

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَبِذِكْرِ وَلِيهِ



مجله‌ی علمی - تخصصی

دوفصل نامه‌ی «دانش نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»
سال نهم، شماره‌ی هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:
دکتر احسان پوراسماعیل
(استادیار مؤسسه آموزش عالی آرمان رضوی)

سر دبیر:
دکتر نهله غروی نائینی
(استاد دانشگاه تربیت مدرس)

این مجله بر اساس پروانه‌ی انتشار معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و
ارشاد اسلامی به شماره ثبت ۹۲/۲۵۱۷۰ در تاریخ ۹۲/۹/۱۳۹۲ منتشر می‌گردد.
شاپا: ۲۳۸۳-۱۳۸۳

<http://qsahe.ir>
E-mail: info@qsahe.ir

چاپ و صحافی: دفتر فنی پیام شمارگان: ۵۰۰ نسخه تک شماره: ۲,۸۰۰,۰۰۰ ریال
مشهد، صندوق پستی: ۹۱۸۶-۳۸۴

تماس از طریق پیام‌رسان‌های ایتا، سروش، تلگرام و واتس‌آپ: +۹۸۹۲۲۰۱۱۲۷۳۸
این مجله در پایگاه‌های پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (ensani.ir)، مجلات تخصصی نور
(noormags.ir)، مگ ایران (magiran.com) و سیولیکا (civilica.com) نمایه می‌شود.

هیأت تحریریه:

۱. دکتر سید محمد باقر حجّتی؛ استاد دانشگاه تهران
۲. دکتر محمد تقی دیاری؛ استاد دانشگاه قم
۳. دکتر سیدرضا مؤدّب؛ استاد دانشگاه قم
۴. دکتر قاسم بستانی؛ استاد دانشگاه شهید چمران اهواز
۵. دکتر سید علی اکبر ربیع نتّاج؛ استاد دانشگاه مازندران
۶. دکتر محمد سعیدی مهر؛ استاد دانشگاه تربیت مدرّس
۷. دکتر قاسم فائز؛ استاد دانشگاه تهران
۸. دکتر فتحیه فتاحی زاده؛ استاد دانشگاه الزهراء ع.ا.ع.
۹. دکتر غلامحسین اعرابی؛ دانشیار دانشگاه قم
۱۰. دکتر نادعلی عاشوری تلوکی؛ دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد

ویراستار فنی و ساختاری: دکتر علی ایمان پرست؛ عضو هیأت علمی دانشگاه زابل

مترجم و ویراستار انگلیسی چکیده مقالات: حسین رسولی پور؛ استاد مدعو دانشگاه
فردوسی مشهد

شیوه‌نامه‌ی ساختاری و نوشتاری برای تنظیم و ارسال مقاله به دوفصلنامه‌ی

«دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث»

۱. نکات کلی برای تنظیم مقاله

لازم است که برای آماده‌سازی مقاله جهت چاپ در مجله‌ی «دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث» نکات زیر به دقت لحاظ شود:

۱. در این دوفصلنامه، مقاله‌ای انتشار می‌یابد که در یکی از عرصه‌های علوم قرآن و حدیث و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث با سایر علوم نگاشته شده باشد.

۲. متن مقاله‌ی ارسالی به زبان فارسی باشد. مجله از چاپ ترجمه‌ی مقاله معذور است، مگر اینکه ترجمه همراه نقد و تحقیق باشد.

۳. مقاله‌ی ارسالی در نشریه‌ای دیگر به چاپ نرسیده یا برای چاپ فرستاده نشده باشد.

۴. مقاله‌ی فرستاده شده تحقیقی و مستند و بر اساس معیارهای پژوهشی باشد.

۵. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۶. مقاله با فاصله‌ی کافی میان سطور و خوانا، با برنامه‌ی Microsoft Word تایپ شده و فقط از طریق پست الکترونیکی به مجله ارسال

- شود، اعلام وصول پس از دریافت مقاله از همین طریق حداکثر بعد از ده روز انجام خواهد گرفت.
۷. ذکر مشخصات کامل نویسنده یا نویسندگان، تعیین نویسنده‌ی مسئول مقاله، به همراه نشانی کامل، شماره تماس و درجه‌ی علمی هریک به همراه اسکن حکم کارگزینی ضروری است.
۸. در صورتی که نویسنده دارای مدرک پایین‌تر از استادیاری باشد، انضمام اسم یک استادیار ضروری است.
۹. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
- چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه‌ی اصلی، نتیجه و فهرست منابع.
۱۰. درج معادل انگلیسی اسامی و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.
۱۱. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره‌ی جلد و صفحه، در داخل پرانتز درج گردد.
۱۲. فصلنامه حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله را برای خود محفوظ می‌دارد و از با زگردندان مقاله‌ی دریافتی معذور است.
۱۳. مقاله‌ها بعد از ارزیابی اولیه، داوری می‌شود و پس از تأیید برای چاپ آماده می‌گردد و در این صورت یک نسخه به نویسندگان مقاله تقدیم خواهد شد.
۱۴. مقاله‌های چاپ شده صرفاً بیانگر دیدگاه نویسندگان و صحت نوشتارهای علمی نیز با آنها است.

۲. شیوه‌نامه‌ی ساختاری

پژوهشگران و نویسندگان محترم مناسب است به‌منظور سهولت ارزیابی، آماده‌سازی و چاپ مقاله‌ها، نکات ذیل را رعایت کنند:

در تدوین مقاله لازم است این ترتیب رعایت شود:

(الف) عنوان مقاله: ناظر به موضوع تحقیق باشد، به‌صورت کوتاه و رسا درج گردد.

(ب) مشخصات نویسنده: ذکر نام و نام خانوادگی نویسنده/ نویسندگان به همراه رتبه‌ی علمی و سازمان وابسته الزامی است.

(ج) چکیده: قریب به ۱۰۰ تا ۱۵۰ واژه به زبان فارسی و انگلیسی به‌گونه‌ای که نمایانگر شرح مختصر و جامعی از محتویات نوشتار شامل: بیان مسأله، هدف، ماهیت پژوهش و نکته‌های مهم نتیجه‌ی بحث باشد.

(د) کلیدواژه‌ها: حداکثر تا ۶ واژه از میان کلماتی که نقش نمایه و فهرست را ایفا می‌کنند و کار جستجوی الکترونیکی را آسان می‌سازند.

(ه) درختواره‌ی مقاله: ارائه‌ی طبقه‌بندی محوری‌ترین مطالب مقاله.

(و) مقدمه یا طرح مسأله: در آن به هدف پژوهشگر از پژوهش و انتشار آن و نیز به زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آنها با موضوع نوشتار به‌صورت واضح اشاره شود.

(ز) بدنه‌ی اصلی مقاله: در نگارش بدنه‌ی اصلی مقاله رعایت نکات زیر ضروری است:

۱. بدنه‌ی مقاله که متن اصلی است، پاراگراف‌بندی شده باشد، به‌گونه‌ای که هر پاراگراف (بند) حاوی یک موضوع مشخص

باشد.

۲. هر دسته از موضوعات مرتبط در ذیل یک عنوان خاص قرار بگیرند.

۳. هر دسته از عناوین، ذیل عنوان کلی تر قرار بگیرند، به نوعی که مجموعه‌ی مقاله از شاکله‌ی منسجم برخوردار بوده و تقدیم و تأخیر مطلب در آن رعایت شده باشد.

۴. در مواردی که مطلبی عیناً از منبعی نقل می‌شود، ابتدا و انتهای مطلب، گیومه (») قرار داده شود. نقل به مضمون نیازی به درج گیومه ندارد.

۵. هر مطلب نقل شده باید به منبعی ارجاع داده شود.

۶. در ذکر مرجع نکات زیر رعایت گردد:

■ به جای ذکر مراجع در پاورقی یا پایان هر مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر بدین صورت ذکر می‌شود: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار، شماره جلد و صفحه). در صورتی که نام خانوادگی مؤلف مشترک است، باید اسم وی هم مورد اشاره قرار گیرد. در صورتی که از شخص مورد نظر در یک سال، دو اثر یا بیشتر منتشر شده و در مقاله مورد استفاده قرار گرفته است، با آوردن حروف الفبا بعد از سال انتشار میان دو اثر تفکیک صورت گیرد؛

■ اگر از یک نویسنده بیش از یک اثر استفاده شده است، ذکر منبع بدین شکل صورت می‌گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره‌ی صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره‌ی صفحه)؛

- در صورتی که به دو اثر مختلف با مؤلفان متفاوت ارجاع داده شود، به این صورت به آن دو اشاره می‌گردد:
(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه/ نام خانوادگی، سال انتشار، شماره‌ی صفحه)؛
- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر آورده می‌شود و با ذکر واژه «دیگران» به سایر مؤلفان اشاره می‌گردد.

هـ) نتیجه: حدود ۱۰۰ تا ۲۰۰ کلمه، حاوی جمع‌بندی و خلاصه‌گیری از مهم‌ترین مسائلی که نویسنده آنها را در مقاله‌اش به‌طور مستند شرح و بسط داده است.

ی) فهرست منابع: کتب و مقاله‌هایی که نویسنده در مقاله‌اش به آنها استناد نموده و یا از آنها نقل مطلب کرده است. منابع مورد استفاده می‌بایست به صورت زیر تنظیم شود:

- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه بر اساس حروف الفبا (نام خانوادگی) تنظیم گردد.
- کتاب: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، نام مترجم/ مصحح، محل نشر، ناشر، نوبت چاپ، سال انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره‌ی مجله، سال انتشار.
- منابع الکترونیکی: نام خانوادگی، نام، «نام مقاله»، آدرس

اینترنتی.

- منابع نامشخص: در صورت تألیف توسط مرکز یا مؤسسه، نام آن ذکر شود و در صورت عدم تألیف توسط نویسنده یا مؤسسه، با نام اثر آغاز می‌شود.

- عدم تعیین برخی مشخصات: از الفاظ «بی‌جا» (بدون محل نشر)، «بی‌نا» (بدون ناشر)، «بی‌تا» (بدون تاریخ) استفاده شود.

۳. شیوه‌نامه‌ی نوشتاری (دستور خط)

رسم الخط یا دستور خط یکی از موضوعات مهم نگارش فارسی است که درباره‌ی شیوه‌ی املائی کلمات بحث می‌کند. رعایت نکات رسم الخطی در سرعت و دقت مطالعه و همچنین زیبایی متن بسیار مؤثر است. لازم است که نویسندگان محترم قبل از ارسال متن به مجله، مقاله‌ی خود را از دیدگاه نکات رسم الخطی مورد بازبینی و ویراستاری دقیق قرار دهند. مهم‌ترین نکات رسم الخط - که در بسیاری از موارد مورد غفلت واقع می‌شوند - در متنی با عنوان «شیوه‌نامه‌ی نوشتار» به صورت فشرده و مفید گردآوری شده است. شما می‌توانید این متن را با رفتن به صفحه‌ی اینترنتی <http://qsahe.ir> دریافت نمایید.



مجله‌ی علمی - تخصصی

سال نهم، شماره‌ی هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

همدم انسان در تنهایی

۱۱ دکتر احسان پوراسماعیل

مدیریت آموزشی مبتنی بر شاخصه‌های سرمایه‌ی معنوی با رویکرد به قرآن و روایات

۱۷ دکتر عبدالرحیم نوه‌ابراهیم و سمانه پوراسماعیل

پیامدهای قرآن بسندگی و نقد احادیث شیعه توسط برقی

۵۹ دکتر مجید نبوی

بررسی تطبیقی پدیده‌ی محصولات تراریخته در قرآن و نگرش زیستی

۹۱ دکتر مجید فروزان مهر و فاطمه مرتضی‌پور

واکاوی معنای «وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ» از منظر تفاسیر روایی فریقین

۱۲۷ ام‌البنین عابدی

تأثیر جریان‌های فکری عصر سیدقطب بر اندیشه تفسیری «فی ظلال القرآن»

۱۴۷ سعید شیری

مؤلفه‌های هنری داستان ملکه‌ی سبأ در تطبیق قرآن و عهدین

۱۷۹ محمدرضا نعمتی

همدم انسان در تنهایی

(سخن مدیر مسئول)

دکتر احسان پوراسماعیل

استادیار مؤسسه‌ی آموزش عالی

آرمان رضوی

pouresmaeil@armanrazavi-

ihe.ac.ir

در میان صدها تعبیری که از جایگاه علم در میراث علوی علیه السلام نقل شده است، شاید هیچ تصویری به اندازه‌ی «همدمی علم» عمق نگاه امیرالمؤمنین علیه السلام را آشکار نکند. در منظومه‌ی معرفتی اسلام، علم، صرفاً ابزاری برای کسب معاش، قدرت اجتماعی یا برتری علمی نیست؛ بلکه حقیقتی است که به شخصیت انسان هویت می‌بخشد و او را از تنهایی وجودی نجات می‌دهد. از همین روست که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الْعِلْمُ أَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ» (آمدی، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ص ۴۱). یعنی: بهترین دو همدم، دانش است. هم‌چنین ضمن تشویق به علم‌آموزی می‌فرماید: «تَعَلَّمُوا الْعِلْمَ ... لِأَنَّهُ ... الْأَنْبِيَاءُ فِي الْوَحْشَةِ، وَالصَّاحِبُ فِي الْغُرْبَةِ، وَالْمُحَدِّثُ فِي الْخَلْوَةِ» (کراجکی، کنزالفوائد، ج ۲، ص ۱۰۸). یعنی: دانش فراگیرید، چرا که در تنهایی، همدم و در غربت، هم‌ره و در خلوت، هم‌صحبت است.

درجایی دیگر می‌فرماید: «عَلَيْكُمْ بِطَلَبِ الْعِلْمِ فَإِنَّ طَلَبَهُ فَرِيضَةٌ وَهُوَ ... صَاحِبٌ فِي السَّفَرِ، وَأَنْسٌ فِي الْغُرْبَةِ» (همان، ج ۱، ص ۳۱۹). یعنی: همواره در پی دانش باشید که طلب آن واجب است؛ و ... در سفر هم‌ره و در غربت، همدم است.

و سرانجام در بیانی شاعرانه می‌فرماید: «عِلْمِي مَعِيَ أَيْتَمَا قَدْ كُنْتُ يَتَّبَعْنِي قَلْبِي وَعَاءٌ لَهُ لَا جَوْفٌ صُنْدُوقٍ إِنْ كُنْتُ فِي الْبَيْتِ كَانَ الْعِلْمُ فِيهِ مَعِيَ أَوْ كُنْتُ فِي السُّوقِ كَانَ الْعِلْمُ فِي السُّوقِ» (میبودی، دیوان امیرالمؤمنین علیه السلام، ص ۲۹۴). یعنی: دانشم با من است و هر جا که باشم به دنبالم است. دلم ظرف آن است، نه درون صندوق. اگر در خانه باشم، دانشم نیز در آنجا همراه من است یا اگر در بازار باشم، باز دانش من در بازار است.

این مجموعه روایات، یک حقیقت بنیادین را تبیین می‌کند؛ اینکه علم در نگاه باب علم نبی صلی الله علیه و آله، «دارایی» نیست، بلکه «همراهی» است. تفاوت این دو نگرش، فاصله‌ای عمیق میان تمدن الهی و فرهنگ مادی معاصر ایجاد می‌کند. در جهان امروز، دانش، اغلب به عنوان سرمایه‌ای اقتصادی یا ابزاری برای رقابت تلقی می‌شود، اما در مکتب امیرالمؤمنین علیه السلام، علم، گوهری است که از انسان اهل آن، جداشدنی نیست.

نخستین نکته‌ی قابل تأمل در این روایات، پیوند میان علم و امنیت روانی است. انسان معاصر، بیش از هر دوره‌ای از تاریخ، با بحران تنهایی مواجه است. گسترش ارتباطات مجازی، کاهش روابط عمیق انسانی و اضطراب‌های ناشی از زندگی مدرن، احساس انزوا را به یکی از بیماری‌های عصر جدید تبدیل کرده است. در چنین فضایی، سخن امام علی علیه السلام که «مَنْ خَلَا بِالْعِلْمِ لَمْ تَوْحِشْهُ خَلَوَةٌ» (آمدی، تصنیف غررالحکم و درر الکلم، ص ۴۱). یعنی: هر کس با علم خلوت کند، هیچ خلوتی او را به وحشت نمی‌اندازد؛ معنایی فراتر از توصیه‌ای اخلاقی پیدا می‌کند. علم، ذهن را فعال، روح را زنده و اندیشه را

پویا نگه می‌دارد.

دومین محور، رابطه‌ی علم و غربت است؛ امام علیه السلام علم را «همراه در غربت» معرفی می‌کند. غربت تنها دوری از وطن نیست؛ گاه انسان در میان جمع نیز غریب است. تغییر محیط، هجرت، دگرگونی‌های اجتماعی و حتی تفاوت‌های فکری، احساس غربت را در جان آدمی ایجاد می‌کند. آنچه این غربت را قابل تحمل می‌سازد، سرمایه‌ای درونی است که وابسته به مکان و زمان نیست. ثروت ممکن است از انسان جدا شود، دوستان ممکن است از او فاصله بگیرند و قدرت ممکن است از دست برود، اما دانشی که در جان انسان ریشه دوانده، همواره با او خواهد بود.

از همین منظر، می‌توان به فراز مشهور منسوب به امیرالمؤمنین علیه السلام نگریست که فرمود: «دلم ظرف دانش است، نه صندوق‌ها» این عبارت، نقدی عمیق بر نگاه شیء‌انگارانه به علم است. دانشی که تنها در کتاب‌خانه‌ها، اسناد یا حافظه‌های الکترونیکی انباشته شود، هنوز به بخشی از شخصیت انسان تبدیل نشده است. علم حقیقی، دانشی است که از صفحه‌ی کتاب به صفحه‌ی دل منتقل شود و از ذهن به رفتار راه یابد. در حقیقت، حضرت علیه السلام میان «مالک علم بودن» و «عالم بودن» تفاوت قائل می‌شوند. اولی به انباشتن اطلاعات مربوط است و دومی به ساختن انسان.

این روایات، از زاویه‌ای دیگر نیز قابل تحلیل‌اند و آن، پیوند علم با آزادی انسان است. هر وابستگی بیرونی، امکان سلب شدن دارد؛ اما علمی که در جان انسان جای گرفته، قابل مصادره نیست. از همین رو، امام علیه السلام تأکید

می‌کند که در خانه یا بازار، دانش همراه او است. این همراهی دائمی، نوعی استقلال وجودی برای انسان ایجاد می‌کند. انسان عالم، هویت خود را از داشته‌های بیرونی نمی‌گیرد، بلکه سرمایه‌ی اصلی او در درون او است.

از سوی دیگر، تکرار تعبیر «همدم»، «همراه» و «هم صحبت» در این دسته از روایات، حامل پیامی تربیتی است. انسان ناگزیر از انتخاب رفیق است و شخصیت او از مصاحبت‌هایش تأثیر می‌پذیرد. اگر بهترین همدم، علم باشد، بسیاری از آسیب‌های اخلاقی و اجتماعی نیز کاهش خواهد یافت. جامعه‌ای که با علم حقیقی مأنوس باشد، کم‌تر در دام پوچی، افراط‌گرایی و سرگرمی‌های ویرانگر گرفتار می‌شود.

شاید بتوان گفت که در این مجموعه روایات، امیرالمؤمنین علیه السلام تعریفی متفاوت از ثروت ارائه می‌دهد. ثروت حقیقی آن نیست که انسان، آن را حمل کند، بلکه آن است که او را حمل کند؛ آن نیست که نیازمند محافظت باشد، بلکه خود حافظ انسان باشد.

علم، چنین سرمایه‌ای است. نه دزد آن را می‌رباید، نه گذر زمان آن را فرسوده می‌کند و نه غربت و تنهایی آن را از صاحبش جدا می‌سازد. امروز که جهان بیش از هر زمان دیگری درگیر انفجار اطلاعات و فقر حکمت است، بازخوانی این سخنان، ضرورتی تمدنی به شمار می‌آید. جامعه‌ای که علم را تنها برای مدرک، شغل و منزلت اجتماعی بخواهد، از حقیقت آن فاصله گرفته است؛ اما جامعه‌ای که علم را همدم جان، همراه غربت و سرمایه‌ی هویت انسانی بداند، می‌تواند نسلی تربیت کند که در سخت‌ترین شرایط نیز احساس

فقر و تنهایی نکند.

انسان مؤمن هرگز نباید تنها باشد؛ زیرا اگر با علم مأنوس شود، در خلوت هم صحبت دارد، در غربت همراه دارد، در سفر رفیق دارد و در همه‌ی فراز و فرودهای زندگی، گنجینه‌ای در دل حمل می‌کند که نه در صندوق‌ها جای می‌گیرد و نه از او جدا می‌شود.

در منطق علوی، علم تنها چراغ راه نیست؛ رفیقی است که تا پایان مسیر، دست انسان را رها نمی‌کند. به امید کسب دانش از عالم روزگار امام زمان علیه السلام در عصر غیبت و ظهورش، هجدهمین شماره‌ی دانش‌نامه‌ی علوم قرآن و حدیث را آغاز می‌کنیم.

مدیریت آموزشی مبتنی بر شاخصه‌های سرمایه‌ی معنوی با رویکرد به قرآن و روایات

دکتر عبدالرحیم

نوه ابراهیم

استاد دانشکده‌ی مدیریت،

دانشگاه خوارزمی، ایران،

تهران

naveh1954@yahoo.com

سمانه پوراسماعیل

دانشجوی دکتری مدیریت و

برنامه‌ریزی آموزشی، دانشگاه

آزاد اسلامی مشهد، مدرس

مدعو دانشگاه بین‌المللی امام

رضا علیه السلام

samane.pouresmaeil@

yahoo.com

چکیده: سرمایه‌ی معنوی از جمله‌ی مهم‌ترین مباحث مرتبط با سازمان‌های امروزی است که به افراد کمک می‌کند، با درک و واکاوی هر چه بیشتر مفهوم معنویت، در گام نخست سازمان درون خویش و سپس سازمان‌های اجتماعی و مدیریتی را در زندگی خود به بهترین نحو اداره کنند. هدف این مقاله، تحلیل شاخصه‌های سرمایه‌ی معنوی در مدیریت آموزشی با رویکرد به آیات قرآن کریم و روایات ائمه‌ی معصومان علیهم السلام است. این شاخصه‌ها در ۱۰ عنوان، هر کدام انسان را با ابعاد ویژه‌تری از معنویت آشنا کرده و نتایج این مقاله با تحلیل هر یک از شاخصه‌های سرمایه‌ی معنوی به ترتیب روشن می‌سازد، خودآگاهی؛ انسان را در مسیر خودشناسی و خداشناسی قرار می‌دهد که سرچشمه‌ی همه‌ی یادگیری‌هاست؛ خودانگیختگی؛ درپچه‌ای است به سمت رشد و شکوفایی که با دو مفهوم تغییر و امید، چگونگی انگیزه‌سازی را به ما می‌آموزد؛ دگرخواهی؛ زمینه‌ساز احساس مسئولیت نسبت به خود و دیگران؛ و کل‌نگری؛ دیدگاهی سیستمی برای تعالی و پیش‌رفت در کنار یک‌دیگر است. چشم‌اندازمحوری و ارزش محوری نشان‌گر اهمیت تعیین مسیر و هدف نهایی در زندگی و استقبال از تفاوت‌ها یک اصل قابل احترام در هر نظام آموزشی است. استفاده‌ی مثبت از چالش‌ها با نگاه سرمایه‌ی معنوی، تبدیل تهدیدها به فرصت‌ها و استقلال‌رأی نیز نوعی ایستادگی در برابر حق و رأی و نظر شخصی همراه با عزت نفس است. فروتنی، مفهومی ارزشمند از دیدگاه اخلاقی و اجتماعی در جهت نوآوری بیشتر و طرح چارهای بنیادین و احساس رسالت نیز، گامی است برای رسیدن به اهداف تعیین شده و تشخیص این مهم که تکلیف و نقش هر یک از ما در عالم چیست و چه آرمان و وظایفی بر عهده‌ی ماست.

کلیدواژه‌ها: مدیریت آموزشی، سازمان، سرمایه‌ی معنوی، قرآن، روایات.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۱/۱/۲۲

پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۹

۱. مقدمه

زندگی در دنیای کنونی، نیازمند آموزش مبتنی بر دانایی، پژوهش و نوآوری است که علاوه بر علم و تخصص نیازمند اخلاق و معنویت نیز هست، تا بدین وسیله زمینه ساز ارتقای کیفیت فرایند یاددهی-یادگیری، ایجاد فرصت‌های برابر یادگیری، توجه به تفاوت‌های فردی و کمال بخشی به خود و دیگران باشد. بر همین اساس سرمایه‌ی معنوی^۱ از موضوعات بسیار مهم سازمانی در دوران معاصر به شمار می‌رود. این مفهوم، دو واژه‌ی سرمایه و معنویت را در کنار هم دارد و می‌توان گفت سال‌ها است پژوهشگران مختلف در رشته‌های گوناگون علوم انسانی می‌کوشند، به درک عمیق سرمایه‌های انسانی و سازمانی برسند. سرمایه‌ی فکری^۲، سرمایه‌ی اجتماعی^۳، سرمایه‌ی روان‌شناختی^۴ و سرمایه‌ی معنوی که موضوع بحث ماست، این روزها بیش از گذشته در سازمان‌ها مورد واکاوی، ارزش‌یابی و تحلیل قرار می‌گیرند و از سوی دیگر معنویت نه فقط در معنای دین، که در قالب معنابخشی و هدف‌گزینی در کار نیز و فراتر از حقوق و

1. Spiritual capital.

2. Intellectual capital.

3. Social capital.

4. Psychological capital.

مادیات و در جهت رشد و تعالی فردی و اجتماعی، به ویژه در دو دهه‌ی گذشته بیشتر مورد توجه است. به بیان کامل‌تر، معنویت در محیط کار ساختاری چندگانه دارد که بر انگیزه‌ی افراد اثر می‌گذارد و عامل درگیرکننده‌ی درونی به شمار می‌رود. بر این اساس سرمایه‌ی معنوی، مفهومی است که توسط دو محقق به نام‌های زوهر و مارشال^۱ در سال ۲۰۰۴ وارد ادبیات مدیریت گردید. این سرمایه از نوع مادیات نیست و ارتباط مستقیمی با انسانیت و ویژگی‌های آن دارد؛ این سرمایه در سازمان‌ها، تولید انرژی می‌کند و آن را به سیستمی انعطاف‌پذیر و سازگار مبدل کرده و به کارکنان خود می‌آموزد، که احساس مسئولیت عمیق‌تری نسبت به محیط اطراف خود داشته باشند؛ این مفهوم انسان را به آگاهی نسبت به توانایی‌های خود، رسانده و به او دیدی وسیع در برابر مسائل و مشکلات می‌بخشد. انسان با وجود سرمایه‌ی معنوی، به گونه‌ای دیگر به درک ارزش‌های انسانی می‌پردازد و یاد می‌گیرد که در زندگی باید فراتر از منافع شخصی خود قدم بر دارد. نتیجه و ثمره‌ی باورداشت سرمایه‌ی معنوی این است که انسان دریابد از کجا، برای چه، چگونه و به چه هدفی کار و زندگی می‌کند و چه رسالت و احساس مسئولیتی را در این عالم به دوش می‌کشد؟ تمام آنچه در توضیح مختصر این مفهوم گفتیم، تنها از یک مسیر در وجود انسان نهاده‌ی می‌شود و آن آموزش است. این مدیریت آموزشی صحیح است که با وظیفه‌ی مهم انسان‌سازی از همان ابتدا باید به نسل‌های گوناگون هدفمندی و مسئولیت‌پذیری در سطح زندگی و کار را بیاموزد تا آدمی بداند و بفهمد، سرمایه‌داری در کنار مفاهیم انسانی و اخلاقی، نیاز اساسی او برای درست زیستن است و در میان این همه

منابع، پارادایم‌ها و تئوری‌های ارزیابی‌شده و ارزیابی نشده، چه سرچشمه‌ای نیکوتر و کامل‌تر از کلام وحی که در قالب آیات قرآن و روایات به ما می‌آموزد، حقیقت سرمایه‌ی معنوی چیست و چگونه ما را در زندگی یاری می‌کند؟ نظریه‌ی سرمایه‌ی معنوی بر اساس پژوهش‌های گوناگون، دارای ۱۰ شاخص است که هر کدام موضوعات و مفاهیمی را در محوریت انسان، سازمان و معنویت مورد بررسی قرار می‌دهد، زیرا انسان نیز سازمانی است که اگر به جا و به موقع و با منابع و روش‌های درست آموزش ببیند و مدیریت شود، قادر خواهد بود در عرصه‌های وسیع‌تر، سازمانی هدفمند و متعالی حرکت کند و این مدیریت آموزشی است که وظیفه دارد بهترین مضامین انسانی را با بهترین و سودمندترین برنامه‌های آموزشی و درسی، از دل مفاهیم مختلف بیرون بکشد و با خلاقانه‌ترین روش‌ها در اختیار افراد جامعه قرار دهد و علاوه بر آموزش مهارت‌ها و معلومات مورد نیاز هر فرد و جامعه، سواد اجتماعی و سواد زیستن را هم به اجتماع بیاموزد.

۲. خودآگاهی^۱

خودآگاهی در حقیقت آگاهی و هوشیاری بر خود است و اینکه انسان خود را با جزئیات هر چه بیشتر بشناسد و ساده از کنار آنچه در وجودش می‌گذرد، عبور نکند. این مفهوم، نخستین مهارت هوش هیجانی و اساس رسیدن به کنترل رفتار است که سبب می‌شود، فرد به درک شفاف و صحیحی از شخصیت، نقاط ضعف، نقاط قوت، افکار، باورها، انگیزه‌ها، هیجانات و سبک ارتباطی خود برسد. بسیاری از ما فکر می‌کنیم، خود را می‌شناسیم، اما زمانی که قدم در

راه آگاهی درباره‌ی خویشتن می‌گذاریم، در می‌یابیم که حتی ذره‌ای نسبت به خودمان شناخت نداریم. در حقیقت آنچه انسان را این همه از خود دور می‌کند خود فراموشی است. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «عَجِبْتُ لِمَنْ يَنْشُدُ ضَالَّتُهُ وَ قَدْ أَصَلَ نَفْسُهُ فَلَا يَطْلُبُهَا» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۶ ش، ج ۱، ص ۲۹۶). یعنی: در شگفتم از کسی که در پی یافتن گم‌شده خویش می‌گردد، در حالی که «خود» را گم کرده و در پی یافتن «خویش» نیست!

در مفاهیم اعتقادی ما بیش از آنکه انسان به دنبال جستجوی جهان، افراد دیگر و محیط پیرامون خویش باشد، باید خودِ درون‌اش را بیابد و به عبارت بهتر به دنبال خویشتنِ خویش بگردد (نک: مائده، ۱۰؛ فصلت، ۵۳ و حشر، ۱۹). خودآگاهی و شناخت خود با این نگاه، مسیری برای خداشناسی است، تا آنجا که خودشناسی در اعتقادات ما سرچشمه‌ی خداشناسی است و به انسان می‌آموزد که بدون تفکر و بی‌تعقل نباشد و در زندگی دنیوی روزمره غرق نگردد و این‌گونه است که خودآگاهی با نگاه قرآن و کلام الهی، یعنی بازیابی حقیقت خویش به واسطه‌ی پرورش و زنده کردن استعدادهای فطری و درونی که در وجود او نهاده شده تا آدمی بتواند به درک قلبی حقایق هستی بپردازد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ نَسِيَ اللَّهَ سَبَحَانَهُ أَنْسَاهُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَأَعْمَى قَلْبَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۶ ش، ج ۱، ص ۲۴۴). یعنی: هر کس خدای سبحان را فراموش کند، خداوند خودش را از یاد او ببرد و دلش را کور کند

شکی نیست که انسان هرگز قادر نخواهد بود خدای خویش را کامل بشناسد، چرا که از شناخت خودش که مخلوق است نیز عاجز است، اما سفارش و تأکید به این سبک از خودآگاهی انسان را وادار می‌سازد تا با تأمل در لایه‌های

ناشناخته درونی وجود، ابعاد ژرف و عمیق هستی خود را واکاوی کند و ضرورت این معرفت را بر سایر معرفت‌ها ارجح بداند. انسانی که خود را فراموش کند، خود را مستقل و غنی و بی‌نیاز خواهد شمرد و بدین ترتیب، واقعیت و هویت انسانی خویش را از یاد خواهد برد. انسان پیچیده‌تر از آن است که بتواند بر خودش احاطه داشته باشد و چنان شگفتی و عظمتی در آفرینش وی به کار رفته که از پس سال‌های گذشته از عمر بشر، پزشکان، پژوهشگران و عالمان هر حوزه‌ای در هر ثانیه‌ای، شگفتی تازه‌ای در روح و جسم وی اکتشاف می‌کنند، که این حقیقت نشان از آن دارد که آدمی بیش از فراموشی هر چیزی نباید خودش را از یاد ببرد. توصیه‌ی اکید آموزه‌های وحیانی در قالب آیات قرآن و روایات این است که انسان باید در مسیر سبکی از آموزش قرار گیرد که او را به تفکر، تعقل و تدبیر در عالم هستی ترغیب کند و نشانه‌ها را دریابد و خداوند متعال بارها و بارها این مهم را با بیان‌های گوناگون در کلام خویش به ما توصیه کرده است (نک: انعام، ۵۰؛ مؤمنون، ۶۸؛ آل عمران، ۱۹۱ و روم، ۸). اختصاص بیش از ۱۳۰ آیه از قرآن کریم به این دست موضوعات، نشان از اهمّیت خودآگاهی در یک سیستم به‌روز آموزشی است و توجّه بیشتر به این مهم که محیط‌های آموزشی تنها وسیله‌ی انتقال سواد و مفاهیم از پیش تعیین‌شده نبوده و دنیای امروز، با وجود این همه سرعت، جهانی است که باید هر لحظه قدم در مسیر دانستن و آموزش گذاشت و انسانی که قرار است یک سرمایه‌دار معنوی باشد، باید ابتدا خودش را بشناسد تا بتواند درک درستی از محیط پیرامون خویش داشته باشد تا در آینده بتواند سازمان‌های دیگر از جمله خانواده و اجتماع را مدیریت کند. از سوی دیگر، انسان دارای تفکر با دانستن انس می‌گیرد و از آموزش در کنار

بهره‌مندی، لذت می‌برد و این رسالت مدیریت آموزشی است که آگاهی را توأمان با لذت در اختیار نسل‌های آینده قرار دهد تا بخواهند که بدانند و بیاموزند، نه این مجبور باشند بخواهند. منظور از تفکر در این روایات، تفکری است که بر معرفت انسان بیافزاید و موجب ارتقا و تعالی روحی و معنوی او گردد، نه تفکر درباره‌ی امور بیهوده و بی‌ثمر که نتیجه‌ای جز اتلاف وقت و هدر دادن سرمایه عمر ندارد. رسیدن به خودآگاهی نیز اتفاقی نیست که در چند ماه، یک یا دو سال کسب شود و به بیان کامل‌تر، فرایندی است که تا آخر عمر ادامه دارد و فقط هر روز بیشتر از دیروز می‌شود. گاهی فهمیدن برخی از مسائل درباره‌ی خود در زمانی خاص ممکن است زود باشد و چند سال زمان برای آماده شدن ما برای مواجهه با خود، لازم باشد، پس هرگز نمی‌توان این مفهوم را از آموزش جدا دانست و مدیریت آموزشی مبتنی بر سرمایه‌ی معنوی می‌تواند با آموزش درست خودآگاهی در سیستم خود، در قالب توانایی مدیریت هیجانات، داشتن ارزیابی صحیح از خود، شناخت سبک‌های ارتباطی، ترمیم عزت نفس، افزایش قاطعیت و مدیریت استرس، سبکی تازه در آموزش را پایه‌ریزی کند (نک: لطیفیان و سیف، ۱۳۸۶ ش).

هم‌چنان که سازمان‌های دارای سرمایه‌ی معنوی، به خوبی می‌دانند که چه چیز را باور دارند، بر روی چه چیزی تأثیر گذارند و در نهایت قرار است به چه چیزی برسند، انسان دارای سرمایه‌ی معنوی نیز باید نسبت به فلسفه‌ی وجودی خویش، اهداف و برنامه‌های تعیین‌شده و مسئولیت‌های فردی و اجتماعی خود اشراف داشته باشد و با آگاهی نسبت به نقاط قوت و ضعف خود در سایه‌ی آموزش درست، خود و جامعه را بهتر و موثرتر مورد ارزیابی و مدیریت قرار دهد.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّكَ قَدْ جُعِلْتَ طَبِيبَ نَفْسِكَ وَبَيْنَ لَكَ الدَّاءُ وَعُرِفَتْ آيَةُ الصِّحَةِ وَذُلَّتْ عَلَى الدَّوَاءِ، فَانْظُرْ كَيْفَ قِيَامُكَ عَلَى نَفْسِكَ» (کلینی، ۱۳۹۲ ش، ج ۲، ص ۴۵۴). یعنی: به یقین، تو را طبیب خودت قرار داده‌اند، درد و مرض را بر تو بیان کرده‌اند و نشانه‌های سلامتی را هم به تو آموخته‌اند و داروی درد را هم به تو راهنمایی کرده‌اند، پس بنگر که چگونه به سعادت خود می‌پردازي و به خودت می‌رسی.

در این روایت، معیار بیماری و سلامتی و درد و طبیب، خود انسان بیان شده است و این نشان از اهمیّت خودآگاهی در آموزه‌های اعتقادی ما دارد و البته تأکید و توجّه به این نکته که انسان باید به چه میزان خود را واکاوی کرده و به سعادت‌مندی خویش رسیدگی کند. از سوی دیگر، خودآگاهی در میان سایر ویژگی‌هایی که پیش‌تر بیان شد، سبب می‌شود، انسان به ارزیابی صادقانه‌ای از خود برسد و در مسیر خودسازی نیز قدم بردارد. این جاست که دیگر فقط دیگران را نیازمند به آموزش نمی‌داند و تلاش می‌کند، ابتدا نقاط قوت و ضعف خویش را با آموزش‌های مناسب ترمیم کند.

حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ، وَلْيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسِيرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ وَمُعَلِّمُ نَفْسِهِ وَمُؤَدِّبُهَا أَحَقُّ بِالْإِجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَمُؤَدِّبِهِمْ» (سیدرضی، ۱۳۷۸ ق، حکمت ۷۳). یعنی: هرکس خود را پیشوای مردم قرار دهد، پیش از آموختن دیگران، به آموزش خود بپردازد، و باید تربیت کردنش با سیرت و رفتارش، پیش از تأدیب به زبانش باشد آن کس که معلم و مربّی خویشتن است، سزاوارتر است به احترام، از آنکه معلم و مربّی مردم است.

۳. تغییر چهارچوب ذهنی^۱

تغییر شاید سخت‌ترین اتفاق برای هر انسانی باشد، چرا که رفتار ما بیش از آنکه ثمره‌ی آموزش و فکر و تصمیم باشد، از عادات ما سرچشمه گرفته است. در حالی که باید برای قدم نهادن در معنای بهتری برای زیستن، همواره بیاموزیم که نیاز به تغییر و تحول داریم. با این نگاه، تغییر چهارچوب ذهنی افراد یکی از سخت‌ترین کارهای دنیا است و هر انسانی باید ابتدا در ذهن خود، نگرش خویش را تغییر دهد تا بتواند رفتار و عملکرد خود را بهبود یابد. از آنجایی که ذهن ما به خاطر نوع و سبک مدیریت آموزشی مان انبوهی از مسائل گوناگون را در خود دارد، سخت است که مفهومی را به سرعت از آن بیرون بکشیم و مفاهیم دیگر را جایگزین کنیم، اما بی‌تردید انسان در جستجوی کمال، هر لحظه نیازمند است، ذهن خویش را برای جای‌گزینی اندیشه‌های تازه بازسازی کند. این مدیریت آموزشی است که ذهن و اندیشه می‌سازد و در قالب دروس گوناگون علاوه بر سواد، مهارت‌های دیگر را به ما انتقال می‌دهد و اگر قرار است این مدیریت، مبتنی بر سرمایه‌ی معنوی باشد، باید از اصل و اساس در چهارچوب‌های ذهنی دانش‌آموختگان تغییر ایجاد شود. چهارچوب ذهنی را در ادبیات مدیریت و سازمان، تحت عنوان پارادایم تعبیر می‌کنند، بدین معنا که یک مدیر، باید ابتدا در فکر و اندیشه‌ی خود تغییر ایجاد کند، تا بتواند در سازمان خود نیز تغییر ایجاد نماید، یعنی فرصت‌ها و تهدیدهای سازمان خود را بشناسد، توانایی مدیریت تغییر را تقویت کند، قدرت پذیرش دیدگاه‌های متفاوت را داشته باشد،

برای بهبود سازمان خود برنامه‌ریزی کند و به وسیله‌ی خلاقیت و نوآوری، سطح یادگیری را نیز در سازمان خود ارتقا بخشد. در اهمّیت بحث تغییر فردی تا بدان جا توصیه شده که در آموزه‌های اعتقادی ما نیز سفارش شده، حتّی دو روز از عمر انسان نباید مانند یک دیگر باشد. امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «مَنْ اسْتَوَى يَوْمَاهُ فَهُوَ مُغْبُوءٌ، وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ خَيْرَ هُمَا فَهُوَ مُغْبُوءٌ، وَمَنْ كَانَ آخِرُ يَوْمِيهِ شَرَّهُمَا فَهُوَ مُلْعُونٌ، وَمَنْ لَمْ يَزِدْ زِيَادَةً فِي نَفْسِهِ فَهُوَ إِلَى التَّقْصَانِ مَنْ كَانَ إِلَى التَّقْصَانِ فَالْمَوْتُ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الْحَيَاةِ» (صدوق، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲). یعنی: کسی که دو روزش (از نظر رشد انسانی و کمال زندگی) یکسان باشد، ضرر کرده و باخته است، هرکس که امروزش بهتر از دیروزش باشد، مورد غبطه‌ی دیگران قرار می‌گیرد (و آرزو می‌کنند که مثل او باشند)، هرکس امروزش بدتر از دیروزش باشد، محروم از رحمت خدا است. هرکس که در وجود خود، افزایش و کمال را نبیند و حس نکند، رو به کاستی و نقصان است، و هرکس رو به نقصان و کاهش باشد، مرگ برای او بهتر از زندگی است. بنابراین تغییر، جز جدایی ناپذیر زندگی در سطح فردی و سازمانی برای رسیدن به معنویت به شمار می‌رود و این سبک روایات مشخص‌کننده‌ی این نکات است که مدیریت آموزشی که وظیفه‌ی انتقال یادگیری به افراد را در جامعه بر عهده دارد، باید یادگیری را به صورت یک مفهوم مستمر و دنباله‌دار به افراد جامعه تزریق کند. تغییر چهارچوب ذهنی از این دیدگاه یعنی آموزش باید به گونه‌ای فراگیر را درگیر یادگیری کند، که انسان هر لحظه در زندگی به دنبال تغییر و آموختن باشد و علاوه بر مبنا قرار دادن هر اتفاقی برای یادگیری، ابتدا به ترمیم چهارچوب ذهنی خود بپردازد و نگرش خویش را مورد پالایش قرار دهد، که اگر خودش تغییر کند، بی‌شک همه چیز

تغییر خواهد کرد و بنابر کلام نورانی الهی نیز، تحول در جهان بیرون از جهان درون آغاز می‌گردد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد، ۱۱).

۴. خودانگیختگی^۱

نیرویی است که ما را به سمت پیش‌رفت و شکوفایی حرکت می‌دهد و نیروی درونی ما برای دستیابی، تولید، توسعه و تداوم در انجام هر کاری، خودانگیختگی ماست. انسان خودانگیخته، پراگیزه است و مملو از شکوفایی است و سازمان‌هایی که به پرورش سرمایه‌ی معنوی می‌پردازند، آمادگی این‌را دارند که خودانگیخته باشند. سه عامل، خودکارآمدی، تفکر مثبت در مورد آینده و تمرکز و اهداف قوی برای ایجاد قوی‌ترین سطوح خودانگیختگی ضروری هستند. پورفسور آلبرت بندورا^۲، صاحب نظریه‌ی خودکارآمدی و استاد دانشگاه استنفورد، این مفهوم را «باور به توانایی خود در موفق شدن، و توانایی دستیابی به اهدافی که برای خود تعیین کرده‌ایم»، می‌داند که بر میزان تلاشی که شخص در ابتدا برای رسیدن به یک هدف انجام می‌دهد، و میزان پشتکار او، با وجود موانع موجود تأثیر می‌گذارد. باور به خودکارآمدی سبب‌ساز نیروی فوق‌العاده‌ای از امید و انگیزه در نهاد انسان می‌شود و چون باور کرده می‌تواند و موفق خواهد شد، انگیزه‌ی بیشتری برای رسیدن به اهدافش دارد. توجه و آموزش مفاهیم واقعی امیدواری به افراد جامعه برای سرمایه‌گذاری معنوی از رسالت‌های مهم مدیریت آموزشی است، چرا که دانش آموز باسواد ولی ناامید،

1. Spontaneity.

2. Albert Bandura.

هرگز نمی‌تواند در جامعه‌ی خود تأثیر بگذارد و پرورش‌دهنده‌ی روان‌های سالم در آینده باشد. به عبارت دیگر، سطح تفکر مثبت به آینده همان چگونگی نگاه ما به زندگی است، که آن را می‌سازد، پس اگر فکر کنیم که همه چیز قرار است خراب شود و موفق نخواهیم شد، این تفکر به نحوی بر اتفاقات تأثیر می‌گذارد و اهداف قوی همواره نتیجه‌ی مثبت‌گرایی و یقین به خودباوری در وجود آدمی است. به طور کلی نکات بسیار ارزنده و رهگشایی در قرآن و روایات وجود دارد که برای ما مشخص می‌کند، چهارچوب مثبت‌گرایی، امید، خوش‌بینی و مثلاً رضایت از زندگی چیست؟ در حقیقت مدیریت آموزشی با بهره‌گیری از روایات و آیات قرآن می‌تواند، آموزه‌های درستی را در اختیار افراد قرار دهد، تا آنها به این درک برسند، به چه چیزی امید داشته باشند و به چه چیزهایی هرگز.

خداوند ناامیدی از رحمت خود را در قرآن مذموم می‌شمارد (عنکبوت، ۲۳) و دریچه‌ای ناب از امیدواری به گونه‌ای متفاوت برای ما می‌گستراند که همه بدانیم ناامیدی از درگاه الهی معنا ندارد (زمر، ۵۳). امیدواری به سبک آموزه‌های وحیانی نوعی انگیزه در افراد ایجاد می‌کند که خیالی و غیر واقعی نیست و اتصال به نیرویی معنوی و الهی دارد. حضرت رضا علیه السلام در این حدیث به زیبایی این نوع نگاه را به ما می‌آموزند: «أَحْسِنِ الظَّنَّ بِاللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ ﷻ يَقُولُ: أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ بِي، إِنَّ خَيْرًا فَخَيْرًا وَإِنْ شَرًّا فَشَرًّا» (کلینی، ۱۳۹۲، ش، ج ۲، ص ۷۲). یعنی: به خداوند خوش‌گمان باش، زیرا خدای ﷻ می‌فرماید: من نزد گمان‌بنده‌ی مؤمن خویش هستم، اگر به من خوش‌گمان باشد، به خوبی با او رفتار می‌کنم و اگر به من بدگمان باشد، به بدی با او رفتار می‌کنم. در این سبک احادیث، این سه عامل با وجود تفاوت در مفهوم، هر سه در یک مسیر بوده و

در بسیاری از آیات قرآن و روایات ما وجود دارند که می‌توانند منبع خوبی جهت بهره‌گیری مدیریت آموزشی برای رسیدن به سرمایه‌ی معنوی باشند (بقره، ۲۱۴، فصلت، ۳۰ و ۳۱، رعد، ۲۸، یونس، ۵۸، سجده، ۷). در ادامه‌ی آنچه گفته شد، نکته‌ی قابل توجهی وجود دارد و آن این است که انسان دارای رویکرد مثبت گرایی، از نوعی خودانگیختگی برخوردار است که به او هدف و جهت‌های خاص می‌بخشد. در زمان فعلی بی‌تردید تعداد افراد دارای تحصیلات عالیه با گذشته و حتی چند سال قبل در ایران و جهان قابل مقایسه نیست، ولی لزوماً تمام این افراد هدفمند نیستند و به بیان بهتر چشم‌انداز خاصی برای زندگی ندارند. در حالی که خداوند در قرآن اهمیت هدفمندی در زندگی را بارها به انسان تأکید کرده و به عدم بیهودگی وی در آفرینش اشارات ویژه داشته است (آل عمران، ۱۹۰ و ۱۹۱، ص، ۲۷، دخان، ۳۸، روم، ۸، مؤمنون، ۱۱۵، قیامت، ۳۶). بنابراین خودانگیختگی با نگاه قرآن و روایات، مفهومی است عمیق که برای کسی خود به خود به وجود نمی‌آید و نیاز به آموزش و توجه ویژه به عوامل گوناگون دارد که باید در قالب‌های خودآکارآمدی، مثبت‌گرایی و هدفمندی به افراد آموخته شود. نکته‌ی جالب در بررسی این مفهوم نشان می‌دهد، افرادی که دارای خودانگیختگی بالا هستند نیز، هر از گاهی به کمک نیاز پیدا می‌کنند که این خود نشان از ضرورت آموزش مستمر و هدفمند در عرصه‌ی مدیریت آموزشی برای آینده‌ای بهتر است. سازمان‌های دارای سرمایه‌ی معنوی نیز در پارادایم‌های موجود و برنامه‌های از قبل تنظیم‌شده در سازمان متوقف نمی‌شوند و پیوسته در جستجوی پارادایم‌هایی هستند که اهداف، ارزش‌ها، برنامه‌های اجرایی و تصمیمات جدید و به‌روز از آنها نشأت بگیرد و انگیزه‌های محکمی برای تغییر

داشته باشند.

