





دوفصلنامه یافته‌های تفسیری

سال اول * شماره ۱
بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر سید عزت الله احمدی

مدیر اجرایی: محمدعلی نظری

ویراستار: محمدعلی نظری

صفحه‌آرا و طراح جلد: نسیم وکیلانی

هیأت تحریریه: دکتر احمد ذبیح افشاگر، دکتر سرور حسینی، دکتر سید عبدالله حسینی،

دکتر نصرالله نظری، دکتر محمدکریم امیری و دکتر عبدالقادر کمالی

■ دوفصلنامه علمی تخصصی «یافته‌های تفسیری» مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و

دانش‌پژوهان علوم تفسیر را برای نشر، می‌پذیرد.

■ مقالات، آرای نویسندگان آنها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه

«یافته‌های تفسیری» نمی‌باشد.

آدرس: کابل - کارته ۳ - دهبوری - چهارراه شهید - دانشگاه بین‌المللی

المصطفی (ص) - آمریت نشرات

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

ایمیل: qi.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
- ۲- مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin ۱۶ و بولد (پررنگ) (Heading ۱ با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا ۶. مؤلفان با فونت B Nazanin ۱۲ پررنگ (Heading ۳ با این فونت تعریف شود).
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin ۱۰).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۷. در متن اصلی تیترا و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:

- تیترا اصلی با فونت B Nazanin ۱۴ و بولد (پررنگ) (Heading ۲ با این فونت تعریف شود)
- تیترا فرعی با فونت B Nazanin ۱۲ و بولد (پررنگ) (Heading ۳ با این فونت تعریف شود)
- متن مقاله با فونت B Nazanin ۱۳ معمولی تایپ شده باشد. (Normal با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۸. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin ۱۱ پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin ۱۱ معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۹. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin ۱۰) ایتالیک باشند.
۱۰. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۱. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۲. نتیجه‌گیری: نتیجه‌گیری متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت پردازی، آورده می‌شود.
۱۳. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
- ۱۴- منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).



فهرست مطالب

- سخن سردبیر..... ۱
- نقد تعلیم و تربیت دیویی از نگاه اسلام..... ۳
✍ محمد کریم امیری
- روش‌شناسی فهم قرآن کریم با رویکرد اجتماعی..... ۳۹
✍ محمدعلی نظری
- امنیت در سیره پیامبر اکرم (ص)..... ۶۳
✍ سرور حسینی و امین‌الحق مصطفی
- مبانی و اصول بنیادین آموزش اسلامی در آینه قرآن و روایات..... ۸۳
✍ زینب عالمی‌زاده
- معراج النبى (ص) از منظر مفسران فریقین..... ۱۰۵
✍ دکتر نصرالله نظری و مولوی عبدالوهاب اسدی

سخن سردبیر

عصر حاضر که از آن به عنوان عصر ارتباطات و تبادلات علمی- فرهنگی نیز یاد می شود، زمینه های تأمل ورزی و دقت های علمی- فلسفی را در حوزه های مختلف علوم انسانی و اسلامی در پی داشته است. در این میان جایگاه برجسته و بی نظیر قرآن کریم در میان منابع دینی از یک سو، گرایش و علاقه مندی روزافزون عالمان و اندیشمندان حوزه های گوناگون علمی به این کتاب مقدس و اقبال عمومی جوامع اسلامی به آن از سوی دیگر، اهمیت و ضرورت تعمیق و گسترش پژوهش های منسوب به قرآن را دو چندان نموده است. به بیان دیگر، قرآن کریم همواره منبع مهم و اساسی تحقیقات و پژوهش های اندیشمندان به خصوص عالمان اسلامی بوده و از این رهگذر علوم و رشته های مختلف و متعددی پایه گذاری شده و در گذر زمان به رشد بالندگی نایل رسیده اند.

یکی از این علوم و رشته ها دانش تفسیر است که سعی اندیشمندان این عرصه همواره معطوف به این بوده است که متناسب با نیازمندی ها و اقتضائات زمان، آیات الهی را استنتاج نموده و یافته های تفسیری خویش را در اختیار جویندگان دانش قرآنی قرار دهند. از این منظر هر چند پژوهش و تعمق در حوزه علوم قرآنی و تفسیری مسأله ای علمی و متعلق به تمامی اندیشمندان و جویندگان علم و دانش دینی تلقی می گردد، اما برای عالمان دینی و فراگیران تفسیر و علوم قرآنی علی القاعده از اهمیت مضاعفی برخوردار است.

دوفصلنامه علمی تخصصی «یافته های تفسیری» دانشگاه بین المللی المصطفی (ص)- افغانستان، با امید نقش آفرینی هر چند کوچک در این زمینه وارد میدان شده و مصمم است تا

مباحث تفسیری و علوم قرآنی را به صورت روشمند و علمی بررسی نموده یافته‌های علمی خویش را پیشکش جویندگان معارف قرآنی نماید. این مجله خرسند است که در این مسیر گام نهاده و امید آن دارد که صاحب قلم و اندیشه با ارائه چکامه‌های علمی خویش ما را یاری رسانده و در غنای و دستیابی به وضعیت مطلوب مددکار باشند.

دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری» هرچند نوپاست و تازه قدم به عرصه وجود گذاشته است، اما با اتکا به لطف و یاری استادان دلسوز و فرهیختگان خدوم عرصه تفسیر و علوم قرآنی، باورمند است که در فرصت نزدیک این نشریه، جایگاه مناسب و واقعی خویش را در عرصه فعالیت‌های پژوهشی کسب خواهد نمود. با همین نیت از پژوهشگران این عرصه مدد خواسته اعلام می‌دارد که این فصلنامه بستر و زمینه‌ای است برای ارائه و نشر آثار پژوهشی فرهیختگان؛ بنابراین آمادگی خویش را برای نشر آثار آنان در چهارچوب خط مشی تعریف شده با کمال میل و اشتیاق اعلام می‌نماید.

فصلنامه خود را مقید می‌داند در راستای تحقق اهداف و برنامه‌های خویش تلاش نموده با نوآوری‌های لازم در عرصه یافته‌های تفسیری، علوم و معارف قرآنی خود را متناسب با نیازهای روز جامعه به‌روزرسانی نموده و از لحاظ کمی و کیفی همواره مسیر ترقی و پیشرفت را بپیماید.

دکتر سید عزت‌الله احمدی



نقد تعلیم و تربیت دیویے از نگاه اسلام

محمد کریم امیری^۱

۱. دکتری علوم قرآنی، استاد دانشگاه بین المللی المصطفی (ص) افغانستان. ایمیل:

m.karim.amiri@gmail.com شمار تماس: ۰۹۱۹۲۹۰۹۲۷۵

چکیده

جان دیویی یکی از نظریه‌پردازان مهم دنیای غرب است که در حوزه تعلیم و تربیت دارای نظریه است و این مقاله نظریه تربیتی جان دیویی را مورد بررسی قرار می‌دهد، آراء تربیتی ایشان، مبانی تربیتی، اهداف تربیت، اصول تربیت و روش‌های تربیت از دیدگاه دیویی مورد توجه است و در آخر مبانی ایشان با مبانی قرآن مورد مقایسه قرار می‌گیرد که در آخر تفاوت اساسی بین خروجی از مبانی دیویی و اسلام به چشم می‌خورد. هدف از این پژوهش نیز نقد نظریه دیویی از نگاه قرآن است و با روشی تحلیلی و توصیفی و نیز با جمع‌آوری اطلاعات به شکل کتابخانه صورت گرفته است. آنچه که مورد توجه است این است که تمام مبانی جان دیویی چون مبتی بر مادی‌گرایی است از منظر قرآن کریم مردود است اما در حوزه روش‌ها و اهداف حدود هشتاد درصد آن از منظر قرآن مردود است و در حدود بیست درصد آن مورد پذیرش قرآن است.

واژگان کلیدی: جان دیویی، پراگماتیسم، تعلیم و تربیت، تعلیم و تربیت دیویی، مبانی تعلیم و تربیت اسلامی

مقدمه

پراگماتیسم فلسفه‌ای است که اول بار در آمریکا پدید آمد و در تفکر و حیات عقلی این سرزمین تأثیر زیادی بر جای گذاشت پراگماتیسم در بخش آموزش و پرورش خود در اکثر نظریات و امدار نظریات جان دیویی است به گونه که او را غول پراگماتیسم‌ها می‌دانند. (اسکلفر، ۱۳۶۶، ص، ۲۷۳)، می‌توان گفت نظریات تعلیم و تربیتی پراگماتیسم یا از دیویی است و یا تحت تأثیر نظریات دیویی است. این فلسفه در اواخر قرن نوزدهم با متفکرانی نظیر ویلیام جیمز و جان دیویی به ظهور رسید. دیویی یک پدیده‌ای برای مراکز آموزش خود که در آن تدریس می‌کرد به ارمغان آورد و در فلسفه تعلیم و تربیت خود گامی بزرگی در پیشبرد و برنامه‌ای تعلیم و تربیت برداشت که تعلیمات تجربی و برنامه‌ریزی در رأس آن‌ها قرار دارد. فلسفه تعلیم و تربیت وی هنوز به وفور در قلب تجربیات به دست آمده تجلی می‌کند همانطوریکه بازتاب خارجی آن نیز گویای این مطلب می‌باشد. در مورد تجربیات و انگیزه‌های تربیتی خواندنی‌های فراوانی وجود دارد به احتمال قوی او اثرگذارترین تئورسین تعلیم و تربیت در قرن بیستم بوده است. نقش دیویی در این سیر عمدتاً ممتاز بوده است. توجه وی به کسب تجربیات و بازتاب در مسیر آزادی و جامعیت قابل تحسین بوده و در یادگیری در محیط سازنده بوده است.

مختصری از زندگی دیویی

جان دیویی، فیلسوف و مربی بزرگ آمریکایی، در سال ۱۸۵۹ م. در لینگتون آمریکا، چشم به جهان گشود. شغل پدرش کشاورزی بود که پس از مدتی آن را رها کرده، به خواربارفروشی روی آورد.

دیویی که فوق العاده کمرو و کم حرف توصیف شده است در آغاز جوانی و دوره دبیرستان و سال‌های نخست دانشگاه، هوشمندی و استعداد قوی از خود نشان نداد، به گونه که هنگام تحصیل در دبیرستان، چنان در حد متوسط می‌نمود که احتمال داده نمی‌شد بتواند برای تحصیلات عالیه وارد دانشگاه شود، به هر حال به دانشگاه راه یافت، سال‌های آخر تحصیل در دانشگاه، نقطه عطفی در افکار او بود و نشانه‌های

خلاقیت فکری و فعالیت فلسفی از وی بروز کرد.

وی از شارحان و مفسران بزرگ پراگماتیسم (اصالت عملی) آمریکایی است. وی از موضع یک پراگماتیسم تمام عیار، حقیقت فلسفه را همان فلسفه تعلیم و تربیت می‌داند و فلسفه تعلیم و تربیت از نظر وی، نظریه‌هایی است برای حل مسائل عملی، بارورتر کردن آموزش و پرورش و استفاده از تکنیک‌ها و وسایل پیشرفته در آن، است. دیویی در تفکر و فلسفه آمریکایی و نیز در تحولات مهم آموزش و پرورش در قرن بیستم، دارای نقش برجسته بوده است و درباره اندیشه‌ها، نظریه‌ها و دیدگاه‌های وی، کتاب‌ها و مقالات فراوانی در آمریکا و کشورهای دیگر منتشر شده و بسیاری از کتابهای او به زبان‌های مختلف هم ترجمه شده است. دیویی، در ژوئن سال ۱۹۵۲. چشم از جهان فرو بست. (کاردان، ۱۳۷۴، ص ۱۴۰).

دیدگاه‌های تربیتی دیویی

می‌توان دیدگاه‌های تربیتی را از نظر دیویی چنین خلاصه کرد.

- نظر و عمل یا نظریه و عملکرد را نمی‌توان از همدیگر تفکیک کرد و آن دو، حکم واحد را دارند. همچنانکه بین تن و روان، دوگانگی وجود ندارد. زندگی در مدرسه هم از زندگی در خارج از مدرسه جدا نیست.
- زندگی و یادگیری مترادفند. یادگیری در مدرسه، زندگی است نه آماده شدن برای زندگی. یادگیری بدون عمل غیر ممکن است.
- آموزش و پرورش یا فرایند تربیتی، سازماندهی مجدد، بازسازی و تغییر شکل دادن است.
- آموزش و پرورش فرایندی است اجتماعی که فرد را با جامعه و شعور اجتماعی مرتبط می‌کند.
- ارزش آموزش و پرورش به این است که روابط اجتماعی را برانگیزد و سبب شود که یادگیرندگان به آثار اجتماعی اعمال خود توجه داشته باشند.
- یک سوی فرایند آموزش و پرورش، روان‌شناختی است. مربیان باید دارای

بینش‌های روان‌شناختی باشند و تربیت باید با ساختار روان‌شناختی فرد سازگار باشد.

- هر تجربه که باعث توقف یا ممانعت رشد تجارب دیگری گردد غیر آموزشی است. هر تجربه، یک نیروی محرک است و ارزش آن را می‌توان بر اساس جهت و نتیجه کار مورد قضاوت قرار داد.
- تجربه، فرایند یادگیری آدمی است و تجربه‌هایی را اصیل می‌خوانیم که انسان را به تعامل موفق با محیط قادر می‌سازند.
- فکر یا اندیشه جز ابزار یا وسیله در خدمت زندگی نیست و آن در صورتی درست خواهد بود که به حل مسئله مورد نظر موفق شود؛ به عبارت دیگر، فکر، وسیله است که در پرتو آن آدمی خویشتن را با مقتضیات نوین سازگار می‌کند.
- تفکر طبیعتاً زیست‌شناختی (بیولوژیکی) است و هدف آن، ایجاد سازگاری میان فرد و محیط او می‌باشد. همه تفکرها و مفاهیم، عقاید، منطق‌ها و فلسفه‌ها بخشی از وسایل دفاعی انسان در تلاش برای زندگی هستند.
- همه درس‌ها از روابطی که به یک جهان مشترک بزرگ تعلق دارد، به وجود می‌آیند.
- آموزش و پرورش باید به کودک امکان دهد که بیش از پیش، مستقل و آزاد بار آید و به سازگاری با تغییرات محیط اجتماعی و استفاده از آن تغییرات، قادر باشد.
- همان قدر که جدا کردن یک مسئله فلسفی از مسائل دیگر دشوار است تفکیک یک مسئله تربیتی نیز از سایر مسائل زندگی و بررسی جداگانه آن مشکل است زیرا حل هر مسئله تربیتی به حل مسائل بغرنج دیگر بستگی دارد.
- آموزش و پرورش به‌راستی انسانی به معنای سمت دادن هوشمندانه به فعالیت‌های سرشتی در پرتو امکانات و ملزومات شرایط اجتماعی است. (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۷،



ص ۴۶۸)

▪ آموزش و پرورش، پشت سرش هدفی ندارد بلکه خود هدف یا غایت خودش است. «فرایند آموزش و پرورش، فرایند تجدید سازمان، بازسازی و تغییر مداوم است» (کانل، ۱۳۶۳، ص ۱۸۱) «آموزش و پرورش بازسازی بی وقفه تجربه است» (همان).

▪ آموزش و پرورش رابطه تنگاتنگ با آزادی دارد. «اساسی‌ترین آزادی که لازمه طرز تفکر مردم سالاری (دموکراسی) است، آزادی «ذهن» است، زیرا آن افراد برای رسیدن به کمال واقعاً آزاد نیستند. شرط اساسی مردم سالاری و مهمترین وظیفه آموزش و پرورش، پیش از هر چیزی دیگر، پرورش تحت مردم سالاری و مهمترین وظیفه آموزش و پرورش پیش از هر چیزی دیگر، پرورش شرایط آزادی است» (اسکلفر، ۱۳۶۶، ص ۳۲۱).

▪ «هدف آموزش و پرورش در درجه اول گسترش روش‌های انتقادی اندیشیدن است. وظیفه آن آموختن نقطه نظری خاص نیست، بلکه به کاراندازی آن نیروهای تشخیص و انتقاد است که مسئولانه نظرات گوناگون را داوری کنند» (همان).

تبیین نظریه

روشن‌ترین و قوی‌ترین گفته‌های دیویی در مورد نحوه تفکرش درباره آموزش و پرورش در آغاز «آیین تعلیم و تربیت من» آمده است. او می‌گوید: «تنها آموزش و پرورش صحیح که مورد تأیید است آموزش و پرورشی است که از طریق مقتضیات شرایط اجتماعی که کودک خود را در آن می‌یابد، به برانگیزاندن قوای کودک بپردازد.» این گفته به راستی آموزش و پرورش را در جهان عملی واقعی جای می‌دهد؛ جهانی که وضعیت‌های خاص آن خواسته‌های کودک را شکل می‌دهد و کودک در همین جهان باید به این خواسته‌ها پاسخ گوید؛ بنابراین، آموزش و پرورش یک کنش عملی است که مستلزم واکنش است و جایی است که اندیشه‌ها به عرصه عمل می‌آیند و نه فقط جایی برای خوش آمدگویی به اندیشه‌هایی به صرف اندیشه بودنشان. دیویی آن نوع وضعیتی که پاسخی را می‌طلبد، وضعیت نامتعین یا مسأله انگیز می‌نامد و

این وضعیت، فرآیند پژوهش را که جوهر آموزش و پرورش است، فعال می‌کند. او می‌گوید وضعیت‌های نامتعین مختل، آشفته، مبهم، مغشوش، مملو از زمینه‌های متعارض، تیره و تار و غیره است. لیپمن این وضعیت‌ها را نارسایی یکی از باورهای کلیدی مان توصیف می‌کند که به واسطه تاخت و تاز شک بدان هشیار شده‌ایم (لیپمن، ۱۳۹۱، ص ۲۸ تا ۳۳).

دلایل نظریه

دیویی آموزش و پرورش را دارای کاربرد وسیعی در همه نهادهای اجتماعی می‌داند به همین جهت بیشتر آثار ایشان پیرامون ماهیت آموزش و پرورش و کاربردهای عملی و زنده و سودبخش به نگارش در آمده است. دیویی معتقد بود که هدف آموزش و پرورش انباشتن مغز و ذهن دانش آموزان از توده‌های معلومات و اطلاعات نیست که این روش بدون تردید نمی‌تواند سودمند باشد زیرا تجربه‌های گذشته برای حل مسائل آینده به کار نمی‌آیند. به اعتقاد دیویی، آنچه در نظام آموزش و پرورش باید بیش از همه مورد توجه قرار گیرد:

۱. تحریک ذوق و رغبت دانش آموزان.

۲. ایجاد روحیه خلاقیت در آنها برای حل مسائل.

به عبارت دیگر فراگیری روش حل مسئله و مشکل باید به عنوان محور اساسی آموزش و پرورش تلقی شود. اگر دانش آموز نحوه برخورد و مواجهه با مسائل و مشکلات را بیاموزد آنگاه مسلماً بهتر خواهد توانست در دنیایی آشفته و پر تحول که هر آن مسئله جدیدی در برابر انسان قد علم می‌کند، موفق و شایسته زندگی کند و به نحوی رضایت بخش با محیط سازگار شود. این گونه آموزش و پرورش مردم را برای زیستن در جامعه دموکراتیک آماده و ورزیده می‌سازد. (نیکزاد، ۱۳۷۵، ص ۹۹).

اهداف آموزش و پرورش

دیویی در بحث از هدف آموزش و پرورش می‌گوید: «هدف‌های تربیتی هم مثل هدف‌های سایر فعالیت‌های انسانی، متعدد و گوناگونند و هیچ یک نمی‌تواند بقیه را

زیر بال بگیرد و همه فعالیت‌های تربیتی را رهبری کند...» (همان) می‌توانیم برای هدف تربیتی خوب خصایصی بشماریم از این قرار:

الف: هدف تربیتی در مورد هرکس باید بر فعالیت‌ها و احتیاجات اصیل او که شامل عادت‌های اکتسابی هستند، مبتنی باشد. هرگز نباید هدف‌ها و مطلوب افراد بالغ را بر کودکان تحمیل کرد یا همه کودکان را بدون توجه به تفاوت‌های اساسی آنان، اسیر هدف‌های معینی ساخت.

ب: هدف تربیتی باید با اوضاع و احوال محیط شخص موافق باشد تا حصول آن میسر شود. هدف‌هایی که از خارج بر شخص تحمیل شوند، قابل حصول نخواهند بود.

پ: هدف تربیتی باید عینی و قابل ادراک و قابل تحقق باشد. هدف‌های بسیار کلی و انتزاعی برای کودکان قابل درک نیستند از این رو، تحقق نمی‌پذیرند، مربی باید بکوشد تا حد امکان، هدف‌های تربیتی بسیار بزرگ، دور و انتزاعی بر نگزیند، بلکه هدف‌هایی اختیار کند که تحقق هر یک به آسانی دست دهد و زمینه تحقق هدف بعدی را فراهم سازد.

به نظر دیویی هدف آموزش و پرورش راهنمایی دانش آموزان بر اساس رغبت‌ها و فعالیت‌های شخصی او به رشد و تکامل است که از راه شرکت در راه‌های دموکراتیک زندگی انجام می‌گیرد. همچنین باید دانش آموز بتواند سازگاری انعطاف پذیر با جامعه دموکراتیک داشته باشد و نیز باید یاد بگیرد که چگونه تجربه خود را برای ارضای نیازهای حال و آینده‌اش تجدید و متناسب کند. (شعاری‌نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۷۸).

مبانی دیویی (پراگماتیسم)

مبانی هستی‌شناسی

تجربه در مفهوم وسیع آن اساس جهان‌شناسی پراگماتیسمی را تشکیل می‌دهد از آن‌ها ادراک، احساس، تفکر، قضاوت، مقایسه، توصیف، سیر عقلانی و توجه به ارتباط با هم می‌باشند، بنابراین تجربه به ادراک حسی محدود نمی‌شود، (شریعت‌مداری، ۱۳۷۷، ص ۱۹۹).

دیویی معتقد بود که کار اصلی فلسفه حل مسائل فیلسوفان نیست، بلکه به حل مسائل انسان‌ها می‌پردازد، (شعاری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۶۲). در دیدگاه او هیچ اندیشه‌ای ذاتی نیست و تجربه اولین شکل دهنده هستی انسان است (هوارد، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲) برخلاف معنی گرایان و واقع گرایان که بر واقعیت ثابت جهان تاکید دارند، عمل گرایان یا تجربه گرایان واقعیت را امری متغیر می‌دانند. تجربه در مفهوم وسیع آن اساس جهان‌شناسی پراگماتیسمی را تشکیل می‌دهد. در این مفهوم تجربه شامل ادراک، احساس، تفکر، قضاوت، مقایسه، توصیف، سیر عقلانی و توجه به ارتباط امور با یکدیگر است. بدین ترتیب تجربه محدود به ادراکات حسی نیست، از طرفی تجربه محصول تأثیر متقابل فرد و محیط روی یکدیگر است.

از نظر عمل گرایان اشیاء در خارج وجود دارد، اما وقتی این اشیاء برای ما واقعیت پیدامی کند و مورد درک ما قرار می‌گیرد که جزء از تجربه گردند و ما از وجود آن به همان صورتی که هست آگاه نمی‌شویم. برای عمل گرایان مهم تجربه است که امر خارجی نیز به صورتی خاص در آن ظاهر می‌شود، آنچه برای ما واقعیت دارد تجربه ماست، از طریق تجربه جهان را می‌شناسیم، واقعیت نهایی از نظر عمل گرایان چیزی است که در تجربه ظاهر می‌گردد، از آنان آنچه ورای تجربه است قابل درک نمی‌باشد و نباید فرد برای درک آن تلاش نماید. عمل‌گرایان متأثر از نظریه تحول معتقدند واقعیت جریانی است متحول و غیر ثابت و در حال توسعه و گسترش. این که همه چیز بر اساس تئوری تحول طبیعت به وجود می‌آید و تحول پیدا می‌کند، چیزی است که مورد قبول عملگراها نیز می‌باشد.

از این دیدگاه دنیای مفاهیم از دنیای پدیده‌ها جدا نیست و همه چیز اعم از حوادث طبیعی و امور اجتماعی و فرهنگی طبیعی تلقی می‌گردند؛ بنابراین از نظر عملگرایان تغییر اساس واقعیت است و ما نیز باید پیوسته آماده تغییر در شیوه‌های کار خود باشیم. هدف‌ها و وسایل آموزش و پرورش باید برای تجدید نظر دائم انعطاف‌پذیر باشد و به روش‌های عقلانی و علمی دنبال گردند به این ترتیب آموزش و پرورش هم هدف و هم وسیله است. هدف است برای این که قصد بهبود نوع بشر را دارد

و از آن نظر وسیله است که راه بهبود و سعادت نوع بشر را نشان می‌دهد. همانگونه که کودک را نمی‌توان از محیطی که در آن زندگی می‌کند جدا کرد همان‌طور هم نمی‌توان مدرسه را از جامعه و زندگی جدا ساخت تربیت خود زندگی است نه آماده شدن برای زندگی. مادامی که واقعیت تغییر شکل مداوم تجربه است، تجربه انسانی قادر است همواره برای مساله‌ای خاص بازسازی گردد و چیزی به دایره تجارب انسانی اضافه نماید.

مبانی معرفت‌شناسی

تجربه‌گرایی دوگانگی را که به جدایی گیرنده از دریافته شده معتقد است، رد می‌کند. آدمی در دنیای ادراکش است، معلومات انسان کلاً به تجربه وابسته‌اند. این تجربه کردن پدیده‌ها، معرفت یا معلومات را تعیین می‌کند؛ زیرا پدیدارها پیوسته در حال تغییرند و به دنبال آن، معرفت با آن تغییر هماهنگ و همانند باشند. آنچه امروز حقیقت است احتمال دارد فردا تغییر یابد. (شعاری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۴۶).

عمل‌گرایان معتقدند که ذهن فعال و جستجوگر است نه فعل‌پذیر و گیرنده محض. ذهن با جهانی که منفک و جدا از خودش باشد روبرو نیست بلکه جهان شناخته شده به سیله ذهنی که با آن آشناست شکل می‌گیرد. حقیقت فقط ناشی از مطابقت افکار با واقعیات بیرونی نیست، بلکه قسمتی از واقعیت در نظر انسان وابسته به تصوراتی است که به کمک آنها انسان واقعیت بیرونی را بیان می‌نماید. معرفت حاصل داد ستد انسان و محیط اوست و حقیقت نیز صفتی برای معرفت است. در نظر یک عمل‌گرا توافق درستی و حقیقت یک فکر منوط است به اینکه وقتی آن فکر به مرحله عمل گذارده شود، بتوان نتایج عینی آن را مشاهده کرد. همچنین دیویی روش عقلانی را مطلوب‌ترین راه کسب دانش می‌داند. از نظر او وقتی یک مسئله بهتر درک می‌شود که راه حل و جایگاه آن مشخص گردد. بدین لحاظ معلم باید سازنده موقعیت‌های یادگیری برای مسائل خاص باشد. تمام موضوعات درسی وقتی برای شاگرد مفهوم دارند و زمانی وی قادر است بر آنها تسلط پیدا کند که بتواند نیازها و علائق شاگردان را ارضاء نماید به نظر یک معلم عمل‌گرا دانش‌آموز یک فراگیرنده طبیعی است زیرا کنجکاو است.

با نظر این که ساختمان اجتماعی در تجربیات فرد اثر می‌گذارد، پراگماتیست‌ها متوجه دموکراسی شده و مبانی آن را که عبارتند از ایمان به استعداد افراد انسانی، ایمان به عقل آدمی همکاری به عنوان تجربیات دسته جمعی می‌پذیرند. با توجه به این مبانی آنان مدرسه فعال و شاگردان فعال را در نظر می‌گیرند، همانطور که دیویی گفته است فعالیت خودبخودی ملاک عمل نیست، بلکه اساس تعلیم و تربیت انتخاب کردن و هدایت تجربیاتی است که در زمینه اساسی و فهم مفید شود. بدین ترتیب وظیفه اخلاقی معلم سازمان دادن، انتخاب کردن و هدایت تجربیات اهمیتی خاص دارد، لیکن وظیفه معلم هدایت و تحریک رغبت شاگردان می‌باشد، در جریان کسب معرفت، مهم بکار افتادن نیروی تفکر است، حفظ و تکرار معلومات و مهارت‌ها فاقد ارزش است (اسکلفر، ۱۳۶۶، ص، ۳۲۲).

مبانی ارزش‌شناسی

در نظریه تجربه‌گرایی، ارزش‌ها از حالت و وضع (condition) آدمی سرچشمه می‌گیرند. چون انسان بخشی از جامعه‌اش است، پیامدهای اعمال او، اعم از خوب یا بد، براساس نتایج آنها ارزیابی می‌شوند به این معنا که هرگاه از لحاظ اجتماعی ارزشمند باشند ارزش آن عمل، خوب تلقی خواهد شد. پس ارزش در علم اخلاق و زیباشناسی به اوضاع و موقعیتی بستگی دارد که در آن‌ها مطرح می‌شود، ارزش‌های غایی وجود ندارد، زیرا حقیقت، همیشه نسبی و مشروط است، با وجود این، داوری‌های ارزشی همچون وسیله‌ای برای زندگی معقول که موفق، سازنده و سعتمدانه است، مفید می‌باشد (شعاری نژاد، ۱۳۷۷، ص ۴۴۶).

ارزش‌شناسی عمل‌گرا شدیداً وابسته به شرایط و موقعیت‌هاست چون ما در جهانی زندگی می‌کنیم که مدام در حال تغییر است، بنابراین ارزش‌ها نیز باید در حال تغییر باشند. ارزش‌ها وابسته به زمان، مکان و موقعیت‌ها هستند. امری ارزشمند هستند که بتوانند سهمی در رشد شخصی یا اجتماعی داشته باشند. در مقابل اموری که تجربه را مانع گردیده یا محدود نمایند فاقد ارزش می‌باشند. بدین ترتیب انسان‌ها (شاگردان) قادرند ارزش‌های خویش را با توسل به آزمودن و بازسازی آن‌ها به شیوه عملی به

اثبات رسانند. در تعقیب روش علمی، منطق عملگرا، منطق استقرایی است. اظهارات و مدعیات قابل تجربه و آزمایش و آزمودن باشند این منطق تجربه گرا نسبت به حقایق مقدم بر تجربه و تفکر قیاسی ناشی از آن با دیده شک و تردید می‌نگرند. ارزش‌ها همچنین در نظر عمل‌گراها هستند. قواعد اخلاقی و کردارها ثابت نیستند بلکه باید با تغییر فرهنگ‌ها و جوامع تغییر نمایند. آن‌ها معتقدند همانگونه که باید به آزمودن درستی اندیشه‌ها و افکار خود پردازیم، ارزش‌ها نه از ناحیه قدرتی به ما تحمیل گردند، بلکه ما باید خود آن‌ها را به دنبال بحث‌های آزاد و اطلاعات مبتنی بر شواهد عینی بپذیریم، (راسل، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵۷).

مبانی انسان‌شناسی

اصالت ماده: در اندیشه دیویی، انسان باهمه ابعادش از جمله ذهن و معرفت، صبغه مادی دارد و به جوانب روحی و معنوی او توجه کافی نشده است. ویلیام جیمز، دامنه پراگماتیسم (اصالت عمل) خود را به تجربه در امور روحی و روانی و اثبات حقیقت ماورای طبیعی با توجه به مفید افتادن تجربه دینی، گستراند و بدینگونه به ابعاد معنوی و فطری انسان نظری افکند، اما دیویی در این گام نزده و حتی در فلسفه دین، دین را به گونه مادی تفسیر کرده است و به‌طور طبیعی اینگونه نگرش در پیکره آموزش‌های تعلیم و تربیت وی، آثار عمیقی نهاده است.

واقعیت نفس: درباره حقیقت و واقعیت «نفس» انسانی، در مقابل آنان که نفس را جوهری مجرد و مستقل می‌دانند، بر این باور است که نباید فراموش کرد که «نفس» چیزی ساخته و پرداخته و ثابت نیست، بلکه پیوسته به وسیله افعال اختیاری ما دگرگون می‌شود. (کاردان، ۱۳۷۴، ص ۲۴۵)

مدنیت انسان: در تفکر فلسفی دیویی، اجتماعی بودن و مدنیت، محور مهم و برجستگی در خور دقت در انسان است: کودک از روز تولد استعداد فراوانی برای معاشرت و آمیزش با دیگران و یادگرفتن راه و رسم آنان دارد. خوی اجتماعی کودکان بسیار نیرومند است. (همان)

هیچ فردی نمی‌تواند تنها بر پای خود بایستد، همچنانکه یک سوداگر نمی‌تواند با

خود معامله کند. سوداگر نه تنها وقتی که به خرید و فروش مواد کالاها می‌پردازد، بلکه حتی در موقعی که در خلوت به طرح نقشه دست می‌زند، عملی اجتماعی می‌کند. (همان)

روش‌شناسی دیویی

پس از بروز نارسایی در روش‌شناسی استقراگرانه، روش‌شناسی ابزارگرانه به‌طور وسیع در تجزیه و تحلیل‌های یک پیوند اساسی بین روش‌شناسی ابزارگرایی و تفکر عمل‌گرایی (پراگماتیسم) وجود دارد، به گونه‌ای که می‌توانیم، پراگماتیسم را فلسفه علم برای روش‌شناسی ابزارگرانه بنامیم. پراگماتیسم اندیشه‌ای بود که به ویژه از نیمه دوم قرن نوزدهم بر اندیشمندان آمریکایی اثر گذاشت. ویلیام جیمز و جان دیویی از مشهورترین اندیشمندان عمل‌گرا بودند. عمل‌گرایان همه چیز را به دلیل نتیجه مفید و عملی آن معتبر می‌دانند. به عبارت کلی‌تر از نظر آنان مفید بودن حق و حقیقت

است (Bertrand, 1961.B; <http://rasekhoon.net/article/show/1057766>)

جایگزینی مبانی اسلام با مبانی نظریه دیویی

دین مبین اسلام نیز دارای یک سری مبانی مختلف در عرصه‌های مختلف است مانند مبانی هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی ما نیز در این نوشتار به اختصار و در حد توان و وسع این مقاله به برخی از آن مبانی اشاره می‌کنیم.

