



راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی مشکوة باگرایش آموزه‌های قرآن و حدیث از مقالات قرآنی و حدیثی در مباحث: مطالعات میان‌رشته‌ای، معارف قرآن و حدیث، معنی‌شناسی و روش‌شناسی، تفسیر و تاریخ قرآن و حدیث از مقالات پژوهشی، مروری و ترویجی استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند:

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل‌سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوه تنظیم مقاله

- شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:
- ✓ **عنوان:** عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از الفاظی باشد.
 - ✓ **مشخصات نویسنده:** شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسه وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
 - ✓ **چکیده:** دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها در چکیده، از اشتباهات رایج است.

- ✓ **کلیدواژه‌ها:** بایسته است حداکثر هفت واژه کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص، متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.
- ✓ **مقدمه:** در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی:** در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء درباره آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسندگان پس از ارزیابی دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه:** شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ **فایل مقاله:** حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۶/۵ کلمه از طریق سامانه نشریه www.mishkat.islamic_rf.ir ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا و شیوه ارجاع در داخل متن به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، ناشر، محل نشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.
مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

شیوه ارجاع

ارجاعات درون متن و داخل پرانتز به صورت (نام خانوادگی، سال نشر: جلد / صفحه) ذکر شود؛ مانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۶/۵).

فرایند ارزیابی مقالات

- مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر، اجازه نشر می‌یابند:
- ✓ دریافت، اعلام وصول و ارزیابی اولیه مقاله با توجه به گرایش و راهنمای نگارش مجله مشکوة و احراز ویژگی آن در مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی (۱۰ روز).
 - ✓ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی بعدی و آنگاه ارسال نظرات اصلاحی و تکمیلی برای نویسنده (۴۰ روز).
 - ✓ بازنگری مقاله اصلاح شده و طرح در هیئت تحریریه برای بررسی و تصویب نهایی و آماده شدن برای چاپ (۲۰ روز).

- سبک‌ها و گونه‌های پیامدگویی در پندهای اخلاقی حکمت‌های نهج البلاغه
✓ ملیکا بایگانیان- محمد جمال‌الدین خوش‌خاضع ۴
- چیستی و قلمرو نظام اقتصادی قرآن
✓ جواد ایروانی ۳۰
- بررسی فخریات امام علی علیه السلام در نهج البلاغه با تکیه بر مسئله فضای صدور
✓ سیدحیدر اشرف آل‌طه ۵۳
- واکاوی فرافکنی منکران دعوت انبیا از منظر قرآن
✓ سیده محبوبه کشفی ۷۷
- راهکارهای قرآنی تعامل با غیرهم‌اندیشان با هدف جهان‌گستری دین
✓ مهدی سلیمی - فرزانه روحانی مشهدی ۹۶
- خصائص النبى صلی الله علیه و آله و سلم و مسئله جاودانگی قرآن کریم در پرتو آیات ۶، ۳۶ و ۵۳ سوره احزاب
✓ محمد حسین محمدزاده - حسن نقی‌زاده - عباس اسماعیلی‌زاده ۱۱۹

ABSTRACTS

- Ali kazerooni zand 1.6

سبک‌ها و گونه‌های پیامدگویی در پندهای اخلاقی حکمت‌های نهج البلاغه

ملیکا بایگانیان^۱ - محمد جمال‌الدین خوش‌خاضع^۲

چکیده

یکی از روش‌های تربیتی حضرت علی (ع)، استفاده از پند اخلاقی همراه با پیامدگویی است که نمود فراوانی در حکمت‌های نهج البلاغه دارد. راهی به ظاهر آسان برای ترویج اخلاق که در صورت عدم برخورداری از مؤلفه‌های بایسته، می‌تواند پند را از حالت مؤثر به حالتی بیهوده بدل سازد. برای پی‌جویی از تأثیر یا عدم تأثیر پیامدهای موجود در پندهای اخلاقی حضرت علی (ع)، مقاله پیش‌رو برای نخستین بار با روشی توصیفی-تحلیلی عهده‌دار واکاوی از چرایی و چگونگی کاربرد گسترده پیامدها در پندهای اخلاقی ایشان شده است. در این راستا سبک‌ها و گونه‌های پیامدها با ملاک‌های مختلفی چون ارتباط با ساحت‌های وجودی انسان، ارتباط با اعمال متناظر، دامنه شمول، میزان تأثیر، ماندگاری و بار ارزشی بررسی شده‌اند. براساس نتایج این پژوهش، در مکتب علوی با هدف تأثیر بر مخاطب و تشویق او به فعل اخلاقی، پند با پیامدگویی همراه شده و برای بیان مؤثر پیامدها از سبک‌ها و گونه‌های محتوایی مختلفی استفاده شده است. همچنین بر خلاف تصور، پیامدهای دنیوی بیش از پیامدهای اخروی و پیامدهای جسمی در کنار پیامدهای روحی، به کار گرفته شده‌اند.

۱. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) (نویسنده مسئول). Bayganian@isr.ikiu.ac.ir/

۲. استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). khoshkhazeh@isr.ikiu.ac.ir/

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰

کلیدواژه‌ها: پیامد اعمال، پیامدگرایی، آموزه‌های اخلاقی، حکمت‌های نهج البلاغه، روش تربیتی حضرت علی (ع).

۱. مقدمه

یکی از رایج‌ترین روش‌های آموزش اخلاق، پند یا توصیه اخلاقی است. هرچند تنها راه ترویج اخلاق، پندگویی نبوده و منحصر دانستن آن در این شیوه، موجب «پندانگاری اخلاق» در مقابل تربیت‌انگاری اخلاق می‌شود که با آفاتی همراه است؛ (فرامرز قراملکی؛ ناسخیان، ۲۰۳: ۱۳۹۹) اما بخش قابل توجهی از میراث مکتوب جهانی در تربیت و اخلاق، در قالب اندرزنامه و پند است که رواج و ماندگاری تاریخی آن در فرهنگ‌های گوناگون، نشان از کارآمدی آن دارد. (برخورداری، ۱۴۰۱: ۹، مقدمه فرامرز قراملکی) توصیه اخلاقی، یک فرایند ارتباطی است که در قالب آن، پنددهنده، مضمون و محتوایی را به پندگیرنده منتقل می‌کند و زمانی مؤثر خواهد بود که از سوی مخاطب پذیرفته شود. عدم پذیرش پند از سوی پندگیرنده در بهترین حالت، آن را به پندی بیهوده بدل می‌سازد (همو، ۳۷) و در مواردی ممکن است حتی نتایجی معکوس بر جای گذارد. توجه به عناصر متعددی، چون: هدف، زبان، موقعیت و زمینه مشارکت طرفین، روش، ابزار، فرایام، پیامد و سرانجام پند، کیفیت ارتباط میان پنددهنده و پندگیرنده را ارتقا می‌بخشد، (همو، ۲۱). در این میان یکی از راهکارهای محتوایی پنددهی، استفاده از پیامدگویی است. این روش، ویژگی‌های منحصر به فردی از قرار زیر دارد: با انتخاب روش پیامدگویی می‌توان از سویی با طرح پیامد و بیان ملاک و قاعده، فرد را در دوراهی تشخیص ارزش فعل رها نکرد و از سوی دیگر با عدم تذکر دائمی نسبت به اینکه چه کاری پسندیده و چه کاری ناپسند است، رأی او را محترم شمرد. در حقیقت، در این شیوه به جای جعل شخصی ارزش‌های اخلاقی، تنها به کشف ارزش‌های اخلاقی از پیش موجود از طریق بیان پیامدها پرداخته می‌شود، (مک‌ناتن، ۱۳۸۳: ۵-۷). در این روش، در کنار بیان خوب یا بد بودن فعل، به فایده آن‌ها نیز اشاره می‌شود، (وارنوک، ۱۳۶۸: ۴۰-۴۱؛ فتاحی‌زاده و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۷-۱۹). همچنین تشخیص آموزه‌های اخلاقی از انحصار

افراد خارج شده، مسیر تشخیص برای همگان باز می‌شود و افراد با هر سطح از آگاهی، می‌توانند از رهگذر پیامدها، خود، ارزش فعل را قضاوت کنند. سرعت در اقناع و بالا بردن انگیزه و توان مخاطب به دلیل مواجهه ملموس و محسوس با سرانجام کار، از دیگر آثار پیامدگویی است و به عبارتی از طریق واگویه پیامدها، می‌توان آموزه‌های اخلاقی را با سرعت و عمق بیشتری ترویج داد.

در بیانات حضرت علی علیه السلام استفاده از این روش؛ یعنی بیان پیامدها و ترسیم عاقبت اعمال در راستای انذار و تبشیر، نمود فراوان دارد. وجود ۲۸۵ پیامد در ۴۸۰ حکمت نهج البلاغه، گویای استفاده فراوان ایشان از پیامدها به مثابه یک راهکار تربیتی است. البته نباید پیامدگویی حضرت علی علیه السلام در حکمت‌های نهج البلاغه را کاملاً منطبق بر مکتب پیامدگرایی^۱ مشهور دانست؛ زیرا در این مکتب مانند دیگر مکاتب اخلاقی؛ یعنی وظیفه‌گرایی^۲ و فضیلت‌گرایی^۳، مبنای دسته‌بندی، چرایی ارزشمندی افعال است. این دسته‌بندی براساس ارزشمندی پیامد فعل در پیامدگرایی (دراپور، ۱۳۹۴: ۵)، ذات فعل در وظیفه‌گرایی (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۹) و فاعل فعل در فضیلت‌گرایی (پینکافس، ۱۹: ۱۳۸۲) شکل گرفته است. هرچند برخی در تلاش برای تعیین مکتب اخلاقی اسلام، آن را به پیامدگرایی نزدیک دانسته‌اند (مصباح، ۱۳۸۲: ۲۶۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۳-۳۲؛ شیروانی، ۱۳۷۸: ۶۰)، اما به دلیل پسینی بودن دسته‌بندی مکاتب اخلاقی سه‌گانه و عدم وجود حصر عقلی در آن، نسبت دادن مکتب اخلاقی اسلام به یکی از مکاتب سه‌گانه تکلف‌آمیز است. علاوه بر آنکه در مکتب پیامدگرایی، قضاوت اخلاقی، صرف‌نظر از نتایج، ممکن نبوده (فرانکنا، ۱۳۷۶: ۴۵؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸: ۵۶) و پیامدها هدف فعل اخلاقی هستند، در حالی که بسیاری از پیامدهای مطرح در حکمت‌های نهج البلاغه و سایر متون دینی، از جنس هدف نبوده و فوایدی هستند که مخاطب را به

1. Consequentialism.

2. Deontology.

3. virtueism.

انجام فعل اخلاقی، دعوت و تشویق می‌کنند، (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۵-۹ و حاجی‌علیان، باقری، ۱۳۹۷: ۵۳-۶۸). به هر روی بررسی نسبت مکتب اخلاقی اسلام با مکاتب اخلاقی، خارج از موضوع این مقاله است.

در حقیقت، پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که چرا حضرت علی علیه السلام در روش تربیتی خود، به صورتی گسترده از پنددهی همراه با پیامدگویی استفاده کرده‌اند؟ پیامدهای مطرح شده از سوی ایشان تا چه اندازه و به چه دلیل در اثربخشی پندهای اخلاقی تأثیر داشته است؟ ایشان با چه سبک‌های بیانی‌ای به ارائه پیامدها پرداخته و ذکر چه نوع پیامدهایی را در منظومه تربیتی خود مناسب دیده‌اند؟ این مقاله به دنبال بررسی پیامدهای مطرح شده از سوی حضرت علی علیه السلام در حکمت‌های نهج البلاغه به عنوان یکی از عناصر محتوایی در پنددهی است و در همین راستا به سبک‌شناسی و گونه‌شناسی محتوایی این پیامدها پرداخته است.

گفتنی است در مورد موضوع این نوشتار یعنی بررسی جامع روش پیامدگویی در حکمت‌های نهج البلاغه به عنوان یکی از عناصر محتوایی در پنددهی مؤثر، نوشته‌ای وجود ندارد؛ اما می‌توان به مقاله «پیامدهای شخصیت‌زدگی از دیدگاه نهج البلاغه» نوشته میثم کهن‌ترابی و نرگس عمادی، به عنوان یک مطالعه موردی درباره پیامد شخصیت‌زدگی از دیدگاه نهج البلاغه اشاره کرد. همچنین در مورد استخراج الگو و عناصر مؤثر در پنددهی با تکیه بر دیدگاه حضرت علی علیه السلام نیز اثری مستقل تدوین نشده و در آثار موجود، به انتخاب و شرح و توضیح حکمت‌های نهج البلاغه پرداخته شده است.

۲. منطق پیامدگویی در حکمت‌های نهج البلاغه

گذری بر حکمت‌های نهج البلاغه به خوبی گویای آن است که حضرت علی علیه السلام در مقام توصیه به آموزه‌های اخلاقی، صرفاً به خوب یا بد بودن عمل اشاره نداشته؛ بلکه از رهگذر پیامدها، به بیان فایده و سرانجام اعمال پرداخته‌اند. از دیدگاه امام علی علیه السلام پیامدها جایگاهی مهم دارند. از نظر ایشان، گریزی از سرانجام و پیامد نیست و هر کس

سرانجامی شیرین یا تلخ دارد و آینده او وابسته به پیامد کارهای اوست، (حکمت ۱۵۱). از همین روست که کار با زحمت به همراه پیامد گوارا، بر کار لذت بخش به همراه پیامد ناگوار ترجیح دارد، (حکمت ۱۲۱). ایشان ملاک فایده داشتن روزه و نماز را دستیابی به پیامد واقعی آن‌ها ذکر کرده و برای روزه و نمازی که به پیامد مورد نظر نمی‌انجامد، ارزشی قائل نیستند، (حکمت ۱۴۵). حضرت علی علیه السلام، خوبی و نیکی را که عاقبت آن جهنم باشد، خوبی ندانسته و بدی و مشکلی را که بهشت به دنبال آن باشد، بدی محسوب نمی‌کنند، (حکمت ۳۸۷).

در کنار بیاناتی این چنین که متأثر از قرآن (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۳۶۱/۱۸؛ مغنیه، ۱۳۸۶: ۳۲۰/۴) و حاکی از اهمیت پیامدها به طور کلی هستند، گفته‌های فراوانی از حضرت علی علیه السلام نیز وجود دارد که به صورت مصداقی و کاملاً مشخص، گویای پیامدهایی برای اعمال‌اند؛ چنان‌که می‌فرمایند: اکتفا به مقدار نیاز به آسودگی خاطر (حکمت ۳۷۱) و عدم حفظ زبان به سلب نعمت می‌انجامد، (حکمت ۳۸۱). به عبارتی ایشان نه تنها از جهت نظری، بر اهمیت پیامدها تأکید کرده‌اند، به صورت عملی و در مقام ترویج آموزه‌های اخلاقی نیز به بیان پیامدها برای برخی اعمال و ویژگی‌ها پرداخته‌اند که سبک‌شناسی و گونه‌شناسی محتوایی این پیامدها در ادامه ارائه خواهد شد.

۳. سبک‌شناسی پیامدها

حضرت علی علیه السلام در بیان پیامدهای اعمال در حکمت‌های نهج البلاغه، از سبک‌های بیانی مختلفی استفاده کرده‌اند که هریک ویژگی، آثار و فواید خاصی در تأثیر توصیه به آموزه‌های اخلاقی داشته است:

۳-۱. پیامدهای متقابل

پیامدهای ذکرشده در حکمت‌های نهج البلاغه، گاهی دو سویه و ناظر به جنبه اثبات و نفی اعمال یا وقایع‌اند. به عنوان مثال، هم پیامد شکرگزاری؛ یعنی فزونی نعمت (حکمت ۱۳) و هم پیامد عدم شکرگزاری؛ یعنی محرومیت از نعمت بیان شده است،

(حکمت ۱۳۵). در نگاه نخست، به نظر می‌رسد این پرداخت دو سویه، تکراری بیش نباشد؛ به ویژه زمانی که انجام و عدم انجام عمل در یک بیان و به دنبال هم ذکر شده باشند. به عنوان نمونه، در حکمت ۲۴۴، ادای حق خداوند در برابر نعمت‌های الهی، موجب افزون شدن نعمت‌ها و کوتاهی در ادای این حق، موجب از بین رفتن نعمت‌های معرفی شده است که به نظر می‌رسد پیامد دوم، مشخص بوده و نیازی به ذکر دیگر باره آن نیست؛ اما با بررسی پیامدهای متقابل در حکمت‌های نهج البلاغه، می‌توان آن‌ها را در سه دسته جای داد که هریک می‌تواند اهداف تربیتی خاصی داشته باشد: پیامدهای معکوس، پیامدهای یکسان و پیامدهای متفاوت (نه یکسان و نه معکوس).

از فواید ذکر پیامد معکوس می‌توان به تأکید بر اهمیت پیامد و حتمی الوقوع بودن آن و در نتیجه تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب اشاره کرد. (ملازاده و رحمانیان، ۱۳۹۵: ۹-۱۲) نمونه‌های مختلفی از این دست در نهج البلاغه وجود دارد، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۳، ۱۳، ۳۱، ۵۶، ۱۰۳، ۱۳۵، ۲۲۵، ۲۴۴، ۳۷۲، ۴۲۵).

نشان دادن ویژگی خاص عمل یا واقعه را می‌توان هدف از ذکر دو پیامد کاملاً یا تقریباً یکسان برای دو عمل یا واقعه متفاوت دانست. در حکمت ۷۲ نرسیدن به مواهب دنیا موجب رنج کشیدن دانسته شده است. بر این اساس، به نظر می‌رسد پیامد رسیدن به مواهب دنیا باید عکس پیامد قبلی؛ یعنی آسایش باشد، در حالی که در ادامه همان حکمت ۷۲، پیامد رسیدن به مواهب دنیا، نه آسایش؛ بلکه خسته شدن ذکر شده است که از نظر بار ارزشی هم راستا با رنج کشیدن است. نزدیک بودن دو پیامد رنج کشیدن و خسته شدن، نشان از ویژگی خاص دنیا دارد که رسیدن یا نرسیدن به آن، گویی تفاوت چندانی با هم ندارد.

ذکر پیامدهای متفاوت نیز می‌تواند گویای این نکته باشد که از نظر گوینده، انجام یک عمل، پیامدی دارد و انجام ندادن آن، افزون بر پیامد قابل حدس، در بر دارنده پیامدهای دیگری نیز هست. به عنوان مثال در حکمت ۳۶۲، پرهیز از بحث‌های لجاجت‌آمیز، سبب حفظ آبرو دانسته شده است. در مقابل، در حکمت ۳۱، بیرون نیامدن از تاریکی

شبهات، به عنوان پیامد نزاع بسیار با دیگران مطرح شده است که به مراتب از بی آبرویی خطرناک تر است، برای نمونه های بیشتر، نک: حکمت (۲۲۴ و ۳۷۲)، (۱۰۸ و ۳۴)، (۳ و ۳۷۸).

البته در برخی حکمت های نهج البلاغه، پیامد معکوس و پیامد متفاوت در کنار هم ذکر شده است. برای نمونه، عمل به علم، موجب باقی ماندن علم در فرد (حکمت ۳۶۶) و عمل نکردن به علم، موجب کوچ علم از فرد، همچنین موجب خودداری جاهل از فراگیری علم دانسته شده است، (حکمت ۳۷۲).

۲-۳. پیامدهای چندگانه

یکی دیگر از ویژگی های سبکی پیامدگویی در حکمت های نهج البلاغه، بیان چند پیامد برای یک عمل یا ویژگی واحد است. به عنوان مثال، برای ویژگی طمع، پیامدهای حقارت (حکمت ۲)، هلاکت از روی حرص (حکمت ۱۰۸)، بردگی همیشگی (حکمت ۱۸۰)، قربانی شدن عقل (حکمت ۲۱۹) و ذلت (حکمت ۲۲۶) برشمرده شده است (برای نمونه های بیشتر، نک: حکمت (۳۱ و ۴۰۸)، (۲۰۶ و ۲۱۱ و ۴۲۴)، (۲۲۸ و ۱۰۳).

در میان پیامدهای متعدد، برخی زودتر و برخی دیرتر به وقوع می پیوندند؛ مانند مشغول شدن به مشکلات و زمین گیر شدن که در حکمت ۱۰۸ به عنوان پیامدهای فقر معرفی شده اند که پیامد نخست، نسبت به پیامد دوم، تقدم زمانی دارد. همچنین برخی پیامدها ضعیف تر و برخی قوی ترند؛ مانند ناقص شدن دین و سرگردانی عقل (حکمت ۳۱۹) که به مراتب از دیگر پیامدهای فقر؛ یعنی گنگ شدن شخص از بیان دلیل، غریب بودن در شهر خود (حکمت ۵۶۳) و بدبین شدن فرد فقیر و مردم نسبت به هم (حکمت ۳۱۹) عمیق تر و جدی تر است.

۳-۳. پیامدهای مشترک

یکی دیگر از سبک های بیانی حضرت علی علیه السلام، بیان پیامد واحد، برای چند عمل، واقعه یا ویژگی است. به عنوان نمونه، هلاکت، پیامدی برای ترک جمله «نمی دانم»

(حکمت ۸۵)، نشناختن قدر خود (حکمت ۱۴۹)، استبداد رأی (حکمت ۱۶۱)، مقابله و مبارزه با حق (حکمت ۱۸۸) و رفتن بی مقدمه به سمت کارهای سخت (حکمت ۳۴۹) برشمرده شده است، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت (۱۳۶ و ۱۹)، (۲۱۶ و ۱۰۸)، (۴۲۱ و ۱۶۹).

بیان پیامدهای مشترک در حکمت‌های نهج البلاغه، براین مطلب صحّه می‌گذارد که گاه یک معلول یا پیامد، می‌تواند علت‌های مختلفی داشته باشد و آگاهی از مجموع علل منتج به پیامد، می‌تواند آثار تربیتی خاصی را به دنبال آورد. توجه به این نکته که استجابت دعا، معلول نه یک علت بلکه علت‌های مختلف است، (مکارم، ۱۳۹۶: ۳/۲۱۳) سبب جلوگیری از یأس داعی به هنگام عدم استجابت دعا خواهد شد، (حکمت ۳۶۱ و ۴۳۵).

۳-۴. پیوند پیامد با اعمال انسان

برخی پیامدهای مطرح در حکمت‌های نهج البلاغه، مستقیماً به خداوند نسبت داده شده است. به عنوان مثال در حکمت ۴۴۸ آمده است که بزرگ شمردن مصائب کوچک، ابتلا به مصائب بزرگ توسط خداوند را به دنبال خواهد داشت. نیز در حکمت ۴۲۵، بذل و بخشش نعمت، سبب می‌شود که آن نعمت، دیگر بار توسط خداوند تأمین شود، اما باید توجه داشت که این ویژگی، بسیار اندک بوده و از مجموع ۲۸۵ پیامد بررسی شده، تنها ۱۱ مورد مستقیماً به خداوند نسبت داده شده است. به عکس، حتی در مورد پیامدهایی مانند آمرزش گناه یا استجابت دعا (حکمت ۱۳۵) و پیامدهای اخروی (حکمت ۲۲۸-۲۲۹-۳۴۹-۴۷۴) که نقش خداوند در خلق پیامد، برای همه عیان است، باز هم به صورت مشخص از خداوند سخن گفته نشده است.

روشن است که بر اساس تعالیم اسلامی، تمام پیامدها را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ (یونس، ۱۰۷)، اما عدم نسبت مستقیم آن به خداوند از سوی حضرت علی علیه السلام، یکی از نکات برجسته و مهم در بیان پیامدهاست که نشان می‌دهد بسیاری از رخدادها، به

گونه‌ای از قبل طراحی نشده‌اند که انسان هیچ تأثیری در آن‌ها نداشته باشد؛ بلکه این خود انسان است که پیامدها را رقم می‌زند. این مفهوم، هم‌راستا با آیاتی از قرآن کریم است که سرنوشت انسان را در گرو اعمال او می‌داند، (هود، ۱۰۱؛ مدثر، ۳۸).

۳-۵. پیامدهای ماندگار

ویژگی بسیاری از پیامدهای مطرح شده در حکمت‌های نهج البلاغه، ماندگاری است. (حکمت ۴۸، ۶۰، ۸۱)؛ یعنی اغلب پیامدها پایان کار نیستند و خود می‌توانند زمینه‌ساز بروز رفتارها و پیامدهای بعدی باشند، چنان‌که پایمال شدن شخصیت که پیامدی برای سیطره زبان بر فرد، دانسته شده (حکمت ۲) خود می‌تواند آغازی برای رفتارهای ناپسند و پیامدهای ناخوشایند دیگر باشد، (جعفری، ۱۳۹۹: ۵۲). همچنین سوء ظن دیگران به فرد که پیامدی برای در معرض تهمت قرار دادن معرفی شده است، می‌تواند بسیاری از تعامل‌های اجتماعی فرد را تحت تأثیر قرار داده به پیامدهای منفی دیگر بیانجامد. (فتحعلی خانی، ۱۳۸۹: ۱/۲۳؛ شجاعی، ۱۳۸۴: ۱). تنها یک نمونه؛ یعنی اندوه و اشک ریختن مردم در پی مرگ فردی که با دیگران معاشرت صحیح داشته است (حکمت ۱۰) به ظاهر فاقد این ویژگی است. مواردی مانند مرگ (حکمت ۱۹، ۱۶۳، ۳۴۴)، هلاکت (حکمت ۸۵، ۱۴۹، ۱۶۱، ۱۸۸، ۳۴۹، ۴۰۸) یا رسیدن به اجر مجاهد شهید (حکمت ۴۷۴) نیز اگرچه می‌توانند در ظاهر تمام‌کننده و پایان کار تلقی شوند؛ اما در واقع، خود، دنباله‌دار و آغازگر اتفاقاتی دیگر هستند.

در مجموع، بیان پیامدهایی با چنین ویژگی از سوی حضرت علی (علیه السلام) بیانگر این نکته است که نتیجه اغلب اعمال، مقطعی و زودگذر نبوده و پیامد هرانتهایی اعم از خوب یا بد می‌تواند تا زمانی طولانی ادامه داشته باشد و زندگی افراد را تحت تأثیر قرار دهد.

۳-۶ پیامدهای خوشایند و ناخوشایند

از دیگر ویژگی‌های پیامدهای مطرح شده در حکمت‌های نهج البلاغه، وجود

پیامدهای خوب و بد در کنار یکدیگر است. حضرت علی علیه السلام همان گونه که به کارهای خوب و پیامدهای مثبت ناشی از آن اشاره داشته‌اند، به کارهای بد و پیامدهای منفی متأثر از آن نیز پرداخته‌اند. به عنوان مثال، در کنار پیامدهای مثبت سخن گفتن مانند ابهت (حکمت ۲۲۴) و اثرگذاری (حکمت ۳۴۹)، پیامدهای منفی آن، از جمله ارتکاب اشتباه را نیز بیان کرده‌اند، (حکمت ۳۴۹).

از نظر فراوانی، پیامدهای خوب و بد مذکور در حکمت‌ها، تقریباً یکسان هستند. نزدیک بودن این آمار نشان از نگاه دو سویه مثبت و منفی نسبت به اعمال و پیامدهای ناشی از آنها و به عبارتی انذار و تبشیر توأمان دارد که می‌تواند همزمان موجی از خوف و رجا را در وجود مخاطب ایجاد کرده، تأثیرات تربیتی فراوانی داشته باشد، (معارف، ۱۲۰: ۱۳۹۶).

۳-۷. پیامدهای ثابت و گفتمان محور

پرسش مهمی که می‌تواند در مورد پیامدهای موجود در حکمت‌های نهج البلاغه مطرح باشد آن است که چه چیزی موجب درک اتصال و پیوند پیامدهای مطرح شده با اعمال متناظر با آن‌هاست؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت: برخی پیامدها نتیجه طبیعی اعمال‌اند و حضرت علی علیه السلام در نقش یک مربی و هشداردهنده، به یادآوری آن‌ها پرداخته‌اند. به عنوان مثال، تنهایی و غربت حاصل از، از دست دادن دوستان (حکمت ۶۵) یا شدت یافتن کینه‌توزی بعد از خشم، یا پشیمانی در اثر تفریط در انجام امور (حکمت ۱۰۸) پیامدهایی طبیعی برای اعمال مذکورند، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۰، ۳۱، ۵۶، ۱۴۰، ۱۶۹، ۱۷۳، ۲۶۴، ۴۵۱). گرچه همگان از پیامدهایی این چنین مطلع‌اند؛ اما فراموشی و بی‌توجهی انسان، اقتضا می‌کند که بیان پیامدهایی از این جنس بارها و بارها، صورت گیرد تا آدمیان متوجه پیامدهای طبیعی مترتب بر اعمال خوب یا بد خود باشند.

در برخی دیگر از حکمت‌ها، معناداری رابطه بین اعمال و پیامد آن‌ها، مرهون

گزاره‌های دینی است. مانند آنکه خشم برای خدا، در نهایت، خشم خداوند در برابر دشمنان فرد را به دنبال دارد (حکمت ۳۱) یا ترک امر به معروف و نهی از منکر، به نزدیک شدن مرگ و کاسته شدن روزی (حکمت ۳۷۴) می‌انجامد، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۵۸، ۷۲، ۲۱۶، ۲۶۳، ۴۷۴).

افزون بر طبیعت و دین، گفتمان موجود در جامعه نیز یکی از عوامل مؤثر بر درک پیوند میان پیامدها و اعمال است. به این معنا که گاه در جامعه‌ای، یک عمل، پیامدی دارد که همان عمل در جامعه دیگر فاقد پیامد مشابه است. در مورد رابطه برخی پیامدهای موجود در نهج البلاغه با اعمال نیز نقش گفتمان و فرهنگ، قابل مشاهده است. به عنوان مثال در حکمت ۲۲۴، پیامد کثرت سکوت، ابهت دانسته شده است. این در حالی است که ممکن است بر اساس تفاوت گفتمان‌ها، در برخی جوامع، سکوت چنین پیامد مثبتی را نداشته باشد و اتفاقاً به پیامدهای منفی همچون تحقیر شخصیت و از دست رفتن اعتماد به نفس بیانجامد. در نمونه‌ای دیگر، خوب انجام دادن کار موجب مشخص شدن قیمت و ارزش فرد دانسته شده است (حکمت ۸۱)، در حالی که ممکن است در برخی جوامع، دقت و وسواس در انجام کار درست، نشانه سادگی فرد دانسته شود، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۳، ۸۱، ۹۱، ۱۰۳). امروزه بحثی با عنوان اخلاق توصیفی عهده‌دار بررسی همین موضوع است؛ یعنی چه نظرات، قواعد یا افعال اخلاقی در عمل در جامعه‌ای خاص یا میان همه انسان‌ها مشترک‌اند، (داروال و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۲).

۳-۸. پیامدهای ناظر به دوام عمل

آیا پیامدهای مطرح شده در حکمت‌های نهج البلاغه، پیامدهایی برای کارهای طولانی مدت یا کوتاه مدت‌اند و آیا این پیامدها مستلزم تکرار و تعدد انجام کار یا ثبوت ویژگی هستند یا با یک بار انجام نیز ایجاد می‌شوند؟ شواهد، گویای وجود هر دو گونه از این پیامدها در نهج البلاغه است. گونه نخست، پیامدهایی هستند که حاصل اعمال بلندمدت و ویژگی‌های باثبات‌اند؛ مانند کور شدن دل که در اثرا جبار قلب به انجام

کارها ایجاد می‌شود (حکمت ۱۹۳) یا هلاکت که به دنبال نشناختن قدر خود رقم می‌خورد، (حکمت ۱۴۹). طبیعتاً پیامدهایی مانند کور شدن دل و هلاکت، زمانی اتفاق می‌افتند که اعمالی مانند اجبار و بی‌توجهی به منزلت شخص، به مدت طولانی تکرار شوند. فرایندی که شارحان نهج البلاغه در این باره ذکر کرده‌اند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۰: ۴/۸) نیز نشان از دوام انجام این‌گونه اعمال برای حصول پیامدهای متناظر با آن دارد، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۴۸، ۵۶، ۱۹۳، ۲۰۵، ۳۴۴، ۴۷۶). البته عبارات، گاه خود نیز به روشنی گویای آن‌اند که پیامد مطرح شده در صورتی اتفاق می‌افتد که عمل تداوم داشته باشد. به عنوان مثال در حکمت ۳۱ آمده است که عادت به جدال و نزاع، سبب بیرون نیامدن از تاریکی شبهات می‌شود و در حکمت ۳۴۹، بسیار یاد مرگ کردن، موجب رضایت اندک از دنیا معرفی شده است. وجود این نوع از پیامدها در نهج البلاغه نشان‌دهنده آن است که از نظر حضرت علی علیه السلام برخی اعمال، پیامد فوری ندارند و بر این اساس نمی‌توان با ندیدن اثر عمل، بلافاصله یا پس از مدتی کوتاه، آن را بدون پیامد مثبت یا منفی دانست و به عبارتی، همیشه می‌بایست در انتظار پیامد اعمال بود.

گونه دوم، پیامدهایی هستند که بدون تعدد و تکرار عمل و با یک بار انجام نیز می‌توانند اتفاق بیفتند. به عنوان مثال در حکمت ۴۸۰، جدایی از دوست موجب به خشم در آوردن و شرم‌نده ساختن دوست دانسته شده و در حکمت ۲۳۹ پایمال کردن حق سبب سستی در امور معرفی شده است. این دو یعنی جدایی از دوست و پایمال کردن حق، پیامدهایی هستند که به دنبال یکبار خشم‌گین ساختن دوست یا سستی در امر هم می‌توانند اتفاق بیفتند، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۳۸-۱۶۹-۲۶۸-۳۶۵-۴۴۹. وجود این گونه پیامدها در نهج البلاغه، از سویی انذار و از سویی تبشیر است؛ انذار نسبت به اعمال بد و تبشیر نسبت به اعمال خوبی که حتی یک بار انجامشان نیز می‌تواند به سوء یا حسن عاقبت بیانجامد.

۴. گونه‌شناسی محتوایی پیامدها

پس از پاسخ به این پرسش که حضرت علی علیه السلام برای تبیین پیامدها از چه سبک‌های بیانی استفاده کرده‌اند، لازم است به این پرسش نیز پاسخ داده شود که ایشان چه پیامدهایی را به عنوان پیامد اعمال مطرح کرده‌اند؟ آیا فقط پیامدهایی را که متوجه خود فرد است، گوشزد کرده‌اند یا به پیامدهای اجتماعی نیز اشاره داشته‌اند؟ آیا فقط به پیامدهای اخروی و روحی پرداخته‌اند یا پیامدهای دنیوی و جسمی را نیز برشمرده‌اند؟ پیامدهای مطرح شده از سوی ایشان پیامدهایی زودگذر یا پیامدهایی ماندگار و مؤثر بر دیگر ابعاد زندگی است؟ گونه‌شناسی محتوایی پیامدها عهده‌دار پاسخ به همین پرسش‌ها از طریق دسته‌بندی و تحلیل تمام حکمت‌های نهج البلاغه براساس شاخص‌های مختلف است.

۴-۱. پیامدهای فردی

برخی پیامدهای مطرح شده در حکمت‌های نهج البلاغه فردی هستند و تنها خود فرد، مشمول پیامد عمل پسندیده یا ناپسند خویش است. به عنوان مثال ذلت که پیامدی برای فاش کردن ناراحتی‌های شخصی دانسته شده (حکمت ۲) یا آگاهی از اعماق دانش که پیامد درست اندیشیدن معرفی شده است (حکمت ۳۱) پیامدهایی فردی هستند، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۳۱- ۸۹- ۱۳۵- ۱۶۲- ۲۱۱- ۴۵۱). البته این پیامدهای فردی، خود گونه‌هایی دارد:

برخی پیامدها ناظر به نوعی شناخت و نگرشند و عمل مثبت یا منفی فرد، پیامدی از جنس شناخت و تغییردهنده نگرش به دنبال دارد. این نوع از پیامدها و علل ایجاد آن‌ها می‌توانند بسیار مهم باشند؛ چه اینکه معرفت و شناخت، به معنای بازتاب تجزیه و تحلیل واقعیت‌ها در ذهن انسان (جرجانی، ۱۳۶۸: ۲۲۱) اثر بنیادین و انکارناپذیری بر جهان بینی او دارد. (تهانوی، ۱۳۷۶: ۱۳۰۹/۲). در حکمت‌های نهج البلاغه با سه دسته پیامد فردی شناختی مواجه می‌شویم:

دسته اول، پیامدهایی که ناظر به پیدایش نگرشی خاص در رابطه با موجودات و وقایع‌اند. به عنوان مثال، ناچیز دانستن مصیبت‌ها که نوعی نگرش خاص نسبت به مصیبت است، پیامدی برای زهد برشمرده شده است (حکمت ۳۱) یا کوچک دانستن مخلوق، پیامدی شناختی است که از نظر امیرالمؤمنین علیه السلام به دنبال بزرگ شمردن خالق حاصل می‌شود، (حکمت ۱۲۹)، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۰۳-۴۴۹.

دسته دوم پیامدهایی که ناظر به افزایش یا کاهش شناخت‌اند. پیامدهایی مانند: روشن شدن حکمت و دقایق امور (حکمت ۳۱)، آگاهی از اعماق دانش (حکمت ۳۱)، نابینایی دائمی نسبت به حق (حکمت ۳۱) که به ترتیب، پیامدی برای نگرستن هوشمندانه به واقعیت‌ها، درست اندیشیدن و نزاع بسیار با دیگران از روی جهل برشمرده شده‌اند، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۶۹-۳۶۶-۳۷۳.

دسته سوم پیامدهایی ناظر به ضعیف یا قوی شدن قوه تشخیص هستند. به عنوان مثال، شناخت موارد خطا، پیامدی برای استقبال از افکار دیگران (حکمت ۱۷۳) تشخیص میزان اخلاص، پیامدی برای روزه (حکمت ۲۵۲) و عدم تشخیص نیکی و بدی، پیامدی برای عدم ستایش نیکی و عدم نکوهش زشتی (حکمت ۳۷۵) برشمرده شده است، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۳۱-۳۱۹-۴۳۴.

در کنار پیامدهای فردی شناختی، برخی پیامدها از جنس رفتارند و پیامد عمل خوب یا بد، رفتاری دانسته شده که متناسب با آن عمل، ظهور و بروز می‌یابد. به عنوان مثال، از نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام، پیامد انتظار برای مرگ، در رفتار فرد منعکس شده و فرد به دنبال این انتظار، به کارهای خود سرعت می‌بخشد. (حکمت ۳۱) یا فردی که قوه عقل و اندیشه خود را تقویت می‌کند، کمتر سخن می‌گوید. (حکمت ۷۱) چراکه کامل بودن عقل، موجب کنترل قوای جسمی و به کار بردن به هنگام آن‌ها در بروز گفتار و رفتار می‌شود، (قمی، ۱۳۷۶: ۳۹؛ خویی، ۱۳۸۶: ۲۱/۱۰۵). اگر کسی به این نکته توجه داشته باشد که در دست داشتن ابتکار عمل در مناسبات دوستانه، به عنوان پیامدی رفتاری، پیامد رعایت اعتدال در دوستی و دشمنی است، سعی خود را در رعایت اعتدال به کار

می‌گیرد، (حکمت ۲۶۸)، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۴۲۴، ۲۶۸، ۲۹۳. پیامدهای فردی عاطفی، گونه دیگر از پیامدهای مذکور در حکمت‌های نهج البلاغه است. مثلاً حس نشاط، پیامدی برای رجوع به لطائف حکمت‌آمیز (حکمت ۹۱)، حس پشیمانی، پیامدی برای تفریط و کوتاهی در کارها (حکمت ۱۸۱) و حس یأس، پیامدی برای ترس (حکمت ۲۱) برشمرده شده است، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۷۲، ۱۰۸، ۱۲۷). بیان این گونه پیامدها در نهج البلاغه نشان از آن دارد که از دیدگاه حضرت علی (علیه السلام) عواطف و احساسات، متأثر از اعمال آدمی است و از آنجا که یکی از مهم‌ترین راهکارهای کنترل عواطف و مدیریت احساسات، شناخت علل و عوامل پدیدآورنده آن‌هاست، (شریعت‌مداری، ۱۳۸۴: ۵۸) توجه به پیامدهای عاطفی و علل ایجادکننده آن‌ها حائز اهمیت است.

۲-۴. پیامدهای اجتماعی

یکی از مهم‌ترین کارکردهای اخلاق، کارکردهای اجتماعی آن دانسته می‌شود، (فرانکنا، ۲۱: ۱۳۷۶). از همین روست که می‌بایست به انسان، مسئولیت‌پذیری اجتماعی، احساس تعهد و پایبندی در مقابل دیگران و توجه به پیامدهای اجتماعی رفتار وی را آموخت، (سبحان‌نژاد، ۱۸: ۱۳۷۹). پیامدهای اجتماعی ذکرشده در حکمت‌های نهج البلاغه، می‌تواند یکی از منابع آگاهی‌بخش برای تقویت رفتار مسئولانه اجتماعی باشد. این پیامدها دو گونه‌اند: پیامدهای اجتماعی برای فرد و پیامدهای اجتماعی برای جامعه.

منظور از پیامدهای اجتماعی برای فرد، پیامدهای ناظر به زیست اجتماعی افراد است که محور آن، نه صرفاً زندگی فرد که زندگی فرد در جامعه است. به عنوان نمونه، پیامد بردباری، زندگی آبرومندانه در میان مردم (حکمت ۳۱) و پیامد قدم نهادن در کارهای سوء، مورد تهمت قرارگرفتن از سوی مردم (حکمت ۳۴۹) و پیامد رها کردن زبان، آسیب رساندن به دیگران دانسته شده است. (حکمت ۶۰) (برای نمونه‌های بیشتر، نک:

حکمت ۶، ۳۵، ۲۱۶) بیان این گونه پیامدها در نهج البلاغه، می‌تواند حاوی این پیام اخلاقی باشد که اعمال یا ویژگی‌ها نه تنها زندگی فردی؛ بلکه گاه زندگی فرد در جامعه را نیز تحت تأثیر قرار داده، در نهایت به تقویت یا تهدید روابط فرد با دیگران می‌انجامد.

منظور از پیامدهای اجتماعی برای جامعه نیز پیامدهایی است که گستره شمول آن‌ها اولاً و بالذات به جامعه مربوط می‌شود. به عنوان نمونه حفاظت خون‌ها که به عنوان پیامد قصاص معرفی شده است (حکمت ۲۵۲) پیامدی اجتماعی برای جامعه است (لاهیجی، ۱۳۷۹: ۳۱۴)؛ زیرا التزام به آموزه اسلامی قصاص اگرچه موجب از دست رفتن خون قاتل می‌شود؛ اما به دلیل نقش بازدارندگی، می‌تواند افراد را از ارتکاب قتل بر حذر داشته، در مجموع به حفاظت خون در جامعه بیانجامد، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۵۸، ۲۵۲، ۳۲۸، ۴۷۶.

نکته قابل توجه در حکمت‌های نهج البلاغه، بیان پیامدهای اجتماعی برای اعمال فردی است. این گونه پیامدها نشان از آن دارد که همیشه اعمال اجتماعی نیستند که پیامدهای اجتماعی دارند، گاه عمل یک فرد نیز می‌تواند به پیامدی در سطح جامعه بیانجامد. به عنوان مثال، خشونت، سخت‌گیری، بی‌انصافی و ظلم و ستم حاکم، می‌تواند موجب آوارگی، فرار مردم از سرزمین و شورش مسلحانه شود. (حکمت ۴۷۶) همچنین برخی پیامدها، فردی اجتماعی هستند. به عنوان مثال دفع امواج بلا که پیامد دعاکردن دانسته شده است (حکمت ۱۴۶) بسته به اینکه، برای چه کسی یا کسانی اتفاق می‌افتد می‌تواند فردی یا اجتماعی باشد. یا آسایش بیشتر که پیامدی برای کمی زن و فرزند مطرح شده است (حکمت ۱۴۱) در مرحله نخست، شامل فرد و در مراحل بعدی شامل عموم جامعه می‌شود، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۵۳-۴۴۷.

۳-۴. پیامدهای دنیوی

خلاف تصور اولیه، بیشتر پیامدهای مطرح شده در حکمت‌های نهج البلاغه، ناظر به جنبه‌های دنیوی بوده و پیامدهای اخروی، فراوانی بسیار کمتری دارند. در میان ۴۸۰

حکمت مورد مطالعه، تنها در ۱۱ مورد، پیامدهایی مربوط به آخرت بیان شده‌اند. پیامدهایی مانند عدم قرب الهی (حکمت ۳۹) گزیدن دست از پشیمانی در قیامت (حکمت ۱۸۶) کسب بدترین توشه برای آخرت (حکمت ۲۲۱) ورود در آتش پس از مرگ (حکمت ۲۲۸) داخل شدن در دوزخ (حکمت ۳۴۹) درک بزرگ‌ترین حسرت‌ها در روز قیامت (حکمت ۴۲۹) و دستیابی به اجر مجاهد شهید در راه خدا (حکمت ۴۷۴) از آن جمله‌اند. فراوانی پیامدهای دنیوی نسبت به پیامدهای اخروی در حکمت‌های نهج البلاغه، نشان از معنادار و هدفمند بودن آن دارد. به دلیل وقوع پیامدهای دنیوی در طول زندگی و ملموس بودن آن برای افراد، طبیعی است که تشویق و تحذیر از طریق این نوع پیامدها تأثیر بیشتری در مخاطب خواهد داشت. همچنین به نظر می‌رسد حضرت علی علیه السلام با بیان این نوع پیامدها در صدد بیان این مطلب‌اند که اعمال خوب یا بد، افزون بر سبک یا سنگین کردن پرونده اعمال و بهشتی یا دوزخی کردن افراد، پیامدهای دیگری نیز دارند که افراد در همین دنیا تحت تأثیر و در مواجهه با آن‌ها قرار می‌گیرند، (رفیعی، ۱۳۹۷: ۲۵، ۴۵).

۴-۴. پیامدهای جسمی

از آنجا که حضرت علی علیه السلام انسان را موجودی دو ساحتی (مادی و فرامادی) می‌دانند (غیاثی، ۱۳۹۷: ۱-۲). همه پیامدهای مطرح در حکمت‌های نهج البلاغه مربوط به ساحت روح و روان و امور معنوی نبوده، برخی از آن‌ها معطوف به ساحت جسم و امور مادی هستند. پیامدهایی مانند طغیان و سرکشی در اثر بی‌نیازی مالی (حکمت ۱۰۸)، عدم فراموشی و حفظ و نگهداری سخن در صورت سخن گفتن در جمع (حکمت ۲۶۶)، کم شدن حیا در اثر زیاد اشتباه کردن (حکمت ۳۴۹) و آسودگی خاطر در صورت اکتفا به مقدار نیاز (حکمت ۳۷۱) و خوار شدن شهوات نزد فرد در صورت شخصیت قائل شدن برای خود (حکمت ۴۴۹) از جمله پیامدهای روحی و روانی‌اند، اما پیرشدن و فرسایش (حکمت ۲۱۱)، از بین رفتن سلامت بدن (حکمت ۲۲۵) و حفظ مال (حکمت ۲۳۴)

پیامدهای مربوط به ساحت جسم و امور مادی‌اند، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۳، ۱۹، ۱۳۷، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۵۶، ۴۱۸ پیامدهای مادی را می‌توان در سه دسته سلامت جسمی، اقتصاد و امنیت دسته‌بندی کرد. از دست دادن اشتها در صورت عدم رعایت بهداشت غذایی (حکمت ۱۷۱) و تأمین سلامت بدن از طریق تقوای دل (حکمت ۳۸۸) را می‌توان در گروه سلامت جسمی جای داد. فرود روزی بر اثر دادن صدقه (حکمت ۱۳۷) و حفظ اموال در صورت دادن زکات (حکمت ۱۴۶) از جمله موارد ناظر به بحث معیشت و اقتصاد هستند. همچنین آوارگی در اثر خشونت حاکم (حکمت ۴۷۶) و امنیت از دشمنی مردم در صورت هماهنگی با اخلاق و رسوم مشروع (حکمت ۴۰۱) نشان از بازتاب اعمال در حوزه امنیت دارد.

در مجموع، وجود چهل و هفت پیامد مربوط به امور جسمانی در حکمت‌ها، نشانگر آن است که از نگاه حضرت علی علیه السلام، اعمال و ویژگی‌های انسان، تنها، پیامد روحی و معنوی نداشته؛ گاه بازتاب اعمال، در امورات مادی و جسمی انعکاس می‌یابد. در نتیجه حتی افراد بی‌توجه به امورات روحی و معنوی نیز به دلیل این پیامدهای مادی و جسمی، نسبت به مراقبت از اعمال و رفتار خود ترغیب می‌شوند.

۴-۵. پیامدهای ناظر به ساحت‌های وجودی انسان

پیامدهای مطرح‌شده در حکمت‌های نهج البلاغه، پیامدهایی برای سه حوزه رفتار، گفتار و پندار هستند و نشان از آن دارند که از دیدگاه حضرت علی علیه السلام هریک از این سه می‌توانند پیامدهای مثبت و منفی مربوط به خود را داشته باشند. این دیدگاه، با توجه به تلقی‌های مختلفی که از دیرباز در رابطه با اهمیت و اولویت هریک از حوزه‌های سه‌گانه مذکور وجود داشته بسیار حائز اهمیت است؛ چراکه برخی به اولویت رفتار، برخی به اولویت گفتار و برخی نیز به اولویت پندار معتقد بوده، بر این باورند همین که کاری خوب انجام شود یا سخنی نیکو بیان شود یا قلبی پاک باشد، کافی است، (پاکتچی، ۱۴۰۰: ۵۰-۵۵).

در حکمت‌های نهج البلاغه، بردباری که موجب عدم کوتاهی در امور و زندگی آبرومندان در میان مردم دانسته شده (حکمت ۳۱) یا عدم مشورت که سبب به خطر افتادن فرد معرفی شده است (حکمت ۲۱۱) از جمله موارد مربوط به حوزه رفتارند، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۰۸، ۱۶۰، ۳۴۴، ۴۰۸، ۲۹۹.

سخن گفتن در جمع که موجب عدم فراموشی و حفظ و نگهداری سخن دانسته شده (حکمت ۲۶۶) یا خواندن قرآن در عین بازیچه قرار دادن آن که سبب ورود در آتش مطرح شده است (حکمت ۲۲۸) از جمله موارد مربوط به حوزه گفتارند، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۸۸، ۸۵، ۲۸۶، ۳۸۱، ۴۵۰.

توجه به اینکه سخن هم جزو اعمال است و پیامد مترتب بر آن یعنی کم‌گویی (حکمت ۳۴۹) یا بزرگ شمردن مصائب کوچک و پیامد آن؛ یعنی ابتلا به مصائب بزرگ توسط خداوند (حکمت ۴۴۸) نیز از جمله موارد مربوط به حوزه پندارند، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۴۲، ۱۴۹، ۲۳۴، ۳۰۵، ۳۴۹.

۶-۴. پیامدهای ناظر به مسائل روزمره

بر خلاف تصور، پیامدهای مطرح شده در حکمت‌های نهج البلاغه، صرفاً پیامدهای حاصل از رخدادهای دینی نیستند؛ یعنی این‌گونه نیست که حضرت علی علیه السلام تنها به پیامد نماز، روزه و اقامه حدود (حکمت ۲۵۲) اشاره داشته باشند، گرچه موارد متعددی از این‌گونه پیامدها در نهج البلاغه به چشم می‌خورد (حکمت ۸۷، ۸۹، ۱۹۳، ۲۵۲)، اما وجود پیامدهای مربوط به رخدادها و فعالیت‌های مالی نیز در نهج البلاغه، قابل تأمل است، (حائری، ۱۳۷۸: ۸۴، ۹۵). همچون پیامدهای متعددی که برای فقر مانند: غربت و گنگ شدن شخص از بیان دلیل (حکمت ۳)، ناقص شدن دین، سرگردانی عقل، بدبین کردن فرد فقیر و مردم نسبت به هم (حکمت ۳۱۹)، مشغول شدن به مشکلات، زمین گیر شدن (حکمت ۱۰۸) و در نهایت مرگ (حکمت ۱۶۳) مطرح شده است یا پیامدهای متعددی که در مقابل، برای برخورداری و ثروت بیان شده است، مانند:

زمینه‌سازی برای همه شهوات (حکمت ۵۸)، خسته شدن (حکمت ۷۲) و طغیان و سرکشی (حکمت ۱۰۸ و ۲۱۶)، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۴۶، ۲۲۴، ۳۴۶، ۳۷۲.

همچنین، به پیامد فعالیت‌های فرهنگی و علمی نیز پرداخته شده است؛ مانند: آن‌که از معاشرت صحیح با مردم و پیامد حاصل از آن؛ یعنی سوگواری و عشق ورزیدن انسان‌ها به فرد در صورت وفات و حیات سخن گفته شده است (حکمت ۱۰) یا با بیان اینکه دانش‌اندوزی بیشتر، سبب ایجاد ظرفیت بیشتر برای دانش‌اندوزی می‌شود (حکمت ۹۱) به کسب علم اهمیت داده شده است. در حکمتی دیگر از نهج البلاغه، پاداش دادن به نیکوکار، سبب تنبیه گنهکار دانسته شده است. (حکمت ۱۷۷) بی‌تردید برای بازداشتن بدکاران از بدکاری، راه‌های مختلفی از جمله، مجازات بدکاران و نیکی به آن‌ها وجود دارد که هریک بنا به نوع مخاطب و شرایط زمانی و مکانی، راهگشاست؛ اما راه فرهنگی دیگری که موجب آگاهی خطاکاران می‌شود، تشویق نیکوکاران است که آیات مختلفی از قرآن نیز مؤید آن است، (مکارم، ۱۳۹۶: ۶۸/۷).

در مجموع، بیان پیامد کارهایی از انواع مختلف دینی، اقتصادی، علمی، فرهنگی و اجتماعی، نشان از نگاه همه‌جانبه حضرت علی (ع) به ابعاد و زوایای زندگی روزمره دارد و گویای آن است که در نظام تربیتی ایشان، نه فقط به اعمال و رفتار دینی، بلکه به انواع فعالیت‌های روزمره و پیامدهای مترتب بر آن‌ها توجه شده است.

۷-۴. پیامدهای دور از انتظار

میزان وضوح و قابل درک بودن پیامدها در حکمت‌های نهج البلاغه، متفاوت است. برخی پیامدها، مفهومی کاملاً قابل درک دارند و برخی دیگر دور از انتظارند. به عنوان نمونه، محبت به عنوان پیامدی برای خوشرویی (حکمت ۶) و نرسیدن به مقصود به عنوان پیامدی برای ترس (حکمت ۳۱) قابل درک هستند؛ زیرا قابل انتظار است که خوشرویی به ایجاد محبت بیانجامد و ترس، موجب نرسیدن به مقصود شود، برای

نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۴۸، ۱۸۱، ۲۴۴. با بررسی فراوانی نمونه‌ها می‌توان گفت: اغلب روابط میان اعمال و پیامدها در حکمت‌ها، واضح و قابل درک‌اند؛ اما به هرروی رابطه برخی اعمال و ویژگی‌ها با پیامدهای مترتب بر آن‌ها قابل درک نیست. به عنوان مثال، روشن نیست که از نظر حضرت علی علیه السلام چرا و چگونه سؤال پرسیدن، به پنهان ماندن عیوب می‌انجامد (حکمت ۶) یا چرا و چگونه اصلاح رابطه با خداوند می‌تواند در نهایت به اصلاح رابطه با مردم (حکمت ۸۹) منتهی شود، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۹۱-۱۰۳-۱۰۸. در مواردی این چنین، توضیحات شارحان نیز نتوانسته است چندان که باید، سبب شفافیت رابطه پیامد با عمل شود، (مکارم، ۱۳۹۶: ۱۳۳/۵؛ بحرانی، ۱۳۷۵: ۷۳/۴). در همین راستا، رابطه برخی پیامدها و اعمال مطرح‌شده در بیانات حضرت علی علیه السلام، دقیقاً برخلاف تصور است. به عنوان مثال، در حالی که گمان می‌رود، بخشیدن مال، موجب از دست رفتن بخشی از مال، انجام قصاص، باعث از دست رفتن خون و جنگ و سبب از دست رفتن نسل و نفرات می‌شود، در حکمت‌هایی از نهج البلاغه، صدقه دادن، سبب فرود آمدن روزی (حکمت ۱۳۷)، قصاص، موجب حفاظت خون‌ها (حکمت ۲۵۲) و جنگ، سبب دوام و افزایش نسل (حکمت ۵۸) دانسته شده است، برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۱۴۶-۲۵۸.

بر اساس یک صورت‌بندی برآمده از بیانات حضرت علی علیه السلام می‌توان دلایل مختلفی را برای عدم رابطه بدوی میان برخی پیامدها و اعمال در حکمت‌های نهج البلاغه برشمرد: گاه تفاوت جنس عمل و پیامد سبب شده است این دو متناسب با هم به نظر نیایند. همچون زمانی که برای فرایندی روحی مانند حسد، پیامدی جسمی مانند از بین رفتن سلامت بدن ذکر می‌شود (حکمت ۲۲۵).

گاه نیز عدم تناسب بدوی میان عمل و پیامد، به دلیل تصویری است که در مورد نوع کار و میزان انجام آن وجود دارد. به عنوان مثال، برای فرستادن صلوات قبل از دعا، پیامدی چون استجاب دعا مطرح شده است (حکمت ۳۶۱) که این سؤال را ایجاد می‌کند که چگونه فرستادن صلوات می‌تواند به استجاب دعا بیانجامد. این سؤال ناشی

از تلقی نسبت به صلوات، به عنوان تنها عامل مؤثر بر استجابات دعا و نه یکی از مجموعه عوامل آن است، (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳/۲).

گاهی عدم همگونی بدوی میان پیامد و عمل، حاصل کمیت پیامد مطرح شده است. در حکمت ۸۵، ترک جمله «نمی‌دانم»، موجب هلاکت و نابودی معرفی شده و در حکمت ۲۴۰، قرار دادن یک سنگ غصبی در خانه، مایه ویرانی آن خانه دانسته شده است که این پیامدها، بسیار بزرگ‌تر از خود اعمال به نظر می‌رسند، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۷، ۱۵۳، ۳۴۹، ۴۵۰).

گسیختگی ظاهری پیامد از عمل، گاهی به دلیل عدم درک صحیح واژگان و عبارات است. به عنوان مثال، پیامد توفیق دعا، عدم محرومیت از اجابت (حکمت ۱۳۵) دانسته شده و این در حالی است که برخی از افراد با توجه به تجربیات شخصی، ممکن است میان این دو یعنی، دعا و برآورده شدن خواسته، ارتباطی نیابند. واضح است که این عدم ارتباط به دلیل فاصله گرفتن از شمول معنایی واژه اجابت و انحصار آن در تحقق خواسته رقم خورده است، (فیومی، ۱۴۱۴: ۷۲/۳).

یکی دیگر از دلایل عدم تناسب بدوی میان عمل و پیامد، درک پیامد بدون توجه به شرایط فرهنگی - اجتماعی است (میرفرخایی، ۱۳۸۴: ۱۳). به عنوان مثال پوشیدن لباس کهنه و وصله‌دار، موجب خضوع قلب و رام شدن نفس سرکش (حکمت ۱۰۳) یا کمی زن و فرزند، سبب آسایش بیشتر (حکمت ۱۴۱) دانسته شده است، (برای نمونه‌های بیشتر، نک: حکمت ۵۸-۲۲۴)، در حالی که امروزه، به دلیل تغییر شرایط فرهنگی - اجتماعی، پوشیدن لباس کهنه، به جای پیامد مثبت، می‌تواند پیامدی منفی؛ یعنی احساس حقارت و عدم اعتماد به نفس را به دنبال داشته باشد. نیز در برخی جوامع و متناسب با جمعیت و امکانات آن‌ها، تعداد کم زنان و فرزندان، می‌تواند موجب سلب آسایش شود.

باید توجه داشت که درک ارتباط اعمال و پیامدها تا حدودی نسبی است و افزون بر شرایط جغرافیایی و تاریخی، به گرایش‌ها و ویژگی‌های شخصیتی و فردی نیز وابسته

است، چنان‌که حضرت علی علیه السلام رسیدن به مواهب دنیا را موجب خسته شدن معرفی می‌کنند (حکمت ۷۲)، در حالی که وابستگان به دنیا هیچ‌گاه چنین پیامدی را برای برخورداری از مواهب دنیوی متصور نیستند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی تمامی حکمت‌های نهج البلاغه و پیامدهای موجود در آن‌ها نتایج زیر حاصل شده است:

۱. فراوانی و گوناگونی پیامدها نشان از آن دارد که یکی از مهم‌ترین راهکارهای تربیتی حضرت علی علیه السلام در بیان آموزه‌های اخلاقی، پیامدگویی است و در مکتب اخلاقی علوی برای ترویج فعل اخلاقی از ظرفیت برجسته پیامدها به صورت قابل توجهی استفاده شده است.

۲. ایشان برای بیان پیامدها، از سبک‌های متعددی استفاده کرده‌اند که عبارت‌اند از: بیان پیامدهای متقابل، مشترک، چندگانه، ماندگار، خوشایند و ناخوشایند، ثابت و گفتمان‌محور، پیامدهای ناظر به دوام عمل و در پیوند با اعمال خود انسان.

۳. گونه‌شناسی محتوایی پیامدهای مطرح شده از سوی حضرت علی علیه السلام حاکی از آن است که پیامدهای موجود، هم اجتماعی و هم فردی هستند؛ ناظر به جنبه‌های شناختی، رفتاری و حسی‌اند؛ نه تنها جنبه‌های روحی و معنوی، بلکه ساحت جسم را نیز پوشش می‌دهند؛ گاه به دلایل مختلف، ارتباط محسوس و قابل درکی با عمل یا ویژگی متناظر با خود ندارند؛ پیامدهایی برای هر سه ساحت گفتار، رفتار و پندار هستند؛ تنها حاصل افعال دینی نیستند و در برخی موارد، پیامدهایی برای اعمال روزمره هستند و مهم‌تر از همه بیش از آنکه اخروی باشند، دنیوی‌اند.

۴. در مجموع در مکتب اخلاقی علوی، در میان دوره استفاده یا عدم استفاده از پند، از سویی، راه پنددهی و اندرزگویی به عنوان یکی از راهکارهای مؤثر تربیتی انتخاب شده و از دیگر سو، با استفاده اصولی و هدفمند از شیوه پیامدگویی و به کارگیری

سبک‌ها و گونه‌های کارآمد در بیان پیام‌دها، از آثار سوء پنددهی کاسته و بر تأثیر عمیق و سریع آموزه‌های اخلاقی افزوده شده است؛ با این هدف که پند به همراه پیامد بتواند نقش خود را به درستی در منظومه تربیت اسلامی ایفا کند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، به کوشش صبحی صالح، مرکز البحوث الاسلامیه، قم، ۱۳۷۴.
۳. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه ابن ابی‌الحدید، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، نشرنی، تهران، ۱۴۰۰.
۴. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمدابوالفضل ابراهیم، مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۵. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه محمدصادق عارف و دیگران، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵.
۶. برخورداری، زینب، پندبیهوده، با مقدمه احد فرامرزقراملکی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۰۱.
۷. پاکتچی، احمد، «دین»، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۰۰.
۸. پینکافس، ادموند، از مسئله محوری تا فضیلت‌گرایی، ترجمه حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، دفتر نشر معارف، قم، ۱۳۸۲.
۹. تهبانوی، محمد، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق دجروج، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۷۶.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۸.
۱۱. جعفری، محمدتقی، انسان‌شناسی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌جا، ۱۳۹۹.
۱۲. جمعی از نویسندگان، فلسفه اخلاق، دفتر نشر معارف، قم، چاپ هفتم، ۱۳۸۸.
۱۳. حاجی‌علیان، نیره، باقری، خسرو، «حریت اخلاقی؛ هدف غایی تربیت اخلاقی از منظر اسلام»، علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، شماره ۱۱، ۱۳۹۷.
۱۴. حائری، سیدمحسن، اندیشه‌های اقتصادی در نهج البلاغه، ترجمه عبدالعلی آل‌بویه لنگرودی، انتشارات بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳۷۸.
۱۵. خوئی، حبیب‌الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، تصحیح ابراهیم میانجی، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۶.
۱۶. داروال، استیون، گیبارد، آلن، ریلتن، پیتر، نگاهی به فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه

۱۷. مصطفی ملکیان، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۷. درایور، جولیا، *پیامدگرایی*، ترجمه شیرزاد پیک حرفه، حکمت، بی جا، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۱۸. رفیعی محمدی، ناصر، «تأثیرات معادباوری در حیات دنیوی انسان از منظر نهج البلاغه»، *فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه*، سال هفدهم، شماره ۵۹، ۱۳۹۷.
۱۹. سبحان نژاد، مهدی، *پایان نامه مسئولیت‌پذیری اجتماعی در برنامه دینی کنونی دوره ابتدایی ایران و طراحی برای آینده*، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹.
۲۰. شجاعی، سید محمد، *بدگمانی ریشه فتنه‌ها و اختلاف‌ها*، مهر امیرالمؤمنین، تهران، ۱۳۸۴.
۲۱. شریعتمداری، علی، *تعلیم و تربیت اسلامی*، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ بیستم، ۱۳۸۴.
۲۲. شیروانی، علی، «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، *قبسات*، شماره ۱۳، سال چهارم، ۱۳۷۸.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰.
۲۴. غروی اصفهانی، محمد حسین، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایه*، تحقیق مهدی احدی و امیرکلائی، انتشارات سید الشهداء (ع)، قم، ۱۳۷۴.
۲۵. غیاثی، تقی، «بازجست ساحت‌های وجودی انسان از منظر نهج البلاغه»، *فصلنامه پژوهش‌نامه نهج البلاغه*، دوره ۶، شماره ۲۲، ۱۳۹۷.
۲۶. فتاحی زاده، فتحیه، امیرخانی، مهناز، رضوی علوی، نعیمه سادات، ونکی، فاطمه، «تحلیل شیوه‌های بیان استدلالی در آیات تربیتی قرآن» *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، دوره ۵، شماره ۱، ۱۳۹۸.
۲۷. فتحعلی خانی، محمد، *آموزه‌های بنیادین علم اخلاق*، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، بی جا، ۱۳۸۹.
۲۸. فرامرزق‌الملکی، احد؛ ناسخیان، علی اکبر، *قدرت انگاره*، نشر مجنون، قم، چاپ چهارم، ۱۳۹۹.
۲۹. فرانکنا، ویلیام، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، سپهر، قم، ۱۳۷۶.
۳۰. فیومی، احمد، *المصباح المنیر*، انتشارات هجرت، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۱. قمی، عباس، *شرح حکم نهج البلاغه*، تحقیق باقر قربانی زرین، بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳۷۶.
۳۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه از ولف تا کانت*، ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ اسماعیل سعادت؛ سید جلال‌الدین مجتبوی، سروش، بی جا، چاپ چهارم، ۱۳۸۷.
۳۳. کهن ترابی، میثم، عمادی، نرگس؛ «پیامدهای شخصیت‌زدگی از دیدگاه نهج البلاغه».

۳۴. مشکوة، سال سی و هفتم، شماره ۱۴۰، پاییز ۱۳۹۷.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، /اخلاق در قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، ۱۳۷۸.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، /آموزش فلسفه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۲.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع)، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۳۸. معارف، مجید، شریعتی نیاسر، حامد، ارتباط نهج البلاغه با قرآن، سمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۳۹. مغنیه، محمدجواد، فی ضلال نهج البلاغه، کلمة الحق، قم، ۱۳۸۶.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام امیرالمؤمنین (ع)، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، قم، ۱۳۹۶.
۴۱. مک ناتن، دیوید، نگاه اخلاقی درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه حسن میانداری، سمت، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۴۲. ملازاده، ریحانه، رحمانیان، فرزانه، «هنر سازه تکرار و دلالت‌های معنایی آن در حکمت‌های نهج البلاغه»، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، دوره ۱۵، شماره ۴، ۱۳۹۵.
۴۳. میرفرخایی، تژا، فرایند تحلیل گفتمان، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۴۴. نواب لاهیجانی، محمدباقر، شرح نهج البلاغه، مؤسسه نشر میراث مکتوب، بی‌جا، ۱۳۷۹.
۴۵. وارنوک، جفری جیمز، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه محمدصادق لاریجانی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۸.

چیستی و قلمرو نظام اقتصادی قرآن

جواد ایروانی^۱

چکیده

از ادعاهای مطرح شده علیه قرآن، ادعای فقدان نظام‌های اجتماعی از جمله: «نظام اقتصادی» - به مفهوم سازمانی معرفتی، بینشی و دانشی مشخص و نظام یافته پیرامون اقتصاد- در قرآن است. این جستار که به شیوه توصیفی-تحلیلی و روش کتابخانه‌ای سامان یافته، درصدد پاسخ به این ادعا و ارائه موجز مجموعه «نظام اقتصادی قرآن» و تبیین چیستی و قلمرو آن است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که قرآن به علت جامعیت در عرصه رسالت خود؛ یعنی «هدایت انسان»، به تبیین مبانی و چارچوب‌های کلی علوم انسانی پرداخته است، اما علوم طبیعی به عنوان پیش نیاز پیشرفت و آبادانی، در قلمرو «مطالبات قرآن از بشریت» جای می‌گیرد و نه رسالت قرآن. دانش اقتصاد به مفهوم گسترده خود هر دو بخش را دربرمی‌گیرد: بخش مربوط به علم اقتصاد به مفهوم خاص آن که براساس «روش تجربه» به کشف روابط علی- معلولی بین پدیده‌ها پرداخته که به «مطالبه قرآن از بشریت» بازمی‌گردد و بخش مربوط به مبانی جهان بینی و انسان‌شناختی، مبانی مکتبی، حقوق و اخلاق اقتصادی و نیز کشف آن دسته از روابط علی- معلولی اقتصادی که از حیطه تجربه و دانش بشری خارج است، مشمول «رسالت قرآن» بوده و آیات فراوانی از قرآن به ارائه آن‌ها پرداخته که در این جستار، کلیت آن با استناد به آیات بیان شده است. مقایسه موردی بین یکی از زیرنظام‌های اقتصاد، به عنوان نمونه، نشان از برتری نظام اقتصادی قرآن نسبت به محصولات اندیشه بشری دارد.

کلیدواژه‌ها: علم اقتصاد، اقتصاد اسلامی، مبانی اقتصاد قرآنی، نظام اقتصادی قرآن.

بیان مسئله

یکی از انتقادهای به قرآن، ادعای فقدان نظام اقتصادی در این کتاب آسمانی است که توسط برخی از مخالفان قرآن در قالب نقد و به منظور نقص و تخریب مطرح شده است. به طور مشخص، «سها» در «نقد قرآن» ادعا می‌کند که در قرآن جز معدود مطالبی پراکنده درباره برخی از مسائل اقتصادی متناسب با عصر نزول چیزی وجود ندارد. (سها، ۱۳۹۳: ۶۰۰) روی دیگر این شبهه و پرسش نیز منتسب کردن وضعیت اقتصادی کشورهای مسلمان به قرآن است و ادعای ناکارمندی آن. از سوی دیگر، قرآن کریم به مثابه کتاب هدایت بشر خود را «بیانگر همه چیز» توصیف کرده (نحل / ۸۹) و این امر انتظارات از قرآن را در عرصه‌های گوناگون و از جمله علوم انسانی و اقتصاد متناسب با روند تحولات جوامع بشری بالا برده است.

با توجه به این که این تحقیق، درصدد پاسخ به ادعای یادشده توسط برخی از مخالفان قرآن است، مقصود از «نظام اقتصادی» نیز در این جستار، «مجموعه معرفتی، بینشی و دانشی مشخص، معین و نظام یافته پیرامون اقتصاد» است که در ادعای مذکور نیز مراد شده است. هرچند عنوان «نظام اقتصادی» را به گونه‌هایی دیگر نیز تعریف می‌کنند، از جمله؛ مجموعه‌ای هماهنگ از نهادها که برای تحقق اهداف اقتصادی گرد هم آمده باشند (دادگرو رحمانی، ۱۳۸۰: ۳۸-۳۹؛ لاژوژی، ۱۳۵۵: ۴) که این معنا مقصود نوشتار حاضر نیست. بنابراین، پرسش این است که آیا قرآن دربردارنده نظام اقتصادی است؛ یعنی آیا سازمان معرفتی، بینشی و دانشی مشخص و معین و نظام یافته‌ای درباره اقتصاد در قرآن وجود دارد؟ جستار حاضر، مرور، بازتنظیم و جمع‌بندی تحقیقات پیشین نگارنده در این زمینه است (آثاری مانند: آشنایی با اقتصاد اسلامی، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی و الگوی مصرف در آموزه‌های دینی، و مقالات «بررسی وجوه اشتراک و تمایز سنتهای الهی در قرآن و اندیشه ناتورالیسم و آثار هر یک بر دانش اقتصاد»، «چیستی و امکان سنجی علم اقتصاد اسلامی در پرتو آموزه‌های

قرآنی»، «بررسی مداخلات اقتصادی دولت با تاکید بر سخن و سیره امام علی (علیه السلام)» و «نقد و بررسی جبرگروی اقتصادی از دیدگاه قرآن» همچنین درصدد پاسخگویی به پرسش یادشده و تبیین کلی نظام اقتصادی قرآن است. البته پیشینه این بحث را در کتاب‌های اقتصادنا از شهید صدر، و نظام اقتصادی اسلام و فلسفه علم اقتصاد اسلامی از میرمعزی باید جست، لیک در هیچ یک از آثار یادشده، جامعیت و تنظیم منسجم همراه با سیر منطقی مباحث «نظام اقتصادی قرآن» با مفهوم مذکور در صدر بحث و به هدف پاسخ به شبهه یادشده مشاهده نمی‌شود.

پیش از ورود به اصل بحث، ارائه مقدمه‌ای ضرورت دارد.

جامعیت قرآن

قرآن کریم در مسیر هدایت بشر، تمامی «اصول و چارچوب‌های کلی» را برای رساندن به کمال بیان فرموده است: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ». (نحل / ۸۹)^۱ با این حال، توجه به چند نکته در این باره لازم است:

۱. قرآن؛ کتاب هدایت

قرآن کریم، «کتاب هدایت» است و برای تربیت انسان و به سعادت و کمال رساندن فرد و جامعه نازل شده است: «هُدًى لِلنَّاسِ» (بقره / ۱۸۵). بنابراین «بیانگر همه چیز» بودن قرآن، «تَيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ»، در محدوده و چارچوب «موضوع» مورد نظر قرآن؛ یعنی «هدایت و تربیت انسان» معنا می‌یابد و دیگر موضوعات و عرصه‌ها را شامل نمی‌شود؛ چنان‌که بسیاری از مفسران بدان اشاره یا تصریح کرده‌اند (زمخشری، بی تا: ۲ / ۶۲۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۵۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲ / ۳۲۴-۳۲۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۱ / ۳۶۱-۳۶۲). به دیگر سخن، رسالت قرآن آموزش مجموعه دانش‌ها و علوم به بشریت

۱. «و این کتاب را بر تو نازل کردیم که بیانگر هر چیزی و هدایت و رحمت و مژده‌ای برای تسلیم‌شدگان [به فرمان‌های خدا] است».

نیست تا لازم باشد که همه آن‌ها را تبیین کند. از این رو، کسانی که با استناد به آیه یادشده و مانند آن کوشیده‌اند قرآن را جامع تمامی علوم، از جمله؛ پزشکی و ریاضی و علوم طبیعی قلمداد کنند (غزالی، ۱۴۰۶/۱: ۲۸۹؛ سیوطی، ۱۳۸۰/۲: ۳۳۲ به نقل از ابوالفضل المرسی)، سخنی ناستوار گفته‌اند؛ چراکه از یک سؤرسالت قرآن این نیست و از سوی دیگر، مجموعه قرآن در اختیار ما قرار دارد و مسلم است که مجموعه گسترده دانش‌های بشری در آن وجود ندارد. نیز آنچه که از علوم طبیعی در قرآن مشاهده می‌شود، اشاره‌هایی عالمانه و گاه اعجاب‌برانگیز است که در راستای ابعادی هدایتی؛ مانند بیان عظمت و قدرت الهی مطرح شده است.

۲. آبادانی زمین و پیشبرد علوم تجربی؛ مطالبه خداوند از بشریت

«آباد کردن» زمین و تمام پیش‌نیازهای آن از جمله پیشبرد دانش و فن‌آوری، «مطالبه خداوند از بشر» است: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود/۶۱)؛^۱ نه مطالبه بشرازدین. (تفصیل این بحث را به مناسبت، در جلد سوم شبهه پژوهی قرآنی آورده‌ایم و اکنون مجال توضیح مستدل آن وجود ندارد.) هرگاه مفسر، محدوده رسالت قرآن و مفهوم جامعیت آن را به درستی درک کند، انتظارات خود را در تفسیر قرآن در مسیر صحیح و منطقی قرار می‌دهد و از هرگونه افراط و تفریط یا تحمیل نظریات بر قرآن اجتناب می‌ورزد. از آنجا که براساس نکات پیش‌گفته، قرآن اصولاً درصدد تبیین همه دانش‌های بشری نیست، محقق علوم اسلامی نباید برای این منظور دست به تلاش‌های نافرجام بزند.

۳. نقش قرآن در علوم انسانی

اما درباره «علوم انسانی» وضعیت تا حدودی متفاوت است. از آنجا که دست‌کم بخشی از مسائل «علوم انسانی» در عرصه «هدایت» نقش ایفا می‌کند، باید انتظار داشت که قرآن، مبانی و مبادی و چارچوب‌های آن را بیان فرموده باشد. بدین‌سان عرصه علوم

۱. «او شما را از زمین به وجود آورد و از شما خواست که در آن آبادانی کنید».

انسانی را باید از علوم طبیعی جدا کرد و تبیین سهمی از آن را از سوی قرآن انتظار داشت و با تبیین صحیح آن، راه را برای ایجاد یا تعدیل و تصحیح علوم انسانی برپایه قرآن هموار کرد.

با این حال، باید دانست که نیاز بشر به وحی نیازی نامحدود نیست. منظور این است که هم از لحاظ معارف الهی و هم از نظر فرمان‌های اخلاقی و اجتماعی، مجموعه‌ای از معارف و آگاهی‌ها وجود دارد که از حدود عقل، تجربه و دانش بشر خارج است و صرفاً از راه وحی به او القا می‌شود. این معارف در زمانی به بشر القا می‌شود که هم قدرت و توانایی دریافت آن را داشته باشد و هم بتواند آن را حفظ و نگهداری کند، اما پس از آن نیازی به معارف جدید یا شریعت جدید باقی نمی‌ماند (مطهری، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۲-۱۶، ۲۷۴)؛ چرا که انسان در پرتو چارچوب‌های وحیانی، با کمک عقل و تجربه می‌تواند نیازهای خود را رفع کند. بنابراین، معارف وحیانی به جای دانش و تجربه بشری قرار نمی‌گیرد، بلکه در افقی والاتر به هدایت انسان می‌پردازد. از سوی دیگر، بخشی از علوم انسانی مانند علوم طبیعی که مبتنی بر تجربیات بشری است، در قالب «مطالبه خداوند از بشر» ارزیابی می‌شود؛ چرا که «تجربه» نیز از ابزار شناخت است (نحل / ۷۸).

۴. اقتصاد؛ مرز علوم انسانی و تجربی

دانش اقتصاد، به مفهوم گسترده آن، اگرچه در تقسیم‌بندی کلی در دسته «علوم انسانی» قرار می‌گیرد، باید آن را از چند نظر و به‌ویژه از نظر «ماهیت مفاهیم»، مرز بین علوم انسانی و تجربی دانست؛ چرا که مجموعه مفاهیم به‌کاررفته در علوم جدید به دو گروه متمایز تقسیم می‌شود: نخست، مفاهیم سنجیدنی (Arithmetic) که به صورت واضح و قطعی قابل تشخیص و تفکیک است و با مفهوم مخالف خود جمع نمی‌شود؛ دوم، مفاهیم جدلی (Dialectical) که به روشنی تشخیص‌پذیر نیستند، با معیار اندازه‌گیری معینی سنجیده نمی‌شوند و می‌توانند با مفهوم مخالف خود جمع شوند. مفاهیم فقر، دموکراسی و رفاه از این نوع مفاهیم‌اند، در حالی که مفاهیم مربوط به علوم فیزیکی و

طبیعی به طور کلی از نوع مفاهیم سنجیدنی اند، مفاهیم و پدیده‌های علوم انسانی و به ویژه علوم اجتماعی را از نوع جدلی به شمار می‌آورند؛ اگرچه علم اقتصاد با آنکه از علوم اجتماعی به شمار می‌رود، وضعیتی جداگانه دارد، به گونه‌ای که مفاهیم اقتصادی، برخی سنجیدنی و برخی جدلی به شمار می‌روند (آقانظری، ۱۳۸۵: ۸-۱۰). آمیخته شدن بیش از حد «ریاضیات» به علم اقتصاد نیز به سوق دادن آن به سمت علوم طبیعی دامن زده است؛ تا آنجا که برخی آن را مانند فیزیک، علمی طبیعی می‌شمارند. والراس (Walras) اقتصاد را علمی محض مانند ریاضیات و متکی به واقعیات تجربه شده می‌داند. در عین حال، بسیاری از اقتصاددانان برجسته تأکید می‌کنند که با وجود تلاش فراوان والراس و دیگران برای «علم محض» سازی اقتصاد، موفقیت شایانی در این رابطه به دست نیامده است (نمازی و دادگر، ۱۳۸۵: ۱۶۰-۱۶۱).

این ویژگی، چنان که خواهد آمد، در فرایند کشف نظام اقتصادی قرآن نقشی تعیین کننده دارد.

۵. قرآن؛ متکفل بیان چارچوب‌ها و کلیات

قرآن کریم در عرصه‌های هدایتی و رسالت مهم خود؛ یعنی عقاید، اخلاق و احکام درصدد بیان چارچوب‌های اصلی و مسائل کلی است و جز در موارد خاص به جزئیات ورود نکرده است؛ چراکه درحقیقت قرآن مانند قانون اساسی هرکشوری متکفل بیان خط‌مشی‌ها، اصول و چارچوب‌های کلی است و بیان جزئیات مسائل را به «سنت» معصومان سپرده که در قالب روایات در دسترس بشر قرار دارد. با این توضیح روشن می‌شود که بین آیه یادشده که قرآن را بیانگر همه چیز می‌داند و آیه: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/ ۴۴)^۱ که تبیین قرآن را بردوش پیامبر ﷺ می‌نهد، تهافت و ناسازگاری وجود ندارد؛ چراکه رسالت قرآن تبیین «همه چارچوب‌های کلی در عرصه

۱. «و قرآن را [هم] به سوی تونازل کردیم، به خاطر اینکه برای مردم آنچه را که برای [هدایتشان] به سويشان نازل شده، بیان کنی».

هدایت» است و رسالت پیامبر اکرم ﷺ «تبیین جزئیات مسائل مطرح شده در قرآن».

۶. شیوه خاص بیان قرآن و روش کشف نظام‌ها

ویژگی‌های قرآن کریم سبک بیانی خاصی را اقتضا کرده است که در تحلیل نظام‌های آن باید مورد توجه قرار گیرد. قرآن از یک سو کتاب هدایت است، نه متن آموزشی صرف و از سوی دیگر، شاهکاری هنری و اعجازی ادبی است که این خود از رموز تأثیرگذاری بر مخاطب و پیشرفت اسلام بوده. افزون بر این، قرآن به طور کلی به بیان چارچوب‌های کلی بسنده کرده است. این سه گانه نتیجه خاصی در روش بیانی قرآن داشته است. به این معنا که قرآن در هیچ یک از موضوعات اعتقادی، اخلاقی، فقهی، حقوقی و تاریخی مانند متون آموزشی و علمی متعارف عمل نکرده و تمامی مباحث مربوط به یک موضوع را «یکجا» بیان نکرده است. روش قرآن حتی در موضوعات اصلی همچون اصول عقاید یا احکام فقهی که تبیین آن رسالت اولیه کتاب آسمانی است، چنان نیست که برای مثال تک تک اصول دین را یکجا و به ترتیب آورده باشد یا مانند متنی فقهی - که از کتاب الطهارة آغاز و به حدود و دیات ختم می‌شود - احکام را به ترتیب و تجمیع شده بیان کرده باشد؛ چنان که شاید حتی یک آیه پیدا نشود که با پرداختن صرف به بیان حکمی فقهی و حقوقی از گزاره‌های هنجاری و ارزشی تهی باشد. علت آن است که در این صورت عناصر اصلی و مهم قرآن همچون هدایتگری عمومی، تنوع، زیبایی و شاهکار ادبی بودن فدای تنظیم و تنسيق محتوا می‌شود.

به این علت و علت‌هایی دیگر که در جای خود باید به آن‌ها پرداخت، شیوه «تفسیر موضوعی» برای تجمیع معارف قرآن در یک موضوع و رسیدن به جمع‌بندی نهایی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه به فراوانی، عام و خاص، مطلق و مقید آن جدا از هم، و اجزاء مرتبط با یک موضوع، در سور مختلف نهاده شده است. ضمن اینکه مراجعه به سنت برای تشریح جزئیات آن ضرورتی دیگر است که قرآن خود خواهان توجه به آن شده است (نحل / ۴۴).

این واقعیت در کشف و تبیین «نظام‌های قرآنی» نیز مصداق می‌یابد؛ یعنی نباید انتظار داشت که «نظام اقتصادی»، «نظام سیاسی»، «نظام تربیتی» و دیگر نظام‌ها، از ابتدا تا انتها و یکجا در قرآن ذکر شده باشد؛ بلکه مانند فقه، اخلاق، تاریخ و عقاید به تجمیع و تنظیم در قالب روش تفسیر موضوعی نیازمند است. از این رو، شهید صدر تصریح می‌کند که محقق باید چارچوب، مبانی و اصول مکتب اقتصاد اسلامی را از نصوص «اکتشاف» کند (صدر، ۱۳۸۲: ۲۸۱-۲۸۳).

اکنون براساس نکات یادشده می‌کوشیم چارچوب کلی نظام اقتصادی قرآن را ارائه دهیم.

قلمرو و چارچوب نظام اقتصادی قرآن

مجموعه دانش اقتصاد به مفهوم وسیع آن عرصه‌های مترتب برهم ذیل را دربرمی‌گیرد: نخست، مبانی فلسفی یا مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی اقتصاد که مانند «پی ساختمان» شالوده و بنیان فکری هر مکتب اقتصادی‌ای است. دوم، مبانی مکتبی؛ یعنی مجموعه «بایدها و نبایدها»ی کلی در عرصه اقتصادی که چونان «اسکلت‌بندی اصلی ساختمان»، چارچوب‌های اصلی هر مکتب اقتصادی را نشان می‌دهد و در حالی که بر روی «مبانی فلسفی» متناسب و متناظر با خود سوار است، «زیربنای» حقوق و قوانین اقتصادی، را شکل می‌دهد. سوم، حقوق اقتصادی یعنی مجموعه قوانین و مقررات بیانگر روابط افراد و دولت‌ها با یکدیگر در عرصه اقتصادی که «روبنا»ی مبانی مکتبی کاملاً در چارچوب و محدوده آن تنظیم می‌شود. چهارم، اخلاق اقتصادی؛ یعنی بخشی از آموزه‌ها و ارزش‌های اخلاقی که در ارتباط با حوزه اقتصاد و مکمل حقوق اقتصادی است. پنجم، علم اقتصاد به مفهوم خاص علم (Science)؛ یعنی دستگاهی تحلیلی که به بررسی روش‌هایی برای به کار بردن منابع کمیاب در تولید کالاها، خدمات و مصرف آن‌ها می‌پردازد و ششم، توسعه اقتصادی و موضوعات مرتبط با آن که در چند دهه اخیر از مفهومی مرادف با رشد اقتصادی تا مفهومی فرااقتصادی و چندبعدی که مبتنی بر

ارزش‌ها و فرهنگ‌هاست، تحول یافته است. شکل اجرایی شده یک مکتب اقتصادی در یک جامعه - که طبعا مبتنی بر مبانی فلسفی آن مکتب و زیربنای حقوق و قوانین اقتصادی متناسب با آن بوده از «علم اقتصاد» به مفهوم خاص آن بهره می‌جوید - با ایجاد نهادها و سازمان‌ها، به سیاست‌گذاری و تنظیم‌گری می‌پردازد و از آن به سیستم، نظام و مانند آن تعبیر می‌شود.

با توجه به این مطلب، عناصر نظام اقتصادی قرآن در هریک از عرصه‌های یادشده پی گرفته می‌شود.

الف) مبانی فلسفی

مبانی هریک از مکاتب اقتصادی بر نوع نگاه به جهان، ابعاد وجودی و ویژگی‌های انسان، هدف زندگی، تعریف کمال و سعادت و مسائلی بنیادین از این دست استوار است؛ برای مثال مکتبی که انسان را به بُعد جسمانی و زندگی دنیوی منحصر می‌داند و عالم غیب را انکار می‌کند، از نظراهداف فعالیت‌های اقتصادی، سیاست‌گذاری‌ها، ابزار و روش‌های رسیدن به اهداف و سطح نیازهای انسان، بسیار متفاوت از مکتبی خواهد بود که به حیات معنوی و زندگانی جاودان انسان و جهان غیب باور دارد. بخش عمده مبانی فلسفی اقتصاد اسلامی در دانش کلام اسلامی بحث می‌شود که سابقه‌ای بیش از هزار ساله دارد و نیز بخشی، که ناظر به انسان و اهداف و ویژگی‌های اوست، در منابع مربوط به انسان‌شناسی و فلسفه اخلاق جای دارد.

نظام اقتصادی قرآن در بخش مبانی فلسفی اقتصاد را، به عنوان بخش اول نظام، به اختصار می‌توان این گونه توصیف کرد:

در اندیشه قرآنی، رابطه خداوند با جهان و انسان براساس رابطه خالقیت: (رعد / ۱۶؛ زمر / ۶۲؛ انعام / ۱۰۲؛ غافر / ۶۲)، ربوبیت: (حمد / ۱؛ انعام / ۱۶۴؛ سجده / ۵)، مالکیت: (بقره / ۲۸۴؛ آل عمران / ۱۰۹، ۱۲۹؛ نساء / ۱۲۶، ۱۳۱-۱۳۲)، حاکمیت: (بقره / ۱۰۷؛ انعام / ۵۷، ۶۲؛ یوسف / ۴۰، ۶۷؛ قصص / ۷۰، ۸۸؛ غافر / ۱۲؛ مائده / ۱۷، ۱۸، ۴۰، ۱۲۰)

و رازقیت: (هود / ۶؛ عنکبوت / ۶۰) استوار است. اصالت و محوریت خداوند و ارتباط ناگسستنی او با جهان و انسان، اصل «ماتریالیسم» را به عنوان مبنای مکتب اقتصادی سوسیالیسم، (ژید و ریست، ۱۳۵۴: ۲ / ۱۴۴-۱۴۵؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۶۸۳) نفی می‌کند و «ربوبیت الهی» و نقش خداوند در نظام تکوین و تشریع نیز نافی «اصل دئیسم»، به عنوان اصل بنیادین مکتب سرمایه‌داری، (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵ / ۱۷۹) است. براساس دئیسم، خداوند مداخله‌ای در خلقت و نیز قانونگذاری ندارد و «اومانیزم» (دیویس، ۱۳۷۸: ۳۸، ۱۷۰-۱۸۳) نتیجه اجتناب‌ناپذیر آن است. بنابراین با نفی دئیسم، «اومانیزم» و اصول متفرع بر آن مانند: «لیبرالیسم» و «سکولاریزم» نیز نفی می‌شود.

براساس اندیشه قرآنی «سنت‌های الهی» (احزاب / ۳۸؛ فاطر / ۴۳؛ فتح / ۲۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۷ / ۴۳۵، ۱۸ / ۲۹۶) قوانینی ثابت بر جهان حاکم است و «نظام اسباب و مسببات» (کلینی، ۱۳۶۷: ۱ / ۱۸۲) بخشی از سنت‌های الهی است. این اندیشه اگرچه با اصل ناتوریسم در مکتب سرمایه‌داری (تفضلی، ۱۳۸۸: ۷۰، ۸۶؛ ژید و ریست، ۱۳۵۴: ۱ / ۱۴، ۱۰۷-۱۰۸) مشابهت و تا حد زیادی مطابقت دارد، به علت ویژگی نافذ دانستن اراده پروردگار بر قوانین جهان و تحقق پدیده‌ها از آن متمایز می‌شود.

معرفی انسان با ویژگی‌هایی خاص در قرآن کریم، مبانی و چارچوب‌های کلی «انسان‌شناسی» را نمایان می‌سازد و این تأثیر خود را بر علوم انسانی و از جمله اقتصاد برجا می‌گذارد. انسان در قرآن موجودی است دو بُعدی شامل جسم و روح (حجر / ۲۸-۲۹؛ سجده / ۷-۹)، با فطرتی الهی (روم / ۳۰)، برخوردار از غرایزی سرکش (یوسف / ۵۳)، اما مهار شدنی، دارای اختیار (کهف / ۲۹؛ رعد / ۱۱؛ انسان / ۳) و مسئولیت و تکلیف (بقره / ۱۸۶؛ نحل / ۹۳؛ تکاثر / ۷؛ ذاریات / ۱۹)، امانت‌دار الهی (احزاب / ۷۲؛ نور / ۳۳)، با خلقتی هدفمند (مؤمنون / ۱۱۵؛ قیامت / ۳۶) و حیاتی جاوید (هود / ۱۰۷-۱۰۸؛ توبه / ۱۰۰) که می‌تواند با عنصر اساسی «تزکیه نفس» (بقره / ۱۲۹؛ شمس / ۹) به کمال وجودی خود؛ یعنی «خليفة اللهی» (بقره / ۳۰) برسد. «هدف» نهایی ترسیم شده برای انسان «تقرب به خداوند از مسیر عبودیت الهی» است (مؤمنون / ۱۱۵؛ قمر / ۵۵؛ نجم / ۴۲؛

قیامت / ۲۲-۲۳؛ فجر / ۲۷-۳۰؛ ذاریات / ۵۶) و هدف میانی مطلوب برای او از تمامی فعالیت‌های اقتصادی، «بیشینه کردن سود و لذت مادی و معنوی، دنیوی و اخروی با ترجیح منافع معنوی و اخروی به هنگام تزامم» است. آزادی حقیقی انسان در رهایی از قید و بند هوا و هوس است (فرقان / ۴۳؛ جاثیه / ۲۳) بی‌آنکه نیازهای مادی او نادیده گرفته شود (اعراف / ۳۲؛ قصص / ۷۷). در اندیشه قرآنی، سرنوشت هر ملتی برای ایجاد تغییر توسط خود آنان رقم می‌خورد و نه به جبر تاریخ یا محیط (رعد / ۱۱؛ کهف / ۱۴؛ تحریم / ۱۰-۱۱). بدیهی است تنها مکتبی اقتصادی می‌تواند آدمی را به کمال خود برساند که با شناخت دقیق از ماهیت انسان و هدف خلقت او، تمام نیازها و اقتضائات روحی، جسمی، دنیوی و اخروی‌اش را در نظر گیرد و از نگرش تک‌بعدی و ترسیم «منفعت طلبی مادی» صرف به عنوان «توصیف و توصیه» برای او بپرهیزد.

تعاریف گوناگون از انسان (هنری توماس، ۱۳۶۲: ۲۹، ۱۷۸-۱۷۹، ۳۵۰-۳۵۳، ۴۱۹-۴۲۰؛ لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۱۱؛ بیگدلی، ۱۳۸۸: ۲۸۹-۳۲۴) نشان از سردرگمی آدمی در شناخت درست خویش و کمال خود دارد. این سردرگمی به حدی است که برخی از اندیشمندان غربی به کلی منکر سرشت مشترک انسانی شده‌اند و بحث از «چیستی انسان» را بحثی مهم‌ل و بی‌سرانجام می‌دانند (رجبی، ۱۳۸۰: ۱۳۵)؛ چنان‌که ارنست کاسیرر، فیلسوف آلمانی، ضمن تشریح بحران خودشناسی انسان در سده بیستم، دیدگاه‌های گیج‌کننده و اغلب تناقض‌آمیزی درباره انسان ارائه می‌دهد (لوفان بومر، ۱۳۸۰: ۸۷۵). این همه نشان‌دهنده آن است که بدون استمداد از وحی و سخن خالق، بحث انسان‌شناسی به نتیجه مشخصی نخواهد رسید.

ب) مبانی مکتبی

مبانی مکتبی مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهای کلی است که چارچوب اصلی اقتصاد را مشخص می‌سازد. کتاب اقتصادنا نوشته شهید صدر به همین قلمرو اختصاص دارد و مبانی مکتب اقتصادی اسلامی را در مقایسه با مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیسم

مطرح کرده است.

آشکار است که قرآن نخستین منبع برای کشف و استخراج مبانی مکتبی اقتصاد اسلامی است. مهم‌ترین موارد این مبانی، به عنوان بخشی از نظام اقتصادی قرآن، عبارت‌اند از:

۱. اصل عدالت: بی‌تردید مهم‌ترین اصل در مکتب اقتصادی قرآن اصل عدالت است. (صدر، ۱۳۸۲: ۳۶۲-۳۶۳) تأکیدی که قرآن بر اصل عدالت کرده است (حدید / ۲۵؛ نحل / ۹۰؛ الرحمن / ۷-۹؛ نساء / ۱۳۵؛ مائده / ۸؛ اعراف / ۲۹؛ هود / ۸۵؛ انعام / ۱۵۲) آن را از محدوده حکمی فرعی فراتر برده و به «اصل» خدشه‌ناپذیر و ثابتی تبدیل کرده است (مطهری، ۱۳۷۷: ۱/ ۶۱). درباره عرصه اقتصاد نیز از دیدگاه قرآن، مشکل اساسی به انسان و رفتارهای نادرست و ظالمانه او برمی‌گردد، نه به طبیعت یا به شیوه‌های تولید (ابراهیم / ۳۲-۳۴؛ حجر / ۲۱؛ قمر / ۴۹؛ صدر، ۱۳۸۲: ۳۴۶-۳۴۸)؛ چنان‌که ستمکاری آدمی در اقتصاد، در توزیع نابرابر ثروت و ناسپاسی و کفران او در اهمال منابع طبیعی تولید و مصرف نادرست نمود می‌یابد. (ایروانی، ۱۳۹۱: ۱۳۸-۱۴۰) معیار قرآنی تحقق عدالت اقتصادی در گرو اجرایی شدن دو اصل است: نخست، نفی فقر (توبه / ۶۰؛ مدثر / ۳۸-۴۲) و تکاثر (تکاثر / ۱-۲؛ توبه / ۳۴-۳۵) و دوم، بهره‌مندی همه مردم از همه امکانات مادی (بقره / ۲۹؛ الرحمن / ۱۰) در عین تفاوت سطح معیشتی (نحل / ۷۱؛ زخرف / ۳۲). روشن است که اصل عدالت جزء «باید» هاست و تحقق آن با اتخاذ روش‌ها و سیاست‌گذاری‌های صحیح و کارآمد، مطالبه قرآن و وظیفه دولت‌ها و عموم مردم است. لیکن در راستای این هدف، چارچوب‌ها، ریل‌گذاری‌ها و سیاست‌هایی در قرآن مطرح شده است که جامعه را به سمت قسط و عدالت سوق دهد و از شکاف‌های عمیق اقتصادی و تعمیق و گسترش فقر و تکاثر پیشگیری کند. اهم این موارد عبارت‌اند از: خارج کردن منابع و ثروت‌های طبیعی از مالکیت خصوصی و اختصاص دادن آن به مالکیت دولتی (نهاد حاکمیت) به هدف جلوگیری از دست‌به‌دست شدن منابع هنگفت آن، به‌ویژه معادن، نفت و گاز بین اقلیت ثروتمند جامعه و ویژه‌خواری آنان

(انفال / ۱؛ حشر / ۷)؛ تضمین عدالت بین نسلی با تشریع قوانین مالکیت دولتی (انفال) و عمومی (ثروت‌های طبیعی منقول به عنوان مشترکات عامه) و نهی از آسیب زدن به محیط زیست (بقره / ۲۹، ۲۰۵؛ اعراف / ۸۵؛ احزاب / ۲۷)؛ ممنوع کردن تمام مصادق «اکل مال به باطل»؛ یعنی تملک و تصرف به ناحق در اموال دیگران و تعیین مجازات برای مجرمان و اخلال گران اقتصادی (نساء / ۲۹، ۱۶۱؛ بقره / ۱۸۸، ۲۷۵؛ مائده / ۳۸، ۹۰)؛ سیاست‌های «توزیع مجدد» ثروت و درآمد به هدف فقرزدایی در قالب واجبات مالی همچون زکات (توبه / ۶۰، ۱۰۳)، خمس (انفال / ۴۱)، حق الحصاد (انعام / ۱۴۱) و حق معلوم (معارج / ۲۴-۲۵؛ ذاریات / ۵۱؛ مدثر / ۳۸-۴۸) و مستحبات مالی؛ یعنی انفاق، صدقه و تشویق فراوان بدان به گونه‌ای که بیش از دویست آیه در قرآن را به خود اختصاص داده است (برای نمونه بنگرید به: بقره / ۲۶۱-۲۷۴)؛ ایجاد «محدودیت‌های کیفی» برای مالکیت خصوصی در قالب تحدید شیوه‌های کسب درآمد (نساء / ۲۹)؛ محدودیت حق تصرفات مسرفانه و مترفانه (اعراف / ۳۱؛ اسراء / ۲۶-۲۷؛ مؤمنون / ۳۳-۳۷)؛ ممنوعیت راکد گذاشتن اموال و خارج کردن آن از چرخه اقتصادی (توبه / ۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۲۵۸-۲۷۴) و الزام پرداخت حقوق واجب مالی (فصلت / ۶-۷) در کنار «عدم محدودیت کمی» برای مالکیت خصوصی (نساء / ۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۳۱ / ۱۳؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۲۲؛ ایروانی، ۱۳۹۳: ۱۲۸-۱۳۰) در راستای شکوفایی و ایجاد انگیزه برای تولید ثروت.^۱

لازم به ذکر است که «عدالت توزیعی» بردواصل استوار است: نخست اینکه خداوند همه نعمت‌ها و امکانات را برای همه مردم آفریده است نه برای گروهی خاص (لقمان /

۱. در خصوص بحث «عدم محدودیت کمی» مالکیت خصوصی، تحلیل آیاتی همچون آیه ۲۰ نساء، و روایات موهوم محدودیت کمی مالکیت، به تفصیل در مقاله «اکاوی مانع‌انگاری نفی تکاثر، تحقیر دنیا و محدودیت کمی مالکیت، برای تولید ثروت و سرمایه» بحث کرده‌ایم که در فصلنامه «مطالعات علوم قرآن» در آستانه چاپ است.

۲۰؛ الرحمن / ۱۹؛ حکیمی و دیگران، ۱۳۶۸: ۴ / ۳۷۱-۳۸۵) و دوم اینکه منشأ ایجاد حق بهره‌مندی از ثروت‌ها و درآمدها دو چیز است: کار مفید اقتصادی برای نیروی کار (نساء / ۳۲) و نیاز برای افرادی که توان یا فرصت کار ندارند (ذاریات / ۱۹؛ معارج / ۲۴-۲۵).

۲. مالکیت‌های سه‌گانه: سه نوع مالکیت اعتباری در اقتصاد اسلامی، یعنی دولتی، عمومی و خصوصی که از وجوه تمایز این اقتصاد با سرمایه‌داری و سوسیالیسم است، ریشه در قرآن کریم دارد و چنان نیست که محصول تلفیق اندیشه دو مکتب یادشده در سده‌های اخیر باشد. مالکیت دولتی (حکومتی) که بخش عمده آن مجموعه «ثروت‌های طبیعی غیرمنقول (انفال)» است (انفال / ۱؛ حشر / ۷) و نیز جزیه (توبه / ۲۹) و زکات در صورت مطالبه آن توسط حکومت. (توبه / ۱۰۳؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۱۵ / ۴۲۱) همچنین مالکیت عمومی بر «زمین‌های مفتوح‌العنه» و مانند آن (احزاب / ۲۷) و «ثروت‌های طبیعی منقول» پیش از حیا زت (بقره / ۲۹؛ الرحمن / ۱۰؛ نحل / ۱۴؛ نجفی، ۱۳۶۷: ۲۱ / ۱۶۲؛ صدر، ۱۳۸۲: ۴۳۷-۴۳۸) در کنار مشروعیت مالکیت خصوصی مبتنی بر شمار بسیاری از آیات، (برای نمونه بنگرید به: بقره / ۱۸۸، ۲۶۴، ۲۷۹؛ آل عمران / ۱۸۶؛ نساء / ۱۰-۱۲، ۲۹؛ نوح / ۲۱؛ لیل / ۱۱، ۱۸). چارچوب‌های کلی در این مبحث است که مانند دیگر موضوعات، کلیت آن در قرآن بازتاب یافته است.

۳. آزادی اقتصادی: در نظام اقتصادی قرآن، جامعه به هر دو نوع آزادی اجتماعی مورد نظر مکاتب سوسیالیسم و سرمایه‌داری نیاز دارد: «آزادی ذاتی»؛ یعنی تأمین تمام شرایط توسط حاکمیت و در نتیجه قدرت و اختیار افراد در رفع نیازهای خود که سوسیالیسم در پی آن بود و «آزادی صوری» (اعطای فرصت برای فعالیت افراد) که مطلوب سرمایه‌داری است (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۱۳۱؛ قدیری اصلی، ۱۳۶۸: ۱۱۴؛ صدر، ۱۳۸۲: ۲۷۸-۲۹۲). از این رو این نظام، «آزادی ذاتی» را با تضمین تأمین ضروریات زندگی برای همه فراهم می‌سازد (توبه / ۶۰؛ ذاریات / ۱۹) و «آزادی صوری» را با اختصاص دادن صدقات به نیازمندان واقعی (بقره / ۲۷۳؛ توبه / ۶۰) و بازگذاشتن راه پیشرفت و تکامل برای همه. به این معنا که براساس «اصل اباحه» (بقره / ۲۹، ۱۶۸؛ اعراف / ۳۲؛ مائده / ۵) بر آزادی

تمامی فعالیت‌های اقتصادی، به جز موارد ممنوع شده، تأکید و تصریح می‌شود؛ چنان‌که براساس «قاعده تسلط» (نساء / ۲، ۴، ۲۹) آزادی هرگونه تصرف در اموال نیز برای فرد مجاز دانسته شده است. با این حال، مسئولیت انسان در برابر خود، خدا و جامعه آزادی او را محدود می‌کند (مائده / ۸۷؛ هود / ۸۷-۸۸؛ طه / ۸۱). از سوی دیگر، «محدوده مداخله دولت» در اقتصاد مبتنی بر «وظایف دولت» در این عرصه است؛ وظایفی مانند قانون‌گذاری، اجرای عدالت، آبادانی و پیشرفت، تأمین امنیت اقتصادی و نظارت. (نساء / ۵۹؛ نحل / ۱۱۲؛ حشر / ۷؛ نهج البلاغه، نامه ۵۳؛ کلینی، ۱۳۶۷ / ۱ / ۴۰۶).

سه اصل یادشده، ساختمان اصلی مکتب اقتصادی اسلام را به عنوان چارچوب‌های کلی نظام اقتصادی قرآن شکل می‌دهد. اصول دیگری نیز وجود دارد که موارد مهم آن عبارت‌اند از: اصل «رقابت سالم» در «امور خیر» مانند: کار مفید اقتصادی، تولید ثروت (بقره / ۱۴۸، ۱۸۰؛ مائده / ۴۸؛ آل عمران / ۱۱۴، ۱۳۳؛ انبیاء / ۹۰؛ مؤمنون / ۶۱) همراه با «تعاون» و همکاری در موارد لازم (مائده / ۲) و پرهیز از دشمنی، تخریب و تعدی به حقوق دیگران (مائده / ۶۲)؛ اصل «نفی استعمار و استثمارشدگی» (بقره / ۱۷۹؛ هود / ۸۵؛ نهج البلاغه، خطبه ۲۳۲؛ و اصل «استقلال و نفی وابستگی» (نساء / ۱۴۱؛ مطهری، ۱۳۸۵: ۱۸).

ج) حقوق اقتصادی

مجموعه قوانین و مقررات اقتصادی به عنوان جزئی از نظام اقتصادی قرآن، به تفصیل در بخشی از دانش فقه (فقه الاقتصاد) بررسی می‌شود. ده‌ها آیه در قرآن به این موضوع پرداخته شده و چارچوب‌های اصلی حقوق اقتصادی را روشن شده است. فهرست بخش‌هایی از این مجموعه عبارت است از:

- ارائه «قواعد فقهی» مرتبط با اقتصاد مانند: «نفی سبیل» (نساء / ۱۴۱)، «نفی عسر و حرج» (حج / ۷۸؛ مائده / ۶)، «لاضرر» (بقره / ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۸۱؛ نساء / ۱۲)، «حرمت اضرار به نفس» (بقره / ۱۹۵) و «احسان» (توبه / ۹۱؛ رحمن / ۵۵)؛

- ارائه چارچوب کلی «عقود اقتصادی» به عنوان بدنه اصلی قوانین بازار کالا، بورس، سرمایه و بانکداری اسلامی (بقره / ۲۷۵، ۲۸۲-۲۸۳؛ نساء / ۲۹؛ یوسف / ۷۲؛ قصص / ۲۶)؛
- ارائه چارچوب‌های کلی برای ارزیابی عقود و قراردادهای جدید در گذر زمان (مائده / ۱؛ بقره / ۲۷۵، ۲۷۹؛ نساء / ۲۹)، مباحث زیرنظام «اقتصاد خانواده» مانند: «نفقه» (بقره / ۲۳۳؛ نساء / ۳۴؛ طلاق / ۶-۷)، «مهریه» (نساء / ۴، ۲۰؛ قصص / ۲۷-۲۸) و «ارث» (نساء / ۱۱-۱۲)، مجموعه «واجبات و مستحبات مالی» که پیش‌تر اشاره شد، احکام و مقررات «محصولات غذایی حلال» (بقره / ۱۷۲-۱۷۳؛ مائده / ۴-۵؛ انعام / ۱۱۹-۱۲۱)، چارچوب روابط اقتصادی با بیگانگان (ممتحنه / ۸-۹؛ مائده / ۵)، مجموعه «مکاسب محرمه» تحت عنوان کلی «اکل مال به باطل» (نساء / ۲۹) و موارد خاص از جمله ربا (بقره / ۲۷۵)، رشوه (بقره / ۱۸۸)، قمار (بقره / ۲۱۹؛ مائده / ۹۰)، سرقت (مائده / ۳۸) و غصب (نساء / ۱۰ و ۱۶۱) و مجازات‌های مجرمان و متخلفان اقتصادی (مائده / ۳۳، ۳۸).

د) اخلاق اقتصادی

عناصر اخلاق اقتصادی؛ یعنی مجموعه‌ای از صفات و رفتارهایی که هدف آن دستیابی به رشد اقتصادی پایدار و مطلوب، سالم‌سازی فعالیت‌های اقتصادی و مصرف بهینه مبتنی بر باورها و نظارت درونی افراد است. درواقع این مجموعه، مکمل حقوق اقتصادی است؛ از این رو «پیوند ارزش‌های اخلاقی با اقتصاد» از ویژگی‌های نظام اقتصادی قرآن است. عنوان اخلاق اقتصادی در غرب، به دلیل ماهیت سکولار نظام‌های سیاسی از یک سو و فقدان «شریعت و احکام واجب و حرام» در مسیحیت کنونی از سوی دیگر، بخشی از آنچه را که در نظام قرآنی جزء الزامات قانونی قرار می‌گیرد، نیز شامل می‌شود؛ ولی اخلاق اقتصادی در ادبیات اسلامی، مانند مجموعه اخلاق، به طور عمده

ناظر به «ایجاد و تقویت ملکات فضایل اخلاقی و زدودن رذایل» و «مجموعه‌ای از ارزش‌ها و مستحبات» همچون گذشت و ایثار است. با این نگاه، آیات فراوانی در قرآن درصدد «تزکیه و تربیت» اقتصادی انسان و ساخت «انسان اقتصادی مطلوب» است؛ برای نمونه زدودن وابستگی‌های مشکل‌ساز (حدید / ۲۲-۲۳)، رفع رذیلت بخل (آل عمران / ۱۸۰؛ نساء / ۳۷)، شح نفس (حشر / ۹؛ تغابن / ۱۶)، تنگ‌نظری (اسراء / ۱۰۰)، شیفتگی به ثروت (عادیات / ۸)، کم‌ظرفیتی و بی‌تابی در مشکلات اقتصادی (معارج / ۱۹-۲۱)، روحیه اشرافیگری (انبیاء / ۱۳؛ هود / ۱۱۶) و آراستن به فضیلت سخاوت (بقره / ۲۷۴)، میانه‌روی (فرقان / ۶۷)، ایثار مالی (حشر / ۹؛ بلد / ۱۴-۱۶) و رفتارهای برخاسته از آن‌ها، رعایت «اخلاق فقرو ثروت» (کهف / ۹۸؛ طه / ۸۱؛ نمل / ۴۰؛ قصص / ۷۷-۷۸؛ منافقون / ۹؛ ماعون / ۱-۲؛ بقره / ۲۶۳، ۲۷۳) و «یاد خدا» به مفهوم عمیق و گسترده آن در همه فعالیت‌های اقتصادی (نور / ۳۷؛ جمعه / ۹؛ مطففین / ۱-۶).

ها) علم اقتصاد به مفهوم خاص

چنان‌که اشاره شد، علم اقتصاد به مفهوم خاص علم (Science) درواقع دستگاهی تحلیلی است که به توصیف و تجزیه و تحلیل «هست‌ها» می‌پردازد و درصدد کشف روابط علی- معلولی بین پدیده‌های انسانی در روابط اقتصادی است، اما در اینکه آیا اصولاً «اقتصاد اسلامی» این عرصه را نیز شامل می‌شود، اختلاف نظر وجود دارد (ایروانی، ۱۳۹۱: ۳۲۵-۳۳۶) برخی معتقدند که اقتصاد اسلامی، «علم» به مفهوم خاص آن نیست؛ چراکه اسلام دین دعوت و هدایت است (بقره / ۱۸۵) و رسالت آن تغییر واقع به سمت وضعیت مطلوب است و نه تفسیر واقع موجود. از سوی دیگر، وجود علم اقتصاد اسلامی صرفاً زمانی امکان‌پذیر است که پیش‌تر، نظام اقتصاد اسلامی با مبانی مکتبی آن در جامعه‌ای تحقق پیدا کند و آن‌گاه محقق اقتصاد اسلامی، هست‌ها و پدیده‌های موجود را تحلیل کند که چنین امکانی برای اقتصاددانان مسلمان فراهم نیست (صدر، ۱۳۸۵: ۳۱۵-۳۱۹). شماری برآن‌اند که تبیین رفتار مسلمانان در جوامع موجود اسلامی و تعمیم

قواعد استخراج شده از آن، علم اقتصاد اسلامی را شکل می‌دهد (نمازی و دادگر، ۱۳۸۵: ۱۶۳). دیدگاه سوم آن است که علم اقتصاد اسلامی باید از نصوص دینی استخراج شود. لازم به ذکر است از «نصوص علمی» که بیان‌کننده رابطه علی - معلولی بین پدیده‌های خارجی است، در قرآن به «سنت‌های الهی» تعبیر شده است (اسراء / ۷۷؛ فاطر / ۴۳؛ فتح / ۲۳). بخشی از این نصوص بر وجود روابطی دلالت می‌کند که از دیدگاه علم اقتصاد متعارف، هیچ ارتباطی بین آن‌ها وجود ندارد؛ مانند رابطه تقوا و نزول برکات (اعراف / ۹۶) و صدقه و رفع فقر. (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۲، ۲۴۴؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۴ / ۳، ۱۰، ۵۱؛ میرمعزی، ۱۳۸۸: ۴۲-۴۳، ۵۱-۵۳)

به نظر می‌رسد که دیدگاه استوارتر در این زمینه، امکان تحقق علم اقتصاد مبتنی بر قرآن و سنت است به شرط در نظر داشتن چند نکته: نخست، بی‌تردید علم اقتصاد مبتنی بر قرآن دانشی صرفاً اثباتی نیست که تنها به تبیین واقع موجود بپردازد، بلکه دانشی اثباتی - هنجاری است که واقع را به منظور تغییر آن به سمت اهداف مورد نظر اسلام تبیین می‌کند (صدر، ۱۳۸۲: ۲۹۱). همان‌گونه قرآن کریم که فلسفه بعثت را تزکیه و تعلیم می‌داند (بقره / ۱۲۹، ۱۵۱؛ آل عمران / ۱۶۴؛ جمعه / ۲) بر فلسفه اخلاقی رفتارهای اقتصادی نیز تأکید می‌ورزد (توبه / ۱۰۳). دوم اینکه، اگرچه قرآن در اصل، کتاب هدایت است ولی ما را از پاره‌ای متغیرها و مقوله‌های وصفی مربوط به برخی از علوم مانند: اقتصاد، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز آگاه می‌کند. (برای نمونه بنگرید به: میرمعزی، ۱۳۸۸: ۱۱۰، ۱۱۶). سوم اینکه، ابزار و منبع شناخت نه منحصر به تجربه شود؛ چنان‌که مفروض دیدگاه اول و دوم است و نه وحی، یعنی آن‌گونه که مفروض دیدگاه سوم است؛ چراکه منابع شناخت از دیدگاه قرآن دست‌کم شامل سه مورد است: عقل، تجربه و وحی (اسراء / ۹؛ احزاب / ۴؛ جن / ۱-۲؛ حج / ۴۶). بدین سان در علم اقتصاد قرآنی، صرفاً به آن دسته از آموزه‌های وحیانی که روابط پنهانی بین پدیده‌ها را تبیین کرده‌اند، اکتفا نمی‌شود، بلکه این قبیل آموزه‌ها جزئی از آن را تشکیل می‌دهد.

در نکات مقدماتی جستار آمد که رسالت قرآن تنها پیشبرد علوم تجربی نیست، بلکه

مطالبه خداوند از بشریت نیز هست. از سوی دیگر، دانش اقتصاد مرز بین علوم انسانی و علوم تجربی است. بنابراین کشف آن دسته از روابط علی - معلولی که به روش تجربه برای بشر امکان پذیر است و به لحاظ تبیین واقعیت‌ها و ریشه داشتن در «سنت‌های الهی» از ویژگی «تعمیم و جهان‌شمولی» برخوردار است، همچون «علوم طبیعی»، در حیطه وظیفه بشر قرار می‌گیرد؛ مانند رابطه عرضه و تقاضا و رابطه کمبود کالا با افزایش قیمت آن و مواردی از این دست؛ اما کشف آن دسته از روابط علی - معلولی که جزاز طریق وحی شدنی نیست، رسالت قرآن و روایات است؛ مانند تأثیر استغفار (به مفهوم دقیق خود) بر رشد اقتصادی (هود / ۳؛ نوح / ۱۰-۱۲)، کارکرد اقتصادی شکرگزاری (ابراهیم / ۷؛ نهج البلاغه، حکمت ۴۲۷)، رابطه تقوای جمعی با نزول برکات (اعراف / ۹۶)، نقش تقوای فردی بر افزایش رزق (طلاق / ۲-۳)، اثر انفاق بر فروزی رزق (سبا / ۳۹؛ بقره / ۲۷۲؛ نهج البلاغه، حکمت ۱۳۲، ۲۴۴) و تأثیر برخی از گناهان بر کاهش یا قطع رزق و روزی (شوری / ۴۱؛ قلم / ۱۷-۳۳؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۲ / ۲۷۱).

براین اساس، با مفروض گرفتن اصول اساسی مکتب اقتصادی قرآن در جامعه و استخراج مدلی علمی برپایه رفتارهای برخاسته از آن و همچنین بهره‌گیری از ابزارهای سه‌گانه عقل، تجربه و وحی می‌توان «علم اقتصاد اسلامی» را به عنوان بخشی از «نظام اقتصادی قرآن» استخراج کرد؛ اگرچه این هنوز آغاز راه است. آشکار است که باز بسته بودن استخراج علم اقتصاد اسلامی به تلاش بشری، مانند: فقه و کلام و دیگر علوم اسلامی، نافی «قرآنی بودن» آن نیست و علمی بشری تلقی نمی‌شود.

و) توسعه اقتصادی

نقش معارف قرآنی بر رشد و توسعه اقتصادی را به اختصار از چند زاویه می‌توان ارزیابی کرد: نخست، نقش «انگیزشی» که برای آموزه‌های بسیاری از ادیان به ویژه آموزه‌های اصیل ادیان آسمانی به اثبات رسیده است (تفضلی، ۱۳۸۸: ۴۷، ۴۹-۵۰؛ نمازی و دادگر، ۱۳۸۵: ۱۳۳؛ متوسلی، ۱۳۸۲: ۹۷) با «ابزارهای فکری و فرهنگی»؛ یعنی تأکیدها و

تشویق‌های فراوان برانجام کار اقتصادی و ارزش‌گذاری معنوی آن (اسراء / ۱۲؛ فاطر / ۱۲؛ جائیه / ۱۲-۱۳؛ هود / ۶۱؛ کلینی، ۱۳۶۷: ۵ / ۷۸) و واجب کردن تحصیل تمامی عناصر استقلال و اقتدار (انفال / ۶۰). افزون بر این تبیین نقش ارزش‌های معنوی بر رشد و توسعه اقتصادی که پیش‌تر بدان اشاره شد. دوم، مجموعه‌ای از ابزارهای قانونی زمینه‌ساز رشد و توسعه مانند: ممنوعیت کسب درآمد بدون انجام کار اقتصادی مفید (بقره / ۱۸۸ و ۲۷۵؛ مائده / ۹۰)، منع کمک مالی به کسانی که نیرو و فرصت کار دارند (حرعاملی، بی‌تا: ۶ / ۱۵۹-۳۰۵)، اعطای حق مالکیت (نجمی، ۱۳۶۷: ۲۱ / ۱۸۲) یا تصرف (صدر، ۱۳۸۲: ۴۴۰) زمین‌های بایر پس از «احیا» با محوریت عنصر «کار» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵ / ۲۸۰) و ممنوعیت راکد گذاشتن سرمایه و لزوم تزریق آن به چرخه اقتصاد جامعه (توبه / ۳۴-۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۹-۲۷۴)

نظام اقتصادی قرآن و نظام‌های بشری

آنچه تاکنون با رعایت اختصار و ایجاز برای ارائه «نظام اقتصادی قرآن» گذشت، نااستواری ادعای برخی ناآگاهان یا غرض‌ورزان مبنی بر فقدان نظام اقتصادی در قرآن را به تصویر می‌کشد. باور ما آن است که نه تنها قرآن کریم از مجموعه معارف تبیین‌کننده چنین نظامی برخوردار است، بلکه در مقایسه با نظام‌های بشری، سرآمد و برتری خود را نیز در انسجام، ترقی و پیشرفته بودن، براساس فطرت و نیازهای انسان و تناسب با معیارهای اصیلی همچون عدالت نشان می‌دهد. بدیهی است اثبات این مدعا در بخش‌های گوناگون نظام اقتصادی به مجالی گسترده نیازمند است و در این مقال نمی‌توان بدان پرداخت.

حقیقت آن است که معارف قرآنی در عرصه نظام اقتصادی نقضی ندارد. نقضی که وضعیت اقتصادی کنونی بسیاری از کشورهای اسلامی را ایجاد کرده است به بخش «مطالبات قرآنی از بشر» و «عملکرد» ضعیف و نابسامان جوامع اسلامی بازمی‌گردد. این حقیقت به قلم رودنسون (Rodinson) این گونه بازتاب یافته است: «اسلام تمام

خصوصیات پروتستان را که موجب پیشرفت شد، داراست؛ جدی گرفتن کار، ارزش تجارت، قانون مدوّن و ... ولی مسلمانان هیچ‌گاه اسلام واقعی را به کار نبسته‌اند» (تفضلی، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰).

نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم در موضوع خود؛ یعنی «هدایت انسان» از «جامعیت» برخوردار است؛ لیکن این جامعیت از یک سو در تبیین «چارچوب‌ها و کلیات» بازتاب یافته و جز در موارد خاص به جزئیات وارد نشده و از سوی دیگر «تفصیل جزئیات» به سنت و اگذار شده است. افزون بر این قرآن شیوه مخصوص به خود را در بیان مطالب و از جمله تبیین نظام‌ها دارد، به گونه‌ای که عام و خاص، مطلق و مقید آن جدا از هم و اجزای مرتبط با یک موضوع در سور مختلف نهاده شده است و در نتیجه، این امر به کارگیری شیوه «تفسیر موضوعی» را برای تجمیع معارف قرآن در یک موضوع ضرورتی اجتناب‌ناپذیر کرده است.

۲. مجموعه علوم طبیعی به عنوان پیش‌نیاز پیشرفت و آبادانی «مطالبه قرآن از بشریت» است، نه رسالت قرآن در قبال انسان، اما از آنجا که دست کم بخشی از مسائل علوم انسانی در عرصه هدایت نقش ایفا می‌کند، مبانی، مبادی و چارچوب‌های آن در قرآن آمده است. دانش اقتصاد به مفهوم گسترده خود هر دو بخش را در بر می‌گیرد: بخش مربوط به علم اقتصاد به مفهوم خاص آن که به کشف روابط علی- معلولی بین پدیده‌ها مبتنی بر «روش تجربه» می‌پردازد، به «مطالبه قرآن از بشریت» بازمی‌گردد و وظیفه انسان است و بخش مربوط به مبانی جهان‌بینی و انسان‌شناختی، مبانی مکتبی، حقوق و اخلاق اقتصادی و نیز کشف آن دسته از روابط علی- معلولی روابط اقتصادی که از حیطة تجربه و دانش بشری خارج است، مشمول «رسالت قرآن» بوده و آیات فراوانی از قرآن به ارائه آن‌ها پرداخته است.

۳. برخلاف برخی اظهارنظرهای ناآگاهانه یا از سر غرض‌ورزی، قرآن کریم مشتمل بر «نظام اقتصادی» است و این نظام از نظر جامعیت، انسجام، ترقی و تطابق با فطرت و

نیازهای انسان، در مقایسه با نظام‌های بشری از سرآمد برتری برخوردار است؛ لیکن دوری جوامع اسلامی از معارف قرآنی، مسبب اصلی بروز وضعیت کنونی این جوامع است.

منابع

۱. قرآن کریم (با استفاده از ترجمه حسین انصاریان).
۲. آربلاستر، آنتونی، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ش.
۳. آقانظری، حسن، *نظریه پردازی اقتصاد اسلامی*، سمت، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۵ ش.
۴. ایروانی، جواد، *آشنایی با اقتصاد اسلامی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۹۱ ش.
۵. ایروانی، جواد، *مبانی فقهی اقتصاد اسلامی*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۹۳ ش.
۶. بیگدلی، عطاء الله، *مروری بر دیدگاه‌های مهم انسانی‌شناختی و بررسی آثار حقوقی هریک؛ درآمدی بر علوم انسانی- اسلامی*، به کوشش علی اصغر خندان، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ۱۳۸۸ ش.
۷. فضل‌ی، فریدون، *تاریخ عقاید اقتصادی*، نشر نی، تهران، چاپ نهم، ۱۳۸۸ ش.
۸. توماس، هنری، *بزرگان فلسفه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات کیهان با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۰. حکیمی، محمدرضا و دیگران، *الحیة*، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. دیویس، تونی، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، منشورات البلاغة، بی تا.
۱۴. ژید، شارل و شارل ریست، *تاریخ عقاید اقتصادی*، ترجمه کریم سنجابی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۴ ش.
۱۵. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، *الایقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مکتبه فخرالدین، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۱۶. سها، نقد قرآن، ویرایش دوم، بی جا، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح سید علی نقی

فیض الاسلام.

۱۸. صدر، محمد باقر، *اقتصادنا*، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. فیهمی، فاطمه، *حقوق مالی زن*، انتشارات دانشگاه قم، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ش.
۲۴. قدیری اصلی، باقر، *سیر اندیشه اقتصادی*، دانشگاه تهران، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۶۸ ش.
۲۵. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (فلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)*، ترجمه جلال الدین اعلم، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، تهران، ۱۳۷۰ ش.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۷ ش.
۲۷. لاژوی، ژوزف، *نظام های اقتصادی*، ترجمه شجاع الدین ضیائی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۵ ش.
۲۸. لوفان بومر، فرانکلین، *جریان های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. متوسلی، محمود، *توسعه اقتصادی، مفاهیم، مبانی نظری، نهادگرایی و روش شناسی*، سمت، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، *اسلام و مقتضیات زمان*، صدرا، تهران، چاپ نهم، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، صدرا، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. مطهری، مرتضی، *نظری به نظام اقتصادی اسلام*، صدرا، تهران، ۱۳۸۵ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ شانزدهم، ۱۳۷۳ ش.
۳۴. میرمعزی، سید حسین، *فلسفه علم اقتصاد اسلامی*، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۳۵. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تحقیق عباس قوچانی، دار الکتب الإسلامية، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷ ش.
۳۶. نمازی، حسین و یدالله دادگر، *ارتباط اقتصاد متعارف با اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاقی مدار*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۵ ش.

بررسی فخریات امام علی (ع) در نهج البلاغه با تکیه بر مسئله فضای صدور

سید حیدر اشرف آل طه^۱

چکیده

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که چرا امام علی (ع) با وجود ذم و نکوهش خودستایی، گاهی در نهج البلاغه از خود تعریف و تمجید کرده است. در این پژوهش که با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش گردآوری کتابخانه‌ای انجام پذیرفته، با بررسی و تحلیل فضای فکری، اجتماعی و سیاسی جامعه زمان صدور سخنان یادشده، این نتیجه به دست آمده است که این سخنان، نه تنها مصداق خودستایی مذموم نیست، بلکه ضرورتی ناگزیر بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که یکی از راه‌های آشکار پاسخ به این پرسش، بررسی فضای صدور سخنان امام (ع) است. اوضاع فکری و اعتقادی خاص جامعه اسلامی که از سویی، ناشی از منع نقل حدیث و محدودیت اهل بیت (ع) پس از وفات پیامبر اکرم (ص) است و از سوی دیگر، بر اثر تبلیغات شدید مخالفان و دشمنان علیه اهل بیت (ع) و به ویژه علیه شخص امام علی (ع) پدید آمده است، ضرورت معرفی خود، اهل بیت (ع)، گوشزد کردن هدایتگری آنان، اشاره به رابطه نزدیک خود با پیامبر اکرم (ص)، نیز دفاع از خویش در برابر حمله‌های شدید معاویه و برای نمونه اشاره به علم و دانایی خویشان را به وجود آورده است. همچنین ذکر شجاعت و پیشینه حضور در جنگ برای انگیزه بخشی به سپاهیان و تضعیف روحیه دشمن از دیگر مسائلی است که گفتن

چنین سخنانی را ضرورت بخشیده است.

کلیدواژه‌ها: فخریات امام علی (ع)، فضای صدور فخریات، نهج البلاغه، خودستایی
پسندیده.

مقدمه

یکی از شبهاتی که از گذشته پیرامون صحت انتساب نهج البلاغه به امام علی (ع) مطرح بوده، وجود تناقض در این کتاب است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۳/ ۱۲۴)؛^۱ برای نمونه یکی از مصادیق این شبهه وجود سخنانی مانند «سلونی قبل أن تفقدونی» است که مدح نفس قلمداد شده و گفتن آن از سوی امام علی (ع) را بعید دانسته‌اند. بدین سان این مسئله مطرح شده است که اگر خودستایی در آموزه‌های دینی و در کلام امیرالمؤمنین (ع) نکوهیده شده؛ چرا در لابه لای نهج البلاغه عباراتی وجود دارد که به ظاهر و در نگاه اول به خودستایی نزدیک است و دیگر اینکه این سخنان موهم خودستایی با اخلاق و سیره معروف امام علی (ع)، که همواره متواضعانه با مردم رفتار می‌کرد و آنان را از تعریف و تمجید خود نهی می‌فرمود، چگونه قابل جمع است.

از این رو سؤالات اصلی این پژوهش به شرح ذیل است:

- کدام یک از سخنان امام (ع) در نهج البلاغه موهم فخر فروشی و خودستایی است؟

- امام علی (ع) چرا چنین سخنانی گفته‌اند؟

- این سخنان در چه فضای فکری و فرهنگی‌ای گفته شده است؟

- شناخت فضای صدور سخنان امام علی (ع) در نهج البلاغه چه تأثیری بر فهم

صحیح این سخنان دارد؟

در مقابل شبهه یادشده، این فرضیه مطرح می‌شود که فضای فکری و سیاسی جامعه در زمان حکومت امام علی (ع) و شرایط خاص حاکم بر آن و نیز فضای صدور نشان

۱. ذهبی (ت ۷۴۸ق) در کتاب خود ضمن انتساب نهج البلاغه به سید مرتضی علم الهدی بدون هیچ توضیحی این شبهه را ذکر می‌کند.

می‌دهد که ایراد این سخنان از سوی ایشان (ع) ضروری بوده و امام (ع) برای راهنمایی و هدایت مردم و دفع شبهات موجود، باید این سخنان را می‌فرموده و چنانچه چنین سخنانی گفته نمی‌شده، مشکلی اعتقادی و فرهنگی در جامعه باقی می‌مانده است. به عقیده نگارنده هرچند ممکن است بتوان پاسخ‌های مختلفی برای شبهه یادشده در نهج البلاغه ارائه کرد، بی‌شک شناخت اسباب و فضای صدور، یکی از بهترین گزینه‌هایی است که می‌تواند به طور علمی و دقیق به این شبهه پاسخ دهد و ضرورت گفتن این سخنان را به اثبات برساند.

پیشینه تحقیق

نتیجه جست‌وجوی انجام‌شده برای موضوع تعریف از خود براساس فضای صدور سخنان در نهج البلاغه، نشان‌دهنده آن است که اثر مستقل و مطابق با موضوعی در دسترس نیست؛ چنان‌که تنها دو مقاله در موضوع بررسی فخریات امام علی (ع) در نهج البلاغه دیده می‌شود. اولین اثر مقاله‌ای است از علی خضری با عنوان «نگرشی بر فخریات امام علی (ع) در نهج البلاغه» (اسباب و انگیزه‌ها)، (۱۳۹۷). در این مقاله بیشتر از نگاه ادبی و با ذکر پیشینه تفاخر در ادبیات عرب و بررسی زیبایی‌های ادبی فخریات امام علی (ع) در نهج البلاغه، نگریسته شده و نیز به زمینه‌های افتخارات امام (ع) در این کتاب اشاره شده و ذیل هفت عنوان، شامل: افتخار به شجاعت، زهد، علم و دانایی، نیکی و بخشش، سخنوری، ایمان خاندان خود به این موضوع پرداخت شده است.

دومین مقاله اثر مشترکی از الهام آقادوستی و مهدی مطیع به نام «تبیین افتخارات حضرت علی (ع) در نهج البلاغه و واکاوی چرایی آن‌ها»، (۱۳۹۸). نویسندگان این مقاله معتقدند که امام علی (ع) ملاک‌های تفاخرپیشین را از لحاظ محتوایی تغییر داده و با گسترش دایره تفاخر، ملاک‌های جدیدی برای آن معرفی کرده‌اند. این ملاک‌ها عبارت‌اند از: افتخار به خاندان، شجاعت، علم به اخبار آینده و ایمان. در این مقاله به‌رغم اشاره به برخی از اسباب صدور سخنان، اسباب و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی تفاخرات

امام علی (علیه السلام) تبیین نشده است. افزون بر این، وجود اقوال بلاغی به عنوان چرایی استفاده از تفاخر قلمداد شده و گفته شده است که عبارات افتخارآمیز در کلام بلیغ تجلی پیدا می‌کند. حال آنکه اگرچه تفاخر به خاندان و شجاعت و علم در کلام بلیغ استفاده شود، باز هم می‌تواند تفاخر نکوهیده‌ای باشد.

درباره سبب صدور و فضای صدور در نهج البلاغه نیز چندین پژوهش دیده می‌شود: مسعود امانلو یک بار به همراه ولی الله مهدوی فردر مقاله‌ای با عنوان «اسباب صدور خطبه‌های اعتقادی نهج البلاغه با تکیه بر تحلیل شرایط فکری - اعتقادی دوران خلافت امام علی (علیه السلام)» (۲۰۱۴م) و بار دیگر به همراه مهدی ایزدی در مقاله «توجه به سبب صدور به مثابه روشی برای نقد شروح نهج البلاغه» (۲۰۱۵م)، نقش سبب صدور در نقد و بررسی شروح مختلف نهج البلاغه را مورد بررسی قرار داده است. احد داوری چلقائی نیز در مقاله «فضای فرهنگی - اجتماعی صدور خطبه‌های نهج البلاغه» (۲۰۱۰م) یکی از فوائد اسباب صدور؛ یعنی حل تعارضات را مورد توجه قرار داده و کوشیده است با توجه به زمینه فضای فرهنگی جامعه در زمان حکومت امام علی (علیه السلام) به این مهم بپردازد. همچنین باقر ریاحی مهر و سید عیسی مسترحمی در مقاله‌ای با عنوان «نقش فضای صدور در فهم نهج البلاغه» (۲۰۱۵م)، اهمیت و ضرورت فهم سبب صدور در نهج البلاغه را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

ضرورت و اهمیت پژوهش

با توجه به پیشینه یادشده در این موضوع و به رغم وجود دو مقاله پژوهشی، عدم بررسی موشکافانه این مقوله از دیدگاه زمینه‌ها و اسباب صدور و نیز عدم تبیین دقیق چرایی آن، ضرورت انجام پژوهش حاضر را به اثبات می‌رساند. از این رو باید گفت که اهمیت و ضرورت پژوهش از چند جنبه قابل بررسی است: عدم استخراج زمینه‌های صدور سخنان امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این موضوع؛ ضرورت تحلیل این سخنان در نهج البلاغه؛ ضرورت پاسخ به شبهه مدح خود توسط امام علی (علیه السلام) و چهارم در دست نبودن یک پژوهش علمی

و کامل منطبق بر این مسئله.

۱. فخر فروشی و انواع آن در علم اخلاق

«فخر، تفاخر و تفخر» در لغت به معنای تکبر و خود بزرگ بینی و فخر فروشی بر دیگران (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵ / ۴۹) و مباهات کردن انسان به سبب چیزهایی خارج از خود مانند مال و جاه است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۷). مفاخره در باب مفاعله به معنای فخر فروشی دوطرفه است؛ ولی تفاخر در باب تفاعل یک طرفه است. فخر فروشی در زبان فارسی نیز مترادف با نازش، لاف، مباهات کردن، نازیدن و به خود بالیدن آمده و به معنای مباهات و فخر کردن بعضی بر بعضی دیگر یا نازیدن همه آنان به مفاخر خویش ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۹۰: ۱ / ۷۵۷).

علمای علم اخلاق در تعریف معنای اصطلاحی فخر فروشی و افتخار گفته اند: مباهات کردن زبانی به سبب چیزی که آن را کمال خود توهم کند که بیشتر به مسائل خارج از خود مربوط و یکی از اقسام تکبر است (نراقی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۴۵). در منبع دیگری چنین آمده: خودستایی عبارت از این است که آدمی در مقام اثبات کمال و نفی نقص خود برآید و از نتایج عجب است و قبح آن ظاهر و مبین است؛ زیرا هر کس حقیقت خود را بشناسد و به ناتوانی خود آگاه باشد، دیگر به مدح خود زبان نمی گشاید (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۸۲-۲۸۳). در علم اخلاق نیز گفته شده است که فخر فروشی نتیجه تکبر و ریشه تکبر عجب است (غزالی، ۱۴۲۶: ۱۲۶۸).

از این رو می توان گفت که فخر فروشی بیشتر یک عمل زبانی است که ریشه درونی دارد. این رذیلت اخلاقی در نصوص دینی به شدت نکوهش شده است.

در قرآن کریم، این فعل ناپسند گاهی به صراحت و با به کارگیری ماده «فخر»: (نساء / ۳۶؛ هود / ۱۰؛ لقمان / ۱۸؛ حدید / ۲۰، ۲۳) و گاهی غیر صریح و ضمنی مورد ذم و نکوهش قرار گرفته است: (نجم / ۳۲؛ قصص / ۷۸؛ سبأ / ۳۵؛ زخرف / ۵۲؛ مریم / ۱۹؛ فصلت / ۴۱؛ تکوین / ۱-۲). این رذیلت اخلاقی در روایات (برای نمونه بنگرید به: کلینی، ۱۴۰۷: ۲ /

۳۲۸، باب الفخر والکبر؛ مجلسی، ۱۴۰۷: ۷۰ / ۲۸۱، باب العصیة والفخر) و نیز در نهج البلاغه به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است (خطبه ۳، ۹۹ دو بار؛ ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۹۲ چهار بار؛ ۲۱۶، ۲۲۱ سه بار؛ قصار ۳۹۸، ۴۵۴).^۱

اما این رذیلت اخلاقی همانند فضائل و رذائل اخلاقی دیگر ممکن است که در شرایطی نه تنها غیر مذموم، بلکه ممدوح شود (نراقی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۴۵)؛ برای نمونه در روایات مربوط به تکبر که ریشه های مشترکی با تفاخر دارد، دستور داده شده که در مقابل انسان متکبر باید تکبر نشان داد (ورام، ۱۴۱۰: ۱ / ۲۰۱) و در روایت دیگری از امیرالمؤمنین (علیه السلام) این کار عین تواضع دانسته شده است. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۹ / ۲۹۸) مفسران در تفسیر آیه ۱۴۶ سوره اعراف نیز گفته اند که تکبر در برابر متکبران نه تنها مذموم نیست و شامل تکبر به ناحق نمی شود، بلکه ممدوح و صدقه به شمار می آید (برای نمونه بنگرید به: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۵ / ۳۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۷۰: ۸ / ۲۴۷).

تفاخر، چه مدح خود و چه مدح دیگران، نیز اگر به جا و همراه با تکبر و خودپسندی نباشد و برتری ها و کمالات را به خود منتسب نکند، بلکه آن را از طرف خدا بداند و یا در مسیر ترویج حق، عدالت و هدایت باشد، جایز و حتی ممدوح شمرده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۸ / ۲۵۸-۲۷۱)؛ چنان که در قرآن کریم نیز سخنانی موهیم مدح نفس از برخی پیامبران نقل شده است (یوسف / ۵۵ و ۱۰۸؛ انعام / ۸۰).

برخی از مفسران نیز تصریح کرده اند؛ کسی که دارایی ها و توانایی های خود را از سوی خدا بداند و از باب «وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» (ضحی / ۱۱) به ذکر آن بپردازد، سخن او نه تنها مصداق تفاخر نخواهد بود، بلکه مصداق شکرگزاری است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۷۱)؛ چنان که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز نقل شده که فرمود: «أنا سید ولد آدم و لا فخر و أنا

۱. براساس نسخه صبحی صالح، ماده «فخر» پانزده بار در کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) به کار رفته که در یازده مورد به صورت اسم (الفخر، المفاخره، فخرک، فخرها، فخر، مفتخر) و در چهار مورد به صورت فعل (افتخر، فخر، یتفاخرون، یفتخرون) آمده است.

خاتم النبیین و امام المتقین و رسول رب العالمین» (صدوق، ۱۳۷۶: ۱۸۷). در روایات تاریخی نیز نقل شده که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در جریان جنگ احد درباره راه رفتن با فخر و تبختر صحابی مجاهدی^۱ فرمودند: «خداوند این نوع راه رفتن را جز در این موقع دوست ندارد» (واقعی، ۱۴۰۹/۱: ۲۵۹). در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) از سه چیز به عنوان فخر مؤمن یاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۴/۸). امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز در سخنی فرمود: «ستایش بیش از شایستگی چابلوسی و کمتر از آنچه لازم است، درماندگی یا حسادت است» (حکمت ۳۴۷) و این بدان معناست که مدح و ستایش در حد اعتدال، کاری پسندیده و لازم است.

بنابراین برای تفاخر خود یا تعریف از خود نیز دو قسم مختلف می توان در نظر گرفت: تفاخر مذموم: در این نوع از تفاخر که در آیات و روایات بسیاری به آن اشاره شده، شخص بدون در نظر گرفتن شایستگی ها و فضائل واقعی و یا فراتر از استحقاق، با هدف تکبر یا چابلوسی و تملق برای منافع شخصی خود به مدح و ستایش خود یا دیگران اقدام می کند. این نوع از تفاخر بی شک جزو رذائل اخلاقی است و معمولاً قُبْح آن نزد بسیاری از مردم معروف و شناخته شده است.

تفاخر ممدوح: در این نوع از تفاخر که در تعدادی از آیات و روایات به آن اشاره شده، شخص موهبت و کمال خود را هدیه الهی می داند و با رعایت مسائل و شرایط خاصی و با هدف جلب رضای خداوند و هدایت، آن را برای مردم بازگویی کند. ابراز این نوع از تفاخر به وسیله کسانی که اعتدال را رعایت می کنند، می تواند بسیار مفید و ارزشمند و البته گاهی لازم و ضروری باشد.

در واقع، ذکر کمالات غیر واقعی و نیز ذکر کمالات واقعی با انگیزه مباهات و تفاخر از لحاظ اخلاقی مذموم و ناشایست است و هر دو فعل از لحاظ فعلی و فاعلی رذیلت به

۱. واقعی این شخص را ابودجانه می داند (واقعی، ۱۴۰۹/۱: ۲۵۹)؛ اما سید جعفر مرتضی با ارائه تحلیل و ادله ای این شخص را امام علی (علیه السلام) معرفی می کند (عاملی، ۱۴۲۶: ۷/۱۲۷).

شمار می‌آید؛ اما گاهی نیز شخص با انگیزه الهی کمالات خود را به مردم یادآوری می‌کند، تا از این راه آنان را به تحصیل آن کمال تشویق کند و یا راه تحصیل آن یا کمال دیگری را تبیین کند. در این صورت این فعل، هم از لحاظ فعلی و هم از لحاظ فاعلی حسن و نیکوست. از این رو، هرچند اولین نوع از تفاخر عمومیت و مبتلایان بیشتری دارد و تحقق نوع دوم صرفاً در شرایطی ویژه و برای افرادی خاص و اندک که شناخت کاملی به شرایط و حدود آن دارند، صورت می‌گیرد، نه تنها نباید وجود آن را انکار کرد، بلکه با توجه به اهداف و شیوه‌ها باید تمایز و تباینی میان این دو قسم در نظر گرفت.

اگرچه با توجه به تعریف و انواع فخر فروشی به روشنی مشخص شد که ذکرتوانایی‌های خود به عنوان نعمتی خداداد به علت دوری از عجب و تکبر، نه تنها مصداق خودستایی مذموم نیست، بلکه گاهی با رعایت شرایط و مقدمات، لازم و ضروری به نظر می‌رسد، بیان تفصیلی این موارد و اثبات ممدوح بودن این نوع از فخریات بررسی علمی و پژوهشی دقیقی می‌طلبد.

۲. فضای صدور سخنان موهم فخر فروشی در نهج البلاغه

سبب صدور، یکی از شاخه‌های مهم علوم حدیث و به مثابه علم اسباب نزول برای آیات قرآن کریم است (حنفی دمشقی، ۱۳۲۹: ۳). در این علم، مسئله یا اتفاقی که به طور خاص به صدور حدیث از معصوم انجامیده و نیز فضا یا شرایط خاص فکری، اجتماعی و سیاسی‌ای که به طور عام باعث صدور این سخن از سوی امام معصوم شده است، بیان و مورد بررسی قرار می‌گیرد (داوری چلقائی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۲).

برخی از فواید شناخت سبب صدور حدیث عبارت‌اند از: فهم سبب و فلسفه سخن، تخصیص عام و تقیید مطلق، رفع ابهام و تبیین مجمل و رفع اختلاف و حل تعارض بدوی (سیوطی، ۱۹۸۴: ۹-۱۷؛ اسعد، ۲۰۰۱: ۳۲-۸۵). همان گونه که گفته‌اند علم به سبب، علم به مستب را در پی خواهد داشت (عتر، ۱۹۸۸: ۳۳۴)، از نظر علوم حدیث یکی از راه‌های حل برخی از معضلات و اشکالات بدوی در روایات و در نتیجه در

نهج البلاغه جست و جو و بررسی سبب صدور کلام امام علی (علیه السلام) در سخنان مورد پژوهش است.

بررسی اسباب صدور سخنان امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و نیز بررسی سیره گفتاری و عملی امام نشان می دهد، سخنانی که جزو فخریات ایشان به شمار آمده، در فضا و شرایطی خاص ایراد شده که گاهی به علت فراموشی جایگاه و مقام اهل بیت (علیهم السلام) که خود یکی از ایشان بوده، صورت گرفته است؛ یعنی اهل بیتی که تبعیت از آنان عین هدایت و پیروی از غیر ایشان ضلالت و گمراهی است. همچنین گاهی نیز سبب صدور، دفاع از خود در برابر حمله های تبلیغاتی شدید از سوی دشمنان بوده که افزون بر تخریب شخصیتی ایشان، شبهات متعددی میان مردم و حتی یاران او به وجود آورده بود. برخی از این نوع سخنان نیز برای انگیزه بخشی به سپاهیان خود و یا تضعیف روحیه دشمنان ایراد شده است.

۲-۱. فراموشی جایگاه اهل بیت (علیهم السلام) در زمان خلفا

اهل بیت (علیهم السلام) و به ویژه امام علی (علیه السلام) که خداوند در قرآن به عصمت و طهارت آنان شهادت داده و مردم را به تبعیت از ایشان فراخوانده (برای نمونه بنگرید به: احزاب / ۳۳؛ توبه / ۱۱۹) از سوی پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز با سفارش و تأکید فراوان به عنوان خلیفه، مفسر و مبین و مجری احکام قرآن و سنت پس از خود معرفی شده اند، (برای نمونه بنگرید به: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳ / ۲۴-۱۶۷ باب فضائل اهل البيت والنص علیهم)، اما به گواهی تاریخ، ایشان پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به اجبار گوشه نشین و منزوی شده و فعالیت های مختلف دینی، اجتماعی و سیاسی آنان به شدت محدود شده و مردم از ارتباط با ایشان و بهره گیری از تعالیم و معارفشان محروم شدند (عسکری، ۱۳۸۲: ۲ / درس ۳۱). خلفا پس از وفات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با وجود اقرار به توانمندی های امام علی (علیه السلام) در مسائل مختلف به عمد و تا آنجا که امکان داشت، از ایشان در مسائل مختلف استفاده نمی کردند (عاملی، ۱۴۳۰: ۱۱ / ۱۱۱-۱۱۲). یکی از پژوهشگران معاصر شیعه درباره سبب منع نقل حدیث

می نویسد: بیشتر نویسندگان شیعه معتقدند که یکی از عوامل منع حدیث، جلوگیری از شرفضایل امام علی علیه السلام بوده است (شهرستانی، ۱۴۳۰: ۶۷)؛ چراکه در احادیث پیامبر درباره اهل بیت علیهم السلام برتری و شایستگی آنان برای خلافت بیان شده بود و این با منافع حکومت بنی امیه در تضاد بود. این مسئله به عنوان یک واقعیت تاریخی در پژوهش های مختلف مورد بررسی و اثبات قرار گرفته است (برای آگاهی بیشتر بنگرید به: عاملی، ۱۴۲۶: ۱؛ معارف، ۱۳۷۷: ۶۷-۹۴).

در نتیجه این محدودیت ها و محرومیت ها، مردم و جامعه اسلامی تا زمان حکومت امام علی علیه السلام نسبت به نقش و جایگاه واقعی اهل بیت علیهم السلام ناآگاه بوده و اهمیت خاصی برای آن قائل نبودند؛ حتی بسیاری از صحابه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی از یاران نزدیک به امام علی علیه السلام از فضائل و جایگاه اهل بیت علیهم السلام در عالم هستی، چنان که باید و شاید، اطلاع نداشتند و از نقش محوری اهل بیت علیهم السلام در سعادت دنیوی و اخروی خود غافل بودند. از این رو، یکی از نیازهای ضروری و مبرم اعتقادی و اخلاقی جامعه، آگاه سازی مردم و تبیین مقام علمی، دینی و اجتماعی اهل بیت علیهم السلام و زمینه سازی برای حضور و نقش آفرینی آنان در جامعه اسلامی بود تا جامعه در مسیر نجات و رستگاری قرار گرفته و تمدن اصیل اسلامی دوباره بازسازی و احیا شود.

شخص امام علی علیه السلام نیز در سخنان خود بارها و به اشکال مختلف، به دوری اهل بیت علیهم السلام از جایگاه واقعی خود و در نتیجه انحراف دین پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره کردند. به غیر از خطبه شقشقیه (خطبه ۳) که از مهم ترین و مشهورترین سخنان ایشان در این موضوع است، می توان به مواردی همچون: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ قَدْ كَانَ أَسِيرًا فِیْ أَيْدِی الْأَشْرَارِ یُعْمَلُ فِیْهِ بِالْهَوَى وَتُظَلَبُ بِهِ الدُّنْيَا» (نامه ۵۳) و نیز «ولبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً» (خطبه ۱۰۸) اشاره کرد که به تصریح شارحان و مفسران نهج البلاغه منظور از آن جامعه پس از وفات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (برای نمونه بنگرید به: مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۰/۴۹۵؛ جحاف، ۱۳۸۰: ۹۸). در خطبه ۱۵۰ نیز ضمن اشاره به وفات پیامبر صلی الله علیه و آله درباره اوصاف کسانی که پس از وفات وی به جاهلیت بازگشته و راه باطل را در پیش

گرفتند، آمده است: «وَصَلُّوا غَيْرَ الرَّحِمِ وَهَجَرُوا السَّبَبَ الَّذِي أُمِرُوا بِمَوَدَّتِهِ ...». شارحان نهج البلاغه مقصود از «الرحم» و «السبب» را اهل بیت (علیهم السلام) دانسته اند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۹/ ۳۱۳؛ شوشتری، ۱۹۹۷: ۳/ ۵۲۲) که مخالفان آنان با ترک او امر الهی درباره ایشان و عمل نکردن به وصیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دوباره به جاهلیت بازگشته و گمراه شدند.

از این رو، ضروری به نظر می‌رسد که یکی از اولین اقدامات امیرمؤمنان (علیه السلام) پس از حاکمیتشان بازیابی نقش اعتقادی، اخلاقی و سیاسی اهل بیت (علیهم السلام) در جامعه اسلامی باشد. ایشان ضمن اقدامات عملی برای این مسئله، در سخنان خود به جایگاه و فضائل اهل بیت (علیهم السلام) از جنبه‌های مختلف اشاره کرده و با تأکید و تکرار کوشیدند که این مهم را در جامعه تثبیت کنند، (برای نمونه بنگرید به: خطبه‌های ۲، ۴، ۸۷، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۰۰، ۱۲۰، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۳۳، ۲۳۹).

اما با توجه به اینکه امیرالمؤمنین (علیه السلام) خود از اهل بیت پیامبر بود که پس از ایشان مظلوم واقع شده و از جایگاه خود دور شده بودند، لازم بود که ضمن تبیین مناقب و جایگاه رفیع اهل بیت (علیهم السلام) از خود نیز نام ببرد. درواقع، بخشی از سخنان ایشان در نهج البلاغه که موهم فخرآمیز بودن است، به همین امر اختصاص دارد که به مردم یادآوری کند که وی یکی از اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است. گاهی ایشان در سخنان خود با ضمیر متکلم مع‌الغیر (نحن ونا) و گاهی با ضمیر متکلم وحده (أنا وی) و البته با هدف هدایت و راهنمایی مردم به سوی سعادت دنیوی و اخروی، ضمن یادآوری فضائل و نقش اهل بیت، مردم را به تبعیت از آنان فرامی‌خواند تا هم جایگاه الهی خود و اهل بیت را به مردم بشناساند و هم مقدمات پیروی مردم از ایشان را فراهم سازد. از این رو، چنان‌که خواهیم دید، این نوع از سخنان مبنا و شاخصی جز دعوت مردم به دین و ایمان و اصلاح دنیا و آخرت آنان ندارد.

۲-۱-۱. اهل بیت (علیهم السلام)، وارثان پیامبر (صلی الله علیه و آله)

امام علی (علیه السلام) در برخی از خطبه‌های خود ضمن اشاره به صفات و خصائص

اهل بیت علیهم السلام به تبیین منزلت ایشان در نظام اندیشه اسلامی و نقش و حقوق آنان در جامعه اسلامی اشاره می‌کند. وی در بخشی از سخنان خود پس از ذکر صفات پیامبران الهی و اشاره به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان بهترین فرستاده الهی، به ذکر فضائل و جایگاه اهل بیت علیهم السلام می‌پردازد و فضائل ایشان را جزئی از فضائل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برمی‌شمارد، تا این حقیقت را بیان کند که آنان بهترین خاندان بشریت و متصف به صفات پیامبران‌اند و از جایگاهی مانند آنان برخوردارند؛ چراکه ثمره همان درخت‌اند (خطبه ۹۴)، آنان درخت پیامبری و فرودگاه رسالت و جایگاه آمدو شد فرشتگان و معدن‌های علم و دانش و سرچشمه حکمت‌اند (خطبه ۱۰۹) و آنان جایگاه راز و علوم ناگفتنی و نهانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و همچنین پشتیبان و نگهبان فرمان‌های او و اساس دین و ستون‌های استوار یقین‌اند (خطبه ۲). امام در جای دیگری اهل بیت را به ستارگان زمین تشبیه کرده که مایه هدایت بشریت‌اند (خطبه ۱۰۰). وی تأکید می‌کند که هدایت و پیشرفت بشریت فقط با تبعیت از اهل بیت علیهم السلام میسر می‌شود و تبعیت از غیر آنان خطاست (خطبه ۴، ۱۵۲)؛ چراکه اهل بیت زبان گویای راستی‌اند و اصولاً در تبعیت و پیروی از آنان گمراهی معنا نخواهد داشت (خطبه ۸۷).

امام علی علیه السلام در سال ۳۶ هجری و پس از فتح بصره و کشته شدن طلحه و زبیر (طبری، ۱۹۶۷: ۶ / ۵۰۷) به همین شیوه با ضمیر متصل مع‌الغیر، خود و اهل بیت را مایه هدایت و رشد جامعه معرفی کرده و فرمود: «بَنَّا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلُمَاءِ وَ تَسَنَّمْتُمْ دُرُوءَ الْعُلَيَّاءِ» (خطبه ۴). ایشان با ایراد این خطبه علت وقوع جنگ جمل را چنین شرح می‌دهد: شما به وسیله پیامبر و خاندان او از تاریکی‌های جهل نجات یافتید؛ پس چگونه است که نصایح ما را نشنیدید؟ گروهی خیانت کرده و بیعت شکنی کردند و پرچم جنگ برافراشته و تعداد زیادی از مسلمانان را به کشتن دادند. از آنجا که ایشان در این سخنان خاندان خود را عامل نجات مردم دانسته و بدان مباحثات کرده، می‌توان علت بیان این سخنان را ذکر فضیلت خاندان خود و نصیحت مردم در پذیرش دعوت حق و بیان عاقبت سرپیچی از آن دانست (آقادوستی و مطیع، ۱۳۹۸: ۸۷). در خطبه ۱۴۴ نیز با تکرار

همین مفهوم و با تقدّم ضمیر که به حصر اشاره دارد، می‌فرماید: «بِنَا يُسْتَعْطَى الْهُدَى وَ يُسْتَجَلَى الْعَمَى» و بدین سان براین نکته تأکید می‌کند که کسی غیر از امامان از اهل بیت (علیهم السلام) که خود نیز از ایشان است، شایستگی امامت و رهبری جامعه اسلامی را ندارد.

در جای دیگری تأکید می‌کند که او تبلیغ رسالت‌ها، وفا به پیمان‌ها و تفسیر کلمات خداوند را از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آموزش دیده (خویی، ۱۴۰۰: ۸/ ۱۱۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۵/ ۱۹۸) و سپس از اهل بیت سخن به میان می‌آورد که «وَعِنْدَنَا أَهْلُ الْبَيْتِ أَبْوَابُ الْحُكْمِ وَ ضِيَاءُ الْأَمْرِ». (خطبه ۱۲۰). در ادامه نیز به ضرورت تبعیت محض از اهل بیت (علیهم السلام) می‌پردازد تا به طور ضمنی مردم را به تبعیت از فرمان خود فراخواند. ایشان در سخنی دیگر تصریح می‌کند که آنان علاوه بر اینکه اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و نزدیک‌ترین افراد به ایشان‌اند، مخزن اسرار و وارثان علم او نیز هستند: «نَحْنُ الشَّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالْخَزَنَةُ وَ الْأَبْوَابُ وَلَا تُؤْتَى الْبُيُوتُ إِلَّا مِنْ أَبْوَابِهَا» (خطبه ۱۵۴).

به این ترتیب، ایشان در ذکر فضائل اهل بیت (علیهم السلام) در برخی از خطبه‌ها از ضمیر متکلم مع‌الغیر استفاده کرده تا برای مخاطبان خود یادآوری کند که او یکی از ایشان است که خداوند متعال و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به آنان اشاره کرده و مردم را به تبعیت از آنان فرمان داده‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد که ضمائر منفصل و متصل (نحن ونا) برای یافتن سخنان مربوط به این بخش مناسب باشد.

۲-۲. انزوای صحابی راستین پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)

امام علی (علیه السلام) علاوه بر اینکه از اهل بیت (علیهم السلام) بود، در تمام مراحل زندگی خود، پیامبر (صلی الله علیه و آله) را یاری و همراهی کرد. وی در دامان پیامبر (صلی الله علیه و آله) پرورش یافت و در تمام صحنه‌های دفاع از اسلام و تبلیغ رسالت همراه ایشان بود. او نزدیک‌ترین شخص به پیامبر و آگاه‌ترین و مقیدترین فرد به سنت ایشان بود. افزون بر این، به شهادت تاریخ، امام علی (علیه السلام) اولین کسی بود که به رسالت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) ایمان آورد و با او نماز خواند

(طبری، ۱۹۶۷: ۳۱۰/۲؛ ابن عبد البر، ۱۹۹۲: ۳/۱۰۹۰). او تنها کسی بود که در اولین اعلان رسمی دعوت علنی پیامبر اسلام ﷺ یاری خود را به پیامبر اعلام کرد (طبری، ۱۹۶۷: ۲/۳۲۲-۳۲۰؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲/۶۲-۶۳). پیامبر اکرم ﷺ نیز بارها در مناسبت‌های مختلف به مقام و جایگاه امام علی علیه السلام نزد خود و خداوند متعال اشاره کرده است (حر عاملی، ۱۴۲۵: ۳/۳-۲۱۵).

اما چنان‌که گذشت، پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ این قرابت نادیده گرفته شد و ایشان ۲۵ سال خانه‌نشین شد؛ از این رو، ضروری بود که پس از حکومت به این قرابت و رابطه نزدیک خود با پیامبر اکرم ﷺ اشاره کرده و به این شیوه خود را معرفی کند. امام علی علیه السلام در این نوع از سخنان، خود را مقرب‌ترین شخص به پیامبر اکرم ﷺ معرفی کرده که از کودکی همراه ایشان بوده و نزدیک‌ترین شخص به پیامبر و آگاه‌ترین، مقیدترین و پایبندترین شخص به سنت اوست. البته ایشان تمام این ویژگی‌های اخلاقی و کمالات را موهون پیامبر ﷺ و مکتب او می‌داند (برای نمونه بنگرید به: خطبه‌های ۳۷، ۱۳۱، ۱۹۲، ۱۹۷).

ایشان در خطبه ۱۹۷ می‌فرماید: «وَلَقَدْ عَلِمَ الْمُسْتَحْفَظُونَ مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ أَنِّي لَمْ أُزِدْ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى رَسُولِهِ سَاعَةً قَطُّ...». «مُسْتَحْفَظٌ» به فتح فا اسم مفعول از «حفظ» در باب استفعال است؛ یعنی کسانی که پیامبر ﷺ آنان را امانت‌دار اسرار خود دانسته و ایشان نیز در حفظ اسرار کوشا بودند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷/۴۴۲؛ موسوی، ۱۴۱۴: ۲۰۹) به کاربردن این لفظ چه بسا کنایه از آن است که سنت، اقوال و تفکر پیامبر ﷺ پس از وفات ایشان منحرف شده و به دست ناهلان افتاده و در آن زمان صرفاً یاران خاص و امانت‌دار ایشان از آن اطلاع داشته‌اند. امام علی علیه السلام در این سخن یادآور می‌شود که هرگز با پیامبر مخالفت نکرده و در سخت‌ترین حالات یار و یاور ایشان بوده است.

در خطبه ۱۳۱ در مقام بیان انگیزه خود از قبول حکومت، خدا را شاهد سخنان خود قرار می‌دهد که قبول این مسئولیت برای به دست آوردن سلطنت و مقام و رسیدن به متاع پست دنیوی نیست. سپس در مقام استدلال و گواهی صدق ادعای خود، با شاهد

قراردادن خداوند می‌فرماید: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ وَ سَمِعَ وَ أَجَابَ، لَمْ يَسْبِقْنِي إِلَّا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالصَّلَاةِ» (خطبه ۱۳۱) تا به مخاطبان خود بفهماند که وی اولین کسی بوده که به پیامبر اکرم ﷺ ایمان آورده و در همه مقاطع و سخت‌ترین زمان‌ها با ایشان بوده و در راه پیامبر استقامت کرده و اکنون نیز با همان انگیزه حکومت را پذیرفته و هدفی جز احیا و اقامه دین، هدایت مردم و یاری مظلومان ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۲۱/۵) و از این رو دلیلی ندارد که اکنون برای حکومتی که از نظراو از یک کفش پاره نیز بی‌ارزش‌تر است (خطبه ۳۳)، از پیامبر اکرم ﷺ و سنتش روی برگرداند. ایشان در یکی دیگر از سخنان خود، به همین سبک و شیوه با اشاره به سبقت خویش در ایمان و تقدم در پذیرش اسلام، خود را پایبندترین شخص به سنت پیامبر اکرم ﷺ معرفی می‌کند و در مقام دفاع از خود در برابر تهمت دروغ‌گویی ضمن انکار می‌فرماید: «أَتَرَانِي أَكْذَبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاللَّهِ لَا أَنَا أَوَّلُ مَنْ صَدَّقَهُ فَلَا أَكُونُ أَوَّلُ مَنْ كَذَّبَ عَلَيْهِ» (خطبه ۳۷). یکی از مترجمان نهج البلاغه این سخن را به زیبایی چنین ترجمه کرده است: «مگر باور کردنی است که من برسول خدا که نخستین تصدیق‌کننده اویم، دروغ بندم» (معادیخواه، ۱۳۷۹: ۵۲).

یکی دیگر از سخنانی که ممکن است موهم خودستایی باشد، فرازی از خطبه قاصعه است که امام علی (ع) به شجاعت خود در دوران جوانی و به خاک افکندن بزرگان عرب اشاره کرده و با سخنی افتخارآمیز می‌فرماید: «أَنَا وَصَعْتُ فِي الصَّغَرِ بِكَلاَئِلِ الْعَرَبِ وَ كَسَرْتُ نَوَاجِمَ قُرُونٍ رَبِيعَةً وَ مُضَرَ» (خطبه ۱۹۲)؛ اما بررسی سبب صدور این توهم را برطرف می‌کند. مفسران نهج البلاغه گفته‌اند که این خطبه برای حل و فصل فتنه‌ها و آشوب‌های ناشی از تعصبات قبیله‌ای در کوفه ایراد شده (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲: ۴/۲۳۳-۲۳۴) و موضوع اصلی آن نکوهش تعصبات و ذم خودپسندی و نهی از تکبر و اخلاق جاهلی است. گذشته از این، سیاق کلام نشان می‌دهد که ایشان در پی بیان این مهم است که وی از طرف خداوند متعال مأموریت یافته که با منحرفان و مفسدان مبارزه نماید: «أَلَا وَقَدْ أَمَرَنِي اللَّهُ بِقِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ وَ التَّكْثِ وَ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ...» (خطبه ۱۹۲) و در این مبارزه، ثابت قدم و استوار است و با تمام توان خود در این راه ایستاده است و تا آخرین نفس با

مخالفان مبارزه خواهد کرد. سپس برای تضعیف دل مخالفان، همچنین تقویت روحیه موافقان خود (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲: ۴/ ۵۲۶) و اثبات قاطعیت و عزم و پایداری خویش در این مبارزه، به سوابق درخشان خود در شجاعت اشاره می‌کند که «أَنَا وَضَعْتُ فِي الصِّغَرِ بِكَلِّ الْغَرَبِ...». افزون بر این از شخصی که عالم به علم الکتاب بود (حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/ ۳۹۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۲۲۹) و تفسیر و تأویل تمام آیات قرآن کریم را از زبان رسول الله ﷺ شنیده و بدون فراموشی به دل سپرده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۶۴) بعید است که آیه «اتَّأَمَّرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ» (بقره / ۴۴) را در مقامی فراموش کند و به آن عمل نکند.

در این بخش از سخنان، گویا امام علی علیه السلام می‌خواهد به مخاطبان خود اطمینان دهد که وی آگاه، پیرو و مدافع سرسخت پیامبر اکرم ﷺ و سنت اوست و به کسانی که احتمالاً اهل بیت علیهم السلام را نشناخته یا نسبت به جایگاه و فضائل آن‌ها بی‌اعتنا بوده؛ اما ادعای دفاع از سنت پیامبر اکرم ﷺ داشته‌اند، اعلام کند که وی از همه صحابه به پیامبر نزدیک‌تر بوده و بیشتر از همه، سنت پیامبر را می‌شناسد؛ از این رو برای احیای سنت، راهی جز پیروی از علی علیه السلام نیست. ضماین متکلم وحده، چه از نوع متصل و چه از منفصل (ی و أنا)، نشانه‌های مناسبی برای دستیابی به چنین سخنانی است.

۳-۲. هجمه‌های تبلیغاتی شدید دشمنان

اما علاوه بر فراموشی و اهمال فضائل و جایگاه امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام و نیز منع نقل روایات در این زمینه، پس از وفات پیامبر اکرم ﷺ اهل بیت و به‌ویژه امام علی علیه السلام به صورتی خاص و ویژه‌ای در معرض تخریب و هجوم تبلیغاتی قرار گرفتند. این تخریب تا آنجا پیش رفت که حتی پاک پیامبر اکرم ﷺ را نیز بی‌نصیب نگذاشته و او را فردی عادی و گاهی ناآشنا به مسائل روز و دنیا معرفی کرد؛ چنان‌که آثار آن هنوز هم در جوامع حدیثی اهل سنت دیده می‌شود (عسکری، ۱۳۸۲: ۱/ درس ۷، ۱۰، ۱۴، ۲۴).

معاویه با طرح اتهامات مختلف و جعل روایات متعدد علیه امام علی علیه السلام و الزام سب

و لعن ایشان بر منبر، تبلیغات گسترده‌ای برای تخریب چهره امام علی (علیه السلام) به راه انداخت. او برای متنفر ساختن مردم از امیرمؤمنان (علیه السلام) از هیچ کاری دریغ نکرد و اموال فراوانی را در این راه بذل و بخشش کرد. فشارهای معاویه بر یاران امام علی (علیه السلام) به قدری بود که کسی جرئت نداشت، فرزندش را علی بنامد یا روایتی درباره فضائل ایشان بازگو کند. (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴ / ۶۴-۷۳، ۵۶-۶۳؛ برای آگاهی بیشتر بنگرید به: جمشیدی‌ها و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۷) ابن ابی الحدید می‌نویسد: «تعدادی از بنی امیه به معاویه گفتند: توبه آنچه می‌خواستی رسیدی؛ چرا لعن او (حضرت علی (علیه السلام)) را رها نمی‌کنی. معاویه گفت: به خدا قسم از این کار دست نمی‌کشم تا کودکان (بر بدگویی و لعن بر امیرالمؤمنین (علیه السلام)) تربیت شوند و بزرگان پیر شوند و دیگر یادکننده‌ای باقی نماند که یاد او را زنده نگاه دارد» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴ / ۵۷).

این هجمه‌های وسیع و شدید تبلیغاتی مخالفان و به‌ویژه معاویه بن ابی سفیان چنان بود که بسیاری از مردم شناخت درستی از جایگاه ایمانی، علمی و اخلاقی ایشان نداشته و او را به ترس، فرار از مرگ، ناآگاهی به امور جنگ و ... متهم می‌کردند. معاویه به مردم شام چنین القا کرده بود که علی و یارانش نماز نمی‌خوانند و علی با حمایت یاران خود، خلیفه آن‌ها را کشته است (طبری، ۱۹۶۷: ۵ / ۴۳). امام علی (علیه السلام) در یکی از نامه‌های خود به معاویه پس از بیان دلیل برتری و فداکاری خویش و خاندانش بر دیگران، از مردم روزگار اظهار شگفتی می‌کند که چگونه او و خاندانش با این همه فضیلت و منقبت در ردیف کسانی قرار می‌گیرند که هیچ سابقه‌ای در اسلام نداشته‌اند (نامه ۹).

بدین سان ضروری به نظر می‌رسد که امیرمؤمنان (علیه السلام) به عنوان امام و حاکمی عادل که تبعیت و پیروی مردم از وی یکی از لوازم و ضروریات برپایی حکومت اسلامی و برقراری عدالت اجتماعی است، با رفع و دفع شبهات غیرصحیح و مغرضانه از خود و جلب اعتماد مردم، آنان را به پیروی از خویش فراخواند.

بخشی از سخنان متضمن معرفی خود در نهج البلاغه، ناظر به دفاع از خویش در برابر هجمه‌های تبلیغاتی دشمنان به‌ویژه معاویه و بنی امیه است. امام علی (علیه السلام) در سخنان

خود به بعضی از این هججه‌ها و آثار آن اشاره کرده و گاه با ناراحتی و گله پاسخی به آن داده؛ چنان‌که ایشان در خطبه ۷۱ در پاسخ به اتهام دروغ‌گویی چنین فرموده است: «ای عراقیان! ... شنیده‌ام که می‌گویید: علی دروغ می‌گوید! خدای تعالی شما را بکشد! من بر چه کس دروغ می‌بندم؟ برخداوند که نخستین ایمان آورنده به او بوده‌ام؟ یا بر پیامبرش که من نخستین کس‌ام که او را تصدیق کرد؟» (موسوی گرمارودی، ۱۳۹۴: ۲۱۹). در این خطبه به صراحت از نسبت دروغ‌گویی خویش نزد مردم پرده برمی‌دارد و با ذکر پیشینه ایمانی خود، این شبهه را برطرف می‌کند. در خطبه ۷۱ نیز با ناراحتی و گله بسیار، در برابر تهمت دروغ علیه خود موضع می‌گیرد و با سخنانی می‌کوشد که این شبهه را رفع کند. در سخنی دیگر که به گفته سیدرضی قبل از جنگ جمل ایراد شده، به دو تهمت (ضعف و ترس) اشاره می‌کند و قاطعانه به آن پاسخ می‌دهد (خطبه ۳۳). شیخ مفید از تهمت‌های (تغییر و خیانت) در خطبه پیش‌گفته یاد می‌کند (مفید، ۲۰۰۸: ۱ / ۲۴۸) و سپس ضمن اشاره به منشأ این شبهه‌ها و تهمت‌ها می‌فرماید: «مَا لِي وَلِقَرِيْشٍ وَاللّٰه لَقَدْ قَاتَلْتُهُمْ كَافِرِيْنَ وَلَا قَاتَلْتَهُمْ مُّفْتُوْنِيْنَ» (خطبه ۳۳). این گله و شکایت از تهمت‌ها و توطئه‌های بنی‌امیه در دیگر سخنان نهج البلاغه نیز دیده می‌شود (برای نمونه بنگرید به: خطبه ۷۵، ۷۷، ۸۷، ۹۳، ۱۰۵، ۱۵۸، ۱۶۶).

از این رو، می‌بینیم که ایشان در سخنان متعددی به ایمان و بصیرت و یقین خود، به طور خاص و ویژه‌ای اشاره می‌کند (برای نمونه: خطبه ۱۰، ۲۲، ۹۶، ۱۹۷) تا هم پاسخ شبهات دشمنان را بدهد و هم اعتماد و توجه پیروان خود را جلب کند، اما به نظر می‌رسد که در این هجوم تبلیغاتی علاوه بر ایمان و پیشینه امام علیه السلام، علم و دانایی ایشان نیز به گونه‌ای خاص و ویژه مورد حمله قرار می‌گیرد.

۲-۳-۱. انکار علم و دانایی علی علیه السلام

یکی از مشهورترین سخنان امام علی علیه السلام که در نهج البلاغه (خطبه ۹۳، ۱۸۹) و برخی دیگر از منابع روایی و تاریخی (برای نمونه بنگرید به: صفار، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۶۶-۲۹۹؛ صدوق،

۱۳۷۶: ۱۳۳-۳۴۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۳۹۹) ذکر شده و شائبه تعریف از خود دارد، سخن «سلونی قبل أن تفقدونی» است (عاملی، ۱۳۶۱: ۳۰). امیرمؤمنان (علیه السلام) در این سخن که بنا بر نقل شیخ طوسی بارها از جانب ایشان گفته شده (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۸) می فرماید که دانشی بی پایان دارد، عالم به همه علوم است و جواب همه سؤال ها را می داند. از این رو، از مردم می خواهد که سؤالات خود را از وی بپرسند.

در مقام بیان انگیزه ایشان از این سخن باید گفت: چنان که در خطبه ۲۷ نیز آمده است، منبع و مصدر این شبهه افکنی ها قریش است. از سویی، بنی امیه می کوشید با تشویق و تهدید و نیز تبلیغ علیه ایشان مردم را از اطرافش متفرق کرده و به نافرمانی از ایشان جری سازد و از سوی دیگر، امام علی (علیه السلام) با سخنانی مانند سخن یاد شده علاوه بر دفع شبهه نا آگاهی خود از مسائل مختلف، مردم را به اهتمام به علوم و معارف اسلامی دعوت می کرد و در نتیجه آموزش و پرورش علمی و معنوی آن ها را سامان می داد. افزون بر این چنان که واضح است، در این سخنان تعریف و تمجیدی از خود وجود ندارد که بر خودستایی حمل شود؛ بلکه سخن از علم، معنویت و کمالات اخلاقی است.

از این رو، می بینیم که امام علی (علیه السلام) در مقامی دیگر، ضمن اعلام میزان و وسعت علم و آگاهی خود از علوم مختلف برای اینکه مردم نسبت به ایشان دچار غلو و گزافه گوئی نشوند و او را برتر از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) ندانند، از کشف برخی از اسرار خودداری می کند (خطبه ۱۷۵). درواقع، اگر شخصی قصد خودنمایی یا خودستایی داشته باشد، صلاحیت ها و ظرفیت های مخاطبان را در نظر نمی گیرد و به آن ها فخر فروشی می کند؛ اما می بینیم که ایشان (علیه السلام) از اخبار این علوم به عموم مردم، خودداری کرده و آن را به اهلش اختصاص می دهد.

۲-۳-۲. جلوگیری از رشد فهم مردم

یکی دیگر از مسائلی که می تواند به عنوان انگیزه امام علی (علیه السلام) از گفتن این نوع سخنان ذکر شود، بالابردن سطح آگاهی مردم و مسلمانان است. ایشان در خطبه ۳۲

معیارهای دینی و اخلاقی جامعه را دگرگون شده معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که مردم نه تنها از نادانی خود احساس رنج نمی‌کنند، بلکه برای اصلاح این وضعیت نیز نمی‌کوشند. در چنین وضعیتی اگر شخصی عالم و آگاه به علوم مختلف، حاکم چنین جامعه‌ای شود، آیا وظیفه‌ای نسبت به بالابردن سطح مردم نخواهد داشت. این موضوع به آن می‌ماند که طبیب ماهر و متخصصی به شهری وارد شود که مردم آن به بیماری‌های متعددی مبتلا شده‌اند، قطعاً وظیفه اخلاقی، اجتماعی و انسانی او ایجاب می‌کند که خود را به بهترین وجه معرفی کند تا مردم او را بشناسند و برای درمان نزد او بروند. امیرمؤمنان (علیه السلام) نیز با همین انگیزه علم خود را عرضه می‌کند. دعوت به علم و آگاهی، در بخش‌های مختلفی از نهج البلاغه دیده می‌شود (برای نمونه: خطبه ۳، ۵، ۱۱۶، ۱۴۷ و ۱۴۷، ۵ و ۱۱۶).

۴-۲. انگیزه بخشی به سپاهیان و تضعیف روحیه دشمنان

بی‌شک یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به جنگ، آمادگی روانی و روحیه معنوی سربازان در مقابله با دشمنان است. این امر باعث می‌شود که سربازان با اراده‌ای قوی‌تر و عزمی راسخ‌تر به میدان جنگ بروند و با شجاعت و با تمام قوا در مقابل دشمنان بایستند و چه بسا از اهمیت بسیار بالاتری نسبت به جنگ افزارها برخوردار باشد. ایجاد این مهم در جنگ برعهده حاکمان و فرماندهان لشکریان است. امام علی (علیه السلام) به عنوان فرماندهی آگاه و شجاع علاوه بر حضور شجاعانه در میدان نبرد، از سویی، با سخنانش روحیه و ایمان سربازان خود را تقویت کرده و از سوی دیگر، با رجزخوانی روحیه سربازان و فرماندهان دشمن را تضعیف می‌کرد. بنابراین بخشی از سخنان ایشان که در نخستین نگاه تفاخر به نظر می‌رسد، با مراجعه به فضا و سبب صدور مشخص می‌شود که در فضای جنگ و با اهدافی خاص گفته شده است.

به این ترتیب خطبه‌هایی از نهج البلاغه که در آن تعریف از خود وجود دارد و امام علی (علیه السلام) به شجاعت، علم و درایت و پیشینه خود اشاره کرده و در فضای دعوت به جنگ و جهاد گفته شده است، با هدفی نظامی و الهی ایراد شده و خودستایی مذموم به

شمار نمی‌آید؛ چنان‌که نمونه چنین سخنانی را در خطبه ۳۳، ۳۴ و ۶۶ می‌توان دید. در خطبه ۳۳ امام علی (علیه السلام) خود را طلایه دار و پیشتاز لشکر اسلام معرفی می‌کند؛ اما باید دانست که این خطبه در بصره و یا در ریزه (مفید، ۲۰۰۸: ۱/ ۲۴۷) قبل از جنگ جمل گفته شده است. در خطبه ۳۴ نیز که پس از اظهار دلتنگی از یاران خود که به یاری او بر نمی‌خیزند، فرموده است: «فَأَمَّا أَنَا فَوَاللَّهِ دُونَ أَنْ أُعْطِيَ ذَلِكَ ضَرْبٌ بِالْمَشْرِفَةِ تَطِيرُ مِنْهُ فَرَّاشُ الْهَامِ وَ تَطِيحُ السَّوَاعِدُ وَالْأَقْدَامُ» (خطبه ۳۴)، از آنجا که سبب صدور خطبه نشان می‌دهد که پس از پایان غائله خوارج و برای بسیج مردم به مبارزه با شامیان در نخيله کوفه ایراد شده، می‌توان گفت که این تهییج و تشویق برای دعوت به مبارزه و جنگ و جهاد بوده است. در خطبه ۶۶ نیز که فرموده: «وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ بَعَيْنِ اللَّهِ وَمَعَ ابْنِ عَمِّ رَسُولِ اللَّهِ فَعَاوِدُوا الْكَرَّ وَاسْتَحْيُوا مِنَ الْفَرِّ»، به گفته مسعودی در هشتم صفر سال ۳۷ هجری در بحبوحه جنگ صفین ایراد شده است (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/ ۳۸۰).

اما ناگفته پیداست که تضعیف روحیه دشمنان، اعم از سربازان و فرماندهان نیز یکی از تاکتیک‌های مهم جنگی است که تأثیر آن کم‌تر از بخش پیش گفته نیست. این نوع از سخنان در نامه‌هایی از نهج البلاغه که به معاویه نوشته شده به وضوح دیده می‌شود؛ برای نمونه در نامه ۱۰ که امام علی (علیه السلام) قبل از جنگ صفین، خطاب به معاویه می‌فرماید: «فَأَنَا أَبُو حَسَنِ قَاتِلُ جَدِّكَ وَأَخِيكَ وَخَالِكَ شَدْخًا يَوْمَ بَدْرٍ وَذَلِكَ السَّيْفُ مَعِيَ وَبِذَلِكَ الْقَلْبِ أَلْقَى عَدُوِّي»، دل هر فرمانده و جنگاوری به لرزه درمی‌آید. شکل دیگری از این مسئله همچنین در نامه‌های ۲۸ و ۶۵ دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

فضای صدور سخنان امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه نشان می‌دهد که بخشی از سخنان ایشان که به گفته برخی از نویسندگان، موهوم فخر فروشی است، نه تنها با انگیزه فخر و مباحات گفته نشده، بلکه برای بیان حقایق و یادآوری کمالات خود و اهل بیت (علیهم السلام) ایراد شده است. همچنین امام این سخنان را عطیه‌ای الهی می‌دانسته یا حاصل تعلیم

پیامبر ﷺ بوده است و هدف و انگیزه ایشان از بیان این سخنان، دعوت، تشویق و راهنمایی دیگران به راه حق بوده است. جایگاه و نقش امام علی (علیه السلام) در هدایت و رشد جامعه اسلامی و نیز شرایط فکری، اعتقادی و اجتماعی جامعه و سیاست‌های حاکمان پیشین برای محدودیت ایشان، ضرورت معرفی خود و دفع شبهات به وسیله امام علی (علیه السلام) را ایجاب کرده است. به عبارت دیگر، محدودیت اهل بیت (علیهم السلام) و منع نقل روایات به ویژه در فضائل و مناقب آنان از سویی و از سوی دیگر تبلیغات شدید برای تخریب شخصیت امام علی (علیه السلام) به ویژه از سوی معاویه باعث شد که ایشان مجبور شود در چند محور برای هدایت و رشد جامعه و مردم، به معرفی خود و اهل بیت (علیهم السلام) بپردازد و مردم را به تبعیت از آنان فراخواند.

این محورها عبارت‌اند از:

- معرفی خود به عنوان یکی از اهل بیت (علیهم السلام): این نوع از معرفی بیشتر با ضمیر متکلم مع‌الغیر انجام می‌شود؛

- اشاره به رابطه نزدیک خود با پیامبر اکرم ﷺ: بیشتر با ضمیر متکلم وحده (أنا، ی)؛

- دفاع از خود در برابر تبلیغات مخرب دشمنان به ویژه معاویه: بیشتر با ضمیر متکلم وحده و گاه با مع‌الغیر (نحن، نا)؛

- ذکر شجاعت‌ها و پیشینه حضور در جنگ‌ها: برای انگیزه بخشی به سپاهیان خود و تضعیف روحیه دشمن.

البته واضح است که محورهای گفته شده برای این سخنان، مانعة الجمع نیست و ممکن است سبب صدور سخنی بیش از یک محور باشد؛ یعنی امام (علیه السلام) چندین مسئله را در نظر بگیرد و در یک سخن به همه آن‌ها پاسخ دهد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آقادوستی، الهام و مهدی مطیع، «تبیین افتخارات حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه و واکاوی چرایی آن‌ها»، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، سال هجدهم، شماره ۶۲، ۱۳۹۸ ش.

۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن اثیر، عزالدین، الكامل فی التاريخ، دار الصادر، بیروت، ۱۹۶۵م.
۵. ابن عبد البر، یوسف، الاستیعاب، دار الجیل، بیروت، ۱۹۹۲م.
۶. ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار الصادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۷. ابن میثم بحرانی، میثم، شرح نهج البلاغه، دفتر نشر الكتاب، تهران، ۱۴۰۴ق.
۸. اسعد، طارق، علم أسباب ورود الحديث، دار الحزم، بیروت، ۲۰۰۱م.
۹. انصاریان، حسین، ترجمه نهج البلاغه، دارالعرفان، قم، ۱۳۸۸ش.
۱۰. تمیمی آمدی، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامی، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۱. تهرانی، مجتبی، اخلاق الهی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران، ۱۳۸۱ش.
۱۲. جحاف، یحیی، ارشاد المؤمنین الى معرفة نهج البلاغة المبین، دلیل ما، قم، ۱۳۸۰ش.
۱۳. جمشیدی ها، غلامرضا و دیگران، «پروپاگاندای بنی امیه علیه خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله)»، شیعه شناسی، سال نهم، شماره ۳۵، ۱۳۹۰ش. ص ۷-۴۴.
۱۴. حر عاملی، محمد، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، اعلمی، بیروت، ۱۴۲۵ق.
۱۵. حسکانی، عبید الله، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۱ق.
۱۶. حلی، حسن، المحتضر، منشورات المطبعة الحیدریه، نجف، ۱۹۵۱م.
۱۷. حنفی دمشقی، سید ابراهیم، البیان والتعریف فی أسباب ورود الحديث الشریف، مطبعة البهاء، حلب، ۱۳۲۹ق.
۱۸. خضری، علی، «نگرشی بر فخریات امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه (اسباب و انگیزه ها)»، فصلنامه پژوهش نامه نهج البلاغه، سال ششم، شماره ۲۴، ۱۳۹۷ش.
۱۹. خویی، حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، مكتبة الإسلامية، تهران، ۱۴۰۰ق.
۲۰. داوری چلقائی، احد، «فضای فرهنگی - اجتماعی صدور خطبه های نهج البلاغه»، مطالعات تفسیری، سال یکم، شماره ۱، ۱۳۸۹ش. ص ۱۲۱-۱۴۱.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۰ش.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم - دار الشامیه، دمشق - بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۳. ریاحی مهر، باقرو سید عیسی مسترحمی، «نقش فضای صدور در نهج البلاغه»، پژوهش نامه نهج البلاغه، سال سوم، شماره ۱۱، ۱۳۹۴ش. ص ۱۱۵-۱۳۲.
۲۴. حسینی خطیب، سید عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و آسانید، دار الزهراء، بیروت، ۱۹۸۸م.
۲۵. سید رضی، محمد، نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، دار الهجرة، قم، بی تا.

۲۶. سیوطی، عزالدین، *أسباب ورود الحديث أو اللمع في أسباب ورود الحديث*، دار الفكر، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۲۷. شمس الدین، ذهبی، *میزان الاعتدال*، دار المعرفة، بیروت، ۱۳۸۲ق.
۲۸. شهرستانی، سید علی، *منع تدوین الحديث*، مؤسسة الرافد، قم، ۱۴۳۰ق.
۲۹. صدوق، محمد، *امالی*، کتابچی، تهران، ۱۳۷۶ش.
۳۰. صفار، محمد. *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۱۷ق.
۳۲. طبری، محمد، *تاریخ الأمم والملوک (تاریخ طبری)*، دار التراث، بیروت، ۱۹۶۷م.
۳۳. طوسی، محمد، *الأمالی*، دار الثقافة، قم، ۱۴۱۴ق.
۳۴. عاملی، حسین جمعه، *شروح نهج البلاغة*، مطبعة الفكر، بیروت، ۱۳۶۱ق.
۳۵. عاملی، سید جعفر، *الصحيح من سيرة الإمام على عليه السلام*، المركز الإسلامي للدراسات، بیروت، ۱۴۳۰ق.
۳۶. عاملی، سید جعفر، *الصحيح من سيرة النبي الأعظم*، دار الحديث، قم، ۱۴۲۶ق.
۳۷. عسکری، مرتضی، *نقش ائمه در احیای دین*، مرکز فرهنگی انتشارات منیر، تهران، ۱۳۸۲ش.
۳۸. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۶ق.
۳۹. رازی، فخر الدین محمد، *مفاتیح الغیب*، دار الإحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۴۰. فیض کاشانی، محسن، *المحجة البيضاء*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ق.
۴۲. مجلسی، محمد، *بحار الأنوار*، دار الإحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۴۳. معادیخواه، عبدالمجید، *خورشید بی غروب*، نشر ذره، تهران، ۱۳۷۹ش.
۴۴. معارف، مجید، *تاریخ عمومی حدیث*، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۷ش.
۴۵. مفید، محمد، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بیروت، ۲۰۰۸م.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام امام*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۵ش.
۴۷. موسوی، سید صادق، *تمام نهج البلاغة*، الدار الإسلامية، بیروت، ۱۴۱۴ق.
۴۸. موسوی گرواردی، سید علی، *ترجمه نهج البلاغة*، قدیانی، تهران، ۱۳۹۴ش.
۴۹. نراقی، احمد، *معراج السعاده*، هجرت، قم، ۱۳۷۸ش.
۵۰. نراقی، محمد مهدی، *جامع السعادات*، اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۶ش.
۵۱. نصیری، علی، «سیمای امیرالمؤمنین علیه السلام از منظر نهج البلاغة» *مجله شیعه شناسی*، سال سوم، شماره ۱۰، ۱۳۸۴ش. ص ۵۷-۸۴.
۵۲. واقدی، محمد، *المغازی*، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۵۳. ورام، مسعود، *تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)*، مكتبة فقيه، قم، ۱۴۱۰ق.

واکاوی فرافکنی منکران دعوت انبیا از منظر قرآن

سیده محبوبه کشفی^۱

چکیده

مردم در برابر دعوت انبیا و آموزه‌های اساسی قرآن، در گذر زمان واکنش‌های متفاوتی نشان داده‌اند. خداوند متعال در برخی از آیات قرآن، گفتار و رفتار منکران دعوت الهی را توصیف کرده که بیانگر فرافکنی آنان است، موضوعی که بیشتر منکران می‌کوشند به وسیله آن از اندیشه، عمل و اعتقادات خود دفاع کنند.

نوشتار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین فرافکنی پرداخته و واکنش و گفتار تکذیب‌کنندگان دعوت انبیا در قرآن را بررسی کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که فرافکنی‌های منکران با ظاهر مقبول، اتهام‌زنی و تناقض‌گویی همراه بوده است. منکران بنابر تصریح آیات قرآن صفت‌ها و ویژگی‌های ناروایی به انبیا و مؤمنان نسبت داده‌اند؛ از جمله: اساطیر خواندن دعوت انبیا، ظالم و دروغ‌گو خواندن انبیا، نسبت افک به قرآن و سفیه برشمردن مؤمنان. بررسی رفتارهای فرافکنانه منکران بیانگر آن است که مواردی همچون تعصبات جاهلی، پیروی از معیارهای خودساخته درباره مقام نبوت، احساس ناکامی و سوءاستفاده از جهل عوام می‌تواند بستری برای بروز چنین رفتارهایی باشد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، دعوت انبیا، جهل عوام، فرافکنی منکران، بیمار دلی کافران.

مقدمه

قرآن کریم مملو از زیبایی‌هایی است که پس از چهارده قرن به رغم تمامی تحقیقات و پژوهش‌های صورت گرفته، هنوز بسیاری از لایه‌های معنایی و زیبایی آن کشف نشده است. این کتاب آسمانی هدایت دربردارندهٔ وجوه و ابعاد لازم برای رستگاری و خوشبختی دنیوی و اخروی است و در این راستا به توصیف رفتارها و عملکردهای گوناگون انسان‌ها در شرایط متفاوت و عاقبت آنان پرداخته است. توجه به جنبهٔ روانشناختی در قرآن کریم و تحلیل رفتارهای گزارش شده از طبقات مختلف، امر مهمی است. خداوند متعال در قرآن کریم به جنبه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی انسان پرداخته و این امر بیانگر اهمیت مسائل روان‌شناختی انسان در نزد خداوند است.

یکی از مسائل روان‌شناختی مورد توجه در قرآن کریم سلامتی است. سلامتی از مهم‌ترین نعمت‌های خداوند متعال است که هم شامل جسم و هم روح افراد می‌شود. گاه افراد به رغم سلامتی جسمی، روان و رفتار سالمی ندارند. یکی از رفتارهای ناسالم در افراد، واکنش دفاعی فرافکنی است. افراد در این حالت به انتساب ویژگی‌های خود به دیگران می‌پردازند و این زمانی رخ می‌دهد که شرایط پیش‌رو را برای خویش مناسب نمی‌بینند. بنابراین قرآن کریم، منکران برای انکار انبیا و دعوت ایشان شروع به نسبت دادن اتهام‌های مختلفی می‌کردند که به خوبی با تحلیل آیات مرتبط می‌توان بروز واکنش دفاعی یاد شده را در کلام آنان یافت.

مسئلهٔ پژوهش حاضر به صورت مشخص حول محور فرافکنی در جملاتی است که دربردارندهٔ اقوال منکران در اتهام‌زنی به انبیا است. در این نوشتار، نویسنده کوشیده است شمه‌ای از وجوه زیبای روان‌شناختی آیات قرآن کریم و ظرفیت آن را مطرح کند تا از این راه، اهمیت تحقیق میان‌رشته‌ای با استفاده از این کتاب الهی را برای پژوهشگران رشته‌های علوم انسانی نشان دهد. منظور از تحقیق میان‌رشته‌ای در این حوزه، تحمیل آرای نامعتبر روان‌شناسی و ارتباط‌دهی بدون استناد میان قرآن و روان‌شناسی نیست؛ بلکه کوشیده شده است که با ارائهٔ تحقیق‌های میان‌رشته‌ای بتوان فرصتی برای جذب

بیشتر به قرآن کریم و کسب معرفت فراهم آورد. در حقیقت، قرآن کریم در طرح و بسط مفاهیم روان‌شناسی نسبت به علوم روان‌شناسی غرب پیشینه‌ای دیرینه دارد و تمامی ملزومات هدایت را به اجمال یا تفصیل تبیین کرده است. بدین سان، می‌توان جنبه‌های مختلف روان‌شناسی را از منظر قرآن کریم تحقیق و بررسی کرد.

بنابراین نوشتار حاضر به روش توصیفی-تحلیلی در پی واکاوی سلامت روان منکران دعوت انبیا از منظر قرآن است. از حیث ساختار پژوهش نیز پس از بیان پیشینه تحقیق به موارد زیر پرداخته خواهد شد:

الف) تبیین رفتار فرافکنانه منکران؛

ب) نمونه‌هایی از مصادیق فرافکنی منکران در قرآن؛

ج) بستر و خاستگاه زمینه‌ساز فرافکنی.

پیشینه پژوهش

در باره پیشینه پژوهش باید گفت که در زمینه تطبیق علم روان‌شناسی با دیگر علوم، پژوهش‌های متعددی در قالب کتاب، پایان‌نامه و مقاله صورت گرفته؛ اما بنابر جست‌وجوهای نگارنده در حیطه مسئله فرافکنی به طور خاص، پژوهش‌هایی در دیگر حیطه‌ها از قبیل ادبیات فارسی و نهج البلاغه انجام یافته است. کیخا (۱۳۹۶) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، «راهکارهای مقابله با فرافکنی در سیره علوی»، به این موضوع پرداخته است. کاویانی و زمانی (۱۳۹۸) عرصه‌های مشترک قرآن و روان‌شناسی را تبیین و همچنین برخی آیات روان‌شناختی قرآن را توصیف و تحلیل کرده‌اند. خانلو و بیرانوند (۱۳۹۳) نیز در مقاله «نگرش عرفانی- روان‌شناسی بر مفهوم فرافکنی در غزلیات شمس» مفهوم فرافکنی، انواع و عوامل آن را در غزلیات شمس تبیین کرده‌اند.

اما درباره مکانیسم دفاعی فرافکنی در قرآن و واکاوی آن در اتهام‌زنی منکران، به طور خاص در پایگاه‌های اطلاعاتی‌ای، مانند پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir) و ایرانداک (www.irandoc.ac.ir) و همچنین شماره‌های مختلف مجلات

علمی و پژوهشی، مقاله‌ای یافت نشد. باید گفت آنچه منابع اصیل پژوهش حاضر را به عنوان پایه تبیین مسئله شکل می‌دهد، عبارت است از آرای روان‌شناسان و مفسران در تبیین این واکنش دفاعی که می‌توان از راه تعمق در آیات قرآن کریم به تبیین روان‌شناختی منکران و واکنش‌های آنان دست یافت.

۱. مباحث نظری

۱-۱. سلامت روان

پیش از بررسی آیات قرآن کریم لازم است که به اجمال تعریفی از اصطلاح سلامت روانی ارائه شود تا از این راه ذهن خواننده برای تبیین ضرورت بررسی آیات مرتبط با اتهام‌زنی و واکنش دفاعی منکران آماده شود. سلامت روان یکی از مسائل مهم و تأثیرگذار در کیفیت زندگی افراد است. منظور از سلامت روان، کارکرد موفقیت‌آمیز اعمال روانی از نظر فکر، خلق و رفتار است که به فعالیت‌های سازنده، برآورنده روابط با دیگران، توانایی سازش به تغییر و مقابله با ناملازمات می‌انجامد. (سادوک، بنیامین و ویرجینیا، ۱۳۸۲: ۲۴/۱) زمانی که فرد در زندگی فردی و اجتماعی خود فاقد سلامت روان باشد، به تدریج در برخورد با دیگران رفتارهایی نامناسب و گاه حتی پرخاشگرانه خواهد داشت.

۲-۱. فرافکنی

فروید (۱۹۲۴) برای فرایندهای ناهشیاری که واقعیت را تحریف می‌کنند تا از این راه فرد را در برابر اضطراب محافظت کنند، اصطلاح مکانیسم دفاعی^۱ را به کار برده است؛ اگرچه مکانیسم واژه‌ای مناسب به نظر نمی‌آید و برخاسته از طرز تفکر فروید، ماشین دانستن بشر، است و شاید بهتر باشد اصطلاحات دیگری چون «سازه‌های فرضی»^۲ را جایگزین آن کرد. ویژگی مشترک تمامی این نوع واکنش‌های دفاعی خودفریبی است.

1. Defensive Mechanism
2. Hypothetical Structures

(اتکینسون و هیلگارد، ۱۳۸۲: ۲/ ۱۵۵) یکی از انواع مکانیسم‌های عقلی که انسان در برابر احساس نگرانی بروز می‌دهد، فرافکنی است. (نجاتی، بی‌تا: ۱۸۹) فرافکنی فرایندی ذهنی است که فرد از راه آن ویژگی‌های خویش را به بیرون از خود (امور طبیعی و یا اشخاص دیگر) نسبت می‌دهد. در روان‌پزشکی، این اختلال و عملکرد نامطلوب را چنین تعریف می‌کنند: نوعی تکانه درونی نامقبول و ناخودآگاه که فرد دنیای خارج از خود را انکار کرده و به صورت هذیان‌های آشکار درباره واقعیت بیرونی بروز می‌دهد. (سادوک، بنیامین و ویرجینیا، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۹۴) اگرچه مکانیسم‌های دفاعی می‌توانند به طور موقت ما را آرام کنند، در عین حال معمولاً موجب تحریف واقعیت می‌شوند و بدین سان در حل مسئله اختلال پدید می‌آورند. همچنین باید افزود که افراد فرافکن ممکن است شیوه‌های کارآمدتر برای حل مسئله را فراموش کنند و این موجب شود که روزبه‌روز حل مسئله برای آنان سخت‌تر و محال‌تر شود. (اتکینسون و هیلگارد، ۱۳۸۲: ۲/ ۱۶۳)

بنابراین فرافکنی، واکنشی روانی- دفاعی در مقابل کنش‌های بیرونی است که به گمان شخص احساسات و شخصیت مردم را بازگویی کند؛ حال آنکه درحقیقت بازتاب‌دهنده ویژگی‌های خود شخص است. به بیانی روشن‌تر می‌توان گفت که تشخیص فرافکنی در فرد برابر با آگاهی از ضمیر ناخودآگاه و درون فرد است. (هدفیلد، ۱۳۵۱: ۱۳۵) درخور توجه است که محرک اصلی اراده که انسان را به فعالیت وامی‌دارد، همان هدف است. بنابراین عملکرد و فعالیت‌های منکران حکایت‌کننده اهداف شوم آنان است که به خوبی می‌تواند بیانگر شخصیتشان باشد.

۳-۱. راه تشخیص فرافکنی

اینک با توجه به شناخت ماهیت فرافکنی، چگونه می‌توان این مسئله را در افراد کشف کرد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان ویژگی‌های درونی، علایق و انگیزه‌های آنان را نیز دریافت؟ این سؤالی است که پس از شناخت مسئله فرافکنی برای هر خواننده‌ای پیش می‌آید که راه شناخت و تشخیص فرافکنی چیست و چگونه می‌توان فرد مبتلا را

شناخت؟

باید توجه داشت که فرافکنی مسئله‌ای نیست که بتوان از ظاهر پوششی فرد بدان پی برد؛ بلکه تشخیص فرافکنی به کلام و رفتارهای فرد در دوره‌ای طولانی بازسته است. به این معنا که باید گفتار و نحوه عملکرد فرد به مدت قابل ملاحظه‌ای بررسی و تحلیل شود؛ زیرا گاه ممکن است گفتار فرد بسیار دل‌نشین و جذاب و گاه با جسارت و توهین همراه باشد. در حالت اول، برای تشخیص فرافکنی فرد به بررسی عملکرد او در یک بازه زمانی طولانی نیاز است و نمی‌توان به صرف گفتارهای دل‌نشین، فرد را از فرافکنی مبرا دانست؛ بلکه با بررسی تمامی گفتارها و عملکردهایش می‌توان تعارض گفتار و رفتار را دریافت و آن‌گاه با دقت شدن در رفتارها ابتلای او به فرافکنی را فهمید. در حالت دوم، کلام با جسارت و توهین همراه می‌شود که می‌توان آن را پرخاشگری کلامی نامید. در ادامه با ذکر نمونه‌هایی قرآنی می‌توان ظهور فرافکنی به صورت پرخاشگری کلامی و اتهام‌زنی‌های کافران را جست‌وجو کرد.

۲. نمونه‌هایی از مصادیق فرافکنی در قرآن

در این بخش، نمونه‌های قرآنی بیانگر عملکرد منکران در بعد فرافکنی ذکر می‌شود که در ذیل به مواردی از جمله اساطیر خواندن دعوت انبیا، ظالم دانستن انبیا، دروغ‌گو و شرور برشمردن ایشان، افک دانستن قرآن و نسبت سفیه دادن به مؤمنان پرداخته خواهد شد.

۱-۲. اساطیر خواندن دعوت انبیا: خداوند متعال در آیات متعددی از تبعیت و تقلید کورکورانه جاهلان و کافران خبر می‌دهد: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره / ۱۷۰)؛ «و چون به آنان گفته شود: "از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید؛" می‌گویند: «نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم، پیروی می‌کنیم» آیا هرچند پدران‌شان چیزی را درک نمی‌کرده و به راه صواب نمی‌رفته‌اند [باز هم درخور پیروی هستند]؟». بنابراین تصریح آیه، کافران از پدران خود بدون هیچ دلیل و علمی پیروی می‌کردند؛ چنان‌که در ادامه آیه با عبارت «لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ

شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» نشان داده می‌شود که آنان در پیروی از پدران خود هیچ ملاک منطقی و عقلانی‌ای نداشته‌اند؛ زیرا کافران در عین عدم علم و هدایت آبای خود همچنان بر پیروی از آنان اصرار می‌ورزیده‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۵۷۶ / ۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۱۹ / ۱) از این رو، ملاک پیروی عقیدتی و عملی آنان عملکرد آبایشان بوده؛ هرچند گفتارهایی بدون پشتوانه علمی و افسانه بوده است. آیات دیگری نیز چنین رفتاری را تأیید می‌کند: ﴿بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ﴾. (مؤمنون / ۸۱)

اینک قابل توجه است که کافران نحوه عملکردشان نسبت به آبای خود را به انبیا نسبت می‌داده‌اند؛ چنان‌که در ادامه و آیه دیگری از سوره مؤمنون درباره بعث و معاد می‌گویند: ﴿لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾. (مؤمنون / ۸۳) آنان بعث و معاد را جزء اساطیر و افسانه‌های پیشینیان تلقی می‌کنند؛ بدین معنی که وعده بعث قدیمی است و حقیقتی ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۳ / ۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵ / ۵۶) این توصیفی که آنان برای وعده انبیا به کار می‌برند، به طور کامل درباره خود آنان صادق است که پیرو آبا و افکار خرافی آبایشان هستند از این رومی‌توان بروز این نوع رفتار کافران را جزء مصادیق مکانیسم دفاعی فرافکنی برشمرد. همچنین باید افزود که خداوند متعال منشأ این نوع نسبت‌ها و اتهام‌زنی‌ها را زنگارهای دل می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰ / ۲۳۴) که آن نیز اثر و پیامد عملکرد آنان است: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (مطففین / ۱۴)؛ «نه چنین است، بلکه آنچه مرتکب می‌شدند زنگار بردل‌هایشان بسته است».

۲-۲. ظالم دانستن انبیا: نمونه‌ای دیگر برای فرافکنی در هنگام اتهام‌زنی به انبیا را می‌توان در آیه پنجاه سوره نور دید: ﴿أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ اِذْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أَوْلَاكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (نور / ۵۰)؛ «آیا در دل‌هایشان بیماری است، یا شک دارند، یا از آن می‌ترسند که خدا و فرستاده‌اش بر آنان ستم ورزند؟ [نه،] بلکه خودشان ستمکارند». خداوند در این آیه با به کار بردن «بل» اضراب چنین تبیین می‌کند که ستمکاران حقیقی خود منافقان‌اند. (درویش، ۱۴۱۵: ۶ / ۶۳۷) یکی از کاربردهای حرف عطف بل، ابطال

حکم پیش از بل است. (سیوطی، ۱۳۹۴: ۲ / ۲۱۹؛ شرتونی، ۱۳۸۶: ۳۶۷)؛ به این معنی که رابطه مضمونی جملات طرفین «بل»، رابطه تقابل است. در آیه یادشده، جمله پیش از بل، «أَنْ يَحْيِفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ» چنین بیان می‌کند که منافقان از ظلم خداوند و پیامبر به خود می‌ترسند؛ اما جمله بعد از بل، «أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» از جمله پیشین اعراض می‌کند و ظالمان حقیقی را خود منافقان معرفی می‌کند. درواقع نگرش آنان درباره خدا و پیامبر، به طور کامل درباره خودشان ساری و جاری بود و آنان این ویژگی (ظالم بودن) را به بیرون از خود نسبت می‌دادند و اتهام می‌زدند. این مفهوم در آیات متعددی بیان شده است. (برای نمونه بنگرید به: عنکبوت / ۴۰؛ روم / ۹؛ آل عمران / ۱۱۷؛ اعراف / ۱۶۰؛ توبه / ۷۰؛ هود / ۱۰۱).

شایان ذکر است که خداوند ویژگی درونی آنان را با تأکید بیان می‌کند: کاربرد ضمیر فصل رفعی میان مبتدا و خبر معرفه از ساختارهای تأکیدی در بلاغت است (شرتونی، ۱۳۸۶: ۴ / ۲۰۶) و این نشان می‌دهد که نه تنها تصور آنان درباره نبی صحیح نیست، بلکه ظالم بودن به طور کامل جزء ویژگی‌های شخصیتی خودشان است.

۳-۲. دروغ‌گو و شرور دانستن انبیا: نمونه‌ای دیگر از نمود فرافکنی در اتهام‌زنی‌های منکران، آیات ۲۵ و ۲۶ سوره قمر است. خداوند متعال می‌فرماید: «أَلْقَى الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» (قمر / ۲۵)؛ «آیا از میان ما [وحی] براو القا شده است؟ [نه] بلکه او دروغ‌گویی گستاخ است». برای قوم ثمود، پذیرش فردی با رسالت نبوت از میان خودشان محال بود؛ از این رو با استفاده از استفهام انکاری، بشر بودن پیامبر و فرستاده را باور نکردند و به او نسبت «کذاب» و «اشر» دادند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹ / ۸۰)؛ به این معنی که هیچ‌گاه حضرت صالح عليه السلام پیامی از سوی خداوند دریافت نکرده، به دروغ خود را فرستاده خدا معرفی می‌کند، در ارتباط و پیوند خود با خداوند دچار کبر شده و همچنین از بسیاری طمع خود را چنین معرفی کرده است. (قطب، ۱۴۲۵: ۶ / ۳۴۳۲)

اما عبارت قرآنی‌ای که ذهن خواننده را به فرافکنی قوم ثمود سوق می‌دهد، آیه بعدی است. خداوند متعال به دنبال ذکر قول قوم ثمود، از عاقبت آنان چنین خبر می‌دهد:

﴿سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِّنَ الْكَذَّابِ الْأَشِرِّ﴾ (قمر / ۲۶)؛ «به زودی فردا بدانند دروغ‌گوی گستاخ کیست». نکته قابل توجه آنکه خداوند همان دو اتهام قوم ثمود را درباره ویژگی‌های آنان به کار می‌برد. این نوع کاربرد نشان می‌دهد که آنان همان دو ویژگی و غرض درونی خویش را به پیامبرشان بهتان می‌زدند و به بیان روان‌شناختی، برون‌فکنی و فرافکنی می‌کردند.

۴-۲. افک دانستن کتاب آسمانی قرآن: افترا اتهامی دیگر است که کافران به انبیا نسبت می‌دادند. افترا از ریشه «فری» و در فرهنگ‌های لغت عربی، به هرگونه بریدن و قطع کردن گویند که در هر دو مورد اصلاح و افساد به کار می‌رود؛ اما در قرآن کریم برای موارد مذموم و فساد به کار رفته است. به بیانی روشن‌تر، افترا به معنای جدا شدن از حق است که دروغ و سحر می‌تواند از مصادیق آن باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۷۷ / ۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۴) خداوند متعال در سوره فرقان، کلام کافران درباره قرآن را این‌گونه حکایت می‌کند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾. (فرقان / ۴) دگرگونی از اصل و صورت را افک گویند و از آنجا که کذب نوعی انصراف از حق و واقع است، می‌توان افک را به کذب و دروغ اطلاق کرد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۹۹ / ۱)؛ به این معنی که کافران قرآن را دروغی بزرگ می‌دانستند و از نگاه آنان، رسول اکرم ﷺ کتاب آسمانی قرآن را به دروغ به خدا نسبت می‌داد. (طیب، ۱۳۶۹: ۳۷۴ / ۹) مضمون این به دروغ نسبت دادن قرآن به خدا در آیات متعددی تکرار شده است: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانُ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكُ مُفْتَرًى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (سبأ / ۴۳) و ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا لَوْ كَانَ خَيْرًا مَا سَبَقُونَا إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾. (احقاف / ۱۴) از سوی دیگر، قرآن کریم نه تنها این اتهام را از پیامبر مبرا می‌داند و خود را تصدیق‌کننده کتاب‌های آسمانی پیشین معرفی می‌کند: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس / ۳۷)، بلکه عملکرد و برخورد آنان با آلهه ساختگی‌شان را افک می‌نامد: ﴿فَلَوْلَا نَصْرُهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾. (احقاف / ۲۸) خداوند پندار

بت پرستان در شفاعت کردن آلهه را افک و افترا می‌داند و این در حالی است که بت پرستان قرآن کریم را افک می‌دانستند. بدین سان می‌توان چنین برداشت کرد که آنان همان عملکرد توخالی خود نسبت به آلهه را به پیامبر نسبت می‌دادند.

۲-۵. سفیه دانستن مؤمنان: آیه سیزده سوره بقره مثال قرآنی دیگری برای این پدیده روان‌شناسی است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ» (بقره / ۱۳)؛ «و چون به آنان گفته شود: "همان گونه که مردم ایمان آوردند، شما هم ایمان بیاورید"، می‌گویند: "آیا همان گونه که کم‌خردان ایمان آورده‌اند، ایمان بیاوریم؟" هشدار که آنان همان کم‌خردان‌اند؛ ولی نمی‌دانند». بنابراین آیه، افراد بی‌ایمان از ایمان آوردن ابا داشتند و ایمان آوردن را عملی نابخردانه تصور می‌کردند. درواقع، ایمان و باور مؤمنان را عملی سفیهانه تلقی کرده و مؤمنان را سفیه می‌خواندند؛ اما خداوند متعال در ادامه سخنان آنان، نسبت سفاهت را به خودشان برمی‌گرداند. به این معنی که افراد بی‌ایمان، نابخردی درونی خویش را به دیگران نسبت می‌دادند و این در حالی است که آن صفت و نسبت به طور کامل درباره خود آنان صادق است. قابل توجه است که خداوند در وصف ویژگی آنان با استعمال ضمیر فصل رفعی میان مبتدا و خبر معرفه، بار تأکیدی جمله را تقویت و مضاعف می‌کند؛ زیرا وجود حرف مشبهة بالفعل «إِنَّ» و کاربرد جمله اسمیه نشان‌دهنده تأکید در جمله است که افزون بر این موارد، با کاربرد ضمیر فصل رفعی تأکید جمله مضاعف شده است.

۳. تبیین رفتار فرافکنانه منکران

منکران در رفتار فرافکنانه نسبت به شخص انبیا و دعوت ایشان، در هیئت فردی موجه و معقول ظاهر می‌شدند که به ایمان اظهار می‌کرد. همچنین برخی منکران با اتهام‌زنی و نسبت‌های ناروا به انبیا پرخاشگری کلامی کرده و حتی گاه در گفتارهای خود دچار تناقض‌گویی می‌شدند. در ذیل برای هریک از این موارد، نمونه‌ای قرآنی ذکر خواهد شد.

۱-۳. ظاهر مقبول

برخی افراد در راستای تحقق اهداف خود می‌کوشیدند که نزد مردم شخصیتی مقبول و موجه داشته باشند تا با استفاده از این چهره مقبول به اهدافشان جامعه عمل بپوشانند. ظاهر، گفتار و رفتار آنان معقول و منطقی به نظر می‌رسید و حتی برخلاف حقیقت درونی، اظهار ایمان می‌کردند. خداوند متعال در سوره بقره چنین می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْلِفُوكُمُ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ» (بقره / ۸) خداوند در این آیه به تفاوت ظاهر و باطن (گفتار و عمل) در برخی افراد تصریح می‌کند.

خداوند متعال راه تشخیص این گونه افراد را به خوبی تبیین کرده است: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَانُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمْ خُشْبٌ مُسْنَدٌ يَحْسِبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتِلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (منافقون / ۴) در این آیه ویژگی ظاهری منافقان از جمله چهره و جسم جزء ویژگی‌های مثبت و شگفت‌آور معرفی شده است و در واقع خداوند از این راه چنین می‌فهماند که ظاهر خوب و جذاب فرد نمی‌تواند گویای تمامی ویژگی‌های درونی او باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹ / ۲۸۰-۲۸۱)؛ چه بسا این ظاهر آراسته و موجه‌سازی ظاهری، نقاب و پوششی برای نحوه عملکرد و رفتار باشد؛ چنان‌که قرآن کریم این تعارض ظاهر و درون را نفاق می‌داند. باید توجه داشت که ویژگی دیگر این گروه، سخنان دل‌نشین است و این بیانگر تعارض گفتار فرد با عملکرد اوست. به عبارت دیگر، گاه فرد در گفتار خود هیچ‌گونه نسبت و اتهامی به دیگران وارد نمی‌کند؛ اما به گمان خود، فرد مقابل را به ویژگی‌های درونی خویش متهم می‌کند. همچنین در بخش پایان آیه روشن می‌شود که این گروه در طرز تفکر و پندار با ظاهر خود متفاوت‌اند؛ به این صورت که مؤمنان را دشمنان خود تلقی کرده و هر صدایی را بر علیه و به زیان خود تصور می‌کنند و این در حالی است که دشمن واقعی آنان خودشان هستند.

منافقان همیشه در صدد پنهان کردن کفر درون خویش‌اند و از پی بردن مؤمنان به درون خود ترسان؛ از این رو هر «صیحه»‌ای را علیه خود می‌پندارند. اما خداوند متعال از عملکردشان پرده برمی‌دارد که آنان خود در عداوت و دشمنی با مسلمانان هستند.

(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/۲۸۱) درواقع، پندار آنان دربارهٔ مسلمانان نه تنها صحیح نیست، بلکه دربارهٔ خودشان صادق است. از این رو، قرآن کریم در ادامه با جملهٔ اسمیهٔ «هُمُ الْعَدُوُّ» به مخاطبان و خوانندگان قرآن می‌فهماند که این دشمنی را خود منافقان نسبت به مسلمانان دارند نه برعکس. درنتیجه می‌توان برخورد منافقان با مؤمنان را فرافکنانه دانست؛ زیرا که خصلت خود را برای مؤمنان متصورند.

۳-۲. پرخاشگری کلامی (اتهام)

اگرچه رفتارهای پرخاشگری در انسان‌ها به صورت رفتارهای فیزیکی و خشونت‌آمیز نسبت به دیگران فرض می‌شود، باید توجه داشت که برخی رفتارهای پرخاشگرانه با آسیب فیزیکی همراه نیست؛ چنان‌که پرخاشگری کلامی نیز یکی از انواع پرخاشگری است. (سادوک، بنیامین و ویرجینیا، ۱۳۸۲: ۱/۲۱۴) کلام و گفتار مجموعه‌ای از نشانه‌های صوتی است که برای انتقال افکار، مفاهیم و برقراری ارتباط میان انسان‌ها به کار می‌رود. (وثوقی و نیک‌خلق، ۱۳۸۲: ۶۹) کلام هر فردی می‌تواند گویای علائق، نگرش و انگیزه‌های او باشد. گاه گفتار افراد آمیخته با پرخاشگری و خشونت است که می‌توان از آن به خشونت و پرخاشگری کلامی یاد کرد. خشونت و پرخاشگری کلامی انواع مختلفی دارد که شامل لحن تند و تحقیرآمیز، ناسزاگویی، مسخره کردن، توهین کردن، اتهام و ... می‌شود. منظور از پرخاشگری کلامی و اتهام، اقوال نامناسبی است که فرد برای دیگران به کار می‌برد. خداوند متعال در سورهٔ محمد می‌فرماید: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَنْ لَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ أَضْغَانَهُمْ وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكَهُمْ فَالْعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾؛ «و اگر بخواهیم، قطعاً آنان را به تومی نمایانیم، درنتیجه ایشان را به سیمای [حقیقی] شان می‌شناسی و از آهنگ سخن به [حال] آنان پی خواهی برد و خداست که کارهای شما را می‌داند». خداوند در این آیه نحوهٔ شناخت و اطلاع از چهرهٔ واقعی افراد را در گفتار و کنایات آنان می‌داند.

همچنین امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام به این امر مهم توجه خاص کرده‌اند: «تَكَلَّمُوا تُعَرَفُوا فَإِنَّ الْمَرْءَ مَحْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ». (صبحی صالح، ۱۴۱۴: ۵۴۵) شاعران عرب نیز به

این مسئله روان‌شناختی توجه کرده و آن را در قالب شعر سروده‌اند: «إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه / و صدق ما يعتاده من توهم» (المعری، بی‌تا: ۳۸۶) مصرع دوم این بیت به گونه‌ای تعریف فرافکنی است که بدکرداران به علت آلودگی‌های درونی خویش انسان‌های پاک را آلوده می‌بینند.

تعدد اتهامات کافران در طول تاریخ و حکایت‌های قرآن از عملکرد انکاری و تکذیبی آنان به فراوانی در کلام خداوند متعال دیده می‌شود. کافران در هر دوره‌ای با اتهام‌زنی‌های متفاوت قصد داشته‌اند انبیا را انکار کنند که یکی از این موارد نسبت دادن معجزات انبیا به سحر بوده است؛ برای مثال خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (قمر/ ۲)؛ «و هرگاه نشانه‌ای ببینند روی بگردانند و گویند: "سحری دائم است"». در این آیه، خداوند واژه «آیه» را به صورت اسم نکره به کار می‌برد که با توجه به قاعده «نکره در سیاق شرط افاده عموم می‌کند» (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳/ ۴۹) می‌توان مفهوم آیه را چنین دانست که کافران در مواجهه با هریک از معجزات انبیا اعراض کرده و به گونه‌های مختلف اتهام‌زنی می‌کرده‌اند؛ چنان‌که با توجه به آیه یادشده، بدان معجزه نسبت «سحر» می‌داده‌اند. همچنین در آیه‌ای دیگر، درباره واکنش آنان در برابر تمامی انبیا چنین می‌فرماید: «كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجُنُّونٌ» (ذاریات / ۵۲) که به معنای نسبت دادن سحر و جنون به همه انبیاست.

