

قرآن و بنیان‌های تاریخی نظم اجتماعی (بحثی درباره آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره)

محسن صبوریان / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری فرهنگی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
 دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۸
 saboorian@ut.ac.ir

چکیده

با استناد به آیات قرآن می‌توان نشان داد که یکی از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیاء، وضع قوانین اجتماعی برای رفع اختلافات انسانی در امور دنیوی و دعوت آنان به سعادت و امر اخروی است. درخور توجه است که حکمایی همچون ابن‌سینا نیز در بحث سیاست خود از استدلال مشابهی برای توجیه ضرورت نبوت بهره برده‌اند و اندیشمندانی چون ابن‌خلدون این استدلال را رد کرده‌اند. در این مقاله با تکیه بر استدلال قرآنی و تأکید بر آیه ۲۱۳ سوره مبارکه بقره، به‌ویژه با تفسیر علامه طباطبائی، نشان داده شده که اولاً مستقل از زمان تشکیل نخستین جوامع انسانی، قانون الهی مبنای شکل‌گیری جوامع اولیه قرار گرفت و بدون قانون الهی امکانی برای رشد تمدن‌های بشری نبود؛ ثانیاً هرگونه نظم موجود در جوامع، ریشه در قوانین الهی دارد که این نظم با بعثت انبیا و انزال کتب آسمانی ممکن شد.

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، بنیان‌های نظم اجتماعی، قانون اجتماعی، زندگی اجتماعی.

مقدمه و طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائل مورد علاقه انسان‌شناسان، دیرینه‌شناسان، مورخان و همچنین فیلولوگ‌ها، تاریخ و تحول شکل‌گیری نخستین جوامع انسانی، و پرسش‌هایی از این دست است:

۱. آیا در طول تاریخ حیات بشری، زمانی بوده که انسان بیرون از جامعه زندگی کند؟ به بیان دیگر آیا نمونه تاریخی‌ای وجود دارد که نشان دهد انسان‌های عاقل به صورت فرد - فرد و مستقل از یکدیگر زندگی می‌کرده‌اند؟ (این پرسشی دیرینه‌مردم‌شناسانه است)؛

۲. آیا انسانیت انسان منوط و متوقف به حیات او در جامعه است؟ به بیان دیگر آیا ذات انسان به حیات مدنی اوست، یا زندگی در جمع، از عرضیات وجود انسانی است؟ با بسط این پرسش به مبحث مهم زبان می‌رسیم و می‌توان پرسش را چنین مطرح کرد که آیا پیش‌نیاز هرگونه حیات انسانی، قوه ناطقه است؟ آیا بیرون از جامعه و بدون بهره‌گیری از ناطقه، انسان کماکان انسان است، یا چنان‌که /ارسطو می‌گوید مافوق انسان (خدا) یا مادون آن (جانور) است؟ (در این معنا، به انسان‌شناسی فلسفی و معنای وجودشناختی انسان نظر داریم)؛

۳. مفاهیم اولیه حیات جمعی از چه هنگام متولد شدند؟ آیا می‌توان لحظه معینی از تاریخ را نشان داد که مفاهیم انتزاعی حیات جمعی همچون حکومت، قانون، صلح، مسئولیت و فضیلت پدید آمدند؟ به بیان دیگر آیا می‌توان ریشه‌پیدایی این مفاهیم را در یک یا چند تمدن بشری یافت؟ (این کار را عالمان فقه‌اللغة و زبان‌شناسان تطبیقی انجام می‌دهند).

دیرینه‌مردم‌شناسان برای پاسخ به پرسش اول ما را به اقوام اولیه ارجاع می‌دهند. علاقه اصلی آنان یافتن دودمان انسان خردمند است و کمتر نشانه‌ای در دست دارند که بتوانند درباره زندگی فردی انسان اظهار نظر کنند. نمونه‌هایی از زندگی انسان خارج از جامعه انسانی وجود دارد که بیشتر جنبه تعلیمی یا افسانه‌ای دارند. در فرهنگ ما افسانه *حی بن یقظان* / *ابن طفیل* از این دست است (ابن طفیل و دیگران، ۱۳۸۹).

پرسش دوم جنبه فلسفی و انسان‌شناسانه دارد و متوقف بر تعریف ما از انسان است. /ارسطو که انسان را به حکم طبیعت حیوانی سیاسی می‌داند، در بند ۱۲۵۳ از *سیاست* سه تعریف مختلف از انسان ارائه کرده است. تعریف اول همان است که اشاره کردیم، یعنی حیوان سیاسی. در معنای دوم، یعنی حیوان ناطق، او توضیح می‌دهد که انسان از دیگر حیواناتی که حیات جمعی دارند، سیاسی‌تر است، و دلیل آن بهره داشتن او از قوه نطق - سخن گفتن - است. همین قوه ناطقه در معنای سخن

گفتن به انسان امکان بازنمایی سود و زیان را می‌دهد و در این معنا به تعریف سوم از انسان هدایت می‌شویم: «این فقط ویژگی انسان است که درکی از نیکی و بدی، و عدل و ظلم دارد». از نظر ارسطو همین ویژگی در انسان است که خانواده و شهر را پدید می‌آورد (ارسطو، ۱۹۹۱، ۱۲۵۳ الف ۳- الف ۱۹). بدین‌سان تا زمانی که درکی اخلاقی در انسان رشد نکرده باشد، او امکان شکل‌دهی جامعه کوچک (خانواده) یا بزرگ (شهر) را نخواهد داشت. در اینجا ارسطو کاری به توانا شدن انسان بر نطق ندارد و اساساً انسان بدون ناطقه را انسان نمی‌داند.

ارسطو استدلال می‌کند که کل ضرورتاً مقدم بر جزء است، همچنان‌که انسان مقدم بر اجزای بدنش نظیر دست است و اگر انسان مرده باشد، دست او هیچ مزیتی بر یک سنگ ندارد. بدین‌سان وی نتیجه می‌گیرد که بنا به طبیعت، شهر مقدم بر خانواده و مقدم بر فرد انسانی است. توضیح ارسطو در اینجا مشابه توضیحی است که افلاطون برای زندگی جمعی می‌دهد. انسان منفرد، خودبسنده نیست و برای رفع نیازهای خود ناگزیر از حیات جمعی است. بدین ترتیب کسی که نتواند در اجتماع زندگی کند یا نیازی به زندگی در آن نداشته باشد، یا مافوق انسان است و یا مادون او (همان، ۱۲۵۳ الف ۱۹ - ۱۲۵۳ الف ۳۹).

اما پرسش سوم از همه پرسش‌های پیشین برای هدف مقاله حاضر مهم‌تر است. مفاهیم مجرد و اولیه همچون قانون، در چه شرایطی و در چه تمدن‌هایی پدید آمدند؟ آیا حیات جمعی انسان‌ها طبیعتاً متضمن تولد چنین مفاهیمی است؟ به بیان دیگر آیا همچنان‌که ارسطو می‌گوید انسان خارج از شهر انسان نیست، جامعه بدون مفهومی از قانون هم جامعه نیست؟ آیا در گذشته چنین جامعه‌ای موجود بوده است؟

ابن‌سینا در فصل دوم از مقاله دهم *الهیات شفا* بحثی دارد با عنوان «فی النبوة و کیفیت دعوة النبى إلی الله تعالی...». در آنجا وی همچون افلاطون و ارسطو، فرق انسان و دیگر حیوانات را در این می‌داند که انسان ناچار از این است که برای رفع نیازهای خود به افراد دیگر مراجعه کند: «لا بد من أن یکون الإنسان مکفیا بآخر من نوعه» (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ۳۴۴). همین نیاز به یکدیگر انسان را به تأسیس شهرها و اجتماعات وامی‌دارد. حیات جمعی و مشارکت در زندگی اجتماعی، جز با معامله ممکن نیست و معامله نیز خود متوقف بر وجود سنت و عدالتی است که مردم ملزم به آن باشند. نمی‌توان مردم را به حال خود رها کرد که هرچه به سود کسی باشد، عدل خوانده شود و آنچه به ضررش است، ظلم دانسته شود. در این صورت اگر از جملات هابز کمک بگیریم، همان وضعیت «جنگ همه علیه همه» به وجود خواهد آمد.

ابن سینا توضیح می‌دهد که برای بقای جامعه انسانی، بیش از نیاز به گودی کف پا یا روییدن مو بر ابرو، به وجود انسان صالحی نیاز داریم که به قدر امکان سنت‌آور و عدالت‌گستر باشد (یسُنّ و يعدلّ). عنایت الهی اجازه نمی‌دهد که انسان خلق شود اما از بنیادی‌ترین منفعتهای حیات دنیوی و اخروی محروم باشد. پس بایسته است که انبیايي از میان انسان‌ها وجود داشته باشند، تا در منافع و مضار حیات دنیوی با دیگر انسان‌ها مشترک باشند و به بیان قرآنی، بشری مانند دیگر اصناف بشر باشند؛ اما وجه تمایز انبیا که موجب می‌شود بتوانند مرجع نهایی قانون و رفع اختلافات باشند، امکانی است که سایر افراد از آن ناتوان‌اند. توان انجام معجزه، ویژگی خاص انبیای الهی است که آنها را از دیگران متمایز می‌سازد. هنگامی که این انسان موجود شد باید در امور انسانی به فرمان خدا سنت‌هایی وضع کند (همان، ص ۳۴۴-۳۴۵).

نخستین سنت، آشنا ساختن مردم با وجود صانعی واحد و قادر و آگاه ساختن آنان از مبدأ و معاد است (همان، ص ۳۴۶). ابن سینا سپس در فصل سوم از مقاله دهم ضرورت اجتماعی شرایع و احکام عبادی فردی را ذکر می‌کند و در فصل بعد به قراردادهایی همچون معاملات تجاری و ازدواج و نظایر آن می‌پردازد. در فصل پنجم نیز به توجیه اجتماعی و عقلانی نیاز به خلیفه و امام و اطاعت از آنها همت می‌گمارد (همان، ص ۳۵۷-۳۵۰). بیان ابن سینا از سویی رنگ و بویی دینی به دیدگاه اجتماعی ارسطو می‌دهد و از سوی دیگر استدلالی اجتماعی بر ضرورت سنت‌گذار و قانون‌آور الهی است. باین حال استدلال ابن سینا در اینجا بیش از آنکه بن‌مایه‌های دینی یا فلسفی داشته باشد، جامعه‌شناختی و معطوف به ضرورت‌های طبیعی انسان است. خلاصه استدلال او چنین است: افراد انسانی مجبور به حیات جمعی هستند و حیات جمعی نیز متوقف بر دادوستد است و معامله نیاز به قوانینی و عدالتی دارد که ضامن احقاق حقوق شود. بیان دیگر استدلال ابن سینا چنین است: صانع حکیم می‌باید قانونی الهی در جامعه جاری کند که اولاً رافع اختلافات و ضامن حفظ و صحت حیات دنیوی باشد و ثانیاً انسان‌ها را به وجود مبدأ و معاد اندازد و تبشیر دهد تا صحت حیات اخروی آنها نیز تأمین شود.

