

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری»

سال اول • شماره دوم • خزان و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر: دکتر سید عزت الله احمدی

مدیر اجرایی: محمدعلی نظری

ویراستار: محمدعلی نظری

طرح جلد: نسیم وکیلانی

صفحه‌آرایی: سید مهدی موسوی

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

دکتر محمدکریم امیری، دکتر عبدالقادر کمالی، دکتر سید عزت الله احمدی، دکتر سید عبدالله حسینی.

• دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان علوم

تفسیر را برای نشر می‌پذیرد.

• مقالات، آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های تفسیری»

نمی‌باشد.

آدرس: کابل، کارته ۳، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۵۱۱۵۶۷۴

ایمیل: qi.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

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

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (1 Heading با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (3 Heading با این فونت تعریف شود).
- در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان و وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
- اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان و وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
۶. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
- ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (2 Heading با این فونت تعریف شود)
- ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (3 Heading با این فونت تعریف شود)
- ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۷. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۸. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۹. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۰. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۱. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت‌پردازی، آورده می‌شود.
۱۲. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
۱۳. منابع و مأخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).

فهرست

- سخن سردبیر ۱
- کاربست اصول آینده پژوهی در تبیین آینده جهان از منظر قرآن کریم ۳
دکتر سید عزت الله احمدی
- صورت بندی مفهوم پیشرفت براساس آیات و روایات ۲۱
محمد علی نظری
- دولت اسلامی و خلق محیط اجتماعی فضیلت مدار ۵۱
رجب علی فهیمی بامیانی
- زبان قرآن از نگاه امام خمینی ۷۳
عبدالروف عالمی

سخن سردبیر

پیشرفت و توسعه علمی در هر جامعه‌ای مرهون تحقیق و پژوهش است. تحقیق و پژوهش نیز در هر جامعه‌ای زمانی رونق می‌گیرد که فرهنگ پژوهش و تحقیق در آن نهادینه گردیده باشد. نهادینه‌سازی فرهنگ تحقیق و تقویت روحیه پژوهش و نوآوری نیز از یک سوی در گروه ارزش نهادن به پژوهش و تحقیقات علمی است و از سوی دیگر وابسته به کاربردی و عملیاتی شدن حاصل تحقیقات و پژوهش‌های اندیشمندان است که در اختیار جویندگان علم و دانش قرار گیرد. از این رو، نشریات علمی - پژوهشی که نتایج پژوهش‌ها و مطالعات انجام شده محققان و اندیشمندان را در قالب مقاله‌های علمی - پژوهشی منتشر می‌نمایند، یکی از ابزارهای مهم تولید و گسترش یافته‌های علمی در جهان محسوب گردیده و از شاخصه‌های مهم توسعه فرهنگی و میزان رشد و نهادینگی فرهنگ پژوهش و تحقیقات کشورها به‌شمار می‌رود.

دوفصلنامه «یافته‌های تفسیری» با این پندار در این مسیر گام نهاده است تا رهیافتی شود برای آنانی که می‌خواهند سهم خویش را در انجام پژوهش‌های تفسیری و نشر معارف قرآنی بجا آورند. به بیان دیگر دوفصلنامه یافته‌های تفسیری با بهره‌گیری از یافته‌های تحقیقی صاحب‌نظران و اندیشمندان می‌کوشد بستری فراهم نماید تا یافته‌های مرتبط با معارف قرآنی را در اختیار جویندگان آن قرار دهد تا زمینه نشر و گسترش آن‌ها را فراهم آورده و در مسیر نهادینه‌سازی فرهنگ تحقیق و پژوهش گام بردارد.

اکنون که با عنایت الهی و همت مرکز پژوهش و تحقیقات دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان فرصتی فراهم شد تا در دومین شماره این دوفصلنامه، یافته‌های پژوهشگران این عرصه را ذیل عناوین «کاربست اصول آینده‌پژوهی در تبیین جهان از منظر قرآن کریم»، «صورت‌بندی مفهوم پیشرفت بر اساس آیات و روایات»، «زبان قرآن از نگاه امام خمینی» و «دولت اسلامی و خلق محیط اجتماعی فضیلت‌مدار» به زیور طبع آراسته نموده و تقدیم جویندگان معارف

قرآنی نمائیم، ضمن دعوت از همه پژوهشگران عرصه تفسیر و معارف قرآنی که مقاله‌های پژوهشی خویش را بارویکرد تفسیری به آدرس این فصلنامه ارسال نمایند، از عزیزی که چکامه قلمی‌شان زینت‌بخش این شماره است صمیمانه سپاس‌گزاری می‌گردد.

دکتر سیدعزت‌الله احمدی

کاربست اصول آینده‌پژوهی در تبیین آینده جهان از منظر قرآن کریم

دکتر سید عزت‌الله احمدی^۱

چکیده

نوشتار حاضر در جهت پاسخ‌دهی به این پرسش اساسی سامان یافته است که آینده جهان از منظر قرآن کریم چگونه ارزیابی می‌شود. بدین منظور با استفاده از روش تفسیری-اکتشافی بر مبنای نظریه تصویرسازی، آیات ناظر به مسأله پژوهش را مورد بررسی قرار دادیم و در ضمن آن امکان کاربرست برخی اصول آینده‌پژوهی نیز در این مورد به آزمون گذاشته شد که در نهایت به این نتایج ختم گردید: نگاه قرآن نسبت به آینده جوامع بشری نگاه خوش‌بینانه است و اسلوب که قرآن در تحلیل آینده به کار گرفته از این ظرفیت و ظرافت برخوردار است که آن را در قالب اصول آینده‌پژوهی مثل رویدادشناسی و تحلیل روند نیز نشان داد.

واژگان کلیدی: آینده جهان، قرآن، آینده‌پژوهی، رویدادها، روندها، تحلیل روند.

مقدمه

آینده جهان و چگونگی پایان آن یکی از دغدغه‌های همیشگی بشریت بوده است به گونه‌ای که همواره کوشیده‌اند از راه‌های گوناگون به کشف این رمز و راز بپردازند؛ از این رو، یکی از مسائل مهم و اساسی در ادوار تاریخی زندگی بشر، پرسش از چگونگی پایان و سرانجام این عالم بوده است. طبیعتاً چنین پرسشی در ادیان مختلف بشری نیز از دیر باز تا کنون مطرح بوده است و هر کدام بر اساس اصول و ارزش‌های خاص خویش پاسخ‌هایی نیز به آن داده‌اند.

در این میان دین اسلام از این جهت که کامل‌ترین و آخرین دین الهی است که برای هدایت بشر ارائه گردیده از موقعیت و جایگاه خاصی برخوردار است که یقیناً می‌توان با مراجعه به متون و آموزه‌های آن، پرسش فوق را پاسخ داد. از آنجایی که قرآن کریم به مثابه محکم‌ترین و متقن‌ترین متن در دین اسلام مطرح است می‌توان پرسش فوق را به این کتاب مقدس ارائه نموده، با روش اکتشافی و تفسیری پاسخ آن را اصطیاد و استنتاج نمود.

بنابراین فرایند دستیابی به پاسخ این پرسش اساسی که آینده جهان از منظر قرآن کریم چگونه ارزیابی می‌شود؛ این گونه خواهد بود که به تعبیر امیرالمؤمنین علی^(ع) قرآن را به استنطاق در آورده و بارویکرد تفسیری آیات ناظر به مسأله مورد پژوهش را مورد تجزیه و تحلیل اکتشافی قرار دهیم. با توجه به این امر که در آیات متعدد قرآنی به شیوه‌ها و بیان‌های گوناگون به توصیف و تشریح آینده جهان اشاره شده است؛ فرضیه مورد آزمون عبارت است از این که به نظر می‌رسد قرآن کریم یک آینده روشن و امیدبخش را برای این عالم نوید داده است؛ به این معنا که به‌رغم ناهمواری‌های مسیر و فرازها و فرودهای که وجود دارد، دیدگاه قرآن نسبت به آینده جهان خوش‌بینانه است و چشم‌اندازی که برای آینده جهان و جامعه بشری ترسیم می‌کند چشم‌انداز روشن و آینده مطلوب است و آن جامعه آرمانی قرآن است که خورشید عدالت و حقیقت در آن طلوع نموده، در پرتو نور آن حاکمیت صالحان و نیکان شکل گرفته، و جامعه بشری به سرحد کمال نهائی خویش نائل می‌آید.

تأمل در رویکرد قرآن نسبت به آینده و شیوه خاص تبیینی آن، این گمانه را تقویت می‌نمود که برخی اصول آینده‌پژوهی با این اسلوب قرآن هم‌پوشانی داشته باشد؛ لذا در خلال تفسیر آیات مربوطه، امکان کاربست این اصول را در تبیین آینده جهان از منظر قرآن کریم نیز به محک

آزمایش گزارديم. بنابراین هرچند برای اطمینان به یافته‌ها و نتایج پژوهش‌های مستند به قرآن، در حوزه درون دینی، اتقان و اعتبار دینی آن کافی است. اما علاوه بر آن، در حوزه اعتبار برون دینی نیز یافته‌ها و نتایج این پژوهش را می‌توان براساس روش آینده پژوهی و به خصوص براساس شناسایی و تحلیل روندها و رویدادها که در این روش مطرح است، نیز نشان داد. از این رو، در این نوشتار به طور مشخص با رویکرد تفسیری آیات ناظر به مسأله پژوهش را مورد تجزیه و تحلیل اکتشافی قرار داده، کار بست اصول آینده پژوهی را در خصوص تبیین آینده جهان از منظر قرآن کریم امکان سنجی می‌نمائیم.

چنین رویکردی علاوه بر آنکه می‌تواند دیدگاه اسلام و شارع مقدس را در زمینه مسأله پژوهش بنمایاند، در حوزه آینده پژوهی و برنامه ریزی‌های مدیریت کلان اجتماعی نیز از اهمیتی برخوردار خواهد بود؛ چراکه انسان‌ها در معبر زمان همواره به سوی آینده در حرکتند و پیامدهای هر اقدامی از سوی آنان عمدتاً در ظرف آینده تبلور می‌یابند؛ از این رو، نیازمند شناخت آینده و آگاهی از چگونگی علل و عوامل تأثیرگذار بر رخداد های آینده هستند. اساساً آینده نگری در نگاه دینی از ویژگی‌های انسان هوشمند قلمداد شده است و در بیان جایگاه و اهمیت آن همین بیان امیرالمؤمنین علی^(ع) کافی است که فرمود: «چشم و دل انسان خرمند پایان کارش را می‌بیند و فراز و نشیب خویش را می‌شناسد.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۸، ج: ۱۶۴)

۱. پیشینه تحقیق

به طور کلی مطالعات آینده پژوهانه راجع به فرجام این عالم و آینده جهان در حوزه‌های مختلف جامعه شناسی، مدیریت، علوم سیاسی و... صورت گرفته است. در خصوص تبیین آینده جهان از منظر ادیان نیز پژوهش‌های مبسوطی صورت گرفته است که از جمله می‌توان به آینده جهان از دیدگاه ادیان، نوشته آیت مظفری (قنبری) در کنار دیگر آثار نگاشته شده راجع به این موضوع اشاره کرد.

ایشان در این اثر به بررسی و تحلیل نظریات ادیان مختلف؛ از جمله زرتشتی، یهودیت، مسیحیت و اسلام پیرامون آینده جهان پرداخته است. نامبرده علاوه بر طرح دیدگاه‌های مختلف در این کتاب به طور مشخص راجع به آینده جهان از منظر قرآن کریم نیز بررسی خوبی داشته

است. حد اقل فایده این قبیل پژوهش‌ها که هرکدام در جای خودش یقیناً ثمرات بسیار ارزشمند نیز به همراه داشته، این بوده است که آیات ناظر به آینده جهان را شناسایی و دسته‌بندی نموده، مسیر تحقیقات و پژوهش‌های بعدی را در این خصوص هموارتر نموده‌اند. از این‌رو، می‌توان مدعی شد که پژوهش‌های انجام گرفته با رویکرد آینده‌پژوهی مثل آینده‌پژوهی قرآنی و جایگاه مهدویت در آن، پژوهشی پیرامون آینده‌پژوهی در قرآن و روایات و بسیاری دیگر پژوهش‌های از این قبیل، مرهون همان دسته پژوهش‌های پیشین است.

اما آنچه این نوشتار را از پژوهش‌های قبلی تا حدودی متمایز می‌نماید کار بست متدولوژی متفاوت در آزمودن فرضیه مورد نظر است. از این‌رو، سعی بر آن است براساس اصول آینده‌پژوهی به ویژه با اتکا به شیوه‌ای روندشناسی و تحلیل روندها و رویدادها آیات ناظر به مسأله پژوهش را مورد مطالعات تفسیری و اکتشافی قرار داده فرضیه مورد نظر را به آزمون بگذاریم.

۲. مبانی نظری تحقیق

آینده‌پژوهی دانش بین‌رشته‌ای است که عمدتاً پس از جنگ جهانی دوم به‌عنوان یک روش علمی در میان رشته‌های علمی پا به عرصه وجود گذاشت. برخی در تعریف آن گفته‌اند: «آینده‌پژوهی مطالعه نظام‌مند آینده‌های ممکن، محتمل، مرجح و دیدگاه‌ها و جهان بینی‌ها و اسطوره‌های بنیادین هر آینده است.» (سپیل، ۱۳۹۵: ۷)

به بیان دیگر آینده‌پژوهی مجموعه تلاش‌هایی است برای یافتن تصویری مستدل و منطقی از آینده که از طریق شناسایی رویدادها و روندها، علاوه بر تصویرسازی از آینده ممکن و محتمل، حالت مطلوب آن را نیز به تصویر کشیده، چگونگی دستیابی بدان را بیان می‌کند. به همین جهت نظریه تصویرسازی مبنای نظری این پژوهش را شکل می‌دهد. طبق این نظریه باورها از طریق تصاویر ساخته شده و عینیت می‌یابند و به نوبه خود چارچوب‌هایی را شکل می‌دهند که چگونگی تفسیر و معنا پیدا کردن حوادث پیرامون ما را مشخص می‌کنند. (مرادیان، ۱۳۸۸: ۸۲) و از همین طریق تصویرسازی بر نگرش‌ها اثر می‌گذارند و نگرش‌ها چگونگی رفتار را مشخص می‌نمایند.

رویدادها، حوادث و اتفاقاتی است که در زمان پیش یا پس از رویدادهای دیگر به وقوع

پیوسته و یا می‌پیوندند و پیوستار زمان گذشته، حال و آینده را تعریف می‌کنند.

روند در لغت به معنای طریقه، روش و رفتار است. (معین، ۱۳۸۵، ۱۶۹۴). برخی نیز در تعریف آن گفته‌اند: «مسیر یا گرایش کلی‌ای است که چیزی یا کسی ممکن است در امتداد یا راستای آن حرکت نماید.» (میرزایی، ۱۳۹۳، ۶۰۴)

به بیان دیگر روند عبارت است از تغییرات منظم، مستمر و یا دوره‌ای در پدیده‌ها در طول یک بازه زمانی؛ و منظور از تحلیل روندها و رویدادها، مطالعه یک رویداد و یا روند مشخص به منظور کشف ماهیت، علت‌های بروز، سرعت توسعه و پیامدهای بالقوه آن است. با استفاده از تحلیل روند می‌توان علل، سمت و سو و جهت تغییرات را شناسایی نموده آینده را تصویرسازی کرد. لذا روندشناسی و تحلیل روند در حوزه آینده‌پژوهی از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. تحلیل روند عمدتاً بر شناسایی رویدادهایی مبتنی است که در گذشته و حال اتفاق افتاده و در صورت امتداد، آینده مشخصی را به تصویر می‌کشد. چنین ابتدای به‌طور مشخص هم‌پوشانی با آن دسته از آیات قرآنی را نشان می‌دهد که انسان‌ها را به عبرت‌آموزی، تأمل و تفکر به سرانجام و سرنوشت نهایی دیگر افراد، اقوام، گروه‌ها و امت‌ها وامی‌دارند. خداوند متعال در آیات متعددی چگونگی اعمال و رفتار دیگر اقوام و امت‌های پیشین را شرح داده، سرنوشت محتوم تبهکاران را به عذاب‌های استثنایی و نابودی و سرانجام فلاح و رستگاری را برای صالحان و نیکوکاران، با هدف شناساندن رویدادها، بازگو نموده است؛^۱ تا با استفاده از تحلیل روند برای رسیدن به آینده مطلوب برنامه‌ریزی و اقدام نمایند.

ایجاد دغدغه نسبت به آینده و تأکیدهای مکرر و متعدد قرآن راجع به حوادث آینده، مثل وقوع قیامت و رخدادهای آن، در حقیقت معطوف به همین امر است که انسان‌ها را به تأمل به اعمال و رفتارشان واداشته در جهت طراحی آینده بهتر و رشد و بالندگی آنان سوق دهد. لذا می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ۖ وَاللَّهُ يَتَنَبَّأُ نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ...» (حشر: ۱۸) تأکید بر آینده‌نگری به گونه‌ای که انسان‌های متقی را ملزم به آینده‌نگری می‌کند، نشان می‌دهد که براساس نوع اعمال و رفتار انسان‌ها می‌شود آینده‌های متفاوتی را برایش ترسیم کرد. بنابراین

۱. وَ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَوْمٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِنْ مَحِيصٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ. (آیه، ۳۶ و ۳۷).

انسان‌ها نیازمند آینده‌نگری هستند و از منظر دین اسلام موظف اند که هم برای آینده کوتاه مدت و حیات در این دنیا و هم برای آینده درازمدت خویش و حیات پس از این عالم برنامه‌ریزی نموده، با آگاهی و شناخت برنامه ورود به آینده خویش را تنظیم نمایند. لذا در روایتی که از امام حسن مجتبی^(ع) نقل شده است که در آن برنامه‌ریزی زندگی آینده‌نگر را برای انسان‌های مؤمن این گونه توصیه نموده است که: «برای دنیای خود چنان کار کنید که گویا تا ابد زنده‌اید و برای آخرت خود چنان کار کنید که گویا فردا خواهید مرد». (محدث نوری، ۱۴۰۸: ۱۴۶)

این حدیث و امثال آن در حقیقت اشاره‌ای دارد به اهمیت آینده‌نگری و نقش آن در رسیدن به آینده مطلوب و همین نکته غرض اصلی دانش آینده‌پژوهی را نیز تشکیل می‌دهد. زیرا هدف مهم آینده‌پژوهی شناخت و برنامه‌ریزی برای آینده و دستیابی به آینده مطلوب است که از طریق شناسایی رویدادها و تحلیل روند سعی می‌کند بدان هدف دست یابد.

از این منظر اگر بخواهیم نگاهی داشته باشیم به آیات قرآن، به طور کلی می‌توان گفت که در ادبیات قرآنی ذیل عناوین مختلف مثل عاقبت‌اندیشی، تدبیر، عبرت‌آموزی، حزم، بصیرت و دوراندیشی به آینده‌نگری ترغیب و تأکید شده است و در خلال همین تأکیدها و ترغیب‌ها رویدادهای گوناگونی نیز بیان شده و به تبع آن روندهای نیز مطرح و مورد تحلیل قرار گرفته است و در همین راستا می‌توان گفت، آنچه از او به سنت‌های الهی یاد می‌شود، در حقیقت گونه‌های از همان بیان رویداد و تحلیل روند است که در حوزه آینده‌پژوهی مطرح است. از این رو، نگارنده بر این باور است که شناخت عناصر و مؤلفه‌های که مجرای تحقق و جریان سنت‌های الهی قرار می‌گیرند، می‌تواند به مثابه روندشناسی و تحلیل روند در آینده‌پژوهی قرآنی مورد توجه قرار گرفته، آینده جهان را براساس آن تبیین نمود؛ که در ادامه جستار با استفاده از روش تفسیری-اکتشافی برخی از این مؤلفه‌ها را در ضمن آیات مربوطه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهیم.

۳. رویدادها و روندها در قرآن

خداوند متعال رویدادهای مختلف این عالم را از چگونگی خلقت آدم گرفته تا آفرینش آسمان و زمین، ستاره‌ها و سیارات و دیگر موجودات در آیات مختلف قرآن بیان نموده است. شاید شمارش این رویدادها در این مقام به دلیل واضح بودن آن‌ها چندان ضرورت نداشته باشد

اما نکته در خور تأمل ذکر جزئیات برخی حوادث و رخداد های است که قرآن کریم به مثابه یک رویداد مورد شناسایی قرار داده و با دقت و ظرافت خاصی بیان نموده است که در بحث آینده پژوهی چنین رویکردی از اهمیت خاصی برخوردار است. در خصوص روندها نیز خداوند در آیات متعددی، روندهای مختلفی را مورد شناسایی و تحلیل قرار داده است که به طور کلی می توان روندهای ذیل را از جمله آنها برشمرد:

روند حق و باطل. روند هدایت و دین داری، در برابر ضلالت و گمراهی، روند حاکمیت صالحان و نیکوکاران و وراثت آنان، در برابر مفسدان و بدکاران، روند خیر صلاح در برابر شر و فساد، روند علم و آگاهی، در برابر جهل و خرافات، روند تقوا و پاکی، در برابر رذالت و ناپاکی، روند عدالت و دادگری در برابر ظلم و ستمکاری. به خصوص با توجه به این نکته که در بسیاری از آیات با رویکرد آینده پژوهی این روندها مورد تحلیل قرار گرفته براساس آن آینده ای نیز تصویر سازی شده و انسان ها را نسبت بدان به تأمل واداشته است.

۳-۱. روند حق و باطل

خداوند متعال در آیات متعددی از دو جریان حق و باطل سخن به میان آورده است و در تمامی موارد از تقابل و رویارویی دائمی حق و باطل به مثابه یک روند دائمی سخن گفته است که از ابتدای تاریخ بشر وجود داشته و تا مرحله ای خاص نیز امتداد خواهد یافت و سرانجام قطعی و نهائی آن را براساس تحلیل روند این گونه تحلیل نموده است که حق بر باطل پیروز گشته، صلح و عدالت به جای ظلم و ستیز در سراسر جهان حکمفرما خواهد شد.

خداوند در قالب مثال های مختلف در آیات گوناگون دو جریان حق و باطل را در قرآن توصیف نموده است؛ از جمله در آیه ۱۷ سوره رعد در قالب تمثیل زیبایی این دو جریان و سرنوشت محتوم آنها را به آب و سرآب و کف روی آن تشبیه نموده است که حق مانند آب مایه حیات و زندگی بشر، ماندگار و پایدار است اما باطل مانند سرآب و کف روی آب ممکن است لحظاتی جلوه آب را بدهد و یا روی آن را بپوشاند اما دوام و بقا ندارد و سرانجام محوشدنی و ناپایدار است. (رعد: ۱۷). این به خاطر آن است که آنچه حقیقت دارد و هست حق است و باطل چیزی نیست تا هستی داشته باشد و اگر جلوه ای هم دارد در سایه حق است که خود را در چهره و قیافه حق جلوه می دهد و الا چیزی نیست تا ماندگاری داشته باشد. بر همین اساس

است که قرآن کل جریان و روند هستی را براساس حق می‌داند؛ لذا آن را اصیل و پایدار معرفی می‌کند و باطل را برخلاف این جریان معرفی نموده آن را نابود شدنی و فناپذیر می‌داند. به تعبیر دیگر، رمز ماندگاری جریان هستی حرکت آن بر مدار حق است و باطل چون برخلاف مدار هستی در حرکت است دوام و بقا ندارد «ان الباطل کان زهوقاً». (اسراء: ۸۱)

در جای دیگر خداوند در سوره انبیا ضمن تأکید بر هدف‌دار بودن نظام هستی و نفی بیهوده و باطل‌انگاری عالم خلقت، روند حرکت تاریخی بشر و سرانجام آن را این گونه بیان می‌کند: «بل نقذف به الحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق» ما حق را بر باطل می‌کوبیم و آن را نابود می‌سازیم. آنگاه است که خواهند دید که باطل پوچ و فناپذیر است. براساس این آیه پیروزی حق، اراده و خواست خداوند و جلوه‌ای از هدف‌داری نظام آفرینش است. (قرائتی، ۱۳۸۴، ۷: ۴۳۶) حکومت چند روزه باطل، براساس سنت مهلت دادن الهی است و عاقبت از آن متقین و اهل حق است.

نمودهای حق و باطل را در قرآن کریم به‌طور کلی می‌توان به دو گروه و جبهه طبقه‌بندی نمود. یک گروه حق که به‌طور مشخص انبیاء، نیکوکاران و صالحان‌اند که در زمره این گروه قرار دارند و در ادبیات قرآنی از این گروه به حزب الله یاد شده و سرانجام این گروه را پیروزی نهایی و رستگاری نوید داده است. (مائده: ۵۶؛ مجادله: ۲۲)

گروه دوم گروه باطل هستند که تمام جریان‌های مقابل حق در این گروه قرار می‌گیرند و در قرآن از آن به حزب الشیطان یاد شده است. بر همین اساس قرآن کریم تاریخ بشر را عرصه نزاع این دو گروه حق و باطل دانسته، نمونه‌های از این رو، یارویی را در قالب بیان داستان‌هایی از سرگذشت پیامبران و مبارزات حق طلبانه آنان تصویرسازی نموده است. بدون شک هدف قرآن از این گونه تصویرسازی‌ها، قصه‌گویی و حکایت صرف وقایع تاریخی نبوده و نیست. آنچه ذکر این موضوعات را با غرض اصلی قرآن همسو نموده، معنا و مفهوم حقیقی می‌بخشد، رویکرد آینده‌نگر و رویدادشناسانه قرآن به این موضوعات است.

از همین روی خداوند متعال در مقام رویدادشناسی و برای شناساندن دو جریان حق و باطل نمونه‌های متعددی از مبارزه و مواجهه این دو جریان را با ذکر جزئیات در آیات متعددی مطرح نموده است. یکی از آن نمونه‌ها بیان سرگذشت موسی و مبارزه حق طلبانه آن با فرعون است که

با نگاه آینده پژوهی، موسی به عنوان نماد جریان حق و فرعون به عنوان نماد تمام نمای جریان باطل مورد شناسایی قرار گرفته است. (قصص: ۲)

در این ماجرا خداوند در آیاتی از سوره قصص با به تصویر کشیدن تلاش های بی نتیجه و سرانجام شکست و نابودی فرعون، به رغم برخورداری آن، از قدرت و توان برتر نسبت به موسی، خاطر نشان می کند که حق چگونه بر باطل غلبه می یابد. قصه تولد موسی و پرورش آن در خانه فرعون و چگونگی مبارزه آن، در حقیقت گونه ای از تصویرسازی تقابل حق و باطل است که خداوند با رویکرد رویداد شناسانه، در این آیات باز گو نموده است. دقت در شرایط نزول و وضعیتی که مسلمانان در آن ایام گرفتار آن بوده اند به درک و فهم پیام این قبیل آیات بیشتر کمک می نماید. هدف از ذکر جزئیات بسیار ریز داستان موسی و فرعون در این آیات، علاوه بر شناساندن دو جریان و رویداد حق و باطل، توجه دادن به این واقعیت است که به رغم برتری ظاهری باطل و شرایط بسیار سخت و دشواری که حق و حق گرایان ممکن است با آن روبرو باشند اما چشم انداز آینده از منظر قرآن نویدبخش فرجام خوشایندی پیروزی و غلبه حق بر باطل است که خداوند وعده آن را داده است. به تعبیر مفسر بزرگ علامه طباطبائی:

«به همین منظور [خداوند] این قسمت از داستان زندگی موسی و فرعون را خاطر نشان می سازد که موسی را در شرایطی خلق کرد که فرعون در اوج قدرت بود و بنی اسرائیل را خوار و زیر دست کرده بود که پسر بچه هایشان را می کشت و زنان شان را زنده می گذاشت. آری خداوند در چنین شرایطی موسی را آفرید و مهم تر آنکه او را در دامن دشمنش یعنی خود فرعون پرورش داد تا وقتی که به حد رشد رسید، آنگاه او را از شر فرعون نجات داد و از بین فرعونیان به سوی مدین روانه اش نمود و پس از مدتی به عنوان رسالت دوباره به سوی ایشان برگردانید، با معجزاتی آشکار تا آنکه فرعون و لشکریانش تا آخرین نفر را غرق کرده و بنی اسرائیل را وارث آنان نمود.» (طباطبائی،

۱۴۱۷، ۱۶: ۷)

نکته قابل تأمل در حکایت گری قرآن از این سنخ از وقایع تاریخی گذشته، تصویرسازی آن از آینده است که براساس یک تحلیل روندی صورت گرفته است که خود مبتنی بر حقیقت و ماهیت حق و باطل است و از این طریق به مؤمنین به اسلام نیز وعده داده است که عین همان

روند که در مورد موسی و یارانش در برابر فرعون و پیروانش تحقق یافته در مورد آنان نیز جریان خواهد یافت. باز به تعبیر علامه طباطبائی:

«غرض این سوره وعده جمیل به مؤمنین است. مؤمنینی که در مکه قبل از هجرت به مدینه عده اندکی بودند که مشرکین و فراعنه قریش ایشان را ضعیف و ناچیز می‌شمردند و اقلیتی که در مکه در بین این طاغیان در سخت‌ترین شرایط به سر می‌بردند و فتنه‌ها و شداید سختی را پشت سر می‌گذاشتند، خدای تعالی در این سوره به ایشان وعده می‌دهد که به زودی بر آنان منت نهاده و پیشوایان مردم قرارشان می‌دهد و آنان را وارث همین فراعنه می‌کند و در زمین مکنششان می‌دهد و به طاغیان قومشان آنچه را که از آن بیم داشتند نشان می‌دهد.» (همان، ۶)

بنابراین، کشف و شناخت این قبیل رویدادها و حوادث کمک می‌کند تا قوانین و قواعد کلی حاکم بر نظام هستی و عالم آفرینش را که در ادبیات قرآنی از او به سنت الهی تعبیر می‌شود، کشف نمائیم و با کشف چنین قوانین و قواعدی می‌توان مجاری تحقق و جریان آن‌ها را نیز شناسایی نمود که با توجه به مجموعه آیات ناظر به موضوع حق و باطل در می‌یابیم که یکی از قواعد کلی‌ای که قرآن مجید در آیات متعددی از آن سخن به میان آورده و سریان آن را برای همه ادوار تاریخ بشر گوشزد نموده، سنت غلبه حق بر باطل است.

براساس این سنت، همواره اهل حق و اهل باطل با هم درگیر می‌شوند و این درگیری سرانجام به غلبه حق و اهل حق بر باطل و اهل باطل منتهی می‌گردد. ذیل این قاعده کلی حاکم بر نظام هستی می‌توان با شناسایی رویدادها و حوادث گذشته و سیر امتداد آن، چشم‌انداز آینده را مشخص نمود. از همین رو، خداوند متعال در همان آغازین آیات سوره قصص که به شرح و بیان داستان موسی و فرعون پرداخته است به‌عنوان یک وعده و بشارت روند حاکمیت صالحان و راث آنان را بر زمین مطرح نموده است.

