



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



الحق الرحیم
علیه صلی الله علیه و آله

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir



۷-۸

شماره ۲۰۰ نوبت

SABAH

پژوهش‌های دینی

پژوهش‌ها و پاسخ‌های دینی

سال دوم، شماره هفتاد و هشتم، آبان و آذرماه ۱۳۸۶



مطالعه و ترویج احادیث و روایات
 زمین پژوهی استخوان‌سنگ
 قرآن و تفسیر اخبار قرآن
 آثار شهیدان
 قرآن و مطالعات قرآنی
 تاریخ اسلام، خصوصاً عصر ائمه
 سوانح امامان
 عقاید نظریات اسلامی
 زبان‌های آیینی، لغت اسلامی

با اشرف آیت الله معرفت و آیت الله جوین (دامت برکاتهما)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صبح، پاسخگوی پرسش های دینی - سال دوم: شماره 7-8 - بهار و تابستان 1382

نویسنده:

مرکز مطالعات و پاسخ گو به شبهات حوزه های علمیه

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
صبح، پاسخگوی پرسش های دینی - سال دوم : شماره ۷-۸ - بهار و تابستان ۱۳۸۲	۱۲
مشخصات کتاب	۱۲
اشاره	۱۲
فهرست	۱۴
سخن سردبیر	۱۸
نقد اندیشه : دیدگاه مارکس	۲۰
نظریه ی مارکس درباره ی انتظار بشر از دین چیست و چه اشکالاتی بر آن وارد است؟ / عبدالحسین خسرو پناه	۲۰
مشاوره و تربیت : روابط جوانان	۲۸
اشاره	۲۸
گفت و گو با حجه الاسلام والمسلمین حسینی	۲۹
اشاره	۲۹
ارزش چیست و آیا ارزش دینی چیزی خارج از معنای مطلق ارزش است؟	۲۹
عناصر ارزش های دینی کدام اند، چگونه می توان به آن شناخت پیدا کرد و چه اموری این ارزش ها را در دید ما تبدیل به ضد ارزش می کند و یا به عکس، و در این زمینه چه خطراتی ما را تهدید می کند؟	۳۰
چگونه می توانیم از عناصر رسانه ای نظیر: کتب، مجلات، مجموعه ی مطبوعات، صدا و سیما، ویدئو و ماهواره و اینترنت، خوب استفاده کنیم و اگر خطرسازند چه طور جوانان و فرزندانمان را از خطر آن ها نجات دهیم؟	۳۲
وظیفه ی مسئولان در قبال ارزش های جامعه ی اسلامی چیست؟	۳۵
نظر اسلام درباره ی روابط دختر و پسر (صحبت کردن، دوستی های خیابانی، رابطه ی تلفنی) چیست؟ / ابوالقاسم مقیمی حاجی	۳۶
برای متعادل نمودن روابط دوستانه افراطی بین جوانان (هم جنسان) چه باید کرد؟ / محمد صادق شجاعی	۴۱
روابط نامشروع چه تأثیری در روحیه و ایمان و اعتقادات جوانان دارد؟ / ابوالقاسم مقیمی حاجی	۴۳
اشاره	۴۳
پیامدهای منفی روابط نامشروع در بین جوانان	۴۴
۱. از بین رفتن کرامت انسانی و غرق شدن در شهوات	۴۴
۲. سلب آرامش روانی و ایجاد اضطراب و افسردگی	۴۴
۳. کاهش میل به ازدواج و تشکیل زندگی شرافتمندانه	۴۶
۴. تضعیف باورهای اعتقادی و ایمان:	۴۶
برای جلوگیری از روابط نامشروع چه راه حلی پیشنهاد می شود؟ / ابوالقاسم مقیمی حاجی	۴۷
دین پژوهی	۵۴
مقدمه	۵۴
معنای سکولاریسم	۵۵
سکولاریسم به چه معناست و با سکولاریزاسیون چه تفاوتی دارد؟ / سید محمد علی داعی نژاد	۵۵
اشاره	۵۵

۵۵ سکولاریسم
۵۹ سکولاریزاسیون
۶۳ سابقه ی تاریخی و عوامل پیدایش سکولاریسم چیست؟ / سید محمد علی داعی نژاد
۶۳ اشاره
۶۳ ۱. عامل دینی: مسیحیت
۶۳ اشاره
۶۳ الف - آموزه ی جدایی دین از دنیا و سیاست، در انجیل: -
۶۴ ب - آموزه ی جدایی دین از دنیا و سیاست در کلام پیروان مسیح (علیه السلام): -
۶۴ ج - فقدان برنامه و قوانین مورد نیاز اجتماع در انجیل و تعالیم کلیسا: -
۶۵ ۲. عامل رفتاری: عملکرد کلیسا
۶۷ ۳. عامل فکری
۶۸ ۴. عامل اجتماعی
۷۰ مبانی و ارکان سکولاریسم چیست و آیا اسلام با سکولاریسم سازگار است؟ / سید محمد علی داعی نژاد
۷۰ اشاره
۷۰ الف - اصالت علم (علم گرایی): -
۷۰ اشاره
۷۱ نقد و بررسی علم گرایی
۷۲ ب - عقل گرایی
۷۲ اشاره
۷۳ بررسی و نقد مبنای دوم
۷۴ ج - اومانیزم
۷۴ اشاره
۷۵ بررسی و نقد اومانیزم
۷۶ چرا حقوق سکولار پذیرفتنی نیست؟ / سید محمد علی داعی نژاد
۸۲ قرآن و تفسیر: اعجاز قرآن
۸۲ اشاره
۸۳ حقیقت اعجاز چیست؟ / غلام حسین رجبی
۸۳ واژه ی «اعجاز» در لغت و اصطلاح
۸۳ ویژگی های اعجاز
۸۴ امتیازهای اعجاز
۸۴ اشاره
۸۴ ۱. هدف ها
۸۴ ۲. قلمروها

۸۴	۳. استناد به فراطبیعت
۸۴	۴. سیره و رفتار مجریان
۸۴	۵. ابزار و وسایل
۸۸	امتیاز اعجاز قرآن
۸۸	اشاره
۸۸	۱. قرآن معجزه گویا
۸۹	۲. جاودانگی و جهانی بودن قرآن
۸۹	۳. اعجاز روحانی
۹۰	قرآن دارای چه اعجازی است که دشمنان سعی در مشابه سازی آن دارند؟ / حسن رضا رضایی
۹۰	اشاره
۹۰	انگیزه ی دشمنان در مشابه سازی قرآن
۹۱	جنبه های اعجاز قرآن
۹۱	اشاره
۹۱	الف - فصاحت و بلاغت
۹۱	ب - بیان معارف الهی
۹۲	ج - بیان تاریخ
۹۲	د - وضع قوانین
۹۲	ه - عدم تضاد و اختلاف در آیات قرآن
۹۳	و - علوم روز و اکتشافات علمی
۹۳	اشاره
۹۳	۱. حرکت زمین
۹۳	۲. جاذبه ی عمومی در عالم هستی
۹۳	۳. کروی بودن زمین
۹۳	۴. اکسیژن در جو زمین
۹۶	تحدی یعنی چه؟ آیا تحدی قبل از قرآن در میان عرب معمول بوده است؟ / سید محمد حسین میری
۹۶	اشاره
۹۷	تحدی در لغت و اصطلاح
۹۷	وجود انگیزه در همانندآوری قرآن
۹۸	ناتوانی مخالفان در همانندآوری قرآن
۹۹	سابقه ی تحدی در میان عرب قبل از قرآن
۱۰۱	مراحل و اقسام تحدی را در قرآن بررسی نمایید. / علی اکبر مؤمنی
۱۰۱	مفهوم تحدی در قرآن

- آیات تحدی در قرآن ۱۰۱
- اشاره ۱۰۱
- الف - تحدی به صورت عام و کلی ۱۰۱
- ب - تحدی به صورت خاص و جزئی ۱۰۴
- دامنه ی تحدی ۱۰۵
- معارضه با آیات تحدی ۱۰۵
- کلام : مهدویت ۱۰۹
- اشاره ۱۰۹
- علل غیبت امام زمان(عج) چیست؟ / علی اکبر رضوان طلب ۱۱۰
- سزای از اسرار الهی ۱۱۰
- اشاره ۱۱۰
- الف - آزمایش مردم ۱۱۱
- ب - آزادی از بیعت طاغوت های زمان ۱۱۲
- ج - حفظ جان امام مهدی (عج) ۱۱۳
- انتظار در تکامل جامعه ی اسلامی چه نقشی دارد؟ / محمد رضا بهدار ۱۱۴
- اشاره ۱۱۴
۱. ایجاد روح امید و نشاط در جامعه ۱۱۵
۲. ایجاد پایداری و مبارزه در برابر ظلم و ستم طاغوت ها ۱۱۷
۳. انتظار در گرو زنده نگه داشتن و عمل به وظایف و دستورهای اسلام ۱۱۸
۴. انتظار و مبارزه با فساد و فحشا و منکرات ۱۱۹
- این که می گویند « دوران ظهور حضرت ولی عصر (عج) زمان تکامل جامعه ی بشری است» یعنی چه؟ / سید هیت الله صدرالسادات زاده ۱۲۰
- اشاره ۱۲۰
۱. تکامل فکری ۱۲۱
۲. رشد معنویت و اخلاق ۱۲۲
۳. رشد علم و فرهنگ اسلامی ۱۲۲
۴. جهان شمولی اسلام (دین حق) ۱۲۳
۵. شکوفایی اقتصاد و رفاه اجتماعی ۱۲۳
۶. تکامل علمی و تکنولوژی و پیشرفت برق آسای علوم و فنون ۱۲۴
- اشاره ۱۲۴
- الف - پیشرفت صنایع و حل مسئله ی انرژی ۱۲۴
- ب - پیشرفت پزشکی ۱۲۵
- ج - گسترش و پیشرفت وسایل مخابراتی و ارتباط جمعی ۱۲۵
- د - پیشرفت کشاورزی ۱۲۶

- ۱۲۷ ۷. گسترش عدالت
- ۱۲۷ ۸. امنیت عمومی
- ۱۳۱ ادیان و مذاهب : زرتشت
- ۱۳۱ اشاره
- ۱۳۲ آیا آیین زرتشت جزو ادیان الهی است؟ / رسول رضوی
- ۱۳۹ اصول اعتقادی و عملی زرتشت چیست؟ / رسول رضوی
- ۱۳۹ ۱. توحید یا دوگانه پرستی
- ۱۴۲ ۲. اعتقاد به جهان آخرت
- ۱۴۲ ۳. اصول عملی
- ۱۴۵ چه انحرافات در آیین زرتشت پدید آمده است؟ / رسول رضوی
- ۱۴۵ اشاره
- ۱۴۷ ۱. انحراف از توحید
- ۱۴۸ ۲. تقدیس آتش
- ۱۴۸ ۳. دفن نکردن مردگان
- ۱۴۹ ۴. ازدواج با محارم
- ۱۵۳ تاریخ : سیره ی اجتماعی معصومان(علیهم السلام)
- ۱۵۳ اشاره
- ۱۵۴ چرا انمه ی دیگر همانند امام علی(علیه السلام) و امام حسین(علیه السلام) با حکام زمان خویش برخورد نظامی نکردند؟ / کاظم شیخ الاسلام زاده
- ۱۵۹ علت صلح و سازش امام حسن(علیه السلام) با معاویه چه بود؟ آیا جنگ علی(علیه السلام) با معاویه، با صلح امام حسن(علیه السلام) سازگار است؟ / مختار اصلانی
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۵۹ دلایل صلح امام حسن(علیه السلام)
- ۱۵۹ ۱. روی گردانی مردم از جنگ، و عدم حمایت از امام(علیه السلام)
- ۱۶۱ ۲. حفظ جان شیعیان
- ۱۶۴ آیا امام سجاد(علیه السلام) در قیام های زمان خود شرکت داشته است؟ اگر جواب منفی است چرا؟ / مختار اصلانی
- ۱۶۴ اشاره
- ۱۶۴ علل شرکت نکردن امام(علیه السلام) در این جنبش ها
- ۱۶۴ ۱. حساسیت شرایط و موقعیت دوره ی امامت امام سجاد(علیه السلام)
- ۱۶۶ ۲. نداشتن نیروهای صادق
- ۱۶۶ ۳. ماهیت سیاسی و اعتقادی این قیام ها
- ۱۶۹ چرا امام رضا(علیه السلام) ولایت عهدی را پذیرفت؟ / رضا جعفری نوقاب
- ۱۶۹ اشاره
- ۱۷۰ دلایل امام برای پذیرش ولایت عهدی:
- ۱۷۰ ۱. حفظ جان خود و شیعیان

۲. اثبات حق علویان در خلافت ۱۷۰
۳. جلوگیری از فراموشی ائمه(علیهم السلام) از طرف مردم ۱۷۱
۴. رسوایی مأمون ۱۷۱
۵. دفع شبهات فرقه های مختلف ۱۷۲
- سیاست : مشروعیت ۱۷۵
- اشاره ۱۷۵
- بین مشروعیت فلسفی و مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی چه تفاوتی است؟ و امروزه مراد از مشروعیت در مباحث مربوط به حاکمیت، کدام است؟ / عبدالحکیم سلیمی ۱۷۶
- اشاره ۱۷۶
- تعریف مشروعیت ۱۷۶
- اشاره ۱۷۶
- الف - مشروعیت فلسفی ۱۷۸
- ب - مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی ۱۷۸
- آیا بین مشروعیت سیاسی و مشروعیت فقهی تمایز وجود دارد؟ و به تعبیری آیا فقه می تواند متکفل بیان مشروعیت سیاسی باشد؟ / علی مجتبی زاده ۱۸۲
- اشاره ۱۸۲
- تفاوت مشروعیت سیاسی در اندیشه ی سیاسی اسلام و غرب ۱۸۲
- ارتباط مشروعیت فقهی و مشروعیت سیاسی ۱۸۳
- جایگاه نظریه ی نصب فقیهان در اقوال فقها چگونه است، مفهوم این نظریه چیست و آیا دلیلی بر آن وجود دارد؟ / محمد رضا باقرزاده ۱۸۵
- آیا مسئله ی بیعت با امامان(علیهم السلام) مخالف نظریه ی الهی بودن مشروعیت نیست؟ / رضا واعظی و جعفر مقصود ۱۹۲
- مبانی مشروعیت در نظام های سیاسی اسلام و غیر اسلامی چیست؟ / علی مجتبی زاده ۱۹۹
- اشاره ۱۹۹
- مبانی مشروعیت در نظام های غیر اسلامی ۱۹۹
- نظریه ی قرارداد اجتماعی ۲۰۰
- اشاره ۲۰۰
- ارزیابی نظریه ی قرارداد اجتماعی ۲۰۱
- نظریه ی عدالت و ارزش های اخلاقی ۲۰۲
- اشاره ۲۰۲
- ارزیابی نظریه ی عدالت یا ارزش های اخلاقی ۲۰۳
- نظریه ی زور و غلبه ۲۰۳
- اشاره ۲۰۳
- ارزیابی نظریه ی زور و غلبه ۲۰۳
- نظریه ی ماکس وبر (مشروعیت سنتی، عقلانی و کارزمایی) ۲۰۴
- اشاره ۲۰۴

- ۲۰۴ ارزیابی نظریه ی ماکس وبر
- ۲۰۵ مبانی مشروعیت در نظام اسلامی
- ۲۰۹ حقوق : نظارت استصوابی
- ۲۰۹ اشاره
- ۲۱۰ مراد از نظارت استصوابی چیست و چرا نظارت شورای نگهبان استصوابی است؟ / خلیل عالمی
- ۲۱۰ اشاره
- ۲۱۳ ادله ی استصوابی بودن نظارت شورای نگهبان
- ۲۱۷ آیا نظارت استصوابی نوعی بدعت است یا در دین سابقه دارد؟ چرا شورای نگهبان نظارت را به «نظارت استصوابی» تفسیر کرده است، در حالی که این نظارت در قانون اساسی قیدی ندارد؟ / عبدالحکیم سلیمی
- ۲۱۷ اشاره
- ۲۱۷ جایگاه شورای نگهبان در قانون اساسی
- ۲۱۸ تعریف اصطلاحات
- ۲۱۹ پژوهشی در اصل «نظارت استصوابی»
- ۲۲۰ مبنای حقوقی رأی تفسیری شورای نگهبان
- ۲۲۲ بررسی اطلاق نظارت از نظر دکترین و فقه اسلامی
- ۲۲۵ آیا نظارت استصوابی در کشورهای دیگر مشابه دارد؟ / علی مجتبی زاده
- ۲۲۸ آیا نظارت استصوابی با اصل حاکمیت مردم منافات ندارد؟ / ابوالحسن بکتاش
- ۲۳۳ اینترنت
- ۲۳۵ درباره مرکز

مشخصات کتاب

صبح، پاسخگوی پرسش های دینی - سال دوم : شماره 7-8 - بهار و تابستان 1382

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمیه

صاحب امتیاز: حجت الاسلام والمسلمین حسینی بوشهری

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه

سرمدیر: حجت الاسلام والمسلمین سید محمد علی داعی نژاد

شورای نویسندگان: محمدرضا باقرزاده- محمدرضا بهدار- حسن رضایی مهر- احمد شجاعی- محمدصادق شجاعی- سید مهدی

صالحی- اسدالله طوسی- غلامحسین محرمی- حسن منتظری- سید محمدحسین میری

مدیر اجرایی: عیسی طاهری

ویراستاران: محمدجواد شریفی- حمیده انصاری

حروف نگاری و صفحه آرایی: حسن یوسفی

<http://www.andisheqom.com>

پست الکترونیک مرکز:

howzeh@andisheqom.com

آدرس: قم - خیابان شهید صدوقی (ره)، مجتمع شهید صدوقی (ره)، فاز 3

صندوق پستی: 37185/4466

تلفن مستقیم: 025 - 32923251

تلفن: 025-3292251-60

ص: 1

اشاره

سخن سردبیر ... 1

نقد اندیشه ... 3

نظریه ی مارکس درباره ی انتظار بشر از دین چیست و چه اشکالاتی بر آن وارد است؟ ... 3

مشاوره و تربیت: روابط جوانان

گفتوگو با حجت الاسلام والمسلمین حسینی ... 12

ارزش چیست و آیا ارزش دینی چیزی خارج از معنای مطلق ارزش است؟ ... 12

عناصر ارزش های دینی کدام اند، چگونه می توان به آن شناخت پیدا کرد و چه اموری این ارزش ها را در دید ما تبدیل به ضد ارزش می کند و یا به عکس، و در این زمینه چه خطراتی ما را تهدید می کند؟ ... 13

چگونه می توانیم از عناصر رسانه ای نظیر: کتب، مجلات، مجموعه ی مطبوعات، صدا و سیما، ویدئو و ماهواره و اینترنت، خوب استفاده کنیم و اگر خطر سازند چه طور جوانان و فرزندانمان را از خطر آن ها نجات دهیم؟ ... 16

وظیفه ی مسئولان در قبال ارزش های جامعه ی اسلامی چیست؟ ... 18

نظر اسلام درباره ی روابط دختر و پسر (صحبت کردن، دوستی های خیابانی، رابطه ی تلفنی)

ص: 3

24... برای متعادل نمودن روابط دوستانه ی افراطی بین جوانان (هم جنسان) چه باید کرد؟

26... روابط نامشروع چه تأثیری در روحیه و ایمان و اعتقادات جوانان دارد؟

30... برای جلوگیری از روابط نامشروع چه راه حلی پیشنهاد می شود؟

دین پژوهی

سکولاریسم 37...

38... سکولاریسم به چه معناست و با سکولاریزاسیون چه تفاوتی دارد؟

46... سابقه ی تاریخی و عوامل پیدایش سکولاریسم چیست؟

53... مبانی و ارکان سکولاریسم چیست و آیا اسلام با سکولاریسم سازگار است؟

59... چرا حقوق سکولار پذیرفتنی نیست؟

قرآن و تفسیر: اعجاز قرآن

73... حقیقت اعجاز چیست؟ 66... قرآن دارای چه اعجازی است که دشمنان سعی در مشابه سازی آن دارند؟

78... تحدی یعنی چه؟ آیا تحدی قبل از قرآن در میان عرب معمول بوده است؟

83... مراحل و اقسام تحدی را در قرآن بررسی نمایید

کلام: مهدویت

92... علل غیبت امام زمان (عج) چیست؟

96... انتظار در تکامل جامعه ی اسلامی چه نقشی دارد؟

102... این که می گویند « دوران ظهور حضرت ولی عصر (عج) زمان تکامل جامعه ی بشری است» یعنی چه؟

آیا آیین زرتشت جزو ادیان الهی است؟... 114

اصول اعتقادی و عملی زرتشت چیست؟... 121

چه انحرافات در آیین زرتشت پدید آمده است؟... 127

تاریخ: سیره ی اجتماعی معصومان

چرا ائمه ی دیگر همانند امام علی (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) با حکام زمان خویش برخورد نظامی نکردند؟... 136

علت صلح و سازش امام حسن (علیه السلام) با معاویه چه بود؟ آیا جنگ علی (علیه السلام) با معاویه، با صلح امام حسن (علیه السلام) سازگار است؟... 141

آیا امام سجاد (علیه السلام) در قیام های زمان خود شرکت داشته است؟ اگر جواب منفی است چرا؟... 146

چرا امام رضا (علیه السلام) ولایت عهدی را پذیرفت؟... 151

سیاست: مشروعیت

بین مشروعیت فلسفی و مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی چه تفاوتی است؟ و امروزه مراد از مشروعیت در مباحث مربوط به حاکمیت، کدام است؟... 158

آیا بین مشروعیت سیاسی و مشروعیت فقهی تمایز وجود دارد؟ و به تعبیری آیا فقه می تواند متکفل بیان مشروعیت سیاسی باشد؟... 164

جایگاه نظریه ی نصب فقیهان در اقوال فقها چگونه است، مفهوم این نظریه چیست و آیا دلیلی بر آن وجود دارد؟... 167

آیا مسئله ی بیعت با امامان (علیهم السلام) مخالف نظریه ی الهی بودن مشروعیت نیست؟... 174

مبانی مشروعیت در نظام های سیاسی اسلام و غیر اسلامی چیست؟... 181

مراد از نظارت استصوابی چیست و چرا نظارت شورای نگهبان استصوابی است؟... 192

آیا نظارت استصوابی نوعی بدعت است یا در دین سابقه دارد؟ چرا شورای نگهبان نظارت را به «نظارت استصوابی» تفسیر کرده است، در حالی که این نظارت در قانون اساسی قیدی ندارد؟... 199

آیا نظارت استصوابی در کشورهای دیگر مشابه دارد؟... 207

آیا نظارت استصوابی با اصل حاکمیت مردم منافات ندارد؟... 210

اینترنت

پایگاه فقه اسلامی... 215

ص: 6

مجله ی صباح با دربرگیری محورهای تازه ای، گام دیگری را در راستای پاسخ به پرسش های دینی برمی دارد و امید دارد با توجه و استقبال خوانندگان عزیز، روز به روز بر غنای خویش بیفزاید. در این شماره، موضوعات متنوعی مورد بررسی قرار گرفته که به شرح ذیل است:

1. نقد اندیشه: در این قسمت دیدگاه مارکس در باب انتظارات بشر از دین مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته و کاستی های آن آشکار شده است.

2. مشاوره و تربیت: در این قسمت در زمینه ی ارزش های دینی و جوانان و اهمیت ارزش های دینی و لزوم توجه والدین و مسؤولان به چگونگی استفاده از ابزارهای اطلاع رسانی تأکید می شود؛ هم چنین پرسش و پاسخ هایی در زمینه ی دیدگاه اسلام درباره ی روابط دختر و پسر، چگونگی متعادل نمودن روابط جوانان، تأثیر روابط نامشروع در روحیه و ایمان جوانان و راه حل جلوگیری از روابط نامشروع ارائه شده است.

3. دین پژوهی: در این قسمت به نقد و بررسی سکولاریسم - به معنای کنار گذاشتن دین از حوزه ی عمومی و زندگی اجتماعی - و نیز دیدگاه اسلام درباره ی سکولاریسم، معنای سکولاریسم و تفاوت آن با سکولاریزاسیون، تاریخچه و عوامل پیدایش آن، مبانی و ارکان سکولاریسم و دلیل مردود شمردن حقوق سکولار پرداخته می شود.

4. قرآن و تفسیر: در این قسمت به پرسش هایی در زمینه ی چیستی اعجاز، ابعاد اعجاز قرآن، چیستی تحدی و تاریخچه ی آن و مراحل و اقسام تحدی قرآن و نیز بر بی همتایی و موفقیت قرآن در تحدی اشاره شده است.

5. کلام: در قسمت کلام نیز موضوع مهدویت با ارائه ی پرسش هایی در زمینه ی علل غیبت امام زمان (عج)، نقش انتظار در تکامل جامعه ی اسلامی و ابعاد تکاملی جامعه ی بشری در دوران حاکمیت امام

زمان (عج) مورد بررسی قرار گرفته و بر نقش سازنده ی مهدویت در جامعه تأکید گردیده است.

6. ادیان: با توجه به ضرورت آشنایی با ادیان - خصوصاً در جهانی که به واسطه ی گسترش ارتباطات، انسان ها را به یکدیگر نزدیک تر می کند - در این بخش به معرفی دین زرتشت پرداخته شده و به پرسش هایی هم چون الهی بودن زرتشت، اصول اعتقادی و عملی آن و انحرافات پدید آمده در زرتشت پاسخ داده شده است.

7. تاریخ: با توجه به اسوه بودن معصومین: برای مسلمانان، ضرورت ترسیم سیره ی آنها در زندگی اجتماعی، خصوصاً در جهان معاصر موجب گردید تا در این قسمت به پاسخ پرسش هایی در این باره پرداخته شود. پرسش هایی مانند: چرا ائمه ی دیگر مانند علی (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) قاطع برخورد نکردند؟ چرا امام حسن (علیه السلام) صلح کرد؟ آیا جنگ علی (علیه السلام) با معاویه با صلح امام حسن (علیه السلام) سازگار است؟ آیا امام سجاد در قیام های زمان خود شرکت داشته اند؟ چرا امام رضا (علیه السلام) ولایت عهدی را پذیرفت؟

8. سیاست: در این بخش مسأله ی مهمّ مشروعیت در قالب پرسش و پاسخ هایی هم چون: تفاوت مشروعیت فلسفی با مشروعیت جامعه شناختی، تفاوت مشروعیت سیاسی با مشروعیت فقهی، جایگاه نظریه ی نصب فقیهان در اقوال فقها، سازگاری مسأله ی بیعت با امامان، نظریه ی الهی بودن مشروعیت و بررسی مشروعیت در نظام های سیاسی اسلامی و غیر اسلامی، مورد بررسی و تبیین قرار گرفته است.

9. حقوق: در این قسمت، مسأله ی نظارت استصوابی (تاریخچه ی آن در دین، وجود آن در کشورهای دیگر و سازگاری آن با اصل حاکمیت مردم) مورد بررسی قرار گرفته است. 10. اینترنت: در این قسمت پایگاه اطلاع رسانی فقه اسلامی معرفی گردیده است.

مطالب و مقالات مجله که در فرایند خود مورد ارزیابی کارشناسان، اعضاء هیات تحریریه و نظارت سردبیر و مدیر مسؤول قرار می گیرد در این شماره از نظارت و اشراف حضرت آیت الله معرفت نیز (در بخش های قرآن و تفسیر، دین پژوهی، ادیان و مذاهب و مشاوره و تربیت) و حضرت آیت الله مؤمن (در بخش های کلام و سیاست) و حضرت حجت الاسلام والمسلمین یوسفی غروی (در بخش تاریخ) بهره مند گردیده است.

نظریه ی مارکس درباره ی انتظار بشر از دین چیست و چه اشکالاتی بر آن وارد است؟ / عبدالحسین خسرو پناه

* کارل مارکس از جمله جامعه شناسانی است که در باب منشأ نیاز انسان به آموزه ها و باورهای دینی به صورت جسسته و گریخته سخن گفته است. نظریه ی تکامل اجتماعی و تفسیر جامعه شناسی وی از دین، از یک سو بر دیالکتیک هگل و فلسفه ی تاریخ و منطق دو قطبی (تز و آنتی تز) استوار بود و، از سوی دیگر، از نظریات داروین و لامارک و هم چنین شرایط اقتصادی و اجتماعی قرن 19 انگلستان تأثیر پذیرفته بود. مهم ترین بیانیه ی کمونیسم وی متضمن تضاد اجتماعی ناشی از نبرد طبقاتی بود، تضاد دایمی و رو در روی میان افراد آزاد و بردگان، نجبا و اعیان، اربابان و رعایا، استادکاران و شاگردان، ستمگران و ستمدیدگان که در تاریخ اجتماعی بشر ثبت گردیده است. (1)

از نظر مارکس، جامعه از دو بخش «زیروساخت» و «روساخت» تشکیل شده

ص: 3

1- غلامحسین توسلی، نظریه های جامعه شناسی، (تهران: انتشارات سمت، 1369)، ص 104.

است. نیروهای تولیدی، که شالوده‌ی اصلی اقتصاد جامعه را تشکیل می‌دهند، زیرساخت‌اند و روابط تولیدی، شامل اموری چون: ارزش‌ها، ایدئولوژی، هنر و فلسفه، روساخت هستند و تحت تأثیر مستقیم زیرساخت قرار دارند. (1) از نظر مارکس، تحول تاریخی جامعه‌ی بشری، بر اساس شیوه‌ی نظام‌های تولیدی است که به سه مرحله‌ی گذار منشعب می‌شود: دوران اشتراکی نخستین، دوران طبقاتی و دوران اشتراکی نهایی. (2)

ریمون آرون در این باره می‌گوید: به طور کلی توسعه‌ی زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری، زیر سلطه‌ی شیوه‌ی تولید زندگی مادی قرار دارد. آگاهی آدمیان تعیین‌کننده‌ی هستی آن‌ها نیست، بلکه هستی اجتماعی آنان است که آگاهی‌شان را تعیین می‌کند. (3)

از نظر مارکس، دین اساساً محصول یک جامعه‌ی طبقاتی است و طبقه‌ی حاکم آن را اختراع کرده است؛ (4) بنابراین، دین، ریشه در مسائل اجتماعی و اقتصادی و در واقع، ریشه در از خود بیگانگی انسان دارد؛ زیرا در جامعه‌ی طبقاتی، انسان‌ها از خود بیگانه‌اند. البته گاهی مارکس دین را ساخته‌ی دست قدرتمندان در راستای چپاول محرومان معرفی می‌کند و گاه آن را نوعی رفتار دفاعی می‌داند که محرومان برای توجیه و تحمّل وضع و شرایط موجود و به امید بهشت موعود به آن رومی آورند. از نظر او، دین تریاک و افیون ملت‌هاست و البته گاهی دین را محصول جهل و نادانی

ص: 4

1- ریمون آرون، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی باقر پرهام، ص 164.

2- حسین تنهایی، در آمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، (کتاباد: نشر مرندیز، چاپ دوم، 1374)، ص 248.

3- مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص 163.

4- همیلتون ملکم، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، (مؤسسه‌ی فرهنگی انتشارات تبیان)، ص 139.

انسان در برابر طبیعت می‌داند؛ (1) نتیجه آن که، این انسان است که دین را می‌سازد، تا وضع نامطلوب موجود را غیرواقع بینانه، توجیه کند، یا در مسیر چپاول محرومان از آن مزد بگیرد و یا جهل و نادانی را موقتاً برطرف سازد؛ یعنی تمام کارکردهای دین، منفی و مضر است. انگلس در تعریف دین می‌نویسد:

دین چیزی نیست جز بازتاب تخیلی نیروهای خارجی حاکم بر زندگی روزانه در ذهن انسان‌ها، که طی آن، نیروهای زمینی صورت نیروهای فراطبیعی را به خود می‌گیرند. (2)

بدین ترتیب، مارکس در مقام بیان ثمرات نقد دین می‌گوید:

نقد دین، انسان را از توهم درمی‌آورد و وادارش می‌سازد تا مانند انسانِ توهم‌زده و سرعقل آمده بیندیشد و عمل کند و واقعیت زندگی اش را شکل بخشد و برمدار ذات خویش و یا در واقع دور خورشید انسان چرخ بزند. (3)

به عقیده ی او دین گرایش سرشت بشری نیست، بلکه محصول مقتضیات خاص اجتماعی است. (4) بدین ترتیب، مارکس هیچ‌گونه نیاز واقعی برای بشر نسبت به دین قایل نمی‌شود و هرگونه انتظار صحیح را نفی می‌کند؛ زیرا واقعیتی برای آن قایل نیست و بدین سبب، تنها کارکردهای منفی برای آن برمی‌شمارد. نقد و بررسی دیدگاه مارکس

نظریه ی دین پژوهی مارکس را از زوایای مختلفی می‌توان نقد و بررسی کرد، که به چند نکته ی ذیل بسنده می‌کنیم:

ص: 5

1- ر.ک: سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، (بیروت: دار التعارف للمطبوعات)، ص 113.

2- جامعه شناسی دینی، ص 143.

3- جامعه شناسی دینی، ص 143.

4- جامعه شناسی دینی، ص 145.

1. نه تنها دلیلی وجود ندارد که اقتصاد را منشأ منحصر به فرد تحولات فکری و اجتماعی بدانیم، بلکه لااقل می توان گفت، پاره ای از معارف بشری، بدون استناد به چرخ تولید و با استمداد از فرایند تفکر و ربط گزاره های نظری به بدیهیات، تحصیل می شوند و هم چنین در مواردی، با تحولات اقتصادی و تولیدی، هیچ گونه تغییر معرفتی در این دامنه پدید نمی آید.

2. مارکس هرگز دین را به طور کامل مطالعه نکرده و برداشت او از دین برگرفته از متون اصیل دینی و پیام و رسالت و اهداف دین نبوده است. او تنها با مطالعه ی آثار پاره ای از متألهان و حکیمان قرن نوزدهم، به شناختی اجمالی از دین دست یافته است. به گفته ی گیدنز:

مارکس، هرگز مذهب را به تفصیل مطالعه نکرده است. اندیشه های او اکثراً از نوشته های تعدادی از مؤلفان علوم الهی و فلسفی اوایل قرن نوزدهم سرچشمه می گیرد.⁽¹⁾

بنابراین، دیدگاه وی در مسائل مختلف دین پژوهی، از جمله مسئله ی انتظارات بشر از دین، صحیح نمی باشد.

3. نقد دیگر بر مارکس این است که وی دو موضوع دین و دین داران را با هم خلط کرده است؛ حال آن که با ارزیابی رفتار دین داران نمی توان به نفی یا اثبات دین منتهی شد. افزون بر این، وی از جنبه ها و ویژگی های مثبت دین داران نیز غفلت نموده و در واقع از نظر سیاسی و مقاصد ایدئولوژیکی به دین نگریسته⁽²⁾ و حکم یک منطقه و عصر خاص را بر سایر زمان ها و مکان ها سرایت داده است.

ص: 6

1- منوچهر صبوری، مبانی جامعه شناسی، (تهران: نشر نی، چاپ اول)، ص 491.

2- جامعه شناسی دینی، ص 148.

مارکس و انگلس، همانند تکامل گرایان عصر خویش، با گزینش نمونه هایی متعلق به زمان ها و مکان های متفاوت، مراحل تکامل خودشان را می سازند. (1)

به عبارت دیگر، نمی توان از تحقق پاره ای از جریانات در غرب، یک حکم کلی را استنباط و آن را به تمام ممالک دیگر سرایت داد. 4. نظام اعتقادی و ارزشی ادیان آسمانی حاوی مضامین ظلم ستیزانه و انقلابی بسیاری است و شواهد تاریخی فراوانی نیز از مخالفت ادیان آسمانی با ظلم و ظالم حکایت می کنند؛ هم چنین اکثر پیروان ادیان حق، محرومان و مستضعفان بودند که همواره با ستمگران و استثمارگران در ستیز به سر می بردند و علت اصلی مخالفت کافران و مشرکان با ادیان آسمانی حفظ موقعیت برتر اقتصادی و سیاسی و اجتماعی خود بوده است؛ بنابراین، احتمال اختراع دین از سوی استثمارگران برای حفظ منابع قدرت و نیز از طرف مستمندان و ضعفا برای توجیه وضع موجود، نفی می گردد. بی شک در طول تاریخ، ستمگرانی به منظور خاموش ساختن فریاد پابرهنگان به تحریف پاره ای از حقایق دینی پرداخته و مقام و منزلت خویش را الهی و آسمانی جلوه داده اند و تاریخ دینی مسیحیت حاکی از این مطلب است؛ ولی این واقعیت تاریخی نباید مانع شناخت ادیان حقیقی گردد.

5. چه بسا افرادی، بدون این که در شرایط سخت اقتصادی قرار گیرند، یا در پی دفاع از فعالیت های اقتصادی باشند و یا این که گرفتار جهلی باشند، در راه سلامت و استحکام عقاید دینی می کوشند و برای آن جان فشانی می کنند؛ بنابراین، همیشه

ص: 7

1- ام ایرونک زتیلین، آینده ی بنیانگذاران جامعه شناسی، ترجمه ی غلامعباس توسلی، (تهران: نشر قومس، چاپ اول، 1373)، ص 18.

اندیشه و ایدئولوژی زائیده ی عقاید اقتصادی نیست.

نتیجه ی سخن آن که، با نقد دیدگاه مارکس در باب دین، نگرش منفی او در مسئله ی انتظار بشر از دین نیز نفی می گردد.

ص: 8

مشاوره و تربیت

ص: 9

1. ارزش چیست و آیا ارزش دینی چیزی خارج از معنای مطلق ارزش است؟

2. عناصر ارزش های دینی کدام اند، چگونه می توان به آن شناخت پیدا کرد و چه اموری این ارزش ها را در دید ما تبدیل به ضد ارزش می کند و یا به عکس، و در این زمینه چه خطراتی ما را تهدید می کند؟

3. چگونه می توانیم از عناصر رسانه ای نظیر: کتب، مجلات، مجموعه ی مطبوعات، صدا و سیما، ویدئو و ماهواره و اینترنت، خوب استفاده کنیم و اگر خطر سازند چه طور جوانان و فرزندانمان را از خطر آن ها نجات دهیم؟

4. وظیفه ی مسئولان در قبال ارزش های جامعه ی اسلامی چیست؟

گفتگو با حجه الاسلام و المسلمین حسینی

5. نظر اسلام درباره ی روابط دختر و پسر (صحبت کردن، دوستی های خیابانی، رابطه ی تلفنی) چیست؟ ابوالقاسم مقیمی حاجی

6. برای متعادل نمودن روابط دوستانه ی افراطی بین جوانان (هم جنسان) چه باید کرد؟ محمد صادق شجاعی

7. روابط نامشروع چه تأثیری در روحیه و ایمان و اعتقادات جوانان دارد؟ ابوالقاسم مقیمی حاجی

8. برای جلوگیری از روابط نامشروع چه راه حلی پیشنهاد می شود؟ ابوالقاسم مقیمی حاجی

دوستی و روابط در دوره ی نوجوانی و جوانی از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده، امکان آسیب پذیری آن نیز در این دوره بیش از هر زمان دیگری است؛ زیرا با بیدار شدن غریزه ی جنسی در دوره ی نوجوانی و جوانی، توجه به مسائل عاطفی و جذابیت های ظاهری جنس مخالف بیش تر می شود. این گرایش در پیدایش دوستی ها و روابط دختر و پسر تأثیر به سزایی دارد و گاه چنان فرد را تحت تأثیر قرار می دهد که تمامی ارزش ها و هنجارهای اخلاقی و اجتماعی را زیر پا گذاشته، در دوستی ها و روابط با جنس مخالف هیچ حدّ و مرزی قایل نمی شود.

در حال حاضر مسئله ی ارتباط دختر و پسر یکی از معضلات اصلی جامعه ی ماست و اگر بینش و گرایش جوانان در این زمینه اصلاح نشود، پیامدهای منفی بسیاری را به دنبال خواهد داشت.

مهم ترین راه کار پیش گیری از روابط ناسالم دختر و پسر، تقویت باورهای مذهبی در جوانان، و فرهنگ سازی ازدواج ساده در جامعه است.

در این بخش به پاره ای از مهم ترین پرسش ها در این زمینه پاسخ می دهیم.

مجله ی صباح طی گفت وگویی با حجه الاسلام والمسلمین حسینی سؤالاتی را در زمینه ی مسائل تربیتی مطرح کرده و از رهنمودها و بیانات ایشان بهره برده است؛ توجه شما را به این پرسش و پاسخ ها معطوف می داریم. (1)

ارزش چیست و آیا ارزش دینی چیزی خارج از معنای مطلق ارزش است؟

* انسان برای حفظ حیات خویش به چیزهای مختلفی نیازمند است و هرچیزی که بهتر بتواند او را در طریق حفظ حیات و سلامت یاری دهد برای او ارزش است؛ به طور مثال، نان یک شیء ارزشمند برای انسان است؛ چون انسان در طریق زندگی به نان نیاز دارد. البته آب ارزشمندتر است؛ زیرا برای حفظ حیات به آب بیش از نان نیازمندیم. انسان قادر است بدون غذا، روزها زندگی کند، اما بدون آب امکان ادامه ی حیات برای او نخواهد بود. خلاصه، آنچه انسان کمک می کند که بتواند زندگی و سلامت و شادابی خود را حفظ کند برای او ارزشمند است. اگر انسان صرفاً یک موجود مادی بود، تنها کالاهای مادی، مانند، نان، آب، غذا، لباس، مسکن، مناظر زیبا و سایر خوردنی ها و پوشیدنی ها که برای انسان لذت بخش است، برای او ارزش داشت؛ اما از آن جا که انسان یک موجود جاودانه است و تا خدا خدایی می کند عمر بلند او هم پایدار است، آن چیزهایی هم که به انسان کمک می کند تا در طریق حیات جاودانه سعادت مند باشد، برای او ارزش است و حتی ارزش آن ها بیش تر و پایدارتر از ارزش های مادی است؛ چرا که نان و آب و ارزش های مادی به انسان در طریق حیات دنیا که حیات محدودی است یاری می رساند، ولی آن ارزش ها، انسان را برای ابد و سعادت ابدی کمک کنند؛ مثلاً انس و عبادت با پروردگار متعال یک ارزش است و روح

ص: 12

1- حجه الاسلام والمسلمین حسینی، محقق، نویسنده و استاد اخلاق در زمینه ی اخلاق فعالیت های زیادی نموده و آثار ارزشمندی دارد؛ از جمله فعالیت های ایشان در این مورد، برنامه ی پر بار اخلاق در خانواده است که سال ها قبل از سیمای جمهوری اسلامی ایران پخش گردید.

انسان را برای برخورداری از نعمت های برتری که خدای متعال به انسان وعده داده است آماده می کند. خدمت به خلق خدا نیز یک ارزش است و انسان را پاکیزه و قدرتمند می کند که بتواند از نعمت های جاودان برخوردار شود. کسب معرفت نیز یک ارزش است؛ زیرا انسان برای طیّ طریق و پیدا کردن آن هدف والای جاودانه به چراغ احتیاج دارد. همان طوری که چراغ در شب برای انسان یک ارزش است، معرفت هم در شب دنیا برای وصول به صبح سعادت یک ارزش است.

بنابراین، می توان ارزش ها را دو دسته کرد: ارزش های دنیایی که انسان را در طریق زندگی دنیا کمک می کنند و ارزش های برتر که انسان را در طریق زندگی دنیا و آخرت کمک کنند. پس، ارزش بر اساس دیدگاه های انسان شناختی مختلف، تعاریف متعددی دارد و از دیدگاه ما، که انسان را موجود جاودانه می دانیم، تعریف ارزش همین است که گفته شد.

عناصر ارزش های دینی کدام اند، چگونه می توان به آن شناخت پیدا کرد و چه اموری این ارزش ها را در دید ما تبدیل به ضد ارزش می کند و یا به عکس، و در این زمینه چه خطراتی ما را تهدید می کند؟

* ارزش های دینی همان مسائلی است که در دین خدا به صورت امر و نهی و ارشاد آمده است. آنچه برای ما طیب و پاکیزه و در راه رشد و تعالی ما مؤثر بوده، خدای متعال به وسیله ی رسالت رسول گرامی اش بر ما حلال و آنچه را پلید و آلوده و در تعالی انسان زیان بار بوده حرام کرده است؛ بنابراین حلال خدا ارزش هایی است که ما را به آن فراخوانده اند و حرام خدا ضدّ ارزش هایی است که ما را از آن در رفتار و اخلاق و اعتقاداتمان نهی کرده اند. اگر گوهر بسیار گران بهایی، مثلاً یک انگشتر الماس را به دست کودک سه چهار ساله ی

خود بدهیم، چندان قدرشناسی نمی کند و در حفظ آن نمی کوشد؛ زیرا ارزش این انگشتر را نمی داند؛ اما اگر این انگشتر را به کسی بدهیم که قیمت و کاربری اش را در تبدیل به ارزش های دیگر می داند و می شناسد، قدردانی می کند و در حفظ آن کوشا خواهد بود؛ بنابراین، معرفت به قدر و ارزش، اولین چیزی است که موجب حفظ ارزش ها می شود و غفلت از قدر و ارزش، اولین چیزی است که انسان را نسبت به آن ها بی توجه می کند؛ پس اولین قدم در حفظ ارزش ها معرفت به آن ارزش هاست که اگر این معرفت ایجاد شد و گرد و غبار غفلت کنار رفت، گوهر شناخته می شود و هر کس گوهرشناس باشد از گوهر به خوبی حفاظت می کند.

اگر انسان بداند که در دستورهای دینی، گنج سعادت او نهفته است، آن ها را به خوبی حفظ و رعایت می کند؛ اما اگر غفلت کند و سرسری بگذرد، به بهای اندک این گنج را می فروشد و بعد هم به حسرت ابدی مبتلا می شود.

نکته ی دیگر این که، انسان وقتی که به دنیا می آید هیچ علمی ندارد. قرآن کریم می فرماید: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا) همان طور که نمی تواند راه برود. آرام آرام خزیدن را آغاز می کند، به اصطلاح «سینه خیز» می رود، بعد به تدریج چهار دست و پا راه می رود، بعد می ایستد، اما افتان و خیزان راه می رود، تا هنگامی که بتواند با استقامت بایستد و با استواری راه برود. ملاحظه می کنید که شیوه ی رفتن را از حیوانی آغاز می کند و به شیوه ی خاص انسانی می رسد. در معرفت و قبول ارزش و تعهد به ارزش ها هم انسان چنین سیری دارد؛ ابتدا به طریقه ی حیوانی زندگی می کند و مدتی این حیوانی زندگی کردن هم تغییر می کند. بعد از این، گاه می ایستد و سر به آسمان برمی دارد و در دنیا و خودش فکر می کند. ممکن است این تفکر او را به استقامت برساند و ممکن است تا آخر عمر هم حیوانی زندگی کند و عقلش در خدمت حیوانیتش باشد؛ مثل اسب سواری که افسار

اسب را برگردن او انداخته و اسب هر جا بخواهد او را می برد، نه این که سوارکار اسب را ببرد. انسانیت و عقلانیت انسان هم می تواند در خدمت حیوانیت او قرار بگیرد؛ و به عکس هم می شود؛ یعنی حیوانیت، شهوات و تمایلات نفسانی اش در خدمت عقلانیتش قرار بگیرد و مرکب آن باشد، و فقط زمام امور در دست سوارکار باشد؛ بنابراین جوان ها نیاز به معرفت دارند. این که جوان ها را از بزرگ سالان و از اهل معرفت جدا می کنند در حقیقت چراغ هدایت را از آن ها می گیرند. جوان یک وجود پرشور نیرومندی است که نیاز به چراغ زندگی دارد و این چراغ در اختیار بزرگ سالان صاحب تجربه و معرفت است. متأسفانه برخی تبلیغات به جوان ها این گونه القا می کنند که توبه بزرگ سالان نیاز نداری. این سخن مثل این است که ما به بشریت که نیاز به انرژی و نور و هدایت دارد بگوییم که توبه چراغ و خورشید و تابش ستارگان نیاز نداری؛ بنابراین، بزرگ سالان باید با رأفت و رحمت و رفق و مدارا با جوانان رفتار کنند و معرفت و اندیشه های ناب خود را با صمیمیت در اختیار آن ها قرار دهند، و گرنه آن ها نمی توانند راه را بیابند، مگر با مدد علم و دانش و معرفت و تقوا. دانش به تنهایی سعادت انسان را تضمین نمی کند، مگر این که جهت گیری دانش مشخص باشد. اگر جهت گیری دانش، خدمت به بشریت و هدایت بشر شد این دانش، ارزشمند است، اما اگر به زیان بشریت به کار رفت، در مرگ و بیماری مصرف شد، مثلاً دانشی که بمب شیمیایی می سازد، دانشی که اسلحه ی کشتار جمعی می سازد، این یک دانش زیانبار است و ارزش ندارد؛ هر چند سازندگان این ها دانشمندند، اما دانشمندی که به زیان بشریت کار می کند.

چگونه می توانیم از عناصر رسانه ای نظیر: کتب، مجلات، مجموعه ی مطبوعات، صدا و سیما، ویدئو و ماهواره و اینترنت، خوب استفاده کنیم و اگر خطر سازند چه طور جوانان و فرزندانمان را از خطر آن ها نجات دهیم؟

* این وسایل مثل یک لیوان است. می شود داخل لیوان آب گوارا باشد و می شود سم باشد. کتاب و مجله و مانند این ها چیزی جز ظرف نیستند. ظرفی هستند که محتوایی دارند. محتوای این ها ممکن است ارشاد باشد، یا اضلال. آدرس و نشانی که در کتاب نوشته شده است، اگر درست باشد، شما را به مقصود می رساند و، اگر درست نباشد، نه تنها شما را به مقصود نمی رساند، بلکه از مقصود دور می کند.

بنابراین، در این ظرف اگر ارزش های مفید، و ره گشای روشن گر باشد موجب هدایت انسان است. همان طوری که انسان عاقل و دقیق، دل به سخن هر کسی نمی سپارد و هر نشانی ای را قبول نمی کند مگر این که اطمینان کند که درست، حق و ره گشاست؛ در مورد این وسایل هم همین طور است. باید با دقت از این وسایل استفاده کرد. قرآن کریم می فرماید:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا) (1)

از این عبارت می توان فهمید که انسان همیشه در معرض سقوط و لغزش است، اگر خودش و اهل بیت و خانه و خانواده و فرزندان خود را نگه ندارد، ساقط می شود؛ مثل کسی که در یک راه باریکی که هر دو طرفش پرتگاه است حرکت می کند؛ اگر یک لحظه چشمش را ببندد ماشینش یا به سوی راست می رود یا به سوی چپ. الیمین و الشمال مضله والطریق الوسطی هی الجاده باید سعی کنیم که خودمان را نگه داریم و فریب ظاهرهای زیبا و باطن های زهرآگین را نخوریم و از این ظرف ها به شرطی که مضر و فساد هم خوب باشد استفاده کنیم.

ص: 16

درباره ی صدا و سیما هم اگر فرض کنیم که تمام این برنامه ها خوب و مفید و ارزشمند و ره گشاست؛ اما ظرفیت و حجم ذهنی انسان محدود است و اگر بیش از ظرفیت در ظرف ذهن و مغز بریزد موجب آشفتگی، خستگی و پژمردگی مغز می شود. فرض کنید، مقدار زیادی میوه و خوراکی هست که همه ی آن ها هم حلال است؛ اما اگر کسی بیش از ظرفیت معده اش بخورد، دل درد می گیرد. اگر انسان شنیدارها و دیدارها را به حساب و منظم دریافت نکند، همان دل درد ذهنی برایش رخ می دهد. در این انبار، مرتب کالا وارد شده و بر روی هم ریخته شده و منظم چیده نشده است و این یک انبار آشفته ای است که صاحب انبار هیچ وقت نمی داند چه دارد، ولی همه چیز هم دارد. به خاطر همین هم درست نمی تواند فکر کند.

نباید ذهن را از مطالبی که انسان روی آن نیندیشیده و دسته بندی و انتخاب نکرده پر کرد. البته این بر فرضی است که همه ی برنامه ها خوب و مفید باشد، که باز هم باید برنامه ها به اندازه ی ظرفیت انسان گزینش شود تا انسان فرصت کارهای دیگر را هم داشته باشد، بتواند با اهل خانه و خانواده اش انس بگیرد، با آن ها گفت و گو و شوخی و رفع خستگی کند. اما این فرض که همه ی برنامه های صدا و سیما خوب و مفید است فرض غلطی است. بسیاری از برنامه ها ممکن است برای بسیاری از افراد مفید نباشد و وقت گیر باشد. پس باید بهترین را انتخاب و استفاده کرد. انسان به هر چه دل سپرد، آرام آرام این دل سپردگی موجب هم رنگی با آن خواهد شد. فرض کنیم انسان به فردی که سخنان ناروا می گوید، آرام آرام گوش کرد، او هم بی اختیار همان سخنان ناروا را می گوید. بچه ی سه چهار ساله ای که فیلمی را می بیند، اولین کلماتی که از آن فیلم یاد می گیرد سخنان زشتی است که بازیگران فیلم با هم رد و بدل می کنند؛ بنابراین باید خود را حفظ کرد، فکر نکنیم که اگر خود را درست در اختیار این رسانه ها گذاشتیم از عمرمان خوب استفاده کرده ایم. عمر انسان کابین سعادت اوست. انسان باید بداند آن را کجا و چگونه مصرف می کند؛ بنابراین باید با احتیاط

از این رسانه ها استفاده کرد و افرادی هم که تولید کنندگان برنامه هستند باید بازتاب برنامه های خود را در اخلاق اجتماعی بنگرند.

وظیفه ی مسئولان در قبال ارزش های جامعه ی اسلامی چیست؟

* حاکمان اسلامی و تمام ارکان حکومت اسلامی موظف اند سه چیز را برای جامعه تأمین کنند و از آنچه که مابین با آن سه چیز است جلوگیری کنند:

اول این که، جامعه را به غنای لازم برسانند. جامعه ی فقیر، یک جامعه ی دینی نیست. جامعه ی اسلامی باید یک جامعه ی غنی توانمند باشد که هر کس بتواند نتیجه ی تلاش خود را در سفره ی برخوردارى خودش ببیند.

دوم این که، برای سلامت جسم جامعه نهایت کوشش را داشته باشند. طوری نباشد که در تولید غذای سالم و نظارت بر سلامت غذا و امنیت محیط ناتوان باشند. باید همه ی کارها در این جهت باشد. این کار فقط وظیفه ی وزارت بهداشت نیست، بلکه وزارت صنایع هم اولین مسئولیتش، قبل از پرداختن به صنعت، توجه به سلامت مردم است و جهت گیری رشد صنعت را باید در این جهت ببیند.

سوم که مهم تر از اولی و دومی است، سلامت روح و ایمان مردم است.

بنابراین، نگاه نخستین همه ی ارکان حکومت اسلامی باید به این سه امر باشد و کارهای دیگر را در جهت این سه وظیفه سامان دهی کنند؛ البته برخی نسبت به این امور مسئولیت بیش تری دارند، اما بالاخره همه مسئول اند. همه ی مسئولین باید تلاش کنند که جامعه ی اسلامی به این سه مطلوب بلند، به خصوص مطلوب سوم برسد؛ جامعه ای توانمند، ثروتمند، سالم، پرنشاط، پرایمان و باغیرت بسازند که بتواند از شرف و ایمان و ارزش های والای الهی، که خدا به آن ارزش ها دعوت کرده است، دفاع کند.

در پایان از این که، فرصت ارزشمندان را در اختیار ما قرار دادید کمال تشکر را داریم و امیدواریم که خوانندگان محترم بهره ی کامل را از فرمایش های حضرت عالی ببرند.

نظر اسلام درباره ی روابط دختر و پسر (صحبت کردن، دوستی های خیابانی، رابطه ی تلفنی) چیست؟ / ابوالقاسم مقیمی حاجی

* از آن جا که تعداد زیادی از افراد جامعه ی اسلامی ما را جوانان تشکیل می دهند، دشمنان اسلام، با تهاجم فرهنگی و توطئه های گوناگون، جوانان را مورد هدف قرار داده اند تا بتوانند با سرگرم کردن ایشان به مسائل پوچ و بی اساس، نشاط و کارآمدی آنان را از بین ببرند و کشور را از این سرمایه های گران بها محروم نمایند.

مسئله ی ارتباط دختر و پسر نیز، به گونه ای که در جامعه ی ما مطرح است، بی ارتباط با مطالب یاد شده نیست؛ البته این مسئله از زوایای مختلفی قابل ارزیابی است که در آغاز این بحث، به دو نکته ی مهم آن اشاره می کنیم:

نکته ی اول: ایام جوانی دوره ی شور احساسات، شوق جنسی و نشاط جسمی است. با بیدار شدن قوای مختلف جسمی، توجه به مسائل عاطفی و جذابیت های ظاهری جنس مخالف زیادتر می شود. این بلوغ طبیعی، در پیدایش دوستی ها و روابط دختر و پسر تأثیر به سزایی دارد.

نکته ی دوم: همه ی ما معتقدیم که انسان موفق کسی است که اهداف مشخصی در زندگی داشته باشد و برای رسیدن به آن برنامه ریزی نماید و راه مناسب را انتخاب کند. یک جوان نیز، باید سعی کند راهی را انتخاب نماید که او را به یک زندگی مطلوب ایده آل و سرشار از آرامش، کمال و شادی برساند.

انسان دارای نیازمندی های روحی و جسمی بسیاری است و برای رسیدن به تکامل و آرامش باید به هر دو بعد مادی و معنوی خود پردازد؛ از طرفی دین اسلام دارای مجموعه قوانین کامل و جامعی است که به همه ی نیازمندی های انسان توجه نموده و در تعالیم خود، مصالح عمومی و سعادت دنیا و آخرت را مدّ نظر قرار داده است.

بر این اساس، اسلام برای پاس داری از حریم پاکی و جلوگیری از انحرافات، رعایت ضوابطی را در روابط دختر و پسر ضروری دانسته و آزادی مطلق و بدون حساب و دوستی‌ها و عشق‌بازی‌های مصطلح امروزی را ناپسند و مردود شمرده است. اسلام صحبت کردن زن و مرد را در موارد ضروری و در جریان رسیدگی به کارهای روزمره‌ی زندگی حرام ندانسته است؛ اما برای پیش‌گیری از پیامدهای سوء احتمالی، آنان را از این‌گونه روابط برحذر داشته است.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

(قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)؛ به مؤمنان بگو چشم‌های خود را (از نگاه به نامحرمان) فروگیرند و عفاف خود را حفظ کنند! این برای آنان پاکیزه‌تر است. خداوند از آنچه انجام می‌دهند آگاه است؛ و به زنان با ایمان بگو چشم‌های خود را (از نگاه هوس‌آلود) فروگیرند و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را، جز آن مقدار که نمایان است، آشکار ننمایند. (1)

در این آیه به صراحت دستور داده شده است که زن و مرد نامحرم به یکدیگر نگاه نکنند و از نگاه‌های هوس‌آلود پرهیز نمایند. به راستی، اگر به این آیه عمل شود و دختر و پسر نامحرم از ابتدا به یکدیگر توجه نمایند و به هم نگاه نکنند، آیا دوستی‌ها و عشق‌های خیابانی به وجود می‌آید؟

حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید:

نِعَمَ صَارَفِ الشَّهَوَاتِ غَضَّ الْأَبْصَارِ؛ چشم‌پوشی از نگاه، بهترین عامل

ص: 20

هم چنین، خداوند در قرآن خطاب به زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید:

(فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا)؛ (2) به گونه ای هوس انگیز سخن نگوئید تا بیمار دلی در شما طمع نکند، و به گونه ای شایسته و معمولی سخن بگوئید.

به راستی، آیا روابط میان دختران و پسران جوان، با آن میل و کشش جنسی که طبیعت سنّ جوانی است، از نگاه های آلوده و صحبت های هوس انگیز خالی و مبرا است؟ آیا با در نظر گرفتن این کلام صریح الهی می توان حکم جواز این گونه روابط را صادر نمود؟

شاید عده ای مدعی باشند که ارتباطی مورد نظر ماست که از این مسائل به دور باشد! در پاسخ اینان باید گفت: اصرار و تأکید فراوانی که امروزه بر این روابط می شود، شاهدهی است بر این که انگیزه ی دیگری، هر چند غیر مستقیم و مخفی، در این کار موجود است؛ لذا ممکن است روابطی ایجاد شود که در ابتدا ظاهراً عاری از این گونه مسائل باشد، اما از آن جا که سن جوانی اوج کشش جنسی و عاطفی است، به تدریج و بر طبق طبیعت بشری، این روابط، آلوده به نگاه ها، صحبت ها و رفتارهای هوس آلود می شود. علامه مجلسی در ضمن حدیثی نقل می کند:

کسی که به حرام دستش را به دست زنی برساند، چون به صحرای محشر در آید، دستش بسته باشد؛ و کسی که با زنان نامحرم، خوش طبعی، شوخی و مزاح کند، خداوندگار در عوض هر کلمه، هزار سال او را در محشر حبس می کند؛ و اگر زنیراضی شود که مردی به حرام او را در آغوش بگیرد، ببوسد یا به حرام با او ملاقات نماید و یا با او خوش طبعی و شوخی کند، بر آن نیز گناهی همانند

ص: 21

1- محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، (مکتبه الاعلام الاسلامی، 1371)، ج 1، ص 72.

2- احزاب: 32.

حال، قضاوت به عهده ی خواننده ی محترم است که تشخیص دهد « آیا دوستی های تلفنی، رفتوآمدها و روابط میان دختر و پسر مشمول این آیات و روایات می شود یا خیر؟ » آیا باز هم می توان ادعا نمود که این روابط بدون اشکال است؟

نکته ی دیگری که وجود دارد این است که بعضی افراد این روابط را بدین صورت توجیه می کنند که « برای ازدواج، شناخت کامل لازم است و شناخت، بدون ارتباط ممکن نیست! »

در پاسخ باید گفت: بدون تردید، دختر و پسر باید با دیدی باز و با شناختی کامل از استعدادها و خصوصیات اخلاقی و فرهنگ یکدیگر، زندگی مشترک را شروع نمایند، تا در فراز و نشیب های زندگی هم راز و هم دل یکدیگر باشند؛ اما شناختی کامل و دقیق است که با عقل و خرد و ارزیابی صحیح طرفین به دست آمده باشد؛ لذا باید سعی کنیم از پیش داوری و قضاوت درباره ی دیگران جداً پرهیزیم؛ زیرا وقتی به کسی علاقه ی وافری داشته باشیم ضعف های او را نمی بینیم و اگر از ابتدا نگرش منفی درباره ی فردی داشته باشیم، خوبی هایش را در نظر نمی گیریم! بسیار روشن است که با دوستی ها و روابط خیابانی و تلفنی دختر و پسر که زیبایی ها و جذائیت های ظاهری در آنها نقش زیادی دارد و در دنیای احساسات و عواطف غوطه می خورند، شناخت کامل از خصوصیات اخلاقی و سلیقه های فردی حاصل نمی شود.

البته، بعد از مطالعه و دقت های لازم، اگر شرایط مثبت بود و دختر و پسر واقعاً قصد ازدواج با یکدیگر را داشتند، می توانند برای اطمینان بیش تر و ایجاد هماهنگی و آمادگی برای آغاز زندگی، با نامزدی رسمی و شرعی (به صورت عقد موقت) به خواست خویش

ص: 22

در پایان، باید به این نکته توجه کنیم که روابط آزاد دختر و پسر، نه تنها طرفین را به شناخت مورد نیاز نمی رساند، بلکه چه بسا سبب بدنامی و محرومیت از ازدواج مناسب و درخور شأن آنان می شود؛ هم چنین، غوطهور شدن در این نوع روابط، جوانانی را که باید در بهترین مقطع از سن خود، به دنبال آموختن علم و کسب تجربه برای آینده ی خویش باشند، در اضطراب و هیجانات بی اساس نگه می دارد و با ایجاد فشارهای روحی و تشویش های درونی، آرامش را از آنان سلب می کند؛ هیچ گاه این جوانان طعم شیرین آرامش، شادی و رضایت را در زندگی خانوادگی نخواهند چشید و همیشه چشم طمع به دیگران خواهند داشت؛ و این دردی است خانمان سوز که درمانی ندارد! اگر نگاهی به کشورهای غربی و غرب زده که در این زمینه آزادی کامل دارند، بیندازیم، چیزی جز مفاسد گوناگون و معضلات مختلف اجتماعی نمی یابیم!

علاوه بر این ها، دوستی ها و ازدواج هایی که بر این پایه چیده شده اند، بسیار متزلزل اند؛ هفته نامه ها و مجلات خانوادگی مملو از غم نامه هایی است که دخترها و پسرها درباره ی دوستی ها و ازدواج های ناکام خود می نویسند! بسیاری از آنان وقتی شور و اشتیاق اولیه شان برای زندگی فرو می نشیند و با واقعیت های زندگی بیش تر و بهتر روبه رو می شوند، با یکدیگر احساس نوعی بیگانگی و غرابت می نمایند و با عدم تفاهم در زندگی مشترک مواجه می شوند! کم نیستند زوج هایی که به خاطر این نوع ازدواج ها از هم جدا می شوند. واضح است که خود طلاق هم معضلی بزرگ است، هم برای اجتماع و هم برای آن خانواده ی از هم پاشیده!

تعالیم حیات بخش اسلام، راه درست و متعادل را به انسان نشان داده، و برای پیش گیری از روابط نامشروع دختر و پسر اصول و ضوابط اخلاقی و در دوره ی جوانی، ازدواج را توصیه نموده است.

* بهترین راه برای متعادل نمودن دوستی های افراطی این است که با نگاه واقع بینانه به پیامدهای آن بیندیشیم. بی تردید دوستی یکی از نیازهای انسان به خصوص در سنّ جوانی است و معاشرت و هم نشینی با دوستان شایسته و باایمان، موجب رشد شخصیت اجتماعی و تقویت ارزش های اخلاقی و معنوی دو جوان می گردد؛ نیز با دوستان خوب و مورد اعتماد می توان در زمینه های درسی و مسائل اجتماعی و فرهنگی به تبادل نظر و همکاری پرداخت؛ و اساساً انتخاب دوستانی که از لحاظ درسی و اخلاقی شایسته اند، می تواند بهترین بازوی موفقیت جوان باشد؛ اما باید توجه داشت که افراط در هر کاری ناپسند است و در دوستی ها و دوست یابی نیز ممکن است پیامد منفی داشته باشد.

بنابراین، برای متعادل نمودن دوستی های افراطی، باید هم در اصل انتخاب دوست و هم در حدود آن نهایت دقت را داشته باشیم. اگر در انتخاب دوست ملاک هایی را که در آیات و روایات بیان شده رعایت کنیم، تا حد زیادی از دوستی های افراطی جلوگیری می شود. سعی کنیم با افرادی دوست شویم که مصداق حدیث شریف - «مؤمن آینه ی مؤمن است»⁽¹⁾ -

باشد و از دوستی بدون حساب و کتاب جداً خودداری کنیم. دوستی هایی که به راحتی و بدون دقت و شناخت کافی پدید می آیند، پایدار و ثمربخش نیستند و به همان راحتی پس از اندک زمانی به هم می خورند. دوستی با تعدادی اندک، از روی شناخت و آگاهی و امتحان آنان در موقعیت های مختلف، به مراتب بهتر از دوستی با تعدادی زیاد و بدون شناخت کافی است. البته باید توجه داشت که مفهوم «دوست شدن» به مراتب عمیق تر از «روابط اجتماعی داشتن» و «برخورد با دیگران» است. روابط اجتماعی و تعامل با دیگران، با

ص: 24

رعایت اصول و معیارهای انسانی و اخلاقی، لازمه‌ی زندگی اجتماعی است و داشتن روابط سالم با دیگران، نشانه‌ی رشد اجتماعی است؛ اما دوست شدن مفهومی است که از یک رابطه‌ی قلبی و عاطفی بین دو یا چند نفر حکایت دارد و در واقع نوعی دل بستگی است. این نوع رابطه در صورتی مفید و ثمربخش است که معیارهای انتخاب دوست در آن رعایت شده باشد.

نکته‌ی دیگری که توجه به آن می‌تواند از پیامدهای منفی دوستی‌های افراطی پیش‌گیری کند، این است که دوستی مفرط، حتی با افرادی که واجد همه یا اکثر صفات پسندیده‌اند، همیشه مطلوب نیست؛ همان‌گونه که دوست شدن با دیگران بدون رعایت معیارها و اصول اسلامی (مانند دوستی با جنس مخالف و یا دوست شدن با افرادی که از نظر اخلاقی مشکل دارند) جایز نیست و پیامدهای منفی به همراه دارد، افراط در دوستی نیز چه بسا ممکن است برای انسان دست و پاگیر شود و استقلال و هویت فردی را از او سلب کند. توجه به این پیامدها یکی از کارآمدترین شیوه‌های کنترل و پیش‌گیری از دوستی‌های افراطی است و در نقش راهکارهای شناختی می‌تواند مؤثر واقع شود. برخی از جنبه‌های منفی دوستی‌های افراطی بین جوانان عبارت‌اند از:

1. هیچ‌ضمانتی وجود ندارد که این دوستی‌ها پایدار بمانند؛ چه بسا ممکن است فردی که مورد اعتماد و اطمینان ماست، پس از مدتی به راه‌های خلاف کشیده شود. اگر دوستی بیش از حد عمیق و صمیمی باشد، این احتمال وجود دارد که نتوانیم از وی فاصله بگیریم و به اعتبار این که دوست ماست اعمال وی را توجیه کنیم.

2. ممکن است در زندگی تغییر و تحولاتی رخ دهد و موجب دوری و جدایی دوستان شود. دانش‌جویان پس از پایان دوره‌ی تحصیلی هر کدام به شهر و دیار خود بازمی‌گردند و یا ممکن است با ازدواج از یکدیگر دور شوند، اگر دوستی بیش از اندازه باشد، تحمل دوری

و جدایی از دوستان بسیار سخت و ناگوار خواهد بود و در پاره ای موارد، ضربه ی عاطفی شدیدی در پی خواهد داشت.

3. مسائلی در زندگی انسان وجود دارد که نباید هیچ فردی از آن مطلع شود، این گونه مسائل را حتی با نزدیک ترین و صمیمی ترین دوستان خود نباید بازگو کرد، این خود عاملی است که دایره ی دوستی انسان را محدود و مشخص می کند.

4. دوستی های افراطی به نحوی مانع رشد فکری افراد، به خصوص جوانان و نوجوانان است؛ زیرا به سبب وابستگی شدید دوست دارند همیشه با هم و در کنار یکدیگر باشند، روابط عاطفی آنان با خانواده کمرنگ می شود، هم نوایی و تقلید از دوستان منبع اصلی هنجارهای رفتاری آنان قرار می گیرد و گاه ممکن است همین دوستی های افراطی باعث شود از مسائل عبادی، معنوی و یاد خدا غافل شوند.

با توجه به این پیامدهای منفی اخلاقی و روانی دوستی های افراطی، شایسته است جوانان و نوجوانان در انتخاب دوست دقت کنند و پس از آن که افرادی را شایسته ی دوستی دانستند، حدود دوستی را در روابط خود رعایت نمایند.

روابط نامشروع چه تأثیری در روحیه و ایمان و اعتقادات جوانان دارد؟ / ابوالقاسم مقیمی حاجی

اشاره

* غریزه ی جنسی یکی از غرایز نهفته در نهاد انسان است که همانند سایر غرایز، خواست طبیعی خویش را طلب می کند و انسان ناچار است به این غریزه پاسخ بگوید.

اما آنچه انسان را از حیوان ممتاز می سازد، حکومت عقل بر اعمال انسانی است و از آن جا که در انسان، غرایز مختلفی وجود دارد و هر یک از آنها بر اساس حکمت و هدفی در نهاد او قرار گرفته است، سعادت و خوش بختی و دست یابی به آرامش واقعی او در گرو

پاسخ‌گویی متوازن و متعادل به این غرایز است.

تمرکز بیش از حد روی یک گزینه و ترجیح دادن آن بر دیگر خواسته‌های عقلایی و فطری، همانند رشد نامتعادل یکی از اندام‌ها - مثلاً یک دست - و متوقف شدن رشد سایر اعضاست. بی‌شک چنین هیكلی ناقص و بدمنظر خواهد بود.

پیامدهای منفی روابط نامشروع در بین جوانان

1. از بین رفتن کرامت انسانی و غرق شدن در شهوات

اگر انسان ارضای غرایز و شهوات را تنها هدف زندگی بداند، دیگر معنا ندارد که راه مخصوصی را برای آن در نظر بگیرد، بلکه در نظر او هر عاملی که بهتر و بیش‌تر در خدمت شهوات قرار گیرد، (چشم‌چرانی، روابط نامشروع، خودارضایی، میل و اعتیاد به تماشای عکس‌ها و فیلم‌های مبتذل و...) موجه و پسندیده خواهد بود؛ هرچند در ستیز با ضوابط عقلی و دینی باشد و به نابودی شرافت انسانی و جامعه‌ی بشری منجر شود. (1) عامل اصلی انحرافات اخلاقی و تضعیف باورهای اعتقادی در غرب، همین طرز تفکر، یعنی نگرش استقلالی به غرایز است. این مسئله باعث شده که تمامی ارزش‌های انسانی زیر پا گذاشته شود و افراد در مسیر انحطاط و تباهی سیر کنند.

در واقع مشکلات و معضلات اخلاقی و اجتماعی، چون: قتل، جنایت، خودفروشی، اختلالات روانی، تزلزل پیوند خانوادگی و... همه معلول اصل لذت‌جویی و حکومت غرایز و روابط آزاد و مختلط و از میان رفتن اهداف بلند انسانی است.

2. سلب آرامش روانی و ایجاد اضطراب و افسردگی

روابط آزاد و نامشروع، باعث می‌شود سلامت روانی افراد به شدت آسیب ببیند و

ص: 27

1- محمدرضا امین‌زاده، اسلام و ارضای غریزه‌ی جنسی، (قم: در راه حق، چ 1، 1377)، ص 12.

فطرت پاک انسانی وی به گناه آلوده شود. عده ای هم چون فروید(1) و راسل(2) آزادی های جنسی را برای دست یابی به آرامش روانی و برطرف شدن عقده های درونی پیشنهاد نمودند، اما نتیجه ای که به دست آمد دقیقاً خلاف آن بود.

این فقط مشکل غرب نیست، بلکه در سایر جوامع که به پیروی از غرب رو آورده اند نیز روز به روز آمار اختلالات و بیماری های روانی و جنایات ناشی از ناکامی ها افزایش می یابد.

استاد شهید مطهری (ره) گسترش محرکات جنسی را عامل اصلی انحرافات اخلاقی و غرق شدن در شهوات می داند:

(این نوع روابط) هیجان ها و التهاب های جنسی را فزونی می بخشد و تقاضای سکس را به صورت یک عطش روحی و خواست اشباع نشدنی درمی آورد.

در رویکرد دینی، غریزه ی جنسی هم چون آتشی است که هرچه بیش تر به آن خوراک بدهند شعله ورت تر می شود و هیچ گاه فرد به ارضای کامل دست نمی یابد. در نتیجه، اشتباه است که گمان کنیم تحریک پذیری جنسی، گستره ی خاصی دارد و از آن پس آرام می گیرد.

(در این میدان)، هیچ فردی از تصاحب زیبارویان و هیچ زنی از متوجه کردن مردان و تصاحب قلب آنان، و بالاخره هیچ دلی از هوس سیر نمی شود. از طرفی تقاضای نامحدود، خواه و ناخواه، دست نیافتنی و همیشه مقرون به نوعی احساس محرومیت است و منجر به اختلالات روحی و بیماری های

ص: 28

1- ر.ک: چارلز کادور و دیگران، نظریه های جمعیت، ترجمه ی احمد رضوانی، بخش سوم، ص 378؛ هم چنین برای اطلاع بر نظرات فروید و راسل ر.ک: اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، مرتضی مطهری، (تهران: انتشارات صدرا)، ص 20 - 50.

2- ر.ک: برتراند راسل، جهانی که می شناسم، ترجمه ی روح الله عباسی، (تهران: شرکت سهامی کتاب های جیبی، 1357)، ص 70.

روانی می‌گردد که امروزه در دنیای غرب بسیار به چشم می‌خورد. (1)

3. کاهش میل به ازدواج و تشکیل زندگی شرافتمندانه

جوانانی که قبل از ازدواج، روابط نامشروع را تجربه کرده و طهارت روح و صفای باطن خود را لکه دار ساخته‌اند، انگیزه‌ی چندانی برای ازدواج ندارند و انتخاب همسر برایشان مشکل می‌شود؛ زیرا از طرفی به همه شک دارند (2) و از طرف دیگر بعد از ازدواج نیز دل‌کندن از لذت‌های گذشته برایشان مشکل است و تنوع طلبی روانشان را بیمار ساخته و چه بسا بعد از ازدواج، دوباره به منجلاب فساد کشیده شوند. ویل دورانت می‌گوید:

فساد پس از ازدواج، بیش‌تر محصول عادات پیش از ازدواج است. (3)

4. تضعیف باورهای اعتقادی و ایمان:

آیات و روایات بسیاری به آثار سوء پیروی از هوی و هوس و شهوات اشاره نموده و انسان را از آن برحذر داشته‌اند.

اولین گام در روابط نامشروع، نگاه‌های هوس‌آلود و چشم‌چرانی است. خدواند در قرآن، افراد با ایمان را از نگاه هوس‌آلود و شهوانی نهی فرموده (4) و به این نکته اشاره نموده است که تخلف از دستور الهی موجب خسران انسان در دنیا و آخرت و عامل اصلی انحطاط انسان است. چنان‌که حضرت علی (علیه السلام) می‌فرماید:

حکمت و شهوت در یک قلب جمع نمی‌شود (5)

و در روایت دیگری نیز می‌فرماید:

ص: 29

1- مرتضی مطهری (ره)، مسئله‌ی حجاب، (قم: چاپ چهل و دوم، انتشارات صدرا، 1374)، ص 84 - 87.

2- آیت‌الله مکارم، مشکلات جنسی جوانان (قم: انتشارات نسل جوان، بی تا) ص 31.

3- ویل دورانت، لذات فلسفه (تهران: نشر دانشجویی)، ص 94.

4- ر.ک: بقره: 30 - 31.

5- محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)، ج 10، ص 386.

هیچ چیز به اندازه ی غلبه ی شهوات، تقوا را از بین نمی برد. (1)

هم چنین می فرماید:

کسی که با شهوت همراه شود جان و عقلش مریض و بیمار می شود. (2)

با توجه به آیات و روایات، روشن می شود که انسان، تنها در سایه ی عمل به تعالیم نورانی اسلام می تواند به سعادت و سلامت روانی دست یابد و به خدا نزدیک تر شود؛ اما با تخلف از دستورات الهی و رعایت نکردن حدود اسلامی در روابط با دیگران، از رحمت الهی دور می شود و به سوی فساد و تباهی گام برمی دارد.

برای جلوگیری از روابط نامشروع چه راه حلی پیشنهاد می شود؟ / ابوالقاسم مقیمی حاجی

* در میان گرایز درونی انسان، غریزه ی جنسی، نمود خاصی داشته و از بدو بلوغ، خودنمایی می کند و اندک اندک بر همه ی خواسته های جوان حاکم شده و روح و جان او را تسخیر و بر اندیشه و اعمال او سایه می اندازد.

بدون تردید برای ارضای این غریزه ی طبیعی و نیرومند، باید چاره ای اندیشید و راه درستی انتخاب نمود. جامعه ی غرب که نظریه ی فروید، راسل و... را در آزادی بی قید و شرط شهوت رانی پذیرفته است، شاهد پیامدهای منفی آن بوده و آمار فاجعه های شهوانی در رسانه ها و نوع روابط ناهنجار دختران و پسران، مرد و زن و... شواهد گویای این مطلب است. اگر بر فرض از وجود فرزندان نامشروع بی سرپرست، نوزادان پیدا شده در زباله دان ها و توالت ها، کورتاژها و قتل ها و ضایعه های دیگر اخلاقی و انسانی ناشی از آزادی جنسی چشم پوشی کنیم، با این فاجعه ی بزرگ که نابودی شخصیت انسانی زن و تبدیل شدن او به تویی شهوانی که هر لحظه مورد حمله ی چشم ها، لمس ها و قوه ی شهوانی مردان شهوت ران

ص: 30

1- محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)، ج 10، ص 386.

2- محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی)، ج 10، ص 378.

است چه کنیم؟⁽¹⁾ با بازیچه شدن زندگی پر از آمال و اهداف انسان که باید به سوی کمال و تعالی رشد نماید، چه می توان کرد؟

در چنین جامعه ی پرتلهایی از در و دیوار، کوچه، خیابان، مدارس و اداره ی آن، جز شهوت و خودنمایی و ناز و نیاز دیده نمی شود و همه ی امور، در عین رنگارنگ بودنشان تنها یک رنگ داشته و آن هم رنگ لذت جویی است. حال اگر لذت بیش تر در ظلم و تعدی بر حقوق دیگران باشد، فرقی نمی کند؛ چون هدف، حفظ منافع شخصی و لذت فردی است. برای افراد چنین جامعه ای، سرنوشت اخلاقی جامعه، حقوق دیگران و آینده ی نسل بشر اهمیتی ندارد.

دنیای غرب، انسان آزاد و شرافتمند را اسیر و ذلیل لذت جویی های زودگذر نموده است. اگر می توانستند ادعا کنند که حداقل در کام یابی های جنسی و ارضای کامل شهوات انسانی و به قول فروید برای حل عقده های روانی و ایجاد عشق و محبت موفق بوده اند باز خوب بود، اما در همین نیز با مشکل روبه رو هستند.

شهید مطهری در این باره می گوید: در مورد غریزه ی جنسی و برخی غرایز دیگر، برداشتن قیود، عشق به مفهوم واقعی را می میراند و طبیعت را هرزه و بی بندوبار می کند، در این مورد هرچه عرضه بیش تر گردد هوس و میل به تنوع افزایش می یابد.⁽²⁾

این که راسل می گوید: «اگر پخش عکس های منافی عفت مجاز شود پس از مدتی مردم خسته خواهند شد و نگاه نخواهند کرد» شاید در باره ی یک عکس به خصوص و یک نوع بی عفتی به خصوص صادق باشد، ولی مطلقاً در مورد همه ی بی عفتی ها صادق نیست؛ یعنی از یک نوع خاص بی عفتی خستگی پیدا می شود، نه بدین معنا که تمایل به عفاف جانشین

ص: 31

1- محمد رضا امین زاده، اسلام و ارضای غریزه ی جنسی، (قم: در راه حق، چ اول، 1377)، ص 7.

2- مسأله حجاب، ص 113، مرحوم شهید مطهری، چاپ صدرا.

آن شود، بلکه بدین معنا که آتش و عطش روحی زبانه می کشد و نوعی دیگر را تقاضا می کند و این تقاضاها هرگز تمام شدنی نیست.

خود راسل در کتاب زناشویی و اخلاق اعتراف می کند که عطش روحی در مسائل جنسی، غیر از حرارت جسمی است؛ آنچه با ارضا تسکین می یابد حرارت جسمی است نه عطش روحی. (1)

ویل دورانت پیرامون پیامدهای آزادی های جنسی می گوید:

در زیر عوامل سطحی طلاق، نفرت از بچه داری و میل به تنوع طلبی نهان است. میل به تنوع گرچه از همان آغاز در بشر بوده است، ولی امروزه به سبب اصالت فرد در زندگی نو و تعدد و محرکات جنسی در شهرها و تجاری شدن لذت جنسی دو برابر گشته است. (2)

هم چنین می گوید:

فساد پس از ازدواج، بیش تر محصول عادات پیش از ازدواج است. (3)

حال باید دید راه حل درست برای کنترل غرایز و جلوگیری از ایجاد روابط نامشروع و در عین حال ارضای صحیح غریزه ی جنسی چیست؟

شهید مطهری (ره) در این باره می گوید:

به عقیده ی ما برای آرامش غریزه، دو چیز لازم است: یکی ارضای غریزه در حدّ حاجت طبیعی و دیگر جلوگیری از تهییج و تحریک آن. (4)

اسلام برای ارضای صحیح مسائل جنسی، ازدواج دائم و در صورت مهیا نبودن شرایط آن، ازدواج مدّت دار و موقت را (با توجه به ضوابط و شرایط

ص: 32

1- مرتضی مطهری، مسئله ی حجاب، (قم: صدرا، چ 42، 1374)، ص 113 - 114.

2- ویل دورانت، لذات فلسفه، (تهران: نشر دانشجویی)، ص 97.

3- ویل دورانت، لذات فلسفه، (تهران: نشر دانشجویی)، ص 94.

4- مرتضی مطهری، مسئله ی حجاب، (قم: صدرا، چ 42، 1374)، ص 120.

شرعی (1) و رعایت جوانب اخلاقی) توصیه نموده است. اسلام اصرار فراوانی دارد که محیط خانواده برای کام یابی زن و شوهر از یکدیگر آمادگی کامل داشته باشد. زن یا مردی که از این نظر کوتاهی کند مورد نکوهش صریح اسلام قرار گرفته است. اسلام اصرار فراوانی به خرج داده است که محیط اجتماع بزرگ، محیط کار و عمل و فعالیت بوده و از هر نوع کام یابی جنسی در آن محیط خودداری شود.

فلسفه ی تحریم نظربازی و تمتعات جنسی از غیر همسر قانونی و هم چنین فلسفه ی تحریم خودآرایی و تبرج زن برای بیگانه همین است. (2)

اگر بتوانیم تصوّر کنیم که اتحاد روح زن و شوهر و عواطف صمیمانه ای که احیاناً تا آخرین روزهای پیری، که غریزه ی جنسی فعالیت ندارد، باقی است، برای زندگی ارزش بیش تر و بالاتری دارد، و نیز اگر بتوانیم تصوّر کنیم که لذّت یک مرد از مصاحبت همسر مشروع و وفادارش با لذّتی که از مصاحبت یک زن دیگر می برد تفاوت دارد، کوچک ترین تردیدی در این جهت نخواهیم کرد که به خاطر بهره مند شدن از مسرت و آرامش بیش تر، لازم است عواطف جنسی افراد را محدود به همسر قانونی کرده و محیط و کانون خانواده به این کار، و اجتماع بزرگ را به کار و فعالیت اختصاص دهیم. مطلب مهم تر جنبه های اجتماعی ازدواج است. ازدواج و تشکیل کانون خانوادگی، ایجاد کانونی برای پذیرش نسل آینده است و سعادت نسل های آینده به وضع اجتماع خانوادگی بستگی کامل دارد. (3)

پس چون انسان زنده است و باید زندگی کند و زندگی انسانی که سرشار از غرایز و

ص: 33

1- ر.ک: توضیح المسائل مراجع عظام، کتاب نکاح.

2- مرتضی مطهری، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، (قم: انتشارات صدرا، بی تا)، ص 47.

3- ر.ک: مرتضی مطهری، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، (قم: انتشارات صدرا، بی تا)، ص 47 - 48.

عواطف و نیازهاست بدون شریک و همسفر امکان ندارد، همسر قانونی و دایمی انسان بهترین همراه و همدل و پشتیبان لحظه های تنهایی و برطرف کننده ی خستگی های روحی است.

فراهم شدن زمینه ی ازدواج به موقع جوانان، نیازمند همکاری پدر و مادرها و ارائه ی خدمات لازم از سوی دولت است. نهاد خانواده و دولت، همان گونه که در امر تربیت و حفظ امنیت در جامعه نقش دارند، در زمینه ی حفظ سلامت روانی افراد جامعه نیز رسالت عظیمی را بر دوش دارند که متناسب با دوره های سنی افراد اقدام کنند. بدون شک، سلامت روانی جوانان در سایه ی ازدواج و تشکیل خانواده حاصل می شود. حال اگر جوانی موفق به ازدواج نشده و پاسخ گویی به مسائل غریزی از این راه (ازدواج دائم و یا موقت) برایش ممکن نباشد، باید با ایمان و اعتقاد، از عفاف و طهارت روح و جسم خویش محافظت نماید. در این جا نقش نکته ی دومی که شهید مطهری (ره) فرموده بیش تر روشن می گردد: جوان باید خود را از انواع محرکات و مہیجات دور نگه دارد. نگاه کردن به صحنه های تحریک کننده، اعم از فیلم و عکس، خواندن داستان های مہیج و برخوردارهای آزاد و بی حد و مرز دختر و پسر، همه در لغزش و غوطهور شدن در آلودگی مؤثر است.

لذا دختر و پسر جوان و مجرد باید سعی کنند تا حد امکان، افکار و اندیشه ی خود را از این صحنه ها دور نگه دارد و تا حد امکان از برخوردهای مختلط با جنس مخالف، به ویژه در محیط هایی که اصول اسلامی رعایت نمی شود، پرهیز نماید تا زمینه ی گناه و امکان به وجود آمدن روابط نامشروع فراهم نشود.

دین پژوهی

ص: 35

1. سکولاریسم به چه معناست و با سکولاریزاسیون چه تفاوتی دارد؟

2. سابقه ی تاریخی و عوامل پیدایش سکولاریسم چیست؟

3. مبانی و ارکان سکولاریسم چیست و آیا اسلام با سکولاریسم سازگار است؟

4. چرا حقوق سکولار پذیرفتنی نیست؟ سید محمد علی داعی نژاد

ص: 36

سکولاریسم (کنار گذاشتن دین از حوزه ی عمومی و زندگی اجتماعی و قرار دادن اموری نظیر عقل، عرف، عقلانیت و... بر جای دین) هیچ گونه سنخیت و همراهی با مبانی اسلامی ندارد؛ چرا که بسیاری از قوانین و احکام اسلامی مؤید پیوند دین در گستره ی مسائل احکام سیاسی و اجتماعی هستند. از دیدگاه اسلام، هدف زندگی انسانی، رسیدن به کمال و سعادت حقیقی است؛ و از آن جا که عقل و دانش بشر در شناخت سعادت حقیقی و راه رسیدن به آن محدودیت دارد، باید برای رفع این نقص به منبعی کارآمد و قوی که از ناحیه ی خالق هستی فرستاده شده تمسک و به جانب مقصود حرکت نمود. در همین راستا حکومت نیز باید با تکیه بر دین حق به راهنمایی جامعه به سوی سعادت حقیقی پردازد و خود را با احکام و قوانین دین تطبیق دهد. در این جا به پرسش هایی در زمینه ی سکولاریسم که حجه الاسلام والمسلمین داعی نژاد پاسخ گفته اند پرداخته می شود.

اشاره

* سکولاریسم (Secularism) که از آن در فارسی به دنیاپرستی، اعتقاد به اصالت امور دنیوی، غیر دین گرایی، جدا شدن دین از دنیا، نادینی گری، (1) مخالفت با شرعیات و مطالب دینی، (2) عرف گرایی (3) تقدس زدایی (4) و در عربی به علمائیت (به کسر یا فتح عین بنا بر اختلافی که در ریشه ی آن است که آیا از علم گرفته شده یا مشتق از عالم به فتح لام است) تعبیر می شود واژه ای انگلیسی است که از ریشه ی لاتین Seculum به معنای این جهان گرفته شده است. (5)

سکولاریسم که یک ایدئولوژی است گاه با سکولاریزاسیون (Secularization) که فرایندی اجتماعی است خلط می شود. (6) هر چند سکولاریسم می تواند در روند عرفی شدن یا سکولاریزاسیون تأثیر بگذارد، ولی به هر حال، مفهومی غیر از سکولاریزاسیون است. (7) اینک به تبیین این دو مفهوم می پردازیم تا ویژگی ها و تفاوت های آنها روشن گردد.

سکولاریسم

سکولاریسم نوعی ایدئولوژی است که ریشه در اخلاق طبیعی دارد و مبتنی بر وحی و

ص: 38

-
- 1- ماری بریجانیان، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته ی بهاءالدین خرمشاهی.
 - 2- فرهنگ حییم، ج 2، ص 904.
 - 3- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 21.
 - 4- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 23.
 - 5- شمس الدین فرهیخته، فرهنگ فرهیخته، (زرین، چ 1، 1377)، ص 489.
 - 6- آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه ی باقر ساروخانی، (انتشارات کیهان، چ 3، 1375)، ج 2، ص 334.
 - 7- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 21.

امور مافوق طبیعی نیست. این نظام فلسفی را به طور رسمی، اولین بار، جورج هـ. جی. هول یوک در حدود سال 1846 م. در انگلستان مطرح کرد. (1)

واژه ی سکولاریسم در کشورهایی با مذهب پروتستان مصطلح است، اما در کشورهایی با مذهب کاتولیک، از آن به واژه ی لایسیسم (Laicism) تعبیر می شود. (2) این دو واژه که اولی برای فرانسه زبان ها آشناست و دومی برای انگلیسی زبان ها، با یکدیگر تفاوت دارند. تفکر سکولار به دنیوی و ناسوتی ساختن دین نظر دارد و منطق لاییک به جداانگاری دین از سیاست. (3) مدافعان عرفی گرایی یا سکولاریسم، آگاهانه همه ی اشکال و صور اعتقاد به امور ماورای طبیعی را رد می کنند و اصول غیردینی و یا ضددینی را بنیاد اخلاق شخصی و سازمان دهی اجتماع قرار می دهند. (4)

اعتقاد سکولارها آن است که برای تفسیر جهان نباید از زبان دینی استفاده کرد، بلکه تنها با زبان بشر می توان جهان را کشف و تبیین نمود (5) و از نظر آنان، علم و دانش بشر راه گشای جهان بهتر و زندگی نیکوتر است. (6)

البته سکولاریسم ایدئولوژی واحدی نیست، بلکه چنان که برت. اف گفته است، همان گونه که در جهان دین های مختلفی وجود دارد، انواع مختلف سکولاریسم نیز وجود دارد که هر یک هنجارها، ارزش ها و ساختار فلسفی متفاوتی را ارائه می دهند. (7) البته وجه

ص: 39

1- Ency Clopedia Americana واژه ی سکولاریسم.

2- ژان پل ویلم، جامعه شناسی ادیان.

3- ژان پل ویلم، جامعه شناسی ادیان.

4- برایان آر. ویلسون، همان.

5- برت، اف، نامه ی فرهنگ، ش 22، ص 52.

6- برت، اف، نامه ی فرهنگ، ش 22، ص 53.

7- برت، اف، نامه ی فرهنگ، ش 22، ص 50.

مشترک انواع سکولاریسم، تقابل تمام آنها با دین است. برای سکولاریست ها جهانی که در آن زندگی می کنیم خود جایگاه نهایی ارجاع است؛ یعنی دنیا با استناد به خودش قابل فهم و کنترل است، حال آن که برای اهل دین، زندگی در این جهان قابل فهم و عقل یاب است، اما با استناد و ارجاع به حقیقتی متعالی سامان پذیر است.

ایمان دینی بر این باور است که معنا و ارزش حقیقی زندگی، بلکه کل هستی را تنها با رجوع به حقیقتی می توان دریافت کرد که برتر از کل جهان است.

به طور کلی می توان گفت اختلاف دین و سکولاریسم بر سر دو چیز است: ارزش های انسانی و ملاک مناسب عمل انسان. آیا تکیه گاه ارزش های انسانی در جهانی است که در آن زندگی می کنیم یا در چیزی و رای آن است. (1)

در جهان عرب نیز سکولاریسم با واژه ی علمانیت ترجمه و معرفی شده است. ادیب صعب در کاربرد سکولاریسم یا علمانیت می گوید: دو مفهوم برای علمانیت وجود دارد:

1. مفهومی که کسانی مانند مارکس و فروید و راسل ترسیم می کنند. از نظر اینان، دین، وهمی و پرداخته ی ذهن بشر و برای اوزیانبار است. این مفهوم سکولاریسم را می توان سکولاریسم الحادی نامید که به الغای دین و انکار آن گرایش دارد.

2. مفهومی که عده ای از متفکران نهضت روشنگری ترسیم نموده اند که به جدایی دین از دولت و عقلانی کردن نظم اجتماعی دعوت می کند. (2) تفکر و ایدئولوژی سکولار، مورد توجه پاره ای از روشن فکران ایرانی نیز قرار گرفته است و به تبیین آن پرداخته اند. برخی در تعریف آن گفته اند:

ص: 40

1- برت، اف، نامه ی فرهنگ، ش 22، ص 50.

2- ادیب صعب، الدین و المجتمع رویه مستقبله، ص 106؛ و برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 21.

تفکر سکولار یعنی تبیین مستقل امور اخلاقی و طبیعی، بدون توسل به حضور خداوند. (1)

در عصر جدید، سکولاریسم به معنای کنار گذاشتن آگاهانه ی دین از صحنه ی معیشت و سیاست معرفی شده است. حکومت سکولار حکومتی است که با دین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می دهد و نه مبنای عمل خود.

- سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع. (2)

- می توانیم سکولاریسم را به این معنا هم بگیریم که دیگر در عرصه ی سیاست هیچ ارزش و دستور سنجش ناپذیری وجود ندارد؛ یعنی ادبی و مقامی و منصبی و قاعده ای نداریم که فوق نظارت عامه باشد. (3)

- وقتی می گوئیم حکومت سکولار است به این معناست که نه مشروعیت خود را از دین کسب می کند و نه احکام و قوانین عملی خود را. (4)

- علمانیت به معنای علمی بودن یا علمی شدن را باید دقیق ترین ترجمه ی سکولاریسم دانست؛ البته - همان طوری که قبلاً اشاره شد - در سکولاریسم لادینی یا بی اعتنایی به دین یا در میان نیاوردن دین هم نهفته است.

- سکولاریسم بر این نکته تأکید میورزد که هیچ کس در مقام سلطنت و حکومت، حق خدایی کردن ندارد؛ به تعبیر ساده تر، سلطنت و ریاست، مظهریت حق نیست. (5)

تعاریف مذکور نیز بر تقابل دین و سکولاریسم و جدایی دین از دنیا و خصوصاً سیاست، تأکید میورزد و به علمی و عقلانی کردن تمام امور مربوط به دنیا معتقد است.

ص: 41

1- کیان، ش 26، ص 6.

2- کیان، ش 26، ص 6.

3- کیان، ش 26، ص 7.

4- کیان، ش 26، ص 6.

5- کیان، ش 26، ص 10.

سکولاریزاسیون فرایندی است که به عرفی شدن و عقلانی شدن نهادهای دینی و انفکاک دین از دنیا و به حاشیه راندن دین از عرصه ی اجتماع اشاره دارد. (1) واژه ی عرفی شدن (Secularization) در زبان های اروپایی در معاهده ی صلح وستفاليا در 1648 به کار برده شد. در این معاهده از واژه ی عرفی شدن برای توصیف انتقال سرزمین هایی که قبلاً تحت کنترل کلیسا بودند استفاده شد. این سرزمین ها به مراجع سیاسی غیر روحانی انتقال می یافتند. پیش از این معاهده، از واژه ی Secularis استفاده می شد و اهل کلیسا از تمایز میان امور دینی و عرفی برای طرح ادعای برتر بودن امور مقدس بهره می گرفتند. (2)

جامعه شناسان از این واژه برای دلالت بر فرایندهای گوناگون خارج شدن کنترل فضا، زمان، تسهیلات و منابع از دست مراجع دینی و جایگزینی اهداف و مقاصد جهانی و روش های تجربی به جای الگوهای آیینی و نمادین کنش که متوجه به غایات ماورای طبیعی و دیگر جهانی بودند بهره می بردند. این تعبیر بعداً برای دلالت بر الگوی توسعه ی اجتماعی که جامعه شناسان اولیه، مانند آگوست کنت (1798-1857)، آن را پیش از رواج تعبیر عرفی شدن، در کاربرد جامعه شناختی مطرح کرده بودند تخصیص یافت.

در این فرایند، نهادهای گوناگون اجتماعی کم کم از یکدیگر تمایز یافته، از چارچوب های دینی و سلطه ی دین رها شدند. پیش از این تحول، کنش اجتماعی در حوزه ی گسترده ای از فعالیت ها و سازمان های اجتماعی، براساس ادراکات ماورای طبیعی تنظیم می شد. (3)

ص: 42

-
- 1- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 19.
 - 2- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 19.
 - 3- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 20.

اکثر متفکران غربی، سکولاریزاسیون را به بی اهمیت شدن آموزه های اجتماعی دین و کنار نهادن ساختارهای دینی معنا کرده اند.

آلن بیرو می گوید:

وقتی گفته می شود فرهنگ و اندیشه و آداب و رسوم جهانی غیردینی می شوند، منظور آن است که پیوندهایشان را با ارزش های دینی و مبانی الهی قطع می کنند.⁽¹⁾

از نظر ویلسون، دنیاگرایی فراگردی است که طی آن، نهادها، کنش ها و آگاهی مذهبی اهمیت اجتماعی شان را از دست می دهند. از دست رفتن اهمیت اجتماعی می تواند حتی زمینه ی حذف اعتقادات خصوصی باشد.⁽²⁾

بدین ترتیب، نفوذ دین در جامعه و در تفکر فردی رفته رفته کم می شود تا آن که سرانجام، مقدس از بین می رود و نامقدس یکسره جای آن را می گیرد، که مصداق آشکارش را در قرن نوزدهم می توان دید.⁽³⁾ بنابراین، عرفی شدن یک مفهوم غربی است که اصولاً فرایندی را توصیف می کند که در جامعه ی غربی و عمدتاً در طی این قرن رخ داده است.⁽⁴⁾

سکولاریزاسیون به معنای فرایندی است که امحای هر نوع معنای دینی را در زندگی تجویز می کند و سرانجام به فردگرایی محض و بی خدایی (الحاد) می انجامد.⁽⁵⁾

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت واژه ی سکولاریزاسیون دو معنا دارد:

ص: 43

1- آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ص 334.

2- ملکلهم همیلتون، جامعه شناسی دین، ترجمه ی محسن ثلاثی، (مؤسسه ی انتشاراتی تبیان، چ 1، 1377)، ص 293.

3- دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه ی حسین کامشاد، (طرح، چ 1، 1376)، ص 37.

4- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 36.

5- آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ص 334.

1. سکولاریزاسیون به منزله ی یک واقعیت تاریخی، یعنی سلب مالکیت از کلیسا.

2. سکولاریزاسیون به منزله ی یک نظر جامعه شناسانه، یعنی فرایند تقدس زدایی و عرفی شدن مظاهر اجتماعی و تفکیک نهادهای دینی و غیردینی از یکدیگر. (1)

عده ای از متفکران غربی، مانند دورکیم، عرفی شدن و دنیاگرایی جامعه ی غربی را انکار کرده و چنین سخنی را ناشی از یکسان انگاری دین با صورت های سنتی دانسته اند و سستی گرفتن صورت های سنتی دین در جامعه ی کنونی غرب را منشأ چنین اندیشه ای معرفی کرده اند. (2) همیلتون می گوید:

بیش تر جر و بحث ها درباره ی مسئله ی دنیاگرایی که آیا جامعه ی نوین، دنیاگرا شده یا خیر، از این واقعیت سرچشمه می گیرد که این نظریه پردازان، برداشت های متفاوتی از دین دارند. (3)

برایان ویلسون نیز می گوید:

تعریف سکولاریزاسیون کاملاً به تعریف دین وابسته است و فی المثل اگر دین در چارچوب تعابیر کارکردی تعبیر شود و دین مجموعه ای از باورها، ایده ها و فعالیت هایی دانسته شود که کارکردهای اجتماعی دارد، بر این اساس دشوار است که از سکولاریزاسیون و عرفی شدن جامعه ی دینی سخن گفت. این مسئله باعث شده تا برخی متفکران غربی ادعا کنند که مفهوم عرفی شدن و سکولاریزاسیون فاقد یک تعریف استاندارد است. (4)

از باب نمونه، شاینر شش معنا برای دنیاگرایی یا سکولاریزاسیون ذکر می کند.

البته همیلتون پس از نقل معانی متفاوت و شایع از سکولاریزاسیون می گوید:

ص: 44

-
- 1- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 21.
 - 2- ملکلم همیلتون، جامعه شناسی دین، ترجمه ی محسن ثلاثی، (مؤسسه ی انتشاراتی تبیان، چ 1، 1377)، ص 287.
 - 3- ملکلم همیلتون، جامعه شناسی دین، ترجمه ی محسن ثلاثی، (مؤسسه ی انتشاراتی تبیان، چ 1، 1377)، ص 289.
 - 4- برایان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله ی عرفی شدن، ترجمه ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 21-22.

