
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مبانی نظری اسلام

دو فصلنامه علمی - تخصصی در زمینه علوم اسلامی

صاحب امتیاز: مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان

مدیر مسئول: علی رهبر

سر دبیر: عبدالرسول عبودیت

جانشین سر دبیر: حسین مطیع

هیأت تحریریه (به ترتیب الفباء):

علی ارشد ریاحی	(دانشیار دانشگاه اصفهان)
رضا اکبریان	(دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
محمد سعیدی مهر	(دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)
مهدی سلمانی	(استادیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
حسین مطیع	(استادیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
عبدالرسول عبودیت	(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))
بیوک علیزاده	(استادیار دانشگاه امام صادق (ع))
محسن عمیق	(استادیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
قاسم کاکایی	(استاد دانشگاه شیراز)
ابراهیم کلانتری	(استادیار دانشگاه الزهراء (س))

ویراستار: دکتر مهدی سلمانی

آماده سازی: محمد امان اللهی

حروفچینی و صفحه آرایی: زهرا رفیعیان

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

دوفصلنامه علمی - تخصصی مبانی نظری اسلام از طریق پایگاه اطلاع‌رسانی دانشگاه
صنعتی اصفهان، مرکز معارف به نشانی www.iut.ac.ir به طور تمام متن قابل دریافت
می‌باشد.

آدرس:

اصفهان، فلکه دانشگاه صنعتی اصفهان، دانشگاه صنعتی اصفهان،
مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی

تلفن:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۹۰

نمابر:

۰۳۱۱-۳۹۱۲۸۴۹

پست الکترونیک:

maaref@of.iut.ac.ir

تک شماره:

۱۰۰۰ تومان

از نویسندگان محترم، تقاضا می‌شود برای تسریع در امر داوری و چاپ مقالات،

به موارد زیر توجه فرمایند:

۱. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:

الف- کتاب: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)

مثال ۱: (مطهری، ۱۳۸۴، ۱۴، ۸۳) مثال ۲: (Manifold, ۱۹۳۰, ۲, ۲۵۰)

ب- مقاله: (نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره صفحه)

مثال: (چگینی و طالقانی، ۱۳۸۵، ۷۵)

۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات با عنوان «یادداشتها»، در انتهای متن مقاله آورده شود.

[ارجاع و اسناد در یادداشتها مانند متن مقاله به روش درون متنی (بند ۱) خواهد بود.]

۳. در پایان مقاله (کتابنامه)، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین به طور جداگانه به صورت زیر ارائه شود:

الف: کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار)، عنوان کتاب (پررنگ)، نام و نام خانوادگی مترجم، شماره جلد، محل نشر، نام ناشر، نوبت چاپ (از دوم به بعد).

مثال: مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱۴، تهران، صدرا، چاپ نهم.

ب: مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (پررنگ)، نام و نام خانوادگی مترجم، نام نشریه، سال نشریه، شماره نشریه، شماره صفحات مقاله.

مثال: چگینی، مهرداد و محمد طالقانی (۱۳۸۵)، «مدیریت سرمایه اجتماعی در سازمان»، فصلنامه تخصصی علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، سال سوم، ش ۱۰، ص ۷۲-۹۴.

Bollinger, Audery S. & Robert D. Smith (۲۰۰۱), "Managing Organizational Knowledge as a Stratgic Asset", Journal of Knowledge Management, ۵ (۱), P.

۸-۱۸.

۴. نسخه‌ای از متن مقاله به زبان اصلی، همراه مقاله ارسال شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۵. عنوان مقاله به زبان اصلی در ابتدای یادداشتها ذکر شود (در مورد مقالات ترجمه‌ای).

۶. چکیده‌ای حداکثر دارای ۲۰۰ واژه و در بردارنده‌ عنوان مقاله، روش تحقیق و مهمترین نتایج و

فهرستی از کلید واژه‌ها (حداکثر ۱۰ واژه) به طور جداگانه ضمیمه مقاله شود.

۷. ترجمه انگلیسی عنوان مقاله، چکیده و کلید واژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۸. مقاله در کاغذ A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌های برگ و میان سطرها، در محیط word ۲۰۰۳ یا ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم ۱۳ BNazanin (لاتین ۹ Times New Roman) و یادداشتها و کتابنامه یک شماره کوچکتر حروفچینی شود.

۹. دو نسخه از مقاله همراه فایل الکترونیکی ارسال شود.

۱۰. حجم مقالات از بیست صفحه حروفچینی شده (صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای) تجاوز نکند.

۱۱. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۱۲. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا نشریه‌ها فرستاده شده باشد.

۱۳. مبانی نظری اسلام، در اصلاح و ویرایش مطالب آزاد است.

۱۴. مقالات ارسال شده، بازگردانده نمی‌شوند.

لطفاً میزان تحصیلات، رتبه و پایه علمی، محل کار دانشگاهی، شماره تلفن منزل و محل کار، تلفن همراه، آدرس، شماره کد پستی یا صندوق پستی و پست الکترونیک خود را همراه مقاله به دفتر مجله ارسال فرمایید.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان مقاله
۹.....	افسانه گرانیق..... زیباشفיעی خوزانی
۲۶.....	پویایی و رشد تمدن اسلامی و نقش تمدنهای ایران، یونان و هند در آن..... احمدرضا بهنیا فر
۴۵.....	روش های جذاب کردن کلاسهای معارف اسلامی..... علی رهبر
۶۶.....	حکومت مهدوی و جهانی شدن تفاوتها و شباهتها..... جواد نیک معین
۸۶.....	رفتارشناسی عصبیت در برابر دعوت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله و سلم)از منظر قرآن و حدیث..... دکتر حمید پارسانیا حیب ا..... حیبی جلودار
۱۰۹.....	مقایسه روش تاریخ نگاری طبری و ابن اثیر در گزارش بیعت علی (ع) با ابوبکر..... ابراهیم محمدی
۱۲۸.....	مهندسی الگوی مصرف و راهبردهای بهینه سازی مصرف در اسلام..... دکتر محسن عمیق
۱۵۸.....	Abstract

دو فصلنامه علمی - تخصصی
مبانی نظری اسلام
سال سوم - شماره چهارم
بهار و تابستان ۱۳۹۲

بسم الله الرحمن الرحيم

افسانه غرائق

(نقد و بررسی دیدگاه اسلام شناسان غربی)

زیبا شفیعی خوزانی*

چکیده

یکی از نظراتی که از سوی اسلام‌شناسان غربی بیان شده، این است که حضرت محمد (ص) عمداً وحی را به عنوان وسیله‌ای برای تحمیل اراده خود بر جامعه مسلمان و یا حل مشکلاتی که می‌بایست به آنها رسیدگی می‌کرد، به کار می‌برده و در صورت لزوم آن را تغییر می‌داده و اصلاح می‌نموده است.

داستان غرائق، یکی از مواردی است که مستشرقان آن را به عنوان نمونه‌ای از آنچه به عقیده آنان اصلاح و تغییر وحی و الهام است، ذکر نموده‌اند.

آنها به استناد آیه ۵۲ از سوره‌ی حج و همچنین تفاسیر برخی از مفسرین اسلامی، دو جمله «تلك الغرائق العلی و ان شفاعتهن لترتجی» را از آیات نازل شده در سوره نجم می‌دانند که پس از مدتی از قرآن حذف گردیده‌اند. همچنین برخی از خاورشناسان از این جریان چنین نتیجه گرفته‌اند که دعوت به یکتا پرستی در اسلام تدریجی بوده است.

این در حالیست که تأمل در آیات سوره نجم و آیات گوناگون قرآن پیرامون مصونیت پیامبر(ص) از سهو و خطا به هنگام ابلاغ وحی، توجه به ترتیب نزولی سوره‌های نجم، حج و توحید و بررسی سلسله اسناد روایت غرائق، استنباط مستشرقین از آیات مورد نظر را کاملاً بی‌اساس نشان می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: غرائق، شبهات، قرآن، مستشرقین

* دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی، مدرس تاریخ اسلام پست الکترونیکی: ziba.shafiee@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۸/۲۲

مقدمه

اسلام در طول تاریخ خود بیشترین ارتباط را با مسیحیت داشته و بنیانگذار اسلام بیش از همه، مورد سوء ظن و در نتیجه حمله‌ی شدید مسیحیان قرار گرفته است. در طول مدتی بیش از هزار سال، چنین به نظر می‌رسید که اسلام عمده‌ترین تهدید برای مردم اروپا است و از این رو اسلام و مسلمانان سرسخت‌ترین دشمنان مسیحیت و تمدن غربی محسوب می‌شدند. تصویری که متفکران مسیحی قرون وسطی از حضرت محمد (ص) در ذهن خود ساخته بودند، تصویری مخدوش و تحریف شده بود. آنان پیامبر اسلام (ص) را نوعی بدعت گذار در دین مسیح می‌دانستند که دعوی‌های خود را با تعبیرهای مغلوطی از عهد جدید و قدیم در هم آمیخته است. تحولات قرن هیجدهم میلادی در اروپا، تحقیقات تاریخی را نیز متحول ساخت و از آن پس، تحقیقات اروپائیان در مورد اسلام شکل دیگری به خود گرفت؛ لیکن علی‌رغم پیشرفت‌های حاصله، مقدار زیادی از داوریه‌های نادرست گذشته ادامه یافت. دانشمندان اروپایی سده‌ی نوزدهم و بیستم میلادی، حضرت محمد (ص) را فرد فوق‌العاده و نابغه‌ای دانسته‌اند که از روی درایت و آگاهی از محیط و نیازمندیهای جامعه و برخورداری از معلومات زمان، قرآن و قوانین و عقاید و اخلاق اسلامی را ارائه داده است و از قرآن به عنوان «تصنیف شخصی» پیامبر اکرم (ص) سخن می‌گویند. (شیمیل، ۱۳۷۵، ۱۱ و ۱۷ - وات ۱۳۷۳، ۱۸۹ - وات، ۱۳۶۱، ۱۳۳ - ۱۳۵ - عید، ۱۳۷۱، ۱۱۱)

سعی خاورشناسان بر این بوده است که نشان‌دهند قسمتی از مطالب مربوط به تاریخ زندگی پیامبر اسلام (ص) دور از واقعیت است و از آنجا که این مطالب در بسیاری از موارد، پیوند عمیق با اعتقادات اسلامی دارد، مطرح کردن آنها با دید غربی خاص این گروه، باعث ایجاد شبهاتی در میان اقشاری از مسلمانان گردیده و در واقع به صورت ابزاری برای تعرض و تهاجم فرهنگی مغرب زمین به جهان اسلام در آمده است.

پاسخ دادن به این اندیشه‌های مخالف، مستلزم اتخاذ روشی صحیح، منطقی، علمی و دانشگاهی پسند از جانب مسلمانان و آگاهی دقیق از نظریات اسلام شناسان غربی و همچنین نقد و بررسی موردی هر یک از این شبهات می‌باشد.

اصلاح وحی توسط پیامبر

یکی از نظراتی که بارها از سوی اسلام‌شناسان اروپایی بیان شده، این است که حضرت محمد (ص) عمداً «وحی» را به عنوان وسیله‌ای برای تحمیل اراده خود بر جامعه مسلمان و یا حل مشکلاتی که می‌بایست به آنها رسیدگی می‌کرد، به کار می‌برده و در صورت لزوم آن را تغییر می‌داده و اصلاح می‌کرده است.

مونتکمری وات خاورشناس معاصر، معتقد است عقیده و ایمان محمد (ص) به این که وحی از جانب خدا بر او نازل می‌شده، مانع وی از مرتب کردن و به عبارت دیگر اصلاح آنها نبوده است. او می‌نویسد: «ظاهراً محمد (ص) برای گوش دادن به الهامات، روش مخصوص داشته است و اگر وحیی به او نازل می‌شد که احتیاج به اصلاح داشت آن را اصلاح می‌کرد». (وات، ۱۳۴۴، ۲۱ - غزالی مصری، ۱۳۶۳، ۴ نقل از گلدزیهر، العقیده و الشریعه، ۴۱ - دشتی، ۱۳۸۳، ۲۶۳ - ۲۶۷)

روایت غرانیق

یکی از مواردی که مستشرقان آن را به عنوان نمونه‌ای از آنچه به عقیده آنان اصلاح و تغییر وحی و الهام است ذکر کرده اند، داستان غرانیق است^۱. سخن بی‌اساسی که تاکنون به صورتهای گوناگون توسط خاورشناسان مطرح گردیده و در این اواخر نیز کتاب بدنام سلمان رشدی^۲ با عنوان «آیات شیطانی»، بر اساس این موضوع نگاشته شد.

معدودی از خوانندگان اخبار مربوط به سلمان رشدی و حتی معدودی از لعنت‌کنندگان احتمالاً از اصل این کتاب آگاهی دارند. خلاصه داستان غرانیق بدین صورت است:

در نخستین سالهای بعثت، آزار و اذیت مشرکین نسبت به مسلمانان، سخت و طاقت فرسا شده بود و به همین دلیل عده‌ای از مسلمانان از جمله دختر پیامبر اسلام، رقیه، به اتفاق همسرش عثمان بن عفان به حبشه مهاجرت کردند. پیامبر نگران و پر دغدغه بود؛ انتظار داشت که خداوند آیاتی بر او فرو فرستد که موجب نوعی نزدیکی به قریش شود و به اصطلاح کوه‌های یخ میان مسلمان و مشرکین آب شود و یا حداقل آیاتی نازل نشود

که بر کدورت و دشمنی بیفزاید و به سخت تر شدن شرایط زندگانی مسلمانان بینجامد. روزی پیامبر و عده ای از مسلمانان در کنار کعبه نشسته بودند. پیامبر در آن جمع، سوره نجم - سوره ۵۳ قرآن مجید - را تلاوت می کرد: «أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعَازِيَةَ وَمِنَوهُ الثَّالِثَةُ الْآخِرِي/ آیا دیدی لات و عزی را و منات را که سومین آن دو بود.» پیامبر بلافاصله بعد از تلاوت آیات فوق، خواند: «تلك الغرائق العلی و إن شفاعتهن لترتجی/ اینها مرغان آبی بلند پروازند که شفاعت آنان امید می رود.» تلاوت سوره ادامه پیدا کرد و در پایان، پیامبر آیه سجده را خواند و مسلمین و مشرکین سجده کردند. حتی نوشته اند یکی دوفنر نیز که به لحاظ کهولت سن نمی توانستند خم شوند و سجده کنند، قدری از خاک یا ریگ حرم را برداشتند و به چهره و پیشانی خود نزدیک کردند. علت سجده مشرکان و شادمانی آنان، این بود که پیامبر در آیات سوره نجم از خدایان آنان - بت های لات و عزی و منات - به نیکی یاد کرده بود. خبر سجده مشرکین و آشتی مسلمانان و مشرکان مکه به سرعت به حبشه رسید و حتی عده ای از مهاجرین با این باور که دیگر مورد آزار مشرکین مکه قرار نمی گیرند به مکه باز گشتند. اما شب هنگام، جبرئیل بر پیامبر نازل شد و به پیامبر گفت: «این دو جمله «تلك الغرائق العلی و ان شفاعتهن لترتجی» وحی نیست و این دو جمله را شیطان بر زبان تو جاری ساخته است.» (طبری، ۱۳۵۶، ۷، ۱۷۶۹-۱۷۷۱ - ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۱، ۱۶۰-۱۶۱)

اسلام شناسان غربی با وجود آنکه خود اذعان می دارند که مسلمانان از همان ادوار اولیه، مخالفت و بیزاری خود را با طرح این موضوع ابراز داشته اند و از نظر هیچ مسلمانی پذیرفتنی نیست که شیطان بتواند شخصی مثل حضرت محمد (ص) را اغوا کند و یا پیامبر اسلام با شرک و بت پرستی از در سازش و گذشت درآمده باشد؛ لیکن موضع قرآن را در این رابطه روشن دانسته، از آیه ۵۲ سوره حج^۳ استنباط می کنند که لااقل در یک مورد وحی که به پیغمبر رسیده بود، شیطان «چیزی افکند». (وات، ۱۳۷۳، ۱۹۱-۱۹۲) مونتمری وات آیه مورد نظر را به صورت ذیل ترجمه می کند: «و ما پیش از تو هیچ رسول و پیامبری نفرستادیم مگر اینکه وقتی آیات ما را خواند یا «تمنایی» کرد شیطان در

آن تمنا القا کرد. آنگاه خدا آنچه شیطان القا کرده محو و نابود می سازد ... « او معتقد است حتی اگر به جای واژه « تمنا کرد» یا «تمنا» تعبیر دیگری مانند « تلاوت کرد» و «تلاوت» نیز قرار دهیم، باز هم در اصل مطلب تغییری ایجاد نمی شود. (وات، ۱۳۷۳، ۱۹۲)

بدین ترتیب مستشرقین به استناد این آیه و همچنین تفاسیر برخی از مفسرین اسلامی، دو جمله «تلك الغرانیق العلی و ان شفاعتهن لترتجی» را از آیات نازل شده در سوره ی نجم دانسته اند که پس از مدتی از قرآن حذف گردیده اند.

بلاشر به استناد تفسیر بیضاوی بر این باور است که حضرت محمد (ص) بر نزول وحیی که او را به خویشاوندانش نزدیک سازد تمایل داشت و پس از آنکه آن وحی نازل گردید، محمد (ص) شخصاً بیان کرد که این دو آیه را شیطان به او الهام کرده، سپس آیاتی را که طبق آنها الهه های لات و عزی و منات دختران خدا بوده وقادر به شفاعت می باشند حذف کرد. مدتی بعد نیز آیه ۲۳ سوره نجم با مفهومی کاملاً متفاوت نازل شد و به شدت بتهای سه گانه را محکوم کرد. (بلاشر، ۱۹۵۲، ۱۶) همچنین نک: (بیضاوی، ۱۴۱۰ق، ۱۴۹-۱۵۰)

سایر علمای غربی نیز به استناد تاریخ و تفسیر طبری که آن را مأخذی مبرا از شبهه می پندارند، همچنان بر صحت حادثه غرانیق اصرار می ورزند. از نظر آنان قابل قبول نیست که این روایت، حکایتی ساختگی به دست مسلمانان باشد و یا آنکه عالمی مثل طبری آن را از منبع مشکوکی نقل کرده باشد. (وات ۱۳۷۳، ۱۹۲)

از دید شرایط اجتماعی نیز، مستشرقین نزول آیات شیطانی را به عنوان عاملی برای روی آوردن مشرکین و سوداگران مکه به اسلام در دوران مضیقه و تنگدستی پیامبر و مسلمین در مکه و جو یأس و ناامیدی که بر آنان حاکم شده بود، طبیعی می دانند؛ همچنانکه معتقدند لغو آیات مورد نظر موجب وسیعتر شدن شکاف و اختلاف و تشدید دشمنی آنها و حضرت محمد(ص) گردید. (وات، ۱۳۴۴، ۷۷ - دشتی، ۱۳۸۳، ۲۶۴)

داستان غرانیق و اصل یکتاپرستی اسلامی

برخی خاورشناسان از داستان غرانیق چنین نتیجه گرفته اند که توحید، اصلی که دیانت اسلام بر آن استوار گردیده، به تدریج تکامل یافته است.

رژمی بلاشر، نزول آیات مورد نظر را مرحله ای از تردید در روند تکاملی اصل یکتاپرستی می داند. از نظر او این تردید به زودی با فرود آمدن آیات سوره توحید برطرف گردید و از آن پس، اعتقاد به یگانگی خدا، یکی از اصول اساسی اسلام به حساب آمد. او می نویسد: «در نخستین مرحله وحی، وظیفه پیامبر روشن ساختن ابهاماتی بوده است که عقیده اساسی اسلام را تشکیل می دهد؛ نظیر وحدانیت خدا و به نظر می رسد در سوره پنجاه و سوم/ آیات ۱۹-۲۵، نشانه ای از تردید در محکوم کردن بتهای سه گانه مکیان «لات، عزی، منات» وجود داشته باشد. اما بزودی یگانگی و جاودانگی ذات الهی با قاطعیت و بی قید و شرط اعلام شد:

‘ قل هو الله احد ، الله الصمد ، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد^۴ بگو، خدا یگانه و بی نیاز است^۴ و نه زاده است و نه زاییده شده است و نه برای او همتایی است. (بلاشر، ۱۳۷۲، ۶۱، ۶۵ و بلاشر، ۱۹۵۲، ۴۶)

بروکلمان نیز ضمن شرح روند توحید گرایی حضرت محمد (ص) می نویسد: «اعتقاد به خدای واحد و پروردگار کائنات همواره در وی شدت می یافت و بطلان خدایان دیگر بر وی محسوستر می شد ولی در آغاز دعوت معترض سه بت لات و منات و عزی که مردم آنها را دختران الله می دانستند نشد و ضمن یکی از اظهاراتش آنها را غرائیق یا موجودات مقربی معرفی کرد که به شفاعت آنها می توان امیدوار بود «تلك الغرائق العلی و ان شفاعتهن ترتضی» ولی بعدها تقرب و شفاعت را مخصوص ملائکه دانست و هنگامی که اعتقاد خود را به وحدانیت خدا به صراحت و شدت ابراز نمود، اظهارات فوق را رد نمود و در سوره ۵۳ قرآن این عقیده را که به موجب آن ربه النوعها دختران خداوندند، باطل دانست.» (بروکلمان، ۱۳۴۶، ۲۲-۲۳)

پس از این توضیحات، بروکلمان چنین نتیجه می گیرد که توحید خالص که یکی از اصول مهم اسلام می باشد و قدرت توسعه این دیانت بر آن استوار گردیده به تدریج تکامل یافته است. (بروکلمان، ۱۳۴۶، ۵۵) مونکمری وات، این مسئله را به شیوه دیگری تبیین می کند. از نظر او عبارت عربی دختران خدا (بنات الله) که گاه به کار می رود، تنها ارتباط

مجرد آنها را با خدا نشان می دهد و چیزی به معنی « موجودات خدایی یا نیمه خدایی » است؛ او می گوید: « شاید حضرت محمد (ص) در قبول تقدس این بتان بر اساس آیات شیطانی چنان تصور می کرده است که خطاب متوجه بعضی از فرشتگان بوده است؛ لذا در آغاز، این اجازه عبادت را نوعی سازش با مشرکان تصور نمی کرده است؛ ولی با گذشت زمان بر وی آشکار شده است که روا داشتن چنین تقدیسی، اصول تعلیمات وی را به خطر می اندازد و فرقی میان دین تازه و شرک باقی نمی ماند.» (وات، ۱۹۵۸، ۱۳۹-۱۴۲)

نقد روایت غرانیق

الف- از منظر تاریخ

این روایت را واقدی (متوفی ۲۰۷ ق) و طبری (متوفی ۳۱۰ ق) نقل کرده اند که تصادفاً هر دو در نقل اسرائیلیات و خرافات بی پروا بوده اند؛ به خصوص طبری که در جمع احادیث، حرصی عظیم داشت. اما محمد بن اسحاق (متوفی ۱۵۱ ق) که پنجاه سال پیش از واقدی و ۱۶۰ سال قبل از طبری می زیست و نیز بخاری (متوفی ۲۵۶ ق) که تا پنجاه سال پس از واقدی زنده بود و حدود شصت سال بر طبری قدمت دارد، هیچ کدام این داستان را نقل نکرده اند. (مهاجرانی، ۱۳۷۰، ۵۷) طبری داستان غرانیق را از محمد بن کعب قرظی (متوفی ۱۰۸ یا ۱۱۹ هـ- ق) نقل می کند که منسوب به طایفه بنی قریظه از یهودیان سرسخت مدینه و دشمن رسول خدا بودند. خود او از صحابه نبود و حتی ابن حجر عسقلانی، تولد او را در زمان رسول خدا رد می کند. (رامیار، ۱۳۶۲، ۱۵۸-۱۵۹)

ابن سعد نیز این داستان را از واقدی نقل می کند که او هم از مطلب و پدرش عبدالله بن حنطب باز گفته که گفته اند عبدالله ابن حنطب اصلاً رسول خدا را درک نکرده است. (رامیار، ۱۳۶۲، ۱۵۸-۱۵۹)

این افسانه را هیچ یک از محققین علمای اسلام نپذیرفته و آن را خرافه ای بیش ندانسته اند. قاضی عیاض می گوید: « این حدیث در هیچ یک از کتب صحاح نقل نشده و هرگز شخص مورد اعتمادی آن را روایت نکرده است و سند متصلی هم ندارد. صرفاً مفسرین ظاهرنگر و تاریخ نویسان خوش باور، آنان که فرقی میان سلیم و سقیم نمی گذارند و در

جمع آوری غرایب و عجایب و لع می ورزند، آن را روایت کرده اند و دست به دست گردانده اند.» (معرفت، ۱۳۷۵، ۲۳)

امام فخر رازی در تفسیر کبیر از محمد بن اسحاق بن خزیمه (متوفی ۳۱۱ هـ - ق) نقل می کند که از او درباره ی غرائیق پرسیدند، گفت: «این قصه را زنادقه - دشمنان اسلام - ساخته اند و امام ابوبکر احمد بن الحسین البیهقی گفته است، این قصه از جهت نقل ثابت شده نیست و راویان قصه را بی اعتبار و مطعون دانسته اند.» (الرازی، بی تا، ۲۴، ۵۰ - ۵۱) دیگر دانشمندان اسلامی و حدیث شناسان بزرگ نیز، روایت غرائیق را از نوع «منقطع»^۵ و «مرسل»^۶ شمرده و با دلایل عقلی و نقلی آن را ضعیف یا مردود و مجعول دانسته اند. (رامیار، ۱۳۶۲، ۱۵۹ - ۱۶۱ - حسینی طباطبایی، ۱۳۶۸، ۳۳۲)

بنابر این مطالبی که بعضی از راویان در این افسانه نقل کرده اند یا ضعیف است یعنی راوی قابل اعتماد نیست؛ یا متهم به جعل و دروغ است و یا منقطع است و میان راویان فاصله وجود دارد.

ب- از منظر قرآن

علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۵۲ سوره حج، کلمه تمنی را به دو صورت آرزوی قلبی و قرائت (تلاوت) معنا کرده و بر این اساس، دو ترجمه و تفسیر از آیه ی مورد نظر ارائه داده است. از نظر ایشان ترجمه ی آیه بنا بر معنای اول این است که ما هیچ پیغمبر و رسولی را قبل از تو نفرستادیم، مگر اینکه هر وقت آرزوی می کرد که آن آرزو موجبات پیشرفت دین و ایمان مردم را فراهم می نمود، شیطان در آرزویش دست می انداخت و ستمکاران را علیه او و دین او تحریک می نمود و بدین وسیله آرزوی او را فاسد و تلاش او را بی نتیجه می کرد؛ ولی سرانجام خداوند آن دخل و تصرفات شیطانی را نسخ و زایل می ساخت و اما بنابر معنای دوم، یعنی قرائت و تلاوت، معنای آیه چنین می شود که ما قبل از تو هیچ پیغمبر و رسولی نفرستادیم، مگر آنکه وقتی چیزی از آیات خدا را می خواند، شیطان شبهه هایی گمراه کننده به دلهای مردم می افکند و ایشان را وسوسه می کرد تا با آن آیات مجادله نموده و ایمان مؤمنین را فاسد سازد؛ ولی خداوند شبهات شیطان را باطل میکرد و

پیغمبرش را موفق به رد آنها می فرمود و یا آیه ای نازل می کرد تا آن را رد کند.
(طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۴، ۵۸۰-۵۸۱)

نکته دیگر اینکه آیات مورد نظر در سوره نجم، به تعبیر علامه طباطبایی «به شهادت سیاق آیات در مکه نازل شده است.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۹، ۴۰)؛ بر اساس بررسی سیر تحول آیات قرآن نیز، زمان نزول آیات ۱ تا ۲ سوره نجم در سال دوم بعثت بوده است. حال آن که آیه ۵۳ از سوره حج که مدعیان داستان غرانیق، آن را به عنوان شاهد ادعای خود نقل می کنند، در اوایل هجرت و در مدینه نازل شده است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ۱۴، ۵۰۳) یعنی فاصله بین آیات سوره نجم و قصه غرانیق و آیه ۵۳ سوره حج، بدین ترتیب به چند سال می رسد؛ در حالیکه طبری مطالب را چنان تفسیر کرده بود که گویی افسانه غرانیق در روز اتفاق افتاده و آیه ۵۲ سوره حج در همان شب نازل شده است.

به اتفاق روایات، پیامبر اکرم (ص) سوره نجم را تا به آخر قرائت کرد و سوره را با این آیه کریمه به پایان برد: «سپس برای خدا سجده آرید و بندگی کنید»^۷ آنگاه به سجده در افتاد و دیگران را به شدت تحت تأثیر قرار داد، به طوری که آنها نیز سجده کردند.

سیاق آیات سوره نجم چنان است که دقیق ترین آیات را علیه بت پرستی دارد. بلافاصله پس از آیه بیستم از این سوره خداوند بر بت و بت پرستان می تازد که: «این ها جز نامهای بی حقیقت چیزی نیستند که شما و پدرانتان بر بت نهاده اید و خدا هیچ دلیلی در این باره نازل نکرده است...»^۸ و اگر پیامبر خدا (ص) قصد سازش با مشرکان را داشت، هرگز آیات بعد را تلاوت نمی کرد.

علاوه بر این، آیات گوناگونی از قرآن که از یک سو نشان می دهد پیامبر (ص) از روی عمد و هوای نفس بر کلمات وحی چیزی نمی افزاید و از سوی دیگر دلالت دارد بر اینکه پیامبر (ص) به هنگام ابلاغ وحی از هر سو محافظت می شود تا از سهو و خطا نیز مصون بماند، با داستان مزبور به هیچ وجه سازگار نیست.

در همان آغاز سوره ی نجم آمده است: «پیامبر از راه هوی سخن نمی گوید. سخنش

جز وحی که به او می رسد چیزی نیست.»^۹

آیات ۴۴ و ۴۵ از سوره الحاقه نیز به همین معناست: «اگر (پیامبر) برخی از سخنان را به دروغ بر ما بنهد البته بادت قدرت او را می‌گیریم، سپس شریان وی را قطع می‌کنیم.»^{۱۰}

همچنین در سوره یونس، آیه ۱۵ می‌فرماید:

"بگو مرا نسزد که از خاطر خویش قرآن را تغییر دهم، جز آنچه به من وحی می‌شود چیزی را پیروی نمی‌کنم. همانا من از عذاب روزی بزرگ - اگر خداوند مرا نافرمانی کنم - بیم دارم."^{۱۱}

و نیز در مورد نگاهی از پیامبر به هنگام ابلاغ وحی در سوره ی جن، آیات ۲۶ و ۲۷ آمده است:

«آگاه از غیب خداست که غیب خود را بر هیچ کس آشکار نکند جز بر رسولی که او را پسندیده است و همانا از پیش و پس نگاهی بر او گمارد تا بداند (شاهد باشد) که رسولان، پیام‌های خداوندشان را رسانند.»^{۱۲}

و این آیه شریفه از سوره اسراء که بر نگاهی و حفاظت الهی از پیامبرش گواه است:

«ما اگر تو را استوار نداشته بودیم نزدیک بود اندکی به آنها متمایل شوی، در آن صورت عذاب دو برابر در زندگی و مرگ به تو می‌چشاندیم.»^{۱۳}

همچنین خداوند در مورد عدم امکان تسلط شیطان بر بندگان مخلص خود در آیه ۹۹ سوره نحل می‌فرماید: «که البته شیطان را هرگز بر کسانی که به خدا ایمان آورده و بر پروردگارشان توکل و اعتماد می‌کنند، تسلط نخواهد بود.»^{۱۴}

و در آیه ی ۶۵ سوره اسراء نیز صراحتاً آمده است که «همانا تو را بر بندگان (خاص) من تسلط نیست...»^{۱۵}

و اما در باب نظریه تدریجی بودن اصل یکتاپرستی در اسلام، نکته‌ای که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد آن است که شعار آغازین دعوت پیامبر اسلام (ص) آن چنان در تاریخ معروف است که بعید است مبتدی‌ترین مستشرق و اسلام‌شناس آن را نشنیده باشد؛ زیرا اولین ندای ملکوتی آن حضرت به مردم، پس از بعثت این بود که: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا /

بگویند هیچ خدایی جز خداوند بزرگ نیست تا رستگار شوید.» آن گاه که مشرکان از دعوت توحیدی و شرک ستیزی آن حضرت به ستوه آمده نزد ابوطالب آمدند تا وساطت کند و مانع دعوت و مبارزه ی حضرت شود، پیامبر اکرم (ص) فرمود: «اگر آنان یک سخن مرا بپذیرند و بر زبان برانند، من دیگر مبارزه نخواهم کرد.» ابوجهل گفت: «ما حاضریم ده بار کلمه او را تکرار کنیم تا تعطیل کند.» حضرت در این هنگام کلام مقدس «لا اله الا الله» را فرمودند که بنیان اصلی دین، عبادات و توحید و محو بت پرستی است. آنها وحشت زده شده، همه فاصله گرفتند و رفتند.» (زمانی، ۱۳۸۵، ۱۳۹، ۱۴۰- به نقل از طبری، ۱۳۴۶، ۲، ۳۲۴)

تأمل در آیات سوره‌هایی همچون علق، مزمل، مدثر، مسد، تکویر، اعلی، لیل و فجر که در سالهای اول رسالت بر آن حضرت نازل شدند نیز دعوت به سوی یگانه پرستی و یگانه دانستن آفریدگار عالم را روشن می‌سازد.

نکته ی دیگر آن که بنا بر ترتیب نزولی قرآن که طبق روایت ابن عباس و مطابقت با روایت جابر بن زید و با تصحیح از روی نسخه‌های متعدد قابل اعتماد نقل گردیده، سوره ی اخلاص، سوره ی بیست و دوم و سوره ی نجم، سوره ی بیست و سوم از قرآن می‌باشد (معرفت، ۱۳۷۵، ۵۷) و لذا اظهارات مستشرقین درباره‌ی روند تکاملی اصل یکتا پرستی که مبتنی بر نزول سوره نجم در سالهای آغازین بعثت و سپس نزول سوره اخلاص با فاصله زمانی طولانی پس از آن می‌باشد، باطل و بی‌اساس به نظر می‌رسد.

ج- از منظر عقل

۱- از نظر عقل پذیرفتنی نیست که شیطان بتواند در کنار جریان وحی در شخصیت متعال و برگزیده ای مثل پیامبر اسلام نفوذ کند. به فرض آنکه حضرت محمد (ص) از برگزیدگان آسمانی نیز نباشد، هرگز در مورد یک انسان خردمند، یک فرد مصلح و یا یک سیاستمدار معمولی نیز احتمال نمی‌رود که پس از ترک تمام مناصب و ثروت قریش در راه آیین توحید و در شرایطی که صفوف پیروان او روز به روز فشرده تر و شکاف در صفوف دشمنانش روز به روز بیشتر می‌شود، مروج آیین شرک و بت پرستی گردد.

۲- آموزگاران و معلمان الهی به حکم عقل، پیوسته به وسیله نیروی عصمت از هر گونه خطا محفوظند و اگر بنا شود آنان نیز در امور دینی دچار اشتباه و خطا گردند، اعتقاد مردم به سخن آنان از بین می رود. به طور مسلم، عصمت «محمد» (ص) در تبلیغ آیین آسمانی، مانع از پیش آمد چنین حوادثی بوده است.

۳- پایه افسانه غرانیق بر مبنای این است که پیامبر اسلام در انجام وظیفه ای که خداوند بر دوش وی نهاده بود خسته شده و انحراف و دوری بت پرستان، بر او سنگین می آمد؛ لذا به دنبال چاره ای بود که راهی برای اصلاح آنها در پیش گیرد؛ اما این مطلب با قضاوت خرد درباره انبیاء و صبر و تحملی که از آنان انتظار می رود و همچنین سیره ی زندگانی آن حضرت (ص) منافات دارد.

۴- محتوای آیات قبل و بعد آیه های مورد اشاره در سوره نجم، بدگویی از عقاید و رفتار بت پرستان است. سؤالی که در این رابطه مطرح می گردد این است که اولاً چگونه پیامبر شخصاً نمی توانسته متوجه این ناهمخوانی آیات شود و ثانیاً متن تاریخ چنین حکایت می کند که هنگامی که پیامبر این سوره را می خواند، بزرگان قریش که اکثرآ از استوانه های فن سخن و از قهرمانان میدان فصاحت و بلاغت بودند در مسجد حضور داشتند و همگی این سوره را تا پایان آن که با آیه سجده ختم می شود گوش دادند و سپس سجده کردند. این جمعیت که پایه گذاران فصاحت و بلاغت و نکته سنجان عرب بودند، چگونه به دوجمله ای که مشتمل بر تعریف از خدایان آنها بود، اکتفا کردند؛ در صورتی که آیات قبل و بعد از این دو جمله، تماماً سرزنش و بدگویی از خدیان آنها بود؟! (رامیار، ۱۳۶۲، ۱۶۱-۱۶۳ - طلاس، بی تا، ۸۰-۹۹- مهاجرانی، ۱۳۷۰، ۶۱-۶۲).

د- از منظری دیگر

برخی از علمای اسلام گفته اند اگر فرض کنیم که روایت غرانیق صحیح باشد، باید گفت آن سخنان شرک آمیز از پیامبر اکرم(ص) سر زده، بلکه شیطان (یا انسانی فتنه گر و شیطان صفت) کلمات مزبور را در میان گفتار پیامبر (ص) القاء کرده است و چون جمعیتی انبوه با همه هم و سروصدا در کعبه فراهم آمده بودند، گروهی از مشرکان را گمان رفته که

پیامبر (ص) آن عبارات را در میان سخن خود آورده است. (حسینی طباطبایی، ۱۳۶۸، ۳۳۲)

در تأیید این ادعا می‌توان این نکته را خاطر نشان ساخت که هشام کلبی نویسنده کتاب مشهور الاصلام می‌گوید: «مشرکین قریش در ضمن طواف کعبه این سرود یا رجز را می‌خواندند که: واللّات والعزی و مناه التلائه الاخری فانهن الغرائق العلی و ان شفاعتهن لترجی / سوگند به لات و عزی و منات که سومین آنان است. آنان مرغ‌های آبی - لک لک‌های - عالم بالا هستند و شفاعت آنها مایه‌ی امید است» (کلبی، ۱۳۶۴، ۲۳) این سرود، اعتقاد مشرکین مکه بود و قرآن برای مبارزه با این اعتقاد در سوره‌ی نجم به آنان جواب گفته است. احتمالاً این زمینه و سابقه، باعث فراهم شدن افسانه‌ی غرائق شده است.

جمع بندی و نتیجه گیری

تأمل در آیات سوره‌ی نجم، توجه به ترتیب نزولی سوره‌های نجم و حج، دقت در آیات گوناگون قرآن مبنی بر محافظت از پیامبر (ص) به هنگام ابلاغ وحی و بررسی سلسله اسناد روایت غرائق، استنباط مستشرقین از آیه‌ی ۵۲ سوره‌ی حج را کاملاً بی‌اساس نشان می‌دهد؛ همچنانکه تأمل در سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) در سالهای آغازین بعثت و آیات نازل شده بر ایشان در آن دوران و ترتیب نزولی سوره‌های توحید و نجم نیز بر نظریه‌ی مستشرقین در مورد تدریجی بودن دعوت به یکتاپرستی در اسلام، خط بطلان می‌کشد. اما این نکته را که علی‌رغم وجود ادله‌ی روشن و صریح در رد روایت غرائق، محققین اروپایی همچنان بر صحت حادثه‌ی غرائق اصرار می‌ورزند، می‌توان در نوع نگاه آنها نسبت به قرآن و پیامبر اسلام (ص) جستجو کرد. اسلام‌شناس اروپایی، معمولاً پیامبر اکرم (ص) را به دید یک مصلح اجتماعی و یا نابغه‌ی سیاسی می‌نگرد و اسلام و قرآن را زاینده‌ی ذهن خلاق و اندیشه‌ی نیرومند او می‌داند. این نگرش را می‌توان معلول تصویر یک فرد غربی از یک رهبر دینی دانست. تصور دین به عنوان امری خصوصی در اروپا و همچنین توجه به نقش صرفاً دینی و روحانی حضرت عیسی مسیح در آیین مسیحیت، موجب این پندار غلط در نزد مسیحیان گشته که پیشوای دین می‌بایستی نوع خاصی از بشر بوده باشد و چون حضرت محمد (ص)

را مطابق با این توقع نمی‌بینند، دچار حیرت می‌شوند. مطالعات و پژوهشهای تاریخی محققین غربی به آنها نشان داده که پیامبر (ص) «نه تنها در برابر چیزهایی که انسان باختری آن را سیمای دینی و عقلی وضع و موقعیت می‌نامد؛ بلکه در مقابل فشارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که مکه معاصر با او، در برابر آنها قرار گرفته بود نیز، عکس-العمل نشان می‌داد.» (گیب، ۱۳۶۷، ۴۲)

بدین ترتیب در حالیکه علمای اسلامی می‌کوشند تا با تأمل در قرآن و از راه مقایسه حدیث با قرآن و جرح و تعدیل روایت راویان، به روایات موثق دست یابند و در کار اسلام شناسی از آنها بهره گیرند، اکثر خاورشناسان با اکتفا به ترجمه‌های سطحی از یک آیه و اعتنا به روایتی ضعیف یا مجعول، روایتی را می‌پذیرند که با تصورات و فرضهای پیشین آنها سازگاری نشان دهد.

یادداشتها

- ۱- غرائق جمع غرنوق یا غرنیق است. غرنوق به معنی مرغ آبی است که گردنی بلند دارد و سپید یا سیاه‌رنگ است. به معنی جوان سپید زیباروی نیز آمده است. برخی غرنوق را لک لک بوتیمار و غم خورک نیز معنی کرده اند. اعراب جاهلی گمان می‌داشتند که بت‌ها مانند پرندگان به آسمان عروج می‌کنند و برای پرستندگان خود شفاعت می‌نمایند.
- ۲- سلمان رشدی متولد ۱۹۴۷ میلادی از خانواده‌ای مسلمان در بمبئی هند است که تحصیلات ابتدایی خود را در مدارس صلیبی‌ها زیر نظر مبشران مسیحی که همیشه پیش قراولان استعمارند به اتمام رسانید. پدرش انیس رشدی در اواخر عمر بهایی شد و عقاید آشفته‌ای درباره پیامبر اسلام (ص) داشت. رشدی در سیزده سالگی به انگلستان مهاجرت کرد و تابعیت و اقامت انگلستان را به دست آورد. سپس از دانشگاه کمبریج در رشته تاریخ اسلامی فارغ‌التحصیل شد و لیسانس اخذ کرد. وی عضو هیأت علمی انستیتوی فیلم انگلستان، عضو هیأت مشاوران انستیتوی هنرهای معاصر و عضو انجمن سلطنتی ادبیات انگلستان است. از جمله آثار او کتاب «آیات شیطانی» است. این رمان در ۵۴۷ صفحه و در ۲۶ سپتامبر ۱۹۸۸ (۴ مهر ۱۳۶۷) توسط انتشارات وایکینگ از گروه انتشاراتی پنگوئن در لندن منتشر شد. این کتاب جنجال برانگیز داستانی در نه فصل با این عناوین نوشته شده است: جبرئیل فرشته، موهاند، الوون دئوون، عایشه، شهر پیدا و ناپیدا، بازگشت به

- جاهلیه، عزرائیل فرشته، شکافتن دریای عرب و چراغ شگفت انگیز . جهت آگاهی بیشتر درباره شخصیت سلمان رشدی و نقد کتاب آیات شیطانی وی ر.ک:(رفعت، ۱۳۷۲، ۹۲-۹۳)
- ۳- و ما ارسلنا من قبلك من رسول و لانبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته؛ فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم. (حج: ۵۲)
- ۴- سوره توحید (۱۱۲).
- ۵- حدیث منقطع حدیثی است که یک نفر از وسط زنجیره ی حدیث افتاده باشد.(مدیرشانه چی ، ۱۳۸۴، ۱۱۳) .
- ۶- مرسل به معنی خاص حدیثی است که یک تن از کسانی که خود حدیث را از پیغمبر و یا امام نشنیده بدون وساطت صحابی از معصوم نقل نماید و به عبارت دیگر ، مرسل حدیثی است که آخرین راوی حدیث ، مذکور یا معلوم نباشد . (مدیرشانه چی ، ۱۳۸۴ ، ۱۱۰) .
- ۷- متن آیه چنین است : « فاسجدوا لله واعبدوا » (نجم : ۶۲) .
- ۸- « ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و آباءکم ما انزل الله بها من سلطان ... » (نجم : ۲۲) .
- ۹- « و ما ینطق عن الهوی، ان هو الا وحی یوحی » (نجم : ۳ و ۴) .
- ۱۰- « ولوتقول علينا بعض الاقاول لاخذنا منه بالیمین، ثم لقطعنا منه الوتین » (الحاقه : ۴۴ و ۴۵) .
- ۱۱- «...قل ما یكون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع إلا ما یوحی الی آتی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم » (یونس : ۱۵) .
- ۱۲- «عالم الغیب فلا یظہر علی غیبه أحدًا، آلا من ارتضی من رسول فأنه یسلک من بین یدیہ و من خلفه رصدا لیعلم أن قد ابلغوا رسالات ربهم ...» (الجن: ۲۶ و ۲۷) .
- ۱۳- «ولولا أن تبتناک لقد کدت ترکن إلیهم شیئاً قليلاً إذا لأذقناک ضعف الحیوه و ضعف المماہ ...» (اسراء : ۷۴ و ۷۵) .
- ۱۴- «أنه لیس له سلطان علی الذین آمنوا و علی ربهم یتوکلون» (نحل : ۹۹) .
- ۱۵- «ان عبادی لیس لک علیهم سلطان و کفی برک وکیلا» (اسراء : ۶۵) .

منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سعد (۱۴۱۰ ق)، طبقات الکبری، دراسه و التحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه.

- ۳- بروکلیمان ،کارل(۱۳۴۶)، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴- بلاشر، رژی(۱۳۷۲)، در آمدی بر قرآن، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، نشر ارغوان.
- ۵- بیضاوی، عبدالله بن عمر(۱۴۱۰ق)، تفسیر بیضاوی، المجلد الثالث، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۶- حسینی طباطبایی، مصطفی(۱۳۶۸)، خیانت در گزارش تاریخ، نقد کتاب ۲۳ سال، تهران، انتشارات چاپخش.
- ۷- دشتی، علی(۱۳۸۳)، بیست و سه سال (رسالت)، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، آلمان، نشر البرز.
- ۸- رامیار، محمود(۱۳۶۲)، تاریخ قرآن، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- ۹- رفعت، سیداحمد(۱۳۷۲)، آیات شیطانی، ستیز بی پایان میان اسلام و غرب، ترجمه ی عباسعلی براتی، قم، انتشارات سعید بن جبیر.
- ۱۰- زمانی، محمدحسن(۱۳۸۵)، مستشرقان و قرآن: نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن، قم، مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- ۱۱- سعید، ادوارد(۱۳۷۱)، شرق شناسی، ترجمه عبد الرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۲- شیمل، آن ماری(۱۳۷۵)، در آمدی بر اسلام، ترجمه و توضیحات عبد الرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.
- ۱۳- طباطبایی، محمد حسین(۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه ی سید باقر موسوی همدانی، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۱۴- طبری، محمد بن جریر(۱۳۵۶)، ترجمه تفسیر طبری، به سعی حبیب یغمایی، ۷، تهران، توس.
- ۱۵- طلاس، مصطفی(بی تا)، رد شیطان، ترجمه ی سعید خاکرند، تهران، مؤسسه مطلع الفجر.
- ۱۶- غزالی مصری، محمد(۱۳۶۳)، محاکمه گلدزیهر صهیونیست، ترجمه صدر بلاغی، تهران، حسینیه ی ارشاد.

- ۱۷- الفخر الرازی (بی تا)، التفسیر الکبیر، تهران، ج ۲۳ و ۲۴، دارالمکتب العلمیه.
- ۱۸- کلبی، ابومنذر هشام بن محمد (۱۳۶۴)، الصنام، ترجمه ی سید محمد رضا جلالی نایینی، تهران، نشر نو.
- ۱۹- گیب هامیلتون (۱۳۶۷)، اسلام، بررسی تاریخی، ترجمه ی منوچهر امیری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی .
- ۲۰- مدیر شانہ چی، کاظم (۱۳۸۴)، درایہ الحدیث ، قم ، جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم ، دفتر انتشارات اسلامی .
- ۲۱- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۵)، تاریخ قرآن، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ هشتم.
- ۲۲- وات، ویلیام مونتمری (۱۳۴۴)، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل والی زاده، تهران، کتابفروشی اسلامیہ.
- ۲۳- وات، ویلیام مونتمری (۱۳۷۳)، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان: تفاهمات و سوء تفاهمات، ترجمه ی محمد حسین آریا، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۴- مهاجرانی، عطاءالله (۱۳۷۰) ، نقد توطئه آیات شیطانی، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ پنجم.

منابع لاتین

- ۱-Blachere , Regis, ۱۹۵۲, "Le problem de Mahomdt", paris, presses universitaires de france.
- ۲- Watt ,W. M , ۱۹۵۸, "Mahomed a la Meque", paris , payot.

دو فصلنامه علمی - تخصصی

مبانی نظری اسلام

سال سوم - شماره چهارم

بهار و تابستان ۱۳۹۲

پویایی و رشد تمدن اسلامی و نقش تمدنهای ایران، یونان و هند در آن

احمد رضا بهنیاافر*

چکیده

تولید و توسعه علم در تمدن اسلامی که به لحاظ تئوری و عملی مورد توجه خاص قرار گرفته است، حکایت از توجه دین مبین اسلام و منابع اصیل اسلامی (قرآن، سنت و روایات) به علم دارد. مسلمانان از اندوخته های علمی سایر تمدنها بهره بردند و نه تنها مصرف کننده و تقلید کننده صرف از فرهنگهای دیگر و پیشرفتهای علمی آنان نبودند، بلکه آن را نقد کرده، سره را از ناسره جدا نموده و خود در سایه تعالیم اسلام، دست به شکوفایی و جوشش و تولید علم زدند، به طوریکه در طول چند قرن، در علوم مختلف از جمله ریاضیات، نجوم، شیمی، فیزیک، پزشکی و ... پیشرفت شگفت انگیزی نمودند.

هدف مقاله حاضر آن است که نشان دهد فرهنگ اسلامی، زمینه ساز جذب و نقد سایر تمدنها بوده، نهایتاً منجر به نهضت تولید علم در تمدن اسلامی گردید. مسلمانان چراغ تمدنهای پیشین را که در حال خاموشی بود، روشن نگاه داشتند و در علوم مختلف ابداعاتی داشتند که در تمدنهای پیشین بی سابقه بوده است. بخش مهمی از تمدن جدید غرب، تولیدات علمی در تمدن اسلامی بوده و به تعبیر صحیحتر، جهان غرب در تمدن امروز خود وامدار جهان اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی است. امروزه نیز اگرچه تولید علم در تمدن اسلامی دچار رکود شده؛ لیکن با توجه به قابلیت‌های فرهنگ اسلامی و ظرفیتهای موجود در دنیای اسلام، همچنان امید جهش در تمدن اسلامی وجود دارد.

واژه های کلیدی: تمدن اسلامی، تمدن ایران، هند و یونان، تولید علم، پویایی

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی دامغان - دانشجوی دکتری، مدرس معارف اسلامی

پست الکترونیکی: mehdi.behniafar_eng@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۱۰

مقدمه

در تاریخ ملتها موضوعاتی چون فرهنگ و تمدن، نقش بسیار مهمی داشته و در این میان شناسائی میراث علمی آنان حائز اهمیت است؛ چون پدیده های علمی یک جامعه نتیجه افکار و اندیشه های آن جامعه است و از این طریق می توان به رشد و بلوغ فکری آنها پی برد. اسلام با تشویق و تحریک مسلمانان به علم اندوزی، زمینه را برای توسعه علمی آنها فراهم ساخت. (فاطر/۲۵، بقره/ ۲۶۹، انعام/ ۱۲۲) و مجوز استفاده از مظاهر و پیشرفتهای علمی سایر تمدنها را صادر نمود و از پیروان خود خواست که فقط مصرف کننده پیشرفتهای علمی دیگران نبوده و خود مولد علم باشند (زمر/۲۰). به همین دلیل در تمدن اسلامی، اسلام قرآنی جدید از فرهنگ و تمدن بشری ارائه کرد که در آن، اصول و مبانی خاصی مطرح شده و ساختار، ابعاد و دستاوردهای مطابق با آن اصول را بیان کرده است. در صورت این موضوع همان بس که برخلاف برخی از نظریه پردازان غربی مسلمانان فقط استفاده کننده صرف نبودند؛ بلکه خود تولید علم و دانش داشته و تمدن جدیدی را به وجود آوردند؛ بطوریکه تمدن نوین غرب از تولیدات علمی مسلمانان، به وفور بهره برداری کرده است. در مقاله حاضر با استفاده از روش تاریخی و تطبیقی، پس از بیان نگرش اسلام به علم و تمدن و استفاده مسلمانان از تمدنهای پیشین، به تولیدات علمی مسلمانان در علوم، بویژه در علوم ریاضی و تجربی پرداخته می شود تا ثابت گردد در تمدن اسلامی، تولید علم امری قطعی بوده است.

نگرش اسلام به علم و تمدن

مثلاً زندگی بشر را دین، فرهنگ و تمدن می سازد. بطوری که فرهنگ و تمدنی را در نزد هیچ قومی نمی توان یافت، مگر آنکه شکلی از مذهب در آن وجود داشته باشد. (حجازی، ۱۳۶۰، ۵۸)

فوستل دوکولانژ فرانسوی هم تمدن و اجتماع بشر را از قدیمی ترین مراحل خود، زائیده می داند و تحت تأثیر شدید آن دانسته است. (همان، ۲۰)

برای پی بردن به تأثیر دین اسلام در پیشرفتهای علمی و فرهنگی، ابتدا باید با مبانی نظری آن که برخاسته از متون دینی است، آشنا شد. در اسلام، این مبانی برگرفته از قرآن کریم و سنت نبوی و سیره اهل بیت (ع) است.

اسلام در زمان و مکانی ظهور کرد که عربستان را آتش جهل و بی سوادى فرا گرفته بود و در محیط ظهور اسلام تعداد تحصیل کرده ها از عدد انگشتان تجاوز نمی کرد. در ایران نیز علم دانش در حیطة نفوذ طبقات خاصی بود و اکثر مردم از آن بی بهره بودند؛ ولی اسلام به فراگیری دانش و نشر آن تأکید فراوان نمود و نخستین پیام الهی که بر پیامبر (ص) وحی شد با کلمه اقرار آغاز گردید. (اقرأ / ۱-۵)؛ سوره ای که به طور کامل به نام قلم خوانده شده و به قلم سوگند یاد می کند. (قلم / ۱). در قرآن کریم این سؤال انکاری مطرح می شود که آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند برابرنند؟ در حقیقت خردمندان هستند که پند می پذیرند. (زمر / ۹) و مسلم است که برتری و رجحان، مختص آنان است که می اندیشند و می دانند.

قرآن به عنوان کتابی خردگرا و جهل ستیز، علم را بسان اهل ایمان مراتب والایی می بخشد و ایمان و علم را مایه سرافرازی و بلند مرتبگی انسان می داند و می فرماید: «یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات.» (مجادله / ۱۱) از نظر اسلام، انسان به وسیله دانش، برتر از فرشتگان گردیده و جانشین خدا در روی زمین شده است. سرانجام اینکه خداوند در قرآن می فرماید: « انما یخشی الله من عباده العلماء» « دانشمندان دلہایشان از ترس خدا لبریز است.» (فاطر / ۲۸)

در منبع دیگر از علوم نقلی در حوزه فرهنگ اسلامی یعنی احادیث و روایات معصومین، به اندازه ای از علم اندوزی و دانشمندان علوم مختلف، تجلیل به عمل آمده که هیچ موضوعی به این گونه مورد سفارش قرار نگرفته است. از جمله:

- ضرورت دانش اندوزی از بدو خلقت تا فرصت رجعت

- برتری علم اندوزی بر عبادت خالصانه

- فریضه بودن دانش پژوهی در دین اسلام

- جستجوی علم در اقصی نقاط عالم خاکی

(کلینی، ۱۳۷۷، ۱، ۲۵، و ۴۲ - شریف، ۱۳۵۹، ۲۴ - ۲۶ - مجلسی، ۱۳۶۲، ۱، ۲۰۲)

سیره عملی و رفتاری پیامبر(ص). فراگیری علم و دانش را تأیید می نماید. آن حضرت هنگام مواجهه با معتکفین مسجد در قالب دو گروه که عده ای دعا می خواندند و عده ای دیگر گفتگوی علمی می نمودند، با نیک شمردن هر دو کار، گفتگوی علمی را افضل دانسته و به آن گروه می پیوست.

بنابراین قرآن و سنت، منابع اصلی علم و تمدن سازی محسوب شده و دین اسلام به اندازه ای به علم و دانش اهمیت داده که در قرآن کریم، ماده علم بیش از ۷۵۰ بار به شکلهای گوناگون به کار رفته است. از طرف دیگر این کتاب آسمانی با کاربرد اصطلاحات « افلاتعلولون ، لعلهم یتذکرون و ... انسانها را به تفکر و تدبیر در آفریده ها دعوت نموده است و از این جهت مسلمانان موظف شده بودند که درباره طبیعت، مطالعه و آن را به وجهی عقلانی تعبیر و تفسیر کنند.

بدین ترتیب قرآن با دمیدن روح جدید بر بیکر نیمه مرده جهان آن روز، فضای علمی و فرهنگی نویی را پدید آورد و این امر نشان دهنده نگرش اسلام به علم و تمدن بوده و تمدن پر شکوه اسلامی، ناشی از رویکرد قرآن به علم و علم اندوزی است.

استفاده اسلام از تمدنهای پیشین

هر تمدن جدید که ایجاد می شود بر بستری از دستاوردهای تمدنهای پیشین استوار بوده و حرکت خود را از صفر آغاز نمی کند. بلکه الزاماً بر دوش میراث و دستاوردهای تمدنهای قبلی قرار می گیرد.

از این جهت جذب نقاط مثبت تمدنهای دیگر، به پیدایش و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی یاری رساند و تمدن اسلامی در عین اصالت شخصیت خویش، از نکات مثبت فرهنگها و تمدنهای دیگر سود جست و با جذب آنها، موجود تازه ای آفرید. از جمله این تمدنها، یونان، هند و ایران بودند که به اختصار میزان استفاده تمدن اسلامی از آنها بررسی می شود.

تمدن ایران

تمدن ایران یکی از تمدنهای مهم و تأثیرگذار بر تمدن اسلامی است که نقش بسیار مهمی در بالندگی آن داشت و این نقش به واسطه، پیشینه کهن و غنی تمدن ایران است. در پیشرفت علمی ایران در عهد باستان، عنایت پادشاهان به علم و دانش و بهره گیری از علوم هندی، سریانی و یونانی از طریق ترجمه آنها به زبان پهلوی، مؤثر بود. (محمدی، ۱۳۷۴، ۶۵ به بعد)

مهمترین ویژگی ایرانیان آن بود که برخلاف نواحی تحت سلطه امپراطوری روم، فرهنگ ملی خود را فراموش ننموده و زبان عربی را جایگزین زبان فارسی نکردند؛ بلکه در اعتلای آن کوشیده و در هنگام مواجهه با فرهنگ اسلامی ابتدا بخشهای مهمی از آن را پذیرفتند و سپس درصد اعتلای سایر بخشهای علمی و معرفتی آن برآمدند.

عواملی چون تدریجی بودن گسترش دین اسلام در میان ایرانیان، آشنایی نسبی دو طرف از هم و تشابهات اعتقادی آئین زردشتی با دین اسلام (فرای، ۱۳۶۸، ۳۷۸ - افتخارزاده، ۱۳۷۷، ۱۳۹، ۱۴۲) به اشاعه فرهنگ اسلامی - ایرانی کمک زیادی کرد. شاخص اصلی تمدن ایرانی، کانون علمی جندی شاپور بود که محل اتصال علوم و تمدن سریانی، هندی و ایرانی با سایر ملل بویژه مسلمانان محسوب می شد. در این مرکز با همکاری ایرانیان، نسطوریان و هندیان، علوم مختلف بویژه علم پزشکی پیشرفت نمود.

بعد از ورود اسلام به ایران، مرکز علمی جندی شاپور به یکباره از بین رفت و تا دو سده دوام یافت و پس از آنکه بغداد مرکزیت علمی یافت، علوم مختلف از جمله پزشکی از جندی شاپور به بغداد منتقل شد و بسیاری از دانشمندان ایرانی هم به بغداد رفتند که معروفترین آنها بازماندگان بختیشوع و شاپوربن سهل بودند. بیشتر خاندان بختیشوع، از لحاظ خدمت به دانش پزشکی موقعیتی ممتاز داشتند.

بنابراین ایرانیان در بارور کردن فرهنگ و علوم اسلامی نقش اساسی داشته و در بسیاری از زمینه ها از اعراب پیش افتادند و با نبوغ خویش به اسلام صبغه ی جهانی بخشیدند. از این جهت در طی چهارده قرن همراهی تاریخ ایران و اسلام، فرهنگی غنی و گسترده پدید

آمد که در آن فرهنگ ایرانی بدون اسلام، به همان اندازه محال است که فرهنگ اسلامی بدون ایران غیر قابل تصور است.

به طور کلی ایران به عنوان یکی از پیشتازان کهن فرهنگ و دانش بشری در انتقال علوم به تمدن اسلامی سه نقش مهم داشت:

- ۱- انتقال سنت علمی خود به جهان اسلام.
- ۲- انتقال برخی از علوم یونانی ترجمه شده به زبانهای پهلوی و سریانی به جهان اسلام.
- ۳- انتقال برخی از جنبه های علوم هندی مثل پزشکی، نجوم و تاریخ طبیعی به جهان اسلام.

علاوه بر اینها مسلمانان نظامهای اداری خود را از ایرانیان اقتباس کردند، دفترها و دیوانهای دستگاه خلافت به سبک دفترها و دیوانهای قدیمی ایران تنظیم می شد و احیاناً زبان اداری و دفتری، زبان فارسی بود؛ اما بعدها خود ایرانیان ترجیح دادند که آن را به زبان عربی برگردانند. (حقیقت، ۱۳۷۸، ۲۴۳-۲۴۶) ابن ندیم در الفهرست، مطلب را این گونه بیان می نماید:

« دومین ترجمه به زبان عربی، نقل دیوانها و دفاتر دولتی است که در زمان حجاج بن یوسف ثقفی به وسیله صالح بن عبدالرحمن که از نژاد ایرانی بود، از زبان فارسی به زبان عربی برگردانده شد.» (ابن ندیم، ۱۳۶۶، ۳۵۲-۳۵۳)

یکی از تأثیراتی که فرهنگ ایرانی در تمدن اسلامی به جای نهاد، راه یافتن ایرانیان در دستگاه حکومت و به دست گرفتن قدرت دولتی بود. چون ایرانیان سوابق ممتدی در علوم داشتند و پس از روی کار آمدن عباسیان، رجال معروف ایرانی به دربار نفوذ کردند و نقش فراوانی در تمدن اسلامی داشتند. (صفا، ۱۳۴۶، ۳۶) بنابراین نه تنها پس از فتح ایران؛ بلکه پیش از ظهور اسلام نیز مردم جزیره العرب از طریق یمن و حیره با تمدن و فرهنگ ایرانی مرتبط بودند.

در رابطه با تأثیر تمدن ایران بر تمدن اسلامی پ. ژ. مناشه می نویسد:

« ایرانیان بقایای تمدن تلطیف شده و پرورده ای به اسلام تحویل دادند که بر اثر حیاتی که این مذهب در آن دمید، جان تازه ای گرفت.» (جمعی از خاورشناسان، ۱۳۷۷، ۲۴۷)

ادوارد براون انگلیسی نیز در این رابطه چنین اظهار نظر می کند:

« اما در علوم و فنون اسلامی به قدری ایرانیان کار کردند که اگر علمی به اسم عرب معروف است اعم از تفسیر، حدیث، الهیات، فلسفه، طب، تراجم و حتی صرف و نحو و آنچه که ایرانیان در این مباحث نوشتند مجزا کنید بهترین قسمت آن علوم از میان می رود» (مطهری، ۱۳۶۶، ۶۲۴)

سرانجام ابن خلدون معتقد است « واقعیتی برجسته است که بیشتر دانشمندان اسلام، چه در علوم دینی و چه علوم عقلی جز چندتن، همه غیر عرب بودند، چنان که صاحب صناعت نحو سیبویه و پس از او ابوعلی فارسی و به دنبال آن زجاج بود که همه آنها از لحاظ نژاد، ایرانی به شمار می رفتند؛ ولی تربیت این افراد در محیط زبان عربی بود (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ۲، ۱۱۵۰)

تمدن یونان

تأثیر فرهنگ و تمدن یونانی بر تمدن اسلامی را نمی توان نادیده گرفت، این تأثیر مستقیم و گاه غیر مستقیم بود. تجارت موجود بین اعراب با سرزمین هائی چون فلسطین و سوریه باعث پیوستگی فرهنگی آنها با تمدن یونانی و رومی گردید و با آغاز فتوحات و ورود مسلمانان به مصر، شام و فلسطین آشنائی مستقیم اعراب مسلمان با مظاهر تمدن یونان صورت پذیرفت و در مرحله بعد با روی کار آمدن امویان و جایگزینی دمشق به جای مدینه به عنوان مرکز خلافت اسلامی، بهره گیری مسلمانان از مظاهر فرهنگ و تمدن یونانی - رومی و تماس با دانشمندان آنها به طور فزاینده ای ادامه یافت. به طوری که در همین زمان نوشته های یونانی مربوط به علم کیمیا به درخواست خالد بن یزید، خلیفه زاده اموی، توسط استپان قدیس به عربی ترجمه شد. (۱۰، ۱، ۱۹۷۵ و Rosental)

هرچند که تأثیر تمدن یونانی بر تمدن اسلامی در ابتدا از طریق واسطه هائی چون پزشکان صورت گرفت که قبل و بعد از فتوحات در سرزمین های یونانی می زیستند و شاید

به همین دلیل مسلمانان تصور روشنی از ترتیب زمانی و تحول علوم یونانی نداشتند؛ ولی با توجه به خصوصیت فرهنگ و تمدن یونانی بویژه پس از اسکندر که موضوع زندگی جهان وطنی را شعار اصلی خود قرار داده بود از راههائی چون نهضت ترجمه و مراکز علمی مانند اسکندریه، ادسا، نصیبین و انطاکیه، انتقال علوم یونانی به جهان اسلام صورت پذیرفت؛ بویژه از طریق مدرسه اسکندریه که بعد از تعطیلی مراکز علمی آتن، اعتبار والائی یافت و جریان مستقیم انتقال فلسفه و علوم یونان به جهان اسلام از آن مرکز نشأت گرفت.

در جریان نهضت ترجمه، تمدن اسلام و یونان در یک کنش خلاق آگاهانه با یکدیگر قرار گرفتند و آثار فرهنگ و تمدن یونان به عربی برگردانده شد و در این میان ترجمه کتابهای پزشکی، ریاضی، نجوم، فلسفه و گیاه پزشکی حائز اهمیت است. بویژه در نجوم و پزشکی که نظرات بطلمیوس، بقراط، جالینوس و اهرن از منجمین و اطبای یونان در گذر زمان راهنمای مشتاقان این علوم گردید. (اولیری، ۱۳۵۵، ۳۲)

در رابطه با تأثیر تمدن یونانی بر تمدن اسلامی، استاد جلال الدین همائی می نویسد:

« در قسمت علوم عقلی، فلسفی و ریاضی شک نیست که یونان در درجه اول قرار داشت.» (همائی، ۱۳۶۳، ۲۱)

بنابراین محیط عربی که اسلام در آن ریشه داشت ، با تمدن یونانی - رومی در ارتباط بود.

تمدن هند

فاتحان مسلمان پس از ورود به سند با تمدن باستانی هند آشنا شده و آن را با تمدن خود ترکیب کردند و اسلام را در قسمت اعظم آن کشور پهناور منتشر ساختند (گوستاولوبون ، ۱۳۵۸، ۲۴۴) ؛ ولی این گسترش نه در ابعاد زمانی واحد ، بلکه در ادوار متغیر تاریخی و مرحله به مرحله صورت گرفت.

در این زمان هندیان واجد آثار علمی ای بودند که دست یافتن به آنها در پیشرفت تمدن اسلامی بی تأثیر نبود و از این جهت مسلمانان برای رسیدن به این هدف از علوم چون ریاضیات و هندسه ، طب ، نجوم ، ادبیات و حکمت هندیان استفاده کردند؛ بویژه آنکه هند معدن نجوم و حکمت بود. (قاضی صاعد اندلسی، ۱۳۷۶، ۱۵۳) و به ترجمه کتابهایی چون

سدهانته، سسرد، سندستاق، اریبهاطا، براهماگوپتا دست زدند. حتی مسلمانان از سرگرمی های هندی مثل نردو شطرنج نیز بهره بردند. (یعقوبی، ۱۳۶۶، ۱، ۱۲۰)، (مسعودی، ۱۳۶۰، ۱، ۷۹-۸۰)

مسلمانان علاوه بر ترجمه کتب، در زمینه ی هنر معماری نیز از هندیان استفاده کردند. معماری غنی ای که با اثر خرمی و سرسبزی و با تصاویر متعدد مناظر طبیعت مزین شده است (عزیز احمد، ۱۳۶۷، ۱۷۷) بخصوص تلفیق هنر معماری اسلام با معماری هندی و استفاده از دقت سیستم ایرانی، شیوه جدیدی در هنر معماری اسلامی به وجود آورد. به طور کلی مجموعه اندوخته های علمی و فلسفی هند، از چند راه وارد عالم اسلام شد:

- ۱- تعدادی از آثار هندی به زبان پهلوی راه یافته و در مراکز علمی جندی شاپور تدریس می شد؛ مانند کلیله و دمنه که در زمان منصور عباسی ترجمه شد.

- ۲- برخی آثار هندی به طور مستقیم به وسیله ی مترجمان آن کشور که به دربار خلفای عباسی راه یافته بودند، از زبان سانسکریت به عربی ترجمه شد؛ مثل منکه هندی و ابن دهن.
- ۳- سومین راه انتقال میراث هندی به وسیله اشخاص معروفی چون ابوریحان بیرونی انجام گرفت که با مسافرت خود به هند، حکمت و علوم آن سرزمین را ترجمه کرده و به دنیای اسلام منتقل کردند.

- ۴- مناسبات تجاری فعال هند با ایران و سایر ممالک نیز در این انتقال نقش به سزائی داشت. (محمدی، ۱۳۷۳، ۵۹)

اسلام و تمدنهای پیشین

هرچند که تمدن اسلامی از میراث و دستاوردهای سایر تمدنها استفاده کرد؛ ولی تقلید کننده صرف و ادامه دهنده محض نبود؛ بلکه ترکیب کننده و تکمیل سازنده بود. (زرین کوب، ۱۳۸۱، ۲۹) و بنابراصول و پایه ها و مبانی خود که برگرفته از قرآن و سنت بود، قرائت جدیدی از فرهنگ و تمدن بشری ارائه کرد؛ یعنی به نقد آنها پرداخت و به رفع نقاط منفی و جذب نقاط مثبت تمدنهای دیگر همت گماشت.

اسلام از مبانی، علل و چگونگی پرورش، رشد و تکامل ذهنی، نفسانی و اخلاقی انسان قرائت و تفسیر جدید ارائه نمود و با تأکید بر دین مداری و ماهیت جهان وطنی، سادگی و بی‌پیرایگی تعلیم خویش، ارائه روش تربیتی مترقی و برنامه‌ای کامل در خصوص آزادی و برابری انسانها، طبیعی و فطری بودن قوانین و بویژه با تساهل و تسامح دینی به رویارویی با سایر تمدنها و نقد آنها پرداخت.

منابع اصیل اسلامی، مسلمانان را به درک واقعیات فراخوانده، آنها را به فراگیری حکمت سوق دادند تا با مبنا قرار دادن عدالت و با هدف رشد روحی انسانها، وارد میدان شوند. اسلام، تقوی و پرهیزگاری را پایه و اساس قرار داد (حجرات ۱۳) و برای ملیت و نژاد ارزشی قائل نبود. بنابراین رویارویی اسلام با فرهنگها و تمدنهای دیگر برمبنای ایدئولوژی قوی و نیرومندی صورت گرفت و به همین دلیل در تمدن اسلامی روش تحقیقات علمی پیشرفت نمود و با بینش علمی ایجاد شده در بین دانشمندان مسلمان و نیز با به وجود آمدن تکاپوی علمی در بین آنان، شناخت و درک جهان هستی و نوع انسان و سمت و سوی معرفت تغییر یافت و این امر بدون ارج نهادن اسلام به علم، دانش و تمدن امکان پذیر نبود. نتیجه اینکه، اسلام هسته اصلی تمدن اسلامی است که برخاسته از تعامل و آمیزش با تمدن های پیرامون خود بود. (بورلو، ۱۳۸۶، ۱۳) و به همین دلیل پ. ژ. مناشه بیان می‌دارد: «حیاتی که اسلام در تمدن ایرانی دمید باعث شد که این تمدن جان تازه‌ای بگیرد. (مطهری، ۱۳۶۶، ۳۷۵). و یا نهرو می‌نویسد: «... و اسلام در ایران همانند هند یک حیات تازه برای فعالیت هنری ایجاد کرد» (نهرو، ۱۳۶۱، ۲، ۱۰۴۲)

با این وجود، بی دلیل نیست که پیدایش و پیشرفت تمدن اسلامی را چیزی شبیه به معجزه می‌دانند که علت آن ذوق معرفت جوئی و حس کنجکاوی بود که قرآن و سنت در بین مسلمانان برانگیخت. (زرین کوب، همان، ۳۴-۳۵)

ابداعات علمی مسلمین در تمدن اسلامی

ویژگی اصلی فرهنگ و تمدن اسلامی، و حیانی بودن آموزه‌ها و مبانی آن است که در آن، جهان بینی توحیدی، انسان شناسی، معناگرائی و باطن گرایی در تربیت انسانها،

طبقه بندی علوم و هنرمعماری و عقلانیت با تعبیر « افلاتعلولون » مورد تأکید قرار گرفته است.

با چنین نگاهی، اسلام به نقد سایر تمدن‌ها پرداخت و علوم آنها را که در حال خاموشی و از بین رفتن بود احیاء نمود و زمینه ایجاد تمدنی عظیم و گسترده را فراهم ساخت که تمدن جدید غرب با بهره گیری از علوم اسلامی پا به عرصه وجود نهاد. در نهضت ترجمه که گفتگوی تمدن‌های پیشین با تمدن اسلامی محسوب می شد، میراث تمدن‌های گذشته به عالم اسلام منتقل گردید و پس از آن، تمدن اسلامی چنان شکوفا شد که دیگر به ترجمه قانع نبود؛ بلکه به دنبال ایجاد نهضت جدیدی تحت عنوان تولید علوم بود؛ چون اکثر کتاب‌های دانشمندان یونانی، سریانی، هندی و ایرانی وقتی به جهان اسلام منتقل می شد به دست اهلس می افتاد. (زرین کوب، همان، ۴۹) به عبارتی مترجمان، نه تنها در آن زمینه از مهارت و تبحر بالایی برخوردار بودند؛ بلکه به تألیفات ارزنده ای در موضوعات مختلف دست زدند.

در ریاضیات می توان قرون سوم و چهارم هجری را عصر زرین دانش ریاضی دانست؛ زیرا اندیشمندان مسلمان در این رشته نتایج خوبی به دست آوردند. (مکی، ۱۳۸۳، ۳۴۷) و به حق تاریخ این علم را باید با خوارزمی شروع کرد (نصر، ۱۳۵۰، ۱۴۷) که نخستین بار کتابی را در باب جبر و مقابله تألیف کرد و تا قرن شانزدهم میلادی به عنوان کتاب درسی در مدارس اروپا رواج داشت، به طوری که نام او به شکل الگوریسم در اروپا معادل فن محاسبه تلقی شد (حتی، ۱۳۶۶، ۸۴) و کتاب او به نام « الجبرا » به عنوان علم جبر باقی ماند (قربانی، ۱۳۶۵، ۲۳۸ - ۲۳۹). علاوه بر آن کشف ترتیب کسور اعشاری، وضع و کاربرد علامت صفر و تعمیم مفهوم اعداد و ... از ابداعات مسلمانان بود. (مسعودی، همان، ۱، ۱۰۳ - ویل دورانت، ۱۳۶۷، ۴، ۱۴۹ - حکیمی، ۱۳۶۸، ۱۵۱ - ۱۵۲)

در علم نجوم نیز مسلمانان با نقد نظریات هندی و آثار بطلمیوس و ارسطو عامل مخالفت با نجوم کهن شدند و با ایجاد رصدخانه های مدرن، آلات و ابزار پیشرفته و تخصصی و جداول عددی نجومی (زیچ) را ابداع کردند. در این میان رصدخانه مراغه که

توسط خواجه نصیرالدین طوسی پدید آمد، قابل ذکر می باشد که بزرگترین رصدخانه در تمدن اسلامی است.

مسلمانان راههای تازه ای برای رصد ستارگان پیدا کردند و وسایل بسیاری اختراع نمودند که از آن جمله ذات السمیت و ارتفاع ذات الاوتاد است. (زیدان ، ۱۳۶۹، ۶۱۴ - ۶۱۵) تصحیح رصدکواکب و تعیین طول سال شمسی، توسط ابوعبدالله بتانی مشهور به بطلمیوس عرب از ستاره شناسان بزرگ تاریخ انجام شد. وی با نظر بطلمیوس که اوج شمسی را ثابت می دانست، مخالفت نمود و ثابت کرد اوج شمسی تابع حرکت تقدیمی اعتدالین است و نتیجه گرفت که معادله زمان به کندی و با گذشت روزگاران تغییر می پذیرد. (الفخوری ، ۱۳۷۷، ۳۶۵)

در علم فیزیک و مکانیک (علم الحیل) یعقوب بن اسحاق کندی، بنوموسی، ابن هیثم، عبدالرحمن خازنی و دیگران کارهایی انجام دادند که در دنیای آن روز سابقه نداشت. بنوموسی (احمد، حسن و محمد) نخستین رساله را درباره مکانیک به نام کتاب الحیل نوشتند که در آن صد دستگاه شرح داده شده است و پانصد سال قبل از اروپا برای اولین بار میل لنگ را در حوزه ی دانشهای فنی به کار بردند. (ولایتی، ۱۳۸۲، ۴۳)

ابن هیثم که در اروپا به الهاذن مشهور بود با کتاب المناظر شهرت جهانی یافت و در آن از مباحث نور و انعکاس آن سخن گفت. او اولین کسی است که پدیده «اتاق تاریک» را در خلال کسوف شرح داده و قرنها قبل از نیوتن به اصل «حداقل زمان» معتقد بود و درشت نمائی عدسی های مسطح - محدب را اندازه گرفت (نصر، همان، ۱۲۲ - ۱۲۳)

عبدالرحمان خازنی ضمن ارائه ی نظریه های میل (گرانش) و انحراف و انعکاس (بازتاب نور) ابداعاتی در دو شاخه دینامیک و علم سیالات ساکن داشت. (مکی، همان، ۳۴۸) درعین حال ساخت انواع ساعت های آبی و خورشیدی توسط مسلمانان صورت گرفت. نتیجه اینکه مهمترین دستاوردهای مسلمانان در فیزیک و مکانیک در آشناساختن اروپا با باروت و سلاح های آتشین بسیار مؤثر بود.

در شیمی که در قرن اول هجری مورد توجه مسلمانان قرار گرفت، بی شک جابرین حیان از شاگردان امام صادق (ع) بزرگترین حجت در کیمیا به شمار می رود و به قول دکتر گوستاولوبون نوشته های جابر مانند یک دایره المعارف علمی، مشتمل بر مجموع مسائل شیمیایی است. (گوستاولوبون، همان، ۶۱۱ - ۶۱۳)

نقش او در شیمی نظیر نقش ارسطو در فلسفه است و نظریات و کشفیات او در دوازده قرن پیش، در شیمی و صنایع شیمیایی امروزه معتبر می باشد؛ از جمله روشهای تصفیه فلزات، رنگ کردن لباس و چرم، ضد آب کردن لباس از طریق نوعی روغن جلا و جلوگیری از زنگ زدن آهن.

به طور کلی هنگامی که فرآورده های شیمیائی توسط شیمیدانان مسلمان در صنایع شیمیایی ممالک اسلامی و سپس برای صادرات به اروپا، تولید شد و یا در صنایع ریسندگی و بافندگی در دنیا مورد استفاده قرار گرفت، قدم اول برای ایجاد شیمی جدید برداشته شد (برنال، ۱۳۵۴، ۳۵۹)

محمدبن زکریای رازی را بنیان گذار علم شیمی جدید می دانند که این علم را از تفاسیر معنوی و متافیزیکی خارج کرد و به جنبه ای از شیمی که به آزمایشهای مختلف بر روی اجسام می پرداخت، توجه نمود. (نصر، همان، ۲۶۸ - ۳۰۱) وی نخستن کسی بود که فرآورده های شیمیایی را به سه دسته معدنی، نباتی و حیوانی تقسیم کرد و اعلام نمود که فعالیت هر موجود زنده بر واکنشهای پیچیده ی شیمیایی مبتنی است. کشف دو ماده زیت الزاج (اسید سولفوریک) و الکل از یافته های علمی اوست و دستاوردهای علمی او در علم شیمی تحولات عظیمی ایجاد کرد. (زرین کوب، همان، ۷۴)

به علاوه رازی نخستین فردی است که فعل و انفعالات شیمی را در علم پزشکی به کار برد و از این راه اساس شیمی پزشکی را پایه گذاری کرد و پس از او روش شیمی درمانی به وسیله ابن سینا دنبال شد.

در علم پزشکی، اگرچه بیشتر دانشهای پزشکی بویژه از راه ترجمه آثار بقراط و جالینوس به دست مسلمانان رسید؛ اما بسیاری از مسائلی که پزشکان مسلمان در خصوص

بیماران خود با آن روبرو بودند به سرزمینهای اسلامی و شرایط خاص آن مربوط بود که در آثار یونانی ذکری از آن نشده بود. شاید به این دلیل وقتی که دیوسقوریدس یونانی در کتاب الحشائش ۴۵۰ نوع دارو را بیان کرد، در تمدن اسلامی توسط ابن بیطار به ۲۵۰۰ دارو رسید.

به علاوه دستورات بهداشتی قرآن و پیامبر اسلام (ص) و ائمه ی معصومین (علیهم السلام) نقش بسزایی در طب اسلامی داشت که هیچ سابقه ای در تمدنهای گذشته نداشته است. از طرف دیگر در تمدن اسلامی در زمینه علم پزشکی چهار دانشنامه تألیف شد که بسیار ارزشمند بوده و حاوی نکات بدیع پزشکی می باشد که قبلاً به آنها پرداخته نشده بود، کتابهایی که به قول زیگرید هونکه سیر تاریخ را تغییر دادند؛ (هونکه، ۱۳۶۱، ۱۴۰) کتابهای المنصوری فی الطب، الحاوی محمدبن زکریای رازی، کامل الصناعه الطبیه از علی بن عباس مجوسی اهوازی و قانون ابن سینا، نامی به صلابت تمدن ایرانی - اسلامی، که شاهکار پزشکی جهان بود.

ابوالقاسم زهراوی اندلسی مشهورترین جراح مسلمان و بزرگترین پزشک و جراح عصر خود نزد غربیها بود و کتاب او به نام «التصریف لمن عجز عن التألیف» دایره المعارفی است که در آن شرح عملهای جراحی و تشریح و ترسیم حدود دویست وسیله جراحی ارائه شده است. ضمناً او بیماریهای هموفیلی، شیوه سوزاندن زخم و خرد کردن سنگهای مثانه را نیز نشان داد. (بورلو، همان، ۲۰۲)

ایجاد بیمارستانهای مجهز، تخصص در طب اطفال، جراحی و کالبدشکافی و اختراع ابزار آن، بیماریهای چشم، تشخیص تفاوت آبله و سرخک، وجود بیماری های مسری، داروسازی و ترکیب داروها، گردش خون ریوی و به طور کلی ایجاد پزشکی بالینی از مهمترین ابتکارات مسلمانان در علم پزشکی بود.

در این رابطه ادوارد براون انگلیسی می نویسد: «مسلمانان مشعل طب را از دست جانشینان ناخلف بقراط و جالینوس که به خاموش شدن آن چیزی نمانده بود، گرفتند و پس از پنج قرن آن را با فروغی بیشتر از سابق بازپس دادند. (براون، ۱۳۶۴، ۱۰۴)

بی دلیل نیست که در مدرسه طب دانشگاه پاریس، دو تصویر رنگی از دو طبیب مسلمان آویخته اند که یکی از رازی و دیگری از ابن سینا است. (ویل دورانت، همان، ۴، ۳۱۷)

پیامد شکوفایی علمی در تمدن اسلامی

در ایجاد نهضت شکوفایی علمی در تمدن اسلامی، علاوه بر توصیه های قرآن و احادیث در خصوص کسب علم که نقش محوری داشت، عواملی مانند فتوحات مسلمین و تثبیت اندیشمندان اسلامی، آشنائی مسلمانان با فرهنگ و تمدنهای گذشته، فراغت نسبی اندیشمندان اسلامی از تدوین اساسی علوم اسلامی، سیاست های تشویقی برخی از خلفاء و وزراء، ثروتهای کلان بیت المال و رواج صنعت کاغذ و بویژه تلاش و همت مسلمانان بسیار مؤثر بود.

همانطوری که مشاهده می شود در تمدن اسلامی، واقعیهایی کشف گردید که باعث تحول دنیای آن روز شد. به تعبیر دیگر تولید علم توسط دانشمندان مسلمان هم بنیادی بود و هم کاربردی. یعنی از یک طرف به کشف روابط میان پدیده ها و وضع نظریه و قانون علمی پرداخته شد و از طرف دیگر برای کارها ابداعات و اختراعاتی صورت گرفت. تولید علم در تمدن اسلامی نه تنها با نیازهای جامعه ی اسلامی کاملاً متناسب بود؛ بلکه دیگران نیز از آن بهره مند شدند، بهطوری که مونت گمری وات، مورخ مشهور انگلیسی می نویسد: «به منظور پنهان ساختن و یا انکار نمودن آن، نشانه ی غرور و مباهات بی جا و اشتباه است.» سپس تصریح می کند که: «من مسلمانان را رقیبانی که به زور و سر زده وارد اروپا شدند نمی دانم؛ بلکه آنها را نمایندگان یک تمدن با دستاوردهای بزرگ می دانم که به خاطر اعتبار منزلتشان در بخش وسیعی از کره ی زمین مسلط شدند و منافعشان به سرزمین های مجاور نیز جریان یافت.» (وات، ۱۳۶۱، ۹ و ۱۶)

دکتر هونکه نیز می نویسد: «تمدن اسلامی که به وسیله ی مسلمانان آغاز شد نه تنها میراث یونان را از انهدام و فراموشی نجات داد و آن را اسلوب و نظم بخشید و به اروپا داد؛ بلکه آنان پایه گذار علوم به مفهوم امروزی آن هستند. تمدن اسلامی تعداد زیادی کشفیات گرانبها و اختراعاتی در همه ی بخش های علوم به مغرب زمین هدیه داد؛ ولی شاید گرانبها

ترین آنها اسلوب تحقیقات علم طبیعی است که منجر به شناخت قوانین طبیعت و تفوق و کنترل آنها گردید.» (صرفی، ۱۳۷۶، ۱۰۶)

اما با این وجود، تمدن اسلامی از جانب عواملی چون اشرافیگری، حکومت‌های خود کامه، دور شدن از معیارهای اصیل اسلامی، تحجر گری، محدودیت های سیاسی و اجتماعی، دنیاپرستی، انحطاط اخلاقی، انحراف از اسلام راستین و نیز حملات مغول و جنگ‌های صلیبی مورد تهدید و آسیب قرار گرفت.

اگرچه تمدن اسلامی انحطاط پیدا کرد؛ اما اسلام در مقام دین که همواره امکان تکوین تمدنی را دارد، به پایان نرسیده و نخواهد رسید. همان تمدن کهن اسلامی و آثار سنتی باقی مانده از آن که بر بنیاد حکمت نبوی استوار است، هنوز هم می تواند شهروندان نیمه مدرن مسلمان را در این سرزمینها جذب نماید.

جمع بندی و نتیجه گیری

۱- مهمترین و اصلیت‌ترین علت ظهور و شکوفائی تمدن اسلامی، تأکیدات قرآن و سنت به عنوان منابع اصلی فرهنگ و تمدن اسلامی بر ضرورت تعلیم و تعلم، تولید علم و توسعه ی آن بوده است.

۲- اسلام با فرهنگ سازی، زمینه را برای توسعه علمی فراهم نمود و صدها آیه و حدیث در رابطه با علم آموزی، تفکر، تدبیر و پژوهش درباره پدیده های علمی و اجتماعی بیان نموده، بر همین مبنا با تحرک بخشیدن به توانمندیهای فکری و فیزیکی انسانها، زمینه ساز ایجاد تمدنی عظیم گردیده است.

۳- مسلمانان براساس تعالیم اسلامی از تمدنهای گذشته بهره بردند؛ ولی این بهره برداری، ترجمه و تقلید صرف نبود؛ بلکه علوم سایر ملل را تصحیح نموده، گسترش داده و به نقد کشیدند و زمینه ساز ایجاد نهضت تولید علم در دنیا شدند.

۴- در ایجاد نهضت تولید علم در تمدن اسلامی در بین ملل مختلف، ایرانیان نقش بسزایی داشتند و پس از شکسته شدن حصار نظام طبقاتی ایران دوره ساسانی، نهضت علمی و

فکری عظیمی را به وجود آوردند که ابن سینا، رازی، خوارزمی، بیرونی و ... نمونه های آن هستند.

۵- تولید علم در تمدن اسلامی به عنوان یک ضرورت، اساس دانایی و دانایی پایه ی توانایی است و آن نه فقط به معنای فراهم آوردن اطلاعات و تجزیه و تحلیل و نوآوری است؛ بلکه آماده شدن برای دریافت فیوضات الهی است.

۶- هر چند که تولید علم در تمدن اسلامی دچار وقفه شد؛ ولی به پایان نرسید و با توجه به قابلیتها و استعدادهای بالقوه موجود، به پایان نیز نخواهد رسید.

منابع و مآخذ

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، مقدمه، محمد پروین گنابادی، ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
- ۳- ابن ندیم، محمدبن اسحاق (۱۳۶۶) الفهرست، محمد رضا تجدد، تهران، امیرکبیر.
- ۴- احمد، عزیز (۱۳۶۷)، تاریخ تفکر اسلامی در هند، نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی، تهران، انتشارات کیهان.
- ۵- افتخار زاده، محمد رضا (۱۳۷۷)، اسلام و ایران، تهران، رسالت قلم.
- ۶- الفاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۷- اندلسی، صاعد بن احمد (۱۳۷۶)، التعریف بالطبقات الامم، تصحیح و تحقیق غلامرضا جمشید اول، تهران، نشر هجرت.
- ۸- اولیری، دلیسی (۱۳۵۵)، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، احمد آرام، تهران، انتشارات جاویدان.
- ۹- براون، ادوارد (۱۳۶۴)، تاریخ طب اسلامی، مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- برنال، جان (۱۳۵۴)، علم در تاریخ، اسدپور و دیگران، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۱۱- بلاذری، احمدبن یحیی (۱۳۷۱)، فتوح البلدان، محمد توکل، تهران، نشر نقره.

- ۱۲- بورلو، ژوزف (۱۳۸۶)، تمدن اسلامی، دکتر اسدالله علوی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۱۳- جمعی از خاور شناسان (۱۳۷۷)، تمدن ایرانی، عیسی بهنام، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۴- حجازی، فخرالدین (۱۳۶۰)، نقش پیامبران در تمدن انسانی، تهران، انتشارات بعثت.
- ۱۵- حکیمی، محمدرضا (۱۳۶۸)، دانش مسلمین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پانزدهم.
- ۱۶- حتی، فیلیپ خلیل (۱۳۶۶)، تاریخ عرب، ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات آگاه، چاپ دوم.
- ۱۷- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۸)، نقش ایرانیان در تاریخ تمدن جهان، تهران، انتشارات کوش.
- ۱۸- دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷)، تاریخ تمدن، احمد آرام، ج ۴، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- ۱۹- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۱)، کارنامه اسلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم.
- ۲۰- زیدان، جرجی (۱۳۶۹)، تاریخ تمدن اسلام، علی جواهرکلام، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم.
- ۲۱- شریف، میان محمد (۱۳۵۹)، منابع فرهنگ اسلامی، خلیل خلیلیان، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۲- صفا، ذبیح الله (۱۳۴۶)، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
- ۲۳- صرفی، محمد تقی (۱۳۷۶)، تمدن اسلامی از نگاه بیگانگان، تهران، دفتر نشر برگزیده، چاپ سوم.
- ۲۴- فرای، ریچارد (۱۳۶۸)، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۵- قربانی، ابوالقاسم (۱۳۶۵)، زندگینامه ریاضی دانان دوره اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۶- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۷۷)، اصول کافی، مصطفوی، ج ۱، تهران، دفتر مطالعات تاریخ اسلامی، چاپ سوم.

- ۲۷- لوبون، گوستاو (۱۳۵۸)، تمدن اسلام و عرب، سیدهاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ چهارم.
- ۲۸- محمدی، ذکر الله (۱۳۷۳)، نقش فرهنگ و تمدن اسلامی در بیداری غرب، قزوین، دانشگاه بین المللی امام خمینی.
- ۲۹- محمدی، محمد (۱۳۷۴)، فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی، تهران، انتشارات توس.
- ۳۰- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲)، بحارالانوار، ج ۱، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- ۳۱- مسعودی، ابوالحسن (۱۳۶۰)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ پنجم.
- ۳۲- مکی، محمدکاظم (۱۳۸۳)، تمدن اسلامی در عصر عباسیان، دکتر محمدسپهری، تهران، انتشارات سمت.
- ۳۳- مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
- ۳۴- نصر، حسین (۱۳۵۰)، علم و تمدن در اسلام، احمد آرام، تهران، نشر اندیشه، چاپ دوم.
- ۳۵- نهرو، جواهرلعل (۱۳۶۱)، تاریخ جهان، دکتر محمود تفضلی، ج ۲، تهران، امیرکبیر.
- ۳۶- وات، مونتمری (۱۳۶۱)، تأثیر اسلام در اروپا، یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی.
- ۳۷- ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۲)، فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران، مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه، چاپ چهارم.
- ۳۸- همائی، جلال الدین (۱۳۶۳)، تاریخ علوم اسلامی، تهران، مؤسسه نشر.
- ۳۹- هونکه، زیگرید (۱۳۶۱)، فرهنگ اسلام در اروپا، مرتضی رهبانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- ۴۰- یعقوبی، احمدبن ابی یعقوب (۱۳۶۶)، تاریخ یعقوبی، محمدابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- ۴۱- Rosental و Franz (۱۹۷۵), *The classical Heritage In Islam*, London.

روش های جذاب کردن کلاسهای معارف اسلامی

علی رهبر*

چکیده

جذاب کردن کلاس های معارف اسلامی در سیزده سهم مطرح می شود: نخست مربوط به جاذبه ذاتی کلام قدسی است که فطرت سلیم آنرا در می ربايد. بررسی حکمت این جاذبه در چهار اصل، ذیل مطلب اول آمده است.

سهم های دیگر تأثیر اشراف علمی استاد است که باز فطرت جویای کمال، جلوه ای از آن را در ظهور شخصیت استاد طلب می کند. سهم بعد متعلق به هنر و ذوق ادراک درست استاد از معارف و توان ارائه پرجاذبه آن است. بیان زلال و قدرت تفهیم سهم دیگری است. برخی این دو را خلط می کنند که نگارنده تفکیک کرده است. برخورداری استاد از اخلاق محمدی سهم اثرگذاری است تا مبدا تلخی برخورد ناصواب کام شیرین شده را تلخ نماید!

سهم دیگر اختصاص به توان مدیریتی استاد دارد که گاهی بهم ریختگی محفل درس، همه جاذبه ها را تحت شعاع خود قرار می دهد. سهم بعدی با کشف رابطه بخش هایی از متون ما با بخش های دیگر است. توان مدرس در حل شبهه های پیرامون مباحث کلاس از سهم های مهم دیگری است. شناخت ظرف های مخاطبین هم سهم بسزایی دارد.

انسان، طالب تنوع است؛ بدین روی سهم دیگر متعلق به هنر تنوع بخشی مدرس به کلاس است که منافعی با حفظ رشته ثابت موضوع بحث نیست. سهم بعدی تأثیر خلوص است. انتخاب هنرمندانه هم جایگاه والایی دارد.

و بالاخره سهم آخر وابسته به مقایسه متون ما با نظرهای غیرمسلمانان است.

واژه های کلیدی: جاذبه - معارف اسلامی - مدرس - هنر - ادراک - کلاس معارف

* عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان پست الکترونیکی: rahbar@cc.iut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۵

مقدمه

نوشتارهای پژوهشی می‌بایست به یکی از دو شیوه ارائه شود:

الف- بعد از تتبع آراء و کاوش و کنکاش حول موضوع پژوهش، نظریه صواب - از دیدگاه پژوهشگر - قوت بخشیده شده و مستدل عرضه شود که طبعاً در انتهای مقاله منابع گوناگون را آدرس می‌دهند و تنوع و کثرت منابع مورد عنایت است.

ب- نگارنده و پژوهشگر، دریافت‌ها، تجربه‌ها و برداشت‌ها را در قالب موضوعی سامان می‌دهد و از همه اینها پر اهمیت‌تر اینکه تمام گزاره‌ها و ادعاهای خود را «مستدل» طرح و تحلیل کرده و ارائه می‌دهد. در این نوع پژوهش نباید انتظار داشت که در انتهای مقاله منابع فراوانی برای نوشتار ذکر شود.

اگر آوردن منابع متعدد، ملاک پژوهشی شدن یک مقاله باشد، باید نوآوری‌های بشری را از رده پژوهشی‌ها خارج کرد.

نوشتار پیش رو که در باب زمینه سازی جذب جوانان دانشجو به سوی معارف اسلامی است، حاصل سی سال تدریس نگارنده و دیدن دوره‌های گوناگون تربیت مربی و روش تدریس است که با نسل سه دهه مواجه بوده است. سعی بر ارائه دیدگاه و ریختن ادعاها در قالب استدلال است؛ شاید بتوان به دلیل رهبردهای گوناگون و قابل اجراء از سوی نگارنده، قنّت منابع را نادیده گرفت. شاید این هم نوعی از کار پژوهشی با آهنگ کاربردی باشد. به نگارنده نیز باید حق داد؛ زیرا موضوع، ناظر بر بررسی شیوه‌های کاربردی است. در چکیده مقاله، نماد کوچکی از مقاله به نمایش گذاشته شده است.

سهم‌های سیزده گانه

این نوشتار، موضوع مطرح شده را در دو سهم کلی بررسی می‌نماید:

- نخست سهم جاذبه اصلی و محوری متون و شخصیت‌های معصوم ما در جان پذیرندگان سلیم بخصوص انتخاب متناسب می‌باشد.
- دوم - سهم‌های دوازده گانه ای است که مرتبط با مدرس می‌شود:

۱- داشتن اشراف علمی بر مجموعه متون اصلی

- ۲- داشتن ذوق فهم و ارائه
- ۳- قدرت بیان و تفهیم
- ۴- نقش وافر خُلق محمدی
- ۵- داشتن توان مدیریت کلاسی
- ۶- قدرت تحلیل و ایجاد ارتباط میان آموزه های اسلامی
- ۷- توان پاسخگویی به پرسش ها و شبهه ها
- ۸- شناخت مخاطب و مانع های نفوذ آموزه ها
- ۹- تنوع بخشی به کلاس
- ۱۰- افروختگی درونی و معنوی
- ۱۱- انتخاب هنرمندانه از میان منابع
- ۱۲- مقایسه متون خودی با دیدگاههای غیراسلامیان

شرح مطلب نخست:

جاذبه ذاتی متون ما به چهار دلیل است:

الف- صدور قدسی

ب- ابتناء بر حقیقت و هماهنگی با تمنای فطرت

پ- عینیت با هنر

ت- عنایت به تنوع نیازها

الف- صدور قدسی

خدای فطرت، همان خدای بعثت و شریعت است:

« فاقم وجهک للذین حنیفاً فطره الله الّتی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الذین القیم

و لکن اکثر الناس لا یعلمون» (روم - ۳۰).

در این آیه، پنج محور مهم آمده است:

- فرمان اقبال به دین و عنایت به آیین حنیف.

- این آیین، همان دین فطری.
- تمام جهانیان براساس فطرت آفریده شده‌اند.
- این، خلقت خدا است و خلق خدا قابل تعویض و تبدیل نیست.
- دین پابرجا و استوار همین دین فطری است.
- اکثر مردم، از این حقیقت غافلند.

در آغاز نهج البلاغه (خطبه نخست) آمده است:

« فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته و... »

حکمت ارسال رسولان و خبرآوران، این است که از مردمان بخواهند نسبت به میثاق فطری خود با خدا، وفاداری کنند.

چون این مدعا، دلیل‌های فراوانی دارد و از واضح‌های متون ما است، از شرح بیشتر خودداری می‌کنیم.

مرحوم علامه شهید مطهری در کتاب انسان و ایمان سخنی گسترده دارند که عصاره

بخشی از آن، مرتبط با این بخش از نوشته ما است: (مضمون و عصاره کلام)

«در مقایسه بین جهان بینی‌های علمی، فلسفی و مذهبی به این حاصل می‌رسیم که علم، کل نگر نیست و فلسفه هم نمی‌تواند به ایده‌ها، گزاره‌ها و آرمان‌های خود، رنگ حرمت و قداست بدهد.» (شهید مطهری، ۱۳۸۴، ۷۷-۸۳)

در تمام ملت‌های دین‌گرا، حریم بانی از آرمان‌های آسمانی را کاملاً احساس می‌کنیم.

انسان‌های پاک و مبرا از زشتی‌ها که نقش ترویج آرمان‌های آسمانی را ایفاء می‌کنند، از حرمت و قداست نیز، برخوردارند.

علامه شهید مطهری نوشته‌اند:

«علی از آن نظر محبوب است که پیوند الهی دارد؛ دل‌های ما به طور ناخودآگاه در اعماق خویش با حق سروسر و پیوستگی دارد و چون علی را آیت بزرگ حق و مظهر صفات حق می‌یابند به او عشق می‌ورزند. در حقیقت پشتوانه عشق علی، پیوند جان‌ها با حضرت حق است که برای همیشه در فطرت‌ها نهاد شده و چون فطرت‌ها جاودانی است، مهر علی نیز

جاودان است.» (مطهری، ۱۳۶۰، ۱۰۰ و ۱۰۱)

خیانت بزرگی است که دریافت های قدسی و الهام های صواب را قداست زدایی کنیم و بگوییم، اینها گرچه در اصل قداست دارند ولی دست یافتنی نیستند. (سروش، ۱۳۷۳، ۵۰۴)

از ذکر نمونه های انبوه تقدس اثبات شده پیروان پیامبران و امامان (ع) اعراض می کنیم و خوانندگان را به قرآن کریم و تاریخ انبیاء و ائمه (ع)، ارجاع می دهیم.

ب- ابتناء بر حقیقت و هماهنگی با تمنای فطرت

در فطرت دل، چهارگرایش نیرومند وجود دارد که عبارتند از: گرایش به حقیقت، معبود پیراسته، زیبایی و فضیلت های اخلاقی. عده ای عبارت اخرای این چهارمقوله را به ترتیب علم، دین، هنر و اخلاق می دانند؛ گرچه این نامگذاری قابل نقد است.

قرآن می فرماید:

- سنرېهم اياتنا في الافاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق. (فصلت - ۵۳)

تمامی ارائه ها برای رسیدن به اعتقاد به حقانیت خدا است.
کتاب خدا حق است:

- ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق. (بقره - ۷۶)

رسول حق است:

- انا ارسلناك بالحق... (بقره - ۱۱۹)

قیامت حق است:

- ذلك اليوم الحق (نبأ - ۳۹)

نظام عالم حق است:

- خلق السموات والارض بالحق (زمر - ۵)

خداوند حکیم، برای پیوند خوردن ضمیر آدمیان با حق مطلق و جلوه های تجلی حق، سرشته انسان را عجین با حق گرایی نموده است. اگر گزاره حقی از سوی آسمان و آسمانیان برسد، در صورت آلوده نشدن او به رذیلت ها، با آن گره می خورد.

طبرسی صاحب مجمع البیان در باب آیه نخست (فصلت - ۵۳)، پنج احتمال را به صورت اقوال اختلافی یاد می کند که در خور تأمل است (طبرسی، ۱۴۰۳، ق، ۵، ۱۹).

پ- عینیت فرهنگ ما با هنر

متون ما، لعاب هنر ندارد؛ عین هنر است. برخی گمان کرده اند، مقصود فصاحت و بلاغت است؛ حال آنکه هنری بودن متون از تمام زاویه هایی است که مکشوف هنرمندان شده و یا هنوز به آن دست نیافته اند. همان سان که زوجیت را نمی توان از عدد دو جدا کرد، هنر را نیز قادر نیستیم از متون خود تفکیک کنیم. خلاف حکمت خداست که با نفوذ معجزه گونه هنر در انسانها، خداوند حکیم برای تسخیر اندیشه و قلب انسان به سوی آسمان و خدای هستی، هنر را منها فرماید. چگونه ممکن است، ذاتی که هندسه هستی را طراحی نموده و هر ذره در جایگاه خود با حکمت نهاده شده و اگر از جایگاهش کنار زده شود، همه عالم خلل می یابد، هستی و کتاب تکامل آفرینش و سفیران مفسر و حافظ دینش را عاری از هنر نموده باشد؟

اقبال می گوید:

ای تهی از ذوق و شوق و سوز و درد! می شناسی عصر ما با ما چه کرد؟ (اقبال، ۱۳۶۱: ۴۶۶)

فرد عاری از ذوق را، عاری از فهم و ادراک درست می داند.

تبلیغگران وحی بدون برخوردارگی از ذوق فهم و ذوق تفکر و ذوق در ترویج، توفیق نخواهند داشت.

بخت ماندگاری و نفوذ اندیشه هایی که هنرمندان عرضه می شوند، حتی در آثار بشری، بسیار چشمگیر است که نیاز به تمثیل ندارد.

ت- عنایت به تنوع نیازها

آیین جامع و پاسخگو به پرسش ها و نیازهای رنگارنگ انسان، مطلوب جامع طلبی فطرت و سرشته آدمی است. به همین دلیل نمی توان - به تعبیر برخی از مفسران - قرآن کریم را صددرصد به شکل «موضوعی» در آورد. زیرا از زاویه های مختلف می توان به یک آیه نگاه کرد.

شرح سهیم های دوازده گانه مرتبط با مدرس:

۱- اشراف علمی بر مجموعه متون اصلی

فرد علمی در میان عالم و عامی جایگاه ویژه‌ای دارد. ارزشیابی دانشجویی نشان می‌دهد که تا چه حد بر روی توانایی علمی استاد و قدرت پاسخگویی به پرسش‌ها، حساسیت وجود دارد.

همان روح حق طلبی فطری، طالب تجلی حقیقت در بیان و بنان استاد است و جامعیت او در بیان حقایق، او را جذاب‌تر برای نسل جوان می‌کند؛ گرچه اعتقاد نگارنده این است که اخلاق حسنه، جذابیت فزونتری نسبت به علمیت استاد، دارد. چه نیکو که دو دریا به هم بپیوندند!

گاهی در جلسه‌های نخستین، استاد را در زمینه علمیت و میزان اشراف به مطالب جانبی و تعمق در معارف الهی و درس مورد تدریس، می‌آزمایند که استادان موفق، مورد توجه قرار می‌گیرند.

۳- داشتن ذوق فهم و ارائه

اشاره کردیم که خداوندی که سرمنشأ همه هنرها است، کتاب نازل شده، آثار رسولان مرسل و حافظان رسالت نبوی او نیز از هنر برخوردارند و تا کسی ذوق و هنر فهم نداشته باشد، آنها را درک نمی‌کند، یکی ذوق ادراک است که از لابلای متون و کشف ارتباط میان اجزاء و تعمق در آنها مقاصد را بیرون آورد و دیگری ذوق ارائه مشکوفاها است. خداوند در مورد قرائت قرآن تعبیری لاین دارد و «ما تیسر» را بکار می‌برد اما به تدبر و تعمق و راهیابی به مقاصد و بطون قرآن که اشاره می‌کند، تارکان تدبر را به شدت محکوم نموده و عتاب مقفول بودن قلوب را می‌آورد:

«افلا یتدبرون القرآن ام علی قلوب اقفالها؟» (محمد ص) - (۲۴)

«چرا در قرآن، تدبر نمی‌کنند یا اینکه بر قلبها (و مرکز ادراکشان) قفل‌هایی حاکم است؟» زیبا است که تعبیر افعال تنها یکبار در قرآن آمده است و از کلمات هم خانواده آن، هیچ موردی در قرآن کریم، یافت نمی‌شود.

همیشه اندیشمندان دانشمند، مورد اقبال جامعه هستند که با تأمل و تدبر و اعمال قدرت کشف پیوندها به گزاره‌هایی دست می‌یازند که دیگران - با وجود بارها مرور کردن - به آن، دست نمی‌یابند.

گاهی آیات تکوینی و گاهی تشریحی مورد غفلت قرار می‌گیرد. یک نمونه از عتاب خداوند را در باب عدم تعمق در آیات تکوینی ملاحظه فرمایید:

«و کاین من آیه فی السموات والارض یمرون علیها و هم عنها معرضون» (یوسف - ۱۰۵)

چه بسیار آیاتی در آسمان‌ها و زمین هست که بر آنها عبور و از آن رویگردانانند!

در باب آیات تشریحی هم آیه ۲۴ سوره حضرت محمد(ص) را آوردیم.

بارها هنگام تدریس در کلاس‌های دانشجویان به متونی برمی‌خوریم که اگر تعمق و تأمل کافی نباشد، حتی در افهام اولی هم با مشکل روبرو می‌شویم، نمونه آن خطبه ۸۰ نهج البلاغه است که ۳ کاستی را در مورد زنان مطرح فرموده‌اند. ما این خطبه را با فرض صدور از آن حضرت به گونه‌ای تحلیل کرده‌ایم که حتی در کلاس‌های ویژه حضور دانشجویان دختر، با مشکل روبرو نشده‌ایم و با تمامی معارف عرضه شده دیگر هماهنگی دارد.

شاید بتوان گفت جایگاه مهمی بسان فهم علامه شیخ مرتضی انصاری در تشریح متون ما خالی باشد؛ گرچه بزرگان فراوانی به این مهم همت گماشته‌اند و همین همت و تحقق آن، امر فهماندن معارف را - بخصوص به نسل امروزین - سهل کرده است.

گسترده‌گی آگاهی‌های استاد از تمامی متون و تعمق در آنها و ضرورت مشورت با فهیمان بزرگ، کار او را در امر نفوذ در میان نخبگان دانشجوی، آسان می‌کند.

آنگاه که سیدرضی (گردآور نهج) سخن کوتاه امام در باب قیمت و ارزش هر انسان را بیان می‌کنند، تعبیری دارند که نشان می‌دهد سخت او را به شگفتی آورده است؛ دقت فرمایید:

قال الامام علی بن ابیطالب(ع): «قیمه کل امری ما یحسنه» (نهج البلاغه - قصار ۸)

قیمت هر کس، همان است که او آنرا نیکو می‌داند.

سید رضی ذیل جمله امام، فرموده است:

« و هی الکلمه الّتی لاتصاب لها قیمه و لاتوزن بها حکمه ولاتقرن الیها کلمه »

« امکان تعیین قیمت برای این کلمه حضرت نیست و هیچ حکمتی هم وزن آن و هیچ

سخنی با آن هم ردیف نمی‌شود! »

می‌طلبد که برای رفع ابهام در اندیشه دانشجویان، به بحث حقوقی دیه اشاره کنیم که حکمت دیه، جبران ضایعه اقتصادی هر انسان است نه ارزیابی ذات او! آن آیه شریفه که می‌فرماید: « من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکأنما قتل النّاس جمیعاً » (مائده -

۳۲) ، فرقی میان مرد و زن قائل نشده است و به جای رجلاً، نفساً را آورده است که شامل مرد و زن بشود. اما از زاویه فقدان زن و مرد و ورود خسارت اقتصادی بر خانواده مقتول، مسئله تفاوت دیه در روایات ما آمده است.

تعبیر امام علی(ع) در حکمتی دیگر که «قدر الرجل علی قدر همته» می‌تواند تکمله‌ای بر « مایحسنة » باشد.

مسئله تقسیم نیت‌های هر فرد به دو دسته سطحی و عمیق، تکمله دیگری بر کشف اندیشه امام علی(ع) است. با این توضیح که نیت‌های با ژرفا، همان حقیقت همت‌های نهانی او است که آنما الاعمال بالنیات و سرّ پاداش عمیق انتظار فرج و یا خلود در بهشت و دوزخ - در حدّ تعبیر روایت امام صادق(ع) - وابسته به همین « مایحسنة » است که امام فرموده‌اند.

یک نمونه از تعمق در سخن امام را که در کلاس‌ها، ارائه شده را مطرح نمودیم که مقصود را از تعبیر « سهم ذوق فهم و ارائه » بنمایاند.

۳- قدرت بیان و تفهیم

بسیاری، بیان و تفهیم را خلط کرده و می‌گویند: استاد باید تسلط علمی و بیان داشته باشد و به توان تفهیم اشاره‌ای نمی‌کنند. نگارنده بعد از تجربه‌های فراوان به این دستاورد رسید که بسیاری از استادان، بیان مناسب و لحن خوبی دارند اما در پایان هر جلسه علمی،

بهره برداری از سخنان او، چشمگیر نبوده و یا در نهاد پذیرندگان، تحکیم نمی‌شود.

اگر بخواهیم قدرت تفهیم را، تبیین کنیم، باید به جنبه‌های زیر توجه نماییم:

- تمهید برای ارائه مطلب
 - بهره‌مندی از هنر، بخصوص ادبیات روان فارسی و شعرهای نوین.
 - بکارگیری تمثیل
 - مکث در برخی مواضع کلام
 - پرسش در اثناء درس
 - خلاصه و جمع‌بندی
 - تدوین برجسته‌های تدریس بر روی تابلو و یا کمک‌گیری از دیگر لوازم آموزشی
 - مرور در کلیات درس پیشین
 - طفره رفتن‌های کوتاه و با حساب
 - ملموس کردن ضابطه‌ها و ادعاها در قالب ماجرای زندگی خود یا زندگی دیگران
 - که نوعاً توجه شنونده را به خود عطف می‌کند.
 - تغییر لحن و شدت و ضعف بخشیدن به آهنگ کلام
 - دسته‌بندی آموزه‌ها
- تمامی اینها در دید نگارنده، مرتبط با قدرت و قوت بخشیدن به فرایند تدریس است و زمینه نفوذ آموزه‌ها را فراهم می‌سازد.

۴- نقش وافر خُلُق محمدی(ص)

از آنجا که فطرت، طالب فضیلت است، فرد متخَلَّق را حرمت‌بانی و پاسداری می‌کند. جامعیت در اخلاق، حاکم بر همه جاذبه‌هایی است که در جان پذیرنده تأثیر می‌گذارد؛ از قلب رقیق (ضد غلیظ القلب) تا سعه صدر در تحمل طرف مقابل و استماع صبورانه و داشتن تواضع و تبسم و... .

مهمترین حرف راقم این است که متون ما که جاذبه ذاتی دارد، باید با ادراک درست آن و بهره‌مندی از همه لوازم تأثیرگذاری، ماجرای انعکاس شرطی (قانون پاولف) را حاکم کنیم

که مثلاً هرگاه شنونده قطعه‌ای از معارف را در خلوت خود می‌خواند، واقع‌نگری مدرس و مهربانی و خلق نیکوی او، خاطره نیکویی را ایجاد کند که سال‌ها بتواند با این‌ها زندگی کند و طالب توسعه آگاهی‌های خود در آن زمینه باشد.
قرآن می‌فرماید:

« لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك » (روم - ۳۰)

«اگر تندخو و سخت دل بودی، از گرد تو پراکنده می‌شدند»
نکته ظریف این است که به کانون اصلی و منبع تأمین‌کننده برخوردهای مهربانانه که «قلب» است، اشاره می‌کند.

نرم خویی که از قلبی مهربان و رقیق سرچشمه‌نگیرد، با دوام نیست و نقشه انسان را به سرعت افشاء می‌کند.

صدقه بودن تبسم در روایات، به دلیل تأثیر آرامش‌بخشانه و اعجاز آمیز آن است.
مؤمن راستین، حزنش در خانه سینه او پنهان و شادابی در چهره او هویدا است.
(نهج البلاغه - قصار ۳۳۳)

ظرف‌سازی و پالایش دادن به آن برای مطلوب بودن عرضه محتوا، بسیار کارساز است. با خلق نبوی و علوی می‌توان ابهتی در ضمیر شنونده ایجاد کرد که نگاهش به محتوای درس، کاملاً عوض شود.

دانشجویی می‌گفت در تمامی عمرم یک خاطره از استادانم به یادگار مانده و آن این بود که روزی با استادم همزمان به ورودی کلاس رسیدیم؛ استاد دستی بر شانهم زد و فرمود: بفرمایید داخل کلاس! به نظر شما این حرکت چقدر مؤونه می‌خواهد؟ وقتی این دانشجو بر سر کلاس می‌نشیند، به کلاس به گونه دیگری نگاه می‌کند و استاد را سمبل تواضع و کرامت بانی از مخاطبان می‌داند و معتقد می‌شود که آموزه‌ها در آغاز بر روی استاد تأثیر گذاشته است.

۵- داشتن توان مدیریت کلاسی

در آموزه‌های فنون و روش تدریس، بر روی توان مدیریتی مدرس و فضا سازی برای

تأثیر محتوای کلاسی، تکیه می‌شود.

اگر بخواهیم ظرف دل و اندیشه درس پذیران را با مظهر معارف، سرشار کنیم - چونان همه ظرف‌های دیگر - حساسیت خاصی بر روی حالت ظرف و مسائل جانبی آن خواهیم داشت. به تعبیر امام علی بن ابیطالب(ع): «ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها» (نهج البلاغه - قصار ۱۴۷)

«این دل‌ها، مانند ظرف‌ها است که بهترینشان با ظرفیت‌ترین آنها است.»
دانشجویی اظهار می‌کرد که در طول ساعت آزمون درسی، به دلیل عادت غلط یک دانشجو که خودکارش را بطور موزون و پیوسته در مواقع تفکر بر روی صندلی می‌زد، نتوانست به طور مطلوب ظاهر شود.

موضوع‌هایی که می‌تواند، توجه به آنها، مدیریتی نیکو از مدرس بجای بگذارد، فراوانند که برحسب تجربه‌های ممتد به برخی از آنها اشاره می‌نمایم:

- انضباط وارد و خارج شدن از کلاس.

- استفاده از اهرم‌های معقول و مجرب برای ساکت نگه‌داشتن کلاس و یا بالا بردن جاذبه تدریس به منظور دلدادگی دانشجو و سکوت قهری.

- توجه به دمای کلاس، فرم نشستن دانشجویان، حاکمیت بر رعایت نظم توسط آنها، برخورد مناسب با دست‌اندازهایی که به عمد یا غیرعمد با گفتارهای خنده‌آور، ایجاد می‌شود، نور، هوای کافی و...

- تقسیم وقت، عنایت به نشاط کلاس، توجه به پرسش‌ها، انتخاب لحن مناسب، گزینش واژه‌های مودبانه، لطافت در برخورد و...

به دلیل ترس انحراف از اصل نوشتار، از تفصیل اعراض می‌کنیم.

جویندگان را به کتاب‌های فنون و روش تدریس، ارجاع می‌دهیم. (صفوی، ۱۳۷۶، ۱۰۶)

۶- قدرت تحلیل و ایجاد ارتباط میان آموزه‌های اسلامی

ساز و کار داشتن قدرت تحلیل متون چند چیز است:

- اشراف نسبتاً مطلوب بر منابع.

- تفکر در دریافت‌ها.

- رسیدن به نتایج مستدل و قابل عرضه.

- داشتن ذوق فهم و راهیابی به مقاصد متون.

یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، مرتبط بودن هر بخش با بخش دیگر است. باید در باب قرآن، مثال رنگ‌های سه‌گانه را زد که گفته‌اند از ترکیب آنها، بی‌نهایت رنگ به دست می‌آید. چگونه ممکن است کتابی که خداوند با آن تحدی کرده است، عاری از این جهت باشد.

امام علی بن ابیطالب فرموده‌اند:

شگفتی‌های قرآن پایان‌ناپذیر است و تمام شدنی نیست (نهج البلاغه- خطبه ۱۵۲). علامه حسن زاده آملی در مجلد دوم مجله بینات مصاحبه‌ای کرده‌اند و می‌گویند: چگونه ممکن است که شکل قطاع در هندسه - با کشف خواجه نصیر - قریب به نیم میلیون گزاره از آن استخراج کرد اما از قرآن و هر حرف آن، هفتاد هزار معنا، خارج نشود؟ (حسن‌زاده آملی (مصاحبه)، ۱۳۷۳، ۸۴)

این شگفتی در متون اصلی ما، غیر از «یفسر بعضه بعضاً» است.

راهیابی به دنیاهای تازه‌ای از معارف الهی از این طریق و با کمک «مخاطبان اصلی آن» میسر و ممکن است.

در درجه بعد از قرآن، «درهم تنیدگی» سخنان رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) مطرح است که در زیارت جامعه، به خزینه بانی و گنجینه بودن سینه‌های آن بزرگواران و اتصال به علم الهی مطرح شده است.

سوال اساسی این است که چگونه یک مدرس قادر خواهد بود که ذهن پویا و پرسوال دانشجو را به خود و متن درس معطوف کند، در حالی که به دنیای پشت صحنه معارف اسلامی پی نبرده باشد؟

تفسیرهای شرح الاسمی، جاذبه فراوانی ندارد. طرفه رفتن‌های بی‌جا، عطف و جذب ایجاد نمی‌کند!

برخی به سبک تفسیری مرحوم علامه محمدتقی جعفری خرده می‌گرفتند که مثلاً شرح نهج البلاغه ایشان، همه چیز دارد بجز نهج البلاغه؛ حال آنکه نظیر ایشان به دنیاهای ناشناخته پشت صحنه تعبیرات حضرت پی می‌برند و با دیدن اندیشه مکاتب مختلف، با استناد به تعبیرات حضرت، آن مکاتب را نقد می‌کردند.

بحث‌های الهیات، حکومت، دنیا، فتنه و ... صدها موضوع دیگر، جز با اشراف کلی، قدرت پیوند و رفع تضادهایی که توهم می‌شود، و آشنایی با قرآن کریم و هندسه جامع معارف الهی، امکان تحلیل و تجزیه ندارد!

دانشجویی بعد از یکی از کلاس‌ها به استاد می‌گوید: چگونه است که وقتی خودمان دروس معارف را می‌خوانیم، جاذبه‌های کلاس و تحلیل کلاسی را ندارد؟ استاد پاسخ می‌دهد:

فهم جامع، ارتباط دادن با نیازها، تحلیل پشت صحنه، بیان اسرار سخن و... همه اینها، جاذبه‌ها را می‌نمایند که در حرکت انفرادی، این مهم، حاصل نمی‌شود.

۷- توان پاسخگویی به پرسش‌ها و شبهه‌ها

تجربه نشان می‌دهد که دانشجو در همان جلسات نخست، استاد خود را با طرح سوالاتی ژرف، می‌آزماید. اصلاً انسانی که فقط مطالب تدریس را فراگرفته، برای دانش پذیر، جاذبه ندارد. حتی باید به گونه‌ای خط سیر تدریس را طی کند که در مسیر بحث، بادکنک‌های شبهه را منفجر کند که سوالات دانشجویان در هر بخش طبعاً کاهش پیدا کند.

استادی که قادر به پاسخ سؤالات نباشد، جایگاهی در دل و اندیشه مستمع ندارد.

برخی از سوالات، پاسخ روشنی دارد و همه علمای گذشته به آن پاسخ داده‌اند ولی برخی از پاسخ‌ها وابسته به ضمیر جامع و گسترده استاد است که بتواند این سوال جدید را، پاسخ گوید؛ به خصوص نسل امروز که به خاطر شبهه پراکنی رسانه‌ها، با انبوهی از ابهام‌ها به کلاس می‌آید.

میان سوال و شبهه تفاوت وجود دارد؛ شبهه، مطلبی را آشکار می‌کند که شباهت با حق

دارد (بنابر تعبیر امام علی(ع)) و حق و باطل را درهم می‌آمیزد.

گاهی شبهه بسان چوبی است که در پشت پل جویباری کوچک اصابت کرده و موجب می شود که زباله های شناور تا چندین متر، پشت سرهم جمع شوند و سطح زلال آب را بپوشانند. با شکستن آن چوب، این تراکم را از میان بر می داریم.

مثلاً شبهه هایی که ذیل خطبه هشتاد - راجع به زنان - مطرح می شود، قطعاً نیاز به اشراف جامع دارد که بدون آن، تدریس نهج البلاغه، ناکام می ماند.

۸- شناخت مخاطب و مانع های نفوذ آموزه ها

ما هر گاه می خواهیم مایعی را در ظرفی که بر ما عرضه شده، بریزیم، نخست به کمیت ظرف و آنگاه به کیفیت و نداشتن مانع، نظر می کنیم؛ دل و اندیشه پذیرندگان نیز دقیقاً همین حکم را دارد.

امام امیرالمومنین می فرمایند: ان هذه القلوب اوعیه... (نهج - قصار ۱۴۷)

این دل ها ، ظرف هایی است....

در حدیثی معروف از قول رسول خدا (ص) آمده است: «أنا معاشر الانبیاء نكلم الناس علی قدر عقولهم»

« ما جمع انبیاء، با مردم در اندازه های عقلهانشان با آنها تکلم می کنیم.»

جوانان امروز، آنقدر هم که عده ای توهم کرده اند، خالی الذهن نیستند؛ در کلاس ها کاملاً احساس می شود که بسیاری از آنها، آگاهی های خوبی در زمینه معارف اسلامی دارند؛ باید میان آنها و دسته ای که به هر دلیل مطالعات خوبی نداشته اند، به گونه ای ظریف، فرق گذاشت و با آنها که آمادگی دارند، در سطحی بالاتر، کار کرد.

گاهی مخاطب ما به دلیل رویدادها، سم پاشی ها، توهمات و... دید نیکویی از مدرس معارف اسلامی - در هر زمینه ای - ندارد؛ چنین فردی داخل ظرف پذیرنده اش، مانعی دارد که زلالی مایع معارف، در ذهن او کدر می شود؛ باید سعی کرد در گام نخست، اینها را زدود. ظاهر شدن در قالب استاد معارف بخصوص در تلبس صنفی روحانی، توقعات زیادی را بهمراه دارد. برخی از آنها که در مجامعی دیگر با روحانیت بوده اند، مشکلی ندارند اما بقیه

افراد به چند دسته تقسیم می‌شوند:

- بدبین شدگان سرسخت
- بدبین شدگان متوسط
- خاکستری‌ها
- آنان که نه خاکستری‌اند و نه انس گیرندگان با مروجان دین بلکه بین این دو دسته قرار گرفته‌اند.

کار با دسته اول نیاز به رعایت بسیاری از اصول معلمی جاذبه انگیز دارد و استاد باید به بهانه‌های گوناگون شبهات احتمالی را شناسایی کند و در ضمن تدریس به گونه غیرمستقیم، پاسخ دهد.

با متوسط‌ها با ظرافت‌های دیگری کار کند و تمام سعی بر منهدم کردن ارکان خیالی و پوشالی شبهه باشد و به نمایش گذاشتن زیبایی آموزه‌ها.

دو دسته دیگر آمادگی زیادی برای دریافت حقایق دارند. استاد می‌تواند در آغاز هر ترم کاغذهایی موزون را میان آنها تقسیم نماید که نیازهای خود و انتظارات را به گونه سری بنویسند.

باید با ظرافت اجازه نداد که کلاس معارف صحنه حل اختلاف گروه‌های سیاسی شود مگر در کلیات. باید در اندازه‌ای راهگشا سخن گفت که به تعبیر امام علی(ع) وقتی حق را نیکو بشناسند، اهل حق را هم خواهند شناخت.

۹- سهم تنوع بخشی به کلاس

به تجربه ثابت شده است که اندکی از دانشجویان، از هر گونه طرفه رفتن و تنوع، گریزانند و فقط طالب تدریس یک‌نواخت هستند که حتی هنگام یک لطیفه، لبخند هم نمی‌زنند.

عجیب است که انسان با وجود حس حقیقت و واقعیت‌گرایی، سریال‌ها و حماسه‌های افسانه‌ای را با علاقه پیگیری می‌کند! طبق نظرسنجی انجام شده، یکی از سریال‌های پربیننده مجموعه «افسانه جومونگ» است و هنگام آمدن این هنرپیشه به تهران، فرودگاه

از دحام عجیبی داشت و یا افسانه «سلطان و شبان» چند نوبت پخش می‌شود و مردم استقبال خوبی می‌کنند و با آنکه می‌دانند، حماسه‌های شاهنامه فردوسی، بیان تاریخ نیست ولی به شدت استقبال می‌کنند.

با آنکه استادی در حیطه نقش علمی، خوب ظاهر می‌شود ولی به خاطر شعرهای نوین و جذاب و هنرمندانه‌ای که در آغاز کلاس به مدت ۳ الی ۴ دقیقه می‌خواند، بعد از سال‌ها فارغ التحصیلی می‌گویند، استاد یاد آن کلاسها بخیر که شعرهای فلان می‌خواندید! سالها از دست دوستانی که تنوع در کلاسها نداشته‌اند، رنج برده‌ام. استادی در شهری بنده را درس می‌داد؛ آرزود داشتم یک لبخند بزند؛ حتی یک سرفه ساده تنوع می‌داد. لحن او یکنواخت بود.

حقیر، عامل‌های تنوع‌آور – که حاصل تجربه‌های شخصی است و باز خوردی که در ارزشیابی‌هایی بیست ساله دانشگاهی از دانشجویان، مکمل مثبت بودن آنها بوده است – را برمی‌شمارم:

- ایجاد ارتباط عاطفی معقول در نخستین ارتباط کلاسی بخصوص روز اول آشنایی.
داشتن تبسم.

- تغییر بلندی صدا و لحن در برخی مواقع.

- خواندن یک شعر نوین و جوان‌پسند در آغاز کلاس.

- لطفه‌هایی که با نزاکت و اخلاق اسلامی هماهنگ است.

- نقل رویدادهای شخصی برای دانشجو تا آنجا که متضاد با حفظ اسرار نباشد.

- سوال در حین درس.

- نقل تاریخ .

- انتخاب ادبیات متناسب با نسل امروز.

- در میان یک ساعت و سی دقیقه، دادن تنوع در حد دو دقیقه.

- نقبی به رویدادهای روزمره اجتماعی زدن بدون فرو رفتن در تحلیل آنها.

۱۰- افروختگی درونی و معنوی

آن گونه که از آیات هویدا است و بحکم «مارمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»، تلاش‌های گوناگون ما چونان سیستم سیم کشی داخلی یک ساختمان است که باید به شبکه وصل شود. ما از خداییم، اراده و شوق و اختیار از خداست، پاداش از خدا است، تکمیل و امداد و فرو فرستادن سکینه و آرامش از او است. ملائک را به امداد روحی اهل استقامت نازل می‌کند.

تلاش‌های آموزشی و فرهنگی و اجرایی ما نیز مؤید به عنایت‌های رنگارنگ خدا است. باور این معنا، غرور احتمالی مدرس را می‌کاهد و گاهی می‌زداید؛ آن گاه نگاه و حرکت و برخورد و ادای معانی، رنگ دیگری می‌یابد و نفوذ کلام، قلب‌های آماده را تسخیر حقیقت می‌کند.

تجربه طولانی ثابت کرده است که در ورای فیزیک سخن گفتن، مغناطیس معنویت و روح‌ها، تعامل و تضارب دارند.

بجا است که ماجرای اخلاص سخنور و استاد کلاس و تأثیرپذیران را در چند مطلب

بیآوریم:

- اخلاص و سوز و گداز وافر مدرس، دل‌های آماده را، زیر نفوذ خود قرار می‌دهد که امام علی(ع) در انتهای خطبه ۱۹۳ نهج، راجع به تأثیرپذیری هم‌ام از توصیف امام و جان دادن او، فرمودند: اندررها با اهل اندرز چنین می‌کند.

- اخلاص و افروختگی درونی در دل‌های واژگون شده، نه تنها تأثیر مثبت ندارد؛ بلکه خسارت آنها را فزون می‌کند.

مانند اندرزهای رسول اکرم و خاتم (ص) به ابولهب که خسارت او را افزود.

- در صورت عدم اخلاص مدرس؛ اما تدریس مناسب جز افراد مستعد و جویای پیگیر، تأثیر نمی‌پذیرند.

معلوم می‌شود که ممکن است کسی به نیت ما کاری نداشته باشد و راه خود را انتخاب

کند و به سعادت برسد.

۱۱- انتخاب هنرمندانه از میان منابع

معارف ما گسترده است و نمی توان گفت که از هر کجا برگزینیم، مفید است؛ برخی از بخش ها و چیدن آنها در کنار هم می تواند نسخه مفید و کارگشتری نسبت به بخش های دیگر باشد.

از باب نمونه به سراغ نهج البلاغه، حکمت ۱۰۸ می رویم:

امام، در این حکمت می فرماید به رگ های درونی انسان، پاره گوشتی آویزان که عجیب ترین عضو انسان است و آن همان قلب است.

اولاً باید راجع به دیدگاهها حول چیستی قلب سخن گفت و بر این بخش آغاز نامه ۳۱

را افزود که: «احی قلبک بالموعظه و امته بالزّهاده»

«قلبیت را با اندرز، زنده ساز و با زهد بمیران»

احیاء و اماته تقابل دارند؛ چگونه ممکن است یک چیز را هم احیاء کنیم و هم

بمیرانیم؟

باید، «قلب» را به زمینی که هم ریحانها در آن می رویند و هم علف های هرز، تشبیه

کرد. گرچه چیزی را در عالم هرز نمی دانیم ولی رویدن آنها در میان ریاحین، ناموزن است و آنها را تفکیک کرده و دور می اندازیم.

یا قلب را به ناوگانی بزرگ تشبیه کنیم که خاستگاه انواع توانایی هاست. باید توضیح داد

که خداوند در عالم «شرّ» نمی آفریند؛ شرور یا عدمی است و یا نسبی و یا تولیدی انسان.

خداوند سرزمین دل را با بذر نیاز فطری به ما تحویل داده است و از ما خواسته است

که به رشد و بالندگی آنها همت گماریم:

«و یشیروا لهم دفائن العقول» «خطبه نخست نهج»

تمام رذیلت ها ناشی از سوء اختیار و انتخاب انسان است.

اگر در حکمت ۱۰۸ اشاره فرموده اند که قلب آدمی محل بروز رذیلت ها است، به دلیل

افراط و تفریط آدمی است و ایندو مولود اختیار است و برای رسیدن به آن کمال والا و از

قوه به فعلیت درآمدن، داشتن اختیار از لوازم ضروری است.

غرض این است که تمام زاویه‌های ورود شبیهه را در درس‌ها باید بست و یا هنگام طرح شبیهه، با آرامش و تعمق به آن پاسخ گفت و برخی متون را در کنار برخی دیگر نهاد. اطلاعات مدرس باید در اندازه‌ای باشد که بدون مکث بتواند، با درکنار هم نهادن بخش‌ها، پاسخ ایرادها را بدهد.

۱۲- مقایسه متون خودی با دیدگاه‌های غیراسلامیان

همیشه در این اندیشه بودم که چرا آثار گراسنگ را که در میان خواص دانشمندان طرح می‌کنیم با نگاهی تفخیم‌آمیز به آن می‌نگرند ولی در میان سطوح پایین، جایگاه چشمگیری ندارد؟ به این پاسخ رسیدم که خواص، سال‌ها در آثار بشری غور کرده‌اند و هنگام برخورد با قرآن یا نهج البلاغه، استوار بودن آن را عالی‌تر می‌فهمند.

پزشکی مسیحی از مسلمانی پرسید که آیه‌ای در ارتباط با سلامتی در قرآن شما هست؟ او به آیه «کلوا واشربوا ولا تسرفوا» ، استناد کرد؛ آن طبیب پس از تأمل گفت با وجود این آیه، حرفی برای جالینوس طبیب باقی نمی‌ماند!

شما فکر می‌کنید که این آیه را بر کسی که با رازهای سلامتی و دیدگاه‌های اندیشمندان آشنا نباشد، عرضه کنند، همین برخورد را خواهد کرد؟

دکتر موریس بوکای، جراح روانکاو فرانسوی، کتابی دارد که بارها ترجمه آن، چاپ شده است. نام این کتاب «مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم» است. (بوکای، ۱۳۶۸: ۱۰) نگارنده این کتاب را با دقت خوانده است، شگفتی قرآن در نظر او وام‌دار چند عامل است که یکی از مهم‌ترین آنها تأمل در سه کتاب قرآن، انجیل و تورات است و آشنایی با دیدگاه‌های نوین، راجع به هستی.

می‌توان در کلاس‌ها به دانشجویان توصیه کرد که می‌توانید کتاب‌های بیگانگان از آیین اسلام را مطالعه کنید به شرطی که تحت نظر کارشناس توانایی از کتاب شناسان و آیین شناسان باشد و باز اینکه عمر خود را صرف آنها نکنند که نشاطی برای بازگشت به متون خودی باقی بماند و دیگر اینکه هشدار دهیم که گاهی در آثار گمراهگر (ضالّه)، باطل در جلوه و چینش حقی عرضه شده است (شبیهه) که باید مراقب بود و با اهل معرفت، مشورت کرد.

جمع بندی و نتیجه گیری

این نوشتار، روش های محک خورده در کلاس های فنی- مهندسی است که طی سالیان ممتد با بازخوردهای گوناگون دانشجویان، رو به تکامل گذاشته است. مقاله ای نیست که حوزه کاوش و کنکاش و تغذیه اش، کتاب های منبع باشد. آنچه ما به آن نیازمندتریم، جستن روش هایی است که در جاذبه دار کردن کلاس معارف اسلامی سهم دارد. سهم های طرح شده بعضاً بر متون و گاه بر عقل و استدلال و برخی بر تجربه ها استوار است. متون ما پاسخ زلالی به فطرت های سلیم است؛ باید روش های، خُلق ها، مدیریت ها، نگاه هنرمندانه به تدریس را، سامان داد تا درنمایانیدن زیبایی های متون، توفیق یابیم.

منابع و مأخذ

- (۱) قرآن کریم.
- (۲) نهج البلاغه.
- (۳) ابوجعفر، محمد، ۱۴۳۱ هـ، التَّبَيَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، بیروت، الامیره.
- (۴)
- (۵) ابوعلی طبرسی، فضل، ۱۴۰۳ ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه آیه... (مرعشی).
- (۶) اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۶۱، مجموعه شعر، تهران، جاویدان، چاپ دوم.
- (۷) بوکای، موریس، ترجمه ... ۱۳۶۸، مقایسه ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.
- (۸) حسن زاده، حسن، ۱۳۷۳، مصاحبه، بیّنات، ۱۰ صفحه، قم، موسسه امام رضا.
- (۹) سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، چاپ سوم
- (۱۰) صفوی، امان الله، ۱۳۷۶، کلیات روش ها و فنون تدریس، تهران، معاصر
- (۱۱) مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸، جاذبه و دافعه علی (ع)، قم، صدرا
- (۱۲) مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، مجموعه آثار ۲، قم، صدرا

حکومت مهدوی و جهانی شدن

تفاوتها و شباهتها

جواد نیک معین*

چکیده

اسلام به عنوان آخرین و کاملترین دین الهی، دارای جامع ترین دستورالعمل زندگی مادی و معنوی بشر است؛ از جمله در مباحث سیاست، حکومت و اداره جامعه بشری نیز دارای دستورالعملهای کاملی است. نظام سیاسی اسلام دارای مبانی، اصول، اهداف و ویژگیهای خاصی متمایز از سایر نظامهای سیاسی بشری است که تجلی آن را می توان در دوره حکومت جهانی حضرت مهدی (علیه السلام) مشاهده کرد.

با توجه به گسترش روز افزون پدیده جهانی شدن و تاثیرات آن بر زندگی بشری، تلاش این مقاله پاسخ دادن به این سؤال اصلی است که چه رابطه ای بین جهانی شدن با اور حکومت مهدوی در اعتقادات شیعه وجود دارد؟ برای پاسخ به این سؤال اصلی، ناگزیر باید به سؤالات فرعی ذیل پردازیم:

۱- مفهوم جهانی شدن چیست؟

۲- ویژگیها و شاخصه های اصلی حکومت مهدوی چیست؟

۳- تفاوتهای عمده بین جهانی شدن و حکومت مهدوی کدامند؟

۴- مقایسه اجمالی بین این دو مقوله چگونه است؟

فرض این مقاله بر این است که جهانی شدن در مبانی، اصول، اهداف و محتوا تفاوتهای بنیادین با حکومت مهدوی دارد؛ لیکن از لحاظ شکل که همان تشکیل حکومت جهانی مستقل از هویتهای ملی می باشد، باهم مشابهند. البته باید توجه داشت که نظریه پردازی در خصوص جهانی شدن، خود می تواند آمادگی خوبی در اذهان جهانیان برای پذیرش یک نوع حکومت واحد جهانی فراهم آورد. (صرف نظر از اینکه رهبری آن بر عهده که باشد)

روش تحقیق: توصیفی، تحلیلی و با ابزار کتابخانه ای بوده است.

واژه های کلیدی: جهانی شدن، حکومت مهدوی، مقایسه جهانی شدن با حکومت مهدوی.

مقدمه

ساختار حکومت جهانی حضرت ولی عصر (عج) دارای جامعترین متد حکومتی، جهت اداره جامعه جهانی است که می تواند الگوی مناسبی برای جامعه بشری در عصر غیبت باشد؛ خصوصاً اکنون که مباحث مربوط به جهانی شدن و تئوریهای نظری در این خصوص، گسترش چشمگیری یافته و ادعای آمریکا به عنوان رهبری جهان، آمادگی اذهان بین المللی را در این زمینه بیش از پیش فراهم نموده است.

پیشرفت تکنولوژی و فناوری، گسترش ارتباطات، فشردگی زمان و مکان و کاهش قید و بندهای جغرافیایی، ما را در شرایطی قرار داده که خواسته یا ناخواسته به سوی نظامی جهانی پیش می رویم؛ لذا پرداختن به این موضوع برای ما از سه جهت لازم است: اول آنکه در قرن بیست و یکم خواه ناخواه تحت تأثیر چنین پدیده ای قرار گرفته ایم و بدین جهت شناخت ابعاد آن، جهت بررسی تطبیقی با مبانی و اصول اعتقادی اسلام ضروری خواهد بود؛ دوم آنکه اعتقاد دیرین ما نسبت به مهدویت و ظهور منجی عالم بشریت که در تمام ادیان نیز به آن اشاره شده، این سؤال را مطرح می کند که ماهیت و ساختار حکومتی حضرت ولی عصر (علیه السلام) چگونه و با چه اصول و ابزارهایی، حکومت جهانی واحد و عدالت فراگیر را در سراسر گیتی برقرار خواهد کرد و چه رابطه ای بین آن با جهانی شدن وجود دارد؟ سوم آنکه وظیفه دنیای اسلام و خصوصاً شیعیان جهان در این راستا چیست؟

ما در این تحقیق ابتدا مفهوم و روند جهانی شدن را بیان کرده، سپس به شاخصه ها و ویژگیهای حکومت مهدوی اشاره خواهیم نمود و در ادامه تفاوتهای عمده بین جهانی شدن و حکومت مهدوی را بیان نموده و نهایتاً پس از مقایسه اجمالی بین این دو مقوله، به نتیجه گیری از این نوشتار خواهیم پرداخت.

در خصوص پیشینه تحقیق باید گفت که اگرچه در کتاب «آینده جهان» (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت) نوشته حجه الاسلام رحیم کارگر، شاخصها و ویژگیهای حکومت مهدوی تشریح شده و نیز در کتاب «سیاست و مهدویت» نوشته غلامرضا بهروزلک،

از سازگاریها و ناسازگاریهای جهانی شدن با مهدویت سخن به میان آمده؛ لیکن به نظر می رسد مزیت این مقاله نسبت به آثار مذکور، پرداختن به چهار موضوع فوق است.

جهانی شدن

شاید اصطلاح دهکده جهانی را بتوان آغازی برای شکل گیری اصطلاح جهانی شدن دانست؛ لیکن کاربرد این واژه یا مشتقات آن تا دهه آخر قرن بیستم محدود باقی ماند. در سال ۱۹۶۵ م، مارشال مک لوهان نام دهکده جهانی را بر کتاب خود گذاشت و تا سال ۱۹۹۶ فهرست کتابهای موجود در کنگره آمریکا با این عنوان به عدد ۳۴ محدود بود؛ در حالیکه در سال ۱۹۹۸ به بیش از ۲۰۰ و در سال ۱۹۹۹ به بیش از ۴۰۰ عنوان افزایش یافت و همچنان روند رو به رشدی را طی کرد، به طوریکه در حال حاضر صرفاً کتابهای ثبت شده در سایت google book بیش از ۹۰ هزار مقاله با این عنوان است. این ارقام گویای مورد توجه قرار گرفتن این موضوع توسط محققان و نویسندگان در سالهای اخیر و گسترش فراگیر آن است. اندیشمندان بزرگی در عرصه های مختلف جامعه شناسی، سیاست و اقتصاد (مانند: رونالد رابرتسون، آنتونی گیدنز، کیت نش، جیمز روزنا، مالکوم واترز و ...) به مسئله جهانی شدن پرداخته اند و برخی نیز مانند کیسینجر، فوکویاما و هانتینگتون در این زمینه توصیه های جالبی کرده اند.

با این وصف، در ابتدا به برخی تعاریفی که در مورد جهانی شدن ارائه شده اشاره می کنیم:

- جهانی شدن پدیده ای چند بعدی است و از این رو اقتصاد، سیاست، فرهنگ و ... را در بر می گیرد و با تحقق آن، مرزهای ملی از بین رفته و یا کم رنگ می شود. کشورها نقش گذشته خود را از دست می دهند و به جای قوانین داخلی، قوانین بین المللی بر کشورها حاکم می گردد. (پیشگاهی فرد، ۱۳۸۰، ۱۵)
- جهانی شدن فرایندی اجتماعی است که در آن قید و بندهای جغرافیایی، فرهنگی، مذهبی و ... که بر روابط انسانی سایه افکنده، از بین می رود. البته اگرچه جهانی شدن یک روند سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و ... است؛ اما بیش از همه، روندی

اقتصادی است. (همان)

- جهانی شدن یعنی یکسان شدن و یا مشابه کردن دنیا. این حادثه به طرق گوناگونی چون توسعه ماهواره ها، گسترش رایانه ها، افزایش توان رسانه ها، به ویژه ازدیاد کانالهای تلویزیونی صورت می گیرد. (همان)
 - لیکن اگر به ماهیت جهانی شدن توجه کنیم، می توانیم جهانی شدن را به صورت های دیگر نیز تعریف نماییم:
 - از جمله پیروز مجتهدزاده، واژه جهانی شدن را به کار می برد که حاوی بار عظیمی از آمریکایی شدن است و در واقع همان جهانی سازی به دست صاحبان صنعت و سرمایه است و آمریکا سکوی اصلی پرتاب موشک جهانی شدن فرض می شود و در پرتو جهانی شدن ها، جهانیان به فرهنگ، مفاهیم، زبان و اخلاق یا بی اخلاقی آمریکایی تن می دهند. (نصیری، ۱۳۸۰، ۲۸۵)
 - گسترش فرهنگ اروپایی از طریق مهاجرت، استعمار و تقلید فرهنگی به سراسر کره زمین. (ایران زاده، ۱۳۸۰، ۲۴)
 - تداوم حرکت سرمایه داری که پس از پایان جنگ سرد، رویای تسلط بر عالم را در سر می پروراند. (نش، ۱۳۸۰، ۱۰)
 - تصویری ترسناک از یک بازار عنان گسیخته و پایان نوسازی به سبک ملی و دینی است که می رود تمام شالوده های سیاسی و اجتماعی ملت ها و دولت ها را از هم بگسلد. (ایران زاده، ۱۳۸۰، ۲۴)
 - دخالت در امور داخلی دولتهای جهان سوم و کنار گذاشتن هرگونه قانونی است که مانع از تجارت آزاد از سوی شرکتهای چند ملیتی است؛ بدون آنکه ثبات اجتماعی حاکمیت این دولت ها را در نظر بگیرد. (همان)
 - محققان فرآیند جهانی شدن را معمولاً در چهار حوزه فنی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مطالعه می کنند.
- در حوزه فنی و تکنولوژیک، از وقوع انقلاب صنعتی سوم سخن می رود. انقلاب صنعتی

اول در قرن هجدهم میلادی، تحول در تکنولوژی تولید بود. انقلاب صنعتی دوم در نیمه دوم قرن نوزدهم رخ داد و تحولی در تکنولوژی توزیع و ارتباط ایجاد کرد. انقلاب صنعتی سوم در پایان قرن بیستم تحولاتی اساسی در حوزه ارتباط، مصرف و اطلاعات به همراه آورده است.

در حوزه اقتصاد، به تبع تحولات فنی مذکور، تغییرات بی سابقه ای رخ نموده است. در جهانی شدن اقتصاد، کنترل دولت ملی بر اقتصاد ملی به نحو فزاینده ای از دست می رود و عناصر اصلی سیاست های اقتصادی و مالی ملی، جهانی می شوند.

در حوزه سیاسی با ظهور و گسترش اختیارات نهادهای سیاسی جهانی چون بانک جهانی، تحولات چشمگیری در حوزه محدود شدن قدرت و حاکمیت دولت های ملی رخ می نماید. بطور کلی در فرایند جهانی شدن، ویژگیهای اصلی دولت ملی مانند (اهمیت و نقش مرزها) در معرض زوال قرار می گیرد.

در سطح فرهنگ باید از ظهور جامعه مدنی جهانی سخن گفت. جنبش های فرهنگی و اجتماعی بین المللی جزئی از این جامعه هستند و به مسائل و موضوعاتی چون رعایت حقوق بشر و آزادی های مدنی از جانب دولت های ملی نظر دارند که از حدود توانایی و دید دولت های ملی فراتر می روند. (نش، ۱۳۸۰، ۱۰)

در مجموع می توان گفت جهانی شدن

اولاً: ادامه تحولات کلان تاریخ بشر غربی یعنی تحول انقلاب کشاورزی، انقلاب صنعتی و انقلاب اطلاعاتی است؛

ثانیاً: تداوم حرکت سرمایه داری غرب است؛ ولی پس از پایان جنگ سرد تهاجمی تر شده و رویای تسلط بر جهان را در سر می پروراند.

جهانی شدن بیش از هر تعریف دیگر به این معناست که سیاست اقتصادی، امنیت غذایی و ... باید در حوزه اختیارات تجار و سرمایه گذاران دولت های ثروتمند قرار گیرد و در این روند، حکومتها، نهادهای بین المللی و حتی سازمان های بین المللی نیز اجازه ندارند که فعالیت و قدرت آنها را به پرسش گیرند. (شیرودی، ۱۳۸۱، ۳۲۲)

با چنین نگرش و عقیده ای است که جهانی شدن را کروگمن، ادغام بیشتر بازارهای جهانی؛ مک /یوان، گسترش بین المللی مناسبات تولید و مبادله سرمایه سالارانه؛ بازانسون، یکپارچگی تجارت با حذف مرزهای تجاری، سرعت در مبادله تکنولوژی و افزایش عمومی در مصرف جهانی می دانند و طبیعی است که در رأس چنین نظامی، آمریکا قرار بگیرد. از این رو مالکوم واترز می گوید: «جهانی شدن، نتیجه مستقیم گسترش فرهنگ اروپایی از طریق مهاجرت، استعمار و تقلید فرهنگی به سراسر کره زمین است. این پدیده به طور ذاتی از طریق فعالیتهای سیاسی و فرهنگی با الگوی توسعه سرمایه داری همراه است.» (آقائی، ۱۳۸۱، ۱۰)

حاصل و نتیجه مباحث قبلی این است که: جهانی شدن ریشه در غرب دارد و در غرب متولد شده و بارور گردیده است. اصول و مبانی فکری و فلسفی آن دقیقاً همان اصول و مبانی غرب است؛ البته باید اضافه کرد که اندیشمندان متعددی نیز بر ارتباط مستقیم بین جهانی سازی و غرب و پروژه بودن آن تأکید دارند. در رأس پروژه جهانی سازی آمریکاست؛ لیکن آمریکا به دلایل مختلفی نزد افکار عمومی ملتها از صلاحیت رهبری جهانی برخوردار نیست.

در این صورت این سؤال پیش می آید: اگر آمریکا شایسته رهبری عادلانه جهان و یا قادر به آن نیست، پس چه نظامی از این توانایی برخوردار است؟ این نظام توانمند جهانی بر چه اصولی استوار است و ویژگیها و ابزارهای آن چیست؟

حکومت مهدوی

اگرچه نمی توان طرح اسلام {حکومت واحد جهانی حضرت مهدی(عج)} را منطبق با جهانی شدن دانست؛ ولی اگر جهانی شدن به صورت طبیعی خود به پیش رود، می تواند زمینه ساز حکومت مهدوی باشد. به هر حال همین که نظریه پردازان دنیا، در اصل تشکیل حکومت واحد جهانی با مکتب تشیع اسلام همنا شده اند، خود امری ارزشمند است؛ زیرا تا دیروز تشکیل حکومت واحد جهانی تحت نظر امام معصوم برای دنیا قابل قبول نبود و آن را به صورت امری عجیب و باور نکردنی مطرح می کردند؛ ولی امروزه خود، حکومت جهانی را

قطعی و امری اجتناب ناپذیر می دانند. بنابراین، جهان به تدریج خود را برای پذیرش حکومت واحد جهانی آماده می سازد و زمینه فکری بشر برای اجرای این طرح مهیا می شود. اگر تا دیروز، حکومت واحد جهانی صرفاً یک عقیده اسلامی شیعی بود، امروز آنان هستند که انسان ها را به پذیرش و اجرای این طرح که امری ضروری و حیاتی است، دعوت می کنند.

حکومتی که اسلام مطرح کرده دارای خصوصیات است که اساساً نمی تواند در صورت اجرایی شدن، همانند سازمانهای بین المللی، وسیله ای برای تسلط اقویا بر ضعفا و گسترش ظلم مدرن در عالم و سرانجام باعث زحمت و سلب آزادی و آسایش مردم بشود. بنابراین اگر هم چنین حکومتی با همه کاستیها و چالشهایش به وجود آید، ضامن اجرائی نخواهد داشت و شهوات و غرایز آدمی را که محرک او در جنگ و فتنه است، مهار نمی کند و نمی تواند یک برادر ایمانی و انسانی در عالم به وجود آورد، اما حکومت واحد جهانی که در اسلام مطرح است، هم ضامن اجرائی دارد، هم عقیده و ایمان از آن پشتیبانی می کند، هم مردم را برادر می سازد و هم غرایز و امیال را هدایت می کند.

حکومت مهدوی (عج)، دارای خصایص و ویژگیهای برجسته و ارجمندی است که آن را از سایر دولت ها و حکومت ها متمایز می سازد. بخشی از این ویژگی ها، بیانگر اخلاقی بودن و کمال خواهی آن دولت و نشانگر محور بودن معنویت و رشد و بالندگی اخلاقی در آن است. برخی از این ویژگیها عبارتند از:

- ریاست و رهبری در این دولت، پادشاهی، ریاستی و دیکتاتوری نیست؛ بلکه «امامتی» (بر اساس نظام امامت) است و زعیم و رهبر آن، امام معصوم و منصوب از سوی خداست. او کسی نیست جز امام مهدی (عج) که این مقام والای الهی را در دست داشته و یاران صالح و مخلص خود را حاکم و رئیس سرزمین های مختلف جهان خواهد ساخت. شکل و سرشت حکومت مهدوی، همان صورت و سرشت دولت پیامبر (ص) و امام علی (ع) است. (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ۴۱۵)

- تشریح و قانونگذاری در این دولت، در دست مجالس و پارلمان‌ها (انسان) نخواهد بود؛ بلکه تنها قانون خدا (قرآن) محور و اساس قوانین و مقررات بوده و امام معصوم (ع)، تبیین کننده، نگهبان و احیاگر آن خواهد بود. در واقع محور جامعه آرمانی اسلام، خدا و احکام الهی است و این تعالیم برای اداره جهان کافی است. (کارگر، ۱۳۸۹، ۲۴۵)
- در این دولت توسعه اخلاقی و اجتماعی و تکمیل فضایل انسانی در اولویت بوده و علیه مظاهر فساد اخلاقی و اجتماعی اقدام قانونی و قضایی صورت خواهد گرفت. آلودگی‌های اخلاقی مانند ریا، کم فروشی و حيله در تجارت، خودفروشی زنان، شرب خمر، فسق و فجور و... به شدت منع خواهد شد. امر به معروف و نهی از منکر رواج یافته و اعمال زشت و نیک برای شناخت مردم، معرفی خواهد شد. دولت آن حضرت، تمامی جهان را فرا خواهد گرفت. (حسینی بهارنچی، ۱۳۸۱، ۲۴۳)
- در زمان حکومت امام مهدی علیه السلام، او با نقش سازنده و احیاگر خود نسبت به مشکل انحرافات و برداشتها و تفسیرهای غلطی که در دین خدا و احکام الهی توسط روحانی نماها یا روحانیون دنیا دوست و یا توسط حکومت‌های غیر اسلامی (یا به ظاهر اسلامی) و یا توسط سرمایه داران ایجاد شده، اقدام می نماید. او اسلام ناب محمدی و علوی را (از لایه های غلط و اندیشه های انحرافی و برداشتهای نادرست و ضد دین که به نام دین در ذهن جامعه اسلامی رسوخ کرده) نمایان می سازد و فساد معنوی و فرهنگی را که مانع رشد اجتماعات بشری است از میان بر می دارد. (حکیمی، ۱۳۸۰، ۸۹)
- حکومت مهدوی از تأیید و پشتیبانی همه جانبه الهی برخوردار بوده و در قیام علیه جبهه کفر یاری خواهد شد. خداوند خود بشارت داده که از جبهه حق و عدل، در هر زمان و مکانی پشتیبانی کند (ان تنصروا الله ینصرکم). حکومت امام مهدی (عج) نیز در پایان تاریخ برای گسترش عدل و یاری دین الهی تشکیل شده و به یقین از پشتیبانی الهی و امدادهای غیبی برخوردار خواهد شد. (حسینی بحرانی، ۱۳۷۶، ۲۴۳)

• فرهنگ بشری در ابعاد مختلف یعنی دانش، صنعت، افکار و ارزش‌ها و ... رشد و کمال می‌یابد. هیچ قدرت استکباری نمی‌تواند عقول بشری را در خدمت خود و منافع شخصی خویش درآورد و از آنها در راه مصالح غیر انسانی سود جوید. در حکومت مهدوی علم و دانش منتشر می‌شود و افکار و اندیشه‌ها شکوفا می‌گردد و همه دیدگاه واحد و یکسانی به جهان طبیعت و پدیده‌های اطراف خواهند داشت. (طیسی، ۱۳۸۰، ۱۷۶)

• در حکومت امام مهدی (عج)، وسایل و امکانات زندگی اجتماعی به استخدام بشر در می‌آید و از پیشرفت و تنوع گسترده‌ای برخوردار می‌شوند. خداوند همه امور را در اختیار و سیطره حکومت امام مهدی و کارگزاران او قرار می‌دهد و اداره شؤون مختلف زندگی با کمک این امکانات پیشرفته و اعجاز‌آمیز به راحتی امکان‌پذیر می‌شود. این حکومت بر مبنای حاکمیت عقل است؛ زیرا عقل و خرد انسان‌ها در عصر ظهور به کمال می‌رسد. (الموسوی، ۱۴۲۵ ق، ۱۱۲)

• حکومت مهدوی، به احیا و ترویج دین و گسترش و تعمیق اسلام در سراسر جهان می‌پردازد و معارف ناب و حقیقی و دستورات و تکالیف متروک و فراموش شده آنرا برای مردم بیان می‌کند. در واقع این دولت، مبتنی بر آموزه‌های بنیادین دین اسلام است. در این دوران، وحدت دینی تحقق می‌یابد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ۲۸۷)

• در این حکومت، عدالت، قسط و دادگری اصل بوده و از ظلم، ستم و تجاوزگری خبری نخواهد بود. مظلومان و ستم‌دیدگان یاری شده و ناراحتی‌ها، ناامنی‌ها و گرفتاری‌های آنان رفع خواهد گردید. طبق بشارت الهی، این حکومت جهانی، عدالت را در سراسر زمین مستقر کرده و همه از مزایای آن بهره‌مند خواهند شد. (طاهری، ۱۳۸۰، ۳۲۴)

پس حکومت اخلاقی امام مهدی (عج)، دولتی فضیلت‌گرا و دینی است و آموزه‌های بنیادین اسلام بر آن حاکم است. رضایت و کمال مادی و معنوی مردم را در اولویت قرار می‌دهد. نمونه کامل حکومت نبوی (ص) و حکومت علوی (ع) است. انسان‌ها را از قید و

بندهای نفسانی و استثمار و استعمار قدرتمندان آزاد می‌کند. دولت علم و دانش و اندیشه و خرد ورزی است. پایان بخش دولت های سکولار و لیبرالیستی و احیاگر حکومت دینی است. همه کس و همه چیز را به کمال نهایی خود می‌رساند.

این دولت، سعادت واقعی بشر و خیرات عمومی را تأمین می‌کند. رابطه انسان را با خدا تصحیح و انسان را به خودشناسی و خودسازی اخلاقی دعوت می‌کند. اقتدار و نفوذ فراوان و فراگیری دارد و ریشه ظلم و ستم و فساد را از بین می‌برد. در این حکومت، حاکمان و زمامدارانش، باید واجد صفات اخلاقی و فضایل انسانی باشند. این حکومت، کامل‌ترین خلافت الهی بر روی زمین بوده و رهبر و پیشوای آن، منصوب از سوی خداست؛ با مردم رابطه‌ای، دوستانه و ولایت مدارانه دارد و با آنها بر اساس کرامت ذاتی و اخلاق انسانی برخورد می‌کند. دولتی فرا ملی و فرا مرزی است و تمامی امکانات، منابع و خدمات را در اختیار همگان قرار می‌دهد. دولتی ظلم‌ستیز، کفرستیز و ضد فساد و خشونت است. (کارگر، ۱۳۸۹، ۲۴۷)

در مجموع با بررسی آیات و روایات باید گفت حکومت مهدوی فرهنگی و ارزشی است و در آن علم و هنر و دانش در راستای تعالی بشر، به کمال می‌رسد. حامی محرومان، مستضعفان، تهی‌دستان و صالحان است و ثروت و قدرت و شهرت در آن جایی ندارد. عدالت محور است و در همه زمینه‌های قضایی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عدالت را برقرار می‌کند. ارشاد، هدایت و امر به معروف را در اولویت قرار می‌دهد. محصول اندیشه بشری نیست؛ بلکه پاسخگوی نیازها، مشکلات، کاستی‌ها و نارسایی‌های زندگی است.

تفاوتهای عمده بین جهانی شدن و حکومت مهدوی

الف: پدیده جهانی شدن هر چند به سرعت در حال گسترش و پیشروی در عرصه های مختلف جهانی است و نظرات و دیدگاه های بسیار زیادی درباره آن ارائه می شود؛ اما در عین حال امری مبهم، نارسا و پیچیده است؛ در حالی که تصویر حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) به روشنی در روایات و احادیث بیان شده و ویژگیها و ساختار کارآمد و جامع نگر این حکومت با دقت هرچه تمامتر، ترسیم و تبیین شده است و هیچ گونه ابهام و

کاستی در آن وجود ندارد. این حکومت هم آسمانی و الهی است و هم علم دوست و افرادی خردورز و آگاه، عالم، متعهد و موحد زمام آنرا در دست دارند. بطوریکه ولایت و کارگزاران حکومت اسلامی جز به افراد متدین و امین واگذار نمی شود. (کارگر، ۱۳۸۹، ۲۷۷)

ب: جهانی شدن در عرصه اقتصادی در صدد رفع موانع و کاستی های پیشرفت و توسعه اقتصادی، اتکا به بازار و تجارت آزاد و رفع بیکاری و بحرانهای اقتصادی است؛ اما در عین حال مشکلات جهان (فقر، نابرابری، بهره کشی، استثمار، بیکاری و ...) همچنان پا برجا و حتی رو به گسترش است.

بنا بر دیدگاه مخالفان جهانی شدن، جهان شمولی اقتصاد به معنای جهانی شدن مشکلات و نارساییهای برخاسته از لیبرال دموکراسی و اقتصاد گرایی غربی است. چون سرمایه داری غربی با طرح مسأله ی (جهانی شدن) سعی در انتقال مشکلات و بحرانهای اقتصادی و مالی به خارج دارد که این امر تبعات سختی برای کشورهای جهان سوم در پی خواهد داشت، در حالیکه رکن اساسی حکومت مهدوی رفع نابرابریها خواهد بود. او اموال را میان مردم چنان به مساوات تقسیم خواهد کرد که دیگر محتاجی دیده نخواهد شد تا زکات بگیرد؛ همگان به طور برابر از نعمتهای الهی برخوردار شده و بیکاری و فقر ریشه کن خواهد شد. این روایت متواتر است که حضرت مهدی (عج) زمین را پر از قسط و عدل می کند و "به طور مساوی مال را تقسیم می کند و میان همه مردم به عدالت رفتار می کند". (شیخ صدوق، بی تا، ۱، ۱۶۱)

ج: جهانی شدن باعث تسلط و یکه تازی کشورهای قدرتمند در عرصه های سیاسی و اقتصادی می گردد و ناامنی و رفتارهای خصمانه به همراه دارد، چیزی که هیچ دولت و کشوری حاضر به پذیرش آن نیست. *الن دوبنوا* می نویسد: "سده بیست و یکم، سده افول امریکا و قدرت یابی کشورهای نو خواهد بود. چین، روسیه، هند، ایران و مصر. اروپا که در شرایط دشواری به سر می برد، بار دیگر ناگزیر است با سرنوشت خود روبرو شود و شاید جنگهایی روی خواهد داد که تاکنون مانند شان دیده نشده است، هیچ کس را از رویارویی جهانی که به فرو کاستگی ادعای جهان شمولی ارزشهای غربی خواهد انجامید، گریزی

نیست." (سلیمی، ۱۳۷۹، ۱۲۵) در حالیکه اساس و برنامه اصلی حضرت مهدی (عج) گسترش و برقراری صلح، امنیت، آسایش و ریشه کنی ظلم و ستم، جنگ و خونریزی از جهان است. در حکومت آن حضرت جایی برای گردنکشان و ستمگران باقی نمی ماند و ریشه تمامی جنگها و ستیزه جویی ها که همان فزون طلبی های مادی و اقتصادی است، از بین خواهد رفت و همان طور که قرآن می فرماید، ترس مردم، به امنیت و آسایش مبدل خواهد شد. (ولیبید لنهم من بعد خوفهم / منا).

د: جهانی شدن از نظر فرهنگی و اجتماعی، ادعای نزدیکی و پیوند فرهنگها و جوامع را دارد؛ اما روشن است که برخلاف نظر مدعیان غربی، در جهان آینده، یکپارچگی به وجود نخواهد آمد و پس از تقابلی بنیادین، تمدنها و فرهنگهایی نوین سر بر کشیده و چهره جهان را متحول خواهند ساخت، اروپا در این شرایط می تواند هویت جدیدی یابد و سرنوشت خود را از لیبرال-دموکراسی جهان گرای امریکایی جدا کند. *الن دوبنوا* می نویسد: "ملتها و فرهنگها عوامل راستین تاریخ هستند، سرمایه داری دموکراتیک، اینک صاحب بلا منازع میدان است؛ اما اشتباهی بزرگ است که فکر کنیم، برای همیشه می تواند صحنه را کنترل کند و با پیروزی تاریخ متوقف خواهد شد." (همان، ۱۲۶) این برخورد و تضاد تمدنها، جهان را آبستن التهاب، تنش و ناامنی می کند؛ در حالیکه در عصر ظهور، نشانی از اختلاف و کشمکش فرهنگی و سیاسی و حتی سلطه جویی تمدنها و فرهنگها نخواهد بود و آیین و فرهنگ واحدی بر جهان حاکم خواهد شد.

هـ: از دیگر معایب و نقصهای بزرگ جهانی شدن، عدم مدیریت واحد در جهان و ظهور بلوکهای قدرت و گسترش واحدهای سیاسی قدرتمند و متنازع با هم است. این مشکل اساسی در حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) به خوبی حل شده و جهان در تحت فرمان و ید با کفایت آن حضرت قرار خواهد گرفت، کشورهای جهان تحت رهبری واحد، اداره و مدیریت خواهند شد و کارگزاران و یاران نزدیک ایشان، حکومت بر واحدهای سیاسی را بر عهده خواهند گرفت؛ چنانکه امام صادق (ع) می فرماید: «مهدی اصحاب خویش را به تمامی شهرها و بلاد اعزام می کند و آنان را به عدالت و احسان و آباد سازی فرمان

می دهد.» (کارگر، ۱۳۸۹، ۲۶۶)

و: از نظر برخی، جهانی شدن باعث ایجاد تعامل و برابری فرهنگی، اقتصادی و سیاسی جوامع می شود و همگان از محصولات فرهنگی و ارتباطات استفاده کرده، در نتیجه تفاوتها و نابرابریها از بین می رود؛ اما از نظر برخی دیگر مانند دیوید هلد، رشد ارتباطات جهانی یا افزایش جریانهای فرهنگی، ارتباط چندانی با هموار سازی زمینه فعالیتها و کاهش نابرابریهای جهانی ندارد؛ بلکه این امر برخلاف آنچه معمولاً تبلیغ می شود، باعث تشدید نابرابریها در عرصه تولید و توزیع کالا، خدمات و امتیازات شده است و به نوبه خود، میان کسانی که از مجموعه رو به تزایدی از منابع و وسایل ارتباطی برخوردار هستند با آنانکه فاقد الکترونیسیته، فناوری ارتباطات و یا قدرت دسترسی به اطلاعات هستند، فاصله و شکافی ایجاد کرده است که به طور روز افزون در حال گسترش است. دارند ورف نیز ادعا می کند: «تعداد فزاینده ای از مردم بهویژه نسل جوانتر از بازار کار طرد خواهند شد.» (روز نامه جام جم، شماره ۷۵۴، ۸)؛ درحالیکه برنامه استراتژی اصلی حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)، رفع فقر، نابرابری، کاستیها و مشکلات از سراسر جهان و از بین بردن ظلم، اجحاف، تبعیض و حق کشی است. از آنجایی که مواهب و منابع طبیعی جهان به طور عادلانه مورد استفاده همگان قرار خواهد گرفت، علم و تکنولوژی بشر نیز رشد فراوانی خواهد یافت.

ز: جهانی شدن در عین حال که خدمات مثبت و مفیدی برای جوامع انسانی دارد؛ اما مفسد سیاسی و اخلاقی آن و گسترش تروریسم و سوء استفاده از آن رو به فزون است. قاچاق مواد مخدر و کلاهبرداریهای مالی، مشکلات زیست محیطی، گسترش بیماریهای جمعی، سوء استفاده های جنسی، فروش کودکان و زنان و... نیز جنبه جهانی پیدا کرده است. این مسائل و مشکلات به علت باز شدن مرز کشورها به روی یکدیگر، گسترش مبادلات بین المللی و... به مشکلات و جرایمی فرامرزی و جهانی تبدیل شده است؛ یعنی با گسترش جهانی شدن، این مشکلات نیز فراگیر و گسترده می شود؛ درحالیکه در حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)، مجال و امکانی برای بروز این گونه مشکلات نخواهد بود. افراد فاسد و تباہ گر از بین خواهند رفت و افراد صالح، جانشین آنان بر روی زمین خواهند شد،

زمینه های فکری و اعتقادی مردم تغییر می یابد و رذایل اخلاقی و آلودگیهای جنسی، ریشه کن خواهد شد. (کارگر، ۱۳۸۲، ۱۸۹)

دولت مهدوی، کارآمد، کامل، اخلاق محور و کمالگرا است؛ ولی بر خلاف آن، با بررسی مقوله جهانی شدن، به این نقطه دردناک می رسیم که چنین طرحهایی به سود توده های انسانی نبوده؛ بلکه نابسامانیها را صد چندان کرده است؛ به عنوان مثال نگاهی به انحصاری کردن فناوریها و تکنولوژیهای پیشرفته، سیاستهای بانک جهانی و صندوق بین المللی پول، کنترل افکار عمومی، تخریب محیط زیست، نقض حاکمیتهای ملل دیگر و ... از سوی طراحان و حامیان جهانی شدن، این نظریه بدبینانه تقویت می شود که: اصولاً جهانی شدنی که در دوران ما تبلیغ می شود مفهومی سلطه طلبانه، امپریالیستی، استکباری و استعماری دارد؛ یعنی جهانی شدن با هدف بسط و تحمیل گفتمان مسلط بر جهان که عمدتاً غربی و آمریکائی است طراحی شده و مجریان آن عمدتاً قدرتهای مسلط و صاحبان ثروت هستند. (جهانی سازی) مضاف بر این، با نگاه به عملکرد نظامهای سرمایه داری درباره جهان سوم، ماهیت این طرحها بیش از پیش آشکار می شود که تکامل تاریخی نظام سرمایه داری و همزیستی این نظام در یک نظام بین المللی با کشورهای جهان سوم، هر تلاشی را در راستای استقلال و خودکفایی، غیر مقدور می سازد؛ بهویژه اینکه بسیاری از اندیشمندان بر این باورند که جهانی شدن، بیشتر صبغه اقتصادی دارد و با همگرایی و ادغام اقتصادهای ملی در اقتصاد جهانی تحقق می یابد.

در پایان این قسمت باید گفت که مشکلات و ناگواریهای زیادی که اینک گریبانگیر جوامع جهانی است، با جهانی شدن نیز مرتفع نخواهند شد. این مشکلات در حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) وجود نخواهند داشت و همه مردم در امنیت، رفاه، آسایش و راحتی جمعی خواهند بود و همگان از ثروت، عدل، برابری، علم و دانش جهانی بهره مند خواهند شد. این وعده حتمی خداوند به مستضعفان و یکتاپرستان جهان و نقطه اوج و متعالی تاریخ بشری خواهد بود. اصولاً حکومت جهانی امام مهدی (عج)، برای ریشه کنی مشکلات، ناهنجاریها، کاستیها، نابرابریها، فسادها و انحرافات تشکیل خواهد شد و جنگ و

ستیزه جویی، ناامنی، ظلم و برتری طلبی و ... ریشه کن خواهد شد. در این صورت، امنیت یک تن، امنیت همه و رفاه یک تن، رفاه همه خواهد بود. رفاه و تنعم بدان سان خواهد بود که دیگر نیازمند و صاحب حاجتی در سطح جامعه پیدا نمی شود؛ زیرا ثروت و منابع، عادلانه در میان مردم تقسیم خواهد شد. حکومت حضرت مهدی (عج) برای مردم و به جهت هدایت و نجات آنان است؛ از این رو نوید بخش دوستی، یکرنگی، یکدلی و نعدوستی در میان همگان خواهد بود.

جهانی شدن این حکومت، به معنای جهانی شدن فضیلتها، عدالتها، نیکیهها، برابریها و معنویتها خواهد بود و مردم فرصتی خواهند یافت که خوب بیندیشند، خوب زندگی کنند، حکمت و دانش واقعی بیاموزند، یکدیگر را دوست بدارند و به حق همدیگر تجاوز نکنند، توحید محور و اخلاق گرا باشند، جامعه ای عاری از فساد و تباهی تشکیل دهند و ... در مدینه فاضله مهدوی، همه جا سخن از عدالت و قسط است و مردم شاهد فراگیری عدل و داد در زمین خواهند بود. دامنه عدالت او، تا اقصا نقاط منازل و زوایای ناپیدای جامعه گسترده خواهد شد، حتی عدالت و دادگری همچون گرما و سرما در درون خانه های مردمان نفوذ کرده و مامن و مسکن وجود آنان را سامان خواهد بخشید.

مقایسه اجمالی بین جهانی شدن و حکومت مهدوی

۱ - اگر منظور از جهانی شدن، حاکم شدن محتوای فکری و اصول و ارزشهای غرب باشد، بدون تردید چنین نگرشی با آموزه های دینی اسلام از یکسو و اندیشه مهدویت از سوی دیگر، ناسازگار می باشد. مهمترین ناسازگاریها بین این دو مقوله در مبانی فکری و نظری، اصول و اهداف آنهاست.

- ✓ مبنای تمدن غربی بر محوریت انسان یعنی اومانیزم (انسان معیار حق، یگانه حقیقت هستی، خالق ارزشها، عقل گرایی) استوار است؛ در حالیکه اندیشه اسلامی مهدوی مبتنی بر محوریت خالق هستی و خداوند متعال است.
- ✓ تمدن غربی بر به حاشیه راندن نقش دین در حیات سیاسی، اجتماعی انسان یعنی سکولاریسم پا می فشارد؛ در حالیکه در حکومت مهدوی تمزیح دین و سیاست

مطرح است؛ چرا که اساساً دین اسلام چیزی جز مجموعه ای از دستورالعمل های عقیدتی و احکام و اخلاق اجتماعی نیست.

✓ دغدغه تمدن امروزه غرب چیزی جز آزادی انسان یعنی لیبرالیسم نیست، در حالیدغدغه حکومت مهدوی کرامت و سعادت انسانی است.

✓ حکومتهای غربی بر نظام نمایندگی یا دموکراسی غیر مستقیم استوار است؛ در حالیکه نظام حکومت مهدوی بر امامت و رهبری امام معصوم که ولی خداست و اطاعتش واجب، استوار است.

✓ تمدن غرب بر سیطره و استثمار دیگران و اصالت سود استوار است، در حالیکه مهدویت اسلامی بر عدل و رهایی بخشی تمام انسانها مبتنی است.

۲ - اگر جهانی شدن صرفاً از منظر اقتصادی مد نظر قرار گیرد و مراد از آن سیطره و گسترش نظام سرمایه داری غربی باشد، در چنین صورتی نیز جهانی شدن با مهدویت اسلامی سازگار نخواهد بود؛ چرا که سرمایه داری غربی صرفاً بر کسب سود بیشتر مبتنی است، حتی اگر موجب ظلم و ستم بر جامعه جهانی شود و از طرف دیگر غایت آن سود اقتصادی و منافع مادی است، در حالی که اقتصاد از منظر اسلامی صرفاً تأمین کننده نیازهای بشری و وسیله ای برای تکامل و نیل به سعادت بشری می باشد. ضمن اینکه ایده عدل و داد و مهدویت اسلامی با سیطره صاحبان زر و زور ناسازگاری دارد و آن حضرت خود با آن مقابله می کند.

۳ - اگر منظور از جهانی شدن، وضعیت تکنولوژیک جدیدی باشد که هم اکنون در جهان موجود است و غرب با کنترل ابزارهای ارتباطی ماهواره ای و اینترنت بر آن سیطره دارد، چنین معنایی با ایده مهدویت سازگاری نخواهد داشت.

۴ - اگر مراد از جهانی شدن، فرایند گسترش تکنولوژی ارتباطی باشد و به مثابه یک وضعیت شکلی و سخت افزاری نگریسته شود که با محتوای خود استوار می گردد، چنین قرائتی از جهانی شدن می تواند با مهدویت اسلامی سازگار باشد؛ زیرا:

- گسترش فضای ارتباطی امروزی موجب پیوند انسانها در اقصی نقاط جهان می شود. چنین وضعیتی امکان تفاهم و همراهی را فراهم می سازد. به نظر می رسد چنین ویژگی ای با آن دسته روایات که بر ارتباط مؤمنان با یکدیگر و با حضرت مهدی(ع) در شرق و غرب جهان ناظر است، تطابق دارد و نیز آگاهی و اطلاعات تشدید یافته انسانها، از اشتراکات این دو مقوله است. (بهرزولک، ۱۳۸۱، ۱۵۳)

- جدا شدن هویت از مکان، اشتراک دیگر جهانی شدن با مهدویت است. هویتها در روزگاران گذشته پیوند نزدیکی با ویژگیهای جغرافیایی داشتند و گاه مکان و منطقه، محوریت داشته است؛ اما فرایند دولت ملت سازی و ملی گرایی در عصر جدید و بعدها پدیده جهانی شدن، عملاً چنین هویتهایی را دگرگون کرده اند. به هر حال چنین مفاهیمی (مانند ناسیونالیسم و ...) از ساختن یک هویت پایدار جهان شمول ناتوانند؛ چرا که هویت حقیقی انسانها ریشه در فطرت آنها دارد؛ لذا هر هویتی که سازگار با ویژگی های فطری انسان شکل گیرد، هویتی اصیل و پایدار خواهد بود. کار ویژه مهدویت اسلامی، ساختن هویت جدید الهی و بازگرداندن هویتهای کژ تابیده و دچار تعارض درونی، به هویتی اصیل است. جهانی شدن به معنای جدایی هویت از مکان، می تواند در راستای مهدویت عمل کند. هر چند وضعیت فعلی جهانی شدن از اجرای چنین فکری ناتوان است؛ اما محتوای غنی و اصیل مهدویت اسلامی آن را تحقق می بخشد.

- پیدایش جامعه بشری جهانی از جهاتی با ایده امت واحد اسلامی سازگاری دارد. در نظریه غایت و فلسفه تاریخ از نگاه ادیان و بویژه اسلام، تحقق چنین جامعه جهانی ای حتمی و ضروری است. اگرچه تشکیل چنین جامعه ای در روزگاران پیش به دلیل موانع مختلف دور از ذهن می بود؛ لیکن وضعیت مطلوبی که امروزه ابزارهای تکنولوژی ارتباطی فراهم نموده و همچنین اشتراک ادیان در خصوص منجی آخرالزمان و اعتراف دانشمندان به ضرورت وجود حکومتی جهانی، زمینه تشکیل حکومت واحد جهانی را مساعدتر نموده است؛ لذا به اعتقاد نویسنده:

اولاً: بر صاحب نظران و اندیشمندان شیعی است که با معرفی و تبیین ابعاد مختلف حکومت

جامع و کامل مهدوی و با آگاه سازی و دعوت جهانیان، زمینه ظهور حضرت را فراهم سازند. ثانیاً: با توجه به بدیع بودن و نیز رشد تبلیغ حکومت‌های سکولار و غیر دینی (مادی) در جنگ نرم دشمن، پیشنهاد می شود مراکز دانشگاهی و پژوهشی، زمینه های تحقیقی و تبلیغی لازم را در این زمینه بیش از پیش فراهم آورند.

جمع بندی و نتیجه گیری

به اعتقاد شیعه، مصلح و منجی آخر الزمان که در تمام ادیان الهی با اسامی مختلف، ظهور او وعده داده شده است، همان امام دوازدهم شیعیان حضرت بقیه الله الاعظم از ذریه نبی اکرم حضرت محمد (ص) می باشد که اکنون از نظرها غائب است. شیعه معتقد است او به زودی به اذن خداوند قیام خواهد کرد و حکومت‌های ظلم و جور و باطل را از میان خواهد برد و با برپایی حکومتی واحد، جهانی و اسلامی، عدل و داد را در سراسر گیتی فرا گیر خواهد کرد.

مبانی، اصول، اهداف، و ویژگی های حکومت جهانی حضرت مهدی (عج) که به دنبال تقرب الهی و کمال انسانی و عدالت همگانی است، با مبانی و اهداف جهانی سازی غربی که به دنبال سودجویی و تأمین منفعت بیشتر قدرتهای بزرگ، صاحبان ثروت و نهادهای فرا ملی است، تفاوت اساسی دارد؛ ولی تنها نقطه اشتراک حکومت مهدوی با مقوله جهانی شدن را می توان از حیث شکل، در حوزه گسترش ارتباطات و کنده شدن از هویت‌های ملی و تشکیل جامعه جهانی دانست: در حالیکه از لحاظ محتوا و مبانی، با یکدیگر تفاوت اساسی دارند.

حکومت واحد جهانی مهدوی بر مبنای خدا محوری، کرامت انسانی، تمیز دین و سیاست و امامت و رهبری حضرت ولی عصر (عج) بر پا خواهد شد. در حالیکه مبنای فکری و فلسفی مقوله جهانی شدن، بر اساس اومانیسیم، سکولاریسم و لیبرالیسم است و از آنجا که این مبانی، زائیده ی فکر بشری است (محدود به زمان و مکان است) و بدون توجه به مسیر کلی آفرینش انسان و هستی طراحی شده، از صلاحیت لازم برای اداره و هدایت حکومت جهانی برخوردار نیست.

لیکن سیر و روند تکمیلی تفکر اندیشمندان منصف جهان و عملکرد منفی مجریان و مدعیان مقوله جهانی شدن و بازتابهای آن و نیز بیداری ملتها و اشتراک ادیان در خصوص ظهور منجی آخرالزمان، نوید این را می دهد که : بشر به تدریج متوجه صلاحیت انحصاری و قابلیت اجرایی حکومت مهدوی برای اداره و هدایت جهان می شود، لذا بر صاحب نظران شیعه است که بیش از پیش با معرفی و تبیین ابعاد مختلف حکومت مهدوی و با دعوت از جهانیان، زمینه ظهور حضرت را فراهم سازند. (عرب چادگانی، ۱۳۸۴، ۲۲۱)

منابع و مأخذ

- ۱- آقائی، مهدی (۱۳۸۱)، «*ضرورت همکاریهای منطقه ای در فرآیند جهانی شدن*»، پگاه حوزه، شماره ۴۶، ۱۰.
- ۲- ایران زاده، سلیمان (۱۳۸۰)، «*جهانی شدن و تحولات استراتژیک در مدیریت و سازمان*»، مرکز آموزش دولتی، ۲۴-۲۸.
- ۳- الموسوی، سید یاسین (۱۴۲۵ ق)، *اضواء علی دوله الامام المهدی*، نجف، مرکز الدراسات التخصصیه فی الامام المهدی.
- ۴- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۴)، *سیاست و مهدویت*، قم، حکمت رویش.
- ۵- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۱)، «*مهدویت و جهانی شدن*»، کتاب نقد، سال ششم، ش ۲۴ و ۲۵، ۱۵۸-۱۳۷.
- ۶- پیشگاهی فرد، زهرا (۱۳۸۰)، «*نگرش ژئوپولتیکی بر پدیده جهانی شدن، تئوری نظام های فضا، منطقه ای*»، دوره عالی جنگ سپاه، ۱۵-۲۲.
- ۷- حسینی بحرانی، علامه سیدهاشم (۱۳۷۶)، «*سیمای حضرت مهدی در قرآن*»، تهران، نشر آفاق.
- ۸- حسینی بهارانچی، سیدمحمد (۱۳۸۱)، *دوله المهدی (حکومت امام زمان)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۹- حکیمی، محمد (۱۳۸۵)، *جهانی سازی و جهانی سازی غربی*، قم، دلیل ما.
- ۱۰- حکیمی، محمد (۱۳۸۰)، *عصر زندگی*، قم، بوستان کتاب.
- ۱۱- *روزنامه جام جم*، شماره ۷۵۴، ۸.
- ۱۲- سبحانی، حسن (۱۳۸۲)، *مروری بر وجوه اقتصادی حکومت مهدی (عج)*، تهران، مجمع جهانی تقریب مذاهب.

- ۱۳- سلیمی، حسین (۱۳۷۹)، *فرهنگ گرائی، جهانی شدن و حقوق بشر*، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۱۴- شیرودی، مرتضی (۱۳۸۱)، «*مبانی نظری جهانی سازی*»، کتاب نقد، سال ششم، ش ۲۴ و ۲۵، ۳۵۸ - ۳۱۷.
- ۱۵- شیخ صدوق (بی تا)، *علل الشرایع*، ج ۱، قم، مکتبه الداوری.
- ۱۶- صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۸۰)، *امامت و مهدویت*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۷- طاهری، حبیب الله (۱۳۸۰)، *سیمای آفتاب*، قم، زائر.
- ۱۸- طبسی، علامه سیدهاشم (۱۳۸۰)، *چشم اندازی به حکومت مهدی (عج)*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۹- عرب چادگانی، جواد (۱۳۸۴)، *بررسی نظام حکومت جهانی حضرت مهدی (ع) و مقایسه آن با جهانی شدن*، پایان نامه کارشناسی ارشد.
- ۲۰- علی قنبری، فرج الله (۱۳۸۲)، *جهان شمولی و جهانی سازی*، قم، مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
- ۲۱- کارگر، رحیم (۱۳۸۲)، «*جهانی شدن و حکومت حضرت مهدی*»، فصلنامه انتظار، سال سوم، ش ۶، ۱۸۹.
- ۲۲- کارگر، رحیم (۱۳۸۹)، *آینده جهان (دولت و سیاست در اندیشه مهدویت)*، قم، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (ع)، چاپ سوم.
- ۲۳- مصباح، محمد تقی (۱۳۷۷)، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۴- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶)، *حکومت جهانی مهدی (عج)*، قم، مدرسه امام علی علیه السلام.
- ۲۵- نش، کیت (۱۳۸۰)، *جامعه شناسی سیاسی معاصر جهانی شدن، سیاست، قدرت*، محمدتقی دل فروز، با مقدمه دکتر حسین بشیریه، تهران، انتشارات کویر.
- ۲۶- نصیری، قدیر (۱۳۸۰)، «*در چیستی جهانی شدن، تأملی نظری در سمت و سرنوشت آهنگ جهانی*»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال چهارم، شماره سوم، ۲۸۵.

رفتارشناسی عصبیت در برابر دعوت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از منظر قرآن و حدیث

دکتر حمید پارسانیا*

حبیب‌اله حلیمی‌جلودار**

چکیده

تعصّب در رفتار که به معنای علاقه به سرزمین، قبیله، نژاد و اعتقادات است، هم عامل سازنده برای همکاریهای اجتماعی است و هم موجب دفاع از آنها می‌شود. با توجه به این که این امور ممدوح است، در این مقاله به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) از عصبیت برای حرکت و گسترش آیین اسلام بهره گرفت؟ و چرا اسلام عصبیت قومی را ملامت می‌کند و از آن به عنوان یک اهرم منفی در برابر دعوت پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) نام می‌برد؟ آیا دفاع از قوم، قبیله، نژاد و اعتقادات به طور مطلق، منکر و مردود است؟ آیا عصبیت‌ها مانع و رادع حرکت اسلام بود؟

در این که حمیت و عصبیت، ابداعی طبیعی در نهاد انسانی است شکی نیست؛ و این که انسان از آن در دفاع از باورهای خود بهره می‌برد نیز غیر قابل انکار است؛ لذا به نظر می‌آید که اسلام بین دفاع متعصبانه‌ی عقلانی تقوا محور و تعصّب غیر عقلانی باطل محور تمایز قائل است.

واژه‌های کلیدی: عصبیت، حمیت، شخصیت، رفتارشناسی، پیامدها.

* دکتر حمید پارسانیا، استادیار دانشگاه باقرالعلوم پست الکترونیکی: parsania@bou.ac.ir

** حبیب‌اله حلیمی‌جلودار، عضو هیأت علمی دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)

پست الکترونیکی: gloudar@umz.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۳۹۰/۴/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۲/۲۵

مقدمه

اولین مراتب نشو و نمو انسان در خانواده، محیط فرهنگی و تاریخی او شکل می‌گیرد. هویت تاریخی انسان در همین فرهنگ و تاریخی که با آن روزگار می‌گذراند، معنا و مفهوم می‌یابد. ارتباط با محیط تاریخی یک علقه‌ی وجودی است که گرایش خاصی را بین انسان و زمینه‌ی تاریخی او به وجود می‌آورد؛ لذا زبان، علایق، احساسات، مقبولات و مشهوراتی که انسان بر اساس آن‌ها می‌بیند، می‌شنود، می‌اندیشد و اظهار نظر می‌کند برگرفته از فرهنگ و تاریخ اوست.

برخی از متفکرین نظیر گادامر معتقدند که سنت تاریخی و اجتماعی، چارچوب و منظر تفکر و اندیشه‌ی انسان را به طور کلی شکل می‌دهد، به گونه‌ای که فرارفتن از آن ممکن نیست. (گادامر، ۱۳۸۴، ۱۰ و ۳۱ - پالمر، ۱۳۸۴، ۲۲۹ - توران، ۱۳۸۹، ۱۶۲ - رهبری، ۱۳۸۵، ۱۲ و ۵۱ - جباری، ۱۳۸۷، ۵۶-۵۷)

و همچنین هایدگر با طرح «دازاین» فهم انسان را تاریخی و در بستر هستی و زمان می‌داند، از نگاه او اندیشه‌ی انسان به گونه‌ای کامل، چارچوب تاریخی و اجتماعی دارد. (احمدی، ۱۳۸۲، ۹۲ و ۲۵۸ و ۴۲۰-۴۲۱ - پالمر، ۱۳۸۴، ۱۴۵ - رهبری، ۱۳۸۵، ۶۱)

بارز و برجسته‌ی این نوع از ارتباط انسان با زمینه‌ی اجتماعی و تاریخی، موضوعی است که آن را عصبیت و حمیت نام نهاده اند.

در میان متفکرین جهان اسلام ابن خلدون توجه ویژه‌ای به موضوع «عصبیت» داشته است، تا آنجا که آن را به عنوان علت فاعلی تاریخ بشریت معرفی کرده است. (ابن خلدون، ۱۴۲۶، ۱۳۴)

مطالعات اجتماعی بر روی انسان نشان می‌دهد که رفتار اجتماعی از دید تحلیلی، رفتاری خلق الساعه و انفرادی نیست که بتوان آن را به صورت پدیده‌ای مجزاً و منفک از گذشته مورد مطالعه قرار داد؛ بلکه باید آن را به صورت پدیده‌ی پیوسته‌ی اجتماعی بررسی کرد. برخورد تحلیلی با رفتار اجتماعی بیان‌گر این معنی است که عمل اجتماعی، عملی است ساخت یافته که در طی زمان در یک نظام روابط متقابل شکل گرفته است. تولد،

رشد و مرگ یک پدیده‌ی اجتماعی، هم‌پیوند با پدیده‌های دیگر اجتماعی است و عملکرد یک نظام اجتماعی از دست به دست هم دادن هزاران پدیده به وجود می‌آید.

به طور کلی از دیدگاه اجتماعی، حمیت یک پدیده‌ی روحی و اجتماعی است که بر اساس شواهد قرآنی (شعراء/۷۴، زخرف/۲۲ و ۲۳ و ...) از هزاران سال پیش تاکنون در زندگی بشر چنان نفوذ کرده است که طرز تفکر او را تحت تأثیر سلطه‌ی خود درآورده است؛ به گونه‌ای که با خلق و خوی او عجین شده است و عقل و استدلال هم قادر نیست که در همه‌ی موارد بر خوی تحت سلطه پیروز شود. از این رو فرهنگ حمیت و عصبیت در برخی موارد با جهل و توجیه غیرعقلانی از عملکرد بشر همراه می‌گردد.

هنگامی که عقل و خرد نیز در خدمت عصبیت قومی و اجتماعی قرار گرفت و جهل دامان آدمی را گرفت، مسایل نوپدید و تازه وارد، غول هول‌انگیزی می‌شوند که باید به لحاظ نگهبانی از میراث گذشته با آن مبارزه کرد.

لذا آنگاه که حضرت محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از طریق وحی، پیام الهی را ابلاغ فرمود، یکی از رفتارهای تند تقابلی مردم صدر اسلام، ریشه در گذشته‌ی آنها داشت. بدون شک عشق و علاقه به سرزمین، قبیله، نژاد و اعتقادات، عاملی سازنده در دفاع از آنها است؛ اما آیا هر دفاعی و دفاع از هر چیز، همیشه مناسب و ممدوح است؟ آیا پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از این خصلت برای حرکت و گسترش آیین اسلام بهره‌نجست؟ و چرا خدای تعالی در قرآن با صفت «الْجَاهِلِيَّةِ» (فتح/۲۶) آن را نکوهش نمود؟ چگونه است که خداوند آن را از صفات کافران می‌داند و در مقابل آن بر پیامبر و مؤمنین «سکینه» نازل می‌کند و تقوا را ملازم آنها قرار می‌دهد؟ (فتح/۲۶) و آیا عصبیت در منظر اسلام به‌طور مطلق اهرمی منفی است یا اینکه در مواردی می‌توان از آن استفاده‌ی مثبت نمود؟

تعصّب در زندگی مردم هر قوم و کشوری جای داشته و دارای کارکردهایی است؛ لذا لازم است که جنبه‌های منفی و مثبت و میزان کارآمدی آنها در یک فرهنگ خاص بررسی شود. این مقاله به دنبال آن است که عملکرد عصبیت تاریخی عرب را در قبال دعوت پیامبر

اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و مواجهه‌ی آن حضرت را با عصبیت موجود بررسی نماید و همچنین به این سؤال پاسخ دهد که آیا آن حضرت از آن استفاده می‌نمود؟

البته سابقه و پیشینه‌ی توجه به کارکرد رفتار عصبیت و حمیت در برابر دعوت پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به صورت مستقل به احصاء نگارنده در نیامده است، به جز این که مورخین در شرح دوران جاهلیت از آن یاد کرده اند و مفسرین در آیات مربوط در لابلا‌ی تفاسیر برای تشریح موضوع مورد نظر، به آن پرداخته اند که البته از آنها در این مقاله بهره برده شده است.

مفهوم تعصب

«تعصب» و «عصبیت» در اصل از ماده‌ی «عصب» به معنی پی‌ها و رشته‌هایی است که مفاصل را به هم ارتباط می‌دهد، سپس هر گونه ارتباط و به هم پیوستگی را تعصب و عصبیت نامیده‌اند؛ اما معمولاً این لفظ در مفهوم افراطی و مذموم آن به کار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۶۰۲ - مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۵۳)

واژه‌ی «غصبه» در چهار آیه‌ی قرآن آمده است (یوسف/۸ و ۱۴ نور/۱۱ - قصص/۷۶) و در همه‌ی این موارد به معنای گروهی است که توسط یک عامل، به هم سخت پیوند زده شده و مستحکم گردیده‌اند.

تعبیر دیگری که از عصبیت در آیات و روایات آمده «حمیت» یا «حمیت جاهلیت» است. «حمیت» در اصل از ماده‌ی «حَمَى» (بر وزن حمد) به معنی حرارتی است که از آتش یا خورشید یا بدن انسان و مانند آن به وجود می‌آید و به همین دلیل به حالت تب «حُمی» (بر وزن کُبری) گفته می‌شود، و به حالت خشم و همچنین نخوت و تعصب خشم‌آلود نیز «حمیت» می‌گویند.

و این حالتی است که بر اثر جهل و کوتاهی فکر و انحطاط فرهنگی مخصوصاً در میان اقوام جاهلی فراوان بود و سرچشمه‌ی بسیاری از جنگها و خونریزیهای آنها می‌شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۲، ۹۷)

راغب در مفردات می‌گوید: عرب از نیروی غضب وقتی فوران کند و شدت یابد تعبیر به «حمیت» می‌کند، می‌گوید: «حَمِيْتُ عَلَى فُلَانٍ» یعنی علیه فلانی سخت خشم گرفتم. خدای تعالی هم این کلمه را آورده و فرمود: «حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ» (فتح/۲۶) و به استعاره از همین معنا است که می‌گویند: «حمیت المکان حمی»؛ یعنی «از مکان دفاع کردم و یا آن را حفظ کردم.» (راغب اصفهانی، ۲۵۹، ۱۴۱۲ و نیز به همین معنا: ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۴، ۲۰۰ - الطریحی، ۱۳۷۵، ۱۰۷، ۱۸ - فیومی، مصباح‌المنیر، ۲، ۱۵۳ - مصطفوی، ۱۳۶۰، ۲، ۲۸۹) صاحب مجمع البیان می‌گوید: «حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ» یعنی: کفار همان عادت پدرانشان در دوران جاهلیت را دارند که هیچگاه حاضر نیستند احدی را قبول کنند و تسلیم او شوند؛ از جمله سرسختی آنها در برابر اقرار به حق و اقرار به رسالت حضرت محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بود. (الطبرسی، ۱۳۷۲، ۹، ۱۹۰ و نیز: حسینی همدانی، ۱۵، ۱۴۰۴، ۳۶۱ - فیض کاشانی، ۲، ۱۴۱۸، ۱۱۸۸).

پیدایش و زوال عصبیت

«عصبیت» که معروف است به نظریه‌ی ابن خلدون و نقشی اساسی در دیدگاه‌های اجتماعی و سیاسی او دارد، از نظر وی اساس تاریخ و محور تحوّل اجتماعی است. در دیدگاه ابن خلدون اصطلاح «عصبیت» به معنای پیوند و پیوستگی و از «عَصَبه» به معنای نزدیکان و خویشان آدمی از جانب پدر، مشتق شده است و مراد از آن، دفاع مردم از حریم قبیله و دولت خویش است. (ابن خلدون، ۱۴۲۶، ۱).

عصبیت منشأ غریزی دارد و در نتیجه، یک موضوع طبیعی است. با این وصف، ابن خلدون در پاسخ به این سؤال که عصبیت چگونه شکل می‌گیرد و یا چه چیزهایی موجب پیدایش عصبیت می‌شود، به عناصر ذیل اشاره می‌کند:

- ۱- پیوندهای فامیلی و خویشاوندی ۲- هم‌پیمانی و هم‌سوگندی ۳- دین و مذهب مشترک
 - ۴- اجداد یا اصل و نسب واحد ۵- محیط و شرایط سخت جغرافیایی.
- تعصّب نژادی، احساس برادری، وطن‌خواهی و در یک کلمه، عصبیت در مردم بادیه نشین افزونتر و به همین دلیل، همبستگی و طول عمر سیاسی آنان بیشتر است.

ولی هر گاه یکی از قبایل به تشکیل دولت بپردازد، به تدریج عصبیت خویش را از دست می‌دهد و سرانجام، مرگ، دولتش را فرا می‌گیرد؛ زیرا محیط و نظام شهر، که دولت در آن تشکیل می‌شود و تداوم می‌یابد، از عصبیت کمی برخوردار است. حتی اگر دولت به عمران و آبادانی شهرها همت گمارد، تقویت و تحکیم دولت فراهم نمی‌آید، بلکه هر قدر عمران و آبادانی شهرها بیشتر شود، از میزان همبستگی، هماهنگی و تجانس (عصبیت) انسانها می‌کاهد و دولت را به مرحله‌ی نیستی نزدیکتر می‌سازد.

علاوه بر تأسیس دولت که به زوال عصبیت کمک می‌کند، شهرنشینی نیز به زندگی مصرفی و نیز به نابودی عصبیت مدد می‌رساند. همچنین نابودی دین و اخلاق به حیات عصبیت خاتمه می‌دهد و رواج استبداد، مرگ تمدن‌ها و عصبیت‌ها را فراهم می‌آورد. همچنین انتقال و یا تبدیل زندگی دانداری به کشاورزی، به عصبیت پایان می‌بخشد و مالیات‌ستاندن منجر به زبونی، خواری و گسستن منشأ عصبیت می‌شود و اختلاط و آمیختگی تازیان با ملل غیر عرب به تباهی عصبیت می‌انجامد؛ یعنی همان عصبیتی که موجب پیوند فرد با دیگران، مایه‌ی انسجام درون گروهی و باعث تسلیم ناپذیری، اتحاد قومی و دینی مردم شده بود، به یکی از شکل‌های مذکور فرو می‌ریزد. (ابن خلدون، ۱۴۲۶، ۱۲۷-۱۶۳)

خاورشناس فرانسوی رژی بلاشر، در تاریخ ادبیات عرب بر اساس یافته‌های خود به تنظیم روانشناسی شخصیت عرب بدوی پرداخته و ویژگیهای فردی و اجتماعی عرب جاهلی را برمی‌شمرد که عبارتند از: خوگرفتن با خشونت از کودکی که در کنار تنگدستی و محرومیت او را تندخو، مغرور، زودخشم و ستیزگر می‌کرد؛ حس شرف و ناموس که در واقع مظهر توجه وی به نیکنامی بود؛ بلندپروازی، انتقام‌جویی (ثار) که هم با جنبه‌های فردی و هم با جنبه‌های اجتماعی و دینی مرتبط بود؛ رجزخوانی که جلوه‌ی بیرونی و هنری صفات یاد شده بود و معمولاً در جنگ مجال بروز می‌یافت و قمار و باده‌نوشی که نشان دهنده‌ی نیاز عرب بدوی به خودنمایی و نمایش ثروت و بی‌اعتنایی در صرف آن بود. (بلاشر، ۱۳۶۳، ۱، ۳۵-۵۳) بلاشر پس از بیان این خصوصیات و ضمن تأیید نظریه‌ی گلذیهر می‌گوید که

تمام این جلوه‌های روانی مجموعه‌ای را تشکیل می‌داد که اسلام آن را جاهلیت نامید که شامل پدیده‌هایی چون خودسری، خودپرستی و انسان‌گرایی قبیله‌ای می‌گردد. (همان، ۴۵)

علاوه بر امور فوق می‌توان « حبّ ذات و علاقه‌ی شدید به نیاکان، پایین بودن سطح فکر و فرهنگ صحیح، شخصیت‌زدگی، انزوای اجتماعی و فکری» را به‌عنوان عوامل دیگر تعصّب برشمرد.

از منظر برخی روانشناسان، موارد فوق به سطحی از شخصیت انسان که ارزش نامیده می‌شود و پس از رفتار، نظرات و نگرشها قرار می‌گیرد، مربوط می‌گردد؛ زیرا ارزشها در شخصیت انسان از نگرشها به مراتب درونی‌تر، عمیقتر و با دوام‌ترند. تغییرات آنها در شخصیت کمتر و دیرتر صورت می‌گیرد و باورهای کاملاً محکم و درونی شده‌اند که مبتنی بر یک سلسله واقعیات هستند. مطابق این نظریه، اعتقاد یا باور زمانی حاصل می‌شود که فرد به طور مکرر یک حادثه یا پدیده را عیناً تجربه می‌کند که در این صورت تکرار این تجربه منتهی به اعتقاد به آن پدیده می‌شود؛ به گونه‌ای که شخصیت هر فرد، در حقیقت منعکس کننده‌ی ریشه‌ی اجتماعی بشریت است. (برداشتی از کتب: شاملو، ۱۳۸۸، ۱۶۴ - مزلو ۱۳۶۷، ۱۰۷-۲۰۰ - احمدی، ۱۳۸۳، ۴۳-۸۴)

حال، باور و اعتقادِ جاگرفته در وجود انسان هرچه با ساختار حقیقی هستی سازگارتر باشد، تحلیل شخص از حوادث نوپدید و در نتیجه پذیرش او آن را، دقیقتر و زیباتر است و اگر غیر از این باشد مصداق همان بیت مَلّای رومی است که می‌گوید:

« پیش چشمت داشتی شیشه‌ی کبود ز آن سبب عالم کبودت می‌نمود»

(مولوی، ۱۳۷۸، دفتر اول، ۶۲)

البته نظریه‌های دیگری چون فرافکنی نیز وجود دارد که با ارتباط غیرمستقیم خود با عصبیت توجیه‌گر رفتارهای انسان می‌شود و موجب می‌گردد که انسان انگیزه‌های خود را بیرون انداخته، به دیگران یا گذشتگان نسبت دهد. این واکنش دفاعی انسان می‌خواهد سختی تأمل و تفکر را از خود دور سازد و به طور ناهشیار به زعم خودش عزت نفس خود را حفظ کند. به طور طبیعی افراد در مواجهه با مشکلات، بویژه مشکلاتی که نتیجه‌ی آن

نامعلوم است، دچار حیرت و سرگردانی می‌شوند و برای رفع این حیرتها ساده‌ترین راه را که توسل به گذشته و تأکید بر آن است، برمی‌گزینند. در نتیجه این افراد غالباً به فکر تحلیل و بررسی موقعیت جدید خود بر نمی‌آیند. (برداشتی از: بهرامی، ۱۳۷۲، ۱۵-۲۱)

عصبیت در زندگی انسان

عصبیت به معنی «وابستگی غیر منطقی به چیزی» تا آن‌جا که انسان حق را فدای آن کند، درسیر تاریخی زندگی انسان به خوبی مشهود است. هنگامی که به تاریخ انبیای الهی (علیهم‌السلام) می‌نگریم و علل انحراف اقوام پیشین را مورد بررسی قرار می‌دهیم، مشاهده می‌کنیم که آن‌چه به گونه‌ی برجسته در انحراف آنها ایفای نقش می‌کند، عصبیت است. از آیات (ص/۷۶) و روایات اسلامی (نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۲) استفاده می‌شود که ابلیس نخستین کسی بود که تعصب به خرج داد.

قرآن کریم به اقوام یهود و نصاری اشاره می‌کند که هر گروه به خاطر عصبیت، خود را بهترین می‌داند و دیگری را نفی می‌کند؛ گویی تنها بندگان برگزیده‌ی خدا آنها هستند. (بقره/۱۱۳)

و خدای تعالی به زبان حضرت نوح (علیه‌السلام) از برخورد تعصب‌آمیز قومش نقل می‌کند که هنگام دعوت آن حضرت انگشتان خویش را در گوشه‌هایشان قرار داده و لباسهایشان را بر خود می‌پیچیدند و در مخالفت اصرار می‌ورزیدند. (نوح/۷)

قوم عاد هم خطاب به پیامبرشان هود (علیه‌السلام) با تأکید بر عصبیت قومی و دفاع از گذشته‌ی باطل می‌گویند: «به سراغ ما آمده‌ای که تنها خدای یکتا را پرستیم و آنچه را پدران ما می‌پرستیدند رها کنیم؟» (اعراف/۷۰)

البته چنین پاسخهایی که آمیخته با عصبیت - اصرار بر باطل گذشتگان است - در برابر حضرت ابراهیم (علیه‌السلام) نیز نقل می‌شود. (انبیاء/۵۲ و ۵۳ - شعراء/۷۲ و ۷۴)

و از کارکرد حمیت و عصبیت فرعونیان در برابر معجزات روشن حضرت موسی (علیه‌السلام) است که بر آیین بت‌پرستی نیاکانشان تعصب ورزیدند و گفتند: «آیا آمدی که ما را از آن‌چه پدران خود را بر آن یافتیم منصرف سازی؟» (یونس/۷۸)

و بالاخره رفتار عصبیت در برابر دعوت پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) را شرح می‌کند که یکی از عوامل مهم انحراف و امتناع آنان از فرمان‌ها حق تعالی، حمیت جاهلی (عصبیت) بود؛ لذا می‌فرماید: «هنگامی که به آنها (مشرکان عرب) گفته شود از آن چه خدا نازل کرده است پیروی کنید می‌گویند: 'و ما از آن چه پدران خود را بر آن یافتیم پیروی می‌نماییم'، حتی اگر پدرانشان چیزی نفهمند و اصلاً تعقل نکنند.» (بقره/۱۷۰)

علت این امر این است که عصبیت باطل از عوامل مهم کفر است و بسیاری از امت‌های پیشین تنها به این دلیل راه کفر را پیش گرفتند که تعصب نسبت به آیین نیاکانشان مانع پذیرش حق شد. (بقره/۱۷۰ و مائده/۱۰۴)

این خصلت مایه‌ی درد و رنج و زحمت و ناراحتی است؛ چرا که سبب می‌شود انسان مدتها و گاه سالیان دراز در بیراهه سرگردان شود و چون به بن بست می‌رسد سرانجام خسته و وامانده از راهی که رفته است باز می‌گردد؛ زیرا به فرموده‌ی امام علی (عَلَيْهِ السَّلَام) ، "ثمره‌ی لجاجت، شکست و هلاکت است. «ثَمَرَةُ اللَّجَاجِ الْعَطْبُ.» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ۴۶۴)

و بالاخره این ویژگی هم دنیای انسان را بر باد می‌دهد و هم آخرت او را؛ چرا که در دنیا سرچشمه‌ی عداوتها و جدایی‌ها و اشتباهات فراوان و از دست دادن آرامش می‌شود و در آخرت سبب دوری از رحمت خدا و این همان است که حضرت امیر (عَلَيْهِ السَّلَام) بدان اشاره دارند: «اللَّجَاجُ أَكْثَرُ الْأَشْيَاءِ مُضِرَّةً فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ» (همان) "لجاجت از همه چیز زیانبارتر است، هم در دنیا و هم آخرت!"

عصبیت در صدر اسلام

علاوه بر نگاه قرآنی، نگرش میدانی به این امر به درک دقیقتر مسأله‌ی اصلی کمک می‌کند؛ لذا با نگاه به تاریخ صدر اسلام مشهود است که عصبیت لازمه‌ی زندگی بادیه نشینی بود؛ چراکه انسان به طور طبیعی حریص خلق شد؛ (معارج/۱۹) هر چند که اقتضای حکمت الهی در آفرینش این صفت، هدایت انسان به خیر و سعادتش بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۲۰، ۱۳) ولی بشر برای رسیدن به حرص و خواسته‌هایش تخاصم و تنازع می‌کند؛

لذا در میان بدویان، جنگ و ستیز امری عادی بوده است. اگر دشمن به محدوده‌ی آنها تعرض می‌کرد آنها به واسطه‌ی جوانان و دلاورانشان دفاع می‌کردند. بدین‌صورت است که عصبیت بر شوکت و عظمت آنها می‌افزود. (زیدان، ۱۳۳۳، ۴، ۱۱) پس هویت اجتماعی اعراب بویژه بادیه نشینان در ضمن یک هویت متمرکز قبیله‌ای شکل می‌گرفت. اصول اخلاقی که آنها به آن باور داشتند و آنها را در زندگی به کار می‌بستند نیز، چنین وضعیتی داشت؛ یعنی قبیله نقطه‌ی اتکال هر فردی از افراد قبیله بود. حلقه‌ی اتصال افراد به قبیله و قبیله به افراد همان عصبیت قبیله‌ای بود. در این عصبیت به طور کلی احساس تعصب به عربیت نبود؛ بلکه تعصب به قبیله بود. (ضیف، ۱۴۲۶، ۱، ۵۷) شاید این سخن معروف بادیه نشینان، مثال بسیار روشنی باشد که می‌گفتند: «افراد قبیله ات را یاری کن، خواه ستم‌دیده خواه ستمگر.» از یگانه استدلالی که در قوانین اخلاقی به کار می‌بردند کاملاً هویداست که از نظر آنها عملی ممدوح است که پدران و نیاکانشان انجام می‌دادند. (بقره/۱۷۰)

تبعیت از قانون نیاکان یعنی پایبندی کامل به قبیله و ارزش دادن به عصبیت قبیله‌ای. آنها این نوع پایبندی و عصبیت را مقدس می‌شمردند و حتی فراتر از تقدس شعائر دینی می‌دانستند. آنها اگرچه در شعائر دینی با قبیله‌های دیگر مشارکت داشتند؛ اما شعائر و مناسک عصبیت مآبانه‌ی قبیله‌ای، مخصوص قبیله و فرزندان آنان بود که خون و نسبت، آنها را دور هم جمع می‌نمود. (ضیف، ۱۴۲۶، ۱، ۶۱) تعهد به «نسبت» و «خون» و در نهایت به «قبیله» همانند قیدی بسیار محکم و سنگین آنها را به هم گره می‌زد. «اگر به آنان گفته شود: از آن‌چه خدا نازل کرده پیروی کنید، می‌گویند: نه؛ بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم پیروی می‌کنیم.» معنای استدلال اخلاقی آنان این بود که هرچه متضمن آسیب‌رساندن به اصول اخلاقی ما باشد مردود است و این دقیقاً همان نقطه‌ای بود که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) اصلاحات اخلاقی خود را از آن‌جا آغاز نمود.

پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) با درک صحیح این نکته که قبیله بسیار تعیین‌کننده است، آن‌را مورد توجه قرار داد. البته ساخت اجتماعی شبه جزیره عرب اساساً

یک ساختار قبیله‌ای داشت و حتی امروزه نیز در برخی از کشورهای عربی این وضعیت کاملاً مشهود است. همانطور که ذکر کردیم، شاعر مشترک قبیله‌ای باعث به وجود آمدن حس مسئولیت مشترک در میان همه‌ی اعضای یک قبیله می‌شد و این امر مایه‌ی حیات-بخشی به اخلاقیات جامعه می‌گردید. روح قبیله‌گرایی، گوهر تمام اندیشه‌هایی بود که جامعه‌ی عرب بر آن بنا شده بود. احترام گذاردن به روابط خونی و خویشاوندی بیش از هر چیز مورد تأکید بود. تلاش برای مجد و عظمت قبیله، وظیفه‌ی اخلاقی تک‌تک افراد قبیله بود. شوقی ضیف برای بیان این حس، بهترین مثال را شعر درید بن الصمه می‌داند:

« وَ مَا (هَل) أَنَا إِلَّا مِنْ غَزِيَّةٍ إِنِ غَوَتْ غَوَيْتُ وَ إِنِ تَرَشَّدُ غَزِيَّةٍ أُرْشِدِ »

(بستانی، ۱۴۱۹، ۱، ۳۱۷)

« من تنها از عشیره‌ی غزیه هستم، اگر غزیه به خطا رفت من نیز به خطا خواهم رفت

و اگر او به راه راست رود من نیز با او به راه راست خواهم رفت.»

این بیت به خوبی این مسأله را نشان می‌دهد که چگونه عصبیت قبیله‌ای می‌تواند الگوی بی‌چون و چرای رفتار فردی و اجتماعی یک عضو قبیله‌ی عربی باشد. بر این اساس، پیوند خویشاوندی نسبی و سببی، احساس افتخار مبتنی بر اهمیت روابط خونی - که لازمه‌ی آن جانبداری از برادران و اعضای قبیله، صرف نظر از درستی و نادرستی آنان بود - عشق به قبیله و سرزنش و شماتت جانبداری بیگانگان، معیارهای نهایی ارزشهای اخلاقی در عصر جاهلی بود. (ضیف، ۱۴۲۶، ۱، ۶۱).

البته واقعیت این است که قانون عصبیت قومی مانند هر قاعده‌ی رفتاری دیگر، بعضی اوقات نقض می‌شد. گاه و بیگاه، اشخاصی حتی در صحرا و بادیه پیدا می‌شدند که فردیت آنها قویتر و متعین‌تر از آن بود که برای همیشه به قبیله وفادار بمانند. چنین اشخاصی طبعاً با رفتار و کارهای بی‌پروای خویش در داخل و خارج قبیله مشکلاتی به وجود می‌آوردند و حتی ممکن بود که برادران هم‌قبیله‌ی خود را در خونین‌ترین جنگ‌ها درگیر سازند؛ زیرا در روزگار شرک، همه‌ی افراد قبیله‌ی شخص در برابر کارهای ناشایست او مسئول و متعهد بودند. در این گونه موارد، تنها راه نجات و خلاصی قبیله از گرفتاریها و انداختن بار مسئولیت

از دوش خویش، اعلام طرد وی از قبیله بود که در این حال او را خلع می نمودند. بدین ترتیب که گروهی از افراد قبیله به بازار عکاظ به همراه آن خلع شده رفته و از افراد حاضر گواهی می گرفتند که آن فرد را از قبیله طرد کرده‌اند و به این ترتیب قبیله در قبال رفتارهای جنایت بار وی مسئول نبود. نمونه‌ی آن طرد قیس بن حدادیه شاعر جاهلی از قبیله‌ی خزاعه می‌باشد. (زیدان، ۱۳۳۳، ۴، ۲۱)

با توجه به مباحث مذکور، روزگار شرک و جاهلیت عملاً چیزی را به عنوان معیار شناخت خوبی و بدی، و رای قبیله نمی شناخت. پیامبر اسلام (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) در برابر این رفتار و اخلاقیات به پاخاست و نهضتی را هدایت کرد که پیش از هر چیز بر انتقاد از سنت‌های قبیلگی و بر اساس معیار اخلاقی استوار بود. ایشان اگرچه در ابتدای دعوتشان خود را مورد حمایت قبیله‌ی خویش می‌دیدند و از آن نیز به بهترین شکل بهره‌برداری نمودند؛ اما همبستگی‌های دینی را بر همبستگی‌های نسبی و سببی، تفوق می‌دادند و هرگز در طول حیاتشان مشاهده نشد که خویشاوندی خود را در امری دخالت دهند. برخورد ایشان با ابولهب، عموی خویش می‌تواند بهترین شاهد بر این مسأله باشد که او از روابط قبیلگی گذر نمود و روابط دینمدارانه را تعلیم می‌داد.

جامعه‌ی جدید بر این اندیشه که همه، بندگان خدای یکتای مطلق هستیم و هیچ‌گونه برتری بر یکدیگر نداریم مگر در تقوا (حجرات/۱۳)، شکل گرفت. حضرت محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) پیش از هر چیز از سوی قبیله‌ی خود به این متهم بود که از صف قبیله خارج شده است و ارزشها و قوانین قبیله را یکجا زیر پا نهاده است. ابوجهل، هم‌قبیله‌ی پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ)، به همراه جماعتی از قریش، ایشان را این‌گونه توصیف کرد: «او کسی است که بیش از هرکسی پیوند خویشاوندی خونی را قطع نموده و آن‌چه ناشایست بود را انجام داد. (ابن‌هشام، بی تا، ۱، ۵۹۷- رازی، ۱۳۸۱، ۲۴۹ - عبدالجبار، بی تا، ۱، ۴۰) حارث بن هشام، شاعر قریشی پس از غزوه‌ی بدر، در مرثیه‌ی کسانی که در جنگ با حضرت محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) به خاک افتاده بودند، این‌گونه سرود: «بزرگوارانه کشته شدند و قوم و قبیله‌ی خود را به قومی که از تبار و خاندان آنان نبود،

نفروختند؛ اما شما، همینکه غسانیان به دوستی شما درآمدند و جای ما را (قریشی‌ها را) نزد شما گرفتند، ما را بدانها فروختید. وای بر شما که چه کار زشتی مرتکب شدید، خیانت و گناهی آشکار کردید، صله‌ی رحم را قطع نمودید و این ستم شما را همه‌ی کسانی که دارای رأی و اندیشه هستند می بینند. (ابن‌هشام، بی تا، ۲، ۱۲ - سهیلی، ۱۴۱۲، ۵، ۳۲۱ - ابن‌سیدالتاس، ۱۴۱۴، ۱، ۳۳۵)^۱

جالب است که در شعر، علاوه بر نکوهش پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) به قطع رحم، برگسست دیرین قحطانیان که قریش از آنان بودند و غسانیان که یثربی بودند و عرب عدنانی نیز تأکید شده است. در این شعر، قبیله به مثابه‌ی ترازوی عمل قلمداد شده است. با وجود این حضرت محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) با الغاء اصل همبستگی قبیلگی و قراردادن باور به توحید به جای آن، قدمی شجاعانه برداشت و با استقرار اصل توحید، امکان ایجاد یک سازمان اجتماعی به جای قبیله را با شیوه‌ی زندگی مناسبی - شعائر - به عنوان بازتابی از تجلّی الوهی در جهان خاکی، فراهم ساخت. روشن است که این انقلاب، نخست با یک انگیزه و محرک ناب دینی صورت گرفت؛ اما به تدریج و با گذشت زمان، اصل وابستگی دینی و اعتقادی، هرچه بیشتر رنگ سیاسی به خود گرفت. به هر حال واقعیت این است اسلام نوع نوینی از برادری و همبستگی را مقرر داشت که بر بنیاد هم‌کیشی و هم‌باوری استوار بود و چه بسا این نوع پیوند، محکمتر و قویتر از پیوند خونی است.

الغای نظام قبیلگی را می‌توان در باور به روز رستاخیز جستجو کرد؛ زیرا در آن روز تمامی پیوندها و روابط خانوادگی که اینک مورد اعتنا و ستایش است، بی ثمر و بی فایده خواهد بود. «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ؛ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء/ ۸۸ و ۸۹)

۱- أضيفوا كراما لم يبيعوا عشيره بقوم سواهم نازحى الدار و الأصل

كما أصبحت غسان فيكم بطانه لكم بدلا منّا فيا لك من فعل

عقوقا و إنما بيّنا و قطيعه يرى جوركم فيها ذوو و الرأى و العقل

« روزی که هیچ مال و فرزندى سود نمى دهد؛ مگر كسى كه دلى پاك به پیشگاه خدا بیاورد. » «يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ؛ وَ أُمِّهِ وَ أَبِيهِ؛ وَ صَاحِبَتِهِ وَ بَنِيهِ؛ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (عبس/ ۳۴-۳۷). « روزی که آدمی از برادر و مادر و پدر و همسر و فرزندانش می‌گریزد، در آن روز هر کدام از آنها وضعی دارد که او را کاملاً به خود مشغول می‌سازد! » در حقیقت، اصل، اصالت فرد است. آدمیان هر یک به تنهایی نزد قادر متعال حاضر می‌گردند و هر کس تنها در برابر کارنامه‌ی شخصی خود پاسخگوست؛ اما این اصالت فرد تنها به لحاظ اخلاقی محقق می‌گردد؛ چون مسلمان در اجتماع به عنوان امت هم مورد خطاب است همانگونه که به عنوان فرد مورد خطاب است.

اصول اخلاقی جدید البته نمی‌توانست یکباره جایگزین پیوندها و پیوستگیهای قبیله‌ای شود؛ لذا می‌توانیم ردّ پای نزاعهای سابق را در دوره‌ی اسلامی نیز، پی‌گیری کنیم. ابوقیس، زاهد و عابد نامداری که پس از هجرت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) به مدینه، اسلام آورد هنوز روحیه‌ی قبیله‌ی را فراموش نکرده بود و می‌گفت: « ای پیروان من رشته‌های خانوادگی و خویشی را قطع نکنید و نسبت به تقصیرات خویش بزرگوار باشید. » (ابن هشام، بی تا، ۱، ۵۱۱ - حمیری کلاعی، ۱۴۲۰، ۱، ۳۰۱ - معروف الحسنى، ۲۷۹، ۱۴۱۶)^۲

احساس وابستگی قبیله‌ای به کردار مسلمانان نسبت به خویشان خود، حتی آن زمان که زیر رایت دشمن رفته بودند، اثر می‌گذاشت و این امری بود که در عربستان پس از اسلام بارها اتفاق افتاده بود. به هر حال حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) در مدینه، ندای اخوت سرداد و بر پیوندهای عصبیت مآبانه‌ی قبلی، بنای همبستگی اعتقادی خود را بنا نهادند (ابن‌سعد، ۱، ۱۴۱۸، ۱۸۳ - ابن‌هشام، بی تا، ۱، ۵۰۴) پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) سیاستمداری نبود که با فریب، قدرت را به چنگ آورد و اهدافش را محقق کند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با کردار؛ گفتار و اندیشه‌ی خود با مردم سخن می‌گفت و در واقع

^۱ - یا بني الارحام لا تقطعوها و صلوهها قصیره من طوال

بیش از همه با کردار، زیرا محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) یک پیامبر بود و مهمترین هدف وی همان بود که می‌فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» (نوری، ۱۴۰۸، ۱۱، ۱۸۷) تمام مکارم اخلاق یعنی پالایش و پیرایش مفاهیم دینی - اخلاقی به صورت تدریجی و مستمر. پس پیرایش، گوهر برانگیختگی است که ابتدا پیرایش باورهاست و سپس پیرایش کردارها؛ فسخ یا پالایش اخلاقیات پیشین و جایگزینی اخلاقیات دین محور جدید. (رضایی، ۱۳۸۷)

عصبیت در نگاه اسلام

بدون شک انسان به هر سرزمین یا قبیله و نژادی تعلق داشته باشد، نسبت به آن عشق می‌ورزد و این علاقه‌ی او به سرزمین و قوم و نژادش نه تنها عیب نیست؛ بلکه عامل سازنده‌ای برای همکاریهای اجتماعی او است؛ ولی هر امری حدّ اعتدالی دارد که این امر نیز از این قاعده مستثنی نیست، اگر از حد بگذرد به صورت مخرب و گاه فاجعه‌آفرین درخواهد آمد و منظور از آن تعصّب نژادی و قبیله‌گی که مورد نکوهش قرار می‌گیرد همین "افراط" است؛ لذا به دلایل این دیدگاه در ذیل اشاره خواهد شد.

دفاع افراطی از قوم و قبیله و نژاد و وطن، سرچشمه‌ی بسیاری از جنگها در طول تاریخ بوده است و عاملی برای انتقال خرافات و زشتی‌ها - تحت عنوان آداب و سنن قبیله و نژاد - به اقوام دیگر شده‌است.

این دفاع و طرفداری افراطی گاه به جایی می‌رسد که بدترین افراد قبیله در نظر او زیبا، و بهترین افراد قبیله‌ی دیگر در نظر او زشت و شوم است و همچنین آداب و سنتهای زشت و زیبا و به تعبیر دیگر عصبیت نژادی، پرده‌ای است از خودخواهی و جهل که بر روی افکار و درک و عقل انسان قرار می‌گیرد و قضاوت صحیح را از کار می‌اندازد.

این حالت عصبیت در میان بعضی اقوام صورت حادثتری دارد؛ از جمله گروهی از عرب که به تعصّب، معروف و مشهورند و مصداق آن را در آیات الهی (شعراء/ ۱۹۸ و ۱۹۹) داریم که تعصّب عربی جاهلی تا آن حد بود که اگر قرآن بر غیر عرب نازل می‌شد، هرگز به آن ایمان نمی‌آوردند.

لذا می گویند عصبیت بر دو قسم است: عصبیت صحیح و عصبیت باطل. عصبیت باطل همان حمیت جاهلی است. در روایتی نیز آمده است: «العصبیة فی الله، تُورثُ الجنة؛ و العصبیة فی الشیطان، تُورثُ النار.» (ابن ابی الحدید، بی تا ۱۳، ۱۲۸ و نیز ر.ک: ابن خلدون، ۱۴۲۶، ۳۷ و ۱۲۷ و بعد از آن)

در روایات دیگر اسلامی نیز از تعصب به عنوان یک اخلاق مذموم، شدیداً نکوهش شده است تا آن جا که در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) می خوانیم: «مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصِيْبِهِ بَعَثَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَغْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ» «کسی که در قلبش به اندازه‌ی دانه‌ی خردلی عصبیت باشد خداوند روز قیامت او را با اعراب جاهلیت محشور می کند.» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲، ۳۰۸)

و در حدیث دیگری از امام صادق (علیه السلام) می خوانیم: «مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تُعَصَّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِيْمَانِ مِنْ عُنُقِهِ» (همان، ۳۰۷) «کسی که تعصب به خرج دهد یا دیگران به خاطر او تعصب بورزند، پیوند ایمان را از گردن خویش برداشته است.»

از آیات و روایات اسلامی نیز استفاده می شود که ابلیس نخستین کسی بود که تعصب به خرج داد. حضرت علی (علیه السلام) بحث رسا و مبسوطی در خطبه‌ی قاصعه در باره‌ی تعصب بیان فرموده اند که قسمتی از آن این گونه است: «أَمَا إِبْلِيسُ فَتَعَصَّبَ عَلَى آدَمَ لِأَصْلِهِ وَ طَعَنَ عَلَيْهِ فِي خَلْقَتِهِ فَقَالَ 'أَنَا نَارِيٌّ وَ أَنْتَ طِينِيٌّ' (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۹۲) ابلیس در برابر آدم به خاطر اصل و اساس خویش تعصب ورزید و آدم را مورد طعن قرار داد و گفت: 'من از آتشم تو از خاک.' و سپس اضافه می فرماید: «وَ أَمَا الْأَغْنِيَاءُ مِنْ مُتْرَفَةِ الْأُمَمِ فَتَعَصَّبُوا لِأَنْبَارِ مَوَاقِعِ النَّعْمِ فَ «قَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالاً وَ أَوْلَاداً وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ» (سبأ/۳۵) فَإِنْ كَانَ لَا بُدَّ مِنَ الْعَصِيْبَةِ فَلْيَكُنْ تَعَصُّبُكُمْ لِمَكَارِمِ الْخِصَالِ وَ مَخَامِدِ الْأَفْعَالِ وَ مَحَاسِنِ الْأُمُورِ ...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲) «و سرمایه داران فسادزده‌ی امتهای، برای داشتن نعمتهای فراوان تعصب ورزیدند و گفتند: «ما صاحبان فرزندان و اموال فراوانیم و هرگز عذاب نخواهیم شد» اگر قرار است تعصبی داشته باشید، این تعصب شما به خاطر اخلاق پسندیده، افعال نیک و کارهای خوب باشد ...»

ضمناً از این حدیث روشن می‌شود که ایستادگی سرسختانه برای طرفداری از یک حقیقت و واقعیت مطلوب، نه تنها تعصب مذموم نیست؛ بلکه می‌تواند خلأ روحی انسان را در پیوندهای نادرست جاهلی پر کند.