مبانی هستی‌شناسی در اسلام

در نگاه اسلام و قرآن کریم جهان هستی بسان پیکره واحدی است که تمامی عناصر و اجزاء آن با یکدیگر ارتباط ذاتی، ساختاری و وجودی دارند و هماهنگی، پیوستگی و همبستگی پدیده‌های نظام هستی مجموعه واحد را نشان می‌دهد که از یک ارگانیکسم متقن، مستحکم، زنده، باشعور، هدفمند و نظام‌مند حکایت دارد.

فقر و نیاز (وابستگی و نیاز)

قرآن کریم جهان هستی را وابسته و نیازمند به خداوند و همه پدیده‌ها را نشأت یافته از او و همه را از آن او و بازگشت همه را به سوی او می‌داند. از نظر قرآن کریم

خداوند خالق، صانع، مالک، محیط، قیم، قیوم، رب، مدبر، اداره کننده، عالم است و وجود جهان هستی عین نیاز و فقر و حقیقت آن جز تعلق و وابسته بودن به خدا چیزی نیست. (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ*» «إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ* وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (فاطر، ۱۵) ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدائید؛ تنها خداوند است که بی نیاز و شایسته هر گونه حمد و ستایش است. اگر بخواهد شما را می برد و خلق جدیدی می آورد؛ و این برای خداوند مشکل نیست. این آیه شریفه دلالت بر فقر انسان دارد و باید در فرایند تربیت مورد توجه مربی قرار گیرد.

این آیه شریفی دلالت بر خالقیت خداوند بر همه موجودات دارد که حکایت از نیاز ذاتی وجود به خداوند دارد. «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (انعام، ۱۰۲) (آری)، این است پروردگار شما! هیچ معبودی جز او نیست؛ آفریدگار همه چیز است؛ او را پرستید و او نگهبان و مدبر همه موجودات است.

نظم و قانون مندی

علامه طباطبایی در مورد نظم می فرماید: در این آیه شریفه از نظم و انسجام و اتصال تدبیر و هماهنگی تام بین پدیده های آسمانی و زمینی سخن رفته و به شش بخش از آثار نظم و قانون مندی در جهان هستی اشاره کرده است و از طرح و برنامه در آفرینش آسمان و زمین، و رفت و آمد شب و روز، بارش و وزش بادهای پرده برداشته است. وجود نقشه و طرحی دقیق در آفرینش جهان و موجودات آن را به اثبات رسانده است. هر یک از این پدیده های آسمانی و زمینی با این که استقلال وجودی دارند اما با یکدیگر در ارتباط وثیق و عمیق هستند یعنی آسمان بالای سر ما و زمین زیر پای ما و باد و باران و ابر هماهنگی و انسجام کامل دارند و این مهم همان نظم بیرونی است. (طباطبایی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۹۵).

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي

الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره، ۱۶۴). در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و شد شب و روز و کشتیهایی که در دریا به سود مردم در حرکتند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده و با آن، زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند.

هدفمندی

تمام آفرینش از یک نظم و انسجام خاصی برخوردار است و همین نشان‌دهنده آن است که این آفرینش هدفی خاصی را دنبال می‌کند و خالق این آفرینش همان طور که نظم به آن بخشیده است، هدف خاصی را نیز از این آفرینش مورد توجه قرار داده است چنانکه قرآن کریم بیان می‌کند که این جهان خلقت بی هدف و از روی لعب آفریده نشده است و می‌فرماید:

«وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِهِ الْحَقَّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ». (دخان، ۳۸) ما آسمانها

و زمین و آنچه را که در میان این دو است به بازی (و بی‌هدف) نیافریدیم. ما آن دو را جز به حق نیافریدیم؛ ولی بیشتر آنان نمی‌دانند.

شعور و آگاهی

قرآن کریم از شعور و آگاهی، درک و فهم، نطق و کلام، تسبیح و تحمید، تذلل و سجود، تحمل شهادت و ادای شهادت موجودات سخن گفته است. (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳) این موارد که بیان شد دلالت بر شعور آگاهی موجودات در نظام اسلامی در آفرینش دارد. هم چنانکه علم نطق پرندگان را خداوند به حضرت سلیمان داده است؛ و یا این که خداوند در قیامت همه چیز را به سخن در می‌آورد و برای شهادت بر علیه انسان جلد او را برای ادای شهادت به سخن در می‌آورد.

«وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ

هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» (نمل، ۱۶) و سلیمان وارث داوود شد و گفت: ای مردم! زبان پرندگان به ما تعلیم داده شده و از هر چیز به ما عطا گردیده؛ این فضیلت آشکاری است.

«وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (فصلت، ۲۱) آن‌ها به پوستهای تنشان می‌گویند: «چرا بر ضد ما گواهی دادید؟!». آن‌ها جواب می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده ما را گویا ساخته؛ و او شما را نخستین بار آفرید و بازگشتتان به سوی اوست!

عوالم گوناگون هستی

از منظر قرآن کریم جهان هستی در عالم طبیعت، ماده و حس خلاصه نمی‌شود و موجودات منحصر به موجودات محسوس نیست؛ زیرا در قرآن کریم چنانکه از عالم ملک و طبیعت بسیار سخن رفته از عالم ملکوت نیز و چنانکه از آسمان هفت گانه نام برده شده، از سماء معنوی نیز و چنانکه از زمین و خصوصیات آن بحث کرده، از عرش، کرسی، بهشت و دوزخ نیز سخن گفته است؛ و چنانکه به عالم و خلق اشاره کرده، به عالم امر نیز و چنانکه از موجودات محسوس چون انسان، دیوان، جماد و نبات به تفصیل سخن گفته، از موجوداتی که با مشاهده حس و درک حسی نمی‌توان آن‌ها را درک کرده نظیر روح، فرشتگان، اجنه نیز سخن گفته است. (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۳) و این گفتار به خاطر اختصار به مواردی مانند ملکوت، عرش و کرسی از استنادات قرآنی اشاره می‌کند.

«وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (انعام، ۷۵) و این چنین، ملکوت آسمانها و زمین (و حکومت مطلقه خداوند بر آنها) را به ابراهیم نشان دادیم؛ (تا به آن استدلال کند) و اهل یقین گردد.

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ...» (هود، ۷) او کسی است که آسمانها و زمین را در شش روز [= شش دوران] آفرید؛ و عرش (حکومت) او، بر آب قرار داشت.

«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (بقره، ۲۵۵)

تخت (حکومت) او، آسمان‌ها و زمین را دربرگرفته؛ و نگاهداری آن دو [= آسمان و زمین]، او را خسته نمی‌کند. بلندی مقام و عظمت، مخصوص اوست

نقد و بررسی

پراگماتیسم‌ها و به شکل خالص دیویی در مبنای هستی‌شناسی‌شان معتقدند که تمام هستی را باید با تجربه و آزمایش شناخت ایشان معتقدند که برای درک هستی از راه تجربه روشهای مختلفی وجود دارد که می‌تواند این روشها ادراک، احساس، تفکر، قضاوت، مقایسه، توصیف، سیر عقلانی را در بر گیرد از نظر دیویی هیچ واقعیت ثابتی وجود ندارد و همه چیز در حال تغییر و تحول است و زمانی اشیاء بیرونی در حوزه تجربه ما قرار بگیرد به واقعیت تبدیل می‌شود و جزء تجربه می‌گردد و ما به همان صورت که درک و حس و یا تجربه کردیم آن شیء را درک می‌کنیم و به همان شکل واقعیت برای ما پیدا می‌کند.

مبنای اسلام برای هستی‌شناسی که در این نوشتار ما به پنج مورد آن اشاره کردیم حکایت از جهانی دارد که در آن همه موارد واقعی و ثابت‌اند و همه این هستی نیاز شدید به یک خالق دارد و دارای شعور و آگاهی است و از روی یک هدف و غایتی آفریده شده است و از همه مهمتر این که این هستی خالق آگاه و مدبر دارد؛ بنابراین مبنای هستی‌شناسی در اسلام با مبنای هستی‌شناسی دیویی از جهت آثار و نتایج کاملاً باهم متفاوتند؛ و این که دیویی هستی را فقط یک جهان مادی دیده‌اند در حال که مبنای هستی‌شناسی اسلامی هستی را فراتر از ماده می‌بیند. البته روشها و ابزارهای که دیویی برای درک هستی بکار می‌برد منافات با روشها و ابزارهای اسلامی برای درک هستی ندارد.

مبنای انسان‌شناسی در اسلام

در بحث انسان‌شناسی اسلامی، ویژگی‌ها و خصوصیات ذاتی و نیز آنچه در نهان آدمیت وجود دارد مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد و این خصوصیات در آیات قرآن مورد مطالعه قرار می‌گیرد البته این نوشتار بیشتر به مبنای قرآنی انسان‌شناسی توجه می‌کند، در حوزه انسان‌شناسی در اسلام مبنای زیادی مطرح است و این مقاله

فرصت ذکر همه آنها را ندارد و لذا به ذکر پنج مورد از این مبانی بسنده می‌کنیم.

دوساحتی بودن انسان

وجود جسم امری بدیهی به شمار می‌آید؛ بنابراین، مهم آن است که وجود روح به اثبات رسد. برای اثبات وجود روح دلایل عقلی گوناگونی به کار می‌آیند که یکی از آنها چنین است همه انسان‌ها از هنگام تولد تا مرگ «من» خود را یگانه می‌یابند و با وجود دگرگونی در سلول‌های بدن، تغییر در برخی از ویژگی‌های جسمی و روانی و گاه از دست دادن برخی از اندام‌ها و جای‌گزینی آنها با اعضای دیگر، تفاوتی در آنچه «من» نامیده می‌شود، احساس نمی‌کنند این حقیقت که با علم حضوری دریافت می‌شود. نشان دهنده آن است که واقعیتهای یگانه، به همه مراحل زندگی انسان وحدت می‌بخشد و با وجود تغییرات گسترده در جسم آدمی، همواره ثابت می‌ماند. (رازی، ۱۹۸۶ م، ص ۱۱۶).

در قرآن کریم نیز در آیات مختلفی در موضوع دو بعدی بودن انسان سخن به میان رفته است ولی در این نوشته به چند مورد اشاره می‌شود. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ* ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ* ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده، ۷-۹) او همان کسی است که هر چه را آفرید نیکو آفرید؛ و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد* سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید* سپس (اندام) او را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید؛ و برای شما گوش و چشمها و دلها قرار داد؛ اما کمتر شکر نعمتهای او را بجا می‌آورید. در مباحث تربیت لازم است به انسان به عنوان کسی که دارای دو بخش جسم و روح است توجه شود و انسان‌ها تک بعدی و مادی دیده نشود.

جاودانگی انسان

انسان موجودی جاودانه و فناپذیر است و جاودانگی در ساختار وجودی او تعبیه شده است؛ زیرا روح او که حقیقت وجود اوست از تمامی خواص ماده و از جمله زوال‌پذیری پیراسته است. قرآن کریم تأثیر عمیق و نقش وثیق حس جاودانگی را با

بیان حادثه عظیمی که بر آدم ابوالبشر رفته و ابلیس با استفاده از این خواست فطری زمینه هبوط او را فراهم ساخت، به زیبایی تام و رسایی کامل تبیین می‌کند و چنین می‌فرماید:

«فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى» (طه، ۱۲۰) ولی شیطان او را وسوسه کرد و گفت: «ای آدم! آیا می‌خواهی تو را به درخت زندگی جاوید و ملکی بی‌زوال راهنمایی کنم؟

در فرایند تربیت باید انسانها به گونه تربیت شود که متناسب با جاودانگی او باشد و به این مبنا اهمیت بدهد.

فطرت

همه انسان‌ها سرشتی مشترک و فطرتی الهی دارند. آدمیان با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، از سرشتی مشترک برخوردارند. از شواهد وجود چنین سرشتی آن است که همه انسانها- از نژادها و فرهنگهای مختلف- در احکام اولیه عقل نظری (مانند اجتماع دو نقیض محال است) و عملی (مانند باید عدالت ورزید) با یکدیگر اتفاق نظر دارند و از تمایلاتی فراحوانی (مانند حقیقت جویی، فضیلت خواهی و کمال طلبی) بهره می‌جویند. (رجبی، ۱۳۸۰ ص ۱۲۴).

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم، ۳۰) پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند.

در برنامه ریزی برای تربیت مربیان باید به بعد فطری انسانها و مربیان توجه کنند و در بخش‌های مختلف تربیت در نظر بگیرند.

عجول بودن انسان

یکی از خصوصیات که در وجود انسان نهاده شده است (عجول بودن) اوست و لازم است در فرایند تربیت نیز این ویژگی لحاظ شود و مربی با این پیش فرض به اعمال تربیت پردازد؛ و قرآن کریم وجود این ویژگی را

بیان نموده و می‌فرماید:

«خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ» (انبیاء، ۳۷) (آری)، انسان از عجله آفریده شده؛ ولی عجله نکنید؛ به‌زودی آیاتم را به شما نشان خواهم داد.

انسان و جامعه

مسئله از قدیم‌الایام مطرح است که زندگی اجتماعی انسان تحت تأثیر چه عواملی به وجود آمده است؟ آیا انسان اجتماعی آفریده شده است، یعنی طبیعتاً به صورت جزئی از کل آفریده شده است و در نهاد انسان گرایش پیوستن به «کل» خود هست و یا اجتماعی آفریده نشده بلکه اضطرار و جبر بیرونی، انسان را مجبور کرده است که زندگی اجتماعی بر او تحمیل شود، یعنی انسان به حسب طبع اولی خود مایل است که آزاد باشد و هیچ قید و بند و تحمیلی را که لازمه زندگی جمعی است نپذیرد، اما به حکم تجربه دریافته است که به تنهایی قادر نیست به زندگی خود ادامه دهد، بالاجبار به محدودیت زندگی اجتماعی تن داده است و یا انسان، اجتماعی آفریده نشده اما عاملی که او را به زندگی اجتماعی وادار کرده اضطرار نبوده است، و لااقل اضطرار عامل منحصر نبوده است، انسان به حکم عقل فطری و قدرت حسابگری خود به این نتیجه رسیده که با مشارکت و همکاری و زندگی اجتماعی، بهتر از مواهب خلقت بهره می‌گیرد، از این رو این شرکت را انتخاب کرده است. پس مسئله به این سه صورت قابل طرح است که زندگی اجتماعی انسان طبیعی است؟ یا اضطراری؟ یا انتخابی؟ (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

بنابر نظریه اول عامل اصلی، طبیعت درونی انسان است و بنابر نظریه دوم امری بیرونی و خارج از وجود انسان است و بنابر نظریه سوم عامل اصلی، نیروی عقلانی و فکری و حسابگرانه انسانی است. بنابر نظریه اول، اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روان است و بنابر نظریه دوم از قبیل امور اتفاقی و عرضی است و به اصطلاح فلاسفه غایت ثانوی است نه غایت اولی و بنابر نظریه سوم از نوع غایات فکری است نه غایات طبیعی. (همان). از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او

پی‌ریزی شده است. در سوره مبارکه حجرات می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات، ۱۳) ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این‌ها ملاک امتیاز نیست)، گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است.

در این آیه کریمه ضمن یک دستور اخلاقی، به فلسفه اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می‌کند به این بیان که انسان به گونه‌ای آفریده شده که به صورت گروه‌های مختلف ملی و قبیله‌ای درآمده است، با انتساب به ملیت‌ها و قبیله‌ها بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است صورت می‌گیرد، یعنی اگر این انتساب‌ها که از جهتی وجه اشتراک افراد و از جهتی وجه افتراق افراد است، نبود، بازشناسی ناممکن بود و در نتیجه زندگی اجتماعی که براساس روابط انسان‌ها با یکدیگر است امکان‌پذیر نبود. این امور و امثال این امور از قبیل اختلاف در شکل و رنگ و اندازه است که به هر فردی زمینه شناسنامه‌ای ویژه خود او اعطا می‌کند. اگر فرضاً همه افراد یک شکل و یک رنگ و یک قالب بودند و اگر رابطه‌ها و انتساب‌های مختلف میان آن‌ها حکمفرما نبود، افراد در برابر یکدیگر نظیر کالاهای متحدالشکل یک کارخانه بودند که تمیز آن‌ها از یکدیگر و در نتیجه بازشناسی آن‌ها از یکدیگر و در نتیجه نهایی زندگی اجتماعی آن‌ها براساس روابط و مبادله اندیشه و کار و کالا غیرممکن بود. پس انتساب به شعب‌ها و قبیله‌ها حکمت و غایتی طبیعی دارد و آن تفاوت و بازشناسی افراد از یکدیگر است که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است نه تفاخر و مایه برتری شمردن‌ها که همانا مایه کرامت و شرافت تقواست. (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان، ۵۴) او کسی است که از آب، انسانی را آفرید؛ سپس او را نسب و سبب قرار داد (و نسل او را از این دو طریق گسترش داد)؛ و پروردگار تو همواره توانا بوده است.

این آیه کریمه نیز روابط نسبی و سببی را که مایه پیوند افراد با یکدیگر و پایه بازشناسی آن‌ها از یکدیگر است، به‌عنوان طرحی که در متن خلقت برای حکمت و

غایتی کلی قرار داده شده عنوان نموده است.

«أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِرًا وَرَحِمَتْ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ»
(زخرف، ۳۲)

آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما معیشت آنها را در حیات دنیا در میانشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند)؛ و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کند بهتر است. به‌طور خلاصه می‌گوییم مفاد آیه کریمه این است که انسانها از نظر امکانات و استعدادها، یکسان و همانند آفریده نشده‌اند که اگر چنین آفریده شده بودند، هر کس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابلی و پیوندی و خدمت متبادلی در کار نبود. خداوند انسانها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریده است. (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۰).

نقد و بررسی

«اصالت مادی» از نظر دیویی انسان با همه ابعادش مانند ذهن و معرفت رنگ مادی دارد و ایشان به روح و معنویت انسان توجهی نکرده است و دین را یک عنصر مادی تفسیر کرده است. در حال که از منظر اسلام و قرآن کریم انسان دارای دو بعد است یک جسم مادی او و دیگری روح اوست که هر کدام دارای لوازمی و التزاماتی است که دیویی به بعد مادی انسان آن هم به ابعاد معدودی اشاره کرده است.

انسان از منظر اسلام و قرآن جاودانه است و خصوصیات مانند عجل بودن را در نهان خود دارد و از نظر قرآن کریم انسان دارای فطرتی خدایی است.

«نفس» را هم دیویی چیزی ثابت نمی‌داند بلکه همواره به وسیله افعال اختیاری ما در حال دگرگونی می‌داند.

دو «من» یا میل طبیعی و اراده اخلاقی

در وقتی که میل طبیعی انسان بر اراده اخلاقی او پیروز می‌شود و کاری که تصمیم گرفته بود نکند می‌کند، چه حالتی به انسان دست می‌دهد؟ حالت شرمندگی و حالت شکست پیش خودش احساس می‌کند من شکست خوردم، بر عکس، آن وقتی که اراده اخلاقی بر میل طبیعی پیروز می‌شود، مانند روزی که صبح می‌کند و می‌بیند هنگام سحر علیرغم فرمان طبیعت که بستر گرم را رها نکن، بستر گرم را رها کرده و به برنامه عبادت خودش مثلاً پرداخته، احساس مسرت و پیروزی می‌کند (همان). انسان دارای دو نفس است یکی نفس حیوانی و دیگری نفس الهی و مقدس که مورد تاکید قرآن است، قرآن کریم سفارش به مبارزه با نفس حیوانی می‌کند و سفارش به مراقبه می‌کند از نفس الهی که مبادا این نفس الهی گردوغبار بگیرد. نفس حیوانی انسان همواره در حال تغییر و دگرگونی است با افعال انسان ولی نفس الهی ثابت است ولی ممکن است بر اثر فعالیت‌های منفی که با آن سازگار نیست کم رنگ شود و آن شفافیت لازمه را نداشته باشد ولی هرگز از بین نمی‌رود.

«مدنیت انسان» دیویی مدنیت و اجتماعی بودن را یک محور برجسته و مهم در انسان می‌داند و بیان می‌کند که کودک استعداد فراوانی برای معاشرت و آمیزش با دیگران و یادگرفتن دارد و خوی اجتماعی او بسیار قوی است.

انسان‌ها برای زندگی مادی نیاز به یک سری ویژگی‌های دارد که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند مانند شعبه شعبه شدند و قبیله قبیله بودند که با این خصوصیات از یکدیگر شناخته شوند چنانچه شهید مطهری می‌فرماید: انسان به گونه‌ای آفریده شده که به صورت گروه‌های مختلف ملی و قبیله‌ای درآمده است، با انتساب به ملیت‌ها و قبیله‌ها بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است صورت می‌گیرد، یعنی اگر این انتسابها که از جهتی وجه اشتراک افراد و از جهتی وجه افتراق افراد است، نبود، بازشناسی ناممکن بود و در نتیجه زندگی اجتماعی که براساس روابط انسانها با یکدیگر است امکان‌پذیر نبود. این امور و امثال این امور از قبیل اختلاف در شکل و رنگ و اندازه است که به هر فردی زمینه شناسنامه‌ای ویژه خود او اعطا

می‌کند. اگر فرضاً همه افراد یک شکل و یک رنگ و یک قالب بودند و اگر رابطه‌ها و انتسابهای مختلف میان آنها حکمفرما نبود، افراد در برابر یکدیگر نظیر کالاهای متحدالشکل یک کارخانه بودند که تمیز آنها از یکدیگر و در نتیجه بازشناسی آنها از یکدیگر و در نتیجه نهایی زندگی اجتماعی آنها براساس روابط و مبادله اندیشه و کار و کالا غیرممکن بود. پس انتساب به شعبه‌ها و قبیله‌ها حکمت و غایتی طبیعی دارد و آن تفاوت و بازشناسی افراد از یکدیگر است که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است... (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹).

«أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف، ۳۲)

آیا آنان رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟! ما معیشت آنها را در حیات دنیا در میانشان تقسیم کردیم و بعضی را بر بعضی برتری دادیم تا یکدیگر را مسخر کرده (و با هم تعاون نمایند)؛ و رحمت پروردگارت از تمام آنچه جمع‌آوری می‌کند بهتر است. به‌طور خلاصه می‌گوییم مفاد آیه کریمه این است که انسان‌ها از نظر امکانات و استعدادها، یکسان و همانند آفریده نشده‌اند که اگر چنین آفریده شده بودند، هر کس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابلی و پیوندی و خدمت متبادلی در کار نبود. خداوند انسان‌ها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریده است. (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹).

مبانی معرفت‌شناسی اسلام

دین اسلام دین علم و معرفت است، دینی که اولین آیه نازل شده بر پیامبر اکرم (ص) با خواندن و نوشتن و علم و تعلیم و تعلم آغاز می‌شود. (علق، ۱- ۴) دینی که قلم و نوشته را بزرگ می‌دارد و به آن سوگند می‌خورد (قلم، ۱- ۲) و پیروان خود را به فراگیری علم و دانش و شناخت اسرار آفرینش دعوت می‌کند. (طلاق، ۱۲۹) دینی که بنیادی‌ترین بنیادش توحید است و با این وصف تقلید و تعبد را در آن به هیچ وجه

روا نمی‌داند بلکه تحقیق و تدبیر و بررسی را لازم و ضروری می‌شمرد.

دین اسلام دین علم و معرفت است و بحث معرفت‌شناسی از منظر قرآن کریم چنان پراهمیت است که حتی در زمینه مسائل هستی‌شناسی و بود و نبود، باز معرفت‌شناسی در آن اشراب شده است. به‌عنوان نمونه، این مطلب را همه دانشوران می‌دانند که در زبان فیلسوفان آنچه در جهان هستی تحقق دارد با عنوان وجود و موجود از آن یاد می‌شود و آنچه تحقق ندارد به عدم و معدوم تلقی می‌گردد اما در فرهنگ قرآن کریم و در انتخاب واژه جانب معرفت‌شناسی گرفته شده و در آیات قرآن کریم از آنچه هست به‌عنوان حق و از آنچه نیست به‌عنوان باطل یاد شده است و پیدا است عنوان حق و باطل در حوزه معرفت‌شناسی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۹۵).

تعریف معرفت

به نظر ما معرفت مطلق علم و ادراک است و تمامی آگاهی‌های مطابق با واقع، یعنی آگاهی‌هایی که جنبه انکشافی و واقع‌نمایی دارند خواه حضوری باشند و یا حصولی و اعم از این که تصویری و یا تصدیقی باشند را شامل است پس معرفت‌شناسی دانشی است که درباره شناخت‌های انسان و ارزش‌یابی انواع شناخت‌ها و تعیین ملاک درستی و نادرستی آن‌ها بحث می‌کند. (مصباح، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۳)

وجود ظرفیت معرفت در انسان

قرآن کریم معرفت را برای انسان ممکن و میسر می‌داند بلکه ظرفیت و درجه معرفت او را بسیار گسترده و حتی تا بی‌نهایت گسترش می‌دهد و داستان خلقت آدم که در قرآن کریم تکرار شده، پر از راز و رمز حکمت است از جمله پیام‌های این داستان این است که آدمیان فرزند پدری هستند که او تمامی حقایق و اسماء و مظاهر اسماء را می‌دانست.

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره، ۳۱) سپس علم اسماء [= علم اسرار آفرینش و نامگذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت. بعد آنها را به فرشتگان عرضه داشت و فرمود: «اگر راست می‌گویید، اسامی اینها را به من خبر دهید.»

ابزارهای معرفت

خداوند منان برای دستیابی انسان به انواع معرفت ابزار متعدد و گوناگونی چون حواس ظاهر، عقل، شهود و اشراق، وحی و الهام را در اختیار او قرار داده است. فراگیرترین ابزار معرفت حواس است. آدمی از طریق شنوایی، بینایی، چشایی، بویایی و بساوی ظاهر اشیاء، صدا، رنگ، شکل، بو، مزه، طعم، نرمی، زبری و ... را درک می‌کند؛ و از طریق عقل و اندیشه و با استفاده از تجزیه و تحلیل، تعمیم، ترکیب و نیز اعتبار و انتزاع به ادراک کلی، استنتاج و طبقه‌بندی آموزه‌ها دست می‌یازد و از راه دل و شهود باطن به حقایق فرا حسی راه پیدا می‌کند و از طریق وحی و آموزه‌های وحیانی تعلیم آسمانی را دریافت می‌کند و به وسیله الهام از امور غیبی اطلاع پیدا می‌کند. (بهشتی، ۱۳۸۷، ص ۳۲۱). حال با این مقدمه به ابزارهای معرفت مانند حواس، عقل و وحی از منظر قرآن کریم و برای هر کدام جهت رعایت اختصار یک آبه بیان می‌کنیم.

حواس

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل، ۷۸) و خداوند شما را از شکم مادرانتان خارج نمود در حالی که هیچ چیز نمی‌دانستید؛ و برای شما، گوش و چشم و عقل قرار داد تا شکر نعمت او را بجا آورید.

عقل

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۱۹۰) مسلماً در آفرینش آسمانها و زمین و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌های (روشنی) برای خردمندان است.

وحی

«إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا» (آل عمران، ۱۶۳) ما به تو وحی فرستادیم؛ همان گونه که به نوح و پیامبران بعد از او وحی فرستادیم؛ و (نیز) به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و

اسباط [= بنی اسرائیل] و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم؛ و به داوود زبور دادیم.

نقد و بررسی

در بحث معرفت‌شناسی دیویی معتقد است که فقط از راه تجربه می‌توان به معرفت رسید زیرا پدیدارها همواره در حال تغییرند و به دنبال آن معرفت نیز تغییر می‌کند و آنچه امروز حقیقت دارد ممکن است فردا تغییر کند. دیویی روش عقلانی را مطلوبترین راه کسب دانش و معرفت می‌داند، به استعداد افراد توجهی خاص دارد.

مبانی معرفت‌شناسی در اسلام حکایت از آن دارد که تجربه تنها راه وصول معرفت نیست بلکه در اسلام ظرفیت معرفت بسیار زیاد است به گونه که از فرشتگان بالاتر قرار می‌گیرد ثانیاً این معرفت را می‌توان از راه تجربه، عقل، وحی و شهود به دست آورد بر خلاف نظریه دیویی که فقط تجربه و عقل را در کسب معرفت می‌پذیرد در واقع اسلام مبانی معرفت‌شناسی دیویی را در برخی از پدیده‌ها می‌پذیرد ولی همه چیز را نمی‌توان با تجربه و عقل شناخت و لذا وحی و شهود را بر آن می‌افزاید.

مبانی ارزش‌شناسی

در اسلام هم بحث ارزش‌شناسی مطرح است، نکاتی همچون ارزش ذاتی و غیری، وابستگی همه ارزش‌ها به ارزش هدف نهایی و مطالب دیگر نیز مطرح است ولی ما جهت رعایت اختصار به همین دو بحث اشاره می‌کنیم. برخی از ارزش‌ها، ذاتی، ناپیوسته و غایی‌اند و برخی غیری، وابسته و ابزاری است. اهداف، افعال، اشیاء و اشخاص، در علوم عملی مطلوبیت و ارزشی واقعی دارند؛ اما برخی از آنها ممکن است خود به خود مطلوب باشند و برخی به تبع چیز دیگر مطلوب واقع شوند. مثلاً کارهایی که ما با اختیار خود انجام می‌دهیم برای رسیدن به هدفی است و در واقع، مطلوب بودن این کارها به جهت مطلوب بودن اهداف است؛ اما آنچه هدف نهایی ما از انجام دادن کارها است خود به خود مطلوب است نه به جهت مطلوب بودن چیزی دیگر. (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۹۵).

ارزش واقعی همه امور به ارزش هدف نهایی است برخی از ارزش‌ها ذاتی‌اند و

برخی نیز وابسته و به عبارت میانی است. ارزش‌های میانی در واقع به خاطر ارزش ذاتی و حقیقی که روی هدف بار است، ارزش می‌یابد؛ و تنها همان هدف غایی دارای ارزش ذاتی است. ارزش‌های میانی را می‌توان به مثابه اهداف میانی برشمرد.

در اسلام هدف نهایی همان کمال انسان (قرب الی الله) است.

هر کسی از آنجا که خود را دوست دارد. در طلب چیزی برای خود بر می‌آید و به انجام کاری دست می‌زند. دوست داشتن خود، مستلزم دوست داشتن و طلب کردن کمال خود است؛ بنابراین هر کسی دوست دارد با انجام دادن کارهایی که او را به کمال می‌رساند به سمت این غایت و هدف آرمانی حرکت کند. با توجه به این که هدف آفرینش در اسلام انسان کامل است به ترتیب، والاترین هدفی که شایسته است مطلوب انسان واقع شود نیز کمال حقیقی انسانی است، همان کمالی که خداوند با حکمت بالغه خود، انسان و بلکه جهان آفرینش را برای آن آفریده است؛ بنابراین، نتیجه می‌گیریم که هدف نهایی یعنی آنچه شایسته است مقصود نهایی او قرار گیرد، چیزی نیست جز قرب به خداوند متعال. (همان) چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ» (واقعۀ، ۱۰-۱۱) و (سومین گروه) پیشگامان پیشگامند، آن‌ها مقربانند.

نقد و بررسی

از نظر دیویی ارزش‌ها از وضع انسان‌ها به وجود می‌آید، از نظر دیویی ارزش‌های غایی وجود ندارد چون همیشه حقیقت در نزد اینان نسبی و مشروط است، این شرایط و موقعیت‌ها است که یک چیز را ارزشمند می‌کند و یا از ارزش می‌اندازد چون شرایط و موقعیت‌ها همواره در حال تغییرند لذا ارزش‌ها نیز در حال تغییرند. ارزش و ارزشگذاری نیز باید با تجربه حاصل شود و مانع تجربه نشود که اگر چنین شود دیگر ارزش تلقی نمی‌شود، ارزش‌ها به اعتبار فرهنگ‌ها و اندیشه و افکار با هم متفاوتند.

ارزش‌ها در اسلام با توجه به مبانی آن مورد توجه قرار می‌گیرد، ارزش‌ها در اسلام با اهداف رابطه تنگاتنگ دارد به این معنا که این اهداف است که ارزش‌ها را می‌سازد هرچه هدف قوی‌تر باشد ارزش آن نیز بیشتر است، در اسلام یک سری اهدافی وجود

دارد که غایی و نهایی است و لذا ارزش‌ها همواره ثابت‌اند و تغییر نمی‌کند و این هدف تقرب به خداوند است که هدف نهایی تلقی می‌گردد ارزش آن نیز ثابت و بزرگ است برخی از ارزش‌ها حالت میانی دارد چون مربوط به اهدافی می‌شود که نسبت به هدف غایی اهداف میانی شمرده می‌شود. بر اساس مبانی اسلام ارزش ثابت وجود دارد بر خلاف مبانی دیویی که قائل به ارزش ثابت نیست. ارزش‌ها در اسلام به لحاظ اهداف ارزش‌گذاری می‌شود ولی دیویی معتقد است که ارزش‌ها با جعل صورت می‌گیرد.

روش‌شناسی

پس از بروز نارسایی در روش‌شناسی استقرارگرایانه، روش‌شناسی ابزارگرایانه به‌طور وسیع در تجزیه و تحلیل‌ها یک پیوند اساسی بین روش‌شناسی ابزارگرایی و تفکر عمل‌گرایی (پراگماتیسم) وجود دارد، به گونه‌ای که می‌توانیم، پراگماتیسم را فلسفه علم برای روش‌شناسی ابزارگرایانه بنامیم. پراگماتیسم اندیشه‌ای بود که به ویژه از نیمه دوم قرن نوزدهم بر اندیشمندان امریکایی اثر گذاشت. ویلیام جیمز و جان دیویی از مشهورترین اندیشمندان عملگرا بودند. عمل‌گرایان همه چیز را به دلیل نتیجه مفید و عملی آن معتبر می‌دانند. به عبارت کلی‌تر از نظر آنان مفید بودن حق و حقیقت است.

(B. Bertrand Russell, 1961 و <http://rasekhoon.net/article/show/1057766>).

روش‌شناسی از دیدگاه برخی دانشمندان مسلمان

طبق دیدگاه روش‌شناسی (سردار) احیای مدل از روش‌شناسی اسلامی در جهان مدرن، مبتنی بر اجتهاد اسلامی و تحول در فرایندهای اجتهادی شکل می‌گیرد. فرایندهایی که در پی ارتباط میان عقل و وحی است و تلاش دارد وضعیت فعلی حیات امت را بر اساس تاریخ صدر اسلام بنا نهد (روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، ۱۳۹۲ ص ۶۶۵). «اسلام در تلاش است تا عقل و وحی، دانش و ارزش‌ها را در رویکردش به مطالعه طبیعت، ترکیب کند. دانش از طریق تلاش‌های عقلی انسانی و از طریق قرآن برای تکمیل آن به دست می‌آید: نشانه از خداوند که انسان را قادر می‌کند به مطالعه و فهم طبیعت بپردازد» (کوهن، بی‌تا، ص ۱۰۸).

نقد و بررسی

نویسنده کتاب کلیات فلسفه تعلیم و تربیت می‌نویسد: بدیهی است توجهی که مکتب پراگماتیسم‌های امریکایی به آموزش و پرورش علمی، عملی، زنده و سود بخش، بر اساس روان‌شناسی رشد و تکامل اجتماعی، اقتصادی می‌کنند مفید است اما ضمناً باید توجه داشت که قبول سطحی و تقلید کورکورانه از نظام‌های تربیت مغرب زمین مخصوصاً این اندیشه که می‌گوید. هرچه در عمل مفید واقع شود ولو دروغ، حيله، تزویر، ریا و فریب صحیح و حق است چیزی جز طفره رفتن از شناخت صحیح و عمیق حقیقت و واقعیت نیست. مفهوم اندیشه مذکور این است که به خاطر وجود فایده عملی، حقیقت را نیز می‌توان قربانی کرد؛ یعنی دو عالم را فدای سود و لذتانی نمود و به دنبال تحصیل موفقیت که همان سود آنی است، نسبت به کشف حقیقت بی تفاوت بود. (نیکزاد، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰).

نقد پراگماتیسم و نتیجه‌گیری از نظریه دیوبی

از نظر فلسفه آموزش و پرورش «انسان مطلوب» یا «انسان آرمانی» بر حسب جوامع مختلف متفاوت است. به دیگر سخن خواسته‌های هر جامعه بنا به مقتضای شرایط اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، علمی و سایر ملاحظات آن جامعه تعیین می‌گردد. تحلیل علمی و واقع‌گرایانه تاریخ موید این مدعاست که سیستم‌های فکری بر حسب نوع جامعه و مقتضیات زمانی شکل می‌گیرند. برای اثبات این واقعیت کافی است ویژگی‌های جوامع کشاورزی سنتی و جوامع صنعتی را اجمالاً مورد مقایسه قرار دهیم.

جامعه کشاورزی سنتی بیشتر بر سکون و ثبات استوار است. تحرک طبقاتی اساساً بیشتر به شکل افقی و نه عمودی است، هر فرد، باید مطابق الگوی خانواده خود زندگی کند.

بدیهی است توجهی که مکتب پراگماتیسم‌های امریکایی به آموزش و پرورش علمی، عملی، زنده و سود بخش، بر اساس روان‌شناسی رشد و تکامل اجتماعی، اقتصادی می‌کنند مفید است اما ضمناً باید توجه داشت که قبول سطحی و تقلید

کورکورانه از نظام‌های تربیت مغرب زمین مخصوصاً این اندیشه که می‌گوید. هرچه در عمل مفید واقع شود ولو دروغ، حيله، تزویر، ریا و فریب صحیح و حق است چیزی جز طفره رفتن از شناخت صحیح و عمیق حقیقت و واقعیت نیست. مفهوم اندیشه مذکور این است که به خاطر وجود فایده عملی، حقیقت را نیز می‌توان قربانی کرد؛ یعنی دو عالم را فدای سود و لذتانی نمود و به دنبال تحصیل موفقیت که همان سود آنی است، نسبت به کشف حقیقت بی تفاوت بود. جای تعجب نیست که اصولاً پراگماتیسم آمریکایی در اندیشه حال بودن و سود و لذت حال در نظر داشتن را حق می‌داند نه حقیقت واقعی (که ممکن است به کار نیاید) یا طرحی اخلاقی برای جامعه انسانی را (که نتایج آن ممکن است در دراز مدت حاصل شود).

درباره نوع آموزش و پرورش مورد پیشنهادی جان دیویی مسئله مهمی که مطرح می‌باشد این است که آیا آموزشگاه باید هرچه بیشتر شبیه جامعه و حتی خود جامعه باشد؟ به گفته، دیویی آموزشگاه باید خود جامعه باشد؟ نه چیزی دیگری. در صورتی که اگر آموزشگاه خود جامعه است، جواز ورود فساد جامعه به مدرسه صادر شده است. در یک جامعه سالم، از مدرسه انتظار می‌رود که برای تعالی و تزکیه جامعه، کودکان و نوجوانان را باید به سلاح علمی و اخلاقی صحیح مجهز نماید تا نه تنها با آلودگی‌های جامعه خود آشتی و سازش نکنند بلکه برای از بین بردن آنها کمر همت ببندند. (نیکزاد، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰).

وقتی مبانی اسلامی (قرآنی) را بجای مبانی جان دیویی قرار می‌دهیم درمی‌یابیم که نظریه دیویی با مبانی اسلامی تغییر قابل توجهی می‌کند به گونه برخی از مبانی مانند مبانی هستی‌شناسی با مبانی دیویی اولاً در خود مبانی و ثانیاً در آثار و نتایج باهم متفاوتند. در مبانی انسان‌شناسی نیز انسان از منظر دیویی کاملاً مادی است در حال که انسان از منظر قرآن ترکیب از روح و ماده است به علاوه خصوصیات دیگری نیز دارد که دیویی از ذکر آنها غافل بوده است. در مقوله و بحث معرفت‌شناسی تجربه تنهاترین راه رسیدن به معرفت نیست چنان که دیویی می‌گوید بلکه وحی و شهود و عقل نیز انسان را به معرفت می‌رساند. در مبانی ارزش‌ها نیز دیویی می‌گوید که ارزش‌ها

همواره در حال تغییر و تحول است زیرا ارزش‌ها در نزد ایشان نسبی و مشروط است و حتی ارزش‌ها باید با تجربه حاصل شود. در حال که در اسلام (قرآن کریم) ارزش‌ها دارای قداست می‌شود زیرا که با اهداف رابطه تنگاتنگ پیدا می‌کند و ارزش‌ها در قرآن همیشه ثابت و غیر قابل تغییر است. در بحث روش‌شناسی نیز دیویی می‌گوید هرچه در عمل مفید باشد خوب است این با روش‌های اسلامی که چیزهای را مفید می‌داند که بر اساس یک سری واقعیت‌های باشد، منافات دارد. در پایان باید گفت که نظریه دیویی با جایگزینی مبانی اسلام کاملاً دچار تغییر و تحول می‌شود.

منابع

قرآن کریم

۱. اسکلفر، اسرائیل، چهارپراگماتیسم، مترجم: محسن حکیمی، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، سال ۱۳۶۶.
۲. ایمان، محمد تقی و احمد کلاته ساداتی، روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ اول، زمستان ۱۳۹۲.
۳. بهشتی، محمد، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، سال ۱۳۸۷.
۴. جوادی آملی، عبدالله، معرفت‌شناسی در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، سال ۱۳۷۸ ش.
۵. رازی، فخرالدین، لباب الاشارات و التنبیها، تصحیح احمد جازی، القاهرة، مکتبه الکلیات الازهریه، سال ۱۹۸۶ م.
۶. رجبی، محمود، انسان‌شناسی، (مجموعه کتاب‌های آموزش از راه دور)، رجبی، محمود، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ اول، سال ۱۳۸۰.
۷. توماس کوهن و جنگ‌های علم، ترجمه جمال آل احمد، سردار، ضیاء الدین، چاپ دوم، تهران نشر چشمه، بی‌تا.
۸. برتراند، راسل، تاریخ فلسفه غرب، مترجم: نجف دریابندری، ناشر: کتاب پرواز، چاپ هفتم، سال ۱۳۹۰.
۹. شریعتمداری، علی، اصول و فلسفه تعلیم و تربیت، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ دوازدهم، سال ۱۳۷۷.
۱۰. شعاری نژاد، علی اکبر، فلسفه آموزش و پرورش، انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ پنجم، سال ۱۳۷۷.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، طباطبایی، انتشارات جامعه

مدرسین، قم.

۱۲. کاردان، علیمحمد و همکاران، فلسفه تعلیم و تربیت (جلد ۱)، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ دوم، سال ۱۳۷۴.
۱۳. کانل و.ف، تاریخ آموزش و پرورش در قرن بیستم، مترجم: حسن افشار، نشر مرکز، تهران، سال ۱۳۶۳.
۱۴. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، انتشارات صدرا، چاپ پنجم، سال ۱۳۷۲ ش.
۱۵. مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، انتشارات صدرا، قم، چاپ سی و پنجم، خرداد ۱۳۹۰.
۱۶. مزلو، آبراهام اچ، انگیزش و شخصیت، مترجم: احمد رضوانی، آستان قدس، مشهد، سال ۱۳۶۷.
۱۷. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات، تهران، سال ۱۳۶۵.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی، فلسفه تعلیم و تربیت، انتشارات موسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه)، تهران، چاپ دوم، سال ۱۳۹۱.
۱۹. مکارم، ناصر، ترجمه قرآن، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم چاپ اول، سال ۱۳۷۸.
۲۰. لیپمن، متیو، مجله: کتاب ماه فلسفه، مترجم: روح الله کریمی، « آذر ۱۳۹۱ - شماره ۶۳ (۶) صفحه - از ۲۸ تا ۳۳.
۲۱. نیکزاد، محمود، کلیات فلسفه تعلیم و تربیت، انتشارات کیهان، چاپ اول، سال ۱۳۷۵.
۲۲. هواردا. اوزمن، سموئل ام. کراور، مبانی فلسفی تعلیم و تربیت، ترجمه غلامعلی سرمد و همکاران، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، سال ۱۳۷۹.

23. B. Bertrand Russell, 1961, History of western philosophy, Unwin, p. 771.

24. <http://rasekhoon.net/article/show/1057766>



روش شناسی فهم قرآن کریم با رویکرد اجتماعی

محمد علی نظری^۱

۱. دانش آموخته سطح چهار، ماستری جامعه‌شناسی، ایمیل: Mohsenyali8@gmail.com

چکیده

در این نوشتار روش‌شناسی اکتشاف نظریه اجتماعی قرآن کریم، مورد بررسی قرار گرفته است. یافته اصلی تحقیق عبارت است از این که سیطره فردگرایی روش‌شناختی یا شیوه تجزیه‌ای در فهم قرآن مانع اصلی در صورت‌بندی نظریه‌های اجتماعی قرآن و تأسیس علم‌الاجتماع اسلامی بوده است. استحصال و اکتشاف «نظریه» قرآنی در عرصه‌های گوناگون زندگی انسان، وقتی ممکن می‌گردد که آیات قرآن در چارچوب الگویی روش‌شناختی جامعه‌نگر و زایا مورد فحص و کندوکاو قرار گیرند. مقصود از الگوی روش‌شناختی جامعه‌نگر، نهادینه شدن رویکرد قرآن‌پژوهانه‌ای است که در آن فرایند نظریه‌ورزی از استنباط احکام فردی فراتر رفته و به دنبال وظیفه مهم‌تری که همان اکتشاف و استنباط چارچوب‌های کلان و زیربنایی نظریه قرآنی در ساحت‌های مختلف زندگی انسان از قبیل اقتصاد، سیاست، فرهنگ و غیره است، حرکت نماید. بدون تردید تا زمانی که چنین تحول روش‌شناختی در حوزه قرآن‌پژوهشی صورت نگرفته، نمی‌توان انتظار داشت که قرآن کریم در متن زندگی بشر حضور داشته باشد و راه‌حل‌های نظام‌مند و کارآمدی را برای مسائل و پرسش‌های نوپدید حیات انسانی فراهم نماید. از جمله الگوهای روش‌شناختی که می‌تواند مطالعات قرآنی را از بن‌بست فردگرایی‌رهای بی‌بخشیده و آن را مماس با واقعیت‌های عینی زندگی اجتماعی قرار دهد، مدل تأسیسی شهید صدر است که از آن تحت عنوان روش موضوعی یا «فقه نظریات» یاد می‌شود. در نوشتار حاضر این مدل روش‌شناختی با استفاده از روش تحلیلی-استنباطی بازسازی شده است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، شهید صدر، فردگرایی، فقه‌النظریه، نظریه قرآن

مقدمه

قرآن کریم منبع اصلی تولید معرفت و دانش در اسلام است. چرا که سایر منابع معرفتی اسلامی یا اساساً اعتبار و مرجعیت خود را از قرآن اخذ می‌کنند یا در پرتو عقلانیت قدسی قرآن بارور و شکوفا می‌شوند. بر همین اساس قرآن روح فرهنگ و شالوده تمدن اسلامی را می‌سازد و تمدن‌سازی اسلامی جز با محوریت قرآن کریم ممکن نیست. جایگاه کانونی قرآن در هندسه معرفتی اسلام، فهم و تفسیر این کتاب مقدس را همواره مورد اهتمام متفکران اسلامی قرار داده و سنت تفسیر و تأویل، از سابقه طولانی و پرباری در میراث اسلامی برخوردار است. لکن فهم و سنت تفسیری موجود دچار کاستی‌های اساسی است که به تعبیر شهید صدر باعث رکود اندیشه اسلامی در عرصه فهم قرآن گردیده است (صدر، ۱۴۲۴: ص ۱۸).

مهم‌ترین کاستی که می‌توان به آن اشاره کرد، عدم ارتباط کافی سنت تفسیری با واقعیت‌های زندگی اجتماعی است. در سنت رایج، تلاش بیشتر مفسران معطوف به روشن کردن دلالت‌های لفظی، آشکار کردن صنایع بلاغی و جنبه‌های ادبی بوده است تا استنباط و صورت‌بندی نظریه قرآن در نسبت با عرصه‌های زندگی (صدر، ۱۳۸۱: ص ۲۳). با این که قرآن کتاب «هدایت» (آل عمران، ۱۳۸) و «تبیان جامع» (نحل، ۸۹) برای همه نیازهای بشر است. تلاش برای اکتشاف نظریه قرآن در حاشیه توجه سنت تفسیری رایج قرار داشته است.

کاستی مهم دیگر، نبود یک دانش منسجم و مدون در خصوص روش‌شناسی فهم قرآن است. با وجود این که سنت تفسیر قدمتی به درازای تاریخ اسلام دارد اما هنوز فهم قرآن فاقد منهج و روش‌شناسی مدون است؛ به‌طوری که می‌توان گفت به تعداد مفسران و قرآن‌پژوهان، شیوه‌های تحقیق در قرآن تنوع و گوناگونی می‌پذیرد (رشاد، ۱۳۸۸: ص ۲۶۱). بدون شک، متفکران مسلمان مباحث عمیق فروانی را از قرآن کریم به‌دست آورده‌اند، اما سخن در این است که این یافته‌ها در غیاب یک چارچوب روش‌شناختی مشخص عمدتاً به‌شکل معلومات پراکنده و نامنسجم تجلی یافته است بدون این که بتواند نظریه قرآن را در مورد هر یک از زمینه‌های زندگی تعیین کند

(صدر، ۱۳۸۱: ص ۲۳). به‌همین دلیل اکتشاف نظریه قرآن بزرگترین نیاز در شرایط معاصر است (صدر، ۱۴۲۴، ص ۳۷).

با نگاه دقیق‌تر می‌توان گفت که کاستی نخست یعنی غفلت از اکتشاف نظریه قرآن، ناشی از نقیصه دوم یعنی خلاء روش‌شناسی در باب فهم قرآن است. آن‌گونه نیست که مفسران به مباحث اجتماعی قرآن نپرداخته باشند، برعکس، بسیاری از منابع تفسیری، آکنده از معارف و آموزه‌های اجتماعی است؛ اما این داده‌های انباشته و نامنسجم، وقتی می‌تواند واقعیت‌های عینی زندگی آدمیان را تبیین و برای مسائل آن راه حل ارائه نماید که در قالب نظام‌های نظری سازواره عرضه شوند. این مهم محقق نمی‌شود مگر در پرتو دانش روش‌شناسی. لذا استنباط نظریه اجتماعی قرآن و تعمیق اسلوب‌های روش‌شناختی آن دو عامل اصلی توسعه و پیشرفت فکری به‌شمار می‌رود (صدر، ۱۳۲۴: ص ۶۵-۶۷)؛ بنابراین، توجه به روش‌شناسی در زمینه فهم و تفسیر قرآن یک موضوع حیاتی است و بدون آن نمی‌توان این کتاب هدایت را با متن زندگی آدمیان مرتبط کرد. با توجه به ضرورت‌های یادشده، این نوشتار در صدد است تا با استفاده از ظرفیت‌های روش‌شناختی شهید صدر، الگویی برای فهم و کشف نظریه قرآن در عرصه علوم اجتماعی، صورت‌بندی نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. نظریه اجتماعی قرآن

از نظر شهید صدر، در تعامل با نصوص دینی دو کار عمده می‌توان کرد؛ یکی استنباط احکام فردی و دیگری استحصال نظریات. اولی فقه‌الاحکام است و دومی را برخی از متفکران فقه نظریه اصطلاح کرده‌اند. وظیفه فقه احکام بیان مجموعه‌ای از احکام شرعی است که موضوع آن رفتار و تکالیف فردی است که از نصوص دینی استنباط می‌شود؛ اما فقه نظریه یا نظریه‌پردازی بر اساس نصوص اسلامی، به‌معنای فهم نصوص شریعت، به هدف کشف و استحصال نظریات اسلامی در حوزه‌های مختلفی است که انتظار می‌رود، دین در آن نقش قیومیت ایفا کند (الرفاعی، ۱۴۲۲، ص ۱۲۵). منظور از نظریه قرآن، ساختاری فکری است مرکب از مجموعه‌ای از اصول،

مبانی، نگره‌ها، مفاهیم و احکام مرتبط به هم که در یکی از حوزه‌های مربوط به انسان، جامعه و هستی موضع قرآن کریم را مشخص می‌سازد (صدر، ۱۴۲۴، ص ۲۷).

۱-۲. روش‌شناسی

اصالت و اعتبار هر تحقیق علمی، به روش‌شناسی آن مربوط می‌شود. برحسب جهان‌بینی و پارادایم فکری مسلط بر جامعه علمی، سمت و سوی تحقیقات علمی جهت‌گیری خاصی پیدا می‌کند. به عبارتی، در هر معرفت علمی پیش‌فرض‌های فلسفی و پارادایمی معینی وجود دارد که بر اساس آن، روش تحقیق یا شیوه ورود به واقعیت و خروج از آن روشن می‌شود. این مبانی پارادایمی با ترسیم مسیر تحقیقات علمی و تعیین اهداف، چگونگی حرکت محقق در مسیر تحقیق را تبیین می‌نماید. بررسی مبانی، مفروضات فلسفی و پارادایمی حاکم بر فرایند کسب معرفت موضوع روش‌شناسی را شکل می‌دهد؛ بنابراین، روش‌شناسی مدلی است که در آن اصول نظری و چارچوبی که یک تحقیق علمی چگونه باید در یک بستر پارادایمی خاصی انجام شود، ارائه می‌گردد (ایمان، ۱۳۹۱: ص ۳۹).

روش‌شناسی با روش تفاوت دارد. روش مسیری است که محقق در سلوک علمی خود طی می‌کند و روش‌شناسی دانش دیگری است که به شناخت آن مسیر می‌پردازد. روش‌شناسی به‌عنوان یک علم، ضمن آن که از موضوع خود اثر می‌پذیرد، از بنیادهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و هم‌چنین از مبانی نظری و ساختار معرفتی روش‌شناس و نیز از هدف معرفتی او اثر می‌پذیرد. هیچ دانشی بدون روش ممکن نیست، زیرا دانشمند به‌هنگام حرکت فکری به‌سوی مجهولات، راهی را طی می‌کند که همان روش اوست، پس روش با دانش هم‌زاد است؛ اما روش‌شناسی به‌عنوان یک دانش جدید متأخر از روش است (پارسانیا: ۱۳۸۸، ص ۴۰).

۱-۳. نسبت نظریه و روش

رابطه روش و نظریه به‌رغم اهمیتی که دارد، در کمتر منبعی به‌دقت و تفصیل بررسی شده است (حقیقت، ۱۳۹۱: ص ۴۳). هر نظریه اجتماعی به‌تناسب نگاهی که به موضوع مورد مطالعه خود می‌کند زمینه استفاده از روش مناسب و سازگار با خود

را ایجاد می‌کند. برخی نظریات جایی برای استفاده از شیوه‌های عقلی، شهودی و کیفی باقی نمی‌گذارد کما این که بعضی دیگر با بهره‌گیری از شیوه‌های کمیت‌گرا و تجربی سازگاری ندارد. اگر علم را به ارگانیسم زنده تشبیه کنیم، نظریه در حکم قلب آن و روشی که در هر علم به کار می‌رود، در حکم سیستم و شبکه عروق است که ارتباطات قلب با حوزه‌های مختلف علمی و موضوعات مربوط به آن را ایجاد می‌کند. همانگونه که هر قلبی مقتضی رگ‌ها و سیستم عروقی مناسب با خود است، هر نظریه هم در مقام کاربرد روش‌های ویژه خود را طلب می‌کند (حقیقت، ۱۳۹۱: ص ۴۶).

نظریه‌ها همانگونه که در مقام کاربرد استفاده از روش‌های خاصی را الزام می‌کند، تولید نظریه‌ها هم روش‌های متناسب با خود را می‌طلبد. به عبارت دیگر، نسبت نظریه و روش را از دو حیث متفاوت می‌توان بررسی کرد. یکبار می‌توان نسبت نظریه و روش‌هایی که کاربرد نظریه را در پژوهش ممکن می‌سازد مورد بررسی قرار داد؛ بار دیگر قطع نظر از این که نظریه‌ها پس از ایجاد شدن در مقام کاربرد با چه روش‌هایی تناسب دارد، این مطلب مورد بررسی قرار می‌گیرد که نظریه‌های علمی خود بر اساس کدام روش‌ها تولید و ایجاد شده‌اند. این دو سطح از بحث نسبت‌های متفاوت بین نظریه و روش را منعکس می‌سازند. آنچه مسلم است قرآن دارای نظریه‌های فراوانی درباره حیات اجتماعی بشر است که بایستی با اتخاذ روش‌های مناسب آن نظریات را استخراج و در زندگی جمعی به کار بست.

۲. روش‌شناسی موضوعی یا واقع‌گرا

از روش‌شناسی که شهید صدر برای کشف و استنباط نظریه از متون و نصوص اسلامی پایه‌گذاری کرده، ذیل عناوین مختلفی هم‌چون: روش موضوعی، روش واقع‌گرا و فقه نظریات یاد شده است (الرفاعی، ۱۴۲۲: ص ۱۲۴-۱۲۵). دیدگاهی که شهید صدر در باب فهم و کشف نظریه‌های قرآن مطرح می‌سازد، هرچند به صورت محدود در تلاش‌های متفکران پیش از وی نیز دیده می‌شود، اما بدون شک وی نخستین متفکری است که به تفصیل و به صورت روش‌مند از نحوه اکتشاف نظریه اسلامی سخن گفته و بر اساس روش ابداعی و مبتکرانه خود، عملاً به استنباط و صورت‌بندی نظریه

اسلامی در عرصه‌هایی چون اقتصاد، جامعه، تاریخ و سیاست پرداخته است. پیش از شهید صدر، تفکر اسلامی عمدتاً در دایره روش‌شناسی مورثی حرکت می‌کرد که در چارچوب آن اغلب پاسخ‌های تکراری به پرسش‌ها و مسائل داده می‌شد. در روش مورثی امکان اکتشاف فضاها و ظرفیت‌های جدیدی که از خلال آن‌ها بتوان در مورد واقعیت‌های جدید زندگی به غور و تفکر پرداخته و قرآن و سنت را به‌منظور بیان دیدگاه مورد نظر اسلام استنتاج نمود امکان پذیر نبود؛ اما با روش تأسیسی شهید صدر می‌توان از طریق «استنتاج» و عرضه پرسش‌های جدید در هر عصر، نظریه اسلام را در قبال آن‌ها مشخص کرد. این روش، تفکر اسلامی را از حالت خمودگی و بیماری مزمن تقلید رهایی می‌بخشد و نظریه اسلام را در مواجهه با مکاتب فکری دیگر روشن می‌سازد. در یک کلمه، بر اساس روش‌شناسی شهید صدر می‌توان دین را به‌عنوان نظام جامعی تصور کرد که متناسب با شرایط تمام عصرها و مکان‌ها، برای تدبیر همه شئون حیات آدمیان طرح، برنامه و نظر دارد (الرفاعی، ۱۴۲۲: ص ۶۸).

۱-۲. چیستی روش‌شناسی موضوعی

شهید صدر مدل روش‌شناسی تأسیسی خود را که موضوعی یا توحیدی می‌نامد، در تقابل با روش‌شناسی غالب که آن را روش تجزیه‌ای اصطلاح می‌کند، شرح و بسط می‌دهد. ایشان پیش از تبیین روش موضوعی، به معرفی رویکرد تجزیه‌ای پرداخته و کاستی‌های آن را بیان می‌کند. مفسر نصوص در رویکرد تجزیه‌ای مطابق با ترتیب آیات قرآن پیش رفته و با کمک گرفتن از ابزارهای مورد اعتماد، به تبیین آن‌ها می‌پردازد. در این رویکرد تفسیری، مفسر تنها به تفسیر تک تک آیات پرداخته و گامی فراتر از حدود آن برنمی‌دارد. در نتیجه آنچه به‌عنوان محصول این رویکرد تفسیری عرضه می‌گردد، معارف قرآنی است که به‌صورت پراکنده و گسسته و بدون دستیابی به نظریه نهایی قرآن در مورد یک موضوع سامان یافته است (صدر، ۱۳۸۱: ص ۲۲). مفسر در این رویکرد اغلب نقش انفعالی و سلبی ایفا نموده و بدون طرح و برنامه قبلی در محضر قرآن قرار می‌گیرد. وظیفه او تنها گوش سپردن به سخنان قرآن بوده و آیات را براساس توجه صرف به واژگان و مدلولات لفظی آنها تفسیر می‌نماید؛ بنابراین در این

رویکرد، تفسیر از متن قرآن آغاز گشته و به قرآن ختم می‌گردد (صدر، ۱۳۸۱: ص ۳۱). اما رویکرد تأسیسی شهید صدر که وی آن را گاه رویکرد توحیدی و گاه موضوعی می‌خواند مفسر به‌جای تفسیر تک‌تک آیات در پی دستیابی به نظریه قرآن درباره یک موضوع مشخص اعم از اعتقادی، اجتماعی، اقتصادی و غیره است (صدر، ۱۳۸۱: ص ۲۵). در این رویکرد، مفسر به‌جای آغاز فرآیند تفسیر از متن قرآن، نخست به واقعیت‌های زندگی آدمی و تمامی تجارب بشری توجه نموده و میراث فکری و اندیشه‌های انسانی پیرامون یک موضوع را به پیشگاه قرآن عرضه می‌کند. در پارادایم روش‌شناختی موضوعی یا واقع‌گرا، محقق پرسش‌ها و فرضیه‌هایی را که از اندوخته‌های بشری و یا مواجهه با واقعیت‌های عینی زندگی به‌دست آورده، بر اساس الگوی گفت و شنود یا تعامل مبتنی بر «ساختار پرسش و پاسخ» در محضر قرآن ارائه می‌کند تا در نهایت بتواند نظریه قرآن را درباره موضوع مورد پژوهش به‌دست آورد (صدر، ۱۳۸۱: ص ۳۲). در این روش مفهوم «استنطاق» که ملهم از فرمایشات امام علی (ع) است، (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ص ۶۱) یک مفهوم مرکزی است و به اعتقاد ایشان این تعبیر امام بیان ظریفی از رویکرد موضوعی به قرآن است. مفسر موضوعی موظف است تا با ورود به «گفتگو با قرآن» این متن الهی را به نطق در آورد و با ضمیمه‌نمودن تجارب بشری به آن، تمامی آیات مرتبط با آن موضوع را به‌شکل مجموعی مورد مطالعه قرار دهد (صدر، ۱۳۸۱: ص ۳۳)؛ بنابراین، گفتگو در اندیشه روش‌شناختی شهید صدر دارای جایگاهی ویژه است. در نظریه وی، تفسیر نصوص قرآن براساس گفتگو میان مفسر با قرآن سامان می‌یابد. در این رویکرد تفسیری، مفسر پس از بررسی واقعیات و موضوعات خارجی موجود در زندگی بشری از سویی و آشنایی با تجارب بشری شکل گرفته پیرامون آنها از سوی دیگر، براساس ساختار پرسش و پاسخ به گفتگو با قرآن می‌نشیند. پرسش و پاسخ میان مفسر با قرآن ادامه می‌یابد تا از این رهگذر، وحدت میان تجارب بشری با معارف قرآنی صورت گرفته و «نظریه قرآن» در باب موضوع تحقیق به‌دست آید (صدر، ۱۳۸۱: ص ۳۴).

بر اساس آنچه بیان شد، وجه نام‌گذاری این روش به موضوعی و توحیدی نیز

مشخص می‌شود. این رویکرد، «موضوعی» خوانده می‌شود زیرا از سویی، محقق تفسیر را از موضوع و واقعیت خارجی آغاز نموده و از سوی دیگر، مجموعه آیات قرآنی مرتبط با آن موضوع را جمع‌آوری و تفسیر می‌نماید. همچنین این رویکرد «توحیدی» نامیده می‌شود زیرا این توانایی را دارد که میان تجارب بشری با معارف قرآنی جهت استخراج نظریه قرآن ایجاد وحدت نماید. همچنین مفسر در این روش به دنبال ایجاد وحدت در تمامی مدلولات آیات مرتبط با یکدیگر برای دستیابی به نظریه قرآن است (صدر، ۱۴۲۴: ص ۲۸-۲۹).

از دیدگاه شهید صدر روش موضوعی، اختصاص به فهم و تفسیر نصوص قرآنی ندارد، بلکه می‌تواند به عنوان روش عام علم دینی و نظریه‌پردازی در تمام شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی از قبیل اقتصاد، جامعه، سیاست، حقوق و غیره مطرح باشد. چنانکه شهید خود با مبنا قرار دادن همین روش و تعمیم بخشیدن آن در مطالعات اسلامی، توانست نظریه‌های اقتصادی اسلام را در کتاب اقتصادنا، نظریه اسلامی در باب معاملات بانکی را در کتاب البنک الربوی فی الاسلام، نظریه اسلام در باب فلسفه تاریخ را در سنت‌های تاریخ در قرآن، نظریه اسلام در مورد جامعه را در المدرسه القرآنیه و نظریه سیاسی اسلامی را در کتاب الاسلام یقود الحیاه عرضه و تدوین نماید. وی متفکران اسلامی را به ضرورت درپیش گرفتن روش واقع‌گرا و موضوعی در تمام عرصه‌های علوم انسانی فرا می‌خواند؛ چرا که معتقد بود روش موضوعی تنها روشی است که ظرفیت نظریه‌پردازی را به محقق می‌دهد و این امکان را فراهم می‌سازد که مواضع نظری اسلام را در قبال شئون مختلف حیات بشری تبیین و صورتبندی کند (بری، ۱۴۲۲: ص ۲۸)؛ بنابراین روش‌شناسی موضوعی محدود به حوزه خاصی معرفتی نیست، بلکه در صدد است تا اجتهاد دینی را در کلیت آن به وضعیت نظریه‌پردازی ارتقا دهد. البته با توجه به این که اهمیت آرای وی هنوز مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار نگرفته، همچنان بدون نتیجه عملیاتی در حوزه علوم انسانی باقی مانده است. این در حالی است که روش‌شناسی شهید صدر یک روش‌شناسی متعالی از علم اسلامی ارائه می‌دهد (ایمان، ۱۳۹۲: ص ۶۰۵).

