

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

یافته‌های تفسیری

سال دوم • شماره سوم • بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سردبیر: دکتر احمدذبیح افشاگر

دبیر اجرایی و ویراستار: محمدعلی نظری

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیأت تحریریه: دکتر احمدذبیح افشاگر، دکتر سرور حسینی، دکتر سید عبدالله حسینی، دکتر سید عزت الله احمدی، دکتر عبدالقادر کمالی، محمدکریم امیری و دکتر نصرالله نظری.

• 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، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://qi.miu.edu.af>

ایمیل: qi.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع دهی، نتیجه گیری 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 کند:
 ۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (Heading 1) با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 پررنگ (Heading 3) 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 فونت های زیر مشخص گردد:
- ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (Heading 2) با این فونت تعریف شود)
 - ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (Heading 3) 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 یافته های 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، سوال ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می پردازد.
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 می شوند.
۱۱. نتیجه گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت پردازی، آورده می شود.
۱۲. ارجاع دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: توحیدی، ۱۴۰۰، ص. ۵۴).
۱۳. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: توحیدی، محمدعلی (۱۴۰۰). تاریخ اسلام (۱). کابل: انتشارات المصطفی (ص).

فهرست

- سخن سردبیر ۱
- بررسی شیوة تفسیری مجاهد بن جبیر و سعید بن جبیر ۳
فضل الرحمن حکیمی
- کشف و شهود عرفانی از منظر آیات ۲۹
غلام محمد افضلی
- توسل به اولیای الهی پس از مرگ از منظر قرآن ۵۵
میر رفیع الله منیب
- نظم اجتماعی مطلوب از منظر قرآن کریم ۷۷
محمد علی نظری

سخن سردبیر

بر اساس آموزه‌های دینی، از مهم‌ترین وظایف رسولان و انبیا الهی تعلیم و تربیت یا به تعبیر قرآنی تزکیه و تعلیم است که اهمیت فوق‌العاده مسئله تربیت را بیان می‌کند. قرآن کریم آخرین کتاب الهی و متضمن هدایت بشر در عرصه‌های گوناگون زندگی است و بسیاری از دانشمندان مسلمان مشکلات جوامع اسلامی را در دوری از قرآن کریم می‌دانند. این امر اهمیت و ضرورت گسترش پژوهش‌های قرآنی را دوچندان می‌نماید و در همین راستا است که دوفصلنامه یافته‌های تفسیری دانشگاه بین‌المللی (ص) افغانستان به لطف الهی ایجاد گردید و اینک در آستانه تحول اساسی قرار گرفته است و امید می‌رود تا گام‌های بلندی در جهت تبیین و نشر معارف اسلامی و فراهم آوردن تربیت قرآنی بردارد.

نیازی به بیان نیست که تحقیق و پژوهش در جامعه ما هنوز در مراحل ابتدایی خود قرار دارد و تلاش‌های فراوان و شبانه‌روزی می‌طلبد که از موانع و چالش‌های موجود عبور کرده و گامی به جلو بردارد. یکی از اهداف مهم دوفصلنامه یافته‌های تفسیری آن است که علاوه بر نشر معارف و آموزه‌های قرآنی، فرهنگ تحقیقات علمی را در جامعه توسعه داده و نهادینه سازد. امید است که این نشریه بتواند به مشکلات فراروی جامعه علمی و نسل جوان پاسخ داده و گامی هرچند کوچک در این مسیر بردارد.

دوفصلنامه یافته‌های تفسیری بستر مناسبی است برای نشر آثار پژوهشی اساتید و محصلین رشته‌ها و گرایش‌های قرآنی و آمادگی خود را برای نشر مقالات پژوهشگران در حوزه تفسیر و علوم قرآن اعلام می‌نماید. این شماره از دوفصلنامه یافته‌های تفسیری با مقالات ذیل عنوان «بررسی شیوة تفسیر مجاهد بین جبیر و سعید بن جبیر»، «کشف و شهود عرفانی از منظر آیات»، «توسل به اولیای الهی پس از مرگ از منظر قرآن» و «نظم اجتماعی مطلوب از منظر قرآن کریم» به زیور طبع آراسته و تقدیم اصحاب علم و اندیشه شده است. دوفصلنامه به گرمی پذیرای آثار علمی محققان است و از هرگونه پیشنهاد و انتقاد سازنده استقبال می‌نماید.

بررسی شیوه تفسیری مجاهد بن جبیر و سعید بن جبیر

فضل الرحمن حکیمی^۱

چکیده

مجاهد و سعید اولین کسانی از تابعین بودند که به تفسیر قرآن به روش‌های خاصی پرداختند. در علوم قرآن، دانستن روش تفسیر مفسران، به خصوص مفسران تابعی، از لحاظ تاریخی برای ما اهمیت زیادی دارد. فرضیه تحقیق این بوده است که مجاهد بین جبیر و سعید بین جبیر، در تفسیر آیات قرآن کریم از روش‌های خاصی استفاده کرده‌اند. این تحقیق که با استفاده از روش کتابخانه‌ای انجام شده، به نتایج ذیل دست یافته است: مجاهد و سعید هر دو از مفسران برجسته و نخستین کسان در علم تفسیر بوده‌اند؛ هر دو مفسر از روش‌های چهارگانه تفسیر، یعنی تفسیر قرآن با قرآن، تفسیر قرآن با سنت، تفسیر عقلی و تفسیر ادبی، استفاده کرده‌اند؛ این دو مفسر در استفاده از روش‌های چهارگانه یادشده ضمن این که مشترکاتی دارند، در مواردی در روش ایشان تفاوت‌های نیز مشاهده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، روش مجاهد در تفسیر، روش سعید در تفسیر، تأویل، تفسیر روایی، تفسیر عقلی، تفسیر قرآن با قرآن.

۱. ماستری، تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان، کابل.

مقدمه

تابعین کرام از جمله نخستین مفسرانی به شمار می‌روند که پیامبر اکرم^(ص) را ندیده بودند؛ اما قرآن کریم را برای مردم زمانشان تفسیر می‌کردند. تابعین شاگردان صحابه‌اند و معلومات آنان غالباً به صحابه منتهی می‌شود. از جمله معروف‌ترین تابعان که در این مقاله مورد بحث ما است دو تابعی جلیل‌القدر، اسلام سعید بن جبیر و مجاهد بن جبیر هستند که به تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند.

در زمینه علوم تفسیر کتب زیادی نوشته شده است و در لابه‌لای این آثار روش‌های تفسیری و تاریخیچه تفسیر از زمان نزول تا عصر تابعین اشاراتی صورت گرفته است؛ اما آنچه شایان ذکر است اینکه کتاب یا رساله مستقل پیرامون روش تفسیری این دو مفسر گرانسنگ صورت نگرفته است؛ به جز جزوه‌ای مختصر در باره امام مجاهد و مقالات و پراکنده پیرامون شخصیت امام مجاهد و امام سعید به نگارش درآمده است که نمی‌تواند حق موضوع را ادا کند. بنابراین، ضرورت دارد تا روش تفسیری این دو مفسر پیشگام بحث و بررسی بیشتر صورت گیرد تا از ویژگی‌ها و امتیازات شیوه‌های تفسیری ایشان بهتر استفاده گردد.

پرسش‌های که در این نوشتار سعی گردیده به آن‌ها پاسخ داده شود، عبارتند از این که نیاز به تفسیر قرآن کریم چگونه به وجود آمد؟ مجاهد بن جبیر در تفسیر قرآن کریم از کدام شیوه‌ها استفاده کرده است؟ سعید بن جبیر از کدام روش‌ها در تفسیر قرآن بهره گرفته است؟

۱. مفهوم‌شناسی

نخست به تعریف و توضیح مفاهیم اساسی تحقیق می‌پردازیم:

۱-۱. روش

روش در لغت به معنای سبک، شیوه، طریقه و رفتن آمده است (رضایی، ۱۳۹۱، ۲۲). در اصطلاح، روش عبارت است از استفاده از ابزار یا منبع خاص در تفسیر قرآن که معانی و مقصود آیه را روشن ساخته و نتایج مشخصی را به دست می‌دهد (زنجانی، ۱۳۷۹، ۲۸۸).

۱-۲. تفسیر

تفسیر، به معنای کشف کردن، روشن کردن مطلب، بیان کردن شرح دادن و توضیح دادن است (افرام، ۱۳۷۷، ۶۶۴). تفسیر در اصطلاح مفسران عبارت است از بیان کردن معنای آیه‌ها، روشن

کردن و پرده‌برداری از اهداف و مفاهیم آیه‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱، ۴).

همچنین، تفسیر را به کشف و پرده‌برداری از ابهامات کلمات و جمله‌های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آن‌ها تعبیر کرده‌اند. به عبارت دیگر، مقصود از تفسیر، تبیین مراد استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مقصد جدی آن بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است (سیوطی، ۱۳۹۲، ۲، ۱۹۲).

۱-۳. تأویل

واژه تأویل به معنی بازگرداندن، تفسیر کردن، بیان کردن، شرح و بیان کلمه یا کلام به طوری که غیر از ظاهر آن باشد، تعبیر نیز گویند و جمع آن تأویلات است (معین، ۱۳۸۳، ۱، ۲۰۴). امام ابن تیمیه^(۷) در کتاب «الاکلیل فی المتشابه والتأویل» می‌گوید: از دیدگاه علمای متقدمین «تأویل» دو معنی دارد:

۱. تفسیر کلام و بیان معنی آن، چه موافق ظاهرش باشد چه مخالف و به نظر این گروه «تفسیر و تأویل» مترادف است.
۲. بعضی از علمای متقدمین می‌گویند: «تأویل» حقیقت کلام است، پس اگر کلام، طلبی (امر، نهی) باشد، تأویل آن امتثال مطلوب است و اگر جمله خبری باشد، تأویلش حقیقت خبر است (ابن تیمیه، ۱۴۱۴، ۲۵).

۲. اهمیت و ضرورت تفسیر

۲-۱. اهمیت تفسیر

اهمیت تفسیر آیات قرآن کریم را می‌توان در نکات ذیل خلاصه کرد:

الف) بنابر امر حق تعالی باید در کتاب خداوند تدبیر کرد و مرادش را فهمید و حکم از آن استنباط نمود. تفسیر همه قرآن از معصوم نرسیده است و از طرفی، احتیاجات و حوادث زندگی مدام در حال افزایش است؛ بنابراین، یا باید توقف کرد و قائل به تعطیل در احکام شد که این امر غیر ممکن است و یا باید در قرآن اجتهاد کرد و حوادث و احتیاجات را از قرآن یافت.

ب) اگر تعلم و تدبیر در کتاب خدا جایز نبود و اجتهاد و رأی در آن مطلقاً حرام بود می‌بایست رسول اکرم و ائمه طاهرين تمامی آیات را تفسیر کنند تا دیگر محتاج به اعمال نظر و فکر در آن

نباشیم. آنچه مسلم است این که آیاتی که عقول بشر در آن راه ندارد، معصومین تفسیر آن‌ها را بیان فرموده‌اند اما بسیاری را از آیات و اگذار به عقل و اجتهاد علمای امت مرحومه و راسخین در علم نموده‌اند، پس بنابراین لازم نیست که تفسیر تمام آیات و کلمات قرآن از رسول و ائمه طاهرین مأثور باشد.

ج) اینکه اصحاب رسول (ص) اولی به احتیاط بودند از غیرشان و حال اینکه قرآن را تفسیر می‌کردند و بیشتر تفسیرها از آنان به ما رسیده است.

و اما رأی و اجتهاد در قرآن که جاری بر لغت عرب و ادله شرعیه از کتاب و سنت نباشد بدون شک آن رأی مذموم و آن اجتهاد غلط است چون افترای به خدای متعال می‌باشد و این قسم از رأی از طرف شارع منع اکید شده است (سنگلجی، ۱۳۹۴، ۵۴).

ابن مردویه از طریق جویبر از ضحاک از ابن عباس مرفوعاً آورده است که درباره «یُؤْتِی الْحِکْمَةَ» (بقره، ۲۶۹) فرمود: یعنی قرآن، ابن عباس گفت: منظور تفسیر آن است که قرآن را نیک و بد همه می‌خوانند.

علما اجماع کرده‌اند که تفسیر از واجبات کفایی و برترین علوم سه‌گانه است.

سیوطی در این زمینه می‌نویسد: «ارزنده‌ترین فنی که انسان بیاموزد تفسیر قرآن است، فن تفسیر از سه جهت برتری یافته است؛ از جهت موضوع: چون که موضوع آن کلام خداوند است که سرچشمه تمام حکمت‌ها و کان هر فضیلت است، ... و اما از جهت غرض و هدف از آن: پس منظور چنگ زدن به استوارترین گیره‌ها که فانی نمی‌شود و اما شدت نیاز به آن: چون که هر کمال دینی یا دنیوی دور یا نزدیک به علوم شرعی نیاز دارد و به معارف دینی محتاج است و آن‌ها هم بر کتاب خداوند تعالی متوقف می‌باشد (سیوطی، ۱۳۹۲، ۱، ۱۱۷).

۲-۲. نیاز به تفسیر قرآن کریم

امام سیوطی در کتاب الاتقان فی علوم قرآن می‌نویسد: روشن و معلوم است که خداوند به آنچه می‌فهمند بندگان را مخاطب قرار داده است؛ لذا هر پیامبری را به زبان قومش فرستاد و کتابش را بر لغت آن‌ها نازل ساخت، قرآن به زبان عربی در زمان فصیح‌ترین عرب نازل شد و آن‌ها ظواهر و احکام قرآن را می‌دانستند و اما باطن‌های دقیق آن پس از بحث و نظر برایشان روشن می‌شد و در بیشتر آن‌ها از پیغمبر اکرم سؤال می‌کردند، چنان که وقتی آیه کریمه: «وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ»

(انعام، ۸۲) نازل گشت گفتند: کدام یک از ما بر خودش ظلم نکرده! پس پیغمبر آن را تفسیر فرمود؛ و بر آن استدلال کرد به فرموده خداوند: «إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳). و مانند سؤال عایشه صدیقه از حساب سیر که فرمود: «همان عرضه کردن است» و مانند قصه عدی بن حاتم در مورد خیط أبیض و خیط اسود و غیر این‌ها... بنابراین ما از همه آن‌ها به تفسیر نیازمندتریم و معلوم است که تفسیر قسمتی از آن از قبیل بسط و توضیح الفاظ موجز و کشف معانی آن‌هاست و بخشی دیگر از قبیل ترجیح بعضی از احتمالات بر بعض دیگر است (سیوطی، ۱۳۹۲، ۲، ۱۷۱).

۳. تاریخچه تفسیر قرآن کریم

روش تفسیر روایی قرآن، یکی از از کهن‌ترین و رایج‌ترین روش‌های تفسیری است. این شیوه تفسیری، یکی از اقسام تفسیر «مأثور» و «تفسیر نقلی» است. تفسیر روایی جایگاه ویژه‌ای در بین روش‌های تفسیری داشته و همواره مورد توجه مفسران بوده است. در بستر تاریخ، گاهی گرایش افراطی به آن پیدا شده است؛ طوریکه که برخی مفسران، تنها از این روش پیروی کرده و روش‌های دیگر را نفی کرده‌اند. البته در این روش تفسیری، گرایش‌های مخالف و معتدل نیز وجود داشته است.

مرور پیشینه و تاریخچه پیشرفت فن تفسیر به صورت تحلیلی، باعث پی بردن به منشأ روش‌های ذکر شده در تفسیر قرآن است. پیشینه تفسیر به صدر اسلام بر می‌گردد. اولین مفسر قرآن، خود خداوند است. خداوند بسیاری از آیات را تفسیر کرده است. گاهی در کنار آیه و گاهی نیز در سوره دیگری توضیح داده شده است. چنانچه الله متعال فرموده است: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآيَةِ الَّتِي نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ.» (بقره، ۱۸۹) «در باره «هلال‌های ماه» از تو سؤال می‌کنند؛ بگو: «آن‌ها، بیان اوقات (و تقویم طبیعی) برای (نظام زندگی) مردم و (تعیین وقت) حج است».

دومین مفسر قرآن، رسول الله (ص) است. پیامبر، به دستور خداوند، مطالب مربوط به قرآن را به مردم تعلیم می‌دادند. قرآن می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل، ۴۴). «و ما این ذکر [= قرآن] را بر تو نازل کردیم تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آن‌ها روشن سازی».

این جریان توسط مفسرین نسل اول و دوم اسلام، یعنی صحابه و تابعین (قرن ۱ و ۲ هجری)

دنبال شده و صحابی‌ان با رجوع به پیامبر، تفسیر قرآن را می‌آموختند. گاهی پای سخنان او می‌نشستند و معانی و تفسیر قرآن را فرا می‌گرفتند. گاهی اصحاب پیامبر^(ص) از ایشان مطالب را می‌پرسیدند و حتی دوست داشتند که عرب‌های بیابانی بیایند و پرسشی بکنند و آنان گوش دهند. گاهی هم عمل پیامبر^(ص) را مفسر آیات قرآن قرار می‌دادند. بنابراین می‌توان گفت که پیامبر^(ص) از سه شیوه تفسیری و توضیح آیات (تفسیر گفتاری، تفسیر عملی و تفسیر تصویری) استفاده می‌کرد (رضایی، ۱۳۸۸، ۹۳).

شیوه تفسیر روایی، در عصر امامان نیز ادامه داشت، علی^(کرم الله وجهه) در تفسیر شاگرد ارشد پیامبر اکرم بود، سخنان و توضیحات آن را شنیده و حکایت می‌کرد. امامان اهل بیت نیز، همین روش را دنبال کرده، احادیث تفسیری پیامبر^(ص) و علی^(کرم الله وجهه) را برای مردم نقل نموده و بدان‌ها استدلال می‌کردند. تعداد این احادیث که با واسطه اهل بیت^(ع) نقل شده به هزاران روایت می‌رسد. دکتور ذهبی با بیان مثالی از ابن عباس، بیان می‌کند که صحابه و اهل بیت پیامبر^(ص) از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده می‌کردند. (ذهبی، بی تا، ۱، ۴۱).

به‌طور مسلم در عصر صحابه به دلیل عدم شکل‌گیری منسجم زمینه‌ها، ضوابط علمی، کلامی، فلسفی و عرفانی، قرآن مجید بر اساس این زمینه‌ها تفسیر نمی‌گشت، رفته رفته در سایه فتوحات اسلامی، اسلام در جهان منتشر گشت و صحابه رسول خدا^(ص) در شهرهای مختلف کشورهای اسلامی پراکنده گشتند و در نتیجه اختلاف نظرات، فتوای مختلف شیوع پیدا کرد و مراجعه مردم به بزرگان روزمره شد. لذا در این زمان بود که گروهی از تابعین که صحابه و یاران پیامبر را درک کرده بودند، به تفسیر قرآن پرداختند.

در این دوره که از اواخر قرن اول آغاز شد، احادیث تفسیری از کل احادیث منفصل و مستقل گردید و در ابواب خاصی تدوین شد. تابعین علاوه بر مطالبی که در تفسیر قرآن از صحابه فرا می‌گرفتند تدریجاً به اظهار نظر و اجتهاد در آن می‌پرداختند. تابعین نخستین مفسرانی به شمار می‌روند که پیامبر خدا^(ص) را ندیده بودند؛ اما قرآن کریم را برای مردم زمان‌شان تفسیر می‌کردند. تابعین شاگردان صحابه‌اند و معلومات آنان غالباً به صحابه منتهی می‌شود.

اکنون در ادامه بحث روش تفسیری دو تابعی بزرگوار را مورد بحث قرار می‌دهیم که در نخست به روش تفسیری امام سعید و ثانیاً روش امام مجاهد را مورد بحث قرار می‌دهیم:

۴. سعید بن جبیر و روش تفسیری آن

یکی از شخصیت‌های نامی دوران صدر اسلام که از تابعین به شمار می‌رود، سعید بن جبیر است که نخست به معرفی وی می‌پردازیم:

۴-۱. معرفی سعید بن جبیر

نام کامل او سعید بن جبیر بن هشام کوفی معروف به ابو محمد و یا ابو عبد الله، از خاندان‌های معروف کوفه بود (طوسی، ۱۴۱۴، ۱، ۳۳۲). زادگاه وی شهرکوفه است که در سال (۴۵ هـ.ق) در آن جا چشم به دنیا گشود. دوران طفولیت و جوانی را همان جا گذراند. بعدها به مدینه رفت و جزو شاگردان صحابه کرام گردید. وی در واقع اصالتی حبشی داشت و دارای چهره سیاهی بود. معروف‌ترین کنیه‌های وی ابو عبدالله و ابو محمد است و بیشتر مورخین کنیه او را ابو عبدالله گفته‌اند (زرکلی، ۱۹۸۹، ۳، ۹۳).

سعید بن جبیر در دیانت و فقاہت معروف بود و در تفسیر قرآن شهرت به‌سزای داشت؛ زیرا او را از شاگردان مدرسه تفسیری عبدالله بن عباس دانسته‌اند. در مورد زهد و پرهیزگاری سعید در منابع معتبر سخنانی آمده است. برخی نویسندگان به سعید لقب فقیه البکاء را داده‌اند. قاسم بن ایوب نقل می‌کند که: سعید آن قدر گریه می‌کرد که از حال می‌رفت و ضعف می‌کرد (اصبهانی، ۱۴۰۷، ۴، ۲۷۲).

سعید بن جبیر در همان کودکی که استعداد و توانایی‌های علمی او برای پدرش هویدا شد، جبیر او را به مدینه فرستاد تا از محضر بزرگان و صحابه رسول گرامی اسلام بهره‌برد. نخستین و مهم‌ترین استاد او عبدالله بن عباس بوده است و سعید در محضر این صحابی گرانقدر به فراگیری قرآن، تفسیر، حدیث و دیگر علوم اسلامی پرداخت. علاوه بر ابن عباس، سعید از فیوضات اساتید دیگر؛ مانند علی (کرم الله وجهه)، ابومسعود بدری، ابن عمر، ابوموسی اشعری، عبدالله بن مغفل، عدی بن حاتم، ابوهریره، ابوسعید خدری، عدی بن حاتم^(رض) بهره‌برده است. المزی در کتابش، نام عبدالله بن قیس و عبدالله بن زبیر را نیز جزء اساتید او ذکر می‌کند (المزی، ۱۴۱۴، ۷، ۱۴۲).

سعید بن جبیر همان‌گونه که خود شیفته درس و بحث بود، نسبت به آموزش دانش به شاگردان خویش، توجه ویژه داشت. شاگردان سعید را که صاحب تاریخ الاسلام نقل کرده قرار ذیل‌اند:

جعفر ابن المغیره، جعفر ابن ابی وحشیه، ایوب السختیانی، الاعمش، عطاء بن سائب، حکم

بن عتیبه، حصین بن عبد الرحمن، خصیف الجزری، سلمه بن کهیل، عبد الله و عبد الملک پسران سلمه بن کهیل، قاسم بن ابی بزه، محمد بن سوجه، مسلم البطین، عمر بن دینار و... (ذهبی، بی تا، ۶، ۳۶۷).

۴-۲. تفسیر سعید بن جبیر

به باور برخی پژوهشگران نخستین تدوین‌کننده تفسیر سعید بن جبیر است. برخی دیگر، ابن عباس و بعضی مجاهد بن جبیر را نخستین تدوین‌کننده تفسیر می‌دانند. جرجی زیدان می‌نویسد که امام مجاهد در تدوین تفسیر از همه سبقت گرفته است؛ اما ابن ندیم در اثر خویش الفهرست نخستین مدون تفسیر سعید بن جبیر را دانسته که قریب ده سال زودتر از امام مجاهد در گذشته است. بنابراین، سعید بن جبیر نه تنها از نظر زمانی بر مجاهد مقدم بوده، بلکه کتابش برخلاف رأی جرجی زیدان حاکی از آن است که در سده اول هجری تفسیری مدونی وجود داشته است؛ مضافاً بر اینکه قتاده او را داناترین تابعین در تفسیر معرفی کرده است (زرقانی، ۱۴۱۵، ۱، ۴۸۸). مفسران از وی با تجلیل خاصی یاد کرده‌اند به صورتی که وی را در میان مفسران دوره تابعین، برجسته و ممتاز می‌سازد.

از این رو تفسیر سعید بن جبیر را باید نخستین تصنیف در تفسیر دانست. چنانکه علامه سید حسن صدر پس از تحقیق و تتبع لازم کسی را نیافته است که قبل از سعید بن جبیر کتابی در تفسیر قرآن تدوین کرده باشد (صدر، ۱۳۸۲، ۳۲۲).

۴-۲-۱. ویژگی‌های تفسیر سعید

سعید در تفسیرش به اصول خاصی پایبند و مقید است که فصل ممیزی تفسیر وی از سایر تفاسیر می‌باشد:

الف) سادگی و وضوح

با اندک بررسی و پژوهش در آراء و اندیشه‌های تفسیری سعید بن جبیر می‌توان دریافت که وی تفسیری ساده و به دور از مناقشات لفظی و مجادلات کلامی و... به دست داده است گو اینکه شاید این گونه تفسیر بیشتر از هر چیزی معلول شرایط فرهنگی زمان باشد؛ ولی بهر حال تفسیر سعید، تفسیری است روان، ساده، همه‌کس فهم و به دور از وجوه قرائت‌ها، مناقشات لفظی،

خلاف‌های نحوی، مجادلات کلامی و نکات بلاغی؛ بدین سان سعید نوعاً در تفسیرش به معنی لغوی مفردات آیات پرداخته و احياناً در بعضی آیات نیز با بیان جملات معترضه‌ای ابهامات احتمالی موجود در بعضی آیات را بر طرف نموده است.

ب) واژه‌گزینی و معادل‌یابی در تفسیر سعید

با اندکی تأمل در تفسیر سعید به جمله‌ها و کلماتی در قرآن برمی‌خوریم که با وجود اینکه در مواضع و مواطن گوناگون قرار گرفتند، اما وی در تفسیرش معادل واحدی اتخاذ نموده است. این روش تفسیر باعث شد تا رفته رفته اکثر معادل تفسیری سعید برای واژه‌های قرآنی آن معروف گردد. بطوریکه می‌توان گفت که سعید دارای یک «قاموس» یا «فرهنگ‌نامه قرآنی» است.

ج) اهتمام به ذکر «اسباب نزول»

یکی از منابع بسیار مهم در شناخت دلالات آیات قرآنی، روایات «اسباب نزول» می‌باشد، سعید نیز به همین خاطر در تفسیرش عنایت و توجه ویژه‌ای به نقل روایات «اسباب نزول» داشته و شاید بتوان از این روایات، به‌عنوان مهم‌ترین منبع تفسیری در تفسیرش نام برد (ترندک، ۱۳۷۸، ۶۱).

۴-۲-۲. مصادر و منابع تفسیری سعید

سعید بن جبیر در تفسیر خویش از منابع و مصادر متعددی بهره‌جسته است که در ذیل به بحث و بررسی آن می‌پردازیم:

الف) قرآن کریم

قرآن کریم به‌عنوان اولین منبع تفسیری از صدر اسلام تا کنون مورد استفاده مفسرین قرار گرفته است و بالاتفاق اذعان دارند که بهترین تفسیری قرآن، تفسیری است که از خود قرآن استفاده شود. سعید بن جبیر نیز از این دسته مفسرین مستثنی نبوده و به همین دلیل در میان آراء و روایات تفسیری او به آیات فراوانی برمی‌خوریم که از آن‌ها برای توضیح و تفسیر آیات دیگر کمک گرفته شده است. به‌عنوان مثال در بیان تفسیر آیه مبارکه: «و ذروا ظاهراً الاثم و باطنه» (انعام، ۲۰) می‌گوید: «الظاهر» منه: «و لاتکحوا ما نکح آباءکم من النساء الا ماقد سلف» (نساء، ۲۲) و «حرمت علیکم امهاتکم و بناتکم و اخواتکم» (نساء، ۲۳) و «الباطن» الزنا.

ب) احادیث نبوی

اگر چه سعید جزو تابعین است و تبعاً توفیق حضور در عصر پیامبر را نداشته است؛ اما در میان آراء تفسیرش به روایات از رسول اکرم^(ص) برمی‌خوریم که از آن‌ها برای تفسیر آیات و تثبیت آرایش استمداد جسته است. به عنوان مثال وی در تفسیر واژه قرآنی «سائحون» را به معنی «صائمون» دانسته و به همین منظور استناد می‌کند به روایتی از رسول اکرم^(ص) که فرمودند: «سیاحه امتی الصوم» (ابن ابی جمهور، بی تا، ۱۵۰، ۲) «سیاحت امت من روزه است».

ج) اقوال صحابه و کبار تابعین

هنگام رجوع به آرای تفسیری سعید به گنجینه‌ای از روایات مأثور از صحابه و تابعین برمی‌خوریم که سعید در تفسیرش بدان‌ها استشهاد کرده است که مشهورترین آن‌ها عبارتند از: ابوبکر صدیق، عمر فاروق، علی بن ابی طالب، عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمرو، عبدالله بن زبیر، عبدالله بن قیس، عبدالله بن مغفل، عدی بن حاتم، ابوهریره، انس بن مالک، ضحاک بن قیس، عمرو بن میمون، ابوسعید الخدری، ابوعبدالرحمن، ابومسعود الانصاری.

د) اخبار اهل کتاب

در تفسیر ایشان از روایاتی از اخبار اهل کتاب برمی‌خوریم که به نظر می‌رسد علت استفاده سعید از آن اخبار در تفسیر قرآن بوده که قرآن، مانند تورات، بسیاری از قضایا و تاریخ انبیاء و امت‌های پیشین را نقل کرده است و از آنجایی که کمتر به جزئیات می‌پردازد، لذا بسیاری از مفسرین جهت تکمیل معلومات خود در زمینه حوادث تاریخی ذکر شده در قرآن کریم، به اهل کتاب و آنان که تازه به اسلام گرویده بودند مانند «عبدالله بن سلام» و «کعب الاحبار» مراجعه می‌کردند.

ه) اجتهاد و استنباط

با اینکه روش سعید در تفسیرش «روایی» بوده و در این روش، قرآن کریم بر پایه خود قرآن و یا سنت و یا کلام صحابه تفسیر می‌گردد؛ اما با این وجود، در میان تفسیر سعید روایاتی مشاهده می‌گردد که حاکی از اجتهادات و استنباطات سعید در تفسیر می‌باشد. بارزترین مثال آن تفسیر و برداشت او از «حروف مقطعه» قرآن است که در جای خود به طور مفصل بحث شده است. به عنوان مثال در تفسیر آیه مبارکه «طه» می‌گوید: «انه بالنبطیه» یا رجل (ترندک، ۱۳۷۸، ۶۱).

۴-۲-۳. نسخه‌های تفسیر سعید بن جبیر

امام ذهبی می‌نویسد: عبدالملک بن مروان از سعید بن جبیر درخواست کرد که برای او تفسیر قرآن بنویسد و سعید بن جبیر آن را نگاشت و عطاء بن دینار این کتاب را در دیوان یافت و چون ایشان (سعید بن جبیر) را ندیده بود، آن را به طور مرسل از وی روایت کرده است. این روایت صراحت دارد که سعید بن جبیر کتابی در تفسیر قرآن نگاشته و بدون تردید تفسیر او پیش از مرگ عبدالملک بن مروان (متوفای ۸۶ ق) بوده است (معرفت، ۱۳۹۱، ۱، ۱۴۴).

چنانکه مؤلف کتاب فروغ جاویدان می‌نویسد: هنگامی که «عبدالملک بن مروان» در سال ۶۵ هجری بر تخت سلطنت نشست، به علما فرمان داد تا در هر رشته‌ای کتاب‌هایی تصنیف کنند، «سعید بن جبیر» که از همه عالم‌تر بود، موظف به نوشتن تفسیر قرآن شد و تفسیری نوشت که در کتابخانه سلطنتی نگهداری می‌شده، تفسیری که به نام «عطاء بن دینار» معروف است همان تفسیر است و از کتابخانه سلطنتی به دستش رسیده بود (نعمانی، بی‌تا، ۴۶).

قرآن‌پژوه معاصر، سید محمد باقر حجتی، در جمع‌بندی دیدگاه‌ها در این باره می‌نویسد: با توجه به اینکه سعید بن جبیر نزد دانشمندان اهل سنت و شیعه، اعلم تابعین بوده است و روایتی نیز در تفسیر کامل او وجود دارد، حدس و ظن قوی بر این است که ایشان نخستین مؤلف و مدون تفسیر قرآن کریم باشد. اما تا به حال به تفسیر سعید دسترسی پیدا نکرده‌ایم و هیچ اثر مکتوبی در تفسیر از سعید بن جبیر در دست نیست (حجتی، ۱۳۶۰، ۷۵).

۴-۳. روش تفسیری سعید بن جبیر

در این بخش به بررسی پیرامون روش‌های تفسیری سعید بن جبیر می‌پردازیم و هر یک از روش‌ها را با ذکر مصادیق آن ذکر می‌کنیم:

۴-۳-۱. تفسیر قرآن به قرآن با ذکر مصادیق

بی‌تردید، متقن‌ترین منبع برای تبیین و تفسیر قرآن، خود قرآن است؛ زیرا برخی آیات آن، یکدیگر را تبیین می‌کنند و آیات آن گواه صدق یکدیگرند. آنچه در ضمن پاره‌ای از آیات، مبهم ذکر شده است، در جای دیگری از قرآن آشکار و مفصل آمده است و حق هم همین است؛ زیرا قرآنی که تبیان همه مبهمات شریعت است، به طریق اولی تبیان خودش نیز خواهد بود و به همین جهت است که جمله «القرآن یفسر بعضه بعضاً» در زبان مفسران شهرت یافته است. این چنین سعید بن

جبیر اکثر آیات قرآن را به سبب و کمک دیگر آیات از قرآن کشف و توضیح و تفسیر نموده است که راه تفسیر را به دیگران هموار و آسان ساخته است.

از سعید در تفسیر آیه: «فاذکرونی اذکرکم» (بقره، ۱۵۲) نقل شده که گفته است: «خداوند فرموده است: به اطاعت کردن مرا یاد کنید تا به رحمت خود شما را یاد نمایم» و به قول خدای سبحان: «واطیعوا الله والرسول لعلکم ترحمون» (آل عمران، ۱۳۲) استشهاد کرده است (طبرسی، ۱۴۰۶، ۱، ۲۳۴). در این جا امام سعید مصداق ذکر خدا نسبت به انسان و ذکر انسان نسبت به خدا را با استشهاد به آیه دیگری از قرآن بیان کرده است که نوعی تفسیر قرآن به قرآن است.

چنانچه در ذیل آیه: «وَلَا تَنْكُحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ» (بقره، ۲۲۱) از وی نقل شده که لفظ آیه عمومیت دارد و هر زن کافری را شامل می‌شود. اما مراد خصوصی زن‌های غیر کتابی است و مشخص آن آیه: «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» (مائده، ۵) است، پس آن عموم شامل زن‌های کتابی نمی‌شود (طبرسی ۱۴۰۶، ۱، ۳۱۸).

همچنان در تفسیر آیه شریفه: «عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ» (بقره، ۲۳۶) «آن کس که توانایی (مالی) دارد و آن کس که توانایی (مالی) ندارد، به اندازه خودش، هدیه‌ای شایسته (و مناسب حال دهنده و گیرنده) می‌پردازد».

سعید اشاره می‌کند به آیه مبارکه: «وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۲۴۱). «و برای زنان مطلَّقه، هدیه مناسبی است (که از طرف شوهر پرداخت می‌گردد و) این حقی است بر مردان پرهیزگار»

۴-۳-۲. تفسیر قرآن به سنت و ذکر مصادیق

روایات یکی از منابع مهم تفسیر قرآن است و حجیت آن از طریق حدیث متواتر به اثبات رسیده است. پس همان طور که پیامبر^(ص) مبین اسلام و مفسر وحی بود، اصحاب پیامبر گرامی اسلام هم مفسر قرآن هستند. حال که آن‌ها به ظاهر در جامعه اسلامی حضور فیزیکی ندارند، مهم‌ترین وسیله برای دستیابی به نظرات آن‌ها همانا روایات اسلامی است. سعید از تفسیر قرآن به سنت و روایات اسلامی استفاده فراوان نموده است و علت رویکرد فراوان «سعید» به احادیث نبوی را شاید بتوان در سخنی منقول از وی بیان کرد که بیانگر جایگاه علمی او نیز می‌باشد. او در باره احادیث نبوی می‌گوید: «ما بلغنی حدیث رسول الله^(ص) علی وجهه الا وجدت مصداقه فی کتاب

الله» (سیوطی، ۲۰۰۹، ۴، ۴۱۱)؛ یعنی هیچ حدیث پیامبر در مورد چیزی به من نرسیده مگر اینکه مصداق آن را در کتاب الله دریافتم.

سعید در ذیل آیه: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (فرقان، ۶۸) «...و کسانی اند که با الله، معبود دیگری را به فریاد نمی خوانند و پرستش نمی نمایند و انسانی را که خداوند خورش را حرام کرده است، به قتل نمی رسانند مگر به حق».

سعید، نفس را در این آیه با استناد به حدیث از پیامبر^(ص) تفسیر نموده است و می فرماید که مراد از نفس در این آیه نفس مؤمن است و این حدیث را نقل می کند: «إنما امرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله. فإذا قالوها حرمت دماؤهم إلا بحقها وحسابهم على الله. قالوا: يا نبي الله! وما حقها؟ قال: النفس بالنفس و الثيب الزانية و المرتد عن الاسلام، و التارك لدينه بعد إيمانه المفارق للجماعة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۸، ۲۴۲).

در تفسیر واژه قرآنی «سائحون» را به معنی «صائمون» دانسته و به همین منظور استناد می کند به روایتی از رسول اکرم^(ص) که فرمودند: «سیاحه امتی، الصوم» (ابن ابی جمهور، بی تا، ۲، ۱۵۰). «سیاحت امت من روزه است».

سعید نقل می کند، رسول اکرم^(ص) آیه مبارکه: «و شاهد و مشهود» را چنین تفسیر نموده است: «ان سید الایام يوم الجمعة و هو «الشاهد» و «المشهود» يوم عرفه»، «بهترین روزها روز جمعه است که (الشاهد) است و «المشهود» روز عرفه می باشد (ترندک، ۱۳۷۸، ۶۵).

۳-۳-۴. تفسیر ادبی و ذکر مصادیق آن

سعید در تفسیر ادبی قرآن شاهکارهایی نموده است که یکی از آنها تحقیق ادبی وی در کلمات قرآن می باشد. چنانچه عده کثیری از مفسرین کرام از وی نقل نموده است وی در تفسیر آیه «و مُهِمِّنَا عَلَيْهِ» گفته: به معنای «مؤتمناً علیه» است. در جای دیگر این سخن را به نقل از ابن عباس نیز روایت نموده است (ابن کثیر، بی تا، ۲، ۶۵).

ابو حصین، از سعید بن جبیر نقل می کند که آدم از این جهت آدم نامیده شده که از ادیم زمین آفریده شده است و چون فراموشکار است، انسان نامیده شده است (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۱، ۴۶). در آیه «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (بقره، ۲۶۱)، سعید بن جبیر «فی سبیل الله» را به اطاعت و فرمان برداری از فرامین الهی تفسیر نموده است (کنعان، بی تا، ۳۳۸).

همچنین، در باره این فرموده الله متعال «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا» (مانده، ۴۸). سعید بن جبیر در تفسیر «مهیمناً» می‌فرماید: «قرآن امین و شاهد و مراقب کتب آسمانی قبلی است و آن‌ها را تصدیق می‌کند (ابن کثیر، بی تا، ۲، ۶۴).

«الحجت»: ابن جریر از سعید بن جبیر آورده که گفت: «الساحر بلسان حبشه»، حجت به زبان حبشه ساحر است. «کُورَت»: ابن جریر از سعید بن جبیر آورده که: کورت فارسی است. «یس»: ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر آورده که گفت: «یس» به لغت حبشی یعنی: ای مرد. درباره فرموده خدای تعالی: «سَرِیَا» از سعید بن جبیر روایت شده که نبطی است (سیوطی، ۱۳۹۲، ۱۴۱، ۲). سعید توجه به سزایی به طرح آسان و روان تفسیر داشته و در تفسیر اکثر آیات صرفاً به تفسیر ادبی آن بسنده کرده و در سایه این روش، کثیری از معانی و معادل‌های واژگان قرآنی پدید آمده است (ترندک، ۱۳۸۷، ۸۰).

۴-۳-۴. تفسیر عقلی و ذکر مصادیق آن

سعید در کنار استفاده از روش‌های دیگر به تفسیر عقلی آیات قرآن نیز تمسک جسته که در تفسیر آیات از عقل و دانش‌های دیگر نیز کار گرفته است. در ذیل به چند نمونه‌ای از این نوع تفسیر یاد آور می‌شویم: در ذیل آیه: «اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره، ۴۴)، «ای بنی‌اسرائیل! آیا مردم را به نیکی فرمان می‌دهید، حال آن که خود را فراموش می‌کنید؟»

سعید بن جبیر^(رض) می‌گوید: «اگر کار چنان بود که شخص به سبب این که خود را به تمام خوبی‌ها آراسته نمی‌دید؛ به معروف امر نمی‌کرد و از منکر نهی نمی‌نمود، دیگر نه کسی دیگری را به معروفی امر می‌کرد و نه از منکری نهی می‌نمود». بنابراین، صحیح این است که عالم باید به معروف امر کند؛ هرچند او خود آن را انجام نمی‌دهد و از منکر نهی نماید؛ هرچند او خود مرتکب آن می‌گردد (مخلص، ۱۳۹۰، ۱، ۶۱).

و نیز در مورد کلمه «الصاحب بالجنب» در آیه: «وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ» (نساء، ۳۶)، «و به پدر و مادر نیکی کنید و (نیز) به خویشاوندان و یتیمان و بی‌نویان و همسایه خویشاوند و همسایه بیگانه».

در تفسیر «الصَّاحِبِ بِالْجَنبِ» از سعید بن جبیر در روایتی به معنی رفیق صالح آمده است.

۵. روش تفسیری امام مجاهد بن جبیر

در این بخش به معرفی و روش تفسیری امام مجاهد بن جبیر پردازیم:

۵-۱. زادگاه امام مجاهد

مجاهد بن جبر یا جبیر شیخ القرآن و المفسرین ابوالحجاج المکی الاسود، متولد ۲۱ هـ ق. و متوفی ۱۰۳ هـ ق. در حال سجده در مکه مکرمه وفات یافت و در الکامل فی التاریخ گفته شده که مجاهد در سنه صد و سه یا چهار یا صد و هفت و سن او هشتاد و سه سال بود، رحلت نمود (ابن اثیر، بی تا، ۱، ۳۷۱۹).

او از موثق‌ترین شاگردان ابن عباس بوده است که بزرگان و ارباب حدیث و تفسیر بر او اعتماد کرده‌اند. میان مورخان و شرح حال‌نویسان اتفاق کلمه است که وی عرب نیست ولی مولای او را به اختلاف یاد کرده‌اند. جمعی او را غلام قیس بن سایب بن عویمر مخزومی می‌خوانند و بعضی او را غلام عبدالله بن سایب بن ابی سایب می‌شمارند نیز گویند: او غلام سایب بن ابی سایب پدر عبدالله بن سایب است. کوتاه قد بود و موی سر و ریش سپید داشت و خضاب کردن با رنگ سیاه برایش ناخوشایند بود. (ابن سعد، ۱۳۷۴، ۵، ۴۶۶).

در تفسیر وی نشانه‌های بسیاری بر تفکر اشرافی و گرایش به عقل می‌توان یافت که هنگام شناساندن تفسیر او نمونه‌های از آن را یاد خواهیم کرد. سال‌ها از محضر ابن عباس کسب فیض کرد، از خواص اصحاب و نزدیکان وی گشت و آوازه بلند یافت و از مفسران بزرگ و مشهور تابعی گشت.

ابونعیم اصبهانی متوفی (۴۳۰ هـ ق) در حلیه اولیاء و ابن عساکر در تاریخ دمشق و دیگران می‌نویسند: مجاهد سی بار تفسیر خویش را بر ابن عباس عرضه کرد. تفسیر آیات قرآن کریم را یک یک سؤال می‌کرد، بر روی هر آیه مکث می‌کرد و می‌پرسید در باره چه کسی و چگونه نازل شده است و می‌افزاید: «افقه علی کل آیه أسأله فیم نزلت و کیف کانت» (اصبهانی، ۱۴۰۷، ۲۸۰).

در کسب دانش بسیار کوشا بود. مرد متواضع و متفکر و دارای اخلاق حمیده بود و همیشه در افکار خود فرورفته بود. ذهبی در تذکرة الحفاظ در پی ستایش وی او را از عویدة العلم نامیده است. مانند کسی بود که چیزی را گم کرده باشد. انگار بنده‌ای بود که اشتر خود گم کرده است و در جست‌وجوی آن است. هنگام که سخن می‌گفت از دهان او گوهر می‌بارید (ذهبی، بی تا، ۱، ۹۲).

۵-۲. استادان و شاگردان امام مجاهد بن جبیر

امام مجاهد علاقه بسیاری به سیاحت داشت و در بلاد اسلامی به طواف می‌پرداخت و در اکثر شهرها با عالمان هم‌نشینی و مباحثه داشت و فضالان از محضرش بهره‌مند می‌گشتند. در مباحث علمی و قصص گذشتگان سخت کنجکاو بود.

وی علوم و فنون تفسیر و تأویل را از مولای خود امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (کرم الله وجهه) و ابن عباس اخذ کرد. ابن حجر عسقلانی متوفی (۸۵۲ هـ.ق) در تهذیب التهذیب و یاقوت حموی متوفی (۶۲۶ هـ.ق) در معجم الادباء افزون بر امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب و عبدالله ابن عباس (رض) جمع بسیار از مشایخ او را مانند عبدالله ابن عباس، ابی هریره، عایشه صدیقه، سعد ابن ابی وقاص، عبدالله بن عمرو، عبدالله بن عمر، رافع ابن خدیج، جابر بن عبدالله انصاری، ام کرز، جابر بن عبدالله، ابی سعید خدری، ام سلمه، ام هانی دختران ابوطالب، اسد بن ظهیر و ابوریحانه (رض) یاد کرده است (قمی، ۱۳۸۷، ۲، ۳۵۷).

امام مجاهد همان‌طوری که خود شیفته درس و بحث بود، نسبت به آموزش شاگردان خویش، توجه ویژه داشت. وی همیشه آنان را به فهم تشویق می‌نمود. امام مجاهد کرسی تدریس علوم قرآن کریم را در مسجد کوفه جای داد و در آن جا مشغول تدریس و ارشاد گردید. شاگردان او جماعت کثیری بوده‌اند؛ مانند ابن کثیر الداری، ابو عمرو بن العلاء، ابن محسن، عکرمه، طاووس و عطاء که ایشان از اقران او نیز است. امام ابن حجر عسقلانی «در تهذیب التهذیب» و امام ذهبی در «سیر اعلام النبلاء» بیش از سی نفر شاگردان او را نام برده است.

۵-۳. تفسیر امام مجاهد بن جبیر

در این گفتار به معرفی تفسیر امام مجاهد بن جبیر می‌پردازیم:

۵-۳-۱. معرفی تفسیر مجاهد

تفسیر مجاهد، اثر ابوالحجاج مجاهد (۲۱-۱۰۴ یا ۱۰۵ ق.) فرزند جبیر مکی مخزومی از بزرگان مفسران تابعی و عالم علوم قرآن است. این تفسیر هر چند شامل بیشتر سوره‌های قرآن می‌باشد اما تنها بعضی از آیات را تفسیر کرده و آن هم زیاد نیست، هر چند که نسبت به تفسیر اصحاب از همه بیشتر می‌باشد و این هم در نتیجه دور افتادن از عصر تنزیل است؛ زیرا هر چه بیشتر از عصر تنزیل دور شویم بیشتر به تفسیر آیات نیازمند می‌شویم.

بیشتر آنچه در آن تفسیر دیده می‌شود معانی کلمات است و آن هم به این معنی است که آنان تفسیر آیات واضح و روشن را تفسیر نمی‌کردند و به بحث در مورد آیاتی که به آن نیازمند بوده‌اند تلاش و کوشش کرده‌اند و تنها به معنی بعضی از کلمات که در فهم آیات مؤثر بود اکتفا می‌کردند. در تفسیر و توضیح معنی بعضی از آیات سخن از اسباب نزول را می‌یابیم، بعضی مواقع اشاره به نسخ را در آن مشاهده می‌کنیم. در بعضی اوقات اختلافی میان مجاهد و استادش ابن عباس و یا میان مجاهد و بقیة تابعین مشاهده می‌کنیم. این تفسیر بعضی اوقات به بعضی از احکام فقهی می‌پردازد. اسرائیلیات در آن تفسیر واضح و روشن است و بیشتر آن اسرائیلیات را به موسی و سلیمان بر می‌گردانند. (سالوس، ۱۳۹۲، ۹۸).

۴-۵. روش تفسیری امام مجاهد

امام مجاهد بن جبیر در تفسیر آیات قرآن کریم از روش‌های چهار گانه؛ تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به سنت، تفسیر عقلی و تفسیر ادبی استفاده نموده است که در این گفتار به بحث و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

۴-۵-۱. تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر قرآن به قرآن همانگونه که از اسمش هویدا است، به کمک و یا به سبب یک آیه، آیه دیگری تفسیر می‌شود. ریشه این روش به زمان رسول خدا بلکه به خود رسول خدا^(ص) بر می‌گردد. به طور مثال، از پیامبر^(ص) در مورد مقصود از ظلم در آیه «لَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» (انعام، ۸۲) پرسش شد و با استناد به آیه: «إِنَّ الشَّرَّكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان، ۱۳) پاسخ فرمودند که مقصود از ظلم در آیه اول همان شرک است که در آیه دوم بیان شده است. بنابراین، ایشان نیز قرآن را به کمک قرآن تفسیر کرده‌اند.

امام مجاهد نیز در تفسیر خویش آیه‌های ذیل را به واسطه آیه دیگری چنین تفسیر کرده است: مثال: هنگام تفسیر آیه ۱۳ سوره مبارکه عنکبوت: «وَلْيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَنْتَ لَا مَعِ أَثْقَالِهِمْ وَلَيَسَّالَنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَمَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ»، «آنان بارهای سنگین خود را بر دوش می‌کشند و بارهای سنگین دیگری را افزون بر بارهای سنگین خودشان و در روز قیامت از ایشان درباره افتراها و دروغهائی که بهم می‌بافند پرسیده می‌شود».

به آیه ۲۵ سوره مبارکه نحل تفسیر می‌کند و می‌نویسد: کقوله: «لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ

الْقِيَامَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يَضْلُونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَاءَ مَا يَزُرُونَ»، «آنان باید که در روز قیامت بار گناهان خود را به تمام و کمال بر دوش کشند و هم برخی از بار گناهان کسانی را حمل نمایند که ایشان را بدون آگهی گمراه ساخته‌اند. هان چه بار گناهان بدی را بر دوش می‌کشند!».

در اینجا امام مجاهد کلمه «اثقال» را به «اوزار» تفسیر کرده است (مجاهد، بی‌تا، ۲، ۲۹۴). در تفسیر آیه ۳۲ سوره المائدة: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائدة، ۳۲). به همین جهت بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هرکس انسانی را بدون ارتکاب قتل، یا فساد در زمین بکشد، چنان است که گوئی همه انسان‌ها را کشته است. امام مجاهد این آیه را به آیه ۹۳ سوره مبارکه النساء تفسیر می‌کند: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا» (نساء، ۹۳)؛ و کسی که مؤمنی را از روی عمد بکشد کیفر او دوزخ است و جاودانه در آنجا می‌ماند و خداوند بر او خشم می‌گیرد و او را از رحمت خود محروم می‌سازد و عذاب عظیمی برای وی تهیه می‌بیند (الکتنانی، بی‌تا، ۷).

در مورد آیه «۵۹» سوره مبارکه الانعام: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»؛ گنجینه‌های غیب و کلید آن‌ها در دست خدا است و کسی جز او از آن‌ها آگاه نیست. این آیه مبارکه را به آیه ۳۴ سوره مبارکه لقمان تفسیر نموده است: «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيَنْزِلُ الْغَيْثُ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَىْ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ آگاهی از فرارسیدن قیامت و ویژه خدا است و او است که باران را می‌باراند و مطلع است از آنچه در رحم‌های (مادران) است و هیچ کسی نمی‌داند فردا چه چیز فراچنگ می‌آورد و هیچ کسی نمی‌داند که در کدام سرزمینی می‌میرد. قطعاً خدا آگاه و باخبر (از موارد مذکور) است. در آیات فوق امام مجاهد کلمه مفاتیح الغیب را به مغیبات خمسه شرح نموده است (کتنانی، بی‌تا، ۵).

۵-۴-۲. تفسیر قرآن به سنت و ذکر مصادیق

امام مجاهد در تفسیر آیات با استناد به گفتارهای اصحاب کرام و اهل بیت و استادش ابن عباس، به شیوه موافق با عقل به تفسیر و تأویل می‌پردازد که در ذیل به نمونه‌ای تفسیر قرآن به سنت می‌پردازیم: امام مجاهد در مورد آیه: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ» (بقره، ۶۲)؛ هر آنکه آنانکه مسلمان شدند و آنانکه یهود شدند و ترسایان و بی‌دینان هر که از ایشان ایمان آورد».

در باره این که «صابئان» چه کسانی هستند اختلاف است، سفیان ثوری از لیث بن ابوسلیم از

امام مجاهد روایت می‌کند که صابئان گروهی در بین مجوسیان، یهودیان و نصارا هستند و دین خاصی ندارند و ابن ابونجیح همین قول را از مجاهد نقل کرده است و از عطا و سعید بن جبیر نیز شبیه همین قول را روایت کرده‌اند و گفته‌اند: دسته‌ای از اهل کتاب هستند که زبور را می‌خواندند. و گفته‌اند: گروهی هستند که ملائکه را می‌پرستند و گفته‌اند: گروهی هستند که ستارگان را می‌پرستند. ابن کثیر گوید: قوی‌ترین قول در این باره قول مجاهد و موافقان وی و وهب بن منبه است که می‌گویند: صابئان گروهی هستند که نه بر دین نصارا و نه از مجوسیان و مشرکان، بلکه گروهی‌اند که بر فطرت خویش هستند و پایبند به دین مشخصی نیستند (ابن کثیر، بی‌تا، ۱، ۲۴۱).

۴-۳. تفسیر عقلی و ذکر مصادیق آن

امام مجاهد نخستین کسی از تابعین و بنیان‌گذار مکتب نوینی در تفسیر قرآن کریم است. مکتبی که به کلی با تفسیرنویسان قرن اول هجری تفاوت دارد. همواره آشکارا باب اجتهاد و اعتماد و اتکای بسیار به عقل در فهم مراد شارع و استنباط معنی و تفسیر آیه را باز می‌گذارد و شیوه احیای تفکر و انطباق آن با مبانی عقلی در بیان مقصود خویش در تفسیر و تأویل آیه را پاس می‌دارد (صالحی، ۱۳۸۱، ۳۹).

مجاهد انسان آزاداندیش بود. او پس از احاطه به مفاهیم کلمات به سبب هدایت‌های استادان خویش و وضع لغوی کلمات و واژه‌ها و فهم عرفی شایع در آن زمان، بر اساس آنچه از ظاهر لفظ قرآن برایش هوردا می‌گردید و عقل رشید و فطرت سلیم نیز به همان رهنمون می‌ساخت، قرآن را تفسیر می‌کرد. افزون بر این، مبانی شریعت و پایه‌های استوار دین را نیز از پیش آموخته و به کلمات عالمان برجسته امت و اصحاب بر گزیده و پیشگام نیز مراجعه می‌کرد و به مدد تمام این‌ها به تفسیر قرآن می‌پرداخت.

او در تفسیر قرآن از دید گاه عقل، کاملاً آزاد و بازاندیش بود؛ لذا متهم شده که قرآن را به رأی خود تفسیر کرده است. فرزندش عبدالوهاب می‌گوید: «مردی به پدرم گفت: تو همان کسی هستی که قرآن را تفسیر به رأی می‌کنی؟ پدرم گریست و سپس گفت: یعنی من در مقام تفسیر گستاخم؟ با آنکه تفسیر را از تعدادی از صحابه پیامبر برگرفته‌ام. مجاهد می‌گفت: «افضل العبادة الرأی الحسن» (قتیبه، بی‌تا، ۶۹).

تألیفات هر عصر منعکس‌کننده جنبش فکری و بازگوکننده مقدار شکوه علمی زمان خودش

است. استاد عبدالرحمن طاهر السورتی که در تفسیر مجاهد تحقیق بسیار دقیق کرده، در مقدمه خود بر تفسیر مجاهد می‌نویسد: «فمجاهد فی آثاره التفسیریة سواء كانت مرویة و مسموعة او لغویة و معقولة یختارها برأیه و عقله اذ لیس کل ما یسمعه یرویه بل نری مجاهداً اکثر التابعین اعمالاً لرأیه» (مجاهد، بی‌تا، ۱، ۳۴).

مجاهد هنگام تفسیر بعضی از آیات یک یا چند تفسیر عقلی برای یک آیه یاد می‌کند. مانند تفسیر آیه ۴۱ سوره مبارکه رعد: «أَنَا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا» که در تفسیر آن می‌گوید: «موت اهلها و خرابها فی الانفس و فی الثمرات و فی خراب الارض و موت العلماء» (مجاهد، بی‌تا، ۱، ۳۳۰).

در مورد آیه: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره، ۵۶)؛ شما بی‌گمان دانسته‌اید آنان را که از شما در روز شنبه تجاوز کردند. پس بدیشان گفتیم: به بوزینگان رانده شده تبدیل شوید». امام مجاهد آیه را چنین تفسیر می‌کند: «مسخت قلوبهم و لم یمسوخو قردة» (مجاهد، بی‌تا، ۱، ۸۷). مجاهد بر این عقیده است که آن انسان‌های گناهکار به بوزینگان مسخ نگشتند بلکه دل‌های آنان مسخ شده و خود آن‌ها همچنان انسان باقی ماندند. در تفسیر آیه «وَلَهُمْ فِيهَا ازْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ» (بقره، ۲۵) می‌فرماید: «طَهَّرَ مِنَ الْحَيْضِ وَالْغَائِطِ، وَالْبَوْلِ وَالْبِرَاقِ، وَالنَّخَامَةِ وَالْمَنَى وَالْوَلَدِ». هویدا است که مجاهد این تفسیر را از دید عقل تفسیر کرده است؛ زیرا در مورد طهارت زنان بهشت مانند گفته مجاهد دلیلی به دست ما نرسیده است.

۵-۴-۴. تفسیر ادبی و ذکر مصادیق آن

امام مجاهد در فنون، ادب و در تفسیر ابتکاری عجیب از خود نشان داده است، یکی از کارهای مهم او پژوهش‌های ادبی در فرهنگ قرآن کریم است. او در فنون ادب و لغت و فصاحت و بلاغت روش نوینی را بنیاد گذارده است و مباحثی منحصر به فرد از خود باقی گذاشته است. ایشان اهمیت بسیار به مباحث ادبی و لغوی می‌دهد و می‌گوید: «فمن لم یکن عالماً بلغات العرب لا یحل له التفسیر» (آلوسی ۱۴۱۵، ۱، ۵).

ذوق و سلیقه بی‌نظیری در باب توجیه ادبی آیات و تفسیر دشوارترین معضلات و کلمات غریب و الفاظ غامض نشان داده است که تبحر او را در فنون ادب و لغت می‌رساند. گفتارهای ادبی وی را در هیچ یک از تفسیرها نمی‌توان یافت. بزرگ‌ترین نوگرایی در ادبیات قرآن مجید را او پایه‌گذاری

کرد به گونه‌ای که هر خواننده‌ای را سخت تحت تأثیر ابتکار و سلیقه خود می‌گذارد. مکتب نوینی به شیفتگان تفسیر ادبی قرآن کریم تقدیم داشته است که قدرت ادبی و ژرف‌کاوی او را در لغت و آشنایی با کلام عرب و سبک زبان و اصطلاحات عربی، می‌رساند.

استاد عبدالرحمن سورتی در این مورد می‌نویسد: «ان معظم تفسیر مجاهد یشتمل علی شرح العبارات العویضه او غیر المألوفه و فی کثیر من آثاره التفسیریة یتجلی لنا مجاهد کأنه لغوی خبیر قادر علی کلام العرب و لغتهم عارف بأسالیب بیانهم و تصریف لسانهم و اصطلاحاتهم؛ و من الصواب ان یقال: ان مجاهداً کان من روا اللغویین العرب و تفسیره اول معجم شرح فیه کلمات القرآن غریبه و مشکله علی طراز کتب اللغه (المعاجم) آلتی لم تکن مؤلفه فی عهده حسب ترتیب حروف الهجاء» (مجاهد، بی تا، ۱، ۲۷).

در تفسیر گفته‌الله متعال: «فی بیوت اذن الله ان ترفع» دو قول است: نخست تعظیم این بیوت. دوم: مجاهد بر این عقیده است: «ای تبنی» طبری قول مجاهد را ترجیح داده و به آیه ۱۲۷ سوره بقره استشهاد کرده است: «و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت» می‌نویسد: در اغلب موارد «الرفع فی البیوت» به معنای بناست چنان که مجاهد یاد کرده است (مجاهد، ۱، ۲۸).

هنگام تفسیر آیه ۲۹ سوره مبارکه حج: «بیت العتیق» مجاهد می‌نویسد: «اعتقه الله غزو جل ان یدعیه من الجابره ان یدعیه احد منهم»

در تفسیر آیه ۳۰ سوره مبارکه حج: «ومن یعظم حرمت الله» تفسیر می‌کند: «الحرمة مکة و الحج و العمره و مانهی الله عنه من معاصیه».

در تفسیر آیه ۱۹۵ سوره مبارکه بقره: «ولا تلقوا بایدیکم إلی التهلکة» می‌نویسد: ترک النفقه فی سبیل الله لا منعکم النفقه فی خیفه العلیه».

این تفسیر بر چهار قاعده اصلی یاد شده پایه‌گذاری شده است. مفسر توجه خاصی به شرح الفاظ مشکل و تفسیر عبارات و تعبیر غریب قرآن کریم داشته است. گاهی به اسباب نزول و قصه‌های متعلق به آیات که سبب نزول آن شده می‌پردازد و به ندرت به ناسخ و منسوخ روی می‌آورد. هنگام تفسیر به شیوه گفتار و حرکات و اصطلاحات عرب می‌پردازد (صالحی، ۱۳۸۱).

۶. اشتراکات و مفترقات روش تفسیری سعید بن جبیر و مجاهد بن جبیر

دانش تفسیر در میان علوم اسلامی به مثابه ارجمندترین دانش‌ها است که با گرامی‌ترین منبع دینی یعنی آیات قرآن پیوند می‌خورد. مقایسه تطبیقی تفسیرها یکی از محورهای مهم در پژوهش‌های قرآنی به شمار آمده و از دستاورد مهم آن گشودن راهی در مسیر فهم صحیح تفسیر قرآن است. دو تفسیر سعید بن جبیر و مجاهد بن جبیر از زمره اولین تفاسیر مدون به‌شمار می‌رود که مفسران آن‌ها تبحر و تسلطی کم‌نظیر در علم تفسیر دارند:

۶-۱. مشترکات دو تفسیر

مقایسه تطبیقی بین اندیشه‌های متفکران در هر علمی یکی از عوامل فتح دریچه‌های علم به روی آیندگان است و علم تفسیر نیز از این قاعده مستثنی نیست. از رهگذر این تطبیق‌ها، منشأ اصلی یک اندیشه و یا اثرپذیری یک مفسر از مفسر دیگر و همچنین تحول موضوع‌های تفسیری آشکار می‌شود؛ لذا مناسب است که مشترکات و مفترقات این دو مفسر بزرگ مورد توجه قرار گیرد.

امام سعید و مجاهد در روش‌های تفسیری مشترکاتی دارند که یکی از آن‌ها تفسیر قرآن به واسطه آیه دیگر از قرآن کریم می‌باشد. در موارد بسار سعید و امام مجاهد از این روش استفاده کرده‌اند و برای تفسیری آیه از قرآن آیه دیگر را مصداق ذکر کرده‌اند و یا به حدیث پیامبر اکرم استناد نموده‌اند. همچنین هر دو مفسر در روش عقلی دست بالا داشتند و در بسا موارد به تفسیر ادبی کلمات قرآنی پرداخته‌اند. ناگفته نباید گذاشت که در اسباب نزول و دیگر علوم قرآنی نیز مشترکاتی داشته‌اند.

۶-۲. مفترقات دو تفسیر

در بررسی روش تفسیر این دو مفسر می‌توان مفترقاتی را هم دریافت که به صورت اختصار به آن‌ها اشاره می‌شود:

۶-۲-۱. مفترقات تفسیری دو مفسر، با محوریت بیان مراد کلمه

سعید و مجاهد در مورد مراد بعضی از کلمات نظریات متفاوت دارند؛ از جمله در مورد کلمه: «قسطاس» فریابی از مجاهد آورده که گفت: قسطاس به زبان رومی عدالت است و ابن ابی حاتم از سعید بن جبیر آورده که گفت: قسطاس به زبان رومی ترازو است (سیوطی، ۱۳۹۲، ۲، ۴۸). در مورد کلمه: «طور» فریابی از مجاهد آورده که گفت: طور به زبان سریانی کوه است و ابن

ابی حاتم از سعید آورده که نبطی است (سیوطی، ۱۳۹۲، ۲، ۴۷).

در مورد کلمه: «العجت» ابن ابی حاتم از ابن عباس آورده که گفت: جبت به زبان حبشی شیطان را گویند و از ابن حمید از عکرمه و مجاهد آورده که گفت: جبت به زبان حبشه شیطان است و ابن جریر از سعید بن جبیر آورده که گفت: جبت به زبان حبشه ساحر است (سیوطی، ۱۳۹۲، ۲، ۴).

۶-۲-۲. مفترقات تفسیری دو مفسر، با محوریت ذکر مصداق

در بعضی موارد سعید و امام مجاهد در ذکر مصداق برای آیات نیز متفرقات دارند به طور مثال: از سعید بن جبیر در مورد آیه: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى» (بقره، ۲۵۶). از امام مجاهد نقل شده که «عروه» در اینجا وسیله نجات است و سعید بن جبیر و ضحاک می گویند: «عروه الوثقی؛ کلمه طیبه لا اله الا الله است» (مخلص، ۱۳۹۰، ۱، ۳۱۶).

نتیجه گیری

در این نوشتار ابعاد گوناگونی را که سعید بن جبیر و مجاهد بن جبیر در تفسیر آیات به آن‌ها توجه داشته‌اند بررسی گردید و این نتایج حاصل شد که:

۱. سعید بن جبیر علاوه بر علم تفسیر به مساله قرائت‌ها، علوم قرآن چون ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه، لغت، روایات اصحاب، اسباب نزول و بیان مصادیق توجه داشته است.
۲. امام مجاهد علاوه بر تخصص در علوم تفسیر، روش نوینی در تفسیر قرآن گذاشت و روش تفسیر عقلی را بنیان‌گذاری نموده است، ایشان افزون بر علوم لغت به تفسیر ادبی قرآن نیز توجه و تبحر داشت.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲. ابن اثیر، بی‌تا، الکامل فی التاریخ، ترجمه ابو القاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
۳. ابن تیمیه، احمد عبدالحلیم، ۱۴۰۴، الإکلیل فی المتشابه والتأویل باختصار، بیروت: دارالکتب العلمیه، طبع ثانی.
۴. ابن سعد، محمد، ۱۳۷۴، الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: فرهنگ و اندیشه.
۵. ابن قتیبه، بی‌تا، تأویل مختلف الحدیث، بیروت: مکتبه العلمیه.
۶. ابوالحجاج، بی‌تا، مجاهد بن جبر، تفسیر مجاهد، بیروت: المنشورات العلمیه.
۷. اصبهانی، ابی نعیم احمد بن عبدالله، بی‌تا، حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت: دارالکتب العربی.
۸. ذهبی، شمس الدین محمد، بی‌تا، تذکرۃ الحفاظ، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. ذهبی، شمس الدین محمد، ۱۹۵۷، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرساله.
۱۰. رضایی، محمدعلی اصفهانی، ۱۳۸۸، منطق تفسیر قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم.
۱۱. سالوس، دکتر علی، ۱۳۹۲، پژوهش پیرامون اصول و فروع شیعه دوازده امامیه، کتابخانه عقیده.
۱۲. سیوطی، جلال الدین، ۲۰۰۹، الدر المنثور فی تفسیر الماثور، دارالفکر، طبع ثانی.
۱۳. سیوطی، جلال الدین، ۱۳۹۲، الإتقان فی علوم القرآن، مترجم، سید مهدی، قزوینی، تهران: انتشارات دارالاسلام، چاپ دوم.
۱۴. شهیدی، حسین صالحی، ۱۳۸۱، تفسیر و تفاسیر شعبیه، ایران، قزوین: چاپ اول.

۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن،: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسین حوزه قم.
۱۶. طبرسی، امین الاسلام، ۱۴۰۶، مجمع البیان، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۷. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۸. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۷۸، تفسیر القمی، نجف اشرف.
۱۹. حجتی، سید محمد باقر، ۱۳۶۰، سه مقاله در تاریخ تفسیر و نحو، ایران: بنیاد قرآن.
۲۰. محمد حمزة الشریف الکتانی، بی تا، منهج الامام مجاهد بن جبیر فی التفسیر.
۲۱. شریعت، سنگلجی، ۱۳۹۴، کلید فهم قرآن، کابل: انتشارات تمدن شرق، چاپ اول.
۲۲. عبدالرؤف، مخلص، ۱۳۹۰، تفسیر انوار القرآن، هرات: انتشارات خواجه عبدالله انصار، چاپ دوم.
۲۳. محمد علی رضائی، اصفهانی، ۱۳۹۱، روش ها و گرایش های تفسیر قرآن، قم: دارالکتب اسلامیة، چاپ دوم.
۲۴. معرفت، محمد هادی، ۱۳۹۱، تفسیر و مفسران، مشهد: جامعه رضوی، چاپ دوم.
۲۵. نعمانی، شبلی و دیگران، بی تا، فروغ جاویدان، مترجم عبدالمجید مرادزهی، تهران: انتشارات منیر، چاپ سوم.
۲۶. کنعان، شیخ احمد بن محمد، بی تا، سیمای روز رستاخیز، کابل: انتشارات دارالاسلام، چاپ اول.
۲۷. صدر، حسن، ۱۳۸۲، تأسیس الشیعة لعلوم الاسلامیه، بیروت: دارالکتب الاسلامیه.

کشف و شهود عرفانی از منظر آیات

غلام محمد افضلی^۱

چکیده

کشف و شهود عرفانی به معنای نوعی خاصی از شناخت و معرفت است که از طریق طی مراحل ریاضت، زهد، تقوا و پاکی روح به دست می‌آید و در آن عارف، حقایق عالم هستی را به نحو علم حضوری آن چنان که هست، می‌یابد. از آنجا که برخی از علما، به ویژه فقیهان، بر کشف و شهود تاخته و آن را یک موضوع وارداتی در مباحث معرفتی اسلامی معرفی نموده‌اند، انجام تحقیق حاضر با تکیه بر آیات قرآن، به عنوان مهم‌ترین منبع معرفت و شریعت اسلامی بس مهم می‌نماید. تحقیق حاضر که از نوع توصیفی تحلیلی است، با استفاده از منابع دست اول تدوین گردیده و نتایج ذیل به دست آمده‌اند:

۱. کشف و شهود به عنوان نوعی معرفت حضوری و شهودی، هم در قرآن مورد تأیید قرار گرفته، هم در روایات؛ ۲. ابزار کشف و شهود علاوه بر وحی، عقل و قلب نیز مورد تأیید و تأکید عرفا می‌باشد؛ ۳. کشف و شهود عرفانی، نه تنها با شریعت در ستیز نیست، بلکه همگام و ملازم آن است؛ ۴. آیات بسیاری را مفسران بر کشف و شهود عرفانی تفسیر نموده‌اند که از باب نمونه به آیات ۲۹ انفال؛ ۲۲ زمر؛ ۷۵ انعام؛ ۶۹ عنکبوت؛ ۱۲۸ نحل و ۲۵۷ بقره می‌توان اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: کشف و شهود، آیات، کشف و شهود در قرآن، مکاشفه، مشاهده، عرفان.

۱. ماستری، تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان، کابل.

مقدمه

کشف و شهود عرفانی در اندیشه اسلامی از جایگاه ویژه و مهمی برخوردار است. با وجود این، از سوی برخی علما و فقیهان مسلمان مورد تردید و انکار قرار گرفته و خلاف شریعت اسلامی و عقل سلیم پنداشته شده است. آنان گمان دارند کشف و شهود عرفانی نه ریشه در آموزه‌های دینی دارد، نه آیات و روایات اسلامی آن را تأیید و تصدیق می‌کند؛ بلکه از امور وارداتی است که در حوزه معارف اسلامی راه یافته است و این بدعت و رفتار خلاف شریعت، صدمات و خساراتی به باور، ایمان و رفتار مسلمین وارد کرده است.

با توجه به موضوع‌گیری منفی یادشده، انجام تحقیق علمی در مورد سنجش حقانیت، صحت و اعتبار کشف و شهود عرفانی از منظر آیات قرآنی، امر ضروری می‌نماید. بدین منظور، در این تحقیق سعی بر آن است تا کشف و شهود عرفانی از نظر امکان تحقق، حقیقت کشف و شهود، مراتب و اقسام آن، شاخص‌های کشف و شهود عرفان راستین، به ویژه ارزش و جایگاه کشف و شهود عرفانی از منظر آیات، مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا ابهامات موجود برطرف گردیده و دانش عرفان منزلت و جایگاه واقعی خویش را در میان علوم اسلامی باز یابد.

دیدگاه قرآن به عنوان اساسی‌ترین و مهم‌ترین منبع شریعت اسلامی در این باره فصل الخطاب بوده و در حل این مشکل راه‌گشا است. به همین دلیل در تحقیق حاضر سعی بر آن است تا با استفاده از آیات قرآن کریم صحت، اعتبار و حجیت کشف و شهود عرفانی مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته و جایگاه آن در میان علوم اسلامی روشن گردد. بنابراین پرسش اصلی تحقیق را می‌توان این گونه صورت‌بندی کرد: کشف و شهود عرفانی در آیات قرآن کریم چگونه مطرح گردیده است؟

۱. مفاهیم

پیش از ورود به مباحث اصلی ضرورت دارد که مفاهیم کلیدی تحقیق تعریف گردد.

۱-۱. کشف و مکاشفه

اهل لغت ماده «کشف» را به معنای اظهار و ازاله تفسیر نموده‌اند. در فرهنگ معارف اسلامی آمده: «کشف الشیء کشفاً: اظهاره- کشف الله غمّه: ازاله»؛ شیء را ظاهر و هویدا ساخت و خداوند غمش را زائل نمود». (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸۱). اگر گفته شود «کشفُ الثوب عن الوجه»

معنایش آن است که لباس را از چهره برداشتم. در قرآن کریم می‌خوانیم: «ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضَّرَّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ»؛ سپس هنگامی که پروردگار ضرر را از شما دور ساخت، در آن هنگام گروهی از شما به پروردگار خویش شرک می‌ورزید» (نحل، ۵۴). در سایر کتب لغت نیز به همین معنی و دورنمودن چیزی از چیزی مانند برداشتن پارچه از روی صورت و مانند آن آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۴۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۰۰).

کشف در اصطلاح اهل عرفان به معنای نوعی شناخت است که از دل سرچشمه می‌گیرد. ابزار این نوع شناخت، تزکیه باطن و تصفیه روح است. قیصری در شرح فصوص الحکم گفته است: کشف در لغت برداشتن پرده است، چنانکه گفته می‌شود: کشفَتِ المرأة وجهها یعنی زن نقاب از چهره برگرفت و در اصطلاح، کشف عبارت است از آگاهی از معانی غیبی و امور حقیقی که پس پرده است به نحو وجودی [حق الیقین] و یا به نحو شهودی [عین الیقین]. (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۰۷). گاه کشف را به معنای مکاشفه و مکاشفه را به معنای مشاهده می‌گیرند.

۱-۲. شهود و مشاهده

شهود از ماده (ش ه د) به معنای: حضور در مجلس؛ دیدن با چشم؛ ادراک؛ حکم و فیصله؛ علم و دانستن و إقرار و إعتراف آمده است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۲۴۰).

شهود و مشاهده در اصطلاح تصوف و اهل عرفان به معنای «روية الحق بالحق» است؛ یعنی نوعی خاصی از شناخت. البته نه از سنخ معرفت‌های حصولی که از راه مفاهیم و استدلال‌های عقلی به دست آمده باشد، بلکه معرفت ویژه و شناخت خاصی است که از راه ریاضت‌های قلبی و مجاهدت‌های باطنی و روحانی به نام معرفت حضوری و شناخت وجدانی بدست می‌آید. در حقیقت این نوع شناخت، یافتنی است نه فهمیدنی. طریقت و سیر و سلوک عرفانی همان ریاضت و مجاهدت است و ثمره آن، مکاشفه‌ها و مشاهدات عرفانی. از این رو عرفا گفته‌اند: «المشاهدات موارث المجاهدات». (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۷۹).

۱-۳. عرفان و معرفت

عرفان و معرفت هر دو از ماده (ع ر ف) گرفته شده، در لغت به معنی درک و شناختن است. «فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ»؛ [برادران یوسف] بر یوسف داخل شدند؛ یوسف آن‌ها را

شناخت، درحالی‌که آن‌ها او را نمی‌شناختند. (یوسف، ۵۸).

راغب گفته است: معرفت و عرفان درک و شناختن شیئی است با تفکر و تدبر در اثر آن و آن از علم اخص است. گویند «فلان يعرف الله» نگویند «يعلم الله» که معرفت بشر به خدا با تفکر در آثار او است، نه با ادراک ذاتش و گویند: «الله يعلم كذا»؛ نگویند: «يعرف كذا»؛ زیرا که معرفت از علم قاصر است و در حاصل از تفکر استعمال می‌شود؛ یعنی عرفان نسبت به علم شناخت ناقصی است و آن از تفکر در آثار شیء ناشی می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۳۲۷).

در اصطلاح، عرفان در کاربرد عرفانی به شناسایی خاصی تخصیص یافته که مراد شناسایی حق است و نام علمی است از علوم الهی که موضوع شناخت آن حق، اسماء و صفات او است. بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند عرفان می‌نامند.

عرفان و شناسایی حق به دو طریق میسر است؛ یکی به طریق استدلال از اثر به مؤثر و از فعل به صفت و از صفات به ذات و این مخصوص علماء است. دوم طریق تصفیه باطن و تخلیه سر از غیر و تحلیل روح و آن طریق معرفت خاصه انبیاء، اولیاء و عرفا است. این معرفت کشفی و شهودی را غیر از مجذوب مطلق هیچ کس را میسر نیست، مگر به سبب طاعت و عبادت قالبی، نفسی، قلبی، روحی، سری و خفی. مبنای کار عرفا بر شهود و کشف است. (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۸۱).

۲. چیستی، مراتب و شاخص‌های کشف و شهود عرفان حقیقی

۲-۱. حقیقت کشف و شهود

کشف و شهود عرفانی عبارت است از شناسایی خاصی که بعد از اتصاف به اوصاف خاص و پس از طی مراحل ریاضات، ترکیه نفس، تصفیه دل و تجلیه روح بدست می‌آید. در نتیجه، کشف و شهود جزو علم حضوری است که به معنی حضور معلوم در نزد عالم می‌باشد.

کشف و شهود نه تنها از مراتب یقین، بلکه از عالی‌ترین مرتبه یقین است؛ چنانچه عرفا گفته‌اند: «المشاهده حال رفیع و هی من لوائح زیادات حقایق الیقین»؛ یا «الیقین هو المکاشفه». (ابونصر، ۱۳۸۲: ص ۱۰۱-۱۰۲).

کشف و شهود دارای هویت معرفتی است و شهود از جمله‌ی منابع مهم و اساسی معرفت در عالی‌ترین مرحله‌ی یقین است. از دیدگاه عارفان مسلمان، کشف و شهود نه تنها یکی از منابع تولید علم و معرفت، بلکه مهم‌ترین و اساسی‌ترین منبع تولید علم یقینی و معرفت عرفانی است که در آن تطرُق شبهه و شکوک وجود ندارد و علم حاصل از آن را به نام‌های «علم‌إرثی»، «وهبی»، «لدنی» و «باطنی» نامیده‌اند.

از همین رو، ابن عربی راه وصول به معرفت خداوند را دو امر دانسته است: یکی، طریق کشف و شهود عرفانی و ادراک قلبی و دیگری، طریق فکر و استدلال یا برهان عقلی. (ابن عربی (الف)، ۱۳۷۰، ج ۱: ۳۱۹).

از دیدگاه حکما و عارفان مسلمان، حقیقت یکی بیش نیست، اما راه رسیدن به آن دو امر است: عقل و دل. بنابراین، کشف و استدلال و به تعبیری، وجدان و برهان، هر دو راه معتبراند و از واقع خبر می‌دهند، اما راه دل، وجدان و کشف و شهود قوی‌تر از راه عقل، استدلال و برهان است؛ زیرا عقل و برهان از طریق واسطه و مفهوم به واقع می‌رساند، اما راه دل و شهود، کشف و وجدان، حضوری و وجودی است، نه نیازی به ترتیب مقدمات و درک مفهوم و واسطه دارد، نه در میان، قنطره و فاصله وجود دارد، بلکه عارف از طریق شهود، به حقیقت و واقع پی می‌برد.

۲-۲. ابعاد کشف و شهود

این حالت عرفانی که ارتباط بی‌واسطه با هستی مطلق است و از رهگذر ذوق و وجدان به دست می‌آید، به شخص استعداد ویژه می‌بخشد تا به باطن اشیا نفوذ کند و به رؤیت حقایق بپردازد. این حالت روحانی عام است و در هر کیش و مذهب می‌تواند وجود داشته باشد. پیروان هر مذهب و مکتب به نوعی، طریقه ویژه و راهی را برای دست‌یابی به باطن عالم و حقیقت هستی پیموده و می‌پیمایند. از این رو، با قطع نظر از حقانیت و بطلان آیینی، دینی را نمی‌توان یافت که از عارف و روحانی خالی باشد. بنابراین، مفهوم عام عرفان و یا کشف و شهود همان توجه به جنبه‌های باطنی است، به ویژه اینکه عرفان «جریان روحانی عظیمی است که از میان همه ادیان می‌گذرد». (آنه ماری شیمل، ۱۳۹۴: ۳۶).

با ظهور اسلام و شخصیت عرفانی خاتم الانبیاء محمد مصطفی^(ص) سیر باطنی و عرفانی وارد مرحله تازه شد و عرفان اسلامی با معارف بلند و مفاهیم ناب پا به عرصه وجود گذاشت. عرفان

و تصوف اسلامی با شکوفایی و رشد در دامن وحی و شریعت به معنویت و اسرار نهفته در آن راه برده و وادی‌های بسیاری را گشوده است؛ به گونه‌ای که به حقایق و ظرایف شگرف، هم در جنبه‌ی امور سلوکی، هم در جنبه‌ی معرفت و حقیقت و هم در سایر امور دست یافته است. (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۱-۳).

عرفان اسلامی در یک دسته‌بندی کلی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود. عرفان عملی را به نام «طریقت» و عرفان نظری را به نام «حقیقت» یاد می‌کنند.

۲-۲-۱. کشف و شهود عرفان عملی

تلاش عارفان مسلمان آن است که انسان از استکبار، خودخواهی، تفوق و دل‌بستگی به غیر حق سبحانه و تعالی‌رهایی یابد و در مسیر مستقیم الهی گام نهد. چنین سیر و سلوک را که در درون انسان صورت می‌گیرد، «معاملات قلبی» می‌خوانند. این سیر باطنی و سفر روحانی، مراحل و منازل دارد که باید یکی پس از دیگری سپری شود. هر مرحله و منزل، ویژگی‌هایی دارد و در هر منزل، حالاتی به سالک دست می‌دهد که گام به گام وی را برای صعود به مرحله بعدی آماده می‌سازد. سرانجام این سفر، با رسیدن به مقام فنا و بقای بعد الفنا پایان می‌پذیرد.

کشف و شهود عرفان عملی، راه روشن و رسم بندگی است که زمینه‌ی قرب الهی را فراهم می‌آورد و با موهبت بزرگ معرفت الهی از سوی خداوند، مقرون می‌گردد. عارف در مقام عمل به ریاضت دست می‌زند و چنین ریاضتی که موجب صفای دل می‌گردد، به عشق می‌انجامد و عشق الهی نیز به محو شدن و فانی در حق و شهود خداوند سبب‌ان می‌انجامد.

عارفان روشن‌دل مسلمان، چنین تجربه‌هایی را به شکل منازل طولی در ارتباط با هم یا به صورت درجات قرب الی الله ترسیم کرده و در این زمینه، آثار فراوانی از خود به یادگار گذاشته‌اند. از نمونه‌های برجسته‌ی این آثار، «منازل السائرین» خواجه عبدالله انصاری هروی است که در آن، مراحل سیر و سلوک را در صد منزل با بیان حقیقت هر منزل و ویژگی‌های آن معرفی نموده است.

۲-۲-۲. کشف و شهود عرفان نظری

کشف و شهود عرفان نظری، عبارت از حقایق و معارفی است که عارف بالله در پی شهود، به تبیین آن می‌پردازد. درباره‌ی چنین کشف و شهود، عارفان مسلمان گفته‌اند: سالک الی الله در پی تحصیل منازل و رسیدن به مقام فنا و بقای بعد الفنا و باریافتن به مقام ولایت، چنان غرق در توحید

حق تعالی می‌گردد که می‌تواند حق را در حد نهایت طاقت مخلوق به نحو حق‌الیقینی بیابد.

۲-۳. رابطه عرفان و شریعت

عرفان اسلامی برگرفته از کتاب آسمانی و سنت محمدی^(ص) است و در تمام عرصه‌های نظری، عملی، ادبی و ذوقی بر اساس قرآن و سنت بروز و ظهور یافته است؛ بنابراین، عارفان اصیل هر عملی را که مخالف با معیارها و موازین شرع می‌دیدند، مردود شمرده از انجام آن احتراز می‌کردند. تصوف اسلامی نمایانگر جنبه‌ی باطنی- معنوی اسلام است و عارفان مسلمان در طول تاریخ، آثار ارزشمندی در رابطه به فهم بطون قرآن به صورت تفسیر انفسی و باطنی نگاشته‌اند که به «اشارات»، «هدایات»، «تأویل عرفانی» و «فقه الحیوه» شهرت یافته است.

این امر مورد پسند تمام گروه‌ها و پیروان مذاهب اسلامی می‌باشد؛ از این رو، نه تنها به تشریح و تأویل باطنی آیات و روایات پرداخته‌اند، بلکه برخی از احادیث ائمه و پیشوایان معصوم^(ع) را نیز شرح و تفسیر باطنی نموده‌اند. بسیاری از بطون احکام دینی همچون نماز، روزه، حج، زکات و غیره را بررسی کرده و کتاب‌هایی درباره‌ی اسرار نماز، روزه، حج و... نگاشته‌اند. از این رهگذر، اسرار و حقایق شریعت را برای همگان تبیین نموده‌اند.

به هر حال عارف مسلمان زندگی عارفانه‌ی خود را در قلب قرآن و سنت ارتقا می‌بخشد و به ژرفای آن راه می‌یابد. از این رو، عرفان اسلامی با شریعت به معنای عام و فراگیر آن آمیخته است و پیوند ناگسستنی با هم دارند. چنانکه نمی‌توان مجموعه‌ی عرفان اسلامی را بدون آن تعریف کرد.

۲-۴. ابزار کشف و شهود

کشف و شهود دارای اسباب و ابزاری است که به وسیله آن برای عارف تحقق می‌یابد. عارفان مسلمان سه ابزار را برای کشف و شهود بیان داشته که عبارتند از: وحی، عقل و قلب.

۲-۴-۱. وحی

عرفا وحی را که از جمله‌ی ابزار کشف و شهود می‌شمارند، به معنای عام گرفته‌اند که شامل قرآن و سنت هر دو است. وحی به معنای عام را از آن جهت که منشأ ظهور و بروز علم و کشف و شهود است علت می‌گویند و از آن جهت که کشف و شهود نشوء خود را از آن کسب می‌کند، سبب می‌گویند و از آن جهت که صاحب کشف و شهود حرکات خود را در طی منازل و مراحل در

مطابقت با وحی باید به سرانجام رساند، وحی را شرط می‌دانند. در این نوشتار نیز، وحی به معنای عام علت، سبب و شرط مقصود می‌باشد.

۲-۴-۲. عقل

در اسلام عقل در درون دین معنا می‌دهد. عقل مدار تکلیف و مأموریت انسانی است. در آیات بسیاری، انسان‌ها به تعقل و استدلال و تلاش عقلانی دعوت شده است. در قرآن از استدلال‌ات عقلانی افرادی مانند ابراهیم بت‌شکن، مدح و تمجید صورت گرفته است.

دین اسلام در کنار دعوت به عقل، به واسطه‌ی اصول و احکام خود که ستیزی با عقل ندارد، در شکوفایی عقل آدمیان می‌کوشد تا به مدد این شکوفایی، توان ادراکی عقل را در امور متعالی ارتقا بخشد. از این رو، مسلمانان نیز از همان آغاز بر شرافت عقل تأکید داشتند. متفکران مسلمان، هیچ‌گاه میان عقل و دین ناسازگاری ندیده‌اند. آموزه‌های دین تحریف ناشده‌ی اسلام، مطابق با حقیقت و مؤید با عقل است.

۲-۴-۳. قلب

قلب همچون عقل از منظر وحی از جایگاه ویژه برخوردار است که قرآن می‌گوید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ». (ق، ۳۷). بیش از هشتاد صفت در قرآن برای قلب بیان شده و صفات قلبی مذموم و ممدوح در مورد آن بسیار وارد شده است.

در احادیث نیز قلب مدار فساد و صلاح معرفی شده و حیثیت حاکم و ملّک را برایش در نظر گرفته است. بدین معنی که قلب به عنوان رئیس جمهور مملکت بدن معرفی گردیده است.

۲-۵. شاخص‌های کشف و شهود

کشف و شهود عرفان حقیقی آن است که مکاشف و مشاهد واجد چنین کشف و شهود باشد و در طی مراحل و منازل سلوکی پایبند معیارها و موازین شرعی برگرفته از کتاب سنت باشد. چنین کشف و شهود عرفانی شاخص‌هایی دارد که در ادامه به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌شود:

۲-۵-۱. تقرب الی الله

مقصد نهایی عرفان حقیقی، قرب الهی است. از این رو، تمام تلاش و کوشش عارف برای رسیدن به این هدف و دست‌یابی به این آرزو است. عرفا در مسیر رسیدن به خدا، هرکدام به نسبت تلاش،

همت، مجاهده و توفیق‌شان درجات و مراتبی را تحصیل می‌نمایند. اما رسیدن به بالاترین مقام قرب الهی تنها مخصوص خاصان الهی مانند پیامبران و اوصیای‌شان است که دیگران با همه تلاش و کوشش از دست‌یابی به آن باز می‌مانند. این امر به دلیل سعه وجودی پیامبران و ظرفیت بالای انسانی و الهی آنان است که توانسته‌اند خود را به چنان مقام و موقعیتی برسانند.

۲-۵-۲. عدم مخالفت با عقل

در مباحث عرفانی عقل جایگاه ویژه داشته، تمام اصول، مبانی، مسائل، موضوعات و مکاشفات آن مورد تأیید عقل خواهد بود. از این رو، عرفان حقیقی معتبر آن است که توأم با موافقت عقل و شرع باشد. عرفان حقیقی هرچند به ساحتی و رای ساحت عقل می‌پردازد؛ اما هرگز به چیزی خلاف عقل تکیه نمی‌زند و به نتیجه‌ی عقل‌ستیز دست نمی‌یابد. به تعبیر دیگر، عرفان حقیقی، ممکن است امور خردگرای را در خود جای دهد؛ اما هرگز به امور خردستیز و ضد عقل اعتنا نمی‌کند.

نکوهش عقل در سخنان برخی از علمای مسلمان، به ویژه فقها و عرفا، اولاً، در مورد عقل ناقص و تربیت‌نیافته است که افراد معمولی از آن برخوردارند؛ ثانیاً، مراد عارفان مسلمان از تحقیر عقل پایین‌تر نشان دادن عقل، نسبت به جایگاه دل است. عارفان به دنبال معرفت‌های افاضی و شهودی‌اند و چنین معرفتی از راه عقل و استدلال حاصل نمی‌شود. این نوع معرفت چشیدنی و دیدنی است که از راه ذوق و وجدان به دست می‌آید.

۲-۵-۳. مطابقت با شریعت

یکی از بارزترین شاخصه‌های عرفان حقیقی، مطابقت رفتار عارف با شریعت است. عرفان حقیقی نمی‌تواند از مسیری حاصل شود که خلاف دین و شریعت باشد. چگونه می‌توان از وسیله‌ی که محبوب و معشوق از آن نفرت دارد، برای رسیدن به ایشان استفاده کرد؟ حتی در عشق‌های زمینی و مجازی چنین چیزی قابل تصور نیست.

در محبت الهی، دلدادگی عرفانی و عشق حقیقی کسی که واقعاً دوستدار خداوند است و می‌خواهد به او تقرب جوید، نمی‌تواند به شیوه‌ی عمل نماید که خداوند از آن متنفر است و ناخرسندی خویش را از آن اعلام کرده است.

۲-۵-۴. هماهنگی با فطرت انسانی

کشف و شهود عرفان حقیقی نمی‌تواند با فطرت انسان ناسازگار باشد. برای ضرورت این سازگاری می‌توان دو دلیل ذکر کرد:

(۱) ارتباط و پیوند امیال درونی با کمال انسانی. همه‌ی امیال درونی انسان با کمال او در ارتباط‌اند. به این معنا که امیال می‌توانند راهنمای مناسبی در حرکت انسان به سوی کمال واقعی باشند. اگر اصل وجود یک میل هیچ ارتباطی با تحقق کمال انسانی نداشته باشد، یا در جهت خلاف آن باشد، مستلزم لغویت یا نقض غرض خواهد بود؛ در حالیکه نقض غرض و لغو بودن هر دو نادرست‌اند و باطل.

(۲) کمال‌خواهی فطری انسان. گرایش عرفانی گرایش فطری است؛ انسان‌ها فطرتاً به قدرت مطلق، علم مطلق و کمال مطلق میل دارند. بنابراین، پس راه وصول به آن نیز باید فطری و هماهنگ با فطرت باشد. نمی‌توان با توسل به راه‌های خلاف فطرت امید داشت به آن هدف نهایی عرفان که در فطرت انسان‌ها قرارداده شده است، واصل شد.

۲-۵-۵. توجه به همه‌ی ابعاد زندگی انسان

عرفان حقیقی، همه‌ی ابعاد و ساحت‌های وجودی انسان را در نظر دارد و هیچ‌کدام را نادیده نمی‌گیرد. براین اساس عرفانی که نگرش مثبت به مناسبات اجتماعی، قضایی، اقتصادی و سیاسی و به بیان دیگر، امور این جهانی و آن جهانی انسان نداشته باشد به همان میزان از حقیقت عرفان دور است.

یکی از اهداف مهم عرفان، رساندن انسان به مقام «انسان کامل» است. انسان کامل یعنی مقام «مظهریت همه‌ی اسماء و صفات الهی». (ر.ک: در جستجوی عرفان اسلامی). البته همه‌ی اسماء، صفات و افعال الهی در همه انسان‌ها به صورت بالفعل حضور ندارند، اما انسان استعداد مظهریت همه‌ی آن‌ها را دارد. عرفان دانشی است که می‌تواند راهی برای به فعلیت رساندن این استعداد در اختیار انسان قراردهد.

۲-۵-۶. تصحیح نسبت دنیا و آخرت

عارف واقعی زندگی دنیوی را پلید و پست تلقی نمی‌کند؛ بلکه دنیا را مقدمه‌ی آخرت و پل وصول به آن می‌داند. اولیاء و بزرگان دین با شدت با این اندیشه به مبارزه پرداخته‌اند. به همین دلیل، هرگز

در کلمات اولیای دین و عارفان واقعی اسلام سخنی از نادیده گرفتن دنیا و رها کردن نعمت‌های دنیوی دیده نمی‌شود.

۳. کشف و شهود عرفانی در آینه آیات

۱-۳. قرآن و عرفان

قرآن کریم مهم‌ترین منبع عرفان اسلامی است. اساس بسیاری از مباحث عرفان اسلامی به قرآن و آیات این کتاب آسمانی برمی‌گردد. برای نمونه، از این منبع حکمت و معرفت، آیاتی را می‌توان ذکر نمود:

➤ صفات بی‌مانند. برخی از صفات و ویژگی‌ها برای خداوند در آیات قرآن کریم بیان شده و منشأ مباحث عرفانی و سرچشمه مسائل این دانش اسلامی گردیده است که برای هیچ موجودی به کار نرفته و نمی‌رود. صفاتی که متضمن توصیف خداوند به اول و آخر، ظاهر و باطن و وحدت مطلقه الهی می‌باشند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید، ۳).

➤ تجلی خداوند در موجودات. در برخی آیات از تجلی خداوند سخن به میان آمده است. تجلی خداوند در برخی از موجودات نشانه عظمت الهی و نیز دلیل عدم امکان رؤیت آن ذات باری تعالی است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكَاةً وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف، ۱۴۳).

➤ حضور خداوند در همه جا. در قرآن کریم خداوند چنان توصیف شده که در همه جا هست و بر تمام امور و رفتار انسان‌ها بصیر و بینا است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید، ۴).

➤ بقای خداوند و عدم بقای دیگر موجودات. در قرآن کریم بار روشنی و وضوح آمده که دیگر موجودات نیست و نابود می‌شوند و این تنها خداوند است که باقی می‌ماند و زوال ناپذیر و دایمی است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». (الرحمن، آیات ۲۷-۲۸).

➤ نیازمندی دیگران و بی‌نیازی خداوند. آیات متعدد و بسیاری وجود دارد که خداوند را

بی‌نیاز و غنی دانسته است. بی‌نیازی خداوند ارتباط وثیق با دایمی بودن، واجب الوجود بودن، توانایی و دانایی بی‌مانند وی دارد. در سوی دیگر، سایر موجودات، از جمله انسان محتاج و نیازمند به خداوند معرفی شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». (فاطر، ۱۵).

مثال‌های فوق تنها بخش کوچک از آیاتی است که مباحث عرفان اسلامی را با شیواترین بیان و عمیق‌ترین مفاهیم عرضه داشته است. رؤیت ملکوت، لقاء الله، رضوان الهی، وحی، الهام، مکالمه فرشتگان با غیر انبیا و... مباحث و مفاهیمی هستند که عرفان اسلامی را عمق و غنا می‌بخشند و تمام این مفاهیم و مباحث در قرآن کریم به شیوایی و عمق خاص مطرح شده است. چنانکه مفاهیمی مانند انواع نفس‌آماره، لَوَّامه، مطمئنَه، مسوَّله، مزینَه و غیره ریشه در قرآن و آیات این کتاب آسمانی دارد.

۲-۳. بررسی آیات عرفانی

آیات مرتبط به مباحث عرفانی در قرآن بسیار است و علما و مفسران هر کدام به فراخور دانش، هدف، ذوق و استعدادشان آن‌ها را تفسیر نموده‌اند. تفسیر و بررسی تمام آیات عرفانی در این تحقیق نه میسر است و نه لازم. از باب نمونه به آیات چندی که از سوی علما و مفسرین تفسیر عرفانی شده و برای این دانش اسلامی از آن بهره گرفته شده است، اشاره می‌گردد:

۱-۲-۳. تقوا و ینش الهی

در آیه ۲۹ سوره انفال مفهوم عرفانی بس ارزشمند مطرح گردیده است. خداوند خطاب به مؤمنان می‌فرماید: اگر تقوا پیشه کنید، خداوند به برکت آن، ینش تشخیص حق از باطل به شما می‌دهد، سیئات شما را می‌پوشاند [محو می‌کند]، خداوند شما را می‌بخشد و خداوند صاحب فضل بزرگی است.

آلوسی در تفسیر آیه فوق می‌گوید: «برای شما نوری نصیب می‌فرماید که به سبب آن در میان حق و باطل فرق می‌کنید. گاهی هم تعبیر شده به این که این امر اشاره به نوری ویژه است که از آن به فراست تعبیر می‌شود. در آثاری هم آمده که «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور من نور الله تعالى». (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۸۴).

صاحب تفسیر فتح القدير «فرقان» را به معنای ثبات القلوب و ثقب البصائر و حسن هدايت گرفته و می گوید: «والفرقان: ما يفرق به بين الحق والباطل، والمعنى: أنه يجعل لهم من ثبات القلوب، و تقوى البصائر، و حسن الهداية ما يفرقون به بينهما عند الالتباس». (الشوكاني، بی تا، ج ۳: ۱۷۴).

هرچند در تفسیر مراد از «فرقان» تأویلاتی نیز وجود دارد؛ چنانکه صاحب تفسیر طبری می گوید: اهل تأویل در لفظ «فرقان»، اختلاف دارند و به معانی «مخرج»، «نجات» و «فصل» تعبیر نموده اند. (طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۴۸۸). صاحب تفسیر زاد المسیر می گوید: «در مصداق فرقان چهار قول است: یکی به معنای مخرج است که این قول عکرمه، مجاهد، ضحاک و ابن قتیبه است و ابن ابی طلحه از ابن عباس چنین روایت نموده است و معنا چنین می شود: «يجعل لكم مخرجاً في الدين من الضلال» در دین، راه برآمدی از گمراهی برای شما قرار می دهد. دوم به معنای نجات است که این قول قتاده و سدی است و عوفی از ابن عباس روایت نموده است. سوم به معنای نصر و مدد است و این قول فراء است به روایت ضحاک از ابن عباس. چهارم به معنای هدایتی است در دلها که به سبب آن فرق می کنند در میان حق و باطل و این قول ابن زید و ابن اسحاق است». (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳: ۱۰۱).

صاحب تفسیر مظهري بعد از توجیهاات مذکور و بیان آن چه که منظور است، می گوید: «این [امر] بعد از فنای قلب و ترکیه‌ی نفس از رذائل است که در این هنگام، حقیقت تقوی متحقق می شود و این مسمی به کشف است به نزد صوفیه». (قاضی ثناء الله، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۴۷۴). به معنای «شرح صدور» و «علم نافع فارق میان حق و باطل» (الشنقيطی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۳۶۱)، «حجت و بیان»، «شهرت و صیت»، نام قرآن، روز غزوه بدر و به دیگر مصادیق نیز تعبیر شده است.

۳-۲-۲. نور الهی و شرح صدر

آیه دیگری که توسط مفسرین و عرفا تفسیر عرفانی شده، آیه ۲۲ سوره زمر است. در این آیه خداوند می فرماید؛ کسی را که خداوند «شرح صدر» دهد، وی دارای نوری از جانب پروردگارش خواهد بود: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ».

آلوسی، پس از توضیحات لازم، گفته است: «لذا بعض سادات گفته اند: «قلب مقرر ایمان

است، صدر محل اسلام، فؤاد مشرق مشاهده است و لُب مقام توحید حقیقی است». (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۷۷).

صاحب تفسیر روح البیان به نقل از کشف الاسرار می‌گوید: «و فی کشف الاسرار [بدان که دل آدمی را چهار پرده است. پرده اول صدر است مستقر عهد اسلام کقوله تعالی «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ». پرده دوم قلب است محل نور ایمان کقوله تعالی «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ». پرده سوم فؤاد است سراپرده مشاهده حق کقوله تعالی: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى». پرده چهارم شغاف است محبط رحل عشق کقوله تعالی «قَدْ شَغَفَهُ حُبًّا» رب العالمین چون خواهد که ریمده را به کمند لطف در راه دین خویش کشد اول نظری کند به صدر وی تا سینه وی از هوی و بدعت‌ها پاک گردد و قدم وی بر جاده سنت مستقیم شود. پس نظر کند به قلب وی تا از آرایش دنیا و اخلاق نکوهیده چون عجب و حسد و کبر و ریا و حرص و عداوت و رعونت پاک گردد و در راه ورع روان شود. پس نظری کند به فؤاد وی و او را از خلایق و علایق باز برده چشمه علم و حکمت در دل وی کشاید، نور هدایت تحفه نطفه وی گرداند؛ چنانکه گفت «فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ». پس نظری کند به شغاف وی و او را از آب و اکل باز برد و قدم در کوی فنا نهد. نور بر سه قسم است یکی بر زبان و یکی در دل و یکی در تن. نور زبان توحید است و شهادت. نور تن خدمت است و طاعت و نور دل شوق است و محبت». (حقی، بی‌تا، ج ۸: ۹۶).

از عبدالله بن مسعود و عبدالله بن مسعود و ابن عباس روایت شده وقتی که آیه شریفه: «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ» نازل شد، صحابه کرام گفتند: ای رسول خدا! شرح صدر چطور است؟ رسول^(ص) فرمود: «إِذَا دَخَلَ النَّوْرُ فِي الْقَلْبِ انْفَسَحَ وَانْشَرَحَ»؛ هنگامی که نور در قلب وارد شود، قلب مُنْفَسِح و مُنْشَرَح می‌گردد. گفتند: آیا نشانی وجود دارد که دانسته شود؟ فرمود: «بلی! دوری و پرهیز از دار غرور و رجوع به دار خلود و آمادگی برای مرگ قبل از فرارسیدنش». (حاکم، ۱۴۲۲، ج ۴: ۳۴۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۱: ۴۶۲).

صاحب تفسیر الوسیط می‌نویسد: «همین معنای قول حسن بصری است در تفسیر این آیه کریمه: ملئ حکماً و علماً یعنی قلب وقتی مشروح شد از علم و حکمت پُر می‌شود؛ حتی حقیقت اشیاء را به طور درست می‌داند و حکم می‌کند به حقیقت دنیا که فانی و از آن می‌پرهیزد و به حقیقت آخرت که باقی است و به آن رغبت می‌داشته باشد». (واحدی نیسابوری، ۱۴۱۵، ج ۲۴: ۱۲۱).

صاحب تفسیر البحر المدید می‌گوید: «و هذا النور هو اللطف الإلهی الفائض علیه عند مشاهدته الآیات التکوینیة والتزیلیة، والتوفیق للاهتداء بها، أو: بمحض الإلهام من الجود والکرم، فيقذف فی قلبه نور اليقين، بلا سبب، أو بصحبة أهل النور» (الادریسی الشاذلی، ۱۴۲۳، ج ۶: ۳۸۶).

صاحب تفسیر قشیری می‌نویسد: «والنور الذي مِنْ قَبْلِهِ -سبحانه- نورُ اللّوائح بنجوم العلم، ثم نورُ اللوامع ببيان الفهم، ثم نورُ المحاضرة بزوائد اليقين، ثم نورُ المكاشفة بتجلی الصفات، ثم نور المشاهدة بظهور الذات، ثم أنوار الصمدية بحقایق التوحید... وعند ذالك فلا وَجَدَ ولا فَقَدَ ولا قُرْبَ ولا بُعْدَ... کلا بل هو الله الواحد القهار». (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۷: ۲۸).

۳-۲-۳. ملکوت آسمان‌ها و زمین

یکی از آیاتی که مورد استدلال عرفا برای کشف و شهود عرفانی قرار گرفته آیه ۷۵ سوره انعام است. در این آیه، خداوند از ملکوت آسمان‌ها و زمین سخن به میان آورده که به حضرت ابراهیم^(ع) نشان می‌دهد. ملکوت آسمان‌ها و زمین چیست و چگونه خداوند آن را به حضرت ابراهیم^(ع) نشان داده؟ موضوعی است که بحث‌های بسیاری را میان مفسرین پدید آورده است.

عرفای مسلمان با استفاده از این آیه، بحث‌های عرفانی مبسوطی ارائه نموده و آن را شاهد روشن بر کشف و شهود عرفانی دانسته‌اند. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ».

کلمه «نُرِي» مشتق از إرائه، از رؤیت گرفته شده است. امام فخرالدین رازی درباره معنای «إرائه» دو احتمال را مطرح می‌کند: یکی اینکه «إرائه» از رؤیت حسی و بصری و به معنای نشان دادن و نمایاندن برای حس بصر است. دوم اینکه از رؤیت قلبی گرفته شده به معنای نشان دادن از طریق دلایل عقلی و به معنای فهماندن و دانانمودن می‌باشد. روشن است که انسان با این دو ابزار نمی‌تواند به تمام اسرار حاکمیت و حکومت عظیم الهی بر همه‌ی جهان احاطه پیدا کند. چنانکه سید قطب نیز به این مطلب تصریح کرده است. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۳: ۲۹۱).

بعد از آنکه ابراهیم^(ع) مراحل توحید را یکی پس از دیگری پیمود و از انواع ابتلاها پیروز برآمد، اراده‌ی الهی بر این تحقق گرفت تا ملکوت آسمان‌ها و زمین را به او بنمایاند و او را به مقام عین الیقین و حق الیقین برساند. در این جریان، ابراهیم از ملکوت آسمان‌ها و زمین آگاه شد و تمام

حقایق پنهان و باطن اشیاء را نگریست. خداوند سبحان از اسرار هستی پرده برداشت و انواع مدارج توحید را بر قلب او نشانده.

۳-۲-۴. تلاش برای خدا و هدایت الهی

از آیاتی که عرفا برای مباحث عرفانی و کشف و شهود به آن استدلال نموده، آیه ۶۹ سوره عنکبوت است: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ». بنابر بیان منابع لغت و ادب، مجاهده تنها محاربه با کفار نیست، بلکه عام و شامل محاربه‌های با نفس، دشمنان دین، شیطان، منافقین و هواها و خواهش‌های باطل نفسانی می‌شود.

مفسرین در توضیح این آیه گفته‌اند: مجاهده که مأخوذ منه (جاهدوا) است مطلق ذکر شده و مقید به متعلقی نشده تا متناول باشد مجاهده با نفس اماره بالسوء و شیطان و اعدای دین را و آن چه را که علماء گفته‌اند مقصود به آن اقوال، صرف مثال است نه حصر مراد. صاحب تفسیرالنکت و العیون می‌گوید: در جمله «لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» چهار تأویل است: أحدها: الطريق إلى الجنة، قاله السدی. الثانی: نوفرهم لدين الحق، حکاه النقاش. الثالث: معناه الذين يعملون بما يعملون يهديهم لما لا يعلمون، قاله عباس أبو أحمد. الرابع: معناه لنخلصنّ نياتهم و صدقاتهم و صلواتهم و صيامهم. قاله يوسف بن أسباط». (نیآوردی، بی تا، ۴: ۲۹۵).

از این میان، از تأویل سوم مسأله کشف و شهود خوب‌تر به دست می‌آید؛ زیرا به سه امر اشاره دارد: علم موجود؛ عمل به آن علم و دست یافتن به معلومات جدید. اهل کشف و شهود عرفانی نیز به بودن مکاشفه به معنای علوم ثانوی بعد از علوم اولی قایل‌اند. یعنی عارف قاصد باید مجاهده و ریاضت نماید، علوم شرعی، احکام، عقائد و اخلاق را به حد لازم بیاموزد و به مقتضای آن علوم عمل نماید و پایبند دستورات شرع شریف باشد.

بعد از تکسب این علوم و تجشّم رنج اعمال مفروضه، مسنونه و مستحبه در تمام عرصه‌های عبادات، معاملات، عقائد و اخلاق، صفای باطنی و درخشش درونی به دل و روح انسان، پرتو می‌افکند و در نتیجه به علوم دست می‌یابد که قبلاً برایش حاصل نبوده است.

صاحب تفسیر البحر المدید در اشاره به این آیه فرموده است: «الإشارة: تصفية الأعمال على قدر تصفية القلوب، و تصفية القلوب على قدر مراقبة علام الغيوب، والمراقبة على قدر المعرفة. والمعرفة على قدر المشاهدة. والمشاهدة تحصل على قدر المجاهدة، (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا

لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». (الادریسی الشاذلی، ۱۴۲۳، ۱: ۲۹۸).

نکات

تذکر چند نکته در باره دلالت آیه بر کشف و شهود عرفانی مورد نظر ضروری است:

نکته اول: بررسی واژه «هدایت»

هدایت در لغت راهنمایی و راه راست نمودن است. جرجانی در کتاب التعریفات نوشته است: هدایت دلالت بر چیزی است که ایصال به مطلوب نماید و گفته شده که هدایت، بردن به راهی است که به مطلوب وصل نماید. (شریف جرجانی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۵۶). از معنی اول ارائه طریق و از معنی دوم ایصال به مطلوب تعبیر می کنند. بنابراین، هدایت به معنای ارشاد و راهنمایی خداوند است که مستلزم کشف و شهود می باشد؛ زیرا هدایت الهی حد و مرزی ندارد و به اموری خاص محدود نمی شود.

علما هدایت الهی را برای انسان ها به چهار قسم دسته بندی می کنند: اول، هدایت عام که به مقتضای آفرینش هر موجودی صورت گرفته و انسان ها به وسیله عقل و هوش و معارف و علوم به آن هدایت به ناچار وابسته است. دوم، هدایت تشریعی که به مقتضای نیاز فردی و اجتماعی انسان ها بر زبان پیامبران و با رساندن پیام خداوند به مردم به صورت کتاب های آسمانی نازل شده است. سوم، هدایت توفیق که زمینه اش در خود انسان شکل می گیرد. هدایت که به کسانی اختصاص دارد که خود در راه هدایت و رسیدن به کمال قرار داده باشد. چهارم، هدایت در آخرت به سوی بهشت و وصول به مطلوب. چنانکه در آیه پنجم سوره محمد می خوانیم: «سَيَهْدِيهِمْ وَ يَصْلِحُ بِاللَّهِمْ».

چهار نوع هدایت فوق از همان ترتیبی برخوردارند که بیان شد. بنابراین، هدایت قبلی زمینه ساز هدایت بعدی خواهد بود. کسی که هدایت اول را نداشته باشد، به هدایت دوم نمی رسد. هر کس هدایت نوع دوم را به دست نیاورد، به هدایت نوع سوم دست نخواهد یافت. زمینه را شخص بایستی خود با ایمان، نیکوکاری و مجاهدت در خویش فراهم سازد. هر کس به هدایت چهارم برسد، در حقیقت هر سه هدایت قبلی را به دست آورده است.

نکته دوم: بررسی جمله معطوفه

جمله معطوفه «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» نیز مدعا را ثابت می‌کند؛ زیرا إحسان نظر به حدیث جبریل مرتبه سوم دین است. کسانی که مرتبه اول (ایمان) و مرتبه دوم (اسلام) را تکمیل نموده باشد، به مرحله سوم دست پیدا می‌کند و در این مرتبه به مقام معیت می‌رسد. عرفا از این معیت به مکاشفه و مشاهده تعبیر می‌کنند. بناءً بخش خاص تصوّف که کشف و شهود عرفانی است از متن محتوای قرآن سرچشمه می‌گیرد.

در جمله معطوفه از معیت خدا با محسنین إخبار شده است؛ هرچند نظر به صدر آیه شریفه و اخبار به صدور مجاهده از بنده ایجاب می‌نمود که از معیت بنده با خداوند صحبت نموده و عبارت چنین می‌بود (و إنهم مع الله- معنا) می‌بود؛ یعنی کسانی که مجاهده می‌کنند و در راه رضای ما [خداوند] مساعی مبذول می‌دارند، ما آن‌ها را هدایات ویژه عنایت می‌کنیم و آن‌ها با ما است. در این مسیر مبدأ حرکت بنده است و پایان حرکت خداوند. اما خداوند چنین نفرمود؛ زیرا إظهار فضیلت إحسان است و خدا یار و مددگار مجاهده‌کنندگان می‌باشند، آنان مقربین درگاه‌اند، عمل مجاهده در حضور خدا و با تأیید آن ذات یگانه صورت می‌گیرد.

پیام جمله «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» این است که ای بنده من! تنها تو حرکت نمی‌کنی، بلکه من هم حرکت می‌کنم به سوی تو. تو با بندگی خود حرکت می‌کنی، من با خدایی خود حرکت می‌کنم.

نکته سوم: حقیقت معیت خداوندی

علما مصداق معیت الهی را به کمک، تأیید، توفیق، فتح، هدایت، مغفرت، ثواب، ایصال به مطلوب و غیره معنی کرده‌اند. بنابراین، مراد از معیت، همراهی معنوی خداوند با افراد نیکوکار می‌باشد که توفیق، هدایت، مغفرت و ثواب هر کس به اندازه احسان و نیکی‌شان خواهد بود. صاحب‌الاساس فی التفسیر می‌نویسد: «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» یفید أنه بقدر ما یکون الإحسان یکون التوفیق والفتح والهدایة». (سعيد حوی، ۱۴۲۴، ج ۸، ۴۲۳۸).

نکته چهارم: معنای إحسان

صاحب کتاب «نضرة النعيم» می‌نگارد: «احسان در لغت ضد إسائت است و در اصطلاح به

اختلاف سیاق مختلف می‌باشد؛ هنگامی که قرین ایمان و اسلام ذکر شود مراد از إحسان اشاره به مراقبه و حسن طاعت می‌باشد؛ چنانکه نبی^(ص) در پاسخ از سؤال جبریل به این مفهوم تفسیر نموده‌اند: «جبریل سؤال نمود: ما الاحسان؟ فرمود: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك». هنگامی که مطلق و بدون اقتران ایمان و اسلام ذکر گردد، مراد اینست که احسان از افضل منازل عبودیت است که لب ایمان و روح ایمان و کمال ایمان است و تمام منازل عبودیت و ایمان منطوقی در آن است». (شیخ صالح، ۱۴۱۸، ۲: ۶۷).

از این تعبیر معلوم می‌شود که ایمان دارای مراحل و منازل بوده و احسان بالاترین و بهترین مرحله و منزل آن است و هنگامی حاصل می‌شود که عبادت با مراقبت و مشاهده صورت بگیرد و این نیست مگر عرفان و شهود.