لذا در حدیثی آمده که از امام علی بن الحسین (علیهما السلام) درباره ی تعصب سؤال کردند، فرمودند: « الْعَصَبِيَّةُ وَالَّتِي يَأْتُمُ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا أَنْ يَرَى الرَّجُلُ شِرَارَ قَوْمِهِ خَيْرًا مِنْ خِيَارِ قَوْمٍ آخَرِينَ وَ لَيْسَ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ أَنْ يُحِبُّ الرَّجُلُ قَوْمَهُ وَ لَكِنْ مِنَ الْعَصَبِيَّةِ أَنْ يُعَيِّنَ قَوْمَهُ عَلَى الظُّلْمِ » (کلینی، ۲۰۱۳۶۵، ۳۰۸)

«تعصبی که انسان به خاطر آن گناهکار می‌شود، این است که اشرار قومش را بهتر از نیکان قوم دیگر بداند؛ اما این که انسان قوم و قبیله‌ی خویش را دوست بدارد عصبیت نیست؛ عصبیت آن است که انسان قوم و قبیله‌ی خود را در ستمگری یاری دهد.» سخن در این زمینه بسیار است. به بیان چند نمونه از فرمایشات معصومین (علیهم السلام) اکتفا می‌کنیم:

امیر مؤمنان علی (علیه السلام) فرمود: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يُعَذِّبُ سِتَّةً بِسِتِّ الْعَرَبِ بِالْعَصَبِيَّةِ وَ الدَّهَافِنَةَ بِالْكِبْرِ وَ الْأَمْرَاءَ بِالْجَوْرِ وَ الْفُقَهَاءَ بِالْحَسَدِ وَ التُّجَّارَ بِالْخِيَانَةِ وَ أَهْلَ الرُّسْتَاقِ بِالْجَهْلِ.» (مجلسی، ۲۰۱۴۰۴، ۱۰۸) «خداوند شش گروه را به خاطر شش صفت عذاب می‌کند، عرب را به خاطر تعصبش، کدخدایان (و صاحبان زمین و ثروت) را به خاطر کبرشان، زمامداران را به خاطر ستمشان، فقها را به خاطر حسدشان، تجار را به خاطر خیانتشان، و روستاییان را به خاطر جهل.»

از امام صادق (علیه السلام) نقل است که: "پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) همه روز از شش چیز به خدا پناه می‌برد: از شک، شرک، حمیت (عصبیت)، غضب، ظلم و حسد." «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) يَتَعَوَّذُ فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ سِتِّ مِنَ الشُّكِّ وَ الشَّرْكِ وَ الْحَمِيَّةِ وَ الْعُصْبِ وَ الْبُغْيِ وَ الْحَسَدِ.» (همان، ۶۹، ۱۲۶)

در حدیثی دیگر از رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌خوانیم: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ دَعَا إِلَى عَصَبِيَّةٍ ، وَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ قَاتَلَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ ، وَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ مَاتَ عَلَى عَصَبِيَّةٍ.» (السجستانی،

۱۴۱۰، ۲، ۵۰۳) «کسی که مردم را دعوت به عصبیت نماید از ما نیست و کسی که به خاطر تعصب بجنگد از ما نیست و کسی که با عصبیت بمیرد از ما نیست.»

البته رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بر این تأکید دارند که انسان از فامیل و عشیره‌ی خود دفاع کند، ولی بدون ارتکاب حرام الهی. «خَيْرُكُمْ الْمُدَافِعُ عَنِ عَشِيرَتِهِ مَا لَمْ يَأْتُمْ» (همان) و قابل ذکر است که واژه‌ی حمیت در صورتی مذموم است که در باره‌ی باطل و ناحق باشد و اگر از برای حق باشد مرغوب و پسندیده است. امام علی (علیه السلام) آن‌جا که زبان به نکوهش کوفیان گشودند فرمودند: «مَا تَنْتَظِرُونَ بِنَصْرِكُمْ رَبِّكُمْ أَمَا دِينَ يَجْمَعُكُمْ وَلَا حَمِيَّةَ تُحْمِسُكُمْ» (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳۹) «در یاری پروردگارتان برای چه در انتظارید، آیا دینی ندارید که شما را گرد آورد و یا حمیت و غیرتی که شما را به خشم وا دارد.»

و اینکه خداوند باری تعالی در «حَمِيَّةَ الْأَجَاهِلِيَّةِ» قیدِ «الْأَجَاهِلِيَّةِ» را به کار گرفت، بر این امر تصریح دارد که حمیت در معنای پسندیده هم کاربرد دارد.

لذا رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) از عصبیت قومی و قبیله‌ای به گونه‌ای مثبت و دینمدارانه، برای کسب قدرت و پشتیبانی مردمی در جهت توسعه و گسترش اسلام بهره می‌برد. نمونه‌ی آن ازدواج رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) با جویریّه دختر «حارث بن ضرار» رئیس شورشیان «بنی المصطلق» است. جویریّه از دستگیر شدگان بود، پدر او با فدیّه سراغ دخترش آمد تا او را آزاد سازد. وقتی به بیابان عقیق رسید، دو شتر از مجموع شترانی که آنها را برای پرداخت فدیّه آورده بود، برگزید و در میان درّه‌ای پنهان ساخت. وقتی حضور رسول گرامی رسید، یادآور شد من فدیّه دخترم را آورده‌ام. پیامبر رو به حارث کرد و گفت: «دو شتری را که در آن درّه پنهان کرده‌ای کجاست؟» حارث با شنیدن چنین خبر غیبی، سخت تکان خورد و او و دو فرزندش که همراه وی بودند، اسلام آوردند؛ لذا بی‌درنگ فرستاد آن دو شتر را آوردند و تسلیم رسول خدا کرد. بدین ترتیب، دختر وی آزاد شد و او نیز اسلام آورد. آنگاه پیامبر از دختر او خواستگاری کرد و پدرش با کمال علاقه، در ازای چهارصد درهم، او را به عقد پیامبر درآورد.

خبر بستگی پیامبر با حارث که رئیس بنی مصطلق بود، در میان مسلمانان منتشر شد. این امر سبب شد که صد خانواده از بنی مصطلق آزاد شوند و پیوسته در زبانها گفته می‌شد هیچ زنی برای قوم خود پر برکت‌تر از این زن نبوده است. سرانجام، همه‌ی اسیران بنی مصطلق از زن و مرد به گونه‌ای آزاد شدند و به قبیله خود بازگشتند. (ابن هشام، بی تا، ۲، ۲۹۵ - ابن حجر عسقلانی، ۱، ۱۴۱۵، ۶۷۳ - سبحانی، ۱۳۸۵، ۶۵۷)

و پیامبر خدا (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) با این امر و به دست آوردن این پشتیبانی عظیم، جدای از اسلام آوردن بسیاری، از دشمنی و شورش علیه اسلام جلوگیری نموده است. البته حکمت ازدواجهای پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) گاهی سرپرستی بانوانی بود که همسرشان را در جنگی از دست می‌دادند و گاهی برای مبارزه با باور غلط رایج بین مردم بود، مثل ازدواج با همسر مطلقه‌ی زید که پسرخوانده‌ی آن حضرت بود و گاهی نیز برای کسب قدرت و پشتیبانی قبیله‌ای بود که همان استفاده از عصیّتِ ممدوح جهت گسترش دعوت حق در میان اقوام و قبایل بوده است. (ایوب، ۱۴۱۷، ۲۱-۲۲)

جمع بندی و نتیجه گیری

با بررسی روانی و اجتماعی مشخص شد که «عصیّت» به معنای علاقه و دفاع از سرزمین، نژاد، قبیله و اعتقادات، نه تنها امری غیر طبیعی نیست؛ بلکه با شیوه‌های اساسی بقاء فرهنگ و اعتقادات بشر و قبل از آن، با نحوه‌ی واکنش انسانها در برابر گذشته‌ی خود پیوندی ناگسستنی دارد.

اما این امر در طول تاریخ به‌طور عام و در برابر دعوت پیامبر اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) بطور خاص، به دفاع و طرفداری شدید و بی‌معیار تبدیل شد؛ تا آنجا که بدترین افراد قبیله و زشت‌ترین آداب و سنن آنان در نظرشان بسیار زیبا جلوه می‌کرد، زیرا تنها استدلال مورد قبول آنها این بود که: «چون پدران و نیاکان ما انجام می‌دادند، پس خوب است». اما با توجه به آموزه‌های دینی، ایستادگی سرسختانه برای طرفداری از یک حقیقت و واقعیتِ مطلوب، نه تنها تعصّبِ مذموم نبود؛ بلکه می‌توانست خلاً روحی انسان را در

پیوندهای نادرست جاهلی پر کند؛ همچنانکه خود رسول الله (ص) در دفاع و جانبداری از حق، مشقات بسیاری را بر صلابت متحمل شدند؛ ولیکن از آن طرف، روزگار جاهلیت عملاً چیزی را به عنوان معیار شناخت خوبی و بدی، و رای قبیله نمی‌شناخت. پیامبر اسلام (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) در برابر این رفتار و اخلاقیات به پاخاست و نهضتی را هدایت کرد که پیش از هر چیز بر انتقاد از سنتهای قبیلگی و بر اساس معیار اخلاقی استوار بود. ایشان همبستگیهای دینی را بر همبستگیهای نَسَبی و سَبَبی، تفوق دادند و هرگز در طول حیاتشان مشاهده نشد که خویشاوندی خود را در امری دخالت دهند و جامعه‌ی جدید را بر این اندیشه بنا نهاد که همه، بندگان خدای یکتای مطلق هستیم و هیچ‌گونه برتری جز در تقوا بر یکدیگر نداریم.

و البته رسول اکرم (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) از به کارگیری عصبیت در معنای پسندیده و در مسیر پشتیبانی از حق، در کلام و رفتار خویش دفاع نموده است.

منابع و مأخذ

۱- قرآن کریم.

۲- نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح (بی تا)، قم، انتشارات دارالهجره.

۳- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (بی تا)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمدابوالفضل ابراهیم (بی جا)، نشر مؤسسه‌ی اسماعیلیان.

۴- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق)، الإصابه فی تمییز الصحابه، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۵- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۶ق/۲۰۰۶م)، مقدمه ابن خلدون، تحقیق: محمدالاسکندرانی، بیروت، دارالکتب العربی.

۶- ابن سعد، محمد (۱۴۱۸ق)، الطبقات الکبری، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.

۷- ابن سیدالتاس، ابوالفتح محمد (۱۴۱۴ق)، عیون الأثر، بیروت، دارالقلم، چاپ اول.

۸- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، انتشارات دار صادر، چاپ سوم.

۹- ابن هشام بن ایوب حمیری معافری، ابومحمد عبدالملک (بی تا)، السیره النبویه، بیروت، دار المعرفه.

۱۰- احمدی، بابک (۱۳۸۲ش)، هایدگر و پرسش‌های بنیادین، تهران، نشر مرکز.

- ۱۱- احمدی، علی اصغر (۱۳۸۳ش)، روانشناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۱۲- ایوب، سعید (۱۴۱۷ق/۱۹۹۷م)، زوجات النبی، بیروت، دارالهادی للطباعة و النشر.
- ۱۳- بستانی، فؤاد افرازم (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م)، المجانی الحدیثه، قم، انتشارات ذوالقربی.
- ۱۴- بلاشر، رژی (۱۳۶۳ش)، تاریخ ادبیات عرب، آ. آذرنوش، تهران، مؤسسه ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۵- بهرامی، هادی (۱۳۷۲ش)، کاربرد بالینی و تشخیصی آزمونهای فرافکنی شخصیت، تهران، نشر دانا.
- ۱۶- پالمر، ریچارد (۱۳۸۴ش)، علم هرمنوتیک: نظریه ی تأویل در فلسفه ی شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ سوم.
- ۱۷- تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶ش)، غرر الحکم و دررالکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۱۸- توران، امداد (۱۳۸۹ش/۱۴۳۱ق)، تاریخمندی فهم در هرمنوتیک گادامر: جستاری در حقیقت و روش، تهران، انتشارات بصیرت، چاپ اول.
- ۱۹- جباری، اکبر (۱۳۸۷ش)، پرسش از وجود: با نگاهی به کتاب وجود و زمان مارتین هایدگر، تهران، انتشارات کویر.
- ۲۰- حسینی همدانی، سید محمد حسین (۱۴۰۴ق)، انوار درخشان، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، کتابفروشی لطفی.
- ۲۱- حمیری کلاعی، ابو الربیع (۱۴۲۰ق)، الاکتفاء بما تضمنه من مغازی رسول الله (ص) و الثلاثه الخلفاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
- ۲۲- دشتی، محمد (۱۳۷۹ش)، ترجمه ی نهج البلاغه ی امام علی (عَلیه السَّلَام)، قم، انتشارات مشهور.
- ۲۳- رازی، ابوحاتم (۱۳۸۱ش)، أعلام النبوه، تهران، مؤسسه ی پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ۲۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.

- ۲۵- رهبری، مهدی (۱۳۸۵ش)، هرمنوتیک و سیاست: مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر، تهران، انتشارات کویر.
- ۲۶- زیدان، جرجی (۱۳۳۳ش)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه‌ی علی جواهرکلام، تهران، مؤسسه مطبوعاتی امیرکبیر.
- ۲۷- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ش)، فروغ ابدیت، قم، نشر بوستان کتاب، چاپ بیست و یکم.
- ۲۸- السجستانی، ابن الأشعث (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، سنن أبی داود، تحقیق: سعید محمد اللحام، بیروت، دار الفکر.
- ۲۹- سهیلی، عبدالرحمن (۱۴۱۲ق)، الروض الأنف فی شرح السیره النبویه، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ اول.
- ۳۰- شاملو، سعید (۱۳۸۸ش)، مکتبها و نظریه‌ها در روانشناسی شخصیت، تهران، انتشارات رشد، چاپ نهم.
- ۳۱- الضیف، شوقی (۱۴۲۶ق)، تاریخ الادب العربی، قم، ذوالقربی.
- ۳۲- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین، چاپ پنجم.
- ۳۳- الطبرسی، ابوعلی فضل بن حسن بن فضل (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ سوم.
- ۳۴- الطریحی، فخرالدین (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمدحسینی، تهران، انتشارات مرتضوی، چاپ سوم.
- ۳۵- عبدالجبار، قاضی (بی تا)، تثبیت دلائل النبوه، قاهره، دارالمصطفی.
- ۳۶- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ق)، الأصفی فی تفسیرالقرآن، تحقیق: محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۳۷- فیومی، احمد بن محمد (بی تا)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، بیروت، المکتبه العلمیه.
- ۳۸- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- ۳۹- گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۴ش)، آغاز فلسفه، عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم.

- ۴۰- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر الاخبار الائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- ۴۱- مزلو، ابراهام اچ (۱۳۶۶ش)، روانشناسی شخصیت سالم، شیوا رویگران، تهران، سازمان چاپ هدف.
- ۴۲- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۴۳- معروف الحسنی، هاشم (۱۴۱۶ق)، سیره المصطفی نظره جدیده، بیروت، دار التعارف.
- ۴۴- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
- ۴۵- مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۸ش)، مثنوی معنوی، توضیح: نیکلسون، تصحیح: غلامحسین بزرگی، تهران، آبیار.
- ۴۶- نوری، میرزا حسین (محدث) (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

مقاله

- ۱- رضایی، رمضان، (۱۳۸۷)، « نوآوری قرآن در مفاهیم دینی - اخلاقی عصر جاهلیت»، مجموعه مقالات بیست و پنجمین دوره مسابقات قرآن، ج ۴، قرآن و نوآوری و شکوفایی.

دو فصلنامه علمی - تخصصی

مبانی نظری اسلام

سال سوم - شماره چهارم

بهار و تابستان ۱۳۹۲

روش تاریخ نگاری طبری و ابن اثیر در گزارش بیعت علی (ع) با ابوبکر

ابراهیم محمدی*

چکیده

« تاریخ الرسل و الملوک طبری » و « الکامل فی التاریخ ابن اثیر » پس از گذشت سالها همچنان به عنوان دو منبع اصلی برای شناخت دوره هایی از تاریخ جهان اسلام، مورد استفاده قرار می گیرند. از آنجا که ابن اثیر در نگارش الکامل تا سال ۳۰۲ ق. به طور جدی و قابل ملاحظه بر تاریخ طبری متکی بوده است، همواره بررسی شیوه های نگارش، روش تاریخ نگاری، آیین نگارش و منابع و مآخذ هر کدام، در میان پژوهشگران تاریخ مورد بحث و گفتگو بوده است؛ از این رو این مقاله در پی مقایسه روش تاریخ نگاری این دو اثر در گزارش بیعت علی (ع) با ابوبکر - خلیفه اول - است که با این مقایسه، روش و شیوه تاریخی دو مورخ، مشخص و تبیین شده است. روش و شیوه تاریخی ابن اثیر در الکامل فی التاریخ، ترکیبی و سالشمار و روش و شیوه تاریخی طبری در تاریخ الرسل و الملوک، روایی و سالشمار است.

واژه های کلیدی: طبری، ابن اثیر، تاریخ نگاری، بیعت علی (ع) با ابوبکر

* مدرس دانشگاه صنعتی اصفهان پست الکترونیکی: mohammadi_ebrahim@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۷/۲۶

مقدمه

نقد و بررسی آثار مکتوب، زمینه برخورد آرا و تعاطی افکار را فراهم می کند و علاوه بر شناسایی یافته های فکری دیگران، به سنجش نقاط ضعف و قوت استدلالهای آنان می پردازد.

از جمله آثار ارزشمند تاریخ اسلام، دو کتاب تاریخ الرسل و الملوک اثر محمد بن جریر طبری و الکامل فی التاریخ نگارش ابن اثیر است که همچنان به عنوان اصلیتین منابع و مأخذ برای شناخت دوره هایی از تاریخ مورد استفاده قرار می گیرند. گذشته از گستردگی موضوعی و اعتبار منابع طبری و ابن اثیر در آثارشان، از آنجا که ابن اثیر در نگارش مطالب خود تا سه قرن اول هجری بر تاریخ طبری متکی بوده است، برخی منتقدان و تاریخ نویسان روش وی را در تألیف الکامل، متأثر از تاریخ طبری دانسته اند و در مقابل گروهی نیز با برشمردن تفاوت های هر دو کتاب و همچنین بررسی روش و شیوه هر دو مؤلف در تدوین و تنظیم آثارشان، هر یک را صاحب سبک و سلیقه و نگرش خاص خود معرفی کرده اند. از این دست می توان به کارل بروکلمان اشاره کرد که با بررسی و مقایسه دو اثر از لحاظ دستور زبان و نیز منابع و اولویتهای هر یک در پردازش مطالبی که در اختیار داشته اند، آن را دست مایه پژوهش در رساله دکتری خود قرار داده است. حاصل پژوهش وی با عنوان مقایسه الکامل فی التاریخ ابن اثیر با تاریخ الرسل و الملوک طبری در مجله استراسبورگ به چاپ رسیده است. علاوه بر این، مقاله ای مفصل از عبدالقادر احمد طلیمات تحت عنوان ابن اثیر در مجموعه اعلام العرب به شماره ۸۳ در مصر منتشر شده که به شرحی دقیق از زندگی و خصوصیات اخلاقی ابن اثیر و نیز معرفی کامل از تألیفات وی با ذکر نمونه هایی از هر اثر پرداخته است.

اما این مقاله در پی مقایسه روش تاریخ نگاری ابن اثیر در گزارش بیعت علی (ع) با ابوبکر - خلیفه اول - است که با این مقایسه، روش ابن اثیر در ترکیب روایات مشخص شده است. برای این منظور، در ابتدا هر دو اثر معرفی شده و سپس به چگونگی ترکیب روایات تاریخی در الکامل ابن اثیر پرداخته شده است. انتخاب این گزارش تاریخی (چگونگی

بیعت علی (ع) با ابوبکر) به این علت بود که این گزارش هم از نظر موضوع بین اهل سنت و تشیع بسیار مهم و محل اختلاف است و هم در این گزارش روش ترکیبی ابن اثیر که به جای ذکر روایات گوناگون و اسانید یک واقعه، از راه مقایسه و ترکیب و ایجاد سازگاری میان روایات گوناگون واقعه مذکور را طی یک روایت توضیح می دهد، به صورت خیلی روشن و واضح آمده است. و همچنین در این گزارش، ابن اثیر یکی از روایات تاریخ طبری را کاملاً حذف کرده و پس از ذکر چند روایت دیگر، نظر و تحلیل شخصی خود را ابراز داشته که روش ترکیبی وی را مشخصتر می کند. تحقیق در تاریخ، نیازمند دستیابی به حقایق و واقعیت‌های تاریخی است و این امر، مستلزم بررسی دقیق اطلاعات تاریخی موجود در منابع، اسناد و مدارک می باشد. از جمله دانش‌هایی که در پرتو ظهور اسلام نمو یافت و شکوفا شد، دانش تاریخ و به تبع آن فن تاریخ نگاری بود. تاریخ و تاریخ نگاری یکی از مواردی بوده که در تمدن اسلامی به آن اهمیت داده می شده است. عده‌ای تاریخ را برای عبرت آموزی و عده‌ای برای ثبت جنگها و فتوحات می نوشتند؛ اما در هر حال از روش‌هایی متفاوت برای نوشتن تاریخ استفاده می کردند. عده‌ای تاریخ را به روش روایی و عده‌ای به روش ترکیبی و عده‌ای به روش تحلیلی نگاشته‌اند.

انواع روش‌های تاریخ نگاری در اسلام

الف- تاریخ نگاری روایی (توصیفی): تاریخ نگاری توصیفی معمولاً رویکرد انتقادی به تاریخ ندارد و با نگاه جامع به آن نمی پردازد، تاریخ را تجلی اراده خدایان می بیند و آن را عبارت از سرگذشت برگزیدگان جامعه می داند، به جای تحلیل وقایع به توجیه آنها می پردازد، نوعی برداشت جبری از تاریخ دارد و مبتنی بر تقدیرگرایی است، تا حد زیادی راوی محور است، بین تاریخ و اسطوره و افسانه و تاریخ و فراتاریخ خلط ایجاد می کند و به طور کلی ساده ترین نوع تاریخ نگاری به شمار می آید. (بارتولد، ۱۳۵۱، ۲۴) از جمله مورخان که بدین شیوه نگاشته اند می توان به ابان بن عثمان، محمد بن مسلم زهری، طبری، خواجه رشیدالدین فضل الله همدانی و ... اشاره کرد. اما بی گمان برجسته ترین

نماینده روش تاریخ نگاری روایی، محمد بن جریر طبری بود که در تاریخ بینشی حدیثی داشت و بر سلسله روایان تأکید می ورزید و البته از نقادی روایات گریزان بود.

ب- تاریخ نگاری تحلیلی: با توضیحات فوق تاریخ نگاری تحلیلی، شکل پیچیده و کاملترین نوع ارتباط مورخ با وقایع تاریخی است که ضمن تصفیه و پالایش منابع اطلاعاتی، به تحلیل و تفسیر وقایع و به اصطلاح چرایی و چگونگی رخداد وقایع می پردازد. پیچیدگی تاریخ نگاری تحلیلی به طور غیرمستقیم از پیچیدگی ساختار جامعه ای که مورخ در آن زندگی می کند و بینش و نگرش او را شکل داده است، ناشی می شود. بر این اساس تاریخ نگار تحلیلی به دنبال این است که پاسخ مشکلات جامعه در زمان حال (و به اصطلاح چرایی های جامعه عصر خویش) را در پرتو بررسی گذشته جستجو کند. چنین رویکردی به تاریخ معمولاً با نگاه انتقادی و دیدگاه رئالیستی همراه است و نوعی جامعیت و برداشت سیال را درمناظر دارد. چنین برداشتی از تاریخ نگاری تحلیلی در دوران جدید نمود پیدا کرده و با تحولات تاریخ نگاری دنیای غرب نزدیکی دارد. سخن گفتن از تاریخ نگاری تحلیلی با چنین ویژگیهایی در ادوار قبل از قرون جدید (به استثنای دوره خاصی از تاریخ یونان) به صورت نسبی نمود داشته و تنها در یک حالت مقایسه ای، نمونه هایی از تاریخ نگاریها نسبت به نمونه های دیگر تحلیلی بوده اند. (عالم زاده و سجادی، ۱۳۸۵، ۴۲) این نوع از تاریخ نگاری، نوعی برداشت سیال و پویا از تاریخ درمناظر دارد و همانند شرایط قراردادی عهد جدید و ماهیت عرفی ساختار جامعه از تحرک و سیالیت برخوردار است. تجارب الامم ابوعلی مسکویه و تاریخ بیهقی از جمله آثاری هستند که در آنها پاره ای تحلیلهای تاریخی صورت گرفته است.

ج- تاریخ نگاری ترکیبی: تاریخ نگاری ترکیبی را از یک منظر می توان حد فاصل دو نوع تاریخ نگاری توصیفی و تحلیلی دانست که از تاریخ نگاری توصیفی برتر، اما از تاریخ نگاری تحلیلی ناقصتر است. تاریخ نگاری ترکیبی را با توجه به نمونه هایی از آن که بویژه در تاریخ نگاری اسلامی به جای مانده است، می توان صورت تصفیه شده و پالایش یافته ی تاریخ نگاری توصیفی به شمار آورد. از این منظر تاریخ نگار ترکیبی با نوعی رویکرد انتقادی با

روایت‌های توصیفی برخورد می‌کند و شرایط اجتماعی و اندیشه‌ای خود را نیز در این تصفیه و ترکیب وارد می‌کند. در این معنا تاریخ نگار، روایت‌های مختلفی را که پیرامون یک واقعه وجود دارد مقایسه و تطبیق می‌کند و روایت واحدی را از گذشته استخراج می‌کند. (عالم زاده و سجادی، ۱۳۸۵، ۴۳) تاریخ نگاری ترکیبی از این نظر که در درون خود فاقد تجزیه و تحلیل متناسب با نیازهای جامعه‌ای است که تاریخ نگار در آن زندگی می‌کند، صورت ناقص تاریخ نگاری تحلیلی به شمار می‌رود؛ چرا که تاریخ نگار تحلیلی نیز ابتدا به تصفیه و پالایش داده‌های تاریخی و آنچه که در تاریخ نگاری‌های توصیفی آمده است می‌پردازد و سپس به مرحله‌ای فراتر که همانا تحلیل و تفسیر داده‌های تاریخی است (متناسب با خواسته‌های جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد) نائل می‌آید. از این حیث می‌توان تنها از دو نوع تاریخ نگاری توصیفی و تحلیلی سخن گفت و تاریخ نگاری ترکیبی را وجه مستقلی به شمار نیاورد. چرا که تاریخ نگاری تحلیلی، بالذات تاریخ نگاری ترکیبی را در خود دارد. هر تاریخ نگاری تحلیلی الزاماً تاریخ نگاری ترکیبی نیز هست؛ اما هر تاریخ نگاری ترکیبی، تاریخ نگاری تحلیلی نیست. از جمله مورخان که بدین شیوه نگاشته‌اند می‌توان به یعقوبی، ابوحنیفه دینوری، ابن اثیر و... اشاره کرد. (آیینه‌وند، ۱۳۸۵، ۷۸)

تاریخ طبری

تاریخ الرسل و الملوک که نگارش آن در سال ۳۰۲ هجری از سوی مورخ و مفسر نامی ایران زمین، محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ق) پایان پذیرفت؛ از جمله مشهورترین، مهمترین و ارزشمندترین مجموعه‌های مفصل تاریخ عمومی اسلام به شمار می‌آید. در تاریخ طبری، غالباً روایتها و گزارشهای مختلفی که درباره رویدادها وجود داشته ذکر شده و البته دقیقاً به همین سبب است که این کتاب در مقام مقایسه با سایر کتب تاریخی نگاشته شده در سده‌های نخستین اسلامی، از جامعیت بیشتری برخوردار است. قسمت اعظم تاریخ طبری مجموعه‌ای از روایات گوناگون از راویان مختلف است که به شکل معمول روایت خبر، نقل شده است؛ بدین صورت که ابتدا سلسله‌راویان و سپس خبر گزارش می‌شود؛ بنابراین، تاریخ طبری صرفاً نقلی است و مؤلف دخل و تصرفی در منابع خود نکرده و مطالب

را بدون در نظر گرفتن صحت و سقم آنها ضبط نموده است. وی از یکسو با امانتداری کامل و در نوع خود بی نظیر، روایات متعدد و متنوع راجع به هر واقعه را آورده و از این طریق به حفظ منابع اسلامی از خطر نابودی، خدمتی شایان کرده است؛ اما از سوی دیگر، مطالب غیرواقعی و افسانه های حماسی و نیز خلط و سهوهای در کتابش دیده می شود. از این رو باید محتوای هر روایت، بررسی و با روایات دیگر مقایسه شود و مختصات و مسائل آن معلوم گردد.

تاریخ الرسل و الملوک همچنین مأخذ عمده تمام کسانی واقع شد که بعد از طبری برای تألیف تاریخ ایران و اسلام اهتمام ورزیدند؛ به عنوان نمونه، ابوعلی مسکویه رازی که اهل فلسفه و حکمت بود و تاریخ را به منزله آینه عبرت تلقی می کرد، در قرن پنجم هجری برای نگارش کتاب تجارب الامم و تعاقب الهمم از تاریخ طبری بهره گرفت. عزالدین علی بن اثیر نیز در قرن هفتم هجری برای نگارش کتاب الکامل فی التاریخ که خود تاریخ عمومی مفصل و مشهوری است، از تاریخ الرسل و الملوک طبری سود جست. در حقیقت منبع اصلی و مرجع عمده مورد استفاده ابن اثیر برای نگارش تاریخ سده های نخستین اسلامی، تاریخ طبری بود. این نکته ای است که ابن اثیر خود در آغاز کتاب خویش به آن اشاره کرده و صراحتاً اذعان داشته که کتاب طبری محل رجوع و مورد اعتماد او بوده است (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۱، ۶) البته نیاز به یادآوری است که ابن اثیر در ذکر روایات مختلف و گزارشهای گوناگون، روش طبری را رعایت نکرده؛ بلکه کاملترین روایت و گزارش را نگاشته، یا آنکه روایاتی را که به نظر او درست تر بوده یا آنچه خود از منابع دیگر یافته، ذکر کرده است.

الکامل فی التاریخ ابن اثیر

کتاب الکامل فی التاریخ - در انواع تاریخ نگاری اسلامی - جزء تاریخ عمومی به شمار می آید که وقایع عالم را از ابتدای خلقت تا سال ۶۲۸ق در بر دارد. این کتاب از مشهورترین و معتبرترین کتابهای تاریخی است که ابن اثیر، شهرت خود را به عنوان یک تاریخ نویس، مدیون آن است. این کتاب با عناوین مشابه دیگری مانند کامل ابن اثیر، کامل التواریخ و تاریخ کامل نیز شناخته شده است. (براون، ۱۳۴۵، ۲، ۷۷۶) ابن اثیر در مقدمه الکامل در

برابر ناقدانش درباره علت تألیف الکامل می آورد. از نظر من بسیاری از کتابهای تاریخی، خیلی کوتاه نوشته شده و بسیاری از حوادث را از قلم انداخته اند و یا اینکه با تکرار روایات متعدد و مسائل کم اهمیت، طولانی و خسته کننده اند. ضمن آنکه هر تاریخ نویسی وقایع را تا زمان خود نگاشته و تاریخ نویسان پس از او نیز با ذیلی بر همان کتاب، دنباله تاریخ را با پیشامدهای تازه به زمان حیات خود رسانیده و در این میان تاریخ شرق خالی از اخبار غرب و تاریخ غرب خالی از اخبار شرق است. بنابراین خوانندگان برای مطالعه یک دوره کامل تاریخ، محتاج کتابهای متعددی هستند که ابن اثیر به زعم خود برای جبران این نقیصه به جمع آوری کل اطلاعات و اخبار و مواد تاریخی موجود به صورت یکجا پرداخته و این را از مزایای اثر خویش برشمرده است. (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۱، ۶)

شیوه کتاب

در تنظیم و تدوین الکامل، ابن اثیر همچون طبری، شیوه سالشماری را برگزیده است. توالی زمانی یا شیوه سالشماری که در بسیاری از منابع کهن تاریخی (اعم از دودمانی طبقات و انساب) نیز رعایت شده و یکی از بارزترین شکل‌های تدوین و عرضه مواد تاریخی در دوره اسلامی بوده، القاکننده پیوند تاریخی میان حوادث است؛ اما رعایت دقیق این شیوه بیشتر سبب از هم گسیختگی اطلاعات نیز می شود. (عالم زاده و سجادی، ۱۳۸۵، ۷۲)

ابن اثیر در توضیح این مطلب می نویسد: بر اساس این روش یک رویداد در ذیل حوادث چند سال و در ماههای مختلف ذکر می شده است و بدین صورت آن واقعه، قطعه قطعه شده و مرادی از آن حاصل نمی گردد. او برای جبران این وضعیت وقایعی را که طی سالها و ماههای پراکنده، رخ داده اند در یک جا جمع کرده و در ضمن یادآور شده که هر بخش در کدام ماه از کدام سال رخ داده است. در نتیجه جریان هر واقعه به طور منظم به دنبال هم قرار گرفته و همه قسمت‌ها با هم پیوستگی می یابند. (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۱، ۴) گاه نیز کل اخبار یک واقعه را که بخشهای آن در فواصل زمانی کمتری از یکدیگر رخ داده، در قالب یک روایت به هم پیوسته نقل کرده است.

روش کتاب

وی در تألیف الکامل از روش ترکیبی استفاده کرده است. در این روش به جای ذکر روایات و اسناد متعدد یک واقعه، از راه مقایسه و ایجاد سازگاری میان روایات گوناگون، آن را طی یک روایت بیان می کنند. (عالم زاده و سجادی، ۱۳۸۵، ۴۲) در حقیقت روش ترکیبی در تاریخ نگاری، مربوط به دوره تألیف تاریخی - نه گردآوری و تدوین روایات تاریخی - است. در این مرحله، کار مورخ برگزیدن روایات از طریق مقایسه و استدلال برای بازآفرینی گذشته است. این روش خالی از دشواری نیست؛ زیرا مورخ می باید آنچه را که با دیدگاه خود مناسب می بیند از میان واقعیت‌های تاریخی پیوسته برگزیند. به عبارت دیگر، تاریخ نگار باید اجزایی از یک واحد را که همانا تاریخ است جدا گرداند و درباره آن بحث کند. چنین مورخی نه تنها باید بر مسائل تاریخی احاطه داشته باشد و چارچوب دقیق موضوع تحقیق و هدف کلی خود را تعیین کند؛ بلکه باید بکوشد تا به مدد همان احاطه و قابلیت تاریخ نگری خود، آنچه را به حقیقت و واقعیت نزدیک تر است برگزیند. هر چند آغاز اتخاذ این روش به درستی معلوم نیست؛ اما نشانه هایی از آن را می توان در آثاری همچون مغازی زهری، مغازی واقدی، فتوح البلدان بلاذری، الاخبار الطوال دینوری، تاریخ یعقوبی، تاریخ دمشق ابن قلانسی و المنتظم ابن جوزی یافت. ابن اثیر در توضیح روش خویش آورده است: ((... فقصت اتم الروایات فنقلتها و اضعفت الیها من غیرها مالیس فیها و اودعت کل شیء مکانه فجاء جمیع ما فی تلك الحادثة علی اختلاف طرقها سیاقاً و احداً علی ماتراه ... علی انی لم انقل الا من التواریخ المذكوره و الکتب المشهوره ممن یعلم بصدقهم فیما نقلوه و صحه مادونوه و لم اکن کالخابها فی ظلماء اللیالی و لا کمن یجمع الحصباء و اللالی و رایتهم ایضاً یذکرون الحادثة الواحده فی سنین و یذکرون منها فی کل شهر اشیاء فتاتی الحادثة مقطعه لا یحصل منها علی غرض و لا تفهم الا بعد امعان النظر. فجمعت انا الحادثة فی موضع واحد و ذکرته کل شیء منها فی ای شهر او سنه کانت فانت متناسقه متتابعه قد اخذ بعضها برقاب بعض)) (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۱، ۴)

روش ترکیبی تاریخ کامل ابن اثیر، برخاسته از تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مراکز تاریخ نگاری قرن ۶ و ۷ هجری در دمشق، حلب، موصل و قاهره بود. پس از سقوط فاطمیان و برپاشدن نظامیه ها، احیای روش مطالعات اولیه اسلامی و بازگشت به قرآن و حدیث، اساس امور آموزشی شمرده شد و مطالعه تاریخ از درسهای این گونه مدارس حذف گردید. ابن اثیر با توضیح این مطلب که برخی از علما، تاریخ را به دلیل اینکه صرفاً قصه و حکایت است خوار می شمردند، برای دفاع از مطالعات تاریخی، فوایدی را برای آن متذکر می شود. وی یادآور می شود که همواره به خواندن کتابهای تاریخی و دانستن تجارب گذشتگان تمایل داشت و دنبال حوادث آشکار و نهان بود. (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۱، ۲) ابن اثیر همچون ابوعلی مسکویه در تجارب الامم، حوادث تاریخ را مکرر و عبرت آموزی را از فواید آن دانسته و آورده است که اطلاع از تاریخ، بر خرد آدمی می افزاید تا در زندگی این جهانی برای مقابله با حوادث و پیش بینی وقایع، آن را مقتدای خود گرداند. به عقیده وی انسان طبیعتاً خواهان بقاست. پس چون تاریخ می خواند، بی اعتنا به زمان، خود را با قهرمانان تاریخی، هم عصر می بیند. پادشاهان نیز با اطلاع از تاریخ، عاقبت ستمگری و نتیجه دادگری را در می یابند و با استعانت از نتایج حوادث پیشین، می توانند سیاستی را در پیش گیرند تا دچار مهالک نشوند. به عقیده ابن اثیر، فایده اخروی تاریخ، اعتقاد به ناپایداری جهان و پیش گرفتن زهد و دینداری است. (مان، ۹)

درباره روش ابن اثیر، نکات ذیل مطرح است:

گردآوری آثار دیگران: روش ابن اثیر در نوشتن وقایع، جمع آوری آثار دیگران از جمله: ابن کلبی، مبرد، مسعودی، بلاذری، طبری، ابن مسکویه و ابن جوزی است. البته گردآوری مطالب باعث نشد تا از روش خود دور شود؛ چنانکه منبع اصلی او در بیان وقایع تا اواخر قرن ۳ هجری، تاریخ طبری است. اما مشاهده می شود که روش طبری را اتخاذ نکرده است. وی در بیان این نکته آورده است: ((فاتبدات بالتاریخ الكبير الذی صنفه الامام ابوجعفر الطبری اذ هو الكتاب المعمول عند الکافه علیه و المرجوع عند الاختلاف الیه فاخذت ما فیه من جمیع تراجمه لم اخل ترجمه واحده منها و قد ذکر هو فی اکثر الحوادث روایات ذوات

عدد کل روایه منها مثل التي قبلها او اقل منها و ربما زاد الشی الیسیر او نقصه فقصدت اتم الروایات... فلما فرغت منه اخذت غیره من التواریخ المشهوره فطالعتها و اضفت منها الی ما نقلته من تاریخ الطبری ما لیس فیہ و وضعت کل شی منها موضعه الا ما یتعلق بما جرى بین الاصحاب رسول الله فانی لم اضع الی ما نقله ابو جعفر شیئاً الا ما فیہ زیاده بیان او اسم انسان او ما لا یطعن علی احد منهم فی نقله و انما اعتمدت علیه من بین المورخین اذ هو الاملم المتقن حقا الجامع علماً و صحه اعتقاد و صدقاً.)) (همان، ۳)

مقایسه نامهای ذکر شده در تاریخ طبری و تاریخ ابن اثیر کافی است که به صحت گفته ابن اثیر آگاه شویم؛ چنانکه نامهایی همچون: قرقس، البندوان مرزبان الباب و عبدالله شرحبیل بن السمط (طبری، ۱۹۶۰، ۲، ۶۳۹) در تاریخ طبری به صورت: قس، البندوان و شرحبیل بن السمط در تاریخ ابن اثیر آمده است. (ابن اثیر، ۱۴۰۸، ۲، ۴۳۸)

بیان اختلاف نظرها

ابن اثیر علاوه بر گردآوری مطالب و ارائه ی نظرش، گاهی نظرهای اختلافی را می آورد و سپس نظرش را ابراز می دارد؛ چنانکه در بیان معرفی امیرالحاج از طرف علی و معاویه در سال ۳۹ق. می گوید: ((واختلف فیمن حج هذه السنه، فقیل: حج بالناس عبیدالله بن عباس من قبل علی و قیل: بل حج عبدالله اخوه و ذلك باطل فان عبدالله بن عباس لم یحج فی خلافه علی و انما كان علی هذه السنه علی الحج عبیدالله بن عباس و بعث معاویه یزید بن شجره الرهاوی... و قیل ان الذی حج من جانب علی.)) (همان، ۳، ۳۷۷) همچنین گاهی ابن اثیر اظهارنظر نمی کند و با همان لفظ «قیل» که در آغاز آورده است، مطلب را پایان می دهد. چنانکه در باب: ذکر دعاه بنی العباس می گوید: ((قیل: و فی هذه السنه قدم بکیر بن ماهان من السند. کان بهامع الجنید بن عبدالرحمن فلما عزل الجنید قدم بکیر الکوفه...)). (همان، ۵، ۱۲۵)

ذکر سند

ابن اثیر در بیشتر موارد، منابع خود را ذکر نمی کند؛ بلکه گاهی مانند شیوه حدیثی- خبری، نام راوی را به اختصار کامل در سند می آورد. چنانکه در باب: ((ذکر خلافه المهدی

و البیعه له)) آورده است: ((ذکر علی بن محمد النوفلی عن ابیه قال:.... «همان، ۶، ۳۲) در اغلب موارد، مطالب بدون هیچ سندی می آید. در اکثر موارد پس از آمدن عنوان کلی، جمله با عبارت: ((فی هذه السنه)) و «فیها» آغاز می شود. همچنین در برخی موارد، سند نگاشته های ابن اثیر گفته های شفاهی و تجربیاتش بوده است. در برخی موارد تصریح دارد که: ((بلغنی ان شیرکوه بن ناصرالدین حفر عند صلاح الدین... «، ((قد بلغنی من خبیر باحوال صلاح الدین انه...))، ((و لقد حدثنی بعض المسلمین المقیمین بحصن الاکراد... قال لی هذا الرجل...)) درباره دیده ها و تجربیات وی نیز می توان به موارد ذیل اشاره کرد: ((و من اعجب ما یحکی من السلامه انی رایت رجلاً من المسلمین علی هذا الحصن...)) و ((كنت حينئذ بامشام فی عسکر صلاح الدین یرید الغزاه...)) (همان، ۱۲، ۲۵) اگر چه این شیوه، مورد انتقاد برخی صاحب نظران قرار گرفته است؛ اما اتقان سندی مطالب کامل ابن اثیر چنان است که برخی نه تنها نبود هرگونه سندی را در این کتاب تاریخی، عیبی برای آن ندانسته اند؛ بلکه درصدد یافتن مدارک تاریخی آن برآمده اند؛ چنانکه با پیدا شدن نسخه خطی تاریخ ثابت بن سنان صابی که سهیل زکار آن را در مجموعه ای با عنوان اخبار قرامطه در ۱۹۸۲م. در دمشق منتشر کرد، معلوم شد که ابن اثیر در نگاشتن مطالب مربوط به روابط فاطمیان و قرامطیان، از این کتاب سود برده است. همچنین تفصیل زد و خورد اعراب با چینیان در سال ۱۳۴هـ. را که سرنوشت بخش عربی آسیای میانه را تعیین کرد، فقط در اثر ابن اثیر می یابیم. در این باره تاریخ چینی سلاله تان نیز سخنان ابن اثیر را تأیید می کند؛ از این رو یکی از دلایل اهمیت کتاب کامل ابن اثیر، آن است که اغلب منابعی که ابن اثیر برای تحریر وقایع ازمنه ی متأخر به کار گرفته است، امروزه مفقود شده یا هنوز به طبع نرسیده اند.

برخورد انتقادی و تحلیلی

گاهی ابن اثیر در نقل مطالب، آنچه را که معقول او نیست رد می کند. چنانکه در بخش اول: ((القول فی اللیل و النهار ایهما خلق قبل صاحبه)) پس از بیان مختصری از گفته های طبری درباره آفرینش خورشید و ماه، چگونگی حرکت اجرام سماوی، ذکر یاجوج و مأجوج

و منسک و ثاریس می گوید: ((فاعرضت عنها لمنافاتها العقول، و لو صح اسنادها لذكرناها و قلنا به و لكن الحديث غير صحيح و مثل الامر العظيم لا يجوز ان يسطر في الكتب بمثل هذا الاسناد الضعيف)) (همان، ۱، ۲۱) اگر چه شیوه ابن اثیر در زمینه تعادل و تراجیح و هماهنگ نمودن مواد، به صورت روش انتقادی و تحلیلی علمی نیست؛ اما نمی توان از این مورخ قدردانی نکرد؛ زیرا وی درباره جریان واقعی حوادث اندیشیده و در بسیاری از موارد، توصیفی قابل قبول و سنجیده از وقایع به ما داده است. به طور مثال، ابن اثیر در علت یابی اینکه چرا معمولاً اولاد بنیانگذاران سلسله ها جانشین پدرانشان نمی شوند، مطلب دارد. (همان، ۱، ۲۲) همچنین گاهی تعلیلهای ابن اثیر، در واقع صرف اظهارنظر و حتی تعصب و پیشداوری است؛ چنانکه در داستان به آسمان رفتن کیکاووس و مسخر بودن شیطانها در ملک او می گوید: ((و هذا جميعه من اكاذيب الفرس البارده)) (همان، ۱، ۲۴۷). البته گاهی فقط برای اموری همچون: ربط حوادث با یکدیگر، توضیح پیدایی واقعه ای یا تذکر اهمیت ماجرای، عبارت هایی همانند: ((سبب ذلك)) یا ((و كان سبب ذلك)) آمده است که اینها را نباید تعلیل و تحلیل مطالب انگاشت.

روش ابن اثیر در ترکیب روایات تاریخی (گزارش بیعت علی (ع) با ابوبکر)

سابقه بیعت به عنوان پیمانی طرفینی، در میان مردم عرب به پیش از اسلام بازمی گردد. در اسلام نیز این رسم اجتماعی پذیرفته شد و پیامبر از آن بهره برد. در تاریخ اسلام، همواره حاکمان، بیعت و میثاق وفاداری مردم را موجب استحکام و اقتدار حکومت خویش دانسته و هرگز خود را از بیعت و اعتماد مردم بی نیاز نمی دانستند. در اسلام رکن اصلی بیعت، اختیاری بودن آن است و گرنه مشروعیت ندارد. پس از وفات پیامبر (ص)، در روز سقیفه گروهی با برنامه ای از پیش تعیین شده، ابوبکر را به خلافت رساندند. آنها برای استحکام قدرت او از هر تلاشی فرو گذار نکردند، حتی به زور برای او بیعت گرفتند. گزارشهای تاریخی از منابع فریقین درباره جریان سقیفه، حاکی از آن است که اولین اقدام ابوبکر و همراهان وی برای به دست گرفتن قدرت سیاسی، گرفتن بیعت از مخالفان جریان حاکم بود. در چند روز اول کسب قدرت، از بسیاری بیعت گرفته شد. اما درباره بیعت گیری از

بنی‌هاشم که در رأس آنان امام علی علیه‌السلام قرار داشت، گزارشهای متفاوتی وجود دارد. برخی مورخان بیعت آن حضرت را پس از گذشت شش ماه، یعنی اندکی پس از وفات حضرت فاطمه (سلام الله علیها) می‌دانند؛ اما برخی دیگر معتقدند که آن حضرت در همان روز اول، تن به بیعت با ابوبکر داد و برخی دیگر، اصل بیعت آن حضرت را نمی‌پذیرند.