نمونه‌هایی دیگر از اتهام‌زنی‌های کافران و منکران به انبیا اتهام کفانت، جنون، شاعری و دروغ‌گویی است؛ به عنوان نمونه کافران مکه در برخورد با پیامبر اسلام ﷺ و منذر بودن ایشان چنین گفتند: «وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ» (ص / ۴) و به ایشان جادوگری و دروغ‌گویی نسبت دادند. اما خداوند متعال این‌گونه نسبت‌ها و اتهام‌های ناروا را از انبیا مبرا دانسته است. خداوند درباره تنزیه نبی اکرم ﷺ از اتهام کفانت و شاعری چنین می‌فرماید: «وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلٍ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ». (حاقه / ۴۱-۴۲) همچنین قرآن درباره متهم کردن پیامبر به جنون چنین می‌گوید: «ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ وَقَالُوا مُعَلَّمٌ مَجْنُونٌ». (دخان / ۱۴)

۳-۳. تناقض‌گویی

قابل توجه است که برخی از اتهام‌زنی‌های منکران با یکدیگر در تعارض است. دقت در دو اتهام «کھانت» و «جنون» این تناقض‌گویی کافران و منکران فرافکن را روشن‌تر می‌کند: ویژگی کھانت با هوش همراه است و کاهنان معمولاً افراد باهوشی بودند که با ادعای دسترسی به اخبار غیبی و سوءاستفاده از هوش خود مردم را به لغوسرگرم می‌کردند؛ بنابراین زمانی که صفت کھانت برای فردی به کار می‌رود، وصف هوش بالایی برای او انتظار می‌رود و این در حالی است که مجنون فردی است که از هوش کافی برخوردار نیست. به سخن دیگر، عقل او زایل شده است. بدین سان پس از تعریف و توصیف دو صفت «کھانت» و «جنون» می‌توان چنین برداشت کرد که به کار بردن هم‌زمان این دو صفت برای انبیا، مانند آیه ۲۹ سوره طور، تناقض‌گویی است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۷ / ۳۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲ / ۴۴۴)

۴. بسترهای زمینه‌ساز (خاستگاه) رفتارهای فرافکن

با تعمق در آیات قرآن کریم می‌توان بسترها و عوامل زمینه‌ساز در فرافکنی افراد را دریافت که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

۴-۱. بینش منکران نسبت به نبوت: یکی از بسترهای زمینه‌ساز در فرافکنی نسبت به انبیا بینشی بود که منکران درباره نبوت پیامبران متصور بودند. پذیرش بشر بودن و همنوع بودن انبیا برای منکران بسیار دشوار بود؛ اما این واقعیتی بود که خداوند بر آن تأکید می‌کند: «قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (ابراهیم / ۱۱) و بدین سان خود پیامبران نیز بدان اذعان می‌کنند. اما عقاید منکران انبیا این‌گونه بود که رسول خدا چگونه می‌تواند همنوعشان باشد و به این ترتیب آن را امری بعید و محال می‌دانستند؛ چنان‌که با استفاده از انکاری، رسول خدا را به علت جنس بشری داشتن انکار کردند: «أَلْقَى الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ» (قمر / ۲۵) همچنین آیات دیگری نیز حاکی از آن است که فرستاده خدا را به علت بشر بودن از مکذبان برمی‌شمردند: «وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ»

(شعراء / ۱۸۶) و «قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ» (یس / ۱۵) و حتی پیروی کنندگان از فرستاده خدا را فرومایه می دانستند: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا تَرَاكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّى الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ». قابل توجه است که گاه بشر بودن فرستاده خدا را در صورت تحقق شروط خود می پذیرفتند. در آیه ای دیگر ویژگی های بشری از جمله غذا خوردن و در بازار راه رفتن را از فرستاده خدا بعید می دانستند: «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا» (فرقان / ۷) و یا خوردن و آشامیدن را برای فرستاده محال قلمداد می کردند: «مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ». (مؤمنون / ۳۳)

۲-۴. تعصبات جاهلی: منکران انبیا خود به این امر معترف بودند که ملاک برخورد آنان با انبیای زمانه خود و فرمان های ایشان، پیروی و تقلید از اجدادشان بوده است: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره / ۱۷۰) طبق آیه، منطق سست منکران و تقلید کورکورانه از اجدادشان مانع پیروی از خداوند و رسول است. نکته درخور توجه این است که خداوند آباء آنان را با عبارت «كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» توصیف می کند و بدین سان برای منکران تبیین می کند که هیچ ملاک صحیح و منطقی ای در این نوع تقلید وجود ندارد و این در حالی است که با وجود مشاهده معجزات و بینات نبی باز به وی ایمان نمی آورند: «... أَنْتَ تَأْتِيهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالُوا أَبَشَرٌ يَهْدُونَنَا فَكَفَرُوا وَتَوَلَّوْا وَاسْتَغْنَى اللَّهُ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (تغابن / ۶)

بنابراین خداوند متعال نه تنها این نوع اطاعت و پیروی را صحیح نمی داند، بلکه آن را نشئت گرفته از هوس و بدون علم می داند: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (روم / ۲۹) با بررسی آیات هم مضمون با تقلید کورکورانه می توان چنین نتیجه گرفت که یکی از عوامل زمینه ساز برای انکار و نسبت های ناروادران به انبیا تحجر فکری منکران است که بدون هیچ دلیل منطقی و علمی ای از روش پیشینیان خود پیروی می کردند و با این حال، صفت «رذل» را به پیروان انبیا نسبت

می‌دادند: ﴿قَالُوا أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ﴾ (شعراء / ۱۱۱)

۳-۴. **جهل عوام:** یکی از بسترهای مناسب برای فرد فرافکن، استفاده از جهل و نادانی قشر معمول جامعه است؛ به این معنی که سران و پادشاهان با سوءاستفاده از قدرت سیاسی خود و جهل می‌کوشند مردم را بفریبند. داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون نمونه قرآنی مناسبی برای این بسترزمینه‌ساز است: فرعون چنین می‌گوید: ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِی قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. (زخرف / ۵۱)؛ «و فرعون در قوم خود ندا درداد [و] گفت: "ای مردم [کشور] من، آیا پادشاهی مصر و این نهرها که از زیر [کاخ‌های] من روان است از آن من نیست؟ پس مگر نمی‌بینید؟"». فرعون با ارزش‌های قلبی، نگاه عوام را به خود جلب کرد تا بدین طریق از نفوذ حضرت موسی علیه السلام در افکار مردم مصر جلوگیری کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۱ / ۸۴) همچنین او در آیه‌ای دیگر، از تغییر آیین مردم و فساد توسط حضرت موسی علیه السلام اظهار نگرانی می‌کند: ﴿... اِنِّیْ اَخَافُ اَنْ یُّبَدِّلَ دِیْنَکُمْ اَوْ اَنْ یُّظْهِرَ فِی الْاَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر / ۲۶) با این حال فرعون صحنه‌ای برای هم‌آوردی موسی و ساحران فراهم کرد تا از این راه حضرت موسی علیه السلام را مغلوب کند: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ اَنْتَوْنِیْ بِکُلِّ سَاحِرٍ عَلِیْمٍ﴾ (یونس / ۷۹)؛ اما پس از مغلوب شدن ساحران همچنان به رویه خود ادامه داد و حتی حضرت موسی علیه السلام را به سحر متهم کرد: ﴿فَتَوَلَّىٰ بَرْکَنِهِ وَقَالَ سَاحِرٌ اَوْ مَجْنُونٌ﴾ و بدین‌گونه قوم خود را به ورطه گمراهی کشاند تا آنکه در حال کفر همراه او در نیل مردند: ﴿وَاَصْلَ فِرْعَوْنُ قَوْمُهُ وَمَا هَدٰی﴾. (طه / ۹۷)

چنان‌که در آیات بالا آمد، فرعون با سوءاستفاده از نادانی مردم و یا مغلطه‌کاری کوشید عوام را بفریبد. او شیوه شکست حضرت موسی علیه السلام را از راه سحر می‌دانست و به این علت ساحرانی استخدام کرد. قابل توجه است که پس از شکست حیلۀ خود و تحقق نیافتن هدف شومش، سحر را به حضرت موسی علیه السلام نسبت داد: ﴿قَالَ اَحِثْنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ اَرْضِنَا بِسِحْرِکَ یَا مُوسٰی﴾ (طه / ۵۷)؛ به عبارت دیگر، حیلۀ خود را به حضرت موسی علیه السلام فرافکنی کرد.

۴-۴. **احساس ناکامی:** یکی از رفتارهای فرافکنانه منکران، پرخاشگری کلامی و

اتهام زنی است. نکته مهم، شناخت محرکه ظهور رفتار پرخاشگرانه و اتهام زنی است. روان شناسان بر این باورند که احساس ناکامی، عامل بسیار مهمی در ظهور پرخاشگری افراد است. (سادوک، بنیامین و ویرجینیا، ۱۳۸۲: ۱ / ۲۱۷-۲۱۸) گاهی انسان ها در زمانی که مطلوب و مقصود خود را از دست داده و یا بدان نمی رسند، رفتارهای پرخاشگرانه ای همچون پرخاشگری کلامی (اتهام) نسبت به اطرافیان نشان می دهند. شاید بتوان گفت که فرد با کلام پرخاشگرانه خود، راهی نادرست برای اظهار وجود انتخاب کرده و گمان می کند که از این راه می تواند توجه دیگران را به خود جلب کند و یا اقتدار از دست رفته خویش را بازیابد.

منکران در عصر نزول قرآن به علت نپذیرفتن فضیلت همنوع خود و مقام نبوت وی، معیارهایی پوچ و واهی ای برای فرستاده خداوند تعریف می کردند؛ برای نمونه داشتن گنج و باغ را از نشانه های رسول قلمداد می کردند: «أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنَّ تَبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا» (فرقان / ۸)؛ اما زمانی که این انتظار آنان از فرستاده خدا و دیگر ملاک های خرافی محقق نمی شد و از برآورده شدن تقاضایشان ناامید می شدند به انبیا اتهام و نسبت های ناروا از جمله کذاب، اشر، مسحور و ... می زدند و یا اینکه ویژگی های درونی خود را به ایشان نسبت می دادند و بدین شیوه می کوشیدند شرایط پیش آمده را تغییر دهند. در نمونه ای دیگر به خوبی مشاهده می شود که در پی انکار حضرت صالح عليه السلام صفت های کذاب و اشر را به ایشان نسبت داده اند: «الَّذِي الدُّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِرٌّ». (قمر / ۲۵) درواقع، این دو صفت همان دو صفت قابل صدق بر خودشان بود: «سَيَعْلَمُونَ غَدًا مَنِ الْكَذَّابُ الْأَشِرُّ» (قمر / ۲۶) که بدین گونه خداوند از نمایان شدن حقیقت واقعی آنان در روز موعود خبر می دهد.

نتیجه گیری

فرافکنی در اتهام زنی های کافران فقط به موارد یاد شده در این نوشتار محدود نمی شود، بلکه در این پژوهش سعی بر آن بود که تأثیر توجه به این مسئله روان شناختی در شناخت

منکران تبیین و شفاف سازی شود. نتایجی که از تحقیق حاضر حاصل می شود این است که یکی از رفتارهای منکرانه مخالفان در برابر انبیا انکار به شیوه فرافکنانه بوده است؛ به این معنا که منکران همان ویژگی شخصیتی و درونی خود را به پیامبر زمانه نسبت می داده اند. بنابر آیات قرآن کریم، بروز رفتارهای فرافکنانه قابل تصور در سه صورت ظاهر مقبول، پرخاشگری کلامی (اتهام ها) و تناقض گویی است. به این ترتیب، نمی توان بنابر ظاهر افراد به باورهای آنان پی برد؛ چراکه گاه گفتار افراد با باطن و درونشان متفاوت است. منکران به علت تعصبات جاهلی، احساس ناکامی، بینش نادرست از مقام نبوت و سوء استفاده از جهل عوام به فرافکنی پرداختند. آنان به انبیا صفاتی ناروا همچون ساحر، کاهن، مجنون، کذاب، شرور، مفتری و شاعر نسبت داده و حتی گاه فرافکنی های متعارض برای ایشان به کار گرفتند. منکران افزون بر نسبت های ناروا به انبیا، در برابر کتاب آسمانی و دعوت انبیا نیز فرافکنی کردند؛ به این صورت که دعوت انبیا را اساطیر و افسانه خوانده و کتاب آسمانی رسول مکرم اسلام ﷺ را ساخته حضرت دانستند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اتکینسون، ریتال و ارنست هیلگارد، *زمینه روان شناسی*، ترجمه زیر نظر محمد تقی براهنی، رشد، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *پرتال اسراء*. (۱۳۹۱/۰۱/۲۶)
۴. درویش، محی الدین، *إعراب القرآن الکریم و بیانه*، الارشاد، حمص، ۱۴۱۵ ق.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، دار القلم - دار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
۶. سادوک، بنیامین و ویرجینیا، *خلاصه روان پزشکی*، ترجمه نصرت الله پورافکاری، آینده سازان، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۷. سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
۸. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۳۹۴ ق.
۹. شجاعی، محمد صادق، *دیدگاه های روان شناختی حضرت آیه الله مصباح یزدی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵ ق.

۱۰. شرتونی، رشید، *مبادئ العربية في الصرف والنحو*، اساطیر، تهران، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة*، فرهنگ اسلامی، قم، ۱۴۰۶ ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان في تفسير القرآن*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ش.
۱۴. طیب، عبدالحسین، *اطیب البیان في تفسير القرآن*، اسلام، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسير الكبير (مفاتيح الغیب)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. فولادوند، محمد مهدی، *ترجمه فولادوند (قرآن کریم)*، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، تهران، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. مصطفوی، حسن، *التحقیق في کلمات القرآن*، فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۸. معری، ابوالعلاء، *معجز احمد*، کتابخانه مدرسه فقهات، بی جا، بی تا.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۲۰. نجاتی، محمد عثمان، *قرآن و روان شناسی*، ترجمه عباس عرب، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، اصفهان، بی تا.
۲۱. هدفیلد، ژ. آ، *روان شناسی و اخلاق*، ترجمه علی پریور، بنگاه نشر و ترجمه کتاب، تهران، ۱۳۵۱ ش.
۲۲. وثوقی، منصور و علی اکبر نیک خلق، *مبانی جامعه شناسی*، بهینه، تهران، ۱۳۸۲ ش.

راهکارهای قرآنی تعامل با غیرهم‌اندیشان با هدف جهان‌گستری دین

مهدی سلیمی^۱ - فرزانه روحانی مشهدی^۲

چکیده

قرآن در چهارده قرن پیش با گفتمانی جهان‌شمول ظهور کرد و غلبه دین حق را بر همه ادیان وعده داد؛ هرچند هنوز این وعده محقق نشده است. با توجه به حضور گفتمان‌های غیرهم‌اندیش مدّعی جهانی‌سازی در عصر ارتباطات، این مسئله مطرح می‌شود که راهکارهای قرآن برای تحقق وعده خویش چیست. این تحقیق با استقصای آیات قرآنی مرتبط و دسته‌بندی موضوعی و بررسی آن‌ها در کنار مطالعه منابع مرتبط، به راهکارهای تعاملی منسجمی در تعاملات بین‌الملل، به‌ویژه با غیرهم‌اندیشان دست یافته است. قرآن در یک دسته‌بندی کلی سه راهکار تعاملی نرم، نیمه‌نرم و سخت با سه دسته از بیگانگان مسالم، مجادل و محارب ارائه داده است. از جمله راهکارهای نرم، احسان، تمرکز بر گفتمان مشترک با غیرهم‌اندیشان مسالم و دعوت آنان به دین حق است و از راهکارهای نیمه‌نرم، گذشت‌پیشگی، جدال احسن و نفی ولایت غیرهم‌اندیشان مجادل و مواردی دیگر است. همچنین در برابر غیرهم‌اندیشان محارب از راهکارهای سخت‌مقابله به‌مثل، اجتناب از تجاوز، تجهیز به قدرت و غیر آن استفاده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: راهکارهای قرآنی تعامل، جهان‌گستری دین، ارتباط با غیرهم‌اندیشان.

۱. کارشناس ارشد مرکز العلامة العسکری للدراسات الاسلامیة. mr.salimi@alaskari.org

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، دانشگاه شهید بهشتی تهران، (نویسنده مسئول). f.rohany.m@gmail.com

۱. مقدمه و ادبیات تحقیق

بهترین راهکار گسترش دین از درون‌نگری آغاز می‌شود که شامل فرایند پرورش درون در راستای تعالیم وحیانی و تجسّم این تعالیم در ساحت تمدنی و تحقق تمدن‌الگوی جهانی است. (سلیمی و روحانی، ۱۴۰۰: ۷۸-۵۳) اما جامعه اسلامی با درون‌نگری محض نمی‌تواند دین را جهان‌گستر کند؛ بلکه می‌باید تعامل خود را با دیگر ملت‌ها به‌ویژه غیرهم‌اندیشان به روشی تنظیم کند که دین در فرای مرزها گسترش یابد. مسئله تحقیق حاضر این است که آیا می‌توان از قرآن، راهکارهای تعاملی با غیرهم‌اندیشان استخراج کرد؛ به گونه‌ای که بتوان از آن دستورالعملی در تعاملات بین‌الملل تنظیم کرد که در نتیجه آن دین جهان‌گستر شود. این مهم به استقصای همه آیاتی نیازمند است که به نحوه تعاملات اجتماعی می‌پردازد. از این روروش تحقیق حاضر مطالعه کتابخانه‌ای و مراجعه به منابع نظری بوده است؛ با جست‌وجوی کلیدواژگان مرتبط با موضوع تحقیق، مانند جهانی‌سازی، ارتباطات جهانی، تعاملات بین‌الملل و... آیات از آغاز تا پایان مصحف شریف استقصا شده و سپس به عنوان داده‌های قرآنی برای راهکارهای تعاملی با غیرهم‌اندیشان در راستای جهان‌گستری دین ثبت و هریک با کلیدواژگان مخصوص دسته‌بندی شده است. همچنین برای فهم درست این داده‌ها، به منابع لغوی و تفسیری و سپس به منابع جنبی نوشته اندیشمندان صاحب‌نظر در حوزه‌های قرآنی رجوع شده و در تکمله مباحث از نظرات این منابع نیز استفاده شده است. بنابراین گام‌های تحقیق حاضر شامل این اولویت‌هاست:

۱. استقصای کل قرآن و ثبت آیات مرتبط با موضوع به عنوان داده‌های قرآنی و دسته‌بندی آن‌ها؛
۲. رجوع به منابع تفسیری و لغوی برای فهم معنای دقیق آیات (داده‌های قرآنی) و تحلیل مفهومی آن‌ها؛
۳. بهره‌مندی از منابع جنبی مرتبط و استفاده از نظر صاحب‌نظران و عرضه آن بر یافته‌های قرآنی برای تکمیل مباحث؛

۴. تدوین متن.

در پایان نیز برای تدارک موارد جامانده احتمالی، به پایان نامه خانم عزیزی با عنوان «استخراج روابط و مناسبت های انسانی در قرآن و اصول حاکم بر آن» مراجعه شده است. ایشان با بررسی یکایک آیات و استخراج همه آیات دربردارنده رابطه انسانی و مشخص کردن آن ها براساس طرفین، نوع رابطه و غیره ... نشان داده که در آیات فراوانی به موضوع ارتباطات انسانی پرداخته شده است؛ مانند ارتباط پیامبران با جوامع خود (نوح / ۱-۲)، اهل کتاب با مؤمنان (بقره / ۱۲۰) مؤمنان با یکدیگر (حجرات / ۱۱) و با غیرهم اندیشان (بقره / ۱۰۹) و ... با مطالعه داده های پایان نامه پیش گفته، تحقیق حاضر به دسته بندی های دیگری پی برده است: در دسته ای از آیات، تعاملات توصیف می شود؛ مانند توصیف تعامل اهل کتاب با یکدیگر (بقره / ۱۱۳) و در دسته ای دیگر به تجویز نحوه تعاملات پرداخته می شود؛ مانند توصیه به گذشت پیشگی در تعامل با اهل کتاب. (بقره / ۱۰۹).

با توجه به موضوع تحقیق حاضر، یعنی نحوه تعاملات با غیرهم اندیشان در راستای جهان گستری دین، هر نسبت تعاملی به استثنای مؤمنان با غیرهم اندیشان، هر آیه توصیفی بدون راهکار و هر تجویز غیرمرتبط با جهان گستری دین از حیطه بررسی ها خارج شده و دیگر داده ها مورد استفاده قرار گرفته است. همچنین متن اولیه تحقیق حاضر با یافته های جدید بازنویسی شده است.

بدیهی است که با همه مردم، به ویژه غیرهم اندیشان نمی توان به روشی یکسان تعامل کرد. با توجه به یافته ها، سه تعامل اساسی با سه دسته کلی از غیرهم اندیشان قابل تعریف است:

۱. تعامل نرم با عموم غیرهم اندیشانی که زیست مسالمت آمیزی با جامعه اسلامی دارند (ممتحنه / ۸) که در این تحقیق «غیرهم اندیشان مسالم» نامیده شده اند؛
۲. تعامل نیمه نرم- نیمه سخت با غیرهم اندیشان جدال گری که برای اختلاف فکری عقیدتی به اخلال، آزار، توهین و جدال ناحق با جامعه اسلامی می پردازند؛ اما این

اقدامات به تجاوز جنگی نمی‌رسد. (مأئده / ۴۱؛ آل عمران: ۱۱۰-۱۱۱، ۱۸۶ و ...) که در این تحقیق «غیرهم‌اندیشان مجادل» نامیده شده‌اند؛

۳. تعامل سخت با غیرهم‌اندیشانی که به تجاوز حربی و اقدامات جنگ طلبانه علیه جامعه اسلامی روی می‌آورند (حج / ۳۹) که در این تحقیق «غیرهم‌اندیشان محارب» نامیده شده‌اند.

ملاک این دسته‌بندی، عملکرد غیرهم‌اندیشان و نحوه تعاملی است که قرآن با هریک از آنان ارائه داده است. نکته دیگر اینکه در تحقیق حاضر به عللی به جای «جهانی شدن» و یا «جهان‌شمولی» از اصطلاح «جهان‌گستری» و به جای «ارتباطات جهانی» از «تعاملات جهانی» استفاده شده است:

- «جهانی شدن» معادل مفهوم «Globalization» است که از واژه «Global» یعنی جهانی مشتق شده و در مقابل مفهوم «Local» یعنی محلی قرار می‌گیرد. (FOX, 2001:19) با این تعریف، جهانی شدن یعنی تبدیل پدیده‌ای محلی به پدیده‌ای جهانی، حال آنکه اسلام پدیده‌ای محلی نیست؛ بلکه دینی جهان‌شمول (Universal) است. (مختاری و دهقانی، ۱۳۹۴: ۱۰۵)

- «جهان‌شمولی» به جهانی بودن یا شمول جهانی یک پیام و مخاطبان آن اشاره دارد که جهان‌شمولی قرآن از پیش‌فرض‌های تحقیق حاضر است به دلیل: ۱. عام بودن مخاطبان «یا أَيُّهَا النَّاسُ...»؛ ۲. هدایت برای همه بشریت (یونس / ۱۰۸؛ ۳) و عده غلبه بر همه گفتمان‌ها (برای نمونه بنگرید به یونس / ۱۰۸؛ توبه / ۳۳)؛

- «جهان‌گستری دین» به اشاعه و تلاش برای گستراندن دین جهان‌شمول در گستره جهانی اشاره دارد. بنابراین این تحقیق، جهان‌شمولی مقدمه جهان‌گستری است و جهان‌گستری دربردارنده معنای جهان‌شمولی نیز هست؛

- «ارتباطات» از ماده «ربط» و دارای یک اصل معنایی و آن بست و ثبات است (ابن فارس، ۱۴۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲؛ ماده ربط) بنابراین اصل لغوی، ارتباط یعنی ایجاد پیوند همراه با استحکام و ثبات است؛ حال آنکه نمی‌توان با

همه غیرهم‌اندیشان، به‌ویژه محاربین پیوندهای مستحکم برقرار کرد. در تحقیق حاضر علت برگزیده شدن لفظ «تعامل» این است که از عمل مشتق شده و بر مبنای باب مفاعله، بر مشارکت دوطرفه در یک عمل، اعم از نرم یا سخت دلالت دارد.

۲. پیشینه بحث

با طرح گفتمان جهانی‌سازی در عرصه جهانی، تحقیقات متعددی با پیش‌فرض‌های خود به نسبت دین با جهانی‌سازی نگریسته‌اند؛ اما هیچ‌یک راهکاری برای تنظیم تعاملات جهانی در راستای جهان‌گستری دین از منظر قرآن ارائه نداده‌اند. دسته‌ای از نویسندگان به انعکاس یافته‌های خود در زمینه جهانی شدن و نسبت آن با دین از منظر تخصص خویش پرداخته‌اند؛ به عنوان نمونه افروغ در کتاب ما و جهانی شدن از منظر فلسفی - جامعه‌شناختی، صدرا در «آسیب‌شناسی جهانی‌سازی با مدل جهانی‌گرایی مهدویت» از منظر علوم سیاسی و رشاد در «فرجام قدسی تاریخ» از منظر فلسفی - کلامی به جهانی‌سازی نگریسته‌اند.

در دسته‌ای دیگر از تحقیقات به تطبیق جهانی‌سازی میان مدرنیته و اسلام پرداخته شده؛ به عنوان نمونه معرفت در «قرآن و جهانی شدن» با اشاره به آیاتی از قرآن به نحوه رویارویی جامعه اسلامی با پدیده جهانی‌سازی غربی پرداخته است (معرفت، ۱۳۸۴) و شیروودی در «جهانی‌سازی، اسلام و آینده بشریت» به دنبال معنای جهانی شدن، تاریخ و قابلیت تحقق آن در اسلام است. (شیروودی، ۱۳۸۳) نکوئی سامانی در «دین و فرایند جهانی شدن»، رهنمایی در «حکومت جهانی واحد: رویارویی جهان‌بینی سکولار با جهان‌بینی توحیدی»، رفیعی موحد در «ایده جهانی‌سازی در قرآن»، تسخیری در «مشکلات جهان اسلام و درمان آن در پرتو جهانی‌سازی»، خنیفرو دیگران در «جهانی شدن و فرهنگ مهدویت از دیدگاه آیات قرآن و روایات اسلامی» همگی تحقیقاتی از این دست سامان داده‌اند. اگرچه برخی از آنان در این تحقیقاتشان نگاهی به آیات قرآنی داشته‌اند، هیچ‌یک قرآن را محور بحث خود قرار نداده‌اند.

در سومین دسته از تحقیقات، هرچند پژوهشگران به مفهوم جهانی‌سازی از منظر غربی نگاهی انداخته‌اند، محور بحث از منظر اسلام و قرآن بوده است؛ به عنوان نمونه آرام در مقاله خود اصول و مبانی دین اسلام از منظر قرآن را چنین برمی‌شمرد: حاکمیت خداوند متعال، امامت و رهبری، امت واحد، قانون واحد، آرامش و امنیت، عقلانیت، معنویت، عدالت، حیات طیبه و زبان واحد. (آرام، ۱۳۹۰: ۱۰۹) صباغچی در «اسلام جهانی و راه‌های گسترش آن از منظر قرآن» با وجود شباهت عنوان مقاله با تحقیق حاضر، توجه خود را به موضوع جهاد و ارتباط آن با گسترش دین معطوف کرده است. وی با ارائه مجموعه‌ای از آیات مبنایی و نقد برداشت‌های مختلف از آیات جهاد چنین نتیجه گرفته که دین با گسترش خود از راه قتال مخالفت است. او همچنین ماهیت جهاد را «دفاعی» می‌داند. (صباغچی، ۱۳۹۳) این نوشتار ضمن بهره‌مندی از نتایج مقاله یادشده به مباحثی اعم از جهاد (تعامل سخت)، یعنی تعاملات با غیرهم‌اندیشان نیز می‌پردازد. همچنین سلیمی و روحانی در مقاله «نقش بشر در جهان‌گستری دین و راهکارهای قرآنی آن» راهکارهای قرآنی جهان‌گستری دین با رویکرد درون‌نگرانه را ارائه داده‌اند؛ در حالی که در مقاله حاضر با رویکرد برون‌نگرانه و تنظیم تعاملات جهانی به این مقوله نگرسته است. افزون بر این زهرا عزیزی در پایان‌نامه «استخراج روابط و مناسبت‌های انسانی در قرآن و اصول حاکم بر آن» به همه ارتباطات از منظر قرآن پرداخته که از داده‌های آن در تحقیق حاضر استفاده شده است.

همه منابع پیش‌گفته به استثنای دو منبع آخر بر محوریت قرآن نیست و در هیچ کدام به راهکارهای تعاملات جهانی با غیرهم‌اندیشان پرداخته نشده؛ در حالی که بنا بر توصیه پیشوای نخست شریعت محمدی مبنی بر استنطاق قرآن (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۲۲۳) در تحقیق حاضر کوشیده شده است به گونه‌ای تخصصی، قرآن محور بحث و مورد استنطاق قرار بگیرد و راهکارهای تعاملات قرآنی با غیرهم‌اندیشان با هدف جهان‌گستری دین استخراج شود.

۳. مبانی قرآنی تعاملات

راهکارهای پیش رو در راستای جهان‌گستری دین است؛ از این رو باید پیش از پرداختن به آن‌ها، مجموعه‌ای از مبانی تعاملی، که با مباحث تحقیق حاضر مرتبط است، از منظر قرآنی تبیین شود.

۳-۱. مبنای اول: گسترش دین بر مبنای دعوت و نه اجبار

براساس قرآن، گسترش دین بر مبنای دعوت است (یوسف / ۱۰۸؛ رعد / ۳۶؛ نحل / ۱۲۵) نه تحمیل و اکراه (یونس / ۹۹؛ بقره / ۲۵۶) و ابلاغ رسالت تمامی پیامبران براساس دعوت بوده است. (برای نمونه بنگرید به: هود / ۲۸؛ دخان / ۲۱) ناسازگاری دین با اکراه پیش از آن که اصلی تشریعی باشد، دارای اصلی تکوینی است؛ زیرا از سویی عقیده را که امری درونی است، نمی‌توان به اکراه اجبار کرد و از سوی دیگر اجبار امری بیرونی است و امور درونی، مثل باورها با انگیزه درونی شکل می‌گیرد و نه با اکراه بیرونی. بنابراین از منظر قرآن اکراه بر عقیده مردود است. (بقره / ۲۵۶؛ صباغچی، ۱۳۹۳: ۷۲) از این رو بهترین و مؤثرترین راه گسترش دین، دعوت عملی است تا از این راه مردم تجسم دین را در الگوهای بشری مشاهده کنند (حمیری، ۱۴۱۳: ۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۷۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۱۷ / ۲۶۴) در نتیجه، اولویت گسترش دین با دعوت عملی است؛ یعنی الگوی دیگران شدن و پس از آن با دعوت لسانی، آن هم به روشی که قرآن فرموده است: دعوت به روش حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن. (نحل / ۱۲۵).

۳-۲. مبنای دوم: اختیار در رد یا قبول دین

افزون بر اینکه گسترش دین بر مبنای دعوت است، انسان‌ها در استجابات این دعوت آزادند. به بیان دیگر در رد یا قبول دین مختارند. بنابراین مبنای اول و دوم مکمل یکدیگرند؛ یعنی اولین مبنا ناظر به دعوت‌کننده است و دومین مبنا ناظر به استجابات‌کننده. اگر خدا اراده می‌کرد هرکس بر روی زمین است ایمان می‌آورد (یونس / ۹۹) اما اراده خدا بر این قرار گرفته که انسان‌ها با اختیار خود راه درست را برگزینند؛

چنان‌که در ادامهٔ آیهٔ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» می‌فرماید که راه رشد از راه انحرافی آشکار شده است (بقره/ ۲۵۶) و یا «انسان را به هر دو راه خیر و شر هدایت کردیم. (بلد/ ۱۰) بنابراین شایسته است که انسان‌ها با الزام درونی، دین را بپذیرند نه با الزام بیرونی. خداوند پیام حقیقت و دین حق را برای مردم روشن کرده است؛ ولی انسان‌ها در رد یا قبول آن مختارند (یونس/ ۱۰۸؛ کهف/ ۲۹؛ انسان/ ۳)

۳-۳. مبنای سوم: تأکید بر تفکر و نهی از پیروی جاهلانه

از سویی در آیات فراوانی بر تفکر تأکید شده است (بنگرید به: یونس/ ۲۴؛ نحل/ ۴۴؛ حشر/ ۲۱ و ...) و از سوی دیگر ایمان نتیجهٔ پیوند و عقدی است بین قلب و فکر. هنگامی که میان قلب انسانی و فکر او پیوند برقرار شود، آن انسان را معتقد به آن فکر می‌گویند. اگر تفکر مورد اعتقاد انسان، علمی و صحیح باشد، ایمان به آن صحیح و چنانچه باطل باشد، آن ایمان باطل است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۷) در لسان روایات، ایمان در معرفت قلبی یا همان عقیده ریشه دارد که در گفتار و رفتار انسان نمود پیدا می‌کند. (ابن بابویه ۱۳۷۸: ۱/ ۲۲۷-۲۲۸) بنابراین ایمان در معرفت قلبی یا همان عقیده ریشه دارد که در گفتار و رفتار انسان نمود می‌یابد. به عبارت دیگر، ایمان به چیزی، یعنی معرفت همراه با التزام به آن در گفتار و رفتار است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۸/ ۲۵۹) برخلاف مسیحیت که ایمان را مقدم بر معرفت و فهم را پاداش ایمان می‌داند (شیرعلی‌اف و قیومی، ۱۳۸۹: ۲۶) در اسلام، معرفت اعم از حصولی و شهودی، زمینهٔ ایمان است و ایمان صحیح بدون جزم و یقین علمی ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۷۸) سیر تفکر اگر با تشویش ایده‌های باطل محدود نشود، به عقیدهٔ حقیقی می‌رسد (بنگرید به: الصدر، ۱۴۳۵: ۱۱۹-۱۵۳) و عقیدهٔ برحق موجب ایمانی است که مطلوب قرآن است. از این رو قرآن بسیار بر تفکر و تعقل تأکید می‌کند.

۳-۴. مبنای چهارم: نفی متقابل تجاوز غیرهم‌اندیشان و جامعهٔ اسلامی

اسلام دینی اصلاح‌گراست و خداوند به مسلمانان اجازهٔ هیچ‌گونه تجاوزی نمی‌دهد.

در قرآن چنین آمده است که اگر غیرهم‌اندیشان از پیکار با جامعهٔ مسلمین کناره گرفتند و پیشنهاد صلح دادند، خداوند اجازهٔ هیچ‌گونه تعرضی به مسلمانان نمی‌دهد. (نساء / ۹۰) از سوی دیگر غیرهم‌اندیشان نیز هیچ حق تسلطی بر جامعهٔ اسلامی ندارند که میان مسلمانان به نفی سبیل شهرت یافته است. (نساء / ۱۴۱) براساس دو آیهٔ ۹۰ و ۱۴۱ سورهٔ نساء جامعهٔ الگوی قرآنی باید سیاست‌های خرد و کلان تعاملی خود با دیگر قدرت‌ها و جوامع را براین مبنا سامان دهد. اگرچه معنای آیهٔ نفی سبیل این است که در قیامت مؤمنان بر کافران غلبه دارند و نه عکس آن، این نفی تسلط می‌تواند اعم از دنیا و آخرت باشد؛ چراکه مؤمنان به اذن الهی تا هنگامی که به لوازم ایمان ملتزم باشند، غالب‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۱۶).

۳-۵. اقامهٔ عدالت در همهٔ تعاملات

خداوند در همهٔ شئون به عدالت فرمان می‌دهد (نحل / ۹۰)؛ بنیانی که قوام عالم به آن وابسته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۳ / ۷۵) و بنابر تعالیم قرآنی، جامعهٔ اسلامی در همهٔ تعاملات، چه با خود چه با غیرهم‌اندیشان، باید عدالت را رعایت کند. (نساء / ۱۳۵؛ مائده / ۸) در آیه‌ای به طور مطلق چنین آمده است: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ... اَعْدِلُوا﴾ (مائده / ۸) که گفته شده در شأن غیرهم‌اندیشانی از یهود یا مشرکان نازل شده (طبری، ۱۴۱۲: ۹۱ / ۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷۳ / ۸) و عمومیت آن (طوسی، بی‌تا: ۴۶۱ / ۳) شامل غیرهم‌اندیشان مسالم نیز می‌شود. گذشته از این در سورهٔ مائده نیز به رعایت قسط در تعامل با این دسته توصیه شده است (ممتحنه / ۸) که این رفتار موجب جذب آنان به دین و سرانجام جهان‌گستری دین می‌شود. حتی برای غیرهم‌اندیشان مجادل نیز همین گونه؛ طایفه‌ای از یهود بر سر موضوعی اختلاف کردند و پذیرفتند که برای داوری نزد رسول خدا ﷺ بروند. عده‌ای از آنان تبانی کردند که چنانچه رسول خدا ﷺ به نفعشان حکم نداد حکم ایشان را نپذیرند. خدا آیات ۴۱ و ۴۲ سورهٔ مائده را نازل کرد. (قمی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۶۸-۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۳۳۸-۳۳۹) در این آیات، خداوند پیامبر خود را به

قبول داوری یا روی‌گردانی از آنان مخیر کرده بود؛ اما چنانچه پیامبر ﷺ داوری را می‌پذیرفتند، باید عدالت را رعایت می‌کردند؛ حتی اگر این غیرهم‌اندیشان، انسان‌هایی دروغ‌پرداز، تحریف‌گر، حرام‌لقمه و ... می‌بودند. (مأئده / ۴۱-۴۲) این دو آیه می‌آموزد که در مواجهه با مخالفان فکری - عقیدتی، روی‌گردانی از غیرهم‌اندیشان ایرادی ندارد؛ چنان‌که در راهکارهایی که خواهد آمد، چنین آمده که قرآن به روی‌گردانی و گذشت پیشگی سفارش کرده است؛ اما اگر در تعامل با آنان داوری صورت بگیرد، باید حتماً عدالت رعایت شود.

مبانی پیش‌گفته زیربنای تعاملات بین‌الملل جامعه اسلامی است که در ادامه به مبحث تعاملات با غیرهم‌اندیشان پرداخته می‌شود.

۴. راهکارهای تعاملی با غیرهم‌اندیشان

در ادامه، راهکارهای تعاملی با غیرهم‌اندیشان بررسی می‌شود:

۴-۱. تعاملات نرم با غیرهم‌اندیشان مسالم

در آیات فراوانی راهکار تعاملی با غیرهم‌اندیشان ارائه شده است. اما از جمله روش‌های تحقیق حاضر در دسته‌بندی راهکارها این است که افزون بر ظاهر آیات به سیاق، شأن نزول و نظر مفسران نیز توجه شده است. ظاهر، سیاق و یا شأن نزول بسیاری از آیات در جدال با غیرهم‌اندیشان ستیزه‌جو مطرح شده که از راهکارهای مربوط به دسته مسالم خارج می‌شود و بدین‌سان راهکارهای تعامل با غیرهم‌اندیشان مسالم به سه راهکار زیر ختم شده است:

الف) احسان: از منظر قرآنی هیچ مانعی در احسان به غیرهم‌اندیشان مسالم نیست: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (ممتحنه / ۸)؛ بلکه به احسان به نحو مطلق سفارش شده است (بقره / ۱۹۵) و این بدان معناست که در تمامی تعاملات میان فردی، گروهی، اجتماعی، دیپلماتیک و ... علاوه بر عدالت، احسان به غیرهم‌اندیشان مسالم نیز در جهان‌گستری

دین بی تأثیر نیست.

ب) تمرکز بر گفتمان مشترک برحق: قرآن می آموزد که در تعامل با غیرهم اندیشان می توان به گفتمان مشترک برحق مثل عبودیت الهی، نفی شرک و نفی ولایت پذیری از طاغوت روی آورد: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ». (آل عمران / ۶۴) اگرچه سیاق این آیه به غیرهم اندیشان مجادل اشاره دارد، از نظر علامه طباطبایی، شامل حال عموم اهل کتاب نیز می شود (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۳ / ۲۶۴)؛ از این رو در این دسته قرار گرفته است. گفتمان مشترک یعنی هر نوع پیام فکری، فرهنگی و تمدنی اعم از تألیف کتاب، تولید کلیپ های مستند و حتی معماری و طراحی تابلوهای هنری و هرچیزی که دارای پیام و گفتمانی باشد. اگر جامعه اسلامی بخواهد تعاملی جهان گسترانه با غیرهم اندیشان داشته باشد، شایسته است با گفتمان روز مشترک، به زبانی که برای عموم مردم جهان قابل فهم باشد، به تعاملات فکری، فرهنگی و تمدنی وارد شود تا غیرهم اندیشان، پیام حق را دریابند و این مقدمه ای بر پذیرش دین باشد.

ج) دعوت جهانی به دین حق: راهکارهای پیشین جملگی مؤثرند؛ ولی جهان گستری دین بدون دعوت جهانی به مقصد نمی رسد. منظور از دعوت جهانی، حرکتی جمعی برای صدور پیام حق در گستره جهانی است و این حرکت از حضرت رسول ﷺ آغاز شده (اعراف / ۱۵۸) و جامعه اسلامی با اقتدا به اسوه خویش (احزاب / ۲۱) در ادامه این مسیر حرکت می کند. طبق تعالیم قرآن این دعوت دارای دو سطح حکمت (تعامل عقلی) و موعظه حسنه (تعامل قلبی) و چنانچه هر دو کارساز نشد، جدال احسن است (نحل / ۱۲۵) که در بخش بعدی مطرح می شود.

۴-۲. تعاملات نیمه نرم - نیمه سخت با غیرهم اندیشان مجادل

از آنجا که از منظر قرآن آینده بشریت توسط صالحان رهبری خواهد شد (انبیاء / ۱۰۵)، جامعه اسلامی باید تمدن سازی و حرکت تاریخی خود را به سوی رهبری جهانی جهت

بدهد تا اصلاح‌گرایی و رهایی از همهٔ بندها و ستم‌ها را گسترش دهد. مسلماً دسته‌ای این حرکت راهبری اصلاح‌گرایانه را بر نمی‌تابند و به مخالفت و کارشکنی می‌پردازند و دسته‌ای دیگر پا را فراتر گذاشته و به تجاوز حربی روی می‌آورند. در این بخش راهکارهای تعاملی با دستهٔ اول ارائه و راهکارهای تعاملی با دستهٔ دوم در بخش بعدی مطرح می‌شود.

الف) گذشت پیشگی: قرآن می‌آموزد که تعامل با غیرهم‌اندیشان مجادل رقابتی نیست که یکی برد دیگری غلبه کند؛ بلکه هدف هدایت است تا قلب‌ها را فتح و به سوی حق مایل کند؛ مثلاً باید سخن زشت را با کلام زیبا، قلب‌های بسته را با قلب باز و عبوسی را با لبخند دفع کرد که با این روش، محتمل است دشمنی‌ها به دوستی‌ها بدل شود. (فصلت / ۳۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹؛ ۱۶ / ۱۹۴-۱۹۵) حتی در مواجهه با نیت‌های ناسالم بهتر است گذشت پیشگی کرد (بقره / ۱۰۹) و امکان دارد همین رویه فرصتی را برای شروع تعاملات عقلی و قلبی (حکمت و موعظهٔ حسنه) و نشر دعوت جهانی فراهم آورد.

ب) تمرکز بر مشترکات برحق: این راهکار برای غیرهم‌اندیشان مسالم با دلایل ویژهٔ آن مطرح شد. علاوه بر این، آیه‌ای دیگر وجود دارد بر همین نکته تصریح می‌کند؛ اما چون در سیاق جدال با اهل کتاب است (عنکبوت / ۴۶)، در این دسته نیز مطرح شده. این روش در سیرهٔ ائمه علیهم‌السلام نیز جاری بوده است. (طبرسی، ۱۴۰۳؛ ۲ / ۴۱۶-۴۱۸) به طور کلی اگرچه شروع هر نوع تعاملی اعم از مناظره، مذاکره، تفاهم، مجادله و ... با غیرهم‌اندیشان با تکیه بر مشترکات، بسیار مؤثر است، تمرکز صرف بر هر مشترکی بدون ذکر حق موجب وادادگی است؛ چراکه هدف از تعامل فقط یافتن فرصت‌ها و منافع مشترک نیست، بلکه هدف از آن دعوت عملی به دین الهی و جهان‌گستری دین است.

ج) جدال احسن با غیرهم‌اندیشان: دعوت غیرهم‌اندیشان مسالم به دین حق، با تعامل عقلی و قلبی (حکمت و موعظهٔ حسنه) مناسب است؛ اما این در تعامل با غیرهم‌اندیشان مجادل کارساز نیست. گاهی برای نشر دین لازم است با مدعیان جدال‌گری که خود را در وضعیت برتر فکری - عقیدتی می‌بینند، به نیکوترین روش ممکن وارد جدال شد. آیات متعددی شیوهٔ جدال احسن را می‌آموزد که پرداختن مفصل به همهٔ

آن‌ها، خارج از موضوع نوشتار حاضر است؛ به عنوان مثال گاهی برای اسکات جدال‌گران می‌توان سؤال‌هایی مطرح کرد تا انحطاط فکری آن‌ها را عیان شود (مائده / ۱۸؛ بقره / ۸۷؛ آل عمران / ۹۹) و البته جامعه اسلامی در این تعاملات جدلی باید موضع خود را صریح بیان کند: «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ». (آل عمران / ۲۰).

د) اجتناب از جنگ طلبی: اسلام دین صلح است و تعالیم آن به پرهیز از جنگ می‌انجامد. وقتی گسترش دین بر مبنای دعوت است نه اجبار (مبنای اول) و مردم، حتی غیرهم‌اندیشان، در رد یا قبول آن مختارند (مبنای دوم) و قرآن این قدر بر انتخاب از روی تفکرتأکید کرده و نه تعصب (مبنای سوم)، پس گسترش دین از راه جنگ طلبی بی‌اساس است. تفوق دین به محتوا و معارف آن است نه به جنگ! آنچه موجب غلبه دین بر دیگر ادیان می‌شود، آشکارسازی منطق قوی آن در قالب دعوت با «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» است. (نحل / ۱۲۵؛ صباغچی، ۱۳۹۳: ۷۹) از منظر قرآن در برابر محاربین باید از خود دفاع کرد (بقره / ۱۹۴)؛ ولی زمانی که محاربین از مواضع حربی خود دست کشیدند و پیشنهاد صلح دادند، جامعه اسلامی حق تعرض ندارد (نساء / ۹۰) و باید صلح کند (انفال / ۶۱) یا حتی اگر در حین جنگ، کسی از غیرهم‌اندیشان پناه خواست، باید به او پناه داده شود تا شاید سخن حق را بشنود و بیندیشد. (توبه / ۶) نتیجه اینکه باید در مواجهه با غیرهم‌اندیشان مجادل از اقدامات تنش‌زا و جنگ‌افروزان اجتناب کرد و با دعوت به روش «حکمت»، «موعظه حسنه» و «جدال احسن» دین را در جهان گسترده.

ه) نفی ولایت غیرهم‌اندیشان: جامعه الگوی قرآنی مؤلف است فقط از فرمان‌های الهی یعنی قرآن پیروی کند و نه هر چیز دیگری، به ویژه امیال غیرهم‌اندیشان. آیات متعددی از قبول ولایت آنان نهی می‌کند. (برای نمونه بنگرید به: آل عمران / ۲۸؛ نساء / ۸۹؛ مائده / ۵۷) مراد از قبول ولایت غیرهم‌اندیشان، تقرب و اثرپذیری از آنان در اخلاقیات و سایر شئون زندگی است و اینکه به آن‌ها اجازه داده شود که در این شئون تصرف کنند.

(طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۱۵۱) یکی از انگیزه‌های ولایت‌پذیری غیرهم‌اندیشان عزت‌یابی است (نساء / ۱۳۹)؛ حال آنکه عزّت از علم و قدرت سرچشمه گرفته و از شاخه‌های مُلک است و علم، قدرت و مُلک حقیقی همه از آن خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/ ۱۱۵)؛ مکارم شیرازی و دیگران، (۱۳۷۱: ۴/ ۱۷۰) و به تصریح قرآن نتیجه ولایت‌پذیری از غیرهم‌اندیشان چیزی جز تسلط آنان بر جامعه اسلامی (نساء / ۱۴۴) و بازگشت عقاید به جاهلیت و کفر و خسران نخواهد بود. (آل عمران / ۱۰۰، ۱۴۹) بنابراین جامعه الگوباید به شدت از اطاعت و قبول ولایت غیرهم‌اندیشان، از محبت و هم‌نشینی گرفته تا در اختیار گذاشتن امور به دست آنان در هر سطحی، اجتناب کند.

و) مرزبندی با غیرهم‌اندیشان: قریش پس از نزول آیات ۷۴ و ۷۵ سوره اسراء به رسول الله ﷺ پیشنهاد دادند که «[بیا توافق کنیم] تو آلهه ما را یک سال عبادت کن و ما الهه تو را یک سال عبادت می‌کنیم. سپس تو یک سال آلهه ما را عبادت کن و ما نیز یک سال الهه تو را عبادت می‌کنیم». خداوند به همین ترتیب سوره کافرون را متناسب با سیاق گفتاری‌شان نازل کرد. (قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۴۴۵-۴۴۶؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۶۱۱) آنان با رسول خدا ﷺ به گونه‌ای وارد مذاکره شدند که به ظاهر خواسته‌های هر دو طرف در نظر گرفته شود؛ اما سوره کافرون حدودمرزها را مشخص کرده و روشن می‌کند که خط‌قرمزهای دین، یعنی مرز جدایی حق از باطل قابل مذاکره نیست. جامعه اسلامی در تعامل با غیرهم‌اندیشان خطوط قرمز را مشخص می‌کند و هیچ‌گاه در مذاکره، معامله، مجادله و ... به بهانه توافق مشترک و ملاحظه خواسته‌های طرف مقابل، ذره‌ای از حدودمرزهای دین الهی خارج نمی‌شود. تعامل براساس مشترکات مؤثر است؛ از این رو حدودمرز حق و باطل باید در نظر گرفته شود.