خداوند و پرهیزکاران

آیه دیگری که بدان تمسک بسته شده و مفهوم عرفانی از آن استنباط گردیده، آیه ۱۲۸ سوره نحل است. خداوند چنین فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ».

در این آیه نیز از همراهی خداوند با متقیان و محسنان حرف به میان آمده است. هنگامی که خداوند با کسی معیت داشته باشد، هر نوع نیاز وی را برطرف، هر قسم ضرورتش را برآورده، هر نوع صفات لایلیق را از او دور و با هر نوع صفات پسندیده و نیکو آراسته می‌سازد.

تقوی در اصطلاح عبارت است از خود را محفوظ نگهداشتن از عذاب خدا با امثال اوامر و اجتناب از منهیات. حضرت علی^(کرم الله وجهه) می‌فرماید: «التقوى: هى الخوف من الجليل، والعمل بالتنزيل والرضا بالقليل والاستعداد ليوم الرحيل» (الجكنى الشنقيطى، ۱۴۱۵، ج ۱: ۴۰۲).

مؤمنان و نور

یکی دیگر از آیاتی که در مباحث عرفانی به آن استدلال شده، آیه ۲۵۷ سوره بقره است. خداوند در این آیه، به یکی از صفات و امتیازات مؤمنان اشاره نموده، می‌فرماید که آنان با ولایت خداوند و دست عنایت پروردگار از «ظلمات» به سوی «نور» سوق داده می‌شوند. یعنی مؤمنان از نور برخوردارند و تاریکی جهل، گمراهی و... در آنان راه ندارد؛ زیرا خداوند «ولی» آنان است و چنین عنایتی نسبت به مؤمنان دارد. براساس آیه فوق خداوند دوست و متولی امور مؤمنان است، آن‌ها را از ورطه ظلمات و تاریکی‌ها بیرون نموده، به نور اسلام و روشنائی توحید می‌رساند.

صاحب تفسیر بسیط در ذیل آیه فوق می‌گوید: «ولی در لغت به معنای قریب و به معنای فاعل است؛ یعنی خداوند متولی امور مؤمنان است. هرچند امور کفار نیز به مشیت خداوند جاری است، اما اینجا تخصیص و تفضیل برای مؤمنان است و «ولی» به معنای معاون، محب و دوست نیز استعمال شده است که معاون، محب و دوست از لحاظ تأیید و امداد و نصرت قریب می‌باشد. (واحدی نيسابوری، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۶۸).

هرچند «ولی» به معنای مفعول نیز استعمال می‌شود؛ یعنی خداوند مولى و دوست داشته شده مؤمنان است؛ یعنی مؤمنان کسانی‌اند که خدا را دوست دارند، ولی از دو معنای محتمل فوق، نظر به سیاق کلام در این آیه، «ولی» به معنای فاعل یعنی ناصر، معاون و مُحِب مناسب‌تر است. در آیه فوق، سه کلمه محور بحث است: «ولی» که از لفظ ولایت به کسر واو و ولایت به فتح واو به معنای تصرف یا قربت آمده است که این معنا و محتوا در معاون، ناصر و دوست وجود دارد. کلمه دوم «ظلمات» است که جمع و معرف به الف و لام استغراق آمده و اشاره به این دارد که انواع و اصناف ظلم را شامل و مدنظر دارد؛ مانند ظلمت کفر و شرک، طغیان، جهل، ضلالت، فسق، عصیان، ظلم، عدوان، زور، بهتان و غیره. وقتی خداوند به مؤمنان یاری می‌رساند و آنان را از ظلمات بیرون می‌کشد، منظور تمام انواع ظلمات است که از امتیاز فوق العاده و عالی مؤمنان بر کافران حکایت دارد.

کلمه سوم «نور» است که به صیغه مفرد آمده و اشاره به این است که نور واحد است که تجزؤ و تعدد نمی‌پذیرد. مصباح منیر الهی و چراغ روشن خدایی است که دل‌های اولیای خود را که در گرو طاعت و تقوا و امتثال اوامر و نواهی خداوند است إضائت می‌بخشد. (المکی الناصری، ۱۴۰۵، ۱: ۱۷۰). این ولایت و اخراج از ظلمات هنگامی صدق می‌کند که از همه بهار خوابی‌ها رهایی یابد و به نور ایمان و توحید پیوندند. نشان این نور کامل شناخت آثار واقعی ذات الهی و دست یافتن به مظهر افعال و صفات خداوند است. این نیست مگر عرفان و کشف و شهود.

آن چه ارائه گردید، تنها بخشی از آیاتی بود که عرفا مباحث عرفانی را از آن استنباط و استخراج نموده‌اند. قرآن کریم مشحون است از آیاتی که عمیق‌ترین مباحث عرفانی را با زیباترین بیان در اختیار ما گذاشته است. هدف نشان دادن این نکته بود که این کتاب آسمانی به عنوان مهم‌ترین منبع عرفان اسلامی نمونه‌های بسیاری را در خود دارد که علما و عرفای مسلمان هر کدام در طول

تاریخ و به فراخور دانش و توانایی شان از آن بهره برده‌اند.

نتیجه‌گیری

کشف و شهود عرفانی به عنوان نوع خاصی از شناخت، یک حقیقت انکارناپذیر است که بر اثر ریاضات نفسانی، زهد و پاکدامنی و طهارت روح و پس از طی مراحل مختلف در افراد عارف حقیقی پدید می‌آید. تمایز مهم این نوع شناخت با دیگر شناخت‌ها در این است که کشف و شهود نوعی ایجاد و از نوع مشاهده است، نه حصول آن براساس استدلال و براهین عقلی.

کشف و شهود عرفانی نه تنها امکان وقوعی دارد، بلکه در افراد خاص و متعدد بارها نمونه‌هایی از آن دیده و شنیده شده است. در قرآن کریم آیات متعددی است که عرفا و علما بر امکان کشف و شهود عرفانی به آن تمسک کرده‌اند؛ از جمله، آیات: ۱۴۳ اعراف؛ ۲۲ و ۲۳ قیامة؛ ۱۵ مطفنین. چنانکه احادیث معتبر و متعددی نیز در منابع روایی بر تأیید آن وجود دارد.

عرفا و وحی، عقل و قلب را ابزار کشف و شهود دانسته، برای آن شاخص‌های چون: تقرب الی الله، مطابقت با شریعت، عدم مخالفت با عقل، توجه به همه ابعاد زندگی انسان و برقراری رابطه مناسب بین دنیا و آخرت ذکر نموده است.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که بر کشف و شهود عرفانی دلالت دارد و در این تحقیق آیات ۲۹ انفال، ۲۲ زمر، ۷۵ انعام، ۶۹ عنکبوت، ۱۲۸ نحل و ۲۵۷ بقره مورد تحلیل و ارزیابی قرار گرفته است. بررسی این آیات با مراجعه به احادیث معتبر و نظر مفسران برجسته به خوبی نشان می‌دهد که کشف و شهود عرفانی نه تنها در آیات مورد تأیید است، بلکه کتاب آسمانی قرآن و آیات مختلف تبیین‌کننده عمق، جایگاه، وسعت و دامنه این نوع معرفت والای انسانی است که توانسته است کشف و شهود عرفانی را در دانش اسلامی بس ارزشمند و ارجمند نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن أبی الکرم، (۱۳۸۵)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۲. ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، (۱۴۲۲)، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
۳. ابن عربی محیی الدین، محمد بن علی بن محمد، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، دوم.
۴. _____، (۱۴۰۵)، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، بیروت، دار صادر، دوم.
۵. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی دمشقی، (۱۴۱۵)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دار الفکر، اول.
۶. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، معجم المقاییس اللغة، تصحیح و تحقیق: هارون عبدالسلام محمد، قم: المکتب الاعلام الاسلامی، اول.
۷. ابن قیم الجوزیه، محمد بن أبی بکر، (۱۳۹۳)، مدارج السالکین بین منازل إياک نعبد وإياک نستعین، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.
۸. ابن کثیر دمشقی، إسماعیل بن عمر أبوالفداء، (۱۴۱۴)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الفکر، الاولى.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، تحقیق و تصحیح: میردامادی، جمال الدین، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، سوم.
۱۰. ابونصر السراج الطوسی، عبدالله بن علی، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، ترجمه دکتر مهدی محبتی، تهران: بی‌نا، اول.
۱۱. الادریسی الشاذلی، أحمد بن محمد، (۱۴۲۳)، البحر المذید، بیروت: دار الکتب العلمیة، الاولى.

۱۲. الإستانبولی الحنفی، إسماعیل حقی بن مصطفی، (بی‌تا)، روح البیان، بیروت: دار الفکر، الاولی.
۱۳. البخاری، محمد بن إسماعیل أبوعبدالله، (بی‌تا)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله (ص) وسننه وأيامه، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، بی‌جا: دار طوق النجاة، الاولی.
۱۴. الجرجانی، علی بن محمد، (۱۴۰۳)، التعریفات، ماده میم، بیروت: بی‌نا، اول.
۱۵. الجکنی الشنقیطی، محمد الخضر بن سید عبدالله بن احمد، (۱۴۱۵)، کوثر المعانی الدراری فی کشف خبايا صحيح البخاری، بیروت: مؤسسة الرسالة ودار المؤید، اول.
۱۶. حاکم نیشابوری، ابوعبدالله محمد بن عبدالله، (۱۴۲۲)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۱۷. الحسینی الآلوسی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، تحقیق: علی عبد الباری عطیة، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۸. حقی، اسماعیل بن مصطفی، (بی‌تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر، اول.
۱۹. حوی، سعید، (۱۴۲۴)، الاساس فی التفسیر، قاهره: دار السلام، ششم.
۲۰. الرازی، ابوعبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰)، مفاتیح الغیب = التفسیر الکبیر، بیروت: بی‌نا، اول.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق و تصحیح: صفوان عدنان داودی، لبنان و سوریه: دار العلم - دار الشامیة، اول.
۲۲. رشید رضا، محمد. (۱۳۹۷)، فی ظلال القرآن، بیروت: مکتبه العلمیه، سوم.
۲۳. الزحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸)، التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج، دمشق: دار الفکر المعاصر، الطبعة الثانية.
۲۴. زین الدین محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفین. (۱۳۵۶)، فیض القدر شرح الجامع الصغیر، مصر: المکتبة التجارية الكبرى، الطبعة الاولى.
۲۵. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش، اول.
۲۶. السیوطی، جلال الدین، عبدالرحمن. (۱۴۲۴)، معجم مقالید العلوم فی الحدود والرسوم، قاهره: مکتبة الآداب، چهارم.

۲۷. الشنقيطی، محمد امين، (۱۴۱۵)، اضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، اول.
۲۸. الشوكاني، محمد بن على بن محمد، (بى‌تا)، قطر الولی على حديث الولی = ولاية الله والطريق إليها، مصر، قاهره، دار الكتب الحديثة، الاولى.
۲۹. شيخ صالح، عبدالرحمن بن ملوح و گروهی از نویسندگان، (۱۴۱۸)، نضرة النعيم فى مكارم اخلاق الرسول الكريم، جده: دار الوسيله للنشر والتوزيع، اول.
۳۰. شيمل، آنه ماری، (۱۳۹۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحيم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هفتم.
۳۱. طبرى، ابو جعفر محمد بن جرير، (۱۴۲۰)، جامع البيان عن تأويل القرآن، بيروت: دار الكتب العلميه، اول.
۳۲. القاضی ثناء الله، محمد، (۱۴۲۵)، التفسير المظهری، بيروت: دار احیاء التراث العربی، اول.
۳۳. قرشى بنابى، سيد على اكبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الاسلاميه، اول.
۳۴. القشیری، عبدالکريم بن هوازن بن عبدالملك، (۲۰۰۰)، لطائف الإشارات فى حقائق العبارات = تفسير القشیری، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاولى.
۳۵. _____، (بى‌تا)، الرسالة القشيرية، مصر: شركة القدس للتجارة، الاولى.
۳۶. قيصرى رومى، محمد داود، (۱۳۷۵)، شرح فصول الحكم، به كوشش: سيد جلال الدين آشتيانی، تهران: انتشارات علمى و فرهنگى، اول.
۳۷. الكشميرى، محمد أنور شاه بن معظم شاه، (۱۴۲۶)، فيض البارى، تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهى، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
۳۸. الماوردى، ابوالحسن على بن محمد، (بى‌تا)، تفسير الماوردى - النكت والعيون، بيروت: بى‌نا، الاولى.
۳۹. المرسى، ابوالحسن على بن اسماعيل بن سيده، (۱۴۲۱)، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت: بى‌نا، اول.

۴۰. مسلم بن الحجاج القشیری، (بی تا)، الجامع الصحیح = صحیح مسلم، بیروت: دار الجیل و دار الأفاق الجديدة، الاولى.

۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، در جستجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چهارم.

۴۲. معین، محمد، (۱۳۵۰)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیر کبیر، اول.

۴۳. المکی الناصری، محمد، (۱۴۰۵)، التیسیر فی احادیث التفسیر، مغرب: دار الغرب الاسلامی، اول.

۴۴. المناوی محمد عبدالرؤف، (بی تا)، التوقیف علی مهمات التعاریف، بیروت: بی نا، الاولى.

۴۵. واحدی نيسابوری، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد، (۱۴۱۵)، الوسيط فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة، اول.

۴۶. هُجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۳)، کشف المحجوب، مقدمه، تحقیق و تصحیح: محمود عابدی، تهران، سروش، اول.

۴۷. الهروی، أبوإسماعیل عبدالله بن محمد، (بی تا)، منازل السائرین، بیروت: دار الکتب العلمیة، الاولى.

۴۸. یزدان پناه، سید یدالله، (بی تا)، درآمدی بر تاریخ عرفان اسلامی (جزوه چاپ نشده).

توسل به اولیای الهی پس از مرگ از منظر قرآن

میر رفیع الله منیب^۱

چکیده

توسل به اولیای الهی پس از مرگ از جمله موضوعاتی است که در میان اهل سنت موافقان و مخالفانی دارد و نزد اهل تشیع از مقبولیت عام بر خوردار است. این موضوع گاهی سبب تفرقه بین فرق اسلامی و حتی درون مذهبی شده است، به همین جهت دیدگاه‌های موافقان و مخالفان مبحث یادشده از منظر قرآن، عقل و تاریخ فریقین (سنی و شیعه)، تبیین و بررسی گردیده است، با این هدف که سبب آشنایی بهتر و جزئی‌تر فرق از دیدگاه جانب مقابل قرار گیرد و در نتیجه منجر به تقریب دو طرف موافق و مخالف این موضوع گردد. در این نوشتار که با استفاده از روش توصیفی تحلیلی انجام پذیرفته است، نتایج زیر به دست آمده است: ۱. در قرآن مجید امر به توسل به صراحت آمده است، لذا مسأله‌ی توسل امری مسلم بین مسلمانان است، اختلافی که در آن وجود دارد، در تعیین مصداق توسل است؛ ۲. از منابع اسلامی واضح می‌شود که توسل وسیله قرار دادن پیامبر گرامی اسلام در حال حیات شان اتفاقاً جایز، و بعد از رحلت شان هم به نزد اکثریت مسلمانان جایز می‌باشد؛ ۳. از روایات اهل بیت روشن می‌شود که بهترین وسیله نزدیکی بندگان به خدا، پیامبر گرامی اسلام، اهل بیت و اولیای الهی اند؛ ۴. توسل به اولیای الهی عقلاً کار جایز و هیچ محال عقلی را دارا نمی‌باشد و در تاریخی فریقین، روایات زیادی وجود دارد که حکایت از توسل مسلمانان به اولیای الهی دارد.

کلیدواژه‌ها: توسل، اولیای الهی، توسل پس از مرگ، توسل در قرآن، توسل از منظر عقل توسل از فریقین.

۱. ماستری، تفسیر و علوم قرآنی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان، کابل.

مقدمه

توسل از جمله موضوعی است که سابقه طولانی دارد و در موارد مختلف، قرآن کریم از آن به گونه‌های مختلف یاد کرده است (سوره، ۳۵؛ مائده، ۸۹؛ بقره، ۵۷) و در احادیث گهربار پیامبر بزرگوار اسلام^(ص) نیز از توسل سخن رفته است. موضوع توسل، از دیر باز مورد توجه دانشمندان اسلامی اعم از مفسرین، محدثین و شارحین حدیث، علمای عقاید و کلام و فقه‌های فریقین نیز بوده است و هر کدام به تناسب تخصص و مهارت و گرایش‌های فکری خود از آن سخن گفته‌اند. توسل انواعی دارد که بعضی از گونه‌ها به اتفاق همه مشروع و بعضی دیگر آن غیر مشروع است اتفاقاً و برخی دیگر آن محل نزاع است. توسل به بندگان مقرب الهی در حال حیات ایشان از امور مسلم و ثابت در ادیان الهی از جمله دین مقدس اسلام است. اما سؤال اینجا است که آیا این قاعده عمومیت دارد و بندگان می‌توانند برای بهره‌مند شدن از عنایات ذات اقدس الهی در استجابت دعاها و بخشش گناهان، به این قانون تمسک جسته و از منزلت مقربان درگاه الهی بعد از ممات ایشان توسل جویند؟ در این نوشتار تلاش می‌شود که به پرسش ذکر شده از منظر قرآن کریم پاسخ داده شود.

۱. مفاهیم

۱-۱. واژه توسل

توسل در لغت به معنای وسیله جستن به قصد تقرب و نزدیک شدن به چیزی یا کسی، همین‌طور واژه «وسيله» از مصدر «وسل» مشتق است به معنای «وَصَلَ»، این لفظ با «سین» و «صاد» در لغت به یک معنا می‌آید، با این تفاوت که «وصل» بالصاد، برای وصل مطلق است و «وسل» بالسین، در وصل توأم با رغبت و محبت استعمال می‌گردد. (ابن منظور، ۱۴۲۵، ۱۱: ۷۲۴؛ اصفهانی، ۱۴۲۱: ۵۲۳).

در اصطلاح برای توسل و وسیله تعریف‌های متعددی ذکر شده که در زیر به دو مورد آن اشاره می‌شود:

آلوسی در تفسیر روح المعانی می‌نویسد: «آنچه ذریعه و سبب تقرب به سوی الله عزّ و جلّ می‌شود از انجام دادن طاعات و ترک گناهان» (آلوسی، ۱۴۲۰، ۶: ۱۲۴).

مکارم شیرازی در تفسیر نمونه بیان می‌دارد: «هر کار و هر چیزی که باعث نزدیک شدن به پیشگاه مقدس پروردگار می‌شود، که مهم‌ترین آن‌ها ایمان به خدا و پیامبر اکرم^(ص) و جهاد و عبادات همچون نماز و زکات و روزه و زیارت خانه خدا و همچنین صله رحم و انفاق در راه خدا اعم از انفاق‌های پنهانی و آشکار و همچنین هر کار نیک و خیر می‌باشد. ایشان، باتوجه به وسعت معنای لغوی توسل و نیز وسعت مصادیق آن طبق ارشادات قرآنی، شفاعت پیامبران الهی، ائمه دین و بندگان صالح پروردگار و همچنان پیروی از پیامبر خدا و امام دین و گام نهادن در جای گام آن‌ها را که باعث تقرب به ساحت قدس او می‌گردد، در مفهوم وسیع توسل داخل می‌داند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ۴: ۴۶۴ به بعد).

۱-۲. اولیای الهی

فخر رازی برای کلمه «ولی» نظر به ریشه لغوی آن دو تعریف ذکر کرده می‌نویسد:

اول: اینکه بر وزن فعلیل باشد و فعلیل برای مبالغه در فاعل باشد، پس «ولی» به کسی گفته می‌شود که طاعات وی پی‌درپی و بدون تخلخل معصیت و گناه بوده باشد.

دوم: اینکه فعلیل به معنای مفعول باشد، پس ولی کسی را گویند که الله سبحانه و تعالی حفظ و نگهداری او را از انجام تمام انواع معاصی و توفیق انجام طاعات به طور مداوم، به عهده خود گرفته باشد.

در تفسیر نمونه، قریب به آنچه در تفسیر کبیر ذکر شده، آمده است: «اولیاء خدا کسانی هستند که میان آنان و خدا حائل و فاصله‌ای نیست، حجاب‌ها از قلب‌شان کنار رفته، و در پرتو نور معرفت و ایمان و عمل پاک، خدا را با چشم دل چنان می‌بینند که هیچ‌گونه شک و تردیدی به دل‌هایشان راه نمی‌یابد، و به خاطر همین آشنایی با خدا که وجود بی‌پایان و قدرت بی‌پایان و کمال مطلق است، ماسوای خدا در نظرشان کوچک و کم‌ارزش و ناپایدار و بی‌مقدار است. قرآن کریم در مورد اولیاء خدا می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يُتَّقُونَ»، آن‌ها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و به‌طور مداوم تقوا و پرهیزکاری را پیشه خود ساخته‌اند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ۸: ۳۳۴).

۲. توسل به اولیای الهی پس از مرگ از منظر قرآن

موضوع توسل و وسیله در قرآن کریم به شیوه‌های مختلف ذکر شده است. بعضی آیات در این

مورد صراحت و بعض دیگر اشاره و دلالت غیر صریح به آن دارد که به عنوان نمونه به برخی آیات مورد اشاره قرار می‌گیرد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۳۵)، «ای اهل ایمان! از خدا بترسید و به سوی او وسیله جویید و در راه او جهاد کنید، باشد که رستگار شوید». موضوع مهمی که در این آیه باید مورد بحث قرار گیرد دستوری است که در باره انتخاب «وسیله» به افراد با ایمان داده شده است.

جمهور مفسرین، مراد از وسیله در آیه فوق را، اعمال صالح دانسته‌اند. از جمله امام ابواللیث سمرقندی (متوفای: ۳۷۵هـ) از پیشوایان مذهب حنفی و ملقب به امام الهدی، در تفسیر این آیه، می‌گوید: «یعنی طلب قربت و فضیلت کنید با اعمال صالحه» (سمرقندی، ۱۴۲۲، ۳: ۷۳). علامه زمخشری (متوفای: ۵۳۸هـ) در تفسیر کشاف (زمخشری، ۱۴۲۴، ۱: ۶۱۰) و امام نسفی، در تفسیر مدارک (نسفی، ۱۴۳۰، ۱: ۴۰۸)، نیز وسیله را به اعمال صالحه و ترک منکرات تفسیر کرده‌اند. امام شهاب الدین محمود آلوسی بغدادی (متوفای: ۱۲۷۰هـ) مفسر بزرگ و مفتی اعظم مذهب حنفی در عصر خویش، در تفسیر روح المعانی در ذیل آیه بالا، می‌نویسد: «وسیله بر وزن فعلیه، یعنی آنچه که توسط آن به خدای عزوجل توسل و تقرب صورت می‌گیرد، از انجام طاعات و ترک منکرات.» (آلوسی ۱۴۲۰، ۶: ۱۲۴). طبری همین تفسیر را از ابوالوائل، عطاء، سدی، قتاده، مجاهد، حسن^(۹) و دیگران نقل می‌کند. (طبری ۱۴۲۰، ۱۰: ۲۸۹).

به طور کلی، توسل در آیات قرآن کریم مطرح گردیده است اما اینکه قرآن کریم توسل به اولیای الهی پس از مرگ، روا است یا ناروا، موافقان و مخالفان را در میان اهل سنت دارد؛ به طول عموم پذیرفته شده است در ذیل به تحلیل و ارزیابی این نظریات می‌پردازیم:

۲-۱. دلایل موافقان اهل سنت

موافقان از اهل سنت دیدگاه شان را بر آیات، روایات و اقوالی از علمای اهل سنت در این زمینه مستند کرده‌اند، که به شرح و تفسیر آن‌ها می‌پردازیم:

دو نوع آیات در این مورد وجود دارد: یکی آیات ناطق بر توسل و وسیله که صراحتاً در آن لفظ وسیله وارد شده است؛ دوم آیات دال بر توسل که نظر به شأن نزول و تفسیر سلف از آن توسل ثابت می‌شود.

آیات ناطق بر توسل و وسیله

۱. الله تعالى می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائدة: ۳۵). وجه استدلال این است که «توسل به اولیای الهی بعد از ممات» نوعی تمسک به «وسیله» است که در قرآن به آن امر شده؛ زیرا «وسیله» از لحاظ لغوی به معنای «مایتقرب به» است، پس همانگونه که توسل اعمال صالحه و فعل طاعات را شامل می‌شود، توسل به هر مخلوقی که از وجاهت خاصی نزد الله متعال برخوردار است، نیز شامل می‌گردد. در آیه مذکور واژه «وسیله» مطلق آمده است. پس هر چیزی که پسندیده و مورد پذیرش الله متعال باشد، می‌تواند وسیله قرار گیرد. حال ممکن است این وسیله از نوع طاعات و افعال نیک باشد، مانند نماز، روزه، حج، جهاد، یا اشخاص باشد، مانند انبیا و اولیای الهی، یا از نوع اشیاء باشد، مانند کعبه، حجرالاسود، مقام ابراهیم و... خلاصه هر چیزی که ما را به الله متعال نزدیک سازد و ما را به یاد الله متعال بیندازد، می‌تواند وسیله قرار گیرد.

اسماعیل حقی، صاحب تفسیر روح البیان «وسیله» را در انجام دادن طاعات و ترک منکرات منحصر نمی‌داند، بلکه آن را شامل توسل به علمای حقیقت و مشایخ طریقت نیز می‌داند (حقی، بی تا، ۳: ۲۴۷).

۲. «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا- أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا» (إسراء: ۵۶-۵۷). از این آیه هم نفی «وسیله» نامشروع و مشرکانه و از طریق عبادت غیر الله، ثابت می‌شود و هم «وسیله» مشروع ثابت می‌شود و آن اینکه بندگان الله اعم از انبیاء و اولیاء و فرشتگان، همواره به سوی الله «وسیله» و تقرب جسته‌اند؛ زیرا همانطوری که قبلاً گذشت، وسیله از لحاظ معنای لغوی مفهوم وسیعی دارد که هر کار نیک و شایسته‌ای را شامل می‌شود و هر صفت برجسته در مفهوم آن مندرج است؛ چرا که همه این‌ها موجب قرب پروردگار است.

البته همه علمای اسلام (شیعه و سنی) بر این امر اصرار دارند که کسی به بهانه توسل نمی‌تواند غیر الله را عبادت کند و یا آن را در تأثیر و انجام فعل مستقل بداند. در تفسیر نمونه در ذیل همین آیت چنین آمده است:

«منظور از توسل به مقربان درگاه پروردگار این نیست که: انسان چیزی را از پیامبر یا امام،

مستقلاً تقاضا کند و یا حلّ مشکلی را از او بخواهد، بلکه، هدف آن است که خود را در خط آنان قرار دهد و هماهنگ با برنامه‌های آن‌ها شود و خدا را به مقام آنان بخواند، تا خدا اجازه شفاعت در مورد آنان بدهد». (شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ۱۲: ۱۸۸).

۲-۲. آیات دال بر توسل

۱. قرآن کریم در سوره بقره توسل بنی اسرائیل به پیامبر^(ص) را حکایت می‌کند: «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ» (بقره: ۸۹) «و چون برای آن‌ها کتابی از جانب خدا آمد (قرآنی) که تصدیق‌کننده آنچه با آنهاست (تورات)، در حالی که آنان پیش از آن، همواره خبر از پیروزی خود (به‌وسیله آورنده آن کتاب) بر کسانی که کفر ورزیده‌اند می‌دادند، (با این همه) چون آنچه آن را می‌شناختند برایشان آمد بدان کفر ورزیدند؛ پس لعنت خدا بر کافران باد».

وجه استدلال به این آیت مبتنی است بر آنچه که در شأن نزول آن در بعضی روایات آمده است، و آن این که یهود قبل از بعثت محمد مصطفی^(ص) هنگامی که با دیگر قبایل جنگ و جدال می‌کردند به حرمت و جایگاه رسول الله^(ص) توسل نموده از خداوند متعال علیه مشرکین و کفار، طلب فتح می‌کردند و در نتیجه پیروز می‌شدند.

چنانچه آلوسی یکی از معانی «يَسْتَفْتِحُونَ» را «يَسْتَنْصِرُونَ= طلب نصرت می‌کردند» بیان کرده و چنین نقل می‌کند: «این آیت در مورد بنو قریظه و بنو نضیر (از قبایل یهود ساکن در مدینه منوره) نازل شده است. آن‌ها هنگام جنگ با قبایل اوس و خزرج (از قبایل مشرکین عرب ساکن در مدینه منوره) قبل از بعثت پیامبر بزرگ اسلام^(ص) به آن حضرت توسل جسته و استنصار می‌نمودند. یعنی آن‌ها از الله متعال می‌خواستند تا به برکت پیامبر آخر الزمان، آن‌ها را در برابر مشرکین نصرت و کمک نماید. چنانکه همین مطلب را سدی روایت نموده که هرگاه جنگ میان بنو قریظه و بنو نضیر و مشرکین عرب شدت می‌گرفت، آن‌ها تورات را باز می‌کردند و داستان‌شان را بر مواضعی که یادی از پیامبر آخر الزمان محمد مصطفی^(ص) در آنجا شده بود، می‌ماندند و چنین دعا می‌کردند: ای الله! از تو می‌خواهیم که ما را به حق آن پیامبرت که با ما وعده فرستادن آن را در آخر الزمان کرده‌ای، امروز نصرت و کمک نما! پس نصرت شامل حال‌شان می‌شد. (آلوسی، ۱۴۲۰، ۱: ۴۰۶).

امام رازی در تفسیر کبیر، برای این آیه، پنج وجه شأن نزول نقل کرده است که در یکی از آن وجوه آمده است:

«هرچه این قول پروردگار: «وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا»، پس در سبب نزول آن صورت‌های متعددی بیان شده، یکی از آن وجوه این است که یهودی‌ها قبل از بعثت محمد مصطفی (ص) و پیش از نزول قرآن کریم، (به برکت بعثت پیامبر آخر الزمان) طلب فتح و نصرت می‌کردند از الله متعال و چنین می‌گفتند: ای بار الها! گشایشی برای ما نصیب کن و یاری کن ما را به برکت و طفیل پیامبر امی ات» (رازی، ۱۴۳۰، ۲: ۲۱۵).

همین‌طور برخی دیگر از مفسران اظهاراتی دارند که مؤید مدعای توسل به ذوات فاضله بعد از ممات می‌باشد (شوکانی، ۱۴۱۴؛ سیوطی، ۱۹۹۳، ذیل تفسیر آیه ۸۹ سوره بقره).

از این آیه مبارکه و گفته‌های مفسرین چند مطلب روشن می‌گردد:

۱. جواز توسل به رسول الله (ص) قبل از تولد ایشان؛
۲. اینکه آن عده از بنی اسرائیل که با توسل به پیامبر (ص) از خداوند طلب فتح نصرت می‌کردند، مؤمن مُوحَّد بودند نه مشرک یا کافر؛ زیرا اگر آنان مشرک می‌بودند خداوند دعای شان را قبول نمی‌کرد. به همین سبب بود که اکثر آنان چون در انتظار آمدن پیامبر (ص) بودند به مجرد بعثت پیامبر (ص) ایمان آورده و تصدیقش نمودند مثل سیدنا عبدالله بن سلام رضی الله عنه.
- این شبهه که این کار عمل بنی اسرائیل است و دلیلی برای جواز برای امت محمد (ص) نمی‌تواند باشد، پاسخ آن این است که این استدلال به عمل یهود نیست، بلکه استدلال به تقریر شرع است؛ زیرا الله متعال، استفتاح آن‌ها را ذکر کرد است اما بر آن انکار نکرده است، بلکه انکار بر کفر آن‌ها نموده است و در اصول فقه از مسلمات است که هرگاه شرایع من قبلنا در قرآن و سنت بدون انکار ذکر شود، دلیل بر جواز آن است و همین است حکم همه اسرائیلیات (داجوی، ۱۴۱۹: ۳۸).

۲. الله متعال در آیه‌ای در رابطه به مقام پیامبر (ص) می‌فرماید: «أَمَّا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» (النساء: ۶۴)؛ و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آنکه به توفیق الهی از او اطاعت کنند و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند پیش تو می‌آمدند و از خدا آمرزش می‌خواستند و پیامبر [نیز] برای آنان طلب آمرزش می‌کرد قطعاً خدا را توبه‌پذیر مهربان می‌یافتند».

برخی از مفسرین اهل سنت در ذیل این آیه روایتی را که بیان‌کننده توسل به پیامبر (ص) بعد از رحلت‌شان از این دنیا می‌باشد، نقل نموده‌اند که ذیلاً ذکر می‌گردد:

تابعی مشهور حضرت عتبی^(ع) (متوفی ۲۲۸ هـ. ق) گفته است: من نزد قبر مطهر رسول الله (ص) نشسته بودم که یک عرب آمد و گفت: «السلام علیک یا رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم! من از الله متعال شنیدم که می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا» و اینک من هم در حالی نزد تو آمده‌ام که برای گناهانم از الله متعال بخشش خواسته و حضرت شما را نزد باری تعالی شفیع و وسیله قرار می‌دهم. سپس این اشعار را خواند:

يا خيرَ من دُفِنْتَ بالقاعِ فطاب من طيهنَّ القاعُ والأكمُ
«ای بهترین کسی که در زمین دفن شده‌ای - و ای کسی که از خوشبویی تو تمام زمین‌های هموار و تل‌ها معطر شده است».

نَفْسِي الْفِدَاءُ لِقَبْرِ أَنْتَ سَاكُنُهُ فِيهِ الْعَفَافُ وَفِيهِ الْجُودُ وَالْكَرَمُ
«جان من فدای قبری که تو در آن مسکن گزیده‌ای - آن قبری که مهد پاک‌دامنی و سخا و بخشندگی است».

حضرت عتبی^(ع) می‌گوید: آنگاه آن اعرابی بازگشت و رفت و من در خواب رفتم و در خواب خود آن حضرت (ص) را دیدم که به من خطاب نموده و گفت: ای عتبی به دنبال آن اعرابی برو و برای وی مژده بده که پروردگار متعال وی را بخشیده است.

از جمله کسانی که این روایت را نقل نموده‌اند می‌توان از ابن کثیر صاحب تفسیر «تفسیر القرآن العظیم» در تفسیرش (ابن کثیر، ۱۴۲۰، ذیل تفسیر آیت ۶۴ سوره نساء)، محمد بن احمد قرطبی در تفسیر جامع الاحکام (قرطبی، ۱۴۰۵، ذیل تفسیر آیه ۶۴ سوره نساء)، ابوحیان در تفسیر البحر المحیط (اندلسی ۱۴۱۵، ذیل تفسیر آیه ۶۴ سوره نساء) قصه اعرابی را از حضرت علی کرم الله وجهه نقل کرده‌اند.

امام غزالی^(ع) در کتاب «إحياء علوم الدين» فصلی را به آداب زیارت رسول الله (ص) اختصاص داده، برای توبه کردن و رجوع و بازگشت به سوی الله جلّ جلاله، رسول الله (ص) را در قبر شفیع و

وسیله قرار می دهد و الله متعال را به منزلت و حق آن حضرت^(ص)، می خواند و می گوید که باید چنین دعا بکند: «ای الله تو گفتی و گفتار تو بر حق است: «و اگر آنان وقتی به خود ستم کرده بودند پیش تو می آمدند و از خدا آمرزش می خواستند و پیامبر [نیز] برای آنان طلب آمرزش می کرد قطعاً خدا را توبه پذیر مهربان می یافتند»، ای الله! یقیناً که ما قول تو را شنیدیم و فرمانت را اطاعت نمودیم (فریضه حج را بجا کردیم) و زیارت پیامبرت را قصد کردیم در حالی که به خاطر عفو و بخشش گناهان مان و آنچه از خطایا که بر پشت های ما سنگینی می کند، پیامبرت را به سوی تو شفیع می گردانیم و به سوی تو از لغزش های خود بازگشت کنندگانیم و به گناهان و کوتاهی های خود اعتراف کنندگانیم، پس به رحمت بر ما رجوع کن و این پیامبرت (محمد^(ص)) را به خاطر جاه و مقام و حقی که بر تو دارد، برای ما شفیع و سفارش کننده بگردان» (غزالی، ۱۴۲۶، ۱: ۲۵۸).

۳. پروردگار متعال در سوره یوسف بعد از ذکر ماجرای ملاقات و شناخت برادران یوسف^(ع) با وی و اینکه آن ها را با پیراهن خود نزد پدرشان (یعقوب^(ع)) فرستاد، آن ها از پدر خود بنا بر کاری که در حق یوسف کرده بودند، خواستند تا برای شان بخشش بخواهد و آن حضرت نیز چنین کرد، آن واقعه را چنین به تصویر می کشاند و می فرماید: «قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا إِنَّا كُنَّا خَاطِئِينَ - قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (یوسف: ۹۷) گفتند ای پدر برای گناهان ما آمرزش خواه که ما خطاکار بودیم. گفت به زودی از پروردگارم برای شما آمرزش می خواهم که او همانا آمرزنده مهربان است.

وجه استدلال این که در آیه فوق می بینیم فرزندان یعقوب به پدر متوسل شده از او می خواهند که «ای پدر برای گناهان ما طلب آمرزش کن که ما خطاکار بودیم» و این یک نوع توسلی است که خداوند بر آن مهر صحه گذاشته و آن را تأیید نموده است.

در تفسیر نمونه نیز به آیه فوق بر جواز اجمالی توسل به اولیای الهی استدلال شده است و آن راهی گفته شده برای رسیدن به لطف پروردگار متعال، ورنه چگونه ممکن بود که یعقوب^(ع) که پیامبر الهی است، تقاضای استغفار آنان را قبول کند و به توسل آنان جواب مثبت بدهد؟ (شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ۱۰: ۹۹).

۲-۳. دلایل مخالفان اهل سنت

مخالفان توسل به اولیای الهی پس از مرگ، این نوع توسل را در زمره توسل ممنوع و حرام دانسته و

توسل ممنوع را چنین تعریف می‌نمایند: «توسل ممنوع و حرام عبارت است از تقرب جستن بنده به سوی الله متعال به آن عملی که مخالف کتاب الله و سنت رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - باشد، مانند توسل به ذوات مخلوقات، خواه در آسمان باشد آن مخلوق، مانند ملائکه یا در زمین باشد مانند پیامبران الهی و مانند توسل به مکان‌های مقدس مانند کعبه مشرفه و مشعرالحرام یا زمان‌ها و اوقات بهتر و بافضیلت، مانند ماه مبارک رمضان، شب قدر، ماه‌های حج و ماه‌های حرام.» حکم این نوع توسل را حرام دانسته و برای حرام مراتب مختلف قایل شده که نظر به غلظت و خفت جرم، سزای آن نیز مختلف می‌باشد، از قتل گرفته تا استتابه. (رفاعی، ۱۳۹۹، ۱: ۱۸۳).

مخالفین توسل به اولیای الهی پس از مرگ، توسل مشروع را منحصر می‌دانند در توسل به اعمال صالحه، اسماء و صفات الهی، توسل به دعای نبی کریم (ص) در حال حیات و توسل به دعای صالحین در حال حیات؛ اما دیگر انواع توسل را با تأویل در آن یا داخل در همین توسل مشروع می‌دانند یا آن را بدعت و غیر مشروع قلمداد می‌کنند.

ابن تیمیه^(۶) می‌گوید: توسل به معنای سوگند دادن الله جلّ جلاله به کسی، یا توسل به ذات کسی بعد از وفات وی، چیزی است که از صحابه ثابت نیست نه در استسقاء و نه در مناسبات مشابه آن، نه در حال حیات پیامبر (ص) و نه بعد از وفات ایشان، نه نزد قبر آن حضرت و نه نزد قبر کس دیگر، و همچنان در دعا‌های مشهور نقل نشده است؛ آنچه نقل شده است یا احادیث ضعیف است یا از کسی نقل شده که قول وی در دین حجت شمرده نمی‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۳۰، ۸۱).

اما یک نکته را باید یادآور شد که مخالفین توسل به اولیای الهی پس از مرگ، توسل متنازع فیه را، توسل بدعی می‌گویند، و متوسل به چنین توسل را بدعتی می‌گویند نه اینکه آن را مشرک بنامند، چنانکه برخی افراد افراطی آن را شرک نامیده و متوسل به چنین توسل را مشرک می‌گویند.

شیخ عبد العزیز بن محمد بن علی العبد اللطیف در این مورد می‌نویسد: «هدف ما از توسل بدعی همان توسل جستن به سوی الله متعال است به ذوات مخلوقین و اشخاص آن‌ها، توسل جستن به سوی الله متعال به جاه و مقامی که صالحین نزد الله متعال دارند و سوگند دادن الله متعال به کسی که به او توسل صورت می‌گیرد.

قبل از همه باید دانست که حکم همین اقسام سه‌گانه فوق (توسل متنازع فیه) این است که به درجه شرک اکبر که آن مخرج از ملت اسلام است (ناقض توحید است) نمی‌رسد، بلکه

بدعت‌هایی‌اند که گاهی به درجهٔ تحریم می‌رسد و گاهی کمتر از آن؛ زیرا کسی که به ذوات صالحین یا به جایگاه و مقام آن‌ها توسل می‌جوید، در حقیقت الله متعال را مخلصانه می‌خواند؛ صرفاً در دعای خود چنین می‌گوید: که ای الله! از تو سؤال می‌کنم به حق و جایگاه این بندگان نیکوکار» (العبد اللطیف، ۱۴۰۹، ۱: ۳۰۹). اینک به آیاتی که مخالفان استدلال کرده‌اند اشاره می‌شود:

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده: ۳۵)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا کنید و به او [توسل و] تقرب جوید و در راهش جهاد کنید باشد که رستگار شوید».

وجه استدلال از آیت فوق این است که در آیت فوق، کلمه «وسيلة» به معنای تقرب به سوی الله جلّ جلاله با انجام اعمال صالحه است نه اینکه توسل به ذوات فاضله به ویژه بعد از مرگ ایشان؛ زیرا چنین چیزی در آیه نیست و نیز چنین تفسیر (توسل به اولیای الهی بعد از ممات) خلاف تفسیر صحابه و تابعین و ائمه از این آیه است.

۲. «قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا - أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا»، بگو کسانی را که به جای او [معبود خود] پنداشتید بخوانید [آنها] نه اختیاری دارند که از شما دفع زیان کنند و نه [آنکه بلایی را از شما] بگردانند. آن کسانی را که ایشان می‌خوانند [خود] به سوی پروردگارشان تقرب می‌جویند [تا بدانند] کدام یک از آن‌ها [به او] نزدیک‌ترند و به رحمت وی امیدوارند و از عذابش می‌ترسند چرا که عذاب پروردگارت همواره در خور پرهیز است.

وجه استدلال به این آیت این است که شأن نزول این آیت نقیض توسل را ثابت می‌سازد، طوریکه از ابن مسعود^(رض) نقل شده که: «برخی از انسان‌ها برخی از جنی‌ها را عبادت می‌کردند، سپس جنی‌ها ایمان آوردند، اما آن انسان‌ها بر همان دین شرکی‌شان باقی ماندند؛ لذا این آیت نازل شد و رد نمود پروردگار بر آن انسان‌های مشرک که معبودان شما (همان جنی‌ها) حالا ایمان آورده‌اند و به سوی الله متعال به اعمال صالحه توسل می‌جویند و شما اکنون هم بر همان عقاید شرکی‌تان استوار هستید. پس در آیت فوق، رد است بر عبادت شرکی نه اینکه از آن توسل ثابت شود (محمد عثمان، ۱۴۱۴، ۱: ۳۴۵).

علامه شنقیطی در ذیل این آیت در رد استدلال صوفیه از آیت که گویا مراد از «وسیله» در آیه، همان شیخ طریقت است، می‌افزاید: «از تحقیق ما در مورد معنای وسیله و تفسیر آیه فوق، معلوم شد که آنچه برخی از ملاحده از متصوفین ادعا می‌کنند که مراد از «وسیله» در آیه، همان شیخی است که بین تو و بین رب تو واسطه است، همانا از عمق جهل و کور خواندن و گمراهی آشکار و بازی ایشان به کتاب الله متعال سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا واسطه گرفتن میان بنده و الله متعال از اصول کفار است طوری که قرآن به صراحت از آن‌ها نقل می‌کند که مشرکین می‌گفتند: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (الزمر: ۳)، ما آن‌ها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانند نمی‌پرستیم». و همچنان می‌گفتند: «هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَنْتَبِئُوكَ اللَّهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (یونس: ۱۸)، اذن‌ها نزد خدا شفاعت‌گران ما هستند بگو آیا خدا را به چیزی که در آسمان‌ها و در زمین نمی‌داند آگاه می‌گردانید او پاک و برتر است از آنچه [با وی] شریک می‌سازند»، بلکه بر هر مکلف لازم است که بداند که راه رسیدن به خوشنودی و جنت الهی همانا اتباع و پیروی از آن حضرت - صلی الله علیه و آله و سلم - است و کسی که از این راه کجروی نمود در حقیقت از راه راست منحرف شد. و همین معنای «وسیله» مراد است در آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ» (اسراء: ۵۷) «آن کسانی را که ایشان می‌خوانند [خود] به سوی پروردگارشان تقرب می‌جویند [تا بدانند] کدام یک از آن‌ها [به او] نزدیک‌ترند...» (شنقیطی، ۱۴۱۵، ۶: ۱۲۸-۱۳۲).

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ»، (مائده، ۳۵)، ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید! و وسیله‌ای برای تقرب به او بجوئید. أحمد ولد الكوري العلوي الشنقيطي در کتاب خویش «بلوغ غایة الأمانی فی الرد علی مفتاح التیجانی» (شنقیطی بی تا، ۱: ۵-۷). استدلال به آیه ۳۵ سوره مائده به جواز توسل متنازع‌فیه را به هشت وجه باطل دانسته که ذیلاً ذکر می‌گردد:

- اجماع مفسرین است که مراد از وسیله در اینجا همان قربت و نزدیکی جستن به سوی الله متعال است.
- ائمه لغت بر این اتفاق نموده‌اند که معنای توسل، تقرب جستن به سوی الله متعال با عمل و انجام کاری است.

➤ این قول الله متعال: «ابتغوا إليه الوسيلة» دلالت دارد بر این که مراد از «وسیله» همان طاعت و قربت است نه اینکه اشخاص و افراد واسطه قرار گیرند بین بنده و بین الله متعال.

➤ این که کلمه «وسیله» در میان تقوا و جهاد قرار گرفته است، دلالت بر آن دارد که مقصود از «وسیله» اعمال صالحه‌ای است که به واسطه آن به سوی الله متعال تقرب حاصل می‌گردد، مانند جهاد و غیره.

➤ شگفت آور است که قایلین به جواز توسل که استدلال‌کنندگان به همین آیه‌اند، جمله «وجاهدوا في سبيله» را در آیه فراموش کرده‌اند و می‌گویند که آیه دلیل است بر جواز توسل به اولیای الهی پس از مرگ؟

➤ رسول الله (ص) که وظیفه تبیین قرآن را به دوش دارد، از وی توسلی که قایلین به جواز، آن را ادعا دارند، ثابت نشده است، پس معلوم شد که چنین توسلی مراد آیه نیست.

➤ اگر مراد از «وسیله» غیر از طاعت چیز دیگری باشد، پس آن در آیه بیان نشده است؛ لذا مجمل است و قاعده است که به مجمل عمل نمی‌شود تا که مبین آن وارد نشود.

➤ دیگر آیات قرآن کریم و همچنان احادیث گهربار آن حضرت (ص)، توسل مشروع را بیان کرده است و تفسیر این آیه قرار گرفته است (توسل متنازع فیه در آن توسل مشروع داخل نیست) و واضح است که بهترین تفسیر قرآن همانا تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر قرآن به سنت است.

۴. همچنین مخالفین «توسل به اولیای الهی پس از مرگ»، استدلال به آیه ۵۶ و ۵۷ سوره اسراء را رد نموده می‌گویند که آیه فوق، رد است بر توسل ممنوع و شرکی و ترغیب است به سوی ایمان و توحید، نه اینکه دلیل است بر ثبوت توسل متنازع فیه.

وجه استدلال این است که در شأن نزول آن آمده است که گروهی از انسان‌ها گروهی از جنیان را عبادت می‌کرد، سپس آن گروه جنی ایمان آوردند اما آن انسان‌ها بر کفرشان اصرار ورزیدند؛ لذا الله متعال این آیه را نازل کرد که آن جن‌هایی را که شما آن‌ها را معبودان خود می‌گفتید خود ایمان آورده‌اند و با ایمان و اعمال صالحه به سوی پروردگارشان تقرب می‌جویند و شما اکنون هم بر کفرتان باقی مانده‌اید (ابن کثیر، ۱۴۲۰، ذیل آیات ۵۶ و ۵۷ سوره اسراء).

علامه شوکانی ذیل تفسیر همین آیه، «وسیله» را به تقرب به عمل صالح معنی نموده است.

(شوکانی، ۱۴۱۴، ذیل آیه ۵۶ و ۵۷ سوره اسراء).

همچنین اول آیه ردی است بر توسل به اشخاص و خواندن غیر الله، پس معلوم می‌شود که توسل به ذات شخص یا جاه و مقام وی مراد نیست (شنقیطی، بی تا، ۱: ۷-۹).

۵. همین‌طور مخالفین «توسل به اولیای الهی پس از مرگ»، استدلال به آیه ۶۴ سوره نساء را رد نموده می‌گویند که آن متعلق به حیات پیامبر (ص) بوده و آمدن بعد از وفات نزد قبر ایشان یا توسل به آن حضرت بعد از وفات را شامل نمی‌شود.

شیخ احمد شنقیطی که از مخالفان سرسخت توسل متنازع‌فیه است، استدلال به آیه ۶۴ سوره نساء را به دلایل مختلف باطل می‌داند از جمله دلایل زیر را ذکر می‌کند (شنقیطی، بی تا، ۱: ۹-۱۱).

➤ آیه فوق خطاب است به قوم خاصی و در آن لفظ عام وجود ندارد تا ما با استدلال به عموم لفظ آن را به دیگران سرآیه بدهیم، بلکه در آن ضمائر آمده است و ضمائر عمومیت را نمی‌پذیرد.

➤ آمدن به سوی شخص زنده هیچگاه آمدن نزد قبر را شامل نمی‌شود، نه شرعاً و نه لغتاً و نه عرفاً، پس در آیه فقط آمدن نزد پیامبر (ص) در حال حیات آن حضرت مراد است و بس. این یک امر ثابت شده است که استغفار (طلب آمرزش) عمل است، و در حدیث صحیح ثابت شده است که: «هرگاه انسان بمیرد عمل او قطع می‌شود (دفترچه اعمال او بسته می‌شود) مگر از سه چیز: صدقه جاریه، علم سودمند و فرزند صالح که برای وی دعای نیک کند» (نیشاپوری، ۱۴۲۷، ح ۴۳۱۰).

➤ این کار را هیچ یک از سلف صالح و پیروان نیک آن‌ها از پیشوایان اسلام انجام نداده‌اند، بلکه اتفاقاً آن را ترک کرده‌اند، پس معلوم شد که توسل به اشخاص از آن ثابت نمی‌شود. ➤ اگر بپذیریم که پیامبر (ص) اکنون هم می‌شنود و برای درخواست‌کننده استغفار از الله متعال طلب مغفرت می‌کند، پس این کار از باب توسل به دعای صالحین است نه اینکه توسل است به اولیای الهی پس از مرگ ایشان.

۶. همچنان مخالفان توسل به اولیای الهی پس از مرگ، استدلال به آیه ۸۹ سوره بقره را در جواز توسل، رد نموده و آن را دلیل بر جواز توسل نمی‌دانند، بلکه در آیه کلمه استفتاح آمده است که به

معنای استتصار است، و آن‌ها (امت‌های پیشین) از الله متعال می‌خواستند که پیامبر آخر الزمان را که در کتاب‌های آسمانی وعده بعثت آن شده بود، زودتر مبعوث گرداند تا با آن یکجا شده در برابر دشمنان‌شان از مشرکین و دیگران بجنگند نه اینکه آن‌ها توسل نموده‌اند به ذات آن حضرت قبل از به دنیا آمدن ایشان.

ابن کثیر در ذیل تفسیر این آیه می‌نویسد: «یهودی‌ها قبل از مبعوث شدن پیامبر آخر الزمان که حامل قرآن کریم می‌باشد، به آمدن و مبعوث شدن وی بر دشمنان‌شان از مشرکین هنگام جنگ، طلب فتح می‌کردند و می‌گفتند: نزدیک است که پیامبر آخر الزمان مبعوث شود که در آن وقت ما با شما چنان خواهیم جنگید مانند جنگ عاد و ارم» (ابن کثیر، ۱۴۲۰، ۱: ۳۲۵).

در تفسیر طبری و دیگر تفاسیر ماثور در بیان شأن نزول این آیه آمده است که آن‌ها هنگام دعا کردن چنین دعا می‌کردند: «ای الله! مبعوث بگردان همان پیامبری را که ما اوصاف وی را در کتاب‌های خود نوشته شده می‌یابیم تا مشرکین را تعذیب کند و با وی یکجا با مشرکین بجنگیم؛ اما هنگامی که الله متعال آن را مبعوث کرد، آن‌ها دیدند که از عرب است نه از انسل آن‌ها؛ لذا آن‌ها به خاطر حسادت که با عرب داشتند، کفر ورزیدند، در حالیکه یقین داشتند که محمد (ص) همان پیامبر موعود در کتب سابق است؛ به همین خاطر است که الله متعال می‌فرماید: «فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين»، ولی همین که آنچه [که اوصافش] را می‌شناختند برایشان آمد انکارش کردند پس لعنت خدا بر کافران باد (طبری، ۱۴۲۰، ذیل تفسیر آیه ۸۹ سوره بقره).

اگر توسل یهود به ذات نبی کریم (ص)، قبل از بعثت وی ثابت شود باز هم، دلیل شده نمی‌تواند بر جواز توسل متنازع فیه؛ زیرا این کار عمل یهود است و فعل آن‌ها برای ما الگو شده نمی‌تواند (شنقیطی، بی تا، ۱: ۱۳).

۷. همچنین مخالفین توسل به اولیای الهی پس از مرگ، استدلال به آیه ۹۷ سوره یوسف را رد نموده می‌گویند که این آیه دلیل برای جواز توسل متنازع فیه شده نمی‌تواند، بلکه دلیل است برای جواز توسل به دعای صالحین که مورد اتفاق همه است نه برای توسل متنازع فیه (العید بی تا، ۱۹).

۸. رد حکایت عتبی: مخالفین توسل به اولیای الهی پس از مرگ، این روایت را دلیل جواز توسل پس از مرگ نمی‌دانند، بلکه لفظ آن را مختلف و بر فرض ثبوت آن، عمل اعرابی را دلیل جواز توسل و حجت مثبته نمی‌دانند و به وجوه مختلف رد می‌کنند، که در ذیل برخی از آن وجوه ذکر می‌گردد:

محمد بن احمد مشهور به ابن عبد الهادی حنبلی در الصارم المنکی فی الردّ علی السبکی می‌نویسد: «حکایت عتبی اصل ندارد، برخی آن را بدون سند ذکر نموده‌اند و بعض دیگر آن را از محمد بن حرب الهلالی و بعض دیگر آن را از محمد بن حرب بدون سند از ابو الحسن زعفرانی از اعرابی نقل کرده‌اند. خلاصه اینکه این حکایت از لحاظ اعتبار علمی به حدی نیست که به آن استناد صورت گیرد و اگر بالفرض ثابت هم شود، پس به نزد اهل علم توان ثبوت توسل را ندارد». این حکایت مبتنی بر خواب است و احکام شریعت بر خواب بنا شده نمی‌تواند.

شیخ عبد الرحمن محمد سعید دمشقیه در مورد این روایت می‌گوید: این حکایت مخالف اجماع صحابه کرام است؛ زیرا آن‌ها به قحط سالی مواجه شدند اما به قبر پیامبر (ص) توسل نجستند، بلکه به عموی پیامبر (ص) یعنی عباس (رض) توسل جستند، و برای ما روا نیست که اجماع صحابه را ترک کنیم و دین خود را از یک اعرابی بگیریم (حنبل، ۱۴۲۴: ۲۵۱ و ۴۱۴).

۲-۴. تحلیل و ارزیابی

در رابطه به استدلال به آیات و روایاتی که در زمره دلایل موافقان ذکر شد و مخالفان به نحوی از آن پاسخ و توجیهات ارائه کردند، باید گفت: دلایلی را که موافقان ذکر کرده‌اند، طرفدارانی دارد، همان‌طوری که در ضمن دلایل آن‌ها ذکر شد؛ اما مخالفان به نحوی کوشش کرده‌اند تا آن دلایل را از لحاظ سند و متن تضعیف کنند.

نظر راجح این است که هرچند این روایات و برداشت‌های تفسیری مربوط به آیات، مخالفان خود را دارد؛ اما نباید فراموش کرد که علمای برجسته‌ای این روایات را تصحیح هم کرده‌اند همان‌طوری که در ضمن دلایل موافقان، اقوال آن‌ها ذکر شد. لذا قابلیت استدلال را به جای خود دارد و می‌تواند آن دلایل، ثابت‌کننده توسل متنازع فیه (توسل به اولیای الهی پس از مرگ با عقیده عدم معبود بودن متوسل به و عدم استقلال او در انجام کار و تأثیر) باشد؛ از همین رو تکفیر کردن جانب مقابل و دلایل وی را کاملاً از نظر انداختن، دور از تحقیقات علمی است.

صاحب تفسیر نمونه اختصاص آیه فوق را به بعضی از مفاهیم آن بدون دلیل بر آن تخصیص دانسته و استدلال می‌نماید که «وسیله» در مفهوم لغویش به معنی هر چیزی است که باعث تقرب می‌گردد. البته با وجود اصرار بر عمومیت معنای وسیله و عدم اختصاص آیه به برخی از مفاهیم آن، این موضوع را نیز تأکیداً ذکر می‌کند که:

«منظور این نیست چیزی را از شخص پیامبر یا امام مستقلاً تقاضا کنند، بلکه منظور این است با اعمال صالح یا پیروی از پیامبر و امام، یا شفاعت آنان و یا سوگند دادن خداوند به مقام و مکتب آن‌ها از خداوند چیزی را بخواهند این معنی نه بوی شرک می‌دهد و نه برخلاف آیات دیگر قرآن است و نه از عموم آیه فوق بیرون می‌باشد» (شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ۴: ۳۶۵).

نتایج تحقیق

- از تحقیق در مورد توسل به اولیای الهی پس از مرگ از منظر قرآن، به نتایج ذیل دست یافتیم:
۱. مسئله توسل امری مسلم بین مسلمانان بوده است و همه بدان عمل نموده‌اند. اگر اختلافی در آن وجود داشته باشد، در تعیین مصداق توسل است.
 ۲. در قرآن مجید نیز حکم به توسل به صراحت آمده است. چون این حکم به طور مطلق و عام آمده است، دانشمندان در تعیین وسیله اختلاف کرده‌اند. بعضی از آنان فقط عمل خیر و ایمان به خدا و اطاعت رسول را وسیله قرار می‌دهند و دیگران می‌گویند چون حکم مطلق است، توسل جستن به هر آنچه آدمی را به خدا نزدیک کند، جایز است.
 ۳. از روایات اهل بیت روشن می‌شود که بهترین وسیله نزدیکی بندگان به خدا، پیامبر گرامی اسلام، اهل بیت و اولیای الهی‌اند.
 ۴. از منابع اسلامی واضح می‌شود که توسل جستن و وسیله قرار دادن پیامبر گرامی اسلام جایز است و تفاوتی بین حیات و ممات آن حضرت نیست.
 ۵. در تاریخ فریقین شواهد زیادی از توسل مسلمانان به اولیای الهی وجود دارد.
 ۶. آیاتی که مخالفان توسل به عنوان دلیل آورده‌اند، همه درباره مشرکان و عبادت آنان است و هیچ ربطی به موضوع ما ندارد.
 ۷. کسانی که می‌گویند توسل شرک است، در حقیقت به مفهوم شرک توجه نکرده‌اند؛ چون شرک این است که ما متوسل را مستقل از خدا بدانیم یا برای او عبادت کنیم و یا او را مستقل در تأثیر بدانیم؛ ولی هیچ کس از متوسلان وسیله را پرستش نمی‌کند و آن را در مقابل خدا دارای استقلال و قادر مطلق نمی‌داند. آری اصل توسل با توحید گره خورده است.
- حتی ابن تیمیه^(ه) هم توسل متنازع فیه را بدعی دانسته و تکفیر توسل‌کنندگان را جایز نمی‌داند،

وی در این مورد گفته است: «اگر کسی متوسل به توسل بدعی را تکفیر کند، این کارش وجه شرعی ندارد؛ زیرا این مسأله پوشیده است و برای اکثریت مردم آشکار نیست، و کافر شدن از انکار ضروریات دین یا انکار احکام متواتره و مسایل اجماعی به میان می‌آید، بلکه تکفیرکننده در چنین مسایل مستحق عذاب سخت و تعزیر مناسب شأن وی را ایجاب می‌کند که بر دین افتراء می‌کنند، به‌ویژه هرگاه این حدیث پیامبر^(ص) را در نظر بگیریم که فرموده است: «هر کس که برادر مسلمان خود را به «ای کافر!» ندا کند، یقیناً که یکی از آن دو به کفر گرفتار شده‌اند» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶، ۱: ۱۰۶).

دکتر سعید قحطانی نیز در این مورد می‌گوید: «هر کس که از الله متعال به وسیله مرده چیزی را بخواهد و چنین بگوید: که ای الله! من پیامبرت را به سوی تو وسیله قرار می‌دهم یا به حق شیخ فلان و... سؤال کند، پس این چنین کارها از بدعت‌های نوپیدا در اسلام است، اما به حد شرک بزرگ (کفر) نمی‌رسد و انسان را از ملت اسلامی خارج نمی‌کند» (قحطانی، ۱۴۲۹: ۲۹).

منابع

قرآن کریم

۱. ابن تیمیة، أحمد بن عبد الحلیم، (۱۳۶۹)، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة أصحاب الجحیم، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، الطبعة الثانية.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۳۰)، قاعدة جلیلة فی التوسل والوسيلة، مدینه منوره: دار السلام، دوم.
۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۲۰)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، دار طيبة للنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۲۵)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، اول.
۵. اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۲۱) مفردات غریب القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، سوم.
۶. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۲۰)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، دوم.
۷. اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۱۵)، البحر المحیط، بیروت: دار الفکر، دوم.
۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۷)، الجامع الصحیح المختصر، بیروت: دار ابن کثیر، الطبعة الثالثة.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۳۰)، سنن الترمذی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، سوم.
۱۰. حاکم، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۱۱. حقی، شیخ اسماعیل. بی تا. روح البیان، بیروت: دار الفکر، دوم.
۱۲. حنبلی، محمد بن أحمد، (۱۴۲۴)، الصَّارِمُ الْمُتَّكِي فِي الرَّدِّ عَلَى السُّبُكِيِّ، بیروت: مؤسسة الریان، الطبعة الأولى.
۱۳. داجوی، حمدالله، (۱۴۱۹)، البصائر لمنکری التوسل بأهل المقابر، استانبول: مكتبة الحقيقة، اول.

۱۴. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۳۰)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار القلم، سوم.
۱۵. رفاعی، محمد نسیب، (۱۳۹۹)، التوصل إلى حقيقة التوصل، بیروت: دار لبنان للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة.
۱۶. زمخشری، جار الله محمود بن عمرو، (۱۴۲۴)، الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت: دار المعرفة، چهارم.
۱۷. سبحانی، آیت الله جعفر، (۱۳۸۷)، راهنمای حقیقت، تهران: مشعر، پنجم.
۱۸. سمرقندی، ابواللیث، (۱۴۲۲)، بحر العلوم، بیروت، دار الکتب العلمیة، اول.
۱۹. سیوطی، عبد الرحمن، (۱۹۹۳)، الدر المنثور، بیروت: دار الفکر، دوم.
۲۰. شنقیطی، شیخ أحمد العلوی، (بی‌تا)، بلوغ الأمانی فی الرد علی مفتاح التیجانی، ملتقى أهل الحديث.
۲۱. شنقیطی، محمد الأمين، (۱۴۱۵)، البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن، بیروت: دار الفکر، اول.
۲۲. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴)، فتح القدير الجامع بین فنی الروایة والدراية من علم التفسیر، بیروت: دار ابن کثیر، الطبعة الأولى.
۲۳. شیرازی، ناصر مکارم و همکاران، (۱۳۸۷) تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، سی و ششم.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۲۰)، جامع البیان فی تأویل القرآن، بیروت: مؤسسة الرسالة، اول.
۲۵. العبد اللطیف، عبد العزیز بن محمد بن علی، (۱۴۰۹) دعاوی المناوئین لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ریاض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
۲۶. العید، عمر بن سعود بن فهد، (بی‌تا)، شرح لامية شيخ الإسلام ابن تيمية، موقع الشبكة الإسلامية.
۲۷. غزالی، محمد ابوحامد، (۱۴۲۶)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار ابن حزم، سوم.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۰۵)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، سوم.

۲۹. محمد عثمان، عبد الرؤف، (۱۴۱۴)، محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، رياض: إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، اول.

۳۰. محمد عثمان، عبد الرؤف، (۱۴۱۴)، محبة الرسول بين الاتباع والابتداع، رياض: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، اول.

۳۱. نسفی، عبد الله بن احمد بن محمود، (۱۴۳۰)، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بيروت: دار الجيل، سوم.

۳۲. نیشاپوری، مسلم بن الحجاج، (۱۴۲۷)، صحيح مسلم، بيروت: نشر دار الجيل، چهارم.

نظم اجتماعی مطلوب از منظر قرآن کریم

محمدعلی نظری^۱

چکیده

در مطالعات جامعه‌شناختی به این پرسش که نظم اجتماعی چگونه ایجاد و مستقر می‌شود، به‌صورت جدی پرداخته شده است. علاوه بر پرسش یادشده، سؤال اساسی دیگری که در مباحث نظم اجتماعی وجود دارد و جامعه‌شناسان آن را مورد توجه قرار نداده‌اند، پرسش از نظم اجتماعی مطلوب است. علوم اجتماعی متعارف به این دلیل که پیوندی با عقلانیت قدسی و وحیانی ندارد، فاقد این ظرفیت است که از نظم مطلوب و نامطلوب سخن به‌میان آورد و اگر هم ادعایی در این زمینه مطرح سازد، گریزی از تناقض‌گویی ندارد. تنها علم الاجتماع می‌تواند در این باب صاحب ادعا باشد که از افقی برتر از عقلانیت عرفی، حیات جمعی آدمیان را مورد بررسی قرار دهد و آن علم الاجتماع مبتنی بر آموزه‌های وحیانی است. این نوشتار به روش توصیفی تحلیلی تدوین گردیده است و در آن تلاش شده است که ابعاد، مؤلفه‌های نظم اجتماعی مطلوب از منظر قرآن کریم تبیین شود و مهم‌ترین سازکارهای استحکام نظم بیان گردد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، نظم اجتماعی، نظم اجتماعی مطلوب، ابعاد، عناصر.

۱. سطح ۴ حوزه علمی، ماستری جامعه‌شناسی، جامعه‌المصطفی (ص) العالمية، قم، ایران، ایمیل: Mohsenyali8@gmail.com

مقدمه

نظم و انضباط اجتماعی از «شرایط اولیه» و بنیانی زندگی جمعی است. به همین دلیل این موضوع از گذشته‌های دور مورد اندیشه‌ورزی بوده است. در تفکر اسلامی نظم و انضباط اجتماعی بیش از هر مکتب فکری دیگر مورد تأکید قرار گرفته است. چرا که از این منظر، در غیاب نظم و انضباط اجتماعی، نه تنها فرایند پیشرفت حیات بشری متوقف می‌شود، بلکه شکل‌گیری حیات انسانی از اساس ناممکن می‌گردد. نظم اجتماعی هم شرط امکان زندگی جمعی به‌شمار می‌رود و هم تکامل و پیشرفت اجتماعی وابسته به آن است.

هرچند مکاتب جامعه‌شناختی نیز نظم و انضباط اجتماعی را اساس زندگی جمعی معرفی می‌کنند، اما نگاه اسلام در این باب تفاوت جوهری با دیدگاه سایر مکاتب دارد. بارزترین تفاوت، نگاه ارزشی اسلام نسبت به مسأله نظم است. برداشت ارزشی از نظم بدان معنی است که آنچه از دیدگاه اسلام بیش از هر چیز اهمیت دارد، تعیین منطق نظم اجتماعی مطلوب است. برخلاف رویکرد غالب در علوم اجتماعی که نگاه ارزشی در باب صورت‌بندی‌های اجتماعی را مغایر با «عینیت» یا روح علمی قلمداد می‌کند، از دیدگاه اسلامی، داوری در باب شیوه‌های زندگی اجتماعی و متمایز کردن صور مطلوب آن‌ها از اشکال نامطلوب و منحط، نه تنها در تضاد با روش علمی قرار ندارد، بلکه هدف ذاتی علم‌الاجتماع شمرده می‌شود.

بر اساس آیات قرآن، سامان اجتماعی مطلوب و متکامل آن است که نظام روابط، هنجارهای عمل، نهادها و ترتیبات ساختاری آن، مبتنی بر نظم توحیدی بوده و جهت‌گیری خدایی داشته باشند: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَ نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ». 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. از منظر قرآن، نظم توحیدی نه تنها منطق نظم حیات اجتماعی بلکه منطق کل عالم هستی است: «إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» بر اساس این آیه، نظم توحیدی همان جریان طبیعی امور یا خاصیت ذاتی جهان‌پدیداری است. همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»، آیه دلالت صریح دارد بر این که مودت، همبستگی یا نظم اجتماعی مطلوب زمانی استقرار پیدا می‌کند که بعد عینی یا روبنایی جامعه، یعنی روابط، نهادها و ساختارها اجتماعی، بر شالوده‌ای نظام‌محتوایی توحیدی

استوار باشند.

با توجه به نکات یادشده در این نوشتار تلاش شده است که ابعاد، مؤلفه‌ها و سازکارهای نظم اجتماعی از دیدگاه قرآن کریم مورد تأمل قرار گیرند.

۱. ابعاد نظم اجتماعی

حیات جمعی آدمیان مؤلف از دو بعد اساسی است. این دو بعد عبارتند از سنت‌های مستقر اجتماعی یا همان نهادها و ترتیبات ساختاری که از آن می‌توان به بعد عینی نیز تعبیر کرد. بعد دوم، متشکل از مجموعه‌ای باورها و اعتقاداتی است که جهت‌گیری ذهنی آدمیان راجع به هستی، انسان و زندگی را مشخص می‌کند و می‌توان آن را بعد محتوایی یا ذهنی نامید. بعد محتوایی در حکم زیربنا است، بدین معنی که هرگونه تغییر و تحول مثبت یا منفی در زندگی بشر از بعد محتوایی آن ریشه می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ص ۴۵۴)

وجه ذهنی واقعیت اجتماعی، عبارت است از باورها، آرمان‌ها و اهدافی که عاملان قاصد و آگاه در سر دارند. اما این باورها و آرمان‌های ذهنی، وقتی از مرحله ذهنیت به مرحله عینیت ارتقاء هستی‌شناختی پیدا می‌کند که در فرایند بیرونی‌سازی حالت رسوب‌یافتگی پیدا نموده و در اشکال سنت‌ها، قواعد و هنجارهای پایدار عمل تثبیت شوند. آنچه که در ادبیات جامعه‌شناختی، ساختار، نهاد و سنت‌های اجتماعی خوانده می‌شود، در واقع چیزی جز باورهای عینی شده، یا به تعبیر علامه «علم‌های عملی» نیستند.

بنابراین، نظم اجتماعی در تعامل متقابل کنشگران «عالم»، «قاصد» و «صاحب اراده» که برای تحقق خواسته‌های‌شان تلاش می‌کنند، ساخته می‌شود. ساختارها، در حقیقت همان الگوها، قواعد و سنخ‌سازی‌های رسوب‌یافته‌ای عمل‌اند که در فرایند تعامل و تکرر عمل میان کنشگران تثبیت و نهادینه شده‌اند. پویایی و تحول ساختارهای اجتماعی از منظر علامه، معلول دگرگونی وجه ذهنی عاملان، یعنی باورها، اعتقادات و شناخت‌ها است. هرگاه باورها یا به تعبیر قرآن کریم نظام ایمانی و اعتقادی مردم تغییر کند، ساختارهای عینی و سنت‌های اجتماعی نیز دچار دگرگونی خواهد شد. اما اینکه جهت این تحول، تکاملی خواهد بود یا انحطاطی، بستگی به نوع باور و ایمانی دارد که ذهنیت عاملان را شکل می‌دهد. نظام اعتقادی توحیدی جامعه را به‌سوی هدایت

و پیشرفت رهنمون می‌گردد، اما نظام محتوایی مبتنی بر کفر و الحاد اسباب انحطاط و سقوط می‌گردد. (همان، ج ۱۵: ۷)

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که در آن‌ها این دو بعد اساسی نظم و وفاق اجتماعی مورد اشاره قرار گرفته: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» در این آیه، از بعد محتوایی حیات انسانی با مفهوم «ایمان» و از بعد عینی آن با مفهوم «عمل صالح» تعبیر شده است و آیه دلالت صریح دارد بر این که مودت، همبستگی یا نظم اجتماعی مطلوب زمانی استقرار پیدا می‌کند که بعد عینی یا روبنایی جامعه، یعنی اعمال، نهادها و ساختارها، بر شالوده‌ای نظام محتوایی توحیدی استوار باشند. (همان، ج ۱۴: ۱۵۴)

همچنین در آیه دیگر حیات طیبه یا زندگی توأم با امنیت و آرامش و سعادت، فرایندی توصیف شده است که در اثر همکنشی نظام معنایی حق و اعمال صالح ایجاد و ساخت‌مند می‌گردد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». (نحل، ۹۷) در این آیه قرآن به صورت يك قانون کلی بیان می‌دارد که نتیجه اعمال صالح توأم با ایمان، ساخت‌مندی زندگی پاکیزه و همراه با امنیت و آرامش است.

علامه معتقد است این تعبیر قرآن که فرمود «مؤمنان را حیات جدید و متکامل از دیگر شیوه‌های زندگی می‌بخشیم»، از سنخ تعبیرهای مجازی و استعاری نیست، بلکه از سنخ گزاره‌های است که مفاد آن بیانگر یک سنت و قانون واقعی هستی‌شناسانه است. قانونی که بیان می‌دارد، در اثر ایمان و عمل صالح جامعه‌ای ایجاد می‌شود که به لحاظ هستی‌شناختی با دیگر شیوه‌های زندگی تفاوت ذاتی دارد. به همین جهت است که قرآن کریم، بر حیات طیبه، آثار واقعی چون شایستگی برخورداری از آرامش و امنیت خاطر، (مانده، ۶۹) شایستگی بهره‌مندی از امداد و نجات الهی در شرایط بحرانی، (یونس، ۱۰۳) روشن‌بینی و توان تشخیص حق از باطل و منافع از ضررها (انعام، ۱۲۲) را مترتب می‌کند؛ آثاری که جز بر زندگی حقیقی مترتب نمی‌شود، و زندگی مجازی حظ و بهره‌ای از آن ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۴۹۳)

۲. عناصر و مؤلفه‌های نظم اجتماعی

دو بعد ذهنی و عینی نظم اجتماعی هرکدام قابل تجزیه به مؤلفه‌های متعددی است، که از این میان

می‌توان به چهار مؤلفه اساسی که عبارتند از: نظام معنایی، منافع و نیازهای مادی، پیوندجویی و ارتباط و سازوکارهای رسمی نظارت اشاره کرد. نظم اجتماعی وابسته به انجام کارکردهای درست این چهار مؤلفه اساسی و میزان هماهنگی است که میان آن‌ها ایجاد می‌گردد.

۱-۲. نظام معنایی

انسان موجودی اعتبارساز است؛ بدین معنی که حیات اجتماعی او به وسیله نظام‌های معنایی و نمادین انتظام می‌یابد. برخلاف سایر جانداران که تحت تأثیر عوامل غریزی رفتار می‌کنند، یعنی الگوهای رفتاری آن‌ها به نحو ژنتیکی تعیین و برنامه‌ریزی شده‌اند، انسان از حیات فرهنگی برخوردار است و حتی دستورهای زیستی و غریزی رفتار، از طریق علایم معنی‌دار بروز و ظهور یافته و با میانجی نمادهای فرهنگی راهنمایی‌های لازم را در اختیار انسان قرار می‌دهد (ترنر، ۱۳۷۸: ۷۴).

رفتار سایر جانداران امری معلل و فاقد معنی است، بدین معنی که با فعال‌شدن یک نیاز غریزی، میلی در آن‌ها برانگیخته می‌شود و با تحریک امیال، حیوان تلاش می‌کند به محرک‌ها پاسخ دهد. اما کنش‌های انسانی امر مدلل است؛ یعنی انسان صرفاً به محرک‌ها پاسخ نمی‌دهد بلکه نخست الگوهای معناداری را در قالب باید و نباید که حاوی اهداف، مقاصد و ارزش‌های معین هستند، اعتبار می‌کند و سپس مطابق آن الگوها، اقدام به عمل می‌کند. به عنوان مثال، انسان برای ارضای غریزه جنسی نخست، قاعده‌ای به نام زوجیت را اعتبار می‌کند و سپس در چارچوب نظام معنایی، یا ارزش‌ها و الزاماتی که به این قاعده منتسب می‌کند، نیاز جنسی خود را ارضا می‌کند. بنابراین رفتار انسانی معنادار است و معنی‌دار بودن آن به این معنی است که حاوی، هدف، قصد، آگاهی، ارزش، و قاعده است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۲) نظام معنایی از منظر اسلام نقش زیربنایی در ایجاد نظم مطلوب دارد و عناصر اصلی تشکیل‌دهنده آن عبارت از: نظام شناختی، نظام ارزشی و نظام هنجاری است:

۱. نظام شناختی، مجموعه باورهایی است که جهان‌بینی نامیده می‌شوند و طرز تلقی عاملان اجتماعی را درباره هستی، انسان و جامعه مشخص می‌کند. نظم اجتماعی محصول نظام شناختی است. اگر عاملان اجتماعی باورهای متباعدی درباره هستی و وجوه بنیادین حیات انسانی داشته باشند، همسویی و تعامل آن‌ها در موقعیت‌های خاص اجتماعی نظیر کار، همسایگی، دوستی و

غیره، تقریباً ناممکن و در بهترین حالت بسیار شکننده خواهد بود. بر همین اساس است که اسلام اشتراک در عقاید یا نظام شناختی را شالوده‌ای نظم اجتماعی می‌داند و نظم مطلوب اسلامی، آن است که بر بنیاد باورهای توحیدی ساخت یافته باشد: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران، ۱۰۳).

این آیه به تعبیر برخی از مفسران «معجزه بزرگ اجتماعی» اسلام را بیان می‌کند و آن ایجاد همبستگی و وحدت، حول جهان‌بینی اسلامی، در جامعه‌ای است که در آن عداوت و دشمنی سنت رایج و متعارف بود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰) چرا که مقصود از «حبل‌الله» که در آیه به‌عنوان بنیاد نظم مورد اشاره قرار گرفته، همان مجموعه معارف و عقاید حقی است که قرآن کریم برای بشر به ارمغان آورده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۵۷۲).

۲. دومین مؤلفه اساسی نظام معنایی، ارزش‌ها است. ارزش‌ها به مجموعه‌ای از ایده‌های کلی در باب خوب و بد، مطلوب و نامطلوب و حسن و قبیح اطلاق می‌شود و کمال مطلوب‌های هر جامعه را معین می‌کند. نظم اجتماعی، بدون توافق بر سر ارزش‌های بنیادین استمرار پیدا نمی‌کند به‌همین دلیل پس از نظام شناختی، معیارهای ارزشی عامل اصلی نظم و انضباط به‌شمار می‌رود. معیارهای ارزشی هر جامعه تابعی از نظام شناختی آن است؛ بدین معنی که طرزتلقی آدمیان در باب عالم، انسان و جامعه، اهداف، کمال مطلوب‌ها، آرمان‌ها و مقیاس‌های ارزشی آن را تعیین می‌کند. جامعه‌ای که هستی را منقطع از ماورای طبیعت دانسته و انسان را موجودی می‌داند که مرگ نقطه پایانی بر زندگی او است، نظام ارزشی آن بسیار متفاوت از جامعه‌ای خواهد بود که عالم هستی را در کلیت آن متکی به خداوند دانسته و معتقد است که گستره زندگی انسان فراتر از زندگی محدود این جهانی است (همان، ج ۱۹: ۴۵۵).

۳. هنجارها که در قالب قوانین موضوعه، آداب و رسوم اجتماعی تجلی پیدا می‌کنند، سومین عنصر نظام معنایی و فرهنگی به‌شمار می‌روند. هنجار نقش تعیین‌کننده در حفظ نظم و انضباط اجتماعی دارد؛ چرا که در ارتباط مستقیم با هدایت و کنترل کنش‌های عاملان اجتماعی قرار دارد. باورها و ارزش‌ها احکام بسیار کلی و انتزاعی را در باب زندگی و خوب و بد و یا خیر و شر فراهم می‌سازند. لذا ارزش‌ها قابلیت تفسیرپذیری و به‌کارگیری در موقعیت‌های بسیار متفاوتی

را دارند. برای این که نظام اعتقادی و ارزشی در ارتباط مستقیم با تنظیم رفتار قرار گیرد، ضروری است که به صورت نظام هنجاری، یعنی مجموعه‌ای از الگوها، قواعد و قوانین تنظیم‌کننده رفتار در موقعیت‌های مشخص تبدیل شوند. باورها و ارزش‌ها به اعضای جامعه دیدگاه‌های مشترک می‌دهند اما دقیقاً نمی‌گویند که چگونه باید رفتار کرد. هنجارهاست که به ما می‌گویند در یک موقعیت خاص چه چیزی مورد انتظار و مناسب انجام دادن است. نظام هنجاری در حقیقت حالت انضمام یافته نظام ارزشی است که ارزش‌ها خود در نهایت ریشه در نظام اعتقادی و باورهای مشترک جامعه دارند (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۵)

۲-۲. منافع و علایق مادی

از دیدگاه اسلام، انسان موجودی چندساحتی و دارای ابعاد وجودی مختلف مادی و معنوی است. از دیدگاه اسلام نظم اجتماعی مطلوب در صورتی ایجاد می‌شود که تمام ساحت‌های مادی و معنوی، روحی و جسمی انسان در شالوده‌ریزی زندگی جمعی مورد توجه قرار گیرد. بعد مادی انسان که در جسم و بدن او تبلور یافته، مقتضی تمایلات، نیازها و خواسته‌های ویژه‌ای است که زندگی مادی انسان به تأمین آن‌ها وابسته است. نیازهای معیشتی از قبیل خوراک، پوشاک و مسکن، ارضای غریزه جنسی و مانند آن، از جمله نیازهای مادی انسان هستند که بدون تأمین آن‌ها حیات بشر در معرض انقراض قرار می‌گیرد. نظام فرهنگی متولی تأمین نیازهای روحی و معنوی بشر است؛ اما نیازهای مادی و جسمانی از طریق نظام اقتصادی تأمین می‌شود.

اسلام نه چون مکاتب مادی‌گرایی اهداف زندگی بشر را منحصر در تأمین نیازها و مقاصد مادی می‌داند، و نه چون آیین‌های تارک دنیا، استفاده از مواهب و نعمت‌های دنیوی را مذموم و ناروا تلقی می‌کند. از منظر اسلام وجوه متنوع زندگی انسان نسبت به هم رابطه مکمل و تأثیر و تأثر متقابل دارد. بر همین اساس جامعه‌ای که نسبت به مقاصد و نیازهای مادی و معیشتی بی‌توجه است، به همان اندازه منحط و نامطلوب تلقی می‌شود که جامعه‌ای که در آن اهداف و ارزش‌های معنوی مورد غفلت قرار می‌گیرند. به تعبیر شهید مطهری، از دیدگاه اسلام «نطفه جامعه بشری بیشتر با نهادهای اقتصادی بسته می‌شود. جنبه‌های فرهنگی و معنوی جامعه به منزله روح جامعه است. همان‌طور که میان جسم و روح تأثیر و تأثر متقابل هست، میان روح جامعه و اندام آن- یعنی میان نهادهای معنوی و نهادهای مادی- چنین رابطه برقرار است.» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲:

ص ۲۷)

بر همین اساس، اسلام شیوه و منطقی را که برای تأمین نیازهای بشری معرفی می‌کند، منطق جامع و فراگیر است. از منظر اسلام، نظم مطلوب، نظم است که هم زمینه را برای تأمین نیازهای مادی انسان فراهم سازد و هم باعث تکامل روحی و معنوی گردد. این منطق جامع، در آیات متعدد مورد تأکید قرار گرفته است: «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص، ۷۷). در این آیه نگاه فراگیر و جامع قرآن نسبت به ابعاد متنوع حیات بشری به روشنی انعکاس یافته است. بر اساس مفاد این آیه، دنیاطلبی و بهره‌گیری از مواهب آن، نه تنها نکوهیده و مذموم نیست، بلکه استفاده درست از آن، زمینه را برای تعالی و پیشرفت معنوی بشر نیز فراهم می‌سازد. از دیدگاه قرآن مشکل وقتی پیدا می‌شود که عقلانیت تک‌ساحتی مبنای نظم و سامان‌دهی حیات اجتماعی قرار می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۶: ۱۵۵).

همچنین قرآن در آیه‌ی دیگر می‌فرماید: «فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ. وَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ. أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا» (بقره، ۲۰۰-۲۰۲). قرآن در این آیات، نظام‌های اجتماعی را در دو دسته کلان طبقه‌بندی می‌کند. برخی از جوامع صرفاً طالب دنیا و برخورداری از مواهب مادی آن هستند. در مقابل، دسته دوم را جوامع تشکیل می‌دهند که هم خواستار بهره‌مندی از نعمت‌های مادی و دنیوی اند و هم طالب مواهب معنوی و اخروی. نکته درخور توجه این که قرآن تنها از جوامع دوم به عنوان جوامع خوشبخت و سعادت‌مند یاد می‌کند: «أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا، یعنی آنان از آنچه به دست آورده‌اند بهره‌ای دارند.» از این نحوه بیان استفاده می‌شود که سامان‌های اجتماعی که غایات و اهداف آن‌ها تنها کسب دنیا و مواهب مادی هستند، علاوه بر این که زندگی اخروی اعضای‌شان توأم با شقاوت و بدبختی است، در زندگی دنیوی نیز این امکان را پیدا نمی‌کنند که از نعمت‌های الهی حظ و بهره ببرند و از آن در جهت امنیت و آسایش خاطرشان استفاده نمایند.

۲-۳. پیوندجویی یا عواطف تعمیم‌یافته

با توجه به نگاه جامع که اسلام به ابعاد وجودی، نیازها و گرایشات انسانی دارد، و نیز با توجه به این که عواطف بعدی از ابعاد وجودی انسان را تشکیل می‌دهد، از دیدگاه اسلام توسعه و گسترش عواطف مثبت امر ضروری در ایجاد نظم و انسجام اجتماعی به‌شمار می‌رود. برخی اندیشمندان

دو گونه‌ای مهم برای عواطف بیان کرده‌اند که عبارتند از: عواطف طبیعی و عواطف دینی. مثال آرمانی روابط مبتنی بر عاطفه طبیعی را می‌توان در پیوندهای خویشاوندی و میان اعضای خانواده یافت. عواطف طبیعی به لحاظ عمق و شدت، در حد بیشینه قرار دارد، به همین دلیل انتظام و پیوستگی که ایجاد می‌کند بسیار قوی و نیرومند است. اما این نوع عواطف به لحاظ برد و دامنه بسیار محدود است؛ چرا که از مرزهای گروه‌های خویشاوندی طبیعی فراتر نمی‌رود. به دلیل همین محدودیت، اسلام ضمن این که توسعه عواطف طبیعی را مورد تشویق قرار می‌دهد، منبع جدیدی را برای دل‌بستگی عاطفی انسانها معرفی می‌کند که گسترده‌تر از عواطف طبیعی است. این نوع پیوند عاطفی، محصول ایمان دینی است: «وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَا كِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال، ۶۳).

قرآن در این آیه اشاره می‌کند که محبت و همبستگی که در اثر ایمان دینی ایجاد می‌شود، از هیچ راه دیگر ممکن نیست، حتی اگر به تعبیر قرآن تمام آنچه در جهان وجود دارد در این جهت صرف و هزینه شود. عواطف دینی علاوه بر این که از عمق و گرمای بیشتری برخوردار است، دامنه و گستره آن نیز محدود به گروه خاص نیست، بلکه تمام اعضای اجتماع دینی را شامل می‌شود: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰). بنابراین، از دیدگاه اسلام، عواطف انسانی نقش مهم در ایجاد نظم و همبستگی اجتماعی دارد. هرچه عواطف مثبت از مرزهای گروه‌های طبیعی فراتر رفته و در میان گروه‌های ثانوی تعمیم پیدا کند، نظم و انسجام اجتماعی از استحکامی بیشتری برخوردار می‌شود.

