

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)

شماره دوم: مقالات سطح سه و چهار
دوره دوازدهم و سیزدهم جشنواره (۴)

صاحب امتیاز: معاونت پژوهش حوزه‌های علمیه

مدیر مسئول: ابوالقاسم مقیمی حاجی

سرمدیر: محمد صالح مازنی

مدیر اجرایی: مهدی مظاهری

صفحه‌آرایی و طراحی جلد: داود دادور

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

حجت الاسلام والمسلمین سید سجاد ایزدهی

حجت الاسلام والمسلمین حسین حجامی

حجت الاسلام والمسلمین احمد دیانی

حجت الاسلام والمسلمین محمد صالح مازنی

سرکار خانم فاطمه کبری متولیان

حجت الاسلام والمسلمین ابوالقاسم مقیمی حاجی

حجت الاسلام والمسلمین محسن مهاجرنیا

حجت الاسلام والمسلمین سید حسین میرمعزی

تمام حقوق محفوظ است.

پاییز ۱۴۰۳

فهرست مقالات

درآمد	۵
اصول تعلیم حکیم پرور بر اساس نصوص اسلامی	۹
قانون طلایی اخلاق و نقش آن در برون رفت از بحران کرونا	۳۹
خودگرایی و نقش آن در اقتصاد اسلامی	۷۳
هنجارگریزی در سوره مبارکه جمعه بر اساس نظریه جفری لیچ	۱۰۹



درآمد

یکی از مأموریت‌های حوزه‌های علمیه، پژوهش و استنباط آموزه‌های دینی و پاسخ به مسائل جامعه و نظام اسلامی و جهان اسلام است. برای انجام این مهم از ظرفیت‌های مختلفی می‌توان بهره گرفت. ایجاد حس رقابت سالم و برگزاری مسابقات و فراخوان‌های پژوهشی از جمله‌ی این ظرفیت‌ها، است. جشنواره علامه حلی (ره) که در سال ۱۳۸۶ راه‌اندازی، و اولین آیین پایانی آن در سال ۱۳۸۷ با تعداد ۲۲۴۹ اثر برگزار شد، فرصتی ایجاد کرد تا از طریق رقابت آثار علمی و تشویق و حمایت از صاحبان آثار برگزیده از ظرفیت علمی طلاب حوزه‌های علمیه در این راستا بهره جوید.

۵

مهم‌ترین اهداف این جشنواره بدین شرح تدوین شده است: «تقویت نشاط علمی و گسترش روحیه پژوهش در بین طلاب»، «زمینه‌سازی شناسایی نخبگان و استعدادهای علمی برتر طلاب و حمایت از آنان»، «تقویت فرهنگ پژوهش و نگارش آثار علمی»، «افزایش سطح مشارکت و رقابت طلاب در عرصه‌های علمی-پژوهشی»، «زمینه‌سازی استعدادهای طلاب به گرایش‌های تخصصی علوم حوزه‌ای» و «جهت‌دهی فعالیت‌های پژوهشی طلاب به سمت نیازهای پژوهشی حوزه و نظام اسلامی».

با توجه به اهداف یادشده، موضوع آثار ارسالی در ارتباط با علوم اسلامی و علوم





انسانی مرتبط با حوزه دین است. بنابراین اثری که به جشنواره ارسال می‌شود، به‌رغم علمیت، اما چنانکه در قلمرو علوم اسلامی و انسانی نباشد از چرخه رقابت حذف خواهد شد.

هر دوره جشنواره تعدادی از آثار برگزیده. در قالب مقاله می‌باشند. از این دسته، برخی منتشر شده و تعدادی نیز فرصت انتشار نیافته‌اند، از این رو فکر انتشار مقالات برگزیده‌ی جشنواره، در جلسات شورای سیاست‌گذاری جشنواره مطرح شد، به ویژه آنکه این آثار سه مرحله‌ی ارزیابی را پشت سرگذاشته و مورد تأیید شورای علمی جشنواره نیز واقع شده بود.

دبیرخانه جشنواره با عنایت به نگاه شورای سیاست‌گذاری، انتشار این دسته از آثار برگزیده را در دستور کار خویش قرار داد. براین اساس مجلد اول مجموعه مقالات برای آثار سطح یک و دوی جشنواره و مجلد دوم آن برای مقالات سطح سه و چهار جشنواره که دوره‌های دوازدهم و سیزدهم برگزیده شدند، همزمان با مراسم پایانی جشنواره پانزدهم به زیور طبع آراسته شد، تا ضمن قدردانی از صاحبان آثار، در اختیار صاحب نظران، اساتید، طلاب جوان و عموم علاقمندان قرار گیرد.

در خاتمه ضمن سپاس از یکایک اعضای محترم شورای سیاست‌گذاری و شورای علمی، مدیران و اعضای گروه‌های علمی، ارزیابان و برگزیدگان دوره‌های دوازدهم و سیزدهم که آثارشان در این شماره منتشر می‌شود، بدین نکته اذعان می‌شود که اثر حاضر از کاستی و نقص مبرا نیست. به همین دلیل، از دیدگاه و پیشنهادهای سازنده‌ی فرهیختگان برای انتشار آثار دوره‌های بعدی جشنواره، استقبال می‌شود، توفیقات همگان را از خداوند متعال خواهانیم.

دبیر جشنواره علامه حلی (ره)





مجموعه مقالات برگزیده

جشنواره علامه حلی (ره)

سطح سه و چهار

دوره دوازدهم و سیزدهم





اصول تعلیم حکیم پرور بر اساس نصوص اسلامی

صفحات ۹ تا ۳۸

سعید حسینی

سطح ۴ فقه و اصول، استادیار گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

چکیده

بر اساس منویات امام خامنه‌ای (دام‌ظله)، عبور از مرزهای دانش در گام دوم انقلاب اسلامی، نیازمند حاکمیت گفتمان «اجتهاد و مدل‌سازی علمی، به همراه تهذیب اخلاقی» در فضای علمی کشور است که تحقق این امر، نیازمند استخراج «اصول» و «روش‌ها»ی تربیت علمی متناسب با آن، از «منابع» کشف نظام تربیتی اسلام می‌باشد و هدف مقاله حاضر، استخراج «اصول تعلیم حکیم پرور»، بر اساس «منابع نقلی اسلام»، به عنوان راهبرد این گفتمان است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است. بنابراین، ویژگی‌های دانش‌پژوه حکیم تبیین گردیده و متناسب با آن، اصول تعلیم حکیم پرور، در آیات و روایات مرتبط با حوزه علم و حکمت، استقراء شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهند، دانش‌پژوه حکیم، علاوه بر مجاهدت علمی و خلاقیت فکری، در اعتقاد و عمل، موحد و مذهب است و اصول تربیت علمی چنین فردی، عبارت‌اند از اصل همراه تعلیم با توحید محوری، اصل توجه دادن به محدودیت ادراکات انسان، اصل نقادی روش‌های دستیابی به گزاره‌های علمی و اصل تقویت روحیه جهادی و شجاعت علمی. در نتیجه، رعایت اصول تعلیم حکیم پرور که



از متون اسلامی استنباط شده‌اند، موجب می‌شود تا مجاهدت‌های علمی، خلاقانه، با دستیابی حداکثری به حقیقت دانش و با تکیه بر مکتب توحیدی اسلام باشد. واژگان کلیدی: اصول تعلیم، تربیت علمی، حکیم‌پرور، گام دوم انقلاب اسلامی.

مقدمه

بیان مسئله و اهمیت تحقیق

مقام معظم رهبری، حضرت آیت‌الله امام خامنه‌ای (دام ظلّه)، در حالی که شکل‌گیری تمدن نوین اسلامی را در گرو تحقق سبک زندگی اسلامی به عنوان بخش حقیقی، اصلی و متنی تمدن می‌داند، معتقد است در تحقق تمدن نوین اسلامی، پیشرفت همه‌جانبه دنیوی و اخروی، مورد نظر است و پیشرفت در عرصه فکر و محصول آن، یعنی علم و نوآوری علمی، جزء مهمی از بخش ابزاری تمدن است و بلکه علم، پایه تمدن می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ «ب»: ۲۴-۲۷ و ۱۸۱). ایشان همواره معتقد بوده‌اند، پیشرفت واقعی کشور، جز با پیشرفت علم فراهم نخواهد شد که یکی از پایه‌ای‌ترین گفتمان‌های کنونی کشور ما باید گفتمان پیشرفت علم و فناوری باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ «الف»: ۶۴۷). ایشان در بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی، پس از توصیه مهم خود در مورد امید صادق، دومین توصیه خود را در موضوع علم و پژوهش بیان کرده است. ایشان دانش را آشکارترین وسیله عزت و قدرت یک کشور می‌داند و معتقد است استعداد علم و تحقیق در ملت ما، از متوسط جهان بالاتر است و در حالی که در طول دو دهه اخیر که رستاخیز علمی در کشور آغاز شده، ایران از لحاظ دستاوردهای دانش و فناوری، به رتبه شانزدهم جهان رسیده است (همان: ۵۵۴).

یکی از مطالبات ایشان به عنوان نائب امام عصر (ارواحنا فداه)، واکاوی عوامل این پیشرفت جهشی و نگهداری آن‌ها است (همان: ۶۴۸). از سوی دیگر، مطالبه جدی





ایشان، در مورد گفتمان آسیب شناسی پیشرفت‌ها، متوجه نخبگان حوزه و دانشگاه و کسانی است که برای مدارس و دانشگاه‌ها برنامه‌ریزی آموزشی می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ «ب»: ۱۸۲). ایشان در بیانیه گام دوم می‌فرماید: «این جانب همواره به دانشگاه و دانشگاهیان و مراکز پژوهش و پژوهندگان، گرم و قاطع و جدی، در این باره تذکر و هشدار و فراخوان داده‌ام؛ ولی اینک مطالبه عمومی من از شما جوانان، آن است که این راه را با احساس مسئولیت بیشتر و همچون یک جهاد در پیش گیرید. سنگ بنای یک انقلاب علمی در کشور گذاشته شده و این انقلاب، شهیدانی از قبیل شهدای هسته‌ای نیز داده است. به پا خیزید و دشمن بدخواه و کینه‌توز را که از جهاد علمی شما، به شدت بیمناک است، ناکام سازید» (همان: ۵۵۵).

ایشان معتقد است، کار علمی، می‌بایست عمیق، بنیانی، مجتهدانه، مستقل و نوآور، با پرهیز از تقلید، مدل‌بازی و ترجمه‌گرایی و بر محور تهذیب اخلاقی و مکتب توحیدی اسلام باشد و در مسیر تحول علمی، مخصوصاً در علوم انسانی و نظام تعلیم و تربیت رسمی، از متن اسلام ایده گرفته شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۸ «ب»: ۲۹ و ۱۷۶-۱۸۱).

بنابراین، با توجه به دستور الزامی ایشان، در مورد واکاوی عوامل پیشرفت و جهش علمی از متن اسلام، بازخوانی اصول تعلیم و تربیت علمی که از متون اسلامی ایده بگیرد و هدف یاد شده را تأمین کند، دغدغه و مسئله مهم انجام پژوهش حاضر قرار گرفت.

از منظر فلسفی نیز در فرآیند شکوفایی استعدادها و در انجام رفتار ارادی و آگاهانه، بینش و انگیزش، دو عنصر اساسی هستند (رحمانی گورجی و شیخ شعاعی، ۱۳۹۸: ۱۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۹۳؛ فیاضی، ۱۳۹۵: ۲۱) و در شکوفایی حقیقی، هر کدام از امیال فطری انسان مانند علم‌خواه و حقیقت‌جویی، میل به فضیلت و خیر اخلاقی، زیبایی دوستی و... که مصادیقی از کمال مطلق خواه انسان است (خسروپناه و دیگران، ۱۳۹۶: ۷۲)، لازم است ابتدا آن مطلوب، به طور صحیح تصور شود، مورد تصدیق به فایده



قرار گیرد و بعد از حصول بینش صواب، با اراده آزاد و آگاهانه، در جهت تحصیل آن، تلاش و کوشش شود. بنابراین، اصلاح بینش، بر اصلاح اراده و انگیزش، مقدم است، یعنی لازم است مرتبی در ابتدا، در تشخیص مصداق کمال، خطا نکند و به طور مثال، گزاره‌های شبه علم را علم و حقیقت نپندارد؛ وگرنه تنها گمان می‌کند که به سوی کمال حرکت می‌کند و آثار عینی تحصیل کمال فردی و اجتماعی و همچنین آبادانی مادی و معنوی، حاصل نمی‌شود. با این توضیح، می‌توان گفت در تعلیم یا همان تربیت علمی، پرورش و تقویت دستگاه، فکر و اندیشه انسان دنبال می‌شود (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۴۳/۲) تا مرتبی به مرتبه‌ای برسد که با تفکر آگاهانه، خلاق و اجتهادی خود، از حصار چارچوب‌های موجود، عبور کرده و حقایق را همان‌طور که هستند، یعنی به صورت «حکیمانه» درک نماید (مطهری، ۱۳۸۵: ۴۰). در نتیجه، «آموزش اندیشیدن درست» بر «آموزش اندیشه درست» تقدم دارد و تفاوتی نمی‌کند که موضوع مورد مطالعه و پژوهش، از سنخ کدام دسته از علوم باشد.

در پژوهش حاضر، چستی اصول تربیت علمی، متناسب با این مبنای فلسفی و آن ضرورت انقلابی و تمدنی، در قالب ایده «تعلیم حکیم‌پرور»، با الهام از متون اسلامی، یعنی قرآن و منابع معتبر حدیثی، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ چراکه به عقیده اندیشمندان بزرگ اسلامی، آموزه‌ها و معارف قرآن و عترت، هم حکمت‌آموز است و هم حکیم‌پرور (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۸۱/۱۹-۲۸۴؛ جعفری، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۳۰).

سؤالات تحقیق

سؤال اصلی تحقیق، عبارت است از: «بر اساس نصوص اسلامی، اصول تعلیم حکیم‌پرور کدام‌اند؟».

سؤالات فرعی تحقیق، عبارت‌اند از: «بر اساس آموزه‌های اسلامی، آیا می‌توان گفت



«حکیم پروری»، ایده‌ای است که گفتمان مورد نظر امام جامعه را محقق می‌کند؟ و به‌طور مشخص، آیا رعایت اصول تعلیم حکیم‌پرور که از نصوص اسلامی استنباط می‌شوند، موجب می‌شود تا مجاهدت‌های علمی، خلاقانه، با دستیابی حداکثری به حقیقت دانش و با تکیه بر مکتب توحیدی اسلام باشد؟». در پژوهش حاضر، بر اساس تبیین ویژگی‌های دانش‌پژوه حکیم، در صدد هستیم، اصول تعلیم حکیم‌پرور را به‌عنوان راهبرد گفتمان پیشرفت علمی کشور، از قرآن و یا منابع حدیثی معتبر استخراج کنیم.

روش تحقیق

این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی و با جستجو در منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. در مسیر تحقیق، بعد از بیان مبانی مفهومی، ماهیت‌شناسی «حکیم»، به‌عنوان یکی از مبانی نظری تحقیق، مورد بررسی قرار گرفته و بر اساس این مبنا، در آیات و روایات مرتبط با حوزه علم و حکمت، در حد وسع، استقرای تام صورت گرفته است و سپس آیه و یا حدیث یافت شده، با روش تحلیل محتوا، بررسی شده و بر اساس دلالت مطابقی و یا التزامی آن، اصول و بایسته‌های تعلیم حکیم‌پرور، استخراج و استنباط شده است.

۱. پیشینه تحقیق

در تحقیقات بنجامین بلوم (۱) (۱۹۹۹م) و همکاران او در سال ۱۹۵۹ میلادی، چارچوبی کلی برای بهبود توانایی استادان در آموزش تفکر و به‌منظور «یادگیری در حد تسلط» ارائه شد. همچنین کراتهول، (۲) اندرسون (۳) و همکارانشان، در سال ۲۰۰۱ میلادی، طبقه‌بندی بلوم را ارتقا دادند. در نتیجه، در بعد فرآیند شناختی، اهداف آموزشی را در

۱ . Benjamin Samuel Bloom .

۲ . Krathwohl .

۳ . Anderson .



۶ طبقه قرار دادند که عالی‌ترین مرتبه از سطوح و اهداف یادگیری، ارزشیابی (ارزیابی کردن و نقد اندیشه‌ها و روش‌ها بر اساس معیار و استاندارد) و سپس خلق کردن و شناسایی عناصر با الگو، ساختار و اهداف جدید است (کرامتی، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۲۷؛ صفوی، ۱۳۷۸: ۴۳-۶۰) و بر اساس این هدف‌گذاری، توصیه‌هایی به عنوان اصول و روش‌های آموزش استقراء شده است (همان).

در پژوهش‌های مرتبط با تعلیم و تربیت اسلامی، در حوزه شناختی نیز در آثار گذشتگان، به ذکر مجموعه‌ای از آداب تعلیم و تعلم، اکتفا شده است (طباطبایی، ۱۳۸۶) و در پژوهش‌های معاصر، پیرامون اصول کلی تعلیم با استناد به متون اسلامی، مطالعه و تحقیق شده است (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۳۵۰). در مقوله حکمت‌آموزی نیز پژوهش شده است (حسینی‌زاده و مشایخی، ۱۳۹۳: ۹-۴۹) اما به طور مشخص، در مورد اصول تعلیم و تربیت علمی حکیم‌پرور، بر اساس متون اسلامی و به عنوان راهبرد گفتمان پیشرفت علمی کشور، تحقیق جامعی یافت نشد و این تحقیق از این جهت، دارای نوآوری می‌باشد.

۲. مفاهیم تحقیق

۲-۱. اصول تعلیم و تربیت علمی

«اصول» در لغت، یک واژه عربی و جمع مکسر واژه «اصل» می‌باشد که دارای سه ریشه معنایی است و در اینجا، به معنای اساس و قاعده است (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۶۲). در اصطلاح علوم تربیتی، مراد از اصول تربیت، گزاره‌های تجویزی و بایسته‌های کلی تربیتی هستند که بر اساس مبانی و اهداف تربیت، مرتب می‌شوند (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۸۱؛ حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۸: ۲۹).

«تعلیم» از ماده «ع ل م» و مصدر باب تفعیل می‌باشد که معنای علم را به دو مفعول



متعدی می‌کند. «علم» به معنای حضور، احاطه و آگاهی بر معلوم، دانسته شده است. اگر این احاطه با درک خصوصیات و جزئیات تفصیلی همراه شود، «معرفت» و اگر بعد از تزلزل، آرامش روانی بیاورد، «یقین» نام می‌گیرد و وجودش با حیات مساوق است (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۲۵۱/۸). همچنین وقتی این علم، باریک بینانه باشد، «شعور»؛ اگر به معنای کلام تعلق بگیرد، «فهم»؛ اگر با تأمل حاصل شود، «فقه» و وقتی به تکامل می‌رسد، «بصیرت» نام می‌گیرد و با «ادراک» افتراق ظریفی دارد؛ زیرا برخلاف علم، ادراک به معدوم تعلق نمی‌گیرد (عسگری، ۱۴۰۰ق: ۷۲-۸۴). بنابراین، عطا کردن دانش و آگاهی به دانش‌پژوه، «تعلیم» خوانده می‌شود که به نظر برخی محققان، با واژه «تدریس» تفاوت معنایی دارد.^۱ «تعلیم» در اصطلاح، همان «تربیت علمی»، در بعد شناختی و بینشی تلقی می‌شود (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۸۰) و مقاله حاضر، بر اساس اتحاد معنایی تعلیم با تربیت علمی، نگارش شده است.

«تربیت» در لغت، مصدر باب تفعیل و از ریشه «ر ب و» است که به معنای رشد کردن، زیاد شدن و بالا رفتن می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۳۷۸ و ۴۲۰) و با توجه به این که در باب تفعیل وارد شده، به معنای سوق دادن تدریجی یک موجود به سوی حد و مرزی از

۱. برخی واژه‌شناسان، «تدریس» را یاددهی-یادگیری غیرمحققانه دانسته‌اند (خفاجی، ۱۴۱۸ق: ۱۱۰). برخی مفسرین، بر اساس استعمالات قرآنی، ماده «درس»، «تدریس» را اخص از «تعلیم» دانسته‌اند؛ زیرا تدریس تنها با ابزار کتاب و قرائت و تلاوت انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۳۱۷/۳ و ۳۱۳/۷)؛ اما برخی دیگر از مفسرین، در بعضی استعمالات این دو واژه، به تفاوت ماهوی معتقدند: «تعلیم گاهی به معنای افاضه علم است و زمانی به معنای تدریس و فراهم کردن اسباب انتقال علم به مخاطب از راه گفتن، نوشتن، تصویر و محاکات و تعلیم در قسم اول، از تعلم جدا نیست و متعلم به ناگزیر، علم را فرا می‌گیرد و در قسم دوم از آن انفکاک‌پذیر است؛ یعنی ممکن است معلم مطلبی را القا کند؛ ولی متعلم از ادراک آن بازماند. تعلیم اگر به خداوند اسناد داده شود، همان قسم اول است که از آن به دادن حکمت یاد می‌شود و اگر به غیر خداوند اسناد داده شود، جامع دو قسم یاد شده است. از این رو، ممکن است کسی در محضر رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) باشد و سخنان آن حضرت را با سکوت و استماع دریافت کند؛ ولی معارف آن را ادراک نکند و آن چه درباره فرق بین نظر و بصر [نگاه کردن و دیدن]، مطرح شده است، درباره شنیدن و فهمیدن نیز جاری شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹/۷).



وجود و کمال مطلوب آن می باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق: ۳۳۶). برخی واژه شناسان معتقدند واژه «رَب» به جهت آسان سازی تلفظ، از ریشه لغوی «ر ب و» گرفته شده است (همان: ۳۴۰) و به همین منظور، واژه «رَب» [در صورتی که اسم فاعل به کار برود و نه مصدر] با واژه «مربی» مترادف است. در تعریف «رَب» گفته شده: «رَب» موجودی است که شأن او این است که شیء را به سوی کمال و رفع نقایص سوق می دهد و این کار را با پیرایش و آرایش در ذاتیات یا عوارض، در انسان، حیوان یا گیاه و در هر چیزی بر حسب ترفیع منزلت و تکمیل شأن آن انجام می دهد که گاهی إصلاح، إنعام، إتمام، تدبیر، تربیت و سیاست نامیده می شود و همراهی دائم، مالکیت و ولایت در تصرف رب و رشد، زیادت و بالا رفتن در ریب و متربی، از لوازم معناست (مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۲۲/۴-۳۸؛ عسگری، ۱۴۰۰ق: ۱۸۱).

در مورد معنای اصطلاحی تربیت در علوم تربیتی، اختلاف نظر وجود دارد (بهشتی، ۱۳۹۷: ۳۵)؛ اما بر اساس مبانی تربیت اسلامی گفته شده، تربیت عبارت است از برانگیختن و فراهم آوردن موجبات رشد و پرورش و شکوفایی تمامی استعدادها، توانایی ها و قابلیت های انسان، به منظور رسیدن به کمال و سعادت مطلوب (همان). به نظر می رسد علی رغم نکات مثبت این تعریف، از جمله توجه به عنصر آگاهی و اراده متربی و گنجانیدن عبارت «برانگیختن، یک اشکال آن، فاصله گرفتن از معنای لغوی تربیت و معنای مورد نظر از آن، در استعمالات قرآنی است؛ زیرا اگر این تعریف، بر اساس مبانی قرآنی بیان شده، می بایست تمام جهات در نظر گرفته شود. بنابراین، عنصر «تأثیر مستقیم رشد دهندگی»، نباید به صرف «برانگیختن» تقلیل یابد؛ بلکه بر اساس جهان بینی توحیدی، می بایست گفت علت فاعلی رشدیافتن، فقط خداوند است و هر نوع شکوفایی علمی و عملی، مستقیماً تحت تأثیرگذاری و ولایت الهی رخ می دهد. در پاسخ به این پرسش که پس نقش معلمان و مربیان بشری چه می شود؟ باید گفت نقش



آن‌ها، تنها به زمینه‌سازی و علت اعدادی محدود می‌شود. این دیدگاه را می‌توان به آیه ۳۷ سوره آل عمران مستند ساخت. در این آیه، استعاره بسیار معناداری برای تبیین این مسئله، ذکر شده است. در این آیه، خداوند می‌فرماید: «درخواست مادر مریم (سلام الله علیهما) برای قبول مریم (سلام الله علیها)، به عبادت، عبودیت و خدمت در عبادتگاه، اجابت شد و تربیت کننده و پروردگار مریم، وی را به نیکی پذیرفت و او را همچون گلی، به نیکوترین حالت، پرورش داد و زکریای نبی (علیه السلام) را همچون باغبانی، به کفالت و سرپرستی او برگزید» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۰/۳). رشد و پرورش یافتگی مریم و شکوفایی استعدادهای او به طور جامع که با اصلاح بینش و انگیزش او همراه بود، توسط خداوند صورت گرفت و نقش زکریای پیامبر، در حد سرپرستی، کفالت و باغبانی بیان شده است. در حالی که زکریا نسبت به مریم، کارهایی میکرد که ما در علوم تربیتی، به دنبال کشف اصول و روش‌های آن هستیم. سایر انبیاء الهی نیز همین طور بودند؛ لذا خداوند به پیامبر خاتم می‌فرماید: «قطعا این تو نیستی که هدایت میکنی؛ بلکه این فقط خداست که هر که را بخواهد هدایت می‌کند» (قصص: ۵۶). بر محققان، پوشیده نیست که توجه دادن به این نکته قرآنی، در رویکردها و استنباط ارکان تربیت از منابع دینی، از جمله «تعریف ویژگی‌های معلم و مربی» و «عوامل تربیت» تأثیرگذار است. بنابراین، اگر جعل اصطلاحی غیر از ادبیات قرآنی هم مورد پذیرش قرار گرفته است، مناسب است قید فاعل تربیت در کنار این اصطلاح گنجانده شود و «تربیت بشری» از «تربیت الهی» متمایز گردد.

بنابراین، تربیت علمی (تعلیم)، به معنای این است که مربی (معلم) زمینه‌سازی کند تا متربی با اختیار و آگاهی، برای کسب معلومات جدید تلاش کند و خداوند آن معلومات را به او عطا کرده و بر اساس مبنای فلسفی اتحاد عاقل و معقول، وجود متربی سعه پیدا کند و به کمال وجودی بالاتری دست یابد.



۲-۲. حکمت و حکیم

«حکیم»، صفت مشبّهه از ریشه «ح ک م»، به معنای «منع» است و اصل آن، از «حُکَم» به معنای «منع از ظلم» می‌آید. به افسار حیوانات، از آن جهت «حکمة» گفته می‌شود که حیوان را از سرکشی نگه می‌دارد. به فردی که صفت «حکمت» دارد، «حکیم» گفته می‌شود. «حکمت» که بر وزن «فِعْلَة» است و دلالت بر نوع خاصی از حکم می‌کند نیز از آن جهت حکمت نامیده می‌شود که انسان را از جهل بازمی‌دارد (ابن فارس، ۱۴۲۹ق: ۲۵۸).

هر چند در اصطلاح فلسفی، «حکمت» به معنایی مترادف با فلسفه به کار می‌رود؛ (۱) اما در اصطلاح قرآن و روایات که در بحث ما ملاک قرار گرفته است، بر علمی حقیقی و مطابق با واقعیت اطلاق می‌شود که خدشه‌ناپذیر است و در جهت سعادت حقیقی انسان سودمند می‌باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۱۵/۱). بنابراین، با توجه به ارتباط نزدیک معنای لغوی و اصطلاحی، دانش و اندیشه‌ای که اولاً، در صدق و مطابقت با حقیقت و واقع محکم شده و مانع نفوذ کذب و توهم دانستن می‌شود و ثانیاً، در سودمندی حقیقی مستحکم شده و مانع ترتب ضرر می‌شود، در متون اسلامی حکمت نام دارد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۲۸۲/۱۹؛ مصطفوی، ۱۴۳۰ق: ۳۱۱/۲؛ حسینی‌زاده و مشایخی، ۱۳۹۳: ۱۰). حکمت در حوزه امور خارج از اختیار و انتخاب بشر، حکمت نظری و در حوزه رفتارهای بایسته انسان، حکمت عملی نام دارد. قرآن کریم، حکمت را در هر دو قسم نظری و عملی، استعمال کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۷/۲). با توجه به ملاکی که در تعاریف اصطلاحی حکمت بیان شده، یعنی مطابقت با واقع و سودمندی



۱. در اصطلاح قدما، دانشمندی که تمام علوم عقلی را فراگرفته بود، حکیم خوانده می‌شد؛ زیرا فیلسوفی که جامع علوم عقلی است، جهانی علمی و مشابه جهان عینی گردیده بود و از آن جا که جهان عینی، حقیقت و واقعیت دارد و سرایی باطل نیست، جهان علمی نیز توهم دانستن و سراب دانش نمی‌باشد و از حکمت و استحکام برخوردار است (رک: عبودیت، ۱۳۹۲: ۲۵).

حقیقی، فهمیده می‌شود که مطلب حکیمانه، از حیث نوع علم، اطلاق و شمول دارد. در نتیجه، مراد از «اصول تعلیم و تربیت علمی حکیم‌پرور» در پژوهش حاضر، گزاره‌های تجویزی و بایسته‌های کلی است که به سبب کلی بودن، در اجرای تمام روش‌های تعلیم، می‌بایست مورد توجه قرار گرفته و به آن‌ها عمل شود. روش‌هایی که توسط «معلم حکیم‌پرور»، به کار گرفته می‌شوند تا برای «جوشش دانش حقیقی و نافع در دانش‌پژوه»، زمینه‌سازی صورت گیرد.

۳. مبانی نظری تحقیق

۳-۱. جایگاه والای حکمت در اسلام

در قرآن کریم، به جایگاه بلند حکمت و حکیمی چون لقمان، تصریح گردیده و حکمت، موهبتی الهی و خیر و فضیلت بسیار زیاد دانسته شده است (بقره: ۲۶۹؛ لقمان: ۱۲-۱۹). و نقادی گزاره‌های علمی و انتخاب و تبعیت از بهترین نظریه، نشانه خردمندی و هدایت‌یافتگی، معرفی شده است (زمر: ۱۷-۱۸). از آیات فوق، جایگاه بلند و والای موهبت حکمت و خردورزی عمیق و دقیق، فهمیده می‌شود. همچنین در برخی آیات قرآن، اندیشه همراه با تقلید کورکورانه، بی‌دقتی و ظاهربینی، مذمت شده است (بقره: ۱۵۴ و ۱۷۰؛ روم: ۷). امیرالمؤمنین (علیه السلام) نیز می‌فرماید: «در علمی که تلاش برای فهمیدن در آن نیست، هیچ خیری وجود ندارد» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۶/۱). این آیات و روایت، دلالت دارند بر این‌که صرف آگاهی داشتن نسبت به یک نظریه، بدون دقت و تدبیر، مطلوب نیست.



۲-۳. ویژگی‌های انسان حکیم

۱-۲-۳. توحید و تهذیب نفس

در منابع حدیثی، روایات متعددی پیرامون عوامل اعطای حکمت، وارد شده است. از جمله مقدمات اعطای حکمت، داشتن اخلاص در مدت طولانی [۴۰ روز]، محبت اهل بیت، حلم و بردباری، کنترل شهوات، بی‌رغبتی به لذات دنیوی و زهد، انفاق، گرسنگی شکم، کم‌حرفی و خودداری از پرداختن به امور بیهوده و بی‌فایده و متواضع بودن، ذکر شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۹/۷۴؛ ۱۱۵/۲۷؛ ۳۲۶/۵۳؛ حسینی‌زاده و مشایخی، ۱۳۹۳: ۳۳-۳۹). به‌طور مثال، در حدیث معراج می‌خوانیم: «ای احمد، همانا بنده من، زمانی که شکمش را گرسنه نگه دارد و زبانش را کنترل کند، حکمت را به او تعلیم می‌کن، که اگر کافر باشد، حکمت او، حجتی علیه او و وبال او می‌شود؛ اما اگر مؤمن باشد، حکمتش برای او، نور و برهان و شفاء و رحمت می‌شود و به همین خاطر، علم پیدا می‌کند به آن چه نمی‌دانست و تیزبین می‌شود به آن چه به آن دقت نداشت که اولین چیزی که بر آن دقیق می‌شود، عیوب اوست که او را نسبت به عیوب دیگران مشغول می‌سازد و من او را بر مطالب دقیق علمی و ریزه‌کاری‌ها، «با بصیرت» می‌کنم تا شیطان بر او داخل نشود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۹/۷۴). در برخی پژوهش‌های معاصر نیز تأثیر مثبت تهذیب نفس و تحصیل ملکه تقوا و کسب فضائل اخلاقی و همچنین خودداری از آلودگی به رذائل اخلاقی، بر إدراک انسان، به اثبات رسیده است (نورانی، ۱۳۹۹: ۲۸۴-۲۸۵).

نکته قابل تأمل در حدیث معراج، این‌که این روایت، به‌صراحت بر اعطای حکمت به فرد کافر، البته مشروط به گرسنگی شکم و کنترل زبان دلالت دارد. همچنین در احادیث متعددی، از جمله در نهج البلاغه، اعطای حکمت به منافق، وارد شده است: «هرکجا مطلب حکیمانه‌ای یافتی، آن را بگیر؛ زیرا اگر حکمت در سینه منافق وارد





شود و به ذهن او خطور کند، قرار نمی‌گیرد تا از ذهن او خارج شود و نزد صاحب آن مطلب، یعنی انسان مؤمن آرام بگیرد». همچنین «حکمت گمشده مؤمن است، پس آن را بگیر هر چند از اهل نفاق» (رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۷۹ و ۸۰). از طرف دیگر، بر اساس «مفهوم مخالف» روایت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) که می‌فرماید: «هرکس چهل روز اعمال خود را برای خدا خالص کند، چشمه‌های حکمت از قلبش، برزانش جاری می‌شود» (صدوق، ۱۳۷۸ق: ۶۹/۲). اخلاص در نیت و توحید نظری و عملی، شرط حتمی اعطای حکمت ذکر شده است که توحید و اخلاص، با کفر و نفاق سازگار نیست.

با دقت در این دو دسته حدیث، فهمیده می‌شود که آن چه به مؤمن موحد و مخلص عطا می‌شود، جوشش چشمه‌های علم و اشراف و بصیرت به دقایق علم است، در حالی که این دانش حقیقی و مطابق واقع، نورانیت معنوی را به دنبال دارد و موجب سودمندی، شفا دهنده مریضی‌ها و جبران کننده کاستی‌ها و مانع تسلط شیطان بر فکر و اندیشه اوست؛ اما اگر در مواردی بر اساس سنت الهی (آل عمران: ۱۴۵؛ شوری: ۲۰)، پاداش زحمات کافر در قالب دستیابی به حقیقت علمی، به او داده شود، اولاً، متزلزل بوده و در انتظار تصرفات شیطان است و ثانیاً، در نهایت، نورانیت و آبادانی مطلوب الهی را در پی ندارد و دانش او به ضررش تمام می‌شود. پس به تعبیر خلاصه، فرد غیر موحد و غیر مذهب، تنها حامل و ناقل مطلب علمی حکیمانه است و فرد موحد و مذهب، حکیم و دارای ویژگی جوشش علم نافع، صائب و صواب می‌شود.

بنابراین، احادیث فوق، مخصوصاً حدیث اربعین (اخلاص ۴۰ روزه) که در منابع معتبر حدیثی و به صورت مستفیض، ذکر شده است، دلالت بر این دارند که داشتن اعتقاد و ایمان توحیدی و خالص و همچنین تهذیب نفس از انجام کارها، برای غیر خدا و مخصوصاً از گناهان، از شرایط اعطای حکمت و حکیم ساختن افراد است و از



احادیثی مانند حدیث معراج نیز به طور خاص، این طور برداشت می‌شود که علاوه بر ایمان خالص، کنترل زبان و گرسنگی شکم، زمینه اعطای حکمت را فراهم می‌کنند.

۳-۲-۲. خلاقیت و بصیرت علمی

بر اساس تأکید بر مؤلفه «اصابت دانش به واقعیت» در معنای لغوی حکمت و در برخی نصوص اسلامی،^(۱) زمینه تأمل پیرامون چگونگی تلاش برای اکتساب حداکثری واقعیت و حقیقت دانش، ایجاد می‌شود و به نظر می‌رسد، با توجه به ماهیت علم که همانا آگاهی، اشراف، حضور و احاطه است، آگاهی دانش‌پژوه بر آگاهی خویش، یکی از شروط اساسی دستیابی به حقیقت است تا در مسیر حقیقت‌یابی، دچار جهل مرکب از دو ندانستن (ندانند که نداند) نگردد، یعنی مسیرهای جستجوی حقیقت و طریقه و شیوه‌های کشف و استنباط را بکاود. همان‌طور که امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر آیه ۲۶۹ سوره بقره که حکمت را خیر کثیر معرفی کرده، حکمت را به معرفت و فقاہت (علم همراه با تأمل)، تفسیر کرده است (عیاشی، ۱۳۸۰ق: ۱۵۱/۱) و امام کاظم نیز حکمت عطا شده به لقمان حکیم را به فهمیدن و خردورزی او تفسیر کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۱). از این رو، ارزیابی شیوه‌ها و خلق کردن طریقه‌های جدید و به تعبیر دیگر، بصیرت علمی و خلاقیت، از لوازم حتمی واژه حکمت است. البته در مورد خلاقیت، در اصطلاح علوم تربیتی، بحث‌هایی مطرح شده است که به نظر می‌رسد با معنای مورد نظر ما، فاصله چندانی ندارد.

مک کینون (۲) (۱۹۶۲م)، اصیل بودن، ارزشیابی، نگهداری و پروراندن کامل یک اندیشه را در تعریف خلاقیت می‌گنجاند و خلاقیت را مترادف با نوآوری نمی‌داند (جعفری، ۱۳۹۰:

۱. در حدیث امام صادق (علیه‌السلام)، به فضل بن عمر که به توحید مفضل معروف شده است و متن عالی آن، نشان از صدور آن از معصوم دارد، در موارد متعددی، حکمت و صواب را به صورت عطف تفسیری ذکر نموده است (مفضل بن عمر، بیتا: ۴۵، ۵۵، ۶۱، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۷۵) و می‌تواند به این مطلب اشاره کند که در معنای حکمت، اصابت به واقع و عدم خطا یا همان صواب، إشراب (نوشانده) شده است.





۸۵). در پژوهش‌های دیگر محققان، در خلاق شدن افراد، بر قدرت «تحمل ابهام»، تأکید شده است (غلامی و کاکانود، ۱۳۸۹: ۱۵۳-۱۵۶).

گیلفورد (۱) (۱۹۸۷م) تفکر خلاق و یا واگرا را تفکری می‌داند که تنها به دنبال جواب صحیح مسئله نمی‌گردد؛ بلکه به راه‌حل‌های مختلف یک مسئله توجه می‌کند. ادوارد دوپونو (۲) تفکر را به دو دسته تفکر جانبی و تفکر عمودی تقسیم می‌کند که در تفکر عمودی، قالب‌های ذهنی ایجاد شده، توسعه می‌یابند؛ اما در تفکر جانبی و خلاق، ساختار این قالب‌ها تغییر می‌کنند و قالب‌های جدیدی ایجاد می‌گردد که نتیجه قهری آن، انعطاف‌پذیری، سیال بودن و ابتکار است و نوآوری، فعلیت یافتن این قدرت ذهنی می‌باشد. مضمون این تعریف عقلانی (غیر متکی به نصوص دینی) از خلاقیت، در نظام تربیتی اسلام مطلوب، دانسته شده است (مداحی و حسینی‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۰۷). به نظر می‌رسد با توجه به مبنای معرفت‌شناختی پذیرفته شده در مورد معیار صدق و حقانیت گزاره‌های علمی، یعنی «مطابقت با واقع» و نه صرفاً «انسجام درونی گزاره‌های یک فرضیه علمی» (حسین‌زاده، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۱۲۷؛ خسروپناه، ۱۳۹۴: ۱۵۰) و باتوجه به تعریفی که از «حکمت» ارائه شد، می‌توان از نظریات عقلانی مطرح شده در مورد ماهیت خلاقیت که مطابق از تکازات عرفی و عقلایی می‌باشند، استفاده کرد و این‌طور گفت که از یک سو، ابداع نظرات جدید، نیازمند گسترش پیش‌فرض‌هاست و تنوع پیش‌فرض‌ها به گسترش معلومات و مطالعات بستگی دارد، همان‌طور که در فرمایش صریح امام صادق (علیه‌السلام) وارد شده: «کثرت بررسی‌ها در حکمت، عقل را بارور، زاینده و مبتکر می‌سازد» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۳۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱/۱۵۹) (۳).

۱. Guilford .

۲. Edward de Bono .

۳. بنابراین، یکی از ضرورت‌های آزادی از اسارت فکری در دانش‌پژوهی، توجه به تأثیرگذاری احتمالی علوم رسمی بر یکدیگر است که نیازمند جامعیت علمی متعلم حکیم و انجام مطالعات میان‌رشته‌ای است.



و از سوی دیگر، تفکر خلاق، تفکری است که مستقل و آزاد از چارچوبهای تحمیلی، همراه با شک روش‌شناختی (ایمانی و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۰۸) و به تعبیری با حالت ذکر و هوشیاری، در کشف واقعیات ثابت عالم است. یعنی ارزیابی مسلمات و پیش‌فرض‌های شکلی و محتوایی گزاره‌های تصوری و تصدیقی، در فرآیند تعریف و استدلال، همواره مورد التفات متفکر باشد؛ زیرا اگر بصیرت و آگاهی علمی نباشد، فرد به صورت منفعل، متأثر از عوامل خارجی می‌گردد و به تعبیر روایات «غُثَاء» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۴/۱)، و «هَمَج زَعاع» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۱۶۹) یعنی باری به هر جهت می‌شود و دانش او «مستحکم» پایدار و حکیمانه نمی‌باشد. (۱) در نتیجه، می‌توان گفت یکی از شرایط کسب فضیلت حکمت و دستیابی حداکثری و مستحکم به حقایق، داشتن خلاقیت است که ماهیت آن، اولاً، مستلزم گسترش حداکثری (۲) نسبت به معلوماتی است که پیش‌فرض‌های یادگیری‌های جدید را تشکیل می‌دهند و ثانیاً، مستلزم آگاهی بر آگاهی خویش یا همان بصیرت علمی می‌باشد. از این‌جا ضرورت تبیین چیرستی محتوایی این آگاهی بر آگاهی، بر اساس دسته‌بندی علوم متعارف، روشن‌تر می‌گردد.

۳-۲-۳. آگاهی از قواعد منطق، فلسفه، شناخت‌شناسی و روش‌شناسی علم مورد مطالعه

با توجه به شرطیت خلاقیت در حکیم شدن [با تعریفی که در قسمت قبل برای آن بیان شد]، باید گفت: «اساساً معلومات یک متفکر، مواد اولیه کاوش‌های فکری اوست و برخی از معلومات، در فرآیند تفکر، مورد استفاده ابزاری نیز واقع می‌شوند. از جمله این

۱. امام صادق (علیه السلام) در مصباح الشریعه می‌فرماید: «حکمت، روشنایی حاصل شده از شناخت و ثمره تقوا و صدق و راستی است و خداوند نعمتی بزرگتر، برتر و بالارزش‌تر از حکمت قلب، به بنده خود نداده است. [در ادامه می‌فرماید:] حکمت، همان نجات است و صفت حکیم، ثبات نزد آغاز هر امری و احتیاط نسبت به عاقبت هر امر است» (امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۰۰ق: ۱۹۹).

۲. افزودن این قید، به‌خاطر این است که گسترش معلومات در مورد انسان، به‌دلیل محدودیت توان انسان، یک امر نسبی است.



معلومات، قواعد علم منطق است که به دانش پژوه حکیم و واقع‌گرا، کمک می‌کند در دام‌های متنوع مغالطات نیفتد. از طرف دیگر، داشتن قدرت تفکر انتزاعی در مفاهیم تحلیلی، (۱) مخصوصاً در شناخت علت‌های چهارگانه حوادث، حتی در دانش‌های تجربی، لازم و ضروری است. ارزش‌گذاری معلومات از نظر شناخت‌شناسی (۲) و همچنین روش‌شناسی هر علم (۳) و تحلیل آن روش‌ها، از جمله معلوماتی است که هر دانش‌پژوهی را در زمینه علوم تجربی طبیعی و انسانی و همچنین علوم غیر تجربی، برای دستیابی به حقیقت کمک می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۳۱-۱۵۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۹۷/۱-۱۲۷ و ۱۴۷). یکی از شواهد ضرورت تحصیل این علوم برای دانش‌پژوه حکیم، این است که ابطال بسیاری از نظریات علمی، با استناد به نقد قواعد منطق در شکل استدلال‌ها و استنتاج‌های علمی و یا نقد محتوایی در پیش‌فرض‌های شناخت‌شناسی یا روش‌شناسی و یا توجه کافی نداشتن به قواعد باب برهان و علت‌یابی فلسفی بوده است که بررسی‌های این‌گونه، در مباحث «فلسفه علم» کاوش می‌شود (رک: حبیبی، ۱۳۹۴: ۴۸).

همچنین بر اساس مطالعات قرآنی که بخشی از آن‌ها بیان خواهد شد، می‌توان گفت اگر کسی، از حداقل این علوم بی‌بهره باشد، امکان گفتگو و مخاطب قرآن با او، اصلاً فراهم نمی‌شود؛ زیرا آیات قرآن، دائماً به استدلال عقلی می‌پردازند و از مخاطب خود، تجزیه و تحلیل فلسفی و مبتنی بر رئالسیم و قواعد منطق، طلب می‌کنند و شاید بتوان از آیه ۱۸۹ سوره بقره، این‌طور الهام گرفت که در هر پژوهش علمی، می‌بایست از روش و متد راهگشای مخصوص به آن استفاده کرد و از راه خودش وارد شد: «وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (بقره: ۱۸۹). بنابراین، برای دانش‌پژوه حکیم، ارزیابی مستمر

۱ .tautologic .

۲ .epistemology .

۳ .methodology .



پارادایمها (۱) (چارچوب‌های معین فکری)، ضرورت حتمی دارد؛ زیرا پارادایم‌ها همانند عینکی هستند که با توجه به نوع خود، جهت‌گیری درباره واقعیت خارجی را نشان می‌دهند (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۹۰) و خود پارادایم‌ها قیاس پذیرند؛ زیرا مجموعه پارادایم‌های موجود را می‌توان با منطق و شناخت‌شناسی ارزیابی کرد.

مؤلفه‌های سه‌گانه فوق، به‌طور اجمالی، اصول عملی تعلیم یا همان تربیت علمی حکیم‌پرور را نیز مشخص می‌کنند. تعلیمی که نتیجه و حاصل آن، پرورش شخصیت علمی حکیمی است که موحد و مهذب می‌باشد و با بصیرت علمی و به کمک الهی، ساختارهای کشف حقایق علمی و دانش را اصلاح می‌کند.

۳-۳. ضرورت حکیم بودن معلم در تعلیم حکیم‌پرور

بر اساس مبانی مفهومی تحقیق، هر چند پرورش دهنده، تنها خداوند می‌باشد؛ اما انسانی که بنا دارد خود را ابزار هدایت و تربیت الهی قرار دهد و زمینه‌ساز جرقه و جوشش علمی از سوی خداوند گردد، برای کسب توفیق بیشتر در این واسطه شدن و مجرای فیض قرار گرفتن، لازم است خودش صفات یاد شده در مورد حکیم را داشته باشد. به‌طور مثال، اگر معلم، موحد و مهذب نباشد و به تسدید و تأیید امدادهای الهی نرسد، از رزق علمی محروم می‌ماند و هم در یافته‌های علمی و هم در روش یافتن و یاد دادن، از موهبت حکمت و دانش حقیقی بی‌بهره می‌ماند (بهشتی، ۱۳۹۷: ۳۵۰-۳۵۲). علاوه بر این در جایی که معلم، بنا بر موعظه و تحریک و تشویق شاگردان دارد، اگر خود مهذب نباشد، کلام خود را بی‌اثر می‌کند. هر چند خداوند برای هدایت بنده خود، منتظر کسی نمی‌ماند. نکته‌ای که در روایت امام علی (علیه السلام) نیز به آن اشاره شده است: «کسی که خود را جلودار دیگران قرار می‌دهد، باید ابتدا خود را تعلیم و تهذیب

کند که تربیت دیگران، در درجه اول، با رفتار و در درجه بعد، با زبان و گفتار او صورت بگیرد» (رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۷۳). در حدیث دیگری می‌خوانیم: «دانشمندی که به دانسته‌های خود عمل نمی‌کند، پندهای علمی او در جان متعلمین نمی‌نشیند، همانند قطرات بارانی که از روی سنگ صاف می‌غلطد و بر آن باقی نمی‌ماند» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۴۴/۱).

از طرف دیگر، اگر معلم ویژگی خلاقیت و بصیرت علمی را نداشته باشد و به تفکر انفعالی و غیرخلاق و بدون بصیرت علمی، عادت کرده باشد، ممکن است ناخواسته، موجب تقلیدگری، مدل‌بازی و ترجمه‌گرایی شاگرد خود شود و میان او و دستیابی به فضیلت حکمت، فاصله ایجاد کند. (۱)

۴. یافته‌های تحقیق

علاوه بر اصول کلی تربیت علمی، مانند اصل تکریم، اصل کوشش، اصل تدریج و استمرار، اصل اعتدال، اصل کمال‌خواهی، اصل استفاده از فرصت‌ها، اصل توجه به تشخیصات فردی‌متربی و انعطاف در تناسب محتوا با موقعیت و شرایط دانش‌پژوه، اصل امیدواری و امیدوارسازی، اصل نشاط‌زایی با تنوع‌بخشی در موضوعات درسی و روش‌ها، اصل هنرورزی و زیباسازی معتدل فضای تدریس، اصل عینیت و ملموس‌سازی محتوا و اصل ارزشیابی (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۰۸-۳۰۹؛

۱. از توصیفات قرآن و روایات در مورد انبیاء که معلمان و مربیان حکیم‌پرور محسوب می‌شوند (توبه: ۱۲۸؛ کهف: ۶؛ یونس: ۳۹ و ۷۲؛ طه: ۱۱۴؛ آل عمران: ۷۹؛ صف: ۲؛ قصص: ۳۴؛ هود: ۱۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۹/۱) می‌توان برخی دیگر از ویژگی‌های مطلوب در معلم حکیم‌پرور را به این ترتیب استقراء کرد: خشیت در برابر خداوند، عامل به گفتار خود، نظم و انضباط، خلاقیت فکری، تفکر فلسفی، حقیقت‌جویی و انصاف علمی، اخلاص در عمل و نداشتن چشم‌داشت مادی، حلم و بردباری، عشق به تکامل شاگردان، امید به موفقیت، توکل به خدا، استقامت، شجاعت، اعتدال و دوری از افراط و تفریط، انعطاف رفتاری، هنرمندی و هنرورزی، تواضع داشتن، وقار و متانت، و دوری از تکلف (رک: کلینی، ۱۴۰۷ق: ۳۶/۱؛ جعفری، ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۸۱؛ قرائتی، ۱۳۹۳: ۱۵-۹۵).





حسنی، ۱۳۹۹: ۵۹-۶۹ و ۸۵-۹۰)، بیشتر ناظر به صرف یاددهی معلومات هستند. بر اساس مبانی بیان شده در قسمت قبل، اصول ذیل که ناظر به یاددهی معلومات با هدف حکیم‌پروری است، قابل استقراء و استنباط می‌باشند:

۴-۱. اصل همراهی تعلیم با توحیدمحوری

مراد از اصل توحیدمحوری، این است که حقیقت خداخواهی و عبودیت، می‌بایست در فضای تعلیم و تعلم حکیم‌پرور حاکم باشد که این امر بدون داشتن نیت خالص برای خدا و به یاد خدا حاصل نمی‌شود و از این رو، داشتن نگاه توحیدی و آیت‌شناسانه، حتی در مطالعه تجربی نسبت به عالم تکوین نیز لازمه توحیدمحوری قرار می‌گیرد؛ زیرا معلم و متعلمی که در مطالعات خود، این نگاه را ندارد، از سیر آفاقی و ذکر عملی خداوند غافل است. لازمه قهری دیگر توحیدمحوری، ایجاد شدن و حاکمیت عشق الهی به تکامل و قرب به حق و «حَبِّ فی الله» در فضای تعلیم و تعلم است؛ زیرا معلم و متعلم برای شناخت خدا و افزایش محبت به خدا و با هدف به‌کارگیری علوم آموخته شده برای خدمت به عیال خدا، در طریق علم قدم می‌گذارند و با این حساب، معلم در آموختن، بخل نمی‌ورزد و کم‌فروشی نمی‌کند و متعلم در آموختن، متواضع است و حقیقتاً، خود را مدیون و سپاسگزار نسبت به معلم می‌داند.

پس به‌طور خلاصه، توحیدمحوری، در اصل مذکور، شامل توحید در معرفت، عبادت و عبودیت، توحید در استعانت و توحید در محبت می‌شود و تعلیم و تعلم به یاد خدا و برای خدا صورت می‌گیرد.

نصوص دینی متعددی، در باب آداب تعلیم و تعلم توحیدی وجود دارد که می‌توانند مستندات استنباط اصل مذکور و با تعریف فوق قرار گیرند.

در مورد تعلیم و تعلم، بانیات خالص برای خداوند و نه به انگیزه‌های مادی، مانند شهرت





و کسب درآمد و مانند آن، روایات متعددی از اهل بیت (علیهم‌السلام)، به دست ما رسیده است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۴-۴۷) که نشان می‌دهد آثار ملکوتی تعلیم و تعلم، مانند تکریم، توسط فرشتگان و دعای آن‌ها و حتی دعای حیوانات برای طالب علم که قطعاً مستجاب است و برکات علمی دارد، مشروط به اخلاص در کسب علم است. امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «کسی که علم را فراگیرد و به آن عمل کند و برای خدا تعلیم دهد، در ملکوت آسمان‌ها، بسیار مورد تعظیم و بزرگداشت واقع می‌شود، پس گفته می‌شود برای خدا فراگرفت و برای خدا عمل کرد و برای خدا تعلیم کرد» (همان: ۱/۳۵).

روایات این چنین که در مورد ارزش علم سخن می‌گویند، از نظر قواعد استنباط، دارای اطلاق هستند و تقیید آن‌ها به علوم دینی، دلیل محکم می‌خواهد که به نظر وجود ندارد و حتی روایات امر به طلب علم و حکمت از چین و از مشرکین، خود دلیل بر شمول این روایات، نسبت به علوم غیر الهیات می‌شود. از طرف دیگر، استفاده از واژه تعلیم در مورد آموزش دادن حرفه و فنون مورد نیاز جامعه، مؤید این برداشت می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۷۶-۸۰).

بله همان‌طور که استاد مطهری اذعان کرده (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۸۲)، مقتضای جمع عرفی میان این روایات و روایاتی که آموختن علوم غیر نافع را مذمت می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱/۳۲)، این است که گفته شود، هرگونه علم‌آموزی با قصد قربت، به شرط این که آن علم، برای آبادانی دنیا و یا آخرت انسانها سودمند باشد، در اسلام مطلوب است و اساساً، آموختن برای عمل کردن به آموخته‌ها و سود بردن و سود رساندن، از عناصر اصلی اصل توحیدمحوری است که زمینه‌ساز اعطای موهبت حکمت نیز می‌باشد و یکی از اصول تعلیم در سیره معصومین (علیهم‌السلام)، اصل عمل‌گرایی است (داوودی و حسینی‌زاده، ۱۳۹۶: ۳۰۰).

بر اساس بیانات معصومین، عمل کردن به آن چه انسان فرامی‌گیرد، هم موجب تعمیق



علمی و همچنین موجب توفیقات علمی و موهبت حکمت می‌گردد (حسینی زاده و مشایخی، ۱۳۹۳: ۳۵). در حالی که ترتب این آثار، مطابق سنت الهی، ازدیاد نعمت در پی سپاسگزاری عملی است (ابراهیم: ۷). امیرالمؤمنین می‌فرماید: «علم و عمل همنشین یکدیگرند، پس هر کس علم فراگرفت، می‌بایست به آن عمل کند؛ زیرا علم، عمل را صدا می‌زند، اگر عمل او را اجابت نکند، علم کوچ می‌کند» (رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۳۶۶). امام باقر نیز می‌فرماید: «هر کس به آن چه می‌داند، عمل کند، خداوند آن چه را نمی‌داند، به او می‌آموزد» (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۰۱).

همچنین استعانت از خداوند در هر حال و مخصوصاً در انجام رسالت خطیر معلمی که در پی زمینه‌سازی برای جوشاندن چشمه‌های حکمت در متعلم است، در قرآن مورد تأکید واقع شده است (حمد: ۵؛ هود: ۸۸) و در دعای روایت شده از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، برای شروع به تدریس نیز استعانت از خداوند بیان گردیده (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۳) که هر چند سند رجالی آن محل خدشه است؛ اما متن آن خالی از ابهام بوده و احتمال جعلی بودن وجود ندارد و از طرف دیگر، به استناد قاعده تسامح در ادله سنن (بجنوردی، ۱۴۳۰ق: ۳/۳۳۶)، می‌توان خواندن این دعا و استعانت از خداوند در حال تدریس را دارای ثواب دانست. در هر صورت، تعلیم حکیم‌پرور که در صدد زمینه‌سازی برای نورانیت فکر و دریافت فیوضات الهی است، می‌بایست با استعانت به درگاه خداوند همراه گردد.

در مورد نصوص مربوط به داشتن نگاه آیت‌شناسانه، می‌توان گفت قرآن کریم در بسیاری از آیات، یادآور می‌شود که بنده مؤمن و موحد، تمام پدیده‌های عالم را خداجویانه می‌نگرد، می‌کاود و با دقت کامل، به دنبال آیات و نشانه‌های هنرنمایی از خداوند می‌گردد (عنکبوت: ۴۳؛ آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱).

به تعبیر دیگر، علاوه بر سیر افقی و پرسش‌گری از چیستی و چگونگی پدیده‌ها، سیر



عمودی و چرایی آن‌ها را نیز دنبال می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۴/۱۲ و ۶۲۰/۱۶) و همان‌طور که برخی اندیشمندان معاصر گفته‌اند (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۸)، یکی از جنبه‌های مهم اسلامی‌سازی فضای تعلیم و تربیت، برشمردن این اصل، در زمره اصول تعلیم اسلامی است.

در مورد لازمه دیگر توحید محوری، یعنی وجود محبت، می‌توان به سیره تعلیم حکیم‌پرور معصومین تمسک کرد که حتی در میان سخنرانی یا معرکه نبرد نظامی نیز این ارتباط عاطفی استاد و شاگردی، کمرنگ نشده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۸۳ و ۳۰۹؛ مطهری، ۱۳۸۸: ۳۶-۴۴)؛ زیرا معصومین، یاددهی و یادگیری را در راستای عشق به خدا و تکامل بندگان خدا انجام می‌دادند. یکی از اثرات این محبت، فراهم کردن زمینه الگوپذیری از فضیلت علم دوستی و علم جویی مربی و همچنین ایجاد شوق بیشتر برای خلاقیت و حقیقت‌یابی است.

۲-۴. اصل توجه دادن به محدودیت دستگاه ادراکی انسان

از آن‌جا که به فرموده امام علی (علیه السلام)، یکی از شروط رهایی از جهالت و دستیابی به حکمت، دوری جستن از افراط و تفریط است (رضی، ۱۴۱۴ق: حکمت ۷۰) و متعلم حکیم با بصیرت علمی، بر آگاهی خود آگاهی دارد و از شناخت‌شناسی بهره‌مند است، یادآوری محدودیت دستگاه فکری انسان (اسرا: ۸۵) و یادآوری نظریات علمی ابطال شده (بقره: ۷۸؛ آل عمران: ۱۵۴، ۱۶۹ و ۱۸۰؛ نساء: ۱۷۵؛ انعام: ۱۱۶ و ۱۴۸؛ یونس: ۲۴، ۳۶ و ۶۶؛ هود: ۲۷؛ اسراء: ۵۲؛ کهف: ۳۵-۳۶؛ جاثیه: ۲۴ و ۳۲؛ حشر: ۲؛ نجم: ۲۸)، سبب می‌شود، اولاً، دانش‌پژوه در دستیابی به نتایج تحقیقات، از عجله کردن خودداری کند و ثانیاً، با اکتفا به معلومات تجربی خود، متافیزیک را انکار نکند و با احساس نیاز به خداوند، از او که معلم حقیقی انسان است، یاری بجوید.



۴-۳. اصل نقادی روش‌های دستیابی به گزاره‌های علمی

رعایت این اصل در خلاق‌سازی شاگردان، نقش مهمی دارد و در بسیاری از آیات قرآن، توصیه حکیم‌پرور انبیای الهی به آزاداندیشی و رهایی از اسارت فکری و تقلیدهای کورکورانه دیده می‌شود (بقره: ۱۶۹-۱۷۰؛ هود: ۲۷؛ سبأ: ۴۶) که اطلاق این آیات، شامل اسارت‌های فکری و تقلید مذموم از روش‌های دستیابی به گزاره‌های علمی در علوم انسانی و طبیعی که توسط دیگران ابداع شده‌اند نیز می‌باشد و انصراف آن به اعتقادات مذهبی، یک انصراف بدوی است. به‌طور مثال، در انتهای آیه ۱۷۰ سوره بقره می‌فرماید: «آیا اگر پدران‌شان، هدایت یافته نبودند و اندیشه‌ورزی ننموده بودند، باز هم درست است که از آن‌ها تقلید کنند؟». این قسمت از آیه که عرفا بیانگر علت مذمت از اسارت فکری محسوب می‌شود، شامل هر نوع تبعیت از اندیشه و نظریه هدایت نیافته، ناصحیح و غیرمعقول می‌شود.

با توجه به تعریفی که از خلاقیت انجام شد، یکی از مهم‌ترین بایسته‌های ابتکار و ایجاد ساختارهای علمی جدید، پرسش‌گری و عادی ندیدن پدیده‌ها و گزاره‌های علمی است. امری که در قرآن و روایات، مورد سفارش واقع شده است (نحل: ۴۳؛ انبیاء: ۷؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ۱۵۲/۵-۱۵۳) و همان‌طور که در نصوص اسلامی وارد شده، تقویت این روحیه، با تشویق در پی پرسش‌گری و همچنین تکمیل، تصحیح و هدایت پرسش‌های دانش‌پژوه انجام می‌شود (ر.ک: بقره: ۲۱۵، ۱۸۹، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲؛ مائده: ۴؛ اعراف: ۱۸۷؛ انفال: ۱؛ اسراء: ۸۵؛ کهف: ۸۳؛ طه: ۱۰۵؛ نازعات: ۴۲؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹: ۱۵۳/۵-۱۵۴). در نصوص دیگری، توصیه شده است تا امور به ظاهر عادی را با تعجب بنگریم (ملک: ۳-۴؛ غاشیه: ۱۷-۲۱؛ رضی، ۱۴۱۴ق: خطبه ۱۵۵ و ۱۸۵). این نوع مطالعه، زمینه خلاقیت و بصیرت علمی را فراهم می‌گرداند.

در آیات متعددی، مسلمات مخاطب، مورد تردید و پرسش قرار گرفته است (طور: ۳۵؛



بقره: ۲۱۶)؛ زیرا با تلنگر و ضربه‌های ملایم فکری، زمینه‌های تنبه نسبت به بدیهیات و همچنین خلاقیت و اکتشافات جدید، فراهم می‌شود. البته این تشکیک و پرسش‌گری، می‌بایست معتدل باشد (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۹۰-۱۹۲)؛ زیرا همان‌طور که گذشت، افراط کردن خلاف حکمت است و تشکیک در بدیهیات اولیه، مانند استحاله اجتماع نقیضین، سرانجام به سفسطه، جهالت و سردرگمی ختم می‌گردد.

۴-۴. اصل تقویت روحیه جهادی و شجاعت علمی

از آن‌جا که عادات، ابتکار و خلاقیت، مستلزم تفرد در قبول نظریات علمی است و هراس از تنهایی، ممکن است مانع دانش‌پژوهی خلاقانه و مبتکر شود، تلاش برای شجاعت علمی متعلم، از اصول و بایسته‌های تعلیم حکیم‌پرور است. امام علی می‌فرماید: «اگر در مسیر صحیح گام می‌گذارید و پیروان آن کم بودند، احساس تنهایی و نگرانی نکنید» (رضی، ۱۴۱۴ ق: خطبه ۲۰۱). این فرمان، اطلاق دارد و شامل طریقه و مسیر صحیح علمی و دانش‌پژوهی نیز می‌شود. اساساً، رزق علمی و معنوی مؤمنین، از آنجایی که گمان نمی‌کنند، به ایشان می‌رسد و توجه دادن به این سنت الهی، موجب شجاعت علمی می‌شود. همان‌طور که امام علی (علیه‌السلام) می‌فرماید: «نسبت به آن‌چه به آن امید نداری، امیدوارتر باش، همان‌طور که موسی بن عمران، به منظور تهیه شعله‌ای آتش حرکت کرد و با مبعوث شدن به نبوت بازگشت» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۸۳/۵).



۵. نتیجه‌گیری

یافته‌های تحقیق، نشان می‌دهند، دانش‌پژوه حکیم، علاوه بر انجام مجاهدت علمی و داشتن خلاقیت فکری، در اعتقاد و عمل، موحد و مهذب است و اصول تربیت علمی چنین فردی، عبارت‌اند از اصل همراهی تعلیم با توحید محوری، اصل توجه دادن به محدودیت ادراکات انسان، اصل نقادی روش‌های دستیابی به گزاره‌های علمی و اصل تقویت روحیه جهادی و شجاعت علمی. در نتیجه، رعایت اصول تعلیم حکیم‌پرور که از متون اسلامی استنباط شده‌اند، موجب می‌شود تا مجاهدت‌های علمی، خلاقانه، با دستیابی حداکثری به حقیقت دانش و با تکیه بر مکتب توحیدی اسلام باشد و اهداف مورد نظر امام خامنه‌ای (دام‌ظله)، یعنی گفتمان‌سازی «اجتهاد و مدل‌سازی علمی، به همراه تهذیب اخلاقی» در گام دوم انقلاب اسلامی، با اصول تعلیم و تربیت علمی حکیم‌پرور تأمین می‌گردد.



۶. منابع و مآخذ

* قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، قم: جامعه مدرسین حوزه.

۲. ابن فارس، احمد (۱۴۲۹ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دار احیاء التراث العربی.

۳. امام صادق (علیه السلام)، جعفر بن محمد (۱۴۰۰ق)، مصباح الشریعه، بیروت: اعلمی.

۴. ایمانی، محسن و دیگران (۱۳۹۴)، «شک روش شناختی، روشی برای تربیت اعتقادی»، نشریه تربیت اسلامی، ش ۲۰، صص ۹۳-۱۱۱.

۵. بجنوردی، حسن (۱۴۳۰ق)، القواعد الفقهیه، قم: دلیل ما.

۶. بهشتی، محمد (۱۳۹۷)، مبانی تربیت از دیدگاه قرآن، تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۷. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۰)، ارکان تعلیم و تربیت، تهران: مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.

۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، ادب فنای مقربان شرح زیارت جامعه کبیره، قم: اسراء.

۹. (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، قم: اسراء.

۱۰. (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء.

۱۱. (۱۳۹۲)، مفاتیح الحیاة، قم: اسراء.

۱۲. حاجی ده آبادی، محمدعلی (۱۳۹۸)، درآمدی بر نظام تربیتی اسلام، قم: المصطفی.

۱۳. حبیبی، رضا (۱۳۹۴)، درآمدی بر فلسفه علم، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).

۱۴. حسینی، سعید (۱۳۹۹)، پژوهشی پیرامون نظام تربیتی اسلام، اراک: جهاد دانشگاهی.

۱۵. حسین زاده، محمد (۱۳۹۵)، معرفت-شناسی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).





۱۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۸ «الف»)، دولت اسلامی [مکتب انقلاب اسلامی دفتر ششم]، قم: معارف.
۱۷. (۱۳۹۸ «ب»)، تمدن اسلامی [مکتب انقلاب اسلامی دفتر هشتم]، قم: معارف.
۱۸. حسینی‌زاده، سیدعلی و شهاب‌الدین مشایخی (۱۳۹۳)، روش‌های تربیتی در قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین و دیگران (۱۳۹۶)، انسان‌شناسی اسلامی، چاپ دوم، قم: معارف.
۲۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۴)، فلسفه علوم انسانی، قم: معارف.
۲۱. خفاجی، احمد بن - محمد (۱۴۱۸ق)، شفاء الغلیل فیما فی کلام العرب من الدخیل، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. داوودی، محمد و سیدعلی حسینی‌زاده (۱۳۹۶)، سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت (علیهم‌السلام)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۳. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، أعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم: آل البيت.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۸ق)، مفردات الفاظ القرآن، قم: طلیعة النور.
۲۵. رحمانی گورجی، محمد و عباس شیخ شجاعی (۱۳۹۸)، نقش مربی در تربیت بر اساس مبانی ملاصدرا، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ش ۴۵، صص ۵-۲۳.
۲۶. سید رضی، ابوالحسن (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، نسخه صبحی صالح، قم: انوار الهدی.
۲۷. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، قم: جهان.
۲۸. (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین حوزه.



۲۹. صفوی، امان اله، (۱۳۷۸)، کلیات روش‌ها و فنون تدریس (متن کوتاه)، تهران: معاصر.

۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۲۲ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: الأعلمی.

۳۱. طباطبایی، سید محمدرضا (۱۳۸۶)، المراد من منیة المرید، قم: دارالعلم.

۳۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، فلسفه مقدماتی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).

۳۳. عسگری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، الفروق فی اللغة، بیروت: دار الآفاق الجديدة.

۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: علمیه.

۳۵. غلامی، آویشه و علی-رضا کاکاوند (۱۳۸۹)، رابطه بین قدرت تحمل ابهام و خلاقیت، اندیشه‌های نوین تربیتی، ش ۴، صص ۱۵۳-۱۶۸.

۳۶. فیاضی، غلام-رضا (۱۳۹۵)، درس-نامه علم-النفس فلسفی، تهران: سمت.

۳۷. قرائتی، محسن (۱۳۹۳)، اخلاق آموزش، تهران: درس-هایی از قرآن.

۳۸. کرامتی، محمدرضا (۱۳۹۰)، تجربیات یاددهی-یادگیری موفق در آموزش عالی، تهران: صدای معاصر.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۱. محمدی ری‌شهری، محمد، (۱۳۸۹)، میزان الحکمه با ترجمه فارسی، قم: دارالحديث.

۴۲. مداحی، جواد و سید علی حسینی‌زاده (۱۳۹۲)، بررسی و تحلیل روش‌های پرورش تفکر خلاق در سیره معصومان، تربیت اسلامی ش ۱۷، صص ۱۰۳-۱۲۱.



۴۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷)، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۴۴. (۱۳۹۶)، خوشناسی برای خودسازی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
۴۵. (۱۳۸۶)، آموزش فلسفه، تهران: بین الملل.
۴۶. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، بیست گفتار، تهران: صدرا.
۴۸. (۱۳۸۵)، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا.
۴۹. (۱۳۸۶)، حکمت‌ها و اندرزها، تهران: صدرا.
۵۰. (۱۳۸۸)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۵۱. (۱۳۸۹)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۵۲. مفصل بن عمر (بی‌تا)، توحید مفصل، قم: داوری.
۵۳. نورانی، سید ابوالفضل (۱۳۹۹)، تبیین تأثیر فضائل و رذائل بر ادراک از منظر آیات و روایات، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ش ۲، صص ۲۶۹-۲۸۸.





قانون طلایی اخلاق و نقش آن در برون رفت از بحران کرونا

صفحات ۳۹ تا ۷۱

سید هادی سهرابی

دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی، اخلاق اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران

چکیده

تحقق قانون طلایی اخلاق می‌تواند راهی برای برون رفت از بحران‌های زیست محیطی و بلایای فراگیر باشد. مسئله اصلی، این است که این قانون چگونه می‌تواند به برون رفت از بحران کمک کند؟ هدف از انجام این پژوهش که با روشی توصیفی - تحلیلی و بر مبنای متون اسلامی انجام می‌شود، این است تا مهم‌ترین ظرفیت‌های این قانون را در رفع بحران‌ها نشان داده و چگونگی تأثیرگذاری عمل به این قانون، در مهار بیماری‌های فراگیر را تبیین کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، این قانون همان‌گونه که خودمراقبتی را توصیه می‌کند، دیگر مراقبتی را نیز مورد نظر قرار می‌دهد و بر اساس این قانون، چنان‌چه شخص در بحران بیماری‌های فراگیر، به‌ویژه در مسئله کرونا، ابتلا به بیماری را بر خود نمی‌پسندد، لزوماً برای دیگری نیز نباید ابتلا به این بیماری را رضایت دهد و به عبارتی دیگر، جنبه ایجابی این قانون، چنین می‌گوید که شخص همان‌گونه که سلامت را برای خود خوش دارد، برای دیگری نیز باید سلامت را بپسندد، در نتیجه، پای‌بندی به این قانون، انسان را واهی دارد تا در رعایت پروتکل‌های بهداشتی و دستورالعمل‌های سلامت، اهتمام جدی داشته باشد. قانون طلایی به عنوان یک قانون همه‌پذیر و عام،



می‌تواند افراد جوامع گرفتار بحران بیماری فراگیر را با یک رویکرد اخلاقی در مدیریت بحران کمک کند و به نوعی وجود چنین سازش اخلاقی، با اتکاء بر قانون طلایی در کنار وضع قوانین بهداشتی و اعمال محدودیت‌های اجتماعی، امری لازم و ضروری است. از طرفی، تنها وضع یک سری پروتکل و دستورالعمل بهداشتی و اعمال محدودیت قانونی، بدون اتکاء به یک تعهد اخلاقی، نمی‌تواند جوامع را در مدیریت این‌گونه بحران‌ها تأمین کند. صرف وجود قانون طلایی، راهی را پیش نخواهد برد، جز در صورتی که برای تحقق آن، موانعی همچون ضعف تخیل، نبود فرهنگ نوع‌دوستی، خاموشی عواطف و احساسات، حسادت و ...، برطرف گردند تا زمینه عمل به آن، بیشتر از هر زمانی فراهم گردد.

کلیدواژگان: قانون طلایی، بحران، بلایای فراگیر، بیماری کرونا.



طرح مسئله

شیوع ویروس کرونا، نخستین مورد از يك بیماری فراگیر نیست که مرزهای جغرافیایی جوامع بشری را درنوردیده و زندگی و حیات انسان را مورد مخاطره و تهدید قرار داده است. به گواهی اسناد و مدارك تاریخی، جوامع بشری در گذشته‌های بسیار دور تا به زمان معاصر ما، بارها گرفتار بیماری‌های فراگیر شده‌اند و متناسب با ویژگی‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی خود، واکنش‌ها و حتی تلفات متفاوت و بعضاً سنگینی داده‌اند. از زمان ظهور اپیدمی ویروس کرونا در جهان، دانشمندان و محققان رشته‌های مختلف علمی، درباره نحوه مواجهه دولت‌ها و ملت‌های مختلف با این پدیده نوظهور استثنایی و مقابله با شیوع این بیماری فراگیر از نظر علمی، فنی، اجتماعی و اقتصادی، بحث و پژوهش کرده‌اند که ممکن است بسیاری از مردم گمان کنند که اقدامات انجام شده در راستای مبارزه با این بیماری، به‌طور عمده، متأثر از نظرات و



تئوری‌های پزشکی و شاخه‌های مرتبط با آن است و در نهایت، پیامدهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن هم مورد اعتنا قرار گرفته است. به همین خاطر، شاید در همان روزهای اولیه کرونا، برخی این چنین می‌پنداشتند که در مواجهه با این بیماری، ارائه راهکارهای تک نسخه‌ای، آن هم از جنس بهداشت ظاهری، می‌تواند مانع شیوع و فراگیر شدن ویروس کرونا در جامعه شود که در همین راستا، به صورت اورژانسی، پروتکل‌ها و دستورالعمل‌های بهداشتی از طرف دولت‌ها و مرکز بهداشت جهانی وضع شد؛ اما این در حالی است که رفته رفته با پیشرفت و فراگیر شدن این ویروس مزاحم و بروز برخی حواشی و التهابات اجتماعی و فرهنگی و از طرفی، تلفات انسانی سنگین که در سایه «کووید ۱۹»، فضای جامعه را منفعل و تحت تأثیر خود قرار داد، ثابت شد در کنار راهکارهای پزشکی و پروتکل‌های بهداشتی، باید به راهکارهای اخلاقی آن نیز اندیشید و چاره‌نمایی را در تعهدات اخلاقی جستجو کرد. از این رو، شاید برای خیلی از افراد روشن نباشد که دیدگاه‌های اخلاقی تا چه میزان می‌تواند در تعیین استراتژی دولت‌ها و ملت‌ها، در مبارزه با این اپیدمی فراگیر و اتخاذ اقدامات پیشگیرانه و فرآیندهای درمانی و پروتکل‌های پزشکی مؤثر باشد. حال که در چاره‌اندیشی برای دفع و رفع اپیدمی کرونا، نوبت به ارائه نسخه‌های اخلاقی رسیده است، این چاره‌جویی برای مدیریت بحران کرونا، ما را در قوانین اخلاقی با قانون زرین یا همان قانون طلایی مواجه می‌کند. قانون زرین، از کلیدی‌ترین قوانین و اصول اخلاقی است که جایگاه ویژه‌ای در مکاتب و فرهنگ‌های مختلف دارد و به نوعی، قانونی جهان‌شمول و همه‌پذیر است که تکرارپذیری، آن را در اصول اخلاقی بنیادین قرار داده است. قانون طلایی، نقشی اساسی و مهم را در کاهش آسیب‌های اجتماعی و حل بحران‌ها ایفا می‌کند. با استمداد و عمل به این قانون [در شرایط کنونی]، جوامع بشری خواهند توانست در مقابله با شیوع ویروس کرونا و در نهایت، ریشه‌کن کردن آن، از این قانون بهره‌گیرند. قانون زرین می‌گوید:



«آن چه برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز پسند و آن چه را برای خود خوش نداری، برای دیگران نیز خوش مدار». از مفاد این قانون، بدین‌گونه می‌توان بهره جست که اگر چنانچه ما برای خود، ابتلا به این ویروس را نمی‌پسندیم، خطر ابتلا به آن را نیز برای دیگران خوش نداریم و نپسندیم. یعنی به همان اندازه که به سلامت فردی در برابر این بیماری اهمیت می‌دهیم و به عبارتی خودمراقبتی داریم و راضی نیستیم به این ویروس مبتلا گردیم، بر اساس این قانون، باید سلامت دیگران را هم به همان مقدار اهمیت بدهیم و راضی نباشیم سلامت دیگران به مخاطره افتد. پس در نتیجه، طبق مفاد قانون طلایی، هر فرد لازم است برای عمل به این قانون، همان‌گونه که سلامت فردی‌اش را مد نظر دارد، مواظبت و مراقبت کند تا؛ بلکه به وسیله او، سلامت دیگران به مخاطره نیفتد. بدین معنا که ممکن است کسی در شرایط کنونی این اپیدمی، راضی نگردد که کسی با رعایت نکردن پروتکل‌های بهداشتی، سلامت او را در مواجهه با آنان به خطر بیندازد؛ اما در عین حال، خود این شخص، همان دستورالعمل‌های بهداشتی را نسبت به دیگران رعایت نمی‌کند، چنین رفتاری از شخص نقض قانون زرین است. مثلاً کسی را می‌بینید که ماسک نزده، یا فاصله اجتماعی را رعایت نمی‌کند؛ اما در عین حال، همین رفتار را از دیگران نسبت به خود روا نمی‌دارد. چنین کسی، علاوه بر نقض قاعده زرین، سبب می‌شود تا دیگران نیز در عمل و پای‌بندی به این قاعده سست گردند. حال باید اندیشد که اگر همه افراد در یک جامعه، به چنین قانون اخلاقی عمل کرده و پای‌بند باشند، آیا دامنه و زنجیره این ویروس، گسترده‌تر می‌شود یا با روندی کاهشی روبه‌رو می‌شویم؟! قطعاً، تحقق بخشیدن و عمل همگانی به قانون طلایی، نقش کلیدی و مهمی را در کاهش، دفع و ریشه‌کن کردن این اپیدمی، ایفا خواهد کرد و همچنین از طرفی، پشتیبان‌های محکم برای پای‌بندی و التزام به پروتکل‌های بهداشتی خواهد بود.

۱. قانون طلایی و تاریخچه آن

از دیرباز، فرهنگ‌ها، ادیان و مکاتب اخلاقی مختلف جهان، در بحث معیار و سنجش‌های اخلاقی، از قانونی سخن گفته‌اند که در پژوهش‌های معاصر، با عنوان «قانون طلایی» یا «قاعده زرین»، از آن یاد می‌شود. قانون طلایی، دارای دو وجه ایجابی و سلبی است که جنبه ایجابی [مثبت] آن می‌گوید: «آن چه برای خود می‌پسندی، برای دیگران نیز روا بدار» و جنبه سلبی [منفی] آن می‌گوید: «آن چه برای خود خوش نداری، برای دیگران نیز مپسند». این قانون، از جمله قوانینی است که در اکثر و غالب فرهنگ‌ها و ادیان قابل ردیابی است» (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۵، ص ۹). گویا این قاعده، به شکل فطری و ذاتی، در طبیعت و سرشت انسان و نظام درونی تصمیم‌گیرنده اخلاقی بشر وجود دارد. به تعبیر گنسلر، «قاعده طلایی در میان فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون جهان، در طی ۲۵۰۰ سال گذشته، شاخصیت داشته است» (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷). البته این سخن گنسلر، بدین معنا نیست که نقطه آغاز قانون طلایی، از ۲۵۰۰ سال پیش بوده است؛ زیرا برای چنین ادعایی، سندی متقن و دقیق وجود ندارد. گنسلر خود اذعان دارد که «قانون طلایی، حکمت اعصار و قرون است، نه میلی‌آنی و مد روز» (همان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷). به اعتقاد وی، قانون طلایی یک پدیده نوظهور و جدید نیست؛ بلکه آمیختگی و پیوند آن با تاریخ بشری، به سالیان بسیار دور برمی‌گردد.

اشتراک ادیان ابراهیمی و غیر ابراهیمی و نیز اندیشوران در طول تاریخ، در رابطه با این قانون، بیانگر آن است که قانون طلایی اخلاق، لزوماً وابسته با دین و آیین‌های مذهبی نیست. با این حال، «زرتشت، بودا و کنفوسیوس، نخستین نمونه‌های ثبت شده این قاعده را دارند» (۱) (همان، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷). طبق بیان گنسلر در رابطه با تاریخچه این

۱. سه نقل قول اول از براون ((Browne ۱۹۴۶: xv نقل شده، کلام هیلل از هایفتس ((Heifetz ۱۹۹۱: ۵۰ نقل شده است. زمان و نویسندگان واقعی این عبارات، در معرض مناقشات متعارف هستند.





قانون اخلاقی، برخی از ناموران تاریخ که در مورد این قانون سخن گفته‌اند، بدین قرارند: زرتشت (۶۳۰-۵۵۰ قبل از میلاد): «تنها سرشتی خوب است که از انجام دادن هر کاری که برای خود آن سرشت، خوب نیست، در حق دیگری خودداری کند».

بودا (۵۶۳-۴۸۳ قبل از میلاد): «به‌گونه‌ای که خودتان را رنج دیده می‌یابید، دیگران را آزار و اذیت نکنید».

کنفوسیوس (۵۵۱-۴۷۹ قبل از میلاد): «آیا اصل و پندی که کل حیات فرد را تحت نفوذ خود قرار دهد، وجود دارد؟ [اگر چنین پندی در کار باشد] مطمئناً آن پند، پند عشق‌ورزی و مهرورزی است: در حق دیگران، آن چه آن‌ها نباید در حق تو انجام دهند، انجام نده».

هیلل (۷۰ سال قبل از میلاد تا ۱۰ سال بعد از میلاد): «کاری را در قبال دیگران انجام ندهید که نمی‌خواهید دیگران در قبال شما انجام دهند. این کل کتاب مقدس است و مابقی آن، شرح و تفسیر است. حال بروید و آن را بیاموزید» (تلمود، سَبَّت ۳۱ الف).

حضرت عیسی (۶ سال قبل از میلاد تا ۲۹ سال بعد از میلاد): «لذا آن چه خواهید که مردم با شما کنند، شما نیز بدیشان همچنان کنید؛ زیرا این است تورات و صُحُف انبیا» (متی ۷:۱۲).

تمامی ادیان اصلی جهان (و بسیاری ادیان کوچک) از جمله اسلام، آیین اورانتین، آیین جین، آیین دائو، آیین سیک، آیین مورمون و آیین هندو.

آگوستین، پادشاه آلفرد، اپیکتتوس، ارسطو، باروخ اسپینوزا، ایسو کراتس، توماس پین، تالس (آن‌گونه که نقل شده)، جوزف باتلر، چارلز داروین، توماس رید، سینکا، امپروز سوروس، ساموئل کلارک، جان لاک، جان استوارت میل، توماس هابز و بسیاری دیگر (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸).

گودوین آزنابور در مقاله خود، تفکیکی را قائل می‌شود که به‌نظر درست نمی‌آید. وی



قانون طلایی را مربوط به شرق و خصوصا آفریقا می‌داند. (موسوی مطلق، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰) البته این تحلیل آرنابور، نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا قانون طلایی، یک اصل عقلانی اخلاقی است و هر ذی عقلی می‌تواند فاعل این قانون اخلاقی باشد و از طرفی، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این قانون ارتباط انحصاری با مکتب، دین، منطقه یا فرهنگ خاصی ندارد و لذا سخن آرنابور دقیق و تحقیقی نیست؛ بلکه در حد یک توصیف سطحی و حداقلی بوده که البته مردود است.

با جستجو و تفحص فراوانی که انجام گرفت، پاسخ دقیق و معتبری که دال بر نقطه آغازین این قانون طلایی باشد، در متون مختلف یافت نشد؛ ولی با مراجعه به متون و منابع تاریخی، به خوبی روشن است که قانون طلایی، تقریباً قریب به اتفاق، در همه متون تاریخی - دینی در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف، مستقیم و غیر مستقیم، مورد اشاره قرار گرفته است و البته قدیمی‌ترین منبعی که در آن، از این قانون یاد شده، می‌توان کنفوسیوس را نام برد؛ ولی باز هم این دلیل بر این نیست که نقطه شروع این قانون اخلاقی از کنفوسیوس بوده است. فارغ از این که قانون طلایی، ابتدا از چه مکتب یا فرهنگی آغاز شد، با بررسی شواهد و قرائن، به نظر می‌رسد یکی از علل پیدایش این قانون، اهتمام انسان به ایجاد برابری و عدالت بوده است؛ زیرا که انسان در برابر ستم‌های برخاسته از نگرش نژادپرستی و نگاه نابرابرانه، همواره به دنبال عدالت و برابری در میان اقشار مختلف انسانی، فارغ از هر نوع عقیده، فرهنگ، دین و ملیتی بوده است که شاید خواستگاه این قانون را با توجه به این نگرش، بتوان به دوران خیلی قبل‌تر از یونان باستان، یعنی از زمانی که انسان توسط ستمگران، مورد نابرابری و ستم واقع شده، نسبت داد و همچنین محتوا و مفاد این قانون، خود گواهی بر این است که پیدایش قانون طلایی، از نخستین تلاش‌های بشر برای رسیدن به برابری و عدالت اجتماعی است. در این جا، به سخنی از آقای مغنیه می‌پردازیم که مؤید همین مطلب است. محمدجواد مغنیه





در ذیل همین آموزه اخلاقی می‌نویسد: «این موعظه‌ای رایج و قدیمی است و تاریخچه آن، به پیش از میلاد بازمی‌گردد. در ادیان و فرهنگ‌های گوناگون، این قانون اخلاقی، با عبارات مختلفی ذکر شده است. این قانون اخلاقی، از کنفوسیوس نیز نقل شده است» (مغنیه، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۵۰۲). وی می‌گوید: «ما نمی‌دانیم چه کسی، نخستین بار این سخن طلایی را بیان کرده؛ ولی هرچه باشد، همه انسان‌های فهمیده، در آن اتفاق نظر دارند» (همان، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۵۰۲). از این گفته‌های مغنیه، می‌توان دریافت که قانون طلایی، یک خواستگاه درونی و فطری برای عدالت‌طلبی و صلح‌طلبی در جوامع بشری دارد. به‌طور کلی، می‌توان گفت که این قاعده، از دیرباز در فرهنگ‌های مختلف جهان، به شکل‌های مختلف بیان شده و در تمامی ادیان، مورد تأیید است و این نشان از آن دارد که گویی قانون طلایی فطرتا و به‌طور ذاتی، در سرشت انسان وجود دارد، البته نام گرفتن آن به «قانون طلایی»، امری متأخر است و این اصطلاح، در قرن ۱۷ یا ۱۸ در اروپا و در زبان انگلیسی ابداع شده است و به تدریج - پس از جنگ جهانی اول - به بقیه زبان‌ها، راه یافته است» (موسوی مطلق، ۱۳۹۴، ص ۹۰). طبق گفته موسوی مطلق، می‌شود ادعا کرد که قانون طلایی بر سر زبان تمام فرهنگ‌ها و ادیان چرخیده و از آن سخن گفته‌اند، گرچه از نظر گنسler این که بگوئیم تمامی مردم سراسر فرهنگ‌ها در مورد قانون طلایی توافق دارند: «چنین ادعایی مبالغه‌آمیز است؛ ولی چندان دور از حقیقت [پربراه] نیست» (گنسler، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸).

۲. قانون طلایی در منابع اسلامی

در قرآن کریم (۱) و روایات اسلامی، به این قاعده تصریح شده است. در آیات متعدد

۱. «وَلْيَغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ باید مؤمنان همیشه بلند همت بوده و نسبت به خلق عفو و گذشت پیشه کنند و از بدی‌ها درگذرند آیا دوست نمی‌دارید که خدا هم در حق شما مغفرت و احسان کند که خدا بسیار آمرزنده و مهربان است» (نور، ۲۲).

قرآن، گاه، به صورت مستقیم و گاه، به طور ضمنی، این قانون مورد توجه بوده است. به اعتقاد برخی پژوهشگران، آیاتی از قرآن، به قانون طلایی اشاره دارد که در این جا، به برخی از آن ها اشاره می شود:

الف: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا أَكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (۱) (مطففین، ۳-۱).

ب: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (۲) (الرحمن، ۶۰).

ج: «وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (۳) (فصلت، ۳۴).

این ها از مهم ترین آیاتی است که به نوعی با قاعده زرین، در ارتباط هستند و در جهت استشهاد برای این قاعده، می توان از آن ها سود جست.

در این جا، این اصل اخلاقی و انسانی را در گفتار امیرمومنان علی (علیه السلام) بازخوانی و بازبینی نماییم. حضرت امیرالمومنین (علیه السلام) در نامه ای، خطاب به فرزندش امام حسن مجتبی (علیه السلام)، در هنگام بازگشت از جنگ صفین، این اصل اخلاقی را با تأکید تمام، این چنین سفارش می کند: «پسرم! خویشتن را معیار و مقیاس قضاوت، بین خود و دیگران قرار بده، پس آن چه را برای خود دوست می داری، برای دیگران دوست بدار و آن چه را که برای خود نمی پسندی، برای دیگران نیز می پسند. ستم مکن، همان گونه که دوست نداری به تو ستم شود. نیکی کن، همان طور که دوست داری

این آیه شریفه، صراحتاً دستور میدهد که همان گونه که انتظار دارید خداوند شما را ببخشد، شما نیز دیگران را ببخشایید و از خطاهای آنان درگذرید. آیات بسیار دیگری نیز در قرآن یا به صراحت و یا به صورت ضمنی، به این مطلب اشاره دارند.

۱. وای بر کم فروشان، آنان که وقتی برای خود پیمان می کنند، حق خود را به طور کامل می گیرند؛ اما هنگامی که می خواهند برای دیگران پیمان یا وزن کنند، کم می گذارند.

۲. آیا جزای نیکی، جز نیکی است.

۳. هرگز نیکی و بدی یکسان نیست، بدی را با نیکی دفع کن، ناگاه (خواهی دید) همان کس که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی گرم و صمیمی است.





نسبت به تو نیکی کنند. برای خویشتن چیزی را زشت بدان که همان را برای دیگری قبیح می‌شماری، به همان چیزی برای مردم راضی باش که برای خود می‌پسندی» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

امیرالمومنین علی (علیه السلام) از فرزند خود امام حسن (علیه السلام)، چنین می‌خواهد تا این قاعده اخلاقی را مبنا و محور رفتارهای خود در تعامل و معاشرت با دیگران قرار دهد. این‌گونه توصیه‌های حضرت، به‌طور مشروح و مفصل، برای بسط و گسترش قانون طلایی، در سطح روابط اجتماعی می‌باشد.

حضرت در این پندنامه اخلاقی، به چندین مصداق از قانون طلایی اشاره می‌کند. ایشان در آن جایگاه و مقام حکومتی و برای درک هرچه بهتر فقرا و نیازمندان جامعه خود، این‌چنین خود را جای آنان قرار داده و به نوعی با آنان، احساس و ابراز همدردی و همسانی می‌کند: «هیچگاه هوایی، بر من غلبه نخواهد کرد و حرص، مرا به اختیار کردن خوراکی‌های لذیذ نخواهد کشاند، در حالی‌که در حجاز یا یمامه، کسی محتاج قرص نانی باشد یا شکمی سیر نخورد یا این‌که من سیر بخوابم و پیرامونم شکم‌هایی که از گرسنگی به پشت دوخته و جگرهایی سوخته باشد». سپس حضرت می‌فرماید: «آیا به این پسند کنم که مردم مرا امیرالمؤمنین بخوانند و من در تلخی‌های روزگار با آنان شریک نباشم؟! و یا این‌که در سختی و دشواری‌های زندگی، الگوی آنان نشوم؟» (نهج البلاغه، نامه ۴۵).

این سخن، تلنگری است به مدیران و مسئولان خرد و کلان جامعه اسلامی که محرومان، نیازمندان و فقرا، در دفتر صدارت و ریاست و بر سر صندلی مسئولیت آن‌ها، به فراموشی سپرده نشوند، همچنان‌که اگر این‌ها خود به جای مردم بودند، این‌چنین چیزی را روا نمی‌داشتند و خوش نداشتند که از طرف مسئولیت حکومت، مورد بی‌توجهی قرار گیرند.



امام علی (علیه السلام) در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر که به حق، می توان آن را منشور عدالت طلبی و اخلاق مداری اجتماعی نام نهاد نیز با توجه به حرمت و قداست ذاتی انسان، او را به دوستی و مهربانی، نه تنها با مسلمانان؛ بلکه با همه انسان ها دعوت می کند: «با همه دوست و مهربان باش، مبدا چون حیوان شکاری باشی که خوردن آنان را غنیمت داری؛ زیرا مردم دو دسته اند: یا همکیش تواند و یا همنوع تو» (همان، نامه ۵۳).

قانون طلایی که جنبه سلبی، آن به قاعده سیمین (Silver Rule) معروف است، تأکید بر دوری از رفتارهایی دارد که در حق خود نمی پسندی که در دیگر سخن از امیرالمومنین (علیه السلام) نیز چنین آمده است: «در تربیت تو، همین بس است که آن چه را که از دیگری بد می داری، از آن اجتناب نمایی» (همان، حکمت ۳۶۵ و ۴۱۲). حال اندکی اندیشه نمایم، آیا همان گونه که دوست داریم مورد احترام و محبت دیگران قرار گیریم، درباره دیگران، ما نیز چنین می اندیشیم و رفتار می کنیم؟ اگر کسی از سر بی صداقتی و کم لطفی، با ما برخورد نماید، آیا چنین عمل و رفتاری را امری غیر اخلاقی و نادرست می دانیم؟ حال باید ببینیم خودمان در چنین موقعیتی، چه رفتاری را اتخاذ خواهیم کرد.

قانون طلایی، به ما کمک می کند تا در یک موقعیت، رفتاری موازی و مطابق با این قاعده را از خود نشان داده و تصمیمی اخلاقی اتخاذ نمایم. در چنین حالتی، فقط کافی است در هر جا که خواستیم رفتاری از خود بروز دهیم، بیاندیشیم که آیا راضی هستیم همین رفتار را دیگری نسبت به ما انجام دهد؟ اگر پاسخ ما منفی بود، باید مطمئن باشیم که رفتار ما درست و اخلاقی نیست. این ظرفیت قانون طلایی است که این زمینه را برای یک تخیل اخلاقی در ما ایجاد می کند که رفتار خود را از منظر نگاه دیگری نیز بنگریم تا بتوانیم رفتار خود را مورد ارزیابی و سنجش قرار دهیم.





۳. مؤلفه‌های مؤثر قانون طلایی در برون‌رفت از بلایای فراگیر

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که یکی از کاربست‌های مهم در قانون طلایی، دگرگوری و دگرمراقبتی است که نقش مهمی را در برون‌رفت از بیماری‌های فراگیر و به‌ویژه بیماری کرونا می‌تواند ایفا کند. بدین شکل که هر انسانی، در وضعیت بحرانی و در شرایط شیوع بیماری‌های فراگیر و هرگونه اپیدمی، علاوه بر خودمراقبتی و رعایت بهداشت فردی، به ندای درونی نوع‌دوستی نیز لبیک گوید و به همان اندازه که به سلامت فردی اهتمام دارد، سلامت دیگران را هم سلامت خود پندارد و به همان مقدار که در خود مراقبتی می‌کوشد، به دگرمراقبتی نیز توجه کند.

آن‌چه از این پژوهش به‌دست می‌آید، این است که برای برون‌رفت از بحران بیماری‌های فراگیر، نیازمند بستری مناسب برای عمل به قانون طلایی هستیم تا با عمل به این قانون اخلاقی، بتوان از بحران شیوع بیماری‌های فراگیر خارج شد. به همین خاطر، در این جا، به برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تحقق و اجرایی شدن این قانون اخلاقی اشاره می‌کنیم.

۳-۱: درک همسانی انسان‌ها در ساختار وجودی (انسان‌دوستی)

پیش‌فرض قانون طلایی، این است که ساختار ذهنی - روانی، احساسی عاطفی و هیجانی انسان‌ها، با یکدیگر مشترک است. همه انسان‌ها، از طبع مشترک برخوردارند و دردهای مشترک، رنج‌های مشترک و لذت‌های مشترک دارند. همه انسان‌ها، اگر در وضع و موقعیت واحد قرار گیرند، واکنش واحدی نشان می‌دهند. مثلاً این‌گونه نیست که وقتی مرا در تنور بیندازند، لذت ببرم؛ ولی شما را در تنور بیندازند، رنج بکشید. چون انسان‌ها در ناحیه احساسات، عواطف و هیجانات، بسیار به هم شبیه هستند. اگر من به‌عنوان یک انسان، از دروغ‌گویی، تهمت، ناعدالتی، خیانتی و ... آزار می‌بینم، باید نسبت به این امر آگاه باشم که دیگر افرادی که در جامعه با آن‌ها زندگی می‌کنم



و با آن‌ها در تعامل هستن نیز به جهت این‌که ساختار عاطفی هیجانی مشابه من دارند، از دروغ‌گویی، تهمت، بی‌عدالتی و خیانت می‌رنجند. در حقیقت، انسان‌ها از حیث ماهیت وجودی، طبیعت و ساختاری همگون و همسان با سایر انسان‌ها دارند، نیازهای آن‌ها مشترک است، دردها و لذت‌های مشترکی دارند و از یک هویت یکپارچه برخوردارند. به تعبیری «همه به هم وابسته‌ایم» (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹)، یعنی یک پیوند بسته و ناگسستنی، میان اقشار انسانی وجود دارد که نقطه مشترک آنان به حساب می‌آید. درک این ساختار مشترک، زمینه را فراهم خواهد ساخت تا انسان‌ها، آمادگی بیشتری برای عمل نمودن مطابق قانون طلایی اخلاق داشته باشند.

با نظر به این ساختار مشترک وجودی، حضرت علی در نهج البلاغه، با تعبیر «اما الخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)، ما را به نفس انسان بودن دیگری، فارغ از هر رنگ و قومیت و دین آگاهی می‌دهد و وظایف انسانی را بر ما یادآوری می‌کند. دغدغه ایشان در این کلام، خطاب به جناب مالک اشتر، در توصیه به مهرورزی نسبت به مردمان، این است که یک انسان با ایدئولوژی دینی و اسلامی، نباید در احسان و محبت به دیگران، نگاه محدود و حزبی مذهبی داشته باشد؛ بلکه در محبت، نگاه او باید وسیع باشد و در مقام تصمیم‌گیری‌های اخلاقی و رفتارهای اخلاقی، همگان را دربر گیرد. «توجه این قانون به همگرایی انسان‌ها با یکدیگر، بدون توجه به نژاد، وطن و مانند آن است» (مهدوی آزادبنی، ۱۳۹۵، ص ۱۱). مفهوم انسان دوستی و همگرایی، زمانی تحقق پیدا می‌کند که انسان برای عمل به این قانون، نسبت به دیگران و هم‌نوعان خود، به هیچ‌گونه نژاد، قومیت، ملیت و فرهنگ و دین او توجه نکند تا بتواند محتوای این قانون را به راحتی به کار گیرد. در نتیجه، نژادپرستی و پدیده‌هایی مانند آن، در ذات این قانون جایگاهی ندارند و نوع دوستی، همگرایی و برابری انسان‌ها، از پیام‌های مهم نهفته شده در این قانون اخلاقی بر پایه ساختار مشترک انسان‌ها است.



۲-۳: تخیل

یکی از مهم‌ترین راهکارها برای رفع و دفع موانع تحقق قانون طلایی، تقویت قوه «تخیل» است. قاعده زرین، نیاز به تخیل دارد و شاید بتوان گفت، تقویت تخیل، از جمله گام‌های بنیادین در تحقق قانون طلایی است. جوامع و نهادهای تأثیرگذار، باید در جهت تقویت قوای تخیل آحاد مردم در جامعه بکوشند. هرچه انسان، تخیلش قوی‌تر باشد، استعدادش برای اخلاقی زیستن بیشتر است. ما باید بتوانیم تصور کنیم کسی که پشت سر او غیبت می‌کنم، دقیقاً وقتی بفهمد که من به او خیانت کردم، چه حالی پیدا می‌کند و چه رنجی بر او حاکم می‌شود. استاد تا دقیقاً خود را در شرایط دانشجو قرار ندهد، نمی‌تواند قضاوت درستی نسبت به دانشجو داشته باشد و دانشجو نیز تا زمانی که خود را کاملاً در شرایط استاد قرار ندهد، نخواهد توانست حکم درستی در خصوص رفتار استاد داشته باشد. لازمه اخلاقی زیستن، به خصوص مطابق قانون طلایی اخلاق، این است که عامل اخلاقی بتواند موقعیت مشابه را خلق کند و موقعیتی که خود رضایت داده نسبت به دیگری فعلی را انجام دهد را مشابه موقعیت قرار دهد که دیگری همان فعل را نسبت به خود او انجام می‌دهد و پس از آن، اقدام به فعل یا ترک کند. از این جهت، وقتی با تهیدستان روبه‌رو می‌شویم، افزون بر این که باید واقعیت‌های مربوط به آن‌ها را بدانیم، لازم است ارزش و اهمیت این واقعیات را برای زندگی آن‌ها فهم و تجسم کنیم. یعنی لازم است تا برای تحقق بخشیدن قانون طلایی در چنین موقعیتی، ابتدا آن موقعیت را تصور و تخیل کنیم، یعنی به نوعی خود را در موقعیت طرف مقابل که در معرض رفتار و عملکرد ماست تصور کنیم و آن‌گاه که کاملاً توانستیم آن موقعیت را دریابیم، آن وقت از منظر و از دریچه نگاه او به رفتار خودمان، در قبال او بنگریم تا در نهایت بتوانیم مفاد قانون طلایی را به کار گیریم. در کنار این به کارگیری تخیل برای فهم بهتر از «دیگری»، تخیل از جهتی دیگر نیز در اخلاقی زیستن انسان مهم است و





آن این که انسان هنگام انجام دادن افعال، بتواند پیامدها و نتایج فعل را در ذهن خود تخیل کرده و به یاد بیاورد. به تعبیری، «لازم است نسبت به پیامدها و عواقب بعدی کارهایمان بر خودمان آگاه باشیم. منظور از معکوس کردن نقش در ذهن نیز دقیقا همین است. یعنی ما توانایی این را داشته باشیم که خود را در نقش دیگران و بالعکس قرار دهیم» (موسوی مطلق، ۱۳۹۴، ص ۷۶). در حقیقت، اخلاقی رفتار کردن، مستلزم و منوط به نوع خاصی از تخیل است و کسی که از آن بی بهره باشد، نخواهد توانست که آگاهانه و با شناخت یک رفتاری اخلاقی داشته باشد و اگر هم بر اساس قوانین اخلاقی عمل کند، این کار به گونه ای مکانیکی و صوری خواهد بود. رفتار اخلاقی در قبال دیگران، زمانی آغاز می شود و مفهومی درست پیدا می کند که فاعل اخلاقی بتواند به پیامدها و عواقب رفتار خود بر پیرامون خود توجه کند و درکی از آن ها داشته باشد و چون این پیامدها، هنوز فعلیت نیافته و به وقوع نپیوسته اند، لزوما باید بتواند آن ها را تخیل کند و در ذهن خود بیافریند. لذا به همین خاطر، غالبا نقطه آغاز و عزیمت تفکر اخلاقی و در نهایت، یک کنش اخلاقی، همین به کارگیری قوه تخیل است. از طرفی نیز بسیاری از رذائل اخلاقی، به این دلیل رخ می دهند که شخص، اساسا تصویری از پیامد و عوارض رفتار خود ندارد و نمی تواند در ذهن خود، تصویری از لوازم و پیامدهای رفتار خود را تخیل و تصور کند. پس با این حساب، لازمه دگرگونی در قانون طلایی و عمل نمودن به مقتضای قانون طلایی اخلاق، خود را جای دیگری تصور و تخیل کردن است؛ زیرا مادامی که ما خود را جای دیگری تصور و تخیل نکنیم، هرگز نخواهیم توانست که آن چه مورد پسند یا ناپسند خودمان است را برای دیگری هم بپسندیم یا نپسندیم. یعنی در مواقع و شرایط دیگران، باید خود را دید و تخیل کرد تا با چنین تصور و تخیلی بتوان یک تصمیم درست اخلاقی اتخاذ کرد. به همین علت، یکی از شاخه های اصلی در رفع موانع تحقق قانون طلایی و کلیدی ترین راهکار تحقق این قانون، عنصر و مولفه تخیل



است که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

اگر بخواهیم نقش تخیل در فرآیند تحقق قانون طلایی در رویکردی اخلاقی با دیگران را ببینیم، باید بدانیم که تخیل در فرآیند یک رفتار اخلاقی، چه نقشی ایفا می‌کند و چه جایی را به خود اختصاص داده و سهم او در این ماجرا تا چه حد است. برای تبیین و توضیح این مطلب، از سخنی از گنسلر سود می‌جویم. او معتقد است «برای به‌کار بستن قانون طلایی، شما خود را به‌جای فرد دیگری که در معرض همین عمل قرار می‌گیرد، باید تصور کنید تا بتوانید تصمیم درست اخلاقی اتخاذ کنید و همچنین بر این باور است که برای کاربست این قاعده، باید بدانیم افعال ما چه تأثیری بر زندگی دیگران دارند و لازم است خود را به‌صورتی واضح و دقیق به‌جای شخص دیگری که در معرض عمل ما قرار گرفته است، تصور کنیم» (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰). یعنی در فرآیند به‌کارگیری تخیل لازم است تا طی دو مرحله، این کار انجام گیرد: نخست، خود را در موقعیت فردی که در معرض رفتار ما قرار دارد، تصور و تخیل کنیم، سپس بعد از این مرحله، باید بنگریم که این رفتاری که قرار است از ما صادر شود، چه تأثیری بر زندگی دیگری خواهد داشت، یعنی آثار و پیامدهای رفتار خود را نیز باید رصد کنیم، سپس بعد از گذر از این مراحل، آنگاه آمادگی برای کاربست قانون طلایی را در خود ایجاد کرده‌ایم. نتیجه‌ای که از سخنان گنسلر به‌دست می‌آید، طبق گفته وی، این است که «این قاعده، اگر با آگاهی و قدرت تخیل همراه شود، ابزار نیرومندی برای تفکر اخلاقی است» (همان، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰). به عقیده گنسلر، دو عنصر «آگاهی» و «قدرت تخیل»، از مؤلفه‌ها و عناصر مهم و کلیدی، در کاربست قانون طلایی به‌شمار می‌روند. بنابراین، از نقش قدرت تخیل نمی‌توان در کاربست قانون طلایی غافل شد؛ زیرا این مؤلفه، شاید بتوان گفت تنها عنصری است که شخص را کمک می‌کند تا بتواند درک درستی از همان موقعیت مشابه داشته باشد و در نهایت، شخص را مجاب و اقناع برای به‌کارگیری قانون





طلایی می‌کند. ما باید بدانیم رفتار ما چه تأثیری در زندگی دیگران خواهد گذاشت و این، نیازمند درک موقعیت‌های مشابه از طریق قوه تخیل است. قوه تخیل است که این موقعیت را برای شخص فراهم می‌کند تا بتواند پیامد رفتار خود را نظاره کند و بتواند ببیند عملش در زندگی کسی که در معرض رفتار او قرار گرفته، چه تأثیری خواهد داشت. طبیعی است که چنین حالتی در شخص، می‌تواند به تصمیم‌گیری و قضاوت اخلاقی او کمک کند.

بنابراین، تقویت مهارت انسان در به‌کارگیری تخیل، جزء لاینفک و جداناپذیر از قانون طلایی است. قانون طلایی از ما می‌خواهد در روابط متقابل اجتماعی، ابتدا خود را در موقعیت طرف مقابل تصور کنیم و پس از آن، از خود سؤال کنیم که اگر در آن موقعیت بودم، دوست داشتم با من چه رفتاری شود؟ به عبارت دیگر، قانون طلایی از ما می‌خواهد «اتخاذ دیدگاه دیگری یا «اتخاذ نقش» کنیم و مسئله را از زاویه دید فردی ببینیم که می‌خواهیم آن رفتار را نسبت به او انجام دهیم.

اتخاذ نقش به تعبیر گنسلر، در حقیقت، همان تخیل کردن موقعی است (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۱۹۴) یا ساختن موقعیت مشابه است. لزوم این امر، بدین دلیل است که بدون تخیل نمی‌شود درک و فهم درستی از موقعیت طرف مقابل و نیز از آثار و پیامدهای فعل داشت. کلبرگ، در حالی از مراحل رشد اخلاقی سخن می‌گوید که سطح عالی رشد اخلاقی را مرحله‌ای می‌داند که شخص دارای چنان تخیل اخلاقی سرشاری است که می‌تواند خود را به جای دیگران فرض کند (اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۹). در این صورت، فرد به راحتی می‌تواند موقعیت و جایگاه و شرایط خاص «دیگری» را درک کند و هر آن چه نمی‌پسندد، دیگران نسبت به او انجام دهند را خود نسبت به دیگری انجام ندهد و چیزی را نسبت به دیگری انجام دهد که رضایت دارد دیگران نسبت به وی انجام دهند. تقویت قوه تخیل، در حقیقت، انسان را از خودمحوری دور نموده



و زمینه را برای انتخاب‌های درست در رفتار آماده می‌سازد. دلیل این امر، این است که به‌کارگیری تخیل در رفتار، به فاعل اخلاقی این توانایی را می‌بخشد تا در مواجهه با قضایای اخلاقی، وقایع و رفتارهای اخلاقی و پیامدهای ناشی از آن را هم از منظر خود و هم از دریچه دید دیگری مشاهده نماید. این امر، تأثیر به‌سزایی در انتخاب‌های درست اخلاقی خواهد داشت. استاد مطهری لزوم به‌کارگیری تخیل در انجام افعال درست را از جمله حقوق انسان‌ها بر یکدیگر دانسته و معتقد است: «کمترین حق مومن بر مومن، این است که انسان خود را به‌جای دیگری فرض کند، همانطور که به‌حسب طبیعت و غریزه، هیچ‌وقت برای خود، جز خیر و سعادت آرزو نمی‌کند و جز از شر و بدبختی کراهت ندارد، برای سایر افراد مومن نیز باید این چنین باشد» (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴). مثال عینی که استاد مطهری، در این خصوص بیان می‌دارد، این است که «طبيب در حين معالجه بیمار، باید چنین فرض کند که خودش بیمار است و او را پیش طبیب برده‌اند و چقدر علاقه دارد که در امر معالجه و پرستاری او دقت شود؟ یا کارفرما، آن‌جا که جنسی از مأكول و مشروب، ملبوس و وسائل برای مردم تهیه می‌کند باید، چنین فرض کند که این آذوقه را برای خانه خود تهیه می‌کنم، پس دیگر نباید غش و تقلب به‌کار ببرم یا در وقتی که معامله می‌کند، باید این‌طور فکر کند که خود من خریدار هستم، پس انصاف و عدالت را رعایت بکنم» (همان، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴).

شاید بهترین روش‌ها برای تحریک و تقویت قوه تخیل اخلاقی، همین قالب مثال است که با کمک آن می‌توان در شرایط مختلف، درک بهتری از موقعیت‌ها را برای عامل اخلاقی فراهم داشت. عمل به توصیه «اجعل نفسک میزانا» از امیرمومنان (علیه‌السلام) به فرزند خویش، در نامه ۳۱ نهج البلاغه و تعبیر دیگری از این قبیل در احادیث اخلاقی، نیازمند برخورداری انسان از تخیل قوی است، به‌گونه‌ای که بتواند در موقعیتی مشابه، خود را به‌جای فردی بگذارد که می‌خواهد عملی را در حق او روا بدارد. در این



بیان، حضرت از فاعل اخلاقی می‌خواهد که قبل از عمل به توصیه‌های او، ابتدا تخیل اخلاقی خود را به‌کار گیرد و در خود یک آمادگی برای درک بهتر از موقعیت فردی که در معرض رفتار یا قضاوت اخلاقی ما قرار دارد، ایجاد کند تا در مواجهه با پسند و ناپسند خویش، بتواند با آگاهی و اتخاذ نقش درست، اقدام به یک رفتار و قضاوت اخلاقی درست بکند. یعنی حضرت می‌خواهد بگوید که قبل از فهم درست از قانون طلایی، ابتدا باید تخیل خود را به‌کارگیری تا بتوانی فهم دقیق و عمیقی از مفاد این قانون داشته باشی، یعنی ابتدا «اجعل نفسک میزناً»، سپس بعد از روشن کردن قوه تخیل، حال آماده عمل به مفاد این قانون گشته‌ای که «فاحبب لغيرک ما تحب لنفسک، ...» و لذا تا در همان ابتدا، آن جایگزینی موقعیت و اتخاذ نقش [به‌کارگیری تخیل] نباشد، عبارات پس از آن را نمی‌توان با آگاهی درست درک و فهم کرد.

مصادیق عینی اهمیت نقش تقویت تخیل در به‌کارگیری قانون طلایی را می‌توان در نمونه‌های دیگری، نظیر تعرض به حریم عفت دیگران و مواردی از این دست نیز نشان داد. در کتاب شریف «اصول کافی»، روایتی آمده است که از آن در جهت اهمیت و نقش تخیل اخلاقی می‌توان سود جست. در این حدیث که در باب حفظ عفت و خودنگهداری از تجاوز به حریم عفاف دیگران، این چنین آمده است که: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع بَرُّوا آبَاءَكُمْ يَبْرُكُمُ ابْنَاؤُكُمْ وَ عِفُّوا عَنِ نِسَاءِ النَّاسِ تَعَفَّ نِسَاؤُكُمْ» (کلینی، ۱۳۷۷، ص ۵۵۳). در قسمتی از این روایت این توصیه آمده است که: «عِفُّوا عَنِ نِسَاءِ النَّاسِ تَعَفَّ نِسَاؤُكُمْ». یعنی اگر چنانچه خوش ندارید و نمی‌پسندید که دیگران به زنان شما نگاه یا عملی خلاف عفت داشته باشند، پس متقابلاً شما نیز نسبت به نوامیس دیگران، هیچ‌گونه رفتار خلاف عفت نداشته باشید. با تأمل و تمرکز در این قسمت از روایت، می‌توان قوه تخیل خود را نهیب و تلنگر زد و قضاوت را به او سپرد؛ زیرا هیچ انسان غیرتمند و شرافتمندی، تحت هیچ شرایطی نمی‌پسندد که کسی نسبت به ناموس او



تعرض کند و حتی نگاهی هوس‌آلود به ناموسش داشته باشد، در این روایت مصداقی را به کار گرفته است که برای هر انسانی قابل تصور است و در عین حال انزجارآور است که کسی را در چنین مقامی نسبت به ناموسش تصور کند و لذا از این گونه روایات، به خوبی می‌توان در جهت تقویت قوه تخیل و در نهایت، عمل به قانون طلایی برای خودکنترلی و خودنگهداری در تعرض به حریم خصوصی دیگران بهره جست. همچنین در حدیث دیگری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) آمده است که: «جوانی از قریش، نزد آن حضرت آمد و عرض کرد: اجازه می‌دهی من مرتکب زنا شوم؟ اصحاب بر او فریاد زدند: چه حرف زشتی می‌زنی. پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) فرمود: آرام باشید و به جوان اشاره کرد که نزدیک بیاید. بعد به او فرمود: آیا دوست داری کسی با مادر تو زنا کند و یا با دختر و خواهر تو و یا ...؟ جوان عرض کرد: هرگز راضی نیستم و هیچ‌کس به این امر راضی نیست. فرمود: آن چه را گفתי نیز همین‌گونه است و همه بندگان خدا نسبت به حفظ ناموس خود سخت پای بندند. آن‌گاه دست را بر سینه او گذارد و فرمود: اللَّهُمَّ اغْفِرْ ذَنْبَهُ وَ طَهِّرْ قَلْبَهُ حَصِّنْ فَرْجَهُ؛ خداوند! گناهش را ببخش و قلبش را پاک کن و دامانش را از آلودگی‌ها نگاه دار. بعد از این ماجرا، هیچ‌کس آن جوان را نزد زن بیگانه‌ای ندید» (رشیدرضا، ۱۳۶۶، ص ۳۳).

در این حدیث، حضرت ضمن اشاره به قانون طلایی، از جوان خواسته است تا در چنین موقعیتی، تخیل خود را به کار گیرد؛ زیرا کمترین عاملی همچون تخیل، می‌تواند در چنین موقعیتی، به بازدارندگی انسان و خودنگهداری او کمک کند. همچنان در روایتی دیگر، به این مطلب نیز اشاره شده است: «ابو بصیر می‌گوید به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: اگر در راه، زنی از کنار مردی بگذرد، آیا جایز است به او نیک بنگرد؟ او فرمود: آیا کسی از شما دوست دارد، مردی اجنبی به همسر او یا زنی از بستگانش چنان نظر افکند؟ عرض کردم: نه. فرمود: برای مردم همان را بخواه که برای خود می‌خواهی و

رضایت می‌دهی» (حر عاملی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۴).

در این حدیث نیز حضرت از شخص می‌خواهد که در چنین موقعیتی تخیل خود را به‌کار گیرد و خود را در موقعیت مشابه طرف مقابل قرار دهد و آن هنگام قضاوت کند که آیا چنین چیزی را نسبت به ناموس خود می‌پسندد یا خیر؟ که طبیعتاً پاسخ منفی است و لذا نقش تخیل در این‌گونه موارد، به خوبی پیدا است.

بنابراین، ما در به‌کارگیری قانون طلایی، نیازمند توانایی شناختی انسان در اتخاذ دیدگاه «دیگری» و نگاه کردن به مسئله، از زاویه دید «دیگری» است که با برخورداری از مهارت تخیل انجام می‌پذیرد. البته برخی معتقدند باید در تخیل، دقت نظر بیشتری شود و تخیل اخلاقی صحیح از ناصحیح متمایز گردد. بوسلیکی معتقد است: «از خود پرسید: آیا من دلم می‌خواهد - در موقعیت واقعی و فعلی خودم - در همان موقعیت (موقعیت تخیلی)، این کار را با من انجام دهند؟ از خود نپرسید: اگر در همان موقعیت می‌بودم، آیا در آن وقت دلم می‌خواست که این کار را نسبت به من انجام دهند؟» (بوسلیکی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۹). ایشان با طرح این دو گونه از سوال، می‌خواهد تفاوت تخیل اخلاقی درست را از ناصواب مشخص کند و در نهایت، می‌گوید «از این رو، مناسب‌تر است به جای تنسیق ساده و بسیط سابق الذکر قاعده زرین، این تنسیق را جایگزین کنیم: با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری در همان موقعیت با تو چنان رفتار شود» (همان، ۱۳۹۶، ص ۴). طبق این سخن، باید در صورت‌بندی درست از این قاعده، قید «همان موقعیت» را اتخاذ کرد.

نکته پایانی که لازم است بدان اشاره گردد، این است که تخیل به‌عنوان کانون مرکزی، در کاربست قانون طلایی است، بدان جهت که بسیاری از عناصر و مؤلفه‌ها در فرآیند تحقق قانون طلایی از قبیل همدلی، همدردی، دگرگروی، نفی خودمحوری و ... وابسته و منوط به همین قدرت تخیل است. از این رو، با رفع این موانع، برخی دیگر از موانع





موجود بر سر راه تحقق قانون طلایی، از جمله خودمحموری نیز رفع خواهد شد. حتی می‌توان گفت، برخی از موانع رفتاری نظیر حسد، خشم و... را که در بخش قبل، به عنوان موانع بر سر راه تحقق قانون طلایی بیان شد نیز با رفع این مانع، رفع خواهند شد.

۳-۳: دینداری و پای‌بندی به آموزه‌های دینی

با توجه به محدودیت عقل، انسان البته به نیروی دیگری نیز نیازمند است تا در مواردی که عقل امکان تشخیص درست را ندارد، با اعتماد به آن بتواند مسیر اخلاقی را انتخاب کند و آن تقویت ایمان و پای‌بندی به وحی و دین است. حتی ممکن است کسی ارزش‌ها و احکام خوب و بد اخلاقی را خوب بشناسد و تشخیص دهد؛ اما در عرصه عمل، نتواند به آن‌ها جامه عمل بپوشاند و لذا براساس مبانی روان‌شناسی انسان، می‌توان اعتراف کرد که اگر نگوییم همه آحاد انسانی، دست کم بسیاری از انسان‌ها، اعمال آنان مبتنی و منوط به تشویق و تنبیه‌هایی است که در انتظار اعمال و رفتار آنان است. در نتیجه، باید گفت که منهای دین و بدون پای‌بندی به احکام و آموزه‌های دینی، نظیر اعتقاد به عدالت الهی، حسابرسی قیامت و... انسان چندان اهتمام و التزامی به ارزش‌ها و احکام اخلاقی از خود نشان نمی‌دهد. به گفته استاد مصباح یزدی: «بی‌تردید در این زمینه، دین می‌تواند با ارائه تضمین‌های لازم و بیان تأثیرات و فوائد دنیوی و آخروی افعال اخلاقی، آدمیان را به سمت عمل به ارزش‌های اخلاقی سوق دهد.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۸).

پس به عبارتی، می‌توان گفت دین ضامن اجرایی اخلاق اس، و این‌جا، کارزار جولان دین است که با وارد شدنش در عرصه اخلاق و با وعده و وعیدهایش به بهشت و جهنم، برای انسان در مرتبه نخست و در درجه‌ای بالاتر با نشان دادن چشم‌انداز اخلاق، یعنی همان نائل آمدن به مقام قرب الهی، ضمانت کافی برای انجام و اجرای احکام





اخلاقی توسط انسان را فراهم می‌کند و به گفته آقای موسوی‌راد: «دین به انسان نفعی می‌دهد تا در مقابل این نفع، انسان رغبتی برای انجام کارهای خوب اخلاقی داشته باشد» (موسوی‌راد، ۱۳۹۴، ص ۸۲۸)، این جاست که نقش دین در فرآیند اجرای احکام اخلاقی مشخص می‌شود. در تحقق قانون طلایی که یک قانون جهان‌شمول و همه‌پذیر است نیز این شکاف و فاصله میان نظر و عمل، به وضوح قابل مشاهده است، یعنی از طرفی، همه‌پذیر است و همگی از محاسن و خوبی آن، سخن به میان آورده‌اند؛ اما در میدان عمل، چندان خبری از قانون طلایی نیست. در ارائه راهکار و چاره‌جویی برای اجرای این قانون اخلاقی مهم، دین و آموزه‌های دینی، نقش به‌سزایی را به‌عنوان ضمانت اجرا ایفا می‌کند، در نتیجه، برای فرآیند اجرایی شدن قانون طلایی، باید پای‌بندی به دین و آموزه‌های دینی را بسط و گسترش داد.

بر این اساس، یکی از مهم‌ترین لوازم پای‌بندی به اصول اخلاقی، ایمان قوی است و تقویت ایمان، از جمله راهکارهایی است که می‌تواند انسان را از غلبه یافتن هواهای نفسانی و احساسات و هیجانات بر او ایمن‌بدارد. ایمان، حقیقتی است که انسان را در مسیر کمال رشد و تعالی می‌دهد و در مسائل اخلاقی نیز عاملی برای التزام بر اصول اخلاقی، به حساب می‌آید. ایمان در قلب انسان، عنصری است که انسان را فرمان می‌دهد تا به حقوق دیگران احترام بگذارد و از خودگروری و خودپسندی و رذائل اخلاقی دوری‌گزیند و در تحصیل و کسب فضائل اخلاقی بکوشد و در شرایط و موقعیت‌های مختلف، در تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، آن‌چه بر خود می‌پسندد را برای دیگران نیز لحاظ کند و برای آنان همان‌پسندد که بر خود می‌پسندد و لذا آموزه قانون طلایی در نظام اخلاق اسلامی، چه به‌صورت ایجابی و چه به‌صورت سلبی، ناظر بر رفتارهای فردی و اجتماعی انسان است که به گفته عده‌ای، «از یک سو، باور و ایمان واقعی او را نشان می‌دهد که در قالب یک عمل نیک و فضیلت، بروز پیدا خواهد کرد و از سویی



دیگر، موقعیت انسان را در زندگی دنیوی و اخروی ارج می‌بخشد» (قرائی سلطان‌آبادی، نظری توکلی، ۱۳۹۴، ص ۵).

پای‌بندی به قانون طلایی، فرآیندی است که از لوازم و مؤلفه‌های آن، ایمان قلبی است که خود به‌عنوان یک محرک و مشوق، نقش عمده‌ای در عمل به این قانون دارد یا به عبارتی می‌توان گفت در بسیاری از موارد، این ایمان قلبی انسان است که شخص را برمی‌انگیزد و تحریک می‌کند به عمل به قانون طلایی. ایمان انسان، آن‌گاه به کمال خود دست می‌یابد که به سهولت بتواند بر قانون طلایی عامل باشد، چنان‌که غزالی در این باره می‌گوید: «ایمان مرد تمام نشود تا به برادران خود نخواهد آن چه به نفس خود خواهد و بدان که کمتر درجات برادری آن است که با برادر، آن معامله کند که از او در حق خود خواهد» (غزالی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۸). غزالی ابتدا با بهره‌گیری از صورت سلبی و سپس با شکل ایجابی قانون طلایی، عمل به این قانون را از شرائط تمامیت ایمان و برادری برمی‌شمارد. پس در نتیجه، انسان باید همواره در رشد و تقویت ایمان خود، اهل جهد و تلاش مستمر باشد و راه عمل به قانون طلایی از راه تقویت ایمان می‌گذرد. انسانی که در افعال خود، قرب الهی را معیار قرار دهد، طبیعی است در رفتارهای اخلاقی خود، بیشتر از خودمحوری دوری خواهد جست. به گفته استاد مصباح یزدی: «ارزش رفتارهای اخلاقی، به غایات و اهداف آن‌هاست؛ چون ما اهداف مقدس داریم که برای ما مطلوبیت ذاتی دارند و باید کارهایی انجام دهیم که ما را به آن اهداف مقدس برسانند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۲۲۷)، یعنی معیار سنجش و ارزیابی یک عمل اخلاقی، با توجه به هدف و غایتی که در انجام آن دنبال می‌شود، صورت گیرد و یک عمل اخلاقی، وقتی هدفی مقدس و مطلوب [قرب الهی] دارد، پس فاعل اخلاق در عمل اخلاقی خود، باید هر غایت و انگیزه منافعی با آن هدف مقدس را کنار بزند و جز به تحصیل آن هدف مطلوب و مقدس نیندیشد. در این صورت، با توجه به این که عمل



به مفاد قانون طلایی، مسیری برای دست یافتن به آن هدف مقدس تلقی می‌شود، عامل اخلاقی، کوشش بیشتری برای عمل نمودن مطابق آن خواهد داشت.

۴-۳: تقویت وجدان اخلاقی

آن چه «وجدان» را در مبحث قانون طلایی، به یک موضوع محوری تبدیل می‌نماید، این نکته است که این قانون بدون وجدان اخلاقی، معنا و مفهوم آن چنانی ندارد. مقصود از وجدان اخلاقی، این است که رفتارها و خواسته‌های شخص، با باورهای اخلاقی صحیح او هماهنگ باشد و شخص مطابق آن عمل کند. به عنوان مثال، فرض می‌کنیم که دوست داریم تا موتور همسایه‌مان را بدزدیم و در عین حال، انسان با وجدانی نیز هستیم و لذا اگر این‌طور باشد، یعنی اگر انسان با وجدانی باشیم، از دزدیدن موتور او صرف نظر می‌کنیم؛ زیرا وقتی به وجدان درون خود مراجعه می‌کنیم ما را بر انجام این کار سرزنش می‌کند و می‌گوید آیا دوست داری همسایه نیز این کار را متقابلاً در حق تو انجام دهد؟ لذا پاسخ ما به وجدان درونمان منفی است و در نتیجه، از این کار سر باز می‌زنیم؛ زیرا این عمل با وجدان درون ما هم خوانی ندارد. در این مثال، باور اخلاقی ما، این است که دزدیدن موتور همسایه خطاست و از این رو، اگر موتور او را به سرقت ببریم، نتیجه می‌گیریم که آدم بی‌وجدانی هستیم؛ زیرا این عمل با ندای وجدان هم خوانی نداشته و منافات دارد. در نتیجه، می‌توانیم بگوییم: قانون طلایی از دل وجدان اخلاقی می‌جوشد و اقدام برای کار بست قانون طلایی، ریشه در درون آدمی دارد که خواستگاه آن، وجدان انسان است و با این حساب، باید گفت که با وجدان بودن، یعنی زیستن در هماهنگی و سازگاری با باورهای اخلاقی‌مان. به گفته موسوی مطلق: «این امر، مستلزم آن است که اعمال، عزم‌ها و میل‌هایمان، با باورهای اخلاقی‌مان در تعارض نباشد. چنین معنایی از با وجدان بودن با انگیزش‌ها و توجیهات گوناگون سازگار است» (موسوی مطلق، ۱۳۹۴،





ص ۷۸). وی معتقد است این هماهنگی و سازگاری میان وجدان با باورهای درونی، زمانی صورت می‌گیرد که میان باورهای اخلاقی و اعمال و امیال ما، تعارضی وجود نداشته باشد.

قانون طلایی به جهت سادگی خود، با فطرت و وجدان درونی انسان، عجین و آمیخته است و انسان مادامی که وجدان خود را خاموش نکرده باشد، می‌تواند برای اجرای قاعده زرین قیام کند و آن را به کار گیرد. بر این اساس، برخی اساساً اخلاقی زیستن و به تعبیری پای بند بودن به قانون طلایی اخلاق را معادل با باوجدان بودن دانسته و معتقدند: «شخص باوجدان، کسی است که به احکام اخلاقی پای بند باشد و «بی‌وجدان» آن است که چنین قیدی ندارد و وقتی می‌گوییم: او با وجدان خود مشورت کرد، یعنی به داوری اخلاقی نشست» (اتکینسون، ۱۳۹۴، ص ۱۶۰).

برای آشکار شدن ارتباط عمیق بین قاعده زرین و وجدان اخلاقی، ذکر یک مثال می‌تواند کارآمد باشد. فرض کنیم که تمایل داریم تا ماشین دوستان را بدزدیم و در عین حال، انسان باوجدانی هستیم، اگر این‌طور باشد، یعنی اگر انسان باوجدانی باشیم، ماشین او را نمی‌دزدیم، مگر آن‌که بخواهیم اگر در همان شرایط باشیم، او هم ماشین ما را بدزدد. در این مثال، باور اخلاقی ما این است که دزدیدن ماشین دوست خطاست، از این‌رو، اگر ماشین او را بدزدیم، آدم بی‌وجدانی هستیم. بنابراین، می‌توانیم بگوییم قاعده زرین، از دل وجدان اخلاقی بیرون می‌آید. برای آن‌که بتوانیم قاعده زرین را اعمال کنیم، به عناصری مانند معرفت، آگاهی و تخیل نیاز داریم که این خود با وجدان افراد ارتباط تنگاتنگی دارد. در قاعده زرین، بیان می‌شود که آدمی باید هرچه را برای دیگری می‌پسندد، برای خودش هم در همان موقعیت مشابه بپسندد؛ اما قرار گرفتن در وضعیت مشابه با کسی که در معرض عمل اخلاقی ماست، امری است که نیازمند قوه تخیل قوی می‌باشد. ما باید بتوانیم به نحو دقیق، خودمان را در وضعیت آن فرد قرار





دهیم و تلاش کنیم تا همه احساسات و عواطف او را درک نماییم. به علاوه باید آگاهی و معرفت کافی نسبت به نتایج عمل خود داشته باشیم تا بتوانیم اخلاقی بودن یا عدم اخلاقی بودن آن را تشخیص دهیم. (علی پور، ۱۳۹۳، ص ۱۰).

به عقیده گنسلر: «اگر باوجدان و بی طرف باشیم، از قاعده طلایی پیروی خواهیم کرد» (گنسلر، ۱۳۹۰، ص ۲۴۴). پس طبق گفته گنسلر، می توان مفهوم گیری کرد به این که اگر شخص دارای وجدان نباشد، نمی تواند از این قاعده پیروی کند و البته این حرف دقیق و درستی است؛ چراکه عملا یکی از موانع پای بندی افراد به این قاعده، همین فقدان وجدان در آن هاست و لذا معتقد است: «قانون طلایی منطقا از دو شرط باوجدان بودن و بی طرفی، نتیجه می شود» (همان، ۱۳۹۰، ص ۲۴۰).

وجدان اخلاقی، از آن جا که شرط لازم در تحقق قانون طلایی شمرده شده است و به عنوان یک همراه همیشگی برای انسان ایفا نقش می کند و از طرفی، فقدان آن ناکارآمدی اخلاقی برای فاعل اخلاقی ایجاد می کند، بنابراین، این مؤلفه را می توان به عنوان راهکاری فراگیر برای موانعی همچون پیروی از هوای نفس، خودمحوری، نداشتن تصویری درست از برابری انسان ها برشمرد؛ زیرا این عنصر (وجدان)، عاملی است در درون انسان که با هرگونه ناهنجاری اخلاقی، ناهمگونی و نابرابری مبارزه می کند و ندای او، همواره ندایی برای سکینت و آرامش خاطر درون آدمی است و لذا هرگونه احساس نابرابری در انسان و هرگونه هوای نفسانی و خودمحوری را انکار می کند. از طرفی، وجدان است که انسان را روشن می سازد و می تواند اراده اش را ترقی دهد و تقویت نماید و به سمت کمال رهبری کند، پس بنابراین، وجدان اخلاقی در رفع مانع ضعف اراده نیز مؤثر خواهد بود.

۵-۳: تقویت حس مسئولیت اخلاقی

شناخت مسئولیت اخلاقی و عمل به آن، دو عنصر تحقق بسیاری از افعال اخلاقی



است. انجام دادن کارها بر مبنای مسئولیت‌پذیری اخلاقی، به عنوان یک حق، باید سخت مورد اهتمام قرار گیرد و به نوعی میزان و معیار، کیفیت کار و خوب انجام گرفتن مسئولیت است: «بالندگی کار و مسئولیت، در صحت و سلامت و قوت آن است و ترفیع آدمی، با این میزان صورت می‌پذیرد. تلاش مداوم و پیوسته و دوری از هرگونه سستی و کوتاهی، حقی اساسی در حقوق کار و مسئولیت است» (غلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۴). انسان علاوه بر این‌که باید به مصالح خویش بیاندیشد، باید به مسئولیت خود در برابر دیگر افراد جامعه و هم‌نوعان خود بیاندیشد. اساسا انسان بودن انسان در نگاه برخی اندیشمندان، به مسئول بودن اوست و انسان آن کسی است که احساس تکلیف کند و در مقابل انسان‌های دیگر، احساس مسئولیت کند» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۲۳۸). در اسلام، هر فردی، علاوه بر این‌که به مصالح خود می‌اندیشد و در برابر خودش مسئول است، در برابر دیگر افراد جامعه و هم‌نوعان خود نیز مسئولیت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷)؛ لذا وجوب امر به معروف و نهی از منکر که در ردیف نماز و روزه و حج و جهاد قرار دارد، بیانگر همین مسئولیت است. هرگونه بی‌مسئولیتی، به مفهوم بیرون شدن از مسیر درست و گام نهادن در کجی‌ها و ناراستی‌هاست (غلامی، ۱۳۸۸، ص ۱۳). به همین خاطر، اسلام به عنوان یک دین و مکتب کامل و مصلحت‌محور، رعایت مصالح اجتماعی را یک وظیفه و مسئولیت همگانی می‌داند و برای زندگی اجتماعی بشر، تمام انسان‌ها را در قبال همدیگر مسئول می‌داند و برای رشد، تعالی و نائل آمدن به سعادت اجتماعی را مرهون و مشروط به التزام به وظایف و مسئولیت‌ها می‌داند و در قالب آموزه‌های دینی و دستورات اخلاقی، این وظایف و مسئولیت‌ها را برای انسان مشخص کرده است. یکی از وظایف و مسئولیت‌های مهم اخلاقی که مربوط به حوزه روابط اجتماعی می‌شود، پای‌بندی و عمل به قانون طلایی اخلاق است. در عمل به این قانون، یکی از موانع، گریز و فرار از همین وظیفه و مسئولیت اخلاقی است. بدین معنا

که در برخی موارد، ممکن است عمل نکردن به قانون طلایی، به خاطر گریز از مسئولیت و وظیفه باشد، از باب مثال کارمندی که در یک اداره، موظف به انجام امورات مردم است، گاهی به خاطر تنبلی، سستی، بی حوصلگی و ...، کار ارباب رجوع و متقاضیان را راه نمی اندازد و آن را انجام نمی دهد و یا این که آن را معطل کرده و سرعت نمی بخشد و یا به روزهای دیگری حواله می دهد. این گریز از انجام وظیفه و فرار از مسئولیت، توسط این کارمند، در حالی است که خودش در چنین موقعیت مشابه ای اصلاً نمی پسندد و خوش ندارد که کار او انجام نگیرد؛ اما با این حال، این چنین از زیر بار وظیفه و مسئولیت خود، شانه خالی می کند و موفق به عمل به قانون طلایی نمی گردد.

تمام مواردی که بدان اشاره شد، همگی از الزامات تحقق قانون طلایی اخلاق، به شمار می روند که نقش به سزایی را در برون رفت از یک اپیدمی و بیماری های فراگیر، همچون کرونا ایفا می کنند. بنابراین، هر فاعل اخلاقی، با پای بندی و اهتمام به این موارد، می تواند گامی در برون رفت از بحران کرونا بردارد.



در این پژوهش، ضمن بیان مختصر از ظرفیت، جایگاه و نقش قانون طلایی در مواجهه با بیماری های فراگیر، نشان داده شد که مهمترین مؤلفه در تحقق و کاربست قاعده زرین، ایجاد الزامات آن، از قبیل نوع دوستی، تقویت قوه تخیل و ... و رفع موانعی از جمله خودخواهی و خودمحوری که نقش کلیدی و به سزایی در اجرای قانون طلایی، در شرایط شیوع بیماری های فراگیر دارند. در کنار تمام اقدامات پیشگیرانه پزشکی و اجتماعی که برای مقابله با شیوع بیماری کرونا انجام گرفته، توجه به جنبه اخلاقی در این زمینه، خصوصاً التزام و پای بندی به قاعده زرین، نقش به سزایی را در پیشگیری و برون رفت از این بحران ایفا می کند. یعنی در کنار توصیه به رعایت مسائل بهداشتی و دستورالعمل های پزشکی، توجه دادن جوامع امروز که درگیر این بیماری فراگیر هستند، به عمل و اجرای قاعده زرین، نقش مهمی را در برون رفت از این بحران ایفا می کند.

دولت ها، وظیفه دارند اقدامات لازم را این زمینه انجام دهند تا بستری مناسب برای اهمیت این موضوع و عمل به این اصل اخلاقی فراهم کنند و از ظرفیت رسانه، به خوبی می توانند در این راستا، کمک بگیرند.

تلویزیون و رادیو، صرفاً قراردادهای ارائه اطلاعات را ندارند؛ بلکه قراردادهای فرهنگی را امضا می کنند. به بیان دیگر، دولت باید این مسئولیت را در امتیازش حفظ کند تا این که زیرساخت های فرهنگی از جانب دولت، به سادگی شناخته و حمایت شوند؛ لذا دولت موظف است این زیرساخت های لازم برای تحقق قاعده زرین را به عنوان یک مسئولیت فرهنگی، به خوبی فراهم کند. از طرفی اندیشمندان و نخبگان نیز باید با قلم و گفتار خود این موضوع را برای مردم تبیین کنند و بلکه زمینه عمل به این قاعده و بستر تحقق آن آماده گردد.

شایسته است برای آحاد مردم، به طور دقیق روشن گردد که عمل به این قاعده، در کنار



رعایت پروتکل‌های بهداشتی تا چه اندازه، در رهایی از این بحران گریبان‌گیر، مؤثر خواهد بود و حتی به نحوی می‌شود گفت که این قاعده، از جهت فرهنگ‌سازی بر توصیه‌های پزشکی، اولویت و تقدم دارد، به این خاطر که پویش عمل به این قاعده است که زمینه‌ساز و بسترساز رعایت و خیز برداشتن برای عمل به توصیه‌های پزشکی و پروتکل‌های بهداشتی است.

البته شایان ذکر است که این مسئولیت را به دوش کشیدن، یک فرآیندی است دو سویه که برای تحقق آن، هم دولت و هم مردم و ملت موظف‌اند تا آن حیات شایسته انسانی محفوظ بماند.

در دفاع از حیات شایسته انسان‌ها، همه مردم مکلف‌اند، یعنی فقط دولت، مکلف به این تکلیف نیست، اگرچه همه قدرت و وسایل فعلی برای تکلیف مزبور، معمولاً در اختیار دولت است، با این حال، همه افراد و گروه‌ها، مشمول تکلیف مزبورند.

انسان اگر الزامات، این قانون اخلاقی را در خود ایجاد کند و در جهت رفع موانع تحقق آن هم بکوشد، قطعاً خود را ملزم به رعایت پروتکل‌های بهداشتی خواهد کرد؛ چراکه نتیجه و برون‌داد پای‌بندی به مفاد این قاعده اخلاقی، اهتمام ویژه به رعایت دستورالعمل‌های بهداشتی است. به همین خاطر، از این فرصت و ظرفیت که در این قاعده وجود دارد، می‌توان به نفع جوامع، در برون‌رفت از بحران‌ها و چالش‌ها استفاده کرد.



منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- نهج البلاغه
- ۱. اتکینسون، آراف (۱۳۹۴)، درآمدی به فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران: هرمس.
- ۲. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۶)، «قاعده زرین در حدیث و اخلاق»، علوم قرآن و حدیث، ش ۴۵ و ۴۶: صص ۵-۳۳.
- ۳. بوسلیکی، حسن (۱۳۹۶)، «مقایسه بسندگی و کارآمدی قاعده زرین با قاعده تعمیم پذیری کانت»، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: صص ۱-۳۰.
- ۴. حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۴۱۶ق)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث.
- ۵. رشیدرضا، سید محمد (۱۳۶۶)، تفسیر المنار، قاهره: دارالمنار.
- ۶. علی پور، فاطمه (۱۳۹۳)، «تبیین قاعده زرین اخلاق بر اساس مبانی فلسفی صدر المتألهین»، پژوهش های فلسفی: صص ۱-۷.
- ۷. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۶۶)، احیاء علوم الدین، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۸. غلامی، علیرضا (۱۳۸۸)، «اخلاق سازمانی: مشکلات، موانع و راه کارها»، دوماهنامه توسعه انسانی پلیس، ش ۲۵: صص ۱-۲۴.
- ۹. قرائی سلطان آبادی، احمد و سعید نظری توکلی (۱۳۹۴)، «مفهوم انصاف در اخلاق اسلامی و نسبت آن با قاعده زرین»، پژوهش نامه اخلاق، ش ۲۸: صص ۱-۱۷.
- ۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۷)، الکافی، قم: دارالحدیث.
- ۱۱. گنسلر، هری جی (۱۳۹۰)، اخلاق صوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲. گنسلر، هری جی (۱۳۹۰)، درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر، تهران: علمی و فرهنگی.



۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، خودشناسی برای خودسازی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.

۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، آزادی معنوی، تهران: صدرا.

۱۶. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۸)، فی ظلال نهج البلاغه، قم: کلمة الحق.

۱۷. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، مهربانان در مقالاتی در اخلاق شناسی، تهران: نگاه معاصر.

۱۸. مهدوی آزادبنی، رمضان (۱۳۹۵)، «انسان شناسی تکاملی و بن بست اخلاقی آن با تأکید بر قانون طلایی»، پژوهش های اخلاقی، ش ۱: صص ۱ - ۱۳.

۱۹. موسوی مطلق، سید محمد (۱۳۹۴)، «مسئولیت اخلاقی در پرتو روان شناسی رشد (تأثیرات رشد روان شناختی فرد بر مسئولیت اخلاقی وی)»، مجله فلسفه، ویژه نامه روز جهانی فلسفه، آذر: ص ۷۵.

۲۰. موسوی راد، سید جابر (۱۳۹۴)، تأملاتی تحلیلی - انتقادی پیرامون فلسفه دین، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.





خودگرایی و نقش آن در اقتصاد اسلامی

صفحات ۷۳ تا ۱۰۷

سعید محمدیگی

دانشجوی دکتری فلسفه اقتصاد اسلامی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).

چکیده

یکی از موضوعات کلیدی در فلسفه اقتصاد اسلامی، تبیین رابطه خودگرایی با فرد مسلمان و نقش آن در اقتصاد اسلامی است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیلی، به بررسی خودگرایی و نقش آن در اقتصاد اسلامی پرداخته شده است. در این ارتباط، این سؤال مورد بررسی قرار می‌گیرد که خودگرایی لذت‌گرایانه که به عنوان مولفه کلیدی اقتصاد متعارف، شناخته شده است، چه نقش و جایگاهی در اقتصاد اسلامی دارد؟ در واقع، اساساً مبانی تفکر اسلامی، سودجویی و نفع شخصی را می‌پذیرد یا دیگرگروی و وظیفه‌محوری را؟ پاسخ پژوهش به این سوال، بعد از نقد و بررسی مبانی خودگرایی لذت‌گرایانه در اقتصاد متعارف و بررسی خواستگاه و جایگاه خودگرایی در اقتصاد اسلامی، نشان می‌دهد خودگرایی افراطی که مورد قبول اقتصاد متعارف بوده و تمام فعالیت‌های انسان اقتصادی غرب بر محور آن شکل گرفته است، مورد پذیرش اسلام نیست؛ بلکه اسلام درباره موضوع خودگرایی و دیگرگروی، نه حق تقدم را به فرد می‌دهد و نه به جامعه؛ بلکه هر یک از آنها که منطبق با احکام و دستورات الهی است، همان باید اجرا شود و در این صورت، سخن از تقدم مصالح فرد بر جامعه و یا جامعه بر فرد جایگاهی ندارد.

کلمات کلیدی: خودگرایی، دیگرگرایی، اقتصاد اسلامی، اقتصاد متعارف

اقتصاد نئوکلاسیک، رفتارگرایی، اقتصاد نهادی و مکاتب مهم اقتصادی، تقریباً همه فرض می‌کنند که افراد یک جامعه، به‌طور فعال و نه از روی غرائز، منافع شخصی خود را دنبال می‌کنند. پیروی از نفع شخصی، می‌تواند در اشکال مختلفی همچون بازتولید محصولات متناسب با نیاز مصرف‌کننده، به حداکثر رساندن بهره‌وری و یا تقویت انگیزه‌های منافع شخصی دنبال شود (شوارتز، ۱۹۸۶). با وجود این‌که پیروی از نفع شخصی، مورد تأکید تقریباً تمام نحله‌های اقتصادی می‌باشد. بسیاری از تحقیقات علوم اقتصادی در ۲۰ سال گذشته، به عدم کفایت مدل‌های رفتار منافع شخصی افراد اشاره دارند (سن، ۱۹۷۷، لیمر، ۱۹۸۰؛ اتریونی، ۱۹۸۸؛ کوهن، ۱۹۹۰؛ منزبریج، ۱۹۹۰؛ باستون، ۱۹۹۱؛ سیرز و فانک، ۱۹۹۰). به‌عنوان نمونه، می‌توان به مصرف‌کنندگانی اشاره کرد که معمولاً بیشتر از نتایجی که یک کالای نهایی می‌تواند در افزایش لذت آن‌ها داشته باشد، بیشتر به روندی که کالا تحت آن روند تولید شده است، اهمیت می‌دهند (تایلر، ۱۹۹۰) یا این‌که بیشتر به تصمیم‌های گروهی که در آن هستند، اهمیت می‌دهند تا به تصمیم شخصی که توسط خود آن‌ها گرفته می‌شود (داو و اوربل، ۱۹۸۸) و یا نگرش آن‌ها نسبت به سیاست‌های عمومی، اغلب بیشتر از طریق ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های آن‌ها شکل می‌گیرد تا تأثیر این سیاست‌ها بر رفاه مادی آن‌ها (سیرز و فانک، ۱۹۹۱). همه این مواردی که به آن اشاره شد، نشان می‌دهد علی‌رغم تأکید بر اهمیت لذت‌جویی و پیروی از نفع شخصی، هنوز نیز اختلاف‌های گسترده‌ای در زمینه‌های شکل‌گیری و جایگاه اصل نفع شخصی وجود دارد.

از طرف دیگر، کسانی‌که منافع شخصی را به‌عنوان تنها فرض رفتاری شکل‌دهنده مدل‌های اقتصادی تعریف می‌کنند (فریدمن، ۱۹۵۳؛ مولر، ۱۹۸۶)، استدلال می‌کنند آن‌چه بیشتر از همه اهمیت دارد، دقت پیش‌بینی است که این‌گونه مدل‌ها، با فرض منافع شخصی ایفا می‌کنند. در نتیجه، اصل منافع شخصی، به‌عنوان جریان اصلی مورد تأکید برخی از مهم‌ترین پژوهش‌ها همچون: (مولر، ۱۹۸۶؛ سن، ۱۹۸۷، ۱۹۹۰، ۲۰۰۲؛





وینپسی و روزن، ۱۹۸۸) قرار گرفته است. همچنین در آن دسته از رشته‌ها و نظریات که اقتصاد را به عنوان مرجع در نظر می‌گیرند، همچون مدیریت (راملت و همکاران، ۱۹۹۴، ص ۲۴)، نظریه هزینه‌های مبادله (ویلیامسون، ۱۹۷۵)، اقتصاد سازمان‌های صنعتی (پورتر، ۱۹۸۰) و نظریه رویکرد ساختاری به شبکه‌های اجتماعی (برت، ۱۹۸۲)، منافع شخصی را به عنوان فرض کلیدی می‌دانند که بر اساس آن، مدل‌های آن نظریات و رشته‌ها ایجاد می‌گردد. به عنوان مثال، در زمینه چگونگی شکل‌گیری مدل‌ها با مفروضات نفع شخصی، می‌توان به نظریه اقتصاد هزینه مبادله اشاره کرد. نظریه هزینه مبادله، مفروضات نفع شخصی را با مفروضات نظریه هزینه فایده ترکیب می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سازمان‌ها، در کنترل فرصت طلبی مخرب رفتارهای مصرف‌کننده، از بازارها بهتر هستند (ویلیامسون، ۱۹۷۵).

علی‌رغم تلاش‌های گسترده اقتصاد متعارف، در زمینه خاستگاه و جایگاه خودگروری و دیگرگروری، پژوهش‌های در این زمینه، گویای این حقیقت است که هنوز تبیین صحیحی از مبانی و جایگاه آن در اقتصاد متعارف وجود ندارد. اقتصاد متعارف، اگرچه هرگونه تلاشی در زمینه مدل‌سازی اقتصادی که اصل لذت‌جویی و خودگروری مصرف‌کننده را در آن نادیده بگیرد، مردود می‌داند؛ اما هنوز در ارتباط با تبیین اصل روشنی در زمینه تقدم این دو اصل، در زمان تعارض آن‌ها، موفق عمل نکرده است. این مسئله، در زمینه اقتصاد اسلامی، با وضوح بیشتری نمایان است. تحقیقات در این زمینه، حاکی از آشفتگی‌های گسترده‌ای، در زمینه تعیین قلمرو این اصول و تعیین تقدم آن‌ها در زمان تعارض است.

در این مقاله، ابتدا نظریه خودگرایی و جایگاه آن در اقتصاد متعارف، به علاوه مجموعه نقدهایی که به طرز تلقی این جریان به مسئله خودگرایی است، مورد بررسی قرار گرفته است و در ادامه، جهت ورود به موضوع نقش خودگرایی در اقتصاد اسلامی، به مسئله منافع فرد و جامعه و موضوع هماهنگی یا تضاد منافع فرد و جامعه اشاره شده است و در نهایت، مسئله خودگرایی از منظر آیات و روایات، مورد بررسی قرار گرفته است.



با توجه به منابع اسلامی، به نظر می‌رسد که اسلام، مکتبی است که اصالت خودگروی اقتصاد متعارف به معنایی که در ادامه، مورد بررسی قرار می‌گیرد را مردود می‌داند و در موارد عدم تزامم، اصالت خودگروی را در عرض اصالت دیگرگروی می‌داند و همین گزاره، فرضیه تحقیق را تشکیل داده است.

۱. پیشینه تحقیق

مقاله حاضر، از دو رشته متفاوت بهره می‌گیرد. از یک سو، مرتبط با رشته فلسفه اخلاق است و از طرف دیگر، به رشته اقتصاد، وارد شده است. همچنین برخلاف ادعای برخی محققین که مدعی هستند موضوع خودگروی، توسط توماس هابز ارائه شده است؛ اما به نظر می‌رسد ریشه‌های اولیه این بحث را باید در کتاب «ثروت ملل» آدام اسمیت دنبال کرد. به علاوه، به هیچ وجه نمی‌توان خودگروی را از ابداعات و ارائه آن با رویکردی جدید توسط هابز یا اسمیت دانست؛ بلکه تعالیم اسلامی همچنان که در ادامه مطرح می‌گردد، موضوع خودگروی را مطرح کرده و ساختار و زمینه شکل‌گیری پایه‌ای خودگروی را در درجه اول، باید در تعالیم اسلامی و سپس مبانی اقتصاد متعارف جستجو کرد. به همین دلیل، ابتدا، پیشینه در اقتصاد اسلامی و در ادامه، با رویکرد اقتصاد متعارف، به بررسی موضوع، پرداخته شده است.

۱-۱. پیشینه در اقتصاد اسلامی

از میان محققین اسلامی، در زمینه روان‌شناسی و فلسفه اخلاق و ارتباط آن با موضوع خودگروی، تلاش‌های فراوان و قابل توجهی صورت گرفته است، مانند تحقیقات متعددی که از آیت‌الله مصباح یزدی، شهید صدر، شهید مطهری و علامه طباطبائی منتشر شده است؛ اما در زمینه این پژوهش‌های علمی با رویکرد اقتصاد اسلامی و در زمینه فلسفه اقتصاد اسلامی، تحقیقات زیادی وجود ندارد.

زبیر حسن (۲۰۰۲) در مقاله خود، با عنوان «اصول موضوعه بهینه‌سازی و سودمندی





آن‌ها برای علم اقتصاد اسلامی، این حقیقت را مورد توجه قرار می‌دهد که شرایط تعادلی علم اقتصاد متعارف، در صورتی محقق می‌شود که اصول موضوعه «پیروی از نفع شخصی» و «بهینه‌سازی»، همراه با هم برقرار باشند. ایشان در ادامه، به بررسی رابطه بین «نفع شخصی» و «اخلاق» می‌پردازد و این نکته را مورد توجه قرار می‌دهد که از نظر اقتصاددانان مسلمان و غیرمسلمان در بین محرک‌های رفتار اقتصادی انسان، «پیروی از نفع شخصی»، عمومی‌ترین و باثبات‌ترین انگیزه‌ها را تشکیل می‌دهد. ایشان معتقد است که اولاً، اصول و مبانی دین اسلام، مخالف پیروی از نفع شخصی نیست، به علاوه، پیروی از این نفع، هیچ منافاتی با دیگرگرایی و کمک به دیگران ندارد.

عقیلی (۱۹۸۹) در مقاله خود، با عنوان «نظریه عقلانیت در اقتصاد»، معتقد است با توجه به محدودیت‌های گسترده‌ای که در پیش‌روی مصرف‌کننده است، او بیشتر به دنبال ارضای امیال خویش است تا این‌که به دنبال بهینه‌یابی باشد. در حقیقت، این محقق معتقد است موانع پیش‌روی مصرف‌کننده، او را از دیگرگری منصرف کرده و در حقیقت، صرفاً ترجیح می‌دهد تا مطلوبیت و رضایت خویش و نه دیگران را در زندگی تأمین کند.

منذر کھف (۱۹۹۸) معتقد است، موضوع خودگروی و حداکثرسازی سود که در سیستم سرمایه‌داری مطرح است، با عقلانیت اسلامی سازگاری ندارد. تفسیر و اعتقاد این محقق، بر این پایه شکل گرفته است که اساساً، روح عقلانیت اسلامی در ارتباط با رساندن مصرف‌کنندگان آن به سعادت، با روح تفسیر سرمایه‌داری از حب ذات هماهنگی ندارد. نکته بسیار قابل تأملی که ایشان در ارتباط با محرک‌های کارآفرین مسلمان، مطرح می‌کند و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، پیروی از حب ذات مفروض، در سیستم اقتصادی سرمایه‌داری است که در حقیقت، باعث ضدنتیجه خود می‌گردد و حب ذاتی که قرار بود حداکثرسازی مطلوبیت را به همراه داشته باشد، نمی‌تواند به درستی عمل کند.

به طور کلی، به نظر می‌رسد اندیشمندان مسلمان، در پیروی از رویکرد اقتصاد متعارف



در پیروی از نفع شخصی، در تلاش اند تا پارامترهای مرتبط با خودگروی را در تابع مطلوبیت مصرف‌کننده وارد کنند. تنها تفاوتی که در بین این دو طیف از پژوهش‌ها، مورد توجه قرار گرفته است، نگاه و رویکرد اقتصاددانان مسلمان به مسئله بوده است که تنها در تلاش بوده‌اند تا جنبه‌های دینی موضوع در این ارتباط تقویت گردد. در حقیقت، تفاوتی ماهوی بین آن‌چه در رویکرد اقتصاد متعارف و اقتصاد اسلامی در این زمینه، شکل گرفته است، مشاهده نمی‌شود و تنها همان پارامترها، تلقی به قبول شده است و سعی در اسلامی‌سازی آن‌ها شده است. در صورتی که حقیقت و ماهیت آن‌چه اقتصاد غرب به عنوان خودگروی و دیگرگروی، مورد بحث قرار می‌دهد، در مبانی اقتصاد اسلامی مردود است.

۱-۲. پیشینه در اقتصاد متعارف

نگاهی اجمالی به تاریخچه و ماهیت علم اقتصاد نئوکلاسیک، نشان می‌دهد که اصول موضوعه «پیروی از نفع شخصی» و «حداکثر کردن آن»، نقش اساسی در این علم ایفا می‌کند. بر این اساس، رفتار اقتصادی انسان، در صورتی عقلایی قلمداد می‌شود که بر اساس این دو اصل، شکل گرفته باشد (جابری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).

عمده اقتصاددانان، اقتصاد متعارف به صورت ضمنی و صریح، در نوشته‌های خود تصریح دارند که جهت‌دهنده کلیدی در رفتار اقتصادی مصرف‌کننده، همان نفع شخصی است. در واقع، جریان تحقیقاتی اقتصاد متعارف، بر این مسئله تکیه دارد که نفع شخصی بر تمامی دیگر انگیزه‌ها تسلط دارد و جهت‌دهنده آن‌ها می‌باشد.

به عنوان نمونه، آدام اسمیت (۱۹۶۹) در کتاب خویش، با عنوان «نظریه احساسات اخلاقی»، کوشش می‌کند این حقیقت را اثبات کند که هیچ شخصی، خالی از انگیزه‌های حب ذات و نفع شخصی نیست (۱۹۶۹، ص ۴۴۶). ایشان برای اثبات مدعی خود، در کتاب «ثروت ملل»، به این مثال توجه می‌دهد که انتظار غذایی که ما از قصاب و نانوا و آبجوساز داریم، نه از روی خیرخواهی آن‌ها؛ بلکه توجه آن‌ها به منافع



شخصی خودشان است که باعث می شود غذای ما نیز تهیه گردد (۱۳۷، ص ۱۴).
آلفرد مارشال نیز در بررسی حب ذات، در کارگرانی که در صنایع مختلف مشغول به کار هستند، به این نکته توجه دارد که پس انداز آن ها، صرفاً از جهت منافع شخصی خودشان و خانواده آن ها قابل توجیه است (۱۹۲۰، ص ۲۲۸). البته کوز در توجیه سخنان اسمیت، معتقد است، منظور اسمیت در کتاب «ثروت ملل»، روند غالب در ترتیبات اجتماعی و سیاسی مصرف کننده بوده است (۱۹۷۶، ص ۵) و در حقیقت، کوز در صدد توجیه و توضیح مطالب کتاب «ثروت ملل» و «نظریه احساسات اخلاقی»، به سمت این نکته می باشد که آدام اسمیت، روند غالبی منظور ایشان بوده است، وگرنه امکان فراهم شدن غذای ما از روی خیرخواهی قصاب و نانوا نیز ممکن است.

ژید (۱۳۴۷) در معرفی مکتب نئوکلاسیک، صفت بارز آن را پذیرش ایده لذت جویی می داند. به نظر او، این امر از نظر بنیان گذاران آن، بدیهی ترین اصلی است که می توان علم اقتصاد را بر اساس آن بنا کرد؛ زیرا متفکران این مکتب، آدمی را فطرتاً، جویای لذت و گریزان از زحمت می دانند.

در اقتصاد متعارف، پیروی از اصول حب ذات و نفع شخصی برای استخراج شرایط تعادلی اقتصاد در جهت تولید و مصرف، مورد توجه قرار می گیرد. چنین تلقی از حب ذات و نفع شخصی، همان گونه که قبلاً نیز به آن اشاره گردید، در اقتصاد اسلامی، می تواند باعث تلقی اشتباه از رویکرد اقتصاد اسلامی، در قبال خودگروی و دیگرگروی گردد. آن چه در این پژوهش، مورد تأکید قرار گرفته است، بررسی موضع دقیق اسلام، نسبت به دیگرگروی و خودگروی، بدون تلقی متأثر شدن از مکاتب رقیب آن بوده است.

۲. نظریه خودگروی در فلسفه اخلاق و اقتصاد متعارف

خودگرایی، به معنای خودگرفته شده و در فارسی، به خودانگاری، خودخواهی و خوددوستی، ترجمه شده است. این اصطلاح، به رغم مشابهت با «خودخواهی»، به معنای گرایش به اندیشیدن به من و خود (خودستایی) و عشق انحصاری و بیش



از حد به خویشتن نیست (لالاند، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱). خودگرایی در سطح فلسفه اخلاق و اقتصاد متعارف، در دو سطح اثباتی و هنجاری، مورد بررسی قرار گرفته است. خودگرایی اثباتی که نظریه آن «خودگرایی روان شناختی» نامیده می شود، نظریه ای در مورد انگیزه های افراد است. همچنین نظریه خودگرایی هنجاری، «خودگرایی اخلاقی» نامیده می شود.

خودگروی روان شناختی، معتقد است که هر فرد، چنان آفریده شده است که همیشه به دنبال لذت یا منافع خود است. این نظریه، این ادعا را مطرح می کند که ذات انسان، به گونه ای است که هیچ شخصی نمی تواند عملی را انجام دهد، مگر این که معتقد باشد این امر به نفع او است. بنابر نظریه خودگروی روان شناختی، فرد دو نوع عمل را نمی تواند انجام دهد: عملی که معتقد است مغایر با مصلحت او است و دوم، آن چه در مورد آن اعتقادی ندارد (با توجه به ارتباط آن کارها با علایق او). خودگروی اخلاقی نیز این دیدگاه را مطرح می سازد که تنها وظیفه یک شخص، ارتقای بهترین منافع خویش است (مک کانل، ۱۹۷۸، ص ۴۱-۴۲؛ می، ۲۰۱۰، ص ۲۵-۲۷).

خودگروی روان شناختی، به بررسی این حقیقت می پردازد که افراد چگونه رفتار می کنند و این در حالی است که خودگروی اخلاقی، به بررسی این موضوع که مردم باید چگونه رفتار کنند، می پردازد. به طور خاص، در ادبیات اقتصاد متعارف، فرض بر این است که حقیقت خودگروی اخلاقی، از دو مقدمه تشکیل شده است: یکی، ادعای حقیقت خودخواهی روان شناختی و دیگری، بیان این اصل که «باید» به معنای «می تواند» است. پیش فرض اول، گویای این حقیقت است که غیرممکن است شخص، کاری جز جستجوی خیرخواهی خود انجام دهد و پیش فرض دوم، بر این نکته تأکید می کند که ما هرگز ملزم به انجام کار غیرممکن نیستیم. در حقیقت، آن چه از ادبیات گسترده اقتصاد متعارف و فلسفه اخلاق به دست می آید، استنباط خودخواهی اخلاقی از این مقدمات است.

در مقابل، بر اساس نظریه خودگروی اخلاقی، انسان از نظر اخلاقی، می باید به دنبال

تأمین منافع شخصی خودش باشد. در نتیجه، خودگروی اخلاقی، بر پایه «خودگروی روان‌شناختی» استوار است، یعنی خودگرایان اخلاقی برای توجیه این نکته که چرا افراد، تنها باید منافع خود را دنبال کنند، استدلال می‌کنند که اساساً انسان ذاتاً دنبال منافع خود می‌باشد.

۲-۱. خودگروی و نقش آن در اقتصاد متعارف

اقتصاد متعارف، معتقد است که تنها انگیزه‌ای که رفتار اقتصادی مردم را مشروط می‌کند، انگیزه منافع شخصی است (فلدمن، ۱۹۸۲، ص ۴۴۶؛ میلر و راتنر، ۱۹۹۸، ص ۵۳). عنصری که باعث می‌شود رفتارهای اقتصادی افراد، منسجم‌تر شود و پایه محکم‌تری برای ساخت نظریه‌های اقتصادی اقتصاد متعارف ایجاد گردد. البته همان‌گونه که در بخش مربوط به جایگاه خودگروی در اسلام نیز مورد بحث قرار خواهد گرفت، اسلام نیز اصل وجود عنصر منافع شخصی را در افراد مردود نمی‌داند، حتی انگیزه‌های اخلاقی و معنوی مردم را تحریک می‌کند تا فقط به نفع خودشان عمل کنند؛ اما نکته‌ای که در مورد اسلام مورد توجه است، نوع نگاه ارزش‌های اسلامی به موضوع خودگروی و تضاد آن با منافع دیگر افراد جامعه است.

اقتصاد متعارف از نقش انگیزه‌های غیرمالی، در شکل‌گیری رفتار اقتصادی افراد آگاه است؛ اما یکی از اشکالاتی که به این طرز تلقی از وجود انگیزه‌ها وارد می‌شود، این است که اصل بحث و بررسی در مورد آن‌ها را یا مربوط به رشته‌های دیگر، همچون فلسفه اخلاق و جامعه‌شناسی می‌کند و یا این‌که آن‌ها را داده شده، (۱) تلقی می‌کند. در صورتی‌که این موضوع حتی از بسیاری از اصل‌هایی که در اقتصاد مورد بررسی موشکافانه‌ای قرار گرفته، مهم‌تر بوده و نباید به عنوان موضوعی داده شده، تلقی شود؛ بلکه لازم است از جنبه‌های گوناگون، مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، نباید هر کاری که به نفع شخص بوده، عملی خودخواهانه به حساب آورد.





ورزش، تفریح، رعایت پاکیزگی یا جدیت داشتن در کارهای روزمره، همگی به نفع شخص هستند؛ اما به یقین مصداق رفتارهای خودخواهانه نیستند و زیر مجموعه اعمال خودخواهانه قرار نمی‌گیرند (باقری و شریفی، ۱۳۸۹، ص ۳۵).

بعلاوه، آن‌چه در تحقیقات مرتبط با خوگروی مشهود است، می‌توان به یکی دانسته شدن خوگروی با خودخواهی اشاره کرد، (۱) در صورتی که مبانی و اصولی که خوگروی به دنبال آن است با اهداف خودخواهی متفاوت است، اگرچه بتوان آن‌ها را در بعضی از اصول مشترک دانست. خودخواهی، به معنای خودپسندی تعریف شده است (معین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹۳؛ عمید، ۱۳۸۰، ص ۱۵۸)، در حالی که نفع شخصی را می‌توان همراه با همدردی و خیرخواهی، نسبت به افراد دیگر دنبال کرد.

از دلایلی که در باطل دانستن خوگروی، مورد تمسک اقتصاد متعارف آورده شده است، تمسک به مواردی از کارهای دیگرگرایانه و ایثارگرایانه است. برای مثال، افرادی هستند که با وجود احتیاج شدید، همه اندوخته‌های خود را به سایرین می‌بخشند. افراد فراوانی هستند که جان خود را به منظور نجات دیگران از دست می‌دهند. در طول تاریخ همه ملت‌ها، سربازان فداکاری پیدا می‌شوند که برای نجات جان هم‌سنگران‌شان و با علم به کشته شدن خود، جان خود را سپر دیگران کرده و با فداکردن خود، آن‌ها را نجات داده‌اند. آیا می‌توان چنین کارهایی را خودگرایانه دانست؟ چگونه می‌توان احسان و صدقه مرد فقیری را که خود گرسنه است و با این حال اندک اندوخته خود را به دیگران می‌بخشد، خودگرایانه دانست؟

پاسخی که خودگرایان به این‌گونه موارد داده‌اند این است که آن‌ها را به انگیزه‌ها و اهداف نهان‌تر ارجاع می‌دهند: «آن مرد فقیر، می‌دانسته است که اگر از مال خود بگذرد و صدقه بدهد، با متأثر کردن دیگران، روابط خود را با دیگران بهبود خواهد بخشید و آن سرباز، می‌دانسته است که با فدا کردن جان‌ش، تشویق‌های فراوانی را برای خانواده‌اش به ارمغان خواهد آورد».

۱. برای نمونه، می‌توان به مقاله (کاپرایی و همکاران، ۱۹۸۹) مراجعه نمود.



حال اگر موارد دشواری ذکر شود، در پی توجیه‌های دیگری خواهند بود. فرض کنید که آن فقیر به‌طور ناشناخته بخشش کرده است و آن سرباز هم هیچ‌گونه خانواده و خویشاوندی نداشته است یا در جایی، دست به فداکاری زده است که هیچ‌کس، وی را نشناخته و بدنش نیز کاملاً در شعله‌های آتش سوخته است. با این فرض، تبیین خودگرایانه‌ای که ذکر گردید، رد خواهد شد؛ اما آوردن توجیه دیگری مشکل نیست. برای مثال، خودگرایان خواهند گفت: «آن مرد فقیر و آن سرباز، به یقین رسیده‌اند که اگر چنین نکنند، دچار عذاب وجدان سختی خواهند شد».

الگویی که در توجیه این‌گونه موارد به‌کار می‌رود، رایج و روشن است. اگر منافع انگیزه‌های نشأت یافته از امور بیرونی، برای تبیین عمل مورد نظر کفایت نکند، به منافع و انگیزه‌های درونی، یعنی منافع روان‌شناختی متوسل می‌شوند. بدین ترتیب، نمی‌توان موردی را ذکر کرد که ابطال‌گر دیدگاه خودگرایی باشد و ابطال‌ناپذیری، دست‌کم از نظر بسیاری از فیلسوفان علم، نظریه را از علمی بودن خارج می‌کند (باقری و شریفی، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

۲-۲. آیا مطلوبیت‌گرایی راه حل است؟

رایج‌ترین نحله فکری که در علم اقتصاد متعارف نیز کم‌وبیش مورد اقبال قرار گرفته، مطلوبیت‌گرایی است که در فلسفه اخلاق، به سودگرایی معروف است. در این دیدگاه که بر لذت‌گرایی و رفاه‌گرایی نیز مبتنی است، نتایج خوب، آن‌هایی است که موجب بیشترین لذت، خوشبختی یا رفاه برای بیشتر افراد باشد. نقطه محوری در تعریف سودگرایی، اصل سود، نفع و مطلوبیت است که از اساسی‌ترین اصول اخلاق سودگرایانه به‌شمار می‌رود (حبیبیان و دهقانی، ۱۳۹۷، ص ۵۱).

در تعریف مطلوبیت‌گرایی، محققین معتقدند مطلوبیت‌گرایی، عملی اخلاقی است که مربوط به شئون شخصی و اجتماعی افراد می‌شود و شامل دستوراتی است مرتبط با این سؤال که هر یک از ما، چگونه باید زندگی خود را بانشاط و انگیزه کافی ادامه دهد؟



به علاوه، به چگونگی تنظیم نهادهای قانونی و اخلاقی جامعه مربوط می شود (میل، ۱۹۷۳، ص ۱۷۳).

مطلوبیت گرایی، از سه مؤلفه اساسی، تشکیل شده است:

۱. نتیجه گرایی، نظریه ای اخلاقی که معتقد است نتایج یا پیامدهای اقدامات، دارای ویژگی «برتر بودن» هستند. در این نظریه، مقاصد به عنوان اهداف ثانویه، مورد بررسی قرار می گیرند و هدف اولیه، همیشه دستیابی به نتیجه خوب است؛
۲. لذت گرایی یا هدونیسیم، نظریه ای در فلسفه اخلاق که معتقد است لذت برای انسان بالاترین حسن است؛

۳. برابری و این مؤلفه، بدان معناست که تمامی فعالیت افراد، به خاطر برخی اهداف مشخص انجام می شود. مؤلفه سوم، به نتیجه گرایی نیز معروف است که معمولاً، با جمله «اهداف وسیله را توجیه می کنند» نیز مورد بررسی قرار می گیرد. آن چه در مورد این عبارت، ضروری است که مورد توجه قرار گیرد، این است که عبارت «توجیه می کند»، به معنای توجیه اخلاقی است یا به عبارت دیگر، اگر اهداف خوب باشد، ابزارهایی که برای رسیدن به این اهداف، مورد استفاده قرار گرفته است، از نظر مطلوبیت گرایی موجه هستند.

نتیجه گرایی، به خودی خود بیان نمی کند که چه نتایجی باید توسط افراد دنبال گردد؛ اما افرادی همچون بنتام و میل که معتقد به لذت گرایی هستند، این نظریه را به عنوان تنها نتیجه ای که باید توسط افراد دنبال شود، لازم می دانند (میل، ۱۸۷۹). نکته دیگر نیز این است که آن چه لذت گرایی را در ادبیات اقتصاد متعارف، به عنوان یکی از نتایج مطلوبیت گرایی متفاوت کرده است، توجه به این نکته است که لذت به عنوان تنها حسن در مبانی اقتصادی قلمداد شده است. به عنوان مثال، در آثار جان استوارت میل، این نکته مشهود است که اگر چیزی خوب است، تنها به دلیل لذتی است که به ارمغان می آورد (حال لذتی مستقیم یا غیرمستقیم). (۱)



۱. این نکته، به وضوح، در سطور مختلف کتاب جان استوارت میل، با عنوان «مطلوبیت گرایی» مشهود



برای درک صحیح‌تر از آن چه این نظریه به دنبال آن است، می‌توان این نظریه را از دو بعد، مورد تحلیل و بررسی قرار داد. اولاً، تحلیل و بررسی که مبتنی بر کاستی‌های این نظریه، به عنوان نظریه‌ای در زمینه اخلاق هنجاری مطلوبیت‌گرا است و ثانیاً، تحلیل و بررسی که مبتنی بر مقایسه تطبیقی این نظریه با سایر نظریات در باب اخلاق هنجاری می‌شود.

اولین انتقاد جدی که به مطلوبیت‌گرایی وارد می‌شود، در باب پیامدگرا بودن آن است. در واقع، این نظریه، بهترین سنجه برای رد یا پذیرش یک نظریه را نتایج آن عمل می‌داند، در صورتی که نتایج یک عمل، هیچ‌گاه نمی‌تواند سنجۀ مناسبی برای پذیرش یا رد یک نظریه باشد (گنسلر، ۱۹۹۸، ص ۲۷۴). در واقع، اگر نتایج دو انتخاب، کاملاً یکسان باشد و به طور خلاصه، در فائده معادل باشند، آن‌گاه یک مطلوبیت‌گرا، باید معترف باشد که در این موارد، انسان دچار سرگردانی می‌شود. به علاوه، به سبب وجود مشکلاتی همچون محاسبه نشدن همه جانبه و دقیق همه پیامدهای یک تصمیم، مطلوبیت‌گرایی در عرصۀ اجرا و در اتخاذ انتخاب برتر، با مشکلاتی جدی روبه‌روست؛ ثالثاً، دست‌کم برخی قواعد و اصول، فارغ از خوبی یا بدی نتایجشان، صحیح و درست هستند. برای مثال، صداقت و وفای به عهد را فی‌نفسه باید صواب و روا دانست، نه فقط به دلیل نتایج آن و نه فقط هنگامی که نتایج خوبی دارد (حبیبیان و دهقانی، ۱۳۹۷، ص ۵۲). همچنین اشکال دیگری که به نظر می‌رسد به مطلوبیت‌گرایی وارد است، در ارتباط با مؤلفه سوم آن، یعنی توجیه و دفاع از اصول برابری و بی‌طرفی است. در این ارتباط، مطلوبیت‌گرایی هیچ‌گونه توضیح و استدلالی در ارتباط با این موضوع که چرا یک شخص باید به دنبال خوشبختی دیگران باشد؟ ارائه نکرده است.

۳. نظریه خودگرایی و اقتصاد اسلامی

همان‌طور که در تعریف خودگرایی نیز مشهود است، این نظریه بر پایه این حقیقت



شکل گرفته است که افراد نفع شخصی خود را ترجیح می‌دهند. بر این اساس، این سؤال مطرح می‌شود که موضع اسلام در این زمینه چگونه است؟ آیا اسلام، تقدم منافع فرد را بر تقدم منافع دیگر افراد مقدم می‌دارد؟ یا این که در نگاه اسلامی، این تقدم حقوق جامعه است که بر حقوق افراد تقدم دارد؟ در ادامه، با اشاره به آیات و روایات در این زمینه، روشن می‌گردد که موضع اسلامی در این زمینه، نه حق تقدم خودگروی است و نه دیگرگروی؛ بلکه گاهی اوقات، حق تقدم به حقوق افراد داده شده است و گاهی به جامعه. بر این اساس، روشن می‌شود در موقعیت‌های گوناگون، بنابر ملاک‌هایی که در آیات و روایات شریفه قابل استنباط است، هر کدام از این نظریات که مورد دستور شرع اسلام است، همان باید اجرا شود و نظریه دیگر، جایگاهی برای اجرا ندارد؛ اما در موردی که مصالح فردی با مصالح اجتماعی، در تعارض با یکدیگر قرار گیرند، از این جهت که اسلام ترجیح می‌دهد تا انسان‌های بیشتری به کمال برسند، مصالح اجتماعی بر مصالح فردی مقدم است؛ اما در زمانی که تعارضی در میان نباشد، صحبت از اصل بودن و مقدم بودن یکی بر دیگری بی‌معنا است.

۱-۳. منافع فرد و جامعه

هنوز تعریفی از «جامعه» عرضه نشده است که مورد پذیرش همه یا گروه معتنابهی از جامعه‌شناسان باشد؛ اما ضابطه «حکومت واحد و استقلال سیاسی» را برای وحدت يك جامعه، با ارزش و معتبر تلقی می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۳۱). با این حال، مقصود از جامعه، در این مقاله، جامعه اسلامی است. به یک معنا، به هرگونه تجمع و زندگی دسته‌جمعی مسلمانان در منطقه‌ای که پیروان این دین، دارای اکثریت و حاکمیت باشند، جامعه اسلامی اطلاق می‌شود و به معنای عام، جامعه اسلامی، شامل همه امت اسلامی و ساکنان سرزمین‌هایی است که مسلمانان در آن جا، دارای اکثریت و حاکمیت هستند. به این معنا، جامعه اسلامی، فراتر از مرزهای سیاسی کنونی کشورهای اسلامی و فراتر از مرزهای قومی، نژادی و زبانی وجود دارد و همه مسلمانانی را که در اصول اسلام با



هم مشترک‌ند و در سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کنند، شامل می‌شود. (۱). بنا بر تعالیم اسلام، مسلمانان، امت واحدند و باید همچون صدر اسلام، در سایه یک حکومت باشند و بر امت اسلامی واجب است که دیدگاه خود را معطوف به منطقه و بخش خاصی از جامعه اسلامی نکند و احساسات و عواطف و امکانات و تصمیم‌گیری‌های خود را به سرزمین و جمعیتی خاص منحصر ن سازند؛ بلکه همه مسلمانان را در همه سرزمین‌های دور و نزدیک، برادر خود بدانند و در حد توان، در رفع مشکلات آنان و دفاع از جان و مال و حاکمیت آنان و دفع دشمنان داخلی و خارجی و رفع فقر و ستم از آنان بکوشند (هاشمی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲).

همچنین منافع انسان، به دو گونه است: منافع فردی و منافع اجتماعی. منافع فردی و خصوصی، به منفعی اطلاق می‌شود که هر فرد، جدا از دیگران از آن بهره‌مند می‌شود، همچون تأمین هزینه زندگی. منافع عمومی و اجتماعی، به منفعی گفته می‌شود که اعضای یک جامعه، به عنوان افراد یک جامعه بزرگ و با هم مرتبط از انسان‌ها، از آن بهره‌مند می‌شوند، همچون برقراری امنیت. در این مقاله، آن‌چه از منافع افراد، مورد نظر است شامل هر دو قسم می‌گردد.

۲-۳. هماهنگی یا تضاد منافع فرد و جامعه

اصالت فرد و جامعه، گاهی به معنای فلسفی، یعنی وجود حقیقی فرد و جامعه و گاهی به معنای اجتماعی و غلبه تأثیر و نفوذ فرد یا جامعه و گاهی به معنای حقوقی، یعنی اولویت و تقدم حقوق و مصالح فرد و جامعه است. در این پژوهش، معنای سوم اصالت فرد و جامعه، مورد نظر است.

«اصالت» به معنای حقوقی، عموماً و در پهنه حقوق اقتصادی، خصوصاً، هرگاه سخن از اصالت جامعه یا فرد می‌رود، مقصود این است که آیا اولویت و تقدم متعلق حقوق و مصالح جامعه، باید باشد یا متعلق حقوق و مصالح فرد. همین مسئله است که مکاتب

۱ . برای مطالعه بیشتر، می‌توان به کتاب عمید زنجانی، با عنوان «فقه سیاسی»، جلد سوم مراجعه نمود.



حقوقی و علی‌الخصوص مکاتب اقتصادی را به دو دسته بزرگ منقسم کرده است: مکاتب طرف دار «اصالت جامعه» یا «جامعه‌گرایی» و مکاتب طرف دار «اصالت فرد» یا «فردگرایی». در موارد تزامن حقوق و مصالح جامعه با حقوق و مصالح فرد، جامعه‌گرایان بر تقدم جامعه و منافع عمومی بر فرد و منافع خصوصی تکیه می‌کنند و فردگرایان، بالعکس، بر اولویت فرد و منافع خصوصی تأکید دارند.

جامعه‌گرایان، این نظریه را که تعقیب نفع فردی توسط افراد، خودبه‌خود به نفع اجتماع می‌انجامد، به شدت نفی می‌کنند و معتقدند که مداخله جامعه و دولت، به عنوان نماینده جامعه، می‌تواند نفع عمومی را از تجاوز افراد مصون دارد. از این رو، از نظارت سیاسی همه‌جانبه بر امور اجتماعی (به‌ویژه اقتصادی) جانب‌داری می‌کنند و بر این اعتقادند که دولت، باید از سوء استفاده افراد و بخش خصوصی، از قدرت‌هایشان جلوگیری کند و حتی گاهی، خواهان مداخله بیشتر دولت، یعنی طالب برنامه‌گذاری اقتصادی دولتی هستند. در واقع، جامعه‌گرایان، نظارت مؤثر و قاطع دولت را بر جمیع امور و شئون اجتماعی و عمومی و به‌خصوص بر امور اقتصادی، ضروری می‌دانند تا منافع عموم مردم ضایع نگردد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۴۶).

فردگرایان، برعکس، سعادت فرد را غایت زندگی اجتماعی می‌دانند و بر این باورند که سودجویی فرد، لزوماً به تأمین سود کلی جامعه منجر خواهد شد. بنابراین، باید نظارت دولت بر امور و شئون اجتماعی و مداخله او نباید نامحدود باشد؛ بلکه باید بسیار محدود گردد و منحصر در مواردی شود که آزادی عمل يك فرد، به خطر افتاده است. نفس‌پرستی و رهایی فرد از قید الزامات و وظایف اجتماعی، ناپسند است؛ اما حقوق و آزادی‌های اساسی فرد و از جمله حق مالکیت نیز به هیچ روی، نباید مورد غفلت یا تجاوز دولت واقع شود (همان، ص ۴۷).

در این‌که بین منافع فرد و جامعه، هماهنگی وجود دارد یا تضاد، همان‌طور که اشاره گردید بین مکتب‌های گوناگون اختلاف نظر وجود دارد. در واقع، بدون تردید انسان، به‌طور طبیعی به دنبال منافع فردی و خصوصی خود بوده و این منافع نیز در موارد زیادی



با منافع جامعه، همراه و سازگار است؛ اما در موارد مهمی نیز منافع فردی با منافع عمومی و اجتماعی در تضاد قرار می‌گیرد. به همین دلیل، در همه جوامع، دولت‌ها کوشیده‌اند تا قوانینی را وضع کنند و به اجرا گذارند که حقوق و وظایف هر فردی مشخص باشد و دستگاه قضایی ایجاد کرده‌اند تا جلوی تعدی افراد - ناشی از پیگیری منافع و خواسته‌های خود- را به حقوق دیگران و حقوق عمومی بگیرند. بنابراین، هماهنگی طبیعی بین منافع فرد و جامعه در همه موارد، خیالی بیش نیست و واقعیت این است که در یک نظام آزاد و رها، از مداخله دولت و حاکمیت ارزش‌های اخلاقی و دینی، بین منافع فردی و اجتماعی، ناهماهنگی‌های فراوانی به وجود می‌آید و تاریخ اقتصادی و سیاسی چند قرن اخیر غرب، شاهد گویای بروز این‌گونه ناهماهنگی‌ها و پیدایش مشکلات فراوان اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی بوده است.

از نظر اسلام، در خصوص منافع فرد و جامعه، باید خواست‌ها و تمایلات فرد و جامعه و منافع واقعی و مورد قبول شرع مقدس که به فرد و یا جامعه بازمی‌گردد را از یکدیگر جدا کرد (هاشمی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۶۴). در ادامه، این مقاله، با استفاده از آیات و روایات شریفه، در صدد کسب این حقیقت است که تقدم مورد قبول اسلام در مورد فرد، تحقق پیدا می‌کند یا جامعه و آن چه به دست می‌آید، عدم صلاحیت تقدم آن‌ها به صورت مطلق (در موارد عدم تراحم) است؛ بلکه بنابر ملاک‌های که در آیات و روایات روشن می‌گردد، در برخی موارد، این حق فرد است که مقدم شده است و در برخی موارد دیگر، حق جامعه.

۴. جایگاه خودگروی در آیات و روایات

در ادبیات اسلامی، آن چه در مورد مبحث «خود» و «خودگروی» مورد عنایت است، واژه «حب النفس» یا «حب الذات» است که به صورت مشترک لفظی، در دو اصطلاح جداگانه به کار می‌رود:

۱. حب نفس در اصطلاح فلسفی؛



۲. حب نفس در اصطلاح اخلاق.

حب نفس در اصطلاح فلسفی، عین نفس یا خود و جوهره وجود انسان است و هیچ موجود ذی شعوری، نمی‌تواند موجود باشد؛ ولی به خود محبت نداشته باشد. بنابراین، فرض نیستی حب ذات و خوددوستی، به نفی خود ذات و نفس منجر می‌شود؛ ولی حب نفسی که در علم اخلاق مطرح است، «نفس» در نقطه مقابل «الله» قرار دارد و در واقع، یکی از اعتبارات روح است و مبدایی شمرده می‌شود برای گرایش‌های نامطلوبی که انسان را به پستی سوق می‌دهند و به عنوان هواپرستی و خودخواهی، مورد نکوهش قرار گرفته است.

علامه طباطبائی (ره) در این زمینه، معتقد است که واژه نفس، به تدریج در الفاظ قرآنی، در مورد انسان به کار رفته است. ایشان معتقد است با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس»، به دست می‌آید که این کلمه، معنایی ندارد جز معنای کلمه‌ای که به آن اضافه می‌شود. بنابراین، «نفس الشیء»، همان «شیء» و «نفس الانسان»، همان «انسان» و «نفس الحجر»، همان «حجر» است. اگر این لفظ را جدای از مضاف‌الیه به کار برند، معنای محصلی ندارد؛ لذا برای تأکید به کار می‌رود. مانند: «جاءنی زیدٌ نفسُه»، یعنی زید خودش نزد من آمد و به همین معناست که بر هر چیزی، قابل اطلاق است، حتی بر خداوند متعال. مانند: «کَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ / انعام، ۱۲». بعداً این لفظ در مورد انسان شیوع یافته و حتی بدون اضافه، بر شخص انسان که مرکب از بدن و روح است، اطلاق شده است، مانند: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ / اعراف، ۱۸۹»، یعنی از یک شخص انسان و گاهی هر دو معنا در یک آیه به کار رفته است، مانند: «كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا / نحل، ۱۱۱»، یعنی هر انسانی از خودش دفاع می‌کند. بعداً این کلمه، معادل روح به کار رفته است، چون آن چه مایه قوام شخصیت انسان است، مانند: «حیات»، «علم»، «قدرت»، از روح است، نظیر «أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ / انعام، ۹۳» (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱۲).

طبرسی در «مجمع البیان»، معتقد است نفس بر سه وجه است: ۱. به معنای تأکید؛ ۲.





به معنای روح و ۳. به معنای ذات که این معنا را معنای اصلی نفس می دانند. ایشان در ادامه و در توضیح معنای اصلی نفس، یعنی «ذات» می نویسد: «نفس، آن حقیقتی از شی را گویند که ویژه آن است که اگر جز آن، چیزهای دیگر نابود شود، آن از بین نرود. در واقع، نفس هر چیز، معادل ذات آن چیز است، جز آن که لفظ نفس، برای تأکید به کار می رود؛ ولی لفظ ذات برای تأکید به کار نمی رود (طبرسی، ۱۴۱۶، ج ۵-۶، ص ۲۰۶).

در واقع، «نفس» و مشتقات آن در قرآن کریم، هم درباره انسان و هم درباره خداوند، به کار رفته است و هرگاه نفس و مشتقات آن، درباره انسان به کار گرفته شده است، منظور همان ذات و حقیقت انسان بوده که گویای معنای لغوی آن است. این ذات و حقیقت انسانی که در تعبیر فارسی، از آن به «خود» یاد می شود، با توجه به مصادیق متعدد نفس در قرآن، گاه استعمالی است حقیقی که به تمام حقیقت انسان اشاره دارد و گاه استعمالی مجازی است که به جنبه ای از انسان مشعر است (صادقی و پاشایی، ۱۳۹۷، ص ۷۱).

۴-۱. تقدم مصالح فردی در آیات و روایات

«مصلحت» در لغت، در مقابل مفسده به کار می رود و از آن، می تواند معانی مختلفی اراده شود، از قبیل اقتضاء، ضرورت، نفع، نیاز، خیر و بهره (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۳۸۴؛ آذرنوش، ۱۳۷۹، ص ۳۷۰). جستجو در منابع روایی و آیات شریفه قرآن کریم، حاکی از این است که در آیات و روایات فراوانی، سخن از تقدم مصالح فردی بر مصالح اجتماعی شده است.

اساساً، بخش عمده ای از آیات قرآن کریم، به عنوان محکم ترین سند تفکر اسلامی، بر تقدم مصالح فردی تأکید دارند؛ زیرا برای دعوت به فعل اخلاقی از عنصر وعده و وعید که بازگشت آن، به جلب سود برای خود و دفع زیان از خود است، استفاده شده است و این در حقیقت، بدان معناست که به انسان گفته شده است، برای آن که به سعادت برسی و از نعمت های جاودان بهشت، برخوردار شوی و از عذاب دوزخ، خلاصی یابی،



عمل صالح انجام بده. این سخنان، مصداق بارزی بر تقدم مصالح فردی بر مصالح اجتماعی قلمداد می‌شوند. به دیگر سخن، بر اساس مبانی اخلاق در قرآن، همچون مختار بودن انسان، غایت و مطلوب نهایی داشتن انسان و تلاش برای رسیدن به آن هدف که سایر مباحث اخلاقی آن، بر اساس آن‌ها بیان شده‌اند، به نظر می‌رسد که شواهد فراوانی بر تقدم مصالح فردی، بر مصالح اجتماعی یافت می‌شود (صادقی و پاشایی، ۱۳۹۷، ص ۷۵).

بر اساس آیه شریفه «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر/۳۸)، هر کسی در گرو دستاوردهای خود می‌باشد. اگر فرد گناهی را مرتکب شود، در آخرت نمی‌تواند بگوید که من تحت تأثیر جامعه بوده‌ام، پس معذورم و مرا به عقوبتی دچار نکنید. بر اساس آیه شریفه «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا» (اسراء/۱۳) و کارنامه هر انسانی را به گردن او بسته‌ایم و روز قیامت برای او، نامه‌ای که آن‌را گشاده می‌بیند، بیرون می‌آوریم. انسان نمی‌تواند اعمال خود را به گردن دیگری بیندازد. بر اساس دیدگاه قرآن، مسئولیت هر عملی که انسان انجام می‌دهد، به عهده خود اوست. بر اساس آیه شریفه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يَرَى» (نجم/۳۹-۴۰) و این‌که برای انسان، جز حاصل تلاش او نیست و کوشش او به‌زودی دیده خواهد شد، خود شخص مورد عقاب و ثواب قرار می‌گیرد. همچنین بر اساس آیه شریفه «...فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ» (زمر/۴۱) هر کس هدایت شود، به سود خود اوست و هر کس بیراهه رود، تنها به زیان خودش گمراه می‌شود و تو بر آن‌ها وکیل نیستی، پیامبر وکیل گناهان افراد نیست و هر کس نتیجه عمل خود را خودش می‌بیند.

دسته‌ای دیگر از آیات شریفه قرآن کریم، در تحسین عملکرد انسان‌هایی که اعمال صالح انجام داده‌اند، بر تقدم مصلحت فردی بر مصلحت اجتماعی تأکید کرده: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف/۵۶) و با ادبیاتی که دال بر پاداش به افرادی که در پی مصلحت

فردی باشند: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه/۱۱۱)، وعده پاداش الهی را برای کسانی که از این دستورات پیروی کنند را داده است: «أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ أَنَاَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر/۹)؛ «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (نازعات/۴۰-۴۱).

پاره‌ای دیگر از آیات، تقدم مصالح فردی بر مصالح اجتماعی را به عنوان پیش فرض قبول کرده‌اند و در ادامه، با توجه دادن به این نکته که هر شخصی که اعمال صالحی انجام می‌دهد، موجب می‌شود تا پاداش‌های اخروی را برای خود فراهم کرده باشد، در نهایت وعده پاداش در قبال آن اعمال شایسته را داده‌اند: «... فَأَقْرَأُوا مَا تَبَيَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَقْرَأُوا مَا تَبَيَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مزل/۲۰).

بر اساس پیشینه تاریخی نیز ضمانت دفاع از تقدم مصالح خصوصی بر مصالح اجتماعی در یک جامعه اسلامی، بیش از جوامع سکولار و غیر دینی است و نسبت به آن‌ها، از قدمتی دیرینه‌تر برخوردار است (منصورنژاد، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰). در حقیقت، انسان از یک سو، استقلال فردی دارد و از دیگر سو، به اعتبار آن‌که در جامعه حضور دارد و در ارتباط با دیگران زندگی می‌کند، موجودی اجتماعی است و این دو ویژگی، چنان با هم آمیخته است که گریزی از جمع میان آن دو نیست. با توجه به این‌که نمی‌توان استقلال فردی انسان در جامعه اسلامی را نادیده گرفت و با توجه به این‌که انسان علی‌رغم پذیرش محدودیت‌هایی در جامعه اسلامی، به اعتبار اجتماعی شدنش، حاضر به دست برداشتن از استقلال فردی خود نیست، جامعه نیز ناگزیر از





پذیرش استقلال فردی و پای بندی به الزامات ناشی از استقلال و تقدم مصالح فردی افراد است (دانش پور، ۱۳۹۵، ص ۲۳). در این جاست که تقدم مصالح فردی در جامعه اسلامی متجلی می شود و جامعه اسلامی، در عین حال که از انسان برای تداوم حیات اجتماعی خود بهره می برد، به تقدم مصالح فردی افراد نیز احترام قائل می شود.

۲-۴. تقدم مصالح اجتماعی در آیات و روایات

اگرچه خداوند حب ذات را همان گونه که در آیات متعددی به آن اشاره گردید، به عنوان امری فطری در انسان ها، به رسمیت شناخته است؛ اما قرآن کریم دال بر آیتانی دیگر نیز هست که در آن ها، مصالح اجتماعی بر مصالح فردی مقدم شمرده شده است. خداوند در سوره نمل می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (نحل/۹۰).

علامه طباطبائی (ره) در تفسیر این آیه، معتقد است خوشبختی و سعادت فرد در جامعه، به خوشبختی و سعادت جامعه ای بستگی دارد که در آن زندگی می کند و پیمودن مراحل کمال برای شخصی که در جامعه ای زندگی می کند که با انواع کارهای فاسد پوشیده شده است، بسیار کار مشکلی خواهد بود. به همین دلیل، در این آیه، خداوند به سه حکمی دستور می دهد که صلاح جامعه در گرو آن ها است؛ چراکه صلاح جامعه اسلامی، از مهم ترین اموری است که اسلام به آن اهمیت می دهد (طباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۳۲۹).

«وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَخْنَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (حشر/۹). در این آیه شریفه نیز خداوند در توصیف انصار می فرماید: «آن ها کسانی هستند که مهاجرین را بر خود مقدم می دارند، هر چند که خود مبتلا به فقر و حاجت باشند».

آیات دیگری نیز وجود دارد که در آن ها، به صراحت برداشت می شود که مصالح





اجتماعی بر مصالح فردی مقدم شده است. (۱) همچنین می‌بینیم که از نگاه قرآن، جامعه، امری موهوم و اعتباری نیست؛ بلکه جامعه، امری حقیقی است. خداوند ملت‌ها و جوامع را مورد خطاب قرار داده و برای آن‌ها، حیات و ممات فرض کرده و برای امت‌ها و جوامع، قائل به هدایت و گمراهی شده است.

در مواردی که از ناحیه شارع، تکلیف الزامی وجود دارد، عمل به آن لازم است؛ چه موافق رأی اکثریت باشد و چه نباشد و چه نفع اکثریت را تأمین کند و چه نفع اقلیت را؛ اما در جایی که چنین الزام و تکلیفی وجود ندارد، ترجیح رأی، نفع و صلاح اکثریت امری عقلایی و تقدیم نفع، رأی و صلاح اقلیت کاری مرجوح و غیرعقلایی است. از این رو، در سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام)، ترجیح رأی و صلاح و نفع اکثریت را مشاهده می‌کنیم (هاشمی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۶۵).

هنگامی که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، در «مدینه» ساکن شدند، پیوسته مأموران زبردست را روانه اطراف می‌کرد تا او را از اوضاع و جنب و جوش‌های خارج از محوطه اسلام، آگاه سازند. از این رو، گزارشگران اطلاع دادند که اتحادیه نظامی نیرومندی بر ضد اسلام تشکیل شده و افراد این اتحادیه، در روز معینی، حرکت و مدینه را محاصره می‌کنند. پیامبر، بی‌درنگ شورای دفاعی تشکیل داد تا از تجربه‌های تلخی که از نبرد «احد» داشتند، نتیجه بگیرند. گروهی، قلعه‌داری و نبرد از برج‌ها و نقاط مرتفع را بر بیرون رفتن ترجیح دادند؛ ولی این نقشه، هرگز کافی نبود؛ زیرا سیل خروشان سپاه عرب و هجوم هزاران سرباز جنگجو، قلعه‌ها و برج‌ها را از بین می‌برد و مسلمانان را از پای درمی‌آورد. آنان باید کاری می‌کردند که دشمن نتواند نزدیک مدینه بیاید.

سلمان فارسی که با فنون رزمی ایرانی، آشنایی کامل داشت، گفت: «در سرزمین فارس، هر موقع مردم با هجوم دشمن خطرناک روبه‌رو می‌شوند، در اطراف شهر، «خندق» ژرفی می‌کنند و از این طریق، از پیشرفت دشمن جلوگیری می‌کنند. از این نظر، باید نقاط

۱. (نور/۳۲)، (حجرات/۱۰)، (مائده/۲)، (نساء/۳۶)، (آل عمران/۱۰۳)، (نساء/۱۴۴)، (آل عمران/۲۸)، (احزاب/

۵۸)، (حجرات/۱۲)، (حجرات/۱۱).



آسیب‌پذیر مدینه را که عبور و مرور وسایل نقلی و جنگی، به آسانی صورت می‌گیرد، با خندق ژرفی در حصار انداخت و دشمن را از پیش‌روی در این قسمت متوقف ساخت و با ساختن سنگرها در اطراف خندق، به دفاع پرداخت و با پرتاب کردن تیر و سنگ از برج‌ها و سنگرها، عبور دشمن از خندق را جلوگیری کرد (طبری، ج ۲، ص ۲۳۴). در این حادثه تاریخی، اگرچه نظر مبارک پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و نظر اقلیتی از مسلمانان، بر ماندن در قلعه‌ها و دفاع بود؛ اما پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، نظر اکثریت را مقدم داشتند.

گرچه ترجیح رأی اکثریت، یکی از مصادیق ترجیح منافع و مصالح اکثریت است؛ ولی از نظر ملاک با هم تفاوتی ندارند. حضرت علی (علیه‌السلام)، در نامه‌ای به مالک اشتر، دستوراتی کلی و اساسی در مورد رعایت حقوق عامه بیان می‌کنند:

«وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَ أَعْمَهَا فِي الْعَدْلِ، وَ أَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ يُجْجِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ، وَإِنْ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ؛ وَ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَوْؤَنَةً فِي الرَّخَاءِ، وَ أَقَلَّ مَوْؤَنَةً لَهُ فِي الْبَلَاءِ، وَ أَكْزَرُ لِلْإِنصَافِ، وَ أَشْأَلُ بِالْإِلْحَافِ، وَ أَقَلَّ شُكْرًا عِنْدَ الْأَعْطَاءِ، وَ أَكْثَرُ عُذْرًا عِنْدَ الْمُنْعِ، وَ أَضْعَفُ صَبْرًا عِنْدَ مُلِمَّاتِ الدَّهْرِ مِنْ أَهْلِ الْخَاصَّةِ؛ وَ إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جَمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْإِعْدَاءِ، الْعَامَّةُ مِنَ الْأَءِ؛ فَلْيَكُنْ صِعُوكَ لَهُمْ، وَ مَيْلُكَ مَعَهُمْ؛ بَايَدَ كَهْ مَحْبُوبَتَرِينَ كَارِهًا فِي نَزْدِ تَو، كَارِهَائِي بَاشَدَ كَهْ بَا مِيَانِه رُوي سَاَزْكَارَتَر بُوْدِه وَ بَا عَدَالَت، دَم سَاَزَتَر وَ خَشَنُودِي رَعِيَت رَا دَر پِي دَاشْتِه بَاشَد؛ زِيَرَا خَشَم تُوْدِه هَاي مَرْدَم، خَشَنُودِي نَزْدِيكَان رَا زِير پَاي بَسْپَرْد وَ حَال آن كَه، خَشَم نَزْدِيكَان اِگَر تُوْدِه هَاي مَرْدَم اَز تَو خَشَنُود بَاشَنَد، نَاجِيْز گَرْدَد. خَوَاص وَ نَزْدِيكَان، كَسَانِي هَسْتَنَد كَه بَه هَنكَام فَرَاخِي وَ آسَاش، بَر دُوش وَالِي گَرَان اَنَد وَ چُون حَادَثِه اَي پِيْش آيَد، كَمْتَر اَز هَر كَس بَه يَارِيْش بَرخِيْزَنَد وَ خُوش نَدَارَنَد كَه بَه اِنصَاف دَر بَا رُءْ اَنَان قَضَاوَت شُود. اَيْنَان هَمِه چِيْز رَا بَه اَصْرَار اَز وَالِي مِي طَلَبَنَد وَ اِگَر عَطَايِي يَابَنَد، كَمْتَر اَز هَمِه سِپَاس مِي گُويَنَد وَ اِگَر بَه اَنَان نَدَهْنَد، دِيْرَتَر اَز دِيْگَرَان پُوْزَش مِي پَزِيْرَنَد وَ دَر بَرَابَر سَخْتِي هَاي رُوزْكَار، شَكِيْبَايِيْشَان بَس اَنْدُك اَسْت؛

اما ستون دین و انبوهی مسلمانان و ساز و برگ در برابر دشمنان، عامه مردم هستند، پس باید توجه تو به آنان بیشتر و میل تو به ایشان، افزون تر باشد». (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حضرت علی (علیه السلام)، همیشه سعی داشتند جانب توده های محروم و متوسط جامعه را بگیرند و به مخالفت خواص که منافع خود را در خطر می دیدند، اعتنا نکنند. این، همان چیزی است که امروز از آن، به دموکراسی مردمی یا دموکراسی دینی یا مردم سالاری دینی یاد می شود. بنابراین، حقوق اکثریت و حقوق عمومی، بر حقوق فردی و خصوصی مقدم است و حاکم که متصدی امور عامه است، باید مصالح عامه را بر مصالح خاصه مقدم کند و خشنودی اکثریت را بر خرسندی اقلیت ترجیح دهد.

شواهد دیگری نیز در کلمات حضرت علی (علیه السلام)، دال بر ترجیح مصالح جامعه دارد. به عنوان نمونه ای دیگر، در ذی الحجه سال ۲۳ هجری، پس از قتل عمر، در روز شورا، هنگامی که مردم قصد داشتند تا به ناحق با عثمان بیعت کنند، امیرالمومنین (علیه السلام)، در خطبه ای می فرماید: «لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي أَخَقُّ النَّاسِ بِهَا مِنْ غَيْرِي وَ اللَّهُ الْأَسْلَمَنَّ مَا سَلِمَتْ أُمُورُ الْمُسْلِمِينَ وَلَمْ يَكُنْ فِيهَا جَوْرٌ إِلَّا عَلَيَّ خَاصَّةً، التَّمَّاساً لِأَجْرِ ذَلِكَ وَ فَضْلِهِ وَ زُهْداً فِيمَا تَنَافَسْتُمُوهُ مِنْ زُخْرُفِهِ وَ زِينَتِهِ؛ همانا می دانید که سزاوارتر از دیگران به خلافت من هستم. سوگند به خدا! به آن چه انجام داده اید، گردن می نهم، تا هنگامی که اوضاع مسلمین، روبراه باشد و از هم نپاشد و جز من، به دیگری ستم نشود و پاداش این گذشت و سکوت و فضیلت را از خدا انتظار دارم و از آن همه زر و زیوری که به دنبال آن حرکت می کنید، پرهیز می کنم».

حضرت در این خطبه، به صراحت می فرماید که اگر کوتاه بیایم، به خاطر مصالح مسلمین است. مبدا در این لحظات حساس که دشمنان در داخل و خارج، برای خاموش کردن نور اسلام توطئه می کنند، اختلافی در داخل به وجود آید و شکافی در صفوف مسلمین ایجاد شود و آن ها از آن بهره بگیرند یا خون های بی گناهان، در این راه ریخته شود، من این ستم را بر خودم می پذیرم و از حق خود صرف نظر می کنم؛ ولی این تا زمانی است که ظلم و فساد از ناحیه حکومت وقت، در محیط اسلام ظاهر نشود.





حضرت در خطبه‌ای، در آغاز خلافت خویش و هنگام حرکت به سوی بصره، برای خاموش کردن آتش فتنه‌انگیزان جمل می‌فرماید: «إِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ تَمَالَتْوُا عَلَى سَخَطَةِ إِمَارَتِي وَ سَأَصْبِرُ مَا لَمْ أَخَفْ عَلَى جَمَاعَتِكُمْ، فَإِنَّهُمْ إِنْ تَمَمُوا عَلَى فَيَالَةِ هَذَا الرَّأْيِ انْقَطَعَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ؛ اینان دست اتحاد به هم داده‌اند و به خلاف من برخاسته‌اند؛ زیرا از حکومت من ناخشنودند و من صبر می‌کنم تا آن‌گاه که بترسم که صبر من، اختلاف و افتراق شما را در پی داشته باشد. اگر این اندیشه را که در سر دارند، به پایان برند، نظام کار مسلمانان از هم گسیخته گردد».

حضرت می‌فرماید شکیبایی و تحمل من در برابر نابکاری آنان تا آن‌جا است که نظم جامعه مسلمانان از هم نپاشد. بنابراین، تا نظام اسلامی و اجتماع مسلمین، در خطر نباشد، حضرت علی (علیه السلام) اظهار مخالفت با حکومت خود را تحمل می‌کند و این کار، تقدیم مصالح جامعه بر مصالح فردی است.

ایشان درباره احتکار^(۱) و ضرورت مبارزه با آن می‌فرماید: «وَاعْلَمْ مَعَ ذَلِكَ، أَنَّ فِي كَثِيرٍ مِنْهُمْ ضِيقًا فَاحِشًا وَ شُحًّا قَبِيحًا وَاحْتِكَارًا لِلْمَنَافِعِ وَتَحَكُّمًا فِي الْبِيعَاتِ، وَ ذَلِكَ بَابٌ مَضَرَّةٌ لِلْعَامَّةِ» و با این همه بدان که میان بازرگانان بسیار کسانی که معاملتی بد دارند، بخیل‌اند و در پی احتکارند. سود خود را دنبال می‌کنند و کالا را به هر قیمتی که می‌خواهند، می‌فروشند و این سودجویی و گران‌فروشی، زیانی است برای همگان».

در فقه اسلام، بحث مشروعی درباره احتکار آمده و همه فقهای اسلام، آن را حرام شمرده‌اند و روایات بسیاری در این زمینه، وارد شده، از جمله در حدیثی که در کتب اهل سنت و امامیه وارد شده، از رسول خدا (صلی الله علیه وآله وسلم) می‌خوانیم: «الْمُحْتَكِرُ مَلْعُونٌ» محترکر رانده درگاه خداست (مجلسی، ۱۳۱۵، ج ۵۹، ص ۲۹۲). در حدیث دیگری از امام علی (علیه السلام)، در «غررالحکم» آمده است: «الْمُحْتَكِرُ الْبَخِيلُ جَامِعٌ لِمَنْ لَا يَشْكُرُهُ وَقَادِمٌ عَلَى مَنْ لَا يَغْذِرُهُ». محترکر بخیل، ثروتی جمع می‌کند برای وارثانی که هرگز از او راضی نخواهند شد و بر خدایی (در محشر) وارد می‌شود که او را معذور

۱. گردآوری احتیاجات مردم و ذخیره کردن و به انتظار گرانی نشستن، به امید به‌دست آوردن سود بیشتر.

نخواهد داشت (تمیمی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۹۹).

در حدیث دیگری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) می خوانیم: «يُقَوْمُ الْمُحْتَكِرُ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ يَا كَافِرٌ تَبَوَّأَ مَقْعَدَكَ مِنَ النَّارِ؛ شخص محترک در روز قیامت در حالی محسور می شود که در پیشانی او نوشته شده است: ای کافر جایگاه خودت را در آتش دوزخ انتخاب کن». (حسام الدین، ۱۴۰۹، ح ۴۳۹۵۸). در روایات نیز مصلحت عمومی بر مصلحت شخصی افراد مقدم شده است.

در فتاوی مراجع معظم تقلید نیز شواهد بسیاری می توان یافت، مبنی بر این که حقوق و مصلحت اجتماعی، بر مصلحت فرد مقدم شده است. به عنوان نمونه، کارهایی که موجب تقویت نظام اسلامی می شود و حفظ نظام، به نوعی مترتب بر آن هاست، واجب است (نجفی، ۱۴۰۲، ج ۱۴، ص ۱۷۵). البته با قیام تعداد کافی از مردم به این امور، از بقیه افراد واجب ساقط می شود.

از موضوعات دیگری که به موجب آن، مصلحت عمومی بر مصلحت فرد مقدم شده است، در مواردی است که حاکم باید نرخ کالا را تعیین کند. یکی از قواعد عمومی در همه قراردادهای عقود، این است که طرفین قرارداد عوض و معوض را تعیین می کنند و ایشان در تعیین نوع، وصف و میزان کالا یا خدماتی که می گیرند و همچنین عوضی که در مقابل پرداخت می کنند، آزادند. بنابراین، کسی قاعدتاً حق ندارد عوض یا معوض را به فردی تحمیل کند. هر دو طرف آزادند که معامله را با هر قیمتی که خواستند، برقرار سازند؛ اما این حکم ممکن است در برخی زمان ها، به اختلال در نظام معیشتی جامعه بیانجامد. در چنین حالتی، آیا می توان طبق قاعده اولیه عمل کرد و همچنان به این افراد یا گروه ها، حق تعیین قیمت داد؟

در این صورت، حاکم می تواند برای جلوگیری از اختلال در نظام جامعه و گرفتاری و عسر و حرج شدید آن ها و برای حفظ مصلحت عامه، حق تعیین قیمت را در این مورد محدود کند. امام خمینی (ره) در رساله «توضیح المسائل» خود می نویسد: «خریدار و فروشنده در تعیین نرخ کالا آزادند؛ ولی اگر این آزادی، در مواردی، سبب فساد و اختلال





نظام اقتصادی جامعه اسلامی گردد، حاکم شرع در چنین مواردی، می تواند تعیین نرخ کند و مردم را به آن ملزم سازد» (موسوی خمینی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۹۲۲).

در مجموع، نفع شخصی و سودجویی، به عنوان یکی از اصول مسلم مکتب اقتصاد اسلامی، جای تردید ندارد. آن چه مورد مناقشه در ارتباط با موضوع خودگروری با اقتصاد متعارف می باشد و مورد غفلت قرار گرفته است، اصالت ذاتی این مسئله، بدون توجه به موضوع دیگرگروری است که از نظر مکتب اسلامی، مردود می باشد.

نتیجه گیری

فلسفه اقتصاد متعارف، بر پایه نگرشی که به انسان دارد، تمام فعالیت های اقتصادی فرد را بر اساس نفع شخصی ارزیابی می کند. این دیدگاه هرگونه فعالیت که در خارج از این نوع نگاه تفسیر و اجرا شود را مردود دانسته و برای اجرای صحیح این مسئله، تمام فعالیت های اقتصادی فرد را بر پایه این دیدگاه، برنامه ریزی می کند. در مقابل، مکتب اقتصادی اسلام، به عنوان زیرمجموعه ای از کلان نظام های مرتبط با یکدیگر که در نهایت، همه آن ها به نظام اسلامی ختم می شوند، دید و نوع تبیین خود از انسان و روابط انسانی را در این قالب محدود خلاصه نکرده؛ بلکه توجه به دیگران را نیز مورد اهمیت قرار داده است.

آن چه در ادبیات اقتصاد اسلامی، مورد توجه قرار گرفته، مرتبط با پارامترهای خودگروری و استفاده از آن در تابع مطلوبیت مصرف کننده می باشد. تنها تفاوتی که در بین این دو طیف از پژوهش ها، مورد توجه قرار گرفته است، نگاه و رویکرد اقتصاددانان مسلمان به مسئله بوده است که تنها در تلاش بوده اند تا جنبه های دینی موضوع در این ارتباط تقویت گردد. در حقیقت، تفاوتی ماهوی بین آن چه در رویکرد اقتصاد متعارف و اقتصاد اسلامی در این زمینه، شکل گرفته است، مشاهده نمی شود و تنها همان پارامترها تلقی به قبول شده است و سعی در اسلامی سازی آن ها شده است. در صورتی که حقیقت و ماهیت آن چه اقتصاد غرب، به عنوان خودگروری مورد بحث قرار می دهد، در مبانی



اقتصاد اسلامی، مردود است.

اقتصاد متعارف، اگرچه در مورد انگیزه‌هایی غیر از انگیزه‌های شخصی، به نقش انگیزه‌های غیرمالی، در شکل‌گیری رفتار اقتصادی اشاره دارد؛ اما یکی از اشکالاتی که به این طرز تلقی، از وجود انگیزه‌ها وارد می‌شود، این است که اصل بحث و بررسی در مورد آن‌ها را یا مربوط به رشته‌های دیگر می‌کند و یا این‌که آن‌ها را داده شده، تلقی می‌کند.

با نگاهی دقیق به منابع استنباط احکام اسلامی در زمینه استنباط اقتصاد اسلامی، نشان داده شد، برخلاف دیدگاه ادبیات اقتصاد متعارف، نگاه و رویکرد منابع اسلامی در قبال خودگروی، همانند دیگرگرایی بوده و این دو، در عرض یکدیگر اصیل هستند و هیچ‌کدام، تقدم رتبی بر یکدیگر ندارند، همان‌گونه که در احکام اسلامی، توصیه به دیگرگرایی مشاهده می‌شود، خودگرایی نیز مورد تأکید منابع اسلامی می‌باشد. اساساً، آن‌گونه که مکتب اقتصادی غرب بر خودگروی تأکید دارد، به دلیل نوع نگرشی است که به انسان و جهان هستی دارد و از آن نشأت می‌گیرد؛ اما مکتب اقتصادی اسلام، به دلیل نوع نگاهی ممتاز که حیات انسانی را محدود به این جهان نمی‌داند و ایثار برای دیگران را مستحق پاداش در جهان آخرت می‌داند، تفسیر آن نیز از خودگروی و دیگرگروی، با آن‌چه رویکرد اقتصاد متعارف به آن متعهد است، به کلی متفاوت است.



منابع و مأخذ

• قرآن کریم

• نهج البلاغه

۱. ابن منظور، محمد (۱۴۰۸)، لسان العرب، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۲. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۷۹)، فرهنگ معاصر عربی فارسی، تهران: انتشارات نشر نی.
۳. تمیمی، عبدالواحد (۱۴۱۰)، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح: سید مهدی رجایی، قم: انتشارات دارالکتاب الاسلامیه.
۴. جابری، علی (۱۳۸۸)، علم اقتصاد متعارف و خودگروی لذت‌گرایانه، معرفت اقتصادی، س ۱، ش ۱، صص ۲۰۵-۲۳۲.
۵. حبیبیان نقیعی، مجید و محمود دهقانی محمودآبادی (۱۳۹۷)، بررسی تطبیقی پارادایم خودگرایی در اقتصاد اسلامی و متعارف، معرفت اقتصاد اسلامی، س ۹، ش ۲، صص ۴۵-۶۲.
۶. حسام‌الدین الهندی، علاء‌الدین (۱۴۰۹)، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۷. دانش‌پور، افتخار (۱۳۹۵)، بررسی حدود مصلحت در حریم خصوصی در تعارض با مصالح اجتماعی با رویکردی بر مبانی فقه اسلامی، دوفصلنامه فقه مقارن، س ۴، ش ۸، صص ۱۵-۴۵.
۸. ژید، شارل و شارل ریست (۱۳۴۷)، تاریخ عقاید اقتصادی از فیزیوکرات‌ها تا استوارت میل، ترجمه: کریم سنجابی، چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه تحقیقات اقتصادی دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران.
۹. شریفی، احمدحسین و حسین باقری (۱۳۸۹)، ارزش‌های اخلاقی و خودگرایی روان‌شناختی، معرفت اخلاقی، س ۱، ش ۳، صص ۲۷-۴۲.
۱۰. صادقی، هادی و وحید پاشایی (۱۳۹۷)، خودگروی اخلاقی نگاهی قرآنی، فصلنامه آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ش ۲۸، صص ۵۷-۸۲.
۱۱. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۱)، فلسفتنا، چاپ نهم، قم: درالکتب الاسلامی.





۱۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. ۱۳۷۸، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۴. طبرسی (۱۴۱۶)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۵. طبری، محمدبن جریر (۳۱۰)، تاریخ الطبری، قم: موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت (علیهم السلام).
۱۶. عمید، حسن (۱۳۸۰)، فرهنگ فارسی عمید، چاپ بیست و یکم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۷. عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۶۷)، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۸. گنسلر (۱۹۹۸)، درآمدی جدید به فلسفه اخلاق، ترجمه: حسین بحرینی، چاپ اول، تهران: انتشارات آسمان خیال.
۱۹. لالاند، آندره (۱۳۷۷)، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه: غلامرضا وثیق، چاپ اول، تهران: انتشارات فردوسی ایران.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۳۱۵)، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، اخلاق در قرآن، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. ۱۳۸۴، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: موسسه امام خمینی (ره).
۲۳. ۱۳۹۱، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، نقدی بر مارکسیسم، چاپ ششم، قم: انتشارات صدرا.
۲۵. معین، محمد (۱۳۷۹)، فرهنگ فارسی، چاپ پانزدهم، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
۲۶. منصورنژاد، محمد (۱۳۸۶)، نظام اسلامی و حریم خصوصی شهروندان، مجله حکومت اسلامی، ش ۴۴.



۲۷. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۴)، توضیح المسائل، چاپ هشتم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. نجفی، محمدحسن (۱۴۰۲)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی.
۲۹. هاشمی، سید محمود، پرویز داودی و غلامرضا مصباحی و محمدنقی نظری، (۱۳۹۷)، مبانی اقتصاد اسلامی، چاپ یازدهم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
30. Aghili S.O.S., 1989, Rationality In Economic Theory: A Critical Appraisal, IIUM Journal of Economics and Management, IIUM Journal of Economics and Management, 2(2), pp 79-94.
31. Batson C. D., (1991), The Altruism Question: Toward A Social Psychological Answer, Hillsdale, NJ Erlbaum.
32. Burt R. S., (1982), Toward a Structural Theory of Action: Network Models of Social Structure, New York: Academic Press.
33. Caporael L.R.R., Dawes J.M., Kragt V.D. (1989), Selfishness Examined: Cooperation in the Absence of Egoistic Incentives, Journal of Behavioral & Brain Science, 12(1), pp. 683-739.
34. Coase R.H. (1976), Adam Smith's View of Man, J Law Econ., London.
35. Dawes R. M., van de Kragt A. J. C., Orbell J. M., (1988), Not Me or Thee but We: The Importance of Group Identity in Eliciting Cooperation in Dilemma Situations, Journal of Experimental manipulations, 68(1), pp. 83-97.
36. Etzioni A. (1988), The Moral Dimension: Toward a New Economics, New York: Free Press.
37. Feldman S. (1982), Economic Self-Interest and Political Behavior, American



Journal of Political Science, 26(3), pp. 446-466.

38. Friedman M., (1953), Essays in Positive Economics, Chicago, University of Chicago Press.

39. Kahf M. (1998), The Theory of Production in Readings in Microeconomics in Islamic Perspective, eds. Sayyad Tahir et al., Kuala Lumpur, Longman.

40. Kohn A. (1990), The Brighter Side of Human Nature, New York: Basic Books.

41. Lerner M. J., (1980), The Belief in A Just World, New York: Plenum Press.

42. Mansbridge J. J., (1990), Beyond Self-Interest, Chicago: University of Chicago Press.

43. Marshall A. (1920), Principles of Economics, Eighth edition. London: Macmillan.

44. May J. (2011), Egoism Empathy and Self-Other Merging, The Southern Journal of Philosophy, 49(1), pp. 25-38.

45. McConnell T.C. (1978), The Argument from Psychological Egoism to Ethical Egoism, Australasian Journal of Philosophy, 56(1), pp. 41-47.

46. Mill J. (1973), Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism, first publication, London.

47. Mill J.S. (1879), Utilitarianism, seventh edition, Longmans Green and Co.

48. Miller D.T., Ratner R.K. (1998), The Disparity Between the Actual and Assumed Power of Self-Interest, Journal of Personality & Social Psychology, 74(1), pp. 53-62.

49. Mueller D. C., (1986), Rational Egoism Vs Adaptive Egoism, Oxford: Basil Blackwell.





50. Porter M., (1980), *Competitive Strategy*, New York: Free Press.
51. Rumelt R.P., Schendel D., Teece D. J., (1994), *Fundamental Issues in Strategies*, Boston, Harvard Business School Press.
52. Schwartz B. (1986), *The Battle for Human Nature*, New York, Norton.
53. Sears D. O., Funk C. L. (1990), *Self-Interest in Americans' Political Opinions*, Chicago: University of Chicago Press.
54. Sears D. O., Funk C. L., (1991), The role of self-interest in social and political attitudes, *Journal of Advances in experimental social psychology*, 24(1), pp. 2-91.
55. Sen A. K., (1977), Rational Fools a Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory, *Journal of Philosophy and Public Affairs*, 6(1), pp. 317-344.
56. Sen A., (1990a), *Rational fools: a critique of the behavioral foundations of economic theory*, Chicago, The University of Chicago Press.
57. Sen A., (2002), *Rationality and Freedom*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
58. Smith A. (1937), *The Wealth of Nations*, Modern Library edition of 1904, copied from original fifth edition and edited by Edwin Cannan, New York: Random House.
59. Smith A. (1969), *The Theory of Moral Sentiments*, Reprint of 1853 edition. Introduction to 1969 edition by E. G. WEST. New Rochelle, N.Y., Arlington House.
60. Tyler T. R., (1990), *Justice Self-interest & The Legitimacy of Legal & Political Authority*, Chicago: University of Chicago Press.
61. Williamson O. E., (1975), *Markets and Hierarchies: Analysis and Antitrust*



Implications, New York: The Free Press.

62. Winship C.H., Rosen S., (1988), Introduction Sociological and Economic Approaches to The Analysis of Social Structure, The American Journal of Sociology, 94(1), pp. 1-16.

63. Zubair H. (2002), Maximization Postulate and Their Efficacy for Islamic Economics, American Journal of Islamic Social Sciences, 19(3), pp 95-118.



مجموعه مقالات برگزیده جشنواره علامه حلی (ره)
سطح یک و دو - دوره دوازدهم و سیزدهم



هنجارگریزی در سوره مبارکه جمعه بر اساس نظریه جفری لیچ

صفحات ۱۰۹ تا ۱۳۸

فریبا عبدی فرد

سطح دو حوزه علمیه الزهرا (سلام الله علیها) ری، سال تحصیلی: ۱۳۹۹-۱۴۰۰

چکیده

قرآن یک کتاب الهی با ویژگی‌های ادبی برجسته و در بلاغت و فصاحت و صراحت لهجه، بی‌نظیر است. یکی از اعجازهای قرآن، در بلاغت قرآن کریم است. سوره مبارکه جمعه مدنی است و با فعل مضارع (یسبح) آغاز می‌شود. در این سوره‌ها، در نگرش اول، نمایه‌ای از انواع این هنجارگریزی‌ها به چشم می‌خورد که بر اساس قاعده‌ای که جفری لیچ، به آن معتقد است، ما نیز با همین دسته‌بندی، می‌توانیم چارچوب آیات را در این قالب قرار دهیم و همان‌گونه که هنجارگریزی، روشی برای کشف معانی جدید است، برآنیم که هنجارگریزی را در این آیات، مورد بررسی قرار دهیم. هدف این پژوهش، تطبیق یک نظریه بر قرآن کریم نیست؛ بلکه هدف، نشان دادن گوشه‌ای از زیبایی‌های ظاهری قرآن است. مقصود از کاربرد نظریه‌های ادبی مختلف، مثل هنجارگریزی، آشنایی زدایی و برجسته‌سازی، فقط آن است که نشان داده شود که در سوره‌های قرآن کریم، ارزش‌های ادبی - نقدی را می‌توان در بهترین شکل، در قرآن کریم یافت. به عبارت دیگر، لسان مبین قرآن، بازتاب همه زیبایی‌های قابل‌تصور را دارد.

پژوهش حاضر با عنوان هنجارگریزی در سوره مبارکه جمعه، بر اساس نظریه جفری لیچ،



در چارچوب مکتب ساختارگرایی و بر مبنای الگوی هنجارگرایی که لیچ بر آن قائل است، به بررسی هشت نوع هنجارگرایی: نحوی، واژگانی، معنایی، آوایی یا دستوری، نوشتاری، گویشی، سبکی و زمانی، در باب کلام خداوند تبارک و تعالی پردازد. واژگان کلیدی: ادبیات عربی، هنجارگرایی، قاعده‌کاهی، إنزیاح، سورة جمعه.

بیان مسئله

هنجارگرایی، یکی از روش‌های برجسته‌سازی و آشنایی‌زدایی است که ابتدا مورد توجه فرمالیست‌های روسی واقع شد. به عبارت دیگر، هنجارگرایی یکی از شاخه‌های مکاتب نقد ادبی و با عنوان واکاوی نرم و عدول از هنجارهای زبانی، یکی از مسائل نوین زبان‌شناسی در حوزه نقد ادبی به‌شمار می‌رود که در کلام صاحب سبک، خواننده را به نتیجه‌ای مطلوب در شناخت، فهم و تفسیر محتوا و اندیشه سخنوری رهنمون می‌سازد. این سبک ادبی، از خصیصه‌های زیباشناختی در زبان‌شناسی به حساب می‌آید که بر اساس نظریات زبان‌شناسان روسی، قوانین حاکم بر زبان معیار است. در این روش علمی، صاحب کلام، علاوه بر این‌که سبکی متفاوت در ادبیات ارائه می‌دهد، می‌تواند توجه مخاطب را به اثر خود جذب نماید، همچنین حس کنجکاوی او را تحریک کند تا بتواند به عمق معانی برسد و برداشت‌های متفاوتی را برای خود داشته باشد. از سوی دیگر، در این روش، محقق با بررسی ویژگی‌های ادبی و تجزیه و تحلیل آن‌ها در یک اثر ادبی، به ساختار آن‌ها دست می‌یابد. در واقع، پیرو این سبک، می‌خواهد با انحراف نرم و عدول از هنجارهای پذیرفته شده در محور زبان، آن زیبایی نهفته را به مخاطب انتقال دهد. پس هر قانون‌شکنی و به هم ریختگی، نمی‌تواند شامل هنجارگرایی شود. در خلال هنجارگرایی، باید آن نرم و شکستگی زبان مشهود باشد. برخی از انحراف‌ها، تنها ساختی غیر دستوری ایجاد می‌کند که این‌گونه ساخت‌ها، هیچ ارزش ادبی ندارد.



در این پژوهش، قرار است که بر طبق نظریه‌پرداز روسی جفری لیچ، با تحلیل و تفاسیر و تدبر آیات، در جهت کشف لایه‌های دور از ذهن، گام‌هایی برداشته شود. طبق نظریه جفری لیچ، هشت گونه هنجارگریزی وجود دارد که عبارت از: هنجارگریزی واژگانی، هنجارگریزی نحوی، هنجارگریزی آوایی، هنجارگریزی نوشتاری، هنجارگریزی معنایی، هنجارگریزی گویشی، هنجارگریزی سبکی، هنجارگریزی زمانی.

پیشینه پژوهش

۱. پایان‌نامه با عنوان «بررسی هنجارگریزی در دیوان احمد مطر»، از مرجانه نظری پاشاکی در سال ۱۳۹۴: نگارنده بر طبق نظریه جفری لیچ، بر اساس تقسیم هشت‌گانه، پیش‌رفته است. او با معرفی این شاعر مبارز شیعی برجسته عراقی، شاعر آزادی‌خواه، از بوطیقایی شعری وی، از همین طریق از او الهام گرفته که باعث شده است تا حدود زیادی به بالا رفتن جایگاه هنری و ادبی در شعرش بیانجامد که شاعر با استفاده از قاعده هنجارگریزی بهره‌برده تا متن خود را به چشم مخاطب بکشانند.

۲. پایان‌نامه با عنوان «رویکرد زبان‌شناختی بر کارکرد برجسته‌سازی در جزء ۲۹ قرآن کریم»، از جواد ماستری فراهانی در سال ۱۳۹۳: نگارنده به بررسی نظری برجسته‌سازی از نظریه‌های ادبی و زبان‌شناسی، با توجه به علم بلاغت و آرایه ادبی بنابر نظریه‌پردازان روس که مولد افکار فرمالیست‌ها بوده، به تبیین قواعد علم ادبیات، در راستای شکل و فرم اثر که بیشتر از همه عوامل دخیل در تولید و عوامل فرامتنی را به حاشیه اثر کشانده، پرداخته است.

۳. پایان‌نامه با عنوان «هنجارگریزی در اشعار محمدعلی بهمنی»، از خاطره سلیمانی در سال ۱۳۹۳: نگارنده به هنجارگریزی با گریز از قواعد و هنجارهای زبان معیار به برجسته‌سازی زبان که از عوامل تأثیر بر ادبی شدن متن است را در قالب شعری مورد





توجه قرار داده و هنجارگزینی واژگانی را در ساخت واژه به تصویر میکشاند که از عوامل برجسته سازی در اشعار بهمنی از شاعران معاصر است، پرداخته است.

۴. پایان نامه با عنوان «الانزیاح فی المرفوعات دراسه التحليليه من خلال القرآن الكريم و الشعر العربی الحديث»، از مجید قاسمی در سال ۱۳۹۱: نگارنده به بررسی تحلیل هنجارگزینی در مرفوعات با نمونه هایی از قرآن کریم و شعر عربی معاصر، در جهت رسیدن به انزیاح بر طبق نظریه لیچ و عدنان، به هنجارگزینی در مرفوعات نه گانه فاعل، نائب فاعل و ... پرداخته است.

۵. مقاله با عنوان «آشنایی زدایی در جزء سی ام قرآن کریم» از قاسم مختاری و مطهره فرجی در سال ۱۳۹۲: نگارندگان با موضوع این مقاله، به آشنایزدایی از دستاوردهای مکتب فرمالیسم روز که بر بیگانه نمودن عادی زبان دلالت دارد، می پردازد و هدف او، برجسته سازی اثر هنری است و نمونه هایی از هنجارگزینی، قاعده کاهی، قاعده افزایی در برخی آیات جزء سی قرآن کریم را نشان می دهد.

۶. مقاله با عنوان «تطبیق عناصر زیبایی شناسی قرآن کریم با نظریه هنجارگزینی نحوی در سوره مبارکه كهف»، از قاسم مختاری و غلامرضا شانقلی: نگارندگان در این جا، به عنوانی چون انحراف از نرم با اصول از زبان معیار که یکی از مهم ترین یافته های صورتگرایان روز است و تأکید آن بر تمایز یک اثر ادبی از صورت عادی زبان، برای تقدیم و تأخیر هدفمند ارکان جمله با اهدافی چون اهتمام و اختصاص حذف برای درگیر نمودن مخاطب و برانگیختن احساسات است و تخیل وی موجب اضافه شدن معنا و تقویت و تأکید مطلب می گردد، می پردازد.

۷. مقاله با عنوان «تحلیل ساختاری متن سوره الحاقه» از نرگس انصاری و اعظم شمسالدینی، در سال ۱۳۹۶: نگارندگان بر اساس مکتب نقدی ساختارگرایی که در غرب، مطرح و متداول است، به کشف انسجام شکلی و معنایی که از مجموع روابط



موجود در اجزا یک اثر و ساختارگرایی که در هم تنیده، در سه سطح موسیقی، واژگانی و نحوی، مورد بررسی قرار میدهد.

۸. مقاله با عنوان «شکستن نرم معمول زبان تقدیم تأخیر و التفات در جزء ۲۷ قرآن کریم»، از ابراهیم نامداری و عسگر بابازاده اقدم در سال ۱۳۹۷: نگارندگان به هویت هستی‌شناسی در متن مرهون دو مؤلفه معنا و محتوا، از یک سو و ساختار و هندسه، از سوی دیگر، که به شیوه بیان، در کشف لایه زیرین متن و رسیدن به برداشت‌های جدید از متن، نقش به‌سزایی دارد، می‌پردازند و مقصود کسب التذاذ مخاطب و تفکر و تدبیر بیشتر در آیات قرآن توسط مخاطب را در جزء ۲۷ قرآن، به تصویر می‌کشند.

۹. مقاله با عنوان «کارکرد برجسته‌سازی در قرآن»، از امیر جودوی و لیلا تیموری در سال ۱۳۹۵: در این مقاله، برجسته‌سازی در قرآن، با تکیه بر نظر لیچ، در راستای انتقال معنا، همراه با زیبایی و به‌عنوان شاگرد ادبی، به دو نوع قاعده‌کاهی و قاعده‌افزایی تقسیم می‌شود.

۱۰. مقاله با عنوان «نگاه سبک‌شناختی به سوره یس با تکیه بر دیدگاه‌های ساختارگرایی»، از علی خضری، رسول بلاوی و آمنه فروزان کمالی در سال ۱۳۹۵: نگارندگان، علم سبک‌شناسی که روش نقدی متون را بر اساس ضوابط لغوی و ادبی از هم متمایز می‌سازد را بر اساس ساختارهای لفظی تحلیل و بررسی می‌کند تا آن‌را که در سوره یس به سبک‌شناسی بر نظریه ساختارگرایی است، به آوایی، ترکیبی و معنایی در متن پی ببرد.

۱۱. مقاله با عنوان «نقش هنجارگریزی واژگانی در کشف لایه‌های معنایی قرآن کریم»، از مهدی رجایی و محمد خاقانی اصفهانی در سال ۱۳۹۳، به کشف لایه‌های زیرین معنایی قرآن کریم، در رسیدن به برداشت‌های جدید قرآنی می‌پردازد و با بهره بردن از روش‌های نوین علم زبان‌شناسی، به لایه‌های معنای عمیق قرآن با توجه به هنجارگریزی در متن قرآن، به کشف دلالت‌های التزامی آیات می‌پردازد.





۱۲. مقاله با عنوان «برجسته‌سازی در زبان شعری معاصر فارسی»، از آذیتا طالقانی در سال ۱۳۹۴: نگارنده در این مقاله، اشاره می‌کند که مهمترین عنصر شعر عاطفه است؛ ولی عاطفه و تخیل، به شکل آهنگین در زبان تجلی می‌کند که یکی از عناصر بسیار مهم در شعر است. او از زبان سارتر نقل می‌کند که شعر با شکستن ساختار منطقی زبان پدید می‌آید. این همان دیدگاهی است که نخستین بار، صورت‌گرایان روس و چک مطرح کرده‌اند.

۱۳. مقاله با عنوان «بررسی انواع هنجارگریزی آوایی و واژگانی در شعر ناصر خسرو»، از مرتضی محسنی در سال ۱۳۸۹: نگارنده در این مقاله اشاره می‌کند به این‌که هنجارگریزی، عامل پیدایش سبک ادبی است که توجه به بسامد وقوع در هر اثر را می‌تواند مشخص گرداند. در این نوشته، بیشتر به هنجارگریزی آوایی، مانند: ابدال، حذف، قلب و ... و انواع هنجارگریزی واژگانی، داستان‌گرایی و واژه‌آفرینی در شعر ناصر خسرو، با مقایسه اشعار عنصری و فرخی، پرداخته شده است.

۱۴. مقاله با عنوان «هنجارگریزی آوایی در مثنوی‌های سنایی»، از غلامرضا سالمیان و سمیرا صمیمی‌فر در سال ۱۳۹۶: نگارندگان در این پژوهش، به بررسی خصیصه‌های زیبایی‌شناختی در مثنوی‌های سنایی، از حیث فنون آوایی می‌پردازند و با نظریه هنجارگریزی از نظر لیچ که عامل پیدایش سبک ادبی است، تبعیت کرده و می‌خواهند به این پرسش پاسخ دهند که سنایی چگونه با هنجارگریزی آوایی، به آفرینش ادبی دست زده است.

۳-۱. ضرورت پرداختن به موضوع

اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر، از این جهت است که قرآن کتابی آسمانی است که توجه به ترجمه قرآن کریم و انتقال و شفاف‌سازی معانی والای آن، از دیرباز، مورد اهتمام

محققان این کتاب الهی که از نظر معنایی، چندین بطن دارد و سرشار از نکات ادبی بی‌نظیر است، بوده است. هدف از بررسی جوانب هنجارگریزی در برخی آیات، به‌دست آوردن لایه‌های پنهان معنایی درون آیات و نشان دادن گوشه‌ای از زیبایی‌های ظاهری قرآن است. آن‌چه که موجب توجه و حائز اهمیت است، توجه زبان‌شناسان و معناشناسان حوزه ادبی است که بر اساس نظریاتشان، هنجارگریزی را طبقه‌بندی کرده‌اند و ما نیز در غالب نظریات آن‌ها، می‌خواهیم معنای جدید آیات را از این بعد بررسی کنیم.

۴-۱. سؤالات اصلی و اهداف پژوهش

۱. علت انتخاب موضوع هنجارگریزی، در آیات سوره مبارکه جمعه چیست؟
۲. مؤلفه‌های هنجارگریزی در سوره جمعه کدام است؟
۳. هدف از پرداختن به لایه‌های پنهانی در معانی قرآن، از حیث هنجارگریزی چیست؟

۵-۱. روش کار

پژوهش پیش‌رو که با روش توصیفی - تحلیلی انجام می‌شود، در نظر دارد که به هنجارگریزی در سوره مبارکه جمعه، به کشف لایه‌های پنهانی که در بطن قرآن نهفته است، بپردازد. قرآن خود در نمونه ادبی‌اش بی‌نظیر است، جنبه‌های اعجاز ادبی در بهترین شکل در متون آن‌را یافت نمود. در متن آیات قرآن، قرآن مخاطبین خود را دعوت به تدبر می‌کند، مانند آیه ۸۲ سوره نساء: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ فِي الْقُرْآنِ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجِدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا؛ چرا در معانی قرآن تدبر نمی‌کنند، در حالی‌که اگر این قرآن از طرف غیر خدا بود، قطعاً اختلاف‌های بسیاری در آن می‌یافتند».

منظور کلام وحی از این هنجارگریزی و انزیاح در آیات، در جهت رساندن مفهوم مطلوب بوده است. قرآن می‌خواهد مخاطب خود را تشویق و تهییج نماید. پژوهش مورد نظر، قرار





است با عنوان هنجارگریزی، به تحلیل صرفی آیات، شناخت ریشه‌های کلمات، تفسیر آیات و مرور اجمالی بر نزول آیات نیز مورد بررسی قرار دهد.

هدف پژوهش

اهداف این پژوهش، عبارتاند از:

۱. آشنایی مخاطبین با معانی بدیع، نو و جدید که در درجه اول، دور از ذهن می باشد. گاهی مخاطب با مواردی از لغزش یا سهو مواجه می شود که نشانه تسامح یا احیانا برداشتی ناهمگون از واقع است و مخاطب را در معرض برداشتی از آیات قرر می دهد که موجب مستور ماندن بخش هایی از وجوه اعجازی آن می شود. هدف از پرداختن به هنجارگریزی در آیات، خلق تصاویر مبتکرانه که در بطن آیات و بلاغت و سیاق معنایی آن، قابل برداشت است می باشد تا موجب کسب معانی جدید شود.
۲. تبیین مؤلفه های هنجارگریزی در سیاق آیات سور مسبحه، بر طبق نظریات جفری لیچ که به آن قائل است، با تحلیل و تفسیر و تدبر در جهت کشف لایه های دور از ذهن.

تعاریف

هنجارگریزی یا قاعده کاهی

هنجارگریزی یا قاعده کاهی، یکی از روش های برجسته سازی و آشنایی زدایی است که مورد توجه فرمالیست های روسی و به برجسته سازی ادبی معروف است. به عبارت دیگر، هنجارگریزی یکی از شاخه های مکاتب نقد ادبی، با عنوان واکاوی انحراف از نرم و عدول از هنجارهای زبانی است که یکی از مسائل نوین زبان شناسی در حوزه نقد ادبی به شمار می رود و در کلام صاحب سبک، خواننده را به نتیجه ای مطلوب در شناخت و فهم و تفسیر محتوا و اندیشه سخنوری رهنمون می سازد.



برجسته سازی

منظور از برجسته سازی، هرگونه استفاده از عناصر زبان، به گونه ای که نامتعارف و ناآشنا با زبان معیار است که این افزودن قاعده بر زبان معیار در عربی، با عنوان انزیاح، التجاوز، الانحراف و الاختلال مشهور است (المسدى، ۱۹۹۳، ص ۱۰۰) و به معنای منحرف شدن کلام از شیوه عادی و معمولی خود است و به واسطه آن، می توان به ماهیت یک سبک ادبی پی برد (ابوحاتم، ۲۰۰۴: ۲۷۱). این سبک ادبی، از خصیصه های زبان شناختی در زبان شناسی، به حساب می آید و شکستن نُرم زبان معیار، بر اساس قواعد و قانون، در راستای سبک ادبی، در یک سطح برتر با انگیزه تأثیرگذاری بر مخاطب، در قالب زبان ادبی و هنجارگریزی و بر اساس نظریات زبان شناسان روسی، از جمله ویکتور شکلوفسکی و جفری لیچ زبان شناس روسی است. به عقیده شکلوفسکی: «جهان متن به چشم مخاطب بیگانه نماید و نشانه هایی را به کار گیرد که دلالت معنایی اثر را بسیار دشوار کند و موضوع راتازه جلوه دهد» (احمدی، ۱۳۸۵، ص ۴۸) و به نظر لیچ: «هنجارگریزی می تواند تنها بدان حد پیش برود که ایجاد ارتباط، مختل نشود و برجسته سازی، قابل تغییر باشد» (صفوی، ۱۳۷۳، ص ۴۳). به تعبیر دیگر، «اصل رسانندگی باید مراعات گردد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

زبان هنجارگریزی، از اصول قوانین حاکم بر زبان معیار است. در این روش علمی، صاحب کلام، علاوه بر این که سبک متفاوتی در ادبیات ارائه می دهد، می تواند توجه مخاطب را به اثر خود نیز جلب نماید و نیز حس کنجکاوی او را تحریک کند تا بتواند به عمق معانی برسد و برداشت های متفاوت خود را داشته باشد. در واقع، پیرو این سبک، می خواهد با انحراف از نُرم و به دور از هنجارهای پذیرفته شده در محور زبان، آن زیبای نهفته را به مخاطب انتقال دهد. پس هر قانون شکنی و هر به هم ریختگی، نمی تواند شامل هنجارگریزی شود. در خلال هنجارگریزی، باید آن نُرم و شکستگی زبان مشهود





باشد. برخی از انحراف‌ها، تنها ساختی غیر دستوری ایجاد می‌کند که این ساخت‌ها، هیچ ارزش ادبی و خلاقیت به‌شمار نمی‌رود. همان‌طور که گفتیم، جفری لیچ، هشت نوع قاعده‌کاهی یا همان هنجارگزینی را برمی‌شمارد، از جمله: نحوی، واژگانی، معنایی، آوایی یا دستوری و واجی، نوشتاری، گویشی، سبکی، زمانی یا باستان‌گرایی.

۱) قاعده‌کاهی یا هنجارگزینی نحوی

ترتیب جملات عربی، غالباً به صورت فعل، فاعل و مفعول می‌باشد که جزء ارکان اصلی جملات به حساب می‌آیند. هرگونه تغییر در ساختار جملات و جابجایی آن‌ها، می‌تواند هنجارگزینی تلقی شود و با عنوان الانزیاح ترکیبی، در زبان عربی نامیده می‌شود. یکی از مهم‌ترین گونه‌های هنجارگزینی، دخل و تصرف در بخش نحوی یا دستور زبان است که ساختار جمله، دست خوش تغییر می‌شود. با جابه‌جایی ارکان جمله و چینش غیرمعمول واژه‌ها، نوعی پیچیدگی در کلام ایجاد می‌شود و صاحب یک اثر، می‌تواند با جابه‌جا کردن عناصر سازنده جمله، از قواعد نحوی زبان انجام، گزینی به زینت و زبان خود را از آن زبان انجام، متمایز سازد. (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۴۶).

۲) قاعده‌کاهی یا هنجارگزینی واژگانی

ابداع واژگان جدید، یکی از معمولی‌ترین شیوه‌هایی است که شاعر در استفاده از آن، بیش از امکان طبیعی زبان استفاده می‌نماید. ما این واژگان جدید را اگر برای بیان مقصود یا حال فعلی ساخته باشند، شکل‌گیری حال فعلی می‌نامیم، یعنی تنها برای یک موقعیت ویژه ساخته شده‌اند، نه این‌که به عنوان یک تلاش جدی، به خاطر افزایش دامنه واژگانی برای برطرف کردن واژه جدید، ساخته شده باشند. این ابداعات واژگانی





شاعر، اغلب می‌تواند در زمینه ساخت مقصود فعلی قرار گیرد (لیچ، ۱۹۶۹، ص ۴۲). خالق اثر، دست به واژه‌سازی می‌زند بدون این‌که واژه از قبل، در زمان مورد نظر، وجود داشته باشد و به کار بردن واژه‌ها و ترکیب‌های بدیع، نشان دهنده تسلط نویسنده است که در ترکیب آن‌ها و ساخت واژه تازه و جدید در تلاش است. در واقع، شاعر، ترکیب‌ها را بر محور جانشینی ساخته است و از زبان شعر خود، آشنایی‌زدایی کرده است. شاعر در برخی موارد، با توجه به تناسباتی که میان این واژگان و واژگان همجوار آن‌ها برقرار کرده، اهداف بلاغتی عالی را در متن پیاده نموده است.

۳) قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی معنایی

لیچ این قاعده را شامل شعرآفرینی می‌داند. در این نوع قواعدکاهی و هنجارگریزی، خالق اثر خود را مقید به تبعیت از قواعد معنایی که بر زبان دانسته و در محور جانشینی، دست به انتخاب و و برجسته‌سازی می‌زند. مهاجرت به صورت سنتی در چارچوب صنایع بدیع معنوی و بیان مطرح می‌شود که بیشتر در چارچوب قاعده‌کاهی معنایی قابل تأمل هستند. صنایعی از قبیل استعاره، مجاز، تشخیص پارادوکس یا متناقض‌نما، تشبیه، حس آمیزی، تضاد، موسیقی و صور خیال که سبب افزایش ادبیات می‌شود. (سجودی، ۱۳۷۷، ص ۶۴)

۴) قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی آوایی یا دستوری (واجی)

این مورد، صورتی به لحاظ آوایی به کار می‌برد که در زبان انجام، متداول نیست (گلریز، ۱۳۸۳، ص ۷۰) که شامل: ابدال، حذف، تخفیف و اشباع می‌شود.



۵) قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی نوشتاری

آن است که شعر سنتی را از شعر معاصر متمایز می‌کند و نوعی آزادگی در چگونگی نوشتار شعری است، تا آن‌جا که شاعر معاصر از قالب یا شکل خاصی پیروی نمی‌کند و شاعر برای برجسته کردن تصویر خاص، گاه از رایج‌ترین عامل مصرع‌بندی در شعر نو که مکث و توالی در درست خواندن است و از توزیع متناسب افعیل عروضی، سرپیچی کرده تا بتواند تمام ارکان یک تصویر را به تمامی، در یک مصرع جای دهد (صالحی‌نیا، ۱۳۸، ص ۴).

۶) قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی گویشی

استفاده از بعضی واژه‌های کهن و در گویش‌های بومی ریشه دارد که نوعی خروج از نرم زبان معیار به شمار می‌آید.

۷) قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی زمانی باستان‌گرایی

کاربرد کلمات قدیمی که متعلق به زمان‌های پیشین هستند و اکنون در زبان معیار به‌کار می‌روند. هرگونه استفاده از واژه‌ها یا ساخت کهن که به‌کار می‌رود و با زبان معیار مغایرت دارد، هنجارگریزی زمانی به‌شمار می‌آید. این واژگان بدان جهت که کهن گشته‌اند، حالت نوستالژیک می‌یابند از این طریق، عادت‌های زبانی در آن‌ها غالب است.

۸) قاعده‌کاهی یا هنجارگریزی سبکی

در این حالت، نویسنده یا شاعر از قواعد گونه نوشتاری فاصله گرفته و به واژگان یا ساخت‌های نحوی گفتار، نزدیک می‌شود (سجودی، ۱۳۷۳، ص ۶۳). گریز سبکی، نوعی تاریخ نویسی و ارائه گزارش تاریخی و وقایع در رخدادها و شأن نزول آیات و بیانی داستانی و هنری دارد.



مشخصات سوره مبارکه جمعه

سوره جمعه از سوره‌های مدنی قرآن کریم می‌باشد که جزء بیست و هشتم و شصت و دومین سوره در فهرست قرآن است که دارای ۱۱ آیه، ۱۷۷ کلمه و ۷۶۸ حرف است. وجه تسمیه این سوره، از آن جهت است که خداوند به اهمیت نماز جمعه می‌پردازد و به مسلمانان دستور می‌دهد تا جهت اقامه نماز جمعه، از بیع دوری کنند.

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ به نام خداوند بخشنده مهربان».

در ابتدایی‌ترین سخن در باب هنجارگرایی، می‌توان به لفظ بسم الله اشاره کرد. چنانچه عدم ذکر متعلق در «باء جر» و مقدم شدنش، نوعی هنجارگرایی و خروج از عادت لحاظ می‌شود. این که خداوند تبارک و تعالی در باب جامع اسماء صفاتی که دارد، این دو صفت رحمن و رحیم را اختیار کرده است و همراه باء استعانت آورده است، غرض او را می‌توان این گونه لحاظ کرد که رحمن، صیغه مبالغه است و دلالت بر رحمت بی‌واسعه الهی دارد که شامل مؤمنان و کفار می‌شود و در دنیا و عقبی، همه را دربر می‌گیرد. برگزیدن صفت رحیم، از آن جهت است که صفت مشبه است و دلالت بر دوام می‌کند و رحمت است که مؤمنان را هم در دنیا و هم در عقبی دربر می‌گیرد.

«يَسْبِغُ لَكَ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (۱) آن چه در آسمان‌ها و آن چه در زمین است، خدایی را که پادشاه پاک ارجمند عزتمند است را تسبیح می‌گویند».

ابتدای سوره مبارکه جمعه، با تسبیح خداوند توسط همه موجودات، بر آن چه در آسمان‌ها و هر آن چه در زمین است، آغاز گشته و خداوندی را شایسته تسبیح ذکر کرده که جامع تمامی صفات می‌باشد. «الله» مقدم بر فاعل شده است که غرض از آن، افاده تأکید است و می‌خواهد جامع تسبیحات را از آن خداوند بداند. پس خداوندی که عزیز و با عزت است و از هرگونه عیب و نقص، جهل و ظلم منزّه است و با صفت





حکیم آمده که هر کارش را از روی حکمت انجام می‌دهد تا مصون بودن از هر خطایی را برایش اثبات کند و بی‌شک، سزاوار ستایش است؛ چراکه این دو صفت، جامع اوصاف خداوند می‌باشد و به‌گونه‌ای عزتمند است که نه تنها جانداران و نه تنها موجودات آسمانی؛ بلکه همه موجودات را شامل می‌شود. تسبیحات در ابتدای این سوره مبارکه، با تسبیح خداوند توسط همه موجودات، از آن چه در آسمان‌ها و هر آن چه در زمین است، آغاز گشته و فقط خداوندی را شایسته تسبیح ذکر کرده که جامع تمام صفات می‌باشد. پس خداوندی که عزیز و با عزت است و هر کارش را از روی حکمت انجام می‌دهد، بی‌شک سزاوار ستایش است؛ چراکه این دو صفت، جامع اوصاف خداوند می‌باشند، به‌گونه‌ای که نه تنها جانداران و نه تنها موجودات آسمانی؛ بلکه همه موجودات، هر آن چه که در آسمان‌ها و زمین است، مشغول حمد و ستایش و فرمانبردار او هستند که او با اقتدارترین و حکیم‌ترین خالق هستی است. بعضی گفته‌اند مراد از تسبیح موجودات، تسبیح تکوینی است، نه تشریعی. یعنی همه موجودات به زبان حال، نه زبان قال، خدا را تسبیح و تنزیه می‌کنند؛ زیرا آفرینش هر موجودی، دلیل بر علم، حکمت و قدرت خداوند و منزّه بودن او از هرگونه جهل، لغو و عجز است. پس نیازی نیست که موجودات، به زبان تسبیح بگویند؛ بلکه وجودشان، تسبیح خداوند است.

در قرآن، حدود ۸۵ بار، واژه «تسبیح» به کار رفته است. در نماز نیز در حالات مختلف رکوع، سجود و قیام، موضوع تسبیح خدا، به‌طور برجسته، به چشم می‌خورد. تسبیح در لغت، به معنای شنا و حرکت تند در آب و هوا است و در اصطلاح، منزّه دانستن خداوند از عیب‌ها و سرعت در عبادت اوست. خداوند دارای دو نوع صفات است: ثبوتیه و سلبيه. ثبوتیه، کمالات خدا را بیان می‌کند، مثل علم و قدرت؛ اما سلبيه، خداوند را از هرگونه عجز و جهل و نیاز، منزّه می‌داند. تسبیح، نسبت به صفات سلبيه و حمد، نسبت به صفات ثبوتیه است.



در باب عبادت، عبادت دو نوع است: عبادت قولی و عبادت فعلی. عبادت قولی، سریع‌تر از عبادت فعلی است. عبادت قولی خودش به دو قسم: تحمیدی و تنزیهی تقسیم می‌شود که عبادت تنزیهی، سریع‌تر از عبادت تحمیدی انجام می‌شود. گاهی در مواردی از قرآن و نماز، تسبیح و حمد الهی در کنار هم آمده‌اند: «يَسْبِيحُ بِحَمْدِهِ» و «سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ» که این، جمع میان صفات ثبوتیه و سلبیه است، به این معنا که گوینده، هم خداوند را از هر عیبی، منزّه و مبری می‌داند و هم به خاطر دریافت الطاف الهی، او را ستایش می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد مراد قرآن از تسبیح موجودات، تسبیح با زبان باشد؛ زیرا اگر آفرینش حکیمانه موجودات، نشانه تسبیح باشد، ما این نشانه را گاهی می‌فهمیم و گاهی نمی‌فهمیم؛ چون خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «شما تسبیح موجودات را نمی‌فهمید: لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» و در جای دیگر، آفرینش را نشانه تسبیح می‌داند و می‌فرماید: «كُلُّ قَدِّ عِلَمٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ؛ موجودات به نماز و تسبیح خود علم دارند» و این امر، از روی درک و شعور است، نه تکوینی و ناآگاهانه. تسبیح موجودات نسبت به خداوند، دائمی است. در بعضی سوره‌ها، به صورت فعل ماضی «سَبَّحَ» و در بعضی، فعل مضارع «يَسْبِيحُ» آمده است. استعمال فعل مضارع، دلالت بر استمرار تسبیح دارد؛ لذا می‌توان چنین دسته‌بندی کنیم:

- ۱- موجودات آسمان‌ها و زمین، نوعی شعور و درک دارند: «سَبَّحَ لِلَّهِ»؛
- ۲- اگر بعضی انسان‌ها، اهل تسبیح نیستند؛ ولی تمام هستی، تسبیح‌گوی خدا هستند: «سَبَّحَ لِلَّهِ...»؛
- ۳- عزت و حکمت الهی است که همه را به تسبیح جذب می‌کند: «سَبَّحَ لِلَّهِ... وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛
- ۴- گرچه قدرت در افراد عادی، عامل از دست رفتن تعادل است؛ ولی خداوند هم قدرت دارد و تمام کارهایش نیز حکیمانه است: «الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».



به طور کلی، واژه تسبیح، در عبادات، چه زبانی، چه عملی و چه در نیت به کار می رود» (الراغب الاصفهانی، بی تا، ص ۳۹۲). پس این تسبیح عمومی موجودات که به دلیل به کار رفتن «ما» ی موصول، در اکثر این آیات، معنی گسترده و وسیعی پیدا می کند و همه موجودات جهان را من جمله صاحبان عقل و بلا عقل و ذی روح و بلا روح را شامل می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۲۹۶) که تسبیحی، آگاهانه و حقیقی است، نه مجازی و قرآن تصریح دارد بر این که تمامی موجودات، زبان دارند (الطباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۱۶۴) و دارای شعورند و با نظم و حساب و حکمت و شگفتی، با زبان حال، ذکر حق می گویند و تسبیح او می خوانند و فریاد می کشند که آفریدگار ما، قدرتش بی انتها و حکمتش بی پایان است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱۲، ص ۲۹۶)

در ادامه آیه، به تنابع صفات (...الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) برمی خوریم که از این صنعت، با عنوان تنسیق الصفات یاد می شود. این صنعت، به معنای ذکر یک چیز با صفات مدحی یا ذمی متوالی است (العجم، بی تا، ج ۲، ۱۲۱)، یعنی صفات یا قیودی را با نظمی خاص در پی هم بیاورند که موجب خوش آهنگی و نوعی موسیقی در متن ادبی یا شعر گردد. البته این صفات، می توانند مفرد و بدون عطف بیایند و یا می توانند با عطف بیایند، ممکن است مرکب باشند یا ترکیبی از مفرد و مرکب و نیز امکان دارد صفات به گونه فعلی و یا به شکل قید باشند (فشارکی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴)؛ اما به هر حال، از لحاظ ساختار نحوی، همه یک نقش داشته و نوعی توازن را به وجود می آورند. فایده آوردن صفت، در آن است که اگر دو صفت، هر دو نکره باشد، فایده آوردن آن، تخصیص است و اگر هر دو صفت معرفه باشد، فایده، توصیف موصوف است. از آن جا که صفات خداوند پی در پی آمده، علاوه بر این که در اعراب، در تعریف، در مفرد و مذكر بودن تبعیت کرده است، مکرر توصیف موصوف که همان باری تعالی است را می نماید و به کار بردن این صنعت را می توان هنجارگریزی نحوی قائل شد؛ لذا معمولاً

تنباع صفات در این جا، نشانه توجه به بی نیازی خداوند از پرستش مخلوقات است؛ چون وجود خود موجودات، نشانه تسبیح خداوندی است که جامع صفات را دارد. از طرف دیگر، این جمله صفت است. چنان چه در کتب «اعراب القرآن آمده» است، اگر این جمله بر وجه نصب خوانده شود، پس أعنی محذوف است و جمله ایجاز دارد و اگر بر وجه رفع خوانده شود، دو حالت دارد: یکی، مبتدای مضمّر و دیگری، غیر مضمّر است که اگر مبتدا را واجب الحذف بگیریم، جمله در تقدیر «هو الملک القدوس» بوده است (رک: نحاس، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۸۰).

در این آیه، «مای موصوله»، به «فی السموات» - جمله موصول ما فی الارض شده است - که معطوف به صله شده و به صورت مجاز به کار رفته است و برخلاف لفظ که فقط بر موجودات بی جان دلالت می کند، بر سایر موجودات، اعم از فرشتگان، حیوانات و جنیان اطلاق دارد، یعنی تمام موجودات را دربر می گیرد. مجاز مفرد مرسل، آن کلمه ایست که در غیر معنای حقیقی خود به کار رفته باشد و بین آن چه که برای آن وضع شده و آن چه که در آن به کار رفته، علاقه ای غیر از مشابهت باشد (الخطیب القزوی، بی تا، ص ۲۰۵)؛ چرا که اگر علاقه، مشابهت باشد، استعاره است و اگر در غیر کلمه واقع شود و کلام را دربر گیرد، دیگر مفرد نیست و آن را در دایره هنجارگریزی نحوی و بلاغی جای می دهیم؛ چرا که از لحاظ علمی، نیاز به تکرار لفظ (ما) نیست و با قرینه ما قبل خود در (لله) که جار و مجرور و مفعول غیر صریح است که حصر آن در تقدیم ما حقّه التأخیر و قصر اضافی صفت در موصوف است، خروج از عادت کرده است که آیات و نشانه ها را بر آن امت بخواند و این قصر، مختص شخص پیامبر است. بنابراین، قصر آن، از نوع قصر افراد است. همچنین نیز پیوستگی لفظی در آیه اول، به چشم می خورد که با آوردن ضمیر «هو العزیز الحکیم»، بین آیه ارتباط برقرار کرده و ضمیر «هو» به «الله» برمی گردد که آن ضمیر شأن می باشد، از آن جهت که بر سر جمله اسمیه آمده است





تا مفهوم خواص را برساند تا رغبت شنونده را بر انگیزد و او را مشتاق کند تا به مفاد آن آگاهش کند، مانند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، پس مشتمل بر هنجارگریزی نحوی می‌شود. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيَعْلَمُ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (۲) اوست آن کس که در میان بی‌سوادان، فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد و [آنان] قطعاً، پیش از آن، در گمراهی آشکاری بودند.

«هو» در اولین قسمت آیه آمده که مرجع آن، همان صفات خداوند تبارک و تعالی است که در آیه قبل آمده است: «... الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» و هنگامی که پیامبری را اگرچه برای شما فرستاده است، از سر نیازمندی به شما نیست؛ بلکه هدف از بعثت انبیاء، حکمت اوست تا انسان را از ظلمات، به سوی نور هدایت کند.

در ادامه آیه دوم این سوره، جمله اسمیه با ضمیر منفصل مرفوعی، با ساختار (هو الذی + فعل) آمده است که «الذی» صله است و میان مبتدا و خبر فاصله انداخته است تا بگوید او همان کسی است که پیامبر اُمی را برای شما فرستاده است که نقل‌های متعددی در باب اُمی بودن پیامبر است. برخی قائل‌اند منظور سواد است که در آن زمان، جز تعداد اندک، توان خواندن و نوشتن نداشتند یا اُمی بودن از آن لحاظ که کسی حکمت نمی‌دانست یا اُمی بودن از آن جهت که تمام مخلوقات تا قیامت، نسبت به علمی که خداوند به پیامبر عطا کرده است، اُمی هستند.

در ادامه آیه، چنین آمده: «... وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ...». این، مخففه است و آمدنش اشاره بر این دارد که قبل از پیامبر، در ضلالتی آشکار بودید. معنای آن، لحن امتنان دارد، بدان معنا که از باب منت گذاشتن، سپاس داشتن، اظهار نیکویی کردن است که خداوند بر شما منت می‌گذارد، از آن جهت که پیامبری را برای شما فرستاده است تا شما را از گمراهی مطلق رهایی بخشد.



«وَ آخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (۳) و [نیز بر جماعت‌هایی] دیگر از ایشان که هنوز به آن‌ها نپیوسته‌اند و اوست ارجمند سنجیده‌کار».

«واو» از نوع عطف است که به اُمیین و منهم باز می‌گردد. هنوز جماعتی هستند که در گروه پیروان رسول اکرم نشده‌اند. با آمدن «واو عطف»، جمله اسمیه هم با ضمیر منفصل مرفوعی «هو»، شروع شده است که مرجعش، لفظ جلاله الله است و به صورت این ساختار آمده است: (هو مبتدا) + خبر. «من»، از نوع تبعیضیه بوده و در واقع، با بکارگیری آن در جمله، می‌خواهد بگوید او غالبی است که در اراده مغلوب نمی‌شود و حکیمی است که کار لغو و بیهوده انجام نمی‌دهد. پس همراه آمدن «عزیز» با «حکیم»، برای فهماندن این حقیقت است که خداوند متعال در عین عزت و توانایی، کارهایش از روی حکمت و مصلحت است و نباید از عزت خدا هراسید (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۴۱).

راغب می‌افزاید: «اگر حکمت و حکیم، در ارتباط با خداوند به کار رود، مقصود آن است که خداوند، علم به اشیاء و امور هستی دارد و تمام اشیاء و موجودات را در عالی‌ترین حد احکام و سختی، ایجاد نموده است» (الراغب الأصفهانی، بی تا، ۲۴۸ و ۲۲۹). هنجارگریزی نحوی در تکرار کلمه «حکیم»، در آیات ۱ و ۳، موجب زیبایی الحان و توجه اذهان به حکمت الهی است به این‌که او کار لغوی را انجام نمی‌دهد. پس «فعل او متقن و محکم است، آن قدر محکم که هیچ عارضه‌ای او را فاسد نمی‌کند» و از این دو صفت خداوند، نتیجه می‌گیرد که «چون افعال خدا در معرض فساد و تباهی نیست و آن قدر متقن است که جای هیچ اعتراضی در آن نیست. پس «لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، تنها مالک خداست و به تنهایی هر حکمی بخواهد می‌راند» (الطباطبائی، ۱۳۷۲، ج ۱۹، ص ۱۶۵).

«لَمَّا» از حروف جازمه است که به فعل مضارع اختصاص دارد و زمان گذشته را تا زمان



حال آینده استمرار دارد و با ادات و کلمات شرطی همراه نمی‌شود. زمخشری در کتاب «الفائق» گفته است، «لَمَّا» مرکب از «لَم» + «ما» است؛ چون عرب در بیان معنای اثباتی فعل ماضی، «قد» را زیاد کردند تا بر تأکید و تحقیق دلالت کند. در معنای نفی نیز حرف «ما» را به «لَم» اضافه کردند تا بر تأکید دلالت کند.

«ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (۴) این فضل خداست، آن را به هر که بخواهد عطا می‌کند و خدا دارای فضل بسیار است.

هنجارگریزی دیگر در این آیه، در عبارت «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ» است که در واقع، «هذه فضل الله» بوده است؛ چون اطلاق بر مخاطب نزدیک دارد که با خروج از عادت همراه است که اشاره به بعثت پیامبر دارد و شامل اطناب از نوع ایغال است؛ زیرا فضل خداوند در قسمت دوم آیه آمده است که متضمن مبالغه در فضل خداوند، از باب ایضاح بعد از ابهام است که آن‌ها بد قومی هستند که آیات خداوند را دروغ می‌پندارند. از آن جهت که امر بزرگ و قابل احترام معرفی شده، به کار بردن وزن «فعیل» نیز نوعی خروج از نرم زبان است که در آخر آیات ۴ تا ۱۱، حکیم، مبین، حکیم و عظیم جزء پرکاربردترین وزن‌هاست که در انتهای فواصل آیات، از آن استفاده می‌شود و موسیقی درونی (داخلی با میانی) دارد و آن عبارت است از هماهنگی و نسبت ترکیبی کلمات و طنین خاص هر حرف در مجاورت با حرف دیگر (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۳، ص ۵۱)، یعنی مجموعه توازن و هماهنگی‌هایی که از طریق وحدت یا تضاد صامت‌ها و مصوت‌های کلمات یک اثر پدید می‌آیند. به طور کلی، گونه‌های موسیقی درونی یا میانی در این سوره، به صورت توازن آوایی (واج آرایی) که نوعی دیگر از هنجارگریزی آوایی است، به کار رفته است و سایر تقسیمات این مقوله، به توازن واژگانی (لغوی)، توازن نحوی، توازن معنایی منقسم می‌شود. در قرآن کریم، این معجزه جاودان، به زیبایی از این خصوصیات حروف استفاده کرده و به تناسب معنا، از حرف متناسب استفاده می‌نماید. برای نمونه، در



اولین آیه از این سوره، زمانی که سخن از تسبیح الهی به میان می‌آید، برای درک عمق این تسبیح و تنزیه از جانب مخاطب، از حرف «س» استفاده می‌کند؛ زیرا از صفات این حرف، صامت و مهموس بودن و رخوت آن است که بر زمزمه و نجوای لطیف ذکر و تسبیح الهی دلالت می‌کند و آن را در دامنهٔ هنجارگریزی آوایی قرار می‌دهد.

«مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (۵) مثل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف گردیدند] آن‌گاه آن‌را به‌کار نبستند، همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد، چه زشت است وصف آن قومی که آیات خدا را به دروغ گرفتند و خدا مردم ستمگر را راه نمی‌نماید.

یکی از دلایل شگفت‌آور قرآن، استفادهٔ نیکو از صور فنی است؛ چراکه با این روش، معانی که صرفاً مدرکاتی عقلی‌اند و در قالب نوشته، به مخاطب منتقل می‌شوند، به مدرکات عینی تبدیل می‌شوند که بدون شک، تأثیری به‌سزا دارد. تشبیه نیز یکی از صور بلاغی دل‌انگیزی است که راهی مشخص و هموار به‌سوی درک و شناخت بیشتر وجدانیات و هر چه که با حواس قابل فهم‌ات، را می‌گشاید. با تشبیه مشهودی که در این آیه به‌کار رفته است، یهودیان را به خرابی تشبیه کرده است، کنایه از این‌که باری را حمل می‌کنند که نمی‌دانند درون آن چیست، در صورتی که اگر غرض آن‌ها، فهم

کتاب‌هایشان بود، وعده بعثت پیامبر در کتاب تورات آمده بوده و می‌توانستند حقیقت وجود پیامبر را درک کنند، در حالی که به این حقیقت نرسیده‌اند، پس فقط کتاب را حمالی کرده‌اند، بدون دانستن هیچ محتوایی از آن و فقط بار خستگی آن‌را به دوش کشیده‌اند. پس به مدد تشبیه و تمثیل، زیباترین تصویر را به وجود آورده است (الدرویش، بی‌تا، ص ۹۱). این نوع تشبیه، تشبیه معقول به محسوس است که معقول بودن مشبه و محسوس بودن مشبه به است که منظور حمل آن و به دوش کشیدن تمام کتب به





شانه نیست؛ بلکه عدم عمل به مندرجات آن است که امری معقول است و بار بردن حمار محسوس است. وجه شبه آن، عدم استفاده از محتویات کتاب است. استفاده از کلمات «حملوا»، «یحملوها»، «حمار» و «یحمل»، دارای واج آرای «حاء» و «میم» و صفت بحه دارد. بحه در لغت، یعنی خشونت و غلظت و مخصوص حرف «حاء» است. استفاده از این واج آرای، توییخ برای یهودیان است و از نشانه‌های اعجاز لفظی و معنایی قرآن کریم و هنجارگریزی آوایی است. در انتهای آیه، أسفارا دو معنا دارد: ۱. سفر، به فتح سین و سکون فاء و به معنای پرده برداری در خصوص اعیان به کار می‌رود، مانند سفر عمامه، یعنی برداشتن عمامه یا سفر خمار، برداشتن نقاب از صورت و ۲. سفر به کسر سین و سکون فاء که جمع آن، اسفار است به معنای کتابی که از حقایق پرده برمی‌دارد.

نوع دیگری از هنجارگریزی نحوی، می‌توانیم به رد الصدر علی العجز اشاره کنیم که اگر کلمه‌ای که در پایان بیت یا فاصله با عبارت آمده است، در ابتدای قسمت بعد تکرار شود و یا کلمه هم جنس آن بیاید، آن را صنعت رد الصدر علی العجز می‌نامیم (همایی، ۱۳۸۹، ص ۵۷). البته برخلاف صنعت پیشین، از این فن، به ندرت در کتب بلاغت عربی یاد کرده‌اند که در میان دو آیه متوالی یا دو قرینه متوالی در یک آیه می‌آید.

در ادامه آیه، شاهده عبارت: «مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» هستیم. چه زشت است وصف آن قومی که آیات خدا را به دروغ گرفتند و خدا مردم ستمگر را هدایت نمی‌نماید و مجدداً فن مشهود دیگر می‌توان از تکرار دو کلمه «الله» در کنار هم دانست که صنعت جناس دارد و از نوع ناقص اختلافی حرکتی است که به زیبایی متن و سخن افزوده است. جناس، تجنیس، تجانس یا مجانسه نیز فنی از فنون محسنات لفظی علم بدیع است (الهاشمی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۳). ارزش جناس به موسیقی و آهنگی است که در کلام خلق می‌کند و زیبایی جناس، در گرو ارتباط آن

با معنی کلام است (طاهرخانی، ۱۳۸۳، ص ۶۸). این صنعت ادبی نیز بر اساس نقاط تشابه یا تفاوت دو کلمه، انواع مختلفی دارد که شامل جناس تام (مائل و مستوفی) و غیرتام (ناقص، مضارع، لاحق، لفظی، مصحف، محرق و ...) می شود (الهاشمی، ۱۳۷۹، صص ۳۴۴-۳۴۹).

در آخرین کلمه آیه، می توانست لفظ «کفروا» بیاید؛ اما «الظالمین» جایگزین شده است، می توانیم هنجارگریزی لحاظ کنیم؛ چرا که کسی که کفران بورزد، در مرتبه اول، به خودش ظلم کرده است.

وجه اتصال این آیه به ماقبل خود، در این است که در آغاز با امی بودن پیامبر، سپس مبعوث شدن پیامبر، تزکیه و تعلیم آن ها و آموزش کتاب و حکمت به آن ها، با عتاب خطاب به آن ها می گوید که چرا پیامبر را در وسط خطبه، تنها گذاشته اند و به سوی تجارت لهوی رفته اند. ایجاد اطناب و مطول ساختن سخن یا آن ها، از این جهت است که توجه مخاطب را جلب نماید.

«قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنكُمُ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّعُوا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (۶) بگو ای کسانی که یهودی شده اید اگر پندارید که شما دوستان خدا هستید، نه مردم دیگر، پس اگر راست می گوئید درخواست مرگ کنید.

در این سوره، تکرار فعل امر (قُلْ)، کلمه امری بوده است که در غالب تقسیم بندی جمله به: ۱. جمله خبری و ۲. جمله انشایی تقسیم می شود. جمله خبریه، جملاتی هستند که احتمال صدق و کذب در آن ها وجود دارد؛ اما جملات انشائی، جملاتی هستند که احتمال صدق و کذب در آن وجود ندارد، من جمله امر، نهی، استفهام و ... که نوع هنجارگریزی معنایی را می توان این جا مشاهده نمود. در اضافه نمودن، کلمه «أولياء» به «الله» اضافه نشده است، یعنی گفته نشده است «أولياء الله»؛ بلکه گفته شده «أولياء لله» و این کلمه، اشاره به این دارد که ادعای یهودیان، پوچ و خالی از حقیقت است.





«وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٧﴾» ولی هرگز آن را به سبب آن چه از پیش به دست خویش کرده اند، آرزو نخواهند کرد و خدا به [حال] ستمگران داناست».

در این آیه، هنجارگریزی نحوی دیده می شود، از آن جهت که یهودیان به خاطر آن چه از پیش فرستاده اند آرزوی مرگ می کنند؛ لذا با کنایه از این که آن ها ظلم و فسوقی که در دنیا مرتکب شده اند و دشمن خدایند، طالب لقاء الله نیستند. جدای از تکرار واژه ها در این سوره، برخی مشتقات نیز به دفعات بیان شده اند که به بیان آن ها می پردازیم. کلمات مشتق شده از «علم» که با معانی پیرامون علم پروردگار می باشند، از جمله مشتقات پر تکرار سور مسبحات است که با بیان های گوناگون آمده است. در این آیه نیز علم خداوند را بیان می کند که همان صفت مشبه «علیم» است.

«قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾» بگو آن مرگی که از آن می گریزید، قطعاً شما را ملاقات می کند، آن گاه به سوی دانای نهان و آشکار بازگردانیده خواهید شد و به آن چه [در روی زمین] می کردید، آگاهتان خواهد کرد».

در این آیه، به پیامبر امر می شود که به آن ها بگو، در نگاه اجمالی، آن ها لیاقت این را هم ندارند که خداوند بخواهد راجع به مرگشان با آن ها سخن بگوید. این لفافه گی در سخن، نوعی فن بلاغت است که هنجارگریزی نحوی صورت گرفته است و «إِنَّهُمْ مُلَاقِيكُمْ»، استعاره از مرگ است که به ملاقاتشان می آید و به صورت کنایه چنین می آید که از اعمال زشتان، پرده برداری خواهد کرد.

حرف «ثُمَّ» در «ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ»، از حروف عطف است که دلالت بر سه امر دارد: اول، تشریک در حکم، یعنی یک چیز در حکم شریک می گرداند. دوم، ترتیب و سوم، مهلت و فاصله دادن میان دو چیز. بنابراین، به کار بردن حرف «ثُمَّ»،



هنجارگریزی صرفی است و به مراحل مرگ و حضور در بارگاه اقدس الهی و عالم برزخ میان دنیا و آخرت، پی می‌بریم.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» ﴿٩﴾ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون برای نماز جمعه ندا در داده شد، به سوی ذکر خدا بشتابید و داد و ستد را واگذارید، اگر بانیید این برای شما بهتر است».

در این آیه، معنای «فی» در قول سبحان و تعالی در «نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ»، «فی یومها»، در معنای ظرفیه دارد، به معنای نماز در روز جمعه می‌باشد که یک نوع خروج از نُرَم زبان است. مراد از «ذکر الله»، نماز و خطبه نماز جمعه است که به صورت مجاز بعض از کل، به کار رفته است که اطلاق هنجارگریزی واژگانی دارد و به جای «صلاة الجمعة»، کلمه «ذکر الله» را به کار برده است. پس نشان دهنده وحدت معنایی در این دو کلمه است. (مراد یذکر الله الصلاة كما قوله: ولذکر الله اکبر) (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۷۳).

در کلمه جُمعه نیز شامل هنجارگریزی واژگانی می‌شود که ابتدا این کلمه، با لفظ جُمعه یا جُمعه بوده است که دچار تغییر واجی یا تکواژی شده است. مثل جلسه که فتح می‌دهیم و جلسه می‌خوانیم.

«فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...»، «سعی» به معنای سرعت در راه رفتن و معنای امری دارد، بروید که برای فلان هدف عمل کنید. سعی در روز قیامت، یعنی خود را برای آن روز آماده کنید.

به کار بردن جمله تعلیلیه که بیان علت امر را می‌کند، در سوره جمعه خداوند، علت کنار گذاشتن نماز و مشغول تجارت شدن آن‌ها و ترک فریضه می‌داند: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ اگر بدانید این برای شما بهتر است»؛ چرا که آن‌ها منفعت عظیم را ترک





کرده و به امور دنیایی مشغول شده است. این نوع تعلیل در جملات اسمیه، نسبت به جملات مؤکده، تأکید کمتری دارند از جملاتی که با آن تأکیدی همراه هستند؛ چون اکراه و پذیرش موضوع از طرف مخاطب، ضعیف است و وجود ندارد. ذکر، اعم از ذکر زبانی و قلبی است که شامل توجه باطنی به خدا می‌شود. ذکر خدا رسوخ در نفس آدم، نقش در ذهن، زدودن غفلت از دل و تقوای دینی و علم می‌باشد.

«فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (۱۰) و چون نماز گزارده شد، در [روی] زمین پراکنده گردید و فضل خدا را جویا شوید و خدا را بسیار یاد کنید، باشد که شما رستگار گردید.

وجود اِذای شرطیه و جمله شرطیه در آیات ۱۰ و ۱۱، اطلاق زمانی را در جمله ایجاد می‌کند و در ادامه آیه، «قضیت» یعنی اقامه نماز جمعه، فانتشروا یعنی انتشار در ارض، متفرق شدن مردم از مسجد و بیرون آمدن و مشغول کارهای روزانه برای به دست آوردن فضل خدا، یعنی کسب روزی، امری است که بعد از نهی قرار گرفته است که جواز و اباحه را افاده می‌کند، هر چند امر همیشه برای افاده وجوب است. همین صنعت، دو مرتبه میان و «ابْتَغُوا» و «أَذْكُرُوا» نیز رخ داده است. خود کلمه «انتشروا»، دارای صفت تفضی است که از انتشار و پخش شدن صدای حروف (ش) در فضای دهان، درمی‌باییم رابطه زیبایی میان معنا و خود لفظ این کلمه جاری است. همچنین کلمه «ابْتَغُوا» در لغت، به معنای طلب توأم با تجاوز از حد است که دارای صفت قلقله است. قلقله در لغت، یعنی اضطراب و جنبش و در اصطلاح، ایجاد حرکت خفیف و لطیف در مخرج پنج حروف (قطب جد) است که می‌بینیم هماهنگی لفظ در معنا به وجود آمده است، یعنی انسان را به جنبش و فعالیت دعوت می‌نماید که بنا را بر هنجارگریزی آوایی قرار می‌دهیم. در آیات ۷ و ۱۰ این سوره، کلمه تفلحون تکرار شده است که در اولی، به معنای تزکیه و تعلیم است و در بعدی، به حسب ما بعد، به معنای توییح و عقاب شدید است.





سه کلمه مجهول «تُرَدُّون» در آیه ۸ که فاعلش ملائکة مرگ، «نُودی» در آیه ۹ که فاعلش، مودن و «قُضیت»، فاعلش در آیه دهم، امام جمعه است که به صورت مجهول آمده اند و فاعل آن ها، حذف شده و مفعول به، جانشین آن شده است. دلیل حذف فاعلشان، تفاخم و بزرگی این امور و توجه فعل و کاری است که بعد از این ها انجام می شود.

«وَ إِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (۱۱) و چون داد و ستد یا سرگرمی ببینند، به سوی آن روی آور می شوند و تو را در حالی که ایستاده ای ترک می کنند. بگو آن چه نزد خداست، از سرگرمی و از داد و ستد بهتر است و خدا بهترین روزی دهندگان است».

هنگارگریزی صرفی، در حرف «إِذَا» در این آیه و آیه قبل که بر سر فعل ماضی می آید، مشهود است و دلالت بر وقوع حتمیت و قطعیت دارد. با توجه به قرینه سیاق، از حادثه ای در گذشته خبر می دهد؛ لذا نمازگزاران با ورود کاروانیان از پای منبر رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) برخاسته و به نزد لغو رفتند.

«إنفضاض» از مصدر «إنفضوا»، به معنای شکسته شدن و متلاشی شدن اجزاء است که به صورت استعاره، به کار رفته و هنگارگریزی دو معنایی دارد: یکی، به معنای جمع شدن برای نماز که نشانه وحدت مسلمین است و دومی، در معنای متفرق شدن بعد از نماز به منزله شکسته شدن صفوف و متلاشی شدن اجزاء، یعنی نمازگزاران است.

«إنفضوا» را امام صادق (علیه السلام)، چنین تعبیر می کند: «به معنای منصرف شدن است، یعنی مردم به سوی تجارت منصرف شدند و تو را ایستاده، بالای منبر تنها گذاشتند».

در ادامه، عبارت: «وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا» که در تقدیر آن، «قد» نهفته است و محلا منصوب بنابر حالیت از فاعل «إنفضوا» به تقدیر قد است و هنگارگریزی نحوی است که معنای قطعیت و حتمیت دارد. خود کلمه «قائماً»، از قوام، به معنای جریان داشتن، ثبات و



دوام است (رک، قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۴۶) و مد متصل (مد واجب) دارد و در به وجود آمدن هنجارگریزی آوایی نقش دارد، یعنی قاری باید ملزم به رعایت باشد که در حالت وصل، ۴ تا ۵ و در حالت وقف، ۴ تا ۶ حرکت بکشد که وجود این واژه، دال بر ایستاده خواندن نماز جمعه از سوی امام و رابطه مستقیم با آن دارد.

«لهو» به معنای طبل و دایره که کاروانیان به منظور اعلام آمدن می‌زدند را می‌توان هنجارگریزی باستانی قلمداد کرد؛ چراکه این عمل در میان آن‌ها، به صورت نوستالژیک و در هنگام ورود کاروانیان انجام می‌شد. از طرفی، تکرار خود کلمه «لهو» در این آیه، علاوه بر تأکید، هنجارگریزی نیز دارد. در مرجع «هاء» در «الیها»، دو نقل است: یکی، به تجارت بازمی‌گردد؛ چون طبل وسیله‌ای برای تجارت بود، نه مقصود اصلی و دیگری به احدها بازمی‌گردد. پس به دو صورت می‌آید: ۱. *إنفضوا إلى اللهو* (با سر و صدای طبل) و ۲. *إنفضوا إلى التجار* (یا به طرف تجارت)؛ اما یک شکستن نُرَم باز به چشم می‌خورد، چرا لهو مذكر است؛ اما «الیها» به صورت تثنیه به کار رفته است؟ درمی‌یابیم که «الیها» مصدر است و جایز می‌باشد هم به صورت مونث و هم مذكر به کار برود. پس یک خروج از نرم زبانی، برای توجه مخاطب، رخ داده است.

«مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو»، خیر معنای بهتر می‌دهد؛ اما در واقع، به معنای اصلی آن «به» می‌باشد. این نیز یک هنجارگریزی است، مثل آیه «أَرَأَبَابَ مَتَفَرَّقُونَ خَيْرٌ أَمَ اللَّهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارَ» (یوسف ۳۹) که استعمال کلمه بهتر- خیر- شایع است، مانند أَرَبَابَ متفرق اصلاً خوب نیست تا خدای قهار از آن خوبتر باشد. این جا هم به همین جهت گفته است «ما عند الله» بهتر از لهو و تجارت است و فرمود: «خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَالتَّجَارَه» و فرمود: «خَيْرٌ مِنَ التَّجَارَه وَاللَّهُو».

مقدم شدن «لهو» در آیه «قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِو وَ مِنَ التَّجَارَه»، رعایت طریقه ترقی است در مدح آن چه نزد خدای تعالی است، یعنی هر آن چه نزد خداست، بهتر از

لغو و لهو است؛ بلکه از تجارت هم بهتر است که مرتبه آن عزیزتر از لهو است و نیز اگر تجارت را تقدیم می‌کند، لهو لغو و عبث و بیهوده می‌شود؛ زیرا به طریق اولی، خیریت از لهو نیز لازم می‌آید (رک: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۷۵).

در این جا می‌توان جمله را ایجاز به حذف هم گرفت؛ لذا با وجود قرینه، منادا محذوف شده است که می‌توان گفت «قُلْ» در «یاأیها الرسول» یا «یا مُحَمَّد» بوده است که محذوف هستند.

در انتها «وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»، اطناب از باب ایغال است؛ زیرا مبالغه در رازقیت را می‌رساند (رک: زارعی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

نتیجه‌گیری

با مشاهده اجمالی و بررسی آیات سوره مبارکه جمعه، از جنبه هنجارگریزی که بر طبق نظریات جفری لیچ تبیین شد، آن چه به عنوان خروج از عادت و به هم ریختگی نُرم زبان لحاظ شد، در به دست آوردن معانی جدید، بسیار مثمر ثمر بوده است و در آن چه که به عنوان لایه‌های پنهانی آیات بوده، به معانی جدیدی دست یافتیم. به گونه‌ای که با تطبیق بر آیات قرآن کریم دریافتیم که انزیاح، ایجاد انگیزه در مخاطب کرده و او را برای خواندن، تهییج و تشویق نموده است، پس با کسب معانی جدید، با انطباق بر این دیدگاه، به برخی از این معانی پنهانی راه یافتیم.



منابع و مأخذ

* قرآن مجید

۱. امیری، جهانگیر (۱۳۸۴)، فرهنگ و اصطلاحات تجوید و قرائت، تهران: انتشارات اسوه.
۲. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۲۸)، دلائل الاعجاز، تحقیق محمد رضوان الدایه و فایز الدایه، دمشق: دارالفکر.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم.
۴. زمخشری، محمود بن عمر (بی تا)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التاویل، بیروت: دارالکتب العربی.
۵. السیوطی، جلال الدین (۱۴۲۹)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: مؤسسه الرساله.
۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۷. طبری، محمدابن جریر (بی تا)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، بیروت: دارالمعرفت.
۸. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه: تفسیر و بررسی تازه-ای درباره قرآن مجید، تهران: دارالکتب الاسلامی.

