

فکر و تمدن قرآن

سال اول / شماره ۱ / پاییز ۱۳۹۹
فصلنامه علمی



دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

دانشگاه علوم قرآنی اصفهان



پژوهشی در مضامین کتبیهای قرآنی
مناره‌های شاخص اسلامی در ایران
زهرا پور شعبانیان

بررسی روش قرآن در بیان نقش انبیاء در
تکامل تمدن بشری
محمد باقر خزائی

تحلیل تحولات تفسیر اجتماعی قرآن
(مطالعه موردی نظریه حکومتی اسلام)
روح الله ناظمی

رابطه طبیعت و سقوط تمدن‌ها در قرآن
زهرا باقریان

میانی تحول عقیده انسان از منظر قرآن کریم
مجتبی قربانیان

نمودهایی از هنر اسلامی - قرآنی در برخی
مساجد تاریخی اصفهان
محمد حسین ریاحی



فصلنامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»

دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

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

مدیر مسئول: دکتر سید احمد سجادی جزی

سر دبیر: دکتر محمد علی چلونگر

مدیر داخلی: سید مصطفی طباطبایی

اعضای هیئت تحریریه

دکتر محمد علی چلونگر؛ استاد گروه تاریخ و ایران شناسی دانشگاه اصفهان

دکتر نصراله شاملی؛ استاد گروه عربی دانشگاه اصفهان

دکتر محمد نقیب؛ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

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

دکتر رحمان عشریه؛ دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

دکتر زهره اخوان؛ دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین الملل

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

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

مترجم عربی: صبیح فرجی علوی

مترجم انگلیسی: سعید حجارپور

صفحه آرا: نجمه عکافزاده

طراح جلد: زینب ناجی

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

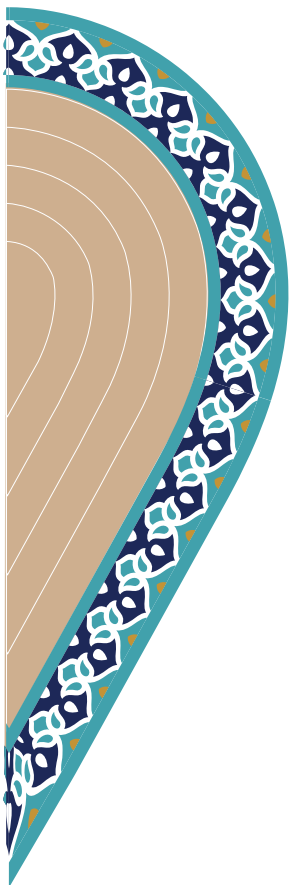
تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۷۷۱ داخلی: ۱۰۹

ایمیل: qcc@quran.ac.ir

WWW.QCC.QURAN.AC.IR

شیوهنامه نگارشی مقالات: در سایت فصلنامه

فسرآن فرسنگ و تمدن





فهرست

۶	سخن مدیر مسئول
۷	سخن سردبیر
	پژوهشی در مضامین کتبی‌های قرآنی مناره‌های شاخص اسلامی در ایران
۸	زهرا پورشعبانیان
	بررسی روش قرآن در بیان نقش انبیاء در تکامل تمدن بشری
۲۸	محمد باقر خزائلی
	تحلیل تحولات تفسیر اجتماعی قرآن (مطالعه موردی نظریه حکومتی اسلام)
۴۹	روح الله ناظمی
	رابطه طبیعت و سقوط تمدن‌ها در قرآن
۸۱	زهرا باقریان
	مبانی تحول عقیده انسان از منظر قرآن کریم
۱۰۴	مجتبی قربانیان
	نموده‌ایی از هنر اسلامی قرآنی در برخی مساجد تاریخی اصفهان
۱۲۵	محمد حسین ریاحی
۱۴۶	چکیده مقالات (عربی)
۱۵۷	چکیده مقالات (انگلیسی)

سخن مدیر مسئول

«ن وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ»

تمدن عبارت است از اندیشه و حرکت جامعه برای هدف مشخص در جهت تعامل جامعه و نیل به اهداف.

این حرکت اگر عجولانه و برخاسته از اندیشه‌های کوتاه‌نظرانه و به دور از وحی الهی در آیات ربانی و کلام معصوم باشد بنیان‌گذار تمدنی ناقص و در دراز مدت محکوم به فناست. همچون افکار سوسیالیستی و کمونیستی که در دهه‌های قبل رواج داشت و اکنون اثری از آن نیست.

ولی اگر تمدن آمیخته با فرهنگ و برگرفته از آیات الهی باشد و در جهت فطرت انسانی حرکت کند، انسان و جامعه را به تکامل رسانده و سر منشأ حرکت جوامع دیگر خواهد شد. امروزه فرهنگ ایثار، شهادت، رشادت و بسیج مردمی کم کم به سوی ساختن تمدن گام بر می‌دارد و جوامع آزادی‌خواه، این فرهنگ و تمدن را سرلوحه آزادی‌خواهی خود قرار داده‌اند.

این فصل‌نامه در پی آن است که با تبیین تمدن و هم‌خوانی آن با فرهنگ غنی اسلامی که از آبخور قرآن و کلام معصومین سیراب می‌شود، گام بردارد و با مقالات اندیشمندان و دانشمندان به تبیین و بیان شکل تمدن قرآنی و روایی حرکت نماید.

از همه اندیشمندانی که دغدغه‌ای همچون ما دارند درخواست داریم ما را در ادامه این مسیر یاری رسانند.

در پایان وظیفه دارم از مسئولین دانشگاه به ویژه ریاست، معاون پژوهش، اعضای هیأت تحریریه، سردبیر و مدیر داخلی فصل‌نامه تشکر نموده و توفیق آنان را در خدمت به قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام) از خداوند منان خواستار باشم.

وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

سید احمد سجادی جزئی

مدیر مسئول

«إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ»

خداوند منان را شاکریم که به ما توفیق خدمت در راه قرآن عزیز را عنایت فرمود. اکنون که توانسته‌ایم با استعانت از خداوند متعال و یاری محققان و اندیشمندان فرهیخته اولین شماره از فصل‌نامه قرآن، فرهنگ و تمدن را انتشار دهیم بر خود می‌بالیم که در مسیر تعالی نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران و تبیین اندیشه‌های فرهنگی قرآنی قدمی هر چند ناچیز برداشته‌ایم و امید داریم که با یاری اندیشمندان و پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی گام‌های استوارتری در این مسیر برداریم و بتوانیم اندیشه‌های ناب قرآنی را برای تعالی فرهنگ و تمدن اسلامی تبیین نماییم.

این فصل‌نامه در راستای بهره‌مندی از مفاهیم قرآنی در جهت تبیین فرهنگ و تمدن اسلامی ایجاد گردیده و جهت نیل به اهداف زیر فعالیت خود را آغاز می‌کند:

- گسترش و اعتلای فرهنگ و معارف قرآن.
- بسط مطالعات قرآنی در زمینه تاریخی و تمدنی.
- همکاری با پژوهشگران مراکز قرآن پژوهی و تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی.
- ایجاد فضایی برای نقد افکار و اندیشه‌ها برای تعالی رساندن.
- تلاش در جهت بهره‌وری بایسته از اندیشه‌های روز آمد قرآنی بخصوص در بعد تمدنی.
- پرداختن به موضوعات میان رشته‌ای قرآن و تاریخ و فرهنگ و تمدن.
- از عموم پژوهشگران عزیز درخواست داریم که مقالات خود با محوریت قرآن، فرهنگ قرآنی، آسیب شناسی فرهنگی جامعه با استفاده از مفاهیم قرآنی، تبیین فرهنگ قرآنی- اسلامی، شاخصه‌های قرآنی تمدن اسلامی، لزوم بهره‌گیری از مفاهیم قرآنی در ایجاد تمدن نوین اسلامی و دیگر موضوعات مرتبط را جهت انتشار به این فصل‌نامه ارسال نمایند.

محمد علی چلونگر

سردبیر

پژوهشی در مضامین کتیبه‌های قرآنی مناره‌های شاخص اسلامی در ایران

زهره پور شعبانیان*



چکیده

مناره به عنوان یکی از مهم‌ترین بناها در میان همه گونه‌های بناهای اسلامی، از نظر تاریخ، فرهنگ و معماری به شمار می‌آید. این سمبل معماری، با عملکردهای میل راهنما، مأذنه «جایگاه اذان» و نماد پیروزی، تحولات گوناگونی از لحاظ فرم و تزیینات را پشت سر نهاده است. هنرمندان مسلمان تزیینات متنوعی همانند کتیبه‌نگاری بر بدنه مناره‌ها انجام داده‌اند. این کتیبه‌ها به عنوان اسناد زنده تاریخی مفاهیم شاخصی از فرم، تزیینات، موقعیت قرارگیری، بانیان و مواد و مصالح به کار رفته در مناره را نشان می‌دهند. یکی از مهمترین بخش‌های کتیبه‌نگاری در مناره‌ها تزیینات قرآنی آن‌هاست. حال این پرسش مطرح می‌گردد؛ هدف معماران مسلمان از به کار بردن آیات قرآنی و اسماء جلاله در کتیبه‌ها چه بوده است؟ بر مبنای پرسش فوق هدف پژوهش حاضر این است که با بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع مطالعاتی و بررسی‌های میدانی به معرفی و تجزیه تحلیل مضامین کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی بپردازد، تا زمینه پاسخگویی به پرسش مطرح شده، فراهم گردد. برآیند چنین بررسی را می‌توان در نشان دادن صورت، به عنوان مظاهری از آیه‌های حق تعالی مشاهده نمود. مضامین قرآنی با مفهوم یگانه توحید، حضور خداوند و مراتب تقرب را به نمایش می‌گذارند و بناهای گوناگون را چون مجموعه‌ای متحد و ظرفی مطابق با تفکر تنزیهی دینی جلوه‌گر می‌سازند.

واژه‌گان کلیدی؛ مناره، ایران، کتیبه، آیات قرآنی، اسماء جلاله

*. دکتری باستان شناسی (هنر معماری اسلامی)
zahra_pourshabanian@yahoo.com

کلمه منار از ریشه «نار» و «نور» با معنای لفظی چراغ دان و جای بلند که بر فراز آن چراغ افروزند معنای روشنائی را تداعی می‌کند، این لغت به معنای جایگاه آتش و یا جایگاه نور است، و از نظر استعاری به معنای برجی است، که از فراز آن نور پراکنده می‌شود و راهنمای انسان در تاریکی است و نیز ستون بسیار بلند که از آجر و یا سنگ ساخته می‌شده و بر بالای آن اذان می‌گفتند (پادشاه، ۱۳۳۵، ج ۶، ص ۴۱۳۶؛ نفیسی، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۵۲۱). مناره‌ها همواره به عنوان مهم‌ترین و جالب‌ترین بناها در میان بناهای اسلامی به شمار می‌آیند. تعداد فراوان آن‌ها در اقلیم‌های جغرافیایی مختلف در دوران پیش از اسلام نشأت گرفته از عملکردهای بنیادین آن‌ها بوده است که بعدها در دوران اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته است. فرم مناره‌های ایرانی ریشه در معماری پیش از اسلام، و بناهای زیگوراتی همانند «چغازنبیل» مربوط به دوران ایلامیان، آتشکده‌های مقدس همانند «کعبه زردشت» مربوط به دوران هخامنشیان و میل‌های راهنما همانند «آزاده» یا «اژدها» مربوط به دوران اشکانیان، و یا منار بزرگ «فیروزآباد»؛ مربوط به دوران ساسانی دارد (واندنبرگ، ۱۳۴۸، ص ۲۷، ۵۷). نمونه‌های شاخص مناره‌ها در کاربرد میل‌های راهنما در کنار راه‌های کاروانی قدیم و دشت‌های وسیع به چشم می‌خورد تا هدایت رهگذران، کاروانیان، پیک‌ها و جنگاوران باشند (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۲). برخی از میل‌ها و مناره‌ها مانند برج دریایی و فانوس مورد استفاده قرار می‌گرفتند (پیرنیا، ۱۳۹۴، ص ۳۳۵). این‌گونه مناره‌ها به سه علت شاخص پدید می‌آمدند؛ نخست جهت‌یابی کشتی‌ها در تاریکی شب، دوم جلوگیری از خطر در گل نشستن کشتی‌ها و سوم خبررسانی به پایگاه‌ها و شهرهای زمینی یا کشتی‌ها در صورت حمله دزدان دریایی (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳). علاوه بر جنبه راهیابی، با توجه به موقعیت قرارگیری، ساختار معماری و نوع تزیینات کتیبه‌نگاری؛ مناره در جایگاه نشان و نماد پیروزی در دوران‌های مختلف تاریخی نیز کاربرد داشته است. برج‌های پیروزی سلطان مسعود سوم و مناره بهرام شاه در پایتخت غزنی با ساختاری متشکل از یک برج آجری پخته ایستاده بر روی یک پایه سنگی هشت ضلعی نمونه‌ای شاخص از برج‌های یادمان پیروزی هستند (Petersen, ۲۰۰۲، ص ۴). با ورود مسلمان به سرزمین ایران مناره‌های عظیم و مرتفع به عنوان سمبلی برای اعلام حضور اسلام در بناهای مختلف مذهبی و غیرمذهبی به کار رفت، و غالباً در آن‌ها بر نقشه محوری و جهت قبله تاکید شده است. شکل مناره‌ها از میراث مرکبی برخوردار است؛ برخی را از



زیگورات‌ها یا برج‌های معابد و یا میل‌های راهنما در ایران باستان الگوبرداری نموده‌اند. هر یک از این فرم‌ها نشانگر قدرت تغییر خلاق هنر اسلامی است که در طرح‌های عظیم ساختمانی به کار رفته است (هیلن‌برند، ۱۳۹۱، ص ۴۷)، و اصالت آن‌ها در هم آمیختن با عوامل موجود در گذشته سرزمین‌های مفتوحه است. بدین گونه فرم‌های معماری مقدس اسلامی به هنگامی زاده شد که با کامیابی الگوهای نوینی را ابداع نموده و فضاهایی درخور و مناسب برای نیایش اسلامی طرح افکنده است (بوکهارت، ۱۳۹۲، ص ۳۲). به کاربردن واژگانی همانند گلدسته، مأذنه در راستای کاربری مذهبی مناره در دوران اسلامی به وجود آمده و جایگاه اذان و مؤذن در ساختار مذهبی را تداعی می‌نموده است (نفیسی، ۱۳۵۵، ج ۵، ص ۳۶۲۰). با توجه به ارتفاع بلند مناره‌ها در سرزمین‌های مختلف اسلامی بالاخص ایران، می‌توان دریافت این مناره‌ها بیشتر از آن که جنبه مأذنه داشته باشند، سمبل آوای ملکوتی اسلام بوده‌اند که در کنار مساجد و بقاع متبرکه ساخته می‌شده است (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۴).

فرم اکثر این مناره‌ها مرکب از میله آجری استوانه‌ای ساده با پایه مربع شکل هستند، که دارای تزیینات باشکوه آجری و کتیبه‌نگاری می‌باشند (اتینگهاوزن-گرابر، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵). هنرمندان مسلمان با ارائه طرح‌های مختلف تزئینی توازونی موزون در فرم‌های ساختاری مناره‌ها پدید آوردند. آشکارا برخی از آنان به جهت ارتباط با مسجد، مأذنه بوده‌اند و تعداد زیادی از آن‌ها با توجه به تزیینات مفصل، ارتفاع و کتیبه‌نگاری‌های شاخص بر اساس اعتقاد حامیان در جوار نمازخانه‌های خصوصی و یا اقامتگاهی در شهر ساخته شدند. انتخاب آیاتی از قرآن برای کتیبه‌ها نشان می‌دهد که مناره یادبودی به افتخار یک نفر شاهزاده و نشانه‌ای از ایمان او بوده است (اتینگهاوزن-گرابر، ۱۳۸۳، ص ۳۸۵-۳۸۶). در نهایت وجود انواع مناره‌ها با فرم و تزیینات مختلف کتیبه‌نگاری با مضامین قرآنی در کنار بناهای مذهبی یا عام‌المنفعه وجهی از بیان عقاید دینی را در بر داشته است. بر این مبنا هدف از پژوهش فوق بررسی مضامین و آیات قرآنی در مناره‌های شاخص از قرون اولیه اسلامی تا دوران قاجاریه را شامل می‌شود تا بتوان دیدگاهی جامع نسبت به کتیبه‌نگاری مذهبی در این سمبل معماری پیدا نمود.

پیشینه پژوهشی

منابع مطالعاتی بر مبنای طرح پژوهش در گروه‌های مختلف جای گرفته‌اند؛ گروه اول شامل کتاب‌های معماری اسلامی همانند؛ ویلبر (۱۳۶۵)، کیانی (۱۳۷۶)، اتینگهاوزن (۱۳۸۳)، هیلن‌برند (۱۳۸۵)، پیرنیا (۱۳۹۴) و غیره است، که در بررسی مناره‌های شاخص اسلامی، تزیینات و کارکرد آن مطالب جامعی عنوان نموده‌اند، گروه دوم منابع بررسی آیات و مضامین قرآنی است، گروه سوم شامل منابع و مقالات معاصر معماری اسلامی همانند؛ حاتم، استیری (۱۳۸۸)، آزاد (۱۳۹۲)، موسوی‌تبار، صالحی کاخکی (۱۳۹۴)، موذن (۱۳۹۵) و غیره است که به صورت منفرد ویژگی‌های شاخص برخی مناره‌ها را عنوان نموده‌اند. در هریک از منابع فوق مناره و تزیینات کتیبه‌نگاری از دیدگاه مختلفی بیان شده است در مقاله حاضر سعی شده بصورت جامع و تطبیقی محوریت آیات و مضامین قرآنی مورد توجه قرار گیرد.

روش پژوهش

مطالعات کتابخانه‌ای جامع، دیدگاهی روشن و جامعی نسبت به موضوع در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد، بر این مبنا اسناد و متون قرآنی، معماری و هنر در راستای موضوع مورد مطالعه قرار گرفته است، و داده‌های حاصل از مطالعات با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی بیان گردیده است.

مناره در معماری اسلامی ایران

با ورود به سبک ایرانی در معماری مناره، ویژگی‌های زیباشناسی اهمیت والایی می‌یابد. از لحاظ فرم، مناره‌ها با ارتفاع بلند خود، که بسوی آسمان برافراشته است نظر را به بالا می‌کشاند و عظمت را القاء می‌کند و عظمت، خود یک زیبایی شدید است. در واقع عظیم نقطه مقابل زیبا است، این واژه یک نوع زیبایی خاص و شدیدی را توصیف می‌کند که بوسیله مشاهده موجودات یا اشیائی که دارای عظمت و جلال و جذب هستند، احساس می‌گردد (وزیری، ۱۳۶۳، ص ۱۸۲-۱۸۳). مناره‌های ایرانی بواسطه ارتفاع زیادی که داشته بیشتر به عنوان نشانه‌ای برای بنا به کار می‌رفته‌اند، و صرفاً کاربرد مأذنه نداشته‌اند (زکی، ۱۳۲۰، ص ۵۲-۵۳). در قرون اولیه تک مناره‌ها در معماری ایرانی فراوان هستند، کاربرد جفت مناره، اضافه بر عظمت، تقارن را نیز القا می‌کند و قرینه‌سازی مشخصه غالب هنرهای هندسی ایرانی، بخصوص معماری، است. همچنین مناره‌های دوگانه کاربرد ایستایی و نیارشی نیز داشته‌اند و بر روی کناله‌های سر در سوار شده و از رانش چفد آن پیشگیری



می‌کرده است (پیرنیا، ۱۳۹۴، ص ۳۵۴). البته این ویژگی در معماری ایرانی مشهودتر از فرهنگ معماری شام، مصر و مغرب است. مناره‌های ایرانی تناسبات یکسانی دارند این ویژگی کمتر در فرهنگ‌های مذکور دیده می‌شود. مناره‌های ایران مرکزی، قاعده‌ای مربع داشته‌اند «تاریخانه، مسجد نائین» و مناره ساده مدور در شمال شرق ایران ظاهر شده است «کلان در بخارا و سنگ بست» و همراه سلجوقیان به ایران مرکزی آمده است «مناره کاشان ۴۶۶ هجری قمری و مناره ساوه ۵۰۴ هجری قمری» (پوپ-اکرم، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۶۴). قرن پنجم هجری قمری همزمان با ظهور گونه‌های بسیاری از مناره‌های استوانه‌ای ایرانی بوده است، که سیری از تکامل را در سده‌های پیشین طی نموده‌اند. این مناره‌های رفیع با ارتفاع حدود ۳۰ متر به نسبت اوجی که می‌گیرند، باریک‌تر می‌شوند و همین امر موجب می‌شود ارتفاع آن‌ها بیشتر به نظر برسد. پله داخلی آن‌ها به دور میله مرکزی می‌پیچد و سراپا پوشیده از تزیینات آجری هستند (هیلن برند، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲-۱۵۳). عمده این تزیینات نوارهایی با طرح‌های هندسی یا کتیبه است، خود همین نوارهای پهن مشتمل بر انواع آجرچینی هستند. این تزیینات به نمای خارجی مساجدی که مناره‌ها به آن‌ها تعلق دارند سرایت نمی‌کند، خصوصاً در مناره‌های منفرد به عنوان وسیله‌ای برای نمایش عرصه بیرونی ساخته شده‌اند که عملکرد مذهبی را در خود مستتر نموده‌اند (هیلن‌برند، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲-۱۵۳). مناره‌های استوانه‌ای ایران در دوران سلجوقی، از نظر شکل تنوع شگفت‌انگیزی را به وجود آورده‌اند. پایه‌های کوتاه با پره‌های مثلی یا نیم دایره‌ای و یا ترکیبی از این دو، برخی هشت ضلعی با طاقماهای بسته «گلپایگان»؛ یا در همکف مربع و در نما ستون‌وار «خسروگرد»؛ گاهی نیز یک پایه چهار گوشه بسیار ساده یک تنه میانی هشت ضلعی را حمل می‌کند که روی آن تنه مدور قرار دارد «چهل دختران اصفهان» (هیلن‌برند، ۱۳۸۵، ص ۱۵۵). آثار ساختمانی دوره ایلخانیان، مرحله‌ای از تاریخ پیوسته معماری اسلامی ایران است و فرم‌های دوره‌های قبل و خصوصیات طرح و جزئیات آن‌ها را منعکس می‌کند. سبک معماری دوره ایلخانیان مستقیماً از سبک آثار ساختمانی دوره سلجوقی اقتباس شده است (ویلبر، ۱۳۶۵، ص ۳۳). وقتی ساختمان‌ها در نقاط معمور بنا می‌شدند، یا راه‌های ارتباطی به دقت به آن ناحیه مرتبط می‌شدند و یا اینکه به راه‌های ارتباطی توجهی نمی‌شد و در آن صورت خیابان‌ها و کوچه‌ها طوری تغییر داده می‌شدند که از مقابل بنا عبور کنند. تعدادی از ساختمان‌های باقی مانده آن دوره در کنار خیابان‌هایی قرار دارند که از خود ساختمان قدیمی ترند. نمای خارجی



جنوبی ساختمان نطنز طوری ساخته شده که با مسیر خیابان نامنظمی که قبلاً وجود داشته مطابقت داشته باشد. سر در اصلی و یک مدخل مسجد جامع اشترجان مستقیماً به کوچه‌های باریک باز می‌شوند و یا دو نمای خارجی امامزاده باباقاسم در اصفهان در یک زاویه غیر معمولی در تقاطع دو کوچه باریک به هم متصل می‌شوند، در نتیجه سر در مدخل اصلی تزیین می‌شد. استادانه‌ترین و از منظر معماری زیباترین وسیله اهمیت دادن به سر دری که به خیابان باز می‌شد، بلند ساختن آن و قرار دادن دو مناره در دو طرف آن بود. این نوع معماری از دوره ایلخانیان به بعد متداول گردید و نمونه‌های باقی مانده در اشترجان، قم، ابرقو و اصفهان گویای این سبک هستند (ویلبر، ۱۳۶۵، ص ۴۲-۴۳). مناره‌های ایلخانی دارای پله‌های معمولی داخلی مارپیچ بوده که دور ستون مدور آجری می‌گردد (ویلبر، ۱۳۶۵، ص ۶۱).

سلجوقیان از نظر مذهب اهل تسنن و متعصب بودند، لیکن مذهب شیعه با طریقه دوازده امامی خود اعتقاد همیشگی مردم ایران را به خود جلب کرد و دو تمایل دینی در معماری دوره سلجوقی و ایلخانی انعکاس خود را نشان داد؛ یکی رغبت و تعلق خاطر به تصوف یا عرفان اسلامی و دیگری محبت و اخلاص به امامان، امامزاده‌ها و قدیسان محلی ایران در شهرهایی مانند مشهد، قم، امکنه مقدس شیعه در عراق مقبره ائمه و افراد خاندان آنان که مورد توجه خاص قرار گرفت و توجه در ساختن و تزیین آن‌ها به عمل آمد و در سرتاسر خاک ایران هزاران امامزاده به عنوان عمل ثواب ساخته شد. قبر عرفا و مقدسین برجسته محلی مراکز روحانی نواحی و مناطق گردید؛ مانند مقبره بابزید بسطامی در بسطام که طی قرون متمادی چندین بار ساخته شد و یا چیزهای تازه‌ای به آن افزوده شد (ویلبر، ۱۳۶۵، ص ۳۴). در دوره سلجوقیان و ایلخانیان ساختمان‌های دینی از قبیل؛ مساجد، مدارس و زیارتگاه‌ها و مقبره‌ها بر ساختمان‌های غیر دینی رجحان داده شد و این نشانه کامیابی اقتصادی آن زمان است. خصوصاً بیشترین کوشش سلجوقیان در ساختمان مساجد متمرکز گردیده بود، که در قرون اولیه اسلام در ممالک مختلف بصورت خاصی بروز نموده بود و در ایران با عوامل و عناصر معماری ساسانی ترکیب شد و شکل مشخص ایرانی به خود گرفت. مساجد سلجوقی تحول تدریجی الگوی کلی مساجد ایرانی را نشان می‌دهند، وحدت ترکیب در این نوع مسجد در اواخر این دوره به وقوع پیوست (ویلبر، ۱۳۶۵، ص ۳۴). پس از تحولات مناره سازی دوران سلجوقیان و ایلخانیان، تیموریان از مناره‌های زوجی در نمای خارجی بهره گرفتند و ساقه آن را از روی پشت بام مجاور ایوان



آغاز کردند. بدنه مناره‌ها را به صورت نسبتاً باریک و ظریف «مسجد گوهرشاد» ارائه دادند. دوران درخشان معماری صفویه با الگوپذیری از سبک مناره سازی پیشین ادامه یافت؛ آنان نیز مناره‌های زوجی پیشین را مورد استفاده قرار دادند و نمای خارجی بدنه را از بالای ایوان‌ها نمایان ساختند. انواع تزیینات کاشی‌کاری، کتیبه‌نگاری و مقرنس‌کاری زینت دهنده مناره‌های این دوران بود (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۸-۳۳۹)

از میان شمار قابل توجهی از مناره‌های دوران اسلامی ایران می‌توان شاخص‌ترین آن‌ها را در بناهای مذهبی، غیرمذهبی و عام المنفعه با ذکر انواع فرم و موقعیت قرارگیری به این گونه طبقه‌بندی نمود:

مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»					
مناره	دوره و سال ساخت	فرم	تعداد	عملکرد	مکان قرارگیری
مسجد سیراف	قرن اولیه هجری	مدور	۱	نمادی-مذهبی	حاشیه شرقی دروازه
مسجد شوش	قرن اولیه هجری	مدور	۱	نمادی-مذهبی	گوشه شمال شرقی مسجد
مسجد عتیق اصفهان	قرن دوم هجری	مدور	۲	نمادی-مذهبی	دو سوی نمای گنبدخانه
حرم امام رضا (ع)	قرن دوم هجری	مدور	۲	نمادی-مذهبی	در صحن بقعه
مسجد تاریخانه دامغان	قرون اولیه هجری	مدور	۲	نمادی-مذهبی	بیرون از بنای اصلی مسجد
مسجد فهرج	قرون اولیه هجری	استوانه‌ای	۱	نمادی-مذهبی	در کنار نمای جنوب غربی مسجد
مسجد نائین	«۳۵۰ ه. ق»	منشوری	۱	نمادی-مذهبی	در جوار طاقگان مسجد
مسجد نیریز	«۳۶۳ ه. ق»	مدور	۱	نمادی-مذهبی	گوشه شمالی مسجد
سنگ بست	غزنوی «۴۱۹-۳۷۸ ه. ق»	استوانه‌ای	۱	نمادی-مذهبی	متصل به بنا
مسجد پامناز زواره	سلجوقی «۴۶۱ ه. ق»	مدور	۱	نمادی-مذهبی	زاویه جنوب شرقی مسجد
مسجد جامع کاشان	سلجوقی «۴۶۶ ه. ق»	مدور	۱	نمادی-مذهبی	زاویه جنوب شرقی مسجد
برسیان	سلجوقی «۴۹۱ ه. ق»	مدور	۱	نمادی-مذهبی	متصل به ساختمان مسجد
چهل دختران	سلجوقی «۵۰۱ ه. ق»	مخروطی	۱	نمادی-مذهبی	منفرد
مسجد ساوه	سلجوقی «۵۰۴ ه. ق»	استوانه‌ای	۱	نمادی-مذهبی	گوشه شمال شرقی

مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»					
مناره	دوره و سال ساخت	فرم	تعداد	عملکرد	مکان قرارگیری
بسطام	سلجوقی «۵۱۴ ه. ق»	مخروطی	۱	نمادی-مذهبی	متصل به دیوار مسجد
گار	سلجوقی «۵۱۵ ه. ق»	مدور	۱	نمادی-مذهبی	منفرد
جر کرگان	اواخر قرن پنجم اوایل قرن ششم هجری	مدور	۱	نمادی-مذهبی	منفرد
مسجد گز	سلجوقی قرن ششم هجری	مخروطی	۱	نمادی-مذهبی	گوشه شمال غربی مسجد
مسجد جامع زواره	سلجوقی «۵۳۰-۵۵۱ ه. ق»	مخروطی	۱	نمادی-مذهبی	گوشه شمال غربی مسجد
گلدسته دردشت	سلجوقی	مخروطی	۲	نمادی-مذهبی	متصل به ساختمان مسجد
مسجد علی	اواخر قرن پنجم اوایل قرن ششم هجری	مخروطی	۱	نمادی-مذهبی	گوشه شمال غربی مسجد
خسروگرد	سلجوقی «۵۵۰ ه. ق»	مخروطی	۱	راهیابی	منفرد
ساربان	سلجوقی «۵۵۰-۶۸۸ ه. ق»	مدور	۱	نمادین	منفرد
زیار	«۵۵۰-۶۸۸ ه. ق»	مدور «مخروطی»	۱	نمادی-مذهبی	مسجد از میان رفته
رهروان	«۵۷۵-۶۸۸ ه. ق»	مخروطی	۱	نمادی-مذهبی	سرسرای منار از میان رفته
مسجد علیشاه	ایلخانی «۷۱۶-۷۲۲ ه. ق»	از میان رفته	۱	نمادی-مذهبی	متصل به مسجد
شیخ عبدالصمد اصفهانی	ایلخانی «۷۲۵ ه. ق»	استوانه‌ای	۱	نمادی-مذهبی	بین سردر خانقاه و سردر مسجد
دارالضیافه	ربع اول قرن هشتم هجری	مخروطی	۲	نمادین	متصل به بنا
گنبد سلطانیه	ایلخانی «۷۱۵ ه. ق»	استوانه‌ای	۸	نمادین	متصل به گنبد
مسجد جامع اشترجان	ایلخانی «۷۱۶ ه. ق»	استوانه‌ای	۲	نمادی-مذهبی	متصل به سردر ورودی
دردشت	نیمه قرن هشتم هجری	مخروطی	۲	نمادین	متصل به بنا
باقوش‌خانه	قرن هشتم هجری	مخروطی	۲	نمادین	بنا از بین رفته است
مسجد کبود	قراقویونلو «۷۹۵-۸۴۶ ه. ق»	-	۴	نمادی-مذهبی	متصل به مسجد
مسجد گوهرشاد	تیموریان «۸۲۱ ه. ق»	مدور	۲	نمادی-مذهبی	متصل به نمای گنبدخانه مسجد
زین الدین	نیمه دوم سده نهم هجری	مدور	۱	نمادی-مذهبی	خانقاه از میان رفته است

مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»					
مناره	دوره و سال ساخت	فرم	تعداد	عملکرد	مکان قرارگیری
حرم حضرت معصومه (ع)	-	مدور	۶	نمادی-مذهبی	متصل به صحن و بقعه
مسجد امام (جامع عباسی)	صفویان «۱۰۲۱-۱۰۴۰ ه. ق»	مدور	۴	نمادی-مذهبی	متصل به نمای ورودی و گنبدخانه
مدرسه چهارباغ	صفویان «۱۱۱۸-۱۱۲۵ ه. ق»	مدور	۲	نمادی-مذهبی	متصل به نمای سردر
مسجد دو مناره سقز	افشاریه	مدور	۲	نمادی-مذهبی	ضلع شرقی و غربی مسجد
مسجد دارالاحسان	قاجاریه «۱۲۲۸ ه. ق»	مدور	۲	نمادی-مذهبی	متصل به نمای گنبدخانه
مسجد جامع همدان	قاجاریه «۱۳۴۳ ه. ق»	مدور	۶	نمادی-مذهبی	دو مناره ایوان شمالی دو مناره ایوان جنوبی و دو مناره سردر مسجد

تزئینات مناره‌ها

در تمام مناره‌های دوران اسلامی آجر به عنوان عنصر شاخصی در سازه و تزئین مورد استفاده بوده است. گونه‌های مختلف آجر تزئینی را می‌توان در فرم‌های؛ آجر واکوب و آمال، آجر پیش‌بر، آجر مُهری، آجر تراش، آجرهای تزئینی قالبی و تراش، آجر آب‌ساب، قواره بری مشاهده نمود. بر اساس اقلیم‌های مختلف جغرافیایی تزئینات گوناگونی بر روی آجرها صورت می‌گرفت (کیانی، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۶۰). تزئینات نوارهایی با طرح‌های هندسی یا کتیبه در مناره‌های ایلخانی، مشتمل بر انواع آجرچینی هستند (ویلبر، ۱۳۶۵، ص ۶۱). آراستگی مناره زین‌الدین کاشان با آجرهای نازک به ضخامت ۶۰ سانتیمتر نشان از ظرافت بالای معماران دارد (دیوالافوا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۰).

کاشی به عنوان دومین عنصر تزئینی در بنای مناره‌ها کاربرد گسترده‌ای دارد. انواع کاشی‌کاری در قالب فرم‌های گره‌کشی، معرق‌کاری، کاشی هفت رنگ، مُعَقَلی و خط بنایی در تزئین بخش‌های بیرونی مناره به کار می‌روند. مناره‌های زیبای مسجد کبود تبریز با کاشی‌های نفیس فیروزه‌ای رنگ زیبا با نقش و نگارهای خوش‌نما پوشیده شده‌اند (دیوالافوا، ۱۳۷۱، ص ۵۷). سراسر بدنه گلدسته‌های مدرسه چهارباغ پوشیده از کاشی‌های مقرنس آبی رنگ زیبا و ظریفی است که بر حاشیه آن‌ها کلماتی به خط عربی و کوفی

با رنگ سیاه و زرد نقش شده است (دوگوبینو، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). سراسر مناره‌های مسجد باباسوخته در اصفهان در کاشی مستغرق است، کلیه وجوه از بالا تا پایین با کاشی مینایی با نقوش ستاره‌ای شکل به رنگ‌های سبز و سفید بر زمینه لاجوردی پوشیده شده است. مناره کشیده مسجد از توده ماریچ‌های سبز و سفید تشکیل می‌گردد، که در فواصل‌شان کاشی‌های آبی به‌کار رفته است (فلاندن، ۱۳۵۶، ص ۱۳۲).

سنگ نیز به عنوان یکی از مصالح سازه‌ای و تزئینی در بنای مناره است، به دلیل مقاومت این عنصر در اسکلت سازی مناره بصورت منفرد و یا با آجر مورد استفاده قرار می‌گیرد. علاوه بر پی‌سازی، از سنگ برای ازاره‌سازی به صورت اتصالات منظم و ریشه‌ای تا ارتفاعی قابل توجه، استفاده شده است.

می‌توان احتمال داد جفت و قرینه بودن مناره‌ها، تزئینات کاشی‌کاری و یا تذهیب آن‌ها از مختصات مناره‌های ایران بوده است که در سبک معماری عثمانی و دیگر ملل نفوذ نموده است (زمانی، ۱۳۴۸، ص ۵۶). در تزئینات مناره برای هنرمند مسلمان؛ بافت هندسی مطلوب‌ترین صورت ذهنی بوده زیرا بیان مستقیم فکر وحدانیت خداوند در پس کثرت بی حد عالم است (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳). دایره، مربع و مثلث، صرفاً چند شکل نیستند. آن‌ها اساساً واقعیتی را در خود جای داده‌اند که درک آن به وسیله تاویل انسان را به دنیای تشابه، تمثیل‌ها و در نهایت به حقیقت می‌رساند (اردلان. بختیار، ۱۳۹۲، ص ۵۷). هنر اسلامی سرشار از تمثیل‌ها، رمزها و نمادهای متنوع است که هریک در وراء خود میدانی از معانی و حوزه‌های متفاوت را در برمی‌گیرد (ره‌نورد، ۱۳۹۲، ص ۳۴). امر متعالی یا قدسی در هنری که دارای وجه دینی است گاه با بیان تجریدی محض همچون اشکال هندسی و فرم‌های تزئینی، و زمانی با نمایش نمادین و رمزی و تمثیلی و گاه با تغییر شکل‌های بسیار جهت ارائه معنا و عمق حس، ایمان و تجربه دینی ظاهر شده است (ره‌نورد، ۱۳۹۲، ص ۱۸). در نهایت هنر اسلامی ماهیت تجلی وجوه و ابعاد مشخصی از وحدانیت الهی در نظم بصری را پدید می‌آورد (نجیب‌اوغلو، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳). مقرنس‌کاری در حقیقت رابطه نعلبکی تاج مناره با بدنه آن است. بدین صورت با ساختن دو یا سه ردیف مقرنس در گلوگاه مناره، بدنه مناره شبیه گل شیپوری یا نیلوفر باز شده، دایره چند ضلعی بدست آمده و نعلبکی مناره که جایگاه مؤذن است بدست می‌آید (کیانی، ۱۳۸۶، ص ۳۴۶). مخروط کشیده‌ای که بر تارک آن‌ها قرار دارد با سرب پوشانده شده و به تزئینات سر نیزه‌ای شکلی ختم می‌شود. در روی هر یک از نعلبکی‌های آن مؤذنی قرار می‌گرفته و



از فراز آن به شیوه معین مومنین را به نماز دعوت می‌کرده است. تأثیر این تعدد صدا در مسجد که چندین مناره داشته قابل توجه بوده است و صداها با طنین‌های مختلف متناسب با ارتفاع و فاصله که مؤذن‌ها را از یکدیگر جدا می‌ساخت در هم می‌آمیخت (هیلن براند، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵). علاوه بر تزیینات هندسی، فرم‌های گیاهی در قالب شاخه، گل به نام‌های مشجر، مذهب، موزق، موشح، معشق، مظفر در تزیین مناره‌ها به‌کار می‌رود. کوفی معقلی بیشترین استفاده را در تزیینات بخش بیرونی مناره دارد، کتیبه‌های روی بدنه مناره در غالب انواع فرم‌های کوفی اجرا می‌گردد (فضائل، ۱۳۹۰، ص ۱۴۹-۱۵۰). تاربخانه دامغان، مسجد نیریز، مناره سنگ‌بست، مناره خانقاه شیخ عبدالصمد نطنزی اصفهانی نمونه‌هایی از مناره‌های مزین به کتیبه‌نگاری هستند.

با توجه به تنوع تزیینات در کتیبه نگاری، تزیینات قرآنی و آیات الهی در کتیبه‌ها به عنوان محور اصلی بررسی مورد توجه است و صرفاً کتیبه‌های قرآنی مناره‌های شاخص معرفی و طبقه بندی می‌گردد:

کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی: «نگارنده»			
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن	نوع کتابت
مسجد عتیق اصفهان	کتیبه اول: «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»	-	کوفی
	مضمون کتیبه اشاره به اصل توحید و فهم عمیق دستورات الهی دارد		
	دور بدنه منار: «الله، محمد، علی»		
حرم امام رضا علیه السلام	حرم امام رضا علیه السلام مناره اول: صلوات بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ يُفَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا»	آیه ۴۱ سوره فاطر	ثلث برجسته
	مضمون آیه کتیبه اشاره به بقای پدیده‌ها توسط خداوند دارد		
	آیه شریفه: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا»		
	مضمون آیه کتیبه دوم اشاره پیروزی و گشایش امور را دارد	آیه ۱ سوره فتح	
	مناره دوم: صلوات بر معصومان علیهم السلام		

کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»			
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن	نوع کتابت
مسجد تاریخانه دامغان	کتیبه کاشیکاری: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»	آیه ۱۸ سوره آل عمران	کوفی معقد/ گره دار/ بافته و گلدار
	مضمون آیه کتیبه اشاره به شهادت عملی دارد و هماهنگی در میان آفریده‌ها، بهترین نمونه‌ی گواهی بر یکتایی خداست		
	کتیبه آجری: «يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ»	آیه ۲۵ سوره نور	
	مضمون آیه کتیبه اشاره به عدالت خداوندی و روز قیامت دارد		
سنگ بست	کتیبه آجری: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»	آیه ۳۳ سوره فصلت	کوفی
	مضمون آیه کتیبه مناره دعوت مسلمین به تسلیم در برابر خداوند و دعوت به انجام عمل صالح است، و با توجه به مضمون آیه و قرار گرفتن مناره در نزدیکی مسجد مجموعه ارسالان جاذب، می‌توانسته کاربری مأذنه داشته باشد.		
برسیان	کتیبه آجری: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»	آیه ۷۷ سوره حج	کوفی
	مضمون آیه کتیبه با توجه به قرارگیری منار در جوار مسجد اشاره به عبادت در راه خدا دارد.		
چهل دختران	کتیبه آجری اول: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، طه، مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى، إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى، تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	پنج آیه اول سوره طه	کوفی
	مضمون آیات کتیبه اشاره به شان نزول قرآن دارد		
	کتیبه آجری دوم: بسم الله الرحمن الرحيم. لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» «وَحَدَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اله عليه» «خير الناس بعد رسول الله صلى اله عليه» «.....» «.....على بن ابي طالب رضى الله عنهم اجمعين»	شهادتین	ثلث برجسته
با توجه به مکان قرارگیری منار مضمون عبارت کتیبه اشاره به دو اصل توحید و نبوت به عنوان رکن اصلی دین دارد			
مسجد ساوه	کتیبه آجری: «لا نبی بعد محمد»	-	کوفی
	اشاره به پیامبر خاتم حضرت محمد ﷺ دارد		
بسطام	کتیبه آجری: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ»	آیه ۲۵۵ سوره بقره	کوفی
	مضمون آیه کتیبه اشاره به اظهار عبودیت در برابر ذات اقدس الهی و عبادت		



کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی؛ نگارنده			
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن	نوع کتابت
گار	کتیبه آجری: «الملك لله»	-	کوفی بنایی
سین	کتیبه آجری: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ» مضمون کتیبه مناره دعوت مسلمین به تسلیم در برابر خداوند و دعوت به انجام عمل صالح است	آیه ۳۳ سوره فصلت	کوفی ساده
مسجد جامع زواره	کتیبه آجری: «الله، محمد و علی»	-	کوفی معقلی فرورفته
مسجد علی	کتیبه اول آجری بر زمینه کاشی: «لا إله إلا الله» مضمون آیه کتیبه اشاره به اصل توحید و فهم عمیق و عمل به دستورات الهی دارد	-	کوفی
	کتیبه دوم کاشی فیروزه‌ای: «الملك لله»	-	کوفی
	کتیبه سوم کاشی فیروزه‌ای: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» مضمون عبارت کتیبه اشاره به دو اصل توحید و نبوت به عنوان رکن اصلی دین دارد	شهادتین	کوفی
	کتیبه چهارم گچی: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» مضمون کتیبه اشاره به یگانگی ذات خداوندی دارد	آیه ۲۲ سوره حشر	کوفی بنایی
	کتیبه پنجم آجری بر زمینه گچی: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» مضمون آیه کتیبه اشاره به شهادت عملی دارد و هماهنگی در میان آفریده‌ها، بهترین نمونه‌ی گواهی بر یکتایی خداست.	آیه ۱۸ سوره آل عمران	کوفی بنایی
خسروگرد	کتیبه آجری: «و إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» با توجه به کاربرد مناره در هدایت کاروانیان به سوی آبادی در شب مضمون کتیبه اشاره به عبادت خداوند و تلنگری برای دین محوری است، برای دلباختگان که در دل جاده به دنبال داد و ستد هستند	آیه ۱۱ سوره جمعه	کوفی
ساربان	کتیبه اول فیروزه‌ای بر زمینه آجری: «لا إله إلا الله صادقاً مخلصاً محمد رسول الله» مضمون حدیث کتیبه اشاره به دو اصل توحید و نبوت به عنوان رکن اصلی دین دارد	حدیث	کوفی

کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»			
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن	نوع کتابت
	کتیبه دوم فیروزه‌ای برجسته بر زمینه آجری: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ»	آیه ۳۳ سوره فصلت	کوفی
	مضمون کتیبه مناره دعوت مسلمین به تسلیم در برابر خداوند و دعوت به انجام عمل صالح است		
	کتیبه سوم آجری: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، «وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»، «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»	این سه آیه در سوره‌های متعددی از قرآن کریم مانند: آیه ۲۹ سوره بقره، آیه ۲۵۵ سوره بقره، آیه ۱۰۱ سوره انعام، آیه ۳ سوره حدید، آیه ۷۶ سوره مائده، آیه ۲۰ و...	کوفی بنایی
	مضمون آیه کتیبه اشاره به اصل توحید و فهم عمیق و عمل به دستورات الهی دارد آگاهی و نظارت خداوند در همه امور هستی.		
زیار	کتیبه فیروزه‌ای بر زمینه آجری: «وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ» «اللَّهُ رَبِّي»	آیه ۳۳ سوره فصلت	کوفی
	مضمون کتیبه مناره دعوت مسلمین به تسلیم در برابر خداوند و دعوت به انجام عمل صالح است		
راهروان	کتیبه کاشی فیروزه‌ای: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ صَادِقًا مُخْلِصًا» محمدرسول الله	حدیث	ثلث
	مضمون عبارت کتیبه اشاره به دو اصل توحید و نبوت به عنوان رکن اصلی دین دارد		
خانقاه شیخ عبدالصمد اصفهانی	کتیبه اول آجری: «العظمه الله»	-	کوفی
	کتیبه دوم آجری: «الملك لله»		
دارالضیافه	کتیبه معرق بر زمینه کاشی لاجوردی: «وَمَنْ دَخَلَهُ» که اشاره به آیه «إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ، فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا» دارد.	آیه ۹۶ و ۹۷ آل عمران	ثلث سفید
	مضمون آیه کتیبه اشاره به نشانه‌های روشن عبادت خداوند دارد		
	کتیبه‌های داخل طاس مقرنس مناره اسماء «محمد» «علی» «فاطمه» «حسن» «حسین»	اسماء مقدس	ثلث سفید
	پوشش تزئینات مناره‌ها در هفت ردیف به ترتیب: «الله»، «اکبر»، «الله»، «محمد»، «علی»، «حسن»، «حسین»	اسماء مقدس	کوفی بنایی



کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی: «نگارنده»			
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن	نوع کتابت
مسجد اشترجان	کتیبه لاجوردی بر زمینه آجری: «الله اکبر»	-	کوفی بنایی
	دو کلمه الله و اکبر در (توبه ۷۲، عنکبوت ۴۵ و غافر ۱۰) در کنار هم قرار گرفتند.		
	مضمون کتیبه‌ها اشاره به عظمت و بزرگی خداوند دارد		
دردشت	کتیبه اول کاشی فیروزه‌ای بر زمینه آجری: «لا إله إلا الله محمد رسول الله، علی ولی الله حقاً»	شهادتین	کوفی بنایی
	مضمون آیه کتیبه اشاره به شهادتین و پیام اسلام دارد		
	پوشش تزئینات کاشی فیروزه‌ای دور مناره بر زمینه آجری: «الله اکبر»		
باقوش‌خانه	کتیبه اول کاشی فیروزه‌ای بر زمینه سفید و لاجوردی: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الْفُرُاقَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ»	آیه ۱۵ سوره فاطر	ثلث
	مضمون آیه اشاره به احدیت ذات خداوندی و بندگی انسان دارد		
	پوشش تزئینات کاشی فیروزه‌ای دور مناره بر زمینه آجری: «الله اکبر»		
حرم حضرت معصومه	مناره‌های ایوان طلا: گلدسته‌ها پوشیده از کاشی گرهی به صورت مارپیچ بین پیچ‌ها، اسامی مبارک: «الله»، «محمد»، «علی»	اسماء مقدس	کوفی
حرم حضرت معصومه	مناره‌های ایوان طلا: گلدسته‌ها پوشیده از کاشی گرهی به صورت مارپیچ بین پیچ‌ها، اسامی مبارک: «الله»، «محمد»، «علی»	اسماء مقدس	کوفی
	کتیبه زیر مقرنس: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»	آیه ۵۶ سوره احزاب	کوفی
	مضمون آیه در کتیبه اشاره به درود بر پیامبر از جانب خداوند و فرشتگان دارد		
	مناره‌های ایوان آیین	ذکر	کوفی
	کتیبه مناره اول: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ»		
	مضمون کتیبه اشاره به ذکر افراد مؤمن و اولیای الهی است		
	کتیبه مناره دوم: «سُبْحَانَ اللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ، وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ»	تسبیحات اربعه	
	مضمون کتیبه اشاره به حمد و ثنا دارد، که مخصوص خداوند است	تسبیحات اربعه	
	پوشش هر دو مناره از بالا تا پایین سرتاسر کاشی گرهی است که در میان آن‌ها نام‌های پروردگار متعال خوانده می‌شود.	اسماء الحسنی	
	مناره‌های صحن بزرگ: اسماء: «الله»، «محمد»، «علی» ۴ مرتبه	اسماء مقدس	

کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»			
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن	نوع کتابت
مسجد گوه‌رشاد	کتیبه کاشی‌رنگین بر زمینه آجری پایه منار: «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»	-	کوفی معلی کشیده
	مضمون آیه کتیبه اشاره به اصل توحید در دین دارد		
	پوشش تزئینات ۴۳ ترنج کاشیکاری دور مناره بر زمینه آجری: شامل «اسماء حسنی» و نقوش اسلیمی و ختایی است.		
	«یا حیان، یا مقرب، یا عالی، یا جبار، یا مرضی، یا مخفی، یا محی، یا سامع، یا منصور، یا مانن، یا رضوان، یا باقی، یا حکیم، یا رحمان، یا قوی، یا علیم، یا رادع، یا رشید، یا ودود، یا دیان، یا رحیم، یا وهاب، یا هادی، یا سبحان، یا جنان، یا برهان، یا مبین، یا علی، یا ماجد، یا نور، یا هو، یا محمد، یا جواد»	دعای جوشن کبیر	ثلث و کوفی
	کتیبه زیر ترنج ها: «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ محمد رسول الله»	شهادتین	کوفی بنایی
	مضمون عبارت کتیبه اشاره به دو اصل توحید و نبوت در دین دارد		
	کتیبه زیر مقرنس مناره: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»	آیه ۹ و ۱۰ سوره جمعه	کوفی طوماری
	مضمون آیه در کتیبه اشاره به برپایی نماز و ذکر خدا دارد	آیه ۱۸ سوره توبه	ثلث
	کتیبه پایه مناره سمت شرقی ایوان مقصوره: «إِنَّمَا يَغْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ»		
	مضمون آیه در کتیبه اشاره به برپایی نماز و ذکر خدا و پرداخت زکات دارد		
مدرسه چهارباغ	کتیبه ثلث بر زمینه لاجوردی: «عَلِيٌّ مِنِّي وَ أَنَا مِنْ عَلِيٍّ»	حدیث	ثلث
مسجد جامع همدان	کتیبه ورودی شرقی بر زمینه لاجوردی: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا».	آیه ۵۶ سوره احزاب	ثلث
	مضمون آیه در کتیبه اشاره به درود بر پیامبر از جانب خداوند و فرشتگان دارد		
	ساقه مناره‌ها اسماء جلاله «الله»، «محمد» و «علی» در قالب کاشی‌های سفید رنگ در زمینه فیروزه‌ای	اسماء مقدس	کوفی بنایی
	کتیبه‌های ایوان شمالی: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا»	سوره نصر	ثلث
	مضمون آیه در کتیبه اشاره به نصرت و پیروزی از جانب خداوند دارد		

کتیبه‌های قرآنی مناره‌های ایرانی؛ «نگارنده»		
مناره	متن کتیبه	آیات قرآن
مسجد امام اصفهان	(جامع عباسی) کتیبه‌های سردر مسجد: کتیبه با زمینه فیروزه ای: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»	سوره اخلاص
	مضمون آیه کتیبه اشاره به احدیت ذات خداوند دارد. «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» و «الله اکبر»	شهادتین
	مضمون عبارت کتیبه اشاره به دو اصل توحید و نبوت دارد	
	کتیبه زیر مقرنس هر دو مناره بر زمینه کاشی لاجوردی: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»	آیه ۵۶ سوره احزاب
	مضمون آیه در کتیبه اشاره به درود بر پیامبر از جانب خداوند و فرشتگان دارد	
	«وَقُلِ الْحَقُّ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا»	آیه ۱۱۱ سوره الاسرا
	مضمون آیه کتیبه اشاره به احدیت ذات خداوند دارد.	
	کتیبه بنایی بر زمینه فیروزه ای: تکرار نام «محمد»، «علی»	اسماء مقدس
	کتیبه‌های داخل مسجد امام: کتیبه زیر مقرنس هر دو مناره بر زمینه کاشی لاجوردی: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» «وَقُلِ الْحَقُّ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا»	آیه ۵۶ سوره احزاب آیه ۱۱۱ سوره الاسرا

نتیجه‌گیری

مناره‌ها به جهت موقعیت قرارگیری خاص خود و ارتباط با بناهای مذهبی و غیرمذهبی و عام المنفعه از گذشته تاکنون مورد توجه بوده است. اهمیت مناره‌ها؛ به عنوان سمبل بنای اسلامی سبب گردیده تزیینات کتیبه‌نگاری ویژه‌ای را دارا باشد. تزیینات کتیبه‌نگاری مناره‌های شاخص نشانگر دوره‌ای از تحولات ساختاری می‌باشد که عمده این تحولات در کتیبه‌های آجری و کاشی با خطوط کوفی و ثلث نقر گردیده و تا دهه‌های اخیر ادامه داشته است. به طور کلی کتیبه‌های مناره‌های شاخص دوران اسلامی در راستای بیان مفهوم ساختاری بناهای وابسته ساخته و پرداخته شده است. زیرا از آیات و روایات و اسامی الهی که مرتبط با توحید و نبوت، برپایی نماز و عبادت و تقرب به درگاه الهی فراوان بهره گرفته شده است. به صورت جزئی مضامین کتیبه‌ها، شامل سوره‌ها به صورت کامل

و یا آیات قرآن کریم، احادیث پیامبر، اسماء الهی، نام‌های پیامبر اکرم و ائمه معصوم، اسامی بانیان و برخی از کاشیکاران و معماران است. اغلب کتیبه‌ها در بدنه منار و تاج آن، متمرکز است. یکی از دلایل تمرکز کتیبه‌ها در فضاهای مذکور رفت و آمد و توجه مردم و نمازگزاران در این قسمت‌ها است. مجموعه کتیبه‌ها با قلم‌های مختلف نوشته شده، اما قلم به‌کار رفته در غالب کتیبه‌های قرآنی کوفی و برخی ثلث است که بر زمینه آجری و کاشی اجرا گردیده است. مستندسازی این اسناد زنده و ارزشمند تاریخی در راستای نمایان ساختن سیر تحولات هنری و معماری مربوط به آن از اهمیت زیادی برخوردار است و ارزش مفاهیم آن بر همگان مشخص است.

آیات قرآن در مناره‌ها		
نام آیات	مناره	مفهوم آیه
آیه ۲۵۵ سوره بقره	بسطام	اظهار عبودیت در برابر ذات الهی
آیه ۴۱ سوره فاطر	حرم امام رضا علیه السلام	بقای پدیده‌ها
آیه ۱ سوره فتح	حرم امام رضا علیه السلام	پیروزی و گشایش امور
آیه ۱۸ آل عمران	مسجد تاریخانه دامغان، مسجد علی	به شهادت عملی
آیه ۲۵ نور	مسجد تاریخانه دامغان	عدالت خداوندی و روز قیامت
آیه ۳۳ سوره فصلت	سنگ بست، سین، ساربان، زیار	تسلیم در برابر خداوند و دعوت به انجام عمل صالح
آیه ۹۶ و ۹۷ آل عمران	دارالضیافه	نشانه‌های روشن عبادت خداوند
آیه ۵۶ سوره احزاب	حرم حضرت معصومه، مسجد امام اصفهان، مدرسه چهارباغ	درود بر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم
آیه ۱۱۱ سوره الاسرا	مسجد امام اصفهان	توحید
آیه ۹ و ۱۰ سوره جمعه	گوهرشاد	برپایی نماز و ذکر خداوند
یه ۱۱ سوره جمعه	خسروگرد	برپایی نماز
آیه ۷۷ سوره حج	برسیان	عبادت در راه خداوند
پنج آیه اول سوره طه	چهل دختران	شان نزول قرآن
آیه ۲۲ سوره حشر	مسجد علی	توحید
آیه ۱۸ سوره توبه	گوهرشاد	برپایی نماز و ذکر خداوند و پرداخت زکات
سوره نصر	مسجد جامع همدان	پیروزی
سوره اخلاص	مسجد امام اصفهان	توحید



مضامین مقدس در مناره‌ها		
مضامین مقدس	مناره	مفهوم آیه
الله اکبر»	دردشت، باقوشخانه، حرم حضرت معصومه، مسجد امام اصفهان	بزرگی و عظمت خداوند
«لا إله إلا الله»	مسجد عتیق اصفهان، مسجد علی، ساریان، گوه‌رشاد	توحید
«لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»	مسجد علی، مسجد امام اصفهان	توحید و نبوت
«لا إله إلا الله صادقاً مخلصاً محمداً رسول الله»	ساریان، رهروان	توحید و نبوت
«لا إله إلا الله صادقاً مخلصاً محمداً رسول الله»	ساریان، رهروان	توحید و نبوت
اسماء مقدس	دارالضیافه، حرم حضرت معصومه، گوه‌رشاد، مسجد امام اصفهان، مسجد جامع همدان	عظمت و بزرگی خداوند و اولیاء الله
شهادتین	چهل دختران، مسجد علی، دردشت، گوه‌رشاد، مسجد امام اصفهان	گواهی‌دادن به یگانگی خدا و رسالت حضرت محمد ﷺ
تسبیحات اربعه	حرم حضرت معصومه	حمد و ثنا
حدیث	مدرسه چهارباغ	ولایت

کتابنامه

• قرآن کریم

• اتینگهاوزن، ریچارد و الک گرابار (۱۳۸۳)، **هنر و معماری اسلامی** «۱»، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات سمت.

• اردلان، نادر- لاله بختیار (۱۳۹۲)، **حس وحدت (نقش سنت در معماری ایرانی)**، مترجم، ونداد جلیلی، تهران: انتشارات علم معمار.

• بوکهارت، تیتوس (۱۳۹۲)، **هنر اسلامی زبان و بیان**، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: نشر سروش.

• پادشاه، محمد (۱۳۳۵)، **فرهنگ آندراج**، جلد ۶، زیرنظر دبیر سیاقی، تهران: انتشارات خیام.

• پیرنیا، محمد کریم (۱۳۹۴)، **آشنایی با معماری اسلامی ایران**، تالیف دکتر غلامحسین معماریان، تهران: موسسه آموزش عالی دیلمان.

• پوپ، آرتور، فیلیپ آکرم (۱۳۸۷)، **سیری در هنر ایران**، جلد ۳، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

• دوگوپینو، کنت (۱۳۸۳)، **سفرنامه کنت دوگوپینو**، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: نشر قطره.

• دیوالافوا، مادام ژان (۱۳۷۱)، **ایران-کده-شوش**، ترجمه علی-محمد فره‌وشی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



- رهنورد، زهرا (۱۳۹۲)، **حکمت هنر اسلامی**، تهران: انتشارات سمت.
- زمانی، عباس (۱۳۵۱)، **منار و مناره تزئینی در آثار تاریخی اسلام**، نشریه هنر و مردم شماره ۱۲۱، از صص ۶۲-۷۲.
- زکی، محمدحسن (۱۳۲۰)، **صنایع ایران بعد از اسلام**، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: چاپخانه اقبال.
- فلاندن، اوژن (۱۳۵۶)، **سفرنامه فلاندن اوژن به ایران**، تهران: انتشارات اشراقی.
- کیانی، محمد یوسف (۱۳۷۶)، **تزئینات وابسته به معماری اسلامی**، تهران: انتشارات.
- _____ (۱۳۸۶)، **معماری ایران در دوره اسلامی**، تهران: انتشارات سمت.
- _____ (۱۳۸۶)، **تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی**، تهران: انتشارات سمت.
- نجیب‌اوغلو، گل‌رو (۱۳۷۹)، **هندسه و تزئین در معماری اسلامی**، مترجم، مهرداد قیومی بید هندی، تهران: انتشارات روزنه.
- نفیسی، علی اکبر (۱۳۵۵)، **فرهنگ نفیسی**، تهران: کتاب فروشی خیام.
- واندنبرگ، لوئی، (۱۳۴۸)، **باستان شناسی ایران باستان**، مترجم، عیسی بهنام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- وزیری، علی نقی (۱۳۶۳)، **زیباشناسی در هنر و طبیعت**، تهران: انتشارات هیرمند.
- ویلبر، دونالد (۱۳۶۵)، **معماری اسلامی ایران در دوران ایلخانیان**، ترجمه عبدالله فریار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیلن براند، روبرت (۱۳۸۵)، **معماری اسلامی (معنا، مفهوم، کارکرد)**، تهران: انتشارات روزنه.
- _____ (۱۳۹۱)، **هنر و معماری اسلامی**، تهران: انتشارات روزنه.

Petersen, Andrew, **DICTIONARY OF ISLAMIC ARCHITECTURE**, 2002, This edition published in the Taylor & Francis e-Library.

بررسی روش قرآن در بیان نقش انبیاء در تکامل تمدن بشری

محمد باقر خزائیلی*



چکیده

قرآن کریم حاوی نکات ارزشمند و حائز اهمیت تاریخی است که در مطالعات تمدنی بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. روند حوادث مرتبط با زندگانی و رسالت انبیاء الهی و دعوت مردم به یکتاپرستی و توحید در آیات متعدد قرآن بیان شده است. در این پژوهش به دنبال پاسخ به این سوال هستیم که قرآن در بیان نقش انبیاء در تکامل تمدن بشری از چه اصولی پیروی کرده است؟ قرآن کریم برای موعظه و عبرت‌گیری از صحنه‌های حوادث مرتبط با زندگانی رسولان الهی و در ذکر وقایع امم آن مقدار را بر می‌گزیند که در هدایت مردم مؤثر است و از این لحاظ منظر و سبک نگارش آن با تألیفات تاریخی متفاوت است که در واقع مسئله پژوهش حاضر بر این محور قرار دارد. روش قرآن در بیان نقش انبیاء در تکامل تمدن انسانی ضمن ایجاز و عدم پرداخت به جزئیات به اصولی همچون برگزیدن روش عینی و شهودی، گذار از حال و بازگشت به حال در پرداختن به تمدن‌ها، عدم بسط و تفصیل مخل در ذکر تمدنی قرآن و عدم آمیختگی گزارشات تمدنی قرآن با افسانه و اساطیر می‌توان اشاره کرد. پژوهش حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای تدوین گشته است.

واژه‌گان کلیدی: قرآن، تمدن، انبیاء الهی، عبرت، روش شناسی.

*. دکتر تاریخ و مدرس مرکز معارف اسلامی دانشگاه صنعتی اصفهان

m. khazaili@yahoo. com

در قرآن به انسان دستور مهاجرت داده می‌شود، یعنی برای بررسی یک تمدن، از درون شهر و کتابخانه بیرون بیایید. یعنی باید بررسی تاریخی براساس مشاهده و جمع‌آوری اطلاعات بر اساس شیوه استقرایی باشد نه از روی حدس و بر اساس روش قیاسی. قرآن در آیاتی به مانند آیه ۱۰ سوره روم، هم نوع روش فهم تاریخ را بیان می‌کند که باید مشاهده مستقیم، عینی و با جهانگردی باشد و هم هدف فهم تاریخ را روشن می‌کند که مقصود از تاریخ اطلاع و کنجکاوی ذهنی و واقعه‌نگاری نیست، بلکه به دلیل این است که انسان بفهمد چرا آن جامعه‌ها نابود شدند و یا جامعه‌هایی که به ستم و ظلم گرویده‌اند، به چه سرنوشتی دچار گشتند، یعنی عبرت‌گیری و برداشت از گذشته برای آینده. نکته دیگر این که در این آیات علت زوال جامعه را ظلم و بدکاری می‌داند نه جبر تاریخی یا تصادف و عوامل خارج از اختیار انسان. دستورهای مکرر اسلام برای رفتن و سیر آفاق کردن و زمین را سفر کردن و جهانگردی، برای تحقیق علمی است و رسیدن به یک معنای تازه و کشف یک مجهول تازه یعنی کیفیت و علت انحطاط اقوام گذشته و علت نابودی آن اقوام و ملت‌هایی که در قرآن گاه از آن‌ها یاد می‌شود. در این پژوهش در پی پاسخ به این سوالات هستیم که قرآن در طرح مباحث تمدنی از چه روش‌هایی استفاده کرده است؟ و قرآن در پیش‌گویی‌های تاریخی چه اصولی را در نظر داشته است؟

در ارتباط با پیشینه مقاله حاضر می‌توان به برخی آثار اشاره کرد. محرمی در مقاله «نقش انبیاء در پیشرفت تمدن بشری» به صورت گذرا و محدود به تأثیرگذاری اقدامات رسولان الهی در تکوین تمدن بشری اشاره کرده است. نویسنده در مقاله بر محورهایی تأکید دارد که در پی بیان تفاوت قبل و بعد تمدنی است که توسط پیامبران ارتقا و تکامل یافته است. رضازاده جودی نیز در مقاله «الگوی تمدنی اسلام در سیره نبوی با تکیه بر آیات قرآن کریم» بر محوریت پیامبر ﷺ توانسته است شاخصه‌های الگوی تمدن اسلامی را شرح دهد و با ذکر آیات قرآنی مصادیق آن را مورد بررسی و تطبیق قرار دهد. هر دو مقاله فوق با وجود ارزشمندی و نقاط قوت با مسئله مقاله حاضر متفاوت است. در این مقاله از رهگذر بیان روش‌های قرآن در طرح مباحث تمدنی به تأثیر انبیاء الهی در تکوین تمدن انسانی پرداخته خواهد شد. پردازش این موضوع از آن جهت حائز اهمیت است که ضمن آن که با مباحث تاریخی قرآن خواننده آشنا می‌شود، به روش قرآنی به مثابه الگویی الهی برای نگارش صحیح تاریخ می‌توان دست یافت که از این امر در تألیفات

تاریخی می‌توان بهره برد.

۱- روش‌های قرآن در طرح مباحث تمدنی

در قرآن متناسب با موضوعات گوناگون روش‌های بیان متفاوتی نیز انتخاب شده است که با بررسی دقیق آن سبک نگارش و لحن نیز از یکدیگر قابل تفکیک است. براین اساس در موضوعات فرهنگ و تمدن نیز برخی ویژگی‌ها قابل بررسی و تفصیل بیشتری است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۱-۱ روش عینی و شهود قرآن در پرداختن به تمدن‌ها

از جمله روش‌هایی که در قرآن در طرح مباحث تمدنی از آن استفاده شده و جزء روش خاص قرآن در بیان تاریخ و تمدن‌ها به حساب می‌آید؛ عینی‌گرایی و واقعیت بینی است. یعنی قرآن به طور آبرکتیو با حوادث و وقایع تاریخ برخورد می‌کند نه به طور سوبژکتیو یعنی حقایق را دگرگون نمی‌سازد و پیش داوری‌ها را بر اتفاقات القا نمی‌کند؛ بلکه حقیقت را آن‌چنان که هست بدون پیش داوری و پیش اندوزی و سبقه ذهنی بیان می‌دارد. غلو و اغراق در توصیفات تمدنی و تاریخی قرآن مشاهده نمی‌شود، یعنی قضاوت‌های تاریخی در قرآن بی طرفانه و بی نظرانه است. به عبارت دیگر تاریخ و تمدن همانند یک علم در قرآن بررسی می‌شود و مرز آن با افسانه، اسطوره و رمان و... متفاوت است.

شرط مهم جامعه‌شناس و محقق تاریخ شدن، رفتن، زیستن و دیدن جوامع دیگر و شناخت حضوری دیگر و مقایسه آن‌ها با یکدیگر است، تا بتوان با این روش به طور تجربی، با دیدن (مشاهده)، عملی و تطبیقی نقاط ضعف و قوت جوامع مختلف را شناخت و الگوی یک جامعه مطلوب را به دست آورد. هر چه که تعداد جوامعی که یک جامعه‌شناس یا مورخ در آن زندگی کرده، بیشتر باشد، امکان مقایسه و دستیابی به الگوی مطلوب بیشتر و احتمال مفتون و جذب یک جامعه خاص شدن کمتر می‌شود. با این روش همچنین می‌توان به قانونمندی‌های جامعه و تاریخ دست یافت. (رفیع پور، ۱۳۹۳، ص ۱۸) شهید مطهری نیز با استفاده از همین آیات به این روش مطالعه و فهم تاریخ اشاره کرده است. به نظر وی اگر انسان توفیق پیدا کند که به مسافرت برود، خصوصاً با سرمایه‌ای علمی که در جامعه خویش کسب کرده است (زیرا اگر انسان، خام به سفر برود استفاده‌ای نخواهد کرد) و نادیده‌ها را ببیند و برگردد، بسیار مؤثر خواهد بود. آن اثری که سفر روی روح انسان می‌گذارد، آن پختگی که مسافرت و هجرت از وطن در روح

انسان ایجاد می‌کند، هیچ عامل دیگری ایجاد نمی‌کند، حتی کتاب خواندن. در قرآن آیاتی داریم که امر به سیر در ارض کرده است.^۲ (انعام: ۱۱؛ آل عمران: ۱۳۸) مفسران تقریباً اتفاق نظر دارند که مقصود، مطالعه تاریخ است؛ ولی قرآن برای مطالعه تاریخ، به خواندن کتاب‌های تاریخی توصیه نمی‌کند، بلکه دعوت به مطالعه آثار تاریخی می‌کند، چون سفر است و فایده سفر را همراه خود دارد. سفر چیزی است که غیر سفر جای آن را نمی‌گیرد. شعری در دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام هست که می‌گوید:

«سفر کن، مثل مرغ پابسته نباش که وقتی به پایش یک لنگه کفش می‌بندند دیگر نمی‌تواند تکان بخورد. سفر کن ولی هدف تو از سفر، طلب علوها و برتری‌ها یعنی طلب فضیلت‌ها و کسب کمال‌ها باشد. و در سفر پنج فایده نهفته است.» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۳، ص ۶۰۷)

قرآن به انسان می‌گوید گوشه‌خانه ننشینید و فکر کنید که چرا عاد از بین رفت، قوم ثمود از بین رفت، قوم لوط نابود شد و دام بیافید و به دلیل عقل و منطق تخیل نکنید و تعریف منطقی جامع و مانع بسازید. بلند شوید و راه بیفتید، بروید، بشکافید، ببینید، بجوید و بررسی عینی، تجربی، شهودی و حسی کنید. (کافی، ۱۳۹۶، ص ۲۶-۲۷)

۱-۲- روش گذار از حال و بازگشت به حال قرآن در پرداختن به تمدن‌ها

روش منحصر به فرد دیگری که در ذکر وقایع تمدنی قرآن به چشم می‌خورد و و مرز آن را با ذکر رویدادهای تمدنی در میان اقوام و ملل و فرهنگ‌ها جدا و منفک می‌سازد این است که در بسیاری از فرهنگ‌ها نقش تاریخ و ذکر تمدن‌ها از «علم به وقایع و حوادث سپری شده» تجاوز نمی‌کند. حوادث تاریخی و تمدنی در حصار گذشته مرده است و جز نقل روایت و انباشتن حافظه کار دیگری نمی‌کند. ذکر احوالی است که برای حال دستاوردی ندارد. تاریخ و ذکر تمدن‌ها، نبش قبر است، یا تاریخ برای تاریخ با سیری پیله‌ای و تسلسلی از گونه سیر حیوانی. (رادمنش، ۱۳۷۱، ص ۱۳) اما روش قرآن کریم در ذکر تاریخ و سرگذشت تمدن‌ها بیان تحلیلی و تعلیلی است، تاریخ و تمدنی که از گذشته به حال نقب زده است و به عبارتی تمدن در قرآن چنین است که در راه و روان با خواننده است، (پایدار، ۱۳۵۸، ص ۲۷) چه در همان و چه در ابعاد دیگر:

«سرانجام، هنگام طلوع آفتاب، صیحه (مرگبار- به صورت صاعقه یا زمین‌لرزه) آن‌ها را فراگرفت! سپس (شهر و آبادی آن‌ها را زیر و رو کردیم) بالای آن را پایین قرار دادیم؛ و بارانی از سنگ بر آن‌ها فرو ریختیم! در این (سرگذشت عبرت‌انگیز)، نشانه‌هایی است



برای هوشیاران! و ویرانه‌های سرزمین آن‌ها، بر سر راه (کاروان‌ها)، همواره ثابت و برقرار است؛ در این، نشانه‌ای است برای مؤمنان!۳. (حجر: ۷۷-۷۳)

قرآن پس از ذکر سرنوشت تمدن‌ها و تاریخ و سرگذشت سه قوم لوط، ایکه و حجر با دو آیه‌ی فوق از سرگذشت این اقوام نتیجه می‌گیرد و تاریخ حضور این تمدن‌ها را به حال می‌آورد آن را برای هوشمندان و مؤمنین آیه می‌گیرد یعنی در حقیقت تاریخ بیان سرگذشت اقوام در قرآن، «آیه» است. (رادمنش، ۱۳۷۱، ص ۱۴) «آیه» به معنی نشانه است و انسان از راه آیات خداوند به خداوند می‌رسد آن هم نه بطور ذهنی بلکه بطور یقینی. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱۸، ص ۱۵۹) یعنی انسان از راه آیات که روزه‌هایی به سوی نورند با تفکر و تحقیق، دانش و ابزار، تأمل و تفحص، تلاش و کار، حضور و شهود، هجرت و مطالعه به کنه آیه می‌رسد و مؤمنی آگاه و عالمی مجرب و کارآزموده، گرم و سرد چشیده و خود ساخته می‌گردد که هم نافع است برای خویش، هم نافع است برای دیگران و هم ایمانش با هیچ طوفان سهمگینی نمی‌لرزد. به طور مثال، قرآن پس از نقل تاریخ فرعون می‌گوید: «و آن‌ها را پیشگامان (در عذاب) و عبرتی برای دیگران قرار دادیم»۴. (زخرف: ۵۶) در این بیان، تمدن زمان فرعون را به زمان حال گره زده و توجه مردم حال را بدان جلب می‌کند، مردم حال تشویق می‌شوند که به تاریخ بنگرند و در آن تأمل کنند چرا که تاریخ سابقه و مثال است و این آیه از سود تاریخ و منافع مترتب بر آن برای مردم حال سخن می‌گوید. یعنی گزارشی از تمدن است که از گذشته به حال نقب زده و به حال وصل شده است و تاریخ را نه صرفاً به عنوان نقل روایت بلکه به عنوان مدلی از گذشته و نمونه‌ای در گذشته که از آن برای حال می‌توان درس گرفت و تجربه آموخت و بیان می‌دارد، و به مورخ دو صفت تاریخ یعنی «سلفاً و مثلاً» را تذکر می‌دهد (رادمنش، ۱۳۷۱، ص ۱۵) و به وی می‌فهماند که مورخ درحقیقت مانند کسی است که با کوله باری از کالای گذشته به بازار حال آمده است کالایی که به درد حال می‌خورد و در حال مشتری دارد، یعنی مورخ «انتخاب» کرده است نه «انبار». (شریعتی، ۱۳۹۶، ج ۲۳، ص ۴۳۶)

بعد از ذکر سرگذشت لوط و تاریخ قوم مدین نتیجه‌ای که قرآن از تاریخ و تمدن این قوم می‌گیرد بسیار حائز اهمیت است، چرا که در آن هم روش است و هم ابطال روش، ابطال روش نقالی و مسلک اصالت حافظه و خارج ساختن تاریخ از وضعیت فلاکت بار پوچ‌گرایی، در نهایت نتیجه و دستاورد سرگذشت آنان و دستاورد تاریخ برای ملت‌ها و اقوام بعد به این گونه مطرح می‌شود: «وَ اَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ/ بنگرید

چگونه بود عاقبت مفسدان». (اعراف: ۸۶) باید توجه داشت که کلمه‌ی «نَظَر» به معنای شناختی است که پس از تفحص و تأمل به دست می‌آید و در معنای مطالعه‌ی علمی و سنجش و قیاس یک پدیده است. (طبرسی، ۱۴۰۰ ق، ج ۱، ص ۵۴۰) «کیف» که بعد از «نَظَر» آمده است، به معنای چیستی و چگونگی و کیفیت و کیفیات مسائل و پدیده‌ها می‌باشد. به کار رفتن این دو واژه برای تاریخ به معنای آن است که در تاریخ باید سنجش، دقت، تأمل و قیاس و تحلیل نمود و در کیفیات اتفاقات تاریخی و چرایی و چیستی وقایع آن تأمل کرد. (فخر رازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۳۱۵) استعمال لفظ «عاقبة» نیز پس از الفاظ «کیف» و «نَظَر» قابل تأمل است و تاریخ را از حالت مقطعی نگری خارج می‌کند و سیر تحولی رسیدن به عاقبت امور و آخر کار یک قوم را مطمئن نظر قرار می‌دهد، به عبارتی بیان می‌دارد که باید با نظر و چگونگی سرگذشت یک قوم و یک تمدن و سیر تاریخی آن را بررسی کرد تا به علت و چرایی عاقبت آن دست یافت. (رادمنش، ۱۳۷۱، ص ۱۶) در واقع باید بیان نمود که تاریخ قرآن نقل روایت نیست، بلکه تاریخ تحلیلی است و مورخ را به تفقه در تاریخ مکلف می‌سازد، طبعاً این تأمل و دقت و سنجش نیز نشان می‌دهد به طور مثال سرگذشت «مفسدان» چه بوده، برای این است که راه‌هایی را که تمدن‌های قبل را به فساد و اضمحلال کشاند باید شناخت و از تاریخ هدایت‌گری گرفت و راه «رشد» را از «غی» باز شناخت و به دیگران هم آموخت.

در فرازهای مختلف در ذکر تمدنی قرآن مشاهده می‌شود که چگونه دیوار قرون شکسته می‌شود و تاریخ از زندان اعصار خارج می‌گردد و هویت خویش را نشان می‌دهد تا سابقه و نمونه باشد و آیندگان را معالم طریق گردد؛ چنان که در آیات ۱۰۰ و ۱۰۱ سوره هود چنین آمده است: «این از اخبار شهرها و آبادی‌هاست که ما برای تو بازگو می‌کنیم؛ که بعضی (هنوز) برپا هستند، و بعضی درو شده‌اند (و از میان رفته‌اند)؛ ما به آن‌ها ستم نکردیم؛ بلکه آن‌ها خودشان بر خویشتن ستم روا داشتند! و هنگامی که فرمان مجازات الهی فرا رسید، معبودانی را که غیر از خدا می‌خواندند، آن‌ها را یاری نکردند؛ و جز بر هلاکت آنان نیفزودند». (هود: ۱۰۰-۱۰۱)

اشاره مطرح شده در این آیه به پیامبر اکرم ﷺ حکایت‌گر کشاندن ذکر تاریخ و سرگذشت تمدنی از گذشته‌های دور به زمان حال است و نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود، علیت در سرنوشت تمدن‌های گذشته است که به امت اسلامی متذکر شود که بر آن‌ها هیچ ستمی نمی‌شود چنان که بر امت‌های قبل از آن‌ها نشده، بلکه آن‌ها خود بر خویش



ستم کرده‌اند. بعد از ذکر تاریخ قوم سبأ و علل و عوامل نابودی تمدن آن‌ها، قرآن کریم از تاریخ و سرگذشت آنان برای مسلمانان پند و عبرت دارد. (رادمنش، ۱۳۷۱، ص ۱۷) در این ارتباط در سوره سبأ اشاره شده است:

«آن‌ها به خویشتن ستم کردند! و ما آنان را داستان‌هایی (برای عبرت دیگران) قرار دادیم و جمعیتشان را متلاشی ساختیم؛ در این ماجرا، نشانه‌های عبرتی برای هر صابر شکرگزار است»^۵. (سبأ: ۱۹)

۱-۳- عدم بسط و تفصیل مخل در ذکر تمدنی قرآن

این ویژگی را در داستان‌های قرآنی و ذکر تمدن‌های قرآنی به روشنی می‌توان یافت. قرآن برتر از آن است که در ذکر وقایع و سنت‌ها به گزارش تمام آنچه به وقوع پیوسته است اشاره کند. مشخص ساختن زمان داستان‌ها و مکان آن‌ها و نام اشخاصی که در داستان نقش اساسی ندارند، در محدوده‌ی وظایف و اهداف قرآن نمی‌گنجد. چنانچه در ذکر تمدنی در زمان موسی علیه السلام از ذکر نام رفیق موسی علیه السلام خودداری می‌کند: «به خاطر بیاور هنگامی را که موسی به دوست خود گفت»^۶ (کهف: ۶۰)

جای تأمل دارد که مفسرانی که خود را به زحمت انداخته‌اند و برای کشف ناگفته‌های قرآن حتی به تورات و انجیل اعتماد می‌کنند تا داستان‌های قرآن را تکمیل کنند؛ کاری کرده‌اند که قرآن ضرورتی در آن ندیده است و گرنه در مورد آن سکوت نمی‌کرد. (یزدی، ۱۳۹۲، ص ۹۸-۹۹) برخلاف منابع تاریخی و گزارشات تمدنی، قرآن به صورتی اجمالی و موجز به حوادث تاریخی پرداخته است. البته از ویژگی‌های متن که باعث فصاحت و روانی کلام می‌شود، عدم تفصیل و پرهیز از اطناب در آن است. قرآن هنگامی که به مطلب یا مسأله‌ای اشاره می‌کند هیچگاه آن را تفصیل نمی‌دهد، بلکه با عباراتی مختصر و جامع آن مطلب یا حادثه را شرح و تبیین می‌کند یا درباره آن توضیح می‌دهد.

در قرآن در پنجاه آیه ابتدایی سوره انفال و در آیات ۱۲۳ تا ۱۲۶ سوره آل عمران اشاره به جنگ بدر دارد و بسیاری از جزئیات واقعه در آنجا مورد توجه قرار نگرفته است. در بیان دیگر حوادث تاریخی هم سبک قرآن همین‌گونه است. اگر مجموع آیات قرآن مربوط به رویدادها به طور مثال جنگ بدر را یک جا گرد آوریم در چند صفحه خلاصه می‌شود؛ در حالی که این حوادث مثل جنگ بدر در کتب تاریخی یک جلد قطور و برخی مواقع دو جلد کتاب را در بر می‌گیرد. این خود دلیلی است بر اینکه کتب تاریخی به تفصیلات و

جزئیاتی اشاره کرده که از نظر قرآن ذکر آن‌ها اهمیت هدایتی ندارد. قرآن تنها به ذکر مباحث و مقاطع مهم و هدایت‌آمیز اکتفا کرده و بیشتر به تحلیل و پردازش و عبرت‌گرفتن از آن‌ها پرداخته است. (کافی، ۱۳۹۶، ص ۵۷-۶۰) مثلاً در غزوه بدر در قرآن اشاره شده است: «وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ». (انفال: ۷-۸)

اصولاً روش قرآن در طرح تاریخ و هدف آن مطلقاً با آنچه که بعداً به نام تاریخ مطرح شد متفاوت است. قرآن کریم در تاریخ به دنبال خبر نمی‌گردد و نمی‌خواهد با دادن اطلاعات و اخبار رضایت خاطر فراهم سازد (رادمنش، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳) شاهد بر این مدعا ذکر تاریخ اصحاب کهف از در بیان تعداد آنان پرهیز کرده و چنین بیان می‌دارد: «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا» (کهف: ۲۲)

در نهایت هم بعد از ذکر اختلاف نظر در این مساله، تعداد دقیق آنان را بیان نمی‌کند. قرآن کریم در ذکر گزارشات تمدنی، هرگز به چاهی که مورخین و بعضی مفسران افتاده‌اند نیفتاده است؛ بلکه هدف‌هایی اساسی‌تر را تحت الشعاع قرار داده است. (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج ۱۳، ص ۲۸۴-۲۷۸)

۱-۴- قرآن و پیشگویی‌هایی تاریخی و تمدنی

در قرآن کریم علاوه بر وقایع و حوادث گذشته از وقایع دیگری هم صحبت شده است که قرآن از وقوع آن‌ها در آینده خبر داده است. به طوری که می‌دانیم غیبگونی و پیش بینی حوادث آینده از مسائلی است که همواره مورد توجه انسان بوده و از دیر باز بشر به دانستن آینده مجهول، علاقه داشته و می‌خواسته است که به هر طریق ممکن به عالم غیب باز کند و از حوادثی که بعد اتفاق خواهد افتاد، آگاهی یابد و همین عشق و علاقه سبب شده است که در طول تاریخ کسانی تحت عناوین کاهن و منجم و فالگیر و رمال و غیره از آینده مجهول سخن گفته و خرافات بسیاری از این طریق به وجود آمده است. (زرین کوب، ۱۳۸۳، ص ۲۵۱) البته در میان فلاسفه و سیاستمداران نیز کسانی بوده‌اند که از آینده خبر داده و پیشگویی‌هایی کرده‌اند، اما غیبگویی آن‌ها به هیچ وجه دقیق نیست. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۳) طبیعی است که پیشگویی حوادث آینده وقتی می‌تواند



مطابق واقع باشد که از منبع وحی صادر شده باشد. به همین دلیل در اعتقاد شیعه به موارد اینچنین که در قرآن و احادیث پیامبر و امامان آمده است می‌توان اطمینان داشت. در متون اسلامی یک سلسله پیشگوئی‌های غیبی وجود دارد که در ابواب مختلف حدیث پراکنده است و از آن‌ها به عنوان «ملاحم» نام برده می‌شود. حتی بعضی از علما آن‌ها را جمع‌آوری کرده و مورد بررسی قرار داده‌اند مانند کتاب «الملاحم و الفتن»، سید بن طاووس الملاحم قاسم بن طوسی و الملاحم فضل بن شاذان و الملاحم اسماعیل بن مهران و غیره. شیخ آقا بزرگ تهرانی در کتاب خود از بیست و چهار نوع الملاحم نام می‌برد. (تهرانی، ۱۴۰۸ ق، ج ۲۲، صص ۱۸۷-۱۹۰) همچنین کتاب‌هایی تحت عنوان «الفتن» که توسط بعضی از علمای سلف نوشته شده است و در جلد سیزدهم بحارالانوار تألیف علامه مجلسی که مخصوص ذکر حالات حضرت مهدی عجالت‌الله تعالی است، بسیاری از اخبار ملاحم جمع‌آوری شده است.

به نظر می‌رسد این گونه احادیث که شامل پیشگوئی‌های غیبی است اگر از نظر سند معتبر باشد باید به عنوان یک سلسله حقایق، مورد قبول واقع شود؛ ولی متأسفانه بعضی از نویسندگان مصری طبق معمول با اینگونه اخبار به مقابله برخاسته و آن‌ها را به طور کلی رد کرده‌اند. یکی از آن‌ها «رشید رضا» نویسنده تفسیر المنار است که اینگونه احادیث را به کناری می‌گذارد و آن‌ها را غیر قابل اعتماد می‌پندارد. (رشید رضا، ۱۹۹۰ م، ص ۵۰۴) در قرآن کریم نیز آیات متعددی را می‌یابیم که از وقوع حوادثی در آینده خبر داده که بعضی از آن‌ها فعلیت یافته و محقق شده و بعضی دیگر هنوز محقق نشده است که قطعاً بنا بر صدق ادعای قرآن، این وعده‌ها نیز محقق خواهد شد. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۴) در ادامه، برخی از آیات قرآن که در آن به روشنی به پیشگویی پرداخته شده بیان می‌شود:

۱-۴-۱- جنگ ایران و روم

قرن هفتم میلادی جهان شاهد دو تمدن بزرگ و مقتدر در کناره‌های جزیره العرب و در اطراف بین‌النهرین بود: امپراتوری ایران و امپراتوری روم یا بیزانس. میان این دو ابر قدرت هرچند یک بار جنگ‌های خونینی بر سر تصرف بعضی از مستعمرات در گرفت و مردم هر دو دولت متحمل بدبختی‌ها و خسارات سنگینی شدند اما این مسأله تا زمان سلطنت خسرو پرویز (خسرو دوم) در ایران از سلسله ساسانیان و در روم تا زمان «فوکا» از سلسله ژوستینیان ادامه داشت. در آن زمان اختلافات شدید داخلی و مذهبی در روم پدید آمده و در نتیجه امپراتوری روم به نهایت ضعف خود رسیده بود. خسرو پرویز که مردی جاه

طلب و خودخواه بود و همواره خزانه را پر و مملکت را فقیر می‌ساخت، (تقی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۶) از فرصتی که پیش آمده بود استفاده کرد و در سال ۶۰۸ میلادی با لشگری عظیم به متصرفات روم حمله کرد و شهرهائی را که در بین النهرین (بین دجله و فرات) قرار داشت، تصرف نمود.

طبق نوشته مورخان، ایرانیان پس از تصرف نواحی این سوی فرات از شط گذشتند و به جانب سوریه روی آوردند و انطاکیه را در سال ۲۱۱ میلادی تسخیر کردند. لشگریان خسرو پس از آنکه در سواحل سوریه و فنیقیه مستقر گشتند نقشه تصرف ایالت پارت و انبار غله روم یعنی مصر را کشیدند، این عملیات جنگی نیز با موفقیت قرین گشت. مصر ده سال در تصرف ایرانیان بود. آنان همچنین آنقره (آنکارا) را در آسیای صغیر مسخر کرده و جزیره رودس را نیز متصرف شدند. (پیگولوسکایا، ۱۳۶۳، ص ۱۰) سرانجام سپاهیان خسرو به خالسدون^۶ رسیدند و انطاکیه و دمشق و اورشلیم (بیت المقدس) را گرفتند (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۵) و از این شهر، صلیبی را که گفته‌اند صلیب راستین مسیح است و او را بر آن به چهارمیخ کشیدند، به تختگاهش تیسفون آوردند. (جرج ولز، پوستگیت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۷۱۰) برحسب روایات مسیحی لشگریان ایران پس از نوزده روز محاصره به اورشلیم دست یافتند و شمشیر به دست، ساکنان آنجا را هلاک کردند و شهر را آتش زدند و اماکن مقدسه از آن جمله مزار «آناستازیاس» را سوزاندند. (تقی‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۲۴) در کشاکش این جنگ‌ها بود که فوکا امپراتور روم به‌وسیله «هرقل» از کار بر کنار شد. هرقل کوشید تا با خسرو پرویز پیمان صلح بندد، ولی شاه ایران حاضر به صلح نشد و حتی ایالات دیگری را هم تصرف کرد. (پیگولوسکایا، ۱۳۶۳، ص ۱۸) گفتنی است که بعضی فرقه‌های مسیحی که در ایران بودند مانند نسطوری و یعقوبی به خاطر خصومتی که با دربار روم داشتند با لشگریان ایران همکاری کردند. و این چنین بود که پیروزی عظیمی نصیب خسرو پرویز شد و به گفته گیرشمن: «هرگز چنین پیشرفت‌هایی نصیب شاهنشاهی نشده بود. هرگز کشور مانند دوره خسرو دوم قوی نگردیده بود و هرگز امپراتوری روم بدانسان در کنار پرتگاه سقوط قرار نگرفته بود. (گیرشمن، ۱۳۸۶، ص ۳۶۸)

حال در چنین شرایطی که ایران در اوج پیروزی و روم در نهایت بیچارگی ضعف است و طبق معادلات سیاسی امکان ندارد به این زودی روم به ایران غلبه کند، آری در چنین شرایطی، قرآن کریم با قاطعیت تمام می‌گوید:

«رومیان شکست خوردند؛ در نزدیکترین سرزمین ولی بعد از شکستشان در ظرف چند



سالی به زودی پیروز خواهند گردید؛ فرجام کار در گذشته و آینده از آن خداست و در آن روز است که مؤمنان از یاری خدا شاد می گردند؛ هر که را بخواهد یاری می کند و اوست شکست ناپذیر مهربان»^۸ (روم: ۱۰۵)

مفسران در شأن نزول این آیات گفته اند: وقتی خبر پیروزی بزرگ ایران به مکه رسید، مشرکان مکه شادمان شدند و آن را به فال نیک گرفتند و در مقابل مسلمانان که اقلیتی بیش نبودند افسرده و غمگین شدند، به خاطر این که ایرانیان در آن زمان، از نظر عقیدتی با مشرکان مکه مشابیهت هایی داشتند، ولی رومیان مسیحی بودند و به خدا و نبوت مسیح (ع) معتقد بودند و از نظر ایدئولوژی پیوندها و مشترکاتی با مسلمانان داشتند. این بود که مشرکان از فرصت استفاده کرده و علیه مسلمانان جنگ تبلیغاتی و روانی به راه انداختند و گفتند همان طور که ایران بر روم پیروز شد ما هم بر شما پیروز می شویم. اینجا بود که قرآن کریم برای تقویت روحی مسلمانان این پیشگوئی را کرد و خبر داد که به زودی روم شکست خورده بر ایران غلبه خواهد کرد و ایران علی رغم قدرت عظیمی که اکنون دارد شکست خواهد خورد و جالب است که مدت وقوع خبر را نیز تعیین کرد و خاطرنشان ساخت که پیروزی روم بر ایران حداکثر تا نه سال محقق خواهد شد. (کلمه «بضع» از سه تا نه سال را شامل می شود). این پیشگوئی عجیب با توجه به شرایط ملموس بسیار بعید به نظر می رسید، اما از آنجا که مسلمانان می دانستند این خبر از ناحیه خدائی است که پیدا و نهان را می داند، بسیار دلگرم و امیدوار شدند و حتی بر سر آن با مشرکان شرط بندی کردند. (طباطبائی، ۱۳۸۳، ج ۱۶، ص ۲۴۴)

همانگونه که قرآن پیش بینی کرده بود، درخشش و پیروزی ایرانیان و فتوحات پی در پی آنان سرانجام متوقف شد و رومیان که احساسات و غرورشان به شدت جریحه دار شده بود، خود را به سرعت آماده حمله به ایرانیان کردند. رومیان از توهینی که به مقدسات مسیحی شده بود به شدت تحریک شدند و تمام نیروی خود را بسیج کردند و هر چه در توانائی داشتند در اختیار «هرقل» امپراتور روم قرار دادند. (تقی زاده، ۱۳۷۹، ص ۲۵) حتی «سرجیوس» مقام برجسته کلیسای قسطنطنیه به سائقه غیرت دینی خزائن کلیسا را در اختیار «هرقل» قرار داد و مخارج لشگرکشی فراهم شد. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۷) هرقل حمله بزرگ خود را شروع کرد و در عرض چند سال آسیای صغیر را پس گرفت، قشون شاهنشاهی را عقب راند، به ارمنستان و آذربایجان حمله کرد و تیسفون را به محاصره درآورد. (گیرشمن، ۱۳۸۶، ص ۳۶۸) هرقل در این حملات از نیروی دریائی قوی برخوردار بود و به کمک

آن توانست نیروهای ایران را شکست دهد. (رائین، ۲۵۳۶، ج۱، ص ۳۱۶)

شکست نهائی ایرانیان در نبرد نینوا اتفاق افتاد، (جرج ولز، پوستگیت، ۱۳۹۴، ج۱، ص ۷۱۰) رومیان تا دستگرد که مقرّ خسروپرویز بود پیش رفتند و خسرو از آنجا فرار کرد و سرانجام به دست شیرویه پسر خود کشته شد و شیرویه به تخت سلطنت جلوس کرد و به هرقل پیشنهاد صلح داد. هرقل این پیشنهاد را پذیرفت و برادرش «تئودور» را در ایران گذاشت تا کار عهدنامه صلح با ایرانیان را به پایان رساند و خود به قسطنطنیه رفت، ولی وارد قسطنطنیه نشد و در کنار آن اقامت کرد تا اینکه برادرش صلیب مقدس و اسیران رومی را با خود آورد؛ آنگاه در میان استقبال پرشور مردم وارد قسطنطنیه شد. (تقی زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۰) و این چنین بود که پیش‌بینی قرآن در مدت کمتر از نه سال محقق شد و روم بر پارس غلبه کرد. به راستی که این یکی از معجزات بزرگ قرآن است.

۲-۴-۱- داستان فتح مکه

آن روز که پیامبر اکرم ﷺ دعوت خود را آغاز کرد و مردم را به سوی اسلام فراخواند تمام شبه جزیره عربستان بر ضد او قیام کردند و با تمام قدرت در برابر این دعوت ایستادند و در این میان، تنها گروه اندکی دعوت پیامبر را پذیرفتند و در برابر فشار شدید و اقدامات تند مشرکان مکه مقاومت کردند. کفار مکه که هم از نظر کمیت، اکثریت قاطع داشتند و هم از لحاظ اقتصادی و سیاسی و اجتماعی در اوج قدرت بودند، روز به روز بر فشار و سختگیری خود نسبت به مسلمانان که گروهی اندک و ناتوان بودند، افزودند و آن‌ها را مورد آزار و شکنجه قرار دادند. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۸) زندگی برای مسلمانان سخت و دشوار شده بود. جمعی از آنان به حبشه پیش نجاشی رفتند و بقیه در زیر شدیدترین شکنجه‌ها که در مکه و شعب ابی طالب بر آن‌ها اعمال می‌شد، به مقاومت خود ادامه دادند. (سبحانی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۵)

دوران سختی بود و مسلمانان نمی‌توانستند در به زندگی مکه خود ادامه بدهند. سرانجام پیامبر خدا ﷺ و مسلمانان مجبور شدند آن شهر را ترک گویند و با کوله باری از غم و رنج به سوی یثرب (مدینه) هجرت کنند. در چنین وضعی که پیامبر با غمی جانکاه از وطن خود آواره می‌شد این آیه از قرآن جان و دل او را نوازش داد و با پیشگوئی آینده‌ای روشن و امید بخش روح غمگین محمد ﷺ را شاداب کرد. (محلّی و سیوطی، ۱۳۸۵، ص ۵۵۳) «آن کس که قرآن را بر تو فرض کرد، تو را به جایگاهت [زادگاهت] بازمی‌گرداند»^۱.

(قصص: ۸۵)



از لحن آیه کاملاً پیدا است که بازگشت پیامبر به مکه یک بازگشت معمولی نخواهد بود؛ بلکه بازگشتی پیروزمندانه و از موضع قدرت خواهد بود. این خبر با توجه به وضع اسف انگیز مسلمانان و ضعف و ناتوانی آنان در مقابل قدرت عظیم قریش سخت بعید به نظر می‌آمد. اما وعده الهی محقق شد و پیامبر اکرم ﷺ پس از هشت سال با سپاهی عظیم جهت آزاد سازی مکه و بیت‌الله الحرام ازدست مشرکان به سوی آن شهر حرکت فرمود. ارتش ده هزار نفری اسلام مخفیانه از مدینه به راه افتاد و پس از طی مسافت بین مدینه و مکه در «مَظَاهِرَان» که در چند کیلومتری مکه است اردو زد. تا این زمان مردم مکه کوچک‌ترین اطلاعی از حرکت این سپاه عظیم نداشتند. پیامبر دستور داد شبانگاه در منطقه آتش روشن کنند. طبق این فرمان، هریک از سربازان جداگانه آتش روشن کردند و در ده هزار نقطه آتش روشن شد. (واقعی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۸۱) این جریان ربی عظیم در دل کفار قریش انداخت و سپاه اسلام را چند برابر تعداد واقعی آن حدس زدند. سرانجام روز بعد ارتش ظفرمند اسلام از چند دروازه وارد مکه شد و شهر بدون درگیری فتح گردید و پیامبر خدا پیروزمندانه آنجا را زیر پا گرفت و بی درنگ به مسجدالحرام رفت و آن مکان مقدس را از بت‌ها و تصاویر باطل پاکسازی کرد. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۵۹)

وقتی پیامبر وارد مسجد الحرام شد وعده‌ای را که خداوند چند سال پیش داده بود به یاد آورد و به عنوان شکرگزاری به پیشگاه خدا چنین گفت: حمد خدائی را که به وعده خود عمل کرد و بنده خود را یاری نمود و گروه‌های مخالف را به تنهایی شکست داد. و اینچنین بود که یکی دیگر از خبرهای غیبی قرآن محقق شد. آیات دیگری از قرآن نیز مشتمل بر خبرهای غیبی است در این آیات از حوادثی خبر می‌دهد که در آینده اتفاق خواهد افتاد و در اینجا از هرگونه توضیح و تفسیری خودداری می‌کنیم و تنها به ذکر متن آیات می‌پردازیم و یادآور می‌شویم که در این آیات وقت معینی برای وقوع حوادث مورد نظر ذکر نشده است. شک نیست که آیندگان تفسیر آیات را بهتر درک خواهند نمود. اینک به چند نمونه از این آیات توجه فرمائید:

«و هنگامی که فرمان عذاب آن‌ها رسد (و در آستانه رستاخیز قرار گیرند)، جنبنده‌ای را از زمین برای آن‌ها خارج می‌کنیم که با آنان تکلم می‌کند (و می‌گوید) که مردم به آیات ما ایمان نمی‌آوردند»^{۱۰}. (نمل: ۸۲)

در آیه ۵۳ صورت فصلت^{۱۱} نیز این چنین آمده است: «به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که

او حق است؛ آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است». (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۶۰) همچنین در آیه ۹۶ و ۹۷ سوره انبیاء آمده است: «تا آن زمان که «یأجوج» و «مأجوج» گشوده شوند؛ و آن‌ها از هر محلّ مرتفعی به سرعت عبور می‌کنند و وعده حقّ [قیامت] نزدیک می‌شود؛ در آن هنگام چشم‌های کافران از وحشت از حرکت باز می‌ماند؛ (می‌گویند:) ای وای بر ما که از این (جریان) در غفلت بودیم؛ بلکه ما ستمکار بودیم»^{۱۳} (انبیاء: ۹۶-۹۷) همچنین در آیه ۱۰۵ سوره انبیاء آمده است: «در «زبور» بعد از ذکر (تورات) نوشتیم: «بندگان شایسته‌ام وارث (حکومت) زمین خواهند شد»^{۱۴} (انبیاء: ۱۰۵)

۱-۵- عدم آمیختگی گزارشات تمدنی قرآن با افسانه و اساطیر

انسان با طبیعت آرمانخواه و ایده آلیستی که دارد گاه موضوعات و مفاهیمی را که مورد علاقه اوست در عالم خارج و دنیای واقعیت‌ها لمس نمی‌کند و به همین دلیل، در دنیای دیگری به جستجوی آن‌ها می‌پردازد و کدام دنیایی وسیع‌تر و گسترده‌تر از دنیای ذهن که بتواند هر آنچه را که انسان اراده می‌کند بسازد؟ دنیای ذهن با خلاقیتی که دارد (و در حقیقت آیتی است از خلاقیت آفریدگار جهان) می‌تواند آرمان‌های غیر ممکن آدمی را ممکن سازد و در رابطه با حوادث و اتفاقاتی که انسان از علت واقعی آن‌ها بی‌خبر است؛ علت‌های فرضی و نمادینی بیافریند.

در حقیقت اساطیر و افسانه‌های بازمانده از پیشینیان، نتیجه ذهن‌گرایی انسان در برابر حوادثی است که از علت‌های واقعی آن‌ها آگاهی ندارد، همچنین تمایل به داشتن یک سلسله سرگرمی‌های ذهنی و نیز حالات روحی دیگر، در ساختن و پرداختن اساطیر و افسانه‌ها نقشی به سزا دارد. به هر حال آنچه از شرح حوادث و اتفاقات به صورت مکتوب و غیر مکتوب برای ما باقی مانده است به دو قسمت تقسیم می‌شود:

یکی حوادثی که در جهان خارج اتفاق افتاده است و قهرمانان آن واقعی هستند و نه ذهنی، این قسمت تاریخ و در مواردی تمدن نامیده می‌شود؛ دیگری افسانه‌هایی که ذهن بشر آن را ساخته و پرداخته کرده است و به مرور زمان جا افتاده است و این همان «اساطیر» است. با بررسی سیر تاریخ و تمدن بشر به این نتیجه می‌رسیم که هریک از اقوام و ملل گذشته برای خود افسانه‌ها و اسطوره‌هایی داشته‌اند که تصویری از میل‌ها و آرمان‌ها و جهان بینی‌ها و برداشت‌های فکری و رابطه‌های گوناگون آن قوم بوده است. از قهرمانان افسانه‌ای که بگذریم، اساطیر فلسفی و فکری زیادی وجود دارد که گاهی حامل



لطیف‌ترین و عمیق‌ترین مطالب فلسفه و عرفان و گاهی بیانگر جهان بینی‌های غلط و انحرافی ملت‌هاست. در میان ملت‌های یونان و پس از آن‌ها رومیان دارای غنی‌ترین اساطیر فلسفی هستند.

عمده‌ترین وجه مشترک این اساطیر، اعتقاد به خدایان گوناگونی بوده است که هر یک را مظهر پدیده‌ای از طبیعت مانند آب، آتش، باد و باران و... می‌دانستند. مثلاً در میتولوژی یونان «زئوس» و در اصطلاح رومیان «ژوپیتر» خدای خدایان و «آفرودیت» و در اصطلاح رومیان «ونوس» الهه‌ی زیبایی و «آرتیمیس» و در اصطلاح رومیان «آپولون» ربّ النوع زمین و دریا، «هرمس» و در اصطلاح رومیان «مرکور» خدای باد بوده است. این‌ها و خدایان دیگر، همواره با انسان در ستیزه بوده‌اند و از او قربانی می‌ساختند. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۱۶-۱۷) ایران باستان نیز علاوه بر پرستش اهورامزدا به خدایانی همچون «امشاسپندان» یا خدایان ششگانه، «میترا»، «ناهید»، «آناهیتا» و... معتقد بودند. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۱۸)

یکی دیگر از ویژگی‌های ذکر تمدنی قرآن این است که در وقایع تمدنی ذکر شده در قرآن افسانه نفوذ نکرده و به اساطیر آمیخته نیست. از روش‌های تربیتی قرآن است که داستان‌های واقعی و آموزنده را برای عبرت مردم نقل می‌کند. بیان وقایع در بسیاری از کتب تمدنی به جا مانده از گذشته گاه چنان به افسانه و اساطیر آمیخته است که تصفیه واقعیت از افسانه تا حد بسیار زیادی غیر ممکن است. (کافی، ۱۳۹۶، ص ۵۵) نگاهی هرچند گذرا به آمیختگی و التقاط تاریخ با افسانه و اساطیر در فرهنگ‌های گذشته و حتی در تواریخی که بعد از اسلام نوشته شده اما از سبک قرآنی پیروی نکرده است، شخصیت و اصالت ذکر تاریخ و تمدن را در قرآن مشخص می‌کند. (جعفری، ۱۳۹۱، ص ۱۷-۱۸) نقدی که ابن‌خلدون بر بعضی وقایع در تواریخ بعد از اسلام حتی در «مروّج الذهب» مسعودی دارد، به عنوان نمونه حائز اهمیت است:

«چنان که مسعودی درباره‌ی اسکندر می‌آورد که چون جانوران دریایی وی را از ساختن اسکندریه بازداشتند تابوتی از چوب بساخت و در درون آن صندوقی از شیشه تعبیه کرد و خود در آن نشست و به قعر دریا فرو رفت و آن جانوران شیطانی و اهریمنی را که در آن جا دید ترسیم کرد و آنگاه مجسمه‌های آنان را از فلزات بساخت و آن‌ها را در برابر آن بنیان نصب کرد و آن جانوران وقتی بیرون آمدند و آن مجسمه‌ها را دیدند، گریختند و بدینسان ساختمان شهر پایان پذیرفت». (ابن‌خلدون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۶۶) و یا این نقل:

«... و چنان که مسعودی و مؤرخان آورده‌اند، پس از آن که موسی علیه السلام پس از آوارگی در

تیه (بیابان خشک) اجازه داد که هر که طاقت و توانایی دارد به ویژه از سن بیست سال به بالا سلاح برگیرد. به شمردن سپاهیان بنی اسرائیل دست یازید و عده آنها را ششصد هزار تن و یا فزون تر یافت». (ابن خلدون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶) بعد از ذکر این مطالب ابن خلدون ضمن نقد این خبر به تفصیل چنین بیان می‌دارد: «و این عادت مبالغه‌گویی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که روح آدمی شیفته‌ی عجایب و غرایب است». (ابن خلدون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷) ابن خلدون در حکایت زیر نیز اختلاط افسانه با ذکر رویدادهای تمدنی و تاریخی را بیان می‌دارد:

«طبری و ثعالبی و زمخشری و دیگر مفسران، از «عبدالله بن قلابه» یکی از اصحاب رسول خدا ﷺ روایت نموده‌اند که او روزی در جستجوی شتر خود بیرون رفته، بدان شهر (شهر ارم) رسیده و به قدر توانایی خود مقداری از اشیاء آن را با خود حمل کرده است، آنگاه خبر آن به معاویه رسیده و وی را احضار کرده و او داستان را به معاویه بازگفته است، سپس کعب الاحبار را جسته و در این باره از وی پرسیده است، او گفت این شهر ارم، «ذات العماد» است». (ابن خلدون، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۳)

در مقدمه‌ی ابن خلدون مقوله‌های دیگری از اخبار دروغ و افسانه آمیز آمیخته به تاریخ یا به نام تاریخ ذکر شده است:

«ولی افسانه سازان بدین امر بسیار شیفته می‌باشند و در آن راه مبالغه و گزاف‌گویی را پیموده‌اند و در این خصوص اخباری که دروغ بودن آنها محرز است دربارهی عاد و ثمود و عمالقه نوشته‌اند و شگفت انگیزترین آنها افسانه‌ای است که «عوج بن عناق» مردی از عمالقه که بنی اسرائیل در شام با آنها جنگیده حکایت کرده و پنداشته که «عوج بن عناق» آنچنان دراز قد بوده که ماهی را با دست خویش از دریا بر می‌داشته و آن را در برابر خورشید بریان می‌کرده است». (درویش، ۱۳۵۵، ص ۸۹)

معمولاً در ذکر اقوال تاریخی و تمدنی، تخیلات نفوذ کرده، افسانه سازی رسم شده و دولت‌ها و قدرت‌های حاکم آن را تقویت نموده‌اند، مؤرخ‌ها راه‌های آن را هموار کرده و روی هم رفته انسان‌های تخیلی پرورانده‌اند، آن قدر که در گذشته، عاقه‌ی مردم به تخیلات روی آورده و اندوخته‌های ذهنشان انبار مسائل غیر واقع بوده است و با منطق، آشنا نبوده‌اند. (رادمنش، ۱۳۷۱، ص ۲۴)

۱-۶- تکرار بیان وقایع تمدنی و تاریخی

اگر بیان تعلیم دینی و اخلاقی شامل براهین منطقی و استدلالی باشد، بی‌شک در میان مخاطبان عمومی هیچکس بدان گوش نخواهد داد. در طرح مسائل سیاسی نیز چنین است که اگر انسان‌ها در کار سیاست، به شیوه‌ای منطقی استدلالی رفتار کنند، چنین رفتاری مؤثر نخواهد بود. اما بهترین شیوه‌ای که مبلغان دینی و سیاستمداران می‌توانند با آن شیوه‌ها موفق شوند، دیگران را قانع و هدایت کنند، و یا به دنبال خود بکشانند یا اغوا کنند، یا با هر شیوه روان‌شناختی که افراد از طریق آن‌ها بر دیگران تأثیر می‌گذارند، تکرار با تنوع عبارتی است. یکی از مؤثرترین وسائل اقناع شنوندگان یا خوانندگان این است که یک مطلب معین بسیار تکرار شود. تکرار حتی اگر کمترین ارزش منطقی استدلالی هم نداشته باشد، از بهترین استدلال‌های منطقی استدلالی هم مؤثرتر است. تکرار خصوصاً بر احساسات تأثیر می‌گذارد و ذهنیات افراد را تغییر می‌دهد و حال آن که استدلال منطقی ناظر بر عقل است. استدلال منطقی بر فرض که مؤثر افتد، می‌تواند عقل انسان را قانع کند و یا دگرگون سازد، ولی چندان تأثیری بر احساسات ندارد. (مهدوی، ۱۳۸۶، ص ۲۷)

یکی از شیوه‌های تاریخ‌نگاری قرآن تکرار یک حادثه و واقعه است که در فرازهای متعدد و مختلف آمده است؛ مانند داستان حضرت موسی که حدود سی بار در قرآن بیان شده است. قابل ذکر است که در این تکرارها تمام داستان تکرار نمی‌شود، بلکه بخشی از آن در هر بار بیان می‌گردد. تکرار داستان حضرت موسی نکات فراوانی دارد؛ البته نه تکرار به صورت یکنواخت، کلیشه‌ای و قالبی؛ بلکه به صورت مقطع، گزینشی و با الفاظ و عبارات متفاوت که خواننده خود باید آن‌ها را به هم مرتبط سازد. این روش با وجود تکرار زیاد در بردارنده نکات برجسته و درس‌های تازه‌ای است که با ملاحظت خاصی، حس تنوع و تجدّدطلبی انسان را نیز به خوبی اشباع می‌کند و هیچگونه خستگی و ملالتی پدید نمی‌آورد. با توجه به سودمند بودن تکرار، قرآن دیگران را نیز امر می‌کند که تذکرات مفید را پیایی یادآور شوند که تذکرات متوالی در تربیت و تزکیه نفس اثر زیادی دارد: «وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۵۶) و پیوسته تذکر ده، زیرا تذکر مؤمنان را سود می‌بخشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ج ۱۵، ص ۸۸ و ج ۲۱، ص ۱۵۰ و ج ۱۲، ص ۴۷۷)

اما در این جا پرسشی مطرح است و آن این که «چرا در قرآن بیان وقایعی تکرار شده



است؟» در پاسخ به این پرسش به چندین دلیل می‌توان اشاره کرد:

الف. تکرار وقایع تاریخی با سبک‌های مختلف، مطالب جدیدی را به همراه دارد. به عبارت دیگر خداوند گاهی یک واقعه را با ادبیات مختلف و همچنین مفاهیم متعدد و جدیدی بیان می‌کند که بیانگر حقایق جدیدی از همان حادثه است؛ مثلاً در بیانی، واقعه با آیات بلند و طولانی و در بیانی دیگر با آیات کوتاه و کوچک آورده می‌شود که حاوی از مطلب جدیدی است.

ب. در بعضی از بیان‌ها، واقعه بیشتر از بیان‌های دیگر توضیح داده می‌شود. به عبارت دیگر همه بیان‌ها در مجموع در راستای هم‌افزایی و بسط محتوایی یکدیگر آورده می‌شود. ج. گاهی در تکرارها یک مطلب به یک اندازه بیان نمی‌شود، بلکه در هر تکراری واقعه به طور مفصل‌تر بیان می‌شود.

بنا به اقتضای حال و برای دریافت نتایجی خاص گاهی یک واقعه تاریخی به طور یکسان تکرار می‌گردد. در هر بیانی نتیجه‌گیری خاصی از آن گرفته می‌شود. اهداف در بیان متعدد واقعه در جاهای مختلف قرآن یکسان نیست. بیان یک واقعه در یک سوره همسو و هم‌نتیجه با اهداف ذکر آن واقعه در یک سوره دیگر نمی‌تواند باشد. (مهدوی، ۱۳۸۶، ص ۲۹)

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه، قرآن در زمینه متن دو تفاوت عمده با منابع تاریخی دارد: اول اینکه قرآن به تحلیل و تبیینی ویژه و منحصر به فرد از این حوادث می‌پردازد و دوم اینکه قرآن به هیچ وجه این وقایع را با تفصیلی که در منابع آمده، ذکر نمی‌کند و فقط به نقاطی از حادثه اشاره دارد که برای زندگی سعادت‌مندان بشر راه‌گشا و سبب هدایت اوست. نقل تاریخی و گزارش قرآن از حوادث این دوره همراه با پردازش و تحلیل است و صرف خبردادن و گزارش نیست. یکی دیگر از روش‌هایی که قرآن در ذکر تمدن‌ها در قرآن از آن استفاده کرده و مرز آن را با ذکر سرگذشت تمدنی سایر اقوام و ملل متمایز می‌کند این است که در بیان تمدنی قرآن؛ «افسانه» نفوذ ندارد و به اساطیر پرداخته نشده است. بسیاری از تواریخ و سرگذشت‌های تمدنی گذشته گاه چنان به افسانه و اساطیر آمیخته است که تصفیه‌ی آن غیر ممکن است. قرآن کریم در پیشگویی‌های تاریخی زیاده روی و اسراف نکرده است؛ زیرا که قرآن کتاب پیشگویی نیست همان گونه که یک کتاب تاریخ



و تمدن صرف نیست و تنها مواردی را که اهداف تربیتی داشته به خدمت گرفته است.

پی‌نوشت

۱. أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ (۹) ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسَاءُوا السُّوْأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ (روم: ۱۰).

۲. قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (آل عمران: ۱۳۸)؛ يَا قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (انعام: ۱۱).

۳. فَآخَذْنَاهُمُ الصَّيْحَةَ مُشْرِقِينَ فَجَعَلْنَا عَالِيهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَابًا مِّن سَجِيلٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ وَ إِنِّهَا لِبَسْبِيلٍ مُّقِيمٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ (حجر: ۷۳-۷۷)

۴. «فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ». (زخرف: ۵۶)

۵. «و ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (سبا: ۱۹)

۶. «وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتَاهُ». (كهف: ۶۰)

۷. اسم این شهر در بعضی از منابع «خالقدون» و در بعضی «کالسدون» و در منابع عربی «خلقدونی» ضبط شده است. این شهر اکنون به نام «قاضی کوی» معروف است.

۸. «الْمُغْلِبَتِ الرُّومِ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِّن بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَاعَتُهُمْ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَّشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ» (روم: ۵۱-۵۰)

۹. «إِنَّ الَّذِي قَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» (قصص: ۸۵)

۱۰. «وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ» (نمل: ۸۲)

۱۱. «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت: ۵۳)

۱۲. «حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَ مَاجُوجُ وَ هُمْ مِنْ كُلِّ حَذْبٍ يُنْسَلُونَ وَ أَفْتَرَبَ الْوَعْدَ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ» (انبیاء: ۹۶ و ۹۷)

۱۳. «وَ لَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵)

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۱)، **مقدمه ابن خلدون**، ترجمه پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.
- پایدار، حبیب الله (۱۳۵۸)، **برداشت‌هایی در باره‌ی فلسفه‌ی تاریخ در قرآن**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پیگولوسکایا، نیناویکتوروونا و دیگران (۱۳۶۳)، **تاریخ ایران** (از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی)، تهران: پیام.
- تقی زاده، سید حسن (۱۳۷۹)، **از پرویز تا چنگیز: استیلای عرب تا ایلغار مغول در ایران**، تهران: فردوس.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ (۱۴۰۸ ق)، **الذریعه الی تصانیف الشیعه**، تهران و قم: کتابخانه اسلامی و اسماعیلیان.
- جرج ولز، هربرت، پوستگیت، ریموندویلیام (۱۳۹۴)، **کلیات تاریخ: دورنمایی از تاریخ زندگی و آدمی**، از آغاز تا ۱۹۶۰ میلادی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
- جعفری، یعقوب (۱۳۹۱)، **بینش تاریخی قرآن**، تهران: نسیم کوثر.
- درویش، محمدرضا (۱۳۵۵)، **گامی در اساطیر**، تهران: بابک.
- رادمنش، عزت‌الله (۱۳۷۰)، **سبک‌های تاریخی و نظریه نژادی تاریخ**، تهران: کویر.
- _____ (۱۳۷۱)، **تاریخ در قرآن**، چ ۲، مشهد: آستان قدس رضوی.
- رائین، اسماعیل (۲۵۳۶)، **دریانوردی ایرانیان**، تهران: جاویدان.
- رشید رضا، محمد (۱۹۹۰ م)، **تفسیر القرآن الحکیم** (تفسیر المنار)، قاهره: الیهیئة المصریة العامة للکتاب.
- رضازاده جودی، مهدی، رضازاده جودی، محمدکاظم (بهار ۱۳۹۴)، **«الگوی تمدنی اسلام در سیره نبوی با تکیه بر آیات قرآن کریم»**، پژوهش نامه معارف قرآنی، دانشگاه علامه طباطبائی، ش ۲۰، صص ۱۸۹-۱۶۶.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۹۳)، **آنانومی جامعه: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی**، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳)، **یادداشت‌ها و اندیشه‌ها**، از مقالات، نقدها و اشارات، چ ۶، تهران: سخن.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۳)، **فروغ ابدیت**، چ ۹، قم: بوستان کتاب.
- شریعتی، علی (۱۳۹۶)، **جهان‌بینی و ایدئولوژی**، مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۳)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، حسن بن فضل (۱۴۰۰ ق)، **مختصر مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالزهراء.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۱)، **تفسیر کبیر مفاتیح الغیب**، تهران: اساطیر.
- کافی، مجید (۱۳۹۶)، **تاریخ قرآن**، تفسیر موضوعی آیات اجتماعی و تاریخی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گیرشمن، رومن (۱۳۸۶)، **ایران از آغاز تا اسلام**، ترجمه محمد معین، تهران: نگاه.
- محرمی، غلامحسین (۱۳۸۲)، **نقش انبیا در پیشرفت تمدن بشری**، مجله صباح، ش ۱۰۹.



- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر محلی (۱۳۸۵)، **تفسیر جلالین**، ترجمه مسعود قادرم‌رزی، ارومیه: موسسه انتشاراتی حسینی‌اصل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، ج ۲۳، تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، محمد (۱۳۹۶)، **تفسیر نمونه**، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- مهدوی، سید سعید (۱۳۸۶)، **قصه و نکات تربیتی در قرآن**، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۱۸ ق) **المغازی واقدی**، تحقیق مارسدن جونس، قم: مرکز النشر الحوزه العلمیه.
- یزدی، علی‌محمد (۱۳۹۲)، **روش بیان قرآن**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تحلیل تحولات تفسیر اجتماعی قرآن (مطالعه موردی نظریه حکومتی اسلام)



روح‌الله ناظمی*

چکیده

تفسیر اجتماعی یکی از گرایش‌های نوین تفسیری است که اکنون بیش از یک سده از پیدایی آن می‌گذرد. با وجود اینکه در آثار تفسیری پژوهی، جوانب این گرایش نوپدید کاویده و شناسانده شده، اما تاکنون تحولات رخ داده در آن و فراز و فرودهایش بررسی نگردیده است. از دیگر سو، یکی از مهم‌ترین مباحثی که در تفاسیر اجتماعی بازتاب شایان توجهی دارد، تلاش مفسران معاصر جهت استنباط و استخراج نظریه حکومتی اسلام بر پایه قرآن است. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به تبیین و تحلیل نظریه حکومتی اسلام از نگاه مهم‌ترین مفسران اجتماعی اهل سنت و شیعه می‌پردازد و در صدد است با این پایش، به طور نسبی، تحولات پدیدآمده در این دو فضای علمی را به نظاره بنشیند و در پی آن، برداشتی از کلیت تحولات رخ داده در گرایش اجتماعی برنماید. دو پرسش اصلی این پژوهش چنین است: ۱- دیدگاه مفسران اجتماعی اهل سنت و شیعه طی دست‌کم یک سده اخیر، پیرامون نظریه حکومتی اسلام، دست‌خوش چه‌سان دگرگونی‌هایی شده است؟ ۲- درک و دریافت این دگرگونی‌ها بروز چه تحولاتی را در گرایش اجتماعی نمایان می‌کند؟ چنین به نظر می‌رسد که، نظریه حکومتی مفسران اهل سنت در طول سده گذشته از نظر محتوایی تحول چندانی نیافته و تنها برخی اصلاحات شکلی متناسب با مباحث سیاسی روز در آن دیده می‌شود؛ در حالی که طرح نظریه حکومتی اسلام نزد مفسران شیعه همراه با تحول و تکامل شکلی و محتوایی است. این دگرگونی به صورت جزئی می‌تواند نشان دهد گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر اهل سنت، عمدتاً به دلیل چیرگی تفسیر المنار، به جز برخی تحولات شکلی، فراز و فرودی نداشته است؛ حال آنکه این گرایش در بین مفسران اجتماعی شیعی، با پویایی و روزآمدی بیشتری همراه بوده و هست.

واژه‌گان کلیدی: تفسیر اجتماعی نظریه حکومتی اسلام تفاسیر اجتماعی اهل سنت

تفاسیر اجتماعی شیعه تفسیر المنار

*. عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم قرآنی زاهدان
baranchin@gmail.com

مقدمه

تفسیر اجتماعی یکی از گرایش‌های نوپدید تفسیری است،^۱ که در سده اخیر و در پی تحولات اجتماعی و فرهنگی رخ داده در جوامع مسلمان، در ذهن و اندیشه بیشتر مفسران معاصر جای گرفت و سپس در تفاسیر آنان نمایان گشت. این گرایش موجب شد تا مفسران معاصر از سویی، درمان مشکلات جامعه مسلمان را از قرآن بجویند و از سوی دیگر با بازخوانی پیام‌های قرآن، به دفع شبهات واردآمده بر ساحت دین پردازند و با زبانی مناسب روز، پیام جاودانه قرآن را به جان مخاطبان امروزین بنشانند. تلاش و اهتمام مفسران معاصر برای استنباط دیدگاه قرآن درباره نظام حکومتی اسلام، نظام حقوق زن، نظام اقتصادی اسلام، راه‌های برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی جامعه و... برخی از مهم‌ترین مباحث جدید است که در تفاسیر ایشان طرح و بررسی شده است (رشید رضا، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۳۹، ج ۵، ص ۱۱۹؛ قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۹۱، ج ۵، ص ۳۱۶۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷۲، ۵۳۳، ج ۲، ص ۳۴۸، ج ۴، ص ۱۲۴، ج ۵، ص ۴۹۶، ج ۶، ص ۱۳۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۴۱۶، ج ۶، ص ۳۴۸).

از جمله مهم‌ترین مباحث اجتماعی طرح‌شده در تفاسیر معاصر بحث نظریه حکومتی اسلام است. مفسران اجتماعی از عیده و زحیلی در اهل سنت تا طباطبایی و جوادی آملی در شیعه در پاسخ به مطالبه اندیشه عمومی مسلمانان و درخواست ارائه نظریه ساختارمند حکومتی اسلام، در صدد بوده‌اند تا این مطالبه را عمدتاً با استناد به قرآن کریم استنباط کنند و به شبهات واردآمده در باب ناکارآمدی سیاسی اسلام یا سابقه گذشته حکومت‌های اسلامی پاسخ درخور دهند. چرایی اهمیت یافتن این بحث را می‌توان در نتیجه آشنایی مفسران مسلمان با تحولات اجتماعی و سیاسی جوامع غربی در سده‌های اخیر و مطالعه آثار فلاسفه اجتماعی غرب دانست (نفیسی، ۱۳۷۹، ص ۳۴ ۵۶). از سوی دیگر، ناکارآمدی شیوه‌های جاری و سنتی حکومت‌داری در کشورهای مسلمان، که زودیاب‌ترین ثمره آن استبداد حاکمان، نابرابری‌های اجتماعی و عقب‌ماندگی جوامع مسلمان بود، بیش از پیش زمینه را برای طرح نظرگاه‌های جدید و البته ریشه‌گرفته از منابع اصلی دین فراهم نمود.

آنچه در این پژوهش از نظر می‌گذرد، تبیین و سپس تحلیل نظریه‌های حکومتی سه تن از مفسران اجتماعی اهل سنت (عیده در تفسیر المنار، دروزه در التفسیر الحدیث و زحیلی در التفسیر المنیر) و سه تن از مفسران شیعه (طباطبایی در تفسیر المیزان، فضل الله در تفسیر من وحی القرآن و جوادی آملی در تفسیر تسنیم) است. هدف از این تبیین و تحلیل آن است که هرچند به صورت نسبی تحولات رخ داده در تفسیر اجتماعی، آن هم با

بررسی یکی از پرچالش‌ترین مباحث اجتماعی، نزد مفسران برگزیده نمایان گردد. بدیهی است که قضاوت نهایی پیرامون تحولات گرایش اجتماعی باید با بررسی دیگر مباحث اجتماعی در تفاسیر جدید به دست آید؛ که نیازمند پژوهش‌های پیرامنه دیگر است. دلیل بررسی جداگانه نظریه حکومتی مفسران اهل سنت و شیعه نیز آن است که فضای فرهنگی و سیاسی حاکم بر محیط‌های فکری ایشان در قرن اخیر به رغم وجود برخی نقاط تشابه تفاوت‌های آشکاری با یکدیگر داشته است. در نتیجه این تفاوت‌ها، بدیهی است که دستاورد فکری مفسرانی که در این زیست‌بوم‌ها به سر برده‌اند با دیگری متفاوت باشد. از اینرو، لازم است نظریه‌های حکومتی مفسران هر گروه جداگانه و در فضای ویژه خود طرح و بررسی گردد.^۲ همچنین با توجه به صبغه تحلیلی پژوهش، سعی شده تا فاصله تاریخی قابل قبولی میان تفاسیر برگزیده وجود داشته باشد. از اینرو، از میان شمار فراوان تفاسیر اجتماعی اهل سنت، سه تفسیر المنار، التفسیر الحدیث و التفسیر المنیر گزینش شده است، که فاصله زمانی نگارش هر یک با تفسیر پس از خود در حدود نیم‌قرن است.^۳ در سوی مقابل، نسبت به تفاسیر شیعی منتخب نیز حالتی تقریباً مشابه حکمفرما است و میان سال‌های آغاز نگارش آن‌ها نیز فاصله زمانی مناسبی دیده می‌شود.^۴ به نظر می‌رسد پیرامون تفسیر اجتماعی با نگاه مورد نظر در این پژوهش تاکنون تحقیقی انجام نگرفته؛ هرچند پیرامون جریان‌شناسی این گرایش تفسیری پژوهش‌هایی در قالب مقاله، پایان‌نامه و کتاب دیده می‌شود^۵ البته تبیین نظریات تفسیری مفسران معاصر در آثار بیشتری مورد توجه بوده و برای مثال، نظریه تفسیری عبده، طباطبایی، فضل الله و جوادی آملی از جهاتی معرفی گردیده است؛ با این وجود، گویا معرفی نظریات تفسیری طبق روش مورد استفاده در این پژوهش (تشریح نظریه با معرفی ارکان «منابع قدرت»، «عناصر و شبکه روابط قدرت» و «جهت جریان قدرت»)^۶ سابقه‌ای ندارد.

نظریه حکومتی اسلام نزد مفسران اجتماعی اهل سنت

تا پیش از دوران جدید، شیوه مرسوم حکومت‌داری در جوامع مسلمان به ویژه سنی را می‌توان نظام سلطان‌خدایی (تئوکراسی) دانست. در این شیوه، خلیفه یا سلطان نماینده خدا دانسته می‌شد و گویی از جانب او و به نمایندگی از او، به امر حکومت بر مردمان و تدبیر لوازم زندگی اجتماعی آنان می‌پرداخت. از اینرو، اطاعت از او اطاعت از خداوند شمرده می‌شد و مخالفت با اوامر او شایسته نبود. مهم‌ترین عناصر این شیوه حکومتی همان



«اقتدارگرایی حاکم» و «لزوم اطاعت مردمان از او» بود (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴). انحطاط و زبونی روزافزون جوامع مسلمان در دوران اخیر و شکست‌های مکرر حاکمان کشورهای اسلامی و در صدر آنان امپراطور عثمانی در برابر استعمارگران غربی، موج بدبینی بر ضد ایشان و شیوه حکومت‌داری‌شان را تشدید نمود. در چنین فضایی، هاله قداستی که قرن‌ها، نظام حکومتی سلطان‌خدایی را فراگرفته بود از میان رفت و زمینه برای الغای این شیوه حکومتی و چاره‌اندیشی برای نظامی کارآمد، بیش از گذشته فراهم شد. دیدگاهی که حاضرتر از هر دیدگاه دیگر خودنمایی می‌کرد و از مدت‌ها پیش، ذهن و زبان بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول داشته بود، نظام حکومتی مردم‌سالار (دمکراتیک) بود که در جوامع متمدن غربی جریان داشت. در سال‌های آغازین سده بیستم، نواندیشان سنی و از جمله مفسران قرآن در این فضای فکری، در صدد برآمدند تا به اقناع اندیشه مطالبه‌گر هم‌کیشان مسلمان خود بپردازند. در این راستا و با توجه به ویژگی‌های فکری و دینی خود، عمدتاً سه دیدگاه حکومتی متفاوت بروز و ظهور یافت؛ گروهی از نواندیشان اهل سنت با توجه به ناکارآمدی روزافزون نظام خلافت عثمانی، از اساس منکر وجود ساختار و مباحث سیاسی و حکومتی در اسلام شده و نظریه «جدایی دین از سیاست» (غلمانیت) را مطرح نمودند. گروهی دیگر در مقابل ایشان، بر این عقیده رفتند که تمامی ملزومات یک نظریه حکومتی به طور کامل در آموزه‌ها و سنت اسلامی وجود دارد و می‌توان متناسب با نیازهای عصر جدید، یک تئوری حکومتی اسلامی کامل ارائه نمود. دیدگاه سوم نیز با در پیش گرفتن روشی میانه و با فرض استقلال نسبی دو حوزه دین و سیاست، معتقد بود که برخی از اصول و مبانی مورد نیاز یک دیدگاه حکومتی در آموزه‌های دین اسلام وجود دارد (فیرحی، ۱۳۸۰، ص ۶۱ و ۱۳۴). طبیعتاً مفسران سنی عموماً در گروه دوم جای می‌گیرند و چنانچه در ادامه می‌آید، کوشیده‌اند لوازم یک نظریه حکومتی را با تکیه بر معارف قرآن و البته ناظر به تحولات سیاسی معاصر ارائه نمایند.

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر المنار

منابع قدرت: مقصود از «منابع قدرت» در یک نظریه حکومتی، مستنداتی است که ضرورت برپایی یک حکومت را توجیه می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۹). بنا بر این تعریف، عبده و رشیدرضا در مواضع گوناگون از تفسیر المنار و آثار دیگرشان تأکید می‌کنند که برای فراهم آوردن ضمانت اجرایی جهت عملی شدن احکام اسلام، به ویژه احکام اجتماعی آن،

باید قدرت اجرایی لازم فراهم شود و این مهم نیز تنها در سایه تشکیل حکومت اسلامی و برخورداری مسلمانان از قدرت سیاسی حاصل خواهد شد. عیده در جایی گفته است: «اسلام یک دین و شریعت است، که حدودی را بنا نهاده و حقوقی را ترسیم نموده... پس حکمت تشریع احکام دینی کامل نمی‌شود مگر اینکه قدرتی برای برپا نمودن این حدود و اجرا کردن حکم حق قاضی و نگهداری از نظام جامعه یافت شود» (عقاره، ۱۹۹۳، ج ۱، ص ۱۰۸).^۷

عناصر و شبکه روابط قدرت: مقصود از این عنوان در یک نظریه حکومتی، ارکان شناسایی سازنده نظریه و ارتباط درونی آن‌ها با یکدیگر است (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۱۹). عیده نهادها یا ارکان اصلی حکومت را به ترتیب اهمیت و کارکرد سیاسی چنین یاد می‌کنند: امت (مردم)، اولوا الامر (جماعت اهل حل و عقد)، مجلس شورا، خلیفه (امام).

امت: عیده بارها از «امت» و نقش بنیادین آن در حکومت اسلامی سخن گفته و آن را مهم‌ترین رکن در نظریه حکومتی اسلام شمرده است (رشیدرضا، بی‌تا، ص ۲۱ و ۲۳) و مهم‌ترین وظایف سیاسی آن را چنین بر می‌شمرد: عزل و نصب حاکم؛ به گفته عیده، «حکومت در اسلام از آن امت است... و تنها امت است که نصب یا عزل خلیفه را در دست دارد» (همو، ۱۹۴۷، ج ۱۱، ص ۲۶۴ ۲۶۵؛ ج ۲، ص ۱۲۸). مشارکت در قانون‌گذاری: حق قانون‌گذاری (تشریع) در حوزه امور قضایی و سیاسی نیز تنها از آن امت است؛ به دلیل اینکه مخاطب اصلی دستورات سیاسی و اجتماعی قرآن، به ویژه در دو آیه ۵۸ و ۵۹ سوره نساء امت مسلمان هستند (همو، ۱۹۴۷، ج ۱۱، ص ۲۶۴). این دو وظیفه هرچند بر عهده یک‌یک افراد امت دانسته شده، اما به سبب برخی محدودیت‌ها، امت آن را به اعضای مجلس شورا محوّل می‌کند. انتخاب اعضای مجلس شورا: دیگر وظیفه مهم «امت» انتخاب اعضای مجلس شورا از میان جماعت اهل حل و عقد و واگذاری وظیفه قانون‌گذاری به ایشان است. عیده در این باره گوید: «در دولت‌هایی که حاکمیت خود را بر مبنای شورا بنا کرده‌اند، روال اینگونه است که انتخاب افراد مورد اعتماد برای وضع قوانین عمومی کشور و نظارت بر اجرای آن‌ها را به امت واگذار می‌کنند» (همان، ج ۵، ص ۱۹۹). نکته اساسی که در این رابطه باید محل توجه باشد اینکه، «امت» باید انتخابی «آزادانه» و «آگاهانه» انجام دهد؛ که اگر چنین نباشد، جریان یافتن قدرت ایشان شرعاً متوقف می‌گردد و نمایندگان منتخب از مشروعیت لازم برای ادای وظایف خود برخوردار نخواهند بود (همان).^۸ در نتیجه، «امت» نقطه آغاز شکل‌گیری حکومت اسلامی است. آحاد جامعه مسلمان با



درک ضرورت برپایی حکومت اسلامی، نخست باید از میان نخبگان جامعه پیرامون خویش (اولوا الامر یا اهل حلّ و عقد)، اعضای مجلس شورا را طی انتخاباتی آزادانه برگزینند و شکل‌گیری دیگر عناصر حکومت اسلامی را به ایشان واگذار نمایند.

اولوا الامر (جماعت اهل حل و عقد): کلیدواژه سیاسی «اولوا الامر» در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء آمده است. عبده این دو آیه را رکن اساسی حکومت اسلامی یاد می‌کند و وجود آن‌ها را به‌تنهایی، برای استنباط همه احکام سیاسی مورد نیاز جامعه اسلامی بسنده می‌شمارد و بدین‌سان اهمیت و جایگاه والای این دو آیه و مفاهیم طرح‌شده در آن به ویژه «اولوا الامر» را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان، ج ۵، ص ۱۶۸-۲۲۲). دو ویژگی اصلی «اولوا الامر» با توجه به آیه ۸۳ سوره نساء چنین است: نخست آشنایی با کتاب و سنت و داشتن قدرت اجتهاد برای استنباط احکام از آن‌ها و دیگر، برخورداری از بصیرت و صاحب‌نظر بودن در امور سیاسی و اجتماعی (همان، ج ۳، ص ۱۱). عبده درباره کیستی و مصادیق آن چنین گوید: «مقصود از اولوا الامر جماعت اهل حل و عقد از مسلمانان هستند، که عبارتند از: امیران و حاکمان، دانشمندان، فرماندهان لشکر و دیگر رؤسای بزرگانی که مردم در نیازها و مصالح عمومی به آن‌ها رجوع می‌کنند (همان، ج ۵، ص ۱۸۱ و ۱۹۹). به طور کلی اولوا الامر در هر جامعه و در هر زمان، کسانی هستند که عموم مردم به سبب اعتمادی که به ایشان دارند، با سهولت و اطمینان به دنبالشان حرکت می‌کنند و محل رجوع مردم برای حل مشکلات زندگی هستند. مصادیق این گروه نیز نخبگان سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی جامعه خواهند بود.

عبده معنای «امر» در ترکیب مورد بحث را با ارائه توضیحاتی ذیل آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» (آل عمران/۱۵۹) می‌آورد. او تصریح می‌کند که «امر» در این آیه و به تبع آن در ترکیب اولوا الامر امور عمومی مربوط به سیاست و تدبیر امت در مسائل جنگ و صلح و خوف و امنیت و دیگر مصالح دنیوی ایشان است (همان، ج ۴، ص ۱۹۹).

مجلس شورا: اعضای مجلس شورا (پارلمان) افراد برگزیده‌ای از میان «اولوا الامر» هستند، که از سوی امت انتخاب می‌شوند. کیفیت و جزئیات انتخاب اعضای شورا به روشنی در قرآن و سنت معین نشده و المنار این را نشأت‌گرفته از حکمتی والا می‌شمرد: اینکه مسلمانان در هر عصر و زمانی بتوانند با لحاظ شرایط ویژه فرهنگی و اجتماعی زمانه‌شان، درباره این جزئیات تصمیم‌گیری و متناسب با مقتضیات زمانه، حدود و جوانب آن را تعیین نمایند (همان، ج ۴، ص ۲۰۰-۲۰۱). برای مثال، در عصر جدید و با توجه به

حاکمیت نظام پارلمانی در بیشتر جوامع پیشرفته، نخبگان سیاسی مسلمان باید به تدوین نظام شورایی اسلامی متناسب با این مقوله جدید بپردازند. آنچه اهل شورا باید بدان پایبند باشند تنها دستورات قرآن و سنت صحیح و مفسر قرآن است (همان، ج ۵، ص ۱۸۹). حوزه تصمیم‌گیری نهاد شورا نیز تنها حوزه «ما لا نصّ فیه» است. به سخن دیگر، اگر حکم موضوعی در قرآن و سنت قطعی نبوی یافت نشود و در حوزه مصالح عمومی مسلمانان نیز باشد، اعضای شورا می‌توانند به تصمیم‌گیری و تعیین حکم آن بپردازند (همان، ج ۵، ص ۱۸۱-۱۸۲).

مهم‌ترین وظیفه نهاد شورا انتخاب حاکم جامعه مسلمان و سپس بیعت با او به نمایندگی از طرف امت است. انتخاب حاکم یا خلیفه واجبی کفایی و بر عهده تمامی امت است، اما انجام این فریضه کفایی بر عهده برگزیدگان جماعت اهل حل و عقد یا همان نمایندگان نهاد شورا گذارده شده است. نمایندگان همچنین موظفاند پس از انتخاب خلیفه، از یاری او کوتاهی نکنند و در مواقع نیاز، با مشورت‌های خود، وی را برای انجام بهتر وظایفش مدد رسانند (همان، ج ۲، ص ۴۹۲). دیگر وظیفه مهم مجلس شورا نظارت بر عملکرد حاکم در صورت ضرورت، عزل وی است؛ تا زمینه‌های انحراف او به سوی استبداد و در نتیجه از میان رفتن حق حاکمیت امت پدید نیاید. مفسر المنار وظیفه نظارت را در تفسیر آیات امر به معروف و نهی از منکر در سوره آل عمران یادآور می‌شود (همان، ج ۴، ص ۴۸۳۶).^۱ وظیفه دیگر نهاد شورا وضع قوانین مورد نیاز جامعه است. بخش عمده‌ای از قوانین مورد نیاز جامعه نیز در حوزه مصالح عمومی است و اعضای شورا موظفاند پس از نیازسنجی در حوزه‌های مختلف اجتماع، نسبت به وضع آن‌ها اقدام نمایند و البته، این قوانین لزوماً باید در چهارچوب مقررات شرع اسلام باشد. (همان، ج ۵، ص ۱۸۷).

خلیفه (امام): چنانچه گذشت، المنار انتخاب حاکم را در درجه نخست وظیفه امت می‌داند. امت در جهت عمل به فریضه‌ای که وجوب کفایی دارد، باید از میان کاندیداهای خلافت، با یکی از آن‌ها بیعت نماید، تا او حاکم جامعه مسلمان گردد. اما به‌سان بسیاری از وظایف سیاسی دیگر که امت طی فرایند انتخابات به مجلس شورا واگذار می‌کند، وظیفه انتخاب خلیفه نیز با توجه به شرایط جامعه و به سبب گستردگی نیازها و مهارت‌ها و نیز لزوم گزینش فرد شایسته‌تر، به ایشان واگذار می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۰۳؛ ج ۱۲، ص ۲۰۶).

مهم‌ترین ویژگی خلیفه برخورداری از شاخصه‌های عمومی راهبری مسلمانان، همچون



ملکه عدالت، آگاهی نسبت به کلیت و جزئیات شریعت اسلامی و مصالح جامعه، قدرت تدبیر و شجاعت دانسته شده است (همان، ج ۱، ص ۴۵۷). از نظر المنار خلیفه جنبه قدسی و ماورائی ندارد و «سلطان خدا» نیست، بلکه مشروعیت خود را مستقیماً از مردم یا شورای برگزیده آنان به دست می‌آورد و همانند دیگران نیز در معرض خطا و اشتباه است (همان، ج ۳، ص ۲۸۶).

می‌توان گفت، عیده خلیفه را معادل رئیس جمهور یا رئیس قوه مجریه در نظام‌های حکومتی کنونی می‌داند. او در تأثیرپذیری آشکاری از اندیشمندان و فلاسفه اجتماعی اروپا، دولت اسلامی را متشکل از سه گروه می‌داند: نخست کسانی که وظیفه تبیین و وضع قوانین مورد نیاز جامعه را بر عهده دارند (قوه مقننه)، دوم گروهی که وظیفه اجرای قوانین موضوعه را انجام می‌دهند (قوه مجریه) و سوم کسانی که وظیفه قضاوت میان مردم را به دوش می‌کشند. در این چینش، او رکن اساسی را همان قوه قانون‌گذاری و نهاد شورا می‌داند و تأکید می‌کند که: «بر حاکمان واجب است بر اساس آنچه برگزیدگان اولوا الامر تصویب می‌کنند حکومت و همان را اجرا نمایند» (همان، ج ۳، ص ۱۸۷). بنابراین خلیفه را نسزد که در موارد وجود نص شرعی پیرامون حکمی، به اجتهاد و ابراز آرای شخصی بپردازد. او حتی نسبت به قوانین و مصوبات مجلس شورا نیز تنها وظیفه اجرایی دارد و نمی‌تواند با اعمال رأی خود به تغییر آن قوانین دست زند. او همچنین موظف به مشورت با کارشناسان و خبرگان در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی و... است (همان، ج ۴، ص ۲۰۵).

جهت جریان یافتن قدرت: مقصود از این عنوان آن است که نظریه‌پرداز جهت جریان یافتن قدرت را چگونه در نظریه حکومتی خود ترسیم می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). از نظر المنار، حکومت اسلامی جریانی از فراز به فرود دارد و ماهیت آن مردم‌سالارانه است؛ بدین معنا که تا امت مسلمان اراده نکند و دست به اقدام نزند، شاکله حکومت اسلامی پایه نمی‌گیرد. البته به نظر می‌رسد عیده به صراحت از تعبیر «دمکراسی» یا مشابهاات و معادل‌های آن یاد نکرده است، اما تأکیدات فراوان او بر نفی شیوه‌های حکومتی استبدادی و سلطان‌محور و نیز اهمیت فراوانی که برای عنصر «امت» و سپس اولوا الامر (جماعت اهل حلّ و عقد) و نهاد شورا قائل است، دست‌کم اشارتی است بر شیوه‌های دمکراتیک و مردم‌سالار.^{۱۰}

نظریه حکومتی اسلام در التفسیر الحدیث

منابع قدرت: حکومت اسلامی نزد محمد عزت دروزه تشکیلاتی سیاسی و اجتماعی است، که اولاً زمینه پیاده‌سازی احکام اجتماعی و فردی دین را فراهم سازد و ثانیاً مسلمانان بتوانند به راحتی در سایه امنیتی که این حکومت فراهم می‌آورد، شعائر دینی خود را برپا دارند. در این راستا، دروزه بارها و با عبارتهای گوناگون، از ظرفیت بالای دین اسلام و کتاب آسمانی‌اش برای ساماندهی چنین تشکیلاتی یاد کرده است. او قرآن را اصلی‌ترین و کامل‌ترین مرجع مسلمانان در عرصه‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی می‌داند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۷ و ۳۳؛ ج ۸، ص ۱۵۳) و بر آن است که در قرآن و سنت، تکلیف بسیاری از موضوعات و مشکلات روشن شده و نظر نهایی شرع درباره آن‌ها در قالب مسلمات و قطعیات دین در دسترس است. در کنار این حدود مسلم و قطعی، خدا و رسول او دستور العمل‌ها و قواعد اساسی دیگری نیز در اختیار گذارده‌اند، که شایستگان امت اسلامی با شناسایی و درک درست منطق حاکم بر آن‌ها، می‌توانند راهکار هرگونه ناسازگاری و نزاعی را استنباط نمایند. افزون بر این رهنمود کلی، دروزه بارها در طول تفسیرش و با ایراد عبارات مختلف، بر شأن حکومتی پیامبر ﷺ و جنبه اجتماعی و سیاسی دین اسلام تأکید کرده (همان، ج ۹، ص ۲۳۸-۲۳۹) و بسیاری از آیات مکی و مدنی را نیز به گونه‌ای در صدد زمینه‌سازی برای سلطه قضایی، سیاسی، جهادی و تشریعی پیامبر ﷺ دانسته است. همچنین به اعتقاد او، بسیاری دیگر از ملزومات یک حکومت دینی مانند جهاد، تضمین آزادی دعوت به دین و حمایت از مسلمانان، شورا، همزیستی با پیروان ادیان دیگر، قواعد تنظیم زندگی خانوادگی نیز در آیات قرآن و احادیث و سنت نبوی آمده است (همان، ج ۸، ص ۴۳۸)^{۱۱}

عناصر و شبکه روابط قدرت

دروزه بر خلاف عبده، ارکان حکومت را به ترتیب اولویت چنین یاد می‌کند: ولی امر (حاکم)، مجلس شورا و امت.

ولی امر (حاکم): نخستین و مهم‌ترین رکن در نظریه حکومتی دروزه «حاکم» است، که دروزه عموماً با تعبیر «ولی امر» از آن یاد می‌کند. «ولی امر» شکل مفرد تعبیر پراهمیت «اولوا الامر» است، که در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء آمده است و گویا دروزه نیز تعبیر «ولی امر» را از این دو آیه برگرفته است؛ به این معنا که او «اولوا الامر» را که دو آیه



یادشده مسلمانان را به اطاعت از آنان و ارجاع مطالب حیاتی جامعه به ایشان فرمان داده، همان حاکم جامعه می‌داند. این نکته از مهم‌ترین نقاط تمایز نظریه حکومتی دروزه و عبده است. دروزه در تفسیر آیه ۵۹ سوره نساء، مستند به روایات، دو دیدگاه از گذشتگان درباره کیستی اولوا الامر نقل می‌کند: نخست دیدگاه ابن عباس و برخی تابعین، که اولوا الامر را عالمان دین و فقیهان می‌دانند و دوم دیدگاه گروهی دیگر از تابعین که آنان را والیان و حاکمان می‌شناسانند (همان، ج ۸، ص ۱۵۴-۱۵۶). طبری با توجه به احادیث نبوی از میان این دو، نظر دوم را درست شمرده و مصداق صحیح اولوا الامر را والیان و حاکمان سیاسی می‌داند. همین نکته می‌تواند نشان‌دهنده ویژگی اساسی اولوا الامر از نگاه دروزه نیز تلقی گردد؛ بدین‌معنا که اولوا الامر در هر زمان، کسانی هستند که طبق قراردادهای اجتماعی هر جامعه، می‌توانند در چهارچوب مصالح عمومی مردم بر آن‌ها حکم برانند. مصداق عینی چنین کسانی در وهله نخست، حاکمان سیاسی و روسای حکومت‌ها هستند. از مهم‌ترین وظایف حاکم جامعه مشورت با خبرگان و کارشناسان است. دروزه در تفسیر آیه ۱۵۹ آل عمران به این وظیفه می‌پردازد. او حرف «ال» در کلمه «الأمر» را حرف جنس می‌داند و نتیجه می‌گیرد که حاکم جامعه باید در تمامی امور و تصمیمات مهم به مشورت روی آورد. به علاوه، او باید همه گروه‌ها و سلیقه‌های جامعه را مخاطب مشورت خویش قرار دهد و حق اعتراض را برای صاحبان جایگاه و اندیشه در جامعه محترم شمارد (همان، ج ۷، ص ۲۵۳-۲۵۴). او بر خلاف انتظار در باب دیگر وظایف حاکمچندان سخنی نمی‌گوید و این از کمبودهای نظریه حکومتی وی است.

دروزه مهم‌ترین ویژگی‌های ولیّ امر را هم چنین یاد می‌کند: مسلمان بودن، برخورداری از شایستگی اخلاقی و دینی لازم، دلسوزی نسبت به مصالح عمومی، عدالت، ملکات اخلاق فردی، دوری از ستم و درشت‌خویی و سنگ‌دلی، داشتن سعه صدر و حلم، فضایل اخلاق اجتماعی نظیر دوری کردن از خودرایی و در مقابل بهره‌گیری از مشورت آگاهان و دلسوزان، اشراف علمی بر منابع اصلی دین (قرآن و سنت) و توانمندی بر شناسایی قواعد کلی موجود در آن‌ها و تطبیق بر موضوعات و شرایط نوپدید (همان، ج ۷، ص ۲۵۳؛ ج ۸، ص ۵۶۵) درباره شیوه گزینش حاکم، گویا دروزه در تفسیر خود، به شکل مستقیم، شیوه و راهکاری ارائه نداده است؛ اما با استناد به برخی سخنان و دیدگاه‌های وی می‌توان دریافت که از نظر او نظام حکومتی اسلام شبیه آن چیزی است که امروزه «النظام الرئاسی» (نظام ریاستی) خوانده می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۵۴). از ویژگی‌های اساسی نظام‌های ریاستی

هم، گزینش رییس دولت با رأی مستقیم مردم است. بنابراین، اگر دروزه تعبیر «النظام الرأسی» را با لحاظ همه ملزومات آن استفاده کرده باشد، می‌توان گفت انتخاب حاکم جامعه با رأی مستقیم عموم مسلمانان و طی فرایند انتخابات انجام می‌گیرد.

شورا: دروزه با استناد به آیه ۳۸ سوره شورا که از الفاظ عام و توصیه‌ای استفاده کرده است، مشورت را در همه شئون زندگانی مسلمانان از جمله سیاست و حکومت جاری دانسته و با لحاظ همین آیه، مشورت را شاخص بنیادین حیات مسلمانان شمرده است (همان، ج ۴، ص ۴۷۵؛ ج ۸، ص ۵۶۵). دروزه از جهتی دیگر و با توجه به اینکه دستیابی به اجماع برای فقیهان و دانشمندان دیگر حوزه‌های علمی ممکن نیست، تنها راه باقیمانده را پذیرش دیدگاه اکثریت از طریق تشکیل مجلس شورا می‌داند؛ بدین‌ترتیب که کارشناسان مذاهب مختلف فقهی و نیز شئون گونه‌گون اجتماعی در یک مجموعه گرد هم آیند و هر یک در کمیسیون‌های ویژه به بحث و تبادل افکار بپردازند و در صورت بروز مسائل اختلافی یا نیاز به تهیه و تصویب قوانین نو، دیدگاه اکثریت را مبنای عمل قرار دهند (همان، ج ۸، ص ۲۳۹-۲۴۰). او البته تأکید می‌کند که شرط اصلی حجیت دیدگاه اکثریت مخالفت نداشتن آن با احکام و قواعد صریح قرآن و سنت است.

درباره جزئیات شورا، دروزه نیز همانند صاحب المنار معتقد است این جزئیات به جهت حکمتی والا از سوی خدا و رسول او بیان نشده؛ به این دلیل که چنین جزئیاتی کاملاً با شرایط اجتماعی در هر عصر و زمانه‌ای درهم‌تنیده است و از آنجا که شیوه‌ها و جزئیات زندگی اجتماعی در حال دگرگونی و پیشرفت است، چهارچوب‌های مورد نیاز بحث شورا نیز باید در هر عصری متناسب با شرایط همان عصر تعیین و تحدید گردد (همان، ج ۸، ص ۲۴۰). گزینش اعضای مجلس شورا نیز همانند نمایندگان پارلمان‌ها در نظام‌های ریاستی با رأی مستقیم مردم صورت می‌پذیرد. بر این اساس، امت مسلمان چنانچه در نظام‌های ریاستی مرسوم است در دوره‌های زمانی معین به پای صندوق‌های رأی می‌رود و از میان جماعت کارشناسان و خبرگان در حوزه‌های گوناگون دینی و غیردینی، مطابق رأی و خواسته خود، شایستگان را به مجلس شورا می‌فرستند (همان).

امت: رکن آخرین در نظریه حکومتی دروزه «امت» است. جالب توجه است که دروزه برخلاف عده تأکید و تصریح روشنی بر نقش امت در نظام حکومتی اسلام ندارد و به شکلی گذرا و ضمنی به این مهم اشاره می‌کند. او بدون اشاره مستقیم به نقش مردم در برپایی و تداوم حکومت دینی و نیز نظارت بر آن، تنها به یادکرد برخی وظایف ایشان در



برابر حکومت بسنده کرده است؛ اطاعت از دستورات حاکم جامعه و قوانین دولت اسلامی (همان، ج ۴، ص ۱۵۴) و دخالت نکردن در مسائل امنیتی و وظایف دولت اسلامی (همان، ج ۸، ص ۱۸۱). ظاهراً دروزه به جز این، وظیفه دیگری برای «امت» ذکر نکرده و بر خلاف انتظار، از نقش آنان در اساس پدید آمدن حکومت اسلامی و انتخاب ولیّ امر و سپس اعضای مجلس شورا سخنی به میان نیاورده است.

جهت جریان یافتن قدرت: دروزه در اینباره نیز به صراحت سخنی نرانده و حتی بر خلاف انتظار، به تأیید یا ردّ شیوه حکومت خلافت سنتی نیز نپرداخته و از شیوه‌های نوین و رایج حکومتی نیز چندان بحثی به میان نیاورده است. البته او تنها در یک موضع (در تفسیر آیه ۱۵۹ سوره آل عمران) به شکل و شیوه حکومت از منظر قرآن اشاره می‌کند و آن را «نظام ریاستی» می‌خواند: «و جَمَلَةٌ "فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" تَفِيدُ أَنَّ الْحُكْمَ فِي الْإِسْلَامِ يَشَبْهُ مَا يَسْمَى الْيَوْمَ بِالنِّظَامِ الرَّأْسِيِّ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ رَئِيسُ الدَّوْلَةِ صَاحِبَ السُّلْطَةِ التَّنْفِيزِيَّةِ» (همان، ج ۷، ص ۲۵۴).^{۱۳}

نظریه حکومتی اسلام در التفسیر المنیر

منابع قدرت: وهبه زحیلی نیز چون دو مفسر پیشین، برپایی حکومت اسلامی و تلاش برای ماندگاری و استواری آن را فرضی بدیهی می‌شمارد و با عبارات و دلایل مختلف سعی در اثبات آن دارد. او بارها در طول تفسیرش و به ویژه ذیل آیاتی که به احکام و قوانین اجتماعی پرداخته تأکید می‌کند که اجرای این قبیل احکام تنها در صلاحیت حاکم جامعه اسلامی است؛ همچنان‌که پیامبر اکرم ﷺ در طول حیات خود، شخصاً به اجرای آن‌ها مبادرت ورزید. نمونه روشن این دستورات، اجرای حدود اسلامی به ویژه حکم قصاص است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۱۷ و ج ۱۵، ص ۷۱). طبیعی است وجود دولت مقتدر اسلامی پیش‌نیاز بدیهی و نخستین چنین احکامی است. زحیلی همچنین در طول تفسیرش و بالاخص ذیل بسیاری از آیات مدنی، به دولت اسلامی شکل‌گرفته در مدینه النبی و به دست پیامبر اکرم ﷺ اشاره می‌کند و آن را به عنوان نمونه والای دولت اسلامی می‌ستاید (زحیلی، ۱۴۱۸، ص ج ۲۵، ۱۵۳).^{۱۴} افزون بر این، بسامد فراوان کلیدواژگان سیاسی و حکومتی در این تفسیر در ارتباط با مفهوم دولت و حکومت اسلامی، شاهد گویای دیگری بر اعتقاد زحیلی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی است.^{۱۴}

عناصر و شبکه روابط قدرت

زحیلی عناصر اصلی قدرت در حکومت اسلامی را به ترتیب اولویت چنین بر می‌شمارد: شورا، حاکم و امت.

شورا: زحیلی شورا و شورامداری برخلاف دو مفسر پیش‌گفته، را بنیاد اصلی نظام حکومتی در اسلام و شاخص‌ترین ویژگی آن شمرده است؛ به سبب آنکه نصوص شرعی و سنت و سیره نبوی فراوان بر آن تأکید و تصریح کرده‌اند و آن را مهم‌ترین عامل برای از میان بردن اشتباهات و ناراستی‌های نظام حکومتی استبدادی دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۰-۵۳۱). او از جمله در آغاز تفسیر سوره شورا پیرامون اهمیت «قاعده شوری» گوید: «وَلَا نَ الشُّورَى فِی الْإِسْلَامِ قَاعِدَةُ النِّظَامِ السِّیَاسِیِّ وَالْإِجْتِمَاعِیِّ بَلْ وَالْخَاصَّ فِی الْحَیَاةِ، لِمَا لَهَا مِنْ مَّكَانَةٍ وَأَهْمِیَّةٍ بَالِغَةٍ فِی تَحْقِیْقِ الْمَصْلَحَةِ وَالْغَايَةِ النَّاجِحَةِ، وَلِأَنَّ الْإِسْتِبْدَادَ یُؤَدِّی دَائِمًا إِلَى أَوْخَمِ الْعَوَاقِبِ» (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۲۰). زحیلی معتقد است در صورت تحقق شورامداری در نظام حکومتی اسلام، دیگر شکل و قالب حکومت اهمیت چندانی نخواهد داشت و نخبگان مسلمان در هر برهه زمانی، در صورتی که عملی شدن نظام شورایی با همه جوانب و جزئیات آن را ضمانت کنند، در انتخاب قالب نظام حکومتی آزاد خواهند بود. اعضای مجلس شورا با رأی مستقیم مردم برگزیده می‌شوند و از سوی ایشان مأموریت می‌یابند بخشی از امور حکومتی از جمله تصویب قوانین مورد نیاز جامعه و نظارت بر حاکم و هیأت حاکمه را در مدت‌زمانی محدود به انجام رسانند: (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۳). زحیلی همانند برخی از مفسران گذشته و معاصر، اعضای مجلس شورا را همان اهل حل و عقد می‌داند، که در مصادیقی همچون عالمان و دانشمندان، مدیران و چهره‌های سرشناس اجتماعی تعین می‌یابند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۷۶).

مجلس شورا نقشی تعیین‌کننده در انتخاب رییس دولت دارد. زحیلی در تفسیر آیه ۲۴۲ سوره بقره و ماجرای درخواست بنی اسرائیل از پیامبر خویش برای انتخاب حاکمی از سوی خداوند می‌گوید: «إِنَّ مِنْ شَأْنِ الْأُمَمِ الْاِخْتِلَافَ فِی اخْتِیَارِ الْقَائِدِ أَوْ الرَّئِیسِ، فِیَجِبُ أَنْ یَكُونَ هُنَاكَ مَرْجَّحٌ وَ حَاسِمٌ لِلْخِلَافِ، وَ الْمَرْجَّحُ فِی الْإِسْلَامِ بَعْدَ النَّبِیِّ رَأْیُ أَهْلِ الْحَلِّ وَ الْعَقْدِ وَ هُمُ الْعُلَمَاءُ وَ أَصْحَابُ الْمَكَانَةِ فِی الْأُمَّةِ» (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۳۴). البته او در جای دیگر می‌افزاید که نقش اصلی شورا در این فرایند، معرفی کاندیداهای شایسته است، تا مردم با رأی مستقیم خود حاکم را برگزینند (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۴۳). زحیلی اطاعت از تصمیمات و قوانین مجلس شورا را هم واجب و آن را مصداقی از «اجماع» مسلمین می‌داند و به علمای



اهل سنت نسبت می‌دهد که بر اساس آیه ۵۹ سوره نساء، چهار مصدر برای تشریع و قانون‌گذاری در اسلام معرفی کرده‌اند که یکی از آن‌ها «اجماع اهل حل و عقد» است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۲۹).

حاکم: دومین رکن نظریه سیاسی زحیلی «حاکم» است. وی بر آن است که حاکم با رأی مستقیم مردم برگزیده می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۱) و این شیوه انتخاب حاکم را در راستای شاخصه اصلی نظام اجتماعی اسلام (شورامداری) قلمداد می‌کند. مهم‌ترین وظایف حاکم نیز از این قرار است: التزام به قانون اساسی دولت اسلامی و تلاش برای پیاده ساختن آن، همراهی و همکاری با مجلس شورا جهت اجرای قوانین مصوب آن و مشورت با خبرگان و کارشناسان و به ویژه نهاد شورا. در این راستا، زحیلی با استناد به آیه ۱۵۹ سوره آل عمران، ضمن پذیرفتن لزوم مشورت برای پیامبر ﷺ به عنوان حاکم اسلامی، آن را به حاکمان مسلمان در دوره‌های بعد نیز تسری می‌دهد و آنان را که از این مهم دوری کنند و به استبداد روی آورند، مستحق عزل می‌داند. (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۴۳). یادکرد ویژگی‌های حاکم از نگاه زحیلی نیز همان‌هایی است که پیشتر از سوی مفسران المنار و التفسیر الحدیث یاد شد. (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۶، ص ۳۲)

امت: رکن پایانی نظریه سیاسی زحیلی «امت» است. نقطه مشترک میان نگاه زحیلی و دیگر مفسران اجتماعی تأکید بر نقش محوری مردم در نظام سیاسی و حکومتی اسلام است و شاید به همین سبب، تعبیر «سلطة الأمة» در نگاشته‌های زحیلی بسامد قابل توجهی دارد. او در جایی آورده است: «المقصود بسيادة الأمة أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا التي لا نجد مساوياً لها، وتلك الإرادة تظهر في صورة القانون» (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۷). به سخن دیگر، در حکومت اسلامی حق حاکمیت به معنای قدرت تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری از آن ملت است؛ که البته آن را به شورا تفویض می‌کند. به رغم این جایگاه، اما زحیلی تأکید می‌کند که در دموکراسی اسلامی بر خلاف دموکراسی غربی، حق حاکمیت مردم مطلق نیست، بلکه مقید به شریعت و دین است و در چهارچوب شریعت که قانون اساسی دولت اسلامی است اعمال می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۷). به سخن دیگر، در حکومت اسلامی و از نظر سیاست عملی، امت منشأ قدرت و مشروعیت است، حق حاکمیت از آن اوست و به موجب این حق، نوع و شکل حکومت را تعیین می‌کند و مهم‌ترین وظایف سیاسی خویش، یعنی انتخاب اعضای شورا و گزینش حاکم از میان کاندیداهای برگزیده شورا را محقق می‌سازد (همان، ۱۴۲۸، ص ۵۳۷). گفتنی است، به رغم

چنین تأکیدی بر نقش «امت» در نظریه حکومتی زحیلی، این رکن از نظر اولویت، از دو رکن دیگر نزد وی اهمیت کمتری دارد.

جهت جریان قدرت: زحیلی نیز مانند عبده، دولت اسلامی را فاقد ویژگی سلطان‌خدایی می‌داند. از نگاه او، دولت اسلامی دولتی مدنی است، که میان مفاهیم بلند دینی و مصالح دنیا و زندگی را جمع می‌کند (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۵). گذشت که نکته محوری در اندیشه سیاسی او تحقق مفهوم «شورا» در حکومت اسلامی است. این نکته سراسر اجزای اندیشه سیاسی او را تحت تأثیر خود قرار داده است. از جمله در بحث تعیین جهت جریان یافتن قدرت نیز زحیلی بر این نکته پای می‌فشارد که حکومت اسلامی در هر حال باید پایبند به قاعده شورا باشد. این اصرار دو پیامد طبیعی به همراه می‌آورد: نخست اینکه اشکال حکومتی چون دیکتاتوری، کودتا، تسلط با قوه قهریه (تغلب) و امثال آن که شورامحور آن نباشد از نظر وی مردود است؛ دوم اینکه هر روش حکومت‌داری دیگری که به گونه‌ای تحقق نظام شورایی را ضمانت کند مطلوب خواهد بود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲). زحیلی با اشاره به پاره‌ای از مهم‌ترین شیوه‌های حکومت‌داری مرسوم در سده اخیر، مانند پادشاهی مشروطه و جمهوری (ریاستی یا پارلمانی)، آن‌ها را واجد شرط اصلی شیوه حکومتی مطلوب خویش که همان «شورامحوری» است می‌داند و بر آن است که امت اسلامی در هر زمان مخیر است تا با لحاظ مصلحت خود و نیازهای زمان و مکان، نسبت به گزینش بهترین آن‌ها اقدام نماید (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲). زحیلی برخلاف دو مفسر پیشین، با بررسی دقیق روش‌های حکومتی معاصر در جوامع امروزی و به ویژه غربی، می‌کوشد چهارچوب دقیق‌تری از نظام سیاسی مطلوب اسلام از دیدگاه خود ارائه کند. محوریت بررسی‌های وی بر شیوه «دمکراسی» است و او میان دمکراسی‌های رایج کنونی و شیوه حکومتی شورامدار اسلام نزدیکی و قرابت می‌بیند: «والديمقراطية الغربية أو المعاصرة تلتقى فى بعض خصائصها الدستورية مع نظام الشورى فى الإسلام، لأن من خصائص الحكومة الديمقراطية أنها حكومة حرة غرضها الأول وضع النظام المحقق لحرية الأفراد السياسية وأن السيادة فى الحكومة الديمقراطية للشعب» (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۲). او نزدیک‌ترین شیوه دمکراسی به نظام شورایی اسلام را دمکراسی نیابتی و نظام ریاستی^{۱۵} می‌داند؛ به این دلیل که در دمکراسی نیابتی بر خلاف اقسام دیگر دمکراسی از جمله دمکراسی مستقیم وظیفه سیاسی مردم تنها انتخاب نمایندگان است که به نام امت و از سوی ایشان امور حکومت را به دست گیرند و دیگر، حکومت مردم بر مردم وجود



ندارد؛ بلکه امت با گزینش نمایندگان، به واسطه آنها بر خود حکومت می‌کند و وظیفه قانون‌گذاری را به مجلس شورا واگذار می‌نماید. مجلس شورا وظیفه قانون‌گذاری را بر عهده دارد و وظیفه اجرا نیز بر عهده حاکم است؛ کسی که در نظام ریاستی او را «رییس جمهور» می‌خوانند و با رأی مستقیم مردم انتخاب می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۵۳۹).^{۱۶}

نظریه حکومتی اسلام نزد مفسران اجتماعی شیعه

پیشتر به اختصار، به تفاوت ماهوی نظریات حکومتی اندیشه‌وران اهل سنت و شیعه و دلایل تاریخی کلامی آن اشاره شد. در اینجا می‌افزاییم که نظریات حکومتی شیعی در طول تاریخ، به لحاظ نظری، بر «اندیشه امامت و ولایت» استوار بوده است. عناصر «عصمت»، «ولایت» و «غیبت» سه پایه اساسی نظام امامت شیعه شمرده می‌شود. همین سه عنصر ارزشی تفاوت‌های کلامی فقهی عمده‌ای را در دو مذهب شیعه و سنی درباره مختصات نظام حکومتی اسلام به وجود آورده و موجب شده تا تجربه سیاسی تاریخی شیعیان مسیری به کلی متفاوت از اهل سنت بپیماید. همچنین از دیدگاه شیعه، شرایط امامت برخوردار از عصمت، علم و نصب خاص توسط پیامبر ﷺ یا امام معصوم پیشین است. بدین لحاظ «ولایت» از لوازم تفکیک‌ناپذیر اعتقاد بر عصمت و علم غیب در امام خواهد بود و ولایت بر انسان‌ها از شئون امامت امان معصوم ﷺ است. اما نکته حائز اهمیت آن است که چنین ولایتی هرگز به معنای لحاظ کردن امامت به مسئله حکومت دنیوی نیست؛ بلکه امامت همانند نبوت یک مقام مقدس الهی است و از این جهت به کلی از خواسته‌های مردمی و مسائل سیاسی و دنیوی برکنار است. بر اساس اندیشه شیعه، جامعه اسلامی از یک سو دائماً نیازمند ولایت معصوم است و از دیگر سو، آخرین امام معصوم نیز بنا به ضرورت‌ها و دلایلی «غیبت» کرده است. از همین‌جا نظریه غیبت و کیفیت زندگی مذهبی سیاسی شیعیان در دوره غیبت، در زمره مسائل اساسی در نظریه‌های سیاسی شیعه در آمده است (فیرحی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱). در این دوره، شیعیان با چالش‌های فکری و عملی عمده‌ای در عرصه سیاسی و عملی مواجه شدند؛ از جمله اینکه آیا در دوره غیبت، نظام سیاسی مشروع که جایگزین امامت معصوم باشد برای شیعیان وجود دارد، یا اینکه شیعه در دوره غیبت از نظام سیاسی مشروع محروم است و این دوران را باید با «تقیّه» سپری کند؟ اندیشمندان شیعه در پاسخ به این پرسش و پرسش‌های مشابه آن، نظریه‌های سیاسی متفاوتی را طرح کرده‌اند، که از آغاز غیبت کبری تاکنون به شکل‌های

متفاوتی عرضه شده است. از میان این نظریه‌ها می‌توان به دو نمونه «نظریه حکومتی مشروطه اسلامی» و «نظریه حکومتی ولایت فقیه» اشاره داشت. نظریه نخست، با تکیه بر تقیه و محروم دانستن شیعه از نظام سیاسی مشروع در دوره غیبت طراحي و توصیه شده است، ولی نظریه دیگر، با فرض وجود نظام حکومتی مشروع در زمان غیبت کبری ابراز گردیده و توسعه یافته است (همان). چنانچه در ادامه از نظر خواهد گذشت، نظریات مطرح‌شده از سوی سه مفسر شیعی مورد بحث، هماهنگ با نظریه دوم است.

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر المیزان

علامه طباطبایی حکومت را به معنای «تسلط یافتن بر گروهی از مردم، با هدف سازگار نمودن اراده‌های متفاوت ایشان و متحد ساختن آن‌ها» می‌شناساند؛ که در سایه تشکیل آن، هر یک از افراد جامعه بی‌آنکه در رشد و تعالی دیگران آسیبی وارد سازد، در مسیر کمال شایسته خویش گام می‌زند و پیش می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۷). او افزون بر این، حکومت را از جمله اعتبارات ضروری جامعه انسانی بر می‌شمرد، که انسان‌ها برای پاسداشت نظام اجتماع و جلوگیری از هرج و مرج، ناچار از پذیرفتن آن هستند. این موضوع تا بدان‌جا اهمیت دارد که خداوند خود مستقیماً سرپرست و ولی امر جامعه اسلامی پیامبر اکرم ﷺ را معین فرمود و بارها از طریق آیات قرآن، مسلمانان را به فرمان‌برداری بی‌چون و چرا از حضرتش فرمان داد. پس از پیامبر اکرم ﷺ و بنا بر مبانی اعتقادی شیعه، ولی امر و سرپرست جامعه از راه معرفی و انتصاب ایشان تعیین شد و علی بن ابی‌طالب و یازده امام معصوم از نسل او به این سمت نصب گردیدند. این ویژگی‌ها در کنار هم موجب می‌شود که المیزان برای منصب ولایت و ولی امر جنبه‌ای قدسی در نظر گیرد و وجوب اطاعت مردم از مقام ولایت را نیز بر همین اساس تعلیل کند.

منابع قدرت: طباطبایی منابع قدرت (ضرورت تشکیل حکومت) را با برهانی عقلانی و تاریخی چنین تبیین می‌کند: رسیدن نوع انسان به کمال حقیقی و شایسته‌اش جز در سایه زندگی اجتماعی ممکن نیست، تا در پناه آن و با مدد جستن از هم‌نوعان خویش، به رفع نیازهایش بپردازد. از دیگر سو، نوع انسان به طور ذاتی، برای تأمین خواسته‌ها و رفع نیازهایش، دیگر موجودات و از جمله سایر انسان‌ها را به استخدام می‌گیرد و این را حق خود می‌داند. طبیعی است که چنین دریافتی، در وجود همه انسان‌ها هست و این خود منجر به تضاد منافع و تعارض حقوق خواهد شد. حال اگر برای رفع این



تعارض‌ها چاره نشود، بروز درگیری و منازعه ناگزیر خواهد بود و زندگی اجتماعی انسان کارآیی وارونه‌ای خواهد یافت. از اینرو، حفظ سازمان اجتماعی با روابط و مناسبات مبتنی بر حقوق متقابل، نیازمند تضمینی عینی و واقعی است. آنچه نگهداری چهارچوب زندگی اجتماعی مطلوب را با ویژگی‌های یادشده به راستی ضمانت می‌کند، تنها قوه‌ای قاهره به نام «حکومت» است (همان، ج ۳، ص ۱۴۵). طباطبایی همچنین از «حکومت» به «ولایت» تعبیر می‌کند و جعل و اعتبار ولایت را امری فطری و هماهنگ با نهاد خدادادی انسان‌ها می‌شمارد. از نظر او اینکه در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ویژه دوران حضور ایشان در مدینه و برقراری تشکیلات حکومت اسلامی، مسلمانان هیچ‌گاه سوالی پیرامون ضرورت تشکیل حکومت و مسائل مرتبط با آن از پیامبر صلی الله علیه و آله نپرسیدند، دلیل روشنی است مبنی بر بداهت و وضوح لزوم تشکیل حکومت دینی. صاحب‌المیزان وجود بسیاری از احکام دینی از قبیل حدود، تعزیرات، انفال و امثال آن‌ها در شریعت اسلامی را نیز، که منطوق ادله کتاب و سنت دوام و ابدیت آن‌ها است و متصدی اجرای آن‌ها همان مقام ولایت است، دلیل دیگری بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی می‌شمارد (همان، ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۷۳). عناصر و شبکه روابط قدرت: عناصر تشکیل‌دهنده حکومت اسلامی از نظر المیزان چنین است: ولی امر (حاکم) و امت (مردم).

ولی امر (حاکم): به نظر می‌رسد این رکن مهم‌ترین رکن در نظریه حکومتی المیزان است. ولی امر کسی است که سرپرستی اداره امور دینی و دنیوی مسلمانان را بر عهده دارد. وظیفه او در وهله نخست، اجرای احکام شریعت اسلام و سپس، وضع و اجرای قوانین متغیر و مورد نیاز جامعه در چهارچوب مصالح عمومی و نیازهای زمانه است. عموم مسلمانان نیز وظیفه دارند از ولی امر اطاعت نمایند. گویا طباطبایی ترکیب «ولی امر» را از تعبیر «اولوا الامر» در دو آیه ۵۹ و ۸۳ سوره نساء برگرفته و در مواضع بسیاری از تفسیر المیزان نیز آن را به عنوان مفهومی مترادف با «حاکم» و «والی» به کار برده است (همان، ج ۲، ص ۹۴؛ ج ۴، ص ۳۵۱؛ ج ۵، ص ۸۷ و ۱۸۱ و...).^{۱۷} طباطبایی واژه «امر» در این تعبیر را به شهادت دو آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» و «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» شأنی می‌داند که به دین یا دنیای مومنان بازمی‌گردد (همان، ج ۴، ص ۳۹۱) و «ولی امر» را کسی می‌داند که پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله سرپرستی امور دین و امور امت را بر عهده دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۸۱). از نظر او مصداق ولی امر در زمان حضور معصوم شخص پیامبر و ائمه علیهم السلام هستند. او در پاسخ به کیستی ولی امر در زمان غیبت، نخست به فطری بودن وجود مقام ولایت و حاکمیت در جامعه توجه می‌دهد، بدین معنا که اینکه فارغ از حضور یا غیبت

معصوم، آنچه مهم و خواسته فطرت آدمی است، وجود مقام ولایت در جامعه است. پس در صورت حضور معصوم، مقام ولایت از آن اوست و در زمان غیبت او، از آن کسی که شرایط این منصب را دارا باشد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۵). گویا طباطبایی درباره جزئیات تعیین ولی امر و اینکه از کدام یک از طبقات اجتماعی باشد، به روشنی اظهار نظر ننموده و آن را در شمار احکام متغیر دین اسلام و تصمیم‌گیری پیرامون آن را در هر زمان مشروط بر آنکه اصول ثابت شریعت مد نظر باشد بر عهده مسلمانان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۷؛ ج ۱۶، ۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۶). وی در نهایت نیز درباره اینکه ولایت جامعه اسلامی در عصر غیبت باید بر عهده «فقیه» یا جز او باشد اظهار نظر نمی‌کند و پاسخ آن را به دانش فقه احاله می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۳).

طباطبایی ولی امر را موظف به «اجرای دقیق سیرت و سنت رسول اکرم ﷺ و ولایت چندساله ایشان» می‌داند. البته او در حوزه احکام ثابت، هرگز اختیار وضع حکم جدید یا تغییر قوانین شریعت را ندارد و تنها وظیفه‌اش اجرای دقیق آن‌ها است؛ اما در حوزه احکام متغیر، دین اختیار وضع و اجرای احکام مورد نیاز را در اختیار وی نهاده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

امت (مردم): یکی از اساسی‌ترین مسئولیت‌های امت در نظام اجتماعی اسلام نقش‌آفرینی در انتخاب ولی امر است. طباطبایی، پس از اشاره به ناهمگونی مبنایی شیعه و اهل سنت درباره شیوه‌گزینش حاکم پس از پیامبر ﷺ، به نقطه‌ای مشترک نزد هر دو فرقه اشاره کرده و می‌گوید: «اما در هر صورت، امر حکومت اسلامی پس از پیامبر ﷺ و غیبت امام همانند زمان ما بدون هیچ اشکالی بر عهده مسلمانان است. آنچه می‌توان در این رابطه از قرآن برداشت نمود آنکه، مردم باید حاکم جامعه را بنا بر سیره پیامبر ﷺ که همان سنت امامت است و نه پادشاهی معین کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۲۵). دیگر وظیفه سیاسی امت فرمان‌برداری از ولی امر است. دلیل این سخن آن است که طباطبایی ولایت را، هرچند امری بشری و در شمار اعتبارات ضروری برای زندگی اجتماعی است، اما دارای ماهیتی قدسی می‌شمارد؛ که وظیفه تأمین سعادت و کمال فطری انسان را در بستر اجتماع به عهده دارد. بر این اساس، تصمیم‌های ولی امر جامعه هم در صورتی که بر مبنای حق‌مداری و لحاظ مصالح عمومی وضع شود، همانند دیگر احکام شرعی لازم‌الاتباع خواهد بود. صاحب‌المیزان برخلاف مفسران اجتماعی اهل سنت درباره نقش و جایگاه «نهاد شورا» در حکومت اسلامی به روشنی سخن نرانده و بالتبع شورا جایگاه مهم و تأثیرگذاری در



اندیشه سیاسی او ندارد. او تنها در یک موضع از مشورت و نه شورا به مفهوم مجلس نمایندگان یا پارلمان امروزی بحث کرده و آن هم، الزامی است که برای حاکم اسلامی در نظر می‌گیرد تا برای وضع قوانین مورد نیاز در حوزه احکام جزئی و متغیر، با خبرگان و صاحب‌نظران به مشورت بپردازد (همان، ص ۱۲۱).

جهت جریان یافتن قدرت: گویا طباطبایی نیز به روشنی از شکل حکومت مطلوب خود نام نبرده است. او البته سخنی دارد که از دلیل تصریح نکردن او به شیوه‌ای خاص در حکومت‌داری پرده بر می‌دارد. طباطبایی فطرت و حرکت بر مدار آن را اصلی ثابت در سیر نوع انسان به سوی کمال مطلوب می‌داند (همان، ج ۱۶، ص ۱۸۷). این اصل در بحث زندگی اجتماعی انسان نیز راه می‌یابد. نکته اساسی که فطرت‌مداری زندگی اجتماعی و از جمله نوع حکومت موجود در آن را تضمین می‌کند، برقراری عدالت اجتماعی است. بنا به استدلال او، اگر در یک نظام بشری، عدالت اجتماعی حاکم گردد، دیگر شکل و قالب حکومت اهمیتی ندارد و نباید به دنبال تحول و تکامل در چنین مقولاتی برآمد (همان، ج ۶، ص ۱۱۹). در نتیجه هر یک از شیوه‌های کنونی و گذشته حکومت‌داری به جز روش‌های استبدادی و دموکراتیک غربی که به صراحت مورد نقد وی است (همان، ج ۴، ص ۱۰۱؛ ج ۷، ص ۲۷۷) در صورتی که بر محور فطری عدالت اجتماعی قرار یابد و آن را تحقق بخشد، مطلوب و شایسته است. طباطبایی در تبیینی افزون‌تر، حکومت اسلامی مطلوب خود را با دو ویژگی «اجتماعی» و «دینی» وصف می‌کند؛ بدان سبب که که او دین اسلام را تنها دینی می‌داند که بُعد اجتماعی آن بر بعد فردی غلبه یافته و سعادت نوع انسان جز در سایه زندگی اجتماعی ممکن نمی‌شود (همان، ج ۹، ص ۲۶۴). می‌توان گفت، مقصود از این دو قید آن است که در حکومت اسلامی، اولاً حکومت از آن جامعه است و نه فرد و به سخن دیگر، نوعی مردم‌سالاری متصور است؛ ثانیاً این مردم‌سالاری مطلق نیست، بلکه مقید به دین است و در چهارچوب قوانین اسلام معنا می‌یابد. بر این پایه، می‌توان طباطبایی را طرفدار نوعی از مردم‌سالاری آن هم از نوع دینی و اسلامی‌اش به شمار آورد. البته آنچه در این راه مانع می‌شود، وجود برخی تعبیرات مبنی بر نفی «دمکراسی اسلامی» از جانب اوست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۶۶). با این وجود و آن‌گونه که تبیین ساختار حکومتی مطلوب وی نشان می‌دهد، ارکان این ساختار و نقش هر یک، با تعریفی که برای مفهوم «مردم‌سالاری دینی» ارائه شده سازگار می‌نماید (یزدانی مقدم، ۱۳۸۸، ص ۱۳۳؛ قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، ص ۱).

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر من وحی القرآن

سید محمدحسین فضل الله حکومت را مجموعه کنش‌هایی می‌داند که هدف خود را اداره و تدبیر امور مردم از موضع قدرت یا از موضع معارضه با قدرت و یا حمایت از قدرت حاکم قرار می‌دهد. او نظام سیاسی مطلوب را نظامی می‌داند که عدالت و آزادی را تأمین کند؛ اما شکل این نظام با توجه به ضرورت‌ها و اقتضائات هر دوره و با عیار کارآمدی سنجیده و تعیین می‌شود (مرادی، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

منابع قدرت: فضل الله برای اثبات ضرورت حکومت اسلامی بر چند نکته تأکید می‌کند: نخست اینکه هدف اصلی شریعت‌های آسمانی تحقق عدالت همگانی است و این هدف، جز در سایه حکومتی صاحب قدرت و مسلط تحقق نمی‌یابد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۴۶-۴۷؛ همو، ص ۱۹۹۵، ۱۱۲). نکته دیگر توجه به ظرفیت بالای فقه اسلامی برای پاسخ‌گویی به نیازهای فردی و اجتماعی انسان مسلمان است و این کارآمدی در طول حیات اجتماعی مسلمانان به اثبات رسیده است. سوم وجود دو بعد «دعوت» و «دولت» در اسلام است. این دو بعد در کنار یکدیگر به مثابه روح و پیکر اسلام‌اند و دولت اسلامی موظف است نیروی لازم را برای حمایت از دعوت اسلامی و تثبیت آن فراهم سازد. همچنین فضل الله تأکید می‌کند که فهم و اجرای برخی آیات قرآن و احکامی مانند قصاص، دیات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر جز در چهارچوب حکومت اسلامی میسر نیست (مرادی، ۱۳۷۸، ص ۴۶-۴۷). او تأکید می‌کند که تشکیل حکومت اسلامی حتی اگر حاکم در سطحی برجسته همچون پیامبر یا امام باشد یک وظیفه دینی و تکلیف الهی است و بر اساس آن، حاکم وظیفه دارد برنامه اجتماعی مورد نظر اسلام را اجرا کند و هرگز مجالی برای ابراز آرای شخصی یا عرضه برنامه‌های فردی ندارد. (فضل الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵).

عناصر و شبکه روابط قدرت: ارکان سه‌گانه حکومت اسلامی نزد فضل الله به ترتیب اولویت عبارت است از: حاکم (ولی فقیه)، مردم (امت) و شورا.

حاکم: فضل الله نیز همانند طباطبایی مهم‌ترین رکن حکومت اسلامی را رهبر یا حاکم یاد می‌کند. او در پاسخ به کیستی حاکم اسلامی در زمان غیبت معصوم، به صراحت از امکان یا عدم امکان ولایت «فقیه» سخن می‌گوید و حتی مناسب‌ترین الگوی حکومت اسلامی را ولایت فقیه معرفی می‌کند. فضل الله البته تصریح می‌کند که ولایت فقیه



به معنای حکومت فقیه تنها از باب حفظ نظام عام و در جایی که حفظ نظام متوقف بر آن باشد پذیرفتنی است، اما در جایی که نظام اسلامی شکل نگرفته یا شکل گرفته ولی حفظ آن متوقف بر ولایت فقیه نیست، فقیه دارای ولایت نیست. به جز مشروعیت ولی فقیه که از طریق مستندات دینی اثبات می‌شود فقیه باید از مقبولیت مردمی نیز برخوردار باشد. فضل الله مسیر تحقق شرط دوم را بیعت امت با ولی فقیه یا گزینش او از طریق انتخابات مستقیم یا غیرمستقیم می‌داند. ولی فقیه ملزم به مشورت با خبرگان و کارشناسان به ویژه در حوزه اموری است که در آن‌ها تخصص ندارد؛ ولی در عین حال، این مشورت برای او طریقت دارد نه موضوعیت و ملاک تصمیم‌گیری او، لحاظ احکام شرعی و مصالح جامعه است. حال اگر حاکم اسلامی به طریق دیگری غیر از مشورت از جمله اتکا به آگاهی و خبرویت خود انتخاب شایسته‌ای انجام داد، دیگر ملزم به مشورت نیست. همچنین حاکم اسلامی در مواردی که خود از تخصص و دانش لازم برخوردار نیست ملزم به مشورت با کارشناسان فن است، اما این مشورت به معنای الزام وی به نتیجه شورا نیست. او در پی آگاهی از آرای مختلف نیز، در نهایت باید بر اساس تشخیص خود تصمیم بگیرد. خودداری حاکم از مشورت با کارشناسان در شرایطی که خود، آگاهی کافی نسبت به موضوع مورد نظر ندارد، به معنای استبداد در رأی بوده و موجب سلب مشروعیت و عزل وی می‌گردد. فضل‌الله جامعه را موظف به اطاعت از قدرت مشروع حاکم می‌داند و معتقد است، در برابر این اطاعت، قدرت مشروع (حاکمیت) هم وظیفه دارد به سخنان و انتقادات مردم گوش فرا دهد و از آن‌ها بهره گیرد و درباره مسائل گوناگون که ممکن است محل اختلاف آرا باشد با ایشان وارد گفتگو شود (فضل الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵، ۲۹).

امت: رکن دوم در نظریه سیاسی فضل الله «امت» است. کارکرد و وظیفه مهم مردم در نظریه سیاسی او در مواردی رخ می‌نماید که نیاز به انتخاب یک گزینه از میان چند گزینه مطرح شود؛ از جمله در جایی که چند فقیه شایسته برای تصدی مقام ولایت وجود دارند و باید از میان آن‌ها یکی را برگزید. موضع دیگر انتخاب مشاوران حاکم است و آنچه در این مقام بیشتر موجب وحدت صفوف مسلمانان می‌شود و با آموزه‌های هدایت‌کننده اسلام نیز سازگار است آن است که مشاوران حاکم از سوی مردم انتخاب شوند. نقش دیگر امت در حکومت اسلامی پذیرش مشروعیت اقتدار رهبری و تخلف نورزیدن از برنامه‌های اساسی است که از سوی حکومت بر جامعه عرضه یا تکلیف می‌شود (آرمین، ۱۳۸۸، ص ۳۵۰).

شورا: فضل الله شورا را نهادی مشورتی و مرکب از افراد خبره و مورد اعتماد می‌داند

که اعضای آن متناسب با شرایط، می‌توانند از سوی حاکم یا مردم انتخاب شوند؛ اما چنانچه گذشت او شورا را فاقد نقشی تعیین‌کننده در ساختار حکومت اسلامی می‌داند و تأکید می‌کند که شورا و مشورت برای حاکم طریقت دارد و نه موضوعیت. مهم‌ترین کارکردهای شورا از نگاه فضل الله نیز عبارت است از: فراهم ساختن بستر طرح نظرات و تضارب اندیشه‌ها با هدف شناخت مصالح اجتماعی مردم، ممانعت از گرایش حاکم به استبداد و استفاده از عواطف مردم و پدید آوردن اتفاق نظر میان آحاد جامعه نسبت به مسائل گونه‌گون اجتماعی (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۳۴۴ ۳۴۵).

جهت جریان قدرت: فضل الله شکل حکومت اسلامی را در شمار امور متغیر و جزئی می‌شمارد و معتقد است، الگوی حکومت اسلامی را از کتاب و سنت نمی‌توان استخراج کرد. هر الگویی که بتواند نظم عمومی را حفظ کند و ارزش‌های اسلامی را بگستراند و البته برآمده از اراده مردم باشد مطلوب است. وی حکومت مطلوب را حکومتی می‌داند که برخوردار از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی باشد و از میان الگوهای کهن و نوین حکومتی، سه الگوی «ولایت فقیه»، «شورا» و «دمکراسی» را مورد بحث قرار می‌دهد و معتقد است از میان این سه، الگوی ولایت فقیه در صورت کارآمدی و لحاظ شرایط لازم برای پیشگیری از انحراف ولی فقیه به سوی استبداد، الگویی مقبول است (فضل الله، ۱۳۷۷، ص ۲۵، ۲۹).

نظریه حکومتی اسلام در تفسیر تسنیم

از نگاه جوادی آملی، توحید که رکن بنیادین معارف دین اسلام است در بحث نظریه حکومتی نیز پررنگ‌تر از هر عنصر دیگر رخ‌نمایی می‌کند و در مفهوم‌شناسی حکومت دینی، بیش از هر عامل دیگر باید مدّ نظر قرار گیرد. توجه به مقولاتی اجتماعی مانند تصحیح روابط فردی و اجتماعی، قیام به قسط و عدل، اتحاد و برادری و بازداشتن از تفرقه نیز از لوازم اعتقاد به توحید است. عدل و احسان عنصر دیگر از عناصر اصلی حکومت اسلامی است و نظام اسلامی نظام تعاون، احسان، عدل و ایثار است، نه نظام استثمار، استخدام، استعباد و استحمار (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۲۵۸؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۴۳۳ ۴۳۵).

منابع قدرت: جوادی آملی بحث ضرورت تشکیل حکومت اسلامی را از ضرورت وجود نظم و قانون در جامعه آغاز می‌کند و سپس به ضرورت وجود دین، قانون الهی و حکومت در اسلام می‌رسد. به عقیده او، در نظام‌های دینی و به سبب حاکمیت جهان‌بینی الهی، قانون وسیله و زمینه‌ای برای ایصال انسان به سعادت مادی و معنوی و کمال شایسته او



است و در نتیجه، تنها از نیازهای مادی و اجتماعی او ناشی نمی‌شود و به سخن دیگر، قانون بر جامعه مقدم است؛ اما در نظام‌های غیر الهی، نیاز جامعه پدیدآورنده قانون است. بنابر این مقدمه، تنها کسی می‌تواند برای انسان به عنوان موجودی بی‌نهایت برنامه‌ریزی کند که او را آفریده و به همه ظرفیت‌های وجودی و کمال بایسته او آگاه است و برنامه سعادت‌مندی او را در قالب ادیان آسمانی و از طریق پیام‌آوران الهی در اختیارش نهاده است (همو، ۱۳۸۹، الف، ص ۵۲-۵۴). از اینرو، تشکیل حکومت و به عهده‌گرفتن اداره امور جامعه از مواردی است که نه تنها در هدایت انسان‌ها نقشی تعیین‌کننده دارد، بلکه در جهت زنده ماندن احکام و آیات الهی و نجات آن‌ها از انزوا، فرسودگی و دفن شدن در کتاب‌ها و کتابخانه‌ها تأثیرگذار است. حال اگر اسلام را به عنوانی آیینی جاودانی می‌پذیریم که تمامی جزئیات مورد نیاز برای سعادت دنیوی و اخروی نوع انسان را پیش‌بینی کرده، ناگزیر باید بپذیریم که آورنده آن، باید مجری و ناظر بر اجرای آن نیز باشد و قضاوت درباره صحت و سقم اجرای قوانین را هم بر عهده گیرد و دیگران هم تحت زعامت او عمل کنند. خداوند به عنوان تنظیم‌کننده و فرستنده احکام اسلام، پیامبران و سپس امامان معصوم را در مقام مجریان احکام اسلام معرفی نموده است (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱۰، ص ۴۰۴؛ ۱۳۸۹، ب، ص ۷۵). به علاوه، ضرورت تشکیل حکومت دینی و اسلامی هرگز مختص به زمین یا زمان خاصی نیست و بدیهی است که گستره آن، زمان غیبت معصوم را نیز در بر می‌گیرد. بدیهی است که اجرای قوانین الهی در زمان غیبت هم نیازمند مجربانی است که هرچند معصوم نیستند، اما با مسائل و دستورات دینی به اندازه کافی آشنا و از عدالت و تقوای لازم برخوردارند (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۴۱-۴۴۲؛ ۱۳۸۱، الف، ص ۳۷۰).

عناصر و شبکه روابط قدرت: جوادی آملی نیز معتقد به وجود ارکان سه‌گانه برای حکومت اسلامی است و مانند دو مفسر پیشین، آن‌ها را چنین یاد می‌کند: ولی فقیه، امت و شورا. ولی فقیه: ساختار کلی نظام سیاسی اسلام بر اساس نظام امامت و ولایت استوار شده است. در چنین ساختاری، قوانین از ناحیه خداوند تنظیم شده و مسئولیت اجرای آن در زمان حضور معصومان بر عهده ایشان و در زمان غیبت نیز وظیفه فقیه جامع الشرایط است. بر این مبنا، حاکم (ولی امر) اساسی‌ترین رکن و عنصر در ساختار نظام حکومتی اسلام شمرده می‌شود. منصب ولایت امر در زمان حضور معصوم علیه السلام، به نصب خاص الهی، تنها در پیامبر و ائمه علیهم السلام مستقر است و پس از ایشان و به نصب عام آن بزرگواران، در «فقیه جامع شرایط فقاهاست و عدالت». تعیین حاکم اسلامی حتی در زمان

غیبت معصوم انتصابی و از طریق تعیین مصداق مناسب برای معیارهای تعیین شده از سوی شارع حاصل می‌شود. عنوان حاکم اسلامی در زمان غیبت، «فقیه» است؛ اصل این عنوان در منابع معتبر دینی عنوان گردیده و مهم‌ترین شرایطی که فقیه باید حائز گردد (فقاہت و عدالت) نیز در همان مصادر معرفی شده است (همو، ۱۳۸۹، الف، ص ۲۵۷؛ ۱۳۸۹، ص ۲۵۳؛ مجتبی‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۴۷). نکته‌ای کلیدی درباره حکومت در عصر غیبت که اینکه در زمان غیبت، «فقاہت و عدالت» حکومت می‌کند نه «فقیه عادل»؛ زیرا در نظام اسلامی، فقیه عادل بر دیگران برتری ویژه‌ای ندارد و در همه احکام با دیگران مساوی است؛ حتی فتوا یا حکم ولایی یا قضایی او بر خودش نیز همانند دیگران واجب و ترک آن نیز برای وی همانند دیگران حرام است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۴۵). از جمله مهم‌ترین وظایف حاکم اسلامی (ولی فقیه) که در بالاترین مرتبه نزد انبیای الهی تحقق یافته امانت‌داری و مراقبت از سرمایه عظیم انسانیت انسان‌ها و رهنمودن ایشان به مقصد اعلای آفرینش است؛ لازمه ادای این وظیفه مهم نیز آشنایی امین (حاکم) با امانت تحت اختیارش (انسان) است. بنابراین، شناخت سیاست اسلامی و آشنایی با اصول آن ارتباط مستقیم با شناخت اسلام، انسان، مبدأ و منتهای او دارد (همو، ۱۳۸۱، ب، ج ۱، ص ۲۵۷). دیگر وظیفه مهم حاکم بهره‌مندی از دیدگاه‌ها و مشاوره صاحب‌نظران در «حوادث واقعه» و مسائل نوپدید جامعه اسلامی است. این وظیفه اصلی اساسی در سیره حکومتی اسلام است و حاکم اسلامی موظف است در امور جامعه، به نظرات و آرای مردم به ویژه کارشناسان و خبرگان توجه کند (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۹، ص ۵۸۵؛ ۱۳۸۷، ص ۲۱۵).

امت: نقش مردم در برپایی و مانایی حکومت اسلامی بسیار تأثیرگذار و هم‌ارزش با نقش‌آفرینی ایشان برای انتخاب حاکم است. بنابراین نقش مردم در ساختار حکومت اسلامی از یک‌سو تلاش برای برقراری آن است و پس از تعیین حاکم اسلامی که با در نظر داشتن معیارهای دینی و از سوی خبرگان شریعت رخ می‌دهد اطاعت و فرمان‌برداری از او. به بیان دیگر، حاکمیت اسلامی مشروعیتش را از خداوند می‌گیرد، اما فعلیت و مقبولیت خود را از راه اکثریت به دست می‌آورد. مردم در حکومت دینی به معنای واقعی در سرنوشت خود نقش دارند و مقدرات خود را رقم می‌زنند (همو، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴ ۴۱۸؛ ۱۳۸۷، ص ۲۱۱ ۲۱۲). جنبه دیگری از نقش‌آفرینی مردم در حکومت اسلامی در حوزه «امر الناس» است؛ یعنی اموری از زندگانی بشر که شارع مقدس الزام خاصی درباره آن‌ها ندارد. در این حوزه حکومت بر اساس آرای مردم اداره می‌شود و دولت‌مردان موظف‌اند بر طبق



خواسته آنان به مدیریت جامعه بپردازند (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱۶).

شورا: جوادی آملی شورا و مشورت را از «جوامع الکلم» قرآن می‌داند و تأکید می‌کند که اسلام تدوین برخی قوانین و جزئیات آن را به بنای عقلا در هر عصر واگذارده است. اصول دین و احکام شرعی حتی برای پیامبر ﷺ و دیگر معصومان علیهم‌السلام هرگز در محدوده مشورت قرار نمی‌گیرد و قلمرو پذیرفتنی برای مشورت تنها حوزه مباحات، موضوعات غیرمستنبط از منابع دینی، اضلاع واجب تخییری نقلی، مصادیق واجب تخییری عقلی و مانند آن است که مستقیماً به حکم شرعی باز نمی‌گردد (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱۶، ص ۱۵۰). استمداد از آرای عمومی و استعانت از تضارب افکار صاحب‌نظران، عنصری محوری در اداره امور امت است و بر این مبنا، متصدیان امور نیز مأمور به مشورت‌اند. استشاره حاکمان در برخی موارد واجب است و در مواردی مندوب. برای مثال، تصمیم‌گیری درباره امور کلان مملکت اسلامی برای حاکم غیرمعصوم بدون مشورت با کارشناسان و خبرگان میسر نیست و در نتیجه، استشاره در این موارد بر حاکم واجب است. اما با این وجود، شورا در نظریه سیاسی وی نیز، هرگز هم‌پایه رکن «ولایت» تصویر نمی‌شود، چنانچه عنصر «امت» نیز از چنین جایگاهی برخوردار نیست؛ بلکه در نهایت می‌توان این دو مفهوم (امت و مشورت) را عناصری با تأثیرگذاری نسبی قلمداد کرد (همو، ۱۳۸۹، ب، ج ۱۶، ص ۱۵۷).

جهت جریان یافتن قدرت: جوادی آملی نیز با نقد شیوه دموکراسی غربی، از مفهوم «مردم‌سالاری دینی» به عنوان مفهومی جایگزین یاد می‌کند. او یکی از شاخصه‌های فکری و عملی انسان‌های دیندار را سرسپردگی به دین در تمامی عرصه‌های حیات و از جمله عرصه سیاسی می‌داند، که مشخصاً در پذیرش شکل حکومتی مطلوب دینی (مردم‌سالاری دینی) خودنمایی می‌کند (همو، ۱۳۸۹، د، ۱۷). او البته منکر کارایی و حتی اعتبار رأی اکثریت به عنوان مهم‌ترین شاخص دموکراسی نمی‌شود و با لحاظ برخی شرایط، آن را در مواردی مثر ثمر هم می‌شمارد. آرای اکثریت در آنچه «منطقة الفراغ» نامیده می‌شود مشروط به رعایت قوانین جامع و کلی شرع معتبر است (همو، ۱۳۸۹، جامعه در قرآن، ج، ۴۲۹).

نتیجه‌گیری

تفسیر اجتماعی به عنوان یکی از گرایش‌های نوپدید تفسیری در دوران معاصر، فراز و فرودها و تحولاتی را پشت سر نهاده است. این پژوهش تحولات رخ داده در یکی از

مهم‌ترین موضوعات مورد توجه مفسران اجتماعی یعنی نظریه حکومت اسلامی را پاییده و به این نتایج دست یافته است،

بررسی نظریه سیاسی سه تن از مفسران اجتماعی برگزیده اهل سنت (عبده و رشیدرضا، دروزه، زحیلی) نشان می‌دهد که گویا در طول سده گذشته نظریه سیاسی این عده به صورت عمده در یک شاکله ثابت سیر کرده است. نخستین مبنای مشترک در این شاکله، نادرست شمردن شیوه حکومتی فردی و استبدادی و تلاش برای رسمیت دادن به حکومت‌های مردمی و استقرار آن است. دیگر مبنای شاخص نزد ایشان مجلس شورا است، که تلاشی همسان برای بازتعریف مفهومی نوین برای آن و شناساندن جایگاه درستش در هندسه حکومت اسلامی، مورد اهتمام آن‌ها بوده است. اما در مجموع باید گفت، در نظریه‌های سیاسی این گروه از مفسران اجتماعی، به ویژه از نظر محتوا و درون‌مایه، چندان تحول و تکاملی دیده نمی‌شود؛ هرچند برخی نوآوری‌ها در ویژگی‌های ظاهری و شکلی غیرقابل انکار است. به سخن دیگر، عمده مطلب درباره دیدگاه سیاسی و حکومتی اسلام در همان نقطه آغازین تفاسیر اجتماعی اهل سنت تفسیر المنار بیان شده است و مفسران پسین از جمله دروزه و زحیلی چندان بر غنای محتوایی مفسران المنار نیفزوده‌اند. در نتیجه می‌توان گفت، طرح نظریه حکومتی به عنوان یکی از دغدغه‌ها و سوالات اصلی در اندیشه مفسران اجتماعی اهل سنت کامل‌تر از هر تفسیر دیگری، در تفسیر المنار طرح گردیده است. این سخن به معنای آن است که تفسیر اجتماعی نزد اهل سنت دست‌کم در طرح نظریه حکومتی از نظر محتوا و درون‌مایه، شاهد تکامل و تحول چندان نیست. آنچه مشخصاً قابل اثبات است، تنها برخی تحولات ظاهری و بیرونی است، که بروز آن هم با توجه به اقتضائات جدید در فضای فکری جوامع مسلمان طبیعی می‌نماید؛ مانند آنکه دروزه و زحیلی برخلاف عبده با بسامد و تأکید بیشتری، از اشکال نوین حکومت (مانند اقسام دموکراسی یا حکومت‌های شورایی) و مشابه‌یابی آن با حکومت اسلامی مطلوب خود سخن می‌گویند. بر این اساس، می‌توان گفت، در نظریه حکومتی مفسران اجتماعی اهل سنت تحول و تکامل شایانی دیده نمی‌شود.

در سوی دیگر، اما دیدگاه حکومتی مفسران شیعی، ضمن برخورداری از هماهنگی حداکثری در بسیاری از جزئیات، شاهد نوعی تحول و تکامل نیز هست. هر سه مفسر شیعی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، نقد شیوه حکومتی دموکراسی غربی و طرح شیوه «مردم‌سالاری دینی»، برشمردن رکن «ولی امر» به عنوان مهم‌ترین بخش از نظریه



حکومتی و یادکرد دو عنصر «امت» و «مشورت» تنها به عنوان عناصری تأثیرگذار در نظریه حکومتی هم‌رأی‌اند،^{۱۹} اما در موضوعاتی چون «مفهوم‌شناسی حکومت دینی»، «تعیین مصداق حاکم دینی در زمان غیبت معصوم» و «محدوده وظایف سیاسی امت» نظرات یکسانی ندارند. نکته حائز اهمیت البته آن است که این ناهمگونی به نحو تباین نیست، بلکه در موارد اختلافی نیز، نظرات هر یک از مفسران شیعی نسبت به مفسر پیش از خود کامل‌تر عرضه و در نهایت، منتج به ارائه نظریه حکومتی شامل‌تری در آخرین تفسیر مورد بحث (تفسیر تسنیم) شده است. در نتیجه، به نظر می‌رسد طرح نظریه حکومتی نزد مفسران اجتماعی شیعه تفسیر به تفسیر و زمان به زمان کامل‌تر شده و با زبان روز و شبهات جدید و اقتضائات اجتماعی سازگارتر گردیده است.

پی‌نوشت

۱. گرایش یا رویکرد تفسیری بنابر تعریف مشهور، عبارت از جهت‌گیری‌های خاصی است که بر اثر افکار، عقاید، تخصص علمی مفسران یا شرایط اجتماعی حاکم بر آن‌ها، در تفاسیرشان نمودار می‌شود (بابایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۹، رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۲۳).

۲. همچنین، اگر سابقه طرح مباحث سیاسی و حکومتی در پیشینه علمی دو فرقه شیعه و سنی با نگاهی تاریخی کلامی نیز بررسی شود، بار دیگر لزوم تبیین جداگانه نظریات سیاسی مفسران آن‌ها ضروری به نظر می‌رسد. بر اساس نگاه یادشده، اهل سنت در طول سده‌های پس از رحلت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به دلایلی، بیش از شیعیان به بحث و نگارش درباره مباحث حکومتی پرداخته‌اند. ایشان به دلیل نپذیرفتن خلافت و ولایت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام، بلافاصله پس از درگذشت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با چالش چگونگی انتخاب ولی امر و رهبر جامعه اسلامی مواجه شدند. چنانچه بررسی حوادث صدر اسلام نشان می‌دهد، انتخاب خلیفه و حاکم مسلمین از سوی اهل سنت از شیوه یکسانی تبعیت نکرده است؛ ولی با این‌همه، تلاش گسترده تئوری‌پردازان و متکلمان این فرقه برای مشروع جلوه دادن خلافت خلفای اربعه و حتی خلفای پس از آنان، زمینه بروز نظریه‌های مختلف حکومتی را در میان ایشان فراهم آورده است (فیرحی، ۱۳۹۳، ۷۹، ۱۰۴). اما شیعه در مقابل، به دلیل اعتقاد به خلافت و ولایت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام و سپس امامان یازده‌گانه پس از او به نصب الهی، طبیعتاً به شیوه دیگری برای انتخاب ولی امر نمی‌اندیشید. همچنین، دسترسی نداشتن بیشتر امامان علیهم‌السلام به خلافت و حکومت در جامعه اسلامی، زمینه پرسش‌های متناسب با مباحث حکومتی را از سوی اندیشمندان شیعه فراهم نداشت؛ تا آنجا که در مجموعه روایات شیعه، کمتر پرسش صریحی درباره نحوه اداره حکومت یافت می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۳، ۱۸۵، ۲۱۵؛ قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ۲).

۳. آغاز تقریر و نگارش تفسیر المنار سال ۱۸۹۹ میلادی و آغاز نگارش التفسیر الحدیث سال ۱۹۴۱ میلادی و آغاز نگارش تفسیر المنیر سال ۱۹۹۷ میلادی است.

۴. سال آغاز نگارش تفسیر المیزان ۱۹۷۲ میلادی، سال آغاز نگارش من وحی القرآن ۱۹۷۹ میلادی و سال آغاز نگارش تفسیر تسنیم حدود ۱۹۹۵ میلادی است.

۵. به عنوان نمونه می‌توان به دو مقاله «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن» (آقای، ۱۳۸۸، ۱۱) و

«تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها» (نفیسی، ۱۳۹۳، ۴۴)؛ از کتاب‌ها می‌توان به گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم نوشته سیده فاطمه حسینی میرصفی و از پایان‌نامه‌ها می‌توان به «بررسی و تحلیل روش تفسیر اجتماعی» (روح الله ناظمی، دانشگاه تربیت مدرس) و «بررسی آرای تفسیری‌پژوهان درباره تفسیر اجتماعی (فرزانه روهی، دانشگاه خوارزمی) اشاره کرد.

۶. چنین می‌نماید که یک نظریه حکومتی، به ویژه در باب حکومت اسلامی، دست‌کم باید بتواند: الف) منابع قدرت (ضرورت وجود حکومت) را به ویژه با توجه به منابع اصلی دین (قرآن و سنت) توضیح دهد؛ ب) عناصر قدرت (نهادهای تشکیل‌دهنده حکومت) را برشمرد و وظایف هر یک را نشان دهد؛ ج) شبکه روابط قدرت (شیوه چینش نهادهای حکومتی) را تبیین کند؛ د) جهت جریان یافتن قدرت (ماهیت اقتدارگرا یا مردم‌سالار حکومت) را نیز توضیح دهد (فیرحی، ۱۳۹۳، ۱۷-۲۰).

۷. رشیدرضا نیز با صراحتی افزون‌تر آورده است: «اسلام دین هدایت، سروری، سیاست و حکومت است؛ زیرا تمامی آنچه در باب اصلاح بشر در تمامی جنبه‌های دینی و مصالح اجتماعی و قضایی ایشان آورده وابسته به سیادت، قدرت، [برخورداری از] حکومت عادلانه، برپا داشتن حق و توانمندی حمایت از دین و دولت است» (رشید رضا، المنار، ۱۹۴۷، ج ۱۱، ۲۱۷).

۸. اطاعت از قوانین شورا و نظارت بر عملکرد شورا نیز دیگر وظایف سیاسی امت است (رشید رضا، ۱۹۴۷، ج ۵، ۱۸۷ و ۲۷۸؛ ج ۴، ۳۶ و ۴۷).

۹. طبق آیه ۱۰۴ سوره آل عمران، مسلمانان باید از میان خود گروهی شایسته و آگاه را برگزینند تا وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه انجام دهد. مهم‌ترین معروف از نظر عبده، برپا داشتن عدالت و بدترین منکر ظلم و ستم حاکمیت است؛ از اینرو از جمله وظایف اصلی نهاد شورا نظارت بر عملکرد حاکم و بازداشتن او از ستم و ارشاد او برای اقامه عدل است (همان، ۴۵). عبده معادل چنین گروهی را با ویژگی‌های خاص آن از جمله یکپارچگی، به‌هم‌پیوستگی، برخورداری از پشتوانه مردمی و اقتدار در دوران کنونی، همان مجلس نمایندگان منتخب مردم می‌شمارد. به سخن دیگر، وظیفه عمومی نظارت بر عملکرد حاکم که بر عهده یک‌یک افراد جامعه است، از طریق انتخابات به نمایندگان آن‌ها واگذار می‌شود و بدین‌ترتیب، بخش دیگری از حقوق سیاسی و اجتماعی آنان نیز تحقق می‌یابد (همان، ۴۶).