۴-۲. قدرت یا سازوکارهای اجبار

هرچند اشتراک در نظام معنایی، رفع نیازها و تعقیب منافع مادی، ارتباط و پیوندجویی، مولفه‌های اساسی نظم و انضباط اجتماعی محسوب می‌شوند، اما عناصر یاد شده در تمام شرایط کارایی لازم را ندارند. به همین دلیل علاوه بر مؤلفه‌های مذکور تثبیت و استحکام نظم، نیازمندی سازوکاری است که از قدرت و نیروی اجبار برای سامان بخشیدن به حیات جمعی بهره می‌گیرد. دولت یا حکومت تنها نهادی است که حق استفاده انحصاری و مشروع از قدرت را دارد و به همین دلیل در تمام جوامع، نظام سیاسی از عناصر مهم استقرار نظم به حساب می‌آیند. تجربه تاریخی بشر نشان می‌دهد که در طول تاریخ همواره افرادی وجود داشته‌اند که یا حقوق و وظایف خود را

نمی‌شناخته‌اند یا با دیگران درباره حدود و مرزهای حقوق و تکالیف خود اختلاف نظر داشته‌اند، یا با علم به حقوق خود، در مقام تعدی به حقوق سایرین برمی‌آمده‌اند و جامعه را دستخوش هرج و مرج و بی‌نظمی می‌کرده‌اند. چنین افرادی اکنون نیز وجود دارند و در آینده نیز وجود خواهند داشت. لذا برای این که نظام جامعه دچار اختلال نشود و شیرازه امور از هم گسیخته نگردد، همواره دستگاهی باید وجود داشته باشد تا با استفاده از قدرت و سازوکارهای مراقبتی، افراد و گروه‌های کجرو را به تبعیت از نظم مستقر ملزم سازد. نهادی که چنین امکانی را فراهم می‌سازد، همان نهاد سیاست و حکومت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۹۱).

برخی از متفکران هفت کارویژه یا وظیفه را برای نهاد سیاست بر شمرده‌اند که هرکدام نقش مهم در تنظیم حیات اجتماعی دارد. این نقش‌ها عبارتند از: حفظ نظم و امنیت داخلی؛ تصدی برخی از شئون مهم اجتماعی که متصدی خاصی ندارند؛ بسیج منابع و تأمین نیازهای مادی و معنوی اعضای جامعه؛ متناسب و متعادل ساختن فعالیت‌های اقتصادی، دفاع از جامعه در برابر تهدیدات بیرونی، رفع اختلاف و احقاق حقوق مردم، و وضع قوانین مقررات (همان، ۱۸۸).

در پارادایم تفکر سکولار، غایت نظم و انضباط اجتماعی فراهم‌شدن شرایطی است که در آن افراد بتوانند به منافع، خواسته‌های و تمایلات مادی و این جهانی‌شان دست یابند. بر همین اساس نظام سیاسی مطلوب نظامی است که زمینه را برای ارضای امیال، خواهش‌ها و لذت‌جویی‌های این جهانی افراد مهیا سازد. به همین دلیل در این پارادایم دموکراسی یا نظام سیاسی که مشروعیت آن مبتنی بر آرای عمومی است به عنوان بهترین شکل سامان سیاسی تلقی می‌شود. اما در اندیشه اسلامی، غایت نظم و سامان اجتماعی تنها تأمین منافع مادی و دنیوی انسان است بلکه مصالح معنوی و نیل به کمالات اخروی نیز اهداف اساسی زندگی اجتماعی به شمار می‌آیند. به همین دلیل نظام سیاسی را که اسلام به عنوان حافظ و پاسدار نظم مقرر می‌دارد، نظامی است که متصل به عقلانیت قدسی بوده و مشروعیت خود را اذن و ولایت الهی کسب می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۲۱-۱۲۴).

۳. مهم‌ترین سازوکارهای استحکام نظم اجتماعی

نظم و انضباط اجتماعی از دیدگاه اسلام به عنوان راهبرد اساسی و پیش‌شرط ضروری تکامل و

پیشرفت مطرح است. چرا که در غیاب نظم و انضباط جوامع بشری امکان هر گونه توسعه و پیشرفت را از دست می دهد. به دلیل همین نقش بنیادی نظم در فرایند تکامل انسانی است که اسلام نگاه ویژه به آن دارد و سازوکارهای متعددی را برای حفظ و استحکام آن مد نظر قرار داده است. برخی از مهم ترین سازوکارهای استحکام نظم از منظر اسلام عبارتند از:

۱-۳. پرورش شخصیت یا شاکله سازی

نظام شخصیت یا به تعبیر قرآن شاکله، نقش اساسی در تقویت نظم و انضباط اجتماعی دارد و به اعتباری می توان گفت مهم ترین سازوکار استحکام نظم به شمار می رود. شخصیت در یک تعریف ساده عبارتست از نظامی از تمایلات، گرایشها، انتظارات و الگوهای رفتاری که افراد طی فرایند تربیت اجتماعی یا جامعه پذیری آن ها را آموخته و درونی می سازند. بدون شک قوانین موضوعه، آداب و رسوم و سنت ها سازوکارهای مهم استحکام نظم و انضباط اجتماعی محسوب می شوند، اما این مکانیسم های کنترلی در صورتی مؤثر خواهند بود که در نظام شخصیت و شاکله کنش گران حک شده باشند. قوانین و هنجارها، چه رسمی و چه غیر رسمی، اگر به ملکه ذهن و جزء نظام شخصیت عاملان اجتماعی تبدیل نگردند، فاقد توان انتظام بخشی خواهند بود. مکانیسم بنیادی که قوانین را تبدیل به سازوکار کنترلی و انتظام بخش می سازد، پرورش شخصیت و به تعبیر قرآن شاکله سازی است: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴).

طبق این آیه، عمل انسان مترتب بر نوع شاکله ای است که کسب کرده است و به تعبیر علامه، شاکله نسبت به عمل، به منزله روح در بدن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ۲۶۲). موجود انسانی هنگام تولد به عنوان نظام ارگانیک چیزی جز مجموعه ای از نیازها یا ظرفیت های بالقوه نیست. طی فرایند اجتماعی شدن است که فرد به تدریج تمایلات گوناگون و اجتماعاً تعریف شده را کسب نموده و شاکله افراد شکل می گیرد. با شکلگیری شاکله، نظم اجتماعی چیزی غریبه و جدا از فرد نیست، بلکه جزئی از او بوده و در درون او قرار دارد. بنابراین، مهم ترین سطحی که مسائل نظم و انضباط اجتماعی در آن باید حل شود، سطح نظام شخصیت است.

۲-۳. تحکیم بنیان خانواده

از منظر قرآن اساس جامعه را نهاد خانواده تشکیل می دهد؛ لذا تحکیم بنیان خانواده دیگر راهکاری

تقویت نظم و انسجام اجتماعی به حساب می‌آید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم، ۲۱) در این آیه، خانواده از جمله از نشانه‌های خداوند، مایه امنیت و آرامش، منشاء اصلی مودت و همبستگی متقابل، و عامل ایثار و رحمت اجتماعی بیان شده است. با توجه به اوصاف و ویژگی‌های که قرآن ذکر می‌کند، می‌توان گفت، خانواده هسته مرکزی جامعه است و شکل‌گیری سامان اجتماعی از خانواده آغاز می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، قم، ۴۹).

نهاد خانواده به دلیل داشتن نقش بنیادی در تربیت، پرورش شخصیت و شاکله‌سازی افراد، پایه اصلی نظم و همبستگی اجتماعی را شکل می‌دهد. در نتیجه سعادت و پیشرفت یا سقوط انحطاط جوامع تا حد زیادی تابع این نهاد بنیانی است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم، ۶) در این آیه، صیانت از نهاد خانواده و دور نگهداشتن آن از انحرافات، راهکار نیل به ترقی و تکامل بیان گردیده است. جوادی آملی ذیل این آیات می‌نویسد: «با توجه به آیات الهی اگر گفته شود که هدایت و ضلالت افراد مرهون هدایت‌ها و گمراهی‌های خانوادگی است، سخنی به گزاف گفته نشده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۰). از دیدگاه اسلام، خانواده دارای کارکردهای متعددی است، اما مهم‌ترین آن‌ها، تربیت و جامعه‌پذیر کردن فرزندان بر اساس اصول حیات طیبیه است، از این‌رو این نهاد نقش منحصر به فرد در ایجاد نظم و انضباط اجتماعی دارد (همان).

۳-۳. تعلیم و تربیت

پس از نهاد خانواده دیگر سازوکاری اصلی استحکام نظم مطلوب، نهاد تعلیم و تربیت است. مقصود از نهاد از تعلیم و تربیت، نظامی از ساخت‌های رسمی نظیر مدارس، دانشگاه‌ها، حوزه‌های علمیه و دیگر سازمان‌های آموزشی و پرورشی است که کارکردهایی همچون، آموزش نقش‌های مهارتی، نهادینه کردن ارزش‌ها و هنجارها، تولید دانش و معرفت از جمله کارویژه‌های مهم آن محسوب می‌شوند. از منظر اسلام، نهاد تعلیم و تربیت برترین، سازمان اجتماعی است، چرا که اولاً شکل‌گیری و پرورش شخصیت عاملان اجتماعی تحت‌تأثیر این نهاد اساسی قرار دارد؛ ثانیاً تنها نهادی است که در ارتباط مستقیم با رشد عقلی و به‌فعلیت رساندن ظرفیت‌های عقلانی انسان قرار دارد و لذا قرآن در نخستین آیات خود سخن از آموزش به میان آورد: «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»، (علق، ۳-۵) و در آیات متعدد دیگر، تعلیم و تربیت آدمیان

را به عنوان دو هدف بنیادی پیامبران ذکر می‌کند: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (آل عمران، ۱۶۴).

جوادی آملی در مورد نقش بنیادی تعلیم و تربیت در می‌نویسد: «جامعه وقتی به حیات انسانی دست می‌یابد که در مسیر عقلانیت قرار گیرد و نهاد تعلیم و تربیت برای همین هدف شکل گرفته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۱) علامه مصباح نیز تعلیم و تربیت را مهم‌ترین نهاد در جهت ایجاد جامعه مطلوب و متکامل معرفی می‌کند. وی رشد تفکر و عقلانیت، استكمال روحی و معنوی، تحکیم و اصلاح سایر نهادهای اجتماعی، آگاه کردن مردم از قوانین و مقررات اجتماعی را چهار کارکرد مهم نهاد تعلیم و تربیت بیان می‌کند و چنین نتیجه‌گیری می‌کند که قدم اول در بهبود بخشیدن به اوضاع و احوال مختلف یک جامعه نابسامان و بی‌تعادل و فاسد، اصلاح نظام تعلیم و تربیت آن است؛ چنانکه نخستین گام در به تباهی کشاندن یک جامعه فاسد ساختن نظام آموزش و پرورش آن است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۱۵-۳۱۷).

۴-۳. قانون‌گرایی

گزاره نخواهد بود که بگویم قانون، اساسی‌ترین سازوکار حفظ و استحکام نظم و انضباط اجتماعی به‌شمار می‌آید. هرچند الگوها و شیوه‌های عمل منحصر در قوانین موضوعه نیست، اما قوانین موضوعه به‌ویژه در جوامع پیچیده معاصر اصلی‌ترین مکانیسم تنظیم اجتماعی را شکل می‌دهد. قانون در یک تعریف ساده عبارتست از مجموعه ضوابط و مقرراتی که حقوق، تکالیف و حدود مسولیت‌های اعضای یک جامعه را مشخص می‌کند و از پشتوانه یک مرجع دارای اقتدار مشروع برخوردار است. در سایه رعایت قانون و مقدس شمردن آن، اعضای یک جامعه می‌توانند منافع مشترک‌شان را تأمین نمایند و به اهداف و مقاصدشان دست یابند. علامه در مورد نقش محوری قانون در حفظ و حراست از نظم اجتماعی می‌نویسد: «آنچه اصول اجتماعی بدست می‌دهد، اینست که مجتمع بشری به‌هیچ‌وجه قادر بر حفظ حیات، و ادامه وجود خود نیست، مگر با قوانینی که از نظر خود اجتماع معتبر شمرده شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۷۹).

قانون‌گرایی ابعادی دارد؛ یک بعد قانون‌گرایی مربوط به اجرای درست آن است که متصدی آن دستگاه حاکمه بوده و به معنای اجرای اصول عدالت و اجتناب از تبعیض است. بعد مهم دیگر

قانون‌گرایی، به شهروندان مربوط می‌شود که به معنای رعایت و عدم تعدی از حدود و مرزهایی است که قوانین مشخص کرده است. از دیدگاه اسلامی هرچند قانون و قانون‌گرایی نقش قانونی در ایجاد و استقرار نظم و انضباط اجتماعی دارد، اما هر نظام قانونی ضرورتاً به ایجاد نظم مطلوب منجر نمی‌شود. بر اساس مبانی اسلامی قانون در صورتی می‌تواند به ساخت‌مند شدن نظم بایسته و مطلوب در اجتماع منتهی شود که دارای چند ویژگی اساسی باشد. به اعتقاد علامه طباطبایی شرایط و اوصاف ضروری برای قوانین در ایجاد نظم اجتماعی مطلوب، عبارتند از: همسازی با اقتضات فطرت انسانی، هماهنگی با شرایط متحول اجتماعی، مبتنی بودن بر اصول عدالت، لحاظ کردن منافع مادی و معنوی و برخورداری از پشتوانه اجرایی. به باور ایشان نظام قانونی که با فطرت و گرایش‌های فطری انسان بیگانه است، یا قابلیت کاربرد در شرایط و اوضاع متغیر بشری را ندارد، یا این‌که در چارچوب اصول عدالت قرار نداشته باشد، و یا مطابق با مصالح مادی و معنوی وضع نشده باشد، یا این‌که همه این اوصاف در قوانین موجود باشند، اما فاقد پشتوانه اجرایی مقتدر باشد، نمی‌توان متوقع بود که قوانین بتواند زمینه را برای استقرار نظم مطلوب فراهم سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج: ۱، ۲۷۹-۲۸۰).

۵-۳. نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر)

نظر به اهمیت اساسی که نظام کنترلی در استقرار جامعه امن، منظم، با ثبات و توأم با خیر و سعادت برای بشر دارد، دین مقدس اسلام علاوه بر قانون‌گرایی، مکانیسم نظارتی خاصی را تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» جعل و تصویب کرده است. امر به معروف و نهی از منکر، شیوه کنترل و روش اصلاح اجتماعی است که اسلام آن را برای تحقق «حیات طیب» و بهسازی حیات بشری مد نظر قرار داده و مؤمنان را برای عملی ساختن آن سفارش‌های اکیدی نموده است. در باب اهمیت امر به معروف و نهی از منکر از منظر اسلام همین بس که قرآن کریم التزام به این دو فریضه را در کنار ایمان به خدا، شاخص بهترین امت بیان کرده است: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران، ۱۱۰).

قرار گرفتن این دو اصل در کنار اصل ایمان به خدا، نشانگر اهمیت محوری و نقش قانونی است که این دو اصل در جهت فراهم ساختن شرایط مناسب برای تحقق جامعه مطلوب و عاری از فساد و انحراف دارند؛ جامعه که در سایه امر به معروف و نهی از منکر ایجاد می‌شود، توأم با

خیر و امنیت روانی و اجتماعی است و زمینه‌های صعود و نیل انسان به کمالات واقعی را مهیا می‌سازد: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴). در این آیه دستور داده شده که همواره در میان مسلمانان باید گروهی باشند که این دو وظیفه بزرگ اجتماعی را انجام دهند: مردم را به نیکی‌ها دعوت کنند، و از بدی‌ها باز دارند و در پایان آیه تصریح می‌کند که فلاح، رستگاری و پیشرفت تنها از این راه ممکن است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵).

۳-۶. تبعیت از الگوهای مرجع حسنه

یکی دیگر از سازوکارهای تقویت استحکام نظم، پیروی از الگوهای مرجع یا به تعبیر قرآن اسوه‌های حسنه است. الگوهای مرجع در یک تعریف ساده عبارت است از افراد یا گروهی که عقاید، اعمال و منش آن‌ها به‌عنوان مرجع ارزیابی و قضاوت در باب نظر و عمل است و کنشگران سعی دارند که اندیشه و کنش‌های خود را در انطباق با شاخص‌های موجود در این چارچوب‌های مرجع مورد قضاوت قرار دهند. الگوهای مرجع نقش اساسی در تنظیم روابط و استحکام آن دارد چرا که گروه‌های مرجع رفتارها، آگاهی‌ها، ایدئولوژی‌ها و افکار معینی را به افراد القاء می‌کنند و خیلی از افراد الگوهای مرجع را سرمشق قرار می‌دهند. شرط اصلی متابعت از رفتار الگوهای مرجع هم‌کنشی و تعامل متقابل با آن‌ها نیست بلکه الگوهای مرجع می‌توانند جزء افرادی یا گروه‌های باشند که متعلق به زمان یا جامعه دیگراند (ثلاثی، ۱۳۸۱: ۱۴۰-۱۴۱).

با توجه نقش تعیین‌کننده‌ای که الگوهای مرجع در تنظیم حیات اجتماعی آدمیان دارد، قرآن کریم هم ویژگی‌های اساسی الگوهای مرجع را بیان کرده و هم نمونه عینی آن را معرفی کرده است: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبْنَيْهِ لَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ» (ممتحنه، ۴). در این آیه حضرت ابراهیم و افراد صالح که همراه او بودند به‌عنوان الگوهای مرجع نظم اجتماعی مطلوب معرفی شده‌اند. همچنین در آیه دیگر از پیامبر اسلام (ص) به‌عنوان اسوه و الگوی حسنه یاد شده است: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب، ۲۱). از آیات فوق و نیز آیات دیگر استفاده می‌شود که افرادی

شایستگی الگوی مرجع بودن را دارند که در طریق عبودیت و خداپرستی اسوه و نمونه باشند. باور به معاد، بی‌زاری از کفر و شرک، عفت، فرمانبرداری از خداوند، توکل و ثبات در ایمان از جمله معیارهای الگوهای حسنه بیان شده‌اند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۵-۳۶۷).

۷-۳. تقسیم عادلانه تکالیف و مزایای اجتماعی

تقسیم کار سازوکار اصلی است که از طریق آن عاملان اجتماعی امکان می‌یابند تا منافع خود را با همدیگر هماهنگ نمایند و به اهداف و مقاصدشان دست یابند. نظام تقسیم کار علاوه بر این که پایه زندگی مسالمت‌آمیز و توأم با نظم و انضباط را فراهم می‌سازد، مزیتی است که کارایی و بهره‌وری زندگی جمعی را نیز به شدت افزایش می‌دهد. لذا به موازاتی که جوامع بشری توسعه و پیچیدگی پیدا می‌کنند، اهمیت تقسیم کار به عنوان راهبرد اساسی ایجاد نظم و همکاری اجتماعی بیشتر آشکار می‌شود. در متون اسلامی تقسیم کار به عنوان یکی از بنیادهای نظم و انضباط اجتماعی، مورد توجه جدی قرار گرفته است: «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا» (زخرف، ۳۲).

بر اساس این آیه، تفاوت انسان‌ها در استعداد، لیاقت‌ها و شایستگی‌ها زمینه را برای استخدام یا تقسیم کار اجتماعی فراهم می‌سازد و تقسیم کار اجتماعی سازوکاری است که شرایط را هم برای استقرار نظم و هم تکامل و پیشرفت اجتماعی مهیا می‌کند (مصباح، ۱۳۷۹: ۵۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۴۹). در این واقعیت که استخدام متقابل یا تقسیم کار، اساس زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهد و نیز در این که تقسیم کار، عامل اصلی تحولات و دگرگونی‌های اجتماعی است، تردیدی وجود ندارد. اما پرسشی اصلی این است که از دیدگاه اسلام نظام تقسیم کار در چه شرایطی می‌تواند زمینه را برای ایجاد نظم مطلوب فراهم سازد؟

در پاسخ به پرسش فوق می‌توان گفت که از منظر اسلامی نظم مطلوب و پایدار در صورتی محقق می‌شود که تقسیم وظایف و نقش‌ها، زحمت‌ها و مزایای زندگی جمعی بر اساس اصول عدالت استوار باشد. در غیر این صورت ممکن است که تقسیم کار، نتایج معکوس به بار آورده و منجر به تشدید تضادها و در نهایت از هم‌گسیختگی اجتماعی گردد. لذا در قرآن بنا کردن جامعه عادلانه از جمله اهداف مهم انبیای الهی بیان شده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵).

معیارهای عدالت اجتماعی در اسلام ذیل اصول سه‌گانه قابل دسته‌بندی است. این اصول یا معیارها عبارتند از: عدالت به مثابه «تناسب»، عدالت به مثابه «شایستگی و لیاقت» و عدالت به مثابه «برابری فرصت‌ها». با توجه به معیارهای سه‌گانه عدالت اجتماعی، نظام تقسیم کار را در صورتی می‌توان عادلانه توصیف کرد که اولاً متناسب با تفاوت‌های طبیعی افراد باشد؛ ثانیاً نقش و موقعیت‌های اجتماعی بر اساس لیاقت و شایستگی در جامعه توزیع شده باشند؛ ثالثاً، همگان برای دسترسی به مزایای اجتماعی از فرصت‌های برابر برخوردار باشند (نظری، ۱۳۹۰: ۸۰-۸۱).

۸-۳. مسئولیت‌پذیری

احساس مسئولیت از ضروریات زندگی جمعی است، زیرا تحقق بخش مهمی از مصالح فردی و اجتماعی منوط به پایه‌ریزی نظم اجتماعی پایدار و با ثبات است و جامعه منظم در صورتی ایجاد می‌گردد که عاملان اجتماعی در قبال همدیگر و نسبت به وظایف اجتماعی شان احساس تکلیف، تعهد و مسئولیت نمایند. در اندیشه اسلامی انجام نقش‌ها و وظایف اجتماعی به مثابه یک مسئولیت و تکلیف مطرح است؛ به همین دلیل در نظام اجتماعی اسلام همگان وظیفه دارند که با تشریک مساعی و مشارکت متعهدانه در جهت رسیدن به هدف‌های مشترک جامعه اسلامی تلاش نمایند.

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که اهمیت و ضرورت مسئولیت‌پذیری و وظیفه‌شناسی را به عنوان شالوده روابط اجتماعی بیان می‌کند، به عنوان مثال می‌فرماید: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»؛ (اسراء، ۳۴). کلمه «عهد» در این آیه معنای وسیعی دارد و دامنه شمول آن ابعاد گسترده‌ای از مناسبات اجتماعی، اقتصادی، سیاسی را در بر می‌گیرد و بر همین اساس می‌توان گفت از دیدگاه قرآن کریم، احساس تعهد و مسئولیت قاعده اصلی روابط به شمار می‌رود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۲: ۱۱۰)؛ یا در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء، ۳۶). مفاد این آیه نیز آن است که انسان در قبال تمام اعمال و کنش‌های خود مسؤول است و مورد بازخواست قرار می‌گیرد.

ضرورت مسئولیت‌پذیری و تعهد متقابل اعضای جامعه اسلامی در متون روایی نیز مکرراً مورد تأکید قرار گرفته است که از جمله به روایتی از رسول اکرم می‌توان اشاره کرد. در این حدیث جامعه به مثابه واحد همبسته‌ای به تصویر کشیده که در آن همه اعضا به صورت متقابل تحت تکفل

یکدیگر قرار دارند و نسبت به سرنوشت هم مسؤول بوده و مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند.^۱ همچنین در روایت مشهور از رسول اکرم افرادی که نسبت به سرنوشت دیگران احساس مسؤولیت نمی‌کند، خارج از جرگه مسلمانان دانسته شده است.^۲

نتیجه‌گیری

هیچ جامعه‌ای بدون وجود میزانی از نظم و انضباط اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد و به تعبیری جامعه معادل با نظم و سامان‌مندی است. اما منطقی که بنیان نظم اجتماعی را می‌سازد از یک جامعه تا جامعه‌ای دیگر تفاوت می‌کند. در یک سنخ‌شناسی کلان، می‌توان جوامع بشری را به لحاظ منطق نظام‌بخش آن، به دو نوع اساسی تقسیم کرد. نوع اول ساختار اجتماعی است که براساس عناصر سه‌گانه یعنی، انسان، طبیعت و رابطه انسان با طبیعت و با انسان‌های دیگر، انتظام می‌یابد. این مدل ساختار اجتماعی مخصوص جوامع منحط و رشدنیافته است و قرآن کریم از آن تعبیر به جامعه فرعون می‌کند. این نوع ساختار اجتماعی انسان را با انسان‌های دیگر و طبیعت پیوند می‌دهد، اما هرگونه ارتباط و پیوندی او را با خدا نادیده می‌گیرد.

در مقابل این الگو از ساختار اجتماعی که عناصر بنیادی آن در انسان، طبیعت و رابطه انسان با این دو، خلاصه می‌شود، ساختار اجتماعی‌ای قرار دارد که الگوی آن در قرآن کریم مطرح شده است. ساختار اجتماعی مطلوب و متکاملی را که قرآن کریم مطرح می‌سازد، دارای اطراف یا ارکان چهارگانه است. این عناصر یا ارکان بنیادی عبارتند از: خدا، انسان، رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با انسان‌های دیگر.

اگر بادقت این دو نوع ساختار اجتماعی را با همدیگر مقایسه کنیم، متوجه خواهیم شد که آن‌ها تفاوت بنیادی باهم دارند. افزوده شدن طرف چهارم یعنی خدا، تنها يك افزایش عددی محسوب نمی‌شود؛ بدین معنی که تنها يك طرف به اطراف قضیه افزوده نشده است، بلکه این افزایش يك تغییر بنیادی در ساختار اجتماعی و در نحوه پیوند سایر عناصر با همدیگر ایجاد می‌کند. وقتی این رکن بر ارکان سه‌گانه دیگر افزوده می‌شود، به آن‌ها روح و مفهوم تازه‌ای می‌بخشد و ساختار

۱. «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ أَلَا فِكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (فلسفی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۴۸).

۲. «من اصبح لا يهتم بامور المسلمين فليس بمسلم.» (فلسفی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۲۲۰).

اجتماعی را از بنیاد متحول می‌سازد.

در نظام روابط که بر اساس الگوی دوم شکل می‌گیرد، هم اطراف رابطه و هم خود رابطه معنای تازه‌ی پیدا می‌کند. بر اساس این الگو، رابطه انسان با انسان و همچنین با طبیعت تنها بر اساس عقلانیت ابزاری محض استوار نیست، بلکه این الگو، انسان‌ها را به‌عنوان همکار و شریک در برگزاری امانت و خلافت الهی مطرح می‌کند. طبق این مدل، طبیعت با همه ثروت‌هایش و با هر چیزی که روی زمین قرار دارد، امانت الهی می‌شوند. انسان مکلف است که وظیفه امانت‌داری خود را نسبت به آن‌ها انجام دهد و حقوق آن‌ها را ادا نماید. بر مبنای الگوی جامعه توحیدمحور، طبیعت نوع حرمت کسب می‌کند به‌طوری که انسان‌ها مجاز نیستند به‌هر نحوی که بخواهند در آن تصرف نمایند. تصرف آدمیان باید مبتنی بر امانت‌داری و حفظ حقوق طبیعت باشد. همان‌طوریکه روابط انسان‌ها با همدیگر باید بر اساس اصل، اخوت، تعاون و همکاری استوار باشد نه بهره‌کشی و استثمار.

بر اساس آیات قرآن، سامان اجتماعی مطلوب و متکامل آن است که نظام روابط، هنجارهای عمل، نهادها و ترتیبات ساختاری آن، مبتنی بر نظم توحیدی 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. از منظر قرآن، نظم توحیدی نه تنها منطق نظم حیات اجتماعی بلکه منطق کل عالم هستی است: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم، ۹۳).

بر اساس این آیه، نظم توحیدی همان جریان طبیعی امور یا خاصیت ذاتی جهان‌پدیداری است. همچنین در آیه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا»، آیه دلالت صریح دارد بر این که مودت، همبستگی یا نظم اجتماعی مطلوب زمانی استقرار پیدا می‌کند که بعد عینی یا روبنایی جامعه، یعنی روابط، نهادها و ساختارها اجتماعی، بر شالوده‌ای نظام محتوایی توحیدی استوار باشند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ترنر، جان‌اتان اچ، (۱۳۷۸)، جامعه‌شناسی، مترجم، محمد فولادی و محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲. ثلاثی، محسن، (۱۳۸۱)، مقدمات جامعه‌شناسی، تهران: دوران، سوم.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، سوم.
۴. صدر، سید محمدباقر، (۱۳۸۱)، سنتهای تاریخ در قرآن، ترجمه و تحقیق، سید جمال الدین موسوی، تهران: تفاهم، سوم.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، المیزان، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم.
۶. فلسفی، محمد تقی، (۱۳۶۸)، الحديث- روایات تربیتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. مطهری مرتضی، (۱۳۸۲)، مجموعه آثار، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
۸. مکارم‌شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷)، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، سوم.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰)، اندیشه‌های بنیادین اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. نظری، محمدعلی، (۱۳۹۰)، تقسیم‌کار عادلانه در اسلام و شاخص‌های آن، معرفت، شماره ۱۲.
۱۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر، (۱۳۸۳)، فرهنگ قرآن ج ۳، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.