۲-۲. مؤلفه‌های روش‌شناسی موضوعی

۲-۲-۱. واقع‌گرایی

شهید صدر مهم‌ترین ویژگی روش تأسیسی خود را موضوعی بودن یا واقع‌گرایی آن می‌داند. مقصود از موضوعی بودن یا واقع‌گرایی آن است که فرایند اکتشاف نظریه اسلامی حرکت از موضوع عینی به نص است. بر خلاف روش تجزیه‌ای که در آن طرح‌های تحقیقی از درون نص آغاز و به نص ختم می‌شود، در روش موضوعی سیر پژوهش از واقعیات زندگی شروع می‌گردد و سرانجام به احکام، قوانین و گزاره‌های دینی منتهی می‌شود. این روش به پژوهشگر اجازه می‌دهد، موضوعات خارجی را که وقایع زندگی سرشار از آن است، مطالعه کند تا موضع نظری اسلام را در قبال آنها از نصوص به دست آورد. در این رویکرد نقطه آغاز و حرکت پژوهش، موضوع خارجی است و پس از آن محقق با قرآن و سنت به گفت و گو و دیالوگ می‌پردازد تا نظریه اسلامی فراگیری را در آن موضوع استخراج نماید (صدر، ۱۴۲۴: ص ۱۹). محقق در چارچوب رویکرد موضوعی با این پیش‌فرض که دین اسلام، نظام جامعی است که عینیت از ذهنیت، زندگی از عقیده و وجه اجتماعی از محتوای روحی و معنوی جدا نیست، پژوهش را سامان می‌دهد. لذا اهتمام اصلی محقق بر آن است که برای مسائل و پرسش‌های که در متن واقعیت زندگی با آنها مواجه می‌شود، راه حل‌های را از نصوص اسلامی به دست آورد. چرا که از این منظر دین اسلام منقطع و منعزل از واقعیت‌های زندگی بشر نیست بلکه نظام جامعی است که برای تمام وجوه حیات بشری نظریه و راه حل دارد (بری، ۱۴۲۲: ص ۳۸).

۲-۲-۲. فهم اجتماعی نص

به اعتقاد شهید صدر رویکرد فردگرایانه جهت‌گیری غالب در سنت اجتهادی و نظریه‌پردازی اسلامی بوده است. از آثار غلبه پارادایم تک‌ساحتی و فردگرایانه این بوده است که نظریه‌ورزان مسلمان عمده‌تاً به کشف دلالت‌های لفظی و لغوی نصوص بسنده کند و دلالت اجتماعی آن را مورد غفلت قرار دهند؛ اما شهید از جمله معدود متفکران شیعی است که تلاش می‌کند تا اثبات کند مدلولات نص فقط منحصر در دلالت‌های

لفظی و سیاق درون‌متنی آن نیست، بلکه سیاق اجتماعی نیز در فهم مقاصد و خطابات دینی نقش اساسی دارد. از منظر شهید صدر مدلول اجتماعی نص، چیزی متمایز و متفاوت با مفاهیم لغوی و لفظی نصوص شرعی است و فهم و تفسیر اجتماعی نصوص دینی عنصر اساسی اجتهاد و نظریه‌پردازی را شکل می‌دهد. شهید صدر با طرح این پرسش که شخصی که می‌خواهد یک نص دینی را بفهمد، اگر همه دلالت‌های لفظی (وضع‌ی و سیاقی) را در نظر گیرد و همه مفاهیم لغوی را به حساب آورد آیا به مقصود خود رسیده است؟ وی می‌گوید در جواب این پرسش هم پاسخ مثبت می‌توان داد و هم منفی. پاسخ در صورتی مثبت است که فرد مذکور را انسان لغوی در نظر بگیریم که به غیر از آگاهی‌های زبانی و لغوی هیچ دانش دیگری ندارد. چنین فردی چون بخواهد نص را بفهمد نهایت کارش این است که فقط دلالت‌های وضعی و سیاقی الفاظ را کنار هم بگذارد و ظهور لفظی را بر بنیاد آن‌ها مشخص نماید.

اما پاسخ پرسش فوق در مورد شخصی که نه به‌عنوان فرد لغوی منعزل از اجتماع بلکه همراه با سایر عقلای هم‌نوع خود زندگی اجتماعی را تجربه می‌کند، منفی است؛ زیرا افرادی که زندگی اجتماعی دارند در کنار آگاهی‌ها و نقطه نظرهایی که موجب تمایز و تشخیص هر فرد از دیگران است، آگاهی مشترک و زمینه ذهنی عمومی در میان‌شان پدید می‌آید که اساس تفیهم و تفاهم را می‌سازد، چیزی که فقها در فقه به نام مناسبت‌های حکم و موضوع از آن یاد می‌کنند (صدر، ۱۲۲: ص ۸۲-۸۳)؛ به عبارت دیگر، در مواجهه با فهم نصوص دو گونه موقعیت متفاوت را می‌توان تصور کرد. یکی موقعیت فردی که به تمام زیر و بم دلالت‌های لفظی آگاهی دارد اما منعزل از اجتماع زندگی می‌کند. چنین فردی به غیر از ابزارهای زبانی و لغوی هیچ وسیله دیگری برای فهم نصوص ندارد در نتیجه با کنار هم نهادن مفاد لفظی نصوص به فهمی از آن قانع می‌شود؛ اما فرد یا افرادی که در جامعه زندگی می‌کند علاوه بر سرمایه آگاهی‌های زبانی از سرمایه دیگری به نام ارتکاز عمومی یا آگاهی و ذهنیت مشترک نیز برخوردار است که این ارتکاز مشترک منطق تفیهم و تفاهم آن‌ها را تا حد زیادی تعیین می‌کند و شارع نیز مبنا قرار دادن ارتکاز عمومی یا منطق فهم اجتماعی نصوص را امضاء کرده

است و فقها از آن ذیل عنوان مناسبت حکم و موضوع یاد استفاده می‌کند. ایشان برای توضیح این مطلب مثالی می‌زند: اگر دلیل و نصی داشته باشیم که می‌گویید هر گاه جامه‌ای آب متنجس به آن برسد نجس می‌شود و باید جامه را شست، از این دستور می‌فهمیم که آب متنجس، به هر چیزی برسد آن را آلوده خواهد کرد خواه جامه باشد یا چیز دیگر؛ زیرا مناسبت‌های حکم و موضوع که در ذهنیت عرفی مشترک تمرکز یافته، نمی‌پذیرد که آب متنجس فقط جامه را آلوده سازد نه چیز دیگر را. پس نتیجه می‌گیریم که در این روایت جامه به عنوان مثال آمده نه برای محدود کردن موضوع حکم. مناسبت‌های حکم و موضوع در واقع بیان دیگری است از ذهنیت عمومی و ارتکاز عرفی مشترکی که عقلاً آن را مبنای تفهیم و تفاهم قرار می‌دهد و فقیه نیز در پرتو آن حکم می‌کند. فهم اجتماعی نص، به معنای فهمیدن نص است در پرتو همین ارتکاز عمومی است که بر اثر یک آگاهی عمومی و ذهنیت مشترک، افراد مختلف در آن شریک‌اند (همان، ص ۸۳).

فهم اجتماعی نص، آنگاه نقش خود را آغاز می‌کند که فهم لفظی و لغوی آن، نقش خود را به پایان رسانده باشد؛ زیرا فقیه در مرحله نخست به مشخص کردن دلالت‌های لفظی و لغوی نص می‌پردازد و سپس برداشت‌های اجتماعی را بر آن حاکم می‌کند و معنای کلام را نهایتاً در پرتو زمینه ذهنی اجتماعی مشترک که مناسبت‌های حکم و موضوع باشد به بررسی می‌گذارد تا چیزهای تازه‌ای از نص برایش آشکار گردد. (همان، ص ۸۴).

قابل ذکر است که شهید صدر مبنای حجیت فهم اجتماعی را همان اصل حجیت ظهور می‌داند و معتقد است که این نوع از فهم خارج از چارچوب منطق عقلای اصالت ظهور نیست. وی در این خصوص می‌نویسد: «آنچه به ما اجازه می‌دهد در فهم نصوص دینی بر برداشت اجتماعی اعتماد نماییم، همان اصل حجیت ظهور است زیرا این ارتکاز عمومی، نوعی ظهور در معنایی که با نص مزبور هماهنگ است برای آن دست و پا کند و این ظهور در نزد عقلاً به همان اندازه حجت است که ظهور لغوی.» به اعتقاد شهید صدر شارع نیز این شیوه از فهم و تفسیر یعنی اتکاء بر ارتکاز

ذهنیت جمعی را امضا کرده است (همان، ص ۸۵).

همانگونه که ملاحظه شد، در نظر شهید صدر فهم اجتماعی نص که معمولاً در زبان فقها و اصولیان به معنای عرف و ارتکاز عقلا و مانند آن به کار رفته، نوعی دلالت در کنار دیگر دلالت‌های وضعی و سیاقی برای کلام و نص ایجاد می‌کند و این دلالت به اعتبار همان اصل حجیت ظهور که مستمسک اعتماد و پذیرش دیگر دلالت‌ها است، عامل پذیرش این نوع دلالت هم خواهد بود. شهید صدر هر چند بحث فهم اجتماعی نص را با حزم و احتیاط بیان می‌کند، اما به رغم این احتیاط، ایمان و اطمینان دارد که این قاعده، گره بزرگی را در فقه خواهد گشود و معتقد است که ظرفیت‌های واقعی تفقه و نظرورزی وقتی آشکار می‌شود که سنت اجتهاد از فهم و تفسیر اجتماعی نصوص بهره گیرد (همان، ص ۸۶).

۲-۳. استنطاق یا گفتگو با نص

دیگر مؤلفه اساسی رویکرد موضوعی گفتگو یا به تعبیر شهید صدر «استنطاق» است. این مؤلفه به رابطه‌ای پویا و دو سویه بین محقق و نصوص اشاره دارد. برخلاف روش تجزیه‌ای که محقق در آن نقش منفعل ایفاء می‌کند و صرفاً در مقام شنونده با نصوص مواجه می‌شود، در رویکرد موضوعی، رابطه فعال بین نصوص و نظریه‌پرداز در جریان است. در این رویکرد، محقق با نصوص قرآنی رو به رو می‌شود، نه برای این که فقط نقش مستمع و دریافت کننده منفعل را داشته باشد، بلکه برای آن که دیالوگی سازنده‌ای را به شکل پرسش و پاسخ با نص آغاز کند. پژوهشگری که در چارچوب رویکرد موضوعی به مطالعه نصوص می‌پردازد، مسائل و پرسش‌هایی را که از متن واقعیت‌های زندگی و یا فرضیه‌های را که در اثر مطالعه تطبیقی نظریات بشری برای او مطرح شده، بر نصوص عرضه می‌کند تا نصوص را به سخن گفتن وا دارد. هدف او از این کار این است که موضع قرآن و سنت را نسبت به این موضوع کشف کند و نظریه‌ای را که می‌تواند از نص الهام گیرد، صورت‌بندی نماید. از این رو نتایج رویکرد موضوعی، همواره با جریان تجربه بشری مرتبط است، زیرا از این منظر تجربه بشری در تحدید و تشخیص نظریه قرآنی درباره مسائل زندگی مؤثر است (بری، ۱۴۲۲: ص ۳۹).

۳. استراتژی‌های تحقیق

شهید صدر برای اکتشاف نظریه از نصوص دو راهبرد اصلی معرفی می‌کند که عبارتند از بهره‌گرفتن از تجارب علمی مشترک بشری و تضرع بر مفاهیم و اصول بنیادین جهان‌بینی اسلامی.

۳-۱. بهره‌گیری از میراث مشترک بشری

مهم‌ترین راهبرد رویکرد موضوعی در کشف نظریه قرآن، استفاده از تجارب علمی و میراث مشترک بشری است. در چارچوب رویکرد موضوعی، محقق اسلامی پیش از آن که به استنباط نظریه اسلام در قبال وجه معینی از حیات آدمی اقدام نماید، ضروری است که نخست به مطالعه و بررسی، پرسش‌ها، نظریات و راه‌حلهایی بپردازد که تجارب اندیشه بشری پیرامون این موضوع معین عرضه کرده‌اند. هدف از بررسی تجارب علمی بشری این نیست که نصوص اسلامی با آنها تطبیق داده شود، بلکه هدف اصلی آن است که محقق اسلامی با بررسی نظریات، دیدگاه و راه‌حل‌های دیگر نحله‌های فکری به تصریح پرسش‌ها، شناخت ابعاد و بررسی همه‌جانبه موضوع مورد پژوهش بپردازد. مطالعه تطبیقی علاوه به راین به درک عمیق‌تر موضوع کمک می‌کند، به محقق اسلامی این توان را نیز می‌دهد که به نظریه‌ها و راه‌حل‌های ارائه شده توسط مکاتب بشری، از موضوع انتقادی بنگرد و کاستی‌ها و خلاءهای موجود در آنها را در قیاس با نظریه اسلامی آشکار سازد (بری، ۱۴۲۲: ص ۳۹).

به اعتقاد شهید صدر چون رویکرد موضوعی با تجارب و اندوخته‌های مشترک بشری پیوند تنگاتنگی دارد، همواره پویا و بالنده است و این امکان را فراهم می‌سازد که قرآن در هر عصری در متن زندگی آدمیان حضور داشته باشد و در تعیین سمت و سوی زندگی آن‌ها تأثیرگذار باشد (بری، ۱۴۲۲: ص ۳۹). لذا از منظر ایشان محقق که در چارچوب رویکرد موضوعی کار می‌کند، باید ابتدا خود را در میدان‌های منازعات فکری و تجارب علمی بشری قرار دهد آنگاه با کوله‌باری از تجارب بشری و پرسش‌های که اندیشه‌های بشری در انداخته است در برابر قرآن قرار گیرد و با ذهنی پر از مسائل و آکنده از پرسش‌های عصر به تعامل با متن قرآن بپردازد. نکته اساسی که

در این راهبرد نهفته است آن است که رویش سؤال در ذهن محقق موضوعی و طرح موضوعات از ناحیه وی همواره بر پیش‌دانسته‌های محقق استوار است. محققى که ذهنش انبان دانش است و از تجربیات عصر خویش و شئون و احوال گوناگون حیات جمعی آگاه است، طبعاً سؤال‌های متعددی را در ذهن می‌پروراند. سؤال اندود شدن ذهن محقق مسبوق به آگاهی او است؛ چون پرسش از تعامل دانسته‌های ذهنی با هم یا دانسته‌های ذهنی با واقعیات خارجی سر بر می‌آورد. از این رو هر چه اطلاعات علمی مفسر از معارف و تجربیات عصر خود بیشتر باشد نصیب و بهره‌اش از معارف قرآنی نیز بیشتر خواهد بود (یساقی، ۱۳۸۹: ص ۲۰۵).

۲-۳. اشراف بر مفاهیم اسلامی

دیگر راهبرد مهم رویکرد موضوعی شهید صدر در فهم نصوص و اکتشاف نظریه، بهره‌گرفتن از مفاهیم اسلامی است. از دیدگاه ایشان مفهوم شامل هر اندیشه و تصویری از اسلام است که به تفسیر یک امر تکوینی، اجتماعی یا تشریعی مربوط می‌شود. به‌عنوان مثال این اندیشه که تمام هستی متعلق به خداوند است، نشانگر درک و بینش خاصی اسلام در مورد جهان هستی است. بر اساس این بینش می‌توان گفت که مالکیت در اسلام نمی‌تواند حق ذاتی باشد بلکه صرفاً نوعی امانت در شرایطی خاص است؛ بنابراین، مقصود وی از مفاهیم همان جهان‌بینی یا مبانی فلسفی و متافیزیکی اسلامی است (امیری، ۱۳۹۳: ص ۱۳). اشراف محقق بر مفاهیم بنیادین اسلامی، نقش اساسی در فهم درست نصوص و صورت‌بندی نظریه اسلامی دارد. وی در خصوص نقش مفاهیم یا مبانی فلسفی اسلامی در اکتشاف نظریه اقتصادی می‌نویسد: «مفاهیم یعنی نقطه نظرهای اسلام در باره پدیده‌های جهان، روابط اجتماعی، یا هر حکم تشریعی که احتمالاً با احکام متفاوت‌اند و در جست‌وجوی مکتب اقتصادی، می‌تواند به کمک کرده و مورد استفاده قرار گیرد.» (صدر، بی‌تا، ج ۲: ص ۲۲).

۴. فرایند اکتشاف نظریه بر مبنای روش‌شناسی موضوعی

قبل از توضیح فرایند تولید نظریه بر اساس روش‌شناسی تأسیسی شهید صدر، ضروری است که به ابعاد نظریه‌پردازی و تمایز اساسی اشاره کرد که وی بین فرایند

نظریه‌پردازی در چارچوب تفکر اسلامی با نظریه‌سازی در تفکر مدرن قائل است.

۴-۱. ابعاد نظریه‌پردازی

اکتشاف نظریه اسلامی در عرصه‌های مختلف حیات انسانی، در کانون اندیشه‌ورزی شهید صدر قرار دارد. از منظر شهید صدر، نظریه‌پردازی و تعمیق اسلوب‌های روش‌شناختی اندیشه‌ورزی، دورکن اساسی که آینده تحولات تفکر اسلامی به تطورات این دو بستگی دارد (صدر، ۱۳۲۴: ص ۶۵). تأمل در میراث شهید صدر به روشنی نشان می‌دهد که در تمام زمینه‌های معرفتی که وی به تفکر پرداخته اهتمام اصلی او بر آن بوده است که اولاً نظریه اسلامی را در شوون مختلف زندگی انسان صورت‌بندی نماید، ثانیاً موازین و اسلوب‌های روش‌شناختی آن را مشخص سازد. به همین دلیل است که برخی از وی به‌عنوان مکتشف برزگی یاد می‌کنند که چشم اندازهای نوین و بدیعی را در عرصه تفکر اسلامی گشوده است و آن را به سمت افق‌های جدیدی هدایت کرده است (الرفاعی، ۱۴۲۲: ص ۶۷). از منظر شهید هدف اصلی و غایی حرکت اجتهاد تبیین نظریه اسلام در ابعاد مختلف حیات فردی و اجتماعی است، اما به اعتقاد وی حرکت اجتهاد کمتر توانسته است به این هدف اساسی نزدیک شود. به باور وی دلیل اصلی ناکارآمدی اجتهاد و نظروورزی آن بوده است که اندیشه‌ورزان اسلامی فقط بخش کوچک از اهداف اجتهاد را که عبارت است از تبیین نظریه اسلام در حوزه فردی، مورد توجه قرار داده و بخش اساسی آن که نظریه‌پردازی در عرصه‌های اجتماعی است مورد اهمال و غفلت قرار گرفته است؛ به عبارت دیگر، هر چند اجتهاد در اساس و به لحاظ نظری به معنای مشخص کردن مواضع نظری اسلام در دو حوزه فرد و جامعه است، تأمل تاریخی نشان که حرکت اجتهاد در تحقق عینی خود بیشتر بر وجوه زندگی فردی تمرکز نموده و جهت‌گیری فردگرایانه داشته است. تلاش مجتهدان و نظریه‌ورزان به ویژه در تفکر شیعی عمده‌تاً این بوده است که وظایف «فرد» مسلمانی را که می‌خواهد روش و رفتار خود را با مواضع اسلامی منطبق سازد، مشخص نماید؛ اما تبیین نظریه اسلام در باره ابعاد حیات اجتماعی نظیر اقتصاد، سیاست، روابط اجتماعی و غیره مورد اهتمام سنت اجتهادی قرار نگرفته است. به اعتقاد ایشان غلبه پارادایم

فردگرایی بر اجتهاد اسلامی، ناشی از علل تاریخی خاص بود است. در چارچوب تفکر شیعی، علت اصلی نهادینه شدن اجتهاد تک‌بعدی و فردگرایانه انزوای سیاسی شیعیان و وابستگی نظام قدرت با حرکت اجتهاد در نزد سنیان بوده است. حرکت اجتهاد در میان شیعیان از هنگامی پدید آمد که تقریباً از سیاست بر کنار و حکام در بیشتر بلاد اسلامی وابسته به مذاهب اهل سنت بودند. در اثر این دورافتادگی شیعیان از سیاست و تدبیر اجتماع، دامنه اجتهاد به تدریج محدودتر گردید و این اندیشه در ذهنیت نظریه‌ورازن شیعی رسوب پیدا کرد که یگانه عرصه اجتهاد و نظریورزی، عرصه فردی است نه جامعه (صدر، ۱۳۲۴، ص ۶۶-۶۷).

شهید صدر معتقد است که غلبه فردگرایی تنها دامنگیر حرکت اجتهاد شیعی نشد، بلکه پس از سقوط نظام خلافت اسلامی توسط قدرت‌های استعماری، به همه مذاهب اسلامی سرایت کرد. چرا که در دوره استعمار نه تنها مذهب شیعه از سیاست‌ورزی بر کنار بود بلکه تمام مذاهب اسلامی به حاشیه رانده شدند و به جای آنها نظام‌های فکری سکولار غربی مبنای نظام و روابط اجتماعی در بلاد اسلامی قرار گرفت. این حاشیه نشینی باعث شد که فردگرایی به عنوان تنها پارادایم تفکر و نظریورزی سیطره پیدا کند (صدر، ۱۳۲۴: ص ۶۸). شهید صدر معتقد است که هر چند مسلمانان پس از مواجهه با کشورهای استعماری به این آگاهی رسیدند که خطری جدی بنیادهای فکری آنان اسلام را تهدید می‌کند و همین احساس خطر باعث شد که اسلام به عنوان نظام جامع که شئون فردی آن از شئون اجتماعی‌اش جدا نیست، مطرح گردد، اما رسوخ فردگرایی در ذهن و اندیشه متفکران اسلامی چنان عیمق بوده است که هنوز نصوص اسلامی غالباً در چارچوب رویکرد فردگرایانه فهم و قرائت می‌شود و بعد اجتماعی نص مورد اهمال و غفلت قرار می‌گیرد (صدر، ۱۴۲۴: ص ۷۲). از منظر شهید صدر وقتی می‌توان نسبت به آینده اجتهاد و تفکریورزی در اسلام خوشبین بود که ابعاد حقیقی و اهداف اساسی آن به درستی شناخته و مورد توجه قرار گیرد و نظریه‌ورزی نه تنها معطوف به ابعاد فردی که عرصه‌های اجتماعی را نیز شامل شود (صدر، ۱۴۲۴: ص ۷۳).

۴-۲. منطق نظریه‌پردازی

از منظر شهید صدر تولید نظریه در اسلام با نظریه‌سازی در تفکر غربی تفاوت جوهری دارد. در اندیشه اسلامی نظریه‌پردازی از سنخ کشف است اما نظریه‌سازی در اندیشه غربی از نوع ابداع و تکوین است. لذا وی روش اسلامی را «اکتشافی» و روش دیگر مکاتب را «تکوینی» می‌نامد. این تفاوت جوهری از آنجا ریشه می‌گیرد که ماهیت موضوعی را که در پارادایم تفکر اسلامی مورد مطالعه قرار می‌گیرد با ماهیت موضوعی که در سایر مکاتب تعقیب می‌شود، فرق دارد. همین اختلاف ماهوی است که متد، موضوع مطالعه و ویژگی‌های هر یک از دو روش اکتشاف و تکوین را مرزبندی کرده و از یکدیگر متمایز می‌سازد (ایمان، ۱۳۹۲: ص ۶۰۴). به‌عنوان مثال، پژوهشگری که راجع به اقتصاد اسلامی مطالعه می‌کند در واقع با یک نظام منسجم و منجزی مواجه است که ساختمان تئوریک آن قبلاً وضع شده است. کار او تنها این خواهد بود که طرح و روابط این نظام را آشکار نماید، ابعاد و قواعد اصلی آن را تعیین کند؛ بنابراین کار محقق در پارادایم اسلامی از سنخ «اکتشاف» و جستن است، در صورتی که کار نظریه‌پردازن در سایر مکاتب «تکوین» و ابداع می‌باشد. هریک از دو مقوله اکتشاف و تکوین، ویژگی‌های دارند که در مطالعه اثر می‌گذارد. مهم‌ترین این ویژگی و ممیزات، یکی تعیین نقطه آغاز و دیگری تعیین مسیر مطالعه می‌باشد. در تکوین که مقصود پی‌ریزی یک ساختمان تئوریک است، چارچوب از پیش موجودی برای وضع نظریات وجود ندارد و نظریه‌پرداز با تخیل خلاقانه به خلق و ایجاد نظریه می‌پردازد؛ اما در روش اکتشاف، نظریه‌ها خلق و ایجاد نمی‌شوند بلکه کشف و صورت‌بندی می‌شوند (صدر، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۶).

۴-۳. مراحل اساسی اکتشاف نظریه

پس از آنکه منطق اصلی نظریه‌پردازی در اسلام مشخص شد، اکنون می‌توان مراحل فرایند نظریه‌پردازی را مشخص کرد. گام‌های اساسی را که از منظر شهید صدر برای اکتشاف و صورت‌بندی نظریه قرآن و نصوص اسلامی در موضوعات مختلف باید برداشت، عبارتند از:

۱-۳-۴. تحدید موضوع

اولین گام در اکتشاف نظریه قرآنی تحدید و تعیین موضوعی است که بنا است نظریه و دیدگاه قرآن در مورد آن شناخته شود. شناخت، ابعاد، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های موضوع مورد پژوهش نخستین گام در جهت کشف نظریه قرآن به شمار می‌رود (حکیم، ۱۳۸۸: ص ۷۱).

۲-۳-۴. مطالعه دیدگاه‌های موجود

پژوهشگر اسلامی پس از آنکه ابعاد مسأله مورد پژوهش برایش مشخص شد، به مطالعه و تحقیق در نظریه‌ها و دیدگاه‌هایی می‌پردازد که از سوی مکاتب و نحله‌های فکری بشری عرضه شده است. اطلاع از تجارب علمی و ادبیات نظری موجود در مورد موضوعی که قرار است بر نصوص عرضه شود، باعث تصریح و مسأله و تعمیق درک محقق از موضوع مورد پژوهش می‌گردد (صدر، ۱۴۲۴: ص ۲۱).

۳-۳-۴. طرح و صورت‌بندی سوالات

فرایند تحقیق در چارچوب رویکرد تأیسی شهید صدر ساختار گفت و شنود و محاوره‌ای دارد. به همین دلیل تعیین و صورت‌بندی پرسش‌های که قرار است پاسخ‌های آن‌ها از خلال نصوص و آیات قرآن کریم به دست آید، مهم‌ترین گام در فرایند پژوهش محسوب می‌شود، چرا که تنها از طریق پرسشگری فعال است که باب محاوره یا «استنطاق» نصوص گشوده می‌شود (حکیم، ۱۳۸۸: ص ۷۱).

۴-۳-۴. ارائه فرضیه

محقق اسلامی باید فرضیه را اگر چه به صورت اجمالی در ذهن داشته باشد تا بر اساس آن به کشف نظریه بپردازد. همانگونه که روش خواهد شد یکی از مراحل کشف نظریه گردآوری احکام و نصوص همسو است. محقق اسلامی باید به صورت اجمالی متوجه باشد که به دنبال کشف و استخراج چه نظریه‌ای است. در غیر این صورت ملاکی برای انتخاب نصوص همسو ندارد. برای نمونه محقق فقه نظریه می‌داند که بر اساس دیدگاه مارکسیم کار تنها عامل تملک ارزش افزوده در فرایند تولید است. بر همین اساس، فرضیه‌ای ابتدایی در ذهنش شکل می‌گرفته و بر اساس آن به جستجو

و جویی فقهی و یافتن احکام متناسب با فرضیه می‌پردازد. در این جا آنچه که مهم است چگونگی دستیابی به فرضیه است. یکی از روش‌های که به محقق کمک می‌کند تا به فرضیه‌سازی بپردازد، استفاده از نظریات بنیادی سایر مکاتب است. محقق اسلامی می‌تواند نظریات بنیادی سایر مکاتب را به صورت فرضیه تلقی نموده و نظر اسلام را راجع به آن‌ها جویا شود. برای مثال پذیرش مالکیت خصوصی در تمام انواع ثروت‌ها در مکتب سرمایه‌داری و همچنین تأکید مارکس‌سیم بر الغا مالکیت خصوصی، می‌تواند این سؤال را در ذهن محقق ایجاد کند که در اسلام چه نوع مالکیتی تجویز شده است؟ بر اساس این سؤال فرضیه شکل می‌گیرد و محقق اقتصاد اسلامی می‌تواند با پیمودن سایر مراحل به کشف نظریه در این خصوص نائل آید (نظری، ۱۳۹۲: ص ۱۳).

۵-۳-۴. جمع‌آوری نصوص همسو

پس از ارائه فرضیه، نوبت به گردآوری احکام و نصوص همسو می‌رسد. در این مرحله محقق تمام احکام، نصوص و آیاتی را که به نحوی از انحا با موضوع مورد پژوهش ارتباط دارد گردآوری می‌کند، چه این نصوص مشتمل بر عنوان موضوع باشد یا مفهوماً با موضوع ارتباط داشته و یا این که به یکی از ویژگی‌های خاصی آن مربوط باشد. هر آیه، نص و یا مفهومی که در پرتو آن بتوان موضع و دیدگاه قرآن را در قبال موضوع یا پرسش‌های مطرح شده مشخص کرد، باید جمع‌آوری و معین شوند (حکیم، ۱۳۸۸: ص ۷۱؛ نظری، ۱۳۹۲: ص ۱۴).

۶-۳-۴. تعیین روابط معنایی نصوص

پس از جمع‌آوری نصوص بر اساس فرضیه، لازم است مجموعه پیش رو به صورت مجموعی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد؛ چرا که بررسی انفرادی احکام و نصوص به شیوه روش تجزیه‌ای که طی آن به صورت تفصیلی جوانب حکم و ابعاد مختلفان به صورت انفرادی بررسی می‌شود، نمی‌تواند محقق را به نظریه عمومی برساند. برای اکتشاف نظریه لازم است هر نصی به را به صورت جزئی از کل و بخشی از یک مجموعه مرتبط به هم نگریست و به عبارتی، نگاه جزئی را به نگان سیستمی و کلی تبدیل نمود (نظری، ۱۳۹۲: ص ۱۴). با نگاهی سیستمی است که روابط معنایی میان

آیات و نصوص روش می‌شود و زمینه‌ای ترکیب مفاد آن‌ها در یک نظام نظری منسجم را فراهم می‌گردد.

۴-۳-۶. تولید نظریه

آخرین مرحله پژوهش ترکیب مفاد و درونمایه‌های نصوص و قرار دادن آن‌ها در یک دستگاه نظری جامع است به‌طوری‌که هر مفهوم و ایده جایگاه مناسب خود در این دستگاه نظری بیابد و از ساخت نظری که ایجاد می‌شود بتوان موضع و دیدگاه قرآن را راجع به موضوعات زندگی، هستی و انسان مشخص کرد (حکیم، ۱۳۸۸: ص ۷۲).

نتیجه‌گیری

بر اساس روش‌شناسی شهید صدر، قرآن معلم حکیمی است که به تناسب پرسش‌هایی که در محضرش عرضه می‌شود، پاسخ می‌دهد و حقایق و لایه‌های معنایی خود را آشکار می‌کند. مفهوم «استنطاق» که مفهوم مرکزی در روش‌شناسی شهید صدر است دقیقاً ناظر به همین معنی است، یعنی بر نقش پرسش، نوع و میزان پیچیدگی آن در اکتشاف نظام معنایی قرآن تأکید دارد. قرآن آنگاه سخن می‌گوید که از او پرسیده شود و به میزانی حقایق خود را آفتابی می‌کند که پرسش‌گر و متعلم ظرفیت درک آن حقایق را در پرسش‌های خود متجلی ساخته است. به همان نسبتی که پرسش‌ها در اثر گشایش ظرفیت علمی و نیازهای عینی پرسشگر به لحاظ ابعاد، عمق و پیچیدگی و غیره، تفاوت پیدا می‌کند، پاسخ‌های که از قرآن دریافت می‌شود نیز متفاوت خواهد بود.

منابع

قرآن کریم

۱. الرفاعی، عبدالجبار، منهج الشهيد الصدر فی تجدید الفکر الاسلامی، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۲ هـ.
۲. امیری طهرانی زاده، محمدرضا، عماد افروغ، نقد روش‌شناسی اقتصاد اسلامی شهید صدر از دیدگاه واقع‌گرایی انتقادی، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۷۸، بهار ۱۳۹۳.
۳. ایمان، محمد تقی، فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱.
۴. ایمان، محمد تقی، احمد کلاته‌سادی، روش‌شناسی علوم انسانی نزد متفکران مسلمان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۵. بری، باقر، فقه‌النظریه عندالشهید الصدر، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۲ هـ.
۶. پارسانیا، حمید، روش‌شناسی علوم انسانی با رویکرد اسلامی، پژوهش، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۸.
۷. حکیم سیدمنذر، مجتمعنا فی فکر و تراث‌الشهید محمدباقر الصدر، تهران، المجمع التقرب بین‌المذاهب الاسلامیه، ۱۳۸۸.
۸. حقیقت، سیدصادق، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، سوم، ۱۳۹۱.
۹. رشاد، علی‌اکبر، منطق فهم دین، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۰. صدر، محمدباقر، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه و تحقیق، سیدجمال‌الدین موسوی، تهران، تفاهم، سوم، ۱۳۸۱.
۱۱. صدر، محمدباقر، المدرسه القرآنیه، دارالکتب الاسلامی، اول، ۱۴۲۴.
۱۲. صدر، محمدباقر، بحوث الاسلامیه و مواضع اخیری، بی‌جا، دارالکتب الاسلامی،

۱۲۲۴ هـ.

۱۳. صدر، محمدباقر، اقتصادما، ترجمه، ع-اسپهبودی، ج ۲، بی تا بی جا.
۱۴. آقائظری، حسن، روش‌شناسی فقه نظریات اقتصادی از منظر شهید صدر، معرفت اقتصادی، شماره دوم، ۱۳۹۲. صص ۶-۲۸
۱۵. یساقی، علی اصغر، محمدعلی ایازی، تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی، فقه و تاریخ تمدن، س ۶. شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۹.



