

فکر و تمدن قرآن

سال پنجم / شماره ۴ / پیاپی ۱۸ / زمستان ۱۴۰۳
شماره شابا الکترونیک: ۳۳۳۵۶ - ۲۷۸۳
فصلنامه علمی



دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

◆ تحلیل جنگ و حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام در
پرتو آیات قرآن کریم
محمد زرشکی

◆ بررسی راهکارهای مهم عقیدتی مقابله با ترویج
سبک زندگی غربی یا تکیه بر اندیشه قرآنی آیت الله
خامنه ای
حسین رضایی

◆ طلا معیار سنجش کالا و خدمات؛ صدور حواله کد
دار الکترونیکی طلا با تکیه بر آموزه‌های قرآنی
وحید سلیمی • سوله پورستگاری • محبوبه سادات
قدوی

◆ مقایسه تحلیلی جایگاه و کارکرد شورا در نظریه
حکومتی دروزه و فضل الله با تکیه بر آیات ۱۵۹ آل
عمران و ۳۸ شورا
روح اله ناظمی

◆ چپستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن
زهرا محمودی • حبیب اله باینی

◆ کاربرد زیبایی‌شناسانه دو صفت «احد» و «صمد» در
قرآن طبق ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری
احمد عارفی • حبیب الله یزدانی



فكر آران
فرهنگ و تمدن





فصل نامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

سال پنجم / شماره ۴ / پیاپی ۱۸ / زمستان ۱۴۰۳

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

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزئی

سردبیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر اجرایی: دکتر مهدی اثنی عشران

کارشناس نشریه: لیلا قصابی

ویراستار ادبی: دکتر روح اله ناظمی

روابط عمومی: مجتبی میرزاخانی

مترجم انگلیسی: دکتر مهدی حبیب اللهی

طراحی و صفحه آرایی: مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان

طراح جلد: زینب ناجی

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

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۱۱۱ داخلی: ۱۱۷

شاپا الکترونیکی: ۳۳۵۶-۲۷۸۳

ایمیل: qcc@quran.ac.ir

www.qcc.quran.ac.ir

شیوه نامه نگارشی مقالات: در سایت فصل نامه

« این نشریه حاصل فعالیت مشترک دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی اصفهان)

و انجمن علمی اعجاز قرآن ایران است.»



اعضای هیئت تحریریه

♦ محمدعلی چلونگر

استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

♦ محسن دیمه کارگراب

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ محمدحسین رجبی دوانی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه امام حسین

♦ نصرالله شاملی

استاد زبان و ادبیات دانشگاه اصفهان

♦ نعمت الله صفری فروشانی

استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه

♦ رحمان عشریه

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ محمدعلی مهدوی راد

دانشیار فقه و اصول پردیس فارابی دانشگاه تهران

♦ سید محمد نقیب

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

♦ اعضای هیئت تحریریه بین الملل

هادی عبدالنبی محمد التیمی، استاد تاریخ اسلام دانشگاه نجف اشرف

عمار عبودی محمد حسین نصار، استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

ارزیابان علمی محترمی که مقالات این شماره را داوری کرده اند:

شناسه پژوهشگر (ORCID)

**

[0000-0003-2912-7358](#)

[0000-0002-8411-101X](#)

**

[0009-0001-0870-2942](#)

[0000-0003-0874-7136](#)

[0000-0003-0485-1083](#)

[0000-0002-5942-5869](#)

[0000-0002-2071-636X](#)

[0000-0002-2332-410X](#)

[0009-0004-2119-6548](#)

[0000-0003-4804-462X](#)

[0000-0002-0326-6731](#)

[0000-0003-3132-5388](#)

نام خانوادگی

افضلی

تقی پور

حبیب الهی

داداش نژاد

دیمه کار گراب

زرین کلاه

شایسته فرد

کارخانه

کمیلی پور

محمص

محقق

مقامی

ملا ابراهیمی

نادری قهفرخی

نام

علی

فائزه

مهدی

منصور

محسن

الهام

رحمت

جواد

علی

مرضیه

محمد

امیر

عزت

حمید





موضوعات مورد پذیرش

فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن در پی آن است که با ارائه مقالات اندیشمندان و فرهیختگان به تبیین تمدن اسلامی و همخوانی آن با فرهنگ غنی دینی که از سرچشمه قرآن و کلام معصومین سیراب می‌شود، بپردازد. امید وافر داریم پژوهشگرانی که چنین دغدغه‌ای دارند، با ارسال پژوهش‌های مکتوب خود که حداقل یکی از شاخص‌های زیر را دارا باشد این فصلنامه را یاری رسانند:

۱- قرآن و تمدن:

الف) مولفه‌های تمدنی قرآن

ب) مباحث تمدن اسلامی و زیر شاخه‌های آن با استناد به قرآن کریم

ج) تمدن نوین قرآنی

د) مقایسه تمدن قرآنی با دیگر تمدن‌ها

ه) تمدن‌ها از نگاه قرآن

و) مستشرقان و تمدن قرآنی

ز) تحلیل تاریخی قرآن در ابعاد مختلف

ح) سیر تاریخی قرآن پژوهی

ط) تحلیل قصص و موضوعات قرآن با رویکرد تمدنی

ی) سیره انبیاء و معصومین با رویکرد قرآنی

۲- قرآن و فرهنگ:

الف) فرهنگ‌ها از منظر قرآن

ب) تأثیرات فرهنگی قرآن

ج) مقایسه فرهنگ قرآنی با دیگر فرهنگ‌ها

د) قرآن و فرهنگ اجتماعی

ه) مستشرقان و فرهنگ قرآنی

و) شاخص‌های فرهنگ ساز قرآن در ابعاد فردی



فهرست

تحلیل جنگ و حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام در پرتو آیات قرآن کریم

محمد زرشکی ۱

بررسی راهکارهای مهم عقیدتی مقابله با ترویج سبک زندگی غربی با تکیه بر اندیشه قرآنی آیت الله خامنه ای

حسین رضایی ۲۵

طلا معیار سنجش کالا و خدمات؛ صدور حواله کددار الکترونیکی طلا با تکیه بر آموزه های قرآنی

وحید سلیمی، سهیلا پرستگاری، محبوبه سادات فدوی ۴۹

مقایسه تحلیلی جایگاه و کارکرد شورا در نظریه حکومتی دروزه و فضل الله با تکیه بر آیات ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شورا

روح اله ناظمی ۷۳

چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن

زهرا محمودی، حبیب اله بابائی ۹۵

کاربرد زیبایی شناسانه دو صفت «احد» و «صمد» در قرآن طبق ساختارگرایی و سبک شناسی آماری

احمد عارفی، حبیب الله یزدانی ۱۱۷


ترتیب مقالات براساس زمان پذیرش مقالات است.


An Analysis of War and the Rights of Prisoners of War from the Perspective of Islam in Light of Quranic Verses

Mohammad Zereshgi 

Assistant Professor, Department of Law, Pardis Branch, Islamic Azad University, Pardis, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: Zereshki99@pardisiau.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.388949.1193>

 <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.1.5>

Article History:

Received: 2023-03-08

Revised: 2024-07-24

Accepted: 2024-07-29

Online First: 2025-01-01

Keywords

utopia,

Holy Quran,

motivation,

civilization-building,

qualitative content analysis.

Type of Article:

Research

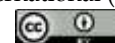
Abstract: In Islam, the fundamental principle is the freedom and dignity of human beings, and captivity is viewed as an imposed and incidental condition on society. Even in situations where social restrictions are applied, such limitations, particularly the capture of prisoners, are solely intended to serve social interests, and not as an act of oppression, but rather as a preventive measure. Islam considers war as a necessity and a last resort, and the philosophy of jihad in Islam aligns with the philosophy of justifiable defense in the United Nations Charter, clearly demonstrating the historical precedence of Islamic humanitarian law over international humanitarian law. The pragmatic approach of Islam, as reflected in the Quranic verses regarding prisoners of war, affirms that humanitarian principles, especially the rights of prisoners of war, have been central to the actions of this religion and its followers in the wars they have faced. The main research question of this study is whether the teachings of Islam regarding war and the rights of prisoners of war are consistent in theory and practice, or whether they conflict. By examining the Quranic verses and narrations (theoretical aspect), as well as the approach of the Prophet Muhammad (PBUH), the Imams (A), and the Islamic armies in warfare (practical aspect), it becomes clear that there is unity in both theory and practice. The research method is descriptive-analytical with a historical approach.

How to cite:

Zereshgi, M. (2025). An Analysis of War and the Rights of Prisoners of War from the Perspective of Islam in Light of Quranic Verses. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 1-24. doi:0.22034/jksl.2024.388949.1193

©2024 by the authors. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



تحلیل جنگ و حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام در پرتو آیات قرآن کریم



محمد زرشکی*

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.388949.1193>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.1.5>



دریافت: ۱۴۰۱-۱۲-۱۷

بازنگری: ۱۴۰۳-۰۵-۰۳

پذیرش: ۱۴۰۳-۰۵-۰۸

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳-۱۰-۱۲

مقاله: پژوهشی

چکیده

در اسلام، اصل بر آزادی و حریت انسانی است و اسارت یک امر تحمیلی و عارضی به جامعه شمرده می‌شود. در فرض وضع محدودیت‌های اجتماعی نیز، این محدودیت‌ها و به‌صورت خاص، اسیر گرفتن، صرفاً در راستای تأمین منافع اجتماعی است و نه تنها یک عمل سرکوب‌گرایانه، بلکه یک اقدام پیشگیرانه است. دین اسلام جنگ را صرفاً به‌عنوان یک ضرورت و آخرین راه‌حل می‌انگارد و فلسفه جهاد در اسلام همان فلسفه تجویز دفاع مشروع در منشور ملل متحد است و این امر به‌وضوح مؤید سبقت تاریخی حقوق بشردوستانه اسلامی بر حقوق بشردوستانه بین‌الملل است. رویکرد عمل‌گرایانه دین اسلام که در پرتو آیات قرآن کریم در قبال اسیران جنگی اتخاذ شده، مؤید این است که موازین بشردوستانه به‌ویژه رعایت حقوق اسیران جنگی در ابواب مختلف، سرلوحه عمل این دین و پیروانش در جنگ‌های مبتلابه بوده است. سؤال اصلی تحقیق حاضر این است که آموزه‌های دین اسلام در خصوص مسائل مرتبط با جنگ و رعایت حقوق اسیران جنگی در تئوری و میدان، دارای وحدت است یا تعارض؟ با ملاحظه آیات قرآن کریم و روایات (جنبه نظری تحقیق) از یک‌سو و رویکرد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام و سپاهیان اسلام در جنگ‌ها از سوی دیگر (جنبه میدانی تحقیق)، آشکار می‌شود که در دو حوزه فوق وحدت نظر و عمل وجود دارد. روش تحقیق حاضر، توصیفی تحلیلی و رویکرد آن تاریخی است.

واژگان کلیدی: جنگ، اسیران جنگی، حقوق بشردوستانه اسلامی، دفاع مشروع، حق بر رفتار انسانی.

استناد به مقاله:

زرشکی، محمد. (۱۴۰۳). تحلیل جنگ و حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام در پرتو آیات قرآن کریم. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۱-۲۴.

Doi: 10.22034/jksl.2024.388949.1193



۱. بیان مسئله

در خصوص موضوع اسیر، نظام حقوق اسلامی دارای یک سابقه تاریخی درخشان است؛ به این معنا که اسلام در زمانی که هیچ قواعد و مقررات حقوقی دربارهٔ مراعات حقوق اسیران وجود نداشت، قواعد بشردوستانه‌ای را الزامی دانسته و دربارهٔ آن‌ها هیچ زمان جنبه‌های انسانی و اخلاقی را نادیده نگرفته است. باید اذعان کرد که اسلام دینی پیشرو در میان ادیان است که برای نخستین بار اوضاع و احوال جنگ را نظام‌مند نمود، برای آن به وضع قوانین و مقررات بشردوستانه پرداخت و در همین زمینه برای اسرای جنگی حقوق و مزایایی قائل شد. در حقوق اسلامی، همواره بر این اصل تأکید شده که جنگ‌ها، نظام‌ها را رودرروی یکدیگر قرار می‌دهد، نه مردم را؛ بنابراین تا آنجا که ضروریات نظامی ممکن می‌سازد، افراد باید از تعرض مصون باشند. ادیان الهی همواره بر مراعات حقوق الهی و انسانی در جریان مخاصمات مسلحانه تأکید داشته است. کرامت، شخصیت، حیثیت و منزلت انسان در اسلام، نیک مورد توجه قرار گرفته و حمایت همه‌جانبه از انسان در زمان صلح و جنگ همواره مطمح نظر بوده است (پروین، زرشکی، ۱۳۹۹، ص ۲۴).

از آنجا که دین اسلام همهٔ ابعاد وجودی انسان و حیات اجتماعی وی را دربر گرفته و به تبیین سازوکار مطلوب و حیات حکیمانه و سعادت‌مندانه وی پرداخته است، تأکیدات وافری بر پیشگیری به جای علاج و درمان دارد؛ لذا نسبت به رخداد جنگ نیز به هیچ‌عنوان بی‌موضع و بی‌تفاوت نیست و برای کاهش ضایعات و خسارات این پدیده نامطلوب اما موجود و واقعی، قوانین و مقرراتی را وضع کرده است. برخلاف برخی از ادیان که اساساً جنگ را خارج از حوزهٔ اختیارات و تأملات خود قرار می‌دهد و از ورود در حوزهٔ مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اجتناب می‌کند، اسلام با جهان‌بینی حکیمانه خود، ابعاد حیات انسانی را معطل و مغفول وانمی‌نهد. لذا مهم‌ترین هدفی که در این بین، ضرورت پرداختن به این مسئله مهم (جنگ و جهاد و حقوق اسیران جنگی) را توجیه می‌کند، تبیین و واکاوی زمینه‌های حقوق بشردوستانه در فقه اسلامی و رویارویی با چالش‌های موجود در این زمینه و بررسی آن‌هاست.

با عنایت به اینکه پژوهش حاضر، در زمینهٔ علوم انسانی و به‌ویژه حقوق است، جمع‌آوری اطلاعات نیز به روش کتابخانه‌ای و با بهره‌گیری از مواد متنوع کتابخانه‌ای اعم از کتب و نشریات الکترونیکی و چاپی صورت پذیرفته و در مباحث مربوط به حقوق اسلامی، از منطق و روش استنباط و اجتهاد پذیرفته‌شده بهره گرفته و تجزیه و تحلیل اطلاعات فقهی و حقوقی را با عنایت به منطق استنباط فقهی حقوقی انجام داده است. در راستای معرفی پیشینهٔ پژوهش، به برخی از منابع مرتبط با موضوع اشاره می‌کنیم.

۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

کتاب آثار الحرب فی الفقه الاسلامی نوشتهٔ وهبه زحیلی یکی از منابع نگاشتهٔ فقهای اهل تسنن است که در آن، مباحثی پراکنده دربارهٔ مسائل مربوط به حقوق جنگ در اسلام بیان شده است. ویژگی بارز این کتاب مطالعهٔ تطبیقی و مقایسه‌ای موضوعات فقه‌الجهاد و حقوق بین‌المللی اسلامی از منظر مذاهب چهارگانهٔ اهل تسنن و شیعیان است. نویسنده در این کتاب با ذکر مصادیق تاریخی، به بررسی اثرگذاری مستقیم جنگ بر فرهنگ و فقه اسلامی پرداخته است. پژوهش مذکور هرچند به تحلیل تأثیر مخاصمه بر افراد، اموال و روابط سیاسی از دو منظر فقهی و تاریخی پرداخته است، همانند دیگر آثار این موضوع، پژوهش مستقلی در خصوص حقوق جنگ و اسیران جنگی در اسلام به‌شمار نمی‌آید.

کتاب سلوک بین‌المللی دولت اسلامی اثری از حقوقدان شهیر مکتب حنفی محمد حمیدالله است. اثر مزبور پژوهشی دربارهٔ حقوق بین‌المللی اسلامی، جایگاه آن در فقه و روابط مسلمانان با جهان خارج است و شامل مباحثی چون صلح، بی‌طرفی و روابط خصمانه می‌شود. حمیدالله در مباحث مربوط به روابط متخاصمانه، به طرح موضوعاتی در زمینهٔ حقوق جنگ و جهاد از منظر دو مکتب

شافعی و حنفی می‌پردازد. با وجود اینکه این پژوهش در بردارندهٔ مباحث بسیاری از حقوق بشردوستانه است، نمی‌توان آن را به‌عنوان یک منبع مستقل در خصوص حقوق اسیران جنگی از منظر دین اسلام و فقهای مسلمان در نظر گرفت.

در مباحث مرتبط با فقه سیاسی شیعه، کتبی با نام «فقه سیاسی» وجود دارد که قسمت‌هایی از آن در خصوص روابط بین‌الملل مسلمانان و همچنین تحلیل جهاد از منظر فقه شیعی است. از جمله آثار این چنینی می‌توان به جلد‌های ۵ و ۶ فقه سیاسی نوشتهٔ عباسعلی عمید زنجانی اشاره کرد که به مبحث فقه سیاسی پرداخته و با عناوین «حقوق و قواعد مخصصات در حوزهٔ جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام» و «اصول و مقررات حاکم بر جهاد»، به موضوعات و مسائل حقوقی جنگ در پرتویک مطالعهٔ تطبیقی با حقوق بشردوستانهٔ بین‌الملل پرداخته است. البته بسیاری از بخش‌های این دو جلد به تحلیل احکام حکومتی و ماهیت جهاد اسلامی پرداخته است که ارتباط موضوعی چندانی با مبحث حقوق اسیران جنگی در اسلام ندارد.

علاوه بر پژوهش‌های فوق‌الذکر، منابع دیگری نیز از جمله مقاله «تحلیل حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام و فقهای مسلمان» تألیف خیرالله پروین و محمد زرشکی در فصلنامهٔ مطالعات دفاع مقدس به رشتهٔ تحریر درآمده است. وجه تمایز این اثر با مقالهٔ حاضر آن است که مقالهٔ فعلی عموماً با تکیه بر قرآن کریم به مبحث حقوق اسیران جنگی پرداخته، اما مقالهٔ یادشده عموماً نظریات فقهای مسلمان در زمینهٔ حقوق اسیران جنگی را تحلیل کرده است. همچنین وجه تمایز مهمی بین مقاله «حقوق اسیران جنگی در پرتو آموزه‌های اسلامی با تطبیق بر کنوانسیون سوم ژنو» تألیف احمد حبیب‌نژاد در همایش اسلام و حقوق بین‌الملل بشردوستانه و مقالهٔ حاضر وجود دارد که جنبهٔ غالب تطبیقی این اثر و مطالعهٔ مقایسه‌ای بین نظام حقوق بین‌الملل بشردوستانه و نظام حقوقی اسلام در زمینهٔ حقوق اسیران جنگی است؛ این در حالی است که در مقالهٔ فعلی نگاه تطبیقی وجود ندارد.

در مباحث پیش‌رو به واکاوی ماهیت دفاعی یا ابتدایی جهاد در اسلام، وجوه افتراق جهاد ابتدایی و دفاعی از منظر فقهای مسلمان و اهداف مشروع جنگ و جهاد از منظر قرآن کریم می‌پردازیم.

۲. جهاد در اسلام؛ دفاعی یا ابتدایی؟

شریعت مقدس اسلام، جنگ را به‌عنوان یک ضرورت و آخرین راه‌چاره پذیرفته و مفهوم جواز جنگ از دیدگاه اسلام چیزی جز همان دفاع مشروعی که در منشور ملل متحد بر آن تأکید شده، نیست. با اینکه در این منشور، توسل به جنگ برای حل اختلافات بین‌المللی تحریم گشته، دفاع حق طبیعی همهٔ افراد و همهٔ جوامع به‌شمار رفته است. پرواضح است که در چنین شریعتی، مهم‌ترین شیوهٔ حل اختلاف، چه در امور داخلی و چه بین‌المللی، توسل به راه‌های مسالمت‌آمیزی مانند مذاکره و بحث آزاد، حکمیت و داوری و وساطت و سازش خواهد بود و عملاً نیز شواهد فراوانی در تاریخ اسلام وجود دارد که گواه این سخن است؛ مانند منشور مدینه که در آغاز هجرت و ورود پیامبر ﷺ به این شهر تدوین شد و نیز انعقاد پیمان دفاعی یا بی‌طرفی با قبایل و صلح حدیبیه و مذاکره با مسیحیان نجران و حکمیت و داوری علی علیه السلام با معاویه در جنگ صفین (ابراهیمی، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۱۰-۱۱).

در بین فقهای سنتی، آراء متفاوتی در خصوص جهاد ابتدایی به‌چشم می‌خورد. در میان فقهای اهل سنت، امام شافعی معتقد است آیاتی همچون «وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ» و هر کجا بر ایشان دست یافتید، آنان را بکشید» (بقره: ۱۹۱)، ناسخ دیگر آیات جهاد است. به ابن

تیمیه هم نسبت داده‌اند که گفته است: «همهٔ جهاد پیامبر ﷺ دفاعی بوده است و ما در اسلام جهاد ابتدایی نداریم»^۱ (زکابی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق، ص ۱۲۵). به اعتقاد وی، تمام کتاب‌های سیره، حدیث، تفسیر و فقه این مطلب را تأیید می‌کند که پیامبر (ص) هیچ‌گاه مبادرت به جنگ ابتدایی نمی‌کرد. محمد رشیدرضا نیز در تفسیر المنار، جهاد ابتدایی در اسلام را منکر شده و همهٔ جهادهای پیامبر ﷺ را دفاعی دانسته است. به عقیدهٔ وی، باید در این موضوع، آیات مطلق را بر آیات مقید (دفاعی) حمل کرد (رشیدرضا، ۱۴۲۱ق، ص ۲۱۵).

اما در میان فقها و اندیشمندان شیعی، به‌طور کلی نظریات مختلفی دربارهٔ جهاد ابتدایی وجود دارد که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم:

۱. مشهور فقها جهاد ابتدایی را امری واجب و منحصر به زمان حضور امام معصوم می‌دانند. اکثریت قریب به اتفاق فقهای متقدم حضور امام عادل را برای مشروعیت جهاد ابتدایی شرط دانسته‌اند؛ بنابراین جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیک جایز نیست (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۶).

۲. عده‌ای دیگر از فقها، جهاد ابتدایی را در هر زمان، چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت کبری، جایز نمی‌دانند. آیت‌الله صالحی نجف‌آبادی معتقد است که اساساً جنگ ابتدایی در اسلام، در هیچ زمانی وجود نداشته است. وی طبق قاعدهٔ اصولی «حمل آیات مطلق بر آیات مقید» نتیجه می‌گیرد که جهاد در اسلام دفاعی است و بدین‌روی از آراء فقهای چون شیخ طوسی، ابن‌ادریس، شهید ثانی و صاحب‌جواهر به‌شدت انتقاد می‌کند. وی فتوای شیخ طوسی را نتیجهٔ قرار گرفتن در جو سلطهٔ فقه عامه می‌داند. به اعتقاد صالحی نجف‌آبادی، جهاد برای تحمیل عقیده و دین با زور و قدرت اسلحه، نه با نصوص قرآنی و عقل و فطرت سازگاری دارد و نه می‌تواند پذیرش جهانی پیدا کند (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۶، صص ۱۵ و ۴۶-۵۳).

۳. دستهٔ سوم کسانی هستند که جهاد ابتدایی را منکر شده و همهٔ جنگ‌های پیامبر ﷺ را دفاعی دانسته‌اند؛ هرچند تفسیری موسع از دفاع ارائه کرده‌اند. کسانی که منکر جهاد ابتدایی هستند و همهٔ جنگ‌های اسلام را دفاعی می‌دانند، طبق قاعدهٔ اصولی، آیات مطلق در موضوع جهاد را بر مقید (جهاد دفاعی) حمل می‌کنند. از جملهٔ ایشان آیت‌الله بلاغی است^۲ (بلاغی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۶).

۴. گروهی دیگر از فقها معتقدند جهاد ابتدایی در زمان معصومان جایز بود و این امر مختص امام معصوم نیست و به دوران غیبت نیز تعمیم می‌یابد. این گروه عمدتاً در گفتمان اسلام سیاسی قرار دارند و معتقد به نظریهٔ «ولایت فقیه» محسوب می‌شوند. آیت‌الله مصباح یزدی تفاسیری را که جهاد ابتدایی را انکار می‌کند، نوعی مرعوب شدن در برابر تفکر غرب می‌شمارد و معتقد است جهاد ابتدایی در اسلام از ضروریات فقه اسلامی است. آنچه بیشتر انگیزه شده است تا امروز برخی افراد در جواز جهاد ابتدایی تشکیک روا دارند، خودباختگی در برابر فرهنگ غرب است. تنها ارزش اصیل و مطلق انسان وصول او به کمال نهایی است. حتی اگر ثابت شود پیامبر جهاد ابتدایی نداشته است، باز در جواز آن تشکیک راه نمی‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۹-۱۵۳).

۵. یکی دیگر از علمای معاصر، جهاد ابتدایی را در زمان غیبت کبری به اذن فقیه جامع‌الشرایط جایز می‌داند. ایشان در کتاب فقه‌الصادق می‌نویسد: «نصوص دینی جهاد ابتدایی را مشروط به حضور معصوم علیه السلام نمی‌دانند»^۳ (حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵ به بعد).

۱. «ان حروب النبی ﷺ باجمعها كانت دفاعیه، كانت سيرته ان كل من هادنه من الكفار لم يقاتله و هذه كتب السيره و الحديث و التفسير و الفقه و المغازی، تنطق بهذا متواتر من سيرته ﷺ فهو لم يبدأ اصلاً بقتال.»

۲. «ان جميع حروب النبی ﷺ كانت محض دفاع، حيث قال: انه لم يكن حرب من حروبه ابتدائياً لمحض دعوت الی الاسلام ...»

۱. «فالحق انه ليس في شيء من النصوص ما يدل على شترائط حضور لامام الأصل و دعائه له، فعدم المشروعيه مع اذن الفقيه لا دليل عليه و يمكن ان يستدل لوجوب الجهاد الابتدایی مع اذن الفقيه الجامع الشرايط بامور.»

همچنین از منظر یکی دیگر از علمای شیعه، وظیفه دولت اسلامی است که برای نشر دعوت آخرین دین الهی، از ابزار جهاد ابتدایی به نحو احسن استفاده نماید (حائری، ۱۴۰۲ ق، صص ۸۳-۱۰۲). از طرف دیگر در کتاب تحریر الوسيله فتوای مشهور فقها مبنی بر شرط بودن اذن امام معصوم علیه السلام در مشروعیت جهاد ابتدایی مورد پذیرش قرار گرفته است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴۳). در پایان می‌توان به جواب استفتائی که در این زمینه مطرح شده است که «جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام چه حکمی دارد؟ آیا جایز است که فقیه جامع‌الشرایط مبسوط‌الید (ولی امر مسلمین) به آن حکم کند؟» اشاره داشت. در پاسخ چنین آمده است: «بعید نیست که حکم به جهاد ابتدایی توسط فقیه جامع‌الشرایطی که متصدی ولایت امر مسلمانان است، در صورتی که مصلحت آن را اقتضا کند، جایز باشد؛ بلکه این نظر اقواست (حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰).

۶. آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی در این زمینه معتقد است: «جهاد ابتدایی در عصر غیبت مشروعیت دارد، ولی وجوب ندارد. در جهاد ابتدایی اذن امام شرط نیست. نظر من مثل آیت‌الله خوبی است» (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۴، صص ۱۳-۵۰).

۳. واکاوی وجوه افتراق جهاد ابتدایی و دفاعی از منظر فقهای مسلمان

در خصوص وجوه تمایز بین جهاد ابتدایی و دفاعی باید اذعان کرد که نوع نگاه به شرایط و خصوصیات این دو جهاد، مبین مهم‌ترین عواملی است که تفاوت بین این دو را بیان می‌کند. می‌توان به صورت طبقه‌بندی شده مهم‌ترین تفاوت‌های این دو مدل از جهاد را تحت شرایط جواز، خصوصیات جهاد و شرایط شرکت‌کنندگان جهاد بررسی کرد که ذیلاً توضیح داده خواهد شد.

۱-۳. تفاوت در شرایط جواز

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها بین جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی، تفاوت در شرایط جواز است؛ یعنی شرایطی که با تحقق آن‌ها جهاد ابتدایی واجب می‌شود و به تعبیر دیگر، اگر این شرایط وجود نداشته باشد، جهاد ابتدایی مشروع نیست. در نظر فقهای شیعه، مشروعیت جهاد ابتدایی تنها با وجود و اذن امام عادل مبسوط‌الید^۱ محقق می‌شود (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۲۱). همچنین محقق حلی می‌نویسد: «نباید شروع به جنگ کرد، مگر بعد از آنکه ایشان [غیرمسلمانان] را به اسلام فراخواند و باید دعوت‌کننده امام باشد یا کسی که امام او را منصوب کند و وجوب این دعوت به حق، در مورد کسانی که پیش از آن اسلام و محاسن آن را شناخته باشند، ساقط می‌شود» و نیز اینکه «نباید جنگ را آغاز کرد، مگر بعد از اتمام حجت و زمانی که آنان جنگ را آغاز کنند» (حلی، ۱۴۰۳، ص ۲۴۶).

فقیهان اهل سنت نیز اذن امام را شرط جواز می‌دانند، اما برخی از آن‌ها نیز بدون قید «اذن امام»، عدالت را شرط وجوب جهاد ابتدایی می‌دانند؛ چنان‌که ابن‌قدامه ضمن منوط دانستن تصمیم‌گیری در امور جهاد با نظر امام، می‌گوید: «اگر امام نبود، جهاد با دشمن به تأخیر نمی‌افتد؛ زیرا در تأخیر، مصلحت جهاد از بین می‌رود» (ابن‌قدامه، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۸۹).

در خصوص شرط اجازه امام عادل در مورد جهاد ابتدایی، برخی از فقهای شیعه همچون شیخ طوسی، تنها امام معصوم را عادل می‌دانند (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۲۹۲) و برخی دیگر، از جمله صاحب‌جواهر (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۴) و امام خمینی رحمته الله علیه، امام معصوم را دقیق‌ترین و کامل‌ترین مصداق عینی امام عادل دانسته و معتقدند که فقیه دارای همه وظایف سیاسی و حکومتی به جز جهاد ابتدایی است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۵۹).

۱. منظور از امام مبسوط‌الید این است که امام معصوم علیه السلام عملاً حکم زمامدار باشد و به اداره امور جامعه بپردازد مانند زمان حضور حضرت علی علیه السلام.

۲-۳. تفاوت در ویژگی‌های جهاد

در جهاد ابتدایی دو ویژگی مهم و اساسی وجود دارد که رعایت آن‌ها واجب است و تخلف از آن جایز نیست. نخستین ویژگی عبارت است از دعوت کفار، خواه مشرکان و خواه اهل کتاب، به اسلام^۱ و ویژگی دیگر خودداری از جنگ در ماه‌های حرام^۲ و محدوده حرام است؛^۳ حال آنکه در جهاد دفاعی هیچ‌یک از این شرط‌ها وجود ندارد.^۴

۳-۳. تفاوت در شرایط رزمندگان

در جهاد ابتدایی کسانی می‌توانند به‌عنوان رزمنده و مجاهد شناخته شوند که دارای شرایط و خصوصاتی به شرح زیر باشند: عقل و در نتیجه واجب نبودن جهاد بر مجنون واجب، بلوغ و در نتیجه واجب نبودن جهاد بر نابالغ، مرد بودن، حریت یا آزادی، توانایی و سلامت جسمانی، توانایی و استطاعت مالی در حد تهیه مرکب و سلاح و تأمین نفقه خانواده خود، آشنایی با فنون نظامی، اذن والدین. در جهاد دفاعی، از مجموعه شرایط مذکور، به غیر از عقل و بلوغ که در دفاع نیز شرط و وجوب است، بقیه شرایط جزء شرط رزمنده محسوب نمی‌شود و دفاع بر همگان، اعم از مردان و زنان، بندگان و احرار، افراد سالم و بیمار، فقیران و ثروتمندان، مأذونان پدر و مادر و غیر مأذونان، واجب است.

۴. اهداف مشروع جهاد از نظر اسلام

جهاد دارای اهداف مشروعی به شرح زیر است:

۴-۱. دفاع مشروع در مقابل دشمنان متجاوز

قرآن دفاع را حق مشروع در برابر ظلم و تجاوز و تبهکاری معرفی می‌کند و جنگ را یک وسیله دفاع مجاز می‌داند؛ چنان‌که در آیات ۳۹ و ۴۰ سوره حج می‌فرماید:

«أَنَّ لِلدِّينِ لِقَاتًا لَّوَالِدٍ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ لَكُنَّ عَرَاكًا يُغْرَقُونَ إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ»^۱

کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است؛ چراکه مورد ظلم قرار گرفته‌اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست. آنان کسانی هستند که به ناحق از خانه‌هایشان بیرون رانده شدند. [آنها گناهی نداشتند] جز اینکه می‌گفتند: پروردگار ما خداست. اگر خدا بعضی از مردم را با بعضی دیگر دفع نمی‌کرد، صومعه‌ها و کلیساها و کنیسه‌ها و مساجدی که نام

۱. دعوت به اسلام به معنای دعوت به ایمان به خدا و رسالت پیامبر ﷺ است. اصل تقدم دعوت بر جهاد، بیانگر اصل منطق و تقدم آن بر زور می‌باشد، از این جهت است که اسلام تأکید دارد، قبل از انجام دعوت نباید جهاد شروع شود. صاحب جواهر درباره این که منظور از دعوت چیست؟ می‌نویسد: باید به دشمن، هدف و انگیزه مسلمانان اعلام گردد، که آنها درصدد فراهم آوردن ثروت و به دست آوردن قدرت و فرمانروایی نیستند و هرگز نمی‌خواهند آن گونه که جباران و کشورگشایان عمل می‌کنند رفتار نمایند؛ آنها می‌خواهند راه رسیدن اسلام به گوش همه جهانیان بسته نباشد (نجفی، ۱۴۳۰، ج ۲۱، ص ۵۳).

۲. اسلام جنگیدن در ماه‌های حرام را منع نموده و مسلمانان را از مبادرت به جنگ ابتدایی در این ماه‌ها بر حذر داشته است. چنان‌که آیه ۳۶ سوره توبه بر آن تأکید نموده است: «إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ»؛ در حقیقت شماره ماه‌ها نزد خدا از روزی که آسمان‌ها و زمین را آفریده در کتاب [علم] خداوند دوازده ماه است. از این [دوازده ماه] چهار ماه [حرام] است. این است آیین استوار پس در این [چهار ماه] برخورد ستم مکنید و همگی با مشرکان بجنگید چنان‌که آنان همگی با شما می‌جنگند و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است.

این چهار ماه عبارتند از: رجب، محرم، ذی قعدة و ذی حجة. حکم حرمت این چهار ماه از احکام امضایی است، زیرا مشرکان عرب پیش از اسلام، جنگ در این چهار ماه را حرام می‌دانستند و اسلام نیز آن را تأیید نموده است.

۳. اسلام علاوه بر منع ساختن جنگ در ماه‌های حرام، به استناد آیه ۱۹۱ سوره بقره، جنگ در محدوده مسجدالحرام را نیز ممنوع ساخته است.

۴. البته خودداری از جنگ در ماه‌های حرام و محدوده حرم، منوط به آن است که کفار به حرمت آن پایبند باشند، اما اگر آنها احترام ماه‌های حرام و مکان‌های مقدس را رعایت نکردند و یا دشمن در ابتدا عملیات خصمانه‌ای را شروع کرد، مسلمانان ملزم به رعایت حرمت نیستند و جنگیدن در آن اوقات و در آن مکان‌ها جایز است. چنان‌که قرآن کریم در آیه ۱۹۴ سوره مبارکه بقره بر این مسئله چنین تأکید دارد.

خدا در آن‌ها بسیار برده می‌شود، سخت ویران می‌شد و قطعاً خدا به کسی که [دین] او را یاری می‌کند، یاری می‌دهد؛ چراکه خدا سخت نیرومند و شکست‌ناپذیر است.

نکته قابل توجه و مهم درباره ماهیت بشردوستانه اهداف جهاد این است که قرآن با وجود توصیه به استفاده از حق مشروع دفاع در برابر تجاوز دشمن و تأکید بر آن که به زبان حقوقی از آن به «دفاع مشروع» تعبیر می‌شود، از زیاده‌روی، تجاوز و خشونت‌های بی‌دلیل منع می‌کند؛ چنان‌که در آیه ۱۹۰ بقره می‌فرماید:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»: در راه خدا با کسانی که با شما می‌جنگند بجنگید، ولی از اندازه درنگذیرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد (جعفری، ۱۳۹۰، صص ۳۵-۳۶).

۲-۴. واکنش سریع نظامی در مقابل اهداف تعدی‌گرایانه دشمن

دومین هدف جهاد عبارت است از واکنش سریع نظامی در برابر اهداف تجاوزکارانه دشمنی که درصدد نقض پیمان و زیرپاگذاشتن تعهدات خود است. در تعبیر قرآنی از این واکنش به «انباذ»^۱ یاد شده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۱۴). مطابق آیه ۵۸ سوره انفال:

«وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ»: اگر از گروهی بیم خیانت داری، [پیمانشان را] به سویشان بینداز [تا طرفین] به طور یکسان [بدانند که پیمان گسسته است]؛ زیرا خداوند خائنان را دوست نمی‌دارد.

صاحب‌المیزان در تفسیر آیه مذکور آورده است: با توجه به واژه «خیانت» که به معنای نقض عهد و پیمان (معاهده) است و «خوف» که به معنای علامت‌هایی است از اینکه امری خطرناک و لازم‌الاحتراز در شرف وقوع است، دستور الهی این است که با کسانی که نقض عهد می‌کنند یا بیم آن می‌رود در عهد خود خیانت کنند و آن را بشکنند و خوف و ترس نیز به جهت آن است که آثار آن در حال ظهور است [بر دولت اسلامی است] ضمن اعلام قبلی مبنی بر نقض پیمانشان، به سرعت واکنش نشان دهد^۲ و با آنان مقابله نماید (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۲)

۳-۴. در راه خدا بودن

سومین هدف جهاد در مفهوم قرآنی، «فی سبیل الله» بودن است. این عبارت یک اصطلاح ویژه در ادبیات و فرهنگ اسلامی است.^۳ در تشریح بیشتر و بهتر عبارت مزبور می‌توان گفت، از آنجایی که کمال حقیقی هر انسان از دیدگاه اسلام، صرفاً نزدیک‌تر شدن هرچه بیشتر به درگاه الهی است، اسلام صرفاً حرکاتی را صحیح و به صلاح انسان و جزء مصادیق حق می‌داند که بتواند وی را بیشتر به پروردگار نزدیک کند و هر امر و رفتاری که باعث دوری انسان از خداوند شود، باطل قلمداد می‌شود. به بیان دیگر، از منظر اسلام صرفاً حرکاتی که در مسیر خدای تعالی باشد، حق است و هر حرکتی که بر خلاف این مسیر باشد، باطل خواهد بود. بنابراین در پاسخ به این پرسش که چرا از عبارت «فی سبیل الله» برای کارهای مثبت و فعالیت‌های حقانی و شایسته انسان از جمله جهاد استفاده می‌شود، باید پاسخ داد، به این دلیل که انسان با انجام این امور در مسیری قرار می‌گیرد که به خدا نزدیک می‌شود و نهایتاً به وصال حق می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۰-۱۲۳). پس جهاد فی سبیل الله همان جنگ مشروع در اسلام است. در این دین مبین، جهاد در راستای اهدافی همچون

۱. انباذ و نبد در لغت عرب به انداختن اشیاء کم ارزش اطلاق می‌شود، گویی پس از مشاهده علائم خیانت از طرف متعهد، دیگر نمی‌توان به تعهدات فی‌مابین اعتماد نمود و ارزش قائل شد.

۲. مبرهن است که تفاوت این مورد با دکترین حمله پیش‌دستانه در حقوق بین‌الملل آن است که به استناد آیه ذکر شده، پس از اطلاع دشمن از موضوع نقض پیمان، در این فرض نقض پیمان مجاز شمرده شده است و نه این‌که حمله به دشمنی که از نقض پیمان در هراس هستیم، بنابراین، حمله پیش‌دستانه با پیش‌دستی در نقض پیمان متفاوت است.

۳. برخی از آیاتی که در آن عبارت «فی سبیل الله» استفاده شده عبارتند از: سوره بقره آیات ۱۵۴، ۱۹۰، ۲۱۸، ۲۶۱ و ۲۷۲ و نیز سوره توبه آیات ۱۲۰ و ...

قدرت طلبی، کشورگشایی و اهداف شخصی هیچ جایگاهی ندارد. جهاد در راه خدا صرفاً به خاطر دین و اعتلای کلمه حق و در راستای دفاع از ارزش‌های انسانی است. باید دانست که هدف اصلی جهاد جنگ و منازعه نیست، بلکه جهاد وسیله‌ای جهت انتشار دعوت اسلامی و شناساندن آن و نیز پشتیبانی از مسلمانان و نهایتاً نهادینه کردن یک رویکرد اسلامی قوی و منسجم است. لذا می‌توان از موارد ذیل تحت عنوان جهاد فی سبیل الله نام برد:

۴-۳-۱. ایجاد بستر تثبیت حاکمیت الهی و اقامه شعائر دینی

تأمل در فلسفه آفرینش یادآور این مهم است که بدون شک انسان‌ها برای چه هدفی آفریده شده‌اند و به‌هیچ‌عنوان آفرینش انسان امری عبث و بدون هدف نیست. خداوند در آیه ۱۱۵ سوره مؤمنون می‌فرماید:

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»: آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریدیم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید.

در این راستا، خداوند برای هدفمندی آفرینش رسولانی را فرستاد تا راه تکامل و سعادت ابدی و موانع رشد را به انسان‌ها نشان دهند.^۱ در صورتی که افراد مستکبر و متجاوز با توسل به جنگ از رسیدن تعالیم حیات‌بخش و تکامل‌آفرین خدادادی به مردم جلوگیری کنند، وظیفه چیست؟ آیا نباید در مقابل این اقدامات تجاوزگرایانه مقاومت کرد؟ اینجا به‌خوبی لزوم جهاد و نقش آن بر هرکسی که طرفدار حق و ارزش آن است، روشن می‌شود. لذا جهاد و تلاش جهت اعتلای دین اسلام از توصیه‌های مؤکد پروردگار خطاب به مسلمانان است که مقاومت و تثبیت و مداومت بر حق را مؤید آن دانسته که این دین مبین وابسته به جهاد است. آیه ۸ سوره انفال نیز این مطلب را تأیید می‌کند:

«لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُطِيلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ»: تا حق را ثابت و باطل را نابود گرداند؛ هرچند بزهکاران خوش نداشته باشند.

نتیجه آنکه جهدی که برای اعتلای کلمه حق صورت گیرد، امری مقدس و فی سبیل الله است.

۴-۳-۲. کوشش جهت نجات محرومان و مظلومان و مستضعفان

یکی دیگر از مهم‌ترین اهداف جهاد، کوشش جهت نجات مستضعفان از دست زورگویان است. مثال‌هایی در این خصوص وجود دارد؛ از جمله مبارزه موسی و هارون با فرعون که فرعون دست به استضعاف ملتش زده بود، آزاد کردن مردمی که از آزاد اندیشیدن و آزاد قضاوت کردن و انجام هرگونه انتخاب آزادانه محروم بودند و در اثر سیطره زورگویان، مجموعه‌ای از موانع و سختی‌ها در راه فهم حقایق و حصول به حقیقت بر سر راهشان قرار گرفته بود و هموار کردن مسیر حقیقت و نفی تحمیل‌ها و استضعاف‌های فکری و آماده کردن زمینه رشد آگاهی‌ها و شکوفایی اندیشه‌ها (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۲۶۱). آیه ۷۵ سوره نساء در این رابطه می‌فرماید:

«وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا»: چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟! همانان که می‌گویند: پروردگارا، ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده و از نزد خویش برای ما یآوری تعیین فرما.

۵. مفهوم اسیر در اصطلاح فقه و حقوق اسلامی

۱. «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ»: و در حقیقت نوح و ابراهیم را فرستادیم و در میان فرزندان آن دو نبوت و کتاب را قرار دادیم و از آنها [برخی] راه یاب [شد] ند و [لی] بسیاری از آنان بدکار بودند (حدید: ۲۶).

اصولاً مفاهیم اصطلاحی ریشه در معانی لغوی کلمات دارد؛ چراکه در استخدام واژگان برای معانی مصطلح، تناسب بین معنای لغوی با مفهوم اصطلاحی ضروری است؛ هرچند نسبت بین این دو ممکن است به نحو عام و خاص یا مطلق و مقید باشد. گاهی نیز در طول زمان بین مفاهیم اصطلاحی و معنای لغوی واژه فاصله می‌افتد، اما این اتفاق در خصوص مفهوم اصطلاحی و معنای لغوی «اسیر» در فقه و حقوق اسلامی رخ نداده است و شاید به همین جهت فقهای مسلمان کمتر در مقام تعریف این واژه برآمده‌اند. «اسر» به معنای به چنگ درآوردن و به دست آوردن یا بند را محکم بستن و گرفتن است و «اسیر» به معنای مأسور، یعنی دربند و زندانی شده، جمع آن آسری، آساری و أسراء (ازهری، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۱) است. با این وجود برخی منابع اسلامی «اسیر» را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

«فَأَمَّا الْأَسْرَىٰ فَهُمْ الرِّجَالُ الْمُقَاتِلُونَ مِنَ الْكُفَّارِ إِذَا ظَفَرَ الْمُسْلِمُونَ بِأَسْرِهِمْ»: اسیر به مردانی از سپاهیان کفار گفته می‌شود که در جنگ با مسلمانان توسط ایشان دستگیر و گرفتار شده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۲۹).

به زنان و کودکانی هم که در اختیار سپاه اسلام قرار می‌گیرند، «سبی» (جمع آن «سبایا») گویند. عده‌ای از فقها نیز به‌طور عام اسیر را بر مردان، زنان، سالخورده‌گان و کودکان کافر یا مسلمانی قابل اطلاق دانسته‌اند که در جنگ یا غیرجنگ توسط مسلمان یا غیرمسلمان گرفتار می‌شوند. اما به لحاظ حکمی، اگر زنان، سالخورده‌گان، کودکان و به‌طور کلی همه اشخاصی که در عداد رزمندگان دشمن نیستند، در اختیار سپاهیان اسلام قرار گیرند، اسیر به‌شمار نمی‌روند و مشمول احکام ویژه اسیران نخواهند بود (زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۱۳۴). همچنین از نظر شیخ طوسی، اسیر کردن به معنای بستن جنگجوی دشمن با چیزی است که به سبب آن، در اختیار اسیرکننده‌اش قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج ۵، ص ۱۵۶).

در خصوص نحوه رفتار با «سبایا» نیز شایان توجه است که دین اسلام، در راستای اصل تمایز و تفکیک، نه تنها به آزار و اذیت زنان رضایت نمی‌دهد، بلکه بر احسان و نیکی به آن‌ها تأکیدات بسیاری می‌کند. سیره حضرت رسول ﷺ در جنگ خیبر مؤید این موضوع است. زمانی که محاصره دژ معروف خیبر با غلبه سپاه اسلام خاتمه یافت، دو نفر از زنان یهودی توسط بلال اسیر شدند و او آن‌ها را به مرکز فرماندهی منتقل می‌کرد. او در این اثنا ناچار شد آن دو را از میدان جنگ عبور دهد. هنگامی که چشمان زنان به اجساد خویشاوندان خود افتاد، بسیار ناراحت شدند و یکی از آن‌ها فریادی حزین‌انگیز برآورد. پیغمبر ﷺ بلال را به دلیل این رفتار، سخت سرزنش کرد و به او فرمود: «مگر رحم از قلب تو رخت بر بسته است که این دو نفر را از کنار اجساد مردانشان عبور می‌دهی؟!» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۱).

۶. حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام

مسئله حقوق اسیران جنگی در ادوار مختلف تاریخی و در میان ادیان و نظام‌های حقوقی، از مهم‌ترین موضوعاتی است که همواره در روابط بین‌المللی در گذشته و حال مطرح بوده و از جهات مختلفی مورد دغدغه ملت‌ها، دولت‌ها و حقوقدانان بشردوست قرار دارد (پروین، زرشکی، ۱۴۰۰، ص ۲). قرآن کریم در آیات بسیاری به مسائل مربوط به جنگ و حقوق تصریح کرده است و در ادامه به بحث درباره برخی از آن‌ها می‌پردازیم؛ از جمله حق ارشاد و هدایت اسیران جنگی، کیفیت و شرایط نگهداری از آن‌ها، حقوق رفاهی اسرا، واکاوی حق یا تکلیف کار اسیران جنگی، حق رفتار انسانی با اسرا، حق اسیران جنگی برای آزادی انجام مناسک دینی، احترام به وحدت و حقوق خانوادگی آنان، حق اسیران جنگی برای خوراک و پوشاک مناسب، حقوق مالی آنان، حق اسکان مناسب اسرا و نهایتاً حق بهداشت و سلامت جسمانی اسیران جنگی.

۱-۶. حق ارشاد و هدایت اسیران جنگی

حق ارشاد و هدایت اسیران جنگی از جمله حقوق معنوی اسیر به‌شمار می‌آید و بسیار مهم و سرنوشت‌ساز است. این حق شامل دلجویی و ارشاد و هدایت اوست (منتظری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ص ۲۵۰) و به اصطلاح امروزی، عبارت است از کار فرهنگی و کمک به رشد فکری و ارتقای درک و دانش و پایداری اسیر است. این حق را از آیه ۷۰ سوره انفال استنباط کرده‌اند:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ يَلْعَلُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» ای پیامبر، به کسانی که در دست شما اسیرند بگو: اگر خدا در دل‌های شما خیری سراغ داشته باشد، بهتر از آنچه از شما گرفته شده است، به شما عطا می‌کند و بر شما می‌بخشاید. خدا آمرزندهٔ مهربان است.

اگر به اسیر، با قرار گرفتن در موقعیتی که می‌تواند نسبت به رفتار خویش داوری صحیح‌تری داشته باشد، وعدهٔ مغفرت از سوی پروردگاری مهربان دریافت کند و علاوه بر درگذشتن از خطایش، مشمول مهربانی خدا هم واقع شود، انگیزهٔ قوی‌تری برای اصلاح خود نسبت به مشارکت در جنگ‌های تجاوزکارانه خواهد یافت. این اقدام تلاشی است تا روح معنویت در اسیر دمیده شود (ایدرم، ۱۳۹۲، ص ۸۰).

۲-۶. شرایط نگهداری از اسیران جنگی

در خصوص نحوهٔ نگهداری از اسیران جنگی می‌توان به مصادیقی اشاره کرد. نگهداری اسیران توسط مسلمانان به این معنا بود که علاوه بر حکومت اسلامی، آن‌ها نیز در خصوص سلامت اسیران ضامن هستند. ابن‌ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه می‌نویسد:

خالد بن هشام و امیه بن حذیفه دو تن از مشرکان مکه در خانهٔ ام سلمه و سهیل بن عمرو در خانهٔ سوده بنت زمه که از همسران پیامبر ﷺ بودند، نگهداری می‌شدند (زحیلی، ۱۴۱۹ق، صص ۴۰۹-۴۱۰).

از رسول اکرم ﷺ در رابطه با اسرای بنی قریظه نقل شده است که فرمود:

«لا تجمعوا علیهم حر هذا الیوم و حر السلاح قیلوهم حتی یبردوا» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۶۸): آن‌ها را در گرمای امروز و آتش جنگ جمع نکنید؛ بلکه وسط روز و در حالی که هوا خنک شود، آنان را گرد آورید.

۳-۶. حقوق رفاهی اسیران جنگی

با مطالعهٔ موضوعات مربوط به حقوق اسلام روشن می‌شود آنچه امروز به‌عنوان دستاوردی برای بشر تحت عنوان حقوق بشردوستانه مطرح شده، به‌صورت کامل مربوط به موضوعاتی است که دین اسلام به کرات از گذشته بر آن تأکید کرده است. یکی از این موضوعات، توجه به رفاه اسیران است؛ در حالی که تا قرن نوزدهم میلادی هیچ توجهی به وضعیت رفاهی اسیران جنگی در اسناد حقوقی بین‌المللی نشده بود. کد لیبر^۱ (۱۸۶۳) که می‌توان آن را جزء اولین گام‌های جامعهٔ بین‌المللی در تلاش جهت تهیهٔ مقررات مربوط به حمایت از اسرای جنگی دانست که در مادهٔ ۵۶ خود، رفتار غیرانسانی با اسیران جنگی را منع می‌کند؛ اما چهارده قرن پیش دین اسلام جهت زیست مناسب اسیران، بر این حق مسلم انسانی تأکید کرده و برای اسیر هم، مثل شخصی که امکانات لازم برای امرار معاش مناسب را ندارد، حقوق خاصی منظور نموده است. به‌طور مثال در آیهٔ ۸ سورهٔ انسان آمده است:

«وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حَبِّهِ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا»: به خاطر دوستی او (خدا)، به فقیر و طفل یتیم و اسیر طعام می‌دهند.

همان‌طور که از ظاهر آیه پیداست، برای اسیر هم به‌مثابهٔ مسکین و یتیم، حق تأمین معاش در نظر گرفته شده است. این تأمین اجتماعی در مورد مستمندان و ایتم بر عهدهٔ دولت اسلامی است و در صورت عدم انجام آن توسط دولت، به‌عنوان واجب کفایی بر عهدهٔ همهٔ مسلمانان است (قرضی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۳۹).

۴-۶. حق یا تکلیف اسیران جنگی برای کار کردن

از دوران باستان رسم بود که در مقابل آب و غذایی که در اختیار اسرای جنگی گذاشته می‌شد، به‌سختی از آنان بیگاری می‌کشیدند و این بیگاری کشیدن گاه تا حد مرگ نیز پیش می‌رفت. در کشورهای مختلف برای اسرای جنگی اردوگاه‌هایی وجود داشت که در آن، کارهای محوله توسط حکومت را انجام می‌دادند (رشیدی، ۱۳۸۹، ص ۵۶). اردوگاه‌های مزبور برای اسرای جنگی بیانگر انجام کارهای اجباری بود. این دیدگاه متضاد با دیدگاه اسلام و قرآن است. هرچند در قرآن برای نحوهٔ اشتغال اسیران جنگی حکم صریحی نیامده است، در مجموع این حکم تابع مقررات عمومی کار در دین اسلام است؛ یعنی اسلام در مورد اشتغال، برای اسرای جنگی هم، حقی معادل و مساوی با یک شهروند عادی در نظر گرفته است. از منظر دین اسلام اسرای جنگی مختارند که در صورت تمایل خودشان به انجام کار، به آن اشتغال ورزند و حتی در قبال آن از حکومت اسلامی دستمزد دریافت کنند. آنچه روشن است اینکه از منظر اسلام تحمیل کار اجباری به اسیران جنگی و بیگاری کشیدن از آن‌ها حتی با پرداخت حقوق و مزایا، مصداقی از احسان مورد تأکید قرآن و سنت نیست؛ چراکه از منظر عقلی و استدلال اصولی، یقیناً انجام کار تحمیلی و بیگاری کشیدن امری غیر مشروع و فاقد آثار حقوقی است (حمیدالله، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴). مطابق حقوق بشردوستانهٔ اسلامی، نمی‌توان از اسیر بیگاری کشید؛ زیرا این کار مخالف احسان و اکرام و رفتار منصفانه‌ای است که اسلام به آن سفارش کرده است. بیگاری از مصادیق بارز بی‌احترامی به شخصیت و کرامت انسانی و مخالف توصیهٔ معصومین علیهم‌السلام (حبیب نژاد، ۱۳۹۲، ص ۵۴۸) است. اسرای جنگی از نظر حق دریافت مزد و نحوهٔ اشتغالشان حکم خاصی ندارند و مشمول قواعد عمومی حقوق کار در اسلام هستند. بی‌گمان بیگاری کشیدن از اسرا و وادار کردن آنان به کارهای اجباری، حتی با پرداخت دستمزد نیز نمی‌تواند از جملهٔ مصادیق احسانی باشد که در قرآن و سنت بر انجام آن در حق اسرا تأکید شده است.

۵-۶. حق اسیران جنگی برای برخورداری از رفتار انسانی

یکی از جلوه‌های روشن حقوق بشردوستانه در دین اسلام، چگونگی رفتار با اسرای جنگی و حقوقی است که آن‌ها دارند. در اسلام شیوهٔ رفتار با اسرای جنگی مطابق با همین قواعدی است که امروزه حقوق بین‌الملل بشردوستانه حکم می‌کند. رعایت حقوق اسرا و توجه ویژه به مسائل اخلاقی، از دیگر ویژگی‌های مهم جهاد در اسلام است. در اسلام، بین مفاهیم متضادی مثل خشونت ناشی از جنگ و لطافت عواطف و احساسات انسانی، ملائمت اصول اخلاقی مهر و قهر، استواری و اغماض به‌صورت دقیق انس برقرار شده و این باعث شگفتی است. این ویژگی در فضایی ظهور کرده است که ناپسندیده‌ترین امور و غیرانسانی‌ترین خصایص در دوران نزول قرآن رایج بود و حتی بدیهی‌ترین حقوق انسان‌ها زیر پا گذاشته می‌شد. مبرهن است که پیش‌بینی اصل «رفتار انسانی و احسان به دشمن» دارای بار عاطفی و عقیدتی است؛ چراکه در اسلام، به موجب آیهٔ ۷۰ سورهٔ اسرا، انسان موجودی باکرامت و دارای روح خدادادی و مسجود فرشتگان است. از این حیث، همهٔ انسان‌ها با وجود هرگونه فساد و آلودگی، توان رشد معنوی و نیل به جایگاه شایستهٔ خود را دارند؛ لذا دشمن نیز از این قاعده مستثنی نیست و او هم می‌تواند از رأفت اسلامی برخوردار گردد (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۴۷).

درحالی‌که پیش از اسلام و در میان سایر ملت‌ها و نیز اعراب جاهلی، اسیر همانند یک شیء تلقی می‌شد، دین اسلام بر رفتار انسانی توأم با احترام نسبت به اسرا تأکیدات بسیاری دارد. می‌توان مبحث مزبور را زیرمجموعه‌ای از سلسله مباحث کرامات ذاتی بشر دانست.

کرامت انسانی مفهومی است که در آیه ۷۰ سوره اسرا در قرآن کریم بیان شده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ». همچنین مطابق آیه ۳۴ سوره بقره انسان موجودی است که ملائکه برایش سجده کردند: «وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ». در آیه ۷۲ سوره احزاب نیز از انسان به عنوان امانت‌دار امانت الهی یاد شده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ». نهایتاً به موجب آیه ۱۴ سوره مؤمنون، آفرینش انسان منجر به تبریک خداوند به خودش می‌شود: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». لذا اصل و قاعده آن است که تا مجوز شرعی و قانونی وجود نداشته باشد، به هیچ عنوان نباید کرامت و حیثیت انسان‌ها خدشه‌دار شود. این قاعده کلی می‌تواند به اسرای جنگی نیز تعمیم یابد؛ چراکه آن‌ها انسان هستند و تا زمانی که هریک خود موجبات شکسته شدن حریمش را فراهم نیاورد، باید به کرامت ذاتی و حیثیت انسانی‌اش احترام گذاشت و در دوران اسارت او را در نهایت تکریم و احترام نگهداری کرد.

نمونه‌ای از رعایت این حق، حضرت علی علیه السلام و تأکیدات ایشان به نظامیان جبهه اسلام است. حضرت قبل از اعزام به جنگ و خطاب به لشکریان خود، دستور آزاد کردن فراریان از جنگ، خودداری از حمله به مجروحان، مثله نکردن مقتولان، وارد نشدن به حریم خصوصی، برنداشتن اموال داخل خانه‌های دشمن و برهنه نساختن آن‌ها صادر فرمود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، صص ۳۷-۳۸). ایشان خطاب به فرزند ارشد خود امام حسن علیه السلام فرمود:

«إِرْفَقْ يَا وَلَدِي بِأَسِيرِكَ وَارْحَمْهُ وَأَحْسِنِ إِلَيْهِ وَأَشْفِقْ عَلَيْهِ. أَلَا تَرَى إِلَّا عَيْنَيْهِ قَدْ طَارَتَا فِي أُمِّ رَأْسِهِ وَقَلْبُهُ يَرْجُفُ خَوْفًا وَرُعبًا وَفَزَعًا؟!»:
فرزندم، با اسیرت مدارا کن و به او مهربانی و نیکی و دلسوزی نما. آیا به چشمانش نمی‌نگری که داخل کاسه سرش رفته و قلبش از ترس و وحشت و هراس می‌لرزد؟!
امام حسن علیه السلام عرضه داشت: پدرجان، این ملعون فاجر شما را کشته و ما را داغدار کرده است. باز شما هم به ما دستور می‌دهی با او به مدارا رفتار کنیم؟! حضرت در پاسخ فرمود:

«نَعَمْ يَا بُنَيَّ، نَحْنُ أَهْطُ بَيْتٍ لَا نُرَدُّ عَلَى الْمُذْنِبِ إِلَيْنَا إِلَّا كَرَمًا وَعَفْوًا، وَالرَّحْمَةُ وَالشَّفَقَةُ مِنْ شِيَمَتِنَا لَا مِنْ شِيَمَتِهِ. بِحَقِّي عَلَيْكَ فَأَطْعِمْهُ يَا بُنَيَّ مِمَّا تَأْكُلُهُ وَأَسْقِهِ مِمَّا تَشْرَبُ وَلَا تُقَيِّدْ لَهُ قَدَمًا وَلَا تُغَلِّ لَهْ يَدًا.»: آری ای فرزندم. ما خاندانی هستیم که حتی بر کسی که در حق ما جرمی مرتکب شده است، جز بزرگواری و بخشش چیزی نمی‌افزاییم. مهربانی و دلسوزی از خلق و خوی ماست، نه از خلق و خوی او. ای فرزندم، تو را به حقی که بر تو دارم سوگند، از آنچه خود می‌خوری به او بخوران و از آنچه خود می‌نوشی به او بنوشان. نه بر پاهایش بند بنه و نه بر دستانش دستبند بگذار.

سپس حضرت از هوش رفت. هنگامی که به هوش آمد، امام حسن علیه السلام ظرف شیری نزدیک دهان حضرت آورد تا بنوشد. امیرالمؤمنین علیه السلام قدری از آن نوشید آن‌گاه ظرف را از دهانش کنار زد و فرمود: «إِحْمِلُوهُ إِلَى أَسِيرِكُمْ»: آن را نزد اسیرتان ببرید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۲، صص ۲۸۷-۲۸۸)¹.

در نصوص فقهی با ذکر روایتی از امام علی علیه السلام آمده است: واجب است به اسیر غذا و آب داده شود؛ اگرچه قرار بر این باشد که بعد از لحظه‌ای او را به قتل برسانند (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج ۴۳، ص ۳۲). بنابراین آزادی انسانی و ذات او از منظر قرآنی و اسلامی جایگاه ارزشمندی دارد. اگرچه قرار بر ساعتی زنده ماندن یک اسیر باشد، باید در این فرصت به عنوان یک انسان از او نگهداری کرد؛ تا چه رسد

۱. استاد شهریار (در کلیات دیوان) چقدر عالی و لطیف به این موضوع اشاره کرده است: می‌زند پس لب او کاسه شیر / می‌کند چشم اشارت به اسیر / تو خدایی مگر ای دشمن دوست / چه اسیری که همان قاتل اوست

به این که چند ماه یا چند سال در اسارت به سر ببرد که در این صورت الزاماً باید در این مدت برای او امکانات لازم را تهیه کنند. غذا و مسکن و بهداشت مناسب و ارتباط لازم اسیر با بستگانش در این مدت که سلامتی وی نیازمند به آن‌هاست، از جمله اولین اقدامات لازم در این مدت به‌شمار می‌رود (حجازی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۳).

۶-۶. حق اسیران جنگی برای آزادی در انجام مناسک دینی

اسرای جنگی همانند همهٔ انبای بشر از حق حفظ دین برخوردارند و نمی‌توان و نباید آن‌ها را به تغییر دین خود وادار کرد. با وجود اینکه حق دعوت آن‌ها به اسلام وجود دارد، نمی‌توان در این زمینه هیچ تحمیلی بر آن‌ها وارد کرد. خداوند متعال در آیهٔ ۷۰ سورهٔ انفال در این باره می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنَّ اللَّهَ يُعَلِّمُ الْبَشَرَ مَا شَاءَ وَهُوَ سَعِيدٌ عَلِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ أُخِذُوا بِيَدَيْهِمْ إِذِ اتَّخَذَ الْمُشْرِكُونَ حَاكِمًا لَّهُمْ هُمْ كَمَا كُنْتُمْ كَارِهِينَ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ الدُّنْيَا وَالنَّارَ مَعَهَا لَبُذِلُوا لَكِن دَفَعَهُ اللَّهُ وَعَدَّهُ غَنَيمًا وَمَنْ أُخِذَ فِيهَا بِبُحْبُوحٍ فَلْيَرْجِعْ سَوْدًا مِمَّا رَاىَ وَأَسْرَىٰ لِلَّهِ وَاللَّهِ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (سورهٔ انفال، آیه ۷۰)

رسول، به اسیرانی که در دست شما مسلمین‌اند بگو که اگر خدا در دل شما خیر و هدایتی مشاهده کند (و ایمان آرید)، در مقابل آنچه از شما گرفته شده، بهتر از آن را اعطا می‌کند و از گناهان شما می‌گذرد که خدا آمرزنده و مهربان است.

این آیه اسیران را به پذیرش دین اسلام مجبور نکرده، بلکه آنان را صرفاً به دین اسلام دعوت نموده است. بر این اساس مشخص می‌شود که اسرا در حفظ دینشان مختارند. دین اسلام در خصوص آزادی اسرا در دین و اعمال جسمانی و فکری‌شان، هیچ سخنی را به‌صراحت بیان نکرده است؛ اما با توجه به اطلاق آیات و روایات موجود و از باب آزادی انسان‌ها در انتخاب دین و عقیده و تحصیل علم و اقدام به ورزش که از مصادیق اعمال فکری و جسمانی است، می‌توان به آزادی فکری و دینی و جسمی اسیر نیز پی برد. در دین اسلام، بشر در داشتن دین و عقیده متفاوت آزاد است؛ آن‌چنان‌که خداوند متعال در آیهٔ ۳ سورهٔ انسان می‌فرماید:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ ما به حقیقت، راه (حق و باطل) را به او نمودیم؛ حال خواهد (هدایت پذیرد) شکر (این نعمت) گوید و خواهد (این نعمت را) کفران کند.

در حقوق اسلامی، حتی مواردی چون اعطای تسهیلات و امکانات لازم برای انجام مراسم و تشریفات مذهبی، در صورتی که جنبهٔ تبلیغی نداشته باشد و تنها در میان اسیران هم‌کیش انجام پذیرد، قابل قبول است؛ همچنان‌که در مورد اهل ذمه، انجام مراسم مذهبی به رسمیت شناخته شده است. همچنین داشتن عقاید مخالف، تدبیر به ادیان دیگر غیر از اسلام و گرایش‌های سیاسی انحرافی و نظایر آن هم که به فکر و عقیدهٔ اسیر مربوط است، مانع از برخورداری او از حقوق شناخته‌شده‌اش نخواهد بود (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۰۶).

۶-۷. احترام به وحدت و حقوق خانوادگی

از جمله حقوق مهمی که در نظام اسلامی برای اسرا مقرر شده، حفظ وحدت خانوادگی آن‌هاست. همچنین علما اجماع دارند که جدا کردن کودک کمتر از هفت سال از مادرش جایز نیست (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص ۱۵۱). در حقوق بشردوستانهٔ اسلامی و با توسل به متونی که در آن ائمه معصومین (ع) بر احسان و نیکی با اسرا تأکید کرده‌اند، می‌توان چنین برداشت کرد که ارتباط اسیر با خویشاوندان خود در قالب‌هایی چون مکاتبه و نامه، به شرطی که موجب افشای اسرار نشود، جایز است (حبیب‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۵۵۱). همچنین نقل شده است که پیامبر ﷺ زنی را در میان اسیران گریان دید. سوال کرد: چرا گریه می‌کنی؟ گرسنه هستی؟ لباس نداری؟ عرض کرد: بین من و فرزندم (ضمیره) جدایی انداخته‌اند. رسول خدا ﷺ فرمود: بین مادر و فرزند جدا نمی‌شود. سپس قاصد فرستاد و کسی را که ضمیره پیش او بود احضار و ضمیره را از او خریداری کرد (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۴). ابویوب از رسول خدا (ص) نقل می‌کند که می‌فرمود:

مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ وَالِدَةٍ وَوَلَدِهَا فَرَقَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَحِبَّتِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: هر کسی میان مادر و فرزندش جدایی اندازد، خداوند متعال در روز قیامت بین او و عزیزانش جدایی می‌اندازد (تقی‌زاده اکبری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۸).