اما فرض دیگری نیز متصور است و آن همان فرضی است که ابن‌خلدون در نقد ابن سینا بیان کرده است:

فیلسوفان هنگامیکه می‌خواهند نبوت را اثبات کنند، به استدلال منطقی می‌پردازند و آن را خاصیت طبیعی برای انسان می‌شمرند و این برهان را تا غایت آن بدین‌سان اثبات می‌کنند که ناچار بشر باید در زیر فرمان حاکمی باشد. سپس می‌گویند آن حاکم باید دارای شریعتی از جانب خدا باشد... ولی این قضیه را چنان‌که می‌بینید حکما نمی‌توانند با برهان ثابت کنند؛ زیرا موجودیت و زندگانی بشر بی‌آمدن پیامبرانی هم ممکن است تحقق

یابد و این امر به وسیلهٔ مقرراتی است که حاکم بین خویش یا به نیروی عصبیتی که به قدرت آن بشر را مقهور می‌سازد بر مردم فرض می‌کند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۸، ص ۸۰).

در فرض *ابن‌خلدون*، جامعه می‌تواند بدون وضع مقررات دینی و حضور انبیای الهی و صرفاً با در نظر گرفتن «سیاست عقلی» و وضع قوانین موضوعه‌ای که ضامن اجرای آنها شمشیر عصیت است اداره شود (همان، ص ۳۶۵-۳۶۴). استدلال *ابن‌خلدون* با توجه به پیشینهٔ تاریخی‌ای که از تمدن‌های بشری سراغ داریم سازگار می‌نماید، چراکه بسیاری از این جوامع، به‌ویژه جوامعی که به ما نزدیک‌تر بوده‌اند و آگاهی تاریخی ما از آنها بیشتر است، بدون حضور نبی مرسل و ارسال کتب، سروسامان و نظم و انتظامی یافته‌اند و درکی از لزوم حکومت قانون پیدا کرده‌اند. این حکومت‌ها واجد ساختارهای دیوانی و منظم قضایی و انتظامی بوده‌اند که ضامن حفظ حیات جمعی آنها بوده است. نمونهٔ تاریخی این مورد برای *ابن‌خلدون*، حکومت‌های روم و ایران باستان بوده‌اند که به قاعدهٔ سیاست عقلی اداره می‌شدند (همان، ص ۷۰).

اما اینکه با تکیه بر قرآن تا چه میزان می‌توان با *ابن‌خلدون* موافق بود، بحثی است که این مقاله متکفل بیان آن است. به دیگر سخن، می‌توان نشان داد که طبق نظر قرآن، همچنان‌که *ابن‌سینا* به درستی اشاره کرده است، انبیا نخستین سنت‌گذاران اجتماعی بوده‌اند و بنیاد اولیهٔ نظم موجود در جوامع را باید در تعالیم انبیا جست. قانون اجتماعی خود بنیاد نظم است و به همین سبب بنیان‌های نظم جوامع را در سنت انبیای الهی می‌یابیم. ثمرهٔ بحث حاضر این است که روشن می‌شود بدون ارسال رسل و انزال کتب، امکانات فطری نهاده شده در بشر امکان ظهور نمی‌یافتند و اوضاع به همان «جنگ همه علیه همه» می‌انجامید. از این حیث، بحث حاضر منافع پرشماری دارد. گذشته از اثبات ضرورت نبوت و وجود سنت‌گذار الهی در جامعه، مهم‌ترین سود نظری این بحث روشن شدن سرشت الهی قوانین اولیه اجتماعی است. به‌این ترتیب شأن سیاسی و اجتماعی نبی در کنار شأن الهی او حفظ و پاسداشت می‌شود. با این مقدمه به بحث اصلی این مقاله که حول تفسیر آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ مبارکهٔ بقره است می‌پردازیم.

قرآن و قوانین اجتماعی

خداوند در آیهٔ ۲۱۳ از سورهٔ مبارکهٔ بقره می‌فرماید:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ

أَمْثُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؛ مردم، امتی یگانه بودند؛ پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم‌دهنده برانگیخت، و با آنان، کتاب [خود] را به حق فرو فرستاد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند؛ و جز کسانی که [کتاب] به آنان داده شد - پس از آنکه دلایل روشن برای آنان آمد - به خاطر ستم [و حسدی] که میانشان بود، [هیچ کس] در آن اختلاف نکرد. پس خداوند آنان را که ایمان آورده بودند، به توفیق خویش، به حقیقت آنچه که در آن اختلاف داشتند، هدایت کرد؛ و خدا هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند (ترجمه فولادوند).

ظاهر آیه درباره وضعیتی اولیه است که مردم به صورت «امت واحده» بوده‌اند. سپس خداوند پیامبران را به همراه کتاب به سوی آنان مبعوث کرد تا آنها را تبشیر و انذار دهند و در اختلافاتشان داوری کنند. مردم پس از بعثت پیامبران دوباره دچار اختلاف شدند؛ اما این بار نه مردم عادی (ناس)، بلکه کسانی که بینة دین برایشان آشکار شده بود و از محتوای کتاب و حقیقت آن آگاه بودند (أوتوه) از روی بغی و طغیان اختلاف کردند. پس خداوند اهل ایمان را درباره اختلافشان که همان حق بود، یا چنانچه صدر آیه اشاره می‌کند کتابی که به حق نازل شده بود، هدایت کرد.

امت به جماعتی اطلاق می‌شود که وجه مشترکی با هم داشته باشند؛ حال در دین یا زبان یا نظایر آن. واژه ام در لغت به معنای قصد است و برای مثال «أَمِينُ الْبَيْتِ الْحَرَامِ» به معنای قاصدان خانه خداست. برخی کاربردهای دیگر این واژه را نیز می‌توان با همین معنا توضیح داد. برای نمونه قرشی توضیح می‌دهد که هرچند در آیه «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ»، لفظ امت اشاره به دوره زمانی دارد، وجه آن گذشته اهل یک زمان یا اهل یک دین بوده است (قرشی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۷). در آیه مورد بحث سوره بقره نیز می‌توان امت را هم به معنای طریقه و روش گرفت و هم به معنای گروه؛ چراکه وجه شباهت گروه در «امت»، وحدت هدف آنهاست. بدین ترتیب حتی اگر مردم را جماعت و گروهی واحد بدانیم و امت را به گروه برگردانیم، وحدت آنها نشانگر اشتراک آنها در راهروی و هدف آنهاست و اگر جز این باشد، نمی‌توان معنای مُحَصِّلِی را برای «امت واحده» در نظر گرفت. بیان ترجمه روان آیه طبق تفسیر المیزان چنین است: «مردم قبل از بعثت انبیا همه یک امت بودند. خداوند به خاطر اختلافی که در میان آنان پدید آمد انبیایی به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده‌اند حکم کنند. این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد مگر از ناحیه کسانی که اهل آن بودند و انگیزه‌شان در اختلاف، حسادت و طغیان بود. در این هنگام بود که خدا کسانی را که ایمان آوردند در مسائل مورد اختلاف به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را بخواهد به سوی صراط مستقیم هدایت می‌کند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۶۷).

از صدر آیه برمی‌آید که وقتی مردم امت واحده بودند، هنوز انبیای صاحب کتاب میان آنها برانگیخته نشده بودند. واژهٔ امت واحده نیز درخور توجه است؛ چراکه ظاهراً اشاره به وضعیت تاریخی اولیهٔ حیات بشری دارد. ظاهر آیه بدین صورت است که مردم امتی واحد بودند و خداوند پیامبرانی به سوی آنان مبعوث کرد تا دربارهٔ آنچه به اختلاف می‌رسند، حکم کنند. به کار بردن بعثت به جای ارسال و نظایر آن، نشانگر همان وضع سکون اولیهٔ حیات بشری است (همان، ص ۱۹۰). از آنجاکه در ادامهٔ آیه بحث بعثت پیامبران به میان می‌آید، روشن می‌شود که این امت واحده دین و شریعت مشخصی نداشته‌اند و چنان‌که بسیاری از مفسران گفته‌اند و روایات نیز تقویت‌کنندهٔ آن‌اند، این وحدت ناظر به شکلی بسیط و اولیه از حیات جمعی است. در این دوران که ظاهراً فترتی است از حضرت آدم تا نخستین نبی مرسل و صاحب کتاب، شریعت معینی حاکم نبوده و مردم بر طریق فطرت خود رفتار می‌کرده‌اند طبق آیات قرآن، نیک و بد در انسان سرشته شده است «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا». و بالطبع چنان‌که از ادامهٔ آیه برمی‌آید، این فطرت برای ایمان و هدایت بر صراط مستقیم نابسند بوده است. و آیه مورد بحث بهترین شاهد مثال برای عدم کفایت عقل بشری در رفع اختلافات دنیوی و رسیدن به سعادت اخروی است.

می‌دانیم که بر پایهٔ آموزه‌های قرآن، نخستین بشر در جریان خلقت و نظام فعلی انسانی، آدم ابوالبشر □ بوده است. به‌علاوه طبق قرآن و برخی روایات، نخستین پیامبر اولوالعزم حضرت نوح □ بوده است: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری: ۱۳)؛ از [احکام] دین، آنچه را که به نوح دربارهٔ آن سفارش کرد، برای شما تشریح کرد و آنچه را که تو وحی کردیم و آنچه را که دربارهٔ آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم». در آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ بقره، واژهٔ کتاب الف و لام گرفته که یا مربوط به جنس است، یعنی مطلق کتب انبیای صاحب شریعت است و یا دلالت بر عهد دارد که در این صورت به کتاب حضرت نوح بازمی‌گردد؛ چراکه اولاً تا پیش از او پیامبر صاحب شریعتی نیامده، که در این صورت باید در آیهٔ ۱۳ سورهٔ شورا نامی از او می‌آمد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۱-۹۲)؛ ثانیاً امت واحده بودن دلالت بر همان دورهٔ حیات بدوی و بسیط جمعی دارد که در آن عموم مردم مؤمن به دینی نبودند و بر طریق فطرت اولیهٔ خود عمل می‌کردند.