امنيت در سیره پیامبر اکرم (ص)

سرور حسینی^۱

امین الحق مصطفی^۲

۱. دکتری علوم قرآن و عضو هیأت علمی دانشگاه بین المللی المصطفی (ص) افغانستان
۲. ماستری علوم قرآن (نویسنده مسؤول)

چکیده

امنیت عبارت است از نبود تهدید نظامی برای ملت و یا توان نگهداری کشور از هجوم دشمنان و یا محافظت کشور در دفع تهدیدهای خارجی علیه حیات سیاسی و منافع ملی. اهمیت دادن مسلمانان به امنیت و استخبارات، آنان را از یورش ناگهانی دشمن مصون می‌دارد؛ زیرا با شناسایی نقاط قوت و ضعف خود و دشمن و تقویت نقاط مثبت خود، حیل‌های دشمن نقش بر آب خواهد شد. بر همین اساس امنیت در سیره پیامبر اکرم (ص) از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و ایشان تمامی اقدامات و فعالیت‌های امنیتی و استخباراتی خویش را براساس برنامه‌ای منظم و حساب‌شده انجام می‌داد و کاملاً می‌دانست که به زودی، روزی خواهد آمد که به دعوت آشکار مأموریت داده می‌شود که مرحله‌ای دشوار خواهد بود؛ بنابراین، برای پرورش چنین گروه مؤمن و سازمان یافته‌ای نیاز بود که ارتباط پیامبر اکرم با آنان ارتباطی گسترده و عمیق باشد و می‌بایست این ارتباط‌ها در مکانی خاص سازماندهی می‌شد و بر این اساس پیامبر اکرم و یارانش خانه ارقم بن ابی ارقم را انتخاب نمودند؛ و همچنین رسول الله روش و منهج امنیتی خود را نهایتاً با احتیاط و دقت کامل تطبیق می‌کرد و می‌دانست که این مرحله به بعضی از تدابیر امنیتی احتیاطی ضرورت دارد، بنابراین رسول الله در قدم اول کسانی را دعوت کرد که با اعتمادترین اشخاص نزد رسول خدا بود.

واژگان کلیدی: امنیت، پیامبر، سیره، روش‌های امنیتی

مقدمه

مسئله‌ی برقراری نظم و امنیت و نظارت بر انتظام اجتماعی در جوامع بشری از دیر باز مورد توجه بشر بوده و هست. همه حکومت‌ها در راستای تأمین زندگی بهتر برای شهروندان خود از تشکیلات انتظامی و نظامی بهره جسته و بدین ترتیب برقراری امنیت یکی از ابزارهای مهم مشروعیت دولت‌ها و به‌عنوان مهم‌ترین مطالبه مردم از آنها در طول تاریخ مطرح بوده است.

امنیت در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی از ضروریات جامعه است. بر همین اساس می‌توان گفت تأمین امنیت از مهم‌ترین وظایف و اهداف اساسی حکومت‌ها خواهد بود. امنیت در اندیشه پیامبر اکرم که فرصت حاکمیت سیاسی یافته است نیز جایگاه مهمی داشت و اقدامات امنیتی پیامبر اکرم در ابعاد مختلف مثل امنیت معنوی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نظامی در سیره پیامبر وجود داشت که به شکل پراکنده در کتاب‌های مختلف سیرت پیامبر (زندگانی پیامبر) و خلفای راشدین و برخی کتاب‌های فقهی و غیره به شکل اجمالی مورد تفحص قرار گرفته است؛ اما در مورد امنیت در زندگی پیامبر پژوهشی به شکل یک کتاب یا رساله مستقل وجود ندارد و در مورد آن تحقیق صورت نگرفته است.

اهمیت امنیت به سبب ارزش و جایگاه عظیم آن در زندگی هر انسانی، عظیم‌ترین نعمت الهی دانسته شده است. آثار و برکاتی که برای امنیت بیان شده و می‌شود، خود بهترین شاهد در اهمیت و ارزش امنیت و آرامش در زندگی بشر است. البته انسانی که گرفتار ترس و مصیبت و فقدان امنیت شده باشد، قدر امنیت، عافیت و سلامت را خوب می‌داند و تلاش می‌کند تا دمی بدون آن زیست نکند. از این رو امنیت را از بزرگترین نعمت‌های الهی برشمرده‌اند.

با توجه به نکات یادشده، در این تحقیق سعی شده است به این سؤال کهروش‌های امنیتی پیامبر چگونه است؟ پاسخ داده شود و هدف از این تحقیق بیان نمودن شیوه‌های امنیتی پیامبر اکرم و واضح نمودن اعمال امنیتی ایشان است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. امنیت

امنیت در لغت به معنای در امان بودن، بی‌خوفی، ایمن شدن، بی‌هراس شدن، بی‌بیم شدن، اعتماد کردن، امین پنداشتن، رهایی از تشویش و اضطراب، اطمینان و سکون قلب است و امن ضد خوف می‌باشد و واژه‌های امان و امانت به لحاظ معنایی با آن بسیار نزدیک است (کوهستانی، ۱۳۹۶: ۲۳؛ دهخدا، ۱۳۳: ۳۳۷۷).

اصل امنیت، طمأنینه و آرامش نفس و از میان رفتن ترس و خوف است؛ و امن و امانت و امان مصدر هستند و به حالت و وضعیتی اطلاق می‌گردد که انسان در آرامش باشد. گاه نیز بر چیزهای اطلاق می‌شود که انسان بر آن امانت‌دار و امین است (نظری، ۱۳۸۹: ۱۵).

بی‌تردید اکثر مفاهیم موجود در عرصه‌های علوم اجتماعی به‌طور عام و مفاهیم سیاسی به صورت خاص فاقد یک تعریف دقیق که مورد قبول بیشتر دانشمندان این حوزه باشد، هستند، این اصل کلی در مورد مفهوم (امنیت) نیز صادق است در مورد این مفهوم، برخی گفته‌اند که امنیت یک نماد مبهم است و یا کلمه‌ای است با معانی فراوان، لذا باید قبول کرد که هیچ تعریف در مورد امنیت موجود نیست که در آن اجماع و یا اتفاق نظر باشد.

امنیت عبارت از مجموعه تدابیری است که دولت آن را به خاطر حفاظت و سلامتی دولت که افراد آن را تمثیل می‌کند و برای حفاظت ملکیت‌های مادی، فکری و انجازات (کشفیات) از سرقت و از بین رفتن تطبیق می‌کند و از ربودن اسرار دولت از دشمن جلوگیری می‌کند (احمد، ۱۴۲۷: ۸).

در یک جمع‌بندی نسبی می‌توان مدعی شد که مفهوم‌سازی امنیت در قالب دو رویکرد کلان «سلبی» و «ایجابی» امکان‌پذیر است.

مفهوم «امن» یا امنیت در اسلام بسیار وسیع بوده و کلمه امنیت به شکل ثلاثی مجرد «اَمِنَ» و مشتقات آن در قرآن و سنت نبوی آمده است و ۶۲ مشتق تا حدود ۸۷۹ بار در قرآن به کار رفته که از این تعداد کاربرد، ۳۵۸ مورد در آیات مکی و ۵۲۱ مورد آن در

آیات مدنی استفاده شده است. این واژه (امنیت) ارتباط تنگاتنگ و محکم با کلمه‌های اسلام، ایمان و مؤمن دارد که نشان‌دهنده اهمیت فوق العاده مفهوم امنیت است. اما تعبیر قرآن از واژه «أَمِنْ» اکثراً ناظر به معنای لغویان است؛ و در یکی از احادیث جامع رسول الله به موضوع امنیت اشاره شده است، رسول الله می‌فرماید:

«هر یک از شما که از امنیت روانی (جانی) و سلامت جسمی برخوردار است و خوراک روزانه‌اش نزد او یافت می‌شود، گویا از تمام دنیا برخوردار است»

۱-۲. پیامبر

پیامبر که جمع آن پیامبران است، به نام‌های دیگر مثل رسول، فرستاده، پیغمبر، پیامبر، نبی و پیغمبر نیز یاد می‌شود و در ادیان توحیدی، به انسانی برگزیده‌ی گفته می‌شود که از جانب خداوند برای راهنمایی بشریت فرامین الهی به او وحی یا الهام می‌شود و ایشان دستورات الهی را به آدمیان ابلاغ می‌کند و در واقع پیام الهی را برای انسان‌ها می‌آورد. عنوان نبی در عربی، به معنای خبردهنده از ریشه نبأ (خبر) می‌آید و انبیاء جمع آن است. در اعتقادات دینی یهود، مسیحیان و مسلمانان نخستین پیامبر همانا حضرت آدم است و به باور مسلمانان، آخرین پیغمبر حضرت محمد بن عبدالله، خاتم الانبیاء است (معین، ۱۳۸۸: ۲۹۵).

۲. روش‌های امنیتی پیامبر اکرم

مفهوم کلمه امنیت به معنای آرامش و در امان بودن به کار می‌رود و قرآن به مسأله امنیت اشاره کرده و آرامش همه جانبه اجتماعی مردم را وابسته به امنیت دانسته است؛ و این که جامعه اسلامی باید از امنیت کامل برخوردار باشد و مردم از لحاظ جسمی و هم از جهت اندیشه و فکر باید در امنیت باشند. امنیت در بالاترین سطح، جز در یک جامعه مذهبی و دینی امکان‌پذیر نیست.

پیامبر اکرم در ایجاد امنیت، معنوی، فردی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و نظامی در جامعه خود از روش‌های امنیتی گوناگون استفاده کرده است که به‌طور تفصیلی آن‌ها در دو دور جداگانه، مکی و مدنی بیان خواهد شد.

۲-۱. مرحله اول: دوران مکی

پیامبر در سیزده سال اول بعثت در مکه، با مخالفینی روبه‌رو بود که از حادثه عام‌الفیل و شکست ابرهه، به نفع خود بهره‌برداری کرده و خود را آل‌الله و همسایگان الله نامیدند و بعد هم در اثر احساس قدرت به فساد و انحصارطلبی کشیده شدند. آنان از آیین توحیدی پیامبر که تضاد اعتقادی زیادی با آیین آنان داشت و در تعارض با نظام اجتماعی و اقتصادی آنان بود، احساس خطر می‌کردند. مخالفان با افزایش روزافزون مسلمانان، شروع به آزار و شکنجه آنان کردند. در اینجا بود که پیامبر برای تأمین امنیت جانی مسلمانان، از روش‌های مختلف امنیتی استفاده نمودند که به شکل مختصر بیان می‌شود:

در دوران مکی روش‌های امنیتی در دو مرحله جداگانه قابل بررسی است:

۱. مرحله دعوت پنهانی

۲. مرحله دعوت علنی

۲-۱-۱. روش‌های امنیتی مرحله اول

الف) دعوت پنهانی

سری بودن و پنهان‌کاری دعوت از نشانه‌های بارز این مرحله به شمار می‌آید. پیامبر حتی از خویشاوندان نزدیک خود آن را پنهان می‌نمودند و رسول الله از برخی مسلمانان دسته‌هایی درست می‌کرد که این دسته‌ها برای آمادگی و تمرین اسلام، پنهان می‌شدند، البته پنهان شدن آنان از روی ترس و بزدلی و خواری نبود؛ بلکه بر حسب آنچه برنامه الهی اقتضا می‌کرد پنهان می‌شدند. پیامبر اکرم یارانش را در قالب دسته‌های کوچکی سامان می‌داد. یک نفر و دو نفر وقتی مسلمان می‌شدند نزد فردی که قدرت و ثروت بیشتری داشت جمع می‌شدند و با او همراه می‌شدند و مخارج او نیز از آنجا تأمین می‌گردید.

زمان که رسول الله دعوت خود را به‌طور مخفیانه شروع کرد می‌دانست که این مرحله به بعضی از تدابیر امنیتی احتیاطی ضرورت دارد، بنابراین، رسول الله در قدم اول کسانی را دعوت کرد که با اعتمادترین اشخاص نزد رسول خدا بود و اولین کسانی

که دعوت شده و دعوت اسلام را قبول کرده اشخاص ذیل بود:

بی بی خدیجه همسر رسول خدا، پسر کاکایش علی بن ابی طالب، زید بن حارثه و ابوبکر صدیق بود (مبارکپوری، ۱۳۸۱: ۱۳۲).

این افراد نزدیک‌ترین و با اعتمادترین کسانی بود نزد رسول الله که بدون تردید و شک و با آگاهی کامل دعوت اسلام را پذیرفتن و این چیزی بود که مرحله اول امنیتی به آن‌ها نیاز داشت این‌ها سر رسول خدا را نگه داشتند و در دعوت با رسول الله کمک کردند.

(ب) انتخاب مکان مناسب (البیت الامن)

رسول الله استراتژی جدید و تکتیک‌های برجسته امنیتی و استخباری را به بنیان‌گذاری کرد و آن انتخاب مکان مناسب برای دعوت اسلام و جلسات امنیتی بود و مرکز خود را خانه ارقم (دار ارقم) برگزید و تبدیل به (بیت الامن) شد (ابن هشام، ۱۹۹۰: ۲۵۳). خانه ارقم به این دلیل انتخاب شده بود که کسی از اسلام آوردن ارقم اطلاعی نداشت، از این رو دشمنان فکر نمی‌کردند که پیامبر و یارانش در خانه ارقم با هم دیدار داشته باشند.

۲-۱-۲. روش‌ها و تدابیر امنیتی در دعوت علنی

بعد از مدت زمانی دعوت مخفی و سری به دعوت آشکار تبدیل شد که این تحول بزرگی در دعوت بود و در این مرحله به تدابیر امنی و استخباری جدید و متحول نیاز بود؛ زیرا قریش و دیگر قبایل هم به‌طور قاطع مبارزه با پیامبر اسلام را شروع کردند که هر دو طرف از تدابیر امنیتی گوناگون استفاده می‌کردند که به برخی آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. الف) صبر و استقامت

اولین ابزار مبارزه قریش در مقابل مسلمانان، تعذیب معنوی یا جنگ روانی بود که در این روش از شایعات، تحقیر و تمسخر استفاده می‌کردند تا به روحیه مسلمانان آسیب برسانند.

در این مورد خداوند در کتاب خود می‌فرماید:

«وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر ۶)

و (کافران) گفتند: ای کسی که «ذکر» (قرآن) بر تو نازل شده، تو به یقین دیوانه‌ای!

«وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ» (ص ۴)

آنها تعجب کردند که (پیامبر) انذارکننده‌ای از میان خودشان به سوی‌شان آمده؛ و کافران گفتند: «این ساحر بسیار دروغگویی است.

«وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ»

(قلم/ ۵۱)

نزدیک است کافران هنگامی که آیات قرآن را می‌شنوند با چشم زخم خود تو را نابود سازند و می‌گویند: «او به یقین دیوانه است.»

وقتی مشرکان در جنگ روانی شکست خوردند شیوه‌های خود را تغیر دادند و شروع کردند به تعذیب جسمی، آزار و اذیت پیامبر و صحابه کرام‌شان، اما صحابه و پیامبر اکرم به صبر و استقامت جواب آن‌ها را دادند.

مشرکان وقتی در مبارزه با مسلمانان ناکام شدند، یک کمیته ۲۵ نفری را به سرپرستی ابولهب تشکیل دادند، این کمیته بعد از تفکر، تدبر و مشورت حکم دشمنی قاطعانه را با پیامبر صادر کرد و همه‌شان وعده کرد که این حکم را عملی می‌کند که این حکم برای مسلمانان ناتوان و ضعیف به شدت آسیب‌آور بود؛ اما باز هم مسلمان با صبر و شکیبایی جواب مشرکان را دادند و مشرکان شکست خوردند. (مبارکپوری، ۱۳۸۱: ۱۶۲)

مشرکان در جنگ روانی و جنگ روبرو با مسلمانان شکست خوردند، لذا شیوه‌های خود را تغیر دادند و راه گفتگو مستقیم و غیر مستقیم را با رسول الله انتخاب کردند.

سران قریش، بار اول نزد ابوطالب آمدند و او را به شدت تهدید کردند و این تهدید اشراف مکه بر ابوطالب بس گران آمد. شخصی را نزد رسول خدا (صلی الله علیه وسلم) فرستاد و ایشان را به خانه خویش فراخواند و به ایشان گفت: ای پسر برادر من، قوم و قبیله شما نزد من آمده‌اند و با من چنین و چنان گفته‌اند؛ رعایت حال من

و خودتان را بکنید و مرا به وضعیتی که تاب تحمل آن را نداشته باشم دچار نگردانید! پیامبر اکرم پنداشتند که عموی‌شان بنای سلب حمایت خویش را از ایشان دارد و در کار پشتیبانی و مددسانی آن حضرت ناتوان شده است؛ گفتند:

«یا عم، والله لو وضعوا الشمس فی یمنی والقمر فی یساری علی أن أترك هذا الأمر حتی يظهره الله أو أهلك فيه، ما تركت.»

«عموجان، به خدا؛ اگر خورشید را در دست راست من و ماه را در دست چپ من بگذارند تا من این دعوت الهی خویش را، پیش از آنکه خداوند آن را پیروز گرداند، یا من خود در این راه از میان بروم، رها سازم، من دست از این کار نمی‌کشم!»

آنگاه اشک در چشمان‌شان جمع شد و گریستند و از جای برخاستند که بروند. چند قدمی که دور شدند ابوطالب ایشان را صدا کرد. وقتی به سوی وی باز گشتند، گفت: برو، برادرزاده عزیزم و هرچه می‌خواهی به گوی؛ که من به خاطر هیچکس و هیچ چیز دست از حمایت تو برنمی‌دارم (ابن‌هشام، ۱۹۹۰: ۱۶۵).

مشرکین وقتی در گفتگو غیر مستقیم شکست خوردند روی به گفتگو مستقیم آوردند و با رسول الله رو در رو صحبت کردند و در برخورد خویش با پیامبر اکرم و پیروان آن حضرت تجدید نظر کردند؛ در بار اول عتبه را نزد رسول خدا برای گفتگو فرستاد و در بار دوم سران قریش با رسول الله گفتگو کردند اما نتیجه‌ی مرتب نشد و مشرکین شکست خوردند (مبارکپوری، ۱۳۸۱: ۱۸۹).

سرانجام، مشرکان قریش در خیف بنی‌کنانه در وادی محصب اجتماع کردند و بر علیه بنی‌هاشم و بنی‌مطلب هم پیمان شدند، مبنی بر این‌که با آنان وصلت نکنند، دادوستد نکنند، همنشینی نکنند، معاشرت نکنند؛ به خانه‌های آنان وارد نشوند؛ و با آنان سخن نگویند؛ تا زمانی که رسول خدا را در اختیار آنان بگذارند تا بکشند. این پیمان‌نامه را در صحیفه‌ای نوشتند و با عهد و پیمان‌های محکم آن را تأیید کردند مبنی بر این‌که «هرگز درخواست صلح و سازش را از بنی‌هاشم نپذیرند و نسبت به آنان هیچ‌گونه مهربانی نکنند تا محمد را برای کشتن تسلیم آنان کنند». این نامه را بغیض بن عامر بن هاشم نوشت و رسول خدا به او نفرین کردند و دستش ناکار شد.

این پیمان‌نامه که تحریم اقتصادی و اجتماعی بر علیه بنی‌هاشم و بنی‌مطلب بود در درون خانه کعبه آویختند. به موجب این عهدنامه، خاندان هاشم و خاندان مطلب از دیگر قریشیان جداسازی شدند و در شعب ابی‌طالب زندانی شدند. بنابر مشهور، این واقعه در شب اول ماه محرم سال هفتم بعثت روی داده است. دو سال یا سه سال، به همین منوال گذشت. در ماه محرم سال دهم بعثت، پیمان‌نامه نقض شد و محاصره برداشته شد.

رسول الله و صحابه‌شان در مقابل آزار و اذیت و شکنجه‌های، روحی، جسمی و اقتصادی مشرکین صبر کردند و استقامت از خود نشان دادند و پیروز شدند و مشرکین شکست خوردند.

(ب) هجرت

۱. هجرت به حبشه

آغاز دشمنی‌های مشرکان مکه با مسلمانان، اواسط یا اواخر سال چهارم بعثت بود. ابتدا این خصومت‌ها خفیف بود؛ اما روز به روز و ماه به ماه شدت بیشتری می‌یافت؛ تا آنکه در اواسط سال پنجم سخت بالا گرفت و اقامت مسلمانان را در مکه غیرممکن گردانید. مسلمانان به این فکر افتادند که برای امنیت جانی مسلمانان چاره‌ای بیاندیشند، تا از این عذاب الیم نجات پیدا کنند. در همین اوضاع و احوال بود که آیاتی از سوره زمر نازل شد و اشاره به این داشت که مسلمانان می‌توانند راه هجرت را پیش گیرند و با صراحت اعلام می‌کرد که زمین خدا تنگ نیست:

«قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ» (زمر/ ۱۰)

بگو: ای بندگان من که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت) پروردگارتان پرهیزید. برای کسانی که در این دنیا نیکی کرده‌اند پاداش نیکی است؛ و زمین خدا گسترده است، (اگر تحت فشار سران کفر بودید مهاجرت کنید) که صابران اجر و پاداش خود را بی‌حساب دریافت می‌دارند.

رسول خدا می‌دانستند که اصْحَمَةُ نجاشی پادشاه یمن پادشاهی دادگر است و در

مملکت او به کسی ستم روا نمی‌دارند؛ این بود که مسلمانان را دستور دادند به حبشه مهاجرت کنند و دین‌شان را از آسیب فتنه‌ها و آزارهای مشرکین و کفار دور سازند در ماه رجب سال پنجم بعثت، نخستین گروه از صحابهٔ پیامبر اسلام به حبشه مهاجرت کردند. این گروه متشکل از دوازده مرد و چهار زن بود. ریاست این گروه را عثمان بن عفّان برعهده داشت (ندوی، ۱۳۹۶: ۲۳۳)

تدابیر امنیتی این سفر

این این گروه از مسلمانان در تاریکی شب کوچ می‌کردند، مبادا قریشیان از رفتن آنان باخبر شوند. ابتدا ناگزیر آهنگ دریا کردند و بندر شُعبیه را مقصد خویش قرار دادند. دست تقدیر، دو کشتی بازرگانی عازم حبشه را پیش پای آنان قرار داد. قریشیان از خروج این عده از مسلمانان آگاه شدند؛ اما وقتی که درپی یافتن آنان برآمدند و خود را به ساحل دریا رسانیدند، مسلمانان در نهایت امنیت سوار بر کشتی شده و از آنجا کوچ کرده بودند. این گروه از مهاجران مسلمانان در حبشه به بهترین وجه مورد استقبال و پذیرایی قرار گرفتند.

۲. مهاجرت به مدینه و برنامه‌ریزی پیامبر اکرم برای هجرت

از ام‌المؤمنین، عایشه، روایت است که پیامبر اکرم هر روز صبح یا شام به خانه ابوبکر صدیق (رض) می‌آمد تا این که روزی فرا رسید که در آن روز به پیامبر اکرم اجازه داده شد تا هجرت را آغاز نماید و از میان قومش از مکه خارج شود و در این روز بود که به هنگام ظهر پیامبر اکرم به خانهٔ ما آمد.

عایشه می‌گوید وقتی پیامبر اکرم وارد شد، ابوبکر صدیق از تخت خود که بر آن نشسته بود، کمی آن طرف‌تر رفت و پیامبر اکرم نشست و آنجا جز پدرم و من و خواهرم اسماء کسی نبود. آن گاه پیامبر اکرم فرمود: این‌ها را از نزد خود بیرون کن. ابوبکر گفت: ای پیامبر خدا، این دو دختران من هستند، پدر و مادرم فدایت باد چه خبر است؟ فرمود: به من اجازه داده شده است تا به قصد هجرت از مکه بیرون بروم. عایشه می‌گوید: ابوبکر صدیق گفت: من همراه‌تان خواهم بود؟ فرمود: آری تو همراهم خواهی بود.

سپس ابوبکر گفت: ای پیامبر خدا! این دو سواری را من برای همین منظور آماده کرده‌ام. آنگاه آن‌ها عبدالله بن اریقط مردی از بنی دیل بن بکر را که مشرک بود، اجیر کردند تا راهنمای آنان در این سفر باشد و آن‌ها سواری‌های خود را به او دادند تا این که زمان موعد خروج از مکه فرا رسید. وقتی پیامبر اکرم از مکه بیرون شد، کسی جز علی بن ابی طالب و ابوبکر صدیق و خانواده ابوبکر از ماجرا اطلاع نداشت. ابوبکر و پیامبر اکرم با هم قرار گذاشتند و از دریچه‌ای که پشت خانه ابوبکر بود، بیرون رفتند و این به خاطر آن بود تا حرکت آن‌ها کاملاً مخفیانه انجام گیرد تا قریش متوجه خروج آنان نشوند و مزاحمتی ایجاد نمایند و از قبل با راهنمای خود قرار گذاشته بودند که پس از سه شب، همدیگر را در غار ثور ملاقات نمایند (صلابی، ۱۳۹۴: ۵۶۶).

با رسیدن رسول الله به مدینه دور مکی به پایان رسید و دور جدید (دوره مدنی شروع شد)

۲-۲. مرحله دوم: دوره مدینه

در دوره اول در مکه رسول الله تنها با مشرکین و قریش در گیر جنگ‌های اطلاعاتی و استخباراتی بود اما در دوره دوم با دو نوع مردم که عقاید گوناگون داشتند مواجه بود که عبارتند بودند از مشرکین و یهود و این دوره روش‌های امنیتی خاصی از خود دارد که به برخی آن‌ها اشاره می‌شود:

شیوه‌های امنیتی مسالمت‌آمیز و صلح‌طلبانه پیامبر در مدینه عبارت بودند از:

۱. بنای مسجد

۲. عقد اخوت و پیمان برادری بین انصار و مهاجرین.

۳. بستن قرارداد و پیمان دفاعی با گروه‌های موجود در یثرب، اعم از مسلمان، یهود و بت‌پرست.

۴. بستن پیمان عدم تجاوز، با سه گروه یهود (بنی قینقاع، بنی نظیر و بنی قریظه).

۵. پیمان عدم تعرض، با قبایل مختلف بیرون از مدینه.

۶. پیمان صلح حدیبیه با قریش (صلابی، ۱۳۹۴: ۶۳۱، ۶۵۷، ۶۸۶، ۷۴۲).

بنای مسجد

در اولین قدم در مدینه و اولویت مهارت‌های امنیتی رسول الله توحید مسلمانان با یک جبهه و یک نظام خاص بود. برای همین اولین کارش در مدینه ساختن یک مسجد جامع بود که مسلمانان را متحد ساختند و در بین‌شان اخوت، برادری، مساوات، محبت و انس ایجاد کرد.

پیامبر اکرم در مدینه، مسجد بنا کرد تا شعائر اسلام که تاکنون با آن مبارزه می‌شد، آشکار گردد و در آن نماز بر پا شود، نمازی که انسان را با پروردگار جهانیان پیوند می‌دهد و دل را از آلودگی‌های زمین و چرخ‌های زندگی دنیا پاک می‌گرداند. (صلابی، ۱۳۹۴: ۴۶۵)

پیمان اخوت در مدینه

نظام برادری میان مهاجران و انصار در پیوند محکمی که امت را با یکدیگر مرتبط می‌ساخت، تأثیر گذاشت. پیامبر اکرم این ارتباط را براساس برادری کامل میان آن‌ها برقرار کرد.

عملکرد مسلمانان موجب بقاء و استمرار این برادری که خداوند دین و پیامبرش را با آن یاری کرد، گردید تا این که میوه‌هایش را در همه مراحل دعوت در طول حیات پیامبر اکرم به بار آورد و اثر آن ادامه یافت و به هنگام انتخاب ابوبکر صدیق به عنوان خلیفه، انصار و مهاجران اتفاق نمودند؛ بدون این که در اتحاد و یکپارچگی مسلمانان رخنه‌ای ایجاد کنند و به شهوت سلطه‌طلبی و غریزه حکومت و فرمانروایی پاسخ مثبت بدهند؛ بنابراین، سیاست ایجاد اخوت بین مهاجران و انصار نوعی سیاست از پیش اندیشیده شده بود که پیامبر اکرم در راستای استوار نمودن دوستی و جای دادن آن در وجود و احساسات مهاجران و انصار اتخاذ کرده بود. همان مهاجران و انصاری که نه تنها برای حفاظت این دوستی و برادری بی‌خوابی کشیده بودند؛ بلکه برای اجرای بندهای آن از همدیگر پیشی می‌گرفتند (صلابی، ۱۳۹۴: ۵۸۷).

پیمان عمومی

سومین اقدام امنیتی اجتماعی پیامبر پیمان عمومی بود که بعد از ورود به مدینه با

همه گروه‌های مردم مدینه بستند. مدینه، بافتی ناهمگون داشت و از گروه‌های مختلف تشکیل شده بود: دو قبیله اوس و خزرج که انسان‌هایی پاک‌دل، ساده و کشاورز بودند، یهودیان که در داخل شهر و حومه آن قلعه داشتند و عموماً ثروتمند و رباخوار بودند و نبض اقتصادی شهر در دست آنان بود و اینک گروهی از مسلمانان مهاجر که پرورش‌یافته محیط مکه، عموماً تاجرپیشه که کشاورزی را حرفه‌ای پایین و پست می‌شمردند به جمعیت این شهر اضافه شده بود. پیامبر از این که آثار فرهنگ و تفکر غلط برتری نژادی در بعضی از آن‌ها هنوز وجود داشت نگران بود؛ از این رو با امضای این پیمان، هماهنگی و همبستگی‌ای در میان گروه‌های مختلف جامعه مدینه به وجود آورد که به وسیله آن نخستین قانون اساسی یا بزرگ‌ترین قرار و سند تاریخی در اسلام شکل گرفت.

تدوین منشور قانون اساسی، برای جامعه مسلمان مدینه و دیگر گروه‌ها بر اساس مکتب اسلام بود، حقوق و حدود اجتماعی افراد و طبقات جامعه، اقلیت‌های دینی و سیاسی شهر و سیاست داخلی و خارجی حکومت، در آن مشخص شده بود و زندگی مسالمت‌آمیز و نظم و عدالت را در سایه حکومت دین مدار پیامبر تضمین می‌کرد و از بروز هرگونه تشنج و اختلاف فرقه‌ای جلوگیری می‌نمود و همه ساکنان شهر را، امتی واحد و شهر مدینه را شهر امن و حرم قرار داد. چند ماده مهم این پیمان به قرار زیر است:

۱. مسلمانان و یهودیان در پیروی از دین خود آزادند.
 ۲. امضاکنندگان پیمان، دفاع مشترک از مدینه را به عهده خواهند داشت.
 ۳. مرجع حل اختلافات احتمالی در میان امضاکنندگان این پیمان، محمد خواهد بود.
- بررسی سیر حوادث تاریخی نشان می‌دهد که بستن این پیمان، در حفظ آرامش و برقراری امنیت شهر به قدری مؤثر بود که تا بعد از جنگ بدر و فتنه‌انگیزی یکی از سه گروه یهودی مدینه، در سال دوم، هیچ تشنجی در میان مردم به وجود نیامد (صلابی، ۱۳۹۴: ۶۸۶)

پیمان عدم تجاوز

پیامبر اسلام علاوه بر پیمان عمومی که با همه گروه‌های مدینه امضا کرد، پیمان جداگانه‌ای نیز با سه گروه یهودی که رؤسای آن‌ها، حی ابن اخطب و کعب بن اسد بودند امضا فرمود.

در این قرارداد، سه گروه یهودی قین قاع، بنی النضیر و بنی قریظه متعهد شدند:

۱. با دشمنان اسلام همکاری نکنند و مرکب، اسلحه و ابزار جنگی در اختیار آنان قرار ندهند.

۲. هیچ گامی بر ضد پیامبر و مسلمانان بر ندارند و پنهان و آشکار، با زبان و دست ضرری به آنان نرسانند.

۳. اگر برخلاف این قرارداد عمل کنند، پیامبر حق هر گونه مجازات آنان را خواهد داشت.

با بستن این پیمان‌ها، محیط داخل مدینه و اطراف آن از امنیت خاصی برخوردار شدند و پیامبر از امنیت داخل شهر آسوده‌خاطر گردید. اینک وقت آن رسیده بود که پیامبر تدابیر امنیتی خارج شهر و امنیت حکومت دینی خود را شروع کند و برای رویارویی با دشمنان خارجی آماده شود و مقدمات یک جامعه نوین اسلامی و حکومت دین‌مدار الهی را فراهم سازد (واقعی، ۱۳۶۶: ۳۶۷).

صلح حدیبیه

در سال ششم هجرت، پیامبر به اتفاق تعدادی از مسلمانان به قصد عمره از مدینه خارج شدند و به طرف مکه حرکت کردند. این سفر علاوه بر جنبه‌های معنوی، نوعی نمایش مذهبی بود که آثار تبلیغی زیادی دربرداشت؛ از طرفی توجه زائران و حاضران مکه را به دنبال داشت و از طرف دیگر فزونی یاران پیامبر را به رخ مشرکان می‌کشید. همچنین به آن‌ها می‌فهماند که این آیین مقدس و بزرگ، در آیین پیامبر نیز پذیرفته شده است و یک عبادت به شمار می‌آید که در صورت منع ورود آنان موجب نفرت مردم از مشرکان می‌شد. وقتی قریش از حرکت پیامبر آگاه شدند تصمیم گرفتند به هر نحو ممکن از ورود مسلمانان جلوگیری کنند. نیروی نظامی قریش، آنان را در سرزمین

حدیبیه متوقف کرد. پیامبر به آنان فرمود که ما قصد عمره داریم و به هیچ وجه قصد درگیری و جنگ با شما را نداریم، اما مشرکان همچنان بر ممانعت از ورود پیامبر و یارانش اصرار ورزیدند. بعد از آمدن سه نماینده از طرف قریش و بی نتیجه بودن این دیدارها و شایعه کشته شدن عثمان (نماینده پیامبر (به سوی قریش)، پیامبر) برای تقویت روحیه یاران خود دست به یک تاکتیک درون گروهی زد و با مسلمانان پیمان پایداری بست که این پیمان بیعت رضوان و نیز بیعت شجره نام گرفت؛ و خداوند از شرکت کنندگان آن اعلام رضایت کرد.

سرانجام با آمدن سهیل بن عمرو نماینده قریش و مذاکره با پیامبر، پیمانی با آنان بسته شد که صلح حدیبیه، نام گرفت. هر یک از مفاد این صلح، پیروزی بزرگی برای پیامبر و مسلمانان به شمار می رفت و امنیت مالی، اعتقادی و جانی آنان را تا چندین سال آینده تأمین می کرد. از نتایج آن، به رسمیت شناخته شدن مسلمانان از طرف قریش، فرو ریختن دیوار آهنین بین آنان و مشرکان، رفت و آمد و ارتباط مردم مدینه و مکه، به وجود آمدن فرصت طلایی تبلیغ برای پیامبر و دعوت سران دیگر کشورها بود. در قرآن از این صلح به عنوان فتح آشکار یاد شده است (صلابی، ۱۳۹۴: ۴۰۷)

ایجاد نیروی دفاعی نظامی

از مسائل مهم امنیتی در هر جامعه، تشکیل سپاه و تربیت نیروی کارآزموده رزمی و جنگی است که بتواند از مردم خود در مقابله با حملات دشمن و غارتگران و مهاجمان آن مرز و بوم دفاع کنند.

پیامبر نیز به عنوان یک حاکم سیاسی و با قدرت، این نیاز جامعه نوپای مسلمانان را احساس کرد و از این اصل دفاعی به خوبی استفاده نمود و نیروی مسلح و کارآزموده ای تشکیل داد و توانست به وسیله آنان، امنیت لازم را برای جامعه دینی خود فراهم کند. تصمیم پیشگیرانه پیامبر از آن جهت حائز اهمیت بود که مشرکان مکه، وقتی دستشان از مسلمانان کوتاه شد و دیگر نمی توانستند آنان را به خاطر اعتقاد اسلامی شان، تحت آزار و شکنجه قرار دهند، تصمیم گرفتند به مرکز اسلام هجوم ببرند. پیامبر برای مقابله با چنین حملاتی و در پی نزول آیه جهاد و اجازه دفاع، در اواخر سال اول هجرت، با

نیروی کم و ادوات محدود جنگی هسته اولیه ارتش اسلام را پی‌ریزی کرد.

در روزهای اولیه، ستون‌های نظامی با نفرات اندک، برای مأموریت گشتی و نظامی فرستاده می‌شدند و هدف پیامبر از این مانورها، بالا بردن نیروی دفاعی نیروهای اسلام و نیز تهدید خطوط بازرگانی قریش بود، چرا که آسیب اقتصادی بر دشمن و ایجاد رعب و نگرانی در این حملات رزمی، به مراتب مهم‌تر از کالاهای به دست آمده، بود. از طرفی، هم نمایش قدرت رزمی مسلمانان و هشدار به مشرکان مکه بود تا به فکر حمله نظامی به مدینه نباشند و هم هشدار به دشمنان داخلی، برای این که از توطئه و ایجاد اختلاف بین مردم بپرهیزند. در برخی از این جنگ و گریزها، پیامبر با بعضی از قبایل اطراف، پیمان عدم همکاری با دشمنان اسلام را امضا می‌فرمود که در تاریخ از دو پیمان با قبیله بنی حمزه و بنی مَولج یاد شده است.

نتیجه‌گیری

۱. پیامبر در کنار انجام رسالت و ابلاغ وحی الهی به مردم، به عنوان حاکم اسلامی و رهبر اجتماعی امت نوپای مسلمان از شیوه‌ها و روش‌های گوناگون برای ایجاد امنیت و آرامش همه جانبه جامعه اسلامی خود استفاده می‌کرد و خداوند در قرآن مجید رسول الله را الگویی نیک برای امت اسلام معرفی فرموده: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب / ۲۱).

«به یقین برای شما در زندگی پیامبر خدا سر مشق نیکویی نیکویی بود»

۲. شایسته است که همه دولت‌های اسلامی در کشورداری و به خصوص تأمین امنیت اجتماعی در همه ابعاد آن رسول اکرم را الگوی خود قرار دهند و با استفاده از روش‌ها و ابزارهای نوین هر عصر، ملت خود را از گزند خطرها و آسیب‌هایی که از ناحیه دشمن مستکبر متوجه آن‌هاست، در امان دارند، خطراتی که گاه ناشی از اختلافات درونی و نفوذ نفاق در صفوف مسلمانان است و گاهی به سبب تهدید و حملات دشمنان خارجی خواهد بود.



منابع

قرآن کریم

۱. ابن هشام، لابی محمد بن عبدالملک ۱۹۹۰ م، السیره النبویه، بیروت، الدار الکتب العربی.
۲. احمد، دکتر ابراهیم علی محمد ۱۴۲۷ هـ ق، فقه الامن و المخابرات، جامعه نایف العربیه للعلوم الامنیه.
۳. شهیدی، محمد معین سید جعفر ۱۳۷۷ هـ لغتنامه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم
۴. صلابی، دکتر علی محمد ۱۳۹۴ هـ ش، الگوی هدایت تحلیل وقایع زندگی پیامبر مترجم: هیئت علمی انتشارات حریمین: کتابخانه عقیده.
۶. کوهستانی، دکتر تورن جنرال محمد انور ۱۳۹۶ هـ نظام امنیتی، کتابخانه الکترونیکی امین
۷. مبارکپوری، صفی الرحمن، ۱۳۸۱ ش، سیره النبوی ترجمه فارسی، الرحیق الختوم، مترجم: دکتر محمد علی فشارکی، کتابخانه عقیده.
۸. معین، محمد ۱۳۸۸ هـ ش، فرهنگ لغات معین، تهران، ناشر، اشجع - میکایل.
۹. نعمانی، شبلی و علامه سید سلیمان ندوی ۱۳۹۶ هـ فروغ جاویدان، مترجم: ابوالحسین عبدالمجید مرادزهی خاشی، انتشارات کتابخانه قلم.
۱۰. نظری، عبدالطیف ۱۳۸۹ هـ نگاه نرم افزاری به تهدیدات امنیتی افغانستان، ناشر: عرفان.
۱۱. واقدی، محمد بن عمر ۱۳۶۶ هـ المغازی، (تاریخ جنگهای پیامبر)، مترجم: محمود مهدوی دامغانی، دانشگاه تهران.



مبانی و اصول بنیادین آموزش اسلامی در آینه قرآن و روایات

زینب عالمی زاده^۱

چکیده

قرآن کریم، کتاب تربیتی است که خداوند متعال، در آن هم به طور مستقیم از روش‌هایی برای تربیت مردم استفاده کرده است و هم روش‌هایی را به پیامبران و دیگران برای تربیت آموخته است که از آن در ادبیات دینی به روایات یاد شده است و یکی از مهم‌ترین منابع برای بررسی‌های دینی-علمی به شمار می‌رود. هدف این پژوهش بررسی این مسئله است که اصول بینادین آموزشی در آینه قرآن و روایات چگونه است و آیا مربیان انسانی می‌توانند از روش‌های تربیتی خداوند در قرآن کریم و به تبع آن از روایات به منظور تربیت انسان‌ها استفاده کنند یا این که روش‌هایی تربیت قرآن کریم مخصوص خداوند است و مربیان انسانی نمی‌توانند در تربیت از آن‌ها استفاده کنند؟ این تحقیق برای پاسخ به این سؤال از روش توصیفی-تحلیلی استفاده کرده و بررسی و تحلیل آن پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: روش تربیتی، تربیت قرآنی، تربیت الهی، قرآن، روایات

مقدمه

وجود اصول و قواعد کلی در مناسبات انسانی و مرجعیت آن برای تفسیر رفتارها آن‌چنان آشکار است که غالباً نیازی به بیان تشریحی آن وجود ندارد. بدیهی است که هیچ‌کس و واکنش انسانی نمی‌تواند در خلأ و بدون ضابطه‌ای مشخص آغاز و بی‌هدف پایان پذیرد. رفتارهای یکسان زیادی می‌توان یافت که خاستگاه واحدی ندارند؛ به منظور متفاوتی انجام می‌شوند و احتمالاً نتایج مختلفی نیز به بار می‌آورند. اصول بنیادین آموزش اسلامی که یکی از زمینه‌های مهم در مناسبات انسانی است نیز از این قاعده مستثنا نیست. نحله‌ها و مکاتب تربیتی هیچگاه خود را فارغ از چارچوب‌های بنیادین و اصول نظری معرفی نمی‌کنند. حتی مکاتب‌هایی چون رفتارگرایی که بر رفتار تأکید می‌کنند و اهداف کلی و آرمانی را چندان قابل مطالعه و تحقیق نمی‌دانند، نیز هرگز ادعایی در شکستن حصر قواعد و اصول کلی حاکم بر رفتار را ندارند؛ چرا که پذیرش همین قواعد و اصول کلی سبب امتیاز و تشخیص مکاتب آموزشی و تربیتی و جدایی آن‌ها از یکدیگر می‌شود. آنچه همه، بر سر آن اتفاق نظر دارند داشتن هدف و روش‌های متناسب با آن است. انتخاب هدف‌های تربیتی ریشه در نوع انسان‌شناسی مختلف دارد و هدف‌ها، تعیین‌کننده نوع روش‌های تربیتی‌اند؛ بنابراین، می‌توان هماهنگی اصول را با مبانی انسان‌شناسی از طریق هدف و غایت‌شناسی کاملاً توجیه کرد. به بیانی واضح‌تر منشأ انشقاق اصول، اهدافی است که همواره از زوایای درک موقعیت انسان در جهان بر اساس رویکردهای گوناگون به او و جهان دریافت شده است. با توجه به آنچه بیان شد، حداقل مفاهیمی که در دستور کار هر مکتب تربیتی قرار می‌گیرد عبارت است از مبنا، هدف، اصل و روش. شناخت مفاهیم مزبور و درک نحوه ارتباط آن‌ها نسبت به یکدیگر و کارکرد متمایز هر یک در زمینه تربیت، ما را به ساخت چارچوب یا نظام تربیتی مشخص رهنمون می‌سازد؛ چارچوبی که فرایند تربیت در آن آغاز و به سرانجامی متناسب با شاخص‌های آن، نائل می‌شود.

۱. ضرورت و فایده اصل آموزشی و تربیتی

تربیت به عنوان فرایندی که نتیجه آن صرفاً در مقام عمل روشن می شود، دارای وجهه ای کاملاً عملی و کاربردی است. از این جهت، هرگونه تلاش نظری در چارچوب مفهومی باید ناظر به فواید عملی باشد. در این میان نقش مبدل های نظری به عملی و انتقال دهنده ها روشن می شود. تبلور مفهوم مبدل در ماهیت اصل تربیتی، به عنوان آخرین مرحله نظر و سرآغاز اولین مرحله عمل تربیتی، مهم ترین نقشی است که ضرورت وجود اصول را در نظام تربیتی تبیین می کند.

بنابراین، می توان فواید ذیل را برای اصل تربیتی ترسیم کرد:

(الف) تأثیر در نیل به هدف تربیتی

(ب) انعطاف در روش ها

(ج) محوریت اصول در ایجاد ارتباط منطقی بین عناصر نظام تربیتی.

۲. ویژگی های حاکم بر اصول آموزشی و تربیتی

ویژگی های حاکم بر اصول تربیتی را می توان به شرح زیر برشمرد:

(الف) اصل امری ابداعی و اختراعی نیست، بلکه با توجه به مبانی خود قابل دستیابی است و یا از رهگذر دریافت عنصر مشترک روش های مختلف قابل احراز و کشف است؛

(ب) اصل مفهومی کلی است و ملاک و معیار واقع می شود؛ بنابراین نمی تواند امری جزئی و دارای یک مصداق معین باشد؛

(ج) اصل صرفاً یک پدیده مفهومی است. تفاوت ماهوی اصل با دیگر عناصر نظام تربیتی، یعنی مبنا، هدف و روش، در بعد مفهومی آن است؛ به این معنا که اصل از ارتباط میان دیگر مفاهیم زاییده می شود، در حالی که مفاهیم مبنا، هدف و روش دارای منشأ انتزاع عینی هستند؛

(د) اصل ماهیتی هنجاری (ارزشی) دارد. نظر به این که اصل، قاعده و معیار عمل و ناظر بر آن است، نمی تواند رویکردی توصیفی نسبت به واقعیات تحت عنوان

خود داشته باشد، بلکه، برخلاف مبنا که جنبه توصیفی از واقعیات دارد، درصدد ارائه واقعیتهای مطابق مدلول خود و هنجاری متناسب با خاستگاه خود است. به طور کلی، اصول تربیت متضمن ارزش گذاری متناسب با مبنای پذیرفته شده در تربیت و اهداف مورد نظر آن است؛

ه) اصل بر روش حاکمیت است و ضابطه مفهومی و رابطه‌ای برای استفاده از روش‌هاست؛ بدین معنا که اصل راهنمایی نظری برای گزینش روش‌های خاص متناسب با اهداف و طرد دیگر روش‌هاست.

۳. ارتباط اصول با دیگر عناصر نظام تربیتی

نظام مشتمل بر ارکان و عناصری است که به گونه‌ای منظم با یکدیگر در ارتباط متقابلند. درک بهتر از موقعیت هر یک از عناصر تشکیل دهنده آن، منوط به کشف ارتباط آن عنصر با دیگر عناصر تشکیل دهنده نظام مزبور است.

به طور خلاصه، اصل دارای رابطه‌ای یک جانبه با «مبنا» در قالب اشتقاق از آن است و مبانی نیز مفاهیم توصیفی از هست‌ها و واقعیات‌اند. اصل‌ها همان قوانین حاکم بر اعمال تربیتی‌اند که با توجه به ظرفیت‌ها و استعدادها، یعنی مبانی انسان‌شناسی شکل گرفته‌اند. اگرچه، این ارتباط به معنای اشتقاق یکپارچه در رابطه علی و معلولی نیست، بلکه به معنای توجه به زیرساخت‌های وجودی در تدوین قوانین تربیتی است.

ارتباط اصل با هدف ارتباطی دوسویه است؛ یعنی همان‌طور که اصل دخالت کاملی در نحوه وصول به هدف دارد و بدون تمسک به آن دستیابی به هدف میسر نیست، هر هدفی نیز می‌تواند برای تحقق خود اصولی را تجویز نماید. مسلماً با توجه به ماهیت اهداف درمی‌یابیم که هر هدفی متناسب با موضوع تربیت، یعنی انسان در نظر گرفته می‌شود؛ از این رو، اصولی که با توجه به اهداف استخراج می‌شوند، بدون عنایت به مبانی انسان‌شناسی مورد ارزیابی قرار نمی‌گیرند. بدین لحاظ می‌توان چنین نتیجه گرفت که اصول، با توجه به پیش‌فرض‌های انسان‌شناسی و در نظر گرفتن توانایی‌ها و ویژگی‌های انسان، او را برای دستیابی به اهداف کمک می‌کنند.

ارتباط اصل با روش در قالب حاکمیت اصل بر آن‌ها توجیه می‌شود. این ارتباط صرفاً از لحاظ کارآیی و سودمندی روش، جهت نیل به هدف موردنظر است؛ از این‌رو این که گفته می‌شود روش‌ها از اصول اخذ می‌گردند، به معنای این نیست که روش‌ها معلول اصول‌اند، بلکه اصول صرفاً تبیین‌کننده نحوه استفاده از آن‌ها هستند.

۴. منابع اکتشاف اصول تربیت اسلامی

با توجه به حاکمیت روح کلی دین بر ابعاد مختلف و عناصر گوناگون نظام تربیت دینی، هر یک از عوامل مزبور نیز باید به نحوی رنگ دینی داشته باشد. اصل نیز که قانون حرکت و اعمال روشهای تربیت دینی است از این قاعده مستثنا نیست. بنابر این برای اکتشاف اصول تربیت دینی باید به چگونگی ارتباط آن‌ها با خاستگاه‌شان یعنی دین توجه لازم نمود. مقایسه‌ای اجمالی بین نحوه اکتشاف و مبانی دریافت اصول در تربیت - که ریشه در مناسبات عرفی انسان‌ها با یکدیگر در رفتارهای اجتماعی دارد - ما را به این امر رهنمون می‌سازد که هر گونه انتساب مستقیم یا غیرمستقیم در حوزه تربیت دینی، باید همراه با پشتوانه کافی از تصریحات موجود در متن دین و یا ملاک‌های واضح برای درک از آن تصریحات و ظواهر باشد.

در نظام تربیت دینی، همان‌طور که از تصریحات و ظواهر موجود در متون اصیل دینی (مانند آیات و روایات در اسلام) اقدام به اخذ اهداف و آگاهی از رویکرد دین به انسان و دریافت روش‌های گوناگون می‌کنیم، منبع کشف و اخذ اصول نیز باید همان تصریحات موجود در متون دینی باشد.

۵. اصول آموزش اسلامی

مهم‌ترین اصولی که در این زمینه می‌توان از متون دینی استخراج کرد عبارتند از:

۵-۱. اصل خدامحوری

یکی از عام‌ترین اصول در آموزش اسلامی اصل خدامحوری است. این اصل جوهره اساسی رفتار یک فرد دین‌دار را تشکیل می‌دهد و مهم‌ترین اصل ایجاد تمایز تربیت دینی از دیگر رویکردهای تربیتی به شمار می‌آید. به‌طور مشخص مفهوم خدامحوری عبارت است از:

«انجام و یا قصد انجام کلیه اعمال و رفتار انسان براساس ملاک و معیارهایی که خداوند برای آن‌ها تعیین کرده است، به منظور کسب رضایت الهی».

جریان این امر در عمل تربیتی ناظر بر نحوه عملکرد مربی براساس آن ملاک‌هاست. **قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا لَّنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ؛** (انعام، ۷۱) بگو: در حقیقت تنها هدایت خداست که هدایت واقعی است که دستور یافته‌ایم که تسلیم پروردگار جهانیان باشیم.

بنابراین، گزینش برنامه‌های تربیتی باید به نحوی صورت پذیرد که انگیزه رضایت خداوندی در مربی روز به روز فزونی یابد تا جایی که وی بدون کسب رضایت الهی به هیچ عملی اقدام نکند. انتقال روحیه تعهد در مربی برای تطبیق اعمال با معیار و ملاک الهی بارزترین ثمره‌ای است که از این اصل حاصل می‌شود. مبانی اشتقاق اصل خدامحوری را می‌توان در دو بعد جهان‌بینی و انسان‌شناختی خلاصه کرد. براساس جهان‌بینی توحیدی، جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و نظام هستی بر اساس خیر بودن وجود و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آن‌ها استوار است.

شاید مهم‌ترین نقطه افتراق مکتب تربیتی دینی با دیگر مکاتب تربیتی، در نگاه به جهان و انسان باشد. برخی از مکاتب تربیتی با ارائه تفسیری متفاوت از انسان و جهان تربیت را بر محوری غیر از خدا، از قبیل پرورش عقل و خرد، نیل به رفاه و آسایش، دستیابی به فضیلت، اخلاق و غیره قرار داده‌اند؛ حتی دیدگاه حکمای بزرگی چون افلاطون و ارسطو نیز انسان را در سطحی کاملاً متفاوت از سطح خدامحوری قرار می‌دهد. آن‌ها بیش‌تر مسائل تربیتی جامعه را از دیدگاهی خردگرایانه نگریسته‌اند (مدلین، ص ۴۵). کنفوسیوس صریحاً اعلام نمود که «انجام خدمت همه‌جانبه به خاطر رفاه افراد بشر باید به‌عنوان نشانه یک فضیلت فوق‌العاده یا کامل یا احتمالاً یک فضیلت الهی قلمداد گردد».

هر چند دامنه تفکر الهی متضمن رفاه اجتماعی، تکامل و تعالی خرد و اندیشه و حتی آسایش فردی است، اما زاویه نگاه انسان به خودش و جهان ناشی از دیدگاه الهی است.

۵-۲. اصل تعبدمداری

مفهوم واژه تعبد حاکی از نوعی ارتباط انسان با خدا که مستلزم تواضع، خشوع و فروتنی در برابر او و پرهیز از طغیان، تکبر و گردن‌کشی از دستورها و احکام وی است. اصل تعبدمداری در دامنه تربیت و آموزش اسلامی از دو زاویه عمل تربیتی مربی نسبت به متربی و برنامه‌های تربیتی، مدّ نظر قرار می‌گیرد. تعبد در عمل تربیتی عبارت است از: «به کارگیری دستورهای الهی (امر و نهی) در تربیت متربی، اعم از این که دستورهای مزبور در گستره اهداف تربیت باشد یا در روش‌ها و یا هر بخش دیگر» (از نظر قرآن فرد مؤمن تنها دلیل انجام عمل را اطمینان به سرچشمه گرفتن آن از جانب خداوند می‌داند و به صرف آگاهی از این نکته که عمل مزبور از دید الهی مطلوب یا غیرمطلوب است اقدام به انجام آن یا اجتناب از آن می‌کند. در قرآن آیاتی یافت می‌شود که گردن نهادن به عمل را صرفاً منوط به امر الهی کرده است. از آن جمله است: (انعام، آیات ۴، ۷۴ و ۱۶۳، توبه، آیه ۱۳۱، بینه، آیه ۵ و آیاتی مانند: «وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ؛ کسانی که ایمان آوردند از همان حق - که از جانب پروردگارشان است، پیروی کردند» «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ؛ و جز از آنچه بر من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم»

منظور از این اصل در برنامه تربیتی، ایجاد و پرورش روحیه تعبد در متربی است، به نحوی که در او حالتی حاکی از اطاعت متواضعانه در برابر اوامر الهی ایجاد کند. ثبات در اهداف کلی و پیروی از قوانین ماندگار الهی، انگیزش درونی ناشی از حضور خداوند نزد فرد و کسب عزت نفس از طریق اتکا به خداوند و استغناء درونی از دیگران، رهایی از احساس تنهایی و ... بعضی از دستاوردهای تربیتی خدامحوری و تعبدمداری‌اند.

۵-۳. مربی محوری

یکی از شاخصه‌های مهم در سنجش کارایی هر نظام تربیتی میزان واقع‌نگری و تأکید آن بر مربی است. تربیت در صورتی که بر مدار نیازها و ویژگیهای انسان باشد، مستلزم هیچ‌گونه فشار و نادیده‌گرفتن واقعیت‌های موجود در او نیست. تربیتی که از

او آغاز می‌گردد و در او سیر می‌کند و به او ختم می‌شود. تربیت دینی در عین حال که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد، تأمین‌کننده نیازهای اوست؛ شایان ذکر است که دیدگاه تربیتی دین درباره تعالی‌جویی انسان به سوی خدا، با توجه به توانایی‌ها و محدودیت‌های حاکم بر وی تبیین می‌شود و هرگز خارج از استعداد و آمادگی او تکلیفی بر او تحمیل نمی‌شود.

با پذیرش اصل متربی‌محوری در تعلیم و تربیت، باید مواردی از قبیل رفق و مدارا، توجه به تفاوت‌های فردی، اعمال رویه‌های عقلانی، آزادی‌انسان و تدریجی بودن تربیت، مورد توجه قرار گیرد.

۵-۴. زندگی محوری

از آنجایی که دین ناظر بر کلیه جوانب زندگی انسان است و با نگرشی فراتر از رفع نیازهای موضعی و مادی، جهت‌دهنده بسیاری از درخواست‌های انسان در روند زندگی فردی و اجتماعی از حیث‌گزینش و نحوه عمل و مسیر آن است، تربیت بر محور چنین نگرشی مستلزم عدم انفکاک از متن زندگی است. در چارچوب تربیت دینی، ترغیب به کناره‌گیری از اجتماع و تقویت روحیه مرتاضانه در فرد، امری کاملاً غیرمعارف است. بدین لحاظ جایگاه اجرای تربیت دینی و به عبارتی آزمایشگاه آن، متن زندگی و روند متداول آن است. قالب‌های تربیتی، مانند صداقت، ایثار، امانت‌داری، عدالت‌ورزی، قناعت، انفاق و... از مواردی انتخاب می‌شود که در مناسبات عادی زندگی جمعی مطرح و مورد توجه است؛ بدین معنا که از رهگذر نیازهای غریزی، مناسبات اجتماعی، تمایلات و گرایش‌های طبیعی و خلاصه هر آنچه در میدان جذب و دفع رفتارهای عادی زندگی اجتماعی قرار می‌گیرد، اقدام به دین‌ورزی و تربیت دینی می‌شود. آیاتی از قبیل اعراف، ۶۸؛ محمد، ۳۱؛ انبیاء، ۳۵؛ کهف، ۷؛ آل عمران، ۱۶۸ بر این مطلب دلالت دارند.

تأکید بر رشد اجتماعی یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این اصل است.

۵-۵. فردمحوری

در اندیشه اسلامی همواره انسان به‌عنوان فرد و نه گروه در مدار تربیت و اصلاح

قرار می‌گیرد. مفاهیم و اصطلاحاتی از قبیل تهذیب، تزکیه، تذکر، تأدیب و ... در فرهنگ اسلامی، از نوعی رویکرد اصلاحی و تربیتی به فرد انسانی حکایت می‌کند؛ بنابراین، پدیده تربیت در اندیشه اسلامی راه ورود خود را به جامعه از طریق مواجهه تربیتی با تک‌تک افراد آن هموار می‌سازد. اصل فردمحوری بدین معناست که:

۱. انسان مسئول اعمال خویش است. قرآن در این خصوص می‌فرماید: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ؛ (مدر، ۳۸) هر کسی در گرو دستاورد خویش است.

۲. هر فرد باید در مدار کنترل و نظارت خداوند و نه دیگر عوامل (جامعه و ...) باشد. به تعبیر قرآن: وَمَا يَلْفَظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ؛ (ق، ۱۸) و هیچ سخنی را نمی‌گوید مگر این‌که مراقبی آماده نزد او آن را ضبط می‌کند؛

۳. انسان به تنهایی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. قرآن در این خصوص می‌فرماید: وَلَقَدْ جِئْتُمُوْنَا فُرَادٰی كَمَا خَلَقْنٰكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ؛ (انعام، ۹۴) و همان گونه که شما را نخستین بار آفریدیم، اکنون نیز تنها به سوی ما آمده‌اید.

مهم‌ترین پیامدها در فرایند تربیت اسلامی از منظر فردیت عبارت‌اند از: فردیت و مسئولیت. فردیت رابطه‌ای ناگسستنی با مسئولیت دارد و مسئولیت صرفاً در بستر فردیت معنا و مفهوم می‌یابد. در اندیشه اسلامی، انسان به‌عنوان فرد، مسئول تمام اعمال خویش است: كُلُّ اَمْرِیْ بِمَا كَسَبَ رَهِیْنٌ؛ هر کسی در گرو دستاورد خویش است؛ یا در تعبیری دیگر بیان شده است که هر انسانی برآیند سعی و کوشش خویش است: اَنْ لِّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی؛ و این‌که برای انسان جز حاصل تلاش او نیست (نجم، آیه ۳۹) و خود او نیز اولین کسی است که از سود و زیان اعمال خود، برخوردار می‌شود: فَمَنْ اِهْتَدٰی فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیْهَا؛ (زمر، ۴۱) پس هر کس هدایت شود، به سود خود اوست و هر کس بیراهه رود، تنها به زیان خودش گمراه می‌شود».

۵-۶. عمل‌گرایی

بر هیچ کسی پوشیده نیست که دین همواره بیش از آن‌که وابسته به حوزه آگاهی‌های انسان باشد ناظر بر موضع عملی وی است. اگر بر آگاهی نیز تأکید می‌شود، صرفاً به

منظور انعکاس آن در حیطه اعمال و رفتار انسان است؛ بنابراین آگاهی و معرفت دینی در صورتی با شخصیت فرد عجین می‌شود و در او تأثیر می‌گذارد که با عمل وی مقرون گردد؛ از این‌رو، یک مربی موفق کسی است که همواره با توجه به ظرفیت و استعداد متری او را وادار به عمل کند.

پرهیز از ذهن‌گرایی یکی از دستاوردهای تربیتی اصل عمل‌گرایی است. به‌منظور روشن‌شدن کیفیت تأثیرگذاری عمل بر روند تربیت دینی و جوانب آن، می‌توان بحث را در قالب‌های ذیل پی‌گیری کرد:

عمل و معرفت

به‌طور کلی آگاهی‌های انسان تنها از طریق تجارب شناختی و انکشاف مقولات خارجی حاصل نمی‌شود، بلکه از رهگذر آگاهی و عمل است که تغییرات واقعی در رفتار آدمی پدید می‌آید. ضمن آنکه تأثیر عمل بر فرد از دو جهت مثبت و منفی قابل ارزیابی است. یا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا؛ (انفال، ۲۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر از خدا پروا دارید، برای شما وسیله‌ای جهت تمایز و تشخیص و جدا کردن حق از باطل قرار می‌دهد. علاوه بر این آیه ۶۹ عنکبوت و ۹۹ حج نیز بر این مطلب دلالت دارند.

از طرف دیگر هر نوع عمل منافعی با دین می‌تواند موجب کاستی در جانب فهم حقایق و کاهش باور و تعهد برای عمل به آن باشد. حضرت علی (ع) در این خصوص می‌فرماید: أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ. (نهج البلاغه، ص ۲۱۰) بیش‌ترین جایگاهی که خرد و عقل انسان در آن قربانی می‌شود، هنگامی است که برق طمع می‌درخشد.

عمل و نیت

نقش تربیتی عمل دینی از طریق نیت و انگیزه قابل ارزیابی است؛ بنابراین با توجه به این‌که تأثیر عمل در تربیت منوط به کیفیت آن است و عمل آخرین حلقه تحقق انگیزه و نیت است، نمی‌توان بین آن دو انفکاک قائل شد. نه نیت بدون عمل نیت

واقعی است و نه عمل بدون نیت قادر به تغییر انسان است.

عمل و آزمایش

عمل ابزاری برای امتحان و آزمایش خود و دیگران است. هر چند نیت همواره حاکم بر عمل است، اما آنچه در خارج ظهور می کند همان عمل است؛ از این رو، می توان از طریق عمل و تداوم آن به وضعیت انگیزشی فرد نیز پی برد؛ لذا عمل میزانی برای آزمایش در روند تربیت و معیار سنجش پایداری فرد می باشد.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشَرِ الصَّابِرِينَ؛ و قطعاً شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جان ها و محصولات می آزمایشیم و مژده ده شکیبایان را (بقره، آیه ۱۵۵). همچنین آیاتی از قبیل مائده، آیه ۱۶۵؛ آل عمران، آیات ۱۸۶ و ۱۵۴؛ محمد، آیه ۳۱؛ عنکبوت، آیه ۲؛ انبیاء، آیه ۳۵؛ تغابن، آیه ۱۵ و انفال، آیه ۲۸ نیز بر این مطلب دلالت دارند.

۷-۵. اخلاق مداری

یکی از ارکان و اهداف مهم دین، اخلاق است. مقصود از تمام معارف دینی و انجام مناسک و شعایر، ایجاد تحول اخلاقی در انسان است، به نحوی که اگر عناصر معرفتی و عبادی در دین نتوانند در حوزه اخلاقی تأثیر بگذارند به کمال خود دست نیافته اند. هنگامی که به اسلام نظر می افکنیم درمی یابیم که پافشاری و تأکید بر غایت ها و فرجام های اخلاقی و عملی در قالب تقوا، عبرت آموزی، شکرگزاری، ایمان و یقین، دریافت هدایت، عبادت الهی، نیل به رشد و رستگاری و... بیانگر ارزش بی همتای عنصر اخلاق در میان دیگر عناصر است؛ بنابراین می توان متعلق تربیت دینی را همان تربیت اخلاقی دانست. پیامبر (ص) فرمود: اِنِّی بُعِثْتُ لِأَتِمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ (بحار، ج ۱۶، ص ۲۱۰) همانا من برای کامل کردن

مبعوث شده ام. مفاهیمی از قبیل برّ و نیکی، خیر، معروف، احسان، عدل، اجتناب از فحشا، منکر و ظلم و... حاکی از رویکرد اخلاق به تربیت دینی است.

قرآن کسب معرفت را صرفاً ابزاری برای نیل به تحول اخلاق می داند؛ چه معرفت در سطح جهان شناسی باشد و چه آگاهی از امور غیب و چه معرفت از وقایع تاریخی.

از طرف دیگر نگاه قرآن به احکام و شریعت، نیز نگاهی حاکی از اخلاق‌مداری است: **وَ اقِمِ الصَّلَاةَ اِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**؛ (عنکبوت، ۴۵) و نماز را برپا دار که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد. آیات زیر نیز بر این مطلب دلالت دارند: (بقره، آیات ۱۷۷ و ۱۸۳ و توبه، آیات ۱ و ۳).

۵-۸. سعی محوری

سعی و کوشش از دو جهت در امر تربیت مورد توجه است: ۱. تقویت اراده به نحو مطلق؛ ۲. تقویت اراده به نحو خاص و انجام عملی مشخص.

اهمیت تأثیر سعی و تلاش بر انسان در این است که وی مرهون میزان تلاش و کوششی است که به کار می‌گیرد؛ آنچه در تربیت دینی اهمیت دارد میزان سعی و کوششی است که فرد در حیطه قدرت خود برای رسیدن به هدف انجام می‌دهد. همچنین تربیت دینی افراد با توجه به شرایط و امکاناتی که شخص در اختیار دارد، طرح‌ریزی می‌شود. **وَ اَنْ لِّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی وَ اَنْ سَعٰیہٗ سَوْفَ یُرٰی**؛ (نجم، ۳۹ و ۴۰) دو این که برای انسان بهره‌ای جز سعی و کوشش نیست و تلاش او به زودی دیده می‌شود. سایر آیات در این زمینه عبارتند از: نازعات، آیه ۳۵ و انسان، آیه ۲۲.