معنای اساسی این اصطلاح، همان زوال و شاید ناپدید شدن آن باورداشت ها و نهادهای مذهبی است. هرچند فراگردهای این قضیه ممکن است با هم تفاوت داشته باشند، اما نتیجه‌ی نهایی همه‌ی این فراگردها یکی است. (1)

و آن نتیجه‌ی نهایی همان است که در کلام بریان ویلسون آمده است. وی می‌گوید:

اگر بخواهیم «جدانگاری دین و دنیا» را به اجمال تعریف کنیم، می‌توانیم بگوییم: فرایندی است که طی آن وجدان دینی، فعالیت‌های دینی و نهادهای دینی اعتبار و اهمیت اجتماعی خود را از دست می‌دهند. این بدان معناست که دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می‌شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه با خارج شدن از زیر نفوذ و نظارت عواملی که اختصاصاً به امر ماورای طبیعی عنایت دارند، عقلانی (Rationalized) می‌گردند. (2)

در فرایند عرفی شدن، رسوم دینی، دیگر برای اعضای جامعه واجب‌الاطاعه نیستند، بلکه برخی از آنها به انگیزه‌های دیگر انجام می‌گیرد. (3)

از آنچه ذکر شد، تعریف سکولاریسم و تفاوت آن با سکولاریزاسیون روشن شد و خلاصه‌ی آن این است که:

1. سکولاریسم نوعی ایدئولوژی است که یا الحادی است و به طور کلی دین را انکار می‌کند و یا غیرالحادی است که در این صورت یا معتقد به جدایی دین و دنیا و عدم دخالت دین در امور دنیوی است و یا معتقد به جدایی دین و سیاست و قایل به عدم دخالت دین در امور حکومتی و سیاسی است.

2. سکولاریزاسیون برخلاف سکولاریسم، نوعی ایدئولوژی نیست، بلکه به یکی از دو معنا به کار می‌رود:

ص: 45

1- ملکلم همیلتون، جامعه‌شناسی دین، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، (مؤسسه‌ی انتشاراتی تبیان، چ 1، 1377)، ص 290.

2- کیان، ش 22، ص 37-38.

3- بریان ویلسون، دین اینجا و آنجا، مقاله‌ی عرفی شدن، ترجمه‌ی مجید محمدی، (نشر قطره، چ 1، 1377)، ص 25-26.

الف) نظریه ای جامعه شناسانه، یعنی فرایند تقدس زدایی و عرفی شدن مظاهر اجتماعی و تفکیک نهادهای دینی از نهادهای غیر دینی.

ب) واقعیتی تاریخی که در غرب اتفاق افتاد، یعنی سلب مالکیت از کلیسا.

سابقه ی تاریخی و عوامل پیدایش سکولاریسم چیست؟ / سید محمد علی داعی نژاد

اشاره

* در تاریخ غرب مجموعه ای از عوامل فکری، دینی، رفتاری و اجتماعی موجب پیدایش سکولاریسم شد که در ذیل به توضیح و تبیین این عوامل می پردازیم:

1. عامل دینی: مسیحیت

اشاره

تأکید انجیل و مفسران آن بر جدایی دین و دنیا، از جمله دین و سیاست، و نیز فقدان برنامه و قوانین مورد نیاز اجتماع در انجیل و تعالیم کلیسا، از مهم ترین عوامل زمینه ساز سکولاریزم در غرب به شمار می رود. در ذیل به شواهد این مطلب اشاره می کنیم:

الف - آموزه ی جدایی دین از دنیا و سیاست، در انجیل:

1. حضرت عیسی در پاسخ به سؤال پیلاتس که آیا تو پادشاه یهود هستی؟ فرمود: پادشاهی من از این جهان نیست (1)

2. در انجیل آمده است:

عیسی چون دانست که می خواهند بیایند او را به زور پادشاه کنند، باز تنها به کوه برآمد (2)

ص: 46

1- یوحنا، باب 19، آیه 36.

2- ر. ک: باب 6، آیه 15.

ب - آموزه‌ی جدایی دین از دنیا و سیاست در کلام پیروان مسیح (علیه السلام):

کلازیوس، پاپ سده‌ی پنجم می گوید:

عیسی مسیح از آن جا که از ضعف و نقیصه‌ی انسانی آگاه بود، برای نجات پیروان خود طرحی بزرگ و عالی ابتکار کرد. وی اقتدارات و وظایف شاهان را از آن مذهب جدا کرد و به هر کدام از این دو مرجع، آنچه را سازگار و مناسب با شئوئش بود محول ساخت ... به هیچ بشری این امتیاز داده نشد که در آن واحد، صاحب هر دوی آنها (و در نتیجه دارای قدرتی برین) شود(1)

ج - فقدان برنامه و قوانین مورد نیاز اجتماع در انجیل و تعالیم کلیسا:

یکی از نشانه‌های دخالت دین در امور دنیوی و سیاست، وجود قوانین مورد نیاز است و حال آن که چنین قوانینی در مسیحیت وجود ندارد و حتی شریعت تورات که تا نیمه‌ی قرن اول میلادی مورد التزام و عمل مسیحیان بود، در سال پنجاه میلادی توسط شورای مسیحیان اورشلیم نسخ شد و دیگر، مسیحیان خود را ملتزم به آن ندانستند(2) پروفیسور لطفی لونیان می گوید: مسیح هیچ وقت برای اجتماعات، قانون‌های موقتی که مشتمل بر پاره‌ای از اوامر و نواهی باشد، تدوین و تنظیم نفرمود(3)

و.م. میلر، مورخ معاصر نیز می گوید:

خداوند مسیح، شریعتی چون شریعت موسی (علیه السلام)، که در هر جزئی نیز تکلیفی از برای ما معین کند، برقرار نفرموده و قوانینی از تقسیم ارث و عقوبت مجرمان یا امور دیگر سیاسی، که به مقتضیات هر دوره تغییرپذیر است، وضع

ص: 47

1- مایکل ب، فاستر، خداوندان اندیشه‌ی سیاسی، (تهران: امیر کبیر، 1376)، ج 2، ص 401.

2- محمود رامیار، بخشی از نبوت اسرائیلی و مسیحی، (قم: انتشارات در راه حق، 1352)، ص 196.

3- لونیان لطفی، مذهب و متجددین، (تهران: ترجمه و نشر نور جهان، 1339)، ص 13.

اسلام در سه جهت گفته شده برخلاف مسیحیت است:

اولاً، قرآن و سنت، به صراحت، آموزه‌ی جدایی دین از سیاست را نفی می‌کنند و یکی از مهم‌ترین اهداف پیامبران را مبارزه با ستمگران و ایجاد جامعه‌ی عدالت محور در پرتو کتاب الهی می‌دانند(2)

ثانیاً، دانشمندان و علمای اسلام در طول تاریخ، پرداختن به دنیا و سیاست را از شئون دین، و تحقق آن را از وظایف خود می‌دانستند و هرگاه مجالی برای حاکمیت اسلام فراهم می‌شد به تنظیم مسائل دنیا و اجرای شریعت و حدود الهی در جامعه و سیاست اقدام می‌نمودند.

ثالثاً، اسلام پرداختن به دنیا و سیاست را جزو اهداف خویش شمرده(3) و تعالیم و قوانین مورد نیاز انسان‌ها را در عرصه‌های سیاست، اقتصاد، مدیریت، فرهنگ، حقوق و ... ارائه کرده است.

2. عامل رفتاری: عملکرد کلیسا

پاره‌ای از عملکردهای نامطلوب کلیسا، در فاصله گرفتن مردم از دین و فراهم شدن بستر مناسب برای پیروزی علم‌گرایان و روشن‌فکران، تأثیر به‌سزایی داشت. کلیسا از جهت اخلاقی، اقتصادی و فرهنگی رفتارهای ناشایستی از خود بروز داد و نتیجه‌ی آنها همان است که در سال 1372 رؤسای دیرهای کولونی اعلام داشتند:

کلیسای روم چنان بی‌حیثیت شده که آیین کاتولیک در این نواحی جداً به

ص: 48

1- و. م. میلر، تاریخ کلیسای قدیم در اروپا و ایران، ترجمه‌ی علی نخستین، (تهران: 1931 م)، ص 29.

2- ر. ک: حدید: 25.

3- ر. ک: حدید: 25.

ویل دورانت می نویسد: با تشکیل دادگاه های تقشیش عقاید از سال 1480 - 1488، 8800 تن سوخته و 96494 تن محکوم به کیفرهای مختلف شدند و از سال 1480 - 1808، 31912 تن سوخته و 291450 تن محکوم شدند(2)

نهر و دربارہ ی تأثیر اختلاف پاپ ها در باب منصب پاپی می نویسد:

جنگ و نزاع ناپیدا میان پاپ ها، در مردم اروپا تأثیر بسیاری به جا گذاشت. وقتی مردم می دیدند کسانی که خود را جانشین و مظهر خداوند در روی زمین می نامند چنین رفتاری دارند، طبعاً دربارہ ی تقدّس و درستی و جدی بودن حرف هایشان به تردید می افتادند(3)

بازرس ویژه ی پاپ دربارہ ی اوضاع کشیشان می نویسد:

بسیاری از راهبان قمار می بازند، لب به لعن و نفرین می آلایند، در قهوه خانه ها می لولند، قداره می بندند، مال می اندوزند، زنا می کنند و چون باده خواران عیاش زندگی می گذرانند(4)

قدیس برنارد دنیو می گوید:

بسیاری از مردم چون پستی و فرومایگی زندگی راهبان و زاهدان و راهبه ها و کشیشان دنیادوست را می بینند، یکه می خورند و چه بسا ایمانشان را از دست می دهند(5)

ص: 49

1- حسن قدردان قراملکی، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه، چ 1، 1379)، ص 69.

2- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 18 (اصلاح دینی)، ص 360.

3- جواهر لعل نهر و، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه ی محمود تقضلی، (تهران: امیرکبیر، 1343)، ج 1، ص 501.

4- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 5، (رنسانس)، ص 62.

5- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 6، ص 19.

راسل، دانشمند بزرگ غرب می نویسد:

اگر قدرت اخلاقی کلیسا از داخل و خارج به فساد کشانده نشده بود، هرگز مهاجمین، واجد نیروی لازم برای غلبه بر کلیسا نبودند و قطعاً مغلوب می شدند(1)

هم چنین ویل دورانت می گوید:

نفرت و تحقیر مردم نسبت به روحانیون فاسد، در این ارتداد و از دین برگشتگی بزرگ، عامل کوچکی نبود(2)

عامل دوم نیز در جهان اسلام وجود ندارد و علت آن این است که تعالیم عقلانی و صحیح اسلام و مکانیسم ها و برنامه های موجود در اسلام، هم چون وجوب امر به معروف و نهی از منکر و پرهیز از فساد و ثروت اندوزی و ستمگری، چنان زمینه ای را برای مسلمانان فراهم نموده است که کسی نتواند به نام اسلام و دین بر مردم ستم روا دارد و به مال اندوزی و فسادپردازد. تاریخ اسلام شاهد است که حاکمیت های دروغینی که خود را به اسلام منسوب می نمودند دوام نمی یافتند و مردم، در پرتو تعالیم اسلامی، حاکمیت حق را از ناحق تشخیص می دادند و امروزه نیز پشتیبانی میلیونی مردم از علمای اسلام به جهت تلاش آنها در راستای حاکمیت خدا و تحقق تعالیم اسلام و عدالت اجتماعی است.

3. عامل فکری

شکسته شدن منزلت معرفتی مسیحیت به وسیله ی آموزه های تحریف شده، مایه ی روگردانی دانشمندان از مسیحیت و روی آوردن به علم و عقل گردید و پاسخ گو نبودن کلیسا به شبهات وارده، عامل بی اعتباری مسیحیت در بین مردم شد.

ص: 50

1- راسل، قدرت، ترجمه ی هوشنگ منتصری، (تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، بی تا)، ص 14.

2- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 6، ص 29.

روشن شدن بطلان برخی تعالیم مسیحیت، مانند مرکزیت زمین، و وجود پاره ای از آموزه های خردستیز در انجیل، مانند تثلیث، و ظهور اندیشه های نو در مسیحیت، بستری را فراهم نمود که اعتبار تعالیم مسیحیت را از بین برد و چنان شد که آنچه به معیار علم و عقل در نمی آمد کنار نهاده شد و امور علمی و عقلی اعتبار یافت؛ از باب نمونه، ایان باربور درباره ی تأثیر آموزه ی گناه فطری، که از جمله آموزه های مسیحیت است، می گوید:

اختلاف بر سر گناه نخستین در فرانسه به جدایی کامل دین و فلسفه انجامید و غرابت این آموزه با تکامل علوم تجربی و زیست شناختی، مخصوصاً با فرضیه ی داروین، به اوج خود رسید⁽¹⁾

حقانیت تعالیم اسلام و مصونیت آن از تحریف، موجب گردید تا در جهان اسلام عامل فکری، یعنی علم گرایی و عقل گرایی، نتواند در تحقق سکولاریزم و جدا کردن دین از دنیا موفق گردد.

4. عامل اجتماعی

رشد صنعتی و زندگی شهری و تحوّل در شیوه های فردی و اجتماعی و ورود تکنولوژی در زوایای زندگی، روحیه ی علم گرایی مردم را تقویت کرد و چنان شد که حل تمام مشکلات را از علم توقع داشتند. نظریه ها و تبیین های راجع به روند کلی در جهت دنیاگرایی، نشان می دهند که در درجه ی اول، این فراگرد با میزان صنعتی شدن و شهری شدن ارتباطی آشکار دارد.

آنچه بیان شد مهم ترین عواملی بودند که در تحقق سکولاریزاسیون و تثبیت ایدئولوژی سکولاریسم مؤثر بوده اند. بی اعتباری مسیحیت و مخالفت آن با دستاوردهای علمی و رشد صنعت و تکنولوژی، هم زمان با رشد علم گرایی، موجب شد تا مردم تصوّر کنند که دین با

ص: 51

1- ایان باربور، علم و دین، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، (تهران: نشر دانشگاهی، 1362)، ص 125.

علم مخالف است و تعالیم دینی مانعی بر سر راه صنعت و تکنولوژی است، حال آن که حقیقت تعالیم اسلام و منزلت والای علم در این دین و برنامه های زندگی ساز اسلام نشان می دهد که اسلام، عامل پیشرفت های علمی و صنعتی و عقلانیت است و علت انحطاط جوامع مسلمین، سستی خود مسلمانان است.

رشید رضا مؤلف تفسیر المنار در این باره می نویسد:

علمای علم الاجتماع و سیاست مداران و مورخان اسلامی و غیراسلامی اتفاق دارند تنها عاملی که در برهه ای از زمان به عرب ها (مسلمانان)، در همه ی زمینه های فرهنگی و اجتماعی و روحی نیروبخشید و آنان را در پیشرفت فرهنگ و تمدن انسانی کمک کرد و با هم متحد ساخت، اسلام بود و بس. طبعاً روگردانی از اسلام و یا داشتن مسمای اسلام، نتیجه ای جز خواری و ذلت نخواهد داشت(1).

ص: 52

1- رشید رضا، مقدمه ی کتاب الاعتصام.

اشاره

* برای سکولاریسم مبانی متعددی بیان شده است که برای اختصار به سه مورد از مهم ترین آنها (علم گرایی، عقل گرایی و انسان گرایی) اشاره و اجمالاً دیدگاه اسلام را در این مورد بررسی می کنیم.

الف - اصالت علم (علم گرایی)

اشاره

علم گرایی و اصالت علم از جمله مبانی سکولاریسم است که جانشین وحی و تعالیم الهی شده است. استانی ل. جکی می گوید:

بر وفق اصالت علم، گزاره ها فقط به میزان ربطی که با کمیات یا امور واقع تجربی دارند از محتوای حقیقی و صدق برخوردارند. (1)

هامیلتون می گوید:

شکی نیست که گسترش علم به تضعیف دین کمک کرده است. از زمانی که علم حیثیت پیدا کرد و مبنای بسیاری از جنبه های زندگی بشر قرار گرفت، دیدگاه های مذهبی درباره ی جهان مورد تردید واقع شدند. (2)

دان گیوپیت می نویسد:

هرچه پیکر دانش و فنون علمی کنونی بشر تناورتر و نیرومندتر می شود، علم بیش تر و بیش تر در بخش های مختلف حیات به جای دین وظیفه ی توضیح رویدادها را بر عهده می گیرد؛ حتی در رشته هایی چون: اقتصاد، علوم اجتماعی و روان شناسی که موضع دقیق علمی آنها قطعی نیست، در عمل،

ص: 53

1- فرهنگ و دین، ص 228.

2- همیلتون، جامعه شناسی، ص 303.

شیوه ی تفکر دنیوی، سودگرا و ابزاری غلبه یافته است. (1)

وی در ادامه می گوید:

همان طور که گفته شد، دنیاگرایی مدرن مشتمل است بر تسری هرچه بیش تر خردورزی فنی به زوایای زندگی. در این جهان بینی، علم جای الهیات را گرفته و علاقه ی مردم از دین و اخلاق بریده شده و به اقتصاد و سیاست گرویده است. (2)

یکی از روشن فکران ایرانی در اهمیت نقش علم گرایی در سکولاریسم می نویسد:

علمانیت به معنای علمی بودن یا علمی شدن را باید دقیق ترین ترجمه ی سکولاریسم دانست. (3)

نقد و بررسی علم گرایی

1. ریشه ی علم گرایی در غرب، تعارض دستاوردهای علمی با آموزه های نادرست مسیحیت درباره ی جهان بود، (4) نه مبانی محکم معرفت شناسانه؛ و شکی نیست که رشد علم به تضعیف آن دینی می انجامد که دارای آموزه های نادرستی درباره ی جهان و انسان است؛ اما دینی مانند اسلام، که مصون از تحریف و معارف ناصواب است، با پیشرفت علم نه تنها تضعیف نمی شود، بلکه هر روز حقانیت و ضرورت مراجعه و بهره گیری از آن آشکارتر می گردد.

2. علم گرایی، به معنای انحصار معرفت در تجربه، نظریه ای نادرست است و روشن ترین اشکال آن، غیرعلمی بودن همین قاعده و اصل است؛ زیرا هیچ گاه تجربه نمی تواند

ص: 54

1- دان گیوپیت، دریای ایمان، ترجمه ی حسن کامشاد، (چ 1، 1376)، ص 17.

2- دان گیوپیت، دریای ایمان، ترجمه ی حسن کامشاد، (چ 1، 1376)، ص 44.

3- کیان، ش 26، ص 6.

4- ایان باربور، علم و دین، ص 43.

ضابطه ای کلی و قطعی ارائه دهد، و دلیل دیگر بر بطلان این نظریه، وجود آموزه های قطعی عقلی است که نمایانگر توانایی های عقل آدمی در کشف واقعیت است؛ مانند اصل علیت.

3. علم گرایی به معنای بی نیازی جستن از وحی و تعالیم و حیانی، در شناخت نادرست آدمی ریشه دارد. تصور شده است که آدمی می تواند با تجربه و علم تمام مشکلات خود را حل و نیازهایش را برآورده سازد. در بطلان این تصور کافی است به مبانی متافیزیکی که علم بر آنها متکی است، مانند استحاله ی اجتماع نقیضین، و اصل علیت و نیز به اعترافات عاجزانه ی عالمان در عرصه های مختلف توجه شود. ماکس شلر با اشاره به پیدایش علوم مختلف می گوید:

علوم تخصصی که پیوسته تعدادشان رو به افزایش است و با مسائل انسان سروکار دارند، بیش تر پنهان گر ذات انسان در پرده ی حجاب اند تا روشن گر آن. (1)

و اگر نتوان انسان را به درستی شناخت، چگونه می توان برای او سعادت و خوش بختی مناسب تأمین کرد.

4. از دیدگاه اسلام علم گرایی به معنی فوق باطل است. انسان دارای منابع معرفتی مختلفی است که حواس یکی از آنهاست و سایر منابع معرفتی انسان عبارت اند از: وحی، عقل و شهود. آیاتی از قرآن به این سه طریق معرفتی اشاره کرده اند.

ب - عقل گرایی

اشاره

یکی دیگر از مبانی سکولاریسم، عقل گرایی و مبنای قرار دادن عقل برای رفع نیازهای انسان است. ایان باربور می گوید:

ص: 55

1- کاسیرر، رساله ای در باب انسان، ترجمه ی بزرگ نادرزاده، ص 46 - 47.

متفکران عصر روشن‌گری از توانایی عقل نه فقط در حوزه‌ی علم و دین، بلکه در همه‌ی شئون حیات انسانی مطمئن بودند. در کفایت عقل کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای نبود و به وحی یا کتاب مقدس نقش تبعی داده شده بود. (1) در قرن هجدهم عقل به تدریج جانشین ضروریات و اصول عقاید مسیحیت می‌شد. (2) دئیست‌ها نمونه‌هایی از بیدادگری و بی‌اخلاقی را از روایات و حکایات کتاب مقدس بیرون کشیدند و اشخاصی مانند تامس پین با این کار خشنودی خود را از پیروزی عقل بر خرافات اظهار داشتند. (3) بدین ترتیب انسان مدرن با اظهار بی‌نیازی از تعالیم دینی برای اداره‌ی زندگی خود به کفایت عقل فتوا داد.

بررسی و نقد مبنای دوم

1. اشکال اول این مبنا همان مشکل علم‌گرایی است؛ یعنی خودبسندگی خرد آدمی؛ به عبارت دیگر، پیروزی عقل بر برخی تعالیم مسیحیت و توان خرد در عقلانی کردن جهان و برخی دستاوردهای آن، این توهم را پرورش داد که آدمی می‌تواند به تنهایی جهان خود را بسازد و مشکلات او ریشه در تعالیم دینی دارد. حال آن‌که بحران‌های اخلاقی، سیاسی و اقتصادی غرب و شکست‌های انسان در دست‌یابی به حقیقت در عرصه‌های مختلف، و سرانجام، گسترش شکاکیت، انسان‌گرایی را تا بحران هویت پیش برد و او را به کلی از ساختن جهانی انسانی ناامید ساخت و این همه ناشی از افراط در عقلورزی و نادیده‌انگاشتن محدودیت‌ها و موانع عقلانی آدمی هم چون: خطاها، هوا و هوس‌ها و... است.

2. آدمی افزون بر این که در شناخت حقایق این جهان محدودیت دارد، از شناخت تمامی حقایق غیبی و ارتباط دنیا و آخرت نیز ناتوان است؛ برای نمونه، تشخیص این که چه

ص: 56

-
- 1- ایان باربور، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، (تهران: نشر دانشگاهی، 1362)، ص 76.
 - 2- ایان باربور، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، (تهران: نشر دانشگاهی، 1362)، ص 49.
 - 3- ایان باربور، علم و دین، ترجمه‌ی بهاء الدین خرمشاهی، (تهران: نشر دانشگاهی، 1362)، ص 77.

شیوه ای از زیستن، هم سعادت دنیوی و هم رستگاری اخروی و کمال آدمی را در پی دارد، در توان آدمی نیست؛ و تنها خداوند که خالق این جهان و عالم به غیب و شهود است می تواند چنین صراطی را نشان دهد و در حقیقت، ضرورت بعثت انبیا ریشه در همین مسئله دارد.

3. ضعف دیگر عقل آدمی، تشخیص مصادیق است؛ یعنی عقل، که قوه ای کلی نگر است، توان تشخیص مسائل جزئی را ندارد و البته کسانی که مرادشان از عقلانیت، عقلانیت ابزاری و محاسبه گر و جزئی نگر است ممکن است چنین اشکالی را برنتابند، لیکن بر اساس آن دیدگاه، دچار چالشی دیگرند و آن ناتوانی از تشخیص مصالح کلی و مقاصد و اهداف خلقت و اصول کلی زندگی است؛ زیرا این ها اموری است که عقل کلی نگر می تواند به کاوش در آن عرصه ها بپردازد، نه عقل ریاضی و جزئی نگر.

4. از دیدگاه اسلام، عقل گرایی نگاهی افراطی به عقل و محروم ماندن از سایر منابع معرفتی است؛ از این رو اشکال چهارم بر علم گرایی، بر آموزه ی عقل گرایی نیز وارد است.

ج - اومانسیم

اشاره

جوهره و روح اومانسیم که عنصر مشترک نحله های مختلف اومانستی را تشکیل می دهد، محور و معیار قرار گرفتن انسان برای همه چیز است. (1)

دان گیوپیت می نویسد:

مفاهیم و حقایق و ارزش ها همه ساخته ی انسان است و این آموزه را «انسان گرایی یا انسان مداری» می نامند. (2)

رنه گنون نیز در این باره می گوید:

ص: 57

1- آندره، لالاند، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ذیل واژه ی Humanism، به نقل از محمود رجبی، انسان شناسی، (مؤسسه ی امام خمینی، چ 1، 1379)، ص 38.

2- دان گیوپیت، دریای ایمان، ص 29.

اومانيسم نخستين صورت امري بود كه به شكل نفي روح ديني در عصر جديد درآمده بود و چون مي خواستند همه چيز را به ميزان بشري محدود سازند، كه خود غايت و نهايت خود قلمداد شده بود، سرانجام مرحله به مرحله به پست ترين درجات وجودي بشر سقوط كرد. (1)

براساس آموزه ي اومانيسم، انسان بايد در ساختن دنيا و زندگي خود به خويشتن متكي باشد، نه اين كه از اصول مذهبي و تعاليم ديني مدد بجويد؛ بدین ترتيب، دين از عرصه ي حيات آدمي، يا حداقل حيات دنيايي انسان کنار مي رود و جدائي دين از دنيا، يا دين از سياست صورت مي گيرد.

بررسی و نقد اومانيسم

1. اومانيسم گرايشي افراطي در تعيين منزلت انسان است. اين گرايش در برابر آموزه هاي مسيحيت در باب انسان قرار دارد؛ آموزه هايي مانند اعتقاد به آلوده بودن هر انساني به گناه اوليه. بي شك جاياگاه انسان در اسلام كه خليفه ي الهی و حامل اسمای خداوند و امانت خدا و تولديافته بر فطرت توحيدى معرفى شده است، مي تواند تعديلی مناسب برای گرايش افراطي اومانيسم درباره ي انسان باشد.

2. خودبسندگي و انسان را معيار همه چيز قرار دادن، مايه ي محروميت انسان از معارف الهی و موجب برداشتي غيرواقعي از توانايي هاي انسان و نادیده گرفتن محدوديت هاي آدميی گردد؛ بدین ترتيب، اين نگرش نه تنها به رشد انسان کمک نکرده، بلکه - چنان كه از رنه گنون نقل كرديم - موجب سقوط انسان از جاياگاه اصلي اش شده است.

3. از دیدگاه اسلام ریشه ي انسان گرايي و خودبسندگي و روگردانی از خدا در نشناختن خود است و از اين روي در متون ديني گفته شده است: کسی كه خودش را بشناسد خدا را

ص: 58

1- به نقل از: داوری، مجله ي حوزه و دانشگاه، ش 6، ص 75.

خواهد شناخت. درک صحیح از خود و توانایی‌ها و نیازهای آدمی می‌تواند نیاز انسان را به خدا عیان سازد و خلاف اومانیسیم، انسان را به این نتیجه برساند که محور حرکت آدمی باید خدا باشد، نه انسان؛ و آدمی با رفتن به سوی خدا و فانی شدن در او و متصف شدن به کمالات الهی و خداگونه بودن، به انسانیت می‌رسد و کمال نهایی را به دست می‌آورد.

این‌ها پاره‌ای از مهم‌ترین ارکان و مبانی فرهنگ غرب و تکیه‌گاه نظریه‌ی سکولاریسم است و چنان‌که ملاحظه‌گردید، همه‌ی آنها در تعالیم تحریف‌شده‌ی مسیحیت و افراط‌گرایی اصلاح‌طلبان رنسانس ریشه دارد و همگی فاقد جنبه‌ی برهانی و استدلالی است و اسلام با هیچ‌یک از این مبانی سازگاری ندارد.

چرا حقوق سکولار پذیرفتنی نیست؟ / سید محمد علی داعی نژاد

* ابتدا لازم است تعریفی از «حقوق سکولار» ارائه شود تا با وضوح بیش‌تری به چالش‌ها و یا دلایل رد آن پردازیم.

برای آشنایی با حقوق سکولار کافی است به معنای سکولاریسم توجه شود. سکولاریسم مکتب یا اندیشه‌ای است که به جدایی دین از دنیا، و در معنایی خشن، به انکار دین و خرافی بودن آن معتقد است؛ از این رو، از دیدگاه سکولار، حقوق یعنی حق‌هایی که منشأ الزام و جعلشان دین نیست و هر مکتب حقوقی‌ای که دین را منشأ الزامات حقوقی نمی‌داند را می‌توان حقوق سکولار نامید؛ خواه مکتب حقوق طبیعی⁽¹⁾ و خواه حقوق پوزیتیویستی⁽²⁾. از آن‌جا که گرایش غالب فلاسفه‌ی حقوق و حقوق‌دانان این روزگار، دیدگاه کسانی است که برای قوانین حقوقی، پشتوانه‌ی حقیقی قایل نیستند، به تبیین و نقد این دیدگاه می‌پردازیم.

ص: 59

1- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، در آمدی بر حقوق اسلامی، (بهار 1376)، ص 80.

2- مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه‌ی حقوق، (پاییز 1377)، ص 69.

از نظر این مکاتب حقوقی، قوانین حقوقی هیچ واقعیتی در ورای خود ندارند. واقعیت آنها همین واقعیت جعلی و اعتباری و وضعی است که قانون گذار به آنها می بخشد و از دیدگاه مکاتب تاریخی و پوزیتیویستی، مردم تنها قانون گذار معتبرند و اگر قانونی را پذیرفتند مشروعیت و اعتبار می یابد و اگر نپذیرفتند فاقد اعتبار و ارزش است؛ به تعبیر دیگر، مقبولیت مردمی قانون، عین مشروعیت و ارزشمندی آن است. (1)

کوتاه سخن این که، ملاک ارزشمندی قوانین حقوقی از دیدگاه حقوق سکولار، مقبولیت آنها از سوی مردم است؛ هم به این دلیل که منطقی و عقلاً باید به رأی مردم اعتبار داد و هم به این دلیل که عملاً چاره ای جز این نیست؛ زیرا اگر مردم قانونی را نپذیرند آن را اجرا هم نخواهند کرد و وضع چنین قانونی لغو خواهد بود. این دیدگاه امروزه بر محافل حقوقی جهان غلبه و سیطره ی چشم گیری دارد. شاهد این مدعا، کثرت و تعدد کشورهای دموکراتیک در سطح جهان است.

اکنون با تأملی در حقوق سکولار، چالش های این نوع حقوق و دلایل نپذیرفتن آن ذکر می شود.

1. براساس این دیدگاه، اگر در جامعه ای صد میلیون پنجاه میلیون و یک نفر به کاری رضایت دادند و بقیه ناراضی بودند، باید سخن بقیه را رد کرد و تقریباً نیمی از مردم ناراضی خواهند ماند و، بدین ترتیب، هدف اصلی این حقوق، که به ظاهر رضایت مردمی را می طلبد، تأمین نشده است و جمع کثیری از مردم از اعمال نظرشان محروم مانده اند.

2. حقوق سکولار بر آزادی انسان در رأی تأکید می نماید و رأی آزاد مردم را بر هر قانونی ترجیح می دهد. بررسی جوامع غربی و نظام های سیاسی آنها فیلسوفان سیاسی را به این اعتراف کشانده است که رأی آزاد و دمکراسی، پنداری بیش نیست و در حقیقت، این

ص: 60

1- مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه ی حقوق، (پاییز 1377)، ص 52.

شیوه به ابزاری مناسب برای تأمین اهداف سرمایه داری غرب تبدیل شده است؛ چرا که آنان با ترفندهای پیچیده ی تبلیغات، مردم را به همان سمت و سویی که تأمین کننده ی منافع سرمایه داران است سوق می دهند و این است که برخی از دانشمندان غربی گفته اند: آزاد بودن رأی تنها به آزاد بودن دست و قلم نیست، بلکه اندیشه و مغزها نیز باید آزاد باشند، تا بتوانند با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد، به انتخاب، و در ظاهر گزینش، بپردازند. برای نمونه اسوالد اشپنگلر، یکی از فیلسوفان سیاسی، درباره ی وضعیت حق رأی و دموکراسی در غرب می نویسد:

اختلاف بسیاری بین دموکراسی پارلمانی مغرب زمین و دموکراسی های قدیمی مصر و چین و اعراب مشاهده می شود، ولی در حقیقت در عصر کنونی هم ملت، در دست نفوس مقتدر، آلتی بیش نیست... موضع «حق حاکمیت ملت»، به این معنا که جامعه بتواند برحسب اراده ی خود مقدرات خویش را به دست گیرد، فقط حرفی است مؤدبانه؛ ولی حقیقت این است که با تعمیم حق رأی به عموم افراد (و بدانید که «عموم افراد» جسم بی روحی است) انتخابات معنای اولیه ی خود را از دست داده است... رهبران، اراده ی خود را به وسیله ی تمام دستگاه های تبلیغاتی و تلقینات بر مردم تحمیل کرده، برای تقوی بر یکدیگر به طریقه هایی مبارزه می کنند که انبوه مردم به هیچ وجه قادر به ادراک و فهم آن نخواهند بود. اینان افکار عمومی را ابزار کار دانسته و در مبارزه با هم دیگر از آن استفاده می کنند.

3. اشکال دیگر آن است که گاه شخصی را مردم به نمایندگی در وضع قانون برمی گزینند و سپس روشن می شود که آرای بر خلاف خواست مردم دارد، ولی بر اساس این حقوق نمی توانند او را از مقامش عزل کنند؛ از این رو، براساس این حقوق، هرگاه مردم کسی را به نمایندگی نصب کردند از حق عزل او محروم اند.

4. در این دیدگاه، مقبولیت مردم، تنها معیار صحت و اعتبار یک قانون دانسته شده است و چون میان مقبولیت مردمی و حقانیت، تلازمی وجود ندارد، میان اعتبار و مشروعیت یافتگی از سوی مردم، و حقانیت فاصله خواهد افتاد؛ از این رو این دیدگاه حقوقی براساس حقانیت و حق گرایی شکل نخواهد گرفت.

5. اشکال اساسی دیگر حقوق سکولار آن است که هدف این حقوق را تأمین نظام اجتماعی معرفی می کنند؛ چنین دیدگاهی این زمینه ی خطرناک را فراهم می سازد که مصالح مردم فدای خواسته های نابخردانه گردد و کشتار مصلحان اجتماعی، به دلیل برهم زدن نظم جامعه، معقول و درست انگاشته شود. (1)

به هر حال، عدم توفیق در کسب رضایت همگانی و ناکارآمدی این حقوق در جوامع بشری و معضلاتی هم چون محرومیت از حقّ عزل نمایندگان منتخب و مبتنی نبودن این حقوق بر حق گرایی و مصالح مردم، برخی دلایل مهم متفکران مسلمان در نپذیرفتن حقوق سکولار است.

