



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق
علیه
صلاوة
وسلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آسیب شناسی مطبوعات

نویسنده:

مهدی زارعی

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	آسیب شناسی مطبوعات جلد ۱
۷	مشخصات کتاب
۷	اشاره
۹	تقدیم به:
۱۲	مقدمه
۱۷	مقاله ی مورد نقد: توسل به قوه ی قهریه مخصوص دولت است و نه هیچ نهاد دیگری
۱۷	اشاره
۱۷	چکیده:
۱۸	حکومت و سیاست در فقه سنتی و سیره ی فقهاء
۱۹	فقه سنتی و مسائل حکومتی و اجرای حدود
۲۴	فقههای شیعه و جهاد و مبارزه
۲۹	مبارزات مسلحانه و بنیادگرایی
۳۳	مقاله ی مورد نقد: ضمانت اجرایی قانون خوب، اراده ی ملی است
۳۳	اشاره
۳۳	چکیده:
۳۳	تأملی در باب مشروعیت حکومتی دینی
۳۴	ملاک مشروعیت حکومت ها:
۳۵	مشروعیت حکومت در اسلام
۳۷	نقش مردم در حکومت الهی:
۴۱	مقاله ی مورد نقد: ضرورت گفت و گوی ادیان
۴۱	اشاره
۴۱	چکیده:
۴۱	پلورالیسم، بستری نامناسب برای گفتگوی ادیان

۴۷	مقاله مورد نقد: هرمنوتیک، قرائت های متعدد و بازسازی فکر دینی
۴۷	اشاره
۴۷	چکیده
۴۷	هرمنوتیک فلسفی ارمغانی جز نسبیت و شکاکیت معرفتی ندارد
۴۷	۱. مغالطات موجود در مقاله؛
۵۰	۲. نکات محتوایی این مقاله
۵۷	مقاله ی مورد نقد: لیبرالیسم با اسلام منافاتی ندارد
۵۷	اشاره
۵۷	چکیده:
۵۷	چالش های نظری بین اسلام و لیبرالیسم
۶۵	مقاله ی مورد نقد: جهانی شدن و حاکمیت ملی
۶۵	اشاره
۶۵	چکیده:
۶۵	جهانی شدن نقدی بر نگرش خوش بینانه ی افراطی
۷۳	مقاله ی مورد نظر: فردای بنیادگرایی
۷۳	اشاره
۷۳	چکیده:
۷۳	ناکامی در تحلیل جنبش های اسلامی معاصر
۸۵	مقاله مورد نقد: نکند پدرم مرا شناسد
۸۵	اشاره
۸۵	چکیده
۸۵	فقر روش و بینش در بعضی مقالات حجاب
۸۶	۱. فقر در روش
۸۸	۲. فقر در بینش
۹۶	جمع بندی و نتیجه گیری
۹۷	درباره مرکز

عنوان و نام پدیدآور: آسیب شناسی مطبوعات/ جمعی از محققین واحد مطبوعات؛ ویراستار مهدی زارعی

مشخصات نشر: قم: حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی، 1381.

مشخصات ظاهری: 3ج.نمونه

شابک: 9647-6918-27-13500 ریال: (ج.1)؛ 9647-6918-27-13500 ریال: (ج.1)

یادداشت: پشت جلد به انگلیسی: Pathology of the press.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: مطبوعات -- ایران -- نقد و تفسیر

مطبوعات و سیاست -- ایران -- نقد و تفسیر

ایران -- تاریخ -- جمهوری اسلامی، 1376 -- مطبوعات

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی. واحد مطبوعات

شناسه افزوده: حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی

رده بندی کنگره: PN5449/الف9آ5 1381

رده بندی دیویی: 079/55

شماره کتابشناسی ملی: م 81-11378

ص: 1

اشاره

آسيب شناسي مطبوعات

جمعي از محققين واحد مطبوعات

تهيه کننده: مرکز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه ي علميه

ناشر: مرکز مدیریت حوزه علميه قم

ويراستاران: محمد جواد شريفی، حميده انصاري

حروف چين و صفحه آرا: حسن يوسفی

چاپ اول: تابستان 1381 / 2000 نسخه

قيمت: 4000 ريال

قم، صندوق پستي 4466/37185 - تلفن: 7737217

شابك: 1 - 27 - 6918 - 964

مراکز پخش:

قم، دارالشفاء، فروشگاه مرکز مدیریت حوزه ي علميه، تلفن: 4 - 7740971.

قم، خ شهدا، ك 19، مرکز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه ي علميه، تلفن: 7737217.

قم، انتشارات بني الزهرا (س)، خ آيت ا.. مرعشي نجفي، پاساژ قدس، شماره ي 82 تلفن: 7732730

تهران: خ انقلاب، بين خيابان ارديبهشت و فروردين، ساختمان كتاب هاي جيبی اميرکبير، طبقه سوّم، واحد 9، مؤسسه ي فرهنگي دانش و اندیشه ي معاصر، تلفن: 6492300.

کليه حقوق براي ناشر محفوظ است.

ص: 2

تقديم به:

روح جاري در زمان، طراوت روح و جان، اميرالمؤمنين، امام المتقين، همو كه هم زينت سماوات هست و هم زمين، يعني علي (عليه السلام)

ص: 3

فهرست مطالب

ص: 5

مطبوعات یکی از مهم ترین و بارزترین ابزار ارتباط جمعی است که مخاطبان را از اخبار و نظریه ها آگاه می سازد، به ویژه در عصر انفجار اطلاعات که تولید فرهنگ و اندیشه از حجم فراوانی برخوردار است. زمانی تولیدات به عرصه ی بهره وری می رسند که به طرز بهینه ای توزیع گردند، و مطبوعات در عصر حاضر ابزار مناسبی برای توزیع اندیشه ها و فرهنگ هاست و علی رغم داشتن ویژگی های مثبت، در معرض آسیب هایی نیز می باشد که آسیب شناسان اجتماعی و فرهنگی باید به کشف آن پردازند. عمده ترین آسیب مطبوعات، نگارش مقالات ظاهراً فنی و علمی و دینی توسط غیر کارشناسان است؛ و کارشناسان در حوزه های مختلف موظف اند به کالبدشکافی مقالات پردازند و چالش های آنها را بازشناسند و مخاطبان عزیز را از آنها آگاه سازند. یکی از مهم ترین اهداف و وظایف مرکز مطالعات پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه، آسیب شناسی مطبوعات و دفع و رفع شبهات از این عرصه است که توسط واحد بررسی مطبوعات پی گیری می گردد. لکن متأسفانه برخی از روزنامه های آسیب پذیر نسبت به چاپ این نقدها

استقبال خوبی نشان نمی دهند، بدین سبب، این مرکز تصمیم گرفته است تا این گونه نقدها و بررسی ها را به صورت کتاب، تحت عنوان آسیب شناسی مطبوعات منتشر نماید. در این شماره، مقاله ی دین داری و تجددگرایی که به روشن گری اذهان درباره ی رابطه ی مدرنیسم و اسلام پرداخته و نقد مقالات «مهدویت و احیای دین»، «عرفی شدن علیه عرفی شدن»، «طالقانی و نوگرایی دینی»، «موسیقی و تک خوانی خانم ها»، «آمریکاستیزی سال هاست که به نفع آمریکاست»، «نقدی بر دموکراسی دینی» و «عصرمدارای دینی در جوامع غربی» ارائه شده است. به امید آن که برای خوانندگان عزیز مفید واقع گردد. در پایان از محققان واحد بررسی مطبوعات، به ویژه آقای حسن رضایی مهر، مدیر محترم این واحد، کمال تشکر را دارم.

عبدالحسین خسروپناه

جانشین مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی

حوزه ی علمیه ی قم

ص: 7

اسلام، وحی و نبوت

پیرامون بسط تجربه نبوی^۱

گفت و گو با عبد الکریم سروش

در مقاله «بسط تجربه نبوی» عبد الکریم سروش چند نکته اساسی درباره بسط پیدا کردن تجربه نبوی و اینکه پیامبر در طول زمان، به موازات اینکه تجربه بیشتری پیدا می کردند، در کار ابلاغ پیام و پیامبری هم مجرب تر و پیامبرتر می شدند؛ وجود داشت. محور این گفت و گو با عبد الکریم سروش نظریه بسط تجربه نبوی است که از نظر می گذرانید.

را از محافظت کردن این طرف هم منع کرده باشند. بنابراین فوای که معتقد است «وحی از درون وجود پیامبر می جوشید» با آیات فوق مغایرت دارد. آن آیات بیشتر این مطلب را تداعی می کنند که در دمه ای دست نخورده و یکبارچه از سوی پروردگار در اختیار پیامبر نهاده شده و او این هدایت آسمانی را با دیگران در میان می گذارده است. مطلب دیگر اینکه در مدل و تبیین شما از پرسو وحو، تکلیف این همه عتابها و خطابه های قرآن که متوجه پیامبر است چه می شود؟ «حس و توی» یا آیه، و لو لا ان یتیناک لقد کذت ترکن الهم شیئا قلیلاً^۱ یا بلملک تارک همض ما یوحی الیک^۲ این آیات همگی خطاب به آن حضرت می باشد. در واقع همه این آیات شواهدی هستند دل بر اینکه گویی پیامبر آن چیزی را که دریافت می کرده، عیناً چون یک امانت به دیگران منتقل می کرده است. حال سؤال اینجاست که این نکات چگونه با نظریه «بسط تجربه نبوی» تطبیق پیدا می کنند؟

اصل بحث بسط تجربه نبوی را من چند سال پیش در انگلستان با برخی از دانشجویان ایرانی آن دیار به نحو بسیار مجمل و فشرده ای مطرح کردم و بعد که به ایران آمدم در آن بسطی دادم و نهایتاً این مقاله را همراه با مقاله های دیگری در یک کتاب گرد آوردم و چنانکه در مقدمه کتاب هم نوشتم، بسط تجربه نبوی را می توان جلد دوم برای قبض و بسط تئوریک شریعت دانست. این دو کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت تامل و تفکر متن و مورد بحث قرار داده بودند و در بسط تجربه نبوی به تحلیل خودم پیوسته وحی و کیفیت تکوین متن و چگونه پیش می رفتی که ما به تفسیر او همت می گذاریم بویختیم؛ برای آنکه نحوه پیش می رفتی در معانی دریافتی ما از متن تأثیر می گذارد؛ چرا که - همان طور که در قبض و بسط آورده ام - ما برای فهم یک متن - به ناگزیر - به پیش فرض هایمان تکیه می کنیم. این پیش فرض ها بسیار متنوع اند، از انسان شناسی گرفته تا کیهان شناسی و تاریخ و غیره. یکی از پیش فرض های که در تفسیر متن و کشف معنای آن دخیل است و دخالت قوی و مؤثری دارد، عبارت است از علم و تئوری ما درباره نحوه پدید آمدن خود متن. از این رو می توان گفت که بسط تجربه نبوی در مقام بیان یک مصداق از پیش فرض های است که می تواند در فهم متن مؤثر بیفتد.

من در آنجا کوشیده ام توضیح بدهم که رابطه پیامبر با متن که تولید کرده و ما از دهان او شنیده ایم، اینک برای ما به یادگار مانده است. چیست این مسئله بسیار تأثیر می گذارد و هم معنی که ما از متن برمی گیریم. همین تأثیر بسیار می شود که سؤال نهایی مطرح گردد که: این گونه تلقی از قرآن - به عنوان متن فرآورده رسول - چه تکلیفاتی دینی - عبادی را پیش روی ما می نهاند؟ این سؤال، یک سؤال کاملاً منطقی است و از منطلق این بحث استخراج می شود. من اینجا به قسمتهای نخستین بحث اشاره می کنم و توضیحاتی را عرض می کنم تا به قسمتهای پایانی بحث برسیم.

منی دادم چند تن از دوستانه کتاب پیش اسلام را که ما سالها پیش برای دبیرستان ها نوشتیم خوانده اند. من در آن کتاب آورده

در باب عدم تفکیک کلام نبی - از کلام خدا شما متذکر شده اید که «فرب به نوافل و فرانس در پیامبر باهت شده یزد که حق، سح و بصر او شده و کلام پیامبر، کلام حق باشد. و به تعبیر مولوی، هرچه آن خسرو کند شیون کند» یعنی پیامبر چون دستش، زینتش و چشمش حق گونه شده بود، هرچه می کرد گویی که حق به این کار توصیه کرده بود. همچنین گفته اید، اگر ابولهبی نبود و همسرش نبیو آبا سوره مسد نازل می شد؟ و با این مثال تأکید کرده اید که در واقع این تجربه در طول زمان گسترش پیدا کرده و همزمان با وقایع و اتفاقاتی که حول وحوش پیامبر رخ می داده، این پدیده ها نیز - به مرور - در قرآن متدرج می شده است. ابولهبی وجود داشت که ذکری از او در قرآن به میان آمده، مسأله هایشه و الفک او^۳ اتفاق افتاده که در قرآن منعکس شده است.

واقعت این است که اجتماع ما در حال فهم و هضم این سخنان و نظریات است. بسیاری از این آموزه ها تا عمل برانگیز و موجد سؤالیهای فراوان است. در جاهایی می فرمایید: «وحی تابع پیامبر بود نه پیامبر تابع وحی» در قرآن آیه ای وجود دارد که در آن جبرئیل را یک معلم بسیار نیرومند و در اثنای فرات و دارای مکانت عظیمی قلمداد کرده: علمه شدید الفوی ذومره فاستوی و هو باللقن الاحلی. یا در جای دیگر، الله قول رسول کریم ذی قوه عند ذی العرش مکین. مطابق تم آیین^۴

این آیات در واقع به جبرئیل مکانت و منزلت عظیمی می بخشند و حالت تعلیم گری را تداعی می کنند و بخصوص مسأله امانت در وحی را پیش می کشند. این آیات چگونه با تابع بودن جبرئیل نسبت به پیامبر سازگاری دارد؟ آیا سخنان شما مکانت جبرئیل را پایین تر از آنچه باید باشد نمی آورد؟

در جای دیگر قرآن داریم، لا تحرك به لسانک فصیحل به^۵ بنا به تصریح این آیه، وقتی به پیامبر وحی می شد، ایشان سعی می کرد آیات را پیشاپیش بخوانند، به طوری که از مالکین نبی نقل شده است که پیامبر (ص) سعی داشت به طور طبیعی آیات را تکرار کند تا در حافظه او جایگزین شود. در این آیه صراحتاً به پیامبر توصیه شده است که: «لازم نیست آیات را تکرار کنی.» بنابراین مکانیزم «تکرار» که در پیش عادی وجود دارد، در پیامبر منع شده است؛ درست مثل اینکه ظرفی در وجود پیامبر به و دمه گذاشته شده باشد و حتی او



از تئوری بسط تجربه نبوی در نمی آید که فقه ماندگار است یا ماندگار نیست

توسل به قوه ي قهریه مخصوص دولت است و نه هیچ نهاد دیگری(1)

چکیده:

در این گفت وگو، مبانی تئوریک خشونت از منظر تاریخی، جامعه شناختی و فقهی مورد بررسی قرار گرفته است. آغاچری در این مقاله ضمن تأکید بر وجود دو قرائت در حوزه ي شریعت و فقه؛ یکی مبتنی بر وضع ماقبل دولت و دیگری مبتنی بر وجود دولت، فقه سنتی را فقه شخصی و روح آن را معطوف به حل مسائل افراد می داند. و به فقها نسبت می دهد که قائل به عدم اجرای حدود در عصر غیبت می باشند و آن را از وظایف امام معصوم(ع) و در زمان برقراری دولت می دانند. وی قرائت شخصی از فقه را منشأ خشونت می داند. وی در ادامه با فرق نهادن بین دو قرائت سنت گرا و بنیادگرا، قرائت سنت گرا را به علت عدم کنش معطوف به قدرت و یا ضعیف بودن چنین کنشی، مسالمت جو و صلح آمیز می داند. در ادامه این گفتگو به تاریخ مناسبات فقیهان با نهاد دولت پرداخته و این مناسبات را مبتنی بر هم گرایی و همکاری متقابل معرفی کرده است.

ص: 3

«حکومت اسلام حکومت قانون است. و فقط قانون بر جامعه حکم فرمایی دارد و اگر «فقیه عالم و عادل» بپاخواست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم - صلی الله علیه و آله - در امر اداره ی جامعه داشت دارا می باشد، و بر همه ی مردم لازم است که از او اطاعت کنند.»⁽¹⁾

امام خمینی با این جملات دست به احیای دوباره ی تفکر اسلامی زدند و در این راستا با مجاهدات خستگی ناپذیر و با همکاری فقهاء و فضلاء و مردم مؤمن، موفق به برقراری حاکمیت فقیه عادل شدند و با طرح «ولایت مطلقه ی فقیه» به آن استحکام بخشیدند. هر چند مهجوریت شیعه در طول تاریخ سبب فراموشی این اصل شده بود و موجب گردید درخشندگی این نظریه مرقی از لابلای کتب مدون فقه شیعه به چشم نیاید؛ اما در طول تاریخ، فقهای بنام شیعه علی رغم محکومیت تاریخی خود با اطلاق عناوینی نظیر «حاکم شرع»، «جانشین پیامبر - صلی الله علیه و آله -» و «نائب امام زمان» که از القاب رایج فقیهان شیعی شمرده می شوند، همواره از آن یاد می نمودند و پیوند خود را با مسائل حکومت اسلام بیان می نمودند که در ادامه با ذکر شواهد فقهی و تاریخی به آن می پردازیم.

با ذکر این مقدمه به بازخوانی مطالب آقای «آغاجری» با عنوان «فقه سنتی و تاریخ فقهای شیعه و مبارزات آن ها و بنیادگرایی اسلامی»⁽²⁾

می پردازیم و در سه بخش آن را پی می گیریم:

ص: 4

-
- 1- امام خمینی (ره)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، (چاپ 7، مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام، تهران، 1377)، ص 34 و 37.
 - 2- هاشم آغاجری در مصاحبه ای دو صفحه ای در روزنامه ی توسعه 3 / 9 / 80، ص 6 و 7 و هم چنین در روزنامه ی ملت 30 / 8 / 80، ص 5، حیات نو، 1 / 9 / 80، ص 3.

1- فقه سنتي و مسائل حكومتي.

2- فقهاي شيعه و جهاد و مبارزه.

3- مبارزه ي مسلحانه و بنيادگرایی.

فقه سنتي و مسائل حكومتي و اجراي حدود

ایشان در این باره می گوید: «فقه سنتي ما اساساً فقه شخصي است و روح این فقه معطوف به حلّ مسائل حقوقي بين افراد است نه بين جامعه و دولت؛ به همین دلیل بسیاری از فقهاي ما اصولاً در عصر غيبت اجراي آن بخش از فقه را که همراه با مجازات هايي از قبيل اعدام يا حَتّي اجراي حدود و تعزيرات منتهي به نقص عضو است، جايز نمي دانستند و آن احكام را در شرايط ما قبل دولت در واقع تعطيل شده مي دانسته اند.»⁽¹⁾

براي روشن شدن صحت و سقم مطالب فوق و زدودن زنگارهاي ابهام و تردید، شواهدی از ادوار مختلف فقهی پیرامون (ولایت فقیه) و جواز «اجرای حدود و تعزیرات» ذکر می کنیم تا بهتر به روح فقه شیعه پی ببریم.

1. مرحوم صاحب جواهر(ره)، ابن جنید اسکافی را که از علمای قرن چهارم می باشند (متوفی 381 هـ) و عدّه ای دیگر را نام می برند که قائل به اقامه ي حدود در زمان غيبت مي باشند.⁽²⁾

2. شيخ مفيد که از فقهاي بزرگ قرن پنجم مي باشند (م 413 هـ) مي گویند: «ائمہ ي معصوم - عليهم السلام - اقامه ي حدود را به فقهاي شيعه تفويض فرموده اند و آن ها اگر بتوانند بر مملوك و يا فرزند و يا خویشاوندان خود اقامه ي حد کنند مثل اين که سارق را دست بريده و زاني را تازيانه زده و قاتل را بکشند، واجب است اين کار را انجام دهند البته اگر از طرف حکام جور در

ص: 5

1- . روزنامه ي توسعه، 80/9/3، ص 6.

2- . نجفي، محمد حسن، جواهر الكلام (چاپ داراحياء التراث، بيروت 1981)، ج 21، ص 393.

خطر نباشند و اگر کسی برای او فرصتی پیش آمد (اعم از قضاوت و ولایت بر گروهی از مردم مسلمان)، اقامه ی حدود، تنفیذ احکام و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کفار بر او لازم است.»⁽¹⁾

در عبارت مذکور می بینیم به صراحت بر وجوب اجرای «مجازات های سخت» از قبیل قطع دست و اعدام و... در صورت امکان آن تأکید شده است.

3. مرحوم سید مرتضی (436 م) و سید رضی (ره) سالیان متمادی، متصدی مناصب قضاوت، امیر الحاج و مرجع تظلمات و شکایات مردم بودند و با تمسک به ولایتی که از جانب ائمه - علیهم السلام - داشتند به اجرای حدود و... می پرداختند.⁽²⁾

4. مرحوم سلار (دیلمی) (م 448 یا 463) می گویند: «اگر امر به معروف و نهی از منکر موقوف بر قتل و جرح باشد و سلطان وقت نتواند اجراء نماید، فقهاء از جانب آن حضرت - علیه السلام - اختیار دارند که حدود و احکام را اقامه کنند.»⁽³⁾

5. مرحوم ابوالصلاح حلبی (م 447) می فرمایند: «فقیه می تواند در اجرای حکم که شامل اقامه ی حدود و تعزیرات نیز می باشد، حکم کرده و آن را تنفیذ نمایند.»⁽⁴⁾

ص: 6

1- [1]. مفید، محمد بن محمد، المقنعة، (چاپ چهارم، نشر اسلامی قم، 1417 هـ-)، ص 810 و 675.