در ذیل این آیه علامه طباطبائی به‌درستی به نکته‌ای اشاره کرده (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۸)، که از نظر بسیاری از مفسران پنهان مانده است (مقایسه شود با طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۴؛ فخر

رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۷۲-۳۷۳) و آن اینکه بحث آیه دربارهٔ دو اختلاف است و نه یک اختلاف. در اینکه در تقدیر آیه این است که «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً [فَاخْتَلَفُوا] فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ»، تقریباً اتفاق نظری میان کبار مفسران فریقین وجود دارد. به علاوه آیه‌ای مشابه از سورهٔ یونس (آیه ۱۹) چنین نظری را تأیید می‌کند «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ»؛ اما بیشتر این مفسران گمان کرده‌اند که اختلاف پیش از بعثت، همان اختلاف در حق و کتاب است که «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ» به آن اشاره دارد.

در اینکه پیش از بعثت انبیا اختلافی برخاسته که به بعثت انجامیده، تردیدی نیست؛ چراکه آیه به‌صراحت می‌گوید انبیا برای داوری دربارهٔ اختلاف مردم مبعوث شدند؛ اما آیه ادامه می‌دهد، در آن اختلاف نکردند، جز کسانی که آن چیز به آنان داده شد، به سبب «بغی» آنان، و این تازه پس از آن است که بین و دلیل روشن برایشان آورده شد. از صدر آیه مشخص است که آنچه به آنان داده شد، همان کتاب حقی است که به همراه نبی برای هدایت بشر فرستاده شد. اختلاف این گروه که از روی بغی، یعنی حسد و سرکشی بوده است، پس از بعثت نبی روی داده است، پس از آنکه بیناتی از دین هم برای آنان آشکار شده است. پس این افراد همان «ناس» صدر آیه نیستند؛ چراکه هم علم به دین حق دارند، هم علم به کتاب آسمانی و از روی سرکشی از پذیرش آن سر باز می‌زنند و به مخالفت با آن می‌پردازند؛ حال آنکه مردمی که صدر آیه از آنان سخن می‌گوید، افرادی هستند که آیه صراحتی در هدایت یا گمراهی آنان ندارد، بلکه لفظ امت واحده دلالت بر اتحاد آنان بر یک دین و آیین و طریق دارد، که ظاهراً همان طریق فطرت است، و وحدت ایشان پیش از بعثت انبیای صاحب کتاب رخ داده است. واژه «بَغِيًّا بَيْنَهُمْ» در مجموع چهار بار در قرآن به کار رفته و به جز آیهٔ مزبور، سه بار دیگر نیز دربارهٔ کسانی به کار رفته که دربارهٔ دین صاحب علم بوده‌اند (جاثیه: ۱۷؛ شوری: ۱۴؛ آل‌عمران: ۱۹).

بیان دو اختلاف در این آیه نکته‌ای بسیار مهم است: از سویی نشان می‌دهد انسان به حکم فطرت، نمی‌تواند در پرتو کمالات خود زندگی کند، چراکه نیک و بد در ضمیر او بالقوه مخمر است؛ به علاوه همچنانکه بسیاری آیات دیگر در قرآن دلالت بر آن دارند، بدون بهره‌ای از کمالات اخلاقی و به بیان دقیق‌تر فعال‌سازی عقل عملی، نمی‌توان به بهزیستی بشر امیدوار بود. انسانی که قرآن درباره‌اش می‌گوید «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (قیامت: ۵)، بدون بیدارسازی قوای عقلانی و متعالی فطرتش، متمایل به انواع بی‌قیدی‌ها و مظالم خواهد شد. این انسانی که هیچ مانعی در مقابلش نمی‌خواهد، همان انسانی است که بعداً خواهد گفت، «أَيْنَ الْمَرْءُ» (قیامت: ۱۰). پس اگر کار این انسان

قرآن و بنیان‌های تاریخی نظم اجتماعی: بحثی دربارهٔ آیهٔ ۲۱۳ سورهٔ مبارکهٔ بقره ﴿۱۳﴾

با تکیه صرف بر فطرت اولیه، به اختلاف و خون‌ریزی و به قول علامه طباطبائی «استخدام» خلاصهٔ نظریهٔ استخدام این صورت است که هر کس در پی به خدمت گرفتن همهٔ امکانات موجود به سود خویش است و این با قوهٔ حب ذات هماهنگی کامل دارد. پس انسان به هر چیزی که بقای حیاتش را تضمین کند چنگ می‌اندازد و در آن تصرف می‌کند؛ اموری از قبیل صنایع نظامی برای حفاظت از جان خود و لباس برای حفاظت از گرما و سرما. او کار را تا تصرف در نبات و حیوان ادامه می‌دهد، اما متوقف نمی‌شود. او به استخدام هموعان خود نیز می‌پردازد که تا جای ممکن همهٔ امکانات حیوانی و بشری به سود حیات و قدرت و آزادی او باشند. تاریخ چنین چیزی را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که هر جا فرد یا گروهی توانسته‌اند، گروه دیگر را به استخدام خود درآورده‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۷۵). چنان‌که مشاهده می‌شود، نظریهٔ استخدام شباهت بسیاری به نظریهٔ ترس از مرگ هابز دارد (ر.ک: هابز، ۱۳۸۹، بخش اول، فصل سیزدهم، ص ۱۵۶-۱۶۰). هموعان خود می‌کشد، بدین معناست که بشر با امکانات بالقوهٔ خود توان کامل بالفعل کردن عقل عملی و برخورداری از فضایل اخلاقی و هم‌زیستی با هموعان را ندارد. به‌این ترتیب تکلیف امت واحده چه می‌شود؟ بیان آیه نشان می‌دهد که این امت واحده دوامی ندارد و استقرار آن از باب ضرورت‌های زیستی، جغرافیایی و طبیعی بوده است، نه انسانی. به همین سبب است که وحدت آن شکننده است و احتمالاً با توسعهٔ تمدنی و جمعیتی به جنگ و خونریزی و استخدام می‌انجامد. در غیر این صورت، چرا در تقدیر آیه است که همان امت واحده اختلاف کردند؟ علامه در اینجا برای نشان دادن وجود اختلاف و درگیری مداوم بدون حضور نبی، به دو آیه استناد می‌کند: آیهٔ اول یعنی آیهٔ ۱۹ سورهٔ مبارکهٔ یونس مضمونی مشابه همین آیه دارد؛ آیهٔ دوم نیز اشاره دارد که اگر رحمت پروردگار نباشد، انسان‌ها پیوسته با یکدیگر در اختلاف‌اند: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَآ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» (هود: ۱۱۹-۱۱۸)

از سوی دیگر آیهٔ مورد بحث ردی است بر نظریات شبه‌تاریخی قرارداد اجتماعی، همچون نظریه‌های دولت هابز، لاک و روسو. قراردادگرایان وضعی طبیعی و اولیه تصویر می‌کنند که در آن انسان‌ها بر طریق فطرت خود زندگی می‌کنند. در اندیشه هابز این انسان‌ها وضعیت جنگ همه علیه همه را به وجود می‌آورند، هرچند در تفکر لاک و روسو این وضع به اشکال متمدانه‌تری متجلی می‌شود. در طرح لاک، وضعیت طبیعی وضعیت مساوات و برابری است که کسی نسبت به دیگری برتری ندارد؛ اما از آنجاکه اجرای قانون طبیعی، که همانا قانون صلح است، در وضع طبیعی

ضامن اجرایی ندارد، «اگر فردی بتواند فرد دیگری را به دلیل شرارتی که انجام داده است مجازات کند، همه می‌توانند چنین کنند». در وضع طبیعی از آنجاکه انسان نمی‌تواند به تنهایی پاسخ‌گوی نیازهای طبیعی خود باشد، برای جبران نواقص آن مجبور به همفکری و اتحاد با دیگر هم‌نوعان می‌شود و بدین‌سان اجتماعات سیاسی را پدید می‌آورد (لاک، ۱۳۸۸، فصل دوم، بند ۴ تا ۱۵). قراردادگرایی فرضیه‌ای غیرتاریخی و ضددینی است؛ چراکه به دنبال مبدایی بیرون از تاریخ برای ایجاد توافق و قانونی غیرالهی می‌گردد که امور دنیایی مردم را حل و فصل کند. بنیادی‌ترین این امور، نیاز به حیات و صلح است. نظریه‌های قراردادگرایی هنگامی سر برآوردند که نظم کلیسایی دچار زوال شده و رو به انحلال بود. در این حال، و با رنگ باختن مبنای مشروعیت دینی «قانون»، به مبنایی جای‌گزین برای فهم و توجیه قانون نیاز بود. چنین کاری بر عهده نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی قرار گرفت. دولت که چنین قوانینی را تصویب می‌کند، به حکم قراردادی فرضی که میان حاکم و محکوم منعقد شده، مشروعیت می‌یابد. به بیان هابز:

من حق خود به حکومت بر خویشتن را به این شخص و یا به این مجمع از اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را برحق و جایز می‌دانم، به این شرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی (هابز، ۱۳۸۹، ص ۱۹۲).

قراردادگرایان در این زمینه مرتکب تطبیق غیرتاریخی ناموجهی شده‌اند که ابن‌خلدون نیز پیش‌تر دچار آن شده بود. فرض مضمحل در ادعای این افراد آن بوده است که بدون توافقی که ضرورتاً ماهیتی اخلاقی دارد امکان قرارداد وجود دارد. به بیان دیگر، بدون اشتراکی در اصول اولیه اخلاق اجتماعی، می‌توان به توافق دست یافت. هابز و دیگر قراردادگرایان در این زمینه، از آنجاکه مستندی فراتر از حکومت‌های یونان و دیگر تمدن‌ها در دست نداشتند - یعنی تمدن‌هایی که چندین قرن متمادی سازوکار مشخصی برای شکل‌دهی قدرت و برقراری نظم سیاسی داشتند - گمان کرده‌اند که پذیرش چنین نظمی، ذاتی وجود بشر است. به بیان دیگر بشر خود قادر است فهمی انتزاعی از قانون، ضرورت آن، و ضمانت اجرایی آن پیدا کند. ظاهر آیه مورد بحث چیزی خلاف این نظر را نشان می‌دهد و بیش از اینکه مؤید نظر ابن‌خلدون باشد، مهر تأییدی بر نظر پیش‌گفته ابن‌سینا می‌نهد.

آنچه برای نظریه‌های قرارداد اجتماعی اهمیت دارد، قلمرو انسان‌شناسی و بیان تعریفی فلسفی از انسان است. به همین سبب است که هابز با انسانِ گرگ انسان آغاز می‌کند؛ یعنی وجوه شر فطرت انسانی را برجسته می‌سازد؛ اما ارسطو، چنان‌که اشاره کردیم، بر انسانی اخلاقی تأکید

می‌کند. از نص آیه برمی‌آید که هرچند نظر ارسطو به واقعیت حیات اجتماعی نزدیک‌تر است، هیچ‌یک از این دو نظر حظی کامل از حقیقت نبرده‌اند. بر اساس مبانی قرآنی، خیر و شر در وجود انسان نهفته است و آیهٔ مورد بحث نشان می‌دهد که رساندن آن به مرحلهٔ بالفعل، جز از طریق ارسال رسل امکان‌پذیر نیست. پس هرچند شکل‌دهی تمدن‌های بشری، یعنی چیزی فراتر از امت واحدهٔ بسیط و اولیه، بر مبنای توافقی اخلاقی شکل می‌گیرد، انبیای الهی هستند که با تکیه بر کتاب و میزان، و یادآوری مبدأ و معاد، توانایی‌های بالقوهٔ نهفته در عقل عملی انسان‌ها را مخاطب قرار می‌دهند و آنها را به راه مستقیم دعوت می‌کنند.

نباید از شباهتی که میان نظریهٔ قراردادگرایان و نظر قرآن وجود دارد چشم‌پوشی کرد. بر پایهٔ این آیه از قرآن، ما با وضعی اولیه، همانند همان چیزی که در نظریهٔ قرارداد اجتماعی مطرح می‌شود روبه‌رویم؛ اما نتیجهٔ قرآن کاملاً مغایر با نظریات قراردادگرایانه است. قرآن به این وسیله ضرورت نبوت را مطرح می‌کند، درحالی‌که قراردادگرایان، بدون اینکه متوجه باشند که اندیشهٔ صلح و پاسداری حکومت قانون، خود ریشه در تعالیم انبیا دارد، آن را نتیجهٔ قراردادی اجتماعی می‌دانند. درواقع خطای قراردادگرایان، همان خطایی است که روشنگران فرانسوی و پس از آنها نیز تکامل‌گرایان اجتماعی مرتکب شدند. در اینجا مجالی برای بسط این ایده وجود ندارد، اما اثبات غیرتاریخی شکل‌گیری درونی، خودجوش و انسانی نظم اجتماعی، همان‌قدر دشوار است که اثبات خلق شیء از عدم.

در آیهٔ مورد بحث، انسان بدون انذار و تبشیر انبیای الهی واجد توانایی همکاری و توافق نیست و تعاون اجتماعی بشر و بهزیستی او در گرو پیروی از قوانین کتاب الهی است. به بیان علامه طباطبائی: «اولین رفع اختلافی که در بشر صورت گرفته به وسیلهٔ دین بوده و اگر قوانین غیردینی هم به این منظور درست کرده‌اند، الگوش را از دین گرفته‌اند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۲). در این آیه، «لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ» صراحت دارد که خود انسان توانایی قانون‌گذاری و داوری برای اصلاح امور خود را ندارد و قرآن نیز به لحاظ تاریخی چنین فرضیه‌ای را رد می‌کند؛ فرضیه‌ای که معتقد است مفاهیم مجرد حقوقی و اخلاقی و به‌طورکلی مفاهیم موردنیاز برای زندگی جمعی به‌صورت تکاملی زاده شده‌اند.

علامه طباطبائی، آیهٔ مورد بحث را یکی از مهم‌ترین آیات برای اثبات ضرورت نبوت می‌داند و با بیان چند مقدمه نشان می‌دهد که انسان بدون حضور نبی امکانی برای هیچ‌گونه رشد و توسعهٔ تمدنی نمی‌یافت؛ توضیح اینکه چه‌بسا قوهٔ نظری انسان رشد کند و شناختش از محیط و ذوات

خارج از انسان گسترش یابد، اما درک حَسَن و قبیح و مهم‌تر از آن فعال‌سازی قوه عملی، یعنی تبدیل این فهم به عمل انسانی نیاز به یک محرک بیرونی دارد و این جز از طریق بعثت انبیا محقق نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۷۲-۱۷۵).

عَلَمَه بر خلاف ارسطو معتقد است اجتماع مدنی بشر و حکم به عدل اجتماعی، جز از باب اضطرار نیست و اگر اضطرار نبود، هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار و آزادی خود را با زندگی در جامعه محدود کند. از نظر ایشان معنای مدنی بالطبع بودن انسان نیز همین است (همان، ص ۱۷۶). عَلَمَه مخالف این نیست که طبع انسان را مدنی بدانیم، اما معتقد است این طبع اولی انسان نیست که لازمه ذات او باشد، بلکه ضرورت و اجبار حیات او را به اجتماع کشانده است (همان، ص ۱۸۹). به بیان عَلَمَه:

حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است که اضطرار، بشر را مجبور کرد به اینکه آن را بپذیرد؛ چون اگر اضطرار نبود، هیچ انسانی حاضر نمی‌شد دامنه اختیار خود را محدود کند. این است معنای آن عبارت معروف که می‌گویند انسان مدنی بالطبع، و این است معنای اینکه می‌گوییم انسان حکم می‌کند به عدل اجتماعی و خلاصه در هر دو قضیه اضطرار او را وادار کرده به اینکه مدنیت و زندگی اجتماعی و دنبالش عدل اجتماعی را بپذیرد؛ چون می‌خواست از دیگران بهره‌کشی کند (همان، ص ۱۷۶).

باید توجه کرد که استدلال عَلَمَه در ذاتی نبودن اجتماع برای وجود انسان، ناظر به تعریف انسان‌شناختی اوست. طبق توضیح عَلَمَه زندگی انسان در حیات اخروی، زندگی‌ای فردی است و دیگر وجهی اجتماعی ندارد؛ چراکه چنین ضرورتی برای تعاون و اشتراک و یا استخدام دیگران وجود ندارد. پس اگر ذات انسان را در هر دو حیات دنیوی و اخروی یکسان بدانیم، با نظر به حیات اخروی، نمی‌توان اجتماعی بودن را ذاتی انسان دانست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مهم‌ترین بهره‌برنده بحث عَلَمَه برای مقاله حاضر، ضرورت بعثت انبیا و تأسیس دین برای قانون‌گذاری اجتماعی و رفع اختلاف است. بنا بر آیه مورد بحث، این رفع اختلاف با حکمرانی انبیا میان مردم انجام می‌شود و بدیهی است که کتابی که به وسیله آن حکم کنند، باید شامل قوانین زندگی اجتماعی باشد. نتیجه کتاب و انذار و تبشیر انبیا، اولاً بهزیستی و تعاون در حیات دنیوی و ثانیاً تأمین‌کننده حیات اخروی است. از نظر عَلَمَه اساس شرایع دینی توحید است، تا در سایه آن هم عقاید بشر و هم اخلاق

و رفتار آنها اصلاح شود (همان، ص ۱۸۰). پس اینکه قرآن حکم را تنها از آن خدا دانسته «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (یوسف: ۴۰)؛ به‌همین دلیل است که بشر ناتوان از اصلاح دنیا و عقبای خود است.

طبق نص آیه و روایات مؤید، دورهٔ اولیهٔ حیات ناظر به دورانی پیش از ارسال نوح نبی □ بوده است. همچنین در سورهٔ نوح می‌خوانیم که ایشان از خداوند درخواست می‌کند که «هیچ کافری را در روی زمین باقی نگذار» «وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَيَّ الْأَرْضَ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا» (نوح: ۲۶). در آیهٔ پیشین که می‌فرماید: «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُعْرِفُوا فَاذْخُلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهَا مِن دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا» خداوند خود بر عذاب کافران تصریح کرده و گویی این تأکیدی است بر استجابت دعای نوح □. به‌علاوه در جای دیگر دربارهٔ آن حضرت می‌خوانیم که «تنها نسل او را باقی گذاشتیم» «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ» (صافات: ۷۷) و بدین ترتیب حضرت نوح دومین پدر از نسل حاضر بشر است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۳۷۶). پس نخستین پیامبر صاحب شریعتی که حقیقتاً جامعه (در معنای جدید آن و نه آن‌چنان‌که امت واحدهٔ بسیط صدر آیه ناظر به آن است) تشکیل داد، نوح □ بود. طبق این آیه، نخستین قانون‌گذار جامعه، پیامبر بود و نخستین قانون هم کتاب الهی بود. به‌این ترتیب برخلاف نظر مورخان و یونانی‌شناسانی که معتقدند مفاهیمی همچون حکومت قانون، یا بی‌نهایت (که بعداً به اندیشهٔ خدای واحد انجامید)، نخستین بار در یونان متولد شد. ورنر یگر، یونانی‌شناس شهیر آلمانی، تولد مفهوم حکومت قانون را به سولون و مفاهیمی همچون بی‌نهایت را به آناکسیماندر نسبت می‌دهد؛ اما برخلاف جریان اصلی کتاب که می‌کوشد ریشهٔ مفاهیم انتزاعی فلسفه را در شعر و اسطوره و حیات طبیعی یونانیان بیابد، نمی‌تواند توضیحی قانع‌کننده برای شکل‌گیری مفهوم قانون یا بی‌نهایت ارائه کند (ر.ک: ورنر یگر، ۱۳۷۶، ج ۱). بنابراین باید گفت که نخستین پیام‌آوران این مفاهیم و بیدارکنندگان عقل عملی انسانی، پیامبران الهی بوده‌اند.^۲

^۲ این تحلیل از پیدایش قانون و قانون‌گذاری در جامعه بشری به هیچ وجه نافی رویکردهای دیگر مانند رویکرد کلامی که حق قانون‌گذاری را از آن خدا می‌داند و یا رویکرد انسان‌شناختی که توانایی و صلاحیت بشر را برای شناخت و یا جعل قوانین نجات‌بخش به‌دلیل محدودیت‌های شناختی او به‌ویژه در فهم مصالح و مفاسد هر حکم و قانون خاص متفی می‌داند.

منابع

ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۸۸، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
 ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۰، *الهیات از کتاب شفا*، ترجمه ابراهیم دادجو، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
 ابن طفیل و دیگران، ۱۳۸۹، *حی بن یقظان و سلامان و ابسال*، تحقیق و نگارش، سیدضیاءالدین سجادی، چ سوم، تهران، سروش.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، جلد ۲، تهران: ناصرخسرو.
 طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
 لاک، جان، ۱۳۸۸، *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، چ دوم، تهران، نی.
 هابز، تامس، ۱۳۸۹، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ ششم، تهران، نی.
 یگر، ورنر، ۱۳۷۶، *پایادیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Aristotle, 1991, *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, 2 vols, 4th printing (1st: 1984).