هرچند ظاهر این آیات برحسب سیاق آن مربوط به قوم بنی‌اسرائیل است اما در صورتی که این قبیل آیات را خارج از سیاق آن مد نظر قرارداد، تفسیر و تحلیل نمائیم می‌تواند مصداقی برای هر قوم و ملتی باشد که در چنین وضعیت و حالتی قرار دارند. به‌خصوص با توجه به این نکته که آیه در صدد بیان یکی از سنت‌های الهی است؛ لذا روند کلی حاکم بر نظام هستی را

مشخص می نماید.

۲-۳. روند حاکمیت و وراثت صالحان بر زمین

یکی دیگر از سنت های الهی که در آیات متعددی مطرح شده استخلاف، حاکمیت و وراثت مؤمنان و صالحان بر زمین است. با توجه به شیوه بیانی که در این آیات استفاده شده است علاوه بر این که سنت الهی مبنی بر حاکمیت صالحان را بیان می کنند، به گونه های مختلف براساس تحلیل روند، فرجام و سرنوشت تاریخ بشر را نیز بازگو می کنند. زیرا از یک سو خداوند در قالب وعده و بشارت، خبر از یک آینده قطعی و حتمی می دهد^۱ و از این طریق آن آینده مطلوب را تصویرسازی نموده است و از سوی دیگر، راه دستیابی به آن آینده مطلوب را نیز مشخص می نماید؛ لذا تحقق چنین وعده ای را همگانی و عمومی نمی داند؛ بلکه تنها برای عده ای خاص که بر طراز ایمان و عمل صالح زندگی شان را عیار نموده اند می داند. لذا می فرماید:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

(نور: ۵۵) خداوند به آنانی که از شما ایمان آورده و کارهای پسندیده انجام داده اند وعده می دهد که در روی زمین جانشین شان کند همان طور که پیشینیان را نیز جانشین کرد و دین شان را که برای آن ها پسندیده، مستقر سازد و بعد از نگرانی ها، ترس آنان را به امنیت مبدل خواهد نمود. مرا بندگی کنید هیچ چیز را شریک من قرار ندهید و اگر کسی بعد از این کافر شود، از گروه فاسقین است.»

در حقیقت جامعه موعود قرآن، یعنی حاکمیت صالحان و وراثت آنان بر زمین، تصویری از جامعه مطلوب آینده است که خداوند در آیات گوناگون به شیوه های مختلف آن را تصویرسازی نموده است و آنچه از منظر آینده پژوهی در این دسته از آیات قابل تأمل است این است که علاوه بر تصویرسازی که از آینده صورت گرفته، راه رسیدن به آن جامعه مطلوب را نیز مشخص نموده است. خداوند در این آیه جامعه مطلوب را این گونه به تصویر می کشد که در آن صالحان

۱ - «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)

حاکمیت یافته در پرتو آن استخلاف و وراثت مؤمنین بر زمین تحقق می‌یابد. در چنین جامعه‌ای دین الهی مستقر گشته، ترس و نگرانی‌ها به امنیت و عدالت مبدل خواهد شد. امیر المؤمنین علی^(ع) در بیان تصویرسازی از آینده مطلوب مورد نظر قرآن در ارتباط با این آیه که خداوند می‌فرماید: «و نرید ان نمّن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم الائمّه و نجعلهم الوارثین...» می‌فرماید: دنیا پس از چموشی و سرکشی، همچون شتری که از دادن شیر به دوشنده‌اش خودداری می‌کند و برای بچه‌اش نگه می‌دارد، به ما روی می‌آورد. (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۰۶)

تحلیل روند این دسته از آیات را این‌گونه می‌توان مطرح کرد که دو معیار داشتن ایمان و عمل صالح و نداشتن آن، انسان‌ها را به دو دسته و دو طیف تقسیم‌بندی می‌کند. آنانی که در مسیر ایمان، خیر و صلاح گام برداشته و حرکت می‌کنند و کسانی که در نقطه مقابل آن قرار دارند و بر خلاف ایمان و عمل صالح در حرکت‌اند. سیر تاریخی جوامع بشری نیز نشان می‌دهد که همین روند همواره در زندگی انسان‌ها جریان داشته است. از منظر قرآن کریم به‌طور مشخص امتداد هریک از دو جریان به نقطه مشخصی ختم می‌گردد؛ به این معنا که مشیت و اراده الهی بر این تعلق گرفته است که روند ایمان‌داری و عمل صالح به فلاح و رستگاری ختم گردد و روند بی‌ایمانی و فساد به خسران و تباهی منتهی گردد. از این‌رو، تصویرسازی از استخلاف مؤمنان و صالحان در آینده با عطف به نمونه‌های از آن در گذشته در واقع همان تحلیل روند است که راه رسیدن به آینده مطلوب را ترسیم می‌نماید. همان‌گونه که با حاکمیت بنی اسرائیل و زوال حاکمیت فرعون مشیت الهی در گذشته بر استخلاف وراثت صالحان و مؤمنان تحقق یافت، در آینده نیز اراده الهی بر این تعلق گرفته است که عیارسازی بر طراز ایمان و عمل صالح تنها راه دستیابی به آن جامعه مطلوب و موعود است. به همین جهت قبل از تصویرسازی آینده، ایمان و عمل صالح را خداوند در این آیه مطرح نموده است تا تذکار باشد به این نکته که رمز ورود به آن جامعه مطلوب عیارسازی زندگی بر طراز ایمان و عمل صالح است.

۳-۳. روند تقوا و تقوای پیشگی

از جمله آیاتی ناظر به آینده‌نگری و فرجام آینده در قرآن آن دسته از آیاتی است که بشارت‌دهنده فرجام نیک و خوشایند برای متقین و پرهیزگاران است. براساس این دسته از آیات به‌طور کلی

انسان‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند. انسان‌هایی که اهل سعادت‌اند و انسان‌هایی که اهل شقاوت؛ اهل سعادت آنهایی‌اند که در زندگی‌شان تقوا پیشه نموده خود را از آلودگی‌های گناه حفظ می‌نمایند و اهل شقاوت آنانی هستند که خود را به رذائل گناه و ناپاکی آلوده نموده‌اند. هرچند بسیاری از این آیات ممکن است ناظر به بحث آخرت باشند و به گونه ارتباط اعمال انسان را با عالم آخرت بیان می‌کنند. اما با توجه به صراحت برخی از آیات می‌توان گفت نگاهی به فرجام این دو جریان در این عالم نیز دارد از جمله در این آیه که خداوند از قول موسی برای بنی اسرائیل می‌فرماید: «قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ». (اعراف: ۱۲۸) علامه طباطبائی در المیزان ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید:

«موسی (علیه السلام) در این جمله بنی اسرائیل را بر قیام و شورش علیه فرعون بر می‌انگیزد و آنان را به استمداد و استعانت از خدای تعالی در رسیدن به هدف که همان رهایی از اسارت و بندگی فرعون است توصیه می‌نماید و آنان را به صبر در برابر شدایدی که فرعون خط نشان آن را می‌کشد سفارش می‌کند. آری، صبر در برابر شداید راهنمای به سوی خیر و پشتتاز فرج و نجات است. موسی (علیه السلام) در آخر کلام خود با جمله (ان الارض لله یورثها من یشاء) تعلیل می‌کند و حاصل این تعلیل این است که: اگر من این نوید را می‌دهم برای این است که فرعون مالک زمین نیست تا آن را به هر کس بخواهد بدهد و از هر کس بخواهد بگیرد، بلکه زمین ملک خدای سبحان است، او است که به هر کس بخواهد ملک و سلطنت در زمین را می‌دهد و سنت او هم بر این جریان دارد که حسن عاقبت را به کسانی از بندگان خود اختصاص دهد که از او بترسند و از او حساب ببرند، بنابراین شما ای بنی اسرائیل! اگر تقوا پیشه کنید، یعنی از خدای تعالی استعانت جسته و در راه او در شداید صبر کنید خداوند این سرزمین را که امروز در دست فرعونیان است به دست شما خواهد سپرد.» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۸: ۲۲۹)

از منظر آینده پژوهی این رویکرد قرآنی اشاره به یک اصل اساسی و قاعده کلی دارد و آن این‌که، مشیت الهی بر این تعلق گرفته است که هرگاه مردم و جامعه‌ای توانایی‌های خود را در

مسیری به کار گیرند که از سوی خداوند تعیین شده و خواست خویش را با اراده ایجابی خداوند منطبق و همسو سازند که در آموزه‌های دینی از او به تقوا و پرهیزگاری یاد می‌شود، قابلیت دوام و بقا می‌یابند.^۱ لذا آینده روشن و فرجام نیک فراروی آن‌ها خواهد بود و در مقابل کسانی که توانایی‌های خود را نه در مسیری که خداوند خواسته است، بلکه در راستای هوا و هوس و تمنیات نفسانی خویش به کار می‌گیرند، سرانجام شومی خواهند داشت. با همین رویکرد آینده‌پژوهانه است که خداوند در آیه ۱۳۸ آل عمران هم به چگونگی تحقق سنت خویش در امت‌های پیشین اشاره نموده و هم سفارش به تأمل و دقت در مجاری تحقق آن نموده است. «قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبه المکذبین.» (آل عمران: ۱۳۷)

بنابراین، همانطوری که شناسایی و ارزیابی حالات ممکن آینده، اصلی‌ترین رکن روش‌های مختلف آینده‌پژوهی است، قرآن کریم نیز با معرفی سنت‌های الهی و به عنوان یک اصل و قاعده کلی حاکم بر نظام هستی و معرفی مجاری تحقق آن‌ها، شناخت آینده ممکن و مطلوب را برای مخاطبین خویش تسهیل نموده است و از این طریق کمک می‌کند تا هر کسی بتواند تصویر واضح‌تری از آینده‌ی مطلوب داشته و هر کسی وقتی بداند که چه آینده‌ای را برای خود می‌پسندد، می‌تواند با گام‌های مؤثرتری در جهت تحقق همان آینده‌ی مطلوب حرکت کند. از همین روی خداوند علاوه بر، تصویرسازی از آینده مطلوب در ضمن بیان سنت‌های حاکم بر نظام هستی، راه رسیدن به آن را نیز مشخص نموده است؛ چنانچه در آیات بعدی می‌فرماید: «هذا بیان للناس و هدی و موعظه للمتقین.» (آل عمران: ۱۳۸)

تحلیل روند آیات مربوط به سرانجام متقین از جمله آیه ۱۲۸ سوره اعراف را که قبلاً مطرح شده این گونه می‌توان مطرح نمود که در این آیه موسی علاوه بر چگونگی مقابله با فرعون شرایط پیروزی و غلبه بر دشمن را نیز مطرح نموده است. به قول برخی مفسرین: «این آیه در حقیقت، نقشه و برنامه‌ای است که موسی^(ع) به بنی اسرائیل برای مقابله با تهدیدهای فرعون، پیشنهاد می‌کند و شرائط پیروزی به دشمن را در آن تشریح می‌نماید و به آنها گوشزد می‌کند که اگر سه برنامه را عملی کنند قطعاً به دشمن پیروز خواهند شد نخست این که تکیه گاهشان تنها

۱ - ان تنصروا الله ینصرکم و ثبت اقدامکم. (محمد: ۷)

خدا باشد و از او یاری بطلبند (قال موسی لقومه استعینوا بالله) دیگر این‌که به آنها می‌گوید: استقامت و پایداری پیشه کنید و از تهدیدها و حملات دشمن نهراسید و از میدان بیرون نروید (و اصبروا) برای تأکید مطلب و ذکر دلیل، به آن‌ها گوشزد می‌کند که سراسر زمین از آن خدا است و مالک و فرمانروای مطلق او است و به هر کس از بندگان او بخواهد آن را منتقل می‌سازد (ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده) و آخرین شرط این است که تقوا را پیشه کنید، زیرا عاقبت پیروزمندان از آن پرهیزکاران است (و العاقبة للمتقین) این سه شرط که یکی از آن‌ها در زمینه عقیده (استعانت جستن از خدا) و دیگری در زمینه اخلاق (صبر و استقامت) و دیگری در زمینه عمل (تقوی و پرهیزکاری) تنها شرط پیروزی قوم بنی‌اسرائیل به دشمن نبود، بلکه هر قوم و ملتی بخواهند بر دشمنانشان پیروز شوند، بدون داشتن این برنامه سه ماده‌ای امکان ندارد [پیروز شوند]. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ۶: ۳۷۰)

نکته دیگری قابل تأمل در این دسته از آیات این است که خداوند در این آیه و آیات متعددی دیگر به طور مطلق یادآور می‌شود که آینده از آن متقیان است و اختصاص به هیچ قوم و امتی ندارد؛ لذا فهمیده می‌شود خداوند در این آیات در صدد بیان یکی دیگر از سنت‌های خویش است که به عنوان یک قاعده کلی بر تمام نظام هستی حاکم است و آن ماندگاری تقوا و تقوا پیشگی است. از این رو، هر قوم و امتی که خود را بر مدار این قاعده و قانون عیار نموده، خواست و اراده خود را با خواست و اراده الهی همسو کند مجرای تحقق این سنت الهی قرار گرفته قابلیت دوام و بقا پیدا می‌کند.

نتیجه‌گیری

هرچند با عنایت به مجموع آیات ناظر به بحث آینده در قرآن، می‌توان روندهای گوناگون را شناسایی و براساس آن آینده را تصویرسازی نمود. اما غرض اصلی این نوشتار دستیابی به پاسخ بود که پرسش اصلی پژوهش مطرح کرده بود. از این جهت آیات بررسی شده تا حدودی زیاد پاسخ مسأله مورد نظر را روشن نموده است و آن بشارت تحقق جامعه مطلوب است که به طور کلی نوع نگاه خوش‌بینانه قرآن نسبت به آینده جهان را نمایان کند.

بدین ترتیب فرضیه مطرح شده با عنایت به یافته‌های قرآنی براساس روش آینده‌پژوهی

مورد تأیید قرار می‌گیرد. علاوه بر آن، دقت در اسلوب و شیوه‌های دقیق که قرآن کریم برای تصویرسازی آینده به کار گرفته، نشان می‌دهد که روش قرآن کریم در خصوص تبیین آینده جهان از این ظرافت، ظرفیت و توانایی برخوردار هست که بتوان آن را در قالب دانش آینده‌پژوهی متداول نیز بیان نمود. با عنایت به این تفاوت که دانش آینده‌پژوهی به دلیل ابتدای آن بر دانسته‌های محدود بشری توان تصویرسازی از یک آینده قطعی و حتمی را ندارد؛ اما آینده‌پژوهی قرآن با اتکای آن به علم الهی خبر از یک آینده حتمی و قطعی می‌دهد و آن را در قالب یک آینده مطلوب و موعود بشارت داده است.

بنابراین نتایج و یافته‌های پژوهش حاضر را می‌توان این گونه مطرح نمود:

۱. نگاه قرآن نسبت به آینده جهان و سرانجام تاریخ بشر نگاه خوش‌بینانه و فرجام خوش است. از منظر قرآن همان‌گونه که نظام تکوینی عالم بر خیر و حق و غلبه آن بر شر و باطل شکل گرفته است، فرجام تاریخ اجتماعی بشر نیز فرجام خوشایندی است که در آن عدالت بر ظلم، صلاح بر فساد و در کل حق بر باطل پیروز می‌شود. خداوند تحقق این آینده شکوه‌مند و فرجام نیک و نهائی جامعه بشری را به‌عنوان بخشی از سنت‌های خویش در قالب‌های گوناگون مطرح نموده است.

۲. آیات مربوط به آینده‌نگری در قرآن هرچند از لحاظ ظاهری و سیاق، مربوط به قضیه خاص هستند اما هیچ‌کدام در صدد بیان حکم خاص برای قوم و یا ملت خاصی نیستند، بلکه در صدد بیان یک قاعده و قانون کلی برای همه اعصار و قرون و همه اقوام و جمعیت‌ها هستند.

۳. اسلوب و روش خاصی که قرآن در تصویرسازی و تبیین آینده جهان به کار گرفته، از این ظرافت و ظرفیت برخوردار هست که برخی اصول آینده‌پژوهی از جمله رویداد شناسی و تحلیل روند را در تبیین آن به کار بست.

۴. گذشته تاریخی جوامع بشری حکایت از آن دارد که چنین جامعه‌ای در گذشته تحقق نیافته است و با توجه به قطعیت تحقق وعده‌های الهی، تحقق چنین جامعه‌ای در آینده تاریخ بشر قطعی و حتمی است. اما بدون شک مجرای تحقق آن مبتنی بر یکسری تحولات و دگرگونی‌های است که قبل از آن در جوامع بشری باید رخ دهد. از جمله باید تحول شگرف و بی‌نظیر اخلاقی رخ

دهد که در سایه آن ارزش های معنوی و انسانی در سر حد کمال خویش تجلی یافته تکامل عقلی و رشد علمی برای بشریت حاصل گردد. به گونه ای ظرفیت پذیرش ولایت معصوم و حاکمیت آن را برخوردار گردند. در چنین شرایطی است که آسمان و زمین خیرات و برکات خویش را بر اهل زمین عرضه نموده جامعه آرمانی قرآن شکل می گیرد.

چنانچه علامه طباطبائی نیز ذیل تفسیر وعده استخلاف تأکید بر همین مطلب دارد که «وعدۀ استخلاف در آیه، جز با اجتماعی که با ظهور مهدی علیه السلام بر پا می شود با هیچ مجتمعی قابل انطباق نیست و این مجتمع طیب و طاهر با صفاتی که از فضیلت و قداست دارد؛ هرگز تا کنون در دنیا منعقد نشده و دنیا از روزی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مبعوث به رسالت گشته تا کنون، چنین جامعه ای به خود ندیده، ناگزیر اگر مصداقی پیدا کند؛ در روزگار مهدی علیه السلام خواهد بود؛ چون اخبار متواتری که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اهل بیت علیهم السلام در خصوصیات آن جناب وارد شده؛ از انعقاد چنین جامعه ای خبر می دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۵: ۲۱۵).

منابع

قرآن کریم.

۱. سهیل، عنایت‌الله، ۱۳۹۵، پرسش از آینده، روش‌ها و ابزارهای تحول سازمانی و اجتماعی ترجمه، مسعود منزوی، تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی، چاپ دوم.
۲. شریف رضی، ۱۴۱۴، نهج البلاغه، لصباحی صالح، قم: هجرت.
۳. طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۴. قرائی، محسن، ۱۳۸۴، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درسهای از قرآن.
۵. قوام، زینب سادات، واعظی محمود، ۱۳۹۴، جایگاه آینده‌پژوهی در آیات و روایات، مجله بصیرت و تربیت اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۳۴.
۶. کارگر، رحیم، ۱۳۸۵، آینده جهان، تهران، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی.
۷. محدث نوری میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۸. مرادیان، محسن، ۱۳۸۸، تهدید و امنیت، تعاریف و مفاهیم، تهران: نشر ساقی، مرادیان، ۱۳۸۸.
۹. معین، محمد، ۱۳۸۵، فرهنگ فارسی معین، ج دوم.
۱۰. میرزایی، خلیل، بی‌تا، فرهنگ توصیفی علوم اجتماعی، تهران: نشر فوژا.
۱۱. ابن ابی الحدید، عزالدین، ۱۴۱۸، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالکتب.
۱۲. مکارم شیرازی و جمعی از همکاران، ۱۳۸۴، تفسیر نمونه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی جامعه مدرسین.

صورت‌بندی مفهوم پیشرفت براساس آیات و روایات

محمدعلی نظری^۱

چکیده

ارائه الگو و نظریه‌پردازی در باب پیشرفت مبتنی بر اصول و مبانی خاصی است که هر مکتب و نحله‌ی فکری از منظر آن‌ها به عالم و آدم نگاه می‌کند. هدف این تحقیق تبیین مبانی و اصول پیشرفت از دیدگاه قرآن است. برای نیل به چنین هدفی نخست تعریف از مفهوم پیشرفت براساس آیات قرآن ارائه گردیده و پس از آن، مبانی و مفروضات اساسی که از دیدگاه قرآن فرایند حرکت تکاملی جوامع را معین می‌کنند، مورد تأمل قرار گرفته‌اند. مبادی و پیشفرض‌های زیربنایی قرآن در باب پیشرفت در دو دسته‌ی مبانی نظری و اصول عملی طبقه‌بندی گردیده‌اند. ذیل مقوله‌ی مبانی نظری، پنج مبنا شمرده شده که عبارتند از نگاه توحیدی به عالم، پیوستگی دنیا و آخرت، هدایت و مراقبت ربانی، خلافت و کارگزاری انسان و تسخیر طبیعت برای انسان. از این مبانی هست‌شناسانه، اصول راهنما یا قواعدی مشتق می‌شوند که در سطح عینیت نظام کنش افراد و سیر جوامع را هدایت می‌کنند و این قواعد که اصول عملی نام گرفته‌اند، ذیل عنوان‌های اصالت معنویت، عقلانیت پر مایه، عدالت اجتماعی، ایثار و فراتر رفتن از خود، استفاده شاکرانه از نعمت‌ها، حق عمران طبیعت، صورت‌بندی شده‌اند. این پژوهش از نوع تحقیقات بنیادی است و برای تجزیه و تحلیل آیات از روش تحلیل محتوا و اسنادی استفاده شده است.

واژگان کلیدی: پیشرفت، مبانی، اصول، معنویت، توسعه، قرآن، جامعه، انسان.

۱. سطح چهار حوزه، کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، ایمیل: mohsenyali8@gmail.com

مقدمه

پیشرفت و ترقی از جمله آرمان‌های عام بشری است، چرا که ریشه در تکوین و فطرت انسان دارد. لذا بشر از نخستین مراحل شکل‌گیری حیات اجتماعی تا کنون همواره در پی این بوده که چگونه می‌تواند کیفیت زندگی خود را بهبود و ارتقا بخشد و آن را از وضع موجود به وضع مطلوب‌تر و متکامل‌تر متحول سازد. هر چند اندیشه پیشرفت ایده‌آل جهان‌شمول انسانی است، اما این که پیشرفت چیست و اهداف و غایات اساسی آن کدامند، دیدگاه‌های متفاوت و حتی بعضاً متضادی مطرح گردیده‌اند.

برداشت‌های متفاوت در باب چیستی پیشرفت، ناشی از تفاوت در مبانی، اصول و مفروضات بنیادینی است که نوع نگاه افراد و جوامع انسانی را نسبت به عالم و آدم تعیین می‌کنند؛ به عبارت دیگر، پاسخ که به پرسش از چیستی پیشرفت داده می‌شود، تابع نوع پاسخی است که به پرسش‌های وجودی بنیادین انسان داده می‌شوند. پرسش‌های از این قبیل که آیا هستی خودبینا است یا ناشی از یک مبدأ متعالی؟ انسان چگونه موجودی است و چه نقش و جایگاهی در هستی دارد؟ آیا مرگ پایان هستی انسان است یا حیات انسان پس از مرگ ادامه می‌یابد؟ با فرض استمرار حیات انسان پس از مرگ، رابطه بین دنیا و آخرت چگونه است؟ آیا انسان تنها با استمداد از توانای‌های عقلانی خود قادر است مسیر تکامل و پیشرفت را طی کند یا این که به هدایت و مراقبت ربانی نیز نیاز دارد؟ پاسخ به این پرسش‌های اساسی هرچه که باشد، در تعیین اهداف و کمال مطلوب‌ها، نحوه سیر و انتخاب شیوه زندگی آدمیان تأثیرات بنیادین خواهند داشت.

هدف اصلی این نوشتار صورت‌بندی مبانی و اصول بنیادینی که از منظر قرآن، فرایند پیشرفت و سیر تکاملی جوامع بشری را تعیین می‌بخشند. اصول و مبانی پیشرفت از دیدگاه قرآن را می‌توان به دو دسته مبانی نظری و اصول عملی تقسیم کرد. مقصود از مبانی نظری، نظام از گزاره‌های توصیفی بنیادینی است که قرآن کریم راجع به جهان و حیات انسانی ارائه می‌دهد. این گزاره‌ها که منطقاً در قالب «است» بیان می‌شوند، نظام از اندیشه‌ها را می‌سازند که نحوه بودن عالم و آدم را توصیف می‌کنند و در اصطلاح جهان‌بینی یا جهان‌نگری نامیده می‌شود. اما منظور از اصول عملی پیشرفت، مجموعه‌ای از قواعد عام و دستورالعمل‌های کلی‌اند که

سیر زندگی آدمیان را در مقام عمل و تحقق، هدایت می‌کنند. این گزاره‌ها که عمدتاً به صورت «باید» و «نباید» بیان می‌شوند، منتج از مبانی نظری و مفروضات اساسی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی هستند که قرآن کریم در توصیف و تفسیر هستی به کار می‌گیرد. نحوه سیر و سیوررت جوامع و شیوه‌های دستیابی به غایات و کمال مطلوب‌ها توسط قواعد اصول عملی مشخص می‌شوند. اما پیش از تبیین مبانی نظری و عملی پیشرفت، ضروری است که تعریف و صورت‌بندی مقدماتی از مفهوم پیشرفت ارائه گردد.

۱. پیشرفت در پارادایم تفکر مدرن

تلقی گفتمان مدرن در باب پیشرفت را می‌توان در دو رویکرد کلان خلاصه کرد. رویکرد اول که به لحاظ تاریخی هم تقدم دارد، پیشرفت را به عنوان فرایند تمایز یابی، پیچیدگی ساختاری و تنوع نهادی که کارآیی و کارآمدی بیشتری را در پی داشته باشد، تعریف می‌کند. از این منظر جامعه هرچه کامل‌تر و پیشرفته‌تر می‌شود، تنوع و تمایزات ساختاری بیشتری در آن صورت می‌گیرد. این تعریف از پیشرفت را می‌توان تلقی سیستمی یا سخت‌افزاری تعبیر کرد، چرا که کانون توجه در آن نه انسان که ابعاد ساختاری زندگی بشری از قبیل پیچیدگی‌های فنی و تنوع سازمانی است. تعریف پیشرفت به مثابه «حرکت از ساده به پیچیده» که در اغلب نظریه‌های جامعه‌شناسانه دیده می‌شود، چنین برداشتی از پیشرفت را مطرح می‌سازد (گیدنز، ۱۳۷۹: ۶۸۹).

رویکرد سیستمی که مدت نسبتاً طولانی پارادایم مسلط محسوب می‌شد، اخیراً مورد نقدهای جدی قرار گرفته است، چرا که به موازات تخصصی‌شدن و پیچیدگی فزاینده در عرصه‌های سیستمی، نه تنها احساس خوشبختی، سعادت و رضایت خاطر بشر افزایش نیافت که بر عکس، پیچیدگی سیستم‌های اجتماعی تبدیل به قفس آهنین، عامل از خودبیگانگی، از دست رفتن معنا و کاهش اختیار و خودمختاری انسان گردید (تیلور، ۱۳۸۵).

با توجه به این پیامدهای منفی، نوعی گذار پارادایمی در رویکردهای پیشرفت رخ داد که در آن «انسان» به جای «سیستم» به عنوان موضوع و محور پیشرفت مطرح گردید (موتقی، ۱۳۸۳: ۲۳۹). در این پارادایم که می‌توان آن را رویکرد «عاملیتی» یا انسان‌محور نامید، توسعه یا

پیشرفت عمدتاً فرایندی تلقی می‌شود که دامنه‌ی انتخاب‌های بشر گسترش یافته و افراد انسانی به آزادی و خودمختاری بیشتری در عرصه زندگی نائل می‌شوند.

به‌رغم تفاوت‌های که این دو طرز تلقی با هم دارند، هر دو دیدگاه در این که فرایند توسعه و پیشرفت را منحصر در ابعاد مادی و این جهانی حیات بشری می‌داند، اشتراک نظر دارند. از هر دو منظر، توسعه فرایندی است که شرایط را برای لذت‌جویی، کامروایی روزافزون و ارضای تمایلات و اشباع هوس‌های نفسانی بشر، بیش از پیش فراهم می‌سازد. پیشرفت در عرصه ایمان و معنویت، ارزش‌های انسانی و اخلاقی در گفتمان مدرن یا اساساً موضوعیت ندارند و یا این که در حاشیه و ذیل توسعه مادی مطرح می‌شوند. این برداشت از پیشرفت، ناشی اصول و مفروضات خاصی است که گفتمان مدرن در تفسیر عالم و آدم آن‌ها را مبنا قرار می‌دهد؛ اصول چون دنیوی شدن یا تقدسی‌زدایی از عالم، مرجعیت عقل ابزاری، لیبرالیسم و اباحت، اومانیسم یا انسان‌خدایی، فردگرایی و اصالت لذت، مهم‌ترین مبانی خرده گفتمان‌های مدرن در باب پیشرفت یا توسعه را شکل می‌دهند (پارسائیا، ۱۳۸۵: ۲۰۴-۲۱۶).

۲. پیشرفت از منظر قرآن

تلقی قرآن از پیشرفت مبتنی بر جهان‌نگری توحیدی است، به همین دلیل صورت‌بندی آن براساس آموزه‌های قرآنی، به نحو بنیادی متفاوت از آن چیزی است که در پارادایم تفکر مدرن مطرح است. برخلاف گفتمان توسعه غربی که به دلیل ابتنای آن بر مادیت‌گرایی، تنها بر کامروای‌های مادی و این جهانی به‌عنوان اهداف غایی تأکید می‌رود، پیشرفت از منظر قرآن کریم فرایند جامع و فراگیری است که برخورداری‌های مادی و معنوی بشر را به‌صورت توأمان در بر دارد. پیشرفت به‌عنوان فرایند جامع، در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته که یکی از مهم‌ترین آن‌ها آیه ذیل است: «وَمَثَلُهُمْ فِي الْآلَةِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (فتح، ۲۹).

همانگونه که شهید مطهری متذکر گردیده، این آیه فرایند تکامل و پیشرفت را از منظر قرآن مدل‌سازی می‌کند (مطهری، بی‌تا، ج ۱: ۴۰). قرآن در این آیه با استفاده از زبان تمثیل، تکامل

و پیشرفت را به رشد گیاهی تشبیه می‌کند که در آغاز به صورت جوانه‌ی نازک و ظریف سر از خاک بیرون می‌آورد، به تدریج استعدادها و قابلیت‌های نهفته آن فعلیت یافته دارای اجزا و شاخه‌های متعدد، ساقه‌ی استوار و مستحکم می‌گردد و در نهایت تبدیل به گیاه بالغ و پرمهر می‌شود. از این تمثیل و تشبیه قرآن نکات ذیل را می‌توان در باب تعریف و صورت‌بندی مفهوم پیشرفت استنباط کرد:

الف. براساس مفاد آیه فوق می‌توان گفت پیشرفت و تکامل فرایند فعلیت‌یابی ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها و استعدادهایی است که در بن‌مایه و ساختار وجودی هر موجود، از جمله انسان، به ودیعت نهاده شده‌اند. همانگونه که رشد گیاهان چیزی جز تحقق قابلیت‌های ذاتی دانه گیاه نیست، پیشرفت در عالم انسانی نیز عبارت است از شکوفایی تدریجی نیروها و توانش‌های که در لایه‌های وجودی بشر به صورت بالقوه و در حالت نهفتگی قرار دارند. نتیجه یا لازمه فعلیت یافتن هر استعداد و ظرفیت انسانی، ارتقا کارکردهای ساختاری و سازمانی است که زمینه‌ی برخورداری انسان را فراهم می‌سازند.