۵. دگرخواهی^۱ و کلّ‌نگری^۲

احساس مسئولیت نسبت به دیگران و به عبارت بهتر دیگرخواهی، معادل خودپسندی است، که علاوه بر یک مفهوم ارزشمند اجتماعی، یک فضیلت اخلاقی و انسانی نیز به شمار می‌رود. اینکه مدیریت آموزشی بتواند به افراد مختلف بیاموزد، که هزاران نفر مثل ما هستند و در شرایط و نیازهای مشابه ما زندگی می‌کنند، هدفی مهم با توجّه به رسالت‌های تعیین‌شده در آموزش و پرورش است. تردیدی نیست که انسان‌ها در پی منافع خود هستند و باور عموم بر این است که هر انسانی به طور طبیعی، منافع خود را مقدّم بر منافع دیگری می‌داند، اما متعالی‌تر و کامل‌تر از آن، سبکی است که قرآن به ما می‌آموزد، که علاوه بر برآورده ساختن نیازهای خود، نسبت به دیگران نیز احساس مسئولیت کنیم. در سازمانی هم که افراد آن داری سرمایه‌ی معنوی هستند، دقیقاً همین رویداد رخ می‌دهد و هر یک از اعضای آن اگر شاهد باشند که در حوزه‌ی نفوذ آنها کسی زجر می‌کشد و از چیزی رنج می‌برد و یا نیازی دارد، به آن اهمّیت داده و قبول مسئولیت می‌کنند، که در قبال آن فرد کاری انجام دهند، هم چنین توجّه به بهبود منافع و رضایت ذینفعان و توجّه به نظر آنان در تصمیم‌گیری‌های سازمانی نیز در اجرای این شاخصه بسیار اهمّیت دارد و هر فردی خود را مسئول اجتماع و هر اجتماعی، مسئول فرد می‌داند. قبل از هر چیز، اینکه انسان نسبت

1. Compassion.

2. Holism.

به خدا و اعمال خویش مسئول است، نکته‌ای بسیار مهم در آموزه‌های اعتقادی ماست و خداوند متعال در برابر هر نعمتی، مسئولیتی بر عهده انسان قرار داده و به میزان مسئولیت نیز از انسان بازخواست خواهد نمود. هم‌چنین با آموزش به سبک قرآنی و روایی، چنان می‌توان ژرفای مسئولیت‌پذیری را به افراد آموخت که در وجودشان نهادینه شود، چرا که کلام الهی ما را نه فقط در برابر انسان‌ها و اجتماع، که در برابر تک‌تک اعضا و جوارحمان نیز مسئول می‌داند ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اسراء، ۳۶). یعنی: و از آنچه به آن علم نداری پیروی مکن، چون گوش و چشم و دل، همه‌ی اینها مورد بازخواست قرار خواهد گرفت.

اغلب متفکران و روان‌شناسان بر این عقیده‌اند که انسان، خودگزین است و به طور غریزی و ناخودآگاه نفع خود را دنبال می‌کند، اما بنابر باورهای درست اعتقادی، انسان می‌تواند در عین خودخواهی، دیگرگزین و دیگرخواه نیز باشد. دیگرخواهی از پدیده‌هایی است که برای بسیاری از محققان علوم زیستی و اجتماعی هم‌چنان به صورت معماوار مطرح است و در حقیقت نوعی رفتارِ نوع‌دوستانه است که در آن یک فرد انسانی، با هزینه‌ی خود به فرد دیگری سود می‌رساند. در این مفهوم همدلی و نو‌عدوستی وجود دارد و افراد در قبال یکدیگر و برای رسیدن به اهداف مشترک تلاش می‌کنند و به جای رقابت صرف، می‌کوشند، یکدیگر را یاری کنند. دیگرخواهی و مسئولیت‌پذیری در دو سطح فردی و اجتماعی تعریف می‌شود و مفهومی است که می‌تواند ابزار خوبی برای انسجام اجتماعی و در عین حال احترام به تفاوت‌های فردی باشد. بنا بر آنچه گفته شد، این نوع نگاه به ما می‌آموزد خود را جدا از دیگران نبینیم و این مهم

از وظایف مدیریت آموزشی با نگاه معنوی است که به افراد جامعه یاد بدهد، در هر موقعیت و شرایطی از نظر علمی، اجتماعی و تحصیلاتی، باید نسبت به خود و جامعه‌اش احساس مسئولیت داشته باشد، چرا که مسئولیت‌پذیری، پدیده‌ای است که از نوجوانی ارتقا می‌یابد (مرگلر^۱ و همکاران، ۲۰۰۷) و نتایج تحقیقات نشان‌دهنده‌ی این مطلب است که افراد هر چه بیشتر خود را مسئول دانسته و به عبارت بهتر دیگرخواه باشند، به مسائل و پیامدهای اعمال خود بیشتر توجه کرده، آنها را جدی‌تر می‌گیرند و برای حل آن بیشتر می‌کوشند (منزیس^۲ و همکاران، ۲۰۰۰). این‌گونه ویژگی‌ها در شخصیت انسان آموختنی و پرورش دادنی است و مدیریت آموزشی می‌بایست در قالب برنامه‌های مرتبط با تغییر رفتار، چنین موضوعاتی را در برنامه‌ی آموزشی و درسی خود بگنجانند. نکته‌ی قابل توجه در بررسی دیگرخواهی به عنوان یکی از شاخصه‌های سرمایه معنوی این است که افراد دیگرخواه معمولاً کل‌نگر نیز هستند و نوع نگاهشان به مسائل، سیستمی است، به گونه‌ای که هیچ‌یک از افراد، خودشان را برتر و جدا از دیگری نمی‌دانند و مانند یک سیستم که در آن یکپارچگی و نگرش برد-برد، وجود دارد، افراد نیز آموخته‌اند، در کنار هم و با هم و برای هم به رشد و شکوفایی برسند و هر پدیده و رویدادی در زندگی این‌گونه افراد از دیگران جدا نیست و هر کس بر دیگری تأثیر می‌گذارد. با نگاه سازمانی، شرکت‌هایی که سرمایه‌ی معنوی بالایی دارند، از ویژگی کل‌نگری بالایی برخوردار هستند. این‌گونه سازمان‌ها کسب و کار را بخشی از تشکیلات اقتصادی انسان و بخشی از جهان بزرگ‌تر می‌دانند، خود

1. Mergler.

2. Menzies.

را به نوعی مسئول کره‌ی زمین می‌بینند و بر این باور هستند، که هر کاری را که در یک سازمان انجام می‌دهند، بخشی از یک کل بزرگ‌تر است.

نتایج بررسی و ارزیابی‌های بسیاری در مدیریت نشان می‌دهد، این‌گونه سازمان‌ها پیوسته در معرض یادگیری و تغییر هستند و نگاه خودمحوری و خودکامیابی صرف به اهداف خود ندارند. دیگرخواهی و کل‌نگری از دیدگاه آموزشی و اعتقادی یک فضیلت نیک اخلاقی است، که امام مجتبی (علیه السلام) برای تفهیم و ترسیم آن به ما می‌فرماید: «اجْعَلْ نَفْسَكَ مِيزَانًا فِيمَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ غَيْرِكَ، فَاحِبْ لِغَيْرِكَ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ، وَ اكْرَهُ لَهُ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ، وَ لَا تَظْلِمْ كَمَا لَا تُحِبُّ أَنْ تُظْلَمَ، وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يَحْسَنَ إِلَيْكَ، وَ اسْتَفِيحْ مِنْ نَفْسِكَ مَا تَسْتَفِيحُ مِنْ غَيْرِكَ» (حرانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۷۴). یعنی: خود را میزان و معیار بین خودت و دیگران قرار بده. آنچه برای خودت می‌پسندی برای غیر خودت هم بپسند، آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم بپسند. همان‌طور که دوست نداری به تو ظلم کنند، تو هم ظلم نکن و آن‌چنان که دوست داری به تو نیکی کنند تو هم نیکی کن و کاری را که از دیگران زشت و ناپسند می‌شماری، از خودت نیز ناپسند بشمار.

۶. چشم‌انداز محوری و ارزش محوری^۱

چشم‌انداز داشتن نوعی دید گسترده به زندگی و آینده و ارزش محوری، وجود دیدگاه‌هایی است که با شرافت و انسانیت و در نظر گرفتن ویژگی‌های اصیل انسانی، ما را به اهداف مان می‌رساند. تمام شخصیت‌های تأثیرگذار جهان در

زندگی، دارای چشم‌انداز مشخص و ویژه‌ای برای زندگی و اهداف خود هستند و انسان دارای سرمایه‌ی معنوی نیز از این مسیر جدا نبوده و با معنا و جهت به سمت آینده حرکت می‌کند. مدیریت آموزشی موظف است به هر نسلی پیاموزد که در گام نخست هر انسانی باید دارای هدف و چشم‌انداز در زندگی خود باشد، اما مهم‌تر آن است که در این مسیر باید با پایبندی به چه ارزش‌هایی به اهداف خود برسد و چگونه به هدف رسیدن، از خود به هدف رسیدن بسیار مهم‌تر است. چشم‌انداز یک سازمان، مشخص‌کننده‌ی اهداف آن سازمان است و مدیریت آموزشی به ما می‌آموزد که چگونه و بر چه اساسی هدف‌گذاری و ارزش‌گذاری داشته باشیم. چشم‌انداز همواره با آینده سر و کار دارد، آینده‌ای که می‌تواند همین فردا باشد. چشم‌انداز قرآن درباره‌ی سرانجام بشر، دیدگاهی خوش‌بینانه بوده و پایان دنیا را، پایانی روشن و سعادت‌آمیز دانسته است. وجود آیات بسیاری در قرآن کریم نشان‌دهنده‌ی این مطلب است که چشم‌انداز محوری در کتاب خدا، با پایانی خوش و ظهور امام زمان علیه السلام خواهد بود (انبیاء، ۱۰۵، توبه ۳۳، قصص، ۵، نور، ۵۵ و ...) که این موضوع می‌تواند منبع خوبی برای انتقال سرمایه‌ی عظیمی از معنویت به نسل‌های آینده باشد. آنچه بیش از همه در روزگار کنونی بدان محتاجیم، پرورش سلامت روان در سایه‌ی مثبت اندیشی است و از این رهگذر، هر آنچه بتواند امیدواری را در رگ‌های خشکیده‌ی انسان جاری کند، از جمله مفیدترین سبک‌های آموزشی است. بنابراین انسانی که چشم‌انداز دارد و برایش مهم است که قرار است چه بشود، چه کند و به کجا برسد و اصلاً آیا باید تأثیر گذار باشد یا نه، نیاز به آموزشی مستمر و هدفمند دارد، چرا که انسان‌ها و سازمان‌هایی که چشم‌انداز محور و ارزش‌محور هستند، اهداف

اصلی و مرکزی مشخصی دارند و هر کاری که انجام می‌دهند، برگرفته از این دیدگاه عمیق است. ارزش‌های یک سازمان رشد یافته با شاخصه‌های سرمایه معنوی، همان ارزش‌های عمیق انسانی از جمله: بالا بردن کیفیت زندگی، افزایش سلامت و بهداشت، آموزش و پرورش، ارتباطات، دریافتن نیازهای اساسی و ابتدایی انسان‌ها، اهمّیت به محیط زیست جهانی، احساس افتخار در خدمت و نظایر اینهاست، اما نه فقط در سطح فردی که در سطح اجتماعی نیز حائز اهمّیت بوده و در حقیقت منجر به نوعی شکوفایی و اشتراک‌گذاری دسته‌جمعی در آینده نیز خواهد شد. از سوی دیگر محورهای ارزش‌گذاری در آموزه‌های وحیانی منحصر به فرد هستند و با آنچه در جامعه به عنوان ارزش مطرح می‌شوند، در تفاوتند. معیار ارزش‌گذاری در کلام معصومان علیهم‌السلام و طبق آیات الهی، تقواست، آن‌چنان‌که امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید (نک: صدوق، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۲۳۶) و آن‌چنان‌که قرآن کریم پیش از آن می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات، ۱۳) یعنی: ما شما را دسته‌دسته قرار دادیم تا یک‌دیگر را بشناسید؛ گرامی‌ترین شما در نزد خداوند آن کسی است که تقوایش از همه بیشتر باشد.

هم‌چنین در روایات ما عقل، دین، حسن ادب و میزان حیا نیز از جمله محورهای ارزش‌گذاری است، که با بررسی هر یک از منظر اعتقادی و آموزشی می‌توان به نکته‌های با ارزشی دست یافت و بیشتر جای خالی این حقایق را در سبک آموزشی معاصر پیدا کرد.

۷. استقبال از تفاوت‌ها^۱

از جمله‌ی مهم‌ترین معضلات آموزش امروز به ویژه در کشورهای در حال پیش‌رفت، عدم توجه به استقبال از تفاوت‌هاست و توجه به این موضوع که قرار نیست همه‌ی افراد از توانایی‌ها و استعدادهای مشترک برخوردار باشند و هر سازمان و فردی دارای ویژگی‌های منحصر به خود است که می‌تواند در سایه‌ی آموزش و تخصص‌گرایی درست، به بهترین نتیجه برسد. در شرح این شاخصه از سرمایه‌ی معنوی، مدیریت آموزشی باید به افراد تحت تربیت خود پیامورد که به تفاوت‌های موجود افراد سازمان احترام بگذارند، به هر نقطه نظری اهمیت دهند و به اعتبار آن واقف باشند. استقبال از تفاوت‌ها یعنی نگرستن با نگاه احترام به بندگان خدا و توجه به این نکته که نگاه درست و اعتقادی ما، با آنچه امروز در سطح اجتماعی مطرح است، فاصله‌ای بسیار دارد. آنچه از آموزه‌های وحیانی و تاریخ اعتقادی ما پیداست، یکی از اساسی‌ترین فعالیت‌های پیامبر ﷺ در دوران پس از جاهلیت، برداشتن برجسب تبعیض نژادی از پیشانی مردم و توجه ویژه به محرومان و نیازمندان بود. در نگاه ایشان، تفاوت میان انسان‌ها نقص نیست، که در اصل یک ویژگی به شمار می‌رود و هرگز عاملی برای در کنار هم نبودن و عدم احترام به ایده‌ها و نظرات نیست. در یک سازمان رشد یافته با مفهوم سرمایه‌ی معنوی، احترام به تفاوت‌های فردی یک اصل است و قرار نیست افراد به واسطه‌ی وجود این تفاوت‌ها تحقیر و طرد شوند، بلکه باید در جای خود از این تفاوت‌ها بهره برد و البته برای رشد دیگر ویژگی‌ها

1. Celebrate Diversity.

در سایه‌ی آموزش کوشید. از سوی دیگر با نگاه الهی می‌توان این نکته را دریافت که تفاوت میان افراد، حُسن محسوب می‌شود و اگر همه یکسان بودند، تفاوت درجات و مراتب مطرح نبود و تکامل نیز معنایی نداشت، و در این صورت همه‌ی موجودات یکسان بودند و هر چیز همان بود که هست؛ اما در میان آفریدگان عالم تفاوت وجود دارد تا هر کس با جستجوی نقایص خود قدم در مسیر کمال بگذارد که این همان نیک‌ترین ثمره‌ی آموزش با نگاه قرآنی است: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ (ملک، ۳). یعنی: همان کسی که هفت آسمان را طبقه طبقه آفرید؛ در آفرینش خداوند رحمان هیچ خللی نمی‌بینی؛ بار دیگر دیده باز کن، آیا هیچ شکافی می‌بینی؟

يك جامعه، همانند پیکر یک انسان، نیاز به بافت‌ها، عضلات و سلول‌های گوناگون دارد، یعنی همان‌طور که اگر یک بدن، به‌طور کامل از سلول‌های ظریف همانند: سلول‌های چشم و مغز ساخته شده باشد، دوام ندارد، و یا اگر تمام سلول‌های آن خشن و غیر قابل انعطاف همانند سلول‌های استخوانی باشند، کارایی کافی برای وظایف مختلف نخواهد داشت، باید از سلول‌های گوناگونی که یکی وظیفه‌ی تفکر و دیگری مشاهده و دیگری شنیدن و دیگری سخن گفتن را عهده‌دار شوند، تشکیل شده باشد، تا هر کدام از ارگان‌ها بتوانند در جایگاه خود به مسئولیت خویش بپردازند. برای به وجود آمدن یک جامعه یا سازمان و یا حتی یک انسان کامل، نیاز به استعدادها، ذوق‌ها و ساختمان‌های مختلف بدنی و فکری است، اما نه به این معنی که بعضی از اعضاء در محرومیت بسر برند و یا خدمات آنها کوچک شمرده شود و یا تحقیر گردند، بلکه همان‌طور که

سلول‌های بدن با تمام تفاوتی که دارند، همگی از غذا و هوا و سایر نیازمندی‌ها به مقدار لازم بهره می‌گیرند و در حقیقت نقصی در هیچ‌یک وجود ندارد، در سازمان وجودی انسان نیز تفاوت‌هایی وجود دارد که هر یک برطرف‌کننده‌ی کاستی‌های دیگری است.

۸. استفاده‌ی مثبت از چالش‌ها^۱

سازمان‌ها و افراد دارای سرمایه‌ی معنوی از داشتن چالش در زندگی و سازمان خود نمی‌هراسند و در حقیقت از هر کدام از آنها موقعیتی جدید برای آینده می‌سازند. سازمان‌هایی که در تفکر ایجاد سرمایه‌ی معنوی هستند، تلاش می‌کنند، چالش‌ها و تهدیدها را به فرصت تبدیل نمایند. آنها به چالش‌ها به چشم فرصت، جهت ایجاد خلاقیت می‌نگرند و این همان درس بزرگی است که باید برای آموزش و حفظ سرمایه‌ی معنوی چه در بُعد فردی و چه در بُعد اجتماعی آموخت. از این شاخصه‌ی سرمایه‌ی معنوی می‌توان دریافت که، انسان در مسیر کمال، همواره مورد امتحان و آزمایش قرار می‌گیرد. در نگاه قرآن و روایات، وجود هر چالشی در زندگی زمینه‌ساز رشد و بالندگی و ورود به مرحله‌ی بالاتر است: ﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يُلْزِمُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (عنکبوت، ۲) یعنی: آیا مردم گمان کردند به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نمی‌شوند؟ نکته‌ی جالب‌توجه در بحث آزمایش و امتحانات الهی و یا به عبارت دیگر چالش‌های زندگی این است که خداوند همه‌ی افراد را در شرایط آزمون‌های مختلف قرار می‌دهد (انسان، ۲، ملک، ۲، احزاب، ۱۱) اما اینکه چه کسی چالش‌ها

1. The Positive Use of Adversity.

را به فرصت تبدیل کند، به عوامل دیگری بستگی دارد، و آنچه مشخص است اینکه، در تمامی این چالش‌ها درس‌های عمیقی برای بالندگی و شناسایی نقاط قوت و ضعف انسان‌ها نهفته است تا با تلاش بیشتر، از آنچه به وجود آمده گذر کنند و در مسیر سازندگی قدم بردارند. در دل هر چالشی دریایی از تربیت و آموزش نهفته است. با توجه به آیات و روایات، امتحانات الهی نقش سازنده‌ای در تربیت انسان از جمله انگیزه و پیش‌رفت، ترفیع درجه‌ی انسان، وسیله‌ای برای تطهیر گناهان و عاملی برای توبه بیان شده است؛ هم‌چنین ظرفیت‌های وجودی انسان‌ها در برخورد با امتحانات الهی متفاوت است و همگان نتیجه‌ی تربیتی یکسانی نمی‌گیرند، بنابراین از سویی رسالت مدیریت آموزشی انتقال نگاه درست به افراد در صورت بروز چالش‌ها، و از سوی دیگر توانمندسازی برای رویارویی با مشکلات و مسائل پیش‌بینی نشده در عرصه‌های مختلف زندگی است. در کنار این نتایج، یکی از مهم‌ترین ثمرات استفاده از چالش در مسیر برخورداری از سرمایه‌ی معنوی، عبرت گرفتن از پیشامدهاست. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ اَعْتَبَرَ اَبْصَرَ وَ مَنْ اَبْصَرَ فَهَمَّ وَ مَنْ فَهَمَّ عِلِمَ» (سید رضی، ۱۳۷۸، ش، حکمت ۲۰۸). یعنی: هر که عبرت گرفت بینا گردید، و آنکه بینا شد، فهمید، و آنکه فهمید دانش ورزید.

اگر انسان عبرت‌پذیر شده و بیاموزد که به حوادث روزگار و آنچه بر دیگران رفته است به دیده عبرت بنگرد، می‌تواند به بصیرتی راهگشا در زندگی دست‌یافته و بهترین زمینه را برای تربیت خود فراهم نماید؛ تنها در این صورت است که اشتباهات دیگران را دوباره تکرار نخواهد کرد و هر تجربه، از هر فردی برایش، دریچه و درسی است که بیاموزد و بیش از پیش شجاعت روبرو شدن با

چالش‌های جدید را داشته باشد.

۹. استقلال رأی^۱

تمام سازمان‌هایی که سرمایه‌ی معنوی دارند، دارای استقلال رأی هستند و این رویداد نوعی جرأت‌مندی است که افراد را قادر می‌سازد، متفاوت از دیگران بوده و در مقابل نظرات و دیدگاه‌های بقیه بایستند و به عبارتی بر خلاف جریان آب حرکت کنند و حتی در صورت نیاز، این شجاعت را دارند که اگر به مصلحت سازمان‌شان باشد، از شهرت و موقعیت خود نیز بگذرند. در این‌گونه سازمان‌ها افراد به جای اینکه از روندهای موجود پیروی کنند و دنباله‌روی آن باشند، خودشان به ابداع روندهای جدید می‌پردازند و به علت باور و اعتقادی که به چشم‌انداز و ارزش‌های خود دارند احساس عزت نفس می‌کنند و این احساس به خاطر این نیست که دیگران چه برداشتی از آنها دارند و هیچ‌گاه قضاوت‌های گوناگون باعث نمی‌شود از مسیر خود جدا شوند. در این‌گونه سازمان‌ها به افراد می‌آموزند، بر روی مواضع و ارزش‌های خود و عمل نمودن به قول و وعده‌های داده‌شده عمل کنند، تا سطح توانایی سازمان در تصمیم‌گیری‌های غیر معمول ایجاد شود و افراد خودشان مسئولیت کارها و بازخوردها را بر عهده گیرند. از جمله وظایف مدیریت آموزشی: نشان دادن راه درست، تشویق افراد به جستجوگری و درونی ساختن ارزشی به نام استقلال است. استقلال در اصل یک مفهوم روان‌شناختی است که قابلیت آموزش و پروراندن دارد و در معنای اولیّه

1. Field Independence.

و کلی می‌تواند به عنوان جنبه‌ای از بهزیستی باشد و از دیدگاه (دسی و ریان^۱، ۲۰۰۱) می‌تواند به عنوان عاملی اثرگذار بر بهزیستی انسان و نه خود بهزیستی باشد. آبراهم ما زلو^۲، استقلال را در سطح چهارم نیازهای انسانی قرار داده است. به گفته‌ی ما زلو، نیازهای انسانی به صورت سطوح مختلف در سازمان‌ها وجود دارد که پایین‌ترین سطح نیازها را در این هرم، نیازهای فیزیولوژیک یا زیستی تشکیل می‌دهند و لازم است این نیازها برآورده شوند، تا انسان بتواند به ارضای نیازهای سطح بالاتر اقدام کند. در نهایت اینکه، استقلال به این معنا است که فرد بتواند بر اساس معیارها و عقاید خویش عمل و زندگی کند، حتی اگر بر خلاف عقاید و رسوم پذیرفته‌شده در جامعه باشد. نتایج تحقیقات نشان می‌دهند، حس استقلال ابتدا توسط خانواده و سپس از طریق محیط آموزشی به افراد آموزش و انتقال داده می‌شود. در نگاه الهی و روایات نیز در بسیاری اوقات باید خلاف جهت زمانه شنا کرد و انسان در مسیر دینداری و حرکت در راه درست، بی‌تردید مورد سرزنش‌های بسیاری قرار می‌گیرد، اما در صورتی که استقلال‌رأی برای او به صورت یک ارزش نهادینه شده باشد، می‌تواند در هر موقعیتی نظر خود را در نهایت عزت نفس بیان کند و از نتیجه نهراسد. جرأت نه گفتن، در مواقع ضروری و لزوم حق‌گویی در تمام زندگی از جمله پیامدهای معنوی استقلال‌رأی در قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنَّ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أُولَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ نَعَرُّوا فَإِنَّ

1. Deci & Ryan.

2. Abraham Maslow.

اللَّهِ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء، ۱۳۵) یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، (در همه‌ی امورتان)، به کمال و دوام قیام‌کننده به عدل و گواهی دهنده‌ی برای خدا باشید، هر چند به زیان خودتان یا پدر و مادر یا نزدیکانتان باشد، اگر توانگر یا فقیر باشد، پس پیروی از هوای نفس نکنید تا از حق عدول نمایید. و اگر زبان به سوی باطل پیچید یا (از گواهی) روی برتابید، همانا خداوند همواره به آنچه عمل می‌کنید، آگاه است.

بنابراین انسان باید چنان در برابر حقیقت ایستادگی و استقلال‌رأی داشته باشد، که بتواند تحت هر شرایطی حتی به قیمت از دست دادن‌ها، آن را بر زبان جاری سازد. چرا که انسان دارای سرمایه‌ی معنوی از قضاوت بندگان نمی‌ترسد و تنها خدا را شاهد و قاضی اعمال خود می‌داند. در روزگار ما، پژوهشگران علوم انسانی استقلال‌رأی را تحت عنوان نظریه‌ی خودمختاری^۱ مطرح می‌کنند، که در مورد انگیزه و شخصیت انسان بوده و به گرایش‌های رشد ذاتی افراد و نیازهای روانی ذاتی آنها مربوط می‌شود. این نظریه سه نیاز اصلی را مشخص می‌کند که از طریق ارضای این نیازها می‌توان به حالت بهزیستی دست یافت، در شایستگی: نیاز به اینکه احساس کنیم می‌توانیم بر تکالیف دشوار تسلط یابیم، مورد توجه است، در استقلال: آزادی عمل کردن مطابق با تمایلات، نیازها و ارزش‌های خودمان و در ارتباط: نیاز به احساس کردن ارتباط نزدیک با دیگران؛ این سه نیاز با وجود نهادینه بودن در درون هر انسانی، این قابلیت را دارد که با آموزش درست از منبع آموزه‌های وحیانی، سبب‌ساز رشد و شکوفایی شخصیت‌های

سالم و تأثیرگذار در جامعه باشند و تحقیقات نشان داده‌اند که ارضای این نیازها و تمرکز بر انگیزش درونی با عزت نفس بالا و خودشکوفایی هم‌بستگی مثبت دارد و این همان ارمغانی است که سازمان‌های دارای سرمایه‌ی معنوی برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند (دوان. پی. شولتز و سیدنی الن شولتز، ۱۴۰۰ ش، صص ۴۱۶-۴۱۷). رسالت مدیریت آموزش در آموزش این شاخصه از سرمایه‌ی معنوی به نسل‌های آینده این است که به افراد بیاموزد حرف حق را بگویند و رفتار درست را تحت هر شرایطی اعمال کنند، که اینها ویژگی‌های یک شخصیت سالم به لحاظ روان‌شناختی است و در نهایت قرار نیست همواره سخنان و رفتارهای ما مورد پسند همه‌ی افراد جامعه باشد که ملاک و میزان بر اساس آموزه‌های اعتقادی رضای خدا است که بی‌تردید به سعادت دنیا و آخرت منتهی خواهد شد.

۱۰. فروتنی^۱

سازمان‌هایی که از سرمایه‌ی معنوی غنی برخوردار هستند، احساس فروتنی عمیقی در خود دارند. این‌گونه سازمان‌ها بر پیش‌رفت‌ها و پیروزی‌های گذشته خود تکیه نمی‌کنند و متکبر و حق به جانب نیستند. سرمایه‌ی معنوی به مرور زمان و از انباشت انجام کارهای درست و صحیح به دست می‌آید، بنابراین یک سازمان معنوی به دنبال تعریف و تمجید و یا پاداش نابجا و غیرمنصفانه در برابر انجام وظایف خود نیست. این سازمان‌ها از سویی توانایی پذیرش محدودیت‌ها و ویژگی خودانتقادی در سازمان‌شان را دارند و از سوی دیگر به خاطر عدم

وجود غرور به جهت پیروزی‌ها و موفقیت‌های به دست آمده، توانایی نوآوری و شکوفایی بیشتری را تجربه می‌کنند. آنچه گفته شد از جمله نیازهای اساسی در مدیریت آموزشی به ویژه با نگاه امروز به زندگی است. در روزگار ما بیش از گذشته و بیش از حد، نیاز به مسائل مادی توجه می‌شود و روز به روز توجه به معنویات کم‌رنگ‌تر از گذشته خودنمایی می‌کند و به عبارت بهتر به طور کلی ارزش‌ها تغییر کرده‌اند، در حالی که مدیریت آموزشی متعالی باید به افراد تحت پرورش خود بیاموزد، انسان سالم و دارای بهداشت روان، تا اندازه‌ای از فروتنی و تواضع برخوردار است که اصل و سرچشمه، هر نعمت و موقعیتی را از خداوند می‌داند و مالکیت و رازقیت الهی چنان در وجودش نهادینه شده، که باور دارد بدون اتکای الهی، توانی برای اداره‌ی امور زندگی نخواهد داشت. فروتنی در مقابل تکبر و فخر فروشی است و برای شرح مفهوم آن نمی‌توان این دو را از یک‌دیگر جدا کرد، زیرا ستایش فروتنی، نکوهش تکبر و نکوهش تکبر، ستایش فروتنی را به دنبال دارد و با درک هر کدام می‌توان به واکاوی بیشتر مفهوم مقابل پرداخت. آیات بسیاری در قرآن به موضوع فروتنی اختصاص دارد (مائدة، ۵۴، فرقان، ۶۳ و شعرا، ۲۱۵) که هر کدام از منظری به موضوع تواضع نگریسته‌اند و سبک احترام به دیگر بندگان خدا را با روش الهی ما آموخته‌اند. فروتنی به معنای کوچکی کردن و به دیگران ارج نهادن است، نه آنکه خوارکردن خود و زیر بار ذلت رفتن باشد، و نیز به معنای افتادگی آمده است که آدمی خود را از دیگران بالاتر و برتر نبیند. فروتنی، اقدامی است که انسان، داوطلبانه در برابر دیگران که به دلیل امتیازاتی که در آنان احساس می‌کند، انجام می‌دهد. تکبر، به عنوان نقطه‌ی مقابل فروتنی در بیش از ۴۰ آیه از قرآن نهی شده و خداوند به صراحت

عدم علاقه‌ی خود نسبت به افراد متکبر را در کلام خویش بیان کرده است (نمل، ۲۲، اعراف، ۱۴۶) و نکته‌ی جالب اینکه تحلیل روان‌شناختی تکبر در قرآن این دو عامل است: احساس حقارت و خواری و در حقیقت کسی از این احساس برخوردار است، که سعی می‌کند با تحمیل کردن خود بر دیگران، ناکامی‌ها و محرومیت‌های خود را جبران کند و دیگری احساس بزرگی و برتری جویی، از آنجا که انسان متکبر احساس حقارت و کوچکی می‌کند، می‌کوشد با اقدامات مختلف به دیگران ثابت کند که از آنها بزرگ‌تر و برتر است. شاهان و حکمرانان سرکش و مفسد و فرورفته در ورطه‌ی تکبر و غرور مانند: فرعون و نمرود از این قبیل هستند که در آیات قرآن به زبان داستان‌گونه شرح داده شده‌اند و منبع آموزشی خوبی برای آشنایی و آموزش صفات نیک و بد اخلاقی به شمار می‌روند. از مواردی که انسان گرفتار تکبر می‌شود، وقتی است که نعمتی به او می‌رسد. به هنگام بهره‌مندی از مواهب و نعمت‌ها و غوطه‌ور شدن در دریای بی‌کران تفضلات و مواهب الهی است که صاحب نعمت را فراموش کرده، سر به طغیان و گردنکشی می‌زند و در برابر خداوند تکبر می‌ورزد و به عبارتی دیگر احساس بی‌نیازی می‌کند (علق، ۷-۶). انسانی که در برابر خداوند متواضع است و سراپای وجود خویش را متنعم از تفضلات الهی می‌داند به صاحب نعمت توجه نموده و به جای تکبر و گردن‌فرازی، به شکر و سپاسگزاری نعمت توجه می‌کند، به گونه‌ای که هرگاه نعمتی به وی ارزانی شود با اظهار فروتنی و خضوع، در مقابل خداوند، قدر آن نعمت را پاس می‌دارد. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الناس صنفان: إمَّا أَعْزَلَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ تَطْيِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (سیدرضی، ۱۳۷۸، ش، نامه‌ی ۵۳). یعنی: مردم دو دسته‌اند، یا برادران دینی تو و یا هم‌نوعان تو

هستند.

بنابراین اگر دیدگاه افراد در رابطه با مردمان این‌گونه باشد، دلیلی برای تکبر و فخر فروشی بر دیگری نمی‌ماند و با این‌گونه آموزه‌ها می‌توان به افراد یک جامعه آموخت که به جای تلاش برای اثبات به دیگران، فروتنانه در مسیر وظایف خود گام بردارند که صاحب همه‌ی هستی در عالم خدا است.

۱۱. طرح چراهای بنیادی^۱ و احساس رسالت^۲

این دو مفهوم نوعی خود ارزیابی برای تعیین اهداف جدید و چشم‌اندازهای پر معناتر در آینده است و در حقیقت سبکی از ارزش‌یابی فردی است که بدون اضطراب و به دنبال نتیجه بودن مطرح می‌شود. اصلاً نمی‌شود سبکی از مدیریت و به ویژه مدیریت‌هایی که با انسان و آموزش سر و کار دارند، وجود داشته باشد و چشم‌اندازی را برای اهداف خود متصور نشود و یک سازمان دارای سرمایه‌ی معنوی همواره می‌کوشد، نقاط تعیین شده‌ای برای اهداف خود ترسیم کند و هر چه پویاتر باشد، بیشتر تلاش می‌کند تا برای حفظ ماندگاری خود، به چراهای بنیادین‌اش پاسخ‌های مناسب داده و رسالت‌های خویش را هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی کند. با این نوع نگاه، تمرکز بر اهداف والای سازمان مدنظر است. آن هم سازمانی که قرار است، سرمایه‌ی معنوی را در خود پرورش دهد. این‌گونه سازمان‌ها به خود اجازه نمی‌دهند که جهت رسیدن به هدف‌های مشخص و از پیش تعیین شده احساس نگرانی کنند ولی در عین حال با خودارزیابی به موقع

1. Asking Why.

2. A Sense of Vocation.

بر روی این مسأله متمرکز می‌شوند، که چرا این اهداف را انتخاب کرده‌اند. در طول این مسیر امکان زیر سؤال بردن مقررات و حتی اصول سازمان در جهت بالا بردن عملکرد وجود دارد و معنویت موجود در سازمان انگیزه‌ی محکمی برای آن است که افراد با صداقت بی‌رحمانه به ارزیابی خود و عملکردشان بپردازند. در آموزه‌های وحیانی ما نیز رسیدگی به حساب و ارزیابی فردی پیش از هر گونه حساب‌رسی مورد ستایش قرار گرفته و مدیریت آموزشی موظف است برای نهادینه شدن این ارزش در وجود افراد جامعه به آنها بیاموزد که در نخستین گام پاسخگوی خودشان بوده و نسبت به عملکردی فردی خود احساس مسئولیت کنند؛ پیامبر ﷺ می‌فرماید: «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا وَ زُنُوهَا قَبْلَ أَنْ تُوزَنُوا وَ تَجَهَّزُوا لِلْعَرْضِ الْأَكْبَرِ» (حر عاملی، ۱۳۸۶، ش، ج ۱۶، ص ۹۹). یعنی: خویشان را محاسبه کنید قبل از آنکه به حساب شما برسند و خویش را وزن کنید قبل از آنکه شما را وزن کنند و آماده شوید برای عرصه‌ی بزرگ روز قیامت.

نکته‌ی قابل توجه این‌که اگر به طور مثال یک سازمان معنوی ایده‌آل‌گرا هر چند ماه یک‌بار و یا حتی هر چند سال یک‌بار به ارزیابی خود می‌پردازد، به انسان در جستجوی سرمایه‌ی معنوی توصیه شده که در شبانه‌روز دو مرتبه یعنی هم در روز و هم در شب به سنجش اعمال خود رسیدگی کند، تا درست مانند یک سازمان که به ریشه‌یابی مسائل و مشکلات سازمانی با تمرکز بر روی علت وجودی سازمان در زمان‌های گوناگون می‌پردازد، انسان نیز بتواند خویشان خویش را جستجو کند و با قدم نهادن در مسیر شکوفایی، جبران‌کننده‌ی نقاط قوت و ضعف خویش باشد.

امام صادق علیه السلام، در روایتی به ابن‌جندب می‌فرماید: «يَا بْنَ جُنْدَب! ... حَقِّقْ

عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ يَعْرِفُنَا أَنْ يَعْزِضَ عَمَلَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ عَلَى نَفْسِهِ فَيَكُونَ مُحَاسِبَ نَفْسِهِ فَإِنْ رَأَى حَسَنَةً اسْتَزَادَ مِنْهَا وَإِنْ رَأَى سَيِّئَةً اسْتَغْفَرَ مِنْهَا لئَلَّا يَخْزِيَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (حرانی، ۱۳۶۲ ش، ص ۳۱۱). یعنی: ای پسر جندب ... سزاوار است هر مسلمانی که ما را می‌شناسد، کردارش را در هر شبانه‌روز بر خودش عرضه کند و خود را حساب‌رسی نماید، اگر خوبی دید، بر آن بیافزاید و اگر گناه دید، از آن آمرزش بخواهد تا در روز قیامت رسوا نشود» در این شاخصه از سرمایه‌ی معنوی به این موضوع نیز اشاره شده که انسان در مسیر معنویت باید پیوسته خود را در معرض سؤالات و چالش‌های گوناگون قرار دهد و در ذهن خود، خودش را با عملکرد خویش و نتایج به دست آمده‌ی تاکنون مورد مقایسه قرار دهد. امیرالمومنین علیه السلام در روایتی زیبا، بنیادی‌ترین چراهای بنیادین انسان را این‌گونه بیان می‌کند: «إِذَا أَصْبَحَ ثُمَّ أَمْسَى رَجَعَ إِلَى نَفْسِهِ وَقَالَ يَا نَفْسِي إِنَّ هَذَا يَوْمٌ مَضَى عَلَيْكَ لَا يَعُودُ إِلَيْكَ أَبَدًا وَاللَّهِ يَسْأَلُكَ عَنْهُ بِمَا أَفْنَيْتَهُ فَمَا الَّذِي عَمِلْتَ فِيهِ أَذْكَرْتَ اللَّهَ أَمْ حَمَدْتَهُ أَقْصَيْتَ حَوَائِجَ مُؤْمِنٍ فِيهِ أَنْ نَفْسَتْ عَنْهُ كَرْبَهُ أَوْ حَفِظْتَهُ بِظَهْرِ الْغَيْبِ فِي أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ أَوْ حَفِظْتَهُ بَعْدَ الْمَوْتِ فِي مُخَلَّفِيهِ أَكْفَفْتَ عَنْ غَيْبَةِ أَخٍ مُؤْمِنٍ أَعْنَتِ مُسْلِمًا مِمَّا الَّذِي صَنَعْتَ فِيهِ فَيَذْكُرُ مَا كَانَ مِنْهُ فَإِنْ ذَكَرَ أَنَّهُ جَزَى مِنْهُ خَيْرٌ حَمِدَ اللَّهَ وَكَبَّرَهُ عَلَى تَوْفِيقِهِ وَإِنْ ذَكَرَ مَعْصِيَةً أَوْ تَقْصِيرًا اسْتَغْفَرَ اللَّهَ وَعَزَمَ عَلَى تَزَكُّ مُعَاوَدَتِهِ» (حر عاملی، ۱۳۸۶ ش، ج ۱۶، ص ۹۸). یعنی: زمانی که فرد شب را به صبح رساند، نفس خود را مورد خطاب قرار دهد و بگوید: که ای نفس، این روزی که سپری شد، هرگز به سوی تو باز نخواهد گشت، خداوند از تو خواهد پرسید که آن را در چه راهی صرف کردی، چه کاری در آن انجام دادی، آیا خدا را یاد کردی؟ او را ستایش نمودی؟ نیاز مؤمنی را بر آوردی؟ گرفتاری او

را حل کردی؟ در غیاب او مواظب خانواده و فرزندان او بودی؟ آیا پس از مرگش به بازماندگان او توجه داشتی؟ آیا از غیبت برادر مؤمن خود جلوگیری کردی؟ آیا مسلمانی را یاری دادی؟ چه کارهایی در این روز انجام دادی؟ تمام کارهای آن روز را به یاد آورد، اگر متوجه شد که کار خیر انجام داده است، به خاطر این توفیق خدا را ستایش و به بزرگی او اذعان نماید و اگر متوجه شد که گناهی انجام شده و تقصیری صورت گرفته است، استغفار نماید و تصمیم بگیرد که آن را ترک کند.

این سبک از خودارزیابی بی‌تردید منتهی به احساس رسالت می‌شود و دریافت این مهم که هر انسانی تکلیف و تأثیری در عالم دارد و مهم این است که هدفمند و دارای چشم‌انداز باشد، تا بتواند از عهده‌ی نقش خود خوب بر آید. احساس رسالت در سازمان‌هایی که سرمایه‌ی معنوی بالایی دارند همواره به چشم می‌خورد و این‌گونه سازمان‌ها آماده هستند که سرمایه‌ی خود را با نهادهایی که نیازمند هستند و یا زمانی که جامعه‌ی بشری به کمک نیاز دارد به اشتراک بگذارند. احساس رسالت، هدف نیست بلکه رسالت به ما کمک می‌کند که زندگی ما به سمت هدف و چشم‌انداز مشخصی قدم بردارد. بدین معنا که ما تکلیف و وظایف مهم و اصلی خویش را در زندگی بشناسیم و از نگاه علوم اجتماعی قادر باشیم نقش‌های گوناگون خود را به بهترین شکل ممکن در سطح فردی و اجتماعی ایفا کنیم. انسان‌های دارای رسالت به معنای واقعی هدفمند هستند و یک نقشه‌ی برنامه‌ریزی شده برای زندگی خود دارند که بر روی آن مشخص شده، قرار است از چه نقطه‌ای به کجا برسند؟ این واژه با مجبور بودن آدمی در امور و آن تعریفی که ما از سرنوشت داریم منافات دارد چرا که انسان از دیدگاه قرآن و روایات در امور زندگی دارای قدرت اراده و اختیار است

اما آنچه به عنوان رسالت اساسی انسان با دیدگاه الهی بیان شده این است که هر هدف جزئی در زندگی باید زیر مجموعه‌ی رسالت اصلی انسان یعنی همان عبودیت و تسلیم در برابر خداوند باشد (ذاریات، ۵۶). این همان نقطه‌ای است که انسان از ابتدای مفهوم شناسی در سرمایه‌ی معنوی در جستجوی آن بود که همان خودآگاهی است. چشم‌انداز انسان در این عالم اطاعت از خدا است و تنها از این طریق است که می‌تواند معنا و مفهومی ناب در زندگی بیابد و پیوسته در جستجوی کمال باشد. لذا انسان برای طی مسیر عبودیت باید دنبال قوی‌ترین استعدادهاى خود رفته آنها را در مسیر الهی رشد دهد و از آن مسیر، بندگی خدا را بجوید. هر که این استعدادها را شناخت و نه به خواش نفس، بلکه فقط و فقط برای رضای خدا و طبق دستورات شرع مقدّس، اقدام به شکوفا کردن آنها نمود، شکی نیست که به مقام عبودیت حقیقی خواهد رسید.

آنچه خداوند به آن بها می‌دهد، درست انجام دادن مسئولیت و یقین در اعتقاد و اخلاص در عمل است. لذا رسالت ویژه‌ی هر کسی را میزان وجودی او مشخص می‌کند و هرکس مؤظف است طبق قوانین شرع آن استعدادها را به ظهور برساند؛ و تمام امور مربوط به زندگی، انسان را زمانی رشد خواهند داد که شخص آنها را در صحنه‌ی زندگی و مسیر بندگی خود در برابر خداوند، ابتدا در فکر و سپس عمل جاری سازد و استعدادهای درونی خود را در مسیر الهی شکوفا نماید. بنابراین آموزش خداشناسی به سبک قرآن و روایات ائمه علیهم‌السلام کامل‌ترین مسیر بی‌بازگشت برای دریافت سرمایه‌ی معنوی است تا هر کس خود را ابتدا در برابر آفریدگار و سپس خودش مسئول بداند، تا بتواند اهداف و رسالت‌های خویش را در این عالم به زیباترین شکل ممکن به بروز و ظهور برساند.

۱۲. نتیجه‌گیری

معنویت، این روزها بیش از گذشته در سازمان‌ها مورد واکاوی، ارزش‌یابی و تحلیل قرار می‌گیرند و از سوی دیگر این مفهوم نه فقط در معنای دین، که در قالب معنا بخشی و هدف‌گزینی نیز در کار و فراتر از حقوق و مادیات و در جهت رشد و تعالی فردی و اجتماعی، به ویژه در دو دهه‌ی گذشته بیشتر مورد توجه است. زیباترین و کامل‌ترین مضامین آموزشی در آموزه‌های وحیانی وجود دارند، اما سال‌ها است، در حد منشورهای سازمانی و تشریفات اداری یا شعاری در سیستم آموزشی ما به کار می‌روند، در حالی که هر موضوع آموزشی برای آموختن نیاز به نهادینه‌سازی در طول زمان دارد و این از وظایف مدیریت آموزشی است که از مقاطع تحصیلی پایین‌تر این نهادینه‌سازی را آغاز کند. مدیریت آموزشی موظف است برای نهادینه شدن این ارزش در وجود افراد جامعه به آنها بیاموزد، که در نخستین گام به درک درستی از خود و به عبارت بهتر خودآگاهی برسند و سپس پاسخگوی خودشان بوده و نسبت به عملکردی فردی و اجتماعی خود نیز احساس مسئولیت کنند. نتیجه و ثمره‌ی باورداشت سرمایه‌ی معنوی در سیستم آموزشی این است که انسان دریابد از کجا، برای چه، چگونه و به چه هدفی کار و زندگی می‌کند و چه رسالت و احساس مسئولیتی را در این عالم به دوش می‌کشد. مدیریت آموزشی مبتنی بر سرمایه‌ی معنوی می‌تواند با آموزش درست خودانگیختگی در سیستم خود، سبکی تازه در آموزش را پایه‌ریزی کند تا افراد جامعه یاد بگیرند، نخست در ذهن خود، نگرش خویش را تغییر دهند و سپس رفتار و عملکرد خود را بازسازی کنند. در مدیریت آموزش به سبک قرآنی و روایی، چنان می‌توان ژرفای مسئولیت‌پذیری را به افراد آموخت که در وجودشان

نهادینه شود، چرا که کلام الهی ما را نه فقط در برابر انسان‌ها و اجتماع، که در برابر تک‌تک اعضا و جوارح‌مان نیز مسئول می‌داند. مدیریت آموزشی مبتنی بر شاخصه‌های سرمایه‌ی معنوی، به هر نسلی می‌آموزد که در گام نخست، هر انسانی باید دارای هدف و چشم‌انداز در زندگی خود باشد، اما مهم‌تر آن است که در این مسیر باید با پایبندی به چه ارزش‌هایی به اهداف خود برسد و چگونه به هدف رسیدن، از خود به هدف رسیدن بسیار مهم‌تر است. در یک سازمان رشد یافته با مفهوم سرمایه‌ی معنوی، احترام به تفاوت‌های فردی یک اصل است و قرار نیست افراد به واسطه‌ی وجود این تفاوت‌ها تحقیر و طرد شوند، بلکه باید در جای خود از این تفاوت‌ها بهره‌برد و البته برای رشد دیگر ویژگی‌ها نیز در سایه‌ی آموزش کوشید. در تمام چالش‌های زندگی، درس‌های عمیقی برای بالندگی و شناسایی نقاط قوت و ضعف انسان‌ها نهفته است تا با تلاش بیشتر، از آنچه به وجود آمده گذر کنند و در مسیر سازندگی قدم بردارند. در دل هر چالشی دریایی از تربیت و آموزش نهفته است و افراد آموزش‌دیده با رویکرد اعتقادی، به جای اینکه از روندهای موجود پیروی کنند و دنباله‌روی آن باشند، خودشان به ابداع روندهای جدید می‌پردازند و به علّت باور و اعتقادی که به چشم‌انداز و ارزش‌های خود دارند احساس عزت نفس می‌کنند و این احساس به خاطر این نیست که دیگران چه برداشتی از آنها دارند و هیچ‌گاه قضاوت‌های گوناگون باعث نمی‌شود از مسیر خود جدا شوند. مدیریت آموزشی مبتنی بر سرمایه‌ی معنوی، باید به افراد تحت پرورش خود بیاموزد، انسان سالم و دارای بهداشت روان، تا اندازه‌ای از فروتنی و تواضع برخوردار است که اصل و سرچشمه‌ی هر نعمت و موقعیتی را از خداوند می‌داند و مالکیت و رازقیت الهی چنان در

وجودش نهادینه شده، که باور دارد بدون اتکای الاهی، توانی برای اداره‌ی امور زندگی نخواهد داشت و یک سازمان دارای سرمایه‌ی معنوی همواره می‌کوشد، نقاط تعیین شده‌ای برای اهداف خود ترسیم کند و هر چه پویاتر باشد، بیشتر تلاش می‌کند تا برای حفظ ماندگاری خود، به چراهای بنیادین‌اش پاسخ‌های مناسب داده و رسالت‌های خویش را هدف‌گذاری و برنامه‌ریزی کند، که هر انسانی تکلیفی در این عالم به دوش دارد، که باید آن را بیابد تا هم خود در مسیر رشد گام بردارد و هم دیگران را در مسیر شکوفایی قرار داده و حمایت و راهنمایی کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ایران نژاد پاریزی، مهدی، اصول و مبانی مدیریت (در جهان معاصر)، تهران: نشر مدیران، ۱۳۸۵ ش.
۳. استرنبرگ، رابرت، روان‌شناسی شناختی، ترجمه: کمال خرازی و الهه حجازی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، پژوهشکده‌ی علوم شناختی، ۱۳۸۷ ش.
۴. بنی هاشمی، سید علی، رجایی، زهرا و خنگی، فرشته، «تأثیر سرمایه‌های انسانی، معنوی و روان‌شناختی بر تعالی سازمانی»، مشهد: مجله‌ی مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان، پاییز ۱۴۰۰، ش ۶۱، صص ۸-۳۲.
۵. بدخشانی، فرناز، سرمایه‌ی معنوی و تأثیر آن بر عملکرد سازمان، چاپ اول، تهران: انتشارات مهربان، ۱۳۹۴ ش.
۶. پسندیده، عباس، رضایت از زندگی، چاپ پنجم، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث، ۱۳۸۶ ش.

۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد، **غرر الحکم و درر الکلم**، ترجمه: حسین زاده، محسن غرویان، فصیحی و نوری، قم: نشر پیرامید، ۱۳۹۶ ش.
۸. تورانی، حیدر، ملایی نژاد، اعظم و حسین پور طولازدهی، شهره، «بررسی ویژگی‌های مدیریت مدرسه با رویکرد اسلامی؛ ارائه‌ی ابزار سنجش معتبر و الگوی پیشنهادی»، مجله‌ی نوآوری‌های آموزشی، بهار ۹۹، ش ۹۳، صص ۴۷-۸۸.
۹. حرانی، ابن شعبه، **تحف العقول**، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. حر عاملی، محمد بن الحسن؛ **وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعة**، مؤسسه‌ی آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. حسن‌زاده فروغی، علی، **مدیریت آموزشی در مدارس امروز: نظریه‌ها و مهارت‌ها**، تهران: انتشارات آوای نور، ۱۳۹۸ ش.
۱۲. دوان. پی. شولتز و سیدنی الن شولتز، **نظریه‌های شخصیت**، ترجمه: یحیی سید محمدی، تهران: نشر ویرایش، چاپ چهل و پنجم، ۱۴۰۰.
۱۳. زوهر، دانا و ما شال، ایان، **سرمایه‌ی معنوی**، ترجمه: دانیال محمدیانی، چاپ اول، تهران: مهربان نشر، ۱۳۹۷ ش.
۱۴. سید رضی، محمد بن حسین، **نهج‌البلاغه**، به کوشش: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۳۷۸ ق.
۱۵. شعاری نژاد، علی‌اکبر، **فلسفه‌ی آموزش و پرورش**، چاپ نهم، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۸ ش.
۱۶. شاملو، سعید، **بهداشت روانی**، چاپ بیست و هفتم، تهران: انتشارات رشد، ۱۳۹۴ ش.
۱۷. صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی (۳۱۱-۳۸۱ ق)، **عیون اخبار الرضا علیه‌السلام**،

ترجمه: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: نشر

۱۸. همو، معانی الأخبار، ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.

۱۹. علاقبند، علی، مدیریت آموزشی، چاپ بیست و یکم، ویراست پنجم، تهران: نشر روان، ۱۳۸۸ ش.

۲۰. کالات، جیمز، روان‌شناسی عمومی، ترجمه: یحیی سید محمدی. تهران: نشر روان، ۱۳۸۶ ش.

۲۱. کریمی، یوسف، روان‌شناسی اجتماعی (نظریه‌ها؛ مفاهیم و کاربردها)، تهران: انتشارات ارسباران، ۱۳۹۹ ش.

۲۲. کاظم پوریان، سعید، محمدی، فاطمه و توکلی، عبدالله، «مفهوم معنویت سازمانی در مطالعات سازمان و مدیریت و دیدگاه‌های پیرامون آن»، مجله‌ی چشم‌انداز مدیریت دولتی، تابستان ۱۴۰۰، ش ۴۶، صص ۱۶۲-۱۴۸.

۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، تهران: انتشارات اسوه، ۱۳۹۲ ش.

۲۴. گل‌پرور، محسن، «تحلیلی بر نقش شخصیت پیش‌رو در رابطه‌ی سرمایه‌ی معنوی و بهزیستی معنوی تعالی‌گرا»، پژوهش‌نامه‌ی روان‌شناسی مثبت‌گرا، بهار ۹۷، دوره‌ی ۴، ش ۱، صص ۱۳۹-۱۵۶.

۲۵. لطیفیان، مرتضی، سیف، دیبا، «بررسی تأثیر خودآگاهی بر اختلالات روابط بین فردی دانشجویان»، مجله‌ی علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ۳ (۲۶)، ۱۳۸۶ ش، صص ۱۳۷-۱۵۰.

۲۶. محمدی، اکرم، «تکنولوژی اطلاعات در مدیریت آموزشی»، پژوهش‌نامه‌ی او رمزد، بهار ۹۹، شماره‌ی ۵۰، صص ۶-۲۶.

۲۷. نوه‌ابراهیم، عبدالرحیم، سبحان اللهی، زینب، گنجعلی، اسدالله و عباسیان، حسین، «عجین شدن نقشی؛ مدلی از عجین شدن افراد در سازمان اسلامی با رویکرد قرآنی»، نشریه‌ی علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، سال نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ش ۱۶، صص ۵-۲۰.

۲۸. وایلز، کیمبل، رهبری و مدیریت آموزشی، ترجمه: محمد علی طوسی، مشهد: نشر بازتاب، ۱۴۰۰ ش.

۲۹. هدهدی، بهزاد، عبداللهی، بیژن، آراسته، حمیدرضا و زین آبادی، حسن رضا، «نظریه‌ی اسلامی هوش معنوی: طراحی الگوی هوش معنوی با رویکرد اسلامی به عنوان سرمایه‌ی معنوی مدیران»، نشریه‌ی عرفان اسلامی، پاییز ۱۴۰۰، دوره‌ی ۱۸، ش ۶۹، صص ۷۴-۳۹.

30. Houghton, J. D., Neck, C. P., & Krishnakumar, S. (2016). *The what, why, and how of spirituality in the workplace revisited: A 14-year update and extension*. Journal of Management, Spirituality & Religion, 13(3), 177–205. doi: 10.1080/14766086.2016.1185292.
31. Joelle, M., & Coelho, A. M. (2019). *The impact of spirituality at work on workers' attitudes and individual performance*. The International Journal of Human Resource Management, 30(7), 1111–1135. doi: 10.1080/09585192.2017.1314312.
32. Zohar, D., & Marshall, I. (2004). *Spiritual capital: Wealth we can live by*. London: Bloomsbury.
33. Peeters, J., De Backer, F., Romero Reina, V., Kindekens, A., Buffel, T., & Lombaerts, K. (2014). *The role of teachers' self-regulatory capacities in the implementation of self-regulated learning practices*. Procedia - Social and Behavioral Sciences, 116, 1963–1970. doi: 10.1016/j.sbspro.2014.01.504.

34. Bandura, A. (2001). *Social cognitive theory: An agentic perspective*. Annual Review of Psychology, 52, 1–26. doi: 10.1146/annurev.psych.52.1.1.
35. Mergler, A. G., Spencer, F. H., & Patton, W. A. (2007). *Development of a measure of personal responsibility for adolescents*. Queensland University of Technology ePrints.
36. Menzies, R. G., Harris, L. M., Cumming, S. R., & Einstein, D. A. (2000). *The relationship between inflated personal responsibility and exaggerated danger expectancies in obsessive-compulsive concerns*. Behaviour Research and Therapy, 38(10), 1029–1037. doi: 10.1016/S0005-7967(99)00149-7.
37. Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2001). *On happiness and human potentials: A review of research on hedonic and eudaimonic well-being*. Annual Review of Psychology, 52, 141–166. doi: 10.1146/annurev.psych.52.1.141

پیامدهای قرآن بسندگی و نقد احادیث شیعه توسط برقی

دکتر مجید نبوی

دانش‌آموخته‌ی دکتری علوم
قرآن و حدیث دانشگاه اراک و
مدرس مدعو همان‌جا
Majidnabavi1366@gmail.
com

چکیده: سیدابوالفضل برقی (۱۲۸۷-۱۳۷۲) یکی از روحانیون و قرآنیون معاصر است، او از اعتقادات شیعی دست برداشته و به اعتقادات اهل تسنن و وهابیت گرایش پیدا کرده است؛ وی قرآن را برای هدایت کافی می‌داند و به نقد احادیث شیعه می‌پردازد؛ مقاله‌ی پیش‌رو به بررسی پیامدهای قرآن بسندگی و نقد حدیث شیعه توسط برقی می‌پردازد؛ به عبارت دیگر در این مقاله، نتایج و اثرات تفکرات برقی و همفکرانش بررسی می‌شود. روش جمع‌آوری مطالب در این مقاله به صورت کتاب‌خانه‌ای بوده و روش تحقیق توصیفی تحلیلی می‌باشد. پس از بررسی‌ها مشخص شد که نتایج و پیامدهای قرآن بسندگی و نقد احادیث شیعه ارائه‌ی نظرات غلط و اشتباه در حوزه‌ی مسائل کلامی (شرک خواندن برخی اعمال شیعیان، انکار اهل بیت علیهم‌السلام، انکار عصمت انبیاء و اهل بیت علیهم‌السلام) و فقهی (از جمله وضو، متعه، خمس، تقیه، تقلید) است هم‌چنین از دیگر پیامدهای آن می‌توان به جامعیت نداشتن نظرات و گمراه شدن اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: قرآن بسندگی، برقی، نفی سنت، گمراهی.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۷

پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۵

۱. مقدمه

برقعی یکی از قرآنیون معاصر است که در نقد افکار و احادیث شیعه آثار مختلفی نگاشته است؛ او قرآن را برای هدایت کافی می‌داند و احادیث را مملو از خرافات دانسته و به نقد احادیث و اعتقادات شیعه می‌پردازد. برخی از کتاب‌های برقعی عبارتند از: «عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول» که در آن در هزار صفحه به نقد الکافی می‌پردازد، کتاب «تابشی از قرآن» که در آن به تفسیر قرآن در ۴ مجلد می‌پردازد؛ کتاب «خرافات وفور در زیارات قبور» که در آن مسأله‌ی زیارت و زیارت‌نامه‌ها را نقد می‌کند و آن را خرافه معرفی می‌کند. او کتاب دیگری با عنوان «بررسی علمی در احادیث مهدی علیه السلام» می‌نویسد و در آن احادیث امام مهدی علیه السلام و وجود ایشان را نقد می‌کند. به طور کلی باید گفت که بیشتر آثار برقعی در نقد شیعه و احادیث شیعه است. مسأله‌ی اصلی این نگارش عبارت است از اینکه قرآن بسندگی و نفی عقاید و احادیث شیعی چه پیامدهایی و نتایجی دارد. لازم به ذکر است که تاکنون کسی در این باره نگارشی به چاپ نرسانده است و تنها مقالاتی در نقد افکار و عقاید برقعی از همین نویسنده به چاپ رسیده است. هم‌چنین هدف این نوشتار پاسخ به برقعی نیست؛ هدف تنها و تنها بررسی نتایج و پیامدهای قرآن بسندگی و نقد احادیث شیعه توسط برقعی است و در نگارش‌های دیگر به اشکالات برقعی (توسط نگارنده همین

مقاله) پاسخ مبسوط ارائه شده است؛ بنابراین در ادامه به بررسی پیامدهای قرآن بسندگی توسط برقی پرداخته می‌شود.

۲. ارائه‌ی نظرات اشتباه یا غیر دقیق در مسائل کلامی

یکی از نتایج قرآن بسندگی و نفی احادیث، ارائه‌ی نظرات اشتباه و غیر دقیق در مسائل کلامی است؛ برقی به سبب اعتقاد به قرآن بسندگی، نظرات اشتباهی در حوزه‌ی توحید و شرک، در حوزه‌ی امامت و در حوزه‌ی انبیاء ارائه داده است که در ادامه به نظرات او پرداخته می‌شود:

۲-۱. توحید

برقی به دلیل قرآن بسندگی در حوزه‌ی توحید نظرات اشتباه و غلطی ارائه کرده است؛ برای مثال او هر خواندنی (خواندن و توسل به انبیاء و اهل بیت علیهم‌السلام) را شرک می‌داند؛ هم‌چنین مسائل مختلف شیعیان (مانند: توسل، شفاعت و غیره) را شرک معرفی می‌کند؛ در ادامه نظرات او پیرامون توحید بررسی می‌شود:

برقی، خواندن انبیاء یا اهل بیت علیهم‌السلام را برای توسل شرک دانسته و می‌نویسد: از جمله مغالطات آخوندها آن است که به منظور موجه جلوه دادن دعاء و خواندن انبیاء و ائمه و اولیاء می‌گویند با اینکه در قرآن، دعا و خواندن عبادت شمرده شده (الجن، ۱۸) ولی هر دعایی عبادت نیست و الا لازم می‌آید که بگوییم انبیاء نیز غیر خدا را عبادت می‌کردند! مثلاً بگوییم: نوح علیه‌السلام، قوم خویش و یا رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اصحاب خود را عبادت می‌کردند! زیرا قرآن از قول حضرت نوح علیه‌السلام فرموده است: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَ نَهَارًا فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَاءِي إِلَّا فِرَارًا وَإِنِّي كَلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِيَتَغَفَّرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصْصِعَهُمْ فِي ءَاذَانِهِمْ﴾ (نوح،

۵- ۷) و یا قرآن فرموده: ﴿وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ﴾ (آل عمران، ۱۵۳) آیا می‌توان گفت که نوح علیه السلام قومش را عبادت می‌کرده است؟ بنابراین دعا، همیشه عبادت نیست بلکه دعا باید با قید «اعتقاد به خدایی و ألوهیت و استقلال» مدْعُو همراه باشد تا عبادت شمرده شود.

در حالی‌که تفاوت دعا و خواندن عرفی یعنی خواندن مقید و محدود با دعا و خواندن عبادی یعنی خواندن نامقید، أَظْهَرَ مِنَ الشَّمْسِ است و هر طفلی به خوبی تفاوت آنها را در می‌یابد. با این حال، ما بارها تأکید کردیم که بحث ما درباره‌ی نحوه‌ی دعا و خواندن است. بحث ما درباره‌ی خواندنی است که خواه ناخواه مستلزم فرض صفات نامحدود و نامقید برای مدْعُو بوده و پرواضح است که خواندن مقید و عرفی از بحث ما خارج است و آیاتی که بدان متشبث می‌شوند (از قبیل دو آیه‌ی فوق و نظایر آنها) بی‌شبهه و به وضوح تمام از مصادیق خواندن عرفی و خواندن مقید است که ربطی به بحث ما ندارد. ما می‌گوییم خواندن نامقید و نامحدود فی نفسه عبادت است و قرآن صرف این کار را بدون قیدی اضافی، عبادت شمرده و در نتیجه چنین خواندنی برای غیر خدا جایز نیست و نمی‌توان مِنْ عِنْدِی برای «عبادت» بودن آن، قید دیگری به آن افزود! خرافاتیون (منظور او شیعیان است) برای شرک و توحید از جانب خود مغالطه‌ای بافته‌اند که در سطور آینده به آن می‌پردازیم (برقی، بی‌تا، تضاد مفتاح الجنان با قرآن، ص ۱۲۱) برقی در ادامه این مطلب، مباحثی را مطرح می‌کند و به شرک توسل کنندگان و شیعیان حکم می‌کند.

نمونه‌های اینکه برقی در مسائل توحیدی شیعه را متهم به شرک می‌کند بسیار زیاد است که به دلیل اختصار، از ذکر آنها صرف نظر می‌شود.

بنابراین برقی به دلیل اینکه تنها قرآن را ملاک دانسته و احادیث را مردود می‌داند در حوزه‌ی توحید نظرات اشتباه و غلطی ارائه می‌دهد که اگر از روایات استفاده می‌نمود دچار چنین نظرات اشتباهی نمی‌شد.

۲-۲. امامت و اهل بیت علیهم‌السلام

وی در آثار خود به انکار حجت الهی بودن امام می‌پردازد و بر اساس قرآن می‌گوید بعد از انبیا هیچ حجتی وجود ندارد (برقی، بی‌تا، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ص ۵۲ و ۳۷۷) هم‌چنین معتقد است که اصل امامت در قرآن نیامده در نتیجه او به همین خاطر، منکر امامت است (همان، ص ۳۹۱ تا ۳۹۲). برقی، امام را به معنای یک فرد عادی که دارای تقوای زیاد است می‌داند، او امام را از جانب خدا و منصوب من عندالله نمی‌داند (همان، ص ۷۶۰ تا ۷۶۲) وی، حضرت مهدی علیه‌السلام را موهوم می‌داند و به انکار وجود او می‌پردازد (برقی، بررسی علمی در احادیث مهدی علیه‌السلام، بی‌تا، ۱۹۰) او به طور کلی با امامت شیعه مخالف است.

در همین راستا می‌نویسد: چرا مذهب سازان، ائمه‌ی بزرگوار را که خود را تابع دین می‌دانستند، اصل دین شمرده و عدم ایمان به امام را ضلالت می‌دانند، در حالی که أبو الأئمه حضرت علی علیه‌السلام در دعای خویش عرض می‌کرد: «اللهم إني أُشهدُكَ، و كفى بك شهيداً، أني أشهد أنك أنت ربّي، وأن رسولك محمدًا صلی الله علیه و آله نبیّی، وأن الدّین الذی شرعت له دینی، وأن الكتاب الذی أنزل إلیه إمامی» یعنی: پروردگارا تو را گواه می‌گیرم و کافی است که خودت گواه باشی که من شهادت می‌دهم که همانا تو پروردگارم و فرستاده‌ات محمد صلی الله علیه و آله پیامبرم و دینی

که باری او تشریع فرموده‌ای دینم و کتابی که بر او نازل گردیده امام و پیشوای من است.

برقی برای این سخن خود این آدرس را می‌دهد (الصحیفه العلویه، دعای ۶۳) و خود را نه اصل دین و نه فرع دین می‌دانست و اصلاً به اصل امامت اشاره نفرموده است (برقی، بی‌تا، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ص ۲).

برقی حجت‌های الهی بر بندگان را تنها قرآن و عقل می‌داند و بر اساس این آیه‌ی قرآن «رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (النساء، ۱۶۵) معتقد است که تنها انبیاء بر بشر حجت الهی هستند و بعد از آنان کسی بر مردم حجت نمی‌باشد سپس به به این روایت از امیرالمومنین علیه السلام اشاره می‌کند: «تمت بنبينا محمد صلی الله علیه و آله حجت» (سیدرضی، خطبه‌ی ۹۱) و می‌گوید: با پیامبرمان محمد صلی الله علیه و آله حجت الهی به تمامیت رسید سپس به این روایت امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند: «حجة الله على العباد النبي والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل (برقی برای این مطلب این آدرس را می‌دهد: الاصول من الكافي، ج ۱، ص ۲۵، حدیث ۲۲) حجت خداوند بر بندگان پیامبر صلی الله علیه و آله است و حجت میان بندگان و پروردگار عقل است» و می‌گوید: «پس بنا به نقل کلینی امام صادق - علیه آلاف التحية و الثناء - نیز همین دو چیز را حجت شمرده است. از این رو دلیلی متقن نداریم که، شخصی یا اشخاصی غیر از انبیاء بر بندگان خدا حجت باشند!» وی بعد این سخنان نتیجه می‌گیرد که کتاب الکافی و نظایر آن از کتب حدیثی حجت نیست (برقی، بی‌تا، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ص ۵۲ و ۵۳).

برقی در ذیل آیه ی ۵۵ سوره ی مائده ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ که به آیه ی ولایت مشهور است، می نویسد:

کلمه ی «ولی» را بعضی به معنای ولایت و سلطنت گرفته اند و بعضی دیگر به معنای والیت و محبت گرفته اند و هر کدام از قائلین روایاتی برای تأیید قول خود آورده اند، ولی ما نباید تناسب آیات را نادیده بگیریم و آیات الهی را غیر مربوط به یک دیگر فرض کنیم و قرآن را از فصاحت دور کنیم، پس می گوییم: آیات قبل از این آیه راجع به نهی از دوستی با کفار یهود و نصاری است و هم چنین آیات پس از این آیه راجع به نهی دوستی با منافقین و کفار است و این آیه در وسط می فرماید دوست شما و خیرخواه و یار شما خدا و رسول و مؤمنین می باشند. بنابراین ربطی به سلطنت و زمامداری ندارد. حال اگر به معنی سلطنت بگیریم به مناسبت آیات قبل می توان زمامداری ابوبکر را اثبات کرد چنان که عده ای برای تناسب آیات و برای روایاتی که نقل کرده اند همین کار را کرده اند. ولی چنان که عرض شد ولایت در این آیه و آیات قبل و بعد به معنی محبت و نصرت است (برقی، بی تا، تابشی از قرآن، ج ۲، ص ۴۳).

از این سخنان برقی کاملاً مشخص می شود که قرآن بسندگی و نفی احادیث شیعی، سبب ارائه ی نظرات اشتباه و غلط در حوزه ی امامت می شود. او به طور کامل امامت از جانب خداوند را منکر است و مهم ترین دلیل آن، انکار احادیث در این زمینه است.

هم چنین در ذیل آیه ی مربوط به اهل بیت یعنی ۳۳ احزاب می نویسد: ﴿وَ

قَرْنَ فِي بُيُوتِكِنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ یعنی: و در خانه‌های خود برقرار باشید و جلوه‌گری جاهلیت پیشین را پیش بگیرید و نماز را بپا دارید و زکات را بدهید و خدا و رسول او را اطاعت کنید همانا خدا می‌خواهد ناپاکی را از شما اهل این خانه ببرد و شما را کاملاً پاکیزه گرداند.

بدان که مخاطب در این آیات جمع مؤنث است مگر در جمله‌ی ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ که مذكر آمده برای تغلیب، یعنی خدای تعالی برای اینکه رسول خدا ﷺ را نیز مخاطب قرار دهد و او را نیز مکلف گرداند به دفع رجس، لذا او را غلبه داده و به او و زنانش خطاب جمع مذكر نموده است، چنان‌که اگر کسی بر مجلسی که یک مرد و چند زن در آن باشد بخواهد سلام کند طبق عرف عرب؛ سلام علیکم می‌گوید، و مؤید مطلب آیه‌ی فوق در آیه‌ی ۷۳ سوره‌ی هود نیز آمده است که خدا خطاب به ساره عیال ابراهیم فرموده: ﴿قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾. میان اهل‌تسنن و تشیع اختلافی حاصل شده که آیه‌ی ۳۳ راجع به کیست؟ آیا مخاطب در این آیه رسول خدا ﷺ با زوجاتش می‌باشد و یا رسول خدا ﷺ با دختر و داماد و فرزندان دامادش یعنی؛ علی و فاطمه و حسنین علیهم‌السلام می‌باشد؟ به نظر ما این اختلاف از تعصبات محض ایجاد شده و باید گفت: این آیه راجع به تمام زوجات و کسانی است که خانواده‌ی رسول خدا ﷺ را تشکیل می‌دادند و پاکی ایشان مطلوب بوده و آبروی رسول خدا ﷺ می‌باشد، چه داماد و فرزندان باشد و چه زنانش که اصل خطاب به ایشان است زیرا آلودگی هر یک از ایشان

برای رسول خدا ﷺ و نسبت به او زینده نیست و پاکیزگی هر یک از ایشان برای نسبت به رسول خدا ﷺ مطلوب و مرغوب است، اضافه بر تکلیفی که هر یک برای خود دارند (برقی، بی تا، تابشی از قرآن، ج ۳، ص ۶۷۵) همان طور که مشخص است برقی دایره‌ی اهل بیت (علیهم السلام) را وسیع کرده و زنان پیامبر ﷺ را نیز مصداق آیه دانسته است در حالی که بر اساس روایات، زنان پیامبر ﷺ مصداق اهل بیت (علیهم السلام) نمی باشند.

علاوه بر این برقی در ذیل آیه‌ی ۶۷ المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ معتقد است که این آیه درباره‌ی حضرت علی (علیه السلام) نیست. او برای اینکه آیه را مرتبط با امیرالمومنین (علیه السلام) معرفی نکند؛ دلایل زیادی ذکر می کند که در ادامه دلایل او ذکر می شود:

وی می گوید: اول اینکه برخلاف سیاق آیات است. دوم اینکه اگر بگوییم آیاتی راجع به فضل آن حضرت (علیه السلام) بوده که باید (پیامبر) برساند و نرسانیده آن آیات کدام است، آیه‌ای که به خصوص راجع به آن حضرت (علیه السلام) باشد که پس از این خطاب باید برساند کدام آیه است؟ چنین آیه‌ای که نازل شده باشد که برساند و او نرسانیده بود قبلاً و بعداً رسانده ما نداریم. سوم همین آیه‌ی ۶۷ را اگر طبق میل بعضی از مفسرین راجع به آن حضرت بدانیم چند عدد تالی باطل دارد که نه خدا راضی است و نه رسول او و نه خود امیرالمؤمنین زیرا باید بگوییم چنان که گفته اند مقصود از کلمه‌ی ناس اصحاب رسول است که رسول خدا ﷺ از ایشان می ترسید، و دیگر اینکه مقصود از قوم کافرین در این آیه اصحاب رسول

است که همه کافر بودند جز سه نفر و گمان نمی‌کنم مسلمان عاقل چنین سخنی بگوید و اسلام و قرآن را از ارزش بیندازد زیرا راویان اسلام همان اصحابند آنان که خدا مکرر در قرآن مدحشان کرده همان اصحابند اگر آنان همه کافر بودند پس اسلام راوی ندارد جز خبر واحد و آن هم اعتباری ندارد و به اضافه تمجیدهای قرآن همه نعوذ بالله دروغ می‌شود، آیاتی که خدا در فضل مهاجرین و انصار نازل کرده تماماً بدون مصداق گردیده و خدا اشتباه نموده پس تمام قرآن بی اعتبار می‌شود. به اضافه بر اینکه رسول خدا ﷺ آن وقت که تنها بود در اوّل بعثت نترسید و آیات خدا را ابلاغ کرد چگونه سال آخر که هفتاد هزار اصحاب دارد و تمام حجاز را مسخر کرده و شرق و غرب آنجا را اسلام فرا گرفته حال می‌ترسد آن هم از اصحاب خودش که همه جان نثار بودند و چه قدر برای فرمان او مسابقه داشتند و فداکاری می‌کردند در این حال آیا خدا فرموده نترس از اصحابت «إِنَّ اللَّهَ يَعْصَمُكَ مِنْ أَصْحَابِكَ الَّذِينَ هُمْ الْقَوْمُ الْكَافِرِينَ»! پس قطعاً این نیست بلکه در آخر عمر رسول خدا ﷺ با دولت‌های بزرگ کفر و یهود و نصاری طرف بوده و هزاران احتمال خطر برای او داشت از ترور کردن و از مسموم نمودن، خدا فرموده آیات راجع به یهود و نصاری را برسان و از این قوم کافرین مترس. به اضافه خدا قوم کافرین را مکرر نموده با الف و لام یعنی همان قوم کافرین که در آیه‌ی بعد و قبل ذکر شده و آیات قبل و بعد صریحاً یهود و نصاری را ذکر کرده و قوم کافرین خوانده. به اضافه خود امیرالمؤمنین (علیه السلام) در احتجاجاتش مقابل اصحاب رسول خدا ﷺ استدلال به این آیه نکرده معلوم می‌شود مسلم این آیه راجع به آن حضرت (علیه السلام) نبوده است، حال یک عده روایاتی که برخلاف ظاهر قرآن شیعه و یا سنی نقل کرده‌اند و قرآن را بی اعتبار کرده‌اند نباید قبول کرد

خصوصاً که حتی در این آیه تحریف قائل شده‌اند گویا ناقلین آنها خواب بوده و یا عداوت با قرآن داشته‌اند (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۲، ص ۵۱).

همان‌طور که مشخص است برقی این آیه را درباره‌ی حضرت علی علیه السلام نمی‌داند در حالی که این مسئله در میان شیعیان مسئله‌ی قطعی است و روایات زیادی دال بر این مسئله وجود دارد و برقی به دلیل قرآن بسندگی و نفی احادیث شیعی دچار ارائه‌ی نظرات اشتباه در حوزه‌ی امامت شده است.

۲-۳. انبیاء علیهم السلام

یکی دیگر از نتایج قرآن بسندگی و نفی روایات، ارائه‌ی نظرات اشتباه درباره‌ی انبیاء است؛ برقی به سبب قرآن بسندگی و نفی روایات، عصمت انبیاء را انکار می‌کند (تا بتواند عصمت اهل بیت علیهم السلام را انکار کند) او درباره‌ی عصمت حضرت آدم علیه السلام می‌نویسد:

اگر کسی بگوید حضرت آدم علیه السلام و حوّا علیهم السلام عصیان کردند و از آن درخت چشیدند و خدا به ایشان فرمود: ﴿فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾، و بعد هم حضرت آدم در توبه‌ی خود اقرار کرد به ظلم خود و گفت: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾، پس آدم معصوم نبود؟ جواب این است که: آری، حضرت آدم علیه السلام طبق این آیات قبل از نبوت معصوم نبوده و اما پس از نبوت چه طور؟ می‌گوییم: چون قرآن ساکت است باید سکوت کرد (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۱، ص ۲۴۶). هرچند برقی در اینجا به صراحت و به طور کلی عصمت را انکار نکرده اما در باره‌ی آیه‌ی ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لِدَنِيكَ﴾ معتقد است که این آیه دلیل بر عدم عصمت انبیاء است (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۴، ص ۱۱۲) به طور کلی می‌توان گفت که برقی

قائل به عصمت انبیا نیست.

هم‌چنین برقی در تفسیر خود در ذیل آیات ۱۲۰ تا ۱۲۲ سوره طه می‌نویسد: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ» (طه، ۱۲۰) «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» (طه، ۱۲۱) «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَ هَدَىٰ» (طه، ۱۲۲) یعنی: پس شیطان به او وسوسه کرد و گفت: ای آدم آیا تو را راهنمایی کنم به درخت جاوید و ملکی که کهنه نشود پس، از آن خوردند پس عورت‌هایشان برای ایشان پیدا شد و شروع کردند که بچسبانند بر خودشان از برگ بهشت و نافرمانی کرد آدم پروردگارش را پس گمراه شد سپس پروردگارش او را برگزید پس توبه‌ی او را پذیرفت و هدایتش کرد.

نکات: از ظاهر این آیات استفاده می‌شود که حضرت آدم علیه السلام با اینکه خدا او را نهی کرد از پیروی شیطان و دشمنی او را اعلام کرد، و به او زندگی راحت عنایت کرد که در بهشت بماند نه تشنه می‌شود و نه گرسنه و نه از سرما آزار می‌بیند و نه از گرما، با همه‌ی اینها حضرت آدم علیه السلام به وعده‌ی راحتی و دوام نعمت شیطان گول خورد و خدعه‌ی او را پذیرفت. در این صورت حمل جمله‌ی «وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» را نمی‌توان بر ترک اولی نمود و برخلاف ظاهر معنی کرد، ولی می‌توان گفت: این عصیان قبل از نبوت بوده چنان‌که جمله‌ی «ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ» دلالت بر همین دارد (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۳، ص ۳۳۸).

علاوه بر این او در تفسیر آیه‌ی «لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ وَ يَتِمَّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا» (الفتح، ۲) می‌نویسد: و گناهی که

خدا آمرزیده و بر رسول خود منت گذاشته همان بی صبری او در قبل از هجرت و جهاد بوده و یا پس از هجرت و امر به جهاد، ولی قبل از فتح به قرینه‌ی اینکه هر جا سخن از فتح و نصرت آمده ذکر مغفرت شده و این قرینه است که گناه آن حضرت بی صبری بوده است (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۴، ص ۲۲۵). همان طور که مشخص است او برای پیامبر ﷺ قائل به گناه بی صبری است.

علاوه بر این برقی در تفسیر تابشی از قرآن ذیل آیه‌ی ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (الزمر، ۱۳). می‌نویسد: جمله‌ی: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ...﴾ دلالت دارد بر امکان عصیان از رسول خدا ﷺ و اینکه رسول خدا ﷺ مأمور است چنین اظهار کند. پس اینکه مردم اولاد او را معصوم می‌شمردند صحیح نیست! چه اینکه ایشان طبق این آیه به طریق اولی معصوم نیستند و ادعای عصمت هم نکرده‌اند، و از طرفی در کلمات و دعاهایشان همیشه خود را خطاکار می‌شمردند تا مردم در حق ایشان غلو نکنند.

بعضی از مردم می‌گویند ائمه علیهم‌السلام که در دعاهای خود اقرار به گناه نموده‌اند فقط برای آموزش دعا به دیگران بوده است، و خودشان معصوم بوده‌اند! جواب آن است که اولاً: این ادعا مدرکی ندارد و صحیح نیست. ثانیاً: مکرر در این دعاها آمده است که خدایا غیر تو را نمی‌خوانم و به غیر تو توسل و توجّه نمی‌کنم و شفיעی جز تو نیست، در نتیجه مطابق ادعای خود شما، مردم باید غیر خدا را نخوانند و توسل و توجّه به جز او به کسی نکنند و این همه شفیع برای خود خیال نکنند (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۴، ص ۷۳).

همان طور که مشخص است برقی ابتدا عصمت را از رسول خدا ﷺ نفی

می‌کند و سپس به نفی عصمت در اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازد.

قرآن بسندگی و نفی احادیث شیعی، سبب ارائه‌ی نظرات اشتباه می‌شود که برقی دچار آن شده است. وجود روایات و استفاده از روایات صحیح برای در امان ماندن از برخی نظرات اشتباه است که اهل بیت علیهم‌السلام با بیان روایت‌های مختلف، جلوی ارائه برخی نظرات اشتباه خصوصاً در مسائل کلامی را گرفته‌اند.

۳. ارائه‌ی نظرات اشتباه یا غیر دقیق در مسائل فقهی و شرعی

بسیاری از آیات قرآن، مسائلی فقهی را به صورت کلی تبیین کرده‌اند که جزئیات آن تنها با روایت قابل فهم است نه تنها آیات فقهی بلکه برخی مباحث هستند که مسائل فقهی آن حتی به صورت کلی هم در قرآن ذکر نشده است و باید روایات، آنها را تبیین کنند بنابراین رجوع به روایات امری مسلم و ضروری است و رها کردن روایات سبب ارائه نظرات اشتباه یا غیر دقیق می‌شود در ادامه به برخی از مسائل فقهی که برقی به سبب استفاده نکردن از روایات دچار ارائه‌ی نظرات غلط شده می‌پردازیم:

۱-۳. وضو

یکی از احکام اسلام، نماز و مقدمه آن وضو گرفتن است. قرآن در آیه‌ی ۶ سوره‌ی مائده به مسئله‌ی وضو و نحوه‌ی انجام آن می‌پردازد. برقی در ذیل این آیه، وضو گرفتن به سبک اهل تسنن را نیز صحیح دانسته و می‌نویسد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ

مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِزِلَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿المائدة، ۶﴾ یعنی: ای مؤمنین چون به نماز برخیزید صورت‌های خود و دست‌ها را تا مرفق‌ها بشویید و سرهای خود را مسح کنید، پاهاتان را تا دو کعب بشویید و اگر جنب بودید پس خود را پاک کنید و اگر بیمار و یا بر سفر بودید و یا یکی از شما از قضای حاجت آمد و یا به زنان نزدیکی نمودید پس آبی نیافتید با خاک پاک تیمم کنید و از آن به صورت‌هایتان و دست‌هایتان بکشید خدا اراده نکرده بر شما سخت گیرد بلکه می‌خواهد شما را پاک کند و نعمتش را بر شما تمام کند باشد که سپاسگزارید.

برقی می‌نویسد: ... و کلمه‌ی «إِلَى الْمَرَافِقِ» دلالت دارد که انتهای ید در وضو مرفق آرنج است و چنان‌که در سنت آمده باید مرفق‌ها نیز شسته شوند و ظاهر آیه آن است که شستن، به مرفق ختم شود چنان‌که در «إِلَى الْكَعْبَيْنِ» نیز ختم نمودن به دو کعب است. ولی سید مرتضی از علمای شیعه در کتاب انتصار و عده‌ای دیگر نوشته‌اند وضو گیرنده، مختار است از مرفق شروع کند و به انگشتان ختم کند و یا بالعکس؛ و ایشان گفته‌اند: کلمه‌ی «إِلَى الْمَرَافِقِ» دلالت بر انتهای مغسول (که مرفق است) دارد نه انتهای غسل؛ و در نظر ایشان شروع از مرفق بهتر و عرفی‌تر است؛ و مقصود از جمله‌ی «يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» اراده‌ی تکوینی که موجب عصمت باشد نیست، بلکه اراده‌ی تشریعی است که قانوناً خود مکلف باید خود را پاک کند (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۲، ص ۱۵).

همان‌طور که مشخص است برقی وضو گرفتن به سبک اهل تسنن را هم

صحیح می‌داند و از مهم‌ترین نتایج قرآن بسندگی، ارائه‌ی نظرات اشتباه در حوزه‌ی مسائل فقهی است که برقی با رها کردن روایات دچار آن شده است.

۳-۲. متعه

متعه به معنای ازدواج موقت یا عقد زناشویی در مدتی معین است. ازدواج موقت یا متعه از اختصاصات مذهب شیعه، و عملی مستحب است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۱، ص ۳۷۱). برقی ازدواج موقت را قبول ندارد و در آثارش به انکار آن می‌پردازد.

برقی در ذیل آیه‌ی مربوط به متعه می‌نویسد: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء، ۲۴) یعنی: و حرام شده، زنان شوهردار مگر آنکه شما مالک آن باشید؛ نوشته‌ی خدا است برای شما مقرر شده و برای شما حلال شده آنچه سوای اینهاست که با دادن اموال خود آنان را برای حفظ عفت نه برای زنا بجوئید، پس آنچه بهره بردید از آن زنان، مزد ایشان را بدهید به طور وجوب، و بر شما باکی نیست در آنچه رضایت طرفین شما باشد پس از مهر واجب، به درستی که خدا دانای حکیم است.

برقی می‌نویسد: و جمله‌ی ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ﴾ را بعضی دلیل برای متعه گرفته‌اند، در حالی که این جمله با توجه به قبل و بعد آن راجع به متعه نیست بلکه مربوط به نکاح دائم است؛ چنانچه در جملات قبل از آن ابتدا زنانی را

شماره کرده که نکاح با آنان حرام است ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ فرموده‌ی ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ و فرموده‌ی ﴿وَأُجُلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ و پس از آن با فاء آن را تفریع نموده است ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ یعنی: چون از آن زنانی که برایتان حلال شده تمتع گرفتید به طور تمام مهرشان را پرداخت نمایید زیرا در سوره‌ی بقره فرموده اگر با ایشان هم‌خوابی نکردید ﴿فَإِصْفَ مَا فَرَضْتُمْ﴾ یعنی: نصف مهر را بپردازید. به هر حال نباید از وسط آیه و بدون توجه به ما قبل و ما بعد، استناد و مطلب آیه را عوض نمود. و بعلاوه اگر کلمه‌ی ﴿استمتعتم﴾ دلیل بر متعه ذکر شود عین همین کلمه در سوره‌ی احقاف آمده که خدا فرموده: ﴿... أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ (الاحقاف، ۲۰).

یعنی: شما در دنیا طیباتتان را صرف و به آنها استمتاع نمودید، پس امروز به عذاب خواری جزاء داده می‌شوید، ولی قائلین به متعه، استمتاع از طیبات در این آیه را دلیلی بر متعه نمی‌آورند، با توجه به اینکه در سوره‌ی نور، آیه‌ی ۲۶ فرموده ﴿وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾ (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۴، ص ۵۰۴). همان‌طور که مشخص است برقی منکر ازدواج موقت است. باید توجه داشت که بیشتر داده‌های مسائل فقهی روایت هستند و بی‌شک قبول نداشتن روایت سبب ارائه‌ی نظرات اشتباه در حوزه‌ی مسائل فقهی می‌شود و اصلاً بدون روایت امکان ارائه‌ی نظرات صحیح در حوزه‌ی فقه نیست.

۳-۳. خمس

یکی از احکام فقهی شیعه، خمس است. خمس عبارت است از ثبوت حقی به مقدار یک پنجم در اموال انسان که خداوند برای خود، رسول خدا ﷺ، امامان معصوم ﷺ، به جای صدقه و زکات، برای مستحقان از بنی هاشم، بر بندگان واجب کرده است. عنوان خمس در قرآن کریم به کار رفته و در فقه بابی مستقل بدان اختصاص یافته که احکام آن به تفصیل در این باب آمده است. اموالی که خمس به آنها تعلّق می‌گیرد هفت چیز است. ۱. غنایم جنگی؛ ۲. معدن؛ ۳. گنج؛ ۴. غوص؛ (جواهری که به طور معمول با غواصی از دریا استحصال می‌شود، مانند: لؤلؤ، مرجان و مروارید)؛ ۵. سود کسب؛ ۶. زمینی که ذمی از مسلمان می‌خرد؛ ۷. مال حلال آمیخته به حرام: (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۹۵).

برقعی منکر خمس است و در جای جای آثارش به انکار خمس می‌پردازد برای مثال کلینی در الکافی بابی با عنوان «باب الفیء و الأنفال و تفسیر الخمس و حدوده و ما یجب فیه» آورده و در آن احادیث مربوط به خمس را ذکر می‌کند. برقعی به انکار احادیث مرتبط با خمس خصوصاً خمس کسب و کار پرداخته و آن را مخالف قرآن و سنت پیامبر ﷺ و روش امیرالمومنین علیاً می‌داند و می‌گوید: برای دکانداران مذهبی دردناک‌ترین موضوع که به هیچ وجه نمی‌پذیرند و با انواع بهانه‌ها از قبول آن شانه خالی می‌کنند در برخی احادیث آمده است که امام علیاً، خمس را بر شیعیان بخشیده و نپرداختنش را بر آنها حلال فرموده است. مثلاً امام صادق علیاً فرموده: پدرم حضرت باقر علیاً شیعیانش را در حلالیت

نپرداختنِ خمس قرار داد تا پاک باشند «جَعَلَ شَيْعَتَهُ فِي حِلٍّ لِيَزْكُوا» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۷۲۹) و فرموده: «فَإِنَّهُ مُحَلَّلٌ لَهُمْ» (همان، ص ۷۳۳).

یعنی نپرداختنِ خمس برای ایشان (= شیعیان) حلال شده است و می‌فرماید: «قَدْ طَيَّبْنَا ذَلِكَ لِشَيْعَتِنَا» (همان، ص ۷۳۵) یعنی: ما آن (= خمس) را برای شیعیان خود حلال ساختیم. بدین ترتیب، فقها نباید از مردم خمس بگیرند اما متأسفانه می‌گیرند.

برقی در ادامه می‌گوید: هم‌چنین نقل شده: عده‌ای از امام صادق (ع) اجازه‌ی ملاقات خواستند تا درباره‌ی خمسِ اموالشان سؤال کنند. امام اجازه داد که دو نفر دو نفر وارد شوند. امام به دو نفرِ اوّل فرمود: «أَنْتَ فِي حِلٍّ مِمَّا كَانَ مِنْ ذَلِكَ وَكُلُّ مَنْ كَانَ فِي مِثْلِ حَالِكَ مِنْ وَرَائِي فَهُوَ فِي حِلٍّ مِنْ ذَلِكَ» (همان، ص ۷۳۱) یعنی: آنچه از اموالشان نزد تو بوده (و خمسش را نپرداخته‌ای) بر تو حلال است و هر که پس از من حالش مانند وضعیت تو باشد بر او حلال است. اما به اشخاص بعدی که حالشان مشابه دو نفرِ اوّل بود، فرمود: «مَا ذَاكَ إِلَيْنَا، مَا لَنَا أَنْ نُحِلَّ وَلَا أَنْ نُحَرِّمَ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۵۴۶) یعنی: این کار به ما (سپرده نشده) و ما چنین حقی نداریم که چیزی را حلال کنیم یا حرام کنیم!

اگر امام حق نداشته چیزی را حلال یا حرام کند چرا برای دو نفرِ نخست خمس را حلال کرد و اگر می‌توانست حلال کند، چرا برای بقیه‌ی افراد نکرد و حتی از تقاضای آنها غضبناک شد؟! آیا ممکن است که امام در یک مسأله دو نوع فتوای متضادّ بدهد؟!

مجلسی رحمته‌الله ناگزیر و طبق معمول، می‌گوید: امام تقیه کرده است! خطای او پر

واضح است زیرا بخشیدنِ خمس، بیشتر با تقیّه تناسب دارد تا نبخشیدنِ آن زیرا سایر مذاهب اسلامی، خمس را یک فرع مستقل از فروع دین نمی‌دانند (فتاؤل). (برقی، بی‌تا، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ص ۲۵۲ و ۲۵۳). همان‌طور که مشخص است برقی مخالف خمس است و آن را با آیات و سیره‌ی پیامبر ﷺ در تضاد می‌داند. این مسئله، نتیجه‌ی قرآن‌بسندگی و نفی احادیث است.

۳-۴. تقیه

تقیه به معنای ابراز عقیده یا انجام دادن کاری بر خلاف نظر و اعتقاد قلبی است. تقیه در اصطلاح شرع، صیانت خویش از صدمه دیگری با ابراز همسویی با او در گفتار یا رفتار مخالف حق است به عبارت دیگر پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن در برابر مخالفان به منظور تحفّظ از زیان دینی و دنیایی است. تقیه در حقیقت از یک سو، سپر دفاعی برای مؤمن جهت مصون ماندن از تعرّض دشمن و تحفّظ از خطرهایی هم‌چون حبس، تبعید، قتل و محرومیت از حقوق قانونی است و از سوی دیگر، عامل حفظ وحدت و مانع پراکندگی مؤمنان است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۵۸۴).

برقی مخالف تقیه خصوصاً تقیه در مسائل شرعی است و احادیث تقیه را احادیث باطل می‌داند. او درباره‌ی تقیه می‌نویسد: در کتاب و سنت، هیچ دلیلی بر اینکه جائز است پیشوای دین تقیه کند و احکام خدا را بر خلاف حقّ و واقع بگوید، تا جان خود و یا رانش را از خطر حفظ نماید، وجود ندارد. آری، تقیه در دین هست، به حکم کتاب و سنت و عقل، ولی در موضوعات، نه در بیان احکام. آیا وظیفه‌ی رسول اکرم ﷺ چیزی جز ابلاغ دین الاهی به

بشر و جدّ اکید و سعی شدید، در این هدف عالی و مقصد متعالی بوده است؟ مگر عترت اطهارش علیهم السلام که به اعلی مدارج کمال رسیدند جز به سبب فعالیت خستگی‌ناپذیر آنان در پیروی از شیوهی رسول صلی الله علیه و آله و اجرای برنامه‌های او در تبلیغ «ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله»، چیز دیگری بوده است؟ مگر اینان در صدر حُفَظ واقعی شریعت قرار ندارند؟ و مگر در رأس پیشتازان، در بذل جان برای پیشبرد حقایق قرآن و در صف مقدّم ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (البقره، ۲۰۷) مستقرّ نیستند؟

برقی در ادامه می‌نویسد: اینکه فقهاء به منظور حمل اخبار بر تقیّه استدلال کرده‌اند به موافقت اخبار با رأی عامّه، کاری بیهوده است (و مشکل‌گشا نیست) زیرا صرف موافقت حدیث با رأی عامّه، دلیل آن نیست که حدیث به منظور تقیّه صادر شده است. چگونه می‌توان چنین ادّعا کرد حال آنکه (قسمت اعظم) احکام دین میان تمامی مسلمین مشترک است و در غالب مسائل، قول شیعه با بیش از یکی و یا لااقل یکی از فقهای عامّه موافق است. اما مسائلی که شیعه در اعتقاد به آنها منفرد است و با هیچ‌یک از علمای عامّه موافق نبوده، از عصر حضور ائمه علیهم السلام تا روزگار ما (در اصول و فروع) چنان خورشید در دل آسمان بر کلّیهی اهل نظر آشکار بوده است.