۱۰. البته رشیدرضا به سبب قالب فکری سلفی‌اندیش خود، در گامی پیشتر از اعتقاد به وجوب و وجود برپایی حکومت اسلامی، لزوم برخورداری حکومت اسلامی از قالب خلافت سنتی را نیز ضروری و حتمی می‌شمرد. اصلی‌ترین نقطه تمایز اندیشه سیاسی رشید رضا با عبده را نیز در اعتقاد راسخ او به شکل و قالب حکومت، یعنی همان شیوه سنتی خلافت اسلامی دانسته‌اند (عنایت، سیری در اندیشه سیاسی عرب، ۱۵۷). این اعتقاد تا بدان‌جا پیش می‌رود که «اجماع بر لزوم خلافت» یکی از اصول اندیشه سیاسی رشید رضا دانسته شده است (فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ۱۶). به عقیده وی، منشأ وجوب شکل و شیوه مطلوب حکومت که همان خلافت سنتی است «اجماع امت» است؛ البته اجماع شرعی و نه فقط عقلی. او می‌گوید: «گذشتگان امت و اهل سنت و جمهور گروه‌های دیگر بر این نکته اجماع کرده‌اند که نصب امام به معنی ولایت دادن او بر امت شرعاً و نه تنها عقلاً بر مسلمانان واجب است» (رشیدرضا، الخلافة أو الإمامة العظمی، ۱۸ مقاله «التعریف بالخلافة الإسلامية ووجوبها شرعاً») بر این اساس، او وجوب خلافت را وجوب نفسی می‌داند. رشید رضا در این موضوع، به جز دلایل اندیشمندان پیشین اهل سنت، به روایات نیز استناد و از جمله از روایت «من مات وَلَّيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةُ إِمَامٍ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» یاد می‌کند.

۱۱. دروزه همچنین، بسیاری دیگر از آیات و دستورات قرآن را نیز متضمن پیام لزوم برپایی دولت اسلامی می‌داند. برای مثال، او ذیل تفسیر آیه ۵۵ سوره نور که وعده جانشینی مومنان در زمین را



می‌دهد، دلالت بدهی آن را وجود دولتی اسلامی و صاحب قدرت می‌داند. همچنین به عقیده او، این آیه می‌فهماند که اگر چنین دولتی وجود خارجی ندارد، بر مسلمانان فرض است که نسبت به برپایی آن اهتمام ورزند. بگذریم که دولتی اینچنین در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود یافت و ایشان به عنوان رهبر و حاکم جامعه اسلامی، به تدبیر جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی مسلمانان و حتی غیرمسلمانانی که در دولت اسلامی او می‌زیستند پرداخت. دروزه همچنین ذیل تفسیر آیات ۷۶ و ۹۷ تا ۱۰۰ سوره نساء، از جمله پیام‌های اصلی و جاودانه این آیات را رضایت ندادن مسلمانان به حکومت غیرمسلمانان و تسلیم و خضوع در برابر آنان می‌داند. او تأکید می‌کند که مسلمانان برای اینکه بتوانند آزادانه شعائر دینی خود را برپا دارند و تنها به جهت مسلمان بودن تحت ظلم و سيطرة دیگران نباشند، لازم است نهایت تلاش خود را برای دستیابی به حکومت اسلامی مطلوب انجام دهند (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۸، ۲۲۰-۲۲۱ و ۱۵۶ ذیل آیه ۵۹ نساء).

۱۲. «نظام ریاستی» عبارت از شیوه‌ای در حکومت‌داری است که در آن رئیس دولت (رئیس جمهور) مسئولیت قوه مجریه را بر عهده دارد و از وظایف او از جمله این است که با صاحب‌نظران و دانشمندان از گروه‌های مختلف اجتماعی به مشورت و تبادل نظر بپردازد و پس از گزینش بهترین نظر، در صدد اجرا و عملی کردن آن بر آید. چنانچه در مباحث علوم سیاسی به تفصیل آمده است، در نظام‌های سیاسی مردم‌محور که به‌ویژه در دو سده اخیر در بیشتر کشورهای جهان پیاده شده است بر مبنای ایده تفکیک قوای متسکیو، دو نوع نظام حکومتی دیده می‌شود: ریاستی و پارلمانی. ویژگی اصلی نظام ریاستی در برابر نظام پارلمانی تفکیک قوا و مشخصاً استقلال دو قوه مجریه و مقننه از یکدیگر است. در نظام‌های ریاستی در جهان کنونی رئیس جمهور و اعضای مجلس در دو انتخابات مجزا انتخاب می‌شوند و هیچ‌یک نمی‌توانند به دوران تصدی دیگری پیش از موعد قانونی پایان دهد. انتخاب رئیس جمهور با رأی مستقیم مردم صورت می‌گیرد و بدین ترتیب، او از اعتبار و قدرت قابل توجهی برخوردار می‌شود و پشتوانه‌ای برابر با پارلمان به دست می‌آورد. در مقابل، به دلیل تفکیک ساختاری و کارکردی هر قوه، رئیس جمهور هم نمی‌تواند به پارلمان لایحه قانونی پیشنهاد دهد و تنها باید مصوبات و قوانین آن را اجرا نماید (العانی، الأنظمة السياسية والدستورة المقارنة، ص ۳۷ و ۳۸؛ حبیب‌زاده، توکل و محمد برومند، جایگاه نظام ریاستی یا پارلمانی در نظام جمهوری اسلامی ایران، مطالعات حقوقی دولت اسلامی، ۱۳۹۱ ش، شماره ۱، ص ۷۹-۸۲).

۱۳. برای مثال، او ذیل تفسیر آیاتی از سوره فتح به این مطلب اشاره می‌کند که به دنبال فتح مکه، دولت اسلامی موجودیت و استقلال درونی و بیرونی خود را نشان داد و افزون بر بُعد نبوت، بعد دیگر شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله یعنی همان حاکمیت و راهبری ایشان در سیاست و حکومت ظهور کامل یافت

۱۴. برای نمونه، واژه «الدولة» یا «دولة» بیش از ۹۰ بار، «الرعية» و «رعية» نزدیک ۲۰ بار و «سلطان» و «السلطان» بیش از ۲۷۰ بار در ارتباط با مباحث سیاسی و حکومتی در تفسیر المنیر تکرار شده است. برای نمونه‌های بیشتر به نشانی‌های زیر رجوع شود: زحیلی، ۱۴۱۸، ۲، ص ۹۲؛ ۵، ص ۱۲۸؛ ۸، ص ۱۴۳؛ ۱۰، ص ۷۱ تا ۷۵؛ ۱۴، ص ۲۲۴؛ ۱۹، ص ۱۴۹؛ ۲۵، ص ۲۵۵ و...

۱۵. این نکته پیشتر مورد قبول دروزه نیز بود. در اینجا زحیلی به علاوه، آن را با دمکراسی نیابتی نیز هم‌تراز می‌داند.

۱۶. نکته دیگری که مورد توجه زحیلی قرار گرفته، توجه به وجود دو بعد «سیاسی» و «اجتماعی» در دمکراسی‌های کنونی و مشابه‌سازی آن با نظام حکومتی شورامدار اسلامی است. مقصود از بعد سیاسی، تأمین و تضمین آزادی‌های اساسی اجتماعی از جمله برخورداری از حق رأی، دخالت در تعیین سرنوشت سیاسی و نظارت بر عملکرد هیأت حاکمه است. بعد اجتماعی دمکراسی نیز عبارت است از برآوردن حداکثری حقوق و بهره‌مندی‌های اجتماعی برای عموم افراد، در کنار رفاه عمومی و برخورداری‌های مادی برای آنان. زحیلی معتقد است، حکومت اسلامی به شکل بالقوه در هر دو جنبه ظرفیت کاملی دارد و در مقام عمل نیز موظف است در جهت تحقق دو بعد سیاسی و اجتماعی

دمکراسی اقدام نماید (زحیلی، ۱۴۲۸، ص ۴۵۷-۴۵۸).

۱۷. موارد تکرار این ترکیب در مباحث اجتماعی و سیاسی میزان بیش از ۲۰ مورد است.

۱۸. فضل الله دمکراسی را به لحاظ خاستگاه و مبانی فکری با اسلام سازگار نمی‌داند، زیرا این شیوه حکومتی «مردم» را منبع مشروعیت می‌داند. اما در عین حال بر آن است که این امر مانع از برخورد مثبت مسلمانان با نظام‌های دموکراتیک غیراسلامی نمی‌شود؛ به خصوص اگر کار به انتخاب یکی از دو الگوی دموکراتیک و استبدادی بگردد، که در آن صورت مسلمانان باید راه هماهنگی با دمکراسی را برگزینند و استبداد را محکوم کنند. مقصود او از این سخن، نه هماهنگی فکری با دمکراسی، که هماهنگی تاکتیکی با واقعیت و بهره‌گیری از آزادی‌هایی است که این نظام به حرکت‌های اسلامی می‌دهد (فضل الله، ۱۳۷۷، ۲۵ و ۲۹). همچنین، فضل الله حکومت اسلامی را فاقد ویژگی تئوکراتیک (سلطان‌خدایی) می‌داند و بر مدنی بودن آن اصرار می‌ورزد. به عقیده او، دولت اسلامی دولت حاکمیت مطلق نیست، که در آن حاکم بنا به سلیقه و افکار شخصی خود و به نام خدا حکومت کند. طبیعت و تجربه حکومت و رهبری در اسلام پیوند مردم با حکومت است و چنین نیست که حاکم اسلامی رها از هر قید و بندی باشد (فضل الله، ۱۳۷۷، ۲۵).

۱۹. البته در متن مقاله گذشت که طباطبایی حتی «شورا» را به عنوان عنصر تأثیرگذار نیز یاد نمی‌کند.

کتابنامه

• قرآن کریم

- آرمین، محسن (۱۳۸۵)، **بررسی و نقد آرای مفسران مشهور معاصر قرآن درباره آزادی‌های سیاسی و اجتماعی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.**
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹)، **مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، **ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، محقق: محمد محرابی، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب)، **تفسیر تسنیم، محقق: سعید بندعلی، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء، قم.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج)، **جامعه در قرآن، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹ د)، **امام مهدی موعود موجود، محقق: محمدحسن مخبر، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۱ الف)، **صورت و سیرت انسان در قرآن، محقق: غلامعلی امین‌دین، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۱ ب)، **ادب فتای مقربان، محقق: محمد صفایی، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، **نسبت دین و دنیا؛ بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، محقق: علیرضا روغنی موفق، قم: مرکز چاپ و نشر اسراء.**
- حبیب‌زاده، توکل (۱۳۹۱)، **جایگاه نظام ریاستی یا پارلمانی در نظام جمهوری اسلامی ایران، مطالعات حقوقی دولت اسلامی، شماره ۱، ۷۵-۱۰۸.**
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، **التفسیر الحدیث، قاهره، دار إحياء الكتب العربية.**
- رشیدرضا، سید محمد (۱۹۴۷)، **تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار، قاهره: دار المنار.**
- رشیدرضا، سید محمد (بی‌تا)، **الخلافة أو الإمامة العظمی، قاهره: الزهراء للأعلام العربی.**



- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰)، **منطق تفسیر** (۲)، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۱۸)، **التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج**، بیروت دمشق: دار الفكر المعاصر.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۲۸)، **قضايا الفقه و الفكر المعاصر**، دمشق: دار الفكر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، **فرازهایی از اسلام**، به کوشش سید مهدی آیت اللهی، قم: نشر جهان‌آرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عقارة، محمد (۱۹۹)، **الأعمال الكاملة للإمام الشیخ محمد عبده**، بیروت: دار الشروق.
- عنایت، حمید (۱۳۹۱)، **سیری در اندیشه سیاسی عرب** (از حمله ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹)، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت: دار الملائک.
- فضل الله، السید محمدحسین (۱۹۹۵)، «الملف: حوار شامل مع العلامة السید محمدحسین فضل الله حول نشأته الفكرية ومواقفه من القضايا البارزة التي تشغل الوطن العربي والعالم الإسلامي»، **الدراسات الفلسطينية**، العدد ۲۳، ۸۱-۱۰۸.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۳۷۷)، **ولایت فقیه، شورا و دموکراسی**، ترجمه مجید مرادی، علوم سیاسی، شماره ۲، ۳۸-۲۳.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.
- فیرحی، داود (۱۳۸۰)، **نظام سیاسی و دولت در اسلام** (۲) (سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام)، علوم سیاسی، شماره ۱۵، ۱۴۱-۱۶۸.
- قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۵)، **مبانی حکومت مردم‌سالار دینی از دیدگاه علامه طباطبایی**، اندیشه نوین دینی، شماره ۴ و ۵، ۱۱۹-۱۴۵.
- قطب، سید (۱۴۱۲)، **فی ظلال القرآن**، بیروت: دار الشروق.
- مجتبی‌زاده، علی (۱۳۸۹)، **نظام سیاسی اسلام در عصر غیبت از منظر آیت الله جوادی آملی**، حکومت اسلامی، شماره اول، ۳۷-۷۰.
- مرادی، مجید (۱۳۷۸)، **معمار اندیشه معاصر اسلامی** (به مناسبت وفات علامه سید محمدحسین فضل الله)، آیین، شماره ۳۰ و ۳۱، ۱۰۸-۱۱۰.
- نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، **عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- یزدانی مقدم، احمدرضا (۱۳۸۸)، **مردم‌سالاری دینی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی**، حکومت اسلامی، شماره اول، ۱۳۲-۱۵۴.



رابطه طبیعت و سقوط تمدن‌ها در قرآن



زهره باقریان*

چکیده:

تمدن‌ها و حکومت‌هایی که در طول تاریخ ظهور کرده‌اند پس از مدتی شکوفایی یا رو به ضعف و انحطاط نهاده‌اند و یا به کلی از بین رفته‌اند. قرآن در رابطه با علل سقوط و انحطاط تمدن‌ها عوامل بسیاری را ذکر می‌کند که هر قوم و تمدنی به جهت آن عوامل، تمدن خویش را در معرض نابودی قرار داده است اما علت اصلی مرگ تمدن‌های طغیان‌گر در قرآن عواملی طبیعی همانند، زلزله، سیل، رانش زمین و... ذکر شده است. به عبارتی خداوند به منظور مجازات اقوام و تمدن‌های گناهکار اراده خویش را بواسطه عوامل طبیعی به نمایش می‌گذارد. اما سوال اینجاست که چرا و چگونه خداوند در انقراض تمدن‌ها اراده خویش را بواسطه عوامل طبیعی اعمال کرده است؟ در پاسخ به این پرسش راقم در این پژوهش به فرضیاتی می‌پردازد که با توجه به آیات قرآن و احادیث و یا به صورت عقلی یا تحلیل ارائه می‌گردد اما مهمترین نتیجه‌ای که از این فرضیات بدست می‌آید، این است که به جهت عنایت خاص خداوند به طبیعت، این مساله در سقوط تمدن‌ها ملحوظ گردیده است.

واژه‌گان کلیدی؛ طبیعت، قرآن، محیط زیست، سقوط تمدن‌ها، تاریخ

* دکتری تاریخ اسلام
qom. 1400@yahoo. com

مقدمه

بدون شک طبیعت یکی از نعمات الهی و بخشی از نظام خلقت است و جهان و هر چه در اوست تصویری از خداوند واحد است. در اسلام هر گونه رفتاری که منجر به فساد و تباهی در طبیعت شود نهی شده زیرا از منظر قرآن بین انسان و طبیعت جدایی وجود ندارد بلکه آن‌ها مکمل یکدیگرند و حفظ طبیعت به عنوان مسیری الهی مورد توجهی قرآن کریم قرار می‌گیرد به طوری که انسان‌ها در پیشگاه خداوند درباره‌ی چگونگی حفظ زمین و چهارپایان در طبیعت مورد. بازخواست قرار می‌گیرند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۳۱) اما زمانی که قرآن به بحث در مورد سقوط تمدن‌ها و جوامع انسانی می‌پردازد و از سرکشی انسان‌ها بحث می‌کند، علل اصلی سقوط و مرگ این جوامع را بواسطه‌ی عناصر طبیعی توضیح می‌دهد. آنچه تأمل برانگیز است نابودی طبیعتی است که بسیار نزد خداوند ارزشمند است به طوری که اراده الهی به واسطه همین طبیعت در حق جوامع سرکش اعمال می‌گردد.

به منظور بررسی چرایی این مساله می‌بایست در ابتدا به نوع ارتباط تمدن‌ها و طبیعت در قرآن بپردازیم و مساله را آن‌جا پی‌گیری کنیم. رابطه مطالعه تمدن‌ها و طبیعت در قرآن:

خداوند در قرآن کریم بارها انسان‌ها را به مطالعه تمدن‌ها و طبیعت دعوت می‌کند که در این آیات خداوند دعوت خویش را با عبارت «سیروا فی الارض» آغاز می‌کند. که در یک تقسیم بندی کلی می‌توان این آیات را به سه دسته کلی تقسیم بندی نمود. ۱- آیاتی که در آن‌ها خداوند انسان‌ها را به گردش در طبیعت به منظور کشف اسرار آفرینش موجودات و توانایی او در خلق این جهان دعوت می‌کند.

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عنکبوت: ۲۰)

بگو: در زمین بگردید و بنگرید که خدا چگونه در آغاز موجودات را پدید آورده است و (چه رنگ و بو و سیما و ویژگی‌هایی به هر یک داده است، و چه اسراری در آن‌ها به ودیعت نهاده است. تا از مشاهدی اشیاء پی به راز و رمز آن‌ها ببرید و در برابر قدرت مافوق تصور آفریدگارشان سر تسلیم فرود آورید و بدانید کسی که اول این جهان را از نیستی به هستی آورده است) بعداً هم جهان دیگر را پدیدار می‌کند؛ چرا که خدا بر هر چیزی توانا است.

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶)

آیا آنان در زمین سیر نکردند، تا دلهایی داشته باشند که حقیقت را با آن درک کنند؛ یا گوشهای شنوایی که با آن [ندای حق را] بشنوند؟! چرا که چشمهای ظاهر نابینا نمی‌شود، بلکه دلهایی که در سینه‌هاست کور می‌شود.

۲-دسته دوم آیاتی است که در آن خداوند، انسان‌ها را به مطالعه سرگذشت تمدن‌هایی دعوت می‌کند که انذار پیامبران را جدی نگرفته‌اند.

«وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (نحل: ۳۶)

ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که: (خدای یکتا را بپرستید؛ و از طاغوت اجتناب کنید!) خداوند گروهی را هدایت کرد؛ و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت؛ پس در روی زمین بگردید و ببینید عاقبت تکذیب‌کنندگان چگونه بود!

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَذَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۱۰۹)

و ما نفرستادیم پیش از تو، جز مردانی از اهل آبادیها که به آن‌ها وحی می‌کردیم! آیا [مخالفتان دعوت تو،] در زمین سیر نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که پیش از آن‌ها بودند چه شد؟! و سرای آخرت برای پرهیزکاران بهتر است! آیا فکر نمی‌کنید؟!

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (انعام: ۱۱)

بگو در زمین بگردید، آنگاه بنگرید که فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است.

۳-دسته سوم آیاتی است که در آن خداوند انسان‌ها را به سیر در زمین به منظور مطالعه سرگذشت تمدن‌های پیشین فرا می‌خواند.

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا» (محمد: ۱۰)

آیا در زمین سیر نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که قبل از آنان بودند چگونه بود؟! خداوند آن‌ها را هلاک کرد؛ و برای کافران امثال این مجازاتها خواهد بود!

«أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ



مِنْهُمْ قُوَّةٌ وَ أَنْزَلْنَا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِّنَ اللَّهِ مِن وَّاقٍ (غافر: ۲۱)
آیا آن‌ها روی زمین سیر نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که پیش از آنان بودند چگونه بود؟! آن‌ها در قدرت و ایجاد آثار مهم در زمین از این‌ها برتر بودند؛ ولی خداوند ایشان را به گناهانشان گرفت، و در برابر عذاب او مدافعی نداشتند!

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَ أَنْزَلْنَا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَعْنَى عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (غافر: ۸۲)

آیا روی زمین سیر نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که پیش از آن‌ها بودند چه شد؟! همان‌ها که نفراشان از این‌ها بیشتر، و نیرو و آثارشان در زمین فزونتر بود؛ اما هرگز آنچه را به دست می‌آوردند نتوانست آن‌ها را بی‌نیاز سازد و عذاب الهی را از آنان دور کند
«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (انعام: ۱۱)

بگو: (روی زمین گردش کنید! سپس بنگرید سرانجام تکذیب‌کنندگان آیات الهی چه شد؟!)
«قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ»
(آل عمران: ۱۳۷)

قطعاً پیش از شما سنت‌هایی [بوده و] سپری شده است پس در زمین بگردید و بنگرید که فرجام تکذیب‌کنندگان چگونه بوده است.

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (نمل: ۶۹)

بگو در زمین بگردید و بنگرید فرجام گنه‌پیشگان چگونه بوده است.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»
قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّشْرِكِينَ» (بلد: ۴۲)

بگو در زمین بگردید و بنگرید فرجام کسانی که پیش‌تر بوده [و] بیشترشان مشرک بودند چگونه بوده است.

«لَقَدْ كَانَ لِسَيِّئٍ فِي مَسْكِنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمَالٍ كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَ اشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبِّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَ بَدَّلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَ أُثْلٍ وَ شَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُم بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ * وَ جَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْقَرَى الْآتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَ قَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَ آيَاتًا آمِنِينَ» (سبا: ۱۵-۱۸)

برای اهالی سبأ در محل سکونتشان نشانه‌ای (از قدرت خدا) بود. دو باغ (عظیم و گسترده) در سمت راست و چپ (شهر یمن، با میوه‌های فراوان بدیشان گفته شد:) از



روزی پروردگارتان بخورید و شکر او را به جای آورید. شهری است پاک و پاکیزه، و (پربرکت و نعمت، و آفریدگارتان) پروردگاری است بس آمرزنده * اما آنان (از شکر نعمت) رویگردان شدند (و مغرور رفاه و لذائذ گشتند). بدین سبب ما سیل ویرانگری را به سویشان روان کردیم و باغ‌های (پربرکت و پرمیوه‌ی) ایشان را به باغ‌های (بی‌ارزش) با میوه‌های تلخ و درخت‌های شوره‌گز و اندکی درخت سدر، مبذل ساختیم. * این (تعویض و تبدیل) چیزی بود که به خاطر کفران نعمت، ایشان را بدان کیفر دادیم. مگر ما جز ناسپاس را مجازات می‌کنیم؟ * میان آنان و شهرهای دیگری که پربرکت و نعمت کرده بودیم، شهرک‌ها و روستاهایی ساخته و پرداخته بودیم که (از یکی، دیگری) نمایان بود و در میان آن‌ها فاصله‌های مناسب و نزدیک به هم ترتیب داده بودیم (به گونه‌ای که امنیت برقرار بود و نیازی هم به حمل آب و توشه‌ی سفر دیده نمی‌شد. توسط انبیاء بدیشان پیام دادیم (که) شب‌ها و روزها در امن و امان در آنجاها سیر و سفر کنند (و از حق منحرف نشوند و به یاد الطاف خدا باشند و پرستش او را فراموش ننمایند

«أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا» (فاطر: ۴۴)

آیا در زمین نگریده‌اند تا فرجام [کار] کسانی را که پیش از ایشان [زیسته] و نیرومندتر از ایشان بودند بنگرند و هیچ چیز نه در آسمان‌ها و نه در زمین خدا را درمانده نکرده است؛ چرا که او همواره دانا و تواناست.

در مواردی نیز خداوند با عبارت سیروا فی الارض انسان‌ها را هم به مطالعه در سرگذشت تمدن‌ها و مکذبین ارسال رسل دعوت می‌کند و هم به تفکر در اسرار آفرینش هستی.

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ» (روم: ۹)

آیا در زمین نگریده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، چگونه بوده است، آن‌ها بس نیرومندتر از ایشان بودند و زمین را زیر و رو کردند و بیش از آنچه آن‌ها آبادش کردند، آن را آباد ساختند و پیامبران‌شان دلایل آشکار برایشان آوردند، بنابراین خدا بر آن نبود که بر ایشان ستم کند، لیکن خودشان بر خود ستم می‌کردند.

با بررسی این آیات و جمع بندی آن‌ها نتایجی حاصل می‌آید که می‌توان در آن هدف از مطالعه تمدن‌ها و طبیعت از منظر قرآن را در یک دور قانونمند توضیح داد و اهداف مطالعه و سیر در زمین را به سه دسته کلی تقسیم نمود. این دور قانونمند از تفکر در



جهان هستی آغاز می‌گردد و سپس در دور دوم با تذکر و یادآوری پیامبران ادامه می‌یابد و نهایتاً در دور آخر به عبرت گیری از سرگذشت مکذبین ختم خواهد گشت. به عبارت دیگر نخستین هدف خداوند از سیر در زمین، تأمل و تفکر در آیات الهی موجود در طبیعت است، مرحله‌ی دوم مرحله‌ی ارسال رسل و کمک به فهم شهودی این نشانه هاست و سرانجام با توجه به آیات دسته سوم هدف خداوند از سیر در زمین، دعوت انسان‌ها به عبرت گیری از سرنوشت کافران است. بنابراین می‌توان اهداف مطالعه و سیر در زمین را در یک دور فلسفی اینگونه ترسیم نمود.



در این نگرش فلسفی در مرحله نخست خداوند انسان‌ها را دعوت به استفاده از ابزار حس و تجربه می‌کند و از انسان‌ها می‌خواهد که در جهان سیر کنند و قوانین طبیعت را بنگرند و در اسرار آفرینش جهان و سایر موجودات تدبیر کنند به عبارت دیگر طبیعت آموزگار انسان به شمار می‌آید. زیرا در نظام طبیعت زمینه‌ها و امکانات عبرت آموزی بسیاری برای انسان پیش بینی شده است که با الگوها، پیامها و روش‌هایی که ارائه می‌دهد راه بهره برداری از عناصر مادی و معنوی را به انسان می‌آموزد.

«وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ» (اسرا: ۱۲) و شب و روز را دو آیه قرار دادیم تا اینکه شمارش سال و حساب را بدانید.

«وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ» (نحل: ۱۶) «و بوسیله‌ی ستارگان، راه می‌یابند». «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ» (انعام: ۹۷) اوست که ستارگان را برای شما قرار داد تا بوسیله‌ی آن در ظلمت دشت و دریا راه را باز شناسید .



عبرت آموزی از طبیعت درواقع بهره‌گیری از طبیعت در قرآن معنا می‌گردد زیرا طبیعت میدان مطالعه و درس آموزی برای انسان به شمار می‌آید. نظام طبیعت دارای ضوابط، رموز و اشارتهایی است که تنها در پرتو اندیشه و تفکر بشر قابل شناسایی و بهره‌وری است «يُنَبِّئُكُمْ بِهِ الزَّيْتُونَ وَالزَّيْتُونُ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابُ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۱۱) و بوسیله‌ی باران برای شما کشتزار و زیتون و نخلها و تاکستانها و انواع میوه‌ها می‌رویاند، همانا در این رویش آیه و عبرتی است برای اهل اندیشه و تفکر. در برخی آیات قرآن حذف این مسئولیت در قبال طبیعت، مستلزم باطل شمردن آفرینش گیتی است. از اینرو اندیشیدن درباره‌ی طبیعت مهمترین مسئولیت انسان در قبال آن به شمار می‌آید. سیر در طبیعت، انسان را از تردید درباره معاد و غفلت از قدرت خداوند بیرون می‌آورد و او را به یقین می‌رساند. در آیات فراوانی خداوند جستجو در طبیعت را معرفه الله به حساب می‌آورد (روم: ۲۲؛ روم: ۲۴؛ مومن: ۷۹؛ جاثیه: ۵؛ جاثیه: ۱۲؛ فصلت: ۳۹،) و در آیات فراوانی برای تبیین معاد و حیات پس از مرگ از طبیعت بهره می‌گیرد (فاطر: ۹) اما اگر سیر در طبیعت و تفکر و تدبیر در آن بواسطه‌ی حس و تجربه، معرفتی را به بار نیآورد، بلکه وسیله‌ای برای جهل بیشتر وی گردد، خداوند در مرحله دوم، ارسال رسل را پیش پای انسان‌ها قرار می‌دهد تا انسان را با ابزار شهود به شناخت خداوند و نزدیک شدن به امر او دعوت کند. وحی به عنوان یکی از مهمترین ابزارهای شناخت خداوند است و پیامبران بواسطه شهود، حکمت را به انسان‌ها آموزش می‌دهند. این مراحل هیچ تقدم و تاخیری نسبت به یکدیگر ندارند و در همه‌ی ادوار تاریخ انسان‌ها به این مراحل از تدبیر و تفکر و کسب حکمت فراخوانده شدند. در مرحله تدبیر و تفکر (مرحله نخست) خداوند بواسطه عناصر طبیعی و علم به آن‌ها، انسان‌ها را دعوت به خداشناسی می‌کند در صورتی که در مرحله دوم که شاید بتوان آن را مرحله تذکر نامید، خداوند حکمت خویش را در قبال طبیعت و جهانی دیگر متذکر می‌شود و انسان‌ها را از عذاب و عقاب دنیوی و اخروی که دامنگیر مکذبین خواهد شد می‌ترساند. بنابراین در مرحله تذکیر، خداوند برخلاف مرحله نخست که انسان‌ها را با ابزار حس و تجربه به خداشناسی می‌کشانند، این بار بواسطه زبان و با ابزار وحی و شهود تذکیر می‌دهد. اما نهایتاً در صورتی که تفکر و تذکر، به معرفت و شناخت منجر نگشت، خداوند قوانین انحطاط و سقوط را به منصه ظهور می‌گذارد و آن تمدن را به عذابی سهمگین گرفتار خواهد ساخت.



در این صورت نابودی این تمدن، آغاز بخش تمدن دیگری خواهد بود. بنابراین به نظر می‌آید بر اساس نظام فلسفی قرآن، دور عبرت یا علم آموزی در سه بخش «تفکر، تذکر و عبرت» مورد تأیید خداوند است. این سه مرحله، مراحل اصلاحی یک تمدن است که با ۳ ابزار متفاوت شناخت: ۱-حس و تجربه ۲-وحی و شهود ۳-عقل در قرآن معرفی می‌گردد. مرحله‌ی نهایی این دور که مرحله‌ی ظهور و عینیت یافتن قدرت الهی است، خداوند سرنوشت محتوم تمدن‌ها را به منظور عبرت برای سایر تمدن‌ها مثال می‌آورد و با عبارت «سِيرُوا فِي الْأَرْضِ» انسان‌ها را دعوت به مطالعه‌ی سرگذشت کافرین می‌کند. تمدنی که خداوند بواسطه طبیعت نابود می‌سازد، طبیعت و اکوسیستم طبیعی را نیز دستخوش تغییر و تخریب می‌گرداند. همچنین با توجه به آیات قرآن نابودی یک تمدن توسط خداوند نیز بواسطه عوامل طبیعی روی می‌دهد و سنت‌های طبیعی و سنت‌های الهی بر روی هم در چرخه تمدنی و فلسفه عبرت آموزی تأثیر متقابل دارند. برای نمونه به تمدن سبأ بنگرید که شکوفایی تمدنی به طبیعت و درختان سرسبز و پر محصول بستگی داشت اما زمانی که قوم سبأ به ناسپاسی روی آوردند خداوند تمدن آن‌ها را در کنار طبیعت آن‌ها نابود ساخت و خداوند این سقوط تمدنی و محیط زیستی را بواسطه عوامل محیطی به اجرا می‌گذارد. بنابراین بر اساس چرخه تمدنی قرآن و فلسفه عبرت آموزی آن، رستگاری، سعادت، هلاکت و فساد جوامع و طبیعت کاملاً با هم ارتباط دارند و خداوند سنت‌های اجتماعی - الهی خویش را بواسطه‌ی عوامل طبیعی در حق تمدن‌ها به منصفه ظهور می‌رساند. از اینروست که قرآن می‌فرماید: اگر مردمی که در این آبادی‌ها زندگی می‌کردند ایمان می‌آوردند و تقوی پیشه می‌کردند درهای برکات آسمان و زمین را بر روی آن‌ها می‌گشودیم. (اعراف: ۹۶)

طبیعت آزمایشگاه انسان است. قرآن می‌فرماید: «هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود: ۶۱) اوست که شما را از دل زمین بوجود آورد و بر آباد ساختن آن مسئولیت داد.

امام علی علیه السلام نیز در این باره می‌فرماید: تقوا پیشه کنید؛ زیرا شما در پیشگاه خداوند، مسئول بندگان خدا، شهرها و خانه‌ها و حیوانات هستید. (دستی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۹)^۱

انسان نسبت به اعمال و رفتار و همچنین نسبت به دخل و تصرفی که در طبیعت انجام می‌دهد مسئول است و از این منظر، طبیعت جایگاهی برای آزمایش او و تمدن‌ها به شمار می‌آید. طبیعت از زاویه‌ی تحولات درونی خویش نیز جایگاهی برای عبرت



محسوب می‌گردد. سیر در طبیعت آثار خداوند را به نمایش می‌گذارد و تغییر فصل‌ها و سالها و تحول در طبیعت، انسان را به یاد تغییر در احوال و حالات انسان و معاد می‌اندازد. از اینرو خداوند با اهداف مشترکی که از سیر در تمدن‌ها و طبیعت بدست می‌آید انسان‌ها را به سیروا فی الارض فرمان می‌دهد تا انسان یا بواسطه تغییرات طبیعی ویا بواسطه‌ی تحولات تمدن‌ها عبرت گیرد و با تأمل در تاریخ یا طبیعت به مقصود اصلی این گردشگری دست یابد.

در دور نهایی یک تمدن که دور عبرت‌گیری است خداوند انسان‌ها را به مطالعه سرگذشت مکذبین که گرفتار عذاب الهی شدند دعوت می‌کند که در این تمدن‌ها، خداوند زندگی جامعه و امتی را در هم می‌پیچد و آن‌ها گرفتار خرابی و مرگ پیش از موعد می‌کند. این عذاب و مرگ پیش از موعد، سنتی الهی است اما بواسطه قوانین طبیعت بر اقوام سرکش اعمال می‌گردد.

«فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (عنکبوت: ۴۰)

هر طایفه را به کیفر گناهش مؤاخذه کردیم، بعضی را بر سرشان سنگ بلا باریدیم و برخی را هم بر صیحه‌ی عذاب آسمانی و برخی را به زلزله ویرانگر زمین و گروهی دیگر را به غرق در دریا به هلاکت رسانیدیم و خدا به آنان هیچ ستم نکرد و لیکن آن‌ها خود در حق خویشان ستم کردند.

دلایل نابودی هر یک از این اقوام و تمدن‌هایی که توسط خداوند مجازات گشتند متفاوت است. اما آنچه مد نظر این پژوهش است، بررسی دلایل نابودی این اقوام و تمدن‌ها نیست بلکه بررسی علل سقوط آن‌هاست.^۲

با این توضیحات به بررسی علل سقوط تمدن‌ها می‌پردازیم:

فرعون:

بنی اسرائیل فرزندان اولاد یعقوب پیغمبر ﷺ می‌باشند که در ابتدا مانند قبایل چادر نشین زندگی می‌کردند، سپس فراعنه‌ی مصر آن‌ها را به مملکت مصر برده و با آن‌ها چون اسیران مملوک رفتار می‌کردند تا این که خدای متعال به وسیله‌ی موسی ﷺ آنان را از فرعون و طرز سلوکش نجات بخشید.

فرعون و فرعونیان بالاخره در نابسامانی‌هایی که فراهم کرده بودند گرفتار می‌شوند و



جامعه‌ای که ستم در آن به اعلا درجه رسید با روشنگری و اقدامات آگاهانه‌ی موسی و قوش، فرعونیان را در خود غرق می‌نماید و این قانون حاکم بر سرنوشت ستمکاران است.

«فَأَخَذْنَاهُ وَ جُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَاَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» (قصص: ۴۰)

ما هم از اعمال آن متکبر ظالم و لشکر و اتباعش آنان را سخت مؤاخذه کردیم و همه را به دریا غرق ساختیم، بنگر عاقبت کار ستمکاران به کجا رسید.

قوم سبأ:

یکی دیگر از تمدن‌هایی که قرآن به آنان اشاره داشته، تمدن سبأ بوده که در انهدام و سقوط آن همان کفران نعمت نقش داشته است. پیامبر قوم سبأ حضرت سلیمان (علیه السلام) بود و سبأ شهری خوش بود با آب‌های روان و درختان بسیار و ایشان را دور بوستان بود بسیار نیکو و در آن جا نعمت‌های فراوان بود که در جهان چون این نعمات نبود اما چون بسیاری نعمت خداوند چندان شد که آنان سیر و فربه شدند، ناسپاسی کردند و شکرگزاری از یاد بردند، پس خدای تعالی همه‌ی این نعمات را از ایشان گرفت. سرچشمه‌ی آب‌ها را خشک‌اند و همه‌ی این وفور را برایشان زوال گردانید. (نیشابوری، ۱۳۸۱، ص ۵۰۹-۵۱۰)

در همین مورد خداوند در قرآن می‌فرماید: «ذَلِكَ جَزَاءُكُمْ بِمَا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ» (سبأ: ۱۷)
(این کیفر کفران آنان بود و آیا با مرحمتی که به بندگان داریم تا کسی کفران نکند مجازاتش خواهیم کرد)

اما این مردم ناسپاس در برابر آن همه نعمت‌های بزرگ الهی که سرتاسر زندگی آن‌ها را فرا گرفته بود - مانند بسیاری دیگر از اقوام متنعم - گرفتار غرور و غفلت شدند. مستی نعمت و کمی ظرفیت آن‌ها را بر آن داشت که راه ناسپاسی پیش گیرند و از مسیر حق منحرف شوند و به دستورات الهی بی‌اعتنا گردند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۶۴)
و چون این قوم کفران و ناسپاسی و طغیان کردند، شلاق مجازات بر پیکر آن‌ها نواخته شد. چنانکه قرآن می‌گوید:

«فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ السَّيْلَ الْغَرِيمَ وَ بَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلٍ خَمْطٍ وَ أُنْثًى وَ شَيْءٍ مِنْ سَدْرٍ قَلِيلٍ» (سبأ: ۱۶)

اما آن‌ها (از خدا) روی گردان شدند و ما سیل ویرانگر را بر آن‌ها فرستادیم و باغ (پر برکت) شان را به دو باغ (بی ارزش) با میوه‌های تلخ و درختان شوره گز و اندکی درخت سدر مبدل ساختیم.

قوم سبأ در اثر کفران نعمت‌های بی حساب الهی چنان زندگیشان در هم کوبیده شد

که عبرت همگان گشتند و سرنوشت آنان ضرب المثلی برای جهانیان شد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۵)

قوم نوح:

«وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ» (عنکبوت: ۱۴)

و همانا ما نوح را به رسالت سوی قومش فرستادیم و او هزار سال و پنجاه سال کم میان قوم درنگ کرد (و خلق را دعوت به خداپرستی نمود و اجابت نکردند) و چون همه ستمگر و ظالم بودند و به وسیله‌ی طوفان هلاک شدند.

«وَقَوْمُ نُوحٍ لَّمَّا كَذَّبُوا الرُّسُلَ أَغْرَقْنَاهُمْ وَجَعَلْنَاهُمْ لِلنَّاسِ آيَةً وَاعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا» (فرقان: ۳۷)

و نیز قوم نوح چون رسولان حق را تکذیب کردند، ما آن‌ها را به طوفان هلاک سپردیم و آیت عبرت مردم قرار دادیم، و برای ستمکاران عذاب دردناک مهیا گردانیدیم.

قوم عاد:

در مورد قوم عاد و نابودی آن سرزمین در جای جای قرآن آمده، سوره‌ی «ذاریات» و «حاقه» و «قمر» آمده که طوفان شدید به مدت هفت شب و شش روز بر آن‌ها مسلط شد و سپس صاعقه برای همیشه آن‌ها را در خود فروبرد. چنانچه خداوند می‌فرماید:

«وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ» (ذاریات: ۴۱)

و نیز در قوم عاد که بر هلاکشان تندباد صرصر فرستادیم عبرت خلق است.

و یا در جای دیگر فرموده است:

«وَأَمَّا عَادُ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ» (حاقه: ۶)

و اما قوم عاد نیز بوسیله‌ی باد تند و سرکش به هلاکت رسیدند.

قوم لوط:

قوم لوط مردمی بودند ثروتمند، مرفه، شهوتران و هواپرست، این قوم لجوج و غیر منطقی که از حدود قوانین الهی پا فراتر نهاده و در جاده انحراف سرگردان ماندند و حاضر نبودند پیامبر خود را بپذیرند و در مقابل او جبهه گرفتند و خواستار بیرون راندن لوط و پیروانش شدند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۴۴) لوط زمانی که از هدایت قوم ناامید شد از پروردگار خود درخواست کرد تا او را بر آن قوم نصرت داده و عذابی دردناک



برایشان بفرستد و سزای کفر و عناد و فسق و فجورشان را بدهد و بیش از این ایشان را مهلت ندهد. در نهایت عذاب خدا نازل شد و زلزله‌ی عجیبی سرزمین سدوم را زیر و رو کرد، بلافاصله آسمان سنگ باریدن گرفت و در مدت کوتاهی شهر به صورت بیابان صاف و همواری درآمد. (موسوی و غفاری، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۷۸-۹۱)

«وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ» (اعراف: ۴۸)

و برای آن قوم بارانی از سنگ فرو باریدیم پس بنگر که عاقبت و سرانجام بدکاران چیست.

قوم مدین:

حضرت شعیب علیه السلام نیز همانند سایر پیامبران پیشین قوم خود را از انحرافی که دچار آن بودند و از عذاب الهی بیم می‌داد و سعی در دعوت مردم به سوی خدا و اعتقاد به معاد و مبدأ و خلقت می‌کرد.

قرآن کریم قوم مدین را با عنوان «خاسرین» یاد کرده، زیرا با تجارتی که همراه با تقلب و خیانت و کم فروشی می‌باشد هم دنیا و هم آخرت خود را تباه ساخته و دچار خسران شدند:

«فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ» (عنکبوت: ۳۷) آن‌ها او را تکذیب

کردند و به این سبب زلزله آن‌ها را فرو گرفت و در خانه‌های خود به رو درافتادند و مردند.

اصحاب الایکه:

اصحاب الایکه، نیز همان قوم شعیب‌اند که در سرزمین پر آب و مشجر در میان شام و حجاز زندگی می‌کردند. آن‌ها زندگی مرفه و ثروت فراوانی داشتند. به همین جهت، غرور و غفلت آن‌ها را فراگرفته و مخصوصاً دست به کم فروشی و فساد در زمین زده بودند. شعیب آن پیامبر بزرگ، آن‌ها را از این کارشان بر حذر داشت و دعوت به توحید و راه حق نمود اما آن‌ها تسلیم حق نشدند و سرانجام بر اثر مجازات دردناکی نابود شدند. گرمای شدید چندین روز پی در پی آن‌ها را فرو گرفت و در آخرین روز ابر بزرگی نمایان شد. آن‌ها به سایه‌ی ابر پنا بردند اما صاعقه‌ای فرود آمد و آن بیدادگران را نابود کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ۱۲۰-۱۲۱)

«وَإِنْ كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ لَنَالِمِينَ» (حجر: ۷۸) و اهل شهر ایکه (شهر قوم شعیب هم)

بسیار مردم ستمکاری بودند

قوم ثمود:

قوم ثمود نیز قومی بت پرست و گناهکار بودند. آن‌ها در سرزمین وادی القری (منطقه‌ای



میان مدینه و شام) زندگی می‌کردند. خداوند زمین‌های آباد و خرم و سرسبز و باغ‌هایی پر نعمت به آن‌ها داده بود. در کشاورزی ابتکار و قدرت فراوان به خرج می‌دادند. عمرهایی طولانی، اندام‌هایی قوی و نیرومند داشتند. در ساختن بناهای محکم و پیشرفته ماهر بودند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۲۴۲-۲۴۳)

چنانکه خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَكَاْنُوا يَنْجُتُوْنَ مِنَ الْجِبَالِ يُّوْتَا اٰمِيْنٍ» (حجر: ۸۲) (و در کوهها منزل می‌ساختند تا از خطر ایمن باشند).

در تاریخنامه‌ی طبری آمده است «و ثمود از فرزندان سام بود و نسبت او ایدون بود. ثمود بن حاطر بن آدم بن سام بن نوح و این گروه هم از فرزندان او بودند و ایشان به سرزمین حجر نشستند و زمین حجر میان حجاز است و میان اول حد از شام و مردمانی بودند به زور و قوت چون قوم عاد» (بلعمی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۴)

آئینشان بت پرستی بود و در انواع گناهان غوطه ور بودند. صالح پیغمبر بزرگ الهی از میان آنان برخاست و برای هدایت و نجاتشان همت گماشت ولی آن‌ها نه دست از بت پرستی برداشتند و نه در طغیان و گناه تجدید نظر کردند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۷، ص ۶۰) هنگامی که تقاضای معجزه کردند خداوند شتری را از میان کوه برایشان فرستاد اما از عناد و لجابت آن‌ها نکاست و در کمال وقاحت شتر را کشتند. «كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا» (شمس: ۱۱) طایفه‌ی ثمود از غرور پیغمبر خود صالح را تکذیب و طغیان کردند.

آیات زیادی در مورد نابودی این قوم سرکش وجود دارد از جمله: «فَاَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِيْنَ» (اعراف: ۷۸) پس زلزله بر آن‌ها آغاز گردید تا آنکه همه‌ی آن‌ها در خانه‌های خود به هلاکت رسیدند. «فَاَمَّا ثَمُودُ فَاهْلِكُوا بِالطَّاغِيَةِ» (حاقة: ۵) و قوم ثمود به کیفر طغیان هلاک شدند.

اصحاب الحجر:

اصحاب الحجر همان قوم حضرت صالح عليه السلام بودند که در سرزمین حجر زندگی مرفهی داشتند، قرآن درباره‌ی سرکشی اصحاب الحجر می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَذَّبَ اَصْحَابُ الْحَجْرِ الْمُرْسَلِيْنَ» (بلد: ۸۰) و اصحاب حجر هم رسولان ما را به کلی تکذیب کردند.

در نهایت این قوم نیز مانند سایر اقوام گناهکار نابود شدند «فَاَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِيْنَ» (حجر: ۸۳) صبحگاهی صیحه عذاب آن‌ها را نابود کرد. بررسی آیات بالا نشان می‌دهد که مرگ تمدن‌ها بواسطه‌ی طبیعت به دوگونه است. این مساله به تعریف از طبیعت و اکوسیستم باز می‌گردد. طبیعت به دو اکوسیستم مجزا



تقسیم می‌گردد: نخست اکوسیستم طبیعی و دیگری اکوسیستم انسان ساز.

اکوسیستم‌های انسان ساز، به بازسازی طبیعت توسط انسان مربوط می‌گردد. همانند باغ‌ها، فضای سبز و بوستانها، سدبندهایی که برای آب ایجاد می‌گردد و... این اکوسیستم‌ها بخشی از تمدن هستند و با تمدن‌ها شکل می‌گیرند و با رشد تمدن‌ها، به توسعه و پیشرفت و بالندگی می‌رسند. همانند تمدن قوم سبأ که سدها و باغاتی را ایجاد کرده بودند که نشانه مدنیت آن‌ها بود. به عبارت دیگر اکوسیستم انسان ساز بخشی از تعالی تمدن‌ها را تشکیل می‌دهد. ولی اکوسیستم‌های طبیعی، اکوسیستمی است که تمدن‌ها در داخل آن قرار گرفته‌اند و یشر در ایجاد آن‌ها دخالتی ندارد.

با توجه به آیات قرآن این اکوسیستم انسان ساز است که در نابودی تمدن‌ها، نابود می‌گردند. این اکوسیستم‌ها با مولفه‌های طبیعی همانند باغات، شهر سازی، کشاورزی و... با دخالت انسان شکل می‌گیرند. اما اکوسیستم‌های طبیعی مانند دریاها، کوه‌ها، دشتها، جنگلها، چراگاه‌ها و... خود جزئی از طبیعت به شمار می‌آیند در نتیجه نابودی آن‌ها منوط به طبیعت نیست. بلکه آشفته‌گی در آن‌ها (زلزله، سیل، طوفان، رانش و...)، بخشی از قوانین خود طبیعت است که عاملی را به عامل دیگر تبدیل می‌کند.

بنابراین دو دسته از آیات قرآن به رابطه‌ی طبیعت با تمدن‌ها می‌پردازد. دسته نخست آیاتی است که خداوند تمدنی را با مولفه‌های طبیعی انسان ساز همانند باغ و بوستان‌ها و... نابود کرده است و دسته دوم به آیاتی اشاره دارد که در آن‌ها، خداوند تمدن‌هایی را بواسطه‌ی اکوسیستم‌های طبیعی و قوانین موجود در طبیعت سرنگون کرده است. در این دسته‌ی اخیر، طبیعت از بین نمی‌رود و بر اکوسیستم‌های طبیعی که بدون دخالت انسان موجود است، آسیبی وارد نمی‌گردد و اگر آشفته‌گی در این بخش بوقوع بپیوندد، خودش بخشی از قوانین طبیعی است که نشان می‌دهد، طبیعت مدام در حال بازسازی و تبدیل است. مساله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود در چرایی نابودی تمدن‌ها بواسطه‌ی این عوامل طبیعی است. خداوند قومی را با سیل و یا زلزله و یا صیحه و آتشفشان و اقوامی را بواسطه سنگ و... به طغیان‌شان عذاب می‌دهد. اما مساله اینجاست که چرا خداوند در انقراض تمدن‌ها از عوامل طبیعی بهره برده و با طبیعت به سراغ تمدن‌ها و اقوام سرکش می‌رود؟ دلایل بسیار ولی متفاوتی می‌توان در پاسخ به این مساله ارائه کرد که برخی از مهمترین دلایل روایی و عقلی را می‌توان در زیر خلاصه کرد:

۱- انسان از طبیعت روییده است و با طبیعت رشد می‌کند و سرانجام به لحاظ علوم تجربی

به طبیعت باز می‌گردد و در آن هضم می‌شود. «وَاللَّهُ أَنْتَبِتُكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا* ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» (نوح: ۱۷-۱۸) خدا شما را از زمین رویانید، رویدنی خاص، سپس شما را به عناصر زمین باز می‌گرداند و پس از آن شما را به گونه‌ای از زمین بیرون می‌کشد.

از نظر قرآن نیز انسان زاده‌ی طبیعت است و بخشی از وجود انسان طبیعی است و در عذاب‌های الهی که انسان و تمدن دست‌ساز او نابود می‌گردد، دوباره به اصل و خویشتن خود یعنی طبیعت باز می‌گردد.

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً» (طه: ۵۵) شما را از خاک و عناصر زمین آفریدیم و سپس به زمین باز می‌گردانیم.

«يَذَّبُرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) آن خداوندی که هر چیزی را نیک و شایسته آفرید و آفرینش انسان را از گل آغازید.

«وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ» (فاطر: ۱۱) اوست خدایی که شما را از خاک و سپس از نطفه آفرید.

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مومنون: ۱۸) ما انسان را از گل خالص آفریدیم.

انسان در نگاه معرفت تجربی و حسی و همچنین در نگرش مکتب‌های ماتریالیستی نیز، موجودی است کاملاً طبیعی آفریده‌ی طبیعت و از نظر ارزشی و کارکرد، مساوی با آن است. از اینرو تابع قوانین طبیعت است. خویشتن را حتی در عالم اندیشه لحظه‌ای نمی‌تواند از این قوانین جدا سازد یا گامی از آن‌ها فراتر نهد (ویل دورانت، ۱۳۶۷، ج ۹، ص ۷۸۱) ولی در معرفت متکی بر وحی، انسان چیزی بیش از طبیعت مادی است هر چند که بخشی از وجودش مادی به شمار می‌آید. از اینرو خدای انسان همان خدای طبیعت نامیده می‌شود «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (یونس: ۳) این انسان جنس طبیعی اولیه‌ی خویش را نیز فراموش نموده است. از اینرو خداوند با نابودی انسان و تمدنش بواسطه‌ی عوامل طبیعی در واقع او را از خلقت اولیه خویش آگاه می‌سازد

۲- خداوند به طبیعت عنایت خاصی دارد به طوری که به برخی از آن‌ها قسم یاد می‌کند. “سوگند به خورشید و پرتو تابانش و به ماه آنگاه که در پس خورشید بر آید و به روز آنگاه که جهان را روشن سازد و به شب وقتی که عالم را در پرده سیاهی کشد و به آسمان بلند و آنکه آن را بنا کرد و به زمین و آنکه آن را بگستراند...” (شمس: ۱-۶)



نام بسیاری از سوره‌های قرآن نیز، امور طبیعی است. مثلاً سوره‌ی تین، سوره‌ی فیل، سوره‌ی زلزله، عادیات، قارعه، علق (خون بسته)، شمس، لیل، ضحی، فجر، بلد، غاشیه (پوشاننده تاریکی)، انشقاق (خورشید دو تا شد. ماه دو تا شد) انفطار، سوره‌ی تکویر، نور، خورشید و... سوره بقره، نساء، مائده، اعراف، انعام، انفال، نحل، کهف، مریم، نور، نمل، عنکبوت و نجم نیز از مواردی هستند که در رابطه با طبیعت‌اند.

خداوند در بیان نتایج و آثار کار نیک و بد در زندگی دنیوی و اخروی انسان باز از طبیعت بهره می‌گیرد. «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْجِازَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره: ۷۴) سنگها و صخره‌های سخت تجسمی از قلب‌های قساوت گرفته است. همچنین تعرض سگ نسبت به انسان را نیز مثالی از انسان‌های حق ستیز جلوه می‌دهد «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا» (اعراف: ۱۷۶) عنایت به طبیعت تا آنجاست که خداوند در طبقه بندی گروه مفسدان فی الارض، که بواسطه عذاب‌های الهی سرنگون شده‌اند، علاوه بر ظالمان و ستمگران و نافرمایان از حق و...، از کسانی که به انهدام کشت و زرع و نسل حیوانات و گیاهان دست می‌زنند نیز به عنوان مفسدان فی الارض یاد می‌کند که آن‌ها نیز مشمول عذاب‌های الهی‌اند به عبارتی علاوه بر گناهان اجتماعی و عقیدتی که روابط اجتماعی و درونی انسان‌ها را به خطر می‌اندازد و آن‌ها را به سوی سقوط رهنمون می‌سازد خداوند گناهانی را که انسان‌ها در حق طبیعت مرتکب می‌شوند را نیز در ردیف گناهان اجتماعی و دینی قلمداد می‌کند و مرتکبان آن را به عنوان مفسد فی الارض به حساب می‌آورد «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ» (بقره: ۲۰۵)

دستورها و توصیه‌های رسول اکرم و ائمه معصومین نیز در همین راستا است به طوری که رسول اکرم مسلمانان را بر آن می‌دارد تا با تقدس و احترام به طبیعت و عوامل زیست محیطی و با رعایت حقوق آن‌ها، در راه رشد و تعالی خویش گام بر دارند. زیرا در اسلام هر گونه آلودگی در طبیعت به معنای انحراف از طبیعت (به عنوان مخلوق الهی) و به معنای تعدی از حق و حرکت به سوی باطل است همچنانکه به هر گونه تجاوز از حق نیز اطلاق می‌شود. امام علی علیه السلام می‌فرمایند «درختان میوه دار را قطع نکنید هر آینه عذاب الهی متوجه شما خواهد شد.» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۴۶) «و پرهیز از قطع درختان سرسبز، بر طول عمر انسان می‌افزاید.» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۲، ص ۳۱۹)

بنابراین آنچه از قرآن بدست می‌آید این است که: گفتمان تمدنی یک عصر در راه



تعالی و کمال تنها عوامل فردی و اجتماعی نیست بلکه گفتمان زیست محیطی نیز از دغدغه‌های اصلی اسلام است تا آنجا که رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «مَنْ عَرَسَ عَرَسًا لَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ أَدَمِيٌّ وَلَا خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۴۶۰). هر کس درختی بنشانند که انسانی یا دیگر مخلوق خدا از آن بخورد، برای وی صدقه‌ای است و یا حضرت می‌فرماید: «حَقُّظُوا مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّهَا أَكُكُمْ وَ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ عَامِلٍ عَلَيْهَا خَيْرًا أَوْ شَرًّا إِلَّا وَ هِيَ مُحْبِرَةٌ بِهِ». زمین را خوب دارید که گویی مادر شماست. هر کس بر روی زمین خوبی یا بدی کند زمین خبر می‌دهد.

از این احادیث بدست می‌آید، که این مفسدان فی الارض که به عنوان گناهکار مورد بازخواست قرار می‌گیرند، مفسدین زیست محیطی و ملغی کنندگان حقوق طبیعت را نیز شامل می‌شود که بر اساس حدیث پیامبر در قیامت مورد بازخواست واقع می‌گردند. توجه امام سجاد نیز به حقوق حیوانات در کنار حفظ و احترام به سایر حقوق‌های انسانی نشان دهنده اهمیت این مساله در آخرت است.

از اینرو تمدن‌ها و عوامل سقوط آن نزد خداوند همان جایگاهی را دارا است که طبیعت و حفظ آن دارد و همین عنایت و توجه خداوند به طبیعت که مخلوق خداوند است منجر به عامل تأثیرگذاری در سقوط یک اجتماع می‌گردد به طوری که خداوند یکی را (تمدن‌ها) را به واسطه دیگری (طبیعت) ساقط می‌کند. با این تفاوت که مخلوق اول (اقوام و تمدن‌ها) تغییر گفتمان داده و از نیکی به بدی گرایش یافته و مخلوق دومی که طبیعت است همچنان پاک و مقدس است و می‌تواند جایگاهی برای مخلوقات بعدی خداوند واقع شود.

۳- دلیل دیگری را که می‌توان در پاسخ به این مساله ارائه داد، به تفاوت نگرش بشر قدیم و جدید نسبت به طبیعت باز می‌گردد و همین مساله عامل بهره‌گیری خداوند از عوامل طبیعی در مرگ تمدن‌های پیشین تفسیر می‌گردد.

از آغاز آفرینش انسان، طبیعت، نخستین و مهربان‌ترین همدم او بوده است. در باستان سرنوشت بشر گره می‌خورد به سرنوشت کیهان و تأثیر پدیده‌های کیهانی در زندگی بشر (دین پرست، ۱۳۸۹) و تاریخ بشر مستقل از کیهان و جهان طبیعی نگرسته نمی‌شد و بشر جزئی از طبیعت و به آن پیوسته بود و نگاه بشر نسبت به خود یک نگاه طبیعی بود که خود را مقوله‌ای جدا از طبیعت نمی‌دید و به خویشتن همانند طبیعت می‌نگریست.



اما نگاه انسان جدید به طبیعت نگاه روح زدایی شده است. علم جدید نیز به طبیعت نگاهی ظاهری و سطحی دارد و معتقد است طبیعت همین است که قابل مشاهده است و هیچ بُعد دیگری جز همان که در مشاهده و آزمایش مورد مطالعه قرار می‌گیرد برای آن متصور نیست. آگوست کنت که محصول انسان عصر جدید (عصر روشنگری) است می‌گوید که بشر در دوره‌های اولیه در عصر کودکی و طفولیت خود بوده که متناسب با آن عصر کودکی، عقلش هم رشد چندانی نداشت لذا به نحوی خرافی و وهم آلود به عالم نگاه می‌کرد لذا پشت هر چیزی روح می‌دید و عالم پر بود از ارواح. او نگاهی شاعرانه به طبیعت داشت و جزئی از طبیعت و یا خویشاوند او به شمار می‌آمد و طبیعت قلمرو روح بود. اما در دوره جدید، انسان به طبیعت به عنوان یک ابژه نگاه می‌کند که تنها در صدد تحلیل و آنالیز آن است. انسان نوین برای کشف و فهم واقعیت تنها به استدلال‌های محض تکیه می‌کند؛ به مبدأ و اصلی فراتر از خویش توجه ندارد و خود را مستقل از آسمان و ملکوت می‌پندار (نصر ۱۳۸۶، ص ۲۲۰-۲۲۵) رابطه بشر با طبیعت در این دوره رابطه دانش و قدرت است یعنی طبیعت ابژه دانش است همچنانکه ابژه قدرت نیز است. انسان عاصی، که برآمده از انسان شناسی نوین بود و خود را مرکز موجودات می‌پنداشت و عالم را به دایره‌ای بدون مرکز تنزل می‌داد، برخلاف انسان سنتی که حوزه اختیاراتش محدود و در قبال خداوند نیز مسئول بود؛ انسان مدرن خود را جایگزین خدا کرد و برای طبیعت نیز هیچ حقی قائل نیست. (قاسمی، ۱۳۸۹) بشر جدید در صدد رام کردن و به خدمت گرفتن طبیعت است تا از آن سود و بهره کافی را برد. او خود را جاندار و طبیعت را بی جان تلقی می‌کند. در حالی که بشر قدیم برای همه چیز جان قائل بود و بشر و طبیعت را یک جنس تصور می‌کرد به همین دلیل در توتیسم یک قبیله خودش را از نسل کلاغ می‌بیند و یا همه اعضای قبیله را از نسل یک حیوان می‌بیند حتی بشر به خودش و تاریخ و سرنوشت خودش مثل طبیعت نگاه می‌کرد و چون در طبیعت همه چیز دایره وار تکرار می‌شد از اینرو جهان و تاریخ را نیز به صورت دوری و تکرار پذیر می‌نگریست. از منظر قرآن کریم نیز محور جهت گیری و کارایی از طبیعت، منافع انسان است، آیاتی از قرآن بر این نکته تاکید دارد که طبیعت و جلوه‌های هستی همه و همه در جهت تامین نیازهای مادی و معنوی انسان به شمار می‌آید. اما بر خلاف تصور بشر جدید اگر تصرف انسان در طبیعت مایه فساد و طغیانگری و پیروی از امیال شیطانی باشد قرآن این دخل و تصرف را محدود می‌کند «كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (بقره: ۶۰)



بخورید و بیاشامید از روزی خداوند، و در زمین فساد و سرکشی نکنید.

«كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» (اعراف: ۳۱) بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید.

پیش از آنکه بشر در باتلاق مادی گرایی گرفتار شود، طبیعت در نگاه او همواره محترم و آسمانی بود. در دوره‌های مذهبی تاریخ، انسان به عالم طبیعت به عنوان صحنه جمال و جلال الهی نظر می‌کرد و تجاوز به طبیعت، در حکم طغیان و سرکشی در برابر خداوند بود. این فرهنگ، ریشه در آموزه‌های الهی داشت. قرآن کریم، فصل مشترک طبیعت با انسان را در عبادت خداوند بیان می‌دارد: «مگر ندانسته‌ای که هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است، و مهر و ماه و اختران و کوه‌ها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردمان برای خداوند سجده می‌کنند.» (حج: ۱۸) بنابراین عبادت و سجده به درگاه خداوند توسط طبیعت، هویت و موجودیت طبیعت را اثبات می‌کند و شعوری عبادی برای او قائل است. به علت همین جایگاه طبیعت نزد بشر قدیم و تقدسی که نزد او داشت (Nasr, Seyyed Hossein: ۱۹۶۸) خداوند نیز از همین طبیعت برای سقوط مفسدان اجتماعی بهره برده است و این تقدس گاهی تا بدانجا پیش می‌رفت که بشر گذشته را به پرستش طبیعت، کیهان و اجرام آسمانی وا می‌داشت و یا نقش آن‌ها را در سرنوشت خویش دخیل می‌دانست برای نمونه بین ایرانیان، پرستش میترا یا خورشید، بین هندیان و مصریان، تقدیس رودخانه‌های گنگ و نیل و بین بابلیان، پرستش ستارگان رواج داشته. اقوام دیگر چون فنیقی‌ها، لیدی‌ها، هیتی‌ها، اقوام مایا و اینکا نیز به تقدیس پدیده‌های طبیعی پرداخته‌اند که نشانه‌ی علاقه به طبیعت و حفظ محیط زیست از ادوار گذشته می‌باشد. (نک: ویل دورانت، ۱۳۶۷، ج ۱-۵) از اینرو خداوند با اراده‌ای آگاهانه عذاب‌های الهی خویش را (بخصوص در گذشته) با شعور طبیعت به نمایش می‌گذارد.

۳- قرآن کاوش در طبیعت را توصیه می‌کند تا انسان به چگونگی پیدایش زمین پی ببرد و همچنین دریابد که خداوند بر اساس همان ملاک و شیوه‌ای که دنیا را ایجاد نموده است جهان آخرت را نیز بوجود خواهد آورد. در قرآن زمین و پدیده‌های آن میدان مطالعه و اندیشه‌ی انسان معرفی شده‌اند تا از این رهگذر از شهود عالم به غیب آن نیز راه یابد. بنابراین از منظر قرآن کریم تدبیر در طبیعت راه دستیابی به خلاقیت و دانش خداوند و قوانین آفرینش است «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (آل عمران: ۱۹۱) و در آفرینش آسمانها و زمین تفکر می‌کنند پروردگارا این جهان را بیهوده



نیافریدی.

سقوط تمدن‌ها در کنار تخریب طبیعت و محیط زیست انسان‌ها و اشاره قرآن به عبرت‌گیری از آن بازتاب یادآوری معاد محوری نزد انسان‌هاست «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» (زلزال: ۱). قرآن می‌فرماید: زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون آوردیم و زمین را پس از مرگ گیاهان باز زنده می‌گرداند و به همین نحو شما را در قیامت از خاک بیرون آرند... بنابراین نتیجه عملی مجازات اقوام سرکش بواسطه طبیعت ارائه‌ی الگویی توسط خداوند است تا برای سایر انسان‌ها معاد امری دور از ذهن تلقی نگردد و طبیعت تخریب شده توسط خداوند دوباره زنده گردد و محل زندگی تمدن‌های جدید شود، زیرا خداوند آسمان و زمین و اشیاء بین آن‌ها را به بازیچه نیافرید (نک: انبیاء: ۱۶)

تخریب تمدن‌ها با طبیعت ◀ عبرت‌گیری ◀ بازسازی طبیعت ◀ ایجاد مفهوم معاد
بنابراین دلیل دیگر نابودی تمدن توسط عوامل طبیعی را می‌توان بازتابی از چگونگی وقوع معاد توسط خداوند به شمار آورد. خداوند نخست در دور عبرت‌گیری انسان‌ها را به سیر در طبیعت فرا می‌خواند تا از تغییر فصل‌ها و مردن و زنده شدن طبیعت، معاد را یاد آور سازد. همچنین خداوند عظمت خویش را نیز در آیات قرآن به واسطه مخلوقاتش در جهان طبیعت به انسان‌ها نشان می‌دهد تا انسان‌ها به یقین برسند به‌طوری در آیاتی از قرآن می‌خوانیم (ما ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم ارائه کردیم تا به یقین برسند) بنابراین طبیعت خود صحنه‌ی اصلی پرستش خداوند و مهمترین معبد است. نظام آن، نظامی الهی و قوانین آن نیز الهی است. و طبیعت به صورت آئینه وار این نظام الهی را منعکس می‌سازد.

۴- از آنجا که گناهان اجتماعی بر کل جامعه تأثیر گذارند و روح جمعی یک تمدن را در بر می‌گیرد خداوند به واسطه‌ی طبیعت عذابی همه گیر را به نمایش می‌گذارد تا کل عرصه اجتماع را در بر گیرد و سقوط تمدن را به بار آورد زیرا گفتمان آن تمدن دیگر آلوده شده و می‌بایست به واسطه عذابی فراگیر نابود گردد تا گفتمانی جدید در مسیر تکامل رشد نماید و مهمترین عاملی که این روح جمعی را از پای در خواهد آورد بی شک عوامل طبیعی است که در میراندن افراد استثنائی قائل نمی‌گردد.

گناهان ما منجر به تأثیر بر طبیعت شده و واکنش طبیعت را به همراه خواهد داشت. قرآن می‌فرماید اگر اهل قریه ایمان بیاورند ما درهای آسمان و زمین را به روی آن‌ها



می‌گشائیم. یعنی قرآن یک شعور عبادی را برای طبیعت قائل است و معتقد است نجم و شجر بر خداوند سجد می‌کند. در واقع فصل مشترک انسان و طبیعت همین شعور عبادی است که کنش انسان را با واکنش پاسخ می‌دهد که به نابودی تمدن‌ها به واسطه‌ی عذاب الهی ختم می‌گردد. تسبیح طبیعت نشان از هوشمندی آن دارد و کنش خطا و گناه انسان را تشخیص داده به آن واکنش نشان می‌دهد. در اسلام نه تنها طبیعت واجد شعور است بلکه موجودی هوشمند و نشانه‌ای از آیات الهی به شمار می‌آید «سَنُرِيهِمْ آيَاتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳) انسان فرزند طبیعت است و اگر بخواهد بر طبیعت استیلا داشته و از آن بهره گیرد باید اعمالش را با قوانین طبیعت تطبیق دهد در این صورت، خداوند طبیعت را مسخر وی می‌سازد (آیا ندیدی خداوند آنچه را در زمین است به نفع شما رام گردانید) (حج: ۶۵) این استیلا مشروط بر آن است که مطابق قوانین الهی عمل کند و خلیفه‌ی واقعی خداوند بر زمین باشد. خداوند متعال انسان را جانشین خود بر زمین قرار داده و می‌فرماید: در زمین جانشینی خواهم گماشت (بقره: ۳۰) همین صفت خلیفه بودن انسان سبب می‌شود محیطی را که در آن نقش محوری ایفا می‌کند بپروارند و از آن مراقبت کند (نصر، ۱۳۸۲، ص ۲۲۲) و کمال جویی او نباید مانع به کمال رسیدن طبیعت شود که قرآن کریم با صراحت انسان را از فساد کردن برحذر داشته و از او می‌خواهد که در زمین اصلاح نماید «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف: ۵۶) عالم هستی یکپارچه نظم و اصلاح است و حتی با تضادی که احیاناً در میان اجزای آن دیده می‌شود هماهنگی فراوان دارد. از اینرو نظام به سوی اهداف صالحی در جریان است و برای هر یک از اجزای خود خط سبزی تعیین می‌کند حال اگر یکی از اجزاء از مدار خارج شود و راه فساد پیش گیرد میان آن و سایر اجزای این جهان درگیری ایجاد می‌شود که اگر نتوانستند جزء اصلی را به مدار اصلیش باز گردانند چه بهتر و الا آن را نابود می‌کنند تا نظام به خط سیر خود ادامه دهد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۳۳) پیامبر ﷺ می‌فرماید (بالعدل قامت السماوات و الارض) (کاشانی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰۷) آسمانها و زمین با عدل پا برجاست. یعنی روابط درونی انسان‌ها در اجتماع تأثیر مستقیمی در محیط زیست و طبیعت دارد و اگر این روابط اصلاح نشود طبیعت خود به خود بهم می‌خورد. به طوری که خداوند نیز در آیاتی از سوره الرحمن به آن اشاره می‌کند: خداوند آسمانها را برافراشت و میزان را در عالم قرار داد. حکم کرد که ای بندگان هرگز از میزان عدل تعدی و سرپیچی نکنید و هر چیز را به میزان عدل و انصاف بسنجید و در میزان (عدالت) نادرستی نکنید. (الرحمن: ۷-۹) بنابراین عدل و



میزان همان معیاری است که در اجتماع انسانی تمدن ساز است. در نظام طبیعت نیز سبب احیاء و برافراشتن نظام طبیعت می‌گردد. از اینرو چون جنس و ماده تشکیل دهنده تمدن‌ها و طبیعت یکی است قوانین نابودی آنها نیز مشترک است و نابودی تمدن‌ها تخریب طبیعت را به همراه خواهد داشت. به عبارتی در اسلام قانونمندی حاکم بر طبیعت از قانونمندی حاکم بر جوامع انسانی غیر قابل تفکیک است. اصطلاح قرآنی سنت الله که به عنوان یک اصل ثابت و لایتغیر است از نظر بسیاری از شارحان سنتی مسلمان هم به بیان طبیعت و هم به عالم انسان اطلاق می‌شود به عبارتی دو گانگی مشخصی میان قوانین حاکم بر جامعه انسانی که دارای ویژگی‌های اخلاقی است و قوانین حاکم بر طبیعت وجود ندارد زیرا هر دو از حقیقت واحد الهی سرچشمه می‌گیرند (نصر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۰) قوانین بشری و قانونمندی‌های طبیعت نه تنها از هم جدا نیستند بلکه عمیقاً با یکدیگر مربوط‌اند از اینرو انسان می‌تواند از نظام طبیعت نه تنها درس‌های بی‌شمار بلکه اصول اخلاقی، فکری و معنوی بسیار بیاموزد.

بنابراین بر اساس آیات قرآنی، همه اشیاء در نهایت در پایان حیات به منشاء اعلای خود باز خواهند گشت. آیا آنان در دل خود فکر نکردند که خداوند آسمان‌ها و زمین و اشیاء بین آن‌ها را جز به حق و برای مهلت معینی نیافریده است. ولی بسیاری از مردم لقای پروردگارشان را منکر هستند. (روم: ۸)

نتیجه گیری:

با توجه به فرضیات ذکر شده به نظر می‌آید که عنایت خاص خداوند به طبیعت مهمترین دلیل بهره گیری حضرت حق در انقراض تمدن‌هاست که با توجه به آیات و روایات می‌توان صحت آن را به اثبات رساند. از اینرو آنچه منجر به بهره گیری خداوند در انقراض تمدن‌ها از طبیعت شده نشان دهنده اهمیت و جایگاه مهمی است که خداوند نسبت به طبیعت دارد. اما در نهایت آنچه قابل تأمل است توجه به این مساله می‌باشد که در انحطاط یک تمدن آلودگی روابط بین انسان‌ها مثل گرایش به ظلم و زنا و... سبب انحطاط یک تمدن می‌گردد اما در سقوط تمدن‌ها که با عذاب الهی همه گیر همراه است خداوند از مخلوقات طبیعی بهره می‌گیرد تا معاد را یاد آور سازد و پس از گذر از یک دور عبرت، انسان وارد مهمترین سنت الهی خداوند که نابودی تمدن‌ها و جوامع است، داخل شود، تا سنت الله به عنوان یک اصل ثابت، تمامی جوامع و تمدن‌ها را به سوی کمال نهایی برساند.

پی‌نوشت

۱. خطبه ۱۶۷

۲. تفاوت مفهومی این دو عبارت در این است که دلایل یک امر ذهنی است که ملموس و عینی نیست و اصولاً هنگامی که به بررسی تدریجی سقوط یک تمدن می‌پردازیم در واقع به دلایل سقوط اشاره داریم. اما علل یک امر عینی و ملموس است و عامل عینی سقوط یک تمدن را گویند. همانند سیل و زلزله و...

کتابنامه

• قرآن کریم

- بلعمی، ابوعلی (۱۳۷۸)، **تاریخ‌نامه طبری گزیده منسوب به بلعمی**، با تصحیح محمد روشن، تهران: سروش.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، **وسائل الشیعه**، تصحیح محمد رازی، قم: انتشارات آل البیت لإحياء التراث.
- دشتی، محمد (۱۳۷۹)، **ترجمه نهج البلاغه**، چاپ اول، قم: نشر الهادی.
- دین پرست، منوچهر (۱۳۸۹)، «**بحران زیست محیطی بحران معنوی است**» گفت وگو با سید حسین نصر، ماهنامه اطلاع رسانی اخبار ادیان، سال هشتم. شماره ۱، معنویت زیست محیطی، الهیات فردا.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنج، قم: اسماعیلیان.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۴)، **تفسیر صافی**، تهران: انتشارات مکتب الصدر.
- قاسمی، اعظم (۱۳۸۹)، **انسان شناسی از دیدگاه سیدحسین نصر**، فصل‌نامه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲)، **بحار الانوار**، تحقیق و تعلیق: سید جواد علوی، تهران: دارالکتب اسلامیة.
- محدث نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: موسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتاب الاسلامیه.
- موسوی، سید محمد مهدی و علی اکبر غفاری (۱۳۶۸)، **تاریخ انبیاء**، تهران: کتابخانه صدوق.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، **نیاز به علم مقدس**، ترجمه حسن میان‌داری، قم: طه.
- _____ (۱۳۸۶)، **دین و نظام طبیعت**، ترجمه محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت.
- نیشابوری، ابو اسحاق ابراهیم بن منصور بن خلف (۱۳۸۱)، **قصص الانبیاء**، تهران: زرین.
- ویل دورانت (۱۳۶۷)، **تاریخ تمدن (مشرق زمین گاهواره تمدن)**، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

Nasr, Seyyed Hossein(1968) **Man and Nature the Spiritual Critisis of Modern Man**. Madala Books. Published by Unwin paperbacks. London.



مبانی تحول عقیده انسان از منظر قرآن کریم

مجتبی قربانیان*

چکیده

هر گونه اقدامی در راستای تغییر و اصلاح جنبه‌ای از جنبه‌های فکر، عقیده، رفتار و اخلاق انسان، نیازمند شناخت شاخصه‌های بنیادی و به کارگیری اصول و فنون هماهنگ و مستلزم در دست داشتن نقشه‌ی راه است. قرآن کریم به منظور ایجاد تحول و دگرگونی در باورهای ناصحیح انسان و جایگزینی عقاید صحیح به جای آن، بر مبانی ویژه‌ای تکیه دارد. این مجموعه‌ی وحیانی ضمن هماهنگی کامل با مهمترین ویژگی‌های انسان و تمرکز بر اساسی‌ترین لایه‌های وجود وی، تلاش گسترده‌ای را در جهت احیای سرمایه‌های بنیادین به کار می‌گیرد و اندیشه‌ی اعتقادی او را به میزان قابل توجهی تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

اصلاح باورهای انسان در همه‌ی زمان‌ها مستلزم شناخت صحیح مبانی مذکور است و غفلت از آن‌ها، جریان صحیح تحول عقیده را دشوار می‌سازد. بر این اساس بررسی و شناخت مبانی مرتبط با مسأله‌ی تحول عقیده از منظر قرآن کریم، چشم‌انداز تربیتی روشنی در پیش روی انسان قرار داده و بسترهای لازم جهت پیمودن فرایند تحول باورهای ناصحیح در مقیاس جوامع بشری را برای او فراهم خواهد کرد.

از این رو نویسنده در این پژوهش که با روش کتابخانه‌ای انجام می‌شود پس از بررسی مفهوم تحول عقیده، مهمترین مبانی قرآن کریم در تحول عقیده انسان را به دو بخش فطری و عقلی تقسیم نموده و بدین مهم دست می‌یازد که موفقیت قرآن در تغییر و تحول عقیدتی، ناشی از شناخت جامع و دقیق آن نسبت به انسان و سرمایه‌های درونی اوست و محصول و نتیجه تمسک به مبانی و اصول متعدد اخلاقی، اجتماعی، روانی و تربیتی است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، عقیده، انسان، تحول، تغییر، مبانی.

*دکتری و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
ghorbanian1364@ut.ac.ir

بیان مسأله

عقیده‌ی بشر همواره در اثر مواجهه با پدیده‌های گوناگون، دستخوش تحول و تغییراتی شده است. دگرگونی در این بُعد از ابعاد وجود انسان و سوق دادن آن به جهتی خاص نه تنها کار ساده‌ای نیست بلکه از ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های خاصی برخوردار بوده و فرایندی تدریجی و زمان‌بر به شمار می‌رود. لذا هرگونه اقدامی در جهت تحول عقیده و اصلاح باورهای ناصحیح انسان در تمامی شئون فردی و اجتماعی، مبانی و تکیه‌گاه‌های مشخصی را می‌طلبد. در نظر داشتن اصول و مبانی مشخص در این موضوع به انسان این امکان را می‌دهد تا با نگاهی واقع‌بینانه، بسترهای عقیدتی منطبق بر مبانی مذکور را استخراج کند و تلاش خود را در یک چارچوب معین و بر پایه‌ی همان مبانی به کار گیرد و از موضوعات غیر مرتبط اجتناب ورزد. از آنجا که عقیده انسان به منزله‌ی زیربنایی‌ترین عنصر وجودی او به شمار می‌رود و هدایت حقیقی تنها در سایه‌ی تمسک به عقاید صحیح محقق می‌شود، انتخاب هر مبنا ناگزیر جهان‌بینی و نگرش ویژه‌ای در برابر انسان ترسیم خواهد نمود.

قرآن کریم رسالت اصلی خود را ایجاد تحول در عقیده انسان می‌داند و با ارائه‌ی تصویری متفاوت از عقاید مورد نیاز بشر، تمام تلاش خود را در جهت زدودن باورهای انحرافی انسان به کار می‌گیرد. موفقیت قرآن در دگرگونی و اصلاح باورهای پیشین و القای نگرش مطلوب به انسان، امری ساده، سطحی و اتفاقی نیست بلکه فرایندی روش‌مند، عمیق و مبتنی بر اصول و مبانی ویژه‌ای است. لذا شناخت مبانی قرآن در تحول عقیده به انسان این امکان را می‌دهد تا ضمن در دست داشتن نقشه‌ی راه، در طریق دستیابی به عقیده‌ی صحیح به بیراهه نرود و با تمرکز بر شاخصه‌های مذکور، این فرایند تربیتی را با سرعت بیشتری طی کند.

اکنون جای این سؤال اساسی است که تحول عقیده از دیدگاه قرآن بر کدام مبانی استوار است؟ به عبارت دیگر موفقیت قرآن کریم در امر تحول عقیده انسان، مرهون تکیه بر چه عناصری است؟

پژوهش‌های انجام شده در این باره غالباً پیرامون مفهوم شناسی عقیده و تبیین ابعاد عقاید انسانی و چگونگی آن‌ها در قرآن کریم بوده و در برخی موارد به معرفی عقاید جاهلی در دوران نزول قرآن کریم می‌پردازند لکن ایجاد تحول در عقاید انسانی و موفقیت در ایجاد انقلاب فکری نیازمند طرحی جامع و شناسایی بسترهای تحول عقیده است که جای خالی آن در میان پژوهش‌های مربوطه احساس می‌شود و تحقیق حاضر به صورت روشمند عهده‌دار این مهم است.

۱- مفهوم تحول عقیده

عقیده^۱ از ریشه عقد به معنای عهد، پیمان و قسم (العین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴۱) و نیز الزام و محکم کردن چیزی به کار می‌رود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۹۷) و نیز به معنای باوری است که شکی در آن راه نمی‌یابد. (انیس، ج ۲، ص ۱۳۱۷؛ طریحی، ج ۳، ص ۱۰۶) همچنین عقیده به معنای عقد قلب و تصدیق به یک امر با التزام عملی به لوازم آن است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۹)

واژه‌ی تحول^۲ به معنی انتقال از یک حالت یا موقعیتی به حالت و موقعیت دیگر است. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۱۷) همچنین (تَحَوَّلَ عَنْ الشَّيْءِ) به معنای تبدیل شدن به شیء دیگر و نیز انتقال از موضعی به موضع دیگر می‌باشد. (فیومی، بی‌تا، ص ۱۵۷) واژه حول در حدیث (مَنْ أَحَالَ دَخَلَ الْجَنَّةَ) به معنای انتقال از کفر به اسلام آمده است. (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۶۳)

همچنین حول در معنای حرکت از جایی به جای دیگر نیز به کار رفته است؛ لذا ترجمه عبارت (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) این است که هیچ حرکتی محقق نمی‌شود مگر به مشیت خدا. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۱۸۷)

مصطفوی معنای کلیدی در این واژه را دگرگونی حالت، شکل، صورت و صفت به حالت و صفتی دیگر دانسته است و یکی از مصادیق بارز آن را احوال عارض شده بر انسان دانسته که او را از خصوصیتی به خصوصیت دیگر منتقل می‌کند. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۱۸) بر این اساس منظور از تحول عقیده در اینجا، ایجاد دگرگونی در باورهای اولیه‌ی انسان و تغییر نگرش او نسبت به دنیای پیرامون و کیفیت سرنوشت اوست. به عبارت دیگر قرآن کریم ضمن اعتقاد به امکان ایجاد دگرگونی در باورهای نهاده شده در وجود انسان، تلاش گسترده‌ای را به منظور نفی عقاید ناصحیح به کار می‌گیرد و با انتقال او از یک موضع به موضعی دیگر، به جایگزینی باورهای صحیح پرداخته است.

۲- مبانی تحول عقیده از منظر قرآن کریم

قرآن کریم معارف اخلاقی تربیتی و نیز قوانین و مقررات متنوعی را بر انسان عرضه می‌کند و در مجموع بستری مناسب برای شکوفایی فکر و آگاهی از عقیده صحیح در برابر او قرار می‌دهد. حال باید دید عرضه معارف مذکور بر انسان بر چه مبنایی استوار است؟ به عبارت دیگر آیا انسان مانند یک لوح سفید بوده که می‌توان مطالب و موضوعات

متنوع و متضادی را بر روی آن درج کرد یا ویژگی‌های منحصر به فردی در نهاد خود دارد که این ویژگی‌ها، تکیه‌گاه قرآن در امر تحول عقیده قرار می‌گیرد؟

به نظر می‌رسد آنچه بر انسان عرضه شده، چیزی نیست که او نسبت به آن بی‌تفاوت باشد؛ بلکه چیزی است که اقتضای آن در سرشت و ذات او وجود دارد. از طرفی در نهاد انسان، هر نیازی وجود داشته باشد، متعلق آن نیز در بیرون وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷) بدین ترتیب نزول قرآن و بعثت انبیاء، به منظور پاسخ‌گویی به نیازهای موجود در درون انسان انجام گرفته است. لذا قرآن کریم با آگاهی از زمینه‌های موجود در وجود انسان، قدم در راه هدایت او نهاده و سعی در برآورده کردن نیازهای او داشته است.

مبانی قرآن در تحول عقیده، عبارت از ویژگی‌های درونی و اصیل انسان است که به نوعی زمینه‌ی دگرگونی و حرکت به سوی عقیده صحیح را هموار می‌کند. لذا قرآن کریم بدون اتکا بر ویژگی‌های مذکور و ارائه مفاهیم جدید که هیچ سخنی با ماهیت انسان ندارند، امکان تغییر در لایه‌های باطنی وجود انسان و عقاید او را نخواهد یافت. از این رو می‌توان ادعا کرد که ساختار مفاهیم و معارف قرآنی، ساختاری هماهنگ و منطبق بر سرمایه‌های درونی انسان و تجلی کامل نیازهای انسانی است. (ر. ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴) در غیر این صورت تکلیف انسان و دعوت او به سوی آفریدگار هستی و سرای دیگر، امری قبیح به شمار می‌آید و حکمت خداوند را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

(طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۸۵)

بررسی اجمالی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد اساس تمامی موضوعات طرح شده در این آیات و شاکله‌ی اصلی مفاهیم قرآنی، مبتنی بر دو سرمایه‌ی اصیل انسانی یعنی فطرت و عقل است. به همین خاطر در موارد متعدد ضمن برانگیختن سرمایه‌های فطری و عقلی انسان، او را نسبت به گوه‌های نهان وجود خویش آگاه می‌سازد. چنان‌که آیه‌ی «وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهَ فَلَمَّا نَجَّكُم إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا»^۳ بر گرایش‌های فطری و آیه‌ی «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُم آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»^۴ بر گرایش‌های عقلی دلالت دارند.

این دو مبنای مهم همچنین در بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام)، اساس بعثت انبیای الهی معرفی شده و مؤیدی بر همین مطلب است: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُدْكَرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَ يُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^۵ (سید رضی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۳)

بر همین اساس می‌توان مبانی قرآن کریم در راستای تحول عقیده‌ی انسان را به دو



قسم کلی تقسیم کرد: ۱- مبانی فطری ۲- مبانی عقلی.

از دیدگاه قرآن، هر گونه تحولی در انسان تنها از دو مجرای فطرت و عقل امکان پذیر است. مهم ترین عاملی که این دو جنبه را از سایر جنبه های وجود انسان متمایز می کند عمومیت مبانی مذکور است. قرآن کریم به دلیل رسالت فراگیر و جهانی خود، ناگزیر از تمرکز بر ابعاد مشترک وجود انسان خواهد بود و آنچه عامل موفقیت این مجموعه ی وحیانی در جذب قلوب و تأثیرگذاری بر اندیشه ی بشر بوده، این است که فارغ از هرگونه اختلاف مکانی، زمانی، قومی و نژادی، خمیرمایه ی اصلی وجود وی را مخاطب قرار داده است. در ادامه ضمن پرداختن به دو مبنای فوق و احصای مؤلفه ها و خصوصیات هر یک، کیفیت تحول و دگرگونی مذکور و نقش هر کدام از مبانی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱-۲- مبانی فطری

مهم ترین مبنایی که قرآن کریم به منظور تحول و دگرگونی در عقاید انسان ها به کار گرفته است خصوصیات و ویژگی های فطری او است که نقش مهمی در شکل گیری اندیشه ی او در ابعاد گوناگون به ویژه بُعد اعتقادی ایفا می کند. اهمیت و ضرورت این بحث به اندازه ای است که می توان گفت هرگونه هدایت و ضلالتی نسبت به انسان بر محور امور و ویژگی های فطری او دور می زند. به همین خاطر تا انسان، انسانیت فطری خویش را حفظ نکرده باشد و چراغ هدایت فطری اش روشن نشود تعلیمات انبیاء برای شکوفایی عقل او به جایی نخواهد رسید. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱)

خداوند در آیه ی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ»^۲ اساس و خمیرمایه ی اصلی آفرینش انسان را فطرت معرفی می نماید. برخی از روایات نیز به همین نکته اشاره دارند؛ امام صادق علیه السلام می فرماید: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفُطْرَةِ»^۳ (عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۲۵) همچنین امام علی علیه السلام، ضمن اشاره به اصیل بودن مسأله ی فطرت در خلقت انسان، بر گرایش های متفاوت و متضاد آن صحه گذارده و می فرماید: «جَابِلِ الْقُلُوبِ عَلَى فِطْرَتِهَا شَقِيَّهَا وَ سَعِيدِهَا»^۴ (مجلسی، بی تا، ج ۷۴، ص ۲۹۹)

وجود گرایش های درونی مثبت و منفی در انسان مطابق با آیه ی «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»^۵ و اختیار انسان در انتخاب یکی از دو راه، گذرگاه اصلی امکان ایجاد تحول در عقیده به شمار می رود. از این رو قرآن کریم با تکیه بر همین مبانی اصیل، مؤلفه های یک عقیده ی متعالی را در پیش روی انسان ترسیم می کند و تمایلات درونی او را به سوی عقاید مطلوب خویش سوق می دهد. اکنون باید پرسید تمایلات و گرایشات فطری انسان

از چه خصوصیتی برخوردارند که قرآن کریم به منظور هدایت انسان و سعادت او بر این امور تکیه کرده و هرگونه تلاشی در جهت تغییر عقیده‌ی انسان بدون در نظر گرفتن ابعاد فطری او را بی‌نتیجه می‌داند؟

اشتمال فطرت بر مهم‌ترین موضوعات عقیدتی سبب متمایز شدن این بُعد از ابعاد وجود انسان شده و آن را به تکیه‌گاهی معتبر در مسأله‌ی تحول عقیده تبدیل کرده است؛ به عبارت دیگر فطرت انسانی از یک سو منادی توحید^۱، مدافع وحی و نبوت، مبلّغ معاد و سرانجام ناشر پرچم اسلام و خطوط کلی اصول دین بوده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۶۰) و از سوی دیگر در مقیاسی وسیع‌تر، نه تنها مربوط به مباحث اعتقادی، بلکه مربوط به مجموعه‌ی معارف دین اعم از عقاید، اخلاق و احکام فطری انسان است و ریشه در سرمایه‌های درونی او دارد. (همان، ص ۱۴۶)

همچنین امور فطری به دلیل زوال‌ناپذیری (ر. ک: جوادی‌آملی، تسنیم، ج ۲، ص ۵۶۷) و یکسان بودن در همه‌ی افراد و مصون بودن از هرگونه تغییر و تحولی، مبنای شناخت عقیده‌ی صحیح قرار خواهند گرفت. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۲۵۵)

در ادامه به مهم‌ترین خصوصیات فطری انسان که ارتباط مستقیم با تحول عقیده او دارند پرداخته می‌شود و کیفیت و چگونگی تحقق تحول مذکور در اساسی‌ترین دیدگاه‌های اعتقادی او بررسی خواهد شد.

۱-۱-۲- گرایش به پرستش

بررسی اجمالی زندگی انسان از آغاز تا امروز ما را به این نکته رهنمون می‌شود که آدمی همواره در پی پاسخ‌گویی به برخی گرایش‌ات و تمایلات درونی خود، به پرستش موجودات متعدد و متنوعی روی آورده است. هر انسانی فارغ از اختلافات مکانی، نژادی، قومی و... ناچار به دنبال حقیقتی برتر است و تا انتخاب معبود مورد نظر آرام نمی‌گیرد. بنابراین سؤال این است که آیا گرایش به معبود و پرستش موجود برتر ریشه در فطرت انسان دارد یا امری فرعی، مقطعی و مبتنی بر برخی از ویژگی‌های شخصی است؟ همچنین اگر خداشناسی و خداجویی امری اصیل و مبتنی بر فطرت است، قرآن کریم چگونه از این تمایل درونی در جهت تحول عقیده بهره می‌گیرد؟

خداوند متعال در آیه‌ای از قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»^۲



گروهی از مفسران ضمن اعتقاد به دلالت آیهی مذکور بر توحید فطری، استعداد خداشناسی همزمان با آغاز تولد انسان را امری ذاتی و درونی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۷۶۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۴۰۲) که یکی از نشانه‌های وجود این میل در درون انسان، توجه به خداوند در شداًئ و سختی‌ها است. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۸۵) بر این اساس حس پرستش عبارت از همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش مجاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به خداوند است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۵) برخی از روایات نیز بر فطری بودن حس پرستش در انسان دلالت دارند؛ چنان‌که امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ»^۳ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۱۳)

قرآن کریم ضمن اشراف بر این بعد از ابعاد فطرت و اسیل دانستن آن، با فرستادن آیاتی هماهنگ به احیاء این گرایش درونی همت گمارده و برای تحقق انقلابی بزرگ در انسان و دگرگونی بنیان‌های عقیدتی او، از این تکیه‌گاه مهم بهره‌ی فراوان می‌گیرد. بر همین اساس، از یک سو به رفع موانع خداپرستی و زدودن غفلت‌ها می‌پردازد و از سوی دیگر با فراهم نمودن بسترهای تفکر در ابعاد متنوع خلقت، انسان را متوجه این سرمایه‌ی خدادادی کرده و امکان شناخت حقیقی نسبت به خداوند و پرستش آگاهانه‌ی او را فراهم می‌کند. بنابراین انسان مختار، خود را در معرض انتخاب‌های متعدد می‌بیند و با اندک تأملی در وجود خویش، به ندای فطرت پاسخ مثبت داده و سعی در گزینش بهترین عقیده خواهد کرد.

۲-۱-۲- حقیقت‌جویی و حقیقت‌پذیری

از جمله خصوصیات و گرایش‌های فطری انسان، میل به حقیقت‌جویی و حقیقت‌پذیری است. انسان می‌خواهد جهان خلقت و نیازهای خود را آن‌گونه که هست بشناسد و به آن‌ها پاسخ دهد. خداوند متعال انسان را به گونه‌ای آفریده است که فطرتاً طالب شناخت حقایق است و پیوسته در جستجوی این گمشده به طرح و حل مسائل در موضوعات گوناگون می‌پردازد. این خصوصیت و گرایش در انسان محدود به حوزه‌ی خاصی از علوم نبوده بلکه مطلق علوم و همه‌ی معارف و شناخت‌های بشری را در بر می‌گیرد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴)

علامه‌ی طباطبایی (ره) ذیل آیه‌ی «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخْطَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيهَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»^۳ ضمن اشاره به این ویژگی فطرت، همه‌ی آدمیان را طالب حق و اختلاف میان آنان را تنها در چپستی حق و مصادیق آن می‌داند. (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۶۷)

یکی از جلوه‌های بارز این گرایش در انسان، غلبه‌ی «اصل‌علیت» بر روح اوست؛ انسان صاحب فطرت همواره در جستجوی علت پدیده‌ها است و این جستجوی از علت‌ها او را به علت‌العلل رسانده است که اگر این انگیزه در او نبود، همچون حیوان از کنار پدیده‌های خارجی با بی‌تفاوتی عبور می‌کرد. از این رو می‌توان گفت این هوشیاری برای درک علت اصلی پدیده‌ها، عین فطری بودن به شمار می‌رود. (ر. ک: مطهری، ۱۳۸۲، ص ۶۸)

روح کلی حاکم بر آیات قرآن کریم حاکی از حق‌گرایی و دعوت به تلاش همگانی جهت دست یافتن به باورها و عقاید مبتنی بر ارزش‌های حقیقی است. این مجموعه‌ی وحیانی ضمن معرفی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های مبتنی بر یک جهان‌بینی اصیل الهی، انسان را به تلاش و می‌دارد تا در پرتو فطرت حق‌گرای خود به تحلیل عقاید گوناگون پرداخته و با گزینش مجموعه‌ای از عقاید صحیح به اعمال و رفتار خود سامان داده و به ندای فطرت خود پاسخی مثبت دهد. لذا تمایل بالقوه‌ی انسان به حق‌پذیری، زمینه‌ساز تحولی بنیادین در باورهای آمیخته با پندارهای ناصحیح وی بوده و امکان شناخت عقاید حقیقی را برای او فراهم خواهد کرد.

۳-۱-۲ میل به جاودانگی

یکی از گرایش‌های فطری انسان میل به بقاء و نیاز به حیات دائمی است؛ این گرایش در وجود آدمی به گونه‌ای است که انسان به منظور دستیابی به آن تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد. برخی از آیات قرآن کریم حاکی از ابدیت‌طلبی انسان بوده و بر وجود این تمایل باطنی انسان صحه می‌گذارند:

«وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْزَرَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ»^{۱۴} «الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ، يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ»^{۱۵}

انسان فطرتاً دوست دارد جاودانه باشد و از نابودی خویش همواره در هراس و نگرانی است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۱۰) صدرالمألهین در این‌باره می‌گوید: «خداوند حکیم در نهاد انسان، محبت هستی و بقای آن را قرار داد و نیز کراهت از نیستی را در آن‌ها تعبیه کرد؛ این حق است، چون هستی و بقای آن خیر است» (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۵۶) اقتضای گرایش مذکور این است که متعلق این نیاز فطری در خارج وجود داشته باشد تا انسان بتواند به این نیاز خود پاسخ مثبت بدهد. (ر. ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷) بر این اساس اگر انسان حقیقت هستی و حیات خود را به خوبی دریابد، این گرایش جهت صحیح خود را می‌یابد و در غیر این صورت گرفتار اشتباه در مصداق شده و به سبب نادانی، این میل را در جهتی نادرست هدایت کرده و منشأ انحرافات فراوانی خواهد شد. به



عبارت دیگر وقتی بینش انسان درباره زندگی و حیات خود، بینشی محدود باشد، گرایش به جاودانه بودن در سایه چنین بینشی در شکل دنیا دوستی، دنیا طلبی و رفته رفته دنیاپرستی تجلی می‌یابد و او را از حیات حقیقی و ابدی غافل خواهد کرد.

بر این اساس قرآن کریم ضمن توجه دقیق بر این بُعد از ابعاد فطرت انسانی، سعی در معرفی و شناساندن چشم‌انداز وسیع‌تری نموده و حیاتی دیگر را در پیش روی انسان به تصویر می‌کشد و انسان تشنه‌ی بقا را با آبی از حیات جاویدان سیراب می‌کند. آیات نورانی قرآن کریم انسان را به فکر واداشته و او را متوجه حقیقتی دیگر می‌کند، حقیقتی مبتنی بر تمایلات فطری انسان که قلب انسان با سرعت بیشتری بر آن صحنه می‌گذارد. بنابراین رسالت قرآن، زدودن گرد و غبار از دل و جان آدمی به شیوه‌های مختلف است تا این بُعد از ابعاد وجود آدمی از قوه به فعل برسد و جاودانگی حقیقی خود را در مقیاسی وسیع یافته و به زندگی زودگذر مادی و دنیایی محدود نشود. این بینش گرچه تحول و دگرگونی عمیقی در تمامی مسائل اعتقادی انسان بر جای می‌گذارد ولی در تغییر دیدگاه‌های انسان درباره معاد و سرایی دیگر، نقش مؤثرتری داشته است؛ به طوری که می‌توان گفت موفقیت قرآن در تحول عقیده انسان نسبت به معاد، مرهون تکیه بر مبنای جاودانگی و میل به حیات جاویدان در اوست.

۴-۱-۲- میل به کمال‌جویی

میل به کمال‌جویی و تحول‌خواهی که به صورت بالقوه در نهاد و سرشت انسان به ودیعت نهاده شده یکی از ابعاد فطرت انسانی به شمار می‌رود و لازمه‌ی گرایش به کمال، گریز از نقص و به عبارتی زدودن عیوب و زشتی‌ها است. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۹)؛ به همین خاطر انسان‌ها جهت نیل به این خواسته‌ی درونی و شکوفایی آن، حاضر به حضور در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، فرهنگی، دینی، عقیدتی و... شده و با مشاهده، مقایسه و سنجش مؤلفه‌های گوناگون موضوعات مذکور، سعی در انتخاب بهترین کمالات نموده‌اند. انسان به حسب ویژگی‌ها و سرمایه‌های فطری خود و با اعتقاد به امکان تغییر در وضع موجود، تمامی همت خود را برای دست یافتن به کمالات بیشتر و موقعیت ایده‌آل‌تر به کار گرفته است. میل به کمال‌جویی، سعادت‌طلبی و رستگاری، گرایشی عام در میان همه‌ی انسان‌ها به شمار می‌رود و همه‌ی مکاتب اخلاقی بر آن صحنه می‌گذارند ولی تشخیص مصداق کمال و سعادت مذکور، اختلافات زیادی را در میان این مکاتب برانگیخته است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۰) باید توجه داشت که گرایش حقیقی انسان به سوی کمال مطلق و تمایل مجازی او به کمالات؛ متناهی است. (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۵۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۴۹) و کمالات مجازی، امری عارض بر کمالات حقیقی و متأثر از

شبها و عوامل خارجی و داخلی می‌باشند. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۵۱) بنابراین عدم توجه کافی به کمالات و باورهای حقیقی، راه را برای غلبه‌ی کمالات مجازی هموار نموده و تحول در باورهای ناصحیح انسان را غیرممکن می‌سازد.

بر این اساس قرآن کریم، وجود این تمایل فطری در انسان را فرصتی مغتنم می‌داند و با هدف کنترل صحیح آن در مسیر مورد نظر و شکوفایی مطلوب آن، به ارائه‌ی الگوی جدیدی از کمال و سعادت انسانی، هماهنگ با مبدأ و معاد و جهان‌بینی موردنظر خویش می‌پردازد و آموزه‌های خود را براساس این میل طبیعی استوار می‌سازد. قرآن کریم از یک طرف تمامی سعی و تلاش خود را در جهت نفی کمالات مجازی به کار گرفته و از طرف دیگر در آیات متعدد، انسان را به سعادت اخروی و فلاح حقیقی رهنمون می‌شود. بنابراین موفقیت قرآن کریم در امر تحول عقیده تا حد زیادی متأثر از مبنای مذکور است.

۳-۲- مبانی عقلی

یکی از مهم‌ترین مبانی و تکیه‌گاه‌های قرآن کریم که ارتباط مستقیم با عقیده دارد، عقل و ظرفیت‌های نهفته در این بُعد از ابعاد وجود انسان است. عقل انسان به دلیل برخورداری از ویژگی‌های ارزشمند ذاتی، بستر ساز تحول اعتقادی در انسان بوده و هدایت و راهنمایی به سوی کمالات انسانی را برای او فراهم کرده است. قرآن کریم پایه و اساس نظام تربیتی اسلام را بر عقلانیت مبتنی می‌داند و می‌فرماید:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»^{۱۶}

همچنین امام علی (ع) یکی از اهداف مهم بعثت پیامبران را شکوفایی و شناسایی گهرهای عقلی پنهان در وجود انسان‌ها می‌داند: «لِيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (سید رضی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۳۳) اهمیت این بُعد از ابعاد وجود آدمی که از آن به «حجت باطنی یا پیامبر درونی» تعبیر می‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶) و انسان را از حیوانات متمایز می‌کند به اندازه‌ای است که دین‌داری و تمسک به عقیده‌ی صحیح جز در سایه‌ی آن ممکن نیست. امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ كَانَ عَاقِلًا كَانَ لَهُ دِينٌ» (همان، ج ۱، ص ۱۱) بنابراین هرگونه تغییری در انسان به منظور هدایت، بدون در نظر داشتن قوه‌ی تعقل به جایی نمی‌رسد. رسیدن به کمال و سعادت انسانی از نگاه امام علی (ع) جز از طریق عقل ممکن نیست، چنان‌که فرمود: «كَمَالُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ» (تیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۰) همچنین در جایی دیگر اصلاح امور دینی (که در رأس آن‌ها امور اعتقادی است) را از وظایف عقل به شمار می‌آورد و می‌فرماید: «الَّذِينَ لَا يُضْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ»^{۱۷} (همان)

قرآن کریم با اطلاع و آگاهی کامل از زمینه‌های موجود عقلی در درون انسان، قدم در



میدان تغییر و نیز اصلاح باورهای ناصحیح گذاشته و از کارکردها و ویژگی‌های عقل انسان نهایت استفاده را می‌برد. دعوت انسان به تفکر و تعقل و لزوم سنجش موضوعات گوناگون با عقل در قرآن، همگی از اهمیت و اعتبار این مبنا و تکیه‌گاه قرآنی در هدایت و راهنمایی بشر به سمت عقیده‌ی صحیح حکایت دارند.

اکنون جای این پرسش است که چه ارتباطی در میان مبانی فطری و عقلی وجود دارد؟ آیا می‌توان از دو مبنا‌ی مذکور به طور مستقل در راستای دگرگونی و اصلاح باورهای ناصحیح انسان بهره برد یا اینکه موفقیت در این امر مهم در گرو همراهی و ملازمه‌ی میان گرایش‌های فطری و بینش‌های عقلانی است؟

باید توجه داشت که گرایش‌های موجود در وجود انسان (امور فطری) نیازمند بینشی صحیح هستند و صرف وجود گرایش راه به جایی نمی‌برد. بنابراین عقل انسان عهده‌دار کشف بینشی صحیح برای کنترل و مدیریت گرایش‌های فطری است. بر همین اساس، انسان تا به مقام تعقل نائل نیاید، دین را مطابق فطرت خود نمی‌یابد. مقصود این است که انسان با اینکه فطرتاً به توحید و دین گرایش دارد، به آن گرایش فطری علم ندارد و برای علم به آن نیاز به تعلیم و رشد فکری دارد. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰)

همچنین فطرت که خمیرمایه‌ی مشترک و عنصری عام در میان تمام انسان‌ها است در ابتدا بسیاری از مسائل از جمله مسائل مربوط به اصول عقاید را تصدیق می‌نماید، اما در بسیاری از موارد به دلیل پنهان شدن در زیر گرد و غبار غفلت‌های دنیایی و نیز در برخورد با مسائلی پیچیده که تنها با به کارگیری استدلال‌های عقلی قابل فهم است، ناگزیر از مراجعه به عقل می‌باشد. بنابراین فطرت در امر هدایت انسان تکیه‌گاهی است محکم و لازم ولی کافی نیست.

از این رو سرمایه‌های فطری و عقلی انسان، ضمن برخورداری از هدف و جهتی مشترک، از هماهنگی و انطباق قابل توجهی برخوردار بوده و در رساندن انسان به کمال و سعادت، از یکدیگر رفع نقص می‌کنند. انسان اگر چیزی را که عقل اثبات می‌کند بپذیرد به خواسته‌ی فطرت خود پاسخ مثبت گفته است نه اینکه چیز بیگانه‌ای را بر فطرت تحمیل کرده باشد، بلکه فطرت را از راه صحیح تغذیه نموده است. همچنین بدون بهره بردن از عقل، فطرت انسان بکر و دست نخورده باقی می‌ماند. بنابراین تکیه بر یکی از این دو بدون وجود دیگری، حرکت انسان به سوی کمال را عملاً غیرممکن ساخته و او را از حرکت باز می‌دارد. این مبنا گرچه ابزاری برای شکوفایی و احیاء سرمایه‌ها و درون‌مایه‌های فطری و مکمل

آن است ولی به لحاظ نقشی که ایفا می‌کند اگر مهم‌تر از مبانی فطری نباشد، کم اهمیت‌تر نیست. در ادامه ضمن بررسی تفصیلی خصوصیات عقلی مؤثر در تحول عقیده، به برخی از مهم‌ترین کارکردهای عقل اشاره خواهد شد.

۱-۲-۳- تذکرپذیری و موعظه‌گرایی

یکی از کارکردهای عقل انسان که نقش مهمی در تغییر باورهای ناصحیح انسان ایفا می‌کند و پذیرش عقیده‌ی صحیح را برای او ممکن می‌سازد، تمایل به تذکر و انعطاف در مقابل واعظ خیرخواه است. وعظ به معنای تذکر دادن به انجام عملی خیر است، به بیانی که دل شنونده را برای پذیرفتن آن تذکر نرم کند. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۲۸) هر انسانی به دلیل گرایش اصیل خود نسبت به کمال، همواره در پی دستیابی به جایگاه شایسته‌ی خود، با تأمل و دقت در موضوعات گوناگون و در سایه‌ی تجزیه و تحلیل‌های عقلانی، سعی در انتخاب بهترین باورها و شایسته‌ترین عقاید دارد. لذا به حکم قاعده‌ی عقلی دفع ضرر احتمالی، همواره از خطرات گوناگون در گریز بوده و نسبت به تذکرات و اندرزهای واعظی آگاه که دستیابی به کمالات را برای او تضمین می‌کند تمایل نشان می‌دهد.

یادآوری و تذکر باورهای صحیح که از مبانی مهم در امر تحول عقیده و زدودن پندارهای باطل به شمار می‌رود، در سرتاسر آیات قرآن کریم از شواهد متعددی برخوردار است. به طوری که برخی آیات صریحاً از قرآن با عنوان «موعظه» و «ذکر» یاد کرده‌اند:

«هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ»^{۱۸}

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^{۱۹}

گسترده‌ی و شمول مواعظ و اندرزهای قرآنی بر این نکته دلالت دارد که هر آنچه را که پیامبر ﷺ به انسان تذکر می‌دهد متعلقش در درون او یافت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۷۲) که عدم وجود این بستر درونی، راه را به روی هر اقدام اصلاحی می‌بندد.

تأکید برخی روایات بر نقش موعظه و ترتب اثرات تربیتی فراوان بر آن، حاکی از جایگاه این مبنای قرآنی در تحول عقیده انسان است. امام علی (ع) می‌فرماید: «الْمَوَاعِظُ صَقَالُ النَّفْسِ وَ جِلَاءُ الْقُلُوبِ»^{۲۰} (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۴) و در جایی دیگر می‌فرماید: «أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ وَ أَمِتْهُ بِالزَّهَادَةِ»^{۲۱} (همان، ص ۶۷)

بنابراین اگر انسان عقلاً بر ضرورت موعظه واقف نباشد تلاش گسترده‌ی قرآن کریم در راستای تذکر و یادآوری باورهای صحیح، امری بیهوده تلقی خواهد شد. این متعلق



درونی گرچه به صورت بالقوه در درون انسان یافت می‌شود ولی میل به موعظه‌پذیری از یک طرف و گرایش انسان به نسیان و غفلت^{۲۲} از طرف دیگر، قرآن را به عرصه‌ی مبارزه با غفلت‌ها و جهالت‌ها کشانده و تذکرگرایی را مبنا و پشتوانه‌ای برای تغییر باورهای ناصحیح به کار گرفته است. این کارکرد عقل انسان، اگر به طریق صحیحی هدایت شود، نفوذ و رسوخ سخن در قلب و جان شنونده را با سرعت بیشتری محقق می‌کند. از این رو قرآن کریم با آگاهی ضمنی از این بُعد از ابعاد وجود انسان، مقدمات لازم جهت یادآوری فرصت‌های موجود و به کارگیری صحیح آن را بیان می‌دارد.

۳-۲-۲- عبرت‌پذیری از رویدادها

عبرت‌گیری از رویدادهای آموزنده از جمله مبانی مهمی است که قرآن کریم به منظور شکوفایی و پرورش عقول بشری از آن بهره می‌گیرد. واژه‌ی «عَبَر» به معنای رفتن از حالی به حال دیگر است. عبرت‌حالتی است که انسان را از معرفت به چیزی که دیده شده به چیزی که در گذشته رخ داده می‌رساند. چنان که آیات «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً»^{۲۳} و «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»^{۲۴} بر همین معنا دلالت دارند. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۳)

تجلی گسترده جریانات و حوادث عبرت‌آموز در آیات قرآن، نشان از اهمیت این کارکرد عقل انسان در راهیابی و راهنمایی به سوی عقاید صحیح دارد. برخی از مهم‌ترین موضوعاتی که قرآن کریم در فرایند عبرت‌گیری بدان توجه دارد عبارتند از:

- دقت در آفرینش چارپایان و منافع موجود در آن‌ها برای انسان: (نحل، ۶۶)
- دگرگونی شب و روز: (نور، ۴۴)
- سیر و سفر در روی زمین و عبرت‌گیری از سرنوشت گذشتگان: (روم، ۴۲)
- سیر در زمین و پی‌بردن به رازهای خلقت: (عنکبوت، ۲۰)
- قصص گذشتگان: (یوسف، ۱۱۱)

این مبناي مهم در روایات معصومین علیهم‌السلام، مهم‌ترین و شریف‌ترین ویژگی عقل انسان نامیده شده است: «أَفْضَلُ الْعَقْلِ الْإِغْتِبَارُ»^{۲۵} (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۲) همچنین دقت و تفکر در عواقب و سرانجام اعمال نیز در برخی از روایات به عنوان شاخصی برای سنجش میزان عقل و نشانه‌ی آن به کار رفته است: «أَعْقَلُ النَّاسِ أَنْظَرُهُمْ فِي الْعَوَاقِبِ»^{۲۶} (همان) نتیجه اینکه عبرت‌پذیری، محصول مستقیم تجزیه و تحلیل‌های صحیح عقل انسانی است؛ چنان‌که فرمود: «الْفَكْرُ يُوجِبُ الْإِغْتِبَارَ»^{۲۷} (همان، ص ۵۸)

گرایش ذاتی انسان به کمالات گوناگون از یک سو و تعامل گسترده با محیط پیرامون

و تأثیرپذیری فراوان از آن از سوی دیگر، او را بر آن داشته تا با استمداد از قوه‌ی تعقل، به شناخت و گزینش بهترین کمالات دست یازد. از این رو ویژگی‌ها مشترک بین او و دیگران، وی را به بررسی در امور مذکور وادار می‌کند. او اعمال، افکار و باورهای کنونی خود را با گذشته‌ی خویش و نیز با افراد دیگر مقایسه می‌کند و پس از تجزیه و تحلیل آن‌ها به نقاط قوت و ضعف خود پی می‌برد. تعقل و تفکر که علت عبرت‌پذیری به شمار می‌رود به او این امکان را می‌دهد که با مشاهده‌ی رویدادهای مختلف از گذشته تا به حال، ثمرات و پیامدهای آن‌ها را شناخته و با به کارگیری جنبه‌های مؤثر در کمال انسانی، قدم در راه سعادت و شکوفایی خویش نهد.

قرآن کریم، این زمینه‌ی مؤثر تربیتی در درون انسان را فرصتی مغتنم در جهت تغییر باورهای ناصحیح او دانسته و سعی در کنترل، هدایت و تغذیه‌ی آن از راه صحیح نموده است. بنابراین با اختصاص آیات متعدد، به بیان حوادث عبرت‌انگیز از جمله سرگذشت امت‌های پیشین و نشانه‌های گسترده‌ی الهی در روی زمین پرداخته و نگرش و عقیده انسان را در جهت مطلوب سوق می‌دهد. بدین ترتیب انسانی که عقلاً، نفع خود را در عبرت‌پذیری از رویدادها دانسته با بررسی عقاید متعدد، خود را از بند باورهای نادرست رها کرده، به انتخاب بهترین نوع از عقیده تمسک می‌جوید.

۳-۲-۳- الگوگرایی و اسوه‌پذیری

واژه «أسوه» از ریشه‌ی (ا س و) به معنای اقتدا کردن به کار می‌رود. بنابراین «إِئْتَسَ بِهِ» یعنی به او اقتدا کن و مانند او باش. «فَلَانٌ يَأْتِسِي بِفُلَانٍ»؛ یعنی هرچه را اسوه می‌پسندد او نیز برای خود می‌پسندد و در هر حالی همانند او می‌شود. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۵) اسوه عبارت است از حالتی که انسان در هنگام پیروی کردن از دیگران پیدا می‌کند، چه این پیروی کردن در امور خوب باشد یا امور زشت. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۶)

همچنین واژه‌ی اسوه بر درمان و اصلاح کردن نیز دلالت دارد. بنابراین «أَشَوْتُ الْجَرَحَ» یعنی زخم را درمان کردم. لذا به طبیب، «آسی(درمانگر)» می‌گویند و وقتی گفته می‌شود: «أَشَوْتُ بَيْنَ الْقَوْمِ» یعنی میان مردم را اصلاح کردم. (ابن‌فارس، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۵) وجه ارتباط میان دو معنای مذکور چنین است که هر انسانی در مواجهه با الگوهای مختلف، نسبت به برخی از اعمال، خلیات و عقاید آنان تمایل نشان می‌دهد و برخی دیگر را نمی‌پسندد. لذا با الگو گرفتن از رفتارهای شایسته و باورهای مطلوب، نسبت به باورها و عقاید پیشین تجدیدنظر کرده و به اصلاح موارد ناشایست و نامعقول می‌پردازد.



یکی از مهمترین مبانی قرآن کریم در ایجاد تحول اعتقادی در انسان، الگوگرایی است؛ معرفی الگوهای متعدد در موضوعات گوناگون در سرتاسر آیات، حاکی از تأثیر به سزای این مبنا بر اعمال، رفتار و عقاید انسانی است. چنان که در آیات ۲۱ احزاب و ۴ ممتحنه از رسول اکرم ﷺ و نیز حضرت ابراهیم علیه السلام با عنوان «أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» برای مومنان یاد نموده و در مقابل در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره ممتحنه، آسیه همسر فرعون و حضرت مریم را نمونه‌ی بارز زنان با ایمان معرفی کرده و دیگران را به الگوگیری از ایشان دعوت می‌کند.

گرایش به الگوهای مطلوب و بهره‌مندی از منافع آن، محصول تجزیه و تحلیل‌های عقلی است و عقل انسان بر منافع آن صحنه می‌گذارد. لذا هر انسانی با کارگیری قوه‌ی تعقل، اهدافی در نظر می‌گیرد و برای رسیدن به اهداف موردنظر با انتخاب اسوه‌هایی متناسب، سعی در نزدیک شدن به رفتارها و عقاید آنان دارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «أَعْقِلُ النَّاسِ مَنْ أَطَاعَ الْعُقَلَاءَ»^{۲۸} (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶، ص ۵۲) چنان که از فحوای کلام بر می‌آید، تمسک به سیره‌ی عقلاء و اسوه‌های رهیافته، امری مبتنی بر عقل و تفکر است و همین امر، شاخصی مهم در تعیین میزان بهره‌ی عقلی افراد به شمار می‌رود.

بنابراین تمسک به الگوها و معرفی اسوه‌های برتر سیر تحول عقیده را با سرعت بیشتری همراه خواهد کرد زیرا مشاهده‌ی مصداق، انسان را به عمل ترغیب خواهد کرد و کلیات علمی اگر بر جزئیات و مصادیقش تطبیق نشود، تصدیق آن و ایمان به صحتش برای نفس دشوار خواهد بود. (ر. ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۲۵۸) از همین رو می‌توان نتیجه گرفت که تأثیر الگوی عملی در تغییر و دگرگونی عقاید انسان به مراتب از دعوت زبانی بیشتر خواهد بود. به همین دلیل می‌فرماید: «كُونُوا دُعَاةً لِلنَّاسِ بِغَيْرِ اَلْسِنَتِكُمْ»^{۲۹} (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۸)

هدف از الگوگیری، جبران کاستی‌ها و دستیابی به سعادت است. کسی که شخصی را الگوی خود قرار می‌دهد، گویا قصد دارد از این طریق، ضعف‌ها و کمبودهای خود را جبران کند. الگوها به دلیل حضور مستمر در جریان زندگی انسانی و محسوس بودن ویژگی‌های شخصیتی آنان برای پیروانشان، پا را از دایره‌ی تبلیغ زبانی عقاید خویش فراتر نهاده و تصویری عملی و عینی از باورهای درونی خود به نمایش می‌گذارند. پایبندی عملی الگوها به سخنان و گفته‌های خویش، حاکی از ایمان عمیق و عزم راسخ آنان به دعوت بوده و حقانیت عقاید آنان را برای مقلدان به اثبات می‌رساند. بنابراین اسوه‌ها، قوه‌های خام و آرمیده در درون انسان را به فعلیت درمی‌آورند و استعدادهای درونی او را شکوفا ساخته و از خمودی و سستی جلوگیری می‌کنند.

قرآن کریم ضمن توجه به این تکیه‌گاه مهم در وجود انسان و با بهره‌گیری از زمینه‌های بالقوه‌ی عقل آدمی، به منظور احیا و شکوفایی این گوهر درونی در او تلاش گسترده‌ای را به کار می‌گیرد و با تکیه بر الگوهای مؤثر تربیتی، انسان را به حرکت، کوشش و تکاپو جهت نیل به درجات عالی ایمان، تقوا و یقین وادار می‌کند.

این تکیه‌گاه قرآنی گرچه در تغییر باورهای اعتقادی و اندیشه‌ی او در زمینه‌های گوناگون نقش مؤثری دارد، ولی موفقیت قرآن در تغییر باورهای اعتقادی مربوط به نبوت تا حد زیادی متأثر از همین مبانی عقلی است.

۴-۲-۳- آزاداندیشی و تمایل به انتخاب آزادانه

آزاداندیشی و تمایل عقلی به انتخاب عقاید و باورهای مطلوب، ویژگی و خصوصیت مشترک انسان‌ها در همه‌ی زمان‌هاست. وجود این عنصر اصیل در درون انسان به او این امکان را می‌دهد تا ضمن تحقیق و جستجو در عقاید و اندیشه‌های گوناگون، به گزینش آگاهانه و عالمانه‌ی عقاید صحیح بپردازد و خود را از افتادن در دام عقاید باطل رهایی بخشد. آیه‌ی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^{۳۰} بر این نکته تأکید دارد که دین مجموعه‌ای از اعتقادات است و عقیده امری قلبی است و اجبار و اکراه در آن راه ندارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۴۳) زیرا اگر انسان احساس کند که محکوم عوامل جبری بیرونی است، در تلاش برای رسیدن به مقصد سست می‌گردد و احساس مسئولیت از او سلب خواهد شد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۳۱)

انسان دارای اختیار با در نظر گرفتن ابعاد و جنبه‌های مختلف از موضوعات متعدد، به مقایسه و ارزیابی باورها و عقاید موجود پرداخته و کمال حقیقی و شایسته خود را در گرو انتخاب بهترین و مطلوب‌ترین چیزها می‌داند که این کمال انسانی تنها با انجام مجموعه‌ای از افعال ارادی و اختیاری حاصل می‌شود؛ لذا خداوند گرچه بر اجبار افراد به ایمان قدرت دارد ولی آنچه بر اهمیت ایمان مؤمنان می‌افزاید این است که ایمان تحت خواست انسان و با میل و رغبت او تحقق یابد نه با اجبار. (ر. ک: همان، ج ۴، ص ۳۱)

زیرا خاصیت فکر انسان این است که تحت فشار سر فرو نمی‌آورد. (فضل‌الله، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۹) لذا هرگونه سعادت و شقاوتی تنها در سایه‌ی آزادی عقیده معنا یافته و انسان با انتخاب خود، قدم در طریق هدایت و ضلالت خواهد گذاشت. بر این اساس تغییر و اصلاح عقاید و باورهای افراد جز در سایه‌ی اختیار و انتخاب آزادانه میسر نیست.

مسأله‌ی اختیار و توانایی بر انتخاب آزادانه که یکی از مبانی مهم قرآن کریم در تغییر و تحول باورهای انسان به شمار می‌رود در سرتاسر آیات نمود گسترده‌ای دارد؛ قرآن کریم



تمامی تکالیف و دستورات خویش نسبت به افراد را بر محور آزادی عقیده و اختیار بنا کرده و هرگونه اعتقادی را تنها در صورت انتخاب آزادانه ارزشمند می‌داند. لذا با سپردن مسئولیت تمامی کارها به او، عقول و افکار عمومی را جهت شناسایی و اخذ دیدگاه‌های صحیح به تلاش و تکاپو وامی‌دارد. علت اصلی تکیه بر این مبنا در تحول عقیده عبارت از زمینه‌ها و گرایش‌های متضاد و متنوعی است که در درون انسان وجود دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا»^{۳۱} از این رو انسان به دلیل برخورداری از گرایش‌های متضاد و ناصحیح و در سایه اختیار، قادر است تا استعدادهای بالقوه در درون خویش را به فعلیت برساند. بر همین اساس برخی از مواقع در اثر غفلت و فراموشی نعمت‌ها و سرمایه‌های انسانی، بر عقل خود حجابی عمیق نهاده و از شکوفایی استعدادهای مؤثر در کمال خویش باز خواهد ماند.

قرآن کریم با تکیه بر مبنای عقلی مذکور، قدم در راه تغییر، دگرگونی و اصلاح باورهای حاکم بر عقیده‌ی انسان گذاشته و تنها به یادآوری، تبلیغ و معرفی عقاید صحیح می‌پردازد. چنان‌که در آیه‌ی «إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا»^{۳۲} ضمن موعظه نامیدن آیات کتاب الهی، گرایش و پایبندی به مفاهیم و معارف آن را مشروط به خواست و اراده انسان می‌داند.

امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيراً وَ نَهَاَهُمْ تَحْذِيراً وَ كَلَّفَ يَسِيراً وَ لَمْ يُكَلِّفْ عَسِيراً وَ لَمْ يُعْصِ مَغْلُوباً وَ لَمْ يُطْعَمْ مُكْرَهاً»^{۳۳} (سید رضی، ۱۴۲۱، ص ۱۱۲۰)

گرچه قرآن، انسان را در تمسک به عقیده مورد نظر خویش آزاد و صاحب اختیار می‌داند ولی آزادی عقیده بدین معنا نیست که هر کس با هر عقیده‌ای در قیامت اهل نجات خواهد بود، بلکه به این معناست که عقیده امری علمی و قلبی بوده و قابل تحمیل نیست. همچنین انسان اگرچه تکویناً در انتخاب عقیده آزاد است ولی تشریعاً موظف به پذیرش عقیده‌ی حق می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۵، ص ۳۹)

مبنای مذکور در مقایسه با مبنای عقلی دیگر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان‌که بدون در نظر داشتن آن، نمی‌توان از مبنای دیگر در راستای تحول انسان بهره برد. بر همین اساس موعظه‌پذیری، عبرت‌گیری و الگوپذیری تنها در سایه‌ی اختیار و قدرت بر انتخاب آگاهانه، به تحول و انقلاب درونی انسان منجر می‌شود.

آنچه بیان گردید عبارت از مهم‌ترین تکیه‌گاه‌هایی است که در پرورش و شکوفایی عقل انسان به یاری قرآن آمده و در هدایت افراد به سوی عقیده‌ی مطلوب، نقش به سزایی

ایفا می‌کنند. گرچه انسان در بسیاری از موارد بر خلاف مبانی فوق عمل می‌نماید، ولی عقل سلیم در ابتدای امر بر منفعت هر کدام صحه گذارده و آن‌ها را می‌پذیرد. بنابراین موعظه‌پذیری، عبرت‌گیری از حوادث و الگوپذیری از اسوه‌های برتر از منظر عقل، مفاهیم ارزشمند و معتبری به شمار می‌روند ولی عقل انسان به دلیل غلبه‌ی برخی آموزه‌های انحرافی بر آن، از تجزیه و تحلیل صحیح بازمانده و در شناسایی و پیمودن مسیر مستقیم دچار ابهام می‌شود؛ در نتیجه از خواص و ویژگی‌های مؤثر در کمال خویش غافل مانده و از کارکردهای عقل خود گریزان است. از این رو قرآن کریم تنها بر معرفی و شناساندن سرمایه‌ها و داشته‌های اولیه‌ی انسان تمرکز کرده و بخش مهمی از تلاش خود را در جهت به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه‌ی عقلی او به کار می‌گیرد.

همچنین باید توجه داشت که قرآن کریم در راستای اصلاح و تغییر باورهای انحرافی افراد در زمینه‌های مختلف اعتقادی، اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و... بر مبانی متنوع و گسترده‌تری تکیه دارد، اما آنچه به عنوان مبانی قرآن در این فصل از آن یاد کردیم، عبارت از مهم‌ترین تکیه‌گاه‌هایی است که در تغییر عقاید افراد در سه حوزه توحید، معاد و نبوت مؤثر واقع شده است.^{۳۴}

نتیجه‌گیری:

بررسی مبانی تحول عقیده انسان از منظر قرآن کریم، ما را به نتایج ذیل می‌رساند:

۱- هرگونه اقدام اصلاحی و تربیتی در سطوح مختلف فردی و اجتماعی، تنها در صورت تکیه بر مبانی مشخص و به کارگیری روش‌های صحیح و هماهنگی و انطباق کامل در میان آن‌ها به ثمر می‌نشیند.

۲- اثبات و استخراج الگویی منظم و روش‌مند از قرآن کریم پیرامون مبانی تحول عقیده، این مجموعه و حیانی را از پراکندگی و تفرقه‌ی موضوعی حفظ می‌کند و انسان را به نظم منحصر به فرد آن در موضوعات مختلف رهنمون می‌شود.

۳- موفقیت قرآن در تغییر و تحول عقیدتی، ناشی از شناخت جامع و دقیق آن نسبت به انسان و سرمایه‌های درونی اوست و محصول و نتیجه تمسک به مبانی و اصول متعدد اخلاقی، اجتماعی، روانی و تربیتی است.

۴- قرآن کریم مسأله‌ی تحول در باورهای انسان در موضوعات گوناگون را امری ممکن و لازم می‌داند و ضمن در بر داشتن الگویی جامع بر این امر، آن را نه محدود بر یک عصر بلکه به تمام اعصار و دوران‌های تاریخی تعمیم می‌دهد.



- ۵- هر مربی با تمسک به قرآن، باید تدبیری بیاندیشد که تمام فعالیت‌های تربیتی او با فطرت متری و خواست‌های ذاتی او مطابقت داشته باشد.
- ۶- شناسایی و استخراج این ساختار تربیتی از قرآن کریم و به کارگیری آن در همه‌ی جوامع، ضرورتی جدی به شمار می‌رود.

پی‌نوشت

۱. Opinion

۲. Evolution

۳. (إسراء، ۶۷) و هنگامی که در دریا ناراحتی به شما برسد، جز او، تمام کسانی را که (برای حل مشکلات خود) می‌خوانید، فراموش می‌کنید اما هنگامی که شما را به خشکی نجات دهد، روی می‌گردانید و انسان، بسیار ناسپاس است.
۴. (بقره، ۲۴۲) این چنین، خداوند آیات خود را برای شما شرح می‌دهد شاید اندیشه کنید!
۵. پس خدای تعالی پیغمبران خود را در بین آنان بر انگیخت و ایشان را پی در پی می‌فرستاد تا عهد و پیمان خداوند را که جلی آنان بود بطلند و بنعمت فراموش شده (توحید فطری) یاد آوریشان کنند، و از راه تبلیغ با ایشان گفتگو نمایند، با برهان، سخن بگویند و عقل‌های پنهان شده را بیرون آورده به کار اندازند.
۶. (روم، ۳۰) به یکتاپرستی روی به دین آور. فطرتی که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است و در آفرینش خدا تغییری نیست. دین پاک و پایدار این است.
۷. هیچ مولودی نیست مگر اینکه بر فطرت زاده شده باشد.
۸. آفریننده قلبهائی که شقاوت و بدبختی را اختیار کرده و دل‌هایی که سعادت و خوشبختی را برگزیده است.
۹. (شمس، ۸) سپس فجور و تقوا (شر و خیرش) را به او الهام کرده است.
۱۰. گرچه طینت پاک آدمی، قابلیت دستیابی به عقاید صحیح و ظرفیت پذیرش آن‌ها را در خود دارد، اما در مواردی به دلیل غرق شدن در امور دنیوی و وابستگی‌های افراطی به نعمت‌های محدود مادی، از موضوعات حقیقی باز می‌ماند و با دست خویش بر فطرت و سرمایه‌های اصیل درونی خود غباری از غفلت می‌افکند. بنابراین فطرت انسان همواره توحیدی و غیرقابل زوال بوده و در برخی موارد ضعیف، فراموش، مستور و مدسوس در غرایز و اغراض می‌گردد. (جوادی آملی، تسنیم، ج ۲، ص ۵۶۷)
۱۱. (اعراف، ۱۷۲) و زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه‌ی آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را گواه بر خویش ساخت (و فرمود: «آیا من رب شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم!» که مبادا روز رستاخیز بگویید: «ما از این، غافل بودیم (و از پیمان فطری توحید بی‌خبر ماندیم)»!
۱۲. خداوند انسان را بر معرفت خود سرشته است.
۱۳. (بقره، ۲۱۳) مردم (در آغاز) یک دسته بودند (بتدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهایی در میان آن‌ها پیدا شد) خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی، که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آن‌ها نازل نمود تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند، داوری کند.
۱۴. (بقره، ۹۶) و آن‌ها را حریص‌ترین مردم- حریصتر از مشرکان- بر زندگی خواهی یافت (تا آنجا) که هر یک از آن‌ها آرزو دارد هزار سال عمر به او داده شود!
۱۵. (همزه، ۳-۲) همان کس که مال فراوانی جمع‌آوری و شماره کرده، او گمان می‌کند که اموالش او



را جاودانه می‌سازد.

۱۶ (نحل، ۱۲۵) با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آن‌ها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن!

۱۷ (نحل، ۱۲۵) با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما! و با آن‌ها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن!

۱۸ (آل عمران، ۱۳۸) این، بیانی است برای عموم مردم و هدایت و اندرزی است برای پرهیزگاران!

۱۹ (حجر، ۹) ما قرآن را نازل کردیم و ما بطور قطع نگهدار آنیم.

۲۱- قلب خویش را با موعظه زنده بدار و با زهد بمیران.

۲۲. ر. ک: حشر ۱۹؛ توبه ۶۷؛ یس ۷۸؛ لیدکروه منسی نعمته. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۲۳ (آل عمران، ۱۳) حقیقتا در این موضوع، زمینه عبرتی (برای عبرت گیرندگان) است.

۲۴ (حشر، ۲) پس عبرت بگیرید ای صاحبان چشم.

۲۵. بهترین عقل، پند گرفتن است.

۲۶. عاقل ترین مردم کسی است که به سرانجام امور بیشتر بباندد.

۲۷. اندیشیدن باعث پندپذیری فرد می‌شود.

۲۸. عاقل ترین مردم کسی است که از عقلا پیروی کند.

۲۹. مردم را به غیر گفتارتان به سوی خدا دعوت کنید.

۳۰ (بقره، ۲۵۶).

۳۱ (شمس، ۸) سپس بدیها و پرهیزگاریهایش را به او الهام کرده.

۳۲ (مزمّل، ۱۹) این تذکّاری است. پس هر که بخواهد، راهی به سوی پروردگارش آغاز کند.

۳۳. به تحقیق خداوند تبارک و تعالی بندگان را به آنچه امر فرموده مخیر ساخته و از این که بترسند نهی نموده و هر چه تکلیف کرد آسان است و به کار سخت و تکلف آور امر نفرمود، او را نافرمانی نکرده‌اند از جهت این که مغلوب شده باشد و فرمانش را اطاعت نکرده‌اند از جهت این که مجبور کرده باشد.

۳۴. نوشتار حاضر صرفا به دنبال بررسی مهمترین مبانی قرآن کریم در تحول عقیده انسان است؛ لذا کیفیت و چگونگی تحول مذکور و موفقیت قرآن کریم در این امر مهم مستلزم پرداختن به روش‌های قرآن در تحول عقیده است که به همین منظور شما را به مقاله‌ی روش‌های تحول (از خود نویسنده) ارجاع می‌دهیم.

کتابنامه

• قرآن کریم

• ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، مكتبة الاعلام الاسلامی، قم، بی‌تا.



- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، اسماعیلیان، قم، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دارصادر، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- راغب اصفهانی، المفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان دلودی، نشر دارالقلم، چاپ اول، دمشق، ۱۴۱۲ ق.
- انیس، ابراهیم، معجم الوسیط، ترجمه محمد بندریگی، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۶ش.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد محمد، تصنیف غرر الحکم و دررالکلم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- جواد آملی، عبدالله، تسنیم، نشر اسراء، چاپ اول، قم، ۱۳۷۸ش.
- _____، فطرت در قرآن، اسراء، چاپ سوم، قم، ۱۳۸۴ش.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انواردرخشان، تحقیق محمد باقر بهبودی، ناشر لطفی، چاپ اول، تهران ۱۴۰۴ ق.
- رازی، فخرالدین، ابوعبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- سیدرضی، نهج البلاغه، ترجمه فیض الاسلام، مؤسسه تألیفات فیض الاسلام، چاپ پنجم، تهران، ۱۴۲۱هـ. ق.
- شیرازی، صدرالمتألهین، المبدأ و المعاد، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۴۲۲ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین، چاپ پنجم، قم، ۱۴۱۷ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
- طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۸ش.
- عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، چاپ اول، آل البیت، قم، ۱۴۰۹ ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت، چاپ دوم، قم، ۱۴۱۰ ق.
- فضل الله، سید محمد حسین، الحوار فی القرآن، دارالملاک، چاپ پنجم، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، ر. ک: نرم افزار جامع التفاسیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ناشر اسلامیه، تهران، بی تا.
- مدرسی، سید محمد تقی، من هدی القرآن، دار محبی الحسین، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۹ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، انسان سازی در قرآن، انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۸ش.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰ش.
- مطهری، مرتضی، فطرت، صدرا، چاپ چهاردهم، تهران، ۱۳۸۲ش.

نمونه‌هایی از هنر اسلامی قرآنی در برخی مساجد تاریخی اصفهان

محمد حسین ریاحی*



چکیده

مساجد در طول تاریخ اسلام به عنوان مهم‌ترین و مؤثرترین نهادهای عبادی و معنوی مسلمانان به حساب آمده‌اند. اهمیت این نهادهای معرفتی که مزین به نمادهای روحانی از جمله آیات و روایات و کتیبه‌های مشحون از آموزه‌های وحیانی می‌باشد فضایی را ایجاد می‌کند که مؤمنین و حتی کسانی که در آن وارد و حاضر می‌شوند احساسی خاص و سرشار از لطف و بهره‌گیری مثبت دارند. مسجد به جهت اشتیاق مسلمین در شکوه هر چه بیشتر آن، پایگاهی برای کمال مطلوب و نیل به معانی است و بدین روی عرصه‌ی هنرهای منبعث از قرآن و عترت به ویژه کتیبه‌ها و جلوه‌هایی از آیات و سوره‌ها می‌باشد.

در این نوشتار سعی بر آن است که با ترسیم وضعیت این اماکن مقدس که ملهم از تفکر و اندیشه‌ی اسلامی به ویژه نشأت گرفته از مضامین و معانی قرآنی می‌باشد فضای ظاهری و کالبدی آن مورد توجه قرار گیرد. و در واقع به این مسأله پاسخ گوید که هنر و معماری در خدمات ارزش‌های معنوی و قرآنی تا چه اندازه کارساز و اثرگذار است.

بدین روی در مقاله حاضر به توصیف مساجدی از شهر تاریخی اصفهان پرداخته است. البته این مساجد به دلیل برخی ویژگی‌های معنوی و معماری نه تنها در ایران بلکه در عالم اسلام شهره و مورد توجه است.

واژه‌های کلیدی: مساجد، معماری، هنر، کتیبه‌های قرآنی، اصفهان

*دکتری تاریخ اسلامی و مدرس دانشگاه
mhr.mhrmhr@yahoo.com

مقدمه

همه ادیان و بخصوص ادیان ابراهیمی در طول تاریخ، مکان‌هایی را برای عبادت و راز و نیاز با خداوند و معبود خویش به وجود می‌آوردند و این مکان به دلیل این‌که محل عبادت و بندگی مردم بود برای جامعه مهم و مقدس به شمار می‌رود. وجود معابد و کلیساها و کنیسه‌ها در شهرهای مختلف جهان با توجه به دین مردم آن شهر، گویای اهمیت و قداست این مکان‌ها و کارکردهای فرهنگی اجتماعی آن‌ها می‌باشد.

در دین اسلام نیز، مساجد از مهم‌ترین مکان‌هایی است که مسلمانان برای عبادت پروردگار خویش در آن جا اجتماع می‌کنند و به همین دلیل در همه‌ی شهرها و حتی نقاط دور افتاده سرزمین‌های اسلامی نیز مساجدی برای برگزاری مناسک عبادی وجود دارد.

قداست این مکان و از طرفی کارکردهای مختلفی که این مساجد علاوه بر محل عبادت در طول تاریخ داشته‌اند باعث گردید که هم حکومت‌های اسلامی و هم مردم و هم هنرمندان تمام اهتمام خود را به کار گیرند تا در بنای هر چه باشکوه این مکان‌ها سهیم باشند. به همین دلیل است که اکثر هنرها و مضامین اسلامی را امروزه در مساجد شاهدیم.

از جمله این هنرها، کتیبه‌نگاری و خوشنویسی در این ابنیه است که در طول تاریخ و در هر دوره‌ای به بهترین نحو وجود دارد. استفاده از آیات و روایات اسلامی با هدف ترویج فرهنگ اسلامی، تذکار و بیان تفسیر برخی از آیات، از مفاهیم این کتیبه‌هاست که به بهترین وجه ممکن در تزئینات این بناها به کار رفته است.

در این مقاله با استفاده از منابع میدانی و کتابخانه‌ای به بررسی توصیفی هنرهای اسلامی قرآنی موجود در مساجد با بهره‌گیری از مضامین آیات قرآنی در چند مسجد مهم شهر اصفهان خواهیم پرداخت.

۱- مسجد جامع کبیر (عتیق) اصفهان

به نوشته ابونعیم اصفهانی در صد و اندی پس از هجرت، ایوب بن زیاد به عنوان عامل خراج و سعید بن منصور حمیری به عنوان امیر جنگ از سوی منصور خلیفه عباسی، به اصفهان گسیل شدند. پس از برکناری سعید بن منصور، ایوب بن زیاد که مسئولیت جمع‌آوری مالیات و امور جنگ را با هم عهده‌دار شده بود، در قریه «خشینان» منزل گزید و کاخی بر کرانه رودخانه فرسان و در جوار آن مسجدی دارای مقصوره بنا نهاد و در آنجا منبری قرار داد. وی همچنین برای تجار و کسبه و کارگران طرح بازاری انداخت که در



جنب یهودیه در مکانی معروف به «صف التبانین» (بازار کاه فروشان) ساخته شد. در روزگار ولایت ایوب بن زیاد خانه‌های یهودیه به خانه‌های قریه‌ی خشینان متصل شد. پس از برکناری ایوب، اعراب قبيله تیم که ساکن قریه‌ی طهران در حومه اصفهان بودند، مسجد جامع بزرگی در یهودیه بنا کردند و در ۱۵۶ هـ. ق منبر مسجد ایوب بن زیاد را بدانجا انتقال دادند.) ابو نعیم اصفهانی، ج ۱، ص ۳۵-۳۷.

یهودیه پس از بنای مسجد جامع از طرف صحرا گسترده شد و پانزده ده به آن اضافه گردید. با وسعت یافتن یهودیه مردم به توسعه مسجد پرداخته بر آن اضافاتی نمودند که از جمله آنها زمین‌های معروف به خصب آباد بود که خصب بن سلم به مسجد اضافه کرد. در ۲۲۶ هـ. ق در زمان خلافت معتصم عباسی و امارت یحیی بن عبدالله بن مالک خزاعی مسجد جامع تجدید بنا شد و مساحت آن با اضافاتی که از زمین‌ها و خانه‌ها به آن ضمیمه گردید، افزوده شد. (ریاحی، ۱۳۸۵، ص ۵۹)

مسجد جامع اصفهان درواقع مجموعه‌ای از معماری‌ها و آثار هنری دوره‌های پس از اسلام ایران است و یادگارهای پادشاهان، وزرا، امرا، رجال و بانوان نیکوکار ایرانی را دربردارد. بنابراین، تحولات معماری اسلامی ایران را در مدت هزار سال اخیر به خوبی می‌توان در آن مطالعه نمود. قسمت‌های دیدنی و جالب این مسجد بدین قرار است:

۱. صفه‌های کوچک سمت راست دالان ورودی که ستون‌های مدور با تزیینات گچ‌بری دارد، مشتمل بر آثار دوره دیلمی از قرن چهارم هجری است.

۲. چهلستون واقع در سمت چپ دالان ورودی، که در ساختمان آن از سبک ابنیه‌ی سلجوقی پیروی شده است، از دوره‌ی پادشاهان آل مظفر در قرن هشتم هجری است.

۳. در ضلع جنوبی مسجد، گنبد خواجه نظام الملک، وزیر مشهور ملک‌شاه سلجوقی، قرار دارد که سال ساخت آن بین ۴۶۵ تا ۴۸۵ هـ. ق است و به احتمال زیاد در ۴۷۳ هـ. ق به پایان رسید. کتیبه‌ی کوفی این گنبد، نام پادشاه وقت، ملک‌شاه، و وزیر او، خواجه نظام الملک، را دربردارد. عنوان ملک‌شاه در این کتیبه «یمین خلیفه الله امیرالمؤمنین» ذکر شده و خلیفه‌ی عباسی در آن زمان المقتدی بالله بوده است.

۴. چهلستون‌های طرفین این گنبد از دوره‌ی دوم عهد سلجوقی (جانشینان ملک‌شاه) و از اوایل قرن ششم هجری است.

۵. چهلستونی که در منتهی الیه غربی این ضلع واقع شده از دوره‌ی شاه عباس اول صفوی است. این چهلستون در سال ۱۰۱۹ هـ. ق به ساختمان‌های مسجد افزوده شد.



۶. ایوان جنوبی مسجد، صفه صاحب، که ساختمان آن از قرن ششم هجری و تزیینات داخل و خارج آن از سده‌های هشتم تا یازدهم هجری است. دو منار این ایوان ظاهراً در عهد حسن بیک ترکمان معروف به اوزون حسن (قرن نهم هجری) افزوده شد و در دوره‌ی او و پادشاهانی مانند شاه طهماسب اول و شاه عباس دوم، تعمیرات ضروری مسجد به انجام رسید و داخل و خارج این ایوان با تزیینات کاشی‌کاری آراسته شد. در بین مقرنس‌های طاق این ایوان نام ابوالنصر حسن بهادر، که بانی تعمیرات و الحاقاتی در این مسجد بود، در یک لوحه‌ی کاشی‌کاری مورخ به سال ۸۸۰ هـ. ق دیده می‌شود.

۷. تزیینات کاشی‌کاری اطراف صحن از دوره‌ی حسن بیک ترکمان است.

۸. ایوان شرقی مسجد، ایوان شاگرد، که مشخصات سلجوقی خود را از قرن ششم هجری به خوبی حفظ کرده است. داخل این ایوان با آرایش‌های گچ‌بری قرن هشتم هجری پیرایش شده و کتیبه‌ی کاشی‌کاری آن از تعمیرات دوره‌ی شاه سلیمان صفوی حکایت دارد.

۹. در مشرق این ایوان، صفه‌ی عمر واقع شد که در دوره‌ی قطب الدین محمودشاه آل مظفر به وسیله مرتضی بن الحسن العباسی الزینبی در محل بنای قدیمی دیگری ساخته شد. این بنا در دوره‌ی حکومت پوشالی و موقتی اشرف افغان تعمیر و به دستور او کتیبه و الواحی به آن افزوده شد. وجه تسمیه‌ی این ایوان به عمر نه خلیفه‌ی دوم بنابر آنچه اهل سنت می‌گویند بلکه عمر بن عبدالعزیز عجلای آل ابودلف است که در اصل بانی ساختمان این صفه و مدرسه مقابل آن بود.

۱۰. ایوان غربی مسجد، ایوان استاد که ساختمان آن از قرن ششم هجری است و تزیینات کاشی‌کاری آن بیشتر از نوع خطوط بنایی است. این ایوان در دوره‌ی پادشاهی شاه سلطان حسین صفوی تعمیر و تزیین و با کتیبه‌ها و الواحی در قالب خطوط مختلف آراسته شد.

۱۱. در شمال ایوان غربی، مسجد کوچکی از دوره‌ی اولجایتو، ایلخان مسلمان مغول، واقع شده است که محراب عالی گچ‌بری آن در سال ۷۱۰ هـ. ق به دستور وزیر ایرانی او، محمد ساوی، ساخته شد و طاق‌های آجری متنوع دارد. محمد ساوی یا ساوجی در سال ۷۱۱ هـ. ق بر اثر سعایت بدگویان به دستور اولجایتو کشته شد؛ ولی این اثر ارزنده دوره‌ی صدارت او همچنان نام او را در تاریخ جاویدان کرده است. نام نامی استاد حیدر اصفهانی که سازنده این محراب عالی گچ‌بری بود نیز در آخر حاشیه‌ی کتیبه‌ی محراب بر جای مانده است.

۱۲. در مغرب ایوان غربی و مسجد اولجایتو، شبستان از دوره‌ی حکومت سلطان محمد بن بایسنقر تیموری واقع شده که سال ساختمان آن ۸۵۱ هـ. ق است و بانی آن عماد بن مظفر

ورزنه‌ای از امرای لشکر وی بود. کتیبه ثلث زیبای سردر این شبستان تاریخی را سید محمود نقاش نوشته است. عماد بن مظفر مسجد باشکوهی هم در محل تولد خود، ورزنه، بنا کرد. ۱۳. ایوان شمالی مسجد معروف به صفه درویش از قرن ششم هجری است. کتیبه‌ی گچ‌بری داخل آن از دوره‌ی شاه سلیمان صفوی و تزیینات کاشی‌کاری نمای خارجی آن از اقدامات اداری باستان‌شناسی اصفهان در سال‌های ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷ ش است و به این مناسبت کتیبه‌ای به خط بنایی به یادگار گذاشته شده است.

۱۴. در طرفین ایوان شمالی و شمال آن چهلستون‌هایی از قرن ششم هجری موجود است که به خصوص چهلستون شرقی آن طاق‌های متعددی با نقوش مختلف آجری دارد و از قسمت‌های جالب این بنای بزرگ تاریخی به شمار می‌رود.

۱۵. شمالی‌ترین اثر تاریخی مسجد جامع، گنبد تاج الملک مشهور به گنبد خاکی است که بانی آن ابوالغنائم تاج الملک خسرو فیروز شیرازی، وزیر دیگر ملک‌شاه سلجوقی، بود و سال ساخت آن در کتیبه‌ی دور گنبد ۴۸۱ هـ.ق ذکر شده است. این گنبد اثر بی‌همتایی در بین آثار دوره‌ی سلجوقی به شمار می‌رود. (هنرفر، ۱۳۷۲، ص ۶۷-۷۲).

پروفسور آرتور ایهام پوپ، ایران‌شناس مشهور آمریکایی، درباره‌ی این یادگار برجسته‌ی تاریخی اصفهان چنین نوشته است: این بنا با عظمت خاموش و جدی و اسرارآمیزش یکی از زیباترین آثار معماری جهان است. (همان)

بعضی از بازدیدکنندگان ابنیه‌ی تاریخی اصفهان تصور کرده‌اند که دو گنبد شمالی و جنوبی مسجد جامع در اصل آتشکده بود. بدیهی است این اشتباه از آنجا ناشی شده که سبک ساختمان گنبد‌های نظام الملک و تاج الملک در جنوب و شمال مسجد جامع، از سبک معابد ایرانی در دوره‌ی ساسانیان پیروی کرده است. در سده‌های نخستین اسلامی که ایرانیان اندک اندک به دین مبین اسلام گرویدند به تدریج به فکر ساخت مساجد باشکوهی افتادند و چون قرن‌ها در ساخت ابنیه و عمارات مختلف سابقه داشتند، مساجد را به سبک معماری اصیل ایران ساختند و تزیین کردند. از این رو، از نظر سبک، شباهت بسیاری بین مساجد اولیه‌ی ایرانی و معابد دوره‌ی ساسانی وجود دارد. کتیبه‌های داخل این گنبدها شامل آیات قرآنی و کتیبه‌های ساختمانی به نام پادشاهان سلجوقی و وزرای وقت آنهاست. (ریاحی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۴)

در آثار تاریخی موجود در مسجد جامع اصفهان غیر از سبک‌های مختلف معماری، انواع خطوط کوفی، ثلث، بنایی، نسخ و نستعلیق را هم به زبان عربی و فارسی و به نثر



و نظم می‌توان یافت. مسجد جامع درهای متعددی دارد؛ ولی از همه‌ی آن‌ها جالب‌تر در شمال شرقی مسجد است. قدیمی‌ترین سردر مسجد جامع مورخ به سال ۵۱۵ هـ. ق است و کتیبه‌ی کوفی سردر، که خوشبختانه قسمت بیشتر آن باقی مانده است، از تعمیرات مسجد پس از آتش سوزی‌ای حکایت می‌کند که به وسیله‌ی پیروان حسن صباح در آن صورت گرفت. سپس سردر باشکوه دیگری است که جنب گنبد تاج الملک واقع شده و از الحاقات دوره‌ی پادشاهان آل مظفر مورخ به سال ۷۶۸ هـ. ق است. ساختمان روی حوض وسط مسجد را شخصی به نام یوسف آقا در زمان سلطنت شاه محمد خدابنده صفوی، پدر شاه عباس اول، بنا کرد. (هنرفر، ۱۳۷۲، ص ۷۳-۷۴)

در جوانب مختلف مسجد جامع اصفهان کتیبه‌های قرآنی متعدد وجود دارد که بالغ بر هفتاد مورد می‌باشد و بسیاری از آیات و اسماء جلاله برگرفته از قرآن کریم بر آن منقوش است و در فحوا‌ی آن عظمت پروردگار، آفرینش آسمان و زمین، آیات و نشانه‌ها و جلال و جبروت و ارسال رسل و منزلت اسلام اشاره دارد. از جمله این کتیبه‌های قرآنی می‌توان به قسمت شمالی مسجد و کتیبه‌های معروف به گنبد تاج الملک اشاره کرد.

کتیبه این گنبد به خط کوفی ساده از آجر به صورت برجسته است که شامل «آیه ۵۴» از «سوره اعراف» است «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».

در زوایای محوطه‌ی داخل گنبد خاکی، به خط کوفی ساده با آجر بصورت برجسته از گوشه جنوب غربی «سوره اسراء» آیه‌های «۷۸ و ۷۹» بعد از «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» نوشته شده است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۚ وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا»

در مدخل جنوبی گنبد و زیر هلال بزرگ کتیبه به خط کوفی ساده آجری برجسته، که شامل «سوره آل عمران» آیه‌های «۲۶ و ۲۷» است، دیده می‌شود: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُخَذَّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ».

در سر در ورودی شمالی نیز کتیبه‌ای قرآنی شامل آیه ۱۱۴ سوره بقره وجود دارد: «وَمَنْ

أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» که در واقع اشاره به جنایت اسماعیلیان در به آتش کشیدن این مسجد در دوران سلجوقیان دارد.

داخل گنبد نظام الملک اضافات و الحاقاتی در محراب گنبد در دوره صفوی در زمان سلطنت شاه طهماسب اول صورت گرفت که همراه با آن کتیبه‌های قرآنی به محراب افزودند.

این کتیبه به خط ثلث سفید معرق بر زمینه‌ی کاشی لاجوردی رنگ، سوره بقره آیات ۱۴۲ تا ۱۴۴ است. «قال الله تبارك و تعالى: «سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّءُوفٌ رَحِيمٌ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ»

در جای جای دیگر این مسجد نیز آیات، کتیبه‌ها و سوره‌های مختلف قرآن همچون سوره اخلاص، انشراح و ... موجود است که بیانگر عظمت خداوند، آفرینش، ارسال پیامبر و موارد دیگر اشاره دارد.

آنچه نویسنده از بیان کتیبه‌های قرآنی در این مسجد مد نظر دارد بیان تجلی آیات قرآنی در تزئینات مسجد و اشاره به گزینشی بودن برخی از آن‌ها است. چنانچه تفاوت فاحشی در مورد گزینش آیات در دوران صفوی و قبل از آن وجود دارد به طوری که در این دوران به دلیل اهتمام حکومت در تثبیت مذهب شیعه‌ی اثنی عشری در جامعه سعی در استفاده از آیات قرآنی با مفهوم شیعه‌گری شده است.

۲- مسجد حکیم (جورجیر) اصفهان

بنای مسجد حکیم در بافت تاریخی اصفهان و در نزدیکی میدان نقش جهان و در انتهای بازار رنگرزان واقع گردیده و به جهت فضای مناسب، تزئینات زیبای کاشی‌کاری و کتیبه‌های نفیس، از مساجد مهم و معتبر اصفهان محسوب می‌شود. با توجه به منابع تاریخی و شواهد به جای مانده، این مسجد در محل مسجدی قدیمی از زمان آل بویه



معروف به جورجیر که توسط صاحب بن عباد وزیر ساخته شده بود، بنا گردیده است (البته با توجه به نوشته‌ی شاردن، مسجد دوره‌ی صفوی در محوطه‌ی خالی قبرستان بنا شده و بنابراین، مسجد جورجیر قبلاً از بین رفته بوده است). (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸، ص ۸۰-۸۱)

بنای این مسجد در دوره صفوی بر طبق کتیبه‌های تاریخی آن، به هزینه‌ی محمد داوود، معروف به تقرب خان از پزشکان شاه عباس دوم و شاه صفی ساخته شده است. سال شروع ساختمان مسجد، براساس کتیبه‌ی سردر شرقی، ۱۰۶۷ هـ. ق و سال اتمام آن براساس کتیبه‌ی سردر شمالی، ۱۰۷۳ هـ. ق است.

در کتیبه‌ی سردر شمالی سوره‌ی توحید در یک شمسه هفت پر در وسط مقرنس به خط بنایی ساده و به رنگ آبی لاجوردی بر زمینه زرد منقش شده است (ماهر النقش، ۱۳۷۶، ص ۵۴) در طرفین سردر شمالی مسجد، در دو لوح کوچک و به خط نستعلیق سفید بر زمینه لاجوردی رنگ، نام استاد سازنده‌ی سردر و مسجد محمدعلی بن استاد علی بیگ بناء اصفهانی آمده است. (رفیعی مهرآبادی، ۱۳۵۲، ص ۶۰۵)

بنای مسجد حکیم دارای سردر، صحن، ایوان، غرفه‌های دوطبقه، گنبدخانه، شبستان و همچنین کاشی‌کاری و تزیینات زیبا و کتیبه‌های نفیس است. سردر شرقی مسجد دارای تزیینات کاشی‌کاری و کتیبه‌ی تاریخی است. این کتیبه به خط نستعلیق سفید بر زمینه‌ی کاشی لاجوردی در اطراف سردر به صورت اشعاری آمده که در آن، از پادشاه معاصر- شاه عباس دوم بانی مسجد حکیم داوود، ملقب به تقرب خان و سال شروع ساختمان ۱۰۶۷ هـ. ق یاد شده است). (هنرفر، ۱۳۵۰، ص ۶۱۲)

صحن مسجد وسیع است و نماهای آن با کاشی‌کاری و خطوط بنایی آراسته شده است. در جبهه‌ی جنوبی صحن، ایوان جنوبی، گنبدخانه و شبستان‌های طرفین آن واقع است. ایوان با کاشی‌کاری معقلی و کتیبه‌ی کاشی‌کاری به خط ثلث محمدرضا امامی مورخ ۱۰۷۱ هـ. ق مزین شده است. (همان، ص ۶۰۵-۶۰۸)

گنبدخانه مسجد نیز دارای تزیینات کاشی‌کاری معقلی، کتیبه‌ها و محراب‌هایی است. کتیبه‌ی پایه گنبد مشتمل بر آیاتی از سوره‌ی جمعه به خط محمدرضا امامی است و به عبارت «صدق الله العلی العظیم و صدق رسوله النبی الکریم و تم فی تسع و ستین و الف ۱۰۶۹ کتب المذهب محمد رضا الامامی الادهمی الاصفهانی» ختم می‌شود که تاریخ پایان ساخت گنبدخانه را بیان می‌دارد.

از دیگر تزئینات قرآنی در مسجد حکیم اصفهان می‌توان به پایه های طرفین ورودی شبستان اشاره کرد که در یک حاشیه ۱۰ سانتی متری به خط بنایی با با کاشی فیروزه ای بر زمینه آجر سوره کوثر نوشته شده است.

محراب اصلی مسجد نیز دارای مقرنس بندی، حاشیه پیچ کاشی زیبا و کتیبه‌های مورخ ۱۰۷۱ هـ. ق و به خط خطاطان فوق الذکر است.

کتیبه خارج محراب چنین است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكِيلًا ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا».

این آیات که شش آیه اول سوره‌ی اسرا می‌باشد با آیه ۱۸ سوره توبه چنین ادامه می‌یابد: «قال الله سبحانه وتعالى إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» کتبه محمد رضا الامامی فی ۱۰۷۱.

کتیبه ایوان غربی مسجد شامل سوره‌ی انقطاع و سوره‌ی نصر هست که اینجا نیز قلم محمد رضا امامی را شاهدیم. آیه الكرسي در کتیبه‌های ایوان جنوبی مسجد نیز از جمله تأثیرگذارترین آیات است که با خط ثلث به رنگ زرد در زمینه لاجوردی نوشته شده است و پس از آن چنین آمده است «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا. قال الله تعالى إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» کتبه محمد رضا الامامی فی ۱۰۷۳.

دو محراب دیگر در این گنبدخانه وجود دارد که بر یکی، اسامی دوازده امام به خط محمدرضا امامی و تاریخ ۱۰۶۹ هـ. ق و دیگری، کتیبه‌ای به خط محمدباقر شیرازی و تاریخ ۱۲۵۴ هـ. ق نوشته شده است. بر طرفین فضای گنبدخانه، شبستان‌های ستون‌داری ساخته شده است. ایوان‌های دیگر صحن نیز دارای تزئینات کاشی‌کاری و کتیبه‌هایی به خط محمدرضا امامی هستند. در نمای خارجی ایوان غربی، یک بار دیگر نام معمار و سازنده مسجد یعنی «محمدعلی بن استاد علی بیگ» آمده است. این بنا به شماره ۲۲۳ به ثبت



تاریخی رسیده است. (ریاحی، ۱۳۹۹، ص ۶۶)

آنچه در کتیبه‌نگاری مسجد حکیم اصفهان شاهدیم را می‌توان در دو دسته تقسیم کنیم. دسته‌ی اول آیاتی که به اهمیت نماز و ذکر خدا و خشیت الهی می‌پردازند مانند آیات سوره‌ی اسراء، دسته دوم آیات و سوره‌هایی است که به تثبیت عقاید شیعه اشاره دارد. از جمله سوره‌ی دهر که شأن نزول آن در مورد حضرت علی (ع) و اهل بیت ایشان می‌باشد و یا همچنین سوره‌ی کوثر که در تفاسیر شیعی در مورد حضرت فاطمه زهرا (ع) می‌باشد. آیهای ولایت و همچنین آیه‌ی تطهیر نیز از جمله‌ی این آیات است که در دوران صفوی برای کتیبه نگاری در مساجد از آن‌ها استفاده می‌شده است.

این مسجد جنبه تعلیماتی و آموزشی نیز داشته است به طوری که علمایی از خاندان کلباسی علاوه بر اقامه نماز جماعت در آنجا تدریس داشته‌اند، همچنین حکیم متأله حاج آقا رحیم ارباب مدتها در آنجا مجالس تعلیم داشته‌اند. (ریاحی، ۱۳۹۶، ص ۲۰-۲۱)

۳- مسجد شیخ لطف الله اصفهان

یکی از زیباترین آثار تاریخی اصفهان که چشم هر بیننده‌ای را خیره می‌کند و نسبت به هنرمندانی که در پدید آوردن آن دخیل بوده‌اند اظهار تحسین و اعجاب می‌نماید مسجد شیخ لطف الله است. این مسجد در ضلع شرقی میدان نقش جهان که امروزه میدان امام خمینی (ع) هم نامیده می‌شود در مقابل عمارت عالی قاپو واقع شده است.

مسجد شیخ لطف الله به واسطه‌ی کاشی‌کاری‌های معرق داخلی و خارج گنبد و کتیبه‌های بسیار زیبای خط ثلث که بسیاری از آنها به خط علی رضا عباسی است، از زیبایی و ظرافت کم نظیری برخوردار است. این مسجد که از والاترین نمونه‌های معماری و کاشی‌کاری ایران در نیمه‌ی اول قرن یازدهم هجری است به فرمان شاه عباس اول (۹۹۶-۱۰۳۸ ه.ق) ساختمان آن شروع شده و سردر زیبای آن در سال ۱۰۱۲ هجری به پایان رسیده است. (هنرفر، ۱۳۵۶، ص ۱۱۷) سال اتمام بنای مسجد و تزیینات کاشی‌کاری آن و نام استاد سازنده آن در داخل محراب معرق نفیس به خط نستعلیق سفید بر زمینه کاشی لاجوردی به این ترتیب آمده است: «عمل فقیر حقیر محتاج به رحمت خدا محمد بن استاد حسین بنای اصفهانی ۱۰۲۸» (همان). درباره‌ی وجه تسمیه مسجد شیخ لطف الله باید گفت شیخ لطف الله اصلاً از مردم میس از روستاهای جبل عامل لبنان و اجداد او اکثراً از فقهای امامیه بوده‌اند، چنان که پدر، جد و جد اعلا و پسرش همه به این عنوان اشتها

داشته‌اند. با توجه به درخواست پادشاهان صفوی و مساعی بسیار آنها در ترویج احکام مذهب تشیع و تشویق و اکرام فقهای آن، شیخ لطف الله میسی نیز مانند جمع کثیری دیگر از علماء بحرین و جبل عامل در اوایل عمر از موطن خود به قصد ایران عازم شد و ابتدا در مشهد مقدس اقامت گزید و در آنجا پس از استفاضه از محضر علمای آن ارض مقدس از جمله ملا عبدالله شوشتری از جانب شاه عباس اول به خدمت در آستان قدس رضوی منصوب گردید و تا تاریخ هجوم ازبکان به خراسان و دست اندازی ایشان به مشهد مقدس در آن شهر مقیم بود. پس از آن به قزوین رفت و در آنجا به کار تدریس مشغول شد. بعد از مدتی اقامت در این شهر به خواهش شاه عباس برای همیشه به اصفهان آمد و در آنجا اقامت گزید. (خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۴۴).

بعد از آنکه مدرسه و مسجد شیخ لطف الله برای تدریس و نمازگزاری او مهیا گردید وی در آن مدرسه که امروز وجود ندارد مقیم شد و در مسجدی که تا به امروز به نام وی خوانده می‌شود به امامت و تدریس مشغول گردید و شاه عباس اول نیز برای او مراتبی را مقرر نمود. تاریخ وفات شیخ لطف الله میسی را عالم آرای عباسی در وقایع مربوط به سال ۱۰۳۲ هجری قمری آورده است.

انگیزه‌ی بنای این مسجد هرچه باشد یک عامل مهم را نمی‌توان از نظر دور داشت و آن این که میدان بزرگی که قصر باشکوه عالی قاپو در یک طرف آن قامت برافراشته بود به چنین گوهر گرانبسگی در برابر خود احتیاج داشت و شاید همین نکته شاه عباس را وادار ساخت با احداث این مسجد، زیبایی میدان را به کمال رساند. بنای مسجد از طریق سردر و جلوخانی باشکوه، با میدان نقش جهان مرتبط است و همین ارتباط، سبب توجه کافی معمار سازنده به نمای ورودی آن شده است. با توجه به بررسی‌های انجام شده به نظر می‌رسد که این نما با رعایت اصول دقیق مهندسی طراحی و ساخته شده است. فقدان مناره و ارتفاع نسبتاً کم سردر، احتمالاً به عمد مجال بهتری را برای عرضه و خودنمایی گنبد فوق العاده‌ی مسجد فراهم کرده است. ورودی مسجد به اندازه‌ی شش پله‌ی سنگی از سطح میدان بالاتر است و در دو طرف آن سکوهایی مرمرین و در اضلاع جانبی سردر، طاق‌ها و درگاه‌هایی به صورت قرینه ساخته شده است. ازاره سردر، از سنگ مرمر و بقیه سطوح آن، تزئینات غنی کاشی معرق است. حاشیه قوس اصلی سردر با کاشی فتیله پیچ فیروزه رنگ تزیین و نماسازی شده است. زیر قوس جناغی این طاق دارای مقرنس بندی زیبایی از کاشی معرق است و در زیر آن، علاوه بر کتیبه‌های تاریخی، پنجره مشبکی قرار



دارد. مسجد شیخ لطف الله چند تفاوت اساسی با سایر مساجد اصفهان دارد این مسجد دارای صحن نیست، مناره ندارد و گنبد آن نیز با گنبدهای اغلب مساجد متفاوت است. یعنی دو پوش پیوسته می‌باشد. (ریاحی، ۱۳۹۹، ص ۶۸). برخلاف مساجد دیگر وسعت چندان نداشته و گلدسته و برخی دیگر از اجزای معماری مساجد در آن به چشم نمی‌خورد با این وجود یکی از ظریف‌ترین هنرهای معماری در آن به کار گرفته شده که در نوع خود بی نظیر است و بازی رنگ و نور خورشید با آیات قرآنی در کتیبه‌های این مسجد بی نظیر است اما اصلی‌ترین ویژگی معماری این بنا در شاکله‌ی میدان، حل مشکل قبله است که پرفسور پوپ، معمار و ایران شناس آمریکایی به آن دقت کرده، وی می‌نویسد: در ساختمان این مسجد بار دیگر استادی و مهارت هنرمندان ایرانی یک مسأله‌ی مشکل را حل کرده بدین معنی که چون مسجد در ضلع شرقی میدان واقع است و خواه و ناخواه در ورودی مسجد به سمت مشرق میدان خواهد بود، اگر بنا بود مسجد را نیز به همین جهت می‌ساختند کار جهت‌یابی از لحاظ قبله مختل می‌شد در این جا با ایجاد راهرو که از ابتدای مدخل مسجد به سمت چپ و سپس به سمت راست می‌چرخد بر این مشکل فائق آمده‌اند، یعنی اگرچه ساختمان مسجد در مشرق است و از نمای خارجی آن چنین برمی‌آید که دیوار جبهه آن در جهت شمال به جنوب است لیکن در همین محراب دیوار بنا شده که به سوی قبله است و وقتی به عظمت این فکر پی می‌بریم که در بیرون مسجد اثری از کژی و زاویه به چشم نمی‌خورد. اما به مجرد ورود ناچاریم قبول کنیم که صحن نسبت به علت مدور بودن جهت یا زاویه‌ی مخالفی نشان نمی‌دهد. دیوارهای داخلی از هشت ضلعی شروع می‌شود و این هشت ضلعی‌ها هر یک به وسیله‌ی کاشی‌های طناب مانند فیروزه‌ای محصور شده و خطوط بسیار زیبایی که از آثار علی رضا عباسی است، مانند قابی هر یک از اضلاع هشتگانه را در میان می‌گیرد. این خطوط از کاشی‌هایی به رنگ سفید خیره کننده و در میان کاشی‌های آبی تیره به کار رفته است و زاویه‌هایی که از این هشت ضلعی به وجود می‌آیند پایه خمیدگی بزرگی را تشکیل می‌دهند لیکن انحنای تدریجی گنبد، نقطه شروع انحناء و دایره بزرگ گنبد را از نظر، پنهان می‌کند. (همان، ۷۰-۶۹) در بین علمای نماد شناسی اسلامی، این ویژگی معماری بیان کننده‌ی نظام کثرت به وحدت است که در معماری این بنا به وضوح قابل مشاهده است

کتیبه‌های زیبایی که علی رضا عباسی بر داخل و خارج این مسجد نگاشته زیباترین

خط زمان خود است. علی رضا از خوشنویسان بزرگ زمان شاه عباس اول است و چون به خدمت شاه عباس درآمد، خود را علی رضای عباسی خواند. علی رضا در تبریز شاگرد ملا محمدحسین تبریزی و علاء الدین محمد بن محمد تبریزی معروف به علاء بیک بود. پس از ورود او به اصفهان شاه عباس اول جمعی از خوشنویسان مانند محمدرضا امامی، محمدصالح اصفهانی و عبدالباقی تبریزی را بدو سپرد تا زیر دست او خط ثلث بیاموزند. محبت و علاقه‌ی شاه عباس به این مرد هنرمند بدان پایه بود که گاه پهلوی او می‌نشست و شمع‌ی به دست می‌گرفت تا علی رضا در روشنائی آن کتابت کند. (بیانی، ۱۳۶۳، ج ۱ و ۲، ص ۴۵۷) اکثر کتیبه‌های مسجد شیخ لطف‌الله به خط زیبای اوست چنانچه بر بالای سر در ورودی با خط خوش جمله معروف «مایه‌ی محتشمی خدمت اولاد علی است» منقش است که می‌توان از آن به ارادت شاهان و هنرمندان صفوی به مذهب تشیع پی برد. علاوه بر این کتیبه، دو کتیبه‌ی دیگر سر در ورودی، به خط علی رضا عباسی است، کتیبه اول شامل روایاتی از پیامبر بزرگوار ﷺ در مورد چگونگی تشریف به مسجد است که به عبارت «کتبها علی رضا العباسی فی ۱۰۲۵» ختم می‌شود و کتیبه دیگر شامل سوره‌ی جمعه و سوره‌ی نصر است که آن نیز با عبارت «کتبها علی رضا العباسی فی ۱۰۲۵» خاتمه می‌یابد. داخل ورودی مسجد تا فضای زیر گنبد طرح‌های اسلیمی و همچنین برخی سوره‌ها و بازی رنگ و نور صحنه زیبایی خلق می‌کند به گونه‌ای که هر بیننده‌ای را مجذوب خود می‌کند. فضای زیر گنبد نیز با استفاده از نور خورشید که از فضاهای تعبیه شده پنجره‌ها تلالو دارد و گردش این نور بر روی کتیبه‌های قرآنی، همواره فضائی عرفانی را متجلی می‌سازد. علاوه بر سور مختلف قرآن، اشعاری از شیخ بهایی، عالم و دانشمند بزرگ عهد صفوی در دو ضلع غربی و شرقی مسجد با خط ثلث بر زمینه لاجوردی منقوش شده که به منقبت اهل بیت پرداخته شده و برخی از ابیات آن چنین است:

بهاک المذنب المستهام	غریق بحار الخطا یا العظام
واعتقه یا رب یوم الورد	علیک من النار داب الودود
ویسر له کل امر عسیر	فانت علی کل شیئی قدیر
باربعة و عشرة اعتصادي	و هم شفعاي في اليوم العبوس
بطیبه و الغری و کربلا	و سامرا و بغداد و طوس

در واقع کتیبه‌های این مسجد نیز مانند دیگر مساجد عهد صفوی علاوه بر مضامینی



همچون دقت در آفرینش و عظمت خلقت خداوند، هدایت انسان به وسیله پیامبر اکرم ﷺ و رهنمونی قرآن^۲ و چگونگی زندگی دنیوی و راه نجات از سختی آن،^۳ درباره فضائل اهل بیت و آیاتی که در شأن و منزلت ایشان هست نیز اشاره شده است با این تفاوت که از لحاظ کثرت سور قرآنی می‌توان این مسجد را منحصر به فردترین مسجد اصفهان با هنر کتیبه‌نگاری قرآنی دانست که با کمک هنرمندان معماری و خطاطان بی‌نظیر آن دوره، این شاهکار عظیم اسلامی قرآنی را در اصفهان ساخته شده است.

یکی از نویسندگان معاصر ایران در توصیف این بنای ارزشمند و مسجد نفیس آورده است: چنین به نظر می‌رسد که در هیچ موضع دیگری از جهان، در مساحتی به اندازه مسجد شیخ لطف الله این همه زیبایی و هنر و معماری جمع نشده است. چون پا به درون آن می‌نهد، ناگهان رنگ‌ها و نقش‌ها چون هزاران حوری شما را در میان می‌گیرند و بر بستر اثری می‌نشانند که بی‌آن که شعور شهوانی داشته باشد، گرمای جسم از آن غایب نیست. در همان نقطه، پای بند به خاک، با رها، شدگی از خاک به هم می‌آمیزد. این لوزی‌های طاق که هرچه بالاتر می‌روند کوچک‌تر می‌شوند، چون مرغ‌های پرکشیده‌ای هستند که رو به اوج نهاده باشند، چون مرغ‌های عطار در طلب آشیانه‌ی سیمرغ و خط‌های فرود آمده برگرد بدنه‌ها به منزله‌ی قوائم و ستون‌های نقش‌هایند که گویی محکم‌ترین دست‌های دنیا آن را نوشته است. وقتی در همین سفر نخستین بار از آن سوی میدان نقش جهان، درست رو به رو و از فاصله‌ی دور، گنبد مسجد شیخ لطف الله را دیدم، آن قدر جوان و رعنا و شاداب می‌نمود که جز به زیباترین دوشیزه تاریخ روا نبود که به چیز دیگری تشبیه کرد. (ر.ک: اسلامی ندوشن، ۱۳۵۲، ص ۲۹۷-۳۰۰)

۴- مسجد جامع عباسی (امام) اصفهان

یکی از مهمترین بناهای عصر صفویه که در گذشته به نام‌های مسجد شاه، مسجد سلطانی جدید و جامع عباسی شهرت داشت امروزه به مسجد امام معروف است. در کتب تاریخی مشهور عهد صفوی مانند «عالم آرای عباسی» و «وقایع السنین و الاعوام» همه جا به نام مسجد جامع عباسی و مسجد جامع جدید عباسی (سلطانی) یاد شده است. (خاتون آبادی، ۱۳۵۲، ص: ۵۰۷؛ ترکمان، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۶۷۷) این بنا در ضلع جنوبی میدان نقش جهان واقع گردیده، و از نظر ویژگی‌های معماری، تزیینات غنی و آثار نفیس دیگر، از برجسته‌ترین آثار معماری ایران است. ساخت این مسجد در سال ۱۰۲۰ هـ. ق به دستور

و هزینه شاه عباس اول و معماری استاد علی اکبر اصفهانی آغاز گردید و کارهای تزئینی آن تا بعد از مرگ شاه عباس اول ۱۰۳۸ هـ. ق همچنان ادامه یافت. (رک: هنرفر، ۱۳۵۰، ص ۴۲۷) با این حال، عمده‌ی کارهای ساختمان مسجد در این سال به پایان رسیده بود و حتی ساخت و تزئین سر در باشکوه مسجد به جهت تکمیل نمای میدان نقش جهان بسیار زودتر یعنی در سال ۱۰۲۵ هـ. ق به اتمام رسید. (گذار، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۲۸۷) با توجه به کتیبه‌های موجود، بخشی از کاشی‌کاری و نصب تعدادی از ازاره‌های مرمری و تغییرات جزئی دیگر، در دوره شاهان بعدی صفوی انجام شده است. بنای مسجد با مساحتی حدود ۱۲۲۶۴ متر مربع، به صورت چهار ایوانی ساخته شده و دارای صحن مرکزی با چهار ایوان در چهار جهت اصلی و رواق‌ها، غرفه‌هایی در طرفین ایوان‌ها، گنبدخانه و شبستان، سر در و جلو خان، دو مدرسه با صحن و حجره، تزئینات بسیار متنوع و غنی کاشی معرق و کتیبه‌های نفیس به خط اساتیدی چون: علی رضا عباسی، عبدالباقی تبریزی، محمدرضا امامی و محمد صالح امامی است. در این مسجد به غیر از ازاره صحن، ایوان و سردر که از سنگ مرمر است، بقیه سطوح تماماً با کاشی هفت رنگ و در بخشی خاصه سر در با کاشی معرق پوشیده شده است. (ر. ک: رفیعی مهرآبادی، ۱۳۵۲، ص ۶۵۷-۶۸۷) جلوخان و سردر مسجد مشرف به میدان نقش جهان با دو مناره رفیع، از شکوه خاصی برخوردار است. جلوخان مسجد با طرح پنج ضلعی، در میانه دارای حوضی هشت ضلعی است و در طرفین آن، دو مناره رفیع مأذنه دار و کاشی‌کاری شده قد برافراشته است. این مناره‌ها به ارتفاع ۴۲ و قطر ۲/۸ متر دارای پلکانی در میان است. سطح بیرونی مناره دارای کتیبه‌هایی به خط بنایی است که به صورت مارپیچ بالا می‌روند و در زیر مقرنس‌های فوقانی نیز کتیبه‌ای به خط ثلث نگاشته‌اند. سردر مسجد در مرکز جلوخان واقع گردیده و در طرفین آن، دو حجره به قرینه یکدیگر تعبیه گردیده است. (ریاحی، ۱۳۹۹، ص ۵۶)

سردر دارای ازاره و سکوهایی مرمرین است. در بالای در ورودی نیز از تخت سنگ‌های بزرگ مرمری استفاده شده است. طاق سردر، در حاشیه بیرونی، با کاشی پیچ فیروزه رنگ بسیار زیبایی تزئین شده که در پایان به پایه‌هایی به شکل گلدان‌های مرمری که با ظرافت بسیار ساخته شده‌اند، منتهی می‌گردند. بقیه سطوح سردر و جلوخان، با کاشی‌های نفیس معرق و کتیبه‌های متعدد و سطح زیرین طاق سردر با مقرنس‌های کاشی بسیار زیبا پوشش یافته است. (ر. ک: جوادی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۰-۲۱۱)

در دو اسپر کاشی‌کاری طرفین در ورودی در هشت لوحه به خط مشکی بر زمینه‌ی



فیروزه‌ای چنین نوشته شده: «قال الله سبحانه و تعالى إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر و أقام الصلوه و أتى الزكوه و لم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين- قال النبي ﷺ: إذا رأيتم الرجل يتعاهدوا المسجد فالشهدوا له بالایمان»

کتابیه تاریخی سر در مسجد به خط ثلث «علی رضا عباسی» و مورخ به سال ۱۰۲۵ هـ. ق حاکی از آن است که شاه عباس اول این مسجد را، که در کتابیه، مسجد جامع نامیده شده، از مال خالص خود بنا کرده و ثواب آن را به روح جد اعظم خود شاه طهماسب اهدا نموده است. در ذیل این کتابیه به خط «محمد رضا امامی» کتابیه دیگری نصب شده که به موجب آن از مقام معماری و مهندسی معمار مسجد جامع جدید اصفهان (در مقابل مسجد جامع عتیق) یعنی استاد «علی اکبر اصفهانی» و ناظر ساختمان «محب علی بیگ‌الله» تجلیل شده است.

در طرفین جلوخان وسیع مسجد به خط ثلث زرد رنگ بر زمینه‌ی کاشی خشت لاجوردی نوشته شده: قال النبي ﷺ: أنا مدینه العلم و علی بابها. در دو اسپر دو جانب شرقی و غربی جلوخان سردر در قسمت بالا به خط نستعلیق سفید معرق بر زمینه لاجوردی نوشته شده:

تجدہ عونا لک فی النوائب

ناد علیا مظهر العجایب

بنیوتک یا محمد و بولایتک یا علی

کل هم وغم سینجلی

کتابیه‌های مناره‌های ورودی مسجد نیز از آیات قرآن همچون آیات سوره‌ی اخلاص و همچنین عبارت لا اله الا الله محمد رسول الله و الله اکبر می‌باشد. (هنرفر، ۱۳۵۰، ص ۴۳۳) در ورودی مسجد چوبی است که در زمان شاه صفی ۱۰۴۶ هـ. ق با نقره پوشش یافته و اشعاری به خط نستعلیق بر آن نوشته شده است. بعد از گذشتن از این در، وارد هشتی گنبددار می‌شوند و از آنجا از طریق راهروهای گنبددار به صحن مسجد راه می‌یابند. اختلاف جهت قبله و میدان نقش جهان و لزوم ساخت مسجد در جهت قبله‌ی درست، سبب شده که معمار و طراح مسجد با ایجاد انحنای نامحسوسی در دهلیزهای ورودی در عین حال که سردر و جلوخان را در جهت میدان ساخته، ساختمان اصلی مسجد را در جهت قبله درست بنا کنند. صحن مسجد به طول و عرض ۷۰×۵۰ متر، در میانه بنا واقع و دارای چهار ایوان در چهار جهت اصلی و رواق‌ها و غرفه‌هایی دو طبقه در اطراف است. ازاره بناهای رو به صحن و داخل غرفه‌ها و ایوان‌ها، از مرمر مرغوب و بقیه‌ی سطوح تماماً با کاشی

هفت رنگ مزین شده است. (همان)

ایوان جنوبی صحن، به دو دهنه حدود ۱۸ و ارتفاع ۳۲ متر، با تزیینات غنی کاشی و مقرنس و دو مناره به ارتفاع ۴۸ متر، مهم‌ترین و باشکوه‌ترین ایوان مسجد است. کف ایوان با کاشی فیروزه‌ای و ازاره‌های آن با سنگ مرمر پوشیده شده است. کتیبه‌ی سراسری ایوان به قلم عبدالباقی تبریزی و به خط ثلث سفید بر زمینه لاجوردی است. طاق ایوان و پوشش کاشی آن که شکاف برداشته بوده، در دوره محمدشاه قاجار ۱۲۶۱ هـ. ق به وسیله‌ی منوچهر خان معتمدالدوله، حاکم اصفهان، به طور سطحی و در دوره‌ی اخیر به طور اساسی تعمیر و مرمت شده است. مناره‌های ایوان با کاشی پوشش یافته و بر آن، کتیبه‌هایی به خط بنایی حنایی رنگ بر زمینه‌ی فیروزه‌ای همچنین در قسمت فوقانی مناره، آیات قرآنی به خط ثلث سفید بر زمینه لاجوردی نوشته شده است. از راه درگاه ضلع جنوبی ایوان وارد فضای گنبدخانه به ابعاد $22/50 \times 22/50$ متر می‌شوند که زیباترین و مهم‌ترین بخش مسجد است. تمام بدنه این بخش، با کاشی‌کاری‌های هفت رنگ پوشش یافته و کتیبه‌ی سرتاسری زیر گنبد آن که شامل روایاتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خصوص فضائل حضرت علی علیه السلام می‌باشد و طولانی‌ترین کتیبه‌ی مسجد به شمار می‌رود به خط ثلث بر زمینه‌ی کاشی لاجوردی به قلم عبدالباقی تبریزی و مورخ ۱۳۳۶ هـ. ق است. (هنر، ۱۳۵۰، ص ۲۶۰-۲۶۴)

در ضلع جنوبی گنبدخانه، محراب کاشی‌کاری با کتیبه‌ای به خط محمدصالح اصفهانی و به تاریخ ۱۳۳۸ هـ. ق واقع است. در جوار محراب، منبری مرمرین با ۱۴ پله قرار دارد که با ظرافت بسیاری تراشیده شده است. (همان)

صورت مربع گنبدخانه در بالا با گوشه‌سازی به دایره تبدیل و گنبد دو پوسته بنا به دهانه‌ی حدود ۲۱ متر بر آن نهاده شده است. ارتفاع گنبد از داخل، ۳۸ و از خارج، ۵۴ متر است. بر این اساس گنبد بنا از نوع دو پوسته گسسته با فاصله ۱۵ متر بین دو پوسته است. گنبد تماماً با کاشی پوشش یافته و در گردنی آن، هشت نورگیر با پنجره‌های مشبک کاشی تعبیه شده، که روشنایی فضای داخل را تأمین می‌کند. (همان؛ رفیعی مهرآبادی، ۱۳۵۲، ص ۶۵۹-۶۸۶)

تزیینات خارجی گنبد از پایین به بالا به این ترتیب است: طاق‌های کوچک و بزرگ، کتیبه‌ی تزیینی کمربندی، حاشیه‌ی تزیینی با نقوش هندسی و کلماتی به خط بنایی، طاقنماها و پنجره‌های مشبک کاشی با لوحه‌هایی متضمن صلوات کبیره، نقوش اسلیمی، کتیبه‌هایی به خط کوفی بنایی، نوار حلقوی، کتیبه کمربندی به خط ثلث سفید بر زمینه‌ی



آبی و سطح گنبد پیازی شکل که با آجرهای لعاب دار آبی رنگ، اسلیمی‌های دهن اژدري و گل و بوته‌ی ظریف مزین شده است. این گنبد، به همراه ایوان و مناره‌های آن، در دوره اخیر به طور اساسی تعمیر و مرمت شده است. از ویژگی‌های گنبدخانه جنوبی، انعکاس صدا در آن است. (ریاحی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۷ - ۱۶۸)

در دو طرف فضای گنبدخانه، شبستان‌های ستون‌دار مستطیل شکلی قرار دارند که به طور قرینه با هشت گنبد کوچک، سوار بر طاق‌های آجری و ستون‌های سنگی ظریف هشت گوش، پوشش یافته‌اند. این شبستان‌ها نیز با کاشی زینت یافته و دارای پنجره‌های مشبک ظریف، ازاره‌های مرمری، محراب و کتیبه‌های نفیس هستند. کتیبه‌ی نمای خارجی محراب شبستان غربی، به خط ثلث سفید بر زمینه‌ی لاجوردی مشتمل بر آیات قرآنی به خط محمد رضا امامی مورخ ۱۰۷۷ هـ. ق است. کتیبه‌ی درون محراب به خط ثلث طلایی دارای همین رقم است. در دو طرف غربی و شرقی صحن، به قرینه یکدیگر، دو ایوان و در پشت آنها، دو گنبد خانه کوچک‌تر قرار دارد. ایوان‌ها دارای ازاره‌ی مرمری و سطح کاشی‌کاری‌های زیبا مزین شده، و دارای محراب‌های زیبا و کتیبه‌های نفیس دیگری است. ایوان غربی در بالا دارای گلدسته‌ای برای اذان و در زیر دارای پنجره‌های مشبک معرق جهت روشنایی گنبدخانه است. کتیبه‌های این ایوان و گنبدخانه، مورخ ۱۰۳۹ و ۱۰۴۰ هـ. ق و به خط محمد رضا امامی و عبدالباقی تبریزی هستند که به خط ثلث سفید بر زمینه‌ی کاشی لاجوردی نوشته شده‌اند. کتیبه‌های ایوان و گنبدخانه شرقی به همان شیوه به خط محمد غنی و محمد صالح اصفهانی و مورخ ۱۰۳۸ هـ. ق هستند. (همان، ص ۱۶۸)

ایوان شمالی مسجد به خاطر اعمال چرخشی که در بنای مسجد نسبت به جهات میدان نقش جهان صورت گرفته است، به جای این که چون دیگر ایوان‌ها در انتها زاویه قائمه داشته باشد، طرحی با زوایای مثلثی دارد و در یکی از اضلاع این مثلث، درگاه طاق دار عریضی به هشتی ورودی متصل می‌شود که به وسیله‌ی سنگی مسدود شده است تا چرخش اعمال شده یکباره در محل عبور به چشم نیاید. بدین رو، نماگزاران مجبور هستند برای ورود به مسجد، از دو دهلیز کناری ایوان برای ورود به صحن استفاده کنند. این ایوان دارای چهار نورگیر از معرق مشبک است که روشنایی داخلی هشتی را تأمین می‌کند. کتیبه ایوان که شامل آیات سوره‌ی دهر می‌باشد به خط عبدالباقی تبریزی و مورخ ۱۰۳۵ هـ. ق است. (ریاحی، ۱۳۹۹، ص ۶۰)

کتیبه‌نگاری در مسجد جامع عباسی اصفهان ویژگی منحصر به فردی نسبت به دیگر

مساجد این شهر دارد و آن این است که شاید بتوان چنین بیان داشت که کثرت روایات استفاده شده در کتیبه‌های این مسجد نسبت به آیات قرآنی بیشتر باشد. ولی هم روایات و هم آیات با هدف ترویج فرهنگ تشیع و بخصوص تبیین ولایت و امامت امام علی (ع) بیان شده است تا جایی که بر خلاف دیگر مساجد، بزرگترین و باشکوه‌ترین کتیبه‌ی موجود در این مسجد به بیان روایاتی از پیامبر اعظم (ص) در خصوص فضائل حضرت علی (ع) اشاره دارد. محتوای سور و آیاتی هم که در کتیبه‌نگاری این مسجد استفاده شده، بیشتر مرتبط با اهل بیت (ع) است چنانچه در کتیبه‌ی ایوان شمالی سوره‌ی دهر نگارش یافته که در بیان منزلت حضرت علی و فاطمه زهرا (ع) می‌باشد. استفاده از سوره‌ی اخلاص و آیات دیگری که مرتبط با ولایت حضرت علی (ع) و شأن و منزلت خاندان پیامبر (ص) است در جای جای این بنا قابل مشاهده است.

نتیجه گیری:

۱- آرایه‌های معماری در مساجد چه در اصفهان و یا سایر شهرهای ایران و حتی بلاد جهان اسلام به عنوان اجزاء و ابزاری برای تلطیف و تنوع بخشی این مکان کمک می‌کند، از سردر ورودی مسجد گرفته تا حیاط و نیز فضاهای داخلی و خارجی همه و همه در تکمیل و تکامل فضای آن اثر بخش و مورد استفاده است، خصوصاً این که این فضاها، تأثیرپذیر از مفاهیم و آیات قرآن کریم می‌باشد.

۲- هنرهای تزئینی در مساجد دارای جهت و معنا است، هر چند سیر تاریخی هنر اسلامی فراز و نشیب داشته و نیز تابع اقلیم هم بوده است اما نگارش های قرآنی به صورت کتیبه و به ویژه آثار خوشنویسان می‌باشد که عمدتاً آیات قرآن کریم را متجلی گردیده و آن را در معرض و دید مؤمنین و نمازگزاران قرار می‌دهد و این مسأله در بیشتر مساجد تاریخی اصفهان مشهود و معلوم است.

۳- برخی مساجد ایران از جمله اصفهان عرصه ارائه‌ی هنرهای معنوی به ویژه نگاشته‌های خطاطان برجسته است. در مساجد این شهر و نواحی آن، آثار خوشنویسان بزرگی مانند محمدرضا امامی، عبدالباقی تبریزی، عبدالرحیم جزایری، علی رضا عباسی، محمدصالح اصفهانی و بجز آن است که عمده نوشته‌ها و یا کتیبه های رقم خورده از آنان، آیات قرآن کریم و مفاهیم وحیانی می‌باشد.

۴- آثار مورد بررسی و توصیف شده مربوط به این مساجد بجز هنرهای دیگری مانند انواع کاشی‌کاری، حجاری و مشبک، به انواع خطوط و کتابت دوره اسلامی موجود در این



مساجد (مانند کوفی، ثلث، نسخ، نستعلیق و) نیز اشاره دارد.

۵- برخی از خطوط، یا نوشته‌های قرآنی، الواح سور و آیات موجود در این مساجد، به جهت برجستگی کار هنرمند مورد توجه مردم به ویژه اهل هنر قرار گرفته است مانند کتیبه‌های درب ورودی قدیمی مسجد حکیم (جورجیر)، محراب الجایتو در مسجد جامع اصفهان و یا کتیبه‌های مساجد جامع عباسی (امام) و شیخ لطف الله.

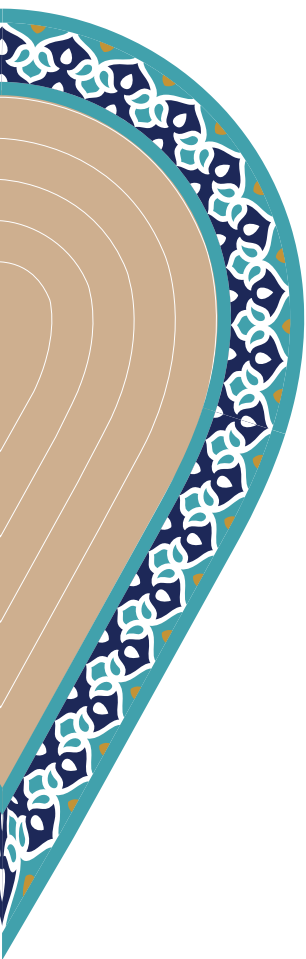
پی‌نوشت

۱. سوره شمس
۲. سوره قدر و کافرون
۳. سوره تین

کتابنامه

• قرآن کریم

- ابونعیم اصفهانی، حافظ (۱۴۱۰)، **ذکر اخبار اصفهان**، تحقیق سید کسروی حسن، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی (۱۳۵۲)، **صغیر سیمرغ** (یادداشت های سفر)، تهران: انتشارات توس.
- بیانی، مهدی (۱۳۶۳)، **احوال و آثار خوشنویسان**، تهران: انتشارات علمی.
- پوپ، آرتور (۱۳۷۰)، **معماری ایران**، ترجمه غلام حسین صدری افشار، تهران: فرهنگان.
- ترکمان، اسکندربیک (۱۳۷۷)، **تاریخ عالم آرای عباسی**، تصحیح دکتر محمداسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۸)، **دایرة المعارف بناهای تاریخی ایران در دوره اسلامی (مساجد)**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
- جوادی، آسیه (۱۳۶۳)، **معماری ایران**، تهران: انتشارات مجرد.
- حاتم، غلامعلی (۱۳۷۸)، **معماری اسلامی ایران در دوره سلجوقیان**، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- خاتون آبادی، عبدالحسین (۱۳۵۲)، **وقایع السنین و الاعوام**، تصحیح محمدباقر بهبودی، تهران: اسلامیه.
- خوانساری، محمدباقر (۱۳۵۶)، **روضات الجنات**، ترجمه محمدباقر ساعدی خراسانی، تهران: اسلامیه.
- رفیعی، مهرآبادی، ابوالقاسم (۱۳۵۲)، **آثار ملی اصفهان**، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ریاحی، محمدحسین (۱۳۹۶)، **ارباب معرفت**، تهران: جنگل.
- _____ (۱۳۹۹)، **سیری تاریخی در هنر و معماری مساجد ایران و جهان**، تهران: ستاد هماهنگی کانون های فرهنگی هنری مساجد کشور.
- _____ (۱۳۸۵)، **ره آورد ایام** (مجموعه مقالات اصفهان شناسی)، اصفهان: مرکز اصفهان شناسی و خانه‌ی ملل (وابسته به شهرداری اصفهان).
- _____ (۱۳۹۱)، **شهری بر هامون نهاده**، اصفهان: مرکز اصفهان شناسی و خانه ملل (وابسته به سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان).
- گدار، آندره (۱۳۶۸)، **آثار ایران**، ترجمه ابوالحسن سروقدم، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- هنرفر، لطف الله (۱۳۵۰)، **گنجینه آثار تاریخی اصفهان**، اصفهان: انتشارات ثقی.
- _____ (۱۳۷۲)، **آشنایی با شهر تاریخی اصفهان**، اصفهان: انتشارات گل‌ها.
- _____ (۱۳۵۶)، **اصفهان (کتاب جوانان)**، اصفهان: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.



القُرآن الثَّقَافَة وَالْحَضَارَة

دراسة عن محتويات النقوش القرآنية للمآذن الإسلامية في إيران

زهرا بورشعبانيان*

خلاصة

تعتبر المئذنة من أهم المباني بين جميع أنواع المباني الإسلامية من حيث التاريخ والثقافة والعمارة. هذا الرمز المعماري، بوظائفه الإرشادية، المئذنة "مكان الأذان" ورمز النصر، قد مرت بتغيرات مختلفة من حيث الشكل والزخرفة. قام الفنانون المسلمون بعمل زخارف مختلفة مثل النقوش على جسم المآذن. تظهر هذه النقوش، باعتبارها وثائق تاريخية حية، المفاهيم الهامة للشكل والزخرفة والموقع والمواد المستخدمة في المئذنة. من أهم أجزاء النقوش على المآذن الزخارف القرآنية. الآن السؤال الذي يطرح نفسه ما هو هدف المعماريين المسلمين من استخدام آيات قرآنية وأسماء جلاله في النقوش؟ بناءً على السؤال أعلاه، فإن الهدف من الدراسة الحالية هو تقديم وتحليل محتويات النقوش القرآنية على المآذن الإيرانية، باستخدام المنهج الوصفي التحليلي والاعتماد على مصادر الدراسة والدراسات الميدانية، للإجابة على السؤال المطروح، تقدم. يمكن رؤية نتيجة هذه الدراسة في إظهار الوجه كتعبير عن آيات تعالى، والمواضيع القرآنية بمفهوم التوحيد الفريد، وحضور الله ودرجة التقارب، ومختلف المباني كمجموعة. يتحدون ويخلقون وعاءاً وفقاً لفكر التطهير الديني.

الكلمات المفتاحية: مئذنة إيران، نقش، آيات قرآنية، أسماء جلاله

*.(دكتوراه في علم الآثار) (الفن الإسلامي والعمارة)

دراسة للمنهج القرآني في التعبير عن دور الأنبياء في تطور الحضارة الإنسانية

محمد باقر خزائلي*

خلاصة

يحتوي القرآن الكريم على نقاط تاريخية قيمة ومهمة تستخدم على نطاق واسع في دراسة الحضارة. يتم التعبير عن سير الأحداث المتعلقة بحياة ورسالة الأنبياء ودعوة الناس إلى التوحيد في عدة آيات من القرآن. نسعى في هذه الدراسة للإجابة على سؤال ما هي المبادئ التي اتبعتها القرآن في التعبير عن دور الأنبياء في تطور الحضارة الإنسانية؟ يختار القرآن الكريم المقدار الفعال في إرشاد الناس للوعظ والتعلم من مشاهد الأحداث المتعلقة بحياة الرسل الإلهي وفي ذكر أحداث الأمة، وفي هذا الصدد يختلف منظورها وأسلوب كتابتها عن الكتابات التاريخية. الدراسة الحالية مبنية على هذا المحور. منهج القرآن في التعبير عن دور الأنبياء في تطور الحضارة الإنسانية مع التلخيص وعدم الالتفات إلى التفاصيل مثل اختيار الأسلوب الموضوعي والحدسي، والانتقال من الحاضر والعودة إلى الحاضر في التعامل مع الحضارات، وقلة التفصيل والتوضيح. ويمكن ذكر عدم توافق روايات حضارة القرآن مع الأساطير والخرافات. تم تجميع الدراسة الحالية بمنهج وصفي- تحليلي والاعتماد على موارد المكتبة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الحضارة، الأنبياء، الدرس، المنهج.

تحليل التطورات في التفسير الاجتماعي للقرآن (مع دراسة حالة لنظرية الحكومة الإسلامية)

روح الله ناظمي*

خلاصة

التفسير الاجتماعي هو أحد الاتجاهات الجديدة في التفسير الذي كان موجوداً منذ أكثر من قرن. على الرغم من أن جوانب هذا الاتجاه الناشئ قد تم استكشافها وتحديدها في أعمال البحث التفسيري، إلا أنه لم يتم دراسة التطورات التي حدثت فيه وتقلباته حتى الآن. من ناحية أخرى، فإن من أهم القضايا التي تنعكس في التفسيرات الاجتماعية جهود المعلقين المعاصرين لاستنباط واستخلاص نظرية الحكومة الإسلامية القائمة على القرآن. يستخدم هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي لشرح وتحليل نظرية الحكم الإسلامي من وجهة نظر أهم المفسرين الاجتماعيين السنة والشيعة. بعد ذلك، لا يفهم مجمل التغييرات التي حدثت في الاتجاه الاجتماعي. السؤالان الرئيسيان لهذا البحث هما: ١. تغيرت آراء المفسرين الاجتماعيين السنة والشيعة حول نظرية الحكومة الإسلامية خلال القرن الماضي أو نحو ذلك. ٢. فهم واستقبال هذه التغييرات يظهر ما هي التغييرات في الميول الاجتماعية؟ يبدو أن نظرية الحكومة للمعلقين السنة لم تتغير كثيراً من حيث المضمون خلال القرن الماضي، ويمكن رؤية بعض الإصلاحات الرسمية التي تتماشى مع القضايا السياسية الحالية فقط؛ بينما يصاحب تصميم نظرية الحكومة الإسلامية من قبل المفسرين الشيعة التطور في الشكل والمضمون. يمكن أن يظهر هذا التغيير - جزئياً - أن الاتجاه الاجتماعي في التفسيرات السنية المعاصرة، ويرجع ذلك أساساً إلى هيمنة تفسير المنار، لم يكن له صعود وهبوط، باستثناء بعض التغييرات الشكلية. ومع ذلك، فقد ارتبط هذا الاتجاه بمزيد من الديناميكية والحدثة بين المعلقين الاجتماعيين الشيعة.

الكلمات المفتاحية: التفسير الاجتماعي، نظرية الحكومة الإسلامية، التفسيرات الاجتماعية السنية، التفسيرات الاجتماعية الشيعية، تفسير المنار.

*. عضو هيئة التدريس بجامعة القرآن الكريم وعلومها بجامعة زاهدان

العلاقة بين الطبيعة وسقوط الحضارات في القرآن

زهره باقریان*

خلاصة

إن الحضارات والحكومات التي ظهرت عبر التاريخ إما ضعفت أو تراجعت أو اختفت تماماً بعد فترة من الازدهار. يذكر القرآن العديد من العوامل المتعلقة بأسباب سقوط الحضارات وانحطاطها، والتي عرّضت كل أمة وحضارة حضارتها للدمار، لكن السبب الرئيسي لموت الحضارات المتمردة في القرآن هو العوامل الطبيعية مثل الزلازل والفيضانات، والانهيئات الأرضية، وما إلى ذلك. بعبارة أخرى، يُظهر الله إرادته من خلال عوامل طبيعية لمعاقبة الأمم والحضارات الخاطئة. لكن السؤال هو لماذا وكيف مارس الله مشيئته في انقراض الحضارات من خلال العوامل الطبيعية؟ للإجابة على هذا السؤال، تتناول في هذا البحث الفرضيات التي يتم تقديمها وفقاً لآيات القرآن والأحاديث النبوية أو بطريقة عقلانية أو تحليلية، ولكن أهم نتيجة يمكن الحصول عليها من هذه الفرضيات هي الاهتمام الخاص لله بحانه و تعالى بالطبيعة، فقد أخذ هذا الموضوع بعين الاعتبار في سقوط الحضارات.

الكلمات المفتاحية: الطبيعة، القرآن، البيئة، سقوط الحضارات، التاريخ

أصول تطور العقيدة البشرية في القرآن الكريم

مجتبى قربانيان*

خلاصة

يتطلب أي إجراء لتغيير وتعديل جانب من جوانب الفكر والمعتقد والسلوك والأخلاق الإنسانية الاعتراف بالخصائص الأساسية وتطبيق مبادئ وتقنيات منسقة، ويتطلب خارطة طريق. يعتمد القرآن الكريم على أسس خاصة لتغيير المفاهيم الخاطئة لدى الإنسان واستبدالها بأخرى صحيحة. هذه المجموعة الربانية، التي تنسجم تمامًا مع أهم صفات الإنسان وتركز على أبسط طبقات وجوده، تبذل جهدًا كبيرًا لإحياء الأساسيات والفكر العقائدي.

يتطلب إصلاح المعتقدات الإنسانية في جميع الأوقات معرفة صحيحة بهذه المبادئ، وإهمالها يجعل من الصعب تطوير العقيدة بشكل صحيح. بناءً على دراسة ومعرفة المبادئ المتعلقة بمسألة تطور العقيدة من منظور القرآن الكريم، يتم تقديم منظور تربوي واضح للإنسان وسيوفر الظروف اللازمة لعملية تطور المعتقدات الخاطئة على نطاق المجتمعات البشرية.

لذلك، في هذا البحث، وبعد دراسة مفهوم تطور العقيدة، قسّم المؤلف أهم مبادئ القرآن الكريم في تطور العقيدة البشرية إلى قسمين، طبيعي و فكري، وبالتالي يوضح بأن نجاح القرآن في التغيير الأيديولوجي يرجع إلى معرفته الشاملة والدقيقة بالإنسان وأصوله الداخلية، وهو نتاج ونتيجة الالتزام بمختلف المبادئ الأخلاقية والاجتماعية والنفسية والتربوية.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، عقيدة، إنسان، تحول، تغيير، أساسيات.

*. عضو هيئة تدريس بجامعة إصفهان للعلوم القرآنية والتربوية

أنماط الفن الإسلامي القرآني في مساجد إصفهان التاريخية

محمد حسين الرياحي*

خلاصة

تعتبر المساجد من أهم المؤسسات الدينية والروحية وأكثرها فاعلية للمسلمين عبر تاريخ الإسلام. أهمية هذه المؤسسات المعرفية، المزينة برموز روحية مثل الآيات والأحاديث والنقوش المليئة بالتعاليم الروحية، توفر جواً يشعر فيه المؤمنون وحتى من يدخلون إليها ويحضرونها بالخصوصية والمليء بالنعمة والاهتمام.

حيث يشترك المسلمون في المسجد، إلى مجده الأعظم، هو قاعدة الكمال المنشود، وبلوغ المعاني، وهو بذلك مجال الفنون المشتقة من القرآن و العترة الطاهرة عليه السلام، لا سيما نقوش الآيات والآيات ومظاهرها.

في هذا المقال محاولة للوقوف على أوضاع هذه الأماكن المقدسة، المستوحاة من الفكر والفكر الإسلامي، خاصة المستمدة من مواضيع القرآن ومعانيه، للاهتمام بمظهرها المادي. في الواقع، إنها تجيب على سؤال حول مدى فعالية الفن والعمارة في خدمة القيم الروحية والقرآنية.

لذلك، في هذا المقال، تم وصف مساجد محافظة إصفهان، وخاصة مدينة إصفهان التاريخية. بالطبع، هذه المساجد مشهورة ليس فقط في إيران ولكن أيضاً في العالم الإسلامي بسبب بعض الميزات الروحية والمعمارية.

الكلمات المفتاحية: مساجد، عمارة، فن، نقوش قرآنية، إصفهان

*دكتوراه في التاريخ الإسلامي وأستاذ جامعي

Appearances from Islamic – Quranic arts in some Isfahan historical mosques

***Mohammad Hosein Riahi**

Abstract

Mosques considered in Islam history as the most important and most effective spiritual institution of Muslims. Importance of this noetic institution that decorated with spiritual institution like verses and inscription which have inspiration education, creates atmosphere that all believers and even all people who enter that, have especial feeling with positive favor.

Because of Muslim's desire for more glory of Mosque, it is as an institution for desire perfection and approaching to meanings and for this, that is field and source of arts driven from Quran and Etrat specially inscription of verses.

On this writing we are trying to show more external and internal atmosphere of these institutes with showing condition of these holy institutes that driven from Islamic thought and idea and especially Quranic meaning.

Thus on present essay we are explaining of explanation of mosque in Isfahan province especially in historical Isfahan city. But these mosques because of spiritual and architectural properties, are attractive in Iran and all over Islamic world.

Key word: mosques, architecture, art, Quranic inscription, Isfahan

*.Phd of Islamic History and university professor





Evolution basics belief of man from Quran Karim point of view

***Mojtaba Ghorbanian**

Abstract

Each kind of action for changing and correcting of thought, idea, behavior and man moral needs cogitation of fundamental indicator and using principals and coordinated techniques and needs road map.

Quran Karim for stablishing evolution in wrong believes of man and replacing right concepts instead of that will relay especial basics.

This collection with complete coordination with the most important man feature and focusing on the most essential of his existence layer , will use extensive effort for basics investment and influence his religious thought significantly.

Revising man believes in all times needs knowing above basics and forgetting those will make difficult right flow of evolution.

On this view, researching and knowing related basics with believes evolution matter from Quran Karim point of view, has been shown for human, bright educational perspective and prepare for him needful background for going evolution procedure of wrong believes in society of human scale.

For this, after researching of believes evolution concept, writer on this research that will be done in labor method will divide the most important basic of Quran Karim on human believes evolution in two parts of rational and natural and will find that success of Quran is in religious changing and evolution including from knowing complete and exact of it toward man and his properties and that is because of many moral and social and educational principles.

Key words: Karim Quran, concept, human, evolution, changing, basics

***.Member of scientific board of Quran science and education of Isfahan faculty**

Relationship between nature and civilizations falling in Quran

***Zohre Bagherian**

Abstract

Civilizations and governments those emerge in history period, confronted to weakness and destroying after flourishing time.

Quran says many reasons for these destroying of civilizations that each civilization and nation because of those reasons has destroyed its civilization. But main reason for dying of rebel civilization is mentioned natural reason like earthquake, flood, landslide.

In the other words God for punishing sinful civilization and nation, will show his will with natural factors. But question is that why and how God wants extinction of civils via natural factors?

For answering to this question the writer will assume on this research that considering Quran verses and hadiths or rational basic will be present. But the most important outcome here from all hypothesis is that because of especial favor of God to nature this matter has been considered in civilization falling.

Key words: nature, Quran, environment, civilization falling, history

*.Phd of Islam History



An Analysis about the Developments of the Social Commentary of the Quran (Case Study, the Theory of Authority)

***Ruhollah Nazemi**

Abstract

The present thesis aims to investigate the most important developments occurring in the social exegesis of the Holy Qur'an, as one of the most important achievements of the contemporary Quranic interpretation, from its generation to the present time. It attempts to probe the ups and downs happening to this newly-emerging trend and then to monitor the developments occurred, in order to reveal its strengths and weakness and to provide solutions to the problems available ahead of the knowledge of exegesis.

The developments occurring in the social exegesis of the Quran can be investigated in the one field about analysis of the exegetes' views that are active in social commentary of the Quran and have expressed theories regarding the politics and government in Islam. The scope of this issue covers the most significant contemporary of social commentaries, such as: Tafsir al-Minar, al-Tafsir al-Tadith, and Tafsir al-Munir from the Sunnis, and Tafsir al-Mizan, Min Vahy al-Quran and Tasnim from the Shiites. This paper is devoted to the investigation of the theory of the government expressed by the social exegetes. Accordingly the views of the six Shiite and Sunni exegetes have been explored. The final analysis of these views indicate that the government theory of the Sunni exegetes in the last three decades, has not changed much and just undergone a little reformation, while this theory among the Shiite exegetes has been completely developed in both form and content.

Keywords: Social Exegesis, The Political Theory, Sunni social exegetes, Shiite social exegetes, Tafsir al-Minar

Surveying on procedure of Quran on prophet's statement in humanity's civilization evolution

Mohammad Bagher khazaeli*

Abstract

Quran has historical important notes that will be used many times in civilization studying. Phenomenon procedure related to life and prophecy of divine prophets and inviting of people to monotheism expressed in many verses of Quran.

On this research we are following answer of this question that Quran followed which procedures in humanity's civilization evolution?

Quran for preaching and learning chooses those phenomena which related to divine prophet's life and in nations events that will be effective in leading of people and will be difference from this view with historical essays.

In Quran procedure in stating of prophet's rules in humanity's civilization evolution without considering details, we can mention principals like choosing visual procedure, passing now and returning to Quran's mood in considering civilization, lacking of disruptive expansion in Quran civilization stating and lacking mixing Quran civilization reports with tales.

This research has edited with descriptive-analytical approach and laying on library sources.

Key words: Quran, civilization, prophets, learning, methodology

*.phd of History and Islamic education center university of Isfahan industrial university



A research in Quran Islamic indicator minaret themes Inscription in Iran

Zahra Poorshabanian*

Abstract

Minaret will be considered as a one of the most important buildings among all kinds of Islamic buildings, in historical and cultural and architectural point.

This architectural symbol passed with conductor function, Azan Station and various victory revolution symbol in form and decorating.

Muslim artists done various decorating like inscription on minarets. These inscriptions as alive historical documents will show indicator concepts from form, decorating, condition, founders and materials which used in minaret.

One of the most important section in inscription minarets is Quranic decoration. Now the question is that what is the aim of Muslim architects for using Quranic verses and glory names in inscription?

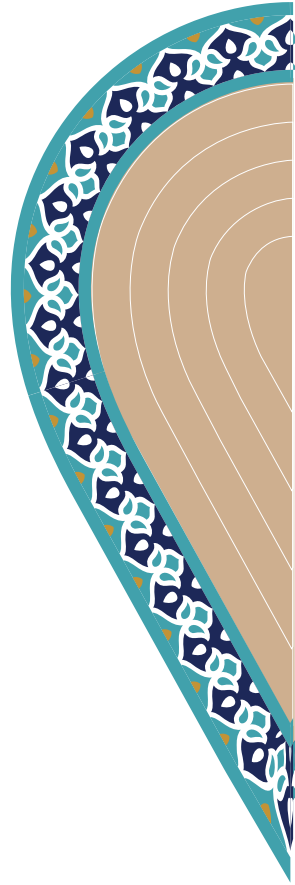
On the base of above question aim of now research is that using from descriptive and analytical procedure and with relying on study sources and checking field to introduce and analyzing themes of Quranic inscriptions of Iranian minarets that answering to said question will be simple.

we can see outcome of this research on showing face as a signs of God, Quranic themes with monotheism concept and various buildings like united collection.

Key words: minaret, Iran, inscription, uranic verses, glory names

*.Specialty Phd of Archeology (Islamic art and architectural)

Quran, Culture And Civilization





Quran, Culture And Civilization

———— First year, First number / Fall 2020 ————

- **A research in Quran Islamic indicator minaret themes Inscription in Iran**
Zahra Poorshabanian
- **Surveying on procedure of Quran on prophet's statement in humanity's civilization evolution**
Mohammad Bagher khazaeli
- **An Analysis about the Developments of the Social Commentary of the Quran (Case Study, the Theory of Authority)**
Ruhollah Nazemi
- **Relationship between nature and civilizations falling in Quran**
Zohre Bagherian
- **Evolution basics belief of man from Quran Karim point of view**
Mojtaba Ghorbanian
- **Appearances from Islamic - Quranic arts in some Isfahan historical mosques**
Mohammad Hosein Riahi



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences