

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ISSN:

Print: 3078-6088

Online: 3078-6096

جواز نشریه:

نمبر جواز: G-02979

نمبر مسلسل: A00000114



دوفصلنامه

یافته‌های تفسیری

سال پنجم ❁ شماره نهم ❁ بهار و تابستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید محمد عالمی

سر دبیر: دکتر عبدالعلی حسنی

دبیر تخصصی و ویراستار: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: دکتر محمد نبی امینی، دکتر محمد یاسین بصیرت، دکتر عبدالؤمن حکیمی، دکتر محمد هاشم

شایان، دکتر عزیزگل صافی، دکتر عبدالعلی عادلی، دکتر محمد علوی، دکتر غلام حسین ناطقی

دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

محتوای مقالات، بازتاب آرای نویسندگان بوده و لزوماً بیانگر رویکرد دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری» نیست.

دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری»، پس از دریافت مقالات، برای رد، پذیرش و ویرایش آن‌ها آزاد است.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://qi.miu.edu.af>

ایمیل: qi.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی استاندارد، 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 شود و حجم آن کمتر از ۶۵۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۵۰۰ کلمه نباشد.
۴. افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول شامل: عنوان وظیفه علمی یا مقطع تحصیلی نویسنده / نویسندگان، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس، باشد

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق در حجم ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه نوشته شود. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص ماضی معلوم استفاده شود. از علائم اختصاری و نقل قول مستقیم و ذکر عناوین فرعی پرهیز شود.
۲. کلیدواژه‌ها: حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه که با کامه از هم جدا شده باشد و در یک خط نوشته شود.
۳. مقدمه: در مقدمه به ترتیب به بیان مسئله، سؤال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، پرداخته شود.
۴. بدنه مقاله: باید دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی [و فرعی‌تر] و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: دستاوردهای تحقیق (پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده)، به صورت مختصر، در نتیجه آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به صورت درون‌متنی به شیوه APA، و طبق این آگلو باشد: منابع تک‌جلدی: (محسنی، ۱۳۹۰: ۵۴۶)؛ منابع چندجلدی: (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸، ۴۰۲)
۷. فهرست منابع در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: محسنی، محمد آصف، (۱۳۹۰)، زنان در افغانستان، قم: انتشارات المصطفی (س).

ارسال و پیگیری مقاله

۱. مقاله باید از طریق سامانه نشریات به این آدرس ارسال شود: <http://qi.miu.edu.af>
۲. مراحل ارسال مقاله: ورد به سامانه نشریه، ثبت‌نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.
۳. پیگیری مقاله: آگاهی از روند دریافت، پذیرش اولیه، داوری، ارجاع برای اصلاح، پذیرش نهایی، ویراستاری، صفحه‌آرایی، انتشار الکترونیکی، از طریق همان صفحه اختصاصی، از سوی نویسنده قابل پیگیری است.

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان ۱
- سخن سردبیر ۳
- نظام معنایی انسجام و همبستگی اجتماعی از منظر قرآن ۵
محمد عیسی رحیمی
- امکان کرامت اکتسابی به مثابه رشد معنوی از منظر قرآن و نهج البلاغه ۲۳
زکریا فصیحی
- نقش مردم در نظام اسلامی از منظر قرآن بر اساس دیدگاه تفسیری آیت الله جوادی آملی ۴۵
عبدالعلی حسنی
- بررسی اتهام عدم عصمت پیامبر (ص) به دلیل ازدواج هبه ای در کتاب «نقد قرآن» ۶۷
محمدحسین اکرمی | علی مدد فهیمی
- نقش تربیتی دوران بارداری در شکل گیری شخصیت کودک از منظر قرآن و روایات ۸۷
عوضعلی میرزایی | محمد یاسین احمدی
- سبک زندگی شاکرانه از منظر آیات و روایات ۱۰۷
سیمین احمدی | سید عزت الله احمدی

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی العالمیه در افغانستان

به نام خداوند دانا و توانا

آموزش و پژوهش، زیربنای رشد و تعالی هر جامعه به شمار می آید. مراکز علمی و آکادمیک زمانی می توانند نقش واقعی خود را ایفا کنند که آموزش و پژوهش را در کنار یکدیگر، به عنوان دو بال پرواز به سوی پیشرفت، به طور جدی مورد توجه قرار دهند. نشریات علمی، از مهم ترین ابزارهای ارتقای ترویج و ارتقای پژوهش در محیط های علمی و دانشگاهی اند که نتایج تحقیقات و اندیشه های علمی اساتید و پژوهشگران را در دسترس جامعه علمی قرار می دهند و زمینه تبادل علمی و گسترش مرزهای دانش را فراهم می سازند.

نمایندگی جامعه المصطفی افغانستان، در راستای تحقق رسالت علمی خویش، انتشار نشریات علمی و پژوهشی را به عنوان بخشی از سیاست های کلان آموزشی-پژوهشی خود در دستور کار قرار داده است. این نهاد علمی با هدف تولید و ترویج دانش در عرصه های علوم اسلامی و انسانی، ارتقای ظرفیت های علمی - پژوهشی کدر علمی و دانشجویان، تقویت تبادل علمی میان نهادهای دانشگاهی، ضمن راه اندازی پژوهشکده، «واحد نشریات» را به عنوان یکی از فعالیت های اساسی پژوهشکده، ایجاد کرده است. بدین منظور، افزون بر تأمین زیرساخت های لازم، از جمله خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، تا کنون هفده عنوان مجله علمی-تخصصی را در قالب دوفصلنامه، به صورت چاپی و الکترونیک منتشر می کند که زمینه دسترسی جامعه علمی جهانی به آثار پژوهشگران افغانستانی را نیز فراهم کرده است. قابل یادآوری است که «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می دهد و این امکان را فراهم می کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد. انتظار می رود که این نشریات با استفاده از بسترهای فراهم شده، بتوانند فضایی درخور و شایسته برای ارائه دستاوردهای علمی و نشر اندیشه های نو در عرصه علوم اسلامی و انسانی فراهم کرده و باعث تقویت ظرفیت های علمی و فرهنگی افغانستان شوند.

از تمامی پژوهشگران، اساتید محترم و همکاران ارجمندی که در مسیر نشر علم و معرفت و تحقق این دستاورد علمی - پژوهشی تلاش کرده اند، مخصوصاً ریاست محترم پژوهشکده، جناب آقای دکتر محمدطاهر رفیعی و همکارانشان در واحد نشریات، صمیمانه قدردانی نموده و توفیق روزافزون همگان را در خدمت به دین و دانش در جامعه اسلامی افغانستان، از خداوند متعال خواهیم.

و من الله التوفیق

دکتر سید عبدالحمید ثابت

سخن سردیبر

در دنیای معاصر که تغییرات شتابان در حوزه‌های مختلف، ذهن و ضمیر انسان را با پرسش‌ها و چالش‌های تازه روبه‌رو کرده است، مراجعه به قرآن کریم و بهره‌گیری از آموزه‌های آن به‌عنوان منبع هدایت و راهنمای زندگی، بیش از هر زمان دیگر ضروری است. قرآن منشوری جامع برای سامان‌دهی زندگی فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌آید. لذا فهم عمیق و علمی آن، نیازمند تفسیر دقیق و روشمند است تا پاسخگوی مسائل پیچیده و متنوع زمانه باشد و مسیر زندگی متعادل و اخلاق‌مدار را روشن سازد.

تاریخ تفسیر قرآن نشان می‌دهد که همواره مفسران و عالمان ژرف اندیش، برای فهم و بسط آموزه‌های وحیانی در تلاش بوده‌اند. این تلاش‌ها، نه تنها معرفت فردی را ارتقا داده، بلکه ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه را نیز تحت تأثیر قرار داده است؛ اما تحولات جدید علمی، اجتماعی و فرهنگی و سیاسی در دوران معاصر، پرسش‌ها و نیازهای تازه‌ای را پیش روی پژوهشگران قرار می‌دهد که تنها با رعایت اصول تفسیری و پایبندی به مبانی اصیل دینی می‌توان به آن پاسخ داد. قرآن کریم انسان را به تدبیر و تفکر در معانی وحی فرامی‌خواند (محمد: ۲۴ و نساء: ۸۲) و همین تدبیر، رسالت علمی و اجتماعی مفسران و پژوهشگران علوم قرآنی است که در جهان امروز، نقش راهگشا و هدایت‌کننده دارند.

دو فصلنامه علمی تخصصی «یافته‌های تفسیری» با هدف گسترش پژوهش‌های تفسیری و تبیین آموزه‌های قرآنی، بستر علمی و معتبر برای ارائه یافته‌های نو، مستند و اصیل فراهم کرده است. این نشریه در حوزه تفسیر و تبیین آموزه‌های وحیانی، کوشیده است تا هم برای محققان و اهل علم و هم برای علاقه‌مندان به درک عمیق مفاهیم قرآنی، محیط علمی و روشمند ایجاد کند. اهمیت این تلاش‌ها در آن است که در جهانی که اختلافات فرهنگی، فکری و اجتماعی و غیره در حال افزایش است، آموزه‌های قرآن می‌توانند به‌عنوان راهنمای مطمئن برای اعتدال، همگرایی و زندگی انسانی و اخلاق‌مدار مورد بهره‌برداری قرار گیرند. پیوند میان تفکر علمی و آموزه‌های وحیانی، مسیر تعامل میان دانش و دین را روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که قرآن علاوه بر هدایت معنوی، می‌تواند منشور زندگی اجتماعی



و ابزار تحقق عدالت و همزیستی انسانی باشد. مفسران و پژوهشگران با تحلیل مستمر آیات و تبیین مفاهیم، امکان ارائه راهکارهای نو برای حل مسائل و بحران‌های اجتماعی، اخلاقی و فکری را فراهم می‌آورند و نقش مؤثری در ارتقای فهم عمومی از قرآن ایفا می‌کنند.

دو فصلنامه «یافته‌های تفسیری» امید دارد با استمرار تلاش علمی و پژوهشی، زمینه همکاری و همفکری گسترده میان پژوهشگران فراهم شود و یافته‌هایی معتبر و مستند در اختیار جامعه علمی و مخاطبان قرار گیرد. این نشریه پذیرای مقالات پژوهشگران و محققان در حوزه‌های مختلف تفسیر و معارف قرآنی است تا با مشارکت فعال آنان، حرکت جمعی در مسیر تبیین مفاهیم قرآنی و ارتقای آگاهی جامعه اسلامی تحقق یابد.

از همه نویسندگان و همکاران علمی که در تهیه این شماره سهم داشته‌اند، صمیمانه قدردانی می‌کنیم و از خداوند متعال مسئلت داریم که تلاش‌های علمی آنان در مسیر خدمت به قرآن و معارف آن مقبول افتد و زمینه‌ساز اعتلا و بالندگی جامعه اسلامی گردد.

نظام معنایی انسجام و همبستگی اجتماعی از منظر قرآن

محمد عیسی رحیمی^۱

چکیده

در شرایطی که جهانی شدن، گسست‌های فرهنگی و افراط‌گرایی مذهبی، تهدیدی جدی برای پیوستگی اجتماعی محسوب می‌شود، بازخوانی و بهره‌گیری از نظام معنایی قرآن، ضرورتی نظری و کاربردی دارد. این پژوهش، با تمرکز بر نظام معنایی انسجام و همبستگی اجتماعی در قرآن کریم، به تحلیل جامعه‌شناختی مفاهیم بنیادین دینی پرداخته و نشان می‌دهد که چگونه آموزه‌های وحیانی می‌توانند به مثابه منابع انسجام‌بخش در جوامع کثرت‌گرا عمل کنند. از منظر روش‌شناسی، این پژوهش از نوع توسعه‌ای بوده و از روش تحلیل محتوای تفسیری - اجتماعی و بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌های به دست آمده، با تکیه بر نظریات کلاسیک و معاصر جامعه‌شناسی دین (نظیر دورکیم، پارسونز و مید) و بر اساس چارچوب مفهومی «نظام معنایی»، تحلیل شده‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که مؤلفه‌هایی نظیر جهان‌بینی توحیدی به عنوان زیربنای وحدت هستی‌شناختی، الگوی ارتباطی وحیانی که نوعی نظم معنایی و معرفتی در جامعه دینی برقرار می‌سازد، مرجعیت عقلانی قدسی که مشروعیت‌بخشی به منابع شناخت دینی و تفسیر اجتماعی را بر عهده دارد، معاداندیشی و باور به فرجام اعمال که عامل درونی‌کننده مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی است و نیز کنش اجتماعی مبتنی بر اشتراکات دینی و ارزشی که نوعی هم‌فهمی اجتماعی و گفت‌وگوی میان‌مذهبی را تسهیل می‌کند، از جمله عناصر بنیادین و تأثیرگذار در شکل‌گیری، تقویت و تداوم انسجام اجتماعی و همبستگی دینی در جوامع اسلامی بوده‌اند. تحلیل داده‌ها نشان داد که این مؤلفه‌ها نه تنها به مثابه نظام معنایی انسجام‌بخش عمل کرده‌اند، بلکه در فرایند تولید هویت جمعی، تنظیم روابط اجتماعی و کاهش تعارضات مذهبی و فرهنگی نیز نقش مؤثری داشته و موجب انسجام و همبستگی اجتماعی شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: انسجام، همبستگی، همبستگی اجتماعی، نظام معنایی آیات

۱. دکتری قرآن و مطالعات اجتماعی، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نماینده‌ی افغانستان)، کابل، افغانستان

ایمیل: Aesa.rahimi22@gmail.com

مقدمه

در عصر حاضر که بسیاری از افراد و نظام‌ها بقای خود را در تضعیف و آسیب رساندن به دیگران می‌دانند، همبستگی و انسجام اجتماعی نه تنها یک فضیلت اخلاقی، بلکه ضرورتی انکارناپذیر برای بقا و پایداری امت‌ها و جوامع به شمار می‌آید. تنها ملت‌هایی به استمرار و ثبات در چنین شرایط بحرانی قادرند که بتوانند انسجام درونی خود را در برابر تهدیدات سهمگین قدرت‌های جهانی حفظ کرده و در برابر موج‌های سهمگین تحمیل شده از سوی اردوگاه‌های سلطه‌طلب، با ایستادگی و مقاومت هوشمندانه، موجودیت خویش را صیانت بخشد.

بررسی فجایع، تهاجمات و ستم‌های گسترده‌ای که در سده‌های اخیر از سوی قدرت‌های استعماری و استکباری علیه ملت‌های مسلمان روا داشته شده، به روشنی نشان می‌دهد که یکی از علل اساسی این مصائب، فقدان تفاهم واقعی میان مسلمانان و ناآگاهی از جایگاه رفیع اسلام و هویت اصیل امت اسلامی است. این وضعیت ایجاب می‌کند که مسلمانان، انسجام و اتحاد را نه فقط در حد یک توصیه اخلاقی یا امر فضیلتی، بلکه به عنوان ضرورتی راهبردی و عاملی حیاتی برای بقا و عزت خود مورد توجه قرار دهند.

بی‌تردید، امت اسلامی و پیروان پیامبر اکرم (ص)، اگر خواهان ایفای نقش تمدن‌ساز و تحقق رسالت جهانی خویش در برابر ملت‌های عالم‌اند، چاره‌ای جز بازگشت به آموزه‌های ناب اسلام، تقویت وحدت اسلامی و گسترش همبستگی حقیقی در میان صفوف مسلمانان ندارند. انسجامی که بتواند توانمندی‌های پراکنده امت را در زیر پرچم مشترک توحید و عدالت گردآورد. از سوی دیگر، تفرقه و منازعات فرقه‌ای و مذهبی، ضمن آن‌که عامل ضعف و انفعال داخلی مسلمانان است، زمینه‌ساز سلطه‌جویی بیگانگان، تحقیر جمعی و به آتش کشیده شدن پیاپی خاورمیانه و دیگر مناطق اسلامی نیز شده است. این واگرایی موجب شده تا قدرت‌های غربی، به ویژه ایالات متحده، با بی‌پروایی و تمسخر، ملت‌های مسلمان را مورد هجمه و تحقیر قرار دهند. لذا بازگشت به وحدت اسلامی و بازتعریف روابط میان پیروان مذاهب گوناگون بر پایه احترام متقابل، تنها مسیر تحقق عزت، امنیت و نقش‌آفرینی تاریخی مجدد جهان اسلام در عرصه جهانی خواهد بود.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که «در شرایط کنونی جوامع اسلامی که با گسترش



گفتمان‌های واگرایانه، تشتت هویتی و تعارضات مذهبی مواجهند، چه نوع نظام معنایی می‌تواند به‌عنوان سازوکار برون‌رفت از اختلافات و تقویت انسجام دینی در میان امت اسلامی ایفای نقش کند و چه مؤلفه‌ها و مصادیقی از آیات قرآن کریم می‌توان استخراج کرد که در ایجاد گفتمان تقریب، تفاهم بین‌الاذهانی و بازتولید همبستگی اجتماعی در میان مذاهب اسلامی مؤثر باشند». در پاسخ به این پرسش‌ها، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای تفسیری - اجتماعی با تکیه بر نظریات کلاسیک و معاصر جامعه‌شناسی دین (نظیر دورکیم، پارسونز و مید) و بر اساس چارچوب مفهومی «نظام معنایی»، به واکاوی آیات قرآن کریم می‌پردازد تا مؤلفه‌های سازنده نظام معنایی انسجام‌بخش را شناسایی و تبیین کند.

هدف پژوهش آن است که با ارائه قرائتی علمی از ساختار معنایی آیات قرآن، زمینه تقویت گفتمان وحدت و تقریب مذاهب اسلامی را فراهم سازد. این مطالعه، آیات مرتبط با انسجام امت اسلامی را نه تنها در قالب گزاره‌های الهی، بلکه به مثابه سازه‌های هویتی و انسجام‌ساز در نظم اجتماعی اسلام تحلیل می‌کند. بدین ترتیب، قرآن به‌عنوان متنی مقدس و درعین حال، منبعی برای بازسازی سرمایه اجتماعی و بازتولید انسجام ارزشی در جوامع مسلمان معرفی می‌شود.

در مورد ضرورت همبستگی از منظر آیات و روایات، منابع متعددی در حوزه علوم اسلامی وجود دارد که به تبیین اهمیت و ضرورت وحدت و انسجام در میان مسلمانان پرداخته‌اند که به‌عنوان نمونه به دو مورد اشاره می‌شود:

- «وحدت از دیدگاه قرآن و سنت» نوشته دکتر سید محمدعلی ایازی؛

- «ارزش و جایگاه وحدت از منظر قرآن و سنت» منتشر شده در گنجینه ولایت.

در اغلب آثار موجود، بیشتر به ضرورت و جایگاه وحدت و انسجام اجتماعی با رویکردی دینی و تربیتی پرداخته شده و کمتر به ابعاد اجتماعی این مقوله توجه شده است. درحالی‌که انسجام اجتماعی، افزون بر آنکه ریشه در آموزه‌های دینی دارد، یک مسئله بنیادین اجتماعی نیز محسوب می‌شود که به‌طور مستقیم با بقای امت اسلامی، امنیت پایدار و تحقق عدالت اجتماعی گره خورده است. در نویسه حاضر، تلاش می‌شود با اتخاذ



رویکردی اجتماعی، انسجام و همبستگی در جامعه اسلامی نه صرفاً به‌عنوان یک فضیلت فردی یا اخلاقی، بلکه به‌مثابه یک راهبرد اجتماعی برای برون‌رفت از بحران‌های هویتی، سیاسی و فرهنگی بررسی شود. بر همین اساس، کوشش خواهد شد تا ضمن تبیین مبانی قرآنی و روایی انسجام، به راهبردهای عملی تقویت همبستگی اجتماعی در پرتو تعالیم اسلامی پرداخته شود. این راهبردها می‌توانند زمینه‌ساز شکل‌گیری جامعه‌ای پایدار، متوازن و مقاوم در برابر تهدیدات بیرونی و درونی باشند.

۱. مفاهیم

۱-۱. انسجام

«انسجام» اگرچه به معنای روانی و پیوستگی در کلام و عاری بودن آن از تکلف و پیچیدگی به کار می‌رود؛ اما در نگاه جامعه‌شناختی، مفهومی بنیادین و به‌منزلهٔ مبدائی برای همبستگی اجتماعی تلقی می‌شود و فراتر از جنبه‌های زبانی و ادبی معنا می‌یابد. در این معنا، انسجام ناظر به هماهنگی، هم‌سویی و وفاق میان اعضای جامعه در عرصه‌های گوناگون باور، اندیشه، رفتار و عمل است؛ به‌گونه‌ای که جامعه بتواند در برابر بحران‌ها و چالش‌ها ایستادگی کند و انسجام درونی خود را حفظ نماید. از منظر مفهومی، واژگان و اصطلاحاتی چون «جمع»، «حزب»، «عُصبه»، «کافه» و تعبیراتی مانند «لا تفرّقوا»، «لا تنازعوا» و «واحدة» که در متون دینی و آیات قرآن کریم آمده‌اند، همگی ناظر به تأکید بر ضرورت همگرایی، اتحاد و انسجام میان افراد جامعه‌اند و پایه‌های جامعه منسجم را تبیین می‌کنند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۲، ۲۱۲).

۱-۲. همبستگی

همبستگی به معنای پیوند، اتصال و ارتباط بین دو چیز یا دو تن است. در اصطلاح جامعه‌شناسان به صف‌بندی نزدیک میان اجزای یک جمع اشاره دارد (گولد و کولب، ۱۳۸۴: ۹۰۴).

۱-۳. همبستگی اجتماعی

مفهوم همبستگی اجتماعی یکی از مفاهیم کلیدی در علوم اجتماعی بوده و با مفاهیم دیگر در ادبیات علوم اجتماعی، هم‌خانواده و هم‌معنا است. مفاهیم مرتبط با مفهوم همبستگی



اجتماعی عبارتند از: وفاق اجتماعی، یکپارچگی اجتماعی، انسجام اجتماعی، همگرایی اجتماعی، نظم اجتماعی و...

همبستگی اجتماعی به معنای دستیابی به نوعی تعامل و ارتباط آرمانی میان افراد، گروه‌های اجتماعی و سیاسی، اقوام، خرده‌فرهنگ‌ها و ریزنظام‌های اجتماعی است؛ تعاملی که بر پایه صمیمیت، منافع متقابل، همزیستی مسالمت‌آمیز و همکاری شکل گرفته باشد (چلیپی، ۱۳۷۷: ۲۳۵). در چنین وضعیتی، منافع عمومی بر منافع فردی و گروهی اولویت می‌یابد، همکاری جایگزین تعارض می‌شود و اعتماد اجتماعی به جای بی‌اعتمادی در مناسبات اجتماعی حاکم می‌گردد.

ریمون آرون همبستگی را وضعیتی می‌داند که در آن، میان اعضای جامعه نوعی رابطه برقرار می‌شود؛ به گونه‌ای که هر یک از افراد در رفتارهای سیاسی، اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های خود، پیش از هر چیز، منافع کل نظام اجتماعی را مدنظر قرار می‌دهند. در این چارچوب، کنش‌های فردی در خدمت مصالح جمعی قرار گرفته و همبستگی، به مثابه بنیانی برای انسجام و ثبات اجتماعی عمل می‌کند (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵).

به نظر آلن برو، همبستگی اجتماعی عبارت است از «احساس مسئولیت متقابل» میان گروه‌هایی از افراد که برخوردار از آگاهی و اراده هستند. این همبستگی شامل پیوندهای انسانی، روابط برادرانه میان انسان‌ها و حتی وابستگی متقابل در حیات و منافع آن‌هاست. در این چارچوب، همبستگی نه صرفاً یک رابطه عاطفی، بلکه نوعی تعهد آگاهانه و ارادی برای همکاری، مشارکت و حفظ منافع مشترک در جامعه محسوب می‌شود (بیرو، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

به نظر چلیپی، همبستگی یا انسجام ملی، عبارت است از «احساس تعلق خاطر مشترک» و «احساس تعهد متقابل» میان افراد نسبت به اجتماع ملی (وحدت ما). این نوع همبستگی، زمینه‌ساز شکل‌گیری هویت جمعی در میان اعضای جامعه می‌شود و به آن‌ها احساس پیوستگی، هم‌سرنوشتی و مسئولیت مشترک در قبال سرنوشت ملی می‌بخشد. در این چارچوب، انسجام ملی نقشی بنیادین در تقویت سرمایه اجتماعی، انسجام ارزشی و پایداری نظم اجتماعی ایفا می‌کند (چلیپی، ۱۳۷۷: ۲۳۵).

در این تحقیق، «همبستگی» به معنای «ذوب شدن یا یکی شدن کامل» تعریف

نمی‌شود، بلکه ناظر به نوعی پیوند هدفمند و عقلانی میان دو یا چند کشور یا گروه، یا قوم و چند مذهب است که بر مبنای اهداف، منافع یا سیاست‌های مشترک شکل می‌گیرد. در این چارچوب، همبستگی به مثابه یک کنش جمعی و آگاهانه، مبتنی بر همکاری، تفاهم و اراده مشترک برای دستیابی به مصالح عمومی تعبیر می‌شود، نه بر پایه یگانگی کامل یا حذف تفاوت‌ها. این مفهوم، امکان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هم‌افزایی میان گروه‌ها یا کشورها را بدون ضرورت هم‌شکل‌سازی فرهنگی یا ایدئولوژیک فراهم می‌سازد.

۲. چارچوب نظری

برای تحلیل همبستگی اجتماعی با توجه به آیات قرآن می‌توان از نظریات جامعه‌شناسان مختلف بهره برد که هرکدام از زاویه‌ای خاص به انسجام اجتماعی نگاه کرده‌اند. مهم‌ترین نظریات قابل تطبیق با آموزه‌های قرآنی عبارت‌اند از:

۱-۲. امیل دورکیم (Émile Durkheim)

یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان و از بنیان‌گذاران اصلی علم جامعه‌شناسی مدرن به شمار می‌رود. وی نخستین کسی بود که جامعه‌شناسی را به عنوان دانشی مستقل در نظام آموزش عالی فرانسه پایه‌گذاری کرد و سعی نمود تا پدیده‌های اجتماعی از جمله بی‌نظمی آن روز فرانسه را با روش علمی، منظم و تجربی تحلیل کند. نظریه امیل دورکیم درباره همبستگی اجتماعی، بر دو نوع اصلی استوار است: همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی. در همبستگی مکانیکی، افراد جامعه بر اساس اشتراک در باورها، ارزش‌ها و اعتقادات، به انسجام و وحدت دست می‌یابند. در مقابل، همبستگی ارگانیکی، در جوامع پیچیده‌تر و دارای تقسیم کار پیشرفته شکل می‌گیرد و انسجام از طریق وابستگی متقابل افراد به وظایف یکدیگر حاصل می‌شود (آرون، ۱۳۷۲: ۳۴۵).

۲-۲. تالکوت پارسونز (Talcott Parsons)

نظریه نظام اجتماعی و انسجام ارزشی پارسونز یکی از مهم‌ترین نظریه‌های کلان در جامعه‌شناسی است که در چارچوب کارکردگرایی ساختاری ارائه شده است. تالکوت پارسونز جامعه را همچون یک نظام می‌بیند که از اجزا و خرده‌نظام‌هایی تشکیل شده و



بقای آن در گرو همکاری و انسجام میان این اجزا است. به نظر وی هر نظام اجتماعی دارای چهار کارکرد اساسی است:

۱. سازگاری (Adaptation) نظام باید بتواند با محیط خود سازگار شده و منابع لازم را تأمین کند.

۲. هدف‌گذاری (Goal Attainment) نظام باید اهداف مشخصی را تعریف کرده و برای دستیابی به آن تلاش کند.

۳. انسجام (Integration) باید میان اجزای مختلف نظام هماهنگی و همبستگی وجود داشته باشد تا از تعارض و فروپاشی جلوگیری شود.

۴. حفظ الگوها (Latency or Pattern Maintenance) نظام باید ارزش‌ها، باورها و هنجارهای فرهنگی را حفظ و بازتولید کند تا استمرار اجتماعی ممکن شود (ریترز، ۱۳۸۰: ۱۳۷-۱۳۹).

در دیدگاه پارسونز، انسجام اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که اعضای جامعه حول یک مجموعه مشترک از ارزش‌ها و هنجارها به توافق برسند. ارزش‌ها عامل وحدت‌بخش میان افرادند و نهادهایی مانند خانواده، آموزش، دین و حقوق نقش مهمی در انتقال این ارزش‌ها دارند. بنابراین طبق نظر ایشان انسجام اجتماعی از طریق ارزش‌های مشترک و نهادهای دینی به دست می‌آید و دین یکی از نهادهای کلیدی برای حفظ نظم است.

۲-۳. پیتر برگر (Peter Berger)

وی که جامعه‌شناس برجسته اتریشی‌الصل آمریکایی است، در نظریه‌های خود به بررسی چگونگی شکل‌گیری نظم و انسجام اجتماعی از طریق فرایندهای اجتماعی و فرهنگی پرداخته است. او با تأکید بر ساختارهای اجتماعی و نقش دین در ایجاد نظم، دیدگاه‌های منحصربه‌فردی ارائه داده است. برگر در کتاب ساخت اجتماعی واقعیت (The Social Construction of Reality) که با همکاری توماس لاکمن نوشته شده است، استدلال می‌کند که واقعیت اجتماعی نتیجه فرایندهای اجتماعی مانند برون‌افکنی (externalization)، عینی‌سازی (objectivation) و درونی‌سازی (internalization) است. در این فرایندها، انسان‌ها معانی و مفاهیم را به جهان اطراف خود نسبت می‌دهند

و این معانی به‌مرور زمان نهادینه شده و به‌عنوان واقعیت‌های اجتماعی پذیرفته می‌شوند. این نهادینه‌سازی معانی مشترک، پایه‌گذار نظم و انسجام در جامعه است. (برگر و لاکمن، ۱۳۷۵: ۷۰-۱۱۰)

در کتاب سایبان مقدس (The Sacred Canopy)، برگر به نقش دین در ایجاد نظم اجتماعی می‌پردازد و معتقد است که دین با ارائه چارچوبی مقدس و معنوی، به انسان‌ها کمک می‌کند تا جهان را معنا کنند و در مواجهه با موقعیت‌های حاشیه‌ای مانند مرگ، اضطراب و بی‌نظمی، احساس امنیت و انسجام داشته باشند. دین با تقسیم‌بندی میان امر مقدس و نامقدس، نظم کیهانی را به زندگی اجتماعی انسان‌ها وارد می‌کند و از این طریق به حفظ انسجام اجتماعی کمک می‌کند. (برگر، ۱۳۹۳: ۴۵-۱۲۰) به تعبیر دیگر فرایندهای اجتماعی مانند عادت‌پذیری، نهادینه‌سازی و درونی‌سازی از جمله ملاک و ویژگی‌های است که نقش مهمی را در ایجاد و حفظ انسجام و همبستگی اجتماعی دارند.

۴-۲. جورج هربرت مید و هربرت بلومر - تعامل‌گرایی نمادین

هربرت مید (George Herbert Mead) از متفکران برجسته قرن بیستم است که نظریه تعامل‌گرایی نمادین (Symbolic Interactionism) را بنیان نهاد. این نظریه بر نقش تعاملات و نمادهای مشترک بر ساخت انسجام اجتماعی تأکید دارد. به نظر مید، نمادهای معنادار (Significant Symbols) یکی از اصول چهارگانه است که معنای مشترکی برای اعضای جامعه دارند و ابزار اصلی ارتباط، تعامل و انسجام اجتماعی محسوب می‌شوند. همبستگی اجتماعی زمانی تحقق می‌یابد که افراد از طریق تعاملات اجتماعی و درک متقابل به توافقی مشترک درباره نمادها و معانی دست یابند (مید، ۱۴۰۰: ۱۵۰)

۵-۲. جمع‌بندی نظریه‌ها

از منظر جامعه‌شناسان کلاسیک همچون امیل دورکیم، تالکوت پارسونز و هربرت مید، انسجام و همبستگی اجتماعی بر پایه عناصری چون باورها، ارزش‌ها، هنجارها و نقش‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. به باور این نظریه‌پردازان، زمانی که جامعه‌ای بتواند بر سر این مؤلفه‌ها به توافق جمعی برسد و آن‌ها را نهادینه کند، زمینه لازم برای یکپارچگی اجتماعی و



انسجام پایدار فراهم خواهد شد. در این چارچوب، آموزش، خانواده، دین و سایر نهادهای اجتماعی نقش کلیدی در انتقال و تثبیت این عناصر دارند.

پیتر برگر، جامعه‌شناس معاصر، ضمن تأکید بر نقش ارزش‌ها، باورها و هنجارها در تحقق انسجام اجتماعی، به مکانیسم دستیابی به مفاهیم و معانی مشترک نیز توجه ویژه‌ای دارد. به باور او، دین نقش محوری در تولید و انتقال معانی مشترک ایفا می‌کند و از این رو، به‌عنوان یکی از بنیان‌های اصلی انسجام اجتماعی شناخته می‌شود.

برگر دین را نه تنها عامل نظم‌بخش در جامعه، بلکه چارچوبی معنابخش برای تفسیر هستی و تجربه‌های انسانی می‌داند. دین از طریق ارائه یک جهان معنایی مشترک، به اعضای جامعه کمک می‌کند تا رویدادهای زندگی را در قالبی مشترک درک و تفسیر کنند. این جهان معنایی مشترک، زمینه‌ساز همبستگی، وفاق اجتماعی و شکل‌گیری هویت جمعی در میان اعضای جامعه می‌شود.

بر این اساس، دین در نظریه برگر یک نهاد فرهنگی یا عبادی نیست، بلکه مکانیسمی فعال در تولید معنا و تقویت انسجام اجتماعی است.

۳. نظام معنایی انسجام و همبستگی اجتماعی

در متون دینی و آیات عناصر و مؤلفه‌های مختلف به‌عنوان ارکان نظام معنایی شناخته می‌شوند که زمینه‌ساز انسجام فکری و اجتماعی در جامعه می‌گردند؛ اما در این تحقیق فقط به پنج مورد اشاره می‌شود:

۳-۱. جهان‌بینی توحیدی

اسلام و قرآن برای تحقق وحدت، انسجام اجتماعی و رفع تفرقه در جوامع دینی و اسلامی، اصل بنیادین توحیدمحوری را مطرح کرده‌اند؛ اصلی که خاستگاه مشترک عقیدتی را برای تمام انسان‌ها و جوامع انسانی فراهم می‌سازد. قرآن کریم با تأکید بر یگانگی پروردگار، دعوت به عبودیت مشترک را مبنای وحدت امت می‌داند: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ؛ همانا این امت شما، امتی یگانه است و من پروردگار شما هستم، پس مرا پرستش کنید» (الأنبیاء: ۹۲). بر اساس فرموده قرآن کریم، توحید و جهان‌بینی توحیدی



به‌عنوان ارزش محوری و مرکزی امت واحده مطرح است.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان با استفاده از قرآن کریم می‌نویسد: «تنها راه صحیح رفع اختلاف، راه دین است. به همین جهت خدای سبحان، شرایع و قوانینی برای آنان (انسان‌ها) تأسیس کرد و اساس آن شرایع را توحید قرار داد که در نتیجه هم عقاید بشر را اصلاح می‌کند و هم اخلاق و هم رفتارشان را» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۱۸۰). از منظر جامعه‌شناسی دینی، آموزه توحید در قرآن تنها یک اصل عقیدتی نیست، بلکه سازوکاری بنیادین برای ایجاد انسجام و نظم اجتماعی به شمار می‌رود. قرآن با محور قرار دادن توحید، جامعه را به سمت شکل‌گیری «امت واحده» سوق می‌دهد؛ امتی که با پذیرش مرجعیت الهی، از شکاف‌های قومی و قبیله‌ای عبور کرده و به وحدت معنایی و ارزشی می‌رسد.

مطابق دیدگاه دورکیم، دین با ایجاد «وجدان جمعی» همبستگی اجتماعی را تضمین می‌کند. اصل توحید نیز در قرآن، مرجع معنایی مشترکی است که در همین راستا عمل کرده و جامعه را گرد محور یکتاپرستی منسجم می‌سازد. بر اساس نظریه پیتز برگر، دین از طریق ساخت «جهان معنایی مشترک»، وحدت اجتماعی را ممکن می‌سازد. آموزه توحید در قرآن نیز دقیقاً چنین نقشی ایفا می‌کند و بستر مفهومی مشترکی را برای همگرایی اجتماعی فراهم می‌سازد. در نتیجه آموزه توحید در قرآن، افزون بر ابعاد الهی و معرفتی، به مثابه یک نظام معنایی مرکزی، نقش اساسی در شکل‌دهی به وحدت فکری و انسجام اجتماعی ایفا می‌کند؛ امری که هم‌راستا با نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی دین قابل تحلیل است.

۳-۲. الگوی مرجع و حیانی

در آموزه‌های قرآن، نبوت نه تنها یک اصل اعتقادی، بلکه یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های انسجام اجتماعی و وحدت امت اسلامی است. قرآن کریم، پیامبر اسلام (ص) را «رحمة للعالمین» معرفی کرده و رسالت ایشان را فراگیر و جهانی می‌داند. از این منظر، پیامبر نه متعلق به یک قوم یا مذهب خاص، بلکه محور مشترک امت اسلامی در سطوح مختلف فرهنگی، اعتقادی و اجتماعی است. در سوره نساء، خداوند اطاعت از رسول اکرم (ص) را در کنار اطاعت از خداوند، یکی از راه‌های اصلی حل اختلاف و رسیدن به وحدت اجتماعی معرفی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء:



۵۹). این آیه به روشنی، مرجعیت پیامبر به عنوان عامل انسجام اجتماعی و دینی را برجسته می‌سازد. در نگاه قرآن، اطاعت از پیامبر اکرم^(ص) صرفاً یک فرمان اعتقادی نیست، بلکه نقش ساختاری در ایجاد انسجام اجتماعی و حل تعارضات در جامعه اسلامی دارد. آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء: ۵۹)، به روشنی بیان می‌کند که پیامبر اسلام نه فقط مفسر وحی، بلکه مرجع حل اختلافات اجتماعی و هنجاری است. این امر، از منظر جامعه‌شناسی، تأکیدی بر نقش کارکردی پیامبر در تثبیت نظم و انسجام در جامعه دینی دارد. در آیه دیگر نیز خداوند می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء: ۶۴) که نشان‌دهنده مشروعیت اجتماعی پیامبر از سوی خداوند و نقش وی در توزیع مشروع قدرت اجتماعی و دینی است. این اطاعت مشروع، اعتماد عمومی را تقویت کرده و از بروز بی‌نظمی جلوگیری می‌کند. بر اساس آموزه‌های قرآن، پیامبر اسلام^(ص) نه فقط یک رهبر دینی، بلکه مرجع هنجاری و عامل انسجام اجتماعی امت اسلامی است. آیه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) گویای نقش الگویی ایشان در ایجاد و نهادینه‌سازی ارزش‌های مشترک، تقویت همبستگی، از منظر جامعه‌شناسی دینی، نقش محوری ایفا می‌کند.

بر اساس نظریه تالکوت پارسونز، پیامبر^(ص) مرجع انتقال ارزش‌ها و الگوهای رفتاری است که با ایفای این نقش، توانست جامعه متکثر عرب جاهلی را به امت واحد تبدیل کند. بر اساس نظریه هربرت مید، می‌توان گفت پیامبر به عنوان نماد معنادار، نقش هنجاری برای تنظیم رفتارها و مدیریت تعارضات ایفا می‌کند و از طریق تعاملات اجتماعی، همبستگی را تثبیت می‌نماید.

بنابراین طبق بیان قرآن و نگاه نظریه‌پردازان جامعه‌شناختی کلاسیک، پیامبر اکرم^(ص) به عنوان مرجع و رکن وحدت و انسجام امت اسلامی، جایگاهی راهبردی دارد. پیروی از ایشان، نه تنها یک وظیفه ایمانی، بلکه یک ابزار اجتماعی برای عبور از اختلاف و رسیدن به انسجام و همبستگی اجتماعی است؛ زیرا ایشان نه تنها یک رهبر دینی، بلکه محور انسجام‌بخش و نظم‌آفرین اجتماعی است. چنانکه با ارائه جهان‌بینی توحیدی، وحدت دینی و بلکه وحدت فرهنگی و اجتماعی مسلمانان را نیز رقم زد.

۳-۳. مرجعیت عقلانی قدسی

یکی از بنیان‌های کلیدی در شکل‌گیری انسجام و وحدت اجتماعی در جوامع دینی، وجود نمادهای مشترک، مرجع‌های ارزشی و شبکه‌های ارتباطی معنابخش است. آیه شریفه «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳)، ناظر به چنین سازوکاری در ایجاد امت واحده اسلامی است. در منابع روایی اسلامی، مفهوم «حبل‌الله» یا ريسمان الهی به مؤلفه‌هایی همچون قرآن، پیامبر اسلام^(ص)، اسلام به‌عنوان دین الهی و اهل‌بیت^(ع) تفسیر شده است. این تفسیرها بیانگر آن است که حبل‌الله نه یک امر مجرد، بلکه نظامی ارتباطی و معنایی است که رابطه‌بندگان با خداوند را در سطوح فردی و اجتماعی تنظیم می‌کند. این نظام، با فراهم ساختن مرجع‌های ارزشی و نمادهای معنادار، سازوکار اصلی انسجام اجتماعی در جوامع دینی را تشکیل می‌دهد. توماس کارل می‌گوید: «خداوند عرب را به‌وسیله اسلام از تاریکی‌ها به‌سوی روشنایی‌ها هدایت کرد. سخن توماس کارل نشان می‌دهد که دین اسلام، نه تنها در ساحت اعتقادی، بلکه به‌عنوان یک نیروی سازمان‌دهنده اجتماعی عمل کرده است. این دین با ایجاد ساختاری معنایی و ارزشی نو، زمینه را برای عبور از گمنامی، سستی و پراکندگی به سوی انسجام، بیداری و قدرت اجتماعی فراهم کرد. این فرایند را می‌توان نمونه‌ای از تغییر اجتماعی بنیادین با محوریت دین دانست» (پورت، ۱۳۳۴: ۷۷)

طبق نظریه جامعه‌شناسی دینی و نظریه پارسونز، نظام اجتماعی زمانی به پایداری و تعادل می‌رسد که میان کنشگران اجتماعی، توافق بر سر ارزش‌ها و هنجارهای بنیادین وجود داشته باشد. «چنگ زدن به ريسمان الهی» را می‌توان نوعی سازوکار نظام‌ساز دینی دانست که انسجام ارزشی را بین افراد جامعه برقرار می‌سازد. از منظر پارسونز، چنین ارزش‌هایی به تثبیت نقش‌ها و نهادینه شدن همبستگی می‌انجامد.

در نگاه پيتر برگر نیز، دین به‌عنوان سازنده «جهان معنایی مشترک» شناخته می‌شود. «حبل‌الله» در این آیه، تجلی همین جهان مشترک است که میان مؤمنان رابطه‌هویت، ارزشی و تفسیری برقرار می‌کند. این جهان معنایی، نقش مهمی در نظم‌بخشی اجتماعی ایفا می‌کند و اختلافات و شکاف‌ها را در درون ساختاری معنابخش حل و فصل می‌نماید.



در نظریه مید، همبستگی اجتماعی حاصل «تعامل میان افراد» بر پایه نمادهای معنادار است. این نمادها چارچوبی را برای درک مشترک از واقعیت اجتماعی ایجاد می‌کنند. در این آیه، «حبل‌الله» را می‌توان به‌عنوان یک نماد معنادار دینی و اجتماعی در نظر گرفت که مسلمانان را به کنش جمعی و همگرایی دعوت می‌کند. این نماد نه صرفاً یک مفهوم اعتقادی، بلکه ابزار تعامل و پیوند اجتماعی است. (تنهایی، ۱۳۸۸: ۱۵۰) عبارت «واعتصموا بحبل‌الله جميعاً ولا تفرقوا»، نوعی دستور کنشی مشترک است که کنشگران اجتماعی (مسلمانان) را وادار می‌کند تا در سایه فهمی واحد از یک نماد دینی (ریسمان خدا)، عمل جمعی انجام دهند و از پراکندگی هویتی، رفتاری و ارزشی بپرهیزند. در منطق مید، این فرایند منجر به شکل‌گیری «خود اجتماعی» در درون هر فرد می‌شود که بازتاب تعاملات اجتماعی مبتنی بر معانی مشترک است. همچنین بخش دوم آیه «فألف بین قلوبکم» بر فرایند درونی‌سازی معانی جمعی و انسجام قلبی تأکید دارد که با هدایت الهی ممکن شده است. این همان چیزی است که مید از آن به‌عنوان درک مشترک از نقش‌ها، معانی و هویت‌های جمعی یاد می‌کند؛ یعنی ایمان به یک نماد محوری (حبل‌الله) باعث می‌شود که کنشگران اجتماعی، تعارضات پیشین خود را کنار گذاشته و هویتی جمعی و برادرانه شکل دهند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۳، ۵۷۷-۵۷۹)

درکل آیه ۱۰۳ سوره آل‌عمران تأکیدی بر نقش دین در خلق همبستگی اجتماعی از طریق نمادهای مشترک و سازوکارهای ارتباطی معنوی است. تمسک به حبل‌الله، نه صرفاً یک توصیه دینی، بلکه الگویی کارآمد برای کاهش تعارضات اجتماعی و تحقق امت واحده از رهگذر انسجام معنایی، ارزشی و کنشی در میان مسلمانان است.

۳-۴. معاد اندیشی

معاداندیشی و باور به فرجام، یکی از کارآمدترین سازوکارهای دین برای شکل‌دهی به رفتار فردی و اجتماعی انسان است. این باور نه‌تنها در سطح اعتقادی، بلکه به‌مثابه یک عامل نیرومند در درونی‌سازی ارزش‌ها، کنترل اجتماعی و تقویت انسجام اخلاقی عمل می‌کند. از منظر تحلیل اجتماعی، باور به معاد، نوعی نظام نظارت درونی ایجاد می‌کند که کنشگران را وادار می‌سازد تا رفتارهای خود را بر اساس ارزش‌های متعالی تنظیم کرده و

نسبت به اعمال خود پاسخگو باشند. قرآن کریم نیز با زبان هشداردهنده و تأکیدی، معاد را به عنوان محور مسئولیت‌پذیری انسان معرفی می‌کند. آیه «أَيُّحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُوءٍ» (قیامت: ۳۶)، این اصل را بیان می‌کند که انسان در نظام آفرینش، رها و بی‌هدف نیست، بلکه باید در برابر رفتار خود پاسخگو باشد. این آموزه، به تقویت وجدان اخلاقی، التزام به هنجارهای اجتماعی و احساس تعلق و مسئولیت نسبت به دیگران منجر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲، ۵۵۴؛ طبرسی، ۱۳۸۴: ۱۰، ۵۰۱).

از این منظر، معادباوری به مثابه یک مکانیسم ناظر و هدایت‌گر، رفتارهای فردی را از سطح مادی به ساحت ارزشی ارتقا داده و بستر لازم را برای شکل‌گیری نظم، همبستگی اجتماعی و اخلاق جمعی در جامعه فراهم می‌سازد. اعتقاد به معاد، کارکردی مشابه وجدان اخلاقی در نظریه امیل دورکیم دارد. دورکیم بر آن است که وجدان جمعی (Collective Conscience) افراد را وادار می‌کند تا رفتارهای خود را در هماهنگی با ارزش‌ها و هنجارهای جامعه تنظیم کنند (دورکیم، ۱۳۹۸: ۱۵۰). در جوامع دینی، این وجدان جمعی نه تنها در سطح اجتماعی، بلکه درونی شده و تبدیل به «خودنظارتی دینی» می‌شود. طبق بیان قرآن که می‌فرماید: «وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیا: ۴۷)، «يَوْمَئِذٍ يُصْدَرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (زلزال: ۶-۸)، باور به حساب‌رسی دقیق اعمال، حتی به اندازه ذره‌ای خیر یا شر، نوعی «بازدارندگی معنوی» ایجاد می‌کند که فرد را به سمت رعایت دقیق رفتار اخلاقی و مسئولانه سوق می‌دهد.

همچنین در چارچوب نظریه پارسونز، این آموزه‌ها را می‌توان به مثابه بخشی از نظام ارزشی (Value System) دین دانست که از طریق نهاد دین، در کنشگران درونی می‌شود. پیامد این درونی‌سازی، شکل‌گیری الگوهای کنش هدفمند و مسئولانه است که به ثبات و تعادل نظام اجتماعی منتهی می‌گردد.

از منظر جامعه‌شناسی کنش نیز، این باور دینی فرد را از کنشگر صرفاً منفعل، به کنشگری آگاه و پاسخ‌گو (Responsible Agent) تبدیل می‌کند؛ فردی که اعمال خود را نه صرفاً در چارچوب قانون وضعی، بلکه در چارچوب داوری غایی الهی تنظیم می‌کند.



در این الگو، معاد نه یک آموزه کلامی صرف، بلکه یک نیروی محرک رفتاری و عامل کنش اجتماعی اخلاق مدار است.

بنابراین ایمان به معاد در جامعه دینی، کارکردهایی چون ایجاد نظم اخلاقی درونی، تقویت تعهد فردی و جمعی، بازدارندگی رفتاری از طریق احساس پاسخ‌گویی و تقویت انسجام ارزشی را به همراه دارد؛ که همگی از عناصر کلیدی انسجام اجتماعی پایدار به شمار می‌آیند

۵.۴. تفاهم دینی و کنش اجتماعی مبتنی بر اشتراکات ایمانی

یکی از اصول راهبردی در قرآن، دعوت به گفت‌وگوی بین‌الادیانی بر پایه اشتراکات معرفتی و اعتقادی است. آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (آل عمران: ۶۴)، نمونه‌ای روشن از بهره‌گیری قرآن از منطق عقلانی و زبان دعوت‌گرایانه برای دستیابی به هم‌فهمی اجتماعی (social understanding) میان پیروان ادیان توحیدی است. در این چارچوب، اشتراک در اصول بنیادین دین (توحید، نبوت و معاد) و فروع مشترک (مانند نماز، روزه، زکات و حج)، به‌عنوان هسته‌های هویتی مشترک، بستری برای گفت‌وگو، تعامل و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز فراهم می‌کند. این امر در جامعه‌شناسی دین با عنوان «حداقل‌های هویتی مشترک» شناخته می‌شود که در جوامع چندمذهبی و چند قومی یکی از مؤلفه‌های تقویت سرمایه اجتماعی و کاهش تنش‌های هویتی است. قرآن با فراخواندن اهل کتاب به «کلمه‌ای مشترک»، تلاشی برای شکل‌گیری یک نظام معنایی مشترک ارائه می‌دهد که کنشگران دینی بتوانند در پرتو آن به تفاهم، احترام متقابل و همکاری اجتماعی دست یابند. این دعوت، نه تنها ابعاد کلامی و الهیاتی دارد، بلکه از منظر جامعه‌شناختی نیز، گامی در راستای مدیریت تنوع دینی و تقویت انسجام اجتماعی در بستر تفاوت‌ها محسوب می‌شود (سید قطب، ۱۴۱۲: ۱، ۴۰۶).

از منظر قرآن، وجود اشتراکات اعتقادی و ارزشی میان ادیان الهی، به مثابه الگویی مؤثر برای گفت‌وگو، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و همگرایی دینی در جوامع چندمذهبی، چندقومی و چندفرهنگی مطرح می‌شود. این اشتراکات می‌توانند مبنایی برای تقویت وحدت، انسجام اجتماعی و همبستگی میان گروه‌های دینی و فرهنگی باشند. قرآن با تأکید بر اصول مشترک، از جمله توحید، نبوت و معاد، زمینه‌ای برای تفاهم و تعامل سازنده میان پیروان



ادیان فراهم می‌سازد و از این طریق، امکان مدیریت تفاوت‌ها و دستیابی به هم‌زیستی پایدار را فراهم می‌نماید.

نتیجه‌گیری

در عصری که تفرقه‌های مذهبی و برداشت‌های متنوع و گاه متضاد از اسلام، بستر شکاف‌های معرفتی و اجتماعی را در جوامع اسلامی فراهم ساخته‌اند، تقویت همبستگی و انسجام درونی و نیز نهادینه‌سازی فرهنگ تقریب میان مذاهب، به ضرورتی بنیادین برای حفظ وحدت امت اسلامی بدل شده است. در چنین شرایطی، بهره‌گیری از «نظام معنایی قرآن» می‌تواند به‌عنوان مبنای معرفتی، ارزشی و راهبردی برای ایجاد هم‌فهمی دینی و اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد؛ ضرورتی که هم بُعد دینی - اخلاقی دارد و هم بُعد اجتماعی - تمدنی، به‌ویژه در مواجهه با تهدیدات داخلی و خارجی. بر همین اساس، پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوای تفسیری - اجتماعی و با تکیه بر نظریات جامعه‌شناسی کلاسیک و معاصر دین (نظیر دورکیم، پارسونز و مید) و در چارچوب مفهومی «نظام معنایی»، به واکاوی مؤلفه‌های قرآنی مؤثر در تقویت انسجام اجتماعی پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که مفاهیمی چون جهان‌بینی توحیدی (به‌مثابه بنیاد وحدت هستی‌شناختی)، مرجعیت وحیانی (به‌عنوان منبع نظم معنایی و وحدت فکری)، عقلانیت قدسی (در مشروع‌سازی تفسیرهای اجتماعی - دینی)، معادباوری (درونی‌سازی مسئولیت‌پذیری فردی و اجتماعی) و کنش اجتماعی مبتنی بر اشتراکات دینی (در تقویت گفت‌وگوی میان‌مذهبی و هم‌فهمی اجتماعی)، از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که در ساخت و تحکیم انسجام و همبستگی امت اسلامی نقش‌آفرینی می‌کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آرون، ریمون، (۱۳۷۲)، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، (ترجمه: باقر پرهام)، تهران: نشر سهامی.
۲. برگر، پیتر؛ لاکمن، توماس، (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت، (ترجمه: فریبرز مجیدی)، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. بیرو، آلن، (۱۳۸۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، (ترجمه: ساروخانی)، تهران: نشر کیهان.
۴. پورت، جان دیون، (۱۳۳۴)، *عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن*، (ترجمه: سید غلام‌رضا سعیدی)، تهران: شرکت نسبی اقبال و شرکا.
۵. پیتر برگر، (۱۳۹۳)، *سایبان مقدس: عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین*، (ترجمه: ابوالفضل مرشدی)، تهران: تهران ثالث.
۶. تنهایی، ابوالحسن، (۱۳۸۸)، *هربرت بلومروکنش متقابل نمادی*، تهران: نشر بهمن برنا.
۷. چلبی، مسعود، (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی نظم*، تهران: نشر نی.
۸. دورکیم، امیل، (۱۳۹۸)، *درباره تقسیم‌کار اجتماعی*، (ترجمه: باقر پرهام)، تهران: نشر مرکز.
۹. ریتر، جورج، (۱۳۸۰)، *نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، (ترجمه: محسن ثلاثی)، تهران: نشر علمی.
۱۰. سید قطب، (۱۴۱۲ ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم: دفتر نشر اسلامی.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۸۴)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر ناصر خسرو.
۱۳. گولد، جولیس؛ کولب، ویلیام ل، (۱۳۸۴)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، (ترجمه: محمدجواد زاهدی)، تهران: نشر مازیار.
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. مید، جرج هربرت، (۱۴۰۰)، *ذهن، خود و جامعه*، (ترجمه: محمد صفار)، تهران: نشر نی.
۱۶. هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۸۳)، *فرهنگ قرآن*، قم: بوستان کتاب.



امکان کرامت اکتسابی به مثابه رشد معنوی

از منظر قرآن و نهج البلاغه

زکریا فصیحی^۱

چکیده

انسان در نگاه قرآن و نهج البلاغه، موجودی است که به واسطه خلقت ویژه و دمیده شدن روح الهی در او، از کرامت ذاتی یا طبیعی برخوردار است و جایگاهی ممتاز در میان موجودات دارد. با این حال، قرآن و نهج البلاغه تنها به این بعد بسنده نکرده و بر نقش اختیار، ایمان، تقوا و عمل صالح در شکل‌گیری کرامت اکتسابی انسان بسیار تأکید کرده است. این پژوهش با هدف تبیین ابعاد کرامت اکتسابی و بررسی عوامل و موانع رشد معنوی از منظر قرآن و نهج البلاغه صورت گرفته و پاسخی برای این پرسش اصلی فراهم کرده است: «کسب کرامت و رشد معنوی انسان از منظر قرآن و نهج البلاغه، بر چه مبنایی ممکن و با چه موانعی مواجه است». این مقاله با استفاده از روش تحقیق «تحلیل محتوا از نوع کیفی» و با بهره‌گیری از آیات مرتبط و فرازهایی از نهج البلاغه صورت گرفته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کرامت ذاتی، نعمتی عمومی برای همه انسان‌هاست؛ اما تحقق کرامت پایدار در گرو سیر تربیتی و استكمال معنوی انسان است. قرآن و نهج البلاغه اختیار و ایمان، تقوا و تلاش معنوی را از عوامل اصلی ارتقای کرامت انسان معرفی می‌کند و در مقابل، جهالت و غفلت را موانع اساسی آن می‌داند. بر این اساس، کرامت اکتسابی نتیجه انتخاب آزاد انسان و مجاهدت مستمر او در مسیر الهی است و این یعنی بدون رشد معنوی، کرامت ذاتی به‌سادگی فرسوده می‌شود و تنها در سایه کرامت اکتسابی است که انسان می‌تواند به قله معنویت و خلیفه‌اللهی برسد.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، امکان کرامت اکتسابی، رشد معنوی، اختیار و اراده، موانع رشد معنوی

۱. دکتری جریان‌های کلامی معاصر، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

ایمیل: zfs110110@gmail.com | اورکید: 0009-0007-8235-1259

کرامت انسانی از بنیادی‌ترین آموزه‌های قرآن کریم و معارف اسلامی است و همواره در اندیشه دینی و فلسفی جایگاهی محوری داشته است. قرآن در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» (اسراء: ۷۰) به کرامتی اشاره می‌کند که بدون قید و شرط، به همه انسان‌ها عطا شده و از آن به کرامت ذاتی تعبیر می‌شود. این کرامت، نشانه شرافت و جود انسان در نظام آفرینش و انعکاس روح الهی در اوست. با وجود این، قرآن تنها به این کرامت بسنده نکرده و بارها بر نوع دیگری از کرامت تأکید می‌کند که حاصل انتخاب آگاهانه، ایمان، تقوا و مجاهدت درونی و معنوی برخاسته از اراده و اختیار انسان است. این کرامت که کرامت اکتسابی نام دارد، نتیجه رشد معنوی و ترکیه نفس است و ملاک برتری حقیقی انسان‌ها در پیشگاه الهی محسوب می‌شود. در این فرایند، کرامت به صورت زایشی یا برداشت محصول از مزرعه، به ازدیاد و فربه شدن می‌انجامد؛ زیرا چنانکه انسان می‌تواند از یک دانه گندم، هفت خوشه و از هر خوشه صد دانه گندم به دست بیاورد، می‌تواند از یک عمل خیر اختیاری، سکویی برای رشد معنوی خود بسازد و زمینه‌های بیشتر برای کسب و جذب کرامت، فراهم کند. مسئله اساسی این پژوهش در همین نقطه شکل می‌گیرد که قرآن و نهج البلاغه، چگونه و در پرتو چه عواملی کرامت و رشد معنوی انسان را ممکن می‌دانند و اینکه پایداری این نوع کرامت تضمینی است یا با موانع و عوامل سقوط هم مواجه می‌شود. اهمیت این مسئله زمانی روشن‌تر می‌شود که در فضای علوم انسانی معاصر، بحث کرامت انسان یکی از کلیدی‌ترین موضوعات در اخلاق و فلسفه تربیت است و بازخوانی آن از منظر قرآن و نهج البلاغه می‌تواند افق‌های تازه‌ای بگشاید؛ به‌ویژه که در عصر کنونی جریان‌های معنویت‌گرایی نوحاسته و خودتعریف شده، مسیرهای دیگری به انسان‌ها نشان می‌دهند. مرور آثار پیشین نشان می‌دهد که هرچند درباره کرامت انسانی پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته، بیشتر آن‌ها یا بر بُعد ذاتی کرامت تمرکز داشته‌اند یا از زاویه فلسفی و حقوقی (بیشتر حقوق بشری) به موضوع پرداخته‌اند. کمتر پژوهشی به‌طور روشمند به تحلیل آیات قرآن و فرازهای انتخابی نهج البلاغه برای تبیین نسبت رشد معنوی و کرامت اکتسابی با اختیار و اراده انسان پرداخته است. همین خلأ، ضرورت پژوهش حاضر را آشکار می‌سازد.



در مقاله حاضر تلاش بر این است تا نشان دهد که از منظر قرآن و نهج البلاغه، کرامت انسانی حقیقتی است که تنها در قامت کرامت اکتسابی، بار معنوی انسان را به منزل رستگاری و معنویت حقیقی می‌رساند.

روش این پژوهش تحلیل محتوا از نوع کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوای آیات قرآن و فرازهای منتخب از نهج البلاغه است. این گونه که نخست آیات مرتبط با کرامت و رشد معنوی انسان و نیز فرازهایی از نهج البلاغه در این خصوص، گردآوری شد. در مرحله بعد، متن آیات با رویکرد کدگذاری بررسی شده؛ به این معنا که مضامین کلیدی هر «واحد تحلیل» مشخص شد. این کدها سپس در مقولات عام‌تری سامان یافت و در مرحله نهایی، این مقولات در پرتو منظومه قرآنی و نهج البلاغه، تحلیل و تفسیر شد که الگوی امکان کرامت اکتسابی و رشد معنوی را آشکار می‌سازد.

این پژوهش با هدف تبیین دقیق مفهوم کرامت اکتسابی و امکان و زمینه‌های آن در قرآن و نهج البلاغه صورت گرفت. در این تحقیق شاخص‌ها و عوامل امکان رشد معنوی یا زمینه‌های استكمال انسان، شناسایی موانع آن و در نهایت جایگاه کرامت اکتسابی به عنوان غایت حرکت انسان، بررسی و تبیین شده است. انتظار می‌رود یافته‌های این تحقیق علاوه بر گسترش مباحث نظری در حوزه قرآن‌پژوهی و نهج البلاغه پژوهی، بتواند الهام‌بخش مطالعات اخلاقی و معنوی نیز باشد؛ زیرا قرآن و نهج البلاغه با تأکید بر اختیار و مسئولیت انسان در مسیر رشد معنوی، الگویی جامع از کرامت ارائه می‌دهد که هم به نیازهای فردی پاسخ می‌دهد و هم در ساخت جامعه‌ای اخلاقی و معنوی نقش دارد. بدین ترتیب، این مقاله با اتکا به روش کیفی و تحلیل محتوای قرآنی، تلاشی است برای تبیین بنیادین پیوند میان رشد معنوی و کرامت اکتسابی انسان در چشم‌انداز معنوی قرآن و نهج البلاغه.

۱. مفاهیم

۱-۱. رشد معنوی

واژه رُشد در هر چیزی که ستوده و پسندیده باشد، به کار می‌رود و به معنای پایدار ماندن بر راه حق است. دیگر اینکه با ضمّ (رُشد) هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی به کار می‌رود؛ اما با فتح (رُشد) ویژه امور اخروی است. (مرتضی الزبیدی، ۱۴۱۴: ۴، ۴۵۳)

«راستی در راه حق، خرد و درستی، (افرام البستانی، ۱۳۷۵: ۴۳۱) آنچه مایه تشخیص و درک و آگاهی است، نیروهای عقلانی، (حموی، ۲۰۰۰: ۵۵۵) حُسن رفتار، حسن سلوک، کمال عقل و خرد، هوشیاری یا بلوغ (فکری)، رشد (عقلی)، (مهیار، ۱۳۸۹: ۲۳۶) افزایش یافتن، از نظر ذهنی به مرحله بالاتر رسیدن»، (انوری، ۱۳۸۱: ۴، ۳۶۳۲) از دیگر معانی این واژه است که در لغت‌نامه‌ها ذکر شده است. برخی گفته‌اند «رشد به معنای صلاح و یافتن مسیر صواب و درستی است و در برابر غیّ و ضلال به کار می‌رود». (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴، ۱۴۰) برخی آن را «رسیدن به حقیقت و واقع امر دانسته و افزوده‌اند که رُشد اعم از هدایت است؛ زیرا هدایت یعنی یافتن راهی که انسان را به مقصد می‌رساند، ولی رشد یعنی اصل به حقیقت رسیدن» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲، ۵۲۳).

با این معانی لغوی، رشد معنوی را می‌توان صورت گسترده‌تر همان مفاهیم لغوی دانست. اگر در لغت، رشد به «یافتن راه صواب، صلاح و هدایت در برابر گمراهی» معنا شده است، در حوزه معنویت به معنای تشخیص حقایق الهی و حرکت عملی در مسیر قرب الهی خواهد بود. رشد معنوی با «حفظ ایمان»، «صیانت قلب از انحراف» و «تدبیر درست زندگی بر اساس تقوا» معنا می‌یابد؛ پس ترکیبی از بصیرت درونی، عمل صالح و هدایت الهی است. در روایت نیز آمد: «استخیروا الله یُعْزِمَ لکم علی رُشدکم؛ یعنی از خداوند خیر بخواهید تا شما را به آنچه صلاح شما در آن است، رهنمون شود» (طریحی، ۱۳۷۵: ۳، ۵۰)

۱-۲. کرامت

ابن منظور درباره معنای کرامت می‌گوید: «کرامت واژه‌ای است که در معنای اکرام و بزرگداشت به کار می‌رود؛ چنانکه طاعت به جای اطاعت استعمال شده است» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲، ۵۱۲). «کریم از صفات و نام‌های خداوند است و چون صفت مشبّهه است، یعنی نیکوکار و عطاکننده‌ای که بخشش او پایان نمی‌پذیرد. لذا کریم به کسی گفته می‌شود که هر نوع خیر، شرافت و فضیلت را در خود جمع کرده باشد» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲، ۵۱۰) راغب اصفهانی ابتدا ریشه کرامت (کَرَم) را معنا کرده تا معنای کریم و کرامت را نیز بیان کرده باشد. او می‌گوید: «کرم وقتی صفت خداوند باشد، به معنای احسان و نعمت آشکار اوست؛ اما وقتی در وصف انسان به کار رود، به اخلاق و کردار پسندیده‌ای گفته



می شود که در او آشکار است. بنابراین نمی توان کسی را کریم نامید مگر آنکه این صفات از او دیده شود» (راغب اصفهانی، ۷۰۷: ۱۴۱۲). در لغتنامه های فارسی نیز آمده که «کرامت، داشتن صفات پسندیده، بزرگواری، شرافت، بخشنده گی و سخاوت، احترام و عزت و هدیه دادن است» (انوری، ۱۳۸۱: ۶، ۵۷۷۵).

۱-۳. کرامت اکتسابی

کرامت اکتسابی انسان، به شایستگی ها و فضیلت هایی اشاره دارد که انسان از طریق رفتار، انتخاب های اخلاقی و رشد معنوی کسب می کند. برخلاف کرامت ذاتی که تمام انسان ها به سبب آفرینش خود دارند (اسراء: ۷۰)، کرامت اکتسابی به اراده، تلاش و تبعیت فرد از ارزش های الهی وابسته است. قرآن کریم بارها تأکید می کند که تقوا، عمل صالح، علم، تزکیه نفس و جهاد با نفس ابزار اصلی ارتقای کرامت اکتسابی انسان هستند. در آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳) معیار برتری و کرامت، تقوا معرفی شده و نشان می دهد که کرامت اکتسابی، فراتر از وضعیت ذاتی و مبتنی بر اخلاق و رفتار است. کرامت اکتسابی به اعتبار صفات نفسانی و تلاش انسان به دست می آید و به تناسب اکتساب درجات معنوی، تغییر می کند. لذا کرامت ذاتی اگر بین همه و برای همه یکسان است، کرامت اکتسابی به تناسب تلاش های معنوی، مختلف و متغیر است؛ زیرا رسیدن به کرامت اکتسابی، در گرو اعمال معنوی و اختیاری انسان است.

کرامت / کرام / کریم / در قرآن کریم، به عنوان صفت گاهی در مورد ملائکه («كِرَامًا كَاتِبِينَ» (انفطار: ۱۱)، «مَلَكٍ كَرِيمٍ» (یوسف: ۳۱)، گاهی در مورد گیاهان («أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ» (شعراء: ۷)، گاهی در مورد انسان «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (دخان: ۴۹)، گاهی در مورد پیامبر «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹)، گاهی در مورد خداوند «فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نمل: ۴۰) و... به کار رفته است. منتها معنای جامع کلی در همه این مصداقی یکی است و آن عزیز بودن و شرافت داشتن متناسب با ذات موصوف است. انسان در بینش قرآنی به لحاظ انسان بودنش، از کرامت خاصی برخوردار است که به آن کرامت ذاتی گفته می شود. علت برخورداری از این کرامت هم سه چیز است:

۱. مقام نوعی خلافت الهی انسان؛ «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)

۲. برخورداری از روح الهی: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹)

۳. صرف انسان یا صرف بنی آدم بودن؛ «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»؛ (اسراء: ۷۰)

انسان در عین داشتن این کرامت، ولی در قرآن گاهی دسته‌ها و گروه‌هایی، به گونه‌ای وصف می‌شوند که گویی آن کرامت کلاً نادیده گرفته می‌شود. مثلاً گروه کافران را مردگان متحرک می‌نامد «أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ» (نحل: ۲۱)، غافلان را پست‌تر از بهایم می‌نامد (اعراف: ۱۷۹) و... ولی گروه‌هایی هم هستند که جدا از آن کرامت عمومی یا ذاتی خود، به خاطر داشتن اوصاف دیگری توصیف می‌شوند؛ اوصافی که در اثر تعقل و تفهّم و تفقه و تلاش خود به دست آورده‌اند. بر اساس تعاریف لغوی کرامت، اگر کرامت مفهومی چندبعدی و به معنای احسان، بخشنندگی و جمع‌داشتن خیر، شرافت و فضیلت است، در یک تعریف انتزاعی می‌توان کرامت اکتسابی را این گونه تعریف کرد: «کرامت اکتسابی به آن مجموعه اوصاف پسندیده‌ای گفته می‌شود که انسان با اختیار و تلاش و رفتارها و انتخاب‌های آگاهانه خود، به دست می‌آورد».

۲. امکان‌های کرامت اکتسابی به مثابه رشد معنوی

کمال نهایی انسان از منظر قرآن و نهج البلاغه، تعبد، اهتدا و میزان تقرب او به خداوند است. از این رو بهتر است آن را استکمال دانست. اگر انسان بتواند خود را به این کمال برساند، درواقع به کرامت انسانی یا همان کرامت شایسته مقام و مرتبت خود رسیده و چون این کرامت را خود به دست آورده، کرامت اکتسابی محسوب می‌شود؛ اما سخن در این است که امکان کسب چنین کرامتی یا رسیدن به چنان کمالی برای انسان ضعیف^۱ ظلم جهول^۲ کفور ناسپاس^۳ چگونه میسر است؟ بر اساس یک قاعده علقی-منطقی، جواب این پرسش مثبت است؛ زیرا خداوند انسان را به آن کمال دعوت و همه راه‌های رسیدن به آن را نیز فراهم کرده است. اگر رسیدن به آن کمال، ممکن نباشد، حتماً محال است و خداوند بندگان را به امر محال دعوت نمی‌کند؛ زیرا اولاً خودش گفته «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره: ۲۸۶)؛ یعنی عدم تکلیف بمالایطاق و ثانیاً خود این دعوت، به آن امکان

۱. وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (نساء: ۲۸).

۲. إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب: ۷۲)

۳. وَكَانَ الْإِنْسَانُ كُفُورًا (اسراء: ۶۷)



دلالت می‌کند. در ادامه برخی از این امکان‌ها را با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی برخی آیات و فرازهای همسو از نهج البلاغه، بررسی می‌کنیم:

۱-۲. اختیار و اراده انسان

معیار کرامت اکتسابی، تقرب به خداوند و تقرب به خداوند، اختیاری و ارادی است. منشأ اصلی اراده و اختیار، عقل و معرفت است؛ یعنی انسان باید با عقل، متعلق اراده را به گونه‌ای تشخیص بدهد که نسبت به آن معرفت پیدا کند. بنابراین انسان با استفاده از عقل، اختیار و انتخاب‌های مسئولانه خود، می‌تواند متعلق معرفت و اراده خود را به دست آورد. قرآن می‌فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ»؛ بگوای مردم، حق از جانب پروردگارتان برای شما آمده است. پس هرکس هدایت یابد، به سود خویش هدایت می‌یابد و هر کس گمراه گردد، به زیان خود گمراه می‌شود و من بر شما نگهبان نیستم [اجبار و اصراری ندارم]». (یونس: ۱۰۸)

بر اساس آیه فوق، خداوند هدایت و کمال معنوی را بر انسان عرضه کرده؛ اما پذیرش (اهدای) آن را به خود انسان واگذار کرده است. راه درست و نادرست را نیز به انسان نشان داده، «فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸)، لذا هرکسی که خواست و بر اساس عقل خود تشخیص داد، راه هدایت یا راه ضلالت را انتخاب کند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳). «مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»؛ هر کس به راه آمده، فقط به سود خود به راه آمده و هر کس بی‌راهه رفت، فقط به زیان خود رفته است و هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را بر نمی‌دارد و ما تا پیامبری برنینگیزیم، به عذاب نمی‌پردازیم». (اسراء: ۱۵) این یعنی خداوند با نشان دادن راه و ارسال راهنما، هیچ بهانه‌ای برای انسان نگذاشته و لذا سود و زیان معنوی انسان به انتخاب و اراده خود او وابسته است. از طرفی، «همه مردم به سوی خدا دعوت شده‌اند؛^۱ هرچند گروه خاصی به این دعوت جواب مثبت می‌دهند»^۲ (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲، ۲۹۹) و این یعنی هرکس بر اساس اختیار و اراده خود، دعوت را می‌پذیرد یا رد می‌کند.

۱. وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (سبأ: ۲۸)

۲. إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (نور: ۵۱)



طبق بینش دینی، کرامت حقیقی انسان از اولین گام هدایت و ایمان شروع می‌شود. این گام اول، همان ادراک و پذیرش هدایت است که از اختیار و اراده انسان سرچشمه می‌گیرد. عبادت و تقوا و تدین، گام‌های بعدی است که در جهت بارور شدن نهال هدایت، کمک می‌کند و درجات کمال و رشد معنوی را بالا می‌برد. لذا هرچه انسان بیشتر در مسیر فضیلت و تقوا گام بردارد، به کرامت بیشتر و رشد معنوی بیشتر می‌رسد. «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹). از طرفی، هر کس به درجات بالاتری برسد، از نظر ارزشی و درجات کمال، نزد خداوند کریم‌تر و گرامی‌تر است. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (اسراء: ۷۰). عکس این امر نیز صادق است؛ یعنی هر چه انسان از منبع فیض و فضیلت دور شود، به همان میزان کرامت خود را از دست می‌دهد. «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» (شمس: ۱۰). از اینکه کرامت اکتسابی و کمال معنوی، در گرو اراده و اعمال اختیاری انسان‌ها است، یک حقیقت دیگر در مورد کرامت اکتسابی آشکار می‌شود و آن «تشکیکی بودن کرامت و رشد معنوی» است؛ زیرا تفاوت انسان‌ها در داشتن این کمال، به میزان تقرب آن‌ها به خداوند است که با نوع عبادت و نیت و عمل صالح حاصل می‌شود. از این‌رو گروهی از انسان‌ها با اراده و خواست خود، به راهی می‌روند که مصداق «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹)، می‌شوند و گروه دیگر با همان اراده و انتخاب، به کرامت و عزت و مقام صدق می‌رسند، «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵).

۲-۲. ایمان؛ دین‌داری در عرصه باور

ایمان «جایگزین شدن اعتقاد در قلب است، گویا شخص با ایمان به کسی که به‌درستی، راستی و پاکی وی اعتقاد پیدا کرده، امنیت می‌دهد؛ یعنی آن‌چنان دلگرمی و اطمینان می‌دهد که هرگز در اعتقاد خویش دچار شک و تردید نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱، ۷۳). خداوند در مورد کارکرد ایمان می‌فرماید: «... فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»... پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من ایمان بیاورند تا راه یابند (و به مقصد برسند)» (بقره: ۱۸۶). قرآن در این فراز، دو رکن اساسی برای رسیدن به «رشد معنوی» را بیان می‌کند: یکی «استجابت ندای الهی» و دوم «ایمان به خدا». استجابت، به معنای پذیرش و تسلیم قلبی و عملی در برابر فرمان الهی است؛ یعنی انسان صرفاً شنونده پیام خدا



نباشد، بلکه آن را در زندگی خویش جاری کند. ایمان نیز پایه درونی و معرفتی این حرکت است که باور قلبی را به همراه دارد و زمینه پایداری در مسیر حق را فراهم می آورد. نتیجه این دو مرحله، دست یافتن به «رشد معنوی» است. در ادبیات قرآنی، رشد تنها بلوغ عقلی یا اجتماعی نیست، بلکه رسیدن به بصیرت در تشخیص راه درست از باطل و توان حرکت استوار در صراط مستقیم است. لذا این رشد، فرایندی است که انسان را از سطح خواسته های محدود دنیوی فراتر می برد و او را به مقام بینش الهی و آزادی از بندهای نفسانی می رساند.

