

فکر و تمدن قرآن

سال دوم / شماره ۲ / تابستان ۱۴۰۰
شماره شاپا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۳۷۸۳
فصل نامه علمی



دانشگاه علوم قرآنی و
معارف قرآنی

دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

مبانی فکری هندسه در هنر اسلامی
(از دیدگاه فلاسفه، قرآن، احادیث)

زهرا پور شعبانیان

درآمدی بر مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری قرآن

یعقوب پناهی

مریم صبری

بررسی ویژگی‌های کارگزاران تمدن‌ساز در قرآن
(با تأکید بر کارگزاران حکومتگر)

زهرا سلیمانی

اصغر منتظر القائم

تأثیر عنصر زیبایی‌شناسی قرآنی بر تقویت
ارزش‌های انسانی و تمدنی (با تأکید بر مسئله

شهرنشینی)

علیرضا کاوند

عوامل و موانع تعمیق باورهای دینی در فرهنگ
عمومی جامعه (مطالعه موردی: رویکرد شهید
مطهری به دین، با تکیه بر آیات قرآن کریم)

سید مصطفی طباطبایی

برنامه‌ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب»
منطبق با گام دوم انقلاب، در تحقق کالبدی تمدن

سازی نوین اسلامی

احسان خیام باشی





فصلنامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم - دانشکده علوم قرآنی اصفهان

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزی

سر دبیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر داخلی: سید مصطفی طباطبایی

اعضای هیئت تحریریه

دکتر محمدعلی چلونگر؛ استاد گروه تاریخ و ایران شناسی دانشگاه اصفهان

دکتر نصراله شاملی؛ استاد گروه عربی دانشگاه اصفهان

دکتر نعمت الله صفری فروشانی؛ استاد مجتمع تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه المصطفی العالمیه

حجت الاسلام دکتر محمدعلی مهدوی راد، دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

حجت الاسلام دکتر سید محمد نقیب؛ دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

حجت الاسلام دکتر رحمان عشریه؛ دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دکتر روح الله ناظمی؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین الملل

دکتر عمار عبودی محمد حسین نزار؛ استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

دکتر هادی عبد النبي محمد التمیمی؛ استاد دانشگاه اسلامی نجف اشرف

مترجم عربی: صبیح فرجی علوی

مترجم انگلیسی: سعید حجارپور

صفحه آرا: نجمه عکافزاده

طراح جلد: زینب ناجی

آدرس دفتر فصلنامه: اصفهان، دولت آباد، خیابان طالقانی، خیابان حسام دولت آبادی دانشکده علوم قرآنی اصفهان

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۷۷۱ داخلی: ۱۰۹

۳۳۵۶-۲۷۸۳

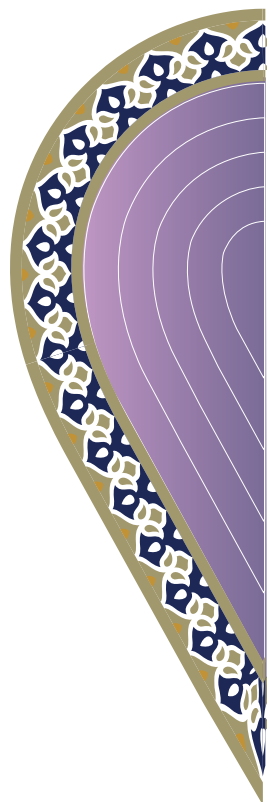
شاپا الکترونیکی:

ایمیل: qcc@quran.ac.ir

WWW.qcc.quran.ac.ir

شیوه نامه نگارشی مقالات: در سایت فصلنامه

فکر آآن فرسناد و تمدن



فهرست

مبانی فکری هندسه در هنر اسلامی (از دیدگاه قرآن، احادیث، فلاسفه)	
زهرا پور شعبانیان	۶
درآمدی بر مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری قرآن	
یعقوب پناهی - مریم صبری	۳۴
بررسی ویژگی‌های کارگزاران تمدن‌ساز در قرآن (با تأکید بر کارگزاران حکومتگر)	
زهرا سلیمانی - اصغر منتظر القائم	۴۸
وتأثیر عنصر زیبایی‌شناسی قرآنی بر تقویت ارزش‌های انسانی و تمدنی (با تأکید بر مسئله شهرنشینی)	
علیرضا کاوند	۷۶
عوامل و موانع تعمیق باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه (مطالعه موردی: رویکرد شهید مطهری به دین، با تکیه بر آیات قرآن کریم)	
سید مصطفی طباطبایی	۹۸
برنامه‌ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب» منطبق با گام دوم انقلاب، در تحقق کالبدی تمدن‌سازی نوین اسلامی	
احسان خیام باشی	۱۲۰
چکیده مقالات (عربی)	۱۴۹
چکیده مقالات (انگلیسی)	۱۵۶

مبانی فکری هندسه در هنر اسلامی
(از دیدگاه قرآن، احادیث، فلاسفه)



زهرا پور شعبانیان*

چکیده

حکمت معنوی و عرفان اسلامی در راستای توجه به ذات حق تعالی شکل گرفته است؛ مفاهیم عرفان اسلامی در ذات عالم هستی، رجوع به اسم «الله اکبر» دارد و حکمت بهره‌گیری از رمزهای هندسی، نمایش معنوی صورت‌های نمادین و مثالی امر متعالی است، که کمال مطلوب و نامتناهی را مجسم می‌کند. این صورت‌های نمادین، رمزهای هندسی موجود در تناظر عوالم هستند، که برقراری نوعی ارتباط با امر ماورایی و ناشناخته را برای انسان امکان‌پذیر می‌سازد و هدف غایی آن‌ها تجلی وحدت در ساحت کثرت و دستیابی به تفکر توحیدی است. برای هنرمندان مسلمان نیز، نحوه ظهور ارکان توحید، در لایه‌های پنهان رمز و رازهای هندسی نهفته است. نوشتار حاضر پژوهشی بنیادی - نظری است که با رویکردی فلسفی، دینی و هنری و به شیوه توصیفی - تحلیلی و مستند به منابع مکتوب انجام می‌شود؛ هدف آن نیز شناخت جایگاه هندسه در مفاهیم فکری و هنری تمدن‌های اسلامی است.

واژگان کلیدی: هندسه، فلسفه، قرآن، رمزهای هندسی، هنر اسلامی

*دکتری تخصصی باستان‌شناسی (هنر و معماری اسلامی)
zahra_pourshabnian@yahoo.com

۱. مقدمه

از دیدگاه حکمت و دین - که ارتباط نزدیکی با هم دارند - منشأ هنر، انسانیت انسان است. به عقیده فلاسفه و حکما، انسان دارای نفس ناطقه است؛ دارای روحی مجرد است که به درجه تجرد رسیده و غیرمادی است و هر آنچه که به درجه تجرد برسد، خلاق است و آفرینش دارد. هنگامی که روح انسان به درجه تجرد برسد، به حقایق و صور معقول «علم» پیدا می‌کند و این «علم» می‌تواند منشأ آفرینندگی و عمل گردد. از دیدگاه عرفانی و دینی، انسان هنرمند است؛ زیرا مظهر اسما و صفات الهی است و همه اسما و صفات به صورت بالقوه در ذات انسان وجود دارد. روح انسان دارای جوهری الهی و برخوردار از قوه آفرینندگی است؛ هنرمند سعی می‌کند به حقایقی که در نفس او هستی دارد عینیت ببخشد و بر مبنای آن، به آفرینش بپردازد. بدین‌سان، هنر او مظهر آفرینندگی و خلاقیت می‌شود. هنر اسلامی که در راستای دین شکل می‌گیرد، دارای کلیت و شمول است و این اصول و مبادی مشترک را در همه ادیان مقدس می‌توان مشاهده کرد. ویژگی بی‌نظیر هنر دینی که بسیار اساسی است و در تمام انواع هنرهای دینی وجود دارد، جنبه رمزی و تمثیلی آن است. هنر دینی مبتنی بر نمادگرایی^۱ است. نمادگرایی در هنر دینی بر پایه نظام وجود شکل می‌گیرد و یک حقیقت وجودی است که در تمام مراحل وجود تمثیل پیدا می‌کند. بنا بر تعابیر عرفانی، اسما و صفات الهی در تمامی عالم و در تمامی مراتب وجود تجلی دارد. در حقیقت، هر چیزی در عالم، مثالی از یک حقیقت برتر است و میان عوالم مختلف تناظر هندسی و توافق وجود دارد. هنر دینی مبتنی بر وجود تناظر هندسی میان حقایق وجودی ما بعد الطبیعه و الهی است. در سمبل‌های این هنر نوعی شفافیت وجود دارد، که به صورت آینه‌ای، حقایق و رای خود را نشان می‌دهد. به تعبیر عرفا، این هنر مظهر ظهور حقیقت است و در آن حقایق متعالی متجلی می‌شود. با بررسی اشکال هندسی موجود در طبیعت، می‌توان معانی عمیق نهفته در ورای شکل‌گیری آن را درک کرد؛ که این خود حکمت شکل‌گیری هنر اسلامی است.

۲. پیشینه پژوهشی

منابع مطالعاتی بر مبنای طرح پژوهش، در گروه‌های مختلف جای گرفته است: گروه اول شامل کتاب‌های فلاسفه و عرفای مسلمان مانند ابن‌سینا (۱۳۶۰)، ابن‌عربی (۱۳۸۶)،

۱. Symbolism.



ابوریحان بیرونی (۱۳۸۶)، اخوان الصفا (۱۹۵۷ م.) و فارابی (۱۳۸۷) است. این بزرگان در بررسی تناظر و نظم عالم هستی، به مفاهیم مرتبط با هندسه اشاره داشته‌اند. گروه دوم شامل منابع متفکران و فلاسفه اروپایی مانند افلاطون (۱۳۶۰)، کاپلستون (۱۳۷۵)، بوکهارت (۱۳۹۰) و گنون (۱۳۹۲) است. گروه سوم شامل منابع معاصر فلسفه اسلامی مانند ستاری (۱۳۷۶)، اردلان و بختیار (۱۳۹۲) است. گروه اخیر به هندسه عالم و هنرهای اسلامی اشاره داشته و آن را نماد وحدانیت خداوند در عرفان، فلسفه و هنر اسلامی عنوان کرده‌اند. در هر یک از منابع فوق، هندسه از دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. مقاله حاضر می‌کوشد به صورت جامع و تطبیقی، مفهوم هندسه و تناظر عالم هندسی را عنوان کند.

۳. روش پژوهش

این نوشتار، پژوهشی بنیادی - نظری، با رویکردی فلسفی، دینی و هنری است و درصدد است به شیوه توصیفی - تحلیلی و مستند به منابع مکتوب حاصل از مطالعات کتابخانه‌ای، زمینه‌های فکری هندسه را در گستره وسیع تفکرات فلاسفه و دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان مشخص کند.

۴. کاربرد زبان نمادین در بیان مفاهیم هندسه^۱

اهل کشف و تحقیق، تجلیات کلی حق را به پنج «حضرت» و چهار «تنزل» تقسیم کرده‌اند: حضرت اول هویت غیب مطلق یا حضرت احدیت است، که آن را «تعیین اول» نامیده‌اند. در این مقام، حق تعالی از ذات خود به ذات خود تجلی فرمود و بدان تجلی در خود نفس رحمانی ظاهر کرد و جمیع اعیان ثابته در این حضرت به صورت عقلی هویدا شد^۲. حضرت دوم لوح المحفوظی است، که نفس ناطقه و عالم امر است و عالم او را عالم ملکوت^۳ خوانند. این نفس ناطقه به اعتبار ادراک کلیات و تجرد، «عقل» و به اعتبار ادراک جزئیات و تعلق به اجرام سماوی، «نفس» است. این عالم را «ملکوت» خوانند.

۱. هندسه؛ دانستن اندازه‌ها است و چندی یک از دیگر و خاصیت صورت‌ها و شکل‌ها که اندر جسم موجود است، فن حساب و هیات به واسطه هندسه استدلالی و برهانی می‌شود، و خاصیت برهان این است که مسائل و موضوعات جزئی را مبدل بکلی و امور گمانی و تخمینی را تبدیل به یقینی و تحقیقی می‌سازد. چرا که برهان جز به کلیات یقینی درست نمی‌شود (بیرونی، ۱۳۱۶: ۳).

۲. (اول ما خلق الله العقل) «نخستین چیزی که خداوند خلق نموده است، عقل است.»

۳. (فَسُبْحَانَ الَّذِي يَدِيهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)؛ پس شکوهمند و (پاک است آن کسی که ملکوت هر چیزی در دست اوست، و به سوی اوست که بازگردانیده می‌شود). (سوره یس/ ۸۳)

حضرت سوم حضرت لاهوت یا عالم مثال است. در آن عالم هر یک از موجودات مجرد و غیرمجرده مثالی دارد، که با حواس باطن می‌توان آن را ادراک کرد. کشف ارباب کشف در این عالم است. حضرت چهارم تنزل دیگری از عالم ملکوت به عالم ملک است و آن ظهور هویت حق در مظاهر صور مختلفه است. ابتدای این ظهور از عرش و کرسی شروع می‌شود و اجسام عنصری و صور مرکبات انتهایی عالم ملک است. حضرت پنجم عالم انسان و آن آخرین مرتبه تنزلات است (پارسا، ۱۳۶۶، ۴۲). تنزلات حق غیر از عالم مثال عبارت است از: عقل اول و مراتب آن از عقول مجزده، مرتبه نفوس منطبعه، صور مرکبات و صور انسانی است (همان، ۴۳).

شیخ نجم الدین رازی در کتاب *مرصاد العباد* بیانی نظیر بیانات شارحان *فصوص* دارد و او نیز تجلی اول یا مبدأ موجودات، مخلوقات و ارواح انسانی را روح پاک محمدی می‌داند؛ آنگاه عالم ملکوت که باطن جهان است؛ پس از آن از عالم ملک که ظاهر جهان را شامل می‌شود و سپس از عالم عناصر طبیعی و عالم انسان یاد می‌کند (رازی، ۱۳۵۲، ۲۶-۲۷). حق را سه جنّت است: اول آن اعیان ثابت است، که حق بدان مستتر می‌شود و دیگر عالم ارواح و سوم عالم شهادت است. اعیان ثابت همان حضرت علمی است و عالم ارواح همان عالم عقل و حضرت اسمای خداوندی است و عالم شهادت همان عالم ملک و ملکوت و انسان است. بدین ترتیب، حکما مقام احدیت و احدیت را ذات واجب می‌دانند، ولی عرفا مقام احدیت و واحدیت را خارج از مقام خلق و داخل در مقام تقدیر و علم می‌شمارند. به بیان دیگر، عرفا بر مبنای نظام خمسه الهی، نظام آفرینش را در تناظر هندسی عوالم سه‌گانه (عالم عقول، مثال، ماده) می‌دانند (پارسا، ۱۳۶۶، ۴۴-۴۳).

ابن عربی معرفت میان موجودات و عوامل سه‌گانه هستی را چنین توضیح می‌دهد: هر موجود، ممکن است در تناظر با این عوالم سه نوع معرفت داشته باشد: معرفتی که بر پایه عقل است (علم عقل)، معرفتی که بر مبنای احساس است (علم الاحوال) و معرفتی که بر پایه سز استوار است (علم الاسرار یا علم الهی) (اولوداغ، ۱۳۹۰، ۷۸). ابن عربی معرفت را از منظر دیگر به چهار نوع: علم الهی، علم طبیعی، علم ریاضی و علم منطقی تقسیم می‌کند. او کسی را که این علوم را بداند حکیم (دانشمند) می‌نامد. اندیشه (عقل) و یا فیض الهی (الهام کشف) واسطه دست یافتن به این علوم است (همان، ۸۵). ابن عربی عالم را آیینهای برای اسما و صفات الهی تصویر می‌کند و آدم را آیینیه دیگری، که صورتها و نقوش عالم در آن نمودار می‌گردد. ابن عربی عالم و آدم را



قرینه یکدیگر می‌دانند. هرچه در عالم هست، در آدم نیز وجود دارد و هرچه در آدم وجود دارد، در عالم نیز هست. فرشتگان برای عالم در حکم قوای آدمی - مانند حس، خیال، عقل و وهم - هستند. بدین ترتیب، آدم را می‌توان نمودار جهان دانست و او را در برابر جهان که عالم کبیر است، عالم صغیر نامید. قرینه هرچه در عالم کبیر وجود دارد، در عالم صغیر نیز هست. هر موجودی در عالم، استحقاق و اهلیتی متناسب با خود دارد و در آن میان، آدم به عنوان انسان کامل بیشترین اهلیت را دارد (ابن عربی، ۱۳۸۶، ۴۴).

افلاطون معتقد بود، واقعیت یا وجود با هر طبیعتی که ممکن است باشد وجود دارد و امکان ندارد وجود نباشد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۶۳). در نتیجه، هر نوع هندسه منطبق بر عالم «واقعی» است؛ یا از سوی دیگر، یک عالم مثالی مطابق با آن وجود دارد؛ به گونه‌ای که این نوع هندسه، انعکاس یا ادراک ذهنی آن است (همان، ۳۴۲). هر آنچه که در عالم واقع وجود دارد، تجلی عالم مینو یا الوهیت است و حقایق متعالی از طریق صور رمزی نمایان می‌گردد؛ تا انسان به وحدت یا اتحاد با حق یا فنا در حق نائل آید (ستاری، ۱۳۷۶، ۵۹). اصل هماهنگی میان دو عالم خاک (محسوس) و مثال، رمز تناسب کیهانی میان این دو جهان است و رابطه تکمیلی و تمیمی میان دو جهان زیرین و زبرین را بیان می‌کند. جهان زیرین جلوه، سایه یا رمز جهان زبرین است و هیچ چیز در جهان خاک نیست که اصل ازلی و سرمدی آن در عالم افلاک نباشد. اصل هماهنگی می‌طلبد تا ناسوت مکمل لاهوت باشد؛ همچنین، رابطه تکمیلی و مکمل بودن ایجاب می‌کند تا یکی معکوس دیگری شود و مشخص است که این، بیانی رمزی است (ستاری، ۱۳۹۲، ۱۶۵). بدین ترتیب، رمزها موجب یا وسیله انتقال یا صعود ذهن از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر اما ناشناخته و غیبی است (ستاری، ۱۳۷۶، ۷). رمزها نمودار وحدت تقریبی آرمانی و مطلوب همه انواع بیان است (همان، ۵۰). به همین سبب، رمز مناسب‌ترین زبان برای بیان تجربه عرفانی - یعنی پیوستن مشروط به مطلق و محدود به نامحدود - و به طور کلی بیان هرگونه معنویت و تصویر ما بعد الطبیعه و عالم ماوراء است و محال است که بیان تجربه دینی، از زبان رمزی بی‌نیاز باشد. بدین صورت، بیان تجربیات عرفانی مقتضی کاربرد رمز است؛ تا واقعیاتی را که فی ذاته برای بشر درک‌ناشدنی و دوراز دسترس است، آشکار سازد (همان، ۵۷).

نمادها خود تجلی خدایی امر مطلق در امر نسبی است. فرم‌های نمادین، جنبه‌های محسوس حقایق فراطبیعی است (اردلان، ۱۳۹۲، ۳۵). یک نماد امری وجودی است و اساس وجود بر نمادگرایی قرار دارد. قرآن مبتنی بر نمادگرایی است و از طریق مثال، یک قاعده و

اصل وجودی را برای انسان تبیین می‌کند؛ در نتیجه، می‌توان از معنای ظاهری به معنای حقیقی رسید. اصولاً نمادگرایی اساس خلقت و اساس وحی الهی است و هنر مبتنی بر علم نمادگرایی است. در هنر مقدس، هر چیزی رمز یک حقیقت برتر است؛ که انسان را به حقایق برتر هدایت می‌کند و به مُثُل اعلا می‌رساند و در نتیجه، باعث نوعی شهود محض می‌شود. بدین ترتیب، یک نماد امری حقیقی و وجودی است، که حقیقت را طبق یک قانون وجودی بیان می‌کند (اعوانی، ۱۳۷۵، ۳۲۵).

این حقایق وجود دارند، چه انسان از آن‌ها آگاه باشد یا نباشد. پس انسان نماد را خلق نمی‌کند، بلکه به وسیله آن دگرگون می‌شود. وجود نمادها از این تشابه معکوس پیروی می‌کند که «آن چه عالی‌ترین است، در آن چه دون‌ترین است انعکاس می‌یابد». دنیای دون یا همان دنیای مادی نه تنها دنیای ماورای خود، بلکه دنیای روح را منعکس می‌کند. دنیای روح در بالاترین درجه از سلسله مراتب، پایین‌تر از منشأ قرار می‌گیرد (اردلان، ۱۳۹۲، ۳۵).

جایگاه هندسه از دیدگاه فلاسفه و حکما

با ظهور طالس، تحول عظیمی در افکار یونانیان پدید آمد و حکمت از مذهب جدا شد. او نخستین دانشمندی بود که علم هندسه را از مصر به یونان برد (رشاد، ۱۳۶۵، ج ۱، ۱۸۱-۱۸۲). در ذهن فیثاغوریان، میان تعاملات ریاضی و هندسی پیوند نزدیکی وجود داشت. آنان هندسه را مانند موسیقی از رشته‌های ریاضی می‌شمردند (همان، ۲۰۴) و نخستین کسانی بودند که آن را گسترش دادند. از آنجا که فیثاغوریان در هندسه پرورش یافته بودند، پنداشتند که اصول آن تمام اشیاء است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۳). از نظر آن‌ها، اصول هندسه (عدد) ثابت و ابدی است و هیچگاه معدوم نمی‌شود. هدف نهایی هندسه آماده کردن ذهن و روح آدمی برای ادراک حرکات سیارات و کواکب بر اساس نظم و هماهنگی است (رشاد، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۳). در فلسفه فیثاغوریان اعداد اساس کائنات پنداشته می‌شد (همان، ۱۹۹). فیثاغورث جهان را مشتق از اعداد می‌دانست و معتقد بود تمام موجودات از جمع و تفریق اعداد ریاضی و نسبت آن‌ها با یکدیگر به وجود آمده‌اند. او کلیه نظامات را تابع قواعد عددی می‌پنداشت و هر موجودی را اعم از جسمانی و روحانی با یکی از اعداد تطبیق می‌داد (همان، ۲۰۱). استعمال اعداد شکل‌دار (اعداد مربع و مستطیل) یا ارتباط اعداد با هندسه، به وضوح فهم این را که چگونه فیثاغوریان اشیا را به عنوان اعداد در نظر می‌گرفتند - و نه صرفاً به عنوان چیزهایی قابل شمارش، آسان‌تر می‌سازد.



آنان مفاهیم ریاضی خود را به قلمرو واقعیت مادی منتقل کردند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۶). ارسطو در این باره می‌گوید: «فیثاغورث چون سر و کارش مدام با اعداد ریاضی بود و بین اعداد ریاضی و اشیاء عنصری مشابهتی می‌دید، لذا معتقد بود که اعداد ریاضی اصل اشیا هستند.» (رشاد، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۱) تمامی اعداد از واحدی پدید آمده‌اند که آن واحد، مرکب از دو ضد (زوج و فرد) است. از این دو ضد، اولی نامحدود و دومی محدود است و یک (واحد) از هر دوی این‌ها پدید می‌آید؛ زیرا یک هم زوج است و هم فرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۴). از این واحد نقطه پدید می‌آید؛ از نقطه خط، از خطوط سطح، از سطوح اجسام بسیطه - یعنی آب، خاک، هوا و آتش - و از عناصر بسیطه اجسام مرکب حاصل می‌شود (رشاد، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۲). بدین ترتیب، عدد از یک حاصل می‌شود و افلاک - چنان‌که گفته شده - سراسر عددند. دوره دقیق توسعه و تکامل فیثاغوری که ارسطو به آن اشاره می‌کند هرچه باشد و هر تفسیر دقیقی که درباره‌ی اظهارات وی راجع به زوج و فرد ارائه شود، به نظر واضح می‌آید که فیثاغوریان اعداد را جایگزین مکان می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۴). برنت معتقد است، یکی گرفتن ابتدائی اشیا با اعداد، به علت تعمیم این اکتشاف بود که اصوات موسیقی را می‌توان به اعداد برگرداند؛ نه به علت یکی گرفتن اعداد با اشکال هندسی (همان، ۴۹).

معرفت تخصصی درباره فلسفه افلاطون، علاوه بر دانش کامل نسبت به زبان یونانی و تاریخ یونان، نیازمند شناخت ریاضیات یونانی است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۱۶). هر خواننده آثار افلاطون می‌تواند گاهی آهنگ دینی افلاطون را در بحث از ریاضیات دریابد و متوجه شود که امور ریاضی برای، وی هم اهمیت دینی و هم اهمیت ریاضی داشته است. موضوعات دانش هندسه «ازلی هستند و در معرض تغییر و زوال نیستند» و هندسه «روح را به سوی حقیقت سوق می‌دهد و شعوری فلسفی تولید می‌کند که استعدادهایی را که به اشتباه در زمین به کار می‌بندیم، متوجه بالا سازد.» (گاتری، ۱۳۷۵، ۱۲۳). وی معتقد است، شرط اصلی ریاضیات سازگار بودن و منطقی بودن آن است. افلاطون هندسه و اعداد را به عنوان دانشی که همه فنون، هنرها و دانش‌ها به آن نیاز دارند به حساب آورده است (افلاطون، ۱۳۵۳، ۳۵۹). افلاطون بر طبق آنچه در کتاب **جمهور** آورده معتقد است، ریاضیات روح آدمی را مجبور می‌کند به عالم بالا توجه پیدا کند، تا برای دست یافتن به حقیقت از تفکر مجرد یاری بجوید (افلاطون، ۱۳۵۳، ۳۶۷). ریاضیات در پژوهش، با خود اعداد سر و کار دارد و بدین ترتیب، اجازه نمی‌دهد که آدمی اعداد را نماینده اجسام و اشیا مرئی

بداند (همان، ۳۶۶). افلاطون معتقد بود، هندسه با دانش ریاضی ارتباط تنگاتنگ دارد و قصد واقعی علم هندسه، رساندن روح آدمی به سوی هستی ابدی است؛ دستیابی به معرفتی که دیدگان روح ما را - که اکنون به دنیای ظواهر و سایه‌ها دوخته شده است - متوجه جهان حقیقت کند. بدین صورت وی معتقد است، هندسه جز شناسایی هستی جاوید تغییرناپذیر نیست (همان، ۳۶۹). او همچنین معتقد است، هندسه اگر روح را به سوی هستی راستین هدایت سازد، برای منظور ما سودمند خواهد بود؛ ولی اگر اثرش این باشد که توجه روح را به جهان گذران کون و فساد معطوف کند، سودی برای ما نخواهد داشت. کسانی که هندسه را شغل خود ساخته‌اند، اصطلاحاتی مضحک و تصنعی به کار می‌برند و درباره هندسه چنان سخن می‌گویند که گویی فتی از فنون عادی است و همه گفتارشان، درباره جمع و ضرب و امتداد و مانند آن‌هاست (همان، ۳۶۸)؛ حال آن‌که منظور از پرداختن به هندسه رسیدن به شناسایی آن هستی‌ای است که هرگز دگرگون نمی‌شود، نه شناسایی هستی‌هایی که تابع زمان است و گاه به وجود می‌آید و گاه از میان می‌رود (همان، ۳۶۹).

از نظر ابن‌سینا، هندسه علاوه بر بخشی از ریاضیات که اشکال و کمیت‌های آن چهار گونه معانی رمزی (نقطه، خط، سطح، ستبر) دارد، به موضوعات فراطبیعی و مفاهیم طبیعیات نیز اشاره دارد (بوعلی سینا، ۱۳۸۳، ۳۱). وی در رساله *الهیات* خود می‌گوید: «اولین عنصر این جهان در اصل نقطه بوده است. هرگاه نقطه در جایگاه خود بجنبند، از جنبش وی خط به وجود آید و از جنبش خط سطح به وجود آید و اگر سطح به خلاف هر دو جهت بجنبند، از جنبش وی ستبر و عمق (جسم) به وجود آید. بدین ترتیب، نقطه را هیچ اندازه نیست. اگر یک اندازه بود، خط بود؛ اگر دو اندازه بود سطح است و اگر سه بود جسم بود.» (همان، ۳۲) اشکال جسم نیز أعراض دارد؛ به نوبه خود تحت تحریک طبیعت و تدبیر نفس قرار گیرد و شکل‌های مختلف پذیرد (همان، ۳۴). این اشکال سپس به صورت اشکال کامل هندسی (دایره، مثلث و بالاخره مربع) درآمد و صفا و تهذیب یافت. از آن قسمت که بیشتر صفا و پاکی داشت، فلک اعلی به وجود آمد و به آن عقل و فعل افزوده شد و از آن قسمت که صفای کمتر داشت، فلک بعدی و به این ترتیب سایر افلاک به وجود آمد؛ تا اینکه در فلک قمر، صفا و پاکی جسم اولیه خاتمه یافت و کدورت بر آن غلبه کرد. به همین جهت، این جسم دیگر قادر به پذیرفتن صورت فلکی نبود و به صورت عالم کون درآمد (نصر، ۱۳۷۷، ۳۱۳-۳۱۲).



فارابی در رساله‌ای با عنوان *احصاء العلوم*، بر مبنای سلسله مراتب علوم، علم هندسه را به سبب عمق براهین، بر علوم دیگر برتری می‌دهد (نصر- لیمن، ۱۳۸۷، ج ۴، ۲۴۵). رویکرد فارابی مبتنی بر این پیش‌فرض است که اعداد و مقادیر به همگی عالم نفوذ پیدا کرده است و این نفوذ از ماورا نشأت می‌گیرد. همین ایده موجب شد فارابی پیرامون روش‌های گوناگون وجود اعداد و مقادیر و نیز خواص ریاضی متناظر آن‌ها - از وجود فراطبیعی در عقل فعال گرفته، تا نزول آن به وجود ذهنی در اذهان آحاد بشر و سرانجام نزول آن به وجود عینی در اجسام طبیعی و نیز اجسام مصنوع انسان بر مبنای خواست و هنر او - تحقیق کند (همان، ۲۵۱). فارابی در طبقه‌بندی مشهور خود از علوم، ریاضیات را به هفت شاخهٔ حساب، هندسه، نورشناسی، نجوم، موسیقی، علم اثقال (اوزان) و مهندسی (علم ابزارهای هوشمندانه) تقسیم کرد. پیش از فارابی، هیچ‌کس چنین تقسیم‌بندی جامعی از ریاضیات ارائه نکرده بود (همان، ۲۴۸). وی ریاضیات را همچون دانشی که موضوع آن مرکب از اعداد و مقادیر است تعریف می‌کند و معتقد است که این هویات، یا در حکم کلیات انتزاعی موجود است، یا در حالت کمّیات عینی وجود دارد. کمّیات انتزاعی، همچون اعداد و مقادیر محض در ذهن انسان، در حکم معقولاتی که از عوارض و لواحق مادی خویش جدا شده موجود است؛ اما این کمّیات در حکم کمیت‌های عینی در داخل یا همراه انواع مختلفی از اشیاء مادی - به نحو اتحادی یا به نحو انضمامی - موجود است. در ریاضیات مورد نظر فارابی، اعداد و مقادیر نه صرفاً همچون کمّیات محض مجرد و انتزاعی، بلکه همچون هویاتی است که در سایر موجودات حضور دارد (همان، ۲۴۸). هنگامی که وی اظهار می‌کند که ریاضیات از اعداد و مقادیر همچون موجوداتی که در ماده متحقق است تشکیل شده، در واقع به آن بخشی از ریاضیات که با کمّیات محض - یعنی حساب نظری و هندسه نظری - مرتبط است اشاره داشته است. از نظر فارابی بنیادی‌ترین اشیاء ریاضی در وهله اول اعداد محض و سپس مقادیر محض است و به همین دلیل، فارابی حساب نظری و هندسه نظری را ریشه و پایه همه علوم می‌داند. رویکرد او به مسأله تعریف قلمرو ریاضیات، با اعداد و مقادیر محض، که حوزه‌ی اصلی آن را تشکیل می‌دهد، شروع می‌شود و سپس به بررسی حضور آن‌ها در اشیاء مختلف می‌پردازد. او آنگاه نشان می‌دهد که چگونه این حضور به ایجاد خصایص ریاضی از قبیل قابلیت اندازه‌گیری، تناسب و ترکیب سازوار و تقارن منجر می‌شود. بر اساس این تحقیق، فارابی به این نتیجه می‌رسد که موجوداتی هستند که اعداد و مقادیر اساساً ذاتی آن‌ها است.

مقصود وی آن است که در تعاریف این موجودات عدد و مقدار دخالت دارد. این مجموعه از موجودات مشتمل بر نور و مبصرات، اجسام سماوی (فلکی) و الحان (ملودی‌های موسیقی) است. گفتن این سخن که عدد و مقدار در حد و تعریف این اشیا وارد می‌شود، به مثابه این سخن است که ماهیات حقیقی این اشیا را تنها به لحاظ ریاضی می‌توان شناخت (همان، ۲۴۹). به این معنا، چنین موجوداتی را می‌توان دارای خصلت‌های مربوط به هویات ریاضی دانست و بنابراین، علم مناظر (نورشناسی)، نجوم و موسیقی اساساً در زمره علوم ریاضی قرار می‌گیرد. فارابی در وصف انواع علوم، علم مناظر (نورشناسی) را - که شاخه‌ای از هندسه‌ی نظری قرار داده - با خصایص ریاضی نور و بینایی، نجوم را با اشکال و خصایص ریاضی افلاک و همچنین کره زمین (مشتمل بر مناطق اقلیمی آن) و موسیقی را با تناسب‌های ریاضی - که نغمه‌ها و الحان موسیقی را ایجاد می‌کند - مرتبط دانسته است. بر این اساس، فارابی بار دیگر بر این ایده فیثاغوریان، که موسیقی موجودی ذاتاً ریاضی است، تأکید می‌ورزد. از نظر وی، دو علم مکانیک و انتقال منشعب شده از حساب و هندسه تلقی شدند.

پس از فارابی، صاحب‌نظران طبقه‌بندی علوم مانند قطب‌الدین شیرازی (۷۱۲ ق) این ایده را حفظ کردند. شیرازی دو علم یادشده را به مثابه شاخه‌های اصلی ریاضیات - تقسیم حساب و هندسه، که از شاخه‌های اصلی ریاضیات بودند - طبقه‌بندی کرد (همان، ۲۵۰). از دیدگاه اخوان الصفا، هندسه شاخه دوم ریاضیات است. مبدأ علم هندسه از نقطه آغاز شده است، که در جهت تبدیل شدن به خط پایانی ندارد. موضوع علم هندسه شناخت مقادیر، ابعاد، انواع و خواص انواع است (اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج ۱، ۷۸). هندسه و موضوع آن در راستای توجّه به کارکرد کمی علم ریاضی است؛ اما فراتر از این، اهمیت کارکرد عقلی برای هندسه است، که در واقع معرفت غیرحسی از طول، عرض و عمق حاصل می‌گردد. این معرفت از طریق فکر و پیدا کردن شناخت عقلی نسبت به موضوع هندسه به دست می‌آید. بنابراین، هندسه شناختی مادّی دارد و شناختی معنوی، که از طریق تفکر و به‌کارگیری عقل به دست می‌آید. بر این مبنا، اخوان الصفا هندسه را به دو دسته عقلی و حسی تقسیم کردند. اساس هندسه حسی شناخت مقادیر است و ابزار آن هم ابزارهای حسی، نظیر دیدن از طریق چشم و درک کردن از طریق لمس؛ اما ابزار هندسه عقلی غیرحسی است. هندسه عقلی عبارت است از شناخت معنا، مفهوم و نسبت‌ها، که از طریق عقل درک می‌شود (همان، ۷۹). اهمیت بحث از هندسه عقلی، به سبب جایگاه



و نقش ریاضیات در فهم امور، به ویژه دقت در فهم معانی امور و نسبت‌های حاکم در بین اشیاء است؛ زیرا ریاضیات پایه و اساس کلیه علوم به ویژه علوم مربوط به معاش، از جمله معاملات، حِرَف، صنایع و تجارت است. با بهره‌گیری از عقل در این علوم، می‌توان به ظرایف امور پی برد. علم هندسه - و در سطح عام، ریاضیات - دو وجهه کمی و کیفی دارد؛ که در هندسه، نباید به وجهه کمی کفایت کرد و شناخت کیفیات هم لازم و ضروری است. گستره هندسه حسی محدود به کارآیی فنی و ابزاری است، ولی گستره هندسه عقلی نامحدود و به اندازه عقل است. گستره اخیر شناخت آرمان‌ها را در پی دارد. حاصل هندسه حسی تکنیک و فنّ و حاصل هندسه عقلی شناختی بنیادین از هستی است. اخوان الصفا تعبیر زیبایی از فواید دو نوع هندسه دارند، که خواننده را از هرگونه تفسیر و تأویل بی‌نیاز می‌کند. این تعبیر از این قرار است: کسب مهارت در صنایع از طریق هندسه حسی حاصل می‌شود و فهم کیفیت تأثیر افلاک و اصوات موسیقی با نظر کردن در هندسه عقلی به دست می‌آید. فایده اول ناظر به نوع اول هندسه است که امری مادی و عینی است و فایده دوم ناظر به نوع دوم هندسه است که معرفت به آن با عقل و عقلانیت در ارتباط است. نهایت عقلانیت هم نیل به معرفت الهی است که از طریق هندسه عقلی حاصل می‌شود و بالاترین شناخت‌هاست (همان، ۸۰). اخوان در *رساله موسیقی*، مستقیماً به اهمیت علوم ریاضی اشاره کرده، می‌نگارند: «جمله جسم عالم در تمام افلاک و کواکب و ارکان اربعه و ترکیب آن‌ها در درون یکدیگر بر بنای نسبت مذکور یعنی نسبت عددی یا هندسی یا موسیقی نهاده شده است.» (نصر، ۱۳۷۷، ۷۸). ارسطو می‌گوید: «خصوصیات و نسبت‌های گام‌های موسیقی با اعداد قابل بیان است؛ از آن پس چنین به نظر آمد که همه‌ی اشیاء دیگر در کلّ طبیعت خود همانند اعداد ساخته شده‌اند و اعداد نخستین اشیاء در کلّ طبیعت‌اند و تمامی افلاک یک گام موسیقی و یک عدد است.» (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۴). بدین ترتیب، در موسیقی، با آگاهی و بهره‌گیری از رمز و رازهای ترکیب هندسه عقلی، فهم کیفیت تأثیر اصوات موسیقی در نفوس شنوندگان افزایش می‌یابد (اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج ۱، ۱۱۳).

ابوریحان بیرونی هماهنگی و نظم طبیعت را احساس کرده و ارزش خاصی برای علم هندسه در شناختن طبیعت قائل بود. او در کتاب *الآثار الباقیه* می‌نویسد: «طبیعت نیرویی است که مخلوقات را بنا به تدبیر الهی و بدون افراط و تفریط نظم می‌بخشد. آنان که آثار نفس و امور طبیعی را با اعتقادهای خود استدلال می‌کنند، باید بدانند در میان دلیل و

مدلول رابطه‌ای موجود باشد، نه آن‌که به صرف تأویل قناعت کرد؛ زیرا در موجودات، همه قبیل شکل یافت می‌شود؛ در اضداد شکل دوتایی دیده می‌شود؛ در بسیاری از نباتات و دانه‌های آن شکل سه‌تایی ملاحظه می‌گردد و در حرکات کواکب و ایام بحرانات، شکل‌های چهارگوش یافت می‌شود؛ چنان‌که در بیشتر برگ‌های گل، پنج‌گوش یافت می‌شود ... و نیز در دوایر و در خانه زنبور عسل و دانه‌های برف، شکل مسدّس موجود است؛ همچنین در مطبوعات از آثار نفس و طبیعت، جمیع اعداد به دست می‌آید؛ به خصوص در شکوفه‌ها و اوراق، که برگ‌های هر گلی به عددی خاص در جنسی جداگانه اختصاص دارد. آری چیزی که در نباتات باعث تعجب است این است که چون باز شد، اطراف آن دایره‌ای تشکیل می‌دهد که در بیشتر اوقات، دایره قضایای هندسی را مشتمل است و در بیشتر اوقات با اشکال هندسی مطابق است، ولی هرگز با قطوع مخروطی توافق نمی‌یابد و هرگز نمی‌شود که شخص ببیند هفت برگ و یا نه برگ داشته باشد ... چه، ممتنع است که در دایره هفت و یا نه را به طور تساوی اضلاع احداث کرد، ولی بسیار می‌شود که مثلث و مربع و مخمس و مسدّس و یا شکل هیجده‌ضلعی اتفاق افتد و این امر به طور اکثر یافت می‌شود؛ هرچند ممکن است که گاهی انواعی از نباتات یافت شود که شکل هفت‌ضلعی و یا نه‌ضلعی در دایره دور برگ آن یافت شود؛ اگرچه طبیعت به طور عموم انواع و اجناس را حفظ می‌کند؛ چنان‌که اگر دانه‌های یک انار را بشمرید، با دانه انار دیگر یکی خواهد بود و از این جهت در افعال طبیعت گاهی نادر غلط و اشتباه روی می‌دهد که دانسته شود طبیعت خدا نیست و خدا غیر از آن است.» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۸۶، ۴۶۱-۴۶۳).

از دیدگاه گنون، نوعی هندسه مقدس وجود دارد که با علم آزمایشگاهی که امروزه هندسه نامیده می‌شود فرق دارد. منظور وی هندسه‌ای است که معنای رمزی دارد. در نظر او، این رموز هندسی کاربردهای فراوان و بیکرانی دارند. این صورت‌های هندسی در همه زبان‌ها، ضرورتاً پایه هر نوع «معنای رمزی» اشکال، حروف الفبا و اعداد هستند (گنون، ۱۳۹۲، ۷). گنون دیدگاه برخی متجددان را بیان می‌کند که معتقدند در رهگذر انتقال علوم سنتی به علوم غیرسنتی، رمزها از آن معنای عمیقی که در اصل‌شان وجود داشته‌تهی گشته‌اند؛ در حالی که بیان امور و حقایقی از جهان هستی، تنها به شیوه رمزی امکان‌پذیر است. بقایای این رازآموزی نیز، در هنرهای مختلف وجود دارد و می‌توان اصول هندسه رمزی را در دستاوردهای معماران بزرگ شرق و غرب مشاهده نمود (همان، ۸-۹).



۵. هندسه، تبلور عدالت الهیاز نظر اسلام، هنر الهی^۱ پیش از هر چیز، وحدت الهی در جمال و نظم عالم است. وحدت، در هماهنگی و انسجام عالم کثرت و در نظم و توازن انعکاس می‌یابد و جمال فی نفسه حاوی همه این جهات است. استنتاج وحدت از جمال عالم، عین حکمت است. هدف هنر بهرمنند ساختن محیط انسانی و دنیا از نظمی است که به مستقیم‌ترین وجه، مجلای وحدت الهی است (بوکهارت، ۱۳۹۰، ۱۲). «وحدت وجود» نظریه‌ای عرفانی (اولوداغ، ۱۳۹۰، ۹۷) و دارای ماهیتی وحدت‌گرا (مبتنی بر توحید) است (همان، ۹۸). پیروان وحدت وجود معتقدند: «خدا هست و جز آن هیچ نیست.» (لا موجود إلا الله) (همان، ۹۹) همچنین وحدت وجودیان می‌گویند: در هر دو مرتبه علم و عین، تنها و تنها خداست که موجود است (همه چیز اوست) (همان، ۱۰۰). آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام و تناسب یافته است. هندسه‌ی نظام جهان هستی در چرخه تجلی آفرینش، از طریق قوانین تشابه، تناظر، تناسب، تعادل، هماهنگی و توازن، به وجود نظم و اندازه در آفرینش جهان و وحدت تمامی اجزای عالم اشاره دارد. هندسه، رمز وحدت هستی در سراسر کثرت مراتب وجود است و جریان امر در همه مراتب عالم، منشأ وحدانیت این نظم شکوهمند و قانونمند در همه مراتب عالم است (عقیقی، ۱۳۸۰، ۳۲۸). هندسه به نحو بارزی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نمایش می‌دهد و نظم جاری در همه عالم بیان‌کننده وحدت در قلمرو هستی و حضور همه‌جانبه ذات احدیت است (مددیور، ۱۳۷۷، ۱۹۶). از دیدگاه الهی، مصداق عینی نظم در عالم هندسه کمی است و هرگاه چیزی مورد تعلق مشیت حق تعالی قرار گیرد، همان‌گونه وجود می‌یابد که در ازل مقدر شده است. مصداق نظم در فلسفه، حکمت و قرآن نیز هندسه کیفی و برابر با حق است، که طاعت نامیده می‌شود و شایسته ستایش است؛ اما اگر مخالف آن باشد، معصیت و کفر نام دارد و درخور نکوهش است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ۳۳). عدالت خداوند با نظم، اندازه و قدر تناسب دارد و در قرآن مجید، خداوند همه جهان را با اندازه، عدد و وزن آفریده است. از آیات قرآن مجید می‌توان مفهوم «قدر» را دریافت. به آیات زیر توجه کنید:

۱. «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹): به‌راستی، هر چیز را به قدر و اندازه آفریدیم.

۲. «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱): خزائن همه چیز نزد ماست، ولی ما جز به اندازه‌ی معین آن را فرو نمی‌فرستیم.

۱ در قرآن خداوند مصوّر (هنرمند) است.

۳. «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲): هر چیز را آفرید و حدّ و اندازه‌ای برای آن معین فرمود.

۴. «وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا» (احزاب: ۳۸): و فرمان خدا حکمی نافذ و حتمی و به اندازه و حساب شده است.

۵. «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» (اعلیٰ: ۲ و ۳): خداوندی که آفرید، آنگاه آفرینش هر آفریده‌ای را کامل ساخت و هر چیز را که آفرید، قدر و اندازه‌ای داد و هدایتش فرمود. امام صادق^ع فرمود: «هیچ چیز در آسمان و زمین وجود ندارد، مگر با این هفت خصلت: مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل. پس هر کس گمان کند که می‌تواند یکی از این‌ها را نقض کند، کافر شده است.»^۱ (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۸۶). امام رضا^ع درباره معنای قدر و قضا به یونس بن عبدالرحمن فرمود:^۲ «ای یونس، چنین نیست که چیزی نباشد، مگر آنچه خدا بخواهد و اراده کند و تقدیر نماید و حکم فرماید. می‌دانی "مشیت" چیست؟» گفتم: «نه.» فرمود: «یاد نخستین. می‌دانی "اراده" چیست؟» گفتم: «نه.» فرمود: «آن تصمیمی است بر آنچه که می‌خواهد. ای یونس، می‌دانی "قدر" چیست؟» گفتم، «نه.» فرمود: «آن، مهندسی و اندازه‌گیری و مرزبندی موجودات است و تعیین مقدار بقا و هنگام فنای آن‌هاست؛ مانند مقدار زندگی و زمان مرگ.» سپس فرمود: «و قضا (حکم) محکم نمودن و وجود خارجی دادن است.» (همان، ۲۹۸).

«سَرَّ قَدَرٌ» یعنی زمان‌بندی حصول شیء مطابق اقتضای طبیعت آن شیء؛ پس هر آنچه قضا درباره‌ی اشیاء حکم می‌کند، به واسطه خود آن‌هاست، نه به واسطه قدرتی بیرون از طبیعت‌شان. این همان است که ابن‌عربی آن را «سَرَّ قَدَر» می‌نامد (ابن‌عربی، ۱۳۸۷، ۳۲). پس قضا بر اشیا حکم نمی‌کند مگر به واسطه خودشان و این عین «سَرَّ قَدَر» است که ظاهر می‌شود^۳ (همان، ۲۰۵). حق تعالی مشهود به شئون بندگان خود است (همان، ۳۵۹) و بخشنده همان «الله» است؛ از آن حیث که خازن است نسبت به آنچه که در آن وجود دارد و بر مبنای عدل خداوندی و به مقدار معین، از خزائن و گنجینه‌هایش به

۱. «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهِذِهِ الْخُصَالِ السَّبْعِ: بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ. فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى تَقْضِيٍّ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ.» مضمون این حدیث، موافق آیه ۳۰ سوره رعد، آیه ۳۹ سوره یس، آیه ۸۲ سوره قمر، آیه ۴۹ سوره غافر، آیه ۶۸ سوره انعام و آیه ۵۹ سوره احقاف است.

۲. «هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَ وَضَعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ. وَالْقَضَاءُ هُوَ الْأَثَرُ وَالْإِقَامَةُ الْعَيْنُ.»

۳. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَاهِدٌ.» قطعاً در این [عقوبات]‌ها برای هر صاحب‌دل و حق‌نپوشی که خود به گواهی ایستد، عبرتی است (ق: ۳۷).



بندگانی که استحقاق دریافتش را دارند، بخشیده است. این حق همان «سَر قَدَر» است، که با عدالت خداوندی تجلی یافته است (همان، ۴۳). این مقدار از حیات که در اشیاء ساری است، «لاهورت» نامیده می‌شود و «ناسوت» عبارت از محلی است که روح در آن محل پابرجا می‌شود. پس آن را به سبب روحی که بدان قائم است «ناسوت» نامند (همان، ۲۲۳). «سَر قَدَر» از برترین علوم است و خداوند آن را جز به کسی که او را به معرفت تام اختصاص داده باشد نمی‌فهماند. بنابراین، آن علم، به عالمِ بدان، راحت کلی می‌بخشد و در عین حال، به کسی را که به آن عالم است، به سختی عذاب می‌کند (همان، ۲۰۷).

۶. مفاهیم رمزهای هندسی

آغاز دین معرفت و شناخت کردگار است و کمال معرفت، ایمان به ذات آفریدگار؛ کمال ایمان در توحید و یگانه دانستن اوست و تکامل توحید در اخلاص به ساحت قدس ربوبی. اخلاص هم فقط با اعتراف به احدیت ذات حق و در پرتو نفی صفات زائد صورت می‌گیرد و بس؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که غیر از صفت است. پس کسی که خدا را با صفت مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده است و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده و با طرح شدن دو خدا، اجزائی برای او تصور نموده و با تصور اجزا برای خدا، او را شناخته است^۱ (نهج البلاغه، ۱۳۹۱، ۲۱). نکته‌ای که در سخنان علی^ع آمده است، نشان‌دهنده توحید کامل و نفی صفات است. عقل بشر نمی‌تواند محیط بر ذات حق باشد. خداوند واحد عددی نیست. پیش از دلالت هر دلیلی، وجود خدا گواه و دلیل هستی اوست و هیچ‌وقت به واسطه دیگری شناخته نمی‌شود؛ بلکه تمام ما توسط او شناخته شده‌ایم (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۴۶). در کلام توحیدی و عرفانی دیگری از سخنان علی^ع آمده است: «چیزی را ندیدم مگر اینکه جلوتر از آن، خدا در نظرم متجلی گردید.»^۲ (همان، ۳۷). در حدیث امام صادق^ع آمده است که: «سوره‌ی توحید نسب خداوند است؛ که نه پدری دارد، نه فرزندی و نه جفتی.» (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ۲۵۵). خدا را به مصنوعاتش می‌توان شناخت و با دلیل عقل می‌توان به او ایمان و معرفت یافت. با اندیشه، دلیل و برهانش ثابت گردد و با

۱. «أول الدین معرفته و کمال معرفته التّصدیق به و کمال التّصدیق به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه؛ لشهادة کلّ صفة أنّها غیر الموصوف و شهادة کلّ موصوف أنّه غیر الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه و من قرنه فقد تّناه و من تّناه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله و من جهله فقد أشار إليه و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه.»
 ۲. «ما رأیت شیئاً الاّ و رأیت الله قبله.»

نشانه‌ها و علائم خود بر خلقش حجت آورده، خلق را آفریده و بین خود و آنان حجابی از عظمت و جلال آویخته. جدایی و مباینت او از مخلوق، دلیل اختلاف خالق و مخلوق است. ابزار آفرینش برای بندگان دلیل است که خود آلات و ابزاری برای انجام کارها ندارد؛ چه، ابزار گواه احتیاج است و احتیاج در ذات مقدس او نیست. آغاز کردن خلقت آنان دلیل بی‌آغازی اوست؛ که هر آنچه اول دارد، از ایجاد دیگران عاجز است (همان، ۱۰۳).

هنرپروران سنت‌گرا به رمز و نماد اعتقاد دارند، از نظر آنان، هنر دینی قالب و صورت است و رازهای دینی همیشه با رمزها و نمادها جلوهاگر می‌شود؛ به طوری که محتوا و عمق حکمت اسلامی با همین رمزها بیان می‌شود. بوکهارت درباره جایگاه نماد می‌گوید: «نماد ماهیتاً همواره در مرکز قرار دارد؛ زیرا تجلی مستقیم و غیرنظری و واقعیت روحانی است و بدین ترتیب، از مقامی مشابه با امر قدسی برخوردار است.» از نظر وی، در هنر اسلامی، همه عالم ظاهر، رمزی از عالم باطن و معناست و هنرمند مسلمان با اشکال، رنگ، حجم، صوت، فضا و تزئین، می‌خواهد معنا را به نمایش بگذارد (موسوی، ۱۳۹۰، ۷۱). در هنر اسلامی، صورت ماده را درخشنده می‌کند. صورت تجلی امر قدسی در ماده است، که توسط هنرمند انشا می‌شود. امر قدسی خود تجلی انوار حقیقه الحقایق است، که با اعلاترین مرتبه و متعالی‌ترین وجه، در هنر اسلامی صور بلورین، تاریکی ماده را می‌زداید و به ماده اجازه درخشش می‌دهد. هنرهای اسلامی از درون می‌درخشد. مبدأ چنین درخششی عوالم قدسی است، که یکپارچه نور و نوری به غایت درخشنده است و خود، تجلی انوار الهی شمرده می‌شود.^۱ صورت‌ها در هنرهای اسلامی، قوسی صعودی را طی می‌کند، که غایتش نور الانوار است. هنرمند با طیف مراتب صعود در قرب الهی، در هر مرتبه‌ای از مراتب عرفانی، مرتبه‌ای از مراتب نور را شهود می‌کند و آن را در اثر هنری خویش پدیدار می‌سازد (نوروزی‌طلب، ۱۳۸۷، ۶). اولین آثار توحید در هنر اسلامی، تفکر تنزیهی و توجه عمیق به مراتب تجلیات است، که آن را از دیگر هنرهای دینی متمایز می‌سازد؛ زیرا هنرمند مسلمان از کثرت‌ها می‌گذرد تا به وحدت نایل آید. انتخاب نقوش هندسی، اسلیمی و خطایی و وحدت این نقوش در یک نقطه، تأکیدی بر همین اساس است. طرح‌های هندسی که به نحو بارزی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نمایش می‌دهد، همراه با نقوش اسلیمی که نقش ظاهری گیاهی دارد، آن قدر از طبیعت دور

۱. «الله نور السموات و الارض»



می‌شود، که ثبات در تغییر را نشان می‌دهد و فضای معنوی خاصی را ابداع می‌نماید؛ فضایی که رجوع به عالم توحید دارد (مددیور، ۱۳۷۷، ۱۹۶).

۷. رمزهای هندسی

«دین جز با معرفت راست نیاید و معرفت جز با تصدیق [قلبی] و تصدیق جز با تجرید توحید (انکار غیر حق) نباشد و توحید جز با اخلاص صورت نپذیرد و اخلاص با تشبیه [خدا به مخلوق] نسازد و نفی [خدای دیگر] با اثبات صفات [زائد بر ذات] تحقق نیاید و تجرید جز با نفی کامل نباشد. تشبیه ناقص مستلزم تشبیه کامل است [یعنی: اثبات یکی از صفات مخلوق برای خالق، مستلزم اثبات صفات دیگر است] و توحید کامل با نفی برخی صفات (نفی ناقص) سازگار نیست. اقرار عدم انکار است و اخلاص [در خداشناسی] با هیچ انکاری قابل تناول نیست. هر آنچه در خلق است در خالق نیست و هرچه در خلق ممکن است در خالق ممتنع است. جنبش در او راه ندارد [و] فصل و وصل در ذات او نباشد.» (ابن‌شعبه، ۱۳۶۳، ج ۱، ۱۰۷)

علم اعداد به صورت راهی برای درک و دریافت وحدت بر طبیعت ناظر است. اعداد اصل موجودات و ریشه تمام علوم و نخستین تجلی روح بر جان هستند (اردلان، ۱۳۹۲، ۵۵). بدین‌ترتیب، احکام هندسه و ریاضیات، قطعی و یقینی است؛ اما موضوعات آن‌ها مانند نقطه، دایره، سطح و عدد وجود خارجی ندارند (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ۶۶). در نتیجه می‌توان گفت، اعداد تصویری روحانی ناشی از تکرار وحدت (متجلی در ذهن انسان) هستند (اردلان، ۱۳۹۲، ۵۵). به بیان دیگر، اعداد یک واقعیت ذهنی هستند (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ۶۶). پس، انسان از طریق فرم‌های هنری‌اش، این نظم را با خلق فرم‌های هندسی - که نسبت به مرکز متقارن و نماد «وحدت دون وحدت» (نخستین اصل دین اسلام (توحید)) هستند - تقلید می‌کنند (اردلان، ۱۳۹۲، ۳۶). برای هنرمند مسلمان، بافت هندسی مطلوب‌ترین صورت ذهنی است؛ زیرا بیان مستقیم فکر وحدانیت خداوند در پس کثرت بی‌حد عالم است (نجیب‌اوغلو، ۱۳۷۹، ۱۱۳). دایره، مربع و مثلث صرفاً چند شکل نیستند. آن‌ها اساساً واقعیتی را در خود جای داده‌اند، که درک آن به وسیله تأویل، انسان را به دنیای تشابه‌ها، تمثیل‌ها و در نهایت به حقیقت می‌رساند (اردلان، ۱۳۹۲، ۵۷). هنر اسلامی سرشار از تمثیل‌ها، رمزها و نمادهای متنوع است، که هریک در وراء خود، میدانی از معانی و حوزه‌های متفاوت را در برمی‌گیرد (رهنورد، ۱۳۹۲، ۳۴). امر متعالی یا قدسی در هنری که

وجه دینی دارد، گاه با بیان تجربیدی محض - همچون اشکال هندسی و فرم‌های تزئینی - و زمانی با نمایش نمادین و تمثیلی و گاه با تغییر شکل‌های بسیار جهت ارائه معنا و عمق حس، ایمان و تجربه دینی ظاهر شده است (همان، ۱۸). در نهایت، هنر اسلامی ماهیت تجلی وجوه و ابعاد مشخصی از وحدانیت الهی در نظم بصری را پدید می‌آورد (نجیب‌اوغلو، ۱۳۷۹، ۱۲۳).

۸. رمز هندسی نقطه

در آرا فیثاغوریان، «یک» نقطه است؛ «دو» خط است؛ «سه» سطح است و «چهار» حجم یا جسم است (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۵). از دیدگاه آنان، با کنار هم گذاشتن چندین نقطه، خط پدید می‌آید و به همین طریق، با کنار هم نهادن چند خط، سطح و با ترکیب چند سطح، جسم به وجود می‌آید. بنابراین نقاط، خطوط و سطوح واحدهای واقعی هستند، که تمام اجسام را در طبیعت می‌سازند و به این معنا، تمام اجسام باید به عنوان اعداد ملاحظه شوند. بدین ترتیب، هر جسم مادی، بیانی از عدد چهار (تتراکتوس) است؛ زیرا به عنوان یک حدّ چهارم، از سه عنصر مقوم (نقاط، خطوط و سطوح) نتیجه می‌شود (همان، ۴۶).

از دیدگاه ابوریحان، «چون خط را نهایت باشد، نهایت او نقطه بُود و نقطه کمتر از خط باشد به یک بُعد و خط را جز طول نیست. و بدان که نقطه را نه طول است و نه عرض و نه عمق و او نهایت همه‌ی نهایت‌هاست و هر یک از سطح و خط و نقطه موجودند به جسم، اما جدا از جسم ایشان را وجود نیست مگر به وهم بس.» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۱۶، ۷-۶). از دیدگاه اخوان الصفا، «نقطه» در ایجاد اشکال هندسی، همانند «یک» در ایجاد عدد بوده است (اخوانالصفا، ۱۹۵۷، ج ۱، ۹۱). همان‌گونه که «یک» جزئی ندارد، نقطه عقلی نیز جزئی ندارد (همان، ۹۲).

امام سجاده^ع؛ در صحیفه سجاده می‌فرماید: «خداوند متعال واحد حقیقی و منزّه از واحد عددی است؛ بلکه مراد وحدتی است که اعداد به آن نسبت داده و از آن ترکیب می‌شود و خود آن تحت عددی نیست؛ چون گفته‌اند: بنای عدد از واحد است و واحد از عدد نیست؛ زیرا عدد بر واحد واقع نمی‌شود، بلکه بر اثنین و دو واقع می‌گردد.» (فیض الاسلام، ۱۳۷۶، ۱۹۴) حضرت علی^ع؛ می‌فرماید: «خداوند عزّ و جلّ حقیقتاً یکتاست؛ یعنی ذاتش مرکب نبوده و قابل قسمت به اجزاء نیست، نه در عالم خیال و نه در خارج



و نه در خرد. به راستی پروردگار ما چنین است. در فرق "واحد" با "احد" گفته‌اند: "احد" شامل کلیت جنس خود می‌شود، بر خلاف "واحد" که این کلیت را ندارد.» (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۱، ۱۴). ابوهاشم جعفری گوید: «از امام نهم امام جواد؟ ع؛ پرسیدم: مقصود از «واحد» چیست؟ فرمود: "آن که همه‌ی پدیده‌های جهان هستی یک‌زبان بر یگانگی او گواهی می‌دهند."» (همان، ۱۲)

نقطه در مرکز دایره تصویر یک کلّ نامحدود است و یکپارچگی شعاع‌ها پیوسته در تناسبات کاملاً هماهنگی گسترده شوند. تقسیم کردن دایره به کمان‌های برابر، چیزی جز روشی نمادین برای بیان توحید نیست؛ که همانا عقیده فراطبیعی وحدانیت الهی است، که مبدأ و معاد هر دو از کثرات است (نجیب‌اوغلو، ۱۳۷۹، ۱۱۳). نمونه ممتازی از اعتقاد به رمزگرایی، در مبنای نظری فرقه «نقطویه» متجلی است؛ که اسرار ارقام، اعداد و اسرار نقطه‌ها را با شیوه رمزگرایی بیان می‌دارند (ستاری، ۱۳۷۶، ۴۴).

۹. رمز هندسی خط

کلیه اعداد از واحدی انشا شده‌اند که آن واحد مرکب از دو ضد (عدد زوج و فرد) است. از این دو، اولی نامحدود و دومی محدود است و یک (واحد) از هر دو این‌ها پدید می‌آید؛ زیرا یک هم زوج است و هم فرد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۴). از این واحد، نقطه پدید می‌گردد؛ از نقطه خط، از خطوط سطح و از سطوح اجسام بسیطه (آب، خاک، هوا و آتش) پدید می‌آید. از عناصر بسیطه نیز اجسام مرکب حاصل می‌شود (رشاد، ۱۳۶۵، ج ۱، ۲۰۲). فلسفه سینایی، اولین عنصر این جهان را در اصل نقطه می‌داند. هرگاه نقطه در جایگاه خود بجنبد، از جنبش وی خط به وجود آید (بوعلی سینا، ۱۳۸۳، ۳۲). بدین ترتیب، هندسه نقطه وجود صورت عقلی خط است. اگر خط نباشد، وجود نقطه منفرد است (ابن سینا، ۱۳۶۰، ۲۴۹).

«جسم ناچاره بی‌نهایت نبوّد به همه سوها و نهایت او سطح است و این نام را از بام خانه گرفته‌اند و نیز او را بسیط گویند. اگر بسیط را نهایت باشد، آن نهایت او ناچاره خطی باشد و آن خط طولی باشد بی‌عرض و به بُعد، یکی کمتر باشد از بعدهای سطح. اگر خط را پهنا بودی، سطح بودی و ما او را نهایت سطح نهادیم نه سطح. و نیز آن خط آسان شود به نگرستن از برون شیشه کاندرو آب و روغن کرده باشند و نیز آن خط که میان آفتاب و سایه بود.» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۱۶، ۶).

۱۰. رمز هندسی دایره

در ذهنیت جادویی، دایره وسیله جدایی و عامل حفاظت و نگاهداری است. گردی مورث یگانگی، وحدت و ایمنی است (دوبوکور، ۱۳۹۱، ۹۳). دایره جادو، فضایی قدسی و محرم (تابو) را دربرمی‌گیرد (همان، ۹۴). دایره نزدیک‌ترین صورت هندسی به تصور امر مطلق است (همان، ۱۰۴).

افلاطون معتقد است: «در بنای جهان هریک از این چهار عنصر به‌تمامه به کار رفته و سازنده‌ی آن تمام آتش و آب و هوا و خاک را به هم پیوسته و نگذاشته است که مقداری از آن‌ها در بیرون از جهان باقی بماند و مرادش از آن کار این بود که، اولاً ذات جهان از اجزای کامل تشکیل یابد و در نتیجه، ذاتی زنده‌ی واحد کامل باشد و در ثانی، ذات جهان به راستی یگانه ذات باشد و چیز دیگری باقی نماند که سبب پدید آمدن جهان دیگری شود. علاوه بر این، او می‌خواست که جهان در معرض پیری و بیماری نباشد و اندیشید که اگر گرما یا سرما یا علل مؤثر دیگری از بیرون بر جسمی احاطه داشته باشند که بر اثر به هم پیوستن اجزا به وجود آمده است و بی‌هنگام با آن برخورد کنند، سبب فساد و تجزیه آن می‌شوند و زمینه را برای بیماری و پیری او آماده می‌کنند و او را به سوی تباهی سوق می‌دهند. بدین‌ملاحظه، این جهان را به صورت ذات کامل یگانه‌ای ساخت، که هر یک از اجزایش نیز به نوبت خود کامل است و از این‌رو، بیماری و پیری را در آن راه نیست. سپس صانع جهان شکلی هم به او داد که درخور اوست و با ذات او خویشی دارد. برای ذات زنده‌ای که باید بر همه‌ی ذوات زنده محیط باشد، شکلی برانزده است که محیط بر همه اشکال دیگر است. از این‌رو، جهان را گرد کرد و به صورت گلوله درآورد؛ چنان‌که فاصله‌ی مرکز آن با هر نقطه از محیطش یکسان شد. این شکل کامل‌ترین اشکال است و پیوسته با خود برابر و همسان می‌ماند و از این لحاظ بر همه‌ی اشکال دیگر برتری دارد. و سازنده‌ی این جهان برابری را هزاران بار زیباتر از نابرابری یافت، سپس سطح بیرونی آن را هموار و صاف و صیقلی کرد ... و فاصله‌ی مرکز آن با سطح بیرونی از هر سو یکسان گردید. و چون از به هم پیوستن اجسام و بدن‌هایی که هریک به نوبه خود در نهایت کمال بود تشکیل یافت، از این‌رو، به صورت یک واحد کامل درآمد.» (افلاطون، ۱۳۶۷، جلد ۳: ۱۸۴۲-۱۸۴۳) افلاطون در جای دیگر گوید: «دایره چیزی است که با کلمه‌ای مخصوص بیان می‌شود؛ یعنی نامی دارد که می‌توانیم به زبان بیاوریم و تلفظ کنیم. این



عامل اول است. عامل دوم در مورد دایره، تعریفی است که در نتیجه به هم مربوط ساختن اسامی و صفات به وجود می‌آید؛ بدین‌گونه: "چیزی که فاصله‌ی میان محیط و مرکز آن همواره و از هر سو برابر است". این جمله تعریف آن چیزی است که به نام "گرد" یا "دایره" یا "حلقه" خوانده می‌شود ... دایره‌ی ظاهری که با حواس درک می‌شود، همیشه و در همه‌جا در زمره‌ی خطوط مستقیم درمی‌آید و حال آن‌که دایره‌ی ایده‌آل به عقیده‌ی من، کوچک‌ترین شباهتی با غیر خود ندارد.» (همان، ۱۹۹۰-۱۹۹۱)

در مرکز دایره، همه چیز با همزیستی به وحدت می‌رسد و آنگاه باز و گسترده می‌شود. دوایر هم‌مرکز رمز تطور و تکامل تدریجی، مراتب مختلف نظام ارزشی اجتماعی یا اخلاقی، مدارج وجود و مراحل پیاپی زندگانی هستند (دوبوکور، ۱۳۹۱، ۷۹)؛ به عبارت دیگر، بازگشت جاودانه به یک نقطه است (همان، ۸۹). از جمله دلالت‌های رمزی دایره می‌توان به مرکزیت کیهان و عقل عالم، مبدأ و اصل آفرینش، فضای قدسی و امن، رمز آسمان و قداست، رمز وحدت و هماهنگی در سراسر عالم و رمز وحدت در کثرت و کثرت در وحدت اشاره نمود. در بیان اهمیت نماد دایره، یکی از اجرام سماوی، یکی از پرندگان و یکی از عناصر گیاهی شاخص به عنوان سمبل شاخص از نماد دایره بررسی می‌شود.

۱۱. رمز هندسی کره

کره از همه اشکال هندسی کلی‌تر است و به نحوی اقسام اشکال دیگر را در بر دارد. این اشکال بر اثر افتراقی که بر حسب جهات خاصی صورت گیرد، از آن بیرون می‌آید. در همه سنت‌ها، شکل کره‌ی شکل «بیضه عالم» یعنی نمایش‌دهنده‌ی همه امکاناتی است که طی یک دور ظهور در حالت اولیه و «جنینی» آن‌ها پدیدار می‌شود. شکل کره کامل یا شکل متناظر آن در هندسه مسطحه (دایره) هرگز در عالم جسمانی و مادی تحقق نمی‌یابد. این شکل هندسی، نمادی از نور اول یا نور ازلی است (گنون، ۱۳۹۲، ۱۶۳-۱۶۴).

۱۲. رمز هندسی مربع

بنا به هندسه اقلیدسی و با استفاده از خطوط، «چهار» به عنوان یک فرم استاتیک به مربع تبدیل می‌شود. مربع به عنوان «چهار» و مکعب به عنوان «شش»، ساکن‌ترین و منفعل‌ترین شکل‌ها هستند و ظاهری‌ترین و ثابت‌ترین جنبه آفرینش را ارائه می‌دهند (اردلان، ۱۳۹۲، ۵۹). ابوریحان گوید: «هر چهار پهلوئی او با یکدیگر راست و برابر است و زاویه هر چهار قائمه باشد و هر دو قطر که از زاویه‌ای به زاویه‌ای برآید، همچند بر یکدیگر باشند.»

(ابوریحان بیرونی، ۱۳۱۶، ۱۱). مربع نمادی استوار بر چهار پهلو و متضمن تصور استحکام، استقرار، رکود، ایستایی و نمودگار زمین است. باغ عدن و دوزخ مستدیر تخیل شده‌اند؛ حال آن‌که بیت المقدس آسمانی عموماً چهارگوش تصویر می‌شود (دوبوکور، ۱۳۹۱، ۱۰۴). مربع، بارزترین فرم آفرینش، به مثابه زمین، وضعیت قطبی کفایت را نشان می‌دهد؛ در حالی که دایره به مثابه آسمان، کیفیت را نشان می‌دهد. مربع «زمین» بستری است که خرد متعالی بر اساس آن در جهت یکپارچگی دوباره آنچه زمینی است، با دایره «آسمان» اقدام می‌کند (اردلان، ۱۳۹۲، ۵۹). آسمان گرد است و زمین چهارگوش. مناسبات دوطرفه (دیالکتیکی) میان عالم فوقانی و متعال که بشر مشتاق آن است و زمین که وی در آن سکنا دارد، چنین بیان می‌شود (دوبوکور، ۱۳۹۱، ۱۰۴). از جمله دلالت‌های رمزی مربع می‌توان به عناصر اربعه، رمز عرش الهی، رمز مراتب چهارگانه هستی اعداد، چهار ربع جهان، چهار باد، چهار فصل، چهار دروازه آسمان (دو نقطه‌ی اعتدال شب و روز و دو نقطه‌ی انقلابات فصلی سالانه) و چهار بخش مجرای روز اشاره نمود.

۱۳. رمز هندسی مکعب

مکعب برعکس تمام اشکال هندسی مسجل‌تر است؛ شکلی است که با حدّ اعلای «تنوع و تعین» مطابقت دارد و از این‌رو، شکلی است که به اتفاق عناصر جسمانی، در مقیاس بزرگ به زمین نسبت داده شده است. مکعب همچنین ارائه‌ای نمادین از خصوصیات متجلی انسان در مقیاس کوچک است. مکعب عالی‌ترین شکل یا صورت «جسم جامد» است و از حیث اینکه ثبات یا استقرار مستلزم هر حرکتی است، مکعب نمودار ثبات یا استقرار به شمار می‌رود (گنون، ۱۳۹۲، ۱۶۳-۱۶۴).

۱۴. رمز هندسی مثلث

مثلث نخستین فرمی است که فضا را با تولید نقاط یا خطوط از یک محدود می‌کند. مثلث عمل خرد بر جان را نشان می‌دهد. از آنجا که «خرد» - به عنوان امر فعال - مؤلفه‌ی مذکر و «جان» - به عنوان منفعل - مؤلفه‌ی مونث و نشان‌دهنده دوگانگی تجلی از یگانه هستند، اتحاد و محصول‌شان (ماده) هماهنگی جهان را تشکیل می‌دهد. از آنجا که خرد می‌تواند با حرکتش، در تمام جهان نفوذ کند، فرم نمادین مثلث به عامل پیوند میان آسمان و زمین تبدیل می‌شود. مثلث وقتی به پایین اشاره می‌کند، نماد فرمی است که نسبت به زمین فعال و نسبت آسمان منفعل است (اردلان، ۱۳۹۲، ۵۷) و آنگاه که به بالا اشاره می‌کند،



نماد فرمی است که نسبت به آسمان فعال و نسبت به زمین منفعل است. این دو مثلث به همراه هم، مهر سلیمان را تشکیل می‌دهد و نشان از گرایش تمام فرم‌ها و عمل‌های چهار عنصر دارد (همان، ۵۹). مثلث اصل کلیه اشکال مستقیم الخطوط است؛ چنان‌که «یک» اصل تمام عددها، «نقطه» اصل خطوط، «خط» اصل سطوح و «سطح» اصل اجسام است (اخوان الصفا، ۱۹۵۷، ج ۱، ۹۱). «هر مثلث را سه گوشه است و برابر هر گوشه خطی راست است و او را ضلع خوانند و او را نیز سه پهلوست و از جهت این پهلوها بر مثلث سه نام افتد: متساوی الاضلاع، متساوی الساقین و مختلف الاضلاع.» (ابوریحان بیرونی، ۱۳۱۶، ۹-۱۰).

در تشبیه افلاطون، فرم مثلث نمادی از «هستی»، «مکان» و «شدن» است. این سه نوع پیش از آن‌که جهان پای به مرحله‌ی وجود گذارد، وجود داشتند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۸۶۷). بدین ترتیب، افلاطون اشیا را تنها تا آنجا که به مثلث برمی‌گردند در نظر می‌گیرد و بدین‌منظور قائم‌الزاویه‌ی متساوی الساقین (نصف مربع) و قائم‌الزاویه‌ی مختلف الاضلاع یا نصف متساوی الاضلاع را انتخاب می‌کند، که از آن‌ها مربع و سطوح متساوی الاضلاع اجسام ساخته می‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ۲۸۶). از دو نوع مثلثی که پیشتر یاد کردیم، مثلث قائم‌الزاویه‌ی متساوی الساقین بر یک قسم است، ولی مثلث قائم‌الزاویه‌ای که طول اضلاعش مختلف است اقسام بی‌شمار دارد. عناصر اربعه (آتش، آب، هوا و خاک) جسم هستند و از آن دو مثلث ساخته شده‌اند. عناصر اصلی‌تر و اولی‌تر را فقط خدا و آنان که خدا دوستشان دارد، می‌شناسند (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۸۷۰).

کیفیت تشکیل این چهار نوع جسم از دو مثلث بدین نحو است که سه تا از آن اجسام از یک قسم مثلث (مثلث قائم‌الزاویه‌ی مختلف الاضلاع) ساخته شده است، ولی جسم چهارم یگانه‌جسمی است که فقط از مثلث‌های قائم‌الزاویه‌ی متساوی الساقین پدید آمده است. از این‌رو، همه‌ی اجسام چهارگانه نمی‌توانند از راه انحلال و ترکیب دوباره‌ی اجزاء تشکیل‌دهنده‌شان، به یکدیگر تبدیل شوند، بلکه این کیفیت فقط خاص سه جسمی است که عناصر اصلی‌شان از یک قسم واحد است. به همین جهت، وقتی یکی منحل و به عناصر اصلی خود تجزیه شود، همان عناصر اصلی می‌توانند صورت جسم دیگر را به خود بپذیرند (همان، ۱۸۷۱). اگر چهار مثلث متساوی الاضلاع را با هم یکی کنیم، کیفیت هر یک از این انواع چهارگانه که ناشی از نحوه ترکیب آن‌هاست، با هر گروه سه‌زاویه‌ای، یک کنج پدید می‌آورد و اگر به همین نحو چهار کنج تشکیل شود، نخستین نوع یک صورت جسمانی (هرم منظم) پدیدار می‌گردد، که دارای خصوصیت تقسیم یک

کره‌ی کامل به پاره‌های مساوی و مشابه است. چون شش چهارگوش با هم متحد شدند هشت کنج پدید می‌آید، که هر یک از سه زاویه‌ی قائمه ساخته شده است. جسمی که به این ترتیب به وجود می‌آید دارای شکل مکعب و دارای شش قاعده مربع است. نوع پنجمی از ترکیب و بهم پیوستن نیز وجود دارد که دارای خاصیتی مخصوص به خود است و خدا این نوع ترکیب را در آفرینش جهان به کار برده است (همان منبع، ۱۸۷۲).

۱۵. مفهوم اشکال هندسی در هنر و معماری اسلامی

هنر اسلامی، یعنی تبلور مادی روح وحی اسلامی و انعکاس حقایق ملکوتی در دنیا؛ انعکاسی که مسلمان با کمک آن، سیر و سلوک خود را از عالم دنیا آغاز می‌کند و تا رسیدن به محضر الهی و حقیقتی که مبدأ و مقصد این هنر است پیش می‌رود (نجیب‌اوغلو، ۱۳۷۹، ۱۱۲). در واقع هنر اسلامی به نوعی کمال می‌رسد که گویی از صانعش مستقل است و افتخارات و نقایصش در برابر خصلت کلی اشکال محو می‌گردد. هنر اسلامی به هر سرزمینی که وارد شده، به اشکال معماری، صراحت و دقت هندسی بخشیده و بدین طریق آن‌ها را توسعه داده است (بوکهارت، ۱۳۹۰، ۱۳۷). نتایج ظریف و زیبایی که هنر اسلامی در این فرایند به دست آورده، تأییدکننده خصلت کیفی آن، صراحت و دقت هندسی است (همان، ۱۳۸).

معماری در هنر اسلامی شریف‌ترین مقام هنری را دارد. معماران اسلامی کوشیده‌اند تا همه اجزای بنا را به صورت مظاهری از آیه‌های حق تعالی ابداع کنند. آنان در ساخته‌های خود، توحید و مراتب تقرب به خدا را به نمایش می‌گذارند و بنا را چون مجموعه‌ای متحد و ظرفی مطابق با تفکر تنزیهی دینی جلوه‌گر می‌سازند (مددیور، ۱۳۷۷، ۱۹۷). در این راستا، در معماری اسلام، شکل مدوّر تنها شکل کاملی دانسته شده که قادر به بیان جلال خداوندی است. غالباً بنایی که شکل مدوّر و مرفّعی مکعب‌شکل دارد، دوگانگی آسمان و زمین را مجسم می‌کند؛ چنان‌که خانه کعبه در مکه، مکعب عظیمی از سنگ سیاه است، که در مرکز صحن مستدیر سفیدی بنا شده است. کعبه که عبادتگاه مسلمانان است، «کعبه جان» و «قبله عالم» نام گرفته و حاجیان باید هفت بار آن را طواف کنند. این هفت بار طواف خانه خدا، نماد ادوار مختلف وحی الهی و مراحل است که برای دستیابی بدان باید پیمود (دوبوکور، ۱۳۹۱، ۱۰۴).

«معراج» پیامبر؛ به عنوان یکی از مهم‌ترین معجزات ایشان، در سایه عبودیت آن حضرت رخ داد. تصریح قرآن کریم در وقوع معراج در آیه اول سوره اسرا و آیات هشتم تا



هجدهم سورة نجم، نشان از عظمت واقعه معراج دارد. مشاهدات پیامبر؛ ص در شب معراج، هسته تفکرات فلسفی در هنر، ادبیات و معماری اسلامی، خصوصاً ساختار مساجد را بنیان نهاد. ایشان در روایت معراج، تناسب هندسی عالم معنا را بازگو و گنبد عظیمی را توصیف می‌کند که از صدف سپید ساخته شده و بر چهار پایه، بر چهار کُنَج قرار گرفته است. بر روی این چهار کنج، چهار کلام اولین سوره فاتحه الکتاب (بسم الله الرحمن الرحيم) نوشته شده و چهار جوی آب، شیر، عسل و خمر - نمادهای سعادت ازلی و سرمدی بهشتی - از آن‌ها جاری است: *أَنْ لَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ*^۱.

این مثال نمایش‌دهنده الگوی روحانی هر بنای قبه‌دار است. صدف یا مروارید سپید رمز روح است، که گنبدش تمام مخلوقات را دربرمی‌گیرد. اگر گنبد بنای مقدس روح کلی را نمایش می‌دهد، «ساقه» یا «گریو» هشت‌ضلعی گنبد که زیر آن قرار گرفته، رمز هشت فرشته حاملان عرش است، که خود با هشت جهت «گلباد» مطابقت دارد. بخش مکعب‌شکل ساختمان، نمودگار کیهان است، که چهار رکن آن در چهار کنج بنا، به عنوان اصول و مبادی روحانی و جسمانی عناصر عالم محسوب می‌شود. کل بنا نشان‌دهنده تعادلی است که احدیت خداوند را در نظام کیهان انعکاس می‌دهد (بوکهارت، ۱۳۹۰، ۱۴۸). این الگوی معماری در مساجد نیز اجرا شد. شبستان (محل اجتماع مؤمنان)، تالار وسیع چهارگوشی است که غالباً بر آن گنبد مدوری زده‌اند. ساختار چهارگوش یا دایره، مبین نظام و مرتبه است؛ یعنی گذار از زمین به آسمان، از نقص به کمال و از متناهی به نامتناهی (دوبوکور، ۱۳۹۱، ۱۰۴).

به یقین، جلوه‌گاه حقیقت هنر اسلامی، عالم غیب و حق است. تکرار مضامین و صورت‌ها در تزیینات معماری، همان حرکت به سوی اصل و مبدأ است. هنرمند در این مضامین از الگویی ازلی - و نه از صور محسوس - بهره می‌جوید؛ به نحوی که گویا صور خیالی، او به صور مثالی عالم ملکوت می‌پیوندد. استفاده از نقوش اسلیمی، هندسی و خطایی و وحدت این نقوش در یک نقطه، تأکیدی بر مفهوم وحدت در کثرت و کثرت در وحدت را نمایش می‌دهد (مددیور، ۱۳۷۷، ۱۹۶). نقوش اسلیمی، تشبیهی رمزی از احوال، اوقات و واردات قلبی صوفی و تجدید و تبدیل امثال است (ستاری، ۱۳۹۲، ۱۶۳).

۱. بقره: ۲۵ و ۲۶۶؛ آل عمران: ۱۵، ۱۳۶ و ۱۹۸؛ انعام: ۶؛ مائده: ۱۲، ۸۵ و ۱۱۹؛ یونس: ۹؛ محمد: ۱۲؛ الفتح: ۵ و ۱۷؛ مجادله: ۲۲؛ توبه: ۷۲، ۸۹ و ۱۰۰؛ عنکبوت: ۵۸؛ حج: ۱۴ و ۲۳؛ فرقان: ۱۰؛ نحل: ۳۱؛ نساء: ۱۳، ۵۷ و ۱۲۲؛ ابراهیم: ۲۳؛ کهف: ۳۱؛ رعد: ۳۵؛ زمر: ۲۰؛ حدید: ۱۲؛ اعراف: ۴۳؛ تغابن: ۹؛ صف: ۱۲؛ طلاق: ۱۲؛ طه: ۷۶؛ تحریم: ۸؛ بروج: ۱۱؛ بینه: ۸.

نتیجه‌گیری

جهان در تفکر اسلامی جلوه‌ی انوار الهی است. تجلی اعظم حق تعالی به اسم «الله اکبر»، اساس حکمت و عرفان دین آسمانی را نمایان می‌سازد. هر چیزی در عالم، مثالی از یک حقیقت برتر است و تناظر هندسی و توافقی میان عوالم مختلف وجود دارد. هنر دینی نیز مبتنی بر تناظر هندسی میان حقایق وجودی فراطبیعی و الهی است. نمادگرایی در هنر اسلامی، بر پایه نظام وجود شکل گرفته و یک حقیقت وجودی در تمام مراحل وجود تمثیل پیدا می‌کند. اسما و صفات الهی بنا بر تعابیر عرفانی، در تمامی عالم و در تمامی مراتب وجود تجلی دارند. با شناخت مفاهیم عمیق هندسی، می‌توان معانی عمیق نهفته در صورت‌های هنر را درک کرد و این مفهوم، کامل‌ترین حکمت هنر اسلامی است.

کتابنامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه (۱۳۹۱)، ترجمه محمد دشتی، تهران، بکا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۷)، معانی الأخبار، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۶۳)، تحف العقول عن آل الرسول؛ ع؟ ترجمه احمد جنتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰)، رسایل ابن سینا، تحقیق ضیاءالدین دزی، تهران: مرکزی.
- ----- (۱۳۸۳)، الهیات (دانشنامه علائی)، مقدمه و تصحیح دکتر محمد معین، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۶)، فصوص الحکم، ترجمه محمدعلی موحد ابطحی و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ----- (۱۳۸۷)، فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد (۱۳۱۶)، التفهیم، با تعلیقات جلال الدین همایی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- ----- (۱۳۸۶)، الآثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: موسسه امیرکبیر.
- اخوان الصفا (۱۹۵۷)، رسایل اخوان الصفاء و خلان الوفاء، بیروت: الدار الاسلامیه.
- اردلان، نادر و لاله بختیار (۱۳۹۲)، حس وحدت (نقش سنت در معماری ایرانی)، ترجمه و نداد جلیلی، تهران: علم معمار.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵)، حکمت و هنر معنوی (مجموعه مقالات)، تهران: گروس.
- افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسین لطفی، تهران: خوارزمی.
- ----- (۱۳۵۳)، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: چاپ خانه خوشه.
- اولوداغ، سلیمان (۱۳۹۰)، ابن عربی، ترجمه داوود وفاپی، بی‌جا: نشر مرکز.
- بوکهارت، تیتوس (۱۳۹۰)، هنر مقدس (اصول و روش‌ها)، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- پارسا، محمد بن محمد (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم ابن عربی، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دوبوکور، مونیک (۱۳۹۱)، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲)، مرصاد العباد من المبدأ والمعاد، به کوشش حسین الحسینی نعمت‌اللهی، تهران: مطبع المجلس.
- رشاد، محمد (۱۳۶۵)، فلسفه از آغاز تا تاریخ، تهران: صدر.
- رهنورد، زهرا (۱۳۹۲)، حکمت هنر اسلامی، تهران: سمت.
- ستاری، جلال (۱۳۷۶)، رمز اندیشی و هنر قدسی، تهران: نشر مرکز.
- ----- (۱۳۹۲)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۷)، تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: موسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، اعجاز قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

- ----- (۱۳۸۸)، *علی و فلسفه الهی*، ترجمه ابراهیم سیدعلوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- عقیقی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۷۶)، *ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه*، تهران: فقیه.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه*، تهران: علمی فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸)، *اصول کافی*، ترجمه لطیف راشدی و سعید راشدی، قم: اجود.
- گاتری، دبلیو.کی. سی (۱۳۷۵)، *تاریخ فلسفه یونان، فیثاغورس و فیثاغوریان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- گنون، رنه (۱۳۹۲)، *سیطره کمیت و علائم آخر الزمان*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: نشر دانشگاهی.
- مددیپور، محمد (۱۳۷۷)، *حکمت معنوی و ساحت هنر*، تهران: حوزه هنری.
- موسوی، سید رضی (۱۳۹۰)، «مبانی هنر اسلامی از دیدگاه تیتوس بوکهارت»، *مجله هنر و معماری و مجله زیباشناخت*، شماره ۲۲، ص ۶۷-۹۲.
- نجیب‌اوغلو، گل‌رو (۱۳۷۹)، *هندسه و تزیین در معماری اسلامی*، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، تهران: روزنه.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۷)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تحقیق جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.
- نوروزی‌طلب، علیرضا (۱۳۸۷)، «هنر اسلامی، تجلی امر قدسی از طریق هنر سنتی»، *کتاب ماه هنر*، شماره ۱۲۲، ص ۴-۲۹.

درآمدی بر مؤلفه های تاریخ نگاری قرآن



یعقوب پناهی*

مریم صبری**

چکیده

قرآن به عنوان کتاب مقدس مسلمانان، توصیه‌های متعددی برای رستگاری انسان و سعادت او در دنیا و آخرت ارائه داده است. یکی از این توصیه‌ها، عبرت گرفتن از تاریخ گذشتگان و سیر و تأمل در سرنوشت آن‌هاست. در این باره، قرآن نیز همچون سایر کتاب‌های تاریخی، با بیان تحولات رخ داده در حیات امت‌های پیشین، سرنوشت آن‌ها را توصیف می‌کند و با تذکر درباره اعمال‌شان، از انسان‌ها می‌خواهد به طریق راستی و درستی قدم نهند و از حرکت در مسیر ظلم و ظلمت اجتناب کنند. تأمل در آیات تاریخی این کتاب مقدس، حکایت از نوعی تاریخ‌نگاری خاص دارد، که در بینش و روش از سایر رویکردها و ژانرهای تاریخ‌نگارانه متفاوت است. از این رو، سوال اصلی پژوهش، ناظر بر چهارچوب‌ها و مؤلفه‌های تاریخ‌نگاری در قرآن است. برای پاسخ به این پرسش، تلاش شده روایت تاریخ در قرآن نقد و بررسی و اسلوب‌های روشی آن احصا و بینش حاکم بر آن اسلوب‌ها تبیین شود. به نظر می‌رسد قرآن کریم در بازنمایی تاریخ، رویکردی خاص در بینش، روش و ادبیات دارد، که مبتنی بر چند اصل اساسی است. از جمله مؤلفه‌های روش‌شناسی تاریخ‌نگاری در قرآن می‌توان به این موارد اشاره کرد: بهره‌گیری از عقل خودبنیاد بشری برای پی بردن به حکمت‌های نهفته در آیات تاریخی، مطالعه تاریخ پیشینیان با رویکرد تمدنی برای کسب معرفت تاریخی، عبرت‌گیری و نیل به سعادت و در نهایت، عبور از رویه ظاهری قصص و جزئیات آن‌ها و توجه به لبّ و مغز رخداد‌های تاریخی برای فهم سنت‌های ثابت الهی. روش پژوهش حاضر توصیفی - تبیینی و مبتنی بر تأمل در آیات تاریخی قرآن و نقد و بررسی روش‌شناسی آن‌ها در بازنمایی رویدادهاست.

واژگان کلیدی: قرآن، تاریخ، روایت، تاریخ‌نگاری، روش‌شناسی، رویکرد تمدنی، تعالی

انسان، سنت‌های الهی، معرفت‌اندوزی

دریافت: ۱۴۰۰/۶/۴

پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۴

صفحه ۳۴ تا صفحه ۴۷

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام

panahi1404@gmail.com

** کارشناس ارشد علوم قرآنی

sabrimaryam60@yahoo.com

۱. مقدمه

در قرآن کریم توصیه‌های بسیاری به انسان‌ها در همه اعصار شده است؛ که به تاریخ گذشتگان به عنوان یکی از آیات خداوند به ورت کامل توجه نمایند و حیات خود را با عبرت گرفتن از سرنوشت پیشینیان یا الگو قرار دادن آن تنظیم کرده، تکامل ببخشند. به همین منظور، قرآن کریم در جای‌جای خود، به ابعاد حیات پیامبران و اقوام و جوامع همزمان با آن‌ها به شکل ویژه توجه می‌کند. به نظر می‌رسد، این توجه چهارچوب‌هایی یگانه و اهدافی تعالی‌بخش دارد. قرآن در بازنمایی گذشته، به چهار چهره در جوامع انسانی و در طول حیات بشر توجه ویژه دارد: طبیعت، انسان، جامعه و تاریخ. در این توجه، قرآن تاریخ را در بستری طبیعی، با سنت‌هایی ثابت و با التفاتی ویژه نسبت به احوال جامعه - به عنوان عنصری همواره پویا - روایت می‌کند. از این‌رو، تاریخ در قرآن، گرچه روایت گذشته است، اما همواره می‌تواند تاریخی به‌روز و کاربردی قلمداد شود؛ که فرآیند یروت انسان را با رویکردی جامعه‌شناسانه بازنمایی می‌کند. در این بازشناسی نیز، تأکید او بر پیروزی نهایی اصول انسانی و اخلاقی، در بستر جوامع مختلف و در همه اعصار است. در این تفسیر، انسان مدام به سوی غایتی نجات‌بخش - که رستخیر عالم باشد - در حرکت است و در این مسیر، باید درصد کسب فضائل و محاسن برآید؛ تا در نهایت به رستگاری و سعادت نائل شود. در این حرکت، رابطه تاریخ و فراتاریخ، بر اساس تقدیر الهی تبیین می‌شود و مبدأ و معاد آفرینش، طبق قاعده‌ای خطی و بر اساس قوانین خداوند وضع خواهد شد؛ لذا همواره پیروزی «خیر» بر «شر»، «رفتار و اخلاق الح» بر «عملکرد و اخلاق ناصالح» و «نور و عدالت» بر «ظلمت و نابرابری» امری حتمی است و باید مایه عبرت انسان قرار گیرد. روح تاریخی حاکم بر قرآن نیز با حرکتی خطی، تفسیر این مشیت الهی است، که حیات انسان در این دنیا، مقدمه آن در آخرت است و لذا انسان باید همواره مراقب رفتار خویش باشد (مصطفی، ۱۹۷۸، ج ۱، ۶۰-۵۷). با این تفسیر، بازشناسی شیوه و اسلوب قرآن در بازنمایی تاریخ، می‌تواند نشان دهد که روایت‌های تاریخی قرآن، رفاً داستانی و توصیفی و برای یادآوری سرگذشت پیشینیان نیست، بلکه اسلوب و روشی ویژه دارد، که هدف آن عبرت‌آموزی و تأثیرگذاری بر حال و آینده انسان‌هاست. این چشم‌انداز نشان می‌دهد که می‌توان به تاریخ به عنوان علمی سازنده اکنون و آینده نگریست و اتهاماتی چون نبش قبر مردگان، علم بی‌فایده نقلی و ... را از چهره آن زدود؛ در نهایت نیز



ثابت کرد که مطالعه تاریخ برای شناخت انسان و فرآیند پرورت و تعالی او و توسعه تجربه بشری ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است (برنارد، ۱۳۸۹، ۲۳).

در کنار این اهمیت، از منظر اغلب محققان و مورخان معاصر، مهم‌ترین منبع تاریخی برای بازشناسی حوادث و تحولات در اسلام قرآن است و با مراجعه به این کتاب و کمک گرفتن از آن، می‌توان خطوط روشن اصلی و فرعی سیره نبوی را با اطمینان ترسیم کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ۲۰؛ گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳، ۱۱۷-۱۲۲؛ رابینسون، ۱۳۹۳، ۱۰۹؛ لسانی فشارکی، ۱۳۹۲، ۲۲). با توجه به مجموع این دلایل می‌توان گفت، بازشناسی شیوه روایت تاریخی قرآن و چارچوب‌های حاکم بر آن، می‌تواند فواید گوناگونی از جهت روش‌شناسی و نظری، برای مورخان و مفسران داشته باشد.

بر اساس آنچه گذشت، سوال محوری و اساسی پژوهش حاضر ناظر بر این مسئله است که: مؤلفه‌ها و شاخص‌های تاریخ‌نگاری قرآن چیست و چه بینشی بر آن‌ها حاکم است؟ همچنین، قرآن از چه روش و رویکردی برای طرح و تبیین آن‌ها بهره برده است؟ به نظر می‌رسد، روایت‌های تاریخی قرآن، از اصول و چهارچوب‌هایی خاص، تاریخی، علمی و عقلی تبعیت می‌کند، که هدف غایی آن‌ها هدایت انسان به سمت معرفت‌اندوزی و تعالی بخشیدن به شخصیت فردی و اجتماعی خویش و نیز تذکر به انسان درباره تکرار سنت‌های الهی است. برای تبیین این شاخص‌ها، ابتدا این تلقی که «قرآن تاریخ را نوعی روایت داستانی از گذشته قلمداد می‌کند» تبیین می‌شود و سپس در ادامه، مؤلفه‌های روش‌شناسی روایت تاریخ در قرآن توصیف خواهد شد.^۱ روش‌شناسی این پژوهش، ناظر بر بیان و سنجش شیوه‌ها، ابزارها، رهیافت‌ها و روش‌های تحقیق است. در واقع، هدف از سنجش روش‌ها در این پژوهش، احصاء مؤلفه‌ها و اصول یا شاخص‌های حاکم بر تاریخ‌نگاری قرآن، به عنوان روش‌هایی علمی در بیان تاریخ از منظر قرآن است؛ تا از این طریق، چهارچوب‌های تاریخ‌نگاری قرآن کشف و تبیین شود. به تعبیری عام‌تر، در این پژوهش، شناخت شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش از منظر معرفت بشری مورد نظر است (پارسانیا، ۱۳۸۳، ۱۰؛ قراملکی، ۱۳۹۰، ۲۲۷).

۱. لازم به توضیح است که اصول کلی مباحث این مقاله، از نظرات دکتر سیدهاشم آقاجری در کتاب «تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی» الهام گرفته شده است؛ اما در ساحتی گسترده‌تر، برای تکمیل و توسعه مباحث و تبیین آن‌ها به منابع دیگر رجوع شده و همچنین ساختار مقاله و فصل‌بندی آن توسط نویسنده مسئول صورت گرفته است.

درباره این موضوع، تاکنون کتابها و مقالات محدودی نوشته شده، که هر کدام بر بخشی خاص یا نکته‌ای ویژه از موضوع تأکید کرده است. رویکرد غالب این پژوهش‌ها مبتنی بر تلقی‌های کلامی و حدیثی از تاریخ‌نگاری قرآن است؛ اما به طور مستقل و دسته‌بندی‌شده و نیز با رویکرد تاریخی، چندان به این مسئله توجه نشده است.

۲. تاریخ، روایتی از گذشته

پژوهشگران در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، هر یک از منظر خاص خود، تاریخ و آثار تاریخی را تعریف و تحلیل کرده‌اند. یکی از این منظرها، تلقی تاریخ به مثابه «روایت» است. برخی پژوهشگران معتقدند، تاریخ چیزی جز روایت نیست (احمدی، ۱۳۸۷، ۱۴۰ به بعد) و ما «برای بازسازی گذشته، تنها چیزی که در اختیار داریم، روایت است؛ حال، چه به شکل متن باقی مانده باشد و چه به ورت شی» (اسماعیلی و دیگران، ۱۳۹۲، ۱۲۳۱). با این تعریف، اگر تاریخ را به منزله «روایت» تلقی کنیم و با همین نظرگاه، رجوعی ساده به قرآن کریم داشته باشیم، خواهیم دید که نزدیک به چهار هزار آیه از این کتاب مقدس، رسول اکرم و پس از ایشان تمام انسان‌ها در همه اعصار را به توجه در علم تاریخ و روایت پیشینیان فراخوانده است. حتی برخی از اهل نظر، در تفسیر سوره عصر بر این اعتقادند که خداوند در این سوره، به تاریخ سوگند خورده و در جای‌جای قرآن نیز در خطاب عام، همه انسان‌ها را به تأمل در روایت احوال گذشتگان دعوت کرده است (آقاجری و دیگران، ۱۳۸۱، ۱۲۱). به همین دلیل، با مروری ساده و کلی بر قرآن کریم به عنوان کتاب مقدس مسلمانان، هر محقق و خواننده‌ای، به عنایت و اهتمام ویژه و جدی اسلام به تاریخ و روایت اقوام و حوادث گذشته پی خواهد برد. اگر این تلقی را بپذیریم، طبق آیات قرآن، یکی از اساسی‌ترین مبانی رسالت هدایت‌بخش پیامبر، بر پایه تاریخ و توجه به روایت گذشتگان بنا نهاده شده است. لذا می‌توان طبق این برداشت، به تعبیری قرآن را کتابی تاریخی نیز محسوب کرد، که بخش عظیمی از محتوای آن روایت داستان اقوام گذشته به سبکی خاص و روشی بی‌نظیر است؛ تا انسان‌ها از آن به عنوان عبرت‌پند گرفته، مسیر حق و باطل را بشناسند (آقاجری و دیگران، ۱۳۹۱، ۱۴۹).

۳. اصول کلی حاکم بر تاریخ‌نگاری (روایت تاریخ) در قرآن کریم

حال که اهمیت توجه به تاریخ و تدبر در سرنوشت گذشتگان از منظر قرآن تا حدودی روشن شد، لازم است با اصول کلی حاکم بر تاریخ‌نگاری و روایت‌پردازی قرآن آشنا



شوبم؛ تا هم مبانی و چارچوب‌های روشی و بینشی تاریخ‌نگاری قرآن تا حدودی تبیین شود و هم تا حد امکان در تاریخ‌نویسی از این اصول بهره‌برداری گردد و روایت‌های تاریخی عمق و اثربخشی بیشتری بیابد.

این مقاله در حد بضاعت خود، تعدادی از این اصول را متأثر از نظرات استادان برجسته تاریخ استقراء کرده است. بدیهی است که می‌توان با بحث و فحص عمیق‌تر، اصول بیشتری را نیز استخراج، دسته‌بندی و تبیین نمود.

۱-۳. تاریخ، ابزاری برای تحصیل سعادت

قرآن کریم نزد همه مسلمانان کتاب هدایت است و جوهره هدایت نیز رستگاری و فلاح عنوان شده است. در نخستین آیات اولین سوره بلند این کتاب مقدس (سوره بقره)، هدایت و فلاح به عنوان هدف اساسی پیامبر؛ و قرآن کریم ذکر شده است. هدایت و فلاح که در نهایت با نیل به حقیقت و اکتشاف ذات هستی به کمال می‌رسد، از طریق آیات صورت می‌گیرد. از یک منظر، در آیات قرآن کریم سه حوزه وجود دارد: انسان، طبیعت و تاریخ. از این زاویه می‌توان گفت که «تاریخ» و روایت آن در قرآن، در حکم «آیه» است؛ همان‌طور که انسان و طبیعت آیه است (آقاجری و دیگران، ۱۳۸۱، ۱۲۰؛ گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهش‌کنده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳، ۱۱۶ به بعد). طبق این تفسیر، می‌توان عنوان داشت که توجه به تاریخ، برای قرآن اهمیت بسیار دارد و این کتاب، تاریخ را یکی از اصول اساسی برای راهنمایی و سعادت بشر شمرده است.

۲-۳. حکمت‌آموزی و کسب معرفت، هدف قرآن از توجه به روایت گذشتگان

رویکرد قرآن به تاریخ و روایت، یک رویکرد صرفاً وقایع‌نگارانه نیست؛ بلکه قرآن در پس ظواهر رویدادهای تاریخی و روایت آن‌ها، ما را متوجه نوعی حکمت می‌کند. با این نگرش، می‌توان گفت که بخش عظیمی از قرآن معطوف به تاریخ است و تاریخ یکی از منابع معرفت به شمار می‌رود. خداوند مستقیماً مخاطبان خود را در قرآن کریم دعوت به مطالعه تاریخ و سرنوشت گذشتگان و کسب معرفت تاریخی از آن‌ها می‌کند و البته رهیافت این کتاب آسمانی به روایت، نه رهیافتی صرفاً نقلی، بلکه رهیافتی حکمی - تأویلی و هرمنوتیکی است. توضیح آن‌که، مقایسه متن قرآن با دیگر کتب آسمانی به ما نشان می‌دهد که در تمام روایت‌ها و رخداد‌های تاریخی ذکر شده در قرآن، با وقایع‌نگاری و روایت صرف - یعنی تنها ذکر تاریخ به خاطر روایت آن - روبرو نیستیم.

این حالت درست بر خلاف نگاه دیگر کتب آسمانی - از جمله تورات - است. نگاه این کتاب‌ها به تاریخ، بیشتر معطوف به یک تلقی روایی است. برای مثال، در تمام روایات تورات، جزئیات حوادث و وقایع در سطوح و مراتب گوناگون جزئی و کلی بیان می‌شود؛ حال آن‌که قرآن کریم کوشیده است در ضمن امر انضمامی، امر انتزاعی را بیان کند و از طریق امر جزئی، امر کلی را مکشوف سازد. به عنوان نمونه، در ذکر داستان اصحاب کهف در قرآن، به هیچ وجه صرفاً با روایت و گزارش یک رخداد تاریخی روبرو نیستیم؛ لذا قرآن بر سر تعداد اصحاب کهف توقف نمی‌کند و با اینکه عده‌ای تعداد آن‌ها را پنج نفر و عده‌ای هفت نفر دانسته‌اند، قرآن این بخش از داستان را مبهم گذاشته است (کهف: ۹-۲۶). این بدان سبب است که هدف قرآن گزارش یک واقعه نیست و در پس روایت بخشی از آن، به دنبال اکتشاف نوعی حکمت است. به بیان دیگر، روایت و تاریخ در قرآن فراتر از یک علم و دانش است و به سمت نوعی حکمت و معرفت شهودی و استعلایی، برای فراتر رفتن از جزئیات و رخدادها و نقب زدن به گوهر تاریخ تعالی پیدا کرده است. به همین دلیل، برخی پژوهشگران معتقدند، علت اصلی توجه گسترده مسلمانان در قرون نخستین اسلامی به علم تاریخ، همین معرفت شهودی حاکم بر قرآن بوده است (آقاجری و دیگران، ۱۳۸۱، ۱۲۱؛ گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳، ۱۱۷-۱۲۱؛ گیب و دیگران، ۱۳۹۴، ۲۱؛ هامفریز، ۱۳۹۶، ۳۱۸).

۳-۳. جدا نبودن تاریخ از فلسفه تاریخ و حکمت تاریخی

روایت تاریخی در قرآن همراه با حکمت‌آموزی و توجه به فلسفه تاریخ است. قرآن در فلسفه تاریخ خود معتقد است، یک سلسله سنن الهی بر تاریخ حکومت می‌کند، که در حکم قوانین الهی است. طبق آیات متعدد قرآن، تاریخ هدفمند است و انسان در ساختن یا نابودی خودش و جامعه یا قومی که در آن زندگی می‌کند، آزاد است. اما در کنار این‌ها، خداوند پیامبرانی را به عنوان بزرگ‌ترین معماران سازنده انسان‌ها و حیات اجتماعی‌شان مبعوث کرده است، تا آدمیان را به سعادت رهنمون کنند؛ هرچند در نهایت انتخاب با خود انسان است؛ که راه سعادت را در پیش گیرد یا در مسیر شقاوت و ضلالت گام بردارد.

در نگاهی کلی و مقدماتی، در فلسفه نظری تاریخ که اصطلاحی مدرن است، ما به دنبال یافتن پاسخ‌هایی درخور به این سوالات اساسی هستیم که: در ورای حوادث تاریخی چه چیزی نهفته است و آیا حوادث تاریخی اتفاقی است یا حساب و کتابی بر آن حاکم



است؟ (مفتخری، ۱۳۹۰، ۱۹؛ استنفورد، ۱۳۸۴، ۲۳؛ ادواردز، ۱۳۷۵، ۲۶) در مقام پاسخ‌گویی به این سوالات، تاریخ‌نگاری قرآن، مهم‌ترین انگیزه حرکت تاریخ و جامعه را سنت‌های الهی دانسته و هرگونه تغییر و تحولی را در جوامع بشری، در بستر سنت‌های الهی تحلیل کرده است (رابینسون، ۱۳۹۲، ۱۶۴). در این فلسفه تاریخ، هیچ‌گونه تحولی فراسوی این سنت‌ها رخ نمی‌دهد. این سنت‌ها تغییرناپذیر بوده، بر سراسر تاریخ گذشته، حال و آینده بشر حاکم است (جعفری، ۱۳۹۲، ۲۲-۲۳؛ مانز، ۱۳۹۴، ۱۵۳). این سنت‌ها، قوانینی است که از ترکیب اندیشه‌ها، عواطف، عملکرد و غرایز انسان‌ها و نحوه ارتباط ایشان با جهان هستی پدید می‌آید و همه عوامل اجتماعی، اقتصادی و جغرافیایی موجود در روابط انسانی را در بر می‌گیرد. قرآن با ترسیم صحنه‌های مهیج زندگی پیشینیان، از سنت‌های الهی یاد می‌کند؛ تا آدمیان پند گیرند و با توجه به این سنن، جامعه خود را اصلاح کرده، سرنوشت خوبی برای خود رقم بزنند. با این توضیح، آیاتی را که در این‌باره نازل شده، بار دیگر و با تأمل بیشتر از نظر می‌گذرانیم: «سنه الله فی الذین خلوا من قبل و لن تجد لسنه الله تبدیلا» (احزاب: ۶۲)؛ «فهل ینظرون الا سنه الاولین فلن تجد لسنه الله تبدیلا و لن تجد لسنه الله تحویلا» (فاطر: ۴۳)؛ «سنه الله التی قد خلت من قبل و لن تجد لسنه الله تبدیلا» (فتح: ۲۳).

در این آیات و آیات مشابه آن - که تعدادشان کم نیست - خداوند به تخلف‌ناپذیری و حتمی بودن این سنت‌ها اشاره دارد؛ اما در اینجا مجال شرح آن‌ها نیست. طبق آیات قرآن، این سنت‌ها و قوانین، حرکت تاریخ را بر طبق مسیری خاص ترسیم می‌کند و خروج از دایره آن‌ها قطعاً نتیجه مطلوبی به همراه نخواهد آورد؛ زیرا این سنت‌های ثابت در عمق ترکیب و ذات جهان و در دل روابط میان انسان‌ها و هستی وجود دار. (خضر، ۱۳۸۹، ۲۷۱).

۴-۳. روایت تاریخی قرآن به مثابه تاریخ امروز

قرآن تاریخ یا روایت گذشتگان را علم ساختن اکنون و ایجاد دگرگونی در حال، در پرتو نگاه به دیروز و گذشته می‌داند. ایجاد این دگرگونی، با کسب معرفت از تاریخ و کشف سنت‌های حاکم بر آن امکان‌پذیر است. در قرآن کریم - آن‌گاه که سرگذشت پیشینیان و احوالات گذشتگان نقل یا زندگی پیامبران و برخورد مخالفان با آن‌ها توصیف می‌شود، یا از ظهور و افول قدرت‌ها، تمدن‌ها و حکومت‌ها سخن به میان می‌آید - عمده‌ترین هدف خداوند در نقل آیات، تحلیل و تعلیل رویدادها و بیان سنت‌های حاکم بر روند کلی

تاریخ است. به عبارت دیگر، هرچند توصیف کلی حوادث و وقایع گذشته مورد نظر قرآن است، آنچه اصالت دارد، تحلیل و تعلیل رویدادهاست؛ آن هم نه تحلیل و تعلیل گذشته، بلکه سخن از گذشته و بررسی گذشته برای نشان دادن رفتار درست به مخاطبانی که در کنار پیامبرند یا به عنوان مسلمان یا غیرمسلمان قرآن را می‌خوانند، تا تغییری در شخصیت آنان ایجاد شود.

با این وصف، شاید بتوان ادعا کرد که می‌شود بنیاد تاریخ‌نگاری علمی را از قرآن آموخت. تکیه‌گاه قرآن بر این نکته استوار است که نقل، اسباب و دست‌مایه مورخ برای بررسی ریشه‌های حادثه، به قصد ایجاد تغییر در انسان است؛ از این‌رو، در برخی از آیات قرآن، خطاب مستقیم با انسان است؛ بدان معنا که قرآن همه مخاطبان را در همه زمان‌ها، از موضع حکمت، تدبیر، تأمل و عبرت مخاطب قرار می‌دهد. از این منظر، تاریخ و روایت‌گری از دیدگاه قرآن، دانشی است که با تکیه بر آن، می‌توان بخشی از وظایف رسالت و بعثت را انجام داد. اگر معنای لغوی «بعثت» را که همان «برانگیختن چیزی و جهت دادن به آن» است، در نظر آوریم، تاریخ جدی‌ترین ابزار دگرگونی مسلمانان و همه انسان‌هایی است که مخاطب پیامبر در همه عصرها و مصرها هستند (آقاجری و دیگران، ۱۳۸۲، ۱۲۳). برای مثال، خداوند در سوره اعراف با «بنی‌آدم» سخن می‌گوید و چنین خطاب می‌کند: «یا بنی آدم اما یاتینکم رسل منکم یقضون علیکم آیاتی فمن اتقی و اصلح فلا خوف علیکم و لا هم یحزنون» (اعراف: ۳۵): (ای فرزندان آدم، پیامبرانی از جنس شما بیایند و آیات مرا برای شما بیان کنند. پس هر که تقوا پیشه کرد و بر کار شایسته شتافت، هیچ ترس و اندهی بر او نخواهد بود.) یک استنباط از آیه این است که پیامبران متعدد مبعوث می‌شوند و احکامی را می‌آورند؛ اگر کسی این احکام را تبعیت کند، هدایت می‌شود. معنای دیگر آیه می‌تواند این باشد که پیامبران می‌آیند و ضمن اینکه احکام را می‌آورند، از آنچه در گذشته رخ داده است با شما سخن می‌گویند و گذشته را مایه عبرت رفتار کنونی شما قرار می‌دهند. اگر کسی از این گذشته عبرت بگیرد، مصداق «فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون» است. بنا بر این تفسیر، بخشی از این قصه، تاریخ است و نتیجه پیروی از دستاوردهای تاریخی، ایمنی از هر ترس و اندوهی خواهد بود.

بخشی از آیات قرآنی داستان گذشته است و آنچه از محتوای آموزه‌های پیامبر؟ ص: به عنوان یکی از فرستادگان الهی وجود دارد - که بخش اعظم آن در قرآن منعکس شده است - تفسیر تحولات گذشته، بیان زشتی و زیبایی گذشته و بیان سنت‌های حاکم بر تحولات



گذشته است (زین العابدینی، ۱۳۸۸، ۲۱-۲۰).

در مثالی دیگر، در سوره یوسف - که نام دیگر آن «احسن القصص» است - حادثه‌ای بیان می‌شود. قصه و داستان در این سوره، بیان یک حادثه و واقعه است. در این سوره، قصه تاریخ است و «احسن القصص» ناظر بر بیان چیزی است که در وجود دو انسان - یوسف و زلیخا - اتفاق افتاده است. در این ساحت، قرآن توجه به رابطه‌های موجود میان این دو انسان را برای عبرت‌آموزی، تذکر و دگرگونی دیگر انسان‌ها مدنظر قرار داده است (روزنتال، ۱۳۶۸، ۱۴۵). با توجه به این مثال‌ها می‌توان گفت، هدف از عرضه داستان‌ها و رویدادهای تاریخی در قرآن، برانگیختن اندیشه بشری برای عبرت‌آموزی و ایجاد تغییر در زندگی فعلی انسان است (خضر، ۱۳۸۹، ۲۷۰).

مبنای قرآن در اشاره به حوادث و تحولات گذشته، از یک سو، ایجاد دگرگونی‌های فردی در انسان و از سوی دیگر، ایجاد دگرگونی‌های اجتماعی است. برای مثال، آنجا که از قواعد اجتماعی، سنت‌ها، ملامت، مترفین یا مجموعه انسان‌ها با رفتارهای زشت و زیبا سخن می‌گویند، دگرگونی‌های اجتماعی را در نظر دارد. از این منظر، تاریخ و روایت آن، دانشی است که با تأمل در آن، می‌توان «اکنون» را دگرگون کرد. خلاصه آن‌که، قرآن از تاریخ هم به عنوان سنت، حرکت و تحول یاد کرده و هم به عنوان عبرت و قاعده برای افعال انسانی؛ زیرا در تفسیر قرآن، تاریخ انسان به عنوان عامل فعل یا حرکت تاریخی یا عامل شکل‌گیری واقعیت تاریخی حضوری اساسی و تأثیرگذار دارد (آقاجری و دیگران، ۱۳۹۱:ص ۱۵۰)

۳-۵. قرآن و گزینش واقعیت‌های گذشته

باید توجه داشت که قرآن به دنبال روایت یک تاریخ گزینشی است و نه یک تاریخ صرفاً توصیفی یا روایی. وقتی که پای گزینش در میان می‌آید، نوعی انگاره تفسیری و تحلیلی در پس آن نهفته است و در نتیجه، تاریخ به یک گفتمان تبدیل می‌شود، که هدف آن نشان دادن راه سعادت از ضلالت، برای انسان سرگشته در اعصار مختلف است.

۳-۶. پرهیز از غلو

با نگاهی کلی به آیات قرآن، می‌توان دریافت که خداوند در آیاتی به طور غیرمستقیم همه انسان‌ها را از غلو، دروغ‌گویی و پرگویی در سخن گفتن و روایت کردن برحذر داشته است؛ همچنین به انسان‌ها اصولی همچون ساده و روان، اما مستدل و منطقی سخن

گفتن را توصیه کرده است.^۱ خداوند در همه احوال و موضوعات - که یکی از آن‌ها روایت تاریخ است - برخی آفات کلام را به انسان‌ها تذکر داده و توصیه کرده است تا حد امکان از آن‌ها دوری کنند.

۳-۷. مطالعه احوال گذشتگان، راه شناخت انسان و معرفت نفس

قرآن تاریخ را بستری برای معرفت انسان معرفی می‌کند. انسان در طول تاریخ و در خلال حوادث تاریخی، درونیات و ویژگی‌های واقعی خود را به تصویر کشیده است؛ لذا می‌توان کتاب تاریخ را ورق زد؛ سیمای حقیقی خویشتن را در آئینه تاریخ نگریست و از این طریق خود را بهتر شناخت. به بیان دقیق‌تر، انسان دو خویشتن دارد: نخست، خویشتن معطوف به ذات (آنچنان‌که در داستان خلقت انسان آمده است) و دیگری، خویشتن معطوف به پدیدار (آنچنان‌که در تاریخ، بسط و تحقق پیدا کرده است). قرآن از ما می‌خواهد که با مطالعه تاریخ، بکوشیم خویشتن تاریخی و پدیدارشناختی خویش را به خویشتن ذات‌شناسی‌مان نزدیک کنیم. از نگاه قرآن، تاریخ هم بستر و منبع معرفت انسانی است و هم بستر و منبع معرفت خداوند. قرآن در آیات متعددی، روش‌های گوناگون کسب این معرفت را برای انسان ذکر کرده است. استفاده از عقل در تفسیر فلسفه خلقت و مشاهده طبیعت و نیز تأمل و تدبر در آیات و نشانه‌های هستی از جمله این روش‌هاست.

۳-۸. اصالت تعقل، به جای اصالت راوی

باید توجه داشت که تاریخ‌نگاری روایی صرف امکان‌پذیر نیست؛ چون همواره، هم‌گزینش تاریخ و هم‌علائق فرقه‌ای، مذهبی، سیاسی، طبقاتی و اجتماعی مورخ، در نگرش و استنباط او و در نتیجه، در تاریخ‌نگاری‌اش انعکاس دارد. از این‌رو، هر گزینش و تفسیری، تحلیل تاریخ و فراتر رفتن از تاریخ روایی است. واقعیت آن است که تاریخ‌نگاری نقلی به‌طور دقیق وجود ندارد؛ زیرا تاریخ‌نگاری نقلی یعنی ابتناء معرفت‌شناسی بر یک تئوری تطابقی و آئینه‌وار و آن تئوری، نارسا و باطل است. بین گذشته و واقعیت تاریخی یک شکاف وجود دارد. ما از یک طرف مورخ را داریم و از طرف دیگر گذشته را. آنچه در زبان

۱. در این‌باره نک: پرهیز از لغو، پرگویی و شلوغ‌کاری: واقعه: ۲۵ و مدّتر: ۶؛ بیان مستدل و منطقی کلام: احزاب: ۷۰؛ پرهیز از پیچیدگی و ساده و روان سخن راندن: طه: ۲۸ و اسراء: ۲۸؛ و برخی آیات دیگر، که در آن‌ها به احکام و آداب سخن گفتن انسان‌ها اشاره شده است. همچنین، درباره کتمان کردن حق و پرهیز از غلو می‌توان به این آیات مراجعه کرد: آل عمران: ۷۱ و ۷۸، بقره: ۷۵، ۷۶ و ۱۵۹؛ انعام: ۹۱؛ نساء: ۴۶ و ۱۷۱؛ مائده: ۴۱ و ۷۷ و ...



مورخ بازتاب پیدا می‌کند، عکس‌برداری دقیق و کامل گذشته نیست. بین مورخ و گذشته نیز یک شکاف وجود دارد، که این شکاف را تفسیر مورخ پر می‌کند. در هر گزارش مورخ - حتی نقلی‌ترین و ساده‌ترین گزارش - این فرایند تفسیری را می‌توانیم مشاهده کنیم (آقاجری و دیگران، ۱۳۹۱، ۲۲-۲۴). قرآن هم با توجه به این نکته، از تاریخ‌نگاری توصیفی و روایی - که ابزار آن نقل و سمع است - فاصله گرفته و نوعی تاریخ‌نگاری عقلی را به کار بسته است، که ابزار اصلی معرفت تاریخی در آن، عقل و لبّ است و اولوالالباب مخاطبان خداوند شمرده می‌شوند. به همین علت، ما در قرآن کمتر شاهد استناد به روش‌های نقلی و مبتنی بر اصالت راوی و سمع هستیم و بیشتر به تأمل نظری و عقلی در چند و چون تاریخ رهنمون شده‌ایم.

۹-۳. همنشینی گفتمان حکمی و گفتمان تجربی

در ژانر تاریخی قرآن، علاوه بر گفتمان حکمی - نظری، یک گفتمان علمی - تجربی هم وجود دارد. می‌دانیم که گزاره‌های علمی و تجربی به صورت گزاره‌های مشروط بیان می‌شود و از فرمول «اگر p آن گاه q» تبعیت می‌کند. با این پیش‌زمینه، به آیه‌ای از قرآن که در صدد بیان سنتی تاریخی است توجه می‌کنیم. قرآن در آیه: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» (رعد: ۱۱)، سیر تاریخ و روند حرکت جامعه بشری را بر اساس یک گزاره شرطی بیان می‌کند. این گزاره چنین است: تنها و تنها در صورتی خداوند سرنوشت یک قوم را تغییر می‌دهد، که آن قوم خودشان را تغییر داده باشند. در مواجهه قرآن با تاریخ، در کنار این مواجهه شرطی با واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی، رویکرد تعلیلی، حکمی و هرمنوتیکی را هم مشاهده می‌کنیم؛ به گونه‌ای که مشیت الهی و فراتاریخ از یک سو و تاریخ از سویی دیگر، در ارتباط با یکدیگر، به گونه‌ای منسجم و معنادار لحاظ می‌شود. به عبارت دیگر، تاریخ مطرح در قرآن صرفاً ناظر به جنبه‌های این‌جهانی و مستقل از فلسفه حاکم بر کل هستی نیست. در نگاه قرآنی، هم به اراده و اختیار انسان توجه می‌شود و هم مشیت و اراده الهی در جریانات تاریخی اثرگذار است. این همان نگاهی است که در روایات شیعی و کلام امامیه از آن به نظریه «لا جبر ولا تفویض بل أمرٌ بین الأمرین» تعبیر می‌شود.

قرآن به ما چنین دستور می‌دهد: «فَلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

الْمُكْذِبِينَ» (انعام: ۱۱).^۱ این دستور، اولاً نشان دهنده یک روش تجربی - شهودی و مشاهده و معاینه از نزدیک است. ما باید در زمین جستجو و گردش کنیم. «زمین» در اینجا، هم یک واحد جغرافیایی و هم یک واحد تاریخی است. به همین دلیل هم، جغرافیا و تاریخ، نوعی پیوستگی جداناپذیر از هم دارند. در جمله «سَيُرُوا فِي الْأَرْضِ»، واژه «ارض» هم در عرض و هم در طول گسترش پیدا می‌کند. همچنین در دستور «ثُمَّ أَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» مخاطبان به تأمل در فرجام تکذیب‌کنندگان، تفسیر و تحلیل این فرجام و عبرت‌آموزی از آن دعوت شده‌اند. به تعبیر دیگر، جغرافیا، کوه، صحرا و زمین به خودی خود ارزشی ندارد و پیامی برای انسان ندارد؛ بلکه طبیعتی ارزش دارد که بتوان اثر «سیروا فی الارض» را در آن مشاهده کرد. با این انگاره، در تمام مواردی که قرآن چنین فرمان‌هایی می‌دهد، عبرت‌آموزی از تاریخ را مورد توجه قرار داده است.

۱۰-۳. کسب مکارم اخلاقی، هدف از مطالعه تاریخ

یکی از فواید تاریخ‌نگاری قرآن برای انسان، آشنایی او با اخلاق و عقاید ادیان مختلف و به‌طور کلی، سیر تطور حیات جوامع انسانی است. در این چهارچوب، قرآن به ویژه، دردها و گرفتاری‌های انسان‌های گذشته را روشن می‌کند و متذکر می‌شود که انسان می‌تواند با التفات به تجربیات گذشتگان، مانع از تکرار آن گرفتاری‌ها برای خود شود، یا به درمان و معالجه آن‌ها بپردازد. به عبارت دیگر، در خلال مطالعه سرگذشت پیشینیان فواید متعددی نصیب انسان می‌شود، که از جمله آن‌ها شناخت دردهای فردی و اجتماعی انسان، راه‌های پیشگیری از آن و نیز در نهایت راه درمان آن‌هاست. از این جهت، برخی از اندیشمندان، تاریخ را به علم طب و پزشکی نیز تشبیه کرده‌اند. در واقع در این رویکرد، بیشتر به جنبه عملی و اخلاقی مطالعه تجارب گذشته توجه شده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۴، ۱۱).

۱. همچنین آیاتی از این دست، در سوره‌های پیش‌رو وجود دارد: محمد: ۱۰، یوسف: ۱۰۹، غافر: ۲۱، غافر: ۸۲، نحل: ۳۶، حج: ۴۶ و عنکبوت: ۲۰.



نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شد تا اصول حاکم بر تاریخ‌نگاری و روایت‌گویی قرآن بازنمایی و تبیین شود. به طور کلی، می‌توان چهارچوب‌های تاریخ‌نگاری قرآن را در سه محور بنیادین زیر خلاصه کرد:

الف. هدف اصلی تاریخ‌نگاری در قرآن، دست‌یابی به سنن الهی و حکمت‌های تعالی‌بخش است. از این رو، این کتاب مقدس از مخاطبانش می‌خواهد تا هنگام مطالعه هر حادثه تاریخی، با بهره‌گیری از عقل، به حکمت‌های نهفته در آن توجه و تلاش کنند از رویه‌ظاهری قصص فراتر رفته، به لبّ روایت‌های تاریخی دست یابند؛ لذا روایت تاریخ در قرآن فراتر از یک دانش است و به سمت نوعی حکمت و معرفت شهودی و استعلایی سوق پیدا کرده است.

ب. قرآن انسان‌ها را دعوت می‌کند که با تأمل نظری و تجربی در تاریخ پیشینیان، به کسب معرفت تاریخی و مکارم اخلاقی بپردازند و با عبرت‌گیری از سرنوشت آنان، برای نیل به سعادت تلاش کنند (گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۳۹۳، ۱۱۷). در نگاه قرآن، تنها در این صورت است که تاریخ جایگاه درخور خویش را می‌یابد و از اتهام «نبش قبر مردگان» تبرئه می‌شود؛ در این حالت است که تاریخ به جای اینکه داستان بی‌فایده دیروز باشد، برای امروز و فردا نیز خواهد بود.

ج. روایت‌گری قرآن، به نقل و توصیف وقایع بسنده نمی‌کند و با صرف نظر کردن از برخی جزئیات که فایده عملی در بر ندارد، بیشتر به تحلیل رویدادها و وقایع را توجه می‌کند؛ به عبارت بهتر، قرآن از تاریخ روایی آغاز می‌کند و با یادآوری سنت‌ها، در وادی فلسفه تاریخ پا می‌نهد.

کتاب نامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه (۱۳۸۹)، ترجمه سیدمحمد مهدی جعفری، تهران: موسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- احمدی، بابک (۱۳۸۷)، رساله‌ای در تاریخ (جستاری در هرمونتیک تاریخ)، تهران: نشر مرکز.
- ادواردز، پل (۱۳۷۵)، فلسفه تاریخ، مجموعه مقالات دایرة المعارف فلسفه، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۴)، درآمدی بر فلسفه تاریخ، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- اسماعیلی، حبیب‌اله و دیگران (۱۳۹۳)، جستارهایی در تاریخ و تاریخ‌نگاری، چاپ دوم، تهران: خانه کتاب.
- بایلین، برنارد (۱۳۸۹)، تاریخ‌آموزی و تاریخ‌نگاری، ترجمه مرتضی نورائی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۳)، «روش‌شناسی و اندیشه سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸.
- جعفری، یعقوب (۱۳۹۲)، تاریخ اسلام از منظر قرآن، چاپ هفتم، قم: معارف.
- حضرتی، حسن و دیگران (۱۳۹۱)، گفت‌وگوهایی در باب تاریخ‌شناسی و تاریخ‌نگاری، چاپ اول، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ----- (۱۳۸۱)، تأملاتی در علم تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، چاپ اول، تهران: نقش جهان.
- خضر، عبدالعلیم عبدالرحمن (۱۳۸۹)، مسلمانان و نگارش تاریخ، ترجمه صادق عبادی، چاپ اول، تهران: سمت.
- رایبسون، چیس اف (۱۳۹۳)، تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه محسن الویری، تهران: سمت.
- رضوی، مسعود (۱۳۸۹)، گستره تاریخ، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۶۸)، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، چاپ اول، مشهد: نشر آستان قدس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴)، تاریخ در ترازو، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- زین‌العابدینی، رمضان (۱۳۸۸)، تاریخ‌نگاران و مکتب‌های تاریخ‌نگاری در اسلام، چاپ اول، تهران: چاپخش.
- فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی، ۱۳۹۲، درآمدی بر مطالعات قرآنی در سیره نبوی، قم: نصاب.
- فراملکی، احد فرامرز (۱۳۹۲)، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- گروه روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری پژوهشکده تاریخ اسلام (۱۳۹۳)، گفتارهایی در باب تاریخ‌نگاری و روش‌شناسی تاریخی (مجموعه مقالات)، چاپ اول، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- گیب، هامیلتون و دیگران (۱۳۹۴)، تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه یعقوب آژند، چاپ اول، تهران: نشر گستره.
- مانز، آلن (۱۳۹۴)، واساخت تاریخ، ترجمه مجید مرادی سده، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- مصطفی، شاکر (۱۹۷۸)، التاريخ العربي والمورخون، بیروت: دار العلم للملایین.
- مفتخری، حسین (۱۳۹۰)، میانی علم تاریخ، چاپ اول، تهران: سمت.
- هامفریز، استیفن آر (۱۳۹۶)، چهارچوبی برای پژوهش تاریخ اسلام، ترجمه جواد مرشدلو، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

بررسی ویژگی‌های کارگزاران تمدن ساز در قرآن (با تأکید بر کارگزاران حکومت‌گر)



زهرا سلیمانی*

اصغر منتظر القائم**

چکیده

قرآن برای همه مراحل سلامت حیات بشر برنامه دارد. یکی از مباحثی که در این اثر جاویدان بحث شده، تمدن‌سازی و عمران زمین است. آیات قرآن به بسیاری از تمدن‌ها، دولت‌شهرها و حاکمان بزرگ تاریخ بشر، مستقیم یا غیرمستقیم، اشاره می‌کند. بررسی حکومت‌های بشری از دیدگاه قرآن، به استخراج دیدگاه مورد تأیید قرآن در مقوله تمدن الهی می‌انجامد. این مقاله به شیوه توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر بررسی آیات قرآن و منابع اولیه، ویژگی‌های کارگزاران حکومت‌های الهی مطرح در قرآن را، به عنوان مدلی در مسیر ایجاد تمدن‌سازی دینی تبیین و شناسایی می‌کند. ویژگی‌هایی مانند امانت‌داری، مهرورزی، اخلاق حسنه، مقابله با فساد، بسط عدالت و ... نمونه‌هایی از شاخصه‌های کارگزاران الهی مورد اشاره قرآن است. بر این اساس، شیوه قرآن در ارائه ویژگی‌های کارگزاران حکومت‌های دینی را می‌توان به عنوان یکی از روش‌های این کتاب آسمانی در معرفی و ارائه راهکار در مسیر ایجاد تمدن برای بشریت دانست؛ که به صورت مدلی دقیق و هوشمندانه طراحی و ارائه شده است.

واژگان کلیدی: قرآن، تمدن، تمدن‌سازی، کارگزاران، حکومت دینی.

* دکترای تاریخ اسلام و مدرس گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی اصفهان
zahasoleimany@yahoo.com

** استاد گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
montazer@ltr.ui.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۰/۷/۷

پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۴

صفحه ۴۸ تا صفحه ۷۵

۱. مقدمه

قرآن کتاب هدایت است و تاریخ را به عنوان یک ابزار شناخت و هدایت مطرح می‌کند. با وجودی اینکه قرآن برای نقل تاریخ نازل نشده، حدود یک سوم آیات آن درباره تاریخ است. قرآن تاریخ پیامبران و امت‌ها را به صورت تابلوهایی زنده و متحرک بازسازی می‌کند؛ به طوری که وقایع تاریخی را به صورت وقایع حال درآورده، مردم را به مشاهده حوادث تاریخی زنده ترغیب می‌کند (فجر: ۶). قرآن مستقیماً به تمدن‌سازی پیامبران اشاره نکرده است، اما خواننده با تعمق در آیات به این نکته پی می‌برد که مزین بودن انبیای الهی به صفاتی چون علم، حکمت و ... نقش آن‌ها را در تمدن‌سازی نشان می‌دهد. این کتاب آسمانی با مطرح کردن تمدن‌های گذشته در قالب داستان‌های عبرت آموز، سعی دارد بشر امروز را به تفکر در این تمدن‌ها فراخواند؛ تا افراد جامعه از رهگذر این تفکر، به دنبال پی افکندن تمدنی باشند که مؤلفه‌های صحیح و الهی آن را از تمدن‌های قدیم اقتباس کرده‌اند و از آفات و اسباب نابودی تمدن‌های پیشین نیز دوری نمایند.

مهم‌ترین منابع برای پژوهش حاضر، قرآن، کتاب مقدس و تفاسیر است. قرآن به طور ویژه به توجه به فعالیت‌های انبیا و معرفی آنان به عنوان حاکمان الهی در زمین توجه کرده است. در کتاب مقدس نیز اشاره‌هایی به عملکرد انبیا شده است. بنا بر شواهد، کتاب مقدس تا اندازه قابل توجهی، از نظر سند و استحکام در محتوا مخدوش است. البته از دیدگاه اسلام، کتاب یهودیان پرتوهایی از تورات موسی را در خود دارد؛ از این روی که آنان بخش‌هایی از تورات را نگه داشته و بخش‌هایی را فراموشی کرده بودند. به عبارت دیگر و از نظر اسلام، یهودیان همه محتوای تورات را پاس نداشتند، همان‌گونه که همه آن را نابود نکردند؛ بلکه آن را دست‌کاری کرده، تحریف‌هایی لفظی و معنوی در آن وارد ساختند. قرآن در این باره گوید: «بگو چه کسی فرو فرستاد کتابی را که موسی آورد تا روشنا و راهنما برای مردم باشد؟ بخشی از آن را در برگ‌نوشته‌هایی آشکار می‌کنید و بیشتر آن را پنهان می‌دارید.» (انعام: ۹۱). این درست نیست که برخی معتقدند، همه تورات از آغاز تا پایان دست‌کاری شده و چیزی در آن دست‌نخورده باقی نمانده است؛ همان‌گونه که اعتقاد به اینکه تورات اصلاً دستکاری نشده نیز درست نیست. بی‌گمان و به گواهی بررسی تورات، دستکاری‌ها و دگرگونی‌هایی در این کتاب انجام گرفته و کم و بیش‌هایی بدان راه یافته است و این چیزی است که با اندکی تأمل آشکار می‌شود (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷، ج ۲، ۱۴۹). هدف از ارائه تصویری از تورات آن است که خواننده از دیدگاه تورات درباره پیامبران و فرمانروایان بنی‌اسرائیل آگاه شود. لذا اگر در پاره‌ای از امور با آن همداستان هستیم، در



بسیاری از امور - مانند مبحث عصمت پیامبران - نیز با آن اختلاف نظر داریم. گذشته از این، ما با تورات در برخی مباحث مربوط به حقایق تاریخی نیز اختلاف نظر داریم؛ زیرا نویسندگان تورات، مانند ما بشر بوده و با همتایان روزگار خویش در شرق باستان تفاوتی نداشته‌اند و بدیهی است که تاریخی مناقشه‌ناپذیر در دست نیست. اما در بررسی ویژگی‌های کارگزاران تمدن‌ساز، لازم است علاوه بر قرآن مجید، به کتاب مقدس موجود نیز به عنوان منبع اصلی توجه و از آن بهره‌برداری شود؛ زیرا در برخی حوادث تاریخ پیامبران گاه تصاویر نسبتاً روشنی ارائه می‌دهد. تفاسیر نیز نگاه مستقیمی به تمدن‌سازی انبیاء نداشته‌اند، اما حاوی بررسی‌های دقیقی پیرامون آیات قرآن هستند، که گاه با رویکرد سیاسی و اجتماعی همراه است.

در زمینه پیشینه پژوهش، مقاله «توسعه و تمدن‌سازی در حکومت‌های دینی» (سلیمانی و منتظر القائم، ۱۳۸۸) الگوی حاکمیت و نظام حاکمیتی داوود و سلیمان^ع را در مبحث اقتصاد و توسعه علمی بررسی کرده است. مقاله «تمدن‌سازی انبیای ابراهیمی؛ فتنه‌ها و راهکارها» (سلیمانی و منتظر القائم، ۱۳۸۹) با تأکید بر دو صفت آگاهی و قاطعیت در موسی^ع به عنوان سنبل مقابله با فتنه‌های سیاسی و فرهنگی در قرآن، اقدامات و برنامه‌های مدون وی را برای اصلاح اجتماعی و دستیابی به جامعه‌ای الهی تبیین نموده است. مقاله «تمدن‌سازی انبیای ابراهیمی؛ مدیریت اقتصادی و عدالت اجتماعی» (سلیمانی و منتظر القائم، ۱۳۹۳) ویژگی‌های حاکمیتی یوسف^ع را در راستای اصلاح اقتصاد و برقراری عدالت اجتماعی واکاوی کرده است. در مقالات مذکور، ویژگی‌های حکومت دینی انبیای الهی، موانع و چالش‌های پیش روی آنان در راستای ایجاد عدالت، رفع فتنه و توانمندسازی جامعه عصر خود در راستای هدف الهی برپایی حکومت دینی بررسی شده است. در مقاله «تبیین مؤلفه‌های تمدن‌ساز در سیره پیامبر اعظم، الگویی برای شکوفایی تمدن نوین اسلامی» (اخوان، ۱۳۹۶)، ویژگی‌های شخصیتی رسول الله^ص تبیین شده است. مؤلف مقاله «تبیین مؤلفه‌های تمدن‌ساز در شخصیت حضرت موسی^ع؛ از دیدگاه قرآن کریم» (ساغری‌زاده و لطفی، ۱۳۹۹) به برخی ویژگی‌های شخصی و شخصیتی موسی^ع در تمدن‌سازی اشاره کرده است.

به طور کلی، مقالات یادشده فاقد نگاهی جامع در زمینه بررسی ویژگی‌های شخصی و شخصیتی مجموعه کارگزاران تمدن‌ساز مطرح در قرآن هستند. بنابراین توجه به این ویژگی‌ها - که قرآن بر آن صحنه گذاشته است - و ضرورت بررسی این موضوع به عنوان یکی از نیازهای امروزی امت اسلام، به یقین در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی راهگشا

خواهد بود. نظر به اهمیت موضوع و برای رسیدن به اهداف تحقیق، پرسش‌های ذیل در این زمینه مطرح شده است: روش قرآن در راستای تمدن‌سازی کدام است؟ آیا این روش قابلیت الگوبرداری دارد؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها، این فرضیه به آزمون گذاشته شده است: قرآن با بیان تمدن‌های الهی و بیان ویژگی‌های شخصی، شخصیتی و مدیریتی کارگزاران حکومت‌گر این تمدن‌ها - مانند امانتداری، مدارا با مردم، اخلاق حسنه و ... - از ظرفیت لازم برای ارائه الگویی پیشرفته در مسیر تمدن‌سازی برخوردار است. بررسی و شناخت این شاخصه‌ها، مدل‌های مطلوبی از راهبردها و دستاوردهای عملی کارگزاران تمدن‌ساز را ارائه می‌دهد، که بازشناسی و تحلیل آن می‌تواند به عنوان مبنایی در حوزه رفتارشناسی تمدن‌سازی محسوب شود.

اینکه چگونه می‌توان مدل تمدنی کارگزاران الهی تمدن‌ساز را برای حکوت‌های بعدی استفاده کرد، بدین معناست که در هر الگو، مجموعه‌ای از اصول و راهبردها - که با رهیافت‌های متعدد به مسئله به دست آمده و مناسبات خاصی را بین حاکم و شهروند تعریف می‌کند - می‌تواند برای آینده هم الگوی رفتار تمدنی شود. در واقع، حکومت‌های پیامبران نمونه‌هایی از حاکمیت الهی است و عناصر و اجزای آن به‌ویژه در حوزه رفتارشناسی، قابلیت پیاده‌سازی در بعد جامعه‌سازی و تمدن‌سازی در جوامع را داراست؛ لذا در این پژوهش برخی از ویژگی‌های کارگزاران الهی تمدن‌ساز، که قابلیت الگوبرداری برای حکومت‌های امروزی در مسیر تمدن‌سازی را دارد، بیان شده است.

۲. ادبیات تحقیق

«تمدن»^۱ در زبان عربی «حضارة» خوانده می‌شود و به معنای اقامت در شهر، شهری‌گری و تمدن می‌باشد (بستانی، ۱۳۷۵، ۳۳۳). «حضارة» یا «تمدن» به معنای سکونت شهری است و در مقابل واژه «بداوت» یا بادیه‌نشینی قرار دارد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ۶۸؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ۷۶). جامعه و تاریخ به جهت بسیاری تالی یکدیگرند. بنیادی‌ترین نسبت هر جامعه‌شناسی با تمدن‌شناسی، به همین تأثیر و تأثر بازمی‌گردد. «تمدن» در علوم اجتماعی از واژه‌های پرابهام است. این واژه همواره در تحلیل‌های تاریخی - اجتماعی استفاده می‌شود، بدون آن‌که بحثی مجزا و کامل در باب تبیین معنایی‌اش صورت گرفته باشد. مصادیق ذکرشده برای تمدن، پنهان و آشفته است و به قاعده درآوردن آن‌ها همواره



برای اندیشمندان دشوار بوده، آن‌ها را در تحلیل‌ها و تعاریف خود از تمدن، ناگزیر به استتنا کرده است. از سوی دیگر، به‌رغم تلاش‌های تمدن‌شناسانه و مطالعات تمدنی در نیمه دوم قرن بیستم، حوزه تمدن‌شناسی همچنان از حوزه‌های ناشناخته پژوهشی باقی مانده است.

واژه «تمدن» در چشم‌اندازهای مختلف، معانی متفاوتی پیدا می‌کند. دانشمندان علوم سیاسی، «تمدن» را برقراری روابط خارجی و حُسن جریان امور داخلی دانسته‌اند (محمدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ۴۷). به عقیده جامعه‌شناسان، «تمدن» حالت مترقی جامعه است، که ملت‌ها در پرتو آن، تحت تأثیر دانش‌های جدید و مترقی قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر، «تمدن» نهایت ترقی ملت‌ها به سوی وصول به مقام بلند علمی و فنی است (خاکرند، ۱۳۹۰، ۱۲). ویل دورانت «تمدن» را نظامی اجتماعی می‌داند که در نتیجه آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ۵). هانتینگتون «تمدن» را بالاترین گروه‌بندی فرهنگ و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۴، ۴۷). مالک بن نبی، متفکر الجزایری، درعین تفکیک فرهنگ و تمدن، «فرهنگ» را روح «تمدن» می‌داند. وی «تمدن» را مجموعه‌ای از عوامل اخلاقی معنوی و مادی می‌داند، که به جامعه فرصت می‌دهد برای هر فردی از افراد خود، در هر مرحله‌ای از زندگی، همکاری لازم را برای رشد به عمل آورد. به عقیده او، «تمدن» موجب مصونیت زندگی انسان و تأمین روند حرکت و فراهم آوردن نیازمندی‌های فرد است؛ همچنین وسیله‌ای است برای حفاظت از شخصیت ملی و دینی او (سهرانی، ۱۳۹۵، ۱۹۹ - ۱۹۸). یوکیچی فوکوتساوا، اندیشمند ژاپنی، در برجسته‌ترین کار علمی و فلسفی‌اش، *نظریه تمدن*، معتقد است که «تمدن» به معنای محدود آن، یعنی افزایش دادن آنچه که انسان مصرف می‌کند و تجمعات ظاهری‌ای که به ضرورت‌های روزانه زندگی اضافه می‌شوند. وی «تمدن» را به معنای گسترده آن، پلایش معرفت و پرورش فضیلت معرفی کرده است (فوکوتساوا، ۱۳۷۹، ۱۱۹). ابن‌خلدون «تمدن» را حالت اجتماعی انسان می‌داند. وی جامعه‌ای را که با ایجاد حاکمیت نظم‌پذیر شده؛ مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده، تا بر حفظ نظم نظارت نماید و از حالت زندگی فردی به زندگی شهری روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات انسانی چون علم و هنر شده است، حائز «مدنیت» می‌داند (ابن‌خلدون، ۱۹۹۶، ج ۱، ۷۱). امام خمینی ره نیز مهم‌ترین عناصر «تمدن» را، نه در نمادهای ظاهری و فیزیکی آن، بلکه در توان انسان‌سازی می‌داند. وی فرهنگ غرب را با تمام توانایی‌هایش، به لحاظ نگاه تک‌بعدی به انسان، «تمدن» نمی‌داند (خمینی، ۱۳۵۷، ۸). به طور کلی، می‌توان دستاوردهای معنوی و مادی

بشر را که بتواند سلامت او را در ابعاد گوناگون تأمین نماید، «تمدن» خواند؛ اما در اینجا، هدف از «تمدن»، بررسی وضعیت مطلوب ابعاد زندگی اقوام و ملت‌هایی است که پیامبران در میان آنان حضور عینی و مستقیم یا حضور شخصیتی و غیرمستقیم داشته و با آنان در تعامل بوده‌اند.

تمدن‌سازی نیز نوع خاصی از توسعه مادی و معنوی است، که در جامعه‌ای ویژه رخ می‌نماید (آلن بیرو، ۱۳۷۵، ۴۷) و در تعریفی دیگر، عبارت است از برنامه‌های راهبردی برای نظام‌سازی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی برای بنیان مدنیت نوین (منتظر القائم، ۱۳۹۱، ۱۷۲).

۳. تمدن‌سازی در قرآن

دین توحیدی همواره ظرفیت فرهنگ‌سازی داشته و این ظرفیت نیز همواره به تمدن‌سازی منجر شده است. ارتباط نزدیک ادیان با زایش تمدن‌های جدید، علاوه بر جنبه تاریخی و عینی، از نظر استدلالی و نظری نیز امری قابل توجه است. شماری از پیامبران الهی از راه دریافت‌های وحیانی خود، دانش‌ها و صنعت‌هایی را در میان بشر بنیاد گذاشته‌اند. در این‌باره، هم در متون تاریخی و هم در متون دینی جستارهایی بیان شده است. مثلاً ویل دورانت ریشه و سرچشمه بسیاری از دانش‌ها و صنعت‌های تمدن مصر و دیگر سرزمین‌ها را از پیامبران می‌داند و از جمله می‌نویسد: «ابراهیم خلیل علم حساب را از "کلده" بین النهرین به مصر آورده است.» (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ۲۱۴ و ۲۱۵) بیشتر انبیا در زمانی مبعوث شده‌اند که تمدن‌ها از نظر فرهنگی رو به فساد بودند. قرآن قوم نوح؟؛ را افرادی معرفی می‌کند که نادرست عمل کردند و این کار آن‌ها را تقلید کورکورانه نامیده است (مؤمنون: ۲۶؛ هود: ۳۶). در زمان ابراهیم؟؛ نیز، تمدن بشری به سوی بت‌پرستی و ستاره‌شناسی کشیده شده بود (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۶، ۶۴). ابراهیم؟؛ مبارزه‌ای عظیم علیه این تمدن مادی و کفرآمیز آغاز کرد و جهان را به سوی وحدانیت سوق داد.

حرکت در نهضت انبیا، گرچه عمدتاً در جهت دعوت به سوی خدا و فضیلت و عدالت بود، ولی نقطه آغاز آن، همواره حرکت‌های سیاسی و ارائه طرحی صریح در زمینه دولت، جامعه، حکومت و برپایی نظام سیاسی - الهی به منظور اقامه قسط و عدل بوده است (شایق، ۱۳۷۰، ۱۸). انبیا بنیان‌گذاران انقلابی عمیق در تفکر مادی در زمینه دولت، جامعه و حکومت بودند و به دنبال این تحولات، نه تنها فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را دگرگون کردند، بلکه تفکر نوینی را به بشر ارائه نمودند و او را از قید اسارت قدرت‌های جبار حاکم رهانیدند. در قرآن آمده است که یوسف؟؛ با علم الهی خود، یک طرح بلندمدت اداری و اقتصادی



جهت کاهش تبعات خشکسالی در مصر ارائه کرد. در همان داستان یوسف؛ ع؛ درس‌های فراوان دیگری از سایر موضوعات علمی وجود دارد. قرآن در مورد داوود و سلیمان؛ ع؛ نیز، به اهتمام آن‌ها در گسترش صنعت ذوب فلزات اشاره می‌کند (سبأ: ۱۰). باستان‌شناسان به رواج صنعت زره‌سازی در زمانه داوود؛ ع؛ اشاره نموده‌اند. همچنین، کاوش‌ها از رونق فراوان صنایع مسی در زمان سلیمان؛ ع؛ خبر می‌دهد (الدر، ۱۳۳۵، ۷۴). در حوزه علوم انسانی نیز، بزرگ‌ترین درسی که از پیامبران به جا مانده، قضاوت صحیح میان مردم است (ص: ۲۶). از دیگر ارکان تمدن که پیامبران به آن مجهز بوده، برای آن برنامه‌ای مدون داشتند، می‌توان به برقراری نظم و قانون (حدید: ۲۵)، ایجاد امنیت (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ۴۱ و ۲۵۵)، تحکیم وحدت (آل عمران: ۱۰۳)، ارائه دین (حدید: ۲۵) و ایجاد قدرت اقتصادی (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ۳) اشاره نمود.

حکومت‌های پیامبران بزرگی چون یوسف و موسی و داوود و سلیمان؛ ع؛ و محمد؛ ص؛ حلقه‌های یک تمدن‌اند و ظهور آن‌ها بدون تردید ظهور الهی بود. با توجه به قرآن و تاریخ (الدر، ۱۳۳۵، ۷۴؛ آلبرایت، ۱۹۷۱، ۱۲۸)، این پنج پیامبر بزرگ الهی، به عنوان یکی از شاخصه‌های اصلی تمدن، حکومت تشکیل دادند. لذا رفتار حکومتی و تمدن‌سازی اینان نیز باید به عنوان الگوهایی روشمند در تمدن‌شناسی قرآنی مطرح شود. شناخت یکی از روش‌های قرآن در مسیر تمدن‌سازی - که در مقاله حاضر بررسی ویژگی‌های شخصی، شخصیتی و مدیریتی کارگزاران تمدن‌ساز می‌باشد - می‌تواند مدلی از روش تمدن‌سازی قرآن در این حوزه را در اختیار قرار دهد.

۴. ویژگی‌های تمدن‌سازان در قرآن

انبیا با انگیزه تغییر فرهنگ ناصحیح مردم و با شناسایی ویژگی‌های فکری و روحی آنان و محیط پیرامون و بهره‌مندی از دانش کافی در این زمینه، به مدیریت فرهنگی اقدام می‌کردند. نوع برخورد پیامبران با احزاب و سلیقه‌های متفاوت، نقشه راه فرهنگی ایشان را روشن می‌سازد. از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های کارگزاران الهی که به تمدن‌سازی منجر شد و قرآن به آن اشاره می‌کند، عبارت است از:

۴.۱. ایمان و توحید

از مهم‌ترین مباحث در حوزه بینش و نگرش، مبحث ایمان و توحید است، که در آموزه‌های قرآنی نقش محوری دارد. حاکم الهی باید مجهز به این اصل باشد؛ هم‌اندیشان خود به این صفت را بشناسد و آن‌ها را به دستگاه حکومتی نزدیک کند. این رفتار می‌تواند ملاک

رفتار دیپلماسی در دولت دینی هم باشد. قرآن در سوره یوسف، هنگامی که از حکومت یوسف^ع سخن می‌گوید، آن را به عنوان پاداش ایمان و تقوای وی مطرح می‌کند؛ تا به این ترتیب، به وابستگی میان حکومت، تمدن و ایمان اشاره داشته باشد. اشاره آیه ۲۲ این سوره به اعطای «علم» و «حکم» به یوسف^ع در این جهت است: «و چون یوسف به سنّ رشد رسید، او را مسند حکم‌فرمایی و دانش عطا کردیم و این‌چنین، ما نیکوکاران را پاداش می‌بخشیم.» (یوسف: ۲۲). این علم برای حاکم، علاوه بر علم و دانش، شامل درایت، مدیریت و جایگاه معنوی اوست، که بر اثر طیّ مراحل تقوا به دست می‌آید. یوسف^ع به عنوان یک انسان مسئول، در مقابل انسان‌های دیگر مسئولیت داشت و بر اساس ایمان و تقوا، در پی عدالت و مبارزه با خرافات بود؛ در نتیجه، بُعد تمدنی وی آن بود که مسئولیت اجتماعی داشت و طرح اقتصادی ارائه نمود. هر جامعه، نیازمند زیرساخت‌سازی، برنامه‌ریزی، توانمندسازی نیروی انسانی مؤثر و کارآمد و نیز داشتن همت و اراده‌ای والا است. در کنار این عوامل، می‌توان برای رسیدن به تمدن خوشبین بود. اما آنچه در این میان مهم است و به عنوان بخشی از گام اول (خودباوری و خودشناسی) در زمینه شخصی هر فرد مؤثر است، رعایت تقوا و خودنگهداری است. خداوند در آیه ۱۰۹ سوره توبه می‌فرماید: «آیا آن کس که بنای خود را بر اساس تقوای از خدا و خشنودی او نهاده بهتر است، یا آن که بنای خود را بر لبه پرتگاهی در حال فروریختن نهاده است؟» از این آیه شریفه و آیات متعدد دیگر قرآن، تأکید خداوند بر تقوا و حفظ و نگهداری آن روشن می‌شود. این بدان معناست که هر پیامبری در بنای تمدن خود، باید توحید را در همه عرصه‌ها سرپا بدهد و از سنگ بنای اولیه تا مراتب بعدی و سپس نقش و نگار آن تمدن بر اساس «تقوا من الله» و توحید باشد.

به فرموده سوره یوسف: «یوسف گفت: مرا مسئول خزانه مملکت قرار بده، که حفیظ و علیم هستم.» (یوسف: ۵۴ و ۵۵). ابن‌کثیر با تأکید بر دو صفت مطرح‌شده از سوی یوسف^ع؛ که خود را حفیظ (خزانه‌داری امین) و علیم (صاحب دانش) خواند، آن را نشانی بر روا بودن درخواست امارت از سوی کسی که خود را امانتدار و توانمند می‌داند، برشمرده است (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹، ج ۲، ۲۵۴). یوسف^ع به دستگاه حاکم مصر وارد شد و در عین برخورداری از مسئولیت پیامبری، مسیر اصلاح اقتصادی را در پیش گرفت. از نگاه حکومتی و تمدنی، نسبت ظرفیتی بین مدیریت و فعالیت اقتصادی و حفظ معارف و شرایع دینی وجود دارد؛ که باید آن را در رفتار حکومتی یوسف جستجو کرد. هر چند علیم بودن یوسف^ع بیشتر به جنبه علم لدنی او مربوط می‌شد، اما در فرایند تمدن‌سازی، ضرورت دانایی رو به رشد



یک مسئول حکومتی را نشان می‌دهد. بدیهی است که این نوع دانایی، علاوه بر علم و دانش، شامل هوش، درایت و جایگاه معنوی و ارزشی است، که بر اثر طیّ مراحل تقوا به دست می‌آید. حاکمی که با این بینش آماده به‌دست‌گیری قدرت است، یک پیامبر معصوم الهی است. چنین شخصی، بالاترین مقام‌های دنیایی (حکومت) را هم با نگاه اراده خداوند می‌بیند. در این روش، انسان‌های غیرمعصوم می‌توانند تا حد مقدور خود را به این بینش و منش نزدیک سازند.

این مقام برای یوسف^ع؛ پس از طیّ مراحل سخت حاصل شد. مبارزه با بت‌پرستی و تکیه بر توحید و وحدانیت باید با یک حرکت کارآمد دیگری به مرحله فراهم‌آوری و یک اجتماع فرهنگی - دینی برسد. نقطه آغازین این مرحله نیز، پیدایش هویت واحد فکری و اعتقادی است. یوسف^ع؛ دعوت توحید را منتشر کرد؛ عقاید مردم را تصحیح نمود و نور ایمان، هدایت و توحید را آشکار گردانید. کوشش برای ظهور هویت مشترک فکری، زمینه‌ساز تشکیل حکومت و تمدن می‌شود. یوسف^ع؛ فرمود: «من کیش مردمی را که به خدا ایمان ندارند، به کناری نهاده‌ام.» (یوسف: ۳۷) بدیهی است چنین فردی وقتی زمام قدرت را به دست گیرد، برای جامعه، تمهیدات ایمانی به کار خواهد بست و معرفت دینی و آگاهی‌های توحیدی را توسعه خواهد داد. ایمان به خدا خود را به اشکال مختلفی، مانند «عبودیت و بندگی خالص» (انبیاء: ۱۰۵) نشان می‌دهد. از جمله نموده‌های مهم عبودیت و بندگی عبارت است از: «تقوا در حوزه‌های فردی و اجتماعی» (اعراف: ۱۲۸؛ یوسف: ۵۷)، «انجام دادن اعمال صالح و کارهای نیکو و پسندیده» (نور: ۵۵) و «اقامه نماز» (مائده: ۵۵). دین‌گستری یوسف^ع؛ در زندان و دوستان زندانی را گام‌به‌گام به یکتاپرستی فراخواندن، چیزی است که تنها در قرآن آمده و تورات از آن سخنی به میان نیاورده است (یوسف: ۳۷-۴۰؛ بیومی، ۱۳۸۳، ج ۳، ۵۳-۵۴). یوسف^ع؛ نمونه حاکمی است که امور جاری حکومت و جامعه را به ریشه‌های توحید پیوند می‌دهد. وی می‌کوشد از مسیر اقتصاد اعتقادات مردم را تصحیح کند. از مضمون آیه ۴۰ سوره یوسف برمی‌آید که او همه ظواهر دنیا و دبستگی‌ها را پندارهای نادرست می‌داند و حکومت اصلی را از آن خدا می‌شمارد. وی به عنوان پیامبری الهی که به زودی حاکم می‌شود، حکومت را نیز با نگاه اراده خداوند می‌نگرد. این سخن یوسف^ع؛ مهم‌ترین اصل منشور تمدنی است، که بیان‌کننده یک حکومت با باورهای دینی و روشن‌ترین و کامل‌ترین شکل دین اسلام است (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ۱۹۶۰). وجود یوسف^ع؛ مایه شرافت مصریان و دعوتش مایه رحمت و هدایت آن‌ها بود. این پیامبر الهی با مدیریت بحران اقتصادی مصر، علاوه بر رهایی آنان از یک

قحطی و گرسنگی حتمی، یکتاپرستی را در میان شان رواج داد.

دولت مصلح از دیدگاه قرآن، دولتی است که کتاب الهی را قانون و نماز را که در همه شرایع وجود داشته مبنای کار خود قرار دهد. موسی^ع؛ الگویی برای برپایی یک تمدن الهی و مصلح است؛ زیرا در کار اصلاح خود به دو مبنای این اصل (تمسک به قرآن و نماز) عمل نمود (دیباجی، ۱۳۸۷، ۹۶).

داوود^ع؛ نیز قواعد یکتاپرستی را منظم ساخت و حکومتی عادلانه و آمیخته با حکمت ایجاد کرد (بی آزار شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۳۹). قرآن درباره حکومت او می فرماید: «خداوند به او پادشاهی داد.» (بقره: ۲۵۱).

سلیمان^ع؛ نیز با داشتن بسیاری از توانایی ها، توانست به گسترش فرهنگ وحدانیت بپردازد. در همه شهرها و کشورهای که به تسخیر این پیامبر درمی آمد، گسترش عدالت، عمران و به ویژه ترویج فرهنگ خدایپرستی، اساسی ترین برنامه بود. داستان ملکه سبأ و دعوت از او برای پذیرش آیین توحید، از مصادیق مهم این گسترش محسوب می شود (نحل: ۳۱-۲۹).

شیوه رسول خدا^ص؛ نیز ابلاغ دین و دعوت، برای ساختن انسانی جدید بود (نحل: ۱۲۵). غیر از آیات قرآن، سیره ایشان نیز ضرورت دعوت را می نمایاند. دعوت اولین استراتژی رسول خدا^ص؛ در دیپلماسی بود و این امر متناسب با شرایط زمان و مکان صورت می گرفت. در اثبات این مدعا، می توان به شیوه دعوت ایشان توجه کرد؛ همان که با دعوت سری آغاز شد و پس از تبلیغ در میان خویشان، نهایتاً منجر به دعوت عمومی و آشکار گردید.

۲-۴. اجتناب از استبداد و خودکامگی

خداوند در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، مشورت با مردم و پرهیز از استبداد و خودکامگی در امور حکومتی را از شرایط حاکمان الهی دانسته است؛ به گونه ای که در صورت فقدان آن، نه تنها حاکم مشروعیت دینی خود را از دست می دهد، بلکه مشروعیت سیاسی و مقبولیت عمومی وی نیز سلب و حکومتش دچار بحران مشروعیت مطلق می شود. از این رو، به رسول خدا^ص؛ یادآور می شود که علت مقبولیت عمومی به سوی او و پذیرش حکومت و حاکمیتش روش حکومتی وی می باشد که بر پایه مشورت و همدلی مردم نهاده شده است (آل عمران: ۱۵۹).

در برخورد انبیای بزرگی چون موسی^ع؛ و رسول خدا^ص؛ با قدرت های استکباری زمان خود، شاهد شکل گیری دو نوع تفکر در زمینه حکومت هستیم: تفکر مستکبران با بنیاد اعتقادی کفر و نفاق و تفکر مستضعفان با بنیاد ایمان، توحید و تقوا. لذا به خاطر اینکه دعوت



این پیامبران پایه‌های اقتدار جباران و مستکبران زمانه‌شان را سست می‌کرد و برای حکومت نامشروع ایشان خطری جدی محسوب می‌شد، مورد آزار و گاه در معرض مرگ قرار می‌گرفتند. موسی^ع؛ در شهرهای مصر، با مسائل اجتماعی از جمله ظلم ثروتمندان و تیره‌بختی بنی‌اسرائیل آشنا شد و شروع به آگاه کردن مردم نمود. «بنی‌اسرائیل بر گرد او جمع می‌شدند و سخنان او را می‌شنیدند؛ تا زمانی که به رشد و کمال رسید و علناً مخالفت با فرعون را آغاز نمود. فرعونیان از او در هراس افتادند و به همین دلیل بود که در مصر رفت و آمد نمی‌کرد مگر با نگرانی.» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ۲۸۶).

آغاز حرکت انقلابی موسی از زبان قرآن اینگونه بیان شده است: «موسی پنهان از چشم مردم به شهر وارد شد و در آنجا نزاعی را بین یکی از پیروان و یکی از دشمنان خود یافت. آن‌که از پیروان او بود از وی کمک خواست و موسی به یاری او، مشتی بر دشمن زد...» (قصص: ۱۵). این نمونه‌ای از حرکت ضد استکباری موسی^ع؛ است، که به دفاع از مظلوم به‌پاخواست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ۲۲).

داوود^ع؛ نیز مصداق اصلی مبارزه با جالوت یا مبارزه با فساد زمانه خود است و از آنجا که راهکار اصلی مبارزه با فساد قانون و محور قانون عدالت است، می‌توان چنین استنباط کرد که داوود^ع؛ تجسم قانون و تحقق آن در جامعه بنی‌اسرائیل بود؛ زیرا با فساد مبارزه کرد. قرآن می‌فرماید: «ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه گردانیدیم. پس میان مردم به حق داوری کن و هرگز از هوس پیروی مکن...» (ص: ۲۶). وی همچنین به طور ناشناس در کشورش می‌گشت و بر امور کارگزاران و مردم نظارت می‌کرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ۵۸). او از مردم درباره خویش و شیوه رفتارش می‌پرسید و از هر کس که باز می‌پرسید، سیرت و دادگری او را می‌ستود (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۳، ۳۰).

۳-۴. منطق نرم و مدارا با مردم

شرط دیگری که کارگزار تمدن الهی باید از آن بهره‌مند باشد، نرمی نسبت به مردم است. حکومت رسول خدا^ص؛ بر پایه مدارا با مردم نهاده شده بود. قرآن وی را «چراغ فروزان» (احزاب: ۴۶) و تجلی رحمت الهی بر جهانیان دانسته است. نادیده گرفتن اشتباهات و استفاده نکردن از خشونت - که اعمال قدرت عریان است - عمده‌ترین علت جلب دل‌های مردم به حکومت نبوی بوده است. قدرت عریان که گاه از آن به «خشونت» یاد می‌شود، هر چند در حوزه اعمال قانونی و مجاری آن باشد، اگر به صورتی باشد که مردم را در تنگنا قرار دهد، موجب دوری مردم از حکومت می‌شود. البته این به معنای نادیده گرفتن قوانین کیفری و جزایی - که از آن به اقتدار حاکمیت یاد می‌کنند - نیست.

اقتدار امری بایسته است، که به شکل سخت‌گیری خودنمایی می‌کند و نمی‌توان از آن به خشونت یاد کرد.

منطق نرم و رسا در چند جای حرکت اصلاحی موسی^ع وجود دارد؛ از جمله وقتی موسی و هارون^ع مأمور شدند تا با فرعون به نرمی و انعطاف سخن گویند: فقولا له قولاً لیتنا» (طه: ۴۴). «قول لیتن» به معنای سخن همراه با لطافت و ادب است. نمونه دیگر چنین برخوردی آنجاست که موسی^ع با صبر و آرامش اجازه داد تا ساحران ابتدا کار خود را شروع کنند (طه: ۶۶). موسی^ع برای سخن گفتن فصیح و تبلیغ آیین جدید، به یک یاور نیاز داشت. زبان فصیح هارون^ع و آشنایی او با وضعیت اخیر مصر و بنی‌اسرائیل یاری مهمی برای موسی^ع بود. لذا وی از خدا خواستار همیاری هارون شد (قصص: ۳۴). حرکت انقلابی و اصلاحی نیازمند برنامه‌ریزی و زبان رسانه‌ای گویا برای تبیین اهداف و چیره‌شدن بر ادبیات رقیبان است. رفتار موسی^ع با مردم در ماجرای فتنه سامری نیز در خور توجه است؛ زیرا او با آنان راه تذکار و نصیحت را پیش گرفت و فرمود: «خدای شما آن یگانه‌خدایی است که جز او هیچ‌پاد خدایی نیست و به همه ذرات عالم هستی آگاه است.» (طه: ۹۸). موسی^ع در مقابل مردم نرمش نشان داد و از بسیاری از بهانه‌های آن‌ها چشم‌پوشی کرد. نمونه‌هایی از این برخورد در سوره بقره ذکر شده است (بقره: ۵۷، ۶۰، ۷۳-۷۶).

در حکومت سلیمان^ع فتح سرزمین سبأ پس از کشف این منطقه توسط پرنده‌ای از لشکریان سلیمان آغاز می‌شود (کتاب مقدس، ۱۳۷۹، اول پادشاهان، ۱۰: ۱-۱۳). سلیمان^ع با گزارش این پرنده، به غیرالهی بودن این حکومت پی می‌برد و تصمیم می‌گیرد آنان را به پرستش خدای یکتا فرا خواند. او طی نامه‌ای، مردم این سرزمین را به خداپرستی دعوت می‌کند. مضمون نامه، در اوج برتری محتوای آن، در نهایت سادگی است و مهم آن است که با «بسم الله الرحمن الرحيم» (نمل: ۲۹-۳۰) آغاز شده است. سلیمان^ع در این نامه کریمانه سخن گفت، نه با زبان تهدید. می‌توان گفت که در قرآن، اخلاق و خداپرستی، دلایل این ارتباط سیاسی - فرهنگی معرفی شده است. همین برخورد نیز سرانجام به تسلیم ملکه سبأ و فتح آن سرزمین منجر شد. بنابراین، یکی از لوازم ضروری کارگزاران فرهنگی، بهره‌مندی از تربیت متعالی فرهنگی و استراتژی فرهنگی است و در نهایت نمود این ویژگی‌ها در رفتار فرهنگی متبلور است. مصداق چنین رفتار هوشمندانه فرهنگی در عملکرد سلیمان^ع آشکار است.

۴-۴. اخلاق حسنه، مهرورزی و مردم‌دوستی

اخلاق حسنه علاوه بر تأثیر فردی، تأثیر اجتماعی نیز دارد. اخلاق کنش اجتماعی و



فردی دارد و شخص را به مصلح و تأثیرگذار بر جامعه تبدیل می‌کند. مثلاً تحقیر نکردن دیگران و دوستی و محبت، موجب پیوندهای اجتماعی می‌شود. آیه ۲۰۰ سوره آل عمران با تأکید بر همبستگی، مهرورزی و دعوت به انسجام و اجتماعی زیستن، انسان را به کسب منافع و مزایای مادی و معنوی همبستگی، خوش اخلاقی و خوشرویی دعوت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۱۴۹-۱۶۰). همه پیامبران الهی برای تکامل اخلاق انسان تلاش کردند. رسول خدا^ص؛ در این راستا فرمود: «من برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث گردیدم.» (پاینده، بی‌تا، ۳۴۵). امام صادق^ع؛ نیز فرمود: «إِنَّ الْبِرَّ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ يَعْمُرَانِ الدِّيَارَ وَ يَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ». نیکوکاری و حسن خلق موجب عمران شهرها و افزایش عمر می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۱۰۰). بدین‌سان، اخلاق در همبستگی و نوع دوستی تأثیر اجتماعی دارد و موجب بلوغ تمدنی انسان‌ها می‌شود. مارگارت میدا (م. ۱۹۷۸)، مردم‌شناس امریکایی، اولین نشانه تمدن در فرهنگ باستانی را استخوان شکسته و درمان‌شده پای انسانی عنوان می‌کند و با اشاره به رفتار فرهنگی «مهرورزی و کمک به دیگران» در مشکلات، آن را نقطه دقیق شروع تمدن می‌داند (<http://kwcmag.com/2020/10/16/a-sign-of-civilization>).

