

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه «یافته‌های علوم قرآنی»

سال اول • شماره دوم • خزان و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سر دبیر: دکتر سرور حسینی

مدیر اجرایی: محمدعلی نظری

ویراستار: محمدعلی نظری

طرح جلد: نسیم وکیلانی

صفحه‌آرایی: سید مهدی موسوی

هیأت تحریریه: دکتر سرور حسینی، دکتر محمدکریم امیری، دکتر غلام‌احیا حسینی، دکتر مصطفی

احسانی، استاد روح‌الله روحانی، استاد عارف رضایی و

دکتر سید عزت‌الله احمدی

• دوفصلنامه «یافته‌های علوم قرآنی»، مقالات صاحب‌نظران، پژوهشگران و دانش‌پژوهان

حقوق را برای نشر می‌پذیرد.

• مقالات، آرای نویسندگان آن‌ها است و لزوماً بیانگر دیدگاه نشریه «یافته‌های علوم قرآنی»

نمی‌باشد.

آدرس: کابل، کارته ۳، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی (ص)، آمریت نشرات.

تلفن: ۰۷۸۵۱۱۵۶۷۴

ایمیل: qs.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی، باید روشمند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی، دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word»، ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۰۰۰ کلمه نباشد.

راهنمای تنظیم شکلی مقاله علمی

۴. قلم و فونت مقالات ارسالی باید از شیوه زیر تبعیت نماید:
 ۵. عنوان مقاله: با فونت B Nazanin 16 و بولد (پررنگ) (Heading 1) با این فونت تعریف شود)، مؤلف یا مؤلفان با فونت B Nazanin 12 (پررنگ) (Heading 3) با این فونت تعریف شود).
 - در پاورقی همان صفحه اول این اطلاعات باید ذکر شود: عنوان وظیفه مؤلف اول با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل (B Nazanin 10).
 - اگر مقاله دو مؤلف یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه مؤلف دوم با ذکر وابستگی به دانشگاه محل تحصیل یا محل کار، شماره تماس و ایمیل.
 ۶. در متن اصلی تیترها و عناوین با فونت‌های زیر مشخص گردد:
- ✓ تیتر اصلی با فونت B Nazanin 14 و بولد (پررنگ) (Heading 2) با این فونت تعریف شود)
 - ✓ تیتر فرعی با فونت B Nazanin 12 و بولد (پررنگ) (Heading 3) با این فونت تعریف شود)
 - ✓ متن مقاله با فونت B Nazanin 13 معمولی تایپ شده باشد. (Normal) با این فونت تعریف شود)

راهنمای تنظیم ساختاری مقاله علمی

۷. چکیده: عنوان چکیده با فونت B Nazanin 11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۵۰ تا ۳۰۰ کلمه و با فونت B Nazanin 11 معمولی. چکیده باید موضوع و هدف مقاله را به اختصار بیان کند، به روش و مهمترین یافته‌های تحقیق اشاره کند. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص معلوم در زمان گذشته استفاده شود. از علائم اختصاری پرهیز شود. ذکر سابقه و اهمیت موضوع در این قسمت لازم نیست.
۸. واژگان کلیدی: حداقل ۵ و حداکثر ۷ واژه که به صورت ایتالیک (مورب) نوشته و با کامه از هم جدا شده باشند و در یک خط قرار گیرند. واژگان کلیدی باید با فونت (B Nazanin 10) ایتالیک باشند.
۹. مقدمه: به ترتیب به بیان مسئله، سوال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، می‌پردازد.
۱۰. بدنه مقاله: متنی است، دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن، مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۱۱. نتیجه‌گیری: نتیجه متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارتند از پاسخ به سوال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یاردار گردیده، به صورت مختصر و به دور از عبارت‌پردازی، آورده می‌شود.
۱۲. ارجاع‌دهی در متن باید به صورت داخل متنی به شیوه APA باشد (مثال: مرادی، ۱۳۸۹، ص. ۵۴).
۱۳. منابع و مأخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند (مثال: کامکاری، کامبیز (۱۳۸۸)، توصیف آماری. تهران: انتشارات بال).

فهرست

- سخن سردبیر..... ۱
- بنیان‌های فرهنگ شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم..... ۳
محمدعلی نظری
- زمینه‌های جامعه‌شناختی اسراف و تبذیر در نگاه آیات و روایات..... ۲۹
محمدعسی رحیمی
- عناصر داستانی در قصه‌های قرآن..... ۴۷
حسین رهیاب
- شاخص‌های مدیریتی همزیستی مسالمت‌آمیز در قرآن و سیره پیامبر..... ۷۹
رجب‌علی فهیمی بامیانی

سخن سردبیر

ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوام (اسراء، ۲۹)
قطعاً این قرآن به آیینی که خود پایدارتر است راه می‌نماید.

قرآن کتاب هدایت انسان‌ها و تنها منبع احکام و قوانین الهی در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان و اصلی‌ترین منبع معرفت دینی در همه اعصار است. پهنه زمین و گستره زمان حوزه نور افشانی این خورشید همیشه تابان است. مرور و گذشت قرن‌ها هرگز نتوانسته ذره‌ای از طراوت و تازگی این کتاب جاودانی بکاهد. در هر عصری، تلقی اندیشمندانی که در اقیانوس ژرف قرآن تحقیق و غور نموده‌اند براین باورند که این کتاب تنها برای مردمان همان عصر نازل شده است.

گرچه نیاز انسان به قرآن به زمان‌های خاص اختصاص ندارد، اما به جرأت می‌توان ادعا نمود که نیاز انسان عصر حاضر به این کتاب حیات‌بخش به مراتب بیش از گذشته است. زیرا که در این برهه زمانی، انسان دورافتاده از خویشتن خویش، فاصله گرفته از فضایل اخلاقی و عواطف انسانی، و زندانی شده در اضطراب‌ها و نگرانی‌ها، به هدایت‌گری که به بهترین مسیر هدایت کند به مراتب بیش از هر زمانی دیگر است. انسان عصر ما از عمق جان به دنبال حقیقت ناب و آب حیات است و آن را جز در کتاب روح‌نواز و هدایت‌گر قرآن نخواهد یافت. رویکرد محققانه در مباحث علوم قرآنی و حدیثی و انس و ارتباط با قرآن، نور امید به زندگی و طی طریق سعادت را در دل‌ها مضطرب، نگران و مأیوس زنده می‌کند و انسان مأیوس را به سوی روشنایی و راه‌های سعادت و سلامت جسم و جان رهنمون می‌سازد. یکی از اقدامات شایسته و قابل قدر دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص) - افغانستان، به‌ویژه دانشکده علوم اسلامی، رویکرد پژوهش‌محور در جهت گسترش و توسعه پژوهش‌های علوم قرآنی و حدیثی است و در همین

راستا است که دوفصلنامه «یافته‌های علوم قرآنی» را ایجاد نموده است. دوفصلنامه «یافته‌های علوم قرآنی» با این امید در این مسیر گام نهاده است که رهیافتی شود برای آنانی که می‌خواهند سهم خویش را در انجام پژوهش‌های قرآنی و نشر معارف و حیانی بجا آورند. به بیان دیگر دوفصلنامه یافته‌های علوم قرآنی با بهره‌گیری از یافته‌های تحقیقی صاحب‌نظران و اندیشمندان می‌کوشد بستری فراهم نماید تا یافته‌های مرتبط با معارف قرآنی را در اختیار جویندگان آن قرار دهد تا زمینه نشر و گسترش آن‌ها را فراهم آورده و در مسیر نهادینه‌سازی فرهنگ تحقیق و پژوهش گام بردارد.

اکنون که با عنایت الهی و همت مرکز پژوهشی دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص) - افغانستان فرصتی فراهم شده است تا در دومین شماره این دوفصلنامه، یافته‌های پژوهشگران این عرصه را ذیل عناوین «بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن کریم»، «زمینه‌های جامعه‌شناختی اسراف و تبذیر در نگاه آیات و روایات»، «عناصر داستانی در قصه‌های قرآن» و «شاخص‌های مدیریتی همزیستی مسالمت‌آمیز در قرآن و سیره پیامبر» به زیور طبع آراسته نموده و تقدیم جویندگان معارف قرآنی نمائیم، ضمن دعوت از همه پژوهشگران عرصه تفسیر و معارف قرآنی که مقاله‌های پژوهشی خویش را با رویکرد علوم قرآنی به آدرس این فصلنامه ارسال نمایند، از عزیزی که چکامه قلمی‌شان زینت‌بخش این شماره است صمیمانه سپاس‌گزاری می‌گردد.

بنیان‌های فرهنگ شناختی سبک زندگی

از منظر قرآن کریم

محمدعلی نظری^۱

چکیده

مفهوم سبک زندگی در تمدن غربی به این دلیل که اغلب در چارچوب نوعی مصرف‌گرایی سطحی نمود یافته، به ابتذال کشیده شده است. سبک زندگی در این تلقی، نوعی زندگی مسرفانه، پر زرق و برق و تجملی را تداعی می‌کند که عمدتاً بر منطق چشم و هم‌چشمی در مصرف کالا و مد استوار است. اما سبک زندگی در تلقی قرآنی اشاره به واقعیت بنیادینی دارد که همه مفاهیم، تعاریف، دیدگاه‌ها و روایت‌های معطوف به فرهنگ و تمدن از آن سرچشمه می‌گیرند. سبک زندگی در حقیقت محتوا و روح عینیت‌یافته فرهنگ و تمدن به شمار می‌رود. از این رو، «واقعیت اعلا» یا «بخش حقیقی و نرم افزاری تمدن»، در حقیقت جامع‌ترین و سنجیده‌ترین بیانی است که اهمیت کانونی این واقعیت را در حیات انسانی به وضوح منعکس می‌کند. در این نوشتار مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از منظر قرآن با استفاده از روش تحلیلی استنباطی مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه به دست آمده حاکی از آن است که از نگاه قرآن کریم، سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشدیافته ریشه گرفته باشند. از نظر قرآن، نظام فرهنگی متعالی حق‌مدار، حکیمانه، مبتنی بر فطرت، دارای بنیادهای ثابت، سودمند و سازواره و منسجم است.

واژگان کلیدی: فرهنگ، قرآن، مبانی، سبک زندگی.

مقدمه

دیدگاه‌های مطرح در باب سبک زندگی، به لحاظ نقطه تأکید به دو دسته متمایز قابل طبقه‌بندی است. برخی دیدگاه‌ها بیشتر بر بعد عینی سبک زندگی تأکید دارند و عمدتاً آن را از جنس رفتار شمرده و نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی افراد را از دایره این مفهوم خارج انگاشته‌اند. از این منظر، آنچه در مطالعات سبک زندگی اهمیت دارد، تمرکز بر صورت‌رفتاری و انتخاب‌های عینی افراد است نه نظام معنایی و ذهنی آن‌ها. رویکرد دوم را می‌توان شامل مجموعه دیدگاه‌هایی دانست که علاوه بر بعد عینی، نگرش‌ها، ارزش‌ها، علایق، اهداف، آرمان‌ها و به‌طور کلی جهت‌گیری‌های ذهنی عاملان که در مجموع فرهنگ را شکل می‌دهند، نیز بخش انفکاک‌ناپذیری از سبک زندگی می‌شمارد. طبق این تلقی، هرچند سنجش سبک زندگی تنها از طریق شاخص‌های رفتاری میسر می‌گردد، اما هر رفتار سبک‌مند، حاکی از نظام معنایی، تمایلات، ترجیحات و علایق خاصی است که در ذهن افراد جای دارد و تدریجاً از طریق منش و عادتواره به کنش عاملان تبدیل شده است. تأمل در آیات قرآنی نشان می‌دهد که فرهنگ، بخش محتوایی و زیربنایی سبک‌های زندگی را شکل می‌دهند. از نگاه قرآن، مطلوب یا نامطلوب و متعالی یا منحط بودن سبک‌های زندگی قبل از هر چیز نشأت گرفته از ریختار فرهنگی است که به تعبیر قرآن کریم تبدیل به شاکله و طبیعت ثانوی افراد گردیده است. اگر عناصر تشکیل‌دهنده فرهنگ، برین و متعالی باشند، به فراخور آن، سبک‌های زندگی نیز مطلوب و بایسته خواهد بود؛ کما این که اگر مناشی و سرچشمه‌های فرهنگی سبک زندگی مبتذل و منحط باشند، طبعاً نتیجه و برآیندی آن نیز پست و انحطاطی خواهد بود. با توجه به نکات یادشده، در این نوشتار تلاش بر آن است که مبانی فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم مورد تأمل و کندوکاو قرار گیرند.

۱. مفاهیم

«سبک زندگی» و «فرهنگ» از جمله مفاهیمی‌اند که برداشت‌های متفاوت از آن‌ها وجود دارد. بر همین اساس ضرورت دارد که پیش از پرداختن به بنیان‌های فرهنگ‌شناختی سبک زندگی این دو مفهوم مورد واکاوی و تحلیل قرار گیرند.

۱-۱. سبک زندگی

مفهوم «سبک زندگی» از جمله مفاهیم نوظهور در حوزه علوم اجتماعی است. اگرچه قدمت استفاده از این مفهوم را می‌توان در اندیشه جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر ویلن، زیمل و وبر دنبال کرد، اما سبک زندگی به مثابه چشم‌اندازی برای توضیح «واقعیت اجتماعی» در کلیت آن، حد اکثر به سال‌های دهه هشتاد قرن بیستم، بر می‌گردد. از میان جامعه‌شناسان متأخر، اندیشه‌های کسانی همچون آتوننی گیدنز و پی‌یر بوردیو، در رواج و گسترش سبک زندگی به‌عنوان منظری به «جهان اجتماعی» نقش اساسی داشته‌اند. به رغم نوظهور بودن مفهوم سبک زندگی، امروزه این مفهوم جایگاه برجسته‌ای در تحلیل‌های اجتماعی یافته و می‌توان مدعی شد که نوعی چرخش نظری یا تغییر پارادایمی در علوم اجتماعی را نشان می‌دهد. محققان دلیل اصلی اقبال به مفهوم سبک زندگی را ظرفیت تبیینی بالای این مفهوم و ناکارآمدی چشم‌اندازهای نظری رایج، با توجه به تحولات بنیادین به وقوع پیوسته در دنیای معاصر، بیان می‌کنند.

آلفرد آدلر، اولین متفکری است که مفهوم سبک زندگی را مورد استفاده قرار داده است. وی عمدتاً از منظر روانشناسی فردی به این موضوع نزدیک شده است. آدلر در آثارش، سبک زندگی را به صورت‌های متفاوتی به‌کار برده است: فردیت شخص، روش‌های رو به رو شدن با مشکلات، شکل‌های فردی فعالیت خلاق، جبران کهنتری، روش‌های دستیابی به هدف و شیوه‌های رسیدن به آن‌ها، کاربردهای آن که در نوشته‌های وی پیرامون سبک زندگی می‌توان یافت (لان‌دین، ۱۳۹۲: ۲۸۷).

به دلیل تعدد کاربرد و عدم صراحت کافی مفهوم سبک زندگی در آثار آدلر، شارحان اندیشه وی نیز برداشت یکدستی از این مفهوم ارائه نکرده‌اند. در عین حال، «خلاقیت فرد»، «برخورداري ازکارکرد» و «وصول به هدف» غالباً به‌عنوان ویژگی‌های اساسی سبک زندگی مورد اشاره قرار گرفته‌اند. به‌عنوان نمونه، اکتستین دنیل و روی کرن دو تن از شارحان آدلر در توضیح دیدگاه وی می‌نویسند: «سبک زندگی مفهومی است کلی که افزون بر هدف، در بردارنده‌ی اندیشه‌ی فرد درباره‌ی خود و دنیا و هم چنین شیوه‌ی منحصر به فرد او در تلاش برای رسیدن به هدف، در شرایط خاص است. سبک زندگی فرد، پلی است به سوی نیل به هدف شخصی» (اکستین، ۱۳۸۹: ۳۵). هرگنان بی. آر، نیز، معتقد است که از منظر آدلر «سبک زندگی عمدتاً

فعالیت‌های روزمره‌ای را شامل می‌شود که فرد هنگام دنبال کردن هدف‌های خود، آن‌ها را انجام می‌دهد. با این حال، سبک زندگی فرد همچنین تعیین می‌کند که روی کدام جنبه‌های زندگی تمرکز شود، به چه چیزی توجه شود و چه چیزی نادیده گرفته شود و چگونه مشکلات حل شوند.» (هرگنهان، ۱۳۸۹: ۶۹۵).

گئورگ زیمل دیگر جامعه‌شناس کلاسیک است که مفهوم سبک زندگی را مورد استفاده قرار داده است. زیمل نیز اگر چه همچون وبلن، صورت‌بندی دقیقی از مفهوم سبک زندگی ارائه نکرده است، اما با تأمل در اندیشه‌های وی می‌توان سبک زندگی را کل به هم پیوسته‌ای از اشکال و صورت‌هایی دانست که فرد یا افراد جامعه حسب انگیزه‌های درونی یا سلاقی شخصی برای ایجاد توازن میان مقاصد ذهنی و زیست محیط عینی بر می‌گزینند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۵۲). بنابراین، صورت (شکل، عینیت)، انگیزه‌های درونی (ذهنیت، محتوا) و توازن میان عینیت و ذهنیت، عناصر اصلی تعریف زیمل از سبک زندگی را تشکیل می‌دهند.

به بیان دیگر، «سبک زندگی» از منظر زیمل، مجموعه‌ای از «الگوها» یا شکل‌های به هم پیوسته‌ای است که فرد یا افراد آن‌ها را «انتخاب» می‌کنند تا به مقاصد و اهداف ذهنی‌شان عینیت بخشند. و تا مادامی که صور، اشکال یا روال‌های عام برگزیده شده این ظرفیت را دارند که علایق ذهنی آدمیان را محقق سازند، میان شکل و زندگی یا صورت و محتوا، صلح و توازن برقرار است. اما سازش و هماهنگی صور با محتوا یا شکل و زندگی، واقعیتی همیشگی و جاودانه نیست، معمولاً پس از دوره معینی ضرورتاً رابطه صلح‌آمیز شکل و زندگی به رابطه تضاد و جنگ تبدیل می‌گردد. بروز تنش میان زندگی و شکل، زمینه ساز ظهور سبک‌های جدید است. زیمل در این مورد می‌نویسد: «اشکال در لحظه استقرارشان کاملاً با زندگی جفت و جور هستند اما همزمان با آنکه زندگی به تحول و تکامل خود ادامه می‌دهد، آن‌ها به سمت تغییرناپذیر شدن و دور شدن از زندگی میل می‌کنند و در واقع خصم آن می‌شوند» (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۵).

پی‌یر بوردیو جامعه‌شناس معاصر فرانسوی، از جمله کسانی است که اندیشه و آثار او مؤثرترین سهم را در صورت‌بندی و تکثیر مفهوم «سبک زندگی» در اندیشه معاصر داشته است. اهمیت بوردیو به حدی است که ریمر انتشار کتاب تمایز وی را یکی از دلایل اصلی تجدید

حیات مفهوم سبک زندگی دانسته، (ذکایی، ۱۳۸۱: ۴) و برخی دیگر، از این اثر به عنوان انجیل محققان این حوزه یاد کرده‌اند (فاضلی، ۱۳۸۲: ۳۵).

در یک جمع بندی می‌توان گفت، سبک زندگی از منظر بورديو در وهله اول، مجموعه یکدستی از انتخاب‌ها، کنش‌ها و دارایی‌ها است که باعث طبقه‌بندی و تمایز عاملان اجتماعی در فضای اجتماعی می‌گردد. ثانیاً، سبک زندگی حاصل نظام طبقه‌بندی اجتماعی است که در ریختار افراد حک شده و سلايق آن‌ها را شکل داده است؛ نظامی که به‌طور مستمر ضرورت‌ها را به راهبردها تغییر شکل می‌دهد و آن‌ها را به ترجیحاتی بدل می‌کند که فرد بدون آن که تحمیلی حس کند آن‌ها را به عنوان گزینه‌هایی پیش روی خود تلقی می‌کند. این گزینه‌ها همان سبک‌های زندگی است. به عبارتی، دیالکتیک شرایط وجودی عاملان در فضای اجتماعی و عادتواره یا ریختار، سرمایه و دارایی‌های افراد را به نظامی از تفاوت‌ها و ویژگی‌های متمایز تبدیل می‌کند. از خلال همین تفاوت‌ها، سبک‌های زندگی نمودار می‌شوند (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۱۶۴). ثالثاً، سبک زندگی نظامی از نشانه‌های نمادین است که در خدمت تمایز گذاشتن میان طبقه یا طبقات دیگر اجتماعی قرار دارد، بدین معنا که عاملان اجتماعی تلاش می‌کنند تا سبک زندگی را به مثابه ابزاری برای تثبیت مرزهای هویتی‌شان مورد استفاده قرار دهند. رابعاً، با توجه به اهمیت دلالت‌های نمادین سبک زندگی، مصرف به ویژه مصرف فرهنگ یا کالا‌های فرهنگی اهمیت اساسی در صورت بندی سبک‌های زندگی دارد (کنوبلاخ، ۱۳۹۰: ۲۳۱).

از نظر گیدنز سبک زندگی اصطلاحی است که در فرهنگ سنتی چندان کاربردی ندارد، چون ملازم با نوعی انتخاب از میان تعداد کثیری از امکان‌های موجود است. به بیان دیگر، سبک زندگی، بسته از پیش تعیین شده توسط پیشینیان نیست که نسل بعد آن را یکجا تحویل بگیرد، بلکه امری است که در طی یک فرایند انتخاب مورد پذیرش واقع می‌شود. وی در ارتباط این مفهوم با تجدد نیز معتقد است: «مفهوم سبک زندگی زمانی که در زمینه‌های کنش سنتی به کار برده می‌شود هیچ معنایی ندارد. در جوامع نو انتخاب‌های سبک زندگی هم تشکیل دهنده‌ی زندگی روزانه‌اند و هم تطبیق یافته با نظام‌های انتزاعی» (مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۱۷۶). گیدنز در مقام تعریف سبک زندگی می‌نویسد: «سبک زندگی را می‌توان به مجموعه‌ای کم و بیش جامع از کردارها تعبیر کرد که فرد آن‌ها را به کار می‌گیرد، چون نه فقط نیازهای جاری او را بر

می‌آورند، بلکه روایت خاصی را هم که وی برای هویت شخصی خود برگزیده است، در برابر دیگران متجسم می‌سازند» (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۲۰).

در اندیشه وبر، سبک زندگی در حقیقت همان شیوه زندگی است که اقشار اجتماعی مختلف بر می‌گزینند و از این طریق خود را از دیگر اقشار جامعه متمایز می‌سازند (وبر، ۱۳۸۴: ۳۰۴). در مورد تعاریف ارائه شده از سبک زندگی در ادبیات علوم اجتماعی می‌توان دست‌کم به دو نکته مهم اشاره کرد. نکته اول آن که تعاریف موجود هیچکدام به‌تنهایی از جامعیت لازم برخوردار نیستند؛ چرا هر نظریه‌پرداز با تمرکز بر یک یا چند ویژگی که مهم تلقی گردیده، مفهوم سبک زندگی را مفهوم‌سازی کرده است. به‌عنوان نمونه، برخی مانند زیمل سبک زندگی را عمدتاً نوع رفتاری تعریف می‌کند که فرم و صورت در آن اهمیت اساسی دارد. آدلر روان‌شناس، بیشتر بر انتخاب‌های فردی تأکید ورزیده و گیدنز انتخاب و بازنمایی هویت را از عنصر اساسی سبک بیان می‌کند. برخی دیگر مانند بوردیو بیشتر بر وجه نمادین و دلالت‌گری سبک متمرکز شده‌اند. چینی و فدرستون طراحی و ترجیحات ذوقی و زیبایی‌شناسانه را در صورت‌بندی مفهوم سبک زندگی مهم یافته‌اند و کارکرد اصلی آن را بیان «تمایز» و تشخیص معرفی کرده‌اند (مهدوی کنی: ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۷). بنابراین، بازنمایی‌های موجود فاقد جامعیت بوده و از رخنه‌های منطقی رنج می‌برند. نکته دوم که مهم‌تر از اولی است عبارت از این که تعاریف ارائه شده، بیانگر تجارب و واقعیت‌های مدرنیته غربی است و دگرگونی‌های ساختی را توصیف و مفهوم‌سازی می‌کند که فقط در بخشی از زیست‌جهان انسانی یعنی جهان غرب نمودار شده‌اند. به همین دلیل این بازنمایی‌ها را نمی‌توان صورت‌بندی‌های جهان‌شمول از سبک زندگی تلقی کرد. این ایده قابل قبول است که تحولات ریشه‌ای در جوامع بشری رخ داده است و به همین دلیل ضرورت دارد که دیدگاه‌ها و منظرهای جدیدی برای قابل فهم کردن این تحولات گشوده شود و مفهوم سبک زندگی می‌تواند دگرگونی‌های حادث شده را تبیین نماید، اما به هیچ وجه نمی‌توان پذیرفت که تمام جوامع بشری مسیری واحدی از تحولات را طی کرده‌اند و این امکان را نفی کرد که با مطالعه و بررسی تجارب غیرغربی بتوان تعریف متمایزی از سبک زندگی به‌دست داد. با توجه کاستی‌های موجود در تعاریف سبک زندگی در این اثر تعریف ذیل مبنا قرار گرفته است:

«سبک زندگی» عبارت است از «منظومه‌ای از شیوه‌های هنجارشده برای مواجهه‌ی جوانحی و جوارحی انسان با عرصه‌های حیات»؛ یعنی شیوه‌گانه‌هایی که در یک جامعه پذیرفته و هنجارشده و در رفتار برونی (جوارحی) و درونی (جوانحی) انسان در عرصه‌های مختلف حیات جاری است و به‌کار می‌رود (رشاد، ۱۳۹۲).

۱-۲. فرهنگ

سبک زندگی مفهومی است که ارتباط نزدیکی با مفهوم «فرهنگ» دارد و به همین دلیل تحلیل رابطه فرهنگ و سبک زندگی از اهمیت خاصی در این تحقیق برخوردار است. واژه فرهنگ در طول زمان تحولات معنایی زیادی پیدا کرده است. فرهنگ در نخستین و قدیمی‌ترین کاربرد آن که به نوشته‌های سده پانزدهم بازمی‌گردد، به معنای «پرورش» و مراقبت از محصولات یا نگهداری از حیوانات به‌کار رفته است. دومین معنای فرهنگ که در آغاز سده شانزدهم صورت‌بندی شد، مفهوم «پرورش» از حوزه جانوران و گیاهان به حوزه انتزاعی‌تر از جمله ذهن انسان گسترش یافت. فرهنگ در این معنی تنها در مورد برخی افراد، گروه‌ها و طبقات دارای رفتار، افکار و اذهان فرهیخته و تربیت شده، اطلاق می‌شد. معنای امروزی فرهنگ که با مفهوم هنر و قریحه‌ای زیبایی‌شناختی نیز مرتبط است با تعبیر یاد شده در بالا پیوند تنگاتنگ دارد. ادبیات، موسیقی، نقاشی، مجسمه‌سازی، تئاتر، سینما، علم از تجلیات این کاربرد از فرهنگ محسوب می‌شود (باکاک، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸).

سومین تعریف فرهنگ که به اعتقاد باکاک تأثیرگذارترین تعریف در علوم اجتماعی بوده است، ریشه در اندیشه روشنگری دارد. در عصر روشنگری، غالب نویسندگان، این واژه را برای اشاره به روند عام توسعه اجتماعی سکولار به‌کار می‌بردند. دیدگاه روشنگری رایج در اروپای سده هیجدهم بر این ایده استوار بود که روند تکامل انسان، روندی تاریخی و تک خطی است که همه جوامع آن را طی خواهند کرد و از آنجا که اروپا در اوج تمدن و توسعه فرهنگی انسان تلقی می‌شد، متمدن و با فرهنگ بودن معادل با غربی شدن پنداشته می‌شد (همان: ۳۹).

در معنای چهارم، فرهنگ به شیوه‌های متمایز زندگی، ارزش‌ها و معانی مشترک در دوره‌های مختلف تاریخی و گروه‌های مختلف اشاره دارد. این تعریف را گاه معنای انسان‌شناختی فرهنگ می‌خوانند و بالاخره تعریف پنجم از فرهنگ که در سال‌های اخیر تأثیر قابل توجهی بر علوم

اجتماعی و کل علوم انسانی گذاشته است، تعریفی است که از انسان‌شناسی اجتماعی نشأت گرفته و مانند تعریف چهارم بر معانی مشترک میان گروه و جامعه دلالت دارد. تفاوت این تعریف با تعریف چهارم فقط در نقطه تأکید آن است. در این تعریف با عطف توجه به بعد نمادین فرهنگ به جای تمرکز بر چیستی آن، به کاری که فرهنگ می‌کند (کارکرد فرهنگ) توجه شده است. از این منظر، فرهنگ بیشتر یک کنش اجتماعی است تا چیزی مانند انواع هنر یا یک وضعیت (یک تمدن). طبق این تعریف، «فرهنگ مجموعه کنش‌هایی است که به واسطه‌ی آن‌ها معانی، در قالب یک گروه، تولید و مبادله می‌شوند» (همان: ۴۱).

پس از ارائه چشم‌انداز اجمالی از کاربردهای مفهوم فرهنگ می‌توان به تحلیل رابطه این مفهوم با مفهوم سبک زندگی پرداخت. طبق برخی تلقی‌ها، مفهوم سبک زندگی نیز همچون مفهوم فرهنگ عام و فراگیر است، یعنی سبک زندگی تقریباً معادل با فرهنگ انگاشته شده است و در برخی تلقی‌ها مفهوم سبک زندگی در معنایی خاص‌تر از فرهنگ به کار رفته است (تأمین، ۱۳۸۵: ۱۱۱).

سبک زندگی در تلقی زیمل، گستره‌ای همانند مفهوم فرهنگ دارد. زیمل فرهنگ را به فرهنگ ذهنی و فرهنگ عینی تقسیم می‌کند. منظور وی از فرهنگ ذهنی، ظرفیت‌های خلاق و پایان‌ناپذیر روح آدمی است که به زعم او، طبیعت یا زندگی در هر فرد انسانی به ودیعت نهاده است. این بعد از فرهنگ، خلاق بوده و همواره در حال سیلان و تکامل یابی است و عرصه عاملیت، خودمختاری و استقلال فرد به شمار می‌آید. فرهنگ ذهنی با مفاهیم «محتوا» و «زندگی»، ارتباط نزدیکی دارد. فرهنگی عینی که زیمل گاه از آن به «روح عینی» تعبیر می‌کند و در تقابل با فرهنگ ذهنی تعریف می‌شود، به مصنوعات یا اعیان فرهنگی اشاره دارد که در قالب صورتی نظیر قوانین مدنی، قوانین اساسی، آثار هنری، دین، علم، تکنولوژی و هزاران چیز دیگر تجسد و عینیت یافته است (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۲۵). ویژگی اصلی فرهنگ عینی این است که به تدریج به مثابه یک جهان قائم به ذات در برابر انسان قد علم می‌کند و به نحوروز افزون، با ذهن و روان، آرزوها و احساسات انسان قطع ارتباط می‌کند. وی در این خصوص می‌نویسد: «ذهن بشر انواع فرآوردهایی را می‌آفریند که وجودی مستقل از آفریننده‌شان دارند و نیز مستقل از کسانی که آفریده‌ها را می‌پذیرند یا رد می‌کنند، عمل می‌کنند. فرد با جهانی از اعیان فرهنگی از دین

و اخلاق گرفته تارسوم و علم، پیوسته سروکار دارد که اگرچه برای فرد درونی می‌شوند، اما باز به‌عنوان قدرت‌های بیگانه از او همچنان بر جای می‌مانند. این فرآورده‌های فرهنگی صورت ثابت و انعطاف ناپذیری به خود می‌گیرند و همچون پدیده‌ای «دیگر» از فرد نمایان می‌شوند» (کوزر، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

سبک زندگی نوعی رابطه اجتماعی است که عاملان اجتماعی در موضع تلاقی فرهنگ عینی و ذهنی ایجاد می‌کنند. در این تلقی، سبک زندگی به مثابه شیوه زیستن در حد وسط پیوستاری قرار می‌گیرد که یک طرف آن خلاقیت‌های فردی یا فرهنگ ذهنی (محتوای زندگی) قرار دارد و طرف دیگر این طیف، عمومیت، الزامات نهادی و فرهنگ عینی (صورت زندگی) جای دارد؛ جایگاهی که ذهن و عین به توازن می‌رسند، عرصه ظهور سبک زندگی است. در سبک زندگی فردیت یا فرهنگ ذهنی و عمومیت یا فرهنگ عینی هر دو حضور دارند. از این‌رو، سبک را می‌توان تلاشی برای ایجاد توازن میان ذهنیت و عینیت تعریف کرد.

از تحلیل فوق اجمالاً روشن شد که سبک زندگی از منظر زیمل تقریباً معادل با فرهنگ است. به بیان دیگر، سبک نوعی هماهنگی خلاقانه با ذهنیت عینی شده است. الگوهای ذهنی که در نهادهایی نظیر علم، مذهب، تکنولوژی و غیره تجسد یافته بر شیوه‌های زندگی سیطره می‌یابد، اما این سلطه هرگز تام نیست، زیرا افراد همواره این امکان را دارند که با اتکا به نیروی خلاقانه خویش و در فرایند سیال زندگی که وی از آن به محتوا یا فرهنگ ذهنی تعبیر می‌کند تا اندازه‌ای شیوه‌های زندگی‌شان را به نحوی که خود می‌خواهند دستکاری یا انتخاب کنند. بوردیو در آثار خود فرهنگ را به دو معنای متفاوت به کار برده است. وی غالباً مفهوم فرهنگ را در معنای محدودتر و قدیمی‌تر آن یعنی فرهنگ «فره‌یخته» و به تعبیر خودش، فرهنگ والا و مشروع به کار می‌برد. مبنای این کاربرد از فرهنگ، خبرگی یا سلیقه استادانه و ناب زیبایی‌شناختی است که فقط چیزهای ناب و متعالی را می‌پسندد و همواره خود را در تقابل با احکام ذوقی عامیانه تعریف می‌کند. این نوع فرهنگ در آثار هنری مانند ادبیات، نقاشی، مجسمه‌سازی و آنچه که کانت آن را احکام ذوقی یا زیبایی‌شناختی تعبیر می‌کرد تجلی می‌یابد. کاربرد دوم فرهنگ در آثار بوردیو، فرهنگ به معنای انسان‌شناختی آن است. فرهنگ در این کاربرد، به معنی تربیت و پرورش اجتماعی است که در مقابل طبیعت قرار می‌گیرد و شامل مجموعه‌ای

از قواعد و الگوهای نسبتاً پایدار و انتقال‌پذیر است که عاملان در فرایند تجربه اجتماعی‌شان آن‌ها را در انطباق با محیط اجتماعی تدریجاً درونی ساخته و ملکه ذهن خود می‌کنند. لازم به ذکر است که بوردیو هنگامی که فرهنگ را در معنای انسان‌شناختی آن یعنی مجموعه قواعد و الگوهای پذیرفته شده به کار می‌برد، معمولاً از مفهوم «عادت‌واره» به جای فرهنگ استفاده می‌کند (کوش، ۱۳۸۱: ۱۳۷-۱۳۸).

یکی از مضامین‌های اصلی کتاب «تمایز» ادغام فرهنگ به معنای ذائقه زیباشناختی در معنای انسان‌شناختی فرهنگ است. این تلاش بوردیو نقدی شالوده‌شکنانه بر دیدگاهی است که وی آن را ایدئولوژی کاریزمایی در باب فرهنگ نام نهاده و به تعبیر جنکینز «کتک خور مصلحتی» در این نقد کانت و آراء زیبایی‌شناختی او در کتاب «نقد قوه حکم» است. کانت فرهنگ متعالی را در تقابل با فرهنگ عامه پسند تعریف می‌کرد و معتقد بود که مبنای آن را نوعی ذوق و قریحه موهبتی یا طبیعی تشکیل می‌دهد. از منظر بوردیو فرهنگ چه به معنای ذوق و قریحه زیباشناختی و چه به معنای انسان‌شناختی آن نوعی توانایی اجتماعی است که به تربیت اجتماعی و طبقاتی افراد باز می‌گردد. فرهنگ چیزی نیست جز مجموعه‌ای از رویه‌ها یا توانمندی‌هایی که در نظام شاکله یا عادت‌واره عاملان اجتماعی حک شده و به مثابه کدهای عمل می‌کند که عاملان از طریق آن‌ها، جهان اجتماعی را فهم، طبقه‌بندی، ارزیابی و براساس آن عمل می‌کنند. فرهنگ از منظر بوردیو، به مثابه ژن‌های اکتسابی است که نقشه شیوه عمل و کنش آدمیان در آن تعبیه شده است. فرهنگ همان تجربه زیسته است، منطق عملی است که آموخته شده و اغلب به صورت ناخودآگاه رفتار و کردار عاملان را جهت می‌بخشد. روشن است که این تلقی بوردیو از فرهنگ با تلقی رایج که بر چیستی آن به عنوان نظامی از قواعد و الگوهای عمل تأکید دارد، تفاوت چندانی ندارد. لازم به ذکر است که چیستی محتوای فرهنگ در تحلیل بوردیو، اهمیت ثانوی دارد. آنچه باعث شده تا بوردیو از فرهنگ به عنوان «بت اعظم» تعبیر کند، کاری است که فرهنگ انجام می‌دهد (بوردیو، ۱۳۹۱: ۳۴۱). کارکرد اصلی فرهنگ ایجاد نظام تمایزات و تفاوت‌گذاری از طریق انتساب معنی و ارزش معین به اعیان، موقعیت‌ها و کنش‌های اجتماعی است. فرهنگ هرآنچه را که در فضای اجتماعی یافت می‌شود، در قالب ممتاز یا کوچه‌بازاری، عالی یا نازل، خوب یا بد، زشت یا زیبا و... طبقه‌بندی و معنی‌دار می‌کند و به آن‌ها هویت

دلالت‌مند می‌دهد (همان: ۳۴۲).

براساس آنچه در باب فرهنگ و کارکرد آن از منظر بوردیو بیان شد، می‌توان گفت که نسبت مفهوم سبک زندگی و فرهنگ، این همانی است. فرهنگ همان سبک زندگی است با این ملاحظه اساسی که جایگاه فرهنگ در ذهن عاملان و سبک زندگی تجلی بیرونی آن است. فرهنگ همان مقولات فاهمه است که نه تنها دنیای اجتماعی را برای عاملان قابل فهم می‌سازد که آن را طبقه بندی نیز می‌کند. اساساً فهم دنیای اجتماعی معنایی جز طبقه بندی آن ندارد. تجلی عینی و بیرونی نظام طبقه بندی که در ذهن یا به تعبیر بوردیو در ریختار و منش افراد حک شده است، جهان سبک‌های زندگی را شکل می‌دهد. به همین دلیل، از نظر بوردیو کسانی که ریختارشان در شرایط مشابهی شکل گرفته باشد، سبک‌های زندگی مشابهی نیز دارند.

گیدنز نیز در تعریف فرهنگ می‌نویسد: «فرهنگ به مجموعه شیوه‌های زندگی اعضای یک جامعه اطلاق می‌شود. فرهنگ، چگونگی لباس پوشیدن آن‌ها، رسم‌های ازدواج و زندگی خانوادگی، الگوهای کارشان، مراسم مذهبی و سرگرمی‌های اوقات فراغت، همه را در بر می‌گیرد. همچنین شامل کالاهایی می‌شود که تولید می‌کنند و برای آن‌ها مهم است.» (گیدنز، ۱۳۷۹: ۵۶).

طبق این تعریف نیز، سبک زندگی مفهومی تقریباً معادل با مفهوم فرهنگ دارد، اگرچه کاملاً با آن یکسان نیست. دلیل این عدم انطباق این است که سبک زندگی از منظر گیدنز به شیوه‌هایی از زیستن اطلاق می‌شود که اولاً از مختصات دنیای مدرن است و به زعم وی در جهان سنتی سخن گفتن از آن بی معنا است؛ درحالی‌که فرهنگ به تصریح خود وی از ملزومات هر نوع جامعه انسانی به شمار می‌رود و اختصاص به جهان مدرن ندارد (گیدنز، ۱۳۷۹: ۵۶). ثانیاً، گیدنز سبک زندگی را به مثابه «سیاست زندگی» که در آن افراد فعالانه برای متحقق ساختن خویشتن مشارکت دارند، تصور می‌کند. فرهنگ تبعیت از الزامات ارزش‌ها و هنجارهای جمعی را پیش فرض می‌گیرد، در حالی که سبک زندگی نوعی «روایت‌های از خود» را منعکس می‌کند که بر عاملیت، خودشکوفایی و خودمختاری عاملان از الزامات جمعی بیشتر تأکید دارد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۳۰۰).

۲. نسبت فرهنگ و سبک زندگی

بر اساس آنچه بیان شد می‌توان گفت که نسبت میان مفهوم سبک زندگی با مفهوم فرهنگ، «عام و خاص من وجه» است. سبک زندگی به یک معنا عام‌تر از فرهنگ است زیرا نه تنها بعد ذهنی و الگویی حیات جمعی که بعد بیرونی فرهنگ یعنی اعمال، رفتارها و دارایی‌ها را نیز شامل می‌شود. از طرف دیگر مفهوم سبک زندگی، خاص‌تر از فرهنگ است، زیرا سبک زندگی، مجموع اعمال و گرایش‌هایی است که به متن‌های خاص فرهنگی در درون یک «فرهنگ مادر» وابسته است؛ در حالی که فرهنگ کل تجربه زیسته در یک جامعه را شامل می‌شود. به بیان دیگر، سبک زندگی یک حالت و شیوه خاص برای استفاده از کالاهای، مکان‌ها و زمان‌هایی است که وضعیت کلی یک گروه را در دل یک فرهنگ مادر معین می‌کند. سبک زندگی بر خلاف فرهنگ، بیانگر کلیت تجربه اجتماعی افراد نیست. به بیان روشن‌تر، فرهنگ شیوه زیست یک جامعه در تمایز با جوامع دیگر است در حالی که سبک زندگی به شیوه‌های زندگی افراد و اقشار اجتماعی مختلف در درون یک فرهنگ معین اشاره دارد و گاه در تقابل با فرهنگ مسلط صورتبندی می‌شود؛ بنابراین، مفهوم سبک زندگی ارتباط معنایی نزدیک‌تری با مفهوم «خرده فرهنگ» دارد.

۳. مبانی فرهنگ شناختی

پس از تحلیل رابطه سبک زندگی و فرهنگ اینک می‌توان به تبیین شالوده‌ها و زیربناهای فرهنگ‌شناختی سبک زندگی از دیدگاه قرآن کریم پرداخت:

۳-۱. حق‌مداری

نخستین پرسش بنیادینی که سخن گفتن از فرهنگ مطلوب پیش می‌کشد این است که آیا می‌توان جهان‌های فرهنگی را به حق و باطل، بایسته و نابایسته، متعالی و منحط تقسیم کرد، یا اینکه فرهنگ‌ها قیاس‌ناپذیر هستند و معیاری برای تعیین حقانیت و بطلان یا حسن و قبح فرهنگی وجود ندارد و فرهنگ خوب و بایسته هرآن چیزی است که جامعه‌ای آن را پذیرفته است و در آن مقبول افتاده باشد؟

در پارادایم تفکر مدرن دو پاسخ به این پرسش داده شده که هر دو نهایتاً به یک حکم ختم

می‌شود و آن بی‌معنا بودن تقسیم فرهنگ‌ها به حق و باطل و شایا و ناشایا است. از منظر دیدگاه‌های که در حاشیه‌ی نگاه پوزیتیویستی شکل گرفته‌اند، سخن گفتن از حقانیت و بطلان فرهنگ‌ها از آن جهت بیهوده است که ارزش‌داوری اساساً از حیطه‌ی کاروبار علمی و عقلانی بیرون است. وظیفه علم توصیف و تبیین رخدادها، فارغ از قضاوت‌های ارزش‌گذارانه است. طبق این دیدگاه، حداکثر می‌توان از سودمندی و کارکردی بودن فرهنگ سخن گفت نه از حقانیت و بطلان آن.

از منظر پساتجربه‌گرایان یا پست‌مدرن‌ها نیز نه‌تنها داوری در باب حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها بی‌معنی است، بلکه این حکم درباره تمام نظام‌های معرفتی بشر صادق است؛ زیرا از این منظر هیچ نقطه‌ی قابل اتکایی بیرون از جهان‌های فرهنگی وجود ندارد که از آنجا بتوان صحت و بطلان نظام‌های معرفتی را به قضاوت نشست. هر دورویکرد، حق و ناحق بودن فرهنگ‌ها را به مقبول و نامقبول فرومی‌کاهند و بر این اندیشه تأکید می‌ورزند که عناصر فرهنگی تازمانی که در جامعه حضور دارند و در ظرف تاریخی معینی از پذیرش عمومی برخوردارند، حق است. اما از دیدگاه قرآن کریم، اولاً نظام‌های فرهنگی به دو نوع حق و باطل تقسیم می‌شود ثانیاً، برای انسان‌ها این امکان وجود دارد که با ارزیابی خردورزانه و ژرف‌نگری عقلانی، فرهنگ حق را از فرهنگ باطل متمایز سازند؛ ثالثاً، عاملان اجتماعی وظیفه دارند که در جهت تغییر وضع نامطلوب و تحقق بخشیدن به نظام فرهنگی و شیوه اجتماعی حق، تلاش نمایند.

از جمله آیاتی که در باره طبیعت جهان‌های فرهنگی حق و باطل بحث نموده، آیه هفدهم سوره رعد است که با بیان تمثیلی کیفیت ظهور و ویژگی‌های فرهنگ حق و باطل به‌نحویبی به تصویر کشیده است (رعد، ۱۷). در این آیه، دو تشبیه به‌کار رفته است که در اولی، حق به آب صاف و باطل به حباب و در دومی، حق به فلز گران‌بهای گداخته و باطل به حباب‌های روی آن تمثیل شده است؛ یعنی همان‌گونه که هنگام نزول باران، ظروف گوناگون، درّه‌ها، دریاها، چاه‌ها و بیابان‌ها به اندازه ظرفیت خود آب را می‌گیرند و روی آب‌های متراکم سیل آسا کفی شکل می‌گیرد و سرانجام، آب می‌ماند و کف روی آب نیست می‌شود و یا همان‌طور که هنگام ذوب کردن طلا، روی فلز آب‌شده کفی پدید می‌آید و عاقبت، این کف رخت برمی‌بندد و آن فلز گران‌بها است که به‌صورت زینت‌ها و زیورهای گوناگون درمی‌آید، حق نیز چنین است

که وقتی جریان پیدا می‌کند هر کس به اندازه‌ی استعداد خود از آن بهره می‌گیرد و کف‌ها و حباب‌های باطلی که همراه حق ظهور می‌کند، رخت بر می‌بندد و تنها حق می‌ماند (آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۱: ۷۳۸).

از این آیه معارف و اصول کلی متعددی در ارتباط با نظام اعتقادی حق و باطل استنباط می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۳۸) که اجمالاً به برخی آنها اشاره می‌گردد:

۱. نخست آن‌که ریشه‌های فرهنگ حق به متن و بنیاد هستی بر می‌گردد، همانند باران پربرکتی است که از جهان بالا و فوق‌عالی به زمین نازل می‌شود و رحمتی است که از ناحیه خداوند به موجودات افاضه می‌گردد؛ برخلاف فرهنگ باطل و شرک که بی‌ریشه است و به همین دلیل چهره تاریخی دارد و در هر عصری صورت و سیرتی دگرگونه پیدا می‌کند. فرهنگ باطل بی‌بنیاد و تابع هوس‌های انسانی و جغرافیای آن محدود به تمثالات خیالی بشر است (همان).

۲. نمود داشتن باطل و اصیل بودن حق دیگر نکته‌ی است که از آیه نتیجه می‌شود. همانگونه که کف، روی آب را می‌گیرد و می‌پوشاند به‌طوری که اگر کسی چشم‌های ژرف‌نگر نداشته باشد، همواره جلوه‌های باطل را می‌بیند و تصور می‌کند هرچه واقعیت دارد، باطل است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۳: ۴۳۸).

۳. باطل طفیلی و حق استقلال دارد. باطل به طفیل و تبع حق پیدا می‌شود و نیز با نیروی حق حرکت می‌کند. حق همیشه متکی به نفس است، اما باطل از آبروی حق مدد می‌گیرد و سعی می‌کند خود را به لباس حق در آورد و از حیثیت آن استفاده کند (همان: ۴۴۰). اگر آبی نباشد هرگز کف نمی‌تواند به حیات خود مستقلاً ادامه دهد، همین‌گونه اگر حق نبود، باطل هم فروغی نداشت (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۱۷۱).

۴. حق دوام و استمرار دارد و باطل زایل‌شدنی و بی‌دوام است. کله «جفاء» که به معنی پرتاب‌شدن و به بیرون‌پردیدن است، نکته لطیفی در بردارد و آن اینکه باطل به جایی می‌رسد که قدرت نگهداری خویش را ندارد و در این لحظه از متن جامعه به خارج پرتاب می‌گردد (همان: ۱۷۰).

۵. حق همیشه مفید و سودمند است، همچون آب زلال که مایه حیات و زندگی است، اما

باطل بی‌فایده و بیهوده است، نه کف‌های روی آب هرگز کسی را سیراب می‌کنند و درختی را می‌رویانند و نه کفهایی که در کوره‌های ذوب فلزات ظاهر می‌شود. بی‌فایده‌ها، از بین می‌روند ولی حق چون سودمند است، جریان و ادامه و بقا دارد (همان: ۱۶۷). به همین ترتیب گروه‌ها، مکتب‌ها و برنامه‌ها به همان اندازه که مفید و سودمندند، حق بقاء و حیات دارند و اگر می‌بینیم مکتب باطلی مدتی سر پا می‌ماند این به خاطر آن مقدار از حقی است که به آن آمیخته شده که به همان نسبت حق حیات پیدا کرده است (همان: ۱۷۰).

۶. هر جامعه‌ی به تناسب ظرفیتی که دارد از فرهنگ حق بهره می‌برد. فرهنگ حق چون به خزاین بی‌پایان الهی وصل است، گوهرهای بی‌پایانی دارد، اما جوامع انسانی هر یک با اختلافی که در ظرفیت دارد از آن استفاده می‌کند. به خلاف فرهنگ و نظام معنایی باطل که مثل کفی است که بر روی سیل می‌افتد و چیزی نمی‌گذرد که از بین می‌رود و نیروی آن به پایان می‌پذیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۳۹)؛ بنابراین، جوامع بشری برای بهره‌بردن از برکات فرهنگ حق، باید مدام ظرفیت‌های خودش را بالا ببرند و توسعه دهند.

بنابراین، قرآن کریم ضمن این که تقسیم فرهنگ‌ها به حق و باطل و صادق و کاذب را یک اصل خدشه‌ناپذیر و مسلم می‌داند، آثار و ویژگی‌های اساسی آن دو نظام را نیز تبیین می‌کند که بر اساس آن ویژگی‌ها می‌توان فرهنگ‌ها را با هم مقایسه کرد و هر نظام فرهنگی که با شاخصه‌های فرهنگ حق نزدیکتر باشد، فرهنگ مطلوب و بایسته‌تر است.

قرآن کریم تنها به تمایزگذاری نظام معنایی یا فرهنگ و حق و باطل اکتفا نمی‌کند، بلکه تکلیف بعدی کنشگران زیست‌جهان مؤمنانه را آن می‌داند که در جهت اصلاح و بهبود وضع نامطلوب و ارائه الگوها و طرح‌های بدیل در پرتو معیارهای برگرفته از سپهر عقلانیت و حیانی و مکتبی، دست به عمل بزنند. قرآن کریم فرآیند بهسازی یا مهندسی فرهنگ را «امر به معروف و نهی از منکر» می‌نامد (آل عمران: ۱۰۲ و ۱۱۰) طبق آیه ۱۰۲ همواره در میان مسلمانان باید جمعی باشند که این دو وظیفه بزرگ اجتماعی را انجام دهند: مردم را به نیکی‌ها دعوت کنند و از بدی‌ها باز دارند. و در پایان آیه تصریح می‌کند که فلاح و رستگاری تنها از این راه ممکن است (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۵) و در آیه ۱۱۰ مسلمانان به‌عنوان بهترین «امتی» معرفی شده‌اند که برای اصلاح جامعه انسانی بسیج گردیده‌اند. دلیل بهترین امت بودن آن‌ها این ذکر شده که

عموم انسان‌ها را به پیروی از فرهنگ حق دعوت و برای اصلاح نابسامانی‌ها در گستره جهانی تلاش می‌کنند (همان: ۴۸).

به‌طور خلاصه، قرآن کریم علاوه‌براین، که اندیشه پرسپکتیویسم یا منظرگرایی فرهنگی و نسبی‌گرایی نهفته در دل آن را قاطعانه رد می‌کند و از امکان داوری در باب حقانیت و بطلان فرهنگ‌ها سخن به‌میان می‌آورد، اقدام برای اصلاح فرهنگ‌ها را بخشی از فرایند پایه‌ریزی فرهنگ مطلوب بیان می‌کند. به بیانی، فرهنگ حق در جامعه وقتی تثبیت می‌شود که یک فرایند دستکم سه مرحله‌ای محقق شود و آن مراحل عبارتند از شناخت فرهنگ حق، نقد وضع موجود جامعه و در نهایت اصلاح نابسامانی‌ها.

و بالاخره باید گفت که جامعه حق مدار همه موجودات را براساس روح حاکم بر آن یعنی حقیقت بررسی می‌کند و مقام قضا و داوری، تقنین، اجرا و انطباق عملکرد بر محور حق و حقانیت می‌چرخد.

۲-۳. حکمت‌وارگی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق و مطلوب از دیدگاه قرآن، «حکمت‌نمونی» و «خردوربودن» مؤلفه‌های فرهنگ است. قرآن کریم تنها به تمایز فرهنگ حق از باطل اکتفا نمی‌کند، بلکه معیار و ابزار داوری شناخت و باطل را نیز معین می‌کند. از منظر قرآن، فرهنگ حق به لحاظ محتوی با عقل که حجت الهی است در تهافت و تعارض قرار ندارد و عناصر و سازه‌های آن، متلائم و متناسب با حکمت و عقل است. به همین جهت، فرهنگی که عقلانی‌تر و حکیمانه‌تر و حکمت‌نمون‌تر است، حق‌تر و برتر است و به هر میزان که فرهنگ‌ها از عقلانیت و خرد فاصله داشته باشد به همان میزان مشتمل بر عناصر و یا به تعبیر قرآن، حامل حباب‌ها و نابایستگی‌های بیشتری خواهد بود.^۱

نگاه گذرا به آیات قرآن کریم، محوریت عقلانیت و خردورزی در ساماندهی زندگی بشر را آشکار می‌سازد. مفاهیمی چون تعقل، تفکر، تدبیر، تفقه، علم و... افزون بر سیصد بار در قرآن کریم مورد استفاده قرار گرفته‌اند که حکایت از جایگاه رفیع و اهمیت بالایی عقلانیت و خردورزی از دیدگاه قرآن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۲۵۵).

۱. ر.ک: مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، و بگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.

شهید مطهری می‌گوید، خطابات قرآن همواره توأم با رعایت ادب است، اما در چند مورد قرآن زبان به تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام به حساب می‌آید، یکی از آن موارد مربوط به افرادی است که از عقل و خرد خود در ساماندهی زندگی بهره نمی‌گیرند (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۱: ۸۵). «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (انفال، ۲۲). بر اساس این آیه، طریقه و روش زندگی‌ای را می‌توان انسانی توصیف کرد که نظام باورها، آرمان‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای آن بر عقل و حکمت استوار باشد و شیوه زندگی که فارغ از عقلانیت باشد را نمی‌توان شیوه زیست انسانی توصیف کرد.

براساس مفاد آیه ۱۷۹ اعراف، زیست‌جهان افراد و گروه‌هایی که بر تعقل و استوار نیست، حتی فروتر از زیست چارپایان است و بیشتر اهل شقاوت و جهنم را کسانی تشکیل می‌دهند که از عقل و خرد بهره نگرفته‌اند. این افراد مانند چهارپایان و بلکه بدتر از آن هستند. تأمل در آیه ۱۷۰ سوره بقره نشان می‌دهد که تجربه زیسته و جهان‌های فرهنگی اولاً در حیطه ارزیابی‌های عقلانی قرار دارند و عقل می‌تواند با ارزیابی انتقادی عناصر فرهنگی سره را ناسره متمایز کند و به همین دلیل است که کسانی را که به جای عقل، انباشت تاریخی و توافق جمعی پدران و نیاکان را مجوز پیروی از نظام‌های فرهنگی می‌دانند، شدیداً عتاب و نکوهش کرده است (پارسانیا، ۱۳۸۴: ۱۰۳). ثانیاً، فهم مشترک یا سنت‌ها و انباشت‌های فرهنگی، اگر با محک عقل سنجیده نشوند، حرکت تکاملی بشر را متوقف می‌کند و مانع از آن می‌شود که به حیات طیبه هدایت و رهنمون گردد.

۳-۳. فطرت‌نمونی

دیگر مبنای فرهنگ مطلوب که می‌توان از آیات استنباط کرد، فطرت‌نمون بودن فرهنگ یا نظام معنایی است. طبق این مبنای، فرهنگی اصیل و برین است که عناصر آن «فطرت‌نمون» باشد و مؤلفه‌های پدیدآورنده‌ی آن از سرچشمه‌ی فطرت به‌دست آمده باشد و عمده‌ی مؤلفه‌های آن برآیند فطرت بوده باشد. این معیار ضمن این که یکی از ویژگی‌های ذاتی فرهنگ حق یا مطلوب را بازگو می‌کند، معیاری هم برای مقایسه فرهنگ‌ها ارائه می‌دهد که بر اساس آن می‌توان گفت به هر میزان که یک فرهنگ به فطرت آدمی و الهی نزدیک‌تر باشند به همان میزان

اصیل‌تر و مطلوب‌تر است.^۱

از دیدگاه قرآن کریم، جهان فرهنگی اگر ریشه در تکوین و نحوه آفرینش بشر نداشته باشد، نمی‌تواند اسباب کمال و سعادت او را فراهم سازد. بر همین اساس، قرآن بشر را به پیروی از آیین و سنت‌های فرهنگی دعوت می‌کند که متناسب با اقتضائات ساختار وجودی انسان ساخت یافته است (روم، ۳۰).

بحث تفصیلی در باره فطرت را باید در موضع دیگر جست، اما برای این که بدانیم مقصود از فطرت‌وارگی فرهنگ چیست، به چند ویژگی اساسی فطرت اشاره می‌شود. فطرت دستکم داری چهار خصلت اساسی است. اولاً، منسوب به حق تعالی است و هویت ربانی و قدسی دارد. ثانیاً، پایه و اساس خلقت آدمیان است، بدین معنی که بشر بدان نمط و نسق آفریده شده است و نحوه هستی آدمی را شکل می‌دهد. ثالثاً، حیات و هستی «همه‌ی انسان» بدان سرشته است و ذات آدمی بر آن اساس پدید آمده است، پس همگانی و فرامکانی است. دیگر این که تبدیل‌ناپذیر است، پس فراتاریخی است (رشاد، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

با توجه به این نکات، مراد از «فطرت نمون» بودن فرهنگ آن است که عناصر فرهنگی (باورها، ارزش‌ها، هنجارها...) باید با ذات و نحوه هستی آدمی سازگار باشد. اساسی‌ترین دلالت همسازی فرهنگ با فطرت یا ذات انسانی، آن است که فرهنگ حق و مطلوب نمی‌تواند خودبنیاد باشد، بلکه ریشه‌های آن را می‌توان تا بنیاد و مرکز هستی که اراده تشریعی خداوند است دنبال کرد. نظام فرهنگی‌ای که برخاسته از اراده تشریعی خداوند باشد، ضرورتاً با اقتضائات، خواسته‌ها و نیازهای اصیل انسان نیز هماهنگ است؛ از افق‌های اقلیم و تاریخ فراتر می‌رود و دارای ثبات و دوام است. نظام فرهنگی با چنین ویژگی‌هایی است که می‌تواند مولد سبک زندگی باشد که زمینه‌های صعود انسان از فرش تا عرش را می‌پوشاند.

۳-۴. ثبات و دوام

اندیشه نسبیّت فرهنگ‌ها به یک اصل مسلم در تفکر مدرن تبدیل شده است. بر اساس نگرش نسبی‌گرایانه، برای هر جامعه، الگوها و ارزش‌های فرهنگی خاصی وجود دارد و هیچ الگوی فرهنگی مستقل و خارج از شرایط زمانی و مکانی جوامع وجود ندارد و لذا تصور واحدی از

۱. رک: مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.

مفهوم خیر و شر، حسن و قبح نمی‌توان یافت. بایسته‌ها و نبایسته‌های فرهنگی، هستار نسبی و متحولی هستند که مشروعیت خود را از زیست جهان‌های اجتماعی که در آن است، می‌گیرند. هر جامعه‌ای برای خود الگویی درباره انسان و آنچه باید باشد و این‌که چگونه زندگی نماید، دارد (امزیان، ۱۳۸۹: ۳۴۳).

قرآن کریم در سوره ابراهیم، اندیشه نسبیت فرهنگی را قاطعانه رد می‌کند و با استفاده از بیان تمثیلی و تشبیه عالی، برخورداری فرهنگ حق از بنیان‌های ثابت و بی‌بنیادی فرهنگ باطل را گوشزد می‌کند (ابراهیم، ۲۴-۲۷). خداوند، سخن پاک (نظام اعتقادی پاک) را به درخت سالم و بی‌عیب مثل می‌زند که ریشه‌اش در زمین، محکم جا گرفته و شاخه‌اش سر به آسمان کشیده است، همه وقت میوه می‌دهد و ثمربخش است و سخن ناپاک (عقیده باطل و بی‌پایه) به درخت بدی تمثیل شده است که ریشه‌اش از زمین جدا شده و قرار و ثباتی ندارد (مکارم، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۳۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۵۱-۵۳).

سر این‌که قرآن نظام فرهنگ را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم می‌کند، آن است که از دیدگاه قرآن، انسان، دارای دو شأن ثابت و متغیر است؛ شأن ثابت آدمی، به فطرت توحیدی و روح اوباز می‌گردد که مجرد از ماده و برتر از مرز زمان و مکان است و لذا با گذشت زمان و تغییر مکان، تغییر و تبدیل‌پذیر نیست: «فطرت الله الّتی فطر النّاس علیها لا تبدل لخلق الله» (روم، ۳۰). عناصر و مؤلفه‌های فرهنگی که از شؤون ثابت وجودی انسان ریشه می‌گیرند، امور ثابت و دگرگونی‌ناپذیرند. به عنوان مثال، ضرورت صدق، وفای به عهد و ادای امانت، بایستگی عدل و احسان...، از جمله بایدهای ثابت و غیرقابل تغییرند و وابسته به عوامل محیطی یا زیست جهان‌ها نیستند.

اما شأن متغیر انسان که همان اقتضانات بعد طبیعی و زیستی اوست، متحول و دگرگونی‌پذیر است و در هر دوره‌ای، ابزارها، سنت‌ها و آداب و رسوم متغیر دارد. نظیر، نحوه تجارت، مسافرت و غیره که با تغییر زمان و مکان، عوض می‌شود. البته تحول‌پذیری مقررات و الگوهای فرهنگی‌ای که عهده‌دار اداره امور متغیر و طبیعی و بدنی انسان است، از منظر اسلام، بی‌قاعده و لجام‌گسیخته نیست، بلکه این تحول از یک سو تابع مبانی و قوانین ثابت است و از سوی دیگر، به شرایط خاص زمانی و مکانی بستگی دارد و اسلام مکانیسم‌های متعددی نظیر اجتهاد

را برای صورت‌بندی الگوها و هنجارهای متناسب با شأن متغیر انسان پیش‌بینی کرده است (آملی، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

۳-۵. سودمندی

دیگر مبنای فرهنگ پیش‌رو، سودمندی مادی و معنوی نظام فرهنگی است. نظام فرهنگی که عناصر آن برای زندگی مادی و معنوی انسان مفید نباشند، ظرفیت بقا و استمرار ندارند و دیر یا زود از عرصه حیات آدمیان کنار گذاشته می‌شوند. سنت قطعی الهی بر این استوار است که عناصر غیر مفید به حال انسان‌ها، ظرفیت و استعداد بقا ندارد و سرانجام دیر یا زود از عرصه زندگی آدمی محو می‌شود. اموری ماندگار است که حق و سودمند است (رعد، ۱۷). میان «حق بودن» و «مفید بودن» در مسائل کلی تلازم است، یعنی حق مفید هم می‌باشد. قرآن می‌گوید، همانگونه که کف به سرعت از بین می‌رود اما آب به دلیل اینکه نافع است باقی می‌ماند، حق نیز به دلیل سودمندی پایدار و باطل به این جهت که نفعی ندارد زایل شدنی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۴۵۱).

۳-۶. سازواری

یکی دیگر از مبانی فرهنگ حق را می‌توان انسجام و سازواری درونی بیان کرد. فرهنگی برین است که مؤلفه‌های آن با یکدیگر کاملاً سازمند و منسجم بوده باشند. فرهنگ مشوش، فرهنگ مختلط و فرهنگی که عناصر خود را از فرهنگ‌های مختلف وام گرفته است، فرهنگ مطلوبی نیست.^۱

علامه طباطبایی یکی اصول منتج از آیه ۱۷ سوره رعد را همین اصل سازواری فرهنگ حق بیان می‌کند. به بیان ایشان، هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حقی سایر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک نموده و سود می‌بخشد و آنها را به سوی سعادتشان سوق می‌دهد. به عقیده ایشان، این نکته از آیه مورد بحث به خوبی استفاده می‌شود، زیرا در آیه، بقا و دوام را معلق به حق نموده که مردم را سود می‌بخشد. اگر عناصر نظام اعتقادی حق با یکدیگر معارض بودند و همدیگر را نفی می‌کردند

۱. ر.ک: مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.

این باعث می‌شد که مردم و اجتماع نتواند از حق نفع ببرند. نظام حق نمی‌تواند ناسازواره باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۳۳۹).

به عبارت دیگر، مقصود از سازوارگی فرهنگ حق این است که هیچ امر حقی مزاحم حق دیگر نیست و با حق دیگر معارضه نمی‌کند، بلکه هر حق سایر حق‌ها را در طریق رسیدن به کمالشان کمک نموده و سود می‌بخشد. در فرهنگ باطل تعارض ناگزیر وجود دارد. مثلاً نفع فردی با سخن گفتن از خیر جمعی ناسازگار است. عدالت با لیبرالیسم ناسازگار است و ...

۳-۷. تعیین‌کنندگی

یکی دیگر از مبانی فرهنگ شناختی قرآن، اصالت و پیشرانی فرهنگ و نظام معنایی است. فرهنگ نسبت به سایر نهادهای فرهنگی، نقش پیشرانی و تعیین‌کنندگی دارد. از دیدگاه قرآن بعد ذهنی یا نظام معنایی مشترک، نه تنها در شالوده‌ریزی حیات جمعی آدمیان نقش بنیادی دارد، بلکه در ایجاد تحول و دگرگونی‌های اجتماعی نیز از اهمیت زیربنایی برخوردار است و با ایجاد تحول در آن، اشکال و صورت‌بندی‌های حیات جمعی نیز متحول می‌شوند.

در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که محتوای باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی در صورت‌بندی حیات انسان معرفی کرده است. از جمله قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ» (اسراء، ۸۴). طبق این آیه، عمل انسان مترتب بر نوع شاکله‌ای است که کسب کرده است و به تعبیر علامه، شاکله نسبت به عمل، به منزله روح در بدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۳: ۱۹۰).

شاکله که از آن به نظام شخصیت تعبیر می‌شود، چیزی جز همان نظام معنایی یا فرهنگ درونی شده نیست. موجود انسانی هنگام تولد به عنوان نظام ارگانیکی چیزی جز مجموعه‌ای از نیازها یا ظرفیت‌های بالقوه نیست. طی فرایند اجتماعی شدن است که فرد به تدریج آرمان‌ها، ارزش‌ها و تمایلات گوناگون و اجتماعاً تعریف شده را کسب نموده و شاکله افراد شکل می‌گیرد؛ بنابراین، شاکله در یک تعریف ساده عبارتست از نظامی از تمایلات، گرایش‌ها، انتظارات و الگوهای رفتاری که افراد طی فرایند تربیت اجتماعی یا جامعه‌پذیری آن‌ها را آموخته و درونی کرده‌اند.

از جمله آیاتی که به صراحت محتوایی باطنی یا نظام معنایی را عامل زیربنایی تغییرات حیات

انسانی بیان می‌کند آیه ۱۱ سوره رعد است. در این آیه، هر گونه تغییر بیرونی و آفاقی در سطوح زندگی آدمیان، چه در جهت خیر و کمال و چه در جهت شر و انحطاط، تابعی از تغییرات درونی و انفسی آدمیان شمرده شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱). طبق مفاد این آیه، سنت حتمی و لایتغیر خداوند بر این مبتنا یافته است که وضع بیرونی و دنیای اجتماعی هیچ قوم و گروهی را بدون تغییر و تحولات درونی و انفسی آن‌ها، تغییر ندهد. از این رو، اگر انسان‌ها ذهنیت‌ها و دنیای باطنی خود را در جهت تعالی و تکامل متحول سازند، در سطوح ظاهری زندگی و معیشت‌شان نیز شاهد برخورداری ویژه از نعمت‌های الهی خواهند بود؛ برعکس، در صورتی که باورها، ارزش‌ها، تمایلات، اهداف و آرمان‌های جمعی یا اکثری مردم یک جامعه دستخوش اعوجاج و انحراف گردد و آنها را از هدایت در مسیر درست مانع شود، نه تنها تحول مثبتی در روبناهای جامعه به وقوع نخواهد پیوست که تباهیها و محرومیت‌های متناسب نیز دامنگیر خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳۱۰: ۱۱). تحول مثبت، تکاملی و پیش‌رونده جوامع، برآیند و محصول محتوایی باطنی یا نظام معنایی مشرکی است که ایده‌آل‌ها، اهداف و مقاصد آن از سپهر عقلانیت قدسی و تعالیم و حیانی گرفته شده است (اعراف، ۹۶). در مقابل، نظام معنایی که بر اساس کفر و شرک استوار بوده و آرمان‌ها و ایده‌آل‌های آن از سپهر فرهنگ بی‌خدایی و سکولار اخذ شده باشد، جامعه بشری را به سوی انحطاط و هلاکت سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳۱۰: ۱۱).

همانگونه که نظام معنایی طیب باعث می‌شود که اعمال و کنش‌های آدمیان در مسیر تعالی سوق یابد، عمل صالح و نهادینه شدن آن نیز به اعتلای باورها، عقاید و ارزش‌های جامعه کمک می‌کند، لذا در آیه مورد بحث پس از آن که قرآن نقش نظام معنایی و ایمان را در فرایند صعود و تکامل متذکر می‌شود، این مطلب را نیز یادآوری می‌کند که عمل صالح نیز می‌تواند در اعتلای نظام باورها و ارزش‌های مشترک نقش داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۳: ۱۷).

نتیجه‌گیری

فرهنگ بعد محتوایی و نرم‌افزاری سبک زندگی را شکل می‌دهد. سبک زندگی طیب در جامعه‌ای امکان تحقق و وقوع دارد که الگوها و هنجارهای رفتاری آن از نظام فرهنگی متعالی و رشدیافته

ریشه گرفته باشند. فرهنگ متعالی دارای دو شاخصه بنیادی است: (۱) رشد علمی به معنای جامع آن که رفع جهالت را به دنبال دارد؛ و (۲) رشد اخلاقی و تزکیه افراد که به رفع ضلالت و گمراهی منجر می‌شود. مشکل اصلی جامعه چه در عصر جاهلیت قدیم و چه جدید، همان ندانستن اصول تمدن و فرهنگ ناب یا عمل نکردن به آن است؛ یعنی جهالت و ضلالت، دو عامل قطعی انحطاط جامعه جاهلی قدیم و مدرن است. لذا اسلام، مهم‌ترین هدف حکومت اسلامی در بخش فرهنگ به معنای جامع آن را جهالت‌زدایی و ضلالت‌روبی می‌داند؛ تا با برطرف شدن جهل و نادانی، علم، کتاب و حکمت جایگزین گردد و با برطرف شدن ضلالت و گمراهی اخلاقی و انحراف عملی، تزکیه و تهذیب روح جانشین شود. قرآن کریم این دو جهت‌گیری اساسی در رشد و توسعه فرهنگی را به عنوان وظیفه حکومت اسلامی در آیات مختلف از جمله آیه ذیل مورد تأکید قرار داده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه، ۲). در آیه مزبور و مانند آن که اهداف و برنامه‌های نظام اسلامی مطرح می‌شود، جریان تعلیم جهت جهل‌زدایی و جریان تزکیه برای ضلالت‌روبی از شاخصه‌های اصلی آن قرار دارند و آیه مزبور، جامعه اُمّی و نادان و بیسواد را به فراگیری دانش تشویق می‌کند تا از امی بودن رهایی یابند و به عالم و آگاه شدن برسند و نیز جامعه گمراه و تبه‌کار را به طهارت روح فرا می‌خواند تا از بزه‌کاری به رهند و به پرهیزکاری و وارستگی بار یابند (آملی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۵۴).

منابع

قرآن کریم.

۱. اکتستین دنیل و روی کرن، (۱۳۸۹)، ارزیابی و درمان سبک زندگی، مترجمان: حمید علیزاده و دیگران، اهواز، رسش.
۲. امزبان، روش تحقیق در علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی، (۱۳۸۹) مترجم، عبدالقادر سواری، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. باکاک، رابرت، مصرف، مترجم، (۱۳۸۱)، خسرو صبری دشتی، نشر و پژوهش شیرازه.
۴. بوردیو، پی‌یر، تمایز، (۱۳۹۱)، مترجم، حسن چاوشیان، تهران، نشر ثالث، دوم.
۵. پارسانیا، نسبت مفهوم عقل در آیات و روایات با عقل در فرهنگ و تاریخ اسلام، علوم قرآن و تفسیر معارج، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
۶. تأمین، ملوین ماروین، جامعه‌شناسی قشربندی و نابرابریهای اجتماعی، (۱۳۸۵)، مترجم، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، توتیا، چهارم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، تسنیم، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳) ولایت فقیه، قم، اسراء، چهارم.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶) سرچشمه اندیشه، ج ۱، اسراء، قم، سوم.
۱۰. رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۳)، فلسفه دین، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. رشاد، علی اکبر، سبک زندگی اسلامی و معانی قریب الافق با آن، مشهد بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۹۲/۶/۲۱.
۱۲. ذکایی، محمد سعید، خرده فرهنگ، سبک زندگی و هویت، رشد علوم اجتماعی، پاییز ۱۳۸۱، شماره ۲۰ و ۲۱.
۱۳. زیمیل، گنورگ، تضاد فرهنگ مدرن، ارغنون، ش ۱۸، پاییز ۱۳۸۰.
۱۴. فاضلی، محمد، مصرف و سبک زندگی، (۱۳۸۲)، قم، صبح صادق.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷) ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم. جامعه مدرسین.

۱۶. کوزر، لیونس، زندگی‌واندیشه‌بزرگان جامعه‌شناسی، (۱۳۸۲) مترجم، محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی.
۱۷. کنولاخ، هوبرت، مبانی جامعه‌شناسی معرفت، (۱۳۹۰)، مترجم، کرامت الله راسخ، تهران، نشر نی.
۱۸. کوش، دنی، مفهوم فرهنگ در علوم اجتماعی، (۱۳۸۱)، مترجم، فریدون وحید، تهران، سروش.
۱۹. گیدنز، آنتونی، جامعه‌شناسی، (۱۳۷۹)، مترجم، منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، ششم.
۲۰. گیدنز، آنتونی، تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، (۱۳۷۸)، مترجم، ناصر موفقیان، تهران، نشرنی.
۲۱. لاندین رابرت ویلیام، نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی، (۱۳۹۲)، مترجم، یحی سید محمدی، تهران، ویرایش.
۲۲. مهدوی کنی، محمد سعید، دین و سبک زندگی، (۱۳۹۰)، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
۲۳. مهدوی کنی، مفهوم سبک زندگی و گستره آن در علوم اجتماعی، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، شماره ۱، پاییز ۱۳۸۶، ص ۲۰۵-۲۰۷
۲۴. ماکس، وبر، دین قدرت و جامعه، (۱۳۸۴)، مترجم، احمد تدین، تهران، سمت.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، ج ۳، ۱۳، تهران، صدرا.
۲۶. مطهری؛ مرتضی، اسلام و نیازهای زمان، ج ۱، (۱۳۹۶)، تهران، صدرا، چهل و پنجم.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، (۱۳۷۴)، ج ۳، ۱۰، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۲۸. مبانی فرهنگی الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی، وبگاه رسمی آیت الله علی اکبر رشاد.
۲۹. هرگنهان. بی. آر، تاریخ روان‌شناسی، (۱۳۸۹)، مترجم، یحیی سید محمدی، تهران، ارسباران.

زمینه‌های جامعه‌شناختی اسراف و تبذیر در نگاه آیات و روایات

محمد عیسی رحیمی^۱

چکیده

اسراف خارج شدن از اعتدال بدون این که چیزی را ضایع سازد؛ اما تبذیر به معنای ضایع نمودن اموال است. اسراف و تبذیر علاوه بر این، که موجب وابستگی و عدم استقلال مالی و سیاسی کشورها گردیده زمینه را برای تسلط بیگانگان نیز فراهم کرده است. یکی از مسائلی که در زندگی مردم شیوع پیدا کرده، اسراف و تبذیر در بخش‌های مختلف زندگی است. بررسی سبک زندگی مسلمانان به منظور تطبیق‌سازی آن با معیارهای زندگی بزرگان و معصومین جهت دستیابی به راهکارهای کاهش آسیب‌های اجتماعی یکی از بحث‌های حیاتی جوامع اسلامی در شرایط معاصر است. این تحقیق کوشیده معضل یادشده را که به مسأله اجتماعی تبدیل گردیده است با استفاده از آیات و روایات با روش توصیفی تحلیلی مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. یافته‌های به دست آمده بیانگر آن است که عوامل اجتماعی مختلف همچون: چشم و هم چشمی، عدم عاقبت اندیشی، تقلید و پیروی جاهلانه مردم از همدیگر، توجه به تجمل گرایی، استعمارگری و سیطره جویی نقش اساسی در ترویج اسراف و تبذیر در جامعه دارد. اسراف و تبذیر پیامدهای اجتماعی مختلف مانند کاهش تولید، وابستگی، اشاعه فحشاء و تباهی جامعه، ترویج و از بین رفتن ارزش‌های اسلامی و شکاف و نابرابری در جامعه شده است.

واژگان کلیدی: اسراف، مصرف، تبذیر، پیامدهای اجتماعی، عوامل.

مقدمه

خداوند از اسراف و زیاده‌روی در ابعاد و زوایای مختلفی همچون: مسائل مالی، اعتقادی، اخلاقی و تجاوز از حدود الهی، انسان‌ها را منع و عملکرد چنین انسان‌هایی را مورد سرزنش قرار داده است. زیرا، اسراف منجر به فساد، ستم‌کاری، کفر و انکار حق می‌گردد؛ چنان‌که خداوند در رابطه با فرعون می‌فرماید: ایشان از «اسراف‌کاران بود و هیچ حد و مرزی را به رسمیت نمی‌شناخت» (یونس، ۸۳) اگر به طغیان و سرکشی فرعون توجه شود به دست می‌آید که بخش عمده‌ی مشکلات اقتصادی یک کشور عدم درایت و تدبیر در مصارف فردی و اجتماعی آن کشور است.

اسراف بالای خانمان‌سوزی است که اگر افراد جامعه به آن مبتلا گردد سبب می‌شود آن جامعه استقلال و عزت خود را از دست بدهد و به‌طور همیشه سرسپرده و مطیع کشورهای قدرتمند و استعمارگر واقع شوند. گرچه اسراف و تبذیر ابعاد و زوایایی مختلف دارد، اما آنچه در این تحقیق مورد کنکاش قرار می‌گیرد اسراف در امر مالی و اقتصادی است. محقق می‌کوشد عوامل و پیامدهای اجتماعی اسراف و تبذیر را با تأکید بر بعد اقتصادی مسأله مورد ارزیابی علمی قرار دهد.

۱ مفهوم‌شناسی

۱-۱. اسراف

اسراف در لغت به معنای تجاوز از حد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۹، ماده سرف)، اغفال و تعدی است. در اصطلاح به همان معنای لغوی بر می‌گردد چنان‌که می‌نویسند: اسراف عبارت است از گذشتن از حد و اندازه و رعایت نکردن اعتدال در کارها، گزافه‌کاری کردن، درگذشتن از حد میانه (صفی‌پوری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۰)

اسراف عبارت است از خرج کردن چیزی در غیر محل خود، زیاده از حد لازم، ولی تبذیر خرج کردن چیزی است در غیر محل خود و در جای غیر لازم (دهخدا، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۲۸۲). آنچه که در این تحقیق ملاک است، اسراف و تجاوز از حد در امور مالی و زندگی روزمره است، فرقی نمی‌کند در امر لباس باشد، یا مصرف روزانه باشد یا در مسایل و کارهای خیر

مانند عروسی، یاد اموات و غیره. اما مفاهیم مانند جهل، غفلت، و خطا که بعضی‌ها در تعریف اسراف بیان داشتند در تعریف اسراف دخالت نداشته بلکه از عوامل اسراف می‌باشد.

۱-۲. تبذیر

«تبذیر» را در لغت پراکنده کردن معنی می‌کنند و معتقدند اصل آن به پاشیدن بذر و دور انداختن آن بر می‌گردد و در اصطلاح به کار کسی که مال خود را ضایع می‌کند تبذیر گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۳-۱۱۴).

۱-۳. فرق اسراف و تبذیر

تبذیر تنها واژه اقتصادی است که به تلف کردن و ضایع نمودن مال اطلاق می‌شود؛ اما زیاده‌روی در انفاق‌های شخصی و امور خیر را شامل نمی‌شود. این کلمه از مواردی است که انسان اموال خود را به صورت غیر منطقی و در فساد، مصرف می‌کند. معادل آن در فارسی امروز «ریخت‌وپاش» است. به تعبیر دیگر تبذیر مصرف مال در غیر موردش است، هر چند کم باشد، اگر در موردش مصرف شود تبذیر نیست، هر چند زیاد باشد.

امام صادق (ع) در پاسخ سوءال کننده‌ای می‌فرماید: «مَنْ أَنْفَقَ شَيْئًا فِي غَيْرِ طَاعَةِ اللَّهِ فَهُوَ مُبَذِّرٌ وَمَنْ أَنْفَقَ فِي سَبِيلِ الْخَيْرِ فَهُوَ مُقْتَصِدٌ.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۲، ص ۳۰۲)، کسی که در غیر راه اطاعت فرمان خدا مالی انفاق کند، تبذیر کننده است و کسی که در راه خدا و مسیر خیر انفاق کند میانه‌رو است. در همین زمینه مرحوم طبرسی می‌فرماید: التبذیر: التفریق بالاسراف، و اصله أن یفرق کما یفرق البذر الا انه یختص بما یكون علی سبیل الافساد، و ماکان علی وجه إیصلاح لایسمی تبذیرا و ان کثر. (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۶۳۳). تبذیر یعنی پراکنده نمودن مال در راه فساد و کارهای غیر شرعی است اما اگر برای اصلاح و انجام کارهای خیر باشد به آن تبذیر اطلاق نمی‌شود.

بنابراین، اسراف عام و فراگیرتر و برگرنده همه موارد هد دادن و زیاده‌روی در مصارف شخصی، خانوادگی و انفاق‌های مستحب می‌باشد. به این معنی که بین اسراف و تبذیر عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر تبذیر اسراف است ولی هر اسراف تبذیر نیست. پس اسراف خارج شدن از اعتدال است بدون آن که چیزی را ظاهراً ضایع کنند؛ مثلاً کسی غذای گران‌قیمت تهیه کند

که با قیمت آن می‌تواند عده زیادی را آبرومندانۀ تغذیه کند. در این جا تجاوز از حد اعتدال شده ولی ظاهراً چیزی نابود و ضایع نشده است؛ اما تبذیر آن است که چنان مصرف کنیم که به اتلاف و تضییع منجر شود؛ مثلاً برای دو نفر مهمان غذای ده نفر را تهیه کنیم.

۱-۴. مصرف

مصرف مصدر میمی اسم زمان و مکان است. از این رو، باید آن را به معنای خرج کردن و زمان و مکان خرج نمودن دانست، گرچه عرب‌ها برای رساندن این مفهوم بیشتر از تعبیر «استهلاک» استفاده می‌کنند. در اصطلاح مصرف عبارت است از ارزش پولی کالا و خدماتی که توسط افراد خریداری و تهیه می‌شود. (اخوی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱)

برخی دیگر گفته‌اند درآمد به دو منظور استفاده می‌شود. بخشی از آن، به انباشتن ثروت و پس‌انداز اختصاص می‌یابد و بخش دیگر صرف تحصیل لذت می‌شود. قسمتی از درآمد که صرف به‌دست آوردن لذت می‌گردد مصرف نامیده می‌شود. (همان، ص ۲۴۷) پس مراد از مصرف مقدار پولی است که انسان صرف کارهای شخصی خود می‌کند. به تعبیری، محل و زمانی را که انسان در آن زمان و یا محل پولی را مصرف می‌کند مصرف می‌گویند و فرق آن با اسراف و تبذیر در آن است که در آن تجاوز از حد صورت می‌گیرد برخلاف مصرف که در آن تجاوز از حد وجود ندارد.

۲. ابعاد اسراف

۲-۱. اسراف در مواد غذایی

از جمله عوامل بقاء و حیات انسان آب و مواد غذایی است که اگر انسان می‌خواهد به حیات اجتماعی خود ادامه دهد باید از نظر غذایی و آب تأمین گردد. مواد غذایی و آبی از جمله منابعی کمیاب است و با توجه به رشد جمعیت، کمبود مواد غذایی و آبی هر روز بدتر و وخیم‌تر می‌شود. به همین دلیل انسان اگر می‌خواهد در برابر نسل‌های آینده و انسان‌های گرسنه موجود در جهان مسوئل نباشد، باید معیارها و الگوهای صحیح مصرف را رعایت نماید و از انداختن سرفه‌های پر زرق و برق، درست کردن چندین نوع غذا برای چند نفر و دور ریختن مواد غذای سالم پرهیز نماید.

چنان که در قرآن کریم می‌فرماید: «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.» «بخورید و بیاشامید و اسراف نکنید که خداوند اسراف‌کاران را دوست ندارد.» (الاعراف، ۳۱) دقت و تدبیر در این آیه این نکته را اثبات می‌کند که انسان طبعاً زیاده‌طلب، اسراف‌کار و متجاوز از حد است؛ به همین جهت خداوند برای کنترل انسان دستور به اعتدال و میانه‌روی داده است که خود می‌تواند انسان‌ها را در جهت‌های مختلفی مانند بهداشت، پس‌انداز و سرمایه‌های اقتصادی و دست‌گیری از نیازمندان کمک نماید؛ زیرا حرکت کردن به روال طبیعی برخاسته از دستورات شرع و شارع مقدس است که می‌فرماید: روزی‌های پاکیزه بر شما حرام نیست. «والطيب من الرزق» مراد از رزق‌های پاک چیزی است که ملایم با طبع و فطرت انسان باشد. پس انسان با اسراف خود را به دست نفس اماره می‌سپارد و انسان است که می‌خواهد در ظرفی زندگی کند که عالم هستی برایش معین نکرده و به راهی رود که شرع برایش تعیین ننموده است. (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۸، ۱۰۱)

۲-۲. اسراف در انفاق و صدقه

در جامعه انسان‌های مختلف زندگی می‌نمایند که ممکن است قدرت تأمین نیازمندی‌های زندگی خود را به جهت مشکلات طبیعی و غیرطبیعی نداشته باشند به همین جهت خداوند برای بیرون رفت از این مشکل و از بین بردن شکاف و طبقات اجتماعی راه‌حل‌های مختلفی مانند انفاق، صدقه، زکات و غیره را ... بیان کرده است؛ به همین خاطر هرکس به اندازه امکانات و توانمندی خویش وظیفه دارد که خلاءهای موجود در زندگانی افراد فقیر را جبران و به کمبودهای آنان پاسخ مثبت دهند.

خداوند هرکس را نسبت به فقر و دارایی‌شان امتحان می‌کند فقیر را با فقر و نداری و ثروتمند را با ثروت‌شان. انفاق و صدقه دامن‌های وسیع دارد مانند انفاق برای پدر، مادر، انفاق برای اموات، انفاق جهت ازدواج یک جوان و غیره. پس در اسلام سفارش به انفاق و صدقه شده است. براساس دستور شرع اگر انفاق و صدقه در کارهای خیر و نیکو انجام می‌شود نباید در آن اسراف و تبذیر صورت گیرد. چنان که می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالتَّحْلُ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ.» و اوست که باغ‌هایی [که

درختانش برافراشته] بر داربست و باغ‌هایی [که درختانش] بدون داربست [است] و درخت خرما و کشتزار با محصولات گوناگون و زیتون و انار شبیه به هم و بی‌شباهت به هم را پدید آورد. از میوه‌های آن‌ها هنگامی که میوه داد بخورید و حقّ [الهی] آن را روز دروکردنش [که به تهیدستان اختصاص داده شده] بپردازید و از اسراف [در خوردن و خرج کردن] پرهیزید که قطعاً خدا اسراف کنندگان را دوست ندارد. (الانعام، ۱۴۱) در آیه دیگر می‌فرماید رعایت اعتدال در همه چیز لازم است، حتی در انفاق به نزدیکان اقوام و دوستان؛ چنان‌که می‌فرماید: «وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا» (الاسراء، ۲۵) و حق خویشاوند را به او بده و مستمند و در راه مانده را [دستگیری کن] و ولخرجی و اسراف مکن. «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا». (الاسراء، ۲۹). و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده‌دستی منما تا ملامت شده و حسرت‌زده بر جایمانی. از این آیات الهی به دست می‌آید که اسراف در کارهای خیر اگر موجب ملامتی انسان گردد غیر مجاز و نامطلوب خواهد بود.

۲-۳. اسراف در پوشاک، زینت و مسکن

زیباسپندی و توجه به حس زیبایی در کنار بعد روحی، یکی از اهداف اسلام و قرآن بوده است. خداوند به الهام و هدایت خود، انسان را از راه فطرت ملهم کرده تا انواع زینت‌های که مورد پسند جامعه و باعث مجذوب شدن دل‌ها به سوی اوست ایجاد نماید به این وسیله نفرت و تنفر مردم را از خود دور سازد که خود لازمه زندگی اجتماعی است. معلم غیبی از راء فطرتش به او الهام کرده تا به اصلاح مفاسد خود پردازد و معایب خود را برطرف ساخته خود را زینت دهد و این زینت از مهم‌ترین اموری است که اجتماع بشری بر آن اعتماد می‌کند. به همین جهت در اسلام استفاده از زیبایی‌های طبیعی، لباس‌های زیبا و متناسب، مسکن زیبا، انواع عطرها نه تنها مجاز شمرده شده، بلکه تأکید هم نموده است. چنان‌که می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَآتِكُمْ وَرِيشًا...» ای فرزندان آدم لباسی فرو فرستادیم که شما را می‌پوشاند.. (الاعراف، ۲۶) و در جای دیگر می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ...» (الاعراف، ۳۱). زینت‌های خود را به هنگامی رفتن به مسجد با خود بردارید.

از توجه و دقت در این دو آیه به دست می‌آید که پوشیدن لباس زیبا و مناسب و زندگی کردن

در منزل مناسب بایسته است تا زمانی که انواع اسراف و تبذیر را در جامعه و زندگی مردم رقم نزنند؛ زیرا توجه به تجمل زیاد موجب تحریک شهوات، خودنمایی، تکبر، اسراف و تبذیر می‌گردد.

اگر صرفه‌جویی صورت گیرد بسیاری از مشکلات اجتماعی حل می‌گردد و مرهم‌های مؤثری بر زخم‌های جانکاه جامعه می‌گذارد؛ به همین جهت قرآن اسراف در مسکن را محکوم نموده است. «تَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ» (الشعراء، ۱۲۸-۱۲۹) آیا بر هر تپه‌ای بنایی می‌سازید که [در آن] دست به بیهوده‌کاری زنید و کاخ‌های استوار می‌گیرید به امید آن‌که جاودانه بمانید. از جنبه‌های دیگر اسراف مالی و اقتصادی اسراف در برق، گاز و اموال عمومی است که باید از اسراف و تبذیر در این موارد نیز خوداری نمود.

۳. عوامل اسراف

۳-۱. چشم‌وهم‌چشمی

یکی از عوامل اسراف و تبذیر در جامعه و زندگی اجتماعی چشم و هم‌چشمی است؛ زیرا انسان‌ها از نظر زندگی و درآمدهای حاصله از جامعه، یکسان نیستند، بلکه هرکدام در سطح مختلفی از درآمدها و زندگی اجتماعی قرار دارند و هر یک در طبقه و قشر خاصی از جامعه زندگی خود را سپری می‌نمایند.

بعد از این که انسان‌ها برای برآوردن نیازمندی‌های زندگی خویش ارتباط و رفت‌وآمد برقرار نمودند و متوجه شدند که زندگی تعدادی از انسان‌ها بالاتر هستند، زمینه کمبود، نقص، و حسرت و اندوه خود را فراهم کرده و صفت رضا را از خود سلب می‌نمایند؛ زیرا چنین انسان‌های جذب جلوه‌های مادی دیگران شده و در خود احساس کمبودی می‌نمایند. به همین خاطر برای جبران کمبودی‌ها و نقص‌های موجود تلاش می‌نمایند، تا از طریق روی آوردن به تجملات آن نقص‌ها و کمبودهای خود را به‌نحوی جبران نمایند و آنچه را به‌دست می‌آورند صرف وسایل تجملی و زینتی خود نمایند.

اگر جامعه کنونی افغانستان را مورد بررسی قرار دهیم می‌بینیم اکثر مصارف در عروسی‌ها و بزرگداشت اموات بر اساس چشم و هم‌چشمی می‌چرخد که خود زمینه‌ساز شوربختی و عقب

ماندگی جامعه می‌گردد؛ زیرا چنین ایده و تفکری باعث می‌گردد انسان‌های نادر و فقیر و حتی انسان‌های ثروتمند، روزی به‌سوی بدهکاری حرکت کرده و زمینه‌ی مشکلات روحی و روانی و تزلزل اجتماعی را برای جامعه و خانواده خود فراهم نمایند.

چنانکه یکی از روان‌شناسان می‌گوید: اگر چشم و هم‌چشمی در جامعه شیوع پیدا کند باعث تسلط روحیه رقابت ناسالم در جامعه می‌گردد؛ یعنی افرادی که از حیث امکانات مادی و معنوی دچار کمبودند، بدون در نظر گرفتن اوضاع اقتصادی و خانوادگی خود به دنبال نیازهای غیرواقعی می‌روند و با اعتقاد بر این که اگر فلان مقام یا موقعیت را داشته باشم در جامعه مقبولیت بیشتری خواهم داشت، مرتباً اتومبیل یا وسایل منزل خود را ارتقا می‌دهند و به تدریج در تمام زمینه‌ها از قبیل مجالس مهمانی، مجالس عروسی و یاد اموات، معاشرت‌ها و رفت‌وآمدها حتی در انتخاب مسکن و وسایل زندگی تأثیر می‌گذارد. (سایت تبیان ۱۲-۸-۱۳۸۸).

به همین جهت خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ (سوره طه/۱۳۱) * «لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ» (سوره حجر، ۸۸). هرگز چشم خود را به نعمت‌های مادی که به گروه‌هایی از آن‌ها داده‌ایم ميفکن که این‌ها شکوفه‌های زندگی دنیا است و برای آن است که آنان را بیازماییم و روزی پروردگارت بهتر و پایدار است. این دوايه اگر چه مورد خطابش پیامبر رحمت می‌باشد، و لکن امت پیامبر را نیز شامل می‌شود و آن‌ها را از چشم دوختن به دنیای دیگران و ثروت ثروتمندان منع فرموده است.

۳-۲. نبود عاقبت اندیشی

یکی دیگر از عوامل اسراف و تجاوز از حد، توجه نکردن به عاقبت و آینده خود و جامعه و آثار سوء آن است؛ زیرا اگر انسان‌ها آینده خود و جامعه و اثر سوء آن را مورد غفلت و فراموشی قرار دهد و نسبت به آینده خود را جاهل و نادان بدانند، تمام آنچه را از منابع طبیعی با سعی و تلاش به‌دست می‌آورند، مصرف می‌نمایند. چنان‌که خداوند علت اسراف قوم لوط را جهل و نادانی دانسته و می‌فرماید: «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ.» (الاعراف، ۸۱) آیا شما از روی شهوت به سراغ مردان می‌روید نه زنان، شما جمعیت اسراف‌کار

و تجاوزگری هستید. در آیه دیگر می‌فرماید: «بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (النمل، ۵۵) شما قوم جاهلی هستید. اگر این دو آیه را کنار هم قرار داده و مورد تحلیل قرار دهیم به دست می‌آید که عدم عاقبت‌اندیشی، جهل و نادانی منجر به اسراف و اسراف منجر به غوطه‌ور شدن در شهوت و دنیاپرستی می‌گردد که خود باعث سقوط خانواده و اجتماع می‌گردد؛ چنان‌که قوم لوط به جهت جهل و نادانی در منجلاب از شهوت غوطه‌ور و عذاب الهی دامن گیرشان گردید.

در روایات جهل و نادانی را باعث خروج از میانه‌روی و اعتدال دانسته و می‌فرماید: جهل باعث می‌گردد که انسان جنبه افراط و یا تقریط را در پیش گیرد. حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «لَا [يَرَى الْجَاهِلُ] تَرَى الْجَاهِلَ إِلَّا مُفْرَطاً أَوْ مُفْرَطاً» نادانی را نمی‌بینی مگر تند رو و یا کندرو. (سید رضی، (۱۴۱۴)، حکمت ۷۰).

باز هم حضرت علی^(ع) در همین زمینه در نامه‌ی به زیاد ایشان را سفارش به عاقبت‌اندیشی نموده و فرموده است: ای زیاد اسراف را رها کن و میانه‌روی را در پیش گیر و از امروز به یاد فردا باش و از مال به اندازه ضرورت نگه دار و اضافی آن را برای روز نیازمندی‌ات پیش فرست. «دع الاسراف مقتصدا، و اذكر في اليوم غدا، و أمسك من المال بقدر ضرورتك، و قدم الفضل ليوم حاجتك.» (همان، نامه ۲۱). پس یکی از عوامل اسراف و تبذیر جهل و نادانی و عدم عاقبت‌اندیشی است که حضرت علی^(ع) برای توجه دادن به آینده، زیاد و کل جوامع را برای بیرون رفت از این مشکل و معضل اجتماعی، دعوت به عاقبت‌اندیشی نموده است.

۳-۳. پیروی جاهلانه

یکی دیگر از علل و عوامل اسراف و تبذیر در جامعه و زندگی اجتماعی پیروی ناآگاهانه و تقلید کورکورانه یک جامعه از جامعه‌ی دیگر، افراد جامعه از همدیگر و یک فرد از فرد دیگر است. اگر جامعه‌های امروزی از جمله افغانستان را مورد مطالعه قرار دهیم این نکته به دست خواهد آمد که تقلید جاهلانه مراسم‌های مختلف را که باید بر معیارهای اسلامی به پایان برسد به یک مراسم مبتذل و اسراف‌گرایانه تبدیل کرده به‌طوری‌که خانواده خود و طرف را در بعضی از مواقع به دام فنا و نابودی و به مشکلات اقتصادی فراوانی دچار می‌نماید. به همین جهت قرآن مجید در موارد متعددی مسأله تأثیرپذیری، تقلید و پیروی کورکورانه‌ی که از روی تعصب‌های نامعقول و غیر منطقی انجام می‌شود، منع کرده است. چنانکه در سوره احزاب خداوند حال کفار و

دوزخیان را اشاره و بیان می‌دارد: «يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا.» (سوره احزاب، ۶۶-۶۷) روزی که چهره‌های‌شان را در آتش زیر و رو می‌کنند می‌گویند ای کاش ما خدا را فرمان می‌بردیم و پیامبر را اطاعت می‌کردیم و می‌گویند پروردگارا ما رؤسا و بزرگتران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند.

از این دو آیه به دست می‌آید که تقلید و مقلد بودن یک طایفه و یا یک جامعه ممکن است به اسراف و تبذیر بگراید و حتی باعث سقوط فرد و جامعه بگردد؛ زیرا معیار سیادت و بزرگی که در آیه طرح شده است همان معیار زور و قلدری و مال و ثروت است که بزرگان و کبراء جامعه به خاطر جایگاه و منزلت اجتماعی که دارند مصرف و زمینه‌ی اسراف و تبذیر را در جامعه فراهم کرده و باعث می‌شوند که بقیه اقشار با تقلید و پیروی به سوی اسراف و تبذیر روی آورند.

سخن ما در این مقوله بزرگان و کبراء هدایتگر و راه یافته‌های راهنما نیست که تقلید و پیروی از آنان حتی در صورت عدم پی بردن به فلسفه دستورات آنان، نه تنها مضر نیست که لازم و واجب می‌باشد، بلکه ملاک افرادی است که به خاطر زور، قدرت و تزویر بر قومی تسلط یافته و راه هدایت و حق را بر مردم بسته‌اند. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۴۴۰)

به همین جهت حضرت علی^(ع) رهبران و حاکمان جامعه را سفارش کرده که اوضاع خودشان هم وزن فقراء جامعه قرار دهند؛ زیرا آن‌ها الگو و اسوه برای نوع مردم‌اند که مردم باید از رهبران و مدیران جامعه و نظام حاکم و حتی بزرگان قوم و جامعه الگو گرفته و نحوه زندگی و چگونه زیستن خود را بیاموزند، به دلیل این که وضعیت معیشتی طبقه حاکم، بزرگان قوم و منطقه، در معرض توجه و دید توده‌های مردم قرار دارد و طبقات مختلف اجتماع، سطح زندگی و میزان برخورداری خود از امکانات مادی را با اندازه و نوع مصرف مدیران جامعه مقایسه کرده و به شدت تحت تأثیر آن هستند. بدین جهت امیر مؤمنان^(ع) می‌فرمایند: خدای متعال بر رهبران صالح و عادل اجتماع واجب کرده است تا اوضاع - پوشاک و خوراک و مسکن و سایر نیازمندیهای - خود را هم وزن اقشار ضعیف مردم قرار دهند، تا تحمّل فقر و سختی معیشت برای‌شان آسان شود و از داشتن زندگی فقیرانه در خود احساس حقارت و شرم نداشته باشند. (همان، خطبه ۲۹۰)

تقلید چهره‌های مختلف دارد؛ به عنوان مثال کسی که الگوی مصرف خود را به خصوص در

آنچه در معرض دید مردم است؛ مانند نوع پوشش، وسیله نقلیه، منزل و لوازم زندگی، به ویژه وسایل و لوازم پذیرایی، بر اساس نوع و کیفیت مصرف دیگران قرار دهد و مبنای زندگی خود را بر پایه تبعیت از برخورداری‌های آنان بنا نهد چه بسا در بسیاری موارد خود را ملزم ببیند که پا از حد خویش فراتر بگذارد و از حدود اجتماعی و اقتصادی خود تجاوز نماید و به اسراف مبتلا شود.

این افراد نیز باید بدانند تفاوت‌های مادی، ملاک ارزش انسان‌ها نیست و اگر شخصی بخواهد بدون توجه به امکانات و درآمد زندگی‌اش، به قناعت و رضایت از آنچه خداوند به او داده پشت کند و به زندگی و وضع مادی دیگران چشم بدوزد، به طور یقین به دست خویش، راحتی و آسایش خاطر را از خود و خانواده‌اش سلب کرده، خود و آنان را در زحمت و رنجی بی پایان قرار خواهد داد؛ زیرا انسان هرچه، در برخورداری مسائل مادی پیش رود، بازهم کسانی هستند که سطح زندگی و امکانات آن‌ها از او بالاتر باشد و به همین جهت هیچ‌گاه چنین شخصی در زندگی به امنیت و اطمینان خاطر دست نخواهد یافت.

۳-۴. تجمل‌گرایی

برخوداری و نعمت فراوان گرچه از منظر اسلام ممنوع و مذموم نیست، اما اگر این ثروت و نعمت دنبال‌شان غرور و مستی باشد، موجب غوطه‌ور شدن در دام شهوت اسراف و تبذیر می‌گردد؛ زیرا رفاه و ثروت زیاد در صورتی ضعیف بودن ایمان و اخلاق، موجب طغیان و سرکشی می‌گردد و سبب می‌شود که برکات و نعمت‌های الهی از آن جامعه سلب شده و مردم آن جامعه دچار عذاب و هلاکت گردد.

به دلیل این‌که ارزش‌ها و ملاک‌های ارزیابی در این جامعه همان افکار و ارزش‌های خیالی و بی‌اساسی است که دنیاپرستان مغرور به آن تکیه نموده‌اند، چنان‌که خداوند در سوره سبأ در رابطه با کفار که در ناز و نعمت زندگی را سپری می‌کردند و تمام افکارشان مال و قدرت بودند می‌فرماید: آن‌ها کسانی هستند که حتی اندازکنندگان و فرستادگان ما را انکار نمودند (و ما أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ) (سبأ، ۳۴) ما در هیچ شهری و دیاری پیامبری اندازکننده نفرستادیم مگر این‌که مترفین آن‌ها «همان‌های که مست ناز و نعمت هستند» گفتند: ما به آنچه شما فرستاده‌اید کافر هستیم (مکارم شیرازی و همکاران،

۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۱۰۴). دقت در این آیه و آیه‌های مربوط به این موضوع این نکته را به اثبات می‌رساند که تنعم وافر و ثروت زیاد در صورت ضعف ایمان باعث خودکامگی و رو آوردن به اسراف و تبذیر می‌گردد؛ به طوری که ممکن است منجر به انکار حق و فرستادگان حق گردد، بلکه چه بسا ممکن است هلاکت فرد و جامعه را به دنبال داشته باشد.

چنانکه خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِشَتَهَا) (القصص، ۵۸)، چه بسیار شهرهای آباد و حاصل خیز که در معیشت خود طغیان کردند و ما هلاکشان کردیم. اگر جامعه امروز افغانستان را بررسی کرده و وارد لایه‌های زندگی مردم بشویم این نکته به دست خواهد آمد که رفاه و آسایش بعضی از اقشار جامعه منجر به اسراف و تبذیر بسیار می‌گردد؛ زیرا انسان‌های رفاه طلب حاضرند مراسم خورد و بزرگ خود را در تالارهای گزافی برگزار نمایند.

در یک گزارش کمیسیون مستقل حقوق بشر افغانستان اعلام کرده که بیش از شصت درصد جمعیت این کشور زیر خط فقر زندگی می‌کنند و درآمد روزانه آن‌ها کمتر از (۵۰) افغانی (یک دلار) است. در یافته‌های این کمیسیون همچنان آمده است که بیشتر از نیمی از جمعیت افغانستان دسترسی به آب آشامیدنی بهداشتی ندارند و سی و هفت درصد نمی‌توانند غذای کافی برای خود تهیه کنند. در حالیکه در عروسی‌ها و دیگر مجالس هزینه‌های هنگفتی را صرف می‌کنند. حتی شماری از خانواده‌ها، با کرایه لموزین، ۴۰۰ دلار بابت «شهر گشت» شبانه عروس و داماد پرداخته کرده و مجالس بزرگی از لهو و لعب با رقاصان درجه یک کشور افغانستان همراه با هزینه بسیار گزاف برپا می‌نمایند.

در بسیاری از مناطق افغانستان خانواده‌ها دست کم چهار مجلس نامزدی، شیرینی خوری، عروسی و سپس تخت جمعی (پاتختی) پر زرق و برق را در سالن‌های گران قیمت شهر برگزار می‌کنند که به نوعی به رقابت و چشم و هم چشمی مبدل شده است. این رقابت‌ها باعث شده که عده زیادی از جوانان ما که توانایی پرداخت دست هزینه‌های دلاری را ندارند، از ازدواج و تشکیل خانواده محروم شوند، اما به این نکته توجه ندارند که ثروت متعلق به خداوند و خداوند آن را به عنوان امانت در اختیارشان قرار داده است؛ چنانکه امام صادق (ع) می‌فرماید: «لَكِنَّ الْمَالَ مَالُ اللَّهِ يَضَعُهُ عِنْدَ الرَّجُلِ وَدَائِعَ وَجَوَّزَ لَهُمْ أَنْ يَأْكُلُوا قَصْداً وَيَشْرَبُوا قَصْداً وَيَلْبَسُوا قَصْداً وَ

يُنْكَحُوا قَصْدًا يَرْكَبُوا قَصْدًا وَيُعَوِّدُوا بِمَا سَوَىٰ ذَٰلِكَ عَلَىٰ فَقَرَاءِ الْمُؤْمِنِينَ وَيَرْمُوا بِهِ شَعَثَهُمْ فَمَنْ فَعَلَ ذَٰلِكَ كَانَ مَا يَأْكُلُ حَلَالًا وَيَشْرَبُ حَلَالًا وَيَرْكَبُ حَلَالًا وَيُنْكَحُ حَلَالًا وَمَنْ عَدَا ذَٰلِكَ كَانَ عَلَيْهِ حَرَامًا ثُمَّ قَالَ لَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۱، ص ۵۰۰)، ثروت متعلق به خداست و خداوند به عنوان امانت آن را در اختیار مردم قرار داده است و بارعایت میانه‌روی بر آنان مجاز شمرده که بخورند، بپوشند، ازدواج کنند و از وسایل نقلیه استفاده کنند. پس یکی از عوامل اسراف تنعم و برخورداری از نعمت‌های فراوان و زندگی اشرافی و رفاه‌زدگی است

۳-۵. سیطره‌جویی

تکبر، خودکامگی، استعمار و سیطره‌جویی از عوامل اسراف و تبذیر در زندگی اجتماعی است. کشورهای استعمارگر و سلطه‌طلب برای به دام کشیدن ملت‌ها تلاش دارند فرهنگ اسراف و تبذیر را در جامعه رواج دهند تا بتوانند از طریق وابسته نگهداشتن آنان به اهداف خود برسند. در تاریخ به اثبات رسیده است که استعمارگران، انسان‌های توانگر و اشرافی را با خود هم عقیده می‌کردند تا بتوانند ذهن و فکر آن‌ها را از طریق همنشین کردن با خود به‌سوی اسراف و تبذیر و زندگی مادی‌گرایانه سوق داده و از این طریق اسراف را در کل جامعه گسترش دهند. چنانکه فرعون برای استعمار و استثمار کردن قوم بنی اسرائیل هر نوع اسراف و زورگویی را در حق قوم بنی اسرائیل مجاز و قانونی می‌دانست و خود را خدا و حاکم مطلق آن‌ها اعلام نمود. قرآن کریم در سوره یونس می‌فرماید: «وَإِنْ فِرْعَوْنُ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس، ۸۳) همانا فرعون در زمین گردن‌کشی کرد و از اسراف‌پیشگان بود.

از قضیه فرعون در آیه شریفه به‌دست می‌آید که مستکبر و نظام استکبار برای دوام قدرت و سلطه خود و تسلیم نمودن مردم، حاکمیت خود را پر قدرت جلوه می‌دهد تا بتواند ثروت مردم را بلعیده و آن‌ها را به‌سوی کاخ‌سازی و تجملات رؤیایی و اسراف و تبذیرهای بی‌پایان تشویق نماید، به این عمل در جهت تحکیم موقعیت خود در بین مردم سخت احساس نیاز می‌کند. در قرآن کریم، آن جا که فرعون در مقام تثبیت حاکمیت خود و تضعیف حضرت موسی، به اظهار قدرت و امکانات خویش می‌پردازد، این چنین آمده است: «وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكٌ مِّصْرَ وَهَٰذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (آنا خیر مِنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ

مَهِينَ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ «فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ» فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (زخرف، ۵۱-۵۴) و فرعون خطاب به مردم خود گفت: آیا پادشاهی مصر از آن من نیست و این نهرها از زیر قصرهای من جاری است. این شکوه را مگر نمی‌بینید بی‌گمان من از این انسان ضعیف و بی‌مقدار که از بیان شیوا نیز بی‌بهره است، برترم؛ چرا او با دست‌بندهایی از طلا مزین نشده و یا فرشتگان پیوسته به هم، در جهت اظهار عظمت و همکاری با او فرود نیامده‌اند. بدین صورت، فرعون مردم خود را تحقیر کرد و خوار شمرد و در نتیجه، آنان نیز از او اطاعت کردند. آن‌ها گروهی خارج از قید عبودیت خدا بودند. بنابراین، ریشه روآوری طاغوتیان به اسراف و تبذیر همان روحیه استعمار و سیطره‌جویی حکام و سلاطین است؛ چنان‌که بسیاری از حکام و سلاطین کشورهای اسلامی به این صفت زشت گرفتارند. روزنامه اطلاعات مربوط به سال ۶۹ از شاه سابق عربستان گزارشی را از «آسوشیتدپرس در ۲۲ مارس ۱۹۹۰ منتشر کرده که قسمتی از آن را می‌خوانید:

شاه فهد که از سال ۱۹۸۲ بر تخت سلطنت نشسته است، طبق نظرات موجود، دومین ثروتمند جهان است. مجله فورچون دارایی او را در سال ۱۹۸۸ حدود ۱۸ میلیارد دلار بر آورد کرد. سلطان برونتی چند میلیارد دلار بیشتر دارد. فهد یک بوئینگ ۷۴۷ با دکوراسیونی بسیار تجملی دارد. و یک کشتی مسافری را که توسط موشک‌های ضد هوایی (استینگر) محافظت می‌شود و خانه‌های با شکوهی در اسپانیا، بریتانیا و فرانسه. زندگی خصوصی این پادشاه سیگاری را رمز و راز فرا گرفته؛ اما همین قدر معلوم است، وی در زمان جوانی اش شاهزاده فاسدی بوده که پاتوقش کلوپ‌های قمار اروپا بود. (روزنامه اطلاعات، ۱۱ تیرماه ۱۳۶۹ شماره ۱۹۰۸۱).

نتیجه‌گیری

در عصر کنونی اگر اسراف و تبذیر در پوشاک، مسکن، مسائل زینتی، انفاق، صدقه و مصرف مواد غذایی مسلمانان و کشورهای اسلامی جریان دارد و موجب محرومیت این مردم از برکات آسمانی و زمینی شده است برخواسته از فرهنگ غرب است. کشورهای غربی با اشاعه فرهنگ اسراف به دنبال آن است که این مردم را وابسته به خود نگه‌دارند تا بتوانند به اهداف سیاسی و اقتصادی خود در این کشورها دست یابند.

همچنین بیان شد که اسراف تجاوز از حد در امور مالی و زندگی روز مره است، اما تبذیر به معنای ضایع ساختن مال و خرج نمودن آن در غیر موردش است. ترویج اسراف و تبذیر برخاسته از علل و عوامل مختلف مانند عوامل روانی، تربیتی، خانوادگی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است. آنچه در این تحقیق به آن پرداخته شده عوامل اجتماعی اسراف و تبذیر است که از منظر آیات و روایات مورد کنکاش قرار گرفته و مشخص گردید عوامل اجتماعی مانند چشم و هم‌چشمی، تقلید جاهلانه، توجه به تجمل، استعمار و عدم عاقبت‌اندیشی از مواردی‌اند که موجب اسراف در جامعه می‌گردد.

منابع

قرآن کریم

۱. اخوی، احمد، (۱۳۸۰)، اقتصاد کلان، تهران، بازرگانی، دوم.
۲. جوئل، شارون، (۱۳۷۹)، ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی، دوم.
۳. دهخدا، علی اکبر دهخدا، (۱۳۷۹)، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، اول.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق/مصحح: داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دار القلم-الدار الشامیة، اول.
۵. ری شهری، محمد، (۱۳۸۶)، میزان الحکمه، مترجم، حمید رضا درخشان، دارالحديث، هفتم.
۶. ژرژ، گوریچ، (۱۳۵۸)، مطالعاتی درباره طبقات اجتماعی، ترجمه: باقر پرهام، تهران، شرکت‌های سهامی، سوم.
۷. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴)، نهج البلاغة (للصبحی صالح)، محقق/مصحح: صالح، قم، هجرت، اول.
۸. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، وسائل الشیعة، مصحح: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، اول.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
۱۰. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن، (۱۴۱۵)، مجمع البیان، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، نام کتاب: مجمع البیان فی تفسیر القرآن، سوم.
۱۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، بحار الأنوار (ط-بیروت)، محقق/مصحح، جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی، دوم.
۱۲. مصطفوی تبریزی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۵، تهران اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۵،

۱۳. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، تهران، گوه‌ر اندیشه، دارالکتب الاسلامیه، چهاردهم.

۱۴. یان، رابرتسون (۱۳۷۴)، درآمدی بر جامعه، ترجمه: حسین بهروان، مشهد، دوم.

عناصر داستانی در قصه‌های قرآن

حسین رهیاب^۱

چکیده

قصه یک پدیده قدیمی است که ریشه در متون کهن دارد؛ ولی داستان کلاسیک ساخته و پرداخته جهان مدرن است که در شرق نیز مورد توجه قرار گرفته و در طی حدود صد سال اخیر آثار فراوانی نوشته و به چاپ رسیده است. بررسی آن‌ها نشان می‌دهد تلاش این نویسندگان چندان موفق نبوده و به نظر می‌رسد عدم توجه به متون کهن و تقلید صرف از ادبیات کلاسیک غربی از جمله عوامل این ناکامی به شمار می‌رود. داستان یا قصه در منابع دینی نیز آمده است اما نقل داستان در منابع دینی هدف نیست؛ بلکه وسیله‌ای است برای تذکر و آگاهی افراد و این سابقه زیادی دارد که در قرآن کریم نیز دیده می‌شود. خداوند با ذکر برخی از مثال‌ها، نمونه‌ها و داستان‌ها حس انسانی افراد را تقویت کرده و او را به تفکر و تدبیر می‌خواند تا انسان به نهایت آگاهی دست یابد. ساختار قصه‌های قرآن نمی‌تواند دقیقاً با ساختار داستان کلاسیک همانند باشد؛ اما شباهت‌های فراوان موجب می‌شود که نویسندگان به ساخت این قصه‌ها توجه کنند، شاید این نگاه موجب شود که در دنیای ادبیات، ساختار جدیدی پدید آید؛ زیرا در داستان‌های قرآن فراز و فرودهای غریبی دیده شده و این نیز انسان را به تفکر وادار می‌دارد. در این نوشتار تلاش شده است که با بررسی متون و ساختار قصه‌های قرآن و تطبیق آن با ادبیات کلاسیک، ارزش‌های قصه‌های قرآن را بازخوانی کند.

واژگان کلیدی: داستان، عناصر، طرح، توصیف، صحنه‌آرایی، گفت‌وگو، نماد، اوج، فرود.

مقدمه

داستان و یا به تعبیر دقیق‌تر قصه در قرآن، وسیله است و به همین دلیل این کتاب دینی به داستان‌های زیادی اشاره و به برخی نیز پرداخته است و این به اشکال و صورت‌های مختلف در بخش‌های گوناگون قرآن دیده می‌شود.

اما مسأله مهم وجود قصه و یا عدم آن در قرآن نیست؛ زیرا تردیدی در آن وجود ندارد. بلکه آنچه که مهم و ارزشمند است عناصر این داستان‌هاست. در این جا سوالی وجود دارد که «آیا می‌توان قصه‌های قرآن را داستان نامید»؟ در جواب این سؤال برخی تلاش کرده‌اند تا قصه‌های قرآن را چون متون قدیم اریایی کرده و آن را فارغ از داستان مدرن تلقی کنند. برخی نیز با دفاع از این قصه‌ها کوشیده‌اند برای آن‌ها ساختار منسجمی ساخته و نشان دهند که قصه‌های قرآن چون داستان‌های مدرن غربی دارای عناصر امروزی است.

به نظر می‌رسد که بهتر است فارغ از این هیاهو و بحث‌های کلیشه‌ای، این قصه‌ها بررسی شود؛ زیرا این قصه‌ها نه شباهتی به داستان‌های کهن دارد و نه مطابقتی با داستان‌های مدرن غربی؛ بلکه قصه‌های قرآن دارای شکل و ساختار خاصی است که نه قبلاً نمونه آن‌ها دیده شده و نه امروزه این نوع ساختار به چشم می‌آید. بررسی قصه‌های قرآن از این جهت می‌تواند ارزش‌های خاص خودش را داشته و برای نویسندگان نیز مفید باشد.

قصه‌های قرآن از این جهت ارزش دارد که اولاً این قصه‌ها در یک کتاب دینی ذکر شده است؛ دوم این که هدف از آمدن این داستان‌ها «قصه سرایی» نیست؛ هدف قرآن هدایت و آگاه ساختن مردم و وادار کردن آن‌ها به تفکر و اندیشه است؛ سوم این که نوع روایت در قصه‌های قرآن با ادبیات داستانی تفاوت زیادی دارد؛ چهارم این که قصه‌های قرآن ترتیب خاصی داشته و در بخش‌های مختلف قرآن قرار گرفته است و پنجم این که اوج و فرود داستانی در قصه‌های قرآن «عبرتی» است که نتیجه یک قصه می‌باشد.

شاید همین دلایل باشد که بررسی قصه‌های قرآن و جذابیت‌های آن موجب شده است که کتاب‌ها و مقاله‌های زیادی در این زمینه تدوین شده و با عناوین گوناگون به چاپ برسد، آثاری که «قصص»، «تاریخ انبیاء» یا «داستان‌های قرآن» نامیده شده‌اند، اما کمتر کسی عناصر داستانی قرآن را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است.

این مقاله با هدف آشنایی و دستیابی به ساختار قصه‌های قرآن تدوین شده و نویسنده در حد دریافت خود به تحلیل و تبیین این قصه‌ها و عناصر آن‌ها پرداخته است. این پژوهش مختصر در دو بخش اصلی با عناوین «نگاه کلی به قصه قرآنی» و «بررسی عناصر داستانی در قصه‌های قرآنی» تقدیم دانش پژوهان ادبیات دینی می‌شود.

۱. نگاه کلی به قصه‌های قرآنی

قصه بر وزن فعله مصدر نوعی از قصص (ملبونی ۱۳۷۶، ۵) به معنای متعددی به کار رفته است. در لغت به معنای: «پی گرفتن» یا «پی گرفتن اثر پیشین» آمده است: «و قالت لا خته قصیه فبصرت به عن جنبه و هم لا یشعرون» (قصص، ۱۱) و به خواهرش گفت: از پی وی برو و زن بی آنکه آنان دریابند، از دور در او می‌نگریست. «قال ذالک ما کنا نبغ فارتد علی آثارهما قصصا» (کهف، ۶۴) گفت: آن جا همان جایی است که در طلبش بوده‌ایم و نشان قدم‌های خود را پی گرفتند و بازگشتند.

قصه دارای مترادف‌های زیادی است که البته هر کدام تحت شرایط مقتضی قابل استفاده می‌باشد. از جمله باید به دو مورد اشاره کرد:

نباء (زمان دور): «نحن نقص علیک نباهم به الحق» (کهف، ۱۳)؛ ما حکایت می‌کنیم خبر ایشان را بر تو، به درستی. ذلک من انباء الغیب (هود، ۱۰۰)؛ این از خبرهای شهرهاست. اخبار (وقایع نزدیک): «و لنبلوکم حتی نعلم المجاهدین و الصابیرین و نبلو اخبارکم»؛ (محمد، ۳۱)؛ همانا شما را امتحان خواهیم کرد تا شناخته شود مجاهدین و صابیرین شما و اخبار شما را بیازماییم. «یومئذ تحدث اخبارها» (زلزال، ۴)؛ در آن روز تمام اخبارش را بازگو می‌نماید.

معانی قصه در اصطلاح، دارای اختلافات و بحث‌های است. میرصادقی می‌نویسد: «من اصطلاح قصه را بر آنچه در ادبیات قدیم داشته‌ایم و از آن‌ها به عنوان افسانه، حکایت، سرگذشت و... یاد می‌شده است اطلاق کرده‌ام» (میرصادقی ۱۳۷۶، ۱۰).

در ادبیات فارسی جدید بحثی میان صاحب نظران وجود دارد که آنچه امروز در غرب داستان کوتاه و رمان نامیده می‌شود، در زبان فارسی «داستان» نامیده شود یا «قصه»؟ و در این مسأله

نظریه‌هایی وجود دارد. این اختلاف بیشتر میان جمال میرصادقی و رضا براهنی دیده شده و هر کدام تلاش دارند نظر خود را به‌عنوان اصطلاح عام در جامعه جریان دهند. میرصادقی می‌گوید:

«عموماً بنیاد قصه‌ها بر حادثه گذاشته شده است و قهرمان و شخصیت‌های قصه‌ها کم‌تر فردیت و خصوصیت درونی خود را نشان می‌دهند و روان‌شناسی فردی، تأکید بر خصایص و صفات آدمی از ویژگی‌های داستان‌های امروزی است. در میان قصه‌های کوتاه و بلند فارسی به ندرت به قصه‌ای بر می‌خوریم که خصوصیات داستان‌های امروزی را داشته باشد». (همان) ازاین‌رو، به نظر ایشان اولاً، قصه‌ها حکایت‌ها و افسانه‌های گذشته است؛ ثانیاً، این بخش از ادبیات را (که جدیداً از غرب وارد شده است) «داستان» و یا «ادبیات داستانی» می‌نامیم. در مقابل این نظریه رضا براهنی می‌گوید:

«داستان را به یک معنا نوشته‌ای بدانیم که در آن ماجراهای زندگی به صورت حوادث مسلسل گفته شود. این طرز تلقی از داستان بدان شمولی وسیع خواهد داد. بدین معنی که داستان هم شامل حکایت و افسانه و اسطوره (خواه منظوم و خواه منثور) خواهد بود و هم شامل قصه به معنای امروزی آن (رمان)». (براهنی ۱۳۷۵، ۴)

بنا به نظر براهنی می‌توان گفت اولاً، داستان نوشته‌ای است که ماجراهای زندگی در آن به صورت حوادث مسلسل وار نقل می‌شود. ثانیاً، قصه دارای مفهوم امروزی بوده و دربرگیرنده آنچه که در غرب به آن «نول» و «رمان» می‌گویند نیز هست.

با توجه به همه اختلافاتی که وجود دارد بهتر است قصه را به مفهوم ادبیات قدیم شامل افسانه، اسطوره، حکایت و... بدانیم و داستان را شامل «ادبیات جدید» یا آنچه که امروزه با استفاده از متون غربی رایج گشته است بنامیم، اگر چه مواد اولیه و اصلی‌اش در متون فارسی وجود دارد. با این گفته: «داستان اصطلاحی عامی است برای روایت یا شرح گزارش حوادث. در ادبیات داستانی عموماً داستان، دربرگیرنده نمایش تلاش و کشمکشی است میان دو نیروی متضاد و یک هدف». (میرصادقی ۱۳۷۶، ۱۵) و یا «داستان توالی حوادث واقعی و تاریخی و یا ساختگی است، بنابراین تسخیر (عمل) به وسیله (تخیل) را ارائه می‌دهد». (همان) و یا «داستان کوتاه اثری است کوتاه که در آن نویسنده به یاری یک طرح منظم، شخصیت اصلی را

در یک واقعه اصلی نشان می‌دهد و این اثر بر روی هم تأثیر واحدی را القا می‌کند». (یونسی ۱۳۶۵، ۲۰)

۱-۱. قصه‌های قرآن؛ داستان یا قصه

با توجه به تعاریف بالا، باید پرسید که جایگاه قصص قرآن در این میان کجاست؟ آیا قصه‌های قرآن جزو ادبیات قدیم است تا آن‌ها را قصه بنامیم و یا جزو ادبیات جدید است تا داستان بنامیم؟ در این‌که داستان‌های قرآنی «داستان» به مفهوم امروزی نیستند، جای هیچ شک و شبهه نیست؛ زیرا اولاً قصه‌های قرآن داستان واقعی نیست گرچه واقعیت ماندی دارد. ثانیاً، در داستان، نویسنده واسطه همه فعل و انفعالات است؛ ثالثاً، اشخاص داستان عموماً تیپ‌های معمولی هستند. رابعاً، تخیل نقشی در پرداخت داستان ندارد و... قصه‌های قرآنی به مفهوم قدیمی قصه، نیز نیستند؛ زیرا قصه‌ها عموماً تخیلی و غیر واقعی بوده و سینه به سینه نقل گشته‌اند. در حالی که قصه‌های قرآن یقیناً تخیلی، غیر واقعی و ساختگی نمی‌باشند.

«... و ان یروه کل آیه لایومنوا حتی اذا جاؤوک یجادلونک یقول الذین کفرا ان هذا الا اساطیر الاولین» (انعام، ۲۵)؛ [و آن‌ها آنقدر لجوجند که] اگر تمام نشانه‌های حق را ببینند ایمان نمی‌آورند تا آنجا که وقتی به سراغ تو می‌آیند که با تو پر خاشگری کنند، کافران می‌گویند: این‌ها فقط افسانه‌های پیشینیان است. «اذا تتلی علیه آیاتنا قال اساطیر الاولین». (قلم، ۱۵) هنگامی که آیات ما بر او خوانده می‌شود می‌گویند؛ این‌ها افسانه‌های خرافی پیشینیان هستند. خداوند در این آیات افسانه بودن آیات و قصص قرآنی را رد می‌کند و به واقعی بودن قصه‌ها تصریح دارد و این‌ها نشان می‌دهد که قصص قرآنی نمی‌تواند «قصه» به مفهوم عمومی آن نامیده شود و بنابراین قصه در قرآن: «عبارت است از روایت و نقل وقایع و حوادث واقعی و حقیقی که از روی علم با هدف و پیامی مشخص، پی‌گیری می‌شوند» (ملبونی ۱۳۷۶، ۹۴). با توجه به این تعریف، قصه‌های قرآن عبارت از نقل حوادث واقعی است که با آگاهی و از روی علم انجام می‌شود و دارای پیام و انگیزه‌های مشخصی است.

۲-۱. دلایل استفاده قرآن از قصه

اینکه چرا خداوند در قرآن این همه از قصه استفاده کرده؛ یکی از مسائلی است که در مورد آن

بحث‌ها و بررسی‌های فراوانی صورت گرفته است. می‌توان گفت: خداوند برای باطل کردن تلاش دشمنان و تأثیرگذاری بر روی افراد در هر زمان و شرایط خاص زمانی و مکانی معجزاتش بیان کرده و آن‌ها را بر اساس همان شرایط زمانی و مکانی بنیان نهاده است. براین اساس، چون در دوره حضرت موسی (ع) سحر و جادو نقش انکارناپذیری در جامعه آن روز داشته است موسی (ع) را به عصای جهنده و ید بیضا، مجهز کرده و در زمان حضرت عیسی (ع) طبابت و شفا مریض‌ها مطرح بوده، شفا و دستی معجزه‌آسا به او اعطا گشته و در دوره حضرت محمد (ص) از آنجا که افسانه‌سرایی و افسانه‌سازی رواج گسترده داشته خداوند وی را با اخبار گذشتگان و آیندگان آگاه کرده است.

«قصه‌هایی که از عرب پیش از اسلام باقی مانده دوگونه هستند: یا قصصی هستند که ریشه در اعتقادات دینی و علایق عرب جاهلی دارند؛ همانند بتان و اجنه و غولان آسمان و ستاره‌ها و غیره؛ یا قصه‌هایی هستند که در تماس و ارتباط با فرهنگ‌های دیگر همانند شام، روم، ایران، یونان، حبشه، یمن و به‌خصوص قوم یهود که از دیرباز در مدینه، طایف و اطراف مکه سکنی گزیده بودند، شکل گرفته‌اند. این قبیل داستان‌ها بیشتر به صورت افسانه‌های پیشینیان عرضه شده‌اند و همان قصه‌هایی‌اند که یهودیان و معاندین پیامبر اسلام (ص) با طرح آن به مقابله با آیات الاهی پرداخته‌اند تا بتوانند کسانی را که تحت تأثیر جاذبه شیرین و کلام اعجاب انگیز الاهی بودند منحرف کنند». (همان، ۶۱)

قصه گویان و مردم مکه پیامبر را متهم می‌کردند که سخنان آنان را نقل می‌کند و از خودش چیزی ندارد و به این طریق علاوه بر زیر سوءال بردن آیات الاهی تلاش می‌کردند تا سخنان پیامبر را امر پیش‌پاافتاده و معمولی جلوه داده و از تأثیر آن بکاهند. «از این رو پیامبر را متهم ساختند که اساطیر گذشتگان را نقل می‌کند و یا می‌گفتند ما هم مانند او (پیامبر) داستان می‌گوییم. نمونه بارز این تقابل، در حرکات نضربن حارث یهودی مشاهده می‌شود. نضر که مدتی از عمر خود را در حیره گذرانده بود با داستان‌های پهلوانان و شاهان ایرانی مانند رستم و اسفندیار آشنا گشته و به دنبال تصویب دارالندوه به رویارویی با قرآن پرداخت. نضر با معرکه‌گیری در بازار و کوچه‌ها و نقل داستان‌های ایرانی و سرگذشت شاهان و اقوام افسانه‌ای سعی می‌کرد توجه مردم را از سخنان پیامبر اسلام (ص) منصرف و به خود جلب کند و وحی الاهی را بی‌ارزش جلوه

دهد». (همان)

نمونه‌های فراوان از قصه‌های عرب جاهلی نقل شده است و این نشان می‌دهد که آن‌ها در افسانه‌سازی و قصه‌سرایی تبحر و تخصص فوق‌العاده‌ای داشته‌اند و شاید یکی از عمده‌ترین دلایل نقل سرگذشت امت‌های پیشین در قرآن باطل و بی‌اثر کردن افسانه‌های عرب جاهلی باشد. نضربن حارث همیشه می‌گفت:

«مردم! سخنان من با گفته‌های محمد (ص) چه فرق دارد؟ او داستان گروهی را برای شما می‌خواند که گرفتار قهر و غضب الاهی کشتند و من هم سرگذشت عده‌ای را شرح می‌دهم که غرق نعمت بودند و روزگاری بلند است که در زمین حکومت می‌کنند». (همان، ۶۲)

افسانه‌های نقل شده از عرب جاهلی، دارای مشخصات و ویژگی‌هایی است که نشان از بلوغ آن‌ها دارد و با توجه به شیوع بی‌سوادی عمومی در آن زمان خاص، می‌توان نتیجه گرفت که نقل آثار گذشتگان در آیات الاهی نتایج قابل توجه ذیل را داشته است:

- بی‌اثر کردن افسانه‌سازی جاهلان؛

- بیان حقایق گذشته؛

- ارضاء حس غریزی اعراب؛

- نشان دادن ارتباط پیامبر با یک منبع غیبی؛

- تسکین دادن و امیدوار کردن پیامبر؛

قصه‌های عرب جاهلی چند گونه بوده است:

- افسانه‌هایی در مورد طبیعت، ستارگان و ...؛

- نقل امثال و حکایات؛

- قصه‌های اقوام گذشته؛

- بیان حکایت و حماسه‌های اعراب در گذشته؛

- نقل و سرودن اشعار حماسی و حکایت گونه؛

برای نمونه: «ستاره دلبران و ماه، هر دو به خواستگاری ستاره ثریا آمدند. ثریا (پروین) به ماه گفت: من از همسری با ستاره دلبران امتناع دارم زیرا که او تهیدست است. دلبران که این را شنید

شتر خود را به دنبال کشید و اکنون هر جا که می‌رود. جهاز خود را همراه دارد». (گوستا ولبون، بی‌تا، ۶۵)

شعر جاهلی از اساطیر و خرافات و همچنین از داستان‌هایی که از تورات گرفته شده، خالی نیست؛ مثلاً عدی بن زید در شعر خود داستان ماری که آدم را فریفت می‌آورد و امیه به صلت از داستان لوط و ویران شدن شهر سدوم، داستان ابراهیم و قربانی کردن (اسماعیل) سخن می‌گوید. (ملبونی، ۱۳۷۶، ۷۰)

۱-۳. اهداف، مفاهیم و آثار قصه‌های قرآن

قصه‌های قرآنی، دارای اهداف، مفاهیم و آثار فراوانی هستند که به ترتیب در مورد هر یک توضیحاتی داده می‌شود:

۱-۴. اهداف قصه‌های قرآنی

اثبات وحی بودن آنچه نازل شده است: «نحن نقص عليك احسن القصص بما اوحينا اليك هذا القرآن وان كنت من قبله لمن الغافلين» (یوسف، ۳)؛ ما نقل می‌کنیم برای تو بهترین قصه‌ها را از طریق این قرآن (که برایت نازل کردیم)، هر چند پیش از این از آن قصه‌ها خبر نداشتی. (... من انباء الغیب نوحیه الیک...) (یوسف، ۱۰۲)؛ این‌ها از خبرهای غیبی است که وحی کردیم به سوی تو... .

تربیت انسان بر ایمان به غیب: «الذین یؤمنون بالغیب و...» (بقره، ۳)؛ کسانی که ایمان آورده‌اند به غیب و ...

تربیت انسان بر ایمان داشتن به قدرت مطلق الاهی: «او کالذی مر علی قریه و هی خاویه...» (بقره، ۲۵۹)؛ یا همانند کسی که از کنار یک آبادی (ویران شده) عبور کرد...

تربیت انسان برای آراسته شدن به اخلاق نیکو: «وَأَدْخِلَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيُّهُمْ فِيهَا سَلَامٌ» (ابراهیم، ۲۳)؛ و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند به بهشت‌هایی در آورده می‌شوند که از زیر [درختان] آن جویبارها روان است که به اذن پروردگارشان در آنجا جاودانه به سر می‌برند و درودشان در آنجا سلام است.

تسلیم بودن انسان به مشیت الاهی: «قَالَ الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ» (بقره، ۲۴۹)؛ کسانی که به دیدار خداوند یقین داشتند، گفتند: «بسا گروهی اندک که بر گروهی بسیار، به اذن خدا پیروز شدند و خداوند با شکیبایان است.

پیروزی حق بر باطل: «وقل جاء الحق وزهق الباطل...» (اسراء، ۸۱)؛ بگو حق آمدنی است و باطل رفتنی است...

امتحان بندگی: «والذي خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملاً...» (ملبونی، ۱۳۷۶، ۲)؛ کسی که مرگ و زندگی را خلق کرده است هر آینه شما را آزمایش می‌کند تا افراد برتر را گزینش کند.

عبرت آموزی: «لقد كان في قصصهم عبرت لاولي الالباب...» (روم، ۳۰)؛ به تحقیق در سرگذشت ایشان عبرتی است برای صالحان اندیشه.

در این قصص اهداف مهمی نهفته که هنوز مفسران موفق به فهم همه آن‌ها نگشته‌اند و گذشته از این در ذکر این قصه‌ها دلایل و اهدافی وجود دارد که تا ابد هم کسی نمی‌تواند به راز و اسرار آن‌ها پی ببرد؛ زیرا عقل انسان محدود است و نمی‌تواند به نامحدود احاطه یابد. تنها می‌توان گفت: هدف اصلی هدایت انسان، آگاه کردن و رسیدن او به ملکوت است و گرنه آیندگان نیز به سرنوشت گذشتگان گرفتار خواهند شد.

۱-۵. مفاهیم قصه‌های قرآنی

دین‌داری: «فطرت الله آلتی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلک الدین القیم» (اعراف، ۵۹)؛ این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الاهی نیست، این است آیین استوار... «اعبدوا الله ما لکم من اله غیره.» (یوسف، ۴)؛ (نوح گفت) تنها خداوند یگانه را پرستش کنید که معبودی جز او برای شما نیست...

رازدانی پیامبران: «اذ قال لاییه یا ابت انی رایت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رایتهم لی ساجدین» (نساء، ۱۶۴)؛ (یوسف)، هنگامی که یوسف به پدرش گفت: ای پدر! من دیدم یازده ستاره و شمس و قمر به من سجده می‌کنند. «ورسلاً قصصناهم علیک من قبل ورسلاً لم نقصصهم علیک و کلم الله موسی تکلیماً» و سرگذشت برخی پیامبران را بر تو روایت کردیم و

عده‌ای از آن‌ها را نقل نکرده‌ایم و سخن گفت موسی با خدا سخنی.

استواری مومنان: «و من الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حباً لله» (بقره، ۱۶۵)؛ بعضی از مردم معبودهای غیر از خداوند برای خود انتخاب می‌کنند و آن‌ها را همچون خدا دوست می‌دارند؛ اما آن‌ها که ایمان دارند خدا را با شدت بیشتر دوست دارند و می‌پرستند.

مفاهیم قصص قرآن خیلی گسترده‌تر از مواردی است که به آن‌ها اشاره شد از جمله می‌توان گفت هدف خداوند از قصه‌ها ارائه مفاهیم انسانی در راه پیش‌رفت و یک زندگی الهی است و امید امتحان، مبارزه با مشکلات و شاید زیر مجموعه زندگی است که خود دارای مجموعه فراوان است.

۱-۶. آثار قصه‌های قرآنی

کاستن فشار از پیامبر و مومنان: «لقد نعلم أنك يضيق صدرك به ما يقولون» (حجر، ۹۷)؛ ما اطلاع داریم که سینه تو از آنچه که می‌گویند به تنگ آمده است. «و کلاً نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظه و ذكری للمومنین» (هود، ۱۲۰)؛ ما هر یک از سرگذشت‌های انبیا را برای تو بازگو کردیم تا به وسیله آن قلبت را آرامش بخشیم (و اراده‌ات قوی گردد) و در این (اخبار و سرگذشت‌ها) برای تو حق و برای مومنان موعظه و تذکری است.

تبشیر و انداز: «انا ارسلناک علیهم صیحه واحده فکانوا کھشیم المحتظر و لقد یسرنا القرآن للذکر فهل من مدکر» (قمر، ۳۱-۳۲)؛ ما فقط یک صیحه بر آن‌ها فرستادیم و به دنبال آن همگی به صورت گیاه خشکی در آمدند که صاحب چهارپایان (در آغل) جمع‌آوری می‌کنند؛ ما قرآن را برای یادآوری آسان ساختیم آیا کسی است که متذکر شود!

آثار قصه‌های قرآن را نیز نمی‌توان در یکی دو مورد خلاصه کرد. آنچه ذکر شد نمونه‌ای از آثار قصه‌های قرآن است. به هر صورت هدف خداوند هدایت انسان‌ها است و پندآموزی از سرگذشت دیگران و تاریخ گذشته شاید از مهم‌ترین آثاری باشد که در این آیات نهفته است.

۱-۷. ویژگی‌های قصه‌های قرآنی

آنچه که امروزه به‌عنوان ادبیات داستانی خوانده می‌شود دارای ویژگی‌هایی است که آن را از نوشته‌های دیگر ممتاز می‌کند. قصه‌های قرآنی نیز دارای ویژگی‌هایی است که آن را از نوشته‌های دیگر و حتی داستان و قصه، متمایز و جدا می‌کند. این ویژگی‌ها به شرح زیرند:

- تنوع اسلوبی؛
- گزینش صحنه‌ای مؤثر؛
- استفاده از روایات غایی؛
- توازن میان نظم و واقع گرایی؛
- رئال قرآنی؛

رئال (Real) واقعیت گرایی در داستان است و البته چون داستان خود از تخیل نویسنده نشأت می‌گیرد. پس می‌شود گفت که رئال همان واقع گرایی تخیلی است که در داستان‌های جدید نمود دارد؛ اما در داستان‌های قرآنی از تخیل خبری نیست و مجموعه قصه ناشی از واقعیت است.

۱-۸. زبان و بیان

زبان و بیان قصه‌های قرآنی نیز چون از وحی منبعث می‌شود، دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که با داستان‌های جدید تفاوت شاخصی دارد.

۱-۹. تکرار

راز تکرار در قرآن هنوز به درستی درک نشده است؛ ولی دلایلی برای آن ذکر کرده‌اند که در جای خود قابل بحث است؛ برخی از آن‌ها می‌تواند امور ذیل باشد:

- تعدد اغراض و اهداف باعث تکرار شده است؛
- تأکید بر بعضی از مفاهیم دینی موجب تکرار شده است؛
- تدریجی بودن نزول قرآن عامل تکرار است؛
- تکمیل تصاویر باعث تکرار شده است.

شاید دلایل دیگری هم وجود دارد که برای ما مجهول باشد؛ اما مهم همان تکرار است که

این روش در ادبیات کلاسیک نیز سابقه دارد. در این نوع ادبی نیز نویسندگان با هدف تأثیرگذاری، تأکید، ماندگاری و...، کلمات و جمله‌های داستانی و ادبی را تکرار کرده و گاهی با این روش به نتایج غیر منتظره‌ای می‌رسند که تأثیر و ماندگاری در ذهن مخاطب از آن جمله است.

۲. بررسی عناصر داستانی در قصه‌های قرآنی

گرچه در داستان جدید، عناصر بسیار مورد استفاده است؛ ولی ما در بررسی عناصر به مهم‌ترین آن‌ها خواهیم پرداخت که عبارتند از: طرح، زاویه دید، توصیف و صحنه‌آرایی، گفتگو، شخصیت‌پردازی، بحران و انتظار، حرکت و رویداد، زمان و مکان، حادثه، نماد، اوج و فرود.

۲-۱. طرح

طرح شامل اسکلت و یا چارچوب داستان است که رابطه علی و معلولی حوادث در آن حفظ می‌شود، لذا باید کامل و روشن باشد و رشته حوادث منظم و ناگسسته‌ای داشته باشد و پیچ و یا پیچ‌هایی داشته باشد و به اوج منطقی و قانع‌کننده‌ی برسد. همچنین ساده بوده و با احساس و عواطف انسانی سروکار داشته باشد و دست‌کم، قدری بکر باشد. (یونسی، ۱۳۶۵، ۱۵۲)

آیا قصه‌های قرآنی دارای طرح هستند یا خیر؟ باید گفت همه قصه‌ها و افسانه‌ها که عناصر داستانی به شدت در آن‌ها جریان ندارد حداقل دارای طرح کمرنگی هستند؛ اما قصه‌های قرآنی که واقعی هستند می‌توانند تفاوت‌هایی با این نوع داستان داشته باشند؛ مثلاً در قصه اصحاب کهف با این مسائل مواجه هستیم. اصحاب کهف کسانی هستند که در جامعه گمراه و غرق در فساد زندگی می‌کنند. به حقایق می‌رسند و به خداوند ایمان می‌آورند و از سوی حکومت وقت و جامعه فاسد تحت فشار قرار گرفته و مجبور به هجرت می‌شوند. در غار به خواب می‌روند و بعد از سال‌ها از خواب بیدار شده و به دنبال غذا می‌گردند. در حالی که در شهر همه چیز تغییر کرده است و به آن‌ها مشکوک می‌شوند. کشف می‌شود که آنان اصحاب کهف هستند و سیصد سال از جریان هجرت آن‌ها گذشته است. همه با تعجب به سوی غار سرازیر می‌شوند. اصحاب کهف از خداوند تقاضای مرگ می‌کنند و خداوند نیز تقاضای آنان را اجابت می‌کند. (کهف، ۹-۲۶)

با توجه به طرح و خلاصه‌ای از قصه اصحاب کهف به این نتیجه می‌رسیم که قصه‌های قرآن

کامل و روشن و منظم و ناگسسته است. قصه‌های قرآنی دارای پیچ است و به اوج نیز می‌رسد اما از آنجا که واقعی است و از زبان وحی روایت می‌شود و هدف داستان پردازی نیست؛ این اوج تفاوت ساختاری و عللی با اوج داستان امروزی دارد؛ زیرا رابطه علی و معلولی در قصه‌های قرآن منحصر به وحی است. قصه‌های قرآن ساده است؛ اما تفاوت قبلی وجود دارد. قصه‌های قرآن بیش‌تر از داستان‌های جدید، دارای احساس و عواطف انسانی است؛ زیرا راوی سرمنشأ احساس است. به عللی داستان‌های قرآن بکر و دارای جذابیت غیرقابل باور است.

از داستان‌های قرآنی می‌توان طرح استخراج کرد و قابلیت داشتن طرح در آن‌ها موجود است؛ اما به دلایلی طرح آن‌ها تفاوت‌هایی با طرح داستان جدید دارد که عبارتند از:

- راوی قصه‌های قرآن وحی است؛
- این قصه‌ها واقعی هستند؛
- هدف از نقل آن‌ها داستان‌سرایی نبوده است؛

اشخاص قصه‌های قرآن عموماً «تیپ» نیستند؛ بلکه اشخاص آن‌ها فراتر از آدم‌های معمولی و امروزی می‌باشند (به استثنای عده قلیل).

اشخاص در قصه‌های قرآن معمولاً «خیر» و «شر» مطلق هستند؛ در حالی که در داستان‌های جدید اشخاص نمی‌توانند این‌گونه باشند و بلکه همه چیز «نسبی» فرض می‌شود.

۲-۲. زاویه دید

زاویه دید نوع روایت داستان است. «زاویه دید نمایش‌دهنده شیوه‌ای است که نویسنده به وسیله آن مصالح و مواد داستان خود را به خواننده ارائه می‌کند و در واقع رابطه نویسنده را با داستان نشان می‌دهد». (میرصادقی، ۱۳۷۶، ۵۱)

زاویه دید به سه قسم تقسیم می‌شود:

اول شخص: «دو ساعت به ظهر بیدار شدم. برای خدا حافظی از میز بانم، مثل اینکه آدم نامحرمی هستم و به آستانه معبد مقدسی پا گذاشته‌ام آهسته دم‌دالان رفتم و با احتیاط در زدم...». (همان)

دوم شخص: «به شدت خسته‌ای، می‌خواهی لحظه‌ای سرت را به زمین بگذاری و خیالت

را از زمین و آسمان آسوده کنی؛ اما این مغز خراب شده‌ات، نزدیک است که از هم بپاشد...». سوم شخص: «مرد هیجان‌زده بود، روی صندلیش به جلو خمیده بود و برای زنش داستان را تعریف می‌کرد، چنان با خوش‌باوری ماجرا را باز می‌گفت که زنش نمی‌توانست آن طور که باید حرفش را باور کند». (میرصادقی، ۱۳۷۶، ۴۳۵)

زاویه دید سوم شخص، خود به دو نوع تقسیم می‌شود:

دانای کل محدود: در این روش، راوی محدودیتی برای خودش قائل است و در داستان بر تمام وقایع و حوادث اشراف ندارد.

دانای کل نامحدود: در این روش راوی همه چیز را دانسته و اطلاعات نامحدودی دارد. راوی از آن‌ها در نقل روایت استفاده می‌کند.

در قرآن و در نقل داستان‌ها از زاویه دید سوم شخص استفاده شده است و البته بیشتر به نظر می‌رسد دانای کل نامحدود عمومیت دارد: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَيَكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بِشَرٍّ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». (آل عمران، ۴۵-۴۷)؛ (به یاد آورید) هنگامی را که فرشتگان گفتند: «ای مریم! خداوند تو را به کلمه‌ای [= وجود با عظمتی] از طرف خودش بشارت می‌دهد که نامش «مسیح، عیسی پسر مریم» است؛ در حالی که در این جهان و جهان دیگر، صاحب شخصیت خواهد بود؛ و از مقربان (الاهی) است و با مردم، در گاهواره و در حالت کهولت (و میانسال شدن) سخن خواهد گفت؛ و از شایستگان است.» (مریم) گفت: «پروردگارا! چگونه ممکن است فرزندی برای من باشد، در حالی که انسانی با من تماس نگرفته است؟!» فرمود: «خداوند، هر چه را بخواهد می‌آفریند! هنگامی که چیزی را مقرر دارد (و فرمان هستی آن را صادر کند)، فقط به آن می‌گوید: «موجود باش!» آن نیز فوراً موجود می‌شود...»

از زاویه دانای کل محدود هم در قصه‌های قرآن استفاده شده است: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (بقره، ۲۶۰)؛ و (به خاطر بیاور) هنگامی را که ابراهیم گفت: خدایا! به من نشان بده چگونه

مردگان را زنده می‌کنی؟» فرمود: «مگر ایمان نیاورده‌ای؟!» عرض کرد: «آری، ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد.» فرمود: «در این صورت، چهار نوع از مرغان را انتخاب کن! و آن‌ها را (پس از ذبح کردن)، قطعه قطعه کن (و درهم بپامیز)! سپس بر هر کوهی، قسمتی از آن را قرار بده، بعد آن‌ها را بخوان، به سرعت به سوی تو می‌آیند! و بدان خداوند قادر و حکیم است؛ (هم از ذرات بدن مردگان آگاه است و هم توانایی بر جمع آن‌ها دارد).

نکته‌ای که زاویه دید داستان جدید و قصه‌های قرآن را جدا می‌کند، روایت قصه‌ها توسط وحی و کلام الهی می‌باشد و این ویژگی منحصر به فردی است و می‌تواند برای هنرمندان و نویسندگان آموزنده باشد. گرچه با تأسف باید اشاره کرد که در باب قرآن همانقدر که جمع‌آوری و تدوین «قصه» رواج دارد، نقد، بررسی و پرداختن به شناخت قصه‌ها از جهات هنری مهجور است و این می‌تواند ضایعه‌ای قلمداد شود. به نظر می‌رسد که در کنار تدوین قصه‌ها، قصص قرآنی تحلیل شده و ضرورت دارد تا این نوع آثار نیز به دقت مورد توجه قرار گرفته و به درستی ارزیابی شود.

۲-۳. توصیف و صحنه‌آرایی

توصیف در داستان نقش عمده‌ای دارد. این توصیف است که خواننده را با جریان داستان به پیش می‌برد و داستان را در ذهن حک می‌کند. توصیف در داستان به سه صورت انجام می‌شود: توصیف یا توضیح مستقیم: در این شیوه، نویسنده مستقیماً توسط راوی اشخاص را معرفی و داستان را به پیش می‌برد:

«کشیک بخش، در کتابخانه بود. کتش را در آورده و در کنار پنجره در صندلی دسته‌داری لم داده بود... خسته بود: از بیماران عیادت کرده بود... امیدوار بود بتواند نیم ساعتی پیش از نهار استراحت کند؛ که ناگهان یکی در زد». (یونس، ۱۳۶۵، ۲۷۱)

توصیف به یاری گفتگو: در این روش نویسنده اشخاص داستان را به گفتگو وامی‌دارد تا اشخاص را معرفی و داستان را به پیش ببرند: «... گفت: پدر عرض مختصری داشتم. کشیش گفت: بفرمایید بنشینید... کشیش به تندی گفت: باز هم که مشروب خوردی، مثل اینکه باز هم برای پول آمدی، - ولی پدر...». (همان، ۲۷۲)

توصیف به یاری عمل: در این روش نویسنده اشخاص را به حرکت در می‌آورد و به این

طریق به معرفی اشخاص می‌پردازد: «...گشتی‌ها تماشاچیان را که متفرق بودند جمع کردند... آهن بود که یخ و برف را رنده می‌کرد، قیافه‌ای مانند تیور شد و به «سون ترز» پیچید، باد پرچم‌هایی را که به چوب دستی اسکی‌ها بسته بود به شلاق می‌بست، این، طلایه مسابقه بود». (همان، ۴۱۳)

۲-۳. توصیف در قرآن

در قرآن نیز برای پیش‌رفت قصه‌ها از توصیف به صور گوناگون استفاده شده است و هر سه نوع توصیف که در داستان به کار می‌رود در قصص قرآن هم به کار رفته است:

۱. توصیف به یاری عمل

هنگامی که تاریکی شب او را پوشانید، ستاره‌ای مشاهده کرد؛ گفت: «این خدای من است؟» اما هنگامی که غروب کرد گفت: «غروب کنندگان را دوست ندارم» و هنگامی که ماه را دید که (سینه افق را) می‌شکافت گفت: «این خدای من است»؛ اما هنگامی که (آن هم) غروب کرد، گفت: «اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند، مسلماً از گروه گمراهان خواهم بود.» و هنگامی که خورشید را دید (که سینه افق را) می‌شکافت، گفت: «این خدای من است!» این (که از همه) بزرگ‌تر است! اما هنگامی که غروب کرد گفت: «ای قوم من از شریک‌هایی که شما (برای خدا) می‌سازید بیزارم...». (انعام، ۷۶-۷۷)

۲. توصیف یا توضیح مستقیم

فرشتگان ما برای ابراهیم بشارت آوردند و گفتند: «سلام» (او نیز) گفت: «سلام» و طولی نکشید که گوساله بریانی (برای آن‌ها) آورد. (اما) هنگامیکه دید دست آنها به آن نمی‌رسد (و از آن نمی‌خورند، کار) آن‌ها رازش شمرد و در دل احساس ترس کرد. به او گفتند: «ترس! ما به سوی قوم لوط فرستاده شده‌ایم!» و همسرش ایستاده بود (از خوشحالی) خندید. پس او را به اسحاق و بعد از او به یعقوب بشارت دادیم. (هود، ۶۹-۷۱)

۳. توصیف به یاری گفتگو

و ابراهیم هنگامی که خطاب به قومش گفت: «از خدا اطاعت کنید و از او بترسید. این (خداپرستی) برای شما بهتر است اگر بدانید و شما عبادت می‌کنید به جای خدا بتانی که...»

(عنکبوت، ۱۶-۱۷).

۴. صحنه‌آرایی

صحنه‌آرای نیز در قصه‌های قرآنی نمود دارد. در حدی که خواننده با قرائت آیات الاهی به زمینه‌هایی از صحنه‌ها، شرایط و وضعیت وقوع حوادث در قصه‌ها بر می‌خورد. البته از آنجا که هدف خداوند قصه نیست ایجاز در همه قصه‌ها به چشم می‌آید و این یکی از ویژگی‌های ممتاز آیات الاهی است:

«فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيُ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ لَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات، ۱۰۶-۱۰۲)؛ هنگامی که با او به مقام سعی و کوشش رسید، گفت: «پسرم! من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم، نظر تو چیست؟» گفت «پدرم! هر چه دستور داری اجرا کن، به خواست خدا مرا از صابران خواهی یافت!» هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد... او را ندا دادیم که: «ای ابراهیم! آن رؤیا را تحقق بخشیدی (و به مأموریت خود عمل کردی!)» ما این گونه، نیکوکاران را جزا می‌دهیم! این مسلماً همه امتحان آشکار است.

۲-۴. شخصیت‌پردازی در قصه‌های قرآن

شخصیت‌پردازی یکی از عمده‌ترین عناصری است که در داستان جلوه می‌کند: «اشخاص ساخته شده‌ای (مخلوقی) که در داستان، نمایش و ... ظاهر می‌شوند، شخصیت نامیده می‌شوند». (میرصادقی، ۱۳۷۶، ۱۸۶)

گرچه نویسنده در پرداخت و خلق شخصیت‌ها آزاد است؛ اما برای اینکه بتوان شخصیت‌های قابل قبول خلق کرد، باید شخصیت‌ها در رفتار و خلیات‌شان ثابت قدم و استوار باشند و اگر تغییری صورت می‌گیرد باید با دلیل موجه باشد. همچنین شخصیت‌ها، برای آنچه انجام می‌دهند باید انگیزه معقولی داشته باشند و گذشته از این‌ها شخصیت باید در داستان پذیرفتنی و واقعی بوده و نباید اشخاص داستان به نظر خواننده ساختگی جلوه کند. (همان، ۱۸۵)

در داستان گاه اشخاص نقش عمده دارند که به این نوع داستان‌ها «شخصیتی» می‌گویند. گاه «آکسیون» بیشتر نقش دارد که داستان «حادثه‌ای» خوانده می‌شود و گاه طرح داستان جلوه

بیش‌تری دارد که به این نوع داستان «طرحی» گویند.

اما در قصه‌های قرآن حادثه (آکسیون) و شخصیت درهم آمیخته و ممزوج شده‌اند. نه داستان (قصه)، حادثه‌ای صرف است و نه شخصیتی محض؛ بلکه حادثه و شخصیت در قصه‌ها درهم تنیده و قصه را به سوی تعادل و توازن منطقی هدایت کرده است.

همچنین قرآن به جزئیات اشخاص نپرداخته است. البته در داستان نیز حتماً لازم نیست نویسنده به جزئیات بپردازد. نویسنده در حدی که داستان می‌طلبد و معرفی اشخاص برای خواننده لازم است. باید اشخاص را بشناساند. قرآن هم همین کار را انجام می‌دهد و اشخاص را در حد ضرورت به خواننده می‌شناساند.

۲-۵. انواع اشخاص در قصه‌های قرآن

در قصه‌های قرآن اشخاص زیادی حضور دارند که در یک نگاه کلی به سه نوع تقسیم می‌شوند: حیوانات، اشخاص واقعی حاضر، اشخاص نمادین و غایب.

ولی اگر بخواهیم اشخاص قصه‌ها را ریزتر مورد بررسی قرار دهیم باید به موارد زیر اشاره کرد:

حیوانات، زن، مرد، فرشته، جن، ابلیس.

حیوانات

حیوانات در داستان امروزی نیز (خصوصاً در ادبیات کودکان) جایگاه ویژه‌ای دارد و این بر می‌گردد به اهدافی که در خلق و نوشتن داستان توسط نویسنده دنبال می‌شود و همچنین شرایط خاصی که داستان می‌تواند داشته باشد.

مورچه: «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّامُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ». (نمل، ۱۸) (آنها حرکت کردند)؛ تا به سرزمین مورچگان رسیدند؛ مورچه‌ای گفت: «به لانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشکرش شما را پایمال نکنند در حالی که نمی‌فهمند».

ج- هدهد: «وَتَقَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهَدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ... فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِهٖ مَا لَمْ تُحِطْ بِهٖ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ، انی...». (نمل، ۲۰-۲۳)؛ و جویای [حال] پرندگان شد و گفت مرا چه شده است که هدهد را نمی‌بینم یا شاید از غایبان است...

پس دیری نپایید که [هدهد آمد و] گفت از چیزی آگاهی یافتم که از آن آگاهی نیافته‌ای و برای تو از سبا گزارشی درست آورده‌ام...

زن

یکی از دلایل حضور زن در داستان، جذابیت و دیگری نقشی است که او در جامعه دارد و متأسفانه برخی از نویسندگان نیز برای جذابیت کاذب و جذب خواننده بیشتر، زنان را وارد داستان می‌کنند و به این صورت در مواردی (برخی از داستان‌ها) حضور زنان طبیعی و متعادل به نظر نمی‌آید. در قرآن به عکس داستان امروزی، زنان در چهره واقعی خود ظاهر می‌شوند؛ یعنی همان نقشی که می‌توانند در جامعه ایفا کنند. در معرفی اشخاص همیشه با چهره‌های گوناگونی مواجه شده و زشتی‌ها، زیبایی‌ها و رفتارهای انسانی یا شیطانی را شاهدیم؛ زیرا بر اساس آیات قرآن زن عضو فعال جامعه و مکمل مرد است و این در قصه قرآنی نیز نمایش می‌یابد:

«صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةَ نُوحٍ وَامْرَأةَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَاتَمَاهُمَا فَلَمْ يَغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ» (تحریم، ۱۱-۱۰)؛ خداوند برای کسانی که کافر شده‌اند به همسر نوح و همسر لوط مثل زده است، آن دو تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح ما بودند، ولی (آن زنان) به آن دو خیانت کردند و ارتباط با این دو (پیامبر) سودی به حالشان (در برابر عذاب الهی) نداشت و به آن‌ها گفته شد: «وارد آتش شوید همراه کسانی که وارد می‌شوند».

در قصه‌های قرآن زن در جایگاه واقعی‌اش قرار دارد:

جذابیت، عشق، تمایلات شهوانی، مکر و حيله زن در داستان حضرت یوسف آمده است: «وَرَأَوْنَاهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ... وَاسْتَبَقْنَا الْبَابَ وَ قَدْ قَمِيصُهُ...». (یوسف، ۲۳-۲۵)؛ و آن زن که یوسف در خانه او بود، از او تمناهای کامجویی کرد؛ درها را بست و گفت: «بیا (به سوی آنچه برای تو مهیاست!)» (یوسف) گفت: «پناه می‌برم به خدا!...» و هر دو به سوی در دویدند (در حالی که همسر عزیز، یوسف را تعقیب می‌کرد) و پیراهن او را از پشت (کشد و) پاره کرد».

حیا و عفت و پاکدامنی در قصه سرگذشت مریم آمده است: «فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا» (مریم، ۲۳)؛ پس هنگامی که درد

زایمانش گرفت به کنار تنه درخت خرمایی پناه برد. (آن قدر ناراحت شد که) گفت: «ای کاش پیش از این مرده بودم و از یادها می‌رفتم!»

عقل: درایت، دوراندیشی، فکر و اندیشه در ملک سبا تبلور یافته و به همین دلیل است که مردان بی‌شماری اطاعت از او را به گردن گرفته‌اند: قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ. قَالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةً وَأُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ. قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ. وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ. (نمل، ۳۲-۳۵)؛ و [اینک] من ارمغانی به سویشان می‌فرستم و می‌نگرم که فرستادگان [من] با چه چیز بازمی‌گردند «زمانی که پیام سلیمان به او رسید اطرافیانش را جمع کرد و در مورد آن با یارانش به مشورت پرداخت و گفت: «ای بزرگان در کار من نظر دهید تا شما حاضر نباشید به هیچ کاری اقدام نمی‌کنم. گفتند: ما زورمندان و سرداران نبردهای سختیم. حکومت به دست توست. هر گونه که مصلحت است فرمان ده. گفت: «پادشاهان چون به قریه‌ای وارد شوند تباهی می‌آفرینند و عزیزانش را ذلیل می‌سازند... من هدیه‌ای به سویشان می‌فرستم تا ببینم که پیام‌رسانان چه جوابی می‌آورند...»

مرد

مردان نیز مانند زنان دارای چهره‌های متفاوتی در قرآن هستند. افراد نیکو سرشت و مصلحان جامعه، افراد پلید و خبیث، افراد بی‌نام و نشان و...

فرشته

فرشتگان از دیگر اشخاص قصه‌های قرآنی است که به صورت‌های مختلف وارد شده و نقش‌های زیادی هم ایفا کرده‌اند: هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ. إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ. فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ. فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ. (ذاریات، ۲۴-۲۷)؛ یا خبر مهمانان بزرگوار ابراهیم به تو رسیده است؟ در آن زمان که بر او وارد شدند و گفتند: سلام بر تو. گفت: سلام بر شما که قومی ناشناخته‌اید. سپس پنهانی به سوی خانواده خود رفت و گوساله فربه (و بریان شده‌ای را برای آن‌ها) آورد و نزدیک آن‌ها گذاشت. (ولی با تعجب دید دست به سوی غذا نمی‌برند)، گفت: آیا شما غذا نمی‌خورید».

جن

جنیان نیز که موجودات غیرقابل دید به شمار می‌آیند از جمله اشخاص داستان‌های قرآنی به شمار می‌روند: وَالشَّيَاطِينُ كُلٌّ بَنَاءُ وَغَوَاصٍ. وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ. (ص، ۳۷-۳۸)؛ «و گروه جن را (مسخر سلیمان قرار دادیم) که هم بنا بودند و هم غواص و گروه دیگر را که همه بسته در زنجیر او بودند».

ابلیس

ابلیس (شیطان) شخصیتی است که در همه جا حضور دارد و مشغول اغواگری است: «ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ. قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ سِيسَ بِهِ مَلَائِكَةُ كَفْتُمُ آدَمَ رَاسِجِدَهُ كَنِيد، همه ملائک سجده کردند جز ابلیس که نبود از سجدا کنندگان گفت: «من بهترم. چون از آتش آفریده شده‌ام در حالی که آدم از خاک خلق شده است (اعراف، ۱۱-۱۲).

شایان ذکر است که از آنجا که قصه‌های قرآن واقعی است، اشخاص این قصه‌ها نیز افراد واقعی هستند که در قصه‌ها نقش بازی می‌کنند. در هیچ موردی از قصه‌ها و مثل‌های قرآن با اشخاص تخیلی سروکار نداریم.

شخصیت در داستان جدید متفاوت از قصه‌های قرآنی پرداخت می‌شود با این وجود هر دو در یک نکته اشتراک دارند و آن معرفی شخصیت و واقعی جلوه دادن اوست که هم در داستان و هم در قصه‌های قرآن به این مهم توجه شده است.

نکته دیگر اینکه شخصیت به سه طریق معرفی می‌شود: نخست به یاری عمل و حرکت و جنبش اشخاص داستان دوم به یاری گفتگو بین افراد و سوم با توضیح مستقیم راوی. همانطور که در بخش توصیف مفصلاً تشریح شد این نوع معرفی شخصیت که در داستان‌های امروزی کاربرد دارد؛ کم و بیش در قصه‌های قرآن هم به چشم می‌آید و البته چون داستان از تخیل نویسنده سرچشمه می‌گیرد روش‌های مدرنی برای پیش‌رفت کار می‌تواند قابل استفاده باشد ولی از آنجا که قصه‌های قرآنی واقعی است این آزادی عمل در آن‌ها کمتر به چشم می‌خورد.

۲-۶. گفتگو در قصه‌های قرآن

گفتگو از عناصر مهمی است که نقش زیادی در داستان و پیش‌برد آن دارد و کارهای زیادی

توسط آن انجام می‌شود از جمله: معرفی اشخاص داستان، توصیف، صحنه‌آرایی، پیش بردن داستان، نشان دادن محیط و... گفتگو در آثار مهم و داستان‌های موفق می‌تواند دارای ویژگی‌هایی باشد از جمله: گفتگو عمل داستانی را در جهت معینی پیش می‌برد، زیرا گفتگو با ذهنیت شخصیت‌های داستان هماهنگی و همخوانی دارد. گفتگو احساس طبیعی و واقعی بودن را به خواننده القا می‌کند بی‌آنکه در اصل طبیعی و واقعی باشد. گفتگو صحبت‌هایی را ارائه می‌دهد تا فعل و انفعال افکار و ویژگی‌های درونی و خلقی افراد را نشان بدهد و نیز واژه، وزن و آهنگ. درازی و کوتاهی جمله‌ها با گویندگان مختلف آن‌ها ارتباط نزدیک و مستقیم دارد و در واقع گفتگو با اشخاص هماهنگ و همخوانی داشته و نشان دهنده شخصیت واقعی گوینده‌اش است. (یونسی ۱۳۶۵، ۳۲۷-۳۲۸)

گفتگوی خداوند با موسی (ع)

خداوند در خطاب به موسی (ع): «أَنْتَ الْقَوْمُ الظَّالِمِينَ. قَوْمَ فِرْعَوْنَ أَلَا يَتَّقُونَ». (شعراء، ۱۱-۱۰)؛ به سوی قوم ستمگر برو. قوم فرعون. نمی‌خواهند پرهیزکار شوند؟ موسی: «قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكْذِبُونِ. وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ هَازُونَ». «وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ» (همان، ۱۲-۱۴)؛ پروردگارا می‌ترسم تکذیب کنند دلم تنگ گردد و زبانم باز نشود. هارون را رسالت ده و با من به سوی فرعون بفرست و گناهی به گردنم قائلند، می‌ترسم مرا بکشند. خداوند: «كَلَّا فَادْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ» (همان، ۱۵)؛ هرگز (نترسید) آیات ما را هر دو ببرید ما نیز با شما هستیم.

گفتگوی موسی با فرعون

فرعون: «أَلَمْ تُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَ...» (همان، ۱۹-۱۸)؛ آیا به هنگام کودکی پرورشت ندادیم و تو چند سال از عمرت را در میان ما نگذراندی؟ و آن کار را که از تو سر زد مرتکب نشدی؟ پس تو کافر نعمتی.

موسی: «فَعَلَّيْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ...». (همان، ۲۰-۲۲)؛ آن وقت که چنان کردم از خطاکاران بودم و چون از شما ترسیدم گریختم ولی پروردگارم به من نبوت داد و مرا در شمار پیامبران آورد و منت این نعمت را بر من می‌نهی که بنی اسرائیل را برده ساخته‌ای؟

فرعون: «و ما رب العالمین؟». (همان، ۲۳)؛ پروردگار جهانیان چیست؟
موسی: «رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ» (همان، ۲۴)؛ اگر به یقین می‌پذیرید پروردگار آسمان‌ها و زمین و هر چه میان آنهاست.
فرعون: «قال لمن حوله الا تستمعون؟» (همان، ۲۵)؛ فرعون خطاب به اطرافیانش: «آیا نشنیدید؟»

موسی: «ربکم و رب آبائکم الاولین». (همان، ۲۶)؛ پروردگار شما و پروردگار نیاکان شما.
فرعون: «إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» (همان، ۲۷)؛ این پیامبری که بر شما فرستاده شده دیوانه است.
موسی: «رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (همان، ۲۸)؛ اوست پروردگار مشرق و مغرب و ما بین آنها اگر تعقل و تفکر کنید.
فرعون: «لَئِنْ اتَّخَذْتُ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» (همان، ۲۹)؛ اگر جز من کس دیگری را به خدایی گیری به زندانت می‌افکنم.
موسی: «أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ» (همان، ۳۰)؛ حتی اگر معجزه‌ای روشن برای تو آورده باشم؟!

فرعون: «قَالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ» (همان، ۳۱)؛ معجزه را بیاور، اگر راست می‌گویی.
این نمونه‌های روشن از گفتگو در قصص قرآنی، می‌تواند گویای بسیاری از نکات باشد، از جمله:

گفتگو، اشخاص را به خوبی معرفی می‌کند (موسی، هارون و فرعون)
حالت‌ها و اعمال اشخاص را می‌نمایاند.
گفتگو با ذهنیت اشخاص هماهنگی دارد.
احساس واقعی بودن در حد اعلاء در گفتگو وجود دارد.
گفتگوها با ذهنیت و درون و برون اشخاص هماهنگی کامل و تام دارد. در حدی که در کمتر داستانی شاید این هماهنگی به چشم آید.

۷-۲. بحران و انتظار در قصص قرآن

بحران نقش زیادی در اوج و فرود داستان دارد؛ بنابراین بحران: «لحظه یا لحظاتی است که طی آن تغییر قطعی در داستان روی می‌دهد». (یونسی ۱۳۶۵، ۳۲۵) هر داستانی می‌تواند دارای چند بحران و انتظار باشد و به کرات خواننده را حیران و نگران بر جای گذارده و در ادامه داستان گره‌گشایی رخ بدهد: «... به عوض اینکه، آنطور که شوهرش انتظار داشت، ذوق زده شود زیر لب گفت: «به چه دردم می‌خورد!» و کارت را با بی‌اعتنایی روی میز انداخت» (همان، ۲۲۹) و بحران است که انتظار می‌آفریند و داستان را به پیش برده به آن آب و تاب می‌دهد: «... با بی‌تابی گفت: «در آن وقت انتظار داری در یک همچو موقعیتی چه تم کنم» (همان، ۲۳۰)

در قصه‌های قرآن بحران و انتظار به کرات دیده می‌شود و در قصه یوسف (به‌عنوان کامل‌ترین قصه قرآنی) بحران و انتظار از جایگاه شاخصی برخوردار است: «إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا نَحْنُ عُصْبَةٌ... اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ». (یوسف، ۸-۹)؛ هنگامی که (برادران) گفتند: «یوسف و برادرش [= بنیامین] نزد پدر، از ما محبوب‌ترند؛ در حالی که ما گروه نیرومندی هستیم! یوسف را بکشید؛ یا او را به سرزمین دوردستی بیفکنید؛ تا توجه پدر، فقط به شما باشد؛ و بعد از آن، (از گناه خود توبه می‌کنید؛ و) افراد صالحی خواهید بود!»

«قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا...». (همان، ۵)؛ گفت: «فرزندم! خواب خود را برای برادرانت بازگو مکن که برای تو نقشه (خطرناکی) می‌کشند».

۷-۲. رویداد و حرکت در قصه قرآنی

در قصه‌های قرآن سه عنصر برجسته‌تر از عناصر دیگر جلوه می‌کند:

شخصیت: در قصه‌هایی که انگیزه عاطفی و احساسی در آن‌ها نقش اصلی را دارد و یا آرامش بخشی به پیامبران و مؤمنین مورد نظر است.

گفتگو: در قصه‌هایی که هدف اصلی‌شان دفاع از دعوت دینی و پاسخ‌گویی به مخالفان است این عنصر بیشتر جلوه می‌کند.

رویداد: در قصه‌هایی که هدف اصلی‌اش انذار و بیم‌دهی است عنصر «رویداد» نمود زیادی دارد و بقیه عناصر کم‌رنگ به نظر می‌رسد. (حسینی ۱۳۷۷، ۱۲۰)

«فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوا وَهَذَا قَدْ مَدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا. وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا (شمس، ۱۵-۱۴) یا «فَنَادَوْا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ. فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذْرٍ. إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ صَيْحَةً وَاحِدَةً فَكَانُوا كَهَشِيمِ الْمُحْتَظِرِ» (قمر، ۲۹-۳۱)؛ دوست خود را ندا دادند و او شمشیر برگرفت و آن (ناقه) را پی کرد. سپس (بنگرید) عذاب و اندازهای من چگونه بود! ما فقط یک صیحه [صاعقه عظیم] بر آن‌ها فرستادیم و به دنبال آن همگی به صورت گیاه خشکی درآمدند که صاحب چهارپایان (در آغل) جمع‌آوری می‌کند.

«حرکت» در قصه به هم آمیختن همه اجزا و به نظم در آوردن آن‌هاست و این کار در قصه‌های قرآنی به صورت شگرفی صورت گرفته است. در قصه‌های قرآنی «حرکت» بر دو مبنا طرح و پی ریزی شده است:

حرکت بر مدار واقعیت ناب: در قصه‌های قرآنی حرکت به گونه‌ای وصف ناپذیر جلوه می‌کند. قرآن یک حادثه را از ریشه و خواستگاه خویش شروع کرده و تا نهایت آن را ادامه می‌دهد. دلیل این مسأله عبارت است از توجه به این نکته که یک حادثه در قصه قرآنی، سراسر و لحظه به لحظه بر مدار واقعیت ناب است و هیچ فاصله‌ای میان ظاهر و باطن اشیاء و اشخاص نیست.

حرکت روبه پیش: حرکت در قصه‌های قرآنی روبه پیش و کاملاً به ترتیب زمانی است. (یونسی ۱۳۶۵، ۱۳۵) در حالی که در ادبیات مدرن حرکت داستانی می‌تواند «ایستا» باشد و یا حتی «عقب‌گرد» کند و یا کاملاً روبه جلو باشد، با این نمی‌توان منکر شد که در نهایت هر داستانی به پایان خواهد رسید، اما نویسنده آزاد است برای جذابیت قصه به هر ترفندی متوسل شود. در این نوع داستان هدف چیزی جز «جذابیت» نیست.

۲-۸. زمان و مکان در قصص قرآنی

زمان ظرفی است که نویسنده می‌تواند با بهره‌برداری از آن، داستان را آفریده و در حوادث در آن قرارداده و پیش روی خواننده نهد. طبیعی است که هیچ قصه و داستانی بدون زمان (و درخلاء) قابل تصور نیست و قصه‌های قرآن نیز خالی از ظرف زمان نمی‌تواند باشد: «و جَاؤا اِيَّاهُمْ غَشَاءً يَبْكُونَ» (یوسف، ۱۶)؛ برادران یوسف بعد از افکندن او در چاه (هنگام عشاء نزد پدر آمدند در حالی که گریه می‌کردند. «سَبَّحَانَ الَّذِي اسْرَا بِهٖ عَبْدَهٗ لَيْلًا مِنْ...»). (اسراء، ۱) منزّه

است خدایی که شبی بنده‌اش را از

زمان در قصه‌های قرآن یک ویژگی عمده دارد و آن استفاده از زمان گذشته «ماضی» است که مبنای حرکت‌قصه‌ها بر زمان گذشته استوار است. شاید به آن دلیل که قصه‌های قرآن نشأت گرفته از واقعیت تاریخی و دینی است. با این وجود در مواردی زمان قصه‌ها ناشناخته و مبهم است و مشخص نمی‌شود که زمان اتفاق حوادث چه هنگام است. گرچه در این موارد روشن بودن زمان ضرورتی ندارد. مکان نیز مانند زمان ظرفیاست که حادثه در آن به اجرا در می‌آید. ذکر مکان قصه در مواردی می‌تواند ضرورت داشته باشد و البته در بیش تر داستان‌ها مکان ارزشی نداشته و نقشی در داستان ندارد. قاعده در این موارد همان احساس و ضرورت داشتن نقش است و گرنه گاهی وجود مکان قصه می‌تواند به آن لطمه بزند.

در قصه‌های قرآنی نیز در مواردی مکان ذکر می‌شود و در این نمونه‌ها مکان بی‌تأثیر نیست. مثلاً کوه طور در قصه موسی، مصر در قصه یوسف و ... در بیشتر قصه‌ها مکان نمی‌تواند نقشی در داستان داشته باشد و مبهم بودن مکان لطافت خاصی دارد و عمومیت گسترده‌ای به آن می‌بخشد. حادثه در ظرف زمانی و مکانی ویژه خود سیر کرده و اهداف داستانرا روشن کرده و آن را به پایان می‌رساند. مهم اینست که داستان خواننده را کشانده و اقناع کند. مهم نیست که داستان در کجا و در کدام منطقه به وقوع پیوسته و حادثه در کجا روی داده است، بلکه مهم است که شخصیت، حوادث و وقایع به گونه‌ای باشد که هدف قصه تحقق پیدا کند.

۹-۲. حادثه در قصه‌های قرآن

حادثه یک عنصر ویژه است که در داستان باید وجود داشته باشد و داستان بدون حادثه یقیناً نمی‌تواند داستان باشد. داستان دارای یک واقعه اصلی است و می‌تواند چند حادثه فرعی را در کنار خود داشته باشد و این حوادث باید به یکدیگر نزدیک باشند تا بتوانند خواننده را با خود همراه کنند: «... باید زمان وقوع حوادث را به هم نزدیک سازیم و کاری کنیم که حوادث داستان در هم بروند... حادثه باید از پی حادثه بیاید. بدیهی است که این حوادث همه به رشته‌ای که همان انتظار باشد در حرکت خواهند بود...» (یوسفی، ۱۳۶۵، ۱۳۹-۱۳۸)

حوادث فرعی در این میان می‌توانند داستان را بسط داده و به پیش ببرند و زمینه را برای حادثه اصلی فراهم کنند. حادثه اشخاص را معرفی کرده و داستان را به سوی اوج هدایت می‌کند.

مشخص است که اگر حوادث فرعی نباشند ممکن است داستان نوشته شود ولی داستان کند بوده و به شدت کم رنگ جلوه می‌کند. در نقل حوادث فرعی یا اصلی فرعی، نویسنده مختار است و این داستان است که تعداد آن‌ها را مشخص می‌کند. در قصه‌های قرآن نیز چون ادبیات کلاسیک حادثه یکی از مهم‌ترین عناصر قصه‌های قرآنی است و این حوادث نقش عمده در پیش‌رفت، بسط و گسترش داستان به عهده دارد. حادثه قرآنی به سه نوع تقسیم می‌شود:

حادثه زاییده قضا و قدر: «كَذَّبْتَ ثُمُودَ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ. إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ. قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ. مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ. قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ... فَعَقَرُوهَا... فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ...» (شعراء ۱۴۱-۱۵۸)؛ قوم ثمود رسولان (خدا) را تکذیب کردند، هنگامی که صالح به آنان گفت: «آیا تقوا پیشه نمی‌کنید؟! من برای شما پیامبری امین هستم! گفتند: ای صالح! تو از افسون‌شدگانی (و عقل خود را از دست داده‌ای) تو فقط بشری همچون ما هستی، اگر راست می‌گویی آیت و نشانه‌ایبار! گفت: این ناقه‌ای است... سرانجام بر آن (ناقه) حمله کرده و آن را «پی» کردند... و عذاب الاهی آنان را فراگرفت...

حادثه غیر عادی و اعجازین: «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أُيِّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي...» (مائده، ۱۱۰)؛ هنگامی که خداوند به عیسی بن مریم گفت: «نعمتی را که به تو و مادرت ارزانی داشته‌ام یاد کن، آن زمان که با روح القدس یاریت کردم تا تو در گهواره و در بزرگسالی سخن‌گویی و به تو کتاب، حکمت، تورات و انجیل آموختم. آنگاه که به امر من از گل پرنده ساختی و در آن دمیدی و به امر من پرنده‌ای شد و بیماران را به فرمان من شفا دادی و مردگان را به فرمان من زنده بیرون آوردی و...»

این دو نوع حادثه در قصه قرآنی کاملاً طبیعی و واقعی جلوه می‌کنند چون حادثه قرآنی بازگوکننده حقایق است و پیش‌روی خواننده فقط حقیقت و واقعیت موج می‌زند و خداوند در گزینش واقعیت‌ها دقیقاً به فضای ذهنی مخاطبان نظر دارد و نیازهای آن‌ها را می‌جوید و پیش‌چشمشان می‌نهد. گرچه مردم به نیازهای واقعی و ذهنی خود توجه نداشته و به سوی

هوس‌های خودگام بر می‌دارند با این وجود خداوند فقط حقایق را بیان کرده و به نیاز اصلی مخاطب پاسخ می‌گوید.

حادثه عادی و طبیعی: «وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِیَّءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِ هَمٌّ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ. وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرُونَ إِلَيْهِ وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ. قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتَ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكَ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ. قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ». (هود، ۷۷-۸۰)؛ و هنگامی که رسولان ما [= فرشتگان عذاب] به سراغ لوط آمدند، از آمدنشان ناراحت شد؛ و قلبش پریشان گشت؛ و گفت: «امروز روز سختی است!» (زیرا آن‌ها را نشناخت؛ و ترسید قوم تبه‌کار مزاحم آن‌ها شوند) قوم او (به قصد مزاحمت میهمانان) به سرعت به سراغ او آمدند - و قبلاً کارهای بد انجام می‌دادند - گفت: «ای قوم من! این‌ها دختران منند؛ برای شما پاکیزه‌ترند! (با آن‌ها ازدواج کنید؛ و از زشتکاری چشم‌پوشید!) از خدا بترسید؛ و مراد مورد میهمانانم رسوا نسازید! آیا در میان شما یک مرد فهمیده و آگاه وجود ندارد؟!« گفتند: «تو که می‌دانی ما تمایلی به دختران تو نداریم؛ و خوب می‌دانی ما چه می‌خواهیم!» گفت: «(افسوس!) ای کاش در برابر شما قدرتی داشتم؛ یا تکیه‌گاه و پشتیبان محکمی در اختیار من بود! (آنگاه می‌دانستم با شما زشت‌سیرتان ددمنش چه کنم!)»

به سه نوع از حوادث قصه قرآنی اشاره شد و همانطور که از آیات مشخص است این حوادث به صورت کلی نقش گسترده در قصه‌ها دارند و اگر حوادث نباشد با چیزی جز یک مشت روایت مواجه نخواهیم بود. همین حوادث است که: اشخاص را معرفی می‌کند. قصه را بسط و گسترش داده و به سمت اوج حرکت می‌دهد. جذابیت منحصر به فردی به قصه‌های بخشد و خواننده را با خود به درون داستان می‌کشاند و در آن غرق می‌کند. همچنین در قصه‌های قرآن حوادث فرعی و حوادث اصلی فرعی، در خدمت حادثه اصلی بوده و داستان را به پیش برده و به حادثه اصلی جهتمی - دهد تا داستان به اوج برسد.

۲-۱۰. نماد در قصه‌های قرآن

بیان مفاهیم هنری همیشه به صورت صریح صورت نمی‌گیرد بلکه در مواردی نویسنده شیوه غیر صریح و حقیقی را برای بیان مفاهیم به کار می‌گیرد که به آن نماد گویند: نماد: «... چیزی

است که معنای خاص خود را بدهد و جانشین چیز دیگری نیز بشود یا چیز دیگری را القا کند... نماد می‌تواند به صورت نشانه‌ای بیاید، مثل «پرچم» ... [که] به عنوان «نماد» برای کشوری به کار می‌رود یا «صلیب» نماد مسیحیت و ... نماد می‌تواند به صورت واژه‌ای بیاید... مثل «آب» نماد «تطهیر»، «تاج» نماد قدرت و «لاله» نماد «شهید» ... نماد می‌تواند به صورت عبارتی بیاید مثلاً وقتی مادری می‌گوید: «گل من پرپر شد» خبر از مرگ بچه‌اش می‌دهد. (میر صادقی ۱۳۷۶، ۱۱۶-۱۱۷)

اگر منظور از نماد در قصه‌های قرآنی تفسیر و تأویل آیات به دلخواه و بدون دلیل باشد یقیناً گرفتار گمراهی خواهیم شد و البته که منظور از نماد رمزی دانستن قصه‌های قرآنی نیست تا بتوان به آن هر جمله و کلمه قرآنی را با معانی ذهنی امروزی توجیه کرد، بلکه به نظر می‌رسد کلمه‌هایی در قرآن وجود دارد که دارای معانی دوگانه و چندگانه است و یا به تعبیری دارای ظاهری است و باطنی و قرآن نیز به این مسأله اشاره داشته و آن را تحت عنوان «محکّمات» و «متشابهات» مطرح کرده است.

این آیه در قصه‌های قرآن یک نمونه ممتاز است:

«فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِينًا وَقَالَتْ أُخْرِجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ...» (یوسف، ۳۱)

در مورد این آیه به نکات زیر می‌توان اشاره کرد:

«مکرهن» مکر در لغت به معنای خدعه و نیرنگ است. لیکن زن‌های مصر «زن عزیز» را فقط سرزنش کرده بودند و در قرآن مطلب دیگری نیست مگر این که آن را توجیه کرده و در نتیجه نماد بگیریم. در ترجمه قرآن «مکرهن»، «فکر آن‌ها (زن‌ها)» ترجمه شده است و حتماً این ترجمه دارای توجیه است.

«واعتدت لهن متکناً» ترجمه آن عبارت است از: «و برای آن‌ها پستی فراهم ساخت» مشخص است که منظور از «متکناً» مجلس باشکوه و بی مانند است و اگر چنین نباشد، جمله ناقص است.

«فلما راینه اکبرنه» یقیناً منظور این نیست که یوسف «درشت اندام بوده» چون قرآن تصریح دارد که: «... هذا غلام» یعنی یوسف نوجوان بوده و احتمالاً خطاب «اکبر» به این منظور است

که: «آن‌ها یوسف را جوانی با شخصیت و نورانی و البته زیبا دیدند» و محو او شدند تا آنجا که اظهار کردند: «منزه است خدا این بشر نیست. این یک فرشته بزرگوار است».

«و قطعاً ایدیه‌ن» (وبی توجه) دست‌های خود را بریدند... قطع ردیف است با جدا شدن ولی منظور در آیه بریدن و زخم کردن است و نه قطع و جدا کردن.

بنابراین «نماد» هایی در قرآن وجود دارد و کلمات و جملاتی دارای ظاهر و باطنی است که ما به آن «نماد» اطلاق می‌کنیم و قرآن دارای محکمت و متشابهات است و آیات و روایات خالی از نماد نیست. آنچه مشکل‌آفرین است وارد کردن «نماد» های امروزی و انسانی در قرآن است و رمزی دانستن آیات و تفسیر آن‌ها به دلخواه و نیز عدم تسلط به محکمت و متشابهات و تأویل و تفسیر آن‌ها که ممکن است در نهایت به تفسیر به رأی منتهی شود.

۲-۱۱. اوج و فرود در قصه‌های قرآنی

نویسنده مجبور است داستان را بعد از سیر حوادثی به اوج رسانده و سپس آن را به پایان رساند. اوج قله داستان است، اوج باید عالی‌ترین نقطه داستان و نتیجه منطقی آکسیون داستان باشد و با بحران‌هایی که مقدم بر آن آمده‌اند وابستگی در خور داشته، گیرا و قانع‌کننده باشد. اوج باید به صورتی باشد که خواننده تا به آن نرسیده آن را نبیند و نیز کوتاه و مختصر باشد. (میر صادقی، ۱۳۷۶، ۴۵۶-۴۵۷)

«اوه! طفلکم! گردن بند من بدل بود. منتهاش پانصد فرانک می‌ارزید». (همان، ۱۴۳)

داستان با این جمله به پایان می‌رسد و نویسنده اوج؛ گره‌گشایی و نتیجه‌گیری را با هم و در یک جمله انجام می‌دهد و این روش یکی از بهترین شیوه‌هایی است که برای پایان داستان مورد استفاده قرار می‌گیرد.

«ورفع ابویه علی العرش و خرو له سجدا...». (یوسف، ۱۰۰) و پدر و مادر خود را بر تخت نشاند و همگی به خاطر او به سجده افتادند.

این آیه اوج، فرود، نتیجه‌گیری و گره‌گشایی قصه یوسف است و در ادامه پایان داستان با توضیح نتیجه قصه که هدایت و رحمت برای بندگان و یارآوری برای مومنان است. در قصه‌های قرآنی عموماً اوج و فرود همین‌گونه به انجام می‌رسد و معمولاً در پایان داستان نتیجه‌گیری انجام می‌شود و اهداف داستان و عبرت‌های موجود در آن ذکر می‌شود؛ و این کار به این دلیل

است که هدف از این آیات «قصه‌پردازی» نیست؛ بلکه عبرت آموختن از سرگذشت دیگران، تذکر، تدبیر، آگاهی و اندیشه‌ای است که نتیجه آن رسیدن به قله‌های کمال باشد.

نتیجه‌گیری

قصه‌های قرآن داستان‌های جذابی هستند که دارای حقیقت و واقعیت محض است و هدف از پرداخت این قصه‌ها تنها «نمایش» قدرت «ادبی» و «هنری» نبوده؛ بلکه قابل فهم بودن، جذابیت، عبرت آموزی و انتقال مفاهیم به صورت غیر مستقیم از دلایلی است که قصه در قرآن پرداخت شده و مورد استفاده قرار گرفته است.

عناصر داستانی یک عنصر بشری است که افراد به عنوان وسیله با آن بازی کرده و آن را تغییر می‌دهند و البته این قوانین بشری نمی‌توانند و قابلیت آن را ندارند که آیات الاهی با آن مقایسه شوند؛ اما نشان دادن خصوصیات بارز قرآن خود بهترین دلیل بر زنده بودن قرآن است و نشان می‌دهد که نه تنها این کتاب با گذشت زمان و پیشرفت بشریت مفاهیم و معانی‌اش را از دست نمی‌دهد؛ بلکه هر روز که می‌گذرد افق‌های جدیدی از علوم و فنون الاهی در قرآن تجلی می‌یابد.

تأثیر پذیری و اقتباس از قصه‌های قرآن در جهت گسترش فرهنگ دینی و قرآنی سهمی بسزا در ترویج آن دارد. سهم قصه در گسترش دین و جایگاه آن، با تدبیر در آیات الاهی (در مورد قصه) فهمیده می‌شود اگر تدبیر کننده‌ای باشد.

منابع

۱. ابن کثیر. ۱۹۸۲. «قصص انبیا»، بیروت.
۲. احمد موسی سالم. ۱۹۷۸. «قصص القرآن فی مواجهه»، بیروت.
۳. براهنی، رضا. ۱۳۷۵. قصه نویسی، تهران، سهروردی.
۴. جزایری، سید نعمت الله. ۱۹۹۱. «قصص الانبیا»، بیروت.
۵. حسینی، سیدابوالقاسم. ۱۳۷۷. مبانی هنری قصه‌های قرآنی مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، اول، تهران.
۶. خاوری، جواد، پیام، علی. ۱۳۷۷. سنگ ملامت، تهران، حوزه هنری.
۷. سیدقطب. بی تا. «تصویر فنی نمایی در قرآن».
۸. فضل حسن عباس. ۱۹۹۹. «قصص القرآن الکریم»، اردن.
۹. گوستاولبون. بی تا. تاریخ تمدن اسلام و عرب به نقل از تحلیل نواز قصص قرآن.
۱۰. ملبوبی، محمد تقی. ۱۳۷۶. تحلیلی نواز قصص قرآن، تهران، امیرکبیر.
۱۱. میرصادقی، جمال. ۱۳۷۶. عناصر داستان. دوم. تهران. شفا.
۱۲. یونسی، ابراهیم. ۱۳۶۵. هنر داستان نویسی. چهارم. تهران. سهروردی.

شاخص‌های مدیریتی همزیستی

مسالمت‌آمیز در قرآن و سیره پیامبر

رجب‌علی فهیمی بامیانی^۱

چکیده

کانون توجه این تحقیق معرفی شاخص‌های مدیریتی همزیستی مسالمت‌آمیز در اسلام و سیره پیامبر (ص) است، آن‌ها مقیاس‌ها و ابزارهایی است که برای وصول به اهداف و ارزیابی موفقیت‌ها و تشخیص موانع - در حوزه برنامه‌ریزی، سازماندهی، کنترل و دیگر وظایف مدیریتی - از آن‌ها استفاده می‌شود. این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی به معرفی شاخص‌های مدیریتی و از آن طریق به ارزیابی میزان موفقیت‌های پیامبر اسلام در عرصه مدیریت همزیستی مسالمت‌آمیز پرداخته است. در نهایت چنین در یافته است که پیامبر اسلام با مدیریت و برنامه‌ریزی در عرصه‌ی امنیت داخلی و بین‌المللی، اعلام برائت از فساد و سلطه‌طلبی، اقدام به اصلاحات معنوی و معیشتی، کاشتن بذر مودت در اجتماع، دمیدن روح دادگری در جامعه، حق نظر دادن به مردم؛ شاخص‌های همزیستی مسالمت‌آمیز را که عبارتند از تضمین امنیت عمومی، حقوق همگانی، آزادی‌های فردی و اجتماعی، مشارکت سیاسی، برخورداری همگانی از خدمات عمومی، برقراری روابط بر مبنای فضایل انسانی را به روشنی عینیت بخشید؛ در نتیجه بساط جنگ‌های قبیله‌ای برچیده شد و فرهنگ وحشی‌گری به فرهنگ متمدن اسلامی در تاریخ جزیره العرب تبدیل شد، همان تحول بزرگ تاریخی و تبدیل فرهنگ غارتگری به فرهنگ تمدنی، شاخص اثربخش بودن مدیریت پیامبر اسلام در عرصه‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی: شاخص، مدیریت، پیامبر، همزیستی، مسالمت‌آمیز.

مقدمه

شاخص‌های مدیریتی در همزیستی مسالمت‌آمیز از نظر اسلام معیارهایی است که به کمک آن بتوان رسیدن به اهداف طراحی شده و موفقیت در وصول به همزیستی مسالمت‌آمیز را اندازه‌گیری نموده و معلوم کرد که برنامه‌ها در مسیر درست و موفقیت حرکت می‌کنند و یا به انحراف رفته است.

شاخص مدیریتی همزیستی مسالمت‌آمیز از دیدگاه اسلام و سیره پیامبر، مقیاس‌ها و ابزارهایی است که اسلام و پیامبر اسلام به حیث مدیر و رهبر جامعه از آن شاخص‌ها برای ارزیابی موفقیت‌ها در برنامه‌ریزی و دیگر وظایف مدیریتی در راستای رسیدن به همزیستی مسالمت‌آمیز استفاده کرده باشد، این ویژگی است که به آن شاخص‌ها صبغه‌ی مدیریتی می‌دهد.

اهمیت تحقیق ناشی از این است که به شاخص‌های زندگی مسالمت‌آمیز از منظر مدیریتی و به حیث ابزاری در دست مدیر جهت اداره و رهبری جامعه نظر افکنده می‌شود، عمده مسائل مدیریتی را نیز برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری، تصمیم‌گیری و کنترل شکل داده است، بشر برای تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز ناگزیر به اعمال این وظایف است لاجرم شاخص‌ها و روش‌های که در آن عرصه‌ها با هدف ارزیابی همزیستی مسالمت‌آمیز به کار گرفته می‌شود یک شاخص مدیریتی خواهد بود.

هدف تحقیق این است که کشف نماید چه شاخص‌هایی از چشم‌انداز اسلام و سیره پیامبر در وظایف مدیریتی با انگیزه همزیستی مسالمت‌آمیز دخیل است، سرانجام موفقیت‌های پیامبر اسلام در آن عرصه را با چه شاخص‌های می‌توان تشخیص داد.

برای این که این مهم به انجام برسد این نوشتار پرسش‌های خودش را به شکل پیش رو مطرح می‌سازد:

روش‌ها و برنامه‌های پیامبر اسلام برای مدیریت همزیستی مسالمت‌آمیز چه بوده است؟
با چه شاخصی می‌توان اثربخش بودن مدیریت پیامبر اسلام را در عرصه همزیستی مسالمت‌آمیز ارزیابی کرد؟

۱. همزیستی و زندگی اجتماعی

همزیستی یک واژه مرکب بوده به معنای باهم زیستن و باهم زندگی کردن دو فرد یا گروهی است که باهم شبیه نبوده و مناسب و موافق نباشد (دهخدا، لغت‌نامه، ذیل همین واژه). در زبان عربی از همزیستی تعبیر به تعایش می‌شود (حمیری، ۱۴۲۰، ۸: ۴۸۶۷). حکما و فلاسفه درباره «انسان» گفته‌اند که انسان تنها حیوان اجتماعی است، یعنی انسان تنها جاننداری است که زیست وی موقوف به همزیستی است، همزیستی در زندگی بشر در اثر جبر و فشار یک سلسله نیازها، رفع آسیب‌ها و گرفتاری‌ها ایجاد می‌شود؛ سپس افراد و گروه‌های نامبرده در قلمرو یک رشته قوانین و آداب و سنن، به یکدیگر ادغام می‌شود، به چنین زندگی و زیستنی، همزیستی گفته می‌شود.

به گفته‌ی شهید مطهری باهم زیستن مستلزم یک جهان معنی است، با هم زیستن یعنی بار حیات و زندگی را با هم به دوش کشیدن است، به همین جهت هزاران قانون و مقررات و معلومات و صنایع و فنون و تقسیم کار و اخلاق مخصوص اجتماعی از قبیل عدالت و انصاف و همدردی و احسان و غیره را لازم دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۲: ۱۷۵).

۲. همزیستی و زندگی اجتماعی مسالمت‌آمیز

همزیستی مسالمت‌آمیز، مقدس‌ترین آرمان‌های بشری و از خواسته‌های انکارناپذیر و حیاتی برای انسان است. مسالمت‌آمیز بودن همزیستی در دو سطح خرد و کلان قابل مطالعه است، زندگی مسالمت‌آمیز در سطح خرد به آن زندگی جمعی تعلق دارد که در آن نفرت و فساد و جنگ نباشد، همراه با سازش و امنیت، عدل، انصاف و گذشت باشد، هیچ کسی به دیگری تجاوز نکند، بلکه با شناخت حقوق و مسئولیت‌های متقابل، حفظ احترام طرفینی در حال آشتی و سازگاری باشند، به یک چنین زندگی جمعی می‌توان همزیستی مسالمت‌آمیز را به کار برد. اسلام در هرگونه رفتار اجتماعی و در تمام مراودات معمولی، خشونت بی دلیل را به صورت قطعی جایز ندانسته و از آن به شدت نهی کرده است، تنها در مواردی که باید از حقیقت دفاع شود مجاز شمرده است.

اما همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح کلان به حاکمیت آرامش و امنیت در روابط کشورها

به‌کار رفته و بر مصونیت از تعرض، فقدان جنگ و نظام تهدید در روابط بین‌المللی اطلاق می‌شود.

به عقیده‌ی برخی اندیشمندان برای پایدار ساختن همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح کلان زندگی اجتماعی، لازم است که دولت‌ها و ملت‌ها در چارچوب تعهد و پیمان‌ها، مطامع، جاه‌طلبی‌ها و سودجوی‌های خود را محدود بسازد، اگر چنین اقدامی انجام ندهند، در اغلب اوقات بشریت بدون پیمان و تعهد متقابل، به زندگی مسالمت‌آمیز نخواهد رسید (زنجان، ۱۴۲۱، ۳: ۴۹۴).

به‌طور کلی لازمه‌ی اصل همزیستی مسالمت‌آمیز جهانی، تفاهم بین‌المللی و تعاون و مشارکت با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها بر اساس بر و تقوا و عدم تعرض به حریم دیگری در مقیاس جهانی می‌باشد (عمید زنجان، ۱۴۲۱، ۳: ۴۲۳-۴۲۸).

۳. مدیریت همزیستی مسالمت‌آمیز

از آنجا که انسان طبعاً اجتماعی خلق شده است، خداوند در وجدان و درون آدمی اجتماعی زندگی کردن و تشکیل جامعه را نهادینه کرده است قهراً تحت تأثیر طبیعت و فطرت خود می‌باشد، بخش مهمی از سعادت خویش را در سایه اجتماعی زندگی کردن جست‌وجو می‌کند.

یکی از ارکان زندگی اجتماعی و لوازم جدایی‌ناپذیر آن نیز مدیریت است، زیرا در اجتماع، منافع و سرنوشت اشخاص با یکدیگر مرتبط می‌شود، برای این که در این ارتباطات حقوق افراد و گروه‌ها ضایع نشود، وظایف و مسؤولیت‌ها مشخص باشد، معرفی حدود، رعایت حقوق، و کنترل انسان‌ها به شکل صحیح صورت بگیرد بدون مدیریت امکان‌پذیر نیست.

هیچ‌گاه فعالیت اجتماعی بشر فارغ از برنامه‌ریزی، سازماندهی، تصمیم‌گیری، انجام ارتباطات، رهبری و هدایت، انگیزه دادن و کنترل نمی‌تواند باشد؛ مجموع این فعالیت‌ها ترکیبی از وظایف مدیریتی را شکل داده است، برقرار کردن همزیستی مسالمت‌آمیز به حیث یکی از کارهای مهم اجتماعی نیز از این حقیقت بیرون نیست.

در اغلب تعاریف، به وظایف مهم مدیریتی تذکر رفته است، از جمله در این تعریف که

مدیریت: «فرایند به‌کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی بوده و بر مبنای یک نظام ارزشی پذیرفته شده - از طریق برنامه‌ریزی، سازماندهی، بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل عملیات برای دستیابی به اهداف تعیین شده - صورت می‌گیرد» (رضائیان، ۱۳۸۶: ۸). بر اساس این تعریف و مشابه آن، رهبران و مدیران در انجام وظایف خود فرایندی را دنبال می‌کند که دست‌کم شامل برنامه‌ریزی، سازماندهی، تصمیم‌گیری، هدایت و رهبری، کنترل و ارتباطات می‌شود (ر.ک الوانی، ۱۳۸۵: ۱۱ و ۱۲)؛ لزوم اعمال این وظایف در فعالیت‌های اجتماعی از جمله در ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز ضروری و غیر قابل تردید می‌باشد. در رأس فعالیت‌های مدیریتی رهبری قرار دارد، در موضوع رهبری نفوذ به دیگران برای نیل به اهدافی که در نظر است یکی از شرایط اساسی می‌باشد؛ رهبری عبارت است از «اقدام به ترغیب دیگران و نفوذ در آنان جهت تلاش مشتاقانه برای نیل به اهداف معین»، در اثر هدایت و ایجاد نفوذ در دیگران است که تلاش مشتاقانه از سوی آنان برای کسب اهداف مشترک صورت می‌گیرد (رضائیان، ۱۳۸۶: ۴۲۳).

بنابر این کارکرد عمده رهبر در حوزه همزیستی مسالمت‌آمیز نیز ایجاد شور و اشتیاق و بر انگیزختن هیجان پیروان و ترغیب آن‌ها به زندگی جمعی مسالمت‌آمیز با استفاده از فنون رهبری و مدیریتی است (ر.ک. کوئن، ۱۳۸۴: ۴۰۹).

از جمله فعالیت‌های مدیریتی که رهبر می‌باید انجام دهد برنامه‌ریزی است و آن عبارت است از تصور و طراحی یک وضعیت مطلوب، سپس تلاش برای یافتن راه‌ها و روش‌هایی که نیل به آن هدف را میسر بسازد (رضائیان، ۱۳۸۶: ۱۷۹).

بنابراین، برنامه‌ریزی به پیش‌بینی و ساختن آینده‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز کمک شایانی می‌کند و پلی می‌شود بین آنجایی که جامعه هستند و آنجایی که می‌خواهد برود و بشود (الوانی، ۱۳۸۴: ۲۲-۱۹).

از دیگر مهارت‌های که رهبر ناگزیر است داشته باشد، تصمیم‌گیری است که به‌وسیله آن می‌خواهد بهترین راه حل را برای زندگی مسالمت‌آمیز اجتماعی شناسایی نموده و انتخاب بکند، موفقیت و پیشرفت‌های آدمی در نتیجه‌ی تصمیم‌گیری‌های خوب؛ شکست‌ها و سرخوردگی‌هایش نیز در نتیجه‌ی تصمیم‌گیری‌های نادرست اتفاق می‌افتد.

مهارت تصمیم‌گیری به زبان ساده انتخاب بهترین راه‌حل از میان تمام راه‌حل‌های موجود است، انسان‌ها تقریباً در تمام طول حیات خودش و در تمام امورات زندگی در شرایط تصمیم‌گیری قرار می‌گیرند (الوانی، ۱۳۸۶: ۲۰۰-۲۰۱).

فرایند دیگری که رهبر در خلال فعالیت‌ها با آن سروکار دارد سازماندهی است، در سازماندهی با تقسیم‌کار میان افراد و گروه‌های کاری و نیز ایجاد هماهنگی میان آن‌ها در راستای کسب اهداف تلاش می‌شود.

از دیگر مهارت‌های که رهبر باید داشته باشد توانایی ایجاد ارتباط بین انسان‌هاست؛ ارتباط عبارت است از فن انتقال اطلاعات، افکار و رفتارهای انسانی از یک شخصی به شخص دیگر. ارتباط و انتقال پیام به دیگری اساس شکل‌گیری همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه است، از طریق ارتباط ما می‌خواهیم با گیرنده پیام خود در یک مورد و مسأله معین اشتراک فکر و هماهنگی عقیده پیدا کنیم.

انسان‌ها صرفاً در اثر ارتباط می‌توانند مهارت‌ها، یافته‌ها و دانسته‌های خود را به دیگران منتقل سازند، ارتباط انسانی مبنای حرکت و ارتقای انسانی است، فقدان ارتباط به معنای سکون نسبی در حیات انسانی و مانعی در راه هر نوع تعالی و همزیستی مسالمت‌آمیز اجتماعی است. به گفته‌ی برخی از محققان «لازمه‌ی اصل همزیستی مسالمت‌آمیز، تفاهم بین‌المللی و تعاون و مشارکت با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها بر اساس بر و تقوا در مقیاس جهانی می‌باشد» (زنجانی، ۱۴۲۱، ۳: ۴۲۳-۴۲۸).

یکی از وظایف مهم مدیریت نیز کنترل جامعه از سوی رهبر است، یک شکل مهم کنترل که برای تدبیر اجتماع به کار می‌رود، کنترل یا نظارت اجتماعی است او استفاده از وسایلی است که بر رفتار افراد اثر گذاشته و آنان را به پیروی از هنجارها و ارزش‌ها وادار می‌کند.

کنترل اجتماعی (نظارت اجتماعی) به دو دسته رسمی و غیررسمی تقسیم می‌شود، کنترل رسمی (Formal Control): همان کنترلی است که بر اساس قوانین در هر جا انجام می‌شود، قوانین کنترل‌کننده محدود به قوانین رسمی دولت نیست، بلکه شامل تمام معیارها و مقررات موجود در مؤسسه‌ها و سازمان‌هایی مانند مدرسه، اداره و غیره می‌شود.

کنترل غیررسمی (Informal Control): بر اساس هنجارهای سنتی و معیارهای خانوادگی و

اجتماعی انجام می‌شود، فرد متخلف برای همنوایی با هنجارهای اجتماعی تحت فشار روانی قرار می‌گیرد (کوئن، ۱۳۸۴: ۲۱۴-۱۹۷).

کنترل جامعه در مسیر همزیستی مسالمت‌آمیز نیز به همین دوشکل رسمی و غیررسمی از سوی رهبران و مدیران انجام می‌شود، رهبری و کنترلی که اسلام برای همزیستی مسالمت‌آمیز بشر اعمال کرده است به هردو روش قابل مطالعه است.

بر اساس آنچه گفته شد مدیریت همزیستی مسالمت‌آمیز همان اعمال نقش‌های مدیریتی از سوی رهبر در راستای سازوکار همزیستی مسالمت‌آمیز است.

۴. مفهوم شاخص

شاخص در لغت به معنای برآمدگی و بالا آمده و شیء مرتفع یا برجسته و ممتاز است (عمید، فرهنگ، ماده شاخص). اما در اصطلاح علوم اجتماعی به معنای مقیاس‌های استاندارد برای اندازه‌گیری و تعیین زمان، مکان، اشیاء، و ارزیابی رشد ارزش‌های مالی و معنوی و نیز عملکردهای فردی و گروهی در سازمان و جامعه می‌باشد؛ از جمله در اصطلاح فقه از مقیاس زمان تعبیر به شاخص تعیین زوال شمس و ظهر شرعی شده است، فقیهان در پیرامون آن گفته‌اند: «شاخص به چوب، یا هر چیزی گفته می‌شود که نمازگزاران آن را برای تشخیص ظهر شرعی در زمین فرو می‌برند» (خمینی، ۱۴۲۶: ۱۶۳).

همین‌طور در باب اقتصاد برای این که اقتصاد یک سازمان یا کشور چه مقدار رشد داشته است، از آن‌ها به شاخص‌های رشد اقتصادی، یا شاخص قیمت‌ها، و یا شاخص حساب‌های ملی یاد می‌کنند (رحمانی، ۱۳۸۷: ۱۴).

در کلام امام علی^(ع) برای رفتار پسندیده آدمی از رفتار ناپسند او، شاخصی به این مفهوم معرفی شده است: «نیکوترین شکل زندگی آن است که شما را به مردم نزدیک کند و در میان آنان جمال‌تان بخشد و زبان آنان را نیز از گفتگو درباره شما بازدارد» (لیثی، ۱۳۷۶ ش: ۱۵۰)، بنابر این، در حوزه رفتار اجتماعی نزدیک شدن به مردم، جمال یافتن و بند آمدن زبان مردم از بدگویی در باره انسان شاخص‌هایی است که شیوه زندگی پسندیده در اجتماع را معرفی می‌کند.

در دانش مدیریت برای تعیین موفقیت یک رهبر یا مدیر به شاخص‌هایی چون: تحقق مأموریت و اهداف سازمان به‌دست او، میزان انگیزه دادن به زیردستان، ارتباطات او با ارباب‌رجوع، به تعداد راه حل‌های ابتکاری، میزان توانایی حل مسائل به شکل خلاق از سوی او، توجه می‌شود.

به‌طور کلی شاخص‌ها یک سنجه است برای آزمایش؛ در عرصه مدیریت و رهبری ابزار بسیار کارآمد برای اثربخش بودن برنامه‌ها و فعالیت‌های انجام شده است؛ از طریق آن‌ها می‌توان از دسترسی به اهداف از پیش تعیین شده و مدیریت مؤثر یک مدیر در سازمان و یک رهبر در جامعه آگاهی یافت؛ به کمک آن‌ها امکان دارد خلأها، نارسائی‌ها و کمبودها را در عرصه فعالیت‌های اجتماعی بهتر درک کرد.

به هر صورت شاخص‌ها یکی از ملزومات اساسی هر نوع برنامه‌ریزی است؛ اهمیت فراوانی در تعیین راهبردها، سیاست‌ها و راهکارهای اجرایی دارد؛ رهبران و مدیران برای اطمینان از نتیجه درکارهای خودشان و نشان دادن شرایط و اوضاع سازمان و جامعه از شاخص‌ها استفاده می‌کنند تا احتمال بروز خطاها و نارسایی‌ها را به حداقل برسانند.

۵. شاخص‌های مسالمت‌آمیز بودن زندگی

وجود همزیستی مسالمت‌آمیز در هر جامعه نشانه‌ها و شاخصه‌هایی دارد که با اندک توجه، عقل هر انسانی آنها را به حیث شاخص همزیستی مسالمت‌آمیز می‌پذیرد، هرگاه آن شاخص‌ها در یک جامعه باشد زندگی مسالمت‌آمیز فراهم است و اگر نباشد، زندگی مسالمت‌آمیز تأمین نیست. جامعه‌ای را که پیامبر اسلام رهبری کرده است نیز با همین شاخص‌ها قابل سنجش است؛ چند مورد از آن‌ها را که هر انسانی با اندک محاسبه عقلی ملازم با همزیستی مسالمت‌آمیز می‌بیند ذیلاً متذکر می‌شویم:

۵-۱. تضمین امنیت عمومی

یکی از مقوله‌های با ارزش که از لوازم همزیستی مسالمت‌آمیز است و هرگز از او جدا نمی‌شود، تضمین شدن امنیت جانی، مالی، عرضی و آرامش روانی توده‌ی مردم در آمیخته با همزیستی مسالمت‌آمیز است، در هر جا این موضوع تأمین بشود بخشی از همزیستی مسالمت‌آمیز محقق

شده است، هرجا امنیت نباشد خشونت است و در هرجا آرامش نباشد اضطراب روحی و روانی است، در فضایی که خشونت و اضطراب باشد زندگی از سلامت بهره‌مند نیست.

۵-۲. تضمین حقوق همگانی

در هرجا که حقوق همه‌ی مردم تأمین بشود، غالب و مغلوب یا حاکم و محکومی در کار نباشد، هرکسی در هر موقعیتی که قرار دارد احساس رسیدن به حقوق خودش را داشته باشد، در چنین فضایی زمینه برای زندگی مسالمت‌آمیز فراهم است، به یقین در یک چنین مجالی همه‌ی مردم از عدالت قانونی و قضایی برخوردار است، یعنی از یک سو قوانین عادلانه در آنجا وضع و جعل شده است، به طوری که قانون‌گذار منفعت شخصی در آن نداشته و عالمانه نیز او را طرح کرده است، از سویی در مقام اجرا نیز عادلانه به اجرا گذاشته می‌شود.

۵-۳. تضمین آزادی‌های فردی و جمعی

از دیگر زمینه‌های زندگی مسالمت‌آمیز تضمین شدن آزادی‌های اراده انسانی است، گفته می‌شود بالاترین نعمت‌ها آزادی است و تلخ‌ترین دردها و ناکامی‌ها احساس مقهوریت است؛ یعنی اینکه انسان یا جامعه‌ای شخصیت خودشان را لگدکوب شده و آزادی خود را به تاراج رفته و خواب و خوراک و موت و حیات خویش را در دست اقتدار دیگران ببیند بالاترین درد است و زندگی‌اش از سلامت بهره‌مند ندارد. آزادی اراده‌ها در هرجا و به وسیله هرکسی تضمین بشود در پایداری و ثبات زندگی مسالمت‌آمیز آن مردم تأثیر مثبت دارد.

۵-۴. تضمین مشارکت سیاسی

در یک زندگی سالم مدنی هر فردی حق مشارکت آزادانه در تعیین سرنوشت خودش را دارد، که از آن حق تعبیر به حق مشارکت سیاسی می‌شود، یعنی هر شهروندی اختیار نظر دادن در مسائل سیاسی و مهم کشور خودش را دارد و از او در خصوص این حق آزادی اندیشه، حمایت نیز می‌شود، و هیچ کسی مانع از رأی و نظر او نمی‌گردد، به این چنین فضای سیاسی حاکم در کشورها، یک فضای سالم سیاسی گفته می‌شود.

۵-۵. برخورداری همگانی از خدمات عمومی

ارائه خدمات عمومی بدون تبعیض، و حق برخورداری عموم از رفاه و تأمین اجتماعی، یکی از

حقوق مسلم شهروندی است، به‌طوریکه تمام افراد جامعه از حق دسترسی برابر به آموزش، بهداشت، درمان، تجارت، شغل و استخدام، حقوق باز نشستگی، کمک‌های خیریه، مالکیت املاک، حق سکونت و غیره برخوردار باشد.

۵-۶. روابط بر مبنای فضایل انسانی

هرگاه در جوامع انسانی کسی میل به تجاوزگری نداشته باشد، در امور طرف مقابل دخالت نکرده و تحمیل نظر انجام ندهد، بلکه هرکدام با حقوق متقابل، با احترام متقابل، در حال آشتی با همدیگر باشند، روابط بر اساس گذشت و فداکاری، ایشار و مقدم شمردن مصالح جمعی بر منافع فردی باشد، به یک چنین زندگی، همزیستی مسالمت‌آمیز گفته می‌شود، مسالمت‌آمیز بودن زندگی در چنین جامعه‌ی پایدار و استوار باقی خواهد ماند.

وجود این شاخص‌ها یا ملازم با کمال همزیستی مسالمت‌آمیز است یا دست کم در بخش عظیم از آن سهیم می‌باشد.

۶. روش‌های مدیریتی پیامبر اسلام در همزیستی مسالمت‌آمیز

در بین مجموع اقداماتی که پیامبر اسلام شخصاً به‌عنوان مدیر جامعه انسانی در راستای مسئولیت همزیستی مسالمت‌آمیز انجام داده است، اغلب وظایف مدیریتی از رهبری تا برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری و کنترل برنامه‌ها و فعالیت‌ها، قابل درک و فهم است، برنامه‌ریزی‌ها و روش‌هایی را که در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز آن بزرگوار تعقیب کرده است عبارتند از تأمین امنیت، برقراری صلح، نفی سلطه‌گری، مبارزه به افساد، اقدام به اصلاحات معنوی و معیشتی، کاشتن بذر محبت در اجتماع، و ارزش دادن به رأی مردم، اینک به شرح هر کدام توجه داده می‌شود:

۱-۶. برنامه‌ریزی امنیتی در سطح داخلی

در راستای هدف امنیتی که در اجتماع داشته است، تصمیمات و اقدامات اجرایی ذیل در قالب وظیفه برنامه‌ریزی، در سیره او مشاهده می‌شود:

الف) حل اختلافات: از آن زمان که زندگی بشر شکل اجتماعی به خود گرفت، اختلافات و تضادها چه از نظر ایمان و عقیده و چه از نظر عمل و تعیین حق و حقوق به وجود آمد؛ تا به امروز هر کس و هر گروهی در اجتماع خودش را ذی حق می‌پندارند، برای حل این اختلافات

بشر نیاز به داوری حکیمانه و عادلانه پیدا کرد و سرانجام تشنه احکام الهی و قوانین صحیحی شد که به‌دست پیامبران در جوامع به اجرا در آمده و به اختلافات پایان می‌دهد.

در زندگی و سیره پیامبر اسلام نیز یکی از رویه‌های آن بزرگوار برای حل اختلافات داوری‌های حکیمانه اوست، لهذا قرآن کریم راجع به این هدف پیامبر اسلام می‌فرماید: «نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آن‌هاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند». (نساء، ۶۵).

ب) مبارزه با نژاد پرستی: یکی از کارهای مهم پیامبر برای از بین بردن تخم اختلافات و نزدیک کردن مردم و ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز مبارزه با نژاد پرستی از سوی آن بزرگوار است، در یک جا فرموده است: «الناس کاسنان المشط سواء» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ج ۴، ۳۷۹). و نیز در سخن مبارک اوست: «مردم در اسلام برابرند، مردم به یک اندازه‌ی کامل، فرزند آدم و حوایند، عربی را بر عجمی و عجمی را بر عربی جز به پرهیزکاری و ترس از خداوند برتری نیست، هان آیا [پیام را] رسانیدم؟» (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۵۰۴).

ج) شعار وحدت بین ادیان: دیگر از اقدامات پیامبر اسلام برای همزیستی مسالمت‌آمیز سردادن شعار وحدت بین همه ادیان آسمانی است که در قرآن کریم این شعار آمده است «ای پیامبر به اهل کتاب بگو: بیایید از آن کلمه‌ای که پذیرفته‌ی ما و شماست پیروی کنیم، اینکه جز خدای را نپرستیم و هیچ چیز را شریک او نسازیم و بعضی از ما بعضی دیگر را سوای خدا به پرستش نگیرد» (آل عمران، ۶۴).

د) آشتی بین طوایف جامعه: دیگر از اقدامات پیامبر برای زمینه‌سازی همزیستی مسالمت‌آمیز آشتی بین طوایف متخاصم در جامعه است، نمونه بارز آن ایجاد آشتی بین دو طایفه اوس و خزرج در مدینه است که سالها باهم دشمنی داشتند و خون‌های زیادی بین آنان به زمین ریخته بود؛ در سایه اسلام و تعلیمات پیامبر گرامیش از در آشتی پیش آمده و باهم صلح کردند به دشمنی دیرینه‌ی‌شان پایان دادند (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۰).

ه) ایجاد رابطه برادری در جامعه: ما وقتی که می‌خواهیم عواطف دو نفر را نسبت به یکدیگر تحریک بکنیم می‌گوییم افراد یک ملت برادر یکدیگرند، یا می‌گوییم افراد بشر همه برادر یکدیگر و عضو یک خانواده هستند. قرآن کریم عواطف پاک ایمانی مؤمنین را به عواطف

برادری تشبیه می‌کند: «أَتَمَّا الْمُؤْمِنُونَ أَخَوَةً» می‌خواهد بفهماند که عواطف برادری تنها از خویشاوندی و هم‌خونی پیدا نمی‌شود؛ عمده این است که دو برادر در یک کانون محبت که کانون خانواده است بزرگ می‌شوند.

مؤمنان نیز در کانون محبت دینی برادر همدیگر می‌باشد، گفته می‌شود در اروپا تا حدود زیادی عدالت هست اما عواطف کم است؛ حتی در میان برادران و پدران و فرزندان عواطف کمی مشاهده می‌شود، به دلیل این که از فرهنگی ایمانی و دینی محروم‌اند، هنگامی که پیامبر (ص) به مدینه آمدند، مردم مدینه مخلوطی از گروه‌های مختلف بودند، برخی مسلمان بودند که دعوت اسلام آنان را گرد آورده بود، گروهی هم اهل سلاح و حصار بودند و برخی نیز همپیمان با قبیله‌های اوس و خزرج بودند، پیامبر (ص) در همان اوایل ورود به شهر یثرب پیمان برادری در میان مهاجر و انصار بست، بدین وسیله مهاجرین را از غربت و پریشانی نجات بخشید، و خود آن حضرت نیز با علی بن ابی طالب عقد اخوت بست؛ حمزة بن عبد المطلب عموی رسول خدا صلی الله علیه و آله با زید بن حارثة غلام آزاد شده آن حضرت برادر شدند، و تا آخر بین مسلمانان دو تا دو تا عقد اخوت برقرار کرد (ابو اسحاق، ۱۳۷۳: ۴۵۲).

۶-۲. برنامه‌ریزی امنیتی در عرصه بین‌المللی

سیره‌ی پیامبر اکرم (ص) بر این استوار بود که برای تثبیت همزیستی مسالمت‌آمیز، به قراردادهای اجتماعی روی بیاورد و در سطح کلان با پیمان‌های امنیتی که با قبایل عرب و اهل کتاب بستند این مسیر را ادامه داد؛ چرا که هستی‌شناسی اسلام بر این واقعیت استوار است که آدمی به علت فطرت مشترک انسانی که در وی می‌باشد همگی کشش به ارزش‌های الهی و خداشناسی دارد از این طریق امکان دارد به امت واحدی جهانی برسد، خداوند در قرآن کریم نیز می‌فرماید: «این پیامبران بزرگ و پیروانشان همه امت واحدی بودند و پیرو یک هدف؛ و من پروردگار شما هستم؛ پس مرا پرستش کنید» (انبیاء، ۹۲).

از این روف پیامبر اسلام به هدف تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز در سطح کلان و روابط بین‌المللی بایستن قراردادهای سیاسی در قالب عناوین مختلف تصمیمات اجرایی خودش را به نمایش گذاشت، و با این اقداماتش روش تأمین صلح در بین کشورها را به مردم مسلمان و جهانیان اعلام کردند، پس از آن اندیشمندان اسلامی در فقه سیاسی قراردادهای بین‌المللی

اسلام را به گونه‌های مختلف تقسیم کرده است:

از نظر مدت آن‌ها را به دائمی مانند عقد ذمه و موقت مانند عقد مهاده تقسیم کرده است. فقیهان از نظر محتوا به قرارداد اتحاد ملی و همبستگی سیاسی چون قرارداد مدینه و قرارداد متارکه جنگ چون عقد مواده و مهاده توجه کرده‌اند. گاهی به قراردادهای امنیتی چون عقد استیمان، قرارداد با شرایط مالی مانند عقد ذمه و مهاده مشروط و نیز به قرارداد عدم تعرض چون قرارداد ايله توزیع می‌گردد. همین طور به قرارداد دفاعی یک جانبه چون پیمان نمره؛ به قرارداد صلح و امنیت جمعی شبیه صلح حدیبیه و قرارداد دفاع مشترک نظیر پیمان بنی حمزه تقسیم شده است. قراردادهای بین‌المللی اسلامی به لحاظ طرفی که داشته است یا اهل کتاب بوده است مانند عقد ذمه، یا مشرکین و کفار بوده است مانند قرارداد هدنه، و یا افراد است مانند عقد استیمان (زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ۵۱۷).

به‌طور کلی از نظر اندیشمندان یکی از مؤثرترین ابزار برای برقراری همزیستی صلح‌جویانه در سطح کلان اجتماعی و روابط بین‌کشورها بستن قراردادها می‌باشد؛ پیمان‌های بین‌المللی نیرومندترین ضامن استقرار و بقای صلح، و مؤثرترین عامل تفاهم و توافق در سطح کلان جامعه بزرگ بشری بوده و خواهد بود (زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ۴۹۴).

إعلام برائت از فساد و سلطه‌گری

از جمله اهداف اسلام و پیامبر، برای رسیدن به زندگی مسالمت‌آمیز، انزجار و نفی فساد و سلطه‌گری در زمین است، برای جلوگیری از فساد مفسدان اجتماعی و جهانی تا مرز جنگ و جهاد با آنان پیشرفته است، جزای کسانی را که با خدا و پیامبر به ستیز برخاسته و در زمین فساد می‌کنند، کشته شدن، بر دار زدن، بریدن دست و پایشان به صورت مخالف و تبعید شدن از سرزمینش تعیین کرده است (مائده، ۳۳). به‌طور کلی اسلام برای جلوگیری از فساد مفسدان، قانون کیفری بسیار شدید و منحصر به فردی را که شامل حدود و قصاص و تعزیرات گوناگون می‌شود ارائه داده است.

همین طور از سلطه‌گری و برتری‌طلبی در جوامع انسانی نیز به شدت اعلام انزجار و برائت کرده است؛ راجع به برتری‌جویی فرعون می‌گوید که او با روحیه برتری‌طلبی که داشت یکی از تباهاگران عالم بود، سرانجام اشاره دارد به این که این جور مظالم اجتماعی و تفوق‌طلبی جوامع

انسانی را از بیخ و بن برمی‌کند (قصص، ۴).

در راستای نفی سلطه، دین اسلام به حیث یک رشته تصمیمات اجرایی از یک سو ظلم، تعدی، اجبار، تهدید و ارباب، اجحاف، تفاوت‌ها، تبعیض‌ها، و ناهمواری‌ها را محکوم کرده و از سویی برای منع از فتنه‌گری دستور به جنگ داده است تا جلوفتنه‌ها گرفته شود (بقره، ۱۹۳). حتی برای مدد رسانی به مستضعفین و نجات آنان از جنگ سلطه‌گران و دفاع از آنان را در برابر ظالمان نهیب زده است (نساء، ۷۵).

شعار اصلاحات معنوی و معیشتی

یکی از کارهای مهم پیامبر در راستای تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز شعار به اصلاح‌گری در سطح وسیع از لایه‌های اجتماعی بوده است، که شامل اصلاح در عقیده‌ها، ایمان‌ها، اصلاح در اخلاق و رفتارهای فردی و اجتماعی حتی شامل اصلاح در معیشت و اقتصاد مردم می‌شود. مورد استعمال اصلاح در قرآن در حوزه رفتاری گاهی مربوط به رابطه میان دو فرد است که به آن اصلاح ذات‌البین می‌گویند و گاهی راجع به محیط خانوادگی است و باری مربوط به محیط بزرگ اجتماعی است، قرآن کریم در مجموع تعبیرات خودش، پیامبران را مصلحان جامعه می‌خواند، چنانکه از زبان شعیب پیغمبر می‌گوید: «جز اصلاح تا آخرین حد توانایی منظوری ندارم. موفقیتیم جز به دست خدا نیست» (هود، ۸۸).

از سویی با واجب کردن امر به معروف و نهی از منکر که به تعبیر امام باقر علیه السلام پایه و استوانه فرائض اسلامی است مسلمانان را در حال یک انقلاب فکری مداوم و اصلاح‌جویی جاودان و مبارزه پیگیر و ناآرام با فسادها و تباهی‌ها نگره می‌دارد و می‌گوید: «شما بهترین امتی هستید از میان مردم پدید آمده، که امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید» (آل عمران، ۱۱۰).

حتی شعار اصلاحات را به معیشت مردم کشانده، در این باره پیامبر (ص) می‌فرماید: «همه باهم بخورید، که برکت در باهم خوردن است»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۳: ۳۴۹). مبادا جامعه به گونه‌ای شود که یک طبقه همیشه سود ببرند و هیچ وقت ضرر نداشته باشند، ضررها و گرسنگی‌ها همیشه متوجه طبقات دیگر باشد، در آن صورت آرامش و زندگی سالم اجتماعی

۱ عن النبی ص قال: کلوا جمیعاً ولا تفرقوا فإن البرکة مع الجماعة.

به هم می‌خورد، در همین راستای اصلاح معیشت مردم از ربا به شدت نهی کرده و آن را جزو گناهان کبیره قرار داده و سرانجام جزای ربا خوار را آتش دوزخ می‌داند (کلینی، ۲۱۴۰۷: ۲۷۶).

کاشتن بذر مودت در جوامع

یکی از اقدامات بسیار مهم پیامبر در راستای هدف زندگی مسالمت‌آمیز، کاشتن بذر رحمت و محبت از سوی پیامبر اکرم (ص) بوده است تا آنجا که عملاً به دوستان و پیروان خود در سطحی بسیار وسیع، درس احسان و محبت را آموخت، محبت در همزیستی مسالمت‌آمیز نقش اعجاز‌آمیز و سحرگونه دارد تا جایی که قرآن از ریختن طرح دوستی با دشمنان اسلام نهی کرده و اخطار می‌دهد: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائده، ۵۱؛ توبه، ۲۳؛ ممتحنه، ۹)، هرکه با آنان دوست شود مثل این است که یکی از همانها شده است، چون محبت و مودت است که باعث اجتماع جمعیت متفرق و پیوستگی ارواح مختلف می‌شود؛ دوستی فهم و ادراک همه افراد را به یک سو و یک جهت می‌کشد، اخلاق آن‌ها را به هم مربوط و افعال آن‌ها را به هم شبیه می‌سازد، به طوری که دو نفر دوست را می‌بینی که وضعیت آنان قبل از دوست شدن و بعد از آن فرق کرده است، بعد از دوست شدن گویا شخص واحدی شده‌اند و دارای یک روح واحد گشته‌اند، اراده آن دو یکی و عمل آن دو یک جور است و در مسیر زندگی و مستوای عشرت هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند. لذا از جناب مولوی بلخی رومی نقل شده است:

می‌رود از سینه‌ها در سینه‌ها از ره پنهان صلاح و کینه‌ها.

از همین باب اسلام به تمام کسانی که سر جنگ با مسلمانان و خوبان عالم ندارند، امر به نیکی کردن و عدالت ورزی داده است حتی اگر مسلمان نباشد، در قرآن کریم چنین دارد: «خدا شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن با آنان که با شما در دین نجنگیده‌اند و از سرزمین‌تان بیرون نرانده‌اند، باز نمی‌دارد (ممتحنه، ۸).

دمیدن روح دادگری بین مردم

دیگر از ابزاری که در راستای تأمین همزیستی مسالمت‌آمیز فوق العاده مؤثر است تأمین عدالت اجتماعی و جهانی است، لذا به مؤمنان به خداوند دستور می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء، ۱۳۵). قوامین جمع قوام «صیغه مبالغه» به معنی «بسیار قیام‌کننده» است، یعنی باید در هر حال و در هر کار و در هر عصر و زمان قیام به عدالت کنید که این عمل

خلق و خوی شما شود، و انحراف از آن بر خلاف طبع و روح شما گردد. در ادامه آیه که راجع به عدالت قضایی اشاره دارد، تذکر می‌دهد که خداوند کوچک‌ترین انحراف شما را از حق و عدالت به هر بهانه و دستاویزی که باشد حتی در آنجا که لباس حق به جانب بر آن می‌پوشانید می‌داند و کیفر آن را خواهد داد!

هیچ‌گاه ملاحظه ثروت و ثروتمندان نباید مانع شهادت به حق شما گردد؛ همین طور عواطف ناشی از ملاحظه فقر فقیران، یا قومیت و خویشاوندی با مردمان نباید مانع شهادت دادن شما به حق و قیام به عدالت شود؛ آیه مذکور توجه فوق العاده اسلام را به مسأله عدالت اجتماعی در هر شکل و در هر صورت کاملاً روشن می‌سازد و انواع تأکیداتی که دارد نشان می‌دهد که اسلام تا چه اندازه در این مسأله مهم انسانی و اجتماعی، حساسیت دارد.

حق رأی دادن به انسان‌ها

با اینکه فرمان پیامبر در میان اصحابش بی‌درنگ اجرا می‌شد و آن‌ها مکرر می‌گفتند چون به تو ایمان قاطع داریم اگر فرمان بدهی که خود را در دریا غرق کنیم و یا در آتش بیفکنیم می‌کنیم، او هرگز به روش مستبدان رفتار نمی‌کرد؛ در کارهایی که از طرف خدا دستور نرسیده بود، با اصحاب مشورت می‌کرد و نظر آن‌ها را محترم می‌شمرد و از این راه به آن‌ها شخصیت و حق انتخاب می‌داد، در جنگ بدر مسأله اقدام به جنگ، همچنین تعیین محل اردوگاه و نحوه رفتار با اسرای جنگی را به شور گذاشت؛ در احد نیز راجع به این که شهر مدینه را اردوگاه قرار دهند و یا اردو را به خارج ببرند، به مشورت پرداخت، در احزاب و در تبوک نیز با اصحاب به شور پرداخت.

۷. تحول تاریخی و شاخص اثربخش بودن رهبری پیامبر اسلام

مهم‌ترین شاخص برای اثربخش بودن رهبری پیامبر اسلام در خصوص فعالیت‌های صلح‌جویانه‌ی آن بزرگوار، تحول و حرکت سریع به سمت اهداف عالی انسانی و بشری است که در جامعه اسلامی پیش آمد، با آن اقداماتی که پیامبر اسلام انجام داد زمینه برای تحقق بالفعل یا بالقوه‌ی همزیستی مسالمت‌آمیز در قلمرو حکومت اسلامی فراهم شد، از امنیت عمومی گرفته تا تأمین حقوق همگانی، آزادی‌های فردی و جمعی، مشارکت سیاسی، حتی

زمینه برای برخورداری همگانی از خدمات عمومی و برقراری روابط بر مبنای فضایل انسانی به‌طور کامل به وجود آمد.

شاهد بر مدعا تحول شگرفی است که بعد از اسلام در سرزمین‌های اسلامی تا سال‌ها ادامه داشت، جوامع بعد از اسلام نسبت به قبل از اسلام در همه ابعاد از جمله در بعد همزیستی مسالمت‌آمیز کاملاً از همدیگر متمایز گزارش شده است.

پیامبر در کانون مردمانی شروع به دعوت کرد که جنگ و کفر و کشتار از عادت اولیه آنان بود، خوی آنان غارت‌گری بود هرچه را میافتند غارت می‌کردند (ابن خلدون، ج ۱، ۱۳۷۵، ۲۸۷). حتی بعضی‌ها در تاریخ عرب ۱۷۰۰ جنگ را ثبت کرده‌اند، بعضی از این جنگ‌ها تا یکصد سال میان چند نسل نیز ادامه داشته است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷ ص ۵۷). همین بس که دوران قبل از بعثت رسول خدا را دوران جاهلی می‌گویند (جعفریان، ۱۳۸۵، ۱: ۱۵۳). جاهلیت به معنای سفاهت، حماقت، حقارت، خشم و تسلیم ناپذیری در برابر حقیقت است در فارسی عوامانه نیز مرادف با کلمه نفهمی است (همان: ۱۵۵) معلوم است که در چنین فضایی از همزیستی مسالمت‌آمیز خبری نبوده است.

سخنان امیر مؤمنان^(ع) به این که عرب قبل از اسلام در میان سنگلاخ‌ها و مارهای کراقامت داشت. آب‌های لجن را می‌آشامید و غذاهای خشن را می‌خورد و خون یکدیگر را می‌ریخت، و از خویشاوندان دوری می‌کرد، بت‌ها در میان‌شان سرپا بود، از گناهان اجتناب نمی‌کرد، شاهد دیگری در بیان اوضاع آشفته‌ی اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی عرب قبل از اسلام است (صبح صالح، نهج البلاغه، خطبه ۲۶).

لکن اسلام و رهبری اثربخش که پیامبر اسلام در آغاز کار انجام داد با مردم آن سرزمین کاری کرد که در طی پنج قرن، از سال ۸۱ هجری تا ۵۹۷ هجری، از لحاظ نیرو، نظم و بسط قلمرو، اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی، قوانین منصفانه انسانی و تساهل دینی احترام به عقاید و افکار دیگران و ادبیات و تحقیق علمی پیشاهنگ جهان شد (مطهری، مجموعه آثار: ۱۳۵/۱۴). شهید مطهری از توین بی که یک مورخ جامعه شناس غربی است نقل می‌کند که او تمدنهای عالم را تا سی و چند بر شمرده است، سپس بعضی را کنار زده و بعضی را درجه اول در نظر گرفته تا به پنج تمدن رسیده است، از بین آنها در نهایت به سه تمدن اکتفا نموده است که یکی

آنها تمدن اسلامی است (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۱: ۵۴).

به هر حال، عوض شدن یک مجموعه مردم وحشی به مردم متمدن بزرگترین نشانه و علامت برای موفقیت پیامبر در تمام شئون اجتماعي به خصوص در بعد زندگی مسالمت‌آمیز است، پیدایش یک تمدن با آن وسعت بدون همزیستی مسالمت‌آمیز فراهم نمی‌شد.

نتیجه‌گیری

در نهایت چنین نتیجه گرفته می‌شود که پیامبر اسلام با مدیریت و برنامه‌ریزی در عرصه‌ی امنیت داخلی و بین‌المللی، اعلام براءت از فساد و سلطه‌طلبی، اقدام به اصلاحات معنوی و معیشتی، کاشتن بذر مودت، دمیدن روح دادگری در جامعه، شاخص‌های همزیستی مسالمت‌آمیز را که عبارتند از تضمین امنیت عمومی، حقوق همگانی، آزادی‌های فردی و اجتماعی، برخورداری همگانی از خدمات عمومی، برقراری روابط بر مبنای فضایل انسانی را به روشنی عینیت بخشید؛ در نتیجه بساط جنگ‌های قبیله‌ای برچیده شد و شاخص اثربخش بودن مدیریت پیامبر اسلام تبدیل شدن فرهنگ وحشی‌گری به فرهنگ متمدن اسلامی در تاریخ جزیره العرب است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، دوم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۴۱۳.
۲. ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون (م ۸۰۸)، تاریخ ابن خلدون، مقدمه، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، هشتم، ۱۳۷۵.
۳. ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی، الغارات و شرح حال اعلام آن، ترجمه عزیزالله عطاردی، انتشارات عطارد، بی جا، ۱۳۷۳.
۴. بروس کوئن، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه توسلی عباس و فاضل رضا، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
۵. تبریزی، جعفری، محمدتقی، رسائل فقهی (علامه جعفری)، مؤسسه منشورات کرامت، تهران، ۱۴۱۹.
۶. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام، چهارم، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۵.
۷. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، دار الفکر المعاصر، بیروت، ۱۴۲۰.
۸. خمینی، سید روح الله موسوی، توضیح المسائل، ۱۴۲۶.
۹. رضائیان، علی، مبانی سازمان و مدیریت، سمت، تهران، ۱۳۸۶.
۱۰. زنجانی، عباس علی عمید، فقه سیاسی، چهارم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۴۲۱.
۱۱. شیرازی، سید محمد حسینی، الفقه، السلم و السلام، دار العلوم للتحقیق و الطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، ۱۴۲۶.
۱۲. صمدی، هادی و صمدی، علی، آمار و روش تحقیق، کتابخانه فرهنگ، تهران، ۱۳۹۰.
۱۳. طبری ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چهارم، دار المعرفه، بیروت، ۱۴۱۲.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی (ط - الإسلامية)، چهارم، دار الکتب الإسلامية

- تهران، ۱۴۰۷.

۱۵. لیثی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ (للیثی)، ۱ جلد، اول، دار الحديث، قم، ۱۳۷۶.

۱۶. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دوم، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۰۳.

۱۷. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، قم، صدرا، ۱۳۷۷.

۱۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۲، قم، صدرا، ۱۳۷۷.

۱۹. نجف آبادی، حسین علی منتظری، مترجم، صلواتی، محمود و شکوری، ابوال، مبانی فقهی حکومت اسلامی، مؤسسه کیهان، قم، ۱۴۰۹.

۲۰. الوانی، سید مهدی، تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی، سمت، تهران، ۱۳۸۴.

۲۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب ابن واضح، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ششم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.