ز) اجتناب از محرم‌اسرار گرفتن غیرهم‌اندیشان: با وجود اینکه جامعه مسلمانان اهل صلح است، ساده‌لوح نیست؛ آنان اقدامات غیرمصلحانه غیرهم‌اندیشان، غیر از تجاوزها، را با روش‌های مصلحانه دفع می‌کنند؛ اما هیچ‌گاه به آنان اعتماد کامل نمی‌کنند. برقراری تعاملات محرمانه با قدرت‌ها و جوامع بیگانه، از برنامه‌های جامع گرفته تا پیمان‌نامه‌ها و

قراردادهای مشترک و ... آن هم بدون اطلاع خودی ها، از جامعه اسلامی، نشان از اعتماد کامل به غیرهم اندیشانی است که از هیچ شروفسادی درباره جامعه مسلمانان، مثل تحریم ها، فتنه افروزی ها، کارشکنی ها، ترور شخصیت های برجسته و ... کوتاهی نمی کنند. (آل عمران / ۱۱۸) طبق آموزه های قرآن اگر جامعه اسلامی استقامت بورزد و تقوا داشته باشد؛ به ویژه اینکه آنان را محرم اسرار خود قرار ندهد، حيله ها و نقشه های این غیرهم اندیشان هیچ ضرری به جامعه اسلامی نمی رساند. (آل عمران / ۱۲۰).

ح) نهرا سیدن از غیرهم اندیشان: گاهی مخالفت غیرهم اندیشان مجادل علیه جامعه اسلامی به اقدامات سخت و اذیت کننده می انجامد؛ اما در این مسیر نباید از مخالفت ها و سختگیری غیرهم اندیشان ترسید و از آنان پروا کرد؛ زیرا آن وجودی که شایسته است از مخالفت فرمانش پروا شود، تنها خداست: ﴿الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اَخْشَوْنَ﴾. (مائده / ۳) مراد از هراسی که در آیه آمده، هراس از اقدامات غیرهم اندیشان علیه جامعه مسلمانان است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵ / ۱۷۴-۱۷۵) که شایسته است جامعه مسلمانان تنها از یک مولا پروا کند و او خداست.

راهکارهای پیش گفته برای تعامل با غیرهم اندیشانی است که به مقابله فکری-جدلی با جامعه مسلمانان روی می آورند؛ اما هنگامی که علیه جان و مال جامعه مسلمانان آتش جنگ و فتنه برافروختند، اقدام متقابل نظامی نه تنها مورد تأیید آیات قرآنی، بلکه دفاع در برابر متجاوز یک اصل عقلانی است. در بخش بعدی نحوه تعامل با غیرهم اندیشان محارب را بررسی خواهد شد.

۳-۴. تعاملات سخت با غیرهم اندیشان محارب

صلح در لغت نقیض فساد است (ازهری، ۱۴۲۱: ماده صلح) و جنگ متجاوزانه از آن رو که از مصادیق فساد است، مقابل صلح قرار می گیرد. اما هر جنگی تجاوز نیست (مطهری، ۱۳۶۱: ۲۴-۲۵)؛ بلکه جنگ علیه متجاوزان برای اقامه اهداف الهی، مصداق جهاد فی سبیل الله (نساء / ۷۶؛ حسینی خامنه ای، ۱۳۹۸) و در راستای اشاعه صلح است.

به طور کلی مسئله جنگ علیه جامعه اسلامی فقط به اختلاف فکری - عقیدتی و خصومت بینابینی محدود نیست؛ چراکه مؤمنان در پی اقامه اهداف الهی در زمین، مثل صلح، انسانیت، عدالت و ... هستند و نه منافع شخصی یا قومی. بنابراین جنگ علیه چنین جامعه‌ای به معنای جنگ علیه صلح، انسانیت و عدالت است و ذلت از پیروان رسول اکرم ﷺ به دور است. (طبرسی، ۱۴۰۳/۲: ۳۰۰؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۵۸) از این رو قرآن در مقابله با کسانی که علیه مؤمنان آتش جنگ برمی‌افروزند، فرمان‌های ویژه‌ای صادر کرده است که در ادامه بیان می‌شود:

الف) مقابله به مثل با محارب به اندازه تجاوز: کم‌وکیف جنگ باید به اندازه کم‌وکیف تجاوز غیرهم‌اندیشان باشد (توبه / ۳۶) نه بیشتر که موجب تجاوز و نه کمتر که موجب ذلت است. (بقره / ۱۹۴).

ب) اجتناب از تجاوز: غیرهم‌اندیشانی که آتش جنگ برمی‌افروزند، تجاوزکارند؛ از این رو باید تنها با تجاوز مقابله کرد نه اینکه چون غیرهم‌اندیش‌اند، سرزمینشان را فتح، درختانشان را قطع، خانه‌هایشان را ویران و مردمشان را اسیر کرد (مطهری، ۱۳۶۱: ۲۸) و مثل آن‌ها متجاوز شد. تجاوز فقط در برابر ستمگران متجاوز رواست. (بقره / ۱۹۰-۱۹۳) اگر جامعه اسلامی در تعامل سخت با غیرهم‌اندیشان محارب، غیر از این عمل کند، هیچ‌گاه به عنوان الگوی جهانی مطرح نشده و جهان‌گستری دین میسر نخواهد شد.

ج) حفظ خط‌قرمزهای الهی در جنگ: در برابر دشمنی که قصد کشتار دارد اگرچه باید مقابل به مثل کرد، اما این‌گونه نیست که به بهانه جنگ بتوان بی‌پروا دست به هرکاری زد؛ باید خط‌قرمزهای الهی، اجتناب از تجاوز و حتی حفظ حرمت مکان‌ها و زمان‌های مقدس، رعایت شود (بقره / ۲۱۷)؛ به عنوان مثال قرآن جنگ علیه محاربین در مسجدالحرام را نهی کرده (بقره / ۱۹۱) و این نهی به علت حفظ حرمت مسجدالحرام است. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/ ۶۱).

د) اجتناب از برقراری ارتباط با غیرهم‌اندیشان محارب: چنان‌که در مقدمه بیان شد، ارتباط در لغت به معنای ایجاد پیوند همراه با استحکام و ثبات است که از ایجاد چنین چیزی

با محاربین نهی شده است. در منابع مختلف آمده است که شخصی به نام حاطب بن ابی بلتعنه مسلمان شد و به مدینه هجرت کرد؛ اما اهل و عیالش در مکه مانده بودند. اهالی مکه که از لشکرکشی رسول الله ﷺ به مکه می‌ترسیدند، از طریق خانواده حاطب جویای اخبار رسول الله ﷺ شدند. حاطب نامه‌ای به آن‌ها نوشت که رسول الله ﷺ قصد لشکرکشی به مکه دارد و نامه را به دست کنیزی سپرد تا به مکه برساند. با اخبار جبرئیل به رسول اکرم ﷺ و با تدبیر امام علی علیه السلام نامه از کنیز گرفته و به دست رسول خدا ﷺ رسانده شد. حضرت رسول ﷺ حاطب را خواست و نامه را به او نشان داد. او ضمن تأیید گفت: «به خدا قسم نه نفاق کردم و نه چیزی را تغییر دادم. من شهادت می‌دهم که خدایی جز الله نیست و تو رسول برحق او هستی! ولی اهل و عیالم از حسن معاشرت قریش برایم نوشتند و من خواستم به خاطر این حسن معاشرت برایشان تلافی کرده باشم». در این حین آیات ابتدایی سوره ممتحنه نازل شد. (قمی، ۱۳۶۳: ۲/ ۳۶۱-۳۶۲؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۴۷۹-۴۸۰؛ واحدی، ۱۴۱۱: ۴۴۱-۴۴۳، طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/ ۴۰۴-۴۰۵؛ سبحانی، ۱۳۷۹: ۴۳۲-۴۳۳) این رخداد که سبب نزول آیات یادشده بوده، در روایات متعدد وارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹/ ۲۳۶) و با اختلافاتی جزئی نقل شده است. صرف نظر از مقدار صحت این نقل‌ها پیام نهفته در این گزارش آموزنده است: در حینی که رهبر جامعه اسلامی یعنی رسول خدا ﷺ قصد فتح مکه را داشته‌اند، شخصی به علت رابطه خانوادگی، برای دشمنان خبرچینی و اظهار دوستی می‌کند. ممکن است مانند چنین رخدادی در هر زمانه‌ای برای جامعه اسلامی رخ بدهد و عده‌ای برای منافع شخصی یا حتی حزبی و ... مخفیانه یا آشکارا به ارتباط دوستانه و محبت‌آمیز با غیرهم‌اندیشانی بپردازند که در پیشینه آن‌ها، کینه‌توزی و دشمنی علیه جامعه اسلامی مسجل است. این ارتباط با دشمنانی که در زبان و عمل، مثل تهدید به حمله نظامی و ایجاد انواع تحریم‌ها، دشمنی‌شان را آشکار می‌کنند، از نگاه قرآنی به شدت نکوهیده و تصریح شده است؛ چراکه اگر دشمنان در توانشان باشد، دست و زبان را برای آسیب رساندن به آحاد جامعه اسلامی دراز می‌کنند. (ممتحنه / ۲).

ه) نشان دادن سرسختی به محاربین: مسلمانان اگرچه انسان‌هایی صلح‌جوی‌اند، در برابر بیگانگان قاطعانه رفتار می‌کنند (فتح / ۲۹)؛ به‌ویژه در زمان جنگ با محاربینی که به جان و مال انسان‌ها تجاوز می‌کنند، خشن برخورد می‌کنند و این فرمان الهی است. (توبه / ۱۲۳) باید در جنگ علیه محاربین سرسختی نشان داد (توبه / ۱۲۳)؛ به‌گونه‌ای که آنان را کشت و اسیرانشان را محکم دربند گرفت تا جنگ بخوابد. (محمد / ۴)

و) اجتناب از صلح ذلت‌بار: گاهی در زمان جنگ، دشمن دست از جنگ می‌کشد و پیشنهاد صلح می‌دهد که به فرمان قرآن باید صلح کرد: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال / ۶۱) و در جای دیگری قرآن به پرهیز از درخواست صلح فرمان داده است: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ». (محمد / ۳۵) سرانجام صلح یا غیرصلح کدام یک ارجحیت دارد؟ پاسخ به عزت دین و جامعه دینی بستگی دارد؛ یعنی آن صلحی پسندیده است که عزت جامعه اسلامی و دین الهی را حفظ کند نه صلحی که موجب ذلت باشد. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۱ / ۴۸۹) درآیه اول، آنان پیشنهاد صلح می‌دهند که در این صورت باید صلح را پذیرفت؛ ولی درآیه دوم پیشنهاد صلح از سوی جامعه اسلامی است که منع شده است. به غیرهم‌اندیشانی که بدون منطق پیش می‌روند و تعدی می‌کنند نمی‌توان از راه‌های منطقی، مثل پیشنهاد صلح پاسخ داد؛ مگر اینکه شکست و ذلت را پذیرفت.

ز) جنگ با رهبران متجاوز: با وجود اینکه اسلام دینی صلح‌محور است و در صورت تمایل غیرهم‌اندیشان به صلح باید از جنگ دست کشید (انفال / ۶۱)، گاهی پیمان‌نامه‌هایی، مثل پیمان‌نامه صلح نوشته می‌شود؛ اما اگر دشمنان بعد از عهده‌ی که بستند، نقض پیمان کنند باید با رهبران کفر وارد جنگ شد. (توبه / ۱۲) مصداق رهبران کفر می‌توان هر متجاوز در هر زمانه‌ای، فهم و تفسیر کرد؛ به این معنی که اگر عهده‌ی شکسته شد، غایت باید مبارزه علیه ریشه‌های گمراهی یعنی رهبران و سرکردگان متجاوز باشد و نه سربازان خردی که تابع رهبران‌شان هستند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۷ / ۳۰۸).

ح) اجتناب از غفلت در جنگ: یکی از اصول مسلم تعامل با محاربینی که کمر همت به تجاوز بسته‌اند، اجتناب از غفلت است. به فرمان قرآن باید مراقب دشمنان بود؛ کسانی که کافرند و آرزو دارند مؤمنان از سلاح‌ها و لوازم دفاعی‌شان غافل شوند تا به یکباره بر آنان یورش ببرند. (نساء / ۱۰۲)

ط) تجهیز به قدرت و افزایش اقتدار: اگرچه عامل اصلی غلبه نه کمیت نفرات و تجهیزات است و نه کیفیت آن، بلکه اراده الهی است؛ اما این به معنی بی‌اعتنایی نسبت به تجهیز سپاه اسلام به اقتدار کمی و کیفی نیست. در عین اینکه باید سپاه اسلام را به اسباب، یعنی عده و عده بیشتر و پیشرفته‌تر ارتقا داد، تکیه سپاه اسلام نه به این اسباب، بلکه باید به مسبب‌الاسباب باشد. خدا به تجهیز عده و عده فرمان می‌دهد (انفال / ۶۰) و این فرمان بیشتر برای بازدارندگی از جنگ و تجاوز دشمن است تا تشویق به جنگ و نیز این خود در راستای اصلاح‌گرایی و جهان‌گستری دین است.

تا اینجا آنچه بررسی شد این بود که در تعامل با غیرهم‌اندیشان، زمانی که به جان و مال مسلمانان تعدی کردند، چگونه باید با آن‌ها تقابل کرد و روشن شد که جهاد حربی در اسلام ماهیت دفاعی دارد (مطهری، ۱۳۶۱: ۳۹)؛ اما فراتر از موضوع تقابل با دشمنان، مسئله‌ای در نسبت میان جهاد حربی و جهان‌گستری دین، مطرح است و آن اینکه آیا سپاه اسلام حق دارد که برای جهان‌گستری دین به دیگر سرزمین‌ها لشکر بکشد. این مسئله زمانی تقویت می‌شود که آیه ۷۵ سوره نساء در نظر گرفته شود که علت جنگ را رهایی مستضعفان مظلوم عنوان کرده که در چنگال ستمگران گرفتار مانده‌اند (نساء / ۷۵)؛ حال آنکه ماهیت جهاد دفاع در برابر تجاوز است. در پاسخ باید گفت دایره تجاوز فقط به حمله نظامی به جامعه مسلمانان محدود نیست، بلکه وسیع‌تر از تعدی به مال، جان، سرزمین، استقلال و آزادی انسان‌هاست و دفاع شامل تقابل با همه‌گونه تعدی می‌شود. (مطهری، ۱۳۶۱: ۶۲) اسلام دینی منفعل یا محدود به قومیت و نژادی خاص نیست تا در مرزهای خود محدود بماند یا فقط پاسخ‌گوی حملات خارجی باشد، بلکه برای همه مردم جهان است. پس رسالت جامعه اصلاح‌گرای مسلمانان دفاع از حقوق و

سعادت انسانی است (مطهری، ۱۳۶۱: ۶۳)؛ مردمی که نه برای مسائل شخصی و منافع نژادی- قومیتی، بلکه برای گسترش کارهای پسندیده و شایسته (معروف)، ریشه‌کن کردن زشتی‌ها و پلیدی‌ها (منکرات)، (آل عمران / ۱۱۰) و برای دفاع از حقوق انسانی قیام می‌کنند و درواقع از جمله وظایف جامعه‌الگو (امت وسط) نظارت بر مردم جهان است. (بقره / ۱۴۳؛ سلیمی و روحانی، ۱۴۰۰: ۵۳-۷۸) نظارت یادشده می‌تواند شامل دیده‌بانی برای دفاع از حقوق انسانی جهانیان و دفع تجاوز ستمگران علیه حقوق انسانی باشد.

۵. نتیجه‌گیری

(الف) از جمله مبانی تعاملات اجتماعی از منظر قرآن (مرتبط با مقاله حاضر) موارد زیر است:

- گسترش دین بر مبنای دعوت است نه اجبار؛
 - مردم جهان در رد یا قبول دین مختارند؛
 - باید بر تفکرتأکید و از پیروی جاهلانه احتراز کرد؛
 - غیرهم‌اندیشان و مسلمانان، هر دو، هیچ تسلطی بر یکدیگر ندارند؛
 - باید در تعامل با همه کس عدالت را برپا کرد.
- (ب) در تعامل نرم با غیرهم‌اندیشان مسالم می‌باید به آنان احسان و برگفتمان مشترک حق تمرکز کرد و با تعامل عقلی و قلبی (حکمت و موعظهٔ حسنه) آنان را به دین دعوت کرد.
- (ج) در تعامل نیمه‌نرم با غیرهم‌اندیشان مجادل می‌توان تقابل‌های ایزدایی آن‌ها را به شایسته‌ترین روش، مثل گذشت پیشگی، دفع و بر مشترکات برحق با آن‌ها تمرکز کرد و با جدال احسن خود بر تریبنداری شان را به چالش کشید؛ اما باید از جنگ طلبی علیه آنان احتراز جست، از همه مهم‌تر ولایتشان را نفی و از پیروی از آنان اجتناب کرد، مرزبندی‌های فکری- عقیدتی با آنان را مشخص و حفظ کرد، به دیدهٔ محرم اسرار به آنان ننگریست و هرگز از ایشان به هراس نیفتاد.

د) در تعامل سخت با غیرهم‌اندیشان محارب - کسانی که در کارنامه عملی شان، اقدام حربی علیه جامعه اسلامی مسجل است - می باید ضمن مقابل به مثل به همان مقدار تجاوز، از تجاوز اجتناب و خط قرمزهای الهی در جنگ را رعایت کرد. جامعه اسلامی باید از برقراری ارتباط با محاربین اجتناب کند، به آنان سرسختی نشان دهد و نباید هیچ‌گاه به آنان پیشنهاد صلح بدهد؛ زیرا آغازگر جنگ‌اند و این موجب ذلت است. همچنین در دفاع از تجاوز محاربین باید بر جنگ علیه رهبران متجاوز تمرکز کرد و تا حد ممکن از غفلت از اقدامات آنان در هر شرایطی اجتناب کرد. افزون بر این جامعه اسلامی باید تا آنجا که ممکن است، خود را به قدرت مجهز کند تا با القای ترس در دل محاربین، آنان را از تجاوز بازدارد.

منابع

۱. القرآن الکریم.
۲. آرام، محمدرضا، «قرآن، جهانی سازی و جهانی شدن»، *سراج منیر*، ش ۵، زمستان ۱۳۹۰ ش.
- ص ۶۷-۱۱۴.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون اخبار الرضا* علیه السلام، مصحح مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول*، مصحح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۴ ق.
۵. ابن فارس، احمد، *معجم مقاییس اللغة*، محقق عبد السلام محمد هارون، مکتب الإعلام الإسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۷. ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۸. الصدر، سید محمد باقر، *المدرسة القرآنیة*، دار الصدر (مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر)، قم، ۱۴۳۵ ق.
۹. افروغ، عماد، *ما و جهانی شدن*، سورۀ مهر، تهران، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. تسخیری، محمد علی، «مشکلات جهان اسلام و درمان آن در پرتو جهانی سازی»، *اندیشه تقریب*، شماره ۲۱، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، معرفت شناسی در قرآن، مرکز نشر اسراء،

۱۲. قم، ۱۳۷۸ ش.
 ۱۲. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، «بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی»، در سالروز مبعث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، فروردین ۱۳۹۸، farsi.khamenei.ir.
 ۱۳. خنیفر، حسین و دیگران، «جهانی شدن و فرهنگ مهدویت از دیدگاه آیات قرآن کریم و روایات اسلامی» *مشرق موعود*، شماره ۱۶، ۱۳۸۹ ش.
 ۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
 ۱۵. رشاد، علی اکبر، «فرجام قدسی تاریخ»، *قبسات* ۳۳، پاییز ۱۳۸۳ ش.
 ۱۶. رفیعی موحد، مهدی، «ایده جهانی سازی در قرآن»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۹ ش.
 ۱۷. رهنمائی، سید احمد، *حکومت جهانی واحد: رویارویی جهان بینی سکولار با جهان بینی توحیدی*، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۹۵ ش.
 ۱۸. سبحانی، جعفر، *فرازهایی از تاریخ پیامبر اسلام*، مشعر، تهران، ۱۳۷۹ ش.
 ۱۹. سلیمی، مهدی و فرزانه روحانی، «نقش بشر در جهان‌گستری دین و راهکارهای قرآنی آن»، *مشکوٰه*، شماره ۱۵۱، تابستان ۱۴۰۰ ش.
 ۲۰. شریف الرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ ق.
 ۲۱. شیرعلی‌اف، باقرو محمد باقر قیومی، «نگاهی به عقل و ایمان از منظر علامه طباطبایی و قدیس آگوستین»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، شماره ۳۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
 ۲۲. شیرودی، مرتضی، «جهانی سازی، اسلام و آینده بشریت»، *معرفت*، شماره ۷۹، تیر ۱۳۸۳.
 ۲۳. صباغچی، یحیی، «اسلام جهانی و راه‌های گسترش آن از منظر قرآن»، *پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۱۶، تابستان ۱۳۹۳ ش.
 ۲۴. صدرا، علیرضا، «آسیب شناسی جهانی سازی با مدل جهانی‌گرایی مهدویت»، *قبسات*، شماره ۳۳، ۱۳۸۳ ش.
 ۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ ق.
 ۲۶. طبرسی، احمد بن علی، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، تحقیق سید محمد باقر الخرسان، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
 ۲۷. طبرسی، احمد بن علی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تدوین هاشم رسولی و فضل الله یزدی طباطبایی، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
 ۲۸. طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمد حبیب عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۳۰. عزیزی، زهرا، «استخراج روابط و مناسبت های انسانی در قرآن و اصول حاکم بر آن»، پایان نامه دوره کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۴۰۰ ش.
۳۱. فضل الله، محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملائک، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۳۲. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تصحیح سید طیب موسوی جزائری، دار الکتب قم، ۱۳۶۳ ش.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الکوفی*، مؤسسة الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد اسلامی، تهران، ۱۴۱۰ ق.
۳۵. مختاری، مریم و عبدالرحیم دهقانی، «تحلیل جنبش های اجتماعی خاورمیانه با تأکید بر مؤلفه های شرق شناسی ادوارد سعید»، *جامعه شناسی سیاسی جهان اسلام*، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۳۶. مطهری، مرتضی، *جهاد*، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی جا، ۱۳۶۱ ش.
۳۷. معرفت، محمد هادی، «قرآن و جهانی شدن»، *گلستان قرآن*، شماره ۲۰۲، فروردین ۱۳۸۴ ش.
۳۸. مکارم شیرازی و دیگران، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامية، تهران، ۱۳۷۱ ش.
۳۹. نکوئی سامانی، مهدی، *دین و قوانین جهانی شدن*، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۶ ش.
۴۰. واحدی، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، محقق کمال بسیونی زغلول، دار الکتب العلمية، منشورات محمد علی بیضون، بیروت، ۱۴۱۱ ق.

41. Fox, Jeremy, *Chomsky and Globalisation (Postmodern Encounters)*, Cambridge, Icon Books, 2001.

خصائص النبی ﷺ و مسئله جاودانگی قرآن کریم در پرتو آیات ۶، ۳۶ و ۵۳ سوره احزاب

محمد حسین محمدزاده^۱ - حسن نقی زاده^۲ - عباس اسماعیلی زاده^۳

چکیده

عده‌ای از مفسران و اندیشمندان بر آن اند که در برخی آیات سوره احزاب، ویژگی‌ها و خصائصی برای پیامبر ﷺ آمده است که برای کس دیگری قابل اثبات نیست. بر این اساس، برخی مدعی شده‌اند که این برداشت با جاودانگی قرآن سازگار نیست. در این جستار با گونه‌شناسی ویژگی‌ها و خصائص پیامبر ﷺ و تقسیم آن به دو گونه حقیقی و حقوقی، با رویکردی تحلیلی به بررسی آیات یادشده پرداخته شده است. همچنین با بهره‌گیری از آرای مفسران و فقیهان این نتیجه به دست آمده که این آیات به شخصیت حقوقی و سیره پیشوایی رسول خدا ﷺ مربوط است. این نکته بدان معناست که آیات گستره‌ای فراتر از جایگاه شخصیت حقیقی پیامبر ﷺ داشته و در نتیجه پیامی جاودانه دارند؛ از این رو مسئله تعارض و ناسازگاری با جاودانگی قرآن منتفی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: شخصیت حقوقی پیامبر، خصائص النبی ﷺ، جاودانگی قرآن، تاریخمندی قرآن، سوره احزاب.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول).
m.h 1346@yahoo.com
 ۲. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.
naghizadeh@um.ac.ir
 ۳. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.
esmaeelizaded@um.ac.ir
- دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۳۰

مقدمه

قرآن کریم نسخه جامع زندگی فردی و اجتماعی و برنامه سعادت دنیا و آخرت انسان تا پایان حضور او در کره خاکی است و پیام آن به زمان و مکان خاصی محدود نیست. با این همه در بعضی آثار و آرای فقهی یا تفسیری عالمان مسلمان درباره آیاتی که به عنوان خصائص النبی مطرح شده و درباره پیامبر ﷺ است، دیدگاه متفاوتی ارائه شده است. آنان معتقدند که خداوند برخی امور را در قرآن کریم و بیژه پیامبر خاتم ﷺ بیان نموده است؛ یعنی شیوه و سبک تعامل پیامبر ﷺ و نیز شیوه رفتار مردم با آن حضرت که در برخی از آیات بیان می شود، و بیژه مردم آن عصر و زمان بوده و پس از آن دیگر مخاطبی ندارد. براساس این دیدگاه، این گونه آیات تاریخمند است. در نتیجه این برداشت، جاودانگی مفاد آیات یادشده با چالش روبه رو شده و از آنجا که قرآن حکیم معجزه اسلام و سند رسالت است، بر هر مسلمانی واجب است که از حقانیت آن دفاع کند.

پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، سه آیه از آیاتی را که نزد برخی مفسران به عنوان اختصاصات النبی قلمداد شده، با استناد به شواهد روایی و نیز دیدگاه های تفسیری بررسی می کند.

انتخاب سه آیه از سوره احزاب به این علت است که این سوره مدنی و غرض اصلی آن بیان مقررات و قوانینی برای سازمان دهی زندگی اجتماعی مسلمانان است. آیات یادشده تصویری حقیقی و واقعی از زندگی در مدینه را ترسیم و متناسب با آن، مقررات و قوانین زندگی جامعه مدنی را تبیین می کنند. در این آیات رویدادهایی رخ داده در آن بازه زمانی یکی پس از دیگری همراه با احکام و فرمان های مربوط به آن ها بیان می شود.

در سه آیه یادشده سوره احزاب (آیه ۶، ۳۶ و ۵۳) بخشی از بایسته های اعتقادی و رفتاری مسلمانان نسبت به شخصیت حقوقی پیامبر ﷺ به عنوان رهبر جامعه تبیین می شود. بدین سان اگرچه درباره خصائص قرآنی پیامبر ﷺ صدها کتاب و مقاله نوشته شده است، به بررسی و معرفی تمامی خصائص آن حضرت نیازی نیست.

پیشینه تحقیق

درباره موضوع جستار حاضر مطالعاتی منتشر شده که عبارت اند از:

- «امتیازات و ویژگی های پیامبر ﷺ از دیدگاه قرآن»، (۱۳۹۲) از شکری و فلاح.

در این مقاله اوصاف و احکام اختصاصی پیامبر ﷺ به دو دسته تقسیم و برشمرده شده است: اوصاف و احکام اختصاصی ای که مفسران درباره آن ها اتفاق نظر و یا اختلاف نظر دارند؛

- خصائص النبی ﷺ رویکردها و بایستگی ها»، (۱۳۹۰) به قلم نقیب.

نویسنده در این مقاله پس از کلیات و تعریف لغوی و اصطلاحی خصائص به بررسی دیدگاه علما و مورخان شیعه و اهل سنت درباره این موضوع پرداخته است؛

- «بررسی دیدگاه ها درباره اختصاصات النبی ﷺ»، (۱۳۹۰) از یوسفی مقدم.

نویسنده، خصائص النبی ﷺ را به دو دسته اختصاصات فقهی و فضائل اختصاصی تقسیم کرده و از دیدگاه قرآن کریم به تبیین آن ها پرداخته است؛

- «افعال اختصاصی پیامبر ﷺ و تأسی به ایشان»، (۱۴۰۰)، به قلم مردانی.

در این مقاله، افعال اختصاصی پیامبر ﷺ به دو دسته مشکک و متواطی تقسیم شده و بعضی از افعال اختصاصی حضرت قابل تأسی دانسته شده است. نویسنده در افعال متواطی، محدودیت اختصاصی بودن را متوجه حکم وجوب یا حرمت فعل دانسته و در افعال مشکک، محدودیت اختصاصی بودن را به مراتب شدید آن بازگردانده است.

- بررسی تطبیقی خصائص النبی ﷺ از نگاه فریقین، (۱۳۹۵) به قلم نقیب.

در این کتاب با استناد به آیات قرآن، خصائصی برای پیامبر ﷺ اثبات شده و سپس دیدگاه دانشمندان شیعه و اهل سنت بررسی و تطبیق شده است. همچنین پس از نقد و ارائه ایرادهایی، در پایان نظریه برگزیده عرضه شده است.

با وجود این، در پژوهش های یاد شده به جاودانگی قرآن و مسئله خصائص النبی پرداخته نشده است. وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر با پژوهش های پیش گفته در دو موضوع است:

الف) گونه شناسی تمامی خصائص النبی ﷺ (افعال، اختصاصات فقهی، فضائل اختصاصی) شامل دو دسته خصائص مربوط به شخصیت حقیقی و خصائص مربوط به شخصیت حقوقی است. این تقسیم بندی پیشینه ای ندارد و درضمن، برخلاف تقسیم بندی هایی که تاکنون ارائه شده، جامع و مانع است؛

ب) معیار و ملاک تسری براساس شخصیت حقوقی. این ملاک نیز پیشینه ای ندارد.

مفهوم شناسی

در آغاز، توضیح چند مفهوم کلیدی پژوهش ضروری می نماید:

۱. جاودانگی قرآن کریم که به مفهوم محدود نبودن به زمان و مکان می باشد، دارای جامعیت است و برای آن دلایل قابل اثباتی می توان ارائه داد که عبارت اند از:

۱-۱. قرآن جهان شمول است و به زمان، مکان، نژاد، آداب و سنن خاصی اختصاص ندارد؛ چراکه قرآن خود را چنین معرفی می کند: «هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (انعام / ۹۰) و «نَذِيرًا لِلْبَشَرِ» (مدثر / ۶).

لازمه این کلیت و دوام این است که قرآن کتابی جاودانه برای همه افراد بشر در هر زمان و مکان و همیشه تازه باشد.

۲-۱. قرآن مجید خود را ذکر و یادی برای جهانیان معرفی می کند. (قلم / ۵۲) همچنین از پیروزی رسول خدا ﷺ بر همه ادیان سخن می گوید (توبه / ۳۳) و بسیاری از خطاب های آن متوجه تمامی مردم و مکلفان در هر زمان و مکانی است؛ مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (بقره / ۱۰۴، ۱۵۳، ۲۷۲؛ آل عمران / ۱۰۰، ۱۰۲؛ نساء / ۱۹، ۲۹)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» (بقره / ۲۱؛ نساء / ۱؛ یونس / ۲۳؛ حج / ۵؛ فاطر / ۵؛ حجرات / ۱۳ و ...) و «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» (انفطار / ۶؛ انشقاق / ۶).

۳-۱. امام رضا علیه السلام نیز بر این شمول زمانی تأکید می کنند. ایشان در حدیثی می فرمایند: قرآن نسبت به زمان ها کهنه نمی شود؛ زیرا قرآن برای زمانی مخصوص قرار داده نشده، بلکه قرآن راهنما و برهان برهر انسانی است، باطل از هیچ سو بر آن وارد

نمی شود. از سوی خدای حکیم و حمید نازل شده است (ابن بابویه، بی تا: ۲ / ۸۷).
 ۴-۱. طبق داوری عقل نیز جاودانگی قرآن لازمه خاتمیت نبوت است؛ چراکه اگر پیامبر اسلام ﷺ خاتم پیامبران است، یا باید پس از او رسول دیگری مبعوث شود یا مردم از هدایت بی نیاز باشند که هر دو فرض باطل است. با توجه به این اصل مسلم، هرگونه تفسیری از آیات قرآن باید با اصل جاودانگی همساز باشد (سبحانی، بی تا: ۱ / ۴۷-۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲ / ۱۳۰).

۲. خصائص از ماده «خصص»: خصیصه در لغت به اموری گفته می شود که شخص را از دیگران متمایز می سازد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷ / ۲۴). و یا به معنای برتری دادن شخص بر دیگران است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۷۹۶).

بعضی از فقیهان در اصطلاح نیز، خصائص پیامبر را به صفاتی اطلاق می کنند که هیچ کس غیر از آن حضرت دارای آن صفات نیست و بر دو نوع است: فقهی و غیر فقهی (صدر، ۱۴۱۵: ۶ / ۱۷). فقیهان دیگری خصائص را موضوع هایی می دانند که خداوند متعال برای ممتاز کردن آن حضرت از خلق به ایشان اختصاص داده که شامل واجب، حرام، مباح و مکروه می شود (ابو جعفر طوسی، ۱۳۸۷: ۴ / ۱۵۳).

منظور از اختصاصات النبی ﷺ در این مقاله موضوعاتی است که در قرآن کریم برای آن حضرت بیان شده و مربوط به شخصیت حقوقی ایشان است.

۳. خصائص شخصیت حقیقی و خصائص شخصیت حقوقی: با گونه شناسی تمامی خصائص النبی ﷺ به دو دسته، خصائص دسته دوم دارای قابلیت تسری است. توضیح مطلب اینکه اشخاص حقیقی با رفتن از دنیا تمام حقوق خود را از دست می دهند؛ اما حقوق اشخاص حقوقی با مرگ آنان از بین نمی رود و همچنان ادامه می یابد. افزون بر این، اشخاص حقیقی دارای جسم و ماهیت طبیعی هستند؛ اما اشخاص حقوقی اعتباری اند و بر اساس قوانین الهی و یا قوانین بشری شکل می گیرند.

از این رو با تکیه بر آیات قرآن و با محور قرار دادن آیاتی از سوره احزاب که به شخصیت حقوقی رسول خدا ﷺ مربوط است، به اثبات فرازمانی و فرامکانی بودن محتوای این آیات

پرداخته و وظائف مردم و سبک تعامل آنان نسبت به رهبر جامعه اسلامی تبیین می شود. آیات مربوط به شخصیت حقیقی رسول خدا ﷺ در مقاله «افعال اختصاصی پیامبر ﷺ و تأسی به ایشان» بررسی و قابلیت تأسی افعال اثبات شده است؛ از این رو جاودانگی قرآن کریم نیز اثبات شده و به این ترتیب فرمان های این کتاب نه تنها تاریخمند نیست، بلکه تا روز قیامت اعتبار دارد.

بررسی خصائص النبی ﷺ در سه آیه از سوره احزاب

درباره آیاتی که از دیدگاه مفسران و فقیهان به عنوان اختصاصات النبی ﷺ قلمداد شده، اختلاف نظر وجود دارد. در این مقاله سه ویژگی از خصائص پیامبر ﷺ که در آیات ۶، ۳۶ و ۵۳ سوره احزاب بیان شده، مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. اولویت پیامبر ﷺ بر مؤمنان

«التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ... كَانَ ذَٰلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (احزاب / ۶) براساس این آیه یکی از ویژگی هایی که به عنوان اختصاصات النبی به پیامبر اکرم ﷺ نسبت داده شده، اولویت داشتن آن حضرت بر مؤمنان است. کلمه «اولی» در لغت «محق بودن نسبت به دیگران» (آل عصفور، ۱۴۰۹: ۸ / ۳۷۰) و «سزاوارتر بودن» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳ / ۲۰۳) معنا شده است. از این رو آیه شریفه به این معنا است که پیامبر ﷺ نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و هرچه مؤمن برای خود می پسندد؛ مانند حفظ جان و اموال، محبت و ... باید پیامبر ﷺ را بر خود مقدم دانسته و امور شرو خطرآفرین را از آن حضرت دفع کند؛ چنان که خداوند متعال می فرماید: «مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ» (توبه / ۲۰).^۱

۱. بر ساکنان مدینه و کسانی از عرب های صحرائشین که اطراف آنان هستند، سزاوار نیست که از (دستور) فرستاده خدا تخلف ورزند و به خاطر (حفظ) جان هایشان از جان او روی بربایند.

این خصیصه به بعد نظری، شناختی، اندیشه و اعتقاد مربوط می شود. شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا درست است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده هرکه بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است؟ امام صادق علیه السلام فرمود: به خدا سوگند درست است. سپس حضرت آیه «التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» را قرائت فرمود (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۳۷۸). آن حضرت برای لزوم شناخت امام هر عصر و زمانی به این آیه استدلال فرموده است.

۱-۱. گزارش آرای تفسیری

مفسران تقریباً درباره اولویت پیامبر صلی الله علیه و آله اتفاق نظر دارند. شیخ طوسی می نویسد: حفظ منافع حضرت در هر وضعیت و شرایطی بر حفظ منافع مسلمان ترجیح دارد؛ زیرا آن حضرت دستوری نمی دهد، مگر اینکه صلاح و رستگاری مؤمنان در آن است به خلاف نفس. (طوسی، بی تا: ۸/۳۱۶). طبرسی موضوع آیه را مربوط به زمانی می داند که دعوت پیامبر صلی الله علیه و آله و دعوت نفس خود اشخاص مطرح باشد و اولویت را این می داند که مؤمنان باید دعوت آن حضرت را اجابت کنند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۸/۵۲۹). فخر رازی با مثال محسوسی این اولویت را به طور کامل تبیین می کند: در هوای بسیار سرد اگر شخصی برای رشد مویش به آن روغن بزند و سر را برهنه کند، اشتباه بسیار بزرگی مرتکب شده؛ چرا که رشد مو بسته به سالم ماندن سراسر است که اولویت دارد. در اینجا هم رکن و اساس دین اولویت دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۵/۱۵۷). فیض کاشانی نیز در تفسیر الصافی بر این باور است که پیامبر صلی الله علیه و آله در تمامی امور بر مؤمنان اولویت دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۴/۱۶۴). علامه طباطبایی می نویسد: بی تردید معنای اولویت در این آیه آن است که حفظ منافع پیامبر در هر وضعیت و شرایطی بر حفظ منافع مسلمانان ترجیح دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۷۶/۱۳).

پس اینکه بعضی گفته اند: مراد از اولویت پیامبر صلی الله علیه و آله اولویت در دعوت است؛ یعنی وقتی آن حضرت مؤمنان را به چیزی دعوت کرد و نفس مؤمنان ایشان را به چیز دیگر،

واجب است که دعوت او را اطاعت کنند و دعوت نفس خود را سرپیچی کنند، تفسیری ضعیف است؛ چراکه دلالت آیه مورد بحث همان مطالبی است که آیات «وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء / ۵۹)، «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء / ۶۴) و آیات دیگری مانند آن در مقام بیان آن هستند و این از آن روست که دلالت آیه مطلق است و همه شئون دنیایی و دینی را شامل می شود (همان، ۲۷۷).

۲-۱. تحلیل انتقادی

با تأمل در آیات دیگر قرآن کریم و نیز فضای نزول سوره احزاب، نظریه اولویت مطلق به صواب نزدیک ترمی نماید؛ زیرا:

الف) با توجه به مفاد آیه شریفه «مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب / ۳۶)،^۱ عصمت پیامبر ﷺ و همچنین به مصداق «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»^۲ (نجم / ۳-۴) این اولویت در واقع در مسیر منافع مردم - هم از نظر حکومتی و تدبیر جامعه اسلامی و هم در حیطه مسائل شخصی و فردی - است. بدین سان نظریه مفسرانی که می گویند، پیامبر ﷺ در تمامی امور بر مؤمنان اولویت دارد، دیدگاهی روشن و صحیح است و از این طریق این شأن برای آن حضرت اثبات می شود.

ب) احزاب سوره ای مدنی است و تصویری حقیقی و واقعی از زندگی مسلمانان در مدینه را ترسیم می کند. با تحلیل وقایع و فضای زمان نزول روشن می شود که منظور خداوند متعال در آیه ششم سوره احزاب «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ ... كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا»^۳ تقدیم حفظ منافع پیامبر در هر وضعیت و شرایطی بر حفظ منافع مسلمانان است.

۱. هیچ مرد باایمان وزن باایمانی نمی تواند هنگامی که خدا و پیامبرش حکمی کند، در برابر آن از خود صاحب اختیار باشد.

۲. هرچه می گوید سخن خداست و از ناحیه اوست.

فضای زمان نزول آیات چنین فضایی است:

جنگ احزاب^۱ (احزاب / ۹) و خیانت بنی قریظه رخ داده؛ مشرکان، منافقان و یهودیان در بحبوحه جنگ دسیسه‌های فراوانی کرده‌اند^۲ (احزاب / ۱۲)؛ جامعه اسلامی دچار سردرگمی شده و بر اثر دسیسه‌های یادشده آسیب‌های روحی و روانی پدید آمده^۳ (احزاب / ۱۱) و جنگ، شایعات بی‌اساس، نفوذ منافقان و تلقین به شکست باعث ایجاد روحیه یأس و ناامیدی و اختلاف در صفوف مسلمانان و تضعیف آنان شده است.^۴ (احزاب / ۱۳).

از این رو خداوند متعال سوره احزاب را با مخاطب قراردادن رسول خدا ﷺ آغاز کرده و می‌فرماید: «از خداوند متعال بترسید، از کافران و منافقان اطاعت نکنید»^۵ (احزاب / ۱-۲) و این آغازی است که پس از آن شالوده نظام اسلامی و رویدادهایی که در آن بازه زمانی رخ داده، یکی پس از دیگری در خلال آیات، همراه با احکام و فرمان‌های متناسب با آن بیان شده و بدین سان بخشی از بایسته‌های اعتقادی و رفتاری جامعه مسلمانان و نیز موضوعاتی مربوط به زندگی خانوادگی و اجتماعی آنان برجسته و احکام آن تبیین و تثبیت شده است.

سید قطب می‌نویسد: با توجه به اینکه اساس دین، معتقد بودن و باور داشتن به عظمت باری تعالی، تسلیم مطلق در برابر اراده او، پیروی از برگزیده او و توکل بر قدرت لایزال اوست، خداوند متعال با ضرباهنگی قاطع واقعیتی را بیان فرموده که برای هیچ کس

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ».

۲. «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا».

۳. «هَذَاكَ أَبْتَلَى الْمُؤْمِنُونَ وَزَلْزَلُوا زَلْزَلًا شَدِيدًا».

۴. «وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يَا هَلْ يَتَرَبَّ لَآ مَقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا».

۵. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا».

«وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا».

در یک سینه دو قلب قرار نداده است^۱ (احزاب / ۴) و این موضوع نماد و نشان این است که انسان‌ها حق ندارند به بیش از یک افق روی آورند و بیش از یک طریق را دنبال کنند، وگرنه دچار ریا شده و قدم‌هایشان سست می‌شود. بنابراین اگر انسان رویکرد و تصویری کلی برای زندگی داشته باشد، دارای معیار و ملاک واحد خواهد بود و اقتضائات زندگی را براساس آن سامان دهی می‌کند (سید قطب، ۱۴۰۸: ۵ / ۲۸۲۳).

نتیجه اینکه آدمی باید تنها به خدای واحد روی آورد، از پیامبر او پیروی کند و حفظ منافع خداوند متعال و پیامبرش را در هر وضعیت و شرایطی بر حفظ منافع خود ترجیح دهد. معنای آیه «الَّذِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» نیز نزدیک به این معناست.

۱-۳. اولویت پیامبر ﷺ بر مؤمنان و مسئله جاودانگی قرآن:

با توجه به بررسی روایات و نیز دیدگاه مفسران و عالمان شیعه، اولویت یادشده و ویژه پیامبر ﷺ نبوده و به اولیا و جانشینان پیامبر در هر عصر و زمانی تسری می‌یابد. ادله و شواهد تسری اولویت با تمسک به دلیل عقلی به شرح زیر قابل ارائه است.

۱-۳-۱. دلیل عقلی

انسان موجودی اجتماعی و مدنی الطبع است. (سبزواری، ۱۳۷۰: ۲۱۵) و هر اجتماع و جامعه‌ای نیاز به حکومت و حاکم دارد (ارسطو، ۲۰۰۸ م: ۹۶). رهبری حکومت نیز در همه زمان‌ها و مکان‌ها از آن خداوند متعال و جانشینان او بر روی زمین است. بر این اساس باید اسوه و الگویی از سوی خداوند متعال عرضه شود تا دیگران مطابق آن الگو رفتار کنند. خداوند متعال این اسوه را در سوره احزاب، شخص رسول الله ﷺ معرفی کرده است^۲ (احزاب / ۲۱). از این رو آیه شریفه با الغای خصوصیت (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲ / ۱۳۸)، بیانگر اصلی عمومی در مدیریت و رهبری جامعه است که بر مبنای آن، چنانچه

۱. «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ».

۲. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ».

فرد شایسته‌ای در رأس مجموعه مدیریتی‌ای قرار گیرد، در همان گستره ولایت اولویت خواهد داشت. (محقق کرکی، ۱۴۰۹ / ۱ / ۲۶۹-۲۷۰).

۱-۳-۲. روایات

اولویت داشتن پیامبر اکرم ﷺ بر همگان امری مختص به آن حضرت نیست: الف) امام باقر علیه السلام در ذیل آیه یادشده می‌فرماید: «این آیه درباره ولایت و رهبری نازل شده است». (کلینی، ۱۴۲۹ / ۲ / ۱۰).

ب) شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا درست است که پیامبر اکرم ﷺ فرموده است: «هرکه بمیرد و امامی نداشته باشد، به مرگ جاهلیت مرده است؟» امام صادق علیه السلام فرمود: «به خدا سوگند درست است». راوی پرسید: «امامی در مدینه وفات کرده و مردی در خراسان هست و نمی‌داند وصی او کیست. آیا همین دوری از امام برای او عذر نیست؟» امام علیه السلام فرمود: «برای او عذر نیست. همانا امام چون وفات نماید، وصی آن امام حجت بر مردم هست. [پس آن‌ها باید امام را با حجت امامت تعیین کنند]. آن‌گاه حضرت آیه «التَّيَّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ» را قرائت فرمود» (کلینی، ۱۴۲۹ / ۱ / ۳۷۸). با تکیه بر مفاد این و استناد امام صادق علیه السلام به آیه شریفه معلوم می‌شود که هرگاه فرد شایسته‌ای مانند نبی خاتم ﷺ به عنوان حاکم اسلامی در رأس جامعه قرار گیرد، بر مردم ولایت و اولویت می‌یابد. بنابراین سبک و نحوه تعامل مردم با وی باید به گونه‌ای باشد که در همه امور او را بر خود مقدم بدانند.

۱-۳-۳. آیه از نگاه مفسران و فقیهان شیعه

الف) شیخ طوسی در تفسیر آیه یادشده کلمه اولویت را به تدبیر و مدیریت تفسیر کرده و منظور از «اولی بانفسهم» را «احق بتدبیرهم» دانسته است. از دیدگاه او پیامبر اکرم ﷺ شایسته‌ترین مدیر و مدبر است و این اولویت در عصر غیبت به فقیه جامع الشرایط به عنوان رهبر و حاکم جامعه اسلامی تسری می‌یابد (شیخ طوسی، بی تا: ۸ / ۳۱۷).

ب) صاحب جواهر نیز ولایت فقیه را از امور مسلم قطعی (نجفی، بی تا: ۴ / ۱۹)،

ضروری (همان، ۱۶ / ۱۷۸) و روشنی که به دلیل نیاز ندارد، می‌داند (همان، ۲۱ / ۲۹۵). وی معتقد است که بزرگان مذهب به ولایت فقیه حکم کرده (همان، ۲۱ / ۳۹۷) و فقها در موارد متعددی آن را ذکر کرده‌اند (همان، ۱۵ / ۴۲۲).

ج) حسینی عاملی می‌نویسد: «فقیهان شیعه در مسئله ولایت فقیه اجماع دارند و احتمال دارد که این اتفاق نظر پس از استقرار دلیل عقلی باشد» (حسینی عاملی، بی‌تا: ۱۰ / ۲۱).

د) امام خمینی رحمته الله علیه نیز در ذیل آیه کلمه اولی را به ولایت تفسیر کرده و می‌نویسد: «مراد از اولویت، ولایت و امارت است. همان امارت و ولایتی که برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله هست، برای علما نیز ثابت می‌باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۲۶).

حاصل سخن اینکه آیه شش سوره احزاب یکی از شئون رهبری و حکومتی پیامبر صلی الله علیه و آله را بیان می‌کند. همچنین با تکیه بر دلیل عقلی، شواهد حدیثی و ادله فقها و مفسران، آنچه قرآن کریم درباره اولی بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر همگان بیان فرموده به شخصیت و جایگاه حقوقی آن حضرت، یعنی منصب پیشوایی و رهبری جامعه مسلمانان مربوط است و نه شخصیت حقیقی ایشان. چنین اولوی طبق ادله یادشده به همه جانشینان ایشان، چه پیش از غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف چه پس از آن، تسری یافته است. آنان همچنین در همه امور دین و دنیا بر مؤمنان اولی بوده و حفظ جانسان بر همگان واجب و ضروری است.

بنابراین قرآن کریم جاودانه است و فرمان‌هایش در همه زمان‌ها و مکان‌ها باید اجرا شود و بدین سان نه تنها بین جاودانگی قرآن و آیات خصائص النبی صلی الله علیه و آله تعارضی وجود ندارد، بلکه همگان باید در عرصه باورها و نیز کنش‌های رفتاری خود هنگام تعارض منافع خود با منافع رهبر جامعه اسلامی، منافع رهبرشان را ترجیح دهند.

۲. اولویت پیامبر صلی الله علیه و آله در تصرف

خصیصه دوم به بُعد عملی و احکام مربوط است. خداوند می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ

وَلَا مُؤْمِنَةً إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا^۱. (احزاب / ۳۶) مفسران و فقیهان با استدلال به این آیه می‌گویند که آن حضرت می‌تواند هر چیزی را که در ملکیت دیگران است، حتی با وجود نیاز مالک تصرف کند؛ زیرا مسئله حاکمیت نظام اسلامی و سیاست‌مداری برای حفظ مصالح امت و حراست از مبانی اسلام و برقراری نظم در جامعه از مهم‌ترین واجباتی است که شرع و عقل در آن اجازه اهمال نمی‌دهد. از این رو فرستاده خداوند که مسئولیت اجرای نظام اسلامی را برعهده دارد، برای حفظ نظام اسلامی حق اولویت تصرف دارد (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۶۱/۱۲؛ سیوطی، بی‌تا: ۲/ ۴۲۵).

۲-۱. اثبات خصیصه دوم نزد مفسران و فقیهان

سیوطی با استناد به این آیه، اولویت تصرف را جزء اختصاصات نبی دانسته است. از نگاه وی آیه برای مدعا دلالت دارد که مسلمانان نه تنها نباید به اوامر پیامبر ﷺ اعتراض کنند، بلکه باید از آن اوامر اطاعت کنند. (سیوطی، بی‌تا: ۲/ ۴۵۲) محقق کرکی معتقد است که اولویت تصرف از جمله مباحات اختصاصی پیامبر ﷺ است (محقق کرکی، ۱۴۱۴: ۶۱/۱۲). شیخ طوسی، شیخ طبرسی و ابوالفتوح رازی بر این باورند که با توجه به دستور آیه شریفه، هرگاه خدا و پیامبر او به امری حکم کنند، امتثال آن امر واجب است و هیچ‌کس حق مخالفت ندارد (طوسی، بی‌تا: ۸/ ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۸/ ۵۸۴؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۱۵/ ۴۲۴).

علامه طباطبایی نیز سیاق آیه را دلیل بر این معنا می‌داند که مراد از قضا، قضای تشریعی و گذراندن قانون است، نه قضای تکوینی؛ از این رو مراد از قضای خدا، همان حکم شرعی اوست که در هر مسئله‌ای که به اعمال بندگان مربوط است، مقرر کرده و به وسیله آن در شئون آنان دخل و تصرف می‌کند و البته این احکام را به وسیله یکی از

۱. برای هیچ مرد وزن مؤمن سزاوار نیست که وقتی خدا و رسولش امری را انتخاب نمایند، خود را صاحب اختیار بدانند و هرکس خدا و رسولش را نافرمانی کند، به ضلالتی آشکار گمراه شده است.

فرستادگان خود بیان می‌کند. قضای رسول او نیز به معنای دوم قضاست؛ یعنی اینکه رسول او به سبب ولایتی که برایش قرار داده در شأنی از شئون بندگان دخل و تصرف می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶/۳۲۱).

۲-۳. اولویت پیامبر ﷺ در تصرف و جاودانگی قرآن

فقیهان مشهوری اولویت تصرف را یکی از لوازم ضروری حکومت اسلامی می‌دانند. بنابراین اولویت تصرف پیامبر ﷺ نه تنها با جاودانگی قرآن تعارضی ندارد، بلکه در هر عصر و زمانی اعتبار دارد و جامعه اسلامی باید طبق آیه شریفه وظیفه اش را انجام دهد.

الف) محقق کرکی، محقق نراقی، صاحب جواهر، آیت الله بروجردی و امام خمینی بر این باورند که حوزه اختیارات ولی فقیه مطلق است و در چارچوب قوانین شرع و مصلحت امت اسلامی، شامل تمامی اموری است که برای پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام در مقام حاکم لازم بوده است (محقق نراقی، ۱۳۷۵: ۱۸۸؛ نجفی، بی تا: ۲۱ / ۳۲۸؛ مجله حوزه، هشتم، ۴۳/۴۴، ویژه نامه آیت الله بروجردی؛ غروی، ۱۴۴۰: ۱/۴۱۹ - ۴۲۵).

ب) شیخ مفید معتقد است که موضوع اولویت در تصرف یکی از لوازم حکومت اسلامی است، نه جزء اختصاصات النبی و با اثبات اطلاق ولایت فقیه، حوزه اختیارات ولی فقیه را مطلق می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۸۱۰ - ۸۱۱؛ غروی، ۱۴۴۰: ۱/۴۱۹ - ۴۲۵).

ج) شیخ انصاری اولویت تصرف برای برپایی نظام اسلامی را امری بدیهی می‌داند و بر این باور است که درباره اموری که از نظر شرعی و عقلی باید برپا داشته شود و متولّی خاصی برای انجام آن معین نشده، مشروعیت انجام آن به طور مطلق ثابت شده و مفروغ عنه به شمار می‌رود و «لایرضی الشارع بترکه ابد»؛ یعنی باید انجام گیرد، چه در دوران حضور و چه در دوران غیبت، به گونه ای که اگر فقیه جامع شرایط نیز وجود نداشته باشد، بر عدول مؤمنان واجب است که آن را برعهده بگیرند (انصاری، ۱۴۱۵: ۳/۵۵۴). از این رو تصرف در اموال نیز جزء اختیارات فقیه است.

د) آیت الله خوبی معتقد است که به دو دلیل در دوران غیبت برفقیهان جامع شرایط است که مجری احکام انتظامی و اجتماعی اسلامی باشند: ۱. اجرای احکام انتظامی اسلامی برای مصلحت عمومی تشریع شده و همچنین برای حفظ نظم تا هرگونه تبهکاری و سرکشی در جامعه ریشه کن شود. این امر نمی تواند مخصوص یک برهه، دو قرن و نیم عصر حضور، باشد؛ زیرا وجود مصلحت یادشده در هر زمانی ایجاب می کند که مشروعیت اجرای احکام مربوط به آن ادامه داشته باشد و حضور معصوم علیه السلام در این مصلحت که برای تأمین سعادت و سلامت جامعه در نظر گرفته شده، مدخلیتی ندارد.

۲. از نظر قواعد علم اصول، دلایل احکام انتظامی اسلام اطلاق ازمانی و احوالی دارد و نمی توان آن را بی دلیل به زمان یا حالت خاصی مقید دانست و همین اطلاق چنین اقتضا دارد که در طول زمان همواره ادامه داشته باشد و اجرا شود. افزون بر این در توقیع شریف آمده است: در پیشامدها و رخدادها به فقیهانی که با گفتار ما آشنایی کامل دارند، مراجعه کنید که آنان حجّت ما بر شما می اند؛ همان گونه که من حجّت خدایم.

در روایت حفص بن غیاث نیز آمده است: اجرای احکام انتظامی اسلام برعهده کسی است که شایستگی اعمال نظر و حکم کردن داشته باشد. این روایت به ضمیمه روایاتی که صدور حکم در عصر غیبت را شایسته فقهای جامع شرایط می داند، به خوبی بر این نکته دلالت دارد که اجرای احکام انتظامی در دوران غیبت برعهده فقهای شایسته است. از این رو تصرف در اموال جائز است (خوئی، ۱۴۱۰/۱: ۲۲۴-۲۲۶)

بنابراین آیه ۳۶ سورة احزاب در مقام بیان شیوه تعامل مردم با رهبرامت اسلامی است. از این رو طبق آیه، مؤمنان نباید تصور کنند که در مقابل حکم رسول خدا، جانشینان آن حضرت در عصر حضور و ولی فقیه در عصر غیبت می توانند استنکاف ورزند و از دستور ایشان نسبت به هر چیزی حتی اموال شخصی خود سرپیچی کنند. نتیجه اینکه خصیصه اولویت تصرف پیامبر صلی الله علیه و آله با جاودانگی قرآن کریم تعارضی ندارد.

۳. حرمت ازدواج با زنان پیامبر ﷺ

خداوند در آیه ۵۳ سوره احزاب می‌فرماید: «وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا». یکی از مواردی که تقریباً همه مفسران و متکلمان جزء اختصاصات انبی می‌دانند، حرمت ازدواج مسلمانان با زنان پیامبر اکرم ﷺ حتی پس از رحلت ایشان است. بنابراین روشن می‌شود که این حکم مربوط به شخصیت حقوقی آن حضرت و دارای قابل تسری است، زیرا افراد با رفتن از دنیا، تمام حقوق شخصیت حقیقی خود را از دست می‌دهند. یکی از دلیل‌های تسری حکم این است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) حق طلاق زنان پیامبر ﷺ را بعد از ایشان نداشته‌اند، این حق طلاق به خاطر جایگاه رهبری و پیشوایی جامعه اسلامی پس از ارتحال رسول خدا ﷺ، برای آن حضرت ایجاد شده است (شوشتری، ۱۴۳۷: ۳۲ / ۴۱۳). یا حداقل می‌توان گفت، آنچه مخصوص آن حضرت است، مرتبه شدیده (حکم حرمت) است؛ و با عنایت به آموزه‌های اسلام درباره ولی فقیه که عهده‌دار امر حکومت اسلامی است و باید جایگاه و شأن ایشان حفظ شود، مراتب ضعیف حکم (کراهت) در اینجا صدق می‌کند. به دلیل اینکه از دیدگاه مفسران، فلسفه تشریع این حکم مفسده‌هایی است که بر ازدواج زنان پیامبر ﷺ با دیگران مترتب می‌شود و این علت در هر موردی که باشد، حکم مربوطه نیز بر آن مترتب است. البته با توجه به توقیفی بودن احکام شرع، این دلیل‌ها در صورتی مورد قبول است که شارع مقدس تأیید نماید. در زیر به برخی موارد اشاره می‌شود:

۳-۱. فلسفه تحریم ازدواج با زنان پیامبر ﷺ

بررسی دیدگاه‌های مفسران درباره این آیه در مجموع هفت نظر عمده درباره فلسفه حرمت ازدواج زنان پیامبر ﷺ پس از رحلت آن حضرت را پیش می‌نهد:

- هتک حرمت نبی خاتم ﷺ؛
- ترور شخصیت پیامبر ﷺ؛
- انتقام جویی و اهانت به پیامبر ﷺ؛

- تضعیف جایگاه رهبری؛

- اذیت کردن رسول الله ﷺ؛

- به دست آوردن منزلت اجتماعی برای سوء استفاده و ترویج افکار باطل؛

- آسیب رساندن به دین.

علامه طباطبایی با توجه به شأن نزول آیه ۵۳ احزاب می نویسد: فلسفه این حرمت پیشگیری از هتک حرمت پیامبر ﷺ بوده است؛ زیرا برخی افراد با انگیزه انتقام جویی و اهانت تصمیم داشتند که پس از مرگ آن حضرت با همسرانش ازدواج کنند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۶/۳۳۷).

تفسیر برهان و تفسیر صافی علت موضوع را تعبیر زشتی می دانند که به ترور شخصیت پیامبر ﷺ می انجامد. در این تفسیرها به ماجرای نزول آیه شش سوره احزاب که می فرماید: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ اشاره شده است. ماجرا چنین است پس از آنکه طلحه غضبناک شد و تعبیر بسیار زشت و شرم آوری درباره پیامبر ﷺ و همسران ایشان به کار برد، خداوند آیه شریفه ۵۳ را نازل کرد (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۴/۱۹۹؛ بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۴۸۵).

برخی مفسران معتقدند که بعضی از رفتارهای ناشایسته طلحه علت نزول این آیه و حرمت ازدواج با همسران آن حضرت بوده است. این رفتارها عبارت اند از: ۱. طلحه به علت نزول آیه حجاب برای پیامبر اکرم ﷺ آرزوی مرگ کرد؛ ۲. در حالی که خداوند متعال می فرماید:

﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ (نور/ ۶۳)، آن حضرت را به نام خطاب کرد؛ ۳. به یکی از همسران پیامبر ﷺ اظهار تعلق خاطر کرد؛ ۴. به شخصیت پیامبر ﷺ هجمه کرد و برای ترور و تخریب آن حضرت کوشید؛ ۵. به غلط باور داشت که حکم حجاب را خود پیامبر ﷺ تشریع کرده و این آیه فرموده خداوند متعال نیست (ابن طاووس، بی تا: ۴۷).

آلوسی معتقد است که علت تحریم عبارت است از:

- شأن رسالت و رهبری جامعه اسلامی؛
- آزار رساندن به پیشوای جامعه اسلامی؛
- ﴿وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْدًا﴾ تخصیص پس از تعمیم است؛ یعنی از جمله مصادیق ایذا و اذیت رسول الله ﷺ است (آلوسی، بی تا: ۱۱ / ۲۴۸).
- فضل الله علت تحریم را منزلت و ویژه اجتماعی همسران رسول خدا ﷺ می داند که این منزلت را از طریق ازدواج با آن حضرت به دست آورده اند. براین اساس چنانچه کسی پس از پیامبر ﷺ با آنان ازدواج کند، از منزلت و جایگاه زنان پیامبر سوء استفاده خواهد کرد و این خلاف مصلحت اسلام است (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۸ / ۳۴۱).
- قرائتی در تفسیر نورمی نویسد: «چون خطر سوء استفاده از همسران پیامبر ﷺ هم تراز حق شخصی آن هاست، باید بعد از پیامبر ﷺ حق ازدواج با دیگران از آنان سلب شود» (قرائتی، ۱۳۸۸: ۷ / ۳۹۱).
- از نظر قرشی فلسفه تشریع حرمت یاد شده آن است که چه بسا برخی اشخاص ناباب پس از ازدواج با زنان پیامبر ﷺ آنان را وادار کنند درباره زندگی شخصی و خصوصی ایشان دروغ جعل کرده و یا خود از زبان آنان دروغ گفته و در نتیجه جایگاه رهبری و حیثیت مکتب اسلام را به خطر اندازند. (قرشی، ۱۳۷۸: ۸ / ۳۸۷-۳۸۸).
- مفسران دیگری چنین می نویسند که کسانی فکر ازدواج با همسران حضرت را به آن علت در سر می پروراندند تا بتوانند در آینده با تمسک به اینکه از اهل بیت پیامبر ﷺ هستند و اهل بیت ﷺ از دیگران داناتر به بیت اند، ایده های باطل خود را از این طریق گسترش دهند (مدرسی، ۱۳۷۷: ۱۰ / ۳۷۲).

۳-۲. حرمت ازدواج زنان پیامبر ﷺ و مسئله جاودانگی قرآن کریم

از مطالب پیش گفته معلوم می شود که آیه مورد بحث جزء اختصاصات النبی و ویژگی های شخصیت حقوقی پیامبر ﷺ است. همچنین از دیدگاه مفسران درباره فلسفه حرمت ازدواج با همسران پیامبر ﷺ معلوم شد که این حرمت به علت مفاسدی است که

برائثرآن رهبری حضرت مورد خدشه قرار می‌گیرد و حکومت اسلامی را با مسائل و مشکلاتی روبه‌رو می‌کند.

ناگفته پیداست که رهبری جامعه اسلامی که در اندیشه فقیهان مشهور شیعه از آن به ولایت فقیه تعبیر می‌شود، نیز همان شأن و جایگاهی را دارد که خداوند متعال به رسول خاتمش عطا فرموده است. از این دیدگاه همچنان که امامان معصوم علیهم‌السلام مانند ایشان دارای شأن رهبری جامعه اسلامی، حدود و اختیارات و ویژگی‌های منزلتی آن حضرت هستند، ولی فقیه و رهبر امت اسلامی نیز از همان جایگاه، منزلت و حدود و اختیارات برخوردار است.

همچنین سوء استفاده از موقعیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، لطمه وارد کردن به دین و دیگر وجوهی که برای حرمت ازدواج زنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح شد نیز در مرتبه‌هایی ضعیف‌تر، نسبت به اولیای معصوم و دیگر رهبران امت اسلامی در هر زمانی و مکانی پابرجاست. بنابراین حکم حرمت یادشده در مرتبه شدیدتر جزء ویژگی شخصیت حقوقی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و برای رهبران پس از آن حضرت، اعم از امامان معصوم علیهم‌السلام و ولی فقیه در زمان غیبت امام دوازدهم علیه‌السلام نیز در مرتبه ضعیف‌تر ثابت می‌شود.

اگرچه قرآن کریم بر الگو گرفتن از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بسیار تأکید می‌کند (احزاب / ۲۱)، برخی از شئون شخصی و اجتماعی آن حضرت موانعی است که الگوگیری از ایشان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (مردانی گلستانی، ۱۴۰۰: ۱۱۴). با گونه‌شناسی افعال اختصاصی آن حضرت به دو دسته مشکک و متواطی، بعضی از افعال اختصاصی قابل تأسی است. با این توضیح که در افعال متواطی، محدودیت اختصاصی به حکم وجوب یا حرمت فعل مربوط است؛ ولی در افعال مشکک محدودیت اختصاصی به مراتب شدید آن مربوط می‌شود و برای دیگر مصادیق، مراتب ضعیف آن صادق است (مردانی گلستانی، ۱۴۰۱: ۷۹).

در بخش اول مقاله حاضر با تکیه بر ادله مختلف عقلی، نقلی و دیدگاه دانشمندان درباره آیات خصائص النبی و تبیین این آیات مبنی بر محوریت شیوه تعامل مردم با رهبر

جامعه بررسی شد.

۳-۳. استدلال‌های روشی بر مدعا

در بخش پایانی مقاله حاضر با استفاده از قواعد تفسیری‌ای که در نگاه مفسران، بیانگر روش تحلیل و تبیین آیات قرآن است، نحوه تعمیم و دلالت آیات یادشده بر سبک و شیوه رفتار مردم با رهبرامت اسلامی ارائه و تبیین می‌شود؛ زیرا مخاطبان آموزه‌ها، مفاهیم و فرمان‌های سبک ساز قرآن کریم در همه ابعاد و موضوعات، همه مردم در همه زمان‌ها و موقعیت‌های جغرافیایی در گیتی‌اند و آیات آن نسبت به آنان عمومیت دارد. امام باقر (ع) در این باره می‌فرماید:

اگر بنا باشد آیه‌ای که درباره قومی نازل شده بعد از مردن آن قوم بمیرد، از قرآن چیزی باقی نمی‌ماند، ولی تا زمانی که آسمان‌ها و زمین در حرکت‌اند، قرآن نیز زنده و دستور زندگی مردم است (عیاشی، ۱۳۸۱: ۱/۱۱).

امام صادق (ع) نیز در حدیثی با اشاره به شمول خطاب‌های قرآن بر همگان تا روز قیامت می‌فرماید: خداوند متعال قرآن را مخصوص زمانی خاص قرار نداده است؛ از این رو در هر زمان، جدید و نزد هر قومی تا روز قیامت تازه است (طوسی، بی‌تا: ۵۸۰).

مطهری در این باره می‌نویسد: «اگر استفاده از آیات قرآن، تنها به مخاطبان اصلی در عصر نزول محدود باشد، دیگران از هدایت قرآن محروم خواهند شد؛ در حالی که قرآن خود بر جاودانگی آموزه‌ها و فرمان‌هایش تصریح کرده و می‌فرماید: «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام/۱۹)، (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۷/۱۷۲).

مفسران در کتاب‌های تفسیری خود برای بیان شیوه‌های تعمیم آیات قرآن از روش‌های مختلفی استفاده کرده‌اند که از آن جمله روش الغای خصوصیت و قاعده جری و تطبیق است.

۳-۳-۱. الغای خصوصیت

الغای خصوصیت یا گسترش مصداقی از جمله روش‌های تعمیم به شمار می‌رود که

پیش از دانش تفسیر، در علم اصول فقه مورد استفاده قرار گرفته است (معرفت، ۱۳۷۰: ۱/ ۲۷۴). این قاعده در کتاب‌های اصول عناوینی چون «مورد مخصص نیست» و یا «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» ذکر شده است (مظفر، ۱۳۷۰: ۲/ ۲۶۵).

سیوطی با اشاره به این شیوه از تعمیم، دلیل صحت آن را عمل کردن صحابه به این روش ذکر کرده است (سیوطی، بی تا: ۹۰/ ۱). وی گسترش مصداقی آیات را جزء امور عقلایی می‌داند: «اینکه گفته می‌شود آیه‌ای درباره قومی از مشرکان مکه یا گروهی از یهود و نصاری یا گروهی از مؤمنان نازل شده، معنای آن این نیست که حکم آیه به آن افراد اختصاص دارد. این سخن را هیچ مسلمان و یا عاقلی نمی‌گوید» (همان، ۹۱).

بنابر قاعده الغای خصوصیت، همه افرادی که ویژگی‌های مورد نظر را دارند، فارغ از زمان و مکان، مشمول دستور، مفهوم و محتوای آیه واقع می‌شوند.

با تکیه بر روش الغای خصوصیت به عنوان یکی از روش‌های تعمیم آیات و گسترش مصداقی آن‌ها می‌توان گفت که آیات مورد بحث در سورة احزاب، اگرچه درباره شخص حقیقی پیامبر ﷺ نازل شده و به یک معنا جزء خصائص النبی هستند، خطاب این آیات جایگاه حقوقی رسول خدا بوده و با الغای خصوصیت، مخاطب آیات همه رهبران امت اسلامی، شامل جانشینان پیامبر ﷺ در عصر حضور و خلفای آن حضرت در دوران غیبت است. این آیات به دلیل گسترش مصداقی، بیانگر سبک تعامل و شیوه رفتار مردم با رهبر جامعه و امت اسلامی در هر عصر و زمان و هر موقعیت جغرافیایی هستند.

۳-۲-۳. جری در مکتب اهل بیت علیهم السلام

مفسران جری را که از جمله قواعد تفسیری است، از آموزه‌های اهل بیت اقتباس کرده‌اند. این روش می‌کوشد فرایند تعمیم معنایی را قاعده‌مند سازد (معرفت، ۱۳۷۰: ۱/ ۲۵-۲۸). کاربرد این روش چنان است که با تبیین برخی مصادیق، مفسر را در ارائه معنای کلی آیه راهنمایی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱/ ۱۶۷-۱۶۹).

در حدیثی درباره این قاعده آمده است که حمران بن اعین از امام باقر علیهما السلام درباره ظهرو

بطن پرسید. حضرت فرمود: ظهر قرآن کسانی هستند که قرآن درباره آنان نازل شده و بطن قرآن کسانی هستند که به شیوه آنان رفتار کرده اند. آنچه درباره آنان بود، درباره ایشان [هم] صدق می کند (عیاشی، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۱).

طبق این قاعده، پیامبران الهی و افرادی چون حضرت مریم، آسیه، همسر فرعون و ... که مورد تأیید قرآن قرار گرفته اند، با توجه به شخصیت حقیقی و جایگاه حقوقی شان می توانند به عنوان اسوه در نظر گرفته شوند تا طبق بیان قرآن در آیه ۲۱ سوره احزاب به عنوان الگوی راستین برای هدایت فرد و جامعه، مورد اقتدای همگان قرار گیرند.

مخاطب موضوع دسته ای از آیات انبیای الهی بوده و قرآن درباره شأن و جایگاه رهبری و حاکمیت آنان آیاتی نازل فرموده است. در صورتی که با استفاده از قاعده جری و تطبیق ویژگی ها، آموزه ها و دستورالعمل های مربوط به جایگاه حقوقی آن ها استخراج شود، می توان در این گونه موارد نیز به دستور قرآن برای اسوه قرار دادن اولیای الهی عمل کرد. در غیر این صورت آیات مخصوص زمان نزول بوده و جاودانگی عصری و مکانی قرآن با چالش مواجه خواهد شد؛ برای نمونه خداوند متعال در آیه «وَشَاوِزُهُمْ فِي الْأُمْرِ» (آل عمران / ۱۵۹) پیامبر ﷺ را مخاطب قرار داده و به آن حضرت دستور می دهد که با مؤمنان مشورت کند. مفسران درباره این آیه بر این باورند که مخاطب آیه نه شخص پیامبر ﷺ، بلکه شخصیت سیاسی آن حضرت است؛ از این رو تمامی مسئولان سیاسی و رهبران امت مخاطب آیه شریفه اند. همچنین معتقدند که دستور مشورت به پیامبر اکرم ﷺ اختصاص ندارد (معرفت، ۱۳۷۷: ۹۵).

براین اساس با تکیه بر قاعده جری و تطبیق، درباره جاودانگی خطاب های قرآن در آیات سوره احزاب، که برخی مفسران آن ها را جزء خصائص النبی به شمار آورده اند، می توان گفت این آیات درباره جایگاه حقوقی پیامبر اکرم ﷺ؛ یعنی منزلت رهبری آن حضرت بوده و بیانگر شیوه تعامل مردم با رهبر جامعه و امت اسلامی و نیز بیانگر آداب و رفتار اجتماعی و تعامل مسلمانان با یکدیگرند.

نتیجه‌گیری

- برخی از مفسران و اندیشمندان معتقدند که در سورة احزاب ویژگی‌هایی ذکر شده که مخاطب آن، شخص حضرت ﷺ است و پس از ایشان برای هیچ‌کس قابل اثبات نیست؛

- با توجه به استنباط ذکر شده، برخی قرآن حکیم را تاریخمند دانسته و جاودانگی آن را نمی‌پذیرند؛

- بررسی‌های استدلالی و دیدگاه‌های فقیهان و مفسران نشان می‌دهد که هرچند مخاطب این آیات رسول گرامی اسلام ﷺ است؛ مانند بسیاری از آیات دیگر مخاطب واقعی و حقیقی، جایگاه حقوقی آن حضرت است؛

- شواهد روایی و دیدگاه‌های بیشتر مفسران و فقیهان بر این امر دلالت دارد که آیات یاد شده بیانگر وظایف مردم، سبک تعامل جامعه با رهبران امت اسلامی و چگونگی ارتباط افراد با جامعه اسلامی در هر عصر و زمانی و تمامی موقعیت‌های جغرافیایی است؛ - با توجه به اینکه شخصیت حقوقی بر اساس قوانین الهی و یا قوانین بشری شکل می‌گیرد و با مرگ، حقوق خود را از دست نمی‌دهد، با گونه‌شناسی تمامی خصائص النبی ﷺ (اختصاصات فقهی، فضائل اختصاصی، افعال) به دودسته حقیقی و حقوقی، خصائص دسته دوم دارای قابلیت تسری می‌باشد؛

- معجزه جاودانگی قرآن و نیز برخی قواعد تفسیری مانند قاعده الغای خصوصیت، قاعده جری و تطبیق اثبات می‌کند که آیات یاد شده نمی‌تواند تنها درباره شخص رسول اکرم ﷺ نازل شده باشد، بلکه به علت عمومیت ویژگی‌ها و تسری شئون حکومتی رسول خدا ﷺ به جانشینان معصوم آن حضرت ﷺ در عصر حضور و خلفای آن حضرت در زمان غیبت به عنوان رهبران جامعه اسلامی، این احکام و وظایف، حداقل در مرتبه ضعیف‌تر، برای آنان نیز پابرجاست؛

- تقسیم‌بندی خصائص النبی به دودسته خصائص مربوط به شخصیت حقیقی و حقوقی جامع و مانع است و این تقسیم‌بندی می‌تواند مبنا و اساس مطالعات آینده برای

دانش پژوهان باشد؛

- با تکیه بر آیات قرآن و با محور قرار دادن آیاتی از سوره احزاب روشن می شود که نه تنها تمامی آیات مربوط به شخصیت حقوقی رسول خدا ﷺ تاریخمند نیست، بلکه محتوای این آیات وظائف مردم و سبک تعامل آنان نسبت به رهبر جامعه اسلامی را در تمامی ها و مکان ها تبیین می کند (آیات مربوط به شخصیت حقیقی رسول خدا ﷺ در مقاله «افعال اختصاصی پیامبر ﷺ و تأسی به ایشان» بررسی و قابلیت تأسی آیات اثبات شده است). از این رو فرمان های قرآن کریم به زمان و مکانی خاص محدود نیست؛ بلکه جاودانگی فرمان ها به اثبات می رسد و تا روز قیامت اعتبار دارد؛

- هدف و دلالت مرکزی این نوع آیات به ویژه در سوره احزاب، نحوه اطاعت از خالق هستی و پیامبر ﷺ در موضوعات سیاسی، نظامی، اجتماعی و خانوادگی برای تحکیم ارکان رهبری الهی و ساختن امت اسلامی است؛

- خداوند متعال با نزول این آیات به مؤمنان دستور می دهد که در همه شرایط رسول گرامی اسلام را به دلیل جایگاه پیشوایی و رهبری ایشان بر جان و مال خود مقدم دارند؛ زیرا حفظ نظام اسلامی از واجب ترین واجب ها است. از این رو در هر زمانی که رهبر الهی برای مصلحت جامعه و امت اسلامی بخواهد در جان و مال مردم تصرف کند، باید تسلیم امر او باشند.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، *عیون أخبار الرضا* علیه السلام، جهان، تهران، بی تا.
۲. ابن طاووس، احمد بن موسی، *عین العبرة فی غیب العترة*، دار الشهاب، قم، بی تا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، دار الصادر، بیروت، جلد سوم، ۱۴۱۴ ق.
۴. ارسطو، *السیاسة* (أرسطو)، احمد لطفی، سید، سانت هلیر، بارتلمی، الهيئة المصرية العامة للكتاب، قاهره، مصر، ۲۰۰۸ م.
۵. ابو الفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱ ش.
۶. ابو جعفر طوسی، محمد بن الحسن، *المبسوط*، المكتبة المرتضوية، تهران، جلد سوم،

۱۳۸۷ق.

۷. انصاری، مرتضی، *المکاسب*، مجمع اندیشه اسلامی، ط الحديثه، قم، بی تا.
۸. آل عصفور، خلیل بن احمد، *العین*، قم، مؤسسة دار الهجرة، قم، ۱۴۰۹ق.
۹. آلوسی، شهاب الدین، *روح المعانی*، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
۱۰. بحرانی، هاشم، *البرهان*، مؤسسة البعثة مرکز الطباعة والنشر، قم، ۱۴۱۵ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، اسراء، تهران، ۱۳۹۰ش.
۱۲. حر عاملی، محمد بن الحسن، *وسائل الشیعه*، مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، ۱۴۱۴ق.
۱۳. حسینی عاملی، محمد جواد، *مفتاح الکرامه*، رنگین، تهران، بی تا.
۱۴. خمینی، روح الله، *کتاب البیع*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، *مبانی تکملة منهاج الصالحین*، مدينة العلم، قم، ۱۴۱۰ق.
۱۶. سبحانی، جعفر، *الخاتمية فی الکتاب والسنة والعقل*، بی تا، تهران، بی تا.
۱۷. سبزواری، هادی بن مهدی، *رسائل حکیم سبزواری*، آشتیانی، جلال الدین، سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، تهران - ایران، ۱۳۷۶ش.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، *الخصائص الکبری*، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
۱۹. شکری، عبدالعلی و فرج فلاح، «امتیازات و ویژگی های پیامبر ﷺ از دیدگاه قرآن»، *پژوهشنامه معارف قرآنی*، دوره ۴، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۹۲ش.
۲۰. شهید ثانی، محمد بن جمال الدین، *المزار*، مؤسسه الإمام المهدی ﷺ، قم، جلد اول، ۱۴۱۰ق.
۲۱. شیخ مفید، محمد، *المقنعه*، کنگره هزاره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۲. صدر، محمدصادق، *ماوراء الفقه*، دار الأضواء للطباعة والنشر، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، *المیزان*، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۳ق.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین، *فرازهای از اسلام*، جهان آرا، قم، بی تا.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان*، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۰۸ق.
۲۶. طوسی، ابی جعفر، *التبیان*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲۷. عابدی جعفری، و دیگران، «تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده های کیفی»، *مجله اطلاعات*، دوره ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش، ص ۱۵۱-۱۹۸.
۲۸. عاملی، علی بن حسین، *جامع المقاصد*، آل البيت، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۹. عاملی، محمد جواد، *مفتاح الکرامه*، چاپ رنگین، تهران، بی تا.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر عیاشی*، مکتبه الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۱ق.
۳۱. فاضل لنکرانی، محمد، «مصاحبه با آیه الله فاضل لنکرانی»، *حوزه*، هشتم، ویژه نامه سالگرد ارتحال آیت الله بروجردی (رضوان الله تعالی علیه) شماره ۴۳ و ۴۴،

- فروردین و اردیبهشت، خرداد و تیر ۱۳۷۰ ش.
۳۲. فخرآزی، محمد بن عمر، *تفسیر کبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. فضل الله، سید محمد حسین، *من وحی القرآن*، دار الملک، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۲۶ ق.
۳۵. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، *الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، مکتبه الصدر، تهران، ۱۳۷۳ ش.
۳۶. شوشتری، قاضی نورالله، *احقاق الحق*، تصحیح شهاب الدین مرعشی نجفی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۳۷ ق.
۳۷. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۳۸. قرشی بنابی، علی اکبر، *احسن الحديث*، بنیاد بعثت، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، دار الشروق، بیروت - القاهرة، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ ق.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دار الحديث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ ق.
۴۱. محقق کرکی، علی بن حسین، *رسائل المحقق کرکی*، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۴۲. مدرسی، محمد تقی، *من هدی القرآن*، دار محیی الحسین علیه السلام، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۴۳. مردانی، مهدی، «افعال اختصاصی پیامبر صلی الله علیه و آله و تأسی به ایشان»، *مشکوٰۃ*، دوره ۳، شماره ۱۵۲، پاییز ۱۴۰۰ ش.
۴۴. مصطفوی، حسین، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۴۵. مطهری، مرتضی، *یادداشت‌ها*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۴۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۰ ش.
۴۷. معرفت، محمد هادی، *التمهید فی علوم القرآن*، جامعه مدرسین مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۳۷۰ ش.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، *انوار الأصول*، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۸ ق.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۵۰. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، بی تا.
۵۱. نراقی، احمد بن محمد، *عوائد الايام*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵ ش.
۵۲. نقیب، سید محمد، «خصائص النبی صلی الله علیه و آله روکردها و بایستگی‌ها»، *مشکوٰۃ*، دوره ۲، شماره ۱۱۱، تابستان ۱۳۹۰ ش.

and equip yourself with power and other things against clashing people.

Keywords: Qur'anic interactions technique, global expansion of religion, interactions with clashing people, global interaction.

The Prophet's Characteristics and the Holy Qur'an Immortality in Al-Ahzab 6, 36 and 53 Verses

♦ *Mohammad Hossein Mohammadzadeh, Ph.D. student, Qur'an and Tradition Sciences, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)*

♦ *Hassan Naghizadeh, theology faculty professor, Ferdowsi University of Mashhad*

♦ *Abbas Esmailzadeh, Associate Professor, Theology Faculty, Ferdowsi University of Mashhad*

Some commentators and thinkers believe that in some Al-Ahzab verses, there are some characteristics for the Prophet that cannot be proven for anyone else. Therefore, some have claimed that this view is incompatible with the Qur'an immortality. This article has investigated these verses using Prophet's characteristics typology and dividing them to natural and legal, with an analytical approach, and using the commentators and jurists' opinions. The conclusion shows that these verses are related to the Prophet's legal personality, beyond his natural personality and it has an eternal message and therefore, it does not conflict with the Qur'an immortality.

Keywords: Prophet's legal personality, Prophet's characteristics, Qur'an immortality, historicity of the Qur'an, Al-Ahzab surah.

feeling and abusing the ignorance of the common people can be a base for the emergence of such behaviors.

Keywords: Holy Qur'an, prophets' call, ignorance of common people, deniers' projection, ill will of disbelievers.

Qur'anic Solutions to Interact with Clashing People with the Aim of Spreading Religion

♦ *Mahdi Salimi, communications director, Allameh Askari Islamic Studies Center*

♦ *Farzaneh Rohani Mashhadi, Assistant Professor, Shahid Beheshti University, Tehran (Corresponding Author)*

The Qur'an appeared fourteen centuries ago with a universal discourse and promised to overcome all religions. But this promise has not yet been fulfilled. Considering the clashing discourses claiming globalization in communication era, this question arises whether the Qur'an has provided interactive solutions in order to fulfill its promise? This research has reached coherent interactive strategies in international interactions, especially with clashing people, by counting the relevant Qur'anic verses and categorizing them by topic and examining them along with the study of related sources. In a general classification, the Qur'an has given three methods of interaction: soft, semi-soft and hard with three categories of peaceful, quarrelsome and belligerent foreigners. Kindness, focusing on common dialogue with clashing people, and inviting them to the right religion are some of the soft solutions. Some of the semi-soft solutions are forgiveness, disputation in the best way and negation of clashing people guardians, and so on. Some of the hard ways are to fight back, avoid aggression,

bravery and participation in wars, to motivate the troops and weaken the enemies' morale, is one of the other issues that made it necessary to say these words.

Keywords: Imam Ali (A.S.), Imam Ali's (A.S.) self-praise, Nahj al-Balagha, praiseworthy self-praise.

Analyzing the Projection of Those Who Deny the Prophets' Call from the Qur'an Perspective

♦ *Seyedeh Mahbube Kashfi, Ph.D. student, Qur'an and Tradition Sciences, Shiraz University*

Over time, people have had different reactions to the prophets' call and the basic teachings of the Qur'an. In some Qur'an verses, God Almighty has outlined the deniers' speech and behavior, which shows the projection and lack of mental health; an issue that most deniers try to defend their thoughts, actions and beliefs, while this itself shows the psychological imbalance. This article explains projection as an indicator of lack of mental health with a descriptive-analytical method, and has examined the reaction and speech of those who deny the prophets' call in the Qur'an. The findings show that the deniers' projections were associated with acceptable appearance, accusations and contradictions. According to the Qur'an's verses, the deniers accuse prophets and believers, among which we can refer to knowing the prophets' call as a myths, calling prophets cruel and liars, knowing Qur'an as a lie and calling the believers stupid. Examining the deniers' projected behaviors shows that things like ignorant prejudices, following self-made criteria about the prophethood position and failure

the economy sub-systems as an example shows the superiority of the Qur'an's economic system over the human thought's products.

Keywords: economics, Islamic economics, Qur'an economy foundations, Qur'an economic system.

Examining Imam Ali's (A.S.) Self-Praise in Nahj al-Balagha Based on Issuing Space

♦ *Seyyed Heidar Ashraf Al-e Taha, Assistant Professor of Arabic Language Department, Language Center of Imam Sadiq University*

The main issue of this research is that why did Imam Ali (A.S.) sometimes praise himself in Nahj al-Balagha, despite the stigma of self-praise? In this research, which was carried out with a descriptive-analytical approach and library method, by examining and analyzing the society intellectual, social and political atmosphere at the time of issuing these words, it has been concluded that these sentences are not only an example of reprehensible self-praise, but an inevitable necessity.

The research findings show that one way to answer this question is to examine the issuing space. The Islamic society intellectual and religious situation, caused by the prohibition of narrating traditions and the household of the Prophet's restriction after Prophet passed away, and on the other hand, opponents' strong propaganda against Prophet's household, especially Imam Ali (A.S.), he had to introduce himself and Prophet's household, their guidance, his close relationship with the Prophet, as well as defending himself against Muawiya's fierce attacks and referring to his knowledge and wisdom. Also, mention to

consequences have been used more than otherworldly consequences and physical consequences are used as well as spiritual consequences.

Keywords: actions consequences, consequentialism, moral teachings, wisdom of Nahj al-Balagha, Imam Ali's (A.S.) educational method.

Qur'an Economic System Nature and Scope

♦ *Javad Iravani*

One of the claims against the Qur'an is the lack of social systems, including "economic system" as a specific and systematic epistemic, insightful and scientific organization about the economy in the Qur'an. This article which is organized in a descriptive-analytical and library method, aims to answer this claim and provide a brief presentation about the "Economic System of the Qur'an" and explain it and its scope. The findings show that the Qur'an explained the basics and general frameworks of human sciences due to its comprehensiveness in the field of its mission, i.e. "man's guidance". However, natural sciences, as a prerequisite for progress and prosperity, are placed in the realm of "Quran's demands from humanity" and not the Qur'an's mission. Economic knowledge in its broad sense includes two parts; economics as a science, which deals with cause-and-effect relationship based on experience, refers to the "Qur'an's demand from humanity". The part related to worldview and anthropological foundations, scholastic foundations, economics' law and ethics, as well as the discovery of those cause-and-effect relationships of economic relations that are beyond the scope of human experience and knowledge, are included in the "Qur'an Mission". A case comparison between one of

ABSTRACTS

Results Expression Styles and Types in Nahj al-Balagha Moral Advices Wisdoms

♦*Melika Bayganian, assistant professor at Imam Khomeini International University (IKIU) (Corresponding Author)*

♦*Mohammad Jamaluddin Khoshkhaze, assistant professor at Imam Khomeini International University (IKIU)*

One of the Imam Ali's (A.S.) educational methods is the use of moral advices along with results expression, which has many manifestations in the Nahj al-Balagha wisdom; seemingly an easy way to promote ethics, which, if it does not have the necessary components, can turn the advice to idle talk. In order to find out the effectiveness of the consequences in the Imam Ali's (A.S.) moral advices, the article analyze the consequences which are widely used in his moral advices with a descriptive-analytical method. In this regard, the consequences' styles and types have been examined with different criteria such as connection with human existence, connection with corresponding actions, inclusion scope, impact degree, permanence and valuation. Based on the research results, in the Alawites School, with the aim of influencing the audience and encouraging them to moral acts, advice is combined with consequences, and different styles and types have been used to express the consequences effectively. Surprisingly, worldly