پس ثابت شد که تقیّه در احکام معنی ندارد و قولی بی‌اساس است. زیرا اگر تقیّه در این موارد جائز می‌بود، در مسائلی که ذکر کردیم و نظایر آن، یعنی مسائلی که همواره مورد توجّه مخالفین بوده، احادیث بسیاری از ائمه علیهم السلام صادر می‌شد و حُکام دائماً در مقام متّهم ساختن آنان به بدعت‌گذاری در دین و مخالفت با جماعت مسلمین، و دستگیرکردن آنان بر می‌آمدند. چنان‌که در

مواردی چنین نیز می‌کردند. با این حال از هیچ‌یک از ائمه کلامی نقل نشده که امام در این مسائل تقیه کرده و ظاهراً غیر از عقیده‌ی خویش گفته باشد (برقی، بی‌تا، عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول، ص ۲۵۴).

همان‌طور که مشخص است برقی مخالف تقیه است و از نتایج قرآن بسندگی نفی احادیث خصوصاً احادیث فقهی است.

۳-۵. تقلید

تقلید به معنای التزام یا عمل به فتوای مجتهد است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۲، ص ۵۸۰) تقلید (که حقیقت آن رجوع جاهل به عالم و متخصص می‌باشد) ضرورتی عقلایی است و در مشروعیت آن شکی نیست (همان). فقه‌های شیعه قائل به تقلید هستند و به صحت آن حکم می‌کنند. اما برقی مخالف تقلید فقهی است او در جای جای آثارش به نفی و انکار تقلید می‌پردازد برای مثال او در تفسیر تابشی از قرآن ذیل آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی ابراهیم می‌نویسد: ﴿وَبَرُّوْا لِلّٰهِ جَمِیْعًا فَقَالَ الضُّعَفٰۗءُ لِلَّذِیْنَ اَسْتَکْبَرُوْا اِنَّا کُنَّا لَکُمْ تَبْعًا فَهَلْ اَنْتُمْ مُّغْنُوْنَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ مِنْ شَیْءٍ قَالُوْا لَوْ هَدٰۤی نَا اللّٰهُ لَهَدٰیْکُمْ سَوَآءٌ عَلٰیْنَا اَجَزِعْنَا اَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِیْصٍ﴾ یعنی: و تماماً از قبور برای امر خدا بیرون آیند. پس آنان که ضعیفند به آنان که بزرگی کردند گویند که ما تابع شما بودیم پس آیا شما چیزی از عذاب خدا را از ما دفع کننده‌اید و از ما کفایت می‌کنید، گویند: اگر خدا ما را هدایت کرده بود ما هم شما را هدایت کرده بودیم مساوی است بر ما چه جزع کنیم و یا صبر نماییم برای ما جای گریزی نیست.

این آیه دلالت بر حرمت تقلید دارد، یعنی هرگاه مرجع، گمراه بود و یا حکمی

بر خلاف ما أنزل الله داد، پیروان و مقلّدين او روز قیامت نمی‌توانند وزر و وبال خود را به گردن مرجع خود بگذارند، و اگر به مرجع بگویند ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُّغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (ابراهیم، ۲۱) یعنی: آیا شما می‌توانید عذاب را از ما کفایت کنید؟ آن بزرگان می‌گویند: برای ما و شما فراری از عذاب نیست.

با بودن چنین آیاتی در قرآن چگونه مسلمین بی‌خبر مانده و هر دسته به دنبال بزرگان خود افتاده و عقاید و اعمال خرافی را که ضد قرآن است پذیرفته‌اند به بهانه‌ی تقلید و یا سکوت مرجع (برقی، بی‌تا، تابشی از قرآن، ج ۳، ص ۱۲۵ و ۱۲۶).

برقی در جای دیگر می‌نویسد: ایشان (شیعیان و مراجع آنها برای اثبات تقلید) به آیاتی از قرآن استدلال کرده‌اند که همان آیات ردّ است بر اهل تقلید. یکی آیه‌ی ﴿فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل، ۴۳) یعنی: اگر نمی‌دانید از اهل قرآن و یا اهل تورات سؤال کنید.

مفهوم آیه این است که سؤال کنید تا بدانید پس این آیه دلیل بر وجوب تعلم است نه تقلید، مگر اینکه تقلید را مجازاً به معنی تعلم بگیریم و چنین مجازی در لغت نیامده است. صاحب کفایة الأصول می‌گوید این آیه ظاهر است در تعلم، نه در تقلید. پس این آیه ردّ است بر قائلین به تقلید. و دیگری آیه‌ی ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ...﴾ (توبه، ۱۲۲) یعنی: پس چرا از هر گروهی از ایشان عده‌ای برای تعلم جهاد و فراگرفتن احکام دین کوچ نمی‌کنند برای اینکه چون برگردند قوم خود را بترسانند.

این آیه صریح است در تفقه و تعلم نه در تقلید و نفرموده قوم ایشان از ایشان تقلید کنند. پس این آیات ردّ است بر اهل تقلید. چگونه به چنین آیات استدلال کرده‌اند بر وجوب تقلید و مدرک دیگری هم ذکر نکرده‌اند؟

پس مسلم می‌شود که دلیلی برای تقلید نیست. حال خدا کند حسد و تکبر را کنار گذارند و به سخن ما گوش دهند و بیدار شوند، و به برکت تعلیم و تعلم کتاب خدا و سنت رسول به توسط احادیث صحیح به حقایق دین آگاه شوند و خرافات دینی را دور بریزند، و از زیان تقلید دوری جویند (برقی، قرآن برای همه، بی‌جا، ۱۳۹۴ ش، ص ۱۶۸).

۴. جامعیت نداشتن نظرات

قرآنیون، قرآن را برای هدایت بشر کافی می‌دانند و از آیاتی چون: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام، ۳۸) ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل، ۸۹) برای بی‌نیازی از سنت استفاده می‌کنند. اما استفاده نکردن از سنت یا استفاده از سنت به مقداری که قرآن بسندگان استفاده می‌کنند (نهائیتاً چند روایت اخلاقی) سبب محدودیت در اطلاعات و در نتیجه پردازش و تحلیل ضعیف و غیرجامع می‌شود.

اخباریون نیز به دلیل حدیث بسندگی، نظرات غیر دقیق و غیر جامعی ارائه می‌دادند و سبب روی‌گردانی دانشمندان از آنها شد. قرآنیون نیز نظرات غیر دقیق و غیرجامعی ارائه می‌دهند که سبب روی‌گردانی دانشمندان از آنها می‌شود. بر اساس حدیث ثقلین قرآن و سنت هر دو برای هدایت انسان‌ها، ضروری است.

هم‌چنین برای فهم دین، و آیات، نه‌تنها آیات و روایات بلکه باید از هر

آنچه که به فهم مخاطب کمک می‌کند استفاده شود. اصولاً جامعیت سخنان و نظرات، سبب ارائه‌ی نظرات دقیق‌تر و توجّه بیشتر مخاطب می‌شود.

برقی در تفسیر خود ذیل هر آیه بعد از ترجمه‌ی یکی دو پاراگراف تفسیر ارائه می‌کند و سپس به تفسیر آیات بعد می‌پردازد او در تابشی از قرآن معمولاً مباحث طولانی مطرح نمی‌کند او معمولاً از روایات استفاده نمی‌کند مگر در مواردی خاص، که همین امر سبب ضعف این تفسیر و عدم جامعیت آن شده است.

برای مثال برقی در ذیل آیه‌ی انبیاء، ۱۰۵ ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ (الأنبياء، ۱۰۵) می‌نویسد: «مقصود از ذکر در جمله‌ی ﴿مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾ تورات است به قرینه و دلیل همین سوره که آیه‌ی فرموده ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَ هَارُونَ الْفُرْقَانَ وَ ضِيَاءً وَ ذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (الأنبياء، ۴۸) و مقصود از جمله‌ی ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ همین دنیا و همین بندگان شایسته می‌باشند که سعی و کوشش دارند و تنبلی و تن‌پروری را از خود دور می‌کنند و می‌توان گفت: زمین بهشت است چنان‌که در سوره‌ی زمر آیه‌ی ۷۴ از قول اهل بهشت می‌فرماید: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقْنَا وَ عَدَّهُ وَ أَوْثَرْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (الزمر، ۷۴) و مقصود از رحمت برای جهانیان این است که خدا خواسته رحمت خود را شامل حال بندگان کند و ایشان را به هدایت برساند و لذا رسول خود را مأمور گردانیده هر کس به این رحمت اقبال کند برای او رحمت است و او مشمول رحمت، و هر کس اعراض کرد این رحمت شامل او نیست» (برقی، سید ابوالفضل، تابشی از قرآن، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۶۸).

در حالی که مفسران زیادی، بر اساس روایات، این آیه را درباره‌ی حضرت مهدی علیه السلام دانسته‌اند؛ برای مثال علامه طباطبایی پس از نقل روایت قمی که حضرت مهدی علیه السلام و یا رانش را مصداق آیه می‌داند؛ می‌نویسد: روایات در باب مهدی علیه السلام و ظهور او و پر کردن زمین را از عدل بعد از پر شدنش از ظلم و جور؛ چه از طرق عامه و چه از طرق خاصه و چه از رسول خدا صلی الله علیه و آله و چه از ائمه‌ی هدی علیهم السلام آن قدر زیاد است که به حد تواتر رسیده، و اگر کسی بخواهد به آنها وقوف یابد، باید به کتاب‌هایی که مظنه‌ی این بحث در آنها می‌رود مراجعه کند، و چنین کتاب‌هایی در بین عامه و خاصه زیاد است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۳۷).

طبرسی نیز روایتی مبنی بر اینکه مراد آیه، یاران مهدی علیه السلام در آخر الزمان هستند را ذکر می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ش، ج ۷، ص ۱۰۶). ابوالفتوح آیه را مربوط به خروج و قیام حضرت مهدی علیه السلام می‌داند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۸۸).

علاوه بر این، مفسران زیاد دیگری آیه را درباره‌ی حضرت مهدی علیه السلام دانسته‌اند (شیبانی، ۱۴۱۳، ق، ج ۳، ص ۳۸۰؛ کاشانی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۱۵؛ نهایندی، ۱۳۸۶، ش، ج ۴، ص ۳۱۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ق، ج ۷، ص ۳۸۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۳۵۷؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ش، ج ۳، ص ۱۵۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۴۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۸۴۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ش، ج ۸، ص ۴۸۰؛ شبر، ۱۴۰۷، ق، ج ۴، ص ۲۲۰؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ش، ج ۸، ص ۴۵۲؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ق، ج ۵، ص ۳۰۲؛ سبزواری، ۱۴۰۶، ق، ج ۴، ص ۵۲۸؛ خسروانی، ۱۳۹۰، ق، ج ۶، ص ۵۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ش، ج ۱۳، ص ۵۲۰؛ صادقی

تهرانی، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۹، ص ۳۸۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۵، ص ۲۷۷؛ طیب، ۱۳۶۹ ش، ج ۹، ص ۲۵۴؛ قرشی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۵۵۷؛ قرائتی، ۱۳۸۸ ش، ج ۵، ص ۵۰۳). بنابراین بی‌توجهی به روایات یا تعصب نسبت به روایات، سبب ارائه‌ی نظرات ضعیف و غیر جامع می‌شود. همان‌گونه که مشخص است برقی اصلاً به ارتباط آیه با حضرت مهدی علیه السلام اشاره نکرده در حالی که مفسران زیادی به این مسئله اشاره کرده‌اند که سبب عدم جامعیت نظرات برقی شده است.

۵. گمراهی و ضلالت

ضلالت به معنای عدول از راه مستقیم و ضد هدایت است؛ خواه عمدی باشد یا سهوی؛ زیاد باشد یا کم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۵۰۹) و هدایت هم به معنای ارشاد و راهنمایی است.

نقد حدیث شیعه که توسط برقی انجام شده است؛ به انکار اهل بیت علیهم السلام می‌انجامد و انکار اهل بیت علیهم السلام نیز موجب گمراهی است. چراکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین تمسک به قرآن و اهل بیت علیهم السلام را مایه‌ی هدایت می‌داند؛ ایشان در حدیث ثقلین می‌فرماید: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ إِنِ اخَذْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ وَأَهْلَ بَيْتِي عِثْرَتِي؛ أَيُّهَا النَّاسُ، اسْمَعُوا وَقَدْ بَلَّغْتُ، إِنَّكُمْ سَتَرِدُونَ عَلَى الْحَوْضِ، فَأَسْأَلُكُمْ عَمَّا فَعَلْتُمْ فِي الثَّقَلَيْنِ، وَالثَّقَلَانِ كِتَابُ اللَّهِ وَأَهْلُ بَيْتِي، فَلَا تَسْبِقُوهُمْ؛ فَتَهْلِكُوا، وَلَا تَعْلَمُوهُمْ؛ فَإِنَّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص ۲۵).

ترجمه: من در میان شما دو چیز باقی می‌گذارم که اگر (دین) را از آنها دریافت کنید، هرگز گمراه نخواهید شد: کتاب خدا و عترتم که اهل بیتم هستند. ای

مردم بشنوید! من به شما رساندم که شما در کنار حوض بر من وارد می‌شوید، پس من از شما درباره‌ی رفتارتان با این دو یادگار ارزشمند سؤال خواهم کرد، یعنی کتاب خدا و اهل بیت. نسبت به آنها سبقت نگیرید که نابود می‌شوید و به آنها چیزی نیاموزید که آنها از شما داناترند.

در این روایت بر اینکه اگر از قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام پیروی کنید، گمراه نخواهید شد. تأکید شده است. این نکته نشان‌دهنده‌ی این است که اولاً در آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام خطایی وجود ندارد. ثانیاً تبعیت از آنها سبب مصون ماندن از گمراهی است. از مفهوم مخالف این روایت این‌گونه برداشت می‌شود که تبعیت نکردن از اهل بیت علیهم‌السلام موجب گمراهی می‌شود؛ بنابراین قرآن بسندگی که برقی داعیه‌ی آن را دارد سبب گمراهی و ضلالت می‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

پس از بررسی‌ها مشخص شد که پیامدها و نتایج قرآن بسندگی توسط برقی چند مورد است اول اینکه ارائه نظرات اشتباه یا غیردقیق در حوزه مسائل کلامی است به عبارت دیگر نتیجه افکار برقی نفی عصمت انبیاء، شرک دانستن دعا و زیارت شیعیان و انکار حقانیت اهل بیت علیهم‌السلام است از دیگر نتایج افکار برقی ارائه نظرات اشتباه در حوزه مسائل فقهی است بسیاری از مسائل فقهی با روایات تشریح و تبیین می‌شود برقی قائل به قرآن بسندگی و نفی احادیث شیعه است در نتیجه در حوزه وضو، متعه، خمس، تقیه و تقلید که روایات آنها را تشریح و تبیین می‌کنند نظرات اشتباهی ارائه داده است. از دیگر نتایج افکار برقی نداشتن جامعیت در نظرات است به هر حال محدود کردن هدایت به قرآن به

معنای کنار گذاشتن اطلاعات حدیثی بسیار زیادی است و در نتیجه نظرات او جامع نخواهد بود. هم چنین بر اساس حدیث ثقلین قرآن و اهل بیت علیهم السلام هر دو سبب هدایت است و انتخاب یکی و رد کردن دیگری عامل گمراهی است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ ق.
۳. اشکوری، محمد بن علی، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، مؤسسة البعثة، قم: قسم الدراسات الإسلامية، ۱۴۱۵ ق.
۵. برقی، سید ابوالفضل، **بررسی علمی در احادیث مهدی علیه السلام**، بی جا، بی تا.
۶. همو، **تابشی از قرآن**، بی جا، بی تا.
۷. همو، **تضاد مفاتیح الجنان با قرآن**، بی جا، بی تا.
۸. همو، **عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول**، بی جا، بی تا.
۹. حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. خسروانی، علی رضا، **تفسیر خسروی**، تهران: کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، بیروت و دمشق: دار القلم، الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ق.

۱۲. سبزواری، محمدالجدید، فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۳. شاه عبد العظیمی، حسین، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. شبر، عبدالله، الجوهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین، کویت: شركة مكتبة الالفین، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. شیبانی، محمد بن حسن، نهج الیابان عن كشف معانی القرآن، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۳ ق.
۱۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة، قم: فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. طیب، عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۲۰. فضل‌الله، محمد حسین، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک، ۱۴۱۹ ق.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران: مكتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۲. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. قرشی، علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت، تهران: مرکز چاپ و نشر، ایران، ۱۳۷۵ ش.

۲۴. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸ ش.
۲۵. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، **منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، بی‌تا.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۷. مدرسی، محمدتقی، **من هدی القرآن**، تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. مغنیه، محمد جواد، **التفسیر الکاشف**، قم: دار الکتاب الإسلامية، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامية، ایران، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. نهاوندی، محمد، **نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن**، قم: موسسة البعثة، مرکز الطباعة و النشر، ۱۳۸۶ ش.
۳۱. هاشمی شاهرودی، محمود، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام**، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مرکز پژوهش‌های فارسی‌الغدير، ۱۴۲۶ ق.

بررسی تطبیقی پدیده‌ی محصولات تراریخته در قرآن و نگرش زیستی

چکیده: قرآن در هر عصری تبیینی جامع از حقایق عالم به جویندگان حقیقت می‌دهد. لذا در سیر بشری با پدیده‌هایی که مواجه می‌شویم، می‌توانیم تبیین قرآنی از آن داشته باشیم. یکی از پدیده‌هایی که با شیوع تکنولوژی بشری با آن مواجه هستیم موضوع «محصولات تراریخته» است. امروزه در سبد غذایی ایرانیان مانند مردم سایر کشورها، محصولات تراریخته‌ی ژنتیکی وجود دارد. مصرف این محصولات که به وسیله‌ی دست‌کاری ژنتیکی در بعضی از ژن‌هایشان تولید شده‌اند، موافقان و مخالفان زیادی در سطح جهانی دارد. این تحقیق به این سؤال پاسخ داده است که دیدگاه قرآن نسبت به مصرف این‌گونه محصولات چگونه است؟ لذا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به کتب تفسیری این نتیجه حاصل شده است که با توجه به اهمیت قرآن به حفظ سلامتی نوع بشر و ممنوعیت نابود کردن «حرث» و «نسل» در اسلام، مسؤولین نسبت به واردات، مصرف و تولید این محصولات باید دیدگاه محطاطانه‌تری در پیش گیرند، تا جلوی ضررهای احتمالی آن گرفته شود.

کلیدواژه‌ها: بیوتکنولوژی، تراریخته، ژن، کروموزوم، نگرش قرآنی، حرث، نسل.

دکتر مجید فروزان مهر

دانش‌آموخته دکتری علوم و معارف نهج‌البلاغه پیام نور تهران،

foroozanmehr@chmail.ir

فاطمه مرتضی‌پور

(نویسنده‌ی مسئول)

دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه

علمیه خواهران الزهراء (ع)

ساری،

mortezapour.f@chmail.ir

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱۵

۱. مقدمه

«محصول» در لغت به معنای «حاصل شده» و «به دست آمده» است. در فرایند تراریختگی ژن یا ژن‌هایی از یک موجود به موجود دیگر منتقل می‌شود، همراه این انتقال ژنی، خصوصیتی نیز از موجود مبدأ به موجود گیرنده منتقل می‌شود، محصولات تراریخته به موجودات زنده تراریخته یا ترکیبات غذایی، دارویی یا علوفه‌ای اطلاق می‌شود که در تولید آنها از موجودات تراریخته استفاده شده است. در دهه‌های اخیر در عرصه‌ی بین‌المللی به بهانه‌ی افزایش جمعیت و کمبود غذا برای ساکنان نقاطی از زمین و با اشاره به گرسنگی مشهود مردم بعضی از کشورهای آفریقایی، بحث مطالعات و تولید محصولات تراریخته کشاورزی مطرح شده است. نکته‌ی قابل‌توجه این است که بعضی از کشورهایی که جزو تولیدکنندگان و صادرکنندگان این محصولات هستند، مصرف این محصولات را در داخل کشورهای خودشان ممنوع کرده‌اند و یا سیاست برچسب‌گذاری و اطلاع‌رسانی به مصرف‌کنندگان را در پیش گرفته‌اند، ایران نیز جزو مصرف‌کنندگان این‌گونه محصولات است. مسأله‌ی قابل‌تأمل و تردید برانگیز آن است که آیا واقعاً چالشی با عنوان کمبود غذا در جهان وجود دارد که به تبع آن برای تولید غذایی بیشتر، مطالعات و تولید محصولات تراریخته ضرورت پیدا کند؟ روند پیری و کاهش جمعیت در برخی کشورها از یک سو و

اهداف سودجویانه‌ی اقتصادی شرکت‌های تجاری، در تقابل با آموزه‌های دینی ما قرار می‌گیرد. اسلام دین کامل و همه‌جانبه است، و قابلیت انطباق با مقتضیات زمان را دارد. شک و تردیدهای بسیاری در مورد مصرف محصولات تراریخته و اهداف پشت پرده تولید این محصولات وجود دارد. این تحقیق در صدد واکاوی محصولات تراریخته با نگرش قرآن است.

در موضوع مورد بحث، مقالات علمی زیادی به چاپ رسیده است که به ابعاد حقوقی، زیست‌شناسی، فقهی، بیوتکنولوژی و سیاسی به مسأله پرداخته شده است؛ از جمله در مقاله‌ای تحت عنوان «مبانی فقهی مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته» نوشته‌ی ابوالقاسم علی‌دوست بیان شده است که هر گونه تغییر در خلقت به ضرورت شریعت و فقه حرام نیست و معیار تشخیص تغییر حرام، تغییر عرضی ناهم‌سو با هدف خلقت است. هم‌چنین مقاله‌ای که توسط محمد عباسی و نجمه رزمخواه تحت عنوان «محصولات غذایی تراریخته چالش‌های پیش‌رو از منظر اخلاق زیستی و حق بر غذا» به بخشی از مضرات تغذیه با مواد غذایی تراریخته از جمله ایجاد واکنش‌های حساسیت‌زا، ایجاد مشکل در فرآیند تولید مثل و ناباروری و رشد نوزادان و شیوع انواع سرطان اشاره شده است. هم‌چنین نجف الهیاری فرد در مقاله‌ای با عنوان «بررسی دیدگاه‌های اسلامی شیعه درباره‌ی مصرف محصولات تراریخته» به این نتیجه رسیده است که از منظر مراجع شیعه استفاده از محصولات تراریخته بلامانع است، البته مشروط به عدم ضرر و بر چسب‌گذاری محصولات و آگاهی و اطلاع‌رسانی به مصرف‌کنندگان و اینکه محصولات تراریخته همان اثرات محصولات طبیعی را داشته باشند.

دولت‌هایی که در ایران بر سر کار می‌آیند، نگرش‌های مختلف و گاهی متضاد در مورد یک مسأله‌ی واحد دارند. محصولات تراریخته یکی از مسائلی است که رویکرد دولت‌ها به آن کاملاً متفاوت بوده، به گونه‌ای که تجربه نشان داده است، که یک دولت نگاه کاملاً انتقادی به موضوع داشته و دولت دیگری که بر سر کار می‌آید، از تحقیقات، تولید، مصرف و واردات این‌گونه محصولات به عنوان نشانه‌ای برای توسعه‌ی کشور و حل مشکلات آن یاد می‌کند. در این میان این مردم کشورند که بازپچه‌ی اهداف سیاستمداران قرار می‌گیرند. طبق برخی تحقیقات انجام‌شده در سطح جهانی، بعضی از اثرات احتمالی مصرف محصولات تراریخته شامل شیوع انواع سرطان‌ها، ناباروری، سقط جنین، آلودگی محیط زیست است. لذا به حکم عقل باید به صورت کاملاً علمی به مسأله پرداخته شود. مطالعات انجام‌شده در مورد این موضوع بیشتر جنبه‌ی زیستی و فقهی داشته است. لذا در این تحقیق سعی شده با نگاه تفسیری و با تأکید بر آیات قرآن به موضوع پرداخته شود.

۲. مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن ادبیات تحقیق ابتدا به توضیح برخی از مفاهیم استفاده‌شده در این مقاله می‌پردازیم که به شرح زیر است: فن‌آوری زیستی (بیوتکنولوژی)، فن‌آوری زیستی (بیوتکنولوژی)، ژن، موجودات زنده تراریخته و محصولات تراریخته.

۲-۱. فن‌آوری زیستی (بیوتکنولوژی)

کلمه‌ای مرکب و متشکل از دو قسمت: «بیو» به معنای «مربوط به موجود

زنده و زندگی انسان» برگرفته از واژه‌ی یونانی Bios به معنای «حیات و شیوه‌ی زندگی» و دیگری «تکنولوژی» به معنای فن و هنر بشر در استفاده از علم است. در اصطلاح تخصصی، فن‌آوری زیستی عبارت از مجموعه‌ای از فنون و روش‌ها است که در آنها از سازواره‌های زنده یا قسمتی از آنها برای تولید فرآورده‌های مشخص مثل دارو، تغییر، اصلاح و بهبود صفات گیاهی، حیوانی و یا انسانی استفاده می‌شود (عباسی، ۱۳۹۳، ش، ص ۵۵).

۲-۲. کروموزوم

کروموزوم‌ها قسمت‌های میله‌ای شکل هستند که در هسته‌ی سلول‌ها شناورند. هر کروموزوم کلافی از رشته‌هایی از جنس اسید داکسی ریبونوکلیک است که به اختصار دی‌ان‌آ (DNA) نامیده می‌شود. کروموزوم‌ها مانند بسته‌های کوچکی هستند که دستورهای تعیین‌کننده‌ی ویژگی‌های ظاهری و چگونگی فعالیت اندام‌های بدن را در خود دارند. این دستورها روی زنجیره‌ی مولکول‌های DNA نوشته شده‌اند. هر بخشی از DNA (یعنی بخشی از دستورها) یک ژن است. هر کروموزوم دارای رشته‌ی درازی از DNA است که ژن‌های متفاوت و بسیاری را در خود دارد. تمام سلول‌های بدن دارای مجموعه‌ی یکسانی از کروموزوم هستند که همه‌ی دستورهای لازم برای رشد و فعالیت‌های بدن را در خود دارند. سلول‌های بدن انسان ۴۶ کروموزوم دارد. میلیون‌ها جاندار در جهان زندگی می‌کنند که همگی در سلول‌هایشان کروموزوم‌ها از گونه‌ای به گونه‌ی دیگر متفاوت است. هر جفت کروموزوم دارای مجموعه‌ی ژن‌هایی است که مانندشان در جفت‌های دیگر کروموزوم وجود ندارد؛ مثلاً ممکن است دستورهای مربوط به رنگ موها در

ژن‌های یک جفت کروموزوم و دستوره‌های مربوط به اندازه‌ی بینی در یک جفت کروموزوم دیگر باشد. هر ژن دستوره‌های رمزی مربوط به ساختن پروتئین ویژه‌ای را در خود دارد. پروتئین‌ها از مولکول‌های بسیار مهم بدن هستند که شکل و اندازه‌ی سلول‌ها و نوع کار آنها را تعیین می‌کنند. (باترفیلد، ۱۳۸۷ ش، ص ۸).

معمولاً یک ژن یک آنزیم یک ساختار پروتئین، و یا یک رونوشت DNA از برخی انواع آن را مشخص می‌کند (موری، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۳).

۲-۳. ژن

یک ژن یک واحد ناپیوسته و ارثی است که به وسیله‌ی بخش طولی از DNA که بر روی یک کروموزوم واقع شده، نشان داده می‌شود.

۲-۴. موجودات زنده تراریخته

به موجودات زنده‌ای که دارای ترکیب مواد ژنتیکی جدید بوده، گفته می‌شود.

۲-۵. محصولات تراریخته

به موجودات زنده تراریخته یا ترکیبات غذایی، دارویی یا علوفه‌ای اطلاق می‌شود که در تولید آنها از محصولات تراریخته استفاده شده باشد. در فرآیند تراریختگی ژن یا ژن‌هایی از یک موجود به موجود دیگر منتقل می‌شود، موجودی که به این ترتیب دچار تغییر در ماده‌ی ژنتیکی‌اش شده است یا به اصطلاح اصلاح ژنتیکی شده است به اختصار «GMO» می‌گویند. روش‌های مختلفی برای دست‌کاری ژنتیکی گیاهان وجود دارد.

یکی از روش‌های وارد کردن ژن جدید در مولکول DNA یکی ویروس گیاهی

است. دانشمندان نخست ژن‌های زیان‌آور ویروس را که به گیاه آسیب می‌زند غیر فعال می‌کنند. بعد ویروس را وارد سلول گیاه می‌کنند تا ویروس مولکول DNA خود را که شامل ژن جدید هم است وارد DNA گیاه کند. یکی دیگر از روش‌ها استفاده از تفنگ ژنی است که در این روش، ساچمه‌های فلزی بسیار ریز، پوشیده از مولکول DNA به درون سلول گیاه شلیک می‌شوند. این ساچمه درون سلول پخش می‌شود و از این راه مقداری از مولکول DNA وارد DNA سلول گیاه می‌شود؛ روش سوم استفاده از شوک الکتریکی است که با این کار شکاف‌های ریزی در دیواره‌ی سلول گیاه پدید می‌آید و با اینکه سلول گیاه بار دیگر خود را ترمیم می‌کند، اما در این میان می‌توان مولکول DNA جدیدی را وارد سلول گیاه می‌کند (با ترفیلد، ۱۳۸۷ ش، ص ۲۵).

۳. چالش محصولات تراریخته، چالشی جهانی

۱. بیوتکنولوژی، بیوتروریسم موضوعاتی هستند که در سال‌های اخیر مورد توجه بسیاری قرار گرفته است منشور جهانی طبیعت، مصوب ۲۸ اکتبر ۱۹۸۲ مجمع عمومی ملل متحد، در مقدمه خود می‌گوید:

«بشریت جزئی از طبیعت است، هر یک از گونه‌های زیست منحصر به فرد بوده و ارزش مراقبت را دارد. بقای ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تمدن و در نهایت حفاظت از صلح به حفاظت از طبیعت و منابع آن بستگی دارد. از این رو هر گونه عمل انسانی که بر طبیعت اثر بگذارد باید بر پایه‌ی اصول این منشور هدایت شده و مورد قضاوت قرار گیرد» (تیموری، ۱۳۸۹ ش، ص ۱۰۰). در پیش نویس طرح سومین میثاق بین‌المللی حقوق هم‌بستگی ۱۹۸۹ سازمان ملل

متحد آمده است: «دولت‌های عضو متعهد می‌شوند که شرایط طبیعی زیست را دچار تغییرات نامساعدی نکنند که به سلامت انسان و بهزیستی جمعی صدمه وارد کند (همان، ص ۱۰۱).

۲. حساسیت به موضوعات اساسی یکی از نشانه‌های رشد یافتگی انسان است (مطهری، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۹۴). موجودات زنده برای رشد و تکامل به سه چیز احتیاج دارند: ۱. تربیت ۲. امنیت ۳. آزادی.

امنیت یعنی موجود زنده هر چیزی را که در اختیار دارد از جمله حیات، لوازم و وسایل حیات، باید امنیت داشته باشد تا آنچه را دارد از او نگیرند؛ یعنی از ناحیه‌ی یک دشمن و یک قوه‌ی خارجی آنچه را دارد از او سلب نشود (مطهری، ۱۳۹۰ ش، الف، ص ۱۸) واژه‌ی امنیت به عنوان یک مفهوم عام تمامی شئون و ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد و با بقای نسل و صیانت از حیات و موجودیت انسان پیوند می‌خورد. یکی از شاخه‌های امنیت اجتماعات بشری، امنیت زیست محیطی است. امنیت زیست محیطی نیز بر حفظ محیط زیست بشری به عنوان سیستم پشتیبانی ضروری که تمامی حیات بشری بدان متکی است، ناظر می‌باشد. (متقی، ۱۳۹۴ ش، ص ۸۰).

۳. تهدید در لغت به معنای ترساندن و بیم دادن است و در اصطلاح به معنای هر چیزی که ثبات و امنیت یک عنوان را به خطر ندارد. هم‌چنین تهدید به هر اقدام و تحرک بالقوه و احتمالی سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی اطلاق می‌شود که موجودیت و اهداف حیاتی فرد، نهاد یا کشوری را به خطر بیندازد و نیز موانع و چالش‌هایی که ما را از رسیدن به هدف باز داشته و یا باعث

کاهش سرعت ما در دستیابی به آن شود. تهدید در نقطه‌ی مقابل امنیت قرار دارد. تهدیداتی که موجودیت، امنیت و منافع حیاتی هر کشور را مورد تهدید قرار می‌دهند از اولویت اساسی برخوردار هستند.

تهدیدها از نظر ماهیت علل پیدایش و زمان وقوع تفاوت‌هایی دارند. مهم‌ترین تفاوت در ماهیت آنهاست. ماهیت تهدید از آن نظر مهم است که می‌توان با شناخت آن نسبت به تدارک و پیش‌بینی رویکرد تدافعی مناسب اقدام کرد. امروزه بسیاری از تهدیدهای مطرح علیه جوامع بشری از مسائل زیست‌محیطی سرچشمه می‌گیرند. این تهدیدها هر چند ظاهری غیر امنیتی داشته و صرفاً تهدیداتی طبیعی جلوه می‌کنند، لیکن در عمل امنیت جامعه و در نتیجه امنیت ملی کشورهای محل وقوع را تحت تأثیر قرار داده و گاهی آثار و تبعات بسیار بیشتری از جنگ‌ها به همراه می‌آورند (همان، ص ۸۳).

۴. ترور در فرهنگ سیاسی جهان عبارت است از هر گونه اقدام خصمانه و مخفیانه علیه فرد یا افرادی در حوزه‌ای محدود یا گسترده با اهداف اقتصادی، کشاورزی، صنعتی با هدف ایجاد ارباب یا باج‌گیری است. بیوتروریسم عبارت است از منتشر کردن عوامل بیولوژیکی یا سمی با هدف کشتن یا آسیب رساندن به انسان‌ها، حیوانات و گیاهان با قصد و نیت قبلی و به منظور وحشت‌آفرینی، تهدید و وادار ساختن یک دولت یا گروهی از مردم به انجام عملی یا بر آورده کردن خواسته‌ای سیاسی یا اجتماعی (همان، ص ۸۶). تولید عوامل زیستی زیان‌آور همواره به عنوان خطرناک‌ترین و پرمخاطره‌ترین تبعات فناوری DNA یا مهندسی ژنتیک شناخته شده است. مدارک موجود بیان‌گر این مسأله است که هیچ عامل عفونی جدیدی به طور تصادفی یا اتفاقی به وجود نیامده است.

بنابراین عواملی از این میکروارگانیسم‌ها در حملات بیولوژیک مورد استفاده قرار می‌گیرند که بیماری‌زا بوده و دارای ویژگی‌های خاص جنگی هستند (زرگان، ۱۳۹۵ ش، ص ۹۴).

بیوتکنولوژی (فنی‌آوری زیستی) استفاده از فرایندهای بیولوژیک (زیستی) از طریق تجربه و آزمایش بر روی ارگانیسم‌های زنده و دست‌کاری در آنها به منظور تولید کالا بهبود کیفیت آن یا حل یک مسأله زیستی موجود است (رهبرپور، ۱۳۸۸ ش، ص ۳۶) بیوتکنولوژی، زندگی انسان را به طور غیر مستقیم با تغییر در زندگی گیاهی و حیوانی و نیز به طور مستقیم متحول کرده است. (تیموری، ۱۳۸۹ ش، ص ۹۰).

Biological war fare جنگ میکروبی استفاده از باکتری‌ها، ویروس‌ها و میکروارگانیسم‌ها برای کشتن یا ناتوان ساختن جمعیتی مورد نظر در جنگ گفته می‌شود. باکتری‌ها و ویروس‌ها و میکروارگانیسم‌های مذکور یا به طور کلی وجود داشته و یا اینکه با استفاده از مهندسی ژنتیک ایجاد می‌شوند (محمد نژاد، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۲۳).

بیوتروریسم کشاورزی به هر عاملی که باعث تخریب اکوسیستم‌ها، کاهش تولید محصولات گیاهی و دامی، آلوده شدن محصولات آنها، باعث پخش و شیوع عوامل بیماری‌زا توسط گیاهان و احشام و محصولات آنها بشود امنیت زنجیره‌ی غذایی جامعه را به خطر انداخته، اطلاق می‌شود. هدف اصلی بیوتروریسم کشاورزی به خطر انداختن امنیت زنجیره‌ی غذایی است. موضوع زنجیره‌ی غذایی بسیار گسترده است و شامل سلامت انسان، گیاهان و مزارع، احشام و

طیور و ... است (متقی، ۱۳۹۴ ش، صص ۸۶-۹۰).

۵. درباره‌ی دست‌کاری ژنتیکی ۳ دیدگاه وجود دارد:

گروه اول: منافع این پدیده از مخاطرات آن بیشتر است.

گروه دوم: مخالف این تکنولوژی‌اند.

گروه سوم: موضوعی بینابین دارند، هم امیدوار و هم نگران‌اند (ریفکین،

۱۳۸۲ ش، ص ۲۱).

افرادی که کاربرد محصولات تراریخته را مورد سؤال قرار داده‌اند بر این باورند که نگرش به موجودات زنده به عنوان مجموعه‌ای از هزاران ژن که می‌توان آنها را دست‌ورزی کرده و به سایر موجودات منتقل نمود بی‌احترامی به موجودات زنده محسوب می‌شود؛ همه‌ی موجودات زنده اجزاء جدایی‌ناپذیر محیط محسوب می‌شوند که به طور وابسته و متقابل به هم عمل می‌کنند و نوعی توازن برقرار می‌شود و ایجاد اختلال در این توازن، مغایر با اصول اخلاق زیستی تلقی می‌شود (مهاجر، ۱۳۹۰ ش، ص ۳۶). بشر امروز به طبیعت با عناوینی محاسباتی می‌نگرد و هم‌زمان دانشمندان از فن‌آوری‌های پیچیده‌ی ژنتیکی به منظور برنامه‌ریزی عملکرد آینده‌ی موجودات زنده بهره می‌گیرند. امروزه این امکان وجود دارد تا یک ژن موجود زنده را پیش از تولد با هدف پیش‌بینی و تغییر فعالیت آن برنامه‌ریزی کرد (ریفکین، ۱۳۸۲ ش، ص ۳۸۴).

ممکن است زمانی پیش آید که در نتیجه‌ی آزمایش‌های افراطی بشریت که با هدف بذریاشی مجدد کره‌ی خاکی با مخلوقات آزمایشگاهی «خلقت دوم» صورت می‌پذیرد، موضوعات جدی و تهدیدآمیز برای سلامت بشریت به وجود

آید. بسیاری از ژن‌ها که به رمز ژنتیکی محصولات تراریخته وارد شده‌اند از گیاهان، موجودات ذره‌بینی و حیواناتی که تا پیش از آن به هیچ‌وجه جزو رژیم غذایی انسان محسوب نمی‌شدند، سرچشمه گرفته‌اند (همان، ص ۱۹۳).

این تغییر شگرف بیوتکنولوژی با دگرگونی مهم فلسفی همسنگی همراه است. بشر در حال از نو شکل دادن عقیده‌اش در مورد موجودیت مطابق با رابطه‌ی نظام‌یافته جدیدش با طبیعت است. دست‌کاری ژنتیک تغییر ماهیت یک موجود ذی‌حیات، با هدف تکامل بخشیدن به کارکردهای آن است. دست‌کاری ژنتیک شیوه‌ی تفکری درباره‌ی طبیعت است، آنها به جهان ذی‌حیات به شکل بالقوه آن می‌نگرد. هدف نهایی آنها طراح‌ی یک موجود کامل است. کار آنها سرعت بخشیدن به فرآیندی طبیعی و نیز برنامه‌ریزی به منظور تولید مخلوقات جدید است به نحوی که آنها معتقدند چنین مخلوقی از نسخه‌ی اصلی آنکه در وضعیت طبیعی وجود دارد، کارآمدتر است. به عنوان مثال در سال ۱۹۹۹ به دنبال فروپاشی قریب‌الوقوع «شرکت مونساتو» و در نتیجه تلاش فاجعه‌آمیز این شرکت برای روانه ساختن محصولات تهیّه‌شده از طریق دست‌کاری ژنتیک به بازار اروپا، مدیر ارتباطات این شرکت «فیلیپ آنجل» به «وال استریت ژورنال» این‌طور توضیح داد که «شاید ما به اندازه‌ی کافی تهاجمی عمل نکرده‌ایم ... زمانی که شما در حال مبارزه با آتش‌سوزی یک جنگل هستید گاه مجبور می‌شوید برای خاموش کردن آن، آتش دیگری را برافروزید». این شرکت اینترنت را به عنوان واسطه‌ای تشخیص داد که می‌تواند برای رسیدن به اهداف خود از آن کمک بگیرد. مدیر سابق این شرکت تاکتیک‌شان را به این‌گونه فاش کرد، که تا قبل از دست‌به‌کار شدن وی، سایت‌های دست‌کاری ژنتیکی که در صدر فهرست یک

موتور جستجوی اینترنتی قرار داشتند و همگی از منتقدان این فن آوری بودند، پس از مداخله‌ی او، پایگاه‌هایی در صدر فهرست این موتور جستجو قرار گرفتند که همگی از حامیان این فن آوری بودند که تصادفاً ۴ مورد از این پایگاه‌ها توسط شرکت «بیونیکز» که وابسته به «مونسانتو» بودند، راه‌اندازی شده بود (مانیبوت، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۲۲).

۴. فساد در زمین و هلاکت در حرث و نسل

مجموعه‌ی آیاتی که بر بحث دلالت صریح دارد، آیات ۲۰۴ و ۲۰۵ سوره‌ی بقره است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ؛ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (بقره، ۲۰۴ و ۲۰۵) یعنی: و از میان مردم کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب و ا می‌دارد، و خدا را بر آنچه در دل دارد گواه می‌گیرد، و حال آنکه او سخت‌ترین دشمنان است؛ و چون برگردد [یا ریاستی یابد] کوشش می‌کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد، و خداوند تباہکاری را دوست ندارد.

در قسمت ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ تصریح شده بر اینکه دشمنان بنای بر فساد در زمین و هلاکت حرث و نسل دارند و نکته‌ی قابل توجه اینک اینها حرف‌هایی می‌زنند که بسیار فریبنده است و انسان را به تعجب و ا می‌دارد.

۵. سفارش خداوندی به رعایت امانت‌داری انسان

زمین مُلک خدا است و هیچ فردی مالکیت مطلق و همیشگی ندارد. هیچ

فردی حق ندارد در اموال خود هر گونه که دلش خواست تصرف کند؛ بلکه این مالکیت موقت و نسبی خواهد بود. مالکیت در بینش اسلامی شرایط و ضوابطی دارد که از طرف خدا وضع شده است. برخی از این شرایط عبارت‌اند از: بهره‌برداری بهینه از طبیعت و نگه‌داری و محافظت آن از هر گونه خرابی و ویرانی و آلودگی.

پس انسان محدود به قید مسؤولیت است، آن هم نه تنها نسبت به خداوند، بلکه نسبت به همه‌ی انسان‌ها و کل آفرینش (اعتمادی فرد، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۲). خداوند مؤمنان را مورد خطاب قرار داده تا خود و اهلش را از آتش (عذاب) حفظ کند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...» (تحریم، ۶)، چرا که وجود انسان و اهل او امانت خداوند است. انسان اجازه ندارد که حتی سلامت خود را در خطر بیاندازد.

بیش از یک قرن است که نظرات درباره‌ی طبیعت سرشت انسان و معنای هستی، بازتابنده‌ی تأثیر شگفت نظریه‌ی داروین در مورد منشأ و رشد گونه‌های حیاتی است، داروین نظریه‌ای را درباره‌ی طبیعت ابراز داشت که از جملات مختلف به فرض‌های عملیاتی عصر صنعتی استحکام بخشید. به عبارت دیگر، وی چیزی مهم‌تر از یک نظریه‌ی صرف درباره‌ی طبیعت ارائه کرد. این نظریه عبارت بود از اینکه هر شیوه‌ای که زن و مرد صنعتی موجودیت و هستی خود را مطابق آن شکل داده‌اند، با نظم طبیعی اشیاء هماهنگ بوده است؛ به عبارت دیگر هر آنچه که انجام می‌دهیم بازتابی صرف از نظم طبیعی اشیاء بوده و از این رو هم موجّه و هم اجتناب‌ناپذیر است. بشریت در طول تاریخ در حال از نو

ساختن کره خاکی خود بوده است، با این حال تاکنون توانایی انسان در جهت خلق «دومین خلقت»، با محدودیت‌های اعمال شده است که به واسطه‌ی وجود مرزهای بین گونه‌های جانداران تعدیل شده است. فن‌آوری‌های نوین شکاف ژن‌ها این امکان را می‌دهد تا موانع طبیعت را فرو ریزد و به قدری امعاء و احشاء ژن‌ها را تضعیف شود که به گونه‌ی جدیدی از استعمار بشریت مبدل شوند (ریفکین، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۴۰).

دکتر دیوید مارتین از دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه کالیفرنیا در سان‌فرانسیسکو عقیده‌ی خود را این‌گونه ابراز می‌دارد: «ما انسان‌ها فی‌نفسه در روند تکامل شرکت می‌جوییم، در واقع مراد من آن است که توانایی کسب‌شده ما در گذر این تکامل یعنی دست‌کاری ژنوم‌ها با استفاده از تولید مثل گزینشی و نیز استفاده از پدیده جدیدتر این عرصه یعنی فن‌آوری DNA و ترکیب بخشی سازنده از خود، روند تکامل است و آن گونه که در گذشته ادعا می‌شد به هیچ‌وجه این فن‌آوری، دست‌کاری تکامل نیستند، بلکه اینها خود تکامل هستند» (همان، ص ۸۸).

۶. نهی خداوند از تغییر دادن خلقت

در قرآن کریم می‌خوانیم: ﴿وَلَا ضَلَّٰلَتُهُمْ وَلَا مَرِئَتُهُمْ وَلَا مَرْنَتُهُمْ فَلْيُتَّكِنِ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْنَتُهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا﴾ (نساء، ۱۱۹) یعنی: گمراه‌شان می‌کنم و آرزومندشان می‌سازم و ایشان را وادار می‌کنم که گوش چهارپایان را بشکافند و ایشان را وادار می‌دارم که خلقت خدا را تغییر دهند و هر کس شیطان را به جای خدا ولی خود برگزیند، زیان آشکاری کرده است.

این آیه به یکی از سنن جاهلی اشاره دارد که گوش برخی چهار پایان را به عنوان احترام شکاف می‌دانند و یا قطع می‌کردند تا دیگر کسی آن حیوان را ذبح یا قربانی نکند (نعمتی، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۱) آیه دلالت بر حرمت تغییر ناهم‌سو با هدف خلقت پدیده‌ها می‌کند، خلق به معنای «ایجاد بر کیفیت مخصوص» است، معیار این است که بین آن دسته از تغییرها که در گستره‌ی بهره‌وری و تسخیر صورت می‌گیرد و آن دسته که در گستره‌ی انحراف از هدف خلقت صورت می‌گیرد، تفاوت وجود دارد. آیه‌ی ۱۱۹ سوره‌ی نساء از تغییر در دسته‌ی دوم نهی می‌کند، نه تغییر در دسته‌ی اول که لازم و ضروری تسخیر و بهره‌وری است (علیدوست، ۱۳۹۵ ش، ص ۲۱).

«جعل» بر دو گونه است: جعل بسیط آفرینش خود شیء را گویند. مانند جعل نور و میلیاردها جعل دیگر؛ و جعل مرکب یعنی «جعل الشی شیئاً» است، جعل مرکب مخصوص حالات وجودی و آثار گونی است که پس از حصول کون اشیاء است، نه خود وجود. تغییر در مجعولات مرکب به دو صورت تغییر طولی و تغییر عرضی است. تغییر طولی آن دسته از تغییرات است که انسان در طول خلقت در تکوین ایجاد می‌کنند، یعنی برآیند طی شده در تکوین را به کار می‌گیرند و در ادامه برای بهره‌وری خود به تغییر آن دست می‌زنند؛ مثلاً پنبه را می‌ریسند تا از آن پوشاک درست کنند. سیره‌ی انبیاء در بهره‌برداری از مخلوقات الهی قدم گرفتن در حوزه‌ی تسخیر و انجام تغییرات طولی بوده است. این دسته از تغییرات در گستره‌ی تسخیر است.

تغییر عرضی آن دسته از تغییرات است که انسان‌ها در عرض خلقت در تکوین ایجاد می‌کنند. بدین صورت که مخلوقات را از مسیر خود خارج می‌سازند

و می‌خواهند مسیر دیگری برایشان تعریف کنند. در این دسته از تغییرات بهره‌برداری از مخلوق موجود معنا ندارد، بلکه او باید مخلوق دیگر شود و در آن مسیر از آن بهره‌برداری صورت گیرد. تغییرات تکمیلی و در ادامه فرآیند حرکت طبیعی (تغییر طولی) در گستره‌ی تسخیر و حلال است، ولی تغییرات تنقیصی به قصد ایجاد حرکت قسری (حرکت خلاف طبیعت و اجباری) و تغییر مسیر خلقت اصلی (تغییر عرضی) تغییر خلقت و حرام است (همان، ص ۳۰).

دگرگونی‌های که در گستره‌ی تسخیر رخ می‌دهد، همه بهره‌بری از منافع موجود در خلق خداوند است. این آیه به صورت عام، هر گونه جعل از سوی بشر را در مقابل و در ستیز جعل الاهی، پروژه‌ی شیطنی معرفی می‌کند (همان، ص ۲۷ و ۲۵).

چنان‌که در آیه‌ی ۱۶۸ سوره‌ی بقره یکی از شرایطی که بعد از کلمه‌ی «كُلُوا» در قرآن ذکر شده، عدم پیروی از شیطان است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ...»؛ کلمه‌ی «كُلُوا» در قرآن به معنی مطلق تصرف است، نه فقط خوردن، و آیه در مقام بیان حکم کلی و اصل اباحه در اشیاء است، یعنی اصل در اشیاء عالم اباحه و حلیت تصرف در آنها است، مگر آنهایی که با دلیل خاصی از این قاعده‌ی کلی اباحه و حلیت خارج شده باشند (دیباچی، ۱۳۸۹ ش، ص ۷۰).

۷. آیاتی که اشاره به فساد نکردن در زمین دارند

سبک زندگی انسان مؤمن باید به گونه‌ای باشد که رفتار او نسبت به طبیعت همراه با فساد در زمین نباشد: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ

خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (اعراف، ۵۶) یعنی: هرگز در زمین پس از آنکه به امر حق و شرع نظم و صلاح یافت، به فساد و تباه‌کاری بر نخیزید و خدا را هم از روی ترس و هم از روی امید بخوانید که البته رحمت او به نیکوکاران نزدیک است.

یکی از معانی که از فساد درک می‌شود، تخریب طبیعت است. یکس از معانی فساد در زمین بعد از اصلاح آن، به وسیله‌ی باران و روییدنی‌ها، نابود کردن و از بین بردن طبیعت است (نک: اعتمادی فر، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۳)

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (روم، ۴۱) یعنی: فساد در خشکی و دریا به سبب عمل انسان‌ها آشکار شد تا خداوند اثر برخی از کارهای ایشان را به آنها بچشاند.

مقصود از فساد در این آیه، هر چیزی است که نظام جاری زمین را از بین می‌برد، چه مستند به عمل انسان‌ها باشد و چه این چنین نباشد، به عبارتی فساد شامل هر پدیده‌ای است که در زندگی مطلوب آدمی اختلال ایجاد کند (نعمتی، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۲) روایت شده که این آیه در شأن منافقی به نام «اخنس بن شریق ثقفی» نازل شده است. وی در مدینه نزد پیامبر ﷺ به اسلام تظاهر کرد و چون بیرون آمد به کشتزار گروهی از مسلمانان گذر کرد و آنجا را آتش زد و چارپایی را پی کرد (اعتمادی فر، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۳).

در تفسیر آیه بیان شده که قوام نوع انسانی در بقای حیاتش به غذا و تولید مثل است، اگر غذا نخورد، می‌می‌ارد، و اگر تولید مثل نکند نسلش قطع می‌شود، و انسان در تأمین غذایش به حرث یعنی زراعت نیازمند است. بنابراین

منافقان از راه نابود کردن حرث و نسل در زمین فساد می‌انگیزد و در نابودی انسان می‌کوشد. مراد از فساد، فساد تکوینی و آنچه که در گردش زمان فاسد می‌شود، نیست، بلکه مراد فساد تشریعی است، یعنی آن فسادى که دست بشر پدید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲، ص ۱۴۵).

﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (اعراف، ۵۶) یعنی: و در زمین پس از اصلاح آن فساد نکنید.

﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (بقره، ۶۰) یعنی: از روزی خدا بخورید و بیاشامید، و [لی] در زمین سر به فساد بر مدارید.

در این آیه خداوند به انسان‌ها اجازه می‌دهد که از نعمات الهی بهره‌مند شوند، اما آنها حق ندارند به بهانه‌ی بهره‌مندی خویش به افساد در زمین پردازند (نعمتی، ۱۳۹۵ ش، ص ۶۲).

۸. حق بر غذا

در قرآن کریم می‌خوانیم ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (بقره، ۲۹) یعنی: او است خدایی که همه‌ی آنچه در زمین است برای شما آفرید.

تعبیر ﴿مَا فِي الْأَرْضِ﴾ افاده‌ی عموم می‌کند و شامل هر چیزی می‌شود که روی زمین یا در دوران آن و یا در جو زمین است. «ل» افاده‌ی اختصاص و انتفاع می‌کند و به بشر حق می‌دهد از زمین و مافی‌ها استفاده کند. ضمیر ﴿کم﴾ در آیه ناظر به همه‌ی بشر است و اختصاص به دوره‌ی خاصی ندارند. بنابراین، برای بشر در نسل‌های آتی نیز ایجاد حق می‌کند. با اثبات حق برای نسل‌های بعدی، ما مکلف به رعایت این حق می‌شویم و باید از هر کاری که این حق را تضییع

کند، پرهیز کنیم (نعمتی، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۵۷).

«حق بر غذا» که نخستین بار در ماده‌ی ۲۵ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر مورد اشاره قرار گرفت به این مضمون که هر کس حق دارد تا سطح زندگی، سلامت و رفاه خود و خانواده‌اش را از حیث غذا و مسکن و ... تأمین کند. حق بر غذا، زمانی تحقق می‌یابد که هر مرد، زن و کودکی به تنهایی و یا به صورت جمعی با دیگران توانایی دسترسی اقتصادی و فیزیکی در همه‌ی زمان‌ها به مقدار کافی غذا و یا ابزار تهیه غذا داشته باشد. محتوای اصلی این تعریف متضمن بر فراهم بودن و در دسترس بودن مقدار کافی غذا از منظر کمی و کیفی برای ارضای نیازهای رژیم غذایی افراد، فارغ از مواد مضر و قابل پذیرش از منظر فرهنگ اجتماعی حاکم است. لذا در تفسیر این تعریف عناصری دیگر نیز در نظر گرفته شده مانند: کفایت، قابلیت پذیرش فرهنگی، ایمنی و دسترسی اقتصادی و فیزیکی (عباسی، ۱۳۹۳ ش، ص ۵۶).

از جمله آیاتی که مبین حق تمام بشر نسبت به نعمت خاک است می‌توان به آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی بقره اشاره کرد: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا ... فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ﴾ (بقره، ۲۲) یعنی: خدایی که زمین را برای شما گستراند ... و میوه‌ها را به عنوان روزی شما از دل خاک بیرون آورد.

«فرش» به معنای بستر است و مقصود از آن، گستراندن بساط و فراهم کردن شرایط است (نعمتی، ۱۳۹۵ ش، ص ۵۹) هم‌چنین در قرآن آیاتی وجود دارد که بیان‌گر حق تمام بشر نسبت به بهره‌مندی از گیاهان است ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ (انعام، ۹۹) یعنی:

او است خدایی که آبی از آسمان نازل کرد و به وسیله‌ی آن هر گونه گیاهی را رویانیدیم و از آن شاخه‌های سر سبز بیرون آوردیم.

﴿فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا﴾ (نمل، ۶۰) یعنی: به وسیله‌ی آن بوستان‌هایی جذاب رویانیدیم در توان شما انسان‌ها نیست که چنین درختانی برویانید.

این آیه اشاره دارد به آنکه با از بین رفتن گیاهان، امکان ایجاد مجدد آنها در توان بشر نیست (همان، ص ۶۰) از آنجا که کشاورزی کهن‌ترین و مهم‌ترین فعالیت تولیدی و خلاقانه بشر است. کشاورزی را می‌توان موتور اشتغال‌زایی در روستاها و سنگ بنای فرهنگ و تمدن بشری دانست (چارلز، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۱۶). در قرآن کریم، خداوند در موارد زیادی از مثال‌های کشت و زرع برای بیان ثواب و عقاب اعمال استفاده کرده است. خداوند در قرآن علاوه بر ترغیب به شغل کشاورزی به کیفیت نگه‌داری محصولات و هم اشاره کرده است. چنان‌چه در سوره‌ی یوسف آیه‌ی ۴۷ می‌فرماید: ﴿تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ﴾ (یوسف، ۴۷) یعنی: هفت سال در زمین کشت کنید هر چه درو کردید آن را جز اندکی که می‌خورید در خوشه نگه دارید (دیباچی، ۱۳۸۹ ش، ص ۵۶).

ژئوپلیتیک «دانش رقابت و گسترش حوزه‌ی نفوذ» دولت‌ها و گروه‌های متشکل سیاسی است که در صدد کسب قدرت و تصرف ابزارها و اهرم‌ها و فرصت‌های جغرافیایی هستند که به آنها قدرت داده و امکان چیره شدن بر رقیب را می‌دهد. قدرت در این مفهوم بر عوامل و منابع گوناگونی تکیه دارد و به

عبارتی از آنها ناشی می‌شود. عوامل اقتصادی عوامل فردی و شخصیتی، عوامل علمی و روحانی، عوامل اجتماعی همگی می‌توانند منشأ قدرت باشند. مهم‌ترین منشأ قدرت احساس بی‌نیازی از دیگران است. قدرت عامل حیات و بقاست. در تعاریف مختلف از ژئوپلیتیک، غذا و امنیت غذایی همواره به صورت مستقیم و غیرمستقیم مورد توجه اندیشمندان بوده است (قالیباف، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۶۶). در اسلام، اصلی به نام اصل قدرت وجود دارد که مطلق است، اصل قدرت یعنی اصل توانا بودن ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ﴾ (انفال، ۶۰). اصل اقتدار و مقتدر بودن، یا همان اصل قدرت داشتن در اسلام یک اصل مطلق است (مطهری، ۱۳۹۰، ب، ص ۶۸).

در جریان جهانی‌سازی و در ارتباط با نظام تجارت جهانی که مبتنی بر مزیت‌ها و عدم مزیت‌های تولید مواد غذایی است، سیاست‌های جهانی نقش مهمی در تعیین نوع غذا و اینکه کجا و به وسیله‌ی چه کسی و با چه قیمتی تولید، توزیع و مصرف شوند، دارند. در سطح جهانی، نهادهای گوناگونی وجود دارند که تلاش می‌کنند تجارت مواد غذایی را تنظیم و کنترل کنند. (قالیباف، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۷۸).

اگر تعداد جمعیت، یکی از عناصر تشکیل‌دهنده‌ی قدرت است، باید نتیجه گرفت که استکبار اقتصادی و سیاسی دنیا برای جلوگیری از افزایش قدرت جامعه از نظر سیاسی. اقتصادی در صدد است که از تعداد نیروهای کمی کشور بکاهد (سوختانو، ۱۳۹۲، ش، ص ۴۷) در مورد رابطه‌ی منطقی که بین ژئوپلیتیک و غذا وجود دارد می‌توان ژئوپلیتیک غذا را به این‌گونه تعریف کرد: علم تجزیه و تحلیل تأثیر متقابل سیاست و جغرافیا بر چگونگی تولید توزیع و مصرف مواد غذایی به

عنوان یک اهرم قدرت، در مقایس‌های جغرافیایی مختلف (قالیباف، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۶۷) در نتیجه مشکل واقعی در ارتباط با غلات مهندسی شده این است که آنها به شرکت‌های بیوتکنولوژیک این اجازه را می‌دهند که بر زنجیره‌ی غذایی یک قفل بزنند. این شرکت‌ها با ثبت امتیاز ژن‌ها و کلیه‌ی فن‌آوری‌های مرتبط با آنها در حال دستیابی به جایگاهی هستند که با رسیدن به آن می‌توانند کنترل مطلق خود را بر آنچه که ما می‌خوریم اعمال کنند. به همین دلیل است که فعالان این حوزه چنین پر حرارت در برابر این غلات مقاومت می‌کنند (ما نییوت، ۱۳۸۸، ش، ص ۱۱۹).

در گذشته چیزی به نام حق ثبت و انحصار بذر وجود نداشت شرکت‌های چند می‌لیتی بارها اعلام کرده‌اند که در صورتی که صاحب بذر باشند صاحب زنجیره غذایی جهانیان هم خواهند بود (شیوا، ۱۳۸۵، ش، ص ۱۲۸).

برخی از شرکت‌های تولید کننده‌ی بذر ساختمان ژنی محصولات گیاهی را تغییر داده و آنها را عقیم کرده‌اند، یعنی این گیاهان دیگر نمی‌توانند دانه تولید کنند، تا بتوان آنها را جمع‌آوری کرد دوباره در زمین کاشت. بنابراین با این کار کشاورزان مجبورند هر سال بذر تازه بخرند، اگر این گیاهان عقیم با گیاهان معمولی در هم آمیزند، نتایج بسیار فاجعه‌آمیزی در پی خواهد داشت مثل خطر قحطی در ابعاد وسیع (با ترفیلد، ۱۳۸۷، ش، ص ۳۴) بعضی از شرکت‌های حق امتیاز گونه‌هایی از گیاهان و جانوران و حتی سلول‌های انسان را که در آنها اصلاحات ژنتیکی انجام گرفته است خریداری کرده‌اند، این کار به این معنی است که هیچ‌کس بدون اجازه‌ی این شرکت‌ها حق ندارد از آنها استفاده کند مگر آنکه در قبال این کار مبلغ معینی را بپردازد (همان، ص ۳۵). هم‌اکنون جنگی

در ابعاد وسیع بین کشورهای که از فن‌آوری بالایی سود می‌جویند و کشورهای ضعیف بر سر مالکیت خزانه‌ی ژنی کره‌ی زمین شکل گرفته است. دولت‌های سراسر جهان امکاناتی را جهت ذخیره‌ی ژن‌ها مهیا ساخته‌اند تا نژادهای نادر گیاهانی را که ویژگی‌های ژنتیکی آنها می‌تواند در آینده از لحاظ اقتصادی سودمند باشد نگه‌داری کنند (ریفکین، ۱۳۸۲ ش، ص ۸۹) خداوند طبیعت را برای انسان آفریده و به انسان حق تصرف و استفاده از آن را داده، این حق برای همه‌ی انسان‌ها و در همه‌ی زمان‌ها وجود دارد، و همه حق دارند از آن بهره‌مند شوند، بنابراین استفاده از این حق باید به گونه‌ای باشد که امکان استفاده و بهره‌برداری از آن برای نسل حاضر و نسل‌های آینده حفظ شود هر گونه تجاوز به طبیعت نوعی زیان‌رسانی به مردم است که از آن به «ضرر» تعبیر شده است (اعتمادی فر، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۶).

برخی محققان نتایج اصلاح ژنتیکی با روش‌های فن‌آوری زیستی را از نظر سمی بودن مواد غذایی بررسی کرده‌اند. بر طبق گزارش آنها برخی انواع سموم در گیاهان اصلاحی یافت شده است که برای پستانداران سمی است. به عنوان مثال گیاه تراریخته مقاوم در برابر برخی آفات یا همان محصولات BT (ذرت BT کلزای BT و سویای BT) حاوی ژن تولید نوعی خاص از سموم آفت‌کش هستند تا حشرات و آفات با تغذیه از این محصولات، دچار مسمومیت شده و از بین بروند (عباسی، ۱۳۹۳ ش، ص ۶۱).

ایجاد واکنش‌های حساسیت‌زا نیز یکی دیگر از عوارض مصرف این محصولات است. به عنوان مثال در سال ۱۹۹۶ میلادی با مصرف سویای تراریخته که حاوی ژن خاصی از گردوی برزیلی بود افرادی که به این گردو حساسیت داشتند

در اثر مصرف سویای مهندسی شده دچار واکنش‌های شدیدی شبیه به واکنش بدن در برابر نیش زنبور عسل شدند که حتی امکان مرگ و می‌ر در بین آنها وجود داشت. در نتیجه این امکان وجود دارد که با انجام عملیات مهندسی ژنتیک عامل حساسیت‌زا، به مواد غذایی دیگر انتقال یابد (همان، ص ۶۱) بیماری را می‌توان نبودن سلامت دانست، و انسان‌ها را در یک طیف از بیماری تا سلامت به این شکل تقسیم‌بندی کرد. در آستانه‌ی مرگ - با بیماری خیلی شدید - با بیماری شدید - با بیماری متوسط - با بیماری اندک - ظاهر سالم - کاملاً سالم (اصفهانی، ۱۳۸۳ ش، ص ۱۸) مردم جامعه از محصولات تراریخته تغذیه می‌کنند و به ظاهر سلامت هستند، اما ممکن است در آینده‌ای دور یا نزدیک اثرات مخرب این‌گونه تغذیه در سلامتی جامعه به شکل بیماری‌های بروز کند. از زمان ابداع فناوری مهندسی ژنتیک محققین از ژن‌های مقاوم به آنتی‌بیوتیک به عنوان نشان‌گر گزینش (Selective marker) در فرآیند تغییرات ژنتیکی استفاده کرده‌اند. نگرانی از این روش از آنجا ناشی می‌شود که استفاده گسترده از این ژن‌ها در گیاهان می‌تواند مقاومت به آنتی‌بیوتیک را در پاتوژن‌های انسانی افزایش دهد. «کانامایسین» که یکی از معمول‌ترین نشان‌گرهای مقاومت در تراریخته کردن گیاه است هنوز برای مداوای بیماری‌های استخوان، جهاز تنفسی، پوست، بافت‌های نرم و شکم، آلودگی‌های جهاز ادراری، ورم غشا درونی قلب، عفونت‌های خونی استفاده می‌شود (یزدی، ۱۳۸۰ ش، ص ۱۸).

محققان متوجه شدند که ژن‌های حاصل از غذاهای تراریخته به طور کامل هضم نشده و از بین نمی‌رود، بلکه حدود ۶٪ از آنها در سیستم گوارشی بدن انسان باقی‌مانده و می‌توانند به وسیله‌ی باکتری‌های معده جذب شوند. لذا

خطر گسترش این توانایی در جمعیت باکتری‌های عفونی به وجود خواهد آمد (عباسی، ۱۳۹۳، ش، ص ۶۱) یافته‌های دانشمندان درباره‌ی تأثیرات اجتماعی مصرف این محصولات نشان می‌دهد، نسبت غیر طبیعی گلوبول‌های سفید و قرمز در خون، التهاب کلیه در موش‌های تغذیه شده با ذرت‌های تولید شده با استفاده از روش‌های مهندسی ژنتیک، رشد سریع‌تر معده و بافت‌های روده‌ای موش‌های تغذیه شده با سیب‌زمینی‌های کشت شده با روش‌های مهندسی ژنتیکی و در نهایت ضعف سیستم ایمنی در بدن موش‌ها از جمله عوارض مصرف این محصولات است.

۹. امر به آبادانی زمین

﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود، ۶۱) یعنی: او است خدایی که شما را از زمین آفرید و آباد کردن زمین را به شما واگذار کرد.

«عمارت» در آیه به معنای تغییر زمین به گونه‌ای است که بتوان از فواید آن بهره‌مند شد و تعبیر ﴿اسْتَعْمَر﴾ به معنای طلب عمارت و آباد کردن زمین از دیگری است که زمین را به گونه‌ای در آورد که قابلیت بهره‌مندی از آن فراهم باشد. بنابراین مقصود آیه این است که خداوند فطرت انسان را بر قابلیت استفاده و بهره‌مندی از زمین آفریده تا او بتواند از این طریق نیازها و حوایج خویش را بر آورده سازد (نعمتی، ۱۳۹۵، ش، ص ۶۰) امروزه در سایه‌ی گسترش استفاده‌ی کشاورزان از بذره‌ای دست‌کاری‌شده‌ی ژنتیکی که با هدف تولید بیشتر و مقاومت افزون‌تر در برابر آفات صورت می‌گیرد، شاهد مصرف گسترده‌ی این محصولات در میان انسان و دام‌ها هستیم، اما در عمل کاربرد این بذرها به

افزایش مصرف آفت‌کش‌ها به دلیل زیاد شدن مقاومت آفات بر هم زدن نسبت گلبول‌های قرمز و سفید خون، رشد غیر طبیعی بافت‌های گوارشی و تغییر الگوی ژنتیکی بذرهای دست‌کاری نشده، انجامیده است.

با گسترش دامنه‌ی مهندسی ژنتیک بسیاری امیدوار بودند که محصولات این رشته جدید با کاستن از حجم آفت‌کش‌های استفاده‌شده، به حفظ محیط زیست کمک کند؛ اما این محصولات به افزایش مصرف مواد شیمیایی دامن زدند. نتایج یک مطالعه‌ی صورت گرفته از سوی «جامعه‌ی دانشمندان نگران آینده‌ی دنیا» در سال ۲۰۰۴ میلادی نشان می‌دهد که با آغاز استفاده از بذرهای ذرت، کتان و سویای تولید شده از روش‌های مهندسی ژنتیک در سال ۱۹۹۶ میلادی ۱۲۲ میلیون پوند بیشتر آفت‌کش در سراسر دنیا مصرف شده است (ریچ، ۱۳۸۶ ش، ص ۹۶)؛ به علاوه با گسترش بهره‌گیری از بذرهای تولید شده با استفاده از روش‌های مهندسی ژنتیک میزان مقاومت آفات در برابر سموم موجود افزایش یافته، در نتیجه نیاز به بهره‌گیری از سم‌های قوی‌تری وجود دارد. هم‌چنین جای امیدواری وجود داشت که بهره‌گیری از این محصولات دست‌کاری شده به گرسنگی موجود در کره‌ی زمین پایان دهد، اما هم‌اکنون بازارهای جهانی آکنده از مواد غذایی است، لذا بی‌تردید گرسنگی و سوءتغذیه موجود، ناشی از فقر و نه فقدان مواد غذایی در دنیا است. تنها دلیلی که برای پرسش چرایی مصرف گسترده‌ی این محصولات می‌توان بیان کرد به حفظ منابع سه ابر شرکت مونسانتو، دو پونت و سینجینتا که در مجموع ۲۵٪ فروش بذرهای جهانی را در اختیار دارند مربوط می‌گردد (همان، ص ۹۵) ارزیابی مخاطرات محصولات تراریخته مستلزم دست‌یابی به اطلاعات پایه‌ای زیر است:

زیست‌شناسی گونه، اکولوژی آن و شناسایی گونه‌های وابسته، صفات جدید حاصل از فناوری مهندسی ژنتیکی و اطلاعات اکولوژیکی در مورد مناطق مورد گشت گیاه تراریخته (احمدی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۲).

طرفداران محیط زیست نیز نگرانی‌هایی در مورد استفاده از گیاهان تراریخته در محیط دارند که عبارتند از:

امکان انتقال افقی ژن‌هایی که به گیاهان زراعی منتقل شده‌اند، به گونه‌های مجاور که از علف‌های هرز محسوب می‌شوند و در نتیجه فراهم کردن امکان برخورداری بهتر از محیط برای رشد و افزایش قدرت تهاجم آنها. افزایش استفاده از مواد شیمیایی در کشاورزی تظاهر غیر قابل پیش‌بینی (یا پیش‌بینی نشده) ژن‌های منتقل شده و یا ناپایداری تظاهر ژن‌های منتقل شده (قره یا ضی، ۱۳۸۱ ش، ص ۵۱).

مهندسی ژنتیک نوعی تکنولوژی است که به صورت خاص، جهت انتقال افقی ژن‌ها بین گونه‌هایی که نمی‌خواهند با هم مزدوج گردند، طراحی شده است. این رشته، جهت از بین بردن دفاع گونه‌ها و غلبه بر مکانیزم‌های دفاعی ژن‌هایی که به صورت معمول در برابر ژن‌های خارجی واکنش نشان می‌دهند، به وجود آمده است. اما نکته‌ی نگران‌کننده این است که متخصصان ژنتیک اخیراً دلایلی یافته‌اند که نشان می‌دهد آنتی‌بیوتیک‌ها انتقال افقی ژن‌ها را می‌تواند تا ۱۰۰ برابر افزایش دهد و می‌تواند به جای‌گیری ژن‌ها در گونه‌های غیر مرتبط منجر گردد (میلی وان هو، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۳۳). اینکه فرآورده‌ای بتواند هم‌زمان خساراتی زیست‌محیطی بدنی و مالی ایجاد کند جای تأمل دارد

(بیگدلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۲۸۸).

۱۰. آیاتی که به وظیفه شکرگذاری انسان اشاره دارند

شکرگذاری یکی دیگر از اعمال اخلاقی انسان نسبت به طبیعت است. کفران نعمت تنها به این معنی نیست که انسان ناسپاسی خدا گوید، بلکه هر گونه بهره‌گیری انحرافی و سوءاستفاده از نعمت کفران نعمت است (اعتمادی فر، ۱۳۹۵ ش، ص ۱۴). شکر یعنی قدرت نعمت را دانستن، به این معنا که هر نعمتی را در موضوع خودش، بهره‌برداری کردن و رشدیافتگی شرط شکر است. رشد یعنی لیاقت و شایستگی برای نگه‌داری و بهره‌برداری از امکانات و نعمت‌های موجود (مطهری، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۵۷) از دست دادن سرمایه نشانه بی‌رشدی انسان است (همان، ص ۱۷۶).

﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾

(انبیاء، ۸۰) یعنی: و ما به او (حضرت داوود علیه السلام) ساخت زره، تعلیم دادیم تا شما را از آسیب جنگ در امان بدارد پس آیا از شکر گزارانید؟

یکی از نشانه‌های رشدیافتگی، قدرت ارزیابی داشتن است. ارزیابی یعنی ارزش را یافتن و درک کردن (همان، ص ۱۸۴) پدافند غیر عامل زیستی عبارت است از مجموعه اقدامات و سیاست‌های اعمال شده جهت حفاظت در برابر آسیب‌های بیوژنیک که در برگیرنده‌ی تخفیف یا حذف بیماری‌ها، آفات و بیوترورسیم در زمینه‌های اقتصاد، محیط زیست و سلامت اجتماعی است (زرگان، ۱۳۹۵ ش، ص ۹۶).

دفع خطر احتمالی ایجاب می‌کند که به موضوع محصولات تراریخته با

نگرش دقیق‌تری پرداخته شود و پیامدها و اثرات و آن را ارزیابی و بررسی کرد. هم‌اکنون دلایل کافی برای فاجعه‌ی ناگوار زیستی وجود دارد اگرچه تهیّه‌ی گزارش در مورد ارزیابی خطرات بالقوه چنین فعالیت‌ها و آزمایش‌هایی در مراحل ابتدایی خود است، اما تعدادی از مطالعات منتشر شده در نشریات مهم علمی در سال‌های اخیر موید برخی از گمان‌ها و پیش‌بینی‌های عذاب‌دهنده‌ای است که منتقدان این صنعت در مورد تأثیرات بالقوه و نامطلوب رهاسازی موجودات اصلاح‌شده ژنتیکی در زیست کره مورد توجّه قرار داده‌اند (ریفکین، ۱۳۸۲ ش، ص ۱۵۵). در تحقیقاتی که محققان فرانسوی به مدت دو سال پیرامون عوارض خطرناک محصولات تراریخته‌ی زراعی انجام داده‌اند مشخص شده است که در نتیجه‌ی مصرف این ماده‌ی غذایی آسیبی جدی در کبد و کلیه‌ی موش‌های آزمایشگاهی به وجود آمده و شیوع این علائم همراه با ایجاد غدد بزرگ سرطانی در بدن آنها گزارش شده است. هم‌چنین در مطالعات میکروسکوپی صورت گرفته در خصوص آثار سویای تراریخته، مقاوم به علف‌کش را نداپ، نشانه‌های گسترده‌ای از بروز تغییرات ساختاری در پانکراس و افزایش اندازه‌ی این عضو بدن مشاهده شد. علّت بزرگ شدن پانکراس را رشد سرطانی سلول‌های آن اعلام کرده‌اند. ذرت تراریخته نیز آثار مشابهی را بر روی موش‌های آزمایشگاهی داشته است. دستگاه ایمنی این حیوانات به شدت دچار مشکل شده و رشد غیر طبیعی سلول‌ها در بدن آنها رخ داده است. این موش‌ها که مدت ۹۰ روز با ذرت تراریخته تغذیه شدند، دچار مشکلات گسترده از جمله عفونت، رشد غیر طبیعی سلول‌ها در کبد، کلیه و روده شده، هم‌چنین سلول‌های خونی آنها به طرز غیر طبیعی افزایش یافت (عباسی، ۱۳۹۳ ش، ص ۶۳).

مؤسسه‌ی آمریکایی طب زیست‌محیطی، ضمن اعلامیه‌ای که در ۱۹ می، سال ۲۰۰۶ خطاب به پزشکان و جوامع پزشکی صادر کرد، در خصوص خطرات غذاهای تراریخته برای سلامتی جوامع بشری هشدار داد. مؤسسه، در بیانیه‌ی خود اذعان داشت: «مطالعات صورت گرفته بر روی حیوانات آزمایشگاهی حاکی از وجود خطرات جدی در خصوص مصرف غذاهای تراریخته از جمله نازایی، پیری زودرس، سقط جنین است». وجود ارتباط قوی و محکم میان مصرف غذاهای تراریخته و بیماری‌های مزبور در مطالعات صورت گرفته بر روی حیوانات به اثبات رسیده است، موش‌های تغذیه شده با سویای تراریخته BT بعد از بارداری، صاحب نو زادانی که بعد از تولّد با مواد تراریخته تغذیه شده بودند نسبت به گروه شاهد از رشد بسیار کمتری برخوردار بودند. نتایج شبیه به نتایج فوق در استرالیا نیز، در مورد موش‌های تغذیه شده و رشد کم‌تر آنها نسبت به گروه شاهد، به دست آمد. هم‌چنین اثبات شده است هر چقدر درصد ذرت خورنده شده به موش‌ها بیشتر باشد، نوزادان آنها کوچک‌تر خواهند بود و نو زادانی که زنده مانده و به سن بلوغ می‌رسند فاقد قدرت باروری هستند (همان، ص ۶۲).

۱۱. نتیجه‌گیری

یکی از حقوق چهارگانه‌ی هستی، حق انسان نسبت به طبیعت است، با توجّه به تحقیقات انجام‌شده در سطح جهانی و وجود ضررهای احتمالی ناشی از مصرف محصولات تراریخته و به حکم عقلی دفع خطر احتمالی، این مسؤولیت بر عهده‌ی ناظران و دولت‌مردان کشور است که برای حفظ سلامت

مردم، در موضوع محصولات تراریخته با بررسی تمام جنبه‌های آن، مجوز ورود و مصرف یا تولید محصولات تراریخته را در کشور بدهند، تا اگر از لحاظ نوع ژن دست‌کاری شده، با اصول شرعی اسلام هم‌خوانی داشته باشد و از لحاظ تأثیر روی سلامتی افراد جامعه بی‌ضرر است، آن‌گاه مجاز به واردات، مصرف و یا تولید این محصولات را در کشور داده شود.

آیات قرآن مؤید آن است که هم امکان هلاکت در حرث و نسل وجود دارد، و بلکه دشمنان بنای بر این کار را دارند؛ به تصریح قرآن اینها از مقولاتی حرف می‌زنند و مقولاتی را ولو در راستای حفظ و بقای بشر صحبت می‌کنند که مخاطبان را به تعجب و اِوَلو در راستای حفظ و بقای بشر صحبت می‌کنند که می‌کنند و بنا بر این دارند که حرث و نسل را به هلاکت بکشانند. خداوند توجّه می‌دهد به اینکه تارویتنان را بر گردانید این کار را می‌کنند. لذا هوشیاری پیوسته را می‌طلبد. یکی از راه‌کارها افشاگری این حرکت دشمن است که در قالب‌هایی بسیار فریبنده از جمله اصلاح بذر و نباتات، توسعه‌ی صنعتی و مصونیت بخشی بیماری‌ها و ... صورت می‌گیرد. در یک جمله باید گفت که با یک جنگ تمام‌عیار بین جبهه‌ی حق و جبهه‌ی شیطان مواجه هستیم.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. اصفهانی، محمد مهدی، آیین تندرستی، تهران: تندیس، ۱۳۸۳ ش.
۳. اعتمادی فرد، زهرا و اعتمادی فرد، اعظم، «حفظ حیات طبیعت بر مبنای اخلاق قرآنی»، پژوهش‌های قرآنی، شماره‌ی ۱، ۱۳۹۵ صص ۱۸ - ۵.
۴. با ترفیلد، مویر، علم در قرن ۲۱، ترجمه: مجید عمیق، تهران: افق، ۱۳۸۷

ش.

۵. بیگدلی، سعید و بدیع، امین، «مبنای مسؤولیت مدنی ناشی از محصولات غذایی ژنتیکی»، مطالعات حقوق تطبیقی، شماره‌ی ۲، ۱۳۹۳ ش، صص ۳۸۷ - ۳۱۶.

۶. تیموری، محمد و آقامی‌رسلیم، مرضیه سادات، «بررسی تطبیقی مسؤولیت مدنی و کیفری ناشی از دست‌کاری ژنتیکی در نظام حقوقی ایران و اسناد بین‌المللی»، حقوق پزشکی، شماره‌ی ۱۳، ۱۳۸۹ ش، صص ۸۷ - ۱۲۰.

۷. چارلز، پرنس، «کشاورزی سنتی در چنبره‌ی جهانی‌سازی»، سیاحت غرب، شماره‌ی ۳۴، ۱۳۸۵ ش، صص ۱۱۶ - ۱۳۰.

۸. دیباجی، احمد، فرهنگ تولید و مصرف در اسلام، قم: اکرام، بی‌تا.

۹. رهبریور، محمد رضا، «بررسی اخلاق زیستی در اسناد بین‌الملل»، اخلاق پزشکی، شماره‌ی ۷، ۱۳۸۸ ش، صص ۶۴ - ۳۵.

۱۰. ریچ، دیوورا، «آیا مهندسان ژنتیک بیش از همه می‌دانند؟»، سیاحت غرب، شماره‌ی ۵۳، ۱۳۸۵ ش، صص ۶۴ - ۳۵.

۱۱. ریفکین، جرج، قرن بیوتکنولوژی، ترجمه: حسین داوری، تهران: صبح، ۱۳۸۲ ش.

۱۲. زرگان، جمیل و دهنوری، جلیل، «تهدیدات امنیتی بیوترورسیم و راه‌های مقابله با آن با رویکرد پدافند غیر عامل»، پژوهش‌های حفاظتی و امنیتی، شماره‌ی ۱۱، ۱۳۹۵ ش، صص ۹۱ - ۱۱۰.

۱۳. سوختانلو، زهرا و رحمت‌آبادی، اعظم، «تحدید نسل شیعه، تهدید جامعه‌ی ایران»، معرفت، شماره‌ی ۱۸۹، ۱۳۹۲ ش، صص ۴۵ - ۵۸.

۱۴. شیوا، واندانا، توتالیتارسیسم غذایی، سیاحت غرب، شماره‌ی ۳۵، ۱۳۸۵ ش، صص ۱۲۸ - ۱۳۴.

۱۵. طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. عباسی، محمود، رزمخواه، نجمه و حیدری، نجمه، «محصولات غذایی تراریخته و چالش‌های پیش‌رو از منظر اخلاق زیستی و حق بر غذا»، اخلاق زیستی، شماره‌ی ۱۲، ۱۳۹۳ ش، صص ۱۷۲ - ۱۳۹.
۱۷. علیدوست، ابوالقاسم و حسینی کمال آبادی، مرتضی، «مبانی فقهی مهندسی ژنتیک و محصولات تراریخته»، دین و قانون، شماره‌ی ۱۴، ۱۳۹۵ ش، صص ۴۸ - ۱۱.
۱۸. قالیباف، محمد باقر، «واکاوی و تبیین نقش غذا در رقابت‌های ژئوپلیتیکی با تأکید بر ژئوپلیتیک غذا»، ژئوپلیتیک، شماره‌ی ۱، ۱۳۹۳ ش، صص ۱۸۹ - ۱۶۰.
۱۹. قره‌یاضی، بهزاد، «ایمنی زیستی و مسائل اجتماعی مرتبط با مهندسی ژنتیک»، رهیافت، شماره‌ی ۲۸، ۱۳۸۱ ش، صص ۵۸ - ۴۷.
۲۰. مانیپوت، جرج، عواید جرم و جنایت، سیاحت غرب، شماره‌ی ۷۰، ۱۳۸۸ ش، صص ۲۷ - ۲۲.
۲۱. مایی وان هو، مهندسی، ژنتیک و ابهام‌های موجود، سیاحت غرب، شماره‌ی ۳۳، ۱۳۸۵ ش، صص ۱۴۱ - ۱۳۵.
۲۲. متقی، افشین، کاویانی راد، مراد و نجفی، سجاد، «رابطه‌ی امنیت زیست‌محیطی با امنیت ملی»، علوم سیاسی مجلس و راهبرد، شماره‌ی ۸۳، ۱۳۹۴ ش، صص ۱۰۰ - ۷۵.
۲۳. محمد نژاد، میرعلی، فرهنگ استراتژی، تهران: سنا، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. مطهری، مرتضی، آزادی انسان، تهران: بینش مطهر، ۱۳۹۰ الف.
۲۵. همو، تربیت و رشد اسلامی، تهران: بینش مطهر، ۱۳۹۱ ش.

۲۶. همو، سیده‌ی نبوی، تهران: بینش مطهر ۱۳۹۰ ب.
۲۷. موری، دیوید رونالد، ایمنی زیستی و گیاهان تراریخته، ترجمه: سعید، خاوری خراسانی و اسد معصومی و هادی شوریده، تهران: بی‌تا.
۲۸. مهاجر، مینا، صفایی، حسین و مهدوی دامغانی، عبدالمجید، «ملاحظات اخلاقی و حقوقی در کاربرد محصولات تراریخته با نگاهی به قانون ملی ایمنی زیستی»، اخلاق در علوم و فناوری، شماره‌ی ۱، ۱۳۹۰ ش، صص ۴۲ - ۳۵.
۲۹. نعمتی، اشکان و قاسمی، حمیدرضا، «عدالت بین نسلی و استفاده از محیط زیست از نگاه آیات و روایات»، شماره‌ی ۲۳، ۱۳۹۵ ش، صص ۵۵ - ۷۵.
۳۰. الهیاری فرد، نجف، «بررسی دیدگاه‌های اسلامی شیعه درباره‌ی مصرف محصولات تراریخته»، اخلاق و تاریخ پزشکی، شماره‌ی ۱، ۱۳۹۲ ش، صص ۸۳ - ۷۴.
۳۱. یزدی صمدی، بهمن، گیاهان تراریخته و کشاورزی جهانی، تهران: نقش مهر، ۱۳۸۰ ش.

واکاوی معنای ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ از منظر تفاسیر روایی فریقین

ام البنین عابدی

دانش‌آموخته‌ی سطح چهار

حوزه‌ی حضرت خدیجه علیها السلام

بابل،

abediom@chmail.ir

چکیده: همه‌ی روزها روز خدا است، ولی «ایام‌الله» زمان‌هایی است که اراده و قدرت خدا به گونه‌ی ویژه‌ای آشکار شده و علل و اسباب مادی و دنیایی منقطع شوند؛ این پژوهش می‌کوشد با روش اسنادی، کتاب‌خانه‌ای به تبیین و تحلیل معنای آیه‌ی ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ از منظر تفاسیر روایی فریقین بپردازد. برخی «ایام‌الله» را در مصادیقی از گذشته محدود کرده‌اند و برخی بر این قائلند که مصادیق آن در آینده خواهد بود و آنچه در گذشته بوده نشان و آیه‌ای برای آن تلقی می‌شود. از نتایج مهم تحقیق این است که اتفاق نظر در این زمینه بین مفسران شیعه و سنی وجود نداشته، ولی در بین مفسران شیعه بر معنای «ایام‌الله» به سه دوره‌ی یوم‌القائم، یوم‌الرجعة و یوم‌القیامة با توجه به روایات معصومان علیهم‌السلام تأکید می‌شود.

کلیدواژه‌ها: واکاوی، ذکر، یوم، ایام‌الله، تفسیر روایی فریقین، ظهور، رجعه، قیامت.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۷

پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۵

۱. مقدمه

امر به تدبّر در تعبیر و مفاهیم قرآن، دریچه‌ی معارف نهفته به اقیانوس عمیق آن را به روی بشر می‌گشاید. بررسی واژگان، ساختار و سیاق آیات و روایات تفسیری فریقین نیز کمک شایانی در این زمینه خواهد کرد. تذکّر به ایام الله در آیه‌ی ۵ سوره ابراهیم، از جمله تعبیری است که دقت بیشتری را در عصر حاضر می‌طلبد. «تذکّر» از مشتقات ذکر، به معنای پنددادن و یادآوری است و «ایام» جمع یوم به معنای روزها می‌باشد.

این مقاله با بررسی تفاسیر برجسته فریقین به تبیین و تحلیل روایات تفسیری شیعه در ابتدا و روایات تفسیری اهل تسنن ذیل این مفهوم پرداخته است؛ سپس این نتیجه را به دست می‌دهد.

این پژوهش با توجّه به اینکه به بررسی عبارت «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» از منظر تفسیر روایی فریقین می‌پردازد کاملاً جدید و ابتکاری است، اما این به معنا نیست که در تفاسیر روایی برجسته دقایق و ظرایف آن اشاره نشده است، بلکه این مقاله کوشش کرده است تا به بررسی کتب تفسیری بپردازد.

۲. تعاریف و مفاهیم

معناشناسی دو واژه‌ی «ذکر» و «یوم» در آیه‌ی «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» کمک

شایانی به فهم دقیق‌تر ما خواهد کرد.

۱-۲. ذکر

ذکر به معنای حفظ و نگه‌داری چیزی تا آن را یادآوری کند و نیز چیزی است که بر زبان جریان می‌یابد (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۳۰۸). اصل واحد در این ماده، تذکر و یادآوری در مقابل غفلت و فراموشی است و این معنا اعم از تذکر به قلب و به زبان می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۳، ص ۳۱۸). گاهی مراد از ذکر هیأت نفسانی است که شخص به واسطه‌ی آن می‌تواند آنچه از دانایی به دست آورده، حفظ کند و آن مانند حفظ است الا آنکه حفظ به اعتبار نگه‌داشتن و ذکر به اعتبار حاضر کردن آن در ذهن و گاهی به حضور شیء در قلب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۲۸). تذکر در این آیات و نظایر آنها به معنی یادآوری و پند دادن است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ ق، ج ۳، ص ۱۶)، اما در اصطلاح «ذکر» عبارت است از یاد، یاد کردن، خواه به زبان یا به قلب یا به هر دو.

۲-۲. یوم

«یوم» به معنای روز، معروف در مقدار روز از طلوع خورشید تا غروبش است، و جمع آن «ایام» می‌باشد، و قول خدای ﷻ ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾، به معنای «ذَكِّرْهُمْ بِنِعَمِ اللَّهِ الَّتِي أَنْعَمَ فِيهَا عَلَيْهِمْ وَبِنِقْمِ اللَّهِ الَّتِي أَنْتَقَمَ فِيهَا مِنْ نَوْحٍ وَ عَادٍ وَ ثَمُودٍ» است (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲، ص ۶۵).

اضافه‌ی ایام به لفظ جلاله‌ی «الله» برای شرافت امر آنهاست؛ به خاطر آنچه از نعماتش در آن ایام به آنها افاضه کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۹۴). مراد از ایام الله ظاهراً روزهایی است که قدرت خدا در آنها بیشتر ظاهر شده

و قدرت مقاومت از دست بشر رفته و خواهد رفت مانند بلاهایی که قوم نوح، هود، صالح و غیرهم گرفتار شدند و مانند روز مرگ و روز آخرت (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ ق، ج ۷، ص ۲۸۰).

«یوم» در اصطلاح به معنی روز است. در اصل به معنی زمان بین طلوع فجر تا غروب خورشید است، و گاه مطلق زمان از آن اراده می‌شود، یوم عربی این چنین است.

در مورد آیه‌ی مذکور باید تفاسیر روایی شیعه و سنی را به صورت جداگانه تبیین و تحلیل کنیم. لذا در ابتدا تفاسیر روایی شیعه و در مرحله‌ی بعد تفاسیر روایی اهل تسنن مطرح می‌شود.

۳. مروری بر آیات ایام‌الله

با توجه به اینکه برخی، معنای ایام‌الله را «یوم ربوبی» بر می‌شمردن (سبزواری، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۲۹۲) ولی مفسران با عنایت به توضیحات تفسیری در خصوص آیه‌ی ۵ سوره‌ی ابراهیم، در خصوص «یوم‌الله» سه نظریه را مطرح کرده‌اند:

۱. منظور از ایام‌الله نعمت‌های الهی است؛ یعنی حوادث و وقایع مهمی از نعمت‌های الهی که برای پیامبران و امت‌های پیشین اتفاق افتاده است؛ مانند: رهایی قوم موسی علیه السلام از آل فرعون (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۴)، فرستادن منّ (گز انگبین) و سلوی (بلدرچین) برای آنها و سایه افکندن ابر برایشان (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۸۴). بیرون آمدن قوم نوح از کشتی و برخورداری آنان از سلام و برکات و رهایی حضرت ابراهیم علیه السلام از آتش (شعرانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰۴).

۲. مراد از ایام الله نعمت‌های الهی است؛ یعنی حوادث و وقایع مهمی از عذاب‌های الهی که برای امت‌های پیشین رخ داده است (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۷۴). مانند: عذابی که بر قوم عاد، ثمود (همان)، قوم نوح (طبرسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۰۹) و نظایر آنها فرود آمد.

برخی از مفسران ایام موجود در سوره یونس ﴿فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ...﴾ (یونس، ۱۰۲) که با لحنی تهدیدآمیز به انتظار سرنوشتی همانند طغیانگران پیشین برای گروه بی‌ایمان اشاره می‌کند را همانند ایام الله در آیه ی ۵ ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام دانسته‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۴۴۹).
۳. معنای ایام الله شامل هردو منظور نعمت‌ها و نعمت‌های الهی می‌شود:

الف) منظور از ایام الله سنت‌های الهی و افعال خداوند متعال در حق بندگان است؛ خواه نعمت باشد یا انتقام (طبرسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۶۷).

ب) با تذکر و ترساندن بندگان از عذاب‌هایی که بر اقوام گذشته نازل شده است به این نکته اشاره می‌کند که عفو الهی شامل تمام بندگان خواهد شد (فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۸).

ج) تجلی ظهور قدرت و سلطنت الهی در دنیا، به صورت قهر، عذاب و غلبه همانند روزهای مرگ، قیامت و عذاب؛ یا تجلی ظهور جنبه‌ی رحمت و نعمت الهی که در دیگر ایام به وضوح روز تجلی وجود نداشته است (شعرانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۰).

در نظر برخی از مفسران منافاتی بین نظرات و تفاسیر فوق‌الذکر وجود نداشته به این دلیل که نزول نعمت بر مؤمن در حکم نزول نعمت بر کافر است و ممکن

است ایام مورد اشاره برای قومی نعمت محسوب شود و برای قومی دیگر در حکم نقتت باشد. (فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۸۰). رسول خدا ﷺ در خصوص ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ فرموده است: مراد از روزهای خداوند، بلاها، نعمت‌ها و عذاب‌های خداوند متعال است (ابن بابویه، بی‌تا، ص ۴۹۱).

واژه‌ی ترکیبی «ایام‌الله» تنها دو بار در قرآن کریم به صراحت آمده است:

۱. خداوند متعال دو مأموریت به حضرت موسی ﷺ ابلاغ می‌کند، در ابتدا به حضرت موسی ﷺ امر خارج ساختن قوم خود از تاریکی به روشنایی را ابلاغ می‌کند و پس از آن مأموریت بعدی حضرت موسی ﷺ را به ایشان ابلاغ می‌کند؛ یعنی یادآوری روزهای خدا «ایام‌الله» به قوم خود اشاره کرده است.

﴿... وَ ذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (ابراهیم، ۵).
یعنی: و روزهای خدا را به آنان یادآوری کن، که قطعاً در این [یادآوری]، برای هر شکیبای سپاسگزاری عبرت‌هاست.

۲. خداوند باری تعالی به رسول خدا ﷺ در خصوص روش برخورد مؤمنان با کافران، از مؤمنان می‌خواهد از افرادی که به روزهای سخت و ناگوار خدا «ایام‌الله» ایمان ندارند، درگذرند تا خداوند خود سزای کردار بد آنها را بدهد: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (جاثیه، ۱۴). یعنی: به کسانی که ایمان آورده‌اند بگو تا از کسانی که به روزهای [پیروزی] خدا امید ندارند درگذرند، تا [خدا هر] گروهی را به [سبب] آنچه مرتکب می‌شده‌اند به مجازات رساند.

۴. تفاسیر روایی شیعه

در تفاسیر روایی شیعه در مورد آیه‌ی «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» چند نظر بیان شده است که عبارت است از:

۴-۱. روز ظهور نعمت‌های الهی

در برخی از تفاسیر شیعه، مصداق ایام‌الله فقط نعمت‌های الهی بیان شده است که به ذکر دو نمونه بسنده می‌کنیم.

- ابراهیم بن عمر از امام صادق علیه السلام در مورد آیه‌ی «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» فرمود: به آلاء خود یعنی نعمت‌هایش (عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص ۲۲۲).

- ابراهیم بن عمر با چند واسطه از امام جعفر صادق علیه السلام در مورد آیه‌ی «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» فرمود: به نعمت‌های خدا (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۸۶).

۴-۲. روز ظهور نعمات و ابتلائات الهی

در برخی تفاسیر شیعه نیز به روزهای ظهور نعمات و ابتلائات الهی بر بندگان به عنوان مصداق ایام‌الله اشاره شده است.

- امام باقر علیه السلام از عبدالله بن عباس و جابر بن عبدالله که در جنگ بدر و احد و بیعت شجره شرکت داشت و در نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله امتیازی کسب کرده بود و از دوستان امیرالمؤمنین علیه السلام به شمار می‌رفت روایت می‌کند که او گفت:

یکی از روزها رسول الله صلی الله علیه و آله در مسجد نشسته بود و گروهی از اصحاب مانند: ابوبکر و عمر و ابو عبیده و عثمان و عبدالرحمن و دو نفر هم از قراء صحابه حضور داشتند، یکی از آن دو، «عبدالله بن ام‌عبد» از مهاجران و دیگری «أبی بن

کعب انصاری» بود که هر دو هم از شرکت‌کنندگان در جنگ بدر بودند.

در این هنگام شروع به قرائت سوره‌ی لقمان کردند تا به آیه‌ی ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَا طِنَةً﴾ رسیدند و ابی هم سوره‌ی ابراهیم علیه السلام را تلاوت کرد تا به آیه‌ی ﴿وَذَكَّرَهُمْ بِآيَامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ﴾ رسید آن‌گاه رسول‌الله صلی الله علیه و آله فرمود: مقصود از ایام‌الله نعمت‌ها و ابتلائات خداوند است، بعد از آن متوجه اصحاب شد و فرمود: من گاهی به خاطر اینکه از موعظه خسته نشوید شما را موعظه نمی‌کنم، ولی خداوند به من وحی فرستاده که ... بعد از این آیه‌ی ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَا طِنَةً﴾ را تلاوت کرد و بعد به اصحاب فرمود: اینک بگویید نخستین نعمتی که خداوند به شما عطا کرد چه بود، در اینجا یاران آن حضرت صلی الله علیه و آله به فکر فرو رفتند و نعمت‌هایی را که خداوند به آنها ارزانی داشته و به آنها احسان کرده و وسایل زندگی برای آنها فراهم کرده و یا زن و فرزند به آنها داده به یاد خود آورند و متذکر نعمت‌ها شدند.

در اینجا همه سکوت کردند و کسی سخن نگفت، رسول‌الله صلی الله علیه و آله متوجه علی علیه السلام شد و فرمود: یا ابا الحسن! شما بگویید نخستین نعمت‌های خدا کدام است؟ اینها سخنان خود را بر زبان جاری کردند و هر چه می‌دانستند، گفتند. علی علیه السلام عرض کرد: پدر و مادرم فدایت باد من چه بگویم در حالی که خداوند ما را به وسیله‌ی شما هدایت کرد، فرمود: با همه‌ی اینها نظر خود را بگویید و درباره‌ی اولین نعمت خداوند که به شما ارزانی داشت چیزی اظهار کنید.

امام علی علیه السلام فرمود: نخستین نعمتی که خداوند به ما ارزانی داشت خلقت ما بود که ما را از عدم آفرید و به ما هستی بخشید، فرمود: راست گفتید، نعمت

دوم کدام است؟ گفت: خداوند به من نیکی کرد که در هنگام خلقت مرا زنده قرار داد و از مردگان به حساب نیاورد، فرمود: راست گفتی؛ سومی کدام است؟ امام علی علیه السلام فرمود: هنگام خلقت ما را به بهترین صورت خلق کرد و معتدل ترین ترکیب را برای ما مقرر ساخت از این جهت او را سپاس می گوئیم، فرمود: راست گفتید؛ چهارمی کدام است؟ گفت: ما را متفکر و عالم آفرید و ما را ابله و فراموش کار خلق کرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: درست گفتی؛ پنجمی کدام است؟ امام علی علیه السلام گفت: برای من مشاعری خلق کرد که واقعیت ها را درک می کنم و برای من چراغ روشنی گذاشته که به وسیله ی او از تاریکی ها بیرون می کردم و راه ها را تمیز می دهم؛ فرمود: راست گفتید؛ ششمی کدام است؟ گفت: مرا به دین خود هدایت کرد و گمراهم نساخت؛ رسول خدا صلی الله علیه و آله گفت: راست گفتید؛ هفتمی کدام است؟ امام علی علیه السلام گفت: مرا در زندگی در راهی گذاشته که هرگز قطع نمی شود، فرمود: راست گفتید؛ هشتمی چیست؟ گفت: مرا مالک قرار داد؛ مملوکم نساخت؛ گفت: این را درست گفتی؛ بار دیگر فرمود: نهمی کدام است؟ گفت: آسمان و زمین و آنچه در آنها قرار دارد از مخلوقات مسخر من کرد، فرمود: این هم صحیح است؛ دهمی کدام است؟ گفت: اینکه ما را مرد و قائم بر زنان خلق کرد و ما را زن نیافرید، رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: بعد از این کدام است؟ گفت: ای پیامبر خدا، نعمت های خداوند بسیار زیاد هستند و همه خوب هستند و نمی توان همه ی آنها را به شمارش درآورد.

در این هنگام رسول الله صلی الله علیه و آله تبسم فرمود و گفتند: این علوم و معرفت بر تو گوارا باد ای ابوالحسن! تو وارث علم من هستی و اختلافات را بعد از من برای امت من بیان می کنی، هر کسی از تو متابعت کند و راهت را ادامه دهد، هدایت

می‌شود و هر کس از تو دوری کند و تو را دشمن بدارد روز قیامت بهره‌ای نخواهد داشت (بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۸۶ و مجلسی، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۵۶۰).

۳-۴. تذکر به ظهور نعمت‌های خدا در سایر ایام

هم‌چنین منظور از ایام‌الله یادآوری نعمات خداوندی در سایر ایام معرفی شده است:

- امام صادق علیه السلام فرمود: تذکر بده آنها را به نعمات خدای سبحان در سایر ایام (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۵۲۵، بحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۳، ص ۲۸۶ به نقل از: طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۳، ص ۹۹).

۴-۴. سه دوره و مرحله

منظور از ایام‌الله هم‌چنین به سه روز، ظهور حضرت مهدی علیه السلام، روز مرگ و روز قیامت تفسیر شده است.

- ایام‌الله سه روز است: روز قیام قائم علیه السلام و روز مرگ و روز قیامت (قمی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۳۶۷).

- ابن بابویه، با چند واسطه از مثنی الحنات، نقل کرده که امام محمد باقر علیه السلام فرمود: «ایام‌الله صلوات الله علیه سه روز است: روز قیام امام زمان علیه السلام و روز رجعت و روز قیامت (عروسی حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۲۸۶ و ج ۲، ص ۵۲۵).

در ذیل آیه‌ی سوره‌ی مبارکه ابراهیم علیه السلام ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ آن روایت نورانی گذشت که «ایام‌الله» سه روز است: روز ظهور حضرت علیه السلام است، روز رجعت است و روز قیامت است.

۴-۴-۱. یوم القائم علیه السلام

همان طور که در حدیث مذکور آمده، یکی از مصادیق ایام الله، یوم القائم علیه السلام است. ایمان به غیب، از چنان اهمیتی برخوردار است که خداوند در توصیف اهل تقوا، آن را از مقدّم ترین مصادیق ایمان آنها بیان می کند. با توجه به حدیث ذیل این آیه، یکی از مصادیق غیب، ایام الله معرفی شده، آنجا که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «... قَوْلُهُ: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، قَالَ: الْغَيْبُ: يَوْمُ الرَّجْعَةِ، وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، وَ يَوْمُ الْقَائِمِ، وَ هِيَ أَيَّامُ آلِ مُحَمَّدٍ. وَإِلَيْهَا الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾، فَالْرجعة لَهُمْ، وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ لَهُمْ، وَ يَوْمُ الْقَائِمِ لَهُمْ، وَ حُكْمُهُ إِلَيْهِمْ، وَ مَعَوْلُ الْمُؤْمِنِينَ فِيهِ عَلَيْهِمْ» (حافظ برسی، ۱۴۲۲ ق، ص ۲۵۳). یعنی: و در سخن خدا است که «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» فرمود: منظور از غیب روز رجعت (بازگشت مجدد به دنیا)، روز قیامت، و روز ظهور قائم علیه السلام است و اینها عبارتند از: ایام آل محمد علیه السلام؛ و فرموده ای خدای سبحان «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ»، پس رجعت برای آنهاست و روز قیامت برای آنهاست و حکم آن به سوی آنهاست و در آن روز، تکیه گاه مؤمنان بر آنهاست.

۴-۴-۲. یوم الرجعة

با همان توضیحی که در یوم القائم علیه السلام بیان شد، یوم الرجعة یعنی دوره ای که رجعت واقع می شود. رجعت، به معنای بازگشت جمعی از انسان ها به دنیا پس از مرگ و پیش از قیامت، یکی از آموزه های اعتقادی شیعه است که با مهدویت، حوادث آخرالزمان، ظهور قائم علیه السلام و قیام او پیوندی ناگسستنی دارد. دانشمندان شیعه برای اثبات این آموزه دلایل معتبری اقامه کرده اند که یکی

از آنها، آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی نمل است. این آیه با توجّه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، بر محشور شدن عده‌ای از افراد در دنیا دلالت دارد. مفسران و علمای شیعه، با کمک روایات و اجماع امامیه، این آیه را بر رجعت تفسیر می‌کنند، اما مفسران اهل تسنن، آیه‌ی مذکور را دلیل برپایی قیامت و حشر همگانی دانسته‌اند. بر اساس آیات دیگر قرآن در قیامت کبری همه‌ی انسان‌ها محشور می‌شوند بنابراین روزی که همه‌ی خلائق محشور می‌شوند، غیر از آن روزی است که گروهی محشور می‌گردند.

۴-۳. یوم‌القیامة

این نام که از مشهورترین نام‌های روز رستاخیز است، درست هفتاد بار در قرآن مجید تکرار شده است؛ از جمله می‌فرماید: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (انبیاء، ۴۷) یعنی: ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم.

در اینکه چرا آن روز، به قیامت و بپا‌خاستن نامیده شده، قرآن مجید از این مسأله پرده برداشته می‌گوید: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (مطففین، ۶) یعنی: روزی که مردم در پیشگاه پروردگار جهانیان می‌ایستند.

هم‌چنین در آن روز فرشته‌ی اعظم خداوند که نامش روح است با سایر ملائکه در یک صف برای اجرای فرمان خدا قیام می‌کنند ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ یعنی: روزی که روح و ملائکه به صف می‌ایستند و هیچ‌یک، جز به اذن خداوند رحمان، سخن نمی‌گویند، و (آن‌گاه که می‌گویند) درست می‌گویند (نبا، ۳۸) و نیز در آن روز شاهدان و گواهان، برای شهادت بر اعمال انسان‌ها بپا می‌خیزند ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ یعنی: روزی که گواهان به پا می‌خیزند (غافر، ۵۱).

و بالاخره در آن روز حساب و کتاب، برپا می شود ﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ یعنی: روزی که حساب برپا می شود (ابراهیم، ۴۱).

در حدیثی از امام علی بن الحسین علیه السلام می خوانیم: «أَشَدُّ سَاعَاتِ ابْنِ آدَمَ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ: السَّاعَةُ الَّتِي يُعَايِنُ فِيهَا مَلَكَ الْمَوْتِ، وَ السَّاعَةُ الَّتِي يَقُومُ فِيهَا مِنْ قَبْرِهِ، وَ السَّاعَةُ الَّتِي يَقِفُ فِيهَا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى» (مجلسی، ۱۳۷۸، ش، ج ۷، ص ۱۰۵، ج ۱۹) یعنی: شدیدترین ساعات انسان ها، سه ساعت است: ساعتی که فرشته مرگ را در برابر خود می بیند، و ساعتی که از قبر بر می خیزد، و ساعتی که در برابر خداوند متعال می ایستد.

به این ترتیب روز ظهور حضرت بقیه الله علیه السلام و روز مرگ یا روز قیامت از مصادیق بارز ایام الله معرفی شده است چرا که قهر و غلبه الهی به صورت اکمل تجلی می یابد و غیر از ذات اقدس خداوندی همه ی اسباب و علل مادی منقطع خواهند شد. اما تذکر به ایام الله خصوصاً روز ظهور حضرت مهدی علیه السلام به دلیل مشخص نبودن دقیق آنها برکاتی چون مراقبت بر اعمال و عقاید افراد و جوامع به دنبال خواهد داشت.

۵. تفاسیر روایی اهل تسنن

در روایت های مختلفی منظور از آیه ی ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ تذکر به نعمات خدا، وعظ و پند دادن به آنها، و نعماتی که خداوند به قوم حضرت موسی علیه السلام داد و یا به سنن الهی در قرون اولیه اشاره شده است.

۵-۱. تذکر به نعمات خدا

در روایاتی که در ذیل به عنوان نمونه اشاره می‌شود، مقصود از ایام‌الله را نعمات الاهی و مقصود از آیه را تذکر به نعمات الاهی در حق بندگان معرفی می‌کند.

- اُبی بن کعب از رسول‌الله ﷺ در مورد آیه‌ی «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» روایت می‌کند که فرمود: منظور تذکر به نعمات و آلاء الاهی است (سیوطی، ۱۴۰۴، ق، ج ۴، ص ۷۰).

- نقل کرده إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد از مجاهد: «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» فرموده: به نعمات خدا (طبری، ۱۴۱۲، ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲).

- داوودی از رسول‌الله ﷺ نقل می‌کند: «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» به نعم الاهی است (ثعالبی، ۱۴۱۸، ق، ج ۳، ص ۳۷۵).

- محمد بن ابان الجعفی از رسول‌الله ﷺ در مورد آیه‌ی «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» فرموده: به نعمات الله تبارک و تعالی (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ق، ج ۷، ص ۲۲۳۶).

برای اختصاص ایام‌الله به نعمات الاهی هیچ دلیلی وجود ندارد، چرا که آیه در صدد بیان مظاهر عزت خداوندی است که نعمات و نقمات را با هم اقتضاء دارد؛ همان‌طوری که برخی روایت‌های در این زمینه ذکر کرده‌اند مانند:

- عیاض در کتاب «اکمال» که «ایام‌الله» را نعمات و بلایا می‌داند (ثعالبی، ۱۴۱۸، ق، ج ۳، ص ۳۷۵).

۵-۲. تذکر به نعمات خدا بر بنی اسرائیل

برخی از مفسران اهل تسنن نیز با توجّه به ابتدای آیه، مقصود از ایام‌الله را

نعمات خدا بر بنی اسرائیل برشمردند.

- از مجاهد روایت شده در مورد آیه ی ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ رسول الله ﷺ فرمود: تذکر به نعماتی که به آل فرعون داد که آنها را از دست فرعونیان نجات داد و دریا را برایشان شکافت و ابرها را برایشان سایه افکند و برایشان من و سلوی نازل کرد (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۷۰).

- از قتاده نقل شده در مورد آیه ی ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ خداوند ﷻ می فرماید: آنها را به چیزی از نعمت هایم برگزیدگان. در ایامی که گذشت. پند بده پس به آنها جزا داده می شود به یاد کردن ایامی که به آنها نعمت عنایت کرده، به خاطر اینکه آن ایام نزدشان معلوم است به آنها دو نعمت بزرگ داده است که از دست فرعونیان بعد از آنکه در عذاب خوارکننده ای بودند نجات شان داد و دشمن شان - فرعون و قومش - را غرق کرد و زمین شان و اموال و سرزمین شان را به ارث بردند (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲).

- ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ یعنی به ایادی و قدرت ها و نعمت هایش بر آنها در اخراج شان از اسارت فرعونیان و قهر و ظلم آنها، نجات دادن شان از دشمنان شان، شکافتن دریا برای آنها، سایه کردن ابرها برایشان، نازل کردن من و سلوی و به غیر از آن از نعمت ها (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۳، ص ۴۱۸ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۴، ص ۴۱۱).

به نظر می رسد تخصیص زدن آیه به قوم بنی اسرائیل وجهی ندارد، بلکه می تواند تمامی اقوام در همه ی زمان ها و مکان ها مخاطب آیه بوده و تذکرشان به ایام الله مراد خداوند بوده باشد.

۵-۳. تذکر به سنن الاهی در مورد اقوام گذشته

مفسران اهل تسنن هم‌چنین تذکر به سنن الاهی در اقوام گذشته را از مصادیق ایام‌الله عنوان کردند.

- از ربیع روایت شده در مورد آیه‌ی ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ رسول‌الله ﷺ فرمود: تذکر به وقایع و سنن الاهی در قرون اولی (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۷۰).

- یونس از ابن زید نقل کرده که در قول خداوند ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ فرمود: به ایامی که از اهل معاصی امت‌ها انتقام گرفت به خاطر ترساندن آنها و دور کردن شان و یادآوری کرد آنها را به اینکه می‌رسد به آنها عذابی که به کسانی که قبل‌شان بودند رسیده است (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۳، ص ۴۱۸).

- مقاتل می‌گوید: به وقائع‌الله در امت‌های گذشته و آنچه در ایام‌الله گذشته از نعمات و محنت‌ها؛ پس با ذکر ایام از آن مجازات کرده به اینکه حال‌شان معلوم است (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ ق، ج ۵، ص ۳۰۵).

قول خدای سبحان به موسی ﷺ: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ یعنی: پند بده آنها را با تهدید به انتقام‌های الاهی که خدا بر امت‌های کافر قبل‌شان قرار داده و به شمارش نعمت‌های خود بر آنها؛ و تعبیر نعم و نقم به ایام زمانی است که آنها در آن ایام واقع شده‌اند و در این عبارت بزرگداشت کائناتی است که یادآوری آنها شده است (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۳۷۵).

- از ربیع در مورد آیه‌ی ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ فرموده: به وقایع و سنن الاهی در قرون گذشته (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ ق، ج ۷، ص ۲۲۳۶).

به نظر می‌رسد تخصیص ایام‌الله به سنن الهی در اقوام گذشته نیز هیچ دلیل منطقی ندارد، بلکه می‌تواند در عصر و زمان کنونی نیز سریان و جریان داشته باشد.

۴-۵. تذکر به قصه موسی علیه السلام با خضر علیه السلام

در برخی روایت نیز که در کتب اهل تسنن آورده شده؛ از مصادیق ایام‌الله، قصه‌ی همراهی موسی علیه السلام با خضر علیه السلام بیان شده است. در حدیث صحیح «بینما موسی فی قومه یذکرهم أيام الله ...» سخن در قصه‌ی موسی علیه السلام با خضر علیه السلام است (ثعالبی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ص ۳۷۵).

۶. نگاهی متفاوت به «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ»

همان‌طوری که در بررسی روایات تفسیری فریقین تبیین شد مراد از ایام‌الله که پیامبر صلی الله علیه و آله امر به تذکر و یادآوری آن شده است ویژگی خاصی دارد، چرا که ایام نسبتی با غیر خدا نداشته و همه‌ی ایام به خدا نسبت داده می‌شود. شاخصه‌ی ایام‌الله با مراجعه به برخی روایات تفسیری، حادثی است که در ایام‌الله ظهور و بروز بیشتری از قدرت الهی به همراه دارد. قدرت الهی نیز مختص نعماتش، یا بروز سنن الهی در قرون یا اقوام گذشته نمی‌باشد، بلکه از دیدگاه برخی علما در عصر حاضر نیز ایام‌الله مصادیقی پیدا می‌کند؛ بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران برخی از روزهای سرنوشت‌ساز تاریخ ایران، هم‌چون ۲۲ بهمن، ۱۵ خرداد، ۱۷ شهریور و ۱۲ فروردین را ایام‌الله می‌دانست. ایشان درباره‌ی چنین ایامی می‌فرمود: «تذکر به ایام‌الله که خداوند متعال به آن امر فرموده است، انسان ساز است. قضایایی که در ایام‌الله رخ داده است، برای تاریخ و انسان‌ها در طول تاریخ آموزنده و بیدارکننده است. حوادث بزرگ تاریخ که قرآن هم از بعضی از آنها یاد

کرده است، سرمشقی پربرکت برای ساختن جامعه‌ها و اشخاص و جامعه‌ی عصر ما است که عصر انقلاب است ... و شاهد بسیاری از حوادث بزرگ که باید آنها را ایام‌الله محسوب کنیم و به ذکر آنها و تذکر آن ایام بپردازیم.» (موسوی خمینی، ۱۳۶۹ ش، ج ۱۷، ص ۱۱). به عبارت دیگر ایشان حصر «ایام‌الله» به سه روزی که در روایات علمای شیعه از معصومان علیهم‌السلام آمده است را شکسته است و در نهایت این سه روز را مصداق کامل «ایام‌الله» می‌داند و بر این باور است که هر وقت قدرت خاصه‌ی و فیض الاهی ظهور کند «یوم‌الله» است؛ خواه گاهی به صورت پیروزی مسلمان‌ها، خواه به صورت ذلت و شکست کفار باشد پس «ایام‌الله» متعدّد است.

۷. نتیجه‌گیری

بررسی روایات تفسیری فریقین در مورد تعبیر «وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ» نشان می‌دهد که بین مفسران شیعه و سنی اتفاق نظری در تعیین مصداق ایام‌الله وجود ندارد، ولی بررسی مصادیق ایام‌الله در آنها این ملاک را به دست می‌دهد که ایام‌الله در هر عصری، به روزهایی اطلاق می‌شوند که قهر و قدرت الاهی غلبه دارد و اسباب و علل مادی بی‌اثر شوند. لذا در روایات شیعه تأکید بر تفسیر سه روز، ظهور بقیه‌الله، روز مرگ و روز قیامت می‌شود که ظهور و بروز قدرت الاهی شدت بیشتری می‌یابد و یادآوری این ایام خود انسان ساز هستند چرا که به دلیل معین و مشخص نبودن شان، مراقبت بیشتری بر اعمال و رفتار را می‌طلبد.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، **تفسير القرآن العظيم**، ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، **الأمالی**، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ ش.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ق.
۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسير القرآن**، تهران: بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۷. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، **جواهر الحسان فی تفسير القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۸. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، **الکشف و البیان عن تفسير القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت. دمشق: دار القلم. الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۰. سبزواری، هادی، **شرح المنظومه**، تهران: ناب، ۱۴۱۶ ق.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر، **الدر المنثور فی تفسير المأثور**، قم: کتابخانه ی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. شعرانی، ابوالحسن، **نثر طوبی**، گردآورنده: محمد قریب، تهران: اسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسير القرآن**، بیروت:

دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.

۱۵. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی‌تا.

۱۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.

۱۷. عیاشی، محمد بن مسعود، **تفسیر العیاشی**، تهران: چاپ‌خانه‌ی علمیه، ۱۳۸۰ ق.

۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

۱۹. فراء، یحیی بن زیاد، **معانی القرآن (فراء)**، قاهره: الاهیئة المصریة العامة للکتاب، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.

۲۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

۲۱. قرشی بنایی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ق.

۲۲. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۳ ش.

۲۳. مجلسی، محمد باقر، **ایمان و کفر**، مترجم: عطاردی، تهران: انتشارات عطارد، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.

۲۴. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: چاپ اول، ۱۳۶۸ ش.

۲۵. موسوی خمینی، سید روح‌الله، **صحیفه نور**، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۹ ش.

تأثیر جریان‌های فکری عصر سیدقطب بر اندیشه تفسیری «فی ظلال القرآن»

سعید شیری

دانش‌آموخته کارشناسی
ارشد علوم قرآن و حدیث،
پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی، تهران،
shiri.s@chmail.ir

چکیده: سیدبن‌قطب‌بن‌ابراهیم صاحب تفسیر «فی ظلال القرآن» از عالمان مبارزی بود که با منش سیاسی و جهادی و انقلابی خود و تلفیق آن با گرایش ادبی و هنری‌اش باعث خلق رویکردی نوین در تفسیر قرآن شد که همان تفسیر اجتماعی است. در این باره از آنجایی که مضامین تفسیر سیدقطب، اجتماعی و سیاسی است، نیاز است سیر جریان‌ات فکری دوران این اندیشمند اسلامی و نیز تحولات سیاسی-اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد؛ زیرا این نوع مطالعات ما را در فهم بیشتر تفسیر «فی ظلال» یاری خواهد رساند. از این جهت پژوهش حاضر بر آن است به سیر جریان‌ات فکری عصر سیدقطب و نیز ویژگی‌های سیاسی و اجتماعی آن دوران با روش توصیفی و تحلیلی بپردازد تا مخاطب با دید بازتری به مطالعه‌ی تفسیر وی بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که سیدبن‌قطب در طول سال‌های زندگی خود با توجه به شرایط خاصی که آن دوران داشت، دارای تطورات فکری و گرایش‌های رفتاری متفاوت و گاهی منحرفانه داشت که البته در سال‌های بعد مسیر خود را به سوی آموزه‌های دینی تغییر داد و شروع به نقد تفکرات ملحدانه و غرب‌گرایانه و نیز مبارزه با حکام جور هم‌عصر خود کرد تا جایی که در این مسیر جان خود را از دست داد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، سیدقطب، غرب‌گرایی، رویکردهای فکری، فی ظلال القرآن.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۵

پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۲۳

۱. مقدمه

تفسیر فی ظلال القرآن سید بن قطب به علّت دارا بودن ویژگی‌های خاص، از سایر تفاسیر متمایز شده است. این ویژگی به رویکرد جهادی و ادبی مؤلف آن باز می‌گردد. در واقع تلفیق روحیه‌ی جهادی و تخصص ادبی سید قطب باعث خلق تفسیری اجتماعی و ادبی شد که نام وی را در تاریخ ماندگار کرد. حال ضروری است قبل از ورود به موضوع تفسیر، با سیر تطور فکری سید بن قطب در طی دوران‌های مختلف زندگی وی و نیز شرایط حاکم بر عصر این اندیشمند اسلامی از رهگذر مطالعه‌ی تاریخی و نیز آشنایی با آثار وی معلومات لازم یا نسبی حال شود.

آنچه که محققان عرصه‌ی مطالعات قرآنی و حدیثی از سیر تطور فکری و رفتاری سید بن قطب به دست آورده‌اند، نمایانگر آن است که او در طول زندگی در معرض سه تفکر و رویکرد مختلف و متفاوت از یک‌دیگر قرار داشت که شامل: دوره‌ی احتمالاً الحاد یا حدّ اقل شک و تردید، دوره‌ی رویکرد سکولار اسلامی و دوره‌ی گرایش اسلامی معتدل بود که با توجّه به برخی آثاری که از وی به دست رسیده، اطمینان به این موارد حاصل می‌شود.

او پس از به دست آوردن رویکرد اسلامی با توجّه به شرایط زمانی که در آن قرار

داشت و با ایده‌ی «بازگشت به اسلام» که تا قبل از وی از سوی سید جمال‌الدین اسدآبادی مطرح شده بود، با تفکرات غربی و غرب‌گرایی به شدت به مبارزه برخاست تا جایی که در این مسیر جان خود را از دست داد.

اما مسأله‌ای که در این بین جای پرداخت دارد، بررسی تحولات فکری، سیاسی و نظامی قرون ۱۳ و ۱۴ یا قرون ۱۹ و ۲۰ میلادی و متأثر شدن علمای جهان اسلام از تحولات این دوران بود؛ در این تحقیق به این موضوع پرداخته می‌شود که این تحولات تا چه حد امثال سیدبن‌قطب را تحت تأثیر قرار داد؟ و سیدبن‌قطب چه راهی را از بین تفکرات مختلف برگزید و تا چه حد در آثار علمی و تفسیری وی جلوه‌گر شد؟

مؤلف نظر بر این دارد که افکار مفسرانی مانند سیدبن‌قطب در مقطعی خاص به تأسی از چالش‌های فکری و فرهنگی سده‌های ۱۹ و ۲۰ میلادی ناشی از رویکردهای سکولار و سورئالی و در مقطعی خاص و پس از بازگشت از آموزه‌های غربی، به سمت نگرش‌های اسلامی بود.

۲. معرفی سیدقطب بن ابراهیم شاذلی

سید بن قطب بن ابراهیم (۱۳۲۴ - ۱۳۸۷ ق؛ ۹ اکتبر ۱۹۰۶ - ۲۹ اوت ۱۹۶۶) از ادیبان برجسته، از اندیشوران و دعوت‌گران و مدافعان بزرگ عرصه‌ی حرکت اسلامی معاصر است که در مصر متولد شد. روزگار جوانی را با اشتغال به موضوعات ادبی گذراند و مقالات و تألیفات بسیاری در نقد ادبی نوشت؛ لذا تلفیق روحیه‌ی ادبی با روحیه‌ی سیاسی و حق‌مدارانه و جهادی‌اش، رویکردی تازه‌ای در تفسیر قرآن ایجاد کرد که نام او را تا همیشه ماندگار کرد. اما جهاد نزد سیدقطب بسیار

متفاوت با آن چیزی است که اکنون در افکار و اذهان رواج دارد.

وی جهاد را در معنای تدافعی آن قبول ندارد و قائل است باید رفتار تهاجمی در قبال دشمنان داشت. حال این جهاد یا فکری و یا زبانی و هر نوع جهاد دیگری می‌تواند باشد. وی در بخشی از کتاب «معالم فی الطریق» تحت عنوان «الجهاد فی سبیل الله» توضیح می‌دهد که منظورش از مفهوم جهاد تمامی معانی آن است و نه آن‌طور که «مأیوس و شکست‌خوردگان» آن را تا حد «جنگ دفاعی» پایین آورده‌اند و یاد آن‌را با مبارزه‌ی درونی مؤمن علیه تهدیدها و هوس‌ها محدود می‌کنند. او می‌گوید اگر فکر کنیم تنها با حرف می‌توانیم به جهاد مبادرت و رزیم به بیراهه و سراب رفته‌ایم (حسینی فائق، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۹).

اما در دهه‌ی ۴۰ به نیت پژوهش‌های ادبی، در قرآن کریم نظر داشت و همین نگرش ادبی‌اش بود که او را به راهی آورد که نامش را شهرت داد. بنابراین او با رویکرد جهادی بر همین اساس قرآن خواند و قرآن آموخت تا آنکه به یکی از مشعل‌داران بزرگ «نوگرایی و حرکت اسلامی معاصر» تبدیل شد و در نهایت پس از چندین بار دست‌گیری، زندان و شکنجه، در سن ۵۹ سالگی جان خود را از دست داد و نام «مفسر شهید» را به خود گرفت (همان).

اما با بررسی سده‌های ۱۳ و ۱۴ هجری قمری می‌توان دریافت اسلام‌گرایی، یکی از گرایش‌های مهم آن دوران بود، هرچند این گرایش، طیف‌های گوناگونی داشته است، اما همگی در چند مورد اشتراک نظر داشته‌اند و آن اینکه: مدرنیته به وعده‌ی رستگار و خوش‌بخت کردن انسان که نوید آن را در آغاز عصر

روشنگری داده بود، جامعه‌ی عمل‌نپوشانیده است و نیز مدرنیته با بسیاری از مبانی ارزشی و اخلاقی اسلامی سر سازگاری ندارد (ارژنگ و اکوانی، ۱۳۹۱ ش، ص ۳۳-۵۴).

هرچند در این سده‌ها و قبل از سیدقطب شاهد ظهور اندیشمندانی مانند سیدجمال اسدآبادی بودیم. از همین رو می‌توان گفت پدیده‌ی رویکرد اجتماعی و جهادی نسبت به قرآن، از جمله رویکردهایی بود که اولین بار به دنبال حرکت سید جمال‌الدین اسدآبادی با شعار «بازگشت به اسلام» پایه‌ریزی شد و پس از او شاگردانش هم چون محمد عبده این مسیر را ادامه دادند. آنچه که باعث شد سید جمال این رویکرد را نسبت به قرآن داشته باشد، به واسطه‌ی همزمانی او با مستبدان داخلی و مستعمران خارجی نسبت به جامعه‌ی مسلمان آن دوران به تبع همان تغییر و تحولات سده‌های ۱۳ و ۱۴ بود که در ادامه توضیحات بیشتری داده خواهد شد.

استاد مطهری در کتاب «بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر» استبداد حاکمان، جهالت و بی‌خبری توده‌ی مسلمانان، و عقب ماندن آنها از کاروان علم و تمدن، نفوذ عقاید خرافی در اندیشه مسلمانان و دور افتادن آنها از اسلام نخستین، جدایی و تفرقه میان مسلمانان به عناوین مذهبی و غیرمذهبی و نفوذ استعمار غربی در کشورهای اسلامی را از جمله مسائلی برشمارد که سیدجمال آنها را در جامعه‌ی دوران خویش تشخیص داده بود (مطهری، بی‌تا، ص ۲۰-۲۹). بنابراین رویکرد اجتماعی و عصری کردن تفسیر قرآن از آن زمان شکل ویژه‌ای به خود گرفت و پس از وی اندیشمندان مختلف این مسیر را ادامه دادند تا اینکه این نوع رویکرد را سیدقطب نیز برگزید.

۳. حیات فکری سید قطب

دوران زندگی سید قطب اما با چالش‌ها و فراز و نشیب‌های فراوانی همراه بود که شواهد مختلفی نشان می‌دهد در قرون ۱۳ و ۱۴ اندیشمندان به دنبال تفکر نوینی در عرصه‌ی دین بودند که زیاد هم خوشایند نبود و همین مسأله باعث همان فراز و نشیب‌ها شده بود. شاید بتوان گفت در قرن ۱۰ تا اواخر قرن ۱۴ عدم گرایش و غور اندیشمندان در مباحث ناب قرآنی و روایی باعث ایجاد رکودی در جهان اسلام شد که به سادگی جبران‌پذیر نبود؛ زیرا از یک طرف با اندیشه‌ی خشک اصولیان روبرو بودیم که به فقه و اصول و عقل‌گرایی بسنده کرده بودند و روایات را تقریباً کنار گذاشته بودند و از سوی دیگر با اندیشه‌ی دیگری مانند اخباریان برخورد می‌کنیم که خود را از تدبر و تعقل از آیات و روایات منع کرده بودند و صرفاً به نقل احادیث اکتفا می‌کردند هرچند در بین این گروه، علما و اندیشمندانی بودند که به واقع این چنین رفتار نمی‌کردند و از ابزار عقل هم استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه شیخ حرّ عاملی که او را منتسب به اخباری‌گری می‌دانند، از جمله عالمانی بود که در آثار فقهی و معرفتی خود از ابزار عقل به وفور استفاده کرد که این را در وسایل الشیعه در مباحث فقهی و کتاب «الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة» در مباحث معرفتی و در باب مسأله‌ی رجعت به عینه مشاهده می‌کنیم.

اما با تمام این توضیحات، با توجه به ویژگی این دوران شاهد تولید دانش و نوآوری در مباحث قرآنی و روایی نبودیم و در نهایت معمولاً به شرح و توضیح آیات از جهت لغوی و ادبی و فقهی و یا جمع‌آوری آثار علمای گذشته بسنده

می‌شد؛ به نظر می‌رسد همین مسأله روزنه‌ای برای ورود اندیشه‌های مختلف در جهان اسلام را بیش از گذشته فراهم کرد، زیرا جهان غرب در سده‌ی بیستم میلادی از جهت علمی و فرهنگی دچار تحولات زیادی شده بود و به پویایی خاصی رسیده بود. در این دوران بود که فیلم‌ها، موسیقی‌ها و رسانه‌ها تأثیر بالایی روی سبک زندگی و شیوه‌ی مردم اروپا گذاشت و زنان توانستند به زعم خود استقلال بیشتری کسب کنند؛ هم‌چنین هنر مدرن، سبک‌های جدیدی مثل سورئالیسم و ... تولید کرد. بنابراین به ظرفیتی رسیده بود که می‌توانست علم و فرهنگ را به جوامع مختلف صادر کند و اندیشمندان و ادبای جوامع را تحت تأثیر قرار دهد. ظهور ادیبانی مانند صادق هدایت (۱۹۰۴ میلادی) و آن سبک نگارش و تفکرات سورئالیستی نمونه‌ی بارز این نوع تأثیرگذاری در بین ادیبان آن دوران بود.

این در حالی بود که زمانی تفکرات اسلامی و اندیشه‌های مسلمانان بر تفکر غربی و غربیان تأثیر گذاشته بود و دین اسلام در برهه‌های مختلف زمانی به خصوص در طول جنگ‌های صلیبی تأثیر زیادی بر جهان غرب از خود بر جای گذاشته است. «اما از شروع رنسانس به بعد، مدرنیته غربی که یکی از دستاوردهای آن سکولاریسم است، توانسته بود در بین اندیشمندان جهان اسلام و حتی ادبا تأثیر بگذارد؛ اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان توافق دارند که بحث جدایی دین از سیاست در دنیای امروز ریشه در تحولات غرب دارد. تجربه‌ی غرب از حاکمیت کلیسا و تحولات بعد از آن یعنی تحولاتی که از دل مدرنیته به وجود آمد منجر به ایده جدایی دین از سیاست یا سکولاریسم شد» (ساجدی، ۱۳۹۴، ش، ص ۴۹-۹۲). این تحولاتی تا حدی بود که از عصر رنسانس به بعد، وضعیت

حجاب زنان غربی هم تغییر کرد، حتی نقاشی‌ها، مجسمه‌ها و تصاویری که از حضرت مریم علیها السلام ارائه شد، فاجعه‌آمیز بود.

بنابراین در چنین شرایطی اندیشمندان در معرض خطر پذیرش تفکرات نوین عصر خویش قرار گرفته بودند تا جایی که علمایی مانند سید جمال و سید قطب در مواردی دچار این انحرافات و آسیب‌ها شدند که در ادامه به برخی تحولات فکری سید قطب اشاره می‌کنیم.

اما از سوی دیگر پس از تغییر رویکرد این دست علما از تفکرات سکولار به تفکرات اسلامی، در این دوران می‌بینیم که شعار اصلی آنها، بازگشت به آموزه‌های اصیل قرآنی با رویکرد اجتماعی و جهادی و شهادت طلبانه و نیز توجه به رویکرد علمی در آیات قرآن می‌شود؛ زیرا این دست از علما و مفسرانی که با تفکرات رایج در عصر خود آگاه بودند، معتقد بودند از یک طرف غرب سعی در نفوذ افکار خود در جوامع داشت و از سوی دیگر مسلمانان خود را از کاروان علم و تمدن علمی دور می‌دیدند.

البته این را یادآور می‌شویم که سید بن قطب و امثال وی منکر نوآوری‌ها و دستاوردهای علمی نبودند بلکه این اندیشمندان معتقدند که علم و تمدن باید در مسیرش استفاده شوند؛ او در بخشی از تفسیر خود می‌نویسد: «آیین خدایی هرگز دشمن اخت-راعات و اکتشافات و نوآوری‌های انسان نیست، بلکه مروج این نوآوری‌ها و رهنمون آنها در مسیر صحیح و درست است تا انسان بتواند در مقام خلیفه‌گری و وظیفه‌ی خویش را به نحو احسن روی کره‌ی زمین به انجام رساند، آن مقامی را که خدا بدو سپرده و بر انجام آن توانایی‌اش داده است.

از نیروهای مستور و پنهان نیز آن اندازه به او عطا فرموده است که بتواند به وظیفه‌ی و اجب خود اقدام و رزد، از قوانین و سنن جهانی نیز آن مقدار به زیر فرمانش کشیده است و در اختیارش گذاشته است که او را در راه انجام این واجب یار و مددکار باشد» (سیدبن‌قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۶). این مسأله نشان می‌دهد که سیدقطب با رویکرد سکولار عصر خویش سخت مخالف بود و معتقد بود دین را نباید از سیاست و بدنه‌ی اجتماع جدا کرد. بنابراین نظر این دست از اندیشمندان درباره‌ی بها دادن به قوانین طبیعت این‌گونه است که باید از منظر توحیدی به اینها نگریسته شود تا جایی که سیدقطب در این باره قائل است خط سقوط اسلام از نقطه‌ی جدایی «قوانین طبیعی» با «ارزش‌های ایمانی» آغاز می‌شود و تا جایی می‌رسد که نسبت به هر دو سهل‌انگاری صورت خواهد گرفت (همان، ص ۱۷).

۴. سیر تطور فکری سیدقطب

۴-۱. دوره‌ی احتمالاً الحاد یا حدّ اقل شک و تردید

صریح‌ترین مدرکی که وضعیت فکری او را در این دوره بازتاب می‌کند، مقاله‌ای است که در ۷۱ مه ۱۹۳۴ (۱۳۵۲ ق) در مجله‌ی الاهرام منتشر شد و در آن به صراحت خواهان آن شد که مردم لخت مادرزاد زندگی کنند.

۴-۲. دوره‌ی رویکرد سکولار اسلامی (۱۹۵۳-۶۴)

در این دوره سیدقطب هوادار کسانی مانند «احمد امین» می‌شود که سعی در ثبات معنویت و روحانیت شرق در مقابل مادیت غرب دارند. منظور از این روحانیت ایمان به جهان فرای این جهان مادی است.

۳-۴. دوره‌ی گرایش اسلامی معتدل (۱۹۶۴-۶۵)

در این دوره سید قطب مقاله‌ی «مدارص للسخط» را در سال ۱۹۴۶. که نخستین مقاله‌ی ایدئولوژیک اسلامی‌اش بود. به چاپ رساند (نک: مقدم، ۱۳۹۳ ش)

آثار اسلامی بر جای مانده از سید قطب نشان می‌دهد که وی اسلام را یک ایدئولوژی جهانی و همه‌جانبه می‌داند که در هر عصر و زمانی برای بشریت لازم و ضروری بوده و دستوراتش قابل اجراست. وی در کتاب «معركة الاسلام و الراسمالیه ۱۰» می‌نویسد: «اگر می‌خواهیم اسلام عامل نجات باشد، باید حکومت کند و باید فهمید که این دین نیامده است تا در معابد گوشه‌نشین شود، نیامده است تا در درون دل‌ها لانه بگیرد، بلکه آمده است تا حکومت کرده، زندگی را به وضع شایسته‌ای اداره کند، آمده است تا اجتماعی متریقی، و مطابق با اسلوبی که خود در باب زندگی دارد» (سید بن قطب، بی‌تا، ص ۵۳).

۵. تأثیر «عقاد» و «مودودی» بر افکار سید قطب

از سوی دیگر زندگی ادبی و روشن‌فکری سید قطب عمیقاً در اثر برخورد با «عباس محمود عقاد»، یکی از پیشوایان ادبی آن عصر شکل گرفت و دومین فردی که افکار سید را تحت تأثیر قرار داد، «ابو الاعلی مودودی» بود. سید بیش از همه به عقاید او احترام می‌گذاشت و شالوده‌ی فکری او نیز مشابه مبنای «مودودی» بود. هنگامی که در دادگاه نظامی از سید پرسیدند آیا نظر «الاعلی مودودی» در تکوین آزادی وی دخالت داشت است، جواب داد: «در نوشته‌ها از نظریات او استفاده کردم و عقیده‌ی من همان عقیده‌ی او است». تأثیر ابو الاعلی

مودودی بر سیدقطب را به طور کامل می‌توان در کتاب «معالم فی الطريق» مشاهده کرد. این کتاب سیدقطب در سال ۱۹۴۶ در زمینه‌ی رویارویی فرهنگ اسلامی با چالش‌های معاصر نوشته شد.

«معالم فی الطريق»، ثمره‌ی زندگی سیدقطب و اوج آثار ادبی و فکری او است که قسمت اعظم آن به موعظه‌ی اسلامی ربطی ندارد و سند مهمی است که به ایدئولوژی جنبش اسلامی مربوط می‌شود. چهار بخش از سیزده بخش آن، از کتاب «فی ظلال القرآن» گرفته شده بود که در حد فاصل سال‌های ۱۹۵۴-۱۹۶۳ بیشتر در زندان، پیرامون تفسیر قرآن نوشته شده بود.

سیدقطب هم‌چون «مودودی»، تنها حکمیت قانونی و شرعی را در یک جامعه‌ی اسلامی حکمیت خداوندی می‌داند. به همین ترتیب خداوند تنها موضوع عبادت و ستایش است. رژیم هم تنها می‌تواند با «الحکم بما انزل الله» به اعمال حکمیت پردازد، فقط حکومتی عادلانه است که نشان الهی داشته باشد و تنها قانونی که در برابر تباهی و فساد و تبدیل شدن به وسیله‌ای در خدمت یک مستبد مصونیت دارد، قانونی است که بر اساس کتاب خداوند (شریعت الله) استوار باشد.

سیدقطب در کتاب «معالم فی الطريق» پس از طرح ویژگی‌های جامعه‌ی جاهلی و جامعه‌ی اسلامی، به این مسأله می‌پردازد که برای تبدیل جامعه‌ی جاهلی به جامعه اسلامی چه باید کرد؟ وی در همین کتاب می‌گوید: «ما بدون شک از موضوع کاملاً جدیدی اطلاع داریم که بشریت به آن آگاه نیست و نمی‌داند چگونه آن را بسازد! به این ترتیب باید این موضوع را در عمل و کردار

هماهنگ کرد و از طریق آن امتی باید به وجود آید تا رستاخیز کشورهای اسلامی را به ضرورت تبدیل کند به دنبال آن، دیر یا زود جهان به زیر سلطه‌ی کشورهای اسلامی در خواهد آمد. این رستاخیز چگونه باید آغاز شود؟ باید پیشتازی پیدا شود تا در گرما گرم جاهلی کنونی حاکم بر کل زمین برپا خیزد. پیشتاز باید توان تصمیم‌گیری داشته باشد که چه زمان از جامعه‌ی جاهلی پیرامون خویش کناره بگیرد و چه هنگام با آن تماس برقرار کند» (حسینی فائق، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۹).

هم‌چنین سید قطب در کتاب «معالم فی الطریق» که به فارسی به نام‌های «چراغی بر فراز راه» و «نشانه‌های راه» ترجمه شده است، می‌نویسد: در تشریح کلمه‌ی طیبیه‌ی «لا اله الا الله» به آن معنایی که یک عرب آگاه به زبان خود، می‌فهمد یعنی اینکه هیچ حاکمیتی جز حاکمیت خدا و هیچ شریعتی جز شریعت خدا مقبول نیست و نباید انسان‌ها بر یک دیگر سلطنت کنند، چون سلطنت کردن خاص خدا است (سید بن قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۷).

وی مفهوم و مدلول حقیقی «لا اله الا الله» را منحصر در بازگرداندن قدرت و حاکمیت برای خداوند می‌داند، پس چنین نتیجه می‌گیریم که عقیده‌ی سید قطب چنین است که حاکمیت، نقطه‌ی مرکزی و از مهم‌ترین ویژگی‌های (اخص الخصائص) اولوهیّت و ربوبیت است، نتیجه‌ی منطقی، این‌گونه به دست می‌آید که در هر یک از معاملات و شئون زندگی، پیروی و سر تسلیم فرود آوردن در برابر قوانین بشری، منافی دین به حساب آمده و شرک در حاکمیت - که نزد آنان به شرک در اولوهیّت یا در ربوبیت مرادف است - قرار داده شود (نظر ابوالحسن ندوی، ۱۳۹۱ ش).

۵-۱. برخورد با غرب و غرب‌گرایی

سیدقطب در ۱۹۴۸ برای اقامتی نامحدود به آمریکا فرستاده شد (حسینی فائق، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۹). او که به منظور مطالعه‌ی برنامه‌های آموزشی و علمی به همراه یک هیأت علمی از طرف دولت مصر به آنجا سفر کرد، مدت دو سال و نیم در واشنگتن و کالیفرنیا به پژوهش پرداخت. سیدقطب در نامه‌ای که برای توفیق الحکیم، داستان‌نویس و ادیب مشهور مصر نوشت، حاکمیت ضد ارزش‌ها در آمریکا را نکوهش کرد و کتاب جدید نویسنده، «الملک او دیب» را مورد نقد قرار داد. وی پیشنهاد کرد که نویسنده مسائل طرح‌شده در کتاب را با آرمان‌های اسلامی، نه دیدگاه‌های یونانی، مورد بحث و بررسی قرار دهد و در آینده نیز محور موضوعات کتاب خود را از اسلام که از فلسفه‌ای خاص و مستقل برخوردار است، انتخاب کند؛ زیرا سیدقطب میانه خوبی با افکار و منطق یونانی نداشت و معتقد بود عده‌ای از علما سرچشمه‌های ناب محمدی ﷺ را با فلسفه و منطق یونانی آمیختند و به همین دلیل هیچ‌کدام نتوانستند با استفاده از سرچشمه آلوده، به مقام و موقعیت نسل اول برسند (محمودی، بی‌تا، ص ۹).

به هر حال او پس از بازگشت به مصر برنامه‌ی تحصیلی کشورش را که انگلیسی‌ها تدوین کرده بودند، مورد انتقاد قرار داد و خواستار تنظیم برنامه‌های آموزشی مبتنی بر اصول اسلامی شد (منتظمی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۳-۱۴۰). این در حالی بود که ظاهراً امید می‌رفت با طرز تفکری به طرفداری از آمریکا به مصر برگردد، اما این تجربه در عوض او را به اخوان المسلمین نزدیک‌تر کرد و در سال ۱۵۹۱ به عضویت اخوان درآمد (حسینی فائق، ۱۳۸۶ ش، ص ۳۹). به

گفته‌ی عبد الحکیم عابدین، به رغم آنکه سمت و عنوان چشم‌گیری در این جماعت نداشت، اما به عنوان یک متفکر و اندیشمند بزرگ و توانا به شهرت رسید (منتظمی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۳-۱۴۰).

سید قطب از جمله اندیشمندانی است که غرب را به دلایل مختلف یک اهریمن تمام عیار می‌داند. از نظر او جایگاهی که غرب اینک در آن قرار گرفته، چیزی جز موقّیّت شیطان نیست و به خاطر همین روح اهریمنی تمدن غرب، سید قطب نه تنها دستاوردهای تمدن جدید را رهایی‌بخش و سعادت‌آفرین نمی‌داند بلکه به اسارت انسان در چارچوب این تمدن رأی می‌دهد. از همین رو، او مفهوم «جامعه‌ی جاهلی» را برای تحلیل «جامعه‌ی مدرن» و نشان دادن نقایص آن بسط داد (سافی، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۶۹) در پایان به این نتیجه می‌رسد که تمدن غربی مخالف فطرت است، حتّی اگر این تمدن موجودیتی در سطح دینی یافته باشد.

سید قطب از موارد متعدّدی ناراحت، دلگیر و خشمگین است. او تمدن غرب را فاقد هر گونه معنویت و لطافت روحانی می‌داند. تمدنی که به نظر او علی‌رغم پیش‌رفت‌های چشم‌گیر و فریبنده‌ای که داشته، نتوانسته است، به نیازهای عاطفی و روحی انسان پاسخ در خوری دهد. او در این باره معتقد است «دیگر دوران رهبری بشریت به دست غربی‌ها رو به زوال است. البتّه نه بدان جهت که تمدن غربی از لحاظ مادی ورشکست شده باشد و یا از لحاظ نیروی اقتصادی و نظامی، ضعیف و ناتوان ... ولیکن به خاطر اینکه نظام غربی نقش خود را به پایان رسانیده است چون دیگر هیچ اندوخته‌ای از ارزش‌ها ندارد که پشتوانه‌ی او در این رهبری باشد» (محمودی، بی‌تا، ص ۱). به همین دلیل گفتمان او ایده‌ی

«بازگشت به اسلام است»، ایده‌ای که پیش از آن سید جمال از آن یاد کرده بود.

بنابراین همان‌طور که بیان شد، سیدقطب به مانند سیدجمال الدین اسدآبادی ایده‌ی «بازگشت به اسلام» را به تبع اتفاقاتی که در جامعه آن دوران جریان داشت، برگزید و با روحیه‌ی جهادی خود وارد عرصه‌ی مبارزاتی در قالب تفسیر شد. وی در این باره و با توجه به خصوصیات دوران خود در مقدمه‌ی تفسیرش می‌گوید: «در سایه‌ی قرآن، مدتی با این اندیشه‌ی بزرگ کامل و شاملی که وجود را ارزش می‌دهد و آن را پاک و منزه می‌کند و همه‌ی جهان و از جمله انسان را تکامل می‌دهد و به سوی هدف نهایی بالا می‌برد، آشنا شدم. این اندیشه‌ی بزرگ را وقتی که با اندیشه‌های کوتاه‌بین و نادانی که بشریت در آن دست و پا می‌زد و در شرق و غرب و شمال و جنوب با آن می‌زیست مقایسه می‌کردم، از خود می‌پرسیدم: چگونه انسانیت در این باتلاق گندیده و گودال تاریک زیست می‌کند، در حالی که در کنار او، این چراگاه و چمنزار دلربا و آب‌سخور زلال و باصفا و مکان بس بلند و نورتابان و رخشان است؟» (همان، ج ۱، ص ۱۱).

وی در ادامه و با اشاره به آیاتی از قرآن مثل «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَضَلُّهَا»، اندیشه‌ی «بازگشت به سوی خدا» را این‌گونه مطرح می‌کند: «چنین اندیشه‌ای چه یقین و اطمینانی را به وجود می‌آورد؟ چه آرامش و سکونی به دل می‌دهد؟ چه ایمان و باوری نسبت به حق و خیر و صلاح ایجاد می‌سازد؟ ... و این واقعیت کوچک چه نیرو و تسلطی را در ضمیر ایجاد و چه قوّت قلبی به انسان خواهد داد؟ زیر سایه‌ی قرآن از این مرحله‌ی زندگی گذشته و پای به مرحله‌ی یقین صادقانه و باور قاطعانه گذاشتم؛ «و انتهیت من فترة الحياة . فی ظلال القرآن . إلی یقین جازم حاسم» و مطمئن شدم که هیچ‌گونه

اصلاحی برای ساکنان این زمین و هیچ آسایشی نصیب این بشریت نمی‌شود و ترقی و تعالی و برکت و طهارت و همگامی و هماهنگی با قوانین جهان و فطرت حیات حاصل نمی‌شود مگر با برگشت به سوی خدا؛ إلابالرجوع إلی الله (همان، ص ۱۵).

۵-۲. مفهوم بازگشت به سوی خدا

اما او در تبیین معنا و مفهوم بازگشت به سوی خدا قائل است که این بازگشت یک راه بیشتر ندارد که همان بازگشت دادن تمام امور زندگی به آیین و منهج خدایی است که مقررات آن را خداوند در قرآن بیان کرده است؛ «إنه العوده بالحیة کلها إلی منهج الله الذی رسمه للبشریة فی کتابه الکریم»؛ و اینکه بشریت در زندگی خود، تنها این کتاب را حکم قرار دهد و در امور خویش داوری را فقط به پیشگاه آن ببرد. در غیر این صورت، جز فساد در زمین و بدبختی مردم و اقامت در لجن‌زار سیاه تیره روزی و متابعت جهالت، نخواهد بود و به جای خداپرستی، آرزوپرستی رواج خواهد داشت.

لذا سید قطب نسبت به تقابل با دنیای غرب و غرب‌زدگانی که نگاهی مادی‌گرایانه و غیرالاهی به سیر زندگی بشریت دارند حساس بود و قائل بود «در دنیا، دسته‌ای از گمراه‌کنندگان مکار و دشمن بشریت هستند که آیین الاهی را در کفّ‌های، و نوآوری‌های انسان در جهان ماده را در کفّ‌های دیگری قرار می‌دهند، آن‌گاه به بشریت خواهند گفت: برگزین! چه اصلاً طرح مسأله بدین‌گونه نیست ... آیین خدایی هرگز دشمن اخت-راعات و اکتشافات و نوآوری‌های انسان نیست، بلکه مروج این نوآوری‌ها و رهنمون آنها در مسیر صحیح و درست است» (همان،

ج ۱، ص ۱۶).

بنابراین سیدقطب نیز از جمله اندیشمندانی است که مایل به رجعت (بازگشت) است. درجه و میزان نفی تمدن جدید و تأیید گذشته توسط او بیان‌گر این تمایل است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، یک وجه از اندیشه‌ی قطب، واکنش به مخاطرات زندگی مدرن است، اما او زمانی که وارد مرحله‌ی ارائه بدیل می‌شود، اسلام را پیشنهاد می‌کند و آن هم اسلام دوران آغازین.

علاوه بر این، تربیت دینی و رسوب کردن این اندیشه در سیدقطب از همان کودکی که اسلام برای همه‌ی دوران‌ها و اعصار است، برخورد نزدیک سیدقطب با تمدن جدید. به ویژه در سفری که به آمریکا داشت او را با این واقعیت مواجه کرد که چگونه تمدن جدید، اسطوره‌ها و ارزش‌های دینی‌اش را به مسخره می‌گیرد و چگونه کمر همت به نابودی و تضعیف آرمان‌های این دین بسته است (ارژنگ و اکوانی، ۱۳۹۱ ش، ص ۳۳-۵۴).

او در جای دیگر درباره‌ی ایده‌ی «بازگشت» می‌گوید: «بازگشت ما باید برای آن باشد که بدانیم قرآن می‌خواهد چگونه باشیم و ما نیز همان‌گونه بشویم. باید هدف اصلی ما این باشد که بدانیم قرآن، انجام دادن چه کارهایی را از ما می‌خواهد؟ کدام جهان‌بینی را می‌خواهد داشته باشیم. ما باید قبل از هر چیز، دل‌های خود را از اثرات فشار جامعه‌ی جاهلی و ایده‌ها و تقالید و رهبری آن، رها سازیم» (همان، ص ۱۲). مواجهه‌ی سیدقطب با چنین مسائلی باعث گرویدن وی به رویکردی نوین در مطالعات قرآنی شد، زیرا او دریافته بود تنها راه برون‌رفت از استعمار نرم دشمن، بازگشت به قرآن و آموزه‌های اسلامی است.

سید قطب معتقد به وجود روحیه‌ای اصیل و اسلامی در کشور مصر بود. وی معتقد بود که جوانان مصر با شور و اشتیاق تمام به اسلام روی آورده و در راه آن به مبارزه و جهاد پرداخته و تا سرحد شهادت فداکاری و ایثار می‌کنند. همین باور، وی را بر آن داشت تا همه‌ی مطالعات، مشاهدات و تجربه‌های شخصی خود را در راه اعتلای اسلام به کار بندد و به میدان اندیشه و کار و تحقیق و تألیف وارد شود و در زمینه‌های مرتبط با این هدف تألیفاتی داشته باشد.

۶. آثار ادبی سید قطب

نوشته‌های او غالباً به موضوعات مختلف ادبی، تربیتی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فلسفی و دینی اختصاص یافته و در سطح کشورهای اسلامی و عربی منتشر شده است. آثار او در مجموع ۲۵ کتاب را در بر می‌گیرد. این آثار به جز کتاب‌هایی است که به وی نسبت می‌دهند و اکنون در دسترس نیست. کتاب «آمریکا التي رأيت»، «كتب و شخصيات»، «القصة بين التوراة و القرآن»، «المنطق الوجداني في القرآن» در زمره‌ی این آثار به‌شمار می‌روند. در کل، مجموعه‌ی آثار سید قطب را می‌توان به سه دسته‌ی ادبی و دینی و اجتماعی به شرح زیر تقسیم کرد:

۶-۱. نقد و تحلیل

۱. مهمة الشاعر في الحياة، ۲. التصوير الفني في القرآن، ۳. مشاهد القيامة في القرآن، ۴. النقد الادبي اصوله و مناهجه، ۵. مستقبل الثقافة في مصر. سید قطب مقاله‌های «التصوير الفني في القرآن» و «مشاهد القيامة في القرآن» در مجله‌ی «المقتطف» به چاپ رساند و به زیبایی‌های فنی و ویژگی‌های

اعجاب انگیز برخی آیات قرآن اشاره کرد (منتظمی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۳-۱۴۰).

۶-۲. قصه

۶. طفل من القرية ۷. الاطیاف الاربعه ۸. الاشواک ۹. المدينة المسحوره.

۶-۳. تعلیم و تربیت

۱۰. القصص الديني ۱۱. الجديد في اللغة العربية ۱۲. الجديد في المحفوظات

۱۳. روضة الطفل.

۷. آثار دینی و اجتماعی سیدقطب

۱۴. العدالة الاجتماعية في الاسلام ۱۵. السلام العالمي و الاسلام؛ ۱۶. نحو

مجتمع اسلامي؛ ۱۷. فی ظلال القرآن؛ ۱۸. خصائص التصور الاسلامي؛ ۱۹. معرکه

الاسلام و الراسمالية؛ ۲۰. الاسلام و مشکلات الحضارة؛ ۲۱. دراسات اسلامية؛ ۲۲

هذا الدين؛ ۲۳. المستقبل لهذا الدين؛ ۲۴. معالم في الطريق؛ ۲۵. في التاريخ

فكره و منهاج.

کتاب های یادشده به جز قصاید و داستان ها و مقالاتی است که در روزنامه ها

و نشریاتی چون الرسالة، اللواء، الجديد، الدعوة، الصرخة، مصر الفتاة، المسلمون،

الاشتراکيه و غيره منتشر شده است (منتظمی، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۲۳-۱۴۰).

هم چنین وی بیش از همه به شاعری و نوشتن داستان های کوتاه و بلند

علاقه مند بود. حداقل سه اثر او به نام های بچه ی دهکده (طفل القرية)،

رؤیاهای چهارگانه (الاطیاف اربعه)، خارها (الاشواک) به شرح زندگی خود او

مربوط می شد.

۸. معرفی تفسیر «فی ظلال القرآن»

تفسیر فی ظلال القرآن تفسیری به زبان عربی است. مؤلف اساس آن را زندگی در سایه‌ی قرآن برای بشر می‌داند. در این تفسیر که تمام قرآن را در بر دارد، به مسائل اجتماعی و تربیتی اهمّیت ویژه داده شده است. به علّت دیدگاه‌های ضد استعماری مفسر و برخوردهای او با مسائل ظالمانه‌ی جهانی، در تفسیر خود به مسائل مبارزاتی، جنگ و جهاد و تحول در میان ملت‌های اسلامی و دعوت قرآن به اتحاد مسلمانان اهتمام ویژه دارد (علوی مهر، ۱۳۸۴، ش، ص ۳۴۳).

تفسیر «فی ظلال القرآن» در دو مرحله شکل یافت. هنگامی که سید قطب هنوز پای در میدان جهاد حرکت و دعوت نگذاشته بود و بیشتر از دیدگاه نکات ادبی به قرآن نگاه می‌کرد و دیگر بار وقتی که همه‌ی وجود پیام قرآنی را باز یافت و به صورت عملی به حرکت، تربیت و دعوت ملتزم گشت.

نخستین مرحله‌ی پیدایی «فی ظلال» به سال ۱۹۵۱ در مجله‌ی «المسلمون» بر می‌گردد که «سعید رمضان» منتشرکننده‌ی این مجله از مرحوم شهید سید قطب خواست تا به گونه‌ی پیوسته‌ی نوشتاری در آن مجله داشته باشد و سید نیز پذیرفت که مباحثی در تفسیر قرآن با عنوان «فی ظلال القرآن» بنویسد. در نتیجه تا آیه‌ی ۱۰۳ سوره مبارکه‌ی بقره، شرح پیش‌گفته در مجله‌ی «المسلمون» منتشر شد و پس از آن سید قطب تصمیم گرفت عنوان دیگری را برای مقالات خویش در این مجله انتخاب کند. به خوانندگان وعده داد که به همین ترتیب، تفسیر سی جزء قرآن کریم را در سی بخش منتشر خواهد کرد. از آن تاریخ «فی ظلال» از مجله‌ی «المسلمون» درآمد و سرنوشتی دیگر یافت. پیروی

وعده‌ی قبلی، نخستین جزء از آن در اکتبر ۱۹۵۲ توسط «دارالکتب العربیة» در قاهره منتشر شد و پس از آن هر دو ماه یک جزء عرضه می‌شد. این سیر تا جزء شانزدهم قرآن کریم ادامه یافت.

بعد از انتشار جزء شانزدهم، سیدقطب دست‌گیر و راهی زندان شد. در هفته‌های نخست به سبب آزارهای روحی و جسمی که می‌دید، نتوانست کارش را در زندان ادامه دهد. در نتیجه ناشر که قرارداد تفسیر تمامی قرآن مجید را تا پایان با او داشت، از دولت وقت به دادگاه برای جبران خسارت مالی خود شکایت برد و در نهایت دولت توافق کرد که سیدقطب در زندان تفسیر را به پایان رساند؛ در پایان دهه‌ی پنجاه میلادی تألیف «فی ظلال» در زندان پایان یافت.

۸-۱. نمایش هنری در قرآن

در این مرحله او به تأسی از کتاب «نمایش هنری در قرآن» سعی دارد جلوه‌های هنر و ادب قرآن را به رخ بکشد منتها زندان سیدقطب را با مرحله‌ی جدیدی از تجربیات قرآنی مواجه کرد و گستره‌ی نوینی از روش حرکت اسلامی در دعوت، تربیت، جهاد و تغییر بر وی گشود و به تبع آن باعث به کارگیری تفسیر در مسیر دعوت و جهاد شد.

از این رو مؤلف شروع این کار را از سه جزء آخر قرآن کریم که تأمین‌بخش این هدف بود، آغاز کرد و پاره‌ای از مفاهیم حرکتی جدید را در تفسیر این سه جزء بیان کرد و پس از آن مصمم شد این روند را در مورد همه‌ی قرآن تکرار کند و با بیان تجربه‌ی نوین حرکتی دیگر در تفسیر «فی ظلال» بدمد. جزء نخست تنقیح شده «فی ظلال القرآن» در آغاز سال ۱۹۶۰ توسط «دار احیاء الکتب

العربیة» منتشر شد و بدین وسیله «نمایش هنری در قرآن» که بیان‌گر زیبایی و هنر در قرآن کریم بود، قرین دیگری یافت که از گنجینه‌های حرکتی قرآن کریم، پرده بر می‌داشت. سید قطب بدین اعتبار مفسری مجدّد گشت که دارای سبک نوینی در قرآن تحت عنوان «سبک تفسیر حرکی» است (انصاری، ۱۳۷۴ ش، ص ۱۳۸-۱۴۲).

مرحله‌ی اوّل: در سال ۱۹۵۱ (تفاسیر به صورت پیوسته تا آیه‌ی ۱۰۳ بقره در مجله‌ی مسلمان منتشر شد) تا جزء ۱۶ تفسیر شد.

مرحله‌ی دوم: در زندان نوشته شد و تا پایان دهه‌ی ۵۰ ادامه داشت (درباره‌ی جلوه‌های هنر و ادب قرآن) دعوت و جهاد.

بنابراین سید قطب در «فی ظلال القرآن»، معناگرایی را با ادب و هنر آمیخته و تفسیری نوین ارائه داده است، زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره شد، او به تأسی از کتاب «نمایش هنری در قرآن» شروع به نگارش تفسیر کرد و این رویه را تا انتهای تفسیر ادامه داد. این مسأله را می‌توان در تفاسیری که درباره‌ی پیامبران ﷺ و ایمان و ملک و ملکوت و ملائک ارائه می‌دهد، به خوبی مشاهده کرد. به عنوان نمونه ذیل آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی بقره درباره‌ی پیامبران می‌گوید: «داستان پیامبران در قرآن، کاروان ایمان را در راه دور و دراز و به هم پیوسته‌ای که داشته است، مجسم می‌دارد و داستان دعوت به سوی خدا و پاسخ‌گویی بشریت بدان و به حرکت افتادن نسل‌های پیایی در طریق حق و حقیقت را نشان می‌دهد. هم‌چنین سرشت ایمان را در نفوس پیروان حق، این گروه‌گزیده‌ی بشری می‌نمایاند، و سرشت تصوّرشان را نسبت به رابطه‌ای که میان ایشان و

میان پروردگارشان که آنان را به این برتری سترگ اختصاص داده است، جلوه‌گر می‌کند و خاطر نشان می‌سازد.

یا در ادامه در تفسیر این بخش از آیه ی ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يُسفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ﴾ درباره‌ی ویژگی ملائکه توضیح می‌دهد: «... از این گذشته، آنان بر سرشت فرشتگی پاک خویش که جز خیر مطلق و صفای فراگیر در آن منعکس نمی‌شود و آیینی فطرت‌شان به جز نیکی نبیند، تسبیح و تقدیس پروردگار را تنها هدف مطلق هستی می‌دانستند و آن را یگانه انگیزه‌ی آفرینش می‌انگاشتند ... و این هدف هم با بودن آنان حاصل است و ایشان پیوسته به تسبیح و تقدیس و حمد و ثنای خداوند مشغول و همیشه سرگرم پرستش او بوده و در امر عبادت و پرستش سستی نمی‌گیرند و غفلت ندارند» (سیدبن قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۵۷).

بنابراین عده‌ای بر این باورند که متن تفسیر «فی ظلال» سبک بیانی خاصی دارد که شاید بخش‌هایی از آن با کشف زمخشری همانندی داشته باشد؛ لذا وی با متانت ویژه‌ای مباحث را ذیل گزاره‌های قرآنی بیان می‌کند و نوعی موسیقی ویژه و هارمونی هدایت‌شده‌ای تفسیر را فرا گرفته است (نک: مصاحبه با انصاری، ۱۳۸۸ ش، ص ۷-۸) و تأثیر این منش تا حدی است که به زعم خود توانسته نظم‌آهنگ سوره‌ها را تشخیص دهد و از این رهگذر توانسته علت کوتاه یا بلند بودن برخی سوره‌ها را تشخیص دهد.

۸-۲. داستان‌های قرآن

اما داستان‌های قرآنی از جمله موضوعاتی است که سیدقطب به آن پرداخته

است و این نگاه از دید اندیشمندان دور نمانده است. سید قطب علاوه بر انتقاد از برخی از اندیشمندان که قائل به اسطوره‌ای و افسانه‌ای بودن داستان‌های قرآن دارند، بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن در هر مقامی به مناسبت موضوعی معین داستانی را نقل می‌کند، چرا که قرآن کتاب دعوت و آیین زندگی است نه افسانه و تاریخ (خلیلی، ۱۳۹۴ ش، ص ۷۹-۱۱۴ به نقل از: شاذلی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۵۵ و ۵۶).

وی هم‌چنین اعتقادی بر تکراری بودن داستان‌های قرآن ندارد؛ زیرا معتقد است اگر داستانی در یک سوره دیگر تکرار شده است، به تناسب فضای آن سوره مطرح شده است؛ سید قطب در این باره می‌گوید: «گروهی از آنجا که می‌بینند داستان واحدی در چندین جای قرآن ذکر شده، چنان می‌پندارند که تکراری در کار است؛ ولی اگر دقت شود با یک نگاه کاوشگرانه روشن می‌شود که هیچ داستانی، یا بندی از داستانی، از لحاظ اندازه و طرز بیان، به یک شکل و طریقه‌ی مشخص، مکرر نمی‌شود و هرگاه بندی از داستانی تکرار شود، بی‌گمان در این تکرار رنگ تازه و هدف نوینی است که حقیقت تکرار را نفی می‌کند» (همان).

۹. روش تفسیری سید قطب

سید قطب در «فی ظلال» رویه‌ی تعریف‌شده‌ای مانند سایر مفسران در روش تفسیری ندارد؛ گاهی در ابتدای سوره با سبب نزول، گاهی با توضیح لغات، گاه با توضیح اجمالی از آیه و نیز گاهی با نظرات مختلفی تفسیری درباره‌ی آن آیه شروع می‌کند؛ ظاهراً معیار سید قطب در انتخاب مدخل، فضای کلی آیه باشد. همین باعث شده خود را از قید و بند این دسته‌بندی‌ها رها کند و آزادانه به

تفسیر بپردازد. هم‌چنین از نقل اسرائیلیات پرهیز کرده است و فضای هر سوره و نیز آیات را روشن می‌کند، سپس به تفسیر آن می‌پردازد (علوی مهر، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۴۳) و از آوردن مسائل مورد اختلاف و علوم قدیم و جدیدی که ارتباطی به فهم معانی آیات ندارد، خودداری می‌ورزد و پرداختن به این مسائل را ظلم به قرآن می‌داند (معرفت، ۱۳۷۹ ش، ج ۲، ص ۴۶۶). با این وجود بر اساس آنچه مطرح شد، می‌توان روش تفسیری او را به صورت ذیل دسته‌بندی کرد:

۹-۱. نظرات اجمالی درباره‌ی آیه

سیدقطب در تفسیر خود گاهی پس از بیان نظر کلی و اجمالی درباره‌ی آیه‌ی مدنظر، در انتها قول را جح را مطرح می‌کند.

۹-۲. استفاده از روایات تفسیری

در برخی موارد دیده می‌شود که در راستای ارائه‌ی نظریات مختلف درباره‌ی یک آیه، از روایات مختلف تفسیری بر اساس احادیث کتب شش‌گانه اهل تسنن استفاده می‌کند، اما در نهایت نظر قطعی را نمی‌دهد و صرفاً به گزارش اکتفا می‌کند. به عنوان نمونه ذیل آیه‌ی ۱۰ دخان درباره‌ی توضیح واژه‌ی «دخان» این‌طور روایت می‌کند: «سلیمان پسر مهران اعمش، از ابوضحی مسلم پسر صبیح، و او از مسروق روایت کرده است که گفته است به مسجد داخل شدیم. مراد مسجدکوفه است. مسجدی که نزد دروازه‌های کنده است. دیدم که مردی برای دوستان خود درباره‌ی این آیه صحبت می‌کند: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾ یعنی: روزی که آسمان دود آشکاری را پدیدار می‌کند؛ می‌گفت: آیا می‌دانید این دود چیست؟ این دود در روز قیامت

پدیدار می‌آید، و گوش‌ها و چشم‌های منافقان را فرا می‌گیرد و مؤمنان را به شبه زکامی مبتلا می‌کند».

۹-۳. بیان معانی کلمات

سید قطب در برخی موارد واژگان را شرح و توضیح می‌دهد و این نشان می‌دهد به لغت عرب تسلط خوبی دارد تا جایی که همان‌طور که قبلاً اشاره شد، برخی تفسیر او را در مباحث ادبی با کشف زمخشری همسان می‌دانند؛ می‌توان گفت وی زمانی درباره‌ی واژگان بحث می‌کند که در راستای رویکرد تفسیری‌اش باشد و او را در این مسیر یاری رساند. به عنوان نمونه ذیل آیه‌ی ۲۹ بقره ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ می‌گوید: واژه‌ی «لَكُمْ» در اینجا معنی وسیع و الهام عمیقی دارد. «إن كلمة «لَكُمْ» هنا ذات مدلول عميق وذات إحياء كذلك عميق...»؛ نشان از خلیفه بودن او دارد. او هم صاحب زمین و هم صاحب ابزار است؛ «إنه سيد الأرض و سيد الآلة...» او بنده‌ی ابزار نیست چنان‌که در دنیای مادی امروز چنین است؛ او دنباله‌روی حوادث و مقهور تحولات و دگرگونی‌هایی هم نیست که بنا به عقیده‌ی طرفداران مادی‌گرایی تنگ‌نظر، ماشین‌آلات و ابزارکار باعث ایجاد آنها در روابط بشری و اوضاع آنان است. مادی‌گرایانی که وجود انسان و نقش او را ناچیز می‌انگارند و آدمیزاد را پیروی ابزار بی‌جان می‌دانند. خدا به انسان‌ها ارزشی بالاتر از همه‌ی ارزش‌های مادیاتی که زمین‌طورکلی در بر دارد، عطا فرموده است و آن نعمت جانشینی و بزرگ‌داشتی است که برتر از نعمت سلطنت و سودکلان است» (سید بن قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۵۳).

بنابراین مؤلف در این تفسیر حتی الامکان کوشیده از مباحث اختلافی قرائات،

لغات، ادبیات، کلام و فقه دوری کند تا بیشتر به دیدگاه‌های قرآن برای رسیدن به سعادت بشری، مشکلات عصر حاضر و اوضاع نابسامان کفار پردازد (علوی مهر، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۴۳).

۹-۴. شرح کلی آیه و عدم ورود جزئیات

سیدقطب بیشتر موارد به لغات نمی‌پردازد و همان‌طور که گفته شد اولین علتش این است که اگر شرح لغت در راستای تحقق رویکردش نباشد، به آن نمی‌پردازد و مورد بعد اینکه به بدیهیات نمی‌پردازد و شتابان به سمت شرح و توضیح آیه می‌رود.

به عنوان نمونه درباره‌ی واژه‌ی «استوا» می‌گوید: شایسته نیست در معنی «استواء» زیاد فرو رویم و کافی است بدانیم که رمز سیطره و نشانه‌ی چیرگی است و منظور از آن، اراده‌ی آفریدن و به وجود آوردن است. هم‌چنین زیبا نیست در معنی (آسمان‌های هفت‌گانه‌ی) مورد نظر آیه، فرو رویم و بخواهیم اشکال و ابعاد آنها را روشن داریم؛ بلکه کافی است هدف‌کلی آیه را دریابیم.

۹-۵. پرداختن به نظم‌آهنگ سور

سیدقطب با این روش به زعم خود توانسته ضرب‌آهنگ‌های سور را تشخیص دهد که این مسأله به همان رویکرد ادبی و هنری‌اش باز می‌گردد و در مواقعی به ادعای خود، علت تعداد سور را بر این اساس تشخیص داده است. وی ابتدای سوره‌ی دخان توضیح می‌دهد «آهنگ‌های این سوره‌ی مکی، با فاصله‌های کوتاه، قافیه‌های نزدیک به هم، تصویرهای تند و درشت و سایه روشن‌های الهام‌گرانه‌ای که دارد، شبیه به آهنگ‌های مضارب‌هایی است که بر تارهای سفت دل انسان

نواخته می‌شود.

و نیز در جایی دیگر ذیل سوره‌ی «یس» می‌گوید: این سوره‌ی مکی دارای فاصله‌های کوتاه و آهنگ‌های سریع است. به این خاطر آیات آن ۸۳ تاست، هر چند این سوره کوچک‌تر و کوتاه‌تر از سوره‌ی پیشین خود، سوره‌ی فاطر، است که تعداد آیات آن ۴۵ تا بود؛ «هذه السورة المكية ذات فواصل قصيرة. وإيقاعات سريعة. و من ثم جاء عدد آياتها ثلاثا و ثمانين، بينما هي أصغر و أقصر من سابقتها. سورة فاطر. و عدد آياتها خمس و أربعون» (همو، ۱۴۱۲ ق، ج ۵، ص ۲۹۵۶).

۹-۶. ذکر سبب نزول

سید قطب در مواردی از سبب نزول سوره‌ها استفاده می‌کند. به عنوان نمونه درباره‌ی سوره روم می‌نویسد: «سوره‌ی روم این است که آیات نخستین این سوره نازل می‌شود و مژده می‌دهد به اینکه اهل کتاب رومی در چند سال بعدی غلبه پیدا می‌کنند و مایه‌ی شادی و سرور مؤمنان می‌گردند، مؤمنانی که دوست می‌دارند ملت ایمان از هر آیینی که باشند پیروز گردند و نصرت پیدا کنند.

۱۰. نتیجه‌گیری

وجود چالش‌های فکری و نفوذ اندیشه‌های سکولار و سورئالی غرب داخل جوامع اسلامی در قرون ۱۳ و ۱۴ عاملی برای شکل‌گیری تفکرات غیر دینی مقطعی در برخی علمای آن زمان از جمله سید قطب بود که در برخی آثار وی نمایان است.

- سه مرحله تحول فکری برای سید قطب قابل تصوّر است که شامل دوره‌ی

احتمالاً الحاد یا حدّ اقل شک و تردید، دوره‌ی رویکرد سکولار اسلامی و دوره‌ی گرایش اسلامی معتدل است.

- سیدقطب که یک ادیب هم شناخته می‌شد، در ادبیات از «عباس محمود عقاد» که به سبک سیاسی و ادبی قلم می‌زد اثر گرفت و در روش فکری از «ابو الاعلی مودودی» که او هم یک روزنامه‌نگار آزاداندیش بود، تأثیر پذیرفت. وجه مشترک هر سه نفر مبارزه با اندیشه‌های غربی و غرب‌زدگی بود.

- سیدقطب تقریباً پس از سفر به آمریکا و مواجهه با فرهنگ ضد ارزشی آنجا، به مبارزه با اندیشه‌های غربی پرداخت و با تغییر رویکردی جدی، ایده‌ی بازگشت به اسلام را مطرح کرد.

- تأثیر افکار و رویکرد جهادی و سیاسی سیدقطب همراه با رویکرد ادبی وی در تفسیر او اثر گذاشت تا جایی که در تفسیر فی ظلال القرآن از رویکرد کتاب «آفرینش‌های هنری» خود در این تفسیر بهره برد.

- سیدقطب در روش تفسیری آنجا که با افکار وی تناسب داشته باشد، از ابزارهای تفسیری استفاده می‌کند، از این‌رو رویه منظمی در تفسیرش لحاظ نکرده است.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ارژنگ، اردوان، اکوانی، حمداله، «مدرنیته و اندیشه احیاگر مروری بر اندیشه سیاسی سیدقطب»، دانش سیاسی و بین‌المللی، شماره‌ی ۲، صص ۳۳-۵۴، تابستان ۱۳۹۱ ش.

۳. امام ندوی، سید ابوالحسن، «نظر امام ابوالحسن ندوی، راجع به سید قطب و مودودی (به نقل از منبع تفسیری سیاسی از اسلام)»، جمعی از نویسندگان، دوشنبه سیزدهم شهریور، ۱۳۹۱ ش.
۴. انصاری، مسعود، بینات، مؤسسه‌ی معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام)، شماره‌ی ۸، صص ۱۳۸-۱۴۲، زمستان ۱۳۷۴ ش.
۵. حسینی فائق، سید محمد مهدی، «سیری در اندیشه‌ی سیاسی سیدقطب»، ره‌آورد سیاسی، شماره‌ی ۱۶، ص ۳۹، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۶. خلیلی، معصومه، «بررسی تطبیقی اسلوب‌های بیان قصص قرآن در تفاسیر المنار و نمونه به نقل از شاذلی»، سراج منیر، مقاله‌ی ۴، دوره‌ی ۶، شماره ۱۹، صص ۷۹-۱۱۴، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۷. ساجدی، امیر، «جایگاه و کارویژه‌های سکولاریسم در غرب و جهان اسلام»، مقاله‌ی ۳، دوره‌ی ۱۱، شماره‌ی ۳۱، صص ۴۹-۹۲، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۸. سیدبن‌قطب، فی ظلال القرآن، بی‌جا: دارالشروق، چاپ هفدهم، ۱۴۱۲ ق.
۹. همو، مقابله اسلام با سرمایه‌داری، ترجمه: دکتر سید محمد شیرازی، بی‌تا.
۱۰. علوی مهر، حسین، آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. مجموعه‌ی مقالات کنگره جهانی «جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام»، قم: دارالاعلام لمدرسة اهل بیت (علیهم السلام)، چاپ اول، بی‌تا.
۱۲. محمودی، محمود، نشانه‌های راه (ترجمه کتاب معالم فی الطريق سیدقطب)، نسخه‌ی پی‌دی‌اف، بی‌تا.
۱۳. مصاحبه با مسعود انصاری پیرامون تفسیر فی ظلال، ماه‌نامه‌ی تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، شماره‌ی ۳۹، خرداد ۱۳۸۸ ش.
۱۴. مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر،

بی‌تا.

۱۵. معرفت، محمدهادی، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.

۱۶. مقدم، سعید، بررسی گفتمان سیدقطب و تأثیر آن بر شکل‌گیری جریان‌های تکفیری مصر، به کوشش: مهدی فرمانیان، ۱۳۹۳ ش.

۱۷. منتظمی، علی، «نگاهی کوتاه به زندگی و آثار سیدقطب»، مطالعات آفریقا، شماره ۵ (صص ۱۲۳-۱۴۰)، دوره‌ی قدیم تابستان، ۱۳۷۶ ش.

مؤلفه‌های هنری داستان ملکه‌ی سبأ در تطبیق قرآن و عهدین

محمدرضا نعمتی

دانش‌آموخته‌ی کارشناسی

ارشد، دانشگاه علوم و معارف

قرآن کریم مشهد

Mohamadrezanemati17@

gmail.com

چکیده: اگرچه داستان‌های قرآن و دیگر کتب آسمانی تاکنون از جنبه‌های مختلف مورد مطالعه قرار گرفته‌اند؛ اما به ابعاد هنری آن کم‌تر توجه شده است. بررسی مؤلفه‌های هنری داستان در پی این است تا ظرفیت‌های هنری نهفته در روایت را مورد مطالعه قرار داده و بخشی از تصویرسازی هنری داستان را آشکار سازد و از آنجایی‌که عنصر داستان در روایت کتب مقدس - قرآن، تورات و انجیل - از اهمیت زیادی برخوردار است این مهم ضرورت بیشتری می‌یابد. از جمله داستان‌هایی که در هر سه کتاب مقدس آمده، داستان ملکه‌ی سبأ و سلیمان علیه السلام است. این پژوهش تلاش دارد با توجه به بسامد و اهمیت این داستان، آن را با روش تحلیلی - توصیفی واکاوی نموده و به مطالعه‌ی تطبیقی مؤلفه‌های شش‌گانه‌ی هنری داستان شامل: شخصیت، گفتگو، پی‌رنگ، حادثه، زمان و مکان بپردازد تا از طریق آن دریچه‌ای نو برای مطالعه‌ی روایت داستان را بازسازی کند. در نهایت این مقاله با کمک جدول نشان خواهد داد که قرآن کریم با استفاده بیشتر از مؤلفه‌های هنری در روایت داستان نسبت به دیگر کتب الهی با اختلاف زیاد برتری هنری دارد.

کلیدواژه‌ها: مطالعه‌ی تطبیقی، زیبایی‌شناسی، عهد قدیم، عهد جدید، ملکه‌ی سبأ، سلیمان علیه السلام.

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۴۰۱/۲/۱۱

پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۱۶

۱. مقدمه

قصه یا داستان از جمله مهم‌ترین انواع آثار ادبی است که با همراهی هنر، تأثیر غیرقابل انکاری بر فرهنگ و زندگی ما دارند. از این‌رو داستان را می‌توان از لحاظ جنبه‌های مختلفی هم‌چون: فن، محتوا، سبک و ... بررسی کرد، اما به‌طور کلی در ساختار هندسی داستان شش مؤلفه اساسی عبارت‌اند از: پی‌رنگ، شخصیت، گفتگو، حادثه، زمان و مکان. به‌طوری‌که معمولاً مؤلف بر اساس هدف و کارکرد داستان، مراد خود را از طریق این ۶ شش مؤلفه به مخاطب می‌رساند.

زبان قصه از لطیف‌ترین گونه‌های بیان است که گاه برای بیان مفاهیم عمیق استفاده می‌شود. به همین دلیل قرآن، تورات و انجیل سه کتاب آسمانی که با هدف هدایت بشر نازل شده‌اند، برای بیان مفاهیم، احساسات و وقایع، گاه عنصر قصه را به خدمت در می‌آورند؛ فراتر از جنبه‌ی یادشده، وجود مضامین مشترک کتب مقدس گشاینده‌ی فضایی برای مقایسه‌ی کتب مقدس ادیان ابراهیمی و مطالعات بین‌الادیانی است و در مقاله‌ی حاضر به‌ویژه به این جنبه توجه شده است.

مسئله‌ی قصص از جمله مباحث مهم در میان محققان است به‌گونه‌ای که تاکنون مقالات و تحقیقاتی در زمینه‌ی داستان‌های سه کتاب آسمانی

به خصوص قرآن کریم صورت گرفته است. از جمله مهم‌ترین و اثرگذارترین این پژوهش‌ها می‌توان به تلاش‌های «محمد خلف الله» در کتاب «الفن القصصی فی القرآن الکریم» و کتاب «التصویر الفنی فی القرآن الکریم» از «سید قطب» اشاره کرد؛ از مهم‌ترین آثار دیگر در این زمینه: «مبانی هنری قصه‌های قرآن» (حسینی، ۱۳۸۷ ش) و «تحلیلی نو از قصص قرآن» (ملبویی، ۱۳۷۶ ش) است. در مقاله‌ی «زیبایی‌شناسی در قرآن کریم با رویکردی به عنصر داستان» (تمیم‌داری، دانشگر، ۱۳۸۵ ش) و «زیبایی‌شناسی قصص قرآن کریم» (خواجه، رضایی هفتادر، ۱۳۹۳ ش) به بررسی مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی قصه‌های قرآن پرداخته شده است.

ژاله آزادگان و مهرداد عباسی در مقاله‌ی «بررسی تطبیقی داستان دیدار حضرت سلیمان علیه السلام و ملکه‌ی سبأ در قرآن، تورات و منابع اسلامی» در پی هدف نشان دادن شباهت‌ها و تفاوت‌های و بررسی داستان این دیدار از حیث ساختار و روش و محتوا می‌باشد (عباسی و آزادگان، ۱۳۹۱ ش) اما تاکنون اثری به بررسی تطبیقی مؤلفه‌های هنری داستان ملکه‌ی سبأ در قرآن و عهدین پرداخته باشد به چاپ نرسیده است که این پژوهش از این لحاظ دارای نوآوری است.

لذا در این پژوهش سعی بر این است تا با ایجاد پلی میان مطالعات قرآنی و مطالعات عهدینی توسط مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی به‌کار رفته در داستان سلیمان علیه السلام و ملکه‌ی سبأ، روایت سه کتاب آسمانی قرآن، تورات، انجیل را مورد بررسی قرار دهیم. لذا پس از تبیین یک‌به‌یک مؤلفه‌ها به بررسی تطبیقی آنها پرداخته می‌شود. از این‌رو در این پژوهش کوشش شده است با ایجاد نوعی گفتگو میان داده‌های علمی حوزه‌ی زیبایی‌شناسی و مطالعات ادیان، با

رویکردی میان‌رشته‌ای^۱ از آنها استفاده‌ای هم‌گرا شود.

۲. دانش زیبایی‌شناسی

زیبایی از جمله اموری است که بشر از آغاز خلقت به طرق مختلف به دنبال خلق یا کشف آن بوده است، از این‌رو به دانشی که به مطالعه در مورد زیبایی می‌پردازد و برای ارزش‌یابی آثار هنری به‌کار می‌رود، زیبایی‌شناسی (جمال‌شناسی) می‌گویند. در زبان عربی از آن با عنوان «علم الجمال» یا «جمالیات» یاد می‌شود. در طول تاریخ اندیشه، متفکران با پیدایش مفهوم هنر به تعمق در مورد زیبایی و امر زیبا پرداختند تا اینکه الکساندر گوتلیب بامگارتن (۱۷۱۴ - ۱۷۶۲ م) فیلسوف آلمانی، برای اولین بار لفظ «استتیک» به معنی زیبایی‌شناسی را به‌کار برد و پس از آن رواج یافت (تمیم داری و دانشگر، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۳۰).

به دیگر بیان «زیبایی‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که با طبیعت زیبایی و داوری درباره‌ی آن سروکار دارد» یا «گستره‌ای از دانش است که با توصیف پدیده‌های هنری و تجربه‌ی زیبایی‌شناختی و تفسیر آن سروکار دارد» (شاکر، ۱۴۲۱ ق، ص ۱۸).

در کنار آن، هنر در معنای عام خود شامل همه‌ی دستاوردهای منظم بشری و حرفه‌های بارز می‌گردد و در معنای خاصش شامل هر عمل والایی است که زیبایی را در تصویر، صدا، حرکت و گفتار خلق می‌کند و بر آفرینش اشیایی اطلاق می‌شود که لذت و سرور را در نفس بر می‌انگیزد و دربرگیرنده‌ی همه‌ی

1. Interdisciplinary.

نوآوری‌هایی است که ذوق و سلیقه‌ی هنرمندان آن را به وجود می‌آورد. اما هنر در ادبیات به معنای بیان نیکو، سبک و اسلوبی زیبا، عاطفه‌ای قوی و خیالی فعال است. (الخالدی، ۱۹۸۸ م، ص ۷۹).

اما آن چه «لازمه‌ی تجربه‌ی زیباشناختی اثر هنری است نه «محتوا» است و نه «صورت» بلکه «مراد و مقصود» است، یعنی چیزی که در صورتی خیالی و صورت واسطه شده و جهانی است با پویایی‌های خاص خودش» (پالمر، ۱۳۹۸ ش، ص ۱۸۷).

البته در این میان نمی‌توان نقش شخص نویسنده را نادیده گرفت به دلیل اینکه «هنرمند این قدرت را دارد که تجربه‌اش از هستی را به تصویری خیالی یا صورت تغییر شکل دهد» (همان).

از دیگر سو با مطالعه‌ی کتب مقدس الاهی در می‌یابیم که اهداف تربیتی در سراسر آنها وجود دارد، اما نکته‌ی حائز اهمیت در این کتب استفاده از گونه‌های ادبی هم‌چون داستان و روایت است که بسته به سیاق کلام و فضای نزول مؤلفه‌های مختلفی را شامل می‌شود تا مخاطب در پناه این داستان یا روایت با ظرافت در فرایند فهم همراه شده و به همان هدف عالی که تربیت و هدایت است، برسد.

داستان را می‌توان از جنبه‌های مختلف مورد مطالعه قرار داد، اما به‌طور کلی می‌توان گفت مهم‌ترین عناصری که یک قصه را می‌سازند: شخصیت، حادثه، گفت‌وگو، پی‌رنگ، زمان و مکان هست.

در این میان دانش زیبایی‌شناسی، دانشی بسیار کارآمد در حوزه‌ی مطالعات

الهیات و مطالعات تطبیقی ادیان است؛ زیرا این روش می‌تواند ما را در فهم دقیق‌تر و تحلیل‌های دقیق‌تریاری کند. هم‌چنین برای مقایسه‌ی اسلوب متون کتب مقدس نیازمند این روش هستیم.

۱-۲. داستان سلیمان علیه السلام و ملکه‌ی سبأ به روایت قرآن

سلیمان یکی از ۲۵ پیامبری است که نام و یاد او در قرآن ذکر شده است. قرآن کریم با آوردن داستان‌هایی ناظر به جایگاه ویژه‌ی سلیمان هم‌چون علم او، مسخرکردن جن و انس، سخن گفتن با حیوانات، حکومت فرمانروایی و در آخر مرگ، اهمّیت ایشان را نشان می‌دهد (محمدیان، ۱۳۸۰ ش، صص ۳۵۰ - ۳۴۶) با همه‌ی اینها «سلیمان علیه السلام» شخصیتی است که نام مبارکش هفده بار در سوره‌های متعدّدی آورده شده (قرشی، ۱۳۶۷ ش، ج ۳، ص ۶؛ خزائی، ۱۳۷۱ ش، ص ۳۶۸) که یکی از این سوره‌ها، سوره‌ی نمل است و با توجّه به روایت داستان ملاقات سلیمان علیه السلام با ملکه‌ی سبأ در این سوره (آیات ۲۰ تا ۴۴)، به بررسی روایت این سوره از داستان خواهیم پرداخت.

قرآن کریم در طرح داستان ملکه‌ی سبأ ابتدا می‌فرماید: سلیمان علیه السلام در جستجوی آن پرنده [هدهد] برآمد ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ﴾ (نمل، ۲۰) با توجّه به آیه‌ی بعدی، منظور از پرنده در اینجا هدهد است. قرآن کریم می‌افزاید، ﴿فَقَالَ مَالِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانِ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (نمل، ۲۰) و [سلیمان] جویای پرندگان شد [و هدهد را در میان پرندگان بارگاهش نیافت] پس گفت: مرا چه شده که هدهد را نمی‌بینم [آیا هست و او را نمی‌بینم] یا از غایبان است؟ آیا او بدون عذر موجهی حضور ندارد و یا با عذر موجهی غیبت کرده است؟ زیرا حضرت سلیمان علیه السلام بر

تخت خود می‌نشست، جمیع مرغان که حق تعالی مسخر او گردانیده بود، حاضر می‌شدند و سایه می‌افکندند به هرکس که بر تخت آن حضرت ﷺ حاضر بود، پس روزی هدهد از میان آن مرغان غایب شد و از جای آن آفتاب بر دامن آن حضرت ﷺ تابید، پس به جانب بالا نظر کرد و هدهد را ندید (ن. ک: قمی، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۱۲۷). سلیمان ﷺ برای خودداری از حکم در غیاب او در ادامه در آیه‌ی ۲۱ می‌افزاید: قطعاً او را عذابی سخت خواهم کرد یا [برای عبرت دیگر پرندگان] او را سر می‌برم، یا باید [برای غایب بودنش] دلیلی روشن برابم بیاورد ﴿فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ (نمل، ۲۲) «مکث» که به معنای منتظرماندن است (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۷۷۲) به سلیمان ﷺ بر می‌گردد نه اینکه به گمان عده‌ای هدهد مکثی کرده باشد. (فخررازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۴، ص ۵۵۰) هدهد بازگشت و با صراحت به سلیمان ﷺ چنین گفت: من بر چیزی آگاهی یافتم که تو بر آن آگاهی نداری، من از سرزمین سبأ یك خبر قطعی (و دست‌اول) برای تو آورده‌ام؟ ﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ﴾ در ادامه، هدهد به شرح آگاهی خود از وجود شهری می‌پردازد که حاکم آن (ملکه‌ی سبأ) در عین قدرت و سلطنت عظیم به همراه مردمش به عبادت غیر خدا مشغول هستند (ن. ک: ایازی، ۱۳۹۲ ش، ص ۵۶).

سلیمان ﷺ در پاسخ به هدهد چنین می‌گوید: به‌زودی [درباره‌ی ادعایت] تأمل و بررسی می‌کنم که آیا راست گفته‌ای یا از دروغ‌گویی؟! ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَ صَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (نمل، ۲۷) در این حال سلیمان ﷺ نامه‌ای نوشت و به هدهد داد و گفت: «این نامه مرا ببر و به‌سوی آنان بیفکن، سپس به دور از دیدگان آنان خود را کناری بگیر و بنگر چه پاسخی می‌دهند؟» ﴿أَذْهَبَ بِكِتَابِي

هَذَا فَأَلْقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ (نمل، ۲۸) در ادامه روایت داستان ملکه‌ی سبا پس از دریافت نامه‌ی سلیمان علیه السلام آن را به قوم خود در میان می‌گذارد و می‌گوید: ای سران و اشراف! همانا نامه‌ای نیکو و با ارزشی به سوی من افکنده‌اند! ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ﴾ (نمل، ۲۹) سپس ملکه‌ی سبا به ذکر مضمون نامه پرداخت و گفت: یقیناً این نامه از سوی سلیمان علیه السلام است و سرآغازش به نام خدای رحمان و رحیم است ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (نمل، ۳۰) و در ادامه نامه آمده است توصیه‌ام به شما که بر من برتری مجوید و تسلیم امر من شوید ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل، ۳۱)؛ بعد از ذکر محتوای نامه گفت: ای رجال کشور، شما به کار من رأی دهید که من تاکنون بی حضور شما به هیچ کار تصمیم نگرفته‌ام! ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾ (نمل، ۳۲).

در ادامه، داستان به شرح نحوه‌ی تصمیم‌گیری ملکه‌ی سبا و مشورت او با قومش می‌پردازد تا در نهایت قصد فرستادن هدایایی به نزد سلیمان علیه السلام می‌کند، اما با جواب سرسختانه سلیمان علیه السلام مواجه می‌شوند که اموال آنان را در مقابل فضل خداوند بسیار بی‌ارزش می‌بیند تا اینکه سرانجام فرستادگان ملکه‌ی سبا هدایا و بساط خود را برچیدند و به سوی کشورشان بازگشتند. آنها ماجرا را برای ملکه و اطرافیانش شرح دادند و بیان داشتند که او به‌راستی فرستاده‌ی خدا است و حکومتش نیز يك حکومت الاهی است. لذا ملکه‌ی سبا با عده‌ای از اشراف قومش تصمیم گرفتند به سوی سلیمان علیه السلام بیایند و شخصاً این مسئله مهم را بررسی کنند تا معلوم شود سلیمان علیه السلام چه آیینی دارد؟ این خبر از هر طریقی که بود به سلیمان علیه السلام رسید و تصمیم گرفت قدرت‌نمایی شگرفی کند تا

آنها را بیش از پیش به واقعیت اعجاز خود آشنا و در مقابل دعوتش تسلیم سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۵، ص ۵۲۰-۵۱۶).

تا اینکه در آیات بعدی می‌خوانیم: سلیمان علیه السلام رو به اطرافیان خود کرد و گفت: ای سران و اشراف! کدام یک از شما تخت او را پیش از آنکه همگی به حالت تسلیم نزد من آیند، برایم می‌آورد؟ ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل، ۳۸). با اینکه در کیفیت حاضر شدن تخت بلقیس اقوال مختلف است: بعضی گفته‌اند که ملائکه از روی هوا آوردند؛ بعضی گفته‌اند که باد از روی هوا آورد و برخی گفته‌اند که حق تعالی حرکت سریعی در آن تخت قرارداد که خود آمد و بعضی گفته‌اند که خدا او را در مکان خود معدوم کرد و مثل آن را به قدرت کامله‌ی خود در این مکان موجود کرد (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۴، صص ۲۲۳-۲۲۴) اما در روایت قرآن دو نفر (بدون ذکر نام) اعلام آمادگی می‌کنند. یکی از جثیان کاردان و تیزهوش گفت: من آن را پیش از آنکه از مسند خود برخیزی نزد تو می‌آورم، و من بر این [کار] توانا و امینم. ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِي أَمِينٌ﴾ (نمل، ۳۹) اما در مورد فرد دوم می‌آورد: آن کس که به علمی از کتاب الاهی دانا بود گفت که من پیش از آنکه چشم بر هم زنی تخت را بدین جا آرم، چون سلیمان علیه السلام سریر را نزد خود مشاهده کرد گفت: این توانایی از فضل خدای من است تا مرا بیازماید که شکر می‌گویم یا کفران می‌کنم، و هر که شکر کند، شکر به نفع خویش کرده و هر که کفران کند همانا خدا بی‌نیاز و کریم است! این شخص یکی از نزدیکان با ایمان و دوستان خاص سلیمان علیه السلام بوده است و غالباً در تواریخ نام او را «آصف بن برخیا» نوشته‌اند و می‌گویند وزیر سلیمان علیه السلام و خواهرزاده‌ی او بوده است

(طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۷، ص ۳۴۹؛ بلخی، ۱۴۲۳ ق، ج ۳، ص ۳۰۷) و روایتی از اهل بیت علیهم‌السلام مؤید آن است (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۹۳).

سلیمان علیه‌السلام گفت: تخت او را (به تغییر شکل و هیأت) بر او ناشناس گردانید تا بنگریم که وی سریر خود را خواهد شناخت یا نه ﴿قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَ تَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (نمل، ۴۱). به نظر می‌رسد انتقال تخت ملکه از یمن به اورشلیم قبل از خروج او از قصر و کوشورش بوده است، طوری که ناپدید شدن تخت را دید و یا جریان را هنگام سفر به اورشلیم قبل از ورود به اورشلیم در میانه‌ی سفر به ایشان خبر دادند در نتیجه، ملکه دچار نوعی حقارت گشته بود (به خاطر اهمّیت تخت در نزد پادشاهان) (ایازی، ۱۳۹۲ ش، ص ۶۳). به هر حال هنگامی که بلقیس آمد از او پرسیدند که عرش تو چنین است؟ وی گفت: گویا همین است و ما از این پیش بدین امور دانا و تسلیم (امر خدا) بودیم. ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَ هَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ (نمل، ۴۲) به این ترتیب سلیمان علیه‌السلام او را از آنچه غیر از خدا می‌پرستید بازداشت ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (همان) هرچند او قبل از آن از قوم کافر بود. ﴿كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (همان).

در ادامه، صحنه‌ی دیگری از این ماجرا از نگاه قرآن کریم بازگو می‌شود و آن ماجرای داخل شدن ملکه‌ی سبأ در قصر مخصوص سلیمان علیه‌السلام است. حضرت سلیمان علیه‌السلام دستور داده بود، صحن یکی از قصرها را از بلور بسازند و در زیر آن، آب جاری قرار دهند. هنگامی که ملکه‌ی سبأ به آنجا رسید، به او گفته شد: داخل حیاط قصر شو. ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ﴾ (همان). پس هنگامی که ملکه آن صحنه را دید، گمان کرد نهر آبی است و ساق پاهای خود را برهنه کرد تا از

آن آب بگذرد؛ در حالی که سخت در تعجب فرو رفته بود که نهر آب در اینجا چه می‌کند؟ ﴿لَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِيهَا﴾ (همان) اما سلیمان علیه السلام به او گفت: که حیاط قصر از بلور صاف ساخته شده؛ این آب نیست که بخواهد پا را برهنه کند و از آن بگذرد ﴿إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ (همان)؛ لذا هنگامی که ملکه‌ی سبأ، این صحنه را دید چنین گفت: پروردگارا! من بر خویشتن ستم کردم! ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾ (همان) و با سلیمان علیه السلام در پیشگاه الله، پروردگار عالیمان، اسلام آوردم ﴿أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ خداوند! من همراه رهبرم سلیمان علیه السلام به درگاه تو آمدم، از گذشته پشیمانم و سر تسلیم به آستانه می‌سایم.

۲-۲. روایت عهد قدیم

تورات روایت‌گر تاریخ است، تاریخی تکرارشونده، اسطوره‌ای و دارای زمانی دوار به گونه‌ای که بسیاری از قصه‌های عهد قدیم گونه‌ای از تذکار تاریخی‌اند (نجفی، ۱۳۸۲، ش، ص ۶۸).

سلیمان علیه السلام، در ادبیات کتاب مقدس بار معنایی زیادی دارد. یکی از ۱۲ حکیم نام‌برده شده در آن، سلیمان علیه السلام است. او نماد حکمت عهد قدیم و حکیم حکیمان تورات است و به نظر برخی از نویسندگان یهودی، او در سنت، معیار حکمت بوده است (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴، ش، ص ۱۴۱ و scott، ۵۷۷). عده‌ای او را خردمندترین فرد در تاریخ اسرائیل می‌نامند. (comay، ۲۰۰۲: ۳۲۵ علیه السلام singer، ۱۹۰۱: ۱۱) داستان ملاقات او با ملکه‌ی سبأ (سؤالات ملکه از سلیمان علیه السلام و مدیریت کردن آنها) که مبسوط به آن خواهیم پرداخت به این ویژگی او اشاره

دارد (شفیعی، ۱۳۹۱ ش، ص ۳۸۷ و wigoder، ۲۰۰۲، ۷۲۸، landman، ۱۹۶۹: ۹). اما سلیمان علیه السلام به جز مقام حکمت، به مقام پادشاهی نیز مفتخر بوده است. سلیمان علیه السلام (Shelomoh ه عبری پُر از سلامتی)، پسر داوود و سومین پادشاه کشور اسرائیل و یهود بوده است (Landman، ۱۹۶۹: ۹، Seters، ۱۹۸۷: ۱۳). از این رو در آگادا، کامل‌ترین اشارات در مورد حکمت و زندگانی سلیمان علیه السلام آمده است (Seters، ۱۹۸۷: ۱۳) از جمله مواردی که تورات به روایت آن می‌پردازد داستان سلیمان با ملکه قوم «سبا» یا سبا (שְׁבָא וּמֶלֶכָּה) است؛ روایت دیداری که ملکه‌ی سبا در پی حکمت سلیمان علیه السلام است برخلاف روایت قرآن که در آن وی به این ملاقات مجبور می‌شود. روایت عهد قدیم در اوّل پادشاهان این‌گونه آغاز می‌شود^۱:

ملکه‌ی سبا از شهرت سلیمان علیه السلام پادشاه با خبر شد و به اورشلیم سفر کرد تا با پرسش‌های دشوار، او را بیازماید.^۲

و در ادامه می‌آورد: ملکه‌ی سبا با گروه بزرگی از همراهان و هم‌چنین شترهایی با بار ادویه، جواهرات و مقدار زیادی طلا به اورشلیم آمد. هنگامی که به نزد سلیمان آمد، هر آنچه در اندیشه‌ی او بود، با وی در میان نهاد. سلیمان به همه‌ی پرسش‌های وی پاسخ داد. هیچ چیز از پادشاه پوشیده نبود که نتواند

۱. וּמֶלֶכַת-שֶׁבָא שָׁמְעַת אֶת-שִׁמְעַת שְׁלֹמֹה לְשֵׁם יְהוָה וַתָּבֵא וַתִּבְחַל בְּחִידוֹת.

2. 10: 1 And when the queen of Sheba heard of the fame of Solomon concerning the name of the LORD, she came to prove him with hard questions. (I Kings 10 _ 1 King James Version)

پاسخ دهد. ملکه‌ی سبأ هنگامی که دانش سلیمان عليه السلام و کاخی را که ساخته بود دید، شگفت زده شد. او به سلیمان گفت: هر آنچه در سرزمین خود در مورد کارهای شما و دانش شما شنیده بودم، درست بود. اما من با چشم‌های خود ندیدم، گزارش‌ها را باور نداشتم. اما من حتی نیمی از آن را هم نشنیده بودم. دانش و ثروت شما بیش از آن است که به من گفته بودند. خداوند خدای شما را ستایش می‌کنم که از تو خشنود بود و تو را بر تخت سلطنت اسرائیل نشانید. ملکه‌ی سبأ هدایای خود را به سلیمان پادشاه تقدیم کرد که شامل این موارد می‌شد: معادل پنج تن طلا و سنگ‌های گران بها و مقدار زیادی ادویه به اندازه‌ای که او هرگز دریافت نکرده بود. سلیمان پادشاه، هر آنچه ملکه‌ی سبأ خواسته بود به او داد، به اضافه‌ی هدایای که سلیمان با سخاوتمندی به او بخشید. آن‌گاه ملکه‌ی سبأ و همراهانش به سرزمین خود بازگشتند (اول پادشاهان، ۱۰: ۱۳-۱؛ دوم تواریخ، ۹: ۱۲-۱).

۲-۳. روایت عهد جدید

ملکه‌ی سبأ که در روایت انجیل ملکه‌ی جنوب (-The queen of the south) (= βασιλίςσα νότου) خوانده می‌شود در انجیل متی (۴۲: ۱۲) و لوقا (۳۱: ۱۱) به دیدار او با سلیمان اشاراتی رفته است. انجیل لوقا نیز چنین به ملکه‌ی سبأ، اشاره کرده است.^۱

1. The queen of the south shall rise up in the judgment with this generation, and shall condemn it: for she came from the uttermost parts of the earth to hear the wisdom of Solomon; and, behold, a greater than Solomon is here (matthew 42: 12).

«در روز داوری، ملکه‌ی سبأ، بر خواهد خواست و مردم این دوره و زمانه را محکوم خواهد ساخت. زیرا او با زحمت فراوان راهی دراز را پیمود تا بتواند سخنان حکیمانه سلیمان را بشنود، اما شخصی برتر از سلیمان در اینجاست (و چه کم هستند آنانی که به او توجه می‌کنند)» (انجیل لوقا، باب ۱۱، عبارت ۳) و در انجیل متی نیز با بیانی مشابه آمده است.

۳. مؤلفه‌های هنری روایت داستان

۳-۱. شخصیت (کاراکتر)

هر یک از اشخاص معرفی شده در داستان را شخصیت یا کاراکتر می‌نامند. کاراکتر، شخصیتی برگرفته شده از اجتماع است که بینش جهانی نویسنده به آن فردیت و تشخص بخشیده است (براهنی، ۱۳۶۹، ش، ص ۳۴۵).

مراد از شخصیت در قصه، تنها انسان نیست؛ هر جاندار که رویدادی یا سخنی به او نسبت داده شود، شخصت قصه قلمداد می‌شود. از این رو در داستان ملکه‌ی سبأ ما شاهد طیف گسترده‌ای از شخصیت‌ها هستیم، اما نحوه‌ی پراکندگی شخصیت‌های داستان ملکه‌ی سبأ در سه کتاب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) متفاوت است (جدول ۱).

تفصیل شخصیت‌های ذکر شده در داستان ملکه‌ی سبأ (جدول ۱) به شرح ذیل است:

الف) قرآن: ۱. سلیمان عليه السلام، ۲. لشکر سلیمان، ۳. هدهد، ۴. ملکه‌ی سبأ، ۵. قوم ملکه‌ی سبأ، ۶. دروغ‌گویان، ۷. فرستاده‌ی ملکه‌ی سبأ، ۸. مهتران دربان،

۹. پادشاهان، ۱۰. پری، ۱۱. کسی که دانشی از کتاب داشت، ۱۲. کافران.

(ب) تورات: ۱. ملکه‌ی سبأ، ۲. سلیمان عليه السلام، ۳. قوم ملکه‌ی سبأ، ۴. خدمتکاران دربار سلیمان عليه السلام، ۵. ساقیان، ۶. قوم سلیمان.

(ج) انجیل: ۱. ملکه‌ی سبأ، ۲. مردم (این دوره) ۳. شخصی برتر.

جدول ۱. شخصیت‌ها

نام کتاب مقدس	آمار کلی (تعداد)	شخصیت‌های انسانی	شخصیت‌های غیر انسانی	جانوران
قرآن	۱۲	۱۰	۱	۱
تورات	۶	۶	۰	۰
انجیل	۳	۳	۰	۰

۳-۱-۱. تحلیل و بررسی

جدول شماره‌ی ۱ تعداد و پراکندگی شخصیت‌ها در سه کتاب مقدس نشان می‌دهد؛ بر طبق آن از نظر تعداد، قرآن با بیشترین تعداد شخصیت در نقل داستان در رتبه‌ی اول و در رتبه‌های بعد به ترتیب تورات و انجیل هستند.

از آنجایی که عموماً طرح‌واره‌های رفتاری به وسیله‌ی شخصیت‌ها در داستان نمود پیدا می‌کنند و شخصیت‌ها در داستان به نویسنده، دامنه‌ی گسترده‌تری

از اعمال نفوذ خود برای تعیین حد و حدود داستان را می‌دهد، همین دلیل، طبیعی می‌باشد که قرآن در این مؤلفه نسبت به دو کتاب دیگر دارای برتری بوده و انتظار می‌رود که روند نقل داستان از جزییات بیشتر و دامنه‌ی معنایی گسترده‌تری نسبت به داستان تورات و انجیل برخوردار باشد.

۳-۲. گفت‌وگو

شخصیت‌های داستان با اضافه شدن عنصر گفت‌وگو جان می‌گیرند و هم‌چنین خواننده می‌تواند از پی گفت‌وگو بین شخصیت‌های داستان به فهم مراد نویسنده نزدیک‌تر شود. از مهم‌ترین ویژگی‌های شخصیت‌های داستان سیال بودن آن در متن است، به نحوی که در طول داستان خواننده شاهد متغیّر بودن حضور یک شخصیت در داستان است. عبدالتواب در مورد این نکته آورده است: «این شخصیت‌ها هستند که حد و مرز قلمرو داستان را تعیین می‌کنند و شخصیت اصلی بین دیگر شخصیت‌ها و حوادث داستان، اتحاد به وجود می‌آورد» (عبدالتواب، ۱۹۹۵ م، ص ۱۰۰) این ویژگی نقش گفت‌وگو را در داستان پر رنگ‌تر از همیشه می‌کند به طوری که گفت‌وگو روح دمیده شده در کالبد یک داستان است. بدون این روح مجموع واژه‌های قصه، هم‌چون توده‌ای از سنگ جلوه می‌کنند. تنوع و رنگارنگی در گفت‌وگو، به حرکت قصه، جمال و متانت می‌دهد. گفت‌وگو هرچند ظاهری ساده و سهل دارد، از باطنی پیچیده و بس ظریف برخوردار است (حسینی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۹۳). قصه‌پرداز در نقل یک گفت‌وگو باید چنان چیره‌دست باشد که گرمی و پویایی و زندگی را از همین رهگذر به قصه تزریق کند؛ به بیان دیگر گفت‌وگو باید آن قدر دقیق و لطیف باشد

که اشارات و حرکات و احساسات نهفته در جان و خاطر شخصیت‌های قصه را به نمایش گذارد. گفت‌وگو عبارت است از سخن گفتن شخصیت داستان با دیگران یا با خود. وجود این عنصر در داستان زنده بودن آن را در بالاترین سطح نشان می‌دهد. اهمّیت گفت‌وگو در پویا کردن و تحرک بخشیدن به داستان بدین دلیل است که انگیزه‌ها تمایلات، عواطف، افکار و کشمکش‌های انسان در اشکال مختلف آن خودنمایی می‌کند (اشرفی و موسوی، ۱۳۹۱ ش، ص ۷۱).

الف) قرآن: ۱. سلیمان علیه السلام و لشکریان، ۲. سلیمان علیه السلام و هدهد، ۳. ملکه و قومش، ۴. فرستاده‌ی ملکه و سلیمان علیه السلام، ۵. سلیمان علیه السلام و بزرگان قوم، ۶. جن با سلیمان علیه السلام، ۷. گفتگوی کسی که دانش آسمانی داشت با سلیمان علیه السلام، ۸. گوینده‌ی ناشناس با ملکه (آیه‌ی ۴۲)، ۹. سلیمان علیه السلام و ملکه.

ب) تورات: ۱. ملکه با سلیمان

ج) انجیل: بدون گفتگو

جدول ۲. گفتگوها

نام کتاب مقدس	تعداد گفتگو	بین شخصیت‌های انسانی	بین انسان و حیوان	بین انسان و جن	منهم
قرآن	۹	۵	۱	۱	۲
تورات	۱	۱	۰	۰	۰
انجیل	۰	۰	۰	۰	۰

۳-۲-۱. تحلیل و بررسی

طبق جدول شماره‌ی ۲ که مربوط به تعداد گفت‌وگوها و نقل دیالوگ‌های شخصیت‌های داستان ملکه‌ی سبأ در سه کتاب مقدس است نشان می‌دهد که قرآن از لحاظ این متغیر با اختلاف زیادی از دو کتاب دیگر پیش است. هرچند این داستان در قرآن به‌طور کلی از طریق عنصر روایت سوم شخص (زاویه‌ی دید دانای کل) روایت می‌شود؛ اما گفت‌وگو هم در سیر داستان نقش بسیار پررنگی دارد. به دیگر بیان داستان ملکه‌ی سبأ در قرآن تلفیقی از عنصر روایت و گفت‌وگو است. به‌طوری‌که خواننده از خلال گفت‌وگوی شخصیت‌های داستان به نکات مهمی پی می‌برد در حالی‌که فهم داستان بدون آن، سخت یا ناممکن به نظر می‌آید (شناخت شخصیت ملکه‌ی سبأ از خلال گفت‌وگوی هدهد و سلیمان علیه السلام).

در صورتی‌که گفت‌وگو در روایت داستان تورات نقش کمتری دارد و خواننده‌ی بیشتر داستان را از زبان راوی سوم شخص در می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که در طول داستان تنها یک نقل قول از زبان ملکه‌ی سبأ را خطاب به سلیمان علیه السلام شاهد هستیم (پس به سلیمان گفت: حال باور می‌کنم ...). در روایت سوم، خواننده در نقل کوتاه انجیل از داستان ملکه‌ی سبأ نقل قولی نمی‌بیند و تمام داستان به شکل سوم شخص و از دید راوی نقل می‌شود.

نقل این داستان در قرآن ویژگی‌های منحصر به فرد دیگری نسبت به دو کتاب دیگر دارد؛ برای مثال خواننده در نقل قرآنی داستان، به غیر از گفت‌وگویی از نوع انسان با انسان، با چهار نوع گفت‌وگوی دیگر هم مواجه هستیم: ۱. انسان

و حیوان (هدهد) ۲. موجودات ماوراءالطبیعه (جن) ۳. ذکر ویژگی‌های خاص از گوینده بدون ذکر نام (اما آن کس که بخشی از دانش کتاب نزد او بود گفت:...) ۴. هویت نامعلوم (به او گفته شد:...) .

وجود این‌گونه از گفت‌وگوها بین شخصیت‌های داستان سبب واردکردن جزئیات بیشتر در نقل داستان می‌شود. علاوه بر آن بر بهبود «قدرت تعبیر» که یکی از ویژگی‌های اثر هنری به شمار می‌رود رابطه‌ی مستقیم دارد. در وهله‌ی بعد، خواننده با مواجه شدن با این‌گونه از گفت‌وگوها حس می‌کند اندکی از راز قضیه بر او آشکار می‌شود؛ عنصر «راز آلودگی» را در داستان بر افزایش تعلیق و کشش داستان تأثیر مثبت دارد.

۳-۳. حوادث

حادثه از عناصر مقدّم یک داستان به شمار می‌رود؛ به طوری که حوادث در ارتباط با دیگر عناصر داستان باعث می‌شود تا خواننده به مراد نویسنده نزدیک شود.

از نظر قصّه نویس، حادثه، فرصتی است برای نشان دادن ابعاد نهفته‌ی داستان وسیله‌ای است برای آشکار کردن شخصیت‌ها زیرا افکار و احساس‌ها باید در چارچوب حوادث، هیبت اعمال به خود بگیرند (براهنی، ۱۳۶۸ ش، صص ۱۸۱ - ۱۸۲).

از دیگر ویژگی‌هایی که حوادث به داستان اضافه می‌کنند «رقابت و کشمکش» است نویسنده می‌تواند در پناه این تضاد و کشمکش به تقابل برسد که این ویژگی بر پویایی داستان افزوده می‌کند. نویسنده با کنار هم چیدن حوادث، پیام خود

را به مخاطب می‌رساند اما گاهی با مهارت خویش حوادث را به گونه‌ای برای مخاطب روایت می‌کند (یا عدم روایت بخشی از حادثه) که خواننده را وادار به دنبال کردن روایت کند. نجم در این مورد می‌نویسد: «هول و ولا کیفیتی است که نویسنده برای وقایعی که در داستان در شرف تکوین است، می‌آفریند و خواننده را به خواندن ادامه داستان کنجکاو می‌کند» (نجم، ۱۹۷۹ م، ص ۱۶). از دیگر مواردی که حس تعلیق را برای خواننده تشدید می‌کند «بحران‌زایی» در داستان است. «بحران نقطه‌ای است که نیروهای متضاد برای آخرین بار با هم تلاقی می‌کنند و واقعه‌ی داستان را به نقطه اوج و بزنگاه می‌کشاند و موجب درگیری زندگی شخصیت یا شخصیت‌های داستان می‌شوند» (میرصادقی، ۱۳۸۰ ش، ص ۷۶).

داستان ملکه‌ی سبأ و سلیمان علیه السلام هم شامل حوادث گوناگونی زیادی می‌باشد که طریقه‌ی روایت سه کتاب مقدس قرآن، تورات و انجیل از این حوادث جنبه‌های هنری متفاوتی را رقم می‌زند. اما در میان این حوادث، بی‌شک حوادثی که خارق‌العادت هستند و تعجب خواننده را به همراه دارند تأثیر بیشتری در افزودن عنصر زیبایی و هنر به روایت داستان دارند.

از این‌رو جدول ۳ حوادث خارق‌العاده در قرآن، تورات و انجیل را نشان می‌دهد.

جدول ۳. حوادث خارق‌العاده

نام کتاب	حوادث مهم (خارق‌العاده)
قرآن	• سخن گفتن هدهد • مشورت کردن ملکه‌ی سبأ با قومش • آوردن تخت در زمان خارق‌العاده • داخل شدن رازآمیز ملکه به کاخ سلیمان عليه السلام • حیات قصر از بلور
تورات	-
انجیل	-

۳-۳-۱. تحلیل و بررسی

جدول نشان‌گر این است که روایت داستان در قرآن با روایت دو کتاب تورات و انجیل متفاوت است به‌گونه‌ای که در قرآن در روایت خود از داستان ملکه‌ی سبأ از چندین حادثه‌ی شگفت‌آور و خارق‌العاده استفاده کرده است در صورتی‌که در دو کتاب دیگر نمونه‌ای برای آن نیست.

همان‌طور که ذکر شد ورود این‌گونه از حوادث به روایت قرآن از داستان باعث راز آلودگی، تعلیق و پویایی بیشتر داستان نسبت به روایتی فاقد این حوادث شگفت‌انگیز است، علی‌رغم اینکه مخاطب در پرتوی این حوادث به ویژگی‌های شخصیت‌های داستان پی می‌برد و با آنان همراه می‌شود (سخن گفتن هدهد، انتقال تخت و ...).

از دیگر خلاص حوادث در روایت داستان در کتب آسمانی این است که

مخاطب از طریق دنبال کردن حوادث به هدف اصلی آن یعنی هدایت و رستگاری می‌رسد برای مثال در داستان ملکه‌ی سبأ با نقل مشورت کردن ملکه با سران قومش به اهمّیت این امر در تصمیم‌گیری می‌رسیم.

۳-۴. پی‌رنگ

پی‌رنگ، ساختار، چارچوب و نظم و ترتیب منطقی حوادث در یک اثر ادبی است (انوری، ۱۳۸۸ ش، ص ۵۲۲) که مخاطب از طریق آن سیر بحث را دنبال می‌کند. پی‌رنگ داستان، سلسله حوادثی است که معمولاً با یک دیگر رابطه‌ی علی معلولی دارند و از شخصیت‌های داستانی جدا نمی‌شوند. به‌گونه‌ای که همیشه نویسنده شخصیت‌ها را در ارتباط با حوادث و متأثر از آن برای مخاطب بیان می‌کند (نجم، ۱۹۷۹ م، ص ۶۳). به بیان دیگر این واژه به معنای روایت حوادث داستان با تأکید بر رابطه‌ی علیت هست.

نکته‌ی حائز اهمّیت این است که نویسنده تنها با روایت حوادث پی‌رنگ را به وجود نمی‌آورد بلکه با پی‌رنگ خط ارتباط میان حوادث را ایجاد می‌کند (میرصادقی، ۱۳۸۰ ش، ص ۶۴). به بیان کامل‌تر «طرح داستان، شرح خلاصه و موجز وقایعی است که برای اشخاص داستان اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر حلقه‌های پیوسته سلسله حوادثی است که نویسنده انتخاب می‌کند و با یاری آن خواننده را به جایی که می‌خواهد، می‌برد» (جعفری، ۱۳۷۶ ش، ص ۸۲).

در روایت قرآن از داستان ملکه‌ی سبأ پی‌رنگ متغیّر است، با اینکه تمام حوادث داستان را به یک سو هدایت می‌کند اما گاهی داستان از سیر منطقی خود خارج شده و مخاطب را به تعجب وادار می‌دارد اما این تغییر در حدی نیست

که مخاطب ارتباط خود را با داستان از دست بدهد، بلکه بیشتر به راز آلودگی و تعلیق داستان کمک می‌کند.

اما در روایت تورات از این داستان، حوادث در پی یک‌دیگر نقل می‌شوند و مخاطب می‌تواند بدون گم کردن سیر بحث حوادث داستان را به صورت متوالی دنبال کند.

پی‌رنگ در روایت انجیل به دلیل تعداد کم شخصیت‌ها و حوادثی که از پی آنها بیان می‌شود، به سختی قابل تشخیص است اما به هر حال در همان روایت کوتاه توالی و علیت در روایت رعایت شده است.

۳-۵. زمان و مکان

عنصر زمان و مکان همانند ظرفی هستند در قصه‌گاهی برای زیبایی و دقت روایت نقش مهمی دارند اما گاهی بر اساس سیاق و شرایط یا عدم اهمیت از روایت حذف می‌شوند و به آن اشاره‌ای نمی‌شود که گاهی این نکته نه تنها به داستان خللی وارد نمی‌کند بلکه باعث زیبایی بیشتر و راز آلودگی داستان می‌شود.

در روایت داستان ملکه‌ی سبأ اشاره‌ای به زمان و مکان آن نشده است.^۱

۱. در روایت کتب آسمانی به عنصر زمان و مکان در داستان ملکه‌ی سبأ اشاره نشده است، اما منابعی سنت اسلامی سخن از زمان و مکان آن به میان آمده است؛ به دلیل اینکه پرداختن به آن از حوزه‌ی این مقاله خارج بود از آن خودداری کردیم.

۴. نتیجه‌گیری

زیبایی‌شناسی داستان به معنای نشان دادن ویژگی‌های آشکار یا نهفته‌ی داستان است، به‌گونه‌ای که بررسی مؤلفه‌های جمال‌شناسانه داستان به فهم دقیق‌تر از زیبایی و ارزش هنری یک داستان می‌انجامد؛ داستان را می‌توان از جنبه‌های مختلف بررسی کرد، از جمله آنها اسلوب است که عموماً شامل شش مؤلفه شخصیت، گفتگو، حادثه، پی‌رنگ، زمان و مکان است.

از جمله مهم‌ترین داستان‌ها در هر سه کتب آسمانی قرآن تورات و انجیل به آن اشاره شده داستان ملکه‌ی سبأ است، بررسی تطبیقی مؤلفه‌های شش‌گانه اسلوب داستان در این سه کتاب آسمانی نشان می‌دهد که قرآن نسبت به دو کتاب دیگر بیشتر از عناصر هنری استفاده کرده است.

قرآن کریم با ۱۲ شخصیت و تورات ۶ و انجیل ۳ به روایت داستان پرداخته‌اند. به‌علاوه داستان ملکه‌ی سبأ در قرآن شامل ۹ گفت‌وگو میان شخصیت‌هاست و این در حالی است که در روایت تورات ۱ و انجیل بدون گفت‌وگو است.

در طول روایت قرآن از داستان ملکه‌ی سبأ حادثه و پی‌رنگ نیز نسبت به دو کتاب دیگر بیشتر به زیبایی داستان می‌افزایند؛ زیرا خواننده در طول روایت قرآن به راز آمیز بودن داستان پی می‌برد و عنصر تعلیق را حس می‌کند در صورتی‌که در روایت تورات و انجیل چنین مواردی یافت نمی‌شود و روایت داستان به‌صورت خطی است.

یکی از مهم‌ترین نتایج این پژوهش، ردّ نظریه یا ادّعای اقتباس قرآن کریم از کتب آسمانی پیشین در موضوع داستان‌های انبیاء است. بسیاری از مستشرقان

و برخی قرآن‌پژوهان معاصر بر این باورند که داستان‌های قرآن از متأثر از کتب الاهی پیش از خود است، در حالی که کامل بودن این داستان در قرآن کریم و ذکر جزئیات آن، مبین این مطلب است که چنین ادعایی، صحت ندارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. تورات، سفر تکوین، سفر خروج، سفر اعداد، سفر الویان، سفر تثنیه.
۳. انجیل لوقا.
۴. احمد تمیم داری، مریم دانشگر، «زیبایی‌شناسی در قرآن کریم با رویکردی به عنصر داستان»، فصل‌نامه‌ی هنر، شماره هفتاد، ۱۳۸۵ ش.
۵. اشرفی، عباس و موسوی تلوکلایی، سید سلمان، «رابطه‌ی عناصر داستانی در داستان‌های کوتاه قرآنی» قرآن شناخت، شماره‌ی ۱۰، ۱۳۹۱ ش.
۶. ایازی، سید محمدعلی، «داستان سلیمان و بلقیس و استناد به آن در جهاد ابتدایی»، پژوهش‌های قرآن، شماره‌ی ۱، صص ۵۲-۷۱، ۱۳۹۲ ش.
۷. براهنی، رضا، قصه‌نویسی، تهران: نشر البرز، چاپ چهارم، ۱۳۶۸ ش.
۸. بلخی، مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: عبدالله محمود شحاته، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
۹. جعفری، حسین علی، بررسی هنری بهترین قصه قرآن، تهران: حوزه‌ی هنری، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. حسن انوری، فرهنگ فشرده سخن، تهران: انتشارات سخن، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. حسینی، سید ابوالقاسم، مبانی هنری قصه‌های قرآن، مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ۱۳۷۷ ش.

۱۲. حیدری، حسین و کار دوست فینی، خدیجه، «حکمت، حکومت و خطای سلیمان در عهد عتیق، با نگاهی به دیدگاه قرآن کریم»، معرفت ادیان، شماره‌ی ۴، صص ۵۵ - ۷۶، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۱۳. الخالدی، صالح عبد الفتاح، نظرية التصوير الفنى عند سيد قطب، الجزائر، دار الشهاب، ۱۹۸۸ م.
۱۴. خزائی، محمد، اعالم قرآن، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۱۵. خلف الله، محمد احمد، الفن القصصى فى القرآن الكريم، قاهره: مکتبه انجلو المصریه، ۱۹۶۵ م.
۱۶. خواجه، شعیب علی، رضایی هفتادر، غلامعباس، «زیبایی‌شناسی قصص قرآن کریم» پژوهش‌نامه‌ی نقد ادبی و بلاغت، سال ۳، شماره‌ی ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان: بیروت، دار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. ریچارد ا. پالمر، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس، چاپ یازدهم، ۱۳۹۸ ش.
۱۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، «حکمت و حکیم در عهد قدیم»، قبسات، شماره‌ی ۳۵، ۱۳۸۴ ش.
۲۰. شاکر، عبدالحمید، التفضیل الجمالی، قاهره: عالم المعرفه، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. شفیعی، سید روح‌الله، «بررسی تاریخی خاندان پیامبران در قرآن و مقایسه آن با عهدین»، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه علامه‌ی طباطبائی، ۱۳۹۱ ش.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ پنجم،

۱۴۱۷ ق.

۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

۲۴. عباسی، مهرداد و آزادگان، ژاله، «بررسی تطبیقی داستان دیدار حضرت سلیمان علیه السلام و ملکه‌ی سبأ در قرآن، تورات و منابع اسلامی»، فصل‌نامه‌ی قرآنی کوثر، شماره‌ی ۴۳، تابستان ۱۳۹۱ ش.

۲۵. عبدالتواب، صالح‌الدین، **الصورة الأدبية فی القرآن الکریم**، القاهرة: الشركة العالمية للنشر، لونجمن، البعة الأولى، ۱۹۹۵ م.

۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، لبنان: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.

۲۷. قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتاب السالمی، ۱۳۶۷ ش.

۲۸. قطب، سید، **التصویر الفنی فی القرآن الکریم**، بیروت: دارالشروق، الطبعة السادسة، ۱۳۹۳ ق.

۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتاب، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش.

۳۰. محمدیان، محمد، **الفهرست الموضوعی آلیات القرآن**، تهران: نشر مشکوة، ۱۳۸۰ ش.

۳۱. ملبوبی، محمدتقی، **تحلیلی نو از قصص قرآن**، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.

۳۲. میر صادقی، جمال، **عناصر داستان**، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۰ ش.

۳۳. نجفی، رضا، «**داستان‌های عهد عتیق و مقایسه تطبیقی آن با قصص قرآنی**»، اطلاع‌رسانی و کتابداری، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره‌ی ۷۷، ۱۳۸۲ ش.

۳۴. نجم، محمد یوسف، *فن القصه*، بیروت: دارالثقافه، ۱۹۷۹ م.

35. Comay, Joan, *Who's Who in the Old Testament*, 2002, London & New York: Routledge.
36. Landman, Isaac (Edited by), *The Universal Jewish Encyclopedia*, 1969, New York: KTAV Publishing.
37. Scott, Robert B.Y.(Wisdom), In: *Encycloaedia Judaica*, 1978-1982, V. 16.
38. Seters, John Van, "Solomon", In: *The Encyclopedia of Religion*, 1987, V. 13 , New York, Mircea Eliade. Macmillan Publishing Company.
39. Singer, Isidore (Projector and Managing Editor), 1901, *The Jewish Encyclopedia*, New York: KTAV Publishing House.
40. The Holy Bible: King James Version. Iowa Falls, IA: World Bible Publishers, 2001.
41. Wigoder, Geoffry, *The New Encyclopedia of Judaism*, 2002, New York, New York University Press.

**Mohammad Reza
Nemati**

MA student, Holy Quran
University of Sciences and
Education, Tarbiat Modares

Faculty of Mashhad,
Mohamadrezanemati17@
gmail.com

Article history

Received 11 Apr 2022

Accepted 30 Jun 2022

The Artistic components of the Story of the Queen of Saba in the Adaptation of the Qur'an and the Testaments

Abstract: Although the stories of the Quran and other holy books have been studied from different aspects; yet less attention has been paid to its artistic dimensions. The investigation of the artistic components of the story seeks to study the artistic capacities hidden in the narrative and reveal a part of the artistic illustration of the story, and since the element of the story in the narration of the holy books - Quran, Torah and the Bible - is of great importance. Among the stories mentioned in all three holy books is the story of the Queen of Saba and Solomon. Considering the frequency and importance of this story, this research tries to analyze it with a descriptive-analytical method and to study the six artistic components of the story including: character, dialogue, plot, incident, time and place in order to open a new window for reconstructing the study of the narrative of the story. Finally, with the help of tables and diagrams, this article will show that the Holy Quran has an artistic superiority by using more artistic components in the narration of the story than other divine books.

Keywords: Comparative study, aesthetics, Old Testament, New Testament, Queen of Saba, Solomon.

Saeed Shiri
(Corresponding Author)
Master's Degree graduate in
Quran and Hadith Sciences,
Institute for Humanities and
Cultural Studies,
shiri.s@chmail.ir

The Influence of Sayyid Qutb's Intellectual Movements on the Interpretive Thought of "In the Shadows of the Qur'an"

Abstract: Sayyid bin Qutb bin Ibrahim, the author of the interpretation "In the Shadows of the Qur'an," was a dedicated scholar who, through his political, jihad-oriented, and revolutionary approach, combined with his literary and artistic inclinations, created a novel approach to Qur'anic interpretation known as social interpretation. Given that the themes of Qutb's interpretation are social and political in nature, it is necessary to study the intellectual currents of this Islamic scholar's era as well as the socio-political developments. Such studies will aid in further understanding of "In the Shadows" interpretation. Therefore, this study aims to describe and analyze the intellectual movements of Qutb's era, as well as its political and social characteristics, in order to provide a broader perspective for studying his interpretation.

Article history

Received 8 Jul 2022
Accepted 6 Sep 2022

Keywords: Qur'an, interpretation, Sayyid Qutb, Westernization, intellectual approaches, In the Shadows of the Qur'an.

Umm al-Binin Abedi

4th level graduate of Hazrat
Khadijah (peace be upon her)

Seminary, Babol,
abediom@chmail.ir

Exploring the Meaning of “And Remind them of the Days of Allah” from the Perspective of Narrative Interpretations by the Two Camps

Abstract: All days belong to Allah, but the days of Allah are specific periods in which His will and power manifest in a distinctive manner, and material and worldly causes are interrupted. This research seeks to explain and analyze the meaning of the verse “And remind them of the days of Allah” from the perspective of narrative interpretations by the two camps. Some have limited the instances of the days of Allah to the past, while others believe that instances of the days of Allah will occur in the future and what has happened in the past serves as evidence and signs for them. One important finding of this research is that there is no disagreement among Shiite and Sunni interpreters regarding the meaning of the days of Allah. However, Shiite interpreters emphasize the three periods of Yawm al-Qa’im (Day of the Resurrector), Yawm al-Raj’ah (Day of Return), and Yawm al-Qiyamah (Day of Judgment) based on the narrations of the infallibles.

Article history

Received 27 Oct 2021

Accepted 19 Jun 2022

Keywords: Exploration, reminder, day, days of Allah, narrative interpretation by the two camps, reappearance, return, Judgment Day.

**Dr. Majid Forozan
Mehr**

Doctorate in science and
education of Nahjul-Balagha,
Payam Noor, Tehran,
foroosanmehr@chmail.ir

Fatima Morteza pour

(Corresponding Author)
3rd level graduate of Al-Zahra
(peace be upon them)
Seminary for women, Sari,
morteza pour.f@chmail.ir

Article history

Received 30 Sep 2021

Accepted 12 Dec 2021

A Comparative Study of the Phenomenon of Genetically Modified Products in the Quran and the Biocentric Perspective

Abstract: The Quran provides a comprehensive explanation of the realities of the world to those seeking the truth in every era. Therefore, in the course of human development and the emergence of various phenomena, we can find Quranic explanations. One such phenomenon that humans are currently facing due to the spread of technology is the issue of "genetically modified products." Nowadays, genetically modified products exist in the food basket of Iranians, as well as people in other countries. The consumption of these products, which are produced by genetic manipulation of certain genes, has both supporters and opponents globally. This research aims to answer the question of how the Quran views the consumption of such products. Using a descriptive-analytical approach and referring to interpretive books, it concludes that considering the importance the Quran places on preserving human health, as well as the prohibition of destroying "harth" (cultivated land) and "nasl" (progeny) in Islam, officials should adopt a more cautious approach towards the import, consumption, and production of these products to prevent potential harm.

Keywords: Biotechnology, genetically modified, gene, chromosome, Quranic perspective, harth, nasl.

Dr. Majid Nabavi
PhD in Qur'anic and Hadith
Studies, Arak University,
Majidnabavi1366@gmail.com

Consequences of the Qur'an Sufficiency and Criticism of Shia Hadiths by Burqa'iee

Abstract: Seyyed Abul Fazl Barqaiee (1372-1287) is one of the contemporary clerics and Qur'anists. He gave up Shia beliefs and turned to Sunni and Wahhabi beliefs. He considers the Qur'an sufficient for guidance and criticizes Shia hadiths. The following article examines the consequences of the Qur'an's sufficiency and criticism of the Shia hadith by Burqaiee. In other words, in this article, the results and effects of the thoughts of Burqaiee and his followers are examined. The method of collecting materials in this article is library and the research method is descriptive and analytical. After the investigations, it was found that the results and consequences of the Qur'an and the criticism of the Shia hadiths, presenting false and erroneous opinions in the field of theological issues (wrongness of some actions of the Shiites, denying the Ahl al-Bayt, denying the infallibility of the Prophets and the Ahl al-Bayt, and it is jurisprudence (including ablution, muta'a, khums, taqiyyah, taqlid) and its other consequences include lack of completeness of opinions and being misled.

Article history

Received 28 May 2022
Accepted 27 Jul 2022

Keywords: Qur'an, sufficiency, Burqaiee, negation of Sunnah, misguidance.

**Dr. Abdulrahim
Novehebrahim**
Professor of Faculty of
Management, Kharazmi
University, Iran, Tehran
naveh1954@yahoo.com

Semane Pourasmail
Ph.D. candidate of educational
Administration and planning,
Islamic Azad University of
Mashhad, adjunct professor
of Imam Reza International
University (AS)
samane.pouresmaeil@yahoo.
com

Article history

Received 11 Apr 2022
Accepted 30 Jun 2022

Educational Management Based on the Indicators of Spiritual Capital with An Approach to the Qur'an and Hadiths

Abstract: Spiritual capital is one of the most important topics related to today's organizations, which helps people, by understanding and analyzing the concept of spirituality as much as possible, in the first step, their internal organization and then social and managerial organizations in their lives. Manage in the best way. The purpose of this article is to analyze the indicators of spiritual capital in educational management with an approach to the verses of the Holy Quran and the traditions of the infallible Imams (peace be upon them). These indicators proposed in 10 titles, each of them introduces a person to more special dimensions of spirituality, and the results of this article clarify by analyzing each of the indicators of spiritual capital in order, self-awareness puts a person on the path of self-scrutiny and theology, which is the source of all learning. Self-motivation is a window towards growth and prosperity that teaches us how to motivate with the two concepts of change and hope. Altruism, the foundation of feeling responsible for oneself and others. Holistic, a systemic view for excellence and progress go hand in hand. Vision-oriented and value-oriented shows the importance of determining the path and ultimate goal in life and welcoming differences is a respectable principle in any educational system. Positive use of challenges with the view of spiritual capital, turning threats into opportunities and independence of vote is also a form of standing against the right to vote and personal opinion along with self-esteem. Humility is a valuable concept from the moral and social point of view in the direction of more innovation, and it has caused the creation of fundamental reasons and a sense of mission to reach the set goals, and its purpose is to recognize what is the duty and role of each of us in the world, and what ideals and duties have been assigned to us?

Keywords: Educational management, Organization, spiritual capital, Quran, hadiths.

Title and Author(s)	page
Educational Management Based on the Indicators of Spiritual Capital with An Approach to the Qur'an and Hadiths	
Dr. Abdulrahim Novehebrahim and Semane Pourasmail	17
Consequences of the Qur'an Sufficiency and Criticism of Shia Hadiths by Burqa'iee	
Dr. Majid Nabavi	59
A Comparative Study of the Phenomenon of Genetically Modified Products in the Quran and the Biocentric Perspective	
Dr. Majid Forozan Mehr and Fatima Morteza pour	91
Exploring the Meaning of "And Remind them of the Days of Allah" from the Perspective of Narrative Interpretations by the Two Camps	
Umm al-Binin Abedi	127
The Influence of Sayyid Qutb's Intellectual Movements on the Interpretive Thought of "In the Shadows of the Qur'an"	
Saeed Shiri	147
The Artistic components of the Story of the Queen of Saba in the Adaptation of the Qur'an and the Testaments	
Mohammad Reza Nemati	179

**ABSTRACTS
IN
ENGLISH**

Editorial Board:

Dr. Seyyed Mohamadbagher Hojjati (*Professor of Tehran University*)

Dr. Mohamadtaghi Diari (*Professor of Qom University*)

Dr. Seyed Reza Moaddab (*Professor of Qom University*)

Dr. Ghasem Bostani (*Professor of Shahid Chamran University of Ahvaz*)

Dr. Seyed Aliakbar Rabi Nattaj (*Professor of University of Mazandaran*)

Dr. Mohamad Saeidi Mehr (*Professor of Tarbiat Modares University*)

Dr. Ghasem Faez (*Professor of Tehran University*)

Dr. Fathieh Fattahizadeh (*Professor of Alzahra University*)

Dr. Gholamhossein Arabi (*Associate Professor of Qom University*)

Dr. Nadeali Ashoori Talooki (*Associate Professor of Islamic Azad University - Najafabad Branch*)

Technical and Structural Editor:

Dr. Ali Imanparast (*Assistant Professor, Faculty member of University of Zabol*)

Translator and English Editor for Abstracts:

Hossein Rasoulipour

*In the Name of **Allah**
the Most Gracious, the Most Merciful*

*and
Remembering **Imam Mahdi***

Dānish/nāmeḥ-i ‘Ulūm-i Qur’ān Va Ḥadīs’ Quran Science and Hadith (Quotes) Encyclopedia

Scientific Quran Science and Quotes Journal
Fall/Winter 2022-2023, No. 18, 9th year

Proprietor and Managing Editor:

Dr. Ehsan Pouresmaeil

Editor-in-Chief:

Dr. Nahleh Gharavi Naeeni

ISSN: 2383-1383

<http://qsahe.ir>

Email: info@qsahe.ir