



مرکز تحقیقات اسلامی

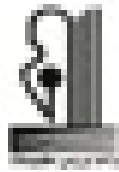
اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

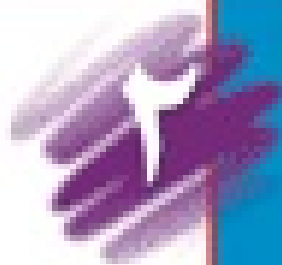
www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



آشناسنامه عارف

دختر دوم

میراث مطالعات و پژوهش های فرهنگی ایران و منطقه
و ارائه بررسی تطبیقات



- فصلنامه علمی
- شماره اول و دوم
- فصلنامه علمی
- فصلنامه علمی و فرهنگی
- فصلنامه علمی
- فصلنامه علمی و فرهنگی
- فصلنامه علمی و فرهنگی
- فصلنامه علمی و فرهنگی
- فصلنامه علمی و فرهنگی
- فصلنامه علمی و فرهنگی

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
۸	آسیب شناسی مطبوعات جلد ۲
۸	مشخصات کتاب
۸	اشاره
۱۰	تقدیم به:
۱۲	فهرست مطالب
۱۷	مقدمه
۲۲	دین داری و تجددگرایی
۲۲	اشاره
۲۲	چکیده:
۲۳	مفهوم مدرنیته
۲۴	مفهوم مدرنیسم
۲۵	مفهوم مدرنیزاسیون
۲۵	رشد و توسعه
۲۶	غربی بودن مدرنیته و تجدد
۲۷	مفهوم دین و اسلام
۲۸	تقابل دین و مدرنیته
۳۵	مبانی مدرنیسم
۳۵	اشاره
۳۵	۱. مبانی معرفت شناسی
۳۹	۲. اومانیزم
۴۲	۳. مبانی اقتصادی
۴۴	۴. مبانی دینی یهود و مسیحیت
۴۸	راه حل های دکتر سروش

۴۸	اشاره
۴۹	راه حل اول
۵۰	نقد راه حل اول
۵۲	راه حل دوم
۵۴	نقد راه حل دوم
۵۵	راه حل برگزیده
۶۲	مقاله ی مورد نقد: مهدویت و احیای دین
۶۲	اشاره
۶۲	چکیده:
۶۳	نقد و بررسی: فقیهان احیایگران مهدویت
۷۶	مقاله ی مورد نقد: عرفی شدن علیه عرفی شدن
۷۶	اشاره
۷۶	چکیده:
۷۶	نقد و بررسی: قدسیت دین و عرفی بودن
۹۰	مقاله ی مورد نقد: طالقانی و نوگرایی دینی
۹۰	اشاره
۹۰	چکیده:
۹۱	نقد و بررسی: منطق فهم دین
۹۱	مقدمه
۹۳	کفر و ایمان
۹۵	آزادی شیطان
۹۷	سنت حوزه های علمیه
۹۸	مسلمان کیست؟
۱۰۰	مشروعیت قانون اساسی
۱۰۱	معیار تغییر احکام
۱۰۲	حجم تشابهات در قرآن

- مقاله مورد نقد: موسیقی و تک خوانی خانم ها ۱۰۶
- اشاره ۱۰۶
- چکیده: ۱۰۶
- نقد و بررسی: موسیقی و تک خوانی زن ۱۰۶
- موسیقی، روح و روان و علم پزشکی ۱۰۹
- موسیقی و تک خوانی زن از منظر دینی ۱۱۰
- مقاله مورد نقد: آمریکا ستیزی سال هاست که به نفع آمریکاست ۱۱۶
- اشاره ۱۱۶
- چکیده: ۱۱۶
- نقد و بررسی: منافع آمریکا در چالش روابط مخاصمه آمیز با ایران ۱۱۶
- بنیان های تقابل ایران و آمریکا ۱۲۱
- مقاله مورد نقد: نقدی بر دموکراسی دینی ۱۲۴
- اشاره ۱۲۴
- چکیده: ۱۲۴
- نقد و بررسی: مردم سالاری دینی نه دموکراسی است و نه استبداد ۱۲۴
- مقاله ی مورد نقد: عصر مدارای دینی در جوامع غربی ۱۳۲
- اشاره ۱۳۲
- چکیده: ۱۳۲
- نقد و بررسی: سکولاریزم هزار چهره ۱۳۳
- درباره مرکز ۱۴۱

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/الف65آ9 1381

رده بندی دیویی: 079/55

شماره کتابشناسی ملی: م 81-11378

اطلاعات رکورد کتابشناسی: رکورد کامل

ص: 1

اشاره

آسيب شناسي مطبوعات

جمعي از محققين واحد مطبوعات

تهيه كننده: مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه ي علميه

ناشر: مركز مديريت 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 - 30 - 964 - 6918

مراکز پخش:

قم، دارالشفاء، فروشگاه مركز مديريت حوزه ي علميه، تلفن: 4 - 7740971.

قم، خ شهدا، ك 19، مركز 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 سوم، 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

مقدمه.. هشت

دین داری و تجددگرایی / عبدالحسین خسروپناه. 3

مفهوم مدرنیته.. 4

مفهوم مدرنیسم... 5

مفهوم مدرنیزاسیون... 6

رشد و توسعه.. 6

غربی بودن مدرنیته و تجدد.. 7

مفهوم دین و اسلام.. 8

تقابل دین و مدرنیته.. 9

مبانی مدرنیسم... 16

مبانی معرفت شناسی... 16

اومانیزم... 20

مبانی اقتصادی... 23

مبانی دینی یهود و مسیحیت..... 25

راه حل های دکتر سروش..... 29

راه حل اول... 30

نقد راه حل اول... 31

راه حل دوم.. 33

نقد راه حل دوم.. 35

راه حل برگزیده. 36

فقیهان احیاگران مهدویت / سید محمد علی داعی نژاد.. 44

قدسیت دین و عرفی بودن / حسن رضائی مهر.. 57

منطق فهم دین / علی

اکبر مؤمنی... 72

کفر و ایمان... 74

آزادی شیطان... 76

سنت حوزه های علمیه.. 78

مسلمان کیست؟.. 79

مشروعیت قانون اساسی... 81

معیار تغییر احکام.. 82

حجم تشابهات در قرآن... 83

موسیقی و تک خوانی زن / ابوالقاسم مقیمی حاجی... 87

موسیقی، روح و روان و علم پزشکی... 90

موسیقی و تک خوانی زن از منظر دینی... 91

منافع آمریکا در چالش روابط منحصم آمیز با ایران / عباس بصیر.. 97

بنیان های تقابل ایران و آمریکا. 102

مردم سالاری دینی نه دموکراسی است و نه استبداد / محمد ملک زاده. 105

سکولاریزم هزار چهره / سید هبت الله صدرالسادات زاده. 114

تقابل دین و مدرنیته.. 9

مبانی مدرنیسم... 16

مبانی معرفت شناسی... 16

اومانیزم... 20

مبانی اقتصادی... 23

مبانی دینی یهود و مسیحیت..... 25

راه حل های دکتر سروش..... 29

راه حل اول... 30

نقد راه حل اول... 31

راه حل دوم.. 33

نقد راه حل دوم.. 35

راه حل برگزیده. 36

فقیهان احیاگران مهدویت / سید محمد علی داعی نژاد.. 44

قدسیت دین و عرفی بودن / حسن رضائی مهر.. 57

منطق فهم دین / علی

اکبر مؤمنی... 72

کفر و ایمان... 74

آزادی شیطان... 76

ص: 6

دین داری و تجددگرایی / عبدالحسین خسروپناه. 3

مفهوم مدرنیته.. 4

مفهوم مدرنیسم... 5

مفهوم مدرنیزاسیون... 6

رشد و توسعه.. 6

غربی بودن مدرنیته و تجدد.. 7

مفهوم دین و اسلام.. 8

تقابل دین و مدرنیته.. 9

مبانی مدرنیسم... 16

مبانی معرفت شناسی... 16

اومانیزم... 20

مبانی اقتصادی... 23

مبانی دینی یهود و مسیحیت..... 25

راه حل های دکتر سروش..... 29

راه حل اول... 30

نقد راه حل اول... 31

راه حل دوم.. 33

نقد راه حل دوم.. 35

راه حل برگزیده. 36

قدسیت دین و عرفی بودن / حسن رضائی مهر.. 57

منطق فهم دین / علی

اکبر مؤمنی... 72

کفر و ایمان... 74

آزادی شیطان... 76

سنت حوزه های علمیه.. 78

مسلمان کیست؟.. 79

مشروعیت قانون اساسی... 81

معیار تغییر احکام.. 82

حجم تشابهات در قرآن... 83

موسیقی و تک خوانی زن / ابوالقاسم مقیمی حاجی... 87

موسیقی، روح و روان و علم پزشکی... 90

موسیقی و تک خوانی زن از منظر دینی... 91

منافع آمریکا در چالش روابط منحصم آمیز با ایران / عباس بصیر.. 97

بنیان های تقابل ایران و آمریکا. 102

مردم سالاری دینی نه دموکراسی است و نه استبداد/ محمد ملک زاده. 105

سکولاریزم هزار چهره / سید هبت الله صدرالسادات زاده. 114

ص: 7

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: 9

عبدالاحسين خسروپناه

چکیده:

مدرنیسم پدیده ای کاملاً غربی است که بعد از رنسانس شکل گرفته است و از دیدگاه مدرنیست ها، امری مطلوب و ضروری است.

گروهی مدرنیته را با رشد و توسعه یکسان داشته اند؛ اما در واقع چنین نیست. مخالفان مدرنیته معتقدند که جهت دست یابی به رشد و توسعه، لزوماً نیازی به این پدیده نیست.

برخی دست یابی به مدرنیته را مستلزم تضعیف دین و راندن آن به حاشیه می دانند و عده ای مدرنیته و دین را سازگار دانسته، و علت ناسازگاری ظاهری را، وجود عقاید خرافی و ناقص در بین متدینین می دانند؛ از آن جهت که دین موافق با علم و پیش رفت است و آن را تشویق می کند.

گروه اخیر بدون توجه به مبانی مدرنیته در غرب، آن را مساوی با علم گرفته اند. مدرنیته مساوی با علم نیست، بلکه علم یکی از محصولات و دستاوردهای آن است.

مدرنیسم بر چهار مبانی معرفت شناختی، (عقلانیت رازستیز و ابزاری)، اومانیزم، (نفع انسان غایت همه چیز)، مبانی اقتصادی (اصالت سرمایه و سود) و مبانی دینی یهودیت و مسیحیت بنا شده است و هیچ یک از این ها با مبانی دین حقیقی و تحریف نشده، سازگاری ندارند.

بعضی قایل اند که برای آشتی دادن دین و مدرنیته، باید دستاوردهای مدرنیته را بپذیریم و هر جا که با متون دین مطابق نبود، برداشت خود را از آموزه های دینی عوض نماییم؛ این عقیده منجر به تفسیر به رأی می شود.

به نظر می رسد، برای آشتی دادن مدرنیته و تجدد با دین، باید عقلانیت رازستیز و ابزاری را با عقلانیت رازآگین و غایت گرا جمع نمود؛ دوران غرور عقلانی به پایان رسیده است و ما در دوره ی تواضع عقلانی هستیم. ایجاد فاصله بین عقلانیت رازآگین و غایت گرا، با عقلانیت رازستیز و ابزاری، موجب ناامنی و بحران معنویت در جهان شده است.

مفهوم مدرنیته

مدرنیته و تجدد وضعیتی است که از رنسانس به بعد در غرب پدیدار شده است. وضعیتی نوآور و متجدد با مدل های مختلف که گاهی از آن به تجدد لیبرالی، سازمان یافته، خودآگاه، ناخودآگاه، خوش بین و بدبین، تعبیر می شود. مدرنیته ای که امروزه مطرح می شود، مطلق نو شدن نیست، بلکه وضعیت نوي است که در غرب تحقق یافته است؛ مثلاً اگر کسی خانه ای قدیمی را خراب کند و به جای آن خانه ای

نوسازد، نمی‌گوییم که صاحب این خانه به سوی تجدد و مدرنیته رفته است. وضعیت اجتماعی و اقتصادی ما هم تغییراتی یافته، اما نمی‌توان گفت که جامعه‌ی ما به سمت مدرنیته سوق پیدا کرده است؟ پس باید به این نکته توجه داشته باشیم که نباید بین مدرنیته و هر چیز نوي خلط شود.

مفهوم مدرنیسم

مدرنیسم يك نوع ایدئولوژی و مکتب است و مدرنیست به کسی گفته می‌شود که معتقد باشد آن وضعیتی که در غرب پس از رنسانس رخ داده است، يك وضعیت ضروري و حتمی و از طرف دیگر، مطلوب و مفید است؛ یعنی هم مطلوب و شایسته است و هم بایسته؛ و ما حتماً باید همان وضعیت نوي را که در آن جا تحقق پیدا کرده است، بسته بندي شده در جامعه‌ی خودمان وارد و آن را اجرا کنیم و ناچاریم که آن را داشته باشیم. اگر کسی چنین اعتقادی داشته باشد، مدرنیست است. مدرنیسم مخالفانی - حتی در غرب - دارد، در غرب سنت‌گرایان و بعضی تاریخ‌نگاران - خصوصاً در رمانتیک - مخالفان این مکتب و ایدئولوژی هستند؛ و اخیراً پست مدرنیست‌هایی، مثل هابرماس، کاملاً با این ایدئولوژی مخالف اند. این‌ها این فرآیند تاریخی را نه تنها ضروري نمی‌دانند، بلکه آن را نامطلوب و تغییرش را ضروري می‌دانند.

ص: 5

مدرنی‌اسیون یعنی رویه، سیاست و برنامه‌ی خاصی که طبق آن، حکومت و نظامی بخواهد وضعیت موجود خود را با توجه به وضعیت متجددی که در غرب است سامان بدهد. طبعاً چنین نظام حکومتی دارای این پیش فرض است که وضعیت موجود او مطلوب نیست و تنها راه تحول از این وضعیت نامطلوب، الگو گرفتن از مدرنیته‌ی غرب است.

رشد و توسعه

برخی، تجدد و مدرنیته را با رشد و توسعه مترادف و یکسان می‌دانند و تصور می‌کنند چون در مدرنیته نوعی رشد و توسعه تحقق پیدا کرده است، پس الزاماً هر رشد و توسعه‌ی زیاده‌ی مدرنیته است؛ در حالی که رشد و توسعه را می‌توان لازم‌العمی برای مدرنیته دانست. درست است که وضعیتی که در غرب تحقق پیدا کرده است، متضمن رشد و توسعه هم هست، اما الزاماً این گونه نیست که رشد و توسعه، منشأ دیگری نداشته باشد. همان طور که قبلاً گفتیم، نحله‌ها و متفکران بسیاری، حتی در غرب، مخالف مدرنیسم اند، اما تمام این افراد و گروه‌ها، موافق رشد و توسعه هستند؛ یعنی در واقع معتقد به نوعی تکامل کمی که معطوف به شاخصه‌های اقتصادی و مانند آن است

می باشند، اما معتقدند که جهت تحقق رشد و توسعه، لزوماً نیازی به مدرنیته نیست.

غربی بودن مدرنیته و تجدد

اصولاً مدرنیته و تجدد، با غربی بودن آمیخته است؛ بنابراین، اعتقاد کسانی مثل میرزا ملکم خان، کسروی ها و بعضی از متفکران معاصر ما که معتقدند برای اجرا کردن مدرنیته در جامعه، راهی جز راندن دین به حاشیه نداریم، اعتقاد درستی است؛ یعنی مدرنیته به همان معنایی که در غرب مطرح است، با اسلام سازگاری ندارد. (توضیح و تفصیل این مطلب خواهد آمد).

نکته ی دیگری که باید بدان توجه نمود این است که این تجدد، به عنوان یک پروسه و وضعیت خاص غربی، دقیقاً بازسازی شده ی سنت غرب است و کسانی که با تاریخ، فرهنگ و تفکر و زندگی اجتماعی غرب آشنایی دارند می دانند که تجدد و مدرنیته ی غرب، بازسازی سنت غرب است که با یک چینش منطقی دنبال شده است؛ چرا که در آغاز رنسانس یک رفورمیسم دینی در غرب تحقق پیدا کرد و اشخاصی، مثل مارتین لوتر و کالون، یک نهضت اصلاح دینی متأثر از منابع دینی خودشان را به راه انداختند و گفتند: طبق منابع دینی، اصلاً دین با سیاست و مسائل اجتماعی آمیخته نشده است؛ و در انجیل آمده است که کار قیصر را به قیصر و کار خدا را به خدا واگذارید و اگر دین عیسی در جاهایی با مسائل اجتماعی آمیخته است، این یک انحراف

دینی است که دقیقاً از سال 800 میلادی، توسط پادشاه فرانسه آغاز شد؛ در آن زمان، کشیش با دست خود، تاج شاه فرانسه را بر سر پادشاه نهاد و به طور علنی وارد عرصه ی سیاست شد.

باید توجه داشت که رفورمیسم و نهضت اصلاح دینی که لوتر و کالون مطرح کردند، دقیقاً مبتنی بر منابع دینی خودشان بود که بعدها به اصلاح دینی و به عقلانیت دکارت منجر شد و ادامه پیدا کرد، تا این که به عقلانیت روشن گری پوزیتیویسم های فرانسه در قرن هیجدهم مبدل گشت و در نهایت با تحقق مدرنیته، پایان یافت.

مفهوم دین و اسلام

وقتی می خواهیم اسلام را با مدرنیسم و مدرنیته مقایسه کنیم، مراد ما از اسلام، آموزه ها و دستاوردهایی است که از کتاب (قرآن) و سنت معتبر ما به دست می آید؛ انواع و اقسام خرافه هایی که در طول تفکر اسلامی ما مطرح شده است و خصوصاً در عوام الناس رواج دارد، (مثل اعتقاد به صبر کردن هنگام عطسه)

ربطی به اسلام ندارد، ولی قدر متیقن این است که از دیدگاه کتاب و سنت، عقل و تجربه معتبر است. سرتاسر قرآن و روایات، ما را به تعقل توصیه کرده است؛ مثلاً در آیه ی «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَي قُلُوبِ أَقْفَالِهَا»،⁽¹⁾ حتی تدبیر در قرآن را به ما امر کرده است؛ یعنی تدبیر نکردن در قرآن، ملازم گرفتاری قلوب در قفل و زنجیر است؛ و یا توصیه های نظر به آسمان و زمین و طبیعت که

ص: 8

در قرآن آمده است، مثل «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (1) «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ» (2)

توصیه های تجربه شناختی است؛ و یا در آیه ی دیگری می فرماید: به شما گوش، چشم و افنده دادیم تا شاکر شوید؛ یعنی شکر عملی در این است که از همین روش ها استفاده کنید؛ بنابراین، اسلام همان آموزه هایی است که از کتاب و سنت گرفته می شود؛ البته این متون، نوعی متدلوژی معرفت شناسی و اپیستمولوژیکی را به ما عرضه می کند و آن اعتبار دادن به حس و تجربه و عقل است.

تقابل دین و مدرنیته

حال با توجه به واژه هایی که توضیح دادیم، آیا این مدرنیته با اسلام سازگاری دارد یا خیر؟ همان گونه که می دانید در بعضی نمونه ها، اسلام و مدرنیته هیچ گونه سازگاری با هم ندارند؛ مثلاً نیوتن وقتی قوانین خود را مطرح کرد و به مکانیکی بودن عالم پی برد، بلافاصله به این نتیجه ی علمی - به زعم خودش - رسید، که خداوند خالق است، ولی رب نیست؛ آفریدگار است، ولی پروردگار نیست. علت این نتیجه گیری این است که عقیده به پروردگاری و ربوبیت خدا - به زعم او - با قوانین مکانیک عالم طبیعت جمع نمی شود. وی نتوانست این دو مقوله را با هم جمع کند و نهایتاً اصطلاح «خداوند، ساعت ساز لاهوتی» را مطرح

ص: 9

1- . سوره ی غاشیه، آیه ی 17.

2- . سوره ی ق، آیه ی 6.

کرد که خداوند ساعتی به نام این عالم ساخته و آن را کوک کرده است و عالم به کار خویش ادامه می دهد و خداوند هیچ ربوبیتی نسبت به این ساعت ندارد. این دستاورد، که در فیزیک نیوتن مطرح می شود، با اندیشه ی دینی ما سازگاری ندارد؛ زیرا ما معتقدیم که خداوند هم خالق است و هم رب؛ اما با اندیشه ی دینی نیوتن، که یهودی بود، سازگاری دارد؛ زیرا یهودیان معتقدند که «يُدَاللهِ مَغْلُوبَةً»؛ (1) دست خدا بسته است.

پس علت منجر شدن علم او به این تفکر جهان بینی و جهان شناختی، آمیخته بودن با یک پیش فرض دینی است. طبق این تفکر، اگر علم قادر به حل مسئله ای نبود، می گویند: خدا خواسته است چنین باشد؛ و اگر از نظر علمی پاسخی یافتند، دیگر پای خدا به میان نمی آید.

در تفکر مسیحیت، معرفت و ایمان با هم جمع نمی شوند. آن جا که جای معرفت است، جای ایمان نیست. دقیقاً در سفر پیدایش تورات، که کتاب مقدس مسیحی ها و یهودی هاست، این قضیه مطرح شده است که معرفت و ایمان با هم جمع نمی شوند. از ابتدای مسیحیت تاکنون، این تفکر، یک تفکر پذیرفته شده در جهان مسیحیت است؛ و تمام ایسم ها و مکاتب دنیا، از قبیل اگزیستانسیالیسم و پوزیتویسم، ایمان و معرفت را ناسازگار می دانند. پس علت مطرح شدن این نوع اندیشه ها در فیزیک این است که این فیزیک با آن نسبت سازگاری دارد. حال اگر ما مدرنیته را با تمام لوازم، دستاوردها و پیش فرض هایش به جامعه ی خودمان بیاوریم، قطعاً با اسلام سازگاری نخواهد داشت.

ص: 10

نمونه ي ديگر، نظريه ي زيست شناختي داروين و نظريه ي ترانسفورميسم اوست که نسل انسان را از حيوان نئاندرتال مي دانست. اين نظريه علاوه بر اين که با آيات آفريش انسان ناسازگار است، پيامدهايي نيز داشته است که با اخلاق دين ما سازگاري ندارد. مهم ترين پيامد نظريه ي داروين، اخلاق داروينيستي است که در آن، عدالت و دفاع از حق مظلوم عليه ظالم، اصلاً معنا ندارد و همان نزاعي که در موجودات جنگل وجود دارد، در نژادهاي انساني هم بايد تحقق پيدا کند تا نژاد برتر باقي بماند و نژادهاي پست تر از بين بروند. تنها چيزي که در اخلاق داروينيستي مطرح است، نفي ارزش ها و حقوق آدمي است. اگر ما اين زيست شناسي و تمام پيامدهايش را در جامعه پذيرا شويم، با عقايد و اخلاق دين داري تعارض پيدا مي کند. هم چنين است روان شناسي فرويد و جامعه شناسي مارکس و ده ها رشته ي ديگر که در دانشگاه هاي ما تدریس مي شود. اين ها با پيش فرض هايي است که در غرب تحقق پيدا کرده است و اگر آن مقوله ها را به اقليم خودمان منتقل کنيم، قطعاً دچار تعارض و چالش مي شويم. اولين کساني هم که ناخودآگاه دچار اين تعارض مي شوند، محصلان و دانش جوياني هستند که در همين رشته ها تحصيل مي کنند و شايد متوجه نباشند که اين تعارض ها چگونه برايشان ايجاد شده است.

به هر حال، مدرنيته با آن بسته بندي اش، با اسلام سازگاري ندارد. حال چه بايد کرد؟ عده اي، مثل سيد قطب، عقیده دارند که ما بايد مدرنيته را حذف کنيم و جلوي ورود اين پديده را بگيريم.

اما اولاً، از دیدگاه جامعه‌شناختی، چنین عملی ممکن نیست و نمی‌توان با وجود ابزارهای ارتباطی پیش‌رفته، مانند اینترنت، مانع ورود هیچ اندیشه‌ای شد؛ ثانیاً، باید بحث شود که آیا تمام اجزا و ارکان مدرنیته با اسلام ناسازگار است یا خیر؟

بعضی مثل کسروی، میرزا ملکم‌خان و امثال این‌ها؛ گفته‌اند: چون بین مدرنیته و اسلام تعارض وجود دارد، ما ناچاریم دین را کلاً حذف کنیم؛ یعنی سکولارمنش بشویم؛ بعضی از غرب‌زدگان در هند، پاکستان و مصر نیز، صاحب همین تفکر بودند. امروز هم بعضی همین نظر را دارند.

بعضی از متفکران معتقدند که می‌توان میان این دو جمع کرد؛ و دیدگاه‌هایی را ارائه داده‌اند.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان ایشان، مثل شیخ محمد عبده و رشیدرضا - تا آنجا که بنده آثارشان را مطالعه کرده‌ام - معتقدند که می‌توان بین مدرنیته و اسلام جمع کرد. پیش‌نهاد سیدجمال‌الدین این است که ذات مدرنیته با اسلام تعارضی ندارد؛ اگر تعارضی هست، تعارض با مسلمانی ماست. هر عیب که هست از مسلمانی ماست. محمد عبده در تفسیر المنار که تألیف رشیدرضا، شاگرد ایشان، است، می‌گوید: علت عقب‌ماندگی ما مسلمان‌ها در همین است که اسلام را خوب پیاده نکردیم. توصیه‌های بسیار اسلام در باب تعلم و تعقل، دلیل عدم تعارض اسلام با مدرنیته است.

به نظر من، این راه حل، ناتمام و بسیار ابتدایی است؛ چون این بزرگان، مدرنیته را با علم، دانش و تعقل مساوی دانسته اند که در این صورت با اسلام تعارض ندارد. اصلاً وقتی اسلام در جزیره العرب مطرح شد، طولی نکشید که شش قرن، زمام امور علمی را در دست گرفت؛ و این سخن درستی است؛ اما معنای مدرنیته، علم نیست. مدرنیته مجموع وضعیتی است که در غرب اتفاق افتاده است؛ البته محصول آن، علم هم هست، علمی، مانند جامعه شناسی مارکس و روان شناسی فروید، محصول مدرنیته است. نمی توانیم تفکیک قایل شویم و هر جا با اسلام تعارض داشت، بگوییم مدرنیته نیست و هر جا سازگاری داشت، بگوییم مدرنیته است. مدرنیته کل این پروسه است و سیدجمال به این نکته توجه نداشته و گمان کرده است که مدرنیته یعنی ارزش نهادن به تجربه ی خوب، که قرآن هم به این تجربه ارزش گذاشته است، پس با هم سازگارند. این یک تعریف بسیار سطحی و نادرست از مدرنیته است؛ پس این راه حل کارآمد نیست.

راه حل دیگری را شخصیت هایی مانند بزرگان و شریعتی ارائه داده اند (البته با روی کرد واقعی، ولی موضوع متعدد که بعداً توضیح خواهم داد). این دو نفر، تعارض بین مدرنیته و اسلام را خوب درک کردند و یک روش هرمنوتیکی پیش نهاد دادند. آنان یک روش تفسیری و یک روش فهم متن ارائه نمودند و گفتند هرگاه دستاوردی از مدرنیته با اسلام تعارض داشت از آن دستاورد استفاده کنیم و تفسیر و فهم و

برداشت خود را از آیه عوض نماییم، با این کار، تعارض حل می شود؛ یعنی در واقع آن نظریه را بر آیه تطبیق و تحمیل کنیم.

روی کرد این دو نفر واحد است؛ اما بازرگان بیش تر تعارض ها را در فیزیک و بعضی آموزه های اسلامی می دید و شریعتی بعضی از تعارض های جامعه شناسی جدید را با اسلام مشاهده می کرد؛ یعنی شریعتی اصلاً تعارض اسلام با فیزیک را نمی دید، رشته اش هم نبود، و بازرگان هم تعارض در زمینه ی جامعه شناسی را مشاهده نمی کرد. بازرگان، مثلاً قانون ترمودینامیک را می دید، اگر محصول را با یک آیه متعارض می دیدند، آیه را به گونه ای، حتی خلاف ظاهر، تفسیر می کردند که سازگاری و تلائم یابند؛ مثلاً ایشان کتاب باد و باران در قرآن یا انسان در قرآن را با این روی کرد نگاشته است. شریعتی هم گاهی هنگام تعارض آرای جامعه شناسی با اسلام، تفسیر آیات را براساس نظرهای جامعه شناسی ارائه می کرد؛ مثلاً در قضیه ی هاییل و قابیل، دقیقاً از جامعه شناسی مارکس استفاده می کرد؛ البته شریعتی مارکسیست نبود. معتقد به مارکس هم نبود، ولی بعضی از دستاوردهای مارکس و گورویچ یا بعضی از اگزستانسیالیست ها، مثل سارتر را پذیرفته بود و از آن استفاده می کرد. تفسیر ایشان از هاییل و قابیل، متأثر از جامعه شناسی مارکس و نظریه ی اختلاف طبقاتی است؛ پس آیاتی که درباره ی مالکیت خصوصی و یا روایاتی که در زمینه ی مالکیت دولتی و خصوصی و عمومی است، چه می شود؟! این روشی است که بازرگان و شریعتی استفاده کرده اند.

این روش و رویکرد، مشکلی را حل نمی‌کند و در واقع پاک کردن صورت مسئله است؛ اصلاً ما اجازه نداریم که معنایی از آیات را برداریم و معنای دیگری به آن بدهیم. ما باید طبق قواعد ادبیات عرب و زبان شناختی و ده ها قاعده‌ی عمومی دیگر، آیه را تفسیر کنیم و اگر هنگام تعارض دستاوردی از مدرنیته با ظهور یا نص آیات، معنای آیات را برداریم و معنای دیگری به آن بدهیم خطاست، چون تفسیر به رأی است. قرآن، خود، کتاب ناطق است؛ «تبیاناً لکل شیء» است.

اگر مثلاً آیات 12 تا 14 سوره‌ی مؤمنون را با نظریه‌ی ترانفورمیسم و انسان ناندرتال، مطابقت دادیم، هنگام رد این نظریه - کما این که رد شد - (1) چه می‌کنید؟ بعد هم این آیات سوره‌ی مؤمنون را بر نظریه‌ی ژنتیک تطبیق می‌کنید و گوید ما نظریه‌ی ژنتیک را هزار و چهارصد سال پیش گفته‌ایم؟ این چیزی جز تفسیر به رأی قرآن نیست. آقای شریعتی در جاهای متعددی گفته است یکی از روش‌های تفسیر قرآن، همین علم جدید است و باید آیات را با دستاوردهای علم جدید تفسیر کنیم؛ البته ایشان یک دغدغه‌ی مبارکی داشته است و آن دغدغه‌ی تعارض بوده است. اما راه حل این نیست؛ این پاک کردن صورت مسئله است.

مرحوم مطهری راه حل دیگری پیش نهاد می‌کند، راه حل ایشان تقریباً شبیه راه حل سیدجمال‌الدین است، اما ریشه و علت این پدیده را

ص: 15

1- . چند سال پیش طی تحقیقاتی فهمیدند که «دی. ان. آ» ی انسان اولیه با انسان امروز فرق دارد و اصلاً از نظر ژنتیکی امکان ندارد که انسان از چنین موجودی به وجود آید و اشتقاق پیدا کند.

هم ذکر مي کند. خلاصه ي فرمايش ايشان اين است که واقعاً اسلام با مدرنيته تعارض ندارد؛ اگر تعارض هست در مسلماني ماست؛ چون ما معرفت هاي ديني غلطی در جامعه ي اسلامي خودمان داريم. برداشت ما از زهد، صبر، توکل، انتظار فرج و غيره غلط است. اگر معرفت ديني مان را اصلاح کنيم و خرافه زدائي نماييم، مشکل تعارض و هم چنين مشکل عقب ماندگي ما هم حل مي شود. در مقدمه ي کتاب اسلام و سرنوشت مي فرمايد: من يك طرح مفصلي دارم که اگر عمري باقي بود، آن را به صورت کتاب مي نويسم؛ اما متأسفانه عمر ايشان اجازه نداد. البته اين مقدمه اصلاً ارتباطي با کتاب ندارد، ولي بحث بسيار جامعي را ارائه داده است.

مباني مدرنيسم

اشاره

براي شناخت مدرنيته و مدرنيسم، به پاره اي از ارکان و پايه هاي مدرنيسم اشاره مي کنيم:

1. مبناي معرفت شناسي

اولين مبناي مدرنيسم مبناي معرفت شناسي يا ابيستمولوژيکال است. اين مبناي معرفت شناسي در واقع بدین معناست که حس و عقل براي آدمي کفايت مي کند. اصولاً معتقدین به اين مکتب قايل اند که ما حاجتي به وحی، دين و شريعت نداريم؛ يعني حس و عقل به شرط حذف دين مي باشد و عقلانيتي را مي پذيرد که با عقلانيت ديني سر سازگاري ندارد. بعداً خواهيم گفت که چرا عقلانيت دين داري با عقلانيت مدرنيته

با هم جمع نمی شوند. برای روشن شدن این مطلب يك گزارش اجمالي از سه دوره ي عقل گرایی غرب ارائه می کنیم:

دوره ي اول: عقل در این دوره در مسیحیت هم واضح وحی و هم تابع وحی بوده است و تلاش مسیحیان بر این بود تا هر آنچه را به وسیله ي تعقل به دست می آید، با دین مسیحیت سازگاری دهند؛ بنابراین، هیچ گاه احساس تعارض و چالش بین عقل و وحی نمی کردند. این دوره تقریباً از قرون وسطی شروع و تا اول رنسانس ادامه داشت.

دوره ي دوم: این دوره که از رنسانس شروع می شود، دوره ي عقل مستقل از وحی است، ولی عقلمی که وحی را و هم چنین خود عقل را مخلوق خدا می داند. اگر از آغاز رنسانس دقت کنید، کسانی مثل گالیله و نیوتن و از میان فلاسفه مثل دکارت، شخصیت هایی بودند که عقل را قبول داشتند و آن را مستقل از وحی - نه تابع و واضح وحی - می دانستند؛ ولی عقل و وحی را مخلوق خدا می دانستند و معتقد بودند که در واقع خداوند این دو نعمت را برای تکامل و هدایت بشر خلق کرده است؛ البته در این دوره مشکل آن چنان حاد و جدی نشد؛ چون آنها بالا-خره چیزی را به عنوان خدا قبول داشتند و هر چند قلمرو دین را محدود می کردند، لکن در کنار دستاوردهای عقلانی دستاوردهای وحیانی را پذیرفته بودند. گاهی از این دوره به «نچرال تئولوژی» تعبیر می شود؛ چون معتقد به الهیات طبیعی عقلانی بودند.

دوره ي سوم: در این دوره، عقل آفریدگار است. عقلمی که هم آفریننده ي خود و هم آفریننده ي خداست. عقل در دوره ي دوم، مخلوق

خدا بود، ولي در دوره ي سوم، عقل مي گوید: اگر خدایي باشد، خدایي است که مخلوق من است؛ اين منم که هر جا مصلحت بدانم خدا را مي سازم و او را در صحنه ي زندگي، علم و جامعه جاي مي دهم و هرگاه مصلحت ندیدم آن را کنار مي گذارم.

در واقع، اين عقل منشأ پیدایش مدرنیته شده است. مدرنیته، وضعیتی است که چنین عقلي را مي پذیرد و به دنبال عقلي است که رازستیز و راززداست و با عقل هاي رازآلوده کاملاً مخالف است؛ بنابراین، اگر مسائلي در دین آمده است که رازش براي عقل روشن نیست، آن را کنار خواهد گذاشت. براي نمونه، در مذهب ما و عمده ي ادیان دیگر، آمده است که براي محفوظ ماندن از بلا باید صدقه بدهیم؛ يعني يك ارتباط بين صدقه دادن و رفع بلا- وجود دارد و اين ارتباطي است که دین به ما معرفي مي کند و يا مثل ارتباطي که بين اعمال ما و نعمت و نعمت وجود دارد که در قرآن از آن ذکر ي به میان آمده است. اين ها گزارش هايي است که خداوند به ما داده است. اگر ما با اين عقل بدوي خود، اين ارتباط را بسنجیم، چیزی از آن نمي فهمیم؛ مثلاً عقل ما ارتباط بين عرضه و تقاضا و نیز رابطه ي بين افزایش تولید و تقدینگی را مي فهمد؛ از اين رو، طبق آن شروع به برنامه ریزی يك ساله، دو ساله و چند ساله مي کنیم. عقل در میان اين گونه ارتباط، هیچ گونه رازی نمي بیند، اما در رابطه ي اعمال و نعمات و نعمات، سر و راز مي بیند.

عقل دوره ي سوم مي گويد: آنچه که ما با عقل رازستيز و راززدا مي فهميم، پذيرفتني است و آنچه را که مربوط به عقلانيت رازآلوده است، کنار مي گذاريم و با آن کاري نداريم. اينجاست که عقلي که در مدرنيته است، با دين داري جمع نمي شود. مثلاً، اگر عقل مدرنيته، نفهميد که چرا، شارع مقدس براي آزادي جنسي محدوديت قرار داده است، چون حکمت آن را نمي فهمد، مي گويد: من به آن عمل نمي کنم و معتقد به آن نيستم. من تا حکم چيزي را درک نکنم، آن را نمي پذيرم. اگر خودم حکمت روزه، حرمت شرب خمر و گوشت خوک را نفهمم، قبولش ندارم. عقل مدرنيته معتقد به آزمون پذيري است و قايل است که هر مقوله اي را بايد آمايش کرد و پس از آن اگر فهميد که ضرر آن بيش تر از نفعش است، آن را از زندگي اجتماعي حذف مي کند؛ حتي مسأله ي خدا را مورد بررسي قرار مي دهد که آيا نيازي از ما رفع مي کند؟ اگر برطرف کرد، مي پذيرد و اگر برطرف نکرد، نمي پذيرد و حتي خدا هم مخلوق اين عقل مي شود.

پس روشن شد که عقل دوران مدرنيته، عقلي را مي پذيرد که رازستيز و راززدا باشد؛ لذا در اين دوره ي عقل، حس گرايي به اوج شکوفايي خود مي رسد، اما شهودگرايي و عرفان، نزول پيدا مي کند. تا اين جا روشن شد که چه طور اين رکن مدرنيته با دين سازگاري ندارد. خود مدرنيته اعتراف کرده است که «من با دين ناسازگارم». دست ما نيست که بين آن دو سازگاري برقرار کنيم و اگر بخواهيم سازگاري

برقرار کنیم، یا باید در دین دخل و تصرف کنیم - که بعضی ها کرده اند - یا در مدرنیته.

2. اومانيسم

رکن دوم مدرنیسم، اومانيسم است. قبل از ورود به بحث، به يك نکته ي متدولوژيکي و روش شناختي اشاره مي کنیم؛ بعضی ها در هنگام بحث، معنای لغوی واژه ها را در نظر مي گیرند و نظر مي دهند. این خلط مفهوم (معنای لغوی و اصطلاحی) در بسیاری از متفکران معاصر، مثل شریعتي، وجود دارد که مثلاً اصطلاح پروتستانيزم اسلامي را مطرح مي کنند؛ ولی در حقیقت این اصطلاح دارای تناقض، و يك مفهوم پارادوکسیکال است. معنای لغوی این اصطلاحات، مشکلي را حل نمي کند. این ها اصطلاحاتي هستند که دارای بار معنایی اند. واژه ي اومانيسم نیز چنین است. بعضی خیال مي کنند اومانيسم به معنای اصالت انسان و احترام و ارزش گذاشتن به انسان است؛ لذا تعارضی بین اومانيسم و اسلام نمي بینند برای این که اسلام درباره ي احترام و کرامت انسان بسیار سخن گفته است؛ «کرمنا بني آدم»⁽¹⁾

دارد. بعد از آن مي گوید ما اومانيسم اسلامي داریم.

این دقیقاً مغالطه اي از نوع خلط بین معنای لغوی و اصطلاحی است. معنای اومانيسم این است که غایت همه چیز انسان است. اصالت انسان و اومانيسم آن چه را که برای انسان سود دنیوي - نه اخروي - دارد، مي پذیرد و اگر چیزی سود دنیوي برای انسان نداشته باشد یا نداند که

ص: 20

1- . سوره ي اسراء، آیه ي 70.

سود دارد یا ندارد، آن را نمی پذیرد. همه چیز باید خادم انسان باشد. اگر خدمت گزارى يك چیز به انسان محرز نشد آن را نمی پذیرد. در این جا اگر سخنی از خدا و دین به میان می آید، باید دید که آیا برای زندگی دنیوی انسان نافع است و می تواند به آباد کردن دنیای انسان بپردازد یا نمی تواند. اگر توانست، می پذیریم، وگرنه نمی پذیریم؛ و باید این را هم درك کنیم و هر جای آن را درك نکردیم، آن را کنار می گذاریم؛ مثلاً اگر کسی اومانيسم اسلامي را به معنای اصطلاحی اش می پذیرد، آیاتی از قرآن که نفع دنیایی داشت می پذیرد و آیاتی را که نفع دنیایی نداشت و ندانست که دارد یا نه، کنار می گذارد.

اومانيست ها در قرن های هیجده و نوزده معتقد بودند که زندگی دنیوی انسان، نیازی به خدا ندارد؛ بنابراین، اومانيسم در قرن هیجدهم و نوزدهم میلادی اعتقادی به خدا نداشت، حتی اشخاصی مثل نیچه می گویند: «خدا مرده است»؛ اما کم کم در قرن بیستم به این نتیجه رسیدند که اعتقاد به خدا یکی از نیازهای دنیوی ماست، مثل نیاز به خدا در هنگام احساس تنهایی؛ وقتی انسان به این جا برسد که هیچ کس نمی تواند او را از تنهایی در بیاورد، اعتقاد به خداست که او را از این وضع درمی آورد. به عقیده ی بعضی روان شناسان، اعتقاد به خدا بسیاری از رنج ها را برایش آسان می کند؛ مثل پدیده ی مرگ که برای انسان بسیار رنج آور است، و اعتقاد به معاد او را از این رنج خلاص می کند. اومانيست مسأله ی مرگ را برای دنیا حل می کند، چون در دنیا رنج می کشد. اعتقاد شخص اومانيست به معاد نه به خاطر قرب الهی و ورود

به بهشت در جهان دیگر، بلکه برای خلاص از مسأله ی رنج و بحران و اضطراب آن در دنیاست؛ یعنی دین و خدا برای دنیاست.

بنابراین، اگر ندانیم حکمی از احکام اسلامی برای دنیای ما خوب است یا نه، آن را کنار می گذاریم؛ مثلاً اومانیت ها تقریباً تا سی چهل سال پیش، حرمت شرب خمر را نمی فهمیدند و به همین دلیل در تولید و توزیع و مصرف آن آزادی مطلق داده بودند؛ ولی در سی - چهل سال اخیر، طی یک سری تحقیقات تجربی و جامعه شناختی مشاهده کردند که بسیاری از مفاسد اجتماعی زاییده ی این مواد سکرآور است و به آفاتی پی بردند که عرب های زمان پیامبر گرامی اسلام (ص) آن را درک کرده بودند و خودشان تقاضا کردند که شرب خمر حرام شود. همان طور که می دانید، وقتی پیامبر (ص) مبعوث شد، احکام را آرام آرام به مردم می گفت: مثلاً درباره ی شرب خمر، اول فرمود: بدانید که این ضررش بیش از نفعش است و بعد فرمود: «لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» (1).

بعد مردم احساس کردند که این شرب خمرها موجب قتل و جنایت و چیزهای دیگر می شود؛ گفتند: یا رسول الله ما از این خسته شدیم. آیا اسلام در این باره حکمی ندارد؟ فرمودند: بله، دارد: خمر رجس لک. در دوران مدرنیته خواستند جلوی بعضی از مفاسد اجتماعی را بگیرند، اما نمی توانستند؛ از این رو قوانین منع شرب خمر را وضع کردند؛ مثلاً در آمریکا این قانون وضع شده است که کسی در خیابان و ملاً عام حق استفاده از مسکرات را ندارد؛

ص: 22

البته، کم کم متوجه می شوند که این قانون هم کامل نیست؛ زیرا وقتی اجازه ی تولید و توزیع و مصرف - هرچند در جای محدود - داده شود، مشکل هم چنان باقی می ماند. همان طور که قبلاً ذکر کردیم، عقل دوران مدرنیته تا نفع و ضرر و حکمت حکمی را نفهمد، به آن عمل نمی کند؛ بنابراین، چون هنوز ضرر و زیان تولید، توزیع و مصرف مسکرات را به طور کامل درک نکرده اند آن را محدود نموده اند، ولی به طور کلی تحریم نکرده اند.

پس اومانیسم، به معنای اصالت انسان و ارزش گذاری به انسانیت نیست؛ به این معناست که غایت همه چیز، نفع دنیوی انسان است. پس مدرنیته به این معنا، با دین و دین داری درگیری دارد.

3. مبنای اقتصادی

مبنای سوم مدرنیسم یک مبنای اقتصادی است. در مبنای اقتصادی مدرنیسم و مدرنیته، اصل، سود مادی انسان است؛ یعنی در مقوله ی اقتصادی، مدرنیته همه چیز را برای کالا و سرمایه می داند و تلاش می کند تا سرمایه و پول افزایش یابد؛ یعنی حتی اگر انسان ها در تمام ساعات شبانه روز کار کنند - ولو انسان هایی در این برنامه له شوند - اشکالی ندارد؛ چون اصل، سود و کالا و سرمایه است. مثلاً، اگر یک مسأله ی دینی، سود مالی و سرمایه را افزایش می دهد، آن را می پذیریم، یعنی انسان، خدا، دین و همه چیز باید در این مسیر قرار بگیرد. روی دلارهای آمریکایی، جمله ی *We trust to God alone* یعنی «توکلت علی الله» حک شده است. آنها چیزی به نام توکل ندارند، ولی

مي گویند، به هر حال، عدّه ي زيادي در آمريکا زندگي مي کنند که اعتقاد و اعتماد به خدا دارند. هرچند کشور آمريکا داراي صدها نحله و دين مي باشد، ولي همه ي اين ها بالاخره به خدا اعتقاد دارند؛ يعني اقتصاددانان آمريکايي مي دانند که عامه ي مردم، اعتقاد و اعتماد به خدا دارند؛ بنابراین، از اين نیز استفاده مي کنند، تا آن متوکلان به خدا را هم در اين مسير قرار بدهند.

موضع ما نسبت به اين نگرش چيست؟ آيا اسلام، اصلاً به مال و ثروت ارزش داده است؟ الان بيست سال از انقلاب ما مي گذرد، ولي هنوز يك روي کرد مشخص نداريم. در فرهنگ عامه ي خودمان تقريباً يك ديد منفي به سرمايه گذاري وجود دارد؛ مثلاً اگر کسي در جايي سرمايه گذاري بکند و سود کلاني ببرد، مردم عامي، نسبت به اين، ديد منفي دارند. ما بايد مشخص کنيم که اين امر چه اندازه مثبت و يا منفي است، اصل است يا وسيله؛ و بالاخره بايد يك مبناي اقتصادي روشني داشته باشيم؛ نه روشن از نظر تئوريکي، بلکه بايد در سيستم اقتصادي ما اجرا شود. اگر اصل و غايت، پول و سرمايه است، مشخص است که اين نگرش با نگرش اسلام سازگاري ندارد. اگر تاريخ تطور و سرمايه گذاري غرب را مشاهده کنيد متوجه مي شويد که چه قدر انسان ها به خاطر همين اصل، حتي در زمان حاضر، در سيطره ي استثمار و استعمار سرمايه گذاران قرار مي گيرند.

آقاي «بنجامين اسپاڪ» در برخي از آثارش، آمارهايي مربوط به دهه ي اخير آورده است که حاكي از اين است که کشورهاي

سرمایه داری غرب، مثلاً مقدار بسیار زیادی گندم را به دریاها می ریزند، ولی حاضر نیستند آن را به مردم فقیر و گرسنه - حتی مردم فقیر خود آمریکا که از فقر و گرسنگی می میرند - بدهند. اصلاً اطعام و انفاق و امثال این ها برای چنین دیدگاهی معنا ندارد؛ یعنی سرمایه را باید به دریا بریزند، چون ریختن آن در دریا سود و سرمایه گذاری بیش تری ایجاد می کند، تا این که، مثلاً آن را در بازار نگه دارند. همین اسپاک - که خود آمریکایی است - نقل می کند که ما باید افسوس بخوریم که در جامعه ای مدنی، مثل آمریکا، هنوز در گوشه و کنار خیابان های نیویورک، عده ای از فقر می میرند.

عامل بعضی رفتارهای غلط سرمایه گذاری در کشور ما، این است که چند سالی اقتصاد کلان ما براساس اقتصاد سرمایه گذاری آمریکایی صورت می گرفت؛ مثلاً چند سالی مسئولین اقتصادی کشور، بیش تر سعی می کردند از الگوهای چین و ژاپن استفاده کنند؛ مانند مشارکت عمومی زیاد، که به دلایلی مورد استقبال مردم قرار نمی گرفت.

4. مبنای دینی یهود و مسیحیت

مبنای چهارم، مبنای دینی مسیحیت و یهودیت است. همان طور که قبلاً اشاره شد، نباید گمان کرد که دستاوردهای علمی و تکنولوژی و علوم طبیعی و انسانی که در غرب اتفاق افتاده است، فقط زاینده ی حس و تجربه است؛ بلکه در پشت پرده ی این دستاوردها و تحقیقات، یک متافیزیک وجود دارد. متافیزیک، یعنی یک سری باورهای غیر تجربی که تحقیقات تجربی را هدایت می کند - که به بعضی از آنها

قبلاً اشاره کردیم - مثلاً تفکیک ایمان از معرفت، یا مسأله‌ی «یدالله مغلوله» که به فرموده‌ی قرآن، یهودی‌ها به آن قایل‌اند. اعتقاد به بسته بودن دست خدا، بر متفکرین یهودی و عالمان تجربی آنها اثر گذاشته است. در کتاب کلام جدید در فصل «علم دینی» بحث کرده‌ام که آیا متافیزیک بر علم هم اثر می‌گذارد یا خیر؟ و نمونه‌های بسیاری از تأثیرات متافیزیک بر علم را ذکر نموده‌ام. الآن در فلسفه‌ی علم بحثی جدی به نام نقش پیش رفت‌های متافیزیکی بر تحقیقات علمی مطرح است. کسانی مثل کوهن و کواین این مطلب را مطرح کرده‌اند و می‌توان گفت که این نظریه بر سایر نظریه‌های فلسفه‌ی علم حاکم است و رجحان دارد.

به هر حال، مبانی دینی مسیحیت و یهودیت، بر تحقیقات علمی عالمان مسیحی یا یهودی اثر می‌گذارد و در صورت اثرگذاری، اگر آن مبناي دینی با مبناي دینی ما سازگاري نداشته، دستاورد متأثر از آن مبناي نیز، با مبناي دینی ما تعارض خواهد داشت. اگر مشاهده کنید، می‌بینید که روان‌شناسی فروید با دین داری ما سازگاري ندارد؛ حتی با دین داری مسیحیان هم سازگاري ندارد، حتی یونگ، رفیق فروید، و هم‌چنین اریک فروم با آن مخالف‌اند. چون نظریات فروید از یک نوع متافیزیک متأثر است که نه تنها با اسلام، بلکه با مسیحیت هم تعارض دارد؛ البته مسیحیان، آن تعارض را حل کرده‌اند و به جای این که روان‌شناسی فروید را صددرصد بپذیرند، تحقیقات روان‌شناسانه‌ای، با

متافیزیک مسیحیت انجام داده اند که دستاورد آن (مثل روان شناسی ویلیام جیمز یا یونگ) با مسیحیت سازگار است.

با توجه به چهار مبنای معرفت شناختی، اومانستی، اقتصادی و دینی که در مدرنیته وجود دارد، روشن می شود که چرا مدرنیته و مدرنیسم با دین، خصوصاً دین اسلام، تعارض دارد. وقتی اینترنت به ایران آمد، مطابق آمار، هشتاد تا هشتاد و پنج درصد استفاده ی غیراخلاقی از آن می شود. این از آفات و پیامدهای این فرآیند است؛ گمان نکنید که این فقط در ایران است، در خود غرب هم طبق آمار، شصت تا شصت و پنج درصد استفاده ی غیراخلاقی از اینترنت می شود.

با این که اینترنت یک ابزار علمی ارزشمند است، می بینید وقتی که وارد می شود، نحوه ی استفاده از آن به جهت های غیراخلاقی سوق پیدا می کند؛ یعنی مدرنیته بر جهت دهی این دستاوردهای تکنولوژیکی اثر می گذارد. نه فقط در ایران، بلکه در همه جا همین گونه است.

در زمینه ی بهره وری از دستاوردهای تکنولوژیکی، بالا-خره می توان از طریق وضع قانون و یا ایجاد موانع و راه کارها، جلوی بسیاری از مسائل را گرفت؛ ولی مشکل اساسی ما، بر سر علم مدرنیته است، خصوصاً علم انسانی. این که قبلاً متذکر شدم که مثلاً دانش جوی روان شناسی و یا جامعه شناسی ما، پس از مدتی دچار نوعی دین زدگی می شود، به خاطر همین است که این علم با مبانی و ارکانی همراه است که با اسلام سازگاری ندارند. این یک واقعیت است. یا مثلاً محصول مدرنیسم، لیبرالیسم، فاشیسم، آنارشیسم یا سوسیالیسم است؛

حتی

بعضی از این‌ها با هم سنخیتی ندارند؛ زیرا متافیزیک‌های افراد، متعدد بوده است و این مکتب‌ها همگی محصول مدرنیته است.

ما باید تکلیف جدی خود را با این‌ها روشن کنیم. نباید روینابی فکر کنیم که هر موقع با سوسیالیسم مواجه شدیم، همان موقع اقدام کنیم. در دهه‌ی چهل و پنجاه هر دانش‌جویی، یکی از کتاب‌های آقای ارانی و مارکسیست‌های دیگر را به همراه داشت. توضیح المسائل اساتید و روشن‌فکران و دانش‌جویان ما این‌ها بود. مدتی آثار آگزیستانسیالیست‌ها مد بود، که سعی می‌کردند، مقداری، آن را اسلامی کنند و نام آن را آگزیستانسیالیسم اسلامی نهاده بودند. الان با گرایش‌های دو دهه‌ی اخیر جامعه‌ی لیبرالیسم رویه رو هستیم. من مطمئنم در یک یا دو دهه‌ی آینده با گرایش‌های پست مدرن رویه رو خواهیم بود. تا کی می‌خواهیم، از این‌ها تقلید کنیم؟ این مشکل ما را حل نمی‌کند. ما باید تکلیفمان را با این مبانی چهارگانه روشن کنیم.

قبلاً یادآور شدیم که بزرگانی این دغدغه را داشتند و به فکر چاره افتادند. بعضی‌ها مثل سیدجمال‌الدین اسدآبادی، رشیدرضا، شیخ محمدعبده، می‌گفتند ایراد از مسلمانی ماست و اسلام ذاتاً با علم جدید و مدرنیته‌ی تعارضی ندارد؛ درست است؛ ما از علم و تحقیق غفلت می‌کنیم، بعد وقتی غرب تحقیقاتی انجام داد، می‌گوییم، اسلام منشأ عقب‌ماندگی ما شده است و به دین حمله ور می‌شویم؛ با این‌که روایات و آیات فراوانی درباره‌ی تفکر و تعقل آمده است. ما گاهی معنویت را

کنار می گذاریم، بعد وقتی غرب روی به معنویت می آورد، دوباره به سمت معنویت می رویم. الآن ده سال است که هالیوود درباره ی سینمای دینی مطالعه و برنامه ریزی می کند چون فهمیدند که بشر امروزی به سمت معنویت می رود؛ ولی حاشیه ای که من بر سخن سیدجمال الدین می زدم این است که هرچند ما در مسلمانی مان ضعف داریم، اما این وضعیت از مدرنیته و حتی علم، باز هم با اسلام تعارض دارد.

آقایان شریعتی و بازرگان، سعی می کردند دستاوردهای مدرنیته را بر متون دینی تحمیل و تطبیق کنند. این هم راه درستی نیست؛ برای این که تأویل است. ما باید ببینیم خود دین و مدرنیته چه می گویند اگر تعارضی پیدا شد، لااقل سخن دین را به عنوان یک فرضیه بپذیریم و تحقیقات علمی روی آن انجام دهیم، شاید نظریه ی مدرنیته اشتباه باشد. چطور نظریه ی ترانسفورمیسم درست است ولی آیه ی قرآن ما غلط است و باید بر آن تحمیل کنیم؟! فردا ترانسفورمیسم رد می شود و نظریه ی جدیدی می آید، بعد می خواهید آن را بر قرآن تحمیل کنید؟

بعضی از روشنفکران معاصر ما، راه حل دیگری ارائه داده اند.

راه حل های دکتر سروش

اشاره

یکی از شخصیت های معاصر که به نحوی تلاش کرده است تا چالش میان دین داری و تجدد را حل نماید دکتر سروش است. ایشان در دهه ی 67 تا 76 یک راه حل پیش نهاد داد و از سال 76 به بعد هم

ص: 29

راه حل دیگری ارائه داد، که تا حدود زیادی این دوراه حل با هم متناسب نیستند.

راه حل اول

راه حل اول ایشان که در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت ارائه کرده است، این است که: همه ی معرفت های دینی، متأثر از معرفت های بیرون دینی اند؛ چون در تاریخ فکر و اندیشه، همه ی علوم، اعم از علوم تجربی، مانند فیزیک و شیمی، و علوم انسانی، مانند جامعه شناسی و روان شناسی و هم چنین فلسفه، در حال تکامل و تحول اند. این معرفت ها که با عقل و تجربه و با ابزارهای غیر دینی به دست آمده اند، باید به نوعی با فهم ما از کتاب و سنت سازگاری پیدا کنند. برای این که ما بتوانیم معرفت های بیرون دینی را با معرفت های دین سازگار کنیم، راهی جز تحمیل و تطبیق این معرفت ها بر کتاب و سنت نداریم. دلیل ایشان این است که متن صامت است و سخنی ندارد و ما هستیم که الفاظ را با همین معرفت های بیرون دینی معنادار می کنیم؛ بنابراین، خود این آیه ظهور و دلالت و معنایی ندارد. پس با تغییر معرفت های بیرون دینی معرفت دینی هم تغییر پیدا می کند و با آن سازگار می شود. با توجه به این مطالب، هیچ تعارضی بین مدرنیته و دین نخواهد بود؛ بنابراین، اگر کسی، جامعه شناسی مارکس را بپذیرد، تفسیر قرآن و معرفت دین او مارکسیستی می شود؛ و اگر جامعه شناسی ماکس وبر یا دورکیم را بپذیرد، چون مدل جامعه شناسی اش عوض

می شود، مدل معرفت دینی اش نیز فرق خواهد کرد. بنا بر این مطالب، ما می توانیم تمام محصولات مدرنیته را با دین سازگاری دهیم؛ البته در این صورت ما دیگر يك اسلام نخواهیم داشت، بلکه ده ها، صدها و هزاران قرائت از اسلام خواهیم داشت و فهم ما از اسلام ساجکتیو (Subjective) و شخصی خواهد بود.

این نظریه ی دکتر سروش - که به طور خلاصه مطرح شد - از گادامر، فیلسوف معروف آلمانی قرن بیستم، گرفته شده است. وی در کتاب حقیقت و روش این بحث ها را مطرح می کند. هر چند دکتر سروش، نه به گادامر اشاره ای می کند و نه به منتقدان او در غرب. این سخنان در خود غرب مورد نقدهای جدی قرار گرفت. از منتقدان جدی گادامر، آقای هرش و خانم «بتی» هستند که کتاب های مختلفی را در این زمینه نوشته اند.

نقد راه حل اول

این راه حل دکتر سروش دارای اشکالات متعددی است:

اگر فهم هر متنی، نسبی، و مبتنی بر پیش فرض های شخصی باشد، هیچ مفاهمی ای صورت نمی گیرد و هیچ گفت وگویی بین ادیان، تمدن ها و فرهنگ ها صورت نخواهد گرفت و همه لغو و بیهوده خواهد بود. اگر هر کسی با پیش فرض شخصی خود، کلامی را تفسیر و یا آن را نقد کند، در واقع کلام خود را تفسیر و نقد کرده است، نه آن کلام را. در این صورت، علم نه قابل فهم است، نه قابل رشد و نه قابل انتقال. ما

ص: 31

اگر از میراث گذشته فهمی نداشته باشیم، نمی‌توانیم آن را جلوتر ببریم و رشد یا انتقال دهیم. خود ایشان هم حتی موقعی که می‌خواهد به سراغ متن خود برود، ممکن است با پیش فرض‌های مختلف برداشت‌های متفاوتی از متن خود داشته باشد. این اشکال نقضی بود.

اشکال دیگر این است که، درست است که ما با پیش فرض‌های خود، سراغ متون می‌رویم، ولی این پیش فرض‌ها، پیش فرض‌های شخصی نیست، پیش فرض‌های عمومی است؛ مثلاً وقتی آیه‌ای را می‌خوانیم باید از پیش فرض‌هایی استفاده کنیم و با قواعد زبان عرب، معانی، بیان و امثال این‌ها - که قواعد عمومی هستند نه شخصی - آشنا باشیم.

این‌ها قواعدی نیستند که در اختیار من و شما باشند که هر وقتی که خواستیم، یک قاعده‌ی ادبی را در یک زبان تغییر دهیم. اصولاً زبان که یک نهاد اجتماعی است به این دلیل اختراع شده است که مافی الضمیر خود را برای هم‌نوعان خویش بیان و آن را منتقل کنیم. اگر شخصی بگوید «من آب می‌خواهم»، مخاطب منظور این شخص را متوجه می‌شود و برای او آب می‌آورد، نه نان؛ مگر این که مخاطب با زبان گوینده آشنایی نداشته باشد، پس حتماً ما باید از پیش فرض‌های عمومی، مثل قواعد زبان و زبان‌شناختی، اطلاع کافی داشته باشیم.

بنابراین، این که گفته می‌شود «متن صامت است»، پذیرفتنی نیست؛ زیرا هر متنی بر معنایی دلالت دارد و بین لفظ و معنا ارتباط محکمی برقرار است.

البته این که آقای سروش گفته است ما باید نظریه‌ای را بر قرآن تحمیل و تطبیق کنیم، این همان سخن آقای مهندس بازرگان است؛ البته ایشان این قاعده را در بعضی از علوم قایل بودند، ولی آقای سروش این مسئله را در تمام علوم و فلسفه‌ها تعمیم می‌دهد.

فرض کنید شخصی که گرایش پوزیتیویستی دارد، کتاب اسفار اربعه‌ی ملاصدرا را بخواند؛ و به جای این که کتاب ملاصدرا را بفهمد، نظریات پوزیتیویستی را بر آن تحمیل کند. ملاصدرا در کتاب خود می‌خواهد نظام منطقی خود را تبیین کند، ولی این شخص فلسفه‌ی خود را بر او تحمیل می‌کند و تفکر او را وارونه و یا طور دیگری می‌فهمد. کار انبیا(ع) این است که نظام فکری به امت‌ها ارائه دهند. اگر ما هر مطلبی را به آنان تحمیل کنیم پس هدف انبیا چه می‌شود؟! اگر یک نظریه‌ی جامعه‌شناختی یا روان‌شناختی جدید، جایگزین نظریه‌ی قبل شد، اسلام ما، فهم ما و تطبیق ما عوض خواهد شد؛ بنابراین، محصول نظریه‌ی قبض و بسط چیزی جز تعدد اسلام نیست.

راه حل دوم

راه حل دومی که آقای سروش ارائه می‌دهد (بعد از سال 1376) این است که ما در دین ذاتیات و عرضیاتی داریم. ذاتیات دین همان

چیزهایی است که در هر زمانی باید به آن برسیم و حقیقت دین است. سایر چیزهایی که در دین آمده، عرضیات است و برای این آمده است که به ذاتیات برسیم. خاصیت عرضی بودن، موقت بودن آنهاست و فقط مختص زمان پیامبر(ص) است و نباید آنها را به کار بگیریم و باید فقط با ذاتیات کار داشته باشیم.

گوهر دین، صدف دین، لب دین و قشر دین، عناوین دیگر ذاتیات است. گوهر دین در نظر آقای سروش «تجربه ی عرفانی» است. گوهر دین آن است که با حضور و شهود، خداوند را پیدا کنیم؛ یعنی تجربه ی عرفانی. آیاتی که درباره ی نماز، روزه، حج، جهاد و سایر فروع دین، یا آیاتی که درباره ی معاملات، ازدواج، طلاق، اجاره و دیگر احکام جزایی، قضایی و امثال این ها هستند، همه از عرضیات دین اند که وظیفه شان رساندن مسلمانان به آن تجربه ی عرفانی یا عدالت بوده است. این عرضیات تغییرپذیر و موقتی هستند؛ البته ایشان هنوز نسبت به عبادات به صراحت این مطالب را نگفته است - هرچند به کنایه گفته است - ولی در مباحث دیگر، به صراحت این نظر را ارائه می دهد.

به نظر ایشان، ما هم باید به آن غایت و هدف برسیم؛ البته نه از طریق پیامبر بلکه باید فکر کنیم و نتیجه بگیریم. باید هرچه را مدرنیته گفت بپذیریم تا به آن غایت برسیم. وی ادعا می کند که حتی تعریفی که پیامبر(ص) و علی(ع) برای ما گفته اند، امروز برای ما قابل استفاده نیست. نه تنها در مصادیق، بلکه در تعریف نیز همین است؛ بنابراین، فقط لفظ عدالت برای ما می ماند؛ یعنی گوهر دین، فقط لفظ «عدالت» است.

در این راه حل نیز برای حل تعارض دین داری و مدرنیته، صورت مسئله را پاک نموده اند؛ یعنی باید دین داری را کنار بگذاریم و مدرنیته را بپذیریم. این نظر دکتر سروش نیز متأسفانه از مغان بعضی از فیلسوفان غرب است، که بدون اشاره به منبع آن، آن را ارائه می دهد. این مطلب که به پدیدارشناسی شهرت دارد، اولین بار توسط روسو مطرح شد و بعد هایدگر آن را مطرح کرد و شلایر ماخر آن را دنبال نمود؛ البته برای شلایر ماخر طبیعی بود که این نظریه را تقویت کند؛ زیرا او با کتاب مقدس رویه رو بود که به اعتقاد خود مسیحیان، این کتاب زمینی و بشری است نه آسمانی، و الهی، و کلمه به کلمه ی آن با علم تعارض دارد؛ اما قرآن بدون شك کتاب وحی الهی است.

پاسخ دوم این است که اگر ما نگاه درون دینی داشته باشیم، آیات و روایات ما به صراحت این نظریه را رد می کنند.

امیر مؤمنان(ع) در ابتدای وصیت خود می فرماید:

اوصیکم، قومی و اهلی و من بلغه کتابی

و هر کسی که این وصیت نامه به دست او می رسد؛ سپس به تقوا و قرآن و رسیدگی به کار یتیمان و امثال این امور سفارش می فرمایند. آیا این سفارش ها، مثلاً، رسیدگی به کار یتیمان، فقط برای زمان امیرالمؤمنین(ع) بوده است؟

آقای سروش، این حرف شلایر ماخر را به عرفا نسبت می دهد؛ عرفایی مثل غزالی، ابن عربی، خواجه عبدالله انصاری، فرغانی این ها اگر گفته اند «شریعت و طریقت و حقیقت»، نگفته اند که شریعت عرضی است. این ها همه ذاتیات دین و ابدی اند و نباید تغییر بیابند؛ ذاتیات دین، بعضی مقدمه و بعضی ذی المقدمه اند؛ مانند تحصیلات دبیرستان نسبت به تحصیلات دکترا یا فوق دکترا؛ این معلومات ذاتی اند و اگر فراموش شوند، باید آنها را از نو فرا گرفت (همانند دروس پیش نیاز دانشگاه). شبیه نردبان نیست که وقتی به پشت بام رسیدیم، دیگر برای بالا رفتن به آن نیاز نداشته باشیم. قرآن هم می فرماید:

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ. (1)

در این آیه «حتی» آمده است، نه «الی»؛ یعنی وقتی که به یقین رسیدی باز هم به عبادت نیاز داری. بحث ذاتی و عرضی که شلایر ماخر مطرح می کند، نه تنها هیچ ربط و شباهتی به بحث شریعت و طریقت عرفا ندارد، بلکه صددرصد مخالف هم هستند.

راه حل برگزیده

بنده معتقدم که باید عقلانیت رازآگین را با عقلانیت راززدا جمع نمود. همان طور که ماکس وبر مطرح می کند، عقلانیتِ مدرنیته

ص: 36

1- . سوره ی حجر، آیه ی 99.

راززداست و ابهام و اجمال در برنامه معنا ندارد. در مدرنیته، حتی برای پنج سال، ده سال و بیش تر، مسیر آینده مشخص است. ولی بعضی از باورهای دینی ما رازآلود است، مثلاً صدقه دادن، رفع بلا می کند که هنوز ما رابطه ی صدقه و رفع بلا را نفهمیده ایم. ما باید این دو ویژگی را با هم جمع کنیم (رازآلودگی دین + راززدایی مدرنیته). ما الآن (اواخر قرن بیست اوایل قرن بیست و یکم) در دوران تواضع عقلانی هستیم؛ برخلاف قرن هجدهم و نوزدهم، که دوران غرور عقلانی بود. امروزه عقل بشر به این نتیجه رسیده است که بسیاری از حقایق را درک نمی کند و درک آن نیاز به زمان دارد. اگر این مطالب را بپذیریم - که به طور عمده، بیش تر مکاتب پذیرفته اند و ناچار به پذیرش آن هستند - می توان این دورا با هم جمع کرد و عقلانیت رازآلود را پذیرفت. برای روشن شدن مطلب، مثالی می زنیم: اعمال انسان ظاهر و باطنی دارد؛ انسان از خوردن غذای خوش مزه احساس لذت می کند و این لذت را درک می کند؛ این ظاهر است؛ اما اگر این غذا از مال حرامی تهیه شده باشد، باطن همین غذای لذیذ لجن و یا آتش است. آیات قرآنی شاهد بر این مدعاست که ثواب و عقاب اخروی، باطن اعمال دنیایی ما هستند؛ و طبق روایات، بهشت و جهنم الآن هم موجودند؛ بنابراین، روز قیامت «یَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (1) است و پرده ها کنار زده می شود و باطن عمل نمایان می گردد. ظاهر عمل کمک به یتیم و باطن

ص: 37

آن، نعمت های بهشتی است. ظاهر عمل با چشم سر دیده می شود و باطن آن با چشم دل؛ و بسیاری از عرفا و بزرگان باطل عمل را می دیده اند. اگر لای یک نان خامه ای زهر بریزند و به خورد ما دهند، ما می خوریم و از شیرینی آن لذت می بریم، بعد از چند لحظه، با احساس درد، می فهمیم که شیرینی ای که خورده ایم، باطش سم و زهر بوده است، ولی ما فقط شیرینی آن را درک می کردیم. اگر ما با یک ابزار معرفت شناسی، ظاهر را درک می کنیم، نمی توانیم ادعا کنیم که باطنی ندارد. در دنیا ظواهری وجود دارد که ما باید با عقل و حسّمان آنها را درک کنیم؛ بنا براین بارها در قرآن به تدبر و تعقل توصیه شده است. درک این ظواهر برای قرآن ارزشمند است و توصیه می کند که ظواهر (مثل: ایل، سماء و...) را بشناسید. مانند آیه ی «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»

همین قرآن به ما توصیه می کند که به باطن اعمال نیز توجه داشته باشیم، هرچند کشف نشده باشد.

نباید با غرور عقل، آن باطن را انکار کرد؛ بلکه باید با عقل متواضع چشم به آینده دوخت، تا شاید باطن آن آشکار شود. زمانی حکمت حرمت گوشت خوک را نمی دانستند، اما امروز می دانند. برای بسیاری از احکام شرعی، تحقیقات علمی انجام داده اند و راز آن را کشف نموده اند. به صرف رازآلود بودن بعضی از مسائل دین، نباید آنها را ترك کرد؛ بلکه با تحقیقات علمی می توان به مسائل جدیدی دست یافت.

رازآلودی باید منشأ پرسش و سؤالی شود که ما را به پژوهش وادارد. با توضیح فوق می توان عقلانیت رازآلود را با عقلانیت ابزاری جمع کرد.

مطلب دیگر، جمع بین عقلانیت ابزاری و عقلانیت معاد است.

در هیچ جای دین، عقلانیت ابزاری رد نشده و آمده است که عقلانیت ابزاری را باید در مسیر عقلانیت معاد استفاده کرد؛ در غیر این صورت عقلانیت ابزاری ممکن است انسان را به انحرافات بکشاند. دین به ما می گوید: اگر عقل نقاد (عقل غایت گرا و هدفمند) را از دین به دست نیاورید، مطمئن باشید، عقل ابزاری، شما را به اهداف ناصوابی سوق خواهد داد.

علم - فی حد نفسه - ارزشمند است، ولی در دوران جدید، با همین علم، بمب اتم، بمب های نوترونی، شیمیایی و غیره ساخته شد که این ها همه محصول مدرنیته است. در این جا عقلانیت ابزاری، دین را کنار گذاشته و عقل معاد را به کار نگرفته است؛ لذا امروزه در غرب بحران معنویت را مطرح می کنند؛ چون آنها جنگ جهانی اول و دوم را از نزدیک درک کرده اند و به این نتیجه رسیده اند که عقلانیت ابزاری، آنان را به مسیر خوبی هدایت نمی کند؛ امروزه حتی ممکن است انسان با فشار دادن یک کلید نسل خود را به طور کلی از بین ببرد. این محصول مدرنیته است. مدرنیته محصولی از بدی ها و خوبی هاست. بدی ها به این دلیل پدید آمده اند که انسان، عقلانیت ابزاری را در مسیر و هدف درستی به کار نبرده است.

مبنای دوم مدرنیته، مبانی اومانیزم بود که بحث آن گذشت. در این باره باید بگوییم که اگر انسان، بندگی را درک نکند و ادعای خدایی کند، بزرگ ترین آفت برای انسان است؛ اصالت از آن خداست؛ انسانی که در مسیر خداست. از آثار دعا و شب های قدر این است که انسان احساس بندگی کند و وقتی احساس بندگی کرد، نسبت به بندگان خدا، بنده گونه رفتار می کند، نه خداگونه. گاهی ممکن است انسان با فرزندانش خامشانه رفتار کند.

پیامبر ما(ص) در برابر انسان ها همانند پرنده ای بود که بال هایش را برای آنها باز می کند. وقتی به امام علی(ع) خبر دادند که خلخال را از پای دخترکی یهودی بیرون آورده اند، امام علی(ع) فریاد زد: اگر مسلمانی بشنود و بمیرد حق دارد. نه این که شعار داده باشد، عین حق را می گفت.

پیرمرد نابینایی، گوشه ی خیابان گدایی می کرد؛ حضرت فرمود: در جامعه ی دینی، ما نباید گدا داشته باشیم. اگر می تواند، باید کار کند و اگر نمی تواند باید به او کمک کرد. این چه کسی است که گدایی می کند؟ اصحاب گفتند: پیرمردی نصرانی است. حضرت ناراحت شدند و فرمودند: این شخص تا جوان بود و در جامعه کار می کرد، نمی گفتید که نصرانی و مسیحی است؛ حال که پیر و کور شده است، می گوید نصرانی است!.

علي بنده ي خدا بود و به همين دليل، بندگان خدا را اين گونه مي ديد. درباره ي قاتل خویش وصيت مي کند که نبايد با بيش از يك ضربت شمشير او را قصاص کنید؛ فقط با يك ضربت، چه بميرد و چه بماند؛ زیرا او يك ضربت بيش تر نزده است.

اگر انسان بندگي خدا را نکند، قطعاً بنده ي شيطان خواهد شد؛ لذا اومانيسم هم جواب گويي نيازهاي انسان نيست و تمام جنگ ها و بدبختي هاي انسان محصول اين تفکر غلط است؛ زیرا اومانيسم در واقع خدا را کنار نهاده است.

نکته ي ديگر، بهره گيري از متافيزيك اسلامي در تحقيقات علمي است. بسياري از تعارض هايي که در غرب، بين علم و دين ايجاد شده است، به دليل اين است که بعضي از عالمان علوم تجربي، از متافيزيك مسيحي استفاده کرده اند؛ مانند نيوتن که در تحقيقات خود از متافيزيك يهودي خود استفاده مي کند. امروزه در غرب، درباره ي نقش متافيزيك (باورهاي غيرتجربي) بر دستاوردهاي علمي، تحقيقات جدي صورت مي گيرد که متأسفانه در دانشگاه هاي ما اصلاً اين موضوع مطرح نيست تا مشخص گردد در چه موارد ي متافيزيك، بر امور تجربي تأثير مي گذارد. تحقيقات تجربي فرويد، متأثر از يك متافيزيك بود. تحقيقات تجربي، عريان از متافيزيك نيستند.

لازم است درباره ي سرمايه و کالا نيز نکاتي مطرح گردد. در غرب حتمي سرمايه و کالا هدف انسان است. در تفکر ما، بدون شك، همه چيز

حتي سرمايه و کالا وسيله است؛ البته اين بدان معنا نيست كه ما فاقد برنامه و راه بردي براي سرمايه و کالا باشيم كه متأسفانه هنوز در اين زمينه ها كار جدي صورت نگرفته است و يا با مشكلات جدي روبه روييم، و بعضي از مردم دين را در اين مشكلات مؤثر مي دانند.

پس زماني كه اين مسائل درست شد، تقابل دين و مدرنيته نيز حل مي گردد.

ص: 42

مهدويت و احياي دين (1)

چکیده:

آنچه آفای سروس ذیل عنوان مهدویت و احياي دين بيان نموده، مقایسه اي است میان احياي دين و عالمان دين با احياي دين و انبيا و ائمه ي اطهار (ع) از جمله احياي دين امام زمان (عج). ایشان با تفكيك قشر و مغز دين و بيان اقسام دين داري مي گویند: احياي دين انبيا از علت و مغز دين شروع مي شد و ترويج دين داري آنها تجربت اندیش بود، و سپس به معلول و پوسته، که احكام ديني است، منتهي مي شدند؛ اما احياي دين فقیهان، به عکس، از معلول و پوسته آغاز مي شود و ترويج کننده ي دين داري مصلحت اندیش يا معرفت اندیش اند و مي گویند: نیاز امروز ما احياي مغز و تجربه ي ديني است، نه قشر و احكام فقهي، و لذا احياي جهان امروز بايد قدیس باشد، نه فقیه يا متکلم؛ و احياي موقت و مقطعي امروز چاره ساز نیست و احياي باطن و معنوي دين لازم است؛ و احياي امام زمان (عج) از سنخ احياي دين انبيا،

ص: 43

يعني پرداختن به باطن دين است، که حقيقت اسلام است نه احياي ظاهر دين، که اسلام هويت و مايه ي مرزبندي و اختلاف است.

نقد و بررسي: فقيهان احياگران مهدويت

سيد محمد علي داعي نژاد

مباحثي که آقاي سروش ذيل «مهدويت و احياي دين» ارائه نموده است، بازگويي مباني فكري و سياسي ايشان است و حاوي مطلب جديدي نيست، جز آن که، با آن مباني، موضوع مهدويت مورد تحليل قرار گرفته است؛ بنابراين، نقد آن مباني به نقد تحليل ايشان از مهدويت خواهد انجاميد. بدون شك، نماياندن کاستي هاي فراوان اين مباني، در نوشتاري مختصر امکان پذير نيست؛ به همين جهت، به مهم ترين چالش هاي فكري نويسنده ي محترم در زمينه ي مباني مورد استفاده در مسأله ي مهدويت خواهيم پرداخت:

الف) نويسنده با طرح دوباره ي موضوع قشر و مغز دين، مدعي شده است که پيامبران از مغز دين که تجربه ي ديني است، آغاز کرده اند و پيروان آنان، از جمله علماي دين، از قشر آن که فقه و احکام فقهي است، شروع مي نمايند؛ از اين رو، احياگري پيامبر موفقيت آميز خواهد بود، ولي احياگري علماي دين، از آن رو که بر قشر دين تكيه مي نمايند و احياي دين را در احياي فقه مي دانند، با شکست مواجه خواهد شد.

ص: 44

در پایان، احیاگری حضرت مهدی (عج) را از نوع احیاگری پیامبر (ص) می‌شمارند، که محور اصلی آن، تجربه‌ی دینی است، نه فقه و احکام فقهی.

این سخنان از جهات متعددی پذیرفتنی نیست و نادرست به نظر می‌آید:

1. پیروی از قرآن و احکام الهی، نه تنها ظاهری و قشری‌گرایی نیست، بلکه مایه‌ی هدایت و رشد انسان است. خداوند می‌فرماید:

قرآن برای مؤمنان (1) مایه‌ی شفا و رحمت است و انسان را به بهترین راه هدایت می‌کند. (2)

از این رو، قرآن که مشتمل بر احکام الهی و شیوه‌ی چگونه زیستن و چگونه اندیشیدن است، انسان‌ها را از تاریکی‌ها به سمت نور رهنمون می‌سازد؛ (3) لذا خداوند فرمود:

ای پیامبر بگو، اگر خدا را دوست می‌دارید پس مرا پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد، (4) اطاعت از خدا و رسولش مایه‌ی رستگاری انسان (5) و وارد شدن در باغ‌های بهشتی می‌گردد. (6)

ص: 45

1- . سوره‌ی اسراء، آیه‌ی 82.

2- . سوره‌ی اسراء آیه‌ی 9.

3- . سوره‌ی ابراهیم، آیه‌ی 1.

4- . سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی 31.

5- . سوره‌ی نور، آیه‌ی 52.

6- . سوره‌ی نساء آیه‌ی 13.

از نظر اسلام، سخن گفتن از قشر و مغز، و پوسته نامیدن احکام الهی، کلامی باطل است و تمامی کتاب، روشنگر و هدایتگر می باشد. (1)

خداوند می فرماید:

این کتاب مبارکی است که بر تو نازل کردیم، پس از آن پیروی کنید. (2)

با توجه به آنچه از آیات الهی گفته شد، تمامی قرآن در حیات آدمی نقش آفرین است و انسان برای رسیدن به رستگاری باید به تمام آن ایمان آورد و از آن پیروی کند و مانند آنان نباشد که به برخی از کتاب ایمان آوردند و قسمتی دیگر را واقعی نمی نهند. (3)

2. قشری خواندن فقه، ناشی از برداشت خاص نویسنده از احکام دینی است؛ از دیدگاه او نماز و روزه و سایر احکام عبادی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی اسلام، تنها جنبه ی طریقت و ابزاری دارد؛ اما حقیقت آن است که احکام دینی، خود دارای موضوعیت اند و با وجود انسان پیوند دارند و عمل به باید های دینی، یعنی عمل به آنچه که استعداد های آدمی را به فعلیت و رشد می رساند، و ترک نبایدها، یعنی ترک چیزهایی که کمالات و استعداد های آدمی را ضایع می سازد. از دیدگاه اسلام، نماز انسان را به معراج می رساند و مایه ی قرب انسان به خداست. با مراجعه به تاریخ پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع) مشاهده می شود که آنان بر انجام این فریضه و حکم الهی بیش از دیگران تکیه

ص: 46

1- . سوره ی نساء آیه ی 13.

2- . سوره ی انعام، آیه ی 155.

3- . سوره ی بقره، آیه ی 85.

داشتند، و بیش از دیگران نماز می خواندند. در مورد زکات نیز خداوند به پیامبرش می فرماید:

از آنان زکات بگیر، که زکات مایه ی پاکي آنان می شود.

با نگاهی به متون دینی و سیره ی پیامبر اسلام(ص) و ائمه ی اطهار(ع) در می یابیم برخلاف برخی متصوفه که با ادعای رسیدن به حقیقت، دست از احکام الهی می شویند، آنان کمال و هدایت را در پیروی از فقه و کلام دینی می جستند، و راه عبودیت را در پیروی از اوامر خدا می دانستند.

3. نویسنده ی محترم تصور نموده است که پیامبران از عمل به احکام فقهی سود نمی جستند، بلکه حقیقت را در تجربه ی دینی شان می یافتند و در واقع، شریعت را برای دیگران آورده اند تا آنها مانند پیامبران به آن تجربه ها دست یابند؛ در حالی که انبیا و از جمله پیامبر اسلام(ص) خود نیز مخاطب احکام الهی بوده اند، حتی به لحاظ موقعیت و جایگاه خاصشان علاوه بر احکام عمومی، احکام اختصاصی نیز داشته اند که دیگران موظف به انجام آن نبوده اند؛ مانند وجوب نماز شب برای پیامبر اسلام(ص). با نگاهی به سیره ی پیامبر اسلام(ص) و بیانات ایشان در می یابیم که آنان هم، با نماز به معارج الهی می رسیدند و با عمل به احکام الهی موجب قرب بیش تر خود به خداوند و افزایش محبت خداوند نسبت به خود می شدند.

ص: 47

در نماز است که علی(ع) چنان با خدای خود نزدیک می شود که بیرون آمدن تیر از پایش را درک نمی کند و اصحابش بهترین وقت بیرون آمدن تیر را هنگام نماز حضرت دانستند.

شاهد دیگر بر تلازم شریعت و هدایت آن است که خداوند، هیچ گاه ایمان بدون عمل را نمی پذیرد و از مؤمنان می خواهد که از آنچه (احکام و شریعت الهی) بر آنها نازل کرده است پیروی کنند.⁽¹⁾

4. برخلاف تصور نویسنده می محترم، علمای دین، خصوصاً آنان که پرچم دار نهضت های احیای اسلامی بوده اند، تنها بر اجرای احکام فقهی تأکید نداشته اند، بلکه به تبلیغ و اجرای تمامی آموزه های دینی اقدام نموده اند، که نمونه ی بارز و نزدیک آن را می توان در مشی بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران، حضرت امام خمینی (ره) و رهبر معظم انقلاب، حضرت آیت الله خامنه ای مشاهده نمود.

با مطالعه ی احوال، آثار و بیانات این دو شخصیت عظیم الشان در می یابیم که رهبران اسلام و علمای دین، همیشه از خودسازی آغاز نموده و سپس براساس وظیفه ی اسلامی، به رهبری و سازندگی جامعه ی اسلامی همت گماشته اند؛ و همان گونه که جامعه را به اجرای احکام دینی ترغیب و تشویق نموده اند، به سلوک عرفانی و روحی و توجه به باطن و معنای عبادات و احکام نیز راه نمایی کرده اند. هنوز زمزمه های عارفانه ی امام امت (ره) در تفسیر سوره ی حمد و در زمینه ی مناجات شعبانیه، از خاطر امت اسلامی ایران نرفته است؛ و

ص: 48

1- . سوره ی اعراف، آیه ی 3.

بیانات عارفانه ی رهبر معظم انقلاب در دیدارهای جوانان و قشرهای مختلف مردم، همیشه بر صفحه ی دل ملت ایران پرتوافکن است.

5. نکته ی آخر آن است که نویسنده ی محترم، عنصر فقه را در عصر مهدویت کم رنگ ساخته و تأکید و منش آن حضرت را با منش توجه به احکام شریعت یکی ندانسته، بلکه بر تجربه ی دینی استوار دانسته است؛ حال آن که با مراجعه به روایات مربوط به سیره ی امام زمان (عج) آشکار می شود که تمام تلاش آن حضرت در اجرای احکام اسلامی و تعلیم آموزه های اسلام است؛ زیرا همان گونه که از قرآن کریم نقل کردیم، قرب و محبت الهی و رشد و کمال آدمی در عمل به این احکام و فراگیری این آموزه هاست.

در روایتی، جابر از حضرت امام محمد باقر(ع) نقل کرده است که فرمود:

مهدی در مکه هنگام عشا ظهور می کند و پرچم و پیراهن و شمشیر رسول خدا با اوست و علامات و نور و بیان به همراه دارد؛ پس وقتی نماز عشا را به جا آورد، با صدای بلند ندا می کند: شما را به یاد خدا می اندازم... و من شما را به خدا و رسول خدا و عمل به کتاب خدا و میراندن باطل و زنده نگه داشتن سنت دعوت می کنم. (1)

ب) ایشان در این نوشتار بر تجربیات دینی و روحی تأکید می نماید و آن را مغز دین به شمار می آورد. تأکید نویسنده بر تجربه ی دینی و

ص: 49

1- . باقر شریف قرشی، زندگانی خاتم الاوصیاء امام مهدی (عج)، ترجمه ی ابوالفضل اسلامی، (مؤسسه ی نشر فقاقت، قم 1418 هـ- ق)، ص 326.

روي گرداني ايشان از اصرار بر فقه و احكام فقهی، به جهت دیدگاه خاصی است که در باب قلمرو دین، دارد. از نظر ايشان، قلمرو دین حداقلي است و شامل امور اجتماعي نمی شود و حتي در امور شخصي، مانند اخلاق نیز باید به نحو حداقلي از دین انتظار داشت.

دیدگاه ايشان، گذشته از ناسازگاري با عقل، به جهت محدودیت هاي انسان و نیاز او به هدایتگري در عرصه هاي اجتماعي، با متون دینی نیز سازگار نیست. چند دسته از آیات و روایات، بر گستردگی قلمرو دین دلالت دارد:

1. آیات و روایاتی که اهداف پیامبران را منحصر در عبودیت ندانسته و عدالت اجتماعي را نیز یکی از اهداف پیامبران برشمرده اند؛ مانند آیه ي مبارکه ي:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

2. آیات و روایاتی که دربردارنده ي احكام و برنامه هاي زندگی اجتماعي انسان در جنبه هاي مختلف سياست، اقتصاد، فرهنگ، حقوق و غیره هستند؛ مانند آیاتی که در زمینه ي حرمت ربا، حرمت حاکمیت بیگانگان بر مؤمنان، روابط خانوادگی، ازدواج، طلاق و موارد دیگر است.

3. آیاتی که جریان مبارزات انبیا را با طاغوت هاي زمان نشان می دهند و سیره ي انبیا را منحصر در امور عبادي ندانسته اند؛ مانند سفارش حضرت شعیب(ع) بر قومش که فرمود: «اوفوا الکیل» و

برخورد موسی(ع) با فرعون، و ابراهیم(ع) با نمرود، و پیامبر(ص) با مشرکان مکه.

نویسنده ی محترم با طرح اسلام هویت و اسلام حقیقت، معتقد است که تکیه بر فقه و احکام دینی، اسلام هویت؛ و احیای باطنی و معنوی دین و تکیه بر تجارب دینی، اسلام حقیقت است؛ و راه نجات جهان تاریخ امروز، ترویج اسلام حقیقت می باشد، نه تبلیغ اسلام هویت، که محور فعالیت بنیادگرایی اسلامی است؛ به عبارت دیگر، سر و سامان یافتن جهان امروز، در گرو اولیای نیک نهاد الهی است که تکیه بر عنصر تجربه ی دینی و معنویت دارند، نه در گرو شریعت و احکام فقهی و اخلاقی فقیهان و اخلاقیون و یا آرای متکلمان؛

ما امروز احتیاج داریم که کسی به ما بیاموزد دین داری در جهان جدید میسر است و چنین کسی فقیه و متکلم نیست، بلکه از جنس قدیسان است. (1)

مراد نویسنده از هویت، هویت فردی است چنان که می گوید:

بنیادگرایی عبارت است از تکیه بر اسلام هویت به جای اسلام حقیقت؛ تکیه بر عنصری که به آدمی هویت این جهانی می بخشد و بین او و دیگران خط کشی می کند... ولی در اسلام حقیقت، این مرزبندی ها وجود ندارد.

اشتباه نویسنده ی محترم آن است که تصور کرده است تقسیم انسان ها به خودی و غیر خودی، مستلزم دوری از حقیقت است؛ در حالی که انسان بی هویت به این معنا، یعنی انسانی که برای خود ملاک و

ص: 51

مرزى نداشتنه باشد، در جهان وجود ندارد، بلکه هر انساني داراي هويت خاص خود است. فرد صاحب هويت، تصويري خاص و روشن از خود و جامعه و جهان داشته، داراي نظام ارزشي معينى است که در آن، خوب ها و بدها و بايدها و نبايدها جاگاه خود را دارند. بي هويتي، يعنى عدم وجود معيار و نداشتن موضع واحد نسبت به وقايع اطراف. (1) نتيجه آن که، بي هويتي، سخن باطلی است؛ انسان بي هويت وجود ندارد و تفاوت انسان ها در تفاوت هويت هاست.

آنچه مهم است نداشتن هويت نيست - که گفتيم امر باطلی است - بلکه داشتن هويت برحق است و اسلام شيعي، که توسط فقها ارائه شده است، اسلامي است که مدار و معيار آن حق و حقيقت است؛ از اين رو اسلام هويت، همان، اسلام حقيقت است و هويت مسلمان همان حق طلبي است. شيعيان کساني هستند که پيرو شخصيتي هستند که پيامبر در باره ي او فرموده است: «علي مع الحق يدور حيث ما دار» علي و حق هميشه با هم اند؛ و اسلام شيعي، يعنى اسلام حق مدار؛ و هويت اسلام، يعنى حق مدار بودن و حق طلب بودن.

آنچه گذشت مباحثي بود در زمينه ي پاره اي از مباني فکري نويسنده ي محترم؛ البته برخي نکات جزئي نيز در اين نوشتار وجود دارد که اهميت چنداني ندارد، ولي براي روشن تر شدن افکار نويسنده ي محترم، اشاراتي به برخي از آنها مي شود:

1. در جايي مي نويسد:

ص: 52

1- . دکتر محمد حسين باستاني، بحران هويت، مسلمة اي جهاني، نامه ي فرهنگ، ش 9.

حاکمان حکومت اسلامی هم در حق خود چنین اعتقادی دارند و معتقدند بر جای امام زمان نشسته اند و به نام او حکومت می کنند و به نیابت از او بر مردم فرمان می رانند.

بدون شك، احكام اسلام، در زمان غیبت امام زمان (عج) نیز جریان دارند و اجرای احكام اسلامی، که شامل احكام قضایی و اجتماعی نیز می باشد، نیازمند والی و رهبری است که اسلام شناس باشد؛ از این رو، در روایات، این وظیفه بر عهده ی علمای دین نهاده شده است و مردم به سوی آنها راه نمایی شده اند.

امیر مؤمنان، علی(ع) فرمود:

رسول خدا(ص) فرمودند: بار خدایا جانشینان مرا مورد لطف و رحمت خود قرار ده. سؤال شد ای فرستاده ی خدا، جانشینان شما چه کسانی هستند؟ حضرت در پاسخ فرمودند: کسانی که بعد از من می آیند و حدیث و سنت مرا روایت می کنند. [\(1\)](#)

در اسلام، حاکمیت رهبران دینی، نه يك امتیاز و موقعیت، بلکه يك تکلیف و وظیفه ی الهی است؛ و این سخن معروف امام خمینی (ره) که فرمود: «من به وظیفه ام عمل می کنم» در همین راستا بیان شده است.

2. در جایی دیگر می نویسد:

کسانی که خود را نمایان امام زمان می دانند، به نام او در امور شیعیان تصرف می کنند و برای خود امتیازاتی قایل اند. این حقوق و امتیازات را به واسطه ی موقعیت نیابت برای خود قایل اند.

ص: 53

1- . شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج 18، باب 8، حدیث 50، به نقل از امام خمینی (ره)، شئون اختیارات ولی فقیه، ص 61.

همان گونه که گذشت، رهبري از دیدگاه فقه شیعه، يك وظیفه است نه يك موقعیت؛ چنان که رهبر بزرگ اسلام، حضرت علي (ع) هیچ گاه زمام داري را موقعیت نشمرد، بلکه آن را وظیفه اي براي احقاق حقوق و تحقق اسلام مي دانست. وظیفه ي دیگر عالمان دین و رهبران اسلامي آن است که وجوهات شرعي را از مردم دریافت و آن را در مصارفش صرف کنند، که آثار این امر را در طول تاریخ تشیع مشاهده مي کنیم؛ تربیت دانشمندان دین شناس و دست گیری مستمندان و تأسیس مدارس علمیه ي اسلامي و ترویج اسلام در اقصی نقاط جهان، همه، درختان این شجره ي طیبه هستند.

3. در جای دیگر مي نویسد:

نظریه ي مهدویت مدعی است که احیاهای موقت، مقطعی، ناقص، موضعی و کوتاه دامنه، عالم را دینی نخواهد کرد.

این سخن نیز با متون دینی و از جمله قرآن ناسازگار است. براساس متون دینی، وظیفه ي ائمت اسلامي در هر زمانی، امر به معروف و نهی از منکر؛ و وظیفه ي علمای دینی رهبري و هدایت جامعه به سوی اقامه ي عدل و گسترش توحید است. قرآن کریم مي فرماید:

شما مسلمانان بهترین ائمت خواهید بود، اگر به وظیفه ي امر به معروف و نهی از منکر قیام کنید(1) و در جهت اجرای احکام دینی به همدیگر یاری رسانید.(2)

ص: 54

1- . سوره ي آل عمران، آیه ي 110.

2- . سوره ي مائده، آیه ي 2.

از این رو، علمای دین، همانند انبیای الهی، وظیفه‌ی ترویج و تبلیغ و اجرای احکام دینی را به عهده دارند و به همین جهت، در روایات، منزلت فقیه، همانند منزلت انبیای بنی اسرائیل شمرده شده است. (1)

از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود:

أَفْتَحِرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِعُلَمَاءِ أُمَّتِي فَأَقُولُ عُلَمَاءُ أُمَّتِي كَسَائِرِ أَنْبِيَاءِ قَبْلِي؛ من در روز قیامت به علمای امت خود مباحثات می‌کنم و می‌گویم علمای امت من، هم چون دیگر پیامبرانی هستند که پیش از من آمده‌اند. (2)

و نیز از امام علی (ع) روایت شده است که:

الْعُلَمَاءُ حُكَّامٌ عَلَى النَّاسِ؛ علما حکام بر مردم هستند. (3)

خلاصه آن که:

در اسلام، فقه و احکام دینی در کنار سایر معارف و حقایق دینی قرار دارند؛ و هویت مسلمان در حق طلب بودن و عمل به معارف و احکام اسلامی است؛ و پیامبر اسلام (ص)، هم چون سایر انبیایی که دارای شرایع و احکام دینی بودند، در صدد ترویج و تحقق احکام فقهی و دینی اسلام بود و پس از خود، این وظیفه‌ی مهم را به عهده‌ی ائمه‌ی معصومین (ع) و سپس تا قیام امام زمان (عج) این رسالت را به عهده‌ی

ص: 55

1- بحارالانوار، ج 78، ص 346 به نقل از امام خمینی (ره)، شؤن و اختیارات ولی فقیه، ص 61.

2- همان، ص 62.

3- مستدرک الوسائل الشیعه، باب 11 از ابواب صفات قاضی، ح 33، به نقل از امام خمینی (ره) شؤن اختیارات ولی فقیه، ص 62.

آشنایان به معارف دینی و فقهی قرار داده است(1)

و مردم را به اطاعت و پیروی از آنان، برای دست یابی به سعادت و کمال، تشویق و ترغیب نموده است.(2)

ص: 56

1- . احادیث و روایات منقول در کتاب شؤن اختیارت ولی فقیه، امام خمینی (ره).

2- . ر. ک شؤن اختیارت ولی فقیه، امام خمینی (ره)، احادیث و روایات منقول در کتاب.

عرفي شدن عليه عرفي شدن(1)

چکیده:

نویسنده در این مقاله به بیان دیدگاه خود نسبت به علما و حوزه های علوم دینی پرداخته و با يك رویکرد منفي گرایانه، نسبت به حضور دین و علمای دینی در عرصه ی سیاست و حکومت، به تأکید و تثبیت سکولاریسم و مبانی آن می پردازد. ایشان در این زمینه، به روایتی از امام صادق - علیه السلام - و نیز سیره و روش امام خمینی (ره) در اول انقلاب استناد کرده است.

نقد و بررسی: قدسیت دین و عرفی بودن

حسن رضائی مهر

«عرفی شدن علیه عرفی شدن» عنوان مطلبی از آقای سعید حجاریان است. هر چند موضوع اصلی نوشته ی مذکور، بیان دیدگاه ایشان نسبت

ص: 57

1- . سینما تأثر ایران، ضمیمه ی روزنامه ی ایران، ش 1928، مورخ 14/7/80.

به فیلم «زیر نور ماه» است، ولی باید گفت که ایشان، با استفاده از این فرصت، به بیان دیدگاه خود نسبت به علما و حوزه های علوم دینی پرداخته است و بایک روی کرد منفی گرایانه نسبت به حضور دین و علمای دینی در عرصه ی سیاست و حکومت، در واقع به تأکید و تثبیت سکولاریسم و مبانی آن نشست است. هر چند فرصت پرداختن به همه ی مسائل غت و ثمین نوشته ی مذکور در این جا فراهم نیست؛ اما ضمن سطور چند به نقد و بررسی بعضی نکات آن می پردازیم:

1. ایشان پس از این که عرفی شدن را در دو معنای «جدا شدن نهاد سیاست از نهاد دین» و «عبور از ساحت قدسی به سپهر عرفی» تعریف می کند، در صدد این است که دخالت نهاد دین در نهاد سیاست را، عبور از ساحت قدسی دین به سوی عرفی شدن بداند و معنای اول از عرفی شدن را، که سکولاریزه کردن دین باشد، نتیجه بگیرد؛ چرا که ایشان حضور دین در صحنه ی سیاست و حکومت را موجب تقدس زدایی از دین و عرفی شدن آن تلقی کرده و چنین امری را به مثابه ی این دانسته است که مسجدی را که مقدس است، تخریب کنند و به جای آن مغازه بسازند؛ و در نهایت به این نتیجه می رسد که برای فرار از عرفی شدن دین، باید به عرفی شدن به معنای سکولاریزه کردن دین پناه برد؛ به عبارت دیگر برای حفظ تقدس دین، چاره ای جز منتهی شدن به سکولاریسم نیست. ایشان بعد از بیان این مطالب آورده است:

... در کشور ما بعد از انقلاب، مقدار زیادی نهاد دین در نهاد دولت ادغام شد. نهاد دین وقتی در نهاد دولت ادغام بشود، طبیعتاً دین مقداری قدسیت خودش را از دست می دهد. هم اکنون علمایی که

وارد حکومت شده اند و مناصب اجرایی را در دست گرفته اند اگر با علمایی که وارد این دستگاه نشده اند مقایسه کنید، دسته ی دوم به نظر مردم خیلی مقدس تر هستند؛ مردم دست آنها را بوسه می زنند... (1)

نکته ی قابل تأمل در کلام ایشان، عدم ارائه ی تعریف شفاف از قدسیت دین و تقدس متدینین است. از آنجا که لزوم روی کرد معنانشناسانه نسبت به يك لفظ در استعمالات لفظیه، امری بدیهی و روشن است، بر ایشان بود که برداشت خویش را از قدسی بودن دین و علمای دینی بیان می کرد. آیا منظور از تقدس عالمان دینی، انتساب آنها به دین و صرف اظهار دین داری است، تا این که هر عالمی مشمول این قدسیت بشود، اگر چه بر وظایف الهیه مواظبت نموده باشد؟ یا این که ملاک تقدس، علاوه بر انصاف و انتساب به دین، اتصال به مبدأ هستی و محو شدن در عظمت جمال و جلال او و امثال بی قید و شرط اوامر و نواهی حضرت احدیت است؛ (2)

به گونه ای که هر چه این اتصال و امثال شدیدتر باشد، شخص را مقدس تر و خدایی تر می کند؟

اگر ایشان معنای اول را اراده کرده است، باید گفت که مجرد اظهار دین داری، به حکم عقل و سیره ی عقلا، مفید تحقق قدسیّت برای احدی نیست؛ سوای این که، چنین امری از مساعدت مقتضای نصوص دینی هم بی بهره است.

ص: 59

1- . سینما تأثر ایران، ضمیمه ی روزنامه ایران، 14/7/80، «عرفی شدن علیه عرفی شدن».

2- . آنجا که در روایت شریفه آمده است: «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً علي هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه...»، وسایل الشیعه، ج 27، باب 10، روایت 33401، ص 131.

اگر معنای دَوم را اراده کرده است، که اتصال شدید به خدا و غرق در جمال و جلال و محو امتثال او شدن باشد، باید گفت سکولاریسم را نمی توان از عمل کردِ چنین علمایی نتیجه گرفت؛ چرا که هدایت مردم در شؤونات مختلف زندگی، اعم از شخصی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و غیره تکلیف الهی است که بر دوش عالمان دین قرار داده شده است و چنین عالمانی که محو در امتثال فرمان های الهی اند، یکی از وظایفشان را رهبری دینی و سیاسی مردم دانسته، در موارد ضرورت به تشکیل حکومت قیام می کنند؛ این امری است که حتی تصور جدایی دین از سیاست را برای چنین علمای فرزانه ای غیر معقول می نماید.

و اما این که گفته اند نهاد دین هرگاه در نهاد دولت ادغام شود قدسیت خود را از دست می دهد، خواهیم گفت که دین چون حق است، مقدس است و حقیقت از او جدا شدنی نیست.

نکته ی قابل تأمل دیگر آن که، آیا ملاک قدسی بودن و نیز تشخیص قدسیت، نظر مردم است، تا هر که آنان به او روی آوردند مقدس و بلکه مقدس تر باشد؟ آیا اگر مولی الموحّدين، علی(ع) را در 25 سال خانه نشینی، نه تنها دست نبوسیدند، بلکه جز با بی مهری و دشمنی با او سخن نگفتند، می توان گفت که آن حضرت قدسی نبوده است؟ آیا با ایراد یک سری مطالب عامیانه می توان رسالت عظیم دین را که حضور تام در صحنه های زندگی بشری است انکار کرد؟ به چه دلیل و با چه انگیزه ای؟! از ایشان انتظار می رفت لااقل در بیان استدلال بر مدعای

خویش، دلیلی علمی و مستندی متقن و مقبول اهل اندیشه ارائه می نمود.

2. قیاس حضور دین در جامعه ی دینی ایران با حضور دین در روسیه و فرانسه و کشورهای غربی، که نویسنده ی محترم در قسمتی دیگر از مطالبش مرتکب شده است، لااقل از دو جهت مع الفارق و قابل ملاحظه است.

الف) از جهت اصل دین. حکومت دینی در ایران، محتوی و شکل اسلامی دارد و از آنجا که دین اسلام کامل ترین دین است و از تحریف مصون مانده است، قابل مقایسه با ادیان آسمانی دیگر نیست، چرا که آن ادیان گرفتار تحریفات بشری گردیده اند، به گونه ای که صورت باقی مانده از آنها قادر به هدایت انسان ها نیست.

ب) نحوه ی ارائه ی دین. ارائه ی دین در کشورهای غربی و روسیه و فرانسه، به قول ایشان، غالباً صادقانه و برای هدایت بشر نیست، بلکه عمدتاً استثمارگران، از دین به عنوان وسیله ای برای رسیدن به مقاصد خود استفاده می کنند؛ لذا چه بسا دین در ساختار قدرت و حکومت هم بیاید. بسی روشن است که مردم از چنین دینی به سبب چنین ارائه و استفاده ای گریزان اند و چه بسا در مقابل آن قرار گیرند؛ اما هر گاه ارائه ی دین خدا در جامعه، فقط به منظور هدایت جامعه در شؤونات مختلف آن، از جمله حضور در صحنه های سیاست و حکومت باشد و مردم طعم شیرین آن گوهر هدایت و سعادت را بچشند، به پای آن سر می سپرند؛ و وقتی حکومت دینی و اسلامی ایران، که به ید توانای

بزرگ معمار انقلاب محقق شد، جز هدایت مردم و یاری رساندن به آنها در امر معاش و معادشان - که پیام دین اسلام است - هدفی را دنبال نمی کند، چگونه مردم این مقارنت سیاست و دیانت را مبارک نشمرند و برای شکوفایی چنین شجره ی مقدسی جان نبالند؟ البتّه این که عمل کرد منفی بعضی از مدعیان دین داری می تواند در اعتقاد دینی مردم خلل وارد کند، امری مقبول است؛ اما این به معنای عدم جواز حضور دین و روحانیت اصیل و دین شناس در عرصه ی سیاست نیست.

3. ایشان برای تثبیت دیدگاه خود، مبنی بر جدایی نهاد دین از نهاد سیاست و این که تا زمانی که روحانیت از دستگاه حکومتی و سیاست جدا باشد قدسیت دارد، به روایتی از حضرت امام صادق استشهد می کند که:

برحذر باشید از علمایی که داخل دنیا شده اند.

پرسیدند این ها کدام علما هستند؟ فرمودند:

آنهایی که از سلطان تبعیت می کنند، چون توجیه گر وضع موجود خود می شوند. (1)

فقه الروایه، یکی از اصول روی آوردن به روایات، در جهت استشهد به آنهاست؛ یعنی درک و فهم پیام واقعی که مراد و مقصود حضرات معصومین (ع) بوده است؛ اما متأسفانه استشهد به روایت فوق الذکر، بدون توجه به این نکته ی اصولی صورت پذیرفته است که تبعاً بستر نقد و نظر را در نوع استفاده از روایت فراهم کرده است.

ص: 62

1- . سینما تئاتر ایران ضمیمه ی روزنامه ی ایران، 14/7/80، «عرفی شدن علیه عرفی شدن».

اینک برای روشن شدن صحت و سقم این نوع استفاده از روایت فوق به بررسی آن می پردازیم.

علي بن ابراهيم عن ابيه عن السكوني عن ابي عبدالله(ع) قال: قال رسول الله(ص) الفقهاء امناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل يا رسول الله ما دخلوهم في الدنيا؟ قال: اتباع السلطان فاذا فعلوا ذلك فاحذروهم علي دينكم؛(1)

حضرت امام صادق(ع) فرمود که حضرت پیغمبر(ص) فرمود: فقها امین رسولان الهی هستند، تا زمانی که داخل در دنیا نشده اند. گفته شد: یا رسول الله چگونه است دخول آنها در دنیا؟ فرمود: تبعیت از سلطان، هرگاه چنین کردند در باب دینتان از آنان برحذر باشید.

این روایت از جهت سند بحثی ندارد و در خصوص دلالت نیز نه تنها دلالتی بر جدایی دین از سیاست و جدایی علمای دینی از صحنه ی سیاسی و حکومتی - چنان که ایشان معتقد است - ندارد، بلکه دال بر لزوم و عینیت دیانت و سیاست است؛ چرا که، اولاً، آنچه مورد مذمت این روایت است اتباع هر سلطانی نیست، بلکه اتباع سلطانی است که به انگیزه ی ارتقاع شأن و ترفع بر اقران و حب دنیا و نحو این ها انجام گیرد؛ اما اگر اتباع سلطان به جهت اقامه ی نظام نوع انسانی و اعلاي کلمه ی توحید، ترویج حق، امر به معروف و نهی از منکر و برقراری حکومت اسلام باشد، چنین تبعیتی نه تنها جایز است، بلکه از افضل اعمال است و بسیاری از بزرگان، مانند علی بن یقطین، عبدالله نجاشی، محمد بن اسماعیل بن بزيع و نوح بن دراج و غیر اصحاب ائمه(ع)، از

ص: 63

1- . کلینی، اصول کافی، (دفتر نشر و فرهنگ اهل بیت(ع))، ج 1، کتاب فصل علم، باب المستأكل بعلمه، ص 58، حدیث 5.

فقهایی اعلام، مثل دو سید جلیل القدر، سید مرتضی و سید رضی و پدر ایشان و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه بحر العلوم و غیر این ها نیز به این امر اقدام کردند. (1) آیا می توان گفت همه ی این اعلام از این روایت اطلاعی نداشته و یا به معنای آن واقف نبوده اند؟! چگونه ایشان می توانند ادعا کنند که به فقه الروایه رسیده اند، در حالی که قراین لفظیه و ادله ی خاصه ی دیگر، نفی مذمت اتباع سلطان علی نحو الاطلاق نمی نمایند؟

ثانیاً، با توجه به چند مقدمه، پی می بریم که این روایت بر صحت توجه و دخالت علمای دین در عرصه های مختلف سیاسی و حکومتی دلالت دارد:

الف) فقها و علمای دین مدار - نه دنیا دوست - امنای رسل الهی اند؛ پس وظیفه ی صیانت و مراقبت از دین بر عهده ی آنهاست؛ لذا لازم است دین مداری را وجهه ی همت خویش قرار دهند، سواي آن که دنیازدگی، دنیا طلبی و توجیه کردن اعمال سلاطین جور، سنخیتی با منزلت رفیع امنای رسل بودن ندارد.

ب) از آنجا که «امناء الرسل» مطلق است و قرینه ی دالّه بر رفع اطلاق از آن وجود ندارد، پس آنها در همه ی وظایف و رسالت ها امنای رسل هستند.

ص: 64

1- . ر. ك: زين الدين العاملي (الشهيد ثاني)، منية المرید، (قم، نشر مجمع ذخایر اسلامي، طبع مطبعة الخيام) ص 63 - 65.

ج) رسالت رسولان الهی، منحصر در تبلیغ و تعلیم شریعت نبوده، بلکه قضاوت و زعامت سیاسی نیز، شأنی از شؤون پیامبران الهی بوده است. (1)

پس، با توجه به مقدمات مذکور، معلوم می شود امانت داری فقها و علمای دینی، مختص به وظیفه ی خاصی از وظایف و شؤونات رسل الهی نیست و از آنجا که رسالت انبیا منحصر در بیان احکام شرعی نیست و زعامت سیاسی را هم شامل می شود، فقها نیز در زعامت سیاسی امانت دار رسل الهی اند. روایات دال بر زعامت سیاسی علما، در متون حدیثی، مشهور و معروف است؛ و جای بسی تعجب است که ایشان بدون هیچ توجهی به آنها به این نحو به روایت مذکور استشهاد کرده است.

4. یکی از نکات شگفت انگیز در کلام ایشان، وانمودسازی سکولاری فکر کردن حضرت امام خمینی (ره) است؛ آنجا که آورده است:

شاید نخستین بار که امام از پاریس به تهران آمد، در نظرش این نبود که علما مستقیماً وارد دولت شوند و خودشان هم به قم رفتند و در آنجا گفتند: من طلبه ای هستم و درس می دهم و کاری هم به تهران ندارم؛ اما بعد این کار نشد و جواب هم نداد. (2)

ص: 65

1- ر. ک: امام خمینی (ره)، ولایت فقیه، مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ هفتم، تابستان 1377)، ص 59 - 61.

2- همان، ج 13، ص 433.

مبارزه با تفکر سکولاریستی، یکی از خصایص بارز حضرت امام خمینی (ره) بوده است. ایشان در اکثر سخن رانی های خود درباره ی روحانیت به نفی جدایی دین و علما از حکومت و امور سیاسی پرداخته اند. اینک در جهت وضوح قضیه، لاقلاً برای ایشان - هر چند خود واقف اند - به نمونه هایی از سخنان آن بزرگمرد الهی، اکتفا می شود:

حضرت امام (ره) در باب لزوم دخالت روحانیون در امور اجتماعی و سیاسی می فرمایند:

الان همه ی حيله ها در کار است که شما را از سیاست کنار بزنند، شما را نگذارند در امور اجتماعی دخالت بکنید، شما را نگذارند در حکومت هیچ دخالتي بکنید... (1)

و در جای دیگری می فرمایند:

امروز طرحشان این است که روحانین باید بروند و دعا کنند و... عرض می کنم که این ها همان طرحی است که آمریکا نقشه اش را دارد و انگلستان هم از سابق داشته است... این همان طرحی است که انگلستان از دوست سال پیش از این، یا پیش تر، طرح ریزی کرد که جدا کنند روحانین را از مردمی که می خواهند فعالانه کار بکنند برای اسلام؛ این ها بروند همان توی مسجدها بنشینند و دعا بکنند آنها هم هر کاری که دلشان می خواست بکنند و هر چپاولگری و هر سلطه جویی که می خواستند بکنند. (2)

و نیز فرموده اند:

ما مکلفیم در امور سیاسی دخالت کنیم، مکلفیم شرعاً، همان طور که پیغمبر (ص) می کرد، همان طور که حضرت امیر (ع) می کرد.

ص: 66

1- . همان، ج 13، ص 348.

2- . همان، ج 15، ص 16.

و در جايي ديگر مي فرمايند:

اين ها يي كه مي گويند آخوند چه كار دارد به امور سياسي، پيغمبر اكرم(ص) كدام روزش از مسائل سياسي خارج بود؟ دولت تشكيل مي داد؛ با اشخاصي كه بر ضد اسلام، ستمگر بر مردم بودند، با آنها مبارزه مي كرد... مسأله ي دخالت در سياست، در رأس تعليمات انبياست؛ امروز همه فهميده اند اين را، مگر آنهايي كه خودشان را به نفهمي مي زنند و آنهايي كه مغزهايشان خشك است كه نمي فهمند هيچ چيز را كه اين مسأله ي دخالت در امور سياسي از بالاترين مسائلي است كه انبيا براي او آمده بودند. (1)

سؤال اصلي آن است كه، آيا با اين همه تصريحات حضرت امام (ره) در خصوص اين قضيه، باز هم مي توان كلمات ايشان را برخلاف مرادشان تأويل و تفسير كرد؟ راستي اين گونه برخوردهاي غيرعالمانه و دور از منطق با بزرگان ديني، چرا، به چه قيمت و به چه انگيزه اي صورت مي گيرد؟!

از حضرت آيت الله العظمي گلپايگاني و نيز حضرت امام (ره) نقل شده است:

مبادا طلاب از دولت شهريه بگيرند، مبادا حوزه از بودجه ي دولتي استفاده كند. (2)

ولي بايد گفت، اگر ايشان تاكنون نتوانسته اند معنای اين كلمه را دريابند، تقصير صاحب خانه چيست؟ جهت اطلاع عرض كنم اين كه

ص: 67

1- . صحيفه ي نور، گردآورنده: مركز مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي، چاپ شركت افست، بهمن 1361، ج 15، ص 7 - 144.

2- . سينما تئاتر ايران ضميمه ي روزنامه ي ايران، 14/7/80، «عرفي شدن عليه عرفي شدن».

استفاده از بودجه ي دولتي براي طلاب نهي شده است، وجوهي دارد که در جاي خود آمده است. يکي از آنها استقلال اقتصادي طلاب از دولت است، تا بتوانند آزادانه به نقد و بررسي مخلصانه و مصلحانه ي دولت پردازند؛ و بديهي است که چنين امري، هيچ منافاتي با حضور علما در صحنه ي سياست ندارد.

5. نکته ي ديگر آن که وي در آخر کلماتش آورده است که

بايد گفت نقد دين بسيار در ايران سخت است و... (1).

همان طور که ظاهر است، اين سخن نيز در هاله اي از ابهام قرار دارد. چه خوب بود ايشان توضيح مي دادند که مرادشان نقد دين است يا نقد متدينين. اگر مرادش نقد دين باشد، بايد گفت که يکي از معاني قداست، نقدناپذيري است و شيء مقدس به اين معنا منزّه از نقد است و قداست به اين معنا براي دين و شريعت ثابت است؛ يعني دين چون حق است و مشوب به باطل نيست، قابل نقد نيست؛ چرا که اگر چيزي حق باشد، شائبه ي بطلان ندارد تا با نقد آن، بطلان زدائي شود؛ شائبه ي نقص هم ندارد تا با نقد، نقص زدائي بشود؛ شائبه ي عيب نيز در آن نيست تا بدین وسيله عيب زدائي شود و بالاخره، آميزه ي اختلاط در آن نيست تا با نقد، بيگانه رو شود. (2)

بنابراين، چون در دين مقتضي نقد فراهم نيست، نقدپذيري هم ميسر نيست و اين همان معنای مقدس

ص: 68

1- . همان.

2- . جوادي آملی، شريعت در آيينه ي معرفت، (نشر اسراء چ دوّم، تابستان 1378، ه- ش)، ص 85، با تلخيص.

بودن آیات است؛ و از آنجا که خود ایشان قایل به قدسی بودن دین است پس باید نقد دین را قایل نباشد.

اما اگر مراد ایشان نقد متدینین باشد - هر چند غیر ممکن نیست - اما آن مطلب دیگری است که فرصتی دیگر را می طلبد. در هر صورت بر ایشان بود که با تبیین شفاف نظرها و مرادات خویش از دهلیز مبهم کلماتشان بیرون می آمد و به طریقه ی روشمند و اصولی در مقام مخاطب، بیش تر عنایت می نمود.

نتیجه آن که، مسئله ی حضور دین در عرصه ی سیاست و امورات اجتماعی مردم، رسالت عمده ی دین و وظیفه ی خطیر علمای دین است و بر این مطلب، هم آیات دلالت دارد و هم روایات؛ سوای این که عقل نیز با توجه به فلسفه ی وجودی دین که هدایت مردم در شؤونات مختلف زندگی و معاش و معاد است، مؤید این مطلب است؛ و حضور دین در صحنه ی اجتماعیات و سیاسیات، نه تنها باعث فرسایش قدسیت دین و علمای عامل به دین نیست، بلکه نقطه ی اکید تقدس آنهاست.

ص: 69

طالقاني و نوگرايي ديني(1)

چکیده:

این گفت وگو با مباحثي، چون روش تفسيري مرحوم آيت الله طالقاني و نوآوري هاي بينشي و روشي ايشان در تفسير قرآن آغاز شده و سپس به بيان نظريات ايشان درباره ي آزادي هاي سياسي و اجتماعي، آزادي اندیشه و مباني جامعه ي مدني، از قبيل قانون گرايي و کثرت گرايي پرداخته شده است. آقاي ميثمي با بيان تعريف هايي براي سنت، تجدد و نوگرايي ديني، مرحوم طالقاني را در برگیرنده ي هر سه طيف سنت گرايان، تجددگرايان و نوگرايان ديني بر مي شمرد و به بررسي جايگاه «عنصر زمان» و انعطاف استراتژي در اندیشه ي مرحوم طالقاني مي پردازد.

ايشان در اين گفت وگو با نسبت دادن مطالبی به مرحوم آيت الله طالقاني به بيان دیدگاه هاي خود پيرامون مفاهيمي چون اسلام،

ص: 71

توحید، ایمان، آزادی، سنت، ملاک پذیرش اسلام و ملاک دخالت زمان و مکان در تغییر حکم پرداخته و به نفي امکان استنتاج قانون اساسي از شرع و لزوم پذیرش قرائت هاي مختلف در فهم قرآن تصریح کرده است.

نقد و بررسی: منطق فهم دین

علي اکبر مؤمني

مقدمه

در سده هاي نخستين صدر اسلام، پس از آن که بر اثر برداشت ها و پش فرض هاي خاص، مذاهب گوناگوني پديد آمد، به منظور جلوگیری از آشفتگي و ناهماهنگي در فهم دین و نیز در جهت ضابطه مند ساختن فهم نصوص، علوم مختلفی به وجود آمد که پیدایش علم فقه، اصول و غیره بیانگر همین موضوع است.

در غرب نیز، اصطلاح هرمنوتیک در دو قرن اخیر برای روشمند ساختن تفسیر و تأویل دین مطرح شده و پس از آن به شرق نیز سرایت کرده است؛ اما جاي تأسف است که برخي آن را ابزاري برای تجویز قرائت هاي مختلف از دین قرار داده اند و از آن نتیجه ي معکوس مي گیرند.

جاي تردید نیست که پذیرفتن يك مکتب، ملازم با پای بندي به مباني آن مکتب است. یکی از مباني مکتب تشیع این است که اگر چند

ص: 72

رأی و قرائت در عرض هم قرار گیرند، یکی از آنها صحیح است؛ و پذیرفتنی نیست که شخصی خود را پای بند به دین معرفی کند و به مبانی آن بی توجه باشد.

کسانی که با ذهنیت و مفاهیم غربی در اسلام به کاوش پرداخته اند، با اسلام و دین، برخورد گزینشی نموده و بسیاری از واقعیت ها را نادیده گرفته اند و از سکولاریسم، پلورالیزم و امثال این ها سر در آورده و بدین طریق، به هدفی که در پی آن بودند نایل آمده اند.

بر کسی پوشیده نیست که واژه ها در جوامع و فرهنگ ها دارای مفاهیم مختلف و گاه متفاوت با یکدیگرند؛ بنابراین، شرط اخلاق علمی اقتضا می کند با مفاهیمی که خود دین ارائه کرده است به جست و جوی اندیشه ی اسلامی بپردازیم. اخذ مفاهیمی از واژگان آزادی، مشروعیت و غیره، به گونه ای که تناسبی با فرهنگ اسلامی نداشته، بلکه با آن تباین نیز داشته باشد، به همراه پیش داوری و نتیجه گیری از آن، از روش شناسی تحقیق و اخلاق علمی به دور است. (1)

چندی پیش، آقای مهندس لطف الله میثمی در گفت و گو با نشریه ی طبرستان سبز با عنوان «طالقانی و نوگرایی دینی»، مطالبی بیان کرده است که آنچه در زیر می خوانید نقد همان مطالب است. امیدوارم برای طالبان حقیقت، مفید واقع شود.

ص: 73

1- ر. ک: کانون گفتمان دینی، نشست شانزدهم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه، و محمد جواد نوروزی، فلسفه ی سیاست، (قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1378، چ چهارم، ص 15 - 86.

در بخشی از این گفت وگو آمده است:

ایشان (مرحوم طالقانی) نمی گوید که قرآن آمده تا به انسان ایمان بدهد، بلکه می گوید همه ایمان دارند، ولی در قرآن آمده «الذین یؤمنون بالغیب»؛ یعنی کسانی که ایمانشان افزوده شده باشد، ... چرا که همه ی انسان ها، به خدا، تکامل، جبر و... ایمان دارند.

درباره ی ادعای فوق تذکر چند نکته لازم است:

1. این ادعا با تصریحات قرآن درباره ی کسانی که ایمان نیاورده اند، منافات دارد، آنجا که می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (1)

قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ (2)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (3)

و ده ها آیه ی دیگر.

2. تکذیب پیامبران الهی توسط امت ها، که قرآن نیز موارد مختلفی از آن را بیان نموده است، دلیل دیگری بر رد مدعای فوق می باشد. (4)

3. نسبت دادن مطالب فوق به مرحوم آیت الله طالقانی امری خلاف واقع است. ایشان در مقاله ای تحت عنوان «توحید از نظر اسلام»، پس از ذکر آیه ی 64 سوره ی آل عمران می نویسد:

ص: 74

1- . سوره ی آل عمران، آیه ی 4.

2- . سوره ی حجرات، آیه ی 14.

3- . سوره ی بقره، آیه ی 6.

4- . سوره ی آل عمران، آیه ی 184، سوره ی حج، آیه ی 42 و سوره ی شعراء، آیات 105، 123، 141، 160 و 176.

از همان وقتی که عقل فطری آدمی آماده ی دریافت حقیقت توحید شد و از محکومیت کامل غرایز برتر گردید، خداوند پیامبران را برانگیخت تا بذریعۀ توحید را در عقول بیفشانند و تحول و انقلابی در نفوس بشر پدید آورند... صبر و پای داری آنان برای ایجاد چنین انقلابی بود، تا فکر انسان را که واژگون در شرک و محکوم غرایز بود برگردانند و حاکم و مستقیمش بدارند؛ بدین جهت، از آغاز دعوت تا آن گاه که چشم از دنیا می بستند، همواره در همه حال و همه جا کلمه ی توحید را بر زبان داشتند و به آن دعوت می نمودند. (1)

اگر مرحوم آیت الله طالقانی معتقد باشند که همه ی انسان ها به خدا ایمان دارند، چه لزومی دارد که از تلاش انبیا برای دعوت به توحید، و صبر و پای داری آنان در این راه سخن بگویند؟!

4. مطلب دیگر آن که ایمان به تکامل در کنار ایمان به خدا قرار داده شده است؛ و بدتر از آن، قرار دادن ایمان به جبر، در ردیف ایمان به خدا و تکامل است؛ و عجیب آن که، ایمان به خدا، تکامل و جبر، به همه ی انسان ها نسبت داده شده و تمامی این مطالب نادرست به مرحوم آیت الله طالقانی اسناد داده شده است.

بدیهی است هر فردی با کم ترین اطلاع از مذاهب کلامی، چنین مطلبی را ادعا نخواهد کرد؛ زیرا وجود مذاهب و نحله های گوناگون، خلاف مدعای مورد نظر را به اثبات می رساند.

ص: 75

1- . آیت الله طالقانی، مناره ای در کویر، (تهران، قلم، چ اول، 1377)، تدوین: محمد بسته نگار، ص 52.

در قسمت ديگري از اين مصاحبه آمده است:

حتي خدا به شيطان هم - که قسم خورده بندگان خدا را گمراه کند - آزادي و مهلت مي دهد.

ادعاي مذکور از چند جهت مخدوش است:

1. بين مفاهيم آزادي در نظام تکوين با آزادي در نظام تشريع خلط شده است و روشن است که آزادي شيطان در نظام تکوين است. برداشت ياد شده از آيه، نفي امر به معروف و نهي از منکر و جهاد و نفي مسؤليت هاي اجتماعي را به دنبال دارد؛ زيرا اگر عرصه ي تکوين با عرصه ي تشريع خلط شود، بايد بتوان گفت همان گونه که خداوند به شيطان آزادي داده است تا بندگان را گمراه کند، بندگان خدا نيز بايد به افراد منحرف و فاسد اجازه دهند تا زمينه ي فساد و آلودگي جامعه را فراهم سازند. غافل از آن که در عرصه ي تشريع، انسان ها مسؤليت هاي فردي و اجتماعي مختلفی دارند که بايد به آنها عمل نمايند. انسان، مختار آفريده شده است و به اختيار خود مي تواند راه هدايت يا ضلالت را برگزيند؛ «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (1)

2. اين نوع استفاده از قرآن، با آيات فراواني که دال بر سخت گيري نسبت به کافران و نيز وعيدهاي سخت به آنهاست، منافات دارد؛ آياتي مانند:

فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (2)

ص: 76

1- . سوره ي انسان، آيه ي 3.

2- . سوره ي توبه، آيه ي 12.

وَأَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا أَلِيمًا؛ (1)

وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ؛ (2)

3. شیطنت شیطان هم محدود است؛ حتی شیطان هم در نقشی که به عهده دارد آزادی مطلق ندارد. خود او نیز به این موضوع اعتراف کرده است؛ و قرآن به نقل از او می گوید:

قَالَ فِعْزَتِكَ لِأَعْوِيْتَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ

شیطان حدّ و مرزی دارد؛ و بالاتر از آن حد، جایی برای وسوسه اش وجود ندارد؛ زیرا شك و وسوسه در جایی اثر دارد که حق و باطلی در کار باشد و آن جا که حق محض است و باطلی وجود ندارد، شیطان هم وسوسه ای ندارد و خود او نمی تواند در آن مرحله باشد.

از مطالب گذشته روشن شد که منطقی عملیاتی شیطان محدود است و در مراتب کمال و اخلاص نمی تواند نفوذی داشته باشد؛ علاوه بر این، قرآن کریم نفوذ شیطان را تنها در وسوسه و در شعور و آگاهی انسان می داند، نه چیز دیگر. شیطان بشر را دعوت می کند (3)

و او را فریب می دهد؛ انسان هم در برابر این کار شیطان، در درون خود به سلاح عقل و فطرت مسلح است و از بیرون نیز از پیام آوران الهی مدد می گیرد. در این حال، هرگز اختیار و قدرت از انسان گرفته نمی شود؛ زیرا شیطان بر

ص: 77

1- . سوره ی احزاب، آیه ی 8.

2- . سوره ی عنکبوت، آیه ی 54.

3- . سوره ی ابراهیم، آیه ی 22.

او تسلّطی ندارد؛ پس صحیح نیست کسی بگوید که علت و سبب تامّ رفتار بد من، شیطان است. (1)

سنت حوزه های علمیه

در ادامه ی این گفت وگو، سنت حوزه های علمیه از دیدگاه قرآن مردود شمرده شده است:

سنت حوزه های علمیه، که مبتنی بر منطق ارسطوست، یک نوع سنت است... سنت هم تعاریف مختلفی دارد؛ برای مثال سنت ارسطویی، سنت آبا و اجدادی، سنت شاهنشاهی (موروثی) که قرآن هیچ یک را قبول ندارد.

اما اشکالاتی که بر این سخن وارد است :

1. منظور از سنت ارسطویی چیست؟ اگر منظور، روش ارسطویی است، باید گفت این روش در فلسفه یا بخشی از کلام عقلی، تا حدی وجود دارد؛ اما همه ی استدلال ها، ارسطویی نیست؛
2. علوم حوزوی منحصر به فلسفه و کلام نیست و روش ارسطویی نیز در علمی، مانند ادبیات عرب، معانی، بیان، تفسیر، رجال، فقه، اصول و غیره موضوعیت ندارد؛
3. اندیشه ی ارسطو به این علوم نرسیده بود، تا برای هر یک از آنها روشی تدوین کند؛

ص: 78

1- . آیت الله عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (قم، نشر اسراء، 1378، چ اول)، ج 1، ص 203 - 208.

4. هر آنچه ارسطویی است، نمی توان آن را به صرف ارسطویی بودن باطل دانست؛

5. ردّ روش ارسطویی از نظر قرآن نیز يك ادعاست که باید دلایل و شواهد آن بیان شود؛ علاوه بر آن، چنین مطلبي توهين آشکار به عالمان دین و حوزه هاي علمیه است.

مسلمان کیست؟

در جای دیگر عنوان شده است:

به طور معمول اعتقاد بر آن است که مسلمان واقعي، به احکام عبادي، مانند نماز، روزه و غيره پای بند است و کسی که این امور را انجام نمی دهد مسلمان نیست. حال آن که آیت الله طالقانی می گفت: «اسلام، دینی عمومي است و هر کسی که در راه حق حرکت می کند در راه اسلام است.» و این تعریف با تعریف سنتي متفاوت است.

درباره ي مطالب فوق چند نکته قابل توجه است:

1. در مورد تعریف سنتي از اسلام، اشاره نشده است که مراد از سنت کدام است؛ آیا منظور همان سنت ارسطویی است، که به زعم ایشان در حوزه هاي علمیه وجود دارد؟! و اساساً این تعریف اسلام از کجا اخذ شده است؟

2. شکی نیست که اگر مسلماني به احکام اسلام عمل نکند مسلمان واقعي نیست، ولي به صرف عمل نکردن به برخي از احکام اسلام، نمی توان او را خارج از اسلام دانست. برخي از فقهاي اهل سنت با

ص: 79

استناد به آیه ی 5 سوره ی توبه، ترك نماز و زكات را دليل بر كفر دانسته اند؛ در حالی كه از نظر عالمان شیعه، تنها با ترك نماز و یا زكات، انسان در صف كافران قرار نمی گیرد، هر چند اسلام او بسیار ناقص است. (1)

3. طبق آیه ی 14 سوره ی حجرات كه می فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسَدْنَا لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» تفاوت «اسلام» و ایمان» در این است كه اسلام، شكل ظاهری قانونی دارد، و هر كس شهادتین را بر زبان جاری كند در سلك مسلمانان وارد می شود و احكام اسلام بر او جاری می گردد؛ ولی ایمان يك امر واقعی و باطنی است و جایگاه آن قلب آدمی است، نه زبان و ظاهر او. (2)

این كه هر كس در راه حق حرکت كند در راه اسلام است، يك مطلب است، ولی این كه چنین فردی مسلمان هم باشد، مطلب دیگری است؛ زیرا ممكن است به معنای لغوی مسلمان باشد، اما اصطلاحاً به او مسلمان گفته نمی شود.

حاصل آن كه، بین مفهوم لغوی و اصطلاحی اسلام خلط شده است؛ بدین صورت كه معنای لغوی اسلام به جای معنای اصطلاحی استعمال شده است!

ص: 80

1- ر. ك: آیت الله مكارم شیرازی، تفسیر نمونه، (دارالكتب الاسلامیه، تهران، بی تا)، ج 7، ص 295.

2- همان، ج 22، ص 22.

در جای دیگر، درباره ی مشروعیت قانون اساسی آمده است:

مرحوم نائینی و مرحوم امام می گفتند که قانون اساسی، رساله ی اجتماعی آنان است؛ یعنی خود قانون اساسی مشروعیت دارد، نه آن که قانون یک چیز و شرع چیز دیگری باشد.

از جمله ی فوق، نفی استنتاج قانون اساسی از شرع استنباط می شود؛ به عبارت دیگر، این جمله در صدد بیان مشروعیت قانون اساسی، فارغ از مستتبع بودن آن از شرع است. در این مورد به چند نکته اشاره می شود:

1. ابتدا باید معنای واژه ی مشروعیت روشن شود؛ زیرا مشروعیت در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» آمده است؛ هر چند ریشه ی لغوی آن «شرع» است و با کلمه هایی چون «شریعت» و «مشرعه» هم ریشه است؛ اما اختصاص به پیروان دین و شریعت ندارد، بلکه یک اصطلاح در فلسفه ی سیاست به شمار می رود.

2. مبنای مشروعیت در جامعه ای که اعتقادی به خداوند ندارند، نسبت به جامعه ای که در آن اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است.

در جامعه ی اسلامی، مشروعیت از منبعی سرچشمه می گیرد که از حاکمیت مطلق برخوردار باشد؛ زیرا براساس بینش اسلامی، حاکمیت مطلق از آن خداوند است و هر قانونی باید از اراده ی تشریحی خدا نشأت بگیرد. اکنون که منظور از مشروعیت دانسته شد، اگر مشروعیت

قانون اساسي را به معنای قانونی بودن آن بدانیم، این مطلب غیر از شرعی بودن به معنای استنتاج قانون اساسی از احکام اسلامی است.

چنانچه مشروعیت قانون اساسی به معنای مطابقت آن با احکام اسلام دانسته شود، نمی توان مدعی شد که قانون اساسی همان شرع است؛ زیرا بر همگان روشن است که قانون اساسی (که به قواعد و مقرراتی اطلاق می شود که مربوط به قدرت و ساختار حکومت است) از شرع گرفته شده است، نه آن که عین شرع باشد.

معیار تغییر احکام

در ادامه، با اشاره به نقش زمان و مکان در تغییر احکام آمده است:

باید شرایط ظرفیت اجتماعی مردم را شناخت؛ چرا که این حکم می تواند تغییر کند؛ پس باید هنری پیاده شود که این را تعالی بدهد... اگر چنین بود خدا چرا یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر را فرستاد؟

باید توجه داشت که دین از سه بخش عقاید، ارزش های اخلاقی و احکام تشکیل شده است؛ عقاید و اصول کلی اخلاقی تحول ناپذیرند، ولی تغییر در دسته ای از احکام دین، ممکن و بلکه متحقق است؛ و این تغییر به دلیل تغییر بعضی از مصالح و مفاسد در شرایط مختلف زمانی و مکانی است. تغییر و تحول احکام دین دارای اقسام گوناگونی است که عبارت اند از:

1. نسخ؛ 2. تبدل موضوع؛ 3. احکام ثانوی؛ 4. تراحم احکام؛ 5. احکام حکومتی. (1)

ص: 82

1- ر. ک: محمد حسین زاده، معرفت شناسی، (چ چهارم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1378)، ص 143 - 148.

از آنچه گفته شد روشن می‌گردد که ملاک تغییر حکم، زمان یا ظرفیت اجتماعی مردم نیست. زمان صرفاً نشانه‌ی آن است که مصلحت یا مفسده در يك مقطع تغییر کرده است. تذکر این نکته نیز لازم است که تشخیص موضوع تغییر احکام به عهده‌ی متخصصان این فن، یعنی فقهای عالی قدر می‌باشد؛ اما استدلال به این که «اگر چنین بود چرا خدا یکصد و بیست و چهار هزار پیامبر را فرستاد؟» برای اثبات زمان بندی احکام، مغالطه است؛ زیرا این موضوع، تدریجی بودن هدایت الهی را قبل از خاتمیت اثبات می‌کند.

حجم مشابهات در قرآن

درباره‌ی مشابهات در قرآن کریم عنوان شده است که

باید توجه داشت که هفتاد درصد قرآن، مشابهات است و باید برداشت‌های رایج از مشابهات را تعالی داده و جامعیت قرآن را مطرح کرد.

درباره‌ی ادعای مذکور باید گفت، این پیش فرض مقبول همه‌ی خداباوران و حی پذیر است که غرض اساسی از نزول و حی آن است که مردم آن را دریافت نمایند، بخوانند، بدانند و بینش و منش خود را بر مدار آن سامان دهند. لازمه‌ی طبیعی تحقق این هدف آن است که ما با ذهنیت جست و جوگر، به منظور آگاهی از نیازهای فکری و رفتاری خویش، در محضر و حی مکتوب الهی قرار بگیریم. قرآن سخن هدایتگر پروردگار است که از درگاه ذات قدسی، ظهور و نزول یافته است و از

مخاطب های خویش، یعنی همه ی اندیشه های حقیقت جو و خردورز دل سپاری می طلبد؛

كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ. (1)

هرگونه تساهل و تسامح در راستای فهم این متن مقدس، درخور سخت ترین نکوهش است،

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا. (2)

روشن است که این هشدار پندآموز، گزارش دهنده ی يك خطر بزرگ و زیان جبران ناپذیر است. (3)

حال که ضرورت فهم کلام خداوند روشن شد، توجه به چند نکته ضروری است:

1. چنانچه معتقد باشیم هفتاد درصد قرآن از تشابهات است، باید پیش فرض فوق را که ریشه در قرآن دارد نفي نماییم؛ زیرا قرآن از تمامی مخاطبان خود خواسته است در آیات آن تدبیر نمایند و در صورتی که هفتاد درصد قرآن متشابه باشد، عموم مردم توانایی فهم آیات را نخواهند داشت؛ زیرا عدّه ی اندکی توان تأویل تشابهات و ارجاع آنها به محکّمات را دارند؛ بنابراین، ادعای یاد شده، با فلسفه ی نزولی قرآن ناسازگار است؛ علاوه بر آن، زبان قرآن همان زبان تفاهم و تخاطب عرف عقلاست؛ و خداوند برای ابلاغ پیام خود به مردم، طریقه

ص: 84

1- . سوره ی ص، آیه ی 29.

2- . سوره ی محمد، آیه ی 24.

3- . محمد باقر سعیدی روشن، علوم قرآن، (چ اول، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، 1377)، ص 223 - 224.

و زبان دیگری برگزیده است؛ پس ممکن نیست مطالب قرآن به گونه ای بیان شده باشد که فهم اکثر آموزه های آن برای مخاطبان مشکل باشد. (1)

2. با توجه به عوامل تشابه و نیز تفاوت استعدادهای و سرمایه های معرفتی افراد، ممکن است برخی از آیات برای بعضی مخاطبان، از متشابهات، و همان آیات، برای بعضی دیگر، از محکّمات باشند.

3. متشابهات در قرآن دو گونه اند:

الف) متشابهات بالعرض که قبلاً متشابه نبوده اند؛ اکثر آیات متشابه را این گونه آیات تشکیل می دهند؛ مانند آیات «وجه الله»، «یدالله»، «الرحمن علی العرش استوی» و غیره. این آیات در اصل متشابه نیستند و به معنای استعاره ای در لغت به کار رفته اند.

ب) متشابهات اصلي، که در قرآن بسیار کم اند؛ به طوری که در بین 6236 آیه، متشابهات اصلي از دویست آیه تجاوز نمی کنند. علت تشابه اصلي، بلندی معنا و کوتاهی لفظ است، که در چنین مواردی، قرآن از راه استعاره، کنایه و تشبیه وارد می شود؛ مثل آیه ی نور (2) که در آن تشبیه به کار رفته است.

ص: 85

1- ر. ک: آیت الله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (چ اول، قم، 1378)، ج 1، ص 384 - 386.

2- گفت وگو با آیت الله معرفت، نشست شانزدهم، «زبان قرآن»، کانون گفتمان دینی مرکز مطالعات و پژوهش های حوزه ی علمیه.

اشاره

موسیقی و تک خوانی خانم ها (1)

چکیده:

در این مصاحبه، از «جواز تک خوانی زن» به عنوان یک نظر فراگیر فقهی یاد شده است؛ و در ضمن آن، به لزوم ترویج موسیقی و بهره گیری از این «ظرفیت خلاق»، تأکید شده است.

نقد و بررسی: موسیقی و تک خوانی زن

ابوالقاسم مقیمی حاجی

«هر انقلابی، هر تمدنی و هر فرهنگی تا در قالب هنر ریخته نشود، شاخص نفوذ و گسترش ندارد» (2)

و «هنر اسلامی آن چیزی است که در آن عنصر سازنده ای از اندیشه ی اسلامی وجود داشته باشد». (3)

ص: 87

1- [1]. روزنامه ی حیات نو، شماره ی 234، مورخ 26/8/80.

2- . مقام معظم رهبری 27/9/65، دومین کنگره ی شعر و ادب - جهاد دانشگاهی (کتاب هنر، چ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران 1367)، ص 10.

3- . مقام معظم رهبری 16/11/60، دیدار با واحد فرهنگی روزنامه ی جمهوری، کتاب هنر، ص 15.

هنر حقيقي و مدرن، هنري است که در هدايت افراد به سوي کمال و شکوفا شدن ظرفيت هاي معنوي انسان موفق باشد. چنين هنري متحوّل کننده ي انگاره ها و دربردارنده ي آموزه هاست. بعد از انقلاب، جامعه ي هنري تکاني به خود داده و گام هايي را برداشته است؛ اما به نظر مي رسد نياز مند خانه تکاني جديدي است که يکي از آنها عرصه ي موسيقي است که تا چند سال بعد از انقلاب، تلاش هايي در خور تقدير انجام پذيرفت. اما امروزه بايد از ارتجاعي زيان بار ترسيد؛ از رجعتي به سبک ها و متدهاي تقليدي از فرهنگ بيگانه و از رجعتي به سوي فراگير شدن موسيقي و تطهير آن از آثار مخرب روجي و معنوي. علي رغم آن که مقام معظم رهبري در پاسخ به پرسشي درباره ي ترويج و آموزش موسيقي فرمودند:

آموزش موسيقي و نوازندگي به نونهالان و نوجوانان موجب انحراف آنان و مترتب مفاسد است و جايز نيست؛ به طور کلي، ترويج موسيقي با اهداف عاليه ي نظام اسلامي منافات دارد. مسؤولين فرهنگي مجاز نيستند سليقه ي شخصي خود را به اسم نشر فرهنگ و معارف، در آموزش و پرورش نوجوانان به کار گيرند. (1)

با ذکر اين مقدمه، به تأثير موسيقي در روح و روان، و حکم تک خواني زن مي پردازيم که گفته شده:

تک خواني زن و مرد جايز است مگر اين که...

ص: 88

1- . استفتائات، ر.ک: احمد شرفخاني خويي، انسان، غنا، موسيقي، (چ اول، انتشارات مشهور قم، 1380)، ص 104.

در میان خوانندگان زن از قدیم و جدید هستند کسانی که با رعایت این جهات (ضوابط دینی)، به گونه ای سنگین و وزین می خوانند و شنیدن آن حرمت شرعی ندارد؛ مثل خانم..(1)

و یا گفته شده:

در قرآن و فقه، موسیقی حرام نیست.(2)

و یا دیگری ضوابط رایج دینی را «باورهای مخدوش سنتی و شخصی و مغرضانه ی فقهی»(3) معرفی می کند و در قبال آن «موسیقی را هنر آسمانی» می داند که «فرهنگ و تمدن بشری بدون آن ناقص است» و «ریشه در تاریخ کشور ما دارد».(4)

درست است که لذت و احساس خوشی، که معلول شنیدن موسیقی است، با تاریخ بشری دوشادوش، و در جوامع مختلف وجود داشته و بشر همواره این طبیعت گرایی را که ناشی از لذت او بوده، به همراه داشته است؛ اما باید دید این لذت چیزی بر واقعیت مطلوب آدمی افزوده و موجب رشد و تعالی او می گردد و یا از آن می کاهد و سبب تخدیر روانی اوست؟

ص: 89

-
- 1- . آقای موسوی تبریزی، حیات نو، 26 / 8 / 80، ص 4 و سینما جوان 22 آبان.
 - 2- . آقای محمد موسوی، اطلاعات، 30 / 8 / 80، ص 7 و صدای عدالت 29 / 8 / 80، ص 16.
 - 3- . آقای جعفری، نشریه ی زنان، ش 80، مهر 1380 ص 32.
 - 4- . هنگامه ی اخوان، حیات نو، 26 / 8 / 80، ص 4، ایشان نیز خواستار آزادی زنان در آوازخوانی تحت شرایط خاص و کنترل شده گردید.

انسان با ابزار مختلف آهنگی می‌سازد که گاه می‌خنداند و زمانی می‌گریاند، گاهی به حد افراط، نیروی نشاط را در آدمی تحریک می‌کند و زمانی سخت او را به دیار غم و اندوه می‌فرستد. بزرگ‌ترین هنر موسیقی این است که انسان را خواسته و ناخواسته به سفری در دنیای ذهنی و خیالی دعوت می‌کند و بر او سایه‌ای می‌سازد و آن را بالا می‌برد و بعد از پایان موسیقی، خود را در یک سرازیری احساس می‌کند و سرانجام سرگردان و متحیر و لبریز از احساساتی که به طور مصنوعی تحریک شده اند رها می‌شود و او می‌ماند و انبوهی از احساسات تخلیه نشده، که نه می‌تواند از آن دنیای خیالی دل بکند و نه با زندگی واقعی کنار آید، با تکرار این صحنه‌ها و اعتیاد به موسیقی، چیزی جز تخدیر روح و روان حاصل نمی‌شود، (1) هم چنان که امام راحل می‌فرماید:

از جمله چیزهایی که مغز جوان‌ها را تخدیر می‌کند موسیقی است... انسان را از جدیت بیرون می‌برد... یک جوانی که عادت کرده روزی چند ساعت را با موسیقی سروکار داشته باشد... از مسائل جدی به کلی غافل می‌شود. (2)

اگر موسیقی، آن چنان که عاشقان دل‌باخته‌اش می‌گویند، حقیقتاً روح انسان را تصفیه می‌نمود، چرا با شیوع آن - به اعتراف پزشکان مربوطه - انواع بیماری‌های روانی و غیر آن شایع شده است؟ امروزه علم پزشکی

ص: 90

1- شهید مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام (چ‌دهم، انتشارات الزهراء تهران 1366)، ص 44 و 45 و علامه جعفری، مبانی فقهی، روایی موسیقی.

2- صحیفه ی نور، ج 8، ص 197 تا 201، و ج 9، ص 155.

اذعان می‌دارد - علی‌رغم آثار مختلفی که در تبلیغ آن بیان می‌شود - موسیقی، با نواهای حزن‌انگیز و نشاط آور، نظم حیاتی بدن و تعادل دو قسمت از اعصاب (سمپاتیک و پاراسمپاتیک) را که سبب تنظیم جذب و دفع و هضم و ضربات قلب و فشار خون است، برهم می‌زند و سبب ضعف اعصاب می‌شود و از دیگر مضرات آن اختلالات دماغی، هیجانات روحی، جنون، ضعف حس شنوایی و سلب اراده و کوتاهی عمر است و چه بسا عامل جنایت و خودکشی و تهییج شهوت می‌باشد. (1)

موسیقی و تک‌خوانی زن از منظر دینی

اسلام آن قسم از موسیقی را که سبب «بیکارگی، ابتدال، بی‌حالی و واخوردگی از واقعیت‌های زندگی و گناه و شهوت رانی است»، (2) حرام شمرده است. موسیقی اگر انسان را از جدیت و «از معنویت و از خدا و ذکر غافل کند، موسیقی حرام است». (3) اسلام می‌خواهد انسان از جدیت بیرون نرود و در مقابل هیجانات، خود را سرگردان نبیند و اندیشه و تعقل او ضعیف نشود؛ (4) لذا در قرآن (5) از این نوع موسیقی نهی شده و در احادیث متعددی آمده است:

ص: 91

- 1- . ر. ك: انسان، غنا، موسیقی، ص 81، 85؛ محمد اسماعیل، نوری، موسیقی از دیدگاه اسلام (انتشارات آزادی بی‌تا)، ص 140 و تأثیر موسیقی بر روان و اعصاب، ص 38.
- 2- . مقام معظم رهبری، دهه ی فجر 77 در دیدار با جوانان، روزنامه ی جمهوری اسلامی، 18 بهمن، 1377
- 3- . همان.
- 4- . شهید مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص 44.
- 5- . سوره ی حج، آیه ی 30 و سوره ی لقمان، آیه ی 6.

اولین کسی که مرتکب غنا شده و نواختن آغاز نمود شیطان بود. (1)

و از مضرات آن، «ظهور نفاق»، «قساوت قلب»، «گسترش بی حیایی و فساد اخلاقی» و «محرومیت از رحمت الهی» و امثال این ها (2) یاد شده است.

آوازخوانی نیز اگر شاخص های مذکور را داشته باشد و از لحاظ نوع خواندن و یا مضمون، انسان را از حالت عادی خارج کند و مطرب و لهوی باشد، حرام است و به تصریح مقام معظم رهبری (3) و سایر مراجع، صرف پخش آن از صدا و سیما و یا صدور مجوز از وزارت ارشاد، موجب حلیت نمی شود؛ بلکه شنونده باید تشخیص دهد که در عرف مردم، این موسیقی و خوانندگی مناسب با مجالس لهو و لعب نیست؛ البته گاهی چنان بی مبالاتی صورت می گیرد که تندترین موسیقی ها را هم حلال می شمردند، که اگر چنین باشد، دیگر مصداقی برای موسیقی مطرب باقی نمی ماند!

اما آوازخوانی زنان: عده ای از فقها آوازخوانی غنایی زن را برای زنان، در مجلس شب زفاف عروسی جایز می دانند، با این شرط که نامحرم صدای آنها را نشنود و همراه با نوازندگی مطرب با آلات

ص: 92

-
- 1- . حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج 12 (نشر کتابفروشی اسلامیة ی تهران)، ص 231.
 - 2- . همان، ج 12، ص 231 و 232 و 235 و محمد ری شهری، میزان الحکمة، ج 7 (چ اول، دفتر تبلیغات اسلامی قم، 1362)، ص 305 - 307.
 - 3- . مرحوم امام راحل، مقام معظم رهبری، آیت الله گلپایگانی، آیت الله فاضل لنکرانی و آقای تبریزی، (کتاب انسان، غنا، موسیقی)، ص 91 - 140، استفتاءات.

موسیقی نباشد؛ زیرا موسیقی مطرب، در همه ی موارد، حرام است؛⁽¹⁾ هر چند مرحوم آیت الله اراکی و آیت الله سیستانی، بنابر احتیاط واجب، غنا در مجالس عروسی را هم جایز نمی شمرند و آیت الله مکارم شیرازی نیز آن را جایز نمی دانند. حکم تک خوانی زن نیز میان مراجع عظام اختلافی است؛ عدّه ای از آنان به حرمت تک خوانی غیر غنایی زن حکم کرده اند؛ لذا بیان حکم به جواز به صورت نظر عام دینی صحیح نیست و ترویج و چاپ آن، به این صورت، برخلاف رسالت مطبوعاتی است و افراد باید در این باره به مرجع تقلید خود رجوع نمایند.

برای روشن شدن مسئله، درذیل، استفتاءاتی را از برخی از مراجع بزرگوار که در دست رس بوده نقل می کنیم:

مرحوم آیت الله اراکی و مرحوم آیت الله گلپایگانی:

تک خوانی موسیقی های غیر مطرب توسط زن، مانند سرودها در صورتی که نامحرم صدای آن ها را بشنود جایز نیست.⁽²⁾

آیت الله مکارم شیرازی:

گوش دادن به سرودهایی که یک زن تک خوانی کرده، حرام است.⁽³⁾

آیت الله فاضل لنکرانی:

تک خوانی موسیقی های مطرب توسط زن، مانند سرودها، در صورتی که نامحرم صدای آنان را بشنود جایز نیست.⁽⁴⁾

ص: 93

1- . همان.

2- . همان، ص 113 و 118 و احکام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعی آنان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ص 215.

3- . همان، ص 147.

4- . همان، ص 127.

تک خوانی زن اگر غنایی باشد حرام است. (1)

مقام معظم رهبری:

مجرد صوت زن نامحرم حرام نیست و استماع صدای زن فی نفسه منعی ندارد؛ ولی اگر به ملا-حظه ی وضع خاص خواننده در حال خواندن، یا وضع خاص مجلس و محل خوانندگی، یا به ملاحظه ی مضامین موضوعی که خواننده می شود، از مصادیق مطرب لهری به حساب آید و یا مستلزم مفاسدی باشد، جایز نیست. (2)

در نتیجه، اولاً عده ای از مراجع آن را در همه ی موارد حرام دانسته و برخی حرمت را مشروط به مطرب و غنایی بودن نموده اند و هر فردی باید به تقلید از مرجع خود عمل نمایند؛ و طرح این مسئله، به صورت نظر عام دینی، که توسط ایشان صورت گرفته است، صحیح نمی باشد؛ ثانیاً، در صورتی هم که موسیقی مباح باشد، با توجه به آموزه های دینی و علمی، هیچ دلیلی بر ترویج و تبلیغ گسترده ی آن وجود ندارد. این نوشتار را با کلامی از امام راحل به پایان می بریم:

نباید دستگاه تلویزیون جوری باشد که 10 ساعت موسیقی بخواند... این عذر نیست که اگر موسیقی نباشد در رادیو، آنها می روند از جای دیگری موسیقی می گیرند. حال اگر از جای دیگر می گیرند، ما باید به آنها موسیقی بدهیم؟ ما باید خیانت کنیم؟ (3)

ص: 94

1- . همان، ص 139، نظرهای مراجع از توضیح المسائل و یا استفتاء درج شده است.

2- . همان، ص 102.

3- . صحیفه ی نور، گردآورنده مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، بهمن 61، ج 8، ص 197 - 201 و ج 12، ص 104.

به امید روزی که همه ی هنرمندان و مسئولین فرهنگی، با توجه به تعالیم دینی، راه سعادت و اعتدال را بپیمایند و سعادت خود و جامعه را رقم زنند.

ص: 95

اشاره

آمریکا ستیزی سال هاست که به نفع آمریکاست (1)

چکیده:

در این گفت وگو، در مورد مسئله ی ایران و آمریکا چنین وانمود شده که عدم رابطه با آمریکا برخلاف منافع ملی ایران، و ستیز با امریکا به نفع غرب و ایالات متحده است.

نقد و بررسی: منافع آمریکا در چالش روابط مخاصمه آمیز با ایران

عباس بصیر

در گفت وگویی که با آقای ابراهیم نبوی با عنوان «آمریکا ستیزی سال هاست که به نفع آمریکاست» صورت گرفته، چنین وانمود شده است که نداشتن رابطه ی با آمریکا، برخلاف منافع ملی ایران، و ستیز با

ص: 97

1- [1]. ابراهیم نبوی، روزنامه ی توسعه، شماره ی 174، مورخ 5/9/80.

آمریکا، به نفع غرب و ایالات متحده است. نوشته‌ی زیر در نقدي بر گفتم و گوي مذکور، با نگاهی کوتاه به منافع آمریکا در جهان و منطقه، بر نقش جمهوری اسلامی ایران در نظام روابط بین الملل تأکید نموده است و مناسبات مخاصمه آمیز بین آمریکا و ایران را چالش بزرگی در راه منافع آمریکا تلقی می‌کند.

در يك جمع بندي كلي، منافع آمریکا در مناطق حساس و مهم جهان از این قرارند:

1. منافع سياسي: تداوم تسلط بر محیط امنیتی اروپا، شرق آسیا، خاورمیانه و خلیج فارس؛
 2. منافع اقتصادي: افزایش دست رسی به بازارهای اروپا، شرق و جنوب شرق آسیا، خاورمیانه و خلیج فارس، کنترل منابع و مسیرهای انتقال انرژی، و در صورت لزوم، امکان استفاده از آنها به عنوان ابزاری علیه کشورهای متخاصم؛
 3. منافع ایدئولوژیکی: گسترش حاکمیت نظام های سیاسی و اقتصادي و فرهنگی باز به اروپای مرکزی و شرقی، شوروی سابق، شرق و جنوب شرق آسیا، و تداوم حاکمیت حکومت های غرب گرا، در کشورهایی که فضاي باز سياسي به منافع امنیتی و اقتصادي آمریکا لطمه نزنند؛ همانند بسیاری از کشورهای خاورمیانه و خلیج فارس.⁽¹⁾
- منافع ملي، ستاره‌ی راه نمایی کشورها در حوزه‌ی سیاست خارجی تلقی می‌شود. «نیکسون» منافع ملي را به منافع حیاتی، منافع اصلي و

ص: 98

1- .، مبنی سنبل، «استراتژی کلان آمریکا پس از جنگ سرد»، سیاست خارجی، ش اول، بهار 1377، ص 65.

منافع جانبي تقسيم نموده است. منافع حياتي دربرگیرنده ي مباني ارزشي در ساختار هر کشور و نظام سياسي است، از جمله شاخص هاي منافع حياتي مي توان به امنيت مرزها، مقابله با تهديدات نظامي و تأمين نيازهاي استراتژيك کشور (همانند دست رسي به مواد خام) اشاره داشت. خليج فارس، از جنگ جهاني دوّم تاکنون، همواره به عنوان بخشي از منافع حياتي و حوزه ي امنيت ملي ايالات متحده محسوب مي شده است.⁽¹⁾

منابع و ذخاير نفتي منطقه ي خليج فارس و نيازهاي کشورهاي صنعتي به آنها، عامل اصلي اهميت منطقه و توجه قدرت هاي بزرگ به آن مي باشد. اهميت اين منطقه باعث شد که قدرت هاي رقيب دوران جنگ سرد، متوجه فعل و انفعالات داخلي و حاشيه اي آن شوند و خليج فارس به يکي از مناطق چالش بر انگيز در رفتار متقابل قدرت هاي بزرگ تبديل شود. در اين دوران، ايالات متحده، خليج فارس را به عنوان بخشي از منافع حياتي خود تلقّي مي کرد؛ ولي به علت وجود قدرت هاي تأثيرگذاري چون شوروي، برخورد آمريکا احتياط آميز و مبتني بر احترام متقابل بود؛ اما بعد از جنگ سرد، خليج فارس در صدر اولويت هاي منطقه اي سياست خارجي آمريکا قرار گرفت و اين کشور با قدرت تمام و با به کارگيري الگوي امنيت تک قطبي، وارد خليج فارس گرديد. استراتژي ايالت متحده در دوران بعد از جنگ سرد بر گسترش (Enlargment) قرار گرفته است، که براساس آن، هر تحولي

ص: 99

1- . ، ابراهيم، متقي «شاخص ها و چالش هاي الگوي امنيت يك قطبي در خليج فارس»، راهبرد، ش 10، تابستان 1375، ص 146.

می‌بایست برای تحقق اهداف سیاسی و منافع منطقه‌ای آمریکا به انجام برسد. (1) سیاست امنیت تک قطبی در خلیج فارس - که بازتاب ظهور نظم نوین جهانی و تلاش آمریکا بی‌ها برای نهادینه کردن آن در شرایط تاریخی بعد از جنگ سرد است - در راستای این استراتژی به کار گرفته شده است. این سیاست در عین این که امنیت و ثبات را در خلیج فارس، در راستای منافع منطقه‌ای آمریکا تأمین می‌کند، این کشور را به برخی از اهداف منطقه‌ای آن در خاورمیانه نیز نائل خواهد ساخت. با توجه به این که تسریع در روند صلح اعراب و اسرائیل و بی‌اثرسازی جنبش‌های اسلامی در خاورمیانه و شمال آفریقا، یکی از اهداف اساسی در دوران بعد از جنگ سرد تلقی می‌شود، آمریکایی‌ها در صدد ند با بهره‌گیری از ابزارهای نظامی و سیاسی و سیاست و امنیت تک قطبی در خلیج فارس، امنیت کشورهای محافظه‌کار خلیج فارس و خاورمیانه را فراهم آورند تا مقاومت کشورهای خط مقدم نبرد با اسرائیل را تحت تأثیر قرار دهد.

روند فوق را می‌توان در دوران بعد از جنگ دوم خلیج فارس به گونه‌ی مشهودتری مورد توجه قرار داد. در این دوران مهم‌ترین هدف سیاست خارجی آمریکا شناسایی کامل اسرائیل و انعقاد قرارداد صلح بین گروه‌های متخاصم بود. (2) در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: منافع و امنیت نظامی، سیاسی و بازرگانی ایالت متحده، استقرار ثبات و نظم را در کمربندی از سرزمین‌هایی که از کازابلانکا تا هند و ماورای

ص: 100

1- . همان، ص 132.

2- . همان، صص 117 - 118.

آن گسترده است و جهان اسلام و هندو را تشکیل می دهد، ایجاب می کند. (1)

استراتژی گسترش و سیاست امنیت تک قطبی آمریکا در خلیج فارس پیامدهای زیادی دارد. یکی از این پیامدها، اصطکاک ایالات متحده با جمهوری اسلامی ایران است. ایران کشوری مهم در منطقه و حوزه ی خلیج فارس است و هر موضع آن می تواند در نظام بین المللی تأثیرگذار باشد. این جایگاه بر سیاست مداران غربی، به ویژه آمریکا، مخفی نبوده است. آنان بارها بر نقش ایران در تأمین منافع غرب در منطقه، تأکید داشته و برای جلب همکاری این کشور، سرمایه گذاری های زیادی نموده اند. اگر این سخن هارولد مک میلان، نخست وزیر اسبق انگلیس را که در آستانه ی سقوط رژیم شاه گفت که

اگر ایران سقوط کند معنای دیگری جز پایان همه چیز نخواهد بود. (2)

مورد توجه قرار دهیم، در خواهیم یافت که رابطه ی همکاری بین ایران و غرب، به ویژه آمریکا، برای این کشورها بسیار، مهم و حیاتی است، ولی برخوردهای یک جانبه ی آمریکا در نظام بین المللی، به خصوص در خلیج فارس، باعث شد که بین ایران و آمریکا تقابلی جدی ایجاد گردد. واکنش ایران در مقابل ایالات متحده، بنیان های ایدئولوژیک، ژئوپلیتیکی و تاریخی دارد.

ص: 101

1- . ، عبدالرضا هوشنگ مهدوی صحنه هایی از تاریخ معاصر ایران، (تهران؛ انتشارات علمی، 1377)، ص 318.

2- . پرویز راجی، خدمت گزار تخت طاووس، (تهران؛ اطلاعات، 1364) صص 333 و 334.

1. ایدئولوژی سیاسی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر نفی سلطه و مقابله با توسعه طلبی قدرت های بزرگ است و بر صدور آرمان ها و ارزش های انقلاب اسلامی تأکید می کند. شرایط ژئوپلیتیکی ایران نیز به گونه ای است که هر نوع حضور و مداخله ی خارجی در خلیج فارس را در تعارض با منافع امنیتی خود تلقی می کند. سواحل طولانی، تسلط بر نقاط استراتژیک در منطقه، از جمله تنگه ی هرمز، و بهره گیری از جزایری که سپر دفاعی تلقی می گردند، شرایط و شاخص های ژئوپلیتیکی ایران را افزایش می دهند. به لحاظ تاریخی نیز عواملی وجود دارد که حساسیت ایران را نسبت به ایالات متحده بر می انگیزد. (1)

همه ی این شاخص ها موجب می شود که ایران حضور آمریکا در منطقه را بحران آفرین تلقی کند و در برابر آن موضع منفی بگیرد. شاخص هایی که در مورد اهداف و منافع ملی آمریکا و ایران ذکر شد، این تعارض را طبیعی می نماید و این تعارض، چالش جدی را در برابر منافع و اهداف امنیتی، اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی آمریکا در منطقه ایجاد می کند. نمونه ای از این چالش را در خاورمیانه شاهدیم؛ حمایت جدی ایران از مقاومت لبنان و فلسطین، ضمن این که نقش منطقه ای این کشور را بالا می برد، مانع عمده ای در راه تلاش های صلح آمریکا نیز هست. چنان که گذشت، تسریع روند صلح اعراب و اسرائیل، از اهداف عمده ی ایالات متحده در منطقه محسوب می شود که با منافع حیاتی این کشور ارتباط

ص: 102

مستقیم دارد. اگر این روند کند شود، این منافع آمریکا در منطقه ضربه می خورد.

2. بر این اساس است که استراتژیست های آمریکایی نیز، ایران را مهم ترین چالش منطقه ای علیه آمریکا تلقی نموده اند و اظهار می دارند:

اقدامات ایران در تقابل با نظم و ثبات منطقه است و این کشور از ابزارها و رویه های غیرمستقیم، همانند براندازی و بی ثبات سازی حکومت کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس، بهره می گیرد. در این روند، ایالات متحده و کشورهای متحد آن در جنگ خلیج فارس، با وضعیت مبهمی روبه رو شده اند، به گونه ای که در این شرایط، پاسخ واکنش آنها نسبت به اقدامات محدود کننده در ایران، در خلیج فارس مبهم به نظر می رسد. (1)

چیزی که بر این ابهام می افزاید، «سیاست تنش زدایی» است، که در سال های اخیر از سوی جمهوری اسلامی تعقیب می شود این سیاست که مبتنی بر گفت و گو و تفاهم است، در عین این که ایران را از انزوای سیاسی بیرون می کشد، برای آمریکا نیز در جهت مقابله با ایران، به ویژه مقابله ی نظامی، محدودیت ایجاد می نماید.

3. به هر حال، در جریان رابطه ی مختصمه آمیز آمریکا و ایران، تنها ایران نیست که با مشکلات عدیده ای مواجه می گردد، بلکه منافع آمریکا نیز در منطقه به چالش کشیده می شود و این، مشکلی است که از ناحیه ی خود آمریکایی ها ایجاد شده است؛ سیاست استیلاطلبانه ی آمریکا در منطقه و نگاه يك سو به ی این کشور به ایران، مهم ترین عامل تقابل و دوری ایران و آمریکا بوده است؛ چرا

ص: 103

که روحیه ی استقلال طلبی ملت ایران این سیاست را بر نمی تابد و تا زمانی که آمریکا با چین منشی در حوزه ی سیاست بین الملل عمل می کند، دیوار بلند بی اعتمادی بین ایران و آمریکا که در طول سال های متمادی ایجاد شده است هم چنان باقی و پابرجا خواهد بود.

ص: 104

نقدي بر دموکراسي ديني (1)

چکیده:

نویسنده در این مقاله با روشن گرفتن مفهوم دموکراسي و تلقي آن به منزله ي «صفر و يك» و در نتیجه، رد امکان توصيف حد بينابيني براي آن و بيان اختلاف قرائت از دين در دو چارچوب سنتي و مدرن، ضمن نقد دموکراسي ديني بر تناقض دين با دموکراسي تأکيد کرده و در نتیجه، اشکالات متعددي را بر بنیان هاي نظريه ي «مردم سالاري ديني» وارد داشته و بر عدم توفيق آن در عرصه ي عمل تکیه کرده است.

نقد و بررسی: مردم سالاري ديني نه دموکراسي است و نه استبداد

محمد ملك زاده

مقاله اي با عنوان «نقدي بر دموکراسي ديني» از آقاي رضا دلبري در روزنامه ي مردم سالاري به چاپ رسيد. که نویسنده در آن ضمن طرح

ص: 105

مسئله ي دموكراسي ديني و نقد آن، بر تناقض دين با دموكراسي تأكيد دارد كه از جهاتي قابل بررسي است. مقدمتاً خاطر نشان مي شود كه بحث درباره ي دموكراسي و نظام هاي مدني غرب و قابليت انطباق آن با بستر شريعت ديني، قدمتي ديرينه دارد و به زمان آشنائي مسلمانان با آراي افلاطون و ارسطو و نظريه ي حكومت هاي چهارگانه ي اريستوكراسي، دموكراسي، اليگارشي و تيراني باز مي گردد. (1) در جهان اسلام، با توجه به چالش هاي نظامي و سياسي عثماني با كشورهاي اروپايي در چند سده ي اخير و وجود طبقه ي تحصيل کرده ي مصري، سوري و ترك در ممالك اروپايي، بحث تطبيق دموكراسي با دين با شدت بيش تري مطرح گرديد. (2) در طول اين دوران همواره دو ديدگاه كلي درباره ي ارتباط شريعت و حكومت دموكراتيك وجود داشته است:

1. عدم سازگاري دموكراسي با حاكميت ديني؛

2. سازگاري دموكراسي با حاكميت ديني. (3)

هر دو ديدگاه همواره هواداراني از هر دو گروه انديشمندان مذهبي و لائيك داشته است؛ (4)

لكن هر گروه با ديد خاصي به واقعيت اين

ص: 106

1- [1]. سيد جواد طباطبايي زوال اندیشه ي سياسي در ايران، تهران، اميركبير، چ اول، 1365)، ص 24.

2- . حميد عنايت، سيري در اندیشه ي سياسي غرب، سارمي، تهران، اميركبير، ص 87-96.

3- . «حكومت اسلامي از ديدگاه راشد غنوشي»، مجله ي كيان، ش 17.

4- . عبدالهادي حائري، نخستين رويارويي اندیشه گران ايران، ج 1، تهران، گسترده، ص 58-68.

مسئله توجّه داشته اند و پاسخ هر دسته ناظر به بخشی از اصول دین و دموکراسی بوده است.

قابلین به انطباق دموکراسی با دین، وجوه مشترک دین و دموکراسی را مدنظر داشته اند و هرگز نخواسته اند دین را با مفهوم دموکراسی به معنای مدرن و غربی آن تطابق دهند؛ زیرا نظام دموکراسی، علی رغم داشتن نکات مثبت، تناقضات و معایب عدیده ای نیز با خود دارد که در تضاد با دین است؛ و آن دسته که معتقد به عدم سازگاری دین با دموکراسی شده اند نیز، به همین ابعاد نامطلوب و تناقض در دموکراسی نظر داشته اند؛ تناقضاتی که حتّی بسیاری از خود نظریه پردازان غربی هم به آن اعتراف کرده اند. رابرت میخلز، در «احزاب سیاسی»، دموکراسی را روندی برای فریب توده ها توسط سلطه ی آهنین نخبه سالاران دموکراتیک توصیف می کند.⁽¹⁾

اختلافات در دموکراسی، به دلیل پیچیدگی و گستردگی مفهومی آن می باشد، چیزی که نگارنده ی مقاله ی مذکور در صدر به آن اشاره داشته است، لکن در ذیل مقاله، با چرخشی آشکار، دموکراسی را مفهومی کاملاً روشن و به منزله ی «صفر و یک»، که حدّ بینابینی ندارد، توصیف کرده است و همین مسئله باعث شده است تا اشکالاتی را بر مردم سالاری دینی وارد بداند، که در ذیل به اختصار به بررسی آنها می پردازیم:

ص: 107

1- . رابرت میخلز، احزاب سیاسی (پویان، چ اوّل 1368)، ص 220.

1. ادعای چالش درونی و ضعف نظریه‌ی مردم سالاری دینی: برخلاف این ادعا، چارچوب کلی این نظریه کاملاً روشن و محکم است. مردم سالاری دینی، به لحاظ نظری، مبتنی بر نظریه‌ی حق حاکمیت الهی و قانون گذاری براساس شریعت دینی می باشد؛ بنابراین این نظریه، از آن جا که دین به لحاظ آسمانی بودن و اتصال به منبع وحی، مصون از خطاست و از آن جا که مبنای این نظریه پیروی از حق است نه صرف اکثریت، لذا رأی اکثریت در چارچوب دین پذیرفتنی است. هم چنین خواست اکثریت در مقام عمل و اجرا و نیز در جایی که در تشخیص حق اختلاف نظر باشد تعیین کننده خواهد بود؛ لذا نمی توان نقش اکثریت را در نظام دینی نادیده انگاشت. (1)

2. ادعای تعارض ذات دموکراسی با اصول دینی: تعارض وقتی است که دین را با دموکراسی مطلق و به مفهوم غربی ارزیابی کنیم؛ اما قید دینی تناقضات دموکراسی با دین را نفی می نماید. نمی توان مقید ساختن دموکراسی را موجب نابودی آن دانست؛ زیرا در عالم خارج کم تر پدیده ای یافت می شود که بدون قید تحقق یابد؛ خصوصاً پدیده ای چون دموکراسی با آن ابعاد پیچیده و گسترده. کدام کشور را می توان نام برد که دموکراسی بدون قید در آن عینیت یافته باشد؟ نابرابری، بی عدالتی و فقر، واقعیت های انکارناپذیر جوامع مدعی دموکراسی است.

ص: 108

1- . جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، (قم، اسراء 1378)، ص 90.

3. ادعای نابرابری سیاسی در دین و برتری جویی عده ای به صرف ادعای دست یابی به منابع حقیقت: این ادعا از اساس متزلزل است؛ زیرا در دین اسلام، راه نیل به مناصب حکومتی و کسب شرایط آن، برای همه ی افراد جامعه باز است و هیچ رهبر یا فقیه عادلانه در نظام اسلامی، خود را برتر از دیگران نمی داند. در اسلام همه ی افراد جامعه، از جمله عالی ترین مراجع دینی و حکومتی، در برابر قانون یکسان اند. (1) برتری فقط به معنای مسئولیت بیش تر فقیه عادل برای حفظ دین و قانون الهی است که به لحاظ داشتن مشروعیت الهی و پذیرش جامعه، می تواند اعمال ولایت کند. این برتری به لحاظ حقوقی است، نه حقیقی، و در همه جای دنیا حتی حکومت های دموکراتیک نیز معمول است.

4. ادعای قربانی شدن دموکراسی در تقابل با دین: باید پرسید که کدام دموکراسی؟ اگر منظور دموکراسی غربی با تمام معایب و تناقضات آن باشد، که از ابتدا هم دین آن را نپذیرفته است؛ اما دموکراسی دینی چیزی است که هم جامع محاسن موجود در دموکراسی است و هم دین را حفظ می کند. بهترین نمونه، تئوری ولایت فقیه است؛ زیرا از یک سو مبنای مشروعیت حکومت را در ماهیت دینی حکومت جست و جو می کند و از طرف دیگر، مدل حکومتی به گونه ای طراحی شده است که همه ی نهادهای حکومتی، به

ص: 109

طور مستقیم یا غیر مستقیم، با انتخابات و به صورت دموکراتیک برگزیده می شوند.

5. ادعای محدود بودن مشارکت مردمی در انتخابات، در مردم سالاری دینی: پاسخ این است که حتی در نظام های سیاسی غرب نیز کسی نمی تواند ادعا کند حکومت، بازتابی از اراده ی مردم است؛ زیرا میان مردم و نظام های سیاسی، لایه هایی از رهبران حزبی و یا منافع طبقاتی وجود دارد. مکانیسم های استعماری هدایت افکار عمومی و تبلیغات، به گونه ای عمل می کنند که امواج رأی مردم را به خدمت خود در می آورند، بدون آن که به خواست واقعی آنها توجه گردد. در حقیقت در نظام های دموکراتیک، حاکم اصلی سرمایه داری و امپریالیزم است. انتخابات، پروسه ای برای مشروعیت دادن به هواپرستی جمعی و سودجویی سرمایه داران صاحب قدرت است. ثانیاً، کسی ادعا ندارد که در همه ی کشورهای اسلامی، نظام مردم سالاری دینی حاکم است تا بگوید در این کشورها از دموکراسی فقط به انتخابات آن توجه می کنند. در نظام مردم سالاری دینی، آحاد مردم در قبال حکومت مسؤول اند. یکی از مکانیسم های مهم در زمینه ی مشارکت مردمی در نظام مردم سالاری دینی، مشارکت فعال ایشان در امر نظارت مستمر و انتقادی بر حاکمان است، که از طریق اصل امر به معروف و نهی از منکر اعمال می شود، چیزی که در هیچ نظام دیگری وجود ندارد.

مقام معظم رهبری درباره ی تفاوت مردم سالاری دینی با دموکراسی به مفهوم غربی آن خاطرنشان می کنند:

... مردم سالاري ديني به ريشه هاي دموكراسي غربي مطلقاً ارتباط ندارد... اين طور نيست كه ما دموكراسي غربي را بگيريم و به دين سنجاق كنيم... مردم سالاري متعلق به دين است و دو سر دارد: يك سر آن عبارت است از اين كه شكل نظام به وسيله ي اراده و رأي مردم صورت بگيرد، يعني مردم نظام را انتخاب كنند، اين همان چيزي است كه غرب هم ادعاي آن را دارد ولي واقعيت ندارد؛. سر ديگر آن است كه پس از انتخاب، ما در قبال آنها وظايف جدّي و حقيقي داريم...⁽¹⁾

بنابراين، همان گونه كه درباره ي جمهوري اسلامي نمي توان گفت قيد اسلامي با جمهوريت و حاكميت ملي منافاتي دارد (زيرا اسلام انتخاب و خواست خود مردم است)، در مورد مردم سالاري ديني نيز اين ايراد وارد نيست و در حقيقت مدل حكومتي جمهوري اسلامي، تنها راه عملي و ممكن تحقق حاكميت ديني است.

ص: 111

عصر مداراي ديني در جوامع غربي (1)

چکیده:

چندي پيش « هابرماس »، فيلسوف معاصر آلماني، در جمع انجمن حکمت و فلسفه، در ايران سخناني ايراد کرد. وي پس از تبیین سیر تحول معنایی واژه اي تolerance) در مغرب زمین، مداراي ديني را به عنوان دستاوردی نوین در جوامع غربي و راهکاري مناسب در جهت فروکش کردن تضادها و چالش هاي بشر امروز معرفي کرد و لزوم فرهنگ شدن این دستاورد را در میان جوامع شرقي، به ویژه کشورهاي اسلامي گوشزد نمود. وي در ادامه، یکی از راهکارهاي وصول به این مدنيه ي فاضله را، تن دادن به سکولاریسم و تفکیک حوزه ي دين از دایره ي اخلاق اجتماعي و حکومتي و پیوستن به هنجارهاي به اصطلاح دموکراتیک و غربي عنوان مي کند.

ص: 113

1- . روزنامه ي همشهري، سي ام اردیبهشت، «عصر ديني در جوامع غربي».

یکی از خطرهایی که می‌تواند يك جامعه را تهدید کند و بنیادهای معرفتی آن را متزلزل سازد، تهاجم افکار معارض در لباس و قالبی غیر متعارف و همسو با باورهای دینی و اجتماعی آن جامعه است.

چندی پیش، هابرماس، فیلسوف معاصر آلمانی، با ایراد سخنانی در انجمن حکمت و فلسفه در ایران، مطالبی را حول محور مدارای دینی در جوامع غربی عنوان کرد که با همین عنوان، در برخی از مطبوعات کشور⁽¹⁾ منعکس شد که دقت در آن تأملاتی را می‌طلبد. در نگاه نخست به نظر می‌آید که گفتار مذکور در صدد بیان مدارای دینی و زندگی مسالمت آمیز اقوام و ادیان مختلف در مغرب زمین و تبلیغ این فرهنگ در جوامع شرقی و به ویژه اسلامی و ایران است؛ اما کمی تأمل در آن، از واقعیتی تلخ به نام تبلیغ سکولاریسم پرده بر می‌دارد که اینک در پس نقاب زیبا و فریبنده‌ی مدارای دینی موضع گرفته است و قصد دارد تا راه نفوذی در تنها دژ مستحکم جهان اسلام، یعنی نظام جمهوری اسلامی ایران بیابد. هابرماس کوشیده است تا به گونه‌ی غیر مستقیم و بدون ایجاد حساسیت، به هدف خود نایل شود؛ و در این راستا، نخست سیر تحول معنایی واژه‌ی تolerance را در ادبیات ژرمن‌ها و اروپاییان تبیین می‌کند و آن را یگانه راه حل برای فروکش کردن نزاع‌ها

ص: 114

1- . روزنامه‌ی همشهری، سی‌ام اردیبهشت، «عصر دینی در جوامع غربی».

و پایان پذیرفتن خشونت و درگیری بین معتقدان به ادیان گوناگون معرفی می نماید؛ راه حلی که به گمان ایشان، پس از عبور از فراز و نشیب های فراوان در طول سه سده، اینک به دوران رشد و بلوغ خود رسیده است و ره آورد تمدن کنونی جهان غرب به شمار می آید و در پرتو آن می توان گلستانی عاری از جنگ و گریز و خشونت و تدمیر را به نظاره نشست.

آری، دستاورد بزرگ مغرب زمین که هابرماس با به رخ کشیدن آن کوشیده است به گونه ای تلویحی، ضرورت تحول کشورهای اسلامی، به ویژه ایران را در چارچوب آن گوشزد کند، چیزی جز مدارای دینی و احترام به حقوق اقلیت های مذهبی نیست. جالب این که برخی از بی خبران از معارف رفیع و ژرف و بی کران اسلامی، چنان مات و مبهوت و حیرت زده و انگشت به دهان گزیده، محو این سخنان شده اند که گویی تراوش نوین اندیشه ی از ما بهتران فرنگ، روزنه ی امیدی را پیش روی بشر خسته از کشاکش و چالش های کنونی جهان گشوده است. نگارنده، بحث درباره ی میزان عملی شدن و مورد پذیرش قرار گرفتن و فرهنگ شدن این راه حل در مغرب زمین را وجهه ی همت خود قرار نمی دهد؛ چنان که تحولات سیاسی اروپا و پیروزی احزاب راست افراطی در سطحی کلان، گواهی بر واکنش منفی و نپذیرفتن آن از سوی مردم آن سامان است؛ اما این دستاورد به اصطلاح نوین و عظیم غرب، چیزی نیست، جز یکی از اصول مترقی اسلام، که زیر بنای حکومت پیامبر گرامی (ص) در چهارده قرن پیش بوده است. اگر

امروزه جهان غرب در زیر فشار افکار عمومی و اقلیت های مذهبی و نژادی و نیاز حکومت به کسب آرای تعیین کننده ی آنان در انتخاب، تن به گفتمان مدارای دینی داده است، در چهارده قرن پیش، حکومت مقتدر اسلامی که در زمان اوج و شکوه و هیمنه و نفوذ و صلابت خود قرار داشت و از چنان قدرتی برخوردار بود که می توانست هر صدای مخالفی را خاموش سازد، بدون فشار افکار عمومی، خود، چنین اصلی را یکی از زیر بناهای زمام داری اسلامی معرفی کرد. دین مقدس اسلام در زمان اوج و شکوه خود، پی ریز طرح گفت وگویی منطقی با سایر ادیان شد و تبلیغ خود را با اصل گفت وگو و منطق و حکمت و جدال استوار کرد. خداوند در قرآن کریم به پیامبر (ص) دستور داد که چنانچه کفار دست به شیطنت و ستیز با مسلمانان نزنند، با آنها مدارا و صلح پیشه کنند؛

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. (1)

در سایه ی همین اصل متعالی و بینش اسلامی، دفاع از اقلیت های مذهبی مورد عنایت پیامر گرامی اسلام و حکومت ایشان قرار گرفت، به گونه ای که آن حضرت رنجاندن ذمی را رنجاندن خود خواندند و فرمودند:

مَنْ أَذَى ذَمِيًّا فَأَنَا خَصْمُهُ وَ مَنْ كُنْتُ خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ. (2)

ص: 116

1- . سوره ی عنکبوت، آیه ی 46.

2- . سوره ی انفال، آیه ی 61.

در این روایت پیامبر(ص) هرگونه آزار به اهل کتاب را مساوی دشمنی با خویش تلقی، و اعلام کردند که در قیامت، برای دفاع از مظلوم، هر چند یهودی، برخوانند خاست. این توجه خاص به اقلیت ها را در دوران زمام داری اسلامی به وفور می توان یافت که از باب نمونه، واقعه ی شهر انبار را یاد آور می شویم. شهر انبار یکی از مناطق تحت حکومت امام علی(ع) بود. مردم آن مسلمان و یهودی بودند. جمعی از لشکریان معاویه به آن دست برد زدند و زیورآلات برخی از زنان، از جمله یک زن یهودی را به یغما بردند. حضرت از شنیدن این خبر، چنان اندوهناک شد که فرمود:

اگر مسلمانی از شنیدن خبر غارت یک زن یهودی که تحت حمایت حکومت اسلامی است، بمیرد پیش من نه تنها سزاوار ملامت نیست، بلکه شایسته ی تکریم و اجر است.⁽¹⁾

از این رو، متفکران و نویسندگان غربی نیز لب به اعتراف گشوده و مدارای اسلامی را مورد تأیید قرار داده اند:

«ویل دورانت» در این باره می گوید: هر چند محمد(ص) پیروان دین مسیح را تفریح می کند، با این همه نسبت به ایشان خوش بین است و خواستار ارتباطی دوستانه بین آنها و پیروان خویش است، حتی پس از برخوردی که با پیروان دین یهود داشت، با اهل کتاب که همانا یهودیان و مسیحیان بودند، راه مدارا پیش گرفت.

ص: 117

1- . نقل از جعفر سبحانی، مبانی حکومت اسلامی، انتشارات توحید، قم، ص 529، 528.

«کونت هانري دي کاستري»، نویسنده ي فرانسوي، بقاي نسب يهود را معلول مداراي دولت هاي اسلامي با آنان مي داند. (1)

و «آدام متز» مي نويسد:

کلیساها و صومعه ها در دوران حکومت اسلامي چنان مي نمود که گويي خارج از حکومت اسلامي به سر مي بردند و به نظر مي رسيد بخشي از سرزمين ديگر هستند، که اين خود موجب مي شد چنان فضايي از تسامح برقرار گردد که اروپا در سده هاي ميانه با آن آشنائي نداشتند... (2)

با توجه به مطالب فوق روشن شد که دستاورد نوين غرب با چشم پوشي از مناقشات پيرامون فرايند از سخن تا عمل، چيز جديدي نبود و نوع مترقي آن، هم زاد با اسلام است.

همان گونه که گفته شد، طرح گفتمان «مداراي ديني» در حقيقت، نقابي ظاهر فريب است، تا گوينده ي محترم در پس آن، مکنونات قلبي خود را که همان ترويج سکولاريسم است با رنگ و لعابي جذاب، به خورد مخاطبان دهد. گواه بر اين ادعا، اين سخن هابرماس است که مي گويد:

تعاليم ديني که روزگاري پايه هاي مقدس مشروعيت حکومت را فراهم مي کرد، امروزه ضرورت غير سياسي شدن را براي خود توجيه مي کند. (3)

ص: 118

-
- 1- . نهج البلاغه فيض الاسلام، خطبه ي 95.
 - 2- . نقل از حسن الصفار، چند گونگي و آزادي در اسلام، ترجمه ي حميد رضا آژير، نشر بقيع، ص 68.
 - 3- . روزنامه ي همشهري، سي ام ارديهشت.

اینک باید روشن شود که اگر این ضرورت عقب نشینی تعالیم دینی از میدان سیاست، برای نیل به مدارای دینی است، باید گفت شاید این امر درباره ی ادیان غیر اسلام راهکاری مؤثر باشد؛ اما با گفتار پیشین روشن شد که نوع مترقی مدارای دینی و احترام به حقوق اقلیت ها، یکی از پایه های زمام داری اسلامی است، که نه تنها تعالیم دینی در صورت آمیزش با سیاست و حکومت آن را کم رنگ نمی کند، بلکه وجود حاکمیت دینی اسلامی می تواند چتر حمایتی مناسبی را به سر اقلیت های دینی بگستراند تا آنان بتوانند در سایه ی آن از آزادی و امنیت و رفاه بیش تری برخوردار باشند. پس تعمیم ضرورت غیر سیاسی شدن تعالیم دینی به اسلام، یا ناشی از بی اطلاعی است و یا ناشی از تجاهل از تفاوت های این دین با سایر ادیان.

ایشان در قسمت دیگری از سخنانشان، برای حساسیت زدایی و دوری از تداعی شدن معنای سکولاریسم و به اصطلاح، دادن آدرس اشتباه، می گویند:

تفکیک بدون درگیری این دو دسته (عضو جامعه ی دینی و عضو جامعه ی شهروندی) به تطبیق آداب و سنن دینی با قوانین جامعه ی سکولار منحصر نیست. (1)

البته جالب این که در ادامه می افزایند:

بلکه مقتضی، تفکیک معرفتی اخلاق اجتماعی و قوانین دموکراتیک ثبت شده از آداب و سنن اجتماعی است. (2)

ص: 119

1- . همان.

2- . همان.

سخن در این است که این تفکیک معرفتی، اگر تنها در محدوده ی فضای ذهنی آدمی صورت گیرد، بدون تردید، مشکل گشای معضلات بشر امروز نخواهد بود؛ زیرا چالش های انسان معاصر در بستر امور رئال شکل گرفته است و نه ایده آل و افکار و اوهام؛ و اگر این گفتار ناظر به رفتارهای اجتماعی است، به گونه ای که طبق این تئوری نباید روش خاص رفتاری و اجتماعی در چارچوب تعالیم دینی در جامعه، مورد توجه قرار گیرد، و به قول ایشان، تنها به اخلاق اجتماعی و قوانین دموکراتیک ثبت شده باید بسنده کرد؛ پرسش این است که آیا این سخن چیزی جز سکولاریسم و خارج شدن دین از عرصه ی اجتماع می تواند باشد؟ به خصوص این که کلمه ی «دموکراتیک»، در اصطلاح این شهروند غربی، بار معنایی خاص خود را افاده می کند.

در پایان از این نکته نباید غافل شد که جدای از بحث مدارای دینی، با توجه به کاستی ها و ضعف های مسیحیت و الهیات آن، شاید سکولاریسم و عقب نشینی دین از حوزه های امور اجتماعی و سیاسی برای جامعه ی مسیحیت، امری موجه بنماید، اما تسری آن به دین اسلام، از بی اطلاعی و یا تجاهل گویندگان آن خبر می دهد. با بررسی تاریخ مغرب زمین می توان گفت که مهم ترین عوامل پیدایش و گسترش سکولاریسم در جهان مسیحیت عبارت بودند از:

1. جزمیت افراطی و بی دلیل سران کلیسای قرون وسطی؛

2. رفتار خشن کلیسا نسبت به مخالفان؛

3. فساد مالی و اخلاقی؛

ص: 120

4. فقر و ناتوانی کلیسا در پاسخ به شبهات کلامی و فلسفه؛

5. ناسازگاری مطالب کتاب مقدس با دستاوردهای جدید علم و صنعت. (1)

عوامل فوق باعث شد که دین مسیحیت در معرض افول و زوال قرار گیرد و از این رهگذر مارتی لوتر و هم فکرائش، در واکنش به شرایط به وجود آمده، ظهور پیدا کردند، تا با ارائه ی قرائتی جدید از مسیحیت و خارج ساختن آن از حوزه ی سیاست و امور اجتماعی، آن را از بن بست پیش آمده نجات دهند و جانی دوباره به آن بخشند، اگر چه از سوی کاتولیک ها، متهم به کفر و الحاد شدند.

با بررسی خاستگاه و عوامل پیدایش و رشد سکولاریسم در جهان مسیحیت و مقایسه ی آن با دین اسلام و با توجه به پیراستگی آن از ضعف های موجود در مسیحیت، روشن می شود که نه تنها گسترش سکولاریسم در محدوده ی جهان اسلام ضرورت ندارد، بلکه نبود خاستگاه و بستر لازم و عوامل و شرایط توجیه کننده، وجود آن را بر نمی تابد؛ و همین امر باعث شده است که مروجان و مبلغان سکولاریسم، سعی نمایند آن را در قالبی دیگر و با اسم و عنوانی نو، به خورد مسلمانان دهند؛ پدیده ی نامیمونی که می کوشد متناسب و هم نوا و هم گرا با محیط، رنگ عوض کند و هر بار در پوستینی جدید در آشفته بازار فعلی معرفت عرضه شود.

ص: 121

1- . عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، دفتر تبلیغات اسلامی، چ 1، 1379، قم، ص 224 و 225.

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