از جمع‌بندی مجموع اقوال مورخان، چنین به نظر می‌رسد که با تثبیت حکومت ابوبکر، بیعت‌گیری از مخالفان به شدت دنبال شد و در این راه از عامل فشار نیز بهره بردند. البته امام علی (ع) تا مدتی با خلیفه بیعت نکرد؛ چنانکه آن حضرت در خصوص نپذیرفتن بیعت ابوبکر در سقیفه تا سپری شدن مدت زمانی، می‌فرمایند: «به خدا سوگند، هرگز در خاطر نمی‌گذشت که عرب پس از رحلت محمد (ص) خلافت را از اهل بیت او به دیگری واگذارد یا مرا پس از او از جانشینی‌اش بازدارد و مرا به رنج نیفکند جز شتافتن مردم به سوی فلان و بیعت کردن با او. من چندی از بیعت دست بازداشتم تا آن که دیدم گروهی از مردم از اسلام برمی‌گردند و می‌خواهند دین محمد (ص) را از بن برافکنند؛ ترسیدم که اگر اسلام و مسلمانان را یاری ندهم در دین، رخنه‌ای یا ویرانی خواهم دید که برای من مصیبت‌بارتر از فوت شدن حکومت کردن بر شما بود.» (سید رضی، ۱۳۸۵، نامه ۶۲ و ۷۶۳)

طبری به طور کلی با ذکر سلسله‌راویان، چهار روایت متفاوت درباره بیعت علی (ع) با

ابوبکر ذکر می‌کند. او چنین گزارش می‌دهد:

۱- حدّثنا ابن حمید، قال: حدّثنا جریر، عن مغیره، عن زیاد بن کلیب، قال: اتی عمر بن الخطاب منزل علیّ و فیه طلحه و الزبیر و رجال من المهاجرین، فقال: واللّه للاحرقنّ علیکم او لتخرجنّ الی البیعه. فخرج علیه الزبیر مُصلِئاً بالسیف، فعثر فسقط السیف من یده، فوثبوا علیه فاخذوه.

زیاد بن کلیب گوید: عمر بن خطاب به خانه علی رفت که طلحه و زبیر و کسانی از مهاجران آنجا بودند و گفت: اگر برای بیعت نیایید خانه را آتش می‌زنم. زبیر با شمشیر کشیده به طرف او آمد که بلغزید و شمشیر از دستش بیفتاد و برجستند و او را بگرفتند.

۲- قال: فبايع الناس و استثبتوا للبيعه، و تخلف عليّ و الزبير، و اخترط الزبير سيفه، و قال: لا اغمده حتى يُبايع عليّ، فبلغ ذلك ابابكر و عمر، فقال عمر: خذوا سيف الزبير، فاضربوا به الحجر. قال: فانطلق اليهم عمر، فجاء بهما تعباً، و قال: لتبايعان و انتما طائعان، او لتبايعان و انتما كارهان! فبايعا.

گوید: مردم بیعت کردند و بر آن بماندند؛ اما علی و زبیر بیعت نکردند و زبیر شمشیر عریان کرد و گفت: آن را در نیام نکنم تا با علی بیعت کنند. این سخن به ابوبکر و عمر رسید و عمر گفت: شمشیر زبیر را بگیرد و به سنگ بزند. گوید: آن گاه عمر سوی علی و زبیر رفت و آنها را به ناخواه بیاورد و گفت: یا به دلخواه بیعت کنید و یا به اجبار بیعت می کنید و آنها بیعت کردند.

۳- حدثنا عبیدالله بن سعد، قال: اخبرني عمي، قال: اخبرني سيف، عم عبدالعزيز بن سياه، عن حبيب بن ابي ثابت، قال: كان عليّ في بيته اذ اتى فقيلاً له: قد جلس ابوبكر للبيعه، فخرج في قميص ما عليه ازارٌ و لا رداءً، عجلًا، كراهية ان يُبطيء عنها، حتى بايعه. ثم جلس اليه و بعث الي ثوبه فاتاه فتجلله، و لزم مجلسه.

حبیب بن ابی ثابت گوید: علی در خانه بود که آمدند و گفتند ابوبکر برای بیعت نشسته و او با پیراهن، بدون روپوش و ردا، برون شد که شتاب داشت و خوش نداشت در کار بیعت تأخیر شود و با ابوبکر بیعت کرد و پیش او بنشست و فرستاد تا جامه وی را بیاوردند و پوشید و در مجلس بماند.

۴- قال معمر: فقال رجلٌ للزهریّ: افلم يبایعه علیّ سته اشهر! قال: لا؛ و لا احدٌ من بنی هاشم؛ حتی بايعه علیّ. فلما رای علیّ انصرافَ وجوه الناس عنه ضَرع الی مصالحه ابی بکر، فارسل الی ابی بکر: ان آتتنا و لا یاتنا معک احدٌ، و کره ان یاتیه عمر لما علم من شدّه عمر، فقال عمر: لا تاتهم وحدک، قال ابوبکر: والله لا یتینهم وحدی، و ما عسی ان یصنعوا بی! قال: فانطلق ابوبکر، فدخل علی علیّ، و قد جمَعَ بنی هاشم عنده، فقام علیّ فحمدالله و اثنی علیه بما هو اهلہ، ثم قال: اما بعد، فانه لم یمنعنا من ان نبایعک یا ابابکر انکاراً لفضیلتک، ولا نفاَسَةً علیک بخیرٍ ساقه الله الیک، و لکنا کنا نری ان لنا فی هذا الامر حقاً، فاستبددتم به علینا. ثم

ذکر قرابته من رسول الله صلى الله عليه و سلم و حقهم. فلم يزل عليٌّ يقول ذلك حتى بكى ابوبكر.

فلما صمت عليٌّ تشهد ابوبكر. فحمد الله و اثنى عليه بما هو اهله، ثم قال: اما بعد؛ فوالله لقرابه رسول الله احب اليّ ان اصل من قرابتي؛ و انى والله ما الوت في هذه الاموال التى كانت بينى و بينكم غير الخير؛ و لكنى سمعت رسول الله يقول: ((لا نورث؛ ما تركنا فهو صدقه، انما ياكل آل محمد فى هذا المال))؛ و انى اعوذ بالله لا اذكر امرأ صنعته محمد رسول الله الا صنعته فيه ان شاء الله.

ثم قال عليٌّ: موعدك العشيه للبيعه، فلما صلى ابوبكر الظهر اقبل على الناس، ثم عذر علياً ببعض ما اعتذر، ثم قام عليٌّ فعظّم من حقّ ابى بكر، و ذكر فضيلته و سابقته، ثم مضى الى ابى بكر فبايعه. قالت: فاقبل الناس الى عليّ فقالوا: اصبت و احسنت، قالت: فكان الناس قريباً الى عليّ حين قارب الحق و المعروف.

يکى به زهرى گفت: على شش ماه با ابوبکر بیعت نکرده بود! گفت: نه على بیعت کرده بود و نه هیچ یک از بنی هاشم بیعت کرده بودند و چون على دید که مردم از دور وی پراکنده شدند، با ابوبکر از در صلح درآمد و کس فرستاد که پیش ما بیا و هیچ کس با تو نیاید که خوش نداشت عمر بیاید و خشونت وی را می دانست. اما عمر گفت: تنها پیش آنها مرو. ابوبکر گفت: به خدا تنها پیش آنها می روم، چه کارم می کنند؟ گوید: ابوبکر پیش على رفت که بنی هاشمیان به نزد وی فراهم بودند، على برخاست و چنانکه باید حمد و ثنای خدا کرد، آنگاه گفت: بازماندن ما از بیعت تو از اینرو نیست که فضل تو را انکار می کنیم یا خیری را که خدا سوى تو رانده به دیده حسد می نگریم؛ ولی ما را در این کار حقی بود که ما را ندیده گرفتید. آنگاه از قرابت خویش با پیمبر و حق بنی هاشم سخن آورد و چندان بگفت که ابوبکر بگریست. و چون على ساکت شد، ابوبکر شهادت اسلام بر زبان آورد و چنانکه باید حمد و ثنای خدا کرد، آنگاه گفت: به خدا خویشاوندان پیمبر خدا را از رعایت خویشاوندان خودم بیشتر دوست دارم، درباره این اموال که میان من و شما اختلاف است نیت خیر داشتم و شنیدم که پیمبر خدا می گفت از ما ارث نمی برند، هر چه به جا گذاریم

صدقه است، خاندان محمد فقط از این مال می خورند و من در پناه خدا هر کاری که محمد پیامبر خدا کرده باشد همان می کنم. آن گاه علی گفت: وعده ما و تو برای بیعت امشب باشد. و چون ابوبکر نماز ظهر بکرد روی به مردم کرد و سخنانی در عذرخواهی از علی بر زبان آورد. پس از آن، علی برخاست و از حق و فضیلت و سابقه ابوبکر سخن آورد و پیش رفت و با او بیعت کرد و مردم به علی گفتند: صواب کردی و نکو کردی. گوید: و چون علی به جمع پیوست، مردم به او نزدیک شدند.

ابن اثیر نیز که در نگارش مطالب خود بر تاریخ طبری متکی بوده است، چهار روایت درباره بیعت علی با ابوبکر ذکر می کند. او چنین گزارش می دهد:

۱- قال: و تخلف علیّ و بنوهاشم و الزبیر و طلحه عن البیعه. و قال الزبیر: لا أعمد سیفاً حتی یبایع علیّ. فقال عمر: خذوا سیفه و اضربوا به الحجر، ثم اتاهم عمر فاخذهم للبیعه.

گوید: علی و بنی هاشم و زبیر و طلحه از بیعت با ابوبکر سر برتافتند. زبیر گفت: شمشیر در نیام نکنم تا با علی بیعت نکنند. عمر گفت: شمشیرش بگیرد و بر سنگ زنید. آن گاه عمر آمد و ایشان را گرفت و ناچار به دادن بیعت کرد.

۲- و قیل: لما سمع علیّ بیعه ابی بکر خرج فی قمیص ما علیه ازار و لا رداء عجللاً حتی بایعه، ثم استدعی ازاره و رداءه فتجلله.

برخی گویند: چون علی از بیعت با ابوبکر آگاه شد، شتابان با پیراهن، بی ازار یا رداء بیرون آمد و با ابوبکر بیعت کرد و آنگاه ازار و رداء را بخواست و بپوشید.

۳- والصحیح: ان امیرالمومنین ما بایع الا بعد سته اشهر، والله اعلم.

درست این است که: سرور پرهیزکاران تنها پس از شش ماه بیعت کرد و خدا داناتر است.

۴- قال الزهیری: بقی علیّ و بنوهاشم و الزبیر سته اشهر لم یبایعوا ابابکر حتی ماتت فاطمه، رضی الله عنها، فبایعوه.

زهری گوید: علی و بنی هاشم و زبیر شش ماه ماندند و با ابوبکر بیعت نکردند تا فاطمه

زهره سلام الله علیها درگذشت، آنگاه با او بیعت کردند.

در بررسی و مقایسه این دو اثر در مورد بیعت علی (ع) با ابوبکر آنچه اهمیت دارد، تفاوت در نحوه تنظیم و برداشت و نوع نگارش است که هر دو مؤلف در مقدمه آثارشان به توجیه سبک و شیوه خود پرداخته اند. چنانکه اشاره شد، طبری در تاریخ نگاری بینش حدیثی داشت و بنابراین با استفاده از روش تاریخ نگاری روایی به نگارش پرداخته و طبیعی است که در این روش ارائه ی خبر با ذکر سلسله اسناد، بر هر گونه تحلیل و نقد و گزینش ترجیح دارد. در این چهار روایتی که طبری در مورد بیعت علی (ع) با ابوبکر آورده، به طور مشخص از این روش استفاده کرده است. وی در روایت اول، سلسله راویان را این گونه آورده است: حدّثنا ابن حمید، قال: حدّثنا جریر، عن مغیره، عن زیاد بن کلیب.

در روایت سوم: حدّثنا عبیدالله بن سعد، قال: اخبرنی عمّی، قال: اخبرنی سیف، عم عبدالعزیز بن سیاه، عن حبیب بن ابی ثابت.

در روایت چهارم قال معمر: فقال رجلٌ للزهري... فقط در روایت دوم، وی سلسله راویان را نیاورده است.

در برابر او ابن اثیر با انتخاب روش ترکیبی، یعنی پالایش و گزینش روایات به نوعی در رهایی از شیوه طبری و امثال او سعی داشته است و نام راویان را یا نیاورده و یا به اختصار در سند می آورد. از این چهار روایت متفاوت که طبری به صورت تقریباً مفصل (به خصوص روایت چهارم) ارائه کرده، ابن اثیر روایت اول طبری را که در مورد تهدید عمر به آتش زدن خانه علی (ع) در صورت بیعت نکردن است، نیاورده و نیز روایت اول ابن اثیر تقریباً با مقداری تغییر و گزینش (مردم با ابوبکر بیعت کردند و بر آن بماندند... این سخن به ابوبکر و عمر رسید... عمر گفت یا به دلخواه بیعت کنید و یا به اجبار بیعت می کنید و آنها بیعت کردند) شبیه روایت دوم طبری است. همچنین روایت دوم ابن اثیر تقریباً با مقداری تغییر و پالایش (علی خوش نداشت در کار بیعت تأخیر شود ... پیش ابوبکر بنشست) شبیه روایت سوم طبری است. این روایت، تسریع علی(ع) در بیعت با ابوبکر از روی اختیار را می رساند (بیعت علی با شتاب و بی ازار و رداء)؛ ولی این روایت آن قدر ضعیف و سخیف است که کمتر مورخی آن را گزارش کرده، حتی بسیاری از مورخان سنی و شیعه نیز آن را نپذیرفته اند و

در مقابل آن موضع‌گیری هم می‌کنند. (ابن قتیبه، ۱۹۶۳، ۱، ۱۰۳ - یعقوبی، ۱۳۸۹، ۲، ۲۳۱) چنانکه خود ابن‌اثیر نیز این گزارش را نپذیرفته است. وی پس از نقل این روایت، بلافاصله نظر و تحلیل خودش را هم ابراز می‌کند و می‌گوید: «درست این است که علی پس از ۶ ماه با ابوبکر بیعت کرد.» و در دنباله می‌گوید: «و خدا داناتر است.» و همچنین در اثبات این تحلیل و نظرش، روایت زهری را بیان می‌کند مبنی بر اینکه علی و بنی‌هاشم و زبیر شش ماه ماندند و با ابوبکر بیعت نکردند تا فاطمه زهراء سلام الله علیها درگذشت. آنگاه با او بیعت کردند.

از دیگر تفاوتها و اختلافات تاریخ نگاری این دو مورخ در نقل گزارش بیعت علی (ع) با ابوبکر، این است که طبری اولین و دومین روایتش از جریان بیعت را در سال ۱۱ق و پس از ((سخن از روز وفات پیغمبر و سن وی به هنگام وفات)) ذکر کرده است، ولی روایت سوم و چهارم را در سال ۱۱ق. و پس از ((ماجرای سقیفه)) ذکر می‌کند؛ ولی ابن‌اثیر هر چهار روایتش را دقیقاً پس از حادثه سقیفه و در سال ۱۱ق. ذکر می‌کند. در اینجا لازم به یادآوری است که در تنظیم و تدوین الکامل، ابن‌اثیر همچون طبری شیوه سالشماری را برگزیده است. توالی زمانی یا شیوه سالشماری که در بسیاری از منابع کهن تاریخی (اعم از دودمانی طبقات و انساب) نیز رعایت شده و یکی از بارزترین شکل‌های تدوین و عرضه مواد تاریخی در دوره اسلامی بوده، القاکننده پیوند تاریخی میان حوادث است؛ اما رعایت دقیق این شیوه بیشتر سبب از هم گسیختگی اطلاعات نیز می‌شود. (عالم زاده و سجادی، ۱۳۸۵، ۷۳) ابن‌اثیر در توضیح این مطلب می‌نویسد: بر اساس این روش یک رویداد در ذیل حوادث چند سال و در ماه‌های مختلف ذکر می‌شده است و بدین صورت آن واقعه، قطعه قطعه شده و مرادی از آن حاصل نمی‌گردد. او برای جبران این وضعیت، وقایعی را که طی سالها و ماه‌های پراکنده رخ داده اند در یک جا جمع کرده و در ضمن یادآور شده که هر بخش در کدام ماه از کدام سال رخ داده است. در نتیجه جریان هر واقعه به طور منظم به دنبال هم قرار گرفته و همه‌ی قسمت‌ها با هم پیوستگی می‌یابند. (ابن‌اثیر، ۱۴۰۸، ۴) گاه نیز کل اخبار یک واقعه را که بخش‌های آن در فواصل زمانی کمتری از یکدیگر رخ داده،

در قالب یک روایت به هم پیوسته نقل کرده است. در این گزارش، روش تاریخ نگاری ترکیبی ابن اثیر را می توانیم به وضوح ملاحظه کنیم.

منابع و مأخذ

- ۱- آینه وند، صادق (۱۳۸۵ش)، علم تاریخ در گستره تمدن اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲- ابن اثیر، عزالدین علی بن محمد (۱۴۰۸ ق)، **الکامل فی التاریخ**، تحقیق علی شیری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- ۳- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۶۳ م)، **الامامه و السیاسه**، قاهره، مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبی.
- ۴- بارتولد، ولادیمیرویچ (۱۳۵۱ ش)، **ترکستان نامه**، کریم کشاورز، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- ۵- براون، ادوارد (۱۳۴۵ ش)، **تاریخ ادبیات ایران**، رشید یاسمی، تهران، انتشارات سینا.
- ۶- بروکلیمان، کارل (۱۹۹۷ م)، ((**مقایسه الکامل فی التاریخ ابن اثیر با تاریخ الرسل و الملوک طبری**))، مجله استراسبورگ، ۱۹۹۵، ۶۶، ۳۶-۴۵.
- ۷- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۹۶۰ م)، **تاریخ الرسل و الملوک (معروف به تاریخ طبری)**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دارالمعارف.
- ۸- طلیمات، عبدالقادر احمد (۱۹۹۵ م)، ((**ابن اثیر**))، مجله اعلام العرب، ۱۹۹۵ م، ۸۳، ۶۶- ۸۰.
- ۹- عالم زاده، هادی و محمد صادق سجادی (۱۳۸۵ ش)، **تاریخ نگاری در اسلام**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۸۹ ق)، **تاریخ الیعقوبی**، تحقیق عبدالامیر مهنا، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

دو فصلنامه علمی - تخصصی
مبانی نظری اسلام
سال سوم - شماره چهارم
بهار و تابستان ۱۳۹۲

مهندسی الگوی مصرف و راهبردهای بهینه سازی مصرف در اسلام

دکتر محسن عمیق*

چکیده

با توجه به اهمیت اصلاح الگوی مصرف در زندگی امروزه بشر، ارائه مهندسی فرهنگی و مبنایی برای الگوی مصرف در فرهنگ اسلامی ضرورتی است که نیاز به تحقیقات و پژوهشهای وافری دارد. در این عرصه، استفاده از ظرفیتهای موجود در متون اسلامی، راه را برای ایجاد رویکردهای خدامحوری در مصرفها که همواره مورد توجه جهان بینی الهی است باز می کند و انسان را از رها شدن در منجلا بهای طبیعت گرایی و اومانستی نجات می دهد. هندسه اصلی اصلاح مصرف از دیدگاه اسلام در این مقال از سه جهت قابل بررسی شناخته شده است که عبارت اند از: شناسایی صلاح از فساد، بهینه سازی مصرف و اصل شکر عملی و کفران عملی.

واژه های کلیدی: صلاح، فساد، مصرف، توسعه پایدار، اعتدال، شکر، کفران.

*استادیار مرکز معارف و ادبیات فارسی دانشگاه صنعتی اصفهان پست الکترونیکی: mohsenamigh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۹/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۱۰

مقدمه

اصلاحگری گرایشی فطری است که خداوند در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته است، چنانکه حقیقت دعوت انبیا هم اصلاح حیات بشر بوده است. قرآن کریم از زبان پیامبر خدا شعیب می گوید:

« إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَنْطَعْتُ (هود/۸۸) / من جز اصلاح - تا آنجا که توانایی دارم - نمی خواهم! »

با توجه به این می توان گفت که اصلاحگری در روح و جان دین نهفته است و می تواند مبنای گفتمان اخلاقی و مناسبات اجتماعی انسانها باشد. به بیان دیگر، شرط اساسی تکامل بشر اصلاح طلبی است.

بدون تردید تا وقتی انسانها نخواهند و یا کسانی در میانشان نباشند که به اصلاح طلبی در امور بپردازند، زمینه برای فساد در محیط زندگی افراد فراهم خواهد شد. پس ضرورت دارد که انسان همواره به اصلاح امور زندگی خود اهمیت دهد. این نکته تنها بحثی نظری نیست که فقط در حوزه فکری انسانها مطرح باشد؛ بلکه نیازمند عزم راسخ و عمل صالح است. قرآن کریم می فرماید:

« فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا (کهف/۱۱۰) هر کس لقای پروردگارش را می خواهد باید عمل صالح انجام دهد. »

پس شاخصه اصلی اصلاحگری این است که زندگی انسان در روی زمین صالحانه باشد تا از پاداش الهی بهره مند شود:

« إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (اعراف/۱۷۰) همانا ما پاداش اصلاحگران را ضایع نمی کنیم. »

اما در خصوص مصرف و تلقی و تعاریفی که از آن در تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی وجود داشته، تغییر و تحولات زیادی روی داده است. در طول زمان، مفهوم مصرف دستخوش تغییرات بنیادین قرار گرفته است. البته مصرف از گذشته های دور اهمیت

بسیاری در زندگی مردم و بقای حکومتها داشته است. اندیشمندان یکی از دلایل افول امپراتوریها را در طول تاریخ، رواج فرهنگ پرمصرفی، تجمل‌گرایی و اشرافیگری دانسته‌اند. در توصیف دلایل سقوط امپراتوری روم در قرون وسطی آورده‌اند که اعتقاد به تجمل‌گرایی و زندگی بسیار مرفهانه و بویژه اشراف و درباریان که به کاخها، جواهرات و ساختمانهای طلائی و لباسهای فاخر عشق می‌ورزیدند و زندگی پر از تجملی داشتند، از دلایل سقوط رومیان به شمار می‌آید (د/دگر، ۱۳۸۰، ۱۴۰).

در لغت مصرف از مصدر صرف به معنای برگرداندن و تبدیل چیزی به چیز دیگر و یا حالی به حالی دیگر است (راغب/اصفهانی، ۱۳۶۲، ۱، ۴۸۳) - قرشی، (۱۳۷، ۴، ۱۲۳) و در اصطلاح به بهره‌برداریهایی اطلاق میگردد که آدمی از اشیاء و نعمتها و تولیدات مورد نیاز مصرف می‌کند. میزان و چگونگی مصرف همواره در زمانها و مکانهای متفاوت، به گونه‌ای تحت تأثیر فرهنگ و افکار و اعتقادات مذهبی و جهان‌بینیهای مختلفی از جمله خدامحوری و طبیعت‌محوری و انسان‌محوری قرار داشته و سبب ارائه تفاسیر گوناگونی از آن شده است. با سیر کوتاهی در ادیان و مذاهب جهان می‌توان به سادگی به این نظر دست یافت؛ اما در میان ادیان الهی، اسلام به عنوان یک دین مترقی و تکامل یافته، دین و دنیای مردم را از هم جدا نکرده است؛ لذا همواره دستورها و قوانینی که برای بشر وضع کرده در جهت ارائه سیاستها، قوانین اجتماعی، رفتارهای زیستی و نیز الگوها و مصادیق است.

در مصرف و بهره‌مندی از نعمات الهی و فرآورده‌های طبیعت، رفتارهای بهنجار و نابهنجاری از انسانها سر می‌زند که هرکدام آثار مثبت و منفی خود را دارد و این رفتارها نیازمند اصلاح و بازسازی و یا تقویت و فرهنگ‌سازی است؛ از این‌رو ایستایی حیات بشری بستگی تام به این رفتارها دارد و نیازمند طراحی و مهندسی خاصی است که در فرهنگ اسلامی و متون دینی نهفته است. آنچه این مقال در پی آن است، شناخت مبانی و اصولی است که در اسلام برای مهندسی و اصلاح الگوی مصرف تعبیه شده است و می‌توان از آنها بهره‌برداری نظری و عملی نمود. به نظر می‌رسد هندسه‌ای که اسلام برای امر بهره‌مندی از نعمات در اختیار انسان قرار داده است، سه شاخصه دارد که بدون هر یک از آنها نمی‌توان به

اصلاح درست دست پیدا کرد. این سه زاویه هندسی مصرف عبارت‌اند از: مرحله معرفت و شناخت صلاح از فساد، مرحله عملی که عبارت از مصرف بهینه و بجای این نعمات است و مرحله نتیجه و حاصل بهره‌مندی در منطق اسلام. این مقال می‌کوشد هریک از این زوایا را از منظر اسلام بررسی کند.

الف) شناسایی صلاح از فساد

صلاح در لغت به معنای شایسته شدن، خوب شدن و ضد آن، فساد به معنای تباهی است. به قول راغب، فساد عبارت از خروج شیء از حد اعتدال است؛ چه کم باشد و چه زیاد (راغب اصفهانی، ۵، ۱۳۶۲، ۱۷۴ - قرشی، ۴، ۱۳۷۱، ۱۴۲) البته در قرآن کریم صلاح گاهی مقابل فساد و گاهی نیز مقابل گناه آمده است؛ مثل آیه «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف/ ۵۶ و ۱۵) و آیه «وَأَخْرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه/ ۱۰۲). با توجه به این، از مصادیق بارز صلاح، انجام عمل صالح و کار شایسته است که مطابق عدل و انصاف باشد و قهراً مفید و مورد رضای خداست. آنچه مهم است، شناخت و چگونگی برداشت از عمل صالح و ناصالح است که تأثیری مستقیم بر رفتارها و کردارها و مصارف و بهره‌مندی انسان از نعمتها خواهد داشت؛ از این‌رو در قرآن کریم محورهای اصلی صلاح و غیر صلاح این‌گونه ترسیم شده است:

«لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (نساء/ ۱۱۴) در بسیاری از سخنان درگوشی (و جلسات محرمانه) آنها، خیر و سودی نیست مگر کسی که (به این وسیله) امر به کمک به دیگران یا کار نیک یا اصلاح در میان مردم کند و هر کس برای خشنودی پروردگار چنین کند، پاداش بزرگی به او خواهیم داد.»

در این کلام الهی به سه نکته اساسی (اقدام به کمک یا امر به معروف و یا اصلاح بین الناس) اشاره شده است که نتیجه آنها را جلب رضایت خداوند و رسیدن به اجر عظیم ذکر

می‌فرماید. حال در بحث از شناسایی امور صلاح از فساد، نکته لطیفی که در این سه شاخصه نهفته است عبارت است از:

۱. امر به صدقه، با توجه به بار معنایی آن عبارت از تولید و سازندگی و رشد و تعالی و به عبارت دیگر عمران و آبادانی است.

۲. امر به معروف، با توجه به توسعه معنایی که دارد، در حقیقت عبارت از حراست و نگهداری از ساخته‌ها و پرداخته‌هایی است که به عنوان یک عمل شایسته خوانده می‌شود و نیاز به حفاظت دارد.

۳. اصلاح بین الناس، اشاره به دفع مفاسد و از بین بردن امور ناشایسته و فسادانگیز است. این سه نکته نشان از این دارد که هر عمل صالحی باید این سه خصیصه را داشته باشد و الا در مسیر ناشایستها و فسادها قرار می‌گیرد. عمل صالح نیز موجب قرب به خدا و سبب جلب رضایت الهی است. بنابراین، اگر بخواهیم این سه محور را در شناسایی صلاح از غیر صلاح به کار ببریم، به این صورت خواهد بود که هر مصرفی در صورتی می‌تواند در مسیر صلاح و کار شایسته قرار بگیرد که اولاً از خصیصه عمران و سازندگی و رشد و تعالی برخوردار باشد؛ ثانیاً موجب تخریب و تضییع حقوق از چیزی نشود و ثالثاً موجب اصلاح کاستیها و نقایص نیازها شود و از رکود جلوگیری کند. بنابراین، اگر امور مصرفی در این سه محور قرار گیرند، از ماهیت صلاح برخوردارند، و الا در غیر این صورت از امور غیر صلاح به شمار می‌آیند. برای تبیین مطلب، ناگزیر از توضیح این محورها هستیم.

۱. عمران و آبادانی

انسان موجودی است که خداوند متعال به او مأموریت آبادگری داده است:

« وَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا (هود/ ۶۱) اوست که شما را از زمین آفرید و

آبادی آن را به شما واگذاشت.»

در آیه‌ای دیگر خداوند انسان را از تخریب و برهم زدن نظام آراسته طبیعت برحذر می‌دارد:

« لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا (اعراف/ ۵۶) و در زمین پس از اصلاح آن فساد

نکنید.»

آیات فوق به دو جنبهٔ ایجابی و سلبی مأموریت انسان در زمین اشاره دارد. از آنجا که آبادگری و پرهیز از افساد و ویرانگری، به منظور تأمین نیازها و خواسته‌های انسان است، پس در حقیقت این همان طرح توسعهٔ پایداری است که امروزه مورد توجه اندیشمندان زیست محیطی قرار گرفته است؛ نی «تلاش در جهت برآوردن نیازمندیهای نسل حاضر، بدون آنکه به امکانات و توانمندیهای نسلهای آینده آسیب رساند» و به عبارت دیگر: آبادانی (ایجابی) بدون تخریب (سلبی).

از نگاهی دیگر از دیدگاه اسلام، توسعهٔ پایدار در صورتی امکان پذیر است که بر اساس دو محور عدالت و احسان تنظیم شود:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ (نحل/ ۹۰) خداوند به عدل و احسان فرمان داده

است.»

حضرت علی (ع) در معنای عدل و احسان می‌فرماید:

«الْعَدْلُ الْإِنصَافُ وَالْإِحْسَانُ التَّفَضُّلُ (نهج البلاغه / ۵۰۹) عدل عبارت از انصاف و

احسان به معنای ایثار و تفضل است.»

با توجه به تعابیری که در آیات و روایات از عدل و احسان شده است. توسعهٔ پایدار بار معنایی خود را در دو مقولهٔ عدل و احسان به خوبی می‌یابد. در تعبیر عدالت آمده است که حق هر موجودی، چنانکه شایستهٔ اوست ادا شود (اعطاء کل ذی حق حقه) (صلیبا، ۲، ۵۹، ۱۳۶۶) و احسان بدین معناست که تفضلی در حق دیگران و حتی آیندگان صورت پذیرد. این همان توسعهٔ پایداری است که همواره مورد توجه بوده است.

نکتهٔ دیگری که در معنای عدالت وجود دارد این است که مفهوم عدالت از حوزهٔ انسانها نیز فراتر رفته و حیوانات، گیاهان و حتی اشیای به ظاهر بیجان مانند آب، سنگ و خاک را نیز شامل می‌شود و از این جهت این اصل در حق تمام موجودات باید مورد توجه قرار گیرد.

در مورد تفضل و احسان نیز گفتنی است که خداوند متعال در قرآن کریم بسیار از اهل احسان و نیکوکاران سخن گفته و از آنان به شایستگی یاد کرده است:

«إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ (نحل / ۱۲۸) خداوند با کسانی است که

پارسایی پیشه کرده‌اند و کسانی که نیکوکارند.»

به هر حال براساس متون دینی، معیار اعمال صالح در حقیقت، عدل و احسان است و پایداری نعمتها نیز به این دو بستگی دارد. همان‌گونه که در کلام گهربار امام رضا (ع) به این نکته مهم اشاره شده است:

«اسْتِعْمَالُ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ مُؤَدِّنٌ بِدَوَامِ النِّعْمَةِ (شیخ صدوق، ۱۳۷۸، ۲، ۲۳) به کارگیری عدل و

احسان، دوام نعمت را بیمه می‌کند.»

و در حدیثی دیگر، امام صادق (ع) راه شناخت عادلترین مردمان را چنین معرفی می‌کند: آنچه را برای خود می‌پسندد برای مردم نیز بپسندد و هرآنچه را برای خود ناپسند می‌دارد، برای مردم هم ناپسند دارد. «مَنْ رَضِيَ لِلنَّاسِ مَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ وَ كَرِهَ لَهُمْ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ۲۰)

در یک تقسیم بندی کلی می‌توان جوامع انسانی را در سه گروه جای داد: گروهی که ستمکارند و در زمین فساد می‌کنند؛ گروهی که تنها به فکر نجات خود هستند و گروهی که در مقام ایثار و فداکاری‌اند و کار و تلاششان تنها برای برآوردن نیازهای شخصی نیست. پس تنها جامعه‌ای می‌تواند در مسیر توسعه پایدار قرارگیرد که روح ایثار و احسان در آن دمیده شده، به فکر آیندگان نیز باشد و تمام سرمایه‌های طبیعت را تنها برای خود نخواهد.

خداوند متعال، طبیعت را به گونه‌ای آفرید و چرخه آن را تنظیم نمود که خود بزرگترین مدرسه ایثار و احسان است. زمین آنچه را دارد در اختیار بشر قرار می‌دهد. درختان و گیاهان نوبه نو فدا می‌شوند تا انسانها تغذیه سالم داشته باشند. ستارگان نورافشانی

می‌کنند، خورشید نور و حرارت می‌پراکند، ابرها باران می‌آورند، نسیمها می‌وزند و امواج حیات را همه جا می‌گسترانند؛ همه و همه برای آرامش و آسایش انسان.
 ابروباد و مه و خورشید و فلک در کارند تا تو نانی به کف آری و به غفلت نخوری

آیا پسندیده است انسان در این جمع هماهنگ، وصله‌ای ناهم‌رنگ باشد و همه چیز را تنها برای خود بخواند و حتی حقوق دهها نسل را فدای لذت‌جویی خود کند؟
 در روایات اسلامی از مردم به عنوان عیال خداوند نام برده شده است. کسی که مؤمنان را خوشحال کند و سعی در برآوردن نیازهای آنها داشته باشد، محبوبترین خلق نزد خدا خواهد بود:

«الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ فَاحَبُّ الْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ مَنْ أَدْخَلَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ مُؤْمِنٍ سُورًا وَ مَشَى مَعَ أَخِيهِ فِي حَاجَتِهِ. (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۲، ۶۶).»

۲- حراست و نگهداری

حراست در نظام تربیتی اسلام عبارت است از دیده‌بانی و مراقبت از یکدیگر در جامعه که با عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» از آن یاد می‌شود:
 «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (آل عمران/۱۰۴) باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آنها همان رستگارانند.»

و یا در آیه‌ای دیگر با تعبیر «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» (اعراف/۱۹۹) که دعوت به نیکیها را فرض می‌شمارد.

کلمه «عرف» به معنای سنتها و سیره‌های زیبایی است که عقلای جامعه آن را می‌شناسند. در مقابل «عرف» (معروف) رفتارهای نادر و غیر مرسوم قرار دارد که عقل اجتماعی آن را بر نمی‌تابد و در اصطلاح «منکر» نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۸، ۳۸۰)
 باز در آیه‌ای دیگر خداوند متعال کسانی را که امر به معروف کنند از صالحان برمی‌شمارد:

«يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (آل عمران/۱۱۴) به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند، امر به معروف و

نهی از منکر می‌کنند و در انجام کارهای نیک، پیشی می‌گیرند و آنها از صالحان‌اند.»

در روایات اسلامی نیز در مورد اهمیت امر به معروف و حراست از حریم نیکیها و خوبیها و تمام آنچه در مسیر اصلاح امور جامعه باشد، توصیه‌های فراوانی شده و از عواقب ترک آن، به انسانها هشدار داده شده است:

عیسی بن سماعه می‌گوید: از امام صادق (ع) درباره تفسیر آیه «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ...»

فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا» پرسیدم حضرت فرمود:

«وَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى الْهُدَى فَكَأَنَّمَا أَحْيَاهَا وَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ هُدًى إِلَى ضَلَالٍ فَقَدْ قَتَلَهَا»

(کلینی، ۱۳۶۵، ۲، ۲۱۰) اگر کسی را از گمراهی نجات دهد، مثل این است که او را حیات بخشیده باشد و اگر کسی را که در مسیر هدایت بود گمراه کند، مثل این است که او را به قتل رسانده باشد.»

در فرازی از کلام امام باقر (ع) در رابطه با کسانی که اهل معروف هستند آمده است:

«هر معروفی یک صدقه جاریه است (كُلُّ مَعْرُوفٍ صَدَقَةٌ) و اولین کسانی که به بهشت وارد

می‌شوند اهل معروف‌اند.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۱، ۴۰۷)

حاصل سخن این است که در جامعه اسلامی، هر آن چه که عقلای دیندار و کارشناسان رشته‌های گوناگون، معروفیت و نیک بودن آن را تشخیص دهند، از موارد معروف بوده و بر همه لازم است هم خودشان به آن پایبند باشند و هم دیگران را بدان دعوت کنند. بنابراین اگر بپذیریم که مسئله مصرف اعم از رفتارهای بهنجار (معروف) و نابهنجار (منکر) در هر عصر و زمانی از مصادیقی هستند که عقلا آن را عرف و یا خلاف عرف می‌نامند، پس ضروری است برای در امان ماندن از مفاسد و آثار ویرانگر آن، به سوی بهره‌برداری بهینه از منابع طبیعی و سالم سازی محیط حرکت کنیم و دیگران را نیز به سمت آن هدایت نماییم.

۳- اصلاح مفاسد

از نظر تعالیم الهی ایستادگی در برابر مفاسد و تباه کنندگان و چیزهایی که از حد اعتدال خارج شده‌اند، راز بقای دین و انسانیت تلقی شده است. قرآن کریم تباهی امتهای گذشته را نتیجه عدم برخورد خردمندان با فسادانگیزی جامعه می‌داند:

«فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفُسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ (هود/۱۱۶) پس چرا از نسلهای پیش از شما خردمندانی نبودند که [مردم را] از فساد در زمین باز دارند؟ جز اندکی از کسانی که از میان آنان نجاتشان دادیم. و کسانی که ستم کردند به دنبال ناز و نعمتی که در آن بودند رفتند، و آنان بزهکار بودند.»

و خداوند متعال در بسیاری از آیات، نارضایتی خود را از فساد انگیزان اعلام داشته است: «وَلَا تَبِعِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (قصص/۷۷) و هرگز در زمین در جستجوی فساد مباش، که خدا مفسدان را دوست ندارد!»

و منشأ فساد را هواهای نفسانی معرفی می‌کند: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ (مؤمنون/۷۱) و اگر حق از هوسهای آنها پیروی کند، آسمانها و زمین و همه کسانی که در آنها هستند تباه می‌شوند!» و رفتار انسانهای بی تفاوت در برابر فسادانگیزان را بدترین رفتار می‌داند:

«كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (مائده/۷۹) آنها از اعمال زشتی که انجام می‌دادند، یکدیگر را نهی نمی‌کردند. چه بدکاری انجام می‌دادند!»

امام صادق (ع) در توضیح آیه فوق می‌فرماید: «این دسته که خداوند از آنها به زشتی یاد کرده، هرگز در کارها و مجالس گناهکاران شرکت نداشتند؛ بلکه فقط هنگامی که آنها را ملاقات می‌کردند، در صورت آنان می‌خندیدند و با آنان مانوس بودند.» (عیاشی، ۱۳۱۰، ۱،

شایان ذکر است که مراد از فساد، فساد تکوینی و آنچه در گردش زمان فاسد می‌شود نیست، چون پاره‌ای از فسادها هست که انسانها در آن دست ندارند؛ بلکه مراد فسادهای تشریحی است، یعنی آن فسادی که به دست بشر پدید می‌آید. از جمله ملموس‌ترین فسادها در نعمتهای خدادادی زمانی رخ می‌دهد که بشر به منظور اشباع خواسته‌های خود، در طبیعت تصرف می‌کند، تصرفی ویرانگر و بدون در نظر گرفتن قوانین حاکم بر طبیعت. پس بر همگان است تا به مقابله با فساد روی زمین برخیزند و آن را مصداق نهی از فساد به شمار آورند. در غیر این صورت، ما نیز مصداق امتهایی خواهیم بود که خردمندان آنها هیچ عکس‌العملی در مبارزه با فساد از خود نشان ندادند و عرصه حیات را بر خود تنگ کردند. البته مبارزه با فساد ابزارهای مناسب خود را می‌طلبند. در روایتی از امام صادق (ع) می‌خوانیم:

«لَا تَصْلُحُ الصَّيِّعَةُ إِلَّا عِنْدَ ذِي حَسَبٍ أَوْ دِينَ (شیخ صدوق، ۱، ۱۴۰۳، ۴۸) اصلاحات تنها به دست انسانهای با نفوذ و یا دیندار قابل اجراست.»

از این روایت اهمیت فرهنگ‌سازی دینی در اصلاح امور، به خصوص مسائل زیست‌محیطی مشخص می‌شود. بنابراین، بر متصدیان امور فرهنگی است تا در جهت ترویج فرهنگ اسلامی که مهمترین نقش را در حفاظت منابع طبیعی و مبارزه با مفسدان و تباه‌کنندگان طبیعت دارد، سرمایه‌گذاری کنند.

ب) مصرف بهینه

شاخصه دیگری که در هندسه اصلاح الگوی مصرف باید از نظر اسلام بررسی می‌شود، مسئله مصرف بهینه است و نیاز به مطالعه و تحقیق بسیاری در حواشی آن دارد؛ لذا به طور اختصار در اینجا به ابعاد این مسئله اشاراتی می‌شود:

اصل این است که نعمتهای الهی اعم از خوردنیها و آشامیدنیها و... همه مواهبی هستند که خداوند منان جهت استفاده بشر آفریده است. در این اصل تردیدی نیست و قرآن کریم بارها به این نکته اشاره کرده است:

«كلوا مما رزقكم الله (انعام/ ۱۴۲) بخورید از هر آنچه خداوند روزی شما کرده است.»

خداوند همه آنچه را در زمین و آسمان است به تسخیر انسان در آورده و نعمتهای خود را در آن توسعه داده تا انسان بهره مند شود:

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرًا وَبَاطِنًا

(لقمان/ ۲۰) آیا ندیدید که خدای توانا آنچه را در آسمانها و آنچه را در زمین است برای شما

مسخر نموده و نعمتهای ظاهری و باطنی خود را برای شما گسترش داده است؟!»

و نیز در حدیثی قدسی می خوانیم:

«خلقت الافلاك لاجلك و خلقتك لاجلى / (ای انسان) آسمانها وزمین را به خاطر تو آفریدم

و تو را به خاطر خودم.»

پس به روشنی می توان گفت که انسان در استفاده از طبیعت و نعمتهای خداوند آزاد است و خود خداوند انسان را دعوت به بهره مندی از طبیعت کرده است. البته ناگفته نماند که خداوند در طبیعت و خلقت خود ناموس و قانونی دارد که بر طبق آن همه این نعمتها از تقدیر و اندازه و ظرفیتی مخصوص برخوردارند:

«إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر/ ۴۹) ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده ایم.

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا (طلاق/ ۳) به راستی خدا برای هر چیزی اندازه ای مقرر کرده

است.»

امروزه برهمگان ثابت شده است که منابع زیست محیطی و مواهب الهی موجود در زمین محدود است که استفاده بیش از حد برخی موجب محرومیت دیگران می شود.

نکته دیگر اینکه انسان در خصوص چگونگی بهره مندی از نعمتها مسئول است:

«ثُمَّ لَتَسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (التكاثر/ ۸) سپس در چنین روزی درباره نعمت(های پروردگار)

از شما بازپرسی خواهد شد.»

حاصل سخن اینکه بایسته است انسانها در بهره‌مندی از طبیعت و قوانین الهی حاکم بر آن اندیشه کنند و رفتارها و عملکردهای خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که در عین بهره‌مندی از آن، هیچ‌گونه آسیبی به نظام طبیعت وارد نسازند و چنین کاری نیازمند آشنایی بیشتر با اخلاق مصرف بهینه از طبیعت است. بهترین راهکار، آن است که از خود صاحب نعمت، روشها و راهبردهای مصرف را به دست آوریم. در این مجال، به دو راهبرد اسلام در زمینه بهره‌سازی مصرف اشاره می‌کنیم که عبارت است از اعتدال و میانه‌روی در مصرف و حرمت اسراف و تبذیر.

۱. اعتدال و میانه‌روی در مصرف

قرآن کریم چه تعبیر زیبا و دقیقی درباره امت اسلامی به کار برده است: «امت میانه و معتدل». یعنی امتی که کارهای دینی و دنیوی‌اش به دور از افراط و تفریط است و در حقیقت در تمامی زمینه‌ها الگو و نمونه است.

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (بقره/۱۴۳) شما را امت میانه‌ای قرار دادیم.»

واژه «وسط» در لغت، هم به معنای حد متوسط در میان دو چیز آمده و هم به معنای زیبا، عالی و شریف. به نظر می‌رسد این دو معنا به یک حقیقت باز می‌گردند، زیرا شرافت و زیبایی هر چیزی بسته به اعتدال و دوری از افراط و تفریط است. تعبیر به حد وسط، تعبیری است که از یک سو مسئله شاهد و گواه بودن امت اسلامی را مشخص می‌سازد: «لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»، زیرا کسانی که در خط میانه قرار دارند، می‌توانند تمام خطوط انحرافی را در چپ و راست ببینند و از سوی دیگر، تعبیری است که دلیل مطلب نیز در آن نهفته است. می‌گوید: اگر شما گواهان خلق جهان هستید به دلیل همین اعتدال و امت وسط بودنتان است. (رشیدرضا، دلیل آیه ۱۴۳ بقره)

یا در آیه‌ای دیگر از اعتدال، تعبیر به قوام می‌کند و می‌فرماید:

«وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان / ۶۷) کسانی که به

هنگام انفاق، نه اسراف می‌کنند و نه بخل می‌ورزند؛ بلکه در میان این دو، حد اعتدال و

میانہ را می گیرند. «

بر اساس آیات فوق، به نظر می رسد حفظ اعتدال در موارد مختلفی از زوایای زندگی انسانها قابل بررسی و تبیین است که کلام وحی همه زوایای آن را در برمی گیرد؛ یعنی در ابعاد نظری، اعتقادی، عملی، اخلاقی و روابط اجتماعی. همانگونه که در سیره نبوی و ائمه ی اطهار (ع) نمونه های بسیاری در امر اعتدال به دست ما رسیده است که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. یکی از موارد راهبردی در اعتدال، آن است که الگویی برای آن معرفی شود. از این رو، هنگامی که خداوند، امت اسلامی را امت میانہ معرفی می نماید، بزرگترین شاهد و الگوی آن را رسول خدا^ص معرفی نموده است:

«يَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً (بقره/ ۱۴۳) رسول خدا را بر شما شاهد و گواه قرار دادم.»

۲. نمونه دیگر اعتدال در انفاق است که خداوند در قرآن کریم به پیامبر خود این چنین فرمان می دهد:

«وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا (اسراء/

۲۹) هرگز دستت را بر گردنت زنجیر مکن (و ترک انفاق و بخشش منما) و بیش از حد آن را مگشا تا مورد سرزنش قرار گیری و از کار فرو مانی.»

در شأن نزول این آیه نقل شده است که پیامبر^ص در خانه بود. فقیری بر در خانه آمد و از حضرت درخواست لباس کرد. پیامبر چیز آماده ای نداشت، پیراهن خود را به او داد و همین امر سبب شد تا نتواند آن روز برای نماز به مسجد برود. این ماجرا زبان کفار را باز کرد، گفتند: محمد خواب مانده یا مشغول لهو و سرگرمی است و نمازش را به دست فراموشی سپرده است. به این ترتیب کار پیامبر، هم سرزنش و بدگویی دشمنان و هم بریدن از دوستان را در پی داشت. از این رو، مصداق «ملوم حسور» شد (طبرسی، ۱۴۰۶، ع، ۶۳۵)

در روایات آمده است که بعد از نزول آیه فوق هنگامی که کسی چیزی از پیامبر^ص می‌خواست و حضرت مالی در اختیار نداشت، بدو می‌فرمود: «یرزقنا الله و ایاکم من فضله» امیدوارم خدا ما و تو را از فضلش روزی دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۲، ۹۰)

با اینکه انفاق از مهمترین مسائلی است که در اسلام بدان تأکید شده است؛ ولی اجازه نمی‌دهد که بی‌حد و حساب باشد؛ زیرا اگر انفاق و بخشش از حد بگذرد و تمام توان و نیروی انسان صرف آن گردد، طبیعی است که از ادامه کار و فعالیت و سامان دادن به زندگی خود بازمی‌ماند، برهنه از نیروها و سرشار از غم می‌گردد و طبعاً ارتباط و پیوند او با مردم نیز بریده خواهد شد.

۳. میانه‌روی در مشی از جمله مواردی است که در وصیتهای لقمان حکیم به فرزندش آمده است:

«وَ أَقْصِدْ فِي مَشِيكَ (لقمان / ۱۹) و میانه‌روی در راه رفتن را حفظ کن.»

شاید بتوان گفت مشی در زندگی شامل بسیاری از برنامه‌ها و عملکردهای انسان می‌شود و قرآن کریم از زبان لقمان حکیم اعتدال در مشی و عملکرد انسان را مطالبه می‌کند.

۴. از موارد میانه‌روی، مسئله خوردن و آشامیدن است که مورد تأکید قرآن کریم است:

«كلوا و اشربوا و لاتسرفوا / بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید.»

از نبی مکرم اسلام هم نقل است که فرمود:

«أَوَّلُ مَا عَصَى اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى [بِهِ] لَسِتُ خِصَالٍ حُبُّ الدُّنْيَا وَ حُبُّ الرَّئِاسَةِ وَ حُبُّ الطَّعَامِ وَ حُبُّ النِّسَاءِ وَ حُبُّ النَّوْمِ وَ حُبُّ الرَّاحَةِ (شیخ صدوق، ۱، ۱۴۰۳، ۳۳۰) شش خصلت اولین عوامل عصیان خداوند هستند: دوست داشتن دنیا، ریاست، شکم پرستی، دوست داشتن زنان، خواب و رفاه طلبی.»

سؤال قابل طرح در اینجا این است که آیا بهره‌کشی بی حساب از طبیعت و سهمیه دهها نسل آینده را یکجا بلعیدن یا ویران کردن را نمی‌توان بر این حدیث تطبیق داد؟ آیا انباشت ثروت را توسط تعداد اندکی از سرمایه‌داران و صاحبان صنایع غول‌آسای چند ملیتی که به

بهای آلودگی هوا، تخریب لایه ازن، آلوده شدن دریاها و نابودی جنگل به دست آمده است نمی توان از مصادیق این روایت به حساب آورد؟

امام صادق(ع) در مدح کم خوری و سرزنش پر خوری فرمود:

«قَلَّةُ الْأَكْلِ مَحْمُودٌ فِي كُلِّ حَالٍ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ لِأَنَّ فِيهِ الْمَصْلَحَةَ لِلْبَاطِنِ وَالظَّاهِرِ...وَلَيْسَ شَيْءٌ أَضَرَ لِقَلْبِ الْمُؤْمِنِ مِنْ كَثْرَةِ الْأَكْلِ وَهِيَ مُورِثَةٌ شَيْنَيْنِ قَسْوَةَ الْقَلْبِ وَهَيْجَانَ الشَّهْوَةِ وَالْجُوعِ إِدَامٌ لِلْمُؤْمِنِ وَغِذَاءٌ الرُّوحِ وَطَعَامٌ الْقَلْبِ وَصِحَّةٌ الْبَدَنِ (جعفر بن محمد الصادق(ع)،

۱۴۰۰، ۷۷) کم خوری در هر حال و نزد هر ملتی امری پسندیده است؛ زیرا سلامتی ظاهری و باطنی در آن نهفته است... و از پر خوری هیچ چیزی مضرتی برای قلب انسان نیست؛ زیرا دو چیز از آثار و پیامدهای آن است: یکی قساوت قلب و دیگر افزایش شهوت؛ اما کم خوری و تحمل گرسنگی خود موجب دوام ایمان و غذای روح و طعام قلب و سلامتی بدن است.»

رسول خدا^۱ نیز یکی از تفاوت‌های مؤمن و کافر را در خوردن می‌داند:

« الْمُؤْمِنُ يَأْكُلُ فِي مَعَى وَاحِدٍ وَالْكَافِرُ يَأْكُلُ فِي سَبْعَةِ أُمَّعَاءِ (مجلسی، ۱۴۰۴، ۶۳، ۳۲۵)

مؤمن به اندازه یک معده می‌خورد و کافر هفت برابر او. »

از این روایت می‌توان به دو نتیجه رسید: یکی آنکه کفار به دلیل عدم اعتقاد به مبدأ و معاد، می‌خواهند تمامی هوسها، آرزوها و لذت‌های خود را از طبیعت محدود و آسیب‌پذیر به دست آورند؛ اما مؤمنان؛ دنیا را نه جای لذت‌جویی که جایگاه بندگی می‌دانند و از دنیا به قدر نیاز و احتیاج خود بر می‌دارند و «قلیل المؤمنه وکثیر المعونه» هستند، یعنی بیشتر کار می‌کنند و سود می‌رسانند، اما بهره‌مندی‌شان از طبیعت کمتر از کار و تلاششان است.

نکته دوم آنکه؛ خود روح ایمان چنان برکتی در انسان و طبیعت ایجاد می‌کند که مؤمن با کمترین بهره‌برداری از طبیعت به سیری می‌رسد؛ اما کفار هرگز سیر نمی‌شوند، حتی اگر تمامی زمین را تصاحب نموده، منابع طبیعی را نابود کنند.

از امام صادق(ع) پرسیدند که اقتار (ضیق گرفتن بر اهل خانواده) کدام است؟ حضرت فرمود:

«أَكُلُ الْخُبْزِ وَالْمِلْحِ وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَيَّ غَيْرِهِ؛ خوردن نان و نمک، در حالی که قدرت بر غیر آن را داشته باشی.:

باز پرسیدند که اعتدال در طعام کدام است؟ حضرت فرمود:
 « نان و گوشت و شیر و روغن و غذای چرب که از هر کدام در وعده‌های مختلف غذایی استفاده کند. (طبرسی، ۲۷، ۱۴۱۲)

با توجه به مواردی که ذکر شد، نکته‌ای که باید در آن دقت داشت این است که اعتدال و میانه‌روی در مصرف به معنای عدم بهره‌برداری یا حتی کمتر استفاده کردن از امکانات طبیعت نیست؛ بلکه مراد استفاده بهینه و عاقلانه از طبیعت است. چه بسا گاهی خودداری از بهره‌برداری از امکانات؛ موجب تخریب و آسیب‌هایی نیز بشود.

۵. باز از جمله مواردی که اعتدال در آن بسیار مطلوب است و مورد تأکید قرار می‌گیرد، بحث اعتدال در مسکن است. به همین جهت با سیر در قرآن کریم مشاهده می‌شود که اسلام به سالم‌سازی، زینت و بهره‌مندی از اشیای پاکیزه در محیط زندگی و عبادت اهمیت بسیار داده است. خداوند متعال آسمان را نیز با زینت ستارگان آراسته است:

« إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ (صافات/۶) ما آسمان این دنیا را به زیور اختران آراستیم. »

• «بَيْنِي ۚ أَدَمُ خَذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لَا تَسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفَصَّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (اعراف/ ۳۱-۳۲) ای فرزندان آدم! زینت خود را به هنگام رفتن به مسجد، با خود بردارید و (از نعمتهای الهی) بخورید و بیاشامید؛ ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست نمی‌دارد! بگو: «چه کسی زینتهای الهی را که برای بندگان خود آفریده، و روزیهای پاکیزه را حرام کرده است؟!» بگو: «اینها در زندگی دنیا، برای کسانی است که ایمان آورده‌اند (اگر چه دیگران نیز با آنها مشارکت دارند ولی) در قیامت، خالص (برای مؤمنان) خواهد بود.» این گونه آیات (خود) را برای کسانی که

آگاهند، شرح می‌دهیم»

در آیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید:

«وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا (نحل/۸۰)؛ و خداوند خانه‌های شما رامحل آرامش و

سکونت شما قرار داد.»

براساس این آیات، خانه و بهداشت مادی و معنوی آن اهمیت ویژه‌ای دارد و برای اینکه محل آرامشی برای انسانها باشد، لازم است دستورهای اخلاقی و رفتاری، جهت نظام‌بخشی به زندگی و بهره‌مندی بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

امام صادق (ع) سه چیز را برای مؤمن اسباب راحتی می‌داند که یکی از آنها «دَارٌ وَاسِعَةٌ

تَوَارِي عَوْرَتَهُ وَ سَوْءَ حَالِهِ مِنَ النَّاسِ» خانه وسیعی است که اهل او و اسرار زندگی او را

پوشاند. (کلینی، ۱۳۶۵، ۵، ۳۲۷)

ناگفته نماند گرچه اسلام با داشتن خانه وسیع موافق است و در مواردی چون پوشش

اسرار زندگی و پذیرایی از مؤمنان و بینوایان، آن را پسندیده دانسته است؛ اما با این حال

خانه وسیع را به شرط نیازمندی درست می‌داند. در روایتی آمده است: «هر خانه‌ای که بیش

از حد کفاف و نیاز باشد، در روز قیامت وبال و دردسر صاحبش خواهد بود. (همان)»

در روایتی از امام صادق (ع) در مورد رعایت حد اعتدال در ساختمان سازی آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ وَكُلَّ مَلَكًا بِالْبِنَاءِ يَقُولُ لِمَنْ رَفَعَ سَقْفًا فَوْقَ ثَمَانِيَةِ أَذْرُعٍ أَيْنَ تُرِيدُ يَا فَاسِقُ (مجلسی،

۱۴۰۴، ۷۳، ۱۴۸) خداوند بر بنای هر خانه‌ای فرشته‌ای را مأمور کرده است. هر کس بخواهد

سقف خانه‌اش را از هشت ذراع بالاتر بسازد، آن فرشته صدا می‌زند: کجا می‌روی ای

فاسق؟»

از پیامبر اکرم^۱ نقل شده است:

«ثَلَاثَةٌ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُمْ بِالْحِنْظِ رَجُلٌ نَزَلَ فِي بَيْتِ خَرِبٍ وَ... (شیخ صدوق، ۱۴۰۳،

۱، ۱۴۱) خداوند امنیت سه گروه از مردم را قبول نکرده است: یکی مردی که در خانه خراب

(سست و فرسوده) زندگی کند...»

از مسائلی که بایسته است در ساختمان سازی مورد توجه قرار گیرد، یکی ارتفاع سقف خانه‌هاست که از حد استاندارد و مجاز خارج نشود. نکته دیگر این است که با اعمال اصول مقاوم سازی، ساختمانها باید در برابر بلایای مختلف مانند زلزله درامان بماند.

۶. میانه روی در مصرف امانتهای خداوندی، مورد دیگری است که در متون اسلامی مورد تصریح قرار گرفته و بر آن تأکید شده است. از نظر اسلام همه چیز به عنوان امانت در دست انسان تلقی شده است؛ لذا حفظ و اعتدال در مصرف آنها شرط اول بهره‌مندی است. در روایتی ابان بن تغلب می‌گوید: روزی امام صادق (ع) فرمود: «اموال همه از آن خداست که در نزد ما انسانها به ودیعه گذاشته شده است و اجازه تصرف در آنها به شرطی به انسان داده شده است که بخورند، بنوشند، بپوشند، ازدواج کنند و سوار بر مرکبها شوند، اما مقتصدانه و معتدلانه و مازاد نیاز را به فقرا دهند. مقداری را نیز برای اصلاح امور زندگی و حل مشکلات ذخیره کنند. بنابراین، هرکس چنین کند، همه آنچه خورده و نوشیده و سوار شده و ازدواج کرده، براو حلال خواهد بود و در غیر این صورت بر او حرام می‌شود.» (مجلسی، ۱۴۰۴، ۷۲، ۳۰۵)

۲. حرمت اسراف و تبذیر

«اسراف» در معنای کلی کلمه به هر گونه تجاوز از حد و اندازه گفته می‌شود؛ اما این کلمه بیشتر در مورد هزینه‌ها و خرجها به کار می‌رود. تبذیر به معنای پاشیدن با اسراف است و در واقع از بذر افشانی گرفته شده است؛ منتهی فرقی که با بذرافشانی دارد این است که افشاندن در آنجا به منظور استفاده است و در اسراف به منظور افساد است و به همین جهت در هر جا که به منظور اصلاح باشد تبذیر گفته نمی‌شود، هرچند که زیاد باشد. (طبرسی، ۱۴۰۶، ۶۳۲، ۶)

قرآن کریم با عبارتهای تندی، مسرفان و مبذران و کسانی را که راه افراط و تفریط در پیش می‌گیرند؛ نکوهش کرده است:

«وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (انعام/۱۴۱) و اسراف نکنید که خداوند مسرفان را

دوست ندارد.»

«وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ (غافر / ۴۳) و همانا مسرفان اهل آتش اند.»

«إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (اسراء/ ۲۷) تبذیر کنندگان

برادران شیاطین اند و شیطان در مقابل پروردگارش بسیار ناسپاس بود.»

از آیات قرآن نیز به خوبی استفاده می شود که اسراف جنبه افراطی در رفتارها و مشیهاست، به گونه ای که در نقطه مقابل آن یا تفریطهایی مثل تنگ گرفتن و سختگیری است و یا اعتدال و میانه روی که مطلوب قرآن کریم هم همین آخری است، آنجا که می فرماید:

«وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان/ ۶۷)» کسانی که به

هنگام انفاق، نه اسراف می کنند و نه بخل می ورزند، بلکه در میان این دو حد اعتدال و میانه را می گیرند. «

حال با توجه به نکاتی که ذکر شد، به بیان برخی از مصادیق اسراف و تبذیر در متون

اسلامی می پردازیم:

۱. یکی از مصادیق بارز اسراف از منظر اسلام، بهره مندی از هر نعمتی در غیر راه خداوند

است که نمونه آن در کلام امام صادق (ع) آمده است:

«من انفق شيئاً في غير طاعة الله فهو مبذر و من انفق في سبيل الله فهو مقتصد (عیاشی،

۱۳۸۰، ۲، ۲۸۸) کسی که در غیر راه اطاعت فرمان خدا مالی انفاق کند، تبذیر کننده است و

کسی که در راه خدا انفاق کند میانه رواست.»

بر طبق این اصل چون بهره مندی از نعمتها برای عبودیت و بندگی خداست؛ لذا هر آنچه

در غیر راه خدا مصرف شود به نوعی اسراف تلقی شده است.

۲. دور ریختن نعمتهایی که قابل استفاده است و یا استفاده هایی که بیش از حد نیاز باشد از

نظر اسلام، حرام خوانده شده و مورد نهی قرار گرفته است. نمونه های آن را حتی در مثل

دور ریختن هسته خرما می بینیم که بزرگان دین از آن نهی کرده اند، به گونه ای که می توان

از آن هسته استفاده برد. (همان)

از امام صادق (ع) نقل است که فرمود:

«أَدْنَى الْإِسْرَافِ هِرَاقَةٌ فَضْلُ الْإِنَاءِ وَابْتِدَالُ ثَوْبِ الصَّوْنِ وَإِلْقَاءُ الثَّوْبِ (همان)» کمترین اندازه اسراف عبارت است از دورریختن آب باقی مانده در ظرف، بخشیدن لباسی که برای پوشش مورد نیاز است و به دور انداختن هسته میوه.»

یا در حدیثی می‌خوانیم: پیامبر (ص) از راهی عبور می‌کرد. یکی از یارانش به نام سعد که مشغول وضو گرفتن بود، آب زیاد می‌ریخت. حضرت فرمود: چرا اسراف می‌کنی ای سعد؟ عرض کرد: آیا در آب وضو نیز اسراف است؟ فرمود: «نعم و ان كنت على نهر جار / آری، هر چند در کنار نهر جاری باشی.»

باز آن حضرت درباره آیه «لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ» به مواردی از اسراف اشاره کرده اند مانند: اگر مردی اسبی به ده هزار درهم خریداری کند، در حالیکه اسب بیست درهمی او را بس است، این کار اسراف است و خداوند مسرفان را دوست ندارد. (همان: ۷۲ / ۳۰۵) این بدان معناست که حتی خرید بیش از حد نیاز نیز، از مصادیق اسراف به شمار می‌آید. برخی از یاران امام صادق (ع) از مواردی از مصرف پرسیدند که در آنها بیم اسراف وجود داشت. حضرت در پاسخ فرمود:

«لَيْسَ فِيمَا أَصْلَحَ الْبَدَنَ إِسْرَافٌ أَنَا رَبَّمَا أَمَرْتُ بِالنَّقِيِّ فَيَلْتُ بِالزَّيْتِ فَأَتَدَلَّكَ بِهِ إِنَّمَا الْإِسْرَافُ فِيمَا أَتَلَّفَ الْمَالَ وَأَضَرَ بِالْبَدَنِ (طبرسی، ۱۴۱۲، ۵۷) در چیزی که برای سلامتی جسمی مورد استفاده است اسراف نیست. من چه بسا روغن مرغوب به بدن خود می‌مالم. همانا اسراف در جایی است که مالی از بین برود یا به جسم آسیب رساند.»

علی (ع کتن) سه علامت برای اسراف دگان بیان کرده است:

«لِلْمُسْرِفِ ثَلَاثُ عَلَامَاتٍ يَأْكُلُ مَا لَيْسَ لَهُ وَيَلْبَسُ مَا لَيْسَ لَهُ وَيَشْتَرِي مَا لَيْسَ لَهُ (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ۱، ۹۷) اسراف کننده سه نشانه دارد: غذایی را که در حد نیاز او نیست می‌خورد، لباسی را که بدن نیاز ندارد می‌پوشد و هر چیزی را که بدن نیاز ندارد می‌خرد.»

۳. از جمله مصادیق اسراف، بی حرمتی به نعمتهای الهی است که در روایات اسلامی هم بخصوص در مورد برخی از نعمتها مثل نان و مواد غذایی اصلی دیده می شود و به شدت از آن نهی شده است. نمونه آن داستان عاقبت مردمی بوده که به نان بی حرمتی کردند و دچار قحطی گشتند و به غضب الهی گرفتار شدند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ۶۳، ۲۶۹)

این هشدار است به همه جامعه ها و ملت هایی که غرق نعمتهای الهی هستند تا بدانند که نعمتها با اسراف پایدار نمی ماند و ضایع کردن نعمتهای خدا تاوانی بس سخت خواهد داشت؛ هشدار به آنهایی است که غذای اضافی خود را به زباله دانها می ریزند؛ هشدار به آنهاست که برای سفره ای که سه چهار مهمان بر سر آن دعوت شده اند، معادل غذای بیست نفر، آن هم از غذاهای رنگین، تهیه می بینند و حتی باقیمانده آن را به مصرف انسانهای گرسنه نمی رسانند و بالاخره هشدار به کسانی است که مواد غذایی را در خانه ها برای مصرف شخصی و در انبارها برای گرانتر فروختن ذخیره می کنند، به طوریکه می گندد و فاسد می شود؛ اما حاضر نیستند با آن گرسنگان را سیر کنند و یا دست کم با بهایی کمتر در اختیار مردم قرار دهند!

در روایت آمده است که حضرت علی × کودکانی را دید که میوه را نیم خورده رها می کردند و دور می ریختند. حضرت آنان را بازخواست کرد:

« سُبْحَانَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ اسْتَغْنَيْتُمْ فَإِنَّ النَّاسَ لَمْ يَسْتَعْنُوا أَطْعَمُوهُ مَنْ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ (همان، ۱۱۸) اگر شما

سیر شده اید، مردمانی هستند که نیاز مندند. پس به کسانی که نیاز دارند بدهید.»

اهمیت این مسئله آنگاه روشنتر می شود که بدانیم مواد غذایی روی زمین نامحدود نیست و به تعبیر دیگر به میزان این مواد، نیازمندان و گرسنگانی نیز وجود دارند که هرگونه زیاده روی در بهره برداری، به محرومیت آنان منجر می شود.

بدون شک، نعمتها و مواهب موجود در کره زمین، برای ساکنانش کافی است، اما به این شرط که بیهوده به هدر داده نشود؛ بلکه به صورت صحیح و معقول و دور از هرگونه افراط و تفریط مورد بهره برداری قرار گیرد.

ای بسا اسراف و تبذیر در منطقه‌ای از زمین، باعث محرومیت منطقه‌ای دیگری شود و یا اسراف و تبذیر انسانهای امروز باعث محرومیت نسلهای آینده گردد.

اسلام زمانی راجع به اسراف و تبذیر در زمین هشدار داد که چون امروز، امکانات آمارگیری در دست نبود و تأثیر اسراف بخشی از مردم بر دیگر ساکنان زمین قابل محاسبه نبود.

حاصل سخن این که اسلام بر مسئله‌ی پرهیز از اسراف بسیار پای فشرده است، به طوریکه حتی از زیاد ریختن آب برای وضو، اگرچه در کنار نهر آب باشد و یا از دور افکندن هسته خرما نیز نهی کرده است.

حال با توجه به این بخش از مباحث، اگر آن را با نیازی که بشر امروز به بازیافت مواد مصرفی دارد مقایسه کنیم، می‌بینیم که امروزه صاحب‌نظران مباحث زیست محیطی تأکید می‌ورزند که بهترین راه برای برآوردن نیازهای انسانها با منابع محدود طبیعت، بازیافت است؛ یعنی پیروی از قانون طبیعت و به جریان انداختن چرخه تبدیل مواد به یکدیگر. از این‌رو از زباله‌ها کود می‌سازند، از دور ریختنیها و تفاله‌ها مواد مورد نیاز را فراهم می‌آورند و با تصفیه فاضلابها، مزارع را آبیاری می‌کنند؛ زیرا به این نتیجه رسیده‌اند که مواد موجود در طبیعت، محدود و جمعیت انسانها رو به فزون و نیاز انسانها متنوع و دگرگون است. پس باید از هر ماده‌ای به صورت دورانی و چرخشی بهره‌برداری کرد.

ج) شکر عملی و کفران عملی نعمتها

شاخصه سوم که در هرم هندسی اصلاح الگوی مصرف بارزتر از همه قرار می‌گیرد، این است که اساس نعمات الهی را بر منوال شکر آنها و اجتناب از کفران آنها قرار داده است. این نکته اهمیت بسیاری دارد. حقیقت شکر، اظهار نعمت است و اظهار نعمت به این معناست که آن را در جای خود و چنان که بایسته است، یعنی در همان مسیری به کار گیرند که مورد نظر نعمت دهنده بوده است. نیز اظهار نعمت به این معنا نیز هست که آن را بر زبان آورند و نعمت دهنده را در برابر دادن این نعمت، ثنا گویند. دیگر اینکه در قلب هم، به یاد آن باشند و نعمت دهنده را از یاد نبرند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۴، ۳۸) کفران نعمت به معنای

پوشاندن نعمت و ناسپاسی کردن آن است و این پوشاندن در مقابل شکر به معنای اظهار و آشکار سازی نعمت است. (راغب اصفهانی، ۱۰۷۱، ۱۳۶۲) قرآن کریم به مسئله شکر نعمت و کفران آن اشاره می کند و سپاسگزاری را موجب ازدیاد نعمتهای الهی و کفران را سبب نزول عذاب می داند:

«لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إن عذابی لشدید (ابراهیم /) اگر واقعاً سپاسگزاری کنید، [نعمت] شما را افزون خواهم کرد و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.»

نیز تصریح می کند که ما راه را نشان دادیم و این انسان است که شاکر باشد و یا کفران بورزد:

«إنا هدیناه السبیل إِمَّا شاکراً و إِمَّا کفُوراً (انسان /) ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس!»

با وجود این اعلام می دارد که شکرگزاران در روی زمین اندک اند:

«و لقد مکناکم فی الأرض و جعلنا لکم فیها معیشة قلیلاً ما تشکرون (اعراف / ۱۰) و قطعاً شما را در زمین قدرت عمل دادیم و برای شما در آن، وسایل معیشت نهادیم، [اما] چه کم سپاسگزاری می کنید. «

«و لکن اکثر الناس لا یشکرون (بقره /) و لکن بسیاری از مردم شکرگزار نیستند.»

و خداوند متعال در کلام وحی، از پایان کار شاکران بسیار سخن به میان آورده است:

«و سیجزی الله الشاکرین (آل عمران / ۱۴۴) و به زودی خداوند سپاسگزاران را پاداش می دهد. «

از این رو، حقیقت شکر تنها تشکر زبانی یا گفتن «الحمد لله» و مانند آن نیست؛ بلکه شکر دارای سه مرحله است:

۱. بدانیم که همه نعمتها از آن خداست.

امام صادق (ع) می فرماید:

«ادنی الشکر رؤیة النعمة من الله تعالى من غير علة يتعلق القلب به دون الله عز و جل، و الرضا بما اعطاه، و ان لا تعصیه بنعمته و تخالفه بشیء من امره و نهیه بسبب من نعمته (جعفر بن محمد الصادق (ع)، ۱۴۰۰، ۲۴) کمترین شکر این است که نعمت را از خدا بدانی، بی آنکه قلب تو مشغول به آن نعمت شود و خدا را فراموش کنی و همچنین راضی بودن به نعمت او و اینکه نعمت خدا را وسیله عصیان او قرار ندهی و اوامر و نواهی او را با استفاده از نعمتهایش زیر پا نگذاری.»

۲. با زبان، نعمت دهنده را یاد کنیم و او را سپاس گوئیم:

از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمود:

«مَا أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى عَبْدٍ مِنْ نِعْمَةٍ فَعَرَفَهَا بِقَلْبِهِ وَ حَمِدَ اللَّهَ ظَاهِرًا بِلِسَانِهِ فَتَمَّ كَلَامُهُ حَتَّى يُؤْمَرَ لَهُ بِالْمَزِيدِ (کلینی، ۱۳۶۵، ۲، ۹۵) هر نعمتی که خداوند به بنده‌ای می‌دهد و آن بنده قلباً معرفت پیدا می‌کند و در زبان، حمد و ثنای خداوند می‌گوید، هنوز کلامش تمام نشده خداوند امر به زیادی در نعمت او می‌کند.»

۳. مرحله عالی شکر، شکر عملی است و آن عبارت از این است که هر نعمتی را آنچنانکه

شایسته است به مصرف برسانیم.

همانگونه که بزرگان فرموده‌اند:

«الشکر صرف العبد جميع ما انعمه الله تعالى فيما خلق لاجله؛ شکر و سپاس آن است که بنده تمامی آنچه را خدا به وی داده است در همان راهی به مصرف برساند که بدان هدف آریده شده است.»

یعنی مصرف نعمتها در راه عبودیت و اطاعت خداوند تعالی.

همین نکته به صورت روشنتری در کلام بزرگان دین آمده است. امام صادق (ع) فرمود:

«شکر النعمة اجتناب المحارم (حویزی، ۱۴۱۵، ۲، ۵۲۹) شکر نعمت آن است که از گناهان

پرهیز شود.»

علی (ع) نیز فرمود:

«شُكْرُ كُلِّ نِعْمَةٍ الْوَرَعُ عَمَّا حَرَّمَ اللَّهُ (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ۱۰، ۱۴) شکر هر نعمتی عبارت است

از ورع و نگهداری خود از هرآنچه که خدا حرام کرده است.»

به عبارت دیگر، شکر و سپاس نعمت آن است که نعمت خدا را در راه مخالفت با خدا به کار نگیرند. با توجه به اهمیت شکر عملی و اجتناب از کفران عملی نعمتها با استفاده از متون اسلامی به برخی از مصادیق شکر و کفران نعمت اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از راههای جلب کامل نعمتها فراهم نمودن زمینه‌های شکر برای آن نعمت است که در کلام حضرت علی (ع) هم بدان اشاره شده است:

«اذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقلة الشكر (سیدرضی، ۴۷۰) هنگامی که مقدمات نعمتهای خداوند به شما می‌رسد سعی کنید با شکر گزاری، بقیه را به سوی خود جلب کنید، نه آنکه با کمی شکرگزاری آن را از خود برانید!»

۲. این موضوع نیز قابل توجه است که تنها تشکر و سپاسگزاری از خداوند در برابر نعمتها کافی نیست؛ بلکه باید از کسانی که وسیله آن موهبت بوده‌اند نیز تشکر و سپاسگزاری نمود و حق زحمات آنها را از این طریق ادا کرد و آنها را از این راه به خدمات بیشتر تشویق نمود. در حدیثی از امام علی بن الحسین^۱ می‌خوانیم: «روز قیامت که می‌شود خداوند به بعضی از بندگان می‌فرماید: 'آیا از فلان شخص شکرگزاری کردی؟' عرض می‌کند: 'پروردگارا، من شکر تو را به جا آوردم.' خداوند می‌فرماید: 'چون شکر او را به جا نیاوردی، شکر مرا هم ادا نکردی!' سپس امام فرمود:

اشکرکم لله اشکرکم للناس (کلینی، ۱۳۶۵، ۲، ۹۹) شکرگزارترین شما برای خدا آنها هستند که از همه بیشتر، شکر مردم را به جا می‌آورند.»

۳. افزایش نعمتهای خداوند که به شکرگزاران وعده داده شده، تنها به این نیست که نعمتهای مادی تازه‌ای به آنها ببخشد؛ بلکه نفس شکرگزاری که توأم با توجه مخصوص به

خدا و عشق تازه‌ای نسبت به ساحت مقدس اوست؛ خود یک نعمت بزرگ روحانی است که در تربیت نفوس انسانها و دعوت آنان به اطاعت فرمانهای الهی، فوق‌العاده مؤثر است.

۴. احیای روح شکرگزاری در جامعه و ارج نهادن و تقدیر و سپاس از آنها که با علم و دانش خود و یا با فداکاری و شهادت و یا با سایر مجاهدتها در راه پیشبرد اهداف معنوی، اجتماعی و اقتصادی خدمت کرده‌اند، عامل مهم حرکت و شکوفایی و پویایی جامعه است.

در جامعه‌ای که روح تشکر و قدردانی بمیرد، کمتر کسی علاقه و دلگرمی به کار و خدمت پیدا می‌کند و تنها هنر مردمانش اشکال تراشی و عیب‌جویی است. به عکس، مردمان جامعه‌ای که قدردان خدمتگزاران خود هستند، ملتهایی با نشاط، سرزنده و پرتلاشند.

۵. قرآن کریم با نقل داستانهایی از احوال گذشتگان مثل قوم سبا (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۸، ۶۷) که کفران نعمت می‌کردند، آن را علت اصلی نابودی بسیاری از تمدنهای گذشته دانسته و در حقیقت، این یکی از سنتهای تخلف‌ناپذیر الهی است که سبب هلاکت و اضمحلال و فروپاشی فرد و جامعه قرار داده شده است:

«وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (نحل/۱۱۲) خداوند (برای آنان که کفران نعمت می‌کنند) مثلی زده است: منطقه آبادی که امن و آرام و مطمئن بود و همواره روزی‌اش از هر جا می‌رسید، اما به نعمتهای خدا ناسپاسی کردند و خداوند به خاطر اعمالی که انجام می‌دادند، لباس گرسنگی و ترس بر اندامشان پوشانید!»

در آیات یاد شده برای این سرزمین آباد، خوشبخت و پر برکت، سه ویژگی ذکر شده است که نخستین آنها امنیت، سپس اطمینان به ادامه زندگی در آن و پس از آن مسئله جلب روزی و مواد غذایی فراوان است. این سه، از نظر ترتیب طبیعی به همان شکل که در آیه آمده، صورت حلقه‌های زنجیری علت و معلول دارد؛ چرا که تا امنیت نباشد، کسی اطمینان به ادامه زندگی در آن سرزمین پیدا نمی‌کند و تا این دو نباشند، کسی انگیزه تولید و سر و سامان دادن به وضع اقتصادی را نمی‌یابد.

این خود درسی است برای همه ما و همه کسانی که می‌خواهند سرزمینی آباد، آزاد و مستقل داشته باشند. باید قبل از هر چیز به مسئله «امنیت» پرداخت، سپس مردم را به آینده خود در آن منطقه امیدوار ساخت، به دنبال آن چرخهای اقتصادی را به حرکت در آورد؛ ولی این نعمتهای سه‌گانه مادی هنگامی به تکامل می‌رسند که با نعمت معنوی ایمان و توحید هماهنگ گردند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲، ۳۶۲) در غیر این صورت، نعمتهای سه‌گانه یاد شده به ضد خود تبدیل و به اصطلاح، نعمت نعمت می‌شود.

۶. در بحث کفران عملی نعمتها می‌گردند همواره سردمداران و حکومتها نقش اول را در سوق دادن ملت‌ها داشته‌اند؛ لذا قرآن کریم هشدار می‌دهد در این زمینه دارد که عاقبت چنین سردمداران چگونه خواهد بود:

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ (إبراهیم/۲۸) آیا به کسانی که [شکر] نعمت خدا را به کفر تبدیل کردند و قوم خود را به سرای هلاکت در آوردند ننگریستی؟»

آیه شریفه، وضع پیشوایان کفر و رؤسای ضلالت را که ظلم و کفران نعمت کردند بیان می‌کند که چگونه نعمتها از هر طرف احاطه‌شان کرده بود و آنان به جای شکر نعمت خدا و ایمان به پروردگار، کفران نعمت نمودند و جامعه خود را به سوی نابودی و فروپاشی سوق دادند.

امروزه نیز شاهد قدرتهای استعماری هستیم که با در اختیار داشتن شرکتهای بزرگ چند ملیتی و با پشتوانه قدرتهای سیاسی، تبلیغاتی و نظامی گسترده و جهنمی و نیز نفوذ در مراکز حقوقی و بین‌المللی و در اختیار داشتن سران خود فروخته ملت‌های تحت ستم، توانسته‌اند چنگالهای خود را در سراسر نقاط زمین فرو کنند و کره زمین را به «دارالبوار»ها و «دارالبلا»ها تبدیل سازند، به طوریکه رشد اقتصادی و گسترش صنایع نظامی آنها به قیمت آوارگی، مرگ و بی‌خانمانی صدها هزار انسان و نیز آلوده شدن آب، خاک و هوای زمین و فساد و فحشای جوانان، از هم پاشیدگی خانواده‌ها، اعتیاد، بیماریهای روانی و دهها مشکل جسمی و روانی انسانها تمام است.

جمع بندی و نتیجه گیری

حاصل سخن این است که عدالت و احسان که دو وزنه اصلی توسعه پایدار برای بشریت می باشند، در صورتی می توانند تبدیل به یک فرهنگ اصلی در میان مردم گردند که برگرفته از تعالیمی که بتواند زندگی بشر را از خودخواهی و هوای نفس برهاند و او را به توحیدی برساند تا بتواند درک کند که عالم، در عین کثرت به وحدتی متکی است؛ لذا هر تصرفی که انسان در آن انجام می دهد، باید برخاسته از عدل و احسان باشد. بنابراین نیازمند به مثلثی است که یک زاویه آن عدل و احسان است، زاویه دیگر مصرف بهینه در جهت نیازهای بشر است و زاویه سوم اصل شکر عملی و تجلی منعم بودن خداوند در نماد بشر که در شکر عملی به خود مظهریت می بخشد و نقطه مقابل آن کفران نعمت است.

عملیاتی شدن طرح الگوی مصرف، نیازمند بازشناسی راهبردهای ارائه شده از سوی اسلام است که در این مقال به برخی از آنها اشاره شد. نتیجه این که نعمتهای خدا امانتهای خداوندند و در نزد انسانها به ودیعه گذاشته شده اند؛ و اجازه تصرف در آنها به شرطی به انسان داده شده است که بخورند؛ بنوشند و بپوشند و... اما مقتصدانه و معتدلانه با اجتناب از اسراف و تبذیر و دوری از مصرف بیش از مورد نیاز، همراه با عملی نمودن حقیقت شکر. این امر نیز عبارت از مصرف نعمت در جای خود و به شکل بایسته است. اجتناب از کفران نعمت نیز عبارت است از خودداری از عدم اظهار حقیقت نعمتی که خداوند ارزانی داشته است.

منابع و مآخذ

۱- قرآن کریم.

۲- جعفر بن محمد الصادق (ع) (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۳- دادگر، یدالله (۱۳۸۰)، تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی (آزمونی مجدد)، قم، دانشگاه مفید.

۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲)، مفردات، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم.

۵- رشید رضا، تفسیر المنار، بی تا، بی جا.

۶- سید رضی، نهج البلاغه، قم، انتشارات دارالهجره.

۷- شیخ صدوق (۱۳۶۲)، الامالی، انتشارات کتابخانه اسلامیه.

- ۸- شیخ صدوق (۱۳۷۸)، عیون اخبارالرضا، انتشارات جهان.
- ۹- شیخ صدوق (۱۴۰۳ق)، خصال، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- ۱۰- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ۱۱- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم.
- ۱۲- طبرسی، رضی‌الدین حسن بن فضل (۱۴۱۲ق)، مکارم الاخلاق، قم، انتشارات شریف رضی.
- ۱۳- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۶ق)، مجمع البیان، بیروت، دارالمعرفه.
- ۱۴- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تهران، چاپخانه علمیه.
- ۱۵- قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۷۱)، قاموس القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.
- ۱۶- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۷- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت.
- ۱۸- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۹- حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، نورالثقلین، قم، مؤسسه اسماعیلیان.

***Gharanigh* Legend: Critiquing and investigating Western Islamologists**

Ziba Shafiee Khoozani,

Abstract

A view, recurrently expressed by Western Islamologists, is that Prophet *Muhammad* (peace be upon him), abused revelation to impose his will upon Muslim community or solve the problems and whenever necessary, changed or modified it.

Gharanigh story is one of the cases used by orientalists to argue in favour of prophet's change of revelation. Based on verse ٥٢ of *Haj Surah* and comments by Islamic interpreters, they regard the two sentences ' ان العلي ان شفاعتهن لترتجى تلك الغرانيق و ' as verses of *Najm Surah* which were later detected. Some orientalists also conclude that the appeal for monotheism in Islam has been gradual.

In spite of these, a careful look at *Najm* verses and Quran and Quran's different verses on infallibility of prophet during revelation, the sequence of *Najm*, *Haj*, and *Tohid*, and *Gharanigh* documents shows that Orientalists' ideas are absolutely baseless.

Keywords:

Gharanigh, Doubts, *Quran*, Orientalists

The Effect of Iran, Greece, and India Civilization on Islamic Civilization and Its Dynamism

Ahmad Reza Behniafar

Faculty Member, Department of Islamic History and Civilization, Law Faculty, Damghan Branch, Islamic Azad University, Damghan, Iran

Abstract

Science production and development in Islamic civilization that have theoretically and practically been noticed indicate Islamic original sources (Koran, tradition, and narratives) and evidence Islam religion attention to science. Muslims have used scientific researches of other civilizations. They are not only consumers and imitators of other cultures and their scientific developments, but also they criticized them and separated pure from impure. They themselves initiated science efflorescence, flourishing, and production under Islamic Doctrines. So that we have had great advances in different sciences such as, astronomy, chemistry, physics, medicine, and etc. the purpose of this research is to indicate that Islamic culture has been basis for attracting and criticizing of other civilization and finally caused science production movement in Islamic civilization. Therefore, Muslims brightened civilization light that was turning off; they had some introductions in different sciences which were not in previous civilization. Major part of west new civilization has had scientific production and sciences' development result in Islamic civilization. In better explanation west world borrowed its civilization from Islam world and Islamic culture civilization. Today, although science production has decreased because of some reasons, there is hope to advance Islamic civilization with regard to Islamic culture capability and available capacity in Islam world.

Keywords:

Islamic Civilization, Iran, Greece, and India Civilization, Science production, Dynamism.

Analysis of Ways to Make Islamic Sciences Classes Appealing

Ali Rahbar

Abstract

Thirteen suggestions are given in this paper to make Islamic sciences classes appealing. The first suggestion draws on inherent appeal of the sacred tradition received by a sound nature. Investigating the rationale behind this appeal is done through four principles.

The second suggestion shows the effect of teacher's knowledge which, again, a sound nature seeks to get it. The third idea, on the one hand, deals with teacher's artistic perception of Islamic sciences and his ability in their appealing presentation and on the other hand, it depends on his fluent and understandable expression. Some confuse these two. So we try to distinguish them. The fifth suggestion is related to teacher's prophetic manner which can guard against the possible improper effect of teacher's misdemeanour.

The sixth suggestion addresses teacher's classroom management which, if not done well enough, can undermine its potential appeal. The next idea depends on finding the relations between different sections of texts. The eighth one impinges upon teacher's ability in coping with doubts arising in the classroom and recognition of addressees' potentials.

Human seeks variety. So, the tenth suggestion lies in teacher's ability to create enough variety in the class to the extent that it would not disrupt the unity of topic under discussion. The eleventh idea is the effect of purity. The artistic selection is the twelfth.

Finally, the last suggestion deals with comparing our texts with those of non-Muslims.

Keywords: Appeal, Islamic Sciences, teacher, art, perception

***Mahdavi* Ruling and Globalization Similarities and Differences**

Javad Nike Moin

Abstract

Islam, as the last and the most perfect religion, offers the most comprehensive instructions for material and spiritual life. Among other things, this religion gives complete instructions regarding politics and ruling over human communities. Islam's political system has distinctive paradigms, principles, and purposes which make it different from other political systems. The realization of such a system can be seen in *Mahdavi* world ruling (peace be upon him).

Given the increasing growth of globalization and its effects on human life, this paper addresses the possible relation between globalization and the belief in *Mahdavi* ruling and Shiite beliefs. To address this, the following questions were raised:

۱. What is globalization?
۲. What is *Mahdavi* ruling?
۳. What are the main differences between globalization and *Mahdavi* ruling?
۴. How can these two be compared?

This paper hypothesizes that there are fundamental differences between these two in terms of paradigms, principles, purposes, and contents. However, they are similar in that both want to develop a world government regardless of nationalities. It must be noted that theorizing on globalization can prepare people's minds for a single world government (regardless of who the ruler is).

Research method: Descriptive, analytical using library

Keywords: Globalization, *Mahdavi* ruling, Comparison of globalization and *Mahdavi* ruling.

**Understanding the fanaticism's behavior in Response
to the Holy Prophet's Invitation in Quran and Hadith**

Dr. Hamid parsaniya

Habibollah Halimi Jلودار

Abstract

In behavior , fanaticism (prejudice) means in terest in land (hime land) , race and beliefs which both is constituent factor for social tribe , cooperations and is caused to defend them. Regarding to that these affairs are admirable , in this paper , this question is answered whether the holy prophet (peace be upon him and his descendants) exploted fanaticism for movement and spread (expansion) of Islam discipline (religion)?

And why Islam blames racial fanaticism (prejudice) and labels it as a axle against the invitation of God,s prophet (peace be upon ngative him and his descendants)? Is defending of tribe , nation , race and beliefs absolutely prohibited and unlawful?were fanaticisms (prejudices) obstacles and revulsive for Islam movement?

Since ardour (enthusiasm) and fanaticism (prejudice) are natural inventions in human foundation and there is no doubt in it and since human-being exploits it to defend his beliefs and it is non-deniable , therefore , it seems that Islam distinguishes between fanatical intellectual virtue-based (piety-based) defense and non-intellectual futile-based fanaticism (prejudice).

Key words: fanaticism (prejudice) , ardour (enthusiasm) , character , behavior recognition , consequences.

Comparing and contrasting the method of Historiography Tabari and Ebne asir of reporting the Ali's allegiance with Aboubakr

Ebrahim mohammadi

Abstract

Over years Tarikh-o-rosol valmolouk-e-Tabari, and Alkamel fi Tarikh-e- Ebne asir, known as two major sources for appreciation of the periods of the islam history, are used today. Since Ebne Asir relied heavily and considerably on Tarikh-e- Tabari in compiling Alkamel until ۳۰۶A.H, it has been a consistent controversy among scholars on style of writing, method of historiography, and references used by him. There fore, this paper aims at comparing and contrasting the historiography of these two books in terms of reporting the allegiance of Imam Ali (PBE) with Aboubakr (the first kalif) Ebne Asir's approach in Alkamel fi Tarikh is Synthetic and chronological and Tabari's is reportic and chronological.

Key words: Tebari, Ebne Asir, Historiography, Ali's allegiance with Aboubakr.

Engineering Consumption Patterns and Ways to Optimize Consumption in *Islam*

Dr. Mohsen Amigh

Abstract

Given the importance of improving consumption pattern in today's life, it is necessary to look for cultural engineering and a rationale for consumption pattern and conduct much research on it. For this purpose, the use of potential resources in Islamic texts could be helpful in developing God-centered approaches, which have always been favored by spiritual cosmology, and releasing human form pitfalls of naturalism and humanism. The main design for improving consumption pattern, based on *Islamic* ideology, has been investigated in this study according to three dimensions, including distinguishing improvement from corruption, optimizing consumption, and drawing on the principle of real gratitude and ingratitude.

Keywords: improvement; corruption; consumption; permanent development; moderation; gratitude; ingratitude