یوسف^ع؛ در زمان اوج قدرت و عظمت، برادران خود را که او را به شدت آزار داده بودند، کریمانه بخشید (یوسف: ۹۲). این رفتار می‌تواند الگوی رفتار با رعایا و به طور کلی مردم باشد؛ زیرا بالاخره برادران یوسف^ع؛ مانند دیگر رعایا به ناچار تحت امر حاکم بودند. حاکم در اینجا با مجرمانی مواجه است که جرمشان حداقل برای او از روز روشن‌تر است. با وجود این، او نه بر اساس خواست خود و نه از روی غضب، آنان را محاکمه نمی‌کند. در این محاکمه، اصل اصلاح رفتار مجرمان است، نه تهدید و شکنجه. مسلماً این روش تأثیر شگرفی بر مردم و تمایل آنان به این رهبر الهی داشت. یوسف در مورد زلیخا نیز فقط خواستار اثبات بی‌گناهی خود از تهمتی بود که به او نسبت داده بودند (یوسف: ۵۱، ۵۲ و ۵۳). بنی‌اسرائیل نیز پس از آن‌که به رهبری موسی^ع؛ جمعیتی منسجم را تشکیل دادند، مدتی را با همان مشقتی که پیش از ورود موسی^ع؛ داشتند، سپری نمودند؛ تا آن‌که پس از هجرت از مصر و نابودی فرعون، از این عذاب‌رهایی یافتند. اما صبر آن‌ها در همان مدت اندک به سر آمده بود و در نتیجه، شروع به انتقاد و بهانه‌گیری کردند. موسی^ع؛ از بسیاری از بهانه‌های آنان چشم‌پوشی کرد و درخواست‌های آنان را به درگاه الهی عرضه نمود (بقره: ۵۵). او به بسیاری از طعن‌هایی که در حق او روا می‌داشتند بی‌توجه بود (اعراف: ۱۲۹). موسی^ع؛ با شناخت نقاط قوت و تحمل نقاط ضعف آنان و با صبر و شکیبایی،

بنی اسرائیل را مدیریت نمود.

موسی^ع؛ در برابر ناشکیبایی قوم خود نه تنها ناشکیبایی نکرد، بلکه برای آنان آرزوی پیروزی نمود و وعده بهروزی داد. آنچه در اینجا مورد نظر است، سماجت بی دلیل مردم در برابر احکام خداوند و مهرورزی و بردباری این پیامبر بزرگ در برابر آن هاست. نکته قابل توجه اینکه موسی^ع؛ از همین نقطه ضعف بنی اسرائیل (بهانه گیری درباره حکم خدا، تا آنجا که به تعبیر قرآن، «نزدیک بود که فرمان الهی را انجام ندهند.» (بقره: ۷۱))، پدیده مثبت فرمان برداری را به وجود آورد و کاری کرد که این دستور را انجام دهند. شکیبایی موسی^ع؛ ایمان و استواری عده زیادی از آنان در راه دین را تقویت کرد (دبیاجی، ۱۳۸۷، ۱۰۵) و افراد بیشتری را جذب نمود؛ موجب شد رویش ها بیشتر و نهایتاً ریزش ها کمتر شود. آیه ۱۵۹ سوره آل عمران نیز به مهرورزی اشاره می کند، که ارتباط تنگاتنگی با مسئله استبداد دارد. قرآن با یادآوری محبت پیامبر^ص؛ نسبت به مردم، توضیح می دهد که علت دیگر استقبال عمومی به حکومت اسلام، مردم دوستی ایشان است. این مردم دوستی به شکل استغفار و گذشت از اشتباهات اجتماعی و سیاسی آنان نمود یافت. یکی از دلایل گسترش اسلام و نفوذ عمیق و وسیع اسلام در دل های دیگران نیز، رفتار سیاسی منعطفانه آن حضرت بود؛ چنان که در ماجرای فتح مکه به مکیان فرمود: «من با شما همانگونه هستم که برادرم یوسف به برادرانش گفت: "امروز خجل نباشید. من از شما گذشتم و خدا هم گناه شما را ببخشد؛ که او مهربان ترین مهربانان است."» (یوسف: ۹۲؛ بلاذری، ۱۳۹۸، ۵۱) رسول خدا^ص؛ کرامت انسان را معادل احترام به خود معرفی می کند و آن را در طول رعایت حرمت ساحت ربوبی می شمارد. آن حضرت فرمود: «مَنْ أَدَىٰ مُؤْمِنًا فَقَدْ آذَانِي وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَهُوَ مَلْعُونٌ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزَّبُورِ وَالْفُرْقَانِ.» (حکیمی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۸۸). در این راستا رسول خدا^ص؛ با فرهنگ زن ستیزی مبارزه کرد؛ زیرا در جاهلیت عرب، اشرافی گری ایران باستان و تثلیث تحریفی یونان، از «زن» به عنوان یک انسان، کاملاً غفلت شده بود. شاهد این مدعا اشارات قرآن و برخی کتب تاریخی است. قرآن به صراحت، از زنده به گور کردن دختران یاد می کند (تکویر: ۸ و ۹). در گزارشی از عهد ساسانیان (همزمان با رسالت پیامبر ص) آمده است که زن به مثابه سایر اعضای خانواده مانند کودکان و بردگان، محکوم به عدالت بی چون و چرا بود. یکی از کلمات قصار می گوید که زن باید هر روز سه بار از شوی و آقای خود بپرسد که چه باید بیندیشد، چه باید بگوید و چه باید بکند. همچنین، نافرمانی نسبت به مرد، اجازه طرد زن را به او می داد (بارتلمه، ۱۳۷۷، ۱۱۲). نهایت اینکه، این رکن تکمیل کننده پیکره انسانی



در جامعه یونان باستان، با عبارت «حیوان بلندمو و کوتاه‌فکر» معرفی می‌شود (برکسون، ۱۳۵۸، ۱۲). تلاش رسول خدا ص، از یک سو باورهای ریشه‌دار مربوط به زنان را ویران نمود و از سوی دیگر، بر ویرانه‌های آن، ارزش‌هایی هم‌نوا با ساخت جامعه اسلامی ایجاد کرد. در این مسیر دشوار، آموزه‌های قرآنی و فعالیت‌های فرهنگی رسول خدا ص، در دگرگونی اجتماعی نظام جاهلی مؤثر افتاد. ایشان با ابزارهای اخلاقی مبتنی بر ایجاد اعتماد عمومی، انگاره‌های فرهنگ اسلامی را تقویت نمود و با تصحیح ارتباطات فردی و تغییر رفتار جمعی، ظرفیت‌های اجتماعی را برای تحقق درونی‌سازی ارزش‌ها توسعه بخشید. در فلسفه اخلاق، همه گروه‌های انسانی بر اصولی مثل عدالت و حسن خلق - که پیامبران مروج آن بودند - توافق دارند. در نتیجه می‌توان گفت، این ویژگی انبیای الهی جنبه تمدن‌سازی داشته است.

۵-۴. کارآمدی، مدیریت و قاطعیت

توانایی اعمال قدرت مشروع از شرایط مهم دیگری است که قرآن برای حاکمان بیان می‌کند. این شرط در آموزه‌های قرآنی به عنوان «قاطعیت» یاد شده است. حاکم باید افزون بر مهربانی، عدالت و مشورت با مردم، پس از گرفتن هر تصمیمی، در اجرای آن قاطعیت داشته باشد. قاطعیت هرگز به معنای استبداد نیست؛ زیرا بدون قاطعیت پس از تصمیم نمی‌توان به شهریاری پرداخت و نظام شهری را مدیریت نمود.

قاطعیت به معنای به‌کارگیری هرگونه قدرت قانونی برای اعمال قانون است و می‌تواند به اشکال مختلفی چون حدود و تعزیرات، جهاد و به‌کارگیری شمشیر و زور (تعبیر قرآنی آن «حدید» است) تجلی و ظهور کند.

قرآن در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران به ضرورت قاطعیت همراه با مشورت اشاره می‌کند و به رسول خدا ص دستور می‌دهد که پس از مشورت، آنچه را که به صلاح امت دانسته عملی کند و هرگاه تصمیمی گرفت، با توکل بر خدا نسبت به انجام آن قاطعیت داشته باشد. در آیه ۳۲ سوره نمل نیز از قاطعیت در امر، که مفهومی اجتماعی دارد، سخن رفته است.

یوسف ع؛ از سوی پادشاه مصر به صفت «مکین» آراسته شد (یوسف: ۵۴). «مکین» به فردی گفته می‌شود که مقام و منزلت دارد (معلوف، ۱۳۸۵، ج ۲، ۱۹۳۶). طبرسی در توضیح معنای «مکین» نقل می‌کند که منظور پادشاه مصر از این منزلت، همانا سلطه‌ای همچون سلطه خود او بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ۳۱۲). در تفاسیر دیگر نیز تأیید شده که یوسف ع؛ از اختیارات کافی برای حاکمیت برخوردار بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ۲۷۲). از نشانه‌های کارآمدی یوسف ع؛ همین بس که در برخورد با بزرگان آیین مصر،

هوشمندانه عمل کرد. آگاهی از آداب و رسوم دینی مردم، جایگاه بزرگان مصر و میزان قدرت آنان و تصویر ایجادشده از سوی آنان در مورد جایگاه نیمه‌خدایی‌شان در اذهان مردم مصر، سبب شد، یوسف استراتژی و رفتار مناسبی از خود بروز دهد؛ لذا با درک درست شرایط - و نه از طریق جنگ و منازعه یا پند و نصیحت - و از راه اصلاح ضروری‌ترین نیاز مردم (ساماندهی امور اقتصادی) وارد عمل شد.

در مقابل فتنه‌های دینی، رهبر و حاکم جامعه وظایفی دارند. جامعه نیازمند امنیت اجتماعی است. در حکومت موسی^ع؛ و ماجرای فتنه سامری، گرچه هارون گناهی نداشت، بازخواست شد و سامری محکوم به تنبیه «لا مِسَاس» (محرومیت از پایگاه‌های اجتماعی و ارتباطات طبیعی با مردم) گردید (طه: ۹۷)؛ تا جامعه از فکر مسموم او مصون بماند. برخورد فیزیکی موسی^ع؛ با نماد پرستش هم جالب توجه است. با توجه به اینکه قوم موسی از زر و زیورشان آن نماد (تندیس گوساله) را ساخته بودند (اعراف: ۱۴۸؛ طه: ۸۷)، نگهداری آن به دلایل هنری و اقتصادی می‌توانست توجیه شود؛ اما موسی^ع؛ که با اهداف اصلاحی، حکومت و تمدن تشکیل داده بود، قاطعانه و انقلابی عمل کرد. برخورد موسی^ع؛ با فتنه فرهنگی سامری بدون جدل بود؛ چنان‌که برخورد او با نماد پرستش نیز حکم به نابودی آن بود. آگاهی از ویژگی‌های خلقی بنی‌اسرائیل سبب قاطعیت در این رفتار فرهنگی بود. موسی^ع؛ با مفسدان اقتصادی نیز برخوردی قاطعانه داشت. قارون طبق سخن قرآن، به عنوان نماد ثروت در امت موسی معرفی شده است (قصص: ۷۶). قارون با توهم رقابت با موسی^ع؛ و به سبب دلخوشی به ثروت فراوان خود، با حاکمیت موسی مخالفت کرد و در مقابل یکی از تکالیف دینی (زکات) و با همراهی برخی از همفکرانش، حرکتی اجتماعی در برابر موسی^ع؛ شکل داد. آن‌ها نه‌تنها به این حکم عمل نکردند، بلکه با متهم کردن موسی^ع؛ به فساد اخلاقی، وی را به مناظره میان مردم کشاندند؛ پس از آن و چون شواهد علیه قارون و دیگر تهمت‌زندگان اقامه شد، بر اثر معجزه الهی، قارون همراه با گنج‌هایش در زمین فرو رفت (قصص: ۷۶-۸۲). در حکومت موسی^ع؛ قارون نماد پدیده فرصت‌طلبی متکی بر قدرت اقتصادی است؛ هرچند که عمل او جنبه سیاسی هم داشت. موسی^ع؛ نماد رهبر یک حکومت الهی است، که با سرسختی همراه با آگاهی‌بخشی اجتماعی، در مقابل فتنه اقتصادی ایستاد.

سلیمان^ع؛ به عنوان متولی اصلی فرهنگ، تلاش گسترده‌ای برای ارتقاء دولت الهی خود در پیش گرفت. مدیریت و مهندسی فرهنگی در حقیقت، طراحی یک الگوی عملیاتی برای توسعه جامعه اسلامی است (بنیانیان، ۱۳۸۸، ۲۳) و این نکته‌ای است که سلیمان^ع؛ آن



را به عنوان سند چشم‌انداز برنامه خود در پیش گرفت. وی تلاش گسترده‌ای در ارتباط با فعالیت‌های مرتبط با توسعه اقتصادی - اجتماعی جامعه انجام داد (سبأ: ۱۲-۱۳؛ کتاب مقدس، ۱۳۷۹، اول پادشاهان، ۹: ۲۶) و در این مسیر، از مدیریت سرمایه‌های فرهنگی غافل نماند (نحل: ۳۰-۳۱)؛ زیرا فرهنگی می‌تواند تداوم یابد که پاسخ‌گوی نیازمندی‌های مادی و روحی افراد باشد.

۴-۶. توانایی‌های علمی و جسمی

توانایی علمی، به‌گونه‌ای که شخص توانایی رویارویی با مسائل و اهداف حکومت و مدیریت جامعه را داشته باشد؛ همچنین توانایی‌های جسمی، که حاکم را بر انجام فعالیت‌های بیش از توان افراد عادی جامعه توانا کند، از دیگر شرایط مهمی است که قرآن برای کارگزاران تمدن برمی‌شمارد. روشن است که بدون توانایی علمی، هر مدیریتی با شکست و افزایش هزینه‌ها روبه‌رو می‌شود و جامعه در مسیر کمالی خود، دست‌کم با چالش می‌گردد. همچنین، از آنجا که مدیریت جامعه نیازمند تلاش دوچندان است، تا همه مشکلات کلان آن به صورت کامل ارزیابی و بر آن‌ها نظارت و مدیریت شود، حاکم جامعه باید از نظر جسمی به اندازه کافی توان داشته باشد؛ تا به سرعت خسته نشود و در حوزه عمل کم نیارد (بقره: ۲۴۷).

یوسف؟ع؛ در پذیرش مسئولیت حکومتی به مقوله دانایی توجه کرد و آن را یکی از ضروریات پذیرش مسئولیت برشمرد و خود را با صفت «علیم» توصیف نمود (یوسف: ۵۵). در مجموع گفت‌مان یوسف؟ع؛ و پادشاه مصر، چهار صفت برای پذیرش مسئولیت و انتخاب کارگزار ذکر شده است: مکنّت و توانایی، امانت‌داری، پاسداری و تعهد، آگاهی و تخصص (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۶، ۸۱).

حضور موسی؟ع؛ با ادعای بزرگ «ما فرستاده خدای جهانیانیم» (شعراء: ۱۶) در دربار فرعون، فرعون را شگفت‌زده کرد. پرسش و پاسخ‌های فرعون و موسی؟ع؛ درباره آفریدگار (شعراء: ۲۲-۲۴) و ارائه معجزاتی از سوی موسی؟ع؛ سبب شد که درباریان فرعون، چیزی بینند که هم بترسند، هم شگفت‌زده شوند و هم درستی راه موسی؟ع؛ را دریابند؛ هرچند ترس از فرعون، آنان را از پذیرش حق بازمی‌داشت (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۳، ۱۸۹-۱۹۰). طبعاً صرف حضور حضرت می‌توانست زمینه‌ساز گفت‌مان فرهنگی مناسبی باشد.

داوود؟ع؛ تجسم قانون و تحقق آن در جامعه بنی‌اسرائیل بود. مزیت حکومت داوود؟ع؛ آمیختگی آن با حکمت بود؛ یعنی تدبیری درست و اصیل برای استقرار یک حکومت توانا، تا سنجش قانون را به دقیق‌ترین شکل در همه شئون دولتی و ملتی به

کار اندازد (حجازی، ۱۳۶۰، ۹۳-۹۰). او از حکمت، نفوذ کلام و علم قضاوت برخوردار بود. قرآن می‌فرماید: «و به او قوه درک حقایق عطا کردیم.» (ص:۲۰). حکمت او در نوع حکومت‌داری نیز تأثیر داشت؛ چنان‌که حکومت وی را قدرتمند ساخت. همچنین، صنعت زره‌سازی و مهارت جنگی‌اش، او را بر دشمنان پیروز گردانید. خداوند کوه‌ها را (برای صنایع معماری و فلزات) به تسخیر وی درآورد و با وحی خود به او، صنعت ذوب فلزات و زره‌بافی با آهن را آموخت (انبیاء:۷۹-۸۰).

سلیمان در قرآن وارث داوود^ع خوانده شده است (نمل:۱۶). صفاتی که در قرآن برای این پیامبر تمدن‌ساز ذکر شده عبارت است از: علم (نمل:۱۵)، منطق الطیر (دانستن زبان مرغان و سخن گفتن با آنان) (نمل:۱۶)، تسخیر نیروهای نامرئی (مثل جتیان) (نمل: ۱۷) و تسخیر عوامل طبیعی (مثل باد) (نمل:۱۲). سلیمان^ع با داشتن این توانایی‌ها، توانست به گسترش فرهنگ وحدانیت بپردازد. در آیات مربوط به حاکمیت سلیمان^ع؛ شواهد روشنی از نوع مدیریت علمی او به دست می‌آید. بعضی مورخان نیز بر توسعه علمی در زمان او صحه گذاشته‌اند. دایره اقتدار ذهنی و دانش سلیمان^ع؛ به حدی وسیع بود، که در قلمرو اشیای طبیعی و نباتات و حیوانات و پرندگان سخن می‌دانست و فیلسوف و معلم الآدابی بود که سه هزار مَثَل گفت (کتاب مقدس، ۱۳۷۹، اول پادشاهان، ۳۲:۴-۳۳).

تمدن‌سازی، به انسان‌هایی جدی، باحوصله و جهانی‌نگر نیاز دارد؛ گروهی که دغدغه حفظ و بسط تمدن را داشته باشند. پیش‌نیاز دیگر تمدن‌سازی، ثبات است. لازمه دیگر آن، نیاز به قدرت در دو بعد کمی و کیفی است. در بعد کمی، قدرت نظامی، مالی و ... و در بعد کیفی، قدرت فکری، نظری و ... نیاز است (انفال:۶۰؛ منتظر القائم، ۱۳۸۶، ۳۱).

در سیره نبوی و تعالیم قرآنی نیز بر همه این شاخص‌ها تأکید شده است. رسول خدا^ص؛ در میان پیروانش نهضت یادگیری را بنا نهاد؛ زمینه‌های پیشرفت را فراهم و شالوده فرهنگ و تمدن اسلامی را بنا کرد (منتظر القائم، ۱۳۹۱، ۱۹۴). توماس کارلایل، محقق انگلیسی، در این زمینه می‌گوید: «محمد قوانین مدنی و اخلاقی را عرضه کرد، تا وحشی‌گری را براندازد و بی‌قانونی را با نظم و تمدن جایگزین سازد.» (به نقل از صمیمی، ۱۳۸۲، ۳۴۸). رسول خدا^ص؛ به وسیله موعظه و خطابه، قرائت قرآن و مبارزه با تحجر و خرافه‌پرستی، یارانش را به طلب دانش فراخواند و با کتابت قرآن و حدیث، مکاتبه، هجرت و اعزام مبلغ، کاخ بلندمرتبه دانش اسلامی را بنا نهاد (منتظر القائم، ۱۳۹۱، ۱۹۴). در نتیجه می‌توان گفت، در همه تاریخ، دینی جز اسلام، پیروان خود را پیوسته به نیرومند بودن دعوت نکرده و هیچ‌چاپ دینی در این زمینه مانند اسلام موفق نبوده است (رامیار، ۱۳۶۲، ۲۳۵).



۷-۴. تبدیل تهدیدها به فرصتها

یوسف^ع؛ در زندان، که نوعی توقف در هدف و زندگی را در اذهان تداعی می‌کند، بیکار ننشست و از این فرصت در راستای خودسازی و هدایت زندانیان بهره برد. وی روز و شب را پیوسته در ستایش خدا می‌گذراند و دریافت که در این تنهایی چه خوب می‌تواند با خدایش انس گیرد و دلش چنان برای دوستی همه انسان‌ها می‌تپد، که حتی از آنان که بر او ستم کرده‌اند، هیچ‌کس کینه‌ای در خود نمی‌یابد (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۵۲-۵۳). او با هم‌بندهایش نیز از در دوستی درآمد و دلشان را آرامش بخشید و آنان را به پرستش خدای یگانه فراخواند؛ البته با لطفی که در جانها نشست (یوسف: ۳۷؛ کتاب مقدس، ۱۳۷۹، سفر پیدایش، ۱: ۴-۲۲).

فرعون در برابر جادوی موسی^ع؛ ساحران را فراخواند. موسی از این ماجرا به عنوان فرصتی برای ترویج شریعت خود استفاده کرد. جادوگران با دیدن معجزه موسی به او ایمان آوردند (طه: ۶۵-۷۰)؛ زیرا گاه اگر فردی در فتنی متخصص باشد، برای پذیرش حقیقت، از دیگران آماده‌تر است. این ماجرا بدون شک نه تنها سبب ایمان ساحران گردید، بلکه رغبت مردم به موسی^ع؛ را نیز دوچندان نمود. نوع معجزات موسی^ع؛ با موضوعاتی که در آن روزگار در میان مردم رایج بود پیوند نزدیکی داشت و ذهن و ضمیر آنان را به خود کشانید (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۱۹۳-۱۹۴).

داوود^ع؛ تلاش گسترده‌ای کرد، تا روابطش با حامیان و پشتیبانان او در دورترین نقطه شمال کشورش استوار شود (همان، ج ۳، ۵۷-۵۳؛ نجار، بی‌تا، ۳۶۹). او حتی در صدد ارتباط با مخالفان خود بود و از آنان خواست که به او بپیوندند؛ چنان‌که بسیاری نیز دعوت او را پذیرفتند (کتاب مقدس، ۱۳۷۹، سموئیل دوم، ۲: ۸).

سلیمان^ع؛ در فتح سرزمین سبأ تصمیم گرفت به جای درگیری با این حکومت، آنان را به پرستش خدای یکتا فرا خواند. او طی نامه‌ای ایشان را به خداپرستی دعوت کرد. ماجرای قوم و ملکه سبأ سرانجام به تسلیم ملکه سبأ و فتح آن سرزمین منجر شد و تهدیدی که این سرزمین به لحاظ اعتقادی می‌توانست داشته باشد، با تدبیر سلیمان^ع؛ برطرف شد (نمل: ۳۶-۴۴).

در حکومت‌های انبیا، موارد بسیاری از تبدیل تهدیدها به فرصتها می‌توان یافت؛ به‌ویژه در حرکت‌های رسول خدا^ص؛ که سعی داشت هرگونه خطری را با روش‌های متنوع مثل بخشش، پاداش، تضمین جان و مال، بستن عهدنامه و ... تبدیل به موقعیتی برای تثبیت دین نماید (منتظر القائم، ۱۳۹۱، ۱۷۲-۱۸۴). هدف حکومت الهی، انسان‌سازی است و

لذا به افراد فرصت بازگشت و اصلاح می‌دهد و در این کار منافع مادی و معنوی آن فرد یا جامعه را در نظر می‌گیرد؛ در صورتی که در نظام‌های دیگر، تنها برای رفع خطرات حاکمیت با هزینه کمتر، به این کار مبادرت می‌شود (دیباجی، ۱۳۷۸، ۱۰۳). این ویژگی انبیای الهی از اصلی‌ترین استراتژی‌های دین الهی در مسیر پیشرفت و تمدن‌سازی است و همان‌طور که در نمونه‌های مذکور اشاره شد، به افراد جامعه فرصت می‌دهد با به‌کارگیری آن، در شکل‌گیری تمدن نقش ایفای نقش کنند.

۸-۴. اقامه عدالت

بی‌گمان، اجتناب از ستم چیزی جز تأکید بر عدالت و احسان نیست؛ زیرا اصولاً حکومت ستمکار و حاکمان ستمگر در مفهوم قرآنی نه‌تنها شایسته حکومت نیستند، بلکه لازم است از شر آنان رهایی شوند و با مبارزه با آنان، حکومت عادل و صالح برپا کنند. از این‌رو، وقتی از شرط اجتناب از ظلم و ستم سخن گفته می‌شود، به معنای تأکید بر امری است که از آن به «عدالت» یاد شده است. حاکم ظالم و ستمکار در آموزه‌های قرآنی جایی برای حکومت ندارد و امت باید با او مبارزه و حکومتش را ساقط کنند (یوسف: ۷۸-۷۹). به نظر می‌رسد مفاهیمی چون عدالت و اجتناب از ستم ناظر به یکدیگرند؛ زیرا عدالت به معنای گرایش نداشتن به انحراف و یا قرار گرفتن هر چیز در جای خود است. افراط و تفریط از حالت طبیعی، عدالت را از میان می‌برد. از سوی دیگر، ظلم و ستم تجاوز و گرایش به سوی افراط و تفریط است. بنابراین هرگونه رفتاری که خروج از حالت طبیعی بوده، گرایش به تجاوز و افراط و تفریط داشته باشد، می‌تواند عاملی مهم برای از دست رفتن شرط عدالت باشد.

عدالت اجتماعی یوسف؟؛ فاصله فقیر و غنی را بسیار کم کرد و آرامش را برای مردمان آن سرزمین به ارمغان آورد. دیدگاه یوسف؟؛ (ذخیره‌سازی، مصرف در حد نیاز و فروش اضافه تولید) سبب شد میزان تولید بالا رفته، ذخائر ملی رو به افزایش نهد و مساوات بین مردم برقرار گردد (برقی‌کار، ۱۳۸۶، ۵۱-۵۲).

داوود؟؛ پیامبری عدالت‌گستر و قانون‌محور بود؛ تا آنجا که حضرت علی؟؛ و دیگر اولیای الهی در قضاوت‌ها و احکام خویش، به معیار بودن قضاوت‌های او استناد کرده‌اند. قرآن نیز می‌فرماید: «ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم. پس میان مردم به حق داوری کن و هرگز از هوس پیروی مکن...» (ص: ۲۶). از قضاوت‌هایی که داوود؟؛ به منظور برپایی عدالت انجام داد، کار قضاوتی مشترک با فرزند خود سلیمان بود. این قضاوت مربوط به داوری بین صاحب یک گله دام و یک کشاورز بود، که کشت او توسط



دام آن فرد آسیب دیده بود. در این زمان، سلیمان نوجوان بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ۷۹). این پدیده تاریخی حاوی اشاراتی به محوریت عدالت در حکومت داوود^ع و تداوم آن در روش حکومتی سلیمان^ع است. میوه‌های درخت عدالت در زمان داوود^ع رشد و بالندگی علمی و اقتصادی و تمدن باشکوه در دوره سلیمان^ع است.

رسول خدا^ص نیز مساعی گسترده‌ای را برای اجرای عدالت در میان پیروان خود به عمل آورد و توصیه می‌کرد: «یک سال عدالت از یک سال عبادت بهتر است.» (پاینده، بی‌تا، ص ۴۱۱، ح ۱۹۳۶).

۹-۴. امانت‌داری

از جمله شرایطی که قرآن برای حاکمان برمی‌شمارد، امانت‌داری است، که بدون احراز آن، شخص نمی‌تواند به عنوان حاکم مشروع بر مردم حکومت کند (نساء: ۵۸). به نظر می‌رسد که در نگرش قرآن، حکومت امانتی است که در اختیار شخص قرار می‌گیرد و او باید به عنوان «امین» از سوی خدا و مردم، در چارچوب قوانین و اصول عدالت و احسان، این امانت را حفظ کند؛ از این رو، شرط امانت‌داری، شرطی بنیادین است. هرگونه تعدی و تجاوز از اصولی که قرآن برای حاکم و حکومت برمی‌شمارد، موجب می‌شود تا حاکم از حکومت مشروع ساقط شود و مشروعیت دینی و سیاسی خود را از دست دهد.

در ماجرای یوسف^ع؛ به عنوان پیامبری تمدن‌ساز از نگاه قرآن - شهوت و غضب که در شرایط قدرت طغیان‌گرند، کنترل شده‌اند. لذا نخستین سیاست سوی یوسف^ع؛ سیاست نفس، یعنی کنترل طغیان‌های آن بود؛ آن هم در شرایطی که هنوز حکومتی نداشت. طبق متن قرآن، یوسف^ع؛ با صراحت، کام‌خواهی زنان مصر را رد کرد. این رد کردن صریح، با یادآوری نعمت خداوند بر او و در نظر گرفتن حد و مرز الهی همراه بود؛ نه اینکه ابتدا روی خوش نشان داده باشد، سپس با دیدن نشانی از طرف خدا به خود آمده و دست کشید باشد (قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ۱۹۸۰). تورات نیز به این مسئله اشاره دارد (کتاب مقدس، ۱۳۷۹، سفر پیدایش، ۷: ۳۹-۲۰).

در مورد موسی^ع؛ نیز این مسئله صادق است. در ماجرای ورود موسی^ع؛ به منطقه مدین و کمک به دو زنی که برای آب دادن به گوسفندان خود درمانده بودند، توصیف دختر شعیب^ع؛ از موسی^ع؛ از زبان قرآن، شنیدنی است: «به پدر خود گفت: ای پدر، او را به همکاری بگیر، که او بهترین فرد برای این کار [و] نیرومند و امین است.» (قصص: ۲۶). این بخش از ماجرای موسی^ع؛ جدا از نکات فراوان درباره مسائل اجتماعی، به دو ویژگی مهم صلحان اجتماعی می‌پردازد، که عبارت است از: قدرت و امانت. هدف موسی^ع؛ از این

اقدام (کمک به دختران شعیب ع) کمک به ناتوانی عده‌ای، در مقابل توانایی عده دیگری از آنان، برای بهره‌برداری از آب بود. اینجا موسی^ع قدرت آن را داشت که به قشر ناتوان جامعه کمک کند و این کار را کرد. از طرف دیگر، این قشر، آسیب‌پذیر و نیازمند امانت‌داری بود؛ زیرا زنان در مقابل مردان آسیب‌پذیرترند و ناموس جامعه محسوب می‌شوند و ناموس باید همچون امانتی حفظ شود. موسی^ع در برخورد با آن‌ها و در همراه شدن با یکی از آن‌ها تا رسیدن به خانه شعیب^ع؛ این امانت‌داری را از خود به نحو شایسته‌ای نشان داد. سلیمان^ع؛ ارزش قانون و نظم را به ملت خویش آموخت و آنان را از جنگ بازداشت و به امنیت رساند (دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ۳۵۷). او با اندیشه سلیمش به این حقیقت رهنمون شده بود که تنها در صورتی خواهد زیست که با همسایگانش به تفاهم برسد (کتاب مقدس، ۱۳۷۹، اول پادشاهان، ۱:۳؛ یعقوبی، ۱۳۷۹، ج ۱، ۵۷).

رسول خدا^ص؛ نیز از همان سال‌های آغازین دعوت، در جهت تأمین امنیت فردی و اجتماعی مسلمانان می‌کوشید. ایشان با افزایش فشار مشرکان در سال پنجم بعثت، دستور مهاجرت به حبشه را صادر نمود (ابن‌هشام، ۱۳۷۵، ۳۲۱). بدین‌سان، مهاجرت به حبشه، علاوه بر دستاوردهای دیگر، منجر به احساس امنیت فردی در میان مسلمانان شد و امنیت جمعی از مسلمانان در آن سرزمین فراهم گشت.

۴-۱۰. بهره‌مندی از هوش فرهنگی در نشر دین

کارگزار فرهنگی برای مدیریت مطلوب فرهنگ، نیازمند عقلانیت و هوش است. استعداد به‌کارگیری مهارت‌ها و توانایی‌ها در محیط‌های مختلف را «هوش فرهنگی» تعبیر کرده‌اند؛ یعنی اینکه فرد با تکیه بر قابلیت‌های خویش، الگوهای جدید تعاملات اجتماعی را فراگیرد و در اندیشه طراحی واکنش‌های رفتاری صحیح در این الگو باشد (ودادی و عباسعلی‌زاده، ۱۳۸۸، ۷۱).

روش یوسف^ع؛ در نشر دین توحیدی، همراه با در نظر گرفتن ظرفیت‌های روحی، ذهنی و ویژگی‌های مردم زمان خود بود. سیاست تدریجی در زمینه تبیین اعتقادات، نه فقط از سوی این پیامبر، بلکه توسط سایر پیامبران نیز انجام می‌شد. یوسف^ع؛ طقّ چهارده سال زمامداری اقتصادی تمدن مصر و در قالب سر و سامان دادن به امور معیشتی مردم، توانست آمادگی فکری هدایت‌شده‌ای را در افراد ایجاد کنند. با پذیرش افرادی معدود، بینش و نگرش‌های مشترک به وجود آمد و منجر به وحدت سیاسی و فرهنگی گردید. آن حضرت ظرفیت‌های ذهنی و روحی مردم را کاملاً مد نظر داشت و محتوای دعوت خود را متناسب با همان بستر اجتماعی خاص قرار می‌داد. ازاین‌رو، زمان ورود به دربار



عزیز مصر، ابتدا - چنان که انتظار می‌رفت - نصیحت درباریان را در پیش نگرفت، بلکه به اصلاحات اقتصادی روی آورد و در روند اصلاح امور اقتصادی، به نشر آیین توحیدی پرداخت. این روش سبب شد جامعه دچار تشتت درونی نشود و وحدت نسبی پیشین را تا حدی حفظ کند.

فرعون در برابر جادوی موسی^ع؛ ساحران را فرا خواند. موسی^ع؛ از این رخداد، به عنوان فرصتی برای ترویج دین و شریعت خود استفاده کرد؛ حتی نوع معجزات موسی^ع؛ با موضوعات رایج در آن روزگار در میان مردم پیوند نزدیکی داشت و ذهن و ضمیر آنان را به سوی خود می‌کشاند (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۱۹۳-۱۹۴). این مسئله برخاسته از هوش فرهنگی وی در مواجهه با مردم بود.

طبق گزارش قرآن، ملکه قوم سبأ از هر نعمتی برخوردار بود (نمل: ۲۳). در این ماجرا، هوشمندی حکومت دینی، قدرت و سرعت عمل در روابط خارجی و توجه به توسعه علمی و اقتصادی را می‌توان دید. امروزه در دانش مهندسی فرهنگی، از این هوشمندی، تحت عنوان «هوش فرهنگی» یاد می‌شود.

مصادق این رفتار، در عملکرد سلیمان به عنوان کارگزار فرهنگ آشکار است. اولین مؤلفه در شیوه سلیمان، احضار بلقیس و تخت اوست؛ که در کمتر از چشم بر هم زدن عملی شد (نمل: ۴۰). مفسران معتقدند قصد سلیمان از این عمل، نشان دادن قدرت خارق العاده‌ای بود که خدا در اختیارش گذاشته بود و می‌خواست با این کار، ملکه سبأ و قوم او را از قدرت الهی و شکوه آن با خبر کند (بیومی، ۱۳۸۳، ج ۳، ۱۳۳). مؤلفه دوم، خلاقیت سلیمان در برخورد با تخت بلقیس و تغییر دادن آن است (نمل: ۴۱). مؤلفه سوم، اعجاب ملکه سبأ از عظمت و ظرافت قصر سلیمان^ع؛ است: «او با قصری از آبنگینه روبه‌رو شد و آن شیشه‌ها را آب پنداشت و جامه از ساق پا بالا زد.» (نمل: ۴۴). ملکه سبأ با دیدن این آثار شگفت به خدا ایمان آورد و سلیمان^ع؛ با این کار، آیین توحید را در سرزمین او گسترش داد.

سیاست نشر و تبلیغ دین توسط رسول خدا^ص؛ نیز در جهت ایجاد امت واحده بود (یوسف: ۱۰۸). از روش دعوت فکری رسول خدا^ص؛ چنین برمی‌آید که آن حضرت به طرز هوشمندانه‌ای، کاملاً به ظرفیت‌های روحی و ذهنی مردم توجه داشت و محتوای دعوت خود را متناسب با همان بستر اجتماعی خاص قرار می‌داد؛ تا به این ترتیب، زمینه فراگیری پیام خود برای آحاد مردم را فراهم کند و علاوه بر این، پایه‌گذار وحدت فرهنگی و سیاسی باشد. بدین‌سان، شکی نیست که رعایت سیر تدریجی در امر هدایت را باید در همین راستا تحلیل کرد. سیاست تدریج در زمینه تبیین اعتقادات و نیز احکام و فروع

دینی رعایت می‌شد؛ به گونه‌ای که در دوران ده‌ساله مکه، اصول کلی جهان‌بینی - مانند توحید، نبوت و معاد - و سپس در مدینه، عموماً آیات احکام نازل گردید (اسراء: ۱۰۶). رعایت مبنای تدریج نه فقط در القا و انتقال محتوای دعوت، بلکه در روش‌ها و کیفیت دعوت حضرت نیز دیده می‌شد.

نتیجه‌گیری

قرآن در راستای بنای جامعه فاضله انسانی، راهکارهایی را در قالب احکام دین و دیگر امور مربوط به تعالی جامعه مطرح می‌کند، که اهتمام به این فرامین گام‌به‌گام، بشر را به ساخت تمدن الهی رهنمون می‌سازد. مهم‌ترین مؤلفه‌های ساخت تمدن در قرآن - در دو بخش مؤلفه‌های انسانی و غیرانسانی - عبارت است از: ایمان، اخلاق، علم، عدالت و ... (مؤلفه‌های انسانی)؛ زمین، باران، آب، کشاورزی، صنعت و ... (مؤلفه‌های غیرانسانی). هدف از بنای تمدن الهی، سعادت انسان در هر دو جهان است و بدون شک، تمدنی توان برآوردن این خواسته را دارد، که بر مبنای آموزه‌های الهی باشد. انبیا نخبگان تاریخ‌ساز بودند و هرگز اسیر تاریخ نشدند. هدف انبیا برپایی مدینه فاضله واقعی بود. در قرآن، پیامبران در راستای رسالت خود، وظیفه خطیر هدایت انسان‌ها و ترویج آیین توحیدی و اخلاق الهی را بر عهده داشتند. این کارگزاران تمدن‌ساز با عینیت بخشیدن به مفهوم ایمان، توحید و تقوا و پیوند زدن امور اجتماعی و اقتصادی به مبانی عقیدتی و خداپاوری، افعال خود را بر محور توحید و مبارزه با نفس تنظیم نموده، در اجرای امور حکومتی، اصلاحات اجتماعی و اقتصادی را در رأس برنامه‌های خود قرار دادند. از جمله صفات کارگزاران تمدن‌ساز مطرح در قرآن در بنیانگذاری تمدن، مبارزه با فساد و قدرت‌های استعمارگر، مقابله با اشرافیت و مالکیت‌های غاصبانه و دعوت و تلاش در راه سست کردن پایه‌های اقتدار جباران و مستکبران زمانه است. کلام و منطق نرم، مدارا با مردم، مهرورزی و مردم‌دوستی از اصول ثابت رفتاری کارگزاران تمدن‌ساز است. بنا به گواه قرآن و تاریخ، حُسن خلق موجب عمران شهرها و افزایش نعمات الهی می‌شود. کارآمدی، مدیریت و قاطعیت، انتظام جامعه شهری و ساماندهی شهرباری را فراهم می‌آورد و لذا از معیارهای کارگزاران تمدن‌ساز از منظر قرآن است. کارگزاران حکومت‌گر و تمدن‌ساز در قرآن، با اقتدار در حوزه‌های کمی (مانند قدرت نظامی و مالی) و کیفی (مانند قدرت فکری، ذهنی و نظری)، شالوده تمدن الهی را بنیان نهاده، بی‌قانونی را جایگزین نظم و تمدن کردند. در حکومت کارگزاران تمدن‌ساز، تبدیل تهدید به فرصت، در قالب بخشش،



پاداش و تضمین جان و مال، از اصلی‌ترین استراتژی‌ها در گسترش حوزه موحدان، استقرار دین الهی، همبستگی و تمدن‌سازی است. عدالت‌محوری از معیارهای مورد توجه قرآن در مسیر دستیابی به تمدن است. تلاش در ایجاد عدالت اجتماعی در سیره کارگزاران تمدن‌ساز، توسعه علمی و بالندگی اقتصادی را در پی دارد؛ که ره‌آورد آن ساخت تمدن است. امانت‌داری و ایجاد امنیت در بُعد فردی و اجتماعی، از ارکان اصلی تمدن است، که قرآن در سیره کارگزاران، بر آن تأکید فراوان دارد. کارگزاران تمدن‌ساز مطرح در قرآن، به عنوان مدیران و کارگزاران فرهنگی، با آگاهی و شناخت سرزمین، استعدادها، قابلیت‌ها و فرهنگ حاکم بر مردم، برنامه متناسب با موقعیت زمانی خود را طراحی و بر اساس آن، رفتار فرهنگی مناسبی در جامعه پیاده می‌کردند؛ تا از طریق آن، به پالایش اذهان و افکار مردم از شرک و سوق دادن آنان به یکتاپرستی نائل آیند. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که عملکرد، ویژگی‌های شخصی و شخصیتی و دستورات پیامبران، نمونه‌هایی از حاکمیت الهی است و لذا قابلیت پیاده‌سازی در بعد تمدن‌سازی در جوامع را دارد.

کتابنامه

قرآن کریم

- آلبرایت، ویلیام (۱۹۷۱)، *آثار فلسطین*، ترجمه زکی اسکندریه و محمد عبدالقادر، قاهره.
- الدر، جان (۱۳۳۵)، *باستان‌شناسی کتاب مقدس*، ترجمه سهیل آذری، تهران: نشر نور جهان، چاپ اول.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۹۹۶)، *مقدمه*، بیروت: دار المکتبة الهلال.
- ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الأعلام الاسلامی، چاپ اول.
- ابن‌کثیر دمشقی، اسماعیل (۱۴۰۷)، *البدایة والنهایة*، تحقیق احمد ابوملحم، بیروت.
- ----- (۱۴۱۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، تصحیح جمال‌الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم.
- ابن‌هشام، عبدالملک (۱۳۷۵)، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی سقا و دیگران، مصر: مطبعة مصطفى البابى الحلبي.
- بیومی مهران، محمد (۱۳۸۳)، *بررسی تاریخی قصص القرآن*، ترجمه مسعود انصاری و محمد راستگو، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- بارتلمه، کریستان (۱۳۷۷)، *زن در حقوق ساسانی*، ترجمه حسن ناصرالدین صاحب الزمانی، تهران.
- برکسون، هانری (۱۳۵۸)، *دو سرچشمه دین و اخلاق*، ترجمه حسن حبیبی، بی‌جا: شرکت انتشار، چاپ اول.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ اجددی*، ترجمه رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۳۹۸)، *فتوح البلدان*، تحقیق رضوان محمد رضوان، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- بنیانیان، حسن (۱۳۸۸)، «مهندسی فرهنگی از نظر تا عمل در جامعه ایران»، مجموعه مقالات اولین همایش مهندسی فرهنگی دبیرخانه شورای عالی فرهنگی، *ماهنامه مهندسی فرهنگی*، سال چهارم، ش ۳۳ و ۳۴، ص ۱۹۲۷، دانشگاه تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۶)، *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، تهران: فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
- بیرو، آلن (۱۳۷۰)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: کیهان، چاپ دوم.
- برقی‌کار، محسن و دیگران (۱۳۸۶)، *اطلس قرآنی*، اصفهان: حوزه علمیه اصفهان.
- ثعلبی، ابواسحاق (بی‌تا)، *قصص الأنبياء*، قاهره: دار الاحیاء التراث.
- حجازی، فخرالدین (۱۳۶۰)، *نقش پیامبران در تمدن انسان*، تهران: بعثت، چاپ شانزدهم.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۴)، *الحیة*، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
- حکیم، محسن و محمدباقر حکیم (۱۳۸۳)، «نقش حکومت در دگرگونی جامعه»، *نشریه قدس*.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۵۷)، *کشف الأسرار*، قم: آزادی.
- خاکرند، شکرالله (۱۳۹۰)، *سیر تمدن اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰)، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.



- دیباجی، محمدعلی (۱۳۸۷)، *پیامبران دولتمرد*، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، چاپ اول.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، *انویس و عصر تجدید*، تهران: ساقی، چاپ اول.
- ----- (۱۳۸۰)، *تمدن و تفکر غربی (مجموعه مقالات)*، تهران: ساقی، چاپ دوم.
- روشه، گی (۱۳۸۰)، *تغییرات اجتماعی*، ترجمه منصور وثوقی، تهران: نی.
- رامیار، محمود (۱۳۶۲)، *تاریخ قرآن*، تهران: امیرکبیر.
- زرگری‌نژاد، غلامحسین (۱۳۸۳)، *تاریخ تحلیلی اسلام*، قم: آیت عشق.
- قطب، سید (۱۴۱۲)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق، چاپ هفدهم.
- سهرمانی، اسعد (۱۳۹۵)، *اندیشمند مصلح (مالک بن نبی)*، ترجمه صادق آیینه‌وند، تهران: فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، *تاریخ تمدن*، تهران: آگاه، چاپ اول.
- شایق، مجید (۱۳۷۰)، «تاریخ اندیشه سیاسی در نهضت‌های انبیاء»، *نشریه حمایت*.
- صمیمی، مینو (۱۳۸۲)، *محمد در اروپا*، ترجمه عباس مهر یویا، تهران: اطلاعات.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی علوم القرآن*، با مقدمه محمدجواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۳)، *تاریخ الانبیاء*، اعداد شیخ قاسم هاشمی، بیروت: علمی.
- ----- (۱۳۷۴)، *سید محمدباقر موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چاپ پنجم.
- فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۷)، *الصادق فی تفسیر القرآن*، تحقیق سید محسن حسینی امینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- فوکوتساوا، یوکیچی (۱۳۷۹)، *نظریه تمدن*، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: گیو.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.
- قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۴)، *تاریخ الحکما*، به کوشش بهین دارایی، تهران: نشر دانشگاه تهران: چاپ اول.
- *کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)* (۱۳۷۹)، ترجمه فاضل‌خان همدانی، تهران: اساطیر.
- کرمی فقهی، محمدتقی و دیگران (۱۳۸۸)، *جستاری نظری در باب تمدن*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *اصول الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- معلوف، لوئیس (۱۳۸۵)، *فرهنگ بزرگ جامع (ترجمه المنجد)*، ترجمه احمد سیاح، تهران: اسلام، چاپ ششم.
- محمدی، ذکراالله (۱۳۷۳)، *نقش فرهنگ و تمدن در بیداری غرب*، قزوین: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۳)، *بحار الأنوار*، تهران: نشر اسلامیه، چاپ سوم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب‌الاسلامیه، چاپ اول.
- منتظر القائم، اصغر (۱۳۸۶)، *تاریخ اسلام تا سال چهارم هجری*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
- ----- (۱۳۹۱)، *تمدن‌سازی نبوی و علوی*، اصفهان: مرغ سلیمان، چاپ اول.

- میبیدی، ابوالفضل (۱۳۳۹)، *تفسیر کشف الاسرار و عده الابرار*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: نشر دانشگاه تهران.
- پاینده، ابوالقاسم (بی تا)، *نهج الفصاحة*، تهران: جاویدان.
- نجار، عبدالوهاب (بی تا)، *قصص الأنبياء*، بیروت: دارالجمیل، چاپ دوم.
- ودادی، احمد و منصوره عباسعلی زاده (۱۳۸۸)، «هوش فرهنگی در مهندسی فرهنگی با توجه به عصر جهانی شدن»، *ماهنامه مهندسی فرهنگی*، سال چهارم، ش ۳۳ و ۳۴، ص ۶۸۷۵، دانشگاه تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
- هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۴)، *نظریه برخورد تمدن ها*، ترجمه مجتبی امیری، تهران: وزارت امور خارجه.
- یعقوبی، ابن واضح (۱۳۷۹)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صاعر و دار بیروت.
- یزدان پرست، حمید (۱۳۸۷)، *داستان پیامبران*، تهران: نشر اطلاعات، چاپ سوم.

تأثیر عنصر زیبایی‌شناسی قرآنی بر تقویت ارزش‌های انسانی و تمدنی (با تأکید بر مسئله شهرنشینی)



علیرضا کاوند*

چکیده:

مسئله زیبایی‌شناسی قرآن، همواره از مسایل پر اهمیت در تاریخ تمدن اسلامی، شهرنشینی و عمران و آبادانی سرزمین‌های اسلامی در ۱۵ قرن اخیر بوده که ضروری است با توجه به تغییرات و تحولات خواسته یا ناخواسته‌ای که در گذر زمان، با وجود شاخصه‌های اسلامی-قرآنی در متن دین مبین اسلام برای تمدن و شهرسازی، در سبک زندگی مسلمانان صورت گرفته، مورد توجه مجدد قرار گیرد تا از این منظر، به اصلاح سبک زندگی، اقدام گردد. در این تحقیق که با رویکرد موضوعی صورت گرفته، بدین نتایج دست یافته‌ایم؛ ۱- هدف قرآن و سنت نبوی از خلال دستور به زیباسازی مکان‌ها و ساختمان‌ها این بود، که حکمت‌های بزرگی را که در حفظ مقاصد شریعت است به ویژه دین، تحقق بخشد؛ ۲- در زمینه تمدن و ساخت و ساز ضروری است، کتاب‌ها و آثار موجود در میراث خود را که در زمینه محیط زیست و شهرسازی است، مطالعه کنیم و در آن‌ها دقت و توجه ویژه داشته باشیم؛ ۳- تمدن‌ها به واسطه‌ی عنصر اخلاقی و روحی جاودانه می‌شوند، رسالت خود را انجام می‌دهند و به پیشرفت خود ادامه می‌دهند. زیرا ماده بدون روح، ساختمانی بی‌پایه است و اساس تمدن مسلمانان، دین اسلام است که باید به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم؟ص؟ و اهل بیت؟عم؟ به تفصیل پرداخت تا آن پایه‌ها را کشف کرد.

واژگان کلیدی: قرآن، زیبایی‌شناسی، شهرنشینی، ساخت و ساز، ارزش، تمدن

دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲

پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۴

صفحه ۷۶ تا صفحه ۹۷

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
kavand@quran.ac.ir

طرح مسئله:

در این مجال، به بررسی ماهیت مبحث زیبایی‌شناسی قرآن کریم و تأثیر آن در زندگی مردم، ریشه‌یابی و بازنمایی عنصر زیبایی‌شناسی در قرآن و مواضع مختلف کاربرد آن در قرآن کریم می‌پردازیم. کلمه «جمیل» در قرآن کریم در هفت موضع ذکر شده که با صبر، صفا، تسریح، هجر و سایر ارزش‌های اخلاقی و روحی مرتبط است؛ لفظ «زینت» و مشتقات مختلف آن، ۴۶ بار در قرآن کریم آمده است. لفظ «خسن» که مترادف واژه «جمال» است، در عبارات و سیاق‌های متعددی آمده و همه این الفاظ، زیبایی‌شناسی و مترادف‌های آن، و مواضع کاربرد آن‌ها در قرآن کریم، فقط به جهت تذکر دائمی به وجود خداوند یکتاست که همه‌ی انوار، خیرها و زیبایی‌ها در این جهان زیبا، از آن ذات لایزال منبعث می‌گردد. زیبایی‌های بهشت، حوریمان بهشتی، باغ‌ها و متاع حیات آخرت، برای دعوت به تقرب به خداوند سبحان، مشارکت در ساختن تمدن، ایجاد آبادانی، تنظیم حیات مردم و اصلاح سبک و سلوک آن‌ها در زندگی صورت گرفته است (در این زمینه نک: (ق:۱۱-۶) و (عبس:۳۲-۲۴)). در بسیاری از سوره‌ها و آیات قرآن کریم، دعوت خداوند سبحان، به تأمل، امعان نظر و تدبر در این جهان شگفت انگیز، به روشنی قابل ملاحظه است. درک و فهم زیبایی، به وفور در دین مبین اسلام مورد توجه واقع شده است. اوامر و دستورات الهی صرفاً برای عبادت و ذکر الهی و یا ترک امیال نفسانی نیامده، بلکه این اوامر، برای دقت نظر بیشتر به هدف بهره‌گیری از هستی و زیبایی‌های موجود در آن و ایجاد ارتباط بین این مسایل زیبایی‌شناختی و عقاید انسان است، تا آنجا که خداوند سبحان طبق روایت شریفه، صفت زیبایی را برای خالق نیز قرارداده و خود، خالق، زیبایی را نیز دوست داشته و کسی را که خود را زیبا می‌سازد نیز دوست دارد؛ پیامبر اکرم؟ می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ۴۳۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ۱۵). این مسئله در اشاره‌ی قرآن کریم به چهارپایان مشهود است، به ویژه هنگامی که این چهارپایان پس از چَرا، به سوی صاحبان خود برمی‌گردند، در حالی که پر از خیر و برکت هستند و از روغن و شیر آن‌ها استفاده می‌شود. همچنین هنگامی که در زمین به زیباترین شکل می‌چرند و تصاویر زیبایی را خلق می‌کنند، که نظرها را جلب کرده و اندیشه‌ها را مشغول به خود می‌سازد. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ» (نحل:۶). زمخشری در توضیح معنای جمال می‌نویسد: «خداوند به زیبایی آن‌ها، مانند فایده‌ی آن‌ها برای ما، بر ما منت نهاده، زیرا این مسئله، هدف و غرض صاحبان چهارپایان بوده و حتی از بزرگترین منافع آن‌هاست. زیرا چوپان‌ها هنگامی که در شب هنگام، آن‌ها را می‌برند و صبحگاه آن‌ها را رها می‌کنند، طویله‌ها با استراحت



آن‌ها و سپس حرکت آن‌ها زیبا می‌شود؛ آن‌ها در طولیه با صداهای مختلف پاسخ یکدیگر را می‌دهند و با اهل خانه و صاحبان خود مأنوس می‌شوند و مایه‌ی شادی و مسرت صاحبانشان می‌شوند. در چشم ناظران، دارای جلال و شکوه هستند و لباس شوکت و احترام بر تن دارند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۵۷۴، ۲). زیبایی محیط در گرو مصلحت عمومی سرزمین‌ها و بندگان است و خداوند آن را این‌گونه در قرآن کریم توصیف نموده است: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ* وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ» (فاطر: ۲۷-۲۸). همچنین خداوند می‌فرماید: «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ» (حجر: ۱۶) تفسیر این آیه و موارد شبیه به آن، حاکی از سرواژه‌ی «زینت»، در قرآن است. «زینت»، در قرآن کریم ۴۶ بار آمده است؛ ۲۵ بار در خصوص استدلال بر مسائل و مقاصد مادی در عالم هستی؛ ۱۹ بار به صورت اسمی و ۶ بار به صورت فعلی آمده است. قطعاً تکرار این موارد در قرآن کریم، تصادفی نبوده و با هدف و غرضی خاص است. گویا خداوند از بیان این اسماء و افعال، هدف خاصی اراده کرده و شاید هدف اصلی وی، آگاه‌سازی بندگان و عبرت گرفتن آنان باشد.

مفهوم شناسی زیبایی و زینت

یکی از اساسی‌ترین وجوه زیبایی در قرآن، زیبایی جهان و کائنات است. خداوند در این زمینه فرموده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷). این آیه به گفته‌ی علامه طباطبایی، خلق و زیبایی را ملازم هم می‌سازد و نشان می‌دهد که هر مخلوق، به آن جهت که مخلوق او و منتسب به او است، زیباست و زیبایی، دایرمدار خلقت است. همچنان‌که خلقت دایرمدار حُسن است، پس هیچ خلقی نیست مگر آنکه به احسان خدا حُسن و به اجمال او جمیل است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱، ۳۱). در زبان فارسی، زیبایی همان خوبی، نیکویی، حُسن، جمال، ظرافت و لطافت تعریف شده است. (دهخدا، ۱۳۹۶ش، ذیل واژه)؛ همچنین به گفته‌ی برخی، عبارت است از: نظم و هماهنگی‌ای که همراه عظمت و پاکی، در شیئی وجود دارد و عقل، تخیل و تمایلات عالی انسان را تحریک کند و لذت و انبساط، پدید آورد و آن امری است نسبی (معین، ۱۳۸۶، ذیل واژه)؛ راغب نیز حُسن یا زیبایی را چنین تعریف کرده است: «حُسن یا همان زیبایی عبارت است از: هر اثر بهجت آفرین و شادی بخش که مورد آرزو باشد که سه نوع است: الف) حُسنی که مورد پسند عقل و خرد است (زیبایی معقول)؛ ب) حُسنی که از جهت هوی و هوس، نیکوست (زیبایی هوسناک)؛ ج) زیبایی و حسنی محسوس که

طبیعتاً زیبا و خوب است (زیبایی محسوس یا طبیعی)» (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۴۸۸؛ در این زمینه نک: ابن منظور، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۱۳۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲، ص ۲۶۵)

همچنین «زینت»، اسمی است جامع برای هر آن چیزی که با آن آراستگی صورت گیرد، مانند: زیورآلات و لباس و مانند آن (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ذیل الزینة)؛ از یک منظر، آرایه ها و زینت ها، اقسام متفاوتی دارند؛ چه بسا آراستگی و زیبایی ای چون علم، زینت نفس باشد، یا مانند طراوت جوانی، زینت بدن، و یا مال و مقام که زینت خارجی است (راغب، ۱۴۱۲: زینة). از سویی، مطلق زیبایی، خود، زینت است و ریشه ی «زینت» یعنی (زی ن) بیانگر نیکویی در ظاهر هر چیز است، خواه این نیکویی عرضی باشد یا ذاتی (مصطفوی، ۱۳۸۶: زینت). در بیان قرآن، گاه واژه ی «زینت» با «زخرف» (انعام: ۱۱۲)، «ریش» (اعراف: ۲۶): «جمال» (نحل: ۶۶) و «حلیه» (نحل: ۱۴؛ فاطر: ۱۲) یکی دانسته شده و در معنای لباس، فلزات قیمتی، اسباب و لوازم خانه نیز آورده شده است (راد و همکاران، ۱۳۹۶ش، ۴۸).