محورهای عمده موردنظر در اصل سعی محوری عبارتند از:

جهد و کوشش

اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِیْنَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ یَعْلَمَ الصّٰبِرِیْنَ؛ آیا چنین پنداشتید که تنها با ادعای ایمان وارد بهشت خواهید شد، در حالی که خداوند هنوز مجاهدان از شما و صابران را مشخص نساخته است.

صبر و استقامت

وَ اصْبِرُوا اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصّٰبِرِیْنَ؛ و صبر و استقامت کنید که خداوند با استقامت‌کنندگان است (انفال، ۴۶) و آیات ۲۴ سوره رعد و ۳۰ سوره فصلت دلالت دارند.

کسب و اکتساب

كُلُّ اَمْرِیْ بِمَا كَسَبَ رَهِیْنٌ؛ (طور، ۲۱) هرکس در گرو اعمال خویش است

دستاوردهای تربیتی این اصل مواردی چون: تأثیر تلاش در تغییر سرنوشت و نقش سعی و عادت در تربیت است.

۵-۹. اعتدال‌گرایی

اصل اعتدال‌گرایی بیانگر رعایت اعتدال و توازن در تربیت انسان و پرهیز از هر گونه افراط و تفریط است. این اصل متضمن دو امر است:

۱. مفهوم اعتدال به نوعی دربرگیرنده جامعیت است. به این معنا که آنچه در تربیت اسلامی مدنظر قرار می‌گیرد شامل تمام نیازها و خواسته‌های وجودی انسان است و این جامعیت مستلزم رعایت اعتدال در میان نیازهای مزبور و پرهیز از افراط و تفریط در مواجهه با آنهاست؛

۲. رعایت اعتدال در نوع سرمایه‌گذاری و صرف انرژی برای پاسخ‌گویی به یک نیاز، ما را از افراط و زیاده‌روی در پرداختن به آن باز می‌دارد. در دیدگاه دینی، تداوم هر امری به اعتدال در انجام آن بستگی دارد. امام باقر (ع) در این خصوص می‌فرماید: أَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ وَ إِنْ قَلَّ؛ (بحارالانوار، ج ۲۵، ۲۱۹) بهترین و محبوب‌ترین اعمال در نزد خداوند - عزوجل - عملی است که از سوی بنده تداوم یابد هر چند قلیل و اندک باشد.

۵-۱۰. محبت‌محوری

اساس تربیت دینی بر محور برانگیختن حبّ و علاقه انسان و ایجاد وابستگی و تعلّق خاطر در او شکل می‌گیرد. ایجاد و پرورش حس تعلّق، اشتیاق و عشق به خدا و در نتیجه به خلق او و نفرت و انزجار از شیطان و مظاهر او وظیفه اصلی تربیت دینی محسوب می‌شود. آنچه در اصل محبت‌محوری مطرح می‌شود، میدان‌داری گرایش‌های قلبی و اولویت عشق‌ورزی و راز و رمزهای آن بر استدلال‌های بی‌طراوت عقلانی و افراط‌های بی‌روح عملی است.

در بسیاری از آیات قرآن تبیین ارتباط انسان با خداوند یا بالعکس بر اساس دوستی و محبت، شکلی کاملاً متفاوت از روابط حاکم در دیگر گستره‌های ارتباطی به خود گرفته است. مفهومی که حکایت از عشق متقابل خلق و خدا می‌کند، همان مفهوم

محبت و عشق‌ورزی است که بیانگر کیفیت ارتباط دوجانبه انسان و خداست:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ (آل عمران، ۳۱) بگو: اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا دوستتان بدارد.

خداوند هنگام خطاب به رستگاران از واژه محبت و دوست داشتن استفاده می‌کند و از طرف دیگر نسبت به کسانی که در وادی سرکشی و عصیان گام نهاده‌اند از واژه برائت یا عدم محبت استفاده می‌کند.

۱۱-۵. نظارت‌مداری

یکی از روش‌های کارآمد در امر تربیت، نظارت بر امور متربی است. نظارت دینی، نظارتی آگاهانه و هوشیارانه است که متربی می‌داند همواره رفتار و حرکات او تحت نظارت دقیق الهی است و در آینده باید پاسخگوی اعمال و رفتار خود باشد. چنین نظارتی می‌تواند تأثیر ویژه‌ای بر شخصیت و رفتار وی داشته باشد؛ بنابراین، اصل نظارت‌مداری در تربیت اسلامی به ما می‌گوید: جهان در منظر خداوند تبارک و تعالی است و او بر همه امور آگاه است.

بنابراین، کیفیت تأثیر نظارت بر رفتار و احوال انسان، مرهون میزان آگاهی و اعتقاد او نسبت به امر نظارت و چگونگی آن است. این امر مستلزم نوعی مراقبه و محاسبه و خودکنترلی است. علی (ع) می‌فرماید:

از مخالفت با فرمان‌های خدایی که در پیشگاه او حاضرید و زمام امور شما به دست اوست و حرکات و سکانات شما در دست قدرت اوست بترسید. اگر شما اعمالی را پنهانی انجام دهید او می‌داند و اگر آشکارا به جا آورید... نگهبانان بزرگواری را گماشته تا هیچ حقی ضایع نگردد و بیهوده ثبت نکنند.

۱۲-۵. خوف و رجا

هرگز نمی‌توان حرکت‌های تربیتی را که منجر به اصلاح و تغییر رفتار در انسان می‌شوند بدون وجود انگیزه‌ای آشکار ترسیم کرد. تشویق و تنبیه، پاداش و جزا و بالاخره بهشت و جهنم در تعابیر دینی نمادی روشن و عاملی اساسی برای ایجاد انگیزش در انسان از رهگذر نوعی بیم و امید و ترس و عشق است. انسان با ترکیبی

متعادل از بیم و امید حرکتی را آغاز می‌کند یا از آن دست می‌کشد. هیچ گامی در جهت اصلاح و تغییر وضعیت موجود، بدون گذر از میان این دو مقوله، در سطوح مختلف امکان‌پذیر نیست. خوف و رجا در تربیت دینی مکمل یکدیگرند و انسان را از یأس و غرور پیراسته و به تواضع و امید آراسته می‌سازند. روش ترغیب و ترهیب (سوق دادن و ترساندن) بر اساس همین نگرش به انسان است:

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ؛ (بقره، ۲۵) و به کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته انجام داده‌اند، مژده ده که ایشان را باغ‌هایی خواهد بود که از زیر درختان آن جویبار روان است.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا؛ (نبا، ۴۰) ما شما را از عذابی نزدیک هشدار دادیم: روزی که آدمی آنچه را که با دست خویش پیش فرستاده است بنگرد؛ و کافر می‌گوید، کاش من خاک بودم.

۵-۱۳. مرگ‌اندیشی (فناپذیری دنیوی)

در اسلام، روحیه آرزوگرایی‌های بی‌حد و حصر و دست‌نایافتنی و محصور شدن در چارچوب طرح‌ها و نقشه‌های بی‌پایان و فراموشی خود در این میان سرچشمه بسیاری از خطاها و گناه‌های انسان است.

پیامبر (ص) فرمود: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ؛ (خصال صدوق، ص ۲۰) علاقه به دنیا منشأ هر اشتباه و خطایی است» و

هشدارها و تأکیدات فراوان اسلام بر فناپذیری انسان در دنیا و پایان یافتن دوران زندگی و انتقال از موقعیتی به موقعیت دیگر جزء مهمی از مجموعه پند و اندرزهای دینی است. این امر، در تفکر مربوط به تربیت اسلامی از جایگاه مهمی برخوردار است به نحوی که بر تعیین نوع حرکت تربیتی و جهت‌دهی به آن تأثیر انکارناپذیری دارد. بدون تردید در نهاد انسان‌ها غرایز و تمایلاتی وجود دارد. این گونه خواسته‌ها طبق سنت آفرینش و نظام حکیمانه است.

عشق به زندگی جاودانی و آرزوی دستیابی به تمام خواسته‌های معنوی و مادی،

از وجود چنین انگیزه‌های درونی حکایت می‌کند. در پرتو این نوع تمایلات فطری، آدمی داری آرمان‌های نامحدود است و برای دستیابی بدین آرزوها شب و روز در تلاش است. او اگر مملکتی را تسخیر کند، روحش آرامش پیدا نمی‌کند، اگر بر تمام کره زمین سیطره پیدا کند. جانش آرام نمی‌شود، بلکه آرزوی تسخیر کرات دیگر منظومه شمسی را در ذهن می‌پروراند و اگر به این هدف دست یابد، باز هم قانع نگردیده، به فکر تسخیر کهکشان‌ها و منظومه‌های دیگر خواهد افتاد. او پس از رسیدن به مقصد، باز هم قانع نمی‌شود و بالاخره جهان، با تمام وسعت و عظمتی که دارد، نمی‌تواند جولانگاه آرمان‌های بشری گردد.

عشق به ابدیت را ریشه دارترین آرمان‌های روحی است که انسان را از حیوانات جدا ساخته و گستره آرزوی وی را تا بی نهایت پیش می‌برد؛ به عبارت دیگر؛ انسان دارای دو جنبه است؛ جسم و جان. جسمش از مواد این عالم فراهم شده و به‌طور متوسط یک متر و نیم ارتفاع و شصت کیلو وزن دارد و خواسته‌هایش از هر جهت محدود است، پارچه‌ای برای پوشش، غذای برای خوردن و جنس مخالفی جهت ارضای غریزه و بقای نسل، ولی از ناحیه روان، او در زمین و آسمان نمی‌گنجد.

همین جان ملکوتی است که اثر نامحدودش را در تمایلات و غرایز می‌گذرد، طوری که آنان در آرمان‌های خود به هیچ حدی قانع نمی‌گردد. او کشوری را تسخیر می‌کند و در پی اشغال مملکت دیگری می‌تازد. وی برای کسب معلومات و کشف مجهولات نیز حد و مرزی نمی‌شناسد و همچون تشنه‌ای می‌ماند که اگر اقیانوسی از علم و دانش و قدرت را در کاهش بریزند، سیراب نمی‌شود و برای جرعه‌ای دیگر می‌خروشد.

مطلق‌خواهی و آرزوی جاودانگی، مانند حس گرسنگی و تشنگی، یک انگیزه طبیعی و ازمان حقیقی است که بدون جهت و به‌طور گزاف، در جان انسان گذاشته نشده است. تجارب علمی و آزمایش‌های پیگیر دانشمندان نشان می‌دهد در نظام جهان طبیعت و انسان، یک پدیده بیهوده و بی حساب وجود ندارد و تمام پدیده‌های مادی معنوی براساس محاسبه و حکمت است و هر کدام در جای خود قرار گرفته‌اند.

بدون تردید برای تحقق یافتن غرایز حیوانی و تمایلات انسانی، باید متعلق آن‌ها در

جهان واقع وجود داشته باشد زیرا اگر میدان عمل و امکان کاربردی برای آن‌ها در نظر گرفته نشده باشد، تمام آن خواسته‌ها و کشش‌ها بیهوده و پوچ خواهد بود و این امر با حکمت سازگار نیست. در فلسفه ثابت شده است «تعطیل» و بیهودگی در وجود، امکان ندارد؛ مگر می‌شود میل جنسی در حیوان و انسان موجود باشد، ولی برای اشباع و تولید مثل جنس مخالفی در کار نباشد؟ و آدمی با این امیان نیرومند، حیران و سرگردان بماند؟ و یا عزیزه تشنگی انسان را هلاک کند، ولی آب پیدا نشود؟ بنابراین میل به قدرت ابدی و علاقه به بقا و حیات جاودانی که در وجود انسان همچون مشعلی می‌درخشد، بدون زمینه و وضعیت عینی، بی ثمر خواهد بود.

اگر احساس بقا نبود، انسان در برابر حوادث طبیعی و مصائب مختلف زندگی دست به انتحار می‌زد. گریز از خطر و میل به عوامل نگهدارنده و تلاش در راه ماندن، از این جا می‌گیرد و هدف نهایی آفرینش انسان‌ها، حیات ابدی و نیل به همه آرزوهای مادی و معنوی است. از آن رو که عالم طبیعت به مقتضای تحویل و تبدیل ذاتی نمی‌تواند ابدیت داشته باشد، اصل آنروپی و کهولت ماده و انرژی از عدم ثبات حکایت دارد. اصولاً حیات ابدی و نیل بشر به آرمان‌های بی نهایت در وضعیت کنونی امکان ندارد، زیرا دنیا جایگاه تزاحم و محدودیت است. اگر بنا بود همه افراد بشر از آغاز پیدایش تا کنون زنده بمانند، نسل آینده از فیض وجود و زندگی محروم می‌شد، چون زمین گنجایش همه انسان‌ها را نداشت؛ و اگر آخرتی در کار نبود، این گونه امیال و آرمان‌ها گزاف خواهد بود. گرسنگی بدون مواد غذایی، عزیزه تشنگی بدون وجود آب و عزیزه حب به بقا بدون ابدیت، همگی پوچ و بیهوده در نهاد انسان خواهد بود، در حالی که در سرتاسر جهان خلقت یک امر لغو و پوچ به چشم نمی‌خورد. علم و عقل این حقیقت را پذیرفته و قرآن آن را تثبیت و مطرح ساخته است: «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً و انکم لاترجعون». عدم بازگشت انسان به خدا و انحصار زندگی در حیات موقت و گذرای دنیا موجب بیهودگی آفرینش عالم و آدم است. بی گمان سعادت و شقاوت ابدی وجود دارد و بهشت و جهنم تجلی گاه خوشبختی و بدبختی همیشگی انسان‌ها است.

۱۴-۵. آرمان‌گرایی

«جهان ماهیت از اوایی و به سوی اوایی دارد. بر جهان یک نظام عالی هدایت، حاکمیت دارد». تربیت دینی بر اساس آرمانی مشخص و هدف غایی مذکور انجام می‌پذیرد و در چارچوب آن اقدامات مربوط به انتخاب هدفها و اتخاذ رویه‌های تربیتی صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب، فردی که خود را در چنین محدوده‌ای قرار می‌دهد کاملاً متفاوت از فردی است که نسبت به چارچوب فوق التزامی ندارد. شاید بتوان مهم‌ترین دستاورد تربیتی این اصل، یعنی اندیشه جهان با هدف راه‌القای روح معناداری به انسان و ایجاد اعتماد و امید در او دانست.

۱۵-۵. آخرت‌اندیشی

جهت‌گیری زندگی بر مبنای آخرت‌گرایی تحول اساسی در رفتار و سلوک انسان ایجاد می‌کند. تربیت دینی مسئولیت ویژه‌ای در باروری عقل دینی از رهگذر القای ذهنیت آخرت‌اندیش دارد، از این‌رو مفاهیم دینی مشحون از یادآوری سرای جاوید و ایجاد تنبه در انسان نسبت به آن است.

وَ اتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ؛ (بقره، ۱-۲۸۱) و بترسید از روزی که هیچ‌کس عذاب خدا را از کسی دفع نمی‌کند و نه از او شفاعتی پذیرفته، و نه به‌جای وی بدلی گرفته می‌شود، و نه یاری خواهد شد.

نتیجه‌گیری

چکیده سخن این که برای بهتر شناخته شدن تعلیم و تربیت اسلامی «اصولی» در نظر گرفته شده و سعی شده است تا این اصول نیز همانند مفاهیم ذکر شده در تعریف آموزش و پرورش اسلامی از آیات، روایات و احادیث موثق استنتاج گردند. لکن لازم به یادآوری است که این اصول بر روی هم باید در نظر گرفته شوند و نه اصلی جدای از اصل دیگر، چون دین اسلام و فلسفه تربیتی آن انسان را به صورت واحدی غیر قابل تجزیه در نظر می‌گیرد. هم چنین باید توجه نمود که مبنای کشف این اصول جهان بینی توحیدی و اسلامی است، جهان بینی توحیدی یعنی درک این که جهان از

یک مشیت حکیمانه پدیده آمده است و نظام هستی براساس خیر وجود و رحمت و رسانیدن موجودات به کمالات شایسته آنها استوار است. جهان بینی توحیدی، یعنی جهان یک قطبی و تک محوری است.

باتوجه به مراتب فوق، ملاحظه می‌گردد که تنها در پرتو این قوانین و اصول و ارزش‌های الهی است که می‌توان تعلیم و تربیت ارائه نمود که متناسب با فطرت و سرشت انسان‌ها بوده، بین انسان‌ها از یک طرف و بین انسان‌ها و دیگر مظاهر جهان هستی از طرف دیگر، وحدت و هماهنگی ایجاد کرده، سعادت انسان را در دو جهان تأمین نمود؛ و تنها با هدف قرار دادن خداوند تبارک و تعالی است که همه استعدادهای فطری انسان فعلیت پیدا می‌کنند، به‌طور که همه توانایی‌های انسان مکمل یکدیگر می‌شوند و همگی در یک مسیر واحد برای رسیدن به آن کمال مطلق، در مسیر شکوفایی، تعالی و تکامل قرار می‌گیرند. بنابر روش‌شناسی و اصول تربیت اسلامی در علوم قرآنی در روایات بر چهار مبنای مهم و کلان استوار است: هویت‌شناسی علوم قرآنی، جایگاه روش‌شناسی علوم قرآنی در میان روش‌شناسی‌های دیگر، رابطه روش‌شناسی با نگرش‌شناسی ما به قرآن و تمایز و تشابه روش‌شناسی‌های مطرح در علوم قرآنی که می‌تواند در چهار عرصه مطرح شود: اصول روش‌شناختی مشترک در علوم قرآنی، اصول روش‌شناختی فلسفه علوم قرآنی، اصول روش‌شناختی فلسفه قرآن‌شناسی و اصول روش‌شناختی تفسیر قرآن.

خلاصه کلام اصول آموزش در نظام آموزشی اسلامی را می‌توان ذیل محورهای اصلی همچون: اصل خدامحوری، اصل تعبدمداری الهی، اصل زندگی محوری؛ اصل فردمحوری، اخلاق‌مداری، سعی محوری، اعتدال‌گرایی، محبت محوری، نظارت‌مداری، مرگ‌اندیشی (فناپذیری دنیوی)، آرمان‌گرایی دسته‌بندی نمود.

منابع

قرآن کریم

۱. نهج البلاغه
۲. شریعتی سبزواری، عمل در نگاه عقل و دین، بوستان کتاب، ششم، ویرایش دوم، قم، ۱۳۸۰.
۳. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، درآمدی بر تعلیم و تربیت اسلامی (فلسفه تعلیم و تربیت)، هفتم، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
۴. سیف، علی اکبر، تغییر رفتار و رفتار درمانی؛ نظریه‌ها و روش‌ها، شانزدهم، تهران، دوران، ۱۳۹۱.
۵. دولت، محمدعلی، مبانی انسان‌شناختی و غایت‌شناختی تربیت در قرآن و حدیث، تهران، پارس کتاب، ۱۳۹۱.
۶. صالحی، اکبر، یاراحمدی، مصطفی، تبیین تعلیم و تربیت اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی با تأکید بر هدف‌ها تربیتی، دوفصلنامه علمی تخصصی تربیت اسلامی، ۱۳۸۷.
۷. طباطبایی، محمدحسین، تفسیرالمیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳.



معراج النبے (ص) از منظر مفسران فریقین

دکتر نصرالله نظری^۱

مولوی عبدالوہاب اسدی^۲

۱. دکتری تفسیر و علوم قرآن با گرایش جامعہ‌شناسی، محقق و استاد دانشگاه

۲. ماستری تفسیر و علوم قرآن

چکیده

خداوند متعال جهت راهنمایی بشریت انبیاء را فرستاد تا این که بشریت خدا را بشناسد و راه و رسم سعادت‌مندی را بیاموزد. از آغاز خلقت انسان انبیا و رسولانی را با برنامه و دستورهایی به نام دین به سوی انسان‌ها ارسال کرده تا آنان با پیروی از این فرستادگان الهی و عمل به احکام کتاب آسمانی آن‌ها بتوانند در راه رشد و تکامل معنوی گام بردارند. آخرین قافله‌سالار این کاروان هدایت، پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد (ص) هست که دارای معجزات زیادی بود؛ از جمله این حوادث شگرف و شگفت‌انگیز دوران رسالت پیامبر (ص) سیر و سفر آسمانی آن حضرت به ملکوت و مشاهده آثار عظمت الهی است که بنام معراج در تاریخ و فرهنگ دینی ثبت شده است. این پژوهش با مراجعه به منابع مکتوب و با تکیه بر روش تحلیلی توصیفی، کوشیده است تا رخداد مورد نظر را به بررسی بگیرد و به این پرسش اساسی پاسخ دهد که کیفیت و چگونگی معراج از دیدگاه مفسران فریقین چگونه بررسی گردیده است؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که همه فرق اسلامی در اصل و حقیقت معراج عقیده دارند ولی در کیفیت آن در بین علما اختلاف است؛ عده‌ای آن را صرفاً روحانی می‌دانند و در مقابل گروه دیگری آن را روحانی و جسمانی دانسته‌اند. اکثر و جمهور علمای شیعه و سنی اعتقاد دارند که معراج پیامبر (ص) با همین بدن جسمانی صورت گرفته است؛ اما شماری اندکی عقیده دارند که معراج به صورت روحانی صورت بوده است.

واژگان کلیدی: معراج النبی، مفسران، تفسیر، فریقین

مقدمه

مسئله معراج پیامبر (ص) از جمله مسائلی است که به دلیل پر رمز و راز بودن، در میان آموزه‌های دینی از اهمیت بسیاری برخوردار است، این که پیامبر (ص) در یک مقطع زمانی صعود آسمانی داشته‌اند و خداوند متعال حقایقی از جهان غیب و شهادت را برای پیامبر (ص) خود نشان داده است، از جمله مباحثی است که در آیه نخست سوره اسراء و آیات ۱۳ الی ۱۸ سوره نجم از آن سخن گفته شده است. مفسران فریقین نیز در ذیل آیات فوق دیدگاه‌های متفاوت را مطرح نموده‌اند. در حالی که اصل و حقیقت این مسئله در میان مسلمانان یک موضوع پذیرفته شده است. اما در چگونگی وقوع این معجزه شگفت انگیز در میان مفسران دیدگاه‌ها متفاوتی وجود دارد.

اکثر مفسران معراج پیامبر (ص) را جسمانی می‌دانند اما برخی از مفسران معراج را روحانی و برخی دیگر وقوع معراج را جسمانی می‌دانند. مستشرقان هم‌چنانکه در مسایل دیگری قرآنی شبهاتی زیاد را طرح نموده‌اند در موضوع معراج پیامبر (ص) نیز اشکالاتی را مطرح نموده‌اند و در اصل متششرقان معراج و عروج را به حضرت عیسی (ع) منحصر می‌دانند و معراج حضرت محمد (ص) را خود ساخته تاریخی مسلمانان می‌دانند. مایکل سلز می‌گوید واژه معراج در قرآن ذکر نگردیده است و پیامبر (ص) معجزه جز قرآن نداشت. ولی با توجه به ظاهر آیات قرآن کریم در وقوع اسراء و معراج پیامبر (ص) و نیز باتوجه به تواتر روایات معراج در منابع اصیل و اولیه حدیثی فریقین و نیز به اعتبار تواتر تاریخی قرآن کریم هیچگونه شبه‌ای از زاویه تاریخی به این موضوع وارد نیست. لذا مهم‌ترین مسئله در این نوشتار بررسی تحلیلی و توصیفی دیدگاه‌های مفسران پیرامون چگونگی و حقیقت معراج می‌باشد. سؤال اصلی تحقیق این است، مفسران فریقین چه تحلیلی از معراج النبی (ص) ارائه نموده‌اند و پاسخ به شبهات در این موضوع چیست؟ محقق با استفاده از منابع مکتوب و روش توصیفی تحلیلی موضوع معراج پیامبر (ص) را مورد پژوهش قرار داده است.

معنای لغوی و اصطلاحی معراج

واژه معراج ریشه اصلی آن عروج می باشد که در فرهنگ لغات از آن تعبیرات مختلفی گردیده است؛ مثلاً عروج به معنی بالا رفتن است. (ابن منظور، بی تا، ج ۹، ص ۱۲۰) و بمعنی نردبان آمده است. (رازی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱)؛ ولی در تعریف اصطلاحی معراج اختلاف است. به علت اختلاف علماء در چگونگی معراج زیر این که اکثر علماء معراج را روحی و جسمی و بعضی ها معراج را روحی و برخی ها در خواب می دانند. ولی تعریفی که مورد اتفاق جمهوری علماء اسلام می باشد. معراج در اصلاح به عروج پیامبر (ص) همراه با جسم و روح، در حالتی بیداری، در یک شب از مسجد الحرام به طرف مسجد الاقصی و از آنجا به سوی آسمان ها جهت مشاهده آیات الهی اطلاق گردیده است (عطار، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۳۲۸؛ ابن منظور، بی تا، لسان العرب، ج ۴ ص ۱۱۶۸).

نظریات مفسران فریقین در مورد معراج النبی (ص)

در میان مفسران فریقین در اصل و حقیقت اسراء و معراج پیامبر (ص) اتفاق نظر وجود دارد. لیکن در چگونگی و کیفیت اسراء و معراج پیامبر (ص) از طرف آنها رویکردهای متفاوت و مختلفی مطرح گردیده است؛ که برخی از مفسران وقوع اسراء و معراج پیامبر (ص) هردو را به وسیله روح می دانند؛ و برخی از مفسران قائل به تفصیل هستند؛ یعنی اسراء را جسمی و معراج را روحی می دانند؛ و برخی ها وقوع این دو مسأله هر دو را در خواب می دانند و برخی از دانشمندان اسلامی وقوع اسراء و معراج پیامبر (ص) را جسمی می گویند ولی نه به واسطه جسم مادی، بلکه همراه با جسم غیر مادی (هرقلیایی) ولی اکثر مفسران و متکلمان شیعه و اهل سنت اعتقاد دارند که اسراء و معراج پیامبر (ص) با همین بدن مادی صورت گرفته است؛ مثل طبری، شیخ صدوق، شیخ طوسی، قاضی عیاض، طبرسی، فخر رازی، ابن کثیر، بیضاوی، تفتازانی، علامه مجلسی ... که در ذیل به نظریات هر کدام از آنها پرداخته می شود.

رویکرد معراج جسمانی همراه با جسم مادی (نظریه جمهور)

رویکرد جمهوری مفسران اسلامی در موضوع چگونگی معراج پیامبر (ص) این

است که معراج پیامبر (ص) همراه باجسم مادی و روح صورت گرفته است که برای نمونه نظر چند تن از مفسران فریقین را در ذیل مورد بررسی قرار می‌دهم.

امام المفسرین ابن جریر طبری در تفسیر جامع البیان می‌نویسد: علماء در صفت و چگونگی اسراء و معراج پیامبر (ص) از مسجد الحرام به طرف مسجد الاقصی اختلاف نموده‌اند که برخی از علماء اسراء و معراج را پیامبر (ص) هر دو را روحی می‌دانند. استدلال این گروه سخن حضرت عایشه می‌باشد: «قالت ما فقد جسد رسول الله و لكن اسرى بروحه» در شب معراج جسم پیامبر (ص) مفقود نگردیده بود، و لیکن ایشان را همراه با روحش سیر داده شده است. گروه دیگری وقوع این واقعه را در خواب می‌دانند. مستند این گروه قول معاویه است «قال كانت رؤيا من الله الصادقة» ایشان گفته‌اند: معراج پیامبر (ص) از قبیل خواب‌های راستین بود. ولی اکثر علماء قائل به اسراء و معراج روحی و جسمی می‌باشند. به نظر ما سخن درست در مسأله معراج آن است که قطعاً خداوند بنده خود محمد (ص) را از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی و از آن‌جا به سوی آسمان‌ها با جسم و روح مبارک را عروج داده است. همچنان‌که آن موضوع را خداوند در آیه اول سوره اسراء توضیح داده است و نیز اخباری متواتری که از پیامبر (ص) در این موضوع به ما رسیده است آن را روشن نموده است که خداوند متعال بنده خود حضرت پیامبر (ص) را به وسیله براق به سفر معراج برده است، در آنجا برای جمعی از پیامبران نماز جماعت گزارده است، از نشانه‌های عظمت خود آن چه را خواست به آن حضرت نشان داده است. گفتار شخصی که قائل بر این است که در شب معراج روح ایشان به معراج برده شده است، نه کالبدش بی معنا است؛ زیرا سوار شدن به براق و قراین دیگری از خواص جسم است نه روح (طبری، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۱)

۱. علامه طباطبایی

ایشان می‌گویند: چیزی که در موضوع معراج النبی (ص) مهم می‌باشد این است که اصل و حقیقت اسراء و معراج از موضوعاتی است که مورد اتفاق تمام مذاهب و مکاتب اسلامی می‌باشد و برای هیچ فرد مسلمان در این مسأله مجال انکار هرگز

نخواهد بود؛ زیرا این که قرآن کریم این مسأله را به صراحت در دو سوره آورده شده است و نیز روایات متواتر در این زمینه در کتب حدیثی فریقین به حد تواتر تقریباً از سه تن از صحابه پیامبر (رض) نقل گردیده است. ولی مفسران و متکلمان و فلاسفه در چگونگی وقوع این رخداد بزرگ اختلاف نموده‌اند که اکثر دانشمندان اسلامی وقوع معراج را همراه با روح و جسم می‌دانند و برخی آن‌ها به صورت رؤیایی قائل هستند و برخی ایشان روحی فقط می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۹ و ۴۰).

از کلام مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر سوره اسراء در المیزان چنین بر می‌آید که ایشان اسراء پیامبر (ص) را بر اساسی تصریح آیه اول اسراء از مسجد الحرام تا مسجد الاقصی همراه با جسم و روح می‌داند؛ ولی معراج آن حضرت را از مسجد الاقصی به سوی آسمان‌ها روحانی می‌داند. مراد از معراج روحی این است که روح مقدس آن حضرت را به ماورای این عالم مادی صعود داده شده است؛ به محلی که فرشتگان مقرب شرف حضور دارند و همچنان در آن‌جا نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید و حقایق تمامی اشیاء را از قبیل بهشت، و دوزخ، ارواح انبیای (ع) و غیره را ملاقی شد. (همان) نه آن طوری که طرفداران معراج رؤیای معتقد هستند که وقوع معراج فقط به صورت رؤیای صادقانه بوده است، چون اگر فقط خواب می‌بود دیگر نیاز نبود که آیات قرآن به این مقدار تأکید و توضیحات بدهد و مقام و منزلت آن حضرت را به این معجزه صعود بدهد و همچنین دیگر محل تعجب و انکار برای قریش نبود و نیز مشاهداتی را که آن حضرت جهت اثبات صداقت این سفر خود استشهاد نموده‌اند؛ با توجیه رؤیایی بودن معراج نمی‌سازد (همان، ص ۴۱).

۲. سید ابوالحسن رفیعی قزوینی

ایشان در مورد چگونگی معراج پیامبر (ص) می‌گوید: معراج پیامبر (ص) همراه با جسم لطیف صورت گرفته است. ولی معراج جسمانی پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) قابل تفسیر می‌باشد و آن این‌که پیروی بدن از فرمان روح در تمام انسان‌ها، یکسان نیست؛ چون در برخی از افراد عادی، روح آن در خواست و مطالبه تحقق کار را می‌کند. ولی بدنش به نافرمانی از حکم روح می‌پردازد و به فرمان و دستورات آن

پیروی نمی‌کند. ولی این قاعده در موضوع بدن مبارک پیامبر اعظم (صلی الله علیه و آله) صدق نمی‌کند و مورد ایشان، موضوع کاملاً برعکس جاری است. دلیل آن بر این ادعا چنین است که بدن مبارک پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کمال لطافت قرار داشته است و شبیه جسم پیامبر (ص) را در بقیه اجسام نمی‌توان سراغ یافت. نظر به قاعده «اشتراک معنوی وجود» که از قواعد مهم عقلی به شمار می‌آید، افق هر بدنی از حیث مرتبه وجود، مرتبط و متصل به افق وجودی روح است و تناسب مستقیمی میان جسم و روح یک انسان برقرار است. این قاعده در باره پیامبر (صلی الله علیه و آله) در بالاترین و کامل‌ترین حد قابل تطبیق است؛ زیرا روح بلند ایشان به سبب تسلط کاملش بر بدن خود، باعث عروج جسم لطیف ایشان به ملکوت و آسمان‌ها گردیده است (همان، ص ۳۹).

۳. عبد الکریم نیشاپوری

ایشان براساس سبک و روش تفسیر اشاری خود یک سلسله توضیحات اشاری را در ذیل آیه مربوطه در موضوع معراج پیامبر (ص) بیان می‌دارد که اشاره به معراج جسمی دارد. چون غرض ایشان از بیان آن سلسله نکات اشاری اثبات نمودن سفر معراج پیامبر (ص) به عنوان یک واقعه‌ای تعجب‌آور و شگفت‌انگیز است و آن در صورت تبدیل به واقعه شگفت‌انگیز شده می‌تواند که وقوع چنین واقعه‌ای در حالت بیداری همراه با جسم صورت گرفته باشد، نه به وسیله‌ای روح فقط؛ زیرا این که وقوع معراج پیامبر (ص) در شب هنگام در تعجب و شگفت‌آوری آن می‌افزاید تا این که آن عده از کسانی که خبر پیامبر (ص) را تصدیق و به جان و دل پذیرفته‌اند از کسانی که در آن موضوع تعجب و استبعاد و تردید نموده‌اند یکنوع تفاوت حاصل گردد. نیز ایشان اضافه می‌کند عبادت شب و نماز تهجد برای آن حضرت (ص) سبب شد که خداوند متعال ایشان را شب هنگام به سفر معراج مشرف بگردانند (نیشاپوری، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۷۹).

۴. فخر رازی

مفسر معروف اهل سنت، امام فخر رازی در ذیل آیه اول اسراء، چنین می‌گوید: مذاهب اسلامی در چگونگی و کیفیت اسراء و معراج النبی (ص) اختلاف نموده‌اند که

بیشتری گروه‌ها و طوایف مسلمین طرفدار معراج جسمی می‌باشند؛ یعنی این که پیامبر (ص) در شب معراج با جسم و بدن مبارک به معراج برده شده است. ولی تعداد اندک از مسلمانان طرفدار معراج روحی می‌باشند که از آن جمله حذیفه، و عایشه، (رض) از این گروه هستند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۱۲۰).

۵. سعدالدین تفتازانی

ایشان نیز عقیده به معراج جسمانی را قول اکثر دانسته و منکر آن را بدعت کار می‌داند. ایشان در این خصوص می‌نویسد: اصل و حقیقت مسأله معراج پیامبر (ص) از جمله مواردی است که در کتاب و سنت و اجماع ثابت گردیده است و تنها اختلاف در چگونگی این واقعه است که آیا واقعه در خواب صورت گرفته است و یا در بیداری با روح فقط بوده است و یا همراه با روح و جسم صورت گرفته است. ولی حق این است که این واقعه در حال بیداری و با جسد شریف صورت گرفته است (تفتازانی، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۷).

۶. آلوسی

علامه آلوسی در تفسیر آیه مربوطه پس از توضیحاتی در مواردی، همچون تاریخ وقوع معراج و محل وقوع معراج و... اختلاف علماء را در چگونگی وقوع اسراء و معراج پیامبر (ص) نقل و بررسی نموده است که ایشان رویکردهای دانشمندان را در چگونگی وقوع معراج پیامبر (ص) به پنج دسته تقسیم نموده است.

۱. رویکرد جمهور علماء در چگونگی وقوع معراج پیامبر (ص) رویکرد جسمانی است؛ که آنان وقوع معراج را به استناد به آیات و روایات صحیحه در حالت بیداری همراه باجسم و روح مبارک می‌دانند.

۲. ولی در مقابل برخی از بزرگان همچون حسن بصری، حضرت معاویه و وقوع این رخداد بزرگ را به استناد به آیه «و ما جعلنا الرؤیا آلتی اریناک...» (اسراء، ۶۰)، در حالت خواب می‌دانند، زیرا که رؤیا در ظاهر لغت محمول به خواب می‌باشد. در حالی که جمهور مفسران رؤیا را در آیه مذکوره به معنی رؤیت با چشم گرفته‌اند.

۳. برخی دیگری از علماء وقوع این حادثه را به وسیله روح می‌دانند. مراد آنان از

معراج روحی به معنی انسلاخی که عرفاء و حکماء گفته‌اند نیز نمی‌باشد.

۴. قول چهارم را مازری در شرح مسلم به‌عنوان جمع میان اقوال ذکر نموده است و آن این‌که اسراء پیامبر (ص) از مسجد الحرام تا بیت المقدس همراه با جسم در حالت بیداری صورت گرفته است. ولی عروج ایشان از بیت المقدس به طرف آسمان‌ها به وسیله‌ای روح شریف آن حضرت صورت گرفته است؛ زیرا این‌که مشرکین قریش زمان شنیدن این حادثه به امکان وقوع اسراء تعجب و انکار نموده‌اند به دلیل این‌که اسراء جسمی بوده است، ولی چونکه وقوع معراج به‌وسیله روح و یا در خواب صورت گرفته بود، به امکان آن هیچ اشکال نگرفته‌اند؛ زیرا این‌که خواب جای تعجب و انکار ندارد که یک شخص در خواب می‌تواند حتی از مشرق به مغرب سفری روحی نماید (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۹).

۵. رویکرد پنجم: منسوب به مولانا عبد الرحمن دشتی و عبد الرحمن جامی می‌باشد؛ که آنان معراج پیامبر (ص) را تا عرش همراه با جسم و روح می‌دانند. ولی وقوع معراج را به ماوراء عرش به‌وسیله روح فقط می‌دانند (همان، ص ۱۲). خلاصه کلام این‌که آقای آلوسی وقوع معراج پیامبر (ص) را همراه با روح و جسدش می‌داند و بر اساس علم هندسه این امر را ممکن تلقی می‌کند و نیز علامه آلوسی می‌گوید: آنچه که از گروه بنام کشفیه نقل گردیده است محل تعجب بوده و دارای اعتباری نیست. برای روح بشری دو گونه جسم وجود دارد. نخست جسمی لطیف که در عالم غیب نیاز است و هیچ‌گونه عناصری در آن در کار نیست و آنان می‌گویند: معراج پیامبر (ص) همراه با جسم لطیف صورت گرفته است. دوم: جسم کثیف است که در علم مادی نیاز است (همان، ص ۱۲).

۷. وهبه الزحیلی

آقای زحیلی نیز مانند اکثر مفسران اسلامی در مسئله‌ای چگونگی و صفت معراج پیامبر (ص) می‌گوید: سیر شبانگاه و معراج پیامبر (ص) همراه با روح و جسم، در حالت بیداری، و سوار بر براق انجام گرفته است نه این‌که وقوع واقعه‌ای اسراء و معراج در حالت خواب، و یا به‌وسیله روح صورت گرفته باشد؛ و برای ثابت کردن

این مطلب به چند نکته استدلال نموده است. در قدم نخست در نص آیه‌ای اول اسراء کلمه‌ای (عبده) ذکر گردیده است که لفظ عبد در لغت و عرف اطلاق بر مجموع از جسم و روح حمل می‌شود، نه به روح فقط. همچنین آیه «ما زاغ البصر و ما طغی» (نجم، ۱۷) دلالت بر جسمانیت این واقعه دلالت دارد؛ به دلیل این که چشم از آلات جسم است نه روح. از سوی دیگر اگر وقوع چنین حادثه در خواب، و یا به واسطه‌ای روح صورت می‌گرفت، هیچ نیازی نبود که ام هانی (رض) به پیامبر (ص) بگوید: که این ماجرا را به قریش حکایت نکن و گرنه مورد تکذیب آنان قرار خواهید گرفت. نیز ابوبکر صدیق (رض) به جهت تصدیق این واقعه به فضیلت ویژه دست یافته و مفتخر به لقب صدیق نمی‌گردید و نیز هیچ گونه بهانه برای مشرکین قریش نبود که این قدر سر و صدا را به راه انداخته و این معجزه بزرگ پیامبر (ص) را تکذیب نمایند. حتی برخی از مسلمانان ضعیف الایمان نیز در این هنگام به ارتداد روی نمی‌آوردند (زحیلی، ۱۴۱۱، ج ۱۵، ص ۱۵-۱۸).

نیز بشر بودن پیامبر (ص) و نیاز داشتن در چنین سفری به هوا و اکسیژن در آسمان‌های بلند، مانع امکان همچون سفری نخواهد شد؛ زیرا این که قطعاً قدرت کامله خداوند متعال تضمین‌کننده نیازها و ضروریات پیامبرش در این سفر فضایی بوده است. چنانچه امروزه به وسیله پیشرفت علم و تکنولوژی فضانوردان را همراه با محموله‌های از اکسیژن به فضا فرستاده می‌شوند؛ که در نتیجه آنان از تمام موانع سفری فضای از قبیل مشکل هوا و در امن قرار می‌گیرند. پس امکان سفر فضایی شر که امروزه برای همگان روشن گردیده است، حجت تام بر صحت عقیده بر مسأله اسراء و معراج پیامبر (ص) می‌باشد. این حقیقت نیز روشن گردید که محمد (ص) نخستین پیش‌آهنگ عرصه فضانوردی و از پیشرفته‌ترین دستاوردهای حال و حاضر و آینده دانش فضانوردی جلوتر بوده است (همان).

۸. المراغی

آقای مصطفی مراغی در قدم نخست رویکردهای دانشمندان در مورد چگونگی وقوع واقعه‌ای اسراء و معراج پیامبر (ص) را بررسی نموده است؛ که آیا اسراء پیامبر (ص)

همراه با جسم و روح صورت گرفته است؟ یا به وسیله‌ای روح فقط انجام گرفته است؟ که اکثر مفسران و دانشمندان جهان اسلام با استناد به دلایل از آیات، روایات که در این زمینه وجود دارد. به این عقیده هستند؛ که اسراء پیامبر (ص) همراه با جسم و روح مبارکش صورت گرفته است. از جمله‌ای آن دلایل موارد ذیل می‌باشد:

۱. واژه (سبحان) که در ابتداء آیه اسراء آمده است، دلالت بر عظمت و بزرگی این مسأله دارد، زیرا این که تسبیح و تعجب در مقابل چیزهای قابل توجه و بزرگ صورت می‌گیرد، و اگر وقوع این واقعه اسراء پیامبر (ص) در خواب صورت گرفته بود، دیگر محل تعجب و استبعاد برای کفار قریش را نداشت.

۲. علاوه بر آن اگر این حادثه به صورت روحی می‌بود، نقل این داستان هرگز محل تعجب و استبعاد برای مخالفین قرا نگرفته و منجر به انکار و تکذیب قریش نسبت به این مسأله نمی‌گردید.

۳. همچنان هرگز گروه از مسلمانان در زمان دریافت این خبر به ارتداد و کفر روی نمی‌آورده‌اند.

۴. نیز برای حضرت ابی‌بکر (رض) زمانی که به تصدیق سخن پیامبر (ص) برخواست، هیچ‌گونه فضیلت و برتری حاصل نمی‌گردید.

۵. نیز پیامبر (ص) این خبر را زمانی که به ام‌هانی بازگو نموده‌اند. حضرت ام‌هانی به ایشان توصیه نمی‌نمود که اگر این داستان را به قریش بازگو نمایید، یقیناً به تکذیب و مخالفت از طرف آن‌ها مواجه خواهید شد.

۶. نیز واژه عبد اطلاق به مجموع از روح و جسد می‌شود، نه بر روح فقط.

۷. همچنان این نوع از حرکت به مستندات تاریخی از منظر آیات قرآن، همچون سیر و حرکت حضرت سلیمان (ع) توسط باد و غیره در ذات خود ممکن است. (المراغی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۹۳).

برخی‌ها: علاوه بر این که وقوع معراج پیامبر (ص) را به وسیله روح و یا در حالت خواب دانسته‌اند. همچنان وقوع اسراء پیامبر (ص) را از مسجد الحرام به سوی بیت

المقدس که حتی آیات قرآن به آن تصریح دارد، نیز بوسیله روح و یا در خواب می دانند که دیدگاه‌های هر یک از آن‌ها قرار ذیل است.

اول: قول معاویه (رض) که ایشان معتقد به وقوع (اسراء) پیامبر (ص) در حالت خواب می باشد. چنانچه که هر زمانی که از ایشان در موضوع اسراء سؤالی می گردید، ایشان می گفت «کان من الرویای الصادقه» اسراء پیامبر (ص) از جمله خواب‌های صادق بود.

دوم: قول حضرت عایشه (رض) است که ایشان وقوع اسراء پیامبر (ص) روحانی می دانند؛ که فرموده اند «ما فقد جسد رسول الله و لکن اسری بروحه». سوم قول حسن بصری است، ایشان نیز به استدلال به آیه «و ما جعلنا الرویا» اسراء پیامبر (ص) را در خواب می دانند (همان).

۹. ابو منصور ماتردی

ایشان بعد از تفسیر و تاویلات که در ذیل آیه اول سوره (اسراء) انجام داده اند، در نتیجه چنین دانسته می شود که این بزرگوار در مسأله معراج پیامبر (ص) نظریه ای را که برخلاف دیدگاه دیگر مفسران است مطرح می نماید که این نظریه در تفاسیر دیگران کمتر به چشم می خورد و آن این است که ایشان به علت عدم تصریح آیات در زمینه عروج پیامبر (ص) به طرف آسمان‌ها، معتقد است که در این مسأله توقف باید نمود که عین عبارت ایشان قرار ذیل است.

ایشان می گوید: آن دسته از روایات که در زمینه ای معراج النبی (ص) وارد است، بیانگر این است که پیامبر (ص) را به آسماها عروج داده شده است و در آن روایات از جمله داستان‌های که آمده است، این است که ایشان را در شب معراج به آسمان‌ها برده شد و همراه برادران صدیق خود را (انبیاء ع) ملاقات نمود و... و اگر چنین روایات از حیث نقل درست و صحیح باشد، بنده نیز نسبت به صداقت آن مسأله شهادت می دهم. لیکن چنین روایات اطمینان آور نیست، به علت این که همه آن‌ها اخبار آحاد هستند و شهادت و گواهی دادن به خبر واحد درست نیست، بناء به آنچه که در آیه به صورت صریح آمده است، (اسراء پیامبر ص از مسجد الحرام تا بیت

المقدس) به همان اندازه اکتفاء می‌نمایم (ماتریدی، ۱۳۹۱، ج ۷، ص ۴).

۱۰. قرطبی

آقای قرطبی در ضمن چند مباحث در زمینه‌ای معراج پیامبر (ص) بحث چگونگی وقوع معراج را مطرح می‌نماید که به قرار ذیل است. ایشان می‌گویند علماء سلف و خلف در موضوع معراج پیامبر (ص) اختلاف نظر دارند که آیا معراج پیامبر (ص) همراه با روح مبارک صورت گرفته است. بدون این که جسم ایشان از محل بسترش جدا گردیده باشد؟ و یا این که این موضوع در حالت رؤیایی صادق بوده است؟ این دیدگاه از عایشه (رض) و معاویه و حسن بصری و ابن اسحاق نقل گردیده است. گروه سوم: اسراء را همراه با روح و جسد می‌دانند. لکن وقوع معراج را فقط با روح می‌دانند. زیرا این که در آیه نخست اسراء غایه اسراء تا بیت المقدس ذکر گردیده است و گروه چهارم: که اکثر از علماء متقدم و متاخر هستند. با استناد به دلایل از آیات و روایات در این زمینه مانند تکذیب قریش و ارتداد برخی از مسلمانان و... قائل به وقوع اسراء و معراج پیامبر (ص) در حالت بیداری همراه با جسم مبارک می‌باشند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۴۲۹).

۱۱. محمد طاهر ابن عاشور

ایشان می‌گویند برای پیامبر (ص) دو کرامت و معجزه وجود دارد. یکی از آن‌ها اسراء پیامبر (ص) است که در آیه ذکر گردیده است و دیگری آن معراج است که به احادیث صحیحین و یا به آیات ۱۳-۱۸ سوره نجم بیان گردیده است. و نیز ایشان می‌نویسد: که علماء سلف در موضوع اسراء پیامبر (ص) اختلاف نموده‌اند که برخی آنان اسراء را رؤیای می‌دانند؛ اما جمهور علماء اسراء پیامبر (ص) را در حالت بیداری و همراه با جسم می‌دانند. دلیل جمهور براین مطلب چند نکته از آیه می‌باشد. یکی از آن‌ها تکذیب قریش و بیان و توصیف پیامبر (ص) برخی از نشانه‌ای را از بیت المقدس برای قریش می‌باشد؛ که این دلایل بر معراج جسمانی دارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۷۶۵).

۱۲. محمد شفیع عثمانی

۱. ایشان در ضمن تفسیر آیه اول سوره اسراء به جسمانی بودن واقعه‌ای معراج النبی (ص) یک سلسله استدالات از نکات آیه مذکوره نموده‌اند که قرار ذیل است. از قبیل این‌که واژه (سبحان) که برای تعجب است و نیز انکار مشرکین قریش دلالت بر معراج جسمی می‌کند. و نیز ایشان در مورد امکان وقوع معراج جسمی که نظر به روایات اسراء النبی (ص) از مسجد الحرام توسط براق انجام گرفته اس و براق را در دیوار مسجد الاقصی بسته‌اند و عروج‌شان از بیت المقدس به سوی آسمان‌ها به وسیله‌ای نردبان صورت گرفته است که فقط خداوند بر حقیقت آن نردبان وقوف دارد. ایشان می‌افزاید بناء همچنانکه در عصر حاضر نیز اقسام نردبان‌های متحرک و پیچ‌خورده وجود دارد که انسان‌ها توسط آن به بالا می‌روند. پس پیامبر (ص) نیز توسط نردبان معجزه‌انگیز با جسم و روح مبارک از بیت المقدس به آسمان‌ها عروج نموده است.

۲. همچنان این مفسر بزرگوار در تفسیر آیات سوره نجم بیان می‌کند که ائمه تفسیر در خصوص تفسیر آیات سوره نجم دو نظر متفاوت دارند. نظر نخست آن است که همه این آیات مشتمل بر واقعه معراج و تعلیم بلا واسطه حق تعالی به رسول خود و رویت حق تعالی می‌باشد. از میان اصحاب حضرت انس و ابن عباس رض الله عنهما این نظریه را قبول دارند.

نظریه دوم: بسیاری دیگری از صحابه و تابعین و ائمه تفسیر این آیات را به رویت اصلی حضرت حمل نموده‌اند و صفات متذکره در آیات سوره نجم را صفات جبریل دانسته‌اند و نظر دوم را ترجیح داده است (عثمانی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۲۷۵-۲۹۲).

۱۳. شنفیطی

دیدگاه صاحب اضواء البیان در مورد اسراء و معراج را چنین است. الف) برخی‌ها اسراء النبی (ص) را روحی می‌دانند نه جسمی به گمان این‌که این حالت در خواب برایش رخ داده است چون خواب انبیاء نیز از جمله وحی است.

ب) اما برخی‌ها وقوع اسراء را جسمی ولی معراج را روحی می‌دانند.

ج) ولی از ظاهر آیات، وقوع معراج را به صورت روحی و جسمی در حالت کاملاً

بیداری فهمیده می‌شود.

۱. به دلیل این که اطلاق لفظ (عبد) به مجموع روح و بدن می‌شود نه به روح فقط و نیز تسبیح و تنزیه در مقابل امر بزرگ صورت می‌گیرد وقوع معراج اگر در خواب صورت می‌گرفت جای تعجب نبود.

۲. و نیز این نظریه را آیه کریمه «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» (النجم، ۱۷) تأیید می‌کند چون بصر از آلات بدن است نه روح.

۳. و نیز واضح‌ترین دلیل بر معراج جسمی آیه کریمه: «وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا آلَتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ»؛ (الإسراء، ۶۰).

چون مراد از این رؤیت، رؤیت باچشم و درحالت بیداری است نه رؤیت درحالت خواب همچنانکه ابن عباس و دیگران بر این نظر هستند (شنقیطی، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۷).

۴. از جمله دلایل روشن بر این مطلب که مراد از رؤیا درآیه فوق دیدن به چشم درحالت بیداری است نه درحالت خواب این است که اگر این حادثه درحالت خواب صورت می‌گرفت این خواب فتنه و سبب تکذیب و انکار قریش نمی‌گردید چون خواب محل انکار و تعجب قرار نمی‌گردد.

۵. و نیز آیات ذیل دلالت می‌کند بر این که مراد از رؤیا در فوق دین به چشم در حالت بیداری است: «لنريه من آياتنا» و قوله «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى» (النجم: ۱۷-۱۸).

۶. نیز سوار شدنشان بر براق دلالت بر اسراء و معراج جسمی دارد چون ارواح نیاز به مرکبی ندارند. (همان).

۷. همچنانکه آیات دلالت بر جسمانی بودن اسراء و معراج دارد روایات متواتر در این مورد نیز دلالت می‌کند بر این که اسراء و معراج هر دو جسماً و روحاً در حالت بیداری صورت گرفته است.

اهل سنت والجماعه نیز بر همین عقیده هستند قول ملحدین که منکر این موضوع

هستند اعتبار ندارد (همان، ص ۹۸).

۱۴. سید قطب

این عالم بزرگوار در تفسیر خود ذیل آیه مربوطه، در مورد چگونگی وقوع این واقعه شگفانگیز چنین می نویسد: این که آیا معراج پیامبر (ص) در حالت بیداری صورت گرفته است یا در حالت خواب؟ میان علماء اختلاف است که در این زمینه حضرت عایشه و حسن بصری وقوع این رخداد عظیم را در خواب می دانند. ولی روایاتی فراوانی دیگری که در این زمینه وجود دارد، وقوع معراج پیامبر (ص) با روح و جسم بیان می دارد، حتی به گونه ای که هنوز رختخواب آن حضرت سرد نگردیده بود آن حضرت از معراج به خانه برگشت. بنابراین از مجموع روایات موجود در موضوع معراج آن حضرت (ص) می توان چنین نتیجه گرفت که پیامبر (ص) از رختخواب خود به خانه ام هانی بلند گردید، به مسجد الحرام تشریف برده اند، و از آنجا که ایشان را میان حالت خواب و بیداری به معراج برده شد، در نتیجه علامه سید قطب می گوید: بنده جای برای جدال های دور و دراز نمی بینم، جدال های که در میان دانشمندان قدیم و جدید در موضوع معراج پیامبر (ص) وجود داشته است (سید قطب، ۱۳۹۴، ج ۴، ص ۳۳۲).

البته اکثری علمای شیعه هم معتقد به معراج جسمانی هستند مانند؛ مکارم شیرازی، جعفر سبحانی، مجلسی، طبرسی، و غیره.

۱۵. طبرسی

برای اثبات این موضوع دلائل و شواهدی وجود دارد که روایات اسلامی گواهی قطعی بر جسمانی بودن آن می دهد چنان که فقیه و مفسر بزرگ شیعه، مرحوم طبرسی، در تفسیر «مجمع البیان» اتفاق اکثر علماء را بر جسمانی بودن معراج نقل می نماید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۳۴۵).

۱۶. شیخ طوسی

این مفسر عالیقدر می گوید: آنچه که آیات قرآن به آن صراحت دارد و اخبار صحیح به آن دلالت دارد: و آن این است که وقوع اسراء پیامبر (ص) از مسجد المسجد الحرام

به طرف بیت المقدس صورت گرفته است. لیکن وقوع معراج بر اساسی اخبار مشهور ثابت است. آنچه که ما و بسیار از اهل تأویل بر آن معتقد هستیم، و بجای نیز آن را ذکر نموده است، این است که: پیامبر (ص) را در حالت بیداری یعنی همراه با جسم و روح مبارک در همان شب اسراء به آسمان‌ها نیز عروج داده شد، حتی این که به سدره المنتهی که در آسمان هفتم قرار دارد رسید. در آنجا خداوند منان برایش برخی از نشانه‌های زمین و آسمان‌ها را جهت زیادت معرفت و یقین نشان داد (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۴۶).

۱۸. سبحانی

آیت الله سبحانی در تأیید و تقویت بیشتر این نظر (جسمانی بودن معراج) می‌فرماید: قریش از شنیدن این که پیامبر ادعا نمود من در ظرف یک شب همه این اماکن (سیر به مسجدالاقصی و عروج به آسمان‌ها) را سیر نموده‌ام سخت ناراحت شدند و سریعاً به تکذیب او برخاستند؛ به‌طوری که جریان معراج وی در همه محافل قریش موضوع روز شد؛ هرگاه سیر این عوالم به صورت یک رؤیا بود معنا نداشت که قریش به تکذیب حضرت برخیزند و جنجالی راه بیندازند؛ زیرا گفتن این که من در شبی از شبها در هنگام خواب چنین خوابی را دیده‌ام هرگز موجب نزاع و اختلاف نمی‌گردد، چون سرانجام هر چه است خواب است و تمام امور محال و غیر ممکن و به دور از ذهن در خواب به صورت ممکن درمی‌آید.

۱۹. علامه سید هاشم برهانی

ایشان بعد از نقل اختلاف علماء را در این که این واقعه در خواب صورت گرفته است و یا در بیداری؟ همراه روح فقط صورت گرفته است، یا همراه روح با بدن؟ دیدگاه اکثریت دانشمندان اسلامی را در موضوع چگونگی وقوع اسراء و معراج پیامبر (ص) به صورت روحی و جسمی می‌دانند (البحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۹۰).

۲۰. محمد ابراهیم بروجردی

ایشان می‌فرماید که این آیه (اول سوره اسراء) اشاره به معراج است که معراج از بزرگترین معجزه بینات حضرت خاتم الانبیاء بعد از قرآن مجید است که این

معجزه روشن دربردارنده برخی علوم و فنون مختلفه و نیز شامل بر احکام و مصالح بی‌شماری است که با اکتشافات عصر جدید انطباق کامل و موافقت دارد. (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۹۸) بناء اگر دانشمندان صدر اسلام از حدود فلسفه و طبیعیات و طب و فلکیات و سایر علوم یونانیان تجاوز می‌کرده‌اند و پیروی این علوم و علوم دیگری از قرآن و احادیث وارد می‌گردیده‌اند به صورت یقین بسیاری از اکتشافات عصر حاضر به دست مسلمین کشف گردیده بود. همچنانکه که اگر غیر مسلمان نیز از علوم قرآن برخوردار می‌بودند بیشتر از این می‌توانستند اختراعات و اکتشافات حاصل نمایند و مدنیت حاضر را روشن‌تر بسازند. ولی پیامبر اسلام (ص) در عصری که نه دانش آن زمان مساعد بود و نه افکار و آراء مردم آن عصر آن بیانات را می‌پذیرفت در عین حال بدون توجه به آراء فلاسفه یونان و مخالفت مشرکین ضمن داستان معراج باکمال وضوح این علوم غامضه را توضیح داده‌اند که صدق آن موارد بعد از دوازده قرن روشن گردید (همان، ص ۹۹).

۲۱. کاشانی

ایشان در قدم نخست بررسی تاریخی واقعه‌ای معراج پیامبر (ص) را می‌نمایند که دیدگاه اکثر علماء را به این می‌دانند که این واقعه در سال دوازدهم بعثت رخ داده است. هرچند که در روز و ماه آن اختلاف است که برخی آن را در ماه ربیع الاول، برخی آن را در ۲۷ ماه رجب و برخی در ماه رمضان و می‌دانند (کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۳۹۶).

و نیز در کتاب تفسیرش ضمن تفسیر آیه اول اسراء چنین می‌نویسد: اسراء و بردن پیامبر (ص) از مسجد الحرام به طرف مسجد الاقصی به نص آیه‌ای اول اسراء ثابت گردیده است که منکر آن (اسراء) یقیناً کافر است اما عروج آن حضرت از بیت المقدس به طرف آسمان‌ها براساسی احادیث مشهور است که به حد تواتر میرسد که منکر آن (معراج) را می‌توان گمراه و بدعت کار شمرد. اکثر مسلمان معتقد هستند که معراج آن حضرت (ص) همراه با جسم و روح صورت گرفته است و کسانی که ثقل جسد را مانع معراج جسمی می‌دانند، از اهل بدعت و منکر قدرت خداوند هستند (همان).

۲۱. ناصر مکارم شیرازی

ایشان در تفسیر نمونه می‌نویسد علاوه بر این که مشهور میان دانشمندان اسلام (اعم از شیعه و اهل تسنن) این است که واقعه‌ای اسراء و معراج پیامبر (ص) در حالت کاملاً بیداری و هشیاری همراه با جسم مبارک صورت گرفته است؛ و نیز انکات موجود در آیات قرآن در آغاز سوره اسراء و همچنین ظاهر آیات ۱۳-۱۸ سوره نجم نیز وقوع این مسأله را در بیداری گواهی می‌دهند و تاریخ اسلام نیز گواهی صدق بر این مسأله است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۲۱ ص ۱۵ و ۱۶).

۲۲. محسن قرائتی

ایشان می‌گوید: در قدم نخست بیان می‌دارد که اصل و حقیقت معراج پیامبر (ص) از ضروریات دین بوده و مورد اتفاق تمام ملل و فرق اسلامی می‌باشد. روایت متواتر در کتاب‌های حدیثی فریقین نیز وجود دارد که وقوع معراج پیامبر (ص) را به صورت جسمانی و در حالت بیداری صورت گرفته است تأیید می‌کند نه این که به صورت روحی و یا رؤیای بوده باشد (قرائتی ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۵).

۲۳. علی اکبر هاشمی رفسنجانی و گروهی از محققان

ایشان هم در ضمن تفسیر آیه ۱ سوره اسراء در کتاب تفسیر خودش نکات ظریف را مطرح نموده است که برخی از آن نکات قرار شرح ذیل است. ایشان می‌گویند که اصل و حقیقت اسراء و معراج پیامبر (ص) از ضروریات دین بوده، و مورد اتفاق همه ملل و فرقه‌های اسلامی نیز می‌باشد. در مورد جسمانی بودن معراج النبی (ص) تأکید می‌کند و می‌گویند که عروج پیامبر (ص) جسمانی بوده است. به دلیل این که خداوند (ج) فرمود (اسری به عبده لیلاً) در این آیه کلمه عبد ذکر گردیده است که ظهور آن در جسم و روح هر دو می‌باشد نه در روح فقط (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۴۳).

نتیجه‌گیری

بعد از بررسی‌های لازم در مورد کیفیت و چگونگی وقوع معراج پیامبر (ص) از دیدگاه مفسران فریقین محقق در این پژوهش دریافته است که چگونگی و شکل معراج النبی (ص) به صورت‌های ذیل است:

الف. برخی از مفسران مانند طباطبایی و ابوزهره و... از جمله‌ای طرفداران معراج روحی بوده‌اند. ایشان وقوع واقعه‌ای اسراء را همراه با جسم و روح می‌دانند ولی وقوع معراج پیامبر (ص) را فقط همراه روح می‌دانند.

ب. برخی از بزرگان وقوع هر دو واقعه (اسراء و معراج) را به صورت روحی و یا رؤیایی می‌دانند؛ مانند نقل‌های از حضرت عایشه و معاویه و حسن بصری و ابن اسحاق.

ج. ولی رویکرد جمهور مفسران فریقین براین است که واقعه معراج پیامبر (ص) همراه با جسم و روح در حالت بیداری صورت گرفته است. ایشان برای اثبات ادعای خودشان دلایل زیادی از قرآن و روایات صحیحہ آورده‌اند. و از آنان که قائل به معراج روحانی پیامبر (ص) هستند پاسخ داده‌اند که به جهت اختصار به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱. آمدن کلمه «به عبده» در آیه اول اسری دلالت به اسراء معراج جسمی دارد. به علت این که لفظ عبد عبارت از مجموع روح و بدن می‌باشد.

۲. نیز قرآن مجید در آیات ۱۳-۱۸-سوره نجم در خصوص دیدنی‌های پیامبر (ص) اشاره نموده است که دیدن با چشم صورت می‌گیرد و چشم از آلات بدن است نه از آلات روح.

۳. همچنین در اخبار مشهور در کتب حدیثی فریقین آمده است که آن حضرت بر براق سوار شد. سوار بر مرکب شدن را به بدن نسبت داده می‌شود، نه به روح چون روح برای حرکت نیاز به مرکب ندارد.

۴. نیز نقل روایات که نماز خواندن پیامبر (ص) را در سفر معراج در مدینه، طورسینا، بیت‌الحرم و بیت‌المقدس بیان می‌کند با توجیه معراج روحانی قابل جمع نمی‌باشد.

۵. مخالفت شدید و تکذیب مشرکان و مرتد شدن برخی از ضعیف‌الایمان پس از روبه رو شدن با این مساله که این خود دلیل آن است که پیامبر مدعی خواب یا مکاشفه روحانی نبوده و گر نه این همه مخالفت و سر و صدا ایجاد نمی‌گردید.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، معراج نامه، بت، مطبعة عروه الوثقی.
۲. ابن عاشور، محمدطاهر، تفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰.
۳. ابن منظور، محمدابن مکرم، لسان العرب، دار احیاء التراث العربی.
۴. ادیب، بهروز، معراج از دیدگاه قرآن و روایات، انتشارات چاپ و نشر بین الملل ۱۳۸۴.
۵. آلوسی، محمود بن عبدالله، تفسیر روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ناشر: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، لبنان بیروت، ۱۴۱۵.
۶. بحرانی، هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، دار التفسیر، ۱۴۱۷.
۷. بروجردی، محمدابراهیم، تفسیر جامع، تهران، کتابخانه صدر، ۱۳۶۶.
۸. پیام قرآن تفسیر موضوعی، انتشارات نسل جوان، قم، بی تا.
۹. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۵، بیروت، عالم الکتب للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۳۷۷.
۱۰. الجوهری، اسماعیل ابن حماد، الصحاح، تاج اللغة، دارالعلم للملایین، بیروت ۱۹۸۷.
۱۱. رازی، ا، مقایس اللغة، مکتبه و مطبعة مصطفى الیالی الحلب ۱۳۸۶.
۱۲. رازی، فخرالدین، تفسیر مفاتیح الغیب، داراحیاءالتراث العربی، بیروت ۱۴۲۰.
۱۳. الزحیلی، وهبة، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دارالفکر، ۱۴۱۱، دوم.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷.
۱۵. سبحانی، جعفر، فروغ ابدیت، ناشر بوستان کتاب قم، ۱۳۷۷، یازدهم.

۱۶. سید قطب، فی ظلال القرآن، مترجم: مصطفی خرم دل، احسان، پنجم، ۱۳۹۴.
۱۷. شنقیطی، محمدامین، اضواء البیان فی تفسیر القرآن بالقرآن، مکه، ۱۹۷۴.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷، پنجم.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. عثمانی، محمدشفیع، تفسیر معارف القرآن، بی جا، شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۸۶.
۲۳. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، ۱۳۷۵.
۲۴. قرطبی، محمد بن احمد، تفسیر القرطبی، تهران، ۱۳۶۴.
۲۵. قشیری، عبدالکریم، تفسیر القشیری، ج ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه ۱۴۲۸.
۲۶. کاشانی، فتح الله، منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران، ناشر کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۷. ماتریدی، ابو منصور، تفسیر الماتریدی «تأویلات أهل السنة»، قاهره، مجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، لجنه القرآن و السنه، سال ۱۳۹۱ ق - ۱۹۷۱ م.
۲۸. المجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مجلدات ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، تهران، مکتبه اسلامیه.
۲۹. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دارالفکر، بی تا.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷.
۳۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر، تفسیر راهنما، قم، بوستان کتاب، ۱۳۶۱.