قرآن در آیه دیگری می فرماید: «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»؛ پس به خدا و فرستاده او که پیامبر درس نخوانده ای است که به خدا و کلمات او ایمان دارد بگروید و او را پیروی کنید امید که هدایت شوید» (اعراف: ۱۵۸). این آیه پیوندی ژرف میان ایمان، تبعیت و دستیابی به هدایت ترسیم می کند. در این بیان، هدایت نهایی تنها با پذیرش آگاهانه ایمان به خدا و رسول او تحقق می یابد؛ ایمانی که بر پایه معرفت، تعقل و درک حقیقت استوار است. پیامبر امی که خود مظهر ایمان به خدا و کلمات اوست، الگویی برای هدایت بشر معرفی شده و تبعیت از او، به معنای حرکت در مسیر وحی و تحقق ایمان عملی است. رسیدن به این درجه از پذیرش، نشانه رشد معنوی و کرامت اکتسابی انسان است؛ زیرا او با انتخابی آگاهانه، راه الهی را برمیگزیند و از فضل و کرامت حقیقی برخوردار می شود. اینک دو آیه فوق را به روش کیفی، تحلیل می کنیم:

جدول (۱): تحلیل آیات ۱۸۶ بقره، ۱۵۸ اعراف

واحد تحلیل	کد اولیه	مضمون	مضمون محوری	نتیجه
فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي...	استجاب ندای الهی، ایمان به خدا	پذیرش دعوت خداوند، باور قلبی و اعتماد معنوی	ایمان و پذیرش آگاهانه، تقویت معرفت و باور	«لعلهم یرشدون»: رشد معنوی در اثر استجاب، ایمان و پذیرش حقیقی
فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ... وَاتَّبِعُوهُ...	ایمان به خدا و رسول، تبعیت و عمل	پایه اعتقادی هدایت، الگوپذیری و پیروی عملی از پیامبر	پیوند ایمان و هدایت، اقتدا به پیامبر به عنوان شاهد ایمان	«لعلکم تهتدون»: نتیجه مستقیم ایمان آگاهانه هدایت از رهگذر تبعیت از رسول تحقق می یابد

در این دو آیه، دو مسیر برای رسیدن به رشد و هدایت ترسیم می‌شود:

الف. استجاب و ایمان؛ نتیجه: «رشد» به معنای بلوغ معرفتی و معنوی.

ب. ایمان به خدا و رسول و تبعیت عملی از او؛ نتیجه: «هدایت» به معنای یافتن راه

درست و حرکت در آن.

هدایت نیز ثمره این ایمان همراه با پیروی است؛ یعنی یافتن راه درست و توان حرکت در آن. عبارت‌های «لعلهم یرشدون» و «لعلکم تهتدون»، نقش مضامین نتیجه را دارند و نشان می‌دهند که پذیرش آگاهانه دعوت الهی و تبعیت از پیامبر، هم رشد درونی و هم هدایت بیرونی را تضمین می‌کند. این پیوند، کرامت اکتسابی انسان مؤمن را نیز برجسته می‌سازد؛ زیرا او با انتخاب و عمل خویش به مقام رشد و هدایت می‌رسد.

در روایات نیز رابطه مستقیمی بین دین‌داری و کرامت انسان ترسیم شده است. از جمله در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که می‌فرماید: «كَرُمُ الرَّجُلِ دِينُهُ؛ کرامت و بزرگواری انسان در دین اوست» (ورام، ۱۴۱۰: ۲، ۲۲۹). این یعنی سرچشمه حقیقی کرامت و ارزش انسان، در پابندی او به دین الهی است؛ زیرا دین شخصیت درونی انسان را سامان می‌دهد، او را از لغزش‌های اخلاقی باز می‌دارد و ارزش‌های والای انسانی را در وجودش شکوفا می‌کند. بنابراین دین‌داری هم ضامن حرمت فردی و هم عامل کرامت اجتماعی انسان است و معیار اصیل برای سنجش بزرگی و شرافت او محسوب می‌شود.

در حدیث دیگری از حضرت امام علی (ع) آمده است که فرمود: «الْكَرِيمُ مَنْ تَجَنَّبَ الْمُحَارِمَ وَ تَنَزَّهَ عَنِ الْعُيُوبِ؛ کریم کسی است از محرمات دوری می‌کند و از عیوب مبرا است» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۴۹). دوری از محرمات و بری بودن از اکثر عیب‌ها، نیز منشأ دینی دارد، هرچند ممکن است تنزه از برخی عیوب، منشأ اخلاقی داشته باشد. بنابراین انسان کریم کسی است که با اراده آگاهانه از محرمات دوری کرده و خود را از گناه و آلودگی حفظ می‌کند. در این بیان، کرامت بازتابی از خودمهارگری و خودآگاهی است؛ یعنی ارزشمند بودن انسان، زمانی آشکار می‌شود که بتواند مرزهای الهی را پاس بدارد و شخصیت خود را از کاستی‌ها حفظ کند.

در روایت دیگری آن حضرت می‌فرماید: «اَمْلِكْ عَلَیْكَ هَوَاکَ وَ شُحَّ بِنَفْسِکَ عَمَّا لَا



يَجِلُّ لَكَ فَإِنَّ الشَّحَّ بِالنَّفْسِ حَقِيقَةُ الْكُرَم؛ بر هوای نفس خود مسلط باش و جانت را از آنچه برای حلال نیست، بازدار؛ زیرا خویشتن‌داری از حرام، حقیقت کرامت است» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۲۴۱). این روایت، حقیقت کرم را در مهار نفس و کنترل خواهش‌های درونی معرفی می‌کند. در این نگاه، پیکره کرامت بر چیزی استوار شده که باز از دل دین‌داری می‌آید؛ کنترل نفس. بنابراین کرامت درونی از دل خویشتن‌داری، تقوا و مراقبت دائمی بر رفتارها و گرایش‌ها برمی‌خیزد و این بالاترین جلوه دین‌داری است. «پاداش الهی برای کسی که از جنبه نظری ایمان بیاورد و در جنبه عملی نیز حرکت کند، آن است که او را با فراهم کردن وسایل خیر، از هدایت ویژه بهره‌مند فرماید. بر این اساس در عزت‌بخشی، افزون بر آن کرامت ذاتی همگانی، اهل ایمان و عمل را از عزت و کرامتی خاص (کرامت اکتسابی) برخوردار خواهد کرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۳، ۵۶۰).

۲-۳. تقوا؛ دین‌داری در عرصه عمل

از نظر قرآن کریم، معیار حقیقی کرامت انسان، تقوای او است. «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳). قرآن با این معیار، همه ملاک‌های تبعیض‌آمیز بشری را کنار می‌زند و اصل مساوات انسانی را تأیید می‌کند. رشد معنوی و رستگاری نهایی نیز در گرو تقوا است. «وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ از خدا پروا کنید که رستگار شوید» (بقره: ۱۸۹؛ آل عمران: ۱۳۰؛ مائده: ۱۰۰). در آیات ذیل نیز تقوا، مبنای رشد معنوی و رستگاری قرار گرفته است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید صبر کنید و ایستادگی ورزید و مرزها را نگهبانی کنید و از خدا پروا نمایید، امید است که رستگار شوید» (آل عمران: ۲۰۰). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و به او [توسل و] تقرب جوید و در راهش جهاد کنید باشد که رستگار شوید» (مائده: ۳۵). «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید رکوع و سجود کنید و پروردگارتان را بپرستید و کار خوب انجام دهید باشد که رستگار شوید» (حج: ۷۷). «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ و چون نماز گزارده شد در [روی] زمین پراکنده

گردید و فضل خدا را جويا شويد و خدا را بسيار ياد كنيد باشد كه شما رستگار گرديد» (جمعه: ۱۰). «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيَهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای مؤمنان همگی [از مرد و زن] به درگاه خدا توبه كنيد اميد كه رستگار شويد» (نور: ۳۱).

اکنون این آیات را به روش تحليل محتوای کیفی بررسی کرده و رابطه «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» را با كدهای هر آیه مشخص می‌كنیم:

جدول (۲): تحليل آیات ۲۰۰ آل عمران، ۳۵ مائده، ۷۷ حج، ۱۰ جمعه، ۳۱ نور

واحد تحليل	كد اوليه	مضمون	مضمون محوری	ارتباط با «لعلكم تفلحون»
اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ	صبر، استقامت، نگهبانی مرزها (جهاد)، تقوا	تقوا در رفتار فردی و اجتماعی، پایداری در ایمان	تقوا به عنوان معیار رستگاری	رستگاری و رشد معنوی در اثر تقوا و...
اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ	تقوا، توسل، جهاد	تقوا و تلاش برای تقرب به خدا	تقوا و فعالیت معنوی و اجتماعی	تحقق رستگاری و رشد معنوی با تقوا
... وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ...	عبادت و عمل صالح	پرستش خدا و انجام کارهای نیک	تقوا در عبادت و عمل	رشد معنوی در اثر عبادت و عمل خیر
فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ...	فعالیت اجتماعی و ذکر خدا	بهره‌جویی از فضل الهی و حضور فعال در زمین	تقوا در عمل و ذکر	رستگاری و رشد معنوی در اثر فعالیت اجتماعی و ذکر خدا
وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا...	بازگشت به خدا	اصلاح نفس و بازگشت به مسیر الهی	تقوا از طریق بازگشت و اصلاح	رستگاری و رشد معنوی با توبه از بدی‌ها

در این آیات، تقوا محور همه توصیه‌هاست. چه در صبر و استقامت، چه در جهاد و تلاش، چه در عبادت، عمل اجتماعی یا توبه، همه این رفتارها به عنوان واحدهای عملی تقوا عمل می‌کنند. عبارت «لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، نقش مضمون نتیجه را دارد و نشان می‌دهد که رعایت تقوا در ابعاد مختلف زندگی، رستگاری و سعادت واقعی یا همان رشد معنوی انسان را تضمین می‌کند. این آیات نشان می‌دهند که رستگاری جامع و کسب کرامت انسانی، از پایبندی به تقوا امکان‌پذیر است.

حضرت امیرالمؤمنین^(ع) می‌فرماید: «طَلَبْتُ الْكَرَامَةَ فَمَا وَجَدْتُ إِلَّا بِالتَّقْوَى، اتَّقُوا



لِتُكْرِمُوا؛ در پی کرامت و بزرگواری بودم؛ اما آن را جز در پرهیزگاری نیافتم. پس تقوا پیشه کنید تا تکریم شوید» (شعیری، بی تا: ۱۲۳). این حدیث حقیقتی عمیق درباره سرچشمه کرامت اکتسابی را آشکار می کند. در نگاه امام، کسب کرامت از مجرای تقوا ممکن است. انسان به وسیله تقوا، خود را از آلودگی حفظ کرده و مرزهای الهی را پاس می دارد. همین مراقبت درونی، بزرگ ترین سرمایه شخصیت انسان و ضامن حرمت واقعی اوست. بنابراین هر انسانی می تواند، صرف نظر از شرایط بیرونی، با تقوا به کرامت لازم انسانی و رشد معنوی برسد.

در فرازی از نهج البلاغه نیز آمد است: «اعْلَمُوا عِبَادَ اللَّهِ أَنَّ التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ... أَلَا وَبِالتَّقْوَى تَقْطَعُ حُمَةُ الْخَطَايَا...؛ بدانید ای بندگان خدا که پرهیزگاری جایگاهی چون دژی استوار است. بدانید که تقوانیش زهر آگین خطاها را از آدمی دور می کند» (نهج البلاغه، ص ۱۵۷).

۴. موانع رشد معنوی و کسب کرامت

۴-۱. جهالت؛ فقدان آگاهی

جهل را اهل لغت ابتدا «نقیض العلم» یا سفاهت (فراهدی، ۱۴۰۹: ۳، ۳۹۰) معنا کرده و سپس به دو دسته تقسیم کرده اند. «یکی جهل بسیط (ساده) و دیگری جهل مرکب. جهل ساده آن است که انسان نسبت به چیزی که شایسته دانستن است، علم نداشته باشد؛ اما جهل مرکب اعتقاد راسخ و اطمینان کامل به چیزی است که مطابق با واقع نیست. صاحبان جهل ساده... از حیوان گمراه ترند؛ زیرا حیوان به سوی کمالات خویش حرکت می کند، ولی اینان از مسیر کمال انسانی بازمانده اند» (مرتضی الزبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴، ص ۱۳۰). جهل همیشه هم عدم العلم نیست، بلکه گاهی «از نوعی علم، جهالتی برمی خیزد و انسان با آن چیزهایی را می آموزد که به آن نیازی ندارد و آنچه را نیاز دارد، رها می کند» (الشرتونی، ۱۴۱۶: ۵۶۱). مثلاً در آیه «قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ يُّوسُفَ وَ أَخِيهِ اذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ» (یوسف: ۸۹)، جهل به معنای عدم العلم نیست، بلکه به معنای بی اعتنائی است.

با توجه به این نگاه های ظریف اهل لغت، سراغ برخی آیات قرآن و برخی فرازهای نهج البلاغه می رویم که این صفت نکوهیده انسانی، از نظر این دو کتاب ارزشمند چگونه موانع رشد معنوی انسان می شود. قرآن کریم می فرماید: «أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرَّجَالَ شَهْوَةً مِنْ

دُونِ النَّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ؛ آیا شما به جای زنان از روی شهوت با مردها درمی آمیزید [نه] بلکه شما مردمی جهالت پیشه‌اید» (نمل: ۵۵). «قُلْ أَغْفِرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ؛ بگو ای نادانان آیا مرا وادار می کنید که جز خدا را بپرستم» (زمر: ۶۴).

در این دو آیه، جهالت منشأ انحرافات اخلاقی در آیه اول و منشأ انحرافات اعتقادی در آیه دوم معرفی شده که در نتیجه عامل انحراف مسیر رشد معنوی و مانع کمال شده است. برای به دست آوردن این فرضیه، مفردات و مضمون آیات را به صورت تحلیل محتوای کیفی، بررسی می کنیم:

جدول (۳): تحلیل آیات ۵۵ نمل، ۶۴ زمر

واحد تحلیل	کد اولیه	مضمون	مضمون محوری	ارتباط با رشد معنوی و کرامت اکتسابی
أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً... بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ	رفتار نابهنجار جنسی ناشی از جهل	انحراف اخلاقی و بی توجهی به فطرت	جهل سرچشمه انحراف اخلاقی	جهل، مانع رشد معنوی
قُلْ أَغْفِرَ اللَّهُ تَأْمُرُونَنِي أَعْبُدُ... أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ	دعوت به شرک به عنوان ثمره جهل	انحراف اعتقادی و نادیده گرفتن توحید	جهل سرچشمه انحراف عقیدتی	جهل، مانع پرستش و رشد معنوی

در هر دو آیه، جهل به عنوان ریشه انحراف و مانع اصلی رشد انسان معرفی شده است. در آیه نخست، جهل به صورت انحراف اخلاقی و نابهنجاری رفتاری ظهور یافته و انسان را از فطرت سالم دور کرده است. در آیه دوم، جهل سرچشمه شرک و گمراهی اعتقادی است و انسان را از پرستش حقیقی باز می دارد. قرآن نشان می دهد که بدون زدودن جهل و جایگزین کردن آن با معرفت و ایمان، امکان رسیدن به رشد معنوی و هدایت واقعی وجود ندارد. بنابراین انحراف از راه رشد، برآیند اولیه جهالت است؛ اما تداوم آن راه و به نتایج بدتر رسیدن، نتایج بعدی آن است. چنانکه امام علی (ع) می فرماید: «لَا يَرَى الْجَاهِلُ تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطًا أَوْ مُفْرَطًا؛ جاهل دیده نشود مگر در افراط یا تفریط» (نهج البلاغه، حکمت ۷۰). زیاده روی در شرک و شهوت، مانع پذیرش خطای انسان می شود؛ زیرا قرآن می گوید اگر انحراف و خطا «بجهالة» (از روی نادانی) باشد، با توبه قابل جبران و اصلاح است. «ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ



بَعْدَهَا لَغُفُورٌ رَحِيمٌ؛ پروردگار تو نسبت به کسانی که به نادانی مرتکب گناه شده سپس توبه کرده و به صلاح آمده‌اند البته پروردگارت پس از آن آمرزنده مهربان است» (نحل: ۱۱۹). امام علی^(ع) همچنین می‌فرماید: «الجهل یغوی و یردی؛ جهل گمراه و هلاک می‌کند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۲۵)؛ زیرا جاهل، نیروی تعقل خود را به کار نمی‌برد تا از نتیجه کار جاهلانه خود آگاهی یابد. لذا به انواع گناهان آلوده می‌شود؛ به گونه‌ای زندگی اخروی‌اش در اثر گناه خراب می‌شود. چنانکه امام علی^(ع) می‌فرماید: «الجهل یفسد المعاد؛ نادانی، حیات اخروی را فاسد می‌کند» (همان، ۳۹: ۶۵۰).

علت فساد معاد انسان جاهل را می‌توان از این فراز نهج البلاغه دانست: «وَرَجُلٌ قَمَشَ جَهْلًا مُوضِعٌ فِي جُهَالِ الْأُمَّةِ عَادٍ فِي أَغْبَاسِ الْفِتْنَةِ عَمٍ بِمَا فِي عَقْدِ الْهُدْنَةِ؛ و دیگری مردی است که مشتبی جهل گردآورده و در میان نادانان جامعه جای گرفته است؛ در تاریکی‌های فتنه گام می‌زند و از حقیقت پیمان‌ها و مصالح جامعه بی‌خبر است» (نهج البلاغه، خ ۱۷) امام در ادامه این خطبه، وقتی اوصاف جاهل و کارکردهای جهل را برمی‌شمارد، معلوم می‌شود که جهل مخصوصاً جهل مرکب، یکی از قوی‌ترین موانع راه رشد و کمال و کرامت انسانی است. «قمش جهلاً؛ یعنی جاهل کسی است که اسباب جهالت را از مواضع گوناگون برای خود جمع می‌کند؛ به گونه‌ای که به انبانی از نادانی تبدیل می‌شود». (محقق قرن هشتم، ۱۳۷۵: ۱، ۲۳۱) «با توجه به تعبیراتی که ارباب لغت در معنای قَمَش ذکر کرده‌اند که آن را به معنای جمع کردن اشیای پراکنده و بدون تناسب و نیز اشیای بی‌ارزش یا کم‌ارزش دانسته‌اند، نکته این تعبیر در کلام امام^(ع) روشن می‌شود که این نادان‌های عالم‌نما به دنبال شبه‌معلوماتی می‌روند که نه ارزشی دارد و نه تناسب منطقی در جمع آن دیده می‌شود» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱، ۵۸۳)

۴-۲. غفلت؛ عدم دانش یا بی‌اعتنایی

غفلت را بی‌توجهی و بی‌اعتنایی به مسائل (انوری، ۱۳۸۱: ۶، ۵۱۸۷) معنا کرده‌اند. لذا کار غافلانه یعنی کاری که بدون تأمل، بدون ملاحظه و بدون تفکر، انجام داده می‌شود (نفیسی، بی‌تا: ۴، ۲۴۷۸). بی‌خاصیت و بی‌فایده از دیگر معانی غافل / غفلت است؛ چنانکه گفته‌اند: «نَعَمْ أَغْفَالٌ، لَا لِقْحَةَ فِيهَا وَلَا نَجِيبَ؛ شترانی بی‌خاصیت‌اند؛ نه شیری

در پستان دارند و نه بار می‌برند» (مهنا، ۱۴۱۳: ۲، ۲۷۳). امام علی^(ع) می‌فرماید: «... فَيَا لَهَا حَسْرَةً عَلَى كُلِّ ذِي غَفْلَةٍ أَنْ يَكُونَ عُمْرُهُ عَلَيْهِ حُجَّةً وَأَنْ تُؤَدِّيَهُ أَيَّامُهُ إِلَى الشَّقْوَةِ؛ افسوس بر کسی که دستخوش غفلت گردد، در روز قیامت زندگی دنیوی، بر ضد او گواهی دهد و زیستن در این جهان او را به شقاوت کشاند». (نهج البلاغه، خطبه ۶۴) از نگاه امام، غفلت عاملی شقاوت انسان است؛ زیرا راه‌های سعادت را بر انسان می‌بندد. از این رو امام^(ع) بر افرادی که عمرشان در غفلت سپری می‌شود، تأسف می‌خورد که از فرصت‌های رشد معنوی و تکامل بهره نمی‌برند.

از نظر قرآن غفلت، نه به معنای ناآگاهی مطلق، بلکه به معنای بی‌توجهی به کارکرد حقیقی قلب، چشم و گوش در دریافت حقایق است. انسان غافل، گرچه ابزار ادراک دارد؛ اما از آن‌ها در مسیر هدایت استفاده نمی‌کند و بدین‌سان از راه رشد منحرف می‌شود. چنین حالتی به تدریج موجب قساوت قلب و بسته شدن راه‌های معرفت می‌گردد. آیات ذیل بیانگر این معنا و کارکردهای غفلت در زندگی معنوی انسان است:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ؛ و در حقیقت بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم [زیرا] دل‌هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی‌کنند و چشمانی دارند که با آن‌ها نمی‌بینند و گوش‌هایی دارند که با آن‌ها نمی‌شنوند آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه‌ترند [آری] آن‌ها همان غافل‌ماندگانند. (اعراف: ۱۷۹) أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ؛ آنان کسانی هستند که خدا بر دل‌ها و گوش و دیدگان‌شان مهر نهاده و آنان خود غافلانند شک نیست که آن‌ها در آخرت همان زیانکارانند (نحل: ۱۰۸-۱۰۹).

«غافلان به خاطر تغافل از حق و بی‌خبری از امر و نهی و وعده و وعید خداوند، به انعام تشبیه شده‌اند؛ زیرا انعام دغدغه‌ای جز اکل و شرب ندارند، می‌شنوند و می‌بینند، ولی درباره آن‌ها نمی‌اندیشند» (سمرقندی، بی‌تا: ۱، ۵۶۹-۵۹۸). غافلان نیز کسانی «هستند که عمل صالح را از طالح، خیر را از شر و نیک را از بد، تمیز نمی‌دهند و... از بی‌خردی



صلاح و فساد و سود و زیان خود را نمی فهمند. [لذا] از مقام انسانیت سقوط می نمایند» (داورپناه، ۱۳۷۵: ۱۵، ۲۹۲). ازاین رو «در آخرت خسران دیده محشور می شوند؛ چون رأس المال خود را در دنیا ضایع کرده اند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۵۱۱) برای به دست آوردن فرضیه رابطه غفلت با انسداد مسیر رشد، مفردات و مضمون آیات را به صورت تحلیل محتوای کیفی، بررسی می کنیم:

جدول (۴): تحلیل آیات ۱۷۹ اعراف، ۱۰۸-۱۰۹ نحل

واحد تحلیل	کد اولیه	مضمون	مضمون محوری	پیامد غفلت در رشد معنوی
... لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا... أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ	تضعیف ابزار معرفت	غفلت: تعطیلی عقل و حواس معنوی	غفلت: عدم درک حقیقت (کوری دل)	سقوط به مرتبه ای پایین تر از حیوان و محرومیت از هدایت
الَّذِينَ طَغَىٰ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ... هُمُ الْغَافِلُونَ... هُمُ الْخَاسِرُونَ	ضعف/ ابطال ابزار معرفت	غفلت: قساوت قلب، عذاب ابدی	غفلت: زمینه ساز محرومیت از حقایق	انسداد راه رشد و خسران مطلق

این آیات نشان می دهند که غفلت حالتی صرفاً ذهنی نیست، بلکه بیماری وجودی است که عقل، قلب و حواس معنوی را از کار می اندازد. در آیه اعراف، غافلان به موجوداتی پست تر از حیوانات تشبیه می شوند؛ زیرا قوای ادراکی را در مسیر حق به کار نمی گیرند. در آیه نحل، غفلت به مرحله ای می رسد که خداوند بر دل و گوش و چشم غافلان مهر می نهد؛ یعنی دیگر ظرفیت بازگشت به مسیر رشد و هدایت را از دست می دهند. نهایت این فرایند، در آیه بعدی، خسران اخروی معرفی می شود. بنابراین غفلت هم مانع رشد معنوی در دنیا و هم پیامد آن زیان ابدی در آخرت است.

۳-۴. تکبر؛ خود بزرگ پنداری

«التَّكَبُّرُ / الْكِبَرُ: حَالَةٌ يَتَخَصَّصُ بِهَا الْإِنْسَانُ مِنْ إِعْجَابِهِ بِنَفْسِهِ، أَنْ يَرَى نَفْسَهُ أَكْبَرَ مِنْ غَيْرِهِ؛ كِبَرٍ يَأْخُذُ بِهَا الْإِنْسَانُ مِنْ غَيْرِ حَالَتِهِ، حَالَتُهُ أَنَّ الْإِنْسَانَ خُودَ رَا بِه سَبَبُ عِلَاقَةٍ وَغُرُورِي كِه نَسَبَتُ بِه خُوشِ دَارِد، بَزَرِگ تَر از دِیگَران می بیند» (مرتضی الزبیدی، ۱۴۱۴: ۷، ۴۳۱) همین حالت از نظر اخلاقی و بینش انسانی، مانع بزرگی برای رشد معنوی و کمال یابی انسان است؛ زیرا

او در این حالت خود را بی‌نیاز از کمال لازم می‌داند. پس یکی از موانع بزرگ رشد و کمال، خودبزرگ‌بینی است. با توجه به خطر معنوی که این صفت نكوهیده برای انسان دارد، امام علی^(ع) برای برحذر بودن از آن، اخطار می‌دهد: «فَاللَّهِ اللَّهُ فِي كِبَرِ الْحَمِيَّةِ، وَفَخَرِ الْجَاهِلِيَّةِ فَإِنَّهُ مَلَاغِجُ الشَّنَانِ، وَمَنَافِخُ الشَّيْطَانِ، اللَّاتِي خَدَعَ بِهَا الْأُمَمَ الْمَاضِيَةَ، وَالْقُرُونُ الْخَالِيَةَ؛ خدا را! خدا را! بپرهیزید از کبر تعصب‌آمیز و تفاخر جاهلی که آن مرکز پرورش کینه و جایگاه وسوسه‌های شیطان است و ملت‌های پیشین و امت‌های قرون گذشته را فریفته است». (خطبه ۱۹۲)

قرآن در مورد تکبر می‌فرماید: «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا؛ به‌زودی کسانی را که در روی زمین به‌ناحق تکبر می‌ورزند، از (ایمان به) آیات خود، منصرف می‌سازم! آن‌ها چنانند که اگر هر آیه و نشانه‌ای را ببینند، به آن ایمان نمی‌آورند. اگر راه هدایت را ببینند، آن را انتخاب نمی‌کنند، ولی اگر طریق گمراهی را ببینند، انتخاب می‌کنند» (اعراف: ۱۴۶).

برای به دست آوردن فرضیه رابطه تکبر با انسداد مسیر رشد، مفردات و مضمون آیه فوق را به‌صورت تحلیل محتوای کیفی، بررسی می‌کنیم:

جدول (۵): تحلیل آیه ۱۴۶ اعراف

واحد تحلیل	کد اولیه	مضمون	مضمون محوری	پیامد تکبر در رشد معنوی
الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ	تکبر و تجاوز از حد	تکبر: نادیده گرفتن حق	تکبر: مانع دریافت حقیقت	سد مسیر کمال و رشد معنوی
إِنْ يَرَوْا كَلًّا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا	انکار آیات الهی	تکبر مقاومت در برابر حقایق الهی	تکبر: باعث انکار و عدم پذیرش ایمان	عدم پذیرش هدایت و پیامد سقوط روحی
إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا	ترک راه هدایت	غفلت و بی‌توجهی به راه درست	تکبر: مانع انتخاب راه رشد	بازماندن از مسیر کمال و رشد
إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا	پیروی از باطل	انتخاب نادرست ناشی از غرور	تکبر: منحرف‌سازی مسیر	سقوط در مسیر انحراف و گمراهی کامل



این آیه نشان می‌دهد که تکبر، یکی از موانع اصلی رشد معنوی انسان است؛ زیرا باعث می‌شود که فرد آیات خدا را انکار و احساس بی‌نیازی کند. «اینکه جمله «إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ...» با تمام خصوصیتی که در اثبات دارد، در نفی تکرار شده، برای این است که شدت اعتنای متکبرین را به مخالفت با سبیل رشد و پیروی از سبیل غی، برساند و دلالت کند بر اینکه انحراف ایشان قصدا و از روی عمد بوده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸، ۳۱۷).



نتیجه‌گیری

کرامت اکتسابی از منظر قرآن و نهج البلاغه، یک آرمان انتزاعی نیست، بلکه واقعیت عینی و دست‌یافتنی است که در پرتو اختیار آگاهانه، ایمان راستین، تقوای پایدار و مبارزه مستمر با آفات روحی تحقق می‌یابد و زمینه‌های رشد معنوی او را فراهم می‌کند. در منابع لغوی و تفسیری، رشد مفهومی چندبعدی است که از «صواب و صلاح» و «کمال عقلانی» تا «تشخیص حقیقت و رسیدن به واقع» را در برمی‌گیرد. با امتداد این معنا در حوزه معنویت، رشد معنوی فراتر از هدایت صرف، به معنای وصول به حقیقت الهی و حرکت آگاهانه در مسیر قرب پروردگار است. رشد معنوی ترکیبی از سه رکن بنیادین است: بصیرت درونی که توانایی تشخیص مسیر حق از باطل را فراهم می‌کند؛ عمل صالح که ایمان را

به عرصه رفتار و سبک زندگی می‌کشاند؛ و هدایت الهی که انسان را از لغزش و انحراف بازمی‌دارد. بنابراین رشد معنوی را می‌توان چارچوبی جامع برای تبیین کمال انسانی در قرآن و نهج‌البلاغه دانست.

بر اساس بینش قرآن و نهج‌البلاغه، ایمان، تقوا و اختیار، سه ضلع اصلی تحقق کرامت اکتسابی و رشد معنوی هستند؛ اختیار، نخستین امکان درونی انسان برای انتخاب مسیر کرامت است. ایمان، بنیانی معرفتی و قلبی است که ثبات در مسیر رشد را تضمین و پذیرش عملی آموزه‌های وحیانی را میسر می‌کند. ایمان حقیقی، افزون بر باور درونی، به تبعیت عملی از پیامبر (ص) و پایبندی به تعالیم الهی می‌انجامد که نتیجه آن، رشد معرفتی و استواری در صراط مستقیم است. تقوا نیز، به عنوان سومین رکن، در قرآن و نهج‌البلاغه، معیار حقیقی برتری انسان‌ها معرفی شده است. با این مبانی، می‌توان گفت کرامت اکتسابی حاصل تعامل سه‌گانه اختیار، ایمان و تقواست که در نهایت به عزت پایدار و رشد معنوی منتهی می‌شود. بر این اساس قرآن و نهج‌البلاغه نشان می‌دهند که رشد معنوی، افقی دست‌یافتنی برای همه انسان‌هاست، به شرط آن‌که با آگاهی، مراقبت و مجاهدت پیگیری شود و با موانع این راه مبارزه شود.

کرامت اکتسابی به صورت تشکیکی و در مراتب مختلف متناسب با میزان تلاش معنوی و اخلاقی انسان شکل می‌گیرد. لذا سه مانع بنیادین در مسیر رشد معنوی و دستیابی به کرامت اکتسابی وجود دارد: جهالت، غفلت و تکبر. جهالت، ریشه انحراف‌های اعتقادی و اخلاقی است و انسان را از تشخیص حقیقت بازمی‌دارد. غفلت با تعطیل کردن قوای ادراکی، انسان را از توجه به حقیقت محروم و او را به موجودی فروتر از حیوانات تبدیل می‌کند. تکبر نیز، با ایجاد خودبزرگ‌بینی، انسان را در برابر حقایق و آیات الهی، به بی‌اعتنایی مبتلا می‌کند. وجه مشترک این سه مانع آن است که همگی به نحوی ابزار ادراک و هدایت انسان را از کار می‌اندازند و مانع تحقق رشد معنوی او می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بيروت: دار صادر.
۲. افرام البستاني، فؤاد، (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: نشر اسلامی.
۳. انوری، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: نشر سخن.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۶۶)، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، قم: دفتر تبلیغات.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ ب)، تسنیم ۱: تفسیر قرآن کریم، (تحقیق: علی اسلامی)، قم: نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ ب)، تسنیم ۱۳: تفسیر قرآن کریم، (تحقیق: عبدالکریم عابدینی)، قم: نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ الف)، ادب فنای مقربان، (تحقیق: محمد صفایی)، قم: اسراء.
۸. حموی، صبحی، (۲۰۰۰ م)، المنجد فی اللغة العربية المعاصرة، (المراجعة: مأمون الحموی، أنطوان غزال، ریمون حروفوش)، بيروت: دار المشرق.
۹. داور پناه ابوالفضل، (۱۳۷۵)، انوارالعرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدر.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار القلم.
۱۱. سمرقندی نصرین محمد بن احمد، (بی تا)، بحر العلوم، بی جا: بی نا. (نرم افزار جامع التفاسیر نور ۴).
۱۲. الشرتونی، سعید، (۱۴۱۶ ق)، أقرب الموارد فی فصیح العربية و الشوارد، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخيرية.
۱۳. شعیری، محمد بن محمد، (بی تا)، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حيدرية.





۱۴. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم: دفتر نشر اسلامی.
۱۵. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، (مصحح: احمد حسینی اشکوری)، تهران: نشر مرتضوی.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۱۷. لثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحديث.
۱۸. محقق قرن هشتم، (۱۳۷۵)، شرح نهج البلاغه لشارح محقق من اعلام القرن الثامن، (تحقیق: عزیزالله عطاردی)، قم: نشر عطارد.
۱۹. مرتضی الزبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، (مصحح: شیری، علی)، بیروت: دار الفکر.
۲۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۵)، پیام امام امیرالمؤمنین^(ع): شرح تازه و جامع بر نهج البلاغه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۲. مهنا، عبدالله علی، (۱۴۱۳ ق)، لسان اللسان: تهذیب لسان العرب، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۳. مهیار، رضا، (۱۳۸۹)، فرهنگ عربی فارسی، تهران: نشر دانشیار.
۲۴. نفیسی، علی اکبر، (بی تا)، فرهنگ نفیسی، تهران: کتابفروشی خیام.
۲۵. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ ق)، مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه.

نقش مردم در نظام اسلامی از منظر قرآن بر اساس دیدگاه تفسیری آیت‌الله جوادی آملی

عبدالعلی حسینی^۱

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی نقش مردم را در نظام اسلامی، اساسی و سرنوشت‌ساز می‌داند و معتقد است که حاکمیت الهی تنها در صورتی به فعلیت می‌رسد که با پذیرش و حمایت مردم همراه باشد. حاکم باید مجری شریعتی باشد که تنها از جانب خداوند تشریع می‌شود. با این حال، انسان از نظر تکوینی آزاد آفریده شده و در پذیرش یا رد هرگونه حاکمیتی، حتی الهی، مجبور نیست. هدف اصلی تحقیق، تبیین جایگاه مردم در فرایند شکل‌گیری، تداوم و کارآمدی نظام اسلامی بر اساس آموزه‌های قرآنی و تقریر آیت‌الله جوادی است. روش تحقیق توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای از آثار تفسیری و کلامی ایشان، به‌ویژه تفسیر «تسنیم»، استخراج و تحلیل شده است. پرسش محوری تحقیق این است که مردم، بر مبنای قرآن و در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، چه نقشی در تحقق عینی و استمرار حکومت اسلامی ایفا می‌کنند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از منظر ایشان، حق حاکمیت مطلق از آن خداوند است و تنها افرادی می‌توانند به حکومت منصوب شوند که به نحوی مستقیم یا غیرمستقیم از سوی خدا مأذون بوده و مجری شریعت الهی باشند. با این حال، انسان در نهاد تکوینی آزاد آفریده شده و پذیرش یا رد حکومت به اراده او وابسته است. از این رو، شکل‌گیری خارجی نظام اسلامی بدون خواست و حمایت مردم ممکن نخواهد بود. بر این مبنا، نظام اسلامی بر دو پایه «مشروعیت الهی در مقام ثبوت» و «مقبولیت مردمی در مقام اثبات» استوار است. بر اساس این دیدگاه، مردم در تشکیل، بقای نظام و حتی امکان سقوط آن نقشی مستقیم دارند، البته باید توجه داشت که نقش مردم در حوزه «امور الناس» معتبر است؛ اما در قلمرو «امرالله» یعنی شریعت، اختیار و نقشی برای آنان وجود ندارد.

کلیدواژه‌ها: مشروعیت حاکمیت، مقبولیت حاکمیت، حاکمیت الهی، جمهوریت، امرالله، امرالناس، آیت‌الله جوادی آملی

۱ دکترای قرآن و علوم سیاسی، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه، (نماینده‌ی افغانستان)، افغانستان، کابل
ایمیل: Abdulalihasani99@gmail.com

مقدمه

نقش مردم در نظام اسلامی از منظر قرآن موضوع این تحقیق را تشکیل می‌دهد. از آنجاکه قرآن صامت است، باید افراد آگاه و خبره آن را به سخن آورد و مفسرین اسلامی همان افراد هستند. حضرت آیت‌الله جوادی آملی از جمله مفسرینی است که با توجه به مسائل روز جامعه به تفسیر آیات قرآن کریم همت گمارده است. ایشان با نگاه جامع، عارفانه و عالمانه، به صورت کاربردی به تفسیر قرآن پرداخته و تلاش دارد نظر قرآن را در مورد مسائل روز تبیین نماید. نقش و جایگاه مردم در نظام اسلامی یکی از موضوعاتی است که ایشان به طور کاربردی نظر قرآن را در مورد آن‌ها شرح می‌دهد. این تحقیق نقش و جایگاه مردم را در نظام، از منظر قرآن بر اساس دیدگاه ایشان، بررسی کند.

هرچند تحقیقاتی در مورد نقش و جایگاه مردم در نظام اسلامی صورت گرفته، ولی پژوهشی که این اهداف را فقط از منظر قرآن و بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی انجام داده باشد، مشاهده نمی‌شود. با مطالعه دیدگاه ایشان در مورد جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام، درمی‌یابیم که با دیدگاه دیگر اندیشمندان و شخصیت‌های مطرح که در این زمینه بحث کرده‌اند، برجستگی‌هایی دارد و مباحث جدیدی را طرح کرده است. از این رو تحقیق پیش رو با رویکرد قرآن محور و بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، صورت خواهد گرفت تا پاسخی برای این سؤال اصلی آماده شود: «مردم بر مبنای قرآن و در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، چه نقشی در تحقق عینی و استمرار حکومت اسلامی ایفا می‌کنند».

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. نقش

نقش به معانی مختلفی به کار؛ اما در اینجا «به معنای عملکرد؛ یعنی کارکردی که یک فرد در یک رویداد دارد. مثل اینکه گفته می‌شود کارگران در پیروزی انقلاب اسلامی نقش بزرگی داشتند» (صدری و حکمی، بی تا: ۳، ۲۷۵۳). نقش در اصطلاح «رفتار، کردار، وظیفه یا کار معینی است که فرد در جامعه به عهده می‌گیرد. هر فرد در زندگی اجتماعی ممکن است چندین نقش داشته باشد. نقش‌هایی که جامعه برای هر شخص معین می‌کند،



نقش محول نام دارد و نقش‌هایی که توسط فرد به اجرا درمی‌آید نقش اکتسابی یا محقق خوانده می‌شود» (آقا بخشی و افشاری راد، ۱۳۸۳: ۶۴۰).

۱-۲. نظام

«آراستن، نظم دادن، مرتب کردن» (معین، ۱۳۶۲: ۴۷۴۸)، «رشته مروارید و جزء آن. رشته‌ای که لؤلؤ و جزء آن را بدان درکشند، آنچه امر بدان قائم باشد و پایه آن، آراستگی هر چیز، قوام و آراستگی و نظم و ترتیب» (معین، ۱۳۶۲: ۲، ۱۹۶۶) از معانی نظام در لغت‌ها است. نظام در اصطلاح علوم سیاسی عبارت است از «واژه استعاری برای حکومت یا سبک حکومت یک دولت، مجموعه عناصری که بین خود به شکل معینی پیوند می‌یابند و یک کل واحد را به وجود می‌آورند، مجموعه‌ای از عناصر و آحاد که با ایجاد روابط متقابل، کلیت واحدی را به وجود می‌آورند» (آقا بخشی و افشاری راد، ۱۳۸۳: ۶۷۱). در این تحقیق، همان معنای اول مراد است، هرچند معنای دوم و سوم، مکمل معنای اول به شمار می‌روند و در مفهوم مورد نظر، در این تحقیق لحاظ شده است.

تعریف جامعی که از نظام می‌توان بیان کرد این است: «نظام عبارت است از مجموعه‌ای از عناصر و اجزای مرتبط و متعامل هستند؛ به‌گونه‌ای که هرگونه اختلال در یکی از آنها به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، موجب اختلال در سایر اجزا و متغیرهای آن می‌گردد».

۱-۳. نظام سیاسی

اغلب اندیشمندان، مفهوم نظام سیاسی را با اصطلاح رژیم سیاسی که معادل غربی آن است، به کار برده و می‌گویند: «نظام سیاسی، شکل و ساخت قدرت دولتی و همه نهاد‌های عمومی، اعم از سیاسی، اداری، اقتصادی، قضایی، نظامی، مذهبی و چگونگی کارکرد این نهاد و قوانین و مقررات حاکم بر آن‌ها است» (ابوالحمد، ۱۳۷۶: ۱۹۷). به نظر مارکس نظام سیاسی از دو عنصر تشکیل شده است؛ «یکی رهبران سیاسی و مقامات منسوب به آن و دیگری، تشکیلات و سازمان دولت» (پیشه‌ور، بی‌تا: ۴۱).

در مجموع نظام سیاسی، گاهی به معنای کشور، گاهی به مفهوم دولت و حتی حکومت؛ یعنی دستگاه اجرایی که انحصاراً حق و توانایی استفاده از قدرت و اجبار دارد و نیز به

مفهوم قدرت و توانایی دستیابی به هدف تعریف شده و معادل رژیم سیاسی نیز به کار می‌رود. در حالی که واژه رژیم سیاسی، بیشتر برای نظام‌های مستبد، متجاوز و نامشروع به کار می‌رود؛ مانند رژیم کمونیستی، رژیم صهیونیستی و غیره؛ اما واژه نظام سیاسی، برای نظام‌های قانونی و مشروع به کار می‌رود. نظام سیاسی به سیستمی اطلاق می‌شود که شکل، ساخت و توزیع قدرت دولتی و همهٔ نهادهای عمومی، اعم از سیاسی، اداری، اقتصادی، قضایی، نظامی، مذهبی را مشخص می‌کند و چگونگی رابطه و کارکرد این نهادها و قوانین و مقررات حاکم بر آن‌ها را معین می‌سازد. لذا نظام سیاسی به اصل سیستم حاکم بر دولت اطلاق می‌شود و در قالب دولت و حکومت نمود پیدا می‌کند.

۱-۴. نظام اسلامی

در نظریه سیاسی اسلام، مفاهیمی چون نظام اسلامی، حکومت اسلامی و دولت اسلامی بیانگر تجسم عینی قدرت سیاسی و تحقق حاکمیت شریعت در ساختارهای اجتماعی و روابط جمعی به شمار می‌آیند. درباره نظام اسلامی که گاه از آن با عنوان حکومت یا دولت اسلامی یاد می‌شود، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح است. بررسی منابع اسلامی نشان می‌دهد که برداشت‌های متعددی از حکومت و سیاست دینی ارائه شده است؛ با این حال، پس از تحلیل و ارزیابی این تعاریف، می‌توان تعریف زیر را جامع و قابل پذیرش دانست: «دولت اسلامی، نهادی است که علاوه بر آنکه ارزش‌ها و معیارهای حاکم بر زندگی سیاسی و شرایط رهبران و فرمانروایان آن توسط دین مشخص و تعریف می‌شود، ساختار کلی نظام سیاسی، شیوه استقرار حاکم در رأس قدرت و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز بر اساس آموزه‌های دینی تعیین می‌گردد. بر این اساس، تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی دولت اسلامی یا دولت مشروع دانست که علاوه بر رعایت شرایط ویژه حاکمان، فرایند استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق با الگوها و ضوابط ارائه شده در شریعت و دین باشد» (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۴).

امام خمینی در تعریف حکومت اسلامی می‌نویسد: «حکومت اسلامی، درواقع حکومت قانون است که حاکمیت مطلق آن منحصر به خداوند متعال است و تمامی قوانین، احکام و دستورات آن، برآمده از فرمان الهی هستند. در این نوع حکومت، قوانین الهی بر



تمام افراد، از پیامبر اکرم^(ص) گرفته تا خلفای بعدی و تمامی نسل‌های آتی، حاکمیت کامل دارد و همگان ملزم به تبعیت از آن‌اند. یگانه مرجع لازم‌الاجرا و قابل پیروی برای مردم، همان احکام و قوانین خداوند است و اطاعت از رسول اکرم^(ص) نیز به‌عنوان مجری و تبیین‌کننده قانون الهی، بر اساس دستور و حکم خداوند است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۳۴).

۲. نظام اسلامی از منظر آیت‌الله جوادی آملی

با بررسی که در مورد آثار ایشان در مورد نظام اسلامی صورت گرفت، وی تعریف مشخصی از نظام اسلامی ارائه نداده است. با این وصف با در نظر گرفتن مطالب مرتبط به نظام اسلامی و حکومت اسلامی در آثار ایشان، می‌توان مفهوم نظام اسلامی یا حکومت اسلامی مورد نظر او را به دست آورد. ابتدا به نقل بخش‌هایی از نوشته ایشان در مورد حکومت اسلامی می‌پردازیم:

«اگر اسلام نظارت و ارشاد و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد و دفاع دارد، اگر حدود و مقررات و قوانین اجتماعی و جامع دارد، این نشان می‌دهد که اسلام یک تشکیلات همه‌جانبه و یک حکومت است و تنها به مسئله اخلاق و عرفان و وظیفه فرد نسبت به خالق خود یا نسبت به انسان‌های دیگر نپرداخته است. اگر اسلام راه را به انسان نشان می‌دهد و در کنارش از او مسئولیت می‌طلبد، اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتب‌های باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیت را در هم کوبد، چنین انگیزه‌ای، بدون حکومت و چنین هدفی، بدون سیاست هرگز ممکن نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۷۵).

«خداى سبحان درباره اسلام و رسول اکرم^(ص) می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳)؛ یعنی خدای تعالی رسولش را با هدایت و دین حق اعزام کرد تا مردم را در همه ابعاد زندگی هدایت کند و بساط طاغوت را برچیند تا دینش را بر تمام مرام‌ها و حکومت‌ها و نظام‌ها پیروز گرداند. بر این اساس، پیامبر اسلام^(ص) برای دو کار آمد؛ هم برای هدایت و موعظه و تعلیم و ارائه قانون و هم برای برچیدن ظلم و ستم و طغیان» (همان: ۷۶).

«خداى تعالى هدف بعثت همه رسولان خود را چنین بیان می‌فرماید: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ؛ ما برای هر امتی پیام‌آوری فرستادیم که آنان

را به عبادت «الله» دعوت کند و به اجتناب از طاغوت برانگیزد» (نحل: ۳۶). اجتناب از طاغوت یعنی خود را در جانبی و طاغوت را در جانب دیگر قرار دادن و در جهت او قدم برنداشتن و از خود در برابر تجاوز طاغی، دفاع کردن و تسلیم او نشدن» (همان).
با توجه به مطالب فوق می‌توان نظر آیت‌الله جوادی آملی را در مورد نظام اسلامی، چنین بیان کرد: «نظام اسلامی تشکیلاتی همه‌جانبه است که وظیفه آن اجرای احکام اسلام، هدایت مردم به سوی سعادت، مبارزه با طاغوت، برچیدن ظلم و مقابله با مکتب‌های باطل است». از مجموع تعاریفی که برای نظام اسلامی و حکومت اسلامی ذکر شد، نظام اسلامی دارای ویژگی‌ها و مشخصات ذیل است:

حکومت اسلامی به وجود سازمانی اشاره دارد که تمامی ارکان آن از اسلام نشئت گرفته باشد؛ یعنی حکومت مجری قوانین اسلام در جامعه است و کارگزاران آن بر اساس نظریه سیاسی اسلام مسئولیت اداره جامعه را بر عهده داشته باشد. در چنین حکومتی، نهادها و ارگان‌های حکومتی، بر اساس اهداف دین مقدس اسلام شکل گرفته‌اند و مجریان نیز بر اساس دیدگاه اسلام از جانب خداوند به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم منصوب شده‌اند. در مقام تقنین و داوری نیز قوانین الهی ساری و فصل الخطاب منازعه‌ها تلقی می‌گردد.

۳. خاستگاه و ضرورت نظام سیاسی اسلام

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، نظام اسلامی ریشه در «توحید در حاکمیت» دارد؛ یعنی همان‌گونه که آفرینش و ربوبیت در جهان هستی به خدای متعال اختصاص دارد، حق قانون‌گذاری و فرمانروایی نیز مختص ذات اقدس الهی است. حاکمیت، چه در عرصه تشریع و چه در عرصه اجرا، از شئون الهی است و هیچ فرد یا گروهی بدون نصب و اجازه از سوی خداوند حق تصرف در سرنوشت مردم را ندارد. بنابراین خاستگاه نظام اسلامی نه صرف خواست عمومی، بلکه اراده الهی است که از طریق پیامبران و امامان معصوم تجلی می‌یابد و در عصر غیبت، به فقیه جامع‌الشرایط منتقل می‌شود.

ضرورت تأسیس حکومت اسلامی نیز از آنجا ناشی می‌شود که جامعه انسانی نمی‌تواند بدون قانون، عدالت، امنیت و نظم زیست کند و این نیاز همیشگی، در نگاه اسلامی تنها با حکومتی که متکی بر وحی و فطرت باشد، به‌طور کامل پاسخ داده می‌شود. از آن‌رو که انسان



موجودی مدنی الطبع است، خداوند نیز برای جلوگیری از هرج و مرج، نظام اجتماعی مبتنی بر دین را مقرر کرده است. به تعبیر آیت الله جوادی آملی، حکومت اسلامی نه تنها حافظ نظم اجتماعی، بلکه زمینه ساز اجرای احکام الهی، اقامه قسط، رشد اخلاقی و تأمین کرامت انسانی است. بر پایه تحلیل قرآنی ایشان، زندگی اجتماعی بدون حاکمیت دین، در نهایت به ظلم، فساد و سقوط ارزش ها می انجامد که در ادامه به این مباحث پرداخته می شود.

۳-۱. حاکمیت الهی و انحصار حکم به خداوند

از دیدگاه آیت الله جوادی، «حکومت و حاکمیت از آن خداوند متعال است و او خیرالحاکمین است. حکم ویژه ذات اقدس الهی است و در نظام تکوین و تشریع، هیچ کس جز او حق حکمرانی ندارد. چون خداوند به همه چیز احاطه علمی کامل دارد و پیراسته از جهل، فراموشی و ظلم است، میان مؤمنان و کافران به عدل داوری می کند. وی معتقد است: حکم ویژه ذات اقدس الهی است. در نظام تکوین و تشریع حکم فقط برای اوست. او حاکم مطلق است» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۰، ۵۵۲-۵۵۴؛ همان، ۱۳۹۶: ۴۱، ۱۸۲). ایشان براین باور است: «حکومت و حاکمیت ذاتاً از آن خدا و تنها اوست که بهترین داوری را دارد و خیرالحاکمین است؛ چون به هر چیزی احاطه علمی دارد و پیراسته از جهل و فراموشی است و ظالم نیست، میان دو گروه مؤمن و کافر به عدل داوری می کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۲۹، ۴۵۴).

۳-۲. ضرورت و حکمت تشکیل حکومت

از نظر آیت الله جوادی، تشکیل حکومت امری توفیقی است که در فطرت و عقل هر انسان نهادینه شده است. زندگی اجتماعی بدون وجود حکومت و قانون ممکن نیست. برای پیشگیری از هرج و مرج و یورش به منافع جامعه، تشکیل حکومت واجب است. ایشان معتقد است: «حکومت از امور توفیقی است که خدا در نهاد هر عاقلی، ضرورت وجود آن را نهادینه کرده و هیچ ملتی بی نیاز از قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضائیه نیست و اساساً زندگی اجتماعی انسان بدون حکومت و قانون شدنی نیست» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۱، ۹۲) وی براین باور است: «برای پیشگیری از هرج و مرج و یورش به منافع جامعه، خدای حکیم تشکیل حکومت را واجب شمرده است» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۳۲، ۶۵۰)

۳-۳. حکومت اسلامی؛ انسانی، قانونی و آسمانی

در اندیشه اسلامی، حکومت نه صرفاً ساختاری سیاسی، بلکه تجلی نظامی الهی برای هدایت بشر تلقی می‌شود. از میان اندیشمندان معاصر، آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر پیوند میان وحی و فطرت، تصویری خاص و بنیادین از حکومت اسلامی ارائه می‌دهد که در آن اصالت با انسان و قانون الهی است، نه با خواسته‌های فردی و خودکامانه. از دیدگاه ایشان، حکومت اسلامی مبتنی بر فطرت سلیم بشر و بر اساس وحی الهی است. این حکومت انسانی است، نه فردی یا خودکامگی و بر مبنای قانون و عدل الهی شکل گرفته است. ایشان براین باور است: «اسلام حاکمیتی را به ارمغان آورده که بر اساس فطرت سلیم بشر استوار است و در حقیقت حکومت انسانی است نه حکومت فردی و خودکامگی، حکومت قانون و وحی آسمانی است» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۳۲، ۶۵۰)

بنابراین از منظر آیت‌الله جوادی آملی، حکومت اسلامی ساختاری عقلانی، الهی و انسانی است که با تکیه بر فطرت پاک و هدایت و حیانی، در پی تحقق عدالت و قانون الهی در جامعه بشری است. این نگرش، حکومتی را ترسیم می‌کند که از خودکامگی فردی و سلطه قدرت مدارانه برکنار و در عوض، تابع عقل، عدل و وحی است.

۴. نقش و جایگاه مردم در نظام اسلامی

در اندیشه سیاسی اسلامی و تفسیر قرآن کریم توسط آیت‌الله جوادی آملی، جایگاه مردم در نظام سیاسی اسلام از ارکان اساسی است که باید به دقت فهمیده و تحلیل شود. بر اساس دیدگاه وی، حکومت و حاکمیت در نهایت متعلق به خداوند متعال است و مردم در این نظام نقش مهمی ایفا می‌کنند که باید در چارچوب شرعی و عقلانی تبیین شود.

از مباحث مطرح در علوم سیاسی، نقش و جایگاه مردم در حکومت و نظام سیاسی است. پس از شکل‌گیری دولت‌های ملی، نقش مردم در عرصه‌های اجتماعی به‌خصوص در تشکیل، حفظ و تداوم نظام سیاسی بسیار تأثیرگذار و حیاتی است. آیت‌الله جوادی آملی بحث جامعی درباره نقش مردم در نظام اسلامی دارد و زوایای مختلف آن را به‌صورت کامل گشوده و به نقدها و اشکالات مطرح شده، با استناد به آیات قرآن کریم، پاسخ داده است. اینک به تشریح دیدگاه ایشان در این زمینه می‌پردازیم:



۴-۱. حضور مردم شرط تحقق دین و بقای نظام سیاسی

از منظر آیت‌الله جوادی، نقش مردم در نظام اسلامی چنان اهمیت اساسی دارد که بدون آن، نه دین الهی در جامعه تحقق عینی می‌یابد و نه نظام سیاسی قوام و دوام خواهد یافت. وی با استناد به آیات قرآن کریم بر حضور مردم در عرصه‌های اجتماعی تأکید دارد. «حاکمیت دین حق و برپایی نظام اسلامی، همانند هر نظام اجتماعی دیگر، صرفاً با آرزو و خواسته تحقق نمی‌یابد، بلکه مستلزم حضور فعال مردم و اتحاد آنان بر محور حق است. تحقق دین در جامعه، نخست با پذیرش خود دین از سوی مردم و سپس با پذیرش ولایت و رهبری حاکم اسلامی امکان‌پذیر می‌گردد. در چنین حالتی، حتی اگر شمار مردم اندک باشد، خداوند نصرت و یاری خویش را شامل آنان می‌سازد و در مقابله با بیگانگان و ستمگران، همه معادلات عقلانی و سیاسی و نظامی را دگرگون می‌کند؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۲۴۹). انبیا الهی نیز با گروهی اندک قیام کردند، درحالی‌که فاقد امکانات مادی لازم بودند و دشمنان آنان از همه ابزارها و قدرت‌های دنیوی برخوردار بودند؛ اما چون مؤمنان به‌اندازه توان خود به فرمان الهی عمل می‌کردند، خداوند قدرت‌های باطل و سلاطین ستم را نابود می‌ساخت؛ برخی را به همراه لشکریان‌شان در دریا غرق کرد: «فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ» (قصص: ۴۰)، گروهی دیگر را همراه با اموال‌شان به زمین فروبرد: «فَحَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ» (قصص: ۸۱)، عده‌ای را با طوفان‌های سخت و هلاکت بار گرفتار کرد: «سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَازِينَهُ أَيَّامٍ حُسُومًا» (حاقه: ۷) و جمعی دیگر را با سپاهیان الهی از میان برداشت. پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان در برخورداری از امکانات جنگی و مادی، محدودیت داشتند، ولی بااین‌حال در همان نبردهای نابرابر، خداوند یاری‌شان کرد. امروز نیز که انقلاب اسلامی حکومتی دینی برپا کرده است، اگر مردم در صحنه حضور فعال و جدی نداشته باشند، حتی در صورتی‌که رهبر آنان همچون وجود مبارک حضرت امیرالمؤمنین (ع) باشد، پایداری و بقای نظام اسلامی تضمین نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۲-۸۳)

«رهبری مانند علی بن ابی‌طالب (ع) که جز شخص پیامبر (ص)، هیچ‌کس در روی زمین به عظمت علمی و عملی آن حضرت نمی‌رسد و از نظر شجاعت و سلحشوری و سیاست



نظامی نیز بی‌همانند است و پیروزی بیشتر جبهه‌ها به عهده آن حضرت بود، وقتی مردم با او هماهنگ نباشند و او را نپذیرند، هرگز پیروز نمی‌شود. قرآن درباره حضور مردم می‌گوید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نور: ۶۲)؛ یعنی مؤمنان واقعی کسانی هستند که گذشته از ایمان به خدا و پیامبر، در مسائل اجتماعی نیز رهبران الهی خود را رها نکنند و در این زمینه، از جهت ملاک حکم، تفاوتی میان آنکه رهبر، پیامبر باشد یا امام معصوم یا جانشینان آنان در عصر غیبت، وجود ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۳).

۴-۲. ضرورت مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی حکومت اسلامی

حضور و مشارکت مردم دلسوز و اهل نماز در شکل‌گیری حکومت دینی و پذیرش رهبر دینی نقش تعیین‌کننده دارد. مشروعیت نظام اسلامی با حضور و پذیرش مردم محقق می‌شود. وی براین باور است: «حضور مردم اهل نماز و دلسوز، از انس اجتماعی و فراهم شدن زمینه همکاری و همیاری اجتماعی در تشکیل حکومت، از استقرار آن و مقبولیت رهبر دینی، سهم تعیین‌کننده‌ای دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۴، ۱۷۴-۱۷۵). «مشروعیت نظام اسلامی و رهبری جامعه، مخصوص و بر پایه سخن خدا و معصومان است، لیکن با حضور مردم و پذیرش آن مقبولیت می‌یابد» (همان: ۱۷۵). از دید آیت‌الله جوادی بدون نقش مردم حاکمیت حکومت، تثبیت نمی‌گردد. حاکم ولو از مشروعیت الهی برخوردار باشد، بدون پشتیبانی مردم نمی‌تواند به حکومت خویش ادامه دهد؛ اما در صورتی که مردم مؤمن، پشتیبان نظام اسلامی باشد و این پشتیبانی نیز ناشی از اعتقاد درونی نشئت گیرد، نظام اسلامی به حیات خود ادامه خواهد داد و مردم از فیض وجود آن بهره می‌برند.

بنابراین «حکومت اسلامی هیچ‌گاه بدون خواست و اراده مردم متحقق نمی‌شود و تفاوت اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های جابر در همین است که حکومت اسلامی، حکومتی مردمی است و بر پایه زور و جبر نیست، بلکه بر اساس عشق و علاقه مردم به دین و حاکم اسلامی صورت می‌پذیرد و هر چه مردم از اخلاق و معارف دینی بهره‌مندتر باشند و هر چه احکام دینی را بیشتر عمل کنند و هر چه از اتحاد و همبستگی و الفت الهی برخوردار باشند، حکومت اسلامی نیز استوارتر و در رسیدن به اهدافش



موفق‌تر است و هیچ‌گاه نباید تصور کرد که اگر مردم با حکومت اسلامی نباشند و اگر مؤمنان راستین کمر همت نبندند، خداوند حکومت اسلامی را برپا می‌دارد. باید دانست که نعمت الهی و فیض و نصرت خداوند، وقتی به ملتی می‌رسد که خود آنان خواهان سعادت خویش باشند و به یاری دین خدا بشتابند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) و نیز خداوند، نعمت حکومت شایسته اسلامی را از ملتی بی‌جهت نمی‌گیرد، مگر آنکه خود آنان در حفظ و حراستش کوتاهی کنند: «بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (انفال: ۵۳) (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۸۴).

۳-۴. سهم مردم در استقرار حکومت اسلامی و اجرای حدود الهی

از نظر آیت‌الله جوادی آملی، بر اساس دستور قرآن، تشکیل حکومت تحت رهبری پیامبر بر مردم واجب است و پس از تشکیل حکومت، مردم باید به فرمان پیامبر در مسائل قضا، حدود، جنگ و صلح عمل کنند. ایشان براین باور است: «بر اساس «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» تشکیل حکومت تحت رهبری پیامبر بر مردم واجب است و مردم باید به فرمان او عمل کنند» (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۲، ۴۲۸-۴۲۹). از دید وی، احکام الهی به سه دسته تقسیم می‌شوند: احکام فردی، احکام ویژه حکومت و احکام مشترک میان حکومت و مردم. در گروه سوم، هر دو طرف باید در اجرای احکام همکاری کنند. وی در این زمینه معتقد است: احکام الهی چند دسته هستند: ۱. احکام فردی مانند وجوب نماز. ۲. احکام ویژه حکومت اسلامی مانند مجازات محارب. ۳. احکام مشترک میان حکومت و مردم مانند قاعده «ید» و احکام «ایلاء» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۱، ۲۳۷-۲۳۹).

۱-۳-۴. حضور مردم شرط تحقق نظام اسلامی

از دید آیت‌الله جوادی حضور مردم در نظام اسلامی آن‌قدر مهم و حیاتی است که بدون آن حتی حکومت معصوم نیز تحقق نمی‌پذیرد. با این وصف در زمان غیبت حضور مردم به مراتب مهم‌تر و حیاتی‌تر خواهد بود. وی به حکومت امام علی^(ع) اشاره دارد و بر این مطلب تأکید می‌کند، امام با وجود اینکه از سوی پیامبر^(ص) به‌عنوان ولی و خلیفه پس از آن حضرت، معرفی شده بود، ولی تا زمانی که مردم نخواست و زمینه برای خلافت آن حضرت فراهم نشد، به قدرت نرسید و زمانی که به خلافت رسید عده‌ای علیه حضرت شورش

کردند و حکومت اسلامی را متزلزل ساختند. بر این اساس حضور مردم حتی در تحقق حکومت معصوم نیز بسیار تأثیرگذار و اساسی است.

هر نظام حکومتی برای استقرار و دوام خود، نیازمند پشتوانه مردمی است و حضور مردم مایه بقای نظام است و نیز می‌تواند حاکم را در استقرار حاکمیت تحکیم بخشیده؛ یا او را از حاکمیت براندازد؛ یعنی در صعود و سقوط حاکم مهم‌ترین نقش را داشته باشد و در این اثرگذاری فرقی نیست که حاکم جامعه، امام معصوم باشد؛ یا ولی غیر معصوم. امیر مؤمنان امام علی^(ع) روز بیعت، خود را چنین وصف می‌کند که ازدحام مردم چون یال‌های کفتار، اطراف وی را از هر طرف گرفته بودند، چنان‌که نزدیک بود حسن و حسین^(ع) لگدمال گردند و ردای آن حضرت از دو طرف پاره شود. چون رمه گوسفندان او را در برگرفته بودند؛ اما وقتی زمام کار را به دست گرفت، جماعتی از ایشان عهد خود شکستند و گروهی از دین بیرون و قومی همدست ستمکاران شدند: «فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَ النَّاسُ [إِلَيَّ] كَعُوفِ الضَّئِيعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ وَ شُقَّ عِطْفَايَ مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرِيضَةِ الْغَنَمِ. فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثَتْ طَائِفَةٌ وَ مَرَقَتْ أُخْرَى وَ [فَسَقَ] فَسَطَ آخَرُونَ» (نهج البلاغه، خ ۳).

«آری حضور گسترده مردم در صحنه و بیعت آنان با امام ایشان را در رأس قدرت حاکم قرار داد و ترک حضورشان درگیری برانگیخت و در نهایت به شهادت امام و خارج شدن حکومت دینی از مدار اصلی خود انجامید، بنابراین سهم مهم مردم در اجتماع را نمی‌توان نادیده گرفت و از آن به راحتی گذشت؛ زیرا حضور مردم، هرچند مشروعیتی الهی به نظام و حکومت اسلامی نمی‌بخشد، در باز شدن دست حاکم و به سخن دیگر در «مقبولیت سیاسی» نظام مؤثر است». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۳) آیت الله به سلسله مراتب تعیین رهبران نظام اسلامی در زمان حضور و غیبت معصوم پرداخته و حضور مردم را در هریک از سلسله مراتب شرط تحقق حکومت و نظام اسلامی می‌داند.

خلاصه: ۱. خداوند برای اداره امور جامعه رهبرانی را تعیین فرموده است. ۲. تعیین رهبران یا به شکل خاص است یا عام. ۳. رهبران معصوم^(ع) همگی با عنوان خاص، منصوب و منصوص الهی اند. ۴. رهبران غیر معصوم به وسیله رهبران معصوم که از علوم و حیانی



برخورد دارند تعیین می‌شوند. ۵. تعیین رهبران غیر معصوم به دست رهبران معصوم، گاهی به شکل خاص است و زمانی عام. ۶. رهبران غیر معصوم موظف‌اند که آمادگی خود را اعلام کنند تا مردم ولایت آن‌ها را بپذیرند. ۷. امت اسلامی موظف است ولایت رهبران غیر معصوم را که واجد شرایط مقررند بپذیرند. ۸. ولایت رهبران غیر معصوم با پذیرش امت اسلامی به فعلیت می‌رسد. ۹. امت اسلامی برای تشخیص واجدان شرایط رهبری و تقدیم اولی بر غیر او نه تنها حق تحقیق، تفحص و ارزیابی سیاسی و اجتماعی را دارند، بلکه مکلف به آن‌اند و تفصیل و تحریر آن در سایر مکتوبات آمده است» (همان).

طبق فرمایش آیت‌الله جوادی، مردم در زمان غیبت دو نقش بسیار مهم بر عهده دارند: یکی پذیرش ولایت و حاکمیت حاکم غیر معصوم. دوم تشخیص فرد واجد شرایط برای رهبری نظام اسلامی و انتخاب آن. این دو وظیفه و نقش مردم بسیار برجسته و اساسی است و نشان دهنده جایگاه مهم مردم در نظام اسلامی است.

۴-۳-۲. نقش مردم در استمرار حکومت اسلامی

برای آشنایی بیشتر با نقش مردم در نظام اسلامی، ابتدا رابطه دین و حکومت و سپس جایگاه مردم در نظام اسلامی بحث می‌شود. از دید آیت‌الله حکومت تنها ابزار و راه دستیابی به اهداف عمده در عرصه فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. از این‌رو رابطه تنگاتنگی میان دین و نظام اسلامی وجود دارد.

بدون شک، حکومت در دین جایگاهی برجسته و ارزشمند دارد؛ زیرا در تحقق آموزه‌های دینی و تأثیرگذاری آن بر زندگی اجتماعی مردم نقش اساسی ایفا می‌کند. از این‌رو، نگاه دین به حکومت صرفاً به این دلیل نیست که برای تحقق برخی اهداف بهتر است از ابزار حکومت استفاده شود، بلکه حکومت به عنوان نهادی ضروری قلمداد می‌گردد که بدون آن، دستیابی به اهداف کلان دینی در حوزه‌های فردی و اجتماعی ممکن نخواهد بود. «مشخص است که نقش حکومت به عنوان ابزاری برای تحقق اهداف اصلی دین و اینکه خود حکومت هدفی مستقل نیست، هرگز از اهمیت آن نمی‌کاهد؛ زیرا از منظر دین، حکومت تنها مسیر واقعی دستیابی به اهداف فردی و اجتماعی است و هیچ جایگزین قابل اطمینانی ندارد. بنابراین اهمیت عملی حکومت و مدیریت جامعه در تعالیم دینی بسیار اساسی و حیاتی

است و نمی‌توان آن را امری فرعی یا کم‌اهمیت دانست» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۲۴).

آیت‌الله جوادی با توجه به حق حاکمیت مطلق خداوند و در نظر گرفتن حق انتخاب و آزادی تکوینی انسان، بر این باور است که همان‌طور که پذیرش یا عدم پذیرش دین بر اساس اختیار فرد است، پذیرش حکومت نیز اجباری نیست و نقش مردم در پذیرش نظام اسلامی بسیار تعیین‌کننده و برجسته است. برای فهم رابطه دین و حکومت، بررسی دو اصل بنیادین ضروری است:

۱. حاکمیت مطلق الهی: از دیدگاه دین، اداره و مدیریت جامعه تنها در اختیار خالق و مدبر مطلق هستی است: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰). افرادی می‌توانند سمت‌های حکومتی را بر عهده بگیرند که خداوند به صورت مستقیم یا غیر مستقیم آنان را برگزیده و در مسیر اجرای حکمرانی الهی قرار داده باشد. تحقق این اصل موجب می‌شود مردم از قوانین و دستورهای الهی که حافظ مصالح واقعی آنان است، بهره‌مند شوند و تحت لوای حکومتی قرار گیرند که تصمیمات و سیاست‌های آن بر پایه دین و تعالیم آن شکل گرفته است.

۲. حق انتخاب و آزادی تکوینی: انسان به طور فطری و تکوینی آزاد آفریده شده و هیچ‌گاه در پذیرش هیچ حاکمیتی، چه الهی و چه غیر آن، مجبور نیست. بنابراین نه در اصل دین تحمیل جایز است «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) و نه حکومت دینی می‌تواند با اجبار تحمیل شود؛ هرچند انسان از نظر تشریعی موظف است دین و حاکمیت الهی را بپذیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۴).

از دید آیت‌الله نظام اسلامی نعمتی از نعمت‌های الهی است و در صورتی مردم می‌توانند از این نعمت بهره ببرند که مهبای پذیرش آن باشند و با رغبت آن را بپذیرند. بر این اساس حکومت دینی در صورتی شکل می‌گیرد که مردم آن را بپذیرند و با آن همراه شوند. از این رو پذیرش و عدم پذیرش نظام اسلامی مبتنی بر یک سنت مسلم الهی است که در همه نعمت‌های او جاری است.

اجباری نبودن حکومت دینی بر اساس سنت الهی ثابت و مسلم است که خداوند نعمتی را به بندگان خود ارزانی می‌دارد، تنها زمانی که آنان خود را برای دریافت آن آماده کرده باشند: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). بنابراین تثبیت



حکومت الهی در جامعه وابسته به رغبت و آمادگی جمعی است و چنین حکومتی نه در شکل‌گیری و نه در استمرار، تحمیلی نیست، بلکه تنها با خواست و اراده مردم به وجود می‌آید و دوام می‌یابد. تصمیم‌گیری درباره اجرای دستورات و قوانین الهی در جامعه بر عهده مردم است و آنان با اراده و همکاری خویش، زمینه تشکیل و پایدار ماندن حکومت دینی را فراهم می‌کنند.

در حکومت دینی، حاکمیت دین به معنای سلطه مطلق و مستبدانه نیست و نقش مردم در اداره جامعه نادیده گرفته نمی‌شود، برخلاف آنچه در حکومت‌های یزدان‌سالار (تئوکراسی) مشاهده می‌شود که تنها حاکمیت دین محور امور است. همچنین در حکومت دینی، رأی و نظر مردم به‌تنهایی محور تصمیم‌گیری قرار نمی‌گیرد تا حاکمان صرفاً تابع آرای عمومی باشند؛ چنان‌که در برخی حکومت‌های لیبرال دموکراتیک چنین رویکردی مشاهده می‌شود. به بیان دیگر، «حکومت دینی نقش مردم را در تعیین، شکل‌گیری و استمرار حکومت نادیده نمی‌گیرد، بلکه بر اساس آیات قرآن مانند: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)، در بسیاری از امور اجرایی، تصمیم و خواست مردم را در اداره جامعه، تعیین ارکان اجرایی و خط‌مشی‌های عملی لحاظ می‌کند؛ بااین‌حال، حکومت دینی هرگز مسئولیت اصلی و محوری خود در پیروی از مسیر حق و اجرای تعالیم دین را فراموش نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۲۴).

آیت الله با استناد به آیات قرآن کریم معتقد است همان‌گونه که مردم در اصل‌پذیرش نظام اسلامی نقش برجسته دارند به همان میزان در اداره امور اجتماعی و مسائل حکومتی نیز دارای نقش و جایگاه مهمی هستند. مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها و اجرای سیاست‌های حکومت، مواردی هستند که مردم می‌توانند پس از پذیرش حکومت، در آن به ایفای نقش پردازند.

۴-۳-۳. حضور مردم پشتوانه نظام حاکم

وی پس از بحث پیرامون نقش مردم در اصل‌تشکیل حکومت و نظام اسلامی، حضور مردم را پشتوانه تداوم حیات نظام می‌داند. اگر مردم در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی حضور فعال و پررنگ نداشته باشند و نظام را در مسائل مهمی که با آن سر و کار دارد، همراهی نکنند، نظام اسلامی توان ادامه حیات نخواهد داشت.

«در عرصه سیاست و اجتماع دینی، حضور فعال مردم و اهتمام آنان نسبت به سرنوشت نظام حاکم از اهمیت اساسی برخوردار است. اگر مردم نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی بی تفاوت باشند و با پندار جدایی دین از سیاست، گرایش به رفاه طلبی یا دلایل دیگر از صحنه حضور محروم شوند، ثبات نظام اسلامی به خطر می افتد و قدرت های رقیب می توانند تسلط یابند. تجربه تاریخی حکومت امام علی^(ع) و امام حسن^(ع) نمونه ای روشن از این واقعیت است؛ هرچند رهبران معصوم و واجب الطاعه در رأس نظام الهی قرار داشتند؛ اما اختلافات داخلی، مشغولیت مردم به درگیری های میان خود و عدم احساس مسئولیت، موجب ضعف و فروپاشی نظام گردید. امیرالمؤمنین^(ع) در نتیجه از خستگی و ناامیدی به خداوند شکایت برد و در نیایش ویژه ای درخواست کرد تا ارتباطش با مردم و ارتباط آنان با او قطع گردد. تجربه شکست حکومت امام حسن^(ع) نیز تأییدی بر این ضرورت است. بنابراین صرف حقانیت نظام حاکم و قدرت رهبری امام معصوم^(ع) برای پایداری حکومت کافی نیست، بلکه حضور مردم به عنوان پایه و پشتوانه مستحکم نظام اسلامی ضروری است. خداوند این حقیقت را به پیامبر اکرم^(ص) اعلام کرد: نخست، اگر خداوند و مردم در صحنه حاضر باشند، نظام اسلامی کفایت می کند و نیازی به عامل دیگری نیست: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۴)» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۸۱-۴۸۲). «دوم، بر اساس اصل توحید، هیچ موجودی همتای خداوند نیست و حضور مردم هرگز جایگزین امداد و نصرت الهی نمی شود. مردم در واقع سربازان و عاملان تحقق اراده الهی هستند که زمام و هدایت آنان در اختیار خداوند است. وقتی آنان صلاحیت یاری دین را کسب کرده و از خودخواهی و فریب دنیوی آزاد شوند، خداوند توفیق خاصی به آنان عطا می کند تا مدافعان واقعی اسلام بوده و رهبر مسلمانان را یاری کنند: «هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۲). این بدان معناست که امداد الهی دو شکل دارد: یکی یاری غیبی و دیگری هدایت مردم به سوی پیامبر و تشویق مؤمنان به همکاری در تحقق اهداف دین. بنابراین حضور مردم در صحنه، اگر مؤثر واقع شده، همواره نتیجه اراده و هدایت الهی است و هرگز همتای خداوند محسوب نمی شود، بلکه وسیله ای است که در پرتو فرمان الهی، توفیق یاری دین را فراهم می آورد» (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۳۲-۴۳۳).



این نکته آیت‌الله جوادی که مردم هرگز همتای حضور خدا نیست، وجه ممیز نقش مردم در نظام اسلامی و نظام‌های سکولار به شمار می‌رود. در نظام‌های سکولار، مردم نه تنها همتای خداوند، بلکه به جای خداوند قرار داده می‌شوند. حضور مردم تنها ملاک و معیار برای مشروعیت حکومت و نظام سیاسی به شمار می‌رود. این در حالی است که در نظام اسلامی، مردم در مشروعیت حکومت هیچ‌گونه نقشی ندارند؛ اما در شکل‌گیری و تداوم آن نقش اساسی ایفا می‌کنند.

۴-۳-۴. تأکید قرآن بر حضور مردم در صحنه

با توجه به اهمیت نقش و سهم تعیین‌کننده مردم در صحنه‌های اجتماعی، قرآن کریم نیز بر این اصل تأکید کرده است. خداوند متعال به مؤمنان فرمان می‌دهد: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» (نور: ۶۲). مفسران اصطلاح «أمر جامع» را به فعالیت‌ها و امور اجتماعی مهم تفسیر کرده‌اند که تحقق آن نیازمند همکاری و مشارکت عمومی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۳، ۲۶۴) از نظر آیت‌الله جوادی، «ایمان کامل در سایه اعتقاد به خدا و رسول و عمل صالح است و مهم‌ترین علم صالح، حضور در صحنه‌های اجتماعی است که پیامبر در آنجا حضور دارد. البته مراد اعم از شخصیت حقیقی و حقوقی آن حضرت است. بدین جهت می‌فرماید: مؤمنان واقعی کسانی هستند که به خدا و پیامبر ایمان آورده و در امور اجتماعی که حضور همگان در صحنه لازم است هرگز پیامبر را تنها نمی‌گذارند» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱، ۱۲۵).

آیت‌الله جوادی، حضور فعال در صحنه‌های اجتماعی را عملی صالح می‌داند که تحقق ایمان کامل در سایه آن ممکن می‌شود و این مسئله نقش و جایگاه مردم در نظام اسلامی را به روشنی نشان می‌دهد. ایشان معتقد است اهمیت مشارکت مردم در اداره امور جامعه، پشتوانه قرآنی دارد و با استناد به آیات قرآن کریم، همکاری در فعالیت‌های اجتماعی را از ویژگی‌های بارز جامعه مؤمن بر می‌شمارد: «ایمان صرفاً به معنای تصدیق به یگانگی خدا و رسالت پیامبر نیست، بلکه شامل حضور در عرصه‌های اجتماعی و همراهی با حاکمیت دینی نیز می‌شود. حقیقت ایمان با ادعای آن تفاوت دارد؛ بدین معنا که ایمان واقعی فقط



تصدیق به خدا و پیامبر نیست، بلکه با بهانه‌گیری و عذرتراشی و غیبت از صحنه‌های اجتماعی بدون اذن ولی و حاکم اسلامی، کامل نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۶۴). از این رو، «امر جامع» به معنای شرکت فعال در امور اجتماعی جزئی از ایمان محسوب می‌شود؛ زیرا اهمیت آن فراتر از فعالیت‌های فردی است و تشخیص آن بر عهده رهبر دینی است. حکم این آیه محدود به عصر پیامبر (ص) نیست، بلکه شامل تمامی اعصار و زمان‌ها می‌شود؛ یعنی همه رهبران الهی، از پیامبر (ص) گرفته تا ائمه و علمای دین که شرایط رهبری را دارند، به عنوان ولی امر مسلمانان مشمول این حکم هستند؛ زیرا نخست، بقای نظام اسلامی به حضور آنان وابسته است و دوم، احکام کتاب آسمانی که ادعای ابدیت دارد، نمی‌تواند محدود به زمان خاصی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۶۵).

۴-۳-۵. جایگاه شورا در نظام سیاسی اسلام

از نظر آیت‌الله جوادی، شورا و مشورت در اسلام دارای قلمرو محدود است و برخلاف تصور برخی، اصل حکومت اسلامی مبتنی بر امامت است نه شورا. مشورت پیامبر اکرم (ص) با مؤمنان به منظور مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها و تقویت خودباوری صورت می‌گیرد و قلمرو مشورت محدود به امور دنیایی و مباحات است. وی در این زمینه معتقد است: «مشورت پیامبر اکرم با مؤمنان، سبب مشارکت آن‌ها در تصمیم‌گیری‌ها، تقویت خودباوری و رواج فرهنگ مشاوره است» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۱۶، ۱۴۳) «قلمرو مشورت در حوزه مباحات است و فقط در امور مردم است؛ تعیین رهبر حق‌الله است و مردم در تعیین آن نقش ندارند» (همان: ۱۴۴-۱۴۵) از دید وی، «حقیقت مشورت عبارت است از طرح محققانه و صادقانه محور گفتگو برای مشارکت اعضا و اعلام نتیجه نهایی» (همان: ۱۵۱). «حکم مشورت از لحاظ وجوب و ندب، در آرای فقهای اسلام متفاوت است» (همان). «گستره مشورت شامل رهبران، والیان، متصدیان امور و آحاد جامعه است و مشورت در خانواده‌ها نیز مطلوب است» (همان). «پیشینه مشورت به زمان ملکه سبا و فرعون باز می‌گردد» (همان). «در اسلام قانون مدونی برای تعیین عناصر محور مشورت وجود ندارد» (همان)



خداوند و اصل امامت، جایگاه ویژه‌ای برای مردم قائل است. مردم در تشکیل، استقرار و استمرار حکومت نقش تعیین‌کننده دارند؛ اما این نقش در چارچوبی است که توسط وحی و فقه مشخص شده است. شورا و مشورت در امور دنیایی و مباحات کاربرد دارند و اصل امامت و ولایت الهی اساس حکومت است. مشروعیت حکومت با پذیرش و مقبولیت مردمی کامل می‌شود، ولی تعیین رهبر امری الهی و خارج از اختیار مردم است.

نتیجه‌گیری

حاکمیت دین حق و برپایی نظام اسلامی، همانند هر نظام سیاسی دیگر، صرفاً با آرزو و تصور تحقق نمی‌یابد، بلکه نیازمند حضور فعال مردم و اتحاد آنان بر محور حق است. مردم با پذیرش دین و به تبع آن پذیرش ولایت حاکم اسلامی، زمینه تحقق شریعت الهی در جامعه را فراهم می‌آورند؛ بدین ترتیب، حکومت اسلامی بدون خواست و اراده مردمی هرگز قابل تحقق نیست. خداوند متعال دو اصل مهم را به پیامبر اکرم (ص) اعلام کرده است: نخست، اگر خدا و مردم در صحنه حاضر باشند، نظام اسلامی کفایت می‌کند و نیازی به عامل دیگری نیست: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». دوم، بر اساس اصل توحید، هیچ موجودی همتای خداوند نیست و حضور مردم هرگز جایگزین نصرت الهی نمی‌شود؛ آنان تنها سربازان الهی هستند که در پرتو اراده خداوند، امکان و توفیق یاری دین را می‌یابند.

حضور مردم علاوه بر پشتوانه‌بخشی به نظام، نقش تعیین‌کننده‌ای در بقای حکومت و استقرار حاکمیت دارد و می‌تواند حاکم را در تثبیت قدرت یاری رساند یا از جایگاهش براندازد. این اثرگذاری در مورد همه حکام، چه امام معصوم و چه ولی غیر معصوم، یکسان است. در حکومت الهی، اسلامیت به مقام ثبوت بازمی‌گردد و جمهوریت به مقام اثبات؛ یعنی دین حقیقتی ثابت و تغییرناپذیر است که از سوی خدا و به دست انبیا ارائه شده؛ اما تحقق عملی و سازمان‌یافته آن در جامعه تنها با همراهی و مشارکت انسان‌های متعهد و مشتاق ممکن می‌شود.

آیت‌الله جوادی در بحث «امرالله و امرالناس» معتقد است که «امرالله» حوزه‌ای اختصاصی برای خداوند است که انسان حق ورود در آن را ندارد، درحالی‌که «امرناس»



عرصه‌ای است که مردم می‌توانند در آن مشارکت داشته باشند و رأی آنان در آن نقش‌آفرین است. «امرالله» شامل مسائلی است که شارع مقدس در متون دینی به آن‌ها حکم و ویژه داده است؛ اما در «امرالناس» امور زندگی انسان قرار می‌گیرند که شارع الزام خاصی برای آن‌ها تعیین نکرده و اداره و هدایت آن‌ها بر اساس نظرات و مشارکت مردم صورت می‌گیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابوالحمد، عبدالحمید، (۱۳۷۶)، مبانی سیاست، تهران: نشر توس.
۲. انوری، حسن، (۱۳۸۱)، فرهنگ فشرده سخن، تهران: نشر سخن.
۳. آقا بخشی، علی و افشاری راد، مینو، (۱۳۸۳)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: نشر چاپار.
۴. پیشه‌ور، محمد، (بی‌تا)، جامعه‌شناسی سیاسی، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۹)، ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت، قم: نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، نسبت دین دنیا، قم: نشر اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، قم: نشر اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، قم: نشر اسراء.
۹. صدری، غلام‌حسین و حکمی، نسرین، (بی‌تا)، فرهنگ معاصر (فرهنگ‌نامه فارسی واژگان اعلام)، بی‌جا: بی‌نا.
۱۰. فیرحی، داود، (۱۳۸۲)، نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: نشر سمت.
۱۱. معین، محمد، (۱۳۶۲)، فرهنگ معین، تهران: نشر امیرکبیر.
۱۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله، (۱۳۷۳)، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.



بررسی اتهام عدم عصمت پیامبر^(ص) به دلیل ازدواج هبه‌ای در کتاب «نقد قرآن»

محمدحسین اکرمی^۱ | علی مدد فهیمی^۲

چکیده

نویسنده کتاب «نقد قرآن» با استناد به بخشی از آیه ۵۰ سوره احزاب، عصمت رسول گرامی اسلام^(ص) را زیر سؤال برده و مدعی شده است که حضرت این آیه را از پیش خود آورده و با سوءاستفاده از موقعیت اجتماعی خود، به تصاحب زنان هدیه‌ای اقدام کرده است. این اتهام که به عدم عصمت پیامبر^(ص) بازمی‌گردد، با روش توصیفی-تحلیلی، از سه منظر تفسیری، تاریخی و کلامی، بررسی نقد شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این اتهام از اساس وارد نیست. به دلیل اینکه اولاً نویسنده کتاب یاد شده، در تفسیر این آیه و برداشت از آن، گرفتار تفسیر به رأی و اجتهاد در مقابل نص شده است؛ زیرا این آیه تصریح دارد بر این که تجویز کننده ازدواج هبه‌ای بر پیامبر^(ص) خداوند است، ولی نویسنده کتاب نامبرده، اصرار دارد که پیامبر^(ص) خود این حکم را جعل کرده است. ثانیاً پذیرش هبه‌زنانی که خود را بر پیامبر^(ص) هبه کرده‌اند، از سوی رسول خدا^(ص) از نظر تاریخی، ثابت نیست. ثالثاً دکتر سها، بدون در نظر گرفتن ادله متقن کلامی بر عصمت پیامبران^(ص) به‌طور عموم و عصمت پیامبر اسلام^(ص) به‌طور خاص، برای اثبات اتهام خود گرفتار قیاس مع الفارق شده است.

کلیدواژه‌ها: ازدواج هبه‌ای، عصمت پیامبر اکرم^(ص)، زنان هدیه‌ای، نقد قرآن، اتهام عدم عصمت

۱. دکتری تفسیر تطبیقی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

ایمیل: hosainakrami@yahoo.com

۲. دکتری اندیشه معاصر مسلمین، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

ایمیل: alifahimi2088@yahoo.com

مقدمه

شبهه‌افکنی پدیده‌ای است که ریشه در تاریخ طولانی اندیشه بشری دارد. از دیرباز، انسان‌هایی بوده‌اند که در موضوعات گوناگون، گاه با نیت حقیقت‌جویی و گاه برای تحریف حقیقت و آمیختن آن با باطل، دست به ایجاد تردید و تشکیک زده‌اند. برخی از آنان، حق را در لباس باطل و باطل را در پوشش حق جلوه داده‌اند تا ذهن‌ها را دچار سردرگمی کنند. در روزگار معاصر نیز این جریان ادامه یافته و یکی از چهره‌هایی که در دهه اخیر مستقیماً و حیانت قرآن و عصمت پیامبر گرامی اسلام^(ص) را هدف گرفته، دکتر سها است. او در مواضع گوناگون، به‌ویژه در اثر خود با عنوان نقد قرآن، به طرح شبهاتی پرداخته و تلاش کرده تا اساس باورهای دینی مسلمانان را به چالش بکشد (ر.ک. سها، ۱۳۹۳: ۳۱، ۳۶، ۳۸، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۷، ۷۶، ۸۱، ۸۴، ۸۹، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲). او قرآن را غیر و حیانی خوانده و رسول گرامی اسلام^(ص) را متهم به جعل آیات و نداشتن عصمت کرده است. از جمله با تمسک به بخشی از آیه ۵۰ سوره مبارکه احزاب «وَأَمْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» و مقایسه کردن کار پیامبر^(ص) با کار کدخدا، دیکتاتور، رئیس‌جمهور و... مدّعی شده که پیامبر اسلام^(ص) با جعل این آیه و سوءاستفاده از موقعیت اجتماعی خود، زنان هدیه‌ای را تصاحب کرده است و این کار از نظر عقل سلیم، نادرست است.

روشن است که اگر امری از نظر عقل سلیم نادرست باشد، از نظر شرع هم قبیح است و چیزی که از نظر شرع قبیح باشد، حرام است. پس اگر کسی بپذیرد که پیامبر^(ص) به جعل آیات و ارتکاب امر قبیح پرداخته، ارتکاب حرام را از ناحیه او پذیرفته و عصمت او را زیر سؤال برده است. قبل از نویسنده کتاب یاد شده، شبهه عصمت نداشتن پیامبر اکرم^(ص) را می‌توان در آثار برخی از مستشرقان ردیابی کرد (معارف؛ اعتصامی، ۱۳۸۹: ۴۲؛ رضی بهابادی؛ جواندل، ۱۳۹۳: ۱۴۹). لذا این مقاله، بدون داشتن پیشینه اختصاصی با روش توصیفی-تحلیلی در پی نقد و بررسی این اتهام، از منظر تفسیری، تاریخی و کلامی است.



۱. معرفی کتاب نقد قرآن

شخصی با اسم مستعار دکتر سها که مدّعی صاحب‌نظر بودن در تفسیر، حدیث، تاریخ اسلام، فقه و فلسفه است، کتابی را تحت عنوان «نقد قرآن» تدوین و به صورت پی‌دی‌اف (pdf) در فضای مجازی منتشر کرده است. این کتاب بار اول در سال ۱۳۹۱، در ۸۶۰ صفحه و بار دوم در سال ۱۳۹۳، در ۹۳۵ صفحه تهیه و منتشر شده است. ویرایش دوم آن متشکل از یک مقدمه و ۲۳ فصل و یک نتیجه‌گیری است. نویسنده مدّعی است که در این کتاب بیش از هزار غلط فاحش قرآن را به نمایش گذاشته است تا صغرای استدلالش به اثبات برسد. کبرای استدلال او چنین است: «اگر قرآن از خدا باشد، بدون خطا و ضعف و دارای معجزه است» که با رفع تالی (قرآن پر از خطا و ضعف است و معجزه‌ای هم ندارد)، رفع مقدم را چنین نتیجه گرفته: «پس قرآن از خدا نیست» (همان، ۳۰). ایشان منابع کتاب خود را قرآن و سنت معتبر مثل کتب معتبر حدیثی، به خصوص صحیح بخاری و صحیح مسلم، سیره رسول‌الله، سیره ابن اسحاق، سیره ابن هشام، تاریخ طبری و تفاسیر معتبر موجود، معرفی می‌کند. نویسنده این کتاب، با روش ظاهرگرایی مفرط و تفسیر به رأی، به این نتیجه رسیده که همه ادیان خرافی است و هیچ وحی و الهامی صورت نگرفته و اصلاً خدای عالم، عاقل، عادل و مهربان وجود ندارد و آنچه را که به عنوان خدا معتقدیم، موجود وهمی و مخلوق ذهن ماست.

فصل هفتم این کتاب تحت عنوان «محمد در قرآن» است که برخی از شبهات آن مربوط به ازدواج‌های پیامبر (ص) است؛ همانند حلال شدن زنان به طور نامحدود، هبه، برده‌گیری، تصاحب زن شوهردار، به منظور شهوت‌رانی، نقض شدن حقوق عایشه، بی‌عدالتی در بین همسران، بی‌عدالتی در تحریم ماریه.

۲. بررسی تفسیری این اتهام

در این فراز از آیه، حلیّت یک صنفی از زنان بر پیامبر (ص) اعلام شده که اقوال مفسران در مفاد آن، متفاوت است و می‌توان آن را در دو دسته ذیل دسته‌بندی کرد:

۲-۱. اختصاصی بودن اجرای نکاح با لفظ هبه به پیامبر^(ص)

برداشت یک دسته از مفسران از این فراز آیه، این است که اگر زن مؤمنه‌ای بدون درخواست چیزی به عنوان مهر، خود را بر پیامبر خدا^(ص) ببخشد؛ مثلاً بگوید: «وهبتک نفسی» و او هم قبول نماید، از این طریق برهم دیگر حلال می‌شوند. این نوع از حلیت مخصوص پیامبر اسلام^(ص) است و اجرای نکاح با لفظ هبه برای امت او جایز نیست. به عنوان مثال، شیخ طوسی ذیل این فراز آیه، می‌گوید: «نکاح با لفظ هبه در نزد ما امامیه صحیح نیست، این گونه نکاح فقط برای پیامبر^(ص) بوده است»^۱ (طوسی، ۱۴۰۹: ۸، ۳۵۲).

مکارم شیرازی در این زمینه می‌نگارد: «از این آیه به خوبی استفاده می‌شود که اجرای صیغه ازدواج با لفظ «هبه» تنها مخصوص پیامبر^(ص) بوده و هیچ فرد دیگری نمی‌تواند با چنین لفظی عقد ازدواج را اجرا کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷، ۳۸۰).

دلیل چنین برداشتی را از آیه، شاید بتوان چند چیز اعلام کرد:

۱. با استفاده از فرمایشات صاحب تفسیر نمونه، می‌توان گفت در صورت هبه نمودن زنی خود را بر پیامبر^(ص) اگر باز نیاز به اجرای عقد با الفاظ ازدواج و نکاح باشد، اختصاص از بین می‌رود؛ زیرا فراز اول این آیه «یا ایها النبی اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ»، عمومیت دارد و هر دو صورت ذکر مهر در متن عقد و عدم ذکر آن را شامل می‌شود (ر.ک. مکارم، ۱۳۷۴: ۱۷، ۳۸۰).

۲. در روایات از وقوع چنین هبه‌ای بر پیامبر^(ص) گزارش داده شده است. از جمله از امام صادق^(ع) روایت شده: «خوله بنت حکیم سلمی» خود را بر پیامبر^(ص) هبه نمود. از امام سجاد^(ع) روایت شده: «واهبه زنی بوده از بنی اسد، به نام امّ شریک». در تفسیر قمی به هبه زنی از انصار به عنوان سبب نزول این آیه، تصریح شده است (ر.ک. اشکوری، ۱۳۷۳: ۳، ۶۴۷). قتاده، میمونه بنت حارث را به عنوان زن واهبه ذکر نموده و شعبی زینب بنت خزیمه را (ر.ک. طبری، ۱۴۱۲: ۲۲، ۱۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۸، ۵۴) و برخی گفته: «واهبه امّ کلثوم بنت عقبه بن ابی معیط بوده است» (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۰۸: ۳، ۱۵۵۹). البته در یک روایتی از ابن عباس، وقوع هبه از اساس مورد انکار قرار گرفته

۱. «و عندنا أن النکاح بلفظ الهبة لا یصح و إنما کان ذلک للنبی صلی اللہ علیہ و آلہ خاصۃ».



است (ر.ک. طبری، ۱۴۱۲: ۲۲، ۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۸، ۵۷۱).

۳. سید مرتضی با استفاده از این آیه چنین استدلال نموده: نکاح با لفظ هبه از جمله مختصات پیامبر (ص) است؛ زیرا تعبیر کنائی «خَالِصَةً لَّكَ» مربوط می‌شود به آنچه در لفظ ذکر شده و آن «موهوبه» و «قبول نکاح او» است، نه به چیزی (سقوط مهر) که در لفظ مذکور نیست و هم چنین به مقتضای جمله «وَهَبْتُ نَفْسَهَا» (سقوط بدل)، نیز مربوط نمی‌شود؛ زیرا سقوط بدل، اولاً معنوی است نه مذکور در لفظ. ثانیاً موجب از بین رفتن اختصاص می‌شود؛ زیرا اگر مولایی کنیزش را بدون مهر به عقد عبدش درآورد، در این صورت هم نکاحی بدون مهر صورت گرفته است (ر.ک. علم الهدی، ۱۴۳۱: ۳، ۲۳۰).

۴. شافعی بر عدم انعقاد نکاح با لفظ هبه در مورد غیر پیامبر (ص)، چنین استدلال نموده که خداوند از زناشویی با دو اسم تزویج و نکاح نام برده، لذا با الفاظ دیگری منعقد نمی‌شود (ثعلبی، بی‌تا: ۸، ۵۴).

۲-۲. اختصاص ترک مهر به پیامبر (ص)

دسته دیگری از مفسران گفته‌اند اجرای نکاح با لفظ هبه از مختصات پیامبر (ص) نیست، بلکه آنچه از مختصات اوست، بخشش مهر است. متن گفتار و دلیل آنان به شرح ذیل است: ابن عربی: «مقصود آیه خالی بودن نکاح از مهر است، بیان در این جهت آمده و خلوصی که اختصاص به پیامبر (ص) پیدا کرده، به آن باز می‌گردد... بعد از آن خداوند فرمود: اگر پیامبر (ص) بخواهد او را نکاح نماید، در کنار هبه، لفظ نکاح را ذکر کرده که مربوط به همین عقد است. پس این جمله دلالت می‌کند بر اینکه آن زن خود را بدون مهر بخشیده و پیامبر (ص) اگر بخواهد ازدواج کند. بنابراین نکاح حکم جدیدی است که ارتباطی به لفظ هبه ندارد، مگر در مقصود از آن که همان سقوط عوض و مهر است»^۱ (ابن عربی، بی‌تا: ۱۵۶۵، ۳).

۱. المقصود بالآیه خلؤ النکاح من الصداق و له جاء البیان و إلیه یرجع الخلوص المخصوص به... أنه قال بعد ذلك: إن أراد النبی صلی الله علیه و سلم أن یستنکحها، فذکره فی جنبته بلفظ النکاح المخصوص بهذا العقد، فهذا يدل على أن المرأة وهبت نفسها بغير صداق، فإن أراد النبی صلی الله علیه و سلم أن یتزوج تزوج، فیکون النکاح حکماً مستأنفاً، لا تعلّق له بلفظ الهبة، إلا فی المقصود من الهبة و هو سقوط العوض و هو الصداق.

صادقی تهرانی: «محدوده هبه، بخشش از مهرش است، نه بخشش از صیغه نکاح و زن حق چنین بخششی را ندارد، چون نکاح حکم شرعی است؛ اما مهر حق شخصی اوست و از آن می‌تواند بگذرد، ولی در حکم شرعی که علیه او یا علیه هردوی آنهاست، چنین بخششی نمی‌تواند»^۱ (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۴، ۱۷۸).

جرجانی در توضیح نکاح هبه می‌گوید: «مقصود از این نوع نکاح، ازدواج بدون تعیین مهر است که با صیغه ایجاب و قبول به لفظ نکاح یا تزویج انجام می‌شود، بی‌آنکه قید مهریه در آن ذکر گردد. تعبیر هبه در اینجا به دلیل بخشش مهر و واگذار کردن اختیار زن به پیامبر اکرم^(ص) به کار رفته است. نکاح به این شیوه، یعنی بدون الزام به تعیین مهر، امتیازی ویژه برای آن حضرت به شمار می‌آید؛ زیرا در ازدواج دیگر افراد، اگر مهر هنگام عقد ذکر نشود، پس از اجرای عقد باید مهریه‌ای با رضایت طرفین مشخص گردد، در غیر این صورت، ازدواج به مهرالمثل برمی‌گردد» (جرجانی، ۱۳۶۲: ۲، ۳۹۵).

در صحیح‌ه حلبی از امام صادق^(ع) آمده: «(وَأُجِلَّ لَهُ أَنْ يَنْكَحَ مِنْ عُرْضِ الْمُؤْمِنِينَ بِغَيْرِ مَهْرٍ وَهِيَ الْهَبَةُ وَلَا تَحِلُّ الْهَبَةُ إِلَّا لِرَسُولِ اللَّهِ صَ فَأَمَّا لِغَيْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَ فَلَا يَصْلَحُ نِكَاحٌ إِلَّا بِمَهْرٍ وَذَلِكَ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ؛ برای پیامبر خدا^(ص) حلال است که بدون مهر از میان زنان مؤمن ازدواج کند و این همان نکاح هبه است؛ اما چنین ازدواجی فقط برای رسول خدا^(ص) جایز است و برای غیر او روا نیست؛ زیرا برای دیگران هیچ ازدواجی جز با تعیین مهریه صحیح نیست. این همان معنای سخن خدای متعال است که فرمود: و هر زن باایمانی که خود را به پیامبر ببخشد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۸۷).

در صحیح‌ه دیگر حلبی نیز این‌گونه آمده: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ^(ع) عَنِ الْمَرْأَةِ تَهَبُ نَفْسَهَا لِلرَّجُلِ يَنْكُحُهَا بِغَيْرِ مَهْرٍ. فَقَالَ إِنَّمَا كَانَ هَذَا لِلنَّبِيِّ^(ص) وَ أَمَّا لِغَيْرِهِ فَلَا يَصْلَحُ هَذَا حَتَّى يَعُوْضَهَا شَيْئًا يَقْدُمُ إِلَيْهَا قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا قَلَّ أَوْ كَثُرَ وَلَوْ ثَوْبٌ أَوْ دِرْهَمٌ وَقَالَ يَجْزِي الدَّرْهَمُ؛ از امام صادق^(ع) درباره زنی پرسیدم که خود را به مردی ببخشد تا بدون مهر با او ازدواج کند. حضرت فرمود: این حکم ویژه پیامبر اکرم^(ص) بود و برای غیر ایشان جایز نیست، مگر آنکه مرد در برابر این بخشش، چیزی به زن بدهد و آن را پیش از نزدیکی به او تقدیم کند؛ چه

۱. «و نطابق الهبة إنما هو السماح عن مهرها، لا السماح عن صيغة النكاح و ليس لها هكذا سماح لأنه حكم شرعي و لكننا المهر حق لها شخصي، فلها السماح فيما لها حقا و ليس لها فيما عليها او عليهما حكما».



اندک باشد و چه بسیار، حتی اگر یک لباس یا یک درهم باشد. سپس امام^(ع) فرمود: همان یک درهم هم کفایت می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۳۸۴).

آیت‌الله شبیری در این زمینه می‌نگارد: «مدلول آیه قرآن و روایات مذکور و ظاهر آن‌ها... این است که نکاح مجانی و بدون مهر از اختصاصات پیامبر^(ص) است نه اینکه صرف ایجاد نکاح با عبارت خاص از اختصاصات او باشد. پس این روایات بر اختصاص نکاح بخششی و بدون مهریه به آن حضرت دلالت می‌کنند و این معنایش بطلان چنین نکاحی در حق دیگران است» (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۲۲، ۷۰۵۳).

نکته دیگری قابل توجه و مهم، بررسی معنا و مفهوم واژه‌های «هبه»، «هدیه» و نقش جمله «خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» در این فراز از آیه است.

هبه از ریشه «وهب»، در لغت به معنای عطیه بدون چشم‌داشت به عوض (ر.ک. مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۳، ۲۳۳) و خالی از عوض و غرض است (ر.ک. ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۵، ۲۳۱). راغب اصفهانی می‌گوید: «هبه آن است که مالت را بدون عوض برای دیگری، قرار دهی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵).

برخی در مورد معنای هبه و دامنه کاربرد آن، می‌گویند: «هبه، عطا و بخشش مجانی، آمیخته با رگه‌هایی از احسان و تفضل است و مورد هبه چه مال باشد یا غیر آن، عین باشد یا غیر آن. پس صحیح است که بگویی دوستی‌ام را به تو هبه کردم یا مالم را و صحیح است که بگویی خداوند فرزندی به من بخشید یا عزّت و جایگاهی به من داد»^۱ (نجفی، ۱۳۵۹: ۵۹، ۲).

هدیه از ریشه «هدی»، در لغت به معنای تحفه‌ها و الطافی است که انسان به نزدیکان و دوستانش، می‌دهد (موسی، ۱۴۱۰: ۱، ۱۳۸). فراهیدی در این زمینه می‌گوید: «الْهَدِيَةُ: مَا أُهْدِيَتْ إِلَى ذِي مَوَدَّةٍ مِنْ بَرٍّ؛ هدیه احسانی است که به دوستی تقدیم می‌کنی» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴، ۷۷).

فرق آن دو در این است که در هدیه حاجتی وجود دارد و هدیه دهنده به وسیله هدیه، به هدیه گیرنده، تقرّب می‌جوید. لذا نامیدن آن به هدیه به خاطر این است که پیشکش خواسته

۱. «هو العطاء و النحلة المشوب برشرة من الإحسان و التفضل سواء كان المعطى مالا أو غيره عينا أو غيره فصح ان تقول بلا تكلف و عنایة وهبتك ودي كما تقول وهبتك مالي و يصح ان تقول وهبني الله ولدا كما تقول وهبني عزا و ملکا».

و حاجتی می‌گیرد؛ برخلاف هبه. بنابراین جایز نیست که گفته شود: «إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي إِلَى الْعَبْدِ» خداوند به بنده‌اش پیشکش می‌دهد، بلکه گفته می‌شود: «إِنَّهُ يَهَبُ لَهُ» خداوند به بنده‌اش هبه می‌نماید؛ چنانکه در قرآن آمده: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا» (مریم: ۵) تو از نزد خود جانشینی به من ببخش (ر.ک. عسکری، ۱۴۰۰: ۱۶۲).

قید «خَالِصَةً» حال از «امرئة» یا حال از فاعل «وهبت» است (ر.ک. نحاس، ۱۴۲۱: ۳، ۲۱۹؛ علوان، ۱۴۲۷: ۳، ۱۸۵۶). بنابراین معنای آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ... وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ»، چنین می‌شود: ای پیامبر^(ص) ما برای تو ازدواج مهریه‌ای... و هبه‌ای را برای تو حلال کردیم، درحالی‌که ازدواج هبه‌ای مخصوص شماست و برای دیگر مؤمنان نیست.

۲-۳. بررسی و نقد

در جمع‌بندی فهم مفسران از این فراز از آیه و فهم نویسنده کتاب مورد بحث از آن و همین‌طور در نقد فهم وی از آیه، می‌توان چنین گفت:

۱. بر اساس تصریح آیه و فهم مفسران از آن، جعل‌کننده حکم حلیت در این آیه، خداوند است، نه پیامبر^(ص)؛ اما فهم نویسنده برعکس آن است. پس این سخن او که می‌گوید: «محمد یک حکم اختصاصی برای خودش جعل کرد که هر زنی که خواست، می‌تواند خودش را به محمد هدیه کند و محمد اگر او را پسندید، می‌تواند به ازدواج خود درآورد»، از روشن‌ترین مصداق تفسیر به رأی و اجتهاد در برابر نص است.

۲. در آیه مورد بحث واژه «وَهَبْتُ» آمده، نه «هَدَيْتُ» که هر کدام، بار معنایی خودش را دارد؛ با این توضیح که منظور این بخش از آیه این است: اگر زنی با اسقاط مهر خود، به ازدواج با پیامبر^(ص) راضی شود و آمادگی خود را برای ازدواج با او اعلام نماید، یا با لفظ «وهبتک نفسی» ایجاب را جاری نماید، پیامبر^(ص) اگر بخواهد، می‌تواند بدون پرداخت مهر در مجلس عقد یا بر عهده گرفتن آن، او را به عقد خود درآورد. یا با قبول نمودن ایجاب، او را به همسری خود برگزیند؛ اما هدیه کردن مهر معنای محصلی ندارد؛ زیرا هدیه چیزی است که به منظور تقرب و اظهار مودت نسبت به شخصی، داده شود. در محل بحث، هنوز مالی به عنوان مهر محقق نشده تا پیشکش شود. اگر



گفته شود که در هبه هم مالی به عنوان مهر محقق نشده؟ پاسخش این است: نطاق و دامنه کاربرد هبه وسیع تر از هدیه است. لذا شامل اسقاط مهر که خود نوعی ابراء ذمه و گذشتن از حق مالی خود است، نیز می شود. بنابراین در مورد زنی که قرار است در اثر ازدواج با پیامبر (ص) مستحق مهری شود و او آن را اسقاط نماید، صحیح است که گفته شود او «هبه» نمود؛ اما نمی توان گفت او «هدیه» کرد؛ زیرا هدیه دامنه کاربردش محدودتر از دامنه کاربرد «هبه» است. هم چنین اجرای ایجاب، با لفظ «هدیتک نفسی» صحیح نیست؛ زیرا الفاظ نکاح توقیفی است و در مورد پیامبر (ص) لفظ هبه آمده، ولی لفظ هدیه نیامده است. در نتیجه، ترجمه سُها هبه را به هدیه و برداشت این چینی از آیه، کاری غیر محققانه و برداشتی ناصواب است.

۳. قید «خَالِصَةً» که حال است، در پیوند با ذوالحال معنا پیدا می کند. وقتی در قسمت ذوالحال حلال کننده هبه برای پیامبر (ص) خداوند است، در قسمت حال هم اختصاص دهنده این حکم به پیامبر (ص) نیز خداوند است. بنابراین این سخن سُها: «ظاهراً خود محمد هم متوجه شده بود که این کار غیر انسانی قابل اجرا نیست و آن را مختص خود دانست نه دیگران»، خلاف نص آیه و از مصادیق تفسیر به رأی، سوء استفاده از سخن با تقطیع اجزاء به هم پیوسته آن، بهتان و دروغ بستن بر پیغمبر خدا (ص) است.

۳. بررسی تاریخی این اتهام

در مورد وقوع و عدم چنین هبه‌ای، گزارش های تاریخی دو دسته اند: برخی حاکی از عدم وقوع آن است. چنانکه در روایتی از ابن عباس آمده: «نزد رسول خدا (ص) زنی نبود که خود را برای او هبه کرده باشد»^۱ (ابن اسحاق، ۱۴۱۰: ۲۶۹). برخی دیگر حاکی از وقوع آن است؛ اما در این که واهبه چه کسی بوده، اقوال متعددی نقل شده که در ذیل با اختصار بیان می شود:

۱. میمونه بنت حارث که در مورد او دو نقل آمده: یکی اینکه او کسی بود که خود را به رسول خدا (ص) هبه کرد و کیفیت آن چنین بوده که وقتی قاصد پیامبر (ص) پیغام خواستگاری او را به میمونه رساند، او در محملی بر بالای شتر قرار داشت و در جواب گفت: «البعیر و ما علیه لله و لرسوله»؛ شتر و آنچه بر آن است برای خدا و رسولش (ص)

۱. «لم یکن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة وهبت نفسها له».

است. سپس آیه «وَأَمْرًا مُمِئَةً إِنَّ وَهَبْتُ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ»، نازل شد. دیگری می‌گوید رسول خدا(ص) با مهر پانصد یا چهارصد درهم با او ازدواج کرد (ر.ک. طبری، ۱۳۸۷: ۱۱، ۶۱۲؛ واقدی، ۱۴۱۸: ۸، ۱۰۹؛ قاضی ابرقوه، ۱۳۷۷: ۲، ۱۱۰۱).

۲. امّ شریک که زنی از بنی عامر بود، خود را برای رسول خدا(ص) هبه کرد، ولی حضرت نپذیرفت و او هم تا زنده بود، ازدواج نکرد. در روایتی منقول از علی بن الحسین(ع) آمده: «زنی که خود را بر پیامبر(ص) هبه کرد، امّ شریک از طایفه ازد است»^۱ و در روایت مجاهد آمده که او خود را به رسول خدا(ص) هبه نکرد (ر.ک. واقدی، ۱۴۱۸: ۸، ۱۲۲؛ حمیری، بی‌تا: ۲، ۶۴۷).

۳. لیلی بنت خطیم خود را هبه کرد و نیز زنان دیگری خود را هبه کردند، ولی شنیده نشده که رسول خدا(ص) احدی از آن‌ها را قبول کرده باشد (ر.ک. واقدی، ۱۴۱۸: ۸، ۱۲۰).

۴. خوله بنت حکیم در زمره کسانی بود که خود را هبه کرد و پیامبر(ص) نپذیرفت، او خدمه پیامبر(ص) بود و با عثمان بن مظعون ازدواج کرد و تا زنده بود در حباله نکاح او قرار داشت (ر.ک. همان، بی‌تا: ۸، ۱۱۸ و ۱۲۵).

۵. قتيله بنت قیس و زینب بنت حبش نیز از جمله هبه کنندگان خود، نام برده شده‌اند (ر.ک. واقدی، ۱۴۱۸: ۸، ۱۰۹؛ حمیری، بی‌تا: ۲، ۶۴۷).

۲-۱. بررسی و نقد

در نقد و جمع‌بندی نظر نویسنده کتاب مذکور، می‌توان گفت که اولاً طبق روایت ابن عباس وقوع هبه تحقق خارجی نیافته است. ثانیاً بر فرض وقوع هبه از جانب برخی از زنان، پذیرش و قبول آن از سوی پیامبر(ص) محقق نشده؛ چنانکه در مورد خوله بنت حکیم و لیلی بنت خطیم چنین بوده است. ثالثاً قتيله بنت قیس و زینب بنت حبش جزء هبه کنندگان نام‌برده شده؛ اما این که موردپذیرش پیامبر(ص) قرار گرفته یا نه گزارش مذکور نسبت به آن نفیاً و اثباتاً ساکت است. رابعاً در مورد امّ شریک سه گزارش آمده که طبق دوتای آن سالبه به انتفاء موضوع است و یکی از آن‌ها فقط از وقوع هبه از جانب زن گزارش داده؛ اما در موردپذیرش و عدم پذیرش پیامبر(ص) ساکت است. خامساً در مورد میمونه طبق قول دوم

۱. «أَنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ (ص) أُمُّ شَرِيكِ امْرَأَةٍ مِنَ الْأَزْدِ».



سالبه به انتفاء موضوع است و طبق قول اول جمله مذکور ظهور در پذیرش خواستگاری دارد. بر فرض این که به قرینه نزول آیه، از آن هبه نمودن فهمیده شود، باز نسبت به پذیرش پیامبر (ص) از چنین هبه ساکت است.

۴. بررسی کلامی این اتهام

از منظر متکلمان امامیه، نبی باید دارای اوصاف و شرایط ذیل باشد:

عصمت، افضلیت، کمال عقل، زیرکی و ذکاوت، فطانت و تیزی، قوت رأی، نداشتن سهو و نسیان، منزّه بودن از امور نفرت‌آور از قبیل دنائت و پستی پدران، بدنامی مادران، خشن بودن، سخت‌گیر بودن، مبتلا بودن به مرض خارش بدن، مرض جذام، پیسی، کوری، کری، لالی، گنگی و...، پرهیز نمودن از انجام اموری که خلاف مروّت‌اند؛ مانند خوردن چیزی در راه عبور و مرور، هم‌نشینی با اراذل و اوباش (ر.ک. حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۰؛ محمدی، ۱۳۷۸: ۳۵۹؛ محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۳۵) که تفصیل و اثبات آن در کتب کلامی آمده است. اینجا آنچه شرط اساسی و زیربنایی است و به بحث مربوط می‌شود، بحث عصمت است که با اختصار به تعریف، اقسام، اقوال و ادله آن و ادله عصمت نبی خاتم (ص) می‌پردازیم:

۴-۱. تعریف عصمت

علامه حلی در تعریف عصمت می‌گوید: «عصمت لطف پنهانی است که خداوند نسبت به مکلف به انجام می‌رساند؛ به گونه‌ای که انگیزه ترک طاعت و ارتکاب گناه برای او به صفر می‌رسد با آنکه قدرت بر آن برایش باقی است»^۱ (حلی، ۱۳۶۵: ۶).

برخی از شارحین در مقصود از «لطف خفی» چنین می‌نویسند: «یعنی چشم باطن او را بینا می‌کند و حقایق را آن گونه که هستند، می‌بیند. لذا حقیقت گناه را هم مشاهده می‌کند که هر گناهی یک گام در مسیر سقوط و هلاکت است و هرگز گرد گناه نمی‌گردد و این سم مهلک را سر نمی‌کشد» (محمدی، ۱۳۷۸: ۳۵۵). لذا علامه طباطبایی از «قوه عصمت» تعبیر نموده به «سبب شعوری علمی غیر مغلوب» که از سنخ علوم و ادراکات متعارفه قابل تعلّم و اکتساب، نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ۷۹).

۱. «العصمة لطف خفی یفعل الله تعالی بالمکلف بحیث لا یكون له داع إلى ترک الطاعة و ارتکاب المعصية مع قدرته علی ذلک».

برخی از محققان در توضیح قیود و بخش‌هایی از تعریف مذکور، چنین می‌گویند: بخش اول، لطف بودن عصمت است، این لطف قوی‌تر از لطفی است که متکلمان نسبت به عموم مکلفان بر خداوند لازم دانسته‌اند؛ زیرا اولی مانع از صدور معصیت است برخلاف دومی. بخش بعدی عدم داعی است که در عصمت، داعی معصیت وجود ندارد با آنکه قدرت بر آن وجود دارد؛ زیرا به وجود نیامدن چیزی به خاطر نبود داعی، با مقدور بودن آن منافات ندارد؛ چنانکه آیه ۲۴ سوره یوسف «آن زن قصد او کرد و او نیز - اگر برهان پروردگار را نمی‌دید - قصد وی می‌نمود»،^۱ بر عدم تحقق اراده زنا از سوی یوسف دلالت می‌کند با آنکه قدرت بر آن داشت. شاهد آن روایت ذیل است که امام رضا^(ع) در آن می‌فرماید: «آن زن قصد یوسف را کرد و اگر یوسف برهان پروردگارش را نمی‌دید، قصد او می‌کرد؛ چنانکه او قصد کرده بود، ولی یوسف چون معصوم بود و شخص معصوم، قصد گناه نمی‌کند و مرتکب آن نمی‌شود. به درستی که پدرم از پدرش امام صادق^(ع) حدیث کرد که خداوند فرمود: آن زن قصد انجام دادن کار را نمود و یوسف قصد انجام ندادن آن را»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱، ۲۰۱). بخش سومی، مسئله قدرت داشتن شخص معصوم بر انجام دادن حرام و ترک نمودن واجب است که عصمت مانع آن نیست؛ زیرا معصوم مکلف و قدرت و اختیار شرط تکلیف است (محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۳۱-۳۴).

۴-۲. اقسام عصمت و اقوال پیرامون آن

علامه طباطبایی عصمت را بر سه قسم تقسیم کرده است: یکی عصمت از خطا در تلقی و گرفتن وحی، دوم عصمت از خطا در تبلیغ و انجام رسالت و سوم عصمت از گناه و معصیت در عمل به وحی؛ اما خطا در غیر این سه باب مثل خطای در امور خارجی نظیر خطای در حواس، یا خطا در تشخیص امور تکوینی از حیث صلاح و فساد و نفع و ضرر، از محل بحث، خروج موضوعی دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۲، ۱۳۴).

اختلاف اقوال پیرامون عصمت را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد:

۱. در باب عقاید: به اجماع امت کفر و ضلالت از انبیا سر نمی‌زند، چه قبل از نبوت

۱. «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ».

۲. «لَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ لَوْلَا اَنْ رَّاٰی بُرْهَانَ رَبِّهٖ لَهَمَّ بِهَا كَمَا هَمَّتْ بِهٖ لَكِنَّهُ كَانَ مَعْصُومًا وَ الْمَعْصُومُ لَا يَهْمُ بِذَنْبٍ وَلَا يَأْتِيهِ وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي اَبِي عَنْ اَبِيهِ الصَّادِقِ ع اَنَّهُ قَالَ هَمَّتْ بِاَنْ تَفْعَلَ وَ هَمَّ بِاَنْ لَا يَفْعَلَ».



و چه بعد از آن؛ به استثنای فرقه از خوارج به نام ازارقه که صدور گناه را از آنان جایز می‌داند و هر گناهی در نزد آن‌ها کفر است. پس لازمه آن تجویز کفر بر انبیا خواهد بود، ولی به همان.

۲. در امور مربوط به تبلیغ (ابلاغ وحی): معصوم بودن انبیا از کذب و تحریف عمدی و سهوی مورد اتفاق امت است.

۳. در امور مربوط به احکام و فتوا: در این حوزه سخنی نمی‌گویند جز از وحی یا الهام واضح.

۴. در افعال و رفتار: برخلاف حشویه که کبائر و صغائر را بر انبیا جایز می‌دانند، اشاعره که ارتکاب صغیره و کبیره را در صورت تأویل یا سهو تجویز می‌کنند و معتزله که ارتکاب صغیره را ولو از روی عمد جایز می‌شمارند. امامیه معتقدند که گناهان صغیره و کبیره از آنان صادر نمی‌شود، نه از روی عمد و نه از روی خطای در تأویل و نه از روی سهو و نسیان و نه از روی اسهاء خداوند، بلکه سهو و نسیان از آنان منتفی است و لو در امور مباح (محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۱۶-۱۸).

۳-۴. ادله لزوم عصمت

متکلمان امامیه ادله متعدد عقلی و نقلی بر لزوم عصمت اقامه کرده‌اند که از باب نمونه، به موارد ذیل اشاره می‌شود:

۱. انبیا باید معصوم باشند تا مردم به گفتار و کردار آنان وثوق و اطمینان پیدا کرده و از آنان متابعت نمایند تا بدین ترتیب، غرض بعثت محقق شود. اگر آنان معصوم نباشند، وثوق و متابعت مردم حاصل نمی‌شود و در نتیجه نقض غرض لازم می‌آید که خود قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود.

۲. اگر از انبیا معصیتی صادر شود، آیا اطاعت از آن‌ها باز واجب است یا نه؛ اگر واجب باشد، مستلزم اذن در معصیت است و اگر واجب نباشد، مستلزم عبث بودن بعثت است. این هر دو قبیح است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. در نتیجه انبیا معصومند و هیچ معصیتی از آنان صادر نمی‌شود.

۳. اگر از پیامبران گناهی سرزند، بر دیگران لازم می‌شود که آنان را نهی از منکر نمایند. نهی از منکر موجب ایذاء آنان است و ایذاء آنان جایز نیست. پس نهی کردن آنان

از منکر جایز نیست و در نتیجه صدور گناه به امتناع وقوعی، از آن‌ها ممتنع است (محمدی، ۱۳۷۸: ۳۵۸).

۴-۴. اثبات عصمت نبی خاتم^(ص)

ادله که در بالا ذکر شد، اثبات‌کننده عصمت همه پیامبران به طور عام است که علاوه بر آن، می‌توان عصمت نبی خاتم^(ص) را از جهات گوناگونی اثبات کرد:

۴-۴-۱. تلازم نبوت با عصمت

عصمت او از کذب و سهو در مقام تبلیغ، لازمه نفس منصب نبوت اوست که ادله اثبات‌کننده نبوت او، به دلالت التزامی بر این مطلب دلالت دارد؛ اما عصمت او از مطلق سهو و نسیان در بیان احکام شرعی و اصول اعتقادی؛ بلکه در تمام آنچه از جانب خدا خبر می‌دهد، به دلیل آیات ذیل است: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید! آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست» (نجم: ۳-۴) که در آن نطق پیامبر^(ص) محصور به وحی شده، پس در کلام و اخبار خود دچار سهو نمی‌شود و گرنه خلاف وحی می‌گردد. هم‌چنین بیش از پنجاه روایت دلالت دارد بر معیت و همراهی روح القدس با پیامبر و ائمه که در بیست مورد آن تسدید و تأیید آنان آمده و بدون شک، تسدید در بیانات شرعی از جمله آن است تا آن را آن‌گونه که هست، به مردم برساند (ر.ک. محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۸۷).

۴-۴-۲. عصمت از ظلم

دلیل عصمت او از ظلم، این آیه است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ؛ (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم. ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من (نیز امامانی قرار بده). خداوند فرمود: پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند)» (بقره: ۱۲۴).

وجه دلالت آیه به این نحو است ذریه‌ای که حضرت ابراهیم^(ع) امامت را برای آنان خواسته، از سه حال بیرون نیست: یا از اول عمر تا زمان درخواست حضرت، متصف به



ظلم نشده یا متصف شده، ولی توبه کرده یا توبه نکرده و در حین درخواست حضرت، متصف به ظلم است. احتمال سوم به طور قطع باطل است؛ زیرا شخصی مثل حضرت ابراهیم^(ع) برای کسی یا کسانی که اکنون متصف به وصف ظلم است، اعطای مقام امامت را درخواست نمی‌کند، در حالی که می‌داند آن مقام برتر از مقام نبوت و رسالت است و برای خودش داده نشد مگر بعد از نبوت و بعد از ابتلائاتش. جمله «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» احتمال دومی را نفی می‌کند؛ زیرا این جمله ردی است بر درخواست حضرت ابراهیم^(ع) و گذشت که افراد ظالم حین درخواست، مراد حضرت و داخل در درخواست او نبوده تا این رد متوجه آن شود. پس به ناچار این رد مربوط به احتمال دوم می‌شود و بدین ترتیب ثابت می‌شود که نائل شوندگان به عهد امامت، ذریه غیر ظالم از بدو تولد هستند و به کمک قرینه تناسب حکم و موضوع ثابت می‌شود که این ذریه غیر ظالم فراتر از عادل، معصوم نیز هستند؛ زیرا مناسب با عظمت امامت و علو رتبه آن، عصمت است نه عدالت که فروتر از آن است (ر.ک. محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۹۰).

۴-۳-۴. عصمت از تمام گناهان در تمام عمر

عصمت پیامبر خاتم^(ص) از تمام گناهان عمدی و سهوی، از اول تا آخر عمر، به دلالت آیه تطهیر است که خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يَطْهِّرَكُمْ تَطْهِيراً؛ خداوند می‌خواهد پلیدی و گناه را فقط از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک گرداند» (احزاب: ۳۳). نحوه دلالت این آیه به شرح ذیل است:

اولاً اراده بر دو قسم است: یکی تکوینی که در آن تخلف مراد از اراده ممتنع است؛ به دلیل محال بودن انفکاک معلول از علت. دیگری تشریعی که همواره ملازم با مراد نیست؛ زیرا خداوند از کفار و فساق اطاعت را خواسته؛ اما اطاعت آنان در خارج محقق نشده است. در این آیه، قسم اول مراد است؛ به دلیل این که این اراده به خود فعل خداوند تعلق گرفته و روشن است که هر اراده که به افعال مرید تعلق بگیرد، تکوینی است نه تشریعی (ر.ک. محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۹۰-۹۱).

ثانیاً به شهادت سیاق، فعل‌های «یرید»، «لیذهب» و «یطهر» به معنای حال‌اند که به دلالت منطوقی مبدأ عصمت را در مورد حسنین^(ع) از حین نزول اثبات می‌کند و به دلالت

فحوا و مفهوم اولویت، مبدأ عصمت را در مورد والدین آن دو به دلیل افضلیتشان، قبل از نزول آن به اثبات می‌رساند. دیگر اینکه هر کس قائل به عصمت حسنین^(ع) شده قائل به عصمت والدین آن دو نیز شده و اگر به عصمت آن دو قائل نشده به عصمت والدینش هم قائل نشده است. پس تفکیک بین اینکه حسنین^(ع) از اول عمر معصوم باشند و والدینشان نباشند، خرق اجماع مرکب است. عصمت در مورد نه امام دیگر هم یا از طریق اجماع مرکب قابل اثبات است یا از طریق تنقیح مناط که بگوییم ملاک در اذهاب رجس از امیرالمؤمنین و حسنین^(ع) امامت و اولوالأمر واجب الاطاعة بودن آنان است و این ملاک عیناً در مورد نه امام دیگر نیز موجود است. پس عصمت آنان نیز ثابت است و عمومیت حکم به عمومیت علت است و اعتباری به خصوصیت لفظ نیست. نبی اکرم^(ص) را اگر داخل در خطاب ندانیم، عصمتش از بدو عمر نیز از طریق مفهوم اولویت قابل اثبات است؛ زیرا او از همه آن‌ها افضل است و اگر داخل در خطاب بدانیم، به دلالت مطابقی بر آن دلالت دارد (ر.ک. محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۹۱-۹۲).

ثالثاً رجس در لغت به معنای عمل زشت و قذارت آمده و در قرآن بر اعیان و افعال و صفات هم اطلاق شده: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (مانده: ۹۰). شراب و قمار و بت‌ها و ازالام [نوعی بخت‌آزمایی]، پلید و از عمل شیطان است که «میسر» جزء افعال و بقیه جزء اعیان است؛ «وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ؛ وَاَمَّا أَن‌هَا كَه‌ دَر دِل‌هَایشان بَیماری است، پلیدی بر پلیدی‌شان افزوده» (توبه: ۱۲۵) که مراد از رجس سوء و خباثت است که از صفات است. بنابراین معنای اذهاب رجس از اهل بیت^(ع) این است که آن‌ها در ارواح و نفوس، اوصاف، اخلاق، افعال، اعمال و تمام شئون و حیثیاتشان طیب هستند و این فضلی است که خداوند به کسانی که بخواهد می‌دهد (ر.ک. محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۹۲-۹۳).

۴-۴-۴. اخبار طینت

این اخبار دلالت می‌کنند بر اینکه سرشت پیامبر^(ص) و ائمه^(ع) تنها از علّین است. پس داعی معصیت و گناه برای آن‌ها وجود ندارد. بنابراین آنان در تمام عمرشان از تمام گناهان معصومند (ر.ک. محسنی، ۱۴۲۸: ۳، ۹۹).

در جمع‌بندی از بررسی کلامی و موازنه بین آن و گفته‌های نویسنده کتاب نقد قرآن و نقد گفته‌های او، می‌توان گفت که متکلمان امامیه با ادله متعدد عقلی و نقلی عصمت انبیا را به‌طور عام و عصمت نبی خاتم^(ص) را به‌طور خاص اثبات کرده‌اند. آنان در این زمینه ادله خدشه‌ناپذیری اقامه کرده‌اند؛ اما سُها اولاً در قالب استفهام تقریری، زن گرفتن پیامبر^(ص) از طریق هبه را سوءاستفاده از مقام و موقعیت اجتماعی دانسته و در قالب استفهام انکاری گفته: عقل سلیم چنین کار زشتی را نمی‌پذیرد که لازمه آن معصیت پیامبر^(ص) است؛ زیرا بر اساس این قاعده کلامی که می‌گوید: «کُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ» (لواسانی، ۱۴۲۵: ۱، ۱۹۹؛ مشکور، ۱۳۷۲: ۳۰)؛ چیزی را که عقل سلیم زشت و قبیح بداند، شرع هم آن را زشت و قبیح می‌داند. در حالی که ادله عصمت آن را نفی می‌کند و تا دکتر سها دلیل قوی‌تر از ادله متکلمان بر اثبات گفته خود ارائه ندهد، ادله عصمت حاکم و محکم است. ثانیاً اگر تنزل صورت گیرد و گفته شود که ایشان دلیل اقامه کرده - و آن قیاس کردن کار پیامبر^(ص) با کار کدخدا، رئیس جمهور و... است که اگر این‌ها با سوءاستفاده از مقام و موقعیتشان به تمایل زنان برای ازدواج با خود، پاسخ مثبت دهند و از بین آنان زیباترینشان را تصاحب کنند، در این صورت چه پیش خواهد آمد؟ پاسخش محکوم شدن چنین کاری از سوی توده مردم و انکار شدن آن از سوی وجدان‌های بیدار عمومی است. وقتی در مقیس علیه چنین است، در مقیس نیز چنین خواهد بود. در ابطال آن چنین خواهیم گفت که این قیاس، قیاس مع الفارق است، از چند جهت:

یکی اینکه پیامبر اسلام^(ص) معصوم است که با وجود داشتن قدرت بر گناه، اراده معصیت از او سر نمی‌زند؛ اما مقیس علیهم مذکور غیر معصومند که نه تنها اراده معصیت از آن‌ها محال و ممتنع نیست، بلکه صدور معصیت از آن‌ها اگر امر غالبی نباشد، حدّ اقل امر ممکن است. پس از این جهت وجه تشابهی بین آن دو نیست و قیاس از اساس نادرست است.

دیگری این که مسئله تعدّد زوجات پیامبر^(ص) در یک مقطع زمانی خاص (بعد از هجرت) و در سنّ خاص (بعد از پنجاه سالگی) و در شرایط خاص سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... و با انگیزه‌های متعدد انسانی، اخلاقی، دینی و... صورت گرفت؛ اما در شرایط کنونی



جوامع اسلامی تعدّد زوجات به ازدواج دائم با اینکه از نظر شرعی تا چهار مورد به صورت مشروط (رعایت عدالت) مجاز است، ولی در مقام عمل واجدین شرایط آن به خصوص در مورد مقیس علیهم و بالأخص در مورد دیکتاتور خیلی کم و نزدیک به صفر است. لذا هم از نظر شرایط زمانی و هم از نظر عملی، این دو واقعه قابل قیاس نیست.

نتیجه گیری

اتهام دکتر سها بر پیامبر^(ص) به خاطر تجویز شدن ازدواج هبه‌ای برای او، از اساس وارد نیست؛ زیرا نه از منظر تفسیری مفاد آیه ۵۰ سوره احزاب، جعل آیات و ارتکاب قبیح از ناحیه پیامبر^(ص) است و نه از منظر تاریخی پذیرش هبه زنان واهبه، از سوی پیامبر گرامی اسلام^(ص) ثابت است و نه از منظر کلامی، جعل آیه و ارتکاب قبیح از ناحیه پیامبر^(ص) قابل پذیرش است و دکتر سها در اثبات این اتهام، گرفتار تفسیر به رأی، اجتهاد در مقابل نص و قیاس مع الفارق شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم: بی نا.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ ق)، *عیون أخبار الرضا^(ع)*، تهران: نشر جهان.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله، (۱۴۰۸ ق)، *احکام القرآن*، بیروت: دارالجلیل.
۴. اشکوری، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، *تفسیر شریف لاهیجی*، تهران: دفتر نشر داد.
۵. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ ق)، *الکشف و البیان*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. جرجانی، ابوالفتح بن مخدوم، (۱۳۶۲)، *تفسیر شاهی او آیات الأحکام*، تهران: نشر نوید.
۷. حمیری، ابن هشام، (بی تا)، *السيرة النبوية*، بیروت: دارالمعرفة.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *المفردات في غريب القرآن*، دمشق - بیروت: دارالعلم و الدار الشامیة.
۹. رضی بهابادی، بی بی سادات؛ جواندل، نرجس، (۱۳۹۳)، *نقد و بررسی مقاله «عصمت» از دایرةالمعارف قرآن لایدن بر اساس آراء و مبانی شیعه*، فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه شناسی، ۴۸، ۱۴۹-۱۸۰.
۱۰. شبیری زنجانی، سید موسی، (۱۴۱۹ ق)، *کتاب نکاح*، قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
۱۱. سها، (۱۳۹۳)، *نقد قرآن (ویرایش دوم)*، بی جا: بی نا.
۱۲. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة*، قم: فرهنگ اسلامی.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ ق)، *الميزان في تفسير القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان في تفسير القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ ق)، *جامع البیان في تفسير القرآن*، بیروت: دارالمعرفة.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷)، *تاریخ الأمم و الملوک*، بیروت: دارالتراث.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *التبيان في تفسير القرآن*، (تحقیق: احمد حبیب قصیر العاملی)، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.



۱۸. عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰ ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: بی‌نا.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، تهران: بی‌نا.
۲۰. علامه حلی؛ حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: بی‌نا.
۲۱. علم‌الهدی، علی بن الحسین، (۱۴۳۱ ق)، *تفسیر الشریف المرتضی المسمی بنفائس التأویل*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۲. علوان، عبدالله بن ناصح، (۱۴۲۷ ق)، *اعراب القرآن الکریم*، طنطا: دارالصحابه للتراث.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۲۴. قاضی ابرقوه، (۱۳۷۷)، *سیرت رسول‌الله*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۶. لواسانی، سید حسن حسینی، (۱۴۲۵ ق)، *نور الأفهام فی علم الکلام*، قم: بی‌نا.
۲۷. محسنی، محمد آصف، (۱۴۲۸ ق)، *صراط الحق فی المعارف الإسلامية و الأصول الإعتقادیة*، قم: ذوی القربی.
۲۸. بن إسحاق، محمد بن یسار، (۱۴۱۰ ق)، *سیرة ابن اسحاق* (کتاب السیر و المغازی)، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲۹. محمدی، علی، (۱۳۷۸)، *شرح کشف المراد*، قم: بی‌نا.
۳۰. مشکور، محمدجواد، (۱۳۷۲)، *فرهنگ فرق اسلامی*، مشهد: بی‌نا.
۳۱. مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت: بی‌تا.
۳۲. معارف، مجید؛ اعتصامی، سمیه‌سادات، (۱۳۸۹)، *بررسی مقاله «محمد (ص)»*، قرآن‌پژوهی خاورشناسان، ۹، ۱۱-۴۴.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳۴. موسی، حسین یوسف، (۱۴۱۰ ق)، *الإفصاح*، قم: [بی‌نا].
۳۵. نجفی، کاشف‌الغطاء، محمدحسین، (۱۳۵۹ ق)، *تحریر المجلة*، نجف: المكتبة المرتضوية.
۳۶. نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ ق)، *اعراب القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳۷. واقدی، ابن سعد کاتب، (۱۴۱۸ ق)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

نقش تربیتی دوران بارداری در شکل‌گیری شخصیت کودک از منظر قرآن و روایات

عوضعلی میرزایی^۱ | محمد یاسین احمدی^۲

چکیده

تربیت فرزند صالح و متعهد، یکی از ارکان اصلی اصلاح و تعالی جامعه اسلامی است و این امر، از نخستین مراحل زندگی جنین در رحم مادر آغاز می‌شود. هدف این پژوهش بررسی نقش دوران بارداری در تربیت و رشد شخصیت کودک، بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام است. این تحقیق که با روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع دینی صورت گرفته، می‌خواهد به این پرسش اصلی جواب بدهد: «دوران بارداری چه تأثیری بر تربیت و شکل‌گیری شخصیت کودک از منظر قرآن و روایات دارد؟» یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های دینی، مرحله تربیت را پیش از تولد و حتی پیش از انعقاد نطفه می‌دانند؛ از انتخاب همسر، زمان ازدواج، رعایت آداب لقاح و تغذیه مناسب دوران بارداری گرفته تا رعایت حقوق جنین، بر تربیت کودک اثرگذارند. آیات و روایات متعدد بر اهمیت این دوره تأکید دارند و روان‌شناسی نوین نیز این نگاه را تأیید می‌کند؛ چنان‌که هزار روز اول زندگی، شامل نه ماه بارداری و دو سال اول تولد، تعیین‌کننده‌ترین دوره در رشد شخصیت انسان دانسته شده است. این نتایج اهمیت تربیت آگاهانه کودک را بر والدین، به‌ویژه مادران، در دوران بارداری آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: دوران بارداری، شخصیت کودک، تربیت معنوی، وظیفه مادری، مسائل تربیتی، دوران جنینی

۱. دانش‌پژوه دکتری جریان‌های کلامی معاصر، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

ایمیل: mirzaeiwazali@gmail.com

۲. دانش‌پژوه دکتری جریان‌های کلامی معاصر، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

ایمیل: m.y.ahmadi1398@gmail.com



مقدمه

بر اساس آیات و روایات، یکی از مراحل دینی و ولایی فرزندان ما تأثیر دارد، مرحله انعقاد نطفه است. لذا توجه به روزی حلال و توصیه‌ها و دستوراتی که از سوی شارع برای این مرحله صادر شده، می‌تواند گامی مؤثر برای تربیت نسل ولایی باشد. مثل با وضو بودن زن و مرد، گفتن بسم الله الرحمن الرحیم، پرهیز از عریانی کامل، خواندن دعاهایی مانند «اللهم ارزقنی وَلَدًا وَاَجْعَلْهُ تَقِيًّا زَكِيًّا لَيْسَ فِي خَلْقِهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ وَاَجْعَلْ عَاقِبَتَهُ اِلَى خَيْرٍ».

یکی دیگر از مراحل تأثیرگذار در تربیت دینی فرزندان، دوران بارداری مادر است که در شکل‌گیری صحیح شخصیت الهی فرزندان فوق‌العاده مؤثر است؛ زیرا کلیه حالات، سکنتات، رفتارها و حتی خطورات فکری و ذهنی مادر در فرزند تأثیرگذار است. روان‌شناسان بر این باورند که حالات روانی و هیجانی یا حتی فعالیت‌های جسمانی مادر در شخصیت کودک مؤثر است. تراوش هورمون‌هایی که در شرایط فشارهای هیجانی یا روانی صورت می‌گیرد، بر جنین تأثیر می‌گذارد. مادری که خود علقه عاطفی و فکری و عملی با معارف دینی داشته باشد، می‌تواند منتقل‌کننده آن به فرزند خود نیز باشد. افزون بر خواندن عمومی قرآن کریم، خواندن ادعیه مأثوره و انس با مسجد و معنویت می‌تواند در تربیت دینی فرزند در دوران جنینی اثرگذار باشد. انس و مداومت مادر با مضامین معارف دینی، مستقیماً در جنین تأثیرگذار است و نسلی دین‌دار را می‌پروراند. همچنین توجه به آداب و توصیه‌های ائمه^(ع) در بدو تولد که در دین مورد تأکید قرار گرفته است نیز تأثیر بسزایی در تربیت ولایی فرزندان دارد. توجه به مرحله شیردهی نیز در تربیت دینی نوزاد بسیار مهم است؛ تأثیر شیر مادر در پرورش شخصیت معنوی فرزندان امری مسلم و انکارناپذیر است. مادری که همیشه وضو دارد و شیر او آمیخته با ذکر و یاد خدای متعال است و در طول شیردهی، خود ذکر و یاد خدای مهربان را بر لب و قلب دارد، قطعاً این عشق و علاقه به فرزند او منتقل می‌شود؛ زیرا تحقیقات روان‌شناسی حاکی از این مسئله است که کلیه عواطف، علاقه‌ها و دل‌بستگی‌های مادر، هنگام شیر دادن، به فرزند هم منتقل می‌شود. نوشتار حاضر به نقش تربیتی مادر در دوران بارداری با روش توصیفی و تحلیلی می‌پردازد.



۱. معنای تربیت

تربیت (Education) از ریشه «ربو» و از باب تفعیل است و کلمه ناقص، وقتی به باب تفعیل برود، مصدر آن‌ها بر وزن تفعله می‌شود؛ مانند تربیه، تزکیه، تحلیه و... (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۷۱). برخی قائلند که ریشه تربیت به معنای زیادت است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «رَبَّيَا الْجَرْحِ وَالْأَرْضِ وَالْمَالِ»، وقتی است که بدان افزوده شود و بیش از این مطلبی را بیان نمی‌کند. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۸، ۲۸۳) ابن منظور نیز این ریشه این واژه را به معنای زیاده و رشد دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴، ۳۵۰).

اما جامع سخن را می‌توان در کلام علامه مصطفوی دید. ایشان اصل واحد یا گوهر معنایی در این ماده را تورم همراه با زیادشدن دانسته است؛ بدین معنا که شیء در خودش متورم شده و بدان وسیله برای او فضل و زیاده حاصل شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴، ۳۵).

در تعریف اصطلاحی تربیت، لازم است میان دیدگاه اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان تفاوت قائل شویم. این تمایز از آنجا اهمیت دارد که نگاه دینی به تربیت، موجب تفاوت‌های بنیادین در مبانی، روش‌ها، اهداف و غایات تربیت شده است؛ تفاوت‌هایی که ممکن است در نگاه نخست آشکار نباشند؛ اما با دقت، بسیار چشم‌گیر و معنادار جلوه می‌کنند.

یکی از اصلی‌ترین این تفاوت‌ها در روش‌های تربیتی است. اندیشمندان غیردینی اغلب از روش‌های بیرونی استفاده می‌کنند؛ یعنی روش‌هایی که از خارج بر فرد تأثیر می‌گذارند و به فطرت انسانی که ودیعه‌ای الهی است، بی‌توجهند؛ مثلاً باندورا «یادگیری را مبتنی بر تأثیرات فیزیولوژیک و تجربه می‌داند و نقشی برای عوامل فطری قائل نیست» در مقابل، «متفکران اسلامی با تأکید بر عقل، اراده و اصل تکلیف، انسان را ذاتاً تربیت‌پذیر می‌دانند» (شریعتمداری، ۱۳۷۳: ۹). در این نگاه، تاریخ و اجتماع نمی‌توانند مانع تربیت‌پذیری شوند. «هدف تربیت، دستیابی به رشد الهی، طهارت، تقوا، قرب الهی، تزکیه، تهذیب و اصلاح رابطه انسان با خود، خدا، جامعه، طبیعت و تاریخ است» (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۰: ۷۷).

۲. مسائل تربیتی دوران بارداری

مسائل تربیتی کودک از دوران بارداری آغاز می‌شود و این دوره از اثرگذارترین مراحل تربیت انسان به شمار می‌آید. برخی صاحب‌نظران این دوره را منحصر به فرد می‌دانند؛ به گونه‌ای که

نظیر آن را در سایر مراحل تربیتی نمی‌توان یافت. از همان لحظه انعقاد نطفه، جنین انسانی زنده و دارای حقوق است و دیگران به رعایت حرمت و حقوق او موظف هستند. بر اساس آموزه‌های عمیق اسلام، حتی برای نطفه در آغاز شکل‌گیری نیز دیه تعیین شده و هیچ‌کس حق ندارد او را از حق زندگی محروم سازد. این دیدگاه انسانی را باید با نگرش برخی مکاتب غربی مقایسه کرد که به راحتی مجوز نابودی این موجود بی دفاع را صادر می‌کنند.

باید آگاه باشیم که تمام حالات جسمی و روانی مادر، به همراه شرایط محیطی او، در شکل‌گیری شخصیت و رشد معنوی جنین نقش مستقیم دارد. آنچه مادر می‌خورد، می‌شنود، می‌بیند، می‌پوشد، احساس می‌کند و حتی واکنش‌های روحی و عاطفی او، همچنین فضای زندگی، رفتار همسر و اطرافیان همگی بر جنین اثر می‌گذارند. بنابراین باید این دوران طلایی را مغتنم شمرده و از آن برای تربیت صحیح نسل آینده به‌خوبی بهره ببریم.

۳. دوران جنینی، در آیات و روایات

از آیات و روایات استفاده می‌شود که تلاوت قرآن همواره امری پسندیده و مایه آرامش روح است. در دوران بارداری، خواندن قرآن علاوه بر آرامش مادر، بر جنین نیز اثر مثبت می‌گذارد. تلاوت سوره‌هایی مانند حمد، توحید، یس و آیات پربرکتی چون آیه‌الکرسی، آثار فراوانی دارد. البته در روایات، سفارش مشخصی به خواندن سوره خاصی در بارداری نشده، ولی برخی آیات برای آسان شدن زایمان یا خوردن غذاهایی خاص برای زیبایی و خوش اخلاقی فرزند توصیه شده‌اند. به‌طور کلی، خواندن تمام سوره‌ها و دعاها در این دوران مفید است. مادران می‌توانند از ابتدای قرآن شروع کرده و هر روز چند صفحه با تأمل بخوانند و هنگام انجام کارهای خانه نیز سوره‌های کوتاه و حفظی مانند حمد، توحید، قدر و ناس را زمزمه کنند تا همواره با قرآن مأنوس باشند.

برخی از بزرگان دینی دستورالعمل‌های خاصی را برای ماه‌های مختلف بارداری ذکر کرده‌اند. مهم‌ترین توصیه در دوران بارداری را می‌توان مهم‌ترین نیاز زندگی معنوی همه انسان‌ها؛ یعنی ترک گناه دانست. «انجام واجبات و ترک محرمات» در عین این‌که عبارت ساده‌ای است، تمام چیزی را که برای سلوک روحانی انسان‌ها نیاز است، در خود دارد. پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا



اَفْتَرَضْتُ عَلَيْهِ؛ خداوند فرموده هیچ بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از واجبات به من نزدیک نشده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۸۲).

تلاوت قرآن باید جزء برنامه‌های ثابت دوران بارداری باشد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «تَوَرَّوْا بَيُوتَكُمْ بِتِلَاوَةِ الْقُرْآنِ... فَإِنَّ الْبَيْتَ إِذَا كَثُرَ فِيهِ تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ كَثُرَ خَيْرُهُ وَاتَّسَعَ أَهْلُهُ وَ أَضَاءَ لِأَهْلِ السَّمَاءِ كَمَا تُضِيءُ نُجُومُ السَّمَاءِ لِأَهْلِ الدُّنْيَا؛ خانه‌های خود را به تلاوت قرآن روشن کنید؛ در خانه‌ای که قرآن زیاد تلاوت شود، خیر و برکت آن خانه زیاد می‌شود و اهل آن به وسعت می‌رسند و آن خانه برای اهل آسمان درخشندگی پیدا می‌کند؛ چنان‌که ستارگان آسمان برای اهل زمین می‌درخشند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۶۱۰). مثلاً در ماه اول چه سوره‌هایی از قرآن خوانده شود، چه اذکاری گفته شود، چه مراقبت‌هایی را انجام بدهد. بدون شک رفتار مادر در دوران بارداری، روی جنین اثر می‌گذارد و توصیه‌هایی که در فقه و روایات و پزشکی و روان‌شناسی به مادران باردار شده، حاکی از تأثیر هیجانات شدید، فکر و خیال زیاد، اندوه و افکار بد بر روی جان و روان کودک است؛ زیرا جنین تحت تأثیر محیط اطرافش است و نزدیک‌ترین محیط به او مادر است. پیامبر خدا (ص) می‌فرماید: «إِنَّ الْوَلَدَ الصَّالِحَ رَيْحَانَةٌ مِنْ رِيَّاحِينَ الْجَنَّةِ؛ فرزند صالح، ریحانه‌ای از ریاحین بهشت است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶، ۳).

پرورش انسانی پاک و آسمانی، نیازمند مراقبت دقیق و فراهم‌سازی همه‌جانبه شرایط از پیش از انعقاد نطفه تا دوران رشد کامل است. هدف اصلی همه پیامبران الهی، تربیت انسانی بوده که شایسته بهشت و قرب الهی باشد. در این مسیر، خانواده به‌ویژه پدر و مادر، نقش محوری در شکل‌گیری سعادت یا شقاوت فرزند دارند. از این رو، یاد خدا، تلاوت قرآن، نماز و دعا در دوران بارداری، تأثیر مثبت بر روح و اخلاق جنین دارد؛ همان‌طور که گناه، اضطراب، عصبانیت و ناآرامی‌های روانی می‌تواند اثرات منفی بر او بگذارد. برای آنکه نسل‌هایی خداشناس و بندگان راستین تربیت شوند، والدین امروز باید تلاش و مراقبتی آگاهانه و پیوسته داشته باشند. شاید پاداش‌های بزرگی که در روایات برای دوران بارداری و شیردهی ذکر شده، ناظر به همین زحمات ارزشمند و مجاهدت‌های مادرانه باشد.

پیامبر خدا (ص) فرمودند: «إِذَا حَمَلَتِ الْمَرْأَةُ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ الْمُجَاهِدِ بِنَفْسِهِ

و مَالِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِذَا وَصَعَتْ كَانَ لَهَا مِنَ الْأَجْرِ مَا لَا تَدْرِي مَا هُوَ لِعِظَمِهِ فَإِذَا أَزْصَعَتْ كَانَ لَهَا بِكُلِّ مَصَّهِ كَعْدِلٍ عُنُقٍ مُّحَرَّرٍ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ فَإِذَا فَرَّغَتْ مِنْ رِضَاعِهِ ضَرَبَ مَلَكٌ عَلَى جَنْبِهَا وَقَالَ اسْتَأْنِفِي الْعَمَلَ فَقَدْ غُفِرَ لَكَ؛ وقتی زنی باردار می‌شود، مانند کسی است که [روزها] روزه بگیرد و [شب‌ها در عبادت خدا] شب‌زنده‌دار باشد و با جان و مال خود در راه خدا جهاد کند؛ هنگامی هم که وضع حمل کند پاداشی به او تعلق می‌گیرد که از عظمت نمی‌دانی به چه اندازه است؟ و زمانی که [به کودک] خود شیر می‌دهد؛ به ازای هر بار مکیدن کودک، معادل آزاد کردن فرزندی از فرزندان اسماعیل اجر می‌برد و وقتی از شیر دادن فراغت پیدا می‌کند فرشته‌ای بر پهلوی او می‌زند و به او می‌گوید که عملت را از نو شروع کن که [تمامی گناهانت] بخشیده شد» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۱۰۱، ۱۰۷).

نیز پیامبر اکرم^(ص) می‌فرماید: «لِلْمَرْأَةِ مَا بَيْنَ حَمْلِهَا إِلَى وَضْعِهَا إِلَى فِطَامِهَا مِنَ الْأَجْرِ كَالْمُرَابِطِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ هَلَكَتْ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ كَانَ لَهَا مِثْلُ مَنْزِلَةِ الشَّهِيدِ؛ زن از ابتدای بارداری تا وضع حملش و پس از آن تا از شیر گرفتن کودک، اجری به‌مانند رزمنده در راه خدا دارد و اگر در این دوران از دنیا برود منزلتی به‌مانند منزلت شهید دارد» (صدوق، ۱۳۹۰: ۳، ۵۶۱).

از نظر اسلام، فرزند عین خود انسان است و هر چه که از صلاح و فساد در آینده او رقم بخورد عین صلاح و فساد است که برای خود انسان رقم می‌خورد. بنابراین هر تلاشی برای به ثمر نشاندن «نسلی الهی»، عین تلاش برای اصلاح امور خود انسان خواهد بود: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا؛ اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی نمایید، به خودتان بدی کرده‌اید» (اسراء: ۷).

تغذیه یکی از عوامل بنیادین در تربیت انسان است و نقشی اساسی در شکل‌گیری شخصیت او دارد. بر اساس یک قاعده کلی، رفتار انسان با وضعیت جسم او پیوندی ناگسستنی دارد. فلاسفه جسم را مرکب روح دانسته‌اند؛ به این معنا که روح برای بروز و فعلیت رفتار، نیازمند بستر جسمانی سالم است. ازاین‌رو، دستیابی به رفتار سالم، متعادل و معنوی، مستلزم توجه به سلامت و طهارت جسم است؛ امری که در موضوع تغذیه نمود ویژه‌ای می‌یابد تا جایی که حتی باید از مصرف لقمه‌های مشکوک پرهیز کرد؛ زیرا



غذای حرام تأثیری مستقیم و سریع بر جان و اندیشه انسان دارد و می‌تواند قوه تعقل را از پذیرش حقیقت بازدارد. تاریخ گواهی می‌دهد که امام حسین^(ع) در خطاب به لشکر عمر سعد فرمودند: «شکم‌هایتان از حرام پر شده و بر دل‌هایتان مهر خورده است. دیگر حق را نمی‌پذیرید و به آن گوش نمی‌دهید» (قمی، بی‌تا: ۲۴۵). این بیان، رابطه آشکار میان غذای حرام و بسته شدن دل و ذهن در برابر حقایق را نشان می‌دهد.

زندگی اولیای الهی نیز مؤید این حقیقت است؛ چنان‌که حتی خوردن یک لقمه شبهه‌ناک - نه از روی عمد، بلکه به‌طور اتفاقی - موجب محرومیت موقت آنان از عباداتی چون نماز شب شده است. این تجربه‌ها هشداری جدی برای همگان، به‌ویژه زنان باردار، است تا در این دوره حساس با دقتی دوچندان مراقب تغذیه خود باشند. پرهیز از نشستن بر سر سفره هر کس و توجه کامل به کیفیت و کمیت خوراک، می‌تواند تضمین‌کننده سلامت جسم و روح و زمینه‌ساز تربیت معنوی نسل آینده باشد.

۴. نقش تربیتی مصاحب و هم‌نشین در دوران بارداری

دوستی و هم‌نشینی در دوران بارداری از عوامل مهم تربیتی به شمار می‌آید. دوستی یک ویژگی ذاتی انسان است که از گرایش‌های اجتماعی و عواطف انسانی سرچشمه می‌گیرد. لذا انسان به‌طور طبیعی از میان دیگران، افرادی را به‌عنوان دوست برمی‌گزیند و این انتخاب می‌تواند در سعادت یا شقاوت او تأثیری سرنوشت‌ساز داشته باشد. دوست، نه تنها شریک فکری و رفتاری فرد است، بلکه می‌تواند به الگویی برای اندیشه و عمل او تبدیل شود؛ زیرا افکار و رفتار در روندی تدریجی شکل می‌گیرد و شخصیت انسان را می‌سازد. در این میان، نقش دوست و هم‌نشین در شکل‌گیری نگرش و منش فرد، به‌ویژه مادر باردار، بسیار پررنگ است. بنابراین مادر باید با دقت و حساسیت، دوستی شایسته و تأثیرگذار انتخاب کند. قرآن کریم و پژوهش‌های علوم اجتماعی و روان‌شناسی نشان داده‌اند که پیوند دوستی بر پایه نوعی همانندی و سنخیت میان افراد ایجاد و حفظ می‌شود. این مشابهت، عامل اصلی تداوم رابطه و اثرگذاری متقابل است. از این رو، انتخاب هم‌نشین صالح می‌تواند زمینه‌ساز آرامش روانی، رشد فکری و تربیت معنوی مادر و در نتیجه نسل آینده باشد.

خداوند در آیه ۲۵ سوره فصلت از این سنخیت و تناسب میان دوستان سخن به میان

آورده است. شیخ طبرسی در تفسیر آیه می‌نویسد که یک معنای «قیتضنا لهم»، «بدّلنا لهم» است؛ یعنی برای دوست شدن با گروه خاص تبدیل و ایجاد سنخیت لازم است. (تقییض) به معنای تبدیل و (قرین) به معنای هم‌نشین است. (طبرسی، ۱۳۶۳: ۱۵، ۱۰) بنابراین کسانی با هم ارتباط دوستی را برقرار کرده و ادامه می‌دهند که از نظر فکری و رفتاری نوعی تشابه و سنخیت میان آنان ایجاد شده و ادامه یابد. هرگاه این سنخیت از میان رفت، دوستی نیز از میان می‌رود. پیامبر^(ص) در بیان تأثیر دوست بر دوست می‌فرماید: «المرء علی دین خلیله فلینظر احدکم من یخالل؛ آدمی بر آیین دوست خود است پس بنگرید با چه کسی دوستی می‌کنید» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۱۹، ۷۱). امام جواد^(ع) نیز در این باره فرمودند: «ایاک و مصاحبه الشریر، فانه کالسیف المسلول یحسن منظره و یقبح اثره؛ از همراهی و رفاقت با آدم شرور بهره‌یز؛ زیرا او مانند شمشیر برهنه‌ای است که ظاهرش نیکو و اثرش زشت است» (همان).

آیات قرآن کریم بیانگر آن است که انسان‌ها در نهاد خود از صفات و اسمای الهی بهره‌مند هستند (بقره: ۳۱) و همین ویژگی، نوعی سنخیت میان انسان و خداوند ایجاد می‌کند. با این حال، این سنخیت تنها زمانی به کمال می‌رسد که انسان با عبودیت و تبعیت از عقل و وحی، صفات الهی را در وجود خویش به فعلیت برساند. در این مرتبه، انسان به مقام ربانی می‌رسد (آل عمران: ۷۹) و پیوندی عمیق و محبت‌آمیز میان او و خداوند شکل می‌گیرد (آل عمران: ۳۱).

نتیجه محبوب الهی شدن، ورود خداوند در مقام فعل به مجاری ادراکی و تحریکی انسان است؛ به گونه‌ای که چشم، گوش، زبان، دست و پای او در خدمت الهی قرار می‌گیرد: «... فإذا أحببته كنتُ إذا سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الّتی یبطش بها» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۳۹، ۳۱۲). چنین اعضای از آلودگی به گناه مصون‌اند. پیامبر اکرم^(ص) نیز فرمودند: «إذا أحب الله عبداً جعل له واعظاً من نفسه و زاجراً من قلبه یامره و ینهاه» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۷۰، ۱۳۷)؛ یعنی محبت الهی سبب پیدایش واعظ درونی می‌شود که انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد.

از آنجاکه در رابطه رفاقت و دوستی سنخیت و تناسب در ایجاد دوستی و بقای آن نقش



اساسی دارد، این معنا روشن می‌شود که رابطه دوستی تا چه اندازه می‌تواند در سعادت و شقاوت انسان‌ها نقش ایفا کند. خداوند متعال در آیه ۱۲۸ سوره انعام بیان می‌کند که چگونه دوستی انسان‌ها با شیاطین جنی مثلاً موجب می‌شود تا انسان به شقاوت برسد و به دوزخ و آتش جاودان گرفتار شود. همچنین خداوند از وضعیت برخی از دوزخیان در قیامت گزارش می‌دهد که چگونه ستمگران در قیامت از دوستی خود با افراد ناباب در دنیا اظهار تأسف و پشیمانی می‌کنند و از وضعیت شقاوت‌آمیز خود ناله سر می‌دهند (فرقان: ۲۷).

امام صادق^(ع) می‌فرماید: «أَدْبَنِي أَبِي بِثَلَاثٍ... وَنَهَانِي عَنْ ثَلَاثٍ. قَالَ لِي: يَا بُنَيَّ مَنْ يَصْحَبُ صَاحِبَ السَّوِّ لَا يَسْلَمْ وَمَنْ لَا يُقَى-يَدُ الْفَاطَةِ يَنْدَمُ وَمَنْ يَدْخُلُ مَدْخَلَ السَّوِّ يُتَّهِمُ... وَنَهَانِي أَنْ أَصَاحِبَ حَاسِدَ نِعْمَةٍ وَشَامِتًا بِمُصِيبَةٍ أَوْ حَامِلَ نَمِيمَةٍ؛ پدرم سه چیز به‌عنوان ادب به من آموخت و از سه چیز نهیم کرد. سه نکته ادب این بود که فرمود: فرزندم! هرکس با دوست بد بنشیند، سالم نمی‌ماند، هر کس گفتارش را کنترل نکند، پشیمان می‌شود و هر کس به جایگاه‌های بد وارد شود، مورد بدگمانی قرار می‌گیرد و آن سه چیز که مرا از آن نهی کرد: دوستی با کسی که چشم دیدن نعمت کسی را ندارد و با کسی که از مصیبت دیگران شاد می‌شود و با سخن‌چین» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۲۶۱، ۷۷). در میان دوستان ناباب بدترین دوست ابلیس است که با شیطنت خود انسان را به دوزخ می‌کشاند و بسیاری از انسان‌ها را گمراه و بدبخت می‌کند. (فرقان: ۲۷-۲۸)

پس انتخاب دوست و الگوبرداری طبیعی خواسته و ناخواسته از افکار و رفتارهای آنان و تغییر و تبدیل شخصیت می‌تواند عامل مهمی در سعادت و شقاوت انسان در دنیا و آخرت باشد. از این‌رو اسلام و دانشمندان نسبت به انتخاب دوست هشدار داده و خواهان انتخاب دوست بر پایه معیارهای والای ارزشی دینی شده‌اند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۵. معیارهای انتخاب دوست خوب

قرآن کریم در معرفی دوست خوب دوروش را به کار گرفته است:

۱. بیان معیارهای کلی و ویژگی‌های عمومی دوست شایسته.

۲. معرفی مصادیق مشخصی که در جامعه قابل شناسایی هستند و می‌توان با آنان رابطه

دوستی برقرار کرد.

خداوند برخی از این مصادیق را معرفی می‌کند: «و کسانی که از خدا و پیامبر اطاعت کنند، با کسانی خواهند بود که خدا به آنان نعمت داده است؛ یعنی پیامبران، راستان، شهیدان و صالحان و آنان چه نیکو همدمانی هستند». (نساء: ۶۹)

در این آیه، پیامبران، اهل صداقت و راستی، شهیدان و صالحان به عنوان بهترین دوستان معرفی شده‌اند؛ کسانی که از نعمت عقل و وحی برخوردارند و خداوند آنان را به راه هدایت رسانده است. بر اساس این آیه و دیگر آیات، مانند آیه ۴ سوره ممتحنه و آیه ۲۱ سوره احزاب، پیامبران برترین الگوهای بشریت‌اند و شایسته است که راه آنان برگزیده شود. پس از ایشان، بهترین دوستان کسانی هستند که همان مسیر پیامبران را پیموده و به عنوان «رَبَّانِیْنَ» (آل عمران: ۷۹)، «گواهان اعمال» (نساء: ۶۹)، «صالحان» و «صدیقان» شناخته می‌شوند. برجسته‌ترین نمونه این گروه، اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) هستند (احزاب: ۳۳).

پیامبر اکرم^(ص) درباره اهمیت «صالح بودن» دوست می‌فرماید: «مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا رَزَقَهُ خَلِيلًا صَالِحًا؛ هر کس را خداوند خیر بخواهد، دوستی شایسته نصیبش می‌کند» (پاینده، ۱۳۸۳: ۲۳۴).

لقمان حکیم^(ع) نیز در توصیه‌ای به فرزندش، صالح بودن را در اولویت دوم پس از تقوای الهی می‌داند: «يَا بُنَيَّ! لَا تَعُدْ بَعْدَ تَقْوَى اللَّهِ مِنْ أَنْ تَتَّخِذَ صَاحِبًا صَالِحًا؛ فرزندم! بعد از تقوای الهی، از انتخاب دوست صالح غافل نشو» (صدوق، بی تا: ۱۱۰).

پیامبر^(ص) به نقش دوست در رشد اجتماعی و تأمین نیازهای عاطفی توجه داشت؛ اما هشدار می‌داد که گاهی تنهایی از داشتن دوست بد بهتر است. آن حضرت فرمود: «الجلِيسُ الصَّالِحُ خَيْرٌ مِنَ الْوَحْدَةِ وَالْوَحْدَةُ خَيْرٌ مِنَ الْجَلِيسِ سَوْءٍ؛ هم‌نشین صالح بهتر از تنهایی است و تنهایی بهتر از هم‌نشین بد» (طوسی، ۱۳۷۳: ۵: ۵۳۵).

امیرالمؤمنین علی^(ع) نیز معیار دوستی را حق و باطل می‌داند: «الْكَيْسُ صَدِيقُ الْحَقِّ وَ عَدُوُّ الْبَاطِلِ؛ انسان زیرک، دوستش حق و دشمنش باطل است» (آمدی، ۱۴۲۹: ۳۹۸).

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های دوست، صداقت است. از همین رو در ادبیات دینی، دوست راست‌گو را «صدیق» نامیده‌اند. امام علی^(ع) می‌فرماید: «خَيْرُ إِخْوَانِكَ مَنْ دَعَاكَ



إلى صدق المقال بصدق مقاله و نديك إلى أفضل الأعمال بحسن أعماله؛ بهترین دوستان کسی است که با گفتار راستینش تو را به صداقت و با رفتار نیکش تو را به بهترین اعمال دعوت کند» (لیثی واسیطی، ۱۳۷۶، ۱: ۲۳۹).

با توجه به این که بسیاری از این ویژگی‌ها باطنی‌اند و به آسانی شناخته نمی‌شوند، روایات بر «آزمودن دوست» پیش از انتخاب تأکید کرده‌اند. امیرالمؤمنین^(ع) می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يُقَدِّمْ فِي اتِّخَاذِ الْإِخْوَانِ الْإِعْتِبَارَ، دَفَعَهُ الْإِغْتِرَارُ إِلَى صَحْبَةِ الْفُجَّارِ؛ کسی که پیش از دوستی، آزمون را مقدم ندارد، فریب خورده و به هم‌نشینی با بدکاران کشانده می‌شود» (همان). پیامبر^(ص) نیز می‌فرماید: «اُخْتَبِرُوا النَّاسَ بِأَخْدَانِهِمْ، فَإِنَّمَا يُخَادِنُ الرَّجُلُ مَنْ يُعْجِبُهُ نحوه؛ مردم را با دوستانشان بیازمایید، زیرا هر کس با کسی دوست می‌شود که رفتار او را می‌پسندد» (حلی، ۱۳۷۶، ۲: ۲۴۹).

امام محمدباقر^(ع) در تبیین سنجش محبت قلبی دوست می‌فرماید: «اعرف المودة في قلب أخيك بما له في قلبك؛ میزان محبت برادرت را با سنجش محبتی که خود به او داری، بشناس» (حرّانی، ۱۴۲۹: ۳۰۴).

امیرالمؤمنین^(ع) شرط دوستی واقعی را چنین بیان می‌کند: «لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث: في نكته و غيبته و وفاته؛ دوست واقعی، در سه موقعیت پشت برادرش را خالی نمی‌کند: هنگام گرفتاری، در غیبت و پس از مرگ او» (نهج البلاغه، ح ۱۳۴).

برخی صفات، مانند حماقت، دروغ‌گویی یا فجور، آشکار است و نیاز به آزمون طولانی ندارد. اسلام هشدار داده است که از دوستی با چنین افرادی پرهیز شود. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «لا ينبغي للمؤمن أن يؤاخى الفاجر ولا الأحمق ولا الكذاب؛ شایسته نیست مسلمان با بدکار، احمق یا دروغ‌گورفاقت کند» (کلینی، ۱۴۰۷، ۲: ۶۴۱).

بنابراین بر اساس آیات و روایات، معیارهای اصلی دوست خوب را می‌توان چنین برشمرد:

- صالح بودن: یعنی پایبندی به تقوا و عمل صالح که خود عامل هدایت و رشد اخلاقی است.
- صداقت: راست‌گویی در گفتار و کردار که اعتماد و صمیمیت را پایه‌گذاری می‌کند.
- خردورزی: داشتن قدرت تشخیص حق از باطل و پرهیز از رفتارهای جاهلانه.



- آزموده بودن: شناخت واقعی شخصیت دوست، پیش از برقراری رابطه نزدیک.
 - وفاداری: حفظ حرمت و حمایت از دوست در سختی‌ها، غیبت‌ها و حتی پس از مرگ.
- از سوی دیگر، باید از دوستی با کسانی که فاقد این معیارها هستند، به شدت پرهیز کرد؛ زیرا هم‌نشینی با آنان می‌تواند به فساد اخلاقی و سقوط معنوی بینجامد. دوست بد، نه تنها رشد معنوی را متوقف می‌کند، بلکه انسان را به مسیرهای انحرافی می‌کشاند. بنابراین معیارهای قرآنی و روایی برای انتخاب دوست، ترکیبی از صفات اخلاقی، معنوی و عقلانی را شامل می‌شود. انتخاب چنین دوستی، به‌ویژه در دوران حساس زندگی، می‌تواند در سعادت فرد و جامعه نقشی سرنوشت‌ساز ایفا کند.

۶. عوامل افزایش دوستی

انسان اگر بتواند دوستی با ویژگی‌هایی چون خردورزی و خردمندی، صداقت و راست‌گویی، صالح و نیکوکار و مانند آن بیابد، گام مهمی برای سعادت خود برداشته است. برای شناخت این صفات در اشخاص می‌توان از روش آزمون و امتحان بهره برد و به رفتارها و کردارهایش توجه کرد؛ زیرا این صفات اگر جزو شخصیت وی باشد در رفتارهایش جلوه و ظهور می‌کند. برخی از صفات و اعمال در انسان مؤمن است که موجب تقویت دوستی و افزایش رابطه و محبت میان افراد می‌شود که از جمله به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. پیامبر گرامی (ص) در بیان برخی از عوامل تقویت دوستی و محبت میان افراد می‌فرماید: «ثلاثة تخلص المودة: اهداء الغیب و حفظ الغیب، والمعونة فی الشدة؛ سه چیز دوستی را یکرنگ می‌سازد: هدیه کردن عیب‌های یکدیگر، در غیبت دوست، پاس خاطر او را داشتن، بدگویی نکردن و یاری‌رساندن در سختی» (ورام، ۱۴۱۰: ۲، ۱۲۲).
۲. از دیگر عوامل افزایش انس و الفت میان دوستان، خوش اخلاقی است. در این باره پیامبر (ص) می‌فرماید: «حُسْنُ الْأَخْلَاقِ يَدِيرُ الْأَرْزَاقَ وَ يُؤْنِسُ الرَّفَاقَ؛ خوش اخلاقی روزی‌ها را زیاد می‌کند و میان دوستان انس و الفت پدید می‌آورد» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۴۱۰: ۲۴۶).

۳. ادب، یعنی لطافت و نرمی در رفتار از جلوه‌های زیبایی اخلاق است که با آراستگی و ظرافت در رفتار، به اعمال انسان بُعدی نیکو می‌بخشد و آن‌ها را متمایز می‌سازد؛ تا



جایی که دیگران را به تحسین و دوستی متمایل می‌کند. ادب از مهم‌ترین عوامل تحکیم روابط دوستانه است، درحالی‌که بی‌ادبی سبب تضعیف و گسست دوستی می‌شود. امیرمؤمنان علی^(ع) می‌فرماید: «لاتصفواخله مع غیر ادیب؛ دوستی با شخص بی‌ادب هرگز صمیمی و پایدار نخواهد بود» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۶۷، ۴۰۱).

۴. از ویژگی‌های مهم دوست شایسته، امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا انسان نیکو همواره به خوبی‌ها دعوت می‌کند و از بدی‌ها باز می‌دارد. حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «الصَّدِيقُ مَنْ كَانَ نَاهِيًا عَنِ الظُّلْمِ وَالْعُدُوَانِ مُعِينًا عَلَى الْبِرِّ وَالْإِحْسَانِ؛ دوست واقعی کسی است که از ظلم و تجاوز باز دارد و در انجام کارهای نیک یاری رساند» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۷).

۵. در روابط دوستانه، حفظ اسرار اهمیت بالایی دارد. امام علی^(ع) می‌فرماید: «ابذل لصديقك كل المودة و لا تبدل له كل الطمأنينة؛ محبت خویش را نثار دوست کن؛ اما همه رازها را فاش مساز» (مجلسی، ۱۴۰۷: ۱۷، ۷۱). همچنین می‌فرماید: «فی الضیق یتبین حسن مواساة الرفیق؛ در تنگنا و سختی است که میزان یاری‌رساندن دوست آشکار می‌شود» (ری‌شهری، ۱۳۸۴: ۷، ۲۳۶).

انتخاب دوست باید با دقت و سنجش آثار او بر باورها و نگرش‌های فرد انجام شود. معصومین^(ع) سفارش کرده‌اند که پیش از برقراری دوستی، افراد را بیازمایید؛ زیرا بدون آزمون، خطر فریب و هم‌نشینی با بدان وجود دارد، ولی دوستی بر پایه آزمون، پایدار و مستحکم می‌شود. (حکیمی، ۱۳۸۰: ۱، ۲۵) برخی گمان می‌کنند از تأثیرپذیری از دوستان ناباب مصون هستند، ولی هشدار معصومین^(ع) این است که طبیعت انسان ناخودآگاه از اخلاق و رفتار اطرافیان اثر می‌پذیرد. در روایتی آمده است: «از مصاحبت با افراد شریر بپرهیزید که طبع شما ناپاکی را از آن‌ها می‌رباید و خود آگاه نیستید» (فرید، ۱۳۸۶: ۲، ۹۲). قرآن کریم نیز سرانجام شوم دوستی با افراد گمراه را یادآور می‌شود: «يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا قَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي؛ ای وای بر من! کاش فلانی را به دوستی نگرفته بودم. او مرا پس از دریافت قرآن، گمراه ساخت». (فرقان: ۲۸-۲۹).

بنابراین به‌ویژه مادران در دوران بارداری باید از دوستی و هم‌نشینی با افرادی که از نظر

دینی و اخلاقی بر شکل‌گیری شخصیت جنین اثر منفی می‌گذارند، پرهیز کنند. هم‌نشین شایسته، همان‌گونه که شخصیت فرد را می‌سازد، در نسل آینده نیز اثرگذار است.

۷. همراهی کردن همسر در مسائل معنوی

مادر در تربیت دینی فرزندان، نقش مهمی دارد؛ زیرا در لحظه‌لحظه زندگی فرزند همراه اوست و به او می‌آموزد که چگونه بیندیشد و در برابر امور مختلف چه رفتاری داشته باشد. در تربیت دینی نیز این مادر است که فرزند را با خدا آشنا کرده و ایمان به خداوند را در زندگی فرزند خود جاری می‌کند.

همراهی معنوی همسر در دوران بارداری؛ کلید آرامش مادر و رشد تربیتی فرزند دوران بارداری مرحله‌ای حساس و تعیین‌کننده در زندگی زوجین و سرنوشت تربیتی فرزند است. بسیاری از خانواده‌ها بعد از تولد فرزند با نوعی فاصله عاطفی و تربیتی میان زن و شوهر روبه‌رو می‌شوند که ریشه‌اش غالباً در کم‌توجهی به همراهی همسر در زمان بارداری است. وقتی در بارداری زن به‌طور مستقل عمل کند و همسر را در کنار خود نگیرد، احتمال افزایش فاصله عاطفی و کاهش ارتباط فکری و رفتاری در آینده بیشتر خواهد شد. ۱. آرامش مادر، نیازبنیادین دوران بارداری؛ اولین مؤلفه‌ای که به مادر در دوران بارداری آرامش می‌دهد، حضور و همراهی همسر است؛ دیدن اینکه همسر او را حمایت می‌کند، به نیازهایش توجه دارد و در مسائل روزمره و عاطفی کنارش است. این همراهی، آرامشی عمیق و پایدار ایجاد می‌کند. مؤلفه دوم، تقویت ارتباطات معنوی مادر در این دوره است: تلاوت قرآن، دعا، ذکر و ارتباط با اهل‌بیت^(ع) می‌تواند اطمینان قلبی و آرامش روحی فراهم آورد؛ به‌ویژه اگر همسر نیز در این فضا شریک باشد. سوم اینکه دغدغه‌ها و فشارهای ذهنی مادر باید شناخته و تا حد ممکن برطرف شوند؛ کاهش این دغدغه‌ها مستقیماً به آرامش مادر کمک می‌کند.

۲. محبت، تنها به تأمین نیاز مادی محدود نیست: تأمین نیازهای مادی (مسکن، خوراک، پوشاک) ضروری است؛ اما کافی نیست. محبت کلامی، نوازش و ابراز علاقه عاطفی اثرگذاری بیشتری روی آرامش مادر دارد. مردی که با کلام محبت‌آمیز و رفتار عاطفی



همسرش را تأیید و حمایت کند، به سلامت روانی او کمک شایانی می‌رساند. این محبت عاطفی، در نهایت به نفع فرزند درون رحم نیز خواهد بود.

۳. گوش شنوا بودن، هنر همسری در دوران بارداری: زن در مواجهه با مشکلات درونی، معمولاً از طریق سخن گفتن بار روانی را کم می‌کند؛ زیرا کلام برای او نقش «سوپاپ اطمینان» را دارد. بنابراین مرد باید شنونده‌ای صبور و همدل باشد تا همسر بتواند با صحبت کردن آرام شود. نیز در اسلام بر هم‌نشینی و کنار نشستن مرد با خانواده تأکید شده است: «جُلُوسُ الْمَرْءِ عِنْدَ عِيَالِهِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ اِعْتِكَافٍ فِي مَسْجِدِي هَذَا؛ نزد خداوند، نشستن مردم کنار همسرش، از اعتکاف در این مسجد من، محبوب‌تر است» (ورام، ۱۴۱۰: ۲، ۱۲۲) نشستن کنار همسر فرصتی است برای شنیدن، درک و ابراز محبت که به‌طور مستقیم آرامش می‌آورد.

۴. آرامش مادر، بستر تربیت سالم فرزند: تربیت از همان لحظات شکل‌گیری جنین آغاز می‌شود؛ محیطی پر تنش یا مضطرب بر شکل‌گیری روانی کودک تأثیر منفی می‌گذارد. یکی از نیازهای اولیه فرزند، امنیت و آرامش است؛ تأمین این نیازها از سوی خانواده و به‌ویژه همسران، ظرفیت تربیت‌پذیری کودک را بالا می‌برد و زمینه رشد اخلاقی و عقلی او را فراهم می‌آورد. (مخبر، ۱۴۰۰: ۱۳۵)

۵. توجه به حقوق الهی و رشد معنوی مادر: علاوه بر آرامش عاطفی و روانی، مادر در دوران بارداری می‌تواند از جهت معنوی نیز رشد کند: انجام واجبات، ترک محرمات، پرداخت حقوق مالی که بر گردن اوست (مانند خمس و زکات) و توصیه به حق در خانواده از مصادیق مهم است. اهتمام به این امور نه تنها موجب آرامش وجدان می‌شود، بلکه محیط خانواده را به فضایی اخلاق‌مدار و تربیتی تبدیل می‌کند. (تراشپون، نورالمجتبی)

۶. استفاده از سیره بزرگان دینی: مطالعه حالات معنوی و روش‌های تربیتی معصومین^(ع) و بهره‌گیری از دستورالعمل‌های عرفانی و عملی ایشان می‌تواند منبع الهام و قوت برای مادر باشد. به‌کارگیری تجربیات و آداب معنوی آن بزرگان، حتی در حد توان، به رشد معنوی مادر کمک کرده و اثر مثبتی بر تربیت فرزند در آینده خواهد داشت.

همراهی فعال و معنوی همسر در دوران بارداری، محبت کلامی و عاطفی، شنیدن با



همدلی، رفع دغدغه‌های مادر و اهتمام به حقوق و امور دینی، همگی عناصر لازم برای تأمین آرامش مادر و فراهم‌سازی بستر تربیتی مناسب برای فرزندان. این دوره را باید فرصتی دانست برای تقویت پیوند زوجی و ایجاد «لنگرگاه آرامش» که تأثیرش تا سال‌ها در خانواده و شخصیت کودک باقی خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

در خانه و اجتماع، برجسته‌ترین جایگاه مادر، نقش تربیتی اوست. اهمیت این نقش از آنجا آشکار می‌شود که کودک نخستین بار در آغوش مادر پرورش می‌یابد و آداب و رسوم اجتماعی را از او می‌آموزد. از همان آغاز، مادر به کودک می‌آموزد چگونه با دیگران ارتباط برقرار کند و شیوه برخورد مناسب را در پیش گیرد. رفتار مادر در شکل‌دهی شخصیت کودک نقشی عمیق و ماندگار دارد؛ او نخستین بذر تربیت را در جان کودک می‌کارد و با مراقبت و پرورش، این نهال را بارور می‌سازد. طرز فکر و عمل مادر، مستقیماً بر رشد فکری و اخلاقی کودک اثر می‌گذارد و او می‌تواند فرزند را بر پایه ارزش‌های اسلامی تربیت کند. در این مسیر، مهم‌ترین اصل تقواست؛ یعنی پرهیز از گناه و دوری از امور شبهه‌ناک. بنابراین مادر باید چنان به خودسازی برسد که از لغزش‌ها در امان باشد، پیوسته دل به خدا داشته و حضور او را در گفتار و رفتار خود احساس کند.

بی‌تردید، رفتار و حالات مادر در دوران بارداری بر جنین اثرگذار است. توصیه‌های موجود در فقه، روایات، پزشکی و روان‌شناسی همگی بر این نکته تأکید دارند که هیجانات شدید، افکار منفی، اندوه و اضطراب می‌توانند تأثیرات نامطلوبی بر جان و روان کودک بگذارند؛ زیرا جنین بیشترین ارتباط را با مادر دارد و از شرایط روحی و روانی او اثر می‌پذیرد. در مقابل، یاد خدا، تلاوت قرآن، نماز و دعا می‌تواند آرامش و نورانیت را به مادر و فرزند منتقل کنند. همان‌گونه که گناه، عصبانیت و بی‌قراری روحی اثرات منفی بر جنین دارند. آیات و روایات، به‌طور کلی، تلاوت قرآن را عامل آرامش می‌دانند و این امر به‌ویژه برای مادر باردار اهمیت بیشتری می‌یابد. هرچه او قرآن بیشتری تلاوت کند، آرامش بیشتری به خود و فرزندش می‌بخشد؛ به‌خصوص خواندن سوره‌هایی مانند حمد، توحید، یس و آیاتی چون آیه‌الکرسی که آثار و برکات فراوانی دارند.

کودک ذاتاً مقلد است و بسیاری از رفتارها را از مادر می‌آموزد. او به تقلید از پدر اذان می‌گوید یا حرکات نماز را انجام می‌دهد. این ویژگی، فرصتی ارزشمند برای شکل‌دهی روحیه دینی در کودک است. حتی لالایی مادر، اگر همراه با ترانه‌های مذهبی، آیات قرآنی یا ذکر و حمد الهی باشد، می‌تواند اثر عمیقی بر جان او بگذارد. فعالیت‌های عبادی مادر، تصویری ماندگار در ذهن کودک ایجاد می‌کند و همواره او را به یاد این لحظات می‌اندازد. بدین ترتیب، مادر با رفتار دینی و معنوی خود، نه تنها در دوران بارداری، بلکه در همه سال‌های زندگی، سرچشمه اصلی تربیت اخلاقی و معنوی فرزند باقی می‌ماند.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
۲. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۳)، نهج الفصاحه، (تصحیح و تنظیم عبدالرسول پیمانی و محمدامین شریعتی)، اصفهان: نشر خاتم الانبیاء (ص).
۳. تراشیون، علیرضا، درس‌های تربیت فرزند، مؤسسه نورالمجتبی^(ع)، سایت نورالمجتبی.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد، (۱۴۲۹ ق)، غرر الحکم و درر الکلم، (تحقیق سید مهدی رجائی)، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۵. حرانی، ابن شعبه، (۱۴۲۹)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، بیروت: منشورات الفجر.
۶. حکیمی، محمدرضا، (۱۳۸۰)، الحیة (ترجمه: احمد آرام)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. حلی، احمد بن فهد، (۱۳۷۶)، عدة الداعی، (ترجمه: حسین غفاری)، قم: بنیاد معارف اسلامی.
۸. دلشاد تهرانی، مصطفی، (۱۳۸۰)، سیری در تربیت اسلامی، تهران: نشر و تحقیقات ذکر،
۹. شریعتمداری، علی، (۱۳۷۳)، تعلیم و تربیت اسلامی، تهران: امیرکبیر،
۱۰. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۰ ق)، من لایحضر الفقیه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، مصادقه الاخوان (ترجمه: خراسانی کاظمی)، کاظمین: منشورات مکتبه صاحب الزمان.
۱۲. طباطبایی، محمدرضا، (۱۳۷۹)، صرف ساده، قم: دارالعلم.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۳)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳)، الامالی، قم: دارالثقافة.



۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، العین، قم: هجرت.
۱۶. فرید، مرتضی، (۱۳۸۶)، الحدیث، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۷. قمی، شیخ عباس، (بی‌تا)، نفس المهموم، قم: مکتبه بصیرتی.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، (۱۳۷۶)، عیون الحکم والمواعظ، قم: مؤسسه دار الحدیث.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۷ ق)، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۲۱. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۸۴)، میزان الحکمه، قم: دارالحدیث.
۲۲. مخیر، سیما، (۱۴۰۰)، ریحانه بهشتی یا فرزند صالح (با همکاری جمعی از خواهران حوزه علمیه)، قم: نور الزهرا (س).
۲۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. ورام، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰)، تنبیه الخواطر و نزهه النواظر المعروف بمجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه.

سبک زندگی شاکرانه از منظر آیات و روایات

سیمین احمدی^۱ | سید عزت‌الله احمدی^۲

چکیده

سبک زندگی شاکرانه در آیات و روایات اسلامی، رویکردی جامع در زندگی فردی و اجتماعی است که بر شکر دائمی در برابر نعمت‌های الهی تأکید دارد. این سبک، صرفاً گفتن «شکر خدا» نیست، بلکه شامل نگرش، گفتار و رفتاری است که بیانگر شناخت و قدردانی از نعمت‌های مادی و معنوی است. لذا در قرآن، شکر از ویژگی‌های برجسته مؤمنان شمرده شده و در آیاتی به ارزش آن اشاره شده است. در روایات نیز، شکر عامل حفظ نعمت‌ها و تقرب به خدا معرفی شده و اهل بیت (ع) آن را از مراتب بلند عبودیت دانسته‌اند. سبک زندگی شاکرانه در بُعد فردی، رضایت‌مندی، آرامش روان، مثبت‌اندیشی و دوری از حرص و طمع را به همراه دارد. فرد شکرگزار، زندگی و حتی سختی‌ها را با نگاهی معنادار و الهی می‌بیند و به انسانی قانع، صبور و امیدوار تبدیل می‌شود. در بعد اجتماعی نیز شکرگزاری باعث تقویت روابط، افزایش همدلی و کاهش بخل و حسادت می‌گردد. فرد شاکر، چون نعمت‌ها را هدیه الهی می‌داند، آن‌ها را در خدمت دیگران به کار می‌گیرد. هدف این تحقیق بررسی مبانی نظری و کاربردی سبک زندگی شاکرانه در منابع اسلامی بوده که به منظور تبیین راهکارهای عملی برای ارتقای کیفیت زندگی فردی و اجتماعی در پرتو آموزه‌های دینی سرانجام یافته است. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای به این نتیجه رسیده که مصادیق سبک زندگی شاکرانه در آیات و روایات شامل یاد و ذکر نعمت‌ها، استفاده صحیح از نعمت‌ها، تواضع در برابر خداوند، انفاق، خدمت به خلق و حفظ ادب در برابر مبدأ هستی است. چنین شیوه‌ای از زندگی، انسان را در مسیر کمال الهی قرار داده و جامعه را به سوی عدالت، مهرورزی و شکوفایی سوق می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: سبک زندگی، زندگی شاکرانه، انسان شاکر، انواع شکر، روحیه شکرگزاری

۱. ماستری تفسیر و علوم قرآن، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

۲. دکتری معارف اسلامی، دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان



مقدمه

زندگی شاکرانه یکی از مفاهیم بنیادین در فرهنگ دینی و سبک زندگی توحیدی است که در قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام جایگاه ویژه‌ای دارد. زندگی شاکرانه، شیوه‌ای از زیستن است که در آن انسان نعمت‌های الهی را می‌شناسد، آن‌ها را از خدا می‌داند و با زبان، قلب و عمل، قدردان آن‌هاست (جعفری تبریزی، ۱۳۹۹: ۲۹۳). چنین نگرشی، انسان را به رضایت، آرامش و برکت در زندگی می‌رساند و او را از غرور، ناسپاسی، افسردگی و غفلت نیز نجات می‌دهد. در این نوع زندگی، فرد همواره خود را در حضور خداوند می‌بیند و هر موفقیت و نعمتی را زمینه‌ای برای عبودیت بیشتر می‌داند (احمدی، ۱۴۰۰: ۲۸).

در این مقاله سعی می‌شود ابتدا مفاهیم تحقیق را بیان نموده و سپس با استفاده از تحقیق تحلیلی- توصیفی و جمع‌آوری داده از منابع کتابخانه‌ای، سبک زندگی شاکرانه در پرتو آیات و روایات، بررسی خواهد شد. در قرآن کریم، آیات متعددی به شکر اشاره کرده که از جمله آیه ۷ سوره ابراهیم، فرموده: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ»؛ اگر شکرگزار باشید، حتماً نعمات خود را بر شما افزون می‌کنم. همچنین، در روایات اهل بیت^(ع)، شکر نه یک وظیفه اخلاقی، بلکه نشانه عقل و ایمان شمرده شده است. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «شُكْرُ النَّعْمَةِ اجْتِلَابُ الزَّيَادَةِ؛ شکر نعمت، عامل افزایش نعمت‌ها است».

۱. مفاهیم

۱-۱. سبک زندگی

در لغت‌نامه معین، سبک به‌عنوان شیوه، طریقه و روش تعریف شده است. واژه "Style" از ریشه لاتین "Stilus" و فرانسوی قدیم "Stylus" گرفته شده که در اصل به ابزارهای نوک‌تیزی چون قلم حجاری یا نیزه اشاره داشته است. این واژه در زبان انگلیسی معنای گسترده‌ای به خود گرفته، از جمله شکل و فرم خاصی که موجب جذابیت ظاهری در چیزهایی مانند لباس، مویا وسایل می‌شود و نیز دلالت بر کیفیت برتر، زیبایی، ظرافت، تناسب رفتاری و فنی و جلوه‌ای خاص در هنرهایی مانند موسیقی و ادبیات دارد. همچنین، استایل گاهی به معنای پیروی از مد روز نیز به کار می‌رود (مهدوی کنی، ۱۳۸۷: ۲۰۱).



اصطلاح سبک زندگی که در انگلیسی به "Lifestyle" ترجمه می‌شود، مفهومی نوین در علوم اجتماعی به شمار می‌رود و با اصطلاح "Way of Life" که معنای عام‌تری دارد، تفاوت دارد. شیوه زندگی شامل هر نوع روش زیستن در طول تاریخ بشر، اعم از دوران پیشامدرن تا پسامدرن، می‌شود؛ در حالی که سبک زندگی ناظر بر فرم‌ها و قالب‌های خاص و عینی شده همین شیوه‌های زندگی است. برای مثال، در چارچوب زندگی غربی، می‌توان به سبک‌های مختلفی چون سبک فرانسوی، انگلیسی یا آمریکایی اشاره کرد (همان).

عوامل متعددی در شکل‌گیری سبک زندگی نقش دارند؛ از جمله ساختارهای مدرن اجتماعی، قدرت و امکانات اقتصادی، گفتمان‌های نوین اجتماعی، زندگی روزمره، فن‌آوری‌های جدید، مصرف‌گرایی، ظهور سرمایه‌داری، تعریف اوقات فراغت و نقش رسانه‌ها. بنابراین سبک زندگی، مجموعه‌ای از رفتارها و الگوهای کنشی هر فرد است که به جنبه‌های هنجاری و معنایی زندگی اجتماعی توجه دارد. این مجموعه می‌تواند کلیت مشخصی را شکل دهد که افزون بر اشاره به ماهیت و محتوای تعاملات فردی، بیانگر نظام باورها و ارزش‌های شخصی نیز باشد (کافی، ۱۳۹۷: ۱۳).

۱-۲. شکر

شُکر در لغت به معنای شناخت نعمت و سپاسگزاری از بخشنده آن است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹۵). در آموزه‌های اسلامی، شکر الهی به معنای انجام اعمال نیک در برابر نعمت‌دهنده، تصور نعمت در ذهن و ابراز آن از طریق گفتار و رفتار تعریف شده است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۶۵). شکرگزاری با دل، زبان و عمل، در روایات نیز همین معنا را دارد. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «هر کس نعمتی را که خداوند به او عطا کرده، در دل بشناسد، شکر آن را به جا آورده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۶). بر این اساس، شکر عبارت است از یادآوری، شناخت و ابراز نعمت‌های الهی به صورت قلبی، زبانی و عملی.

۱-۳. شاکر

شاکر بودن، یعنی سپاسگزاری از نعمت‌ها و نیکی‌ها. این واژه به معنای تحسین و قدردانی از احسانی است که به انسان رسیده و در حقیقت آن است که نعمت را در جای شایسته‌اش

به کار گیرد (معین، ۱۳۸۶: ۹۴۶). بنابراین شکر حقیقی هنگامی محقق می‌شود که انسان توان و نیروی خود را در جهت بهره‌برداری درست از نعمت‌ها به کار بندد. شکرانه قدرت بدنی، یاری رساندن به نیازمندان است. در کتاب تاج العروس، زبیدی در تعریف این واژه می‌نویسد: «الشُّكْرُ، بِالضَّمِّ: عِرْفَانُ الْإِحْسَانِ وَنَشْرُهُ؛ یعنی اگر کسی به انسان نیکی کرد، آن نیکی را باید شناخت و آن را گسترش داد. به تعبیر دیگر، زمانی که خداوند نعمتی به ما عطا می‌کند، نخست باید درک کنیم که این موهبت از سوی پروردگار است و سپس آن را با زبان و رفتار خود بازتاب دهیم و در میان مردم نشر دهیم» (زبیدی، ۱۳۹۱: ۲۲۴).

۲. انواع شکر

شکرگزاری در برابر پروردگار نعمت‌بخش در سه سطح صورت می‌گیرد: قلبی، زبانی و عملی. در ادامه، هر یک از این مراتب تشریح می‌گردد.

۱-۲. شکرزبانی

شکرگزاری آن است که انسان، بخشنده نعمت‌ها را با زبان به ستایش، تسبیح و تمجید یاد کرده و به اندازه درک و توان خویش، او را تحسین کند. همچنین در چارچوب «امر به معروف و نهی از منکر»، دیگران را نیز به پیروی از او دعوت نماید. شکر زبانی، بیان نعمت و اعتراف به آن است (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۵۰).

۲-۲. شکر قلبی

شکر قلبی، باور داشتنِ نعمت به عنوان عطای الهی؛ و شکر عملی، در اطاعت و فرمان‌برداری از بخشنده نعمت نمود می‌یابد (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۵۰). دل سپاسگزار همواره در اندیشه نعمت‌ها و عنایات بی‌پایان بخشنده نعمت‌هاست و در برابر بزرگی و لطف او، خود را نیازمند و فروتن می‌بیند. این دل، با تأمل در عظمت آفرینش و گوناگونی موجودات و نیت الهی برای خیر رساندن به بندگان، به شگفتی درمی‌ماند و بر فروتنی و خشوعش افزوده می‌شود. شکر قلبی، در حقیقت، هم‌نشینی دائمی در محضر شهود همراه با حفظ ادب و احترام است. اعتراف دل و زبان به این نعمت‌ها، مرتبه‌ای عالی از شکرگزاری به شمار می‌آید (کاشانی، ۱۳۸۱: ۲۶۷).



۲-۳. شکر عملی

مرحله سوم شکرگزاری، قدردانی عملی از بخشنده نعمت‌هاست. در این مرحله، فرد برخوردار از نعمت باید بکوشد که از عطایای الهی در مسیر نافرمانی استفاده نکند، بلکه آن‌ها را وسیله‌ای برای بندگی و اطاعت از خدا قرار دهد. این نوع شکر، با بهره‌گیری صحیح از اعضا و اندام‌ها تحقق می‌یابد؛ به این معنا که نعمت‌های خداوند در راستای فرمان‌برداری به کار گرفته شوند، نه در مسیر نافرمانی. هر عضو بدن باید متناسب با هدفی که برای آن آفریده شده، در مسیر شکرگزاری قرار گیرد (علایی رحمانی و غلامی نژاد، ۱۳۹۹: ۸۷).

۳. زندگی شاکرانه در آیات

سبک زندگی شاکرانه در قرآن کریم، یکی از ارکان مهم تربیت فردی و اجتماعی به شمار می‌رود. شکرگزاری نه تنها یک واکنش قلبی یا زبانی نسبت به نعمت‌هاست، بلکه یک شیوه زندگی و نگرش مستمر نسبت به هستی و رابطه با خداوند است. قرآن کریم در آیات متعدد، به تبیین جایگاه، آثار و ابعاد شکر پرداخته است. در ادامه، به چند از مصداق‌های مهم سبک زندگی شاکرانه در قرآن خواهیم پرداخت.

۳-۱. شناخت نعمت‌ها

قرآن نخستین گام در زندگی شاکرانه را شناخت نعمت‌ها و اعتراف به خالق آن‌ها می‌داند. آیه «وَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ»، (نحل: ۵۳) یعنی خداوند به صراحت می‌فرماید: هر آنچه از نعمت‌ها در اختیار دارید، همه از جانب خداست. این آیه، اساس تفکر توحیدی در حوزه نعمت‌ها را بیان می‌کند و به انسان می‌آموزد که پشت همه اسباب و علل ظاهری، اراده و عطای خداوند است.

در سبک زندگی شاکرانه، انسان باور دارد که هر نعمت مادی و معنوی که در اختیار دارد؛ مانند سلامتی، عقل، دانش، خانواده، رفاه، امنیت، موفقیت و...، تنها حاصل تلاش و برنامه‌ریزی خود او نیست، بلکه فضل و لطف خداوند در این امور نقش اساسی دارد. این شناخت، باعث می‌شود که انسان دچار غرور، خودبینی یا نسبت دادن موفقیت‌ها به شایستگی شخصی خود نشود. در عوض، با درک این حقیقت که خالق و بخشنده اصلی



نعمت‌ها خداوند است، روحیه‌ای از تواضع، فروتنی و سپاس‌گزاری در او شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، این نوع نگرش، ریشه در توحید ربوبی دارد و سبب می‌شود انسان همواره با دیده نیاز و وابستگی به فضل الهی بنگرد، نه با تکیه بر توانایی‌های محدود خویش (انصاریان، ۱۳۸۶: ۸۶).

این پایه‌گذاری ذهنی، نقش مهمی در اصلاح رفتار، تقویت ایمان، پرورش فروتنی و کاهش تکبر و کفران نعمت دارد و در نهایت زمینه‌ساز رشد اخلاقی و آرامش روحی در زندگی می‌شود.

۳-۲. استفاده درست از نعمت‌ها

خداوند فرموده: «اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا» (سبأ: ۱۳)، به روشنی بیان می‌دارد که شکرگزاری واقعی در نگاه قرآن، صرفاً محدود به گفتار و بیان لفظی نیست، بلکه باید به صورت رفتاری و عملی در زندگی فردی و اجتماعی تجلی یابد. خداوند به خاندان داوود دستور می‌دهد که شکر خود را در عمل نشان دهند؛ یعنی به گونه‌ای رفتار کنند که آثار نعمت در کردارشان دیده شود. این آیه به ما می‌آموزد که بهره‌مندی از نعمت‌ها مسئولیت‌آور است و انسان باید پاسخگوی نعمتی باشد که در اختیار دارد (ضیغمیان، ۱۳۸۳: ۸۹).

شکر عملی به این معناست که هر نعمتی را در جای درستش مصرف کنیم. به طور مثال، اگر کسی از نعمت علم برخوردار است، باید آن را در راه آموزش، تربیت، حل مشکلات جامعه و روشنگری به کار گیرد. اگر ثروت دارد، باید بخشی از آن را در خدمت محرومان و کارهای خیر صرف کند. اگر قدرت یا موقعیت اجتماعی دارد، باید آن را ابزار عدالت و خدمت به مردم قرار دهد، نه وسیله ظلم و تکبر. بنابراین شکر عملی مستلزم داشتن یک سبک زندگی اخلاق‌محور، خدامحور و متعهدانه است که در آن فرد با همه وجودش نعمت را به عنوان امانت الهی تلقی می‌کند (ظفرنویی، ۱۳۸۹: ۵۹).

۳-۳. شکر عامل افزایش نعمت‌ها

قرآن کریم فرموده: «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ؛ اگر شاکر باشید، نعمت‌هایی که در اختیار دارید، افزایش می‌یابد» (ابراهیم: ۷). از برجسته‌ترین آیات قرآن در بیان رابطه میان شکر و ازدیاد نعمت‌هاست. این آیه یک قاعده قطعی و وعده الهی را بیان می‌کند که در صورت



تحقق شکر، افزونی نعمت‌ها حتمی خواهد بود. واژه «لَئِنْ» در عربی برای تأکید شرطی به کار می‌رود و «لَا زَيْدَنَّكُمْ» نیز با چند تأکید لفظی همراه است (لام قسم، نون مشدد) که نشان می‌دهد این یک وعده تخلف‌ناپذیر از سوی خداوند متعال است. این آیه بیان‌گر آن است که شکر، تنها یک واکنش روحی یا لسانی نیست، بلکه نوعی فعالیت آگاهانه و هدفمند است که رابطه انسان با نعمت را تنظیم و تثبیت می‌کند (احمدی، ۱۴۰۰: ۴۵).

در سبک زندگی قرآنی، شکر از دو جهت اهمیت دارد: نخست از دید تربیتی و اخلاقی، انسان را به فروتنی، قناعت، رضایت و مثبت‌اندیشی سوق می‌دهد و از حسادت، طمع و ناامیدی دور می‌سازد. دوم، از دید اجتماعی و مادی، زمینه رشد بیشتر فردی و اجتماعی را فراهم می‌سازد. جامعه‌ای که اهل شکر باشد، جامعه‌ای است با روحیه قدردانی، حفظ نعمت و بهره‌برداری صحیح از منابع. در مقابل، ناسپاسی و کفران نعمت، به تعبیر قرآن، باعث سلب نعمت‌ها و دچار شدن به مشکلات و بلاها می‌شود، چنان‌که در ادامه همان آیه آمده است: «وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ». لذا شکرگزاری در سبک زندگی توحیدی، نگاهی هدفمند به زندگی ایجاد می‌کند؛ انسان شاکر، نعمت را ابزار امتحان و فرصت بندگی می‌بیند، نه صرفاً لذت‌جویی.

۳-۴. ذکر دائمی خدا، تجلی شکر قلبی و زبانی

آیه «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ» (بقره: ۱۵۲)، از جمله آیاتی است که رابطه عمیق میان ذکر الهی و شکرگزاری را بیان می‌کند. خداوند در این آیه، دو دستور مهم به بندگان خود می‌دهد: یکی، یاد کردن او و دیگری، شکرگزاری در برابر نعمت‌ها. این دو موضوع، در قرآن به صورت درهم‌تنیده آمده‌اند و نشان‌دهنده این هستند که یاد خدا (ذکر) زیربنای اصلی شکر واقعی است. فردی که همواره خدا را در قلب، زبان و عمل یاد می‌کند، بیش از دیگران قدر نعمت‌ها را می‌داند و ناسپاسی نمی‌کند (هاشم زاده، ۱۳۸۶: ۸۷).

سبک زندگی شاکرانه، در حقیقت نوعی زندگی است که انسان در آن حضور خداوند را همواره در ذهن خود حفظ می‌کند. ذکر خدا به معنای تکرار الفاظ زبانی به تنهایی نیست، بلکه منظور، آگاهی دائمی از خدا و حضور او در تمام عرصه‌های زندگی است. در این سبک، انسان هنگام خوردن، راه رفتن، تصمیم‌گیری، معامله، تعامل با خانواده و حتی تفریح،



همواره از خود می‌پرسد که آیا این کار مورد رضای خداست؟ این «ذکر حقیقی»، انسان را از لغزش، ناسپاسی، غرور و غفلت باز می‌دارد و او را به شکر عملی و قلبی هدایت می‌کند. در قرآن، ذکر و شکر دو بال پرواز انسان مؤمن به سوی رضای الهی معرفی شده‌اند. انسانی که خدا را فراموش کند، کم‌کم نعمت‌ها را هم فراموش می‌کند و دچار غفلت، طغیان و کفران می‌شود. ولی انسانی که اهل ذکر است، در سختی‌ها به قدرت و رحمت الهی امیدوار می‌ماند و در راحتی‌ها نیز مغرور نمی‌شود. بنابراین ذکر خدا مانند چراغی درونی است که مسیر شکرگزاری واقعی را روشن می‌کند و انسان را در حالت تعادل روحی و اخلاقی نگه می‌دارد (همان).

۳-۵. شکر در برابر امتحانات و بلاها

در سبک زندگی قرآنی، یکی از عالی‌ترین مراتب شکر، شکر در هنگام مصیبت‌ها، بلاها و سختی‌ها است. این نوع شکر، فراتر از شکر برای نعمت‌های ظاهری مانند مال، سلامتی و موفقیت است، بلکه به شکر برای فرصت رشد و تربیت الهی در دل دشواری‌ها اشاره دارد. قرآن می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ به روشنی بیان می‌کند که بلا و سختی بخشی از سنت الهی در زندگی انسان است، و آن‌ها که در برابر آن صبور و شاکر باشند، مستحق بشارت و پاداش الهی‌اند» (بقره: ۱۵۵).

در نگاه شاکرانه، بلا و ابتلا نه نشانه خشم خدا، بلکه فرصتی برای آزمون و ارتقای روح انسان است. کسانی که در برابر امتحانات الهی با شکیبایی رفتار می‌کنند، از سطحی‌نگری و شکایت دوری کرده و به جای آن، لطف خدا را در پشت پرده دشواری‌ها جست‌وجو می‌کنند. این شکر، برخاسته از بینش و معرفت نسبت به ربوبیت خداوند است؛ زیرا بنده شاکر باور دارد که هیچ چیز از حکمت الهی خالی نیست، حتی اگر برای عقل ظاهرین، تلخ و سنگین جلوه کند (هاشم زاده، ۱۳۸۶: ۸۹). شکر در بلا، نوعی سلامت روان و آرامش درونی ایجاد می‌کند. انسان شاکر در سختی‌ها دچار ناامیدی نمی‌شود، بلکه با اعتماد به رحمت خدا، خود را حفظ می‌کند. چنین فردی حتی می‌تواند رنج‌ها را به فرصت‌هایی برای رشد معنوی، تقویت صبر، پالایش نفس و بازگشت به خدا تبدیل کند.



این همان مسیری است که پیامبران و اولیای الهی در آن گام برداشته‌اند.

قرآن کسانی را که در هنگام بلا شاکر و صبورند، تحسین می‌کند و برای آنان پاداش ویژه‌ای قائل می‌شود: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ» (بقره: ۱۵۷)؛ یعنی این افراد، مشمول درود، رحمت و هدایت خاص خدا می‌شوند. چنین وعده‌ای نشان می‌دهد که شکر در بلا، نشانه‌ی بندگی عمیق و رضایت به قضا و قدر الهی است که از ویژگی‌های برجسته سبک زندگی شاکرانه قرآنی به شمار می‌رود.

۳-۶. شکر در روابط اجتماعی

قرآن کریم فرموده: «وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» (حشر: ۹). این بخش از آیه، به موضوع مهمی درباره شکر عملی اشاره دارد که در عمل و رفتار انسان‌ها نمود پیدا می‌کند. شکر تنها به گفتار و سپاس‌گزاری لفظی محدود نمی‌شود، بلکه در عمل نیز باید دیده شود، یعنی وقتی انسان نعمت‌هایی دارد، آن‌ها را به نفع دیگران هم به کار ببرد و از خودخواهی بپرهیزد. کمک کردن به دیگران و ایثار، نمونه‌ای روشن از شکر عملی است که نشان می‌دهد نعمت‌ها برای استفاده فردی نیستند، بلکه باید به گونه‌ای استفاده شوند که جامعه و دیگران نیز بهره‌مند شوند.

۳-۷. شکر در خانواده و تربیت فرزندان

قرآن می‌فرماید: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ... أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ» (لقمان: ۱۴). در این آیه، خداوند اهمیت شکر را نه فقط در برابر خود، بلکه نسبت به والدین نیز یادآور می‌شود. در سبک زندگی شاکرانه، روابط خانوادگی فراتر از یک تعامل ساده است و رنگ و بوی الهی می‌گیرد؛ یعنی قدردانی و احترام به والدین بخشی از سپاس‌گزاری از خداوند به حساب می‌آید. این آیه به ما نشان می‌دهد که شکر حقیقی، همه‌جانبه و چندبعدی است و باید در تمام ابعاد زندگی از جمله ارتباط با خانواده نمود پیدا کند (سالاری فر، ۱۳۸۵: ۱۲۰). فرزند شاکر کسی است که زحمات و تلاش‌های والدین خود را می‌شناسد و با رفتارهای احترام‌آمیز، ادب و محبت، این شکرگزاری را نشان می‌دهد. این شکر عملی باعث می‌شود پیوندهای خانوادگی مستحکم‌تر و محیط خانه پر از آرامش و مهر گردد. احترام به والدین، از جمله وظایف مهمی است که دین اسلام بر آن تأکید کرده و آن را راهی برای جلب



رضایت خداوند می‌داند (جعفری تبریزی، ۱۳۹۹: ۲۴۵).

این روحیه شکرگزاری در فرزند شاکر به نسل‌های بعدی نیز منتقل می‌شود و فرهنگ قدرشناسی در خانواده‌ها استمرار می‌یابد. به این ترتیب، شکر نه فقط یک عمل فردی، بلکه ارزش اجتماعی و خانوادگی است که باعث رشد اخلاقی و معنوی جامعه می‌گردد و در نهایت، مسیر زندگی را به سوی رضایت الهی و زندگی بهتر هدایت می‌کند.

۳-۸. سجده و عبادت به عنوان بالاترین جلوه شکر

قرآن نشان می‌دهد که یکی از بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین راه‌های نشان دادن شکرگزاری به خداوند، عبادت و به خصوص نماز و سجده است. «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ» (اعراف: ۳۱). زمانی که انسان وارد مسجد می‌شود، باید با ظاهری آراسته و متناسب با احترام به این مکان مقدس حاضر شود. این آیه، ما را به رعایت ادب و حضور قلب در عبادت دعوت می‌کند که خود جلوه‌ای از شکر عملی است. عبادت مانند نماز و سجده، فرصتی است که انسان در آن نعمت‌های خداوند را به یاد می‌آورد و به صورت عملی از او سپاسگزاری می‌کند. درواقع، این اعمال بندگی ستون‌های اصلی سبک زندگی الهی و شاکرانه هستند؛ زندگی‌ای که بر پایه یاد خدا و حضور مستمر در ارتباط با او استوار است و نشان می‌دهد که شکر فقط در زبان نیست، بلکه باید در عمل و رفتار روزانه تجلی پیدا کند (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۵۴).

۴. زندگی شاکرانه در روایات

زندگی شاکرانه در روایات اسلامی به عنوان الگویی برجسته از رفتار انسانی و ارتباط با خداوند معرفی شده است. پیامبر و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) بارها به اهمیت شکر و تأثیر آن در آرامش دل، افزایش نعمت‌ها و تقرب به خداوند اشاره کرده‌اند. در روایات آمده که شکرگزار واقعی کسی است که نعمت‌ها را نه فقط با زبان، بلکه با عمل و رفتار نیکو نشان دهد؛ یعنی در کنار سپاس لفظی، به دیگران کمک کند، از خداوند اطاعت کند و در سختی‌ها صبور باشد. این سبک زندگی، موجب افزایش رزق و برکت و همچنین حفظ سلامت روح و روان می‌شود.



۸-۱. شکر با زبانی

یکی از مهم‌ترین و روشن‌ترین مصادیق شکر در روایات، شکر زبانی است که نخستین و ساده‌ترین راه ابراز سپاس به شمار می‌آید. امام علی بن موسی الرضا^(ع) در حدیثی می‌فرماید: «الشُّكْرُ بِاللِّسَانِ وَالْقَلْبِ وَالْعَمَلِ؛ یعنی شکر با زبان، دل و عمل است». این حدیث تأکید می‌کند که زبان یکی از ارکان شکر است و اگر زبان به ذکر حمد و سپاس خداوند نپردازد، شکر کامل نخواهد بود (انصاریان، ۱۳۸۶: ۷۹).

همچنین پیامبر اکرم^(ص) فرمودند: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ»؛ یعنی کسی که از مردم تشکر نکند، درواقع شکر خدا را انجام نداده است. این روایت نشان می‌دهد که شکر گفتاری فقط محدود به حمد و سپاس خدا نیست بلکه در روابط اجتماعی نیز باید نمود داشته باشد. گفتن «الحمد لله» در برابر نعمت‌ها، ذکر مستمر خدا و حتی تشکر و قدردانی از دیگران، همه نوعی شکرگزاری هستند که دل را پاک و نورانی می‌کنند. این شکر زبانی هم به آرامش درونی می‌انجامد و هم پیوند انسان با دیگران و با خدا را مستحکم می‌سازد (ضیغمیان، ۱۳۸۳: ۸۸).

۴-۲. شکر با عمل و رفتار نیکو

شکر عملی، برترین و کامل‌ترین نوع شکر در آموزه‌های دینی است؛ زیرا تنها به زبان بسنده نمی‌کند، بلکه در کردار و سبک زندگی انسان متجلی می‌شود. امام علی^(ع) در جمله‌ای گویا می‌فرماید: «شُكْرُ النِّعْمَةِ الْإِحْسَانُ إِلَى الْخَلْقِ»؛ (نهج البلاغه حکمت ۱۲۵) یعنی سپاسگزاری از نعمت، در احسان و نیکی به مردم نمود دارد. این سخن نشان می‌دهد که شکر تنها در گفتن «الحمد لله» خلاصه نمی‌شود، بلکه با نحوه استفاده از نعمت‌ها معنا می‌یابد. مثلاً اگر کسی از سلامت برخوردار است، باید برای کمک به دیگران از آن استفاده کند یا اگر ثروتی دارد، در راه رفع نیازهای دیگران گام بردارد (ظفرنویسی، ۱۳۸۹: ۶۰).

در روایات دیگر نیز تأکید شده که شکر واقعی آن است که نعمت‌ها را در مسیر خیر و رشد اجتماعی به کار بگیریم. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ فَارَضَ شُكْرَ النَّعْمِ وَ بِالْإِحْسَانِ إِلَى النَّاسِ تُشْكِرُ النَّعْمَ»؛ یعنی خداوند شکر نعمت‌ها را واجب کرده است و این شکر با نیکی به مردم تحقق می‌یابد. بنابراین انسان شاکر واقعی کسی است که با اعمال



خود، نعمت‌های الهی را وسیله‌ای برای ساختن زندگی دیگران قرار می‌دهد. چنین فردی نه تنها نعمت‌ها را حفظ می‌کند، بلکه آن‌ها را موجب رشد معنوی، اجتماعی و فرهنگی جامعه می‌سازد و به سنت جاری الهی در توزیع برکت‌ها در میان بندگان، پاسخ مثبت می‌دهد (نصیری، ۱۳۸۶: ۱۲۹).

۴-۳. صبر و شکر در سختی‌ها

شکر در برابر سختی‌ها، از ژرف‌ترین و متعالی‌ترین جلوه‌های بندگی و ایمان است. برخلاف تصور عمومی که شکر را فقط در زمان نعمت و رفاه معنا می‌کند، آموزه‌های دینی به‌ویژه در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام، شکر را در دل بلا و گرفتاری نیز لازم می‌دانند. امام صادق^(ع) می‌فرماید: «الصَّبْرُ شُكْرٌ عَلَى الْبَلَاءِ»؛ یعنی صبر بر بلا و مصیبت، نوعی شکرگزاری است. این بیان شریف نشان می‌دهد که نگاه مؤمن به سختی‌ها نیز آگاهانه و هدفمند است؛ او مصیبت را بخشی از آزمون الهی می‌داند و با صبر و توکل، در برابر آن ایستادگی می‌کند (همان).

این نوع شکر، برخاسته از درک عمیق حکمت الهی است. فرد شاکر در بلا، نه تنها گلایه نمی‌کند، بلکه با رضایت قلبی، نعمت پنهان در مصیبت را می‌جوید. قرآن کریم نیز در این باره می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ... وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»؛ بی‌تردید شما را با اندکی از ترس، گرسنگی و ضرر آزمایش می‌کنیم؛ پس بشارت باد بر صابران» (بقره: ۱۵۵). این صبر، زمانی شکر شمرده می‌شود که انسان در آن حال، امیدش را از دست ندهد، به دعا، توبه و اعتماد به لطف خداوند روی آورد و حتی از دل رنج، معنویت و شناخت به دست آورد.

در سیره پیامبران و اولیای الهی، نمونه‌های بسیاری از شکر در سختی‌ها می‌یابیم؛ از جمله حضرت ایوب^(ع) که با وجود سال‌ها رنج و بیماری، لحظه‌ای زبان به شکایت نگشود و همواره سپاسگزار خدا بود. این سطح از شکر، محصول ایمان عمیق و تسلیم محض در برابر حکمت الهی است. چنین انسانی در برابر دنیا شکست نمی‌خورد، بلکه در تاریک‌ترین لحظات نیز روشنی ایمان را در دل خود زنده نگه می‌دارد و از هر سختی، نردبانی برای صعود معنوی می‌سازد (ویسی، ۱۳۹۸: ۴۵).



۴-۴. انتقال روحیه شکر به دیگران

انتقال روحیه شکر به دیگران، به‌ویژه در درون خانواده و جامعه، یکی از اصول اساسی تربیت اسلامی و اخلاقی است که در روایات معصومین علیهم‌السلام مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. امام علی (ع) می‌فرماید: «عَلِّمُوا أَوْلَادَكُمْ الشُّكْرَ فَإِنَّهُمْ وَرَثَتُكُمْ؛ به فرزندانان شکرگزاری را بیاموزید، زیرا آنان وارثان شما هستند» (حسینی قمی، ۱۳۸۹: ۸۹). این روایت شریف، بیانگر اهمیت تعلیم عملی و گفتاری شکر به نسل آینده است. انتقال این فضیلت اخلاقی نه تنها سبب تقویت شخصیت فردی فرزندان می‌شود، بلکه پایه‌گذار نسلی قدردان و متعهد به نعمت‌های الهی خواهد بود.

شکرگزاری نه تنها یک واکنش فردی نسبت به نعمت است، بلکه یک «فرهنگ اجتماعی» نیز به شمار می‌رود. وقتی والدین در خانه به‌طور مداوم و آگاهانه از نعمت‌های الهی یاد می‌کنند و با گفتار و کردار خود قدردانی را نشان می‌دهند، فرزندان نیز این روحیه را به‌صورت عملی فرامی‌گیرند. همین تأثیر در جامعه نیز وجود دارد: اگر بزرگان، معلمان و مدیران جامعه اهل شکر و قدردانی باشند، این خُلق نیک در میان مردم فراگیر می‌شود و به شکل‌گیری جامعه‌ای اخلاق‌مدار و پر از آرامش روانی کمک می‌کند (انصاریان، ۱۳۸۶: ۹۰).

همچنین پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: «مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ لَا يَشْكُرُ اللَّهَ؛ کسی که از مردم تشکر نکند، شکر خدا را نیز به‌جا نیاورده است» (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۶۵). این حدیث نشان می‌دهد که شکر، عملی اجتماعی است و باید در تعاملات روزمره، در قدردانی از زحمات دیگران، در خانواده و محیط‌های کاری و آموزشی نمود پیدا کند. در نهایت، انتقال روحیه شکر، بستری برای پرورش نسلی با اخلاق، مسئول و مهربان فراهم می‌کند که خود سرمایه‌ای بزرگ برای رشد معنوی و تمدنی هر جامعه است.

۴-۵. انجام واجبات و ترک محرمات

یکی از روشن‌ترین و بنیادی‌ترین مصادیق شکر واقعی در معارف اسلامی، اطاعت از خداوند از طریق انجام واجبات و ترک محرمات است. در آموزه‌های دینی، شکر تنها به زبان و گفتار محدود نمی‌شود، بلکه مهم‌ترین جلوه آن در عمل به دستورات الهی و پرهیز از نافرمانی‌ها تجلی می‌یابد. امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «طَاعَةُ اللَّهِ شُكْرٌ لِنِعْمَتِهِ؛



اطاعت خدا، شکر نعمت‌های اوست». این روایت به‌روشنی بیان می‌کند که بندگی و پیروی از خداوند، اصلی‌ترین جلوه‌ شکرگزاری نسبت به نعمت‌هایی چون عقل، حیات، سلامت، قدرت و امکانات مادی و معنوی است (حسینی شاهرودی، ۱۳۹۰: ۸۷).

۴-۶. تشکر از دیگران (روحیه شکرگزاری)

قدردانی از احسان و خدمات دیگران، از پربهاترین جلوه‌های شکر در فرهنگ دینی است؛ جلوه‌ای که در روایات اهل بیت علیهم السلام، مورد توجه قرار گرفته و به‌عنوان معیار رشد اخلاقی و اجتماعی انسان شاکر معرفی شده است. امام رضا^(ع) می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَشْكُرِ الْمُنْعِمَ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ؛ هر کس از نعمت‌دهنده‌ای از میان مخلوقات سپاسگزاری نکند، خداوند عزوجل را سپاسگزاری نکرده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ۲: ۲۴). این حدیث، پیوند عمیقی میان تشکر از مردم و شکر خداوند برقرار می‌کند. اگر انسانی نتواند در زندگی روزمره خود، قدردان محبت‌ها و لطف اطرافیانش باشد، شکرگزاری‌اش نسبت به خدا نیز صوری و ناقص خواهد بود. بنابراین گفتن یک «تشکر»، احترام به زحمات دیگران، یا جبران کمک‌ها یا دعای خیر، نشانه‌ای از ایمان، اخلاق نیکو و تربیت دینی شایسته است (ضیغمیان، ۱۳۸۳: ۱۲۴).

تشکر از دیگران یا داشتن روحیه شکرگزاری، یک بنای اخلاقی و اجتماعی مهم است که در آموزه‌های معصومین به‌عنوان نشانه‌ دین‌داری، ادب و معنویت واقعی معرفی شده است. این نوع شکر، موجب ایجاد روابط گرم‌تر، کاهش کینه و بی‌مهری و ارتقای سطح اخلاق عمومی در جامعه می‌شود.

نتیجه‌گیری

سبک زندگی شاکرانه، نگاهی ژرف و آگاهانه به نعمت‌های الهی و برخورد خردمندانه و مثبت با آن‌هاست. انسانی که این نوع نگرش را در زندگی خویش نهادینه می‌سازد، خود را همواره در محضر پروردگار می‌بیند و هر نعمتی را جلوه‌ای از محبت، لطف و عنایت او تلقی می‌کند. در این رویکرد، شکرگزاری تنها به زبان و الفاظ محدود نمی‌شود، بلکه در اندیشه، نیت و عمل جلوه‌گر می‌گردد. شکر حقیقی آن است که انسان با رضایت قلبی و



قناعت، از نعمت‌ها به گونه‌ای شایسته بهره‌برداری کرده، از اسراف و تباهی پرهیز نماید و آن‌ها را در مسیر بندگی و اطاعت خداوند به کار گیرد. چنین نگاهی سبب می‌شود فرد از مقایسه‌های ناسالم، حرص و طمع‌های بیهوده و حسرت نسبت به داشته‌های دیگران دوری کند و به آرامش درونی، ثبات روانی و تعادل روحی دست یابد.

در عرصه فردی، سبک زندگی شاکرانه زمینه‌ساز پرورش شخصیتی معتدل، متواضع و مثبت‌اندیش است. فرد شاکر به جای تمرکز بر کمبودها و نداشته‌ها، نعمت‌های موجود را می‌بیند و آن‌ها را در جهت رشد و تعالی خود به کار می‌گیرد. چنین نگاهی روحیه قناعت را تقویت کرده و از بروز حسادت، خشم و ناامیدی جلوگیری می‌کند. در نتیجه، این نگرش نه تنها فرد را در مسیر شکوفایی فردی یاری می‌دهد، بلکه در بعد اجتماعی نیز پیامدهایی سازنده دارد. شکرگزاری در روابط انسانی موجب گسترش محبت، افزایش همدلی، کاهش کینه‌توزی و حسادت و در نهایت تحکیم پیوندهای اجتماعی می‌شود. انسان شاکر چون خود را وامدار نعمت‌های پروردگار می‌داند، در اندیشه یاری رساندن به نیازمندان، اصلاح جامعه و مشارکت در خیر جمعی خواهد بود.

از نگاه قرآن کریم، شکرگزاری یکی از برجسته‌ترین صفات مؤمنان و عامل استمرار نعمت‌ها معرفی شده است. در کنار نعمت‌های مادی، شکر نسبت به نعمت‌های غیرمادی همچون محبت، علم، دوستی و خدمت دیگران جایگاهی والا دارد. قدردانی از خدمات بندگان خدا، از والاترین جلوه‌های شکر در فرهنگ دینی به شمار می‌آید و در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، معیار رشد اخلاقی و اجتماعی معرفی شده است. امام رضا^(ع) در این باره می‌فرماید: «هر کس از نعمت‌دهنده‌ای از میان مخلوقات سپاسگزاری نکند، خداوند عزوجل را سپاسگزاری نکرده است» این بیان، اوج پیوند میان شکر الهی و قدردانی از مخلوقات را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که شکرگزاری هم رابطه انسان با خدا است و هم روابط انسانی را سامان می‌بخشد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ ق)، *عیون أخبار الرضا*^(ع)، تهران: نشر جهان.
۲. احمدی، صوفیان، (۱۴۰۰)، *استغفار و تأثیرات آن در پرتو آیات قرآن مجید* [پایان نامه کارشناسی ارشد]، پوهنتون سلام: کابل.
۳. انصاریان، حسین، (۱۳۸۶)، *توبه آغوش رحمت*، قم: دارالعرفان.
۴. پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحة*، تهران: دنیای دانش.
۵. جعفری تبریزی، محمدتقی، (۱۳۹۹)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه* (بازبینی و ویرایش: عبدالله نصری)، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشیعه*، قم: آل البيت^(ع).
۷. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ شریعتی، فهیمه، (۱۳۹۰)، *بررسی مفهوم استغفار در صحیفه سجاده، مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث*، سال ۴۳، شماره ۸۶.
۸. حسینی قمی، سید حسین، (۱۳۹۸)، *آداب استغفار و دعا*، قم: دفتر نشر اسلامی.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، *المفردات فی غریب القرآن*، بی نا.
۱۰. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، (۱۳۹۱)، *معجم البلاد و الامکنه* (مستخرج من تاج العروس) (مترجم: عزیزالله عطاردی)، تهران: انتشارات عطارد.
۱۱. ضیغمیان، محمدحسین، (۱۳۸۳)، *چهل حدیث توبه*، قم: نشر زائر.
۱۲. ظفرنویسی، خسرو، (۱۳۸۹)، *حقیقت و مراتب توبه در عرفان و نهج البلاغه*، فصلنامه علمی-پژوهشی علوم اسلامی، س پنجم، ش ۱۸.
۱۳. علایی رحمانی، فاطمه و غلامی نژاد، فهیمه، (۱۳۹۵)، *بررسی پدیدار اخلاقی «توبه و استغفار» در نهج البلاغه و چهل حدیث امام خمینی با رویکرد بینامتنی*، فصلنامه النهج البلاغه، تابستان، شماره ۴۹.



۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ ق)، العین، قم: [چاپ مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی].
۱۵. کاشانی، عزالدین محمود، (۱۳۸۱)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تهران: [چاپ عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی].
۱۶. کافی، مجید، (۱۳۹۷)، سبک زندگی اجتماعی با تاکید بر آیات قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۱۸. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ معین، تهران: انتشارات ادنا.
۱۹. مهدوی کنی، محمدسعید، (۱۳۸۷)، مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، فصلنامه علمی، س اول، ش ۱.
۲۰. نصیری، علی، (۱۳۸۶)، حدیث شناسی، قم: انتشارات سنابل.
۲۱. هاشم زاده، سید محمدرضا، (۱۳۸۶)، شیوه مبارزه با گناه از دیدگاه اسلام، قم: نشر امام عصر (ع).
۲۲. ویسی، محمود، (۱۳۹۸)، توبه از دیدگاه قرآن و سنت، فصلنامه فروغ وحدت، س هفتم، ش ۲۸.