۱. تأثیر کلام قرآن در تأسیس زیبایی شناسی اسلامی

پژوهشگران معاصر که در زمینه ی علم زیبایی شناسی مطالعه می کنند معتقدند که علم زیبایی شناسی، عملیات و فرایندی است که در زمینه ی علم زیبایی بحث می کند و سه عامل، باعث درک آرامش و احساس خوب بودن می شود. اولین عامل، موضوع خارجی متناسب با خواسته ی ماست و دومین عامل، محیط پیرامونی است و سومین عامل، روح درک کننده و نفس مُدرکه است. زیرا زیبایی، درک ارزش های ذاتی و قراردادی و احساس آن هاست؛ این مسئله باعث درک نظم و کمال می شود. زیرا زیبایی، ارزش حاصل از ماهیت شیئی است که آن را احساس و درک کرده و مطابق آن حکم صادر می کنیم و نظر می دهیم. این درک، به حقیقت و خیر اشیاء ارتباط دارد. شایان ذکر است: مفهوم زیبایی، با فهم و درک انسان معنا پیدا می کند تا آن جا که دانشی محسوب می شود که به معنای درک حسی اشیاء یا علم شناخت حسی و سایر تعابیر از این دست است. سخن درباره ی زیبایی شناسی اسلامی، صرفاً در پرتو قرآن کریم قابل تحقق است و هیچ چیزی فراتر از تعبیر قرآن نمی تواند در ایجاد و تقویت حس خشنودی و آرامش مؤثر باشد. ابن قیم جوزیه، تعبیر زیبایی درباره ی حقیقت زیبایی آورده است. وی می نویسد: «حُسن که به معنای زیبایی است، امری مرکب از چند چیز است: زیبایی، روشنایی، نیکویی ساختار، شکل و نظم و سرخ شدن پوست؛ این معنایی است که در عبارت نمی گنجد و به وصف نمی آید. همچنین مردم، اوصاف و ویژگی هایی دارند که می توان با الفاظی از آن ها تعبیر کرد و رسول خدا در قله ی بلند این اوصاف است» (ابن قیم، ۲۰۱۳م، ۱۵۰). بدیع الزمان سعید



نورسی (زاده ۱۸۷۶م - درگذشته ۱۹۶۰م) که از پیشگامان اندیشه‌ی نوین اسلامی در ترکیه و از بنیانگذاران علم زیبایی‌شناسی اسلامی است معتقد است: محال است که بتوان علم زیبایی‌شناسی اسلامی و تمدنی را در غیاب تعبیر قرآن ایجاد یا تقویت کرد (نورسی، بی تا، ۵۶۸). بنابراین، زیبایی‌شناسی اسلامی یکی از ارزش‌های سه گانه‌ی حقیقت، خیر و زیبایی است که قوام انسانی که چنین موزون خلق شده، به آن بر می‌گردد. این مسئله در قرآن کریم در موارد متعدد ذکر شده است و با الفاظ مختلف آمده تا جایی که این الفاظ و مفاهیم زیبایی‌شناسی که به شکلی موزون و هماهنگ در قرآن کریم آمده و با اهداف شریعت منطبق است، انسان را به شگفتی وا می‌دارد. نذیر حمدان، که از همفکران نورسی است معتقد است: قرآن مصدري ربانی و الهی دارد، که تاج اعجاز بیانی بر سر داشته و عرب را از حیث بیانی به هم‌آوردی طلبیده است و همگان را در عرصه‌ی دین و نظام، به تحدی دعوت کرده و با این زیبایی‌ها و زیبایی‌شناسی‌ها و عظمت موجود در این اعجاز بیانی، زیبایی‌شناسان را به هم‌آورد طلبیده است (حمدان، ۱۴۱۲ق، ۶). بزرگ‌ترین هدف زیبایی‌های موجود در عالم هستی، توجه دادن به این مسئله است که خالق این زیبایی، محاسن و زیبایی‌هایی دارد که خوشنودی و محبت انسان را به سوی خود جلب می‌کند و انسان، ارتباط میان خالق و مخلوق را درک می‌کند و درک او نسبت به زیبایی آنچه می‌بیند و حس می‌کند، بیشتر می‌شود. زیرا او همه چیز را از ورای زیبایی خدا و جلالت او می‌بیند... (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۴، ۲۸۰۸). لفظ «زینت» و «زخرف»، از الفاظ زیبایی‌شناسی قرآن است که ما را به سوی زوایای مادی، تمدنی و عمرانی می‌کشاند؛ زینت در ۴۶ مورد در قرآن آمده است. به عنوان نمونه در توضیح آیه «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» (صافات: ۶)؛ باید گفت: زینت شامل زینت معنوی و مادی است. زینت معنوی مثل تزئین قلب، با ایمان است و زینت حسی، مانند تزئین آسمان، با کواکب است. دلالت زینت، با دلالت جمال متفاوت است. زیرا زینت، نیکویی زاید بر اصل شی است که پیش از آن در آن شی نبوده، اما جمال، زیبایی قائم به ذات آن شی و موجود در آن شی، یا زیبایی‌ای که به آن اضافه شده است. بنابراین تزئین یعنی زیباسازی شی و نیکو کردن آن با استفاده از مواد اضافی زائد بر ماهیت و اصل شی، مانند: تزئین خانه با فرش‌ها و جام‌ها و اثاث منزل، و تزئین زن با جواهرات و لباس‌های زیبا و سایر موارد از این دست. زخرف نیز در قرآن کریم در چهار مورد آمده و باعث اهتمام مسلمانان و خطاطان و مهندسان قدیم در تمدن اسلامی به ساخت قصرها و ساختمان‌ها و تعمیر آن‌ها به واسطه‌ی زینت و زخرفی که در نمادها و نقوش بوده شده است. همچنین بنای مساجد به صورتی بوده که از تصاویر زیبای گیاهی و زینت‌های نباتی و خطوط عربی درهم فرورفته و موزون

استفاده شده است. تنوع در مظاهر هستی، مایه‌ی تربیت زیبایی‌شناسی و ذوقی است که مصداقی است از آنچه در سوره انعام آمده است: «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَبَنِعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (انعام: ۹۹) همچنین در سوره یونس «إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَحَدَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَأَبْزَيْتَتْ...» (یونس: ۲۴) نیز مسئله قابل مشاهده است. گاهی نیز آیات به زینت نباتات، بدون تصریح مستقیم اشاره می‌کند، مانند آیه: «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٍ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لُبُغْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (عد: ۴) بوستان‌های انگور و انواع کشت‌ها و خرماها و نخل‌ها در قطعه زمین‌های نزدیک به یک‌دیگر هستند و برتری دادن برخی از آن‌ها بر برخی دیگر از نظر طعم و رنگ - با اینکه همه آن‌ها با یک آب سیراب می‌شوند و از یک خاک بهره می‌گیرند و عملیات نورگیری برای آن‌ها واحد است- دلالت تضمینی بر این دارد که شگفتی فراوانی در این زیبایی وجود دارد و همه این‌ها مایه تدبر و دقت نظر است (نک: قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ۲۹۴). زیبایی، بخشی اصیل و جدایی‌ناپذیر از سیستم دستورات الهی است، چنان‌که بخشی جدایی‌ناپذیر از اراده الهی در ابداع و نوآوری سیستم جهان و حرکت آن است. قرآن کریم در درک زیبایی، اسلام یا ایمان را شرط نمی‌داند بلکه سلامت ابزار درک را شرط می‌داند، آنجا که می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷). نایب‌ها در مورد رنگ نمی‌توانند قضاوت کنند و همین‌طور جاهلان و نادانان در مورد ارزش جهان نمی‌توانند نظری دهند. همین‌طور افراد ناشنوا در مورد لحن‌ها و ملودی‌ها نمی‌توانند قضاوتی داشته باشند و فرد کافر و بی‌ایمان نیز نمی‌تواند درباره ایمان، قضاوت کند. همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا لُونُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ» (بقره: ۶۹). طبق این آیه شریفه، حکم کردن به زیبایی گاو، در واقع، جمع بین زیبایی، صحت و درستی بینایی است؛ رنگ زردی که زیبایی ذاتی دارد؛ این زیبایی را هیچ فرد نایب‌نایی نمی‌فهمد و صرفاً ابزار دیدن که چشم است می‌تواند آن زیبایی را ببیند و به آن حکم کند. سنت پیامبر اکرم؛ ص؟ معیارهایی را برای زیبایی و شناخت آن تعیین کرده که در سه چیز تمثل یافته است: ۱. شمایل النبوی؛ ص؟ به این اعتبار که از نظر خلقت و آفرینش و اخلاق، برترین مردم و کامل‌ترین آن‌هاست. ۲. احکام شرعی که از میان آن‌ها وجوه استحباب و نهی قابل اشاره است. ۳. عقیده‌ی انسان



و استحکام نیت و اراده‌ی او که بیان‌کننده زیبایی باطنی است. آیات بسیاری، منبع الهام در طراحی اولیه‌ی باغ‌های اسلامی در اندلس و سایر کشورهای اسلامی بوده که در آن‌ها قصرهایی ساخته شده است. همچنین ساختمان‌ها، مساجد، جاده‌ها و محله‌هایی ساخته شده که جنبه‌ی ایمانی و عقیدتی در آن‌ها بسیار مشهود است. پرسشی مهم وجود دارد که چرا ساخت و ساز در قالب تمدن اسلامی کاهش یافته و ما طرح اسلامی را کنار گذاشته‌ایم و به سبک ساخت و ساز اروپایی پرداخته‌ایم؟ چرا به تقلید سبک مخربی پرداختیم که اصالت هویت و ثبات فرهنگ دینی ما را از بین برده است؟ چرا ارزش‌های دینی را در زندگی روزمره خود کنار گذاشته و به دنبال ارزش‌های جایگزین بوده‌ایم و آن‌ها را به عنوان شاخص‌های ارزش تمدن خود دانسته‌ایم؟ این موارد، در واقع ارزش‌های غربی و غیر اسلامی و مخربی هستند که فرهنگ ما را دچار خدشه و نابودی ساخته‌اند. یکی از موارد میانه‌روی در طلب معیشت و پرهیز از زیاده خواهی، در حدیث جابر ابن عبدالله انصاری به نقل از رسول خدا بیان شده که ایشان فرمودند: «ای مردم؛ تقوای الهی داشته باشید و در طلب خواسته‌های خود میانه‌رو باشید، زیرا انسان هرگز نمی‌میرد تا زمانی که روزی‌اش فرا رسد، هرچند در دریافت آن کندی ورزد، پس تقوای خداوند را پیشه کنید و در درخواست خود، میانه‌رو باشید؛ از آنچه حلال است برگزید و آنچه را که حرام است رها کنید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ۷۴). آیه هفتم سوره کهف: «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» به روشنی دلالت بر این دارد که گیاهان، زینت هستند. همچنین زینت مادی در قرآن کریم بدان دلیل آمده تا در رفتار عملی و زندگی، بدان استدلال شود و طبق آن عمل گردد. زینت مادی عبارت از زینت ظاهری است که مفهوم آن به مسائل مادی برمی‌گردد و ۲۵ بار در قرآن کریم آمده که ۱۹ مورد آن به صورت اسمی و ۶ مورد آن به صورت فعلی به کار رفته است. صیغه‌هایی که در استعمال اسمی برای دلالت بر مسائل مادی در قرآن کریم آمده با تکرار آن‌ها در قرآن عبارت است از: الزینة یا زینة (۱۱ بار): نحل ۸، کهف ۷ و ۲۸ و ۴۶، طه ۵۹ و ۸۷، نوره ۶۰، صافات ۶، یونس ۸۸، حدید ۲۰، اعراف ۳۲؛ زینتها (سه بار): هود ۱۵، قصص ۶۰، احزاب ۲۸؛ زینتهن سه بار در یک آیه: نور ۳۲؛ زینتکم یک بار: اعراف ۳۱؛ زینته یکبار: قصص ۷۹. همچنین صیغه‌هایی که در استعمال فعلی برای دلالت بر مسائل مادی آمده عبارتند از: زَيَّنَّا سه بار: صافات ۶، فصلت ۱۲، ملک ۵؛ زَيَّنَّاهَا دو بار: حجر ۱۶، ق ۶؛ إِزَّيَّنْتَ یکبار: یونس ۲۴.

۲. تقویت تمدن انسان در قالب زیبایی‌شناسی قرآن

سخن درباره‌ی زینت جهان، زمینه‌ی صحبت درباره ساخت و ساز و عمران و تمدن را

فراهم می‌آورد. کافیست یک بار به آسمان نگاه کنیم تا این زیبایی و زینت را دریابیم و ببینیم و درک کنیم زیبایی، عنصری است که هدف نهایی آفرینش جهان است و این آفرینش، کاملاً زیبا شکل گرفته و به زیبایی هماهنگ شده است. و این زیبایی، ماهیتی عمیق و غیر سطحی است و طراحی آن بر اساس زیبایی خلقت شکل گرفته، همچنان که به همان اندازه، بر اساس کمال، وظیفه‌ی مخلوقات می‌باشد. هر چیزی در خلقت، اندازه و قدر خود را دارد و هر چیزی وظیفه‌ی خود را به دقت ایفا می‌کند و در مجموعه‌ای زیبا قرار گرفته است. آسمان‌ها و ترکیب ستارگان، زیباترین تصویری است که چشم‌ها می‌بیند و پیوسته هرچه به آن نگاه کند خسته نمی‌شود، هر ستاره و هر سیاره نور خود را دارد. گویا چشمه‌ی محبت است که مقابل چشمان ما طنازی می‌کند و اگر بدان خیره شوی و در آن بنگری پنهان می‌گردد. اگر از آن، روی برگردانی می‌درخشد. جایگاه‌ها و منازل آن، شب به شب و لحظه به لحظه، تغییر می‌کند و تصویری جذاب پدید می‌آورد که هرگز روح انسان از دیدن آن خسته نمی‌شود (ابوعلیان، ۱۴۳۰ق، ۲۶۰). زیبایی‌های طبیعت و شگفتی‌های هستی و نظم و ترتیب موجود در وجود انسان و جهان و نعمت تعقل و تدبیر بنده‌ی مومن، گنج تمدن اسلامی و سرّ تفاوت و برتری آن نسبت به سایر تمدن‌هاست. یکی از مظاهر قدرت تمدن اسلامی، که فرهنگ اسلامی از شاخه‌های فرعی آن محسوب می‌شود این است که، با تمدن‌ها و فرهنگ‌های نیاکان ما که پیش از آن زیسته‌اند آمیخته شده است و آنچه را با اصول خود متناسب بوده از آن برگرفته و از تمام آن‌ها، تمدن متعالی و متمایزی را به وجود آورده است و این توانایی خود را در رویارویی با سایر تمدن‌ها و توان نفوذ در آن‌ها - با وجود اختلاف مشرب این تمدن با آن تمدن‌ها - در طول قرن‌های متمادی ثابت کرده است. توبین بی، معتقد است که ویژگی دینی، مهم‌ترین چیزی است که می‌تواند تمدن را توصیف کند. وی تمدن را چیزی می‌داند که در پرتو دین پدید آمده و با بهتر است بگوییم که تمدن، یکی از ثمرات دین است. زیرا دین از نظر او، پاسخ موفق روح به یک چالش خارجی است که به لطف آن، جامعه از حالت رکود به حالت حرکت و تکاپو در می‌آید. تمدن اسلامی، دارای ارکان و ترکیبات و پایه‌هایی است که باعث شده، در بین همه‌ی تمدن‌های جهان به عظمتی والا دست یابد. شاید مهم‌ترین چیزی که ارکان تمدن اسلامی را از سایر ارکان تمدن‌های دیگر متمایز می‌سازد آن است که، این ارکان، جهانی است و از بُعد انسانی برخوردار است و رشد و پیشرفت آن جز با بازگشت به معارف الهی و پایبندی به قرآن کریم و اصول اخلاقی و معنوی دین مبین اسلام تجدید نخواهد شد (نجم، ۲۰۱۰م، ۱۵۰).



به گفته گرابار،^۱ صنعت آرابسک^۲ عربی، فقط یک زینت‌نگاری نیست، بلکه کارکردی رمزگونه دارد و تمام اشکال آرابسک، در قصر الحیر شرقی و غربی (در شام که توسط هشام بن عبدالملک در سال ۷۲۷ م و ۷۲۸ م در جنوب تدمر ساخته شده) یا در قصر مشتی (کاخ زمستانه در اردن که در دوران ولید دوم، خلیفه اموی ساخته شد اما ناقص رها شد) یا ویرانه‌های قصر هشام در غرب اردن، چه هندسی و چه گیاهی، نشان می‌دهد که با اصولی انتزاعی ساخته شده که در رأس همه‌ی مراتب زیبایی‌شناسی اسلامی است. این بدان معناست که ما در مقابل سازه‌ای متحرک و غیر ساکن ایستاده‌ایم. در واقع در مقابل الگویی ایستاده‌ایم که گروهی از ساخته‌های همگون و متناسب با یکدیگر را ایجاد کرده است. پس عناصر زینت شناختی و زخرف‌گونه را نمی‌توان به عنوان واحدهای جداگانه یا ساخته‌های طبیعی پنهان از چشم ما توصیف کرد (بهنسی، بی تا: ۱۱۹). ابن خلدون، شهرنشینی و عمران و آبادانی را یکی از مؤلفه‌های تمدن می‌داند و آن را در ادامه و تابع تجملاتی می‌داند که از تمدن ناشی می‌شود. وی معتقد است که ساخت ساز و طراحی نقشه برای ساخت منازل، از جاذبه‌های تمدن است که تجمل‌گرایی و آسایش طلبی، ما را به سوی آن فرا می‌خواند (ابن خلدون، ۱۴۲۹ق: ۲۶۹ و ۳۱۹؛ همچنین نک: ابوخلیل، ۱۴۱۷ق، ۶۷). برخی دیگر آن را اینگونه توصیف کرده‌اند: عمران و آبادانی، تصویری است که شخص از آنچه در جهان و زندگی بدان باور دارد ایجاد می‌کند. باید بررسی کرد که پیامد تعریف ما از دو واژه ابداع و اعتقاد چیست و ابداع به چه معناست و چرا با اعتقاد قرین شده است؟ چگونه می‌توانیم از حالت ایمانی حسی و درونی به سوی خلاقیت میدانی حرکت کنیم؟ در قرآن کریم توصیف زیبایی‌شناسی در باب تزیینات، وسایل، بناها، صندلی‌ها و نشیمن‌گاه‌ها آمده است. سوره الرحمان، بدیع‌ترین و شگفت‌آورترین تصاویر مادی و حسی را در خود دارد؛ همچنین پارک‌ها، بوستان‌ها و میدان‌های تفریحی، مصداق این سخن خداوند است که می‌فرماید «وَمَا رِزْقٌ مِّمَّنْ مَّصْفُوفَةٌ» (غاشیه: ۱۵). همچنین وجود باغ‌ها که همان بوستان‌ها و کشتگاه‌های پشت خانه‌هاست و برای خورد و خوراک اهل آن منطقه و سهولت انتقال آن محصولات زراعی بین باغ‌ها و محل سکونت آن‌ها ایجاد شده، از این واقعیت گرفته شده است که خداوند یکی از برکات خود را بر مردم منطقه سبا، وجود باغ‌های پشت خانه‌هایشان قرار داده بود. خداوند به همین خاطر فرموده است: «لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّ غَفُورٌ» (سبا: ۱۵). خداوند خانه را محل سکونت نامیده زیرا دلالت دارد بر اینکه

۱. Oleg Grabar.

۲. Arabesque: نقوش گیاهی پیچکوار و درهم پیچیده که مشخص‌ترین نقشمایه تزئینی هنر اسلامی است.

از همه‌ی چیزهایی که به انسان آسیب می‌رساند، مانند سر و صدا و حشرات، دور است و امکانات رفاهی مانند غذا، نوشیدنی و تخت‌خواب در آن وجود دارد. اجزای ساختاری خانه و فرش‌ها در قرآن بیان شده است؛ برای پزشکان کاملاً مشخص است که نور و آفتاب برای سکونت سالم، ضروری است. فقها در گذشته از این امر آگاه بودند و اجازه‌ی ایجاد طاقچه و پنجره در خانه‌ها را جهت ورود نور و آفتاب به شرط عدم مزاحمت برای همسایگان، می‌دادند (تطیلی، ۱۹۹۹م، ۱۰۸). هنرمندان، سازندگان و مهندسان، برای طراحی‌ها و ایده‌های خود از آن الهام می‌گرفتند. رژه‌گاردی معتقد است: هنر در اسلام، هر اندازه که به واقعیت اشاره دارد، هدف و غایتش سرگرم کردن خود و فرار از واقعیت نیست، بلکه احضار واقعیتی است که با درک حسی نمی‌توان به آن رسید. در واقع، هدف هنر اسلامی، شهادت به وجود خداوند است... (گارودی، ۱۹۸۵م، ۱۳۰). این مسئله در الهام‌گیری از هنر محوطه‌سازی و بوستان‌سازی که برگرفته از نمونه‌ی قرآنی است و بهشت و باغ‌های آن را توصیف کرده، نمایان می‌گردد. این حقیقت را مطالعات متفکر مشهور و فیلسوف آلمانی، آنه ماری شیمل^۱ که شیفته‌ی علم زیبایی‌شناسی اسلامی است آشکار کرده است؛ پژوهش مهمی که وی انجام داده، مطالعه‌ی زیبایی‌شناسانه هنر محوطه‌سازی باغ هاست و اینکه چگونه آیات قرآن، بهشت و رودخانه‌های چهارگانه آن را به تصویر می‌کشد. تصویری که مهندسان را به تجسم کانال‌های آبی که در باغ‌های ایران و هند اسلامی، شاهدش هستیم ترغیب کرد. این مطالعه پر است از برداشت‌های صوفیانه از رمزهای قابل مشاهده در باغ، مثل چرخه‌ی زندگی، به گونه‌ای که زمین پس از مرگ خود، با بهار به رویش و زندگی خود برمی‌گردد. پژوهش وی نشان می‌دهد که چگونه این رویش در بهار، نشانه‌ی رستاخیز است و چگونه نماد گل سرخ روشن، شبیه شعله است و چگونه می‌توان آن را به آتش ابراهیم که برای ابراهیم خلیل مایه‌ی خنکی و آرامش بود مرتبط دانست. او ما را از طریق این نمادها و تعابیر و تفاسیر و تاریخ آن‌ها، از یک نگاه تاریخی - فلسفی و زبانی، با رایحه‌ای صوفیانه، به گردش می‌برد تا توضیح دهد که چگونه مسلمانان زیبایی را، راهی به سوی عبادت و مفهوم متعالی می‌دانند که منجر به شناخت عظمت خداوند متعال می‌شود (قضاة، ۱۹۸۸، ۳۴-۳۵). اسلام توانست هنر را از عبادتگاه‌ها به طبیعت پهناور و جهان گسترده بکشاند و آن را از خدمت به خدایان، به خدمت به خدای واحد تبدیل کند. از نظر یک فرد مسلمان، همه‌ی موجودات در نسبت با خداوند وجودشان معنا پیدا می‌کند. زیرا آن‌ها مخلوقات و آفریده‌های او هستند و وجود آن‌ها قائم به خداوند است و همه‌ی صحنه‌ها و مسایل، از زاویه فضل الهی دیده می‌شود و این بر خلاف مفهوم



غربی و اومانیستی انسان است که وی را مرکز، قرار داده و از خلال این مرکز، تصاویر و اشیاء دیده می‌شود. به گفته‌ی غزالی، زیبایی و زشتی در غیر محسوسات نیز وجود دارد، زمانی که گفته می‌شود: این، خُلقِ نیکوست و این، دانشِ نیکوست و این، سیره‌ی حسنه و این اخلاقِ زیباست (غزالی، بی‌تا، ج ۴، ۲۹۹ و شبیه به این تعابیر در ۳۹۶). بنابراین زیبایی معانی که با عقل درک می‌شود، برتر از زیبایی تصاویری است که با چشم‌ها دیده می‌شود. اسلام، آرمان کمال و خیرخواهی در همه چیز را در روح پیروان خود نهادینه کرده و زیباسازی هر آنچه که انسان می‌سازد را از اهداف فرد مسلمان قرار داده تا به بهترین شکل زیبا گردد. خداوند در این زمینه برای انسان، ذات انسان را مثال زده است؛ خداوند می‌فرماید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷)؛ همچنین می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴-۱۲)

أحسن، یعنی آن را استوار ساخت و آفرینشش را اتقان بخشید (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ۵۱۰؛ طبری، ج ۲۰، ۱۷۱). یکی از نشانه‌های کمال که زیبایی را مشخص می‌کند آفرینش انسان به بهترین وجه است. همانگونه که انسان را به بهترین شکل آفرید و همانگونه که خداوند او را در بهترین حالت توازن آفرید، وی نیز باید برای رسیدن به رضایت خداوند متعال، بر کار خود مسلط شود و آن را اصلاح و زیباسازی کند. خداوند متعال درباره آسمان اینگونه می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَرَبَّيْنَاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ* وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ* تَبَصَّرَةٌ وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ» (ق: ۸-۶).

به گفته قرطبی، در خلقت خداوند رحمان، کثرت، تناقض و تباین نمی‌بینی بلکه تنها استقامت و استواء است که دلالت دارد بر خالق آن، هرچند صورت‌ها و صفات با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارد (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۱۸، ۲۰۸). این دقیقاً ما را دعوت می‌کند به اینکه کارهای خود را کامل انجام دهیم و در تجارت و فعالیت‌های خود تقرب، دروغ و نیرنگ نداشته باشیم. همچنین رسول خدا ص؟ می‌فرماید: «حکایت من در میان پیامبران، حکایت مردی است که خانه‌ای ساخته و آن را خوب و کامل و زیبا درست کرده باشد و فقط جای یک خشت در آن باقی گذاشته باشد. مردم دور آن خانه می‌چرخند و از آن خوش‌شان می‌آید و می‌گویند: کاش جای همین یک خشت هم تکمیل می‌شد. آری؛ من در میان پیامبران جای آن خشت هستم» (ری شهری، ۱۳۹۳ش، ج ۱۲، ۶۷). در حقیقت در این حدیث مثالی است برای تقریب به ذهن ما و فضیلت پیامبر اکرم ص؟ بر سایر پیامبران که خداوند

او را خاتم المرسلین قرارداده و شرایع دین را با او کامل کرده است. دوری از نقص و عیب، از معیارهای زیبایی در اسلام بوده و همچنین پاره‌ای از مصادیق کاربرد آن، در ساختمان‌ها و عمران و آبادانی در دوره‌های پر رونق ساخت بناهای اسلامی بوده است. از جمله معیارهای زیبایی در اسلام این است که، زیبایی‌شناسی اسلامی بین دین و دنیا تمایزی قائل نمی‌شود، بلکه میان ابعاد مادی و معنوی زیبایی، ارتباط و اتصال تام برقرار می‌کند. تردیدی نیست که انگیزه‌ی ناخودآگاهی نسبت به ادغام تصویر آسمان‌ها در مکان‌های عبادت بوده و این مسئله، مسلمانان را بر آن داشته تا گنبد مساجد را بسازند. گنبد مسجد در اینجا علی‌رغم زیبایی ظاهری و تقارن شکل آن، ندایی برای تمام بشریت است که دین اسلام، جدایی روح از جسم، آسمان از زمین و دین از دولت را منع کرده است. و انسان وقتی سرش را بلند می‌کند تا به زیبایی آن نگاه کند، روحش را در حال پرواز در ملکوت وسیع خداوند خواهد یافت.

۳. آثار تمدنی زیبایی‌شناسی در قرآن کریم

هنر به طور عام و معماری به طور خاص، یکی از واقعی‌ترین اخبار تاریخ قلمداد می‌شود. هنر یکی از مهم‌ترین علوم مهندسی روح و جسم است و از جایگاه بلند و بالایی در میان این علوم برخوردار است. زیرا مانند یک دایرة المعارف و نیروی حاوی تصور و تخیل عمومی ملت‌ها و امت‌ها، قادر است که ارتباط و تعاملی متمدانه ایجاد کند. هنر معماری، قوی‌ترین ابزار در ایجاد ارتباط با دیگران است. هنر معماری اسلامی، نقش بزرگی در ایجاد گفتگوی هنری تمدنی متمایز دارد. زیرا از هویت خود شروع کرده و ویژگی فرهنگی خویش را حفظ و از طریق زیبایی‌خلاقیت هنری خود توانسته چهره‌ی واقعی تمدن خود را ارائه دهد (احمد، ۲۰۱۰م، ۴۰). معماری میراث اسلامی یا همان عمارت اسلامی، مرجع و منبع الهام برخی معماران برای پیوند میان اصالت با معاصرت شده است. معماری اسلامی، واژگان معماری خود را برای دستیابی به این هدف، وارد فضای الگوی معماری کرده است، واژگانی مثل آبشخورها، طاق‌ها و گنبد‌ها که باعث شده معماری مسلمانان به این قالب‌های سنتی محدود شود با اینکه این واژگان معماری، پیامدهای محلی مواجهه با عوامل اقلیمی یا اهداف سازندگی یا تحت‌اللفظی یا فرهنگی است که دیگر در زندگی معاصر وجود ندارد. این مسئله پس از آن بود که دانش‌های ساختمان سازی مدرن، گزینه‌های دیگری برای آن یافت و این امکان بود که تولیدات محلی و بومی نیز از آن‌ها ارائه کرد. با این حال مسلمانان، اندیشه‌ی معماری را در شکلی محدود می‌کنند که بیشتر برگرفته از متن میراثی است که ابداعات و ابتکاراتش در دوره‌های طلایی اسلامی و



سرزمین‌های محدود، ما بین شرق و غرب عربی و اسلامی بوده است. اکنون که در زمینه معماری اسلامی سخن می‌گوییم، نباید فراموش کنیم که اسلام، محدود به زمان یا مکان خاصی نیست؛ اسلام در چین باشد یا در آفریقا یا در جای دیگر، هیچ فرقی نمی‌کند. زیرا تعالیم و آموزه‌های آن تا روز قیامت ثابت است و تغییر نمی‌کند. ولی شکل معماری که با تغییر مکان و زمان تغییر می‌کند، باعث می‌شود که از محتوای فکری معماری اسلامی، نظریه‌ای جهانی ایجاد شود که شامل همه‌ی مناطق و سرزمین‌ها شود. بنابراین ضروری است که مفهوم شکل در معماری را با مفهوم واژگانی که به جای واژه‌ی محیط، عمارت، مسکن و... در قرآن آمده، ربط دهیم. اصطلاح «بیئه» یا محیط به دلیل ذکر مشتقاتش در قرآن کریم در چند سوره‌ی مختلف، اصطلاحی اسلامی به شمار می‌رود؛ خداوند می‌فرماید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّأْ لِقَوْمِكَ مَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَتَشَارِعُوا الْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۸۷)؛ یعنی برای آن‌ها خانه‌هایی در مصر برای نماز و عبادت در نظر گیرند. کلمه محیط در قرآن کریم و روایات نبی مکرم اسلام، صرفاً زمانی استعمال شده که منظور از آن، زمین و اجزای بی‌جان آن بوده است، که مظاهری از سطح زمین و جلوه‌های آن مانند کوه‌ها، فلات‌ها، دشت‌ها، سنگ‌ها، مواد معدنی خاک و غیره را شامل می‌شود و در واقع مجموعه چیزهایی است که حیات انسان و گیاهان و حیوانات، چه در خشکی و در چه آب، از آن شکل گرفته است. محیط با این مفهوم در قرآن کریم ۱۹۹ بار در سوره‌های مختلف استعمال شده است (طنطاوی، ۱۳۷۶ش، ذیل واژگان مرتبط مورد اشاره در پیش). به گفته‌ی قرضاوی، «بیئه» همان محیطی است که انسان در آن زندگی می‌کند و زمانی که سفر می‌کند و از آن دور می‌شود، به آن باز می‌گردد. پس محیط مرجع نهایی انسان است (قرضاوی، ۲۰۰۱، ۶۷). خداوند سبحان می‌فرماید: «وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ أَنْ تَحْذَرُوا مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْجِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا ۖ فَادْكُرُوا آيَةَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (اعراف: ۷۴)؛ قصر در این جا دلالت بر ساخت و ساز، عمران، زیباسازی و بهره‌گیری از زمین دارد؛ از این آیه در می‌یابیم: ساخت و ساز، بخشی از محیط است که با همه محتواهای هستی‌شناختی‌اش، چه زنده و چه بی‌جان، مکرر در قرآن کریم آمده است. به عنوان نمونه خداوند می‌فرماید: «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (فرقان: ۲)؛ همچنین می‌فرماید: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (۶) وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷) أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (۸) وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (۹)». همه‌ی این‌ها اشاره به محیط و ساخت و ساز دارد و این‌که ضروری است، انسان، عدالت و اعتدال را در معامله با محیط و عناصر آن در نظر گیرد. حفظ تنوع بیولوژیکی که پایه و اساس زندگی در روی کره زمین است، در این چارچوب قرار

می‌گیرد. همانگونه که حیات وحش، منبع اصلی تأمین مواد غذایی و مواد اولیه مورد نیاز انسان جهت ساخت لباس و غیره بوده است و به انسان این امکان را می‌دهد که با شکار، سرگرم شود و یا در زمین و طبیعت به تفریح بپردازد، شاید آنچه بسیار حائز اهمیت است این است که بسیاری از گونه‌های زنده، نقش اساسی در تثبیت آب و هوا و حفاظت از منابع آب و خاک دارند؛ همچنین فراوانی و کثرت گونه‌های زنده، انبوهی از اطلاعات در مورد ویژگی‌های ژنتیکی را فراهم می‌کند که انتخاب محصولات جدید را برای ما آسان می‌سازد و به بهبود محصولات موجود کمک می‌کند. ولی باید دانست که این مسئله بدون تلاش انسان و آگاهی‌اش از تمدن اسلامی تحقق نخواهد یافت. بنابراین ما به عنوان مسلمان باید به این مسائل اهتمام داشته باشیم:

۱-۳. اهتمام به بوم‌شناسی اسلامی و تاسیس آن

علم محیط یا اکولوژی، علمی است که سیستم‌ها، روش‌ها و ابزارهایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد که به رصد و تجزیه و تحلیل مشکلات زیست محیطی و بررسی پیامدهای اجتماعی، بهداشتی زیبایی‌شناختی، اقتصادی، استراتژیک و سایر پیامدها کمک می‌کند. این باعث می‌شود که راه‌حل‌های مناسبی برای مقابله با چالش‌ها و معضلات پیدا شود و قوانینی حاکم بر درک و فهم محیطی نگاشته شود. این قوانین قابل تبدیل به برنامه‌های اجرایی معتبر خواهد بود. لذا دانشگاهیان کمابیش بر این باورند که آگاهی از محیط زیست به معنای درک مبتنی بر کشف و فهم روابط و مشکلات محیطی از نظر علت‌ها، تأثیرات و راه‌حل آن‌ها است. در واقع این مسئله، درک انسان نسبت به نقشی است که در مواجهه با محیط دارد (در این زمینه نک: نجار، ۱۹۸۳م، ۶۶۶). بنابراین بسیار ضروری است که امروز با توجه به شرایط عصر پسامدرن، توجه ویژه‌ای به تأسیس بوم‌شناسی اسلامی گردد تا سبک زندگی با توجه به این امر مهم، به ویژه در کشورهای اسلامی و از جمله ایران اسلامی اصلاح گردد.

۲-۳. تاسیس مدارس و مراکزی برای آموزش زیبایی‌شناسی محیطی

زیبایی، مسئله‌ای ذاتی در احساس و فهم انسان است. تا جایی که به دانشی تبدیل شده که منظور از آن، درک حسی اشیاء یا علم شناخت حسی یا علم حساسیت و سایر موارد از این دست است. ذوق، ملکه یا همان حس مرکزی و اصلی انسان است، تا از زیبایی و ایجاد آن لذت برد. در شکل‌گیری ذوق، عوامل متعددی تأثیر دارد: عوامل زبانی، اجتماعی، فکری، روانشناختی، تربیتی و سایر موارد. بنابراین ضروری است که با فعالیت‌های زیبایی‌شناسی نیاکان‌مان آشنا باشیم. چرا که در بسیاری از زمینه‌های معرفت‌شناختی،



میراث فرهنگی ما مانند فلسفه، بلاغت، علم کلام، پزشکی و علم موسیقی قابل مشاهده است. مکاتب زیبایی‌شناسی معاصر، در قرن گذشته تلاش داشتند تا زیبایی‌شناسی آن‌ها شامل زیبایی‌شناسی محیطی (Environnement Aesthetics) باشد که هدف آن هدایت قضاوت زیبایی‌شناسی در رویارویی با مسئله محیط است، که ویژگی‌هایش در پیش بیان شد (عبدالحمید، ۲۰۰۱م، ص ۷۲-۵۹). از آنجا که مفهوم زیبایی‌شناسی محیطی در اسلام، از ابعاد زمانی، مکانی و انسانی فراتر است، شامل همه‌ی منابع کیهانی‌ای است که در چارچوب رابطه‌ای که قانون اسلامی برای تنظیم اصول تعامل انسان با عناصر سازنده طبیعت و خالق تعریف کرده، سازمان یافته است. باید دید چه راهکارهایی وجود دارد که از طریق آن‌ها، سلیقه‌ی زیبایی‌شناسی از ذائقه‌ی نفسانی فردی، به ذائقه‌ی جمعی تبدیل شود. تا درون اخلاقیات کاربردی و سیستم ارزش‌های عملی‌ای وارد گردد، که رفتار افراد را نسبت به محیط تعیین کرده و مردم را به خالق واقعیشان نزدیک می‌کند. واژه‌ی «ارض» در قرآن کریم ۳۹۰ بار ذکر شده که در آن آیات، مجموعه‌ای از حکمت‌ها و اهداف آمده است. به عنوان نمونه خداوند آن را مسخر انسان قرار داده تا از آن بهره‌مند شود و آن را آباد سازد و اصلاح کند و از این رو نهی شده که انسان در زمین فساد ایجاد کند و به آن آسیب وارد آورد. این که خداوند تعالی آن را به زیباترین و کامل‌ترین شکل ممکن آفریده است، شرایطی را برای انسان فراهم کرده تا زمین را آباد سازد تا دین و دنیایش آباد گردد. «سما» و «سماوات» نیز در قرآن کریم ۳۱ بار تکرار شده که نشان از اهمیت مسئله آسمان و خیر و برکت و باران نازله از آن را دارد. خداوند متعال آسمان را به همراه زمین در تسخیر انسان قرار داده تا از آنچه بین آسمان و زمین است، بهره‌مند گشته و خداوند را بدین خاطر شکر کند، وگرنه خداوند متعال قادر است، از آسمان به جای خیر و برکت، عذاب و شر نازل کند یا اینکه برایشان از آسمان سنگ ببارد.

۳-۳. فساد نکردن در زمین

حفاظت از محیط زیست در قوانین اسلامی، امانت و مسئولیتی است که وظیفه‌ی ایمانی ما است و اندیشه‌ی خلافت انسان در روی زمین آن را اقتضا می‌کند. بنابراین اگر از جمله ثمرات و آثار ایمان صادقانه، اخلاص در پرستش خداوند متعال، و حس حضور در مقابل اوست، پس، انجام تکالیف شرعی طبق دستورات خداوند و حفاظت از محیط زیست، همان‌گونه که خداوند آن را خلق کرده و به واسطه‌ی آفرینش آن، به موجودات مرحمت فرموده، از دیگر ثمرات این ایمان است (مرسی، ۱۴۲۰ق، ۶۴-۶۵). مظاهر محیط، به عنوان نشانه‌های وجود خداوند و قدرتش بر آفریدگانش است؛ قرآن اجزای تشکیل دهنده‌ی محیط، مانند زمین، آسمان، باد، آب، دریا و گیاهان را بر شمرده است. خداوند

متعال با این عناصر طبیعی بر انسان منت نهاده و با این موارد او را به توجه به خالقش هدایت کرده است و وی را به توازن و تناسب موجود در جهان توجه و تذکر می‌دهد. این‌ها نعمت‌های بزرگی است که انسان باید شکر آن را به جا آورد و به شکرانه توازن آن را حفظ کند، و در آن فساد و شر ایجاد نکند. قرآن کریم به مسئله‌ی فساد در عالم که منجر به ایجاد اختلال کیهانی و محیطی می‌شود، اشاره کرده و تأکید می‌کند: این فساد ممکن است باعث هلاک حرث و نسل شود: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵). منظور آن است که کشت از بین می‌رود و آنچه انسان و حیوان تولید می‌کنند به هلاکت می‌رسد؛ یعنی فساد آن عمومی است و شامل همه‌ی مکان‌ها و سرزمین‌ها می‌گردد. حرث به معنای محل کشت و برداشت است. نسل همان فرزند حیوانات است که قوام انسان‌ها به آن و گله‌های آن است. پس فاسدسازی آن‌ها، به معنای تخریب و نابود سازی آن‌هاست (صابونی، ۱۴۰۰ق، ج، ص ۶۸).

۴-۳. پیروی از مطالعات اسلامی در خصوص احداث ساختمان‌ها، عمارت‌ها و منازل در میراث اسلامی، تألیفات زیادی در زمینه‌ی محیط و سلامت محیط وجود دارد؛ به عنوان نمونه، ابویوسف یعقوب کندی (۱۸۵ق - ۲۵۶ق) کتاب‌هایی در این زمینه نگاشته است از جمله: «رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الوباء»، و «رسالة في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية». ابن مبرد نیز، کتابی را با عنوان «فنون المنون في الوباء والطاعون» نگاشته و ابن سینا در کتاب القانون خود، به تفصیل درباره آلودگی آب و چگونگی پاکسازی آب از آلودگی صحبت کرده تا بتوان از آن برای شرب استفاده کرد. همچنین درباره‌ی طبیعت، آب و هوا که در مکان موثر هستند، شرایطی مطرح کرده که هنگام سکنا گزیدن در یک مکان، باید به آن توجه شود. زکریای رازی نیز به دنبال ایمنی محیط زیست بوده تا آن‌جا که وقتی عضد الدوله دیلمی، از او درباره‌ی انتخاب مکان بیمارستان در بغداد نظر گرفت، وی منطقه‌ای را اختیار کرد که گوشت به سرعت در آنجا خراب نشود. به طور کلی بیمارستان‌ها در مکانی بود که همه‌ی شرایط سلامتی و زیبایی در آن برقرار بوده است. سلطان صلاح الدین، که می‌خواست در قاهره بیمارستان تأسیس کند، یکی از قصرهای مجلل خود را به دور از سر و صدا انتخاب کرد و آن را به یک بیمارستان بزرگ تبدیل کرد که همان بیمارستان ناصری است. رازی رساله‌ای را با عنوان «رسالة في تأثير فصل الربيع وتغير الهواء تبعاً لذلك»، تألیف کرده که درباره‌ی بهار و تغییر هواست. ابو مروان اندلسی نیز در کتابش با عنوان «التيسير في مداواة والتدبير»، از فساد هوایی که از باتلاق‌ها و برکه‌ها که آب را کد دارند، می‌وزد، صحبت کرده است. همچنین در کتاب «بستان الأطباء وروضة الألباء»، ابن مطران دمشقی به ضرورت در نظر گرفتن تأثیر محیط، هنگام تشخیص



بیماری تاکید فراوان کرده و می‌نویسد: اگر پزشک، برای درمان مردم منطقه‌ای به آنجا می‌رود باید وضعیت شهر و وضعیت هوای اطراف آن و آب جاری در آن و سایر تدابیر خاصی که مردم هر منطقه اتخاذ می‌کنند را در نظر گیرد. بنابراین ابتدا باید به این اصول توجه شده و سپس در سایر شرایط دقت شود (شعار، ۲۰۰۹م، ۸۷). این، همان نگاه پیشرفته‌ای است که در دانش پزشکی محیطی وجود دارد (همو، ۲۰۱۳م، ۹۰). این قیم جوزیه در کتاب «الطب النبوی»، فصلی را به اپیدمی‌های منتشر شده به دلیل آلودگی هوا و چگونگی پرهیز از آن اختصاص داده است. که نتیجه‌ی آن فصل را اینگونه بیان کرده است: آلودگی و فساد هوا بخشی از علل بیماری طاعون است و در واقع آلودگی هسته‌ی هوا، علت همه‌ی بیماری‌های واگیردار است و فساد هوا و آلودگی آن به دلیل از بین رفتن پاکی و اصالت جوهره آن است. زیرا یکی از ویژگی‌های بد مانند پوسیدگی، بوی بد و سمی بودن، در هر زمان از سال می‌تواند باعث نابودی جوهره‌ی هوا گردد. هرچند بیشتر، وقوع آن در اواخر فصل تابستان و اغلب در پاییز است چرا که مقدار زیادی زباله‌ها و فضولات صفراوی شدید در تابستان جمع می‌شود و متأسفانه تجزیه نمی‌گردد. در پاییز نیز - به خاطر سردی هوا و ممانعت از ایجاد بخار و زباله‌هایی که در فصل تابستان تجزیه نشده و انباشته و گرم می‌شد و تعفن پیدا می‌کرد- امراض ناشی از این تعفن، ایجاد می‌شود، به ویژه زمانی که این عفونت‌ها و امراض به بدن سرایت کند و بدن آماده دریافت این بیماری باشد و به ویژه وقتی بدن سست و کم تحرک باشد و مواد زیادی در عروق انباشته شده باشد و این باعث می‌شود که بدن به سختی از آسیب‌رهایی یابد (همو، ۲۰۰۹م، ۱۱۰). دانشمندان تمدن اسلامی در بخش‌ها یا فصل‌هایی از کتاب خود به مشکلات زیست محیطی اشاره کرده‌اند. البته مسائل به این جا نیز ختم نشده، بلکه دانشمندان مسلمان اهمیت این مسئله در زندگی مردم در طول اعصار گذشته را در کتاب‌هایی خاص مطرح کرده بودند. به عنوان نمونه محمد بن احمد تمیمی در قرن چهارم هجری (قرن دهم میلادی) کتابی را درباره‌ی آلودگی محیط زیست و علل آن تصنیف کرد و راه کارهای مبارزه با آن و پیشگیری از آن را مطرح نمود. وی در این کتاب درباره‌ی سه گانه هوا، آب و خاک، و تبادل آلودگی بین عناصر آن‌ها بحث کرده و عنوانش را «مادة البقاء في إصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الوباء» قرار داد. وی در مقدمه کتاب، هدف خود را از نگارش آن اینگونه توضیح داده است: انگیزه‌ی من از نوشتن این کتاب، پرداختن به وضعیت دانشمندان علوم پزشکی بوده که ساکن شهرهای فاسد‌ال‌هوا و شهرهای مشهور به وبا و پر از بیماری بودند. شهرهایی که هنگام گردش فصول سال، بیماری‌های کشنده و طاعون‌های مهلک، به دلیل فساد هوای آن‌ها- به خاطر مجاورت و نزدیکی با رودخانه‌های بسیار

که دچار جزر و مد می‌شوند و نیز مجاورت با شهرهای خالی از سکنه و چشمه‌های آب‌های بدمزه و بدبو و آبراهه‌ها و کاریزهای کدر و تیره رنگ که بخارهای آن‌ها وارد هوا می‌شود و آن را فاسد می‌کند- باعث غلظت اکسیژن هوا می‌گردد. همچنین، بخار زباله‌ها و مجاری آب حمام‌ها و همچنین بخار لاشه‌ی حیوانات مرده موجود در کانال‌ها و داخل قنات‌ها - و یا حیوانات مرده‌ای که روی زمین افتاده‌اند یا در مسیر پیاده‌روهای مناطقی مثل مصر، دمشق و همچنین شهرهایی که در سواحل دریاهاست و جزر و مد رودخانه‌ها آن‌ها را وسعت می‌دهد مانند بغداد، بصره، اهواز، فارس و سواحل دریایی هند و سیراف و عدن و سایر شهرهای بزرگی که مجاور دریا هستند و رودخانه از میان آن‌ها عبور می‌کند و چشمه‌های آب‌های راکد و جاری به آن‌ها منتهی می‌شود به ویژه آن‌هایی که در مسیر حرکت باد جنوب قرار دارند و به خاطر محصور بودن در کوه‌ها و تپه‌های شن و ماسه در مسیر حرکت باد شمال قرار ندارند- باعث فساد هوا و آلودگی آن می‌شود. برای کسانی که متولی و حاکم و والی این شهرها هستند شایسته است، به جای درمان پادشاهان و رؤسای آن و جمعیت عمومی، عنایت‌شان به درمان هوای فاسد و از بین بردن آن باشد، که باعث بروز وبا و آزار ساکنان می‌گردد و یا موجب ایجاد طاعون میان ساکنین آن می‌شود. این مهم‌تر از آن است که به درمان بیماری‌های وحشتناکی که در جسم افراد ایجاد شده بپردازند. باید تلاش خود را صرف این کنند که هوا را اصلاح کنند... (همو، ۲۰۰۹م، ۱۳۶؛ ابن قیم، ۱۹۸۳م، ۳۲). تیمی در کتاب خود تنها به بیان علل آلاینده‌های هوا اشاره نکرده، بلکه راه‌هایی برای مقابله با فساد هوا ارائه داده است، مانند: روشن کردن آتش و سوزاندن مواد معطر زیرا آتش که باعث ایجاد جریان هوا می‌شود و با دفع هوای آلوده و تحویل هوای جدید، امکان تبادل هوا را فراهم می‌کند. آتشی که درجه‌ی حرارتش بالاست باعث کشته شدن میکروب‌ها در هوای محیط می‌شود. تیمی معتقد است که برای پیشگیری از بیماری دوستان، باید داروهایی را به آن‌ها داد که باعث تقویت سیستم ایمنی آن‌ها شود، تا از ابتلا به بیماری‌ها جلوگیری شود. وی تدابیر و اقدامات ویژه‌ای برای کنترل مکان‌های انتقال بیماری مانند حمام‌های عمومی ارائه داده است (ابن قیم، ۱۹۸۳م، ۴۵).

پس هنر باید با اهداف شریعت منطبق باشد؛ هنر، تصدیق و تأکید بر حفظ روح و احساسات است؛ عزت روح، پاکسازی روح از زشتی‌ها و اضطراب و اخلاق فاسد است. هنر باید موجب تحقق مقاصد شریعت باشد. بهترین نمونه‌ی هنر، مسجد حضرت رسول در مدینه است، که پایتخت و کلان‌شهر جدید دولت عربی- اسلامی بوده و قلب مدینه‌ی منوره محسوب می‌شده است؛ این مسجد از نظر طراحی، بسیار ساده و متشکل از منطقه‌ای



مستطیل شکل و سرباز بود که از چهار دیوار تشکیل شده بود. دیوار قبله که در شمال آن قرار داشت، و از شرق به غرب کشیده شده بوده به سوی مسجد الاقصی در بیت المقدس بوده است. دیوارهای شرقی و غربی از جنوب به سمت شمال امتداد دارند که عمود بر دو طرف دیوار قبله بوده که پس از تغییر قبله در سال دوم هجری، دیوار شمالی از حالت قبله و محراب داشتن، خارج شد و دیوار شرقی، دارای محراب گشت تا به سمت خانه کعبه باشد. در معماری مسجد النبی، توازن و تناسب ظریف و درخور توجهی را می‌توان مشاهده کرد که در چشم، بسیار زیبا جلوه می‌کند. در حقیقت، تناسب زیبا و منطقی‌ای میان شکل معماری و بُعد معنوی و ایمانی آن وجود دارد. کسی که سادگی و عمق ساختار و بنای این معماری را ببیند، در ذهن خود با این بنا اتصال روحی و معنوی برقرار می‌کند و آن را به عنوان خانه و پناهگاه خود تصور می‌کند. در واقع این معماری معبری است برای اینکه فرد مسلمان به معنویات و اصول عقیدتی خود نزدیک شود. این بنا به انسان این حس را منتقل می‌کند که متعلق به روح وی است و رابطه احساسی خاص و شگرفی بین خود و آن بنا برقرار می‌کند (رباط، ۲۰۰۲م، ۲۴). باتوجه به موارد یاد شده، می‌توان این را دریافت که تحقق اهداف شریعت در زمینه‌ی زیبایی شهر و شهرسازی اسلامی-قرآنی، باید بر اصول و قواعدی استوار باشد که از فحوای آموزه‌های شریعت استنباط می‌گردد. با تکیه بر مصادیقی که در پیش، مورد اشاره قرار گرفت، می‌توان دریافت که برای نیل به این اهداف، ۴ عنصر را می‌بایست در نظر گرفت. در صورتی که این چهار عنصر در شهرسازی مورد توجه قرار نگیرد، نمی‌توان اهداف معماری در شریعت را در عرصه عمل و کاربری، محقق دانست؛ این عناصر که از آموزه‌های دینی برگرفته شده و بر مبنای تعقل و تفکر نیز استوار است عبارتند از: ۱- عنصر ماندگاری ساخت و ساز و استحکام آن: برای ماندگار سازی بنای اسلامی و حفظ آن، نباید هیچ دستکاری در استانداردهای ساختمانی و مصالح آن صورت گیرد، و طراحی آن نیز باید مناسب و همخوان با محیط آب، هوا، آداب، رسوم و ارزش‌های شناخته شده باشد. ۲- عنصر مزیت و سود: مزیت و منفعت، یک شرط اساسی در هر تأسیسات و ساختمان است. از این رو باید با اهداف مخصوص و طبق کاربری و سبک مورد استفاده، ساخته شود. به عنوان نمونه، مسکن شخصی، دارای زیبایی، تجملات و فضاها و اتاق‌هایی خاص با مدلی خاص است و به طور کامل، با ساختمان اداری یا باغ‌ها و عبادتگاه‌ها متفاوت است؛ تا آنجا که باید مسیر جریان رطوبت هوا، شروع آفتاب و ترکیب رنگ‌ها و سایر موارد برای ساخت منازل رعایت شود. حتی چنین توصیفات در قرآن کریم، برای باغ‌ها، تخت‌ها، رودخانه‌ها و مساجد و منازل به صورت مکرر آمده و توصیف‌های مختلفی درباره‌ی آن‌ها صورت گرفته است. ۳- عنصر

زیبایی‌شناسی: این، عنصر و شرطی اساسی است و در پیش بیان شد که چگونه خداوند متعال ساختمان و ساختار آسمان‌ها و زمین را برای ما توصیف کرده و آسمان‌ها و همه دارایی‌های این جهان را با الفاظ زیبایی‌شناسی مانند زینت، حسن، جمال، بهجت و سایر موارد از این دست بیان فرموده است. با این هدف که مخاطبان را به وجد آورد تا حدی که از آن لذت برند و حس دیداری و شنیداری آنان را تحریک کند و زمزمه و نجوای زیبایی را در نفوس بشر ایجاد نماید. ۴- عنصر محیط آب و هوایی: این مسئله بسیار ضروری است که مسئله‌ی محیط و آب و هوا، به عنوان یک عنصر اساسی در ساخت و ساز باید مد نظر قرار گیرد؛ این مسئله باید با مؤلفه‌ها و مسایلی مانند طبیعت بشری و رفتارهای فردی آن منطقه، همزمان، قبل از ساخت بنا مورد توجه قرار گیرد، زیرا مسئله‌ی شهرنشینی و ساخت بناها و مکان‌های سکونت و زندگی بدون هماهنگی و توازن و تکامل میان این عناصر صورت نمی‌پذیرد (در این زمینه نک: عبدالله، ۲۰۱۴م، ۲۴۴).

نتیجه‌گیری:

هدف قرآن و سنت نبوی از خلال دستور به زیباسازی مکان‌ها و ساختمان‌ها این بود که: حکمت‌های بزرگی را که در حفظ مقاصد شریعت، به ویژه دین است تحقق بخشد و در کنار آن، فرد مسلمان را ترغیب کند تا تکالیف شرعی خود را از طریق زیباسازی، به شکل تکالیف شرعی در روح و ذهنش، انجام دهد و محاسن اسلام و فضیلت آن بر سایر ادیان را آشکار سازد و نعمت خداوند متعال نسبت به بندگانش را نشان دهد؛

در زمینه‌ی تمدن و ساخت و ساز ضروری است، به اصالت خود بازگردیم. این بازگشت بسیار پس‌سنجیده است و ضروری است که کتاب‌ها و آثار موجود در میراث خود را که در زمینه‌ی محیط زیست و شهرسازی است مطالعه کنیم و در آن‌ها دقت و توجه ویژه داشته باشیم؛ در مورد عنصر اخلاقی و روحی نیز باید گفت که تمدن‌ها، بواسطه‌ی آن جاودانه می‌شوند و رسالت خود را انجام می‌دهند و به پیشرفت خود ادامه می‌دهند. زیرا ماده بدون روح، ساختمانی بی‌پایه است و اساس تمدن مسلمانان، دین اسلام است که باید به قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) هم؟ به تفصیل و اجمال پرداخت تا آن پایه‌ها را کشف کرد.

کتابنامه

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند
 • ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۴۲۹ق)، مقدمه ابن خلدون، بیروت: المكتبة العصرية
 • ابن فارس، احمد (۱۳۹۹ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار الفكر
 • ابن قییم، محمد بن ابی بکر (۱۹۸۳م)، الطب النبوی، تحقیق: محمد کریم راجح، بیروت: دار و مکتبه الهلال
 • همو (۲۰۱۳م)، روضة المحبین ونزهة المشتاقین، بیروت: المكتبة العصرية
 • ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا)، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار الفكر
 • ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۲۰ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر
 • أبو خلیل، شوقي (۱۴۱۷ق)، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، بیروت: دار الفكر، دمشق: دار الفكر المعاصر
 • أبوعلیان، عوض محمد یوسف (۱۴۳۰ق)، الزینة في ضوء القرآن الکریم، قاهره: جامعه الازهر
 • أحمد، مریم آیت، «فن المعمار الإسلامي جسر للتواصل الحضاري الإنساني»، مجلة حراء، شماره: ۴۰، اکتبر - دسامبر ۲۰۱۰م
 • یهنسی، عقیف (بی تا)، الفن العربي الإسلامي، بیروت: دار الفكر، ط ۱
 • تطیلی، عیسی بن موسی (۱۹۹۹م)، القضاء بالمرفق في المباني ونفي الضرر، تحقیق: محمد النمینج، آیسسکو: منشورات المنظمة الإسلامية
 • حمدان، نذیر (۱۴۱۲ق)، الظاهرة الجمالية في القرآن الکریم، جدة: دار المنارة، ط ۱
 • دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۶ش)، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه لغت نامه دهخدا
 • راد، علی و مهرناز باشی زاده مقدم (۱۳۹۶ش)، زینت گرایي و جوانی از منظر آیات قرآنی، مجله حدیث و اندیشه، شماره ۲۳، بهار و تابستان، صص ۶۱-۴۷
 • راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دمشق: دار القلم
 • رباط، ناصر (۲۰۰۲م)، ثقافة البناء وبناء الثقافة، بحوث ومقالات في نقد وتاريخ العمارة ۱۹۸۵-۲۰۰۰، بیروت: ریاض الریس للکتب و النشر، ط ۱
 • ری شهری، محمد محمدی (۱۳۹۳ش)، میزان الحکمه، ترجمه: حمیدرضا شیخی، قم: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث
 • زمخشری، ابو القاسم محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتب العربي، ط ۳، شعار، عصام الدین مصطفی (۲۰۰۹م)، البيئة والحفاظ عليها في الشريعة الإسلامية، قاهره: دار الثقافة
 • صابونی، محمد علی (۱۴۰۰ق)، صفوة التفاسیر بعد تجریده من البیان، تجرید الشیخ عبد الله إبراهیم الأنصاري، بی جا: دار الصابونی
 • طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۴ش)، تفسیر المیزان، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 • طنطاوی، محمد سید (۱۳۷۶ش)، معجم اعراب الفاظ القرآن الکریم، قدم له محمد سید طنطاوی؛ راجعه محمد فهیم ابوعبیر، تهران: نشر نگرش
 • طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم
 • عبدالله، رائد رضا (۲۰۱۴م)، التخطيط السياسي في منهج التغيير القرآنی، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر عبدالستار قاسم، فلسطین، نابلس: جامعة النجاح الوطنية
 • عبد الحمید، شاکر (۲۰۰۱م)، التفضیل الجمالی: دراسة في سيكولوجية التذوق الجمالي، کویت: مطابع الوطن، سلسلة عالم المعرفة، شماره ۴۶۷
 • عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية
 • غزالی، ابوحماد (بی تا)، إحياء علوم الدين، بیروت: دار الکتب العلمية
 • قرضاوی، یوسف (۲۰۰۱م)، رعاية البيئة في شريعة الإسلام، قاهره: دار الشروق.
 • قرطبی، محمد بن أحمد، ۱۳۸۴ق، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر القرطبی)، أحمد البردونی وإبراهیم أطفیش، الثانية، قاهره: دار الکتب المصرية.

- قضاة، احمد مصطفى على (۱۹۸۸م)، *الشریعة الإسلامیة والفنون*، بیروت: دار الجیل
- قطب، سید (۱۴۲۵ق)، *فی ظلال القرآن*، مصر: دار الشروق، ط ۳۴
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة
- مرسی، محمّد (۱۴۲۰ق)، *الإسلام والبیئة*، ریاض: أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية
- معین، محمد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: امیر کبیر
- نجار، عبد الهادی (۱۹۸۳م)، *الإسلام والاقتصاد*، کویت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط ۱
- نجم، زیاد عبدالکریم (۲۰۱۰م)، *توبینی ونظریته التحدي والاستجابة* - الحضارة الإسلامیة أنموذجًا - دمشق: منشورات هیئة العامة السوریة للکتاب، وزاره الثقافه
- نورسی، بدیع الزمان سعید (بی تا)، *الکلمات*، ترجمه إحسان قاسم الصالحی، ط ۱، استانبول: دارسولزر للنشر

عوامل و موانع تعمیق باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه^۱

(مطالعه موردی: رویکرد شهید مطهری
به دین، با تکیه بر آیات قرآن کریم)



سید مصطفی طباطبایی*

چکیده

ایمان و باورهای دینی برگرفته از کتاب‌های آسمانی، همواره می‌تواند الگوی مناسبی برای سعادت‌مندی بشر در طول تاریخ باشد؛ چنان‌که تاریخ نشان داده است که هرگاه سطح ایمان و باورهای دینی مردم یک جامعه افزایش یافته، اصلاحات اجتماعی و بحران‌ها بهتر مدیریت شده و آرامش در جامعه گسترش یافته است و هرگاه این سطح در جامعه کاهش یافته، معضلات اجتماعی و به تبع آن آسیب‌های اجتماعی افزایش یافته است. به همین دلیل، در تاریخ معاصر به‌خصوص در دهه ۲۰ تا ۵۰ هجری شمسی، هر یک از جریان‌های مختلف علمی - سیاسی، سعی در ارائه تعریفی از دین و فرهنگ دین‌داری داشتند؛ تا از این طریق بتوانند جامعه را با خود همراه نمایند. در این بین، اندیشمندانی همچون شهید مطهری، با استفاده از علوم روز و با تبیین قرآنی، سعی کرد معارف اسلامی را بیان نماید؛ تا از یک سو سدی در برابر افکار معاند ایجاد کند و از سوی دیگر، جویندگان حقیقی معارف اسلامی را با ارائه مطالبی ارزشمند بهره‌مند سازد. در این مقاله با استفاده از روش توصیفی - کتابخانه‌ای، عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی در فرهنگ عمومی جامعه را از دیدگاه شهید مطهری و با تکیه بر آیات قرآن کریم تبیین می‌کنیم. برخی از این عوامل و موانع عبارت است از: لزوم جهان‌بینی توحیدی و آموزش بر مبنای فطرت الهی (عوامل) و نخله‌های فکری، تقیّه و محبت افراطی به اولیاء الهی (موانع).

واژگان کلیدی: قرآن، دین، جامعه، شهید مطهری

دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲

پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۲۴

صفحه ۹۸ تا صفحه ۱۱۹

* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان

Smtabatabaey1985@gmail.com

۱ این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی از منظر اندیشمندان معاصر» وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی استان اصفهان می‌باشد

۱. مقدمه

در طول تاریخ، «ایمان» و «باورهای دینی» در هر جامعه‌ای، محرک‌های اصلی آن جامعه برای رشد و تعالی، یا زوال و انحطاط بوده است. تاریخ نشان داده است، تا زمانی که ایمان و باورهای دینی مردم یک جامعه بر اصول اساسی بنا شود و انحرافی در آن به وجود نیاید، آن جامعه مسیر رشد و پویایی را طی می‌کند؛ ولی زمانی که باورهای دینی مردم از اصول خود منحرف شود، بعضاً ضرر و زیان‌های جبران‌ناپذیری را به همراه خواهد داشت و جامعه رو به زوال و انحطاط خواهد رفت. حکمرانان و سیاست‌مداران نیز در برخی موارد، با استفاده ابزاری از باورهای دینی مردم جامعه، سعی در دستیابی به اهداف خود داشته‌اند؛ که در این بین، قتل و غارت‌ها و کشتارهای زیادی به بهانه‌های دینی صورت گرفته است. بزرگ‌ترین مصداق این سخن، جنگ‌های چندصدساله صلیبی است، که در آن عیسویان «به فتوای پاپ اوربین در سال ۱۰۹۵ میلادی، از ملت‌های مختلف اروپا مانند ملل فرانسوی و آلمانی و ایتالیائی گروه کثیری را تشکیل داده و به نام امت عیسی به سوی مشرق به راه افتادند.» (مشکور، ۱۳۵۰، ۷۴)

حال می‌توان گفت که اگر ایمان و باورهای دینی مردم یک جامعه بر اصول اساسی پایه‌گذاری شده باشد، جامعه مسیر رشد و تعالی را به سرعت طی خواهد کرد و دستاوردهای مختلفی را به دست خواهد آورد؛ چنان‌که در ایران معاصر، رهبران دینی توانستند با تعمیق «باورهای دینی» مردم، فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی مهمی را رقم بزنند، که نمونه‌های آن را در انقلاب مشروطه، مبارزه با «کشف حجاب» رضاخانی، ملی شدن صنعت نفت، انقلاب اسلامی و دفاع مقدس در هشت سال جنگ تحمیلی می‌توان دید.

به نظر می‌رسد که تاکنون در این زمینه و با موضوع این مقاله، پژوهشی صورت نگرفته است؛ به جز مقاله‌ای از محمد محمدرضائی با عنوان «نگاهی به دین‌پژوهی»، که در شماره ۳۹ *مجله قبسات* در سال ۱۳۸۲ به چاپ رسیده است. نویسنده در این مقاله، رویکردهای مختلف به مقوله دین را بررسی کرده است. همچنین مجید محمدی در کتاب *دین‌پژوهی معاصر* - که در سال ۱۳۸۴ توسط انتشارات قطره چاپ شده - به همین موارد اشاره کرده، اما به مقوله عوامل و موانع نپرداخته است. به همین دلیل، طرحی پژوهشی با عنوان «عوامل و موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی از منظر اندیشمندان معاصر» توسط نگارنده به سفارش دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان انجام پذیرفت و مقاله حاضر نیز مستخرج از این طرح است.

۲. هدف و ضرورت تحقیق

ایمان و باورهای دینی مردم نقشی دوسویه در یک جامعه دارد. چنان‌که این باورها بر اصول اساسی دینی استوار و ایمان جامعه نسبت به آن اصول در حد اعلای خود باشد، آن جامعه نه‌تنها از بیشتر آسیب‌های درونی در امان است، بلکه چنان پویایی دارد که بتواند هجمه‌های خارجی را نیز دفع کرده، بر آن‌ها چیره شود؛ ولی اگر ایمان مردم نسبت به باورهای دینی خود کم شود، آن جامعه نه‌تنها از درون رو به انحطاط می‌رود، بلکه با کوچک‌ترین هجمه خارجی نابود خواهد شد. به همین دلیل، بیشتر علما و اندیشمندان اسلامی همواره تلاش کرده‌اند، با خطابه‌ها و تألیفات خود، اعتقادات دینی مردم را بر اصول اساسی اسلامی حفظ نمایند؛ تا بتوانند جامعه را در برابر هجمه‌های مختلف مصون نگاه دارند. برجسته کردن نگاه، رویکرد و شیوه پرداختن آن‌ها به ایمان و باورهای دینی، می‌تواند مسیری روشن و زمینه‌ای گسترده برای نظریه‌پردازی در حوزه ایمان و موانع تعمیق باورهای دینی فراهم کند و از سوی دیگر، موجب موج‌آفرینی و ایجاد فرهنگ دینی - اسلامی در بین نخبگان و اساتید حوزه شود.

۳. مبانی نظری تحقیق

تلاش برای تعریف دین و تبیین ماهیت آن، به طوری که بتوان عرصه و حیطه آن را از دیگر بخش‌های حیات اجتماعی متمایز کرد، اساساً رویکردی غربی است. این تمایل زمانی در غرب قوت گرفت که میان «دین» از یک سو و «علم» و «سیاست» از سوی دیگر، اختلافات نظری و علمی پدید آمد. از قرن نهم میلادی بدین‌سو، منازعات میان «اربابان کلیسا» و «دانشمندان» بر سر دامنه شمول و اعتبار مدعیات، و بین «پاپ» و «پادشاه» بر سر حوزه اقتدار شدت گرفت و باعث شد که به تدریج، ماهیت دین و قلمروی آن، برای اصحاب فکر و اربابان قدرت به طور جدی زیر سوال رود. از این دوره به بعد، در همه تعاریف ارائه‌شده از «دین»، تلاش شد تا به دور از جنبه «الهیاتی - کلامی» دین، بر تبیین‌های «فلسفی - اجتماعی» آن تأکید شود. اوج رواج چنین رویکردی نسبت به دین، رنسانس و عصر روشنگری است. انگیزه‌های نهفته در پس تلاش و تمایل اندیشمندان عصر روشنگری برای بازنگری در دین و باورهای دینی، از جریان عمومی عقل‌گرایی جدید نشأت می‌گرفت (شجاعی زند، ۱۳۸۸، ۱۲۱).

اندیشمندان مغرب‌زمین تعاریف گوناگونی از دین ارائه کرده‌اند. در این تعاریف، آن‌ها

غالباً به ساحتی از دین توجه و از بقیه ابعاد آن غفلت نموده‌اند؛ تا آن‌که در اواخر قرن هجدهم میلادی، سعی شد در تعریف دین تأکید از دیدگاه مفهومی برداشته و بر دیدگاه شهودی و عاطفی گذاشته شود.

پس از این زمان و با پیدایش رشته‌هایی همچون جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و مردم‌شناسی، عاملی دیگر وارد تعریف دین شد و طی آن، زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و فرهنگی دین نیز مورد توجه قرار گرفت. جامعه‌شناسان و مردم‌شناسان معتقدند که دین هرگز مجموعه انتزاعی از اندیشه‌ها، ارزش‌ها یا تجربه‌های جدا از حوزه فراگیر فرهنگی نیست. ایشان برآنند که بسیاری از اعتقادات، آداب و رسوم را می‌توان فقط در قالب دین و باورهای دینی درک و تفسیر کرد. بر اساس همین بینش، تعاریف اندیشمندان غربی از دین و باورهای دینی با رویکردهای متفاوتی تبیین شد و هر کدام وابسته به شرایط زمانی و مکانی، مورد توجه قرار گرفت. مهم‌ترین این رویکردها به شرح زیر است:

۱-۳. رویکرد مردم‌شناختی به دین و باورهای دینی

مردم‌شناسی دین یکی از شاخه‌های مهم علم انسان‌شناسی است. از همان آغاز شکل‌گیری این علم، باورها و آداب و مناسک دینی مردم بومی، یکی از مهم‌ترین وجوه فرهنگ‌های بیگانه برای محققان بود؛ تا آنجا که می‌توان گفت، اولین آثار دین‌پژوهی مربوط به «مردم‌شناسان» است (شجاعی زنده، ۱۳۸۸، ۱۲۲). در دوران روشنگری، یکی از مهم‌ترین مسئله‌های ذهنیت اروپایی در مواجهه و فهم دیگری، مسئله «مذهب» بود و مسئله بعضی از جریان‌های مهم در اندیشه اروپایی قرن هجدهم - که به تنوع فرهنگ‌ها و سیر مرفقی فرهنگ و دین می‌پرداخت - حاصل این نوع دیدگاه شد. انسان‌شناسی کلاسیک - به دلیل خصیصه ذاتی‌اش در خودانتقادی و خودبازتابندگی - در جریانی مداوم سعی داشته بتواند، «دیگری»ها را از چشم خودشان بفهمد و برای «خودی»های اروپایی ترجمه کند. اندیشمندان در این نوع رویکرد تلاش دارند که از مطالعه آداب، رسوم، عقاید، اخلاق و... در یک جامعه، به فرضیه‌هایی در باب دین دست یابند.

۲-۳. رویکرد طبیعت‌گرایانه به دین و باورهای دینی

با پیشرفت علوم در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، چنین ادعا شد که علوم طبیعی باید نقش بارزتری در زندگی جوامع ایفا کند؛ همین تفکر در مورد فلسفه دین نیز مد نظر قرار گرفت. اندیشمندان طبیعت‌گرا به نتایج این نوع نگرش بیشتر استناد می‌کردند، تا اینکه



برای دین از مفاهیم فراطبیعی استفاده برند و در صدد بودند تا با استفاده از روش‌های تجربی، مسائل دینی و فراطبیعی را تبیین کنند (کواری، ۱۳۷۵، ۱۹۴).

انقلاب علمی در قرن هجدهم میلادی، در قرن نوزدهم و بیستم شتاب بیشتری به خود گرفت؛ به‌گونه‌ای که دانشمندان در این دو قرن به این نتیجه رسیدند که علوم طبیعی و تجربی باید نقش مهم‌تری در زندگی انسان ایفا کند و حتی نسبت به علوم انسانی نقش محوری‌تری داشته باشد. در همین دوران است که پوزیتیویسم (اثبات‌گرایی) نقش بارزی را در بیان مفاهیم علمی به دست آورد؛ زیرا نتایج حاصل از مشاهده و تجربه، نسبت به نتایجی که بر اساس اصول متافیزیک و فراطبیعی به دست می‌آید، قابل قبول‌تر است. پوزیتیویسم در معنای فلسفی‌اش، به نظریه معرفت‌فرانسیس بیکن، جان لاک و ایزاک نیوتن اطلاق می‌شود. ایشان بر اولویت مشاهده و تلاش برای تبیین علی از طریق تعمیم‌های استقرایی تأکید می‌کردند. در علوم اجتماعی، پوزیتیویسم به سه اصل مرتبط با یکدیگر پیوند خورده است:

اصل هستی‌شناسانه پدیدارگرایی، که بر اساس آن، معرفت می‌تواند فقط بر پایه تجربه استوار شود؛ به بیان دیگر، نوعی بت‌انگاری «واقعیات»، به مثابه شواهدی که بی‌واسطه در دسترس ادراک هستند؛

اصل روش‌شناختی وحدت: روشی علمی که به موجب آن، روش‌های علوم طبیعی به طور مستقیم در دنیای اجتماعی به کار می‌روند؛ با این هدف که قوانین ثابت یا تعمیم‌های شبه قانون درباره پدیده‌های اجتماعی را کشف کنند؛

اصل ارزش‌شناختی بی‌طرفی، که بر اساس آن، گزاره‌های هنجاری شأن معرفتی ندارند و جدایی قاطعی میان واقعیات و ارزش‌ها وجود دارد (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ۱۹۸).

در این زمان، متفکران اجتماعی سعی کردند با استفاده از این اصول، مسائل اجتماعی را نیز بیان کنند. این نوع دیدگاه به مسائل اجتماعی - فرهنگی را «اثبات‌گرایی» می‌نامند. این متفکران با استفاده از روش تجربی و حسی درصدد قوانینی را برای مسائل جامعه در پیش گیرند و رفتارهای اجتماعی را قانون‌مند و حتی پیشگویی کنند. متفکران اثبات‌گرایی مدعی علمی‌ترین و عینی‌ترین سنت پژوهش در جامعه‌شناسی هستند.

۳-۳. رویکرد اخلاقی به دین و باورهای دینی

در اواسط قرن هفدهم میلادی، الهیات لوتری به یک راست‌آیینی خشک و بی‌حاصل تبدیل شده بود و از همین روی، دو جریان فکری «پارسامنشی» و «عقل‌گرایی» - برخاسته

از نهضت روشنگری آلمانی سده‌ی هجدهم - آن را به چالش کشیدند. اندیشه پارسامنشی، ایمان مسیحی را به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های عقیدتی در نظر نمی‌گرفت؛ بلکه آن را به عنوان یک ارتباط زنده با خدا تلقی می‌کرد. این جریان، مخالف سرسخت عقلانی کردن مسیحیت بود و همچون راست‌آیینی لوتری، جایگاه و مقام کتاب مقدس را بسیار فراتر از عقل طبیعی می‌دانست. از نظر پارسامنشان، هدف اصلی مطالعه‌ی کتاب مقدس، الهام و تهذیب اخلاقی فرد بود. از سوی دیگر و در همین زمان، جریان عقل‌گرایی، که ولف آن را به تأثیر از لایبنیتس مطرح کرده بود، توانست با درآمیختن فلسفه قدیم و جدید، یک نظام فلسفی جامع را به وجود آورد. او تأکید کرد که باید میان «الهیات وحیانی» مبتنی بر کتاب مقدس و «الهیات عقلانی» - که از نظر ولف مبتنی بر برهان جهان‌شناختی است - تمایز نهاد. افزون بر الهیات عقلانی و به موازات آن، در اواسط سده‌ی هجدهم، شاهد رشد و بالندگی نوعی «الهیات نقادانه» مبتنی بر کتاب مقدس هستیم، که تحت نفوذ افرادی چون ارنستی و میخائیل بود و بعدها به تأسی از آن‌ها - و تحت نفوذ ولف - کسانی چون ریماروس، نظامی از یک دین عقلانی را ارائه کردند؛ دینی که ضمن انکار نیاز به وحی و الهام فوق طبیعی، بنیان دین را نیز بر عقل و به ویژه اخلاق مبتنی می‌ساخت (مهرنیا، ۱۳۹۲، ۱۱۰).

ارتباط دین و اخلاق، از مسائل خاص و دیرینه فیلسوفان است. نه فقط تداخل و هم‌پوشانی این دو حوزه، بلکه نحوه فهم ارتباط درست این دو، مسئله‌ای است که بحث‌های فراوانی را برانگیخته است. این‌چنین مسائلی رقرن هفدهم و هجدهم، به سبب پیشرفت علوم مختلف بود (ج. برونسکی، ۱۳۷۸، ۴۹۰). در بین این علوم، کار بیشتر اندیشمندان اجتماعی و به‌خصوص فیلسوفان، تلاش برای همسو کردن نیازهای مردمان جامعه با استفاده از علوم مختلف بود. موضوع مرجعیت الهی و حیات اخلاقی، از موضوعاتی است که در مباحث فلسفی بسیار به آن توجه شده است (ریچارد جی مو، ۱۳۸۳، ۱۰۷).

۳-۴. رویکرد جامعه‌شناسی به دین و باورهای دینی

در این رویکرد، دین یا رابطه دین و جامعه بررسی می‌شود. در فرهنگ غرب، ردپای این رهیافت تا یونان باستان قابل پیگیری است (فناپی، ۱۳۷۵، ۶۵). جامعه‌شناسی، مانند دیگر علوم اجتماعی، شیوه‌هایی غیرتصادفی را تبیین می‌کند که افراد، جوامع و گروه‌ها زندگی خود را با آن سامان می‌دهند. جامعه‌شناسی دین به دنبال کشف الگوهای زندگی فردی و اجتماعی پیوند خورده با دین است و به ادعاهای رقیب ادیان درباره حقیقت کاری

ندارد (رابرت سگال، ۱۳۹۱، ۹۹).

در جامعه‌شناسی دین در قرن نوزدهم و بیستم، دو فیلسوف اجتماعی مهم به نام‌های امیل دورکیم و ماکس وبر، مسائل و عوامل تعیین‌کننده‌ای را در این زمینه طرح و برداشت‌های خود را به دیگران واگذار کردند. دورکیم علاوه بر تأثیرپذیری از رابرتسون اسمیت و آثار او راجع به ادیان سامی، از استاد خود فوستل دوکولانژ نیز تأثیر پذیرفت. نخستین خدمت علمی دورکیم به جامعه‌شناسی دین، تحلیل او از نقش دین در تکوین وجدان جمعی (وجدان و آگاهی اخلاقی جمعی جامعه) بود. هرچند او با این نگرش زمانه‌اش سهیم بود که می‌گفت: «دین محکوم به این است که سهم هرچه کمتری در زندگی جدید داشته باشد»، توجه او به جای انحطاط و انتقاد از دین، به تحول در دین بود. او دین جوامع جدید را کیش یا آیین فردی نامید (میرچا الیاده، ۱۳۶۵، ۳۲۱).

دورکیم از آنجا که خواهان یافتن علل اصلی حضور همواره‌ی دین در جوامع است، با نظاره کردن نقش مهم و کارکردهای دین و وظایفی که در طول حیاتش داشته است، سعی می‌کند جایگاه دین را در بین سایر واقعیت‌های اجتماعی روشن کند. او بحث خود در باب دین را با مطالعه جوامع ابتدایی آغاز کرد. دورکیم سرچشمه دین را به عنوان مفاهیم خطا و ساختگی جوامع ابتدایی در نظر نمی‌گیرد و در نتیجه، آن‌ها را از اعتبار نمی‌اندازد؛ بلکه بر عکس، به نظر او، حتی ابتدایی‌ترین دین، بیان‌کننده نوعی حقیقت است و همچنان که خواهیم دید، این حقیقت همان چیزی است که معتقدان به آن تصور می‌کنند. او در بررسی ابتدایی‌ترین صورت دین، به دنبال پایدارترین، ثابت‌ترین و اساسی‌ترین ویژگی‌های آن است (دورکیم، ۱۳۸۳، ۷۵؛ کوزر، ۱۳۹۲، ۹۸-۱۰۰). در ساده‌ترین صورت‌های دین، روابط میان واقعیت‌ها آشکارتر است؛ حال آن‌که در صورت‌های تحول‌یافته‌تر و پیچیده‌تر، روابط میان واقعیت‌های اساسی را نمی‌توان به آسانی پیدا کرد؛ زیرا در تحولات و رشد بعدی صورت‌های دینی، این واقعیت‌ها گم می‌شود (همیلتون، ۱۳۹۲، ۱۷۳-۱۷۲).

۳-۵. رویکرد به دین در ایران معاصر

با رویکردهای جدید به دین در قرون معاصر، اندیشمندان اسلامی نیز با تأسی به همین الگوها، سعی کردند رویکرد جدیدی از دین را تبیین کنند؛ تا هم بتوانند با علوم و دنیای جدید همراهی کنند و هم پاسخ‌گوی علمی جامعه دینی خود باشند و بتوانند مواضع دینی جامعه را در برابر انحرافات حفظ نمایند. در این مسیر، به نظر می‌رسد چهار رویکرد نظری کلی برای تعمیق ایمان و باورهای دینی در میان اندیشمندان اسلامی معاصر وجود دارد:

۳-۵-۱. رویکرد متنی

منظور از رویکرد متنی، استفاده از آیات و روایات در تحلیل مبانی اعتقادی است. در این رویکرد، دو اصل اساسی نهفته است: نخست، اصالت متنی به دور از عرفیات اجتماعی؛ یعنی صرفاً تمرکز بر تفسیری که می‌توان از متن دینی در حوزه باورها به جامعه ارائه کرد. اصل دیگر توجه به داستان‌واره‌هایی است که این متون برای تثبیت و عبرت انسان ارائه می‌کند. از این‌رو، دو اصل اصالت متن و درک عناصر اجتماعی از متن، نقش تعیین‌کننده‌ای در بازخوانی باورهای ایمانی برای حوزه عمومی دارد. از نمونه این اندیشمندان، آیت‌الله دستغیب است. او از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که کوشید با استفاده از متن قرآن، به تشریح مهم‌ترین مباحث اعتقادی از جمله معاد و توحید بپردازد.

۳-۵-۲. رویکرد عاطفه‌گرایی

دین‌داری عاطفه‌گرا شیوه‌ای از دین‌داری است، که از عواطف و احساسات زمانه تأثیرات فراوانی می‌پذیرد و علاوه بر باورها و اعتقادات، رفتار و اعمال دینی را هم دستخوش تغییر و تحول می‌کند. دین‌دار عاطفه‌گرا دین و احکام آن را با ترازوی عواطف و احساسات خود می‌سنجد و برای او مهم نیست که نسبت به احکام دین و اعتقادات دینی چه احساسی می‌توان داشت. نقش پررنگ عاطفه در سبک دین‌داری، سبب می‌شود که شخص، یا برخی از باورهای پیشین خود را از دست بدهد و یا دست به بازتفسیر آن‌ها بزند؛ تا با عواطفش سازگار بیفتد. یکی از کارکردهای روشن‌فکران دینی، آشتی دادن آن دسته از اعتقادات و باورهای دینی است که در تضاد با عواطف قرار می‌گیرد. آن‌ها به شیوه‌های مختلف به تفسیر باورها اهتمام می‌ورزند؛ تا قرائتی انسانی از دین به دست دهند. در اینجا، این باورها هستند که در مواجهه با عواطف تغییر می‌کنند. این‌چنین نگرشی را امروزه می‌توان در آثار عالمانی همچون علامه حسینی تهرانی و علامه حسن‌زاده آملی یافت.

۳-۵-۳. رویکرد طبیعت‌گرایی

پس از رشد چشم‌گیر علوم در قرن نوزدهم و بیستم میلادی، چنین ادعا شد که علوم باید مهم‌ترین نقش را در تبیین مفاهیم دینی ایفا کند. مدافعان این ادعا می‌توانستند به نتایج نسبتاً قطعی و قبول یافته عامه علوم در مقایسه با تحقیقات نظری نامتغیر و متعارض عالمان مابعد الطبیعه اشاره کنند و می‌پنداشتند که چون این نتایج به نسبت قطعی است، باید روش‌های تجربی را برای مسائل دینی و فراطبیعی نیز به کار گیرند



(کواری، ۱۳۷۵، ۱۹۵). امروزه به این شیوه توجه کمتری می‌شود؛ اما نگاه به‌کارگیری علوم تجربی برای حل مسائل اجتماعی، سیاسی و دینی همچنان یک نگاه مسلط بر جامعه علمی و بشری است. در ایران نیز، این نوع نگرش در دهه‌های ۳۰، ۴۰ و تا حدودی ۵۰ شمسی یک نگرش مسلط بود؛ اگرچه با نفوذ دکتر علی شریعتی و طرح مباحث تفسیرگرایانه و هرمنوتیکی از دین، جو غالب تغییر کرد و راه بسط معارف دینی متفاوت از گذشته شد. در این میان، مهندس بازرگان را می‌توان از مدافعان رویکرد طبیعت‌گرا به دین در ایران دانست.

۳-۴. رویکرد خردورزی

در این رویکرد، که از آن به «خردورزی دینی» نیز تعبیر می‌شود، اندیشمندان همچون شهید مطهری، امام خمینی و علامه طباطبایی، با نگاه استفاده از بنیان‌های فلسفی، به تحلیل و ارائه باورهای دینی توجه کرده‌اند. مهم‌ترین مؤلفه‌ای که در این رویکرد از آن استفاده می‌شود، دعوت به تعقل است؛ به گونه‌ای که علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* خود بیان می‌دارد که بیش از سیصد آیه، در ستایش تعقل در قرآن وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۵، ۲۵۵). مهم‌ترین مسیر دست‌یابی به ایمان و باورهای دینی - به‌خصوص وحی و فراطبیعت - از منظر این اندیشمندان، تعقل و فهم فلسفی جهان هستی است.

۴. رویکرد به دین در اندیشه شهید مطهری

شهید مطهری در جای‌جای تألیفاتش و به‌خصوص تألیفاتی که به مباحث اعتقادی می‌پردازد، می‌کوشد نگرش خود به جهان‌بینی را با رویکردی جامع و کامل تبیین کند؛ تا با استفاده از آن، نه‌تنها بتواند مسائل مورد نیاز جامعه خود را تشریح کند، بلکه با نگاهی دقیق به تألیفات و اندیشه اندیشمندان و فلاسفه غیراسلامی، پاسخ‌گوی شبهات آن‌ها و بیان حقایق اسلامی آن مفاهیم باشد. در این مسیر، یکی از نخستین مفاهیمی که سعی در تبیین آن دارد، «جهان‌بینی» است.

او در این راستا، در کتاب *جهان‌بینی توحیدی* خود، ابتدا منابع جهان‌بینی را بررسی می‌کند و می‌نویسد: «جهان‌بینی یا جهان‌شناسی، به عبارت دیگر، تعبیر و تفسیر انسان از جهان، به طور کلی سه‌گونه است؛ یعنی از سه منبع ممکن است الهام شود: علم، فلسفه، دین.» (همان، ج ۲، ۸۴) او در ادامه و با توجه به این منابع الهامی، جهان‌بینی را به سه گونه تقسیم می‌کند: جهان‌بینی علمی، جهان‌بینی فلسفی و جهان‌بینی مذهبی.

شهید مطهری در تبیین جهان‌بینی علمی، که خصوصاً در دهه ۲۰ تا ۴۰ شمسی، بسیاری از اندیشه‌های جامعه‌شناسان را تحت تأثیر قرار داده بود می‌نویسد: «علم مبتنی بر دو چیز است: فرضیه و آزمون. در ذهن یک عالم برای کشف و تفسیر یک پدیده، اول فرضیه‌ای نقش می‌بندد و سپس آن را در عمل، در لابراتوار، مورد آزمایش قرار می‌دهد. اگر آزمایش آن را تأیید کرد، به صورت یک اصل علمی مورد قبول واقع می‌شود و تا فرضیه‌ای دیگر جامع‌تر که آزمون‌ها بهتر آن را تأیید کند پدید نیامده است، آن اصل علمی به اعتبار خود باقی است و به محض وارد شدن فرضیه‌ای جامع‌تر، میدان را برای او خالی می‌کند. ایدئولوژی نیازمند به نوعی جهان‌بینی است که اولاً به مسائل اساسی جهان‌شناسی - که به کل جهان مربوط می‌شود نه به جزء خاص - پاسخ دهد؛ ثانیاً یک شناسایی پایدار و قابل اعتماد و جاودانه بدهد، نه یک شناسایی موقت و زودگذر؛ ثالثاً آنچه ارائه می‌دهد، ارزش نظری و واقعیت‌نمایانه داشته باشد نه صرفاً عملی و فنی. و روشن شد که جهان‌بینی علمی با همه مزایایی که از جهاتی دیگر دارد، فاقد نیازهای سه‌گانه بالاست.» (همان)

جهان‌بینی پایه ایدئولوژی است و ایدئولوژی باعث می‌شود انسان به مکتبی ایمان بیاورد و جذب آن شود. به همین دلیل است که آن ایدئولوژی و مکتب مقدس خواهد بود. انسان نیاز دارد به یک جهان‌بینی خوب و کامل دست یابد. این جهان‌بینی باید اولاً قابل اثبات باشد؛ یعنی از ناحیه عقل و منطق حمایت شود و ثانیاً به زندگی انسان معنا و مفهوم بخشد و آرمان‌ساز و شوق‌انگیز باشد. همچنین این جهان‌بینی باید بتواند به هدف‌های انسانی و اجتماعی انسان تقدس ببخشد. تقدس بخشیدن یک جهان‌بینی به هدف‌های مکتب سبب می‌شود که افراد به سهولت در راه آن اهداف فداکاری و از خودگذشتگی به خرج دهند. تا یک مکتب نتواند به هدف‌های خود تقدس بخشد و در افراد حس پرستش و فداکاری نسبت به آن‌ها را به وجود آورد، ضمانت اجرایی نخواهد داشت. بر همین اساس، شهید مطهری به نوعی از جهان‌بینی اعتقاد دارد که همه موارد بالا را دربرگیرد. او این جهان‌بینی را «جهان‌بینی مذهبی» نامیده است و آن را چنین تعریف می‌کند: «اگر هرگونه اظهار نظر کلی درباره هستی و جهان را جهان‌بینی فلسفی بدانیم - قطع نظر از اینکه مبدأ آن جهان‌بینی چیست؟ قیاس و برهان و استدلال است، یا تلقی وحی از جهان غیب - باید جهان‌بینی مذهبی را یک نوع از جهان‌بینی فلسفی بدانیم. جهان‌بینی مذهبی و جهان‌بینی فلسفی وحدت قلمرو دارند؛ برخلاف جهان‌بینی علمی.



ولی اگر نظر به مبدأ معرفت و شناسایی داشته باشیم، مسلماً جهان‌شناسی مذهبی با جهان‌شناسی فلسفی دو نوع است. در برخی مذاهب مانند اسلام، جهان‌شناسی مذهبی در متن مذهب رنگ فلسفی یعنی رنگ استدلالی به خود گرفته است ... از این‌رو، جهان‌بینی اسلامی در عین حال یک جهان‌بینی عقلانی و فلسفی است. از مزایای جهان‌بینی مذهبی - علاوه بر دو مزیت جهان‌بینی فلسفی (ثبات و جاودانگی و دیگر عموم و شمول)، که جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی فلسفی محض فاقد آن است - قداست بخشیدن به اصول جهان‌بینی است.» (همان، ج ۲، ۸۴)

شهید مطهری پس از بررسی این دیدگاه‌ها چنین نتیجه می‌گیرد که یک جهان‌بینی آنگاه می‌تواند تکیه‌گاه یک ایدئولوژی قرار گیرد که استحکام و وسعت تفکر فلسفی و قدس و حرمت اصول مذهبی را داشته باشد. بر این اساس، او نوع خاصی از جهان‌بینی را تعریف می‌کند که بر مبنای تعالیم اسلامی باشد و آن را «جهان‌بینی توحیدی اسلامی» می‌نامد. رویکرد شهید مطهری در مواجهه با مفاهیمی همچون جهان‌بینی، دین، خدا و ... همواره چنین است که در ابتدا سعی دارد مفاهیمی از این تعبیر را در اندیشه‌های دیگران بیان و در آخر با بیان ادله، آن‌ها را نقد کند و در مرحله آخر با استفاده از آن مفاهیم و اندیشه‌های اسلامی، تعبیری اسلامی از این موضوعات ارائه نماید.

در تعریف دین نیز، او ابتدا به اندیشه‌های رایج - همچون اینکه دین زابیده ترس انسان است؛ دین زابیده علم است یا طبق نظر برخی اندیشمندان دیگر، دین نتیجه اخلاقی جامعه است - اشاره و سپس با نقد این نظریه‌ها، تعریف برگزیده خود را از دین ارائه می‌کند. تعریفی شهید مطهری از دین، برگرفته از تعبیری است که بر مبنای جهان‌بینی وی قرار دارد. با توجه به دیدگاه جهان‌بینی مذهبی او می‌توان نتیجه گرفت که ایدئولوژی و مکتبی که بر پایه این نوع جهان‌بینی قرار می‌گیرد، جنبه توحیدی دارد و امروزه از آن به «دین توحیدی» تعبیر می‌شود. دین یک ایدئولوژی است، که تکیه‌اش بر سرشت روحانی انسان و بر شناساندن او، بر آگاه کردن انسان به این سرشت و پرورش دادن این جنبه وجود او و بر برقرار کردن تعادل میان دو جنبه وجودی علوی و سفلی انسان است. عبادت‌ها، رازها، نیازها، خداشناسی‌ها و پرهیز از گناهان، گذشته از جنبه‌های اجتماعی، یک جنبه انسانی و تربیتی دارد، که همان زنده کردن جنبه انسانی انسان است (همان، ج ۲۵، ۶۱۸). دین یک سازمان وسیع فکری، اعتقادی، اخلاقی و عملی است (همان، ج ۲۲، ۸۴) و یک سلسله اصول و معتقدات را دربردارد، که هر کس باید خودش مستقیماً

درباره آن‌ها تحقیق کند. مسلم است که اگر کسی جويا و پویا باشد، خداوند متعال او را دستگیری خواهد کرد؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۲). دین سلسله‌ای از تعلیمات اخلاقی و اجتماعی است، که بر هر بشری لازم است آن‌ها را فراگیرد؛ همچنین مجموعه‌ای از دستور العمل‌ها را شامل می‌شود که آموختن و سوال کردن از آن‌ها بر هر شخصی لازم است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳، ۲۷۶).

شهید مطهری تعریف خود از دین را هم‌راستا با دین اسلام می‌داند و بیان می‌دارد که: اسلام یعنی همان دین حق که در همه زمان‌ها بوده و به دست پیغمبر اکرم به حد کمال خودش رسیده است. قرآن همه دین‌ها را «اسلام» می‌داند و می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹). «اسلام» نام دین خداست، که یگانه است و همه پیامبران برای آن مبعوث شده و به آن دعوت کرده‌اند. صورت جامع و کامل دین خدا به وسیله خاتم پیامبران به مردم ابلاغ شد؛ نبوت پایان یافت و امروزه این دین با همین نام در جهان شناخته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲، ۲۲۵). دین اسلام آیینی جامع و شامل است و همه شئون زندگی ظاهری و معنوی بشر را دربرمی‌گیرد. اسلام مانند مکتب فلان معلم اخلاق نیست که فقط چند کتاب و چند شاگرد تحویل جامعه داده باشد. اسلام عملاً نظامی نوین، طرز تفکری جدید و تشکیلاتی تازه به وجود آورد؛ در عین اینکه مکتبی اخلاقی و تهذیبی و سیستمی اجتماعی و سیاسی است. اسلام معنا را در ماده، باطن را در ظاهر، آخرت را در دنیا و بالاخره مغز را در پوست و هسته را در پوسته نگهداری می‌کند (همان، ج ۴، ۷۴۷).

اما نکته‌ای که وجود دارد این است که شناختن دین به تنهایی راه را برای سعادت انسان هموار نمی‌کند و به تعبیر قرآن: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ...» (نساء: ۱۳۶)، ایمان نیز شرط لازمی برای دستیابی انسان به سعادت است.

۵. عوامل تعمیق باورهای دینی از دیدگاه شهید مطهری

در مطالب قبل گذشت که با توجه به اندیشه‌های مختلف در راستای جهان‌بینی، آن جهان‌بینی می‌تواند مورد توجه قرار گیرد که همه جوانب زندگانی انسان اعم از زندگانی دنیوی و اخروی او را مد نظر داشته باشد و به این نتیجه رسیدیم که تنها جهان‌بینی‌ای که می‌تواند چنین خصلتی داشته باشد، جهان‌بینی توحیدی است، که مکتب و دین توحیدی بر مبنای آن تبیین می‌شود. آنچه امروزه به عنوان کامل‌ترین دین توحیدی



در جهان وجود دارد نیز دین اسلام است و ایمان به این دین و دستورات آن - که منشأ وحیانی دارد - می‌تواند راه‌گشای انسان برای سعادت باشد.

حال سوال اساسی این است که امروزه چه عواملی می‌تواند باورهای دینی را در جامعه تعمیق بخشد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان جامعه را به سمت جامعه دینی سوق داد؟ شهید مطهری علاوه بر التزام تک‌تک افراد جامعه به انجام موازین دینی - که تقریباً شالوده اصلی این مهم است - به دو نکته بسیار مهم توجه می‌کند:

اول آن که طبق تعالیم اسلامی و همچنین نقد و تحلیل‌اندیشه‌های دانشمندان غیراسلامی، دین و باورهای دینی منشأ فطری دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»: پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده. دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار؛ ولی اکثر مردم نمی‌دانند (روم: ۳۰). همچنین در این زمینه حضرت علی(ع) در خطبه اول *نهج البلاغه* می‌فرماید: «بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَشْتَاذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ وَ يَزُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ مِنْ سَقْفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَ مَهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ وَ مَعَايِشَ تُحْيِيهِمْ وَ أَجَالَ تُفْيِيهِمْ وَ أَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ وَ أَحْدَاثٍ تَتَابَعُ عَلَيْهِمْ»^۱ (نهج البلاغه: خطبه ۱). به گفته شهید مطهری، این نظریه را اولین بار قرآن ابراز داشته و دین را جزء نهاد بشر قرار داده است؛ پیش از اسلام چنین رویکردی در جهان وجود نداشته است. تا قرن هفدهم میلادی، بشر در این زمینه‌ها هزارگونه فکر می‌کرد؛ در حالی که اکنون کاوش‌های روانی هماهنگ با قرآن می‌گوید: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (همان، ج ۳، ۲۹۰). در بیان شهید مطهری، مقصود از فطرت دل است. فطرت دل یعنی انسان به حسب ساختمان خاص روحی خود، خواهان خدا آفریده شده است. در انسان، خداجویی، خداخواهی و خداپرستی به صورت یک گزینه نهاده شده است؛ همچنان‌که گزینه جستجوی مادر در طبیعت

۱. پس خداوند رسولانش را برانگیخت و پیامبرانش را به دنبال هم به سوی آنان گسیل داشت؛ تا ادای پیمان فطرت الهی را از مردم بخواهند و نعمت‌های فراموش‌شده‌ی او را به یادشان آرند و با ارائه‌ی دلایل، بر آنان اتمام حجت کنند و نیروهای پنهان عقول آنان را برانگیزانند و نشانه‌های الهی را به آنان بنمایانند، از این بلندآسمان که بالای سرشان افراشته و زمین که گهواره زیر پایشان نهاده و نعمت‌ها و رزق‌هایی که آنان را زنده می‌دارد و اجل‌هایی که ایشان را به دست مرگ می‌سپارد و ناگواری‌هایی که آنان را به پیری می‌نشانند و حوادثی که به دنبال هم بر آنان هجوم می‌آورد.

کودک نهاده شده است.

دوم آن که اگر انسان دارای یک سلسله فطریات باشد، قطعاً تربیت او باید با در نظر گرفتن همان فطریات صورت گیرد. اگر اصل لغت «تربیت» هم - آگاهانه یا غیرآگاهانه - به کار برده می‌شود، بر همین اساس است؛ چون «تربیت» یعنی رشد دادن و پرورش دادن و این مبنی بر قبول کردن یک سلسله استعدادها - و به تعبیر امروز یک سلسله ویژگی‌ها - در انسان است (همان: ۴۵۳). شهید مطهری به همین دلیل، بال دیگر سعادت را - در راستای دین و ایمان - علم‌آموزی می‌داند.

بین ایمان دینی و تربیت دینی هیچ‌گونه گسستی وجود ندارد. یک شخص زمانی می‌تواند ایمان دینی لازم را برای زندگی فردی و اجتماعی خود داشته باشد، که تربیت دینی لازم را در این زمینه ببیند. به همین منظور است که یکی از مهم‌ترین عوامل تعمیق باورهای دینی در جامعه، هم‌سو کردن تعلیم و تربیت با مفاهیم دینی یا همان مفاهیم فطری انسان است؛ به این دلیل که «ایمان در روشنایی علم از خرافات دور می‌ماند. با دور افتادن علم از ایمان، ایمان به جمود و تعصب کور و با شدت به دور خود چرخیدن و راه به جایی نبردن تبدیل می‌شود» (همان، ج ۲، ۳۷).

سوال دیگر آن است که مسیر این نوع تربیت باید چگونه باشد؟ چنین برداشت می‌شود که در دیدگاه شهید مطهری، این نوع تربیت که باید به ایمان‌افزایی منجر شود شرایط خود را دارد. اولین شرط مهم این نوع تربیت، لزوم رعایت تدریجی ایمان‌افزایی است. به بیان او، انسان در مسیر ایمان باید سلامت قلب داشته باشد تا بتواند ایمان حقیقی را درک کند؛ ابتدای این مسیر نیز با تسلیم در مقابل فرامین خداوند - به عنوان سرمنشأ هستی - محقق می‌شود. بالطبع، این تسلیم باید تسلیم قلبی باشد و انسان برای اینکه به این مرحله از تسلیم برسد، باید دو مرحله دیگر قلبی تسلیم (تسلیم عقل و تسلیم تن) را پشت سر گذاشته باشد. این هم نیز با گذشت زمان حاصل خواهد شد و به یکباره انسان نمی‌تواند به مرحله ایمان قلبی برسد (همان، ج ۱، ۲۹۰). فقط دانستن حقیقت و شناخت خداوند بی‌آن‌که تسلیم فرامین و دستورات او شویم، راه سعادت را به انسان نشان نمی‌دهد (همان، ج ۲۶، ۴۹۵).

نکته دیگر در تحقق این امر، نگاه همه‌جانبه به مقوله ایمان و نداشتن نگاه تک‌بعدی است. گفتیم که شهید مطهری علم را در کنار ایمان بسیار سودمند می‌داند و ایمان بدون علم را بسیار خطرناک می‌شمارد؛ زیرا فقدان علم، زمینه ورود خرافات را به ایمان فراهم



می‌کند و مسیر سعادت انسان از این طریق بسیار دشوار خواهد بود. از طرفی او در برداشت‌های قرآنی خود، ایمان و عمل را توأمان می‌داند. با توجه به آیات قرآنی که ایمان را در گرو عمل صالح می‌داند، می‌توان گفت که سه ضلع مثلث «ایمان، علم و عمل صالح» از دیدگاه او، مراتب تسلیم حقیقی را محقق می‌سازد و به همین دلیل، در مسیر ایمان‌افزایی فرد و جامعه، هم‌زمان باید نگاه ویژه‌ای به این سه مقوله داشت. علاوه بر دو عامل فوق، به سه عامل دیگر نیز می‌توان در جهت هدف مذکور توجه کرد. به تعبیر شهید مطهری، اجرا نکردن این سه مقوله باعث عقب‌افتادگی دنیای مسیحیت در قرون وسطی شد و دین اسلام با احیای این امور منجی مسیحیان نیز گردید. اولین موضوع در این موارد، شخصیت دادن به ارزش انسانی است؛ چنان‌که کلیسا با سلب شخصیت از انسان - بدان‌گونه که اسلام گفته است - باعث شد که جهان مسیحیت مدت‌های طولانی در تاریکی به سر برد؛ ولی اسلام و به‌خصوص قرآن، با احترام ویژه‌ای که برای انسان و شخصیت او قائل است، مسیر ایمان‌افزایی وی را هموار ساخت. قرآن کریم در آیاتی همچون «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»^۱ (اسراء: ۷۰) و «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»^۲ (بقره: ۱۸۶) به این امر اشاره دارد.

دومین موضوع از این موارد، نقش برجسته «عقل» و «تفکر» در تبیین مفاهیم اسلامی در راستای ایمان‌افزایی یک فرد و جامعه است. کلیسا با این ادعا که «امور دینی را نمی‌توان با عقل سنجید»، هرگونه تفکر و تعقل را تخطئه می‌کرد؛ به همین هم دلیل، مسیر علم‌آموزی و پیشرفت علم را - که هم‌زاد ایمان و عمل است - مسدود نمود و با این کار، باعث عقب‌افتادگی ایمانی جامعه مسیحیت نیز شد. بر خلاف جهان مسیحیت در قرون وسطی، دین اسلام بیشترین دعوت به تفکر و تعقل را دارد؛ تا از این مسیر، انسان مفاهیم دینی و ایمانی را بشناسد و مسیر رشد و تعالی را طی کند. به همین دلیل، ایجاد

۱. ما آدمی‌زادگان را گرامی داشتیم و آن‌ها را در خشکی و دریا، (بر مرکب‌های راهوار) حمل کردیم و از انواع روزی‌های پاکیزه به آنان روزی دادیم و آن‌ها را بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.

۲. و هنگامی‌که بندگان من از تو درباره من سوال کنند، (بگو): من نزدیکم. دعای دعاکننده را به هنگامی‌که مرا می‌خواند، پاسخ می‌گویم. پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من ایمان بیاورند؛ تا راه یابند (و به مقصد برسند).

شرایط مناسب جهت بررسی علمی مفاهیم دینی، یکی از راهکارهایی است که می‌توان در جهت تعمیق ایمان و باورهای دینی در جامعه به آن اهتمام ویژه داشت. آخرین موضوعی که در رابطه با این مطلب می‌توان بیان داشت آن است که ارزش نهادن به اعمال دینی و انسانی باید مورد توجه قرار گیرد. مسئله آنچه تاکنون بیان شد این است که ایمان به همراه علم و عمل، می‌تواند زمینه‌ساز سعادت بشری باشد و در یک جامعه باید زمینه‌های انجام اعمال دینی فراهم گردد؛ تا افراد بتوانند هرچه بهتر اعمال دینی خود را انجام دهند. به عنوان مثال، دین اسلام همواره تلاش در جهت کسب روزی حلال را هم‌راستا با جهاد در راه خدا می‌داند؛ به همین دلیل، وظیفه جامعه اسلامی آن است که زمینه‌های کسب روزی حلال را برای افراد جامعه فراهم کند؛ تا بدین‌وسیله فساد و فحشا از جامعه رخت بریندد.

۶. موانع تعمیق باورهای دینی در جامعه

یکی از مواردی که از فطری بودن ایمان منتج می‌شود، این است که اگر انسان در مسیر زندگی خود به موانعی برخورد نکند، مسیر ایمان‌افزایی او هموار خواهد بود و این مسیر را به خوبی می‌پیماید و به مراتب ایمان دست خواهد یافت. ولی آنچه باعث شده است انسان این مسیر را درست طی نکند و بعضاً ایمان‌گریزی داشته باشد، موانع موجود در این راه است. به همین دلیل، شهید مطهری بیشتر از آن‌که به عوامل تعمیق ایمان و باورهای دینی اشاره داشته باشد، به موانع آن پرداخته و سعی در تبیین آن‌ها داشته است؛ تا انسان و جامعه با آگاهی از این موانع، بتوانند مسیر تعالی و رشد خود را ببینند. از مجموع بیانات و کتاب‌های شهید مطهری، چند عامل مهم از موانع تعمیق ایمان به شرح زیر تبیین می‌شود:

۱-۶. علم‌زدگی

اولین عاملی که باعث می‌شود انسان‌ها خود را از دین بی‌نیاز بدانند، «علم» است. همان‌طور که بیان شد، علم و ایمان دو مقوله‌اند که هر کدام بدون وجود دیگری، انسان را به سعادت نمی‌رسانند. با توجه به شرایط تحقق ایمان در جامعه دینی، توجه توأمان به علم، دین و عمل است که باعث می‌شود ایمان در انسان و جامعه نهادینه شود و توجه بیشتر به هر یک از این سه مقوله بدون توجه به دو مورد دیگر، باعث آفت خواهد بود و عملاً انسان را از مسیر خود منحرف خواهد کرد.



شهید مطهری در مبحث «سیانتیسم» (اصالت علم) در این باره می‌نویسد: «خطای بشر به دست فرانسیس بیکن و بعد اتباع او انجام شد؛ آن روزی که گفتند: علم همه چیز بشر است (سیانتیسم یا اصالت علم)؛ حل تمام مشکلات را از علم باید بخواهیم. مگر بشر چند تا دشمن دارد؟ جهل است، بیماری است، فقر است، دلهره و اضطراب است، ظلم است، آز است و ... مادر تمام بدبختی‌های بشر جهل و نادانی است. به بشر علم و دانش و آگاهی بده، ام الامراض را از بین برده‌ای. جهالت که رفت، تمام این‌ها از بین رفته است. یک‌دفعه چنین مسیری برای بشر به وجود آمد» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۲۲، ۴۶۲).

اینکه علم بیشتر جهل انسان را از بین برده، حرف کاملاً درستی است و اینکه توانسته است بسیاری از آلام بشری را تسکین دهد، کاملاً مورد تصدیق است و توانایی علم در پاسخ‌گویی به معضلات و مشکلات جامعه بشری در خور توجه است؛ ولی مشکل اساسی این است که علم مخلوق دست بشر است و اگر بدون پشتوانه ایمان باشد، نه تنها سودمند نخواهد بود، بلکه بسیار مهلک و خطرناک است؛ به‌خصوص آن‌که علم در مواردی همچون کاهش ظلم نه تنها تأثیرگذار نبوده، بلکه به آن دامن زده است. شهید مطهری در رابطه با مضرات علم و سودمندی آن قیاس‌هایی انجام می‌دهد و بیان می‌دارد که مضرات علم برای بشر و جامعه انسانی توسط افراد جاه‌طلب و مستکبر، کمتر از سودمندی آن نبوده است. او در این قیاس، به موارد مهمی همچون ساخت بمب اتم و استفاده از آن در کشتار مردم اشاره دارد.

شهید مطهری در زمینه ایمان به عکس عمل می‌کند و چنین توضیح می‌دهد که: ایمان هم یاری‌کننده مظلوم است و هم ظالم. ایمان به مظلوم کمک می‌کند تا در مقابل تعدی و ظلم ظالم ایستادگی و حتی در این مسیر جان خود را هم فدا کند؛ زیرا در آیین ایمانی، تن دادن به ظلم و بردگی اصلاً قابل قبول نیست و دفاع در برابر ظالم، امری مقدس است. از طرفی، ایمان باعث می‌شود، افرادی که توانایی ظلم کردن دارند، به دلیل این‌که در آیین ایمانی خود آن را قبیح و مردود می‌دانند، دست به این عمل نزنند و به دیگران هم ظلم نکنند (مطهری، ۱۳۹۵، ۶۴).

۲-۶. فلسفه‌های انسانی و مکتب‌های اجتماعی

دومین عامل عمق نیافتن ایمان و باورهای دینی در انسان و جوامع انسانی، فلسفه‌های انسانی است. به بیان شهید مطهری، فلسفه‌های انسانی همچون «حقوق بشر» و مکتب‌های خودساخته بشری همچون مارکسیسم عامل مهمی در مواجهه با ایمان‌افزایی

جامعه است (همان، ۷۱-۷۲).

این فلسفه‌ها را از دو منظر می‌توان نقد کرد: اول آن‌که همه مخلوق بشر است و با توجه به علم ناقص و روبه‌تکامل بشر برنامه‌ریزی شده و این خود آفت بزرگی است؛ شاهد آن‌که موارد فراوانی زمانی مورد تأیید علم بوده و زمانی دیگر با دستاوردهایی نو منسوخ شده است. به همین دلیل، این برنامه‌ها و فلسفه‌ها نمی‌تواند پایه‌های محکمی برای برنامه‌ریزی زندگی دنیوی و اخروی انسان باشد. دوم آن‌که این فلسفه‌ها و مکاتب، هنوز نتوانسته تمامی ظرفیت‌ها و خواسته‌های انسان را شناسایی کند و برای تمامی آن‌ها برنامه داشته باشد. همین امر باعث شده است این مکاتب، بسیار زود منقضی شود. به همین دلیل همواره تأکید می‌شود که در کنار علم باید ایمان نیز مد نظر قرار گیرد؛ زیرا منشأ ایمان متصل به وحی و دستورات آن همه از جانب خداوند متعال است؛ همو که خالق کل عالم هستی است به نیازهای انسان و جامعه و احاطه کامل دارد. به همین دلیل، هرچه علم بشر بیشتر رشد می‌کند، مفهوم این دستورات و مراحل زندگی برای انسان روشن‌تر می‌شود.

۳-۶. روشنفکران دینی

از نظر شهید مطهری، سومین دلیل عمق نیافتن ایمان و باورهای دینی در یک جامعه، روشنفکران دینی هستند و اولین موضوع چالش‌برانگیز در این زمینه، نبود تعریف دقیقی از این واژه و به تبع آن تطبیق نادرست آن بر افراد است. شهید مطهری در تعبیر از روشنفکری و تعیین نقش روشنفکران در جامعه می‌نویسد: «در اجتماعات استعمارزده و عقب‌مانده، عادتاً روشنفکران هستند که می‌خواهند یا می‌کوشند که این شعور و وجدان جمعی را در مردم وطن خود بیدار کنند. از آنجا که زبان و سنن و فرهنگ ملی در ذهن این روشنفکران مرادف است با واقعیت فعلی ملت که آمیخته‌ای است از گرفتاری‌ها و بدبختی‌ها و عقب‌ماندگی‌ها و محرومیت‌ها، روشنفکر از تبلیغ روی این سنت سر باز می‌زند و به سوی الگوهای دنیای پیشرفته و حاکم رو می‌آورد و می‌کوشد آن الگوها را برای ملت خود سرمشق تشکیل و تکوین شعور ملی قرار دهد» (همان، ج ۱۴، ۳۴).

شهید مطهری این تعریف از «روشنفکر» را قبول دارد؛ ولی در آنجا که بحث روشنفکر دینی به میان می‌آید، این واژه را بر نمی‌تابد و این‌گونه موضع می‌گیرد: «روشنفکر دینی به چه معناست؟ آیا منظور فیلسوف دینی است؟ منظور عالم دینی است؟ هر شخصی که قرار باشد به عنوان روشنفکر دینی تلقی گردد، باید ابتدا به مقوله دین و احکام دین



تسلط کامل و جامع داشته باشد؛ تا از این طریق بتواند مسائل جامعه را با احکام اسلامی تبیین کند و این امر مستلزم آن است که دورانی از عمر خود را صرف تحصیل و تحقیق در این زمینه کرده باشد. ولی آنچه که امروزه در جامعه به عنوان روشنفکر دینی از آن‌ها صحبت به میان می‌رود، دارای این خصیصه نیستند و همین امر باعث می‌شود که درباره مفاهیم و مسائلی که نظر می‌دهند، بیشتر برگرفته از اندیشه‌های تحصیلی خود و جوامع مدرن، با آگاهی‌های اندکی که از مفاهیم دینی دارند باشند و همین موضوع باعث می‌شود که دستورالعمل‌ها و راهکارهایی که ارائه می‌کنند، انطباق کامل با مفاهیم دینی نداشته باشد؛ ولی چون هم‌سویی با علوم روز و مسائل روز دارد، مورد پذیرش جامعه قرار می‌گیرد و همین امر باعث می‌شود مردم و جامعه از ایمان مذهبی اصلی دور بمانند. باورهای دینی حتی اگر مورد شناخت افراد و جامعه و پذیرش آن‌ها هم قرار بگیرد، ولی منتج به عمل صالح نشود، هیچ‌گاه آن فرد و جامعه سعادت‌مند نخواهد بود. او در این زمینه، مثال «شیطان» را بیان می‌کند. شیطان شناخت کاملی از خداوند و احکام او داشت، ولی حاضر به اطاعت از او نشد و به همین دلیل رانده شد. شهید مطهری از این مثال چنین نتیجه می‌گیرد که شناخت و ایمان به تنهایی، نه تنها باعث سعادت انسان و جامعه نمی‌شود، بلکه می‌تواند زمینه‌های سقوط و انحطاط ایشان را فراهم آورد؛ ولی اگر همراه با ایمان و آموزه‌های دینی، عمل به آن نیز مورد توجه قرار گیرد، سعادت فرد و جامعه حتمی خواهد بود. او به همین دلیل، در کنار عوامل عمق نیافتن ایمان در فرد و جامعه، چهار علت مهم را در خصوص گریز انسان از عمل بیان می‌کند، که در کنار موارد فوق می‌توان از آن‌ها نام برد (همان، ۸۰).

۶-۳-۱. ارجاء

«ارجاء» یک بحث کلامی است و در قرن دوم هجری، در مقابل تفکر افراطی خوارج که تارک عمل را هم کافر می‌دانستند، پدید آمد. این عقیده پس از این زمان هم گسترش یافت و پیروانی نیز به دست آورد، که به نام «مرجئه» شناخته می‌شوند. این گروه در مقابل افراط خوارج، راه تفریط در پیش گرفته، معتقد شدند که ایمان فقط مربوط به دل است؛ ترک اعمال موجب گناه نیست و اعمال هیچ تأثیری در ایمان افراد ندارد (شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ۱۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۵، ۲۹۷؛ همان، ج ۲۷، ۷۰). حکمرانان دنیاپرست و مردم شهوت‌ران بسیار از این مکتب فکری حمایت و آن را ترویج کردند؛ تا آنجا که گسترش این عقیده موجب شد دینی بودن یک جامعه، تنها در حدّ یک ادعای زبانی

باقی بماند. دلیل حمایت شماری از خلفای اسلامی از این طرز فکر آن بود که با ارائه چنین تفسیری از دین، می‌توانستند همه نوع ظلم و ستمی را مرتکب شوند و همچنان هم به عنوان «خلیفه» اسلام از حمایت علما و مسلمانان برخوردار باشند (مطهری، ۱۳۹۵، ۸۳). اولین حرکت منسجم گریز از عمل در جهان اسلام، همین تفکر تفریطی بود. امروزه در جوامع اسلامی کمتر چنین تفکراتی به چشم می‌خورد.

۶-۳-۲. جبرگرایی

جبرگرایی نیز از اندیشه‌هایی است که در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری پدید آمد و بسیار مورد حمایت حکام بنی‌امیه قرار گرفت. بنا بر این اندیشه، هر اتفاقی که در این جهان رقم می‌خورد، خواست و مشیت الهی است و در مقابل این خواست و مشیت، انسان به جز تسلیم و رضا نباید کاری انجام دهد (سبحانی، ۱۴۲۸، ۲۰۹). در این اندیشه، انسان تسلیم قضا و قدر الهی است و از خود هیچ‌گونه اختیاری ندارد. هر چند این اندیشه چندان دوام نیاورد و به تدریج با اندیشه‌های دیگر منسوخ شد، صدمات جبران‌ناپذیری را متوجه جهان اسلام کرد (مطهری، ۱۳۹۵، ۸۳).

ارجاء و جبرگرایی، بیشتر در میان اهل تسنن و در دوران تاریخی دور رواج داشت و امروزه در جوامع اسلامی کمتر دیده می‌شود؛ ولی در میان جوامع شیعه نیز اندیشه‌هایی با سابقه‌ای بعضاً طولانی وجود دارد، که همچنان نیز گریبان شیعه را گرفته و مانعی بزرگی در راستای عمل به احکام و مفاهیم اسلامی است. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۶-۳-۳. تقیه

«تقیه» در اصطلاح، به معنای پنهان داشتن عقیده و اعتقادات معنا شده است (ابن‌منظور، بی‌تا، ذیل ریشه و ق ی). این اندیشه در تاریخ اسلام، به‌خصوص در قرن دوم هجری و با رواج اندیشه‌های کلامی پدید آمد. در این دوران، حکومت جور عباسی شیعیان را به شدت سرکوب می‌کرد و بنا به دستور برخی از آیات قرآن^۱، امامان شیعه با در پیش گرفتن تقیه، سعی کردند جامعه شیعه را هدایت کنند.

این دستور خداوند که در موارد خاصی باید اجرا شود، بعضاً باعث شد تا افرادی با تمسک به آن، خود را در مورد موضوعات شخصی و اجتماعی بی‌توجه نشان دهند و حتی از بسیاری از فرامین الهی - به‌خصوص امر به معروف و نهی از منکر - غفلت شود (مطهری، ۱۳۹۵، ۱۶۱-۱۶۲).

۱. از جمله آل عمران: ۲۸، سوره نحل: ۱۰۶ و غافر: ۲۸.

۴-۳-۶. محبت اولیاء الله

در میان احادیث شیعه، بر محبت اهل بیت^ع؛ و به خصوص محبت حضرت علی^ع؛ تأکید زیادی شده است؛ به گونه‌ای که برخی دانشمندان، اعمال دینی را بدون اعتقاد به امامت ایشان و حب اهل بیت^ع؛ فاقد ارزش می‌دانند. از همین منظر، در طول تاریخ، بسیاری از شیعیان به حب اهل بیت^ع؛ را بسیار توجه کردند؛ تا آنجا که اساس ارزش اعمال انسان را بدان منتسب نمودند. پیرامون این ارزش نیز بعضاً انحرافات پدید آمده است؛ از جمله اینکه برخی معتقد شدند، حب اهل بیت^ع؛ و به‌ویژه حضرت علی^ع؛؛ به‌تنهایی زمینه سعادت انسان را فراهم می‌کند و اعمال انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. چنین برداشتی از محبت اولیاء الله، خود زمینه‌ساز گریز از اعمال دینی را فراهم می‌آورد و یکی دیگر از موانع تعمیق ایمان و باورهای دینی در جامعه می‌شود (همان).

نتیجه‌گیری

در قرون جدید و همگام با پیشرفت علوم، نگاه‌های جدیدی به مقوله دین و باورهای دینی در جهان ایجاد شد و اندیشمندان مختلفی سعی کردند با استفاده از تجارب بشری و همچنین دستاوردهای علمی، دین و باورهای دینی را تبیین نمایند. جوامع مختلف به همین دلیل، دچار آسیب‌های گوناگونی گردید؛ به‌گونه‌ای که امروزه تشکیل جامعه‌ای تماماً دینی تقریباً غیرممکن است. در این میان، اندیشمندانی بوده‌اند که با مطالعه آثار موجود در این زمینه و با استفاده از مبانی و حیانی، سعی در تبیین چگونگی دست‌یابی به این مهم داشته‌اند. در ایران معاصر نیز، رویکردهای مختلفی به دین و باورهای دینی وجود داشته است. از بین این رویکردها، شاید بتوان رویکرد شهید مطهری را یگانه دانست؛ زیرا او علاوه بر توجه به بیان مفاهیم دینی - قرآنی، درصدد پاسخ به شبهات دیگر نظریه‌پردازان نیز برآمد. حاصل این پژوهش بیان می‌کند که اولاً، باورهای دینی نیاز به آموزش دارد و شرایط آموزش نیز بر پایه همین آموزه‌ها مشخص می‌شود. همچنین، در کنار آموزش این مفاهیم - که بر اساس فطرت بشری برای انسان بیان می‌شود - باید موانع موجود همچون علم‌زدگی، توجه افراطی به مقوله‌هایی همچون تقیه و محبت اولیاء خدا و همچنین تفکراتی همچون ارجاء و روشن‌فکری دینی را برطرف کرد؛ تا بتوان به جامعه دینی مطلوب دست یافت.

کتابنامه

• قرآن کریم

• نهج البلاغه

- آونویت، ویلیام و تام باتامور (۱۳۹۲)، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر - دار صادر.
- الیاده، میرچا (۱۳۶۵)، *دین‌پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- برنوفسکی، جیکوب و بروس مازلیش (۱۳۷۸)، *سیر اندیشه در غرب از لئوناردو تا هگل*، ترجمه کاظم فیروزمند، تبریز: نشر اختر.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸)، *محاضرات فی الالهیات*، قم: مؤسسه امام صادق ع.
- سگال، رابرت (۱۳۹۱)، *راهنمای دین‌پژوهی؛ آشنایی با رویکرد در مطالعه ادیان*؛ ترجمه و توضیح محسن زندی و محمد حقانی فضل، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۸)، *جامعه‌شناسی دینی*، تهران: نشر نی.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۴۰۴)، *الملل والنحل*، لبنان: دار المعرفة.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۷)، *تفسیر المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی.
- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، قم: انتشارات اشراق.
- کوزر، لوئیس (۱۳۹۲)، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، *بحار الأنوار*، لبنان: مؤسسة الوفاء.
- محمدی، مجید (۱۳۷۴)، *دین‌شناسی معاصر*، تهران: قطره.
- محمدرضائی، محمد (۱۳۸۲)، «نگاهی به دین‌پژوهی»، *قبسات*، دوره هشتم، شماره ۳۹، بهار ۱۳۸۲.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۵۰)، *اخبار سلاجقه روم (به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن‌بی‌بی)*، تهران: کتابفروشی تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، *گریز از ایمان گریز از عمل*، قم: صدرا.
- ----- (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم: صدرا.
- مک کواری، جان (۱۳۷۵)، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ‌شعاعی و محمد محمدرضایی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- مهرنیا، حسن (۱۳۹۲)، «تبیین، بررسی و نقد اندیشه دینی کانت»، *دوفصلنامه علمی - تخصصی تحول در علوم انسانی*، دوره ۵، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲.
- همپلتون، ملکم (۱۳۹۲)، *جامعه‌شناسی دینی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.

برنامه‌ریزی و طراحی الگوی قرآنی «شهر طیب» منطبق با گام دوم انقلاب، در تحقق کالبدی تمدن سازی نوین اسلامی



احسان خیام‌باشی*

چکیده

آرمان‌شهر مطلوب زندگی، همواره از آمال و آرزوهای هم‌ه‌ی مکاتب در تمدن‌های بشری بوده است، که اگر چه نه به شکل کامل، ولی در حد مقدرات، در طراحی، ساخت و شکل‌گیری شهرهای تحت سیطره‌ی جهان‌بینی و ایدئولوژی‌های گوناگون، از گذشته تا حال نمود پیدا کرده است. بی‌تردید ظرف تمدنی شهرها، تا حد زیادی بر مظهر و سبک زندگی شهروندی اثرگذار خواهد بود و حرکت به سمت هدف غایی جهان‌بینی حاکم بر کالبد شهر را، در ضمیر ناخودآگاه شهروندان، تبلیغ و تسهیل می‌نماید. از این روی، در بسترسازی تحقق تمدن نوین اسلامی مطابق با «گام دوم انقلاب» نیز، تلاش در خلق شهر اسلامی- ایرانی با کشف و بازآفرینی ارزش‌های کالبدی- فضایی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های روزآمد در برنامه‌ریزی شهری ضروری می‌باشد. پژوهش حاضر طی هفت گام، الگویی قابل پیاده سازی از شهر مطلوب اسلامی در عصر حاضر تحت عنوان «مدل اجرایی شهر طیب»، را ارائه می‌دهد. این مطالعه از نظر هدف، کاربردی با رویکرد بنیادی و از نظر ماهیت و روش کار توصیفی- تحلیلی می‌باشد و در آن به دو روش اسنادی و پیمایشی، اطلاعات مورد نیاز جمع‌آوری و پس از گزینش «شهر طیب» بعنوان مفهوم جامعی از شهر اسلامی، بیش از ۲۰۰۰ شاخص از منابع معتبر اسلامی و نظریات اندیشمندان برجسته استخراج و با بررسی‌های تکمیلی و مشورت با خبرگان، با بکارگیری مرحله اول روش دلفی، با سه گردش پرسشنامه در بین ۴۰ نفر از خبرگان که به روش گلوله برفی گزینش شده‌اند، ۴۳ شاخص کلان تعریف و انتخاب گردید و در مرحله نهایی اهمیت و اولویت این کلان شاخص‌ها در مدل اجرایی با طراحی پرسشنامه روش دلفی، مرحله دوم در قالب طیف لیکرات پنج گزینه‌ای، با دو دور گردش اطلاعات صورت پذیرفت، که نرخ بازگشت ۸۲ درصدی پرسشنامه‌ها در مجموع بیانگر نقطه قوت نتایج است.

کلمات کلیدی: شهر اسلامی، گام دوم انقلاب، تمدن نوین اسلامی، معماری و شهرسازی ایرانی-

اسلامی، شهر طیب.

* عضو هیئت علمی پژوهشکده شبستان و رئیس اندیشکده علمی راهبردی شهر اسلامی

eh_khayambashi@yahoo.com

مقدمه

امت اسلامی، با همه‌ی ابعاد خود در قالب ملت‌ها و کشورها، در تلاش است، به جایگاه تمدنی مطلوب قرآن دست یابد. شاخصه‌ی اصلی و عمومی این تمدن، بهره‌مندی انسان‌ها از همه‌ی ظرفیت‌های مادی و معنوی است، که خداوند برای تأمین سعادت و تعالی آنان، در عالم طبیعت و در وجود خود آنان تعبیه کرده است. آرایش ظاهری این تمدن را در حکومت مردمی، در قوانین برگرفته از قرآن، در اجتهاد و پاسخگویی به نیازهای نوبه‌نوی بشر، در پرهیز از تجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط، در ایجاد رفاه و ثروت عمومی، در استقرار عدالت، در خلاص شدن از اقتصاد مبتنی بر ویژه‌خواری و ربا و نکاتر، در گسترش اخلاق انسانی، در دفاع از مظلومان عالم، و در تلاش و کار و ابتکار، می‌توان مشاهده کرد. نگاه اجتهادی و عالمانه به عرصه‌های گوناگون، از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی و از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما، و تا روابط بین‌الملل و غیره و غیره، همه از لوازم این تمدن‌سازی است (آیه الله خامنه‌ای (مدظله)، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹).

نظام‌های اجتماعی و سیاسی، صرف نظر از نوع و ماهیت خود، همواره مبتنی بر دیدگاه‌های فلسفی، اخلاقی و هنجاری پیچیده‌ای می‌باشند، بگونه‌ای که می‌توان مدعی شد، بدون وجود یک نظام فکری و نظری، اصولاً نظام‌های اجتماعی امکان تحقق عینی نخواهند یافت و در صورت تحقق، تداوم آن‌ها غیرممکن می‌نماید. به طور کلی اصول، شاخص‌ها و قوانین حاکم بر هر جامعه‌ای، برگرفته از جهان‌بینی و ایدئولوژی حاکم بر آن جامعه است. نظام سیاسی و اجتماعی در یک جامعه‌ی اسلامی نیز، مبتنی بر همین موضوع می‌باشد و تحقق و تداوم آن، منوط به پشتوانه‌ی نظری و فلسفی لازم است.

اما بستر فیزیکی، تحقق مدنیت شهر است و بدین لحاظ در همه‌ی رویکردهای تمدن بشری تلاش شده است، با تعریف و بسترسازی ایجاد شهری آرمانی، مبتنی بر اندیشه و چارچوب نگرش آن به جهان، خاصه انسان و سعادت و فرجام آن، زمینه‌ی شکل‌گیری کامل تمدن فراهم گردد، که تمدن اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد.

در این بین شهر اسلامی انگاره‌ای است که پرسش‌های بیش‌ماری در باب چیستی، ماهیت و ویژگی‌های آن وجود دارد و نظام‌های علمی و فکری گوناگون، از زوایای مختلف، بدان پرداخته و تلاش در تبیین و تشریح آن داشته‌اند. با این حال، مروری بر ادبیات این



موضوع، نشانگر حجم بالایی از سوء تعبیرها و آشفتگی‌ها درباره‌ی این انگاره و مفاهیم، موضوعات و اهداف مرتبط با آن است. حتی برخی از مستشرقین در نگاهی ساده انگارانه به عمد و یا سهو آن را صرفاً شهری که مسلمانان ساخته‌اند و یا شهری که مسلمانان در آن زندگی کنند معرفی کرده‌اند و یا در کل منکر وجود خصوصیات مشخص و ویژه برای آن شده و آن را اقتباسی از سایر مکاتب دانسته‌اند. این مهم، بزرگترین چالش در ظهور آرمان‌شهر اسلامی در مسیر دستیابی به تمدن نوین اسلامی در عصر حاضر خواهد بود. بی تردید مؤلفه‌ها و ویژگی‌های شهر اسلامی، بعنوان ظرف تمدنی نظام سیاسی و اجتماعی اسلام را باید در متون دینی بویژه قرآن کریم و سیره‌ی نظری و عملی پیامبر بزرگ‌ص و ائمه معصومین^ع؛ جستجو و بازشناسی نمود. به همین خاطر، چنین می‌توان نتیجه گرفت، شهر یا جامعه‌ی اسلامی معطوف به اصول، مبانی و نوعی نگرش خاص به جهان هستی، انسان، آخرت و خداوند است. این مبانی و اصول به طور کل، ویژگی‌ها و خصلت‌های شهر اسلامی را توضیح می‌دهد، واگر نه بسیاری از تعبیر و رویکردهای مطرح امروز در برنامه‌ریزی شهری جهان نیز نه تنها در تعارض ظاهری با ارزش‌ها و دستورالعمل‌های اسلامی نیست، بلکه به نوعی تقویت آن نیز به نظر می‌رسد. و این چنین است که توجه به مبانی نظری و روح حاکم بر مکاتب و نظریات اجتماعی و شهرسازی، از اهمیت خاصی برخوردار است. تا جایی که حتی در خصوص عملکرد فردی نیز از حضرت رسول^ص نقل شده است، که «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ». از این رو در صورت تمایل به بهره‌گیری و بومی سازی سایر دستاوردها و تجربیات موفق جهانی در مقام اجرا، قبل از هر چیز باید به تعریف و تقید به شاخص‌ها و اصول برگرفته از دستورات فرا مکان و فرا زمان مکتب نورانی اسلام همت گمارد. شهر مبتنی بر نظم اجتماعی که متکی به چنین نگرش و اصولی باشد و روابط افراد و نظام اجتماعی آن بر مبنای این اصول و شاخص‌ها شکل پذیرفته باشد، شهری اسلامی است و شهری که نظم و روابط اجتماعی آن مبتنی بر این اصول و شاخص‌ها نباشد، در هر حال شهری اسلامی نخواهد بود. به طور طبیعی ظرف کالبدی، معماری و شهرسازی شهر نیز متأثر از همین موضوع بوده و باید تقویت کننده و تذکر دهنده به جهان‌بینی اسلامی و فاقد عناصر مخل و مانع تحقق ایدئولوژی و اهداف آرمانی شهر اسلامی باشد. بر اساس متون دینی، فرهنگ اجتماعی و ادبیات سیاسی اسلام، شهرهای اسلامی و بناهای آن نباید به بناهای شهر غیر اسلامی شباهت داشته باشد و باید برای خود الگو و نمایی الهام گرفته از معارف توحیدی و متناسب با

عقاید اسلامی داشته باشد. در برخی روایات، تفاوت و تمایز با یهود و مسیحیت بسیار مورد تأکید قرار گرفته است (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰، ۵۹). بر این اساس، شهرهای اسلامی دارای روابط اجتماعی و انسانی قوی بوده و لذا باید دارای محلات قابل تمایز، خانواده محور، با هویت و ایجادکننده حس تعلق باشند و همچنین، بستر مناسب برای برقراری روابط انسانی و همسایگی را فراهم نمایند (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰، ۱۱).

اما ایران کشوری است، که از دیرباز از فرهنگ و تمدنی کهن و ریشه‌دار برخوردار بوده است و لذا با ورود دین مبین اسلام به ایران، که با اقبال عمومی ایرانیان، با توجه به ماهیت الهی و عدالت محور آن روبرو گردید، بر غنای فرهنگی این تمدن گهربار بیش از پیش افزوده شد و فرهنگ اصیل ایرانی- اسلامی شکل گرفت و بر اعتلای تک تک جنبه‌های زندگی انسان ایرانی تأثیر بسزایی گذاشت. یکی از جنبه‌های مهمی که با تعامل دوسویه فرهنگ ایرانی- اسلامی بر غنای آن هر چه بیشتر افزوده گردید، تبلور عینی تمدن، یعنی همان معماری و شهرسازی است، که این نمود فرهنگی، بطور گسترده در آثار زیبای بجا مانده از گذشته و مکتب‌های اصیل شهرسازی شکل گرفته بر این مبنای، به چشم می‌خورد.

طبق تعریف شورای عالی معماری و شهرسازی، شهر اسلامی - ایرانی به شهری اطلاق می‌شود که «مکان تحقق تمدن» بوده و از نظر مفهومی، منبعت از اصول دین مبین اسلام است و در معنا، دارای ارزش‌های پایدار مبتنی بر بینش عرفانی ایرانی، و در مصداق مبتنی بر ویژگی‌های بستر طبیعی، فرهنگی و تاریخی است. و در هر یک از بازه‌های زمانی، متناسب با ویژگی‌ها و نیازمندی‌های مراتب گوناگون معنوی و مادی جوامع انسانی و با استفاده بهینه از علوم، فن‌آوری و مهندسی شکل می‌گیرد. هدف از ایجاد این گونه شهرسازی، فراهم آوردن زمینه‌ی مناسب جهت تکامل و تعالی انسان‌ها، مطابق با آموزه‌های دین اسلام بوده و در این زمینه، توسعه‌ی روابط اجتماعی و نیز تولید مظاهر فرهنگ و تمدن، بویژه در آثار هویت‌مند هنری تجلی یافته است. نمونه‌های مصداقی آن را می‌توان پس از ظهور اسلام تا آغاز سال ۱۳۰۰ هجری خورشیدی، در حوزه‌ی فرهنگی ایران ملاحظه نمود (شورای عالی شهرسازی و معماری ایران، ۱۳۹۱، ۲). اما متأسفانه در گذر زمان و تحت تأثیر عوامل گوناگون، بویژه نفوذ فرهنگ‌های بیگانه، هویت کالبدی و به تبع آن، سایر وجوه ارزشی شهرهای اسلامی- ایرانی، در گام‌های توسعه و بازسازی رنگ باخته است. لذا ضروری است در مسیر تحقق اهداف گام دوم انقلاب، در شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی- ایرانی و



با توجه به تأثیر شگرف بستر کالبدی بر سایر ابعاد تمدنی، بر روی بازآفرینی شهر تمدن ساز اسلامی- ایرانی و قرآنی متمرکز گردید.

۱- پیشینه تفکر آرمان شهری در تمدن‌های بشری

قبل از پیدایش رنسانس فکری در غرب، اندیشمندان، به ترسیم شهری پرداخته بودند که به آن «مدینه فاضله» گفته می‌شود. از افلاطون یونانی در کتاب «جمهوریت»، کتاب «یوتوپیا» تامس مور، فیلسوف قرون پانزده و شانزده انگلیسی (۱۵۱۶م)، فرانسویس بیکن در کتاب «آتلانٹیس»، کتاب «شهر آفتاب» کامپالا، هرینگتون در کتاب «اوسئانیای»، آتین آکابه در کتاب «سفر به ایکاری» و مزلو روان‌شناس مشهور آمریکایی در آرمان شهر دور از دسترس «اپسایکیا»، تا عصر اوج درخشش تمدن اسلامی با کُتب «سیاست مدنی» و «آراء أهل المدینة الفاضلة» فارابی ایرانی، همچنین نظریات اندیشمندانی چون خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، ابن خلدون و... همگی تلاش نموده‌اند، به وصف آرمانی شهری مطلوب یا همان آرمان‌شهر برگزیده بپردازند. این توصیف‌ها، همواره متأثر از شرایط و دیدگاه‌های ایدئولوژیک، مذهبی، فرهنگی، اجتماعی و حتی سیاسی عصر طرح موضوع بوده است و عدالت و برابری، حقیقت، خیر و شر، بروز خود درونی انسان، حکمرانی و حاکم شهر، رستگاری، عقل و اخلاق و تحقق بهشت دنیوی، از جمله مهم‌ترین رویکردهای اندیشه آرمان‌شهری است. گاهی آرمان‌شهر در افسانه‌ها و اساطیر و افتخارات گذشته‌ی یک ملت، جستجو گردیده و گاه در قالب آفرینشی ایده‌آل در افق آینده، از جمله دستیابی به آینده‌ی موعود برای ضعفاء و محرومان جهان، با رویکردی الهی و مذهبی ترسیم شده است.

در ایران، اندیشه‌ی آرمان‌شهری در روزگاران گذشته، ابتدا به شکلی اساطیری آغاز گردید و در دوران اسلامی در عرصه‌های دین، حکمت و ادب جلوه‌گری نمود (اصیل، ۱۳۷۴، ۱۹). شهر آرمانی یونانی، محصول تعقل فلسفی و آرمان‌شهر ایرانی، برگرفته از درکی رازآلود از جهان بوده است. با این‌حال، نگرش معنوی به شهرها، تأثیرات قابل توجهی بر کالبد شهرها، به ویژه شهرهای باستانی، گذاشته است. اردشیر خوره، نخستین شهر ساسانی، نمود کاملی از شهر مدور و برگرفته از تفکر کیهان‌مزدایی مدور می‌باشد (رضایی راد، ۱۳۷۸، ۱۷). مشهورترین و نخستین شهر آرمانی در دوران اساطیری، شهر ورجمکرد است که اشارات ملموسی درخصوص کالبد آن در اوستا صورت گرفته است. همچنین از دیگر از شهرهای



آرامانی دوران اساطیری، گنگ دژ است که علاوه بر منابع زرتشتی در شاهنامه فردوسی نیز به تصویر کشیده شده است (مطلبی و نادری، ۱۳۸۸، ۱۳۴). اما در رویکرد آرمان‌شهر اسلامی، فارغ از نگاه‌های انتزاعی، تحقق پذیری از جایگاه و اهمیت به سزایی برخوردار است، که به طور عمده در شهر آرامانی ایرانی نیز، با توجه به نمونه‌های ذکر شده، این هدف عالی مد نظر نظریه‌پردازان و مورد توجه ساختارهای حکومتی قرار داشته است. بر اساس منابع اسلامی، شهر نهادی است که جانی دارد و کالبدی. کالبد و قالب شهر، ساختار فیزیکی آن است که از آن به «شهر عرفی» تعبیر می‌شود و جان و روح هر شهر ساختار فرافیزیکی آن است، که آن را «شهر شرعی» می‌نامند (محسنی اراکی، ۱۳۹۴).

در میان متفکران و اندیشمندان اسلامی، نخستین کسی که به تفصیل درباره‌ی «شهر عرفی» و انواع و مراتب آن سخن گفته، فیلسوف بزرگ مسلمان، فارابی (۸۷۳-۹۵۰م) است. فارابی در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضة» ضمن تقسیم تجمعات بشری به تجمع کامل، که مقصود از آن شهر است و تجمع ناقص، که مقصود از آن نیم‌شهر است، تجمع کامل را به عظمی و وسطی و صغری تقسیم می‌کند. که مقصود او از عظمی، «جامعه بشری کلان» وسطی، «کشور» و مقصود از صغری «شهر» است. سپس «نیم‌شهر» یا تجمع ناقص را به دهستان «قریه» و «محلّه» و «منزل» تفکیک می‌نماید. وی سپس ملاک شهر بودن را در عناصر ذیل خلاصه می‌کند:

اجتماع جمع کثیر از مردم؛

تعاون آنان در راه تحقیق سعادت و کامیابی همگانی؛

رئیی کامل، که مجموعه‌ی مردم شهر را ریاست و فرمانروایی می‌کند؛

مردمی فرمانبردار و مطیع از رئیس و تلاش همگانی آنان در جهت تحقق اهداف و

خواسته‌های او (فارابی، ۱۳۹۸، ۷۷-۷۱).

پس از فارابی، ابن خلدون، جامعه‌شناس مسلمان در قرن هشتم، در تعریف شهر، افزون بر عناصر پیشین که در سخن فارابی بیان گردید، سه عنصر بازار، ساختمان‌های بزرگ و نقشه‌ی شهری را به شهر عرفی می‌افزاید (ابن خلدون، ۱۳۹۱، ۳۴).

شهر عرفی اسلامی شهری است، با حاکمیت قانون عدل توحیدی، رهبری الهی و عادل و مردمی با اطاعت از رهبری، و شهر شرعی یا شهر فرافیزیکی که جان شهر اسلامی است، در واقع هویت توحیدی و عادلانه جامعه‌ی شهری است (اراک، ۱۳۹۴). با توجه به مطالبی که عنوان شد، شهر آرامانی اسلام، با صورتی مثالی و مفهومی ثابت می‌باشد، اما با



تحقق آن در عالم خارج و نزول در مرتبه‌ی محسوسات و عینیات، بسته به شرایط زمان، مکان و امکانات، در دسترس، اراده و خواست شهر و شهروندان، تجلیات متفاوتی (در قالب کثرتی در وحدت) خواهد داشت. بنابراین، هر شهری که «شهر اسلامی» نامیده می‌شود، به اندازه‌های اسلامی است، که بتواند آن مفهوم و آن صورت اصلی را به نمایش بگذارد و به عبارت بهتر، میزان اسلامی بودن یک شهر، با نزدیکی آن به «شهر آرمانی تحقق پذیر اسلامی» وابسته است (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰ الف، ۸۱).

نقی زاده، پس از سال‌ها پژوهش در زمینه‌ی چیستی شهر اسلامی، که نتایج آن در کتب و مقالات متعدد وی ارائه شده است، نتیجه‌ی این مطالعات را در قالب نظریه‌ی فضای حیات طیبه ارائه می‌نماید. بر این اساس، عالی‌ترین تجلی و ظهور «شهر آرمانی اسلام» (یا شهر اصیل اسلامی) را «فضای حیات طیبه» می‌نامد؛ که در والاترین صورت آن، «انسان کامل» (و مؤمنین) بتوانند مطابق «ارتباطات» (قوانین، رفتارها و اخلاقیاتی) که از چشمه‌ی وحی اخذ و تدوین شده‌اند، به «شیوه‌ی مسلمانی» در فضا و محیطی متعادل، که بر اساس این «ارتباطات» و «شیوه‌ی زیست» ساخته شده است، زندگی نمایند و با ایمان و عمل صالح خویش، در آن محیط و فضا به «حیات طیبه» برسند. به بیان دیگر، با فراهم بودن شرایط «حیات طیبه»، «شهر اسلامی» نیز به منصفی ظهور می‌رسد. (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰ الف، ۵۹). بمانیان ارتباط میان معماری دوره‌ی اسلامی ایران و اصول دین اسلام را روشن می‌سازد و این دیدگاه به اهمیت نقش خدامحوری در معماری اسلامی ایران پرداخته و از این رهگذار، پس از بیان اهمیت اصل توحید در متون اسلامی، به تشریح انواع آن در معارف اسلامی و نقش محوری آن در شکل‌گیری شهر اسلامی پرداخته است (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰ الف، ۱۰). عبدالحمید نقره‌کار، طی سال‌های متمادی، در زمینه‌ی بررسی آراء و نظرات فلاسفه و حکمای غرب و شرق، پیرامون دو مقوله‌ی انسان‌شناسی در شاخه‌ی حکمت نظری و زیبایی‌شناسی در شاخه‌ی حکمت عملی فعالیت نموده است و در ارائه چارچوب فکری خود در شکل‌گیری شهر اسلامی، از رجوع به عقل، اجماع خبرگان، کلام معصوم و کلام الهی سخن به میان می‌آورد. او در استخراج نتایج‌اش در مورد معماری اسلامی، از حکمت متعالیه بسیار کمک گرفته است (نوروزی و همکاران، ۱۴۰۰ الف، ۲۷۷-۲۷۳). آیت الله محسن اراکی نیز از معدود مجتهدینی است که به روش اجتهاد استنباطی و با تشکیل جلسات مشترک با صاحب نظران حوزه و دانشگاه، تحت قالب فقه نظام، تاکنون به بیان بخشی از احکام مهم شکل‌گیری شهر اسلامی پرداخته است.



از اثر متقابل این دو بر یکدیگر است. نظام فکری شهروندان در جایگاه بهره‌بردار، ایده‌پرداز، طراح، سرمایه‌گذار و یا سازنده، شهر را شکل می‌دهد و در مقابل این فضاهای مصنوع و طبیعی شهر است، که در مقام تذکر و تنبیه سیر الی الله و خلیفه الهی انسان را به تصویر می‌کشد و یا در جایگاه تغافل، او را تشویق به سقوط و خلاصه شدن در دنیای مادی می‌نماید.

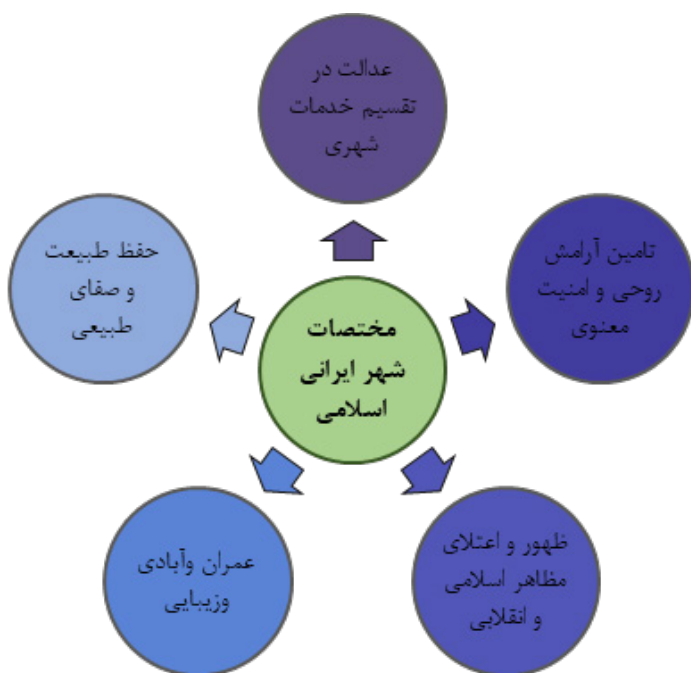
بر این اساس، برغم عمده‌ی مستشرقین که شهر اسلامی را شهر ساخته شده به دست مسلمانان و یا محل سکونت مسلمین فارغ از مبنای فکری ساخت می‌دانند، بطور خلاصه می‌توان بیان نمود که شهر اسلامی در اصل شهری است، که نظام اندیشه‌ی محیط بر آن، از جمله اصول معماری و شهرسازی، برگرفته از مبانی و ارزش‌های جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلامی باشد و حیات طیب و سیر تعالی خلیفه الهی را برای شهروندان تسهیل نماید.

۳- وضعیت امروز شهرهای جهان اسلام، از جمله ایران

همانطور که بیان گردید، یکی از عوامل اصلی شکل دهنده‌ی گنجینه‌ی شهرسازی هر جامعه‌ای، قواعد و باید و نبایدهای فرهنگی آن جامعه می‌باشد، که به طور عمده، از جهان‌بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می‌شود. بنابراین در جهان اسلام نیز شهرها از ویژگی‌های شاخص و حتی منحصر به فردی که ناشی از ایدئولوژی و جهان‌بینی اسلامی است، برخوردار می‌باشند. اما پس از انقلاب صنعتی و توسعه و پیشرفت مادی جهان غرب، و گسترش روابط غرب و شرق، بیشتر ایدئولوژی‌های غربی که از مکاتبی چون دنیاگرایی، انسان‌گرایی، فردگرایی، تجربه‌گرایی، خردگرایی، مادی‌گرایی و... اخذ شده است، معماری و شهرسازی را در اکثر کشورها همچون سایر عرصه‌ها، تحت تأثیر خود قرار داده است. این در حالی است که هر کدام از مکاتب نام‌برده، به دلیل مطلق‌انگاری و فراموش کردن عمدی و یا سهوی سایر جنبه‌های معرفت بشری، تأثیر منفی بر توسعه‌های شهری داشته و با فرهنگ جوامع و بویژه جوامع شرقی و بطور خاص شهرها و کشورهای اسلامی تقابل پیدا کرده‌اند. ولی برغم این موضوع، با توجه به انحصار گول‌های تبلیغاتی و سلطه‌ی فرهنگی غرب، روند ساخت و ساز شهری در جهان اسلام، بدون توجه به وجه پنهان تفکر و جهان‌بینی غربی در پشت نمادها، سنبل‌ها، طرح‌ها و سبک‌های معماری و شهرسازی غربی، جهت‌گیری کپی برداری را دنبال نموده است. لذا در این شرایط، حفظ ارزش‌های اصیل معماری و شهرسازی اسلامی- ایرانی، نیاز به تلاشی مضاعف در همه‌ی ابعاد خاصه فرهنگی و اطلاع‌رسانی دارد.

۴- شهر از دیدگاه مقام معظم رهبری حضرت آیه الله خامنه‌ای (مدظله)

شهر از نگاه مقام معظم رهبری، آن گونه است که باید «نمونه‌ی اعلای هنر و فرهنگ اسلامی- ایرانی، و سرشار از معنویت مومنانه، نهفته در ارزش‌های دینی ایرانیان باشد، به طوری که آرامش روحی و سهولت زندگی، متناسب با معیارهای دینی و معنوی برای ساکنان آن فراهم گردد». ایشان در این زمینه تأکید دارند: شهرسازی باید حفظ هویت و اصالت شهرها، پایبندی به معماری اسلامی و ایرانی، رعایت زیبایی و استحکام بناها، ترویج فرهنگ نظم و قانون، گسترش نمادهای دین و اخلاق، آسان‌سازی خدمت‌رسانی، عدالت و فراگیری در خدمات، توسعه‌ی فضای سبز و اهتمام به سلامت محیط زیست را مد نظر قرار دهد». این موارد در اصل همان ترجمان جهان‌بینی توحیدی اسلام با رویکرد امت واحده است، که عملیاتی و اجرایی نمودن آن، نیازمند برنامه‌ریزی جامع راهبردی در ابعاد گوناگون می‌باشد (آیت الله خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۰۲/۰۸ و ۱۳۸۶/۰۲/۰۸).

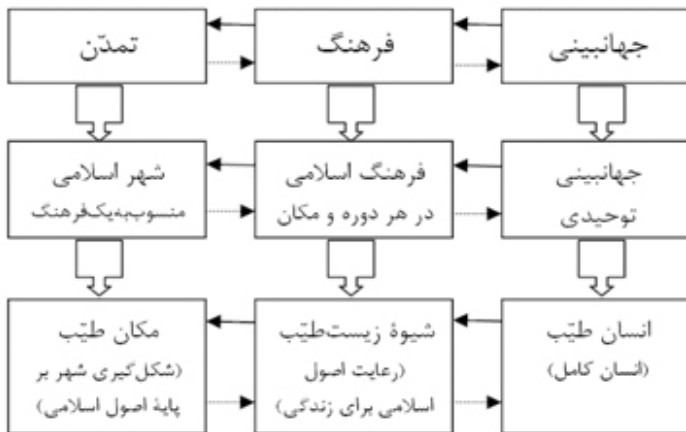


تصویر ۲- مختصات شهر اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله) (نوروزی و

همکاران، ۱۴۰۰، ب، ۱۴)

۵- چگونگی تکوین تمدن نوین اسلامی، متناسب با گام دوم انقلاب، با شکل‌گیری شهر اسلامی طیب

بازگشت به خود و تکیه بر توان‌مندی‌های بالقوه در جوامع اسلامی، از جمله ایران، یگانه راهکار فائق آمدن بر مشکلات و رسیدن بر قله‌های پیشرفت و اقتدار است، که مورد تأکید مقام معظم رهبری (مدظله) نیز می‌باشد. اساس این تفکر بر «خود باوری» است، که جز با فرهنگ‌سازی «سبک زندگی اسلامی» در مفهوم کلی و «اسلامی- ایرانی» در ابعاد کشور، محقق نخواهد شد. در این بین، توجه به محیط شهر، بعنوان قالب زندگی شهروندان و بستر تمدن‌سازی و اثر متقابل شهر و انسان، امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. لذا ضروریست محیط، علاوه بر مباحث فرهنگی، مورد توجه قرار گیرد، که در دو بعد «ضوابط و معیارهای جاری حاکم بر شهرسازی و سیمای شهری» و «الگوهای حاکم بر معماری و خلق فضاها»، قابل بررسی و انطباق با اصول اسلامی و فرهنگ اسلامی- ایرانی، بجای اقتباس صرف از الگوهای بیگانه است، که توجه و حسن نظر برنامه‌ریزان در حوزه‌های گوناگون، از جمله مدیریت شهری را می‌طلبد. در دیاگرام تصویر شماره ۳ چگونگی ارتباط و تعامل جهان‌بینی و فرهنگ یک جامعه، با تولد یک تمدن بطور عام و تمدن اسلامی به شکل خاص و جلوه‌ی کالبدی تمدن یعنی شهر، به تصویر کشیده شده است.



تصویر ۳- دیاگرام تعاملی عوامل تولد یک تمدن و شهر، بعنوان جلوه کالبدی-فضایی آن

(نقی زاده، ۱۳۹۳، ۲۵)

۶- حلقه مفقوده در تعریف و تولید ساختارهای تمدن نوین اسلامی

بررسی‌ها نشان می‌دهد، «حلقه مفقوده» در تحقق اهداف تمدن نوین اسلامی، «تولید نظام شاخصه»‌هایی است که مبنای سنجش برنامه‌های توسعه‌ای و عملکرد مدیران و در کل میزان موفقیت و پیشرفت جامعه قرار گیرد. استفاده از معیار سنجش ناهماهنگ، ارزش‌ها را به جای مقصد حرکت و قله‌ی انگیزه‌ها، تبدیل به موانع و چارچوب‌های محدود کننده‌ی حرکت مدیران و متخصصان می‌کند. تا زمانی که به دنبال توسعه با حفظ ارزش‌های اسلامی و رعایت ضوابط شرعی هستیم، توسعه‌ی قله‌ی ما و ضوابط و ارزش‌های اسلامی، موانع و سرعت‌گیرهای حرکت ما خواهد بود، که این رویکرد ره به جایی نخواهد برد. لذا ضروری است به کمک تولید شاخص‌های مناسب، ارزش‌ها را از مقررات حرکت به مقصد حرکت تبدیل کنیم. بدیهی است که کشف و تولید روش‌ها و راه‌حل‌هایی مناسب پس از انتخاب و مشخص نمودن مقصد، امکان پذیر خواهد بود (تصویر شماره ۴).

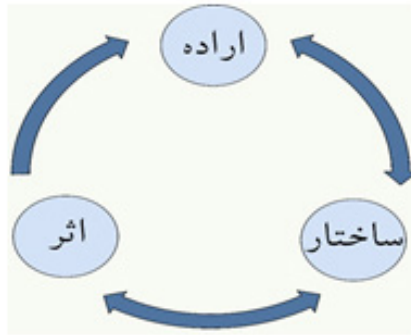


تصویر ۴- مراحل چهارگانه تحقق تمدن نوین اسلامی، با تمرکز بر شکل‌گیری شهر اسلامی- ایرانی (خیام باشی، ۱۳۹۸)

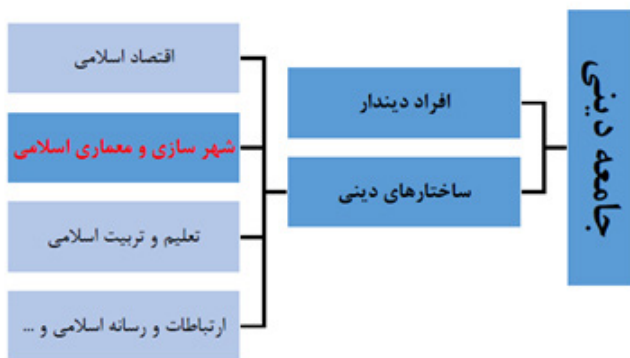
۷- روند شکل‌گیری جامعه دینی و تمدن منبعث از آن

طبق آموزه‌های دین مبین اسلام، انسان موجود مختاری است و در تعریف و نظریه‌پردازی علوم و امور انسانی، بُعد اختیار و اراده انسان نباید نادیده گرفته شود. ولی اراده‌ی انسان در بروز اثر و تحصیل ثمر، به طور کامل آزاد و رها نیست. در مسیر از اراده تا اثر، ساختارهایی خاص وجود دارند، که اراده را محدود و مقید ساخته و بر آن تأثیر می‌گذارند. با رسوب این اراده‌ها در بستر طبیعت، اجتماع و تاریخ، ما شاهد پیدایش

ساختارهایی می‌شویم که هم بر اراده‌ی فردی اعضای جامعه تأثیر گذاشته و هم از آن تأثیر می‌پذیرد (تصویر شماره ۵).



تصویر ۵- چرخه شکل‌گیری تمدن مبتنی بر دین (خیام باشی و همکاران، ۱۳۹۵)
بنابراین یک جامعه‌ی دینی و تمدن شکل گرفته بر مبنای آن، جمع جبری افراد دیندار نبوده و نیاز به ساختارهایی متناسب با دین دارد، این مسئله پرداختن به موضوعاتی چون الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت و مباحثی چون اقتصاد یا معماری اسلامی را ضروری می‌سازد (تصویر شماره ۶).



تصویر ۶- ابعاد و بخش‌های جامعه‌ی دینی (خیام باشی و همکاران، ۱۳۹۵)

۸- روش‌شناسی پژوهش

این مطالعه از نظر هدف، پژوهشی کاربردی با رویکرد بنیادی، و از نظر ماهیت و روش کار، پژوهش توصیفی-تحلیلی می‌باشد و در آن به دو روش اسنادی و پیمایشی، اطلاعات مورد نیاز جمع‌آوری شده است. پس از مطالعه و بررسی ادبیات موضوع و مبانی نظری مطرح از یک سو، در منابع معتبر اسلامی و از سوی دیگر از بین انبوه نظریات اندیشمندان و صاحب نظران و مجریان به نام، در دو بعد علمی و اجرایی در سطح جهانی و کشور، با روش تحلیلی-تطبیقی، تعریف منتخب از شهر اسلامی و اهم معیارها و شاخص‌های قابل استناد در حوزه تحقق شهر اسلامی، شناسایی، استخراج و دسته‌بندی گردید. در ادامه در دو مرحله نسبت به تجمیع و تدقیق حدود ۲۰۰۰ شاخص خُرد استخراج شده از دو مسیر ذکر شده در پژوهش اقدام گردید. در مرحله اول با توجه به تکرار و نزدیکی شاخص‌ها در حوزه منابع اسلامی، ۹۰ شاخص و در زمینه‌ی نظریات صاحب نظران، ۲۱۹ شاخص جمع‌بندی شد. در مرحله‌ی دوم با استفاده از روش دلفی در بهره‌مندی بهینه از نظر خبرگان، این شاخص‌ها مجدد تجمیع، و در قالب ۴۳ شاخص کلان تدوین گردید. که در مرحله نهایی باز به شیوه دلفی همین شاخص‌ها در جهت برنامه‌ریزی پیاده‌سازی «مدل اجرایی شهر طیب» اسلامی و با تعریف طیف لیکرت پنج سطحی، اولویت‌بندی گردید.

روش نمونه‌گیری در این پژوهش، برای پرسش‌نامه‌ی مصاحبه با خبرگان به روش دلفی، به شیوه غیراحتمالی می‌باشد و از بین انواع نمونه‌گیری غیر احتمالی، در اینجا از نمونه‌گیری هدفمند استفاده شده است. حجم نمونه در پرسش‌نامه‌ی خبرگان نیز، از طریق اشباع نظری به تعداد ۴۰ کارشناس و متخصص به صورت تمام شماری تعیین گردید. که تعداد ۳۵ پرسش‌نامه در مرحله اول روش دلفی، یعنی تدقیق شاخص‌ها و سنجه‌های بومی ارزیابی تاب‌آوری با سه دور گردش اطلاعات دریافت گردید. در مرحله دوم با استفاده از روش دلفی، پرسش‌نامه اولویت‌بندی شاخص‌ها، با دو دور چرخش و تکمیل پرسش‌نامه در بین همان ۳۵ نفر باقیمانده‌ی نمونه آماری انجام پذیرفت، که در نهایت ۳۱ پرسش‌نامه کامل و بدون خطا جمع‌آوری گردید. در واقع در اینجا تلاش شد تا با هدایت و راهنمایی پاسخگویان، میزان خطا در پرسش‌نامه‌ها کاهش یابد.

در مجموع می‌توان مراحل این پژوهش را در گام‌های ذیل خلاصه نمود:

مرحله اول- جستجوی مفهوم مناسب برای مدل اجرایی شهر اسلامی؛



مرحله دوم- تدوین شیوه استخراج شاخص‌ها و سنجش‌های تحقق‌پذیری مدل؛
 مرحله سوم- استخراج شاخص‌ها از منابع معتبر اسلامی؛
 مرحله چهارم- استخراج شاخص‌ها از دیدگاه‌های نظریه پردازان مطرح و حکمت‌های
 پنهان و آشکار آثار تمدنی بجا مانده از گذشته؛
 مرحله پنجم- تجمیع و تدقیق شاخص‌های خُرد در هر یک از روش‌های مطرح؛
 مرحله ششم- تلفیق شاخص‌های تجمیعی دو روش مطرح، با مشارکت خبرگان و به
 کمک روش دلفی در قالب کلان شاخص‌ها؛
 مرحله هفتم- اولویت‌بندی اجرایی کلان شاخص‌های پیاده‌سازی مدل، با کاربرد مجدد
 روش دلفی.

۱-۸- گزینش مفهوم شهر اسلامی

در این زمینه بیش از ۲۰۰ تعریف و مفهوم مرتبط با مشارکت کارگروهی، از متخصصین
 علاقه‌مند مورد بررسی و توجه قرار گرفت و نتایج بررسی تعاریف مختلف مطرح در حوزه‌ی
 شهر اسلامی، در چهار گروه نظریات «صورت‌گرا»، «ساختارگرا»، «محتوا گرا» و «فقه‌گرا»
 دسته‌بندی گردید.

۱-۱-۸- نقد واژه شهر اسلامی

براساس مطالعات انجام شده و جلسات نقد و نظر با صاحب نظران، در نظر گرفتن
 صفت «اسلامی» برای شهر چندان مناسب به نظر نمی‌رسد. موارد ذیل، چالشی جدی در
 این زمینه محسوب می‌گردد:

در سنت و سیره‌ی معصومین و نیز آثار غیر معاصر مسلمانان، شاهدی از اتصاف شهر
 به صفت «اسلامی» مشاهده نمی‌گردد و تعبیر و مفاهیم مشابه، نظیر معماری مسلمانان،
 هنر مسلمان، معماری عربی، محمدی و پیدایش مفهوم اسلامی از دهه ۱۹۷۰ و از سوی شرق
 شناسان غربی می‌باشد.

ایده‌ی شهر اسلامی، متعلق به مستشرقین است و در آن نوعی فرافکنی و جداسازی شهر
 اسلامی از دیگر شهرها و از جریان زندگی ساکنانش دیده می‌شود، این نکته اولین ضربه
 را به شهر اسلامی می‌زند.

از دوره قاجار و با ورود یهودیان به عرصه‌ی کتابت، در ادبیات ما اصطلاح «پیامبر اسلام»
 رایج شده است، این در صورتی است که در قرآن بر واژگانی نظیر رسول الله و رحمة
 للعالمین تأکید شده است.

استفاده از صفات جایگزین می‌تواند به جهان شمول شدن شهر مطلوب اسلام کمک کند، بعنوان مثال صفت «حلال» برای غذا که بیشتر از اسلامی مورد استقبال قرار گرفته و غیر مسلمانان نیز از غذاهای با برند حلال استقبال می‌کنند، قابل استناد می‌باشد.

برون دینی بودن برخی تعالیم اسلام در مورد شهر و سکونت، که تبعیت از این دستورات زمینه‌ی پذیرش اسلام را تسهیل می‌نماید، (مثال: خطاب حضرت سید الشهدا در روز عاشورا که علت عدم پذیرش سخنان حق را پر شدن شکم مخاطبان از غذای حرام عنوان می‌فرمایند).

خرج شدن بیش از اندازه از اسلام، در صورتی‌که همه‌ی امور جامعه را به جای صفت تخصصی خود با صفت «اسلامی» وصف کنیم. مثال: حمل و نقل اسلامی، اقتصاد اسلامی، غذای اسلامی، شهرسازی اسلامی و...

واکنش متناسب در مقابل روش غربی‌ها که برای تحمیل و نشر نظرات خود، محصولات و تمدنشان را جهانی می‌دانند و می‌نامند و نه غربی.

نقل قول از حضرت آیه الله خامنه‌ای مقام معظم رهبری (مدظله)، که غربی‌ها هم در سیاست و هم در علم، نظرات خود را «جهانی» می‌خوانند و بیان صفت اسلامی به نوعی این نظریات را محدود به جوامع اسلامی خواهد نمود.

نظریات مطرحی در حوزه برنامه‌ریزی شهری و معماری و شهرسازی، که به طور عمده ساخته و پرداخته‌ی غربیان، و پنهان و آشکار مبتنی بر جهت‌گیری‌های سکولار می‌باشد، نظیر توسعه پایدار، شهر خلاق، شهر شاد، شهر سالم، شهرالکترونیکی، شهر دانش بنیان و...، در جهت تأثیرگذاری بیشتر و به دور از برانگیختن تعصبات اعتقادی مخاطبین، فاقد قید مذهبی و یا مکانی و فرهنگی واضح است.

مقابله نرم با پروژه جهانی اسلام هراسی و اسلام ستیزی و معرفی ایده آل‌ها و ظرفیت‌های اسلامی در ساخت و اداره شهر، به دور از برانگیختن حساسیت مخاطبین و یا مغرضین (خیام باشی و همکاران، ۱۳۹۵).

۲-۱۰۸- انتخاب مفهوم «شهر طیب»

با توجه به استدلال‌های بیان شده، یافتن مفهومی جامع و فارغ از ابهامات مطرح، بر اساس دیاگرام تصویر ۷، در دستور کار قرار گرفت.



تصویر شماره ۷- شیوه‌ی بررسی و گزینش واژه‌ی جایگزین مفهوم شهر اسلامی (خیام باشی و همکاران، ۱۳۹۵)

بر اساس مطالعات انجام شده در قالب روش‌های مطرح نام برده، جلسات نقد و نظر، هم‌اندیشی با صاحب نظران و بالاخره ارزش‌سنجی واژه‌ها به روش دلفی و با مشارکت خبرگان، موضوع در قالب تشکیل جلسه مشترک و چرخش سه‌گانه پرسش‌نامه‌ی مربوطه با باز طراحی و تکمیل بر اساس خروجی‌های دور قبل، در هر مرحله با سنجه‌هایی نظیر «جامعیت مفهوم»، «تکرار در منابع معتبر اسلامی»، «ارجاع اندیشمندان به آن»، «قابلیت کاربرد در توصیف مفهوم شهر» و «پوشش سبک زندگی اسلامی- ایرانی»، واژه «شهر طیب» با توجه به تعدد تکرار در قرآن کریم به عنوان صفتی مطلوب و مورد عنایت حق تعالی از یک سو، و جامعیت مفهوم چه به عنوان ذکر مستقیم صفات بلاد (سوره اعراف آیه ۵۸ و سبأ آیه ۱۵ و...) و چه تأکید برخی تفاسیر بر آن به عنوان صفت انسان مؤمن پیرو ائمه معصومین؟ هم؛ و به طور طبیعی در تلاش برای رسیدن به جایگاه خلیفه الهی (در تفسیر واژه «شجره طیبه» در آیات ۲۴ و ۲۵ سوره ابراهیم و «بلد طیب» در آیه ۱۵ سوره سبأ) از سوی دیگر، به عنوان شهر مطلوب و مورد نظر اسلام با قابلیت مدل کردن و پیاده‌سازی مد نظر قرار گرفت. این انتخاب همچنین در تناسب با اثر متقابل شهر به عنوان ظرف سبک زندگی شهروندان مبتنی بر «حیات طیبه» در جایگاه مظرور می‌باشد.

۲-۸- شاخص‌های شهر و شهرسازی و معماری اسلامی:

مطابق با گام دوم پژوهش، به طور طبیعی، پس از انتخاب واژه‌ی «شهر طیب»، برای مدل پیاده‌سازی شهر اسلامی باید نسبت به تدوین شاخص‌های دستیابی به این شهر در ابعاد مختلف به روش‌های علمی و با قابلیت پیاده‌سازی اقدام نمود.

۱-۲-۸ مبنای تدوین شاخص‌ها و سنجه‌های شهر طیب

حضرت آیه الله خامنه‌ای در بیانات خود در سال ۱۳۹۲ می‌فرمایند: «باید هر چه ممکن است، محیط زندگی شهر به گونه‌ای طراحی و ساخته شود که تحقق سبک زندگی اسلامی، راحت‌تر امکان پذیر باشد». از سوی دیگر، خداوند در آیه ۵۸ سوره اعراف می‌فرماید: «وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حَبَّتْ لَآ يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ». این آیه به نحوی بیان‌گر این موضوع است که می‌توان «حیات طیب» را ثمره و میوه‌ی «شهر طیب» دانست. بر این اساس، استخراج شاخص‌های شهر طیب با توجه به ویژگی‌ها و خصوصیات حیات طیب و سبک زندگی اسلامی و تأثیری که معماری و شهرسازی به عنوان ظرف زندگی بر دستیابی به حیات طیب دارد، در تدوین مدل اجرایی شهر مطلوب اسلامی مد نظر قرار گرفت. ضرورت استفاده از معیارهای اسلامی- ایرانی در تدوین ضوابط معماری و شهرسازی، آنجایی مشخص می‌شود، که با گذشت زمان زیادی از صدر اسلام و پدید آمدن سلسله‌های مختلف حکومتی در ایران اسلامی و سایر کشورهای اسلامی، هنوز بسیاری از زمینه‌های لازم برای پیاده شدن احکام دین در شهرهای اسلامی خالی مانده است.

در جدول شماره ۱، شاخص‌های شهر اسلامی- ایرانی که تحت قالب «مدل مفهومی شهر طیب» در فاز اول پژوهش حاضر توسط نگارنده در قالب کارگروه علمی- تخصصی دبیرخانه دائمی شهر اسلامی پیشنهاد گردیده، بیان شده است.

جدول ۱- شاخص‌های اجمالی «مدل مفهومی شهر طیب»

ویژگی‌های کالبدی شهر طیب	ویژگی‌های اجتماعی شهر طیب	مبنای شهر طیب
تجلی هویت الهی	وحدت اجتماعی، عدالت خواهی	ولایت الهی و حاکمیت از قانون وی (توحید و عدل، اخلاق)
مسجد محور، محلات متجانس و دور از قطب بندی		
فرهنگ محور (پیوست فرهنگی)		
منظم، با مشارکت عمومی	قانون مدار، نظم پذیر و ولایت پذیر	
ثبت شفاف و منظم مالکیت‌ها و معاملات		
وجود قوانین و مقررات و اجرای دقیق آن‌ها		
خانواده بنیان	اخوت، احسان، رأفت، خیرخواهی، انصاف، قرابت	
مالکیت مسکن مطلوب و متعادل، وسیع و مناسب		
مناسب		
محله بنیان (مقیاس آشنایی و نظارت)	امر به معروف، نهی از منکر، نظارت و مسؤولیت پذیری	
امن و مقاوم، مبتنی بر پدافند غیر عامل	مجاهدت و شهادت طلبی، اشداء علی الکفار	
مبتنی بر وقف	انسان مداری، انفاق، ایثار، یاری، تکریم انسان	
مدیریت مشارکتی		
تذکرده‌ی، غفلت-زدایی، آخرت-گرایی	توجه به عبودیت و عبادت، متذکر به حضور در محضر الهی و احتراز از غفلت	
تسهیل ارتباط و تعامل با طبیعت و آیات الهی		
فقدان عناصر غفلت‌زا و سرگرم کننده		
آباد و سرسبز، با معماری مطلوب و مناسب	تولیدمحوری، کمال بخشی به منابع، احترام به طبیعت، قناعت، تلاش و کارمحوری	
عدم اسراف و تبذیر		
عدم تحریک و تشویق به طمع و مصرف،		
عدم حاکمیت سرمایه		
رعایت قواعد فقهی تلقی رکنان و بیع الحاضر للبادی		
هماهنگ و منسجم	وحدت اجتماعی و یگانگی، اخوت و برادری	
عدم جدایی طبقاتی		
پاک و به دور از آلودگی‌های محیطی، بصری و صوتی	سالم و با نشاط	
مناسب برای پیاده روی و فعالیت‌های فیزیکی روزانه		

(منبع: کارگروه علمی- تخصصی شهر ایرانی- اسلامی دبیرخانه دائمی شهر اسلامی، مطالعات مدل مفهومی شهر طیب، ۱۳۹۶)

۲-۲-۸- مراحل و نحوه شاخص سازی «مدل اجرایی شهر طیب»

در طی مرحله استخراج شاخص‌ها، دو رویکرد موازی شامل بررسی آیات قرآن مجید و روایات معتبر اسلامی، و دیگری مباحث فقه نظام، نظریات نظریه‌پردازان و اساتید برجسته‌ی حوزه و دانشگاه در کنار شواهد تاریخی و حکمت‌های پنهان و آشکار مطرح در آثار ارزشمند به جای مانده از تمدن گذشته‌ی ایرانی و اسلامی، با مشارکت جمعی از علاقه‌مندان خیره در قالب طرحی پژوهشی در دبیرخانه‌ی شهر اسلامی شهرداری اصفهان و با پشتیبانی اندیشکده‌ی راهبردی شهر اسلامی سازمان بسیج اساتید استان اصفهان بررسی گردید. در بخش روایات و سیره پیامبر^ص؛ و ائمه اطهار^ع؛ کتب معتبری همچون بحار الانوار، من لا یحضره الفقیه، تهذیب، اصول کافی، استبصار و وسائل الشیعه مورد بهره‌برداری قرار گرفت. در بخش «مباحث فقه نظام»، نظریات نظریه‌پردازان و اساتید و شواهد تاریخی و حکمت‌های بیش از ۲۵ نظریه‌پرداز حوزوی و دانشگاهی داخل و خارج کشور با بررسی کلیه منابع که بالغ بر چند هزار صفحه کتاب، مقاله و متن می‌باشد مورد استناد قرار گرفت (جدول تصویر شماره ۱). در گروه اول بررسی‌ها یعنی مجموعه آیات و روایات، بیش از ۴۰۰ شاخص خُرد جمع‌آوری شد. در ادامه در بخش ارزیابی نظریات نظریه‌پردازان و حکمت‌های پنهان و آشکار آثار فاخر گذشتگان، بیش از ۱۵۰۰ شاخص خرد دیگر استخراج شد و در قالب دسته‌بندی کلی کمی یا کیفی بودن و با تعیین تعداد تکرار قرار گرفت.

در مرحله بعد موارد دارای مشابهت در هر دو بخش تجمیع گردیده و در نتیجه در بررسی آیات و روایات، ۹۰ و در حوزه نظریه‌پردازان، ۲۱۹ شاخص کلان مجزا به دست آمد. به عنوان نمونه بیشترین تعداد تکرار شاخص از آیات و روایات، متعلق به شاخص‌های «امکان نگهداری حیوانات اهلی در خانه» و سپس «نهی از بلند مرتبه سازی خانه‌ها» می‌باشد. بیشترین تعداد تکرار شاخص از منظر نظریه‌پردازان نیز، به ترتیب مربوط به شاخص‌های «فراهم نمودن امنیت در شهر در تمامی جوانب»، سپس «احداث حیاط (ترجیحا وسیع و مرکزی)»، «فضاهای سبز و باز در خانه» و «تأمین حریم خصوصی در همه جوانب طراحی شهر و مسکن» می‌باشد.



۳-۲-۸- مصاحبه با خبرگان به روش دلفی در تلفیق و تدقیق نهایی کلان شاخص‌های تحقق شهر طیب و اولویت‌بندی اجرایی آن‌ها

با هدف افزایش اعتبار پژوهش و قابلیت استناد به نتایج حاصل جهت تدوین مدل، از «روش دلفی» جهت تثبیت و تأیید شاخص‌های بومی‌سازی شده برای پیاده‌سازی شهر طیب، متناسب با هدف تمدن‌سازی نوین اسلامی در یک مرحله و سپس برای اولویت‌بندی اجرایی آن‌ها در مرحله دوم استفاده گردید. «دلفی» یکی از پرکاربردترین روش‌های تحقیق کیفی محسوب می‌شود، که در آن پل‌هایی از متخصصان بر مبنای جمع‌آوری نظرات و رسیدن به اجماع گروهی تشکیل می‌شود. روش دلفی به خصوص در موضوعاتی که دارای ابهام و یا بحث برانگیز هستند، بسیار راه‌گشا می‌باشد. دو رویکرد اصلی بر اساس هدف در روش دلفی وجود دارد. اگر هدف «ایجاد یک توافق بین اعضا» باشد، ترجیح بر این است که مراحل اجرا شامل سه دور یا بیشتر باشد و اگر از روش دلفی به عنوان ابزاری برای «سنجش نظرات» استفاده شود، تعداد دورهای کمتری (معمولاً دو دور)، کفایت می‌نماید.

بر این اساس در این پژوهش در مرحله اول بکارگیری روش دلفی برای «دقیق سازی و گزینش نهایی شاخص‌ها»، چون هدف، رسیدن به یک «اجماع کلی» بوده است، از سه دور گردش پرسش‌نامه‌ها (۴۰ عدد)، استفاده گردید، که در نهایت در طی این سه دور، ۳۵ پرسشنامه دریافت و بر این اساس لیست شاخص‌های بومی‌سازی شده در قالب ۴۳ کلان شاخص جمع‌بندی و نهایی گردید. در مرحله دوم بکارگیری روش دلفی در این مطالعه با هدف «تعیین اهمیت و اولویت اجرایی کلان شاخص‌ها»، از دو دور گردش پرسش‌نامه طراحی شده برای مرحله دوم بهره گرفته شد که در نهایت ۳۱ پرسش‌نامه دریافت گردید. لذا این نتیجه در مجموع حاکی از نرخ بازگشت بسیار خوب ۸۲ درصدی پرسش‌نامه‌ها می‌باشد. بررسی پرسش‌نامه‌ی ثانویه‌ی مدل دلفی، بیان‌گر پایایی پرسش‌نامه‌ی خبرگان به روش «آلفای کرانباخ» با مقدار ۰/۹۰ است که نشان از پایایی متغیرها در حد بسیار مطلوب می‌باشد. در بررسی روایی پرسش‌نامه از آزمون «کامو» استفاده گردید، که روایی نظرسنجی در شاخص‌های مطرح با مقدار ۰/۸۳۲، به خوبی تأیید می‌گردد. در این پژوهش برای تجزیه و تحلیل اطلاعات نیز از روش‌های آماری و ریاضی با استفاده از نرم افزارهای Excel و Spss بهره گرفته شده است.

در جدول و نمودار تصویر ذیل، عناوین کلان شاخص‌های مدل اجرایی شهر طیب و

اولویت بندی پیاده سازی آن‌ها در شهرهای معاصر با هدف بستر سازی شکل گیری تمدن نوین اسلامی مطابق با گام دوم انقلاب ارائه شده است. بدیهی است در مرحله بعد و در آخرین گام، تحت قالب پژوهش‌های آتی باید نسبت به کمی سازی این شاخص‌ها و ورود آن‌ها به ضوابط حاکم بر ساخت و سازهای شهری با تصویب در مراجع ذی صلاح اقدام نمود.

جدول شماره ۲- عناوین و اولویت بندی کلان شاخص‌های مدل اجرایی شهر طیب

ردیف	کلان شاخص مدل اجرایی شهر طیب	امتیاز در طیف لیکرت
۱	رعایت عدالت برای همه‌ی اقشار جامعه و نبود هرگونه تبعیض	۴/۲۸
۲	رعایت جامع حقوق شهروندی در جامعه به ویژه رعایت حقوق همسایگان	۴/۲
۳	تأمین حریم مسکن در تمامی جوانب (عدم اشراف، حریم بصری، حریم ب‌۷ و یایی و...)	۴/۲
۴	تقویت اخلاق محوری در شهر	۴/۲
۵	منع ضرر دیدن و ضرر رساندن	۴/۱۶
۶	بهداشت و نظافت عمومی و ایجاد خدمات بهداشتی عمومی در سطح شهر	۴/۱۲
۷	تأمین رفاه و آسایش برای همه‌ی اقشار ساکن، در مسکن و شهر	۴/۱۲
۸	رعایت اصول اقلیمی و تنظیم شرایط محیطی در فضاهای شهر و همچنین ابنیه شهر	۴/۱۲
۹	وجود منابع طبیعی مناسب مانند هوای خوب، آب فراوان، خاک حاصل خیز و... در جانمایی شهر و استفاده مناسب از عناصر طبیعی در شهر و خانه	۴/۰۸
۱۰	فراهم نمودن امنیت در شهر و قابل دفاع بودن فضاهای شهری و رعایت اصول ایمنی در ساخت و سازها	۴/۰۸
۱۱	نهی از اسراف، تجمل و خودنمایی و رعایت سادگی در شهر و ساخت و سازهای شهری	۴/۰۸
۱۲	حفظ اصول و ارزش‌های اخلاقی و دینی در طراحی عناصر شهری و کل شهر و متذکر بودن عناصر شهری به ارزش‌های معنوی	۴/۰۴
۱۳	مرکزیت و تسلط کالبدی مساجد در شهر و محلات با امکان دسترسی مناسب	۳/۹۶
۱۴	مالکیت مسکن برای آحاد جامعه (در صورت امکان برخورداری مسکن وسیع و عدم سکونت در منازل کوچک و مخروبه)	۳/۹۲
۱۵	تأمین خدمات و زیرساخت‌های عمومی مانند میدان، راه، مسجد و...	۳/۹۲
۱۶	توجه به مسائل بومی، دینی و ملی در طراحی کالبد، فضاها و همه‌ی عناصر شهری	۳/۹۲



۳/۸۸	تأمین کاربری‌های خدماتی با پراکندگی و شعاع دسترسی مناسب در شهر و محلات، متناسب با ساختار کالبدی، فرهنگی و اجتماعی و توجه به سلسله مراتب ارائه خدمات از محله تا شهر	۱۷
۳/۸۸	توجه به علم و استفاده از تکنولوژی جهت پیشرفت جامعه	۱۸
۳/۸۸	توجه به اصول سنتی ساخت مساجد مانند سادگی، طهارت ملکیت، عدم تغییر کاربری، چهارضلعی بودن، نداشتن بازشو به معابر، تعریف حریم برای مسجد تا ۴۰ خانه از طرفین و...	۱۹
۳/۸۸	رعایت حریم مواهب عمومی طبیعی (کوه، رودخانه، درخت و ...) و همچنین مواهب انسان ساخت (پل، راه، سد و...)	۲۰
۳/۸۸	تبعیت از شیوه‌ی زیست پیامبر و اولیا (سبک زندگی ایرانی-اسلامی)	۲۱
۳/۸۴	جانمایی مشاغل و کاربری‌های دارای آلودگی و مزاحمت در حومه شهر	۲۲
۳/۸۰	رعایت تناسب انسانی در فضاهای شهری	۲۳
۳/۸۰	هم‌جواری متناسب مشاغل مختلف در کنار یکدیگر	۲۴
۳/۸۰	رعایت سلسله مراتب در طراحی فضاها و گذرهای شهری	۲۵
۳/۸۰	اهمیت فضا نسبت به توده	۲۶
۳/۷۲	ایجاد فضاهای تجاری و بازار با جانمایی و سلسله مراتب دسترسی مناسب در شهر و نظارت بر آن (در سطح محلی تا مرکز شهر)	۲۷
۳/۷۲	نهی از بلندمرتبه سازی ساختمان‌ها به جهت رعایت اعتدال و میانه‌روی و عدم اشراق، جلوگیری از نور، هوای مطبوع و وجود امکان مشاهده‌ی آسمان	۲۸
۳/۷۲	ممنوعیت بیگانه‌گرایی در نمادها، علائم و اشکال و عدم استفاده از مجسمه، تندیس و تصاویر جانداران در شهر	۲۹
۳/۷۲	انعطاف، تنوع و عدم یک‌نواختی عناصر شهری (فرم، فضا، خط آسمان) در عین هماهنگی و هویت‌مندی	۳۰
۳/۷۲	پیش‌بینی فضاهای عرضه‌ی مستقیم محصولات تولیدکنندگان، در جهت حمایت از کارآفرینی در کنار حمایت از مصرف‌کنندگان (قاعده فقهی تلقی رکیان و...)	۳۱
۳/۶۸	لزوم نصب نشانه و علائم هدایت‌گر و راهنما در راه و سطح شهر	۳۲
۳/۶۸	بهبود وضعیت خانه‌های نابسامان حومه‌ی شهر و جلوگیری از حاشیه نشینی	۳۳
۳/۶۴	توجه و توسعه‌ی راه‌ها، پیاده‌روها و تفکیک سواره از پیاده	۳۴
۳/۶۰	طراحی ویژه و متناسب با کاربری‌ها و دارای تناسب هندسی برای ورودی، راه‌ها و بناهای عمومی	۳۵
۳/۶۰	لزوم آباد کردن زمین‌های موات، بناها و...	۳۶
۳/۴۴	محدودسازی استفاده از خودرو و تأمین حمل و نقل عمومی متناسب با نیاز	۳۷
۳/۴۰	خودکفایی در تمام عرصه‌ها: معماری، تأمین نیازها و...	۳۸



به اولویت بندی شاخص ها (جدول شماره ۲) و با بسط فرآیند اقدامات قابل پیاده سازی می باشد، جهت افزایش کارایی برنامه می توان از روش برنامه ریزی راهبردی نیز استفاده نمود که این موضوع از فرصت این پژوهش خارج است.

اما مطابق با دیاگرام مدل اجرایی شهر طیب، در بُعد «نهادی»، مدیریت شهری متولی اصلی پیاده سازی الگوی شهر طیب خواهد بود و لذا از یک سو بسیاری از اقدامات باید مستقیماً توسط آن انجام شود و از سوی دیگر در سایر موارد نیز که خود مجری نمی باشد، نقش نظارتی مدیریت شهری در تحقق و کیفیت انجام فرآیندها کلیدی است. در طی این مسیر قطعاً سلامت سیستم و پایداری و اعتقاد عناصر نقش آفرین آن به موضوع در قالب شاخص هایی چون عدالت محوری، شفافیت و فساد زدایی، پاسخگو بودن و فعالیت جهادی از اهمیت به سزایی برخوردار خواهد بود. در حوزه «فرهنگی- اجتماعی» «مسجد محوری نرم» در کنار دو رویکرد موازی «حمایتی» و «اقدامات ترویجی (مستقیم و یا غیر مستقیم)» در خصوص شهروندان نسبت به سبک زندگی اسلامی- ایرانی در نظر گرفته شده است. در این بین «حمایت» موارد گوناگونی از خدمات مشاوره ای تا رویارویی با بزه و جرم و اقدامات پدافندی در حفظ سرمایه های اجتماعی و مقابله با تهاجم نرم فرهنگ های بیگانه را در بر می گیرد و «مسجد محوری نرم» نیز مبنا قرار دادن خانه خدا را در برگزاری بسیاری از برنامه و ارائه خدمات به شهروندان از حوزه فعالیت های فرهنگی و اجتماعی گرفته تا برنامه های اقتصادی نظیر امور خیریه، قرض الحسنه، حمایت از تعاونی ها و کار آفرینی تا تشکیل سمن های فعال در زمینه های مختلف متناسب با نیازهای محلات و شهر را در بر می گیرد. البته شاخص مهم مسجد محوری در حوزه برنامه ریزی توسعه کالبدی نیز از جایگاه خاصی برخوردار می باشد که باید بعنوان یک اصل در برنامه های توسعه ای مد نظر قرار گیرد.

در زمینه تحقق «کالبدی- فضایی» رویکردهای تمدن ساز شهر اسلامی که بیشترین تمرکز ما بر روی این حوزه می باشد، دو نوع توسعه شهری «شهروند محور» و «مدیریت شهری محور» قابل تعریف است. در «توسعه شهروند محور» که مبتنی بر فعالیت های فردی شهروندان در حوزه ساخت و سازهای شهری است، طبیعتاً مناسب ترین اهرم کنترل و هدایت، بازنگری و تدوین ضوابط شهرسازی و معماری در درجه اول و نظارت بر حسن اجرای آن در مرتبه دوم با رویکرد شهر طیب می باشد. اما «توسعه مدیریتی» که از ابعاد و گستردگی بیشتری برخوردار است، چهار محور «اعمال عملیاتی شاخص های شهر طیب

در برنامه های توسعه شهری سالانه تا پنج ساله»، «تدوین پیوست فرهنگی- اجتماعی پروژه های شهری و نظارت بر حسن اجرای آن» بطور واقعی یعنی حتی حذف برخی ابعاد و یا کل یک پروژه شهری مغایر با ارزش های شهر طیب، «ارزش آفرینی در فضاهای موجود شهری» و در بنیادی ترین گام «باز آفرینی محله اسلامی- ایرانی» پاسخگو به نیاز و محدودیت های امروز شهر و شهروندان را در بر می گیرد. «باز آفرینی محله اسلامی- ایرانی» در اصل شاه کلید عبور از مرحله نظری به عملیاتی در تحقق شهر اسلامی همسو با اهداف گام دوم انقلاب در تمدن سازی نوین اسلامی- ایرانی خواهد بود و با شکستن این تابو و عبور از مرزهای خود تحریمی، نهال شجره طیبه خود باوری در بین همه اقشار جامعه شکوفا خواهد شد و در این مرحله است که چرخ تمدن سازی نوین اسلامی- ایرانی با برند سازی در این زمینه وارد گردش خودجوش، مردم باور و با کمترین هزینه تحت تأثیر تعامل مستقیم با زیبایی ها و ارزش های الهی شهر اسلامی می گردد. در کنار این توجه به مختصات شهر اسلامی و شاخص های شهر طیب در ابعاد «اقتصادی» و «زیست محیطی» نیز از جایگاه مهمی برخوردار است. ترویج وقف پاسخگو به نیاز امروز شهر، حمایت از تولید و کار آفرینی و کنترل قیمت ها و هزینه معاش (خورد و خوراک، تفریح، رفاه و اسکان و ...) خانواده و مقابله با دلال بازی در همه زمینه ها و سوداگری مسکن با دو اهرم خود نظارتی برگرفته از تقوا و نظارت عالییه نهادهای مربوطه در حوزه «اقتصاد شهری» و شهر پاک و سلامت، برخوردار از فضای سبز متشکل از درختان مثمر و کشاورزی شهری و پرورش حیوانات مفید با دقت نظر در بازیافت آب های خاکستری و استفاده از پسماندهای غذایی و... که شهر را از مصرف گرایی به سمت تولید سوق داده و همراه با آن شور و نشاط و سلامتی و آرامش و توجه به خالق را به ارمغان می آورد را باید در بُعد «زیست محیطی» شهر طیب جستجو نمود.



نتیجه‌گیری

در مجموع از آنچه بیان شد می‌توان گفت: شهرها، خاستگاه تمدن و ظرف زندگی شهروندی هستند. در حالی که شهروندان پدیدآورندگان و به مثابه روح و روان جاری در کالبد آن‌ها می‌باشند، و این دو با یکدیگر در ارتباط و اثرپذیری متقابل هستند و به همین خاطر، در تمام مکاتب و نظام‌های فکری و حکومتی، چه در گذشته و چه در عصر حاضر، همواره شهرها در کانون توجه بوده‌اند. در این بین، جهان‌بینی جهان شمول اسلامی، که هیچ زاویه‌ای از عرصه‌ی زندگی انسان را فراموش نکرده است، «تبلور تأمین نیازهای واقعی انسان در تمام ابعاد مادی و معنوی بر اساس اصول توحیدی»، «تعریف امت واحده» و «تقوالمحوری در تعیین ارزش و جایگاه انسان‌ها» را در شهر دیده است. بنابراین جا دارد با مطالعه‌ی منابع معتبر اسلامی از یک سو، و جمع‌بندی نظرات شاخص اندیشمندان از سوی دیگر، در کنار مرور و اکتشاف اصول حاکم بر مفاخر معماری و شهرسازی، و استخراج مبانی دینی مؤثر در ساخت شهر، با بررسی مصادیق کالبدی به جای مانده‌ی مطرح از گذشته؛ متناسب با پیشرفت علم و تکنولوژی، نسبت به ترجمان تبلور جهان‌بینی اسلامی و آینده‌نگاری مطلوب تحقق اهداف شهر اسلامی در مفهومی جامع؛ نظیر مدل «شهر طیب»، همگام با گام دوم انقلاب و منویات مقام معظم رهبری (مدظله) و آرمان بزرگ انقلاب اسلامی که همان آمادگی برای ظهور و تمدن‌سازی نوین اسلامی است، همت گمارد. بر این اساس در این پژوهش تلاش شده است به ارائه‌ی مدل مفهومی و اجرایی شهر اسلامی تحت قالب «شهر طیب» و با ارائه‌ی ۴۳ شاخص کلان پیاده‌سازی آن و با ذکر اولویت اجرایی به روشی جامع و علمی با بکارگیری شیوه دلفی و تشکیل درگاه‌های تضارب آراء نخبگان اقدام گردد.

کتابنامه

- اراکی، محسن، (۱۳۹۴ش)، فقه نظام عمران شهری، <http://www.mohsenaraki.com/fa> (دسترسی در تاریخ ۱۳۹۶/۴/۱۵).
- ابن خلدون (۱۳۹۱ش)، المقدمة ابن خلدون، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ج۱.
- تقوایی، علی اکبر و خدایی، زهرا، ۱۳۹۰، شخصیت شناسی شهر اسلامی با تأکید بر ابعاد کالبدی شهر اسلامی، تهران، فصل نامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، شماره ۴.
- خیام باشی، احسان، تقوایی، مسعود، وارثی، حمیدرضا، نقش اجراء (۱۳۹۶ش)، «کاربری‌ها و فضاهای کالبدی شهرهای اسلامی در ظرفیت سازی تاب آوری شهری»، چهارمین کنگره بین المللی مهندسی عمران، معماری، توسعه شهری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- خیام باشی، احسان، بانکی پور، امیرحسین، جهانبخش، عباس، سلمانی، حسن، نمازی، احسان (۱۳۹۶)، «شهر طیب، الگویی مطلوب در باز آفرینی شهر ایرانی- اسلامی»، چهارمین کنگره بین المللی مهندسی عمران، معماری، توسعه شهری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- شورای عالی شهرسازی و معماری (۱۳۹۱/۱۲/۱۴ش)، «سند شاخص‌های لازم الرعایه جهت نیل به شهرسازی و معماری اسلامی- ایرانی».
- شکوئی، حسین (۱۳۷۷ش)، *اندیشه‌های نو در فلسفه جغرافیا* (جلد اول)، تهران: انتشارات گیتا شناسی.
- فلامکی، محمد منصور (۱۳۸۵ش)، *فارابی و سیر شهروندی در ایران*، تهران: نشر فضا.
- فارابی، محمد (۱۳۹۸ش)، آراء اهل المدينة الفاضلة، تهران: دار زین‌العابدین.
- مطلبی، مسعود، نادری، محمد مهدی (۱۳۸۸ش)، «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال دوم، شماره ۶، ص ۱۴۶-۱۲۵.
- کارگروه علمی- تخصصی شهر ایرانی- اسلامی دبیرخانه دائمی شهر اسلامی (۱۳۹۶ش)، مطالعات مدل مفهوم شهر طیب.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۷۸/۰۲/۰۸ش)، پیام به مناسبت آغاز به کار شوراهای اسلامی شهر و روستا.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۶/۰۲/۰۸ش)، پیام به مناسبت آغاز به کار شوراهای اسلامی شهر و روستا.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۲/۰۲/۰۹ش)، بیانات در اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۹۷/۱۱/۲۲ش)، بیانیه گام دوم انقلاب.
- نوروزی، قدرت الله، حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر اصفهانی، مرتضی، اکرامی، محمدصادق (۱۴۰۰ الف)، *در آستانه آرمان‌شهر ایرانی- اسلامی (معرفی اهم منابع و دیدگاه‌های معماری و شهرسازی در ایران)*، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان.
- نقی زاده، محمد (۱۳۷۸ش)، «مقدمه‌ای بر روش‌های احیاء شهر اسلامی در توسعه‌های شهری معاصر»، فرهنگستان علوم، ص ۳۱-۶۶.
- نقی زاده، محمد (۱۳۹۳ش)، *شهر زیبا، اصفهان*، انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان.
- نقی زاده، محمد (۱۳۹۰ش)، *شهر آرمانی اسلام یا فضای حیات طیب*، تهران: نشر شهر.
- نقره کار، عبدالحمید، *شهر ایرانی- اسلامی، قطب معماری اسلامی*، خرداد ۱۳۹۳.
- نوروزی، قدرت الله، حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر

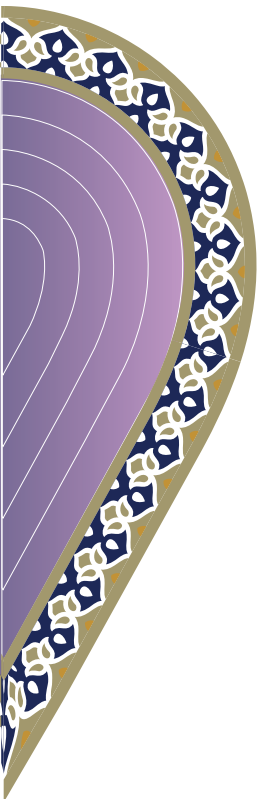
اصفهانی، مرتضی (۱۴۰۰ ب)، *خشت بهشت* (تصویرنگاری اصول و شاخص‌های معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی)، جلد اول (شهرسازی)، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان.

• نوروزی، قدرت الله، حسینی نیا، ۷ سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر اصفهانی، مرتضی (۱۴۰۰ ج)، *خشت بهشت* (تصویرنگاری اصول و شاخص‌های معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی)، جلد دوم: مسکن، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان.

• نوروزی، قدرت الله، حسینی نیا، سید احمد، خیام باشی، احسان، بدخشیان، سید احسان، نصر اصفهانی، مرتضی (۱۴۰۰ د)، *خشت بهشت* (تصویرنگاری اصول و شاخص‌های معماری و شهرسازی ایرانی-اسلامی)، جلد سوم (مسجد)، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی ورزشی شهرداری اصفهان.

.Good, Dion, The middle Eastern Islamic City: Type and Morphology •

.Kubat, A.S., et. al., Characterization of Street Networks in Turkish-Islamic Urban Form •



القُرْآنُ الثَّقَافَةُ وَالْحَضَارَةُ

الأسس الفكرية للهندسة في الفن الإسلامي

زهراء بور شعبانيان *

خلاصة

الحكمة المعنوية والعرفان الإسلامي على سبيل الاهتمام بجوهر معرفة الله تعالى؛ تشير مفاهيم العرفان الإسلامي في جوهر الكون بالرجوع إلى اسم "الله أكبر" والحكمة في استخدام الرموز الهندسية هي التمثيل الروحي لأشكال رمزية وأمثلة للمتعالى، والتي تجسد الكمال المنشود واللامتناهي. هذه الأشكال الرمزية هي الرموز الهندسية في مراسلات العوالم، والتي تجعل من الممكن للإنسان إنشاء نوع من الاتصال مع المتعالى والمجهول ، وهدفها النهائي هو إظهار التوحيد في عالم التعددية والإنجاز. من الفكر التوحيدي. بالنسبة للفنانين المسلمين أيضاً، يكمن ظهور عناصر التوحيد في الطبقات الخفية من الألفاظ الهندسية. هذا المقال عبارة عن بحث نظري أساسي يتم إجراؤه بمنهج فلسفي وديني وفني وبطريقة وصفية تحليلية وموثقة بمصادر مكتوبة؛ والغرض منه هو التعرف على مكانة الهندسة في المفاهيم الفكرية والفنية للحضارات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الهندسة ، الفلسفة ، القرآن ، الرموز الهندسية ، الفن الإسلامي

الاستلام: ١٥ صفر ١٤٤٣
القبول: ٩ ربيع الثاني ١٤٤٣

*- دكتوراه في علم الآثار (الفن الإسلامي والعمارة)

zahra_pourshabanian@yahoo.com

مقدمة في المكونات التاريخية للقرآن

يعقوب بناهي*

مريم صبري**

خلاصة

لقد قدم القرآن، باعتباره كتاب المسلمين المقدس، توصيات عديدة لخلاص الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة. إحدى هذه النصائح هي التعلم من تاريخ السابقين والتفكير في مصيرهم. وفي هذا الصدد يصف القرآن، كغيره من الكتب التاريخية، مصيرهم من خلال وصف التغيرات التي حدثت في حياة الأمم السابقة، والتذكير بأعمالهم، ويطلب من البشر أن يسيروا في طريق الحق والصواب واجتناب السير في طريق الظلم والظلام. يشير التأمل في الآيات التاريخية من هذا الكتاب المقدس إلى نوع خاص من التأريخ يختلف في البصيرة والطريقة عن المناهج والأنواع الأخرى للتأريخ. لذلك، فإن السؤال البحثي الرئيسي يتعلق بأطر ومكونات التأريخ في القرآن. للإجابة على هذا السؤال، جرت محاولة لنقد سرد التاريخ في القرآن وشرح طرقه المنهجية وشرح الرؤى التي تحكم هذه الأساليب. يبدو أن للقرآن الكريم نهجًا خاصًا في تمثيل التاريخ في البصيرة والمنهج والأدب، والذي يقوم على عدة مبادئ أساسية. ومن مكونات التأريخ القرآني نذكر ما يلي:

استخدام العقل البشري القائم على الذات لفهم الحكمة الكامنة في الآيات التاريخية، ودراسة تاريخ القدماء بمنهج حضاري لاكتساب المعرفة التاريخية، وتعلم الدروس وتحقيق السعادة وأخيراً اخذ العبرة من تلك القصص وتفاصيلها والانتباه إلى ما تحتوته وعقل الأحداث التاريخية لفهم التقاليد الإلهية الثابتة. إن منهج الدراسة الحالية وصفي توضيحي ويقوم على التأمل في آيات القرآن التاريخية ونقد منهجها في تمثيل الأحداث.

الكلمات المفتاحية: القرآن، التاريخ، القصة، المنهج، نهج الحضارة، التميز البشري، التقاليد الإلهية، نظرية المعرفة*

الاستلام: ١٩ صفر ١٤٤٣

القبول: ٩ ربيع الثاني ١٤٤٣

*طالب الدكتوراه في التاريخ الإسلامي

panahi1404@gmail.com

**ماجستير في العلوم قرآنية

sabrimaryam60@yahoo.com

دراسة خصائص صانعو الحضارة في القرآن (مع التركيز على الوكلاء الحاكمين)

زهراء سليمانى *

اصغر منتظر القائم **

خلاصة

القرآن له خطة لجميع مراحل سلامة الإنسان. ومن المواضيع التي نوقشت في هذا العمل الخالد موضوع الحضارة وعمران الأراض. و قد تطرق إلى العديد من الحضارات والدول والمدن والحكام العظماء في تاريخ البشرية بشكل مباشر أو غير مباشر في الآيات القرآنية. تؤدي دراسة الحكومات البشرية من منظور القرآن إلى استخراج النظرة المقبولة للقرآن في مجال الحضارة الإلهية. يشرح هذا المقال، بطريقة وصفية تحليلية، بناءً على دراسة آيات قرآنية ومصادر أولية، خصائص صناع الحضارة الإلهية المذكورة في القرآن، ويميزها، كنموذج لخلق الحضارة الدينية. إن صفات مثل بالثقة، والرحمة، والأخلاق الحميدة، ومحاربة الفساد، وتوسيع العدالة، وما إلى ذلك، هي أمثلة على خصائص صانعي الحضارة الإلهية المذكورة في القرآن. وعليه، فإن منهج القرآن في عرض خصائصهم يمكن اعتباره أحد أساليب هذا الكتاب الإلهي في تقديم حل في طريقة خلق الحضارة للإنسانية، والذي تم تصميمه وتقديمه كنموذج دقيق وذكي.

الكلمات المفتاحية: قرآن، حضارة، صناعة الحضارة، صانعو الحضارة، حكومة دينية.

الاستلام: ٢٢ ربيع الاول ١٤٤٣

القبول: ٩ ربيع الثاني ١٤٤٣

* دكتوراه في التاريخ الإسلام

zahasoleimany@yahoo.com

** استاذ قسم التاريخ، جامعة اصفهان

montazer@ltr.ui.ac.ir

أثر الجماليات القرآنية في تقوية القيم الإنسانية والحضارية (مع التركيز على موضوع التحضر)

عليرضا كاوند*

خلاصة

لطالما كانت قضية جماليات القرآن من أهم القضايا في تاريخ الحضارة الإسلامية والتوسع الحضري وتطور الأراضي الإسلامية في القرون الخمسة عشر الماضية حيث نص الدين الإسلامي على الحضارة والتخطيط العمراني في أسلوب حياة المسلمين، حيث يجب إعادة النظر التحضر من أجل إصلاح نمط الحياة من هذا المنظور. في هذا البحث، الذي تم إجراؤه بمنهج موضوعي، حققنا النتائج التالية: ١- كان الغرض من القرآن والسنة النبوية بترتيب تجميل الأماكن والأبنية هو إدراك الحكمة العظيمة في الحفاظ على مقاصد الشريعة وخاصة الدين. ٢- في مجال الحضارة والبناء لا بد من دراسة كتب وأعمال تراثنا في مجال البيئة والتخطيط العمراني وإيلاء اهتمام خاص لها. ٣- تخلد الحضارات بالعنصر الأخلاقي والروحي، وتحقق رسالتها، وتستمر في التقدم. لأن المادة بلا روح هي بنية لا أساس لها، وأساس الحضارة الإسلامية هو دين الإسلام الذي يجب دراسته بالتفصيل في القرآن الكريم وسنة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وأهل البيت. (عليهم السلام) لاكتشاف تلك الأسس.

الكلمات المفتاحية: القرآن ، الجماليات ، البناء ، القيمة ، الحضارة

الاستلام: ١٧ ربيع الثاني ١٤٤٣

القبول: ٩ ربيع الثاني ١٤٤٣

* أستاذ مساعد بجامعة القرآن الكريم للعلوم والمعارف
kavand@quran.ac.ir

ت عوامل ومعوقات تعميق المعتقدات الدينية في الثقافة العامة للمجتمع (دراسة حالة: منهج الشهيد مطهري في الدين من آيات من القرآن الكريم)

سيد مصطفى طباطبائي *

خلاصة

يمكن أن يكون الإيمان والمعتقدات الدينية المستمدة من الكتب المقدسة دائماً نموذجاً جيداً للسعادة البشرية عبر التاريخ؛ كما أظهر التاريخ انه كلما زاد مستوى الإيمان والمعتقدات الدينية لأفراد المجتمع ، كلما كانت إدارة الإصلاحات والأزمات الاجتماعية بشكل أفضل ويسود السلام في المجتمع، وكلما انخفض هذا المستوى في المجتمع ، تحدث مشاكل اجتماعية وبالتالي أضرار اجتماعية زيادة وقد وجدت لهذا السبب في التاريخ المعاصر، لا سيما في العشرينات والخمسينيات من القرن الماضي كل من التيارات العلمية والسياسية المختلفة التي قدمت تعريفاً للدين وثقافة التدين. بهذه الطريقة، يمكنهم جذب المجتمع إليهم. في غضون ذلك ، حاول مفكرون مثل الشهيد مطهري، باستخدام العلوم الحديثة وبتفسير قرآني، التعبير عن التعاليم الإسلامية من خلال إنشاء حاجز ضد الأفكار المخالفة، ومن ناحية أخرى، لإفادة الباحثين الحقيقيين عن المعرفة الإسلامية من خلال تقديم مواد قيمة. في هذا المقال، وباستخدام أسلوب المكتبة الوصفية، نشرح العوامل والعوائق التي تحول دون تعميق الإيمان والمعتقدات الدينية في الثقافة العامة للمجتمع من منظور الشهيد مطهري واستناداً إلى آيات القرآن الكريم. بعض هذه العوامل والعقبات هي: الحاجة إلى رؤية توحيدية للعالم وتربية تقوم على الفطرة الإلهية (العوامل) والمدارس الفكرية و التقية والحب الشديد لاولياء الله (عقبات).

كلمات مفتاحية: القرآن ، الدين ، المجتمع ، شهيد مطهري

الاستلام: ١٧ ربيع الثاني ١٤٤٣

القبول: ٩ ربيع الثاني ١٤٤٣

*طالب دكتوراه في التاريخ الإسلامي ، جامعة أصفهان

gmail.com@Smtabatabaeyi1985

تخطيط وتصميم النموذج القرآني «المدينة الفاضلة» وفق الخطوة الثانية للثورة في التحقيق المادي للحضارة الإسلامية الحديثة.

احسان خيام باشي *

خلاصة

لطالما كانت المثالية للحياة هي تطلعات جميع المدارس في الحضارات الإنسانية، والتي وإن لم تكن بالكامل، ولكن إلى أقصى حد ممكن في تصميم وبناء وتشكيل المدن التي تهيمن عليها وجهات نظر وإيديولوجيات مختلفة للعالم من الماضي إلى الحاضر. لا شك أن حضارة المدن ستؤثر بشكل كبير على محتوى نمط حياة المواطن وتتحرك وتسهل التحرك نحو الهدف النهائي للنظرة العالمية التي تهيمن على المدينة ، في العقل الباطن للمواطنين. لذلك، عند وضع الأساس لتحقيق حضارة إسلامية جديدة وفقاً لـ "الخطوة الثانية من الثورة"، من الضروري محاولة إنشاء مدينة إسلامية إيرانية من خلال اكتشاف وإعادة إنشاء القيم المادية المكانية باستخدام قدرات حديثة في التخطيط الحضري. تقدم الدراسة الحالية في سبع خطوات بعنوان نموذجاً قابلاً للتطبيق للمدينة الإسلامية المرغوبة في العصر الحالي بعنوان "النموذج المنتخب للمدينة الفاضلة". يتم تطبيق هذه الدراسة من حيث الغرض بمنهج أساسي ومن حيث طبيعة ومنهج العمل الوصفي التحليلي، وقد تم استخلاص أكثر من ٥٥٥٢ مؤشر من مصادر إسلامية صحيحة ونظريات مفكرين بارزين، ومع دراسات إضافية واستشارة الخبراء ، باستخدام المرحلة الأولى من طريقة دلفي، مع ثلاث جولات من الاستبيانات بين ٥٤ خبيراً تم اختيارهم بطريقة كرة الثلج ، و ٣٤ مؤشرًا كبيراً تم تحديده واختياره، وفي المرحلة النهائية ، أهمية وأولوية هذه المؤشرات الكلية في النموذج التنفيذي من خلال تصميم استبيان طريقة دلفي ، تم إجراء المرحلة الثانية على شكل مقياس ليكرت من خمسة اختيارات ، مع جولتين من تداول المعلومات لتبيان قوة النتائج.

الكلمات المفتاحية: المدينة الإسلامية ، الخطوة الثانية للثورة ، الحضارة الإسلامية الحديثة ، العمارة الإيرانية الإسلامية والتخطيط العمراني ، المدينة الفاضلة.



Planning and designing the Quranic model of “Shahr Tayeb” in accordance with the second step of the revolution, in the physical realization of modern Islamic civilization

Ehsan Khayyam Bashi*

Abstract

The ideal utopia of life has always been the aspiration of all schools in human civilizations, which, although not completely, but to the extent possible, in the design, construction and formation of cities dominated by different worldviews and ideologies, from the past to the present has done. Undoubtedly, the container of civilization of cities will greatly affect the content of the citizen lifestyle and move towards the ultimate goal of the worldview that governs the body of the city, in the subconscious of citizens, propagates and facilitates. Therefore, in laying the groundwork for the realization of a new Islamic civilization in accordance with the “second step of the revolution”, it is necessary to try to create an Islamic-Iranian city by discovering and recreating physical-spatial values by using up-to-date capacities in urban planning. In seven steps, the present study propounds an implementable model of the desired Islamic city in the present era called “Executive model of the city of Tayyib”. This study is applied with a fundamental approach in terms of purpose and is descriptive-analytical in terms of nature and method of work and in it, the required information has been collected through two methods of documentation and survey and after selecting “Shahr Tayeb” as a comprehensive concept of Islamic city; more than 2000 indicators have been extracted from authoritative Islamic sources and theories of prominent thinkers and with additional reviews and consultation with experts, using the first step of the Delphi method; with three rounds of questionnaires among 40 experts who were selected by snowball method, 43 macro indicators were defined and selected and in the final stage, the importance and priority of these macro indicators in the executive model by designing the Delphi method questionnaire, the second stage was performed in the form of a five-choice Likert spectrum, with two rounds of information circulation that the 82% return rate of the questionnaires as a whole indicates the strength of the results.

Keywords: Islamic city, the second step of the revolution, modern Islamic civilization, Iranian-Islamic architecture and urban planning, Tayeb city.

Received: 2021/09/22

Accept: 2021/12/15

* PhD in Urban Planning abyar.z114@gmail.com
eh_khayambashi@yahoo.com

Factors and barriers to deepening religious beliefs in the general culture of society

(Case study: Martyr Motahhari's approach to religion, based on verses of the Holy Quran)

Sayyed mostafa tabatabaey*

Abstract

good model for human happiness throughout history. As history has shown, whenever the level of faith and religious beliefs of the people of a society increases, social reforms and crises are better managed and peace prevails in society and whenever this level decreases in the society, the social problems and consequently the social harms increase. For this reason, in contemporary history, especially in decades 20 to 50 Hijri Shamsi, each of the various scientific-political currents tried to provide a definition of religion and the culture of religiosity; In this way, they can bring the society with them. In the meantime, thinkers such as Shahid Motahhari, using modern sciences and with Quranic explanation, tried to express Islamic teachings; on the one hand, to create a barrier against dissenting thoughts, and on the other hand, to benefit the true seekers of Islamic knowledge by presenting valuable materials. In this article, using a descriptive-library method, we explain the factors and obstacles to deepen religious faith and beliefs in the general culture of society from the perspective of Shahid Motahhari and based on the verses of the Holy Quran. Some of these factors and obstacles are: the need for a monotheistic worldview and education based on the divine nature (factors) and schools of thought, piety and extreme love for the divine saints (obstacles).

Keywords: Quran, religion, society, Shahid Motahhari

Received: 2021/11/23

Accept: 2021/12/15

PhD student in Islamic History, University of Isfahan
Smtabatabaey1985@gmail.com

The Impact of Quranic Aesthetics on Human and Civilization Values (Considering the Subject of Urbanization)

Alireza Kavand*

Abstract

The issue of Quranic aesthetics has always been one of the most important issues in the history of Islamic civilization, urbanization and which is necessary due to the changes and developments wanted or un wanted , that have taken place over time, according to the Islamic-Quranic characteristics in the context of the religion of Islam for civilization and urban planning, in the lifestyle of Muslims to be reconsidered in order to improve the lifestyle from this perspective. In this research, which has been done with a thematic approach, we have achieved the following results: 1- The purpose of the Qur'an and the Prophetic tradition through the order to beautify places and buildings was to realize the great wisdoms that are in preserving the purposes of Sharia, especially religion; 2- In the field of civilization and construction, it is necessary to study the books and works in our heritage, which are in the field of environment and urban planning, and to pay special attention to them; 3. Civilizations are immortalized by the moral and spiritual element, fulfill their mission and continue their progress. Because matter without a soul is a baseless structure and the basis of Muslim civilization is the religion of Islam, which must be studied in detail in the Holy Qur'an and the Sunnah of the Holy Prophet (May God bless him and his family) and the Ahl al-Bayt (May God's peace and blessings be upon them) to discover those foundations.

Keywords: Quran, aesthetics, construction, value, civilization

Received: 2021/11/23

Accept: 2021/12/15

Assistant Professor of the Holy Quran University of Sciences and Education
kavand@quran.ac.ir



A Study of the Characteristics of Civilizing Agents in the Qur'an (with Emphasis on Governing Agents)

Zahra Soleimani*

Asghar Montazer Al-Qaim**

Abstract

The Qur'an has a plan for all stages of human health. One of the topics discussed in this timeless work is the building a civilization and development of the earth. Quran verses refer to many civilizations, city-states and great rulers of human history, directly or indirectly. The study of human governments from the perspective of the Qur'an leads to the extraction of the accepted view of the Qur'an in the category of divine civilization. This article, in a descriptive-analytical manner, based on the study of Quran verses and primary sources, explains and identifies the characteristics of the agents of divine governments mentioned in the Quran as a model in the path of creating religious civilization. Characteristics such as fidelity, compassion, good morals, combating corruption, expanding justice, etc are examples of the characteristics of the divine agents mentioned in the Qur'an. Accordingly, the method of the Qur'an in presenting the characteristics of the agents of religious governments can be considered as one of the methods of this divine book in introducing and offering a solution in the way of creating civilization for humanity; which is designed and presented as an accurate and intelligent model.

Keywords: Quran, Civilization, Building a civilization, Agents, Religious government.

Received: 2021/10/29

Accept: 2021/12/15

*Phd of history

zahrasoleimany@yahoo.com

**Professor of the Department of History, University of Isfahan

montazer@ltr.ui.ac.ir

An Introduction to the Historical Components of the Qur'an

Yaqub Panahi*

Maryam Sabri**

Abstract

According to the Holy Quran, there are two types of differences and conflicts between the Qur'an, as the holy book of Muslims, has provided numerous recommendations for the salvation of man and his happiness in this world and the hereafter. One of these advices is to learn from the history of the past and reflect on their fate. In this regard, the Qur'an, like other historical books, describes their fate by expression of developments that took place in the lives of the previous nations and by reminding them of their deeds, he calls on human beings to walk in the path of truth and righteousness and to avoid moving in the path of oppression and darkness. Reflection on the historical verses of the Holy Qur'an indicates a special kind of historiography, which differs in insight and method from other approaches and genres of historiography. Therefore, the main research question is related to the frameworks and components of historiography in the Qur'an. In order to answer this question, an attempt has been made to critique the narration of history in the Qur'an, to identify its methodological methods, and to explain the insight that governs those methods. The Holy Quran seems to have a special approach to the representation of history in insight, method and literature, which is based on several basic principles. Among the components of historiographical methodology in the Qur'an, the following can be mentioned: utilizing human self-based intellect to understand the wisdom hidden in historical verses, study of the history of the ancients with a civilized approach to acquire historical knowledge, learning lessons and achieving happiness and finally, going through the apparent procedure of stories and their details and paying attention to the principle and reality of historical events to understand the fixed divine traditions. The method of the present study is descriptive-explanatory and based on reflection on historical verses of the Qur'an and critique of their methodology in representing events.

Keywords: Quran, History, Narration, Historiography, Methodology, Civilization approach, Human excellence, Divine traditions, Epistemology.

Keywords: Quran, crime prevention, society, social health

Received: 2021/09/26

Accept: 2021/12/15

*Phd student of islam history

panahi1404@gmail.com

** Master of Quranic Sciences

sabrimaryam60@yahoo.com





Intellectual foundations of geometry in Islamic art

Zahra Pour Sha'banian*

Abstract

The Holy Quran in the early years of the arrival of Islam in the land of India as that-tention to the essence of God; the concepts of Islamic mysticism in the essence of the universe refer to the name "Allah Akbar" and the wisdom of using geometric codes and the spiritual representation of symbolic and ideal forms is the transcendent, which embodies the desired and infinite perfection. These symbolic forms are the geometric symbols that correspond to the universes which makes it possible for man to establish a connection with the transcendent and the unknown and their ultimate goal is to manifest unity in the realm of plurality and to achieve monotheistic thinking. For Muslim artists, too, how the elements of monotheism are revealed in the hidden layers lies geometric mysteries. The present article is a fundamental-theoretical research that is done with a philosophical, religious and artistic approach and in a descriptive-analytical and documented way based on written sources; its purpose is to recognize the place of geometry in the intellectual and artistic concepts of Islamic civilizations.

Keywords: Geometry, Philosophy, Quran, Geometric codes, Islamic art.

Keywords: Holy Quran, Tafsir, Iranian Immigrant Shiites, Deccan Shiite Governments

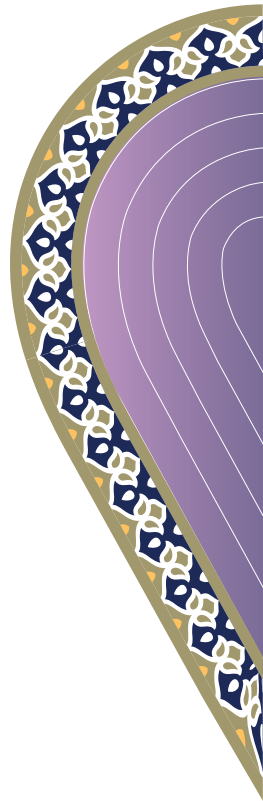
Received: 2021/10/18

Accept: 2021/12/15

*PhD in Archeology (Islamic Art and Architecture)

zahra_pourshabnian@yahoo.com

Quran, Culture And Civilization





Quran, Culture And Civilization

—————Second year, Second number / Fall 2021 —————

ISSN: 2783-3356

Intellectual foundations of geometry in Islamic art

- Zahra Pour Sha'banian

An Introduction to the Historical Components of the Qur'an

- Yaqub Panahi
- Maryam Sabri

**A Study of the Characteristics of Civilizing Agents in the Qur'an
(with Emphasis on Governing Agents)**

- Zahra Soleimani
- Asghar Montazer Al-Qaim

**The Impact of Quranic Aesthetics on Human and Civilization Values (Considering
the Subject of Urbanization)**

- Alireza Kavand

**Factors and barriers to deepening religious beliefs in the general culture of
society (Case study: Martyr Motahhari's approach to religion, based on verses of
the Holy Quran)**

- Sayyed mostafa tabatabaey

**Planning and designing the Quranic model of "Shahr Tayeb" in accordance with the
second step of the revolution, in the physical realization of modern Islamic
civilization**

- Ehsan Khayyam Bashi



University of Quranic Studies and Sciences

Isfahan Faculty of Quranic Sciences