2- . مدرسی، محمد علی، ریحانة الأدب، (چاپ چهارم، انتشارات خیام، تهران، 1374)، ج 4، ص 184.

3- . سلار، حمزة بن عزیز، المراسم، (منشورات حرمین، قم، 1404 هـ-)، تحقیق دکتر محمود بستانی، ص 261.

4- . حلبی، ابی الصلاح، الکافی، (منشورات مکتبه امیرالمؤمنین اصفهان، 1362) تحقیق رضا استادی، ص 422 و 423.

6. شيخ الطائفة مرحوم طوسي (م 460) مي گویند: «در حال غیبت و عدم بسط ید ائمه حق و چیرگی ستمگران، فقهاء مي توانند در صورت حفظ از حکام، اجرائي حدود نمایند حداقل بر نزدیکان و فرزند و مملوك و...» (1)

7. بر همین امر، مرحوم عماد الدین طوسي در «الوسيلة» (2)

و مرحوم ابن ادریس در «السرائر» (3)

و محقق حلي در «شرايع الاحكام» (4)

و علامه ي حلي در كتاب «تذكرة الفقهاء» (5)

و «تحرير الاحكام» (6)

و «قواعد الاحكام» (7)

تصريح مي نمایند و علامه ي حلي در كتاب «مختلف الشيعة» (8) در بيان علت اجرائي حدود در عصر غيبت مي نویسند: «تعطيلي حدود به ارتكاب محرمات و انتشار مفاسد اجتماعي منجر مي گردد و ترك اين امر مطلوب شارع مقدس نمي باشد.»

همچنين مرحوم مقدس اردبيلي (م 993) بر ولايت فقهاء در فتوا و حكم تصريح مي کنند و در فروضي آن را واجب مي دانند. (9)

ص: 7

-
- 1- . طوسي، محمد بن حسن، النهاية (چاپ اول، نشر اسلامي، قم 1412)، ج 2، ص 15 و 16، كتاب الخلاف، (چاپ 5، نشر اسلامي، قم، 1418)، ج 1، ص 626.
 - 2- . ابن حمزه، محمد بن علي، الوسيلة، (چاپ اول نشر كتابخانه ي آيت الله مرعشي، قم 1408) تحقيق محمد الحسون، ص 209.
 - 3- . الحلّي، محمد بن ادریس، السرائر (چاپ 4، نشر اسلامي، قم 1417)، ج 2، ص 25 و 26 و ج 3، ص 573.
 - 4- . الحلّي، جعفر بن محمد، شرايع الاسلام (چاپ 4، انتشارات استقلال، تهران، 1373)، ج 1، ص 260 و 314.
 - 5- . الحلّي، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء (چاپ مكتبة مرتضويه، سنگي، بي تا)، ج 1، ص 459.
 - 6- . الحلّي، حسن بن يوسف، تحرير الاحكام (چاپ مؤسسه ي طوس للبلاغه ي والنشر، مشهد، سنگي، بي تا)، ج 1، ص 158.
 - 7- . الحلّي، حسن بن يوسف، قواعد الاحكام، (چاپ منشورات الرضي، قم، سنگي، بي تا)، ج 1، ص 119 و ج 3، ص 200.
 - 8- . الحلّي، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة (چاپ اول، دفتر تبليغات اسلامي قم، 1415)، ج 4، ص 478.
 - 9- . اردبيلي، شيخ احمد، مجمع الفائدة والبرهان، (چاپ اول، نشر اسلامي قم، 1409)، ج 7، ص 548.

8. همچنين فقهاي ژرف انديش ديگري مانند ملا احمد نراقي در «عوائد الايام»⁽¹⁾ و مرحوم نائيني در «تنبیه الامّة»⁽²⁾

و آيت الله بروجردي⁽³⁾

بر ولايت فقيه و اجراي احكام تصريح مي دارند و مرحوم صاحب جواهر نيز در موارد متعددي بر ولايت فقيه و جواز تصدي او در مسائل حكومت و اجراي حدود تأكيد مي كنند و مي آورند كه:

«شيخ طوسي و ابن جنيد و شيخ مفيد و سلار و علامه و شهيد اول و شهيد ثاني و فاضل مقداد و محقق كركي و سبزواري و محدث كاشاني و فقهاي ديگر قائل به اجراي حدود در عصر غيبت مي باشند.» و در ادامه، اين قول را قول مشهور دانسته و در گامي بالاتر مي گویند در اين باره نظر مخالفی نیست و آن را امری مفروغ عنه در نزد فقهاء برشمردند؛ زیرا «كتاب هاي آنها مملو است از جملاتي كه شاهد بر اين مطلب است... كسي كه در اين مطلب تشكيك و وسوسه كند از طعم فقه چيزي نچشيده است.»⁽⁴⁾

9. مرحوم امام راحل در كتاب ولايت فقيه بعد از بيان اين كه اسلام براي امور اجتماع و حكومت، قانون و راه و رسم دارد، از احكام و حقوق تدوين شده شيعه سخن گفته و مي فرمايد: «حقوق اسلام يك حقوق مترقي و متكامل و جامع است. كتاب هاي قطوري از ديرزمان در زمينه هاي مختلف حقوقي تدوين شده است؛ از احكام قضاء معاملات و حدود و قصاص گرفته تا روابط

ص: 8

1- . نراقي، ملا احمد، عوائد الايام (چاپ اول دفتر تبليغات اسلامي قم، 1375)، ص 539 تا 560.

2- . نائيني، محمد حسين، تنبيه الامّة، (چاپ 9، شركت سهامی انتشار 1378) تحقيق محمد الحسنون، ص 73 و 74.

3- . منتظري، حسينعلي، البدر الزاهر، تقريرات درس مرحوم بروجردي (چاپ دوم، دفتر تبليغات اسلامي قم، 1362)، ص 58 تا 70.

4- . جواهرالكلام (همان)، ج 21، ص 396 و 397.

بين ملت ها و مقررات صلح و جنگ و حقوق بين الملل عمومي و خصوصي شمه اي از احكام و نظامات اسلام است.» (1)

در نتیجه بسیار روشن است که فقهای شیعه، اجرای احکام حکومتی و اجرای حدود را در زمان غیبت تعطیل شده نمی دانند و این طور نیست که این مجموعه قوانین بعد از تأسیس جمهوری اسلامی وارد دستگاه قضایی (2)

شده باشد، بلکه در تمام ادوار مختلف فقه شیعه علی رغم عدم بسط ید فقها، پیرامون احکام حکومتی و اجرای حدود و قصاص به دقت بحث نموده اند. البته روشن است که پس از برپایی حکومت اسلامی در ایران فصل جدیدی گشوده شد و لوازمات خود را اقتضاء می کند که باید با تکیه بر پتانسیل موجود در فقه شیعه به حل آن ها پرداخت و با برقراری حکومت ولایت فقیه، نظام واحدی تشکیل شده که همه باید تابع آن باشند، همان طور که در این زمینه گفته شده: «در مسائل حکومتی و اجتماعی مراجعه به مراجع مختلف موجب هرج و مرج و اختلال نظام می شود از این رو اظهار نظر در مسائل جامعه ی اسلامی فقط به مجتهدی سپرده شده که در رأس جامعه قرار دارد و به تمام مصالح و مفاسد جامعه آگاهی بیشتری دارد. بنابراین در صورت اختلاف فتوای ولی فقیه با فقهای دیگر در امور اجتماعی، همیشه نظر ولی فقیه مقدم است.» (3)

این مسئله در نظریه ی «ولایت مطلقه ی فقیه» حضرت امام متبلور است. «حکومت ولایی» همان حکومت قانون و نظم و یکپارچگی است که در سایه ی

ص: 9

-
- 1- . امام خمینی (ره)، ولایت فقیه (حکومت اسلامی) چاپ 7، نشر مؤسسه ی تنظیم و آثار امام، تهران 1377، ص 6.
 - 2- . آغاجری چنین ادعا می کند، روزنامه ی توسعه، 80/9/3، ص 6.
 - 3- . آیت الله مصباح یزدی، محمد تقی، پرسش ها و پاسخ ها (چاپ 10، نشر مؤسسه ی آموزش پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، 1379)، ج 1، ص 68 و نیز جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ج 1، نشر فرهنگی رجا، قم، 1367، ص 104 و 106.

آن مسئله ي امر به معروف و نهی از منکر حلّ می شود. حدود و ثغور دخالت افراد خارج از کادر حکومت و دولت را ولی فقیه تعیین می کند و اشخاص در محدوده ای که برای تصدی دولت اسلامی تعیین شده حق دخالت ندارند.

فقهای شیعه و جهاد و مبارزه

ایشان پیرامون نگاه فقهاء به حکومت و رابطه ي مسالمت آمیز آنان با دولت های حاکم گفته است:

«کمتر شاهد بودیم که از داخل این فقه سنتی، مبارزه و جهاد و نبرد مسلحانه و براندازانه علیه دولت بیرون بیاید» و «تقریباً تمام فقهای ما به استثنای معدودی در تمام طول تاریخ تشیع با نهاد دولت مناسبات مثبتی بر همگرایی و همکاری متقابل داشتند» و «آنان دین را از سیاست جدا می کنند تا بتوانند سلامت دین را حفظ کنند.»⁽¹⁾

در بررسی این مطلب نکاتی ذکر می شود:

1. درست است که فقهای شیعه به دنبال جنگ و خون ریزی و خشونت نبودند و همیشه براساس آموزه های دینی به دنبال ایجاد صلح و امنیت و آرامش بودند، اما هیچ گاه با دولت های جبار سازش نداشته و در مقابل ظلم و جور آنان ساکت نمی نشستند و به هیچ گونه با آنان «هم گرایی» و «هم کاری» نداشتند.

2. قبل از بیان شواهد تاریخی، پای صحبت امام راحل (ره) می نشینیم که حتماً برای ایشان قابل توجه است. حضرت امام در کتاب ولایت فقیه می گویند: «فقهای اسلام از این حرف ها (همکاری و ورود در دستگاه ظلم و جور دولت ها) منزّه اند، وضعشان از صدر اسلام تاکنون روشن است مثل نور پیش ما می درخشند و لکه ای ندارند، آن آخوندهایی که در آن زمان با دستگاه

ص: 10

بودند از مذهب ما نبودند، فقهای اسلام نه تنها اطاعت آن‌ها را نکردند بلکه مخالفت کردند، حبس‌ها رفتند، زجرها کشیدند و اطاعت نکردند. کسی خیال نکند که علمای اسلام در این دستگاه‌ها وارد بوده یا هستند البته بعضی مواقع برای کنترل یا منقلب ساختن دستگاه وارد می‌شدند»⁽¹⁾ ایشان همچنین در منشور روحانیت می‌فرماید: «سلام بر حماسه‌سازان همیشه جاوید روحانیت که رساله‌ی علمیه و عملیه خود را به دم شهادت و مرکب خون نوشته‌اند، سلام بر آنان که ... منذران صادقی شدند که بند بند حدیث صداقت شان را قطرات خون و قطعات پاره پاره پیکرشان گواهی کرده است و... در دعوت به حق و راه خونین مبارزه‌ی مردم خود اولین قربانی‌ها را بدهد و مهر ختام دفترش شهادت باشد... کدام انقلاب مردمی اسلامی را سراغ کنیم که در آن حوزه و روحانیت پیش کسوت شهادت نبوده‌اند و بر بالای دار نرفته‌اند و اجساد مطهرشان بر سنگ فرش‌های حوادث خونین به شهادت نایستاده است»⁽²⁾

اگر به قول آقای آغاچری «تقریباً تمام فقها به استثناء محدودی» از مبارزه به دور بودند امام راحل (ره) اینها را برای چه کسانی گفته است برای همان عدّه‌ی معدود!!

3. برای روشن شدن تحریف تاریخ فقهای شیعه در کلام ایشان کافی است، به کتاب «شهداء الفضیلة» نوشته‌ی علامه‌ی بزرگوار امینی - نویسنده‌ی کتاب الغدير - مراجعه نمایید که در آن شرح حال 130 نفر از برجسته‌ترین عالمان شهید شیعه در مبارزه بر علیه ظلم و ستم و ترویج دین ذکر شده است و

ص: 11

1- . امام خمینی (ره)، همان، 136.

2- . امام خمینی (ره)، منشور روحانیت، پیام به حوزه‌ها و مراجع بزرگوار، 3 / 12 / 67، صحیفه‌ی نور، ج 21، ص 273.

همچنین کتاب های متعددی که شرح حال علما را نوشته اند، مملوّ از مجاهدات و مبارزات علمای شیعه است.

علمای شیعه در مقاطع مختلف تاریخ، شجاعانه به میدان آمدند و وارد عرصه ی سیاست و حکومت و مبارزه شدند که به عنوان نمونه به فتوای تاریخی میرزای شیرازی در نهضت تنباکو و در مبارزه با استعمار می توان اشاره نمود و همچنین در جنبش مشروطه که از آغاز تا پایان آن چندین نفر از مجتهدین وقت حضور فعال داشته و تنی چند به شهادت رسیدند. در این زمینه می توان از شهید رابع (شهید شیخ محمد باقر اصطهباناتی) و شهید سید احمد معین الاسلام دشتکی نام برد که تیرباران و مثله (پاره پاره) شدند و اجسادشان را نیز سوزاندند. خبر این واقعه در روزنامه ی حبل المتین شماره ی 254 به چاپ رسید و در این جریان، عالم دیگری چون عبدالحسین لاری بر علیه انگلیس در خطه ی جنوب حکم به جهاد صادر کرد.⁽¹⁾

و در تهران و نجف علمای متعددی وارد صحنه ی مبارزه شدند و شهید شیخ فضل الله نوری در این راه جان خویش را تقدیم نمود و همچنین می توان از نهضت عراق و انقلاب سال 1920 سخن به میان آورد که در آن جریان علمای نجف چون شیخ الاسلام و آیت الله سیّد مصطفی کاشانی و سید محمد کاظم یزدی و دیگران از مراجع وقت، فتوی به جهاد دادند و بزرگانی چون آیت الله سیّد مصطفی کاشانی و آیت الله شیخ الشریعه ی اصفهانی و سید علی داماد و سید محمد سعید حبوبی که همگی از مراجع تقلید بودند به همراه عدّه ی کثیری از علماء و طلاب در این

ص: 12

1- . آیت اللهی، محمد تقی، ولایت فقیه و...، چاپ دوّم، انتشارات امیرکبیر، تهران، 1363، ص 26 و 64 و 84.

جهاد حضور داشته و با استعمار انگلیس جنگیدند و عده ای به شهادت رسیدند. (1)

و افرادی مانند آیت الله العظمی سید ابوالحسن اصفهانی و آیت الله العظمی نائینی و مرحوم شهرستانی از عراق به ایران تبعید شدند و شخصیت هایی مانند آیت الله العظمی سید محمد تقی خوانساری به اسارت و زندان رفته اند. (2)

و در این میان مجاهدت های شجاعانه ی شهید مدرس و مرحوم آیت الله کاشانی و صدها نفر علمای شیعه را نباید فراموش کرد که به قول امام راحل: «یقیناً رقم شهدای گمنام حوزه ها و روحانیت که در مسیر نشر معارف و احکام الهی به دست مزدوران و نامردان، غریبانه جان باخته اند زیاد است.» (3)

4. اما روابط علمای بزرگ با دولت های وقت، از این باب نبوده که معتقد بوده اند که فقه مجموعه ای از احکام شخصی است و در عصر غیبت، وظیفه ی حکومتی نداشته و برای حفظ دین و ایمان در عمل به نوعی لائیسزم رسیده باشند (4)

بلکه این خود شاهد صادقی است که اینها دین را اجتماعی می دانستند و در حد امکان و توان برای ترویج شیعه و اجرای احکام الهی تلاش می نمودند لذا می بینیم شیخ مفید می گوید: «اگر برای فقیهی فرصتی پیش آمد که بتواند احکام و حدود را اجرا کند واجب است عهده دار گردد» (5)

و علمای شیعه بنابر نفوذی که در اجتماع داشتند با حکومت برخورد می کردند. اگر می دیدند ارتباط

ص: 13

- 1- . مختاری، رضا، سیمای فرزندگان، (چاپ چهارم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، 1371)، ص 473 از «گنجینه ی دانشمندان»، ج 1، ص 220 و صادقی، محمد، نگاهی به تاریخ انقلاب اسلامی 1920 عراق (چاپ دارالفکر، قم)، ص 8 و 12 و 25 و 57.
- 2- . همان.
- 3- . امام خمینی (ره)، منشور روحانیت، 3 / 11 / 67، صحیفه ی نور، 21 / 273.
- 4- . ادعای آغاچری، توسعه 3 / 9 / 80، ص 6.
- 5- . شیخ مفید، المقنعة، همان، ص 810.

آن‌ها ثمربخش نبوده، به شدت پرهیز کرده و دوری می‌گزیدند؛ مانند صاحب‌معالم (ره) و صاحب‌مدارک (ره) که از آن جهت که بیم داشتند اگر برای زیارت مرقد امام رضا - علیه السلام - به ایران بیایند، شاید مجبور شوند با شاه عباس صفوی ملاقات کنند به ایران مسافرت نکردند.⁽¹⁾ و همچنین مرحوم میرزای قمی (ره) وقتی که از درخواست فتحعلی شاه برای ازدواج دختر خود با پسرش مطلع شد، دست به دعا برداشت و مرگ فرزند را خواستار گردید که مبادا سبب ارتباط او با دولت حاکم گردد و طولی نکشید که پسر او رحلت نمود.⁽²⁾

و از مرحوم میرزای شیرازی و حجت‌الاسلام شفتی و صاحب‌فصول و وحید بهبهانی و ملا محسن یزدی (ره)⁽³⁾ حکایاتی نقل شده که به شدت از حکومت و دربار پرهیز داشتند.

اما عده‌ای از علمای دیگر در شرایط متفاوت و به علت نفوذ فوق‌العاده علمی و اجتماعی به درخواست حکومت پاسخ مثبت می‌دادند که در این باره تنها به سخنی از امام راحل اکتفاء می‌کنیم:

«یک طایفه از علماء گذشت کرده اند از یک مقاماتی، و متصل شده اند به یک سلاطینی و این سلاطین را وادار کرده اند خواهی نخواهی برای ترویج مذهب تشیع. اینها درباری نبودند... اغراض سیاسی داشتند اغراض دینی

ص: 14

-
- 1- [1]. جزایری، نعمت‌الله، انوار النعمانیة (چاپ شرکت چاپ تبریز، بی‌تا)، ج 3، ص 342 و ر. ک: مختاری، رضا، همان، ص 477.
 - 2- . تنکابنی، محمد، قصص العلماء، (انتشارات علمیه اسلامیة تهران، بی‌تا)، ص 10 و ر. ک: مختاری، رضا، همان، ص 478 تا 481.
 - 3- . همان.

داشتند... حالا شما به آن‌ها اشکال می‌کنید از باب این که اطلاع بر واقعه ندارید.»⁽¹⁾

در نتیجه به وضوح می‌بینیم تاریخ فقهای شیعه مملوّ از مبارزات و مجاهدت هاست و ارتباط آن‌ها با دولت‌ها نیز در پی اغراض سیاسی و دینی و پذیرفتن نقش اجتماعی بوده است. این امر خود شاهدهی است که فقه سنتی و فقهای شیعه یک نوع نگرش سیاسی اجتماعی به دین داشتند و در مواقع لازم به جهاد و مبارزه نیز برخاستند.

مبارزات مسلحانه و بنیادگرایی

آقای آغاچری در تحلیل مبارزات مسلحانه‌ی صدساله‌ی اخیر بعد از مشروطیت و در بیان عملکرد «فدائیان اسلام» می‌گوید: «در جریان فدائیان اسلام... و بعد از آن در دهه‌ی چهل و پنجاه شمسی کم و بیش تفکری ادامه یافت که به نظر محصول آن، پیوند نگرش سنتی با نگرش بنیادگرایانه جدید است... بنیادگرایی به معنای منفی که بازگشت قشری به اسلام و توسل به روش‌های قهر آمیز و خشونت‌گرا است.»⁽²⁾

البته با روشن شدن برداشت ناصحیح ایشان از فقه سنتی و دوری‌گزیدن علماء از اجرای حدود و هرگونه فعالیت سیاسی و مبارزه و جهاد، بخشی از مقدمه تحلیل ایشان باطل شده و فرو می‌پاشد و با اطلاع بر سیره‌ی فقهای نام‌آور در جهاد علیه استعمار، نمی‌توان هر حرکتی را قشری‌نگری قلمداد نمود؛ اما در جواب این بخش از کلام‌شان خوانندگان را به بازخوانی بندهای دیگر از مصاحبه‌ی ایشان دعوت می‌کنم تا تناقض آن آشکار شده و تحلیل‌های

ص: 15

1- . امام خمینی (ره)، 56 / 10 / 10، صحیفه‌ی نور، 1 / 258 - 259.

2- . توسعه، 80 / 9 / 3، ص 6.

جهت دار برملا-گردد: ایشان در اواخر مصاحبه آن جا که از مبارزات مسلحانه ي دهه ي پنجاه سخن مي گوید، وقتي که به ترورهاي سازمان مجاهدين انقلاب اسلامي مي رسد، مي گوید: «[این ترورها که در سال 56 بوده] در واقع به عنوان دفاع مسلحانه از مردم، دست به برخي از عمليات هاي مسلحانه زدند؛ يعني عمليات مسلحانه در آن مقطع يك تاکتيک بود نه استراتژي»⁽¹⁾

هرچند پيش از اين جملات اعتراف نموده بودند که امام راحل (ره) مبارزه ي مسلحانه را قبول نداشته و اين روش را نمي پسنديدند.⁽²⁾

در اين باره نکاتي ذکر مي شود:

1. همان طور که ایشان ترورهاي سازمان مذکور را توجيه مي کنند و آن را تاکتيک مي خوانند مي توان روش فدائيان اسلام را نيز به عنوان تاکتيک قلمداد نمود نه استراتژي، پس چطور آن را خشونت طلبي مي خوانند و عمليات مسلحانه ي سازمان را تأييد مي کنند.

2. اگر به کتاب تاريخچه ي سازمان مذکور رجوع کنيم مي بينيم آنها از نواب صفوي⁽³⁾ تجليل کرده و روش خود را ادامه ي راه او و مؤتلفه معرفي مي نمايند⁽⁴⁾ و حتي بعد از پيروزي انقلاب در مصاحبه اي با روزنامه ي جمهوري مي گويند «هنوز به نقش يك سازمان اصيل اسلامي سه بعدي (ايدئولوژيک، سياسي، نظامي)... اعتقاد داريم»⁽⁵⁾

ص: 16

1- . توسعه، 80/9/3، ص 7.

2- . همان.

3- . تاريخچه ي سازمان مجاهدين انقلاب اسلامي، (چاپ اول، انتشارات سازمان تهران، ارديهشت، 1359)، ص 215 و رجوع شود به بيانيه ي شماره ي 23 سازمان 27.

4- . همان، ص 8.

5- . همان، ص 32.

3. در کتاب تاریخچه ی سازمان مذکور تاریخ تشکیل گروه های هفت گانه آن را سال 49 الی 54 بیان می دارد.

با طرح مباحث گذشته به این نتیجه می رسیم که اندیشه ی حکومتی و سیاسی در سراسر فقه شیعه و در طول تاریخ مبارزات فقهای شیعه به وضوح به چشم می خورد و فقهاء در مباحث علمی از احکام حکومتی و حدود و قصاص بحث کردند و در رأس آن به مسئله ی «ولایت فقیه» پرداختند و به قول عالم شهیر صاحب مفتاح الکرامة این مسئله میان فقهاء اتفاقی است (1) و اگر اختلافی باشد در حدود اختیارات ولی فقیه است و در مقام عمل نیز هرگاه فرصتی پیش آمد به میدان آمده و وارد عرصه ی حکومت و سیاست شدند و در شرایط سخت نیز مردانه از کیان تشیع دفاع نمودند.

و بدیهی است که با برپایی حکومت ولایی و جمهوری اسلامی ایران که حاصل قرن ها مجاهدات علماء و سایر اقشار جامعه بوده اند، همه باید با اتحاد و یکپارچگی از این دست آورد گران بها حفاظت نماییم.

به امید آن روز که توفیق خدمت به دین و مردم را کسب نماییم. انشاءالله.

ص: 17

1- . عاملی، محمد جواد مفتاح الکرامة، (چاپ آل البیت، قم، بی تا)، ج 10، ص 21.

ضمانت اجرايي قانون خوب، اراده ي ملي است (1)

چکیده:

در این نوشته که گزارش يك سخنراني است، ضمن بیان این که حکومت جمهوري مردم را ذی حق مي داند، موارد این حق را برمي شمارد. انتخاب از سوي مردم، موقتي بودن سمت ها، ادواري بودن قدرت سياسي، مسؤول بودن در مقابل مردم، تساوي مسئولان در برابر قانون و فراقانوني نبودن افراد نیز از ویژگی هاي حکومت جمهوري به شمار آمده است. در این نوشته همچنین با اشاره به این که مشروعیت مهم ترین مسئله در حکومت سياسي - دینی است آمده است:

«رضایت مردمی شرط مشروعیت يك نظام و حکومت است.»

نأملی در باب مشروعیت حکومتی دینی

مشروعیت حکومت دینی یکی از مسائل مهم مورد بحث در حوزه اندیشه سياسي اسلام است که به جهت اهمیت، در فرهنگ سياسي - حقوقي اسلام از جایگاه خاصی برخوردار بوده و لذا دائماً مورد توجه اندیشمندان در عرصه دین و فرهنگ دینی بوده است. اینک در تبیین مشروعیت حکومت دینی به نکاتی چند می پردازیم:

معنای مشروعیت حکومت: یکی از مفاهیمی که هر حکومتی خواسته یا ناخواسته به آن مَحَك زده می شود و موجب التزام آوری نسبت به آن حکومت و نیز مردم می شود، مشروعیت داشتن آن است. لذا در تفکر سياسي حکومت ها، مفهوم مشروعیت دارای جایگاه خاصی است. البته مشروعیتی که در فلسفه سیاست از آن سخن می رود، معنایی خاص دارد و می توان گفت این

ص: 19

واژه در فرهنگ سیاسی مترادف «قانونی بودن» است لذا مشروع بودن يك حكومتي، قانوني بودن آن قلمداد مي گردد(1)

به گونه اي كه گروهی حق حاکمیت بر مردم داشته و مردم نیز در قبال، موظف به اطاعت باشند.

ملاك مشروعیت حکومت ها:

یکی از رهیافت های مهم در این بحث تبیین ملاك مشروعیت و قانونمندی حکومت هاست که يك حکومت به چه چیز می تواند مشروعیت یافته و موجب التزام عملی برای مردم شود. با يك رویکرد تاریخ گرایانه در باب حکومت ها و ملاك مشروعیت آن ها در می یابیم که ملاکات به حسب اجتماعات مختلف، متفاوت بوده است.

بعضی بر آن بوده اند که ملاك مشروعیت، قراردادی اجتماعی بین دولت و مردم بوده است؛ بدین معنا که بین دولت و مردم قراردادی منعقد می گردد و ضمن آن مردم خود را ملزم به اطاعت از حکومت دانسته و در قبال این اطاعت، حکومت نیز خود را موظف به حفظ امنیت و نظم و رفاه و... مردم می داند.

گروهی رضایت مردم را ملاك مشروعیت دانسته اند؛ یعنی هرگاه مردم از حكومتي راضي بودند، حق دستور دادن برای حاکم را تثبیت کرده و خود را ملزم به اطاعت از قوانین و دستورات حکومت می نمایند.

طایفه ای بر آنند که هرگاه اراده عمومی و اکثریت به حكومتي تعلق گرفت، آن حکومت قانونی و مشروع است.

برخی دیگر تلاش هر حكومتي برای برپائی عدالت را ملاك قانونی بودن آن گرفته اند؛ لذا عدالت منشأ الزام سیاسی است.

ص: 20

1- ر.ك: مصباح یزدی، محمدتقی، حکومت و مشروعیت، فصلنامه کتاب نقد، شماره 7، ص 43.

گروهی بر آنند هر حکومتی برای سعادت افراد جامعه تلاش کند قانونی است. پس منشأ الزام آوری این است که حکومت به دنبال سعادت مردم باشد. (حال مفهوم سعادت در آن جامعه در چه چیزی تجلی و تبلور دارد، بحث دیگری است). اما در میان این انظار، نظریه دیگری هم هست و آن این است که معیار مشروعیت یافتن يك حکومت، الهی بودن آن است و حکومت دینی بر همین اعتقاد بنا نهاده شده است. (1)

و در این مقاله به تبیین مشروعیت در حکومت دینی می پردازیم و نقد نظریات دیگر را به مجال دیگر وا می گذاریم.

مشروعیت حکومت در اسلام

در اندیشه ی سیاسی و نیز فقهی - کلامی اسلام، مشروعیت حکومت و نیز حقانیت آن به ذات حضرت احدیت بر می گردد و این از گزاره های ثابت و غیر قابل تغییر در فرهنگ و تفکر سیاسی اسلام است؛ چرا که در پرتو این اعتقاد، خداست که مالک اصلی و سلطان حقیقی و حاکم مطلق است، چنان که در تنزیل شریف در موارد متعددی به این مطلب تصریح شده است، از جمله آنجا که می فرماید: «أَلَا لَهُ الْحُكْمُ» (2)

و «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (3) و «قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ» (4) و «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزُزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (5) و بسیاری دیگر از آیات شریفه که دلالت مطابقی بر اختصاص منصب حکومت و فرمانروایی به ذات حضرت احدیت و این که هیچ کس را غیر از او حق حکومت بر احدی نیست، دارد. پس آن چه را او فرمان داده و حکم می کند حق و مشروع است و از آن جا که مسلمین بر این اعتقادند که خدای تعالی احکامش در جهت مصالح

ص: 21

1- . همان، ص 44 - 46.

2- . سوره ی انعام، آیه ی 62.

3- . سوره ی انعام، آیه ی 57.

4- . سوره ی آل عمران، آیه ی 154.

5- . سوره ی آل عمران، آیه ی 26.

بندگانش بوده و از جهتي مطابق با ارزش هاي اخلاقي است، لذا فرمانبرداري از فرامين و دستورات او را بر خود لازم مي بينند. بنا بر اين مشروعيت به معنای التزام آوري ديني براي مردم جز در حکومت الله بر مردم تصور مثبت و بلکه معقول ندارد. و از آن جا که او در حکومت خود، مختار است از اين روي مي تواند به هر کس که بخواهد اين حاکميت را و يا مقداري از آن را ببخشد و بدین صورت کسي را براي حاکميت بر جامعه اي معين نمايد. «انَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ»⁽¹⁾

و از اين روست که در نظام سياسي اسلام، حکومت آن شخص نیز مشروعيت مي يابد.

نمونه ي بارز اعطاء حق حاکميت را مي توان در وجود مقدس حضرت پيغمبر به نظاره نشست، آن گاه که از جانب خدای حاکم، حق حاکميت بر جامعه به او عطا شد، تا بتواند بر جامعه حکومت کرده و اهداف الهي را پياده نمايد. در اين دیدگاه بين دو تفکر شيعي و سني اختلافي نيست و نقطه اختلاف، در حکومت حاکمان بعد از پيامبر - صلي الله عليه و آله - است و از نظر تشيع همانگونه که مشروعيت حکومت پيامبر - صلي الله عليه و آله - از جانب خدا و به اذن و نصب او بوده است، حکومت امامان معصوم - صلي الله عليه و آله - نیز همین گونه است و آنان نیز از جانب خدای سبحان - جل جلاله - لکن به ابلاغ نبوي به حکومت منصوب شده اند.

در باب مشروعيت حکومت حاکمان در زمان غيبت امام معصوم - عليه السلام - نیز، باز آن چه مبنای تفکر و اندیشه سياسي شيعه است، مشروعيت يابي «حکومت آنان به نصب عام امام معصوم - عليه السلام -» است⁽²⁾

و از همین منظر در باب مشروعيت حکومت فقيه در زمان غيبت سخن مي رود.

ص: 22

1- . سوره ي هود، آيه ي 107.

2- . ر. ك: ممدوحى، حسن، حكمت حكومت فقيه، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، چاپ بهمن، نوبت اول 1378 صص 82 - 81.

محصل کلام این که حکومت دینی زمانی مشروعیت می یابد که منتسب به ذات خداوند تعالی بوده باشد و در غیر این صورت هیچ گونه مشروعیتی الهی بر آن متصور نیست.

نقش مردم در حکومت الهی:

در خصوص نقش مردم در حکومت دینی که خود از گزینه های بسیار درخشان در مباحث حقوقی و سیاسی به شمار می آید، باید گفت که مردم در حکومت دینی نقش به سزایی دارند. بنگرید: هر حکومت به اعتباری، دو جنبه می تواند داشته باشد. جنبه مشروعیت داشتن و جنبه عینیت یافتن و این ها دو امر متفاوت هستند. با توجه به آن چه که در تبیین مشروعیت حکومت دینی گذشت مردم نسبت به حکومت، مشروعیت آفرین نیستند؛ یعنی حقانیت و الهی بودن و به تبع آن التزام آوری، امری است خاص حضرت احدیت همانطور که گذشت. اما نسبت به جنبه دوم حکومت یعنی مقبولیت داشتن و عینیت یافتن، مردم نقشی اساسی داشته و عنصر مهم در تحقق حکومت و عینیت بخشیدن به آن هستند؛ بدین معنا که اگر در جهت تحقق حکومت، اقدامی نمایند، حکومت دینی نیز محقق نخواهد شد و اگر آن را پذیرفتند و در جهت تحقق آن کوشیدند، بدون شک برپا خواهد شد و مصداق بارز آن برپائی حکومت پیغمبر - صلی الله علیه و آله - بود که مسلمین با اشتیاق وافر برای حکومتش آغوش باز کرده و در تحققش از هرگونه کمک دریغ نورزیدند و همین باعث تحکیم پایه های حکومت نبوی گردید. و از طرفی عدم پذیرش و تحرک مردم نسبت به حکومت امیرالمؤمنین - علیه السلام - موجب عدم برپایی حکومتش حدود 25 سال گردید (این مقال هم اکنون در بیان تبیین علل و اسباب آن نمی باشد) و تحقق حکومت چهار سال و چند ماهه او هم به جهت روی آوری جامعه به ایشان بود و نباید این نکته مهم را فراموش کرد که

ولایت و حکومت آن حضرت - علیه السلام - همان طور که در زمان خلافتش مشروعیت داشت در همان 25 سال کنار زدند از حکومت نیز چنین بود، لکن به جهت عدم اقدام مردم در زمینه عینیت بخشیدن به آن، محقق نشد.

این که عامل اصلی تحقق حکومت علی - علیه السلام - بعد از 25 سال سکوت، آراء و مقبولیت مردمی بوده است، نه به معنای این است که آراء و مقبولیت مردمی به حکومت او مشروعیت بخشید، چنان که کم و بیش در بعضی نوشته ها و نشریات گفته می شود که: «مشروعیت حکومت در مکتب اسلام و تشیع به مراجعه به آراء و افکار مردم بوده است.»⁽¹⁾

و یا این که «رضایت مردمی شرط مشروعیت یک نظام و حکومت است.»⁽²⁾ باید گفت اگر مراد از مشروعیت در اینگونه کلمات، مشروعیت مصطلح در حکومت دینی است چنانچه بحث آن گذشت، قطعاً نمی تواند وجه عقلی و دینی داشته باشد سواي این که ساز و کار یک تحقیق علمی هم محسوب نمی گردد. و اگر مراد از مشروعیت، مقبولیت مردمی باشد، از آن جا که در تفکر سیاسی - دینی اسلام، چنین گزینه ای حقیقتاً مفهومی غیر از معنای مشروعیت دارد و استعمال آن در چنین معنایی مقارنت بیان را به نحو لزوم می طلبد بیان چنین معنایی به نحو اطلاق، نه مجوز لغوی دارد و نه وجه علمی، غیر از آن که چنین استعمالی، موجب انحراف افکار نیز می شود و چه بسا ارکان عنصر اعتقاد و ایمان نهفته در دل و جان خداجویان و حقیقت طلبان را متزلزل سازد و موجب پیدایش و تورم نابهنجاری تفکری در عرصه اندیشه اعتقادی گردد. در هر صورت جای بسی تأسف است که آنان که با قلم و آداب و رسوم آن آشنا هستند مع ذلک از این امر مقدس استفاده ابزاری برای القاء منویات خاص خود بنمایند. آیا

ص: 24

1- . آفتاب یزد، شماره ی 270، 13 / 10/79، مقاله ی «خاتمی آخرین گزینه برای حفظ مشروعیت نظام است».

2- . روزنامه ی همبستگی، همان.

استعمال این گونه گزاره ها در غیر مورد خود، بستن يك سري مصادرات به پاي حكومت ديني نيست يا اين كه با اجتهاد در مقابل نص همسوئي يافته و يا اين كه ناشي از مقال در غير حيطه تخصصي است. راستي ترويج گران اين گزاره ها كه مشروعيت حكومت ديني را ناشي از آراي مردم عنوان مي كنند، با کدامين قياس منطقي به اين نتيجه رسیده اند.

در خاتمه با کمال احترام به مشتاقان اندیشه، به تمام کسانی که در حوزه اندیشه ي ديني قلم مي زنند، عاجزانه اين نکته را يادآور مي شود كه دوستان بزرگوام، نوشتن مسؤوليت است و هر مسؤوليتي محاسبات دارد و حساب و كتاب الهي بسي سخت و دقيق است فراموش نکنيم، ننويسيم چيزي را كه گروهی از سخن ما صراط هدايت را به بي راهه ضلالت بفروشنند و نگوئيم آن چه را كه باعث ايجاد تيرگي در دل تشنگان معارف الهي و مردم حقيقت جوي گردد و دامن نزنيم آن چه را خدا نخواسته است و ترك نکنيم آن چه را كه مرضي اوست.

ص: 25

ضرورت گفت و گوي ادیان(1)

چکیده:

در این گفت و گو، دکتر متری در صدد توضیح مبانی نظری گفت و گوي بین ادیان برآمده و با تأکید بر این که اولاً خداوند حقیقتی است که در قالب هیچ عقیده و مرامی نمی گنجد و ثانیاً کشف حقایق و حیانی نیازمند به تفسیر است و تفاسیر نیز متعددند، به آیه ي 118 سوره ي هود اشاره کرده، تعدد ادیان را خواسته خداوند و پلورالیزم را بستر مناسب گفت و گوي ادیان می خواند. وي از سخن گفتن خداوند به روش های گوناگون برای پیروان ادیان مختلف و امکان رسیدن به خدا از راه های متفاوت سخن می گوید و در بعد معرفتی بین دین و فلسفه تفاوت قائل شده و ضمن اشاره به این که در قلمرو فلسفه از دو گزاره نقیض قطعاً یکی درست است و دیگری نادرست، در قلمرو دین، مسئله را پیچیده تر از این حرف ها می خواند.

پلورالیسم، بستری نامناسب برای گفتگوی ادیان

آنچه در ذیل می آید نقدي است درون دینی بر مقاله اي با عنوان «ضرورت گفتگوی ادیان» که مشروح گفتگوی جناب آقای محمد علي ابطحي با دکتر طارق متری (دبیر اجرایی بخش ارتباطات اسلامي - مسیحي در شورای جهانی کلیساها) می باشد که در تاریخ 31 شهریور در روزنامه ي اطلاعات درج گردیده است. از آنجا که مجال اشاره به تمام نکات غث و ثمین این گفتگو فراهم نیست، به برخی از مطالب تأمل برانگیز آن اشاره می گردد:

ص: 27

1. جناب دكتر مٽري در جمله اي مي فرمايند: «تعدد اديان خواسته ي خود خداوند است، قرآن هم مي گويد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً» اگر پروردگار تو خواسته بود، همه ي مردم را يك امت کرده بود.»(1)

مدلول اين آيه آن است که احتمال اختلاف و تعدد آراء وجود دارد... خداوند اجازه داده است که اديان متعدد وجود داشته باشند، تعدد اديان امري تصادفي نيست»(2)

ايشان با اين گفته خواسته اند راه پلوراليسم ديني را از طريق استناد به تنوع و تعدد فعلي اديان هموار سازند و از اين نکته غافل گشته اند که هرگز نمي توان از وجود چيزي به حقانيت آن پل زد و گرنه بايد بتوان از وجود عقايد متضاد به حقانيت همه ي آن ها پي برد. آنچه سخن ايشان را تأمل برانگيز تر مي کند استناد ايشان به آيه اي از قرآن براي اثبات اين مدعاست که هيچ ربطي با بحث پلوراليسم ندارد. جاي تأسف دارد که ايشان حتي اين زحمت را به خود نداده اند که به يکي از تفاسير معتبر مراجعه کنند مضافاً بر اين که وي انديشمندي مسيحي است و براي استناد به کتاب مسلمانان بايد آراء و برداشت هاي خود آنان را مد نظر قرار دهد کما اين که ما براي استناد به کتاب مقدس اين روش را دنبال مي کنيم. البته ايشان بستر اين تفسير به رأيي را از قبل هموار کرده و مي گويد: «به طور خلاصه، وحي حامل حقيقت است. اما کشف حقايق وحياني نيازمند تفسير است و تفاسير نيز عديده اند»(3) اين سخن که همان اعتبار قرائت هاي مختلف از دين است در جاي خود مورد نقد قرار گرفته است و ما تنها به اين نکته بسنده مي کنيم که بازگشت اين سخن نسبت در معرفت و در نهايت مبهم ماندن پيام خدا و در نتيجه لغو بودن ارسال کتب آسماني است.

ص: 28

1- . سوره ي هود، آيه ي 118 .

2- . روزنامه ي اطلاعات، 31 / 6 / 1380، ص 6، ستون اول.

3- . همان.

حال بجاست که در مورد این آیه توضیحاتی داده شود: همان گونه که مفسرین گفته اند(1)

اختلاف چیزی نیست که مورد رضایت طبع سلیم باشد زیرا موجب تشنگی و نزع و ناامنی می گردد. تنها يك نوع اختلاف از این مقوله استثنا شده است و آن اختلاف سلاقی، استعدادها و ظرفیتهاست که فطری است و اگر این اختلافات نباشد جوامع انسانی شکل نمی گیرد و لکن اختلاف در امر دین هرگز فطری نمی باشد و به همین دلیل خدای سبحان در جای جای قرآن این نوع اختلاف را به اهواء و خود بینی علمای اهل کتاب نسبت می دهد: «وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ»(2) این مطلب نشان می دهد که به هیچ وجه این نوع اختلاف مورد رضایت خدا نبوده است و لذا خداوند متعال در ادامه ی آیه ی سوره ی هود و بقره بیان کرده که کسانی که مشمول رحمت او هستند از این اختلاف مصون اند و اگر خداوند بدین اختلاف پایان نمی دهد صرفاً رخصتی تکوینی است و لذا در سوره ی شوری آیه ی 14 می فرماید: (3) «وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ» یعنی اگر اجل مهلتی که برای آن ها مقرر شده، نبود به این اختلاف پایان می دادیم». مع الاسف گوینده ی محترم بین اراده ی تکوینی و تشریحی خلط کرده است و می گوید خود خداوند این تعدد آراء و اختلاف را مجاز شمرده است و اجازه داده است که ادیان متعدد وجود داشته باشند البته مخفی نماند که ادیان الهی متعدد بوده اند ولی فلسفه ی این تنوع علاوه بر تحریف دین قبلی، مقتضیات زمانه و تکامل بشر بوده است و گرنه دین نزد خدای سبحان تنها یکی است و آن اسلام

ص: 29

1- . برای نمونه ر.ک: المیزان، علامه طباطبائی، ج 11، ص 61 - 60 .

2- . سوره ی بقره، آیه ی 213.

3- . و نیز به آیه ی 19 سوره ی یونس رجوع شود.

و تسلیم است و این تسلیم و اطاعت در برهه های مختلف، چهره های گوناگونه به خود گرفته است و لذا در قرآن دین هیچ گاه به صورت جمع به کار نرفته است. (1)

2. جناب دکتر متری در جای دیگر برای اثبات پلورالیسم می گویند: «خداوند بسیار بزرگتر از آن است که معمولاً پنداشته می شود این نکته، یعنی تنزیه خداوند در عبارت «الله اکبر» نیز نهفته است خداوند حقیقتی است که در قالب هیچ عقیده و مرامی نمی گنجد...» مدلول این سخن آن است که چون درک و فهم همگان از حقیقت مطلق، محدود است و هیچ یک از آن ها با واقعیت، آن گونه که هست مطابقت ندارد، پس هیچ یک حق نخواهد بود و کسی را نرسد که درک خود را حق و درک دیگری را باطل بداند. آنچه موجب شگفتی است آن است که این سخن را کسی به زبان می آورد که در صدد است که راه گفتگوی میان ادیان را هموار سازد و با این سخن بیشتر به شعله اختلافات دامن می زند گذشته از آن که این با جمله دیگری از وی در تعارض است: «خداوند با پیروان سایر ادیان به روشهای دیگری سخن گفته است و آن ها نیز حقیقت وحی را با رجوع به دین خویش کشف می کنند» (2)

3. ایشان در قلمرو فلسفه رئالیست اند ولی در عرصه ی دین معتقدند که ماجرا پیچیده تر از این حرفهاست یعنی ممکن است پیروان ادیان گوناگون، مدعیات متفاوت و حتی ظاهراً متناقضی داشته باشند، اما در عین حال همگی بهره ای از حقیقت برده باشند. جا داشت که ایشان حداقل یک دلیل برای این مدعا ارائه می فرمود و تبیین می کردند که گزاره های دینی از گزاره های فلسفی و

ص: 30

1- ر.ک: مجموعه آثار، شهید مطهری، (تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، 1377)، ج 2، ص 182.

2- روزنامه ی اطلاعات، 31/6/1380، ص 6. ستون دوم.

علمي چه کم دارند که آن ها را از واقع گرا بودن دور ساخته و به ورطه ي نسبیت فرو افکنده است.

4. استدلال مخدوش دیگری که در عبارات دکتری متری مشاهده می شود آن است که اگر دینی خاص بر حق است چرا خداوند آن را در تمام جهان منتشر نکرده است گویا ایشان از این نکته غفلت کرده اند که خداوند همه را هدایت کرده است ولی این انسان ها هستند که به اختیار خود می توانند ایمان آورند یا کافر باشند «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» بله البته اگر خدا می خواست تمام مردم ایمان می آوردند و هدایت می یافتند(1)

ولی سنت و مشیت الهی بر اختیار انسان قرار گرفته است.

5. در پایان باید متذکر شد که ما هم مثل ایشان دغدغه ي راه حلی برای تفاهم دینی و زندگی مسالمت آمیز پیروان ادیان داریم و قرآن کریم هم به این امر مهم توجه داشته است و لذا در این راستا می فرماید: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا...» ای اهل کتاب، بیایید بر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم.»(2)

ص: 31

1- آیات 35، 107، و 149 سوره ي انعام، 99 سوره ي یونس، 9 سوره ي نحل، 31 سوره ي رعد.

2- سوره ي آل عمران، آیه ي 64.

هرمنوتیک، قرائت های متعدد و بازسازی فکر دینی(1)

چکیده

گفت و گوئی با عنوان فوق با آقای مجتهد شبستری انجام شده است که در این گفت و گو، ایشان با تأکید بر این که هرمنوتیک فلسفی، در میان الهیات پردازان معاصر یهودی و مسیحی از اهمیت ویژه ای برخوردار است، تصور مخالفت هرمنوتیک فلسفی با ادیان را دور از واقعیت میدانند. وی هرمنوتیک را مایه ی تقویت معرفت دینی در دنیای مدرن و نگهدارنده و پرورش دهنده ی سنت دینی می خواند و هدف کسانی را که به طرح مقوله ی هرمنوتیک فلسفی می پردازند، «بازیابی»، «بازخوانی»، «بازسازی» حقیقت دینی موجود در اسلام و چاره اندیشی برای بحران قرائت رسمی از دین» معرفی می کند. وی در پایان این گفت و گو، حوزه های علوم دینی را به اتخاذ رویکردی قابل قبول در هرمنوتیک دینی، برای بازیابی جایگاه خود در عصر مدرنیته فرا می خواند.

هرمنوتیک فلسفی ارمغانی جز نسبت و شکاکیت معرفتی ندارد

در گفتگویی که با جناب آقای محمد مجتهد شبستری تحت عنوان «هرمنوتیک، قرائت های متعدد و بازسازی فکر دینی» در نشریه ی نوروز شماره ی 200، تاریخ 14/9/80 به چاپ رسیده، نکاتی مطرح است که نادیده گرفتن آن ها روانیست و باید اندکی بر آن ها تأمل نمود. امیدواریم که این مباحث در عرصه ی علمی و فرهنگی کشور مفید واقع شود. لازم بذکر است که نکات مذکور، ذیل دو عنوان «مغالطات موجود در مقاله» و «نکات محتوایی مقاله» مطرح می شوند:

1. مغالطات موجود در مقاله؛

مغالطه در ساده ترین تعریف، لغزش فکر و نتیجه ی ناصواب گرفتن از مقدمات استدلال است(2)، و برخی نیز آن را تلاش

ص: 33

1- [1]. محمد مجتهد شبستری، نوروز، شماره ی 200، 14/9/80

2- [2]. خندان، سید علی اصغر، منطق کاربردی، انتشارات سمت و طه، تهران و قم، 1379، ص 171.

عمدي در جهت به خطا انداختن مخاطبان تعريف کرده اند(1).

به هر تقدير مي توان مغالطه را خطاي در استدلال و به خطا انداختن مخاطب نيز تعريف کرد.(2)

اکنون به نظر مي رسد مطالب مطرح شده در اين گفت و گو حاوي چندین مغالطه است که ما به چند نمونه از آن ها اشاره مي کنيم.

1-1. مغالطه ي ارزيايي يك طرفه (one-sided assessment): اين مغالطه هنگامی رخ مي دهد که صرفاً منافع، طرفداران و وجوه امتياز يك دیدگاه را عنوان کنیم و مضار، مخالفان و وجوه نقص آن دیدگاه را یادآور نشويم. در اینجا ایشان به اين سؤال که «آيا تعدد قرائت ها در درون اديان بزرگ دنیا از دیدگاه متالهان و متکلیمان اين اديان امري مقبول و پذيرفته شده است...؟» صرفاً با ذکر عقائد آراء چند اندیشمند که به نوعي اين دیدگاه را پذيرفته اند، پاسخ مثبت مي دهند اما از سوي ديگر به خيل عظيمي از متالهان و متکلیمان مسيحي و يهودي که به مخالفت با اين سنت برخاسته اند و تا آنجا پيش رفته اند که امثال بولتمان را تکفير و تفسيق نموده اند اشاره اي نمي کنند(3).

شايسته شأن اندیشمندی همچون ایشان نيست به گونه اي صحبت کند که مخاطب، وجود هرگونه مخالفت با آن نوع برداشت در مسيحيت و يهوديت را متوجه نشود و يا آن را کم اهميت تلقي کند.

1-2. مغالطه مسموم کردن چاه؛ (Poisoning the well): اين مغالطه در جايي است که کسي ادعايي کند و براي جلوگيري از اعتراض ديگران، صفت

ص: 34

1- . معلمي، حسن، منطق و تفکر انتقادي، مؤسسه ي آموزش پژوهشي امام خميني (ره)، ويراست دوم، بهار 1380، قم، ص 53.

2- . ر.ك: شهابي، محمود، رهبرخرد، (کتاب فوشي خيام، چاپ هفتم، تهران، 1364، ص 355).

3- . ر.ك: هندرسن، ايان، پديدآورندگان کلام جديد (5)، ردولف بولتمان، حنايي کاشاني، محمد سعيد، گروسي، تهران، 1377،

ص 19.

مذمومي را به مخالفان آن نسبت دهد، به طوري که اگر کسي بخواهد اعتراض کند، گويا خود را مصداقي از مصاديق آن صفت مذموم دانسته است. اين کار از آن جهت مغالطه است که به جاي ارائه ي دليل براي اثبات حرف خود، به تحقير مخالفان تمسک شده است(1).

به نظر مي رسد ايشان در فرازهايي از اين مقاله دچار اين مغالطه شده است. مثلاً آنجا که مي گويد: «بنابر آنچه گفتم معلوم مي شود که اين تصور که هرمنوتيك فلسفي مخالف اديان است و موجب مي شود پيروان اديان، نتوانند به کتاب هاي خود استناد کنند، چه قدر دور از واقعيت است و چگونه بي اطلاعي کامل از جريان هاي فکري و الهيات مسيحي عصر حاضر را نشان مي دهد.»(2)

ايشان با الفاظي همچون «بي اطلاعي کامل» سعي در تحقير مخالفان خود دارد و مجال را از ابراز ايده مخالف مي گيرد. اين نوع از مغالطه شايد ناجوان مردانه ترين مغالطات محسوب گردد.

1-3. در قسمت ديگري ايشان مي گويد: «هرکسي اطلاع مختصري از وضع مباحث هرمنوتیکی فلسفي و ديني در جهان معاصر داشته باشد به خوبي مي داند که...»(3)؛

اين سبک بيان در ذيل مغالطه را هر بچه مدرسه اي مي داند (boy knows every school) قرار مي گيرد. اين مغالطه زماني روي مي دهد که شخص در بحث و جدل، سخن خود را درست و مطابق با واقع و به عنوان چيزي که در آن نبايد شک و شبهه اي کرد، معرفي مي نمايد و ادعا مي کند که آن مطالب را هر کس با اندک اطلاع و آگاهي مي داند و شخص مخاطب نيز که در صدد فرار از اتهام ضعف و ناداني است، در برابر آن مطلب سکوت مي کند.(4)

ص: 35

1- . منطق کاربردي، ص 199.

2- . روزنامه ي نوروز، چهار شنبه 14 آذر 1380، ص 7.

3- . همان.

4- . منطق کاربردي، ص 199.

1-4. مغالطه ذوحدين جعلي؛ (bogus dilemma): ايشان در پاسخ به اين سؤال که ریشه ي برخورد هاي خصومت آميزي که در ايران با اين نظريه علمي و فني مي شود چيست، از مغالطه ذوحدين جعلي استفاده مي کند و مخالفان را به دو گروه جاهلان نسبت به فرهنگ دنيايي معاصر و قدرت طلبان تقسيم مي کند. که در نتيجه اين تقسيم، برخوردهاي خصومت آميز (البته به نظر ايشان)، برخوردهاي غلط و نادرست تلقي مي گردند، در حالي که مي توانيم دست کم يك مورد ديگر را نيز اضافه کنيم و نادرست بودن برخوردها را انکار نماييم و آن اين که بعضي از اين برخوردها از کساني سر مي زند که از پيامدهاي منفي و زيان بار وجود قرائت هاي مختلف آگاهي دارند و از اين روي به مخالفت با آن مي پردازند. به هر تقدير در اينجا نيز مغالطه روي داده است.

در مقاله مذکور مغالطه هاي ديگري نيز وجود دارد که از بررسي آن ها صرف نظر کرده و به بررسي محتوای اين نوشتار مي پردازيم و نکات مورد نظر خود را متذکر مي شويم.

2. نکات محتوایي اين مقاله

1-2. ايشان شلاير ماخر را بنيانگذار هرمنوتيك فلسفي معرفي مي کند حال آن که شلاير ماخر بنيان گذار هرمنوتيك رمانتيك است. ميان اين دو مكتب تفاوت هاي مهم و بسيار عميقي وجود دارد؛ از باب مثال هرمنوتيك فلسفي به شدت متن محور است تا آنجا که حتي بعضي از پيروان اين مكتب، مؤلف را نيز يکي از مفسران متن تلقي مي کند و يا انديشمند ديگري اعلام ميدارد که مؤلف بعد از ايجاد و اثر متن مرده است (1).

اما هرمنوتيك رمانتيك مؤلف محور

ص: 36

1- . ر.ك: حسين زاده، محمد، مباني معرفت ديني، مؤسسه ي آموزش امام خميني (ره) (قم، چاپ 2، 1380، ص 168-169) و نيز واعظي، احمد، جزوه ي درسي، بي تا، بي جا، بي نا.

است و سعی دارد مراد مؤلف را از متن و اثر بدست آورده بولتمان در مقاله ی مسئله ی هرمنوتیک خود، درباره ی دیدگاه شلایرماخر می نویسد: وی اذعان می دارد که ترکیب و هماهنگی و یکپارچگی یک اثر، صرفاً با تحلیل منطقی صورتی و تحلیل سبک و روش نمی تواند درک شود، بلکه اثر باید به عنوان یک لحظه و آن در زندگی مولف آن فهمیده شود. (یعنی) علاوه بر درک «شکل بیرونی»، مفسر باید «شکل درونی» (اثر) را نیز درک کند؛ شکل درونی ای که موضوع تفسیری «غیب گویانه» و ذهنی است نه یک تفسیر عینی. بنابراین، تفسیر یک «بازسازی» یا «بازآفرینی» است که در ارتباط کامل و همیشگی با خود فرایند تولید ادبی است. (1) با توجه به این مطلب و نکات دیگری که میان این دو مکتب هرمنوتیک و تفسیری تفاوت ایجاد می کنند اطلاق بنیانگذار هرمنوتیک فلسفی بر شلایرماخر کاملاً خطا و ناصواب است.

2-2. پیروان مکتب هرمنوتیک فلسفی از جمله گادامر معتقدند که فهم و درک و - به اصطلاح اندیشمندان ایرانی - قرائت، از امتزاج افق معنایی مفسر متن و افق معنایی متن حاصل می آید. به بیان دیگر مفسر متن با پیش دانسته ها و ذهنیت خاص خود، وارد یک گفت و گوی دیالکتیکی با متن می شود و آن قدر به پرسش و پاسخ با متن ادامه می دهد که میان افق معنایی متن و مفسر، امتزاجی روی دهد که در این هنگام فهم، درک و قرائت حاصل می گردد.

اکنون با توجه به این مطلب، مفسران مختلف با افق های معنایی متفاوت با متن مواجه می شوند و آن قدر به پرسش و پاسخ با متن می پردازند تا قرائتی برای آن ها حاصل شود، و چون هرکدام از آن مفسران افق معنایی خاص به

ص: 37

خود دارند، در مواجهه با متن، تفسیر و قرائتی خاص به خود پیدا می کنند و چون مفسران متن تا بی نهایت می توانند موجود باشند، بی نهایت قرائت ممکن است پدید آید و البته چون هرکدام از آن قرائت ها بر پایه گفت و گوی دیالکتیکی با متن حاصل شده اند، همه آن ها معتبرند و همه ی آن ها حجت اند و نمی شود گفت قرائتی معتبر نیست و به تعبیر دیگر، تحقق قرائت، تحقق اعتبار آن قرائت می باشد. (1)

اکنون نویسنده ی محترم که خود را پیرو هرمنوتیک فلسفی می داند و در این مقاله در پی برشمردن خدمات و حسنات این نحله ی هرمنوتیکی است، از پایه گذاران این مکتب گامی به جلوتر برداشته و قرائت پذیري متون را محدود تلقی می نماید با این که «آن گونه قرائت که از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار نشود، کنار گذاشته می شود و باطل اعلام می گردد.» (2)

حال آن که نه هایدگر نه گادامر نه دریدا و نه میشل فوکو هیچکدام ضرورت وجود استدلال کافی برای قبول شدن و پذیرفته شدن یک قرائت را در نظر نگرفته اند و پدید آمدن یک قرائت خود دلیل بر اعتبار خودش تلقی می گردد. بر این اساس است که اساس فرضیه ی قرائت های مختلف مطرح می شود. (3)

2-3. ایشان وجود قرائت های مختلف در مسیحیت را عامل رواج مسیحیت تلقی کرده اند و نه ضعف آن؛ باید پرسید منظور از رواج مسیحیت چیست؟ آیا منظور ایشان گسترش مسیحیت در عالم است؟ در پاسخ باید گفت که اگر بر فرض مسیحیت در عالم رواج و گسترش پیدا کرده، بیشتر به جهت فعالیت

ص: 38

1- ر. ک به: پالمر، ریچارد. اچ، علم هرمنوتیک، محمد سعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران، 1377، ص 249-259.

2- روزنامه ی نوروز، همان.

3- مبانی معرفت دینی، همان.

تبليغي و فرهنگي و ... مسيحيان بوده است نه گسترش هرمنوتيك فلسفي. شاهد اين است كه اگر از تازه مسيحيان عالم پرسیده شود چرا به مسيحيت گرايش پيدا کرده اند بعيد است كسي بگويد به علت وجود و پديد آمدن هرمنوتيك فلسفي در غرب بوده است و يا به دليل وجود قرائت هاي مختلف مسيحي بوده است، البته به طور حتم كساني را خواهيد يافت كه از مسيحيت به دليل وجود قرائت هاي مختلف بریده اند و حتي بي دين شده اند. اما اگر منظور ايشان از رواج مسيحيت، عميق شدن، دقيق شدن و ... باشد، بايد گفت پيامد وجود قرائت هاي مختلف نسيبت، شكاكيت و لادري گري است نه دقيق شدن و عميق شدن و لذا به نظر مي رسد كه اينجا لغزشي در بيان مطلب روي داده است.

2-4. ايشان وجود قرائت هاي مختلف را كه ناشي از هرمنوتيك فلسفي است يك نعمت و راه نجات مي خواند(1) و در اين باره توضيح چنداني ارائه نمي كند. اكنون سؤال ما اين است كه اگر دو قرائت كه كاملاً با هم متعارض و متناقض هستند، معتبر شمرده شوند چه نعمتي حاصل مي شود و چه راه نجاتي از آن بدست مي آيد؟

2-5. ايشان ظاهراً تنها هرمنوتيك را در تفسير متون ديني در نظر گرفته و مي گویند: «هرمنوتيك اصلاً تئوري و تعليمات تفسير و تأويل سنت است(2)».

در حالي كه هنر و فن هرمنوتيك همان گونه كه در تاريخچه و شرح تطورات آن مشاهده مي شود بر روي تفسير آثار و متون هنري، ادبي و ... آمده است. از باب

ص: 39

1- . روزنامه ي نوروز، همان.

2- . همان.

مثال، ارسطو قواعد هرمنوتیکی را برای تفسیر متون ادبی معرفی می کند. (1) و یادیلتای در این باره می نویسد: «هرمنوتیک معرفتی است به این که چگونه یک فرد می تواند به درکی به طور عام معتبر و عینی از بیان دیگر افراد از زندگی آن گونه که در معناها و مفادها گردیده است نایل شود.» (2)

البته بدون تردید سنت و متون دینی نیز از جمله اموری است که فرایند تفسیر بر آن واقع می گردد.

2-6. ایشان ظاهراً درک کاملی از هرمنوتیک فلسفی آن گونه که گادامر - سردمدار آن - می گوید، ندارد. چرا که معتقدند: «ما با استفاده از هرمنوتیک فلسفی در جستجوی «حقیقت» موجود در کتاب های مقدس و تعلیمات پیامبران هستیم» در حالی که یکی از مهم ترین آموزه های هرمنوتیک فلسفی این است که فهم عینی از متن امکان پذیر نیست؛ یعنی به علت فاصله زمانی میان مفسر و متن و نیز دخالت افق معنایی مفسر در عمل فهم هیچ گاه درک مطابق با واقع حاصل نمی شود. (3)

اکنون اگر منظور ایشان از حقیقت یعنی آنچه که مطابق با واقع است و آنچه که پیام حقیقی متون دینی فرستاده شده از ناحیه حق تعالی است، چون در تمام فهم ها (به عقیده هرمنوتیک فلسفی) ذهنیت مفسر دخیل بوده است، نیل به چنین حقیقتی، پنداری بیش نیست.

2-7. البته ما نیز معتقدیم که حقیقت دائماً باید «بازیابی» و «بازخوانی» و «بازسازی» شود تا «جاودانه» بودن آن مخدوش نگردد، اما مسئله اینجاست که ابزار این کار هرمنوتیک فلسفی - که نوعی ذهنیتگرایی و ساجکتیویسم را بر فهم و درک ما حاکم می کند تا آنجا که حتی نیل به حقیقت را ناممکن

ص: 40

1- .p.70 new testament and my theology

2- .Ibid p. 69

3- . مبانی معرفت دینی، ص 170.

می‌سازد، نیست بلکه این عمل در ضمن فرایند تفسیری صحیح که مبتنی بر فلسفه‌ای کامل و معتبر است حاصل می‌آید و باید مفسران ما روز به روز در جهت نیل به حقیقت گام‌های مؤثرتری بردارند و تصور نکنند به حقیقت کامل رسیده‌اند و این چیزی نیست مگر استفاده صحیح از منابع معرفت‌دینی.

البته نوشتار مورد بحث نقاط ضعف و ابهام دیگری نیز داشت که به علت کمی فرصت از آن‌ها صرف نظر کردیم.

ص: 41

عضو مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم: لیبرالیسم با اسلام مغایرتی ندارد

تعریف با آنچه در جامعه مطرح می شود تفاوتی ندارد.

وی اظهار داشت: نمی توان لیبرالیسم را به آن دلیل که از غرب آمده محکوم کرد و چنین چیزی مورد قبول نیست زیرا هر حکمت و اندیشه نو، از فرهنگ شرق یا غرب که حاصل تجربه های بشری باشد در اسلام با معارف اسلامی منطبق و کلام درست آن اخذ می شود. وی افزود: اما اگر تلقی و تفسیر ما از آزادی و لیبرالیسم بی بند و باری باشد به اسلام ناب آسیب رسانده ایم در صورتیکه لیبرالیسم به معنای آزادی بیان، عقاید حق انتقاد، به وجود آوردن نمادهای مدنی و احزاب و مطبوعات آزاد، با اسلام مغایرتی ندارد.

گروه سیاسی: عضو مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم گفت: در نبود آزادی، زمینه انجماد فکری و نقض انتقاد به وجود می آید، در چنین جامعه ای به صورت قالبی به آنچه از گذشته به صورتی پالایش نشده انتقال یافته فکر می شود و تحجر پدید می آید.

به گزارش ایسنا، حجت الاسلام سید محمد علی ایازی با بیان مطلب فوق افزود: تحجر در صورتی دوام نمی آورد که زمینه نقد، خرافات زدایی و غلوزدایی فراهم شود و چنین مسأله ای جز در سایه آزادی تحقق نخواهد یافت. وی گفت: اسلام، آزادی اندیشه، بیان و عقیده را تجویز می کند و این

* ليبراليسم با اسلام منافاتي ندارد(1)

چکیده:

در این مطلب پس از ذکر برخی پیامدهای «نبود آزادی» برخی آثار نیک آزادی بر شمرده شده و سپس عنوان شده است که اسلام آزادی اندیشه، بیان و عقیده را تجویز می کند. در ادامه گفته شده نمی توان لیبراليسم را به آن دلیل که از غرب آمده محکوم کرد. سپس با اشاره به آن که اگر تلقی ما از لیبراليسم، بی بندوباری باشد به اسلام ناب آسیب رسانده ایم، آمده است:

«لیبراليسم به معنای آزادی بیان عقاید، حق انتقاد، به وجود آوردن نهادهای مدنی و احزاب و مطبوعات آزاد، با اسلام مغایرتی ندارد.»

چالش های نظری بین اسلام و لیبراليسم

لیبراليسم پدیده ای متعلق به جهان غرب و جهان نو بوده است و در خلال قرنهای پانزدهم و شانزدهم در اروپای غربی پدید آمد. لیبراليسم یک نظریه ی سیاسی، مکتب فکری و ایدئولوژی سیاسی است که نگرش خاصی به زندگی انسان دارد و بر ارزشهایی همچون آزادی، برابری، قانون گرایی، عقل گرایی، تساهل و تسامح تأکید می کند.(2)

چنانکه می دانید در اسلام نیز این ارزشها به نحوی مورد توجه قرار گرفته است، این همگونی ظاهری موجب شده است که

ص: 43

1- . محمد علی ایازی، توسعه، شماره ی 156، 80 / 8 / 14

2- . جان سالوین شاپیرو، لیبراليسم؛ معنا و تاریخ آن، نشر مرکز، تهران، 1380، ترجمه ی محمدسعید حنایی کاشانی، ص 8-1.

برخي توهم کنند «ليبراليسم با اسلام مغايرتي ندارد.»⁽¹⁾ ولي مطالعه ي نظام فكري ليبراليسم و مباني آن روشن مي کند که بين اسلام و ليبراليسم فاصله هاي عميقي وجود دارد. اگر آن مباني حفظ شود نه تنها ليبراليسم و اسلام به هم نمي رسند، بلکه همواره در چالش و تعارض خواهند بود. در اين نوشته به صورت بسيار فشرده، مواردی از چالش بين اسلام و ليبراليسم را بيان مي کنيم.

1. اولين مورد چالش اسلام و ليبراليسم «آزادي» است. در اين که آزادي يك ارزش انساني است، همگان اتفاق نظر دارند؛ اما سخن در اين است که آیا آزادي داراي ارزش مطلق است يا نسبي؟ يکي از مهم ترين ويژگي هاي اندیشه ليبرال، اعتقاد به ارزش آزادي است. مراد از «ارزش مطلق» ارزشي است که فوق همه ي ارزشها است و هيچ ارزشي نمي تواند با آن برابري کند و يا آن را مخدوش و محدود سازد. تنها در صورتي مي توان آزادي را محدود کرد که آزادي ديگران در خطر باشد.

ليبرالها اعتقاد عميق دارند که همه عقائد حتي عقائد باطل و گمراه کننده بايد در بيان آزاد باشد و هيچ مرزي حتي دين نمي تواند آن را محدود نمايد.⁽²⁾

اما اندیشه ي ديني در عين اين که آزادي را يك ارزش بزرگ انساني تلقي مي کند، به هيچ وجه آن را فوق همه ي ارزشها، قرار نمي دهد. معيار آزادي در اسلام مصالح مادي و معنوي افراد و اجتماع است؛ يعني همچنان که نمي توان

ص: 44

1- . عدم تغاير اسلام و ليبراليسم، مطلبي است که از حجت الاسلام آقاي علي ايازي در نشریه ي توسعه، شماره 156، تاريخ 14/8/80 تحت عنوان ليبراليسم با اسلام مغايرتي ندارد، درج گردیده است. گرچه استفاده ي اطلاقي که در عنوان آمده از متن سخنان گوینده مشکل است، ولي بهر حال عنوان مطرح شده در نشریه، خالي از تأمل نيست..

2- . جان سالوين شاپيرو، همان ص 6.

آزادي اجتماعي و منافع مادي اجتماع را به خطر انداخت، نمي توان به معنويت اجتماع نيز لطمه زد. افراد آزاد نيستند كه هر عمل اجتماعي را انجام دهند. پيام اسلام و بانگ قرآن اين چنين است: «كساني كه دوست دارند زشتيها در ميان مردم با ايمان شيوع يابد، عذاب دردناكي براي آن ها در دنيا و آخرت است.»⁽¹⁾

نه تنها نمي توان گناهكاري و زشتي ها را در ميان اجتماع شيوع بخشيد، بلكه براي دوستداران گسترش زشتي ها و پليدي ها نيز عذابي دردناك است. روابط جنسي بين زن و مرد حريم دارد و هرگونه مراوده و معاشرتي آزاد نيست. آزادي بيان نيز حدود و مرزهايي دارد، مثلاً ترويج كتب ضالّه و افكار الحادي ممنوع است، انكار ضروريات دين باعث ارتداد مي شود. در نگرش ليبراليستي، خودكشي و خودسوزي، چون تجاوز به آزادي و حقوق ديگران نيست، ممنوعيت قانوني ندارد، ولي اسلام خودكشي و اقدام به آن را نيز جرم مي داند و ممنوع کرده است.⁽²⁾

2. نگاه ليبراليسم به انسان يك نگاه اومانستي است. اومانيسم «حالت و كيفيتي از تفكر است كه بر اساس منافع بشري و كمال مطلوب به جاي اصول مذهبي و الهيات استوار است.»⁽³⁾

در اين نگرش انسان محور و مدار همه چيز و خالق همه ارزشها است. بر خلاف دين كه «خداوند» را مدار و محور همه ي ارزشها تلقي مي كند و اگر به انسان حق تعيين سرنوشت مي دهد، در محدوده اي است كه خداوند تعيين و مشخص کرده است.

ص: 45

1- . سوره ي نور، آيه ي 19.

2- . مصباح يزدي، محمدتقي، نظريه ي سياسي اسلام، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم 1378، ج اول، ص 163.

3- . رحيمي، عليرضا، تفكر عصر جديد در اروپا، بعثت، تهران، 1368، ص 100.

لیبرالیسم اول انسان را به جای خدا می‌نشانند و آنگاه وی را به گونه‌ای تعریف می‌کند که کاملاً مادی‌گرایانه است. اندیشه لیبرال انسان را همان «من طبیعی» می‌داند. بنابراین وقتی از حقوق انسان سخن می‌گویید، منظور فقط حقوق طبیعی یعنی حیات، آزادی و مالکیت است. «دیوید هیوم» یکی از بنیانگذاران مکتب لیبرالیسم به صراحت اظهار می‌دارد که انسان چیزی نیست جز مجموعه‌ای از غرائز و امیال. او حتی این بحث را مطرح می‌کند که عقل آدمی مهیمن بر امیال و غرائز او نیست، بلکه صرفاً ابزاری است که در جهت یافتن راههایی برای نیل به امیال تلاش می‌کند. (1)

این طرز نگرش به انسان باعث می‌شود که از یک سو ابعاد روحی و معنوی انسان به فراموشی سپرده شده، مباحث مربوط به روح آدمی و معنویت جایگاه خود را از دست بدهد، از سوی دیگر وجدان، خرد و عقل آدمی جای دین و قوانین دینی را در زندگی اجتماعی بگیرد. از این رو لیبرالیسم در زندگی اجتماعی، تمشیت امور و تنظیم روابط اجتماع اعتنایی به دین و بعد معنوی زندگی انسان ندارد. از نظر لیبرالها، نیل به آزادی کامل، مستلزم دنیوی یا غیردینی ساختن زندگی عمومی است. (2)

آن‌ها عقل و خواست اجتماع را راهنما و هدایتگر خود می‌دانند و نه وحی و دین را و بدین ترتیب لیبرالیسم همسویی کامل با سکولاریزم دارد نه اسلام، اسلام اولاً انسان را یک موجود دو بعدی (مادی و معنوی) می‌داند که سیر الی

ص: 46

1- [1]. آنتونی آر پلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، نشر مرکز، تهران، (بی تا)، ترجمه ی عباس منبر، ص 206.

2- . جان سالوین، شاپیرو، همان، ص 7.

الله دارد و لذا در عین تشویق به توسعه بعد مادی زندگی. کرامت او را در تقوی و رشد بعد معنوی می بیند. ثانیاً ضمن احترام به عقل به عنوان یکی از منابع شناخت احکام الهی، معیار اصلی را خواست و اراده ی خداوند تلقی می کند. «کسانی که مطابق با حکم خدا، حکم نکنند از ظالمین اند.» (1)

بر این اساس بین اسلام و لیبرالیسم تعارض های جدی رخ می نماید. در رهیافت لیبرالیسم، قانونی بر جامعه حکومت می کند که از خواست مردم برخاسته باشد و هیچ کس حتی خداوند حق دخالت در آن عرصه را ندارد، در حالی که در گرایش اسلام معیار قانون خدا است و ما باید ها و نبایدهایمان را از خداوند می گیریم. و لذا اگر احیاناً تعارضی بین خواست خدا و مردم بود، خواست خدا را مقدم می کنیم؟ (2)

3. دولت محدود یا حداقل، از مهم ترین عناصر آموزه ی لیبرالیسم است. دولت لیبرال دولتی است که مسئولیتهای آن به طور چشمگیری اندک بوده، فقط از چارچوبهای کلی حیات اجتماعی دفاع می کند. (3)

بنابراین دولت حق ندارد به هیچ بهانه ای ولو دینی، محدودیتهایی را برای جامعه ببار آورد. اما در اندیشه ی دینی، دولت علاوه بر این که باید نظم و امنیت و رفاه بیاورد، باید فضیلت گسترهم باشد. همچنان که حافظ جان، مال و ناموس شهروندان است، پاسدار حریم فضیلت های اخلاقی و الهی نیز هست. دولت باید مراقبت کند،

ص: 47

1- . سوره ی مائده، آیه ی 47، 45، 44.

2- . مصباح یزدی، همان.

3- . قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، سمت، تهران 1379، ص 24.

حدود الهي مورد خدشه قرار نگیرد، «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا».(1)

این احکام حدود دین است، از آن سرکشی نکنید. از همین رو است که شراب خواری، قوادی و روزه خواری آشکار در ماه رمضان موجب حد و تعزیر توسط حاکم شرع می گردد.

4. تساهل و تسامح جزء ارزشهای انعطاف ناپذیر لیبرالیسم است. از این نظر، مذهب و گرایش مذهبی رابطه ای بین فرد و خدای اوست و او در زمینه ی انتخاب مذهب و یا عدم انتخاب هرگونه مذهبی و دینی و عمل به هر گونه حکم و دستورالعمل آن کاملاً آزاد است.(2) در حالیکه ما معتقدیم اسلام کفر والحاد را نمی پذیرد. گرچه انسان تکویناً در انتخاب دین و حتی بی دینی آزاد است و در این مقام هیچگونه اجبار و الزامی در کار نیست.(3)

اما تشریحاً جز اسلام از او پذیرفته نیست و جز یک انتخاب ندارد و آن اسلام است.(4)

به همین شکل انجام اعمالی که ضد اخلاقی شمرده می شود، مجاز نیست. اقلیت های مذهبی هر چند فعالیت شان در محدوده ی خاصی مجاز می باشد ولی نمی توانند در جامعه ی اسلامی اقتدار سیاسی را بدست بگیرند.(5)

تبلیغ و ترویج عقاید انحرافی ممنوع است و.. بنابراین بین اسلام و لیبرالیسم معارضه ای آشتی ناپذیر وجود دارد و نمی توانیم بین این دو مکتب، یگانگی ایجاد کنیم، مگر این که

ص: 48

1- . سوره ی بقره، آیه 229، همچنین سوره ی نساء، آیه ی 14.

2- . اکبر، علی، سیری در اندیشه های سیاسی معاصر، الست، تهران، 1370، ص 28.

3- . سوره بقره، آیه ی 256.

4- . سوره ی آل عمران، آیه ی 85.

5- . در قرآن می خوانیم: خداوند از برای کافران بر مؤمنین تفوق و برتری قرار نداده است. (سوره ی نساء، آیه ی 141).

ليبراليسم از مباني خود فاصله بگيرد و در رابطه با شعارهايي كه مطرح مي كند از قبيل آزادي، قانون گرایی و.. خود را با اسلام هماهنگ نمايد. با يك چنین پیش فرضي حتي مي توان بين اسلام و کمونيسم كه از عدالت و برابري سخن مي گوید، نیز آشتي داد. البته در آن صورت ليبراليسم و کمونيسم ديگر آن مكثبي نخواهند بود كه بنيانگذاران آن ها مطرح نموده اند.

ص: 49

جهانی شدن و حاکمیت ملی*

حسین بشیریه

«در دولت‌های آزاد هر کس می‌تواند درباره هر چه می‌خواهد بیندیشد و هر چه را که در اندیشه دارد، بیان کند» اسپینوزا

مراد از جهانی شدن، مجموعه فرایندهای پیچیده‌ای است که به موجب آن دولت‌های ملی به نحو فزاینده‌ای به یکدیگر مرتبط و وابسته می‌شوند و همین وابستگی و ارتباط مشکلاتی را برای مفهوم حاکمیت ملی به معنای قدیم ایجاد می‌کند. جهانی شدن در مفهوم رایج کلمه یکی از مراحل پیدایش اقتصاد بازار جهانی است که از قرن ۱۵ میلادی با گسترش استیلای اروپا پدیدار شد. امروزه مفهوم جهانی شدن بیشتر به ابعاد سیاسی، فرهنگی و اجتماعی این فرایند کلی اشاره دارد. از این حیث پدیده‌هایی چون گسترش ارتباطات جهانی به واسطه پیشرفت‌های فنی، افزایش اهمیت نهادهای سیاسی، اقتصادی و تجاری و بین‌المللی و حقوق بین‌المللی و غیرملی شدن سازمان‌های صنعتی و مالی در سطح بین‌المللی قابل توجه‌اند. یکی از مسایل عمده‌ای که فرایند جهانی شدن برانگیخته است تاثیر بالفعل و بالقوه آن بر حاکمیت و استقلال ملی، بویژه در عرصه فرهنگ و زندگی اجتماعی است. افزایش قدرت بازارهای ارزی، شرکت‌های چند ملیتی و بانک‌های جهانی نیز دایره اختیار و حاکمیت ملی در حوزه اقتصاد را محدود می‌سازد. با گسترش ارتباطات فرهنگی نیز عرصه اختیار دولت‌های ملی در زمینه رسانه‌های گروهی و از جمله مطبوعات کاهش می‌یابد. بدین سان توده قابل ملاحظه‌ای از اقتدار در سطح جهانی و بین‌المللی در حال تشکیل است که خواه ناخواه به اقتدار سنتی دولت‌های محلی آسیب می‌رساند. در عین حال این اقتدار در سطح جهانی در بستری از ملاحظات عقلانی و عمومی تکوین یافته که معطوف به تامین صلح، تضمین حقوق بشر و جلوگیری از خودسری‌های دولت‌های محلی است.

آبان/شماره ۴/نیمه دوم شهریور ۸۰ ۲

به عبارت دیگر مفهوم جهانی شدن را نمی‌توان ساده‌لوحانه در مفهوم قدیمی امپریالیسم خلاصه کرد که ظاهراً بر بستری از ملاحظات نفع‌طلبانه و سلسله جویانه استوار بود. در اینجا نخست شاخص‌های جهانی شدن و سپس تاثیر آن بر حاکمیت و استقلال ملت‌ها را بررسی می‌کنیم و در پایان نیز به امکانات گسترش آزادی ارتباطی و مطبوعاتی در سایه فرایند جهانی شدن اشاره می‌کنیم. به نظر می‌رسد که مبانی نظری گسترش اقتدار بین‌المللی در عرصه‌های سیاسی، حقوقی و فرهنگی، رابطه نزدیک و مستقیمی با گسترش حقوق و آزادی‌های مدنی داشته باشد. این ارتباط به واسطه مهار کردن خودسری‌های دول محلی مهار می‌گردد. البته این بحث مبتنی بر این مفروضه است که تمدن جدید به تکوین عقلی جهانی انجامیده است که مبتنی بر ملاحظات اخلاقی و انسان دوستانه مدرن است و در حوزه‌های مختلف حقوق بین‌المللی، جامعه مدنی جهانی، جنبش محیط زیست سازمان ملل و غیره تجلی می‌یابد. اینک به نظر می‌رسد که در پرتو این عقل جهانی، تمدن عقل پایه مدرن واحدی در سطح جهان در حال شکل‌گیری است که مبانی فکری و فرهنگی آن با تمدن‌های محلی پیشین متفاوت است.

جهانی شدن همان ظهور تمدن جهانی عقل پایه مدرن است. فردیت، حقوق انسانی، هویت انسانی (به جای هویت‌های جزئی) عقلانیست. برابری و آزادی، ویژگی‌های اصلی این تمدن عقل پایه جدیداند. رویهم رفته دوران قدیم دوران دروغ و فریب، توهم و خیال‌پردازی، بی‌سرپرستی انسان و جهل و نادانی و تبعیض بود. در مقابل جهان جدید مصر اثبات و ابطال، کسب تعیین علمی، تسخیر طبیعت و سرپرستی عقلانی انسان برای تامین حقوق و آزادی‌های وی خواهد بود. بی‌شک خاطرات مردگان بر دوش زندگان سنگینی نمی‌کند و حرکت را کند می‌سازد و نگاه

نیز هیولای خشونت و جنگ بار دیگر در قالب هویت‌های جزئی (نژادی، ملی، تمدنی) در قالب نهفت‌هایی چون فاشیسم سر برمی‌آورد و با افروختن جنگ‌های خانمانسوز به دستاوردهای تمدن عقل پایه مدرن آسیب می‌رساند. متأسفانه

توده قابل ملاحظه‌ای

از اقتدار در سطح جهانی

و بین‌المللی

در حال تشکیل است

که خواه ناخواه

به اقتدار

سنتی دولت‌های محلی

آسیب می‌رساند.

در عین حال این اقتدار

در سطح جهانی

در بستری از ملاحظات عقلانی

و عمومی تکوین یافته

که معطوف به تامین صلح،

تضمین حقوق بشر

و جلوگیری از خودسری‌های

دولت‌های محلی است

ایهام تازه‌ای در فلسفه قرن ۲۰ بروز کرده که به موجب آن گناه فاشیسم و توتالیتاریسم به عهده عقل مدرن و روشنگری گذاشته می‌شود. غافل از آنکه اسطوره‌های نژادی، ملی، مذهبی و غیره خود را در لباس مبدل عقل مدرن باز نموده‌اند. اما آنچه آمانوئل کانت به عنوان ویژگی‌های اصلی تمدن اخلاق پایه و عقل محور مدرن عنوان می‌کرد همان است که امروزه در فرایند جهانی شدن در حال تکوین است. به نظر کانت تاریخ صحنه تکامل دائمی انواع مختلف نظم است که لازمه پیشرفت اخلاقی انسانیت‌اند.

مرحله اول تکامل تاریخی با پایان وضع هابزی، جنگ همه بر ضد همه و برقراری نهاد

جهاني شدن و حاکمیت ملي (1)

چکیده:

در بررسی رابطه ي جهاني شدن با چهار حوزه ي فني، اقتصادي، سياسي و فرهنگي اولاً بر ضرورت جهاني شدن در راستاي جلوگیری از خودسریهای دولت های محلي، تأمین صلح و تضمین حقوق بشر تأکید و تمدن جدید را عقلاني و دوران قدیم را دوران فریب، دروغ، توهم و خیال پردازی و جهل مي خواند. ثانياً با نگرشی خوش بینانه سعی در پاک کردن وجهه ي جهاني شدن از نسبت با امپریالیسم، استکبار... دارد.

جهاني شدن نقدي بر نگرش خوش بینانه ي افراطي

آنچه به طور بسیار گذرا و کوتاه در زیر مي خوانید ناظر به برخي از فرازهای سخنرانی آقای حسین بشیریه تحت عنوان «جهاني شدن و حاکمیت ملي» است که در نشریه ي آبان شماره ي 4 مورخ نیمه ي دوم شهریور درج شده است. این مقاله در بررسی رابطه ي جهاني شدن با حاکمیت ملي ابعادي از جهاني شدن را مورد نگرش قرار داده، که از جهاتي محتاج نقد و بررسی هر چند بسیار گذرا و مختصر است.

1. نویسنده ي محترم مقاله ي خویش را با کلامی از «اسپینوزا» آغاز کرده اند که توجه در مفاد آن بیانگر آن است که در جهان کنونی از دیدگاه اسپینوزا حتی دولت هایی که سردمدار آزادي اند، از این گردونه خارج اند.

وي گفته است: «در دولت آزاد هر کس مي تواند درباره ي هر چه مي خواهد بیاندیشد و هر چه را که در اندیشه دارد بیان کند.» سؤال اساسي این است که

ص: 51

آیا دولت آزاد به این معنا امکان تحقق داشته یا دارد؟ واقع این است که حتی يك نظام سياسي که در آن بیان هر اندیشه ای آزاد باشد وجود ندارد. زیرا حداقل محدودیت برای آزادی در جوامع دموکراتیک فردی، مزاحمت برای منافع و حقوق دیگران است؛ خصوصاً که در جامعه ی فرانسه یعنی مهد آزادی ذهنیت جامعه ی جهانی، افرادی نظیر روزه گارودی را سراغ دارد که جز ترویج اندیشه، جرمی نداشت؛ گذشته از این که چنین آزادی چه مبنای عقلانی دارد و آیا در مسیر تکامل انسان چه تأثیری جز پیامدهای سوء جوامع لیبرال دموکراسی داشته است؟ در همین راستا قانون اساسی آزادی توأم با مسئولیت انسان را به رسمیت می شناسد (قانون اساسی، اصل دوم بند 6).

2. ایشان در تبیین مفهوم جهانی شدن بیان می کند: «توده ای از اقتدار که در سطح جهانی و بین المللی در حال تشکیل است که خواه ناخواه به اقتدار سنتی دولت های محلی آسیب می رساند در عین حال این اقتدار در سطح جهانی «در بستری از ملاحظات عقلانی و عمومی تکوین یافته که معطوف به تأمین صلح، تضمین حقوق بشر و جلوگیری از خودسری های دولت های محلی است»!

در این گفته در آسیب دیدگی اجباری و قهری اقتدار سنتی دولت های محلی از فرایند جهانی شدن، به میزان توانمندی فرهنگ های محلی و تفاوت های موجود در این زمینه و خاصیت استحکام و نفوذ ناپذیری برخی از فرهنگ ها و سنت ها اشاره ای نشده و نادیده انگاشته شده است. بدیهی است از دیدگاه ما میزان قوت، پایداری و اقتدار سنتی دولت های محلی در يك سطح نبوده، قیاس هر يك با سایرین احتمالاً قیاس مع الفارق خواهد بود. بدیهی است حکم کلی در این باره و چشم پوشی از مکاتب نیرومندی که امکان مقابله و دفاع در برابر تهاجم فرهنگی دارند، از صبغه ی علمی خارج است.

ثانیاً در تعریف و تبیین جهانی شدن، بایسته های ارزشی آن گنجانیده شده که خلط بین بایدها و هست ها است. بدیهی است جهانی شدن در مفهوم و تحقق عینی خود نسبت به مقولات ارزشی در نقطه ی تساوی قرار دارد بطوری که می تواند عقلانی تحقق یابد، می تواند نه. شاید معطوف به سیر تأمین صلح باشد، و شاید نباشد و نیز ممکن است در راستای تضمین حقوق بشر باشد و یا نباشد. گذشته از این که روند جهانی شدن بیش از آن که همراه با جلوگیری از خودسری های دولت های محلی باشد، در راستای خودسری های مدعیان سردمداری دهکده ی جهانی است. و این مطلب بیش از مدعای فوق اثبات شدنی است.

3. نویسنده در بخشی از مقاله آورده است «مفهوم جهانی شدن را نمی توان ساده لوحانه در مفهوم قدیمی امپریالیسم خلاصه کرد که ظاهراً بر بستری از ملاحظات نفع طلبانه و سلطه جویانه استوار بود.»

نگرش خوش بینانه افراطی به مفهوم جهانی شدن، ساده لوحانه می نماید و حاکی از تعمد بر گریز از واقعیات موجود است. انکار استعمار نوین و ماهیت استکباری در روابط بین الملل و ملاحظات نفع طلبانه و سلطه جویانه محصول تفکر تسامح گرایانه است که با نگاه ارزشی به مسائل بیگانه است. جهانی شدن در برهه ی کنونی فرایندی است که به دنبال تسهیل استقرار نظام موسوم به دهکده ی جهانی است که آمریکا کدخدای آن باشد. در این دهکده، قانون، عدالت، منشور ملل متحد، قوانین بین المللی و... همه و همه ابزارهایی برای تحکیم استقرار حاکمیت امریکا بر جهان است. به عنوان مثال باید از حادثه ی نیویورک و واشنگتن یاد کرد که به دنبال خود یک لیست طولانی از اعمال خلاف قانون و عدالت کشورهای غربی به رهبری امریکا را به دنبال داشته و

خواهد داشت که اولین نمونه ی آن حمله ی امریکا به افغانستان به بهانه ی مبارزه «جهانی!!!» با تروریسم است. در این محاسبه اساساً امریکا یعنی جهان و جهان برای امریکا است و منطق امریکا باید منطق جهانی تلقی گشته، همه به دنبال منافع این کشور باشند. در حالی که به دنبال بروز جنگ جهانی اول و دوم مشروعیت جنگ به حداقل موارد تقلیل یافته که می توان به موارد فصل هفتم منشور ملل متحد به عنوان مبنای آن اشاره کرد به طوری که اساساً جنگ تنها در مورد دفاع مشروع برای دولت ها مجاز شمرده شده و شورای امنیت نیز تنها در قالب فصل هفتم مجاز به راه انداختن لشکرکشی برای مقابله با تهدید یا نقض صلح و امنیت بین الملل است. اکنون امریکا (سردمدار شعار جهانی شدن) سردمدار نقض منشور و زیرپا گذاشتن آن به حساب می آید و از آنجا که منطق او «قدرت مشروعیت می آورد» است، صریحاً اعلام می کند که اساساً نیازی به قطعنامه های شورای امنیت هم ندارد. با این وجود پیداست که آیا ایجاد رابطه بین جهانی شدن و امپریالیسم از سر ساده لوحی است؟ یا انکار و نفی آن؟

4. نویسندگان پیام خویش را در این نوشتار مبتنی بر این پیش فرض دانسته است که «تمدن جدید به تکوین عقلی جهانی انجامیده است که مبتنی بر ملاحظات اخلاقی و انسان دوستانه مدرن است... در پرتو این عقل جهانی، تمدن عقل پایه ی مدرن واحدی در سطح جهان در حال شکل گیری است که مبانی فکری و فرهنگی آن با تمدن های محلی پیشین متفاوت است... روی هم رفته دوران قدیم، دوران دروغ و فریب، توهم و خیال پردازی، بی سرپرستی انسان و جهل و نادانی و تبعیض بود.»

واقعاً معلوم نیست نویسندگان ی محترم در خلأ این مطالب بر ایشان ثابت شده است یا در محیط جهانی ملموس و عینی که ما و ایشان شاهدیم. به

راستي جهاني كه برخي متفكران بر آن نام جاهليت نهادند، عقلاني است؟! مگر عقلانيت چيست؟ بهينه سازي بهره وري از طبيعت؟! بشر امروز جز بهينه سازي بهره وري از طبيعت کدام دستاورد را عرضه کرده است؟ آیا نشانه ي عقلانيت نوين همان تبعيد خدا از سطح زندگي به انزوای کلیسا است؟ فقدان معنویت نشانه ي عقلانيت است؟ زرادخانه هاي اتمي امريکا و اسرائيل و... که تهديدي جدی براي بشریت معاصرند پیام عقلانيت مي آورند؟ عملکرد ناعادلانه ي شوراي امنيت در طول عمر خود، در برخورد با تهديد کنندگان و ناقضان صلح و امنيت بين الملل، سوء استفاده از عناوين حقوق بشر آزادي، دموکراسي و... بر عليه کشورهاي ضعيف وجود حق وتو و... پیامدهاي تمدني هستند که نویسنده از آن به «تمدن جهاني عقل پایه ي مدرن» یاد مي کند.

عبارت فوق که تعجب نویسنده را برانگیخت سخن از بي سرپرستي انسان در عصري است که اساساً قيموميت و سرپرستي به شديدترين وجهي مورد تهاجم است و در شأن انسان قلمداد نمي شود که سرپرست داشته باشد جاي تعجب دارد. سرپرست انسان در جهان مدرن کيست؟ سازمان ملل که در برابر چشمان او هر روز بيگناهان فلسطيني به دست دژخيمان صهيونيستي به شهادت مي رسند و عکس العمل مؤثري نداشته است؟ کميسيون حقوق بشر که آلت دست قدرتمنداني است که در پي سوء استفاده از عنوان حقوق بشر عليه کشورهای جهان سومي هستند و براي آن ها از کاه کوه مي سازند و کوههاي نقض حقوق بشر از سوي قدرت هاي بزرگ را کاه مي بينند؟ اگر انسان جهان مدرن سرپرست دارد پس چرا آینده ي انسان معاصر اين قدر کور و تاريک است و بچه هاي فلسطيني براي دفاع از خود در برابر تانک و توپ و سلاح شيميايي به سنگ پناه مي برند؟

5. در بحث بازسازی سنت، نویسنده معتقد است که هر سنتی قابل بازسازی نیست «به خصوص سنت‌هایی که قائل به این باشند که گروه خاصی در جامعه انحصار، معرفت را در دست دارد و انحصار حق حکومت را در دست دارد، چگونه می‌توانیم اینها را بازسازی کنیم.» در این خصوص اشاره به این نکته کافی است، که اولاً قبل از پرداختن به بازسازی پذیری سنت باید به این پرداخت که آیا هر سنتی را بازسازی لازم است؟! بازسازی سنت منوط به سنت بودن نیست بلکه منوط به غیر عقلانی بودن آن است. ثانیاً ظاهراً مراد نویسنده که در مقایسه ی اسلام و مسیحیت در روند تجدید و نوسازی این جملات را گفته، اشاره به نظام سیاسی اسلام است که در آن حدود و شرایط خاصی برای حاکمان مقرر شده است. در اسلام شرط تصدی حاکمیت را نمی‌توان عضویت در گروه و صنف خاصی دانست. نظام سیاسی اسلام شرایط خاصی را برای حاکمان مقرر داشته که با رعایت آن‌ها خاصیت نفوذ ناپذیری را به این نظام داده که آن را از فروپاشی مصون می‌دارد، و این را باید نقطه ی قوت این نظام دانست که سایر نظام‌های سیاسی نیز مکانیزم‌هایی در این خصوص دارند که بعضاً اگر به مراتب سخت‌گیرانه‌تر از نظام سیاسی اسلام نباشد در حد آن است. وقتی صحبت از بازسازی سنت‌های این چنینی باشد مراد از آن چه می‌تواند باشد؟ توقع این که یک نظام سیاسی مکانیزمی برای حفظ خود نداشته باشد به هیچ وجه توقع قابل دفاعی نیست، هنگامی که این جمله را خواندم به یاد بازی فوتبالی افتادم که تیم مقابل گله مند باشد که چرا حرکت‌های دفاعی تیم مقابل اجازه ی نفوذ به آن تیم را نمی‌دهد!! «بازسازی سنت» در چنین زمینه‌ای معنایی جز قلب ماهیت نظام سیاسی و تبدیل آن به ضد آن را ندارد اینچنین بازسازی همان اصلاحی است که قرآن به شدت آن را

عين افساد مي داند «قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصَدِّقُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ»⁽¹⁾ که بعيد مي دانم نويسنده ي محترم به چنين امري نظر داشته باشد.

ص: 57

1- . سوره ي بقره ي آيه ي 30.

از آقای دکتر احمدی جریان جدید بنیادگرایی به کدام سمت می‌رود و چشم انداز آنی آن چیست؟ به سمت نقطه نشن می‌روند یا به سمت تضعیف شدن؟ ظهور کلی آینده بنیادگرایی چگونه است؟

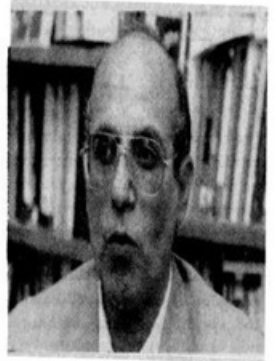
■ اسلام گرایی، سه گامش عمده دارد: یک، ناسمیت‌ناسی که اصلاً سیاسی نیست و نمی‌خواهد اسلام را سیاسی و ابزار کسب و اعمال قدرت کند. صاحبان این گرایش، انتقادات عمیقی دارند و در فرآیند مبارزات سیاسی خود از اسلام هو الهام می‌گیرند. راهی اسلامی نظام سیاسی

نگاهی به بنیادگرایی اسلامی (بخش چهارم و پایانی)

اسلام گرایی، عمدتاً تأکید بر وجه فقهی و معنوی دین خواهد بود و از وجوه سیاسی آن کاست خواهد شد. همانطور که قبلاً هم گفتیم تجربه حکومت های دینی هم به این فرآیند دامن خواهد زد. یک مکتبش در جهان اسلام، در حال تکوین و شکل گیری است که معتقد است برای حفظ قدرت و عصمت دین، باید دامن آن را از مؤلفه سیاست، حتی لامکان پاک نگاه داشت. به نظر من، آینده اسلام گرایی به دلیل متعدد، رنگ و بوی این نوع تفکر را به خود خواهد گرفت.

■ از همه چیز صحت جریان سوم

بپذیریم که کشور ما در معرض خطر بنیادگرایی حاد و افراطی باشد. تحولات مهمی در لایحه جنینی و حوزه های فقهی اتفاق داده است. طالبان بازنه جدید و قضای ایران، مژدن آشنا شده اند که گویای آن در هیچ جای جهان اسلام، نمونه آن را نمی‌توانیم بیابیم. این روند تمایل به تفکر جدید فطرت آفرینانه تسریع خواهد شد و لذا بنیادگرایی افراطی، طریقت ظهور ادنی در ایران دارد. من تصور می‌کنم طرف‌دهی های آینده، نه تنها بنیادگرایی، بلکه معضله و اول خواهد نهاد. بلکه طایفه ظهور پوی تفکر عرفی و تأکید بر وجه معنوی و قدسی اسلام را شاهد خواهیم بود. در این فرآیند ایران هم شراکت خواهد داشت و شاید این نقش را مدتی است که شروع کرده است.



فردای بنیادگرایی

گفت و گو با دکتر حمید احمدی پژوهشگر جنبش های اسلامی معاصر

اسلامی درست کننده جریان جدید اسلامی بر معنوی و با برخی از طرفداران آن، نه تنها بنیادگرایی رو به ضعف و اول خواهد نهاد. بلکه طایفه ظهور پوی تفکر عرفی و تأکید بر وجه معنوی و قدسی اسلام را شاهد خواهیم بود. در این فرآیند ایران هم شراکت خواهد داشت و شاید این نقش را مدتی است که شروع کرده است.

بنیادگرایی، عمدتاً تأکید بر وجه فقهی و معنوی دین خواهد بود و از وجوه سیاسی آن کاست خواهد شد. همانطور که قبلاً هم گفتیم تجربه حکومت های دینی هم به این فرآیند دامن خواهد زد. یک مکتبش در جهان اسلام، در حال تکوین و شکل گیری است که معتقد است برای حفظ قدرت و عصمت دین، باید دامن آن را از مؤلفه سیاست، حتی لامکان پاک نگاه داشت. به نظر من، آینده اسلام گرایی به دلیل متعدد، رنگ و بوی این نوع تفکر را به خود خواهد گرفت.

- معتقدم جریان سوم اسلام گراییان که مصلح خونیست حاد و تیزور کور کورانه اند، به لحاظ تکنیکالی بنیاد در معرض تضعیف هستند. ضمن آنکه به لحاظ فکری هم با خلأ نظری و نوجوبه مواجه اند.
- طرف‌دهی های آینده نه تنها بنیادگرایی رو به ضعف و اول خواهد نهاد بلکه طایفه ظهور پوی تفکر عرفی و تأکید بر وجه معنوی و قدسی اسلام را شاهد خواهیم بود. در این فرآیند ایران هم شراکت خواهد داشت و شاید این نقش را مدتی است که شروع کرده است.
- به نظر من گروه های افراطی در کوتاه مدت با سمت جریان اعتدالی متعادل می‌شوند اما در درازمدت، این جریان اشتدالی نیز، شاهد نوعی استحاله در از مدت خواهد بود.

ایران اشنا فکری می‌کنند طریقت امروزی دینی- سیاسی کشور ما برای پذیرش و ظهور بنیادگرایی افراطی چقدر است! اصلاً ممکن است که ما در ایران شاهد ظهور جریانی به نام «بنیادگرایی ایرانی» باشیم؟

من این احتمال را از جنسی معیف می‌دانم. اصولاً اکثر ایران به لحاظ شرایط خاص تاریخی، بنیادگرایی افراطی امکان ظهور و بروز جدی ندارد. استقلال، انقلاب و روشنگری بود که با روشنگری گسلی چند، جنینی، و اولی و بیوسیت، زیرساخت است که برخی از دیدگاه های روشنی، تضاد فقهی یا اصولی و فکری چون سید قطب را از آمان بنیادگرایی رانند. این متفکر ایرانی است که در عرصه سیاست و ظهور در عرصه تفکر و روشنگری، توسط متفکران و دولتمردان ایرانی صورت گرفته است.

بنیادگرایی، عمدتاً تأکید بر وجه فقهی و معنوی دین خواهد بود و از وجوه سیاسی آن کاست خواهد شد.

فرداي بنيادگرايي(1)

چکیده:

نويسنده در بررسي پيرامون «فرداي بنيادگرايي» در سه بخش سخن رانده است:

1. رابطه ي اسلام و سياست.

در اين بخش با تأکيد بر جدائي دين از سياست، آينده را از آن گروه هاي اسلامي اي مي داند که بر وجه قدسي و معنوي دين تأکيد کرده و از وجوه سياسي آن بکاهند.

2. سيد جمال و بنيادگرايي

در اين بخش در بررسي پيشينه ي تاريخي «بنيادگرايي»، سيد جمال را آغازگر جريان بنيادگرايي در ايران معرفي مي کند.

3. ريشه ي فکري انقلاب اسلامي

در اين بخش با پررنگ کردن نقش شريعتي ادعا مي کند: «انقلاب 57 انقلابي روشنفکري بود که با روشنگري کساني چون شريعتي به وقوع پيوست.»

ناکامي در تحليل جنبش هاي اسلامي معاصر

چندي پيش بخش چهارم از گفت و گوي گروه فرهنگ و اندیشه ي روزنامه ي ايران با دکتر حميد احمدي «پژوهشگر جنبش هاي اسلامي معاصر» را با عنوان «فرداي بنيادگرايي» مطالعه کردم و با توجه به چالش جدي اي که در دو حوزه ي اسلامي و تاريخي در آن به نظر رسيد، نسبت به آن ها ملاحظات ي مطرح مي گردد که مطالب مورد نظر را در سه بخش و با توجه به کلام ايشان به

ص: 59

عرض مي رسانم اگر چه ملاحظاتي ديگر نيز مطرح است که از بيان آن ها صرف نظر مي شود.

1. ايشان در بخشي از صحبت هايشان در مقام بيان کيفيت رويکرد جريانات مختلف اسلامي به سياست مي گویند: «عده اي نمي خواهند اسلام را سياسي و ابزار کسب و اعمال قدرت کنند.» يعني در واقع اولاً اسلام با سياست کاري ندارد و «عده اي مي خواهند اسلام را سياسي کنند.» و ثانياً سياست را به عنوان «ابزار کسب و اعمال قدرت» معرفي مي کنند و بعد در مقام تحليل کيفيت رويکرد مسلمانان به اسلام و جاگاه اسلام در جهان اعلام نظر مي کنند که «به گمان من چشم انداز آتي اسلام گرايي، عمدتاً تأکيد بر وجه قدسي و معنوي دين خواهد بود و از وجوه سياسي آن کاسته خواهد شد.» و نسبت به ايران هم مي گویند: «شاید اين نقش را مدتي است ايران شروع کرده است»⁽¹⁾ که نتيجه ي بديهي اين کلام «جدائي دين از سياست» در ايران و جهان اسلام و تقويت وجه فرديت دين و تضعيف رويکرد اجتماعي و سياسي اسلام مي باشد.

در تبين اشکال دیدگاه ايشان نسبت به سياست در اسلام و رويکرد مسلمانان به سياست اسلامي، لازم ديده شد اشاره اي به نظريه ي اسلام در باب حکومت و سياست نموده و اين سؤال اساسي طرح شود که آیا دين در صحنه ي سياست دخالت دارد و اگر دارد با چه رويکردي؛ سؤال مهمي که قرن ها در کشورها و جوامع گوناگون مطرح گشته و در کشور ما نيز، به

ص: 60

1- . روزنامه ي ايران، سال هفتم، شماره ي 1959، ص 6.

خصوصاً از زمان مشروطیت به این سو، مطرح شده و در اطراف آن بحث‌های گوناگونی انجام گرفته است.

در فرهنگ غربی، دین از جامعیت برخوردار نیست و به گونه‌ای تعریف می‌شود که عرصه‌های مسائل اجتماعی و سیاسی را در بر نمی‌گیرد و دین تنها بیان‌گر رابطه‌ی انسان با خدا و ترسیم‌کننده‌ی رابطه‌ی شخصی و فردی با خداوند است. از این منظر، مسائل اجتماعی و سیاسی و بین‌المللی و روابط بین دولت و مردم و دولت‌ها با یکدیگر، از حوزه‌ی رابطه‌ی انسان با خداوند خارج است و در نتیجه بیگانه با دین است. اما از نگاه مسلمانان، دین از جامعیت برخوردار است و همه‌ی مسائل فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد و شامل روابط انسان با خدا و انسان با انسان‌های دیگر و تمام عرصه‌های مسائل اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی می‌شود. چون از منظر اسلام خداوند حاکم بر جهان و انسان است، بنابراین عرصه‌ی سیاست، اقتصاد، تعلیم، تربیت، مدیریت و سایر مسائلی که به زندگی انسان ارتباط دارد، زیر مجموعه‌ی احکام و ارزش‌های دین است و از همین منظر است که باید به جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان اسلام و ایران بنگریم. البته در ایران با توجه به انقلاب اسلامی و بیانات امام‌راحل (ره) و شعار معروفی که توسط مرحوم شهید مدرس بر تارک اندیشه‌ی سیاسی ما نقش بست که «دیانت ما عین سیاست ماست و سیاست ما عین دیانت ماست» این مسئله برای مردم ما حل شده است. اگرچه قدرت‌های بزرگ و استعمارگر و مدعی «مردم‌سالاری» و «دموکراسی» در ترویج تفکر تفکیک دین از سیاست، فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغی گسترده‌ای

را آغاز کرده و هنوز هم دست نکشیده اند ولي خدمت جناب دکتراحمدي بايد گفت که آیا بهتر نیست به جای گمانه زنی «به گمان من...» و همراهی آگاهانه یا غیرآگاهانه با این محور فعالیت فرهنگی سکولاریزم و مترجمان اندیشه ی سیاسی غرب، با احساس تعهد نسبت به دین، ملت و ملیت خود ابتدا با جایگاه سیاست در اسلام آشنا شویم؟ آشنایی ای که با اندک شناخت نسبت به زبان عربی و مراجعه ی سطحی به قرآن می تواند حاصل شود و در مسیر تقویت دین کامل خدا، اسلام، همگی مسلمانان را در این حرکت همراه نماییم و از ایجاد تزلزل در افکار و اندیشه ی جوانان خودداری کنیم.

2. ایشان در پاسخ به این سؤال که «معمولاً می گویند آغاز بنیادگرایی، در ایران و توسط يك ایرانی (سید جمال) بوده است...» می گویند «به يك تعبیر، این تحلیل درست است. سید جمال يك بنیادگرای افراطی نیست. ولي به هر حال روایت خاصی از سلفی گری و رجوع به بنیادها را عرضه می کرد و لذا می توان آغاز بنیادگرایی را توسط این تفکر ایرانی دانست.»⁽¹⁾

در تبیین جایگاه تفکر سید جمال در تاریخ معاصر جهان اسلام و ایران ابتدا ناچارم به يك تقسیم بندی کلی پیرامون کیفیت واکنش ها و مواضع مختلف فکری، سیاسی در جهان اسلام، بعد از هجوم گسترده و همه جانبه استعمار غربی و پی بردن مسلمانان به عقب ماندگی داخلی شان، اشاره نموده تا با دو جریان به وجود آمده در میان مسلمانان آشنا شویم:

1. جریان پیرویی از تمدن غرب، از غرب گرایی تا غربزدگی.

ص: 62

1- . روزنامه ی ایران، سال هفتم، شماره ی 1959، ص 6.

2. جریان احیا(1) و بازسازی(2) تفکر دینی؛ از بنیادگرایی(3) تا رادیکالیسم اسلامی؛(4) (اصلاح طلبی دینی). (5)

جریان اول که با یک تقدم تاریخی نسبت به جریان دوم، از ناحیه ی روشنفکران شکل گرفت، ترکیب اجتماعی از سیاستمداران و رجال سیاسی، اداری، نظامی و دانشجویان را تشکیل داد که هر یک از این گروه ها از لحاظ روانشناختی انگیزه ها و اهداف گوناگونی داشتند ولی مشخصه ی اصلی آن ها از طرفی تقلید و تبعیت از نهادها، ارزشها، گرایش ها و الگوهای غربی و فرهنگ و تمدن غرب و خودباختگی، بی هویتی و جهت گیری های مبتنی بر سکولاریسم، ماتریالیسم، اومانیزم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم بود و از طرف دیگر ردّ بدون ملاک و میزان ارزش ها، گرایش ها، مایه های فکری، اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و دینی و تمدن گذشته ی خود بوده است.

اما جریان دوم به دنبال مسئله ی احیا و تجدید حیات اسلام و بیداری مسلمانان و در مرحله ی پیشرفته تر آن، تجدید بنا یا بازسازی تفکر دینی، در دو سه قرن اخیر از طرف رهبران، علما، مصلحان و متفکران دینی جهان اسلام به منظور حل و رفع مسئله ی عقب ماندگی و انحطاط داخلی و نیز برخورد با مسئله ی غرب و هجوم فرهنگ و تمدن و استعمار غربی، مطرح و دنبال شد. این تفکر به خصوص از نیمه ی دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم تا دوره ی

ص: 63

1- .revival, resurgence.

2- .recostruction.

3- .fundamentalism.

4- .radicalism.

5- . ر. ک: موثقی، سید احمد، جنبش های اسلامی معاصر، چ اول، 1374، ص 142 - 95؛ اصلاح طلبی دینی، جریان بنیادگرایی اسلامی (مانند جنبش وهابیت) و رادیکالیسم اسلامی (مانند نهضت سید جمال) را در بر می گیرد.

جنگ جهانی اول، اندیشه‌ی غالب بر جریان‌های فکری و سیاسی مسلمانان بود و تأثیرات زیادی بر حیات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جهان اسلام به جا گذاشت. اکنون نیز به ویژه پس از انقلاب اسلامی در ایران و رشد و گسترش جنبش‌های اسلامی، پس از یک دوره فترت (در فاصله‌ی جنگ جهانی اول تا سال 1980 م) این تفکر به شدت مورد توجه جهان اسلام قرار گرفته است.

جریان اصلاح طلبی دینی در دو قرن اخیر به دو بخش و شاخه تقسیم شد. (1) شاخه‌ی بنیادگرایی از ابن عبدالوهاب تا رشیدرضا و مودودی 2- شاخه‌ی رادیکالیسم (از سید جمال تا اقبال و شریعتی) دو شاخه‌ی فوق‌شعاری اصلاحی مشترک داشتند، اما به دلیل درون‌مایه‌های متفاوت فکری، فلسفی و اجتهادی، وجوه افتراقی نیز دارند.

شاخه‌ی اول: یعنی بنیادگرایی، عمیقاً ریشه در نهضت سلفیه و افکار افرادی چون ابن تیمیّه و غزالی دارد و بنام سلفیه نیز خوانده می‌شود. شعار آن‌ها بازگشت به کتاب و سنت و وحدت مسلمین علیه خطرات فرهنگی بود. آنان دارای گرایش‌های ضد عقل، فلسفه، کلام، عرفان، علوم تجربی و دانش‌های جدید بودند و اساساً با هرگونه ژرف‌نگری و فراتر رفتن از ظواهر، در هر شکل آن مخالف بودند. به طور کلی بنیادگرایی و یا اصول‌گرایی، خواهان بازگشت به اصول و بنیادهای اولیه با همان سادگی نخستین آن و فاقد دیدی مثبت، اجتهادی، انقلابی، نوگرا و آینده‌نگر است؛ لذا به جمود، قشریگری، تحجّر و محافظه‌کاری منتهی شد.

ص: 64

1- . برای مطالعه بیشتر ر.ک: دکتر عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دورویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، چ سوم امیرکبیر، 1378.

شاخه ي دؤم: يعني اصلاح طلبي ديني (راديكاليسم) در واقع مرحله ي پيشرفته تر و تكامل يافته تر جنبش هاي اسلامي و ضد استعماري مسلمانان در دوره ي معاصر است و مهم ترين و عمده ترين نقش را در حيات فكري و سياسي مسلمانان از اواخر قرن 19. م. (13 هـ.) تا دهه هاي اخير داشته است. آن ها برخلاف شاخه ي اول، با عمق و غناي فراوان به عقل، اجتهاد، ابتكار، نوآوري و علوم جديد توجه كردند و در برخورد با مسئله ي غرب و مبارزه با چهره ي استعماري آن، به اخذ و اقتباس از علوم و تكنيك پيشرفته ي تمدن غرب معتقد بودند.

شاخه ي دؤم (اصلاح طلبان) برخلاف متحجران و نيز بنيادگرايان، هيچ يك از دو ديدگاه «پذيرش مطلق غرب» و «ردّ غرب» را نپذيرفتند و با شناخت عميق تر و غني تر، به تفكيك جنبه هاي مثبت و منفي آن از هم معتقد شدند و اخذ و اقتباس جنبه هاي مثبت و مفيد فرهنگ و تمدن غرب و مبارزه با چهره ي استعماري آن در همه ي ابعاد را خواستار شدند. (1)

حال با توجه به مطالب فوق، توجه جناب آقاي دكتور احمد ي را به اين سؤال جلب مي كنم كه آيا عدم تفكيك اين دو شاخه و يكي دانستن اصلاح طلبي ديني (به رهبري سيد جمال الدين اسدآبادي) با سلفيه از خطاها و لغزش هاي قابل اغماض است؟ خطايي كه داراي عوارض منفي و سردرگمي هاي زيان باري است و هيچ محقق و پژوهش گري بر آن رضايست نخواهد داد.

ص: 65

3. ایشان در بخشی دیگر از گفت و گو، دچار چالش جدی دیگری پیرامون تحلیل ریشه‌ی فکری انقلاب اسلامی می‌شوند و می‌گویند «انقلاب 57 انقلاب روشنگری بود که با روشنگری کسانی چون شریعتی به وقوع پیوست.» در تحلیل صحت و سقم ادعای فوق، لازم دیده شد مطالبی پیرامون ریشه‌ی انقلاب اسلامی ایران ارائه شود تا معلوم شود که انقلاب اسلامی با چه مبانی فکری فرهنگی و توسط چه عواملی شکل گرفت؟

چرایی و چگونگی انقلاب اسلامی، کارگزاران، رهبری، نقاط عطف، نیروهای تأثیرگذار انقلاب و روابط قبل و بعد از پیروزی ایران با دولت‌ها و ملت‌ها، در عداد صدها مبحث گوناگون است که طی دو دهه‌ی گذشته، طی مقالات، کتب و مجلات متعدد و پرتیراژ مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که مجال پرداختن به برخی از آنان نیز در این مقال کوتاه فراهم نمی‌باشد، اما جای این سؤال و بررسی آن باقی است که آیا انقلاب اسلامی خود به خود و بدون پشتوانه‌ی فکری و نظری واقع شده یا این که قبل از وقوع انقلاب، برای زمینه‌سازی آن تلاش‌های فکری و نظری صورت گرفته است؟ اگر چنین تلاش‌های فکری و نظری انجام شده، از سوی چه گروه و جریانی بوده و کدام جریان فکری در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی، طرحی از اندیشه‌ی اسلامی داشته است؟

در بررسی سؤال فوق باید بگوییم که تحولات سیاسی - اجتماعی انقلاب‌ها، خصوصاً انقلابی به عظمت انقلاب اسلامی، مسبوق به اندیشه و تفکر است و بدون پشتوانه‌ی فکری و نظری، وقوع انقلاب و سرنگونی نظام سیاسی مستقر

ممکن نمی باشد و به تعبیر شهید مطهری «هر نهضت اجتماعی باید پشتوانه ای از نهضت فکری و فرهنگی داشته باشد» (1).

جهت بررسی و جستجوی مکتب فکری حامل اندیشه ی انقلاب اسلامی ناچاریم به طور عمده به تحولات فکری - فرهنگی سال های 57 - 1332 نظر بیافکنیم؛ چرا که کودتای 28 مرداد 1332 را اعلام رسمی بن بست اندیشه ها و بینش های غیر مذهبی و مادی در ایران دانسته اند. (2)

زیرا با این کودتا، عملاً دوره ی تفکر ناسیونالیستی غربگرا و تلاش برای اصلاح حکومت از طریق مبارزه ی پارلمانیستی اصلاح طلبانه به شکست انجامید و متعاقب آن و در پی تحکیم دیکتاتوری محمد رضا و حاکمیت امریکا در ایران، حزب توده و جریان فکری مارکسیستی نیز به افول گرایید. شکست عملی این اندیشه ها و جریان ها در عرصه ی مبارزات سیاسی - اجتماعی زمینه را برای پذیرش بدیل های مذهبی فراهم کرد.

بن بست اندیشه ها و جریان های وارداتی، مادی و غیر مذهبی در حل مشکل جامعه ی ایران، حاوی این پیام بود که در شرایط جدید باید الگوی جدید و جامعی ایجاد شود که مبادی فلسفی و نظری جامعه ی سنتی و مذهبی را با نتایج و مسائل سیاسی - اجتماعی عصر جدید پیوند داده و طرحی نو ارائه دهد. بر این اساس در دوره ی 57 - 1332 شاهد ظهور اندیشه ها و جریان های

ص: 67

1- . مطهری، مرتضی، بررسی اجمالی نهضت های اسلامی در صد ساله ی اخیر، (قم، صدرا، 1374)، ص 73.

2- . زیباکلام، صادق، مقدمه ای بر انقلاب اسلامی، (تهران، روزنه، 1372)، صص 81 - 80.

مختلف فكري در چارچوب الكوي تفكر اسلامي هستيم كه به منظور حل مشكل جامعه، يكديگر را به چالش مي طلبند و راه حل هايي ارائه مي دهند.

جريان فكري اصلاح طلب: با برداشتي سياسي - جامعه شناختي از مشكل جامعه (استبداد) به فعاليت در چارچوب قانون اساسي و سلطنت مشروطه روي آورد و براي اصلاح ديكتاتوري، به دولت فشار وارد كرد تا به امتيازي در جهت اصلاح امور دست يابد، از سوي ديگر، اين جريان كه پايه و اساس مذهبي دارد و به مسائل جديد و علوم جديد نيز واقف است سعي مي كند از طريق تحليل علمي دين، بين اسلام و مسائل و معيارهاي دمكراتيک جديد پل بزند. اساس فكر اين جريان، نقد دين و روحانيت و اصلاح جنبه هايي از تفكر ديني به منظور توانمند ساختن دين در مواجهه با مشكلات جامعه و تحولات عصر جديد بود. بدین لحاظ دچار نوعي از التقاط شد.

اما جريان فكري فقاهتي - ولايتي با برداشتي فرهنگي - فلسفي از مشكل جامعه، به فعاليت هاي فكري و فرهنگي روي مي آورد و با اهتمام به تربيت و آموزش مردم در صدد تقويت بنيادهاي فكري مردم و ايجاد تحولي اساسي (نه روبنايي) در جامعه است. مبنای تفکر این جريان فكري آن بود كه اصلاح جامعه و شئون سياسي - اقتصادي و اجتماعي آن (تحول بيروني) منوط به تغيير و تحول انسان (تغيير دروني و فكري) است. این جريان فكري ضمن اعتقاد راسخ به تماميت و جامعيت دين اسلام، مشكل جامعه (زوال و انحطاط فرهنگي) را ناشی از تخریب و تحلیل فرهنگ اسلامي و مباني آموزش مذهبي مي داند و راه حلش، احياي ارزش هاي اسلامي از طريق تزکيه و تعليم و آموزش

مباني فكري اسلامي است. بدین لحاظ، گفتمان جدید، زوال و انحطاط را درد جامعه مي داند و پالایش اخلاقي و اجتماعي را به عنوان نسخه درمان طرح مي کند و حل معضلات اجتماعي را بر فلسفه و اخلاق مبتني مي سازد.

ص: 69

اشاره

«نکند پدرم مرا نشناسد»⁽¹⁾

چکیده

در این نوشته، با تعبیراتی ادبی و احساسی، چادر مشکی مورد اعتراض قرار گرفته، پوشیدن لباس های تیره برای خانمها موجب هم شکل شدن زنان و از یاد بردن رنگ های دیگر معرفی شده است. خانم نویسنده از کسانی (ناشناخته و مبهم) یاد می کند که او را پیرزنی شکسته و خمیده می خواهند، فریاد شادی اش را آوای شوم می دانند، چشم هایش را به روی شادی می بندند و پاهایش را از گام برداشتن پرهیز میدهند. وی در سطرهای پایانی نوشته خواستهای خود را چنین بیان می دارد: می خواهم جوان بمانم، عشق بورزم، سپید بپوشم، شاد باشم، شاد کنم و به سوی آرمان بلند اندیشه ام گام بردارم.

فقر روش و بینش در بعضی مقالات حجاب

* مقدمه:

چندی قبل روزنامه ی نوروز گزارش يك نشست مشترك چند دختر و پسر جوان را با عنوان «هم اندیشی جوانان درباره ی لباس پوشیدن» چاپ نمود که در آن به طور ضمنی و صریح به نکوهش مصادیق حجاب برتر زنان مثل چادر مشکی و در مقابل به تمجید از لباس های کوتاه، نازک و رنگین پرداخته شده بود.⁽²⁾

بنده در ضمن مقاله ای با عنوان «هم اندیشی منطقی با جوانان درباره ی لباس» به منظور کمک به تفکر منطقی جوانان به نقد و بررسی استدلالی مطالب

ص: 71

1- [1]. مانادشتگلی نوروز، شماره ی 133، 80/6/24

2- گیو نمازی، «شلوار لی، آستین کوتاه، رنگ روشن نه هرگز!» روزنامه ی نوروز، 80/4/18، ص 8.

مطرح شده در هم اندیشی پرداختم. به رغم ارسال مقاله برای روزنامه ی نوروز هنوز برایم معلوم نیست که چرا مقاله ی اینجانب در روزنامه چاپ نشد؟! مگر فلسفه ی وجودی مطبوعات تنویر افکار عمومی از طریق تضارب آراء نیست تا اندیشه های صحیح از آن متولد گردد؟ «اضربوا بعض الرأي ببعض يتولد منه الصواب» (1) «من استقبال وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ» (2) آن که به نظرها و عقیده های دیگران روی آورد، موارد خطا را می شناسد. برخی مطبوعات به رغم طرح شعارهای زیبایی مثل هم اندیشی و نقدپذیری، متأسفانه در عمل، گرفتار تک اندیشی و نقد ناپذیری ژرف و عمیقی هستند. علاوه بر مشکل انحصارگرایی و تک اندیشی، مشکل اصلی این گونه مطبوعات ابتلائی آن ها به آفت و بیماری فقر در روش و بینش در مقالاتی است که درباره ی حجاب و پوشش منتشر می کنند. در مقاله ی حاضر به طور مختصر به این موضوع پرداخته شده است.

1. فقر در روش

تردیدی نیست که رسالت و وظیفه ی اصلی مطبوعات ارتقای سطح معرفت و بینش مردم است و انتخاب روش صحیح در هر کاری و از جمله در ارتقای بینش بسیار مهم است. قرآن مجید می فرماید: «وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (3) «در انجام هر کاری از راه صحیح آن وارد شوید.» به رغم توصیه ی عقلانی و منطقی قرآن کریم، متأسفانه مشاهده می گردد بعضی از مطبوعات، مثل روزنامه ی نوروز از نظر استفاده از روش های علمی و منطقی برای فرهنگ سازی عمیق، با

ص: 72

1- . سید اصغر، ناظم زاده قمی، جلوه های حکمت گزیده ی موضوعی کلمات امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - ، چ 1، دفتر نشر الهادی، قم، 1373.

2- . نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، ص 501، حکمت 173.

3- . سوره ی بقره، آیه ی 189.

فقر و تنگدستی مواجه هستند. برای تأیید و تصدیق مدعای یاد شده کافی است نگاه مختصری به روش های انتخابی روزنامه ی مذکور در دو مقاله ی آن داشته باشیم.

1 - 1. گزارش مقاله گونه ی روزنامه ی نوروز از هم اندیشی جوانان درباره ی لباس که در بالا از آن نام برده شد، به دلیل عدم استناد به نظرات کارشناسی و عدم حضور کارشناسان مسائل مختلف لباس فاقد هرگونه ارزش و اعتبار علمی و منطقی است اتخاذ این گونه روش ها ممکن است برای بعضی جوانان جذاب و فریبنده باشد، ولی از نظر روش شناسی، ارزش و اعتبار علمی ندارد و بیشتر به استفاده ی ابزاری از جوانان شباهت دارد.

2- 1. اخیراً روزنامه ی نوروز، مقاله ای ادبی با عنوان «نکند پدرم مرا نشناسد» چاپ نموده است. (1) مقاله ی مذکور نیز همانند مقاله ی قبلی از فقر و بلکه بالاتر، از فقدان روش علمی و منطقی شدیداً رنج می برد؛ زیرا مسأله ی لباس و پوشش از جمله مسائل مهم و نیازمند مباحث کارشناسی عمیق است و کارآمدی یا ناکارآمدی بعضی مصادیق حجاب و پوشش، مانند چادر مشکی در بیرون از منزل باید در نشست ها و گفتگوهای علمی و کارشناسانه مورد بحث و کنکاش منطقی قرار گیرد. بنابراین نمی توان به وسیله ی یک قطعه ی ادبی که اصل و اساس آن را خیال پردازی و فقدان منطق شکل می دهد، درباره ی آن داوری نمود. اساساً چگونه می توان پذیرفت از مقولاتی مثل ادب، هنر و قلم که اموری مقدس و ارزشمند هستند در سرکوب و تخریب امور مقدس و ارزشمند دیگری مثل حجاب مشکی بانوان متدین و عقیف استفاده ی ابزاری گردد. متأسفانه استفاده از این گونه روش های غیر علمی و غیر منطقی منحصر

ص: 73

1- . مانا دشتگلی «نکند پدرم مرا نشناسد»، روزنامه ی نوروز، 24 شهریور 1380، ص 8.

به روزنامه ي یاد شده نیست بلکه این گونه استفاده های ابزاری و غیر منطقي در مقالات حجاب بعضي مطبوعات ديگر نیز وجود دارد. (1)

2. فقر در بینش

بدتر از فقر در روش، آفت و بیماری فقر در بینش است که بعضي از مقالات مطبوعاتي حجاب، مانند مقاله ي ادبي یاد شده ي روزنامه ي نوروز از آن شدیداً رنج مي برند. چون فقر در بینش مقاله ي گزارش گونه ي روزنامه ي نوروز با عنوان هم اندیشي، قبلاً در مقاله ي مستقلی تفصیلاً مورد بررسی قرار گرفته است. (2) لذا در مقاله ي حاضر فقط به بررسی فقر در بینش مقاله ي ادبي فوق پرداخته مي شود. به منظور تأیید و تصدیق مدعای یاد شده و آشنایی با بعضي مصادیق آن، نخست عین بعضي از عبارات هاي قابل بررسی نگارنده ي محترم را نقل مي نمایم و سپس برای آشکار شدن فقر در بینش مقاله ي مذکور، آنها را مورد نقد منطقي قرار مي دهیم.

1-2. نقل یکم: «پدرم هیچ وقت مرا بیرون خانه نمی شناسد، می گوید همه تان سیاه پوشیده اید، راست می گوید یکدست سیاهیم سیاه.»

توضیح: دو قرینه و شاهد وجود دارد که مراد گوینده ي محترم در عبارت فوق سیاه پوشی بانوان است. قرینه ي اول این که گوینده خود از بانوان است.

ص: 74

1- . به عنوان مثال، مجله ي زنان در بهمن و اسفند شماره ي 22 ص 4 مصاحبه ي مفصلي درباره ي لباس و حجاب مشكي با مردم كوچه و بازار و خصوصاً زنان چاپ نموده است. مصاحبه ي یاد شده نیز به دلیل دو مشکل اساسي از فقر در روش منطقي شدیداً رنج مي برد. مشکل اول این که این گونه مصاحبه ها با مردم كوچه و بازار مبتني بر نظرات سريع و نسنجیده وبدون کارشناسي است. و لذا ارزش علمي و منطقي ندارند. مشکل دوم این که مصاحبه کننده در جاي جاي مصاحبه با طرح سؤالات شبهه برانگيز تلاش نموده با استفاده از روش تبلیغ القايي منفي مطالبی را بر ضد حجاب و پوشش مشكي به ذهن مخاطبان تحمیل نماید پرواضح است که روش مذکور نیز شدیداً باعث کاهش ارزش علمي اینگونه مصاحبه ها می گردد.

2- . به مقاله ي «هم اندیشي منطقي با جوانان درباره ي لباس»، حسین مهدي زاده، روزنامه ي جمهوري اسلامي، 19، 21 شهریور 1380 مراجعه گردد.

قرینه ی دوّم این که مردان اکثراً از لباس های متنوع رنگی استفاده می کنند برخلاف بانوان که بعضاً در بیرون از منزل از لباس های مشکی مثل مانتو، مقنعه و چادر مشکی استفاده می کنند. بنابراین با توجه به دو قرینه ی یاد شده می توان گفت نگارنده ی محترم در عبارت فوق ادعا نموده همه ی زنان یک دست سیاه می پوشند.

نقد: اولاً: واقعیت عینی و خارجی و مشهود روزانه همه ی ما، حاکی از این است که ادعای سیاه پوش بودن همه ی زنان، ادعای درستی نیست. نگاهی به پوشش های رنگین خانم ها در سطح جامعه، اعم از شهرهای بزرگی مانند تهران و غیر آن و پوشش زنان روستایی استان های مختلف، تکذیب کننده ی ادعای مذکور است.

ثانیاً: فرض می کنیم آن گونه که ایشان ادعا نموده اند همه ی زنان در بیرون منزل و در مواجهه با نامحرم از مصادیق مختلف حجاب مشکی مثل مانتو، مقنعه و چادر مشکی استفاده می کنند. پوشش های یاد شده به دلیل تأمین حجاب و پوشش بهتر و بیشتر برای زنان، قابل دفاع عقلی و شرعی است. طبق تصریح فقها به عنوان کارشناسان مسائل دینی و اسلامی، افراد خصوصاً زنان، نباید در مواجهه با نامحرم از رنگ های مهیج و تحریک کننده استفاده نماید.⁽¹⁾ و پر واضح است که یکی از بهترین رنگ های حجاب و پوشش بانوان که حالت

ص: 75

1- . به توضیح المسائل فقها و مراجع تقلید، مباحث مربوط به پوشش و محرم و نامحرم مراجعه شود به عنوان نمونه، در زیر نظر فقهی امام خمینی (ره) و آیت الله خامنه ای ذکر می گردد. الف: بنابر احتیاط واجب باید انسان از پوشیدن لباس شهرت که پارچه یا رنگ یا دوخت آن برای کسی که می خواهد آن را بپوشد معمول نیست خودداری کند. رساله ی توضیح المسائل امام خمینی (ره)، مسأله ی 845 و ب. باید از انتخاب رنگ یا شکلی که موجب جلب نظر و انگشت نما شدن است خودداری نمایند. پاسخ استفتاء از آیت الله خامنه ای، سالنامه ی زن سال 1371، ص 94 منتشر شده از سوی ستاد برگزاری نمایشگاه تشخیص و منزلت زن در نظام اسلامی.

تهییج و تحریک نامحرم در آن وجود ندارد رنگ مشکي است. امروزه در روانشناسي رنگ ها که واقعييت عيني و خارجي نیز مؤيد آن است، این مطلب يك امر مسلم است که رنگ مشکي، رنگي صامت و غير فعال است و در مواجهه با نامحرم، نگاه شکن است و ترديدي نیست که این ویژگی رنگ مشکي فلسفه و حکمت حجاب و پوشش زنان را که عبارت از عدم تحریک پذيري مردان و ایجاد آرامش روحي و رواني در سطح جامعه است، بیشتر تأمین مي کند.

اي کاش برخي مطبوعات و نویسندگان آن ها به این پرسش جدّي، پاسخي مناسب دهند که با توجه به ادلّه ي یاد شده، چرا بدون ارایه ي هیچ دلیل معقول و منطقي و با سوء استفاده از ابزارهاي مختلف، مانند قلم ادبي و غيره جنگ روحي و رواني را بر ضد زنان متدین و عفيف که از مقنعه و چادر مشکي، استفاده مي کنند آغاز کرده اند؟

2-2. نقل دوّم: «از رنگ ها تنها سیاه را مي شناسم، نه قرمز را، نه آبي را، نه سبز را و نه بنفش را.»

توضیح: به قرینه ي عبارت اولي که نقل شد، مراد این است که استفاده ي پیوسته و مستمر ایشان از لباس هاي مشکي در بیرون منزل، باعث شده نگارنده ي محترم، رنگ هاي یاد شده را نشناسد.

نقد: اولاً: از نظر منطقي، تلازمي بين استفاده از لباس هاي مشکي به طور مستمر در خارج از منزل و شناختن رنگ هاي یاد شده نیست. زیرا استفاده از لباس هاي رنگين داراي رنگ هاي فوق در مجالس زنانه، در داخل منزل و در مقابل افراد محرم، امکان شناختن رنگ هاي یاد شده را به ایشان مي دهد.

ثانیاً: علاوه بر داخل منزل، در خارج از منزل نیز ایشان و دیگر بانوان می توانند از لباس های رنگین با رنگ های متنوع استفاده نمایند، البته به شرط این که به طریقی مثل استفاده از چادر مشکی در مواجهه با افراد نامحرم آن ها را پوشانند زیرا لباس های رنگین به دلیل زیبایی خیره کننده از مصادیق زینت به شمار می آیند و بانوان و دختران براساس دستور قرآن از تبرّج و نمایش زینت های خود به نامحرمان منع شده اند. (1) ولی در مجالسی که افراد نامحرم حضور ندارند مثل مجالس زنانه و هم چنین در حضور شوهر و دیگر افراد محرم، می توانند از زیور آلات و زینت استفاده نمایند. (2) و بلکه بالاتر از جواز، به استفاده از آن ترغیب و تشویق شده اند. (3) زیرا همان گونه که حجاب و پوشش، نیاز فطری انسان خصوصاً زنان است، استفاده از زیور آلات و خودآرایی نیز نیاز فطری انسان مخصوصاً بانوان است. این از امتیازات احکام نورانی و مترقی اسلام است که ضمن توجّه و پاسخگویی به دو نیاز مذکور از طریق دستور الزامی زنان به رعایت حجاب و پوشش، از یک سو و تشویق زنان به استفاده از زیور آلات و زینت در کنار ممنوعیت تبرج و نمایش زینت به نامحرمان، جلوی سوء استفاده ی آنان را گرفته است. (4) تا زمینه ی سلامت روحی و روانی افراد جامعه فراهم گردد.

ص: 77

-
- 1- . وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى (سوره ی احزاب، آیه ی 33)، غیر متبرجات بزینة (سوره ی نور، آیه ی 60)؛ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ، (سوره ی نور، آیه ی 31).
 - 2- . وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ... (سوره نور، آیه ی 31).
 - 3- . لاينبغي للمرأة ان تعطل نفسها ولو ان تعلق في عنقها قلادة، (حر عاملی، وسائل الشیعه، دار احیاء التراث العربی، چ 4، بیروت، 1391. ج 1، ص 410، باب 52، حدیث اول).
 - 4- . معصومی، سید مسعود، «احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی آنان مطابق با نظرات آیات و مراجع تقلید» چ 1، دفتر تبلیغات اسلامی، احکام زینت، ص 71، چ 1، 1372.

3 - 2. نقل سؤم: «فرياد شادي ام را آوای شوم مي دانند چشم هايم را به روي شادي مي بندند... من مي خواهم جوان بمانم، عشق بورزم، سپيد بپوشم، شاد باشم، شاد کنم و به سوي آرمان بلند اندیشه ام گام بردارم.»

توضیح: در ضمن عبارت ادبي فوق، نخست نگارنده ي محترم به عده اي غير مشخص که ادعا نموده مخالفان شادي وي هستند حمله نموده و با روش تبليغ القايي منفي، اين گونه وانمود کرده است که گروهی مجهول، مانع شادمانی او هستند. و در ادامه جوان ماندن، عشق ورزیدن، سپيد پوشیدن، شاد بودن و شاد کردن را جز آرمان ها و آرزوهای خویش بيان کرده است.

نقد: وارد نمودن اتهام مخالف با شادي به عده اي، بدون تعيين مصاديق آن روش معقول و منطقي نيست، اي کاش گوینده ي محترم، مرجع ضمير فعل هاي «مي دانند» و «مي بندند»، در سؤمين عبارت نقل شده را مشخص مي نمود تا به طور شفاف و صريح مي توانستيم با ايشان گفتگوي منطقي داشته باشيم. به هر حال چون مخاطب اتهام ياد شده معلوم نيست، از بررسي آن صرف نظر نموده و فقط آرزوها و آرمان هاي مطرح شده از سوي ايشان را بررسي کنيم.

اين که گفته اند مي خواهند جوان بمانند، کسي با خواسته ي ايشان مخالفتي ندارد؛ زيرا آرزومندي خصوصاً آرزوي بقاي دوران حيات بخش جواني از آرزوهای همه ي انسان هاست. آرزومندي در امور مقدور و معقول بر انسان ها خصوصاً بر جوانان عيب نيست.

اين که گفته اند مي خواهند عشق بورزند. اصل عشق ورزي و پرستش نه تنها ممنوع نيست بلکه امري مقدس و محترم است و بالاتر اين که يکي از مهم ترين نيازهاي فطري همه ي انسان هاست ولي مهم، پاسخ به اين پرسش است که چه

چيزي شايسته ي عشق ورزي و پرستش است؟ آن چه مسلم است اين است كه متعلق پرستش و عشق ورزي انسان منحصر به امور مادي و زودگذر نيست بلكه امور معنوي پايدار نيز، يقيناً در حيطه ي عشق ورزي انسان قرار دارند.

اين كه گفته اند مي خواهند لباس سپيد بپوشند، بايد گفت نوع و رنگ پوشش افراد اعم از زن و مرد در هر جامعه اي متأثر از عوامل و شرايط مختلف شعلي، زماني، مذهبي و غيره است؛ مثلاً پزشكان و پرستاران در زمان محيط كار خود از لباس سفيد استفاده مي كنند. دختران جوان هنگام عروس شدن لباس سپيد مي پوشند و سپس آن را كنار مي گذارند. رهبران ديني و طلابي كه از سلسله ي جليله ي سادات هستند به طور دائمي از عمامه ي سياه رنگ استفاده مي كنند. براي مردان در مراسم احرام حج مستحب است لباس سپيد بپوشند ولي به زنان، به دليل حساسيت بيشتر نسبت به حجاب و پوشش آن ها، اجازه داده شده از همان لباس معمولي ولو اين كه رنگ آن سپيد نباشد استفاده كنند. (1) علاوه بر اين همه ي افراد اعم از زن و مرد از پوشيدن لباس شهرت، يعني لباسي كه مطابق با شأن افراد نيست و باعث انگشت نما شدن آنان مي گردد منع شده اند. (2) بدون ترديد يكي از عوامل دخيل در تحقق لباس شهرت مي تواند رنگ آن باشد.

حاصل اين كه پوشيدن لباس سفيد اگر چه في حد نفسه منعي ندارد ولي ايشان همانند هر فرد ديگري - خواه به عنوان يك شهروند ايراني و خواه به

ص: 79

-
- 1- . حر عاملي، وسائل الشيعه الي المسائل الشريعه، ج 9، كتاب الحج، روايات باب 33 از ابواب احرام، ص 41، همچنين صدوق، المقنع، ص 229، چ مؤسسه الامام الهادي - عليه السلام - .
 - 2- . حر عاملي، وسائل الشيعه، چ 4، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1391، ج 3، ابواب احكام لباس، باب 12، ص 354؛ هم چنين، طباطبائي، سيد محمد كاظم، العروة الوثقى، مكتبة الوجداني، قم، 1400.

عنوان يك انسان متدين - در جواز و منع استفاده از لباس سپيد، متأثر از عوامل مختلف ياد شده هستند و اين مطلب منحصر به ايشان نيز نمي باشد بلکه افراد هر جامعه اي در انتخاب نوع و رنگ پوشش، متأثر از عوامل و شرايط متعددي، شبیه عوامل و شرايط فوق هستند.

اين که گفته اند مي خواهند شاد باشند و ديگران را نيز شاد کنند، امر بسيار مطلوبي است. از نظر اسلام عزيز و احکام نوراني و مترقي آن نيز، شاد بودن و شاد کردن ديگران بسيار مورد تشويق و توصيه قرار گرفته است. (1) آن چه در اين جا شايسته يادآوري است دو نکته مي باشد:

نکته ي اول: عده اي با پذيرش اين پيش فرض که استفاده ي از لباس مشکي لزوماً نشانه ي عزا و فقدان شادي است، تلاش مي کنند افراد استفاده کننده از لباس هاي مشکي را افراد غمگين و افراد استفاده کننده از لباس رنگين را افراد شاد بدانند و حال آن که اين تصور و پيش فرض آن ها نادرست است؛ زيرا نه همه ي افرادي که از لباس هاي مشکي استفاده مي کنند، لزوماً افراد غمگيني هستند و نه همه ي افرادي که از لباس هاي رنگين استفاده مي کنند، لزوماً افراد شادي هستند. علت نادرستي پيش فرض فوق اين است که لباس مشکي، گاهي علامت و شعار عدّه ي خاصي قرار مي گيرد؛ همچون پوشش مشکي که شعار بني عباس بوده است يا استفاده از عمامه ي مشکي که هم اکنون علامت و شعار سيادت براي سلسله ي جليله ي سادات روحاني است. علاوه بر علامت و شعار، گاهي استفاده از پوشش مشکي نشانه ي وقار و متانت و سنگيني است؛ مانند مواردی که زنان از اين پوشش در بيرون منزل استفاده مي کنند. بنابر آن چه ذکر

ص: 80

1- . به کتاب هاي احاديث ذيل واژه هاي سرور، بهجت، نضره. نشاط، و فرح مراجعه گردد. به عنوان نمونه در کتاب حدیثي میزان الحکمه، ج 4، ص 438؛ ذیل واژه ي سرور، احاديثي در اين زمينه نقل شده است.

شد، این که بعضی خیال می کنند التزام به رعایت احکام دینی و مذهبی همچون استفاده ی زنان از حجاب و پوشش برتر و از جمله چادر مشکي منافي شادمانی و ملازم با غم و اندوه و باعث بیماری روحی و افسردگی است، تصور صحیحی نیست. (1) بلکه برعکس، دین و مذهب و پای بندی به احکام آن باعث آرامش روحی و روانی است و بهترین دلیل بر این مدعا، اعترافات صریح بعضی محققین است. دلیل کارنگی می گوید: امروز جدیدترین علم یعنی روان پزشکی، همان چیزهایی را تعلیم می دهد که پیامبران به مردم آموختند؛ زیرا آنان دریافتند که داشتن يك ايمان محکم، نگرانی، تشویش، هیجان و ترس را برطرف می کند. (2)

نکته ی دوم: عدم آگاهی از مفهوم جامع و کامل شادمانی باعث شده بعضی شادی و نشاط را فقط در شادی های مادی و زودگذر منحصر نموده و از شادمانی های اصیل که از اعتقاد به امور معنوی و پایدار به دست می آید، غفلت نمایند. یکی از پژوهشگرانی که سالیان دراز در غرب زیسته و در مراکز آموزش عالی مختلف آن جا تدریس نموده و درباره ی شادی تحقیقات فراوانی کرده است، به دخالت عنصر معنویت و اعتقادات در ازدیاد شادی های اصیل و پایدار تأکید فراوان دارد. ایشان معتقد است انسان برای نجات از مشکلات کنونی خود و دستیابی به شادی همیشگی، باید اعتقاد و باور خود را عوض کند و بپذیرد که در زندگی شادی هایی به مراتب عمیق تر از لذت های جسمانی وجود دارند که دستیابی به آن ها نیاز به وقت، تلاش و صبر و حوصله دارد.

ص: 81

1- . برای آگاهی از عدم صحت تصور مذکور به دومین قسمت مقاله «نقد ادله ی مخالفین چادر مشکي» روزنامه ی جمهوری اسلامی، 4 بهمن 1379 مراجعه گردد.

2- . مجله ی زندگی، دفتر شادابی، ص 50. (تهیه نشر دارالحدیث، قم؛ بهار 1379)، به نقل از کتاب آیین زندگی، ص 37.

وي معتقد است با تقويت ارزش هاي انساني همچون عشق خدمت به مردم، خوش بيني، خيرخواهي، سپاسگذاري، رضايت، قناعت، گذشت و خلاصه زدودن رذائل اخلاقي مي توان به شادي دست يافت. (1)

جمع بندي و نتيجه گيري

از آن چه گذشت به خوبي آشكار گشت كه مقالات بعضي مطبوعات درباره ي حجاب مبتلا- به آفت و بيماري فقر در روش و بينش هستند. ابتلاي برخي مطبوعات به مشكل ياد شده نه تنها باعث فرهنگ سازي صحيح كه از جمله اهداف مقدس آنهاست، نمي گردد، بلكه به ليبراليسم فرهنگي و هرج و مرج در رفتارهاي اجتماعي منجر مي شود. مطبوعاتي كه از فقر در روش و بينش رنج مي برند اگر واقعاً خواستار فرهنگ سازي عميق و صحيح هستند، به آن ها پيشنهاده مي شود به مقالات انتقادي از جمله مقاله ي حاضر اهميت داده و به چاپ آن اقدام نمايند. بدین ترتيب هم از مشكل تك انديشي و نقدناپذيري رهايي مي يابند و هم زمينه ي نجات از فقر در روش براي آنان فراهم مي گردد.

ص: 82

1- . مجله ي زندگي، دفتر شادابي، ص 77، تهيه و نشر مركز تحقيقات دارالحدیث قم، بهار 1379، به نقل از كتاب «شادي و زندگي» اثر دكتور مهدي بهادري نژاد، نشر اوحدی، تهران، چ اول، 1375، مراجعه گردد.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