۸-۶. حق اسیران جنگی برای خوراک مناسب

در خصوص حق اسرای جنگی برای بر خورداری از خوراک مناسب، می‌توان یک مطالعه تطبیقی و موردی انجام داد. در این خصوص مطابق ماده ۲۶ کنوانسیون سوم ژنو، سهمیه غذای روزانه اسرای جنگی باید از لحاظ کمی و کیفی و تنوع، در شرایط مطلوبی باشد؛ به نحوی که اسرای جنگی در سلامت کامل نگه داشته شوند و از کاهش وزن آنان یا عوارض کم‌غذایی جلوگیری شود. این در حالی است که دین اسلام فراتر از رفع گرسنگی، بر از خودگذشتگی و تقدم آب و غذای خودی‌ها بر اسرای دشمن تأکید می‌کند. دین اسلام غذا دادن به اسرا را ستایش و اطعام‌کنندگان را تحسین می‌کند. همچنین با نگرش در شیوه ائمه، می‌توان این امر را به‌وفور مشاهده کرد. خداوند متعال در این باب می‌فرماید: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِنًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا»^۱. از جمله تأکیدات اسلام به مسلمانان این است که کشتن اسیر نباید با گرسنگی و تشنگی صورت گیرد. با تأکید پیامبر ﷺ بر احسان به اسیران و اکرام آن‌ها، گاهی مسلمانان غذای خویش را به اسیر می‌دادند و این همان ایثاری است که معصومان علیهم‌السلام آن را بالاترین صفات انسانی و مرتبه ایمان و اوج نیکوکاری نامیده‌اند. حتی پیامبر ﷺ پس از پایان جنگ احزاب به مسلمانان فرمود: «به اسیران خود آب شیرین و گوارا بنوشانید و از غذای نیکو و لذیذ به آنان بخورانید» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۲۳۸). همچنین فرمود: «کسی که برادرش زیر دست اوست، باید از آنچه می‌خورد به او بخوراند و از آنچه می‌پوشد به او بپوشاند و نباید زیادت‌تر از توانایی‌اش به او تکلیف کند». ابوالعاص بن ربیع و ولید بن مغیره از اسیران قریش که در بند مسلمانان بودند، درباره رفتار مسلمانان با خود می‌گویند: «هرگاه غذا می‌خوردیم، نان را که بسیار کم بود، به ما می‌دادند و مسلمانان خود تنها خرما می‌خوردند. گاه در دست بعضی فقط یک قطعه کوچک نان بود، و همان را هم به ما می‌دادند». در صدر اسلام هنگامی که ثمامه بن اثال نزد مسلمانان اسیر بود، از خانه پیامبر ﷺ برایش غذا و شیر می‌بردند. در جایی دیگر آمده است که رسول خدا ﷺ در جنگ بدر به اصحابش امر کرد که اسرا را گرامی بدارند. ایشان نیز اسرا را در هنگام غذا بر خود مقدم می‌داشتند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۹۵).

۹-۶. حق پوشاک اسیران جنگی

حق پوشاک اسرای جنگی در دین اسلام مشمول حکم عمومی نیکی به اسرای جنگی است و به کرات مورد تأکید پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام قرار گرفته است. از جمله این مصادیق می‌توان به جنگ بدر اشاره کرد که حضرت رسول ﷺ برای اسیری که فاقد لباس بود، دستور به تهیه لباس داد. همچنین در روایت مقرر شد در روزی که اسیران جنگ بدر را خدمت پیامبر ﷺ آوردند، عموی پیامبر ﷺ عباس لباس نداشت. حضرت برای او لباسی فرستاد تا اینکه لباس عبدالله بن ابی را به او پوشانیدند (احمدی میانجی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۱۸). ایشان همچنین ضمن هدیه کردن لباسی به سفانه دختر حاتم طایی بر وی منت گذاشت و او را آزاد کرد. در خصوص اسیران جنگی حنین نیز دستور داد برایشان لباس خریداری کنند. در این جنگ ایشان به بسربین سفیان خزاعی دستور داد به مکه برود و برای اسرای جنگی لباس مناسب و ارزشمند تهیه کند؛ به نحوی که هیچ اسیری بدون لباس نماند. بسر مطابق دستور پیامبر ﷺ از مکه پوشاک خرید و همه اسرا را پوشانید (واقعی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۹۴۳).

۱. و به [پاس] دوستی [خدا]، بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می‌دادند. (انسان: ۸)

۱۰-۶. حقوق مالی اسیران جنگی

اساساً در دین اسلام ماهیت جنگ، تجاوزگرانه و سلطه طلبانه و مادی انگارانه نیست. طبق آیه ۹۴ سوره نساء، کسب منافع مادی و به دست آوردن غنیمت نیز جزء اهداف جنگ در اسلام نیست. اما دو نوع مال در اختیار اسرای جنگی است: الف) اموال غیرجنگی شخصی، مثل لباس و ظروف غذا، ب) اموال قابل بهره‌برداری در جنگ، مثل اسب و تسلیحات، اعم از اینکه مال خود شخص باشد یا مال دولتی که اسیر، متبوع آن است. تردیدی نیست که نوع دوم از اموال غنیمت جنگی محسوب می‌شود و در اختیار پیشوای مسلمانان قرار می‌گیرد؛ اما با آنکه گرفتن نوع اول مانعی ندارد،^۱ در تاریخ اسلام و سیره پیامبر ﷺ موردی مشاهده نمی‌شود که اموال شخص اسیر از او گرفته شده باشد و چه بسا آن حضرت چیزی هم به آن‌ها بخشیده باشد. پس مناسب است که اموال شخصی اسرا از ایشان گرفته نشود (دریس، ۱۳۹۵، صص ۶۰-۶۱). همچنین اگر اسیر مسلمان شود، اموالش محفوظ می‌ماند و به‌عنوان غنیمت گرفته نمی‌شود؛ اما اگر قبل از اسارت یا بعد از آن، ولی پیش از تسلط کامل مسلمانان بر وی اسلام آورد، اموال منقولش مانند طلا، نقره و کالاهای او در امان می‌ماند، ولی اموال غیرمنقول وی مانند اراضی، درختان و زمین‌ها به‌عنوان فیء به مسلمانان تعلق می‌گیرد. فردی که بعد از پیروزی و در زمان امان، اما پیش از صدور حکم امام، مسلمان شود، همین حکم را دارد و اگر بعد از صدور حکم اسلام آورد، فقط قتل از او ساقط می‌شود؛ در حالی که گرفتن اموالش ممنوع نیست و فقها اجماع دارند که اموال وی گرفته می‌شود (رونور، ۱۳۹۳، ص ۸۵).

۱۱-۶. حق اسکان مناسب اسیران جنگی

در قوانین اسلامی، دولت بازداشت‌کننده موظف به فراهم آوردن مکانی مناسب و راحت جهت نگهداری اسراست که بایستی تمام حقوق و نیازهای اولیه زندگی هر انسانی در آنجا لحاظ شده باشد. از لوازم اسکان مناسب اسرای جنگی می‌توان به دور بودن از مناطق جنگی، ایجاد امنیت برای آنان در مقابل آتش جنگ، رعایت موازین بهداشتی در اردوگاه‌ها، ایجاد استراحتگاه مناسب و وجود دمای مطبوع در بازداشتگاه‌ها اشاره کرد. مسلمانان صدر اسلام مکانی برای حبس کردن اسیران نداشتند؛ در نتیجه آن‌ها را به‌صورت موقت و تا مشخص شدن احکام قضایی‌شان، در مسجد اسکان می‌دادند یا اینکه بسته به اعتبارشان در منزل مسلمانان سکونت می‌یافتند. حتی از رسول اکرم ﷺ نقل شده است که گاهی اسیران را در منزل خود مستقر می‌کردند. چنین مسئله‌ای به وضوح بیانگر آن است که اسیران از نظر محل سکونت با مسلمانان برابری می‌کردند (زحیلی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۰۹).

۱۲-۶. حق بهداشت و سلامت جسمانی اسیران جنگی

دین اسلام بر حفظ سلامتی انسان‌ها به‌صورت مطلق و رعایت بهداشت جسمانی و محیط زندگی بسیار تأکید می‌کند. خداوند متعال در آیاتی از قرآن کریم نیز بر این مطلب اصرار فرموده و بهداشت و نظافت را یک ارزش دینی برشمرده و به پاکیزگی محل اسکان انسان سفارش داشته است. باید توجه داشت که مواد قانونی مقرر در کنوانسیون‌های ژنو به‌صورت جزئی به بیان موضوع پرداخته؛ در حالی که در احکام اسلامی موضوع حق بهداشت به‌صورت کلی و مطلق بیان شده است و جزئیات را از اطلاق آن می‌توان کشف کرد. لذا زمانی که اسلام بر بهداشت و نظافت به‌صورت کلی تأکید می‌کند، می‌توان آن را در خصوص اسیران جنگی نیز صادق دانست. به مقتضای عموم و شمول ادله احسان به دشمن، نه تنها اسیران مجروح باید مداوا شوند، بلکه مداوای مجروح نسبت به تغذیه و امور رفاهی او اولویت بیشتری دارد. هنگامی که بر آب و غذا دادن و پذیرایی کردن از اسیر تأکید شده، بی شک مداوای او از نظر شریعت اسلام مؤکدتر خواهد بود (عمید زنجانی، ۱۳۹۱، ص ۱۳۶). در دین اسلام علاوه بر دستورات عمومی در زمینه مسائل بهداشتی و درمانی، اصولاً در مورد بیماران

۱. به دلیل این حدیث: «إِنَّ دَارَ الشَّرْكِ يَجَلُ مَا فِيهَا»: آنچه (از اموال) در کشور مشرکان وجود دارد، حلال است.

و مجروحان جبهه نبرد، عنایات خاصی در متون فقهی و روایی نیز دیده می‌شود. برای نشان دادن اهمیت موضوع بهداشت در اسلام کافی است به واقعه مربوط به صلاح‌الدین ایوبی و ریچارد شیردل در زمان بیماری ریچارد اشاره کنیم. صلاح‌الدین ایوبی به صورت ناشناس وارد چادر ریچارد شد و گرچه وی «سرسخت‌ترین دشمن صلاح‌الدین بود، اما وی در حدی به مراقبت و درمان ریچارد پرداخت تا بهبود پیدا کند». این واقعه نشان می‌دهد مسلمانان نه تنها از بیماران و مجروحان اسیر مراقبت و پرستاری می‌کنند، بلکه وسعت این عمل انسان دوستانه حتی گاهی تا سرپرده دشمن هم گسترش می‌یابد (محقق داماد، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵).

۷. احکام اسیران جنگی در دین اسلام با تأکید بر آیات قرآن کریم

یکی از پیامدهای قطعی جنگ، به اسارت گرفتن رزمندگانی است که به دلایلی دست از جنگ برداشته و مجبور به تسلیم شده‌اند. بنا بر احساسات بشردوستانه، اسرا در دین اسلام تا حد امکان نباید به قتل برسند؛ بلکه باید به نقطه امنی خارج از میدان نبرد منتقل شوند؛ چراکه از یک طرف، با خروج نیروها از میدان جنگ توان دشمن کاهش پیدا می‌کند و از طرف دیگر می‌توان از آن‌ها به‌عنوان اهرمی جهت فشار روانی بر دشمن، جهت پیشگیری از ادامه نزاع یا اخذ امتیاز در هنگام صلح یا مبادله اسرا استفاده کرد. علاوه بر این، قتل اسیر نیاز به مجوز دارد و هیچ دلیلی مبنی بر قتل اسیری که تسلیم شده است، وجود ندارد. در دین اسلام احکام وسیعی در مورد اسرای جنگی وجود دارد و قرآن کریم در چهار آیه مشخصاً به این مورد اشاره کرده است. در ذیل درباره این آیات بحث می‌کنیم.

الف) «فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخَّنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً»: پس چون با کسانی که کفر ورزیده‌اند برخورد کنید، گردن‌ها [یشان] را بزنید؛ تا چون آنان را [در کشتار] از پای درآوردید، پس [اسیران را] استوار در بند کشید؛ سپس یا [بر آنان] منت نهید [و آزادشان کنید] و یا فدیة [و عوض از ایشان بگیری].

این آیه مؤید یک دستور جنگی مهم است و به رزمندگان اسلام توصیه می‌کند که قبل از در هم شکستن مقاومت دشمن، گرفتن اسیر جایز نیست؛ چراکه این امر موجب تزلزل موقعیت مسلمانان در جنگ می‌شود و رزمندگان را از اهداف اصلی خود باز می‌دارد؛ همچنان‌که در جنگ احد این اتفاق رخ داد. بنابراین گرفتن اسیر باید بعد از چیرگی کامل بر دشمن انجام شود و تعبیر «فَشُدُّوا الْوَثَاقَ» نیز در خصوص احتیاطات لازم در این زمینه است. در آیه مذکور حکم صریح اسرای جنگی بیان شده است؛ به این صورت که یا باید بر آنان منت گذاشت، یا در قبال غرامت آزاد شوند. پروردگار با این رویکرد، وظیفه مسلمانان را در رفتار با اسرا به بهترین شکل ممکن ترسیم کرده است. نکته حائز اهمیت این است که در آیه مزبور به قتل اسرا یا حتی بردگی آنان که رسمی متداول در آن زمان بود، کوچک‌ترین اشاره‌ای نشده است.

ب) نکاتی از آیه ۶۷ سوره انفال: «مَا كَانَ لِتَيْبِهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ الْأَسْرَىٰ حَتَّىٰ يَتَّخِذَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»: هیچ پیامبری را سزاوار نیست که [برای اخذ سربها از دشمنان] اسیرانی بگیرد؛ تا در زمین به طور کامل از آنان کشتار کند. شما متاع دنیا را می‌خواهید و خدا آخرت را می‌خواهد. خدا شکست‌ناپذیر حکیم است» مستفاد می‌شود که عبارت است از: ۱. به اسارت گرفتن در دوران پیامبران قبلی نیز رایج بوده است، ۲. اسیر کردن به جهت اهداف مادی چون فدیة، امر ناپسندی است، ۳. اقدام به اسیر کردن، باید بعد از غلبه کامل بر دشمن باشد (سلیمی، ۱۳۹۲، ص ۶۵۱).

ج) آیه ۷۰ سوره انفال: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»: ای پیامبر، به کسانی که در دست شما اسیرند بگو: اگر خدا در دل‌های شما خیری سراغ داشته باشد، بهتر از آنچه از شما گرفته شده به شما عطا می‌کند و بر شما می‌بخشاید. خدا آمرزنده مهربان است». همان‌طور که مشخص است لحن آیه، با لطف و

مرحمت فراوان همراه است و به اسیران تسلی خاطر می‌دهد که خود نشانه‌ای از توجه به موقعیت آن‌ها و اهتمام جهت رفع دردها و نگرانی هایشان است. آیه اخیر سنت اسلام در رفتار با اسرای جنگی را عادلانه و انسانی معرفی می‌کند؛ بدون توجه به اینکه سرنوشت نهایی آن‌ها چگونه رقم خواهد خورد (ابراهیمی، ۱۳۹۲، ص ۵۱۵).

د) «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا: به [پاس] دوستی [خدا]، بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می‌دادند. [می‌گویند:] ما برای خشنودی خداست که به شما می‌خورانیم و پاداش و سپاسی از شما نمی‌خواهیم». این آیه در شأن امام علی علیه السلام و همسرش فاطمه زهرا علیها السلام نازل شده است. آنان نذر کرده بودند برای شفای فرزندان خود، امام حسن و امام حسین علیهم السلام روزه بگیرند؛ اما غذای اندکی را که برای افطار خویش تدارک دیده بودند، در سه شب متوالی به یتیم و اسیر و مسکین انفاق کردند و خود با آب افطار نمودند و مشمول لطف الهی قرار گرفتند (امینی، ۱۳۶۱، ج ۳، صص ۱۰۷-۱۱۱). این آیه می‌تواند بهترین سند موثق و معتبر اسلام برای سفارش به رفتار انسانی با اسیران باشد.

نتیجه‌گیری

با ملاحظه نحوه نظریه‌پردازی و رفتار با اسیران جنگی در ادوار مختلف روشن شد که دین اسلام برای حقوق مادی و معنوی اسیران جنگی در آیات قرآن، روایات و سیره معصومان علیهم السلام مستندات متقنی ارائه کرده است که به‌واقع می‌توان آن‌ها را در ردیف مصادیق حقوق بین الملل بشردوستانه معاصر تلقی کرد. از جمله این اصول عبارت است از: اصل احسان به اسیران، تهیه لباس مناسب برای آنان، نهی از بیگاری کشیدن از اسیران، آزادی اسیر عاجز، مداوای اسیر و نهی از کشتن اسیر. با تدقیق در پژوهش حاضر این نتیجه حاصل می‌شود که احترام و تضمین حقوق اسیران جنگی در اسلام یک اصل مسجل به شمار می‌رود. می‌توان مشخصاً از موارد ذیل به‌عنوان نتایج تحقیق حاضر نام برد:


۱. آموزه‌های اسلامی به‌عنوان کامل‌ترین دین و جامع‌ترین طرح جهت سعادت انسان، از جنبه حقوقی نیز قابل توجه است. این آموزه‌ها با نگاهی خاص و تحت عنوان جهاد به موضوع جنگ پرداخته است. دین اسلام با واقع‌گرایی و آینده‌نگری و جامعیت فکری و با موضعی صلح‌طلبانه و کریمانه به تبیین و تدوین حقوق بشردوستانه پرداخته است که نه تنها از حقوق مخاصمات مسلحانه غربی چیزی کم ندارد، بلکه از دید انسانی نیز با توجه به نگاه الهی و وحیانی‌اش، از آموزه‌های غربی کامل‌تر است.
۲. مبنای قواعد حقوق بشردوستانه اسلامی حمایتی بودن است. در واقع هدف اصلی این مبانی حمایت از انسان‌ها اعم از افراد نظامی و غیرنظامی در حین جنگ است. یقیناً بین شیوه‌های حمایتی اسلامی و حقوق بین‌الملل وجوه تمایزی وجود دارد، اما موضوع انسانیت و حمایت از او هدف نهایی تعهد در هر دو نظام است.
۳. آموزه‌های اسلامی نیز مانند حقوق بشردوستانه بین‌المللی، به اهداف غیرنظامی توجه کافی دارد؛ چراکه در موضوعات مرتبط به محیط زیست مثل آب و زمین، حمایت‌های لازم را در زمان جنگ اعمال می‌دارد. در آموزه‌های اسلامی نیز هرگونه تجاوز به ابنیه تاریخی و عبادتگاه‌ها و بهره از چنین اهدافی برای پیشبرد اقدامات نظامی ممنوع است.
۴. از آنجایی که در نظام حقوقی اسلام، حقوق بشردوستانه اسلامی بر مبنای اصول کرامت انسانی عدالت و انصاف بنا شده است، با تدقیق در موازین اسلامی، به‌خصوص قرآن کریم و سنت و سیره نظری و عملی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین علیهم السلام، می‌توان به این نتیجه رسید که قواعد حقوق بشردوستانه اسلامی در اکثر موارد از اسرا حمایت می‌کند و عنایت خاصی به اسیران جنگی دارد. برای مثال می‌توان به «فدیه» و «مَنّ» اشاره کرد که معادلی برای آن در نظام حقوقی بین‌الملل وجود ندارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم (فولادوند، مترجم).
نهج البلاغه.
- ابراهیمی، محمد. (۱۳۹۱). اسلام و حقوق بین الملل عمومی، تهران: سمت.
- ابراهیمی، محمد. (۱۳۹۲). نگاهی تطبیقی به حقوق اسیران در حقوق بین الملل و اسلام در: اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشردوستانه بین الملل، تهران: میزان.
- احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۲ق). الاسیر فی الاسلام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- ازهری، ابومنصور محمد بن احمد. (۱۴۲۰ق). معانی القراءات (احمد فرید المزیدی، محقق)، قم: دارالکتب العلمیه.
- امینی، عبدالحسین احمد. (۱۳۶۱ق). الغدير فی الكتاب و السنه و الادب، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۷ق). المغنی (عبدالفتاح محمد حلو، عبدالله بن عبدالمحسن ترکی، محقق)، قم: دارعالم الکتب.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) (محمد حسین شمس الدین، محقق)، منشورات محمد بن علی بیضون.
- ایدرم، حسن. (۱۳۹۲). مبانی قرآنی حقوق بشردوستانه در: اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، جمعی از نویسندگان، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشردوستانه بین الملل، تهران: میزان.
- بلاغی، محمد جواد. (۱۴۳۱ق). الرحله المدرسیه، قم: مرکز العالی العلوم و لثقافه الاسلامیه.
- پروین، خیرالله؛ و زرشکی، محمد. (۱۳۹۹). تحلیل حقوق اسیران جنگی از منظر اسلام و فقه‌های مسلمان. فصلنامه مطالعات دفاع مقدس، ۶(۳)، ۳۸-۹.
- پروین، خیرالله؛ و زرشکی، محمد. (۱۴۰۰). واکاوی تطبیقی حقوق اسیران جنگی در اسلام و حقوق بین الملل. فصلنامه تعالی حقوق، ۷(۴)، ۵۳-۲۸.
- Doi: <https://doi.org/10.22034/thdad.2022.248878>
- تقی زاده اکبری، علی. (۱۳۸۶). قوانین و مقررات جنگ و صلح در اسلام، قم: زمزم هدایت.
- جعفری، سید اصغر. (۱۳۹۰). تحلیل ابزارها و روش های ممنوعه در جنگ از منظر اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه [پایان نامه دکتری]. دانشگاه پیام نور.
- حبیب نژاد، احمد. (۱۳۹۲). حقوق اسیران جنگی در پرتو آموزه های اسلامی با تطبیق بر کنوانسیون سوم ژنو، در: اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، جمعی از نویسندگان، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشردوستانه بین الملل، تهران: میزان.
- حجازی، محمد علی. (۱۳۹۴). حقوق اسیران جنگی، تهران: میزان.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- حرانی، ابن تیمیه. (۱۴۲۵ق). رساله فی قتال الکفار. بی جا، بی نا.
- حسینی روحانی، سید محمد صادق. (۱۴۱۳ق). فقه الصادق، قم: موسسه دارالکتب.
- حلبی ابوالصلاح، تقی الدین بن نجم الدین. (۱۴۰۳ق). الکافی فی الفقه، کتابخانه عمومی امیرالمومنین (ع).
- حمیدالله، محمد. (۱۳۸۰). سلوک بین الملل دولت اسلامی (سید مصطفی محقق داماد، مترجم و محقق)، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- دریس، حامد. (۱۳۹۵). مقایسه حقوق اسیر در فقه امامیه، اهل سنت و وهابیت [پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).
- <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/d49a3b7cc4561f882545f1f3f6a575fe>
- خامنه ای، سید علی. (۱۴۰۰). اجوبه الاستفتانات، مسئله ۱۰۴۸ در:
<https://farsi.khamenei.ir/treatise-content?id=88>
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۲۱ق). تفسیر المنار، قم: دارالفکر.
- رشیدی، حمید. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی حقوق اسرای جنگی در فقه اسلامی و نظام حقوقی بین الملل کنونی [پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ارومیه]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج)
- <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/623daec910afc5b2b274d969f9e9d263>
- رکابی، شیخ. (۱۴۱۸ق). الجهاد فی الاسلام، نجف: دارالفکر المعاصر.
- رونور، مهدیه. (۱۳۹۳). بررسی فقهی کنوانسیون ژنو سال (۱۹۴۹) در ارتباط با حقوق اسیر جنگی [پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قرآن و حدیث]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).
- <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/09f8d4d342c4d543a8a54dcf2d8ec318>
- زحیلی، وهبه. (۱۴۱۹ق). آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، قم: دارالفکر.
- سلیمی، عبدالحکیم. (۱۳۹۲). حقوق بشردوستانه در اسلام، در: اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه، جمعی از نویسندگان، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشردوستانه بین الملل، تهران: میزان.

- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- صالحی نجفآبادی، نعمت‌الله. (۱۳۸۶). جهاد در اسلام، تهران: نی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی.
- عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۱۵ق). الاصابه فی تمییز الصحابه، بیروت: دار صادر.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۳). فقه سیاسی: حقوق و قواعد مخاصمات مسلحانه در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین الملل اسلام، تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۳). فقه سیاسی، تهران: امیرکبیر.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۹۱). حقوق بشردوستانه بین المللی از منظر اسلام، تهران: دانشگاه تهران.
- فاضل لنکرانی، محمد جواد. (۱۳۹۴). جهاد ابتدایی در عصر غیبت مشروعیت دارد ولی وجوب ندارد. هفته‌نامه حریم امام، ش ۱۹۶.
- کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). اصول الکافی، (ط-الاسلامیه)، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار الجامعه لدرر، اخبارالائمه الاطهار، تهران: مؤسسه الوفا.
- قرضاوی، یوسف. (۱۴۳۰ق). فقه‌الجهاد، قم: مکتبه الوهبه.
- محقق داماد، سید مصطفی. (۱۳۸۳). حقوق بشردوستانه بین المللی، رهیافت اسلامی، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). جنگ و جهاد در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۹). تحریر الوسيله، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۶۸). ترجمه تحریر الوسيله امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۳۰ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- واقدی، محمدبن سعد. (۱۴۱۴ق). الطبقات الکبری. بیروت: دار بیروت الطباعة و النشر.

An Analysis of War and the Rights of Prisoners of War from the Perspective of Islam in Light of Quranic Verses

Mohammad Zereshgi 

Assistant Professor, Department of Law, Pardis Branch, Islamic Azad University, Pardis, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: Zereshki99@pardisiau.ac.ir



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.388949.1193>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.1.5>

Introduction

Islam fundamentally upholds the principle of human freedom and dignity, viewing captivity as an imposed and incidental condition. Even in situations where social restrictions, such as taking prisoners, are necessary, they are implemented solely to safeguard societal interests. These measures are not acts of oppression but preventive actions. Islam regards war as a necessity and a last resort, aligning its philosophy of jihad with the principle of legitimate defense as enshrined in the United Nations Charter. This underscores the historical precedence of Islamic humanitarian law over international humanitarian law.

The pragmatic approach of Islam, as reflected in Quranic verses regarding prisoners of war, demonstrates that humanitarian standards—such as ensuring the rights of prisoners in various aspects—have been central to Islamic conduct in warfare. This study addresses the primary question: Are Islamic teachings on war and the rights of prisoners of war consistent in theory and practice? By examining Quranic verses, hadiths, and the conduct of the Prophet Muhammad (PBUH), the Imams, and Islamic armies in wars, it becomes evident that there is a unity of theory and practice in these two domains.

Methodology

Given the study's focus on humanities, particularly law, data collection was conducted through library research, utilizing diverse printed and electronic resources. Islamic legal discussions employed established methods of reasoning and ijihad, with the analysis of jurisprudential and legal information grounded in Islamic legal reasoning.

Findings

A review of the theoretical framework and treatment of prisoners of war throughout history reveals robust evidence in Islam for the material and spiritual rights of prisoners, as documented in Quranic verses, hadiths, and the conduct of the Infallibles (AS). These principles align with contemporary international humanitarian law and include:

The principle of kindness to prisoners.

Provision of suitable clothing.

Prohibition of forced labor.

Release of incapacitated prisoners.

Medical care for prisoners.

Prohibition of killing prisoners.

The study concludes that respect for and assurance of prisoners' rights is a fundamental principle in Islam. Specific findings include:

Islamic teachings, as the most comprehensive framework for human prosperity, address war under the concept of jihad. Islam's humanitarian laws, characterized by realism, foresight, and comprehensiveness, surpass Western conflict laws in their divine and humane perspective.

Islamic humanitarian law is fundamentally protective, aiming to safeguard all individuals, military or civilian, during warfare. While differences exist between Islamic and international humanitarian law, both prioritize humanity and protection.

Islamic teachings, like international humanitarian law, emphasize non-military objectives, including environmental protection (e.g., water and land) and the prohibition of harm to historical sites and places of worship.

Islamic humanitarian law, rooted in principles of human dignity, justice, and equity, extensively supports prisoners of war, as seen in concepts like fidyah (ransom) and mann (benevolent release), which have no equivalent in international law.

Conclusion

Islamic law has a distinguished historical record regarding prisoners of war. At a time when no legal framework existed for the humane treatment of prisoners, Islam mandated humanitarian principles, never neglecting the ethical and moral aspects of dealing with prisoners. Islam pioneered the regulation of warfare, establishing humanitarian laws and recognizing the rights and welfare of prisoners of war.

Islamic law consistently emphasizes that wars are conflicts between systems, not individuals, ensuring the protection of people wherever military necessity allows. Divine religions have always stressed respecting human and divine rights during armed conflicts. Islam, addressing all dimensions of human existence, prioritizes prevention over cure and remains engaged with issues of war to minimize its adverse effects. Unlike some religions that avoid political, economic, and social matters, Islam's holistic worldview addresses all aspects of human life.

Fourteen centuries ago, Islam recognized the rights of prisoners of war, including guidance, proper living conditions, acknowledgment of welfare rights, exemption from forced labor, and humane treatment, as reflected in Quranic verses. These principles affirm the advanced nature of Islamic humanitarian law compared to contemporary international humanitarian law.

Keywords: War, Prisoners of War, Islamic Humanitarian Law, Legitimate Defense, Right to Humane Treatment

References

The Holy Quran (Translated by Fooladvand).

Nahj al-Balāgha.

ʿAmīd Zanjānī, ʿAbbās ʿAlī. (2004). *Fiqh Sīyāsī*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

ʿAmīd Zanjānī, ʿAbbās ʿAlī. (2004). *Fiqh Sīyāsī: Ḥuqūq wa Qawā id Mukhāsāmāt Maslahah fī Ḥawzah Jihād Islāmī wa Ḥuqūq Bayn al-Milal Islāmī*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

ʿAmīd Zanjānī, ʿAbbās ʿAlī. (2012). *Ḥuqūq Bashar- Dūstī Bayn al-Milal az Manẓar Islām*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]

ʿAsqalānī, Ibn Ḥajar. (1994). *Al-Iṣābah fī Tamīz al-Ṣaḥābah*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]

Ahmadi Miyanjī, A. (2001). *Al-Asir fi al-Islam*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Amini, A. A. (1942). *Al-Ghadīr fī al-Kitāb wa al-Sunnah wa al-Adab*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Azharī, A. M. M. (1999). *Mā āni al-Qirā āt* (Ed. A. F. Al-Mazidi). Qom: Dar al-Kutub al-Ilmiyya. [In Arabic]

Balaghi, M. J. (2010). *Al-Rihlah al-Madrasīyah*. Qom: Markaz al-Ali lil-ʿUlum wa al-Thaqafah al-Islamiyyah. [In Arabic]

Darīs, H. (2016). *Muqāranah Ḥuqūq al-Asīr fī Fiqh al-Imāmiyyah, Ahl al-Sunnah wa Wahhābiyyah* [Master's thesis, University of Qom].

[Iran Scientific Information Database \(Ganj\)](http://iran.scientificinformationdatabase.com/). Available at:

<https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/d49a3b7cc4561f882545f1f3f6a575fe>. [In Persian]

Ebrahimi, M. (2012). *Islam and Public International Law*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Ebrahimi, M. (2013). *A Comparative Perspective on the Rights of Prisoners in International Law and Islam*, in: *Islam and International Humanitarian Law*. Center for Comparative Studies of Islam and International Humanitarian Law, Tehran: Mizan. [In Persian]

Eydarom, H. (2013). *The Quranic Foundations of Humanitarian Rights*, in: *Islam and International Humanitarian Law*. Center for Comparative Studies of Islam and International Humanitarian Law, Tehran: Mizan. [In Persian]

Fāẓil Lankaranī, Muhammad Jawād. (2015). *Jihād Ibtidā ī dar ʿAṣr-i Ghaybat Mashrū īyāt Dārad Wali Wujūb Nadārad. Hafteh-nā meh-yi Ḥarīm-i Imām*, Sh. 196. [In Persian]

Habibnejad, A. (2013). *The Rights of Prisoners of War in Light of Islamic Teachings with a Comparison to the Third Geneva Convention*, in: *Islam and International Humanitarian Law*. Center for Comparative Studies of Islam and International Humanitarian Law, Tehran: Mizan. [In Persian]

Halabī, Abū al-Ṣalāḥ, Taqī al-Dīn b. Najm al-Dīn. (1982). *Al-Kāfī fī al-Fiqh*. Amīr al-Muʿminīn Public Library. [In Arabic]

Hamidullah, M. (2001). *Sulūk Bayn al-Milal Dawlat Islāmī* (S. M. Muhaqqiq Dāmād, Trans. & Annotator). Tehran: Markaz Nashr ʿUlūm Islāmī. [In Persian]

Harānī, Ibn Taymiyyah. (2004). *Risālah fī Qitāʾ al-Kuffār*. No place: No publisher. [In Arabic]

Hejazi, M. A. (2015). *The Rights of Prisoners of War*. Tehran: Mizan. [In Persian]

Ḥur ʿĀmili, M. b. H. (1995). *Wasā il al-Shī ah*. Qom: Muʿassasat Āl al-Bayt li-lhyā ʿ al-Turāth. [In Arabic]

Husayni Khamenei, S. A. (2021). *Ajwibah al-Istiftā āt, Masʿalah 1048*. Available at:

<https://farsi.khamenei.ir/treatise-content?id=8818/04/1400>. [In Persian]

Husayni Rūhānī, S. M. S. (1992). *Fiqh al-Sādiq*. Qom: Muʿassasat Dār al-Kitāb. [In Arabic]

Ibn Kathir, I. A. (1998). *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Ed. M. H. Shams al-Din). Beirut: Muhammad ibn Ali Baydun Publications. [In Arabic]

Ibn Qudamah, A. A. (1996). *Al-Mughnī* (Ed. A. M. Halu & A. A. Al-Turki). Qom: Dar Alam al-Kutub. [In Arabic]

Jafari, S. A. (2011). "Analysis of Prohibited Methods and Tools in War from the Perspective of Islam and International Humanitarian Law." [Doctoral Dissertation]. Payam Noor University. [In Persian]

Kulaynī, Abū Jaʿfar Muhammad b. Yaʿqūb. (1986). *Uṣūl al-Kāfī* (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]

Majlisī, Muhammad Bāqir b. Muhammad Taqī. (1984). *Bihār al-Anwār al-Jāmi ah li-Dirār, Akhbār al-ʿImmah al-Atḥār*. Tehran: Mūʿassasah al-Wafā ʿ. [In Arabic]

- Miṣbāḥ Yazdī, Muhammad Taqī. (2003). *Jang wa Jihād dar Qur'ān*. Qom: Mū'assasah 'Ālī al-'Ulūm. [In Persian]
- Muḥaqqiq Dāmād, Sayyid Muṣṭafā. (2004). *Ḥuqūq Bashār-Dūstī Bayn al-Milālī, Rahīyaft-i Islāmī*. Tehran: Markaz Nashr 'Ulūm Islāmī. [In Persian]
- Mūsawī Khomeinī, Sayyid Rūḥallāh. (1989). *Tarjumah Tahrīr al-Wasīlah Imām Khomeinī*. Qom: Mū'assasah Tazmin wa Nashr Āthār Imām Khomeinī. [In Persian]
- Mūsawī Khomeinī, Sayyid Rūḥallāh. (2000). *Tahrīr al-Wasīlah*. Qom: Mū'assasah al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]
- Najafī, Muhammad Ḥasan. (2009). *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā' al-Islām*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Parvin, K., & Zarehshki, M. (2020). "Analysis of the Rights of Prisoners of War from the Perspective of Islam and Muslim Jurists." *Sacred Defense Studies Quarterly*, 6(3), 9-38. [In Persian]
- Parvin, K., & Zarehshki, M. (2021). "A Comparative Study of the Rights of Prisoners of War in Islam and International Law." *Exalted Rights Quarterly*, 7(4), 28-53. In Persian. DOI: <https://doi.org/10.22034/thdad.2022.248878> [In Persian]
- Qarḍāwī, Yūsuf. (2009). *Fiqh al-Jihād*. Qom: Maktabah al-Wahbah. [In Arabic]
- Rashīd Riḍā, M. (2000). *Tafsīr al-Manār*. Qom: Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Rashidī, H. (1389 SH). *Barresī-yi Taqabīqī Ḥuqūq Asarā-yi Jangī dar Fiqh Islāmī wa Nizām Ḥuqūqī Bayn al-Milal Kānūnī* [Master's thesis, University of Urmīyah]. Iran Scientific Information Database (Ganj). Available at: <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/623daec910afc5b2b274d969f9e9d263>. [In Arabic]
- Rukābī, Shaykh. (2010). *Al-Jihād fī al-Islām*. Najaf: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir. [In Arabic]
- Rūnūr, M. (2014). *Barresī-yi Fiqhī-yi Kunwānsyūn-ī Jīnīvū Sāī (1949) dar Irtibāṭ bā Ḥuqūq Asīr Jangī* [Master's thesis, University of Qur'ān and Ḥadīth]. Iran Scientific Information Database (Ganj). Available at: <https://ganj.irandoc.ac.ir/#/articles/09f8d4d342c4d543a8a54dcf2d8ec318>. [In Persian]
- Ṣāliḥī Najafābādī, N. (2007). *Jihād dar Islām*. Tehran: Nī. [In Persian]
- Salīmī, 'Abd al-Ḥakīm. (1392 SH). *Ḥuqūq Bashār-Dūstī dar Islām*, in: *Islām wa Ḥuqūq Bayn al-Milal Bashār-Dūstī*, Collective of Authors, Center for Comparative Studies of Islam and International Humanitarian Law, Tehran: Mīzān. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1984). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Nashr Daftar Intishārāt Islāmī. [In Persian]
- Taqizadeh Akbari, A. (2007). *Laws and Regulations of War and Peace in Islam*. Qom: Zamzam Hedayat. [In Persian]
- Ṭūsī, M. b. Ḥasan. (1979). *Al-Nahāyah fī Majarrad al-Fiqh wa al-Fatāwā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
- Wāqidī, Muhammad b. Sa'd. (1993). *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār Beirut al-Ṭibā'ah wa al-Nashr. [In Arabic]
- Zāhilī, W. (1998). *Āthār al-Ḥarb fī al-Fiqh al-Islāmī*. Qom: Dār al-Fikr. [In Arabic]

How to cite:

Zeresghi, M. (2025). An Analysis of War and the Rights of Prisoners of War from the Perspective of Islam in Light of Quranic Verses. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 1 -24. doi:0.22034/jksl.2024.388949.1193

Examining Doctrinal Strategies to Counter the Promotion of Western Lifestyles through Ayatollah Khamenei's Quranic Perspective

Hossein Rezaei 

PhD Candidate in Quranic Sciences and Hadith, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.

Corresponding Email: rezayimohabbat@gmail.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.453196.1342>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.2.6>

Article History:

Received: 2024-05-06

Revised: 2024-07-09

Accepted: 2024-08-08

Online First: 2025-01-01

Keywords

Islamic Lifestyle,

Western Lifestyle,

Doctrinal Strategies,

Quranic Perspective of Ayatollah

Khamenei

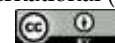
Type of Article:

Research

Abstract: An Islamic lifestyle is fundamentally rooted in a proper understanding of Quranic and narrational commandments and their practical implementation in daily life. In contrast, Western efforts aim to reshape this cultural framework by promoting their own preferred models. Ayatollah Khamenei identifies the principles of a righteous social life as inherently distinct from those of the West, defining the Islamic lifestyle as adherence to proper social norms and values derived from the Quran, the traditions of the Prophet (PBUH), and the teachings of the Imams (AS). This article explores monotheistic strategies within the Supreme Leader's thought to pave the way for a new Islamic civilization and secure both worldly and eternal well-being. The research findings categorize these strategies into various dimensions, focusing on reforming monotheistic perspectives and attitudes in individual and societal contexts. These include aspects such as religious understanding, spirituality, eschatological awareness, role modeling, emphasis on religious rituals, supplication, enjoining good and forbidding evil, marriage, and hijab. The study employs a qualitative approach, incorporating discourse analysis, grounded theory, and content analysis, with its scope covering selected oral (audio-visual) works of the Supreme Leader from 1989 to 2023.


How to cite:

Rezaei, H. (2025). Examining Doctrinal Strategies to Counter the Promotion of Western Lifestyles through Ayatollah Khamenei's Quranic Perspective. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 25-48.
doi:10.22034/jksl.2024.453196.1342




بررسی راهکارهای مهم عقیدتی مقابله با ترویج سبک زندگی غربی با تکیه بر اندیشه قرآنی آیت الله خامنه ای



حسین رضایی* 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.453196.1342> 

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.2.6> 

دریافت: ۱۷-۰۲-۱۴۰۳
بازنگری: ۱۹-۰۴-۱۴۰۳
پذیرش: ۱۸-۰۵-۱۴۰۳
انتشار آنلاین: ۱۲-۱۰-۱۴۰۳

مقاله: پژوهشی

چکیده

حقیقت سبک زندگی اسلامی، درک صحیح بایدها و نبایدهای قرآنی و روایی و به کارگیری آن‌ها در فرایند زندگی است، اما غرب در صدد تغییر این فرهنگ و ترویج آن با الگوی دلخواه خود است؛ از این رو رهبر انقلاب مبانی زندگی صحیح اجتماعی را متفاوت از غرب می‌داند و سبک زندگی اسلامی را رعایت آداب و رسوم صحیح اجتماعی و معارف اخذ شده از قرآن، سیره پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام به شمار می‌آورد. این مقاله به دنبال ارائه راهکارهای توحیدمحور در اندیشه رهبر انقلاب جهت نیل به تمدن نوین اسلامی و تأمین سعادت دنیوی و اخروی است. یافته‌های پژوهش در قالب راهکارهای عقیدتی و در ابعاد گوناگون، شامل اصلاح نگرش‌ها و بینش‌های توحیدی در ساختار فردی و اجتماعی (دین‌شناسی، معنویت‌گرایی، آخرت‌گرایی، الگوپذیری، توجه به شعائر دینی، دعا و مناجات، امر به معروف و نهی از منکر، ازدواج و حجاب) می‌شود. روش تحقیق، کیفی و با شیوه تحلیل گفتمان، داده‌بنیاد و پرداختن به تحلیل محتواست و جامعه آماری آن نیز به بررسی برخی از آثار شفاهی (دیداری و شنیداری) رهبر انقلاب از سال ۱۳۶۸ تا ۱۴۰۲ می‌پردازد.

واژگان کلیدی: سبک زندگی اسلامی، سبک زندگی غربی، راهکارهای عقیدتی، اندیشه قرآنی آیت الله خامنه ای.

استناد به مقاله:

رضایی، حسین. (۱۴۰۳). بررسی راهکارهای مهم عقیدتی مقابله با ترویج سبک زندگی غربی با تکیه بر اندیشه قرآنی آیت الله خامنه ای. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۲۵-۴۸.

Doi: 10.22034/jksl.2024.453196.1342

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران (نویسنده مسئول). rezayimohabbat@gmail.com



خواست رهبر انقلاب و مردم ایران اسلامی ایجاد یک تمدن نوین اسلامی ایرانی است. این تمدن نوین از دو بخش تشکیل یافته است. بخش نخست ابزاری و بخش دیگر متنی و اساسی است و باید به هر دو بخش توجه کرد. بخش ابزاری عبارت است از ارزش‌هایی که امروز به‌عنوان پیشرفت و توسعه کشور مطرح می‌کنیم و مباحثی چون دانش، صنعت، اختراع، سیاست، اقتصاد، اقتدار سیاسی و نظامی، اعتبار بین‌المللی و ابزارهای تبلیغ را دربرمی‌گیرد؛ اما بخش حقیقی آن مسائلی است که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد و همان «سبک زندگی» است (فعالی، ۱۳۹۷، ص ۳۴). بنابراین سبک زندگی بخش اصلی و حقیقی تمدن است؛ مثل نوع مسکن، سبک ازدواج، نوع لباس، نوع خوراک، الگوی مصرف، نوع آشپزی، تفریحات، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در محل کار و مدرسه و دانشگاه، رفتار ما با همسر، فرزندان، رئیس، ارباب رجوع، پلیس و مأمور دولت، سفرها، نظافت و طهارت، رفتار ما با دوست و دشمن و بیگانگان. این موارد بخش‌های اساسی و اصلی تمدن است که در متن زندگی انسان قرار دارد (اسماعیلی کنگچی، ۱۳۹۶، ص ۵۹). بنابراین سبک زندگی اسلامی از آن جهت که «سبک» است، به رفتار می‌پردازد و با شناخت‌ها و عواطف ارتباط ندارد؛ ولی از آن جهت که «اسلامی» است، نمی‌تواند با عواطف و شناخت‌ها بی‌ارتباط باشد. بر این اساس، در سبک زندگی اسلامی، عمق اعتقادات و عواطف و نگرش فرد سنجیده نمی‌شود، بلکه رفتارهای فرد ارزیابی می‌شود. اما هر رفتاری که بخواهد مبنای اسلامی داشته باشد، باید حداقل‌هایی از شناخت‌ها و عواطف اسلامی را پشتیبان خود قرار دهد (کاوپانی، ۱۳۹۲، ص ۱۸). فرضیه این پژوهش آن است که سبک زیست غربی از دو سطح ابزاری و فرهنگی تشکیل یافته است. ما بایستی سطح تکنیکی و ابزاری را از آن‌ها بگیریم، اما سبک انسانی و فرهنگی آن را نقد کنیم و فرهنگ ناب اسلامی را جایگزین آن نماییم؛ چراکه در اندیشه رهبرانقلاب که برخاسته از معارف قرآن است، هدف از ورود سبک فرهنگ غربی، تهاجم و از بین بردن ارزش‌های اصیل اسلامی و فرهنگ بومی و ملی بوده است. بنابراین از دیدگاه ایشان، قرآن کریم می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش‌های مربوط به سبک زندگی باشد:

اگر با قرآن انس گرفتیم، آن وقت این فرصت، این مجال پیدا خواهد شد که صاحبان فکر از قشرهای مختلف، بر روی نکات قرآنی تدبیر کنند. چیزهایی را از قرآن استنباط کنند، بفهمند و به سؤالات گوناگون جواب بدهند (خامنه‌ای، ۱۳۹۶ الف).

براساس جدیدترین یافته‌های پزشکی در جهان، از جمله مقاله منتشرشده در سایت کتابخانه ملی پزشکی آمریکا، در سال ۲۰۲۲ مسلمانانی که قرآن را حفظ یا تلاوت کرده‌اند، از کیفیت زندگی بالاتر و استرس و اضطراب کمتری برخوردار بوده‌اند (نورآتیکه چه و همکاران، ۲۰۲۲، ص ۳۱). این‌ها اعتراف‌هایی است که جامعه علمی غرب نمی‌تواند منکر آن شود. سعادت بشریت هنگامی است که به نسخه شفا بخش قرآن کریم عمل کند؛ چراکه سبک زندگی واقعی را معرفی کرده است. از این‌رو سبک زندگی جوامع گوناگون متناسب با فرهنگ غالب آن‌ها مشخص می‌شود و می‌توان گفت در جامعه ایرانی به‌خصوص پس از پیروزی انقلاب اسلامی، سبک زندگی مردم نشان‌دهنده هویت دینی آنان بوده است.

۱. بیان مسئله

بدون تردید، تأکیدات رهبر انقلاب ایران مبنی بر پیشرفت در بخش اصلی و حقیقی تمدن نوین اسلامی که همان مدل و سبک درست زندگی است، ضرورت و اهمیت پژوهش‌های علمی با رویکرد دین‌شناسانه را در این زمینه آشکارتر می‌کند (نجفی، ۱۳۹۳، ص ۵۱). قطار سبک زندگی هر ملتی اگر در ریل و مسیر درست حرکت کرد، آن جامعه را به سرمنزل مقصود می‌رساند و اگر از محتوا، الگوها و رفتارها یا آداب و رسوم ناصحیح بهره برد، عواقب آن را خواهد دید؛ از این رو ضروری است عملکردها و رفتارهای فردی و اجتماعی مطابق مطالبات پرودگار عالم تنظیم شود. اما امروزه الگوهای غربی با ارائه شیوه‌های نادرست و اغراض پلید، این مدل اسلامی را مورد حمله قرار داده است. تحقق الگوی سبک زندگی اسلامی، راهکاری کارآمد و مناسب و مؤثر جهت مقابله با ارزش‌های غرب در جوامع گوناگون اسلامی، به‌ویژه در ایران است. رهبر انقلاب با طرح این موضوع، راهبرد مقابله با هجمه فرهنگ غرب را الگوی ایرانی اسلامی می‌داند. این مقاله، با طرح این پرسش که «چه راهکارهایی در مقابله با ترویج سبک زندگی غربی و مدلی که از زندگی ارائه می‌دهد، کارسازتر و مؤثرتر است؟» به بیان راهکارهای عقیدتی رهبر انقلاب می‌پردازد و آن‌ها را بررسی و تحلیل می‌کند. این پژوهش، به صورت توصیفی و درعین حال تحلیلی، یافته‌ها و دیدگاه‌های غربی را از منظر رهبر انقلاب نقد و بررسی می‌کند. به دلیل وسعت موضوع، درصدد برآمدیم تنها به مهم‌ترین راهکارهای عقیدتی در ابعاد بینشی و رفتاری بپردازیم.

۲. پیشینه تحقیق

رهبر انقلاب نقش قرآن را در تمام ابعاد و شئون زندگی اجتماعی ضروری می‌داند و پی‌درپی از توسل و تمسک به آموزه‌های قرآن و قرآن‌گرایی برای برطرف کردن مشکلات جامعه سخن به میان می‌آورد. یکی از این ابعاد، سبک زندگی است (موسوی‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۳۱). اصلاح سبک زندگی، راه اصلاح در نظام‌های اجتماعی را ممکن می‌سازد. تبیین و ترویج سبک زندگی و روش زیست مناسب، از رسالت‌های اساسی دانشگاه‌ها، حوزه‌ها، پژوهشگاه‌ها و مدارس است (عسکری و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۵)؛ از این رو برای گسترش و حفظ فرهنگ و سبک زندگی اسلامی در جامعه و مقابله با سبک زندگی غربی، هریک از نهادهای آموزشی، پژوهشی، تربیتی، فرهنگی، مذهبی و اجتماعی وظیفه و مسئولیتی بر عهده دارد. ارزش‌ها و هنجارهای یک نظام اجتماعی زمانی به‌خوبی درونی و نهادینه می‌شود که ما، نخست خودمان و سپس دیگران، در زمان مقتضی و مناسب رفتاری شایسته و درخور داشته باشیم (فعال، ۱۳۹۷، ص ۴۵). از زمانی طرح سبک زندگی در میان جامعه‌شناسان غیراسلامی تاکنون، پژوهش‌های قابل توجهی از نگاه دین‌شناسی و با رویکرد تطبیقی و بیان راهکارهای آن، به‌ویژه از منظر رهبر انقلاب به‌عنوان فردی که نسبت به سبک زندگی و مسائل پیرامونی آن دیدگاه‌های نو و واقع‌بینانه دارد، بررسی نشده؛ هرچند در باب سبک زندگی از نوع هنجاری و توصیفی مباحثی مطرح شده و فعالیت‌هایی صورت گرفته است. اما هیچ پژوهشگری راهکارهای مقابله با ترویج فرهنگ غربی را به‌طور خاص و از بُعد اعتقادی، آن هم با تأکید بر اندیشه‌های قرآنی رهبر انقلاب بررسی نکرده است. کتاب سبک زندگی اسلامی ایرانی اثر احمدحسین شریفی، کتاب سبک زندگی اسلامی بر اساس تفسیر نور نوشته محسن قرائتی، کتاب‌هایی نوشته غلامحسین محرمی و سیدمحمد احسانی که سبک زندگی پیامبر ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام را به تصویر می‌کشد، یا مقالاتی همچون «سبک زندگی و هویت اجتماعی جوانان» از رحمت‌آبادی و دیگران؛ «مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی» از مهدوی کنی، «رویکرد سیستمی در تعریف سبک زندگی» از عنوانی و دیگران، «بررسی سبک زندگی و آفت‌های آن» از عسکری و همکاران، «مدل اصلاح و راهکارهای گسترش سبک زندگی» از معجد

کافی و «سبک زندگی مطلوب براساس دیدگاه ارتباطی» از معتمدی در این موضوع پدید آمده است. درباره سبک زندگی اسلامی در منظومه فکری رهبر انقلاب چند اثر به شرح زیر نگاشته شده است:

۱. کتاب سبک زندگی در اندیشه مقام معظم رهبری اثر ابوالفضل احمدی. این نویسنده مقاله‌ای هم با همین عنوان و با همکاری ابوالفضل ذوالفقاری در مجله مطالعات میان‌فرهنگی به چاپ رسانده است.
 ۲. مقاله «مؤلفه‌های سبک زندگی دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری»، نوشته نوروز امینی.
 ۳. مقاله «واکاوای مفهومی سبک زندگی اسلامی ایرانی در اندیشه مقام معظم رهبری در آینه آیات و روایات»، نوشته سیدمحمد بنائیان.
 ۴. مقاله «ارائه الگو و تحلیل محتوای بیانات مقام معظم رهبری در باب سبک زندگی اسلامی» از جواد زروندی و نفیسه رحمانی زروندی.
 ۵. مقاله «نگاهی هستی‌شناسانه به سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری»، از حسین حسن‌زاده.
 ۶. مقاله «جایگاه استقلال فرهنگی در سبک زندگی از نگره قرآن و مقام معظم رهبری» از سیدمهدی موسوی‌نیا و سعید جلیلیان.
- مفهوم سبک زندگی در غرب یکی از مسائل اصلی در مطالعات علوم اجتماعی، مطالعات فرهنگی، مطالعات خانواده و زنان، روان‌شناسی و اقتصاد خانواده است. پژوهشگران این بحث را از زاویه نگاه استعمارگرایانه و غیراسلامی طرح و به دیگر جوامع تزریق کرده‌اند؛ از این رو این پژوهش در صدد است برای جلوگیری از این نفوذ و هجوم همه‌جانبه، دیدگاه‌ها و راهکارهای رهبر انقلاب درباره سبک زندگی دینی را که برآمده از روح قرآن و روایات است، کنکاش و بررسی کند. خاطر نشان می‌شود، راهکارهای ارائه شده رهبر انقلاب در طول سالیان متمادی از ابتدای انقلاب و پس از رحلت امام راحل در باب مسائل اعتقادی، فزون‌تر از مباحث فعلی است؛ اما به دلیل گستردگی مباحث، به مهم‌ترین آن‌ها اکتفا کرده‌ایم.

۳. سبک زندگی اسلامی

«سَبَك» در زبان عربی برابر با واژه «سیره» است. در وزن «فَعْلَة»، واژه نه بر نفس عمل که بر نوع عمل دلالت دارد و اهل لغت آن را همان طریقه، هیئت، رفتار، روش و حالتی دانسته‌اند که انسان و غیر انسان بر آن حالت باشند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۰؛ [راغب‌اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۵۳](#)). واژه «سیره» را می‌توان معادل با سبک زندگی در فرهنگ اسلامی دانست. تفاوتی که بین مفهوم سیره و سبک زندگی می‌توان بیان کرد آن است که سبک زندگی از واژه‌های وارداتی جدید و غربی است که درباره شیوه زندگی هر انسانی مصداق می‌یابد، اما «سیره» از اصطلاحات مربوط به تاریخ اسلام و دوره گذشته است. نکته دومی این است که سیره بزرگان و صالحان دین، خود سبک خاصی از زندگی را ایجاد می‌کند که می‌شود از آن الگو گرفت (فیضی، ۱۳۹۲، ص ۳۷). بین «سبک زندگی»^۱ و مفهوم «اسلوب یا شیوه زندگی»^۲ تفاوت وجود دارد. شیوه زندگی مفهومی عام دارد و دوران ماقبل مدرن و مدرن را شامل می‌شود؛ اما سبک زندگی مفهومی متأخر است که در غرب معانی متعددی یافته است (عبدی، ۱۳۹۱، ص ۴۱). بنا بر تعریف سازمان جهانی بهداشت، سبک زندگی شیوه‌ای

1. life style.
2. way of life.

از زندگی مبتنی بر الگوهای قابل شناسایی از رفتارهایی است که در فعل و انفعال بین ویژگی‌های شخصی فرد، تعاملات اجتماعی و شرایط اجتماعی و اقتصادی و محیطی زندگی فرد تعیین می‌شود. مفهوم سبک زندگی را نخستین بار آلفرد آدلر در سال ۱۹۰۰م ارائه کرد. به عقیده او، از سه تکلیف شغل و جامعه و روابط می‌توان به سبک زندگی افراد پی برد (معمدی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۶). آدلر معتقد است سبک زندگی چیزی است که تا پنج یا شش سالگی در ذهن انسان نقش می‌بندد و این تصویری است که او از خود ایده‌آل و جهان پیرامونی خود دارد. اما ماکس وبر سبک زندگی را ویژگی مشترک گروه‌های اجتماعی می‌داند؛ از این رو مفهوم سبک زندگی در ادبیات وبر و سایر جامعه‌شناسان، برخلاف دیدگاه آدلر و دیگر روان‌شناسان، مفهوم وسیعی دارد و از خرید پوشاک و خوراک تا حضور و عدم حضور در مراسم‌های جمعی مذهبی و غیر مذهبی را شامل می‌شود (عبدی، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

۴. دیدگاه رهبر انقلاب درباره سبک زندگی

از دیدگاه رهبر انقلاب، سبک زندگی مفهومی است فراتر از آنچه روان‌شناسانی همچون آلفرد آدلر یا جامعه‌شناسانی مانند ماکس وبر، گیدنز یا ویل دورانت تصور می‌کنند. از نگاه ایشان، سبک زندگی عبارت است از «شیوه زیستن و رفتار آدمی، مانند سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسئله خط، زبان، کسب و کار، رفتار ما در محیط کار، رفتار ما در دانشگاه و مدرسه، رفتار ما در فعالیت سیاسی، رفتار ما در ورزش، رفتار ما در رسانه‌ای که در اختیار ماست، رفتار ما با پدر و مادر و رفتار ما با همسر و فرزند و مانند آن» (فعالی، ۱۳۹۷، ص ۴۷). رهبر انقلاب با درست‌اندیشی، آشنایی با مدیریت استراتژیک و درک دستی که از جامعه ایران و واقعیت‌های آن دارد، مسیر استقراء را دراستنتاجات خود برگزیده و این مسیری است که غرب را منفعل می‌کند. در حوزه مطالعات راهبردی و از جهت روان‌شناختی و متدولوژیک، بایستی بر اساس تحلیل‌ها و مشاهدات جزئی و استقرایی حرکت کرد تا به توصیف و تحلیل و تبیین کلان نزدیک شد و از آنجا به حوزه پیش‌بینی و آینده‌پژوهی نزدیک شد که محور مطالعات راهبردی بر آن استوار است (کاوینی، ۱۳۹۴، ص ۷۱). رهبر انقلاب در سخنان حماسی و تاریخی در مهرماه ۱۳۹۱ در شهرستان بجنورد، سبک زندگی را روح اصلی و هویت واقعی ایران اسلامی معرفی کرد. ایشان آنجا که از سبک زندگی به میان آورده، هم‌ردیف آن عبارات «روش زندگی» و «عادات زندگی» را نیز به کار برده است (که می‌تواند حکایت از دلالت سبک زندگی بر رفتارهایی باشد که به عادت یک فرد یا جامعه تبدیل شده است و از آنجا که در توضیح سبک زندگی، از عبارت «چگونگی مشی زندگی» استفاده کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵)، می‌توان گفت اساساً سبک زندگی، نه بر نفس عمل و رفتار، بلکه بر کیفیت و شیوه و چگونگی رفتارها دلالت دارد. بر این اساس در سبک زندگی، چگونگی آن دسته از رفتارهای فردی و اجتماعی موردنظر است که برای انسان به یک عادت یا حالت پایدار تبدیل شده و از نوعی تداوم برخوردار باشد.

۵. تحلیل یافته‌های پژوهش

۱-۵. شناخت آسیب‌های سبک زندگی غربی

رهبرانقلاب در محافل و مجالس مختلف، به خطر ترویج و گسترش فرهنگ غربی در کشور تصریح کرده است. به این نمونه توجه کنید: عده‌ای در داخل کشور درصدد ترویج اخلاق و سبک زندگی غربی با هدف به انحراف کشاندن انقلاب اسلامی هستند

(خامنه‌ای، ۱۳۹۶ ب.)

مروّجان سبک زندگی غربی، تحت عناوینی چون «تحول شخصیت ایرانی» به هدف خود تصریح کرده‌اند. آن‌ها با هدف پیوستن به جامعه جهانی به‌عنوان یک فرایند غربی‌آمریکایی، در صدد اصلاح حاکمیت ایران و تغییر مسیر انقلاب هستند. آن‌ها معتقدند راه اصلاح حاکمیت، تغییر باورهاست و تغییر باورها از طریق تغییر سبک زندگی و مطابقت نظم رفتاری مردم با نظم غربی ممکن است. در این صورت است که خواست مردم با خواست انقلاب متفاوت می‌شود و در نتیجه انقلاب اسلامی تابع خواست جامعه، تغییر مسیر خواهد داد. در واقع دشمن فهمیده است که راه اثرگذاری بر باورهای مردم، تغییر نظم رفتاری ظاهری و به‌اصطلاح تغییر سبک زندگی است و تدوین اسناد بین‌المللی همچون سند آموزش ۲۰۳۰ و تولیدات و تبلیغات بی‌شمار رسانه‌ای را می‌توان در همین چهارچوب تحلیل کرد. قابل توجه است که گردانندگان دنیای غرب، متکی به پشتوانه عقیدتی و جنگ شناختی، یعنی «اومانیسیم سکولار»^۱ معتقدند باید بنیان خانواده از هم بپاشد؛ اگر دختر جوان ازدواج نکند و خانواده تشکیل ندهد، می‌تواند به یک نیروی کار تبدیل شود و برای تولید در خدمت سرمایه‌داران غربی قرار گیرد. فرهنگ غرب به دنبال تسلط فرهنگی برای سلطه اقتصادی است و این بزرگ‌ترین هدفی است که دنبال می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۶). پس جای تعجب نیست اگر محیط خانواده به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین نهادهای اجتماعی، مورد هجوم اندیشه غربی قرار گرفته باشد. به همین دلیل غرب، انگیزه اقتصادی را به گونه‌ای قرار داده است تا زنان را از ازدواج بازدارد. از طرفی دختران و پسران جوان را به ترک پدر و مادر تحریک می‌کند تا بدون اطلاع آن‌ها امکان سقط جنین برای دختران فراهم شود. این‌ها حمله‌ها و حمله‌هایی است که برضد خانواده در ابعاد عقیدتی و فرهنگی صورت می‌گیرد (محمدی، ۱۳۹۲، ص ۸۱).

۲-۵. راهکارهای عقیدتی مقابله با ترویج سبک زندگی غربی از منظر رهبر انقلاب

اگرچه دین‌پذیری مردم ایران، نتایج وقوع انقلاب اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی، در سبک و شیوه زندگی مردم تغییرات اساسی و بنیادینی ایجاد کرد است، تأثیر و نقش تکنولوژی در دهه‌های اخیر، از جمله ماهواره و اینترنت، نباید نادیده گرفته شود. امروزه جایگاه فرآیندهای ملی و فراملی تولید و مصرف کالای فرهنگی، در زیست جامعه اثرات بسیاری داشته است. به‌ویژه این‌ها به‌عنوان دستاویزی جهت تهاجم فرهنگی کشورهای آمریکایی و اروپایی برضد برخی بلاد و جوامع دنیا درآمده است؛ به شکلی که طرفداران آن سلطه فرهنگی را مطرح کرده و با هدایت و کنترل فرهنگ به اهداف خود دست یافته‌اند (هاتینگتون، ۲۰۰۰م، ص ۱۳). در بحث سبک زندگی، میان فرهنگ اسلام و فرهنگ غرب تضاد جدی وجود دارد. فرهنگ غرب بر مبنای فرهنگ لذت‌گرایی، اومانیسیم و جهان‌بینی مادی تشکیل شده و متفاوت از فرهنگ اسلامی است که محورش جهان‌بینی الهی و آخرت‌گرایی و توجه به مزرعه بودن این دنیا برای جهان دیگر، به‌عنوان علت غایی و هدف اصلی، است (کاوینی، ۱۳۹۴، ص ۳۲). برای در امان ماندن از حمله‌ها و آسیب‌های فکری و عقیدتی که دنیای غرب برضد کشورهای جهان سوم روا می‌دارد، باید راهکارهایی متناسب و همخوان ارائه کرد. همان‌طور که دنیای غرب حربه اصلی خود را عملیات روانی و جنگ شناختی قرار داده است، می‌بایست مطابق و متناسب با همان حربه راهکاری معرفی و تحلیل کرد و در زمان مقتضی بدان پاسخ داد. راهکارهای ارائه‌شده در این مقاله، برآمده از اندیشه‌ها و سخنان قرآنی رهبر انقلاب در جلسات مختلف با سران نظام، مدیران، افسار و گروه‌های مختلف مردمی و سازمان‌ها و تشکلات بوده است. تبیین رابطه تمدن نوین اسلامی با سبک زندگی اسلامی، مبتنی بر تبیین قلمرو سبک زندگی است و این قلمرو در نظرگاه رهبر انقلاب گستردگی وسیعی دارد. ایشان معتقد است: «سبک زندگی اسلامی، بخش اصلی و حقیقی تمدن اسلامی ایرانی است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱).

۱. اومانیسیم سکولار، تفکری الحادی است که معتقد است دین و خدایان، ساخته انسان است.

شایان ذکر است، سبک زندگی به عنوان مسئله‌ای راهبردی و اساسی، برای تغییر باورها و نگرش‌ها مطرح است؛ از این رو، یکی از اصول تربیتی در نظام فکری رهبر انقلاب، اصل تأثیر متقابل رفتارها و باورها و گرایش‌هاست. بر این اساس، تعلقات و تلقی‌ات انسان، از رفتارهای خوب و بد او اثر می‌پذیرد. کار اگر بد باشد، «... روی دل ما اثر می‌گذارد، روی اخلاق ما اثر می‌گذارد، گاهی روی برداشت‌ها و تلقی‌های ما اثر می‌گذارد. دل‌بستگی که پیدا می‌کنیم، این دل‌بستگی روی ذهنیات ما اثر می‌گذارد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸). در باب عمل شایسته هم همین اصل وجود دارد؛ چنان‌که ایمان «انسان را می‌کشاند و به عمل صالح دلالت می‌کند... عمل صالح هم انسان را به ایمان دلالت می‌کند. یعنی یک تأثیر و تأثر متقابل وجود دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳ ج). این اصل ما را به یک راهبرد مهم می‌رساند و آن اینکه اصلاح و تغییر تمایلات و اندیشه‌ها می‌تواند به واسطه همین رفتارهای ظاهری صورت بگیرد؛ پس باید مراقب عمل جامعه و سبک زندگی جامعه بود. تأثیر عمل بر باور، قطعی و اجتناب‌ناپذیر است: «عمل بد، به تغییر باورها منتهی می‌شود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰). بر این اساس، مهم‌ترین راهکارهای مقابله با ترویج سبک زندگی غربی از منظر رهبر انقلاب عبارت است از:

الف) معنویت‌گرایی: از تفاوت‌های محوری سبک زندگی اسلامی و سبک زندگی غربی عنصر معنویت است. احمدی و ذوالفقاری (۱۳۹۸) این جملات را در رابطه با معنویت‌گرایی از آیت الله خامنه‌ای نقل می‌کنند:

غایت اصلی ایجاد انقلاب اسلامی ایران و نخستین پیام این انقلاب «ورود معنویت در زندگی مردم» است. معنویتی که با محتوایی برگرفته از کتاب خدا و سنت نبوی و فرمایشات امامان معصوم علیهم‌السلام باشد، جدی‌ترین حربه و مانع در برابر نفوذ ساختاری و محتوایی غرب خواهد بود.

در جای دیگر گوید:

وجود خداوند متعال، دین و معنویت در زندگی، سبک زندگی متفاوتی را نیز برای انسان‌ها رقم می‌زند که در زندگی مردم اثر گذاشته و به فعالیت‌های آنان شکل می‌دهد.

فلسفه اصلی عنایت رهبر انقلاب به ضرورت معنویت در زندگی بشر این است که:

معنویت در وجود یک انسان مایه هدف‌دار شدن است، زندگی او را معنادار می‌کند و به آن جهت می‌دهد؛ همچنان‌که آرمان‌های معنوی و اخلاقی، زندگی یک جامعه، یک کشور و یک ملت را جهت‌دار می‌کند، به تلاش و مبارزه آن‌ها معنا می‌دهد و برای انسان هویت می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۸۱).

بنابراین بی‌توجهی به معنویت توحیدمحور، حلقه مفقوده بشریت است که مهم‌ترین راهکار جهت مقابله با معنویت‌های ادعایی کاذب و سبک زندگی غربی است. علاوه بر این اگر این معنویت ناب با اخلاص توأم باشد، ارزش آن عقیده و عمل را بی‌نهایت بالا می‌برد و بر اساس آیات و روایات، برکت و خیر کثیر را به دنبال می‌آورد. به تعبیر رهبر انقلاب:

همه ما بدانیم که تا در راه خدا و برای خدا کار می‌کنیم، حرکت می‌کنیم، حرف می‌زنیم، خدا به ما کمک خواهد کرد. این وعده الهی است: «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ» (محمد: ۷)؛ «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ» (حج: ۴۰) (خامنه‌ای، ۱۴۰۲).

ب) شناخت صحیح دین: بشر اگر حقیقت واقعی دنیا و مزرعه بودن آن را درک کند، به غایت دین و هدف بعثت رسل و انزال کتب رهنمون می‌شود. در واقع، شناخت دین راهکاری نرم و بازدارنده در برابر هجوم شیاطین جَنّی و انسی و از جمله فرهنگ ساختگی و بیگانه غرب است. رهبر انقلاب معتقد است:

اسلام دنیا را وسیله‌ای در دست انسان برای رسیدن به کمال می‌داند؛ دنیا را نیز با دو مفهوم انسان و جهان معنا می‌کند و بر این باور است که زندگی انسان‌ها، تلاش انسان‌ها، خرد و دانایی انسان‌ها، حقوق انسان‌ها، وظایف و تکالیف انسان‌ها، صحنه سیاست انسان‌ها، اقتصاد جوامع انسانی، صحنه تربیت، صحنه عدالت، این‌ها همه میدان‌های زندگی است. به این معنا، دنیا میدان اساسی و وظیفه و مسئولیت و رسالت دین است. بنابراین دین آمده تا در این صحنه عظیم و در این عرصه متنوع، به مجموعه تلاش انسان شکل و جهت بدهد و آن را هدایت کند [\(خامنه‌ای، ۱۳۸۴\)](#).

به تعبیر دیگر، سبک زندگی اسلامی در نگاه رهبر انقلاب این‌گونه تعریف می‌شود: زندگی که در راه خدا و برای رسیدن به هدف‌های عالی مورد نظر اسلام باشد؛ به گونه‌ای که ضمن توجه به دنیا و تأمین همه خیرات مورد علاقه انسان که از یک معشیت شایسته و سالم برخوردار باشد، در این‌گونه زندگی متوقف نشده و از آن عبور کرده و به سمت اهداف الهی و آخرتی نیز حرکت نماید و در واقع دین و دنیا را با هم داشتن یا ماده و معنا را با هم داشتن مد نظر رهبر انقلاب است [\(احمدی، ذوالفقاری، ۱۳۹۸، ص ۱۳۰\)](#).

ج) غایت‌مندی و آخرت‌گرایی: رهبر انقلاب بر اساس آموزه‌های دینی، بر نقش باور به قیامت و حشر و آخرت را جهت موفقیت بشر در زندگی و سعادت‌مندی انسان تأکید می‌کند و این مسئله را در برابر تفکر الحادی و نیهیلیسم غربی که پایه و اساس فرهنگ جاهلی است، متذکر می‌شود. به گفته ایشان:

محدود شدن دید انسان‌ها در زندگی به دنیا، یکی از خصوصیات نظام جاهلی است که همه چیز انسان صرفاً به زندگی این دنیا خلاصه می‌شود و اینکه انسان کاری بکند و آن را به حساب خدا و معنویت و روز جزا بگذارد، در این زندگی وجود ندارد. در مقابل، یکی از خصوصیات اسلام این است که همه زندگی و همت انسان محدود به دنیا نباشد و این از خصوصیات بعثت است که نقطه مقابل آن جاهلیت قرار دارد [\(خامنه‌ای، ۱۳۷۳ ب\)](#).

د) عقل‌گرایی: بهره‌برداری از «عقل سلیم» از مهم‌ترین راهکارها جهت مقابله با سبک زندگی غربی به شمار می‌رود. از بیانات رهبری خطاب به استناداران و مسئولان کشور به دست می‌آید که عقل به همراه دین و بعضاً در کنار سلیقه آمده است و این دو عنصر هنگامی که با عقل ترکیب شود، چراغی فروزان در مقابل هر انسان در زیست فردی و اجتماعی قرار می‌دهد؛ چراکه از ضرورت‌ها و ابزار مدیریت جامعه و در نتیجه پیشران حرکت به سوی حیات طیبه اسلامی است. به تعبیر رهبر انقلاب:

به کارگیری عقل و علم در جهت رسیدن به آرمان‌های نظام اسلامی، از رفتارهای دینی به شمار می‌رود [\(خامنه‌ای، ۱۳۸۳ الف\)](#).

بنابراین ایشان نحوه استفاده از عقل و تدبیر را در انتخاب سبک زندگی اسلامی و زیست معنوی تعیین‌کننده می‌داند.

ذ) اهتمام به شعائر دینی: رهبر انقلاب نسبت به شعائر دینی و نمادین بودن آن و درعین حال نقش بازدارنده آن در برابر نفوذ و رخنه تبلیغات و برنامه‌های مسموم دشمن تأکید دارد:

اکثر فرائض عبادی اسلام حتی نماز، یک جنبه اجتماعی هم دارد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶).

ایشان برپایی شعائر دینی را جهت حفظ معنویت در حیات بشر ضروری می‌داند؛ از این رو بر حفظ مناسک اسلامی تأکید می‌کند و به طور خاص بر مناسک حج اصرار می‌ورزد:

برگزاری این مناسک را بر اساس قرآن مجید و فرموده رسول خدا تأمین‌کننده کمال فرد و عزت امت بر شمرده‌اند (خامنه-ای، ۱۳۷۴).

برخی جامعه‌شناسان غربی نیز بر این مسئله تأکید دارند. دورکیم معتقد است چنین مناسکی احساسات دینی را ایجاد و تقویت و تجدید می‌کند و از راه مشارکت افراد در مراسم مذهبی و مناسک است که احساسات اجتماعی و اخلاقی تقویت و تجدید می‌شود (همیلتون، ۱۹۹۵م، ص ۱۷۶).

ط) استمرار عمل: در منظومه فکری رهبرانقلاب، آنچه می‌تواند «ماده خام» وجود انسان را به «شکل‌های برتر» تبدیل کند، استمرار عمل است (خسروپناه، ۱۳۹۶، ص ۳۸۳) و همین استمرار عمل است که می‌تواند ادراک و آگاهی را به ایمان که همان باور قلبی است، تبدیل کند. در منطق قرآن نیز عمل بد می‌تواند باور را ایجاد، متأثر و حتی متحول نماید:

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ»: آنگاه فرجام کسانی که بدی کردند [بسی] بدتر بود؛ [چرا] که آیات خدا را تکذیب کردند و آنها را به ریشخند می‌گرفتند (روم: ۱۰).

همین اصل در سبک زندگی نیز جاری است. در سبک زندگی دینی، تداوم عمل با معرفت دینی توأم است:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»: کسی که خواهان عزت است تمام عزت برای خداست سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند و عمل صالح را بالا می‌برد (فاطر: ۱۰).

در این آیه، منظور از «کلام طیب» همان عقاید حق است. علامه طباطبایی با عنایت به عبارت «وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»، مرجع ضمیر در «يَرْفَعُهُ» را عقاید حق می‌داند و معتقد است به میزانی که عمل مکرر شود، اعتقاد راسخ‌تر و روشن‌تر و در تأثیر قوی‌تر می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۳) بنابراین شیوه زندگی افراد به‌عنوان مسئله‌ای راهبردی جهت تغییر باورها و نگرش‌ها قابل طرح است. به نظر می‌رسد ضمیر «يَرْفَعُهُ» همزمان می‌توان به هر دو تعبیر «کلمه طیب» و «عمل صالح» برگردد و نتیجه این نظر آن است که هریک از عقاید حقه و عمل صالح بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند؛ یعنی عمل صالح موجب تقویت باور و تقویت باور موجب ارتقای کمی و کیفی عمل صالح می‌شود (طیب‌حسینی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۰).

ط) باورمندی: بر اساس آیه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَأَخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)، آرامش واقعی تنها سهم کسانی است که ایمان راسخ به حق تعالی داشته باشند. انسان با اعتقاد و باوری که از خود داراست، رفتاری را از خود بروز می‌دهد؛ از این رو باورهای قلبی و

اعتقادی نقش بسزایی در سبک زندگی و عملکرد انسان در محیط خانه و جامعه دارد. به این ترتیب هرچه ذهن و فکر و باور انسان نسبت به خداوند متعال و دوری از علاقه به دنیا و رذایل اخلاقی تقویت گردد، به همان میزان طهارت باطنی و رفتاری و در نتیجه نصرت الهی نصیب انسان می شود. رسول خدا ﷺ درباره محبت به دنیا می فرماید:

ما سَكَنَ حَبُّ الدُّنْيَا قَلْبَ عَبْدٍ إِلَّا التَّاطُّ فِيهَا بَثْلًا: شُغْلٌ لَا يَنْفَعُ عِنَاؤُهُ، وَفَقْرٌ لَا يُدْرِكُ غِنَاهُ وَأَمَلٌ لَا يُنَالُ مَتْنَاهُ: هر که گرفتار دوستی دنیا گردد، سه بلا دامن گیرش می شود: گرفتاری مستمری که هرگز خستگی آن تمام نمی شود، فقری که بی نیازی با آن نیست و آرزوهای طولانی که پایان ندارد.

با تأمل در این حدیث زیبا، دیگر برای کسی عجیب نیست اگر بشنود، در زمانه کنونی آمار افسردگی، بلکه بسیاری از اختلالات روانی در حال افزایش است. ترویج دنیاطلبی و متعلقات بی شمار آن که بر اساس هواهای نفسانی و تمایلات حیوانی و سفارش اکید سبک زندگی غربی است، به مرور زمان انسان را به سمت این اختلالات می کشاند.

ق) خودشناسی و خودسازی: رهبر انقلاب مهم ترین گام در سبک زندگی دینی را خودسازی می داند و معتقد است:

انسان باید به خود و به اخلاق و رفتار خود با نظر انتقادی نگاه کند (خامنه ای، ۱۳۸۰).

زندگی سعادت‌مندانه و رسیدن به لقای الهی، با ایمان راسخ به خدا و عمل صالح حاصل می شود؛ از این رو مهم ترین راهکار و عامل بازدارنده در قبال هجمه همه جانبه غرب و خودفراموشی، توجه به معنویات و شناخت خود انسانی است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (وطواط، ۱۳۶۵، ص ۷۲).

ک) اهتمام به ذکر و مناجات: رهبر انقلاب توجه به دعا و مناجات و انس با حق تعالی را عاملی مهم برای کسب معنویت به شمار می آورد و بر آن تأکید می کند:

از امام راحل پرسیدم: کدام دعا را بیشتر از همه خوشتان می آید و دوست دارید؟ فرمودند: دعای کمیل و مناجات شعبانیه.

(خامنه ای، ۱۳۸۳ ج).

غایت اصلی دین، توجه به روح بشر و تجلی و پرورش آن جهت نیل به عبودیت و قرب به حق تعالی است، اما این به معنای فراموشی و ترک دنیا و در نتیجه دنیاگریزی و رهبانیت نیست. از آنجاکه بر اساس دیدگاه اغلب فلاسفه اسلامی و مفسران قرآن، غایت دین امری جامع انگارانه است و نه طبق دیدگاه برخی همچون مهندس بازرگان، صرفاً آخرت‌گرا (حامدینیا، ۱۳۹۳، ص ۱۶)، توجه به ظاهر و جسم را نه به مانند بت، بلکه در حد متعادل و در راستای رضای الهی می پسندد و چنان اهمیت دارد که در آموزه‌ها و دستورات خود به آن سفارش می کند: «قَوِّ عَلَى خِدْمَتِكَ جَوَارِحِي» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۴۹). اما آنچه اکنون در غرب در حال وقوع است، نوعی بردگی تن برای جلب رضایت دیگران و هبوط شأن انسان و نزول مقام خلیفه‌اللهی و سقوط ارزش انسانی در حد یک کالای جذاب است.

ی) استفاده از الگوهای دینی: رهبر انقلاب نقش الگورا در حیات طیبه و زندگی سعادت‌مندانه ضروری و لازم می شمارد و این مسئله را به عنوان راهکاری بازدارنده از تهاجم فرهنگ غرب و عدم استفاده از الگوهای پوچ و متوهم آن علیه مردم ایران به شمار می آورد؛ ایشان معتقد است:

نقش الگو چنان در ایجاد انگیزه، تحرک و پویایی جامعه و انسان‌ها مؤثر است که حتی ملت‌های مختلف در این راستا، الگویی را که وجود خارجی ندارد، در قالب داستان‌ها، اشعار و افسانه‌های گوناگون ملی و اساطیری مطرح می کنند تا موجب پویایی و

تحرك جامعه شود. البته در اسلام نیازی به این کارها نیست؛ زیرا در اسلام به صورت فراوان و بی نظیری الگوهای واقعی وجود دارد و یکی از برترین الگوها حضرت اباعبدالله علیه السلام است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۷ الف).

گ) امر به معروف و نهی از منکر: از جمله راهکارهای که به عقیده و باور انسان دین‌دار بازمی‌گردد و در شریعت توحیدی به آن توجه بسیار شده و تمام واجبات و کارهای نیک دیگر، حتی جهاد در راه خدا، در برابر آن همچون قطره‌ای در برابر دریا به شمار آمده (نهج البلاغه، قصار ۳۷۴)؛ پدیده اعتقادی و فرهنگی امر به معروف و نهی از منکر است. همچنان که در مراتب امر به معروف و نهی از منکر به این مسئله اشاره شده است، این فریضه می‌تواند نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در سلامت معنوی و رفتاری آحاد جامعه ایفا کند:

قرآن کریم برای اصلاح سبک زندگی به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: اصلاح را از خانواده خود شروع کن. در حقیقت ضابطه منطقی اینگونه اقتضا می‌کند که فاقد شیء، معطی شیء نمی‌تواند باشد؛ به این صورت که ابتدا باید واجد و دارای صفتی باشیم تا بتوانیم آن را به دیگران یاد بدهیم. می‌بایست اندیشمندان در صف اول اصلاح بایستند و الگوی مردم باشند (خامنه‌ای، ۱۳۷۷ ب، ص ۲۶۹).

رهبر انقلاب در بحث امر به معروف و نهی از منکر معتقد است:

آنچه که تضمین‌کننده حیات طیبه است، دو مرحله دارد: گفتن و عمل؛ یعنی اقدام با دست و بازو. این مرحله امروز بر عهده حکومت است و باید با اجازه حکومت انجام گیرد. اما گفتن زبانی بر همه واجب است و همه باید آن را بدون ملاحظه انجام دهند (خامنه‌ای، ۱۳۶۸).

ل) ازدواج: از جمله عوامل بازدارنده در برابر هجوم روانی غرب که می‌تواند در مقوله عقیده و باور مذهبی و فرهنگی جای گیرد، ترویج فرهنگ ازدواج، آن هم با رویکرد اسلامی است. ازدواج راه اصلی و اساسی کنترل غریزه جنسی و عاملی بس بازدارنده در برابر هجوم فزاینده غرب بر ضد جوانان است و جدیت در آن نیز به تحکیم هر چه بیشتر بنیان خانواده منجر خواهد شد. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

تَزَوُّجُوا وَرَوْجُوا أَلَا فَمِنْ حَظِّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِنْفَاقُ قِيَمَةِ أَيْمَةٍ، وَمَا مِنْشَىءٌ أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ بَيْتٍ يُعْمَرُ فِي الْإِسْلَامِ بِالنِّكَاحِ: ازدواج کنید و دیگران را به ازدواج درآورید. بدانید که از خوشبختی فرد مسلمان، پرداختن هزینه ازدواج زن بی‌شوهر است و خدای بزرگ در اسلام هیچ چیز را بیش از خانه‌ای که با ازدواج آباد می‌شود، دوست ندارد.

رهبر انقلاب نیز در سخنی به اهمیت این مسئله تذکر می‌دهد و توجه و پیگیری این امر توسط دستگاه‌ها را لازم می‌داند و هشدار می‌دهد: «من از این بیم دارم که نگاه بی‌تفاوت نسبت به مسئله ازدواج، تبعات سختی را برای کشور به وجود بیاورد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴).

بنابراین ازدواج و مودت بین زن و شوهر از مهم‌ترین ارکان سبک زندگی اسلامی به شمار می‌رود و خداوند در آیه ۲۱ سوره روم به آن اشاره فرموده است. تأمین نیاز به محبت و احترام در سایه آرامشی که ازدواج برای فرد به ارمغان می‌آورد، دستاورد کمی نیست و شاید بتوان از آن به عنوان سکوی پرشی برای رسیدن به پیشرفت‌های دنیوی و تعالی اخروی نام برد:

«روح محیط خانه عبارت است از خانواده. باید به این اهمیت داد. باید در این تأمل و تدبر نمود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲).

یکی از کارکردهای خانواده، ابعاد حمایتی آن است. دنیای غرب با کاستن از ابعاد تعهدی خانواده، نقش‌های پدری، مادری و همسری را به صورت جدی به چالش کشیده است و ما باید برای حفظ کارکرد خانواده بر این نقش‌ها تأکید بیشتری داشته باشیم. قرآن می‌فرماید:

«وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»: هرگز نیکی و بدی یکسان نیست. بدی را با نیکی دفع کن؛ چون ناگاه همان کسی که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی شده است. اگر گذشت و بزرگواری در دشمنی‌ها چنین تأثیری می‌گذارد، بدیهی است در خانواده‌ای که به‌طور طبیعی روابط دوستانه وجود دارد، عمیقاً کارساز خواهد بود (حسن‌زاده، ۱۳۹۲، صص ۴۵-۶۸). برخی از مهم‌ترین آسیب‌های سبک زندگی غربی برای عنصر خانواده به شرح زیر است:

(۱) ایجاد روابط عاطفی فرازنشویی بر مبنای لذت جنسی: وقتی رد پای خیانت در روابط زناشویی را دنبال می‌کنیم، به نمادهای غربی می‌رسیم و درمی‌یابیم که ترویج این نمادها آسیب‌های فراوانی بر خانواده وارد کرده است. فرهنگ غربی با تسهیلاتی که از طریق ابزارهای گسترده‌ای همچون اینترنت و ماهواره ایجاد کرده، باعث شده است زوج‌ها بیش از پیش در معرض این‌گونه روابط قرار گیرند (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۱، صص ۱۹۳-۲۲۰).

(۲) تحمیل فرهنگ غرب بر خانواده: فمینیست‌ها معتقدند مردان و زنان بدون توجه به جنسیت‌شان، باید از حقوق و موقعیت‌های برابری برخوردار باشند؛ درحالی‌که این مطلب را هیچ منطقی نمی‌پذیرد. این تفکر برگرفته از فرهنگ اومانیستی غربی است. آن‌ها چنین تبلیغ می‌کنند که یکی از راه‌های رهایی زنان از دست مردان، رهایی از کارویژه‌های خانوادگی است و خانواده یکی از مهم‌ترین جایگاه‌هایی است که در آن به زن ظلم می‌شود (سعیدیان و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹). فمینیست‌ها تقسیمات مرسوم فعالیت برای زنان و مردان را به نحوی که امور منزل را زنان انجام دهند و کارهای بیرون را مردان بر عهده بگیرند، ظلم به زن می‌دانند. این نوع نگاه که به تعلق زن در انجام وظایف حیاتی‌اش مانند نقش همسری و مادری انجامید، به‌مرور زمان حمایت‌های مرد از زن را کاهش داد و به جای آنکه آن را خدمتی به نوع زن در نظر گیرد، خیانتی نسبت به او محسوب کرد. زن وقتی از حمایت درستی برخوردار نباشد، مانند کالایی تلقی می‌شود که هر نگاه هرزه‌ای به دنبال اوست. در نهایت نیز این زن است که با روحی جریحه‌دار روبرو می‌شود (سعیدیان و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۹).

(۳) ایجاد روابط سرد میان زن و شوهر: از دیگر نتایج سبک زندگی غربی، کاهش میزان تعهدات میان زن و شوهر و از بین رفتن روابط عاشقانه است. تعبیر رهبر انقلاب در راستای تبیین ارتباط زوجین با یکدیگر در فرهنگ غربی چنین است:

یک مرد و زن در یک فضایی زندگی می‌کنند، اما از هم جدایند. آن نشست و برخاست‌های خانوادگی، آن محبت‌های خانوادگی، آن انس‌های فراوان به هم، اینکه مرد خودش را محتاج به زنش ببیند؛ این‌ها دیگر نیست. دونفرند به صورت قراردادی که فقط در یک خانه زندگی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۷۳ الف).

(۴) جدایی مرد و زن از خانواده: از دست رفتن جایگاه ارزشمند زنان و تضعیف نقش مادر با کشاندن هرچه بیشتر زنان به فعالیت در بیرون از خانه، از مهم‌ترین آسیب‌های سبک زندگی غربی برای خانواده است.

(۵) از بین رفتن آرامش فرزندان با متلاشی شدن خانواده: درباره شیوه رفتار والدین با فرزندان و مشکلاتی که خود فرزند از محیط‌های اجتماعی و روابط خارج از خانواده به درون خانواده می‌آورد، نکات متعددی وجود دارد. فرهنگ غربی روزبه‌روز بر استرس‌ها و اضطراب‌های فرزندان می‌افزاید و آن‌ها را از درون تهی می‌کند (راهی، ۱۳۹۹، ص ۳۶). به‌عنوان نمونه، بازی‌های رایانه‌ای که با دو عنصر خشونت و شهوت جنسی همراه است، بر تفکر و اخلاق و رفتار فرزندان اثرات منفی گذارده است.

۶) بی توجهی به تأمین نیازهای اصلی اعضای خانواده: امروزه اغلب خانواده‌ها به مسائل ظاهری مانند تجملات بیشتر از نیازهای اساسی مانند نیاز به آرامش و محبت و امنیت، به‌ویژه امنیت روحی و روانی، توجه دارند. باید اعتراف کرد که یکی از خسارت‌هایی که غرب‌گرایی برای خانواده به بار آورده، همین تضعیف آرامش عاطفی و روانی افراد است (صادقی فسایی، ۱۳۹۱، صص ۳۶-۴۸). موفق بودن خانواده آنجا مشخص می‌شود که برای اعضایش آرامش فراهم سازد. خداوند در این رابطه می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ «و از نشانه‌های او این است که از نوع خودتان همسرانی برای شما آفرید تا به‌وسیله آن‌ها آرامش گیرید و میاتنان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این نعمت برای مردمی که می‌اندیشند، قطعاً نشانه‌هایی است» (روم: ۲۱)

۷) احساس پوچی و بحران‌های هویتی در اعضای خانواده: بحران هویت در خانواده، به واسطه بروز اختلالات فراوان و ظهور آثار تخریب‌زا در کشاکش تحولات و گذر از زندگی سنتی به مدرن، به‌شدت مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است (میرخانی، ۱۳۸۴، ص ۱۲). وقتی دنیای مدرن افراد را به دنبال جلوه‌های مادی زندگی کشانده، در واقع آنان را از اصل خود جدا کرده و باعث ایجاد بحران در فرد شده است. جلوه‌های مادی، در زندگی به سبک غربی بسیار پررنگ است؛ حال آنکه این جلوه‌ها به سبب مادی بودن، به‌شدت محدود است و در نهایت، برای انسان‌هایی که حیاتشان به این دنیا محدود نیست، راضی‌کننده نخواهد بود. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّمَا خُلِقْتُمْ لِلْآخِرَةِ لَا لِلدُّنْيَا، وَلِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ؛ به‌راستی که شما برای آخرت آفریده شده‌اید، نه برای دنیا و برای ماندن خلق شده‌اید، نه برای فانی شدن.

۸) افزایش بی‌اخلاقی و خشونت در خانواده و جامعه: کالا شدن زن در دنیای غرب، زمینه بروز هرگونه خشونت را فراهم آورد. خود متفکران غربی دیگر تفکر مدرن را یک «آرمان‌شهر»^۱ نمی‌دانند و با چالش‌های متعدد دست به‌گیریان هستند. مدرنیته مروج تمدنی است که ارمغان انسانی آن روابط آزاد جنسی و خشونت است (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۱، صص ۱۹۳-۲۲۰).

۹) مشکلات مربوط به ازدواج و طلاق: ازدواج و طلاق دو روی یک سکه است و با هم رابطه مستقیمی دارد؛ زیرا هرگاه آمار ازدواج کاهش یابد، در همان جامعه آمار طلاق رو به افزایش می‌رود و به چالش کشیده شدن خانواده ازدواج و طلاق را نیز دچار بحران می‌کند. مشکلاتی از قبیل بالا رفتن سن ازدواج، کم‌رنگ شدن نقش خانواده‌ها در ازدواج فرزندان، افزایش مهریه و مانند آن، از جمله این موارد است (رحیم‌پور ازغدی، ۱۳۸۱، صص ۱۹۳-۲۲۰). بنابراین در اندیشه رهبر انقلاب توجه به مقوله تشکیل خانواده و ازدواج موفق، مهم‌ترین عامل و راهکار بازدارنده در برابر آسیب‌های فرهنگی غرب به‌شمار می‌رود.

ن) عفاف و حجاب: از نگاه رهبر انقلاب، یکی از راهکارهای بازدارنده در برابر نفوذ فرهنگی غرب، توجه به مقوله حیا و عفاف و حجاب اصیل اسلامی و از مهم‌ترین کارکردهای خانواده، صیانت از ارزش‌های اخلاقی زن و دختر است. پیامبر صلی الله علیه و آله در این رابطه می‌فرماید:

«إِذَا تَزَوَّجَ الْعَبْدُ فَقَدْ اسْتَكْمَلَ نَصْفَ الدِّينِ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي»؛ «هرگاه کسی ازدواج کند، نصف دین را به دست آورده است؛ پس برای نصف دیگر باید تقوای خدا پیشه کند» (متقی هندی، ۱۴۳۱ق، ج ۳، ص ۵۲).

۱. آرمان‌شهر یا مدینه فاضله، نمادی از یک واقعیت آرمانی و بدون کم‌وکاست است.

این حدیث شریف ازدواج را رکن مهم سلامت اخلاقی می‌داند که برای تکمیلش باید تقوا در کنار آن قرار گیرد. یکی از مهم‌ترین نمادهای تقوا نیز حفظ حجاب و عفاف در محیط جامعه است. به تعبیر رهبر انقلاب:

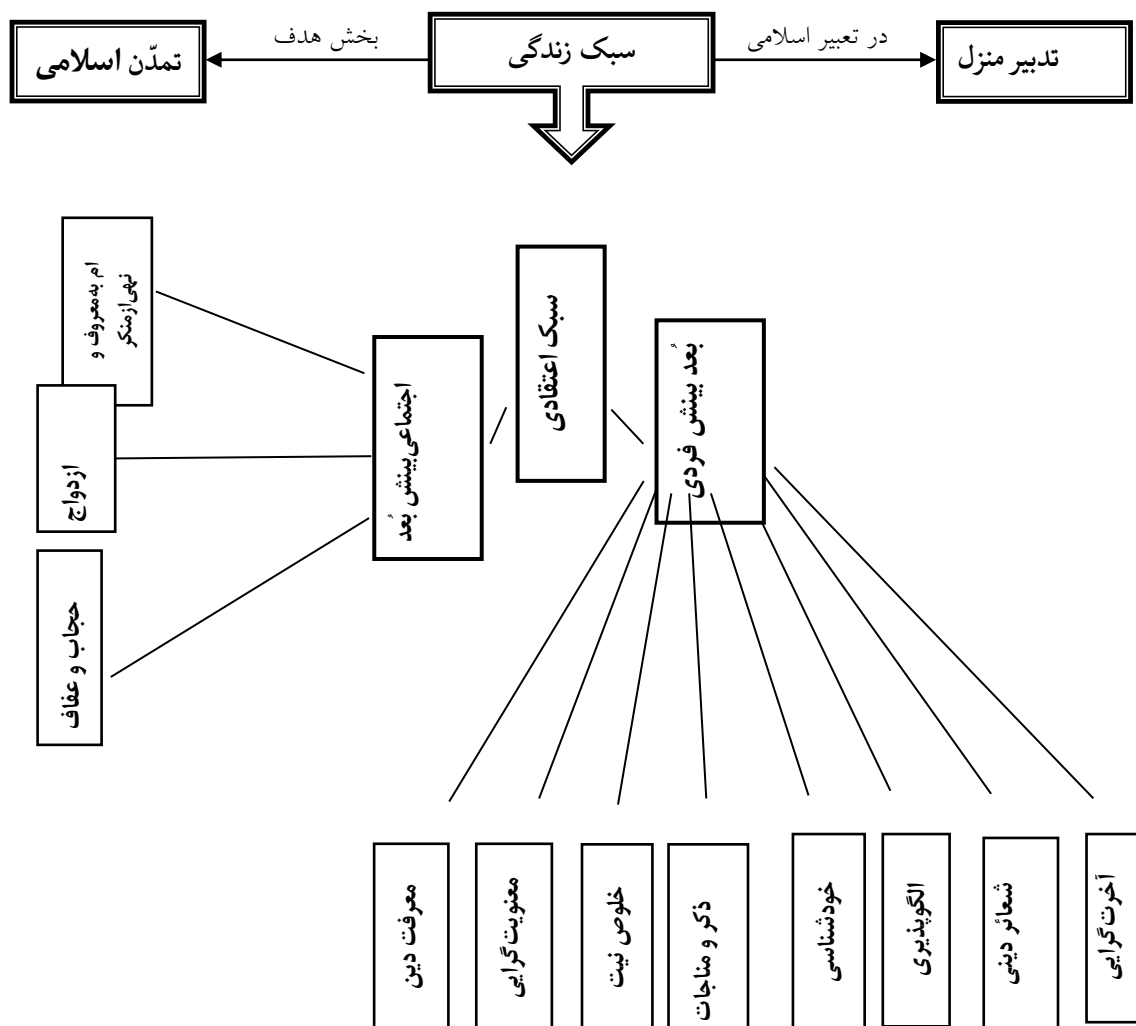
بعضی می‌گویند حجاب مانع از رشد و ترقی زن است. نه به‌عکس. حجاب مانع از آن خودنمایی‌های بی‌موردی است که مانع حرکت زن می‌شود. ما امروز هزاران بانوی بزرگ و برجسته در صحنه‌های گوناگون علمی و عملی و اجتماعی و سیاسی و فنی داریم که همه با حجاب کامل در حال زندگی هستند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹).

زن باشرف و بااستعداد ایرانی با حجاب خود، یکی از بزرگترین ضربه‌ها را به تمدن غرب زده است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱).
 نه اینکه من بخواهم بگویم چادر نوع منحصر است؛ نه. چادر بهترین نوع حجاب است. یک نشانه ملی ماست (خامنه‌ای، ۱۳۷۰).

راهکارهای نامبرده اگر به درستی فهم و عمل شود، ایران به جامعه آرمانی (آرمان‌شهر) یا مدینه فاضله و به آن تمدن نوین اسلامی که در نظرگاه رهبر انقلاب و خواست ملت است، دست خواهد یافت؛ چراکه در سایه توحید علوی، فضایل فطری و انسانی و استعدادها شکوفا می‌شود و به ثمر می‌نشیند.



نمودار زیر قلمرو سبک زندگی اسلامی است که این مقاله، صرفاً سبک اعتقادی آن را از منظر رهبر انقلاب بررسی کرده است.



نتیجه‌گیری

۱. دنیای غرب با تمام داشته‌های خود، در صدد از بین بردن تمام ارزش‌های دینی در ممالک اسلامی و گسترش سلطه خود به وسیله راه‌های مختلف بر جهان اسلام است. نظام استعماری این الگو را به‌عنوان یکی از بهترین حربه‌ها طراحی نموده است تا به وسیله آن بتواند به این موفقیت بزرگ دست یابد.
۲. بر اساس بیانات قرآنی رهبر انقلاب، ما با طراحی نقشه‌ای راهبردی و پیروی از علوم و حیانی و روایات معصومین (علیهم‌السلام)، می‌توانیم با تمام اهداف شوم استعمار مبارزه کنیم.

۳. ایشان با دید جامع‌نگر و بصیرتی نافذ، از سال‌ها پیش این خطر را گوشزد کرده است. ایشان معتقد است دشمن راهبرد خود را بر تغییر سبک زندگی و جنگ شناختی با هدف تغییر باورها متمرکز کرده و این راهبرد و نقشه از پشتوانه نظری و علمی برخوردار است.
۴. بنا به تأکید ایشان، واقعیت‌های زندگی در فکر و روان انسان اثر می‌گذارد. رفتارهای روزانه در جان و رفتار انسان تأثیرگذار است؛ از این رو، هم روح خود انسان و هم روح مخاطبان و معاشران انسان را درگیر می‌کند. بنابراین غرب درصدد است این سبک زندگی را تغییر دهد؛ در نتیجه، راه مقابله و مبارزه با این تهاجم نیز ترویج سبک زندگی دینی و تعمیق و گسترش آن در متن جامعه است. بنابراین ایشان معتقد است، با اصلاح نگرش و بینش از طریق معنویات توحیدمحور، می‌توان راهکارهای فرهنگ غرب را ناکارآمد کرد؛ چراکه غایت انسان رسیدن به قرب الهی و فلاح و نجات است. پس باید به سبک زندگی اهمیت داد.
۵. رهبر انقلاب حرکت به سمت حیات طیبه اسلامی یا سبک زندگی توحیدی را یکی از مسائل اساسی دین اسلام می‌داند و غایت بعثت نبوی را دعوت به توحید و ایجاد روش زندگی مطلوب برای انسان از طریق وحی معرفی می‌کند.
۶. آنچه در این مقاله درباره راهکارهای عقیدتی در برابر هجوم غرب از منظر رهبر انقلاب تبیین شد، عبارت است از: معنویت‌گرایی و لزوم رعایت تقوا و خودسازی، عقلانیت و کسب معرفت، خلوص نیت، بهره‌برداری از الگوهای دینی، توجه به شعائر دینی و دعا و نیایش، آخرت‌گرایی، امر به معروف و نهی از منکر، ازدواج و تشکیل خانواده و توجه به مقوله حجاب و عفاف.

- قرآن کریم (فولادوند، مترجم)
 نهج البلاغه
 آقایی، جابر. (۱۴۰۰). درسنامه سبک زندگی اسلامی ایرانی. نشر میراث ماندگار.
 آمدی، عبدالواحد. (۲۰۱۴م). غررالحکم و دررالکلم (هاشم رسول محلاتی، مترجم). دار الکتب الاسلامیه.
 احمدی، ابوالفضل؛ و ذوالفقاری، ابوالفضل. (۱۳۹۸). سبک زندگی اسلامی در اندیشه مقام معظم رهبری. مطالعات میان فرهنگی، ۱۴(۳۹)، ۱۲۱-۱۴۸.
 امینی، نوروز؛ حلال خور، کوثر. (۱۳۹۴). مؤلفه‌های سبک زندگی دینی از دیدگاه مقام معظم رهبری. مهندسی فرهنگی، ۹(۸۴)، ۱۱-۲۹.
 بنائیان سفید، محمد؛ یارمحمدیان، محمدحسین. (۱۳۹۴). واکاوی مفهومی سبک زندگی اسلامی ایرانی در اندیشه مقام معظم رهبری در آینه آیات و روایات. مجله مدیریت فرهنگی، ۹(۳۰)، ۵۹-۹۰.
 پرهود، فریاد، پرهود، فرزاد. (۱۳۹۹). سبک زندگی ایرانی اسلامی و دانش رسانه. آفاق علوم انسانی، ۱۲(۴۵)، ۷۳-۸۶.
 حامدنیبا، رسول. (۱۳۹۳). دولت یار (نقد و بررسی کتاب آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء). نشر اندیشه.
 حسن زاده، صالح. (۱۳۹۲). عوامل تحکیم خانواده در فرهنگ اسلامی. پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۴(۱۵)، ۶۸-۸۵. doi: 10.22054/rjqk.2015.1030.
 حسن زاده، حسین. (۱۳۹۹). نگاهی هستی‌شناسانه به سبک زندگی اسلامی. مجله الهیات و معارف اسلامی، ۲(۲)، ۳۴-۶۳.
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم قم، ۱۳۶۸/۰۸/۱۹. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۵۳۶>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰). بیانات در دیدار اعضای شورای فرهنگی، اجتماعی زنان، ۱۳۷۰/۰۸/۰۴. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۱۴۳۰>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۳ الف). پیام های خطبه عقد، ۱۳۷۳/۰۹/۰۲. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۷۳۵>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۳ ب). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۳/۰۸/۰۸. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=۲۷۴۹>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴). پیام به حجاج بیت‌الله الحرام، ۱۳۷۴/۰۲/۲۸. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۸۷۶>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶). بیانات در دیدار کارگزاران حج، ۱۳۷۶/۰۸/۲۳. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۹۲۰>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷ الف). بیانات در دیدار جمعی از پاسداران و بسیجیان، ۱۳۷۷/۰۹/۰۲. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۹۲۰>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۷ ب). حدیث ولایت، مجموعه رهنمودهای مقام معظم رهبری. مرکز نشر آثار حضرت آیت الله خامنه‌ای.
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰). خطبه های نماز عید سعید فطر، ۱۳۸۰/۰۹/۲۵. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۱۴۷>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۱). بیانات در دیدار جمعی از پاسداران، ۱۳۸۱/۰۷/۲۷. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۲۲۷>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳ الف). بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، ۱۳۸۳/۰۱/۰۲. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۲۲۷>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳ ب). بیانات در دیدار وزیر و مدیران وزارت اطلاعات، ۱۳۸۳/۰۷/۲۳. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۹۸۵۰>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳ ج). بیانات در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت، ۱۳۸۳/۰۸/۲۰. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۲۵۹>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴). بیانات در مراسم شانزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۸۴/۰۳/۲۴. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۲۹۵>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸/۰۴/۰۳. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۸۴۷۶>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی، ۱۳۹۰/۰۳/۲۳. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۱۸۲۹۲>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱). بیانات در دیدار جوانان استان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۰۷/۲۳. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۲۲۵۳۶>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲). بیانات در دیدار جمعی از بانوان فرهیخته‌ی حوزوی و دانشگاهی، ۱۳۹۲/۰۲/۲۱. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۰۲۵۵>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۴). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۴/۰۴/۲۰. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۴۵۱۴>
 خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵). بیانات در دیدار اعضای ستادهای برگزاری کنگره شهدای استان‌های کهگیلویه و بویراحمد و خراسان شمالی، ۱۳۹۵/۰۷/۰۵. بازیابی شده از

- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶ الف). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۶/۰۳/۸۷. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۶۷۷۵>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶ ب). بیانات در محفل انس با قرآن کریم، ۱۳۹۶/۰۳/۰۶. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36663>
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۹). بیانات در ارتباط تصویری با مداحان، ۱۳۹۹/۱۱/۱۵. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۴۷۲۵۴>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). بیانات در دیدار انمه جمعه سراسر کشور، ۱۴۰۱/۰۵/۰۵. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۵۰۶۸۹>
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲). بیانات در دیدار پیشکسوتان و فعالان دفاع مقدس و مقاومت، ۱۴۰۲/۰۶/۲۹. بازیابی شده از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۵۳۸۸۷>
- دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۶۶). اعلام الدین فی صفات المومنین. مؤسسة آل البيت.
- زروندی، جواد؛ ورحمانی، نفیسه. (۱۴۰۱). ارائه الگو و تحلیل محتوای بیانات مقام معظم رهبری در باب سبک زندگی اسلامی. فصلنامه علمی تحقیقات کاربردی قرآن و حدیث، ۲۱(۱)، ۴۵-۲۱.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (1362). مفردات ألفاظ القرآن. دارالاعلام.
- راوندی، فضل‌الله بن علی حسنی. (۱۴۰۹). النوادر. دارالکتب.
- راهی، مصطفی. (۱۳۹۹). مقایسه سبک زندگی اسلامی با سبک زندگی غربی. فصلنامه رهنمون ولایت، ۲۵(۲۵۷)، ۷۴-۹۰.
- رحیم‌پور ازغدی، حسن. (۱۳۸۱). اسلام ومدرنیته عقل‌گرایی وانسان‌گرایی. مجله کتاب نقد، ۲۳(۲۸)، ۱۷-۳۹.
- رحیمی، نرگس؛ و صالحی، صغری. (۱۳۹۱). عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب. مجله معرفت، ۲۱(۱۷۷)، ۱۰۱-۱۱۸.
- سعیدیان، مریم؛ و همکاران. (۱۳۹۲). آسیب‌شناسی خانواده در فرهنگ غرب از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. مجله اخلاق، ۳(۱۱۱)، ۱۴۱-۱۶۸.
- صادقی فسایی، سهیلا؛ و عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۲). تحلیل جامعه‌شناختی تأثیرات مدرن شدن در خانواده ایرانی و ضرورت تدوین الگوی ایرانی اسلامی. مجله زن در فرهنگ و هنر، ۵(۱)، ۶۱-۸۲.
- <https://doi.org/10.22059/jwica.10.2013.30353>
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح‌المتجهد. موسسه فقه الشیعه.
- طیب‌حسینی، سیدمحمود. (۱۳۸۶). مفردات قرآن. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- عالی، محمدتقی. (۱۳۹۷). سبک زندگی اسلامی. تیماس.
- فیضی، مجتبی. (۱۳۹۲). درآمدی بر سبک زندگی. ماهنامه معرفت، ۲۲(۱۸۵)، ۴۲-۲۸.
- عبدی، علی. (۱۳۹۱). تفاوت شیوه زندگی با سبک زندگی. مشرق.
- عسکری، الهام؛ و همکاران. (۱۴۰۰). بررسی سبک زندگی اسلامی و آفت‌های آن. فصلنامه رهیافت‌های نوین مدیریت جهادی و حکمرانی اسلامی، ۱(۴)، ۷۱-۹۳.
- کاوایی، محمد. (۱۳۹۲). سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن. انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کاوایی، محمد. (۱۳۹۰). کتی‌سازی و سنجش سبک زندگی اسلامی. مجله روان‌شناسی و دین، ۴(۲)، ۴۴-۲۷.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. دار الکتب الاسلامیه.
- کوچایی، محمدباقر؛ و جاویدی، فاطمه. (۱۳۹۳). آسیب‌های اجتماعی خانواده، نابسامانی، خشونت و طلاق. آگاه.
- کهوند، محمد. (۱۳۹۵). شبکه عنکبوتی. ذکری.
- لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). عیون الحکم والمواعظ. دارالحدیث.
- لفته احسانی، جلیل‌علی. (۱۳۸۴). علم الطب والصحة فی الاسلام. دار الکتب الاسلامی.
- متقی هندی، علی بن حسام. (۱۴۳۱ق). کنز العمال. داراحیاء التراث.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۹). اصول و ارزش‌های اسلامی و خطر تهاجم فرهنگی. مجله مکاتبه و اندیشه، ۴(۶)، ۵۷-۱۰۲.
- محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۶۷). میزان الحکمه. دفتر تبلیغات.
- محمدی، عبدالله. (۱۳۹۳). سبک زندگی اسلامی مبانی اسلامی و غربی. نشر اندیشه جوان.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). سیری در سیره نبوی. صدرا.
- معمدی، عبدالله؛ خانجانی، مهدی. (۱۳۹۹). دینداری، معنویت، سلامت. فرهنگ و ارتقاء سلامت، ۴(۱۳)، ۵۱۰-۵۲۰.
- موسوی‌نیا، سیدمهدی؛ و جلیلیان، سعید. (۱۳۹۷). جایگاه استقلال فرهنگی در سبک زندگی. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۴(۱۱۷)، ۳۱-۵۴.
- مهرایی کوشکی، علی؛ و باقری، علی. (۱۴۰۰). کارکردهای سیاسی و وقف در ایجاد تمدن نوین اسلامی از منظر مقام معظم رهبری. وقف میراث جاویدان، ۲۹(۱۱۵)، ۹۵-۱۱۲.
- میرخانی، عزت‌السادات. (۱۳۸۴). بحران هویت خانواده تعامل و حی، تقابل سنت ومدرنیته. فقه و حقوق خانواده، ۲۷(۳۸)، ۵۳-۷۱.
- نجفی، حسن؛ و همکاران. (۱۳۹۲). بررسی راهکارهای سبک زندگی اسلامی در نهاد خانواده برگرفته از احادیث. پژوهش‌نامه تربیت تبلیغی، ۱(۱)، ۱۶۴-۱۴۴.

نورآئیکه، وان؛ و محد رزعلی، چه وان. (۲۰۲۲م). تأثیر گوش دادن تلاوت یا حفظ قرآن بر سلامت جسمی و روانی مسلمانان: شواهدی از مرور سیستماتیک. سایت کتابخانه ملی پزشکی آمریکا.

هاشمی، سیداحمد؛ و حسینی، سید نورالدین. (۱۴۰۰). اصول تربیت از منظر امام خمینی و امام خامنه‌ای. مجله آموزش و پرورش، ۶(۳۹)، ۲۷-۴۴.

هانتینگتون، ساموئل؛ و هریسون لارنس. (۲۰۰۰م). اهمیت فرهنگ. امیرکبیر.

همیلتون، ملکم. (۱۹۹۵م). جامعه‌شناسی دین. نشر ثالث.

Examining Doctrinal Strategies to Counter the Promotion of Western Lifestyles through Ayatollah Khamenei's Quranic Perspective

Hossein Rezaei 

PhD Candidate in Quranic Sciences and Hadith, Research Institute of Hawzah and University, Qom, Iran.

Corresponding Email: rezayimohabbat@gmail.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.453196.1342>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.2.6>

Introduction

The true Islamic lifestyle is based on a correct understanding of what is required and prohibited according to the Quran and Hadith, and applying these principles in daily life. However, the West seeks to alter this culture and promote its own preferred model. Therefore, the Supreme Leader of the Islamic Revolution has presented a different foundation for a proper social life, emphasizing that the Islamic lifestyle involves adhering to correct social norms and the teachings derived from the Quran and the conduct of the Prophet and the Infallible Imams. This article aims to present doctrinal solutions rooted in the Supreme Leader's thought for achieving a new Islamic civilization (both worldly and spiritual prosperity). The research findings are framed as doctrinal solutions in various aspects, including the reform of perspectives and beliefs based on monotheism in both individual and social structures, such as religious knowledge, spirituality, the afterlife, role models, attention to religious rituals, supplication, enjoining good and forbidding wrong, marriage, and modesty.

Methodology

This qualitative study uses discourse analysis, data-driven methods, and content analysis. The statistical population consists of some oral (audio and visual) works of the Supreme Leader from 1989 to 2023.

Findings

From the perspective of the Supreme Leader, the goal of introducing Western cultural models is an assault on and destruction of authentic Islamic values and national culture. Therefore, from his viewpoint, the Quran can answer questions related to lifestyle: "If we become familiar with the Quran, then this opportunity will arise for thinkers from various sectors to reflect on Quranic points, deduce things from the Quran, understand them, and answer various questions." According to the latest medical findings worldwide, including an article published on the National Library of Medicine website in 2022, Muslims who have memorized or recited the Quran experience a higher quality of life and less stress and anxiety (Norateke Cheh et al., 2022, 31). These are confessions that the Western scientific community cannot deny. Human prosperity occurs when humanity adheres to this healing prescription (the Quran), as it introduces the true lifestyle. Therefore, the lifestyle of different societies is determined by their dominant culture, and naturally, in Iranian society, especially after the victory of the Islamic Revolution, the lifestyle of the people



reflects their religious identity. The Supreme Leader, by raising this issue, considers the strategy to counter the Western cultural invasion to be the Iranian-Islamic model. From his perspective, lifestyle encompasses more than what psychologists like Alfred Adler or sociologists like Max Weber, Giddens, or Will Durant have imagined. From his viewpoint, lifestyle is: "The way of living and behavior of a person, such as the style of marriage, type of housing, type of clothing, consumption patterns, type of food, cooking methods, entertainment, handwriting, language, business, behavior in the workplace, university, school, political activities, sports, media use, and behavior with parents, spouses, children, and others" (Faa'li, 47: 2018). The Supreme Leader, with his strategic insight, familiarity with strategic management, and understanding of Iranian society and its realities, has chosen the inductive method in his reasoning, a path that renders the West passive. In the field of strategic studies, from a psychological and methodological perspective, it is necessary to move inductively based on analyses and observations to approach macro descriptions, explanations, and predictions, which are the core of strategic studies.

Conclusion

1. Based on the Quranic statements of the Supreme Leader, by designing a strategic roadmap and following divine sciences and the teachings of the Infallibles (A), we can confront the malicious goals of imperialists.
2. The Supreme Leader, with a comprehensive perspective, believes that the enemy's strategy is focused on changing lifestyles and engaging in a cognitive war to alter beliefs, and this strategy is backed by theoretical and scientific support.
3. He emphasizes that the realities of life impact human thought and psyche. Daily behaviors affect the soul and actions of individuals, thus engaging the spirit of both the individual and those around them. Therefore, the West seeks to change this lifestyle. Thus, the way to counter this invasion is through promoting and deepening the religious lifestyle within society.
4. He believes that by reforming attitudes and perspectives through monotheistic spirituality, the solutions provided by Western culture can be rendered ineffective, as the ultimate goal of humanity is to attain closeness to God and success. Therefore, lifestyle should be given importance. He also believes that even if one does not believe in spirituality and spiritual salvation, a comfortable life with psychological and ethical security still requires a focus on lifestyle.
5. The Supreme Leader considers moving towards the Islamic good life or monotheistic lifestyle as one of the fundamental issues of Islam, and views the goal of the Prophet's mission as inviting to monotheism and establishing an ideal way of life for humanity through divine revelation.
6. The doctrinal solutions against the Western cultural invasion, as explained in this article from the perspective of the Supreme Leader, include spirituality and the necessity of piety and self-purification, rationality and acquiring knowledge, sincerity, utilizing religious role models, paying attention to religious rituals and supplication, belief in the afterlife, enjoining good and forbidding wrong, marriage and family formation, and attention to modesty and chastity.

Keywords: Islamic lifestyle, Western lifestyle, doctrinal solutions, Quranic thought of the Supreme Leader.

References

- The Holy Quran (translated by Fooladvand).
- Nahj al-Balagha. [In Arabic]
- Abdi, A. (2012). Difference Between Way of Life and Lifestyle. *Mashreq*. [In Persian]
- Aghaei, J. (2021). *A Study Guide on Iranian-Islamic Lifestyle*. Mirath Mandegar Publications. [In Persian]
- Ahmadi, A., & Zolfaghari, A. (2019). Islamic Lifestyle in the Thoughts of the Supreme Leader. *Intercultural Studies*, 14(39), 121-148. [In Persian]
- Amadi, A.-W. (2014). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim* (translated by Hashem Rasoul Mahallati). Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Amini, N., & Halal-khor, K. (2015). Components of Religious Lifestyle from the Perspective of the Supreme Leader. *Cultural Engineering*, 9(84), 11-29. [In Persian]
- Askari, E., et al. (2021). An Examination of Islamic Lifestyle and Its Pitfalls. *New Approaches to Jihadi Management and Islamic Governance Quarterly*, 1(4), 71-93. [In Persian]
- Banaian Sefid, M., & Yarmohammadian, M.-H. (2015). A Conceptual Analysis of the Iranian-Islamic Lifestyle in the Thoughts of the Supreme Leader through Quranic Verses and Hadiths. *Cultural Management Journal*, 9(30), 59-90. [In Persian]
- Deylamī, H.-b.-M. (1987). *E lām al-Dīn fi Sifat al-Mū minīn*. Āl al-Bayt Institute. [In Arabic]
- Fa'ali, M.-T. (2018). *Islamic Lifestyle*. Timaas. [In Persian]
- Feizi, M. (2013). An Introduction to Lifestyle. *Mā refat Monthly*, 22(185), 42-28. [In Persian]
- Hamdenia, R. (2014). *Dolat Yar: A Critique of the Book "Hereafter and God, the Goal of the Prophets"*. Andisheh Publications. [In Persian]
- Hamilton, M. (1995). *The Sociology of Religion*. Nashr-e Taleth. [In Persian]
- Hasanzadeh, H. (2020). An Ontological View of the Islamic Lifestyle. *Journal of Theology and Islamic Studies*, 2(2), 34-63. [In Persian]
- Hasanzadeh, S. (2013). Factors Strengthening Family in Islamic Culture. *Quranic Knowledge Research Journal*, 4(15), 45-68. doi:10.22054/rjqk.2015.1030 [In Persian]
- Hashemi, S.-A., & Hosseini, S.-N. (2021). Principles of Education from the Perspective of Imam Khomeini and Imam Khamenei. *Education and Training Journal*, 6(39), 27-44. [In Persian]
- Huntington, S., & Harrison, L. (2000). *The Importance of Culture*. Amir Kabir. [In Persian]
- Kahvand, M. (2016). *Spider Network*. Zekri. [In Persian]
- Kaviani, M. (2011). Quantifying and Measuring Islamic Lifestyle. *Psychology and Religion Journal*, 4(2), 44-27. [In Persian]
- Kaviani, M. (2013). *Islamic Lifestyle and Its Measurement Tools*. Research Institute of Seminary and University Publications. [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1989). Speech in a meeting with various groups of people from Qom, 09 January 1989. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2247\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2247) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1991). Speech in a meeting with members of the Women's Cultural and Social Council, 25 December 1991. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2536\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2536) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1994a). Messages of the marriage sermon, 23 November 1994. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21430\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21430) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1994b). Speech in a meeting with government officials, 31 December 1994. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2735\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2735) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1995). Message to the pilgrims of the Sacred House of God, 04 May 1995. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2749\]](https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2749) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1998). Speech in a meeting with Hajj officials, 04 March 1998. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2876\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2876) [In Persian]

- Khamenei, S. A. (1998a). Speech in a meeting with a group of IRGC members and Basij forces, 23 November 1998. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2920\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2920) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (1998b). *Hadith-e-Velayat: A collection of the Supreme Leader's guidelines*. Center for the Publication of the Works of Ayatollah Khamenei. [In Persian] [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2001). Sermons of the Eid al-Fitr prayer, 15 December 2001. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9737\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9737) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2002). Speech in a meeting with a group of IRGC members, 09 October 2002. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3147\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3147) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2004a). Speech in a meeting with pilgrims and residents of the Holy Shrine of Imam Reza (A), 21 March 2004. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3227\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3227) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2004b). Speech in a meeting with the Minister and senior managers of the Ministry of Intelligence, 04 October 2004. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9850\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9850) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2004c). Speech in a meeting with the President and members of the Cabinet, 10 November 2004. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3259\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3259) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2005). Speech at the ceremony marking the 16th anniversary of Imam Khomeini's passing, 04 June 2005. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3295\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3295) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2009). Speech in a meeting with members of the Islamic Consultative Assembly, 24 June 2009. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8472\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8472) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2011). Speech in a meeting with members of the Supreme Council of the Cultural Revolution, 13 June 2011. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18292\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18292) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2012). Speech in a meeting with youth from North Khorasan Province, 14 October 2012. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21252\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21252) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2013). Speech in a meeting with a group of scholarly women from seminaries and universities, 11 May 2013. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22536\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22536) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2015). Speech in a meeting with a group of students, 11 July 2015. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30255\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30255) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2016). Speech in a meeting with members of the organizing committees for the Congress of Martyrs of Kohgiluyeh and Boyer-Ahmad and North Khorasan Provinces, 26 September 2016. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34514\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=34514) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2017a). Speech in a meeting with a group of students, 07 June 2017. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36775\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36775) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2017b). Speech in a Quranic gathering, 27 May 2017. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36663\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=36663) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2021). Speech in a video meeting with eulogists, 03 February 2021. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47254\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47254) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2022). Speech in a meeting with Friday prayer leaders from across the country, 27 July 2022. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=50689\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=50689) [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2023). Speech in a meeting with veterans and activists of Sacred Defense and Resistance, 20 September 2023. Retrieved from [\[https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=53887\]](https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=53887) [In Persian]
- Kuchaei, M.-B., & Javidi, F. (2014). Family Social Problems: Disorder, Violence, and Divorce. *Agah*. [In Persian]
- Kulaynī, M.-b.-Y. (1987). *Al-Kāff*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
- Laythī Wasitī, A.-b.-M. (1997). *Uyūn al-Hikam wa al-Mawā'idh*. Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
- Lefteh Ahzani, J.-A. (2005). *Science of Medicine and Health in Islam*. Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]

- Mehrabi Koushki, A., & Bagheri, A. (2021). Political Functions of Endowment in Establishing a New Islamic Civilization from the Supreme Leader's Perspective. *Endowment and Everlasting Heritage*, 29(115), 95-112. [In Persian]
- Mirkhani, E.-S. (2005). Family Identity Crisis: Interaction of Revelation, Tradition, and Modernity. *Family Jurisprudence and Law Journal*, 37(38), 53-71. [In Persian]
- Misbah Yazdi, M.-T. (2000). Islamic Principles and Values and the Threat of Cultural Invasion. *Correspondence and Thought Journal*, 4(6), 57-102. [In Persian]
- Mo'tamedi, A., & Khanjani, M. (2020). Religiosity, Spirituality, and Health. *Culture and Health Promotion*, 4(13), 510-520. [In Persian]
- Mohammadi Reyshahri, M. (1988). *Mizān al-Ḥikmah*. Propagation Office. [In Persian]
- Mohammadi, A. (2014). *Islamic Lifestyle: Islamic and Western Foundations*. Young Thought Publications. [In Persian]
- Motahari, M. (2010). *A Glance at the Prophetic Biography*. Sadra. [In Persian]
- Mousavi-Nia, S.-M., & Jalilian, S. (2018). The Role of Cultural Independence in Lifestyle. *Islamic Social Researches*, 24(117), 31-54. [In Persian]
- Muttaqi Hindi, A.-b.-H. (2010). *Kanz al-Ummāl*. Dār Ihyā al-Turāth. [In Arabic]
- Najafi, H., et al. (2013). Examining Islamic Lifestyle Strategies in the Family Institution Derived from Hadiths. *Propagational Training Research Journal*, 1(1), 144-164. [In Persian]
- Nooratikah, W., & Mohd Razali, C.-W. (2022). The Impact of Listening to Quran Recitation or Memorization on Muslims' Physical and Mental Health: Evidence from a Systematic Review. National Library of Medicine Website. [In Persian]
- Parhoud, F., & Parhoud, F. (2020). Iranian-Islamic Lifestyle and Media Knowledge. *Horizons of Humanities*, 12(45), 73-86. [In Persian]
- Rāghīb Isfahani, H.-b.-M. (1984). *Mufradāt Alfāz al-Quran*. Dār al-Ilm. [In Arabic]
- Rahi, M. (2020). Comparison of Islamic and Western Lifestyles. *Rahnamoun-e Velayat Quarterly*, 5(257), 74-90. [In Persian]
- Rahimi, N., & Salehi, S. (2012). True Mysticism and False Mysticism. *Mā refat Journal*, 21(177), 101-118. [In Persian]
- Rahimpour Azghadi, H. (2002). Islam and Modernity: Rationality and Humanism. *Book Review Magazine*, 23(28), 17-39. [In Persian]
- Rāwandī, F.-b.-A.-H. (1988). *Al-Nawādir*. Dār al-Kutub. [In Arabic]
- Sa'edian, M., et al. (2013). Family Pathology in Western Culture from Ayatollah Khamenei's Perspective. *Ethics Journal*, 3(11), 141-168. [In Persian]
- Sadeghi Fasaee, S., & Erfanmanesh, I. (2013). Sociological Analysis of the Effects of Modernization on Iranian Families and the Need for an Iranian-Islamic Model. *Women in Culture and Arts Journal*, 5(1), 61-82. doi:10.22059/jwica.2013.30353 [In Persian]
- Tayyeb-Hosseini, S.-M. (2007). *Mufradāt al-Quran*. Research Institute of Seminary and University. [In Persian]
- Ṭuraiḥī, F.-b.-M. (1996). *Majmā' al-Baḥrayn*. Mortazavi. [In Arabic]
- Ṭūsī, M.-b.-H. (1990). *Misbāḥ al-Mutuhajjid*. Fiqh al-Shi'a Institute. [In Arabic]
- Zarvandi, J., & Rahmani, N. (2022). Presenting a Model and Content Analysis of the Supreme Leader's Statements on the Islamic Lifestyle. *Scientific Quarterly of Applied Quran and Hadith Studies*, 2(1), 21-45. [In Persian]

How to cite:

Rezaei, H. (2025). Examining Doctrinal Strategies to Counter the Promotion of Western Lifestyles through Ayatollah Khamenei's Quranic Perspective. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 25-48.
doi:10.22034/jksl.2024.453196.1342

Gold as a Measure of Goods and Services: Issuance of Electronic Gold Voucher with Reference to Quranic Teachings

Vahid Salimi¹  Soheila Parastegari^{2*}  Mahbubeh Sadat Fadavi³ 

1. PhD Candidate in Quranic Sciences and Hadith, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran. (Corresponding Author).

3. Associate Professor, Department of Management, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

Corresponding Email: soheilaparastegary@gmail.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.430853.1293>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.3.7>

Article History:

Received: 2024-01-01

Revised: 2024-07-11

Accepted: 2024-08-30

Online First: 2024-12-30

Keywords

Quranic Teachings,

Inflation,

Measure of Goods and Services,

Naqdain,

Electronic Gold Voucher.

Type of Article:

Research

This article is taken from the doctoral thesis of "Vahid Salimi" under the title "Quran model of better choice with a business approach" which was supervised by "Dr. Soheila Parstgari" and consulted by "Dr. Mahbobeh". Sadat Fadavi" in "Islamic Azad University, branch of Isfahan (Khorasgan)".

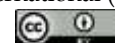
Abstract: The foundational structure of monetary economics and the prerequisite for realizing a resilient economy is the shift towards a resilient currency. As the nature of money changes, one should expect the structure of the economy to follow suit. The economic problems of Iran stem from a real (not hypothetical) issue known as "inflation," which itself arises from a faulty credit-based system in the economy, referred to as "fiat money." This study addresses the challenges of inflation, sanction vulnerability, and the devaluation of currency, all of which are inherently linked to the credit-based nature of money. The solution to these issues lies in transitioning from fiat money to a stable form of currency, as Islam provides a comprehensive framework for achieving an optimal life, which is integral to the realization of a new Islamic civilization. Alongside the immutable principles of transactions, Islam has left room for discovering practical methods that align with contemporary needs. Through an examination of Quranic teachings, it becomes evident that the Quran uses the term "Naqdain" (precious metals) rather than "money," highlighting the importance of maintaining a relationship between goods. In this research, based on Quranic principles and employing a descriptive-analytical method, the concept of issuing an electronic gold voucher with a serial code is proposed. This system would involve using gold in trade through electronic gold vouchers based on smart cards, as well as physically (through minted vouchers). Each gold unit would carry a serial number, and by tracking the code (serial number) of circulating vouchers, financial transactions by individuals or organizations can be monitored, thus preventing economic corruption. The adoption of gold as a measure of value would also reduce inflation and eliminate systemic usury.

How to cite:

Salimi, V. , Parastegari, S. and Fadavi, M. S.(2025). Gold as a Measure of Goods and Services: Issuance of Electronic Gold Voucher with Reference to Quranic Teachings. *Quran, Culture And Civilization*,5 (4), 49-71. Doi: 10.22034/jksl.2024.430853.1293

©2024 by the authors. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



طلا معیار سنجش کالا و خدمات؛ صدور حواله کددار الکترونیکی طلا
با تکیه بر آموزه‌های قرآنی*



دریافت: ۱۴۰۲-۱۰-۱۱
بازنگری: ۱۴۰۳-۰۴-۲۱
پذیرش: ۱۴۰۳-۰۶-۰۹
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳-۱۰-۱۰

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.430853>



وحید سلیمی^۱

سهیلا پرستگاری^۲

محبوبه سادات فدوی^۳



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.3.7>

مقاله: پژوهشی

چکیده

زیربنایی‌ترین ساختار اقتصاد پول و پیش‌نیاز تحقق اقتصاد مقاومتی، حرکت به سمت پول مقاوم است. با تغییر ماهیت پول، باید انتظار داشت ساختار اقتصاد تغییر کند. مشکلات اقتصاد ایران ریشه در امری واقعی (نه حقیقی) به اسم «تورم» دارد. تورم خود نیز زائیده یک امر اعتباری غلط در اقتصاد به اسم «پول اعتباری» است. مسئله این پژوهش چالش تورم و تحریم‌پذیری و کاهش ارزش پول است که بی‌ارتباط با اعتباری بودن پول نیست. این موضوع با تغییر بستر معیشت جامعه از پول اعتباری به پول ثابت امکان‌پذیر است؛ زیرا اسلام تمام شئون دست‌یابی به زندگی احسن را برای انسان در مسیر دست‌یابی به تمدن نوین اسلامی در نظر گرفته و در کنار احکام ثابت معاملات، عرصه را برای کشف شیوه کاربردی متناسب با مقتضیات باز گذاشته است. با مذاقه در آموزه‌های قرآنی مشخص شد قرآن به جای استعمال واژه «پول»، از «نقدین» به‌عنوان حفظ نسبت میان کالا نام برده است. در این پژوهش و مطابق با آموزه‌های قرآنی، با روش توصیفی تحلیلی، ایده صدور حواله کددار الکترونیکی طلا ترسیم شده است. بر این مبنای، طلا در معامله‌های تجاری در قالب حواله کددار الکترونیکی طلا مبتنی بر کارت‌های هوشمند و نیز به صورت فیزیکی (ضرب حواله کددار) استفاده می‌شود. هر واحد پول طلا دارای شماره سریال است. با رصد کد (شماره سریال) حواله در گردش، تراکنش مالی افراد یا سازمان‌ها از بروز مفاسد اقتصادی جلوگیری می‌شود. کاهش تورم و حذف ربای سیستمی از دیگر آثار استخدام طلا به‌عنوان حافظ نسبت کالا است.

واژگان کلیدی: آموزه‌های قرآنی، تورم، معیار سنجش کالا و خدمات، نقدین، حواله کددار الکترونیکی طلا.

استناد به مقاله:

سلیمی، وحید؛ و همکاران. (۱۴۰۳). طلا معیار سنجش کالا و خدمات؛ صدور حواله کددار الکترونیکی طلا با تکیه بر آموزه‌های قرآنی. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۴۹-۷۱.

Doi: 10.22034/jksl.2024.430853.1293

* این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری «وحید سلیمی» تحت عنوان «الگوی قرآنی به‌ترگزینی با رویکرد تجارت» است که با راهنمایی «دکتر سهیلا پرستگاری» و مشاوره «دکتر محبوبه سادات فدوی» در «دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان» انجام پذیرفته است.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول). soheilaparastegary@gmail.com

۳. دانشیار گروه مدیریت، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.



۱. بیان مسئله

توسعه جوامع انسانی و پیچیده‌تر شدن روابط اقتصادی، تقاضایی فزاینده برای یک سیستم پرداخت کارآمد ایجاد کرد که بتواند مبادلات را تسهیل و تسریع نماید. در این راستا، نیاز به یک واحد اندازه‌گیری مشترک برای ارزش کالاها احساس شد و در نتیجه، پول به عنوان یک واسطه مبادله‌ای کارآمد پدید آمد. «آنچه باعث اختراع پول شد در وهله نخست، نیاز به انجام مبادله آسان و سریع و کاهش هزینه مبادله از راه تلقی پول به عنوان سنجش ارزش و واسطه مبادله، با سازوکار انتقال ذخیره ارزش کالا و دارایی و سرمایه و در مرحله دوم، پدید ساختن رابطه غیرمستقیم بین تولید و مصرف بود. یکی از چالش‌های مهم اقتصاد ایران رشد بالای نقدینگی بوده است. بر اساس آمارهای بانک مرکزی، میزان نقدینگی کشور در نیم‌قرن اخیر بیش از ۳۵۰۰ برابر شده است؛ در حالی که تولید ملی در این دوره کمتر از سه‌برابر افزایش یافته است» (مطهری‌نژاد، ۱۴۰۱، ص ۱۴۱). موضوع تورم، تحریم‌پذیری، کاهش ارزش پول و لزوم جبران کاهش ارزش پول در دهه‌های اخیر، از مباحث چالش‌برانگیز محافل اقتصادی و فقهی بوده که بی‌ارتباط با اعتباری بودن پول رایج کشور نیست. تورم خود مولود یک امر اعتباری غلط در اقتصاد به «اسم پول» است. مشکلات اقتصاد ایران ریشه در امری واقعی (نه حقیقی) به اسم تورم دارد که خود مسبب مشکلاتی دیگری است؛ به طوری که حتی مشکلات رکود تورمی، فقر، شکاف طبقاتی و بیکاری نیز به تورم برمی‌گردد. به عبارتی «اقتصاد در کشور ایران طوری شکل گرفته که تورم، ذات نظام اقتصادی تلقی می‌شود» (مهرآرا، ۱۳۹۳).

اثبات و قبول هر فرض از نظر اسلام بدان معناست که عمل به فرض دیگر، تجویز ظلم عظیم در سطح جامعه خواهد بود؛ چراکه اگر ربا ظلم است، در صورتی که جبران کاهش ارزش پول واجب باشد و جبران نگردد، در سطح کلان حقوق عظیمی از افراد ضایع خواهد شد که این خود ظلمی دیگر است. بنابراین اگر جبران کاهش ارزش پول مصداقی از رباست، راهکار جبران کاهش ارزش پول از نگاه اسلام چیست؟ اسلام چطور به فرض الحسنه تشویق می‌کند، در حالی که با در نظر گرفتن قاعده فقهی «لا ضرر»^۱، نباید از ارزش و مالیت پول قرض دهنده کم شود و از طرف دیگر، بهره و ربا نیز حرمت دارد؟ دین اسلام تمام شئون دست‌یابی به زندگی احسن را برای انسان در نظر گرفته است. انسان موجودی با آفرینش احسن (تین: ۴) است که توسط احسن الخالقین (مؤمنون: ۱۴) با برنامه‌ای احسن (قرآن کریم) برای انجام عملکرد احسن (ملک: ۲) و گفتاری احسن (زمر: ۲۱) پا به زندگی احسن گذاشته است تا به سعادت احسن (رعد: ۲۹) برسد. اسلام به مسئله اقتصاد به عنوان جزئی از مجموعه قوانین خود توجه کرده است (بقره: ۲۸۲). احکام دقیقی که با ذکر جزئیات در تمام مراحل تنظیم سند معاملات تجاری، در آیه ۲۸۲ بقره به عنوان طولانی‌ترین آیه قرآن (بقره: ۲۸۲) ذکر شده، بیانگر توجه عمیقی است که قرآن نسبت به نظام معاملات تجاری مسلمین و نظم کار آن‌ها دارد. پس منطقی به نظر می‌رسد قرآن کریم که به طور دقیق نکات ریز معاملات تجاری را مورد توجه قرار داده است، به موضوع مهمی همچون معیار سنجش کالا و خدمات نیز توجه کند؛ چون ممکن است بتواند از مسیر بهترگزینی یا حتی تأیید تقدین رایج در عصر نزول یا حتی پیش از عصر نزول از آن مورد مذاقه قرار گیرد. استخدام «حافظ نسبت کالا» برآمده از مبانی فرهنگ اسلامی (سیستمی برای حفظ ارزش واقعی کالاها)، می‌تواند راهگشای عبور از چالش‌های فعلی باشد و قطعه مهمی از پازل تمدن نوین اسلامی را تکمیل کند. به همین خاطر برای برون‌رفت از این معضلات، ایده به‌کارگیری معیار سنجش کالا و خدمات به جای پول اعتباری ضروری است.

۱. قاعده لا ضرر از قواعد مشهور فقهی است که در بیش تر ابواب فقه کاربرد دارد و مضمون آن این است که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و هرگونه ضرر و اضرار در اسلام نفی شده است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۱۸).

پژوهش حاضر برای تحقق این امر با روش توصیفی تحلیلی، تلاش می‌کند به این سوالات پاسخ دهد: ۱. شاخصه‌های معیار سنجش کالا و خدمات از نگاه آموزه‌های قرآنی چیست؟ ۲. اگر طلا از نگاه آموزه‌های قرآنی یکی از مصادیق حفظ نسبت میان کالا و خدمات است، ادله تاریخی فرهنگی و قرآنی و فقهی آن کدام است؟ ۳. عملیاتی شدن طلا به‌عنوان معیار سنجش کالا و خدمات، چگونه با دولت الکترونیک محقق می‌شود؟ ۴. آثار و چالش‌های معیار سنجش کالا و خدمات با طلا چیست؟

۱-۲. پیشینه پژوهش

مطالعه حاضر با تکیه بر آموزه‌های قرآنی، به دنبال بررسی طلا به‌عنوان معیار سنجش کالا و خدمات مبتنی بر دولت الکترونیک به‌منظور حفظ ارزش پول ملی و نیز کاهش نرخ تورم است. با جست‌وجو در مقالات، مطالعه‌ای درباره اهداف تحقیق حاضر یافت نشد. به همین دلیل این تحقیق از بُعد موضوع، یعنی ارائه شاخصه‌های معیار سنجش کالا و خدمات از نگاه آموزه‌های قرآنی و ارائه ادله تاریخی و قرآنی و فقهی تبیین طلا به‌عنوان معیاری صحیح با قابلیت سنجش کالا و خدمات نوآوری دارد؛ البته در ارتباط با مدل پول هوشمند در بازار سهام ایران و اصول و مبانی نظام پولی در اقتصاد اسلام، مطالعات زیر صورت گرفته است:

ترکزاده و همکاران در پژوهشی با عنوان «ارائه مدل پول هوشمند در بازار سهام ایران، مبتنی بر تئوری داده‌بنیاد» با روش داده‌بنیاد اشتراوس و کوربین نشان داده‌اند که مدل به‌دست‌آمده از شرایط علی شامل عوامل کلان اقتصادی، وضعیت بازارهای جهانی، فضای سیاسی کشور، عوامل مربوط به صنایع و شرکت‌ها، شرایط زمینه‌ای شامل قوانین و مقررات وضع شده از سوی دولت، قوانین و مقررات وضع شده از سوی سازمان و زیرساخت‌های معاملاتی، شرایط مداخله‌گر شامل رفتار سرمایه‌گذاران حقوقی و حقیقی و رفتار بازارهای موازی، مقوله‌محوری به معنای ورود پول هوشمند به بازار سهام ایران، و راهبردها شامل راهبرد ورود به بازار و راهبرد کسب بازده است. همچنین در این مقاله، پیامدهای ورود پول هوشمند در دو سطح خرد و کلان عنوان شده که افزایش نقدینگی و ارزش معاملات از پیامدهای خرد است و در سطح کلان منجر به توسعه و گسترش بازار می‌شود.

یافته‌های پژوهش عیوضلو با عنوان «اصول و مبانی نظام پولی در اقتصاد اسلام» نشان داد، با تکیه بر رویکرد سیستمی و استفاده از اصول موضوعه اسلامی و زنجیره‌ای مرتبط به‌هم، اصول کلی نظام پولی در چهارچوب اقتصاد اسلامی استنتاج شده است. بدیهی است این اصول جنبه فرضیه‌ای دارد؛ بنابراین طی زمان قابل تغییر و تکمیل است. با این روش سه معیار کارایی و عدالت و تراضی در جایگاه معیارهای تطبیقی اسلامی و نیز چهار مبنای اساسی نظام پولی اسلامی در چهارچوب عقده‌های مشروع اسلامی و شرایط بازار عادلانه به این شرح معرفی شده است: ۱. ارزش پول به‌صورت سنج‌ای از عدالت اجتماعی، ۲. تبعیت قیمت پول از بازار حقیقی عادلانه کالاها و خدمات، ۳. امکان تعیین قیمت سایه‌ای برای پول و سرمایه نقدی، ۴. تراضی حقیقی در رفتار اقتصادی و مالی.

۱-۳. مفاهیم و اصطلاحات

الف) ربا: ربا به افزون شدن سود و زیادتیر از اصل مال گرفتن معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۴۰). از نگاه فقها، ربا بر دو گونه است: «نخست ربای در قرض، یعنی سود گرفتن در برابر قرض دادن؛ دوم ربای در معامله، به این معنا که فروشنده مقداری از جنسی را که دیگران با وزن یا پیمانه می‌فروشند، به زیادتیر از همان جنس بفروشد» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۴۶). در اینجا منظور از ربا، ربا در معاملات تجاری است. ربا مورد نهی شدید خداوند قرار گرفته است؛ به‌صورتی که در قرآن رباخوار مانند کسی که به خدا و رسولش اعلان جنگ می‌کند، معرفی شده است:

«فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» (بقره: ۲۷۹): پس اگر [این کار] را نکردید، بدانید که از سوی خدا و رسولش در جنگید.

علامه طباطبایی معتقد است: شدتی که خداوند درباره مسئله ربا و رباخواری به کار برده، درباره هیچ یک از فروع دین، غیر از تبری از دشمنان خدا به کار نبرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۰۹). یکی از دلایل و توجیحات رباخواران، بهانه کاهش ارزش پول اعتباری است.

ب) پول: پول ارزش مبادله‌ای محض اشیا و وسیله انتقال ارزش خدمت، کالا، دارایی و سرمایه است. پول استعداد و توانایی انتقال هر کدام از این موارد را به صورت قرض، امانت، اجاره یا مالکیت از فردی به فرد دیگر داراست، اما هیچ کدام از آن‌ها نیست و عینیت خارجی ندارد؛ بلکه میزان ارزش کالا، دارایی یا سرمایه به واسطه انتقال است (ابوالحسنی، ۱۳۹۲، ص ۳). منظور از پول اعتباری پولی است که بر خلاف طلا و نقره ارزش ذاتی ندارد و ارزش آن حاصل اعتبار و توافق بین الاذهانی است؛ تمام ارزشش حاصل اعتبار است و ذاتاً ارزش و پشتوانه‌ای ندارد که ارزشمند باشد (حائری شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۵۹).

ج) پول دیجیتال: پول الکترونیکی از لحاظ ساختاری عبارت از بیت‌های موجود در حافظه رایانه است که ارزشی برابر با ارزش پول نقد دارد (جلیلی، ۱۳۷۹، ص ۴۱) و می‌تواند جایگزینی الکترونیک برای پول نقد قرار گیرد. این پول با استفاده از سیستم‌های آنلاین محاسبه و منتقل و در یک دستگاه الکترونیکی نمایش داده می‌شود. دستگاه موردنظر می‌تواند نرم‌افزاری مانند یک سیستم بانکی، یک ارائه‌دهنده خدمات پرداخت، یک قطعه سخت‌افزاری مانند یک گوشی هوشمند یا یک دستگاه مغناطیسی مانند یک کارت اعتباری باشد. پول الکترونیک مانند اسکناس یا سکه به شکل فیزیکی قابل لمس نیست، ولی می‌توان آن را با استفاده از دستگاه خودپرداز به پول نقد فیزیکی نیز تبدیل کرد. کار پول دیجیتال چیزی شبیه به کار پول واقعی است. کاربرد پول الکترونیک که در حساب‌های بانکی ذخیره می‌شود، می‌تواند بسیار شبیه به پول نقد واقعی باشد.

د) تورم^۱: تورم عموماً به معنی افزایش غیرمتناسب سطح عمومی قیمت در نظر گرفته می‌شود (گولد، ۱۳۸۴، صص ۲۷۸-۲۷۹). تورم، روند افزایشی و نامنظم افزایش قیمت‌ها در اقتصاد است. هر چند بر پایه نظریه‌های گوناگون، تعریف‌های متفاوتی از تورم ارائه می‌شود، تمامی آن‌ها به روند افزایشی و نامنظم افزایش در قیمت‌ها اشاره دارد. تورم و کاهش ارزش پول، جزء ذاتی پول اعتباری است. تورم و نوسان قیمت می‌تواند یک امر ذاتی و درونی برای پول‌های اعتباری باشد و هر کجا پول اعتباری وجود داشته باشد، تغییرات ارزش واقعی پول در مقابل کالاها و خدمات و کاهش ارزش پول و بی‌عدالتی و توزیع ناعادلانه درآمد، دور از انتظار نیست. در این نوشتار مراد از تورم «کاهش ارزش ریال» است.

۲. شاخصه‌های معیار سنجش کالا و خدمات از نگاه آموزه‌های قرآنی

در آموزه‌های قرآنی، مباحث تجاری جامعه اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ به طوری که خداوند بزرگ‌ترین آیه قرآن را به این موضوع مهم اختصاص داده است (بقره: ۲۸۲). از آنجاکه اسلام در مواردی از جمله معاملات تجاری، راهبردها، خط‌مشی، سیاست‌ها و قوانینی کلی دارد، این راهبردها با به‌ترگزینی از نظریات و تجارب موفق بشری در حوزه بین‌الملل، می‌تواند به قانون، ابزار، تکنیک، مبانی و مدل بومی تبدیل شود. یکی از این موارد که این پژوهش به آن می‌پردازد، بحث «پول طلا» به‌عنوان یکی از معیارهای ثابت سنجش کالا است. شاخصه‌های معیار سنجش کالا و خدمات، از نگاه آموزه‌های قرآنی قابل استخراج است و در ادامه به چند مورد اشاره می‌کنیم.

۱-۲. توجه به میزان و مکیال

در آموزه‌های قرآنی، بر ضرورت توجه به «میزان و مکیال» تأکید شده است:

1. Inflation.

«فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف: ۸۵): پس پیمانۀ و ترازو را تمام نهدید و اموال مردم را کم مدهید و در زمین پس از اصلاح آن فساد مکنید.

مفسران معادل‌هایی چون پیمانۀ، معیار، مقیاس، ترازو و وسیلهٔ سنجش را در تبیین مکیال و میزان بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۵۱). مسلماً اگر منظور از مکیال و میزان، معیارهای سنجش در جامعه باشد، در نظام‌های پولی جدید، «پول‌های اعتباری» مهم‌ترین وسیله، معیار مبادلات است. واژه «اشیاء» جمع «شیء» به معنای «چیز» است و «چیز» همه آنچه معقول است و از دارایی‌های مادی و غیرمادی مردم به حساب می‌آید، شامل می‌شود. منظور از «بخس اشیاء ناس»، همان کم گرفتن و کم بهادادن به اشیاء مردم است و همه‌گونه بهره‌کشی را شامل می‌شود. چون روشن است که «جمع مضاف» (اشیاء) مانند کلمهٔ دارای «ال تعریف» معنای عموم دارد (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۷، ص ۳۱۷). شاید «اشیاء هم»، به حسب منط، کاهش ارزش پول را نیز شامل شود؛ زیرا مخدوش نمودن ارزش پول‌های اعتباری از طریق ایجاد تورم، می‌تواند در زمرهٔ ایجاد «نقص در مکیال و میزان» باشد که خداوند از آن نهی کرده است. قرآن کریم کمبود ایجادشده در یکی از عوَضین یک طرف معامله در دادوستد را نمی‌پذیرد (مطففین: ۱-۵). شیخ انصاری در کتاب المکاسب، تطفیف یا کم‌فروشی را ذیل عنوان «اموری که ذاتاً حرام است و به‌همین خاطر اکتساب با آن‌ها نیز حرام است» مطرح کرده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۳). آیت‌الله سبحانی حرمت کم‌فروشی را از ضروریات فقه دانسته است (سبحانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۵). بنابراین تطفیف شامل کالا و نیز معیار سنجش کالا و خدمات می‌شود و در هر صورت مورد پذیرش نیست. روایات متعددی بر «ضرورت حفظ اموال مسلمین» تأکید و حتی ضرورت آن را معادل حفظ جان تلقی کرده است. رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «احترام مال مسلمان، مانند احترام خون اوست» (حر عاملی، ۱۹۸۳، ج ۸، ص ۵۹۹). این روایت بر عدم حلیت تصرف در اموال دیگران بدون اذن و طیب خاطر مالک دلالت می‌کند.

پول اسلامی باید کالایی باشد که اعتبار پولی یافته باشد؛ این در حالی است که پول جهانی اعتباری است که بر آن اعتبار پولی تعریف شده است، به این معنا که تولید ناخالص ملی که پشتوانه پول‌های رایج جهانی است، به‌صورت اعتباری است و اسکناس هم به‌صورت اعتبار و قراردادی، پول نامیده می‌شود. اگر اعتبار فرضی چنین پولی که پشتوانهٔ مشخص کالایی ندارد، از بین برود، با تغییر این اعتبار، ارزش پول نیز تغییر می‌کند؛ زیرا پول رایج کشور ثابت نیست؛ درحالی‌که قرآن از پول طلا سخن به میان آورده است:

«وَسَرَّوْهُ بِثَمَنِ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ» (یوسف: ۲۰): او را به بهای کمی معادل چند درهم فروختند.

مقصود از «دراهم» پول خردی از جنس نقره بود که در آن روزگار در میان مردم رواج داشت (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۴۵). اگر معیار سنجش کالا و خدمات در جامعهٔ اسلامی به‌گونه‌ای طراحی شود که تورم‌زا نباشد و کاهش ارزش سرمایهٔ مردم را به همراه نداشته باشد، مشکلاتی از این قبیل به وجود نخواهد آمد.

۲-۲. حفظ مصالح عمومی جامعه

یکی دیگر از شاخصه‌های معیار سنجش کالا و خدمات از نگاه آموزه‌های قرآنی، آیاتی است که در مجموع به حفظ مصالح عمومی جامعه اشاره دارد. از معضلات اقتصاد ایران خلق پول بدون پشتوانه (خلق پول از عدم) است که شکاف طبقاتی عجیبی در جامعه ایجاد می‌کند و یک ربای سیستمی را رقم می‌زند. «بانک‌های ربوی و جوه مازاد سپرده‌ها را به صورت وام و اعتبار در اختیار متقاضیان قرار می‌دهند و آنان با افتتاح حساب سپرده‌های دیداری، وجوه دریافتی را به حساب دیداری واریز و به تدریج برداشت می‌کنند. در نتیجه بانک بعد از کسر ذخیرهٔ قانونی و احتیاطی سپردهٔ دیداری جدید، وجوه مازاد آن را دوباره به شکل وام و اعتبار در اختیار متقاضی دیگری قرار

می‌دهد و در نتیجه بانک‌ها وجوه اعتباری جذب‌شده را چندین بار وام و اعتبار می‌دهند و این چنین خلق پول می‌کنند» (توتونچیان، ۱۳۷۵، ص ۵۹). از نظر فقهی، خلق پول بانکی برداشت از جیب مردم و اکل مال به باطل قلمداد می‌شود؛ زیرا بانک در مقابل «هیچ» به کسب مال مبادرت می‌کند. آیت‌الله مکارم شیرازی نیز بر اساس استفتایی که از ایشان منتشر شده است، «خلق پول از هیچ» را از سوی بانک‌ها را حرام و مصداق اکل مال به باطل دانسته است.^۱ خلق پول از مهم‌ترین پدیده‌های مخرب اقتصادی است که آثار منفی در اقتصاد به جای می‌گذارد که از جمله آن‌ها می‌توان به بی‌ثباتی اقتصادی، ایجاد تورم افسارگسیخته، تبعیض و نقض عدالت اشاره کرد. از سوی دیگر، منع سوءاستفاده از حق که مستفاد از ادله قاعده لاضرر است، بر ممنوعیت خلق پول دلالت دارد. ملاکی که در برخی روایات برای حرمت ربا بیان شده، عبارت از کسب سود بدون هیچ مابازانی است که بر خلق پول نیز بی‌کم و کاست صادق است و با تنقیح مناط قطعی می‌توان حرمت ربا را به آن تعمیم داد (محققان، ۱۴۰۱، ص ۵۹). دولت به هر دلیلی، از طریق انتشار پول به اموال مردم دست‌اندازی می‌کند و حرمت اموال مردم شکسته می‌شود؛ درحالی‌که این موجب ضمان است و مشروعیت ندارد.

از معضلات یکسان‌انگاری‌های مدرن، یکسان‌انگاری‌های گرانی و تورم است؛ درحالی‌که در گذشته نیز گرانی بوده و این چیز عجیبی نیست؛ اما تورم یک پدیده مدرن است. خلق پول از عدم به دلیل ایجاد تورم و کاهش ارزش سرمایه‌های مردم، موجب ضرر در اصل سرمایه است؛ درحالی‌که قرآن به حفظ اصل سرمایه‌های مردم اذعان دارد:

«فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹): سرمایه‌های شما از آن شماس است [یعنی اصل سرمایه، بدون سود]. نه ستم می‌کنید و نه بر شما ستم وارد می‌شود.

در آیات مرتبط با معاملات تجاری، بر حفظ مصالح عمومی مسلمانان تأکید شده است. خداوند در آیه زیر:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء: ۲۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال یکدیگر را به باطل نخورید؛ مگر اینکه تجارتي باشد که با رضایت شما انجام گیرد.

پس از مسئله ایمان، به بعضی از مصالح عمومی جامعه از جمله عاری بودن معاملات از «اکل مال به باطل و تراضی طرفین معامله» اشاره می‌کند. «ادای حق پیمانانه، حفظ اصل اموال مردم و حفظ ارزش اموال مردم» در آیه «فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ»^۲ (اعراف: ۸۵) نیز به این مهم اشاره دارد. درحالی‌که با وجود تورم در ساختار بانکداری، از ارزش اصل سرمایه مردم روزبه‌روز کاسته می‌شود. باید توجه داشت که اموال مردم حق الناس است (اسرا: ۳۵) و نص قرآن بر ثابت ماندن ارزش پول و سرمایه مردم (بقره: ۲۸۲) تأکید می‌کند؛ به طوری‌که نباید با ایجاد تورم به اموال مردم خسارت وارد کرد (شعرا: ۱۸۱-۱۸۳). علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است: «کلمه قسطاس به معنای ترازویی است که متاع را از نظر وزن با آن می‌سنجند» (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۴۴۱).

۲-۳. اصالت مالکیت خصوصی

اسلام مالکیت خصوصی را محترم می‌شمارد و به رسمیت می‌شناسد. «دایره مالکیت خصوصی و شخصی محدود به آن قسم از اموال منقول و غیر منقول است که فرد تحت ضوابطی به دست می‌آورد. اسلام این‌گونه مالکیت را به عنوان احترام به حقوق فرد و به جهت حفظ انگیزه‌های کار و کوشش به رسمیت شناخته، تا هر کسی به اندازه توانایی و کارآیی خود کار کند و بازده کار خود را مالک گردد» (رضوانی، ۱۳۸۶، ص ۴۰۶). شهید مطهری معتقد است: «اسلام دارای نظام و دانش اقتصادی است. در مسئله اصالت مالکیت فردی یا

۱. این کار مصداق بارز اکل مال به باطل است؛ زیرا سرمایه‌ای وجود ندارد که آن‌ها به وسیله آن معامله کنند؛ از سوی دیگر نیز باعث تورم و ضرر و زیان جامعه است و در مجموع بی‌شبهت به یک نوع کلاهبرداری نیست که آن هم حرام است (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی).

۲. حق پیمانانه و وزن را ادا کنید و بر اشیا و اجناس مردم عیب مگذارید و چیزی از ارزش اموال آن‌ها را کم نکنید.

جمعی، هر دوی آن‌ها را با توجه به مقتضیات و شرایط موجود از نظر اسلام معتبر می‌دانند. آزادی اقتصادی را البته با قید عدم خسارت به جمع می‌پذیرد و در مجموع بر رعایت مصالح جامعه در فعالیت‌های اقتصادی تأکید دارد. بر استقلال و اقتدار اقتصادی جامعه اسلامی تأکید می‌کند. افزایش ثروت ملی را مهم می‌داند و بیش از همه بر عدالت اجتماعی تأکید دارد» (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۹۲). بنابراین مالکیت فردی محترم است و تصرف در اموال دیگران، جز از راه معاملات صحیح و بر اساس رضایت، مورد پذیرش نیست. بر این مبنا آنچه جایگزین ریال می‌شود، باید مانع خدشه به مالکیت فردی باشد.

۲-۴. حفظ استقلال کیان اسلامی

بر مبنای آموزه‌های قرآنی، جامعه اسلامی باید در استخدام معیار سنجش کالا به صورت مستقل عمل کند. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «اِحْتِجَ إِلَى مَنْ شِئْتَ تَكُنْ أَسِيرَهُ. به هر کس که خود را محتاج کنی، اسیر او می‌شوی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۴۰۰). بنابراین الگوگیری و وابستگی به بیگانگان در هر مقوله‌ای، از جمله استخدام معیار سنجش کالا، در آموزه‌های اسلامی جایگاهی ندارد؛ همچنانکه امیرالمؤمنین می‌فرمود «لا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بَخِيرٍ مَا لَمْ يَلْبَسُوا لِبَاسَ الْعَجَمِ وَيَطْعَمُوا أَطْعَمَةَ الْعَجَمِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ. همیشه این امت در خیر و خوشی به سر خواهد برد؛ تا وقتی که لباس بیگانگان را نپوشیده و غذاهای آن‌ها را نخورده باشد. اما روزی که چنین کرد (نیازهای اساسی‌اش را با محصول و تولیدات بیگانگان تأمین نمود و عادت به استفاده از کالای خارجی یافت)، خداوند ایشان را گرفتار ذلت و خواری خواهد ساخت» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶، ص ۳۲۳). از طرفی دیگر بر اساس نص قرآن، قدرت‌یابی مسلمانان و رسیدن آنان به حدی از شکوه و عظمت ضرورت دارد؛ به طوری که دشمنان هرگز جرأت تعرض به جامعه اسلامی را به خود ندهند یا حتی به فکر آسیب زدن به آن نیفتند: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ. هر چه از نیرو و امکانات در توان دارید، بسیج کنید تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خودتان را بترسانید» (انفال: ۶۰). چنین اقتداری علاوه بر امور سیاسی و فرهنگی، شامل عرصه اقتصاد، از جمله استخدام معیار سنجش کالا نیز می‌شود. بر اساس قاعده نفی سبیل می‌توان گفت، پول در جامعه اسلامی باید توسط خود مسلمانان تدبیر و به کارگیری شود، نه تحت سلطه بیگانگان. مصداق بارز این مقوله، وابستگی و گره خوردن ریال به دلار است. آنچه جایگزین ریال می‌شود، باید این هنر را داشته باشد که تورم‌گریز، تحریم‌ناپذیر، فسادناپذیر، تقسیم‌پذیر و فاقد شبهه ربوی باشد؛ همچنین امنیت به کارگیری، قابلیت کنترل بر عرضه، محبوبیت و پذیرش عمومی، مطلوبیت جهانی، غیرفصلی بودن، برخورداری از پشتوانه ملی، مولد اقتصاد و موجب تسهیل گردش سرمایه باشد و در عین اینکه حافظ مصالح عمومی جامعه است، به تقویت و حفظ کیان جامعه کمک کند. طلا یکی از مصادیقی است که این ویژگی‌ها را دارد و به عنوان معیار سنجش کالا و خدمات در آموزه‌های قرآنی مطرح شده است.

۳. طلا معیاری برای سنجش کالا و خدمات

اگر موقعیت طلا و نقره را در اجتماع و نقش آن‌ها را در حفظ قیمت‌ها و سنجش نسبت‌ها میان اجناس و اموال به دقت در نظر بگیریم، به خوبی روشن می‌شود که نقدین در حقیقت نمایش‌دهنده نسبت‌هایی است که هر چیز نسبت به چیزهای دیگر دارد و به همین خاطر که «نمایش‌دهنده نسبت‌ها یا به عبارتی اصلاً خود نسبت‌هاست، در نتیجه با بطلان آن، همه نسبت‌ها باطل می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۴۴۱). بنابراین قرآن کاربرد استفاده از نقدین را حفظ نسبت میان قیمت کالاها در بازار می‌داند. این مهم در ادامه، از طریق ادله تاریخی و قرآنی و فقهی بررسی می‌شود.

۳-۱. ادله تاریخی و فرهنگی

سابقه رواج سکه فلزی به قرن هشتم پیش از میلاد در لیدیا واقع در آسیای صغیر می‌رسد. در قرن چهارم پیش از میلاد، ایران نخستین کشوری بود که نسبت برابری سکه‌های نقره و طلا را بر مبنای ۱۳۱۲ و یک قرار داد (مورگان، ۱۳۷۱، ص ۱۵). ایرانیان به تقلید از رومیان، به ضرب سکه‌ای از طلا اقدام کردند (مقریزی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۱-۶۲). ظهور اسلام در زمان حاکمیت نظام پولی دو پول فلزی سکه‌های طلا و نقره بود و معاملات معمولاً با دینار صورت می‌گرفت، تا اینکه عبدالملک مروان، به توصیه امام باقر علیه السلام سکه‌های رایج را جمع‌آوری و سکه‌های اسلامی ضرب کرد (دمیری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۹۷). بررسی تاریخ تحولات درهم (پول نقره) و دینار (پول طلا) و نسبت‌های موجود میان این دو در اعصار مختلف، نشان می‌دهد که در زمان صدور روایات معصومین علیهم السلام، میان این دو نقد اسلامی یک معادله ارزشی و وزنی وجود داشت و آن‌ها به یک نسبت با هم برابر بودند. این نسبت از نظر ارزش، معمولاً یک به ده و ده درهم نقره با یک دینار طلا برابر بود (بیهقی، ۱۹۶۱، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۲).

به‌کارگیری طلا توسط ایرانیان از زمان قدیم تا فرهنگ مدرن، در هنر و به‌ویژه در طراحی زیورآلات قابل مشاهده است. غفلت از درک تمدنی وضعیت ایرانیان در سده اخیر، نه تنها موجب عقیم ماندن پروژه انقلاب اسلامی خواهد شد، بلکه بر تقویت فرهنگ غرب‌زدگی در ایران و افزایش بحران فرهنگی و تنش‌های بزرگ اجتماعی در آینده خواهد افزود. متولی امامی می‌نویسد: «تمدن‌ها برآمده از تفکر و فرهنگ یک جامعه هستند و پول اعتباری برآمده از فرهنگ و جامعه غربی است؛ زیرا پول اعتباری یک نظام تمدنی ایجاد کرده است (مثل بانک، بیمه، اوراق قرضه و غیره) و تمامی این‌ها زاینده فرهنگ و تفکر و بینش غیرتوحیدی غرب است. اما نهاد پولی در فرهنگ و تفکر اسلامی، پول طلاست که حول خود، نهادهایی از جمله نهاد بیت‌المال، زکات و قرض را شکل می‌دهد. دلیل اینکه جامعه ما نمی‌تواند با پول اعتباری کنار بیاید و همیشه در بحران پولی، اقتصادی، تورمی و تحریمی قرار دارد، این است که فرهنگ و تفکر حاکم بر کشور ما با پول اعتباری بیگانه است و نمی‌تواند با نهاد تمدنی پول اعتباری سازگار باشد» (متولی امامی، ۱۳۹۷، صص ۶۸-۵۲).

۳-۲. ادله قرآنی

در قرآن، معیار سنجش کالا و خدمات با واژه‌هایی چون ثمن و درهم (یوسف: ۲۰)، دینار (آل عمران: ۱۴ و ۷۵)، ذهب و فضّه (آل عمران: ۱۴)، بضاعة (یوسف: ۸۸)، وِرق (کهف: ۱۹) بیان شده است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۳۶۲).
در آیه «زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُمَقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»: محبت امور مادی، از زنان و فرزندان و اموال هنگفت از طلا و نقره و اسب‌های ممتاز و چهارپایان و زراعت، در نظر مردم جلوه داده شده است. این‌ها سرمایه زندگی است»، خداوند محبت به طلا و نقره را در کنار محبت به زن و فرزند آورده است. در واقع این آیه پایه و اساس زندگی طبیعی را مطرح کرده است. ذهب و فضّه باید در بازار باشد تا حفظ نسبت میان مرکب و کشاورزی پابرجا بماند. بر همین اساس علامه طباطبایی به وجود ارتباط بین تمام اجزای این عالم در این آیه اشاره داشته و این نظام جاری را در سراسر عالم به هم پیوسته و متصل دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۶). حذف طلا و نقره از معاملات تجاری مفسادی را به دنبال خواهد داشت. از آنجاکه قرآن کتابی دقیق است و استعمال واژگان در آن پشتوانه منطقی دارد، استعمال این دو واژه که در واقع از جنس پول (ذهب و فضّه) سخن به میان آورده، دارای منطقی و حکمتی است. به تعبیر علامه طباطبایی، «طلا و نقره جعل خداوند بوده است» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۶). علت نام بردن از تقدین در آیه ۳۴ سوره توبه، حفظ نسبت میان کالا و خدمات است. اگر این دو از بازار معاملات حذف شوند، به دلیل کنز شدن و حذف از کف بازار معاملات، نسبت میان قیمت‌ها به هم می‌ریزد. به همین دلیل قرآن از کنز

طلا و نقره نهی می‌کند. جریان نقدین در مسیر قوام جامعه و ضروریاتی مثل خمس و زکات، دیه فطریه و مهر السنه است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۳۳۹).

علامه طباطبایی در مورد ماهیت پول آورده است: «پول باید برای حفظ نسبت‌ها معیار ارزشی ثابتی داشته باشد و طلا مقام اول را دارد. [بشر] در میان اجناس عزیزالوجود به پاره‌ای از فلزات از قبیل طلا و نقره برخورد و در نتیجه طلا و نقره به صورت نقدینه‌هایی درآمدند که ارزش خودشان ثابت و ارزش هرچیز دیگری با آن‌ها تقویم و ارزیابی گردید. ویژگی‌های برجسته و منحصر به فرد طلا باعث شده است این فلز بتواند جایگاه خاصی در عرصه اقتصاد داشته باشد و قرآن از ذَهَب و فَضَّة (آل عمران: ۱۴) نام برده است» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۳۳۱). به همین دلیل امام باقر علیه السلام فرمود: «خداوند طلا و نقره را برای مصلحت خلق آفرید، تا شئون زندگی و خواسته‌های آن‌ها تأمین شود» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۳). با مذاقه در آموزه‌های قرآنی مشخص می‌شود، قرآن به جای استعمال واژه پول، از «نقدین» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۹، ص ۳۳۱) استفاده کرده و استخدام واژه پول مربوط به حدود صدسال پیش برمی‌گردد.

خداوند برای هر چیزی قدر و اندازه در نظر گرفته است: «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» (اعلی: ۳). از طرفی قرآن تبیان است (نحل: ۸۹) و هدایت توسط انبیا صورت می‌گیرد. با توجه به اینکه اولین کسی که درهم و دینار را ضرب کرد، حضرت آدم علیه السلام بود (سیوطی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۱)، مگر می‌شود تبیان و هادی، نسبت به جنس پول بی تفاوت باشند؟ ضمن آنکه اسلام پول کفار قبل از اسلام را امضا نکرده، بلکه پولی را که توسط حضرت آدم ضرب شده، امضا کرده است (بلاذری، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۴۴۸).

۳-۳. ادله فقهی

در ابواب مختلف فقه، دیون و تعهدات شرعی افراد، اعم از کفارات و زکات و دیات، گاه با دینار و گاه با درهم تقدیر شده است. برای نمونه در باب دیات، دیه کامل مرد مسلمان هزار دینار یا ده هزار درهم تعیین شده که این دو مبلغ در عصر تشریح و در جامعه آن روز کاملاً با هم برابر بوده است (نجفی، ۱۳۶۷ش، ج ۴۳، ص ۱۱). بنابراین ائمه اطهار علیهم السلام همیشه بر استفاده از نقدین در زمینه معاملات و اخذ زکات تأکید کرده‌اند (حر عاملی، ۱۹۸۶م، ج ۶، ص ۹۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، صص ۵۲۴-۵۲۵؛ علامه حلی، ۱۳۳۳ق، ج ۱، ص ۴۹۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۳۲؛ نجفی، ۱۳۶۷ش، ج ۱۵، ص ۱۷۰). برخی از روایات، استخدام و استعمال طلا و نقره را در مواردی غیر از مصارف پول محدود می‌کند؛ با این هدف که برای انجام معاملات، طلا و نقره در کف بازار و در دست مردم بماند. نهی استفاده از طلا برای مردان و نهی خوردن و آشامیدن در ظروف طلا و نقره به همین دلیل است (حر عاملی، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۱۰۸۳). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «قدرت و حکمت خداوند در طلا و نقره نشان داده شده و اراده خداوند از خلقت طلا و نقره برای انجام معاملات بوده است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۸۳). در روایت آمده است که معیشت اصلاح نمی‌شود، مگر به واسطه درهم و دینار (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۲۰)؛ از این رو «شارع مقدس نقدین را به عنوان معیاری برای پرداخت کفاره‌ها و خسارت‌ها و مالیات‌های شرعی قرار داد» (حر عاملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۱۰۱) و به این ترتیب در ابواب مختلف فقه، بسیاری از احکام و تعهدات شرعی بر پایه تصویری که در آن اعصار از این دو نقد رایج بود، شکل گرفت.

از بررسی کتاب‌های فقهی و تاریخی و کتاب‌هایی که در زمینه اوزان و مقادیر نوشته شده چنین برمی‌آید که وزن دینار برخلاف درهم، از آنچه در زمان جاهلیت بوده تغییر نیافته و در تمام طول دوران اسلامی ثابت مانده است (مجلسی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۳) «در بین فقهای شیعه و غیر شیعه، در اینکه وزن درهم و دینار همواره ثابت بوده و در دوران جاهلیت و اسلام تغییری نیافته، اختلافی وجود ندارد و گروهی

از علمای دو مذهب نیز بر این مطلب تصریح کرده‌اند» (حر عاملی، ۱۹۸۳م، ج ۶، ص ۱۰۱). بر اساس نظر مشهور میان فقها، مهرالسنه پانصد درهم نقره بوده است (حر عاملی، ۱۹۸۳م، ج ۱۵، ص ۸).

پول اعتباری، عمری بیش از صدسال ندارد و مبنای اقتصاد اسلامی معیار ثابت (تقدین) برای سنجش کالا و خدمات است، نه پول اعتباری؛ ضمن آنکه پول اعتباری با مبنای قرآنی سنخیت و هماهنگی ندارد و تمرکز ثروت را نتیجه می‌دهد. این در حالی است که فقرزدایی جزء برنامه‌های اصلی اسلام است و برنامه‌ریزان اقتصادی در نظام اسلامی باید به تعدیل ثروت و تمرکز نیافتن آن در دست یک گروه خاص توجه داشته باشند: «كَي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ: تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما دست‌به‌دست نگردد» (حشر: ۷). این نوسانات، اجرای احکام الهی همچون دیه را با چالش مواجه می‌کند (حر عاملی، ۱۹۸۳م، ج ۶، ص ۹۲).

۴. چگونگی عملیاتی شدن طلا به عنوان معیار سنجش کالا و خدمات

نظام پولی در طول تاریخ همواره دستخوش تغییرات بوده است. در صدر اسلام، نظام پولی منحصر به فردی بر پایه سکه‌های درهم و دینار شکل گرفت. این نظام با مکانیزم‌های خودکار خود توانست پایداری قابل توجهی را در ارزش پول و سطح عمومی قیمت‌ها ایجاد کند. «نظام پولی صدر اسلام به نحو خودکار مانع از نوسانات شدید ارزش پول و سطح عمومی قیمت‌ها در بلندمدت می‌شد؛ بنابراین ارزش پول (مسکوک درهم و دینار) در عصر تشریح در بلندمدت با نوسان یا کاهش شدید مواجه نمی‌شد» (موسایی، ۱۳۷۶، صص ۶۰-۶۸). با الگوبرداری از این رویکرد در عصر نزول و حتی پیش از آن، می‌توان با بازتعریف مؤلفه‌های پول از جمله کارکرد، مصداق، ارزش‌گذاری، نحوه انطباق با دولت الکترونیک و مانند آن، یکی از بزرگ‌ترین چالش‌های اقتصادی جامعه را بر طرف نمود.

در شرایط کنونی اقتصاد جامعه، طلا گران نشده، بلکه ریال بی‌ارزش شده است. قیمت طلا در سال ۱۹۷۱م و بعد از شوک نیکسون، با اعلام دفعی شناور شدن نرخ دلار، پنجاه برابر شده است. این در حالی است که عرضه، قدرت خرید و مطلوبیت آن یک پنجاهم نشده؛ بلکه ارزش دلار به یک پنجاهم کاهش پیدا کرده است. بنابراین وقتی گفته می‌شود طلا گران شده است، در واقع گزاره غلطی استفاده می‌شود تا تحلیل‌ها را در مورد قیمت طلا به خطا سوق دهد. در شرایط تحقق پول طلا، کاهش ارزش دلار تأثیری بر اقتصاد کشور نخواهد گذاشت؛ بلکه شرایط فعلی و وجود پول اعتباری، بر اقتصاد تأثیر منفی دارد.

همگام با پیشرفت تکنولوژی در زمینه فناوری اطلاعات، استفاده از پول الکترونیکی در مبادلات روبه افزایش است. گزینش پول الکترونیک به جای اسکناس و مسکوک منتشره از سوی بانک مرکزی، «ضرب حواله کددار الکترونیکی طلا مبتنی بر کارت‌های هوشمند»، بستر معیشتی جامعه را از پول اعتباری به پول ثابت منتقل می‌کند. به بیان دیگر، پول طلا یک معامله کالابه کالا را شکل می‌دهد. بر این اساس لازم است یک واحد پول ملی جدید تعریف شود که ارزشش همواره معادل وزن مشخصی از طلا باشد و این واحد جدید معادل یک میلی‌گرم طلای ۱۸ عیار در لحظه تعریف شود. قیمت یک گرم طلای ۱۸ عیار همواره بر اساس تعریف قانونی، هزار واحد جدید پول ملی خواهد بود و این امر باید توسط بانک مرکزی و دولت، نظارت شود و با پشتوانه ذخایر طلای بانک مرکزی کنترل و مدیریت گردد. انجام مبادلات طلا به صورت دیجیتال صورت می‌پذیرد و بنابراین امکان چاپ حواله طلا بدون پشتوانه میسر نخواهد بود.

در زمان شروع اجرای طرح تثبیت ارزش پول ملی در برابر طلا، موجودی ریالی تمام حساب‌ها، با توجه به قیمت ریالی طلای ۱۸ عیار در آن لحظه، به معادل واحد جدید تبدیل و اسکناس‌های ریالی با اسکناس‌های این واحد، به تدریج اما با همان نرخ برابری منجمد شده در لحظه شروع، جایگزین می‌شود. در این صورت پول با گذشت زمان از ارزش نمی‌افتد و دچار تورم نمی‌شود. ضمن آنکه سنت قرض الحسنه هم احیا می‌شود و می‌توان سود را هم از نظام بانکی حذف و بانک‌داری اسلامی بدون ربا را محقق کرد. ارزش این پول در

برابر ارزهای خارجی، با گذشت زمان کم نخواهد شد؛ زیرا قیمت طلا به هر ارزی که مبنا باشد، در درازمدت افزایش می‌یابد و در نتیجه امکان تبدیل شدن به واحد پول بین‌المللی را هم خواهد داشت. در مبالغ بین‌المللی شمش طلا می‌تواند به جای دلار جایگزین شود. میزان طلای موجود در جهان، برای ایجاد پول طلا کفایت می‌کند. بنابراین پرسش از میزان طلا برای برقراری استاندارد آن، گزاره‌ای انحرافی است؛ چراکه هر مقدار پول، همیشه پاسخ‌گوی تمام نیازهای جامعه خواهد بود. در واقع مردم به مقدار پولی که در کیف پول یا حساب بانکی خود دارند، اهمیتی نمی‌دهند. قدرت خرید برای آن‌ها مهم است. اگر قیمت‌ها آزاد و انعطاف‌پذیر باشد، مقدار پول موجود هر چه که باشد، بین خریداران و فروشندگان توزیع می‌شود. به این ترتیب، مقدار پول موجود برای تأمین قدرت خرید مورد نیاز برای خرید همه کالاها و خدمات موجود، با قیمت‌های رقابتی حاکم بر بازار تنظیم می‌شود. منابع تحقق پشتوانه پول طلا می‌تواند از طرق گوناگونی تأمین شود؛ از جمله فروش بنگاه‌ها و اموال مازاد بانک‌ها. بنابراین اشکال کمبود منابع برای تحقق پول طلا موضوعیت ندارد. خلق پول طلا متناسب با رشد تولید صورت می‌پذیرد.

۵. آثار و چالش‌های طلا به عنوان معیار سنجش کالا و خدمات (شکل ۱)

۱-۵. چالش‌ها

۱-۱-۵. تدوین آیین‌نامه‌های اجرایی حواله‌کددار الکترونیکی طلا

از مسائل مهم بانکداری اسلامی، تدوین آیین‌نامه‌های اجرایی مطلوب برای سامان بخشیدن به بحث پول است. برای تحقق پول طلا لازم است در بانک مرکزی کمیته‌ای از فقها، حقوقدانان، اقتصاددانان اسلامی، مسؤولان خبره و دلسوز نظام بانکی، نمایندگان اصناف و اتحادیه‌هایی که دارای شعب بنگاه تجاری در ساختار مربوطه هستند، تشکیل شود. مدل پیشنهادی مستلزم تحول اساسی در ساختار نظام پولی و نیازمند برنامه کوتاه‌مدت، میان‌مدت و بلندمدت است.

۲-۱-۵. وضع قانون مالیات بر مازاد میزان مصرف و عواید مردم

لازم است برای جلوگیری از کنز شدن طلا، قانون مالیات بر مازاد میزان مصرف و عواید مردم وضع شود. مالیات بر عایدی سرمایه یکی از پایه‌های مالیاتی است که در بسیاری از کشورها برای کنترل نوسانات بازارهای مهم نظیر خودرو، مسکن، طلا و ارز اعمال می‌شود. مبانی این راهکار برگرفته از آموزه‌های اسلامی است. اسلام با اسراف و مصرف‌گرایی مخالف است: «كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ: چون ثمر داد، از میوه آن بخورید و حق [بینوایان] آن را روز بهره‌برداری از آن بدهید و زیاده روی نکنید که او اسراف‌کاران را دوست ندارد» (انعام: ۱۴۱)؛ همچنین روحیه اتراف را رد می‌کند: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا: ما چون بخواهیم اهل دیاری را به کیفر گناه هلاک سازیم، به پیشوایان و متعلمان آن شهر امر کنیم. پس آن‌ها راه فسق در آن دیار پیش گیرند و در نتیجه تنبیه و عقاب لزوم می‌یابد. آنگاه همه را هلاک می‌سازیم» (اسرا: ۱۶)؛ اما در عین حال ترغیب می‌کند که مسلمانان با حفظ خودکفایی و استقلال (نساء: ۱۴۱)، به گردش سرمایه (انفال: ۴۱) در حوزه تولید و عمران (هود: ۶۱)، کشاورزی (انعام: ۱۴) و نخل: ۱۴) و دامداری اهتمام ورزند. این مهم نشان از این دارد که مازاد احتمالی سرمایه که به دلیل مصرف بهینه مطابق با نیاز جامعه پدید آمده، به جای هدایت به سمت بازار مسکوکات، ارز، مسکن و خودرو، با گردش در مسیر تولید و عمران کشور، سبب خودکفایی در زمینه‌های گوناگون از جمله صنعت، تجارت و کشاورزی شود. در جهان امروز، هر کدام از این موارد یکی از مؤلفه‌های قدرت به حساب می‌آید و با این توصیف، کشور در تمام ابعاد از سلطه بیگانگان به دور خواهد بود. «این قانون بیش از صد سال سابقه اجرا در جهان دارد و در کشورهای از جمله بریتانیا، کانادا، فرانسه، اتریش، ترکیه و آمریکا اجرا می‌شود. دارایی، با مقدار

ارزش ملک نسبت مستقیم دارد و حجم سیلندر موتور مهم‌ترین عامل در افزایش مبلغ مالیات بر وسیله نقلیه است» (قاسمی نسب، ۱۴۰۰، ص ۱۰۷). نوسانات و قیمت املاک مسکونی در کشورهایی که مالیات بر عایدی سرمایه دارند، نسبت به کشورهای فاقد این نظام مالیاتی کمتر است. سیاست‌گذاران حوزه پولی و بانکی با محوریت فقهای اقتصادی و تجاری، می‌توانند این راهکار را با الگوگیری از کشورهای موفق در اجرای این طرح اجرا کنند. برای تحقق این امر ضروری است دولت لایحه‌ای جامع و بدون در نظر گرفتن ملاحظات و منافع افراد و گروه‌های خاص به مجلس بفرستد. قوه قضاییه نیز بدون مصلحت‌اندیشی و وظیفه خود را هنگام اجرای قانون مالیات بر عایدی سرمایه انجام دهد. اگر قانون مالیات بر مازاد عایدی سرمایه اجرایی شود و از این طریق بازدهی نسبی فعالیت‌های غیرمولد کاهش یابد، در چنین شرایطی سرمایه‌گذاری به سمت فعالیت‌های مولد سوق داده خواهد شد؛ ضمن آنکه از کنز شدن طلا و به‌کارگیری در مواردی غیر از حفظ نسبت میان کالا و خدمات جلوگیری می‌شود.

۳-۱-۵. ایجاد و تقویت زیرساخت‌های تولید (مردمی سازی اقتصاد)

با حذف سرمایه‌گذاری در بازارهایی از قبیل طلا و مسکوکات، لازم است جهت سرازیر شدن سرمایه‌های مردم به سمت تولید، زیرساخت‌های تولید تقویت شود. طبق آموزه‌های قرآنی، سیره انبیا بر اقتصاد مردم‌محور مبتنی بوده است. با مذاقه در اندیشه‌های اقتصادی حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام برای عبور از قحطی هفت‌ساله در مصر می‌خوانیم:

یوسف گفت: هفت سال با جدیت زراعت می‌کنید و آنچه را درو کردید، جز کمی که می‌خورید، در خوشه‌های خود باقی بگذارید. چون این هفت سال بگذرد، هفت سال قحطی پیش آید که ذخیره شما را بخورند؛ جز اندکی که (برای تخم کاشتن) در انبار نگه دارید. سپس... مردم عصاره می‌گیرند (یوسف: ۴۷-۴۹).

از طرف دیگر، مبنای مردمی سازی اقتصاد روح تعاون است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى»: در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید» (مانده: ۲). آنچه در این آیه فوق در زمینه تعاون آمده، یک اصل کلی اسلامی است که سراسر مسائل اجتماعی و حقوقی و اخلاقی و سیاسی را دربرمی‌گیرد. طبق این اصل، مسلمانان موظفند در کارهای نیک تعاون و همکاری کنند. اگر این اصل در اجتماعات اسلامی زنده شود و مردم بدون در نظر گرفتن مناسبات شخصی و خویشاوندی، با کسانی که در کارهای مثبت و سازنده گام برمی‌دارند، همکاری کنند، بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی سامان می‌یابد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۷). کلمه «بر» در این آیه به معنای نیکی است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۰۰) که مصادیق گوناگونی، از جمله تعاون در تولید کالا و خدمات در جامعه دارد.

۴-۱-۵. سازوکار تبادلات بین المللی

از دیگر رهکارهای رفع موانع موجود در نظام پولی، حذف دلار از چرخه اقتصاد و تجارت داخل و بین‌الملل و همزمان توافق با سایر کشورهای هم‌پیمان بر انجام مبادلات تجاری بدون دلار با جایگزینی پول بین‌المللی یا مبادله کالا با کالایی مثل طلا است. «دلارزدایی در بین کشورهای غیراسلامی رو به گسترش است» (کجباف، ۱۴۰۱، ص ۸۴۸) طبق قاعده نفی سیل، مسلمانان باید در تمام زمینه‌ها، از جمله مسئله مهم پولی و بانکی مستقل باشند: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا: خداوند هرگز راهی برای تسلط کافران بر مؤمنان قرار نداده است» (نساء: ۱۴۱). حذف دلار از مبادلات داخلی و خارجی، از سلطه برنامه‌ریزی‌شده بیگانگان می‌کاهد و نتیجه دلارزدایی، بی‌نیازی از مجوز نظام سلطه در مبادلات اقتصادی و تجاری و در نتیجه از بین رفتن اهرم فشار تحریم در مبادلات است. امکان تحریم کشور در بستر پول اعتباری، توسط کشورهای متخاصم فراهم می‌شود؛ چراکه ریال وابسته به دلار است. در سیستم جدید

پولی نیازی به جابه‌جایی مقادیر عظیم طلا در سطح کشور و حتی جهان نیست و دولت‌ها می‌توانند به دلیل سیالیت طلا، هر جایی لازم بود، صدور حواله و شمش طلا یا تهاتر کالا، سیاست‌های مالی خود را اعمال کنند. «این امر به صورت میدانی در جریان فروش بنزین به کشورهای از جمله ونزوئلا با تهاتر طلا به جای دریافت دلار محقق شد»^۱.

۵-۲. آثار

۵-۲-۱. شفافیت اطلاعات

از علت‌های تورم افسارگسیخته و نیز بسیاری از مفاسد اقتصادی، فقدان شفافیت اطلاعات در حوزه پولی و معاملات تجاری است. «شفافیت به چیزی گفته می‌شود که از پشت آن اشیای دیگر نمایان باشد» (عمید، ۱۳۸۷، ص ۸۴۸). در سیستم‌های شفاف، تصمیم‌گیری با عقل جمعی صورت می‌گیرد. شفافیت‌گرایی از مقوله‌های مورد تأکید در آموزه‌های دینی است. در دین اسلام، حکومت امانتی در دست کارگزاران است و نظارت بر چگونگی استفاده و نگهداری از این امانت و ضرورت پاسخ‌گویی در برابر آن، از الزامات مبانی سیاسی اسلام به شمار می‌آید. حکومت دینی باید در برابر مردم عملکرد شفافی داشته باشد و بر منع کتمان حقایق جامعه و تأکید بر اظهار آن با هدف آگاهی مردم تأکید شده است. در آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ: از آنچه به آن علم نداری پیروی مکن» (اسرا: ۳۶). در مشی قرآن، اطاعت بر مبنای آگاهی است و اطاعت کورکورانه تقبیح شده است؛ بنابراین مردم حق دارند بر اساس آگاهی و البته با رعایت حدود و چهارچوب‌های خاص، از حکومت اطاعت کنند. از نگاه امام علی علیه السلام، حاکمان موظفند به جز اسرار نظامی (دشتی، ۱۳۹۶، ص ۴۰۱) و حریم خصوصی مردم (دشتی، ۱۳۹۶، ص ۴۲۱)، اطلاعات لازم را در اختیار ایشان قرار دهند (دشتی، ۱۳۹۶، ص ۴۰۳). دسترسی آزاد به اطلاعات و علنی بودن آن، از شروط و ابزار لازم برای نظارت و مقابله با فساد است. انتظارات یک گروه خاص که منافع خود را در حکومت دنبال می‌کنند، باعث می‌شود اعتماد مردم به توانایی نظام سیاسی برای تأمین منافع عمومی و توزیع عدالت زیر سؤال رود و به تدریج باعث فرسایش مشروعیت آن شود. عدم اتصال سامانه مالیات کشور به سامانه‌های بانکی و تجاری کشور، سالانه سبب فرار رقم مالیاتی بیش از صدها هزار میلیارد تومان می‌شود. کشورهایمانند فرانسه و آمریکا و بریتانیا در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ [میلادی]، با ترکیب دو حوزه اقتصاد و فناوری اطلاعات پیشگام شده‌اند و سیستم‌ها و سازمان‌هایی مبتنی بر اطلاعات اقتصادی را به کار گرفته‌اند. این ترکیب با توجه به این موضوع انجام شده که بدون شناخت مسائل و تغییرات اقتصادی در تمام سطوح، هیچ برنامه استراتژیکی قابل تدوین نیست و اگر هم تدوین شود، به اهداف خود دست نمی‌یابد. فساد و تبعیض و نابرابری، محصول نامیمون عدم شفافیت اقتصادی و نبود دسترسی آزاد مردم به اطلاعات است. حکومت بدون توجه به اصل شفافیت و دسترسی آزاد مردم به اطلاعات، نمی‌تواند به امنیت دست یابد (شهبازی، ۱۴۰۰، ص ۵۹).

از راه‌های تسهیل دستیابی به شفافیت، ایجاد مانیتورینگ اقتصادی در نظام پولی و معاملات تجاری است. در مانیتورینگ اقتصادی، به‌طور مشخص برای هر فقره معامله اعم از فردی یا هویت معلوم و سازمانی با کد پستی و شناسه تجاری مشخص، یک تراکنش مشخص ثبت و صادر می‌شود. در شرکت‌های کوچک و بزرگ با شناسه کسب‌وکار، مثل فولاد، کلیه تراکنش‌های مالی اعم از هزینه، درآمد، حقوق مدیران و کارمندان، پاداش، سود، زیان، قراردادها و جز آن با ثبت در سایت رسمی شرکت با نشانی مشخص، به صورت مانیتورینگ در دسترس عموم قرار می‌گیرد. قیمت هر جنس با شناسه کالای مشخص در شرکت‌های تولیدی شامل هزینه‌های مستقیم تولید، هزینه‌های غیرمستقیم تولید و قیمت تمام‌شده کالا (قیمت مصرف‌کننده) نیز در سایت شرکت قابل مشاهده است. مانیتورینگ بانک‌ها و مؤسسات

۱. خبرگزاری دانشجو؛ کد خبر: ۸۶۲۱۷۹۰؛ ۲۹ تیر ۱۳۹۹.

پولی و اعتباری می‌تواند به این صورت تعریف شود که در یک سال مالی، مشخص شود چه فرد یا سازمانی چه مبلغ تسهیلات را با بازپرداخت چندماهه و با چه میزان مقدار سود و تضمین بازپرداخت دریافت کرده است. میزان درآمد و هزینه‌های سالیانه، پرداخت حقوق مدیران و کارمندان، پاداش، تراز مالی سالیانه و جز آن نیز به صورت مانیتورینگ مشخص می‌شود. نظام پولی و معاملات تجاری شفاف روشن می‌کند که آنچه انجام می‌شود، چگونه و چرا و بر مبنای کدام استانداردها وضع شده است. کلیه کسب‌وکارهای فردی مثل پزشکی و نیز کسب‌وکار سازمان‌های تجاری از طریق دستگاه کارت‌خوان انجام می‌پذیرد و تراکنش آن‌ها از طریق مانیتورینگ قابل رصد و مشاهده است. همچنین در مانیتورینگ شرکت خودروساز داخلی، مشخص است که خودروساز چه قطعه‌ای را با چه نوع ارز یا مواد اولیه تولید داخل ساخته و قیمت تمام شده خودرو چقدر است. به علاوه میزان درآمد و هزینه‌های سالیانه، پرداخت حقوق مدیران و کارمندان، پاداش، تراز مالی سالیانه و جز آن مشخص و ثبت می‌شود. در بخش فروش محصولات شرکت خودروساز نیز مشخص است که خودرو به چه کسانی و با چه سازوکاری واگذار می‌شود. یکی از اساسی‌ترین نیازمندی‌های تحقق قانون مالیات‌مآزاد بر عواید و مصرف‌مردم، وجود بانک اطلاعات جامع اقتصادی در کشور و شفافیت اطلاعاتی در جامعه است.

۲-۲-۵. تقویت سنت قرض‌الحسنه و تشکیل قرض‌الحسنه طلا

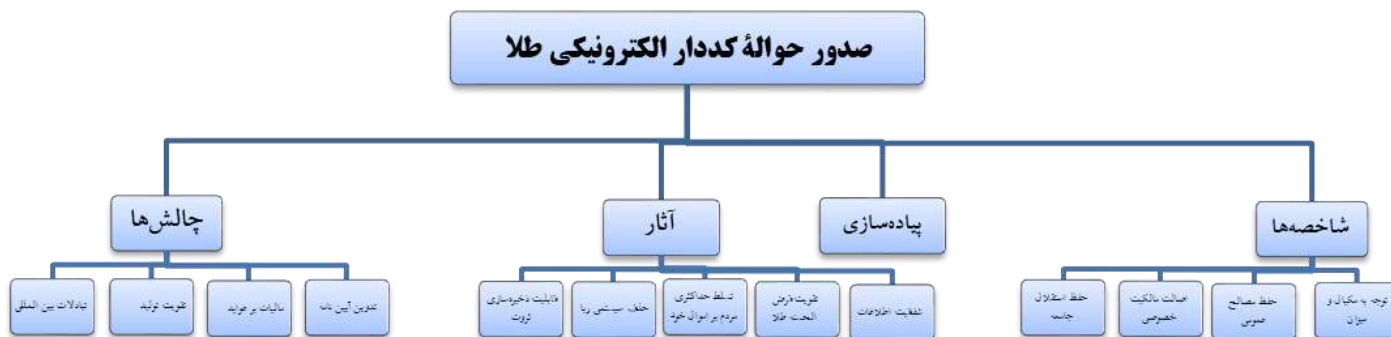
از تفاوت‌های اساسی مکتب اقتصادی اسلام با سایر مکاتب اقتصادی، توجه خاص به تأمین نیازهای معیشتی مردم و در نظر گرفتن راهکارهای انسانی و مناسب با شأن و کرامت انسان است. یکی از راه‌هایی که در قرآن و روایات بسیار تشویق شده، اعطای قرض بدون بهره یا قرض‌الحسنه است: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً؛ کیست که به خدا قرض‌الحسنه‌ای دهد تا آن را برای او چندین برابر کند؟» (بقره: ۲۴۵) صندوق‌های قرض‌الحسنه با انجام فعالیت‌های مربوط به متغیرهای مختلف اقتصادی، به‌ویژه متغیرهای پولی، بر تابع مصرف و تابع توزیع درآمد تأثیر می‌گذارند. «از آنجاکه صندوق‌های قرض‌الحسنه اقدام به جذب سپرده‌های قرض‌الحسنه می‌کنند و از طرف دیگر، آن‌ها را در قالب وام‌های قرض‌الحسنه در اختیار متقاضیان قرار می‌دهند، منشأ اثر نقدینگی و ضریب تکاثری نقدینگی خواهند بود. صندوق‌های قرض‌الحسنه وجوه مآزاد بر نیاز جامعه را تجهیز می‌کنند و در واقع با جلوگیری از انباشت ثروت، به گردش سرمایه می‌پردازند و در اختیار فرد یا سازمان تجاری قرار می‌دهند. اگر این وام به صورت قرض در اختیار متقاضی واقعی قرار نمی‌گرفت، یا آن کالا خریداری نمی‌شد یا تجارت با تأخیر زمانی انجام می‌شد. این چرخه، توزیع مجددی نسبت به درآمدها به وجود می‌آورد و در مجموع توزیع درآمدها و ثروت‌ها در جامعه را عادلانه‌تر می‌کند. در نتیجه اگر تأثیر عملکرد صندوق‌های قرض‌الحسنه روی متغیرهای پولی برنامه‌ریزی و کنترل شود، تقویت صندوق‌ها با عملکرد صحیح می‌تواند نقش مثبتی بر کل اقتصاد جامعه داشته باشد» (کشاورزیان و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۳۷). نوسانات ارزش ریال، قرض‌شرعی را غیرممکن کرده است و همواره موجب ظلم به قرض‌گیرنده یا قرض‌دهنده می‌گردد؛ بنابراین مبنای طلا به‌عنوان پول ثابت در نظر گرفته می‌شود. با فراگیر شدن طلا به‌عنوان معیار سنجش کالا و خدمات، خلق پول از عدم، محلی از اعراب نخواهد داشت و در نتیجه تورم به حداقل می‌رسد و ارزش دارایی‌های مردم تقریباً ثابت می‌ماند؛ در این شرایط، بر انگیزه خیران برای پرداخت قرض‌الحسنه افزوده می‌شود. بر این اساس و برخلاف الگوی پول اعتباری، در فرآیند وام‌دهی و پس‌انداز، به هیچ‌یک از طرفین ظلمی ناشی از نوسانات ارزش واقعی اتفاق نمی‌افتد. اعضای صندوق قرض‌الحسنه طلا به‌جای استفاده از ریال می‌توانند مقدار مشخصی از طلا را (مثلاً برحسب گرم طلا) به‌عنوان قرض در اختیار وام‌گیرندگان قرار دهند و آن‌ها نیز در موعد مقرر اقساط خود را به‌صورت طلا (مثلاً برحسب میلی‌گرم طلا) به صندوق عودت نمایند. به‌عنوان نمونه، پس‌انداز اعضا از طریق حق عضویت ماهانه برای هر عضو معادل ۱/۰ گرم طلای ۱۸ عیار است.

۵-۲-۳. حذف ربا از ذات سیستم اقتصادی

هنگام وام دادن پولی به دیگری، در واقع ارزش این زمانی آن پول وام داده می‌شود و هنگام پرداخت بدهی نیز، باید همین ارزش بازپرداخت شود. چالش پول اعتباری، کاهش ارزش پولی است که قرض گرفته شده و در صورت گرفتن مبلغی اضافه بر قرض، مسئله ربا پیش می‌آید. قرآن به رباخواران هشدار می‌دهد: «وَإِنْ تَبْتِمُ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ: سرمایه از آن شماست؛ نه ظلم کنید و نه ظلم بشوید» (بقره: ۲۷۹).

هدف آن است که از حواله کددار طلا در مبادلات مالی به نحو مستقیم استفاده شود. مزیت این پول آن است که دیگر کنز و دلالی مسکوکات و ارز، با این پول سودی نخواهد داشت و اشتیاق مردم برای خرید دلار و سایر ارزهای خارجی کم خواهد شد؛ زیرا قیمت طلا و سکه نسبت به این پول همیشه ثابت است و دیگر نیازی به دخالت دولت در بازار ارز وجود نخواهد داشت. بنابراین هدایت نقدینگی به سمت تولید تسهیل خواهد شد. از سوی دیگر شبهه ربوی در قرض دادن آن نیز ایجاد نمی‌شود؛ چراکه دقیقاً معادل طلای قرض داده شده بازپس گرفته می‌شود و نیازی به پرداخت مازاد به وجود نخواهد آمد؛ آنچنانکه در قرض پول اعتباری جهت جبران کاهش ارزش مطرح است. به کارگیری حواله طلا، می‌تواند باعث عبور از چالش‌های خلق پول بدون پشتوانه شود و زمینه جدیدی را در تحقق عدالت اقتصادی و اجتماعی و کنترل حجم نقدینگی در اقتصاد بگشاید. در شرایط فعلی با توجه به اینکه ارزش ریال متغیر است، ربا جزء ذات سیستم پولی شده است و اصولاً نمی‌توان در روابط اقتصادی از جمله معاملات مدت‌دار، کاهش ارزش ریال را دور از انتظار دانست؛ اما در شرایطی که طلا به عنوان معیار سنجش کالا قرار گیرد، به دلیل اینکه این معیار تقریباً ثابت است، ربا از ذات سیستم اقتصادی خارج می‌شود و در صورت وقوع، به یک گناه فردی در یک رابطه فردی تبدیل می‌گردد.

شکل ۱: داده‌نما: طلا به عنوان مصداقی از معیار سنجش کالا و خدمات از نگاه آموزه‌های قرآنی



نتیجه‌گیری

۱. خلق پول از عدم، تورم، ربا و بر هم خوردن توازن نسبت میان ارزش کالا، از جمله چالش‌های اقتصادی کشور است که دلیل عمده آن پول اعتباری است. تورم به معنای کاهش ارزش ریال زمانی اتفاق می‌افتد که پول، اعتباری باشد. با تغییر ماهیت پول از اعتباری به پول ثابت، باید انتظار داشت ساختار اقتصاد تغییر کند.

۲. بر مبنای آموزه‌های قرآنی، معیار سنجش کالا و خدمات باید در ذات خود تورم‌گریز، تحریم‌ناپذیر، فاقد شبهه ربوی و حافظ مصالح عمومی جامعه باشد. بهترین و باثبات‌ترین مصداق پول حقیقی طلاست و به همین دلیل اسلام بر طلا تأکید دارد. این الگویی است که پیش از ظهور اسلام مورد استفاده بوده و مبتنی بر فقه شیعه نیز هست. طلا و نقره جزء کالاهاست و نوسان چندانی ندارد. علت نوسان ارزش کالاها عرضه و تقاضاست و این مشروع است، اما تورم‌زایی بر مبنای پول اعتباری آسیب‌زا و خلاف شرع است.

۳. شیوه پیاده‌سازی این الگو، الگوگیری از تجربیات داخلی و خارجی است. این ایده بر این مبناست که طلا در معامله‌های تجاری، در قالب حواله کددار الکترونیک طلا مبتنی بر کارت‌های هوشمند و نیز به صورت فیزیکی (ضرب حواله کددار) استفاده شود که هر واحد پول طلا دارای شماره سریال خواهد بود.

۴. با کددار بودن حواله طلا، رصد کد (شماره سریال) حواله در گردش تراکنش مالی افراد یا سازمان‌ها ممکن می‌شود و از پولشویی، فرار مالیاتی، سرقت و کلاهبرداری در فضای حقیقی و مجازی، قاچاق کالا و ارز و مواد مخدر و مانند آن جلوگیری می‌کند. اعطای وام و تخصیص اعتبار از هیچ، در فرض پول طلا ممکن نیست و به صورت نهادی، بستر خلق پول از عدم، از بین می‌رود. تبعاً کسی نمی‌تواند تسهیلات کلان و اعتبارات بانکی را به شیوه‌ای ساده و سریع دریافت کند و خلق پول طلا متناسب با رشد تولید کالا و خدمات صورت می‌پذیرد. در نتیجه توزیع ثروت عادلانه‌تر خواهد شد و زمینه شکاف طبقاتی و چرخش ثروت در دست عده‌ای محدود نیز کمتر می‌شود. با توجه به سیال بودن طلا و نرخ تقریباً ثابت طلا در تمام کشورها، واردات طلا همزمان با صادرات کالای تولید داخل انجام می‌شود. سیالیت بالای طلا باعث می‌شود که پول طلا به عنوان یک ارز جهانی پذیرفته شود و بتوان از آن برای انجام معاملات در سراسر جهان استفاده کرد.

- قرآن کریم (مکارم شیرازی، مترجم).
- ابوالحسنی هستیانی، اصغر؛ و حسنی مقدم، رفیع. (۱۳۹۲). موضوعات پیشرفته در مالیه اسلامی با تأکید بر بانکداری اسلامی، پژوهش های مالیه اسلامی، (۱)، ۱۹-۷.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). مکاسب المحرمه، مجمع الفکر الإسلامی.
- بلاذری، ابوالحسن. (۱۳۳۷). فتوح البلدان، السعادة.
- توتونچیان، ایرج. (۱۳۷۵). اقتصاد پول و بانکداری، مؤسسه تحقیقات پولی و بانکی.
- جلیلی، سعید. (۱۳۷۹). بررسی مکانیزم های امنیتی سیستم های پرداخت الکترونیکی در شبکه اینترنت، اولین همایش بانکداری الکترونیکی، انتشارات بانک توسعه صادرات ایران.
- حائری شیرازی، محمدصادق. (۱۳۹۱). پول رایج جهانی و احیای پول اسلام، فاطمیه.
- حرّ عاملی، محمدبن حسن. (۱۹۸۳م). وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، عبدالرحیم ربانی شیرازی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۳۳ق). منتهی المطلب، بی نا.
- خویی، ابو القاسم. (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول، مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی.
- دمیری، کمال الدین. (۱۳۷۸). حیاة الحیوان الکبری. المكتبة الاسلامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دار العلم.
- رضوانی، علی اصغر. (۱۳۸۶). اسلام شناسی و پاسخ به شبهات. مسجد مقدس جمکران.
- رضی، محمد بن حسین. (۱۳۹۶). نهج البلاغه (محمد دشتی، مترجم). الهادی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۶ق). المواهب فی تحریر أحكام المكاسب، مؤسسه الامام الصادق (ع).
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۱۴ق). الدر المنثور فی التفسیر المأثور، دار الفکر.
- شهبازی، نجفعلی؛ و فروتن، علی. (۱۴۰۰). شفافیت و امنیت اقتصادی؛ تحلیل کارکردی سازمان های اطلاعاتی، فصلنامه مطالعات راهبردی، ۴(۹۴)، ۷۹-۵۹.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۸ق). المیزان فی تفسیر القرآن. جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن. (۱۳۶۰ق). مجمع البیان (احمد بهشتی و همکاران، مترجم). فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان. مکتب الاعلام الاسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن (۱۴۱۴ق). الأملی. دار الثقافة.
- عمید، حسن. (۱۳۸۴). فرهنگ فارسی عمید. انتشارات امیرکبیر.
- عیوضلو، حسن. (۱۳۸۷). اصول و مبانی نظام پولی در اقتصاد اسلامی، اقتصاد اسلامی، ۸(۲۹)، ۳۵-۶۲.
- قاسمی نسب، سمیرا؛ و همکاران. (۱۴۰۰). مالیات بر درآمد و عایدی سرمایه. پژوهش ها و سیاست های اقتصادی، ۲۹(۹۹)، ۱۰۷-۱۵۱.
- DOI:10.52547/qjerp.29.99.107
- کجباف، حسین؛ و همکاران. (۱۴۰۱). تدابیر ایران و جامعه بین الملل علیه تحریم با تأکید بر دلارزدایی در پرتو اقتصاد مقاومتی، فصلنامه سیاست های راهبردی و کلان، ۱۰(۴۰)، ۸۴۸-۸۷۶. doi: 10.22231/18599/2345/jmsp.10.30507.876-848
- کشاورزبان پیوستی، اکبر. (۱۳۸۳). بررسی عملکرد ابزارهای سیاست پولی در ایران. مجله بانک و اقتصاد، ۶(۴۵)، ۳۷-۳۴.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. دار الکتب الاسلامیة.
- گولد و کولب. (۱۳۸۴). فرهنگ علوم اجتماعی (محمدجواد زاهدی، مترجم). نشر مازیار.
- متولی امامی، محمدحسین. (۱۳۹۷). بحران تمدنی ایران معاصر. میراث ماندگار.
- مجلسی، محمدباقر. (بی تا). الأوزان والمقادیر. بی نا.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. مؤسسه الوفاء.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. دار الکتب الاسلامیة.
- محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسین. (۱۴۰۷ق). المعتبر فی شرح المختصر. مجمع الذخائر الاسلامیة.
- محققیان، مهدی؛ و همکاران. (۱۴۰۱). تأملی در حکم فقهی خلق پول، آموزه های فقه مدنی، ۱۴(۲۶)، ۱۹۷-۲۱۸.
- DOI : 10.30513/cjd.2021.1488.1294
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). نظری به نظام اقتصادی اسلام. انتشارات صدرا.
- مطهری نژاد، عباس؛ نصراللهی، زهرا. (۱۴۰۱). دستکاری پول، معلول ضعف حاکمیت قانون یا علت آن: اقتصاد و تجارت نوین، ۵(۳)، ۱۱۹-۱۴۶. DOI: 10.30465/jnet.2022.41090.1882

مقریزی، تقی‌الدین. (۱۴۱۳ق). النقود الاسلامية شذور العقود في ذكر النقود. المكتبة الشريف الرضى.
مكارم شیرازی، ناصر و همكاران. (۱۳۶۶). تفسير نمونه. دار الكتب الاسلامية.
مورگان، دیوید. (۱۳۷۱). مغولها (عباس مخبر، مترجم). نشر مركز.
موسایی، میثم. (۱۳۷۶). تبیین مفهوم و موضوع ربا. مجلة فقه، ۱۱ (۱۲)، ۲۲-۴۲.
مهرآرا، محسن؛ و غضنفری، آرزو. (۱۳۹۳). بررسی علل تورم در اقتصاد ایران. مجلة راهبرد اقتصادي، ۳ (۲۹)، ۸۶-۶۶.
نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۷). جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام. دار الكتب الاسلامية.

Kingas H.& Vanhanent L(1999).Content analisis. Hoitotiede,11,3-12.

Gold as a Measure of Goods and Services: Issuance of Electronic Gold Voucher with Reference to Quranic Teachings

Vahid Salimi¹  Soheila Parastegari^{2*}  Mahbubeh Sadat Fadavi³ 

1. PhD Candidate in Quranic Sciences and Hadith, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

2. Associate Professor, Department of Quran and Hadith, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran. (Corresponding Author).

3. Associate Professor, Department of Management, Isfahan Branch (Khorasgan), Islamic Azad University, Isfahan, Iran.

Corresponding Email: soheilaparastegary@gmail.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.430853.1293>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.3.7>

Introduction

The invention of money was aimed at facilitating exchanges, reducing costs, and creating an indirect relationship between production and consumption. One of Iran's economic problems is the high growth of liquidity, which leads to inflation, the devaluation of currency, and challenges such as stagflation, poverty, and unemployment. Inflation, as a credit-based phenomenon, creates many problems. In Islam, every economic transaction must be based on justice, and compensating for the devaluation of currency without wronging others is important. Therefore, compensation for currency devaluation, if not in the form of usury, must be carried out in an Islamic and just manner. Islam has precise principles in all aspects of life, including economics, which are specifically applied in commercial transactions. To address these issues, using a measure of goods instead of credit money can be an effective solution and help achieve the goal of Islamic civilization.

Methodology

In this research, based on Quranic teachings and using a descriptive-analytical method, a novel idea titled "Issuance of Electronic Gold Code Vouchers" was examined and developed. This idea, as a solution based on Islamic principles, aims to enhance transparency and efficiency in financial and commercial transactions. According to Quranic teachings, which emphasize justice and fairness in transactions, the proposal for issuing electronic gold code vouchers is considered a new method for transferring value. This method, in addition to aligning with jurisprudential principles, could reduce the problems currently present in financial and economic systems, such as inflation and the devaluation of currency.

Findings

In this research, based on Quranic teachings and using a descriptive-analytical method, a novel idea titled "Issuance of Electronic Gold Code Vouchers" was proposed to organize and improve the country's financial and commercial systems. This idea is based on using gold as a reliable economic backing in the form of electronic and physical code

vouchers. In this new system, gold is used as a legitimate currency in commercial transactions, and each unit of gold currency has a unique serial number, known as the voucher code.

One of the key features of this system is the use of smart cards for storing and transferring gold vouchers. These cards allow individuals and organizations to conduct financial transactions electronically and securely. Additionally, physical gold code vouchers can also be minted, and in cases where physical movement of gold is necessary, these vouchers can be used as valid proof in transactions. Each electronic gold voucher unit has a unique serial number, allowing for tracking throughout the financial transaction process.

One of the advantages of this method is its ability to prevent economic corruption. By tracking voucher codes and monitoring financial transactions, the system significantly reduces the possibility of illegal activities such as money laundering and financial corruption. Moreover, this system increases transparency in transactions and strengthens public trust in the economic system.

Reducing inflation and eliminating systemic usury are other significant outcomes of using gold as the standard for goods in this economic model. Traditionally, monetary systems are based on credit money, which, when overproduced, leads to inflation and the devaluation of national currency. However, in this new system, since gold is considered a physical asset with a stable value, inflation is reduced, and the usurious structure of the financial system is eliminated. Therefore, this plan, in addition to being in line with Islamic jurisprudential principles, can serve as an effective solution for improving the country's economic situation.

Conclusion

1. The creation of money from nothing, inflation, usury, and the disruption of the balance between the value of goods are some of the economic challenges the country faces, primarily due to credit money. Inflation, meaning the devaluation of the rial, occurs when money is credit-based. By changing the nature of money from credit to fixed currency, one should expect changes in the structure of the economy.
2. Based on Quranic teachings, the standard for measuring goods and services should inherently be resistant to inflation, immune to sanctions, free from usury, and safeguard the public welfare. The best and most stable form of real money is gold, which is why Islam emphasizes it; a model used even before the advent of Islam and based on Shia jurisprudence. Gold and silver are commodities that do not fluctuate much; if values fluctuate in goods, it is based on supply and demand, which is permissible, but inflation caused by credit money is harmful and against Sharia.
3. The implementation method involves the better selection of domestic and foreign experiences. This idea is based on using gold in commercial transactions in the form of electronic gold code vouchers based on smart cards, as well as in physical form (minting gold code vouchers), with each gold unit having a serial number.
4. With gold vouchers being coded, tracking the voucher code (serial number) in the financial transaction process of individuals or organizations becomes possible, preventing money laundering, tax evasion, theft, fraud in both real and virtual spaces, as well as smuggling goods, currency, drugs, and more. Granting loans and creating credit from nothing in the case of gold money is impossible, and the institutional framework for

creating money from nothing is closed. Consequently, no one can receive large-scale facilities or bank credits by typing money, and the creation of gold money corresponds to the growth of goods and services. As a result, wealth distribution becomes more equitable, and the gap between social classes and the concentration of wealth in the hands of a few are minimized. Due to the liquidity of gold and its almost stable value across all countries, gold imports will occur simultaneously with the export of domestically produced goods.

Keywords: Quranic teachings, inflation, standard for measuring goods and services, gold, electronic gold code vouchers.

References

- Quran (M. Makarim Shirazi, translator) [In Persian]
- Amid, H. (2005). *Amid s Persian Dictionary*, Amirkabir Publishing. [In Persian]
- Ansari, M. (1995). *Al-Makātib al-Muharrama*, Majma' al-Fikr al-Islami. [In Arabic]
- Ayozlu, H. (2008). *Principles and Foundations of the Monetary System in Islamic Economics*, *Islamic Economics*, 8(29), 35-62. [In Persian]
- Baladhuri, A. (1958). *Futūḥ al-Bulān, Al-Saada*. [In Arabic]
- Damiri, K. (1999). *Ḥayāt al-Ḥayawān al-Kubrā*, Al-Maktabah al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Ghaseminasab, S.; & colleagues. (2021). *Income and Capital Gains Tax*, *Economic Research and Policies*, 29(99), 107-151. DOI:10.52547/qjerp.29.99.107. [In Persian]
- Gold and Coleb. (2005). *Encyclopedia of Social Sciences* (M. J. Zahedi, trans.), Mazyar Publishing. [In Persian]
- Haeri Shirazi, M. S. (2012). *Global Currency and the Revival of Islamic Money*, Fatimiyah. [In Persian]
- Ḥillī, H. ibn Y. (1914). *Al-Muntaha al-Maṭlūb*, No Publisher. [In Arabic]
- Hosseini, A. & Hosseini Moghadam, R. (2013). *Advanced Topics in Islamic Finance with Emphasis on Islamic Banking*, *Islamic Finance Research Journal*, 1(1), 19-7. [In Persian]
- Hur Ameli, M. ibn H. (1983). *Wasā'il al-Shi'ah ilā Tahsīl Masā'il al-Shar'ah*, Abdul Rahim Rabbani Shirazi. [In Arabic]
- Jalili, S. (2000). Analyzing the Security Mechanisms of Electronic Payment Systems in the Internet Network, *First Conference on Electronic Banking*, Bank of Export Development of Iran Publishing. [In Persian]
- Kajbaf, H.; & colleagues. (2022). *Iran's Measures and the International Community Against Sanctions with Emphasis on Dollar De-dollarization in the Context of Resistance Economy*, *Strategic and Macro Policies Quarterly*, 10(40), 848-876. DOI: 10.30507/jmsp.2022.318599.2345. [In Persian]
- Keshavarzian Peyvasti, A. (2004). Analysis of the Performance of Monetary Policy Instruments in Iran, *Bank and Economy Journal*, 6(45), 37-34. [In Persian]
- Khūī, A. Q. (2001). *Miṣbāḥ al-'Usūl*, Institute for the Revival of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]
- Kingas, H., & Vanhanent, L. (1999). Content analysis. *Hoitotiede*, 11, 3-12.
- Kulaini, M. ibn Y. (1984). *Al-Kafi, Dar al-Kutub al-Islamiyya*. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1984). *Mirāt al-Uqul fi Sharh Akhbār Al-Rasul*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1995). *Biḥār al-Anwār*, Al-Wafa Foundation. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (n.d.). *Al-Awzan wa al-Maqadir*, Unpublished. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N., et al. (1987). *Tafsīr Nimuneh*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Maqrizi, T. A. D. (1992). *Al-Nuqud al-Islamiyyah. Shudur al-Uqud fi Dhikr al-Nuqud*. Al-Maktabah al-Sharif al-Radi. [In Arabic]

- Moqaddamian, M., et al. (1981). Reflections on the juridical ruling of money creation. *Fiqh-e Madani Teachings*, 14(26), 197-218. <https://doi.org/10.30513/cjd.2021.1488.1294>
- Motahari, M. (1989). *An overview of the Islamic economic system*. Sedra Publications. [In Persian]
- Motahari Nejad, A., & Nasrollahi, Z. (1981). Money manipulation: A consequence of weak rule of law or the cause of it? *Economics and Modern Trade*, 5(3), 119-146. <https://doi.org/10.30465/jnet.2022.41090.1882>
- Morgan, D. (1992). *The Mongols* (A. Mokhber, Trans.). Markaz Publications. [In Persian]
- Motavalli Emami, M. H. (2018). *The Civilizational Crisis of Contemporary Iran*, Mirath Mandegar. [In Persian]
- Mousavi, M. (1997). Clarifying the concept and subject of Riba. *Journal of Fiqh*, 11(12), 42-22. [In Persian]
- Mehrara, M., & Ghazanfari, A. (2014). Investigating the causes of inflation in Iran's economy. *Journal of Strategic Economics*, 3(29), 86-66. [In Persian]
- Muhaqqiq Hilli, N. D. J. B. H. (1987). *Al-Mu tabar fi Sharh al- Mukhtasar*. Majma' al-Dhakhayir al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Najafi, M. H. (1988). *Jawāhir al-Kalām fi Sharh Sharā' al-Islam*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Rāghib Isfahani, H. ibn M. (1992). *Al-Mufradāt fi Gharīb al-Quran, Dār al- Ilm*. [In Arabic]
- Rāzī, M. ibn H. (2017). *Nahj al-Balāgha* (M. Dashti, translator), Al-Hadi. [In Persian]
- Rezvani, A. A. (2007). *Islamology and Responses to Doubts*, Sacred Jamkaran Mosque. [In Persian]
- Shahbazi, N.; & Frotan, A. (2021). *Economic Transparency and Security: Functional Analysis of Intelligence Organizations*, *Strategic Studies Quarterly*, 4(94), 79-59. [In Persian]
- Subhani, J. (1995). *Al-Mawahib fi Tahḥīr Ahkam al-Makasib*, Institute of Imam Sadiq (A). [In Arabic]
- Suyuti, A. ibn A. B. (1994). *Al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr al-Mathūr*, Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Tabatabai, S. M. H. (1997). *Al-Mizan fi Tafseer al-Quran*, Society of Teachers of the Seminary. [In Arabic]
- Tabrasi, A. B. F. ibn H. (1981). *Majmā' al-Bayan* (A. Beheshti et al., trans.), Farahani. [In Arabic]
- Toutonchian, I. (1996). *Money and Banking Economy*, Institute for Monetary and Banking Research. [In Persian]
- Ṭūsī, M. ibn H. (1990). *Al-Tibyān*, Islamic Media Office. [In Arabic]
- Ṭūsī, M. ibn H. (1994). *Al-Amālī*, Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

How to cite:

Salimi, V. , Parastegari, S. and Fadavi, M. S.(2025). Gold as a Measure of Goods and Services: Issuance of Electronic Gold Voucher with Reference to Quranic Teachings. *Quran, Culture And Civilization*,5 (4), 49-71.
Doi: 10.22034/jksl.2024.430853.1293

A Comparative Analysis of the Role and Function of Shura (Consultation) in the Political Theories of Darwaza and Fadlallah, Focusing on Quranic Verses 3:159 and 42:38

Rouhollah Nazemi 

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Quranic Sciences, Zahedan, University of Quran and Hadith Sciences, Qom, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: rnazemi@quran.ac.ir



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.475162.1381>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.4.8>

Article History:

Received: 2024-08-28

Revised: 2024-09-10

Accepted: 2024-09-14

Online First: 2025-01-01

Keywords

Political Theory,
Shura (Consultation),
Consultation Verses,
Darwaza,
Fadlallah,
Islamic Governance

Type of Article:

Research

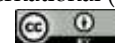
Abstract: Quranic verses 3:159 (Al-Imran) and 42:38 (Al-Shura) play a crucial role in shaping modern Islamic political theories, particularly in rejecting autocratic, hereditary, and oppressive governance systems. In the 20th century, influenced by democratic frameworks in Western nations, many Muslim thinkers emphasized the necessity of incorporating *shura* (consultation) or parliamentary structures, recognizing the people's right to vote and actively participate in their political future. This renewed focus on *shura* has led contemporary exegetes, particularly from Sunni traditions, to view it as a foundational element of Islamic governance, extracting its principles from the Quranic verses on consultation. However, significant differences exist between Sunni and Shia exegetical approaches. Sunni scholars generally attribute a decisive role to *shura* in legitimizing rulers and ensuring accountability, whereas Shia exegetes, while acknowledging its importance in social and political contexts, do not regard *shura* as essential for legitimizing rulers and do not obligate rulers to comply with its decisions. This study critically examines these differences by analyzing the interpretations of *shura* by two influential thinkers: Muhammad Izzat Darwaza (Sunni) and Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah (Shia). The findings underscore the distinct functional roles ascribed to *shura* in their respective frameworks, reflecting broader theological and political divergences within Islamic thought.

How to cite:

Nazemi, R. (2025). A Comparative Analysis of the Role and Function of Shura (Consultation) in the Political Theories of Darwaza and Fadlallah, Focusing on Quranic Verses 3:159 and 42:38. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 73 -94. doi: 10.22034/jksl.2024.475162.1381


©2024 by the authors. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>




مقایسه تحلیلی جایگاه و کارکرد شورا در نظریه حکومتی دروزه و فضل الله
با تکیه بر آیات ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شورا



روح اله ناظمی* 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.475162.1381> 

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.4.8> 

مقاله: پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳-۰۶-۰۷
بازنگری: ۱۴۰۳-۰۶-۲۰
پذیرش: ۱۴۰۳-۰۶-۲۴
انتشار آنلاین: ۱۴۰۳-۱۰-۱۲

چکیده

چنین می‌نماید که آیه ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شورا جایگاهی ویژه در تنظیم شاکله نظریه حکومتی نزد اندیشمندان مسلمان در دوران جدید دارد؛ از آن رو که ازسویی عموم نظریات حکومتی دینی، به‌ویژه در سده بیستم میلادی و متأثر از نظام‌های دموکراتیک حاکم بر کشورهای غربی، بر نفی حکومت‌های استبدادی و موروثی و متغلبانه تأکید ورزیده و ازدیگرسو، وجود رکن شورا یا پارلمان و به‌تبع آن برخورداری عموم مردم از حق رأی و حق دخالت در سرنوشت سیاسی‌شان را ضروری دانسته است. دقیقاً در این جهت است که مفسران معاصر، به‌ویژه اهل سنت، به آیات مشورت توجهی جدی و جدید نشان داده و کوشیده‌اند همگام با تحولات اجتماعی نوین، شورا را به‌عنوان یکی از ارکان تأثیرگذار در نظریه حکومتی اسلام در نظر گیرند و مقومات آن را مخصوصاً با دقت در آیات مشورت به دست آورند. فرضیه پژوهش آن است که نگاه مفسران معاصر شیعه و اهل سنت به کارکرد این دو آیه در جهت مطلوب فوق، چندان همسو نیست؛ به این معنا که مفسران اهل سنت عموماً برای شورا و رأی مردم به‌ویژه در مشروعیت حاکم و نظارت بر عملکرد او مدخلیت قائلند و درمقابل، مفسران شیعی به‌رغم تأکید بر جایگاه و اهمیت شورا در حیات اجتماعی مسلمانان و حتی ساختار حکومتی، مشروعیت حاکم را وابسته به آن نمی‌دانند و درنهایت نیز او را ملزم به تبعیت از نظرات شورا نمی‌شمارند. پژوهش حاضر این دو کارکرد شورا را به‌طور خاص نزد دو اندیشمند شیعه و سنی، فضل الله و دروزه، بررسی می‌کند. تحلیل نهایی پژوهش نیز مؤید فرضیه پیش‌گفته است.

واژگان کلیدی: نظریه حکومتی، شورا، آیات مشورت، دروزه، فضل‌الله.

استناد به مقاله:

ناظمی، روح اله. (۱۴۰۳). مقایسه تحلیلی جایگاه و کارکرد شورا در نظریه حکومتی دروزه و فضل‌الله با تکیه بر آیات ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شورا. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، (۴)۵، ۷۳-۹۴.

Doi: 10.22034/jksl.2024.475162.1381



* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم قرآنی زاهدان، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران (نویسنده مسئول). mazemi@quran.ac.ir

۱. بیان مسئله

شورا یکی از مفاهیم کهن دینی و قرآنی است که در دوره معاصر و بنا به نیازمندی‌های جدید حاکم بر اندیشه و فرهنگ جوامع مسلمان، مفهوم جدیدی یافته و تبدیل به اصطلاحی کلیدی در فضای سیاسی اجتماعی مسلمانان شده است. شورا در مفهوم دیرینه اسلامی خود، یکی از ویژگی‌های پسندیده اخلاقی مؤمنان در حیات فردی و اجتماعی آنان است؛ اما در مفهوم نوینش، یکی از پایه‌های نظریه‌های سیاسی و نظام‌های حاکم بر کشورهای اسلامی در حدود صدساله اخیر است که به‌طور مشخص در مجلس شورا یا پارلمان تحقق می‌یابد. از ویژگی‌های مشترک اغلب کشورهای اسلامی در دوران معاصر، تغییر نظام‌های حکومتی از پادشاهی به مردم‌سالاری (دمکراسی) است و این اشتراک، در جوامع شیعی و سنی تقریباً به شکلی یکسان دیده می‌شود. مفسران قرآن از گروه‌های فکری مهم و تأثیرگذار در آسان‌سازی این تغییر و بروز این تحول مفهومی بوده‌اند؛ اما نکته جالب توجه تفاوت مواجهه مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر آیات مشورت (آل عمران: ۱۵۸ و شوری: ۳۰) و در نتیجه اختلاف نظر ایشان در خصوص کارکردهای سیاسی شورا است و نوشته حاضر نیز بر همین تفاوت و تحلیل چرایی آن تمرکز می‌کند. این نوشتار بر آن است تا از میان مفسران معاصر مسلمان، با بازخوانی نظرات تفسیری دو تن از آنان (محمد عزت دروزه از مفسران اهل سنت و سیدمحمدحسین فضل‌الله از مفسران شیعه) و نیز درنگ در ویژگی‌های شخصیتی و پیرامونی این دو، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ساختار نظریه حکومتی اسلام نزد این دو اندیشمند چگونه است و شورا در این ساختار چه جایگاهی دارد؟ چه تمایزهایی میان کارکرد شورا در اندیشه سیاسی آن‌ها دیده می‌شود؟

۱-۱. ضرورت تحقیق

اهمیت پرداختن به این تفاوت، نخست نشان دادن میزان درنگ قابل تأمل این دو مفسر بر یکی از موضوعات چالش‌برانگیز سیاسی اجتماعی و دینی معاصر یعنی شورا است؛ به این معنا که نوع نگاه به آیات مشورت و فهم و تفسیر آن و ارائه برداشت‌های سیاسی و اجتماعی از آن در دوران اخیر، در مقایسه با گذشته تفسیری مسلمانان، کم سابقه بلکه بی سابقه است. دلیل دوم، تفاوتی است که برخلاف انتظار، میان مفسران شیعه و اهل سنت در نگاه به مقوله شورا و تحلیل جایگاه آن در گره‌گشایی‌های سیاسی اجتماعی معاصر دیده می‌شود و بررسی دیدگاه‌های این دو مفسر شاخص، تلاشی برای برنمودن این تفاوت است. دلیل سوم حضور رکن «شورا» در نظریه‌های حکومتی دروزه و فضل‌الله است. یکی از دغدغه‌های اندیشمندان معاصر مسلمان، از جمله مفسران مورد بحث، ارائه صریح یا ضمنی یک نظریه حکومتی بوده است. جالب توجه آنکه در تمامی این نظریه‌ها، «شورا»، با اختلاف نظر مفسران در خصوص جایگاه و اولویت آن، در کنار ارکانی مثل «حاکم» و «امت» (مردم) حضور دارد. دلیل چهارم نیز جایگاه شایسته دو تفسیر من وحی القرآن و التفسیر الحدیث در میراث تفسیری معاصر مسلمانان و تأثیرگذاری بایسته آن‌ها و مفسران‌شان در حرکت‌های فکری و فرهنگی معاصر جهان شیعی و سنی است. انجام چنین پژوهش‌هایی می‌تواند در شناساندن هرچه بیشتر میراث فکری این دو اندیشمند تأثیرگذار باشد.

۱-۲. روش تحقیق

نویسنده برای بررسی این موضوع و مسئله‌های وابسته به آن، از روش توصیفی تحلیلی استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد در چنین موضوعاتی، نخست باید به خوبی جوانب بحث را شناسایی و توصیف کرد و آنگاه در جهت مسئله‌های پژوهش و با توجه به داده‌های موجود، به تحلیل آن پرداخت. در این موضوع، نخست به صورت فشرده نظریه حکومتی هر یک از این دو مفسر را توصیف می‌کنیم و به

صورت خاص، جایگاه رکن «شورا» را در آن برمی‌نمایانیم و در نهایت با مقایسه جایگاه شورا نزد هر یک از این دو، چرایی تمایزها را تحلیل خواهیم کرد.

۱-۳. پیشینه تحقیق

درباره شورا و کارکردهای آن، در سال‌های اخیر پژوهش‌های مستقل قابل توجهی از سوی اندیشمندان مسلمان انجام شده است که کتاب‌های الشوری اعلی مراتب الدیموقراطیه نوشته توفیق محمد الشاوی و جایگاه شورا در حکومت اسلامی نوشته کاظم قاضی‌زاده از نمونه‌های آن است (همچنین نک: الشاوی، ۱۴۱۴ق؛ السید، ۱۳۸۵ق؛ فیرحی، ۱۳۸۸). به جز این، بررسی تطبیقی دیدگاه اندیشمندان شیعه و اهل سنت نیز دست‌مایه پژوهش‌های چندی شده است که به شماری از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

مقاله «بررسی نظریه شورا از منظر متفکران شیعه و اهل سنت با تکیه بر دیدگاه امام خمینی و رشیدرضا» (عبدالله و دیگران، ۱۴۰۱). هرچند در نگاه نخست، عنوان این مقاله اعم از نوشته حاضر می‌نماید، نویسندگان به جز رشیدرضا، به نظرات دیگر مفسران فریقین توجهی نکرده و بحث خود را با ملاحظه کلی دیدگاه‌های متفکران گذشته و کنونی شیعه و اهل سنت سامان داده‌اند.

مقاله «جایگاه شورا در حکومت اسلامی از دیدگاه محمد رشیدرضا و سید محمود طالقانی» (خان محمدی و نادری، ۱۳۹۷) که به شهادت عنوان، نویسندگان به مقایسه تفاوت‌ها و تمایزهای دیدگاه دو تن از مصلحان شاخص شیعه و اهل سنت پرداخته‌اند.

نویسنده مقاله «تأملی در تطبیق آیات مشورت بر نظام مشروطه و دموکراسی» (رنجبریان، ۱۳۸۲) با اندکی تفاوت، تغییر نگاه مصلحان مسلمان به تفسیر آیات مشورت را تا زمان مشروطه به عقب برده و سپس نظرات معاصران را نیز افزوده است (همچنین نک: یربلی، ۱۳۹۰؛ میرزایی و همکاران، ۱۴۰۰؛ ضابط‌پور، ۱۳۸۶؛ ارسط، ۱۳۹۵).

۲. مفهوم‌شناسی

۱-۲. شورا در لغت

لغت‌شناسان درباره اصل معنای «شوری» در لغت به صورت کامل هم‌داستان نیستند، اما اختلاف نظر تعیین‌کننده‌ای هم در بین آن‌ها دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد در بین لغت‌شناسان کهن، همچون بسیاری دیگر از مواد و کلمات قرآنی، جامع‌ترین نظر را راغب اصفهانی ابراز کرده باشد؛ تا آنجا که پسینیان او هم اغلب همان نظر وی را تکرار کرده‌اند. راغب درباره این ماده لغوی گفته است:

«تشاوری» و «مشاوره» و «مشورت» بیرون کشیدن دیدگاه [درست] از طریق مراجعه افراد به یکدیگر است. این معنا از این کاربرد عرب برگرفته شده است که می‌گوید: «شَرْتُ العسل» و این زمانی است که عسل را از جایگاهش برگیری و از آن خارجش کنی. خداوند متعال فرمود: «در آن کار با ایشان مشورت کن». شورا نیز کاری است که در آن میان چند نفر تبادل نظر صورت می‌گیرد. خداوند فرمود: «کار آن‌ها در میان خودشان [بر اساس] شورا است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۴۶۹؛ نیز نک: ابن منظور، بی تا، ج ۴، ص ۴۳۴؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۲۷۷).

پس از اینان، ابن فارس که اساساً شیوه دیگری در ریشه‌شناسی و تحلیل‌های لغوی دارد، برای اصل «ش و ر» دو معنای شایع و اصلی در نظر می‌گیرد: نخست آشکار کردن و عرضه چیزی و دوم گرفتن چیزی. چنین می‌نماید که از نگاه او، شورا و مشورت در معنای مشهور و

مدنظر این نوشته، از معنای دوم گرفته می‌شود (ابن فارس، بی تا، ج ۳، ص ۲۲۶. نیز نک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۴). مصطفوی به‌عنوان یکی از لغت‌پژوهان برجسته متأخر، در نظری کمابیش هم‌راستا با ابن فارس، در جمع‌بندی پیرامون معنای لغوی ماده «ش و ر» گوید:

اصل یگانه در این ماده لغوی، برگزیدن امری، شامل یک گفته یا کردار یا نظر از بین اموری است که به گروهی مستند می‌شود و شورا نامی است که بر برگرفتن و برگزیدن این چنین نهاده‌اند. «تساور» و «مشاوره» هم ادامه یافتن این عمل است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۸۰).

می‌توان در جمع‌بندی بحث لغوی شورا چنین گفت که ظاهراً این واژه در لغت به معنای به دست آوردن نظر و دیدگاه کسی همراه با تلاش و پیگیری و از طریق گزینش یا برگرفتن از میان نظرات و دیدگاه‌های دیگران است.

۲-۲. شورا در اصطلاح

درباره معنای اصطلاحی شورا، برخلاف معنای لغوی‌اش، به‌سختی می‌توان میان صاحب‌نظران اتفاق نظر یافت؛ تا آنجا که برخی گفته‌اند:

تاکنون تعریف قاطع و جامع و مانعی از ماهیت شورا و عناصر و مقومات و تجلیات عینی آن وجود ندارد. می‌توان به تحقیق گفت که دو نظریه پرداز یا متفکر یا محقق یا نویسنده وجود ندارند که فهم واحدی از شورا داشته باشند... اختلاف بر سر موضوع شورا از تفسیر واژه شروع می‌شود و به الزامی بودن یا تمرینی بودن، موضوعات قابل مشورت، ویژگی‌های اهل شورا و امکان یا عدم امکان ایجاد نهادهای شورایی امتداد می‌یابد (علی، ۱۳۸۶، ص ۴۰).

باید توجه داشت که این اختلاف نظر عمدتاً در دوران معاصر و به سبب اختلاف درباره کارکردهای سیاسی و اجتماعی شورا پدید آمده است؛ اما با اندکی تسامح می‌توان به گفته برخی پژوهشگران استناد کرد که برای شورا دو معنای اصطلاحی غالب در نظر گرفته‌اند: نخست شورایی که برای دستیابی بهتر و بیشتر به حق و واقع استفاده می‌شود و دوم آن که به منظور رعایت حقوق افراد تحت مشورت تحقق می‌پذیرد (قاضوی، ۱۳۹۲، ص ۷۹). البته چنان‌که پیشتر گفتیم، شورا و مشورت یک معنای دیرینه دینی دارد و به‌عنوان یکی از ویژگی‌های ستودنی اهل ایمان در قرآن (شوری: ۳۸) و روایات یاد شده (برای نمونه نک: مجلسی، بی تا، ج ۷۵، ص ۱۰۵؛ نهج البلاغه، حکمت ۲۱۱) و یک معنای نوین و معاصر که به دنبال تکاپوی نواندیشان مسلمان برای جبران خلأ نظریه‌های حکومتی روزآمد و کمابیش متأثر از نظام‌های دموکراسی غربی پدید آمده است (نک: قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۵).

۳-۲. درباره دروزه و تفسیر او

محمد عزت دروزه در سال ۱۳۰۵ق (۱۸۸۸م) در شهر نابلس فلسطین زاده شد. در مدارس این شهر تحصیلات مقدماتی را سپری کرد، اما به دلیل شرایط نامساعد اقتصادی خانواده‌اش موفق به حضور در دانشگاه نگردید و خود به صورت مستقل به مطالعه و پژوهش در منابع دینی و تاریخ اسلام پرداخت. به واسطه خدمات او به فرهنگ و ادب عربی، در سال ۱۹۵۶م به عضویت مجمع اللغة العربیة در قاهره و در سال ۱۹۵۸م به عضویت المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعیة برگزیده شد. از برجستگی‌های شخصیتی دروزه شخصیت انقلابی و مبارزاتی اوست. شاهد این سخن عضویت پیوسته او در احزاب گوناگون سیاسی از همان سال‌های جوانی است. دروزه در فاصله سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۷م نقش پررنگی در نهضت انقلابی فلسطین و سوریه ایفا کرد و در پی آن، بارها از سوی استعمار

انگلیس و سپس فرانسه محاکمه و زندانی شد. بخشی از فعالیت‌های انقلابی او، به سال ۱۹۳۲م بازمی‌گردد. دروزه در این سال و در پی اقامت چندساله در سوریه، به فلسطین بازگشت. این بازگشت مقارن با تلاش انگلیس برای اجرای معاهده بالفور و ایجاد دولت یهودی در فلسطین بود که در نتیجه موجب شد دروزه و یارانش تلاش‌های پردامنه‌ای را در قالب مبارزات سیاسی، تشکیل کنفرانس‌های عربی، اعتصاب‌ها و مبارزات مردمی سامان دهند. در همین سال، دروزه و همفکران مبارزاتی او حزب «استقلال» را با هدف بیداری مردم فلسطین و فراگیر شدن موج قیام‌های مردمی، در این کشور تأسیس کردند. این روند تا مرحله مبارزات مسلحانه نیز تداوم یافت. فعالیت‌های سیاسی دروزه همچنان پررنگ و پر قدرت ادامه می‌یافت تا اینکه در سال ۱۹۴۸م و در پی مشکلات جسمانی، توانایی مبارزات عملی را از دست داد؛ ولی با وجود این، با زبان و قلم خود به پیشبرد اهداف مبارزات کمک می‌کرد. دروزه در سال ۱۹۸۴م چشم از جهان فرو بست (برای تفصیل بیشتر نک: دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۱۰، صص ۲۳-۳۳؛ ایازی، ۱۳۷۵، صص ۴۵۲-۴۵۴).

التفسیر الحدیث، مهم‌ترین نگاهش دروزه، تفسیری کامل بر قرآن کریم و نخستین تفسیری است که در دوره معاصر برحسب ترتیب نزول سوره‌ها سامان یافته است. او معتقد است، نگاهی اینچنین به محتوای قرآن، برای فهم و خدمت به آن شایسته‌تر است و از این طریق، بهتر می‌توان سیره پیامبر (ص) را در طول نزول شناخت و از آن پیروی کرد؛ افزون بر این، امکان پیگیری و شناسایی مراحل و تکامل نزول وحی نیز به صورت دقیق‌تر و روشن‌تری فراهم می‌شود. بر اساس این روش تفسیری، خواننده قرآن و تفسیر آن آسان‌تر در فضای نزول قرار می‌گیرد، مناسبت‌های فرود آمدن آیات را بهتر درمی‌یابد و چرایی و چگونگی نزول برای او نمایان‌تر می‌شود (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹).

۴-۲. درباره فضل الله و تفسیر او

سید محمدحسین فضل‌الله در سال ۱۳۵۴ق (۱۹۳۵م) در خانواده‌ای روحانی در شهر نجف زاده شد. او از سن شانزده سالگی در درس خارج آیت‌الله العظمی سیدابوالقاسم خویی شرکت جست و به‌علاوه، با شرکت در جلسات درس دیگر بزرگان حوزه نجف، دوره درس خارج فقه و اصول را به پایان رسانید. او خود در سن بیست‌سالگی تدریس درس خارج فقه را در بیروت و دمشق آغاز کرد. در سال ۱۳۸۵ق (۱۹۶۶م) به درخواست گروهی از مؤمنان به لبنان بازگشت و به همراه جمعی از فعالان همفکر خود جمعیت «المعهد الشرعی الاسلامی» را بنا نهاد و در آن به تدریس و فعالیت‌های دینی پرداخت. ایده تشکیل حکومت اسلامی، از همان آغاز در شمار مهم‌ترین محورهای فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی و سیاسی وی بود. از شاخصه‌های شخصیتی و علمی او می‌توان به آشنایی عمیق با قرآن، جامعیت فقهی، اعتقاد به فقه پویا و همگام با خواسته‌های زمان، اعتقاد به فهم عرفی در تعامل با نص، ذوق سرشار ادبی، احاطه بر زبان و ادبیات عرب و جرأت و شهامت علمی اشاره داشت. این‌ها همه از او عالمی نوگرا و تحول‌طلب در زمینه آرای فقهی و مسائل سیاسی و اجتماعی ساخته بود. فضل‌الله از عالمان کم‌نظیر شیعی بود که اعتقاد استواری به درهم‌آمیختگی دین و سیاست و اجتماع در آموزه‌های اسلام داشت و بر همین پایه و به موازات فعالیت‌های علمی، به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی نیز روی آورد و به‌ویژه در حوزه فعالیت‌های اجتماعی، نهادسازی را و جهت تلاش خویش قرار داد. فضل‌الله زمانه‌اش را به خوبی درک کرده بود و برای دو قشر ویژه جامعه اسلامی، یعنی جوانان و زنان، حرف‌های تازه داشت و آنان را مجذوب منطق اعتدالی و عقلانی خویش می‌کرد. فضل‌الله را به‌درستی، از معماران «اسلام جنبشی» (الإسلام الحركي) دانسته‌اند؛ اسلامی همراه و همگام با تحولات نوین جهان و برخوردار از منطق والا و راقی گفت‌وگو برای اقناع و جذب مخاطبان امروزی (ایازی، ۱۳۷۵، صص ۷۵۳-۷۵۴).

تفسیر من وحی القرآن را باید مهم‌ترین نگاهشته فضل‌الله دانست. این اثر از تفاسیر علمی، حرکت‌آفرین (الحرکی)، ارشادی و تربیتی معاصر شمرده می‌شود که از بیان تفصیلی معانی لغوی و بلاغی و نحوی و نیز نقل و ردّ گسترده اقوال و نظرات گونه‌گون پرهیز کرده و با بیانی جذاب و دلنشین، معانی آیات قرآن را متناسب با نیازها و پرسش‌های زمان حاضر بازگفته است. بنای مفسر بر زنده کردن فضای قرآنی در زمینه‌های روحی و عملی زندگی است و می‌توان آن را از این جهت به تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب شبیه شمرد؛ البته با شیوه و رویکردی شیعی. قالب مطلوب تفسیر فضل‌الله در آغاز، دروسی تفسیری بود که برای جمعی از دانشجویان مؤمن و فرهیخته القا می‌کرد. هدف اصلی او از تفسیرگویی نیز هماهنگ با شخصیت انقلابی و پویای او، ایجاد نوعی آگاهی قرآنی در مخاطبان خود بر پایه بیداری اسلامی نشأت گرفته از پیام جاویدان و خطاناپذیر قرآن بود. شنیدنی آنکه فضل‌الله در تفسیر خود، در اصل به دنبال زنده کردن فضاهای قرآنی در جامعه بود تا در پرتو آن، زندگی اصیل و استوار دینی شکل گیرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، صص ۲۳-۲۴). این تفسیر مشتمل بر تمامی آیات قرآن از آغاز تا پایان است؛ با این تذکار که تفسیر سوره حمد را در پایان کتاب قرار داده است. توجه به بعد تربیتی آیات قرآن، از شاخصه‌ها و محورهای مورد نظر فضل‌الله در تفسیر آیات است. او همواره با این نگاه ویژه به آیات می‌نگرد و بالتبع می‌کوشد از هر فراز و آیه‌ای، پیامی تربیتی و سازنده برای ایجاد تحول در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان ارانه کند. این‌ها همه بر این پایه استوار است که او قرآن را کتاب حرکت و خیزش و جنبش می‌داند، نه فقط مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های بسیط و بی‌روح. از دیگر ابعاد قابل توجه در تفسیر من وحی القرآن اهتمام مفسر به طرح و نقد شبهات و ابهامات جدیدی است که از سوی مخالفان عرضه شده است (برای تفصیل بیشتر درباره این ویژگی نک: ابازی، صص ۷۵۴-۷۶۱؛ شیواپور، ۱۳۸۷، صص ۱۰۳-۱۲۸؛ بهرامی، ۱۳۸۹، صص ۱۴۴-۱۶۱).

۳. شورا در نظریه حکومتی^۱ دروزه

۱-۳. مروری گذرا بر نظریه حکومتی دروزه

با عنایت به سابقه قابل ملاحظه دروزه در حضور در مجامع و گروه‌های حزبی و مشاهده از نزدیک حوادث و تحولات سیاسی جوامع مسلمان در نیمه نخست قرن بیستم، انتظار می‌رود او از نظریه حکومتی کاملی برخوردار باشد و عمده آن را نیز در تفسیر خود منعکس کرده باشد؛ اما برخلاف این انتظار، دروزه به طور کلی در التفسیر الحدیث یا آثار دیگرش، به شکل مبسوط در این زمینه بحث نکرده و به ذکر مباحث کلی بسنده نموده و در نتیجه از نظریه حکومتی کاملی برخوردار نیست. با وجود این، از کنار هم قرار دادن دیدگاه‌های او در سراسر تفسیرش می‌توان تا حدودی به چهارچوب کلی نظریه حکومتی او دست یازید. دروزه، به‌سان عموم مفسران و نواندیشان دینی معاصر، دین اسلام و معارف آسمانی آن را از ظرفیت نظری و عملی بسنده برای اداره حکومت و نیازهای اجتماعی مردم برخوردار می‌داند و بر همین پایه، با عبارات گونه‌گون بر لزوم تأسیس و برقراری حکومت اسلامی و فرض بودن تلاش برای به پا داشتن و نگهداری از آن تأکید می‌کند (نک: دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۱، صص ۲۷ و ۳۳؛ ج ۸، صص ۱۵۳ و ۲۲۰-۲۲۱؛ ج ۹، صص ۲۳۸-۲۳۹). پیرامون شیوه حکومتی مطلوب از نظر اسلام، دروزه در تفسیر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران و به‌ویژه تعبیر «وَسَاوِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ»، با برقراری تشبیهی، شیوه

۱. «نظریه حکومتی» بنا بر یک دیدگاه، دستورالعملی است که راهنمایی لازم را برای عملکردهای حکومتی، سیاست‌های عمومی، رفتارهای سیاسی و شیوه‌های اعمال قدرت در اختیار می‌گذارد (فیرحی، ۱۳۹۳، صص ۱۴-۱۶). به نظر می‌رسد که یک نظریه کارآمد حکومتی، به ویژه در باب حکومت اسلامی، دست‌کم باید بتواند درباره منابع قدرت، عناصر قدرت، شبکه روابط قدرت و جهت جریان یافت قدرت را توضیح دهد (برای توضیح بیشتر نک: فیرحی، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۲۰).

حکومتی مطلوب اسلام را همانی می‌داند که امروزه «نظام ریاستی» خوانده می‌شود (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۷، ص ۲۵۴). مهم‌ترین ارکان حکومت دینی از نگاه دروزه را به ترتیب اهمیت و اولویت می‌توان چنین یاد کرد: حاکم (ولی امر)، مجلس شورا و امت.

۳-۱-۱. حاکم (ولی امر)

به اعتقاد او، حاکم یا ولی امر مهم‌ترین رکن در ساختار حکومت دینی است و به استناد آیه ۵۹ نساء،^۱ به‌ویژه تعبیر «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»، عموم افراد امت موظف به اطاعت از ولی امر هستند. او پس از بحثی تفسیری و حدیثی و تاریخی نتیجه می‌گیرد که مصداق صحیح ولی امر در زمان حیات پیامبر ﷺ و پس از آن تاکنون، حاکمان و امیران‌اند. این مصداق در زمان کنونی بر متولیان امور اجرایی در جامعه انطباق می‌یابد و مشخصاً می‌توان رییس قوه مجریه را نمود عینی آن دانست (نک: دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۸، صص ۱۵۴-۱۵۶ و ۱۸۲). اما دروزه به‌صراحت از شیوه گزینش ولی امر سخنی به میان نمی‌آورد. البته چنان‌که گذشت، با توجه به اینکه او شیوه مطلوب حکومت از نظر اسلام را با «نظام‌های ریاستی» در دوران معاصر نزدیک می‌بیند، می‌توان نتیجه گرفت که انتخاب ولی امر یا رییس نهاد اجرایی نیز از نظر او بر عهده امت است و حاکم با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۷، ص ۲۵۳).

۳-۱-۲. شورا

دیگر رکن تأثیرگذار در اندیشه سیاسی دروزه «شورا» است. او در تفسیر آیات مشورت،^۲ ضمن تأکید بر وظیفه عمومی مسلمانان بر پایبندی به شیوه شورا در تمامی جوانب زندگی خود، ولی امر جامعه اسلامی را موظف به مشورت با خبرگان و کارشناسان فنون مختلف می‌داند و اجرایی کردن احکام و قوانین را تنها پس از انجام این مهم روا می‌شمارد. از مجموع سخنان دروزه در بحث شورا می‌توان دریافت که از نگاه او، شورا در زمان کنونی در پارلمان یا مجلس نمایندگان تجلی می‌یابد. دروزه در جزئیات بحث شورا، به پاره‌ای از لوازم حکومت‌های دموکراتیک، از جمله پیروی از آرای اکثریت، وجود کمیسیون‌های تخصصی در مجلس شورا و حضور اعضای کمیسیون‌ها در نشست‌های تخصصی کمیسیون‌های دیگر اشاره کرده است (برای تفصیل بیشتر نک: ادامه مقاله).

۳-۱-۳. امت

آخرین رکن در نظریه حکومتی دروزه که اهمیتی فروتر از دو رکن پیش‌گفته دارد، «امت» است. در بدایت امر، چنین قضاوتی درباره دیدگاه سیاسی دروزه و برشمردن «امت» از سوی او به عنوان کم‌اهمیت‌ترین رکن نظریه حکومتی اندکی غریب می‌نماید؛ اما با توجه به یادکرد گذرا و عموماً ضمنی از نقش امت در حکومت اسلامی، این قضاوت اجتناب‌ناپذیر است. دروزه به استناد دو آیه ۵۹ («أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ...») و ۸۳ نساء («وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...»)، به جز دو وظیفه اطاعت از ولی امر و لزوم ارجاع مسائل امنیتی و حیاتی جامعه به اهل آن، به نکته دیگری در خصوص وظایف حکومتی مردم تصریح نکرده است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۴، صص ۱۵۴؛ ج ۸، ص ۱۸۱)؛ ولی با توجه به اینکه او نظام حکومت اسلامی را مشابه نظام‌های ریاستی می‌داند، دو وظیفه مهم انتخاب ولی امر و اعضای مجلس شورا را نیز به صورت ضمنی، بر عهده امت قلمداد می‌کند.

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا».

۲. مقصود از آیات مشورت نزد مفسران، بخشی از دو آیه ۱۵۹ آل عمران: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» و ۳۸ شورا: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ».

۲-۳. شورا از نگاه محمد عزت دروزه

چنان‌که اشاره شد، شورا یکی از سه رکن نظریه حکومتی دروزه است. او شورا را ویژگی اساسی همه مسلمانان و تکلیفی ناگزیر برای حاکمان اسلامی می‌شمارد؛ بدین معنا که حاکم جامعه نه تنها شرعاً موظف است در همه امور و شئون با صاحب نظران به شور بنشیند، بلکه در پی آن باید بهترین دیدگاه‌ها را گزینش و همان را عملیاتی کند. دروزه در آغاز تفسیر سوره صف و به‌گاه ترسیم شاخصه‌های بنیادین جامعه آرمانی اسلامی به این مطلب اشاره کرده است:

شورا در جامعه اسلامی یک ویژگی بنیادین برای مسلمانان و یک فریضه واجب برای حاکمان این جامعه است (دروزه، [۱۳۸۳ق، ج ۸، ص ۵۶۵](#)).

دروزه به جز این اشاره گذرا و گویا، ذیل آیات مشورت با تفصیل فزون‌تری به جزئیات شورا پرداخته است. او نخست ذیل آیه ۳۸ شوری که سوره‌ای مکی است و در توضیح عبارت «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» می‌گوید:

یادآور می‌شویم که در سوره آل عمران آیه‌ای هست که مشورت با مسلمانان را به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد. چنین می‌نماید که این فرمان پیش از هر چیز، مرتبط با سیاست و حکومت باشد؛ در حالی که جمله «وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» که در این آیات آمده، جمله‌ای عام است که هم امور سیاسی و هم دیگر حالت‌ها و موقعیت‌های متصور میان مسلمانان را دربرمی‌گیرد (دروزه، [۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۴۷۵](#)).

دروزه معتقد است، آیه ۳۸ سوره شورا با بهره‌گیری از الفاظ عام و توصیه‌ای، مشورت را در همه شئون زندگانی مسلمانان، از جمله سیاست و حکومت، جاری می‌داند و می‌توان گفت که او با در نظر داشتن همین آیه، مشورت را شاخصه‌ای بنیادین در حیات اجتماعی مسلمانان شمرده است. او در اینجا توضیح بیشتری نمی‌دهد و بحث تفصیلی را به تفسیر دیگر آیه مشورت در سوره آل عمران وامی‌گذارد. او در تفسیر این آیه و توضیح عبارت «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» نیز، به دلیل اینکه مخاطب نخستین آیه پیامبر ﷺ به‌عنوان ولی امر و رئیس دولت اسلامی است، «امر» را در آن، ویژه امور سیاسی و حکومتی می‌داند. همچنین به دلیل کاربست صیغه امر در آیه، مشورت با مسلمانان را برای حاکم جامعه ضروری و لازم می‌شمارد. دروزه همچنین نکته ظریفی درباره اسلوب متفاوت آیه ۳۸ شوری به‌عنوان سوره‌ای مکی، با آیه موردبحث در سوره‌ای مدنی یادآور می‌شود:

آنچه در این مقام شایسته یادکرد است آنکه قرآن مکی در آیه ۳۸ سوره شورا به اهمیت مشورت تذکر داده و آن را از ویژگی‌های مسلمانان شایسته مقرر فرموده است؛ اما آنگاه که اسلام از سلطه‌ای تأثیرگذار و متمثل در شخصیت پیامبر ﷺ برخوردار شد، قرآن آنچنان‌که حکمت و مناسبت نزول می‌طلبد، بر این قاعده با اسلوب الزام و اجرا تأکید می‌فرماید (دروزه، [۱۳۸۳ق، ج ۴، ص ۴۷۵](#)).

دروزه به‌رغم یادکرد نکات فوق پیرامون اهمیت جایگاه شورا در هندسه معارف اجتماعی اسلام، بسیاری از نکات موردنیاز برای تبیین چهارچوب و کارکردهای شورا به معنای امروزی‌نش را خواسته یا ناخواسته، ناگفته گذارده است. جالب توجه آنکه او در هیچ موضعی از تفسیر خود تعبیر «مجلس الشوری» یا «أهل الشوری» یا دیگر ترکیب‌هایی را که معادل با مفهوم «مجلس شورا»، «پارلمان» یا مانند آن

باشد، به کار نبرده است. البته نباید از نظر دور داشت که برخی از مطالب نظری پیرامون شورا را ذیل آیه ۱۱۵ نساء و تبیین معنای مفهوم «سبیل المؤمنین» آورده است که در ادامه بدان می‌پردازیم.

قرآن کریم در آیه «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۱۱۵)، به کسانی که به عمد و پس از روشن شدن راه هدایت، با پیامبر ﷺ مخالفت و از آنچه مورد رضایت و پیروی مؤمنان است دوری می‌کنند، وعده عذاب می‌دهد. درباره تعبیر «سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» دو تفسیر از سوی مفسران رسیده است. گروهی آن را به معنای هرگونه حق و مصلحتی تفسیر کرده‌اند که مورد اتفاق مسلمانان باشد و گروهی دیگر این تعبیر را به معنای ایمان به خدا و رسول و التزام به اوامر و نواهی شارع دانسته‌اند. دروزه نیز هر دو تفسیر را ممکن و با یکدیگر سازگار می‌داند (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۸، ص ۲۳۷). مفسرانی که معنای نخست را برگزیده‌اند، معتقدند آیه مورد بحث بر وجوب پیروی از اجماع دلالت دارد. مقصود از اجماع نیز همان اجماع مصطلح فقهی^۱ است که نزد اهل سنت، پس از قرآن و سنت، به عنوان سومین منبع تشریح اسلامی به شمار می‌رود. دروزه ضمن پذیرش این دیدگاه، خود نکته‌ای بر آن می‌افزاید تا کارکرد آیه را به حوزه‌های غیردینی نیز بگسترده:

باید توجه داشت که تفسیر یادشده بسی فراگیر است و از جمله، امور سیاسی و نظامی و تقنینی را که دانشمندان و کارشناسان مسلمان به جهت رعایت مصالح عمومی بر آن اتفاق نظر می‌کنند نیز شامل می‌شود (دروزه، ۱۳۸۳ق، ص ۲۳۸).

او با راهکار فوق، اجماع را نه تنها در حوزه احکام فقهی، بلکه در شئون حیات اجتماعی مسلمانان، از جمله شئون سیاسی و نظامی و نظارتی نیز کارساز می‌بیند و در نتیجه، مخالفت با اجماع متخصصان حوزه‌های یادشده را نیز مصداق تخلفی از «سبیل المؤمنین» می‌شمارد.

دروزه در راه تحقق راهکار پیشنهادی خود، دو مانع بزرگ ذکر می‌کند. نخست اینکه دانشمندان مسلمان درباره شروط اجماع فقهی و ویژگی‌های جماعتی که اجماع با اتفاق نظر آنان پدید می‌آید، هم‌رأی نیستند و این معضل درباره اجماع غیرفقهی نیز وجود دارد؛ دیگر اینکه آنان دانشمندان علوم غیرفقهی را در شمار جماعتی که اجماع آنان حجیت دارد، وارد نمی‌کنند.^۲ حال با وجود این دو مانع، چه راهی برای دستیابی به آنچه آیه «سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» خوانده و پیروی از آن را بر مؤمنان واجب فرموده و در برابر، رویگردانان از آن را ملامت کرده است، وجود دارد؟ دروزه از همین نقطه بحث را به سمت طرح نظام شورایی سوق می‌دهد. او معتقد است حال که دستیابی به اجماع فقیهان و دانشمندان دیگر حوزه‌های علمی ممکن نیست، تنها راه باقی مانده پذیرش دیدگاه اکثریت ایشان است. مسیر دستیابی به دیدگاه اکثریت نیز تشکیل مجلس شورا است؛ بدین ترتیب که کارشناسان مذاهب مختلف فقهی و نیز شئون گونه‌گون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی در یک مجموعه گرد هم آیند و هریک در «مجالس»، یا به تعبیر امروزی «کمیسین»‌های ویژه، به بحث و تبادل افکار بپردازند و در صورت بروز مسائل اختلافی یا نیاز به تهیه و تصویب قوانین نو، دیدگاه اکثریت را مبنای عمل قرار دهند. به بخشی از سخن دروزه در این باب توجه کنید:

۱. دروزه در تعریف آن می‌گوید: اجماع عبارت است از اتفاق نظر دانشمندان یا مجتهدان یا کسانی که به ویژگی «توانمندی بر استنباط احکام از منابع آن» شناخته می‌شوند، بر آنچه با شئون گوناگون زندگی مسلمانان در ارتباط است و درباره آن نص محکم و معینی در قرآن و سنت نیامده باشد. ارزش این اجماع تا آنجاست که مخالفت با آن حرام است و در چهارچوب اندازی است که آیه مورد بحث شامل آن است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۸، ص ۲۳۸).

۲. هرچند دروزه اشکال دوم را نمی‌پذیرد و با توجه به مباحث گذشته بر لزوم پذیرفتن اجماع آن‌ها تأکید می‌کند.

راه مقابله با این موانع نیز شورا است؛ همان که خداوند در آیه ۳۸ سوره شوری آن را از ویژگی‌های مسلمانان شمرده است. این مقام [یعنی مشورت و شورا] فراخ‌ترین موقعیت برای عملی کردن این مطلب است؛ زیرا از سویی، نمایندگان مذاهب گونه‌گون فقهی در نشست‌هایی ویژه گرد می‌آیند و مسائل اختلافی در عبادات و معاملات را به گفت‌وگو می‌نشینند و آنچه را اکثریت ایشان بر آن اتفاق کنند و با صریح قرآن و سنت هم مخالف نباشد، همان مصداق «سبیل المؤمنین» در آن موضوعات است و باید از آن پیروی کرد. از سوی دیگر نیز، نمایندگان و خبرگان علوم و موضوعات دنیوی در مجالس ویژه خود جمع می‌شوند و درباره موضوعات سیاسی و نظامی و نظارتی بحث می‌کنند و هر آنچه را که بیشتر آن‌ها بر آن اجماع کنند و با صریح قرآن و سنت نیز مخالف نباشد، همان در موضوع خود مصداق «سبیل المؤمنین» است و باید از آن اطاعت نمود (دروزه، ۱۳۸۳ق، ص ۲۳۹).

دروزه در اینجا نیز بر این قید تأکید می‌کند که شرط اصلی حجیت دیدگاه اکثریت در مجلس شورا، موافقت آن‌ها با احکام و قواعد صریح قرآن و سنت است. او در پایان نکته دیگری می‌افزاید که نشان می‌دهد نظام شورایی مدنظرش تا حد زیادی به نظام‌های پارلمانی جدید نزدیک است:

همچنین لازم است در نشست‌های مشورتی فقیهان، شماری از دانشمندان علوم دنیوی و به‌عکس در مجالس مشورتی دانشمندان دنیوی، برخی از عالمان دینی حضور یابند؛ زیرا اسلام دینی همه‌جانبه است و میان مطالب دینی و دنیوی جمع کرده است (دروزه، ۱۳۸۳ق، ص ۲۴۰).

دروزه با ایراد نکات اخیر، به‌ویژه راهکار پذیرش رأی اکثریت در مجلس شورا و پیشنهاد تشکیل کمیسیون‌های تخصصی در آن و حضور کارشناسان غیرمرتبط در نشست‌های تخصصی، به‌صورت غیرمستقیم به برخی از ارکان شیوه حکومتی دمکراتیک اشاره داشته است. او ظاهراً در هیچ موضعی از التفسیر الحدیث و حتی آثار دیگر خود از واژه «دیموقراطیه» استفاده نکرده، اما چنان‌که انتظار می‌رود و شرایط اجتماعی و سیاسی او می‌طلبد، از لوازم آن در آثار خود یاد کرده است.

دروزه معتقد است این جزئیات و تفصیلات شورا به جهت حکمتی والا، از سوی خدا و رسول او بیان نشده و دلیل عمده آن این نکته است که چنین جزئیاتی کاملاً با شرایط اجتماعی در هر عصر و زمانه‌ای درهم‌تنیده است و از آنجاکه شیوه‌ها و جزئیات زندگی اجتماعی در حال دگرگونی و پیشرفت است، چهارچوب‌های موردنیاز بحث شورا نیز باید در هر عصری متناسب با شرایط همان عصر تعیین و تحدید گردد (دروزه، ۱۳۸۳ق، ص ۲۴۰).

از نکات مهمی که نویسنده التفسیر الحدیث ناگفته گذاشته، شیوه انتخاب نمایندگان یا به تعبیر او، متخصصان شئون گونه‌گون دینی و دنیوی است. ظاهراً او در هیچ موضعی از تفسیر خود به این مطلب اشاره مستقیمی نکرده است؛ اما می‌توان با توجه به نکته‌ای که در ضمن شناساندن شیوه حکومتی مطلوب قرآن یاد کرده، به‌صورت تلویحی شیوه‌گزینش نمایندگان را نیز به دست آورد. دروزه در تفسیر آیه ۱۵۹ آل عمران، درباره شیوه حکومتی مطلوب خود می‌گوید:

جمله «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» دلالت می‌کند که حکومت در اسلام شبیه به آن چیزی است که امروزه «نظام ریاستی» (النَّظَامُ الرَّأْسِيّ) خوانده می‌شود. در نظام ریاستی رییس دولت از قدرت اجرایی برخوردار است و وظیفه دارد با صاحبان

جایگاه و دانش از گروه‌های گوناگون اجتماع مشورت کند. آنگاه وظیفه او آن است که درست‌ترین و برترین دیدگاه‌ها را برگزیند و نسبت به عملی و اجرایی کردن آن اقدام نماید (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۷، ص ۲۵۴).

مقصود از «نظام ریاستی» همان نظام حکومتی ریاستی است. نظام ریاستی، در برابر نظام پارلمانی، یکی از دو شکل رایج حکومت‌های دموکراتیک است که براساس تفکیک دو قوه مجریه و مقننه شکل می‌گیرد و مردم رئیس جمهور و اعضای پارلمان را با رأی خود انتخاب می‌کنند. در نظام‌های ریاستی امروزی، انتخاب رئیس جمهور (رئیس نهاد اجرایی حکومت) و اعضای مجلس شورا (نهاد قانون‌گذاری) مستقیماً بر عهده مردم است و از طریق فرایند انتخابات صورت می‌پذیرد (العانی، ۱۹۸۶م، ص ۳۷-۳۸؛ حبیب‌زاده و برومند، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۸۲). همین اشاره گذرا می‌تواند بخش زیادی از نقاط مبهم و ناگفته در نظریه حکومتی دروزه از جمله جزئیات شورا را نیز روشن کند. با وجود اینکه دروزه به شیوه انتخاب اعضای شورا تصریح نکرده، می‌توان گفت شیوه‌گزینش آن‌ها، همانند نمایندگان پارلمان‌ها در نظام‌های ریاستی، با رأی مستقیم مردم است. بر این اساس، امت مسلمان، آنگونه که در نظام‌های ریاستی مرسوم است، در دوره‌های زمانی معین پای صندوق‌های رأی می‌روند و از میان جماعت کارشناسان و خبرگان در حوزه‌های گوناگون دینی و غیردینی، مطابق رأی و خواسته خود، شایستگان را به مجلس شورا می‌فرستند (حبیب‌زاده و برومند، ۱۳۹۱، صص ۷۹-۸۲).

مطلب دیگری که در ارتباط با مجلس بر آن اشارت رفته اینکه محدوده عمل نمایندگان مجلس با کیفیت پیش‌گفته و مدنظر دروزه، چه در باب ارائه مشورت به حاکم و ولی امر جامعه یا تصویب قوانین موردنیاز و حل اختلافات جامعه مسلمان، تنها در مواردی است که برای آن‌ها حکمی در قرآن و سنت قطعی نیامده باشد. بدیهی است که در صورت وجود حکم موردنیاز در منابع اصلی دین، دیگر جایی برای مشاوره یا تصویب قانون جدید نخواهد بود. البته دروزه در تبیین این مطلب تأکید می‌کند که:

باید در نظر داشت که بسیاری از آموزه‌ها و اصول مرتبط با شئون سیاسی، حکومتی، جهاد، اقتصاد، قضا و جامعه در قرآن، عموماً به صورت رهنمودها و ارکان کلی آمده و به‌ندرت همراه با جزئیات و تفصیل ذکر شده و شیوه تنظیم و اجرای آن‌ها به شرایط و اوضاع [جامعه] مسلمان وابسته است که بارها حکمت آن را بیان کرده‌ایم؛ از این رو پذیرفتنی است که تعیین جزئیات آن در چهارچوب رهنمودهای کلی و حدود اساسی قرآن مورد تبادل نظر و اجتهاد [صاحب‌نظران] قرار گیرد (دروزه، ۱۳۸۳ق، ج ۷، ص ۲۵۵).

۴. شورا در نظریه حکومتی فضل‌الله

۴-۱. مروری گذرا بر نظریه حکومتی فضل‌الله

باید توجه داشت که «نص» و «واقعیت» دو منبع عمده اندیشه سیاسی فضل‌الله را تشکیل می‌دهد. از دید وی آنچه از نص (اصل متن دین) گرفته می‌شود، ارزش‌ها و اصول ثابت است و آنچه با توجه به واقعیت هر زمان تعیین می‌شود، شکل‌ها و الگوهاست. پویایی نص در آن است که در شرایط و اوضاع گوناگون قابلیت انعطاف و انطباق داشته باشد. در نظر داشتن این اصل، از جمله برای استخراج نظریه حکومتی مطلوب از متن دین نیز صادق است و در نتیجه باید پذیرفت که مثلاً گرفتن الگو و ساختار حکومتی ابدی از نص دینی ممکن نیست؛ زیرا برای دستیابی به ساختار سیاسی مطلوب، ناگزیر باید عامل زمان را در نظر داشت. نظام سیاسی مطلوب از دیدگاه نصوص دینی نظامی است که عدالت و آزادی را تأمین کند، اما شکل این نظام، با توجه به ضرورت‌ها و اقتضانات هر دوره و با عیار کارآمدی سنجیده و تعیین می‌شود (مرادی، ۱۳۸۱ش، ۴۳).

فضل‌الله برای اثبات ضرورت حکومت اسلامی بر چند نکته تأکید می‌کند: ۱. هدف اصلی شریعت‌های آسمانی تحقق عدالت همگانی است و این هدف، جز در سایه حکومتی صاحب قدرت و تسلط تحقق نمی‌یابد؛ ۲. ظرفیت بالای فقه اسلامی برای پاسخ‌گویی به نیازهای فردی و اجتماعی زندگی انسان مسلمان در طول سده‌های گذشته، نشان از کارآمدی آن در طول حیات اجتماعی مسلمانان دارد؛ ۳. وجود دو بعد «دعوت و دولت» در اسلام که در کنار یکدیگر روح و پیکر اسلام را تشکیل می‌دهند؛ ۴. فهم و اجرای برخی آیات قرآن و احکامی مانند قصاص، دیات، جهاد و امر به معروف و نهی از منکر نیز جز در چهارچوب دولت و حکومت اسلامی میسر نیست (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۲، صص ۴۶-۴۷؛ فضل‌الله، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۲).

فضل‌الله حکومت را مجموعه‌کنش‌هایی می‌داند که هدف خود را اداره و تدبیر امور مردم از موضع قدرت یا از موضع معارضه با قدرت یا حمایت از قدرت حاکم قرار می‌دهد. او غایت حکومت را همان غایت عمده ادیان الهی، یعنی اقامه عدل و قسط می‌داند و در این باره تأکید می‌کند که حکومت اسلامی، حتی اگر حاکم در سطحی برجسته همچون پیامبر یا امام باشد، یک وظیفه دینی و تکلیف الهی است که بر اساس آن، حاکم وظیفه دارد برنامه اجتماعی موردنظر اسلام را اجرا کند و هرگز مجالی برای ابراز آرای شخصی یا عرضه برنامه‌های فردی ندارد. به سخن دیگر، حاکم کسی است که به لحاظ جایگاهی که خداوند برای او قرار داده حکومت می‌کند، اما حکومت او در ضمن برنامه‌ای است که خداوند وضع فرموده و حاکم حق ندارد یک کلمه از آن کم یا زیاد کند. بنابراین حاکم محکوم برنامه‌ها و تکالیف دینی است و در نتیجه نمی‌تواند به ملاحظه خواسته‌های بعضاً نادرست مردم، دست از اصول ترسیم‌شده دینی بردارد (نک: فضل‌الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

فضل‌الله شکل و قالب حکومت را در شمار امور متغیر و جزئی می‌شمارد و معتقد است نمی‌توان آن را از کتاب و سنت استخراج کرد. هر الگویی که بتواند نظم عمومی را حفظ کند و ارزش‌های اسلامی را بگستراند و البته برآمده از اراده مردمی باشد، مطلوب است. وی حکومت مطلوب را حکومتی می‌داند که برخوردار از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی باشد. فضل‌الله از میان الگوهای کهن و نوین حکومتی، درباره سه الگوی «ولایت فقیه»، «شورا» و «دموکراسی» بحث می‌کند و معتقد است از میان این سه، الگوی ولایت فقیه، در صورت کارآمدی و لحاظ شرایط لازم برای پیشگیری از انحراف به سوی استبداد، الگویی مقبول است. فضل‌الله دموکراسی را به لحاظ خاستگاه و مبانی فکری، با اسلام ناسازگار می‌داند (نک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۵۲)؛ با وجود این تأکید می‌کند که مسلمانان باید از فرصت‌های مغتنمی که دموکراسی برایشان فراهم می‌کند، استفاده کنند. او همچنین حکومت اسلامی را فاقد ویژگی تئوکراتیک می‌داند و بر مدنی بودن آن اصرار می‌ورزد. به عقیده او، دولت اسلامی دولت حاکمیت مطلق نیست که در آن حاکم بنا به سلیقه و افکار شخصی خود و به نام خدا حکومت کند. طبیعت و تجربه حکومت و رهبری در اسلام، پیوند مردم با حکومت است و چنین نیست که حاکم اسلامی رها از هر قید و بندی باشد. به نظر می‌رسد ارکان نظریه حکومتی فضل‌الله به ترتیب اهمیت و اولویت به قرار زیر است:

فضل الله مهم ترین رکن حکومت اسلامی را رهبر یا حاکم یاد می کند و در پاسخ به کیستی حاکم اسلامی در زمان غیبت معصوم، به صراحت از امکان یا عدم امکان ولایت «فقیه» سخن می گوید و حتی مناسب ترین الگوی حکومت اسلامی را ولایت فقیه معرفی می کند. او البته تصریح می کند که ولایت فقیه، به معنای حکومت فقیه، تنها از باب حفظ نظام عام و در جایی که حفظ نظام متوقف بر آن باشد، پذیرفتنی است؛ اما در جایی که نظام اسلامی شکل نگرفته، یا شکل گرفته ولی حفظ آن متوقف بر ولایت فقیه نیست، فقیه دارای ولایت نیست. ولی فقیه به جز مشروعیت، باید از مقبولیت مردمی نیز برخوردار باشد. فضل الله مسیر تحقق شرط دوم را بیعت امت با ولی فقیه یا گزینش او از طریق انتخابات مستقیم یا غیر مستقیم می داند. او تأکید می کند که ولی فقیه ملزم به مشورت با خبرگان و کارشناسان، به ویژه در حوزه اموری است که در آن ها تخصص ندارد. او البته تأکید می کند که این مشورت برای او طریقت دارد، نه موضوعیت و او ملزم به عمل به نتیجه شورا نیست؛ بدان معنا که ملاک تصمیم گیری او، لحاظ احکام شرعی و مصالح جامعه است. حال اگر حاکم اسلامی به طریق دیگری غیر از مشورت، از جمله اتکا به آگاهی و خبرویت خود، انتخاب شایسته ای انجام داد، دیگر ملزم به مشورت نیست. فضل الله جامعه را موظف به اطاعت از قدرت مشروع حاکم می داند و در برابر، قدرت مشروع (حاکمیت) هم وظیفه دارد به سخنان و انتقادات مردم گوش فرا دهد و از آن ها بهره گیرد و درباره مسائل گوناگون که ممکن است محل اختلاف آرا باشد، با ایشان وارد گفت و گو شود (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۲۵ و ۲۹؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، صص ۱۹۱-۱۹۲).

۴-۱-۲. امت (مردم)

رکن دوم در نظریه حکومتی فضل الله «امت» (مردم) است. کارکرد و وظیفه مهم امت در نظریه حکومتی فضل الله در مواردی رخ می نماید که نیاز به انتخاب یک گزینه از میان چند گزینه مطرح شود؛ از جمله در جایی که چند فقیه شایسته برای تصدی مقام ولایت جامعه اسلامی وجود دارند و باید از میان آن ها یکی را برگزید. موضع دیگر برای نقش آفرینی رأی و انتخاب مردم، انتخاب مشاوران حاکم است. به عقیده فضل الله، آنچه در این مقام بیشتر موجب وحدت صفوف مسلمانان می شود و با آموزه های هدایت کننده اسلام نیز سازگار است، آن است که مشاوران حاکم از سوی مردم انتخاب شوند. نقش دیگر امت در حکومت اسلامی آن است که مشروعیت اقتدار رهبری را بپذیرند و از برنامه های اساسی که از سوی حکومت بر جامعه عرضه یا تکلیف می شود، تخلف نورزند (آرمین، ۱۳۸۸، صص ۲۵۵).

۴-۱-۳. شورا

رکن سوم و آخر نظریه حکومتی فضل الله شورا است. از نگاه او، شورا نهادی مشورتی و مرکب از افراد خیره و مورد اعتماد است که اعضای آن متناسب با شرایط، می توانند از سوی حاکم یا مردم انتخاب شوند؛ ولی در هر حال، فاقد نقشی تعیین کننده در ساختار حکومت اسلامی است، یا حداقل اینکه نقشی کم اهمیت تر و کم اثرتر نسبت به دورکن پیشین دارد. در ادامه با تفصیل افزون تر، درباره رکن شورا سخن خواهیم گفت.

۴-۲. جایگاه شورا در نظریه حکومتی فضل الله

رکن شورا در اندیشه سیاسی فضل الله نیز حضور دارد، اما چنان که اشاره شد، باید سهم و جایگاه آن را پس از دورکن «حاکم» و «امت» تصور کرد. نزد فضل الله نیز، بیش از آنکه «مجلس شورا» به عنوان یکی از نمادهای دموکراسی در نظر باشد، «مشورت» به عنوان یکی از تکالیف حاکم اسلامی مورد توجه است؛ با وجود این، فضل الله شورا را یکی از اصول مترقی اسلام و سازوکاری کارآمد برای حل و فصل

مسائل امت اسلامی می‌داند. او اصل شورا را زمینه‌ساز تنظیم رفتار فردی و جمعی بر اساس پرهیز از خودکامگی در عرصه تصمیم‌گیری و زمینه‌ساز مشارکت جدی مردم در تعیین سرنوشت و آمادگی برای وضعیت احتمالی «خلأ رهبری» قلمداد می‌کند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، ص ۱۹۱). این اصل، انتخابات گوناگون مانند انتخاب رهبر و رئیس جمهور و نمایندگان را شامل می‌شود. حتی در تعیین خبرگان به مسائل دینی و احکام شرع برای قانون‌گذاری، در صورتی که شمار آنان فراوان باشد، باز باید به نظر اکثریت رجوع کرد. در صورت تعدد ولی فقیه شایسته نیز مبنایی بهتر از رجوع به رأی اکثریت برای انتخاب ولی فقیه وجود ندارد.

فضل‌الله سخن از غیراسلامی بودن اصل مقوله انتخابات را سخنی ناپخته و غیردقیق می‌داند؛ زیرا می‌توان انتخابات را یکی از مصادیق شورا در اسلام دانست. بر این مبنای، حتی اگر مجلس نمایندگان در جامعه‌ای بر شیوه و برداشت خاصی از انتخابات استوار باشد، گردن نهادن به آن لازم به نظر می‌رسد؛ چراکه ممکن است اسلام همان مجلس را با شکل و ذهنیت دیگری برای برنامه‌ریزی حکومتی خود به کار گیرد. از زاویه‌ای دیگر، فضل‌الله استبداد را یکی از زشت‌ترین خصوصیات در سطح عمل فردی و اجتماعی می‌شمارد که شورا به عنوان یک قاعده و عنوان عام، بهترین عامل تضمین‌کننده سلامت فرد و جامعه از گرفتار شدن به این عارضه تواند بود. شورا علاوه بر شکل‌دهی عمل فردی و اجتماعی، عاملی تعیین‌کننده در نظارت و کنترل اجتماعی بر امر قدرت و جلوگیری از انحراف رهبری غیر معصوم به استبداد شمرده می‌شود. شورا با بالا بردن سطح آگاهی‌ها، مانع از استفاده نادرست حاکمان از احساسات و عواطف مردم و بازی با سرنوشت ایشان می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۲۰، صص ۱۹۱-۱۹۲؛ همچنین نک: آرمین، ۱۳۸۸، ص ۲۵۴؛ محمص، ۱۳۹۴، صص ۸۲-۸۳).

فضل‌الله به‌رغم اهمیت شایسته‌ای که برای شورا به عنوان امری فردی و اجتماعی قائل است، برخلاف بیشتر اندیشمندان معاصر، آیات ۱۵۹ آل عمران و ۳۸ شورا را دلیلی بر وجوب شرعی شورا و عمل بدان به عنوان مبنای مشروعیت نظام اسلامی و مهم‌ترین عامل در تعیین ساختار آن نمی‌پذیرد. او همچنین با دیدگاه مفسرانی از جمله دروزه که اهل شورا را همان اهل حل و عقد برگزیده مردم می‌دانند و حاکم جامعه را نیز مکلف به اجرای تصمیمات ایشان می‌شمارند، موافق نیست. فضل‌الله در برابر بیشتر مفسران معاصر، آیه ۱۵۹ آل عمران را در صدد تبیین اصول و ساختار نظام سیاسی اسلام نمی‌داند. او ضمن تفسیر آیه مورد نظر، به صراحت می‌گوید:

بسیاری از اندیشمندان مسلمان در سخنانی که درباره این بخش از آیه گفته‌اند، از موضوع شورا سخن گفته و آن را اساسی برای حکومت اسلامی دانسته‌اند. آن‌ها این آیه را مشتمل بر قاعده تشریح دانسته‌اند که خدا آن را به پیامبر ﷺ و امت فهمانیده است. اساس این قاعده آن است که شورا به عنوان بنیادی برای قضایای عمومی و دستورالعملی کاربردی و کلی پذیرفته شود؛ حتی در حالاتی همانند وجود امام معصوم که نیازی به چنین رهنمودی نیست. اما ما نمی‌توانیم با تحمیل چنین تفسیری بر آیه موافقت کنیم؛ زیرا آیه را در مقام بیان چنین مطلبی نمی‌دانیم... [به علاوه اینکه] آیه کریمه درباره وظیفه مشورت‌گیرنده (حاکم) آنگاه که با نظر مشورت‌دهنده موافق نباشد، سخنی نمی‌گوید؛ حال آنکه اگر ایده شورا به عنوان قاعده‌ای برای مشروعیت حکومت در دولت اسلامی لحاظ شود، باید به این قبیل پرسش‌ها نیز پاسخ گوید (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، صص ۳۴۴-۳۴۵).

فضل‌الله همچنین پیرامون نحوه تصمیم‌گیری در نظام اسلامی و نقش مجلس منتخب مردم در آن معتقد است که اسلام شکل معینی را برای انتخاب حاکم یا رابطه او با مشاوران خود یا مردم در تصمیم‌گیری تعیین نکرده و آن را در قالب امور جزئی و متغیر، به شرایط زمان و

توافق خبرگان جامعه واگذارده است؛ تا از طریق فرایندهای مناسب با مصالح جامعه اسلامی که امنیت و تحقق اهداف آن را نیز تضمین کند، مناسب‌ترین شیوه را در پیش گیرند. این امر گاه مستلزم رهبری جمعی یا فردی است و گاه علاوه بر آن، تعیین مشاوران خبره و شایسته برگزیده از طرف مردم یا حتی رهبر جامعه را می‌طلبد؛ هرچند آنچه بیشتر موجب وحدت صفوف مسلمانان می‌شود و با آموزه‌های هدایت‌کننده اسلام نیز سازگار است، انتخاب مشاوران حاکم از سوی مردم است. فضل‌الله همچنین تأکید می‌کند که مشورت با خبرگان و کارشناسان به هنگام تصمیم‌گیری واجب است و مانعی نیست که این تصمیم‌گیری از طریق فرایندهای جدید نظیر مجلس نمایندگان انجام گیرد و مردم از این راه در مشورت با حاکم مشارکت کنند (آرمین، ۱۳۸۸، صص ۲۵۴-۲۵۵). روشن است که فضل‌الله هماهنگ با تفسیر خود از آیات مشورت، حاکم اسلامی را تنها ملزم به مشورت می‌داند و هرچند بهتر است که این مشاوران منتخب مردم باشند، او ملزم به عمل به نتیجه مشورت نیست. در نتیجه، نقش مجلس شورای منتخب مردم، از هیئت مشاوران حاکم فراتر نمی‌رود. بر پایه این دیدگاه، کارایی شورا فراهم ساختن بستری برای پیشگیری از حاکمیت روحیه استبداد در حاکمان و تصمیم‌گیرندگان جامعه اسلامی است و نهایتاً احتمال بروز خطا در تصمیم‌گیری‌ها را کاهش می‌دهد.

۵. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دروزه و فضل‌الله درباره جایگاه و کارکرد شورا در نظریه حکومتی اسلام، بیشتر نشان‌دهنده تفاوت است تا همسانی. نقاط تفاوت دیدگاه این دو اندیشمند را می‌توان چنین برشمرد:

۱. از نظر دروزه ساختار حکومت اسلامی و اجزای اصلی آن به ترتیب اولویت عبارت است از «حاکم، مجلس شورا و امت»؛ اما از نظر فضل‌الله ارکان حکومت اسلامی به ترتیب اولویت عبارت از «حاکم (ولی فقیه)، امت و شورا» است؛
۲. از نظر دروزه شیوه حکومتی مطلوب «نظام ریاستی» است که از جمله ویژگی‌های آن، انتخاب حاکم و اعضای مجلس شورا با رأی مستقیم مردم است؛ اما از نظر فضل‌الله و با توجه به ناسازگاری اسلام با دموکراسی (به معنای پذیرش مطلق رأی اکثریت)، شیوه حکومتی مطلوب، «ولایت فقیه» است و البته فقیه باید از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی برخوردار باشد.
۳. از نظر دروزه حاکم جامعه نه تنها شرعاً موظف است در همه امور و شئون با صاحب نظران به شور بنشیند، بلکه در پی آن باید بهترین دیدگاه‌ها را گزینش و همان را عملیاتی کند و در نتیجه شورا از نظر دروزه موضوعیت دارد، نه طریقت؛ اما از نگاه فضل‌الله حاکم تنها در مواردی که از تخصص و دانش لازم برخوردار نیست، ملزم به مشورت با کارشناسان فن است و البته این مشورت نیز به معنای الزام به نتیجه شورا نیست. او پس از آگاهی از آرای مختلف نیز در نهایت باید براساس تشخیص خود تصمیم بگیرد. به سخن دیگر، شورا و مشورت برای حاکم تنها طریقت دارد، نه موضوعیت.
۴. به نظر دروزه ضرورت تشکیل شورا دستیابی به اتفاق نظر یا دست‌کم دیدگاه حداکثری متخصصان دینی و غیردینی است که نقشی اساسی در نظارت بر عملکرد حاکم و تقنین قوانین موردنیاز جامعه دارد؛ اما فضل‌الله شورا را نهادی مشورتی و مرکب از افراد خبره و مورداعتماد می‌شمارد که فاقد نقشی تعیین‌کننده در ساختار حکومت اسلامی است.

تأکید هر دو اندیشمند بر جایگاه مشورت و شورا در کلیت حیات اجتماعی مسلمانان، تصریح بر تعیین محدوده تصمیم‌گیری مجلس شورا تنها در مواردی که فاقد حکمی قطعی در قرآن و سنت باشد و تأکید بر تعیین جزئیات و چهارچوب‌های موردنیاز شورا در هر عصر متناسب با اقتضانات آن نیز نقاط اشتراک دیدگاه دروزه و فضل‌الله در بحث حاضر است.

در مقام تحلیل چرایی تفاوت نگاه دروزه و فضل‌الله به مقوله واحد «شورا» و جایگاه و کارکردش در نظریه حکومتی اسلامی می‌توان گفت، به نظر می‌رسد شاخصه‌های مهم در دیدگاه هریک از این دو، با فضای فکری حاکم بر زیست‌بوم آن‌ها و همفکران و هم‌مسئولان نشان ارتباط مستقیمی دارد. برای مثال دروزه، به‌مانند رشیدرضا (نک: رشیدرضا، بی‌تا، ج ۴، صص ۱۸۱-۱۸۲ و ۲۰۰-۲۰۱؛ ج ۵، صص ۱۳۵، ۱۸۹ و ۱۹۹ و...؛ همچنین نک: رشیدرضا، بی‌تا، الخلافه، ص ۳۸ به بعد) و زحیلی (نک: زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۵۶؛ ج ۵، صص ۱۲۶-۱۲۹؛ ج ۲۵، ص ۲۰ و...؛ زحیلی، ۱۴۲۸، صص ۵۳۲ و ۵۳۵) و متأثر از مبانی کلامی و فضای سیاسی اجتماعی حاکم بر جوامع اهل سنت، مشروعیت حکومت را وابسته به شورا می‌داند و پیروی حاکم از نظرات شورا را نیز لازم می‌شمارد؛ اما در مقابل، فضل‌الله، بسان علامه طباطبایی (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، صص ۵۶-۵۷؛ طباطبایی، بی‌تا، صص ۸۰، ۱۱۰ و ۱۲۹ و...) و جوادی آملی (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، صص ۱۵۰-۱۵۹) و مبتنی بر مبانی کلامی شیعه و اقتضانات سیاسی اجتماعی جوامع معاصر شیعی، ضمن تأکید بر فضیلت‌های شورا و مشورت در اسلام، آن را در مشروعیت‌بخشی به حاکم دخیل نمی‌داند و او را ملزم به تبعیت از نظرات شورا نیز نمی‌شمارد. شاید بتوان مبانی ریشه‌دار کلامی و تاریخی حاکم بر اندیشه شیعه و اهل سنت را همچنان در تحولات فکری معاصر آنان، از جمله نسبت به دو اندیشمند مورد بحث و در خصوص بحث شورا، به‌عنوان یکی از عوامل اصلی بلکه مهم‌ترین آن‌ها تأثیرگذار دانست. توضیح آنکه به نظر می‌رسد موضع‌گیری‌های فکری اندیشمندان معاصر سنی، از جمله در مسیر نظریه‌پردازی حکومتی و اظهار نظر درباره جایگاه و کارکرد شورا، تحت تأثیر عملکرد اهل سقیفه پس از وفات پیامبر (ص) است. در نگاه اهل سنت، آن رخدادها نتیجه اجتهاد صحابه و صائب بوده است. صحابه، نخست بر خلافت ابوبکر «متفق» شدند، سپس با «تعیین» ابوبکر، عمر به خلافت رسید، پس از آن «شورای شش نفره» عثمان را برگزید و آنگاه علی (ع) با «بیعت عمومی» خلیفه مسلمانان شد. طبیعتاً در نتیجه این دیدگاه، مشروعیت حکومت لزوماً نباید به تعیین الهی باشد؛ بلکه عملکردهای گوناگون مردم می‌تواند به حکومت و حاکم مشروعیت بخشد. دنباله همین نگاه را می‌توان در نظریه‌های حکومتی معاصر اهل سنت، از جمله نزد دروزه، ردیابی کرد و تأکید او بر مشروعیت بخشی شورا و لزوم تبعیت حاکم از نتایج آن را دستاوردی از این پیشینه کلامی تاریخی دانست. به همین قیاس، می‌توان درباره نظریه‌های حکومتی اندیشمندان معاصر شیعی، از جمله فضل‌الله، قضاوت کرد. شیعیان برخلاف اهل سنت و براساس مبانی کلامی خود، حکومت را به نصب الهی می‌دانند و در نتیجه حاکمی را که شرایط تعیین شده از سوی خدا و رسول (ص) را نداشته باشد، فاقد مشروعیت می‌شمارند. بر همین اساس می‌توان موضع‌گیری فضل‌الله و دیگر اندیشمندان معاصر شیعی درباره ساختارهای حکومتی و از جمله شورا را درک کرد و مثلاً دریافت که چرا فضل‌الله به‌رغم تأکید فراوان بر جایگاه و مطلوبیت شورا، آن را فاقد عنصر مشروعیت بخشی به حاکم منصوب الهی می‌داند و همچنین، حاکم را به‌رغم الزام به مشورت با خبرگان، ملزم به پیروی از نظرات ایشان نمی‌شمارد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که حاکم اسلامی، حتی پس از مشورت با صاحب‌نظران، می‌تواند طبق نظر خود عمل کند.

فهرست منابع

- قرآن کریم (فولادوند، مترجم).
- نهج البلاغه (محمد دشتی، مترجم).
- آرمین، محسن. (۱۳۸۸). جریان‌های تفسیری معاصر و مسئله آزادی. نشر نی.
- ابن فارس، احمد. (بی‌تا). معجم مقاییس اللغة (عبدالسلام محمد هارون، محقق و مصحح). مکتب الإعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی‌تا). لسان العرب. دار صادر.
- ارسطا، محمدجواد؛ و شیخ‌الملوک، حسن. (۱۳۹۵). ادله عقلایی لزوم مشورت در حکومت اسلامی با رویکردی بر سیره امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۸(۷۳)، ۱-۱۴.
- DOR:https://dorl.net/dor/20.1001.1.24236462.1395.18.73.1.4
- ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. دار احیاء التراث.
- ایازی، سیدمحمدعلی. (۱۳۷۵). المفسرون حیاتهم ومنهجهم. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بهرامی، محمد. (۱۳۸۹). تفسیرشناخت من وحی القرآن. پژوهش‌های قرآنی، ۱۶(۶۴)، ۱۴۴-۱۶۱.
- حبیب‌زاده، توکل؛ و پرومند، محمد. (۱۳۹۱). جایگاه نظام ریاستی یا پارلمانی در نظام جمهوری اسلامی ایران. مطالعات حقوقی دولت اسلامی، ۱(۱)، ۷۵-۱۰۷.
- خان‌محمدی، یوسف. (۱۳۹۷). جایگاه شورا در حکومت اسلامی از دیدگاه محمد رشیدرضا و سید محمود طالقانی. سیاست متعالیه، ۶(۲۲)، ۲۳-۴۲.
- https://doi.org/10.22034/sm.2018.33548
- دروازه، محمد عزت. (۱۳۸۳ق). التفسیر الحديث. دار احیاء الکتب العربیة.
- دروازه، محمد عزت. (۱۹۶۶م). الدستور القرآنی والسنة النبویة فی شئون الحیاة. مطبعة ومکتبة عیسی البابي الحلبي.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن (صفوان عدنان داوودی، محقق). دار الشامیة.
- رشید رضا، محمد. (بی‌تا). تفسیر القرآن الحکیم (الشهری بتفسیر المنار). دار المعرفة.
- رشید رضا، محمد. (بی‌تا). الخلافة أو الإمامة العظمی. الزهراء للإعلام العربی.
- رنجریان، مهدی. (۱۳۸۲). تأملی بر تطبیق آیات مشورت بر نظام مشروطه و دموکراسی. آموزه، ۲(۲)، ۶۱-۷۴.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج. دار الفکر المعاصر.
- زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۲۸ق). قضایا الفقه والفکر المعاصر. دار الفکر.
- السید، رضوان. (۱۳۸۵). شورا؛ بین نص و تجربه تاریخی (مجید مرادی، مترجم). علوم سیاسی، ۹(۳۶)، ۱۹۹-۲۲۱.
- الشاوی، توفیق محمد. (۱۴۱۴ق). الشوری أعلى مراتب الدیموقراطیة. الزهراء للإعلام العربی.
- شیاپور، حامد. (۱۳۸۷). من وحی القرآن؛ تفسیری اجتماعی و واقع‌گرایانه. پژوهش‌های قرآنی، ۱۴(۵۳)، ۱۰۲-۱۲۹.
- ضابط‌پور، غلامرضا. (۱۳۸۶). تأملی در اسلام و دموکراسی مشورتی. علوم سیاسی، ۱۰(۳۷)، ۱۸۹-۲۰۷.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. دار العلم.
- علی، حیدر ابراهیم. (۱۳۸۶). ندای دموکراسی در اسلام (نگاهی به شورا و دموکراسی در اندیشه اسلامی معاصر) (مجید مرادی، مترجم). اطلاعات حکمت و معرفت، (۱۷)، ۳۶-۴۲.
- العانی، حسان محمد شفیق. (۱۹۸۶م). الأنظمة السیاسیة والدستورة المقارنة. مطبعة جامعة بغداد.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. دار الملائک.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۹۹۵م). الملف: حوار شامل مع العلامة السید محمدحسین فضل‌الله. الدراسات الفیلسوفیة، ۱(۲۳)، ۹۳-۱۲۱.
- فضل‌الله، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۷). ولایت فقیه، شورا و دموکراسی (مجید مرادی، مترجم). علوم سیاسی، ۱(۲)، ۲۳-۳۸.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۳). نظام سیاسی و دولت در اسلام. انتشارات سمت با همکاری دانشگاه باقر العلوم (ع).
- فیرحی، داود. (۱۳۸۸). توفیق محمد الشاوی و نظریه عمومی شوری در اسلام. فصلنامه سیاست، ۱۳۹(۱)، ۱۹۷-۲۱۶.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحیط. دار الکتب العلمیة.
- قاضی‌زاده، کاظم. (۱۳۸۴). جایگاه شورا در حکومت اسلامی. چاپ و نشر عروج.
- قاضی، سیدحسن. (۱۳۹۲). شورا در اسلام و جایگاه مردم در نظام جمهوری اسلامی. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۲(۵)، ۷۷-۹۸.
- مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع) (محمدباقر بهبودی و عبدالزهرا علوی، محقق). دار احیاء التراث.
- محمص، مرضیه. (۱۳۹۴). تحلیل رویکرد علامه فضل‌الله به شورا با تأکید بر آیه ۱۵۹ سورة آل عمران. حسنا، ۷(۲۴)، ۷۳-۹۵.
- مرادی، مجید. (۱۳۸۱). اندیشه سیاسی آیت‌الله سیدمحمدحسین فضل‌الله. علوم سیاسی، ۱(۱۸)، ۴۳-۶۰.
- مصطفوی، سیدحسن. (۱۳۸۵). التحقیق فی کلمات القرآن. مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

میرزایی، محمد و همکاران. (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی تحلیلی رهبری و شروط آن در دو تفسیر «المثیر» و «من وحی القرآن». آموزه‌های قرآنی، ۱۸(۳۳)، ۳۳-۵۵.

<https://doi.org/10.30513/qd.2021.1456.1310>


یثربی، سیدعلی محمد. (۱۳۹۰). اقلیت، اکثریت و فلسفه مشروعیت. فصلنامه حقوق، ۴۱(۲)، ۳۲۱-۳۳۵.


A Comparative Analysis of the Role and Function of Shura (Consultation) in the Political Theories of Darwaza and Fadlallah, Focusing on Quranic Verses 3:159 and 42:38

Rouhollah Nazemi 

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Quranic Sciences, Zahedan, University of Quran and Hadith Sciences, Qom, Iran (Corresponding Author).

Corresponding Email: rnazemi@quran.ac.ir

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.475162.1381>

 <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.4.8>

Introduction

Shura (consultation) is an ancient religious and Quranic concept that has evolved in contemporary times, gaining new meaning in response to the emerging needs of modern Muslim societies. The Quranic exegesis of this concept, especially by key scholars, has played a significant role in shaping its current interpretation. Notably, there is a difference in the interpretation of Shura between Shia and Sunni scholars, which reflects divergent political implications. This paper focuses on the contrasting views of two prominent contemporary scholars, Darvazah (a Sunni thinker) and Fadlullah (a Shia thinker), in order to explore their governmental theories and the role of Shura within those frameworks. The study aims to answer the following questions: "What is the theoretical structure of Islamic governance according to these two thinkers, and what role does Shura play within that structure? What are the key differences in the function of Shura in their political thought?"

Methodology

The study uses a descriptive-analytical method. Initially, the views of Darvazah and Fadlullah on the Quranic verses related to Shura were closely examined, and relevant excerpts were extracted. The analysis was further supported by searching the comprehensive Quranic exegesis software and reviewing other works by both scholars. The data was categorized and analyzed to provide a comprehensive understanding of their views on the theory of governance and the role of Shura.

Findings

A comparative analysis of the views of Darvazah and Fadlullah reveals significant differences in their understanding of the position and function of Shura in Islamic governance. The key differences are as follows:

1. According to Darvazah, the structure of Islamic governance consists of three main components in order of priority: "the ruler, the Shura council, and the community." In contrast, Fadlullah prioritizes the components as "the ruler, the community, and the Shura."
2. Darvazah advocates for a "presidential system" of governance, where the ruler and members of the Shura council are elected directly by the people. Fadlullah, however, supports the "Guardianship of the Jurisprudent" (Wilayat al-Faqih), which requires both divine legitimacy and popular acceptance.

3. For Darvazah, the ruler is not only obliged to consult with experts on all matters but must also implement the best possible solutions derived from the consultation. Thus, for Darvazah, Shura is of intrinsic value (its own purpose), not merely a procedural means. In contrast, Fadlullah views Shura as a procedural tool, where the ruler is only obliged to consult experts when lacking the necessary expertise. However, the ruler is not bound by the outcome of the consultation.
4. Darvazah believes that the establishment of Shura is essential for achieving consensus, especially in matters related to governance and lawmaking. In contrast, Fadlullah considers Shura to be an advisory body, made up of trusted experts, without a decisive role in the governance structure.

Both scholars agree on the importance of Shura in the social life of Muslims and emphasize that its scope should be limited to matters where there is no clear ruling in the Quran and Sunnah. They also agree that the specific framework and details of Shura should be adapted to the needs of each era.

Conclusion

The differences in the views of Darvazah and Fadlullah regarding the role of Shura in Islamic governance can be traced back to their respective theological and historical backgrounds. The Sunni perspective, influenced by early Islamic history and the practices of the companions of the Prophet (PBUH), tends to view the legitimacy of governance as being shaped by public consensus and consultation. This perspective is reflected in Darvazah's emphasis on the role of Shura in legitimizing governance. On the other hand, Shia thought, with its emphasis on divine appointment, views the legitimacy of a ruler as stemming from divine designation, which explains Fadlullah's perspective on Shura as a non-decisive advisory body. This theological divergence is central to understanding the differences in their political theories.

Keywords: : Political Theory, Shura (Consultation), Consultation Verses, Darwaza, Fadlallah, Islamic Governance.

References

- The Holy Qur'an (Translated by Fouladvand).
- Nahj al-Balāgha (Translated by Mohammad Dashti).
- Armin, M. (2009). *Contemporary Interpretive Movements and the Issue of Freedom*. Ney Publishing. [In Persian]
- [Araṣṭā, M. J., & Sheikh al-Molouk, H. \(2016\). Rational Arguments for the Necessity of Consultation in Islamic Governance with a Focus on Imam Khomeini's Approach. *Matin Research Journal*, 18\(73\), 1-14. DOI: <https://doi.org/10.1001/1.24236462.1395.18.73.1.4>](https://doi.org/10.1001/1.24236462.1395.18.73.1.4) [In Persian]
- [Alī, H. I. \(2007\). *The Call for Democracy in Islam: A View on Consultation and Democracy in Contemporary Islamic Thought* \(Translated by Majid Moradi\). *Hikmat wa Mā rifat*, \(17\), 36-42. \[In Persian\]](https://doi.org/10.1001/1.24236462.1395.18.73.1.4)
- Al-ʿĀnī, H. M. S. (1986 CE). *Al-Anzīmah al-Siyāsiyyah wa al-Dustūrah al-Muqāranah*. University of Baghdad Press. [In Arabic]
- [Al-Sayyid, R. \(2006\). Consultation: Between Text and Historical Experience \(Translated by Majid Moradi\). *Political Science*, 9\(36\), 199-221. \[In Persian\]](https://doi.org/10.1001/1.24236462.1395.18.73.1.4)
- Al-Shāwī, T. M. (1994 AH). *Al-Shūrā A lā Marātib al-Dīmuqrāṭīyyah*. Al-Zahrā' lil-Ilām al-'Arabī. [In Arabic]
- Azharī, M. A. (2001 CE). *Tahdhīb al-Lughah. Dār Ḥyā' al-Turāth*. [In Arabic]
- [Bahrami, M. \(2010\). Hermeneutics of *Min Wahi al-Qur'an*. *Quranic Studies*, 16\(64\), 144-161. \[In Persian\]](https://doi.org/10.1001/1.24236462.1395.18.73.1.4)

- Darwazeh, M. I. (1383 AH). *Al-Tafsīr al-Hadīth*. Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah. [In Arabic]
- Darwazeh, M. I. (1966 CE). *Al-Dustūr al-Qur'ānī wa al-Sunnah al-Nabawiyyah fī Shu'ūn al-Ḥayāh*. Maṭba'ah wa Maktabah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī. [In Arabic]
- Eyāzī, S. M. A. (1996). *Al-Mufasssīrūn: Ḥayātuhum wa-Manhajuhum*. Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Habibzadeh, T., & Broomand, M. (2012). The Role of Presidential or Parliamentary Systems in the Islamic Republic of Iran. *Islamic Government Legal Studies*, 1(1), 75–107. [In Persian]
- Ibn Fāris, A. (n.d.). *Mūjam Maqāyis al-Lughah* (Edited and annotated by 'Abd al-Salām Muḥammad Harūn). Islamic Media Office. [In Arabic]
- Ibn Manẓūr, M. I. M. (n.d.). *Lisān al-'Arab*. Dār Ṣādir. [In Arabic]
- Khan-Mohammadi, Y. (2018). The Role of Consultation in Islamic Governance from the Perspective of Muhammad Rashid Rida and Sayyid Mahmoud Taleqani. *Supreme Politics*, 6(22), 23–42. DOI: <https://doi.org/10.22034/sm.2018.33548> [In Persian]
- Faḍlallāh, S. M. H. (1998 AH). *Min Wahi al-Qur'an*. Dār al-Malāk. [In Arabic]
- Faḍlallāh, S. M. H. (1995 CE). *Al-Milaff: A Comprehensive Dialogue with Sayyid Muhammad Husayn Faḍlallāh*. *Palestinian Studies*, 1(23), 93–121. [In Arabic]
- Faḍlallāh, S. M. H. (1998). Guardianship of the Jurist, Consultation, and Democracy (Translated by Majid Moradi). *Political Science*, 1(2), 23–38. [In Persian]
- Fayrūzābādī, M. I. Y. (1994 AH). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Qāzizādeh, K. (2005). The Role of Consultation in Islamic Governance. Chāp wa Nashr 'Arūj. [In Persian]
- Qāḍawī, S. H. (2013). Consultation in Islam and the Role of People in the Islamic Republic System. *Revolution Studies*, 2(5), 77–98. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (n.d.). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'immah al-Aḥḥār* (Edited by Muhammad Bāqir Behbūdī & 'Abd al-Zahrā 'Alawī). Dār Iḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
- Maḥṣaṣ, M. (2015). Analysis of Allameh Faḍlallāh's Approach to Consultation with Emphasis on Verse 159 of Surah 'Al-Imrān. *Ḥosnā*, 7(24), 73–95. [In Persian]
- Moradi, M. (2002). The Political Thought of Ayatollah Sayyid Muhammad Husayn Faḍlallāh. *Political Science*, (18), 43–60. [In Persian]
- Muṣṭafawī, S. H. (2006). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'an*. Center for Publishing the Works of Allameh Muṣṭafawī. [In Arabic]
- Mīrzā Ī, M., & Colleagues. (2021). A Comparative-Analytical Study of Leadership and Its Conditions in Two Tafsirs: Al-Munīr and Min Wahi al-Qur'an. *Quranic Teachings*, 18(33), 33–55. DOI: <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1456.1310> [In Persian]
- Shivapur, H. (2008). *Min Wahi al-Qur'an: A Social and Realistic Interpretation*. *Quranic Studies*, 14(53), 102–129. [In Persian]
- Rāghib al-Iṣfahānī, H. M. (1992 AH). *Mufradāt Alfi'ah al-Qur'an* (Edited by Ṣafwān 'Adnān Dā'ūdī). Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
- Rashīd Riḍā, M. (n.d.). *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm* (Commonly known as Tafsīr al-Manār). Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Rashīd Riḍā, M. (n.d.). *Al-Khilāfah aw al-Imāmah al-Uẓmā*. Al-Zahrā' lil-Ilām al-'Arabī. [In Arabic]
- Ranjbarian, M. (2003). A Reflection on Applying Consultation Verses to Constitutional and Democratic Systems. *Āmoozeh*, 2(2), 61–74. [In Persian]
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1996 AH). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Dār al-'Ilm. [In Arabic]
- Zuhaylī, W. (1997 AH). *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Dār al-Fikr al-Mu'āṣir. [In Arabic]
- Zuhaylī, W. (2007 AH). *Qaḍāyā al-Fiqh wa al-Fikr al-Mu'āṣir*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Zābiṭpūr, G. (2007). A Reflection on Islam and Consultative Democracy. *Political Science*, 10(37), 189–207. [In Persian]
- Yathribī, S. A. M. (2011). Minority, Majority, and the Philosophy of Legitimacy. *Quarterly Journal of Law*, 41(2), 321–335. [In Persian]

How to cite:


Nazemi, R. (2025). A Comparative Analysis of the Role and Function of Shura (Consultation) in the Political Theories of Darwaza and Fadlallah, Focusing on Quranic Verses 3:159 and 42:38. *Quran, Culture And Civilization*, 5(4), 73–94. doi: 10.22034/jksl.2024.475162.1381


Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis

Zahra Mahmudi*¹  Habibollah Babaei² 

1. PhD Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author).
2. Associate Professor, Department of Civilizational Social Studies, Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.

Corresponding Email: zahra.mahmudi.m@gmail.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>

 <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.5.9>

Article History:

Received: 2024-06-30

Revised: 2024-08-31

Accepted: 2024-09-20

Online First: 2025-01-01

Keywords

Civilizational Approach,
Quranic Exegesis,
Methodological Foundations,
Civilization Studies,
Quran and Society.

Type of Article:

Research

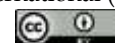
Abstract: The Quran can be analyzed and understood through diverse perspectives, each shaped by distinct intellectual concerns and objectives. This diversity has led to the development of various trends in Quranic exegesis, including the civilizational approach. However, a significant challenge in this field is the lack of precise definitions, theoretical foundations, and systematic methodologies for such approaches. Many exegetes unconsciously embed their personal concerns into their interpretations without explicitly identifying their exegetical framework or adhering to established principles, often resulting in innovative yet unsystematic readings of Quranic verses. This study aims to formalize the civilizational approach by first defining "civilization" and then introducing its principles and methodological foundations. Civilization, as conceptualized here, is a structured, macro-level process that facilitates human development and the flourishing of potentialities through the growth of social relations. In parallel, the civilizational approach to Quranic exegesis offers a comprehensive, systemic, process-oriented, and human-centered framework for engaging with the Quran. By emphasizing key principles – such as the intrinsic relationship between the Quran and civilization and the Quran's dual dimensions as both a textual guide and an active force – this approach seeks to transform the Quran from a theoretical reference into a dynamic agent that informs practical life and daily interactions.

How to cite:

Mahmudi, Z. and Babaei, H. (2025). Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 95 -116. doi: 10.22034/jksl.2024.463926.1366


©2024 by the authors. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>







چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن

زهرا محمودی^۱ 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366> 

حبیب اله بابائی^۲ 

<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.5.9> 

دریافت: ۱۴۰۳-۰۴-۱۰

بازنگری: ۱۴۰۳-۰۶-۱۰

پذیرش: ۱۴۰۳-۰۶-۳۰

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳-۱۰-۱۲

مقاله: پژوهشی

چکیده

خوانش قرآن، از منظرهای مختلف و با دغدغه‌های متفاوت، ممکن و بایسته است. این امر سبب شکل‌گیری گرایش‌های مختلف در تفسیر قرآن شده است. اما مسئله‌ای که در حوزه گرایش‌های تفسیری و از جمله گرایش تمدنی وجود دارد، عدم وضوح تعریف و مبانی و روش آن‌هاست. مفسر عموماً بدون آنکه نامی از گرایش تفسیری خود ببرد، به شکل ناخودآگاه دغدغه‌های خود را در تفسیر دنبال و بدون تکیه بر مبانی خاص، تفسیری نو از آیات قرآن ارائه می‌کند؛ درحالی‌که هر گرایش تفسیری و از جمله گرایش تمدنی، به تعریف دقیق و مبانی نظری و سازوکار روشی نیاز دارد. این پژوهش با هدف روش‌مند کردن گرایش تمدنی، ابتدا تعریف خود را از تمدن ارائه می‌کند تا بر اساس آن تعریف، گرایش تمدنی را معرفی و مبانی آن را فهرست نماید. همچنان‌که تمدن، فرایندی به‌سامان در سطح کلان است که با رشد مناسبات انسانی به شکوفایی قابلیت‌ها کمک می‌کند، گرایش تمدنی نیز خوانشی کلان، سیستمی، ناظر به واقع، فرایندی و انسانی از قرآن به‌دست می‌دهد. این گرایش تفسیری با تکیه بر مبانی خاص، از جمله وجود نسبت میان قرآن و تمدن و برخورداری قرآن از دو ساحت متنی و کنشگری، می‌کوشد قرآن را از مصدری نظری به کنشگری در عرصه عمل و زندگی روزانه تبدیل کند.

واژگان کلیدی: گرایش تمدنی، خوانش تمدنی، تفسیر تمدنی، مبانی تفسیر، تمدن‌پژوهی، قرآن.

استناد به مقاله:

محمودی، زهرا؛ و بابائی، حبیب اله. (۱۴۰۳). چیستی گرایش تمدنی در تفسیر قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۹۵-۱۱۶.

Doi: 10.22034/jksl.2024.463926.1366



۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).
zahra.mahmudi.m@gmail.com

۲. دانشیار گروه مطالعات اجتماعی تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

۱. بیان مسئله

تحولات سریع و مسائل به‌جامانده از جریان مدرنیته در جغرافیای جهان اسلام و ظهور چالش‌ها و مسائل متعدد، مانند چالش افراطی‌گری، ضعف تمدنی و عقب‌ماندگی مسلمانان، ظهور تکثرات فرهنگی و نحوه مواجهه با آن، گسست تمدنی مسلمانان، چگونگی رویارویی با تمدن غرب و مسائلی از این قبیل، موجب طرح پرسش‌هایی از جانب جوامع اسلامی از دین و در پی آن قرآن شده است. این پرسش‌ها تا امروز پاسخ‌هایی پراکنده دریافت کرده است. اما امروزه وظیفه مفسران و قرآن‌پژوهان است که با نمایان‌سازی زنده بودن و پاسخگو بودن این کتاب حکیم، به تحلیل عمیق‌تر این پرسش‌ها بپردازند و راهکارهایی برای پاسخ به آن بیابند؛ تا بتوان در وهله نخست، تمدنی توحیدی بر محوریت قرآن بنا کرد و در وهله دوم در برابر چالش‌ها و مسائل پیش‌آمده، راه برون‌رفت به‌دست داد. برای رفع این نیازها به شکل ساختارمند و دین‌محور، نیاز به خوانشی دیگر از قرآن احساس می‌شود؛ خوانشی که پرسش‌ها و دغدغه‌های تمدنی را به قرآن عرضه کند و پاسخ تمدنی دریافت نماید.

خوانش قرآن از منظرهای مختلف و با دغدغه‌های متفاوت، سبب شکل‌گیری گرایش‌های مختلف در تفسیر قرآن شده است که در زبان عربی با عنوان «اتجاهات تفسیری» (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، ص ۳۸) شناخته می‌شود. هریک از گرایش‌های تفسیری با زاویه دیدی خاص،^۱ رویکردی متفاوت و هدف یا دغدغه‌ای منحصربه‌فرد (طیب‌حسینی، ۱۳۸۹، صص ۳۹-۴۰) به طرح پرسش از قرآن می‌پردازد و گوشه‌ای از ظرفیت‌های گسترده قرآن را فعال می‌کند. اساساً یکی از نمودهای تحولات گسترده‌ای که در دوره معاصر در جوامع اسلامی رخ داده، شکل‌گیری گرایش‌های جدید تفسیری است. اما مسئله‌ای که در حوزه گرایش‌های تفسیری و از جمله گرایش تمدنی وجود دارد و از ارزش علمی آن‌ها به‌عنوان یک شاخه مطالعاتی در دانش تفسیر کاسته است، روش مند نبودن آن‌هاست؛ به این معنا که مفسر عموماً بدون آنکه نامی از گرایش تفسیری خود ببرد، به شکل ناخودآگاه دغدغه‌های خود را در تفسیر دنبال می‌کند و بدون بهره‌گیری از روشی خاص، تفسیری نو از آیات قرآن ارائه می‌نماید؛ درحالی‌که هر گرایش تفسیری و از جمله گرایش تمدنی، نیاز به چهارچوب نظری و سازوکار روشی دارد. همچنین تا امروز خوانش تمدنی قرآن به‌عنوان گرایشی مستقل بین گرایش‌های تفسیری جایی نداشته است؛ گرچه می‌توان به مواردی از این نگاه و دغدغه در میان برخی مفسران و صاحب‌نظران اشاره کرد که هریک به نوعی به این خوانش نزدیک شده‌اند. از این رو برای آنکه گرایش تمدنی بتواند به گرایشی کارآمد در تفسیر قرآن تبدیل شود و از افراط و تحمیل و تعمیم بی‌جا و پراکنده‌گویی دور باشد و بتواند به هدف اصلی قرآن جامعه عمل بپوشاند، باید ابتدا معرفی و مبانی آن روشن شود. به همین سبب این پژوهش می‌کوشد خوانش تمدنی را به‌عنوان گرایشی متمایز در حوزه تفسیر قرآن معرفی کند و این گرایش تفسیری را از حالت گرایشی ناخودآگاه و پراکنده و مشوش، به شکلی آگاهانه و نظام‌مند و دارای مبنا نزدیک نماید. با معرفی این گرایش تفسیری و فهرست کردن مبانی نظری آن، می‌توان به ضابطه‌مندسازی گرایش تمدنی نزدیک شد و به این ترتیب افزون بر ضابطه‌مندی این گرایش، راهی به روش‌مندسازی دیگر گرایش‌های تفسیری گشود تا هریک از آن‌ها بتواند پاسخ‌گوی مسائل روز باشد و قرآن را به صحنه زندگی مسلمانان وارد کند. این پژوهش از این طریق، قرآن را از مصدری برای «فهم نظری دین» به مصدر و نیز کنش‌گری در «تحقق عملی دین» تبدیل و آن را به جایگاه اصیل خود در رشد جامعه بشری نزدیک می‌کند.

در معرفی رویکرد تمدنی به طور خاص در مطالعه قرآن، یا به عبارت دیگر معرفی گرایش تمدنی، می‌توان به سلسله نشست‌هایی اشاره کرد که از اوایل دهه ۱۳۹۰ از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با موضوع «قرآن و تمدن» برگزار شده است. این نشست‌ها در

۱. در دانش هرمونیک، گرایش تفسیری را می‌توان زاویه دید (perspective) یا به گفته هایدگر پیش‌داشت (fore sight) دانست (واعظی، ۱۳۹۷، ص ۱۵۱).

مجموعه‌ای با عنوان «درآمدی بر تفسیر تمدنی قرآن» در حال انتشار است. اما این مجموعه در آغاز راه معرفی خوانش تمدنی قرآن است و می‌کوشد در گفت‌وگوی میان صاحب‌نظران، به ترسیم اضلاع این رویکرد در خوانش قرآن بپردازد. هم‌چنین در مقاله‌ای از نگارنده با عنوان «نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن» نیز که در سال ۱۴۰۱ منتشر شد، یکی از ویژگی‌های این گرایش، یعنی سامان‌مندی توضیح داده شده، اما دیگر ویژگی‌ها و مبانی آن بیان نشده است. در نتیجه لازم بود این گرایش تفسیری در مقاله‌ای مجزا به شکل تفصیلی معرفی شود. در جهان عرب نیز آثاری با عنوان رویکرد تمدنی در قرآن نوشته شده است. برای مثال مقاله «المنهجية الحضارية في القرآن الكريم» از زهرا سلیمانی و اصغر منتظرالقائم که می‌کوشد با مطالعه تمدن‌های ذکرشده در قرآن، نظریه و شاخص‌های تمدنی قرآن را استخراج کند و در ساخت تمدن امروز از آن بهره برد؛ اما این مقاله نوعی تفسیر موضوعی قرآن با موضوع تمدن به شمار می‌رود. منهج الحضارة الانسانية في القرآن از محمد سعید رمضان البوطی کتاب دیگری است که دغدغه اصلی آن استخراج روش ساخت تمدن بر اساس موازین قرآن است و به معرفی رویکرد تمدنی نمی‌پردازد. این اثر در دو فصل پایانی به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا غرب پیشرفت کرد و تمدن اسلامی عقب ماند و اکنون چه کنیم که به همان دوره اوج تمدنی خود بازگردیم. اما پژوهش‌های خانم دکتر مئی ابوالفضل نسبت به دیگر آثار، به معرفی رویکرد تمدنی در خوانش قرآن نزدیک‌تر شده است. مئی ابوالفضل (۱۹۴۵-۲۰۰۷م) «امت» (تمدن) را ظرف تحقق قرآن دانسته (ابوالفضل، ۲۰۰۵م، ص ۵۵) و معتقد است باید در خوانش قرآن، اصالت و محوریت را به جای فرد، به امت داد و در این راستا فهم تمدنی را در خوانش قرآن و سنت به طور خاص و دیگر شاخه‌های علوم اسلامی به طور عام پی می‌گیرد. او بر این باور است که برای مطالعه هر موضوعی در قرآن، آن موضوع را باید در نسبت با امت بررسی کرد و در نهایت راه‌حلی ارائه کرد که در سطح امت طرح شود تا بتوان با تکیه بر قرآن، به اصلاح و احیای امت پرداخت. او در این راستا بر ضرورت بنای چهار پایه مهم در خوانش تراث و به‌ویژه قرآن تأکید می‌کند: مفاهیم، قالب استاندارد، رویکرد تمدنی و چهارچوب مرجع.^۱ گرچه مئی ابوالفضل از رویکرد تمدنی یا «المنظور الحضاري» به‌عنوان یکی از مبانی خود سخن گفته و در کنار آن برخی شاخص‌های رویکرد تمدنی را در خوانش متون دینی لحاظ کرده است، مراد او از «المنظور الحضاري» نه رویکرد تمدنی با ویژگی‌های مدنظر این پژوهش، بلکه ارائه الگوی معرفتی در برابر الگوهای غربی با تکیه بر منابع اسلامی و به طور خاص قرآن و سنت است.

در معرفی رویکرد تمدنی، به طور کلی و نه صرفاً در تفسیر قرآن، می‌توان به کتابی با عنوان چستی رویکرد تمدنی از عرصه نظر تا صحنة عمل اشاره کرد که در سال ۱۴۰۲ از سوی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی منتشر شده است. این کتاب که حاصل تلاش چهارساله اندیشمندان مختلف حوزه علوم انسانی است، در پاسخ به پرسش از چستی رویکرد تمدنی در رشته‌های مختلف نوشته شده است. برخی آثار نیز به معرفی رویکرد تمدنی از دید یکی از صاحب‌نظران پرداخته است که در این راستا می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «رویکرد تمدنی و شاخصه‌های آن از منظر مؤسسه بین‌المللی اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه تمدنی عمادالدین خلیل» اشاره کرد. این دسته آثار، رویکرد تمدنی را به‌عنوان رویکردی در حوزه تمدن و نه مطالعات قرآنی مطالعه می‌کنند.

در میان مفسران قرآن می‌توان بزرگانی را دید که دغدغه تمدنی داشته و برخی شاخص‌های رویکرد تمدنی را در تفسیر خود لحاظ کرده‌اند. از نمونه‌های شناخته‌شده و بارز این نگاه، می‌توان به مفسرانی چون محمد عبده در المنار، سید قطب در فی ظلال القرآن، ابن‌عاشور در التحرير والتنوير و سید محمدباقر صدر در المدرسة القرآنية اشاره کرد. هم‌چنین می‌توان آیت‌الله محمدمهدی آصفی صاحب تفسیر فی رحاب القرآن را نام برد که گرچه کمتر در این زمینه شناخته شده است، اما در تفسیر او می‌توان موارد زیادی دال بر این رویکرد مشاهده

۱. المفاهیم، النسق القیاسی، المنظور الحضاری، الإطار المرجعی.

کرد.^۱ امام خمینی نیز در تفسیر قرآن خود، افزون بر توجه به ابعاد عرفانی آیات، به ابعاد سیاسی و اجتماعی آیات توجه داشته است (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۱)^۲ و برخی شاخص‌های رویکرد تمدنی مانند واقع‌نگری و کلان‌نگری در تفسیر ایشان دیده می‌شود (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۴۴-۴۷)^۳.

شاید رویکرد تمدنی به کتاب مقدس نیز بتواند در زمینه معرفی این گرایش، راهگشا باشد؛ هرچند در جست‌وجوهای صورت‌گرفته، پژوهش خاصی که با این نگاه نوشته شده باشد، مشاهده نشد. در این زمینه تنها می‌توان به آثاری مانند *The Bible and the significance of civilization* اثر Paul L. Lehman یا *Christianity and civilization* اثر Emil Brunner اشاره کرد که هدفشان نه مطالعه کتاب مقدس با رویکرد تمدنی، بلکه مطالعه تمدن‌های تاریخی در کتاب مقدس یا نگرش کتاب مقدس به مقوله تمدن یا بررسی مفاهیم تمدنی در کتاب مقدس بوده است.

۴-۲. چستی تمدن

از آنجاکه این مقاله، تمدن را به‌عنوان یک «رویکرد» در خوانش قرآن برگزیده، ضروری است در گام نخست به پرسش از چستی و ماهیت تمدن پاسخ دهیم. هر تعریفی که در این بخش از تمدن پذیرفته شود، مبنای تعریف «رویکرد تمدنی» در تفسیر قرآن قرار می‌گیرد. برای واژه تمدن که معادل اصطلاح Civilization در زبان انگلیسی و «الحضارة» در زبان عربی است، تعاریف متفاوت و متنوعی ارائه شده است. برخی تمدن‌پژوهان به پژوهش در معنای لغوی واژه تمدن پرداخته‌اند که در محدوده کار این پژوهش نیست. در واژه‌پژوهی همین اندازه می‌توان گفت که Civilization در زبان انگلیسی و زبان فرانسه واژه‌ای نوپدید است (بی‌پشت، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰) و به عصر روشنگری بازمی‌گردد. نخستین بار در سال ۱۷۴۳ واژه «تمدن» در فرهنگ جامع فرانسه و لاتین، برای توصیف جامعه‌ای استفاده شد که در آن قانون مدنی^۴ جایگزین قانون نظامی شده بود (مزلیش، ۱۳۹۸، ص ۱۶۶). هم‌چنین در سال ۱۷۵۶، این واژه در کتاب دوستدار انسان؛ رساله در جمعیت اثر میرابئو^۵ سه مرتبه به کار رفت که در یکی از موارد در کنار دین و به‌عنوان محرک تمدن و دوبار در تقابل با واژه بربریت^۶ استفاده شد (مزلیش، ۱۳۹۸، صص ۱۶۳-۱۶۴). گفتنی است این واژه بار معنایی ثابتی ندارد و نزد برخی نویسندگان به معنای مثبت و نزد برخی دیگر به معنای منفی استعمال شده است (بی‌پشت، ۱۳۹۸، ص ۳۰۶).

اما برای مفهوم تمدن تعاریف متعدد و متفاوتی ارائه شده است. تفاوت‌هایی که در تعاریف تمدن دیده می‌شود، بیشتر به رویکردهای متفاوت اندیشمندان در اصل تعریف بازمی‌گردد. برخی تمدن را با توجه به مؤلفه‌ها،^۷ برخی با توجه به ویژگی‌ها^۸ و برخی با توجه به

۱. آیت‌الله محمد مهدی آصفی در تفسیر موضوعی خود فی رحاب القرآن، به برخی شاخص‌های خوانش تمدنی مانند توجه به مناسبات انسانی، نگرش سیستمی و نگاه معطوف به دنیا توجه داشته است (آصفی، ۱۳۶۶، صص ۳-۶؛ آصفی، ۱۳۸۵، صص ۳۷۹-۳۸۱؛ نباتیان، ۱۳۹۶، صص ۱-۲۹).

۲. در آثار دوره نخست امام خمینی، مانند مصباح الهدایة، شرح دعای سحر و حواشی بر فصوص و تعلیقه بر فوائد الرضویة، اندیشه‌های اجتماعی کمتر دیده می‌شود؛ اما آنگاه که در فضای سیاسی و اجتماعی قرار می‌گیرد، ضمن حفظ همان اندیشه‌ها، به تفسیر سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. این توجه به طور عمده پس از انقلاب اسلامی و در ضمن سخنرانی‌ها و پیام‌های سیاسی و اجتماعی ایشان دیده می‌شود (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۱).

۳. برای نمونه، بحث اخوت در آیه ۱۰ سوره حجرات، بحث ابعاد اجتماعی غیبت در آیه ۱۲ سوره حجرات، تأکید بر کشور واحد اسلامی ذیل آیه ۱۳ سوره حجرات و تأکید بر اتحاد و پرهیز از اختلاف به عنوان اصل مهم قرآنی ذیل آیه ۴۶ سوره انفال، مواردی از توجه امام خمینی به ابعاد اجتماعی [و تمدنی] آیات قرآن است (معرفت و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۸۴).

۴. Civil.

۵. Victor Riqueti Mirabeau.

۶. Barbarity. بربر کسی است که با «دیگری» به این دلیل که او «دیگری» است، بدرفتاری می‌کند (ساکلساجی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۰).

۷. مانند تعریف ادوارد تایلور از تمدن.

۸. مانند تعریف آلفرد وبر از تمدن.

خاستگاه یا قلمرو آن^۱ معرفی کرده‌اند (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۲۸). در ادامه چند تعریف از تمدن می‌آوریم. این تعاریف با توجه به شاخص‌هایی که در هر تعریف مدنظر بوده، دسته‌بندی شده است.

در دوره‌های مختلف، ویژگی‌های متفاوتی به‌عنوان ویژگی اصلی یا هسته معنایی یا شاخص تمدن مورد توجه اندیشمندان بوده و بر پایه آن ویژگی، تعریفی از تمدن پیشنهاد کرده‌اند. در برخی از این تعریف‌ها، «مناسبات انسانی» هسته معنایی تمدن را شکل می‌دهد. برای مثال به این نمونه‌ها توجه کنید: «محدود کردن خشونت در روابط انسان‌ها» (ساگلساجی، ۱۳۹۸، ص ۱۹۲)، «هنر به هم پیوستن انسان‌ها» (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۱۱)، «پالایش معرفت و پرورش فضیلت به گونه‌ای که انسان را بالاتر ببرد» یا فراشدی که «در آن روابط بشری در جهت بهتر شدن به تدریج تغییر می‌کند» (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹). نقطه محوری در این تعریف‌ها تأکید بر «سامان‌دهی مناسبات انسانی» است و این شاخص به‌عنوان هسته معنایی تمدن تلقی شده است؛ چنان‌که آکس دوتوکویل می‌نویسد:

در میان قوانینی که بر جوامع انسانی حاکم‌اند، یک قانون است که از همه قانون‌های دیگر دقیق‌تر و روشن‌تر است: برای آن‌که انسان‌ها متمدن شوند و هم‌چنان متمدن باقی بمانند، باید «هنر به هم پیوستن انسان‌ها» نیز به اندازه افزایش سطح برابری آن‌ها رشد [کند] و بهبود یابد (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ص ۱۱).

مناسبات انسانی در تمدن از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی از تمدن‌پژوهان، مهم‌ترین مسئله تمدن را ناظر به همین مناسبات دانسته‌اند. جیکوبسن در مقاله «مسئله تمدن» می‌گوید:

مهم‌ترین مسئله تمدن عبارت است از «کمک به رشد فرد فرد انسان‌ها، به نحوی که نه فقط باعث ایجاد جدایی ویران‌گر متقابل‌شان نشود، بلکه سازگاری متقابل را نیز بین آن‌ها برقرار کند و این در زمینه انگیزه‌ها و نگرش‌های فرد، روابط بین انسان‌ها و روابط بین انسان‌ها و بقیه طبیعت است (جیکوبسن، ۱۳۹۸، ص ۴۹).

در میان اندیشمندان مسلمان نیز می‌توان تأکید بر مناسبات انسانی را در تمدن مشاهده کرد. چنان‌که علامه جعفری تمدن را عبارت از برقراری نظم و هماهنگی در روابط انسان‌های یک جامعه می‌داند؛ به گونه‌ای که زندگی اجتماعی افراد و گروه‌های آن جامعه موجب به فعلیت رساندن استعدادهای آن باشد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲). هم‌چنین حسینی الهاشمی تمدن را به معنای «کیفیت ارتباط» تلقی می‌کند (جمالی، ۱۳۹۹، ص ۵۱۴). جرج کرامر نیز که درباره تمدن اسلام در قرن چهارم تحقیق کرده است، تصریح می‌کند که رویکرد انسان‌گرایی یکی از سه ویژگی مهم تمدن اسلام در این قرن است (رهدار، ۱۴۰۲، ص ۱۱۵). بنابراین تمدن و حرکت تمدنی را می‌توان به مثابه بستری برای تقویت مناسبات انسانی دانست که در آن، منازعات کاهش و سازگاری افزایش می‌یابد (بهمی، ۱۳۹۸، ص ۳۲).

در دسته‌ای دیگر از تعاریف، تمدن در نسبت با فرهنگ تعریف می‌شود. برای نمونه در تعریف هانتینگتون از تمدن که آن را «بالاترین گروه‌بندی فرهنگی» می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۴، ص ۴۸)، دیده می‌شود. بسیاری از تمدن‌پژوهان کوشیده‌اند با ارائه تعریفی از «تمدن» در نسبت با «فرهنگ»، تمایزهای این دو مفهوم را نشان دهند،^۲ تا همسان‌انگاری این دو مفهوم را که در برخی تعاریف دیده می‌شود،^۳ رد کنند؛ دو مفهومی که تفاوت‌های مبنایی با هم دارند و این تفاوت باید در جای خود بررسی شود.

۱. مانند تعریف ویلهلم فن هومبولت از تمدن.

۲. کوشش‌های ویلهلم فن هومبولت سرآغاز این حرکت برای ایجاد تمایز میان دو مفهوم فرهنگ و تمدن است (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۳۲).

۳. هنری لوکاس در تاریخ تمدن این دو مفهوم را هم‌معنا تلقی می‌کند و تفاوت این دو را تنها در دامنه و زمان آنها می‌داند (لوکاس، ۱۳۸۲، ج ۱، صص ۱۹-۲۰). در تعریف ادوارد تایلور نیز فرهنگ و تمدن، دو مفهوم هم‌معنا دیده شده است (ساروخانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۸).

نکته مهم دیگری که از تعریف هانتینگتون به دست می‌آید، توجه به «گستره کلان تمدن» است؛ چراکه او تمدن را «بزرگ‌ترین» موجودیت فرهنگی قلمداد می‌کند. تأکید بر کلان‌بودگی تمدن را در تعاریف دیگر نیز می‌توان مشاهده کرد. برای نمونه، نگاه به تمدن به‌عنوان «بزرگ‌ترین واحدی که انسان به آن تعلق دارد» (نصر، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴) که در تعریف سیدحسین نصر آمده است، یا تعریف هوبرت از تمدن به مثابه «مجموعه ارزش‌هایی که در مورد تمام نوع بشر قابل اعمال است» (ساروخانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۹۹)، تأییدکننده کلان‌بودگی تمدن است. بنابراین در تمدن، وسعت پوشش و گستره جغرافیایی و تاریخی و فرهنگی امری مهم تلقی می‌شود. برخی تعاریف نیز به «سامان‌مندی» یا «نظام‌وارگی» تمدن توجه کرده است و تمدن را «مجموعه‌ای از نظام‌های فرهنگی می‌داند که در قالب نوعی نظام سیاسی و نظامی و اقتصادی منسجم عینیت می‌یابد (مزلیش، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹). حتی این نظام‌وارگی در تمدن گاه به اندازه‌ای مهم می‌شود که برخی صاحب‌نظران^۱ به جای واژه «تمدن» از واژه «سیستم» و گاه «سیستم فرهنگی»^۲ برای القای مفهوم تمدن استفاده می‌کنند (بی‌یشت، ۱۳۹۸، ص ۳۰۲).

ویژگی مهم دیگری که در برخی دیگر از تعاریف تمدن دیده می‌شود، وجود مضمون «فرایند» و «بالندگی» در تمدن است. برای نمونه در تعریف بوریس کاپوستین از تمدن مبنی بر «نوعی فرایند مدیته‌آفرین که در اصل در سطح خرد^۳ جریان دارد» (کاپوستین، ۱۳۹۸، ص ۴۹۲)، یا در معنای عام تمدن در نگاه کالینگود که آن را «فرایند نزدیک شدن به حالتی آرمانی» (کالینگود، ۱۳۹۸، ص ۹۸) می‌داند، یا در نگاه یوکیچی که تمدن را «پیشرفتی تدریجی می‌داند که زندگی بشری را به مرتبه‌ای بالاتر می‌کشاند» (یوکیچی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹)، می‌توان فرایندی بودن و حرکت به وضعیت برتر را مشاهده کرد. در این نگاه، تمدن یک وضعیت ثابت و ایده‌آل نیست، بلکه نوعی حرکت و پویایی رو به بالاست؛ نوعی «سیر نزدیک‌شونده بی‌انتهای» (کالینگود، ۱۳۹۸، ص ۹۹).^۴ بنابراین جهت و مسیر حرکت در جوامع انسانی است که نشان می‌دهد جامعه‌ای تمدنی است یا نه و نمی‌توان با مشاهده یک برش تاریخی از یک جامعه، به تمدنی بودن یا نبودن آن حکم کرد. شاید همین نگاه فرایندی و جهت‌مندی تمدن است که آن را به مفهوم «فرهنگ» که در لغت به معنای «به پیش رفتن» است، نزدیک کرده و موجب خلط این دو مفهوم شده است؛ در صورتی که این مؤلفه، تنها یکی از وجوه تمدن را می‌رساند و در نبود دیگر مؤلفه‌ها، تمدنی شکل نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد تعریف‌های ارائه‌شده از تمدن ارتباط معناداری با نیازها و خلأها و شرایط دوره تاریخی و مکان جغرافیایی‌ای دارد که تمدن در ظرف آن تعریف می‌شود؛ چنان‌که در آغاز، واژه «تمدن» برای ترسیم شرایطی در برابر «برهنگی و غارت و خشونت و بی‌دینی» (بی‌یشت، ۱۳۹۸، ص ۳۰۳) به‌کار می‌رفته است، به مرور زمان و با تغییر نیازها، تعریف‌ها و شاخص‌های تمدن نیز تغییر می‌کند. اما این نکته می‌تواند به شناخت مبنایی‌ترین ویژگی تمدن که در بیشتر تعاریف از ابتدا تا امروز مورد توجه بوده است، کمک کند. ویژگی‌هایی مانند رفع خشونت و «حل ناسازگاری‌ها» که امروز در شکلی گسترده‌تر با عنوان «بهبود مناسبات انسانی» مطرح می‌شود، به‌نوعی پایه‌ای‌ترین شاخص تمدن است که از ابتدای شکل‌گیری مفهوم تمدن وجود داشته و با سیر تطور این مفهوم، نه‌تنها اهمیت خود را از دست نداده، بلکه به مهم‌ترین شاخص آن تبدیل شده است. هم‌چنین باید گفت تعاریف ارائه‌شده از تمدن به‌نوعی مکمل هم بوده است و هر کدام به یکی از اضلاع تمدن اشاره دارد. این اضلاع هر کدام در شرایطی خاص و برای رفع یکی از نیازهای موجود شکل گرفته است.

۱. ساروکین تمدن را این‌گونه تعریف می‌کند.

2. Cultural System.

۳. منظور از سطح خرد، ساختارهای شخصیتی افراد و کنش متقابل انسان‌ها است.

4. Asymptotic Approximation.

در جمع‌بندی تعاریف ارائه‌شده از تمدن می‌توان گفت، تمدن مفهوم پیچیده‌ای است که در گام نخست، نشانگر موجودیتی «وسیع و کلان» است و دیگر مفاهیم مانند فرهنگ، جامعه، حکومت، سیاست و تکنولوژی را زیر پوشش خود دارد؛ دوم اینکه با کنش انسانی مرتبط است و رشد مناسبات انسانی را پی می‌گیرد؛ سوم اینکه تمدن، نه توده‌ای درهم‌انباشته از سازه‌ها، بلکه مفهومی دارای سامانه (نظام یا سیستم) است و می‌تواند به دیگر مفاهیم زیرمجموعه خود نوعی انسجام ببخشد؛ چهارم اینکه تمدن امری فرایندی است که همواره در حال شدن است و جهت رو به بالا و رشد دارد و زمینه شکوفایی و رشد و کمال جامعه بشری را فراهم می‌کند. موارد ذکرشده بیان‌گر برخی ویژگی‌ها و شاخص‌های تمدن است که تا حدی وجه مشترک تعاریف ارائه‌شده از تمدن شمرده می‌شود. شاید ارائه ویژگی‌های تمدن، از ارائه تعریفی یک‌سطری از آن کاراتر و برای هدف این پژوهش مناسب‌تر باشد، اما به هر حال این پژوهش باید تعریفی را مبنای کار خود قرار دهد؛ تعریفی که این ویژگی‌های مهم را در خود داشته باشد و بتواند تصویر نسبتاً کامل‌تری از این مفهوم پیش روی مخاطب قرار دهد. بنابراین با توجه به ویژگی‌های پیش‌گفته می‌توان تمدن را این‌گونه تعریف کرد:

فرایندی بسامان در سطح کلان که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای بالندگی و شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند.

با توجه به این تعریف، رویکرد تمدنی در پی ساخت دفعی و یک‌باره وضع مطلوب نیست؛ بلکه هدف آن این است که جامعه را از آنچه هست و نقطه‌ای که در آن قرار دارد (وضع موجود) در جهت بهزیستی و بالندگی، به سوی وضعیت برتر که شکوفایی استعدادها و نهفته‌هاست،^۱ سیر دهد. همین فرایند رو به رشد و بالنده است که تمدنی بودن یک جامعه را تأیید می‌کند. بنابراین تمدن، راه است نه مقصد؛ امری کلان است نه خرد؛ معطوف به عمل است نه نظر؛ امری سامان‌مند است نه توده‌ای آشفته و هدفش رشد مناسبات انسانی و شکوفایی استعدادها و نهفته‌هاست.

۵- ۳. چستی‌گرایی تمدنی

چنان‌که پیشتر اشاره شد، گرایش‌های مختلف تفسیری بر اساس نیازها و دغدغه‌های متفاوت شکل گرفته است. هریک از گرایش‌های تفسیری با زاویه دیدی خاص و رویکردی متفاوت به طرح پرسش از قرآن می‌پردازد و گوشه‌ای از ظرفیت‌های گسترده آن را فعال می‌کند. در واقع در این گرایش‌ها، یکی از حوزه‌های دانشی که مبانی و چهارچوب آن از پیش مشخص شده است، به شکلی آگاهانه،^۲ به مثابه «سطح تحلیل»^۳ یا «رویکرد»^۴ در خوانش قرآن استخدام می‌شود. در گرایش تمدنی نیز دانش تمدن به‌عنوان سطح تحلیل یا رویکرد پژوهشگر در خوانش قرآن به کار می‌رود.

منظور از سطح تحلیل یا رویکرد، منظری است که زاویه نگاه و گستره دید نظریه‌پرداز به جهان را تعیین می‌کند (نوروزی فیروز، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). هر دانشی افزون بر آنکه می‌تواند به مثابه یک موضوع محور تحقیق و مطالعه قرار گیرد، می‌تواند به مثابه یک رویکرد نیز در مطالعه دیگر حوزه‌های دانش به کار رود. دانش تمدن نیز چنین است و می‌توان در کنار «مطالعات تمدن» یا «دانش تمدن» که یکی از حوزه‌های مطالعات نظری علوم اجتماعی است، از «رویکرد تمدنی» در دیگر رشته‌های مطالعاتی نیز سخن گفت. در «مطالعات تمدن»، محور مطالعه و پژوهش، تمدن به مثابه یک موضوع^۵ و یک رشته^۶ است که در آن ماهیت تمدن، مبانی تمدن، ویژگی‌های تمدن و تاریخ

۱. «و یُبَيِّرُوا لَهُمْ دَفَاتِنَ الْعُقُولِ» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۳).

۲. در برخی مواقع، مفسر به شکل ناخودآگاه گرایشی را در تفسیر قرآن مدنظر دارد و این مقاله در پی آن است که با شناخت دقیق یکی از گرایش‌های تفسیری و حد و مرز آن، راهی برای روش‌مند کردن گرایش‌های تفسیری بگشاید.

3. level of analysis.

4. Approach.

5. Object.

6. Discipline.

تمدن‌های محقق‌شده مطالعه می‌شود؛ اما در «رویکرد تمدنی»، محور مطالعه و پژوهش نه دانش تمدن، بلکه دیگر دانش‌ها، موضوع‌ها، رشته‌ها و حتی پدیده‌ها و مفاهیم است که با منظر و نگاه تمدنی مطالعه می‌شوند. موضوع تمدن را تنها اندیشمندان حوزه تمدن مطالعه می‌کنند؛ اما رویکرد تمدنی را تمام اندیشمندان در حوزه‌های مختلف دانش به کار می‌برند. بنابراین می‌توان هر یک از حوزه‌های مطالعاتی دینی مانند فقه، کلام، تفسیر، اخلاق، حدیث، قرآن و نیز دیگر حوزه‌های علوم انسانی را با رویکرد تمدنی خوانش کرد و به یافته‌هایی دست یافت که تمدن اسلامی را گامی به پیش برد و مسائل آن را حل کند.

در میان حوزه‌های نامبرده، یکی از مهم‌ترین حوزه‌ها حوزه قرآن است که به‌عنوان مصدر نظری و عملی مسلمانان شناخته می‌شود. این کتاب به‌عنوان متن جامع زندگی، هدف از نزول خود را تأمین «سعادت جامع انسان» می‌داند. این کتاب و حیانی صرفاً در «سطح نظر»، به بیان اصولی که تأمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان است، اکتفا نکرده، بلکه همواره در نسبت با «واقع خارجی» به بیان اصول پرداخته و به کارآمدی در «سطح عمل» اندیشیده است. اکنون پرسش اینجاست که چگونه می‌توان هدف قرآن را محقق کرد و به سعادت انسان عینیت بخشید. باور این پژوهش این است که فهم قرآن با دغدغه تحقق بخشی به اهداف آن و عینیت‌دهی به اصول و مفاهیم آن در راستای تأمین سعادت انسان، نیازمند «نگرش یا رویکردی خاص» است؛ رویکردی که بتواند با فهمی کلان و نظام‌مند و معطوف به واقع، ساحت نظر را به ساحت عمل و صورت مکتوب را به صورت محقق نزدیک سازد. این پژوهش با توجه به تعریف گرایش تفسیری به دغدغه‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی مفسر (شاگرد، ۱۳۸۲، ص ۴۸)، چنین رویکردی را به سبب دغدغه و جهت و غایت تمدنی آن، «گرایش تمدنی» می‌نامد. بنابراین خوانش قرآن با رویکرد تمدنی را می‌توان به‌عنوان گرایش تمدنی در تفسیر قرآن در نظر گرفت و آن را به صورت خلاصه، «خوانش تمدنی قرآن» نامید.

چنان‌که ذکر شد، برای تمدن تعاریف متعددی پیشنهاد و در هر یک شاخص‌هایی برای آن بیان شده است. بر اساس تعریف پیشنهادی این پژوهش، مفاهیمی مانند «کلان‌بودگی»، «سامان‌مندی»، «مناسبات انسانی»، «فرایند و راه بودن»، «ناظر به عمل بودن» و دیگر مفاهیم نهفته در این مفاهیم، ما را به گرایش تمدنی با همین شاخص‌ها رهنمون می‌شود. از این رو گرایش تمدنی گرایش و رویکردی «کلان‌نگر»^۱ «سامان‌مند»^۲، «معطوف به روابط انسانی»^۳، «فرایندی»^۴ و «عمل‌گرا»^۵ است. این گرایش تفسیری می‌کوشد قرآن را نه به‌عنوان مصدری نظری و اعتقادی، بلکه به‌عنوان کنشگری در صحنه بیند و بخواند. بنا بر آنچه گفته شد، باید میان گرایش تمدنی در تفسیر و «تفسیر موضوعی قرآن با موضوع تمدن» تفکیک قائل شد. در تفسیر موضوعی، تمدن به مثابه «موضوع پژوهش در قرآن» دیده می‌شود که هدفش جستجوی مقولات تمدنی مانند چستی تمدن، عوامل ظهور و سقوط تمدن‌ها یا دیگر مسائل تمدنی در قرآن است؛ اما در گرایش تمدنی در تفسیر، تمدن به مثابه منظر و رویکردی در مطالعه قرآن است که در پی دغدغه تحقق بخشی به هدف قرآن در سطح کلان شکل گرفته

۱. رویکرد کلان است که می‌تواند متن را در فراسوی مرزهای جغرافیایی و تاریخی زمینه متن تسری دهد و خوانشی بی‌زمان (فرازمان) و بی‌مکان (فرا مکان) از متن ارائه کند. به این ترتیب، حوزه اعتبار تمدنی (zone of civilizational prestige) یا گستره اثرگذاری تمدن (نوروزی فیروز و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۰۴) افزایش می‌یابد.

۲. شاخص سامان‌مندی در مقاله‌ای با عنوان «نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن» در نشریه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی معرفی شده است. دیگر شاخص‌ها نیز به تفصیل در قالب مقالاتی انتشار خواهد یافت.

۳. در این نگاه، یکی از جلوه‌های پیوند انسان و خداوند خود را در پیوند میان انسان‌ها در زمین آشکار می‌کند. به گفته سیدحسین نصر، واژه «دین» در زبان انگلیسی (religion) از نظر ریشه لغوی به معنای «پیونددهنده» است (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۳) و این خوانش از قرآن و دین می‌کوشد پیوند میان انسان‌ها را تقویت کند.

۴. بر این اساس، خوانش تمدنی نه در پی انقلاب آبی، بلکه در پی اصلاح تدریجی در طول زمان است (بابایی، ۱۳۹۰، ص ۲۱)؛ خوانشی که همراه با تغییر و تحول‌ها نو شود و رشد کند. این رویکرد، قرآن را نه به مثابه یک امر ثابت، بلکه به عنوان فرایندی در حال شدن مطالعه می‌کند که مسیری را از قرن هفتم میلادی آغاز کرده و تا امروز ادامه داده است.

۵. این رویکرد با هدف «تحقق بخشی» به نظریات، به خوانش متون می‌پردازد تا بتواند سازوکاری ترسیم کند که در آن قوه‌ها و ظرفیت‌ها به فعلیت و تحقق نزدیک شود و خروجی ملموس و قابل اجرا به دست آید.

است. برای آنکه گرایش تمدنی بتواند به روشی کارآمد در خوانش قرآن تبدیل شود و بتواند به هدف اصلی قرآن جامعہ عمل بپوشاند، باید ابتدا آن را معرفی و مبانی اش را فهرست کنیم و تمایز آن را با دیگر گرایش‌ها روشن سازیم و در آینده شاخص‌ها و روش آن را توضیح دهیم.

۶- ۴. مبانی گرایش تمدنی

منظور از مبانی، آن دسته از پیش فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی است که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها به تفسیر قرآن می‌پردازد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۰). در این بخش، نه مبانی کلی تفسیر، بلکه صرفاً مبانی خاص گرایش تمدنی تدوین می‌گردد. در این راستا منظور از مبانی گرایش تمدنی، پیش فرض‌ها و باورهای علمی است که مفسر با پذیرش آن به خوانش تمدنی قرآن رو می‌آورد و خوانش خود را بر آن بنا می‌کند. بنابراین در این بخش، تنها آن دسته از مبانی ذکر می‌شود که ارتباط مستقیم با خوانش تمدنی قرآن دارد و از ذکر دیگر مبانی تفسیری که در آثار تفسیری به تفصیل آمده است، پرهیز می‌شود.

۷- ۴-۱. هدف قرآن، ایجاد صراط توحیدی در زمین

منظور از هدف یا اهداف نزول قرآن اموری است که خداوند آیاتش را برای تحقق آن امور نازل کرده است. این اهداف با عنوان «مقاصد» (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰) نیز شناخته می‌شود. نام‌گذاری این اهداف به مقاصد به این سبب است که گویا نزول آیات الهی برای تحقق آن امور مهم و مقاصد والا در خارج بوده است (بهجت پور، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲). در این راستا می‌توان برای قرآن یک هدف یا غایت اصلی و چندین هدف میانی در نظر گرفت که اهداف میانی برای نیل به آن هدف اصلی تعبیه شده است. در خوانش تمدنی قرآن نیز شناخت هدف اصلی و دیگر اهداف مهم قرآن اهمیت دارد؛ تا بتوان با رجوع به آن، چهارچوب این خوانش را روشن کرد و از بروز خطا در فهم قرآن پیشگیری یا دست کم احتمال خطا را کم نمود.

پیشینیان مسلمان عموماً هدف از نزول قرآن را تبیین سه اصل توحید و نبوت و معاد دانسته‌اند (پاکتچی، ۱۴۰۰، صص ۴۱-۴۲). این اهداف از سوی ایشان، تنها با تعبیر مختلف بیان شده است. موضوع اهداف قرآن در سده اخیر مورد توجه جدی قرار گرفته و به خصوص علمای اصلاح طلب به آن اهتمام ویژه‌ای نشان داده‌اند (پاکتچی، ۱۴۰۰، صص ۴۴-۴۵). نویسندگان معاصر به بیان اهدافی متنوع تر و این جهانی تر برای قرآن پرداخته‌اند. برخی از این اهداف عبارت است از: هدایت انس و جن در هر زمان و مکان (زرقانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۰)، به سامان کردن امور فردی و اجتماعی و عمرانی (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۷)، اصلاح جامعه انسانی، رشد انسان‌ها، ایجاد برادری و وحدت بین آن‌ها و پاک کردن ایشان (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۰۷)، خارج کردن انسان‌ها از ظلمات و رساندن آن‌ها به نور (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۳، صص ۷۸ و ۸۲)، سعادت دنیا و آخرت (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷) و تشکیل امت (جامعه) اسلامی،^۱ ایجاد تغییر ریشه‌ای اجتماعی در جامعه بشری.^۲ این اهداف نشان می‌دهد که در سده اخیر اندیشمندان بیشتر به اهداف اجتماعی تمدنی قرآن توجه داشته‌اند و نگاهشان به قرآن به مثابه متنی بوده که نه صرفاً نظری و اخروی، بلکه عملی و ناظر به دنیاست و می‌تواند مسائل زندگی آن‌ها را پاسخگو باشد.

این پژوهش در میان اهداف ذکرشده، نگاه سید قطب و آیت الله حکیم را قابل توجه می‌داند. سید قطب یکی از اهداف اساسی دین را تشکیل امت می‌داند و در این راستا امت اسلامی را به تمایز با دیگران در تمام امور از جمله در افکار و اندیشه‌ها، در روش زندگی و حرکت

۱. سید قطب این هدف را یکی از مقاصد اساسی قرآن می‌داند و با تعبیر «تنشئه الأئمة المسلمة علی هدی القرآن» آن را توضیح می‌دهد. از این جهت سید قطب امت اسلامی را به تمایز در هر چیز فرا می‌خواند؛ تمایز در افکار و اندیشه‌ها، در روش زندگی و حرکت و سکون و در اهداف و انگیزه‌ها (خالدی، ۱۴۲۱، ص ۶۶). در تعبیری دیگر، سید قطب اساس هدف از وضع دین را «صورت بندی جامعه اسلامی» تلقی می‌کند (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۷).

۲. ایجاد تغییر اجتماعی (الجدری) للإنسانية من خلال رسم (الطریق والمنهج) لهذا التغيير (وخلق القاعدة الثورية) التي تميّز بهذا المنهج والتزمّت و تعيّنّت علی أساسه (حکیم، ۱۴۱۷، ص ۴۹).

و سکون و در اهداف و انگیزه‌ها فرامی‌خواند. به نظر آیت‌الله حکیم نیز در قرآن شش هدف جزئی وجود دارد که در راستای نیل به هدف اصلی نزول است که عبارت است از ایجاد تغییر ریشه‌ای در جامعه بشری. این هدف اصلی در آیه نخست سوره ابراهیم^۱ و آیه ۱۱ سوره رعد^۲ بیان شده است.

از نگاه این پژوهش، چه هدف اصلی قرآن را چنان‌که علامه می‌گوید،^۳ توحید و هدایت انسان بدانیم و چه آن را صورت‌بندی امت اسلامی بشماریم، در نگاهی ایده‌آل و بدون صورت‌بندی تمدن، نمی‌توان به این هدف تحقق بخشید. اما در نگاهی دقیق‌تر باید گفت هدف اصلی قرآن در ساحت نظر، «توحید» و در ساحت عمل، «ایجاد صراط توحیدی» در زمین یا همان تمدن توحیدی است. این دو هدف یکی است و تنها در دو ساحت متفاوت قرار گرفته است. اساساً این پژوهش میان دنیا و آخرت تفکیک قائل نمی‌شود تا هدایت قرآن تنها یکی از دو ساحت را دربرگیرد. این مقاله بر آن است که دنیا و آخرت حقیقت واحدی هستند که تنها در ظهور حق، شدت و ضعف دارند؛ لذا سعادت دنیا مسیر دستیابی به سعادت آخرت است. به باور سید قطب نیز، دنیا و آخرت از هم جدا نیستند، بلکه هر دو در یک مسیرند؛ از این رو ایمان و تقوا و اقامه منهج در دنیا، با افزایش روزی و تولیدات مادی موجب سعادت دنیوی بشر می‌شود و رستگاری اخروی او را نیز به همراه می‌آورد (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۹۳۱). از این روست که برخی معتقدند دین اسلام برای ساختن دنیای ما آمده و مسئولیت بنای تمدن را به عهده انسان گذاشته و راه‌های آن را بیان کرده است (بوطی، ۲۰۰۳م، ص ۲۹). بنابراین قرآن با هدف تأمین سعادت جامع انسان، راه‌هایی برای سعادت دنیوی و اخروی بیان کرده است. به همین جهت حتی از نگاه بیرونی درباره قرآن و دین اسلام گفته‌اند: «شمولیت اسلام نسبت به سایر ادیان بیشتر است و معروف است که اسلام به تمام جنبه‌های زندگی انسان کار دارد و فقط به روح و قلب او نمی‌پردازد» (گرونیام، ۱۳۴۲، ص ۱۳۸). بنابراین قرآن با این نگاه که دنیا و آخرت، ظاهر و باطن، و ماده و روح حقیقت واحدی دارند، به هر دو حوزه توجه کرده و سعادت جامع انسان را مدنظر داشته و از این رو راه‌هایی برای رستگاری در دنیا و عقبی بیان کرده است. خوانش تمدنی قرآن در پی پیاده‌سازی این راه‌هاست، تا صراط توحیدی را در زمین محقق سازد و انسان‌ها را به رستگاری دنیا و آخرت نزدیک‌تر کند. این تمدن (صراط توحیدی) بستری فراهم می‌کند که تک‌تک انسان‌ها در آن با دغدغه واحد و هم‌جهت با هم حرکت کنند و «نگره توحید» را در دنیا محقق نمایند. به این ترتیب تمدنی شکل می‌گیرد که صورت و سیرت توحیدی دارد و انسان‌ها را در نظر و عمل هم‌دل، هم‌هدف، هم‌جهت و موحد می‌کند.

۸- ۴-۲. وجود نسبت میان قرآن و تمدن

ضروری است در این بخش به این پرسش مهم پاسخ دهیم که قرآن و تمدن چه نسبتی با هم دارند؟ اساساً پرسش از گرایش تمدنی بدون فهم نسبت این دو ساحت، پرسشی بی‌معنا خواهد بود. برخی بر این باورند که پدیده‌ها تا خود تمدنی نباشند، نمی‌توان با خوانش تمدنی آن‌ها واقعیت‌شان را به پدیده‌ای تمدنی تغییر داد و در واقع میان تمدن‌نگری و تمدنی بودن نسبتی وثیق می‌بینند (ره‌دار، ۱۴۰۲، ص ۱۲۶). برخی نیز بر این باورند که تمدن و قرآن نسبت ظرف و مظروف، یا ماده و معنا، یا ظاهر و باطن دارند. درمقابل برخی دیگر بر این باورند از آن جهت که قرآن و تمدن، اهداف و دغدغه‌های متفاوتی را پی می‌گیرند، قابلیت ربط و نسبت با هم را ندارند و سخن از گرایش تمدنی و خوانش تمدنی قرآن، تحمیل یکی بر دیگری است. در ادامه برخی از دیدگاه‌هایی که نسبت قرآن و تمدن را بررسی کرده است، ذکر می‌شود تا به پاسخ پرسش نزدیک شویم.

۱. «الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ».

۲. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ».

۳. تمام معارف و آموزه‌های قرآن به اصل توحید باز می‌گردد و دیگر آموزه‌ها و احکام و معارف قرآن، تفصیل همین حقیقت واحد است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۳۵).

در نگاهی کلی از نسبت میان قرآن و تمدن، می‌توان بر اساس دسته‌بندی‌های ارائه‌شده در نظریه «جامعیت قرآن»، به دسته‌بندی‌ای از اندیشمندان این حوزه نیز دست یافت. اندیشمندانی که به جامعیت مطلق (زرکشی، ۱۷۶ق، ج ۲، ص ۱۸۱؛ سیوطی، ۱۳۹۴ق، ج ۴، صص ۲۸-۴۰) یا جامعیت هدایتی قرآن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۸۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ق، ج ۵، ص ۲۲۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۹، ص ۹۲) باور دارند، از آن جهت که قرآن را مشتمل بر امور دنیوی و اخروی می‌دانند، بین قرآن و تمدن نیز قائل به نسبت‌اند و آنان که به جامعیت حداقلی قرآن باور دارند، قلمروی قرآن را محدود به امور اخروی می‌دانند (حائری یزدی، بی‌تا، صص ۱۷۶-۱۸۱؛ سروش، ۱۳۷۵ق، ص ۹؛ بازرگان، ۱۳۷۴ق، صص ۶۰-۶۱) و در این بحث نیز قائل به نبود نسبت بین قرآن و تمدن هستند. این باور در واقع نتیجه منطقی نگاه آنان به قلمروی دین و قرآن است.

از میان باورمندان به نبود نسبت میان دین و تمدن، عبدالکریم سروش معتقد است ساختن و آباد کردن دنیا به‌هیچ‌روی لازمه دین‌داری نیست؛ از این‌رو باید غایت و مقصد دین چنان تعریف شود که فارغ و مستقل از تحولات تمدنی و مادی و تاریخی باشد؛ چراکه پیشرفت و ترقی دنیوی اساساً جزء مقاصد دین نبوده است (سروش، ۱۳۷۵ق، ص ۹). در این نگاه بین قرآن به‌عنوان مصدر دین اسلام و تمدن نیز نسبتی وجود ندارد و نمی‌توان از گرایش تمدنی در میان گرایش‌های تفسیری سخن گفت.

اما بین کسانی که بین دین و تمدن و به‌تبع بین قرآن و تمدن نسبتی می‌بینند، چند اندیشمند تمدنی وجود دارند که در ادامه به نظرات ایشان اشاره می‌کنیم. دیدگاه اول با تکیه بر نگره سیدحسین نصر مبنی بر «همزادی دین و تمدن» مطرح می‌شود (حیدری‌پور، ۱۳۹۹ق، ص ۶۱۲). نصر بر این باور است که «تمام تمدن‌های جهان، زاده دین است» (نصر، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۳۱) و از سوی دیگر «دین‌ها تمدنی بوده‌اند» (نصر، ۱۳۸۶ق، ص ۲۳۰). در این نگاه، بر پایه هر دین، تمدنی واحد بنا می‌شود (نصر، ۱۳۸۶ق، ص ۲۳۱) و بر پایه دین اسلام نیز تمدن اسلامی بنا شده است. بر این اساس قرآن به‌عنوان مصدر اصلی دین اسلام، پدیده‌ای تمدنی به شمار می‌رود و بایسته است پدیده تمدنی با رویکرد تمدنی خوانش شود. بنابراین قرآن به «ایده هدایتگر تمدن» یا «معیار تمدن» (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰) بدل می‌شود.^۱ هر تمدنی از یک ایده هدایتگر و موتور محرک یا معیاری برخوردار است که تمدن را در جهت تمدن شدن قرار می‌دهد (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰). به تعبیر نصر، این ایده یا معیار، روحی^۲ است که تمدن را می‌سازد و به تعبیر دیگر نشانگر کارت شناسایی و دی‌ان‌ای^۳ آن تمدن است (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰). پذیرش هر مقوله به‌عنوان ایده هدایتگر، پیامدهای خاص خود را در فرایند شکل‌گیری تمدن خواهد داشت. برخی اندیشه‌وران مانند میراثو (مزلیش، ۱۳۹۸ق، ص ۱۶۳)، سیدحسین نصر، سعید نورسی (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۰)، فتح‌الله گولن (نوروزی، ۱۳۹۹ق، ص ۶۵۱) و مالک‌بن‌نبی (میرزایی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۴۸)، محرک، منبع یا ایده هدایتگر تمدن را دین می‌دانند. از نظر میراثو، از آنجاکه دین سبب نرمی و لطافت در رفتار می‌شود، منبع اصلی تمدن (نوروزی، ۱۳۹۴ق، ص ۱۱۱) یا همان ایده هدایتگر آن به شمار می‌رود. مصدر اصلی دین اسلام قرآن است یا به گفته گولن، قرآن متن و زبان دین برای ساخت تمدن است (نوروزی، ۱۳۹۹ق، ص ۶۵۱)؛ در نتیجه بایسته است قرآن از این زاویه که منبع اصلی و نیروی پیش‌برنده تمدن اسلامی است، خوانش شود، تا با کمک آن بتوان به اصلاح و رشد تمدن اسلامی پرداخت.

۱. اصطلاح «ایده هدایتگر» (presiding idea of civilization) از سوی سیدحسین نصر و با وام‌گیری از مارکو پالیس سنت‌گرا (حیدری‌پور، ۱۳۹۹ق، ص ۶۲۹) و اصطلاح «معیار تمدن» از سوی مهدی مظفری مطرح شده است.

2. spirit.
3. DNA.

در نگاه دیگر، می‌توان تمدن را به‌عنوان «طرف قرآن» یا در نگاه محتاط‌تر، یکی از «تجلیات قرآن» در نظر گرفت. در نگرهٔ منی ابوالفضل که تمدن را ظرف تحقق قرآن می‌داند (ابوالفضل، ۲۰۰۵م، ص ۵۵)، نسبت تمدن و قرآن، نسبت ظرف و مظروف است و بنابراین می‌توان تمدن اسلامی را صورت عینی قرآن و قرآن را صورت کتبی تمدن دانست. در این نگاه، تنها در قامت تمدن است که قرآن محقق می‌شود و از این رو خوانش تمدنی قرآن با هدف تحقق بخشی به آن، امری ضروری است. اما در نگاه محافظه‌کارتر که از باور سیدحسین نصر مبنی بر اینکه «تمدن‌ها، دینی‌اند» (نصر، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۱) برمی‌آید، تمدن یکی از برون‌دادها و تجلی‌های دین (حیدری‌پور، ۱۳۹۹، ص ۶۳۲) یا نوعی محاکات دین است (حیدری‌پور، ۱۳۹۹، ص ۶۲۱)؛ به این معنا که هر تمدنی نوعی حکایت‌گری از بنیان‌های دین یا نوعی تجلی از دینی خاص است و تمدن اسلامی نیز تجلی دین اسلام و مصدر اصلی آن یعنی قرآن است. در این نگاه، برای تجلی دین اسلام در زمین باید مصادر دین با رویکرد تمدنی بازخوانی شود و مهم‌ترین گام در این مسیر، بازخوانی قرآن به‌عنوان مصدر اصلی دین است. بر این اساس هریک از گرایش‌های تفسیری می‌تواند به ظهور و رشد یکی از تجلی‌ها و برون‌دادهای قرآن کمک کند و خوانش تمدنی قرآن نیز می‌تواند به تجلی قرآن در سطح تمدنی به‌عنوان یکی از مراتب تجلی کمک کند.

در نگاهی واقع‌گرا نیز، می‌توان به توانایی اسلام در ساخت تمدن هم‌پای نزول تدریجی قرآن اشاره کرد که بیانگر توانایی این دین در ایجاد تمدن است:

در تاریخ تمدن اسلامی، علت خلق تمدن اسلامی در سده‌های اولیه، اطاعت مسلمانان از آموزه‌های قرآن و دستورهای پیامبر اکرم ﷺ بوده. همین امر سبب استمرار در بازتولید تمدن اسلامی شده است (Gulen, 2006a, vol1. P. 87; نوری، ۱۳۹۹، ص ۶۵۲).

چراکه اگر این دین به‌عنوان ایدهٔ هدایتگر تمدن اسلامی قابلیت‌های لازم را نداشت، هرگز تمدن اسلامی بر مبنای آن بازتولید نمی‌شد. قرآن با نزول خود طی ۲۳ سال توانست تمدنی بیافریند که عرب جاهلی را از گسست و عقب‌ماندگی (هادی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷) و ظلم و تعصب و خون‌ریزی،^۱ به تعامل و انسانیت و برادری و تمدن رشد دهد (صفری، ۱۳۹۳، ص ۲۲۶). چنین تحولی به معنای تمدنی شدن است.^۲ فتح‌الله گولن معتقد است، متمدن بودن صرفاً به معنای ثروتمند بودن و بهره‌مندی از رفاه و هوای پاک نیست؛ بلکه معنای واقعی آن، «مؤدب بودن، مهربان بودن، فکور بودن و به دیگران احترام گذاشتن است» (Gulen, 2005a. p.p. 55-56; نوری، ۱۳۹۹، ص ۶۴۷). در این نگاه انسانی به تمدن، می‌توان نزول قرآن را نقطهٔ عطفی در تاریخ عرب دانست که توانست آن‌ها را از بربریت به تمدن سوق دهد؛ تمدنی که بر پایهٔ متن وحیانی و رهبری الهی شکل گرفت و تا امروز به حیات خود ادامه می‌دهد. بی‌گمان تمدن اسلامی در دنیای کنونی نیز حضوری انکارناپذیر دارد و نشانهٔ آشکار آن جمعیت روبه‌رشد مسلمانان، داشتن منابع مهم طبیعی و انسانی، وجود منابع ارزشمند فکری، میراث علمی و از همه مهم‌تر، بیانیه‌ماندگار آن یعنی قرآن است که برخلاف ادیان دیگر، تمام اعمال و عقاید مردمش بر اساس آن تعریف می‌شود (واسعی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۵). این ظرفیت اسلام، یعنی توان آن در ایجاد تمدن جدید که برآمده از توان آن در خلق تمدنی باشکوه در گذشته بوده است، با پسوند تمدنی و با عنوان «اسلام تمدنی» شناسایی می‌شود (واسعی، ۱۳۹۹، ص ۱۹۹).

این پژوهش بر این باور است که نسبت قرآن و تمدن نسبت نظر و عمل است و تمدن اسلامی تمدنی است که نظر قرآن را به عمل تمدنی نزدیک کرده است. در این نگاه، قرآن یک پدیده یا رخداد یا متن تمدنی است و قرار نیست با خوانش تمدنی از آن، سطح آن را به تمدنی

۱. برخی از ویژگی‌های منفی دوران جاهلی پایبندی به سنت‌هایی مانند زنده به گور کردن دختران، فحشا، جنگ و خونریزی، باور به خرافات، تعصب و تقلید کورکورانه، امتیازات طبقاتی و ریاکاری است (فاسمی، ۱۳۹۲، صص ۸۰-۸۶). امیرالمومنین علیه السلام نیز به برخی از این ویژگی‌ها اشاره کرده است. برای مطالعه بیشتر نک: نهج البلاغه، خطبهٔ ۸۹.

۲. این تحول مانند تشبیهی است که قرآن فرموده است: «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ نَبِيحٌ» (حج: ۵) (هادی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۷).

تغییر داد؛ بلکه در خوانش تمدنی، ظرفیت بالقوه قرآن به فعلیت می‌رسد و یکی از سطوح معنایی قرآن آشکار می‌شود (آشکارشدگی). به گفته فتح‌الله گولن: «چنان‌که قرآن در عصر نزول بسیار پویا بوده است، می‌تواند در دوره معاصر نیز قابلیت‌های تمدنی داشته باشد (Gulen, 2006a, vol1. P.87؛ نوروزی، ۱۳۹۹، ص ۶۵۲). اساساً هر متن واجد ویژگی‌هایی است که ممکن است در دوره‌هایی از تاریخ پنهان باشد و در دوره‌ای خاص به موجب شرایط و نحوه تعامل با متن، این ویژگی‌ها بروز یابد. قرآن نیز خود متنی تمدنی و برخوردار از ظرفیت تمدنی است که ممکن است در برخی دوره‌ها به سبب شرایط آن دوره ظهور نیافته باشد و اکنون با خوانش تمدنی، یکی از این ویژگی‌ها و ساحت‌ها و سطوح معنایی آن آشکار می‌شود. قرآن از آن جهت که متنی کلان، سامان‌مند، رشددهنده مناسبات انسانی، عینی و ناظر به واقع خارجی است، خوانش آن نیز باید کلان، سیستمی، ناظر به مناسبات انسانی و واقع‌نگر باشد و این خوانش است که قرآن را به تحقق نزدیک می‌کند.

در برابر این نظریات که بر تمدنی بودن قرآن یا دین تأکید دارد، می‌توان نظری خنثی و بی‌طرف را نیز پذیرفت و بدون پذیرش نظریه‌های پیش‌گفته، به خوانش تمدنی قرآن پای‌بند ماند. در این نگاه بی‌طرف، هر متنی را می‌توان با رویکردها و سطوح تحلیل متفاوت خواند و بر اساس آن، مسائل متفاوتی را پیش روی متن گذاشت و با برش‌های جدید متن، به یافته‌های متفاوتی از آن دست یافت. قرآن کریم نیز صرفاً به‌عنوان یک «متن»، از این قاعده مستثنا نیست و می‌تواند در سطوح متفاوت تحلیلی و با رویکردهای متفاوت مطالعه شود؛ از این رو حتی اگر مخاطب با پیش فرض این مقاله مبنی بر تمدنی بودن قرآن همراه نباشد، می‌تواند با خوانش این کتاب به مثابه یک متن در سطح تحلیل تمدنی همراهی کند.

۹- ۴-۳. برخورداری قرآن از دو ساحت متنی و کنش‌گری

قرآن در یک سطح مصدری برای فهم دین و معارف دینی و در سطح دیگر مصدری برای تغییر فرهنگ و تمدن انسانی است. قرآن در ساحت دوم، «کنش‌گری» جهت تغییر مناسبات انسانی و فرهنگ زمان خود به شمار می‌رود؛ از این رو برخی دو ساحت و دو رویه برای قرآن ترسیم می‌کنند: قرآن به مثابه کتاب یا منبع فهم دین؛ قرآن به مثابه عامل^۱ فرهنگی یا منبع تمدنی (بابایی، ۱۳۹۹، ص ۲۶۲). این پژوهش در پی معرفی قرآن به مثابه منبع تمدنی است؛ مصدری که در متن واقع حضور فعال دارد، تغییرات تمدنی را موجب می‌شود. اما توجه به این نکته ضروری است که تا وقتی متنی در واقعیت شکل نگرفته باشد، نمی‌تواند به واقعیت شکل دهد.^۲ قرآن مانند متون فلسفی و انتزاعی، متنی «جزیره‌ای» نیست؛ بلکه در متن وقایع شکل گرفته است و این گونه به واقعیت شکل می‌دهد و به این ترتیب دو مرحله «تکون و شکل‌گیری متن در واقعیت» و «شکل‌دهی متن به واقعیت» ویژگی این متن شده است (نعیمیان، ۱۳۹۰، ص ۲۶۳). بنابراین باید برای قرآن، دو سویه قائل شد: سویه طبیعی (زمینی) و سویه قدسی (آسمانی). یک سوی قرآن حقیقت ثابت الهی است که در آن هیچ تغییری راه ندارد؛ اما سویه دیگر آن زمین و دگرگونی‌ها و تنوع‌هایش است. بی‌توجهی به هر یک از این دو سویه به تمامیت قرآن آسیب می‌زند و مواجهه با آن را دچار مشکل می‌کند. وجود سویه طبیعی و زمینی است که قرآن را به کتابی عملی و ناظر به واقع بدل می‌کند و آن را از کتابی نظری و انتزاعی فراتر می‌برد و به مصدر تمدنی بدل می‌کند. قرآن در طول ۲۳ سال، در حالات گوناگون زندگی، در سفر و حضر، مکه و مدینه، جنگ و صلح به گفت‌وگو با مخاطب پرداخته است:

1. Agent.

۲. «قرآن، متن است؛ متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۰۵). «این جمله که متن، محصولی فرهنگی است، در مورد قرآن، ناظر به دوره شکل‌گیری و کمال آن است. اما پس از این مرحله، متن قرآنی ایجادکننده فرهنگ گردید» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۶۹). گرچه بخش نخست این نظریه به تمامی مورد پذیرش این مقاله نیست، در این نگاه که قرآن در ارتباطی پیوسته با واقعیت و فرهنگ مردم بوده، تردیدی نیست و به همین جهت توانسته است واقعیت و فرهنگ را تغییر دهد.

قرآن به عنوان منبع زندگی (قرآن در صحنه) در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع می‌کرد. برخی از بحران‌های اجتماعی مانند اتهام خیانت به عایشه همسر پیامبر اکرم ﷺ را به طور جزئی حل و از [طریق] آن یک قانون کلی وضع کرد (ضرورت چهار شاهد)» (بابایی، ۱۳۹۳ الف، ص ۵۱)

هم‌چنین به دلیل سوی قدسی قرآن، اختلاف یا عوج^۱ در آن راه ندارد. و عبارت «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» نقش سویه قدسی را در نداشتن اختلاف نشان می‌دهد. این نداشتن اختلاف با عنوان تناظر عالم تدوین و عالم تکوین تبیین شده است؛ چراکه اختلاف، ناشی از ناهماهنگی این دوسویه است. به گفته آیت‌الله جوادی آملی:

در آیاتی که سخن از نزول وحی و کتاب به میان آمده، به عالم هستی نیز اشاره می‌شود، تا هماهنگی نظام تدوین و تکوین را بیان کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۲۲۴-۲۲۵).

توجه به این نکته مهم است که سویه طبیعی قرآن و تعاملش با واقع و کنش‌گری‌اش در متن جامعه، محدود به واقع عصر نزول نبوده است؛ بلکه در هر زمان و مکان و با توجه به نسبتی با واقعیت موجود برقرار می‌کند، با آن به گفت‌وگو می‌نشیند. قرآن کریم به‌رغم دستگاه هندسه اقلیدسی،^۲ یک نظام نشانه‌ای باز است که در زمینه‌های معرفتی دیگر و فضاهای نو، دلالت‌های جدیدی پیدا می‌کند. این زمینه‌ها سازنده دلالت‌ها نیست و در آن‌ها دخالت محتوایی ندارد؛ بلکه صرفاً زمینه‌ساز ظهور آن‌هاست. جهان‌بینی قرآن نیز به همین دلیل پویا و دینامیک و همواره در حال گسترش است؛ به این معنا که هم میان عناصر قبلی آن روابط جدیدی ظهور می‌کند و هم با گسترش زمینه‌های مختلف معرفتی مدل‌های جدید می‌یابد. بنابراین یکی از ابعاد دلالتی قرآن، به مصادیق و موارد جدیدی مربوط می‌شود که در گذر زمان برای آن پیدا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۵۴).

۱۰- نتیجه‌گیری

تمدن به‌عنوان فرایندی بسامان در سطح کلان تعریف شد که با رشد مناسبات انسانی، بستری برای شکوفایی نهفته‌ها مهیا می‌کند. بر اساس این تعریف، گرایش تمدنی نیز رویکردی در تفسیر قرآن است که قرآن را به مثابه کنشگری در عرصه عمل مسلمانان می‌بیند و آن را با نگاه کلان، سامان‌مند، انسانی و فرایندی می‌خواند. در آغاز راه معرفی این گرایش تفسیری، باید مبانی آن روشن شود و در این جهت، مقاله حاضر بر سه مبنای تفسیری تأکید کرده است که به طور خاص در این گرایش کاربرد می‌یابد. دیگر مبانی تفسیری، در دیگر گرایش‌ها توضیح داده شده است و نیاز به ذکر جداگانه در این گرایش ندارد. این مبانی خاص شامل هدف قرآن است. هدف قرآن در خوانش تمدنی، ایجاد صراط توحیدی در زمین و در سطح کلان است. دومین مبنا وجود نسبت میان قرآن و تمدن است و بر این نکته تأکید می‌کند که ابتدا باید بتوان بین قرآن و تمدن نسبت و رابطه‌ای متصور شد تا بتوان فهم تمدنی از قرآن ارائه کرد. سومین مبنا تأکید بر ساحت کنشگری قرآن در کنار ساحت متنی و نظری این کتاب است. با تکیه بر این سه مبنا می‌توان گرایشی با عنوان «گرایش تمدنی در تفسیر قرآن» تعریف کرد. این گرایش افزون بر تعریف و مبنا، نیازمند روش است که در پژوهش‌های آتی به آن پرداخته خواهد شد.

۱. یکی از انواع کجی، اختلاف است؛ راه یافتن غلط و نیز مطابقت نداشتن با واقع نیز کجی به شمار می‌رود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۶).

۲. دستگاه هندسه اقلیدسی وقتی با جهان خارج یا با زمینه‌های معرفتی دیگر ارتباط پیدا کند، دلالت‌های جدیدی نمی‌یابد؛ بلکه یا این دستگاه بر آنها منطبق می‌شود یا منطبق نمی‌شود (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۵۴).

- قرآن کریم (محمد مهدی فولادوند، مترجم).
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحریر والتنوير. مؤسسه التاريخ العربی.
- ابوالفضل، منی. (۲۰۰۵م). الأمة القطب نحو تأصيل منهجی لمفهوم الأمة في الاسلام. المكتبة الشروق الدولية.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰). معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن (مرتضی کریمی نیا، مترجم). نشر طرح نو.
- آصفی، محمد مهدی. (۱۳۶۶). حق الأمان في المجالات المختلفة. ششمین کنفرانس اندیشه اسلامی.
- آصفی، محمد مهدی. (۱۳۸۵). مبانی نظری حکومت اسلامی؛ بررسی فقهی تطبیقی. مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. معاونت فرهنگی.
- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۶). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی (ا). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۰). تمدن در اندیشه نو اصلاح عربی، تمدن و تجدد در اندیشه معاصر عرب. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۳الف). پیوستگی در تمدن اسلامی (بررسی نظریه مارشال هاجسن). نقد و نظر، ۱۹(۷۴)، ۳۵-۵۹.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۳ب). کاوش های نظری در الهیات و تمدن. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۹). تنوع و تمدن در اندیشه اسلامی. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۴). آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا. کیان، ۵(۲۸)، ۴۶-۶۱.
- بوطی، محمد سعید رمضان (۲۰۰۳م). منهج الحضارة الانسانية في القرآن. دار الفکر.
- بهجت پور، عبدالکریم. (۱۳۹۴). ارزیابی دیدگاه صاحب نظران در تبیین اهداف قرآن. قرآن شناخت، ۸(۱۵)، ۱۱۱-۱۳۰.
- بهنمی، محمدرضا. (۱۳۹۸). از واژه پردازی تمدن تا رویکرد تمدنی (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بی پشت، رابرت. (۱۳۹۸). شاخص های تمدن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پاکتچی، احمد. (۱۴۰۰). روش شناسی پیوند میان دستگاه مفهومی قرآن کریم و علوم مدرن. دانشگاه امام صادق (ع).
- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه. مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جمالی، مصطفی. (۱۳۹۹). مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی الهاشمی (حبیب اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات قرآنی) (عباس رحیمیان، ویراستار). اسراء.
- جیکوبسن، ان پی. (۱۳۹۸). مسئله تمدن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حائری یزدی، مهدی. (بی تا). حکمت و حکومت به ضمیمه پاسخ به نقدها. نظریه های جنبش سبز ایران.
- حکیم، سید محمد باقر. (۱۴۱۷ق). علوم القرآن. مؤسسه الهادی.
- حیدری پور، عباس. (۱۳۹۹). همزادی دین و تمدن؛ بن مایه انگاره های تمدنی سید حسین نصر (حبیب اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح. (۱۴۲۱ق). المنهج الحركي في ظلال القرآن. دار عمار.
- رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. دار المعرفة.
- رهدار، احمد. (۱۴۰۲). چستی رویکرد تمدنی و تطبیق آن بر موضوع گفتن مقاومت (محمدرضا بهمنی، مهدی مولانی آرانی، ویراستاران). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- روا، الیویه. (۱۴۰۱). جهل مقدس (زمان دین بدون فرهنگ) (عبدالله ناصری و سمیه طباطبایی، مترجمان). انتشارات مروارید.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم. (بی تا). مناہل العرفان في علوم القرآن. دار احیاء التراث العربی.
- زکشی، محمد بن بهادر. (۱۳۷۶ق). البرهان في علوم القرآن. دار احیاء الکتب العربیة.
- ساروخانی، باقر. (۱۳۷۶). دائرة المعارف علوم اجتماعی (۱). کیهان.
- ساکلساجی، آرپد. (۱۳۹۸). تمدن و سرچشمه های آن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۵). ایدئولوژی و دین دنیوی. کیان، ۷(۳۱)، ۲-۱۱.
- سید قطب، ابراهیم حسین شاذلی. (۱۴۲۵ق). في ظلال القرآن. دارالشروق.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان. (۱۳۹۴ق). الإیقان في علوم القرآن. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲). مبانی و روشهای تفسیری. مرکز جهانی علوم اسلامی.
- شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (صبحی صالح، محقق). هجرت.
- صفری، علی. (۱۳۹۳). بررسی و نقد مبانی و روش علامه سید محمد حسین فضل الله در تفسیر من وحی القرآن [رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسیر القرآن. مؤسسه الأعلمي للمطبوعات.

- طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۸۹). تفسیر/گرایش‌ها و روش‌های تفسیر، دائرة المعارف قرآن کریم. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. دار الملائک.
- قاسمی، مرتضی. (۱۳۹۲). نگاهی به آداب و رسوم دوره جاهلیت از منظر قرآن و تاریخ. جبل المتین، ۲(۳ و ۴)، ۷۴-۹۲. قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۹). بیولوژی نص؛ نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن. انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گرونیام، گوستاو ای. فن. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی (عباس آریان‌پور، مترجم). کتابفروشی معرفت. لوکاس، هنری. (۱۳۸۲). تاریخ تمدن (عبدالحسین آذرنگ، مترجم). سخن.
- مژلیش، بروس. (۱۳۹۸). خاستگاه‌ها و اهمیت مفهوم تمدن (سید محمد حسین صالحی، مترجم). دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- محمودی، زهرا؛ رحمان‌ستایش، محمد کاظم و بابایی، حبیب‌اله. (۱۴۰۱). نقش نگرش سامانه‌ای در خوانش تمدنی قرآن و صورت‌بندی تمدن، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، ۶(۲)، ۱۰۹-۱۳۶. <https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930>
- معرفت، محمد هادی؛ خمینی، روح الله و ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۶). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی (۱). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. دار الکتب الاسلامیه.
- میرزایی، محمد علی. (۱۴۰۲). مدخلی بر تحریر مسئله «رویکرد تمدنی» (محمد رضا بهمنی، مهدی مولائی آرانی، ویراستاران). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نباتیان، محمد اسماعیل. (۱۳۹۶). شبکه ولاء؛ طرحی از الگوی جامعه قرآنی از منظر آیت‌الله محمد مهدی آصفی. فصلنامه علوم سیاسی، ۲۰(۷۷)، ۱-۲۹.
- Doi: 10.22081/psq.2017.63770
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۲). آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام (انشاء الله رحمتی، مترجم). جامی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۷۴). برخورد تمدن‌ها و سازندگی آینده بشر (وحید امیری، مترجم). وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۶). معرفت جاودان (۲). مهر نیوشا.
- نعیمیان، ذبیح‌الله. (۱۳۹۰). تفکر انتقادی در اندیشه معاصر عرب (حبیب‌اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۴). تمدن به مثابه سطح تحلیل. نقد و نظر، ۲۰(۸۰)، ۱۰۱-۱۳۱.
- نوروزی فیروز، رسول. (۱۳۹۹). الهیات اجتماعی و تمدن اسلامی (بررسی آرای محمد فتح‌الله گولن درباره تمدن اسلامی) (حبیب‌اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- نوروزی فیروز، رسول؛ و خاتمی‌نیا، فضا. (۱۳۹۹). زبان و حوزه اعتبار تمدنی جهان اسلام. پژوهش‌های سیاست اسلامی، 8(17)، ۱۹۹-۲۲۴.
- نیبور، اچ. ریچارد. (۱۴۰۱). مسیح و فرهنگ. (محسن بدره و روح‌الله گل‌مرادی، مترجمان). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- هادی، جعفر. (۱۳۷۰). القرآن والحضارة. رسالة القرآن، ۵(۱)، ۱۳۷-۱۵۴.
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۰). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی (محسن ثلاثی، مترجم). نشر علم.
- هانتینگتون، ساموئل. (۱۳۷۴). برخورد تمدن‌ها (وحید امیری، مترجم). وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات.
- واسعی، سید علیرضا. (۱۳۹۹). امکان تمدن اسلامی در دنیای کنونی؛ نگاهی به مبانی و ظرفیت‌ها (حبیب‌اله بابایی، به کوشش). پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- واعظی، احمد. (۱۳۹۷). نظریه تفسیر متن. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یوکیچی، فوکوتساوا. (۱۳۷۹). نظریه تمدن (چنگیز پهلوان، مترجم). نشر گیو.

Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis

Zahra Mahmudi*¹  Habibollah Babaei² 

1. PhD Graduate in Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author).
2. Associate Professor, Department of Civilizational Social Studies, Research Institute for Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran.

Corresponding Email: zahra.mahmudi.m@gmail.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.463926.1366>



<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.27833356.1403.5.4.5.9>

Introduction

Islamic civilization today faces numerous challenges, each requiring answers and solutions. Although some answers have been provided, it is essential that these responses be derived from the guiding idea of Islamic civilization, the Quran, in order to establish a Quran-centered monotheistic civilization. Therefore, there is a need for a systematic reading of the Quran that addresses civilizational issues and derives civilizational responses from it. Such a reading is called a "civilizational reading" and can be classified as one of the interpretive approaches. However, a key issue in the realm of interpretive approaches, including the civilizational approach, is the lack of a theoretical framework and methodological mechanism. To ensure that the civilizational approach leads to an effective exegesis of the Quran and responds to civilizational issues, it must first be introduced, and its foundations clarified, followed by the development of its methodological steps in the future.

Methodology

In the civilizational approach, the knowledge of civilization is considered as the level of analysis, showing the interpreter's perspective on the Quran. Therefore, the method of this research is to first explore the definitions of civilization based on its theoretical framework, which is the knowledge of civilization, and to arrive at a comprehensive definition of civilization. In the next step, based on the definition of civilization, the civilizational approach is defined, reflecting the civilizational concerns of the interpreter. Finally, by studying the works of interpreters who have had civilizational concerns and civilization scholars who have referred to the Quran as the text or guiding idea of civilization, this research seeks to extract the assumptions, fundamental principles, or beliefs that researchers have accepted in order to derive a civilizational understanding of the Quranic verses.

Findings

This study defines civilization as an organized process at a macro level that, with the growth of human relations, creates a foundation for the flourishing of latent potentials. Based on the proposed definition, the civilizational approach is a macro, organized, human-relations-oriented, process-based, and action-oriented approach. This interpretive approach seeks to view and read the Quran not as a theoretical and doctrinal source but as an active agent in the scene. Based on this definition and by studying exegetical and civilizational works, three distinct and specific

foundations of the civilizational approach can be identified. The first foundation is that the goal of the Quran is to establish a monotheistic path on Earth. It should be noted that among the various goals proposed for the revelation of the Quran, the primary goal in the theoretical realm is "monotheism," and in the practical realm, it is "the establishment of a monotheistic path" on Earth, or the creation of a monotheistic civilization. These two goals are one and the same, placed in two different realms. The second foundation is the existence of a relationship between the Quran and civilization. The question of the civilizational approach is meaningless without understanding the relationship between these two realms. In a general view of the relationship between the Quran and civilization, based on the categories presented in the theory of the "comprehensiveness of the Quran," a classification of thinkers in this field can also be found. Thinkers who believe in the absolute comprehensiveness of the Quran or its guiding comprehensiveness acknowledge a relationship between the Quran and civilization. Those who believe in the minimal comprehensiveness of the Quran limit its scope to matters of the afterlife and, thus, do not see a relationship between the Quran and civilization. This study, however, believes that the relationship between the Quran and civilization is one of theory and practice, and Islamic civilization is one that brings the Quran's theory closer to the practice of civilization. In this view, the Quran is a phenomenon or event or text of civilization, and the goal is not to change its level to a civilizational one through civilizational reading. Rather, in the civilizational reading, the latent capacity of the Quran is actualized, and one of its levels of meaning is revealed. The third foundation is the dual nature of the Quran, consisting of both textual and active aspects. On one level, the Quran is a source for understanding religion and religious knowledge, and on another level, it is a source for changing human culture and civilization. In the second realm, the Quran acts as an agent to change human relations and the culture of its time. It is important to note that the Quran's natural aspect and its interaction with reality and its active role in society are not limited to the reality of the time of revelation but are in relation to the present reality and engage in dialogue with it.

Conclusion

This research, concerned with the fact that the civilizational approach is not a well-defined and systematic approach among interpretive approaches but rather a general and vague concern among interpreters, seeks to introduce this approach and clarify its foundations. This way, in the future, this approach can be transformed into an effective method for reading the Quran and bring us closer to the Quran's primary goal of realizing its teachings on Earth. Thus, this paper, based on the definition of civilization, introduces the civilizational approach as one of the interpretive approaches and clarifies its foundations. As a result, the framework of this interpretive approach is clarified, and its distinction from other approaches is defined. In the civilizational approach, civilization is viewed as a perspective and approach in studying the Quran, formed with the concern of realizing the Quran's ultimate goal on a macro level. This article emphasizes three interpretive foundations that are specifically applicable in this approach. Other interpretive foundations are explained in other approaches and do not need to be separately addressed in this one. These specific foundations are as follows: first, "the goal of the Quran," which in the civilizational reading is the establishment of the monotheistic path on Earth and on a macro level; second, the existence of a relationship between the Quran and civilization, emphasizing the necessity of understanding this relationship before offering a civilizational

understanding of the Quran; and third, the emphasis on the Quran's active role alongside its textual and doctrinal aspects. Based on these three foundations, a new interpretive approach titled "Civilizational Approach in Quranic Exegesis" can be defined. This approach, in addition to its definition and foundation, requires methodology, which will be addressed in future research.

Keywords: Civilizational Approach, Civilizational Reading, Civilizational Exegesis, Foundations of Interpretation, Civilization Studies, Quran.

References

The Holy Quran (translated by M. Fooladvand).

Abū al-Faḍl, M. (2005). *Al-Ummah al-Qutb. Nahwa Taṣīl Manhājī li-Mafhūm al-Ummah fī al-Islām*. Maktabat al-Shurūq al-Dawliyya. [In Arabic]

Abū Zayd, N. H. (2001). *The Meaning of the Text: A Study in Qur'anic Sciences* (translated by M. Karimi-Nia). Nashr-e Tarh-e No. [In Persian]

Āṣfā, M. (1987). *Ḥaqq al-Amān fī al-Majālāt al-Mukhtalifah*. Sixth Conference on Islamic Thought. [In Persian]

Āṣfā, M. (2006). *Theoretical Foundations of Islamic Government: A Comparative Jurisprudential Study*. Majma'-e Jahānī-ye Taqrīb-e Mazāhib-e Islāmī, Cultural Deputy. [In Persian]

Ayāzī, S. M. (2007). *Interpretation of the Holy Quran Derived from the Works of Imam Khomeini. (I)*. Mu'assasah-ye Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Imām Khomeini (RA), Mu'assasah-ye Chāp wa Nashr-e 'Arouj. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2011). *Civilization and Modernity in Contemporary Arab Thought*. Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2014a). *Continuity in Islamic Civilization: An Examination of Marshall Hodgson's Theory*. *Naqd wa Nazar*, 19(74), 35-59. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2014b). *Theoretical Explorations in Theology and Civilization*. Islamic Propagation Office of Qom Seminary, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bābā'ī, H. (2020). *Diversity and Civilization in Islamic Thought*. Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bahjatpūr, A. (2015). *Evaluation of Scholars' Views on the Elucidation of the Objectives of the Qur'an*. *Qur'an-Shenākht*, 8(15), 111-130. [In Persian]

Bahmanī, M. R. (2019). *From Lexicalization of Civilization to Civilizational Approach* (translated by S. M. H. Ṣāleḥī). Islamic Propagation Office of Qom Seminary, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

Bāzargān, M. (1995). *Afterlife and God: The Purpose of the Prophets' Mission*, 5(28), 46-61. [In Persian]

Bichit, Robert. (2019). *Indicators of Civilization* (translated by Seyed Mohammad Hossein Salehi). Office of Islamic Propagation, Qom Seminary, Research Institute for Islamic Culture and Thought. [In Persian]

Buṭī, M. S. R. (2003). *Manhaj al-Ḥaḍārah al-Insānīyah fī al-Qur'an*. Dār al-Fikr. [In Arabic]

Faḍlullāh, S. M. Ḥ. (1998). *Min Waḥy al-Qur'an*. Dār al-Malāk. [In Arabic]

Grunebaum, G. E. von. (1963). *Unity and Diversity in Islamic Civilization* (A. Āryanpūr, Trans.). Ma'rifat Bookstore. [In Persian]

Hadi, J. (1991). *Al-Quran wa al-Hadharah. Risalat al-Quran*, 1(5), 137-154. [In Arabic]

Ḥā'irī Yazdī, M. (n.d.). *Wisdom and Governance with Responses to Critiques*. Theories of Iran's Green Movement.

Ḥakīm, S. M. B. (1997). *Sciences of the Qur'an*. Al-Hadi Institute. [In Arabic]

Ḥeydarī-Pūr, 'A. (2020) *The Convergence of Religion and Civilization: The Foundation of Seyyed Hossein Nasr's Civilizational Concepts*. [In Persian]

Huntington, S. (1991). *Political Order in Changing Societies* (Salasi, M., Trans.). Nashr-e Elm. [In Persian]

- Huntington, S. (1995). *The Clash of Civilizations* (Amiri, V., Trans.). Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Ibn 'Ashūr, M. (1999). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
- Jacobson, N.P. (2019). *The Issue of Civilization* (translated by Seyed Mohammad Hossein Salehi). Islamic Propagation Office of Qom Seminary, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Ja'farī, M. T. (2009). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balagha*. Mu'assasah-ye Tadmīn wa Nashr-e Āthār-e 'Allāmah Ja'farī. [In Persian]
- Jamālī, M. (2020). *Engineering Islamic Civilization from the Perspective of Seyed Munir al-Din Hosseini al-Hashimi* (edited by H. Bābā'ī). Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Javādī Āmolī, A. (2007). *The Source of Thought (Collection of Qur'anic Articles)* (edited by A. Raḥīmīān). Esrā. [In Persian]
- Khalidī, Ṣ. 'A.. (2000). *Al-Manhaj al-Harakī fī Zīlāl al-Qur'an*. Dār 'Amār. [In Arabic]
- Ma'refat, M. H.; Khomeini, R.; Ayazi, S. M. A. (2007). *Tafsir of the Holy Qur'an Derived from Imam Khomeini's Works* (Vol. 1). The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
- Mahmoudi, Z.; Rahman-Setayesh, M. K.; Babaei, H. (2022). *The Role of Systemic Perspective in a Civilizational Reading of the Qur'an and Civilizational Formulation*. *Quranic Studies and Islamic Culture*, 6(2), 109-136. <https://doi.org/10.22034/isqs.2022.40654.1930> [In Persian]
- Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsir-e Nemuneh*. Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mazlish, B. (2019). *The Origins and Importance of the Concept of Civilization* (S. M. Ḥ. Ṣāliḥī, Trans.). Islamic Propagation Office, Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
- Mirzaei, M. A. (2023). *An Introduction to the Issue of "Civilizational Approach"* (Bahmani, M. R.; Molaei Arani, M., Eds.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Nabatiyan, M. E. (2017). *The Network of Wilaya: A Design for the Qur'anic Society from the Perspective of Ayatollah Mohammad Mahdi Asifi*. *Quarterly Journal of Political Science*, 20(77), 1-29. <https://doi.org/10.22081/PSQ.2017.63770> [In Persian]
- Naeimian, Z. (2011). *Critical Thinking in Contemporary Arab Thought* (Babai, H., Ed.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Nasr, S. H. (1995). *The Clash of Civilizations and the Reconstruction of the Future of Humanity* (Amiri, V., Trans.). Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publishing Institute. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2003). *Ideals and Realities of Islam* (Rahmati, I., Trans.). Jami Publishing. [In Persian]
- Nasr, S. H. (2007). *Knowledge and the Sacred* (Vol. 2). Mehr Niyusha. [In Persian]
- Niebuhr, H. R. (2022). *Christ and Culture* (Badreh, M.; Golmoradi, R., Trans.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Norouzi Firooz, R. (2015). *Civilization as a Level of Analysis*. *Naqd va Nazar*, 20(80), 101-131. [In Persian]
- Norouzi Firooz, R. (2020). *Social Theology and Islamic Civilization (Examining Fethullah Gülen's Views on Islamic Civilization)* (Babai, H., Ed.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Norouzi Firooz, R.; Khatami-Nia, F. (2020). *Language and the Civilizational Scope of the Islamic World*. *Islamic Policy Studies*, 8(17), 199-224. [In Persian]
- Pākatchī, A. (2021). *Methodology of Linking the Conceptual System of the Qur'an and Modern Sciences*. Imam Sadiq University. [In Persian]
- Qā'imī-Niyā, 'A.. (2010). *The Biology of the Text. Semiotics and Quranic Interpretation*. Research Institute of Culture and Islamic Thought. [In Persian]
- Qāsimī, M.. (2013). *A Glimpse at the Customs and Traditions of the Jāhiliyya Era from the Perspective of the Qur'an and History*. *Ḥabl al-Matīn*, 2(3 & 4), 74-92. [In Persian]
- Rahdār, A. (2023). *What Is the Civilizational Approach and Its Application to the Discourse of Resistance* (M. R. Bahmanī & M. M. Ārānī, Eds.). Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]

- Rashīd Riḍā, M.. (1994). *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi-Tafsīr al-Mainār*. Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
- Roy, O. (2022). *Sacred Ignorance: The Time of Religion Without Culture* (A. Nāṣerī & S. Ṭabāṭabāʾī, Trans.). Morvarid Publications. [In Persian]
- Ṣafarī, ʿA. (2014). *Examining and Critiquing the Foundations and Methods of ʿAllāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh in Tafsīr Min Waḥy al-Qurʾān* [Doctoral dissertation, Tarbiat Modares University]. Iranian Scientific Information Database (Ganj). [In Persian]
- Sākalsājī, Ā. (2019). *Civilization and Its Sources* (S. M. Ḥ. Ṣāliḥī, Trans.). Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom, Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Sārūkhānī, B. (1997). *Dāʾirat al-Maʿārif-i Ulūm-i Ijtimāʾī* (Vol. 1). Keyhān. [In Persian]
- Sayyid Quṭb, I. Ḥ. S. (2004). *Fī Zilāl al-Qurʾān*. Dār al-Shurūq. [In Arabic]
- Shākir, M. K.. (2003). *Mabānī wa Rawāsh-i Tafsīrī*. International Center for Islamic Studies. [In Persian]
- Sharīf al-Raḍī, M. b. Ḥ.. (1994). *Nahj al-Balāghah* (Ṣ. Ṣāliḥ, Ed.). Hijrat. [In Arabic]
- Soroush, A. (1996). *Ideology and Secular Religion*. *Kiyān*, 7(31), 2-11. [In Persian]
- Suyūṭī, J. ʿA. (1974). *Al-Itqān fī Ulūm al-Qurʾān*. Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿamma lil-Kitāb. [In Arabic]
- Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1970). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Muʿassasat al-ʿAlamī lil-Maṭbūʿāt. [In Arabic]
- Ṭayyib-Ḥusaynī, S. M. (2010). *Exegesis: Trends and Methods of Tafsīr, Encyclopaedia of the Qurʾān*. Center for Quranic Culture and Knowledge. [In Persian]
- Vaezi, A. (2018). *Theory of Text Interpretation*. Research Institute of Hawza and University. [In Persian]
- Vasei, S. A. (2020). *The Possibility of Islamic Civilization in the Contemporary World: A Look at Foundations and Capacities* (Babai, H., Ed.). Islamic Sciences and Culture Research Institute. [In Persian]
- Yukichi, F. (2000). *The Theory of Civilization* (Pahlavan, C., Trans.). Nashr-e Giv. [In Persian]
- Zarkashī, M. b. B. (1957). *Al-Burhān fī Ulūm al-Qurʾān*. Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyya. [In Arabic]
- Zarqānī, M. ʿA. (n.d.). *Manāhil al-Irfān fī Ulūm al-Qurʾān*. Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

How to cite:

Mahmudi, Z. and Babaei, H. (2025). Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 95 – 116. doi: 10.22034/jksl.2024.463926.1366

Aesthetic Function of the Attributes "Aḥad" and "Şamad" in the Quran: A Structuralist and Statistical Stylistic Analysis

Ahmad Arefi* ¹  Habibollah Yazdani ² 

1. PhD Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
2. Senior Instructor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Muhammad ibn Baqir (A) Campus, Farhangian University, Bojnourd, Iran.

Corresponding Email: ahmad.arefi@yahoo.com



<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.457566.1351>

Article History:

Received: 2024-05-21

Revised: 2024-09-06

Accepted: 2024-09-21

Online First: 2025-01-01

Keywords

Aesthetic Function,
Structuralism,
Statistical Stylistics,
Quranic Exegesis,
"Aḥad" & "Şamad".

Type of Article:

Research

Abstract: In the Quran, the attributes "Aḥad" and "Şamad" are endowed with a distinct aesthetic structure, which reflects their significance within the frameworks of substitution and combination. These attributes underscore the absolute oneness and self-sufficiency of Allah, while simultaneously highlighting the dependence of all creation on Him. This study employs a descriptive-analytical methodology, incorporating structuralism and statistical stylistics, with a focus on Saussurean theory, to explore the aesthetic implications of the attributes "Aḥad" and "Şamad" in the Quran. The attribute "Aḥad" appears 73 times in the Quran, but is used solely once as an attribute of Allah in the first verse of Surah Al-Ikhlās, where it is presented in a nominal, affirmative sentence structure. Here, it functions rhetorically to emphasize Allah's uniqueness, remaining ineffable and distinct from all other entities. In contrast, "Şamad" is used only once in the Quran, in the second verse of Surah Al-Ikhlās. This term is also employed as an attribute of Allah, placed within a nominal, affirmative sentence structure, accompanied by the definite article and the restrictive particle, thereby asserting the existence of a singular, eternal, and self-sufficient being—Allah. The representation of these concepts, derived from the attributes "Aḥad" and "Şamad," is examined through the lens of structuralism, focusing on the axes of substitution and combination as outlined by Saussure. The interplay of these attributes, particularly in their collocation with the terms "He" and "Allah," and the repetition of "Allah," serves to reinforce their interdependence, highlighting the mutual validation of these attributes in affirming Allah's oneness through His self-sufficiency. Furthermore, the attribute "Şamad" not only asserts Allah's perpetual self-sufficiency but also strengthens the notion of His eternal oneness.

How to cite:

Arefi, A. and Yazdani, H. (2025). Aesthetic Function of the Attributes "Aḥad" and "Şamad" in the Quran: A Structuralist and Statistical Stylistic Analysis. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 117-134. doi: 10.22034/jksl.2024.457566.1351


©2024 by the authors. Licensee University of Quranic Studies and Sciences this article an open access article distributed under the term and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CCBY 4.0)

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>




کاربرد زیبایی شناسانه دو صفت «احد» و «صمد» در قرآن
طبق ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری



احمد عارفی * 

<https://doi.org/10.22034/jksl.2024.457566.1351> 

حبیب الله یزدانی 

دریافت: ۱۴۰۳-۰۳-۰۱

بازنگری: ۱۴۰۳-۰۶-۱۶

پذیرش: ۱۴۰۳-۰۶-۳۱

انتشار آنلاین: ۱۴۰۳-۱۰-۱۲

مقاله: پژوهشی

چکیده

«احد» و «صمد» دو صفت الله، در قرآن دارای سبک و ساختاری زیبایی شناسانه در دو محور جانشینی و هم‌نشینی است و اشاره به یگانگی و بی‌نیازی الله در عین نیازمندی بقیه به او دارد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی، سبک‌شناسی آماری و رویکرد ساختارگرایی، طبق نظریه دوسوسور و در دو محور جانشینی و هم‌نشینی، درصدد بررسی کاربرد زیبایی شناسانه دو صفت «احد» و «صمد» در قرآن است. صفت «احد» ۷۳ بار در قرآن تکرار شده که فقط یک‌بار به عنوان صفت الله در آیه اول سوره توحید در ساختار جمله اسمیه و مثبت و در جایگاه فصل بلاغی به صورت نکره برای بزرگداشت الله و ناشناخته ماندن او و نشان دادن جدایی او از تمام موجودات در یگانگی و اثبات یگانگی همیشگی او ذکر شده است. صفت «صمد» نیز فقط یک‌بار در قرآن آمده است. در آیه دوم سوره توحید، این کلمه صفت الله است و در ساختار جمله اسمیه و مثبت و در جایگاه فصل بلاغی همراه با الف و لام حصر قرار گرفته است تا وجود فقط یک بی‌نیاز همیشگی یعنی الله را ثابت کند. کیفیت به تصویر کشیدن این مفاهیم حاصل از صفت «احد» و «صمد» از خلال تناسب آن دو با معانی‌شان و ساختار جملات، طبق ساختارگرایی، در دو محور جانشینی و هم‌نشینی سوسور به جای دو صفت «واحد» و «غنی» یا «قوی» یا مترادف‌های دیگر حاصل می‌گردد. این مفاهیم با قرار گرفتن در هم‌نشینی واژگان متناسب «هو» و «الله» و تکرار «الله» دال بر وابستگی دو صفت به هم و تأییدکننده یکدیگر برای اثبات یگانگی الله از خلال بی‌نیازی او، به زیبایی به تصویر کشیده شده است؛ به گونه‌ای که صفت «صمد»، علاوه بر بی‌نیازی همیشگی الله، یگانگی همیشگی اش را هم ثابت می‌کند.

واژگان کلیدی: زیبایی‌شناسی، ساختارگرایی، سبک‌شناسی آماری، قرآن کریم، «أحد» و «الصمد».

استناد به مقاله:

عارفی، احمد؛ و یزدانی، حبیب الله. (۱۴۰۳). کاربرد زیبایی‌شناسانه دو صفت «احد» و «صمد» در قرآن طبق ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵(۴)، ۱۱۷-۱۳۴.

Doi: 10.22034/jksl.2024.457566.1351

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی تهران، ایران. (نویسنده مسئول).

ahmad.arefi@yahoo.com

۲. مربی پایه یک گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه فرهنگیان امام محمد بن باقر (عج)، بجنورد، ایران.



۱. مقدمه

زیبایی امری نسبی است که با وجود تناسب و هماهنگی و انسجام بین عناصر یک چیز مانند لفظ و معنا، در متنی ادبی همچون قرآن ایجاد می‌شود و باعث تحریک احساسات و هیجانات خواننده می‌گردد تا با لذت بیشتری آن متن زیبا را دنبال کند. یکی از رویکردهای ادبی زیبایی‌شناسانه، ساختارگرایی رویکرد و کلیت و وحدتی است که به روابط بین واژگان و متون جهت کشف معنا توجه دارد و اجزای متعدد یک چیز را با برقرار کردن ارتباط و هماهنگی بین آن‌ها، زیرمجموعه خود قرار می‌دهد و به وحدت با وجود کثرت اشاره دارد. ناقدان ریشه ساختارگرایی را به سوسور نسبت می‌دهند که در متن به دو محور جانمایی و همنشینی اشاره کرده است (سوسور، ۱۳۹۹، ص ۱۲۰). سبک‌شناسی شاخه‌ای از بلاغت جدید بر پایه زیبایی‌شناسی و هنجارگریزی است که به بررسی سبک نوشتاری نویسنده می‌پردازد؛ چون سبک هر نویسنده مانند اثر انگشت اوست که با سبک نویسندگان دیگر تفاوت چشم‌گیری دارد؛ به‌گونه‌ای که با بررسی یک سبک می‌توانیم صاحب آن سبک، ذهن، فکر، روح و روان او را از خلال بررسی ساختار تشخیص دهیم. سبک‌شناسی آماری نوعی از سبک‌شناسی است که نخستین بار «بوزیمان» آن را با هدف بررسی کمیّت و عدد و آمار، برای رسیدن به کیفیت و معنا مطرح کرد.

«احد» بر اساس کاربرد زیبایی‌شناسانه، صفتی برای اشاره به یگانگی ازلی و ابدی الله است؛ به این معنا که الله دارای بعد زمانی و مکانی نیست تا قبل و بعد او را مشخص کنیم. «صمد» نیز صفتی برای اشاره به بی‌نیازی الله است و نشان می‌دهد که نیازمندان به او نیازمندند. با توجه به این معنای عمیق نهفته در دو صفت احد و صمد، صاحب این صفت‌ها (الله) موجودی متناقض‌نماست که عقل‌ها در درک و شناخت او حیران می‌مانند و راه به جایی نمی‌برند؛ چون سرچشمه عقل بشری امور حسی با حواس پنج‌گانه و متناسب به مادیات است و الله جزء امور حسی و مادیات نیست تا در این دنیا درک شود. اینجاست که برای شناخت بهتر او، در کنار عقل ناقص بشری، به امور معنوی مانند دین و وحی منزل بر پیامبران و الهام نیاز است.

۲. ادبیات پژوهش

این پژوهش درباره کاربرد زیبایی‌شناسانه دو صفت «احد» و «صمد» که نقش بارزی در شناساندن الله در قرآن دارند و ضرورت نگارش این پژوهش را ایجاد می‌کنند، بحث می‌کند. اهمیت پژوهش نیز در این است که با بررسی کاربرد زیبایی‌شناسانه این دو صفت، به نوعی از اعجازی قرآن برمی‌خوریم و نظم و زیبایی آن اثبات می‌شود.

۲-۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی درباره ساختارگرایی، سبک‌شناسی آماری و بررسی صفات الهی نوشته شده است که به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله «دیوان ملائكة الأرض لنزار الكناني؛ دراسة أسلوبية إحصائية» (۲۰۲۳م) از عاطی عبیات و محمدحسین حردانی در مجله اللغة العربية وآدابها، که دیوان کنانی را با روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر سبک‌شناسی آماری بررسی کرده است؛
۲. مقاله «معناشناسی اسما و صفات الهی در اندیشه قاضی سعید قمی و علامه طباطبایی» (۱۳۹۸) از حسین حجت‌خواه در مجله جستارهایی در فلسفه و کلام که اسما و صفات الهی را با توجه به دیدگاه‌های قاضی سعید قمی و علامه طباطبایی بررسی معناشناسانه کرده است؛

۳. مقاله «معناشناسی صفات منفی نمای خداوند در قرآن از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی» (۱۳۹۶) از روح‌الله زینلی در مجله مشکاة که با تکیه بر دیدگاه‌های فخر رازی از خلال تفسیر مفاتیح الغیب و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، صفات منفی نمای خداوند در قرآن را بررسی کرده است؛

۴. پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «عملیة فهم التّصّ علی ضوء مدرسة البنیویین؛ سورة الإسراء نموذجاً» (۱۳۹۴) از علی مظفری که سورة اسراء را با تکیه بر ساختارگرایی بررسی نموده است؛

۵. مقاله «احد» (۱۳۸۳) از حسین صادقی در نشریه کلام اسلامی که نویسنده صفت «احد» را در قرآن کریم از نظر معناشناسی و بدون توجه به سبک‌شناسی آماری و رویکرد ساختارگرایی بررسی کرده است.

۶- مقاله «اسماء و صفات خدا در قرآن» (۱۳۷۶) از جعفر سبحانی در ماهنامه مکتب اسلام که نویسنده در آن اسم‌ها و صفات خداوند را به صورت کلی و مختصر و با رویکردی عرفانی بررسی کرده است.

به‌رغم پژوهش‌های زیبایی‌شناسی، سبک‌شناسی آماری و ساختارگرایی در قرآن، تا آنجا که می‌دانیم پژوهشی به بررسی زیبایی‌شناسی دو صفت احد و صمد در قرآن طبق ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری نپرداخته است و این پژوهش در نوع خود اولین شمرده می‌شود.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، رویکرد ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری در صدد بررسی زیبایی‌شناسی دو صفت «احد» و «صمد» در قرآن است تا به دو پرسش پاسخ دهد: ۱. کاربرد زیبایی‌شناسی دو صفت احد و صمد در قرآن کریم چگونه تبیین می‌شود؟ ۲. چه رابطه‌ای بین نتایج حاصل از ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری وجود دارد؟

۴. زیبایی‌شناسی

زیبایی‌شناسان مانند هاجیشون، لایب‌نیتس، کوزان، هیشسن، دی‌ویت بارکر و ویکتور هوگو، زیبایی را وحدت در عین کثرت تعریف کرده اند (غریب، ۱۳۸۷، ص ۲۷) که در ظاهر دارای تناقض است. اما با بررسی موشکافانه متوجه می‌شویم که هیچ تناقضی در این تعریف نیست؛ چون مراد از آن، جمع کردن عناصر متعدد و متکثر یک چیز و ارتباط دادن آن‌ها با هم در زیرمجموعه مرکز یا ساختاری به اسم وحدت است که ارتباط و پیوند و تناسب و هماهنگی را بین عناصر و اجزای متعدد یک شیء ایجاد می‌کند تا دیدن آن شیء دارای اجزای متعدد ولی مرتبط و متناسب با هم، باعث ایجاد لذت شود. به اعتقاد کانت، زیبایی عبارت از چیز مطبوعی است که در مخاطب لذت ایجاد کند. او قائل به استقلال زیبایی از هرگونه هدف و منفعت است (گات و بریس، ۱۳۹۵، صص ۴۲-۴۴) و با توجه به تفاوت احساسات و ذوق‌ها و به تبع، سبک هرکس در بیان زیبایی و زیبا دانستن یک چیز، زیبایی را نسبی می‌داند و تفاوت سبک افراد را با توجه به تفاوت ذوق‌ها و احساسات آن‌ها می‌شمارد (جوانلی، ۱۳۹۷، صص ۶۴ و ۸۱-۸۵).

پس زیبایی یک متن ادبی، به‌خصوص متن مقدسی مانند قرآن کریم، در ایجاد تناسب و انسجام و هماهنگی بین عناصر زبانی آن، یعنی بین الفاظ مجاور، و تناسب بین روابط آن‌ها و چینش خاصشان و درنهایت، در تناسب بین واژگان و معانی آن‌هاست؛ مانند آوردن حروف و واژگان خشن برای معانی خشن و واژگان و حروف نرم برای معانی نرم (احمد بدوی، ۱۹۹۶م، صص ۴۷۷-۴۸۱). در اثر این ویژگی، خواندن متن احساسات ما را تحریک و در وجود ما ایجاد لذت می‌کند و با هربار خواندن آن، لذت خوانش مجدد حس می‌شود و احساسات ما را متناسب با مضامین نهفته در آن هماهنگ می‌سازد (السید احمد، ۲۰۱۳م، صص ۴۱-۴۸). این‌ها همه به این دلیل است که زیباشناسان، زیبایی صورت بشری یا رفتار او یا یک متن ادبی و هنری یا هر متن دیگری را در تناسب و انسجام و هماهنگی بین عناصر

آن دانسته‌اند و صورت یک انسان، مثلاً زن به عنوان مظهر زیبایی، در این است که تمام اعضای جسم و صورتش با رنگ پوست او در تناسب و هماهنگی باشند؛ وگرنه حتی اگر رنگ پوست یک انسان سفید باشد، اما اعضای صورتش تناسب نداشته باشد، مثلاً بینی بسیار بزرگ و دراز و چشمان، پیشانی، گونه‌ها و لب‌ها بسیار کوچک، یا قدش بسیار بلند، اما بسیار لاغر باشد، زیبا نخواهد بود؛ چون اعضای صورت و بدن او فاقد تناسب و هماهنگی است. این تناسب بین اعضای بدن انسان نشان و علامتی از اعجاز خداوندی است و خداوند متعال به همین دلیل در قرآن کریم، بعد از صحبت از خلقت بشر، خود را «أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» خوانده است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»: آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است» (مؤمنون: ۱۴). این آیه به تجلی جمال و جلال خداوندی در انسان اشاره دارد که او را با ایجاد تناسب در اعضایش مظهر زیبایی می‌شمارد (عارفی، ۱۳۹۸، صص ۱۱-۱۲).

بر این اساس کسی که معنای والا می‌خواهد، باید برای آن لفظ والایی را در متن بیاورد؛ زیرا معنای والا، از خلال کلمه والا و تناسب بین آن دو ایجاد می‌گردد (قیروانی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۳). این تناسب زمانی پدیدار می‌شود که نویسنده بتواند واژگان را به گونه‌ای به کار ببرد که معنا را به شکلی منسجم به ذهن متبادر کند؛ پس مدح را با واژگان مناسب هجا، نکوهش را با واژگان مناسب مدح و غزل را با واژگان مناسب جنگ بیان نکند. همچنین در موقعیت جدی از واژگان شوخی و در موقعیت شوخی از واژگان جدی استفاده نکند؛ بلکه هر لفظی را باید متناسب با مقصود، هدف، نوع متن و موقعیت به کار برد. پس تناسب کلمات با هدفی که نویسنده دنبال می‌کند، دارای قوام و زیبایی است و به هدف او یعنی لذت هنری منجر می‌شود (عبدالمطلب مصطفی، ۱۹۸۴م، ص ۱۲۹). قرآن کریم نیز متن ادبی زیبایی است که زیبایی آن، در نظم، ساختار، هماهنگی و تناسب بین واژگان و معانی آن‌هاست (جرجانی، ۲۰۰۴م، صص ۸۱-۸۸). همین تناسب و نظم و هماهنگی در ساختار آیات مشتمل بر دو صفت «احد» و «صمد»، باعث اثبات یگانگی و بی‌نیازی دائمی الله نیز می‌گردد.

۵. ساختارگرایی سوسور

سوسور زبان را نظامی از نشانه‌ها می‌داند که بیان‌کننده عقاید است. او رابطه بین دالّ و مدلول (لفظ و معنا) را به خاطر اختلاف لغات متعدد برای هر مدلول در زبان‌های مختلف، قراردادی دانست. سوسور در بررسی ساختارگرایی، به تمایز توجه ویژه‌ای کرد و بین زبان و گفتار و دو رویکرد در زمانی و هم‌زمانی تمایز قائل شد. بدین ترتیب او زبان را جنبه اجتماعی و گفتار را جنبه فردی می‌داند و رویکرد در زمانی را در ارتباط با بررسی تاریخی زبان و رویکرد هم‌زمانی را در رابطه با بررسی زبان در زمان کنونی همچون بخشی از ساختار کلی بررسی می‌کرد. در رویکرد هم‌زمانی، یک کلمه یا واج در ارتباط با دیگر کلمه‌ها و واج‌ها بررسی می‌شود. سوسور محور بحثش را در شناخت ساختار زبان، رویکرد هم‌زمانی می‌داند و از خلال آن به دو محور جانشینی و همنشینی توجه کرد. او در محور جانشینی، به جابه‌جایی کلمات به جای کلمات دیگر و به تبع آن به تغییر معنا اشاره نمود و در محور همنشینی نیز، به رابطه بین کلمات برای کشف معنای جمله توجه نشان داد. پس ساختارگرایی یک رویکرد ادبی زیبایی‌شناسانه است که ریشه در نظریات فریدینان دوسوسور و یاکوبسون دارد. سوسور در رابطه با ساختارگرایی، دو محور جانشینی و همنشینی را در ساختار و روابط بین کلمات مطرح کرد که طبق آن، هر کلمه با همنشینی در کنار کلمات دیگر و جانشینی با کلمات مترادف دیگر در ساختاری خاص قرار می‌گیرد.

از نظر سوسور و لوی استروس، ساختار نظامی است که در آن همه اجزای اثر در پیوند با یکدیگر است و در کارکردی هماهنگ، کلیت اثر را می‌سازد. موجودیت کل اثر در گرو همین کارکرد هماهنگ است که هدف مشخصی یعنی کشف ژرف‌ساخت را دنبال می‌کند و تحقق این هدف بدون تعامل و همکاری اجزا امکان‌پذیر نیست. بنابراین در ساختارگرایی، کل مهم‌تر از اجزاء است؛ چون این کل است که اجزا

را با هم هماهنگ و متحد می‌کند (سوسور، ۱۳۹۹، صص ۱۲۰ و ۱۸۳؛ حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۴۱۲). بر این اساس ساختار به منزله مجموعه‌ای است که چند چیز (واژگان) را زیر مجموعه خود دارد و بین زیرمجموعه‌هایش رابطه منطقی و زیبایی‌شناسانه برقرار می‌کند و ارزش هر کدام از آن‌ها، در ارتباط با امور مجاور خود مشخص می‌شود. پس مفهوم ساختارگرایی، نوعی کلی‌نگری است که در آن کلیت، می‌تواند از جهت تاریخی، منطقی، شناختی و هنجاری مهم‌تر از اجزای تشکیل‌دهنده‌اش باشد. بر این اساس ساختارگرایی، پس از بررسی کلیت اجزای زیرمجموعه، رابطه آن‌ها با یکدیگر را نیز بررسی می‌کند (موران، ۱۳۹۹، صص ۲۱۸-۲۳۰). بنابراین در متون ادبی، عناصر زبانی باید مجموعاً در نظامی پویا و از رهگذر ارتباط‌های متقابل با هم بررسی شود. هر عنصر زبانی در پیوند با دیگر عناصر ارزش متقابل و متضاد پیدا می‌کند. پس در تحلیل ساختارگرا، باید عناصر جزئی را با یکدیگر و در پیوند با کل نظام بررسی کرد تا زیبایی و تناسب متن حاصل گردد (فتوحی رودمجنی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۶). همچنین ساختارگرایی فقط به عناصر داخلی متن و ارتباط بین کلمات و ساختار متن و به کیفیت تولید معنا و به تصویر کشیدن آن توجه دارد، نه خود معنا. به‌علاوه عوامل بیرون‌متنی مانند قصد مؤلف، عوامل تاریخی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و جز آن را رد می‌کند و این خود نقدی بزرگ بر مکتب ساختارگرایی است؛ چون با نگاهی به عناصر بیرونی متن و قرار دادن آن‌ها در تناسب با عوامل داخلی متن، محتوای متن و کیفیت به تصویر کشیدن متن بهتر کشف می‌گردد. از همین رو لوسیان گولدمان از خلال ساختارگرایی، ساختارگرایی تکوینی را ایجاد کرد و عوامل اجتماعی را در کنار عناصر درون‌متنی بررسی نمود (رویلی و بازغی، ۲۰۰۲، صص ۷۰-۷۸؛ قصاب، ۲۰۰۹، صص ۱۴۲-۱۴۳).

۶. سبک‌شناسی آماری

هر نویسنده‌ای روش و طرز بیان خاصی برای بیان اهداف خود دارد که «سبک» نامیده می‌شود. زیبایی یک سبک با تناسب بین معانی و واژگان و نظم و ساختار واژگان و نحوه چینش آن‌ها آشکار می‌شود. سبک‌شناسی با توجه به تفاوت تجربیات اکتسابی، محیط، کتاب‌های خوانده‌شده، حالات روان‌شناختی و گرایش‌های هر نویسنده یا گوینده، مختص خود او است که شخصیت، احساسات، تراوش‌های ذهنی و فکری، و ویژگی‌های او را در تفکر و احساس و اندازه قدرتش در بیان احساسات و نظرات را آشکار می‌کند (أبو‌حاقه، ۱۹۸۸، ص ۲۰۹؛ احمد سلیمان، ۱۹۹۱، ص ۹).

سبک‌شناسی آماری شاخه‌ای از سبک‌شناسی زیبایی‌شناسانه است و «آسان‌ترین راه برای کسانی است که به دنبال دقت علمی هستند و اسناد بیشتری را برای تأکید و تأیید مطالب و پژوهش‌هایش به کار می‌گیرد. این رویکرد باید به‌عنوان وسیله‌ای برای اثبات و استنباط عینی بودن منتقد، یعنی پس از پرداختن به متن، با استفاده از رویکردهای دیگری که جنبه‌های متمایز متن را برجسته می‌کند، مورد استفاده قرار گیرد» (سهام و همکاران، ۲۰۱۶، ص ۲۹). هدف از روش آماری «تشخیص ویژگی‌ها و برجستگی‌های زبانی در روش آماری، با نشان دادن میزان تکرار آن برجستگی‌های زبانی و نسبت‌های این تکرار است. این روش تحلیل اهمیت ویژه‌ای در تشخیص کاربرد زبانی پدیدآورنده بر اساس دو مرحله متوالی و مکمل دارد که محقق در ابتدا به آمار متوسل می‌شود تا میزان تکرار عناصر زبانی سبکی اعم از نادر یا مکرر را بررسی کند. سپس تأثیرات معنایی و زیبایی‌شناختی آن را شرح می‌دهد» (السد، ۲۰۱۰، ج ۱، صص ۱۱۲-۱۱۳).

«بوزیمان» به عنوان اولین نفر، اولین بار سبک‌شناسی آماری را پیشنهاد داد و در متون ادبیات آلمانی به کار گرفت. او مطالعات خود را با تکیه بر دو امر بررسی می‌کرد: ۱. بیان یک واقعه که در آن، کلمات و جملات بیانگر یک موضوع یا رویداد بررسی می‌شود؛ ۲. توصیف که به مطالعه کلماتی با ویژگی خاص برای بیان و بررسی کیفیت آن می‌پردازد (عارفی و همکاران، ۲۰۲۱، ص ۱۲۴). بر این اساس، پدیدآورنده روش‌های بیانی را به‌طور تصادفی ارائه نمی‌کند؛ بلکه آن‌ها را به‌وفور یا به‌ندرت و با توجه به اهداف خواسته‌شده می‌آورد. مثلاً

با نگاهی به شاعران یا داستان‌نویسان بدبین متوجه می‌شویم که آن‌ها بیشتر از سبک منفی یا پرسش در معنای منفی و انکار و توبیخ همراه با واژگان منفی استفاده کرده‌اند، یا شاعران خوش‌بین بیشتر از واژگان مثبت و کلمات دال بر خوش‌بینی و امیدواری و شادی بهره برده‌اند، یا کسی که بخواهد واقعیت عجیبی را توصیف کند، بیشتر از ابزارهای تعجبی یا پرسش در معنای تعجب استفاده می‌کند. این تأییدکننده سبک‌شناسی آماری است که ذهنیت، افکار، احساسات، اهداف و معانی متکلم را بازتاب می‌دهد و ثابت می‌کند که کاربرد ابزارهای زبانی مختلف در دست ادیب کورکورانه نیست؛ بلکه نشان‌دهنده یک معنا یا توصیف یک معنا و رویداد است.

طبق این توضیحات، زیبایی‌شناسی و ساختارگرایی و سبک‌شناسی ارتباط ناگسستگی با هم دارد. در این میان عبدالقاهر جرجانی در نظریه نظم، سبک را جزئی از ساختار می‌داند و معتقد است که زیبایی یک چیز یا یک متن، به ساختار و نظم آن و ارتباط عوامل درونی ساختار با هم به‌گونه‌ای منسجم و هماهنگ است (جرجانی، ۲۰۰۴م، صص ۸۱-۸۸؛ احمد بدوی، بی‌تا، صص ۱۸۸-۱۸۹). این ارتباط بین زیبایی‌شناسی و ساختار و سبک، توسط دیوید هیوم و کانت، از بزرگ‌ترین زیبایی‌شناسان معاصر تبیین گردید. هیوم در تعریف زیبایی می‌گوید: «زیبایی نظمی از اجزاء است که طوری در کنار هم ترتیب یافته‌اند تا با توجه به سبک، سرشت و عادات شخص، موجد لذت برای او باشند» (جوانلی، ۱۳۹۷، صص ۶۴ و ۸۱-۸۵).

۷. تحلیل زیبایی‌شناسی دو لفظ «احد» و «صمد» در قرآن کریم طبق ساختارگرایی

با توجه به وجود اعجاز و زیبایی متن قرآن در نظم و ساختار آن و تناسب و هماهنگی بین واژگان و معانی آن‌ها (جرجانی، ۲۰۰۴م، صص ۸۱-۸۸) و از طرفی وجود ساختار زبان و واژگان و قواعد سازمان‌دهی آن به عنوان تأییدکننده عقاید یک جامعه و فرهنگ و جهان‌بینی آن (بیتس و پلاگ، ۱۳۷۵، ص ۴۵۷)، می‌توان گفت که ساختار و واژگان زبان قرآن، تأییدکننده عقاید و جهان‌بینی اسلامی و متناسب با آن است. پس ساختار آیات مشتمل بر دو صفت احد و صمد نیز به همراه واژگان آن با هم، یگانگی الله را به عنوان جهان‌بینی اصلی خود معرفی می‌کند.

۷-۱. وصل و فصل

با توجه به وجود ساختار به عنوان کلیتی که به زیبایی و تناسب بین اجزا نیاز دارد تا از خلال آن و کیفیت تولید معنا، مقصود کشف و اثبات گردد، اولین کلیت، کشف نوع جمله‌ها و آیات مشتمل بر دو صفت «احد» و «صمد» است. این دو صفت در ساختار جمله مثبت و در موضع فصل بلاغی به کار رفته‌اند. اولین موقعیت فصل، بین جمله «قل» و جمله «هو الله احد» بدون واو عطف، به عنوان «شبه کمال اتصال» در سیاق جمله مثبت است که جمله دوم به‌نوعی جواب سؤالی برای جمله «قل» است (جرجانی، ۲۰۰۴م، ص ۲۲۷). این فصل از همان ابتدا، ذهن ما را با فصل و جدایی الله با بقیه موجودات در یگانگی درگیر می‌کند که همان اثبات یگانگی الله است؛ چون ساختار قرآن و سبک‌های مورد استفاده مختلف مانند وصل و فصل، سبک منفی و سبک پرسش، استفاده از لفظ مفرد یا جمع یا تمام عناصر زبانی و نحوی و بلاغی دیگر، دارای معنا و مقصود خاصی است و کورکورانه انتخاب نشده است. شاهد مثال در اینجا نیز کاربرد زیبای فصل در ساختار جمله مثبت در معنای انفصال و جدایی الله از موجودات دیگر در یگانگی است. دومین موقعیت سوره نیز فصل بین «اللَّهُ أَحَدٌ»، «اللَّهُ الصَّمَدُ» و «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» است. در اینجا «لَمْ يَلِدْ» بر «اللَّهُ الصَّمَدُ» عطف نشده و فصل از نوع کمال اتصال رخ داده است؛ چون «لَمْ يَلِدْ» تأکیدکننده معنا و مفهوم «اللَّهُ الصَّمَدُ» و آن نیز تأکیدکننده معنای «اللَّهُ أَحَدٌ» است که بینشان فصل از نوع کمال اتصال رخ داده است. پس در ابتدای سوره از بین وصل و فصل، فصل به کار رفته و تمام فصل‌های به‌کاررفته نیز در جمله‌های مثبت است تا به فصل و قطع ارتباط و عدم اشتراک الله در یگانگی با کسی اشاره کند که فقط او یگانه است، اما بقیه وابسته به آن بی‌نیاز مطلق هستند.

بعد از فصل بلاغی، دو وصل بلاغی هم در ساختار جمله منفی به کار رفته تا وصل و ارتباط الله با موجودات و اشتراک آن‌ها در یگانگی را نفی و یگانگی الله را اثبات کند. اولین موقعیت، آمدن واو عطف در جمله «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» است. در اینجا به دلیل وجود دو جمله معطوف و معطوف علیه به عنوان دو جمله فعلیه و خبریه و دارای انسجام و هماهنگی پیوندی، وصل رخ داده است. آوردن وصل در ساختار منفی نیز به نفی اتصال و ارتباط و شراکت الله در یگانگی با موجودات اشاره دارد و بر همان معنای ضمیر منفصل «هو» دال بر فصل و جدایی الله در ساختار مثبت تأکید می‌کند. دومین وصل بین دو آیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» و «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است که به سبب وجود دو آیه به عنوان جمله خبری، از عدم وجود والدین و فرزند و همسر برای الله حکایت دارد. این همان تأکید یگانگی الله است که از آیه اول تا آخر به صورت زنجیره‌ای از کل به جزء آمده است؛ چون وصل به اشتراک و ارتباط دو چیز با هم در زبان و در نهایت در معنا و فصل نیز به قطع اشتراک و ارتباط دو چیز با هم در زبان و در نهایت در معنا اشاره دارد (جرجانی، ۲۰۰۴م، ص ۲۲۲). تمام عوامل زبانی با توجه به معنا و اندیشه و مقصودی خاص و در پی آن و در تناسب با آن می‌آید؛ پس وصل یا فصل زبانی برای اشاره به وصل یا فصل معنایی خاص و متناسب با آن وصل و فصل زبانی است؛ وگرنه تا اندیشه و مقصودی نباشد، عوامل زبانی و بلاغی زیبایی‌شناسی مختلف پدید نمی‌آید.

۲-۷. ضمیر متصل و منفصل

همچنین از طریق بررسی کلیت به عنوان ساختار و بررسی ارتباط بین اجزای آن کلیت، پی می‌بریم که بین ضمیرها هم مثل وصل و فصل که ابتدا فصل به کار رفته بود، ابتدا ضمیر منفصل در جمله مثبت به کار رفته است تا به جدایی و انفصال و عدم شراکت الله با کسی در یگانگی اشاره کند. اولین ضمیر منفصل، لفظ «هو»، ضمیر شأن است. فلسفه بلاغی ذکر این لفظ آن است که «اشاره به عظمت و بزرگی و اهمیت خبر بعد از خود دارد» (سامرای، ۲۰۰۰م، ج ۱، صص ۵۷-۵۸). این ضمیر در خصوص الله، به بزرگی مطلق خدا و یگانگی او و عدم درک انسان‌ها در نتیجه عدم کشش ذهنشان در شناخت ذات او، با استفاده از ضمیر شأن اشاره دارد و بر تفخیم و بزرگداشت دلالت می‌کند:

این تفخیم از آن جهت است که در این ضمیر ابهام وجود دارد؛ چون مرجع ضمیرش بعد از خودش است تا در نتیجه این هنجارگریزی، نفس و روان آدمی با تحت تأثیر قرار گرفتن، بیشتر کنجکاو به کشف آن خبر شود. آن‌گاه جمله خبریه بعد از آن که دارای مرجع ضمیر است، آن ضمیر را تفسیر می‌کند تا ابهام برطرف گردد. پس هنگامی که چیزی مبهم باشد، بیشتر در نفس بزرگ جلوه می‌کند و نفس‌ها تمایل بیشتری به کشف ابهام آن دارند (سامرای، ۲۰۰۰م، ج ۱، صص ۵۷-۵۸).

پس در این سوره الله از طریق ضمیر شأن که به صورت منفصل آمده، در پی اثبات یگانگی خود است و ضمیر منفصل (هو) در جمله مثبت، به انفصال و عدم اتصال و شراکت الله در احدیت و یگانگی با موجودات اشاره دارد. همچنین بعد از ضمیر منفصل «هو» در ساختار مثبت آیه اول، ضمیر متصل در «له» در ساختار نفی در آیه چهار آمده است. این کاربرد مانند آوردن ضمیر منفصل (هو) در ساختار مثبت است که اتصال و اشتراک الله در احدیت را نفی می‌کند و به این اشاره دارد که الله در احدیت با هیچ‌کسی وصل و اتصال ندارد و این خود تأکید بر یگانگی الله است.

۳-۷. جمله فعلیه و اسمیه

با بررسی ساختاری از خلال جمله اسمیه و فعلیه پی می‌بریم که دو جمله «هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و «اللَّهُ الصَّمَدُ»، در توصیف و تعریف و تمجید از الله به عنوان جامع‌ترین نام خدا و اسم اعظم آمده است و الله جامع تمامی صفات جلالیه و جمالیه خداوند است (مکارم شیرازی،

۱۳۸۷، ج ۱، صص ۴۴-۴۵). دو جمله اسمیه دارای مسند اسمی «احد» و «الصمد»، به ثبوت و پایداری یگانگی الله و بی‌نیازی او اشاره دارد و تأکیدش از جمله فعلیه بیشتر و متناسب با تعریف و تمجید و مدح الله است (فاضلی، ۱۳۶۵، ص ۷۱). همچنین در این سوره انزیاح رخ داده است؛ چون ابتدا جمله فعلیه برای مخاطب خالی‌الذهن می‌آید، سپس جمله اسمیه برای اشاره به تأکید برای مخاطب دارای شک یا انکار ذکر می‌شود؛ اما الله ابتدا از طریق جمله اسمیه، ثبوت و مداومت یگانگی و بی‌نیازی خود را اثبات کرده، سپس در نتیجه ثبوت و عدم تغییر در ذات یگانۀ الله، وجود پدر و مادر و فرزند و همسر را برای خود نفی نموده است که وجود این موارد، با ثبوت و مداومت و تغییرناپذیری ذات الله قابل جمع نیست.

۴-۷. محور جانشینی و همنشینی

بررسی جزئی کلمات احد و صمد طبق نظریه سوسور، در کنار ضمیر شأن منفصل «هو» و لفظ «الله» نشان می‌دهد که دلیل استفاده از لفظ «احد» به جای «واحد» طبق محور جانشینی موارد زیر است:

۱. احد در مورد چیزی و کسی به کار می‌رود که نه در ذهن و نه در خارج از ذهن قابل کثرت و تعدد نباشد و قاعدتاً داخل در اعداد هم نشود. پس احد لفظی است که دو و سه‌ای ندارد؛ برخلاف لفظ واحد که در مقابل آن دو، سه، چهار و بیش از آن هست؛ یعنی هر واحدی دوم و سومی هم دارد. براین اساس احدیت الله یعنی احدیتی که قبل و بعدی ندارد و کسی نمی‌تواند در آن داخل شود و این همان اثبات یگانگی الله است.

۲. لفظ احد صفت مشبیه است که ثبوت و دوام وحدانیت و یگانگی الله را می‌رساند، اما لفظ واحد اینگونه نیست.

۳. لفظ احد در جمله‌های مثبت فقط برای خداوند به کار می‌رود، ولی در جمله‌های منفی برای غیر خدا و انسان‌ها نیز استفاده می‌شود؛ مانند آخرین آیه از سوره توحید که با نفی به وسیله «لم» آمده است؛ پس صحیح نیست بگوییم: «جاء أحد من الرجال». اما لفظ واحد در جمله‌های منفی و مثبت برای غیر خدا به کار می‌رود. البته ذکر این نکته بجاست که لفظ واحد غیر عددی نیز برای الله در صفات فعلی او در قرآن به کار رفته؛ چنان‌که فرموده است: «لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (زمر: ۴) (فخر رازی، ۱۹۸۱م، ج ۳۲، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۳۰، صص ۶۱۳-۶۱۴). پس استفاده از لفظ «أحد» با توجه به این معانی و فرق آن با لفظ «واحد»، متناسب با سبک‌شناسی آماری است. در ادامه هم اشاره می‌کنیم که صفت احد برای الله در کل قرآن فقط یک‌بار به کار رفته است تا یگانگی الله را از خلال این اعجاز عددی اثبات نماید. این نکته، متناسب با معنای لفظ احد در تفاوت با لفظ «واحد» است که با آیه ۴ در تقابل است؛ چون در آیه ۴ لفظ احد در ساختار منفی برای غیر خدا به کار رفته است تا بعد از اثبات یگانگی برای الله از خلال آیه ۱، صفت یگانگی را از غیر الله بزاید تا مهر تأییدی بر یگانگی الله باشد.

اما در محور همنشینی، لفظ «احد» در مجاورت با ضمیر شأن «هو» آمده که برای معرفی کردن و تعظیم و بزرگداشت الله است و در کنار لفظ «الله» به کار رفته که جامع‌ترین نام خدا و اسم اعظم است. به همین دلیل اسماء دیگر خداوند غالباً به عنوان صفت برای کلمه «الله» استفاده می‌شود: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (حشر: ۲۳-۲۴) (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۴۴-۴۵). بنابراین، «اسم الله نسبت به نام‌های دیگر خداوند که زیر پوشش آن است، اسم اعظم است و اگر آیه‌ای مشتمل بر اسم اعظم حق بود، سید آیات به شمار می‌رود» (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۴). این اسم در تمام قرآن ۱۶۹۷ بار به شکل «الله» و پنج بار به شکل «اللهم» به کار رفته که علاوه بر اینکه بیشترین اسم از میان اسم‌ها و صفات الهی است، پربسامدترین لفظ بین تمامی واژه‌های قرآن کریم نیز هست. این نشان

می‌دهد ذات الله بر تمامی کائنات غلبه دارد (عبدالباقی، ۱۹۹۹م، ص ۷۹۷). همنشینی با ضمیر شأن «هو» که برای معرفی کردن و بزرگداشت می‌آید، در کنار لفظ «الله»، یگانگی الله را اثبات می‌کند.

اما صفت «صمد» اشاره به موجود بی‌نیازی دارد که نیازمندان برای رفع نیازهای خود به او مراجعه می‌کنند. الف و لام این کلمه دال بر حصر است و برای اشاره به نفی تعدد و کثرت و صمدیت از بقیه و اختصاص آن به خدا آمده است تا بیان آن تعریضی برای مشرکان باشد کند؛ چون آن‌ها بت‌ها را بی‌نیاز می‌دانستند و عبادت‌شان می‌کردند (فخر رازی، ۱۹۸۱م، ج ۳۳، صص ۱۸۰-۱۸۳). از طرفی صفت «صمد» بر صفت فعلی خداوند دلالت می‌کند که نیاز به قصر بر الله دارد؛ چون احد اسم ذات است و دلالت بر حدث نمی‌کند و عمومیت ندارد و صمد اسم معناست و بر حدث دلالت می‌کند و عمومیت دارد. لفظ صمد تعدد و کثرت بر اشخاص مختلف را می‌رساند؛ به همین دلیل با الف و لام آن آمده است تا بی‌نیازی را از همه نفی کند و آن را فقط مختص الله بداند؛ برخلاف لفظ «احد» که در جمله‌های مثبت فقط مخصوص خداوند است و دلالت بر تعدد و کثرت ندارد و یکی است که قبل و بعدی ندارد تا به خاطر اشاره به قصر و تخصیص، همراه با الف و لام بیاید.

از طرفی با توجه به محور جانیشینی و همنشینی، کاربرد لفظ صمد به جای لفظ «قوی» یا «غنی» یا دیگر الفاظ مترادف در کنار لفظ «الله» به صورت تکرار، به خاطر این است که این الفاظ مترادف، فقط به بی‌نیازی الله اشاره می‌کند، بدون اینکه به یگانگی او اشاره‌ای داشته باشد؛ اما لفظ صمد در کنار لفظ «الله» به صورت تکرار، در عین افاده معنای بی‌نیازی دائمی الله، به یگانگی دائمی او هم اشاره‌ای دارد و بین «هو»، «الله»، «احد»، «صمد» و تکرار لفظ «الله» تناسب عمیقی حاکم است. اما لفظ «غنی» و مانند آن، بدون اشاره به یگانگی الله، هیچ تناسبی با لفظ «احد» در جهت اثبات یگانگی او ندارد (اندلسی، ۲۰۱۰م، ج ۸، صص ۴۵۱-۴۵۲).

خلاصه آنکه استفاده از ضمیر منفصل در کنار فصل‌های بلاغی در سیاق جمله مثبت، همان معنای انفصال را دارد؛ به همین سبب و با توجه به کلام سید رضی، بین ضمیر منفصل با فصل‌های بلاغی که هر کدام انفصال و عدم وابستگی را می‌رساند، باهم در سیاق مثبت جمع شده‌اند. از طرفی نیز ضمیر متصل اتصال و وابستگی را نشان می‌دهد و وصل بلاغی نیز اتصال و ارتباط و وابستگی را می‌رساند و این‌ها با هم در سیاق منفی جمع شده‌اند تا این اتصال و ارتباط الله با موجودات در احدیت را نفی و همان انفصال مستنبط از فصل‌های بلاغی و ضمیر منفصل را تأیید کند و درنهایت تمام عوامل زبانی ذکرشده همراه با حذف مفعول به فعل «لم یلد»، وحدانیت الله را اثبات نماید؛ وگرنه مقصود سوره توحید که اثبات وحدانیت الله است، دیگر تناسبی با معانی حاصل‌شده نخواهد داشت و در نتیجه هیچ مصداقی برای کلام جرجانی وجود ندارد که ادعا می‌کند باید تمام عوامل زبانی متناسب با مقصود متکلم باشد.

۸. تحلیل زیبایی‌شناسی دو صفت احد و صمد در قرآن کریم طبق سبک‌شناسی آماری

اکنون با توجه به ساختار و آمار آیاتی که لفظ احد در آن‌ها به کار رفته است، بعد از ذکر آیات در جدول، تحلیل را آغاز می‌کنیم.

جدول شمارش لفظ احد در سوره‌های قرآن کریم

احد، آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی	آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی	آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی	آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی	آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی	آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی	آیه و سوره و ساختار مثبت یا منفی
۱. بقره: ۹۶ مثبت	۲. بقره: ۱۰۲ منفی	۳. بقره: ۱۳۶ منفی	۴. بقره: ۱۸۰ مثبت	۵. بقره: ۲۶۶ مثبت	۶. بقره: ۲۸۵ منفی	۷. آل عمران: ۷۳ مثبت
۸. آل عمران: ۸۴ منفی	۹. آل عمران: ۹۱ منفی	۱۰. آل عمران: ۱۵۳ منفی	۱۱. نساء: ۱۸ مثبت	۱۲. نساء: ۴۳ مثبت	۱۳. نساء: ۱۵۲ منفی	۱۴. مائده: ۶ مثبت
۱۵. مائده: ۲۰ منفی	۱۶. مائده: ۲۷ مثبت	۱۷. مائده: ۱۰۶ مثبت	۱۸. مائده: ۱۱۵ منفی	۱۹. انعام: ۶۱ مثبت	۲۰. اعراف: ۸۰ منفی	۲۱. توبه: ۴ منفی
۲۲. توبه: ۶ منفی	۲۳. توبه: ۸۴ منفی	۲۴. توبه: ۱۲۷ مثبت	۲۵. هود: ۸۱ منفی	۲۶. یوسف: ۴ مثبت	۲۷. یوسف: ۳۶ مثبت	۲۸. یوسف: ۴۱ مثبت
۲۹. یوسف: ۷۸ مثبت	۳۰. حجر: ۶۵ منفی	۳۱. نحل: ۵۸ مثبت	۳۲. نحل: ۷۶ مثبت	۳۳. اسراء: ۲۳ مثبت	۳۴. کهف: ۱۹ منفی	۳۵. کهف: ۲۲ منفی
۳۶. کهف: ۲۶ منفی	۳۷. کهف: ۳۲ مثبت	۳۸. کهف: ۳۸ منفی	۳۹. کهف: ۴۲ منفی	۴۰. کهف: ۴۷ منفی	۴۱. کهف: ۴۹ منفی	۴۲. کهف: ۷۰ مثبت
۴۳. کهف: ۱۱۰ منفی	۴۴. مریم: ۲۶ منفی	۴۵. مریم: ۹۸ مثبت	۴۶. مومنون: ۹۹ مثبت	۴۷. نور: ۶ مثبت	۴۸. نور: ۲۱ منفی	۴۹. نور: ۲۸ منفی
۵۰. عنکبوت: ۲۸ منفی	۵۱. احزاب: ۳۲ منفی	۵۲. احزاب: ۳۹ منفی	۵۳. احزاب: ۴۰ منفی	۵۴. فاطر: ۴۱ منفی	۵۵. ص: ۳۵ منفی	۵۶. زخرف: ۱۷ مثبت
۵۷. حجرات: ۱۲ منفی	۵۸. حشر: ۱۱ منفی	۵۹. منافقون: ۱۰ مثبت	۶۰. حاقة: ۴۷ منفی	۶۱. جن: ۲ منفی	۶۲. جن: ۷ منفی	۶۳. جن: ۱۸ منفی
۶۴. جن: ۲۰ منفی	۶۵. جن: ۲۲ منفی	۶۶. جن: ۲۶ منفی	۶۷. فجر: ۲۵ منفی	۶۸. فجر: ۲۶ منفی	۶۹. بلد: ۵ منفی	۷۰. بلد: ۷ منفی
۷۱. لیل: ۱۹ منفی	۷۲. اخلاص: ۱ مثبت	۷۳. اخلاص: ۴ منفی				

تحلیل لفظ احد براساس سبک‌شناسی آماری

طبق جدول بالا، لفظ «احد» در کل قرآن کریم ۷۳ بار و در ۳۱ سوره قرآن تکرار شده است. از این تعداد ۷۲ بار به صورت اسم ذات یا صفت برای غیر الله، ۴۸ بار در ساختار نفی و برای نفی هرگونه شریک برای الله و ۲۴ بار در ساختار مثبت و در موضوعاتی خارج از شراکت به کار رفته است. از این تعداد بیشتر موارد در جملات فعلیه به کار رفته که بیشتر متناسب با ساختار منفی است؛ چون نفی اغلب در تجدد و حدوث که از ویژگی‌های جمله فعلیه است، به کار می‌رود تا حدث و تجددی را نفی کند. از این میان، در آیه چهار سوره اخلاص، لفظ احد در ساختار نفی و جمله فعلیه نیز برای غیر الله به کار رفته است تا صفت احد برای الله در ساختار مثبت در آیه اول را در تقابل با لفظ احد در آیه ۴ در ساختار منفی قرار دهد و یگانگی را برای الله اثبات و آن را از غیر خدا بزداید. اما لفظ احد به عنوان

صفت الله، فقط یکبار در سوره توحید، در سیاق جمله مثبت و جمله اسمیه برای دلالت بر ثبوت و تأکید به کار رفته است تا یگانگی الله را به صورت ثابت و همیشگی و بدون تجدد و حدوث اثبات کند.

این مفاهیم حاصل از سبک‌شناسی آماری (بررسی کمیت و آمار برای رسیدن به کیفیت و معنا)، متناسب با این است که لفظ احد به صورت نکره برای اشاره به ناشناخته بودن یگانگی الله و تعظیم او، با این مفهوم که هر قدر کسی یا چیزی ناشناخته‌تر باشد، تعظیم آن چیز با تحریک بیشتر تعجب ما بیشتر است. این معنای استنباط‌شده از نکره بودن لفظ احد، متناسب با لفظ الله «در یکی از ریشه‌هایش (أله)، به معنای تحیر (حیران شدن) و آله به معنای عَبَد (عبادت کردن)» است (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۴)؛ چون هر چه ناشناخته شدن کسی یا چیزی بیشتر باشد، حیرانی و سرگردانی بیشتری به بار می‌آورد و از طرفی هر قدر تعظیم کسی بیشتر باشد، بیشتر شایسته عبادت است. پس لفظ الله از ریشه آله در معنای تحیر (حیران شدن)، متناسب با نکره آوردن لفظ احد است که دلالت بر تعظیم الله و ناشناخته بودن او دارد؛ چون ما از شناخت یگانگی الله ناتوان هستیم و در شناخت او حیران مانده‌ایم. حدیثی از رسول خدا (ﷺ) این معنای حیرانی در شناخت یگانگی پروردگار را تأیید می‌کند. آن حضرت فرمود: «اللهم زدنی تحیراً فیک». ابن عربی در تفسیر این حدیث می‌گوید: «خداوندا، بر من نزولاتی بفرست که عقل، آن‌ها را از تمام جهت‌ها محال می‌داند؛ تا این‌که ناتوانی‌اش را از ادراک آنچه شایسته تو و جلال صفات تو است، بداند» (ابن عربی، ۱۹۷۵م، ج ۴، ص ۲۶۵). به عقیده او «عقل از ادراک ذات باری تعالی ناتوان است و هر چه ناتوانی عقل در این وادی بیشتر باشد، حیرت او افزون‌تر است. طلب حیرت، طلب زیادت معرفت قلبی انسان کامل و توالی تجلیات مختلفه است» (ابن عربی، ۱۹۷۵م، ج ۶، صص ۲۱۷-۲۲۳).

اما لفظ صمد بر خلاف لفظ «احد» که در آیه اول سوره توحید به صورت نکره به کار رفته، به صورت معرفه آمده است. این کلمه در کل قرآن کریم فقط یکبار آن هم در آیه دوم سوره توحید به کار رفته است. این امر اشاره به این دارد که صمد و بی‌نیاز در دو عالم فقط یکی است و او الله است. صفت صمد تأکیدی برای احد است و در خود معنای یگانگی الله را هم در کنار معنای بی‌نیازی دارد؛ چون تا کسی بی‌نیاز نباشد، احد و یگانه نیست. از طرفی کاربرد یک‌باره لفظ صمد متناسب با معنای لغوی آن است که قسمت قبل به آن اشاره شد. از طرف دیگر کاربرد یک‌باره لفظ صمد متناسب با الف و لام حصر، برای اختصاص بی‌نیازی دائمی به الله و نفی بی‌نیازی از غیر و اثبات نیازمندی برای غیر است. الف و لام حصر همراه با یک‌باره آمدن لفظ صمد، همچنین تکرار لفظ «الله» برای تأکید و تعریض به نیازمندی بت‌های مشرکین و بی‌نیازی دائمی الله و آوردن جمله اسمیه برای اشاره به ثبوت و دوام صمدیت و در نتیجه یگانگی برای الله به صورت ازلی و ابدی، نشان می‌دهد که تمامی این عناصر زبانی، یکدیگر را در بیان مقصود وجود فقط یک بی‌نیاز (الله) و اثبات نیازمندی برای غیر او تأیید می‌کند تا در نهایت یگانگی الله از طریق همان دلایل قبل و در تأیید آن‌ها اثبات شود.

پس آمدن «الله الصمد» به شکل جمله اسمیه و آمدن مسند (الصمد) در قالب صفت مشبیه به همراه الف و لام، به اختصاص صفت ثابت صمدیت و بی‌نیازی برای الله به صورت ازلی و ابدی اشاره دارد تا این بی‌نیازی را از غیر الله نفی کند و تعریضی برای مشرکانی باشد که بت‌هایی را می‌پرستیدند؛ بت‌هایی که بی‌نیاز نیستند و در نتیجه شایستگی عبادت ندارند؛ بلکه کسی شایسته عبادت است که بی‌نیاز مطلق باشد و این شایستگی متناسب با مدح و تعظیم و بزرگی الله است؛ چون جمله اسمیه دارای خبر مفرد، دلالت بر ثبوت و دوام خبر برای مبتدا دارد؛ بدون اینکه دلالت بر تجدد و حدوث چیزی بعد از چیز دیگر کند؛ چون اگر خبرش فعل مضارع باشد، در این صورت بر حسب موقعیت یا ساختار، افاده تجدد و حدوث و نوبه‌نو شدن عملی می‌کند (جرجانی، ۲۰۰۴م، ص ۱۷۴).

گفتیم که ساختارگرایی عناصر خارج متنی را بررسی نمی‌کند و فقط به عناصر داخلی متن و ارتباط بین آن‌ها و کیفیت تولید معنا می‌پردازد. ما در تحلیل‌های سبک‌شناسی آماری به عوامل خارج متنی مانند شأن نزول و آمار کاربرد مکی یا مدنی لفظ احد، اشاره نکردیم؛ اما اگر به آن نیز اشاره‌ای بیندازیم، متوجه می‌شویم که عوامل خارج متنی مانند آمار تکرار احد در سوره‌های مکی یا مدنی نیز تأییدکننده جهان‌بینی نهفته در دو صفت «احد» و «صمد» است که همان اثبات یگانگی الله است. بر این اساس بیشترین کاربرد لفظ «احد»، در سوره‌های مکی و در ساختار منفی، برای نفی هرگونه شریک برای الله در احدیت، الوهیت و ربوبیت است؛ به گونه‌ای که این لفظ ۴۴ بار در سوره‌های مکی آن هم بیشتر در ساختار منفی به کار رفته است؛ به‌خصوص در سوره کهف و سوره جن بیشترین بسامد را دارد. این دو سوره مکی است. کاربرد یک‌باره صفت «أحد» برای الله در قرآن به زیبایی متن می‌افزاید و نشان می‌دهد سبک‌شناسی آماری با مکی بودن سوره تناسب دارد. اما در سوره‌های مدنی، این لفظ ۲۹ بار برای اشاره به نفی احکام یا اثبات احکام و اموری مانند نفاق، غیبت، بهتان، تهمت و غیره که مرتبط با سوره‌های مدنی است، به کار رفته است. از طرفی کاربرد یک‌باره لفظ صمد در سوره توحید، متناسب با مکی بودن این سوره است و یگانگی الله را اثبات می‌کند. صمد نیز تأکید بر یگانگی الله دارد؛ تا جایی که امام حسین علیه السلام نیز در پاسخ سؤال اهل بصره در معنای «اللَّهُ أَحَدٌ» فرمودند که معنای «اللَّهُ أَحَدٌ» همان «اللَّهُ الصَّمَدُ» است. معنای «اللَّهُ الصَّمَدُ» همان «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» است که به خاطر تفصیل و ایضاح و تقریر و تأکید آیه اول آورده شده‌اند» (مغنیه، بی تا، ج ۷، ص ۶۲۴). پس آمار مکی یا مدنی بودن دو صفت، بر صحت تحلیل‌های درون‌متنی در مورد یگانگی الله تأکید می‌کند.

نتیجه‌گیری

باتوجه به نتایج بحث از خلال بررسی سبک‌شناختی آماری و ساختارگرایی نتایج زیر حاصل گردید:

۱. صفت احد در قرآن کریم ۷۳ بار تکرار شده است. ۷۲ بار از این تکرارها درباره غیر الله و بیشتر در سیاق منفی و جمله فعلیه و برای دلالت بر نفی حدث و تجدد به کار رفته است. یک‌بار نیز در آیه اول سوره توحید و در سیاق مثبت و جمله اسمیه و در موضع فصل بلاغی به صورت نکره به عنوان صفت الله آمده است. احد در سوره توحید متناسب با یک‌بار آمدن آن در قرآن، برای بزرگداشت الله، ناشناخته بودن و اثبات یگانگی او به صورت ثبوتی و همیشگی، از خلال جدایی الله از تمام موجودات در یگانگی و نفی هرگونه شریک به کار رفته است.
۲. صفت صمد نیز در کل قرآن فقط یک‌بار به کار رفته که آن هم به عنوان صفت الله در آیه دوم سوره توحید است. با نگاهی به ساختار دو آیه اول سوره توحید مشخص می‌شود که صفت صمد نیز در ساختار مثبت و جمله اسمیه و در موضع فصل بلاغی همراه با الف و لام دال بر حصر، اشاره به اختصاص بی‌نیازی به الله، در عین نیازمندی همه مخلوقات به اوست و متناسب با یک‌بار آمدن آن در قرآن، برای اختصاص بی‌نیازی دائمی به الله ذکر شده است و متناسب با ساختار سوره و کلمات آن در اثبات یگانگی و بی‌نیازی الله است.
۳. کاربرد دو صفت احد و صمد در سوره اخلاص متناسب با ساختار کلی قرآن کریم و سوره توحید و همچنین متناسب با کلمات آن است. این دو صفت یکدیگر را برای اثبات یگانگی الله و بی‌نیازی او در عین نیازمندی تمام مخلوقات به او تأیید می‌کنند. این نکته با استفاده از فصل‌های بلاغی و ضمیر شأن و منفصل آوردن آن در ساختار جمله مثبت در آیات ابتدایی برای اثبات جدایی الله از غیر خود در یگانگی و اثبات یگانگی او و وصل‌های بلاغی و ضمیر متصل در «له» در ساختار جمله منفی در آیات پایانی برای اثبات نفی اتصال و ارتباط الله در شراکت با کسی، جهت اثبات یگانگی او صورت گرفته است. تمام عوامل و عناصر زبانی نیز متناسب با هم و تأییدکننده یکدیگرند.

۴. در محور جانشینی و همنشینی سوسور هم ثابت شد که صفت احد در همنشینی با واژگان «هو» و «الله» به جای صفت «واحد» به کار رفته است تا یگانگی الله را از خلال عدم تصور تعدد خدایان، با اشاره به ازلی و ابدی بودن دائمی الله ثابت کند. کاربرد لفظ صمد به جای لفظ «القوی» یا «الغنی» یا دیگر الفاظ مترادف در کنار لفظ «الله» به خاطر این است که لفظ «القوی» یا «الغنی» یا دیگر الفاظ مترادف، فقط به بی‌نیازی دائمی الله اشاره دارند؛ بدون اینکه اشاره‌ای به یگانگی او داشته باشند. اما لفظ صمد در عین افاده معنای بی‌نیازی دائمی الله، اشاره‌ای به یگانگی دائمی او هم دارد. پس لفظ صمد همراه با الف و لام دال بر حصر، با اشاره به اختصاص بی‌نیازی به الله و نفی آن از غیر او، تناسب عمیقی با واژگان «الله»، «احد» و «هو» با اشاره به اثبات یگانگی دائمی الله در کنار اشاره به بی‌نیازی او دارد. اما لفظ «الغنی» یا «القوی»، بدون اشاره به یگانگی الله، هیچ تناسبی با واژگان ذکر شده برای اثبات یگانگی دائمی الله ندارد. به همین دلیل، این دو لفظ با هم در سوره‌های مکی ذکر شده و یکی از ویژگی‌های سوره‌های مکی نیز بیان و اثبات اصول دین اسلام یعنی اخلاص و نبوت و معاد است که البته خارج از بحث ساختارگرایی است؛ چون این بحث فقط عناصر داخل متنی را بررسی می‌کند. اما با در نظر گرفتن آن، تمامی عناصر خارج متنی، بر همان نتایج ساختارگرایی و سبک‌شناسی آماری در اثبات یگانگی دائمی الله تأکید می‌کند.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن عاشور، محمد. (۱۹۸۴م). تفسیر التحرير والتنوير. دارالتونسية.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۹۷۵م). الفتوحات المکیة (عثمان یحیی، محقق). بی نا.
- أبو حاقه، أحمد. (۱۹۸۸م). البلاغة والتحليل الأدبی. دار العلم للملایین.
- أحمد سلیمان، فتح الله. (۱۹۹۱م). الأسلوبية مدخل نظري ودراسة تطبيقية. الدار الفنية للنشر والتوزيع.
- احمد بدوی، احمد. (بی تا). عبدالقاهر الجرجانی وجهوده فی البلاغة العربية. المؤسسة المصرية العامة.
- احمد بدوی، احمد. (۱۹۹۶م). أسس النقد الأدبی عند العرب. دار نهضة.
- اندلسی، ابوحیان. (۲۰۱۰م). البحر المحیط فی التفسیر (صدقی محمد جمیل، مراجعة). دار الكتب.
- بییتس، دانیل؛ پلاگ، فرد. (۱۳۷۵). انسان شناسی فرهنگي (محسن ثلاثی، مترجم). انتشارات علمی.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۲۰۰۴م). دلائل الإعجاز (محمود محمد شاکر، تعليق). مكتبة الخانجي.
- جوادی آملی، عبدالله. (بی تا). تفسیر تسنیم. مرکز نشر اسراء.
- جوانلی، الساندرو. (۱۳۹۷). متفکران بزرگ زیبایی شناسی (امیر مازیار و دیگران، مترجم). لگا.
- حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۵). روش شناسی علوم سیاسی. دانشگاه علوم انسانی مفید.
- دو سوسور، فریدینان. (۱۳۹۹). دوره زبان شناسی عمومی (کوروش صفوی، مترجم). هرمس.
- رضی الدین. (بی تا). شرح الرضی علی الکافیة (یوسف حسن عمر، مصحح). بی نا.
- الرویلی، میجان، وسعد البازغی. (۲۰۰۲م). دلیل الناقد الأدبی؛ إضاءة لأكثر من سبعین تیارا ومصطلحا نقديا معاصرا. الدار البيضاء.
- سامرای، فاضل صالح. (۲۰۰۰م). معانی النحو. دار الفكر.
- السّد، نورالدین. (۲۰۱۰م). الأسلوبية وتحليل الخطاب، دراسة فی النقد العربي الحديث. دارهومة.
- السید أحمد، عزت. (۲۰۱۳م). الجمال وعلم الجمال. حدوس وإشراقات.
- سهام، ألمی، لیندة حامد، فريد ثابتی. (۲۰۱۶م). مقارنة أسلوبية إحصائية لقصيدة الوعد الحق للشاعر خليفة بوجادی [پایان نامه کارشناسی ارشد]. جامعة عبدالرحمن. ميرة - بجاية.
- عارفی، احمد. (۱۳۹۸). جمالية الأساليب النحوية فی رواية حرب الكلب الثانية [پایان نامه کارشناسی ارشد]. دانشگاه تربیت مدرس.
- عارفی، أحمد، والآخرون. (۲۰۲۱م). تبلور أفكار نصرالله من خلال الأساليب التعبيرية فی رواية «حرب الكلب الثانية». مجله إضاءات نقدية فی الأدبين الفارسی والعربی، ۱۱(۴۱)، ۱۱۷-۱۳۸.
- عبدالباقي، محمد فؤاد. (۱۹۹۹م). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عبدالمطلب مصطفى، محمد. (۱۹۸۴م). إتجاهات النقد خلال القرنين السادس والسابع الهجري. دار الأندلس.
- غریب، رز. (۱۳۷۸). نقد بر مبنای زیبایی شناسی و تأثیر آن در نقد عربی (نجمه رجایی، مترجم). دانشگاه فردوسی مشهد.
- فاضلی، محمّد. (۱۳۶۵). دراسة ونقد فی مسائل بلاغية هامة. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي.
- فتوحی رود معجنی، محمود. (۱۳۹۰). سبک شناسی؛ نظریه ها، رویکردها و روش ها. سخن.
- فخر رازی، محمد. (۱۹۸۱م). تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الكبير ومفاتیح الغیب. دارالفکر.
- فخر رازی، محمد. (۱۹۸۱م). تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الكبير ومفاتیح الغیب. دارالفکر.
- الفيومي، سعيد صلاح. (۲۰۰۹م). الإعجاز العددي فی القرآن الكريم. مكتبة القدس.
- قصاب، وليد. (۲۰۰۹م). مناهج النقد الأدبي الحديث (رؤية إسلامية). دار الفكر.
- قبروانی، ابن رشيق. (۱۹۸۱م). العمدة فی محاسن الشعر وآدابه (محمد محی الدین عبدالحمید، محقق). دار الجیل.
- کات، بریس، ودومینیک مک آیور لوییس. (۱۳۹۵). دانشنامه زیبایی شناسی (گروهی از مترجمین، مترجم). شرکت چاپ و نشر شاد رنگ.
- مغنیة، محمد جواد. (بی تا). التفسیر الکاشف. دارالأنوار.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). تفسیر نمونه. دارالکتب الإسلامیة.
- موران، برنا. (۱۳۹۹). نظریه های ادبیات و نقد (ناصر داوران، مترجم). نگاه.

Aesthetic Function of the Attributes "Ahad" and "Samad" in the Quran: A Structuralist and Statistical Stylistic Analysis

Ahmad Arefi* ¹  Habibollah Yazdani ² 

1. PhD Candidate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

2. Senior Instructor, Department of Arabic Language and Literature, Imam Muhammad ibn Baqir (A) Campus, Farhangian University, Bojnourd, Iran.

Corresponding Email: ahmad.arefi@yahoo.com

 <https://doi.org/10.22034/jksl.2024.457566.1351>

Introduction

Structuralism is an aesthetic approach that focuses on the relationships between words and sentences and the harmony between them. Critics trace the roots of structuralism to Saussure, who referred to two axes, substitution and combination, in the context of language, and emphasized structure as a whole. Stylistics is a branch of modern rhetoric based on aesthetics and norm-breaking, which examines an author's writing style. By analyzing a style, the goal is to understand the author's mind, thoughts, and soul through the examination of structure. Statistical stylistics is a type of stylistics. Bozeman was the first to propose it for statistical analysis to achieve quality. "Ahad" is an aesthetic adjective referring to the eternal and unique oneness of God, beyond time and space, making it impossible to specify before and after. "Samad" is also an adjective referring to God's self-sufficiency, with all creatures in need of Him.

Methodology

This research focuses on the aesthetic application of the two attributes "Ahad" and "Samad," which are unique qualities of God and play a prominent role in introducing God in the Quran, making the necessity of this research clear. The significance of this study lies in the fact that by examining the aesthetic application of these two attributes, we encounter a form of Quranic miracle, and its order and beauty are proven. This research, using a descriptive-analytical method, structuralism approach, and statistical stylistics, aims to explore the aesthetics of the two attributes "Ahad" and "Samad" in the Quran to answer the following two questions:

1. How is the aesthetic application of the two attributes Ahad and Samad in the Quran explained?
2. What is the relationship between the results obtained from structuralism and statistical stylistics?

Findings

The attribute "Ahad" appears 73 times in the Quran, but only once as an attribute of God in the first verse of Surah Al-Ikhlās, in a positive context, in a nominal sentence, and in a rhetorical position as indefinite, in line with its singular occurrence in the Quran. It is used to affirm God's oneness, in a continuous and permanent sense, through His separation from all creatures in His unity and the denial of any partners.



The attribute "Samad" is used only once in the Quran, also as an attribute of God in the second verse of Surah Al-Ikhlās, in a positive structure, in a nominal sentence, and in a rhetorical position with the definite article "Al," indicating exclusivity. It refers to God's eternal self-sufficiency, while all creatures are in need of Him. This usage, in line with its singular occurrence in the Quran, affirms God's permanent self-sufficiency and His oneness, and it has a deep connection with the word "Ahad."

In Saussure's axes of substitution and combination, it was shown that the attribute "Ahad" is used alongside "He" and "Allah" instead of "Wahid" to affirm God's oneness, not through numbers, nor by imagining multiple gods, but by indicating God's eternal and unchanging nature. The use of the word "Samad" instead of "Qawi" or other synonyms alongside "Allah" is due to the fact that "Samad" implies both God's eternal self-sufficiency and His eternal oneness, while synonyms like "Ghani" only refer to God's self-sufficiency without implying His oneness. Thus, "Samad" has a profound connection with the words "Allah," "Ahad," and "He," emphasizing both God's oneness and His self-sufficiency. In contrast, words like "Ghani" do not imply God's oneness and thus do not fit in this context. This is why these two attributes are mentioned together in a Meccan surah, as one of the characteristics of Meccan surahs is to affirm the fundamental principles of Islam, such as monotheism, prophethood, and resurrection, which are beyond the scope of structuralism but emphasize the results of structuralism and statistical stylistics in affirming God's eternal oneness.

Conclusion

The two attributes "Ahad" and "Samad," as attributes of God, are used only once in the Quran in a rhetorical position in a positive sentence structure, emphasizing God's separation in His unity and self-sufficiency from all creatures. In Saussure's axes of substitution and combination, the attribute "Ahad" is used alongside "He" and "Allah" instead of "Wahid" to affirm God's oneness by indicating His eternal and unchanging nature. The use of "Samad" instead of "Qawi" or other synonyms alongside "Allah" is because "Samad" implies both God's eternal self-sufficiency and His eternal oneness, while synonyms like "Ghani" only refer to self-sufficiency without indicating oneness. Therefore, "Samad" is deeply connected with the words "Allah," "Ahad," and "He," emphasizing God's eternal oneness and self-sufficiency.

Keywords: Aesthetics; Structuralism; Statistical Stylistics; Quran; Ahad and Samad.

References

The Holy Quran

'Abd al-Bāqī, M. F. (1999). *Al-Muḥjam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*. Al-'Alamī Publications. [In Arabic]

'Abd al-Muṭṭalib Muṣṭafā, M. (1984). *Itijāhāt al-Naqd Khilāl al-Qarnayn al-Sādis wa al-Sābi' al-Ḥijrīyyah*. Dār al-Andalus. [In Arabic]

Abū Ḥāqqah, A. (1988). *Al-Balāghah wa al-Taḥlīl al-Adabī*. Dār al-Ilm lil-Malayīn. [In Arabic]

Aḥmad Badawī, A. (1996). *Uṣūl al-Naqd al-Adabī Ind al-'Arab*. Dār Nahdah. [In Arabic]

Aḥmad Badawī, A. (n.d.). *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī wa Juhūdihū fī al-Balāghah al-'Arabīyah*. Al-Mu'assasah al-Miṣrīyah al-'Āmah. [In Arabic]

- Aḥmad Sulaymān, F. (1991). *Al-Uslūbiyyah: Madkhal Naẓarī wa Dirasah Taṭbīqīyah*. Dār al-Fannīyah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ. [In Arabic]
- Al-Fayūmmī, S. S. (2009). *Al-Ijāz al-Adabī fī al-Qurʾan al-Karīm*. Maktabah al-Qudsī. [In Arabic]
- Al-Ruwailī, M., Al-Bāzighī, S. (2002). *Dalīl al-Nāqīd al-Adabī: Iḍāh li Akthar Min Sabʿm Tʾayyārā wa Muṣṭalahān Naqdīyān Muʿasiran*. Dār al-Baydāʿ. [In Arabic]
- Al-Sayyid Aḥmad, I. (2013). *Al-Jamāl wa ʾIlm al-Jamāl*. Ḥudūs wa Ishrāqāt. [In Arabic]
- Andulusī, A. (2010). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Sādiqī Muḥammad Jamīl, Rev.). Dār al-Kutub. [In Arabic]
- Aʿrafī, A., et al. (2021). *Tablūr Afkār Naṣrallāh min Khilāl al-Āsālib al-Taḥrīyah fī Riwayāt Ḥarb al-Kalb al-Thānīyah . Idāʿat Naqdīyah fī al-Adabayn al-Fārsī wa al-ʿArabī*, 11(41), 117-138. [In Arabic]
- Ārifī, A. (2019). *Jamāʿīyyāt al-Āsālib al-Naḥwīyyah fī Riwayāt Ḥarb al-Kalb al-Thānīyah* [Master's Thesis]. Tarbiyat Modarris University. [In Arabic]
- Bates, D. G., & Plog, F. (1996). *Cultural Anthropology*. Allyn & Bacon. (Moḥsen Thulthi, Trans.). Scientific Publishing. [In Persian]
- Fakhr Rāzī, M. (1981). *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtaḥir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafāṭīḥ al-Ghayb*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Fazelī, M. (1986). *Dirāsah wa Naqd fī Masʿal Balāghīyah Ḥāmmah*. Cultural Studies and Research Institute. [In Persian]
- Fuṭūḥī Rūd Majani, M. (2011). *Stylistics: Theories, Approaches, and Methods*. Sokhān. [In Persian]
- Gatt, B., & McIvor, D. L. (2016). *Encyclopedia of Aesthetics* (Trans. by a Group of Translators). Shād Rang Publishing Company. [In Persian]
- Gharīb, R. (1999). *Aesthetic Criticism and Its Influence on Arabic Criticism* (Nājmī Rajāʿī, Trans.). Ferdowsī University Press. [In Persian]
- Ḥaqīqat, S. S. (2006). *Research Methodology in Political Science*. Mofid University Press. [In Persian]
- Ibn ʿArabī, M. (1975). *Al-Futūḥāt al-Makkīyah* (ʿUthmān Yaḥyā, Ed.). N. P.. [In Arabic]
- Ibn Āshūr, M. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Dār al-Tunisiā. [In Arabic]
- Jawādī ʿĀmulī, A. (n.d.). *Tafsīr Tasnīm*. Isrāʾ Publishing Center. [In Persian]
- Giovannelli, A. (2018). *Aesthetics: The Key Thinkers* (Amīr Māzyār et al., Trans.). Laga. [In Persian]
- Jurjānī, A. (2004). *Dalāʿil al-Ijāz* (Maḥmūd Muḥammad Shākir, Commentary). Maktabat al-Khānījī. [In Arabic]
- Moran, B. (2020). *Theories of Literature and Criticism* (Translated by Naser Davaran). Negāh Publishing. [In Persian]
- Mughniyyah, M. J. (n.d.). *Al-Tafsīr al-Kāshif*. Dār al-Anwār. [In Arabic]
- Makārim Shīrāzī, N. (2008). *Tafsīr al-Nimūneh*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
- Qaṣṣāb, W. (2009). *Manāḥij al-Naqd al-Adabī al-Ḥadīth (Rūyah Islāmīyah)*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Qirwānī, I. R. (1981). *Al-Umdah fī Maḥāsīn al-Shiʿr wa ʿĀdābihi* (Muḥammad Maḥy al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, Ed.). Dār al-Jīl. [In Arabic]
- Raḍī al-Dīn, (n.d.). *Sharḥ al-Raḍī ʿalā al-Kāfiyah* (Yūsuf Ḥassan ʿUmar, Ed.). N. P. [In Arabic]
- Sāmīrā ʿI, F. S. (2000). *Maʿānī al-Naḥw*. Dār al-Fikr. [In Arabic]
- Al-Sadd, N. (2010). *Al-Uslūbiyyah wa Taḥlīl al-Khiṭāb, Dirasah fī al-Naqd al-ʿArabī al-Ḥadīth*. Dār Ḥouma. [In Arabic]
- Saussure, F. (2020). *Course in General Linguistics* (Kurosh Ṣafavī, Trans.). Hermes. [In Persian]
- Sihām, A., Ḥamīd, L., Thābatī, F. (2016). *A Statistical Stylistic Comparison of the Poem "The True Promise" by Poet Khalīfah Būjādī* [Master's Thesis]. ʿAbd al-Raḥmān University, Mīrā - Bījāyah. [In Arabic]

How to cite:

Arefi, A. and Yazdani, H. (2025). Aesthetic Function of the Attributes "Aḥad" and "Ṣamad" in the Quran: A Structuralist and Statistical Stylistic Analysis. *Quran, Culture And Civilization*, 5 (4), 117-134. doi: 10.22034/jksl.2024.457566.1351



Table of contents

Analysis of War and the Rights of Prisoners of War in Islam in Light of Quranic Verses

Mohammad Zereshgi..... 1

Examining Doctrinal Strategies to Counter the Promotion of Western Lifestyles through Ayatollah

Khamenei's Quranic Perspective

Hossein Rezaei.....25

Gold as a Measure of Goods and Services: Issuance of Electronic Gold Voucher with Reference to Quranic

Teachings

Vahid Salimi; Soheila Parastegari; Mahbubeh Sadat Fadavi49

A Comparative Analysis of the Role and Function of Shura (Consultation) in the Political Theories of

Darwaza and Fadlallah, Focusing on Quranic Verses 3:159 and 42:38

Rouhollah Nazemi.....73

Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis

Zahra Mahmudi; Habibollah Babaei.....95

Aesthetic Function of the Attributes "Aḥad" and "Ṣamad" in the Quran: A Structuralist and Statistical

Stylistic Analysis

Ahmad Arefi; Habibollah Yazdani.....117

Articles review the acceptance period.



Journal Scope

Subjects accepted: The Qur'an, Culture and Civilization Quarterly seeks to explain Islamic civilization and its harmony with the rich religious culture that is watered from the source of the Qur'an and the words of the innocent by presenting the articles of intellectuals and intellectuals. We hope that researchers who have such concerns will help this quarterly by sending their written research that has at least one of the following indicators:

1- Quran and civilization:

- A) Civilizational components of the Qur'an
- b) The topics of Islamic civilization and its sub-branches concerning the Holy Quran
- c) Modern Quranic civilization
- d) Comparing Quranic civilization with other civilizations
- e) Civilizations from the perspective of the Qur'an
- f) Orientalists and Quranic civilization
- g) Historical analysis of the Qur'an in different dimensions
- h) The historical course of Quranic studies
- i) Analysis of stories and topics of the Quran with a civilizational approach
- j) Life of Prophets and Infallibles

2- Quran and culture:

- A) Cultures from the perspective of the Qur'an
- b) Cultural effects of the Qur'an
- c) Comparison of Quranic culture with other cultures
- d) Quran and social culture
- e) Orientalists and Quranic culture
- f) Quranic cultural indicators in individual dimensions

Esteemed peer reviewers of Vol. 5 Issue 4 of "Quran, Culture and Civilization" journal

Last Name	First Name	Researcher ID (ORCID)
◆ Afzali	Ali	**
◆ Dadashnezhad	Mansour	**
◆ Dimeh Kargara	Mohsen	0009-0001-0870-2942
◆ Habibollahi	Mehdi	0000-0002-8411-101X
◆ Kameli Pour	Ali	0000-0002-2071-636X
◆ Karkhaneh	Javad	0000-0002-5942-5869
◆ Maqami	Amir	0000-0003-4804-462X
◆ Mohaqqueq	Mohammad	0009-0004-2119-6548
◆ Mohasses	Marzieh	0000-0002-2332-410X
◆ Mola Ebrahimi	Ezat	0000-0002-0326-6731
◆ Naderi Ghafrekhi	Hamid	0000-0003-3132-5388
◆ Shayesteh Fard	Rahmat	0000-0003-0485-1083
◆ Taghipour	Fa'eze	0000-0003-2912-7358
◆ Zarrin Kolah	Elham	0000-0003-0874-7136

Editorial Board

◆ Dr. Mohammad Ali Chalongar

Professor, Department of History and Iranian Studies, Faculty of Literature and Humanities, Isfahan University, Isfahan, Iran

◆ Dr. Mohsen Dimekar Garob

Associate Professor of Commentary Department, Mashhad Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran.

◆ Dr. Mohammad Hossein Rajabi Devani

Associate Professor of Islamic History and Civilization, Imam Hossein University, Tehran, Iran

◆ Dr. Nasrollah Shamali

Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Foreign Languages, Isfahan University, Isfahan, Iran.

◆ Dr. Nematullah Safari Forushani

Associate Professor, Al-Mustafa Al-Alamiya Society, Qom, Iran.

◆ Dr. Rahman Ashriya

Associate Professor, Department of Qur'anic Tafsir and Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, University of Noble Qur'anic Sciences and Education, Qom, Iran.

◆ Dr. Mohammad Ali Mahdavi Rad

Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran.

◆ Dr. Mohammad Naqeeb

Associate Professor, Department of Qur'anic Exegesis and Sciences, Faculty of Qur'anic Sciences, Qom, Quranic Sciences and Education University, Qom, Iran.

◆ International Editorial Board

Dr. Ammar Abboudi Mohammad Hossein Nassar

Professor of the History Department of Kufa University

Dr. Hadi Abdul Nabi Mohammad Al-Tamimi

Professor of History and Head of the Faculty of Islamic Sciences, Najaf Ashraf Islamic University



Qur'an, Culture and Civilization

Isfahan Faculty of Quranic Sciences

Volume 5, Issue 4 - Serial Number 18, January 2025

Publisher :University of Quranic Studies and Sciences

Director-in-Charge: Seyyed Ahmad Sajjadi Jezi

Editor-in-Chief: Dr. Mohammad Ali Chalongar

Manager: Dr. Mehdi Esnaashran

Executive Director: Leila Ghasabi

Technical Editor: Dr.Rohollah Nazemi

English Text Editor: Dr.Mehdi habibolah

Design and layout: Isfahan Seminary Computer Research Center

Cover designer: Zainab Naji

The address of the quarterly office: Isfahan Faculty of Quranic Sciences, Taleghani Street, Dolat Abad, Isfahan. Postal code: 8341913485

Phone: 031-45850771 extension: 117


Email: qcc@quran.ac.ir

Online ISSN: 2783-3356

How to write articles: on the magazine site

www.qcc.quran.ac.ir





Quran, Culture And Civilization

Volume & Issue: Volume 5, Issue 4 - Serial Number 18, December 2024

ISSN: 2783-3356

- **Analysis of War and the Rights of Prisoners of War in Islam in Light of Quranic Verses**
Mohammad Zereshki
- **Examining Doctrinal Strategies to Counter the Promotion of Western Lifestyles through Ayatollah Khamenei's Quranic Perspective**
Hossein Rezaei
- **Gold as a Measure of Goods and Services: Issuance of Electronic Gold Voucher with Reference to Quranic Teachings**
Vahid Salimi • soheila parastegari • Mahbubeh Sadat Fadavi
- **A Comparative Analysis of the Role and Function of Shura (Consultation) in the Political Theories of Darwaza and Fadlallah, Focusing on Quranic Verses 3:159 and 42:38**
Rouhollah Nazemi
- **Exploring the Civilizational Approach in Quranic Exegesis**
Zahra Mahmudi • Habibollah Babaei
- **Aesthetic Function of the Attributes "Aḥad" and "Ṣamad" in the Quran: A Structuralist and Statistical Stylistic Analysis**
Ahmad Arefi • Habibollah Yazdani



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences

