



تفسیر قرآنی تاریخ*

دکتر صائب عبدالحمید

ترجمه: محمد باغستانی کوزه‌گر

عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده:

مقاله پیش رو ترجمه‌ای است از کوششی که دکتر صائب عبدالحمید برای استخراج نظریه تفسیر قرآنی تاریخ از کتاب «التفسیر الاسلامی للتاریخ» دکتر عمادالدین خلیل چاپ ۱۴۱۲ قمری انجام داده و آن را در بخش پایانی (کتاب فلسفه التاریخ فی الفکر الاسلامی چاپ ۱۴۲۸ قمری ص ۵۸۹-۶۲۸) قرار داده است. در این مقاله اصول اندیشه دکتر عمادالدین خلیل تبیین گردیده و در پایان نیز دیدگاه او مورد نقد استخراج کننده مقاله قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها:

قرآن / تاریخ / تمدن / سنت‌های الهی

درآمد

در این کتاب دکتر عمادالدین خلیل کوشیده تا تفسیری اسلامی از تاریخ بر پایه آیات قرآنی ارائه نماید. دیدگاه او بر اساس دو پیش‌فرض استوار شده است: نخست آنکه قرآن منبع یقین‌آور است (عمادالدین خلیل، ۱۹). دوم آنکه قرآن نمونه‌های پرشماری را از داده‌های تاریخی در اختیار ما نهاده و گذشته را در سراسر متن خود برای ما روایت می‌کند تا حکمت ویژه‌ای را از خلال این داده‌های

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۶/۲۳، تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۸/۱۰.





تاریخی برای ما آشکار کرده و بنیادهای اساسی در حرکت تاریخ جوامع بشری را از راه شرح بن‌مایه‌های رخداده‌ها بنمایاند. (همان، ۹۷)

بر پایه این دو پیش‌فرض، نویسنده به سراغ آیه‌های قرآنی مرتبط با موضوع رفته و همه آنها را با بررسی‌های لازم طبقه‌بندی کرده و در قالب گروه‌های گوناگون، بر پایه موضوعات و مبادی مطرح شده در این آیات قرار داده است تا در پایان، از همه این آیه‌ها یک چهارچوب نظری منسجم برای ابداع یک نظریه که بتوان آن را به‌درستی نظریه قرآنی یا اسلامی در تفسیر تاریخ نام نهاد، برپا نماید. او در نخستین گام، مواد و داده‌های موضوعات تاریخی را در قرآن گسترده یافته است؛ به آن اندازه که توان رساندن او به هدف پیش گفته‌اش را داراست، چرا که گستره این موضوع در قرآن چنان است که توان ابداع نظریه را به پژوهشگر تاریخ اعطا می‌کند (همان، ۶-۷). در همان نگاه نخست به آغاز تاریخ یا تاریخ پیدایش نخستین انسان، قرآن کریم از رخدادی آگاهی‌بخش در تاریخ حیات انسانی یاد کرده است:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا... وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/۳۰-۳۹)

این گزارش قرآنی رخدادی تاریخی از نخستین لحظه آفرینش انسان را بر اساس نگاه دکتر عماد خلیل در چهارچوب رویکرد تمدنی یکی از بنیادهای اساسی درباره ترکیب ساختار وجودی انسان و جایگاه او در جهان و نبرد میان خیر و شر و رابطه میان زمین و آسمان و مسیر آینده جامعه انسانی تبیین می‌کند (همان، ۹۸-۹۹). این گفتمان و مانند آن در شمار فراوانی از آیات قرآنی دیده می‌شود و موجب آن شده تا پژوهشگر به دنبال پدید آوردن تصنیف کاوشگریانه‌ای در این باره باشد که از یک متن و سند تاریخی یقین‌آوری چون قرآن استخراج شده که در مقام پی‌جویی رخدادهای تاریخی و طبیعت عوامل مؤثر در آنهاست. پژوهشگر دیدگاه خویش را در چهارچوب محورهای زیر گرد آورده است.



**محور اول: بنیان‌های حرکت تاریخ**

در این باره شماری از بنیان‌ها وجود دارند که می‌توانند در تفسیر کلی حرکت تاریخ به‌کار گرفته شوند و این پژوهش آنها را از راه بررسی متن قرآنی کشف کرده است. البته در این راه به اندازه‌ای روشن از دیدگاه‌های نو در معرفی پاره‌ای از این بنیان‌ها یا ژرف‌نگری پاره‌ای از ابعاد آنها استفاده شده است. این بنیان‌ها عبارتند از:

۱- سنت‌های تاریخ

قرآن کریم پیش از هر منبع دیگر، از سنت‌ها یا قوانین ثابت در تفسیر حرکت تاریخ یاد کرده است و این یادکرد در چهارچوب منطق بیان قانون‌هایی حتمی است که هیچ راهی برای برون‌رفت از آنها وجود ندارد؛ ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (احزاب/۶۲). شبیه آن در سوره‌های فاطر/۴۳، اسراء/۷۷، کهف/۵۵ و فتح/۲۳-۲۲ آمده است. مهم‌ترین ویژگی‌های این سنت‌ها به گفته قرآن عبارتند از:

الف) ثبات و تأثیرگذاری همیشگی و تبدیل ناپذیری آنها؛ یعنی در درون ترکیب‌های جهان هستی و در گوهر رابطه‌های متقابل انسان و جهان، این قوانین ثابت قرار داده شده‌اند و قرآن به کشف و بیان آنها پرداخته و بر بودن آنها تأکید کرده و سنگینی حاکمیت آنها بر حرکت تاریخ را روایت می‌کند.

ب) تأثیرپذیری از گونه کنش انسانی؛ یعنی بنا بر گونه عمل و کنش انسانی است که گونه تأثیرگذاری این سنت‌ها معین می‌گردد.

بر پایه این دو ویژگی دستاوردی ذاتی تاریخی این سنت‌ها نیز آشکار می‌شود که به‌عنوان انگیزه حرکت‌آفرین که بر جامعه انسانی الزام می‌کند تا از انجام اقدامات مخاطره‌آمیزی که دیگر امت‌های پیشین را در معرض نابودی قرار داد، پرهیز کنند تا مبدا به سرنوشت ایشان مبتلا گردند و نیز تعاملی نیکو با جهان هستی و طبیعت پیشه سازند که چهارچوب چنین دانش‌ها و ارزش‌هایی از حرکت تاریخ به دست می‌آید.

افزون بر آنچه گفته شد، اگر جامعه بشری توان درک این سنت را بیابد، توان این را نیز خواهد یافت تا پیامدهای حتمی پاره‌ای از رخدادهای معین گذشته را





فهم نماید؛ چرا که آن رخدادهای پیشین به منزله مقدمه و زمینه این پیامدها بوده‌اند و سنت‌های قطعی و گسست‌ناپذیر هم چنان اقتضا دارد تا این منطقی تسلسلی ادامه یابد. (همان، ۱۰۹-۱۱۲ و ۱۰۸-۱۱۱)

از اینجاست که همه مفهومی‌های اساسی در فهم قوانین تاریخ به دست می‌آید؛ چرا که سنت بودن قوانین به خودی خود اقتضای حتمی بودن آنها را دارد؛ یعنی حتمی بودن پیامدهای مرتبط با رخدادهای. البته سنت بودن هم‌زمان بر آزادی انسان و مسؤلیت او در تأثیر مستقیم بر تاریخ و حرکت آن تأکید داشته و توهم بیهودگی کنش انسانی و بی‌فایده بودن آن در حرکت تاریخ را از میان می‌برد (همان، ۱۰۹). این آزادی انسانی دارای چهارچوبی است تا بتواند رسالت آبادگری و پیشرفت را در زمین انجام دهد. این چهارچوب رابطه نیکو میان انسان و خداوند و جهان را زمانی برقرار می‌سازد که انسان آزادی خود را در مسیر آموزش‌های و حیانی پیامبران به کار گیرد، وگر نه مسؤلیت انسانی فراموش شده یا ارزش‌های اخلاقی برآمده از نیروی خرد و روح و اراده انسانی تضعیف شده و پیامدهای ناگواری نصیب انسان خواهد شد و جامعه بشری روی به انحطاط نهاده و آیه معروف ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الدِّينِ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ تحقق می‌یابد. (همان، ۱۱۰)

این سنت قرآنی در نخستین نگاه دارای دو مفهوم متناقض است: حتمیت قوانین و آزادی انسان. اما باید به این دو مفهوم از این زاویه توجه کرد که اولاً جامعه انسانی در انتخاب الگو و شیوه زندگی خویش و ایجاد ساختار روابط و برخورداری از همه مواهب زندگی آزاد است و این اختیارات انسانی ضرورت وجود سلسله‌ای از علل و عوامل را اقتضا دارد که پیامدهای آنها ناگزیر و به شکل حتمی رخ خواهد داد؛ چرا که طبیعت قانون علت و معلول، این ضرورت را ایجاد می‌کند. این حتمیت که یک رابطه ضروری است، بیانگر مفهوم سنت‌های ثابت الهی است که تاکنون جریان یافته و دگرگون نشده و ثابت مانده است (همان، ۱۱۷) و چون این سنت‌ها سنت‌های الهی‌اند، پس بخشی از قضا و قدر الهی در نظام جهان هستی‌اند تا قانون تحول آن را تنظیم کرده باشند. (همان، ۱۱۶)





ثانیاً این قَدَر الهی محدودکننده اختیار انسان نیست، بلکه همان قوانین طبیعی زندگی است که دربر دارنده ویژگی‌های جهان هستی و انسان و حاکم میان روابط انسان با جهان است. این سنت‌ها بر آزادی انسان تأکید دارند، اما در چهارچوب قوانین طبیعی ثابت.

آنچه گفته شد، زمینه بیان بنیان دوم در تفسیر و فهم قوانین اسلامی حرکت تاریخ را فراهم می‌آورد:

۲- خدا و انسان یا تقدیر الهی و آزادی انسان

انسان به تنهایی عامل ایجاد حرکت در تاریخ نیست که فقط اراده او جریان داشته باشد، بلکه اراده خداوند بالاترین اراده‌هاست و حتی اراده و اختیار انسان در ضمن اراده گسترده الهی در جهان هستی معنا می‌یابد. یعنی هرگونه رخداد تاریخی تعبیری از اراده مستقیم یا غیر مستقیم الهی و توسط انسان است (همان، ۱۱۸). فعل خداوند در ساخت و تولید یک رخداد تاریخی دو نمود بیرونی دارد:

الف) فعل مستقیم الهی: که گاه در قالب همان سنت‌های ثابت او در جهان طبیعت تحقق می‌یابد و گاه با خرق بعضی از قوانین، به گونه معجزات رخ می‌دهد. در قلمرو افعال مستقیم الهی، انسان هیچ نقشی ندارد و این گونه افعال همراه خداوند از ازل بوده‌اند و خواهند بود. اینکه او جهان را در شش روز آفرید و زمین را برگزید تا آن را آماده زیست و تداوم گونه‌های مختلف حیات گرداند که از جهان نباتات آغاز شده و به جهان حیوانی رسیده و به جهان انسانی ختم گردیده است که آخرین فعل مستقیم الهی است. همچنین اراده مستقیم انسانی در انتخاب پیامبران نیز تجلی یافته تا بتوانند مسؤولیت‌های هدایت انسانی را در مرحله زمانی خویش انجام دهند و گاه نیز معجزه آورند. (همان، ۱۲۵-۱۲۶)

رابطه این تفسیر از افعال الهی با ثبات قوانین الهی چگونه است؟

دکتر عماد خلیل در مقام پاسخ به این پرسش، تنها به مباحث کلامی اکتفا نکرده است که جهان را ملک خداوند دانسته و مالک سزاوار هرگونه تصرف در ملک خود است، بلکه تأملی کرده و چونان سید قطب، تاریخ بشری را به دو مرحله تقسیم کرده





است که نخستین مرحله تا پیش از نزول قرآن تداوم داشته و مرحله دوم نیز پس از نزول قرآن آغاز گردیده است تا بتواند این توضیح را ارائه کند که این مدل از افعال الهی یعنی معجزات، ویژه مرحله نخست تاریخ بشری بوده است و مبنای خود را برای این تقسیم و اختصاص فعل معجزه‌ای خداوند به آن مرحله، آیه ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ (اسراء/۵۹) قرار داده است. (همان، ۱۲۶)

آیات اشاره کننده به افعال الهی متناسب با قوانین و سنت‌های طبیعی که در راه یاری مؤمنان و کیفر کافران در قرآن آمده‌اند نیز حجم فراوانی از قرآن را دربر گرفته‌اند؛ مانند: ﴿فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَسَبْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَعْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (عنکبوت/۲۹)، ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِنْ دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (رعد/۳۱).

تهدید کافران با تکیه بر مشیت الهی برای رویارویی با کافران و غرور بشری، در آیه ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَشَأَ نَحْصِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسَبِّطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ (سبأ/۹)، به آشکاری خویش را نشان می‌دهد.

از نظر دکتر عمادالدین خلیل، گاه مشیت الهی افزون بر سنت‌های طبیعی ورود پیدا می‌کند، چنان‌که در هجرت پیامبر و غزوات بدر و خندق و حنین خود را نشان داد و فرشتگان و سپاهیان غیبی الهی به عرصه حمایت مؤمنانی آمدند که با پیامبرشان برای استقرار حکومت خداوند بر زمین جهاد می‌کردند. (همان، ۱۲۷)

آن‌گاه که فعل الهی در تاریخ تحقق پیدا می‌کند و مشیت او در راه حرکت تاریخ بشری به کار می‌افتد، بایسته است تا به تعطیل شدن سنت‌های الهی موجود در جهان هستی و جوامع انسانی به عنوان قوانین ثابت و بدون تحول تن داده و حضور پدیده غیبی فراقانون‌های طبیعی پذیرفته شود.

دکتر عماد خلیل نیز همین گونه از یکی از ابعاد فعل مستقیم الهی با عنوان بعد غیبی یاد کرده و آن را از ویژگی‌های انحصاری تفسیر قرآنی از تاریخ می‌داند که هم گذشته و هم زمان حال و هم آینده را شامل می‌شود. و چنین است که باید بر





اساس منطق قرآنی حرکت در تاریخ، میزان ورود عنصر غیب را در ساخت و تولید یک رخداد تاریخی در نظر گرفت. تأثیری که عنصر غیب در آفرینش نخستین پدیده‌ها و رخدادها با بیان واژه قرآنی «کُن» ابراز کرده که بشر با محدودیت‌های اندیشه‌ای خویش از درک گوهر و کنه آن ناتوان است و نیز تأثیری که عنصر غیب در پایان دهی زندگی روزانه و فردی و اجتماعی انسان دارد که خویش را در پدیده غیر قابل پیش‌بینی مرگ نشان می‌دهد، پدیده‌ای که توان برهم زدن هرگونه برنامه را در آینده دارد و هیچ قدرت طبیعی را یارای رویارویی با آن نبوده و نمی‌تواند آن را از انجام وظیفه‌اش باز دارد. رخدادهای تاریخی زندگی انسان میان این دو پدیده غیبی رخ می‌دهد و انسان و طبیعت جز استمرار در میان این دو فاصله، هیچ ندارند. (همان، ۱۳۲)

ضرورت ندارد که بحث را از منطق علمی تاریخ دور کنیم، مهم آن است که واقعیت را بپذیریم؛ چه با منطق علوم تجربی سازگار باشد، چه نباشد، و چه بدبختی تلقی شود، چه خوشبختی. پدیده غیبی فاعل حقیقی در تاریخ است و همین واقعیت ما را از انجام هرگونه تزویر در تفسیر تاریخ باز داشته و شمار فراوانی از رخدادهای غیر قابل تفسیر می‌سازد؛ چرا که منطق فهم جهان غیبی در اختیار بشر نیست و با قوانین تجربی و مادی بشر نیز نمی‌خواند. (همان، ۱۳۳)

ب) گونه دوم فعل الهی یا افعال با واسطه؛ یعنی افعالی که از طریق آزادی انسان تحقق می‌یابد که در یک نگره دقیق، خود از اراده‌های الهی بوده‌اند، به این اعتبار که خداوند آزادی را به انسان عطا کرده است تا تاریخ زندگی فردی و اجتماعی خویش را بر اساس نیروی خرد و اراده خدادادی‌اش بسازد (همان، ۱۳۸). با این سبک، تداخل میان اراده الهی و اراده انسان چنان درهم می‌آمیزد که جداسازی آنها از هم دشوار می‌گردد؛ بدان سان که نمی‌توان گفت که این کار فعل انسان است و آن کار فعل خداوند. به گفته دکتر عماد خلیل، تنها می‌توان گفت که همه رخدادهای فعل الهی است، اما با این تبیین که انسان از خلال روابط میان جهان هستی، آزادی لازم خود را به‌دست می‌آورد و توان طراحی، اعمال اراده و بهره‌برداری از دستاورد کارهای خویش را داراست. (همان، ۱۳۸)





در اینجا هیچ فعل و کنش مستقل انسانی وجود ندارد تا انسان بتواند در پرتو آن، نقش خویش را در ساخت رخداد تاریخی به ظهور برساند، بلکه آنچه در واقع وجود دارد، فعل الهی است که از طریق انسان انجام می‌شود و هر انسانی در شرایط محیطی و بر اساس تجربه‌ها و امکانات می‌تواند اعمال اراده کرده و از آزادی خویش استفاده کند. اما پیامد تاریخی مترتب بر کنش آزاد فردی و اجتماعی انسان، پیامد ترتب و تعلق مشیت الهی بر این کنش انسانی است، به همین دلیل به‌طور مستقیم، محصول طبیعی تجربه انسانی است و در فرم و قالب خود وابسته بدان و در ویژگی‌های خویش، همه ویژگی‌های یک کنش انسانی را داراست. (همان)

در اینجا چنین احساس می‌شود که خواننده خویش را رویاروی نظریه اشعریان در خلق رخدادها می‌یابد، اما دکتر خلیل الدین عماد به‌روشنی ابراز می‌دارد که او این حریت و آزادی انسانی را حقیقی می‌داند نه مجازی؛ چنان‌که در نظریه اشعریان آمده است و بدون وجود حقیقی آزادی انسانی، هیچ معنای قابل قبولی برای اختیار انسان وجود ندارد، چنان‌که نمی‌توان مفهومی برای خیر و شر پیدا کرد و توجیهی برای برپایی رستاخیز دست‌وپا کرد که آشکارا بر اختیار انسان آزاد استوار شده است. (همان، ۱۴۱)

این مرزهای آزادی انسانی است که قلمرو کنش تاریخی او را مشخص می‌کند که از یک سو یک گونه‌ای از آزادی کامل است که با ساختار وجود فردی و اجتماعی انسان سازگار است. و از سوی دیگر، گونه‌ای از آزادی محدود؛ زیرا که مجموعه کنش‌های انسانی در درون دایره‌ای از دایره‌های بی‌نهایت فعل الهی قرار دارد که ناشی از علم الهی است و بر اساس آن، خداوند اراده‌اش را اعمال می‌کند و هیچ سدی در برابر او وجود ندارد.

پیامد این ترکیب دوگانه در کنش انسانی

پیامد نهایی کنش‌های فردی و اجتماعی انسان حاصل عملکردهایی است که همه ویژگی‌های یک کنش انسانی را داراست و مفهوم مسؤولیت انسان در برابر کنش‌های خود هم همین است که این مسؤولیت هم فردی است و هم جمعی.





جامعه‌ای که دچار سختی می‌گردد، محصول کنش‌هایی است که از او سر زده است و منظور از سنت الهی ثابت در جامعه و تاریخ همین است. (همان، ۱۴۷-۱۴۸)

این نکته به تنهایی می‌تواند اندیشه جبر را در افعال فردی و اجتماعی کنار زند. انسان و جامعه هر دو به اختیار خود عمل می‌کنند و از این‌رو در قرآن کارها به اراده‌های آزاد مردمان نسبت داده می‌شود تا جزای آن نیز عادلانه باشد. و گذشت که این جزا پیامد تعلق مشیت الهی به کنش آزاد بشری است؛ چه فردی باشد و چه اجتماعی. در قلمرو کنش‌های اجتماعی این آیه آمده که: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف/۹۶) و در قلمرو کنش‌های فردی چنین نازل شده که ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ (اسراء/۱۵). پس هر آنچه به فرد و جامعه می‌رسد، اجباری نیست و از قرار سلب اختیار نبوده است، بلکه همه دست‌آورد اختیار انسانی است. با لحاظ این نکته، این اختیار در یک شبکه از شرایط محیطی و وراثتی به انسان و جامعه می‌رسد که انسان به انسان و جامعه به جامعه با هم متفاوت است. به همین دلیل است که قرآن بر برپایی جامعه صالح اصرار دارد که در چنین جامعه‌ای، فرصت بیشتری برای روی‌آوری مردم به کارهای خیر و دوستی و محبت فراهم می‌شود. (همان، ۱۴۹-۱۵۲)

گزیده نظریه جایگاه انسان در پیدایش یک رخداد تاریخی

در برابر آن گروه از آیات قرآنی که آشکارا بر آزادی انسان تأکید دارند، قرائتی برای همراهی با این آیات ارائه شده است تا بتواند میزان اراده انسانی در ایجاد و ساخت رخداد تاریخی را تبیین کند. بر این اساس، بنیاد این نظریه چنین است:

قرآن جایگاه ویژه‌ای برای انسان در زمین در نظر گرفته است. از یک سو او را به خلافت الهی در زمین ستوده است که توان ساخت رخداد تاریخی را به اختیار و اراده خود داراست، و از دیگر سو جهان هستی را در تصرف او قرار داده تا بتواند مسؤلیت خلافت الهی خود را انجام دهد تا پس از این دو امکان، اراده آزاد انسانی در مسیر ساخت رخداد‌های تاریخی قرار گیرد که این ساخت همراه با خرد و اراده





اوست و بر پایه آنها، به سامان‌دهی امور - آن گونه که می‌خواهد - می‌پردازد. البته در مسیر این ساخت، او از محیط طبیعی تأثیر می‌پذیرد و کنش‌های خود را در شبکه‌ای از روابط گوناگون محیطی قابل تغییر یا غیر قابل تغییر انجام می‌دهد. اما نکته مهم آن است که همه شرایط و عوامل پیدایش یک رخداد تاریخی به‌مثابه جزء‌العله هستند و اراده و کنش انسانی به منزله علت تامه می‌باشد و با این تبیین، ساخت تاریخ و رخدادهای آن در نهایت شکل‌گیری خود نیازمند اراده انسانی است.

آن‌گاه که حرکت ساخت رخدادهای تاریخی تنها پیامد کنش‌های متقابل میان انسان و طبیعت است، در این میان عاملی که کنش تاریخی را تحقق بخشیده و شمایی نهایی آن را رقم می‌زند، انسان است، نه طبیعت و ماده. با این سخن، سنت‌های الهی باز می‌گردند تا مفهوم نخستین خویش را یافته و پیامد تجربه تاریخی کنش‌ها را از جنس کنش انسانی قرار دهند تا جزای کنش آزادانه او تلقی گردد.

و از آنجا که باید مشیت الهی معنایی چنین پیدا کند، اقتضا می‌کند که انسان عامل نهایی شکل‌گیری یک رخداد تاریخی به‌شمار آید و تاریخت رخدادهای بر اساس همین اصل، بر پایه ساختار کنش انسانی شکل گرفته و ویژگی‌های رفتارهای او را می‌یابد تا مسؤولیت اجتماعی انسان در انتخاب‌ها و اختیارهای تاریخی او را گوشزد نموده، ارتباط محکم میان تجربه‌ها و کنش‌های بشری و پیامدهای آن را در حالت‌های پیشرفت و یا عقب‌ماندگی و انحطاط بیان نماید (همان، ۲۶۴). و آن‌گاه که جماعت بشری سازنده تاریخ باشد، دو عامل اساسی نیز در این ساخت تاریخ موثر خواهند بود:

الف) محیط اجتماعی که بدان اشاره شد.

ب) قهرمانان یا گروه‌های پیشرو که می‌توانند از موقعیت‌های ناتوانی گذشته و به موقعیت توانایی دست یابند؛ کاری که از دست اکثریت بر نمی‌آید. این گروه را قرآن موقعیت ممتاز می‌بخشد، اما تحقق آن را به خواست و اراده اجتماعی مربوط می‌کند. در قرآن رخدادهای تاریخی دو عامل اساسی دارند: قهرمانان یا نخبگان و مردم، یا به عبارت قرآنی، پیامبر و امت، یا گروه اندک صاحب‌نظر و اکثریت پیرو. این نکته نیز از ویژگی‌های نظریه قرآنی درباره ساخت تاریخ است که جست‌وجو در رخدادهای





تاریخی نیز به‌روشنی، نقش و جایگاه این همکاری میان فرد و جامعه یا اقلیت نخبه و اکثریت پیرو را در ساخت رخداد‌های تاریخی اثبات می‌کند. (همان، ۱۶۶)

۳- غایت یا پایان جهان در تاریخ

سنت‌مندی جهان و رخداد‌هایش به‌تنهایی عامل از میان بردن اندیشه تصادف در تاریخ نیست، بلکه مفهوم غایت در تاریخ نیز برای نابودی آن نظریه ضرورت دارد. برای آنکه حرکت تاریخ بیهوده ننماید، باید که هدف طراحی شده‌ای در ورای حرکت تاریخ که انسان به‌خاطر آن برانگیخته شده است، وجود داشته باشد (همان، ۱۷۷). آن‌گاه که قانون سنت‌های الهی به تنهایی برای غایت‌مند بودن تاریخ بسنده کند، همان‌ها به‌شیوه‌ای ویژه ما را به وجود غایتی هدایت می‌کند. دکتر عماد الدین خلیل این غایت داشتن جهان را از متن آیات قرآنی استخراج کرده است؛ مانند این آیه که: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (قیامت/۳۶) و یا آیه ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ (انبیاء/۱۶). چون چنین آیه‌هایی، بی‌هدفی را از چهره جهان می‌زداید. آیه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶) می‌تواند اثبات‌کننده غایت تاریخ از منظر قرآن کریم باشد. این غایت همانا عبادت خداوند است. فقط عبادت خداوند به مفهوم ابداعی و گسترده آن، همان هدفی است که بر انسان و جامعه لازم است تا همه کوشش‌های تمدنی خویش را به‌سوی تحقق آن معطوف کند. پرسش مهم این است که آیا این هدف، یک هدف تاریخی است یا یک دعوت دینی؟ و آیا رسیدن به این هدف تکوینی است یا تشریحی دینی؟ و آیا با فعل مستقیم الهی تحقق خواهد یافت یا بر پایه فعل غیر مستقیم او و بر طبق آزادی و اراده اعطا شده به انسان؟

گزیده ادعای دکتر عماد الدین خلیل آن است که دست یافتن به این غایت تشریحی است و وقوع آن حتمی نیست و این هدف، محصول کنش آزاد انسانی است. این تصور از رویکرد توحیدی به جهان هستی پیدا می‌شود که بر اساس آن، میان قوانین جهان هستی و قوانین حیات انسجام کامل وجود دارد. یکی از این





قوانین ثابت جهان هستی، آزادی انسان است. به گفته او، حوزه آزادی انسان از دو زاویه، شامل فرد انسانی و امت‌ها و مردمان و تمدن‌ها می‌شود:

الف) گاه دیدگاه‌ها، اقدامات و هدف‌های تمدن‌ها با قوانین جهان هستی هماهنگ است که در این هنگام، موفقیت تمدنی کسب شده بزرگ‌تر و اتحاد بشری در آن گسترده‌تر خواهد بود؛ چرا که با فلسفه آفرینش بشر در کره خاکی سازگاری دارد.

ب) گاه دیدگاه‌ها، اقدامات و هدف‌های تمدن‌ها بنا به تقدیر انتخاب آزادانه انسان، با قوانین جهان هستی ناسازگار است. در این هنگام دستاورد این تمدن به ایجاد تفرقه جوامع انسانی خواهد انجامید و سرانجام ناخوشایندی در انتظار این تمدن در دنیا و آخرت خواهد بود.

غایت تاریخ عبادت به معنای گسترده بیان شده؛ یعنی سازگاری مسیر کوشش‌های انسانی با قوانین جهان هستی، تا معیاری برای تمدنی در مسیر تحقق عبادت خداوند در زمین یا ضد آن در اختیار باشد. (همان، ۱۸۴)

از سوی دیگر جنبه تاریخی مهم غایت عبادت در معنای گسترده آن عبارت است از تجربه کامل زندگی که در سازوکار آن میان دادوستد توازن برقرار بوده و بسیار به برنامه کاملی شباهت دارد که کنش‌های جماعت‌های بشری بر روی زمین را سامان داده و به آن معنا می‌بخشد و آن را در مسیر حرکت به سوی هدف معلوم قرار می‌دهد و به تجربه تمدنی ویژگی‌های لازم آن را می‌بخشد و قدرت دفع و جذب به آن عطا کرده و روح ابداع و نوآوری و ابتکار و پویایی دائم را در آن می‌دمد و آسیب‌ها را که در سر راه هر کوشش و خیزش تمدنی قرار گرفته و از جامع‌نگری برخوردار نیست یا آنکه به هدف روشنی ختم نمی‌شود، از آن دور می‌سازد که در سرآغاز این آسیب‌ها، بیهودگی و بی‌معنایی است (همان، ۱۸۶). پس غایت عبادت با گستردگی معنایی خود، کلید گشودن دروازه راهی است که هر انسانی آرزوی رسیدن به آن را دارد. (همان، ۱۸۸)





محور دوم: موضوع تمدن

۱- معادله تمدن

رابطه چالشی میان جایگاه انسان و غایت عبادت در مفهوم گسترده آن، از آغاز آفرینش در زندگی انسان رقم خورد، چنان‌که قرآن آن را بیان کرده و این بیان قرآنی یکی دیگر از بنیان‌های اساسی در ارتباط با موضوع تمدن است. برخلاف دیدگاه هگل که داستان آدم را بر پایه مندرجات عهد عتیق، تصویری ناممکن از یک رخداد تاریخی می‌داند که در زمانی نامعلوم پیش از تاریخ رخ داده است و مبحثی فلسفی در تاریخ می‌باشد؛ از آن هنگام که عقلانیت در سلوک فعلی امور جهان آغاز می‌گردد یا به تعبیر هگل، آن‌گاه که گروه‌های مردم تشکیل شده‌اند، تاریخ بشری مهم است (هگل، ۱۳۰-۱۳۴). دیدگاه قرآنی درباره تاریخ به اعتبار اینکه قرآن شاهد بر تاریخ و رصد‌کننده خطاناپذیر رخدادهاست، آن است که دوران پیش از تاریخ وجود ندارد.

از آغاز آفرینش انسان و آمدن او به روی زمین، قرآن بنیان‌های اساسی تمدن‌سازی را تبیین کرده است و توضیح داده که اینجانشینی انسان از طرف خداوند به رابطه دوسویه آنها مرتبط است؛ کار و ابداع و دوری از فاسدسازی از سوی انسان و آموزش و شریعت و حمیات در میانه کار و تلاش انسانی از سوی خداوند.

این رابطه دوسویه یک رابطه اساسی است، بدان سان که حذف شدن هر یک از دو سوی این رابطه به خرابی دنیا و آخرت خواهد انجامید. و یا طبق قانون جایگزینی و استبدال، جماعت نافرمان بشری جای خود را به جماعت دیگری از بشر خواهند داد که در مسیر حفظ این رابطه برآیند (عماد الدین خلیل، ۱۹۳-۱۹۴). یا آنکه به خسارت و انحطاط منجر می‌شود تا حرکت جامعه بشری بر اساس قوانین اجتماعی به عقب برگردد. (همان، ۱۹۶)

در منطق قرآنی میان قلمرو تجربه‌های بشری فاصله‌ای نیست و وحدت بر همه آنها حاکم است. این تجربه‌ها روح واحد داشته و از یک خون تغذیه می‌کند و تنها از خلال این رابطه است که جمعیت‌های انسانی مؤمن می‌توانند خلیفه خداوند در زمین باشند و تمدن‌ها نیز از راه اعمال اراده انسانی به پیشرفت و ترقی دست یابند. (همان، ۱۹۸)





این سخن بدین معناست که ایمان تنها رهبر تمدن‌ها در مسیر پیشرفت است. عمادالدین خلیل ایمان را بنیان دین دانسته که همواره به منزله ستون‌های تمدن است که به‌طور افقی امتداد یافته تا زمینه را برای اعمال اراده جامعه مؤمنان در شرایط زمانی و مکانی فراهم آورده و آن را در مسیر صحیح خویش قرار دهد و امکان انسجام آن را در ایجاد رابطه‌هایش با قوانین جهان هستی میسر ساخته، بدان نیرو بخشیده و آن را پربارتر سازد. چنان‌که یک حرکت عمودی نیز به اعماق روح انسان دارد تا احساس همیشگی درباره مسؤولیت‌های انسانی را در او زنده نگاه داشته و غفلت را از او زدوده و او را چنان به‌پیش برد تا گوی سبقت را بریابد و این مهم را از راه شکوفاسازی و رها کردن انرژی‌های نهفته درون او ممکن می‌سازد. ایمان، انسان را با پایبند کردن به ارزش‌ها، به قدرتی الهی نیرومند ساخته و با به حرکت در آوردن او در مسیر هدف‌های الهی تنظیم شده برای انسان، او را به کمال می‌رساند که همه این هدف‌ها عبادت نام دارد و انجام آنها انسان را به خداوند نزدیک ساخته و او را مصداق آیه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/۵۶) می‌نماید. (همان، ۲۲۵-۲۲۶)

موضوع تمدن در واقع تجلی رابطه میان جامعه و اراده انسانی با جهان طبیعت است که خداوند برای این رابطه، مرزها و قوانین و ابعادی مشخص کرده است که با خلافت انسان در جهان سازگاری داشته باشد و بتواند تعامل مثبت با جهان برقرار سازد.

به گفته توین‌بی، جهان و طبیعت انسان را به‌گونه‌ای مناسب به مبارزه طلبیده؛ نه مبارزه‌ای از جنس معجزه‌گری، و نه مبارزه‌ای ناکام و اندک و گویا اراده خداوند بر این قرار گرفته تا حد معینی از مبارزه‌طلبی میان انسان و طبیعت فراهم آید تا امکان یک تعامل خلاق میان انسان و جهان برقرار شود. (همان، ۱۹۹-۲۰۰)

همین رابطه است که تصویری مثبت از جایگاه تمدنی انسان به دست می‌دهد، برخلاف تعبیرات منفی که انسان را تابع شرایط در نظر گرفته و او را بخشی از پیشرفت‌های تمدنی به‌شمار می‌آورد. در این تصویر انسان باید به اقتضائاتی که بزرگ‌تر از اراده فردی و جمعی اوست، تن دهد. (همان، ۲۰۶-۲۰۷)





این رابطه قرآنی میان انسان و طبیعت با هدف بازگرداندن نقش انسان در ساخت کنش تاریخی است و یادآور مسؤلیت‌های او در برابر اقداماتش. البته این آزادی دارای چهارچوب است. انسان در انتخاب جهت زندگی خود به هنگام کار و اقدام آزاد است، اما تنها از یک جهت می‌تواند به پیشرفت تمدنی دست یابد و آن هم زمانی است که اقدامات خویش را بر اساس آموزش‌های دینی انجام دهد.

به گفته دکتر خلیل، قرآن انسان را به سوی خلق تمدنی دعوت می‌کند که در همه زمینه‌های معنوی و مادی و اخلاقی رشد کند. قرآن درباره تحقق تمدن مادی، آیات زیادی را اختصاص داده، اما آنها را مشروط به انتظام در چهارچوب دینی می‌کند. این آزادی قانونی همان است که همواره حضور خداوند را در تاریخ تأکید می‌کند؛ حضوری که او را صاحب نخستین و واپسین رخداد تاریخی قرار می‌دهد. ما از خلال حرکت تاریخ و پی‌درپی آمدن رخداد‌های تاریخی، حضور کامل، مؤثر و بارآده او را درک می‌کنیم و همه رخداد‌های خرد مادی و معنوی و شخصی تنها ابزارهایی هستند که آن حضور بزرگ برای تحقق افعال پیدایش نتایج و ترکیب رخدادها آماده کرده است. (عمادالدین خلیل، المنظور التاريخی فی فکر سیدقطب، ۵۷)

۲- چالش

در قرآن اصل چالش و تنازع ابعادی گوناگون دارد؛ از تقابل‌ها و چالش‌های میان جهان هستی و طبیعت که درون ترکیب‌های آنها به‌طور تکوینی قرار داده شده است که گاه نمودی سلبی و گاه نمودی ایجابی دارد، تا ترکیب‌های دوگانه میان جهان‌های مادی و معنوی که عامل آفرینش و تکثیر و گسترش و حرکت‌های هدفمندی‌اند که در نهایت به گسترش جهان هستی می‌انجامد. اما در سطح زندگی انسان، چالش و تنازع و تقابل بیشتر از یک فرم و قالب دارند. (همو، التفسیر الاسلامی للتاریخ، ۲۳۴)

از آغاز آفرینش انسان، او با نیروی شرّ تجسم یافته در شیطان رویارو می‌شود. این تقابل نماد مبارزه‌جویی است که عامل تحریک انسان در احوال شخصی و اجتماعی او می‌شود. این چالش در درون همه روابط انسان وجود دارد و همواره





آنان را نماینده ایمان و کفر و حق و باطل می‌نماید. در درون همین چالش است که ارزش زندگی جهان و چگونگی تبدیل آن به تمدنی همیشگی نهفته است؛ ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (بقره/۲۵۱). این یک قانون اصلی است. چنین چالش نهفته در درون همه انسان‌ها، زندگی را به سوی کمال رهبری کرده و از موقعیت‌های توقف و ایستایی و فساد باز می‌دارد و این واقعیتی تخلف‌ناپذیر است؛ اگر هدف از حیات انسانی حرکت و پیشرفت باشد. (همان، ۲۳۵-۲۴۴)

از سوی دیگر همین چالش درونی بشری عامل پیدایش تفاوت‌های میان جامعه بشری می‌شود که خود راز برپایی کوشش برای ایجاد پیوند میان امت‌ها و اقوام و تعاون و تعارف آنها نسبت به یکدیگر را تبیین می‌کند و البته که هریک از آنها با ویژگی ثابت خود پایدار می‌ماند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات/۱۳).

این واقعیت که امکان تعارف و شناسایی انسان‌ها نسبت به یکدیگر را فراهم می‌سازد، به گفته دکتر عمادالدین خلیل با آنچه هگل در مرحله تجلی وحدت در جامعه بشری یا مارکسیسم در مرحله برپایی پرولتاریا در جهانی بدون چالش که آن را عشق و آرامش رهبری می‌کند ادعا کرده است، متفاوت می‌باشد. این دو شخصیت با این نظریه، از قلمرو واقعیت زندگی انسانی و نگاه عالمانه بدان بیرون رفته و از قانون پایدار وجود چالش در نظام زندگی بشری غفلت ورزیده‌اند و حرکت ضروری آن به سوی تمدن‌سازی را به فراموشی سپرده‌اند و حتی با نظریه ابداعی خویش تناقض ورزیده‌اند؛ چرا که نظریه آنها با حرکت آغاز گردیده و به سکون و ایستایی غیر واقعی و ناممکن ختم شده است.

دیدگاه عمادالدین خلیل اما از تجربه‌های واقعی بشری سخن گفته و از رویکردی گسترده به گذشته و حال و آینده زندگی بشری برخوردار است. در این نظریه از یک سو موضوع چالش درونی زندگی انسان پذیرفته شده و از سوی دیگر، از تمایز و تفاوت همیشگی جوامع بشری با یکدیگر سخن به میان آمده و از زاویه سوم، با تحلیل اسلوب‌های چالش در صدد ورود به مرحله‌ای متعالی است که





میان جماعات بشری، تعامل‌های کامل برپا گردد که بر اصولی چون شناسایی یکدیگر و همکاری با هم استوار بوده، بدون آنکه چالش واقعی درون زندگی انسانی را نادیده بگیرد. (همان، ۲۴۴-۲۴۵)

دکتر عمادالدین خلیل با این دیدگاه نه تنها نظریه‌ای مخالف با هگل و مارکس ارائه کرده، بلکه نظریه جامعه معصوم محمد صدر را که غایت پارادایم الهی از تاریخ بشر است نیز رد می‌کند. بر اساس دیدگاه خلیل، نظریه جامعه معصوم نیز غیر واقعی و ناممکن است؛ چرا که مهم‌ترین عامل تداوم حیات بشری را که همین چالش باشد، از دست داده است. چنان‌که این دیدگاه هر نظریه‌ای را که درباره پایان تاریخ مطرح شده و در آن از یک جامعه جهانی واحد سخن به میان آمده، بدان سان که در آن وجوه تباین و تقابل‌های ضروری میان عناصر جامعه انسانی نادیده و از میان رفته پیش‌بینی شده‌اند، مردود می‌داند؛ چرا که با عامل اصلی تمدنیابی در زندگی بشری مخالفت شده است. از سوی دیگر، این تباین و تغایر که در مبارزه‌جویی جامعه بشری خود را می‌نمایاند، به تنهایی از میان همه رقابت‌جویی‌ها و مبارزه‌طلبی‌های ضروری در جامعه بشری از گونه طبیعی یا غیبی، توان حرکت به‌سوی حیات و پیدایش کنش تاریخی را دارد. (همان، ۱۳۴)

به نظر دکتر عماد الدین خلیل، مرگ به‌عنوان یک مبارزه‌طلبی غیبی در زندگی انسان که حیات او را به چالش جدی می‌کشاند، نقش سازنده‌تری در زندگی او ایفا می‌کند، چرا که با قرار ناگهانی آمدن خود، همواره انسان را در موضع کنش و ابداع و آمادگی و دفاع قرار می‌دهد. نگاهی به مجموعه اقدام‌های دفاعی انسان در برابر مرگ و تهدیدهای ناشی از ناگهانی آمدن او می‌تواند قلمرو گسترده‌ای از کنش‌های تاریخی انسان را نشان دهد. سرآغاز همه این واکنش‌ها، برانگیختن آرزوی جاودانگی در انسان است که خود عامل پناهندگی انسان به دین گردیده است؛ چه دین‌های خود ساخته، چه دین‌های آسمانی، تا شاید او را به آرزوی جاودانگی برسانند. چنانچه همین اندیشه او را به اقدام در ساختن تئوری‌ها، هنرها و ابداعات کشانده تا بتواند به برخی از ابعاد جاودانگی دست یابد. (همان، ۱۳۶)





البته این مبارزه‌طلبی‌ها و رقابت‌ها برای ایجاد یک محرک بزرگ برای ساخت رخداد‌های تاریخی کافی نیست؛ اگر تباین و تغایر و چالش در زندگی انسان از میان برداشته شود. همچنین این چالش بعد دیگری هم دارد و آن اینکه ضرورت ندارد تا این چالش همواره از گونه چالش میان دو پدیده متناقض باشد، بلکه گونه‌های بیشتری از چالش‌ها وجود دارند که گاه از چهارچوب مرسوم چالش بیرون می‌روند و این زمانی است که در شکل یک پاسخ درونی به ندایی از جهان بالا، خویش را نشان داده و با یک رفتار بیرونی همراه می‌گردد؛ یعنی در تعامل انسان با ارزش‌های متعالی که او را به صحنه عمل می‌کشاند. گاه این چالش درونی اراده شخصی انسان به سوی وحدت بخشیدن ذاتی در وجدان انسان با محیط بیرونی است، و گاه یک تمایل در تحقق تفاهم و شناسایی ژرف و دوستی گسترده میان انسان با دیگر انسان‌هاست. (همان، ۲۵۰-۲۴۹)

نگاهی دوباره به آنچه دکتر عمادالدین خلیل در مطلب بالا گفته، نشان می‌دهد که او مبنای خود در مخالفت با دیدگاه هگل و مارکس را پس گرفته است؛ چرا که وی نیز از مرحله‌ای در زندگی انسان سخن گفته که در آن، چالش میان امور متناقض برداشته می‌شود؛ یعنی امکان برچیده شدن چالش بیرونی با تبدیل آن به این شکل از چالش وجود دارد که میان ابنای جامعه بشری، دوستی گسترده برپا شود و اگر چنین احتمالی روا باشد، امکان تحقق جامعه معصوم که سید محمد صدر از آن سخن گفته نیز می‌رود. به این ترتیب چالش، موقعیت اساسی در حرکت تاریخ و پیدایش تمدن بر اساس دیدگاه دکتر عمادالدین خلیل به دست می‌آورد.

بر پایه دیدگاه دکتر عبدالحلیم عویس که او نیز در صدد برپایی نظریه اسلامی در تفسیر تاریخ است و مبنای خویش را نیز قرآن قرار داده، پدیده چالش در حرکت تاریخ به کلی منتفی گردیده تا به جای آن، رابطه ایجابی به‌طور همیشگی در میان جامعه انسانی وجود داشته باشد. به نظر این پژوهشگر، در حرکت تمدنی هیچ گونه چالشی وجود ندارد؛ نه میان زن و مرد، و نه میان امور مثبت و منفی، و نه میان جانوران نر و ماده، و نه میان گیاهان و نه جامدات. بلکه در این میان، گونه‌ای از رابطه از خودگذشتگی برقرار است که به‌صورت دوسویه میان دو طرف برقرار





می‌شود تا هر یک از دوطرف بیشترین استعداد ذخیره شده خود را به میدان تبادل آورد تا تکامل در بهترین صورت ممکن آن تحقق یابد. این حالت فطری و دوسویه که به تقدیر خداوند در انسان نهاده شده است، یک گونه تکامل جویی است که زندگی انسانی با شیوه‌های گوناگونش آن را محقق می‌سازد.

برای رشد و شکوفایی زندگی، این زوجیت امری ضروری است که عامل تکامل دوطرف می‌شود؛ ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ (هود/۴۰). نوح یک کشتی داشت که در آن تحمل چالش وجود نداشت، بلکه آنچه این کشتی آن را تحمل می‌کرد، زوجیت متنوع و متکامل بود.

البته در جهان هستی یک چالش جاودانه و آسیب‌زننده وجود دارد، اما میان همه ساکنان کشتی انسانی و میان نیروهای شرور در جهان هستی که قرآن از آن سخن به‌میان آورده است، در آیه‌ای چون: ﴿إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا﴾ (فاطر/۶) و در سوره‌هایی چون اعراف/۱۶، انفال/۲۸، حجر/۴۰، کهف/۵۰، حج/۵۳ نیز از این چالش سخن به میان آمده و اثبات می‌کند که نبرد میان انسان و شیطان است، نه انسان با انسان. (عبدالحمید عویس، ۲۲۶-۲۲۴)

تصویر برساخته دکتر عویس از این نزاع و چالش دو جنبه دارد: جنبه تکامل جویی و جنبه چالش‌گری. در بعد نخست، دیدگاه او با آنچه دکتر خلیل بیان کرده، اختلافی واژه‌ای دارد که برای بیان تقابل و تباین به‌عنوان عامل حرکت نتیجه‌بخش استفاده شده است. اما از بعد دوم اگر به جهان واقعی رجوع شود، چالش دگرباره به جامعه انسانی باز می‌گردد؛ چرا که در جهان بیرونی که دو جامعه انسانی و شیطانی جدا از هم وجود ندارد، بلکه نیروهای خیرخواهانه در درون جان انسان‌ها استقرار دارند که با نیروهای شرورانه‌ایی که آنها نیز در درون جان انسان‌ها خانه کرده‌اند، با هم نبرد همیشگی دارند. پس چالش دگرباره به میان انسان‌ها باز می‌گردد؛ هرچند که در گوهر خویش چالش میان نیروهای خیر و شر است.





۳- سقوط دولت‌ها و تمدن‌ها

تمدن برساخته از شماری فراوان از پدیده‌های سیاسی، اداری، اقتصادی، اخلاقی، اجتماعی و دینی است. از این رو سقوط هر تمدن به وضعیت همه این پدیده‌ها مرتبط است.

در عرصه سیاست، سقوط یک تمدن به حاکمیت اشراف و ستمگران بر دولت بستگی دارد. در عرصه اقتصاد، پیدایش طبقه برخوردار اجتماعی در برابر اکثریت محروم، به سقوط یک دولت یا تمدن می‌انجامد؛ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرًا مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (انعام/۱۲۳)، ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ (اسراء/۱۶).

در هر دو حالت مسؤلیت پیامدهای تاریخی اقدامات جامعه انسانی بر عهده رهبران و قوانین جامعه است؛ چرا که رهبران، کنش‌ها و رفتارها و آداب خود را چه نیک و چه ناپسند، آشکارا یا ناگفته، بر اساس قوانین اعمال می‌کنند؛ ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَصَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ (احزاب/۶۷)، ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (انفال/۲۵).

و از نظر اخلاقی و اجتماعی و دینی نیز سقوط یک دولت یا تمدن تنها به عوامل نزدیک چسبیده به آن بر نمی‌گردد، بلکه همه امت تک تک در برابر آن مسؤلیت دارند؛ ﴿فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (نحل/۳۴)، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ (هود/۱۱۷).

با توجه به این آیات، امکان تصویرسازی از پدیده‌های منفی نابود کننده تمدن‌ها وجود دارد که می‌تواند ناشی از هر تجربه سیاسی یا اداری باشد که در مرکز آن، رهبران ستمگر و مردمان ساکت قرار دارند. و یا هر تجربه اجتماعی که در آن دو طبقه شکل یافته از شادخواری و محرومیت به تقابل با هم برخیزند. یا هر جامعه‌ای که هدف‌های بزرگ خویش را فراموش کند و اخلاقیات پست در آن رواج یافته باشد. و یا هر نظام اجتماعی که در آن توازن میان امور معنوی و مادی برهم خورده باشد.





این رخدادها و پدیده‌ها هرچند روزانه و خردخرد شکل می‌گیرند، اما زمانی نمی‌گذرد که این پدیده‌های کوچک گرد هم آمده و به پدیده‌های بزرگ تبدیل می‌شوند و سیل‌آسا حرکت کرده و بر سر راه خویش، همه چیز را نابود خواهند کرد و تجزیه و تفرقه را به ارمغان خواهند آورد. (عمادالدین خلیل، ۲۷۵-۲۶۵)

در این هنگام سنت‌های ثابت الهی بر جای می‌مانند و اثر خویش را بر حرکت در تاریخ برجای می‌گذارند و مسرفان و ستمگران را ابزار قرار دادن جوامع در مسیر نابودی می‌نمایند. در چنین شرایطی ما در برابر تصویری مبهم قرار می‌گیریم که صاحب آن آشکارا آن را ننموده است. در این تصویر هر امتی در پیش خویش سرنوشتی حتمی را می‌بیند که همواره فاجعه‌بار است؛ یعنی هر تمدنی حتماً روی به زوال می‌نهد، اما این حرکت مشروط به حرکت‌های تخریب‌گر و فاسدکننده اشراف است. پیدایش این طبقه اشراف‌گر و افسوس‌ناک در تاریخ تمدن‌هاست که بخشی از سرنوشت حتمی آنان است؛ سرنوشتی که به اقتضای سنت‌های ثابت الهی، برای تمدن‌های بشری در نظر گرفته است.

آیا این قانون سازوار با قوانین طبیعی است که یک تمدن را به سوی اشرافی‌گری به حرکت درمی‌آورد و سپس افول و انحطاط آن را رقم می‌زند، چنان‌که ابن خلدون تعبیر کرده است؟ یا آنکه عوامل غیبی است که این سرنوشت را محقق می‌سازد تا سقوط تمدن‌ها نیز از افعال الهی غیر مستقیم به‌شمار آید؟

معنای دوم همان است که نظریه دکتر عمادالدین خلیل برپایه آن استوار شده است، آن‌گاه که از این سرنوشت به عنوان سرنوشت حتمی یاد کرده و آن را گریزنایپذیر اعلام کرده، چرا که در علم الهی گذشته است. (همان، ۲۵۶-۲۵۷)

عمادالدین خلیل در نظریه خود با علم الهی به تعامل پرداخته و آن را بخشی از مشیت الهی دانسته که در جهان جریان می‌یابد و تنها گونه‌ای آگاهی از پایان کارها بر اساس شرایط نیست. در چهارچوب این جبر تاریخی، قلمرو گسترده‌ای برای کنش آزاد انسان وجود دارد، اما غایت این کنش‌ها از پیش معین شده است و کنش‌های انسانی نیز تنها به منزله تحقق با واسطه فعل الهی است.





بر اساس دیدگاه دکتر عمادالدین خلیل که همانند دیدگاه سید قطب است، جریان اراده و کنش الهی درباره امت‌های پیشین گونه‌ای دیگر بوده است که بر اساس آن، زوال و نابودی حاصل فعل مستقیم الهی بوده است و همین تفسیر، در قرآن مصادیق و نمونه‌های فراوان دارد؛ مانند زلزله، سیل و... (همان، ۳۱۹)

در هر دو حال، یعنی چه جزای امت‌های پیشین، چه امت‌های پسین، عذاب و نابودی گسترده تنها زمانی خواهد آمد که یک امت همه شرایط و امکانات تداوم حیات خود را از دست بدهد و در این حال باید جای خویش را به امتی با قدرت انجام فعالیت‌های برتر بدهد (همان، ۳۲۰-۳۲۱). آنچه در معرض نابودی قرار می‌گیرد، دستاوردهای تمدنی نیست، بلکه ارزش‌ها و قوانین سلوک فردی و اجتماعی و دولتی و ادبیات و فلسفه و شیوه‌های تفکر و... است که در معرض تخریب قرار می‌گیرند. (همان، ۲۶۰)

۴- قانون تداوم

طبق این قانون، زمان میان امت‌ها و تمدن‌ها چرخش داشته و دست به دست می‌شود که از راه افول یکی و ظهور دیگری، حرکت رو به جلوی تاریخ رخ می‌دهد. مبنای این قانون، آیه «وَلَيْكَ الْآيَاتُ نَدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران/۱۴۰) است که به ضرورت انجام خواهد شد و قرآن این ضرورت را اثبات می‌کند. این حتمی بودن در زمان معین رخ می‌دهد، چرا که در علم الهی گذشته است؛ «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف/۳۴)، «وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَوْمٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ * مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ» (حجر/۵-۴).

این اجل‌ها کاملاً بر اساس بیم‌ها و انذارهایی که در علم الهی گذشته است، به‌عنوان بخشی از نظام جهان هستی واقعیت دارد. (همان، ۲۵۶-۲۵۷)

قانون تداوم حرکت دوری را برای تمدن‌ها ترسیم می‌کند (همان، ۲۵۹). البته می‌توان نام این قانون را قانون حتمی پیش‌گویانه نامید؛ یعنی سقوط و انحطاط تمدن‌ها بر اساس آن حتمی است، اما این امکان به هر امت و جامعه‌ای داده شده است تا دولتی دیگر برپا کند یا تجربه اجتماعی تازه را عملیاتی نماید یا با فراهم





آوردن شرایط لازم، رهبری یک تمدن را به عهده گیرد که نخستین شرط چنین رهبری، ایجاد تحول داخلی است که قرآن جنبه ایجابی این شرط را بیان کرده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد/۱۱). چنان‌که در آیه‌ای دیگر جنبه منفی آن را نیز بیان کرده که: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (انفال/۵۳).

قرآن تحول درونی را در برابر سقوط حتمی و قانون تداول را به‌عنوان ابزار بازگرداندن موقعیت از دست رفته قرار داده است؛ زیرا هیچ جامعه بشری نیست که در رویارویی با خطرهای پیاپی زمانه کم توان نشده و دچار غفلت از اصول پیشرفت نگردد و اراده مصمم خویش را از دست نداده و در معرض جایگزینی با ملت و جامعه‌ای پراراده و آماده قرار نگیرد.

در کنار این قانون گریزناپذیر که البته زمان‌مند است، فرصت مناسب برای تحقق اراده آزاد انسان وجود دارد و آن، آغاز تحول در درون است که شرط هرگونه تحول تاریخی و کلید آن است و انجام این تحول در اختیار انسان است؛ به آن‌سان که انسان با آغاز آن می‌تواند بر تقدیرهای حتمی چیره شود.

پس تفسیر اسلامی از تاریخ، هرچند بر قوانین حتمی در تاریخ اصرار دارد که شامل همه مردم و جوامع می‌شود، اما هم‌زمان قدرت بر ایجاد تحول را به دستان انسان سپرده است تا بتواند اقتدار همیشگی خویش را در راه ابداع و تحول و تجدد به‌کار گیرد. همین‌جا تفاوت تاریخ‌نگری قرآن از دیگر مکتب‌ها ممتاز می‌شود که امت‌ها و جوامع بشری را در برابر این قوانین ضروری ناتوان دیده و آنها را گرفتار چنگال این سرنوشت‌های حتمی می‌دانند. (همان، ۲۶۲)

ویژگی قانون تداول و غایت آن

بنا بر دیدگاه دکتر عمادالدین خلیل، قانون تداول دارای غایت و هدفی است و این رابطه استبدالی در میان مردم به اراده الهی جریان داشته و جامعه‌ای را فرو گرفته و جامعه دیگری را بر صدر می‌نشانند. این سنت جایگزین‌سازی تاریخی یا تمدنی همچون شمارش اعداد، از پی هم و به اقتضای چهارچوب زمانی معین و مستقیم اعمال نمی‌شود، بلکه این قانون نیز از سنت‌های الهی در تاریخ است که در





چهارچوب اعمال اراده مؤثر الهی در رخدادها و از راه قوانین ثابت و مسیر منطقی و شبکه پیچیده از روابط نامستقیم به تحقق اراده الهی می‌انجامد که هدفی است که در دو آیه زیر به آنها اشاره شده است:

﴿فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهَلِكَنَّ الظَّالِمِينَ * وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدَ﴾ (ابراهیم/۱۳-۱۴)

﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَتُمْكِنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ (قصص/۵-۶).

این نکته دگرباره نظریه جانشینی و استخلاف را تأکید کرده و از وعده‌ای همیشگی به بازگشت و امکان دوباره سخن می‌گوید که کسانی که در همه قلمروها جهاد می‌کنند تا بتوانند اقتضائات خلافت الهی در زمین را فراهم آورند، می‌توانند در مرکز رهبری قرار گیرند. (همان، ۳۲۳-۳۲۵)

از سوی دیگر سرانجام حیات دنیوی و اخروی است که ایمان به خداوند بر پایه آموزش‌های پیامبران، به سعادت در آن دو می‌انجامد و کفر به خداوند و پیروی از طاغوت، به شقاوت در هر دو سرا منجر خواهد شد. در هر دو حال این تجارب تاریخی انسان بر اساس وعده نخستین الهی تحقق خواهد یافت؛ ﴿فَأَمَّا يَا تَبِئَتِكُمْ مَنِ هُدَىٰ فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/۳۹-۳۸)

پیشنهاد دکتر عماد الدین خلیل برای آزمون صدق نظریه خود

دکتر خلیل ضرورت صدق آزمون نظریه قرآنی خود را در نظر داشته و آن را از راه استقرای همه تاریخ بشری ممکن می‌داند. البته مراد او از این استقرا، تنها احوال عمومی امت‌هاست که با تقسیم آنها به دو گروه از امت‌های پیرو ادیان الهی و امت‌های پیرو ادیان بشری انجام می‌دهد. آن‌گاه او از خلال این پی‌جویی تاریخی گذرا درباره این احوال عمومی، دو دیدگاه اصلی به دست آورده و آنها را به عنوان دلیل صدق نظریه خویش در نظر گرفته است. دو دیدگاه او عبارتند از:

الف) سرانجام همه رسالت‌های آسمانی پیروزی آشکار بوده، درحالی‌که سرانجام همه جوامع کفرآلود با نابودی همراه بوده است.





ب) خوشبختی کامل که میزان توازن شخصی و اجتماعی است، همیشه همراه جوامع ایمانی بوده است، حتی در هنگام شکست از نیروی‌های کفر که از شمار و نیروی بیشتری برخوردار بوده‌اند؛ چرا که خوشبختی شبکه‌ای از رخدادها در همه ساحت‌های فعالیت‌های بشری است و وابسته به نیروهای درونی انسانی، چون خرد و تن و روح و عاطفه و غریزه وجدان می‌شود و نیز شامل روابط داخلی و خارجی می‌گردد.

از اینجاست که نمی‌توان گفت موفقیت‌های مادی که همواره یکی از مشخصه‌های جوامع کفرآلود از آغاز تاریخ بوده و یکی از ضرورت‌های چسبیدن این جوامع به زمین است که موجب پس زدن ایمان به غیب می‌گردد، نمادی از خوشبختی کامل است. به عکس این موفقیت، کاستی بزرگ و انحراف عظیمی را در تجربه این ملت‌ها نشان می‌دهد و شقاوت آنها را آشکار می‌سازد. (همان، ۳۱۴)

بنابراین اینکه گفته می‌شود امت‌های مؤمن و کافر به تساوی رهبری تمدن‌ها را در تاریخ به‌عهده گرفته‌اند، تصویر درست تاریخی نیست؛ چرا که مقیاس‌های تاریخی از بررسی یک دوره تاریخی به‌دست نمی‌آیند، بلکه باید همه تاریخ بشر را مقیاس به‌دست آوردن قوانین و احکام تاریخی قرار داد (همان، ۳۱۵). پس نمی‌توان این قوانین کلی تمدنی را با بررسی چند سده تاریخی به‌دست آورد و این مهم باید با بررسی همه تاریخ بشری فراچنگ آید و همین اصل، ما را به پذیرش این دو دیدگاه وا می‌دارد.

بررسی انتقادی دیدگاه دکتر عمادالدین خلیل

دیدگاه‌های دکتر عمادالدین از زاویه‌های زیر قابل تأمل است:

۱. اگر منظور از رسالت‌های آسمانی شامل همه دعوت‌های پیامبران می‌شود که به‌سوی مردم آمده‌اند، تاریخ بنا بر تفسیر قرآن، این فرصت را به ما نمی‌دهد تا ادعا کنیم که همه این حرکات‌ها به پیروزی رسیده‌اند. و اگر منظور و مراد را به ادیان سه‌گانه بزرگ منحصر کنیم، به سبب برخوردار بودن آنها از سه کتاب تورات و انجیل و قرآن، نخست موفقیت‌های شماری از پیامبران همچون داوود و سلیمان را نادیده گرفته‌ایم، و دوم آنکه شماری از تمدن‌های ملت‌هایی را که آشکارا بر بنیان‌های





مادی شکل گرفته‌اند، انکار کرده‌ایم. سوم آنکه موفقیت نیز همراه همه این دعوت‌های آسمانی در ایجاد تمدن‌های تازه و صحیح نبوده است؛ مانند آنچه در دعوت صالح پیامبر و هود نبی رخ داد. چهارم آنکه اگر رخداد‌های حرکت نوح را نیز رها کنیم، یک نمونه از مصادیق آشکار فعل مستقیم الهی نادیده گرفته شده است؛ چرا که در این نظریه میان دو گروه از مردم بنا بر موضع‌گیری آنها نسبت به دعوت آسمانی، تفاوت گذاشته شده است. در داستان نوح، مؤمنان نجات یافته و کافران هلاک گردیده‌اند.

پنجم آنکه اگر به رسالت‌های بزرگ سه‌گانه بازگردیم، در پیروزی دو رسالت یهودی و مسیحی بر اساس نظریه اسلامی به تاریخ، هیچ تردیدی وجود ندارد؛ اگر بتوانیم تحریف یا انحراف اولیه از مبادی و قوانین آنها را اثبات کنیم، البته با چشم‌پوشی از آنچه پیامبران این دو دین از مردم دیدند؛ هرچند هر دو بذرها و بنیادهای اساسی خیزش تمدنی تازه را پاشیده و ایجاد کردند.

۲. پیروزی‌های بعضی از امت‌ها در بخشی از دوره‌های تاریخی بر پایه رسالت‌های آسمانی در نمودهای بیرونی خویش، هرگز متفاوت با موفقیت‌های امت‌های بی‌ارتباط با رسالت‌های آسمانی نیست. هردو نظام‌های اجتماعی ایجاد کرده و تمدن‌هایی برپا نمودند که از نظر دوام تاریخی متفاوت بود؛ چه بنیادهای تمدنی آنها بر پایه مادیت استوار شده بود، چه بر اساس معنویت دینی. دکتر خلیل به این حقیقت اعتراف کرده و از همه آنها به‌عنوان تجربه‌های تاریخی تمدنی بشری یاد کرده است که در مرحله‌ای از زمان وقوع یافته و از ظاهر عمومی تمدن، به تکوین درونی انسان متمدن انجامیده‌اند که همان بحث سعادت به مفهوم گسترده‌اش است.

۳. دکتر عمادالدین خلیل به مناقشه با تمدن‌های کفربنیاد تاخته که آنان ایمان به غیب را نپذیرفته و حقیقت متعالی را انکار کرده‌اند. این رویکرد منجر به پیدایش این دیدگاه شده که جوامع را باید در دو قالب تصویر کرد: جوامع مؤمن که به‌طور کامل به رسالت آسمانی پایبندند، و جوامع کفربنیادی که ایمان به غیب را در همه اشکال آن مردود می‌دانسته‌اند. اما سخن بر سر این حقیقت است که هیچ یک از این دو جامعه، در تاریخ واقعیت عینی نیافته‌اند؛ مگر کسی که نسبت به تحقق





جامعه مؤمنانه در صدر اسلام، ادعای کمال ایمان برای شهروندانش کند. اما درباره تحقق جامعه‌ای کفرآلود که به موفقیت‌های تمدنی هم دست یافته باشد، نمی‌توان نمونه‌ای پیدا کرد که در آن، کفر به همه گونه‌های غیبی تحقق یافته باشد.

اگر بتوان جامعه‌ای را فرض کرد که هرگونه ارتباطی را با غیب قطع کرده باشد، اما موضوع برخورداری از داشتن یک هدف متعالی بسیار فرق می‌کند. نمی‌توان حرکتی پیش رونده در تاریخ تکاپوهای ملت‌ها فرض کرد که برای آن هدف عالی لحاظ نشده باشد و ذات هدفمندی در تاریخ جنبش‌های اجتماعی است که برای آنها تصویری از یک نمونه عالی ایجاد کرده و ایشان را به سوی تحقق آن هدف به حرکت درمی‌آورد و همین هدفمندی است که جهت‌مندی را به ارمغان آورده و زمینه موفقیت‌ها را فراهم می‌سازد.

در این باره مناسب است تا به این گفته دکتر ابراهیم صدیقی بسنده شود که نگاهی به تاریخ ملت‌ها اثبات می‌کند که اجماع بر اساس ایمان به یک باور در هر امتی، او را به سوی هدف می‌کشاند و در مسیر تحقق آن به حرکت درمی‌آورد. (صدیقی، ۱۷۴)

پیامد این سخن آن است که هر ملتی که توانسته وجود خویش را در تاریخ اثبات کند، به باوری ایمان داشته است. هر باور به آن اندازه می‌تواند وجود خویش را در تاریخ کارآمد و مؤثر کند که از پیوندی اخلاقی - اجتماعی برخوردار باشد. بر همین اساس است که عامل اصلی در انحطاط یک تمدن و زوال آن، فساد اخلاقی رواج یافته در روابط مردمان آن است (همان، ۱۹۲)؛ چرا که بنیان حرکت و خیزش اجتماعی را که عامل نخست پیدایش تمدن و دوام آن است، از دست داده است.

۴. نابودی تمدن‌های کفربنیان نیز پس از آن است که شرایط مساعد نخستین خویش را از دست داده‌اند و این همان مسیری است که جوامع مؤمن در مسیر انحطاط می‌پیمایند. این مطلب را دکتر خلیل نیز اذعان کرده، آنجا که می‌نویسد:

«قرآن برای تأکید بر مسؤولیت بشری جماعت اسلامی، عهد پیامبر را به‌عنوان نماد مؤمنان در همه دوران‌ها مورد خطاب قرار داده است و اعلام کرده آنها نیز در صورت عدم انجام مسؤولیت تاریخی خود، دچار سرنوشت کافران خواهند





شد و به محض خالی کردن شانه از زیر بار مسؤلیت اجتماعی خویش، در جهان جای خویش را از دست خواهند داد؛ ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾ (محمد/۳۸).

این مطلب با آنچه دکتر صدیقی از امثال این آیات استفاده کرده، سازگار است که خداوند متعال پیشرفت و ترقی و سیادت را برای امت معینی قرار نداده است، بلکه هر امتی در بخشی از زمان، فرصت اقدام و تکاپو دارد و مشمول قوانین شکوفایی و انحطاط خواهد شد (صدیقی، ۱۶۹) که خود تابعی از خصلت‌های رشد یافته در میان آن مردمان است. (عمادالدین خلیل، ۱۵۷)

این سخن بدین معناست که قوانین یا سنت‌های تاریخی موضوعیت و محوریت دارند و آنها درباره سرانجام تمدن‌ها و ملت‌ها حکم می‌کنند که از منظر قرآنی نیز قابل اثبات است. در این باره ابن خلدون می‌گوید که دین ضرورتاً برای برپایی تمدن نیامده است. اما اگر به دین از منظر اندیشه دینی بنگریم که شامل همه ادیان آسمانی و زمینی و هر باوری است که در دل مردم ایمان برپا می‌کند، تمدن‌ساز می‌شود، هرچند که بعضی از ادیان الهی را رد کرده و یا مفهوم غیب را نادیده انگارد. در این هنگام نمی‌توان هیچ تمدنی را از اندیشه دینی یا دین جدا کرد؛ چرا که هیچ تمدنی بدون اندیشه دینی برپا نمی‌شود. اگر چنین شد، دگرباره باید به همان قوانین ثابت عمومی حاکم بر جهان هستی بازگشت، نه چیز دیگر.

۵. اما این نکته که ایمان به خداوند و ادیان الهی عامل دستیابی به خوشبختی کامل انسان است، این‌چنین خوشبختی را مکتب‌های مادی نمی‌توانند ایجاد کنند؛ چرا که در ژرفنای جان انسان راهی ندارند. اگر اثبات شود چنین خوشبختی از راه هرگونه ایمان حقیقی به هر دیانتی، حتی ادیان بشری قابل تحقق است - چنان‌که برای پیروان آیین بودا محقق شده است - در این هنگام مزیت ادیان آسمانی برای انسان این خواهد بود که او را به راهی هدایت کند تا بتواند مسؤلیت خویش را به عنوان خلیفه خدا بر روی زمین انجام دهد، آن هم به گونه‌ای که سعادت و خوشبختی در دنیا و آخرت را برای او به ارمغان آورد، نه فقط توانایی بر آباد کردن جهان؛ چرا که دیگر باورها نیز این امکان را به پیروان خویش می‌دهند.





۶. به اختصار گفته می‌شود که تفسیر قرآنی از تاریخ همواره ما را به سنت‌های تاریخ ارجاع می‌دهد و از خلال این ارجاع، شرایط موضوعی و محوری حرکت تاریخ را یادآور می‌شود، ضمن آنکه عامل غیبی را نیز همواره در صحنه رخدادها حاضر می‌داند. اما نه حضوری که حرکت انسان و جامعه را اجباری کند و آنها را به‌طور قهری در مسیر ایده‌آل‌های غیبی قرار دهد، بلکه این حضور همواره ربط کلی میان انسان و طبیعت را حفظ می‌کند.

سنت‌مندی جهان خود نفی‌کننده هرگونه جبر و قهر است. در این حال می‌توان گفت که قضا و قدر نیز از سنت‌های الهی‌اند. آن‌گاه که گفته می‌شود رخدادی به قضا و قدر الهی رخ داده است، یعنی بر اساس سنت‌های الهی در جهان طبیعت که از باب قانون سبب و مسبب رابطه‌ای ضروری دارند، رخ داده است. این مفهوم از قضا و قدر به‌صراحت در سخنان صحابه بزرگ پیامبر دیده می‌شود. از امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام که از زیر دیوار در حال خراب شدن به دیوار سالم پناه برد، چون پرسیده شد که آیا از قضای الهی می‌گریزی؟ شنیده شد که فرمود: از قضای الهی به قدر الهی می‌گریزم (صدوق، ۳۶۹۲/۸). این سخن به‌معنای اعتماد به اسباب طبیعی و پیامدهای آنهاست؛ پیامدهایی که از مقوله قدر الهی به شمار می‌آیند.

در همین باره روایتی از خلیفه دوم درباره نرفتن به شام به‌خاطر شیوع ملاءعون منقول است که درباره این جمله که آیا از قدر الهی فرار می‌کنی، پاسخ داده که فرار از قدر خداوند به قدری دیگر. سپس چنین گفته که اگر شتر خویش را در برابر دو وادی سرسبز و خشک در هر کدام بچرانی، به هر دو قدر الهی عمل کرده‌ای. (بخاری، ۵۷۲۲/۹)

بنابراین قدر خداوند عبارت از حکم از میان‌برنده اختیار مردم نیست، بلکه پدیده‌ای است که در صورت پیدایش شرایطش، در بیرون تحقق خواهد یافت. شخصیت‌هایی چون اقبال و ابن‌خلدون و مالک بن نبی و محمد باقر صدر و خود دکتر عمادالدین خلیل نیز در جایی دیگر مانند همین نظر را دارند. (عمادالدین خلیل، المنظور التاريخی فی فکر سید قطب، ۶۴)





بر اساس این تفسیر، پیامدهای اساسی درباره موضوع بحث شکل می‌گیرد که عبارت است از اینکه:

- در جهان هستی جز قوانین ثابت الهی چیزی وجود ندارد.
- این حقیقت آنچه را که به معجزات هم شهرت یافته‌اند، دربر می‌گیرد. معجزات و امور غیر عادی نیز تابع نظام و سنت‌های گسترده در جهان هستی و تاریخ هستند؛ یعنی معجزات نقض‌کننده سنت‌های ثابت الهی در جهان نیستند و حتی موارد استثنایی هم به‌شمار نمی‌آیند، بلکه معجزات نیز معلول تحول در شرایط است. روشن است که در هنگام وجود شرایط، گونه‌ای از سنت‌ها جریان می‌یابد و در هنگام فقدان شرایط، گونه‌ای دیگر از سنت‌ها.

بنابراین قانونی جایگزین قانونی دیگر می‌شود؛ البته نه اینکه قانون پیشین نسخ شود، بلکه با تحول شرایط کهنه و پیدایش شرایط نو، قانون متناسب با آن جایگزین قانون پیشین می‌گردد. (مطهری، ۱۴۴-۱۴۵)

۷. یکی از موضوعات فراموش شده، پرسش از چیستی سنت‌های الهی حاکم بر جهان هستی است. آیا این قوانین جدا از تجربه‌های ملت‌ها هستند یا قوانینی هستند که آفریده خداوندند؟ مانند طبع بشر که مخلوق خداست تا بر فعل بشری با آن قانون خلق شده نیز سازگار شود، ولی جدا از انسان و حاکم بر اوست؟ اگر معنای دوم پذیرفته شود، این یک سنت الهی در تاریخ نیست، بلکه اقتدار عالی بر انسان و تاریخ است و در این حال، تاریخ با جبر مطلق خود، بر انسان لباس قانون به تن کرده است.

اما بر اساس معنای نخست در برابر ما اراده آزاد انسانی وجود دارد. حرکت آزادانه او سازنده تاریخ است. او توان ابداع و نوآوری دارد که در ضمن آن، آگاهی انسان از راه کسب تجربه‌ها افزون می‌شود.

اگر این معنا همان است که فیلسوفان گذشته بدان تصریح کرده‌اند، سید قطب در هنگام سخن از چگونگی سبک قرآنی در تاریخ گفته:

«قرآن حقایق کلی را از طریق نمونه‌های فردی دنبال می‌کند، چنان‌که در ضمن پرداختن به قضایای فردی، قوانین ثابت را اعلام می‌کند.» (سیدقطب، ۳۶۱)





این سنت‌ها قوانین اخذ شده از تجربه‌های تاریخی هستند، پس سنت‌ها از جنس تاریخنند، نه پدیده‌های خارجی مستقل؛ یعنی این قوانین مخلوق نیستند تا دارای وجدهای مستقل باشند. آنچه در بیرون وجود دارد، نظام علت و معلول است و موجوداتی با برخورداری از درجه‌های متفاوت وجودی و از وجود این نظام، ذهن قوانین کلی را انتزاع می‌کند.

پس قوانین و سنت‌ها قضایای عقلی برآمده از حقیقت پدیده‌های بیرونی است. از این رو است که ابن رشد می‌گوید:

«خرد انسانی تنها توان ادراک موجودات را از اسباب پدید آورنده آنها دارد و کسی

که اسباب را نادیده بینگارد، کارآیی خرد را از بین می‌برد.» (ابن رشد، ۷۸۵)

یکی از ویژگی‌های طبیعی موجودات آن است که کنش‌های آنها مشروط به کنش‌های دیگر موجودات است و اگر آن انجام نگیرد، این کنش هم انجام نمی‌شود (همان، ۷۸۷). به نظر ابن رشد، این قانون نشان می‌دهد که خداوند فاعل در جهان، برای هر موجودی طبیعت ویژه او را قرار داده و آن را به آن طبیعت وابسته کرده است؛ یعنی نظام جهان هستی یک نظام ارتباطی و ثابت است که ارتباطات پدیده‌ها در آن طبق قوانین انتظام یافته است و در یک سلسله طولی به مسبب الاسباب ختم می‌شود، از این رو سزاوار نیست که افعال الهی در جهان را به افعال یک پادشاه ستمگر تشبیه کنیم که پیرو هیچ قانونی نیست. اقدامات چنین پادشاهی از سرشتی ناشناخته برخوردار می‌شود و اگر کنشی از او سر زد، استمرار وجود این فعل در هر لحظه زمانی ناشناخته خواهد شد (همان، ۷۹۶) و در چنین شرایطی است که نظام میان موجودات از بین خواهد رفت و مفهومی برای علم یقینی قابل تصور نخواهد بود. (جیرار جهامی، ۲۹)

بنابراین قدرت خداوند در همه احوال در ضمن قوانین او جریان خواهد یافت و این همان سنت الهی است که هم در جهان مادی حاکم است و شامل انسان و تاریخ هم خواهد شد، و هم در جهان ماوراء و خداوند که از طریق سنت‌ها به هم پیوند می‌خورد، و از خلال این قوانین است که انسان قدرت بر اختیار و اراده آزاد دارد؛ چرا که اختیار و آزادی از مقومات وجود انسانی است که همانند وجودش، اعطایی





خداوند به اوست. سنت خدا در حق انسان آن است که مخلوقی دارای اراده باشد و مشیت الهی اقتضا کرده تا او مختار و باراراده و آزاد باشد تا تاریخ پدیده‌ای قابل درک بوده، عبارت از تجربه متراکم انسانی باشد و مفهوم عبرت از آن ممکن شود که قرآن مردم را به عبرت‌گیری فرا خوانده و آن را مفهومی واقعی قرار داده است.

۸. قابل ملاحظه است که شیوه تفسیر قرآنی از تاریخ سزاوار است تا با سبک‌های اندیشه تاریخی ظهور یافته در اسلام همراه شود که مستقیم از متن قرآن گرفته شده و دارای مضمون‌های روشن است و چنان بر آن تمرکز شده و تکرار گردیده که توان آن را دارد تا ذهن را متوجه خود سازد. شرح‌های کوتاه بعضی از مفسران کهن نیز به این موضوع کمک کرده است که بررسی آنها را بیشتر می‌طلبد. البته این مفسران، این برداشت‌ها را دستاوردهای نهایی به شمار آورده و به همان‌ها بسنده کرده‌اند. واژه «عبرت» از فواید مستقیم بلاغی قرآن از این تجربه‌های بشری است، بدون آنکه هیچ کوشش عقلانی درباره بررسی این تجربه صورت گرفته باشد تا بتوان از دایره اندیشه‌های محدود درباره تاریخ بیرون آمد. البته بخشی از این داستان به تأخیر نسبی ظهور اندیشه فلسفی و سپس مشارکت دیر هنگام آن با اندیشه تاریخی مسلمانان است. بدین‌سان، جهان مورخ محدود به کوشش برای کشف وثاقت سند خبرها شده و مفسر هم در جهان ویژه کشف معانی واژگان گرفتار آمده است و تنها حرکت نوین فلسفه تاریخ با محوریت قرآن را باید از آن سید جمال در دوران اخیر دانست.





منابع و مأخذ:

۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ کتاب التوحید، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۲. ابن رشد، محمد بن احمد الاندلسی؛ تهافت التهافت، تحقیق: سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف ۱۹۶۴م.
۳. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ صحیح البخاری، بی جا، بیت الافکار الدولیه، ۱۴۱۹ق.
۴. جهامی، جرار؛ مفهوم السببیه بین المتکلمین والفلسفه، بیروت، دارالمشرق، ۲۰۰۲م.
۵. خلیل، عمادالدین؛ التفسیر الاسلامی للتاریخ، قم، دارالکتاب الاسلامی، افسست ۱۴۱۲ق.
۶. _____؛ المنظور التاریخی فی فکر سید قطب، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۵ق.
۷. شاذلی، سید بن قطب؛ مقومات التصور الاسلامی، بی تا، دارالشروق، ۱۴۰۶ق.
۸. صائب، عبدالحمید؛ فلسفه التاریخ فی الفكر السلامی، بی جا، دارالهادی، ۲۰۰۷م.
۹. صدیقی، ابراهیم؛ تفسیر التاریخ، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۱۰. مطهری، مرتضی؛ العدل الالهی، ترجمه: محمد عبدالمنعم الخاقانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۱. هگل، جوزف ویلیام فردریک؛ محاضرات فی فلسفه التاریخ، ترجمه: امام عبدالفتاح امام، بیروت، دارالتنویر، ۱۹۸۳م.