ب. پیشرفت تنها به معنای افزایش کمی و پیچیدگی ساختاری نیست، بلکه فرایندی است که در طی آن علاوه بر این که بر کمیت، اجزا و ساختار موجود متکامل افزوده می‌شود، تغییر و تحول کیفی نیز در آن رخ می‌دهد. همانگونه که گیاهان در هر مرحله از فرایند رشد، علاوه بر پدیدار شدن فرایندهای چون گستردگی، پیچیدگی ساختاری و افزایش امکانات و کارکردها، به لحاظ هستی‌شناختی نیز از یک مرحله وجودی ناقص به مرحله وجودی کامل‌تر ارتقا پیدا می‌کنند، در عرصه حیات اجتماعی آدمیان نیز تحول و دگرگونی‌های را می‌توان تکاملی و پیشرفت توصیف کرد که باعث ارتقای وجودی و تغییر کیفی جوامع می‌گردند.

ج. مهم‌ترین نکته آنکه از دیدگاه قرآن، استعداد و ظرفیت انسانی که شکوفایی و رشد آن باعث ارتقای کیفی و هستی‌شناختی در افراد و جوامع می‌گردد، ظرفیت تأله و خداجویی است. زیرا براساس آیه فوق و آیات پرشماری دیگر، ظرفیت خداجویی است که رشد سایر ظرفیت‌ها و توانمندی‌های بشری را جهت‌گیری تعالی‌جویانه و تکاملی می‌بخشد. توانمندی‌های چون تعقل و خردورزی، علم و آگاهی، قدرت اراده، ابداع و نوآوری و... هم می‌تواند سمت و سوی تکاملی داشته باشند هم انحطاطی. رشد و شکوفایی این ظرفیت‌ها وقتی اسباب آسایش، آرامش

و امنیت خاطر بشر را فراهم می‌سازند که مبتنی بر ایمان، معنویت و خداجویی باشند. رشد استعدادهای بشری در غیاب ایمان و معنویت، نه تنها سعادت و احساس خوشبختی و آرامش را به ارمان نمی‌آورند بلکه موجب درد و رنج و محرومیت‌های روزافزون بشریت می‌شوند. لذا قرآن مکرراً متذکر می‌شود که شرط ضروری برای تکاملی بودن سیر و حرکت جوامع انسانی ابتنای آن بر خداپرستی و ایمان و معنویت است.

با توجه به نکات فوق می‌توان گفت که پیشرفت از دیدگاه قرآن عبارت است از فرایند رشد و شکوفایی استعدادهای فطری و بالقوه انسان. به هر نسبتی که ظرفیت‌ها و توانمندی‌های انسان امکان رشد و بروز ظهور پیدا می‌کنند به همان نسبت امکانات مادی و معنوی انسان نیز افزایش می‌یابد. اما از منظر قرآن صرف افزایش امکانات، پیچیدگی‌های فنی و ساختاری را نمی‌توان تکامل و پیشرفت تلقی کرد. بلکه تحولات و دگرگونی‌های عرصه حیات آدمی وقتی سمت و سوی تکاملی و ارتقایی پیدا می‌کنند که «صبغه» و جهت‌گیری خدایی داشته باشند. (بقره، ۱۳۷). این تلقی از پیشرفت مبتنی بر مبانی و اصول خاصی است که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳. اصول و مبانی پیشرفت از منظر قرآن

حیات انسانی را می‌توان دارای دو بعد ذهنی و عینی یا صورت و محتوا دانست. بعد محتوایی زندگی بشر همان باورها و شناخت‌های بنیادینی است که طرز تلقی آدمیان را از جهان، انسان و زندگی مشخص می‌کند. در مقابل، بعد عینی و صورتی حیات بشری، مشتمل بر مجموعه‌ای از اعمال و رفتارهای قاعده‌مند است که افراد انسانی برای نیل به اهداف و کمال مطلوب‌ها انجام می‌دهند. این اعمال و کنش‌ها در چارچوب قواعد، سنت‌ها و ساختارهای انجام می‌گیرند که مختصات و ویژگی آن‌ها تابعی از نظام شناختی است. لذا در اثر اختلاف در جهان‌نگری، قواعد عمل و سنت‌های اجتماعی یا آنچه که فرایند سیر و حرکت افراد و جوامع انسانی را معین می‌کنند نیز مختلف می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۸).

بر همین اساس می‌توان مبادی و مبانی پیشرفت و حرکت تکاملی جوامع را ذیل دو محور مبانی نظری و اصول عملی مورد بحث قرار داد.

۱-۳. مبانی نظری پیشرفت

شناخت‌ها و باورهای بنیادینی که از دیدگاه قرآن فرایند پیشرفت و حرکت تکاملی جوامع را مشخص می‌سازند، کدامند؟

۱-۱-۳. توحید و عبودیت

از منظر قرآن، توحید و عبودیت زیربنایی‌ترین اندیشه‌ای است که فرایند سیر و حرکت جوامع بشری را در کلیت آن تعیین می‌بخشد. در گفتمان مدرنیته غربی، عالم هستی منحصر در عالم ماده و منقطع از ماواری طبیعت در نظر گرفته می‌شود، بر همین اساس، تعالی معنوی، استکمال روحی و ارتقای اخلاقی بشر از عقلانیت قابل دفاع برخوردار نیستند؛ چرا که براساس این نوع نگاه، آنچه اصالت دارد، تنها جهان ماده و امور مادی است. برابندی این نگاه محدود به هستی آن بوده است که انسان معاصر غربی، نیل به اهداف و کمال مطلوب‌های دنیوی را به عنوان غایت آمال خود برگزیند و پیشرفت و تکامل را صرفاً براساس معیارها و شاخص‌های کیفیت زندگی این جهانی تعریف نماید.

برخلاف توسعه غربی که انقطاع جهان هستی از مبادی ماواری طبیعی، فرض بنیادین آن را شکل می‌دهد، از منظر قرآن هم عالم تکوین و هم جهان انسانی بر بنیاد توحید و عبودیت استوار است (مریم، ۹۳). براساس آیات قرآن، جامعه‌ی را می‌توان متکامل و پیشرفته توصیف کرد که نظام روابط، ارزش‌ها و ایده‌آل‌ها، هنجارها و قواعد عمل، نهادها و ساختارهای اجتماعی آن، مبتنی بر توحید بوده و جهت‌گیری خدایی داشته باشند: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» (بقره، ۱۳۷). طبق مفاد این آیه نیکوترین ساختار و صورت‌بندی اجتماعی آن است که «صبغه» و رنگ خدایی دارد و بر مبنای توحید و خداجویی استوار است. توحید دارای اقسام و مراتبی است، اما از یک منظر به توحید نظری و توحید عملی تقسیم می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۳، ۷: ۳۳۰). توحید نظری عبارت است از این باور که عالم هستی در کلیت آن، ناشی از یک مبدأ متعالی است و در بقا و دوام خود نیز متکی به تدبیر و مشیت الهی می‌باشد. اما توحید عملی به معنای تجسد و عینیت یافتن، اقتضائات، آثار و دلالت‌های توحید نظری در بعد عینی و عملی زندگی است، چیزی که در اصطلاح «عبودیت» خوانده می‌شود. در فهم متعارف، تلقی محدودی از عبودیت وجود دارد و این مفهوم عموماً با انجام فرایض و

مناسک عبادی یکسان تلقی می‌شود. اما در نظام تصویری قرآن عبودیت تنها به معنای انجام اعمال آیینی و مراسم عبادی نیست، بلکه شیوة جامع عمل یا سبک زندگی است که از طریق آن ساختار یک جامعه متکامل مستقر و تثبیت می‌شوند (مکارم، ۱۳۷۴: ج ۲۲: ۳۸۸).

به دلیل همین نقش بنیادی عبودیت در فرایند تکامل جوامع انسانی است که قرآن از آن به عنوان هدف آفرینش انسان (ذاریات، ۵۶)، یادکرده و هدف از ارسال پیامبران الهی را نیز استقرار جامعه توحیدی و مبتنی بر عبودیت بیان می‌کند (نحل، ۳۶)؛ زیرا از دیدگاه قرآن نیل به فلاح و سعادت (حج، ۷۷)، احساس آرامش و امنیت (فتح، ۲۶) و آسایش و رفاه مادی (اعراف، ۹۶) از طریق عبودیت و خداپرستی به دست می‌آید.

تأکیدات فراوان قرآن بر عبودیت به عنوان زیربنای حرکت تکاملی جوامع انسانی، وقتی به درستی درک می‌شود که تلقی خاص قرآن از تکامل و پیشرفت مورد توجه قرار گیرد. همانگونه که قبلاً اشاره شد، از منظر قرآن پیشرفت چیزی جز فعلیت یافتن استعدادها و ظرفیت متعالی انسانی نیست. ظرفیت‌ها و قابلیت‌های بشر، آنگاه در مسیر شکوفایی قرار می‌گیرند که آدمیان توانسته باشند بر انواع موانع یا به تعبیر قرآن «اغلال» و اسارت‌های درونی و بیرونی که استعدادهای بشری را منجمد و عقیم می‌سازند، غلبه نمایند. غلبه بر این موانع و قیود جز با انتخاب عبودیت به عنوان سبک و شیوه زندگی، امکان‌پذیر نیست. عبودیت شیوهی است که بشر را قادر می‌سازد که هم خود را از قیود و اجبارهای بیرونی رهایی بخشد و هم محدودیت‌ها و موانع درونی رشد و شکوفایی استعدادهای انسانی را از میان بر دارد. (اعراف، ۱۵۷).

عبودیت به عنوان شیوة توانمندسازی انسان در حدیث شریف قدسی نیز مورد اشاره قرار گرفته است: «يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا غَنِيٌّ لَا أَفْتَقِرُ اطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ غَنِيًّا لَا تَفْتَقِرُ يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ اطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ حَيًّا لَا تَمُوتُ يَا ابْنَ آدَمَ اَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ اطْعِنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلْكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ.» (حلی، ۱۴۰۷: ۳۱۰). مفاد این کلام قدسی نیز آن است که بشر از طریق عبودیت و اطاعت به اوج توانمندی و کمال می‌رسد، به طوریکه توانای هرگونه تصرفی را در عالم پیدا می‌کند. رساترین بیان از نقش ایجابی عبودیت در آزادسازی ظرفیت‌های انسانی و متحول کردن حیات بشر، در کلام امام صادق (ع) انعکاس یافته است: «العبودية جوهرة كنهها الربوبية»، عبودیت و بندگی خدا، گوهری است که حقیقت

آن خداوندگاری است (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۳: ۴۷۴).

براساس این روایت، بشر از طریق عبودیت می‌تواند به حدی از توانمندی و قدرت دست‌یابد که در زمین کارهای خدایی انجام دهد. به تعبیر شهید مطهری کمال و پیشرفتی که در اثر عبودیت برای بشر حاصل می‌شود، نظیر ارتقا از عضویت ساده یک اداره تا مقام وزارت، یک امر قراردادی و اعتباری نیست، بلکه بالا رفتن از نردبان وجود است، شدت و قوت و کمال یافتن وجودی است که مساوی با تعالی و استکمال در علم، قدرت، حیات، اراده و مشیت و گسترش دایره نفوذ و تصرف انسان است (مطهری، ۱۳۸۲، ۳: ۲۹۵).

۲-۱. پیوستگی دنیا و آخرت

باور به حیات اخروی و پیوستگی زندگی دنیوی و اخروی، دیگر فرض بنیادین پیشرفت از دیدگاه قرآن را شکل می‌دهد. در تلقی مادی‌گرایانه، مرگ نقطه پایان هستی انسان است؛ رخداد دردناکی از سنخ نابودی و فنا که در اثر آن هستی به ضد خود تبدیل می‌شود. تأکید بر لذت‌گرایی افراطی و کام‌جویی لجام‌گسیخته از امکانات و نعمات مادی، از جمله نتایج محسوس تلقی مادی‌گرایانه از حیات انسانی است. در این نگاه تمتع و کام‌گیری بی حد و حصر از مشتهیات دنیوی یگانه هدف معقولی است که هر انسانی باید برای به حداکثر رساندن حظ و بهره خویش از آن‌ها تلاش نماید. ناکامی در استفاده از این سنخ مواهب، خسران عظیمی محسوب می‌شود که انسان هیچگاه فرصت جبران آن را نخواهد یافت. غلبه این تلقی موجب شده تا لذت‌جویی و اشیاع‌امیال و هوس‌های انسانی به یکی از اصول بنیادین در گفتمان مدرنیته غربی تبدیل شود. انسان معاصر غربی هویت خود را در مصرف هر چه بیشتر امکانات و سرمایه‌های مادی جستجو می‌کند؛ چرا که اعتقاد به موقت بودن حیات این جهانی و فناپذیری انسان، نتیجه‌ای جز کام‌جویی بی حد و حصر و لذت‌گرایی افراطی به دنبال نخواهد داشت.

اما از منظر قرآن، مرگ نه تنها نقطه پایان هستی انسان نیست، بلکه آغاز زندگی پایدار و فناپذیر است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ.» (مؤمنون، ۱۱۵). طبق مفاد این آیه، تحقق هدف آفرینش مبتنی بر این است که بشر پس از زندگی دنیوی به جهان دیگر منتقل شود تا آنچه را که در زندگی دنیوی کاشته، در حیات اخروی برداشت نماید. براساس آیات قرآن، علاوه بر این که زندگی بشر با مرگ تبدیل به فنا نمی‌شود، زندگی دنیوی و اخروی

دو مرحله کاملاً مرتبط و به هم پیوسته‌اند و در حقیقت، زندگی اخروی تابع یا نمود زندگی این جهانی انسان است (نجم، ۳۹). انسان در حیات اخروی بدون کم و کاست، همان چیزی را دریافت می‌کند که در زندگی دنیوی کسب کرده‌اند (زلزله، ۶-۸). لذا افراد و جوامعی که در این جهان بر سبیل ضلالت مشی می‌کنند، در حیات اخروی نیز جز گمراهی و محرومیت نصیب‌شان نخواهد شد (اسراء، ۷۲).

این آیات نمونه‌ای از آیات بسیاری است که گستره یا جغرافیای هستی انسان را ترسیم می‌کند. براساس این آیات، اولاً مرگ نیستی و پایان حیات انسان نیست، بلکه آغاز مرحله‌ای دیگر و انتقال از جهانی موقت و گذرا به جهانی دائم و پایدار است. ثانیاً، این دو مرحله از زندگی انسان منفک از هم نیستند، بلکه بین‌شان ارتباط و پیوند ناگسستنی وجود دارد. زندگی دنیوی مرحله «عمل» و حیات اخروی مرحله «سنجش» و ارزیابی نتایج و پیامدهای اعمال است. نکته سوم که از همه مهم‌تر است، عبارت است از این که مسیر حیات اخروی از متن زندگی دنیوی انسان می‌گذرد و ماهیت و نحوه زندگی اخروی بشر در زندگی دنیوی او تعیین پیدا می‌کند.

انسان با رفتار و اعمال خود در دنیا، نحوه هستی و وجود اخروی خود را می‌سازد، سعادت و شقاوت زندگی اخروی تابعی است از آنچه انسان که در دنیا انجام داده است. ناگفته پیداست که داشتن چنین برداشتی از گستره حیات انسانی، معنای پیشرفت را جوهر متمایز از آن چیزی می‌سازد که در تلقی مادیگرایانه وجود دارد. براساس اندیشه معاد، تعالی و پیشرفت تنها به معنای افزایش توانمندی انسان در بهره‌گیری از لذایذ و مواهب مادی نخواهد بود، بلکه فرایند جامعی است که سعادت دنیوی و اخروی انسان را در پی داشته باشد؛ بنابراین، باور به اصل معاد و پیوستگی دنیا و آخرت، هم اهداف بشر را تعالی می‌بخشد و هم منطق محاسباتی او را از بنیاد متحول می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۵: ۷).

۳-۱-۲. هدایت و مراقبت ربانی

در گفتمان توسعه غربی، پیشرفت فرایندی تعریف می‌شود که محصول کوشش‌های عقلانی بشر است و عقل تنها ابزار و سرمایه‌ای است که بشر با استفاده از آن می‌تواند راه ترقی و تکامل را طی کند. از این منظر تکامل و پیشرفت نه تنها هیچ ارتباطی با هدایت و حیانی و آسمانی ندارد، بلکه فرایند حرکت تکاملی جوامع دقیقاً از نقطه‌ای آغاز می‌شود که فرایند افسون‌زدایی یا

پشت کردن بشر به آموزه‌های دینی و حیانی شروع می‌شود (تیلور، ۱۳۸۵: ۸۳).

اما از منظر قرآن بشر علاوه بر این که تحت هدایت و ربوبیت تکوینی خداوند قرار دارد و با استفاده از توانمندی‌های تکوینی چون تعقل و خردورزی، راه خود را به سوی کمال و پیشرفت باز می‌کند، هدایت و ربوبیت تشریعی دیگر سازوکار «مراقبت ربانی» است که برای دستگیری و محافظت از انسان تمهید گردیده است. هدایت تشریعی در یک تعریف کلی عبارت است از رهنمودهایی که به مقتضای نیازهای فردی و اجتماعی انسان‌ها از طریق وحی، ارسال پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی انجام می‌گیرد.

هر چند بشر به دلیل برخورداری از قوه خرد تا اندازه‌ای قادر است که نفع و خیر را از زیان و شر و سعادت را از شقاوت تشخیص دهد، اما توان عقلانی بشر بدون مدد گرفتن از عقلانیت و حیانی و هدایت تشریعی به تنهایی نمی‌تواند او را به تعالی و کمال برساند. عقل انسانی فقط قادر است که زوایایی از حقایق هستی را مکشوف سازد و گستره‌ای را که شعاع عقل آدمی می‌تواند روشنی بخشد بسیار محدود است. به دلیل همین نقص و کاستی ذاتی عقل بشری است که خدای تعالی بر خود واجب کرده که علاوه بر هدایت تکوینی، بشر را از نعمت هدایت تشریعی نیز بهره‌مند سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۳۸۹).

ضرورت بهره‌گیری از هدایت ربانی به عنوان اصل اساسی حاکم بر سیر تکاملی جوامع، در آیات متعددی مورد تأکید قرار گرفته است که از جمله می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد: «فَأَمَّا يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي خَلَقْتُكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ أَنْزَلْتُكُمْ فِي أَقْصَابٍ مِمَّنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره، ۳۸). براساس این آیه، بشر در صورتی از زندگی توأم با امنیت و آسایش خاطر برخوردار می‌گردد که از هدایت تشریعی و رهنمودهای الهی بهره‌مند باشد. مددگرفتن از هدایت تشریعی هم خوشبختی دنیوی بشر را تأمین می‌کند و هم سعادت اخروی او را در پی دارد: «فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى. وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا.» (طه، ۱۲۳-۱۲۴).

در این آیات، علت تنگی و سختی معیشت در دنیا، پشت کردن انسان به هدایت تشریعی و اعراض از یاد خدا بیان شده است. افراد و جوامع که از مسیر هدایت تشریعی بیرون می‌افتد و تربیت معنوی و توسعه ارزش‌های انسانی در آن در حاشیه قرار می‌گیرند، حتی اگر از مواهب دنیوی هم برخوردار باشند، باز هم از منظر قرآن «معیشت تنگ» خواهند داشت، چرا که

توسعه معیشت برای اینان نه تنها مایه آرامش و آسایش خاطر نمی‌گردد بلکه برعکس اسباب اضطراب و تشویش‌های ذهنی و روحی را آن‌ها هر روز بیشتر از قبل فراهم می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۳۱۵)

شیهد صدر تحلیل زیبایی را در باب نیازمندی انسان به هدایت تشریعی ارائه می‌دهد به اعتقاد ایشان هرچند بشر از توانمندی‌های ذاتی چون عقل برخوردار است، اما کاستی‌های ذاتی خرد آدمی باعث شده است که خداوند به دلیل عنایت خاصی که نسبت به انسان به‌عنوان کارگزار خود دارد، وی را از نعمت هدایت تشریعی نیز بهره‌مند سازد. به بیان ایشان خداوند برای نیل انسان به کمال و پیشرفت دو مسیر مکمل را تمهید فرموده است: خط خلافت و خط گواهی یا مراقبت الهی. خط خلافت عمدتاً نقش عاملیت و توانمندی‌های تکوینی انسان در ساختن سرنوشت و مقدراتش را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد.

ملاک خلافت قابلیت‌های فطری و تکوینی انسان از قبیل علم و عقل است. انسان به دلیل برخورداری از توان تعقل و خردورزی بود که شایسته حمل امانت و انجام وظایف خلافت الهی گردید. اما خط گواهی یا مراقبت الهی که در قیادت و نظارت پیامبران الهی، امامان معصوم و جانشینان‌شان تجسد یافته، تمهیدی بیرونی است که برای صیانت و مراقبت از انسان خلیفه از لغزش‌ها و رسیدن او به کمال واقعی جعل گردیده است. ملاک خط گواهی یا مراقبت ربانی کاستی‌های ذاتی و رخنه‌های پرناسدنی خرد و عقلانیت بشری است. لذا از دیدگاه قرآن، انسان با تمام توانمندی‌هایی که خداوند در وجود او به ودیعت نهاده، بدون مراقبت الهی قادر نیست راه سعادت و کمال را طی کند و برای رسیدن به تعالی و پیشرفت ناگزیر از بهره‌گیری از تعالیم و تربیت و حیانی است (صدر، ۱۴۲۴: ۱۳۵-۱۳۶).

۳-۱-۴. خلافت و نیابت انسان

نوع دیگر از مفروضات بنیادینی که در تلقی ما از پیشرفت نقش تعیین کننده دارد، مفروضات انساشناختی است. تلاش مستمر برای شناخت انسان که در میان علوم بشری بیشترین سهم را به خود اختصاص داده، عمدتاً به این دلیل بوده است که بسیاری از امور مربوط به حیات انسانی، به شناخت انسان و نحوه تلقی از طبیعت و ابعاد وجودی او بستگی دارد (استیونس، ۱۳۶۸: ۱۰).

در باب چستی انسان دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده‌اند. تعریف انسان به‌عنوان موجود عاقل، ابزارساز، فرهنگ‌ساز، تنها بخشی از تعاریف ارائه شده در این مورد اند که بر مبنای هریک از آن‌ها می‌توان صورت‌بندی خاص و متفاوتی از پیشرفت ارائه داد (پارسانیا، ۱۳۸۵: ۱۸-۲۴).

اما از منظر قرآن، هیچ یک از تعاریف مزبور شرح جامعی از اضلاع وجودی و حقیقت اصیل انسان به دست نمی‌دهند. انسان‌شناسی قرآن از حقایق عقلی، اعتبارات فرهنگی و توان تکنیکی به‌عنوان وجوه ممیزه انسان فراتر رفته و انسان را موجودی می‌داند که از ظرفیت منحصر به فرد «خداگونه» شدن برخوردار است. خداگونه شدن توانمندی است که قرآن از آن به «خلافت» (بقره، ۳۳) و «نیابت» (احزاب، ۷۲)، تعبیر کرده است. جواد آملی در مورد این ظرفیت منحصر به فرد انسانی می‌نویسد: «انسان از نگاه قرآن کریم وجود جامع دارد که او را شایسته خلافت کرده است و همین خلافت الهی، جایگاه والای انسان را در هستی رقمی می‌زند.» (آملی، ۱۳۸۷: ۲۱۸).

از منظر نظریه خلافت، پیشرفت انسان و جوامع انسانی، اولاً حد یقف و پایانی ندارد؛ زیرا تعریف انسان به‌عنوان خلیفه به این معنا نیست که افراد انسانی به نحو بالفعل از چنین موقعیت ممتازی برخوردار بوده و جانشین خداوند در زمین هستند، بلکه خلافت فرایند و حرکتی مستمر به سمت تحقق ارزش‌های متعالی و متخلق شدن به اخلاق الهی است. ثانیاً، پیشرفت در چارچوب اندیشه خلافت، حرکت تک‌ساحتی نیست، بلکه فرایند جامعه و همه جانبه به سمت تمام اسماء و صفات حسنای الهی از قبیل عدالت، علم، قدرت، رحمت و دیگر اوصاف جمیل خداوند است. افراد و جوامع انسانی به هر اندازه که بتوانند در طی حرکت خود به اسماء و صفات حسنای الهی عینیت داده و به نحوروزافزون آن‌ها را در زندگی خود محقق سازند، پیروزی و موفقیتی را در جهت نیل به پیشرفت به دست آورده‌اند (صدر، ۱۴۲۴: ۱۳۳).

علاوه بر همه این‌ها، نظریه خلافت، انسان را به‌عنوان محور پیشرفت مطرح می‌سازد و برای او جایگاه والای در سلسله مراتب هستی در نظر می‌گیرد، چرا که از این منظر انسان تنها موجودی است که شایستگی مقام نیابت و کارگزاری خداوند را یافته است. البته محوریت انسان در نظریه خلافت با اومانیسیم یا انسان‌گرایی که در اندیشه مدرن مطرح است، تفاوت اساسی

دارد. درون‌مایه اصلی او مانیسیم، تفرعن و خوداتکایی است که در آن هوا و هوس‌های بشر به مقام خدایی اعتلا یافته و تمثالات و خواهش‌های نفسانی او به مثابه بت اعظم و معیار حق مطرح می‌گردد. اما انسان محوری در نظریه خلافت، به معنای کارگزاری و خداگونه‌شدن است نه خدایی کردن (پارسا نیا، ۱۳۸۵: ۲۰۶).

از منظر نظریه خلافت، انسان موجود مستقل و خودبنیاد نیست، بلکه موجودی است که در تمام ابعاد هستی خود و نیز در پیمودن مراحل تکامل و تعالی نیازمند به خداوند است. جماعت و گروه‌های انسانی که مسؤولیت‌های خلافت را در زمین عهده‌دار هستند، این نقش را به عنوان نایب و کارگزار خداوند انجام می‌دهند و به همین جهت مجاز نیستند که براساس خواسته‌ها و تمایلات خود و بدون توجه به رضایت خداوند سبحان یا مستخلف عمل نمایند؛ چرا که عدم ارتباط با خداوند و توجه نکردن به هدایت الهی، با طبیعت استخلاف و جانشینی منافات دارد (صدر، ۱۴۲۴: ۱۳۰).

۳-۱-۵. تسخیر طبیعت برای انسان

با توجه مبانی و مفروضات هستی‌شناختی و انسان‌شناختی که بیان شد، «می‌توان گفت که جهان قرآن را باید مانند دایره‌ای با دو نقطه استناد به مختصات اصلی، یکی در بالا (خدا) و دیگری در پایین (انسان) در نظر گرفت.» (ایزو تسو، ۱۳۶۸: ۹۲). هر چند از منظر قرآن همه موجودات آفریده خدایند و هیچ موجودی در عرض خدا قرار ندارد، اما از آیات قرآن استنباط می‌شود که همه هستی برای انسان و انسان برای عبودیت و رسیدن به مقام «ربوبیت» و خداوندگاری خلق شده است. این جهان‌نگری پیشرفت یا برخورداری از انواع نعمت‌ها و مواهب مادی و معنوی را از جمله حقوق اساسی «انسان خلیفه» معرفی می‌کند و غایت آفرینش عالم خلق را چیزی جز برآورده ساختن اهداف و مقاصد انسان خلیفه نمی‌داند. بنیادی‌ترین حق انسان این است که از طریق عبودیت و تالله خود را به محور اصلی هستی که خداوند است نزدیک کند. جهان طبیعت و مواهب آن برای این آفریده شده‌اند که زمینه را برای تحقق آمال و اهداف انسان خلیفه یا کارگزار خداوند فراهم سازد. لذا قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (اعراف، ۳۲).

براساس این آیه، بهره‌مندی از نعمت‌ها و مواهب مادی حق ذاتی افراد و جوامعی است که در طریق عبودیت و خداپرستی قرار دارند، اگر چه جوامعی که از دایره‌ی عبودیت بیرون افتاده‌اند نیز بدون داشتن شایستگی از نعمت‌های الهی استفاده می‌کنند، اما براساس این آیه آن دسته از جوامع و گروه‌ها انسانی اصالتاً شایستگی بهره‌مندی از این نعمت‌ها را دارند که در مسیر عبودیت قرار داشته باشند (مکارم، ج ۶، ۱۳۸۰: ۱۴۹).

در قرآن کریم آیات بسیاری وجود دارند که در آن‌ها بهره‌مندی از طبیعت و نعمت‌های ظاهری و باطنی از حقوق انسان بیان شده است: «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» (لقمان، ۲۰). این آیه با صراحت بیان می‌دارد که همه موجودات عالم (ما فی السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ) برای خدمت به انسان رام شده‌اند و تمام نعمت‌های ظاهری و باطن هستی (وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً) جهت سود رساندن (لَكُمْ) به انسان قرار خلق شده‌اند. همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ» (ملک، ۱۵).

این آیه علاوه بر این که رام‌شدن طبیعت را در جهت خدمت به مقاصد انسان بیان می‌کند، در پایان به این نکته اساسی نیز توجه می‌دهد که استفاده بشر از نعمت‌های الهی لجام‌گسیخته و بدون معیار نیست، بلکه تابع هنجارها و قواعد معینی است که بشر در صورت عدم پابندی به این هنجارها در قیامت مورد بازخواست قرار خواهد گرفت. مسؤولیت انسان در برابر نعمت‌های الهی در آیه ذیل با صراحت و تأکیدی بیشتری بیان شده است: «ثُمَّ لَنَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ، سپس در آن روز همه شما قطعاً از نعمت‌هایی که داشته‌اید سؤال خواهید شد.» (تکواثر، ۸).

۲-۳. اصول عملی پیشرفت

پس از بیان مهم‌ترین مبانی و مفروضات نظری پیشرفت از منظر قرآن، اکنون می‌توان پرسید که اصول عملی، یا روش‌ها و قواعد عامی که در مقام عمل و عینیت سیر و حرکت تکاملی جوامع را هدایت می‌کنند، کدامند؟ مبانی نظری نحوه بودن عالم و آدم را توصیف می‌کردند. از این گزاره‌های عام بودشناسانه، قواعد و اصولی منتج می‌شوند که تعیین می‌کنند حیات انسانی چگونه باید باشد. این اصول را به شرح ذیل می‌توان برشمرد:

۲-۳-۱. اصالت معنویت

از منظر قرآن اساسی‌ترین اصلی راهنما برای نیل به کمال و پیشرفت، اصل تقوی و تربیت معنوی است. از دیدگاه قرآن، توانمندی‌های مادی، فنی و پیچیدگی‌های سازمانی و ساختاری بدون نهادینه شدن ایمان و معنویت نه تنها پیشرفت محسوب نمی‌شوند که برعکس اسباب و زمینه‌های انحطاط و پسرفت جوامع انسانی را فراهم می‌سازند: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا» (روم، ۹). قرآن در این آیه، به سرنوشت امت‌ها و جوامعی اشاره می‌کند که دارای تمدن‌های با شکوه، شهرهای آباد، عمارت‌های بزرگ و اقتصاد پررونق بودند، اما این جوامع و تمدن‌ها به این دلیل که فاقد ایمان و معنویت بودند، با همه عظمت و شکوهی که داشتند سرانجام نابود شدند. بنابراین، از منظر قرآن عمران و پیشرفت مادی فقط در شرایطی به سعادت، آسایش و امنیت خاطر انسان کمک می‌کند که توأم با ایمان و معنویت باشد، در غیر این صورت نه تنها زمینه‌ی فلاح و خوش‌بختی انسان را فراهم نمی‌کند، بلکه کاراوان بشریت را به ناکجاآباد انحطاط سوق خواهد داد. به همین جهت است که در قرآن نمی‌توان آیه‌ی را یافت که مربوط به نحوه سیر و پیشرفت جوامع باشد، اما در آن تربیت معنوی و اخلاقی بشر مورد توجه قرار نگرفته باشد.

تربیت معنوی به عنوان قاعده زیربنایی پیشرفت در قرآن ذیل مفاهیم متعددی مورد اشاره قرار گرفته‌اند که از جمله آن‌ها مفهوم تزکیه و تقوی است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى»، محققاً هر کس که خود را تزکیه کند رستگار می‌شود. (اعلی، ۱۴)؛ «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا»، کسی که نفس را تزکیه و اصلاح نماید یقیناً رستگار است. (شمس، ۹). تزکیه در اصل به معنای رشد و پرورش دادن است، چیزی که اصطلاحاً تربیت نامیده می‌شود. بنابراین، مفاد آیات فوق این می‌شود که اگر بشر به گونه‌ی صالح تربیت گردد، هم آسایش دنیا و هم سعادت آخرت را به دست خواهد آورد (مکارم، ۱۳۸۰، ۲۸: ۴۸)؛ بنابراین، نهادینه شدن ارزش‌های معنوی در جامعه علاوه بر این که بر خورداری اخروی را برای بشر در پی دارد، زمینه‌های بهره‌مندی از مواهب مادی را نیز فراهم می‌سازند.

واژه تقوی دیگر مفهوم پرکاربرد قرآنی است که ناظر به تربیت معنوی بوده و رابطه مثبت

معنویت با بهره‌مندی از نعمت‌های مادی ذیل آن مورد اشاره قرار گرفته است: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» (طلاق، ۲-۳). طبق مفاد این آیه، سنت قطعی الهی بر این مبتنا یافته که خداوند جوامعی را که براساس قواعد و هنجارهای تقوی ساختار یافته‌اند از تنگناهای معیشتی‌رهای بخشش و اسباب آسایش و هر آن چیزی که مایه خوشی زندگی است، از راهی که احتمالش را نمی‌دهند برایشان فراهم سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۵۲۶). این سنت که ایمان و معنویت اسباب برخورداری‌های مادی را نیز فراهم می‌سازد به نحوی آشکارتری در سوره اعراف بیان شده است: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (اعراف، ۹۶). در این آیه رابطه علی‌پایداری بین تربیت معنوی از یک سو و پیشرفت مادی از سوی دیگر بر قرار گردیده است و طبق مفاد آن اگر جوامع بشری ایمان، معنویت و خداپرستی را شالوده زندگی‌شان قرار دهند، ابواب و مجاری پیشرفت در ابعاد مادی زندگی نیز گشوده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۵۴). همچنین در آیه دیگر فرموده: «وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ مَاءً غَدَقًا» (جن، ۱۶). مراد از «طریقه» شیوه زندگی مبتنی بر هنجارهای تقوی و خداپرستی است و «ماء غدقا» تعبیر تمثیلی از توسعه معیشت و بهره‌مندی از نعمت‌های مادی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰: ۷۱)؛ بنابراین، از منظر قرآن ایمان و تقوی نه تنها سرچشمه برکات معنوی است که موجب فزونی و وفور نعمت‌های مادی و آبادی جوامع نیز می‌باشد (مکارم، ۱۳۸۰، ۲۵: ۱۲۲).

۲-۳-۲. عقلانیت پرمایه

پیشرفت حرکت به سمت کمال مطلوب‌ها و اهدافی است که جوامع بشری آن‌ها را ارزشمند و خواستی تلقی می‌کنند؛ اما این که اهداف و غایات مطوب کدام‌اند، بستگی به نوع نظام محاسباتی دارد که هر جامعه آن را مبنای سنجش، مطلوب و نامطلوب یا سود و زیان قرار می‌دهند، چیزی که در ادبیات رایج از آن تعبیر به عقلانیت می‌شود؛ بنابراین، مقصود از عقلانیت در این جا آن چیزی است که منطق عمل و کنش اجتماعی آدمیان را شکل می‌دهد و در ادبیات متفکران اسلامی عقل عملی خوانده می‌شود. جوهر عقل عملی محاسبه سود و زیان در ارتباط با اغراض و اهدافی است که آدمیان آن‌ها را ارزشمند، مطلوب تلقی می‌کنند. بسته به این که افراد و جوامع بشری چه اهدافی را مطلوب تلقی نمایند، زندگی و سیر و حرکت آن‌ها

صورت‌بندی و جهت‌گیری خاصی پیدا می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۱: ۷).

در گفتمان مدرن، منطق کنش و مبنای ارزیابی نفع و ضرر را عقلانیت ابزاری شکل می‌دهد. عقلانیت ابزاری نوعی عقل خودبنیاد و معاش‌اندیش است که تنها تلاش برای اهداف قابل دسترس دنیوی را عقلانی و مطلوب ارزیابی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۵۸). براساس این منطق اجتماعی، آرمان‌ها و ارزش معنوی، پاداش‌ها و درجات اخروی از حیطه عقلانیت بیرون قرار می‌گیرند و کوشش برای کسب آن‌ها غیرعقلانی شمرده می‌شود. این نوع از عقلانیت را به این دلیل که معطوف به کسب منفعت و دفع ضرر این جهانی است می‌توان عقلانیت تُک‌مایه و نزدیک‌بین نیز نامید. بدون تردید، داشتن عقل معاش در تنظیم حیات انسان‌ها اهمیت اساسی دارد، اما مشکل اساسی وقتی پدیدار می‌شود که تعقیب اهداف مادی و دنیوی تنها امور عقلانی تلقی گردند.

از منظر قرآن عقلانیت و خردورزی شالوده‌زندگی اجتماعی آدمیان را شکل می‌دهد و عامل اساسی پیشرفت بشر شمرده می‌شود. چرا که قرآن مملو از آیاتی است که در آن‌ها مکرراً بشر به تعقل، تفکر، تدبیر، تفقه، علم‌ورزی و سنجش‌گری دعوت و ترغیب شده است. شهید مطهری در باب جایگاه محوری خردورزی در قرآن می‌گوید، خطابات قرآن همواره توأم با رعایت ادب است، اما در چند مورد قرآن زبان به تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام محسوب می‌شود، یکی از آن موارد مربوط به افراد و جوامعی است که از عقل و خرد بهره نمی‌برند (مطهری، بی‌تا، ۱: ۸۵). قرآن در مورد این گونه افراد می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲). در این آیه افرادی که تعقل نمی‌کند بدترین جنبندگان و در آیه دیگر پست‌تر و گمراه‌تر از چارپایان توصیف شده‌اند (اعراف، ۱۷۹). قرآن در سوره بقره با صراحت متذکر می‌شود، گروه‌های انسانی که بدون سنجش و خردورزی از سنت‌های اجتماعی و شیوه‌های زندگی گذشتگان یا پدران‌شان تبعیت می‌کنند، همواره در گمراهی و ضلالت به سر می‌برند و از نعمت هدایت و پیشرفت محروم خواهند بود (بقره، ۱۷۰). براساس این آیات می‌توان گفت که از دیدگاه قرآن تعقل و خردورزی نقش اساسی در پیشرفت و نیل بشر به کمال و پیشرفت دارد. اما عقلانیتی را که قرآن به‌عنوان منطق کنش جمعی آدمیان مطرح می‌کند جوهرها متفاوت از نوع عقلانیتی ابزاری است که منطق محاسباتی تفکر مدرن

را می‌سازد. براساس عقل ابزاری تنها کوشش‌های معطوف به اهداف قابل دسترس دنیوی، عقلانی محسوب می‌شوند، اما عقلانیت در نظام معرفتی قرآن، منطق محاسباتی پرمایه و غنی است که براساس آن، کنش‌های آدمیان تنها با انگیزه‌ی بیشینه ساختن منافع کوتاه مدت مادی و این جهانی حادث نمی‌شود، بلکه در سنجش نفع و ضرر، ملاک‌های مد نظر انسان قرار می‌گیرند که با سعادت واقعی و گستره حیات دوجوانی انسان تناسب و سنخیت داشته باشد. الگوی عقلانیت قرآن هم انسان‌ها را به بهره‌بردن از مواهب و لذت‌های دنیوی ترغیب می‌کند (اعراف، ۳۲) و هم به این حقیقت اساسی توجه می‌دهد که گستره حیات انسانی منحصر در زندگی این جهانی نیست، بلکه زندگی انسان در جهان دیگر نیز تعقیب خواهد شد؛ لذا کنش‌های عقلانی شمرده می‌شوند که در راستای کسب منافع و لذت‌های ماندگارتر و با توجه به گستره‌ی حیات دوجوانی انسان انجام گیرد (قصص، ۷۷).

عقلانیت پرمایه و جامع‌نگر قرآن در آیه ذیل به نحو روشن‌تر صورت‌بندی شده است: «فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ. وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا» (بقره، ۲۰۰-۲۰۲). قرآن در این آیات، افراد و جوامع بشری را براساس نوع منطق محاسباتی‌شان در دو دسته طبقه‌بندی می‌کند. برخی از گروه‌ها و جوامع انسانی صرفاً خواستار دنیا و برخورداری از مواهب مادی آن بوده و تنها تلاش برای اهداف دنیوی را «حسنة» یا مقرون به عقلانیت می‌داند. در مقابل، دسته دوم افراد و جوامع اندک‌ه هم برای برخورداری از نعمت‌های این جهانی تلاش می‌کنند و هم خواستار مواهب معنوی و نیل به درجات اخروی هستند. قرآن کریم در این آیات، تنها کنش‌های دسته دوم را انتخاب «بهینه» می‌داند و از آن تعبیر به «حسنة» می‌کند و در مورد آنان می‌فرماید: «أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا»، از این تعبیر استنباط می‌شود که تنها گروه دوم، از آنچه که به دست آورده‌اند می‌توانند استفاده «بهره‌مندانه» نمایند. اما گروه اول یا جوامعی که تنها در پی کسب دنیا و مواهب مادی هستند، علاوه بر این که منافع و پاداش‌های اخروی را از دست می‌دهند، تلاش‌هایشان در جهت تحصیل منافع مادی و این جهانی نیز مقرون به آسایش و بهره‌مندی نخواهند بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲: ۱۲۰).

۳-۲-۴. عدالت اجتماعی

یکی دیگر از اصول عملی که چارچوب سیر و حرکت تکاملی جوامع را از منظر قرآن مشخص می‌کند، عدالت اجتماعی است. پرداختن به چیستی، ابعاد و اصول عدالت اجتماعی از توان این نوشتار خارج است، اما اجمالاً می‌توان گفت عدالت اجتماعی قاعده و معیاری است که حقوق و وظایف، مزایا و زحمات‌های اجتماعی براساس آن تنظیم و توزیع می‌گردد. علامه در تعریف آن می‌نویسد: «عدالت اجتماعی عبارت است از این که حق هر صاحب حقی را به او بدهند و هر کس به حق خودش که لایق و شایسته آن است برسد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱: ۵۷۰).

قرآن در آیات متعددی عدالت را به عنوان معیار اساسی تنظیم حیات اجتماعی و شیوهی اصلی نیل به پیشرفت و تکامل مطرح می‌سازد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰). علامه در تفسیر این آیه معتقد است که هر چند کلمه «عدل» مطلق ذکر شده است و هر دو نوع عدالت فردی و اجتماعی را شامل می‌شود، ولی از ظاهر سیاق آیه استنباط می‌شود که مراد از عدالت، عدالت اجتماعی است و آن عبارت از این است که با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی جای داده شود که سزاوار آن است و این قاعده اساسی اجتماعی است که هم فرد فرد مکلفین مأمور به انجام آنند و هم جامعه در کلیت آن (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۴۷).

تأکید و سفارش قرآن در مورد عدالت به گونه‌ای است که می‌توان گفت از دید قرآن، تحقق جامعه مطلوب و پیشرفته جز با تحقق عدالت امکان‌پذیر نیست (نساء، ۱۳۵). در این آیه تأکیدات زیادی به کار رفته است تا عدالت را به عنوان اصل اساسی تنظیم حیات جمعی آدمیان برجسته سازد. در قدم اول قرآن از تعبیر «قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» استفاده می‌کند که نهایت تأکید و اهتمام بر اجرای عدالت را می‌رساند. چرا که «قوام» صیغه مبالغه است و دلالت بر این دارد که تخطی از اصول عدالت به هیچ وجه روا نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۵: ۱۷۶). در ادامه دوباره قرآن تأکید می‌ورزد که به خطر به افتادن منافع فردی و گروهی و یا تفاوت در وضع و موقعیت‌های اجتماعی افراد از قبیل فقر و غنی، هیچکدام نباید مانع از اجرای عدالت گردد و در پایان آیه بار دیگر به انسان‌ها هشدار می‌دهد که مبدا تحت تأثیر هوی و هوس‌های خود

قرار گیرند و از مبنا قراردادن عدالت در حیات جمعی اعراض نمایند، چرا که خداوند از اعمال آنان آگاه است و در صورت انحراف از مسیر عدالت پیامدهای ناگوار اعمال‌شان را خواهند دید (مکارم، ۱۳۸۰، ۴: ۱۶۵).

آیات دیگری نیز در قرآن وجود دارند که عدالت اجتماعی را به‌عنوان شیوهی اصلی نیل به کمال و پیشرفت معرفی می‌کنند؛ به‌عنوان نمونه در سوره نحل می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (نحل، ۷۶). از این آیه استنباط می‌شود که قرار گرفتن در مسیر هدایت و پیشرفت جز از طریق عدالت و عمل براساس اصول و هنجارهای آن امکان‌پذیر نیست و عدالت راه روشنی است که بدون تخلف انسان را به اهداف متعالی‌شان می‌رساند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۴۳۷). در سوره مائده، از عدالت به‌عنوان نزدیک‌ترین مسیر برای نیل به «تقوی» یاد شده است (مائده، ۸) و تقوی در نظام مفهومی قرآن، به‌معنای شیوه عمل و روش زندگی است که سعادت و امنیت خاطر (زمر، ۶۱)، فلاح و رستگاری (آل عمران، ۲۰۰) و برخورداری‌های مادی و معنوی را برای انسان در پی دارد (طلاق، ۲). در باب اهمیت اصل عدالت از منظر قرآن، اشاره به این نکته کافی است که قرآن تحقق عدالت را یکی از اهداف اساسی ارسال پیامبران الهی و انزال کتب آسمانی برشمرده است (حدید، ۲۵). شهید مطهری در باب اهمیت عدالت در دستگاه فکری اسلامی می‌گوید، همه تعلیمات پیامبران مقدمه‌ای برای دو امر است و آن دو امر عبارتند از شناخت خداوند و برقراری عدل و قسط در جامعه بشری (مطهری، ۱۳۷۴، ۲: ۱۷۵).

هر چند در گفتمان توسعه غربی نیز تحقق عدالت اجتماعی یکی از اهداف توسعه‌شمرده می‌شود (آمارتیا سن، ۱۳۸۶)، اما واقعیت آن است که عدالت در این گفتمان یک قاعده حاشیه‌ای است. چرا که گفتمان توسعه که مبتنی بر ارزش‌های سرمایه‌دارانه و لیبرالیستی است، قاعده اساسی که استحقاق و نحوه توزیع مزایا و تکالیف اجتماعی را تعیین می‌کند، اصول لیبرالیسم و دست‌نامرئی بازار آزاد است نه اصل عدالت. لذا در گفتمان توسعه، اندیشه عدالت را حداکثر می‌توان به‌عنوان یک راه حل موضعی برای تعدیل و کنترل آثار و پیامدهای منفی و شدیداً غیر انسانی سیستم بازار آزاد در نظر گرفت نه به‌عنوان یک قاعده بنیادین. حتی برخی از متفکران لیبرال، نه تنها عدالت را برای تنظیم حیات اجتماعی آدمیان ضروری نمی‌دانند بلکه

بر عکس آن را مانع توسعه و پیشرفت انسانی بیان می‌کنند (لنساف، ۱۳۸۵: ۱۵۰)؛ اما عدالت از منظر قرآن یک قاعده حاشیه‌ی نیست بلکه اصل بنیادینی است که تمام قواعد کنش و عمل به نحوی از این اصل مایه می‌گیرند. در حقیقت وزن و اعتبار عدالت در قرآن، همانند اهمیت و منزلت بحث حقیقت در زمینه دانش‌های نظری است. همان گونه که صحت و اعتبار هر نظریه یا قضیه معرفتی با معیار حقیقت و مطابقت با آن سنجیده می‌شود، درستی اعمال، روابط و ساختارهای اجتماعی نیز با معیار عدالت مورد سنجش قرار می‌گیرند. به همین دلیل است که در اسلام عدالت به عنوان اصل دوم جهان‌بینی اسلامی مطرح است. قرار گرفتن عدالت در زمره اصول اساسی دین، تأکیدی است بر دلالت‌های عملی و نقش بنیادینی است که این اصل اساسی در هدایت و پیشرفت جوامع انسانی دارد (صدر، ۱۴۲۴: ۱۳۳-۱۳۴).

۵-۳-۲. ایثار و فراتر رفتن از «خود»

قرآن کریم در کنار اصل عدالت که قاعده عمومی کنش محسوب می‌شود، اصل احسان و ایثار را مطرح می‌سازد. عدالت به معنای «اعطای حق به ذی حق» و توزیع مزایا و زحمات‌های اجتماعی بر اساس اصل استحقاق و شایستگی است، اما احسان نفع رساندن به دیگران بدون چشم داشت و جبران متقابل است (مصباح، ۱۳۷۸، ۳: ۳۰۱). ایثار یک مرحله بالاتر از احسان است و به معنای ترجیح دادن و مقدم داشتن دیگران بر خود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۵۷). بر اساس مقتضای اصل عدالت اگر فردی باری از دوش اجتماع بر می‌دارد، متناسب با آن حقی نیز به عهده اجتماع پیدا می‌کند. اما در اصل احسان و ایثار دریافت نفع مادی متقابل در آن وجود ندارد بلکه افراد این گونه کنش‌ها را عمدتاً با انگیزه‌های معنوی و نفع اخروی انجام می‌دهند. مصادیق رفتار مبتنی بر احسان و ایثارگرانه در قرآن فراوان است که طرح آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد، در این جا فقط می‌توان به دو آیه مهم که احسان و ایثار را به عنوان قاعده مکمل اصل عدالت مطرح می‌سازد، اشاره کرد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ، خَدَاوَنَد بِه اَنجَام کار عادلانه و احسان فرمان می‌دهد.» (نحل، ۹۰)؛ «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ، آنان دیگران را بر خویش ترجیح می‌دهند هر چند خود نیازمند باشند، کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده‌اند رستگاراند.» (حشر، ۹).

از منظر اسلامی اصل عدالت در تنظیم مناسبات اجتماعی اساسی‌تر از اصل احسان و ایثار است (رضی، ۱۴۱۴: ۴۹۶)، اما عدالت به تنهایی نمی‌تواند تنظیم‌کننده روابط اجتماعی مطلوب و متکامل از منظر اسلام باشد. زیرا در هر جامعه‌ای همواره افرادی وجود دارند که دارای شرایط استثنایی‌اند بدین معنی که قادر نیستند با مشارکت در زحمات‌های اجتماعی، حقوقی را مطالبه نمایند که نیازهای آن‌ها را تأمین نمایند. به‌عنوان مثال، افرادی که معلول به دنیا می‌آیند شاید قادر نباشند که با نفع رساندن به اجتماع مستحق مزایا و حقوقی شوند که نیازهای زندگی آنان را رفع نماید. براساس اصل عدالت برخورداری این افراد از مزایای اجتماعی باید به همان اندازه‌ای باشد که آن‌ها برای جامعه تلاش می‌کنند. بنابراین، اگر عدالت تنها اصل تعیین‌کننده مناسبات اجتماعی باشد، نتیجه‌اش محرومیت چنین افرادی از تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی‌شان خواهد بود. عدم تأمین نیازهای مادی و معنوی این قشر از جامعه و رها کردن آن‌ها به حال خودشان، با اصل کرامت انسانی (اسراء، ۷۰) و عزت مؤمنین (منافقون، ۸)، منافات دارد. لذا قرآن در کنار اصل عدالت، اصل احسان و ایثار را مطرح ساخته است تا جبران مواردی را که در دایره اصل عدل نمی‌گنجد، کرده باشد (مصبح، ۱۳۷۶، ۳: ۴۲).

رفتارهای مبتنی بر احسان و ایثار علاوه بر این که سازوکار حمایتی لازم را برای اقشار آسیب‌پذیر جامعه فراهم می‌سازد، رحمت، محبت و همبستگی اجتماعی را توسعه می‌دهد، باعث امنیت عمومی و گردش ثروت در اجتماع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۴۷۹)، از این جهت که زمینه را برای تربیت معنوی و رهایی بشر از بند طمع و خودخواهی افراطی فراهم می‌سازد، دارای اهمیت بنیادی‌تر است. در حالت متعارف انسان‌ها بیشتر انگیزه برای انجام اعمالی را دارند که مصالح و منافع آن مستقیماً عاید شخص عامل می‌شود. اما اعمالی که منافع و مزایای آن از شخص فاعل فراتر می‌رود یا لذت‌های مادی ملموسی را به دنبال ندارند، افراد کمتر انگیزه لازم برای انجام آن‌ها را در خود احساس می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲۰: ۱۸). در حالیکه آنچه باعث کمال و تربیت روحی و اخلاقی انسان می‌گردد، انجام اعمال نوع دوم است. انسان برای این که بتواند بر حرص و خودخواهی ذاتی خود غلبه نماید و علاوه بر منافع فردی مصالح دیگران و جامعه را نیز مد نظر قرار دهد، نیازمند تربیت است و این تربیت با انجام کنش‌های مبتنی بر احسان ایثار به دست می‌آید (صدر، ۱۴۰۳: ۷۱۵).

در پارادایم تفکر مدرن که فردگرایی، عقلانیت ابزاری و بیشینه کردن منافع مادی از جمله اصول بنیادین کنش و تعاملات اجتماعی شمرده می‌شوند، رفتارهای مبتنی بر اصول احسان و ایشار از بنیاد عقلانی موجهی برخوردار نیستند، بلکه این سنخ از کنش‌ها عمدتاً براساس منطق احساسی و عاطفی برای کنشگران قابل توجیه است. زیرا در این نوع کنش‌ها، عاملان توقع کسب منافع مادی را ندارند و علت حدوث کنش عمدتاً پاداش‌های اخروی و دسترسی به مقام‌های عالی معنوی است. چون در این سنخ از رفتارها نفع مادی که عاید کنشگران می‌شود صفر و بلکه منفی است، براساس تفکر مادی‌گرایی عقلانی هم محسوب نمی‌شوند (تیلور، ۱۳۸۵)، اما در عقلانیت جامع‌نگر اسلامی که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، سودها و ضررها با معیارهای فراتر از کامروایی‌های دنیوی مورد سنجش قرار می‌گیرد و پاداش‌های اخروی برترین نوع سود و منفعت به حساب می‌آید. براساس این نوع عقلانیت کنش‌های مبتنی بر احسان و ایشار دیگر صرفاً ناشی از انفعالات روانی و غلیان عواطف شمرده نمی‌شود، بلکه در ورای آن عقلانیت پرمایه‌ای وجود دارد که باعث می‌شود انسان‌های حسابگر نسبت به مصالح دیگران اهتمام داشته و یا حتی آن را بر منافع فردی خود مقدم بدارد، چرا که در ازای آن‌ها منافع اخروی پایدار و درجات متعالی معنوی نائل می‌شوند.

۶-۳-۲. بهره‌گری شاکرانه از نعمت‌ها

یکی دیگر از اصول عملی پیشرفت از دیدگاه قرآن اصل شکر است. این اصل ناظر به شیوه درست مصرف و استفاده قدرشناسانه از مواهب و نعمت‌های الهی است. قرآن کریم ذیل مفهوم شکر و مفهوم متضاد آن یعنی کفران، دو نوع سبک و شیوه‌ای زندگی را از هم متمایز می‌کند که عبارتند از شیوه زندگی شاکرانه و شیوه زندگی مبتنی بر کفران. از منظر قرآن بشر تنها با انتخاب شیوه زندگی شاکرانه است که می‌تواند به تعالی و پیشرفت نائل آید. شیوه زندگی شاکرانه از منظر قرآن عبارت از سبک زندگی که در آن از انواع مواهب و نعمت‌های الهی در مسیر عبودیت و خداپرستی بهره گرفته می‌شود و به تعبیری، مفهوم شکر و عبودیت در عرصه نعمت‌ها به لحاظ مصداقی بر هم منطبق‌اند: «فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ» (نحل، ۱۴). براساس این آیه، سیر و حرکت در مسیر عبودیت بدون استفاده شاکرانه از نعمت‌های الهی میسر نیست (قرائتی، ۱۳۸۶، ۶: ۴۶۶).

در قرآن کریم آیاتی متعددی وجود دارد که شکر و استفاده صحیح از نعمت‌ها را عامل هدایت و پیشرفت افراد و جوامع معرفی می‌کند: «شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَآتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ.» (نحل، ۱۲۱-۱۲۲). «حسنه در دنیا» که به‌عنوان نتیجه و پیامد شکر بیان شده است، به‌معنای «معیشت نیکو» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۲: ۵۳۰) و انواع برخورداری‌های مادی و معنوی را شامل می‌شود (مکارم، ۱۳۸۰، ۴۵۰: ۱۱). بنابراین، طبق مفاد آیه فوق، کسانی از زندگی توأم با آسایش و سعادت در دنیا و آخرت برخوردار می‌شوند که از نعمت‌های خداوند به‌نحو درست استفاده نمایند. همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم، ۷)، این آیه صراحت دارد که استفاده شاکرانه از نعمت‌ها عامل آسایش و فراوانی نعمت‌ها و کفران مایه عذاب و محرومیت است. امام علی^(ع) نیز در مورد رابطه مثبت بین شکر و فراوانی نعمت‌ها می‌فرماید: «هنگامیکه بخشی از نعمت‌های خداوند به شما می‌رسد، سعی کنید با شکرگزاری، بقیه را به سوی خود جلب کنید و با کمی شکرگزاری آن را از خود نرانید.» (رضی، ۱۴۱۴: ۴۷۰).

از منظر قرآن طبیعت و مواهب آن برای آن خلق شده‌اند که زمینه‌های تکامل و پیشرفت بشر فراهم سازد. اما نعمت‌های را که خداوند در دل طبیعت قرار داده وقتی می‌تواند مقدمات آسایش و رضایت خاطر بشر را موجب گردد که مطابق با هنجارهای شکر با طبیعت مواجهه گردد (اعراف، ۱۰). طبق مفاد این آیه هم اسباب و مقتضیات پیشرفت بشر در طبیعت قرار داده شده و هم انسان به گونه‌ای آفریده شده که توان استخدام و بهره‌گیری از آن مواهب را دارد. اما مشکل اساسی که بشر در نیل به کمال و پیشرفت با آن مواجه است، عدم توجه به هنجارهای شکرگزاری است. چون افراد و جوامع کمتر قدر نعمت‌های الهی را دانسته و آن‌ها را در مسیر درست و بایسته به‌کار نمی‌گیرند، طبیعت دچار خست گردیده و درهای برکات آن به روی بشر بسته می‌شود.

قرآن کفران را ریشه اصلی محرومیت‌های بشر به‌شمار می‌داند (ابراهیم، ۲۸). از این آیه استفاده می‌شود که جوامع انسانی اگر از نعمت‌های الهی به‌نحو درست استفاده نکنند، فرجام جز نابودی نخواهند داشت، چنانکه جوامع و تمدن‌های زیادی در گذشته به دلیل کفران

سرنوشت اسفباری یافتند و به دیاری نابودی سقوط کردند. قرآن برای تثبیت بیشتر این قانون که بین شکر و پیشرفت و نیز کفران و انحطاط جوامع رابطه علی وجود دارد، نمونه‌های تاریخی متعددی را بیان می‌کند، از جمله در سوره نحل سرگذشت جامعه‌ای می‌کند که مردمان آن از امنیت و آسایش کامل و رزق و روزی فراوان برخوردار بودند، اما اهل این اجتماع نعمت‌های الهی را کفران کردند و از آن‌ها در مواضع که باید استفاده می‌شد، بهره نرفتند، خداوند هم آنان را در قبال این کفران گرفتار فقر و ناامنی نمود (نحل، ۱۱۲). بنابراین، شکر و استفاده بجا از نعمت یکی از اصول و قواعد اساسی کنش از دیدگاه قرآن محسوب می‌شود که عمل براساس آن هم سعادت دنیوی و هم اخروی را در پی دارد.

۶-۳-۷. عمران و آبادانی طبیعت

یکی دیگر از اصول عملی پیشرفت را می‌توان اصل عمران نامید. این اصل رابطه بایسته‌ی انسان با طبیعت را مشخص می‌کند. در گفتمان توسعه غربی رابطه انسان با طبیعت صرفاً رابطه ابزاری است بدین معنی که هدف غایی در این رابطه تسلط بر طبیعت و استخدام مواهب آن در جهت ارضای تمایلات و خواهش‌های بشری است. اما از منظر قرآن نگاه ابزاری محض به طبیعت و مواهب آن تلقی ناقصی است. قرآن ضمن این که حق تسخیر و سیطره بر طبیعت را در آیات متعددی برای بشر به رسمیت می‌شناسد، اما رابطه انسان با طبیعت را یک سویه و ابزاری محض در نظر نمی‌گیرد. از دیدگاه قرآن همانگونه که بشر حق دارد که طبیعت را تسخیر و در جهت مقاصد خود استخدام نماید، متقابلاً در برابر طبیعت تکالیف و مسئولیت‌هایی نیز بر عهده دارد، به عبارتی طبیعت نیز حقوقی دارد که انسان مکلف است آن‌ها را ادا نمایند (مطهری، ۱۳۸۱، ۲۲: ۲۳۳).

براساس آیات قرآن، حق طبیعت بر انسان عمران و آباد کردن آن است: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ۶۱)، واژه عمارت به معنای آباد کردن و کلمه استعمار به معنای طلب عمران و آبادانی است. بنابراین، مفاد آیه این می‌شود که خداوند آباد کردن زمین را به انسان سپرده و از بشر خواسته تا طبیعت را به گونه‌ی دگرگون نماید که منافع و مواهب آن قابل بهره‌برداری گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۰: ۴۶۱).

شهید مطهری برای مدلل کردن این مطلب که عمران و آباد کردن طبیعت از جمله حقوق

طبیعت بر انسان است به گفتاری از امام علی^(ع) استناد می‌کند که فرموده است: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرِي عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرِي لَهُ» (رضی، ۱۴۱۴: ۲۵۱). به اعتقاد شهید مطهری این فرمایش امام بیانگر قاعده عامی است که مفادش ملازمه حق و تکلیف است. به بارو ایشان قاعده تلازم حق و تکلیف فقط در روابط انسان‌ها صدق نمی‌کند، بلکه نسبت به سایر موجودات هم صدق می‌کند. به‌طور کلی تا هر جا که شعاع بهره‌برداری انسان امتداد دارد، دایره تکلیف انسان هم وسعت دارد بنابراین، حق بهره‌برداری انسان از طبیعت ملازم با تکالیفی است که انسان باید در ازاء بهره‌مندی از طبیعت، آن‌ها را به نحو بایسته انجام دهد. چرا که حق و تکلیف دوروی یک سکه و دو امر متلازم‌اند و قاعده تلازم حق و تکلیف قاعده عامی است که فقط در مورد خداوند صدق نمی‌کند، اما در سایر موارد هر جا حقی هست، تکلیف و مسئولیتی نیز وجود دارد و برعکس (مطهری، ۱۳۸۱، ۲۲: ۲۳۴). لذا امام (علی) در خطبه دیگر می‌فرماید: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي عِبَادِهِ وَبِلَادِهِ، فَإِنَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبَهَائِمِ» (رضی، ۱۴۱۴: ۱۹۹)، براساس این فرمایش امام^(ع) همانگونه که انسان‌ها مکلف‌اند حقوق هموعان خود را به نحو بایسته ادا نمایند، وظیفه دارند که حق زمین و حیوانات را هم ادا کنند. حق طبیعت بر انسان آن است که به گونه‌ای در طبیعت تصرف نماید که موجب تخریب و تضییع منابع آن نگردد (مطهری، ۱۳۸۱، ۲۲: ۲۳۳).

علاوه بر آنچه بیان شد، براساس تفکر اسلامی، طبیعت و مواهب آن «امانت الهی» است و انسان موظف است که از موضع «امانت‌دار» با آن رابطه برقرار کند. هرچند خداوند طبیعت و ثروت‌های موجود در آن را برای بهره‌مندی انسان آفریده، اما شأن امانت‌داری انسان اقتضاء می‌کند که از نعمت‌های مکنون در دل طبیعت به گونه‌ای استفاده نشود که باعث تخریب طبیعت گردیده و حقوق نسل‌های که بعداً قدم به عرصه وجود می‌گذارند ضایع گردد (مصباح، ۱۳۷۹: ۴۱۷).

نتیجه‌گیری

پیشرفت از دیدگاه اسلام بر اصول و مبانی استوار است که آن را به نحو اساسی از گفتمان توسعه متمایز می‌کند. در گفتمان مدرن، اومانیزم یا اندیشه انسان‌خدایی، مادیت‌گرایی

و عدم باور به عالم غیب، خوداتکایی و بی‌نیازی انسان از هدایت ربانی، عقلانیت ابزاری، از جمله مفروضات بنیادینی هستند که فرایند توسعه، ویژگی‌ها، اهداف و شاخص‌های آن را تعیین می‌بخشد. براساس این مفروضات، توسعه فرایندی است که شرایط را برای کامروایی، لذت‌جویی و ارضای تمایلات و هوس‌های نفسانی بشر، بیش از پیش فراهم می‌سازد. مطابق گفتمان توسعه، تکامل معنوی، اخلاقی و فلاح و رستگاری اخروی از منطق توجیهی یا پایه‌های عقلانی و خردپسندی برخوردار نیستند به همین دلیل این سنخ از اهداف، اگر مورد انکار قرار نگیرند، در حاشیه اهداف مادی به آن‌ها توجه می‌شود. اما از دیدگاه قرآن، پیشرفت فرایند رشد و شکوفا شدن استعدادها و ظرفیت‌ها بشری است؛ به موازات فعلیت یافتن استعدادهای انسانی بر خورداری‌های مادی و معنوی او نیز افزایش می‌یابد. اما نکته اساسی که قرآن مکرراً بر آن تأکید می‌ورزد عبارت است از این که رشد و فعلیت یافتن استعدادهای انسانی بدون ایمان و تربیت معنوی ناممکن است. ظرفیت‌های انسانی وقتی به صورت تام و تمام به منصفه ظهور و بروز می‌رسند و زمینه‌های بهره‌مندی و برخوردارهای مادی و معنوی بشر را فراهم می‌سازد که سیر و حرکت جوامع بشری مبتنی بر ایمان و معنویت باشد. از دیدگاه اسلام، بشر به هر اندازه که در جهت ایمان به خداوند و معنویت قدم‌های بلندی‌تری بردارد به همان نسبت به قله‌های تکامل و پیشرفت نزدیک‌تر می‌شود. زیربنایی بودن ایمان و معنویت هرگز بدان معنی نیست که اسلام نسبت به ابعاد مادی و دنیوی زندگی انسان اهمیت بی‌اعتنا است، بلکه به این معنی است که هرگاه تربیت دینی و معنوی بشر به نحو درست انجام پذیرد، زمینه‌های برخوردار بودن بهره‌مندانه‌ی او از مواهب مادی نیز فراهم می‌گردد. از منظر اسلام، علت العلل و ریشه‌ی تمام ناکامی‌ها و محرومیت‌های انسان را باید در عدم تربیت درست دینی و معنوی جستجو کرد. لذا اسلام بیش از آنکه افراد و جوامع انسانی را در جهت توسعه معیشت تحریص و تحریک نماید، بیان مکانیسم‌ها و شیوه‌های درست تربیت معنوی را انسان و وجه همت خود ساخته است. از دیدگاه اسلام، هر جامعه‌ی که در نیل به تعالی و پیشرفت با مشکل مواجه است، باید دانست که فرایند تربیت دینی و معنوی اعضای تشکیل دهنده آن جامعه به درستی انجام نگرفته است. چرا که براساس نص قرآن، برخلاف سنت قطعی الهی است که جامعه‌ای به لحاظ ایمان و معنویت تکامل یافته باشد، اما از مواهب و نعمت‌های الهی برخوردار نگردد (اعراف، ۹۶).

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. استیونس، لسلی، (۱۳۶۸)، هفت نظریه درباره طبیعت انسان، ترجمه بهرام محسن پور، تهران: انتشارات رشد.

۲. آمارتیا سن، (۱۳۸۶)، عدالت اجتماعی و توزیع درآمد، ترجمه جواد علی پور، راهبرد یاس، شماره ۱۱، ص ۱۸۸-۲۲۶.

۳. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۶۸)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.

۴. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۳)، علم و فلسفه، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۵. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۱)، از عقل قدسی تا عقل ابزاری، علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۹، ص ۷-۱۶.

۶. پارسانیا، حمید، (۱۳۸۵)، هستی و هبوط، قم: نشر معارف.

۷. تیلور، چالرز، (۱۳۸۵)، سه ملالت مدرنیته، ترجمه حیدر شادی، فصلنامه علامه، شماره ۱۲، ص ۸۱-۹۲.

۸. حلی، جمال الدین، احمد بن محمد اسدی، (۱۴۰۷)، عدة الداعی و نجاح الساعی، بیروت: دار الكتاب العربی.

۹. صدر، محمدباقر، (۱۴۰۳)، الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب أهل البيت علیهم السلام، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

۱۰. صدر، محمد باقر، (۱۴۲۴) الاسلام يقود الحياة، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصیه، للامام الشهيد الصدر.

۱۱. صدر، محمدباقر، (۱۴۲۴)، المدرسه الاسلامیه، قم: مركز الابحاث و الدراسات التخصصیه

للامام الشهید الصدر.

۱۲. صدر، محمدباقر، (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال الدین موسوی، تهران: تفاهم.

۱۳. قرائتی، محسن، (۱۳۸۶)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

۱۴. گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

۱۵. لنساف، مایکل ایچ، (۱۳۸۵)، فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.

۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.

۱۷. مطهری، مرتضی بی‌تا، اسلام و نیازهای زمان، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.

۱۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمی قم.

۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۲۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷)، تفسیر انسان به انسان، قم: مرکز نشر اسراء.

۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن، ج ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره».

۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۳. موثق، سید احمد، (۱۳۸۳)، توسعه؛ سیر تحول مفهومی و نظری، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۶۳، ص ۲۲۳-۲۵۲.

دولت اسلامی و خلق محیط اجتماعی

فضیلت مدار

رجب علی فهیمی بامیانی^۱

چکیده

زندگی در فضیلت‌محور و ارزش‌مدار از عوامل مؤثر در رشد فضیلت‌ها، کمالات نظری و عملی نفس است، در این مقاله خلق محیط اجتماعی فضیلت‌مدار ترسیم شده و خلق آن محیط از مسئولیت‌های الزامی برای دولت اسلامی معرفی شده است. خردگرایی، علم‌دوستی، ایمان‌گرایی، امنیت، نظافت، معنویت محیطی، عدالت‌مداری و قانون‌محوری به عنوان نمونه‌های بارز فضایل محیطی تلقی می‌شود؛ انسان به حکم این‌که دارای استعداد و کرامت ذاتی است، فضیلت‌طلبی از حقوق طبیعی او بوده و علت غایی در باب خلقتش می‌باشد. فرض کنیم که فضیلت‌خواهی از حقوق طبیعی آدمی نباشد، ولی اقدام دولت برای زمینه‌سازی در خلق فضایل از باب مسئولیت و تأمین نیاز انسانی شهروندان الزامی است، مبنای این الزام، قرارداد ولایی یا وکالتی بین مردم و دولت‌هاست، هر قرارداد دوجانبه که خلاف شرع نباشد موضوع وجوب وفای به عقود و ملزم بودن مسلمانان بر شروط انجام شده می‌باشد، بدین سان پاسخ‌گویی به تمام نیازهای معقول و مشروع مورد انتظار شهروندان از واجبات دولت اسلامی است.

واژگان کلیدی: دولت، محیط اجتماعی، فضیلت، حق، مسئولیت.

مقدمه

در این نوشتار ایجاد محیط زندگی فصلیت‌مدار و ارزش‌مدار به طوری که زمینه رشد فضیلت‌ها و کمالات نظری و عملی نفس آدمی را فراهم بکند به حیث حقوق انسانی شهروندان و مسئولیت دولت اسلامی مورد تحقیق واقع شده است. در انسان‌ها گرایش‌ها و استعداد‌های بسیاری وجود دارد که اکثر آن‌ها موجب فضیلت‌طلبی نمی‌شود، از جمله گرایش‌های غریزی چون خواب، خوراک، مسکن براساس حب ذات بوده و مقتضی فضیلت نیست.

به علاوه گرایش‌های جمعی چون تمایلات خونی، نژادی، قومی و ملی هرچند یک سلسله آرمان‌های جمعی را به وجود آورده، به جوامع بشری وحدت و جهت می‌بخشد لکن این کشش‌ها نیز قداست انسانی نداشته، منشأ فضیلت و فضیلت‌طلبی تلقی نمی‌شود.

گرایش‌های سومی در بشر هست که معروف به گرایش‌های انسانی و علوی می‌باشد؛ مانند حقیقت‌گرایی، کمال‌طلبی، خیرگرایی، زیبایی‌خواهی، خداجویی و دانش‌طلبی، این گرایش‌ها اولاً براساس خودمحوری و حب‌ذات نیست و ثانیاً انسان در وجدان خود برای این گرایش‌ها یک نوع قداست و فضیلت قائل است، به تمام آن حقایق که این گرایش‌ها جهت وصول به آن‌ها به وجود آمده است و این تمایلات آدمی را به طرف آن‌ها می‌کشاند، فضایل و کمالات انسانی می‌گوید، به طوری که هر انسانی به هر میزانی که از این گرایش‌ها بیشتر برخوردار باشد او را انسان متعالی‌تر و برتر تلقی می‌کنند، همین تمایلات است که پایه اصلی شخصیت انسانی به‌شمار آمده و خاستگاهی برای جستجوی محیط فضیلت‌مدار و ارزش‌مدار می‌شود.

براساس چنین تمایلات انسانی، پرسش می‌شود که نمونه‌های بارزی از عوامل محیطی برای رشد و تعالی افراد جامعه چیست؟ فضیلت‌طلبی و کمال‌جویی به چه دلیل از حقوق انسانی شهروندان بوده و چرا فراهم کردن محیط فضیلت‌مدار از مسئولیت‌های دولت اسلامی است؟

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. دولت اسلامی

دولت اسلامی شبیه دیگر دولت‌ها به حیث یک نهاد حقوقی مرکب از چند عنصر جمعیت، حکومت، سرزمین و حاکمیت است (عالم، ۱۳۷۳: ۱۷۳) شاخصه هر دولت به‌عنوان نهاد

سیاسی این است که عالی‌ترین مظهر رابطه قدرت و حاکمیت در جامعه بوده، وظیفه اساسی آن حفظ نظم و امنیت، حراست از حقوق طبیعی آحاد جامعه، حفظ همبستگی اجتماعی، تأمین حداقل رفاه و آسایش مادی است. (بشریه، ۱۳۸۰: ۲۵)

دولت‌ها تأمین‌کننده نیازهای اساسی جامعه چون امنیت و آزادی مردم بوده خود را حافظ مال و جان شهروندان، نگهبان بهداشت و سلامت، زمینه‌ساز آموزش و پرورش آنان می‌دانند؛ این‌ها وظایفی‌اند که حتی نظام سکولار آن‌ها را به حیث مسئولیت دولتی قبول دارند؛ لکن دولت اسلامی خود را براساس آموزه‌های اسلام در قبال سعادت، کمال، آخرت‌گرایی، خداشناس کردن مردم و به‌کارگرفتن توانایی‌های خویش برای نشر حق، عدالت، ترویج فضیلت، مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی مسئول می‌بیند. (حج: ۴۱)

۲-۱. فضیلت

فضیلت مصدر جعلی فضل بوده، در لغت به معنای برتری و زیادت است، فراهیدی در تعریف فضیلت نوشته است: «فضیلت: رتبه دادن و بالابردن در مقام رجحان و امتیاز است» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۷: ۴۴). در قرآن کریم به همین معنا آمده است «یرید ان یتفضل علیکم» (مومنون: ۲۴) خداوند می‌خواهد او را به شما برتری و امتیاز بدهد. جوهری در صحاح از روش تقابل بین مفاهیم به معرفی پرداخته و چنین بیان می‌دارد: «فضیلت در نقطه مخالف نقص و نقیصه قرار دارد». (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۷۹۱) مفردات راغب به طرز مفصل‌تری می‌گوید: «فضل به افزونی و خروج از حال اعتدال در اشیاء و امور به کار می‌رود؛ آن خروج افزایشی می‌تواند به دو نحوه باشد یا یک امتیاز ممدوح و پسندیده تلقی می‌شود چون زیادت در حلم و دانش؛ یا مذموم است چون زیادت در غضب». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۹)

فضیلت در اصطلاح علم اخلاق در تقابل با رذیلت قرار دارد. فضیلت آن چیزی است که خوب است باشد و باید باشد؛ رذیلت یعنی آن چیزی که خوب نیست و نباید باشد؛ فضیلت و رذیلت در علم اخلاق از معانی اعتباری تلقی می‌شود. (مطهری، بی‌تا، ۷: ۵۰۰) به‌طور کلی در اصطلاح اخلاق فضیلت اولاً در زیادت‌های غیر محسوس و معنایی اطلاق شده است و ثانیاً تنها به زیادت‌ها و امتیازات عملی نفس به‌کار می‌رود.

در این نوشتار فضیلت به مفهوم لغوی آن یعنی امتیاز ممدوح و در تلازم با معنای کمال در

نظر است، در قاموس قرآن به نقل از مصباح، عرب زبانان «کمال» را به حیث فعل آنگاه به کار می‌برد که اجزای شیئی تمام محاسنش کامل باشد. (قرشی، ۱۴۱۲، ۶: ۱۴۷) به عبارتی مقصود از فضیلت در این جا امتیاز ممدوح و در تلازم با کمال بلکه به حیث کمال اول به معنای فلسفی می‌باشد (صبری و علوی، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۱۴) که هم در تقابل با پستی و هم در تقابل با نقیصه است، یاد گرفتن‌ها و به دست آوردن هرچه بیشتر حقایق عالم، هنر و مهارت داشتن‌ها از کمال و فضیلت نظری نفس در قبال نقیصه است، اما داشتن اخلاق فاضله، کمالات و امتیازات عملی نفس در مقابل رذیلت و پستی است.

۲-۲. خاستگاه فضیلت طلبی

برای نفس آدمی حقایق چون راستی، درستی، احسان، خیر رساندن به دیگران، داشتن علم، قدرت، هنر، مهارت و امثال این امور از کمالات مناسب با من علوی انسان است، همه مفهوم فضیلت یا کمال به مفهوم لغوی و فلسفی را داشته و از محاسن بشری محسوب می‌شود.

شهید مطهری در توجیه این که چگونه انسان‌ها فضیلت‌ها و کمالات را مقتضی بوده و باهم شریک می‌باشد می‌گوید انسان به حکم این که دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است یعنی جنبه ملکوتی و نفخه الهی دارد، ناآگاهانه احساس می‌کند که این کار یا این کمال با آن کرامت و شرافتش متناسب هست به او اختصاص و سزاوارت دارد، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی یک رفتار را بر خلاف کرامتش بوده و سزاوار شأنش نمی‌بیند، آن را رذیلت می‌داند؛ همین طور انسان‌ها در آنچه کمال نفس‌شان هست متشابه آفریده شده‌اند علی‌رغم این که در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر دارند، از جنبه آن کمال معنوی، در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهراً دوست داشتن‌ها، خوب‌ها و بدها در آنجا یکسان، کلی و دائم می‌شود (مطهری، بی‌تا، ۱۳: ۷۳۹)

از نظر تنوع نیز مجموع کمالات و فضایل انسانی، فردی و اجتماعی به دو گروه مهم تقسیم می‌شود: کمال نظری و کمال عملی؛ یاد گرفتن‌ها و به دست آوردن حقایق عالم، داشتن هنر و فنون، کمال و فضیلت نظری نفس است، اما اخلاق فاضله کمالات و امتیازات عملی نفس است، یعنی نفس را در مقام عمل رشد می‌دهد. (مطهری، بی‌تا، ۱۳: ۷۴۰)

اکثر مفاهیم و اموری که از آن‌ها به فضیلت و کمال تعبیر می‌شود بی‌واسطه از مفاهیم و

قضایای اخلاقی یا فلسفی تلقی می‌شود، به خصوص اگر از امور اعتباری باشد چنانکه برخی بر آن تأکید دارند. (مصباح، ۱۳۷۸: ۲۶-۳۰)

۲-۳. محیط و عوامل محیطی

جامعه بشری و زندگی اجتماعی واجد ماهیت سیستمی است، هر سیستمی این ویژگی را دارد که در درون یک محیط قرار می‌گیرد، پدیده محیط متشکل از عواملی است که خارج از سیستم بوده ولی تأثیرگذار بر روی سیستم است، هر گونه تغییر و تحولی در عوامل محیطی موجب تغییراتی در خود سیستم می‌شود. (زاهدی، ۱۳۸۶: ۱۲)

محیط جامعه نیز متشکل از عواملی همچون تاریخ، زبان، دین، مذهب، ویژگی‌های خانوادگی، سنت‌های قومی، آداب و رسوم است که بر جامعه و آحاد جامعه اثرگذار بوده و در نحوه تکوین شخصیت آدمی نقش ایفا می‌کند، حتی سازمان‌ها، نهادها و سیاست‌گذاری‌های دولتی، تمام این‌ها همان چیزهایی‌ست که به حیث محیط اجتماعی بر وجود انسان مؤثر می‌باشد، تغییر و تحول در آن عوامل موجب تغییر در افراد جامعه و سرانجام کل جامعه می‌شود. به‌طور کلی محیط اجتماعی عامل مهمی در ترسیم خصوصیات روحی و اخلاقی بشر تلقی می‌شود، در محیط فضیلت‌مدار آدم‌های با فضیلت و در محیط آلوده افراد آلوده تربیت می‌شود. عناصر محیطی گاهی برآدمیان همچون تاریخ، زبان، آداب عرفی و اجتماعی تحمیل می‌شود و باری مانند محیط خانوادگی، انجمن‌های ورزشی و غیره انتخابی بوده جنبه فشار و تحمیل ندارد، در این نگارش از تصمیم‌گیری‌ها و نقش دولت اسلامی به حیث عامل و عنصر محیطی فوق‌العاده تأثیرگذار بر انسان‌ها و به حیث عنصر نقش‌آفرین در خلق محیط فضیلت‌مدار پژوهش می‌شود.

۲. محیط فضایل محور

در پاسخ به این پرسش که دولت در قبال محیط اجتماعی چه مسئولیت‌هایی دارد و فضایل شهروندی در محیط چیست؟ به‌طور اجمال می‌توان حدس زد که خلق محیطی که موجب بروز و ظهور استعداد و گرایش‌های بشود که تنها در اجتماع و محیط اجتماعی مناسب رشد می‌کند و موجب تکامل شهروندان می‌شود، از حقوق شهروندی بوده و از مسئولیت دولت

اسلامی محسوب می‌شود.

براساس آموزه‌های اسلام دولت، اضافه بر تأمین نیازهای اساسی جامعه چون رفاه، امنیت، آزادی، حفاظت از مال و جان مردم، حفظ بهداشت و سلامت، آموزش و پرورش که دولت‌ها حتی نظام سکولار آن‌ها را به حیث مسئولیت قبول دارد؛ در قبال سعادت، کمال، آخرت‌گرایی، خداشناس کردن مردم، نشر حق، عدالت، فضیلت، مبارزه با تمام مظاهر فساد و تباهی در محیط اجتماعی کشور خویش مسئولیت دارد. (حج: ۴۱) از نمونه‌های بارز یک محیط کمال مدار و فضیلت‌مدار ویژگی‌های ذیل‌اند:

۱-۲. محیط خردگرا

خردگرایی و اندیشه‌ورزی تکیه بر اصول عقلی در اندیشه و رفتار و گفتار دارد، این خصیصه هویت انسان را رقم زده است، تمام سعادت و کامیابی بشر در پرتو خردگرایی تأمین می‌شود، هر اندازه که عنصر عقل و شعور در فرد یا اجتماعی قوی‌تر باشد مسئولیت هم بیشتر و زندگی انسانی‌تر می‌شود، هرچه از این نعمت الهی فاصله گرفته شود زندگی اجتماعی آسیب‌پذیرتر می‌شود، چه بسا تأکید و اصرار آیات قرآن بر تفکر و تعقل مربوط به همین موضوع باشد. در کلام امام علی^(ع) به حیث حاکم مردم، از جمله حقوق آنان پرورش عقل و اندیشه آدمی برای درک خوبی‌ها اعلام شده است «ای مردم حق شما بر من.... پرورش شما است تا دانا گردید»، (صبحی صالح، بی‌تا، ۳۴: ۷۹) در کلام امام پروردن خردها در اجتماع به حیث حقوق مردم ترسیم شده است.

یکی از شاخصه و امتیاز منحصر به فرد حکومت الهی از منظر اسلام حکومت عقل و پروردن خرد اجتماعی است، امیرالمؤمنین^(ع) تعبیری درباره عصر حکومت امام زمان دارد: «و یغبقون كأس الحکمة بعد الصّبح» (همان، ۱۵۰: ۲۰۸) در آن عصر مردم صبحگاهان و شامگاهان جامی که می‌نوشتند جام حکمت و معرفت است، جز جام حکمت و معرفت جام دیگری نمی‌نوشتند.

۲-۲. محیط علم‌گرا

در این‌که محیط علمی فضیلت بوده ارزش والایی را در زندگی انسانی دارد برای کسی مخفی نیست چون علم هم ارزش نظری دارد که واقعیت را نشان می‌دهد و هم ارزش عملی دارد که

انسان را توانا و مسلط بر طبیعت می سازد و هم انسان را نسبت به سعادتش رهنمود می باشد. در این خصوص که محیط علمی فضیلت بوده و از حقوق مردم است همان سخن پیش گفته از امیر مؤمنان که آموزش را به حیث حقوق اجتماعی و شهروندی مردم معرفی کرد کافی است «ای مردم؛ حق شما بر من آموزش شماست تا جاهل نباشید». (همان، ۳۴: ۷۹) ابزار و تجهیزات لازم برای خلق چنین محیطی، بنیاد مراکز علمی و فرهنگی چون مدارس، دانشگاه ها و دیگر مراکز آموزشی و تحقیقاتی در محیط زندگی شهروندان است.

۲-۳. محیط ایمان گرا

بی هیچ تردید ایمان برای فرد و اجتماع یک امتیاز و فضیلت است، به عکس کفر و بی ایمانی زیان نهایی و جبران ناپذیر بوده و قرآن با تمثیلی آن را چنین می نمایاند: «کافران با آن سرمایه نفسانی که با خود، به بازار زندگی آمدند، معامله بد و بسی زیان بخش کردند». (بقره: ۹) درجایی از قرآن با یک تشبیه اهل کفر را به اهل ایمان قابل قیاس نمی داند و چنین گفته است «نابینا و بینا برابر نیستند. نیز آنهایی که ایمان آورده اند و کارهای شایسته کرده اند با زشتکاران یکسان نیستند». (غافر: ۵۸) در آیه دیگری به وضوح تأثیر اجتماعی و محیطی ایمان را ابلاغ می کند: «اگر مردم آن قریه ها و مجامع ایمان می آوردند و تقوا را پیش می گرفتند، برکت های معنوی و مادی از اطراف بر آنها می ریخت». (اعراف: ۹۶) معلوم می شود که ایمان تأثیر اجتماعی و محیطی نیز دارد یعنی محیط ایمانی روی اقتصاد جامعه و توجهات پروردگار به آن جامعه تأثیرگذار است.

۲-۴. امنیت محیطی

یکی از فضیلت ها و کمالات محیطی، وجود امنیت جانی، مالی و آبرویی است، هر کس به عنوان عضو اجتماع، حق امنیت اجتماعی دارد، قرآن در سوره قریش به ارزش امنیت محیط مکه تصریح کرده و دستور می دهد که پروردگار این خانه را پرستش کنید که او را محیط امن قرار داد. (قریش: ۴) بسیاری از مردم حجاز هر سال در مکه آمده مراسم حج را بجا می آوردند، مبادلات اقتصادی و مناظره ادبی داشتند، از برکات مختلف این سرزمین استفاده می کردند. تمام این بهره بردن ها و مبادلات در سایه امنیت ویژه آن بود، اگر با لشکرکشی ابرهه و امثال

او این امنیت از دست می‌رفت یا خانه کعبه ویران می‌گشت دیگر کسی به آن سرزمین رغبت نمی‌کرد.

۲-۵. نظافت محیطی

حق برخورداری از هوا و محیط سالم از ضرورت حیات طبیعی انسان‌هاست بشر حق دارد در یک محیط پاکیزه و سالم زندگی کرده و نفس بکشد، بر دولت و جامعه تکلیف است تا محیط زیست را از هرگونه آلودگی‌های مضر به حیات انسانی تطهیر نمایند، آلودگی در اطراف شهر هر جا باشد چه نزدیک به شهر یا خارج از شهرها به قسمی که در محیط زندگی انسان‌ها آسیب بزند نظافتش برای تمام کسانی که مسئولیت رُفت و روب کردن را به عهده دارند الزام است، همین گونه است نظیف دریاها و فضاهاپی که با زندگی انسان‌ها در ارتباط باشد، خدای متعال حتی عبادت خودش را با نظافت‌هایی چون وضو، غسل و تیمم توأم کرده است، به خصوص غسل جمعه را برای نماز جمعه وضع تکلیف نموده است تا اهمی باشد به نظافت محیط در اسلام.

۲-۶. معنویت محیطی

هر انسانی حق دارد در یک محیط به دور از مفاسد و بیماری‌های اخلاقی زندگی بکند تا بتواند ذات خود را از نظر معنوی بسازد، بر دولت و جامعه است که برای ایفای این حق و اجرای آن اقدام نمایند. همان گونه که بر طرف کردن آلودگی‌های فیزیکی ضرورت دارد برطرف کردن آلودگی‌های اخلاقی نیز نیاز است، قرآن کریم می‌گوید: «هیچگاه ناپاک و پاک مساوی نیستند اگر چه کثرت ناپاک‌ها تو را به شگفتی بیندازد» (مائده: ۱۰۰). در اسلام تحریم مشروبات الکلی، از بین بردن میکده‌ها، قمارخانه‌ها، انصاب، اِزلام، نهی از تمام منکرات، امر به معروف‌ها، تماماً در راستای همین پاک‌سازی معنوی است.

۲-۷. عدالت‌مداری و قانون‌محوری

جامعه‌ای که بر محور عدالت استوار نبوده و حقوق مردم در آن جامعه محفوظ نباشد امکان بقا ندارد، از نظر اسلام پایداری و استواری یک جامعه در توازن و متعادل بودنش مربوط است، با وجود عدالت یک جامعه هرچند مردمش کافر باشند قابل بقاست، اگر ظلم و اجحاف،

تفاوت‌ها، تبعیض‌ها و ناهم‌واری‌ها در جامعه‌ای پیدا شد دیگر نیرو برای بقای خودش را از دست خواهد داد، هرچند مردمش بر حسب عقیده مسلمان باشند. قرآن آیات بسیاری دارد که می‌فرماید سبب هلاکت فلان قوم و فلان طایفه، ظلم و عدم رعایت حقوق همدیگر در بین آنان بوده است. (هود: ۱۱۷)

۳. حق و تنوع حقوقی

مفهوم حق را اهل لغت در مقابل مفهوم باطل گذاشته‌اند (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۲: ۲۸۶) در قاموس قرآن، حق را به معنای ثابت، صدق و ضد باطل معرفی کرده و در ادامه از راغب، حق را به معنای مطابقت و موافقت گزارش داده است. (قرشی، ۱۴۱۲، ۲: ۱۵۸)

ولی در اصطلاح فقه و حقوق، واژه حق بار معنایی متنوعی دارد. در ابواب عدیده فقه، باری او به سلطنتی گفته می‌شود که انتخاب، اعمال و اسقاط او به میل صاحب حق بستگی دارد (بحر العلوم، ۱۴۰۳، ۱: ۳۵) یا به اختصاصی اطلاق می‌شود که شریعت برای ایجاد سلطه یا تکلیف افراد آن را امضا کرده باشد (حسینی حائری، ۱۴۲۳، ۱: ۱۲۴) گاه هم آن را به نحوه و یا به مرتبه ضعیف از ملک به کار بسته است. (جمعی از پژوهشگران، بی‌تا، ۳: ۳۱۹)

عالمان حقوقی آن را اختیاری می‌پندارند که قانون برای فرد به رسمیت شناخته است تا بتواند عملی را انجام داده و یا ترک نماید (امامی، بی‌تا، ۴: ۲) باری همان‌ها حقوق را به مجموعه قواعدی که روابط بین اجتماعات و افراد را به نحو متقابل تنظیم بکند، اطلاق کرده‌اند (محقق داماد، بی‌تا: ۱۵) کسانی استعمال حقوق را در حال اخیر، حقیقی ندانسته و اذعان دارد که جامه حق به صورت مستعار به آن‌ها ساطر شده است. (امامی، بی‌تا، ۴: ۲) شهید مطهری مفهوم حق را به سزاوارت فرد نسبت به یک شیء تفسیر کرده و می‌گوید، دو نوع ثبوت و سزاوارت داریم، یکی ثبوت و سزاواری تکوینی است که عقل آن را از رابطه‌ای واقعی بین شخص و شیء در می‌یابد و دیگری ثبوت و سزاواری تشریعی است. (جمعی از مولفان، بی‌تا، ۵۲: ۱۰۸)

به‌طور کلی تنها تعریف اخیر عالمان حقوق که آن را قواعد حاکم بر نظم و بهبود اجتماعی معرفی کرده‌اند تبیین‌کننده ماهیت حقوق نیست؛ اشارت به مبدأ پیدایش حقوق دارد، به این دلیل که منشأ هر حقی به تعبیر شهید مطهری یکی از دو امر است یا طبیعت و استعداد طبیعی

بشر اقتضای چنین حقی را دارد و یا قوانین موضوعه الهی، یا بشری آن حق را برای آدمیان ترسیم کرده و در اختیارش قرار می‌دهد.

اما سایر تعاریف هرکدام تلاشی در راستای شناخت ماهیت حق است، مفهوم حق که متخذ از فضیلت‌خواهی و کمال‌طلبی آدمیان باشد با اختیار، اختصاص، یا سزاواریت متناسب و هماهنگ است، لکن به قرینه تناسب حکم و موضوع، با ملکیت و سلطنت که پدیده غیرمالی است سازگاری ندارد.

۳-۱. تنوع حقوق انسانی

در جامعه انسانی انواع حقوق برای آدمیان مطرح است، در یک دسته‌بندی، بشر به نحوی از حق خودش عنوان حق فردی گذاشته‌اند، عبارت از اختیاری است که قانون شرعی و عرفی برای افراد همچون حق تصرف و مالکیت به رسمیت شناخته است تا صاحب حق در اعمال و عدم اعمال آن کاملاً آزاد باشد (امامی، بی‌تا، ۴: ۳)

نوع دیگری از حقوق است به نام حقوق اجتماعی، مقصود تمام حقوقی است که افراد بشر در اجتماع بزرگ و غیر خانوادگی نسبت به یکدیگر پیدا می‌کنند، این دسته از حقوق را هر اجتماعی بر حسب زمان‌های مختلف برای افراد جامعه خود به رسمیت شناخته و پس از قبول قواعد اجتماع و عضویت در آن، ایجاد می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۴۰)

کلام امیرالمؤمنین^(ع) در نهج البلاغه که گفته است: «بندگان خدا! خدا را در نظر بگیرید. شما نسبت به جماعت‌ها و شهرهای خدا و نسبت به افراد بندگان خدا، نسبت به همه چیز مسئولیت دارید» (صبحی صالح، بی‌تا، ۱۶۷: ۲۴۳) اشاره به همین حقوق اجتماعی است که افراد و گروه‌ها و حتی غیر انسان یعنی محیط انسانی هرچه باشد نسبت به انسان‌ها این حق را دارد. در طبقه بندی دیگری مجموعه‌یی از حقوق را به حقوق طبیعی یا فطری موسوم کرده‌اند؛ منشأ این حقوق استعدادهایی می‌باشد که دستگاه هدف‌دار خلقت برای رسیدن به کمال مطلوب در هر فردی قرارداده است، وجود یا به‌کارگیری این استعدادها موجب خلق یک رشته از حقوق به همین نام شده است (منتظری، بی‌تا، ۲: ۴۳۳)

همین دسته را مکتبی به نام حقوق طبیعی، مجموع از حقوق فردی تلقی کرده است و درباره‌اش این طور شرح داده‌اند که سرچشمه آزادی‌های اقتصادی و سیاسی قرار گرفته و موجب

محدودیت فعالیت‌های دولت و آزادی او در وضع قوانین موضوعه می‌شود (امامی، بی‌تا، ۴: ۷۳)

در مقابل اخیر، حقوق موضوعه واقع شده است، در حقیقت مجموعه قوانینی است که از طرف قوه حاکمه وضع گردیده و یک سلسله مسئولیت‌ها و حقوقی را برای دو طرف قرارداد موجب شده است، تحلیل‌گران، آن حقوق را به مجموعه قواعدی که روابط بین اجتماعات و افراد را به نحو متقابل تنظیم بکند، اطلاق کرده‌اند (محقق داماد، بی‌تا: ۱۵)

حقوق شهروندی که محور این تحقیق است مجموعه از طبقات حقوقی است که شهروندان مستحق آن می‌باشد، امکان دارد بخش از آنها فردی باشد یعنی فرد بماهو فرد از آن جهت که جاندار است قطع نظر از اجتماع، مستحق آن باشد، برخی نیز اجتماعی بوده و از ضرورت‌های زندگی جمعی باشد، بعضی نیز به لحاظ طبیعت انسانی که دارد به او اختصاص یافته است به گونه که اگر جاندار دیگری بود این استحقاق را هم نداشت.

۲-۳. جایگاه فضیلت خواهی در حقوق انسانی

فضیلت‌طلبی در بشر مساوی با توقع آزادی برای رشد شخصیت او در مسیر اهداف فردی و اجتماعی است؛ فضیلت‌طلبی همان تلاش بشر جهت رشد و کمال لایق به حال او بوده و علت غایی در باب خلقتش می‌باشد، به‌طور کلی فضیلت‌طلبی ملازم با رشد و کمال موجودی به نام انسان است؛ آزادی و حرکت هر جاندار به سمت غایتش از حقوق طبیعی و اولیه او می‌باشد، در راستای همین حقوق انسانی قرآن برای مسلمانان و مؤمنان به خدا تکویناً و تشریفاً خواسته است که رشد عقلی و اجتماعی داشته باشند تا به موجب آن رشد عقلی، پاک را از ناپاک، حق را از باطل تمیز بدهند. (انفال: ۳۷)

آزادی برای رشد و نمو در هر موجود مستعد رشد، مایه بقای حیات اوست، گرفتن این استعداد با ایجاد مانع سر راه او مانند گرفتن حق حیات از او می‌باشد، دانه گندم که استعداد دارد کشت شود و رشد و نمو کند و به صورت ساقه و سنبله درآید، آنگاه که این استعداد آزاد نباشد دیگر قابل رویدن و رشد نیست، سر انجام می‌میرد، استعداد کامل شدن و فضیلت‌طلبی در انسان نیز این چنین بوده و از استعداد‌های روحی و روانی اوست، تهذیب و تصفیه نفس در اسلام برای همین است که این قابلیت و استعداد ذاتی انسان آزاد بماند و شخصیت انسان به

ثمر برسد «رستگار شد آن کس که روح خود را پاک و پاکیزه نگاه داشت». (شمس: ۹-۱۰) و نیز به همین دلیل است که در قرآن کریم از استعداد روحی انسان به «حیات» تعبیر می‌کند و می‌فرماید: این قرآن ذکر و مایه بیداری و هوشیاری برای کسانی می‌باشد که زنده هستند و مایه زندگی در روح آن‌ها هست و نمرده‌اند، برای آنان آگاهی می‌دهد و اعلام خطر می‌کند. (یس: ۷۰) معلوم است که اگر استعدادها فضیلت طلبی و هدایت خواهی از انسان گرفته بشود، شخصیت او مرده است.

امتیازی که انسان در میان موجودات دارد همین است که فرزند بالغ این جهان است و استعداد بی‌نظیر و منحصر به فرد فضیلت خواهی و کمال جویی دارد؛ در ظل همین استعداد از تحت قیمومت و سرپرستی اجباری بیرون آمده است، به او گفته‌اند باید خودت مسیر خودت را انتخاب بکنی، او نیز با همان استعداد خدادادی می‌تواند از دوراه فضیلت و رذیلت یکی را انتخاب بکند (انسان: ۳) در حالی که موجودات دیگر تحت تکفل جبری عوامل این عالم مانده است، حال اگر جلو چنین استعدادهای بشری سد بشود شکی نیست در حق او ظلم شده است، اگر در این مسیر یاری نشود نیز در حق او به‌عنوان انسان ستم شده است.

شاید از همین رو باشد که مضمون یک بند از قوانین اساسی جمهوری اسلامی ایران وظایف مجلس آن کشور را رفع موانع رشد و عوامل عقب افتادگی در بعد مادی و معنوی مردم معرفی کرده و می‌گوید: «مجلس باید تمامی موانع رشد و عوامل عقب افتادگی امت اسلامی را ... از میان بردارد» (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ۱: ۲۹۴) ظاهر گفتار این است که قانون اساسی رفع موانع را از باب حقوق مردم به حیث مسئولیت‌ها و تکالیف مجلس و دولت ابلاغ کرده است صرفاً یک توصیه اخلاقی نیست.

۳-۳. فضیلت خواهی از حقوق طبیعی

از مباحث پیشین در حدی معلوم شد که فضیلت خواهی و کمال طلبی یا گرایش و میل به فضایل در آدمی یک خواسته ریشه‌دار در ژرفای وجود انسان بوده و حیثیت انسانی او را شکل داده است از این رو شایسته است که به حیث حقوق طبیعی از نظر اسلام معروض تحلیل واقع بشود.

بسط سخن بدین قرار است که براساس ریشه و مبنا طلبی در حقوق، هر احساس فطری و یا جاذبه معنوی که ناشی از شرافت ذاتی انسان باشد منشأ یک حق طبیعی در انسان می‌شود،

به عقیده متفکر اسلامی شهید مطهری هر استعداد فطری و طبیعی مبنای یک حق طبیعی بوده و یک سند طبیعی برای آن به شمار می آید؛ از این که طبیعت، فعل خدای حکیم بوده و دارای هدف است، خداوند استعدادهایی را در موجودات قرار داده که آن‌ها را به سوی آن هدفی که دارد سوق بدهد، فی المثل فرزند انسان، حق درس خواندن دارد برای این که استعداد درس خواندن و دانا شدن در او جهت وصول به هدف او قرار داده است، در یک گوسفند که چنین استعدادی نیست، حقی برای او در این جهت هم ترسیم نشده است، به همین نحوه در نهاد انسان استعدادهای ترقی، تعالی، کمال یافتن، فضیلت خواهی در ابعاد گوناگون مادی و معنوی در آدمی وجود دارد پس طلب آن فضیلت‌ها و کمالات، زمینه سازی برای رسیدن به آنها نیز حق طبیعی او می باشد. (مطهری، بی تا ۱۹: ۱۵۸)

با توجه به هماهنگی که بین نظام تکوین (طبیعت) و نظام تشریع (شریعت) در اسلام وجود دارد، قرآن کریم نیز بر آن تأکید می ورزد؛ قهراً فضیلت خواهی و کمال طلبی در حقوق موضوعه اسلام نیز به حیث یک حق انسانی تصدیق می شود. براساس آنچه تحلیل رفت میل و گرایش به فضایل ناشی از استعداد طبیعی بشر می باشد همان مبدأ و قدرتی که به انسان‌ها عقل و اراده و شرافت انسانی داده است حق فضیلت طلبی را نیز داده است، لذا وصول به فضایل به حیث حق طبیعی برای آدمی محسوب می شود.

۳-۴. فضیلت خواهی از حقوق شهروندی

حقوق شهروندی بخشی از حقوق اجتماعی است که قبلاً معرفی شد، نحوه آن با حقوق فردی یک مقدار متمایز است؛ زیرا انسان با موجودات دیگر این فرق را دارد که تمام استعدادهای پنهان در نبات و حیوان در حال انفراد نیز به فعلیت می رسد؛ ولی یک سلسله استعدادهای پنهان در انسان هست که فقط عوامل اجتماعی موجب به ظهور رسیدن و تحقق یافتن آن‌ها می شود از قبیل عالم شدن، تخلّق به فضائل اخلاقی، یاد گرفتن اقسام هنرها، صنایع، وضع قوانین و مقررات و بالأخره آنچه «تمدن» نامیده می شود، تمام این‌ها سرمایه‌هایی اند که تنها در زندگی اجتماعی به فعلیت می رسند، این استعدادهای اجتماعی موجب خلق یک رشته حقوق اجتماعی از جمله حقوق شهروندی می شوند.

امام علی^(ع) حق شهروندی را در حکومت خویش به رسمیت شناخته و فضیلت طلبی را

از توقعات مسلم مردم از حاکمیت معرفی می‌کند: «ای مردم... حق شما بر من نصیحت و خیرخواهی شماست و بالا بردن در آمد و بهره شما و آموزش شما تا جاهل نباشید و پرورش شما تا دانا گردید». (صبحی صالح، بی تا، ۳۴: ۷۹) آموزش و پرورش از مصادیق فضیلت به همان معنایی است که محور بحث ما بود. مرحوم آیت الله منتظری^(۵) اذعان می‌دارد که خود مفهوم نصیحت و خیرخواهی شامل تمام چیزهایی است که به رشد، کمال، فضیلت، ترقی مادی و معنوی یک ملت مربوط باشد. (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۳۴) علامه جعفری^(۶) در خصوص این موضوع که طلب فضایل و کمالات از حقوق شهروندی است با کمال صراحت سخن در پیش روی ما را دارد: «دعوت به خیرات و کمالات و اخلاق انسانی عالی از حقوق بسیار با اهمیت انسان‌ها در جامعه اسلامی است. این حق همان گونه که نسبت به هر کسی که قدرت اجرای آن را دارد تعمیم دارد، هم چنین تکلیف به فراگیری و پذیرش و عمل به خیرات و کمالات و تخلق به اخلاق والای انسانی نیز شامل همه انسان‌هایی که توانایی دارند می‌شود». (جعفری، ۱۴۱۶: ۱۷۸)

۳-۵. یاری دادن در مسیر حق خواهی

آنگاه که به فضیلت طلبی به حیث حقوق انسانی اعتراف بشود از باب رابطه دوسویه بین حق و تکلیف یاری دادن به صاحب حق از تکالیف و مسئولیت‌های انسانی می‌شود این مسئولیت متوجه صاحبان اختیارات مانند حاکم شرع در اسلام، بخش قضایی در کشورها و دیگر نهادهای ناظر بر امور اجتماعی می‌باشد، برای اثبات مدعا توجه به دلایل ذیل کافی است تا اثبات گردد که یاری دادن از یک سو حقی است برای صاحبش از سوی دیگر تکلیفی است برای نهاد ناظر بر امور حقوقی و اجتماعی.

الف) فلسفه تحمل و ادای شهادت

در اسلام بزرگترین فلسفه وجوب ادای شهادت به صدق و ترغیب به آن، وصول حق به صاحبش می‌باشد، به عکس حرمت کتمان در هنگام تحمل یا ادای شهادت و یا شهادت به ناحق رمز تمام آن‌ها عدم وصول افراد به حقوق خویش می‌باشد. از امام باقر^(۷) و نیز از عالم آل محمد^(۸) به این مضمون نقل شده است که هر کس شهادتش را کتمان کند یا به گناه شهادت دهد تا خون مسلمان را هدر دهد یا مالش را از بین ببرد، روز قیامت در حالی می‌آید که برای چهره‌اش

به اندازه‌ای که چشم کار کند تاریکی و در صورتش خراش است... و هر کس شهادت حقّی بدهد تا حقّ مسلمانی را زنده کند، یا خونش را حفظ کند روز قیامت در حالی می‌آید که برای چهره‌اش به اندازه‌ای که چشم کار کند نور است و خلائق او را با نام و نسبش می‌شناسند. (طباطبایی، ۱۴۲۹، ۳۰: ۳۱۱)

ب) فلسفه الزام و خشونت با مدیون

می‌دانیم که طلبکار هرگاه مطالبه دین از مدیونی بکند که قادر به پرداخت آن باشد ولی امتناع بکند، طلبکار این حق را دارد که به حاکم شرع مراجعه کرده تا بدهکار را ملزم به اداء حق خویش بکند. (گلپایگانی، ۱۴۰۹، ۲: ۱۰۰)

همین طور در هدایت‌های شرعی است که اگر مدیون توانایی دارد ولی از پرداخت دین خود امتناع می‌ورزد، طلبکار او می‌تواند با او همراه شود و مطالبه بکند حتی کلمات درشت و شدید به او بگوید؛ فی المثل او را به ظالم و متجاوز و امثال آن خطاب بکند. معلوم است این شیوه رفتار کردن که در حال متعارف جایز نیست، جهت وصول حق به صاحب حق تجویز یافته است.

۴. مسئولیت و تنوع مسئولیتی

مسئولیت از مفاهیم انتزاعی و فلسفی است تا رابطه میان دو موجود را در نظر نگرفته و مقایسه نکنیم نمی‌توانیم این مفاهیم را انتزاع بکنیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲۹۷-۲۹۶) در مقام استعمال، مسئول به کسی گفته می‌شود که در موقف سؤال و بازخواست باشد، در قرآن عظیم است: «نگه‌دارید باید بازخواست شوند». (صافات: ۲۴) در اصطلاح حقوقی نیز همین معنا محور است، شخص یا نهاد مسئول، به کسی یا نهادی اطلاق می‌شود که پاسخ‌گوی اعمال خویش باشد، به نفس پاسخ‌گویی در لسان عربی مسئولیت گفته می‌شود، اگر در برابر خداوند یا وجدان باشد مسئولیت اخلاقی خوانده می‌شود، چنانچه در برابر حقوق موضوعه کشورها باشد آدیان به حیث مسئولیت حقوقی به او نگاه می‌کنند. (طاهری، ۱۴۱۸: ۲۱۶)

براساس اصطلاح فقهی به دلیل لازم و ملزوم بودن با تکلیف، از مسئول (شخص یا نهاد)

تعبیر به مکلف و یا مخاطب امر و نهی شرعی می‌شود. (سعدی، ۱۴۰۸: ۳۲۳) از مسئولیتی که او بر عهده دارد به تکلیف و باری از مجاری یا اسباب تکلیف؛ تفسیر به خطابات شارع (امر، نهی و تخییر) می‌شود. (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶: ۶۰۹) مواردی هستند که از مکلفیت به «الزام عملکردها بر وفق مقتضای خطاب شارع» یاد شده است (عبدالرحمان، بی‌تا: ۴۸۸) مسئولیت یا مکلفیت دولت اسلامی به معنای پاسخگو بودنش در برابر وجدان، یا خداوند و ملزم بودن او در مقام عملکرد بر وفق مقتضای خطاب شارع است، حقیقت مسئولیت با وظیفه و تکلیف تلازم دارد.

نوع مسئولیت‌ها یا حقوقی است یا اخلاقی؛ عالمان علم حقوق بین مسئولیت اخلاقی و حقوقی به این شکل تمایز گذاشته‌اند که هرگاه پاسخ‌گویی‌ها و مسئولیت‌ها در پیشگاه خداوند یا در نزد وجدان صورت گیرد، معلوم می‌شود وظایف و تکالیف اخلاقی بوده است، چنانچه در برابر حقوق موضوعه انجام‌پذیرد مسئولیتی که از آن سخن می‌رود مسئولیت حقوقی است (طاهری، ۱۴۱۸، ۲: ۲۱۳)

۴-۱. خاستگاه مسئولیت‌ها و حقوق

این که مسئولیت‌های اجتماعی و حقوق انسانی به خصوص تکالیف و حقوق طرفینی شهروندان و حاکمیت چگونه پدیدار می‌شود، مسائلی که در پیش رو داریم پاسخ‌گوی این پرسش‌هاست.

الف) طبیعت و ذات

حق و مسئولیت در ظرف اجتماع گاهی مقتضای ذات و طبیعت بشر است که به آن مسئولیت و حق طبیعی گفته می‌شود، راجع به حقوق طبیعی گفته‌اند امر ثابت، دایمی و لازمه طبیعت انسان است، جهانی بودن، کلی و ضروری بودن نیز از ویژگی‌های حقوق طبیعی است. (جمعی از مولفان، بی‌تا: ۵۲: ۱۰۹) تحقق مسئولیت و حقوق در هر جای اجتماع با هم توأم است، هرگونه مسئولیت و مکلفیتی در اجتماع ایجاد شود چه مربوط به فرد باشد یا نهاد سازمانی، ملازم با یک رشته از حقوق می‌باشد. مولای متقیان در نهج البلاغه راجع به این رابطه طرفینی به روشنی می‌گوید: «به نفع کسی حقی نیست جز این که بر علیه او نیز حقی ثابت است و بر او حقی نیست جز آنکه او را حقی بر دیگری است». (صبحی صالح، ۲۱۶: ۳۳۲) واضح است آن چه به نفع آدمی تمام می‌شود همان حقوقی است که بر دیگران دارد، هرآنچه علیه انسان

باشد همان مسئولیت و مکلفیتی است که در قبال دیگران دارد. (مطهری، بی تا، ۲۲: ۱۳۳)

ب) قراردادها یا عقود

منشأ اکثر حقوق و مسئولیت‌ها قراردادهای اجتماعی است، در آن قراردادها با هم تعهد می‌کند که حقوقی را برای همدیگر به رسمیت شناخته و در قبال حفظ و رعایت آن‌ها مسئول باشد، تعهد در اصطلاح به مفهوم مدیون بودن و متعهد بودن است که محصول عقد باشد، در متون حقوقی گاهی تعهد را عبارت از یک رابطه حقوقی دانسته است که به موجب آن، شخص یا اشخاص معین نظر به اقتضای عقد یا شبه عقد یا به حکم قانون ملزم به دادن چیزی یا مکلف به فعل یا ترک عمل معینی به نفع اشخاص معین می‌شوند. باری به خود حق که در ذمه کسی باشد تعهد گفته است، در مورد سومی برای به ذمه گرفتن حقی که به نفع غیر باشد عنوان تعهد را به کار بسته است. (طاهری، ۱۴۱۸، ۲: ۱۰) به هر حال تعهد، چه به حیث رابطه حقوقی یا نفس حق در ذمه و یا به ذمه گرفتن حق، هر چه باشد معلول همان قراردادی است که با هم بسته‌اند. در حوزه فقه به جای کلمه «تعهد» در اغلب اوقات اهل تحقیق لفظ «شرط» را به کار می‌برند در شریعت هر شرطی مجاز و امضا شده است، مگر شرطی که موجب تحلیل حرام یا تحریم حلال و یا مخالف کتاب خدا باشد. (همان، ۲: ۱۱) براساس این اصطلاح، مسئولیت‌ها و حقوق در اجتماع بر مبنای همین شروط شرعی به وجود می‌آید.

۴-۲. خاستگاه مسئولیت دولت و حق شهروندی

مسئولیت‌های دولتی و حقوق شهروندی اعم از حقوق اخلاقی و حقوقی آنان، براساس قرارداد فیما بین مردم و حاکمیت به وجود آمده است، جوهر این قرارداد و تعهد از نظر اسلام به خصوص مکتب تشیع براساس ولایت یا وکالت است، یا مردم عهد ولایی با ولی فقیه می‌بندد و در بیعت خود تعهد بر اطاعت و التزام در برابر تصمیمات نظام پذیرفته شده را می‌دهد و یا مردم به هیئت دولت این اختیار را تفویض می‌کنند و وکالت می‌دهد که جهت انجام وظائفی که بر عهده گرفته هر نوع هزینه‌ای را که لازم می‌بیند تقبل نموده و صرف بکند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ۱: ۵۵۶)

۳-۴. الزامی بودن مسئولیت‌های دولتی

مسئولیت‌های دولتی به صورت کلی چه اخلاقی باشد و یا حقوقی الزام‌آور است؛ به مسئولیت‌های دولت اسلامی می‌توان اصطلاح الزامات ناشی از عقد یا قرارداد گذاشت، «الزامات» جمع «الزام» به معنای «اجبار» می‌باشد. مقصود از الزامات در قانون مدنی عبارت از تکالیفی است که به سبب عقد برای افراد مقرر شده است که در این صورت آن را الزامات ناشی از عقد یا مسئولیت قراردادی می‌گویند. (طاهری، ۱۴۱۸، ۲: ۱۰)

شاید این عنوان متخذ از دستور قرآن به وفای به عهد و مسئولیت در برابر قرارداد و پایبندی در مورد معاهدات باشد که علامت صدق در ایمان و نشانه تقوا بر شمرده شده است و پیمان‌شکنان نیز تهدید به مجازات‌های سخت شده‌اند، از سوی گسترش روابط قراردادی به عنوان بهترین راه زندگی مسالمت‌آمیز و شرافتمندانه و وسیله رسیدن به اهداف و آرمان‌های نهایی اسلام تلقی شده است. (بقره: ۱۷۷) به هر حال مسئولیت‌های دولتی هرچند بالذات از مسئولیت‌های اخلاقی باشد، براساس تعهد انجام شده و تمسک به قاعده «مسلمانان بر شروط که بسته‌اند ملزم‌اند»، عمل به آنها واجب و لازم است، چنانکه اکثر مشاغل اجتماعی، چون خبازی، نجاری، حدادی ذاتاً الزامی بر انجامش نیست، لکن بعد از بستن قرارداد با کسی و یا کسانی عمل خیاطت برای خیاط و نجارت برای نجار واجب می‌شود.

در خصوص مسئولیت دولت در برابر جامعه، براساس مکتب اسلام بازخواست کننده واقعی خدای متعال می‌باشد، او انسان و صاحبان اختیارات در یک نهاد مثل دولت را مورد خطاب قرار داده و می‌پرسد چرا نسبت به جامعه به وظایف و مسئولیت‌هایی که داشتی عمل نکردی و برای چه حقوق مردم را تأمین نکردی؟ (مصباح، ۱۳۷۸: ۱۳۸۵-۱۳۸۸)

نتیجه‌گیری

در این مقاله محیط اجتماعی فضیلت‌مدار و ارزش‌مدار که زمینه رشد فضیلت‌ها، کمالات نظری و عملی نفس آدمی در آن فراهم باشد به حیث حقوق انسانی شهروندان و یا دست کم مسئولیت دولت اسلامی ترسیم شده است. از جمله محیط خردگرا، علم‌محور و ایمان‌گرا، امنیت محیطی، نظافت و معنویت محیطی، عدالت‌مداری و قانون‌محوری به عنوان نمونه بارز

فضایل محیطی معرفی شده‌اند. انسان به حکم این‌که دارای یک استعداد و کرامت ذاتی است، ناآگاهانه به صورت طبیعی احساس فضیلت‌طلبی و نیل به کمالات دارد، فضیلت‌طلبی تلاش بشر در راستای رشد و کمال لایق به حال او بوده و علت غایی در باب خلقتش می‌باشد. در تأیید این کشش‌ها به حیث حق طبیعی آدمی، قرآن برای مسلمانان و مؤمنان به خدا تشریعا نیز خواسته است در راستای فضیلت‌طلبی رشد عقلی و اجتماعی به خود بگیرند تا به موجب آن رشد، پاک را از ناپاک، حق را از باطل تمیز بدهند (انفال: ۳۷)

فرض کنیم که فضیلت‌طلبی از حقوق طبیعی انسان نیست ولی دولت براساس آموزه‌های اسلام اضافه بر تأمین نیازهای اساسی جامعه چون رفاه، امنیت، آزادی، حفاظت از مال و جان مردم... در جهت تأمین سعادت، آخرت‌گرایی، خداشناس کردن مردم، فضیلت‌طلبی و کمال‌گرایی آنان مسئول است. نوع مسئولیت‌های دولت چه حقوقی یا اخلاقی هرچه باشد؛ انجام مسئولیت‌ها با تمام اقسامی که دارد از واجبات دولت اسلامی است، مبنای وجوب آنها قرارداد انجام شده بین مردم و حاکمیت است، جوهر این قرارداد و تعهد از نظر اسلام یک تعهد ولایی یا وکالتی می‌باشد، بعد از این که عنوان قرارداد راست آمد و ثابت شد براساس دستور قرآن وفای به قراردادها و پیمان‌ها و دستور سنت بر این که «مسلمانان بر شروط که بسته‌اند ملزم‌اند»، عمل به محتوای قرارداد و عقود به وجود آمده برای طرفین یعنی مردم و دولت واجب و لازم است.

منابع

۱. امامی، سید حسن، حقوق مدنی، ۶ جلد، تهران، انتشارات اسلامیة، بی‌تا.
۲. بحر العلوم، محمد، بلغة الفقیه، تهران، مکتبه الصادق، ۱۴۰۳.
۳. بشیری، حسین، آموزش دانش سیاسی، تهران، مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.
۴. جعفری، محمد تقی، رسائل فقهی (علامه جعفری)، اول، تهران، منشورات کرامت، ۱۴۱۹.
۵. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه اهل بیت (ع)، اول، ۳ جلد، قم، دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶.
۶. جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)، اول، ۵۶ جلد، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه، بی‌تا.
۷. جوهری، اسماعیل، تاج اللغة وصحاح العربية؛ اول، ۶ جلد، بیروت، دار العلم، ۱۴۱۰.
۸. حسینی حائری، سید کاظم، فقه العقود، قم، مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۳.
۹. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، اول، لبنان، دار العلم - سوریه، الدار الشامیة، ۱۴۱۲.
۱۰. زاهدی، شمس السادات، تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم‌ها، هفتم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۶.
۱۱. سعدی ابو حیب، القاموس الفقهی، دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۰۸.
۱۲. صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغة؛ اول، ۱۰ جلد، بیروت، عالم الكتاب، ۱۴۱۴.
۱۳. صبحی صالح، بی‌تا، نهج البلاغه.
۱۴. صبری، علی و محمد کاظم علوی، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، «رابطه سعادت و فضیلت از دیدگاه ارسطو و فارابی»، مجله علمی-پژوهشی الهیات تطبیقی، دوره ۷، شماره ۱۶، دانشگاه اصفهان.
۱۵. طاهری، حبیب الله، حقوق مدنی، دوم، ۵ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸.
۱۶. طباطبائی، بروجردی، آقا حسین، منابع فقه شیعه، اول، ۳۱ جلد، مترجمان: حسینیان قمی، مهدی صبوری، تهران، فرهنگ سبز، ۱۴۲۹.
۱۷. طبسی، نجم الدین، حقوق زندانی و موارد زندان در اسلام، قم، بوستان کتاب، بی‌تا.

۱۸. عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳.
۱۹. عبد الرحمان، محمود، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية، ۳ جلد، بی جا، بی نا، بی تا.
۲۰. عمید زنجانی، عباس علی، فقه سیاسی، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۴۲۱.
۲۱. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، دوم، ۸ جلد، قم، نشر هجرت، ۱۴۱۰.
۲۲. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ششم، ۷ جلد، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۱۲.
۲۳. کلینی، محمد، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷.
۲۴. گلپایگانی، سید محمد رضا، مجمع المسائل، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۹.
۲۵. محقق داماد یزدی، سید مصطفی، بررسی فقهی حقوق خانواده، اول، قم، بی نا، بی تا.
۲۶. محقق داماد یزدی، سید مصطفی، قواعد فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴.
۲۸. مصباح، مجتبی، فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۸.
۲۹. مطهری، شهید مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، بی تا.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، قم، انتشارات مدرسه امام علی، ۱۴۲۴.
۳۱. منتظری، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجم: صلواتی و شکوری، قم، مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹.
۳۲. منتظری، حسین علی، رساله استفتاءات (منتظری)، قم، بی تا.
۳۳. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، مترجم، جعفر الهادی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۳۴. مقرئ احمد بن محمد، فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، اول، قم، منشورات دار الرضی، بی تا.
۳۵. نراقی، مولی محمد مهدی، أنیس التجار (محشّی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۵.
۳۶. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، چ اول، ۲ جلد، قم، الهادی، ۱۴۰۵.

زبان قرآن از نگاه امام خمینی

عبدالروف عالمی^۱

چکیده

زبان قرآن از نگاه امام خمینی موضوعی است که در این اثر مورد پژوهش قرار گرفته است. هدف از این تحقیق یافتن پاسخ برای این پرسش است که آیا امام خمینی نسبت به مسائل جدید در باب فلسفه دین و از جمله مسأله زبان دین و قرآن به امعان نظر پرداخته است؟ در راستای این هدف پس از تبیین مفاهیم، بررسی نظریات رقیب در هر مسأله، به نقد آن‌ها پرداخته شده و سپس نظریه امام خمینی در این زمینه مورد بررسی قرار گرفته است. نظریات مطرح در مورد منشأ زبان، زبان دین و قرآن، چیستی معنا و نظریات مطرح در این زمینه، شناختاری یا غیرشناختاری زبان قرآن و نظریات مطرح در این مورد، پلورالیسم معرفتی و نظریات مطرح و همچنین تاریخ‌مندی زبان دین و قرآن مورد اشاره تحقیق قرار گرفته و نتیجه گرفته شده است که امام خمینی در زمینه فلسفه دین نیز مباحث عمیقی را مطرح نموده است؛ ایشان زبان قرآن را کاملاً واقع‌نما، برداشت‌های روشمند را از قرآن معتبر و الفاظ را موضوع برای روح معانی بیان می‌کند؛ لذا مفهوم حقیقی متن و الفاظ آن را ثابت و فراتاریخی دانسته و مصادیق آن را در چرخه تاریخ متحول می‌دانند.

واژگان کلیدی: زبان، منشأ، معنا، شناختاری، پلورالیسم، تاریخ‌مندی.

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی مجتمع آموزشی علی فقه

مقدمه

ماهیت دوگانه طبیعت بشر نیاز انسان به داشتن شریعت و راهنمای ماورایی را رقم می‌زند؛ خدای سبحان شریعت و پیام‌آوران خود را به منظور رفع این نیاز به سوی انسان‌ها فرستاده است، در عصر ما دوره حضور انبیای الهی سپری گشته اما نیاز به دین شدت بیشتری یافته است. خوش‌بختانه در این دوران مشعل هدایت به دست جانشینان عام رسول خاتم «ص» همچون فقها و مراجع عظام تقلید در اهتزاز است؛ از جمله، مواضع روشن و میراث محکم امام خمینی در عرصه‌های گوناگون حیات فعلی بشر راه‌گشای عام و خاص مردم است؛ چنانکه مواضع شفاف ایشان در مسائل مطرح در حوزه فلسفه دین که یک مورد آن یعنی زبان قرآن از نگاه امام خمینی «ره» را در این اثر مورد تحقیق قرار داده‌ام؛ کاشف از اشتباهات نوگرایان عصر رنسانس و سردرگمی مدرنیست‌ها و پست‌مدرن‌های دوران انقلاب ارتباطات در حوزه دین و معرفت دینی بوده و می‌تواند جوانان و اندیشمندان جهان را از خطر دین‌ستیزی و شبه‌پراکنی سکولاریست‌ها و اومانیست‌ها نجات داده و استحکام و قوت استدلال جبهه دین‌باوران بیفزاید.

این پژوهش به روش کتابخانه و توصیفی-تحلیلی انجام شده است؛ هر چند مقالاتی در زمینه مسائل زبان قرآن از منظر ایشان به صورت پراکنده موجود بود اما کافی نبود، شایسته است محققان و نویسندگان افکار و اندیشه‌های امام خمینی را از آثار مکتوب ایشان به صورت موضوعی تحقیق و به صورت کتب و مقالات تحت عناوین موضوعات مذکور جمع‌آوری نموده و در اختیار خوانندگان قرار دهند. تنظیم آثار ایشان به این ترتیب روند ترجمه و توزیع آن را برای سایر کشورهای جهان و به خصوص دانشوران و دین‌گرایان تسهیل خواهد کرد و این حقی است که امام خمینی بر گردن طلاب و محققان حوزوی و غیر حوزوی در تمام دنیا دارد. لذا باید در جهت نشر افکار و اندیشه‌های ایشان به زبان‌های مختلف و در هر کجای دنیا که هستند همت گمارند.

۱. مفاهیم

۱-۱. قرآن

قرآن مصدر فعل قرأ به معنای خواندن است که علم یا نام قرار گرفته برای آخرین کتاب الهی که بر پیامبر خاتم «ص» نازل شد؛ و دارای ۱۱۴ سوره و طبق مشهور حاوی ۶۲۳۶ آیه می‌باشد.

۱-۲. زبان

زبان که معادل عربی آن لسان بوده، به معنای عضو از بدن انسان است که در دهان قرار دارد؛ چنانکه زبیدی می نویسد: «الْأَلْسَنَةُ جَمْعُ لِسَانٍ هُوَ الْجَارِحَةُ» (واسطی، ۱۴۱۴، ۲) السنه جمع لسان است که به معنای عضوی از بدن می باشد و هم چنین به معنای لغت و زبان نطق نیز می باشد. صاحب تاج العروس می نویسد: «اللُّسْنُ بضمّتين جمع لِسَانٍ به معنی اللّغة» (همان، ۷۰: ۱) یعنی لسن با دو ضمه جمع لسان به معنای نطق و سخن گفتن است. هم چنین صاحب المحيط فی اللغة می نویسد: «اللِّسَانُ: الْكَلَامُ، مِنْ قَوْلِهِ: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِهِ لِسَانٌ قَوْمِهِ وَهُوَ الْمَنْطُوقُ بِهِ وَيُذَكَّرُ وَيُؤنَّثُ وَجَمْعُهُ أَلْسِنَةٌ وَأَلْسُنٌ» زبان به معنای کلام و در این آیه شریفه: «و ما نه فرستادیم هیچ پیامبری را مگر این که متکلم به زبان قوم (هم زبان قوم) خود بودند و زبان همان لغت است که قوم به آن تکلم می کنند و هم چنین لسان قابلیت مذکر و مؤنث شدن را نیز دارد و جمع آن السنه و لسان می آید.

پس مراد از زبان قرآن همان لغت (عربی) است که قرآن به آن تکلم می کند. و به آن زبان یعنی عربی مبین نازل شده است

مشهورترین تعریف اصطلاحی زبان، تعریف فردینان دوسوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) است که می گوید: «زبان نظامی از نشانه هاست که در آن پیوند میان معنا و تصویر صوتی، نقش اساسی دارد و در آنجا هر دو بخش نشانه های زبان ذهنی اند» (سوسور، ۱۳۸۹: ۲۲) مراد از هر دو بخش نشانه در زبان سوسور «دال» و «مدلول» است.

پالمر می گوید: «زبان را می توان نوعی نظام ارتباطی دانست که موضوع ارتباط را با آنچه ایجاد ارتباط می کند، مربوط می سازد.» (فرانک، ۱۳۸۹: ۲۰)

در تعریف دوم می گوید: «زبان نظامی است که در یک سوی آن پیام و در سوی دیگرش مجموعه از نشانه ها یا نمادها قرار دارند» (همان)

سیروس شمیسا می گوید: «زبان در مفهوم کلی خود یک مفهوم فلسفی است؛ قوهی است که در نوع انسان به ودیعه گذاشته شده است و در طول اعصار به صورت گفتارهای فردی تظاهر پیدا کرده و خواهد کرد.» (شمیسا، ۱۳۹۳، ۲۰)

مارتین هایدگر می گوید: «زبان خانه وجود است».

۱-۳. زبان دینی

زبان دین اصطلاحی است که امروزه در آثار فلسفه دین، علوم قرآن و متون مقدس مسیحی به‌طور گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد و چون این اصطلاح معانی متعددی را برمی‌تابد، لازم است ابتدا معنای مراد از این اصطلاح را در بحث خود روشن نماییم؛ لذا برخی از کاربردهای این اصطلاح عبارتند از:

۱. زبان مملو از اصطلاحات و واژه‌های دینی: کسی که در گفتار یا نوشتار خود از واژه‌های دینی فراوان استفاده می‌کند، گفته می‌شود به زبان دینی سخن می‌گوید.

۲. زبان رسمی و مقدس ادیان: در برخی ادیان زبان ویژه که در مناسک، اداب و اعمال دینی به‌کار گرفته می‌شود قداست دارد؛ مانند زبان عبری برای یهودان، زبان‌های پالی برای بودایی‌ها و زبان عربی برای مسلمانان.

۳. زبان گزاره‌های دینی اعم از گزاره‌های موجود در متون مقدس یا هرگونه سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی؛ این زبان مستلزم نگاه ویژه به گزاره‌های دینی بوده و دارای صبغه فلسفی است که با موضوعات فلسفه زبان پیوند دارد می‌باشد.

مراد از زبان دینی یا قرآنی در بحث حاضر همین معنای سوم زبان دینی است که ماهیت گزاره‌های دینی و صفات آن‌ها را بیان می‌کند و به همین دلیل از موضوعات کلیدی برای فهم و استنباط از قرآن کریم و بررسی عقاید و احکام دینی به‌شمار می‌رود. (ساجدی، ۱۳۸۱: ۲۲)

از مجموع تعریف‌های لغوی و اصطلاحی به‌دست می‌آید که زبان در مفهوم لغوی خود دارای دو معنا بوده که عبارتند از یک عضو فیزیکی بدن که در دهان انسان قرار دارد و لغتی که انسان بدان تکلم می‌نماید. هم‌چنین در مفهوم اصطلاحی زبان نیز هیچ‌کدام از تعاریفات فوق کامل نبوده بلکه هر کدام بخش از ویژگی‌های زبان را شامل هستند؛ یعنی می‌توان گفت زبان عبارت است: از نظامی از نشانه‌های ارتباطی بین انسان‌ها که در یک طرف آن پیام و در طرف دیگر آن مجموعه از نشانه‌ها قرار داشته، ناشی از استعداد ذاتی انسان بوده که توانش آن بین انسان‌ها مشترک و فعلیت آن متفاوت است و وجود هر موجودی با ظهور در عرصه زبان قابلیت ادراک و مفهوم شدن پیدا می‌کند.

۱-۴. زبان قرآن

با توجه به تعریفی که از زبان ارائه دادیم؛ زبان دارای بُعد قوه و فعل است که حالت بالقوه آن همان «توانش» و قوه نطق است که در منطق می خوانیم و این قوه چون ذاتی انسان است از انسان انفکاک ناپذیر می باشد. اما حالت دوم یعنی فعلیت آن به طبع محیط جغرافیایی و جمعیتی متفاوت است؛ یعنی تابعی از قرارداد مرسوم در آن محیط بوده و براساس لغت و گویش رایج در آن محیط به فعلیت رسیده و از همان لغت و دستور و خصوصیات زبان محیطی پیروی می کند؛ لذا لغت ها در بین جوامع مختلف بوده، هر جمعیتی به زبان و لغت خاص تکلم می کنند؛ برخی به لغت فارسی، کسی به عربی، و عده ای به انگلیسی

بنابراین، اگر مراد از عنوان فوق لغت قرآن باشد؛ قرآن کریم به زبان عربی واضح و روشن نازل گردیده است؛ چنانکه می فرماید: «اَنَا انزلناه قرآنًا عربیًّا لعلکم تعقلون» (یوسف: ۲) به درستی که ما نازل کردیم قرآن را به زبان عربی که شاید شما در مورد محتویات آن تعقل نمایید و در این آیات شریفه می فرماید: «وانه لتنزیل رب العالمین نزل به روح الامین علی قلبک لتکون من المذرین به لسان عربی مبین» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) و به درستی که این قرآن فرستاده پروردگار عالمیان است که جبرئیل آن را بر قلبت فرو آورده است تا تو از بیم دهندگان مردم باشی (و این قرآن) به زبان عربی روشن نزول یافته است.

اما بحثی که پیرامون زبان قرآن یا زبان دین امروزه در فلسفه دین انجام می شود این معنا مراد نیست بلکه مراد از زبان قرآن معناداری و شناختاری بودن آن است.

۲. زبان از منظر متفکران

نظر دانشمندان در مورد این که زبان از کجا آمده، واضع آن چه کسی بوده مختلف است؛ عده از غربی ها الفاظ را یک پدیده طبیعی می دانند که براساس نسبتی موجود بین لفظ و معنا به وجود آمده اند و عده دیگر آن را محصول قرارداد جوامع مختلف بشری می دانند و در دنیای اسلام دانشمندان علم اصول فقه نیز در این زمینه اختلاف نظر دارند:

۱-۲. شیخ ابوالحسن اشعری

ابوالحسن اشعری و عده دیگر می گویند: واضع الفاظ خداوند است به دلیل آیه شریفه: «وَعَلَّمَ

آدم الاسماء کل‌ها» (بقره: ۳۱) یعنی خداوند تمام اسامی را به آدم «ع» تعلیم داد و آموخت و چون تعلیم فرع بر وضع است معلوم می‌شود که الفاظ قبلاً وجود داشته که آن را به آدم آموخت و قبل از آن آدم وجود نداشت تا الفاظ را وضع کند. پس روشن است که واضع الفاظ خداوند است. (زاهدی، ۱۳۶۲، ۱: ۳۰)

نقد نظریه ابوالحسن اشعری

در نقد نظریه ابوالحسن اشعری می‌گوییم که دلیل شما مقبول نیست؛ زیرا بر فرض صحت خداوند یک لغت را به آدم «ع» آموخت نه تمام زبان‌های روی زمین را و تعدد السنه خود ناقض ادعای شماست.

۲-۲. ابواسحاق اسفرائینی

ابواسحاق اسفرائینی معتقد است که الفاظ وضع مختلط دارند به این معنا که آن عده الفاظی که محتاج الیه بشر بوده است واضع آن‌ها خداوند است و واضع الفاظ زاید بر احتیاج خود انسان‌ها است. (همان)

نقد نظریه اسفرائینی

نظریه جناب اسفرائینی نیز مخدوش است به دلیل این که اولاً الفاظی زاید بر ما یحتاج بشر وجود ندارد؛ بلکه بر عکس الفاظ محدود و مفاهیم نامحدود است به همین دلیل تمام انسان‌ها در تعبیرات خود به مجازگویی پناه می‌برند. پس یا واضع تمام الفاظ خداوند است یا خود بشر.

۳-۲. ابوهاشم عبدالسلام معتزلی

ابوهاشم مذکور و یارانش معتقدند که واضع الفاظ خود بشر است چه یک نفر بوده باشد یا بیشتر؛ به دلیل آیه شریفه: «وما ارسلنا من رسول الا به لسان قومه» (ابراهیم: ۴) یعنی ما هیچ پیامبری را جز با زبان قومش نفرستاده‌ایم. این آیه شریفه دلالت می‌کند بر سبقت وضع لغت بر ارسال رسولان؛ زیرا اگر واضع الفاظ خداوند باشد باید ارسال رسولان پیش از لسان قوم باشد تا مردم از رسولان زبان بیاموزند. (همان)

نقد نظریه ابوهاشم معتزلی

نظریه ابوهاشم از قوت استدلال برخوردار بوده و هم به عقل نزدیک‌تر است و هم در میان اصولین ما موافقان بزرگی دارد؛ بنابراین نظر ایشان را می‌پذیریم.

۲-۴. دیدگاه امام خمینی

امام خمینی معتقد است که واضع الفاظ خود انسان‌ها بوده‌اند: «و علیه فلیس واضع شخصاً واحداً معیناً؛ بل اناس کثیرة و شردمة غیر قلیله علی اختلافهم فی العصور و تباعدهم فی ازمان و ما عن بعضهم من انّ الواضع هو الله تعالی و قد الهم بها انبیائه و اولیائه مستدلاً به لزوم العلاقه با اللفاظ و معانیها دفعاً للترجیح بلا مرجح و امتناع احاطه البشر علی خصوصیات غیر متناهیه غیر مسموع» (امام خمینی، بی‌تا، ۱: ۲۲-۲۳)

بنابراین، پس واضع الفاظ شخص خاصی نیست تا به او اشاره کنیم که فلان شخص است بلکه واضع الفاظ مردمان زیاد و دسته‌کثیری از مردم بوده‌اند که در عصرهای مختلف و زمان‌های دور از هم می‌زیسته‌اند؛ و آنچه از بعض صاحب نظران رسیده که می‌گویند: واضع الفاظ خداوند است که الفاظ را به پیامبران و اولیای خود الهام کرده است و استدلال می‌کنند بر این که چون تسمیه اشیا معلول مناسبتی است که بین لفظ و معنا وجود دارد و اگر واضع الفاظ بشر را بدانیم محذور ترجیح بلا مرجح لازم می‌آید؛ زیرا علم بشر محدود و مناسبات لفظ و معنا نامحدود است لذا خداوند را به دلیل علم نامتناهی آن واضع الفاظ بدانیم، امام خمینی می‌فرماید این ادعا قابل شنیدن نیست.

بررسی نظریه امام خمینی

در نقد نظریه امام خمینی می‌توان گفت نظریه ایشان حاصل نقد و بررسی نظریات رقیب است؛ لذا از قوت بالای برخوردار بوده و معارض به اشکالات قبلی نمی‌باشد؛ و در عین قوت و متانتی که دارد هماهنگ با شواهد عینی و موجود در عالم نیز می‌باشد؛ زیرا در عالم حیات ما شاهد فن‌آوری‌ها و اختراعات جدید هستیم و می‌بینیم که خود مخترعان یا شرکت‌های مربوطه صنعتی فراورده‌های صنعتی و تکنولوژیکی‌شان را نام‌گذاری می‌کنند و از هیچ پیامبری در این میدان استمداد نمی‌کنند. لذا نظریه امام خمینی بر نظریات دیگر مرجح بوده و مورد قبول می‌باشد؛ بنابراین واضع اللفاظ خود انسان‌ها می‌باشد و مردم هر منطقه براساس سلاقی خود برای ارتباط و مفاهمه بین‌الاذهانی خود الفاظی را وضع کرده‌اند که با گذشت زمان نه تنها افزایش یافته‌اند بلکه دارای دستور و قواعدی نیز شده و در نهایت به شکل زبان مستقل در آمده‌اند.

۳. معناداری و عدم معناداری زبان دین

معنا از حیث اشتقاق صرفی مصدر میمی بوده و به معنای قصد کردن یا قصد است و در هرمنوتیک سنتی مراد از آن دلالت است؛ یعنی وقت می‌پرسیم معنای این جمله چیست، می‌خواهیم بدانیم که گوینده از گفتن این جمله چه چیزی را قصد کرده است و یا این جمله بر چه چیزی دلالت می‌کند. اما در دنیای معاصر غرب در مورد این که مراد از معنا چیست نظریات مختلفی مطرح است که به سه نظریه آن‌ها ذیلاً اشاره می‌کنیم.

۳-۱. نظریات در باب معنا

نظریات معروفی که در این زمینه مطرح شده عبارتند از:

۳-۱-۱. نظریه مصداقی معنا

نظریه مصداقی دو جور روایت شده که ویلیام پی الستون از آن به روایت خام و روایت پخته‌تر تعبیر می‌کند و طبق روایت خام معنای یک لفظ عبارت از همان چیزی است که آن لفظ به آن اشاره می‌کند (مصداق). و بر مبنای دیدگاه پخته‌تر معنای یک لفظ را باید با رابطه میان آن لفظ و مصداقش یکی دانست یعنی معنا همان رابطه مصداقی (رابطه بین لفظ و مصداق) است. (الستون، ۱۳۸۱: ۴۶)

نقد و بررسی این نظریه

ساده‌ترین اشکال نظریه فوق علاوه بر عدم تفکیک معنا از مصداق این است که در موارد از قبیل مشترک لفظی مانند لفظ عین و جاهای که لفظ واحد و معنا متعدد است؛ مانند ضمایر الفاظ مذکور بر هیچ معنای نمی‌توانند دلالت کنند؛ هم‌چنین در تعبیرات مجازی و کنایات و موارد دیگر الفاظ فاقد معنا می‌گردند.

۳-۱-۲. نظریه رفتاری معنا

این نظریه که در روان‌شناسی ریشه دارد در تحلیل معنا به عکس العمل مخاطب یا وضعیت تحریک‌گری متکلم توجه نموده است؛ چنانچه لئونارد بلومفیلد می‌گوید: «معنای یک صورت زبان‌شناختی موقعیتی است که در آن گوینده عبارتی را اظهار می‌دارد و پاسخی است که در شنونده پدید می‌آید.» (الستون ۱۳۸۱: ۷۱)

نقد و بررسی این نظریه

ساده‌ترین اشکالات که بر این نظریه وارد است دو تا اشکال ذیل است:

الف: موقعیت‌های بیان کلام، متعدد و گاهی بی‌شمار است؛ در نتیجه معانی کلام هم باید بی‌شمار باشد؛ در حالی که چنین نیست؛ بلکه واژه‌های فراوانی یافت می‌شود که در موقعیت‌های مختلف بیان دارای معنای واحدند؛ مانند اسامی خاص افراد و اشیاء.

ب: واکنش‌ها به‌طور معمول در برابر جمله‌ها صورت می‌گیرد نه مفردات؛ به‌طور مثال «میز» یا «آب» گفتن به تهای در مخاطب واکنش رفتاری خاص ایجاد نمی‌کند لذا باید بی‌معنا باشند؛ در حالی که چنین نیست؛ به عبارت دیگر نظریه رفتاری معنا از تفسیر معنای مفردات ناتوان است. (سجادی ۱۳۸۵: ۴۶)

۳-۱-۳. نظریه تصویری یا ایده‌ای معنا

تقریر سنتی نظریه تصویری معنا را جان لاک، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم چنین بیان می‌دارد: «در این صورت استعمال کلمات باید نشانه‌های محسوس تصوّرات باشد و تصوّراتی که الفاظ نمودار آن‌ها هستند مدلول خاص و بی‌میانجی کلمات هستند» (الستون ۱۳۸۱: ۶۶)

نقد و بررسی این نظریه

در بررسی این نظریه باید گفت؛ این نظریه که لفظ را نشانه و علامت معنا می‌داند به حقیقت نزدیک بوده و نظریه دانشمندان علم اصول فقه ما نیز با این نظریه نزدیک است؛ بنابراین اگر نظریه مختار بین سه نظریه فوقانی را از ما بخواهید ما این نظریه را بر می‌گزینیم.

۳-۱-۴. نظریه امام خمینی درباره معنا

امام خمینی معنا را امر موجود در ذهن یا عین و مقدم بر لفظ می‌داند و لفظ را علامت و نشانه معنا دانسته؛ و رابطه موجود بین لفظ و معنا را قراردادی و اعتباری می‌داند که بستگی به اعتبار واضح لفظ دارد؛ چنانکه می‌فرماید: «لأنّ الحق كما سنشیر اليه؛ أنّ الوضع عبارة عن جعل اللفظ علامة للمعنى فكثير ما لا تلاحظ بين اللفظ والمعنى مناسبة فترى أنّه يوضع لفظ «بحر العلوم» مثلاً لمن لا علم له أصلاً بل جاهل محض وبعد وضعه له يتبعه الناس فى التسمية اذا كان للواضع نفوذ وموقعه فى الأهل والمجتمع وهكذا ربما يوضع لفظ «علم الهدى» لمن لا

موقف له فی الهدایه فضلاً عنان یکون علماً» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۸۳)

زیراسخن چیزی است که عن قریب به آن اشاره می‌کنیم؛ و آن این که وضع عبارت از علامت قراردادن لفظ برای معناست؛ و این قرارداد تابع مناسبت بین لفظ و معنا نیست؛ زیرا در بسیاری از موارد شما بین لفظ و معنا هیچ مناسبتی را نمی‌بینید؛ چنانکه لفظ «بحرالعلوم» اسم کسی قرار بدهند که به کلی فاقد علم بوده و جاهل محض باشد؛ اما بعد از وضع واضح مردم از این نام‌گذاری متابعت می‌نمایند به شرط که واضح در بین اهل محاوره و جامعه دارای نفوذ کلام باشد. (در این جا بین لفظ و معنا هیچ‌گونه مناسبتی مشهود نیست) و یا مثلاً لفظ «علم الهدی» را برای کسی اسم قرار بدهد که هیچ بهره‌ی از هدایت ندارد تا چه رسد به این که علم باشد. باز هم به شرطی که ذکر شد اهل محاوره از این وضع و نام‌گذاری متابعت می‌کنند بدون این که بین لفظ و معنا مناسبتی را مشاهده نمایند.

بررسی نظریه امام خمینی

نظریه امام خمینی نه تنها موافق نظریه تصویری معنا است بلکه مطابق آرای اکثریت دانشمندان و علمای دانش اصول فقه نیز می‌باشد و به وسیله نظریه فلسفی وجود چهارگانه اشیا و پدیده‌ها نیز پشتیبانی و تقویت می‌شود؛ چنانکه خواجه نصیرالدین طوسی می‌فرماید: «الشیء وجود فی الایمان؛ و وجود فی الازهان؛ و وجود فی العبارة؛ و وجود فی الكتابة و الكتاب تدل علی العبارة و هی علی المعنی الذهنی و هما دالتان وضعیتان تختلفان به اختلاف الاوضاع و للذهنی علی الخارجی دلالة طبعیة لا تختلف اصلاً» (خواجه نصیر: ۱۰۵) یعنی هر پدیده دارای چهارگونه وجوداند: وجود عینی یا خارجی، وجود ذهنی، وجود عبارتی، وجود کتابتی و وجود کتبی احضارکننده معانی هستند در عبارت، و عبارت احضارکننده معانی است در ذهن و معانی ذهنیه حاکی از وجودات خارجیه هستند. حالا هر دو دالت کتبی و عبارتی (شفاهی) وضعی اند و با اختلاف در وضع، قابل دگرگونی هستند اما دالت وجود ذهنی بر وجود خارجی طبعی است، اصلاً قابل اختلاف و دگرگونی نیست.

گرچه نظریه‌پردازان هرمنوتیک معاصر این نظریه فیلسوفان مسلمان را تخطئه می‌کنند و وجود را منحصر در عینی می‌دانند؛ اما نظریه موصوف دارای حقیقت است زیرا هر چیزی برای خود عالمی و جهانی دارد و خود تفسیرگرایان معاصر نیز از این اصطلاحات مانند جهان انسان،

جهان ذهن، جهان متن و عبارت، و عالم معنا استفاده می‌کنند؛ بنابراین، وجود در هر عالمی به تناسب همان عالم مد نظر قراردادده می‌شود.

به عبارت دیگر وجود هر چیز به حسب امکان همان چیز در نظر گرفته می‌شود؛ مانند همین عبارت مرحوم خواجه نصیرالدین که اگر وجود «کوه» را بخواهیم در چهار عالم جداگانه مطالعه کنیم؛ در عالم عین همان توده عظیم دارای سنگلاخ‌ها و گیاهان می‌باشد و اگر او را در ذهن حاضر کنیم کوه امکان نفوذ و حضور در ذهن را ندارد، لاجرم باید به تناسب امکانات و طبیعت ذهن موجود شود که همان وجود ذهنی کوه می‌شود؛ و اگر بخواهیم کوه را در عالم تفوّه و تلفظ برای مخاطب حاضر کنیم کوه در ذهن انسان نیز گنجایش ندارد پس باید به تناسب طبیعت عبارت او را با تلفظ کلمه سه حرفی «کوه» ایجاد کنیم. هم‌چنین در کتابت برای مخاطب نمی‌شود کوه را از جایش کنده بر صفحه کاغذ الصاق نماییم تا مخاطب مراد را دریابد. لذا این امکان و موهبت الهی برای بشر است که به راحتی می‌تواند مقصود خود را از طریق این وجودات اربعه اشیا اعلام نماید و این وجودات اربعه عبارتند از الف: وجود عینی اشیا. ب: وجود ذهنی اشیا. ج: وجود لفظی اشیا. و وجود کتبی اشیا.

پس نظریه امام خمینی که می‌فرماید الفاظ علامت اشیا و معانی بوده و اشیا و معانی مدلول و مشارالیه الفاظ‌اند و اشیا و معانی وجود حقیقی دارند، از قوت و استحکام کافی برخوردار بوده و دارای اعتبار لازم علمی و منطقی می‌باشد.

۴. واقع‌نمایی و عدم واقع‌نمایی زبان دین

متکلمان مسیحی بعد از رنسانس اروپا و گسترش روش نقد و بررسی تاریخی متون مقدس از یک طرف، از توجیه عقلانی مسئله تثلیث و تجسد ناتوان شدند و از طرف دیگر نمی‌خواستند از معتقدات و آیین خود دست بکشند؛ بلکه می‌خواستند به نحوی از آموزه‌های مسیحیت ولو غیرعقلانی هم باشد محافظت نمایند؛ لذا یک سری بحث‌های دیگری را مطرح کردند. گاهی گفتند زبان دین سمبلیک است، گاهی بیان داشتند که زبان دین نمادین و گاهی هم گفتند زبان دین تمثیلی است؛ براین اساس عده‌ای مدعی شدند که زبان دین شناختاری نیست؛ یعنی واقع‌نما نیست و مراد از واقع‌نمایی گزاره خبری است که ناظر به واقع خارجی باشد، در

برابر گزاره‌های علمی که واقع‌نما هستند؛ برای تکمیل بحث به برخی نظریات مدعیان عدم واقع‌نمایی زبان دین ذیلاً اشاره می‌کنیم.

۴-۱. دیدگاه‌های غیرشناختاری زبان دین

از جمله شخصیت‌های معروف غرب که قائل به عدم معناداری زبان دین بودند عبارتند از:

۴-۱-۱. نظریه راندال

راندال یکی از کسانی است که دین را فعالیت بشری می‌داند که مانند اقران خود، علم و هنر، سهم خاص خود را در پیشرفت انسانی ایفا می‌کند. موضوع خاصی که دین از آن بحث می‌کند مجموعه از نمادها و اساطیر است. به گفته راندال «آنچه شناخت آن مهم است این است که نمادهای دینی همراه با نمادهای اجتماعی و هنری به گروه نمادهای تعلق دارند که هم غیرنماینده‌وار هستند و هم غیرشناختاری. می‌توان گفت این نمادهای غیرشناختاری نماد شیء خارجی که سوای فعل و تأثیر و عملکرد آن‌ها بتوان به آن‌ها اشاره کرد، نیستند، بلکه نماد آن چیزی هستند که خود این نمادها انجام می‌دهند، یعنی نقش و عملکرد خاص آن‌ها». (جان هیک ۱۳۹۹: ۱۹۹)

نقد و بررسی این نظریه

اشکال نظریه راندال در این است که ایشان بدون توجه به متون دینی نظر داده است؛ زیرا متون دینی مانند قرآن کریم و هم‌چنین تورات و انجیل غیرمحرف مملو از توجه دادن انسان به قصص واقعی تاریخی و پدیده‌های عینی مانند آفرینش کوه، آسمان و زمین، ماه و آفتاب و حتی خلقت جنین هستند که همه دال بر حقایق مسلم عینی و واقعی می‌باشند؛ نماد و اسطوره خواندن گزاره‌های دینی خلاف انصاف و حقیقت است؛ به دلیل این‌که در آیین‌های اسطوره‌ای پای وحی الهی در میان نیست، همه‌اش افسانه است و نماد نیز در بین هر ملتی چند تا معدود بیشتر نیستند؛ مثلاً در جامعه معاصر خودمان تنها چیزی را که می‌توان به‌عنوان نماد قبول کرد رنگ‌های پرچم یک کشور است که نماد وحدت ملی آن کشور به حساب می‌آید و همه برایش به‌عنوان نماد ملی احترام قائل هستند؛ در حالی که قرآن کریم دارای ۶۲۳۶ آیه شریفه است و کتب مقدس یهود و مسیحی بالای هفتاد کتاب است، نماد بودن همه این‌ها را هیچ عقل سلیم نمی‌پذیرد.

۴-۱-۲. نظریه بریث ویت

او براین عقیده است که احکام دینی قبل از هر چیز دارای نقش و عملکرد اخلاقی هستند. به عقیده بریث ویت، غایت گزاره‌های اخلاقی، بیان جانب‌داری و پیروی گوینده از شیوه خاصی از عمل است؛ این احکام بیانگر «قصد گوینده است برای عمل کردن به شیوه خاص که در حکم مشخص گردیده هنگامی که شخص می‌گوید باید فلان کار را انجام دهد، مقصود او این است که بگوید او مصمم است تا آنجا که بتواند؛ فلان کار را انجام دهد». البته؛ در این جا گوینده هم‌چنین این نحوه رفتار را به دیگران توصیه می‌کند. به همین سان، گزاره‌های دینی تعهد به نوعی مشی کلی یا شیوه زندگانی را توصیه و بیان می‌کنند. فی المثل؛ این حکم مسیحی که خداوند محب «آگاهی» است دال بر «قصد گوینده برای پیروی کردن از روش زندگی توأم با محبت است». (همان: ۲۷۰)

نقد و بررسی این نظریه

ایرادی که بر نظریه فوق وارد است عبارت از این است که ایشان از یک طرف بخشی از احکام دینی یعنی اخلاقیات را برجسته ساخته و بر تمام احکام دینی تعمیم داده است، این تسری بی دلیل است؛ زیرا در همان کتب مقدس خود غربی‌ها نیز احکام دینی مشتمل بر احکام اعتقادی و هستی‌شناسی؛ احکام عملی و اخلاقیات می‌باشد؛ این درست است که احکام اخلاقی بدو الزام‌آور نیست اما احکام اعتقادی و عملی دستور هستند از مخاطبین و مکلفین انجام عمل و اعتقاد را می‌خواهد، ربطی به قصد مکلف ندارد که چه قصد می‌کند و آنجا مقصود معلوم است. دوم این که ایشان در مقام تفسیر احکام اخلاقی برآمده آن را به اعلام مقصود مکلف تعبیر کرده است که آن هم درست نیست.

۴-۱-۳. دیدگاه ویتگنشتاین

در میان رویکردهای غیر معرفت‌بخش، آرای ویتگنشتاین جایگاه ویژه‌ای دارد که حتی پس از مرگش نیز غربی‌ها نه تنها نظریه «بازی زبانی» او را کنار نگذاشتند بلکه بر حامیان آن نیز افزوده شده است. ویتگنشتاین در فلسفه دوم خود می‌گوید: واژه‌ها مانند مهره‌های شطرنج هستند و معنای یک مهره همان نقشی است که در بازی دارد. (علیزمان، ۱۳۸۱: ۲۱۷)

ویتگنشتاین می‌گوید با اصطلاح بازی زبانی قصد برجسته ساختن این واقعیت را داریم که

سخن گفتن به زبان، بخشی از یک فعالیت یا بخشی از یک نحوه معیشت است؛ به تناسب تعدد کارکرد و نقشی که زبان دارد بازی‌های زبانی گوناگونی (زبان علم، هنر، دین...) وجود دارد که هیچ وجه مشترکی به جز شباهت خانوادگی با هم ندارند؛ بدین سبب ارائه تعریف ماهوی برای زبان امر بیهوده است؛ لذا برای فهم یک واژه نباید دنبال تعریف ارائه شده در فرهنگ لغت را پذیرفت؛ بلکه باید دید چگونه آن واژه در بستر خاص مورد سخن به کار رفته است. (سجادی ۱۳۳: ۱۳۸۱)

پس جدایی بازی‌های زبانی گوناگون از یکدیگر مستلزم جدایی بازیی زبانی دینی از بازی‌های زبانی سایر علوم یعنی علم، فلسفه، تاریخ و... است (همان: ۱۳۶)

نقد و بررسی این نظریه

در نقد این نظریه می‌گوییم: رأی ویتگنشتاین در این مورد با اشکالات متعددی روبرو است که به دلیل رعایت ظرفیت مقاله به روشن‌ترین اشکال آن اشاره می‌کنیم و آن این که صاحب این دیدگاه از تفاوت زبان عرف عام و عرف خاص غفلت نموده و تمام زبان را مربوط به عرف خاص دانسته است؛ هم‌چنین بازی دانستن استعمال کلمات هنگام تکلم حرف فیلسوفانه نیست بلکه حرف سطحی است؛ در حالی که تمام عقلا و دانشمندان عالم مسأله وضع را در باب الفاظ برای مدالیل‌شان امر مسلم می‌دانند و حتی اگر از خود ویتگنشتاین هم بپرسیم که الفاظ مورد بازی شما از کجا آمده‌اند، جواب می‌دهد که واضع وضع کرده است؛ آنگاه می‌گوییم واضع الفاظ را برای معانی مشخص وضع کرده است که در نزد اهل ادب استعمال این لفظ در عین معنای موضوع له حقیقت بوده و در غیر آن باقرینه مجاز می‌باشد و تا حالا هم این قانون بر اهل هر زبان حاکم است. پس اصطلاح بازی زبانی از اساس ریشه علمی ندارد.

۴-۱- دیدگاه امام خمینی و شناختاری بودن زبان قرآن

امام خمینی در این زمینه می‌فرماید: «این کتاب سفره گسترده در شرق و غرب از زمان وحی تا قیامت، کتابی است که تمام بشر، عامی، عالم، فیلسوف، عارف، فقیه، همه از او استفاده می‌کنند؛ یعنی کتابی است که در عین حال که نازل شده است، از مرحله غیب به مرحله شهود و گسترده شده است پیش ما، جمعیتی که در عالم طبیعت هستیم، در عین حالی که متزلزل شده است از آن مقام و رسیده است به جایی که استفاده بتوانیم از او بکنیم، در عین حال مسائلی

در او هست که همه مردم عامی و عارف عالم و غیرعالم از او استفاده می‌کنند، و مسائلی در او هست که مختص به علمای بزرگ است، فلاسفه بزرگ است، عرفای بزرگ است، و انبیا و اولیا ست، بعض مسائل او را غیر از اولیای خدای تبارک و تعالی کسی نمی‌تواند ادراک کند، مگر با تفسیری که از آنان وارد می‌شود، به مقداری استعدادی که در بشر هست، مورد استفاده قرار می‌گیرد، و مسائلی هست که عرفای بزرگ اسلام از آن‌ها استفاده می‌کنند، و مسائلی هست که... فقه‌های بزرگ از آن استفاده می‌کنند و این سفره همگانی است برای همه و این طوایف از آن استفاده می‌کنند، مسائل سیاسی، مسائل اجتماعی، مسائل فرهنگی و مسائل ارتشی و غیر ارتشی، همه در این کتاب مقدس هست.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۱۴: ۳۸۷)

بررسی دیدگاه امام خمینی

امام معتقد است که قرآن یک سفره عام دانش است که خداوند آن را برای هدایت، سعادت و کمال انسان‌ها فرستاده است و هر انسانی به تناسب توان علمی خود می‌تواند از آن بهره‌مند شود؛ اعم از مسلمان و غیرمسلمان، حالا اگر این گنج دانش نتواند انسان را به واقعیت هستی، سعادت و کمال انسانی راهنمایی کند معرفت‌بخش و واقع‌نما نخواهد بود.

عقیده امام بیانگر صریح این مطلب است که واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی قرآن کریم در حدی است که حتی اشخاص عامی و دانشمند می‌توانند از آن استفاده کنند؛ پس زبان قرآن کاملاً واقع‌نما و معرفت‌بخش است. و دیدگاه امام خمینی در این مقام از طرف تمام اهل ادیان معاضدت می‌گردد؛ زیرا بنای ادیان و اصل اولی در باب آموزه‌های دینی واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی است؛ حتی بودائیان که منکر ارسال رسل از جانب پروردگار هستند نیز آموزه‌های اعتقادی خود را واقع‌نما و معرفت‌بخش می‌دانند تا چه رسد به انبیای الهی که انسان‌ها را به واقعیت فطرتشان فرا خوانده‌اند؛ هم‌چنین بنای عقلا در باب حجیت ظواهر نیز آن را تأیید می‌نماید؛ منتهی سؤالی که از این فرمایش امام ناشی می‌شود این است که آیا تحلیل و توصیف امام از فهم قرآن کریم منجر به پلورالیسم معرفتی نمی‌گردد؟

۵. امام خمینی و پلورالیسم معرفتی قرآن

پلورالیسم به معنای آیین کثرت یا کثرت‌گرایی است که در حوزه‌های مختلف فلسفه دین، فلسفه

اخلاق، حقوق و سیاست کاربردهای متفاوتی دارد که حد مشترک همه آن‌ها به رسمیت شناختن کثرت در برابر وحدت است. (ربانی، ۱۳۸۶: ۱۹) به تعبیر عبدالکریم سروش: از عالم انسانی تصویر یک گلستان پُر از عطر و رنگ را داشتن است. (سروش ۱۳۸۷: ۱) تفکر پلورالیتی در اندیشه‌ای دین‌ورزان شرق و غرب ریشه داشته و از آنجا وارد جهان اسلام گردیده است.

۱-۵. ریشه‌های پلورالیسم در شرق

در اندیشه دین‌ورزان شرق مانند شبه قاره هند؛ از دیدگاه راداکریشن زندگی بشری و زندگی روحانی یا زندگی حیوانی و زندگی بشری به هم مرتبط است. تمام صور زندگی جلوه‌های از روح الهی‌اند، چرا که تمام جهان جلوه‌ای از خدا یا روح است. هر جلوه‌ای دارای حقیقت نسبی است از این‌رو، نمی‌تواند واجد اهمیت منحصر به فردی باشد که دیگران را طرد کند و نمی‌توان آن را جلوه ممکن حقیقی دانست که آن را آشکار می‌کند. (ریچارد، بی‌تا: ۲۲۵)

مهاتما گاندی می‌گوید: ممکن نیست یک دین تاریخی و خاص کمال دین را محقق سازد یا ادعا کند حقیقت را در انحصار خود دارد؛ از این‌رو، باید دعاوی انحصارگرایان را رد کرد؛ ادیان مفاهیم یا جلوه‌های بشری ناقص آن چیزی هستند که شالوده آن‌هاست و به آنان واقعیت می‌دهد؛ کانون یک دین با کانون دین دیگر یکی است «همان طوری که درخت یک تنه دارد، ولی شاخه‌ها و برگ‌هایش زیاد است، همین‌طور یک دین کامل و حقیقی وجود دارد، ولی با عبور از واسطه بشری متعدد می‌شود. از این‌رو، نمی‌تواند واجد اهمیت منحصر به فردی باشد که دیگران را طرد کند و نمی‌تواند تنها جلوه ممکن حقیقی دانست که آن را آشکار می‌کند. (همان: ۲۲۷)

بنا بر عقیده این متفکران هندو حقیقت نهایی دین یکی بیش نیست؛ اما جلوه‌های متعدد دارد و هر دینی بشری یکی از مظاهر ناقص همان گوهر یکتا و کانون واحد هستند.

۲-۵. ریشه‌ای پلورالیسم در غرب

در میان اندیشمندان دین‌ورز غربی، هگل یکی از نخستین افرادی بود که با مسأله مفهوم‌سازی دین درگیر شد؛ او دین را صورت عقلی و مثال متعالی قائم به ذاتی می‌پندارد که خود را در حالت پویا و تاریخ پرفراز و نشیب و به عنوان «دین مثبت» هویدا می‌کند. (همان: ۲۷)

به دنبال هگل شلایر مآخر مدعی شد که گوهر ادیان یکی و مظاهر آن متعدد است و گوهر اصلی ادیان «احساس و شوق به بیکرانه است»؛ انسان نقطه شروع دین است لذا دین مبنای بشری دارد؛ این گفته درست است که ادیان واقعی مشحون از امور غیر دینی اند و با عناصری هم چون عادات پوچ و بی معنا، تصورات انتزاعی و دعاوی صدق مطلق مشخص می شوند که باید در حذف شان کوشید، ولی با این همه آن ها صوری از دین اند و متضمن قسمت اعظم ماهیت حقیقی دین اند؛ هر دین تاریخی صوری متفاوتی از دین اند؛ زیرا دین کانون رابطه انسان با خدایی است که به طرق مختلف درک می شود؛ هیچ دین عام و مطلق وجود ندارد که برای همگان طبیعی باشد؛ افراد به لحاظ آمادگی پذیرش تجارب و احساسات دینی متفاوت اند؛ لذا از مخالفت با تکثر دینی باید احتراز جست چون هرکسی حق دارد دین خود را تکامل ببخشد (همان: ۷۱- ۷۸)

بنابراین، مسأله پلورالیسم دینی در برابر انحصارگرایان به صورت پلورالیسم بین الادیانی تثبیت شده است چنانکه در تفکر هندوها نیز پلورالیسم به شکل بین الادیانی مطرح بود؛ اما زمانی که این تفکر وارد جهان اسلام شد پلورالیسم را به تکثرگرایی بین دینی و فهم متون دینی تقلیل دادند.

۳-۵. پلورالیسم در جهان اسلام

از جمله کسانی که در جهان اسلام از پلورالیسم معرفتی دفاع می کند عبدالکریم سروش است. ایشان معتقد است: «امروز پلورالیسم دینی عمدتاً بر دو پایه بنا می شود: یکی تنوع فهم های ما از متون دینی و دومی تنوع تفسیرهای ما از تجارب دینی؛ آدمیان هم در مواجهه با کتاب های منزله و هم در مواجهه با امر متعالی، محتاج تفسیراند و از متن صامت یا تجربه خام باید پرده برداری کنند و آن ها را به صدا در آورند. این پرده برداری یک شکل و شیوه ندارد و بی هیچ تکلفی متنوع و متکثر می شود و همین است سرّ تولد و حجیت پلورالیسم درون دینی و بیرون دینی» (سروش، ۱۳۸۷: ۲) اصل این معنا را نمی توانید انکار کنید که کتاب الهی و سخن پیامبر، تفسیرهای متعدد برمی دارد و به تعبیری کلام الهی ذو بطون است. (همان: ۳)

ملاحظه می فرمایید که آقای سروش پلورالیسم را تا حد فهم های فردی از متون دینی گسترش داده و مدعی حجیت همه گردیده است که این نتیجه مستلزم صحیح دانستن فهم های همه مذاهب و فرق و حتی افراد از متون دینی می گردد.

۵-۴. تکثر فهم از نگاه امام خمینی «ره»

امام خمینی در عین اعتقاد به این که قرآن یک سفره‌ای است که خدا برای همه بشر پهن کرده است، یک سفره پهنی است که هر کس به اندازه اشتهايش از آن می‌تواند استفاده کند (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۷۱)، می‌فرماید: قرآن در حد ما نیست، در حد بشر نیست، قرآن سرّی است بین حق و ولی الله اعظم که رسول خداست، به تبع او نازل می‌شود تا می‌رسد به این جایی که به صورت حروف و کتاب در می‌آید. (امام خمینی: ۲۸۹) فهم عظمت قرآن به طور کامل خارج از طوق ادراک است؛ لکن اشاره اجمالیه به عظمت همین کتاب منزل که در دسترس همه بشر است؛ موجب فوائد کثیره است. (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۸۲) (لذا) احاطه به جمیع آن‌ها و به تفسیر حقیقی قرآن که جامع کلام الهی است، از طوق امثال نویسنده خارج است؛ انما یعرف القرآن من خوطب به و آنچه ذکر شد علی سبیل الاحتمال بود. (همان: ۱۲) باز هم تکرار می‌کنم که این، تفسیر جزمی که مقصود این است و جز این نیست که تفسیر به رأی بشود نیست، آن چه به نظر خودمان می‌فهمیم به طور احتمال نسبت می‌دهیم. (همان: ۹۶)

بررسی کلام امام خمینی

از مطالعه سخنان امام خمینی می‌توان استنباط کرد که ایشان برداشت‌های مردم از قرآن را برای شان مفید و احتمالاً صحیح می‌داند یعنی معتبر می‌داند و نه حجت؛ و بین دو مقوله معتبر و حجت تفاوت است؛ به این ترتیب که هر آنچه معتبر است قابل نقد و بررسی است احتمال دارد صحیح باشد و احتمال دارد غیر صحیح باشد. برخلاف ادعای دکتر سروش. اما حجت در جای است که امکان نقد ندارد یا منجز واقع است و یا معذر. لذا حاصل استنتاج از کلام امام خمینی این است که برداشت و فهم همه از قرآن کریم معتبر و مفید است؛ اما صحت و سقم دارد که معیار تشخیص آن کلام من خوطب به القرآن است یعنی رسول خدا «ص» و ائمه معصومین «ع» که حقیقت قرآن در نزد آنان علیهم السلام می‌باشد.

اما مسأله بطون قرآن غیر از فهم متکثر مطرح در پلورالیسم است؛ زیرا آنچه در بحث پلورالیسم طرح شده است برحسب دیدگاه‌های تمام پلورالیست‌ها دایر بین الادیان یعنی دین‌های موجود در عرض هم هستند که براساس تسری آقای سروش شامل فهم تمام مذاهب و افراد اهل یک دین در یک زمان و در عرض هم هستند هیچ گونه ترتبی بین آن‌ها وجود ندارد.

ولی بطون قرآن کریم مفاهیم طولی قرآن کریم هستند که کاملاً دارای ترتب می باشد و هر لایه آن بعد از کشف لایه قبلی ظاهر می شود؛ لذا بحث پلورالیسم جدا از مسأله بطون است؛ بنابراین تأکید سروش بر استشهاد به بطون قرآن حاکی از عدم در دست ایشان از مسأله بطون قرآن کریم است.

۶. تاریخ‌مندی زبان قرآن

بحثی دیگری که در حوزه زبان قرآن مطرح می شود؛ مسأله تاریخ‌مندی است. محمد ارکون می نویسد: تاریخ‌مندی ساختار علمی است که به ویژه فلاسفه اگزیستانسیالیست آن را به کار می برند و مقصود بیان امتیاز خاصی است که انسان در تولید سلسله رخدادها، نهادها، و امور فرهنگی دارد که این امور سرنوشت بشریت را رقم می زنند. (ارکون، ۱۳۹۲: ۲۵)

ویکو (۱۶۶۶-۱۷۴۴) اولین شخصی بود که مفهوم تاریخ‌مندی را در غرب رواج داد، او در تعریف تاریخ‌مندی می گوید: تاریخ‌مندی بدین معناست که انسان‌ها تاریخ را می سازند نه آن گونه که تصور می شود نیروهای غیبی سازنده تاریخ هستند، سراسر تاریخ ساخته بشر است. ویکو به همین تعریف بسنده نکرد و باور داشت که انگاره تمدن به انسان وحی نشده است. (همان) دلتای می گوید: معنا آن چیزی است که فهم در میان کنش متقابل و اساسی کل و جز درک می کند... (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۲۹) معنا صرف نسبت است و همواره با منظری مرتبط است که حوادث از آن منظر دیده می شود؛ معنا ثابت و پا برجا نیست؛ معنا تاریخی است یعنی با زمان تغییر کرده است (همان: ۱۳۲) واقعاً هیچ نقطه شروع حقیقی برای فهم وجود ندارد، زیرا هر جزء متضمن فرض قبلی اجزاء دیگر است. این به معنای آن است که هیچ فهم بدون پیش‌فرضی نمی تواند وجود داشته باشد (همان: ۱۳۴)

نتیجه این که تمام فرآورده‌های تمدنی و فرهنگی محصول اندیشه و عمل خود انسان است که در طول تاریخ به وجود آمده است حتی ادیان و نحله‌های دینی از بیرون عالم انسان برای انسان وحی نشده است، آنها هم محصول تجربه دینی انسان‌اند. و در این میان پدیده فهم متون گذشته، آثار و سنن تاریخی تابع منظری است که انسان تاریخی از این منظر به آن پدیده نگاه می کند و چون انسان خودش نیز موجود تاریخی است دیدگاهش نیز برگرفته از سنت و فرهنگ

عصر خودش است؛ بنابراین، هر آدم در عصر خود یک معنای ویژه را از یک متن یا سنت تاریخی می‌فهمد و این بیانگر ثبات متن و سیالیت دلالات است. لذا قرائت عصری از متون دینی (قرآن و سنت اسلامی) و غیر دینی لازم می‌باشد؛ یعنی ملاک فهم مفسر است. و همین تز مفسر محوری خلاصه شده و عبارت اخراجی اندیشه تاریخ‌مندی است؛ چنانچه هایدگر، انسان را موجود تاریخ‌مند می‌داند؛ از نظر وی فهم نیز امر تاریخی است. فهم امری ثابت نیست بلکه مانند خود دازاین متحول و پویاست. (نصری، ۱۳۹۰: ۴۲۷)

امام خمینی در این میدان با عبارات صریح و بیان روشن به تبیین مسأله پرداخته و مفسر محور نیست بلکه مؤلف محور است و از نظر ایشان:

۱. ما باید به مقصود مؤلف توجه کنیم و قطع نظر از جهات عقلی و برهانی، سعی کنیم که «مقصود مؤلف» را بفهمیم، زیرا مصنف کتاب مقصود خود را بهتر می‌داند؛ مفسری که از این جهت غفلت کرده یا صرف نظر نموده یا اهمیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده است. و این یک خطائی است که قرن‌هاست این ملت را از استفاده از قرآن شریف محروم نموده و راه هدایت را به روی مردم مسدود کرده. (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۱۲۵)

۲- امام بر خلاف نظریه هرمنوتیست‌ها می‌فرماید: «ان الالفاظ وضعت لارواح المعانی وحقایقها. اَنْ التدبر فيه مفتاح مفاتيح المعرفة و اصل اصول فهم الاسرار القرآنية» (امام خمینی: ۳۹) (یعنی به درستی که الفاظ برای روح معانی و جوهره حقیقی آن وضع شده‌اند... و اندیشیدن در آن. کلید گشایش و ریشه اساسی فهم اسرار قرآن کریم است).

در این عبارت امام می‌فرماید الفاظ برای جوهره کلی معنا وضع شده‌اند که در معنای حقیقی بدون قرینه و در مجازات با قرینه استعمال می‌شوند و آن معنای حقیقی که اصل تمام معانی است ثابت است اگر چه مصادیق آن و در پی مصادیق معنای ابتدایی مصادیق متغیر خواهد بود. مثلاً لفظ چراغ جوهر معنای چراغ ابزاریت برای روشن کردن اطاق تاریک ماست؛ ولی مصادیق آن گاهی به احتراق هیزم، گاهی به چراغ نفتی و فتیله‌ای، گاهی به چراغ گازی و امروز به ابزار برقی روشنی‌یافتگی است؛ اگر هر کدام از این ابزار را معنا کنیم شاید بگوییم چراغ اولی به معنای آن کیفیت خاص سوزاندن هیزم است، دومی به معنای سوختن روغن یا

نفت از طریق فتیله است و سومی هم به معنایی استفاده از جریان الکتریکی است؛ اما روح معنا که عبارت از تنویر اتاق باشد در همه نهفته است و این‌ها (مصادیق) سیال و متحول هستند نه مفهوم حقیقی الفاظ.

بنابراین، تاریخ و گذشت زمان هیچ تاثیری بر معنای متون دینی به خصوص قرآن کریم ندارد، زیرا قرآن کلام خداست؛ خدا تاریخمند نیست بلکه نه تنها فوق تاریخ است بلکه آفریننده‌ای تاریخ و زمان و انسان است. لذا می‌فرماید: از گفته و نوشته‌های بعضی از جناح‌ها به دست می‌آید افرادی که صلاحیت تشخیص احکام و معارف اسلامی را ندارند، تحت تأثیر مکتب‌های انحرافی، آیات قرآن کریم و متون احادیث را به میل خود تفسیر کرده و با آن مکتب‌ها تطبیق می‌نمایند و توجه ندارند که مدارک فقه اسلامی براساسی مبتنی است که محتاج به درس و بحث و تحقیق طولانی است و با آن استدلال‌های مضحک و سطحی و بدون توجه به ادله معارض و بررسی همه جانبه، معارف بلند پایه و عمیق اسلامی را نمی‌توان دانست (امام خمینی، ۹: ۳۰۹).

نتیجه‌گیری

در پایان از بحثی که راجع به مؤلفه‌های زبان قرآن از نظر امام خمینی اگرچه به صورت فشرده انجام دادیم به این نتیجه و جمع‌بندی می‌رسیم:

امام خمینی چنانکه سادگی بیانش حاکی از تذوب آن در اسلام و معارف قرآن است، با زبان خیلی روان و محتوای نهایت عمیق به صورت چشمگیری در وادی فلسفه دین نیز ورود همه جانبه داشته‌اند. ایشان زبان قرآن را کاملاً واقع‌نما و برداشت‌های همه را از قرآن معتبر و غیر حجت دانسته است؛ الفاظ را موضوع برای روح معانی می‌داند لذا مفهوم حقیقی متن و الفاظ آن را ثابت و فراتاریخی و مصادیق آن را در چرخه تاریخ متحول می‌دانند.

منابع

قرآن کریم.

۱. امام خمینی، روح الله، بی‌تا، جواهر الاصول، گردآورنده تقریرات، حسن مرتضوی لنگرودی.
۲. -----، ۱۳۸۱، تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۳. -----، ۱۳۷۹، صحیفه امام، ج ۱۴، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۴. -----، ۱۳۷۹، صحیفه امام، ج ۱۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۵. -----، ۱۳۷۸، آداب الصلوات، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۶. -----، ۱۳۷۲، مصباح الهدایه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۷. -----، ۱۳۷۸، صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۸. ارکون، محمد، ۱۳۹، تاریخ‌مندی اندیشه اسلامی، ترجمه رحیم حمداوی، تهران، نگاه معاصر.
۹. الستون، ویلیام پی، ۱۳۸۱، فلسفه زبان، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران، نشر سهروردی.
۱۰. پالمر، ریچارد، ۱۳۹۱، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، هفتم.
۱۱. پترسون، مایکل، ۱۳۸۹، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، هفتم.
۱۲. جان، هیک، ۱۳۹۰، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی هدی، چهارم.
۱۳. ربانی، علی گلپایگانی، ۱۳۸۶، تحلیل و نقد پلورالیسم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، سوم.
۱۴. زاهدی، جعفر، ۱۳۶۲، خودآموز کفایه الاصول، مشهد مقدس، نشر کتاب‌فروشی جعفری.
۱۵. زبیدی، سید مرتضی حسینی، ۱۴۱۴، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت.

۱۶. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۵، زبان دین و قرآن، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی «ره».
۱۷. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۱، تهذیب الاصول، تقریرات درس امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۱۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، صراط‌های مستقیم، تهران، نشر صراط، هشتم.
۱۹. سوسور، فردینان دو، ۱۳۸۹، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس، سوم.
۲۰. شمیسا، سیروس، ۱۳۹۳، معانی، تهران، میترا، چهارم.
۲۱. صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، المحيط فی اللغة، عالم الکتاب، بیروت.
۲۲. علی‌زمانی، امیرعباس، ۱۳۸۱، خدا، زبان و معنا، قم، انجمن معارف اسلامی.
۲۳. فرانک ر. پالمر، بی‌تا، نگاهی تازه به معناشناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، کتاب ماد، ششم.
۲۴. گلین، ریچاردز، بی‌تا، پلورالیسم دینی، ترجمه رضاگندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات ادیان مذاهب، سوم.
۲۵. مارتین، هایدگر، ۱۳۹۲، گفتگوی هایدگر با تومو تسوکا ژاپنی، ترجمه ناصر جهان‌بخش، تهران، هرمس، دوم.
۲۶. محمدی، علی، ۱۳۷۲، شرح المنطق، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۷. نصری، عبد الله، ۱۳۹۰، راز متن، تهران، سروش، دوم.