ص: 62

1- اقتباس از: محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، زمستان 1377)، ص 86 - 92.

1. حقیقت اعجاز چیست؟ غلام حسین رجبی

2. قرآن دارای چه اعجازی است که دشمنان سعی در مشابه سازی آن دارند؟ حسن رضا رضایی

3. تحدی یعنی چه؟ آیا تحدی قبل از قرآن در میان عرب معمول بوده است؟ سید محمد حسین میری

4. مراحل و اقسام تحدی را در قرآن بررسی نمایید.

علی اکبر مؤمنی

ص: 64

خداوند برای اتمام حجت با بندگان خویش، مکتوبی را در بین آنها به ودیعه گذاشت که این مکتوب، نه مانند کتاب های گذشتگان تحریف شدنی است و نه مانند کتاب های بشری، مختص به عصر خاصی است. این کتاب هم چون خورشید فروزان در حرکت است و انسان های تشنه، هر یک بر اساس قابلیت ها و استعدادها و نیازهای عصر خود، از این منبع نامتناهی بهره می برند. قرآن دارای حرکتی است که سکون بردار نیست و چراغی است که خاموش شدنی نیست. اگر قرآن برای زمان خاصی نازل شده بود، یا تحریف پذیر بود، با اعجاز و جاودانگی هم خوانی نداشت و نمی توانست باشد. در مورد اعجاز قرآن همین بس که چهارده قرن از آن گذشته، ولی کسی نتوانسته است یک سوره مانند آن را به رشته ی تحریر در آورد. به هر حال، وصف قرآن در هیچ واژه ای نمی گنجد. پرسش های در این زمینه مطرح است که به برخی از آنها می پردازیم:

واژه ی «اعجاز» در لغت و اصطلاح

* «اعجاز» مشتق از ریشه ثلاثی مجرد «عجز» است و در لغت به معنای: درماندگی، ناتوانی و نیز انتهای همه چیز آمده است، (1) و در مقابل قدرت قرار می گیرد. در قرآن نیز به معنای لغوی به کار رفته است: (وَاعْلَمُوا أَنكُم غَيْرُ مُعْجَزِي اللَّهِ) (2); بدانید که شما بر خداوند دست نخواهید یافت. در اصطلاح نیز عبارت است از: کار شگفت و امر خارق العاده و معارض ناپذیر، که پیامبران الهی به منظور اثبات ادعای رسالت خویش انجام می دهند و انسان ها از انجام دادن آن ناتوان و عاجزند. (3)

با این وجود، عنصر تشکیل دهنده ی مبادی اعجاز، جوهر نفسانی انسان با توان فوق العاده اش و جهان غیب و ملکوت است.

ویژگی های اعجاز

اعجاز دارای ویژگی هایی است از جمله:

1. اعجاز فعل عادی نیست، بلکه امری برخلاف جریان طبیعی عام و خارق العادت و خارج از توان متعارف بشر است.
2. قابل تعلیم و تعلم نیست و مغلوب عوامل دیگر نمی شود.
3. اعجاز نبوی همیشه توأم با دعوت نبوت و به منظور اثبات نبوت و همراه با تحدی صورت می گیرد. (4)

ص: 66

-
- 1- ابن المنظور، لسان العرب، (بیروت، دارالمعارف) ج 4، ص 287; ابن فارس، مقایس اللغه، (تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، چ اول، 1404)، ج 4، ص 231
 - 2- توبه: 2.
 - 3- سعیدی روشن، معجزه شناسی، (قم: اندیشه معاصر، چ 1، 1379)، ص 18.
 - 4- ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن، (بیروت: دارالزهراء)، ص 33.

اشاره

حقیقت اعجاز دارای امتیازهایی است که آن را از قدرت های دیگر مانند، سحر، (1) کهانت (2) و... متمایز نموده است:

1. هدف ها

از جمله فصول امتیازبخش اعجاز انبیا، جهت گیری ها و اهداف آنهاست که به منظور هدایت مردم به سوی خدا و بر اساس هدف خیرخواهانه و دعوت به سعادت و اعمال صالح صورت می گیرد؛ در حالی که اهداف ساحران و دیگران، شخصی و کسب درآمد مادی است.

2. قلمروها

برخلاف سحر ساحران که محدود بوده و بر اساس تمرین و ریاضت صورت می پذیرد، معجزه های انبیا، دارای قلمرویی محدود و مشخص، و نیازمند ابزار ویژه و تمرین و ریاضت و بر محور موضوعات خاص نمی باشد.

3. استناد به فراطبیعت

معجزات پیامبر با استناد به فراطبیعت، عالم غیب و قدرت بیکران الهی ظهور می یابد؛ اما آثار ساحران و... با تلاش علمی یا تمرین دشوار به دست می آید.

4. سیره و رفتار مجریان

از دیگر تفاوت هایی که میان معجزات الهی و دیگر پدید آورندگان آثار خارق العاده وجود دارد؛ ویژگی های شخصی مجریان دو گروه است. انبیای الهی که مجریان معجزات الهی اند افرادی پاک سرشت، دارای سابقه ی روشن و برجستگی های اخلاقی و روحی اند، در صورتی که چنین خصوصیتی در زندگی ساحران و... یافت نمی شود.

5. ابزار و وسایل

انبیا، برای ترویج پیام الهی و نشان دادن معجزات الهی از ابزار باطل

ص: 67

1- سحر، عمل خارق العاده ای است که موجب آثاری در وجود افراد می گردد و گاهی چشم بندی و شعبده را نیز می گویند.

2- مراد از کهانت، رابطه ی ارواح بشری با ارواح مجرد، یعنی جن و شیطان است.

(خدعه و نیرنگ، اغواگری و تحریک نیروی خیال آدمیان) استفاده نمی کردند، ولی ساحران و... از چنین ابزارهایی بهره می بردند. (1)

سؤالی که در این جا مطرح است این که، آیا اعجاز از طریق قانون علیّت و قوانین طبیعی به وجود می آید، یا بدون علت تحقق می یابد؟

در پاسخ باید گفت: معجزات و خوارق العادات بر اساس قوانین طبیعی به وجود نمی آیند، بلکه نوعی استثنا در قوانین طبیعی تلقی می شود؛ مانند: سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم (علیه السلام)، (2) تولد حضرت عیسی (علیه السلام) بدون وجود پدر، (3) سخن گفتن حضرت عیسی در گهواره (4) و...

بین پذیرفتن اصل علیت و پذیرفتن علت های خاص فرق است. در عالم هستی موجوداتی هستند نیازمند به موجود دیگر که بدون تحقق آن، به وجود نمی آیند؛ این قاعده بدیهی و قابل تشکیک نیست؛ اما معلول های خاصی وجود دارند که نیاز به علت های خاص دارند. قانون فلسفی می گوید: معلول علت می خواهد، و برای آن اوصاف کلی بیان می کند نه یک علت خاص برای معلول خاص. این وظیفه ی علم است که با تجربه ی دقیق، علت ها را بشناسد. عدم دسترسی ما به علت ها، دلیل بر نبود علت نیست، بلکه به خاطر تجربه ی ناقص ماست. پذیرفتن اعجاز به هیچ وجه به معنای انکار اصل علیت یا پذیرفتن استثنا در اصل علیت نیست؛ چون اولاً اعجاز از آن جهت که مستند به خداست یک علت مفیضه ی هستی بخش را در خود دارد، یعنی فرض پذیرفتن اعجاز، فرض پذیرفتن علیت خداست.

ص: 68

1- سعیدی روشن، معجزه شناسی، ص 20 - 25.

2- انبیاء: 69.

3- مریم: 17.

4- مریم: 30.

در مواردی اعجاز می تواند علل دیگری، غیر از اسباب طبیعی، داشته باشد که آن علت بر ما پوشیده باشد؛ ثانیاً علیت امور غیر طبیعی برای امور طبیعی با قانون علیت انکار نمی شود (تأثیر یک امر غیرطبیعی در پیدایش امر طبیعی); مثلاً نفس یا اراده ی پیامبر یا ولی دیگر در پیدایش یک پدیده مؤثر باشد که هیچ قانون علمی آن را نفی نمی کند. (1)

قرآن کریم معجزه ی الهی پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) است و در قرآن علاوه بر تحدی (مبارزه طلبی) به مجموعه ی قرآن، (2) به ده سوره (3) و به یک سوره از قرآن (4) نیز تحدی شده است. این نشان دهنده ی آن است که قرآن علاوه بر محتوا، مضمون، فصاحت و بلاغت، در نظم و نثر سوره ها نیز اعجاز دارد که انسان ها از همانندآوری آن عاجز و ناتوان اند.

به عبارت دیگر، اعجاز قرآن ذاتی است نه الفاظ ظاهری؛ زیرا اگر قرآن صرف الفاظ بود، اعراب نیز با استفاده از محاورات و گفت و گوی عرفی خود، می توانستند سوره هایی مانند آن بیاورند؛ در حالی که کسی که قدرت بر ماده دارد، لزوماً قدرت بر ترکیب را هم ندارد. (5) مثل این که شخصی بگوید: چرا فلانی که شمشیری را ساخته، نمی تواند در جنگ پیروز شود؛ در حالی که برای پیروزی بر دشمن، علاوه بر ابزار (شمشیر)، شجاعت، دلاوری، اراده، قدرت و... نیز (6) لازم است.

برخی از معجزه های پیامبران، حسی و مختص به یک زمان و برای افراد خاصی بوده است؛ مانند زنده کردن مردگان، عصای موسی و... و برخی نیز مانند قرآن، دایمی و

ص: 69

1- ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، (قم: مؤسسه در راه حق، 1373)، ج 3، 1، ص 124 - 130.

2- اسراء: 88.

3- هود: 23.

4- بقره: 23.

5- ابوالقاسم خوبی، البیان فی تفسیر القرآن، (بیروت: دارالزهراء)، ص 83.

6- جوادی آملی، قرآن در قرآن، (قم: نشر اسراء، چ 1، 1378)، ج 1، ص 165.

در این جا لازم است به ویژگی دیگری از اعجاز پرداخته شود که عبارت است از تناسب در اعجاز.

از ویژگی های معجزه آن است که با صنعت و فن رایج زمان خویش سنخیت و مشابهت داشته باشد و از نظر بقا و موقعیت تابع ادیان باشد؛ یعنی اگر دینی موقت و مخصوص بهزمانی بوده، معجزه هم موقت و مخصوص همان باشد و اگر ابدی و همیشگی بود، طبعاً معجزه هم باید ابدی باشد.

اگر به زمان حضرت موسی (علیه السلام) نظر بیفکنیم خواهیم دید که در آن عصر، سحر شایع بود؛ بنابراین معجزه ی موسی (علیه السلام) مناسب با همین قسم بود؛ مانند عصایی که حضرت آن را به قصد اعجازی افکند و تبدیل به اژدها و مار شد و تمامی ادوات ساحران را فرو برد. به همین خاطر، ساحران اولین گروهی بودند که پس از دیدن معجزه ی موسی (علیه السلام) به او ایمان آوردند و گفتند: (أَمَّنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ) (2)؛ زیرا علمای یک فن با اشراف و احاطه ای که به رموز و جزئیات و اصول کار خویش دارند، بهتر از دیگران قادر به تشخیص و تصدیق معجزات پیامبران اند و چون دین موسی (علیه السلام) موقت بود، معجزه ی آن هم موقت بود و همین طور است دیگر معجزات حضرت موسی (علیه السلام) و سایر انبیا (علیهم السلام).

در عصر ظهور اسلام، آن گاه که فنون ادب در میان عرب به اوج خود می رسد و خطیبان و ادیبانی که از فصاحت و بلاغت بیش تری برخوردارند، به عنوان خداوندان سخن مورد تشویق قرار می گیرند و بازارهایی معین برای عرضه ی اشعار نغز و زیبای آنان به وجود می آید، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با سلاحی قدم در این کارزار می گذارد که همه ی ارباب سخن را به

ص: 70

1- ر.ک: حسن عرفان، اعجاز در قرآن، (تهران: دفتر مطالعات، چ 1، 1379)؛ محمد حسین طباطبایی، اعجاز قرآن، (انتشارات رجاء، چ 1، 1362).

2- شعراء: 47.

حیرت و ازمی دارد و از آن جا که اسلام، دین باقی و همیشگی است، معجزه ی آن حضرت نیز جاودان و دایمی است. (1)

در اصول کافی روایتی از امام دهم (علیه السلام) نقل گردیده است که حضرت در فلسفه ی اختلاف معجزات پیامبرانی چون موسی (علیه السلام) و عیسی و محمد (صلی الله علیه و آله) فرموده است:

... و حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را در زمانی فرستاد که خطبه خوانی و سخنوری زیاد شده بود، سپس آن حضرت از طرف خدا، پندها و دستوراتی شیوا آورد که گفتار آنها را باطل و حجت را برایشان تمام نمود. (2)

امتیاز اعجاز قرآن

اشاره

قرآن کریم نسبت به معجزات پیامبران گذشته و حتی نسبت به سایر معجزات پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) از امتیازات خاصی برخوردار است.

1. قرآن معجزه گوینا

قرآن کریم در عین حال که معجزه است، کتاب تشریح نیز هست و تشریح و اعجاز مقرون به هم شده اند و وحدتی بین آن دو ایجاد شده است. ابن خلدون می گویند: غالب معجزات نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) با وحی مغایرت داشته است و باید برای صدق وحی، معجزه بیاورد ولی قرآن همان وحی ادعا شده است و به عبارت دیگر، دلیل و مدلول فیه در این معجزه اتحاد دارند. (3)

قرآن یک معجزه ی گویاست. نیازی به معرفی ندارد، خودش به سوی خود دعوت

ص: 71

1- برگرفته از: سید ابوالفضل میر محمدی زرنندی، تاریخ و علوم قرآن، (قم: جامعه ی مدرسین، چاپ سوم، 1373)، ص 185.

2- شیخ کلینی، اصول کافی، ترجمه ی سید جواد مصطفوی، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت)، ج 1، ص 28، حدیث 20، کتاب العقل و الجهل.

3- عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمه ابن خلدون، (قاهره: دارنهضته) ج 1، ص 403؛ و نیز: محمد هادی معرفت، تلخیص التمهید، (قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1416 ق) ج 2، ص 15.

می‌کند، مخالفان را به مبارزه می‌خواند و محکوم می‌سازد، و از میدان مبارزه پیروز بیرون می‌آید؛ لذا پس از گذشت قرن‌ها از وفات پیامبر (صلی الله علیه وآله) همانند زمان حیات او به دعوت خود ادامه دهد؛ هم دین است و هم معجزه، هم قانون است و هم سند قانون. (1)

2. جاودانگی و جهانی بودن قرآن

از دیگر امتیازات اعجاز قرآن جاودانی و جهانی بودن آن است. قرآن مرز زمان و مکان را در هم شکسته و مافوق زمان و مکان قرار گرفته است و پس از گذشت 1400 سال، هم چنان با قیافه‌ای که در محیط تاریک حجاز تجلی کرد، امروز بر ما تجلی می‌کند، حتی گذشت زمان و پیشرفت دانش، امکان استفاده‌ی بیش‌تری از آن را به ما داده است. (2) جاودانگی قرآن بدین معناست که لازم نیست آورنده‌اش همراه آن باشد، بلکه در هر دوره و عصری خودگویای حقانیت خویش است.

3. اعجاز روحانی

از دیگر ویژگی‌های قرآن، روحانی بودن آن است. معجزات انبیاء (علیهم السلام) و سایر معجزات نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) جنبه‌ی جسمانی داشت؛ شفای بیماران غیرقابل‌علاج، زنده کردن مردگان، شق القمر، ناقه‌ی صالح و... همه جنبه‌ی جسمی دارند و چشم و گوش انسان را تسخیر می‌کنند، ولی الفاظ قرآن که از همین حروف و کلمات معمولی ترکیب یافته، در اعماق دل و جان انسان نفوذ می‌کند، روح او را مملو از اعجاب و تحسین می‌سازد، افکار و عقول را در برابر خود وادار به تعظیم می‌نماید و معجزه‌ای است که تنها با مغزها و اندیشه‌ها و ارواح انسان‌ها سروکار دارد. برتری چنین معجزه‌ای بر معجزات جسمانی احتیاج به توضیح ندارد. (3)

ص: 72

1- ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، (تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1373) ج 1، ص 129 - 130.

2- ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، (تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1373) ج 1، ص 129 - 130.

3- ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، (تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1373) ج 1، ص 130.

اشاره

* قرآن برای رساندن انسان ها به کمال سعادت، سلسله قوانین و احکامی را وضع نمود که با هوی و هوس قدرت طلبان و زراندوزان مطابقت نداشت؛ لذا قرآن را یک کتاب معمولی و افسانه ی پیشینیان معرفی کردند. قرآن در جواب آن ها فرمود:

(وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ يٰ؛(1) اگر درباره ی آنچه بر بنده ی خود (پیامبر(صلی الله علیه وآله)) نازل کردیم تردید دارید (دست کم) یک سوره همانند آن بیاورید و گواهان خود را غیر خدا فراخوانید، اگر راست می گوئید.

این آیه تمام مخالفان را به مبارزه طلبیده، اما از زمان نزول قرآن تا به حال کس و گروهی نتوانسته است شبیه قرآن بیاورد؛ این همان اعجاز قرآن است.

انگیزه ی دشمنان در مشابه سازی قرآن

اولاً، از صدر اسلام تا کنون مسئله ی مبارزه ی فرهنگی با قرآن و پیامبر وجود داشت و در تاریخ به افراد زیادی برمی خوریم که علیه قرآن قد علم کردند؛ مانند:

1. اسود غسی که در اواخر عمر پیامبر(صلی الله علیه وآله) به معارضه با قرآن برخاست و دوران ادعای نبوتش چهار سال بود.
2. عبدالله بن مقفع که از نویسندگان معروف قرن دوم هجری است، در عصر امام صادق(علیه السلام) می زیست و داعیه ی مبارزه با قرآن را داشت.
3. مسیلمه ی کذاب که در عصر پیامبر(صلی الله علیه وآله) در سرزمین «یمامه» ادعای پیامبری کرد. او مدعی بود که فرشته ای برای او وحی می آورد و به زعم خود، آیاتی را برای مردم می خواند.

ص: 73

افراد دیگری مانند: سجاح، ابوالعلاء معری، احمد بن حسین کوفی، احمد بن عیسی... با قرآن معارضه نمودند و سعی در مشابه سازی قرآن نمودند. (1)

ثانیاً، برخی قصد داشتند با شبیه سازی قرآن و با بیان خطاها بفهمانند که قرآن وحی الهی نیست، بلکه نوشته ی بشری هم چون رسول الله (صلی الله علیه وآله) است و بشر هم در نوشتن، دچار اشتباه و خطا می شود و طبق فرهنگ و دانش زمان خود می نویسد، در نتیجه قرآن هم خطاپذیر است.

علاوه بر آن برخی می کوشند تا این مطلب را القا کنند که قرآن برای مردمان ابتدایی آمده است، اما در عصر حاضر که عصر تمدن و صنعت است کاربرد عملی ندارد. ثالثاً، قوانین قرآن بر اساس حکومت عدالت در جامعه و نفی سلطه گرایی و تبعیض و فساد و... و بر اساس حقانیت پایه ریزی شده است و با انگیزه ی قدرت طلبان و سوءاستفاده کنندگان سازگاری ندارد؛ لذا همیشه سعی می کنند شبیه قرآن را بیاورند و قداست قرآن را زیر سؤال ببرند، تا آزادانه به اهداف خود برسند.

جنبه های اعجاز قرآن

اشاره

اما درباره ی اعجاز قرآن باید گفت: همین که در طول 14 قرن کسی نتوانسته است سوره ای مانند سوره های قرآن بیاورد، بزرگ ترین معجزه است. در قرآن اعجاز فراوانی نهفته است؛ از جمله:

الف - فصاحت و بلاغت

حضرت علی (علیه السلام) درباره ی بلاغت قرآن می فرماید:

کثرت تکرار و شنیدن پی در پی، هرگز آن را کهنه نمی کند. (2)

ب - بیان معارف الهی

در معارف قرآن هیچ مبالغه ای وجود ندارد و همه مطابق با عقل

ص: 74

1- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، (قم: انتشارات نسل جوان، چ 2، 1374)، ج 8، ص 104 - 112.

2- نهج البلاغه، خطبه ی 156.

سلیم و فطرت بشر است؛ مانند: توحیدشناسی، معادشناسی، وحی شناسی و...

ج - بیان تاریخ

بیان تاریخ در قرآن دارای ویژگی‌هایی است: از جمله، تکیه بر قسمت‌های حساس که دارای نقش تربیتی است، خالی بودن از هرگونه حشو و زوائد، خالی بودن از تناقض و تضاد و ناهماهنگی‌ها، تجزیه و تحلیل و پیامد تاریخ‌گذشتگان، جداسازی حقایق از افسانه‌ها، و...

بیان تاریخ در قرآن از آن جنبه‌های اعجاز است که فرد امّی و درس‌نخوانده که در میان افسانه‌ها و خرافه‌های تاریخی پرورش یافته حقایق تاریخی را از خرافه‌ها جدا نموده است. (1) بیان کیفیت خلقت حضرت آدم (علیه السلام) (2)، ملاقات حضرت ابراهیم با فرشتگان، (3) سرچشمه‌ی اختلاف زبان‌ها، (4) گوساله پرستی بنی اسرائیل، (5) و سایر موارد.

د - وضع قوانین

اعم از: جامعیت قوانین، (6) عدالت اجتماعی، (7) روابط اجتماعی، (8) مسائل دفاعی، (9) احترام به حقوق بشر (10)، اهتمام به تأمین آزادی و امنیت (11) و...

ه - عدم تضاد و اختلاف در آیات قرآن

قرآن می‌فرماید: آیا درباره‌ی قرآن نمی‌اندیشند که اگر از سوی غیر خدا بود اختلافات

ص: 75

1- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، (قم: انتشارات نسل جوان، چ 2، 1374)، ج 8، ص 194.

2- بقره: 30.

3- هود: 69.

4- روم: 22.

5- طه: 85 - 96.

6- حجرات: 10.

7- حدید: 52.

8- مائده: 1.

9- انفال: 60.

10- مائده: 32.

11- بقره: 255.

فراوانی در آن می یافتند. (1)

و - علوم روز و اکتشافات علمی

اشاره

و - علوم روز و اکتشافات علمی: (2) برای اختصار، چند نمونه را ذکر می کنیم:

1. حرکت زمین

آیات متعددی در قرآن کریم با تعبیر «فراشاً»، (3) «مهداً»، (4) «قراراً»، (5) «مهداً» (6) و ... به حرکت آرام و منظم زمین اشاره دارد. دانشمندان نیز حرکت انتقالی زمین به دور خورشید را که با سرعت زیادی (در هر ثانیه 20 و در هر دقیقه 1200 کیلومتر) در حرکت است تصدیق می کنند. (7)

2. جاذبه ی عمومی در عالم هستی

آیه ی زیر بر این مطلب دلالت دارد:

(اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) (8); خدا همان کسی است که آسمان ها را بدون ستون هایی که ببینند برافراشت.

دانشمندان از این آیه جاذبه ی عمومی در فضا را استفاده می کنند. (9)

3. کروی بودن زمین

از آیات زیر کروی بودن زمین استفاده می شود: (10)

(مَشَارِقِ الْأَرْضِ وَمَغَارِبِهَا)، (11) (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبِينَ). (12)

4. اکسیژن در جو زمین

ص: 76

1- نساء: 82.

2- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، (قم: انتشارات نسل جوان، چ 2، 1374)، ج 8، ص 113 - 311.

- 3- بقره: 22.
- 4- طه: 53.
- 5- نمل: 6.
- 6- نباء: 6.
- 7- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، (قم: انتشارات نسل جوان، چ 2، 1374)، ج 8، ص 156.
- 8- رعد: 2.
- 9- ناصر رفیعی محمدی، تفسیر علمی قرآن، (تهران: فرهنگ گستر، چ 5، 1379)، ج 2، ص 250.
- 10- سیّد ابوالقاسم خویی، البیان، (بیروت: دار الزهراء، 1987 م)، ص 133.
- 11- اعراف: 151.
- 12- الرحمن: 17.

(مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِيْلَهُ وَيَجْعَلَ صَدْرَهُ وَسَيْتًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ)؛ (1) آن کس را که خدا بخواهد گمراه کند، سینه اش را آن چنان تنگ می کند که گویا می خواهد به آسمان بالا برود.

قرآن حالت افرادی را که گمراه شده اند و ایمان نمی آورند به بالا رفتن به آسمان تشبیه می کند. این تشبیه به یک نکته علمی اشاره دارد و آن این که انسان هرچه به طرف آسمان بالا-رود به سبب کم شدن اکسیژن هوا به زحمت نفس می کشد. (2) زوجیت در گیاهان، (3) پیدایش شیر در جانوران، (4) زندگی زنبور عسل و فواید آن، فواید خرما، طریقه ی رشد جنین، (5) حرمت گوشت خوک، مردار، خون و خمر،... (6) و هزاران معجزات علمی و بلاغی و ادبی آیات هر محقق منصفی را متعجب می سازد و منطبق با تکنولوژی و آزمایش های تجربی امروز است. امیدواریم روزی فرا رسد که حقایق و معجزات قرآن آشکارتر گردد. (7)

ص: 77

-
- 1- انعام: 125.
 - 2- احمد مصطفی مراغی، تفسیر مراغی، (بیروت: دار احیاء التراث العربی)، ج 8، ص 25.
 - 3- لقمان: 10.
 - 4- نمل: 66.
 - 5- مؤمنین: 12 - 14.
 - 6- فاطر: 12.
 - 7- محمدعلی رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، (انتشارات اسوه) و ر.ک: رضا پاک نژاد، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، (انتشارات مکتب اسلامی).

* قبل از هر چیز لازم است به این مسئله پرداخته شود که یکی از راه های شناخت صحت ادعای هر فرد، دلایلی است که بر صحت مدعای خود اقامه می کند. هر چه ادعا مهم تر باشد دلایل باید از استحکام بیش تری برخوردار باشند. پیامبران در طول تاریخ برای اثبات ادعای نبوت دلایلی آورده اند که در لسان قرآن «آیه» (1) یا «بیّنه» (2) نامیده می شوند که بعداً مسلمانان آن ها را «معجزه» نامیدند و مخالفان خود را به مبارزه و همانندآوری فراخوانده اند.

انتخاب نوع معجزه بستگی به شرایط زمانی و مکانی هر پیامبر دارد. امام رضا(علیه السلام) در تحلیل تفاوت معجزات پیامبران می فرماید:

هنگامی که خداوند موسی را مبعوث کرد سحر و ساحری بر اهل آن عصر غلبه داشت؛ لذا خداوند چیزی از سوی خود برای آن ها فرستاد که در قدرت آن ها نبود و سحرشان را باطل کرد و حجت را تمام نمود و عیسی(علیه السلام) را هنگامی مبعوث کرد که بیماری های صعب العلاج آشکار شده بود و مردم نیازمند به طبیبانی بودند. خداوند از سوی خود چیزی فرستاد که نزد آن ها نبود؛ مردگان را برای آن ها زنده می کرد و کور مادرزاد و بیماران مبتلا به بیماری های علاج ناپذیر را به فرمان خدا بهبودی می بخشید و حجت را به وسیله ی آن بر مردم تمام می کرد. خداوند محمد(صلی الله علیه وآله) را در وقتی مبعوث ساخت که خطبه ها و سخنان دلنشین و فصیح و بلیغ بر آن عصر غالب بود؛ خداوند از سوی خود مواعظ و حکمت هایی در اوج فصاحت و بلاغت فرستاد که سخنان آنان را

ص: 78

1- مؤمنون: 50؛ اسراء: 101.

2- انعام: 157.

باطل کرد و حجت را بر آنان تمام نمود. (1)

قبل از ورود به بحث لازم است در ابتدا واژه ی «تحدّی» در لغت و اصطلاح بررسی شود.

تحدّی در لغت و اصطلاح

تحدّی در لغت به معنای مبارزه طلبی و همانندآوری است (2) و در اصطلاح به این معنا آمده است که، کسی دیگران را برای عمل یا گفتار یا نوشتار خود به مبارزه و همانندآوری دعوت کند. یکی از ارکان معجزه ی قرآن تحدّی است؛ یعنی مدعی نبوت باید دیگران را به مقابله و مبارزه دعوت کند. تحدّی مشتمل بر قیاس و برهان است؛ بدین گونه که:

لوکان هذا الكتاب من عند غیر الله لا مکن الاتیان بمثله، لکن التالی باطل فالمقدم مثله؛ اگر این کتاب، کلام الله نباشد، پس کلام بشری است و اگر بشری باشد پس شما هم کهبشر هستید باید بتوانید مثل آن را بیاورید، اگر شما نتوانستید مثل آن را بیاورید بشری بودنش اثبات می شود و اگر نتوانستید، معلوم می شود که بشری نیست و اعجازی است که اثبات کننده ی ادعای نبوت و رسالت آورنده ی آن خواهد بود. (3)

وجود انگیزه در همانندآوری قرآن

مخالفان قرآن بیش ترین انگیزه را برای همانندآوری قرآن داشتند. آنان اهل فصاحت و بلاغت، متعصب نسبت به آداب و رسوم خویش، به ویژه فرهنگ بت پرستی، و قومی لجوج و سرسخت و متکبر بودند. قرآن آداب و رسوم آنان را نادرست (4) و بت پرستی را

ص: 79

- 1- عیون اخبار الرضا، به نقل از: ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، (چ 2، بهار 74)، ج 8، ص 115 - 116.
- 2- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بهار 73)، ج 4، ص 5660.
- 3- عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، (قم: انتشارات اسراء، چ 1، 1378)، ج 1، ص 138.
- 4- ص: 2؛ مریم: 97.

امری خرافی می داند؛(1) و فخر فروشی آنان را نکوهش می کند.(2) در عین حال، آیات تحدّی، آنان را به همانندآوری قرآن ترغیب و تشویق می کرد و پذیرش و عدم پذیرش قرآن را با سعادت و شقاوت جاودانه پیوند می داد.(3) تشویق به کمک گرفتن از کلیه نیروهای که می توانند در آوردن همانند قرآن نقشی ایفا کنند،(4) دروغ گو پنداشتن در صورت ناتوانی(5) و ده ها انگیزه ی دیگر.(6)

ناتوانی مخالفان در همانندآوری قرآن

کتاب تاریخی و علوم قرآنی، افراد متعددی را ذکر می کنند که در صدد همانندآوری قرآن برآمدند، ولی خود با بررسی قرآن به عجز خویش پی بردند و یا به آوردن چیزی شبیه قرآن دست یازیدند؛ اما با نمونه هایی که ارائه دادند موجبات رسوایی خویش را فراهم آورده، ناتوانی بشر از همانندآوری را اثبات کردند. این همانندخواهی و مبارزه جویی یک دعوت جهانی و تاریخی است. اکنون نیز این دعوت فراروی همه ی جهانیان است و می توانند به جای گزینش هر جنگ نظامی و اقتصادی و... به دعوت قرآن پاسخ دهند.(7)

ص: 80

1- نجم: 23.

2- حج: 9.

3- بقره: 24.

4- اسراء: 88؛ هود: 13؛ یونس: 39.

5- بقره: 25.

6- ر. ک: محمد تقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، (قم: انتشارات مؤسسه ی آموزشی و پرورشی امام خمینی(ره)، چ 1، بهار 1376)، ج 1.

7- محمد تقی، مصباح یزدی، همان، ص 140؛ مکارم شیرازی، همان، ص 140، به بعد؛ محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ 1، 1416)، ج 4، ص 261 - 227؛ حسن عرفان، اعجاز در قرآن کریم، (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چ 1، 1379).

در عصر نزول قرآن کریم بلاغت به اوج خود رسیده بود؛ لذا شعرا در بازار «عکاظ» به شعرخوانی می پرداختند و شعرهای برتر را با عنوان «معلقات سبع» با آب طلا نوشته، بر دیوار کعبه آویزان می کردند. یکی از اندیشمندان در این زمینه می گوید:

عرب عادت داشت که در مقام مسابقه در قصاید و سخنرانی های خویش دیگران را به تحدی فراخواند. قرآن نیز از همین روش آنان را تحدی کرد که مانند قرآن یا لا اقل قسمتی از قرآن بیاورند، پس خبر داد که نخواهند توانست چنین کاری را انجام دهند. (1)

نمونه ای از این تفاخر و تحدی در شعر «تمیم بن مُقبل» از شعرای پیشین عرب این گونه جلوه می کند:

اِذَا مِتُّ عَنْ ذِكْرِ الْقَوَافِي فَلَنْ تَرَى *** لَهَا قَائِلًا بَعْدِي أَطْبَ وَأَشْعَرَا

اگر از گفتن اشعار لب فروبندم، پس از من دیگر کسی را نخواهی یافت که بهتر و پاکیزه تر از من شعر بگوید و در شاعری از من استادتر باشد. (2)

ولید بن مغیره فخر مخزومی، گل سرسبد بوستان عرب (ریحانه العرب)، با تمام کینورزی و دشمنی با پیامبر (صلی الله علیه وآله) و پیام وحی، ناگزیر اعتراف کرد که این سخن بالاتر از افق کلام انسان است. او درباره ی کلام خدا که از زبان پیامبر (صلی الله علیه وآله) بیان می شد چنین می گوید:

گفتار او شیرینی خاصی دارد و زیبایی و طراوت فوق العاده ای؛ شاخه هایش پرمیوه و ریشه هایش پرمایه، و سخنی است که از هر سخن دیگر بالاتر می رود

ص: 81

1- مصطفی صادق الرافعی، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، (انتشارات دار الکتب العربی، 1393)، ص 169؛ محمد باقر سعیدی روشن، معجزه شناسی، (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی، چ 1، پاییز 1379)، ص 216 - 217.

2- ر. ک: شیخ عبدالقاهر جرجانی، دلائل الاعجاز فی القرآن، ترجمه و تحشیه ی سید محمود رادمنش، (انتشارات آستان قدس رضوی، 1368)، ص 599 - 615.

و هیچ سخنی بر آن برتری نمی یابد. (1)

علامه صدر بلاغی در مقدمه ی تفسیر آلاء الرحمن همین بُعد از اعجاز را که اعجاز بیانی است، برای اعراب زمان پیامبر از دیگر ابعاد اعجاز قرآن روشن تر می داند. (2)

سید قطب در این زمینه می گوید:

تلاش اصلی من در مکتب قرآن همین است که جنبه ی هنری و ویژگی های ادبی قرآن جلوه گر شود و اندیشه ها زیبایی نهفته ی آن را دریابند. به نظر من در آغاز نیز اعراب از همین طریق در حوزه ی جاذبه و شکوه هنر قرآن قرار گرفتند و همین بیان زیبا بود که تا عمق احساس آن ها نفوذ کرد و نفوسشان را برانگیخت. (3) در نتیجه، دعوت قرآن به همانندآوری یک دعوت جهانی است و با آن که اعراب در بعد فصاحت و بلاغت یکه تاز میدان بودند و قبل از نزول قرآن، در اشعار و خطب همدیگر را به تحدی فرا می خواندند، توان هموردی با قرآن را نداشتند و تاکنون نیز هیچ کس توان مقابله با قرآن را نداشته و نخواهد داشت.

ص: 82

1- ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، (چ 2، بهار 74)، ج 8، ص 88؛ سعیدی روشن، همان، ص 128 - 170.

2- علامه صدر بلاغی، تفسیر آلاء الرحمن، مقدمه، ص 4.

3- سید قطب، مشاهد القیامه فی القرآن، (دار الشروق، 1415)، ص 9.

مفهوم تحدی در قرآن

تحدی در لغت یعنی مبارزه طلبی و معارضه کردن، و در اصطلاح یک واقعیت تاریخی قرآنی است که عبارت است از امر خداوند به مخالفان و منکران وحی قرآن و صدق نبوت حضرت محمد (صلی الله علیه وآله) که اگر طبق ادعای خود، قرآن را مجعول و پیش خود ساخته و اساطیر الاولین می دانند، نظیر آن را بیاورند. (1)

آیات تحدی در قرآن

اشاره

آیات تحدی در قرآن به دو صورت مطرح شده اند: (2)

الف - تحدی به صورت عام و کلی

آیاتی که تحدی به صورت کلی در آن ها مطرح شده است، به ترتیب نزول، عبارت اند از:

1. (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)؛ (3) بگو اگر جن و انس اتفاق کنند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد، هر چند یکدیگر را در این کار کمک کنند. (4)
2. (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَدْعَيْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)؛ (5) آیا آن ها می گویند: او قرآن را به دروغ به خدا نسبت داده

ص: 83

-
- 1- بهاء الدین خرمشاهی، قرآن پژوهی، (تهران: دوستان، چ 1، 1377)، ج 1، ص 481.
 - 2- ر.ک: حسین جوان آراسته، درس نامه ی علوم قرآنی، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ 1، 1377).
 - 3- اسراء: 88.
 - 4- در ترجمه ی آیات از ترجمه ی آیت الله مکارم شیرازی استفاده شده است.
 - 5- یونس: 38.

است؟ بگو: اگر راست می گویند، یک سوره همانند آن بیاورید، و غیر از خدا هر کس را می توانید (به یاری) طلبید!

3. (أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَلْيَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَضَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ); آیا می گویند: او به دروغ این قرآن را به خدا نسبت داده و ساختگی است؟ بگو: اگر راست می گویند، شما هم ده سوره ی ساختگی همانند این قرآن را بیاورید؛ و تمام کسانی را که می توانید، غیر از خدا برای این کار دعوت کنید!

4. (أَمْ يَقُولُونَ تَقْوَاهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ)(1); یا می گویند: قرآن را به خدا افترا بسته ولی آنان ایمان ندارند، اگر راست می گویند سخنی همانند آن بیاورند.

5. (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأَنذَرْتُ النَّارَ الَّتِي هُوَ فِيهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ); (2) و اگر درباره ی آنچه بر بنده ی خود (پیامبر) نازل کرده ایم شک و تردید دارید، (دست کم) یک سوره همانند آن بیاورید و گواهان خود را غیر خدا فراخوانید، اگر راست می گویند؛ پس اگر چنین نکردید که نخواهید کرد از آتشی بترسید که هیزم آن، بدن های مردم (گنجهکار) و سنگ ها (بتها) است، و برای کافران آماده شده است!

در آیات قرآن کریم، گاه تحدی به کل قرآن، گاه به ده سوره و گاه به یک سوره از آن صورت گرفته است. این گونه تحدی زمینه ساز این سؤال شده است که راز این درخواست ها و همانندخواهی های متفاوت چیست؟

ص: 84

1- طور: 33 - 34.

2- بقره: 23 - 24.

پاسخی که معمولاً داده می‌شود این است که قرآن با این شیوه، تحدی از اشد به اخف نموده است تا اعجاز قرآن بهتر به کرسی بنشیند. در آغاز درخواست کرده تا همانند کل قرآن را بیاورند؛ پس از آن که تلاش برای همانندآوری کل قرآن صورت گرفت و ناتوانی بشر از آوردن همانند آن روشن شد، ده سوره همانند سوره قرآن را می‌طلبند و پس از تلاش و اثبات عجز آنان از آوردن ده سوره، قرآن از آنان می‌خواهد که یک سوره همانند قرآن بیاورند؛ به این ترتیب قرآن مجید سه بار با فاصله‌ی زمانی انگیزه‌های مردم را به سوی همانندآوری قرآن سوق داده و عجز آنان از آوردن همانند قرآن را در سه مرحله با سیر از دشوار به آسان به اثبات رسانده است.

این پاسخ بر یک پیش فرض استوار است و آن این که نزول و به ویژه ابلاغ آیات یاد شده به ترتیبی بوده باشد که در این پاسخ مطرح شده است. به این معنا که اول آیات تحدی به کل قرآن، سپس آیات تحدی به ده سوره و در نهایت آیات تحدی به یک سوره نازل شده باشد؛ در حالی که در آیات قرآن هیچ شاهده‌ی بر این مدعا وجود ندارد.

به علاوه، قول مشهور بین مفسران و دانشمندان علوم قرآنی آن است که سوره‌ی یونس که مشتمل بر آیات تحدی به یک سوره است قبل از سوره‌ی هود که مشتمل بر آیات تحدی به ده سوره می‌باشد، نازل شده است (1) و به این دلیل پیش فرض یاد شده مورد تردید قرار گرفته و پاسخ مزبور را دچار تزلزل ساخته است. این نکته مفسران را بر آن داشته است که تبیین و توجیه‌های دیگری را به میان کشند و یا دفاعی ویژه از پیش فرض یاد شده به عمل آورند. (2)

در این جا به منظور جلوگیری از اطاله‌ی سخن از پرداختن به نقد و بررسی اقوال یاد شده

ص: 85

1- ر.ک: ابو عبدالله زنجانی، تاریخ القرآن، (تهران: منظمه الاعلام الاسلامی، چ 1، 1404)، ص 55 - 64.

2- ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، (قم: مؤسسه‌ی آموزشی پرورشی امام خمینی (ره)، چ 1، 1376)، ص 127 - 133.

خودداری کرده، به بیان وجهی که به نظر ما سازگارترین وجه با آیات است اکتفا می کنیم.

هر چند اکثر قریب به اتفاق مفسران و دانشمندان علوم قرآنی مفاد آیات تحدی به مثل قرآن را به کل قرآن دانسته اند، این احتمال نیز به صورت جدی مطرح است که مقصود از قرآن در این آیات معنای جنسی باشد، نه بیان مقدار معجزه؛ زیرا قرآن از ماده ی قرائت است و قرائت و تلاوت، هم بر کل قرآن صادق است و هم بر جزء آن. علاوه بر آن، هنگام نزول این آیات، تمام سوره های قرآن نازل نشده بود؛ بنابراین نمی توان تحدی در این آیات را تحدی به کل قرآن دانست. در این صورت، بحث از «ترتیب تحدی» در این مورد رنگ می بازد؛ ولی با فرض پذیرش قول مفسران در این خصوص می توان گفت آیات تحدی در مرحله ی اول می خواهد که اگر در خدایی بودن قرآن تردید دارند کتابی همانند قرآن که دارای همه ی امتیازات قرآن باشد بیاورند و پس از آن که عجزشان ثابت شد تخفیف داده، می فرماید: یک سوره که از هر جهت شبیه سوره قرآنی باشد و همه ی امتیازات یکی از سوره قرآن را دربرداشته باشد بیاورند، و پس از آن که از چنین امری نیز عاجز شدند تخفیف داده از ایشان می خواهد که ده سوره بسازند که هر کدام دارای یکی از جهات اعجاز قرآن باشد به طوری که مجموع آن ده سوره بتواند ویژگی های یک سوره ی قرآن را دارا باشد. بدیهی است که ساختن یک سوره که از هر نظر شبیه یک سوره ی قرآن باشد، مشکل تر از فراهم آوردن چند سوره است که هر یک در یک جهت شبیه قرآن باشد. پس تحدی از اشد به اخف صورت گرفته و معقول است. (1)

ب - تحدی به صورت خاص و جزئی

در دسته ای دیگر از آیات قرآن، تحدی به صورت خاص مطرح شده است (2) که تنها به عناوین موضوعات اشاره می کنیم:

1. تحدی به آورنده ی قرآن.

ص: 86

1- ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، قرآن شناسی، (قم: مؤسسه ی آموزشی پرورشی امام خمینی (ره)، چ 1، 1376)، ص 125 - 133.

2- ر.ک: محمد حسین، طباطبایی، المیزان، ج 1، ص 59 - 73.

2. تحدی به فصاحت و بلاغت.

3. تحدی به هماهنگی و عدم اختلاف.

4. تحدی به خبرهای غیبی.

دامنه ی تحدی

گسترده ترین تحدی از میان آیات قرآن در آیه ی سوم سوره ی اسراء انجام گرفته است. (1) مخاطب این مبارزه طلبی، جن و انس، یعنی همه ی جهانیان اند. از این آیه به خوبی استفاده می شود که ابعاد اعجاز قرآن اختصاص به فصاحت و بلاغت و زبان خاص آن، که زبان عربی است، ندارد و از جهات مختلف مطرح است؛ و گرنه دعوت به مقابله ی غیر عرب با یک کتاب عربی بی تناسب است. (2)

لازم به توضیح است که همانند آوری (تحدی) در آن نیست که سخنی همسان و همانند سخن خدا بیاورند، به گونه ای که در شیوه ی بیان و نحوه ی تعبیر کاملاً همانند باشد؛ زیرا این گونه همانندی جز با تقلید امکان پذیر نیست! بلکه مقصود از «تحدی» آوردن سخنی است که هم چون قرآن از نظر معنویت دارای جایگاهی ارجمند و والا بوده و در درجه ی اعلای بلاغت و فصاحت قرار گرفته باشد؛ سخنی توانا و قدرتمند، رسا و گویا، با محتوایی بلند و متین و استوار. علمای بیان با معیارهای مشخصی، درجات رفعت و انحطاط هر کلامی را معین ساخته اند و برتری یک کلام بر کلام دیگر با همین معیارها مشخص می گردد که در علم «بلاغت» به تفصیل از آن معیارها سخن گفته شده است. (3)

معارضه با آیات تحدی

برخی از متکلمان مسلمان قایل به این هستند که خداوند، همت و اراده ی مدعیان را

ص: 87

1- مرتضی مطهری، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، (تهران: انتشارات صدرا)، ص 47.

2- حسین جوان آراسته، درس نامه ی علوم قرآنی، ص 352.

3- محمد هادی معرفت، علوم قرآنی: التمهید، (چ 1، 1378)، ص 372.

برای پاسخ گویی به قرآن و آوردن نظیر آن سست می کند و نظر آنان را از این کار «صرف» می کند (برمی گرداند). به این نظریه «صرفه» گفته اند. (1) قول به صرفه نه تنها از جنبه ی نظری خدشه پذیر است، بلکه از حیث عملی نیز بطلانش ثابت شده است؛ زیرا تاریخ برخی از این معارضه ها را ثبت نموده است که البته مایه ی عبرت و شگفتی است؛ بنابراین در مقابل تحدی، معارضه صورت گرفته است، اما سرانجام برای معارضه کنندگان چیزی جز خسارت و فضاحت حاصل نشده است. نمونه هایی از این معارضه ها به شرح زیر است:

مسئله ی کذاب که ادعای نبوت و پیامبری داشت در مقابل سوره ی «فیل» این جملات را ساخته است: «الفیل، ما الفیل، و ما ادراک ما الفیل، له ذنب و بیل و خرطوم طویل...» (2)

یکی از نویسندگان مسیحی، که مدعی معارضه با قرآن است، در مقابل سوره ی «حمد»، با اقتباسی که از خود سوره داشته است، به زغم خود سوره ای عرضه کرده است: «الحمد للرحمن، رب الاکوان، الملک الدیان، لک العباده و بک المستعان، اهدنا صراط الایمان»؛ (3)

و در مقابل سوره ی کوثر گفته است: «انا اعطیناک الجواهر، فصلّ لربک و جاهر و لا تعتمد قول ساحر»! این فرد با تقلید کامل از نظم و ترکیب آیات قرآنی و تغییر برخی از الفاظ آن چنین تلقین می کند که با قرآن معارضه نموده است. او همین یافته هایش را نیز از مسئله ی کذاب به سرقت برده است. مسئله در برابر سوره ی کوثر گفته است: «انا اعطیناک الجماهر، فصلّ لربک و هاجر و انّ مبغضک رجل کافر» (4).

نمونه های دیگری نیز از معارضه های واهی و بی اساس وجود دارد که برای همیشه به بایگانی تاریخ سپرده شده اند. (5)

ص: 88

1- بهاء الدین خرمشاهی، قرآن پژوهی، ج 1، ص 481.

2- ر.ک: المیزان، ج 1، ص 68.

3- ر.ک: البیان، ص 94.

4- البیان، ص 94 - 99.

5- حسین جوان آراسته، درس نامه ی علوم قرآنی، ص 358.

كلام

ص: 89

1. علل غیبت امام زمان (عج) چیست؟ علی اکبر رضوان طلب

2. انتظار در تکامل جامعه ی اسلامی چه نقشی دارد؟

محمد رضا بهدار

3. این که می گویند « دوران ظهور آقا امام زمان (عج) زمان تکامل جامعه ی بشری است» یعنی چه؟ سید هبت الله صدرالسادات زاده

ص: 90

اعتقاد به ظهور مصلح موعود در زندگی بشر یک فلسفه ی بزرگ است و در شعاع یک قوم یا یک مذهب، محدود نمی شود. اندیشه ی رهایی بشر از تاریک نای فساد و تباهی و هدایت او به سوی روشنایی سعادت و کمال، مخصوص شیعیان و یا مسلمانان نیست. ادیان مختلف آسمانی بشارت پیروزی حق بر باطل را داده اند. در مکتب اسلام نیز پیروزی نیروهای با ایمان و پرهیزگار و حکومت آنان در زمین، با تأکید فراوان و در موارد گوناگون نوید داده شده است، به طوری که این مسئله در شمار مسائل تردیدناپذیر معارف اسلامی قرار دارد. حال به برخی از پرسش ها که در این زمینه مطرح است پاسخ می گوئیم.

* غیبت امام زمان (عج) از اموری است که عقل بشر به تنهایی از کشف همه ی اسرار آن ناتوان است و پیوسته مورد سؤال قرار گرفته و فکرها را مشغول نموده است؛ ولی باید توجه داشت که بر اساس برخی روایات، علت و فلسفه ی واقعی غیبت امام مهدی (علیه السلام) سری از اسرار الهی است که حکمت آن بر بندگان پوشیده است و جز خدا و امامان معصوم (علیهم السلام) کسی از آن اطلاع کافی و کامل ندارد و تنها بعد از ظهور آن حضرت این مطلب روشن خواهد شد؛ لذا پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می فرماید:

یا جابر! انّ هذا الأمر من أمر الله و سرّ من سرّ الله، مطوّی عن عباده فایّاک والشّک فی أمر الله فهو کفر (1)؛ ای جابر! (غیبت امام زمان) سری از اسرار الهی می باشد که بر بندگان پوشیده است. مبادا در امر خدا شک کنی، چرا که تردید در امر خدا کفر است.

عبدالله بن فضل هاشمی روایت کرده است:

از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: همانا برای «صاحب الامر» غیبتی تخلف ناپذیر است، به طوری که اهل باطل در آن تردید می کنند.

عرض کردم: یا بن رسول الله! چرا غیبت می کند؟

فرمود: به علتی که به ما اجازه نداده اند آشکار سازیم.

عرض کردم: چه حکمتی در غیبت اوست؟

فرمود: همان حکمتی که در غیبت حجّت های پیش از او بوده است. حکمت غیبت قائم بعد از آمدن خود او ظاهر می شود، چنان که حکمت سوراخ کردن

ص: 92

کشتی توسط خضر و کشتن آن بچه و تعمیر دیوار، برای حضرت موسی (علیه السلام) ظاهر نگشت، مگر موقعی که خواستند از هم جدا شوند. (1)

بنابراین، نمی توان به همه ی اسرار غیبت آن حضرت پی برد؛ اما با استفاده از روایات معصومین (علیهم السلام) به برخی از این حکمت ها اشاره می کنیم:

الف - آزمایش مردم

چنان که می دانیم یکی از سنّت های ثابت الهی، آزمایش بندگان و گزینش صالحان و پاکان است، به طوری که صحنه ی زندگی همواره صحنه ی امتحان و آزمایش است، تا بندگان در پرتو ایمان و استقامت و تسلیم خویش در پیروی از اوامر خداوند تربیت شوند و به کمال برسند و استعداد های نهفته ی آنان شکوفا گردد؛ لذا در برخی از روایات آمده است که فلسفه ی غیبت امام زمان (عج) آزمایش مردم است. در این زمینه به چند روایت توجّه می کنیم:

1. رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) می فرماید:

ذاک الذی یغیب عن شیعتہ و اولیائہ غیباً، لا یثبت فیها علی القول بامامتہ إلا من امتحن الله قلبه للإیمان (2)؛ او (امام زمان (علیه السلام)) کسی است که از یاران و شیعیانش غایب می شود، غیبتی که در آن کسی در اعتقاد به امامت حضرت ثابت نمی ماند، مگر کسی که خدا قلبش را به ایمان آزموده باشد.

2. امام حسین (علیه السلام) می فرماید:

له غیبه یرتدّ فیها اقوام و یثبت علی الدّین فیها آخرون... أما انّ الصابر فی غیبتہ علی الأذی والتکذیب بمنزله المجاهد بالسیف بین یدی رسول

ص: 93

1- شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، (تهران: چاپ اسلامی، 1379 ق)، ج 2، ترجمه ی آیت الله کمره ای، ص 482.

2- محمد باقر مجلسی، بحالارنوار، ج 36، ص 250.

الله (صلی الله علیه وآله)؛ (1) برای امام مهدی (عج) غیبتی است. در این غیبت برخی از دین برمی گردند و برخی ثابت قدم می مانند. هر کس در این غیبت صبر کند و بر مشکلاتی که از سوی دشمنان ایجاد می شود استقامت کند، به قدری از اجر خداوند بهره مند می گردد که گویا در کنار پیامبر (صلی الله علیه وآله) با شمشیر با دشمنان جنگیده است.

3. پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) ضمن حدیث مفصلی می فرماید:

مهدی از دیدگان پیروانش غایب می شود و جز کسانی که خدا دل های آنان را شایسته ی ایمان قرار داد، در اعتقاد و امامت او استوار نمی مانند. (2)

4. امام صادق (علیه السلام) فرمود:

ان الله عزوجل یحبُّ أن یمتحن الشیعہ (3)؛ خدای عزوجل دوست دارد شیعه را امتحان کند (غیبت امام مهدی (عج) امتحان پیروان و شیعه است).

ب - آزادی از بیعت طاغوت های زمان

در برخی از روایات اسلامی آمده است که علّت و حکمت غیبت امام مهدی (علیه السلام) این است که آن حضرت به وسیله ی غیبت از یوغ بیعت با طاغوت های زمان آزاد می شود و بیعت با هیچ حاکمی را بر عهده ندارد، تا بتواند در زمان قیام خود آزادانه تلاش کند. دیگر امامان، از روی تقیه، حکومت ها را به رسمیت می شناختند، ولی امام مهدی (علیه السلام) مأمور به تقیه نیست و به همین جهت با حکومت ها و طاغوت های زمان بیعت نمی کند. اگر غیبت آن حضرت نباشد، این امر شدنی نیست.

امام حسن مجتبی (علیه السلام) در این باره فرمود: ما منّا احد الا و یقع فی عنقه بیعه لطاغیه زمانه الا القائم الذی یصلّی روح الله

ص: 94

1- محمد باقر مجلسی، بحالارنوار، ج 51، ص 133، باب 3، حدیث 4.

2- صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، (تهران: مرکز نشر کتاب، 1373 ق)، ص 101، فصل 1، باب 8، ح 4.

3- اصول کافی، ج 1، ص 337، باب فی الغیبه، حدیث 5.

عیسی بن مریم خلفه فانّ الله عزّوجلّ یخفی ولادته و یغیب شخصه لئلاّ یکون لاحد فی عنقه بیعه... (1); هر کدام از ما (امامان اهل بیت (علیهم السلام)) در زمان خود بیعت حاکمان و طاغوت های زمان را از روی تقیه به عهده گرفته ایم، مگر امام مهدی (علیه السلام) که عیسی بن مریم به امامت آن حضرت نماز می گذارد. خداوند ولادت او را مخفی نگه داشت و برای او غیبتی در نظر گرفت، تا زمانی که قیام می کند بر گردش بیعت حاکمی نباشد.

ج - حفظ جان امام مهدی (عج)

خداوند به وسیله ی غیبت امام دوازدهم (علیه السلام) جانش را از شر دشمنان حفظ نموده است. اگر غیبت امام مهدی (علیه السلام) نبود، «معتد» عباسی که به خون آن حضرت تشنه بود، امام مهدی (علیه السلام) را نیز، مانند پدران بزرگوار آن حضرت، شهید می کرد و زمین از حجت خداوندی خالی می شد.

در این باره روایات فراوانی از امامان معصوم (علیهم السلام) به ما رسیده است؛ از جمله امام پنجم (علیه السلام) فرمود:

انّ للقائم غیبه قبل ان یقوم، قال: قلت: و لم؟ قال: یخاف (2); برای قائم ما (امام مهدی (علیه السلام)) قبل از آن که به پاخیزد غیبتی است.

راوی پرسید: برای چه؟ حضرت فرمود: به جهت این که ترس از کشته شدن او وجود دارد.

گفتنی است با توجه به متن و مدلول التزامی روایات، حکمت های دیگری برای غیبت آن حضرت ذکر شده است که برای اطلاع بیش تر می توان به کتاب های الغیبه شیخ طوسی و الغیبه نعمانی و کمال الدین و تمام النعمه، رجوع کرد.

ص: 95

1- محمد باقر مجلسی، همان، ج 51، ص 132.

2- محمد باقر مجلسی، بحالارنوار، ج 52، ص 98.

* انتظار فرج، ترکیبی است از ایمان و اعتقاد قلبی به ولایت و ظهور قطب عالم امکان؛ ذوق و شوقی است برای نایل شدن به دنیایی پاک و مسالمت آمیز در سایه سار زلال منجی عالم بشریت؛ آرزویی است برای تشکیل و اقتدار حکومت واحد جهانی تحت سیطره‌ی مصلح عالم؛ انزجار و تنفری است از همه‌ی مفاسد و تباهی‌هایی که فرج آن امام بت شکن را به تعویق می‌اندازد؛ تلاش و کوششی است برای مهیا و مستعد کردن خود و جامعه‌ی خویش برای درک و تحمل ظهور آخرین سفیر الهی؛ و در یک جمله، انتظار، شعله‌ای است برافروخته در قلوب منتظران که هم سوختوسوزی است از فراق یار، هم نوری است پرفروغ برای آینده‌ای روشن و پر امید.

آنچه قبل از هر چیز در باب نقش انتظار در تکامل جامعه‌ی اسلامی حایز اهمیت است، معنا و تصویری روشن و مناسب از مفهوم «انتظار» است. هیچ‌شکی نیست که اگر فقط به معنای سطحی انتظار اکتفا کنیم، نه تنها هیچ نقشی در تکامل جامعه ندارد، بلکه مضر و منحرف کننده نیز خواهد بود و چه بسا جامعه یا گروهی را به انحطاط و تباهی بکشاند. اما اگر انتظار را به معنای حقیقی کلمه و با خصوصیات و شرایط ویژه‌اش در نظر بگیریم و بین منتظر سطحی و دروغی و منتظر واقعی تمایز قایل شویم، آنوقت می‌توان، هم برای شخص و هم برای جامعه، راهی روشن و پرفروغ را که همه‌ی انسان‌ها در آن به سعادت و تکامل می‌رسند، ترسیم کرد. منتظران واقعی کسانی هستند که اولاً، در اصلاح و تربیت نفوس خویش کوشش و جدیت کنند و خود را به اخلاق و رفتار نیک اسلامی آراسته سازند و به تمام وظایف فردی و اجتماعی خویش عمل کنند و احکام و دستورهای الهی را به کار بندند؛ ثانیاً، تمام احکام و برنامه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی اسلام را استخراج و به طور

کامل اجرا کنند و نتایج درخشان آن را عملاً در انظار جهانیان مجسم سازند(1) و به همه ی عالمیان آثار رشد و شکوفایی و موفقیت های خود را در همه ی عرصه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی عرضه کنند و به خوبی نشان دهند که هدف عالی دین اسلام و آن امامی که ما منتظرش هستیم چیزی جز رشد و کمال و به سعادت رساندن آنها نیست.

به بیان دیگر، آنچه از یک منتظر حقیقی در زمان غیبت متوقع است همان رفتار و اعمال و وظایفی است که شخص در زمان امام حاضر باید به آنها پایبند و ملتزم باشد و چه بسا مسئولیت و رسالتش بسیار مهم تر و سخت تر باشد. از پیامبر(صلی الله علیه و آله) نقل شده است که:

أَفْضَلُ أَعْمَالِ أُمَّتِي إِنْتِظَارُ الْفَرَجِ؛(2) با فضیلت ترین اعمال امت من، انتظار فرج است.

به هر حال، وظایف یک منتظر واقعی آن قدر سنگین است که در روایات آن را به کسی تشبیه کرده اند که در میدان جنگ به مبارزه مشغول است و در خون خویش می غلتد. علی ابن ابی طالب(علیه السلام) می فرماید:

المنتظر لا مرنا كالمشحط بدمه في سبيل الله؛(3) کسی که در انتظار دولت ما باشد مانند کسی است که در راه خدا به خون خویش می غلتد. با عنایت به این چند نکته، در رابطه با نقش و فواید انتظار در تکامل جامعه ی اسلامی به مواردی اشاره می کنیم:

1. ایجاد روح امید و نشاط در جامعه

همه ی افراد بشر در زندگی اجتماعی و فردی خود مرهون نعمت انتظارند و اگر روح

ص: 97

1- ابراهیم امینی، دادگستر جهان، (انتشارات شفق)، ص 251.

2- حسن بن شعبه حرانی، تحف العقول، (قم: انتشارات جامعه مدرسین)، ص 37؛ شیخ صدوق، کمال الدین، (قم: انتشارات دار الکتاب الاسلامیه، 1395 ق)، ج 2، ص 644.

3- شیخ صدوق، کمال الدین، ج 2، ص 645.

امید به آینده از آنها گرفته شود، زندگی مرده و بی روح و بی هدف خواهد بود. حال آنچه مورد انتظار است، به میزان خواست و اراده‌ی مختلف مردم، متعدد و متفاوت خواهد بود و هرچه هدف یا خواسته مقدس تر و عالی تر باشد، انتظارش نیز ارزنده تر و عظیم تر است، و از آن جا که هر انتظاری با یک نوع حرکت و کار و تلاش همراه است، آن فعالیت و کوشش هم از چنین منتظری، یقیناً مقدس و باارزش خواهد بود. از این جاست که اجتماع مسلمین، به خصوص جامعه‌ی شیعی، باید به عقیده و انتظار خود افتخار و تفاخر کند؛ چرا که منتظر مولا- و آقایی است که عزیزترین و باعظمت‌ترین موجود روی این کره‌ی خاکی است؛ کسی که قطب عالم امکان و رکن آسمان و زمین است و ولایت امر را بر عهده می‌گیرد و جهات مادی و معنوی انسان‌ها را در بالاترین حد امکان تأمین می‌نماید.

در هر تقدیر، ملت و امتی که همواره از صبح تا شام، زندگی و کسب و کار خود را در همه‌ی زمینه‌ها، اعم از اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و نظامی دنبال می‌کنند و همیشه به این امید هستند که روزی فرا خواهد رسید که انسان پاک و معصوم و کامل، از سلاله‌ی پاک پیامبر ختمی مرتبت (صلی الله علیه و آله) و ائمه‌ی اطهار (علیهم السلام) ظهور خواهد کرد و در میان آنها خواهد بود و به مشکلاتشان رسیدگی خواهد کرد، با نشاط و ذوق و شوق بیش‌تری به فعالیت و کار مشغول می‌شوند. آری امید به روزی که در آن خبری از فقر و بدبختی نیست؛ سخنی از تبعیض و اختلاف و شکاف طبقاتی نیست و مرزهای فقیر و غنی و مستضعف و مرفه از بین می‌رود و همه‌ی مردم، به طور یکسان و برابر، بدون هیچ دغدغه و مشکلی، از همه‌ی امکانات رفاهی و فرهنگی و اقتصادی و امنیتی بهره‌مند می‌گردند. همین امر سبب می‌شود که جامعه‌ی کنونی، هم پرنشاط و پرطراوت و امیدوار بماند و هم در برابر سختی‌ها و کمبودهای فعلی، صبر و شکیبایی و تحمل داشته باشد. البته باید توجه داشت که هدف عالی اسلام و تشکیل حکومت الهی، منحصر در موارد اقتصادی و سیاسی و فرهنگی

نیست، بلکه غایت متعالی آن چیزی نیست جز همان غرضی که خداوند برای خلقت انسان در نظر داشته، یعنی کمال و رشد و سعادت ابدی انسان ها و راه یافتن به مقام لقای الهی. نتیجه آن که، انتظار فرج و امیدوار بودن به تحقق وعده ی الهی، باعث شادابی و بیداری و رشد و بالندگی یک جامعه خواهد بود؛ و این همان چیزی است که از قبل، خداوند متعال وعده اش را به انسان های صالح داده است:

(وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)؛ (1) و همانا در زبور، پس از ذکر (تورات) نگاشتیم که زمین را بندگان شایسته ی من به ارث می برند.

2. ایجاد پایداری و مبارزه در برابر ظلم و ستم طاغوت ها

شاید مهم ترین عاملی که باعث شده مسلمانان، از ابتدای ظهور اسلام تا کنون، از جنگ و مبارزه با ظلم و ستم ظالمین و مستکبرین و خائنین به جان و مال و عرض مردم، یک قدم کوتاه نیابند و همواره از فساد و تباهی طاغوت ها منزجر و معترض باشند، مسئله ی انتظار است؛ یعنی امید به فرارسیدن روزی که منجی عالم بشریت ظهور می نماید و داد مظلومین و ستم دیدگان را از ظالمین می ستاند و اسلام ناب بر کفر و طاغوت ها پیروز می شود و پرچم توحید و عدل در سراسر گیتی به اهتزاز در می آید.

آری همین نویدها و وعده ها بود که مسلمانان را از دیرباز در برابر حوادثی، مثل تسلط خلفای بنی امیه و بنی عباس، جنگ های صلیبی، بدرفتاری ها و خشونت ها علیه شیعیان، و در عصر خودمان طاغوت هایی مثل رژیم ستم شاهی و بالاخره استعمار قرن اخیر و... همواره پایدار و شکیبانگه داشت؛ و همین امر (انتظار) باعث می شد که مسلمانان علیه نظام های استعمارگر و استکبار و طاغوت به مبارزه و پیکار و جهاد برخیزند که در نتیجه ی این جهاد

ص: 99

و شهادت‌ها و مقاومت‌ها، پیروزی‌های فراوانی به ارمغان رسیده است و در نهایت امر وعده‌ی الهی در پیشوایی و حاکم شدن مسلمین مستضعف بر جهان تحقق خواهد یافت:

(وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ...)⁽¹⁾ و چنین می‌خواهیم که بر آنانی که در زمین به استضعاف گرفته شده‌اند، منت گذاشته و آنان را پیشوایان و وارثان زمین سازیم و آنها را در زمین تمکن دهیم.

حاصل آن که، امتی که این چنین به انتظار روز موعود نشسته و همواره دارای روحیه‌ی مبارزه و جهاد و ایثار و شهادت‌طلبی در برابر ظالم و طاغوت‌ها باشد، همیشه رو به رشد و تکامل و بالندگی خواهد بود؛ زیرا پیروزی‌های خویش را مرهون آمادگی روحی خود با اصلاح نفس، و نیز آمادگی دفاعی جامعه با فراهم کردن تجهیزات نظامی و امکانات جنگی می‌داند.

3. انتظار در گرو زنده نگه داشتن و عمل به وظایف و دستورهای اسلام

وقتی قرار است شخص یا ملتی خود را از منتظران واقعی آن «مصلح آخرالزمان» بدانند، به ناچار باید خود را از هر نظر به آمادگی کامل برسانند؛ و این خود باعث رشد و شکوفایی جامعه‌ی دینی می‌شود. از اهم وظایف مسلمین در حال انتظار، عمل به احکام و برنامه‌های سعادت بخش اسلام در تمام ابعاد و زمینه‌ها (اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و...) است.

بدین جهت برای این که زمینه و اسباب ظهور حضرت ولی عصر (عج) بیش از پیش فراهم آید، هم بر علما و متخصصین و کارشناسان علوم لازم است که برای ارائه‌ی برنامه‌های ناب اسلام به همه‌ی جهانیان، آستین همت را بالا بزنند و از هیچ تلاش و

ص: 100

1- قصص: 5.

کوششی دریغ نوزند(1) و هم سایر افراد عادی جامعه، باید به نوبه ی خود، مطابق دستورهای شرع عمل نمایند و همواره خود را به احکام نورانی اسلام در همه ی ابعاد آراسته و مزین کنند، تا قلب مبارک امام عصر(عج) را از خود و جامعه ی خویش راضی نگه دارند. در حدیثی نورانی از حضرت امام صادق(علیه السلام) آمده است:

... هر کسی که دوست دارد از اصحاب قائم(عج) باشد، پس هر آینه منتظر باشد و (بر محور) پارسایی و محاسن اخلاقی عمل کند و در حالی که منتظر است در این راه بکوشد... (2)

4. انتظار و مبارزه با فساد و فحشا و منکرات

از آن جا که یکی از معانی مهم انتظار، نارضایتی و انزجار از وضع موجود، یعنی فساد و فحشا و گناه و ظلم و... است و از طرفی، منتظر واقعی معتقد است برای تسریع و تعجیل در فرج مهدی موعود(عج)، باید زمینه و مقدمات و اسباب ظهور را فراهم کرد، (یخرج الناس من المشرق فیوظنون للمهدی یعنی سلطانه)(3) لذا همه ی افراد جامعه، علاوه بر اصلاح نفس خود و خانواده ی خویش، نباید نسبت به گناهان و زشتی ها و پلیدی های جامعه ی خویش غافل باشند و باید همواره با امر به معروف و نهی از منکر با فساد و فحشا و هرگونه منکر و گناهی به مبارزه برخیزند؛ چرا که با عمل به این واجب الهی، همه ی فرایض تحقق می یابند و احکام الهی به درستی عملی می شوند. پس، از آن جا که یکی از اهداف مهم ظهور امام عصر(عج)، همین امر است مؤمنین با اقتدا به مولای خویش از این وظیفه ی مهم غفلت نمی کنند. خداوند خطاب به مؤمنین می فرماید: باید از شما امتی به وجود آید که مردم را به خوبی دعوت نماید و امر به معروف

ص: 101

1- ابراهیم امینی، همان، ص 251.

2- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 52، ص 140.

3- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج 51، ص 87، موسسه الوفاء، بیروت، لبنان.

و نهی از منکر کند. (1)

بی تردید امتی که به دنبال کسب رضایت آن سرور حقیقی و منتظر ظهور ایشان است، با تمام قوا و امکانات خود با هرگونه فساد و منکری که جامعه ی دینی را آلوده و آن را از الطاف و برکات آن بزرگوار بی بهره و محروم می کند و باعث به تعویق افتادن ظهور می شود به شدت مبارزه می کند.

نتیجه ی بحث آن که، جامعه ی منتظری که دارای روحیه ای پرنشاط و امیدوار کننده است و همواره با هرگونه طاغوت و ظلم و استبداد و گناه و منکری در مبارزه و ستیز است و در احیای برنامه ها و دستورهای اسلام به کار و کوشش مشغول است، طریقی جز طریق رشد و تکامل و سعادت نمی پوید.

این که می گویند « دوران ظهور حضرت ولی عصر (عج) زمان تکامل جامعه ی بشری است» یعنی چه؟ / سید هبت الله صدرالسادات زاده

اشاره

* یکی از خواست های بنیادین بشر خسته ی امروز، یافتن دورنمایی از آینده ای روشن و پر امید است که از بدو پیدایش انسان و هبوط حضرت آدم تاکنون، بشارت فرا رسیدن آن داده شده است؛ آینده ای درخشان که شکوه و عظمت آن دل های مالا مال از انتظار و شوق را مدهوش خود کرده و همین جذابیت، بستر طرح پرسش های گوناگونی درباره ی آن شده است. یکی از این پرسش ها درباره ی چگونگی و ابعاد تکامل بشری در آن دوران طلایی است.

برای یافتن پاسخی مناسب، نخست لازم است تصویر روشنی از واژه ی تکامل داشته باشیم. باید توجه داشت هر موجودی زمینه ها و استعدادهای وصول به فعلیت هایی را دارد

ص: 102

1- آل عمران: 104.

که متناسب با آن و سازگار با طبیعت و سرشت و استعدادهای درونی اش هستند؛ از این رو کمال هر چیز عبارت است از: «رسیدن شیء به فعلیت و وضعیتی که با آن ملایم و سازگار باشد.»⁽¹⁾ بنابراین، تکامل بشر و جامعه ی بشری به معنای شکوفا شدن و به فعلیت رسیدن همه ی امکان ها و استعدادها و ظرفیت های آن است. از طرفی باید توجه داشت که بشر و جامعه ی بشری دارای استعدادهای متعدد و متنوعی است که تکامل حقیقی، با شکوفایی و به فعلیت رسیدن همه ی آنها تحقق می یابد. از آن جا که بشر موجودی دویعدی است، برخی از این استعدادهای و در نتیجه، برخی از این ابعاد تکامل، ناظر به زندگی مادی و برخی دیگر، ناظر به بعد معنوی و اخلاقی بشر است؛ از این رو، تکامل حقیقی بشر، که وعده ی تحقق آندر عصر ظهور داده شده است، همه ی جنبه های حیات بشری را در بر می گیرد و پاسخ گوی همه ی نیازها و خواسته های وی، چه در دایره ی امور معنوی و چه در قلمرو امور مادی خواهد بود. در این مقاله می کوشیم تا دورنمایی از مهم ترین ابعاد تکامل جامعه ی بشری در آن عصر طلایی را به کمک احادیث و روایات به دست آوریم.

1. تکامل فکری

در زمان ظهور و برپایی دولت کریمه ی امام زمان (عج) سطح اندیشه و فکر مردم به نحو چشم گیری بالا می رود. امام باقر (علیه السلام) در این باره می فرماید:

إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤس العباد فجمع بها عقولهم و كملت به احلامهم؛⁽²⁾ وقتی که قائم ما قیام می کند، خدا دست لطفش را بر سر بندگان می نهد و بدین وسیله عقل های پراکنده ی آنها را جمع می کند و اندیشه ی آنان را به حد کمال می رساند.

ص: 103

1- احمد، واعظی، انسان از دیدگاه اسلامی، (انتشارات سمت، چ 1، 1377)، ص 149.

2- کلینی، الکافی، (تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چ 4)، ج 1، ص 25.

2. رشد معنویت و اخلاق

یکی دیگر از جنبه های تکامل بشری در عصر موعود را می توان در وادی معنویت و اخلاق جست و جو کرد. متأسفانه در دنیای کنونی در کنار توسعه ی صنایع و علوم، شاهد روند نزولی سیر بشریت در حوزه ی اخلاق بوده ایم، اما در آن دوران طلایی، رشد جنبه های مختلف حیات بشری، چه مادی و چه معنوی، متوازن خواهد بود. امام حسن (علیه السلام) می فرماید:

خداوند در آخرالزمان مهدی را برمی انگیزد و کسی از منحرفان و فاسدان نیست، مگر این که اصلاح گردد. (1)

حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) از رخت بر بستن بدی ها و ناراحتی ها و جای گزین شدن خیر و نیکی به جای آن در این دوران خبر می دهد (2) و در جای دیگر می فرماید:

و لذهبت الشحنا من قلوب العباد؛ کینه توزی از دل های بندگان خارج می شود. (3)

همه ی این امور از استقرار و بسط اخلاق و معنویت حکایت دارد.

3. رشد علم و فرهنگ اسلامی

از دیگر موارد پیشرفت و تکامل بشری در این دوران، بالا رفتن آگاهی های دینی و مذهبی همگان است. امام باقر (علیه السلام) می فرماید: در روزگار مهدی به اندازه ای به شما حکمت و فهم داده خواهد شد که یک زن در خانه اش به طریق کتاب خدا و سنت پیامبر قضاوت می کند. (4)

ص: 104

1- نجم الدین، طبسی، چشم اندازی از حکومت مهدی، (چاپ سازمان تبلیغات اسلامی)، ص 206، به نقل از متن الرحمن، ج 2، ص 42 و اثبات الهداه، ج 3، ص 524.

2- نجم الدین، طبسی، چشم اندازی از حکومت مهدی، (چاپ سازمان تبلیغات اسلامی)، ص 230، به نقل از الشیعه و الرجعه، ج 1، ص 167.

3- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 52، ص 316.

4- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 53، ص 352.

4. جهان شمولی اسلام (دین حق)

یکی دیگر از جنبه های تکامل بشری در عصر موعود، رشد و توسعه و فراگیر شدن آیین حق (اسلام) خواهد بود. در این دوران، ادیان دروغین و ساخته ی اوهام بشری و نیز ادیان تحریف شده رخت بر بسته و پرتو دین حق سراسر پهنای این کره ی خاکی را در خواهد نوردید. امام باقر (علیه السلام) در تفسیر آیه ی سی و سوم سوره ی توبه می فرماید:

... در آن زمان کسی باقی نمی ماند، مگر آن که به رسالت محمد (صلی الله علیه وآله) اعتراف و اقرار کند. (1)

5. شکوفایی اقتصاد و رفاه اجتماعی

در پرتو تحول فرهنگی و اخلاقی بشر و رشد تقوا و نیکی ها، نعمت های الهی از هر سو بر بندگان سرازیر می شوند؛ زیرا این وعده ی تخلف ناپذیر پروردگار است:

(لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ)؛ (2) اگر مردم شهرها و دیارها ایمان آورند و تقوا پیشه کنند، ما برکات زمین و آسمان را بر آنان می گشاییم.

در پرتو این عنایت الهی است که یکی از آرزوهای دیرین بشری، که همان برچیده شدن و ریشه کن شدن فقر است، تحقق می یابد. پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) در این باره می فرماید:

هنگامی که حضرت مهدی ظهور کنند... اموال و زکات ها را در کوچه ها می برند، ولی کسی پیدا نمی شود که حاضر به دریافت آنها باشد. (3)

آری در این عصر طلایی، فقر رخت بر بسته و هیچ ویرانه و ویرانه نشینی باقی نمی ماند.

ص: 105

1- محمدبن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، (تهران: چاپخانه ی علمیه)، ج 2، ص 87.

2- اعراف: 95.

3- نجم الدین طبری، همان، ص 222، به نقل از: عقد الدرر، ص 166.

امام باقر(علیه السلام) در این باره می فرماید:

حکومت او شرق و غرب جهان را فرا خواهد گرفت و گنجینه های زمین برای او ظاهر می گردد و در سرتاسر جهان جای ویرانی باقی نخواهد ماند، مگر این که آن را آباد خواهد ساخت.(1)

6. تکامل علمی و تکنولوژی و پیشرفت برق آسای علوم و فنون

اشاره

در این عصر، پیشرفت تکنولوژی و علوم به گونه ای برق آسا و غیرقابل مقایسه با دنیای کنونی خواهد بود؛ به گونه ای که همه ی دستاوردهای خیره کننده ی جهان بشری کنونی و آینده در برابر آن بسیار اندک و ناچیز است. امام صادق(علیه السلام) در این باره می فرماید:

دانش بیست و هفت حرف (شاخه و شعبه) است و مجموع آنچه پیامبران آورده اند دو حرف است و مردم تا آن روز بیش از آن دو حرف را نمی دانند و چون قائم قیام کند، بیست و پنج حرف بقیه را بیرون می آورد و در میان مردم منتشر می سازد و بدین سان مجموعه ی بیست و هفت جزء دانش را نشر می دهد.(2)

ما با مراجعه به روایات می توانیم به دورنمایی از برخی از پیشرفت های علمی و صنعتی دست یابیم که به آنها اشاره می کنیم.

الف - پیشرفت صنایع و حل مسئله ی انرژی

امام صادق(علیه السلام) می فرماید:

هنگامی که قائم ما قیام کند، زمین به نور پروردگارش روشن می شود و بندگان خدا از نور آفتاب بی نیاز می شوند.(3)

ص: 106

1- امین الاسلام طبرسی، اعلام الوری، (قم: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چ 3)، ص 463.

2- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، (بیروت: مؤسسه الوفاء، 1404 ق)، ج 52، ص 336.

3- علامه زین الدین علی بن یونس نباطی بیاضی، الصراط المستقیم، (نجف اشرف: انتشارات کتابخانه حیدریه، ج 1، بی تا)، ج 2، ص 262.

از این تعبیر چنین برمی آید که مسئله ی نور و انرژی آن چنان حل می شود که در روز و شب از پرقدردت ترین نورها، که می تواند جانشین آفتاب گردد، بهره می گیرند و این شاید در سایه ی استقرار یک سیستم تکامل یافته ی انرژی اتمی با تصفیه ی کامل از تشعشعات زیانبار آن تحقق یابد؛ امری که در حال حاضر بزرگ ترین مشکل استفاده از این انرژی است. (1)

ب - پیشرفت پزشکی

در آن عصر هیچ بیماری بدون درمان باقی نمی ماند. امام باقر(علیه السلام) در این باره می فرماید: هر کس قائم اهل بیت مرا درک کند، اگر به بیماری دچار باشد، شفا یابد و چنانچه دچار ناتوانی باشد، توانا و نیرومند می شود. (2)

و در برخی روایات از ریشه کن شدن بسیاری از بیماری ها خبر داده شده است که چه بسا تحقق آن در پرتو عنایات الهی قابل تفسیر باشد. امام سجاد(علیه السلام) در این باره می فرماید:

هنگامی که مهدی قیام کند، خداوند متعال هرگونه بیماری را از جامعه ی شیعیان برطرف می کند! (3)

ج - گسترش و پیشرفت وسایل مخابراتی و ارتباط جمعی

یکی دیگر از جنبه های پیشرفت بشری در این عصر را می توان در حوزه ی وسایل مخابراتی و ارتباط جمعی دانست که نمونه های فعلی آن در جامعه ی کنونی به صورت رادیو و تلویزیون و ماهواره ها و غیره است که گسترش و رشد مضاعفی پیدا خواهند کرد. امام صادق(علیه السلام) می فرماید:

در زمان قائم، شخص مؤمن در حالی که در مشرق به سر می برد، برادر خود را

ص: 107

1- ناصر، مکارم شیرازی، مهدی انقلابی بزرگ، (قم: انتشارات هدف، بی تا)، ص 277.

2- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 52، ص 335.

3- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج 52، ص 317.

که در مغرب است دیده و نیز آن که در مغرب است، برادر خویش را در مشرق خواهد دید. (1)

و نیز می فرماید:

چون قائم ماقیام نماید، خداوند گوش و چشم شیعیان ما را چنان تقویت می کند که بین آنها و امام (علیه السلام) پُست و پیک وجود نداشته باشد، به گونه ای که وقتی امام با آنها سخن می گوید آنان می شنوند و او را می بینند و امام در جایگاه خود قرار دارد. (2)

امام باقر (علیه السلام) نیز می فرماید:

چون قائم قیام کند، در هر منطقه ای از مناطق زمین، مردی را (به عنوان نماینده) می فرستد و می گوید: دستورالعمل تو در کف دست توست، چنانچه امری برایت پیش آمد که آن را نفهمیدی و حکمش را ندانستی، به کف دست خود نگاه کن و بر طبق آنچه در آن است عمل نما. (3)

د - پیشرفت کشاورزی

یکی دیگر از جنبه های پیشرفت بشری در این عصر، رشد و توسعه ی کمی و کیفی دانش و محصولات کشاورزی است؛ امام علی (علیه السلام) در این باره می فرماید: (4)

حضرت مهدی (عج) شرق و غرب زمین را تسخیر می کند... بدی ها و ناراحتی ها را برطرف می کند و خیر و نیکی جای گزین آن می شود؛ به طوری که یک کشاورز از هر من (3 کیلو) صد من محصول به دست می آورد؛ همان گونه که خدا فرمود: در هر سنبلی صد دانه عمل می آید و خداوند برای هر کس

ص: 108

1- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج 52، ص 391.

2- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج 52، ص 236.

3- نعمانی، الغیبه، ص 319.

4- نجم الدین طبری، همان، ص 230، به نقل از: الشیعه و الرجعه، ج 1، ص 167.

که اراده نماید زیادت‌تر می‌کند. (1)

البته این امر با دستاوردهای کنونی بشر در زمینه ی ژنتیک و کاربرد آن قابل هضم است.

7. گسترش عدالت

یکی از تلخ‌کامی‌های بشر در طی قرن‌ها، فقدان عدالت فراگیر و حاکمیت ظلم و ستم و تبعیض بوده؛ امری که ناامیدی و سرخوردگی بشرِ تشنه ی عدالت را به دنبال داشته است؛ اما این وعده ی پروردگار است که در این عصر، برای نخستین بار در کل طول عمر زمین و زمینیان، بساط ظلم و ستم و تبعیض برچیده می‌شود و ذائقه ی بشرِ تشنه ی عدالت حلاوت شهد دل‌انگیز عدالت را خواهد چشید.

امام جواد(علیه السلام) می‌فرماید:

يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا بَعْدَ مَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَجوراً؛ (2) زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد پس از آن که از ظلم و ستم لبریز شده باشد.

در پرتو خورشید فروزان عدالت، هر صاحبِ حقی به حقش خواهد رسید و دستگاه قضاوت حضرت(عج) این امر را سامان خواهد داد. حضرت امام باقر(علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

پس از ظهور مهدی(عج) هیچ حقی از کسی بر عهده ی دیگری باقی نمی‌ماند، مگر آن که حضرت آن را باز می‌ستاند و به صاحبش می‌دهد. (3)

8. امنیت عمومی

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های به وجود آمدن جامعه ای پیش‌رفته و پویا، استقرار امنیت

ص: 109

1- بقره: 261.

2- محدث نوری، مستدرک الوسائل، (قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چ 1، بی تا)، ج 12، ص 283.

3- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ص 224.

همه جانبه و فراگیر و پایدار است؛ امری که به لحاظ اهمیت آن، در روایات ما نعمتی الهی معرفی شده است و این خواسته ی بشری به نحو فراگیر و همه جانبه تنها در عصر موعود متحقق خواهد شد. امام باقر(علیه السلام) در این باره می فرماید:

در این زمان پیرزن ناتوانی از مشرق زمین به مغرب می رود، در حالی که هیچ کس متعرض او نمی شود.

و در برخی از روایات دایره ی امنیت و حوزه ی آن، حتی فراتر از انتظارات معمول بشری تعریف شده است. امام علی(علیه السلام) می فرماید:

هرگاه قائم ما قیام کند، آسمان باران خود را می بارد و درندگان با چارپایان از در آشتی وارد می شوند و با انسان ها کاری ندارند، تا جایی که زنی از عراق به شام می رود، بدون این که زره ای او را نگران سازد یا از درنده ای بترسد. [\(1\)](#)

این ها نمونه هایی از جنبه های تکامل بشری در عصر ظهور منجی عالم امکان است که دورنمایی از دورانی طلایی و لبریز از معنویت و رفاه است که پاسخ گوی همه ی خواسته ها و انتظارات بشر در طول اعصار متمادی و بسیار فراتر از آن می باشد؛ برهه ای از زمان که همه ی استعدادهای بشر به فعلیت و شکوفایی خواهد رسید. به امید آن که دیدگان ما به قامت دل ربای موعود عصرها و نسل ها منور گردد.

ص: 110

1. آیا آیین زرتشت جزو ادیان الهی است؟

2. اصول اعتقادی و عملی زرتشت چیست؟

3. چه انحرافات در آیین زرتشت پدید آمده است؟ رسول رضوی

ص: 112

* هیچ امتی نبوده مگر این که خداوند پیامبری برای هدایت آنان در میانشان مبعوث کرده است. (1) بی تردید ایرانیان نیز در زمره ی امت هایی هستند که پیامبری برای ابلاغ پیام الهی به سوی ایشان فرستاده شده است. برخی از پژوهشگران بر این باورند که زرتشت، همان پیامبر ایرانیان عهد باستان بوده و با تعالیم کتاب آسمانی «اوستا» مردم را هدایت نموده است. در مقابل، برخی دیگر اعتقاد دارند که زرتشت آن پیامبری نیست که اسلام به خاطر ظهور او در میان ایرانیان، حکم بر اهل کتاب بودن آنها داده، بلکه پیامبری دیگر با کتابی دیگر، در میان ایرانیان بوده است؛ به هر حال، این که زرتشت کیست، او و آیینش از دیدگاه اسلام چه جایگاهی دارند، آموزه های اصیل زرتشت کدام بوده و چه انحرافات بر آیین وی وارد شده است، از جمله سؤالاتی است که سعی شده در این نوشتار به آنها پاسخی هر چند کوتاه داده شود.

ص: 113

1- فاطر: 24.

آیا آیین زرتشت جزو ادیان الهی است؟ / رسول رضوی

* یافتن پاسخ سؤال فوق در گرو پاسخی است که به سؤال دیگر، یعنی سؤال از الهی یا غیر الهی بودن آیین مجوس، خواهیم داد؛ زیرا «آیین زرتشت» و «آیین مجوس» ارتباط تنگاتنگی با هم دارند و بدون تفکیک این دو، تشخیص الهی یا غیر الهی بودن آیین زرتشت مشکل خواهد بود.

مراجعه به تاریخ صدر اسلام نشان می دهد که سؤال از الهی یا غیر الهی بودن یک آیین در بین مسلمانان از زمانی آغاز شد که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) بعد از تثبیت پایه های حکومت اسلامی در مدینه و آغاز گسترش مرزهای این حکومت نوپا، به فرمان الهی، غیر مسلمانان را به دو گروه تقسیم کرد و دو راهکار متفاوت را در ارتباط با آنان در پیش گرفت:

گروه اول مشرکین بودند. اینان به خداوند متعال شرک ورزیده و بت پرستی را پیشه ی خود ساخته بودند. پیامبر (صلی الله علیه وآله) ابتدا این گروه را به دین اسلام دعوت می کردند، اگر آنان دعوت پیامبر (صلی الله علیه وآله) را نمی پذیرفتند، پیامبر (صلی الله علیه وآله) طبق فرمان الهی با آنان وارد جنگ می شدند(1)؛

گروه دوم کسانی بودند که در اصطلاح قرآن از آنان به «اهل کتاب» تعبیر می شود و طبق اعتراف خود آنان، از سوی خداوند برای آنان کتابی نازل شده بود و قرآن کریم نیز نازل شدن کتاب بر آنان را قبول می کند. بر همین اساس نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) با این افراد به گونه ی دیگر برخورد می کردند؛ یعنی بعد از دعوت این گروه به دین اسلام اگر آنان این دین را نمی پذیرفتند و در ضمن با مسلمانان وارد کارزار نمی شدند، بر اساس فرمان الهی به گرفتن «جزیه» از این گروه اکتفا می کردند.(2)

همین عملکرد متفاوت با مشرکین و اهل کتاب، این سؤال را مطرح می ساخت که «اهل

ص: 114

1- توبه: 5.

2- توبه: 29.

کتاب» چه کسانی هستند؟ با مراجعه به آیه ی 14 سوره ی حج، که در آن مردم به سه گروه مؤمنین، اهل کتاب و مشرکین تقسیم شده اند، تا اندازه ای پاسخ این سؤال روشن می شود. خداوند می فرماید:

کسانی که ایمان آوردند و آنان که یهودی شدند و صابئی ها و نصاری و مجوس و کسانی که شرک ورزند، خدا در روز رستاخیز میانشان امتیاز می نهد و از هم جدایشان می کند... (1). طبق مضمون این آیه، یهودی ها، مسیحی ها، صابئین و مجوس ها نه جزو مؤمنین هستند و نه جزو مشرکان، بلکه اهل کتاب محسوب می شوند و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز نشان می دهد که پیامبر (صلی الله علیه و آله) با این چهار گروه، طبق احکام اهل کتاب برخورد می نمودند و اگر اسلام را نمی پذیرفتند، آنان را به پرداخت «جزیه» محکوم می کردند.

با وجود کتاب های تورات و انجیل، همگان اهل کتاب بودن قوم یهود و مسیحیان را به راحتی می پذیرفتند؛ اما پذیرش این واقعیت در مورد صابئین و به خصوص مجوس، که در امپراطوری ایران ساسانی دین رسمی بود، (2) مشکل می نمود؛ زیرا ساکنین شبه جزیره ی عربستان، کتاب جاافتاده و معمول در دست مجوسیان عصر خود ندیده بودند و از سوی دیگر آنان را بیش تر به دوگانه پرستی می شناختند و شاهد چندانی برای اهل کتاب و توحیدی بودن آیین آنان پیدا نمی کردند؛ به همین دلیل این سؤال در میان برخی از مسلمانان و سایر گروه های ساکن در شبه جزیره مطرح بود که آیا مجوس دینی آسمانی و الهی است و مجوسیان نیز دارای کتاب آسمانی اند؟ همین امر موجب شد تا عده ای از مشرکین بکوشند تا همانند مجوس، که از دیدگاه آنان دوگانه پرست و مشرک بودند، از

ص: 115

1- حج: 17.

2- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، «خدمات متقابل اسلام و ایران»، (تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم، 1377)، ج 14، ص 157.

امتیاز «جزیه» استفاده کنند؛ پس به حضرت محمد(صلی الله علیه وآله) نامه نوشتند و از آن حضرت خواستند که از آنان نیز جزیه بگیرد و در بت پرستی آزادشان بگذارد. پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) جواب فرستادند که من از غیر اهل کتاب جزیه قبول نمی کنم. مشرکین در جواب نامه ی آن حضرت نوشتند: تو می گویی از غیر اهل کتاب جزیه نمی گیری، در حالی که از مجوس هجر(1) جزیه می گیری.(2)

پیامبر(صلی الله علیه وآله) پاسخ دادند:

مجوس پیامبری داشتند که او را کشتند و کتابی داشتند که پیامبرشان در پوست دوازده هزار گاو نوشته و آورده بود که آن را سوزانند.(3)

بعد از وفات پیامبر(صلی الله علیه وآله) برخی از اطرافیان خلفا نمی توانستند باور کنند که مجوسیان جزو اهل کتاب اند؛ لذا سعی می کردند آنان را از زمره ی اهل کتاب خارج کنند؛ لکن در نهایت، خلفا نیز با مجوس همان رفتار پیامبر(صلی الله علیه وآله) را ادامه دادند و به اخذ جزیه از مجوسیانی که اسلام را نمی پذیرفتند، اکتفا کردند. بعد از تثبیت این امر که مجوس نیز دارای کتاب آسمانی است، این سؤال مطرح می شود که آیین مجوس چه آیینی است و پیامبرش کیست و کتابش چه نام دارد؟

اکثر مورخین «زرتشت» را پیغمبر آیین مجوس معرفی کرده و به تبع آن نتیجه گرفته اند که کتاب او نیز «اوستا» نام دارد. چنان که مسعودی می نویسد:

زردشت در بلخ ظهور کرد... او از اهل آذربایجان بود... او پیامبر مجوس است که برای آنها کتاب آورد. نام آن کتاب در نزد عوام الناس «ززمه» است،

ص: 116

1- هجر مرکز بحرین است که در قسمت شمال شرقی شبه جزیره عربستان و کناره های جنوب غربی خلیج فارس قرار گرفته است.

2- ثقه الاسلام کلینی، الکافی، ج 4، ص 14، به نقل از نرم افزار نور 2.

3- ثقه الاسلام کلینی، الکافی، ج 4، ص 14، به نقل از نرم افزار نور 2.

ولی در نزد مجوس «بستاه» (اوستا) نامیده می شود. (1)

دینوری نیز نقل می کند:

گویند زرادشت، پیامبر مجوس، نزد گشتاسب شاه آمد و گفت: «من پیامبر خدا به سوی تو هستم» و کتابی را که در دست مجوس است، برای او آورد و گشتاسب آیین مجوس را پذیرفت و به او ایمان آورد و مردم کشور خود را بر آن دین واداشت و ایشان با رغبت و زور و خواه و ناخواه پذیرفتند. (2)

بعدها برخی از مستشرقین نیز این نظریه را که آیین مجوس همان آیین زرتشت و پیامبرش شخصی به نام «زرتشت» است که کتاب «اوستا» را آورده، پذیرفتند. آنان چنین پنداشتند که زرتشت اولین پیامبری بود که آیین یکتاپرستی را در بین ایرانیان رواج داد. چنان که مؤلف تاریخ باستان می نویسد:

عامه ی مردم ایران هم چنان خدایان متعددی را می پرستیدند... اما در قرن ششم قبل از میلاد رهبر مذهبی بزرگی به نام زرتشت در ماد ظهور کرد که دینی مبارز، اخلاقی و مبنی بر توحید آورد. (3)

هم چنین جان بی ناس درباره ی آیین ایرانیان قبل از زرتشت می نویسد:

... دین عامه ی مردم ایران در آن دوره ی باستانی، عملاً همان آیینی بوده است که در وداها ملا-حظه می شود؛ یعنی اکثر خلائق قوای طبیعت را می پرستیده اند و آنها را «دیو» می گفته اند... (4)

ص: 117

1- علی بن حسین بن علی مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 237، تحقیق عبدالامیر علی مهمنا، مؤسسه اعلمی، بیروت 1411 هـ-ق).

2- ابوحنیفه احمد بن داود دینوری، اخبار الطوال، ص 49، ترجمه ی محمود مهدوی دامغانی، (نشر نی، چاپ سوم 1368).

3- چارلز الکساندر رابینسن، تاریخ باستان، ص 214، ترجمه ی اسماعیل دولت شاهی، (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول 1370).

4- جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص 450، ترجمه ی علی اصغر حکمت، (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم 1370).

و در مورد ظهور زرتشت می گوید:

دینی که این پیغمبر ایرانی تعلیم فرمود، یک آیین اخلاقی و طریقه ی یگانه پرستی است. وی مانند موسی نبی موحد عبرانی، خود موجد و شارع دینی نوین گردید؛ هر چند مبادی و معتقدات بازمانده از پیشینیان را پایه و مبنای تعالیم خود قرار داد... (1)

پاسخی که برخی از مورخین اسلامی به سؤال از چیستی آیین مجوس داده اند و بعدها اکثر مستشرقین پذیرفته اند، با برخی از شواهد تاریخی سازگار نیست و جای این سؤال هنوز باقی است که اگر آیین مجوس همان آیین زردشتی است، چرا آن را آیین مجوس می نامند؟

واقعیت این است که هیچ دلیل قاطعی بر انطباق نام مجوس بر آیین زردشتی وجود ندارد و مترادف دانستن آیین مجوس با آیین زرتشت از سوی بعضی از تاریخ نگاران اسلامی و عده ای از مستشرقین، نتیجه ی برخی گزارش های غلط تاریخی و نبودن منابع دست اول از این دو آیین است؛ اما با مراجعه به منابع حدیثی شیعه و روایات ائمه ی معصومین (علیهم السلام) در می یابیم که آنان بین این دو آیین فرق گذاشته و مردم را از یکی دانستن این دو بر حذر داشته اند؛ به عنوان مثال، در روایتی طولانی که فردی زندیق از امام صادق (علیه السلام) در مورد مطالب گوناگون سؤال می کند، وقتی از پیامبر آیین مجوس می پرسد، امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

ما من امه الا خلافیها نذیر؛ (2) هیچ امتی نیست مگر این که از سوی خداوند منذری برای آنها مبعوث شده است. برای مجوس نیز از سوی خداوند پیامبری با کتاب آسمانی فرستاده شد، لکن آنها او را تکذیب کرده و کتابش را انکار

ص: 118

1- جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ص 454.

2- فاطر: 24.

زندیق می پرسد: آن پیغمبر خالد بن سنان است؟ حضرت می فرماید: «خالد یک نفر عرب بدوی بوده و پیغمبر نبوده است...» زندیق می پرسد: آیا زردشت پیامبر مجوس است؟ امام می فرماید:

زردشت در میان مجوس با زمزمه آمد و ادعای نبوت کرد و عده ای از آنان به او ایمان آورده و عده ای او را انکار کرده و بیرونش کردند تا این که در بیابان طعمه ی درندگان شد. (1)

در این حدیث امام صادق (علیه السلام) بین مجوس و آیین زرتشت فرق گذاشته و می فرماید که مجوس پیامبر داشته اند؛ ولی ادامه ی حدیث نشان می دهد که پیامبر آنان خالد بن سنان یا زردشت نیست، بلکه شخص دیگری است.

در حدیث دیگری امام (علیه السلام) می فرماید: مجوس پیامبری داشت که او را کشتند و کتابش را سوزاندند. او کتابی که در پوست دوازده هزار گاو نوشته شده بود را به میان آنان آورد و به او جاماسب گفته می شود. (2)

طبق مضمون دو حدیث فوق و احادیث دیگری که در کتب روایی شیعه ذکر شده، (3) زرتشت بنیان گذار آیین مجوس نبوده و این آیین توسط پیامبر دیگری تبلیغ شده است. به تعبیر دیگر، آیین مجوس، پیامبری غیر از زردشت و کتابی غیر از اوستا داشته است و دو آیین مجوس و زرتشت مترادف هم نیستند؛ بنابراین نمی توانیم به این دلیل که پیامبر (صلی الله علیه وآله) و ائمه ی معصومین (علیهم السلام)

ص: 119

-
- 1- علامه محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ج 10، ص 179، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، 1403 هـ. ق)؛ و احمد بن علی طبرسی، احتجاج، (انتشارات اسوه، چاپ دوم، 1416)، ج 2، ص 236.
 - 2- شیخ محمد بن حسن طوسی، التهذیب، (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، 1412)، ج 6، ص 175.
 - 3- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، (مؤسسه آل البیت، چاپ دوم، 1414)، ج 29، ص 222.

مجوسیان را از اهل کتاب شمرده اند، زردشت را پیامبر و اوستا را کتاب آسمانی بدانیم.

مترادف نبودن مجوس و زردشت در دیگر منابع نیز پذیرفته شده است؛ چنانکه مؤلف تاج العروس می نویسد:

مجوس بر وزن صبور مردی بود با گوش های کوچک که برای ملت مجوس دینی وضع کرد و مردم را به آن فراخواند، به طوری که بعضی ها گمان کرده اند آن «زردشت» فارسی نیست؛ زیرا زردشت بعد از ابراهیم بوده، در صورتی که مجوس دین قدیم است و زردشت بعدها آن را تجدید کرده و تغییراتی داده است. کلمه ی مجوس معرب «منج گوش» است. (1)

از مستشرقین نیز مؤلف کتاب دین های ایران باستان می نویسد:

... تا اندازه ای قطعی است که یک دین مزدایی نه تنها پیش از زردشت وجود داشته، بلکه دیرزمانی پس از او هم بی آن که برخوردی با ساختمان دین او داشته باشد، وجود داشته است. من میان دین مزدایی و دین زردشت، که تنها پرداخت ویژه ای از دین مزدایی است، جدایی می نهم. (2)

طبق اظهارنظر مؤلف تاج العروس و دین های ایران باستان، زردشت، مصلح در میان مجوس بوده و آیین زردشت در طول آیین مجوس و از شاخه های آن است که با گذشت زمان گسترش یافته و جایگزین و تنها قرائت از دین مجوسی شده است؛ لذا بیش تر اعتقادات و اندیشه های اصلی آیین زرتشتی ریشه در دین مجوس دارد و برای بررسی آیین زرتشت نباید از دین مجوس غافل بود؛ ولی وابستگی این دو آیین موجب نخواهد شد تا زردشت را پیامبر و کتاب اوستا را کتاب آسمانی بشماریم.

ص: 120

1- سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس، تحقیق محمد الطناحی، (دارالهدایه، 139 ق)، ج 16، ص 495.

2- هنریک ساموئل نیبرگ، دین های ایران باستان، ترجمه ی سیف الدین نجم آبادی، (تهران: مرکز ایرانی مطالعه ی فرهنگ ها، تهران، 1359)، ص 25.

1. توحید یا دوگانه پرستی

* برخی از مستشرقین، مردم قبل از زرتشت را طبیعت پرست معرفی می کنند و معتقدند که زرتشت یگانه پرستی را آورد و رواج داد؛ ولی طبق مفاد احادیث اسلامی (1) معلوم می شود که ایرانیان قبل از آمدن زرتشت نیز موحد بوده اند و آیین آنان جزو ادیان توحیدی به حساب می آمده است. این اعتقاد به توحید بعد از ظهور زرتشت نیز ادامه یافت و وی نیز به عنوان منادی توحید به تبلیغ آیین خود پرداخت. او به خدای یکتا قایل بود و او را اهورامزدا، یعنی دانای توانا می خواند. (2)

دلایل متعددی وجود دارد که این یگانه پرستی بعد از زرتشت نیز مدت ها ادامه یافته است و پیروان آیین زرتشت هم چنان رابطه ی خود را با دیگر ادیان توحیدی ادامه داده اند. برای روشن شدن موضوع به چند مورد که نشان دهنده ی اعتقاد زرتشتیان به توحید و رابطه ی آنان با دیگر ادیان توحیدی است، اشاره می شود:

الف) کورش بعد از فتح بین النهرین به قوم یهود کمک کرد تا به فلسطین بازگردند و «معبد» شان را که بنوکد نصر ویران کرده بود از نو بنیان نهند. وی در فرمان خود می نویسد:

من، کورش، پادشاه پارس، اعلام می دارم که خداوند خدای آسمان ها، تمام ممالک جهان را به من بخشیده است و به من امر فرموده است که برای او در شهر اورشلیم که در یهودا است خانه ای بسازم؛ بنابراین از تمام یهودیانی که در

ص: 121

1- ر. ک: الکافی، ج 4، ص 14؛ احمد بن علی طبرسی، احتجاج، (انتشارات اسوه، چاپ دوم 1416)، ج 2، ص 236؛ و مجلسی، بحار الانوار، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سم 1403)، ج 10، ص 179؛ و شیخ محمد بن حسن طوسی، التهذیب، (بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، 1412)، ج 6، ص 275.

2- محمد جواد مشکور، خلاصه ادیان در تاریخ دین های بزرگ، (انتشارات شرق، چاپ چهارم، 1369)، ص 97.

سرزمین من هستند، کسانی که بخواهند می توانند به آن جا بازگردند و خانه ی خداوند خدای اسرائیل را در اورشلیم بنا کنند خدا همراه ایشان باشد. (1)

ب) وجود ساختمانی همانند کعبه در پاسارگاد، پایتخت کورش، که در میان کاخ ها، پادگان و مقبره ی کورش واقع شده و تمثالی از کعبه است و رعایت جهت قبله در مقبره ی کورش، همگی نشان دهنده ی ارتباط بین کعبه، که نماد ادیان توحیدی به شمار می رود، و آیین زرتشت است. بعد از کورش نیز توحیدگرایی در میان اخلاف او باقی ماند. چنان که در کتیبه ی خشایارشا نوشته شده است:

در میان این کشورها، که به فرمان خشایارشا گردن نهادند، کشوری بود که در گذشته دیوان را می پرستیدند؛ آن گاه که من به فضل اهورامزدا جای دیو را تباه ساختم و اعلام کردم که دیوان را نباید پرستید، آن جا که در گذشته دیو پرستیده می شد، اهورامزدا را بر طبق قانون پرستیدم... (2)

وجود ساختمان دیگری که باز شبیه به کعبه بوده و امروزه کعبه ی زرتشت نامیده می شود و در نقش رستم واقع شده است، دلیل دیگری بر ارتباط آیین زرتشت با ادیان توحیدی است؛ به خصوص که مقبره ی چند تن از شاهان هخامنشی، از جمله مقبره خشایارشا در اطراف این بنا قرار گرفته و این نشان دهنده ی اهمیت بنای مذکور است و گویا این بناها، به نوعی، یادبود از بنای کعبه بوده است، والا هیچ مناسبتی نمی توان برای وجود این دو بنا، یعنی کعبه ی زرتشت در نقش رستم و ساختمانی همانند آن در پاسارگاد، پیدا کرد.

ج) ارتباط با ادیان توحیدی و اعتقاد به ارسال رسل از سوی خداوند متعال بعد از

ص: 122

1- کتاب مقدس کتاب عزرا، ج 1، ص 2 - 4 و ص 466.

2- ریچارد ن. فرای، میراث باستانی ایران، ترجمه ی مسعود رجب نیا، (انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، 1377)، ص 192.

هخامنشیان و در دوره ی اشکانیان نیز ادامه داشته است. مهم ترین شاهد این مدعا حضور عده ای از مجوسیان ایرانی در فلسطین برای یافتن پیامبر تازه تولد یافته، یعنی حضرت عیسی است. طبق نقل انجیل متی:

چند مجوس ستاره شناس از مشرق زمین به اورشلیم آمده پرسیدند: کجاست آن کودکی که باید پادشاه یهود گردد؟ ما ستاره ی او را در سرزمین های دوردست شرق دیده ایم و آمده ایم تا او را بپرستیم... وقتی وارد خانه ای شدند که کودک (عیسی) و مادرش مریم در آن بودند، پیشانی بر خاک نهاده کودک را پرستش کردند. سپس هدایای خود را گشودند و طلا و عطر و مواد خوشبو به او تقدیم کردند؛ اما در راه بازگشت به وطن از راه اورشلیم مراجعت نکردند، تا به هیرودیس گزارش بدهند؛ زیرا خداوند در خواب به آنها فرموده بود که از راه دیگری به وطن بازگردند. (1)

همین شواهد تاریخی نشان می دهد که آیین زرتشت علاوه بر ریشه های توحیدی رابطه ی تنگاتنگی با ادیان ابراهیمی داشته و همانند آن ادیان، توحید در خالقیت یکی از ارکانش بوده است؛ چنان که جان بی ناس می نویسد:

برخلاف عقاید بعضی متأخران جماعت زرتشتیان، آن پیغمبر باستانی می گفت که برحسب مشیت و اراده ی متعال اهورامزدا، تمام موجودات آفریده شده اند و چنان که در آیه ی آخرین از گاتها صراحت دارد، اهورامزدا موجب و موجد هم نور و هم ظلمت، هر دو است. (2) بنابر آنچه در اعتقادات رسمی کتاب اوستا مسطور است، اهورامزدا مانند خدای متعال و برتر از همگان مورد پرستش است. وی دارای ذاتی متعال و وجودی بی شبه و مثال است...

ص: 123

1- انجیل متی، 2/2، 3، 11 و 12، کتاب مقدس، ص 894.

2- جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه ی علی اصغر حکمت، (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، 1370)، ص 458.

ولی این نظریه ی توحید خالص بعدها تجزیه و انقسام پذیرفت(1) و اندیشه ی توحید که زرتشت تعلیم می داد دست خوش تغییراتی شد.

2. اعتقاد به جهان آخرت

زرتشت خود را پیامبر می دانست و مردم را به پرستش اهورامزدا فرا می خواند و آنان را به پاداش اخروی نوید می داد که در صورت عمل به نیکی ها بدان نایل می شدند؛ چنان که در نیایش با اهورامزدا می گوید:

من روانم را با «منش نیک» به فراترین سرای خواهم برد؛ چه از پاداشی که «مزدا اهوره» برای کردارها برنهاده است، آگاهم.(2)

مؤمنین به زرتشت، با توجه به پیام های صریحی که در اوستا آمده است، معتقد به جاودانگی روح اند و می گویند:

روان پس از ترک جسم تا روز رستاخیز در عالم برزخ می ماند هم چنین آنان به صراط، میزان اعمال، بهشت و دوزخ معتقدند. بهشت آیین زردشت چیزی مانند بهشت اسلام است.(3)

3. اصول عملی

گزارش دقیق و مفصّلی درباره ی احکام عملی زردشت به دست ما نرسیده و آنچه از آنان می شناسیم تنها مربوط به فرقه ی «مزدیسنی»، شاخه ای از زرتشتی است؛ ولی تأکید احادیث اسلامی بر وجود پیامبر و کتابی آسمانی در میان مجوسیان(4) و از سوی دیگر، اعتقاد به توحید و ارتباط تنگاتنگ زرتشتیان دوره ی هخامنشی و اشکانی با دیگر ادیان

ص: 124

1- جان بی ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه ی علی اصغر حکمت، (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، 1370)، ص 468.

2- جلیل دستخواه، اوستا، (انتشارات مروارید، چاپ اول، 1370)، ج 1، ص 8، یسنه هات، 4/28.

3- حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، (انتشارات سمت، چاپ اول، 1379)، ص 66.

4- ثقة الاسلام کلینی، الکافی، ج 4، ص 12، به نقل از نرم افزار نور 2.

ابراهیمی که در اعلامیه ی کورش نمود پیدا کرده است و وی خود را از سوی خداوند مأمور بازسازی معبد اورشلیم یهودیان می داند، نشان می دهد که رفتار عملی طرف داران این آیین نیز برگرفته از احکام الهی بوده است و رفتار و کرداری همانند سایر موحدان داشته اند.

عدم اطلاع از احکام عملی آیین زرتشت در دوره ی قبل از ساسانیان، ناشی از این است که این آیین سنت کتبی و نوشتاری نداشته و بیش تر به سنت شفاهی متکی بوده است و منابع موجود که برخی از احکام اعتقادی و عملی زرتشتیان را نشان می دهند، بیش تر در دوره ساسانی و حتی بعد از ظهور اسلام گردآوری شده اند⁽¹⁾ و نسبت دادن آنها به زرتشت و زرتشتیان قبل از دوره ی ساسانی چندان به واقعیت نزدیک نخواهد بود. با این همه، از همین بازمانده های مکتوب نیز می توان به دست آورد که آیین زرتشت، مانند دیگر آیین ها، مدعی هدایت انسان ها به سوی رستگاری است و وعده می دهد که در صورت عمل به این آیین می توان به سعادت دنیوی و اخروی رسید. مهم ترین منبعی که به ارائه ی برنامه های عملی آیین زرتشت پرداخته، بخش «وندیداد» کتاب اوستاست. این قسمت که تقریباً از بیست و دو «فرگرد» تشکیل شده، حلال و حرام، نجس و پاک و برخی قوانین جزایی و اصول عملی و رفتاری آیین زرتشت را توضیح داده است.⁽²⁾ با مطالعه ی این بخش و سایر بخش ها می توان نتیجه گرفت که

مقصود از آفرینش و نتیجه ی زندگی این است که آدمی در آباد کردن جهان و شادمانی خود و دیگران بکوشد و با «اندیشه ی نیک»، «گفتار نیک» و «کردار نیک» خود را شایسته ی رسیدن به اوج کمال و پیوستن به بهروزی جاودانی نشان دهد.⁽³⁾

ص: 125

1- ر.ک: استاد مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (خدمات متقابل اسلام و ایران)، ص 213 و 214.

2- جلیل دوستخواه، همان، ج 2، ص 659 - 888.

3- همان، مقدمه ی ج 1، ص 37.

قوانینی که در اوستا به آنها اشاره شده، هر چند در مقایسه با ادیان ابراهیمی و به خصوص دین اسلام، آمیخته با خرافات بسیاری است،⁽¹⁾ ولی به دو نکته، یعنی وظیفه‌ی انسان در مقابل اهورامزدا و هم‌چنین وظیفه‌ی او در هم‌زیستی با همگان خود، بیش از سایر موارد اهمیت می‌دهد؛ هر چند در این میان به دلیل وجود برخی از کج‌اندیشی‌ها و افراط و تفریط‌ها از جاده‌ی حق دور شده و به ورطه‌ی گمراهی کشیده می‌شود.

این همه که گذشت بیش‌تر بر جنبه‌ی مشترک آیین زرتشت در اصول اعتقادی و عملی با سایر ادیان ابراهیمی توجه داشت، ولی این آیین وجوه افتراق متعددی نیز با این ادیان دارد؛ به گونه‌ای که برخی از احکام عملی که در بخش «وندیداد» ذکر شده است، هیچ‌مناسبتی با ادیان الهی ندارد؛ به طور مثال درباره‌ی زنی که بچه‌ی مرده به دنیا بیاورد چنین حکم داده شده است که آن زن باید به نقطه‌ای دور دست برده و دور از آب و آتش نگه‌داری شود و تنها بعد از خوردن چندین جام «گُمیز» (پیشاب گاو نر) آمیخته با خاکستر می‌تواند شیر بنوشد، ولی باز حق نوشیدن آب را تا چندین روز ندارد.⁽²⁾

در همین بخش وندیداد احکامی ذکر شده که انجام آن عادتاً محال است؛ به طور مثال: اگر کسی سگ آبی را بکشد، باید «ده هزار تازیانه با اسپهه - اشترا، ده هزار تازیانه یا سرو شوچرن بدو بزنند و باید آشوتانه و پرهیزگاران ده هزار بسته هیزم سخت و خشک و پاک را چون توانی به روان سگ آبی به آتش اهوره مزدا بیاورد...» و البته حکم به این جا ختم نمی‌شود، بلکه باید ده هزار مار، ده هزار سنگ پشت، ده هزار قورباغه، ده هزار مورچه، ده هزار کرم خاکی، ده هزار مگس و... را بکشد و خانه و زمینی را به روان سگ آبی داده، هیجده استبل ویران شده را بازسازی و هیجده سگ را از ناپاکی‌ها پاک کرده، هیجده مرد را

ص: 126

1- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (خدمات متقابل اسلام و ایران)، ص 235.

2- اوستا، ج 2، ص 715 و 716، فرگرد پنجم، ص 46 - 57.

طعام دهد(1) و... تا گناه او بخشیده شود.

این گونه احکام بیش تر قسمت های وندیداد را به خود اختصاص داده و مطالعه ی آنها فقط این مطلب را ثابت می کند که احکام مذکور در این کتاب هرگز نمی تواند راه نمایی برای هدایت جامعه و مایه ی سعادت دنیوی و اخروی انسان باشد.

چه انحرافات در آیین زرتشت پدید آمده است؟ / رسول رضوی

اشاره

* هر چند در نگاه اول، آغاز انحراف در ادیان و مذاهب به صورت تدریجی صورت می گیرد، ولی بررسی عمیق نشان می دهد که برخی از حوادث اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... نقش بیش تری در شروع تحولات و انحرافات اساسی دارند و می توان این حوادث را سرآغاز انحراف های بنیادین شمرد.

آیین زرتشت نیز در دوره ای خاص، یعنی به هنگام به قدرت رسیدن شاهان ساسانی، تحولی اساسی یافت و در اثر حوادث سیاسی، اجتماعی این دوره تغییرات و انحرافات مهمی را تجربه کرد.

بر اساس شواهد تاریخی، اردشیر بابکان، که اجدادش از بزرگان معبدی در فارس و شهر استخر بودند، به عنوان یک شخص مذهبی قیام کرد و بعد از پیروزی بر دشمنان خود، یکی از فرقه های آیین زرتشت را که «مزدیسنی» نامیده می شود، بر سرتاسر ایران گسترش داد(2) و سایر فرقه ها را منکوب خود ساخت «و در این کار موبدی به نام «کرتیر» وی را یاری می کرد.(3) ساسانیان سعی می کردند قیام خود علیه اشکانیان را قیامی مذهبی جلوه دهند و

ص: 127

1- جلیل دوستخواه، همان، ج 2، ص 822، وندیداد، فرگرد چهاردهم.

2- استاد مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 14، خدمات متقابل اسلام و ایران، (انتشارات صدرا، چاپ سوم، 1377)، ص 156.

3- استاد مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 14، خدمات متقابل اسلام و ایران، (انتشارات صدرا، چاپ سوم، 1377)، ص 156.

با روی کار آمدن ساسانیان، شاخه‌ی مزدیسنی تنها قرائت صحیح از آیین زرتشتی معرفی شد و بر آیین زرتشت غلبه یافت. این غلبه‌ی سیاسی بعدها موجب غلبه در عقاید شد و آیین مزدیسنی را تنها نماینده‌ی آیین زردشت جلوه داد و انحرافات که مؤسسين شاخه‌ی مزدیسنی ایجاد کرده بودند بعدها پررنگ تر شد و دامن آیین زرتشت را فرا گرفت و این آیین را که با ادیان ابراهیمی قرابت‌هایی داشت از اصل خود دور و زمینه‌های پدید آمدن انحراف‌های بیش‌تر را فراهم کرد. برخی از گزارش‌های تلمود⁽²⁾ نشان می‌دهد که ایرانیان در زمان اشکانیان با ادیان توحیدی ارتباط داشتند؛ مثلاً در اجرای احکام دین یهود به پیروان این دین کمک می‌کردند؛ ولی این کار بعد از روی کار آمدن ساسانیان برافتاد و «اردشیر اول یهود را از اعمال کیفرهای سخت بر هم دینان خود محروم ساخت.»⁽³⁾ و بعدها هنگامی که قسطنطین، مسیحیت را آیین رسمی امپراطوری روم معرفی کرد، ساسانیان به کلی ارتباط خود با دیگر ادیان الهی را قطع کردند و بر جدایی آیین زرتشتی مزدیسنی از دیگر ادیان پای فشردند و به تقویت آیین مزدیسنی، که بیش‌تر بر جنبه‌ی مسیحیت ستیزی آن تأکید می‌شد، پرداختند و همین امر باعث شد تا بستر ایجاد انحرافات جدید بیش از پیش فراهم شود.

تعیین علت و زمان وقوع برخی از انحرافات مشکل می‌نماید، ولی اگر بخواهیم اهم این انحرافات را بشناسیم می‌توانیم به موارد ذیل اشاره کنیم:

ص: 128

1- ر. ک: ریچارد ن. فرای، میراث باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، (انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، 1368)، ص 321.

2- تلمود، مجموعه سنت‌های ربانی است که قوانین و مقررات موسی را شرح و تفسیر می‌کند. در تلمود دو قسمت مشخص دیده می‌شود: میشنه که در آن سنن شفاهی را به صورت مجموعه‌ای درآورده‌اند و گمارا که تفسیر آن است. فرهنگ معین.

3- ریچارد ن. فرای، همان، ص 321.

همه ی آنهایی که زرتشت را موحد می دانند، اظهار می دارند که توحید زردشتی بعدها دچار انحراف شد. جان بی ناس در این مورد می نویسد:

اندیشه ی توحید که زردشت تعلیم داد نیز دست خوش تغییراتی گردید؛ بنابر آنچه در اعتقادات رسمی کتاب اوستا مسطور است، اهورامزدا مانند خدای متعال و برتر از همگان مورد پرستش می باشد. وی دارای ذاتی متعال و وجودی بی شبه و مثال است و مقام روحانیت و لطف او بالاتر از آن است که بتوان برای او تصویری یا تندیس از چوب و فلز ساخت؛ ولی این نظریه ی توحید خالص بعدها تجزیه و انقسام پذیرفت. (1)

با استقلالی که اهریمن در مقابل اهورامزدا به دست آورد، توحید اولیه خدشه دار و به نوعی دوگانه پرستی نزدیک شد. زرتشتیان گمان می کردند با استناد بدی ها و شرور به اهریمن، به تنزیه و تقدیس اهورامزدا پرداخته اند، ولی نمی دانستند که این اعتقاد آنان را به شرک نزدیک می کند.

در برخی از احادیث ذکر شده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود:

انّ القدریه مجوس هذه الامه و هم الذین ارادوا ان یصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه؛ (2) قدریه (3) مجوس این امت هستند و آنها کسانی هستند که می خواهند خداوند را به عدلش توصیف کنند، ولی او را از قدرت و

ص: 129

1- جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه ی علی اصغر حکمت، (انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، 1370)، ص 468.

2- شیخ صدوق، التوحید، ص 382، به نقل از نرم افزار نور 2.

3- در کتاب «هفتاد و سه ملت» آمده است که قدریه گویند: سررشته ی اختیار به دست ماست. طاعت و معصیت و خیر و شرف فعل بندگان است نه «قضا»ست و نه «قدر» و نه خواست کس دیگر. ارادت و مشیت و خواست حق جل جلاله با کار ما کاری ندارد؛ اگر نه چرا باید آدمی گرفتار خود باشد...؛ محمد جواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ سوم 1375، ص 356.

حکومتش خارج می کنند.

یعنی همان گونه که قدریه، با این که موحد بودند، به دلیل اصرار بر قرائتی خاص از صفت عدل خداوند، از توحید واقعی دور شدند، زرتشتیان نیز دچار این توهم شده بودند که خدای نیکی ها نمی تواند خالق شر و پلیدی باشد و می خواستند این مشکل را حل کنند که در نهایت ناخواسته از راه توحید دور شدند و در دام نوعی ثنویت گرفتار آمدند.

2. تقدیس آتش

از آثار به جای مانده از دوره ی هخامنشیان و دوره ی قبل از آنان، اثری که با قطع و یقین بتوان آن را آتشکده نامید، وجود ندارد و گویا تعظیم و تقدیس آتش - به اندازه ای که توهم پرستش را پیش آورد - از زمان اشکانیان آغاز شده و در دوره ی ساسانیان به اوج خود رسیده است، به گونه ای که برخی از مردم، زرتشتیان را آتش پرست نامیده اند. جان بی ناس می نویسد:

باید دانست که زردشت خود آتش را نمی پرستید... و معتقدات او با آنچه بعدها آتش پرستان اخیر عنوان کرده اند اختلاف دارد، بلکه او آتش را فقط یک رمز قدوسی و نشانی گران بها از اهورامزدا می دانسته است که به وسیله ی آن به ماهیت و عصاره ی حقیقت علوی خداوند دانا می توان پی برد. (1)

زرتشتیان هرگز خود را آتش پرست نمی دانند، ولی افراط آنان در تقدیس آتش منجر شد تا عده ای آنان را آتش پرست بنامند.

3. دفن نکردن مردگان

زرتشتیان به جاودانگی روح عقیده دارند. آنان می گویند: روان پس از ترک جسم تا روز رستاخیر در عالم برزخ می ماند؛ هم چنین آنان به صراط، میزان اعمال، بهشت و دوزخ

ص: 130

1- جان بی ناس، همان، ص 463.

معتقدند؛(1) با این همه، مانند مؤمنین به سایر ادیان الهی مردگان خود را دفن نمی کنند، بلکه اجساد مردگان خویش را در درون دخمه یا برج خاموشان قرار می دهند، تا خوراک پرندگان گوشت خوار شوند؛(2) اما باید دانست که این رسم نیز جزو رسوم اصیل آیین زرتشتی و مجوسی نیست و وجود مقبره های متعدد از دوره ی هخامنشیان در پاسارگاد، تخت جمشید و نقش رستم، بهترین گواه بر این مدعاست و ثابت می کند که زرتشتیان نیز، همانند سایر موحدان، مردگان خود را دفن می کرده اند، ولی گویا بعدها، به دلیل افراط در تقدیس خاک و آب و آتش، از دفن مردگان در زمین - که به گمان آنان موجب آلودگی خاک می شد - خودداری کرده و به گذاشتن آنان در دخمه ها اکتفا نمودند.

4. ازدواج با محارم

یکی از خصوصیات که در بیش تر کتاب ها به زرتشتیان نسبت داده شده، ازدواج با محارم (یعنی خواهر، مادر و دختر) است و در تاریخ نیز به این امر اشاره شده است که برخی از پادشاهان و بزرگان زرتشتی با محارم خود ازدواج کرده اند؛ ولی مهم این است که این امر ریشه در عقاید زرتشت ندارد و بعدها در این آیین متداول شده است؛ چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) به انحرافی بودن این عمل اشاره می کند و می فرماید این عمل بعدها وارد آیین زرتشت شده است.

علامه طباطبایی (ره) می نویسد:

در کتاب توحید روایت کرده که اشعث بن قیس از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسید که به کدام وجه، از مجوس اخذ جزیه می کنند، با آن که ایشان را نه پیغمبر است و نه کتاب؟ حضرت فرمودند: این چنین نیست که تو می گویی؛ زیرا ایشان را هم کتاب بوده و هم پیغمبر، تا آن که پادشاه ایشان شبی مست

ص: 131

1- حسین توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، (انتشارات سمت، چاپ اول 1379)، ص 66.

2- ر. ک: جان بی ناس، همان، ص 482.

شده با دختر خود زنا کرد. قوم او چون از این امر شنید مطلع شدند، صبح نزد پادشاه آمدند و گفتند: دین ما را ضایع کردی باید که اجرای حد بر تو کرد. پادشاه ایشان گفت که مرا در این کار عذری است مقبول؛ زیرا حق سبحانه و تعالی را کریم تر و بزرگ تر از آدم، مخلوقی نبود و او دختران خود را به پسران خود می داد؛ پس اگر من نیز با دختر خود دخول کرده باشم گناهی نکرده ام. قوم او گفتند: راست گفتی دین حق همین است. بعد از این حق تعالی به واسطه ی مکافات این گناه عظیم علمی را که در سینه ی ایشان بود محو کرد و کتابی را که برایشان نازل کرده بود از میان ایشان برداشت. (1) براساس حدیث فوق، پذیرش ازدواج با محارم موجب نابودی آیین زردشت شد. آنچه باقی مانده در حقیقت بیش تر مجموعه ای است از عقاید انحرافی که بعدها نیز دچار تغییر و تحول گردید. این مجموعه بعد از ورود اسلام به ایران تغییرات اساسی یافت و برخی از عقاید و اعمال خرافی آن کنار گذاشته شد و بزرگان این آیین سعی نمودند تا این آیین را از نو بسازند و بیش از پیش قابل پذیرش جلوه دهند؛ لکن در این امر توفیق چندانی نیافتند و هم چنان گرفتار انحرافات هستند که در هیچ آیینی وجود ندارد.

ص: 132

1- ترجمه ی تفسیر المیزان، ج 14، ص 21؛ نورالثقلین، ج 2، ص 475، انوار درخشان، ج 11، ص 154، به نقل از نرم افزار تفسیر جامع.

تاریخ

ص: 133

1. چرا ائمه ی دیگر همانند امام علی (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) با حکام زمان خویش برخورد نظامی نکردند؟ کاظم شیخ الاسلام زاده

2. علت صلح و سازش امام حسن (علیه السلام) با معاویه چه بود؟ آیا جنگ علی (علیه السلام) با معاویه، با صلح امام حسن (علیه السلام) سازگار است؟ مختار اصلانی

3. آیا امام سجاد (علیه السلام) در قیام های زمان خود شرکت داشته است؟ اگر جواب منفی است چرا؟ مختار اصلانی

4. چرا امام رضا (علیه السلام) ولایت عهدی را پذیرفت؟ رضا جعفری نوقاب

ص: 134

این یک واقعیت است که اسلام توانست در مدتی کوتاه یکی از نیرومندترین و پردوام ترین دولت ها را در بخش بزرگی از جهان ایجاد کند. مردمی بدوی که از عناصر تمدنی، از جمله دولت و تمرکز بی بهره بودند، در سایه ی تعالیم اسلامی، شالوده ی تمدنی نیرومند را بنا کردند؛ تمدنی که علی رغم هجوم عظیم و گسترده ی تمدن جدید و با همه ی ظاهرفرینی های آن، جاذبه ی خویش را حفظ کرده است. با این که این جامعه ی دینی استوار، بعد از رحلت پیامبر (صلی الله علیه وآله) گرفتار برخی نابخردی ها و کج روی هایی شد که اثری نامطلوب بر سیاست حکومت اسلامی باقی گذاشت و با تسلط عناصر فاسدی چون امویان، نوعی جمود و رکود در عالم اسلام پدید آمد، اما بی شک استواری و شکوفایی این جامعه ی اسلامی، مدیون موضع گیرها، تدابیر و سیره ی الهام گرفته از وحی ائمه ی اطهار (علیهم السلام) است؛ به طوری که آنها با روش های بسیار مدیرانه ی خود، اصل و اساس دین اسلام را نجات دادند و با فداکاری، صبر، موعظه، و حتی با شهادت و تحمل اسارت خود توانستند تحرکی نوین به جامعه ی اسلام بخشیده، آن را به پیش ببرند.

چرا ائمه ی دیگر همانند امام علی(علیه السلام) و امام حسین(علیه السلام) با حکام زمان خویش برخورد نظامی نکردند؟ / کاظم شیخ الاسلام زاده

* در پاسخ این سوال باید موقعیت حساس زمان تک تک ائمه را در نظر گرفت؛ چون امام علی(علیه السلام) در زمان امامت خود دو دوره داشت: دوره ی اول که حق خلافت از او غصب شده بود و بیست و پنج سال خانه نشین بود و هیچ برخورد جدی ای با حکام زمان خویش نداشت و حتی در مواردی با آنان در حد تأمین مصالح عالی جامعه ی اسلامی همکاری می کرد؛ مانند ارائه ی مشاوره به خلیفه ی دوم هنگام فتح ایران(1) و نیز قضاوت های ایشاندر زمان خلیفه ی دوم و میانجی گری بین شورشیان و عثمان در زمان محاصره ی خانه ی او توسط شورشیان(2) و تنها در دوره ی دوم و در زمان حکومت خود با عهدشکنان و کسانی که بر او خروج کرده بودند، برخورد نظامی داشت.(3)

امام حسین(علیه السلام) نیز تا سال 60 هجری، که معاویه از دنیا رفت، برخورد نظامی نداشت. آن گاه که شیعیان بعد از شهادت امام حسن(علیه السلام) آن حضرت را دعوت به قیام کردند، امام حسین(علیه السلام) تا مرگ معاویه آنان را به صبر و انتظار دعوت نمود و زمانی که معاویه از دنیا رفت و اوضاع و احوال مناسبی برای قیام پیش آمد، آن حضرت قیام کرد.(4) البته باید توجه داشت که قیام آن حضرت، قیامی سیاسی بود که نهایتاً به برخورد نظامی منتهی شد.

پس از واقعه ی کربلا، زمینه ی قیام مثل قیام امام حسین(علیه السلام) نبود؛ لذا ائمه ی اطهار بیش تر به تربیت و پرورش نیروهای مکتبی پرداختند و پایه های فقهی و اعتقادی جامعه ی

ص: 136

-
- 1- ابن اعثم کوفی، الفتوح، چ اول، تهران، انقلاب اسلامی، 1372، ص 226، 354، 416 - 425 و 442.
 - 2- علامه امینی، الغدير، ج 6 و 7، چ چهارم و دوم، تهران، اسلامیه، سالهای 68 و 66، صفحات 327 و 180 - 181.
 - 3- ابن اعثم، همان، ص 425 و 442.
 - 4- شیخ مفید، الارشاد، ج 2، چ اول، قم، آل البيت، 1413، ص 32.

شیعه را محکم کردند و در مکتب آن ها فقیهان و متکلمان و صاحبان علوم و فنون مختلف تربیت شدند.

بعد از رحلت رسول خدا و پیش آمدن جریان سقیفه و نادیده گرفتن سفارش های پیامبر درباره ی جانشینی خود و جریان غدیر، دو جریان سیاسی مهم به وجود آمد که منشأ پیدایش فرقه های اسلامی گردید و شقاقی مستمر بین امت اسلام پدید آورد. کسانی که در رأس این دو جریان بودند عبارتند از:

1. امان و حجج الهی (استمرار نبوت).

2. حاکمان مستبد و دین گریز که خود را خلیفه رسول خدا می نامیدند.

حاکمان همواره امامان را در طول تاریخ اسلام تا آغاز غیبت کبری زیر نظر قرار داده، آنان را رقبای اصلی در رسیدن به قدرت تلقی نمودند. ائمه برای ایفای نقش الهی خود و در مقابل انحرافات، مواضع مختلفی اتخاذ کردند تا نور هدایت و شمع الهی همواره در مزین روشن بماند؛ از این رو، می توان دوران امامت را به چند مرحله ی حساس تقسیم کرد که هر یک از این دوره ها ره آورد و ثمرات ویژه ای را در طول تاریخ اسلام به وجود آوردند تا برای همیشه اصل و اساس دین در برابر انحرافات مختلف مصون بماند. دوره ی اول: از ویژگی های این دوره مواجه شدن با انحرافات و بدعت های خلفای اولین است که بعد از سقیفه تا پایان خلافت خلیفه ی سوم زمینه پیدایش آنها فراهم می شد. شعار اصلی و محوری این دوره حفظ اصل و اساس اسلام با تکیه بر وحدت مسلمین بود که علی (علیه السلام) علاوه بر مبارزه با انحرافات، با تحمل این دوره ی طولانی این نقش مهم را ایفا کرد و در دوره ی خلافت کوتاه مدتش این جهت گیری، با مبارزه ی شدید و جنگ ها و نصایح و

امام حسن (علیه السلام) همین مصالح عالیّه را با صلح خود دنبال نمود و امام حسین (علیه السلام) مبارزه ی وسیع خود را با جهاد و افشاگری و شهادت خود استمرار بخشید و امام چهارم دستاوردهای مکتب عاشورا را که عصاره ی تلاش امام علی و امام حسن (علیهم السلام) بود با روش خاص خود که تربیت شاگردان و دعا و مناجات بود پاسداری نمود. (2)

دوره ی اول: می توان این مرحله را مرحله ی مواجهه با انحراف حکام و یا رویارویی با بدعتها و انحرافات نام گذاری نمود. سقیفه و روح قبیلہ گری حاکم بر آن، امام برحق را از خلافت دور نگاه داشت و این گونه بر امت اسلامی رقم زده شد که درست پس از وفات رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) با تحمل حکومتی منحرف به سر برد. ائمه در این مرحله، به شکل اساسی رویاروی انحراف حکام ایستادند و وحدت امت اسلامی را حفظ نمودند.

سرانجام ائمه بین سلطه ی حاکم و منصب خلافت، فرق گذاشتند، و انحراف حکام را از مکتب الهی اسلام جدا نمودند؛ بدین ترتیب تفاوت بین دو نوع خط مشی، یعنی: 1. حکومت و حکام غاصب؛ 2. امامت و حجت حق را متمایز نمودند. پرداختن به دستاوردهای این مرحله از وظایف چهار امام اول بوده است.

دوره ی دوم: در این دوره، ائمه با انحراف علما و مکاتب فقهی منحرف رویه رو گشتند و با مشخص نمودن نشانه های اسلام راستین و معرفی اهل آن، به مقابله با انحراف پرداختند. مرحله ی جدید با تلاش امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) و امام کاظم (علیه السلام) حول محور

ص: 138

1- نهج البلاغه، خطبه 3 و 90 و 236؛ و شهید مطهری، سیری در سیره ی ائمه، چ هفتم، تهران، صدرا، 71، ص 22 الی 54؛ و سید حسین محمد جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، چ هفتم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 73، ص 35 و 41؛ وقوع غدیر از مسلمات انکارناپذیر شمرده شده است.

2- شهید مطهری، همان، ص 63 - 108 و ص 109 - 114؛ و شیخ راضی آل یاسین، صلح امام حسن، ترجمه سید علی خامنه ای، (تهران: انتشارات آسیا، چ یازدهم، 1365)، ص 339 و 353.

ترسیم مشخصات شیعه، به طور مفصل شکل گرفت. (1)

هدف اصلی مرحله ی دوم، آشکار نمودن هر چه بیش تر احکام تشیع و مقررات آن و وسعت بخشیدن معارف آن بود. از این دوره می توان به دوره ی تقیه و آغاز فعالیت های فرهنگی و عمق و غنابخشیدن به دین یاد کرده، مبارزه با تهاجمات فرهنگی مختلف و شباهت دینی و تربیت شاگردان در علوم مختلف و فرستادن آنها به نقاط گوناگون برای مبارزه با تهاجمات فرهنگی مکتب های مختلف کلامی و فقهی که از نهضت های فکری مختلف به اندیشه مسلمانان می تاخت. محصول مهم این دوره تأسیس دانشگاه مذهبی شیعه است که حوزه های دینی و علمی استمرار آن حرکت عظیم فرهنگی است. (2)

دوره ی سوم: این مرحله، مرحله ی گسترش فعالیت های سیاسی و پایگاه های مردمی و رشد علمی آن ها در ضمن خط انقلابی مکتب و فرستادن نمایندگان در جهان اسلام و نظم بخشیدن به خطوط افراد خاص امت بود.

آغازگر این مرحله امام رضا (علیه السلام) بود. به طوری که در این مرحله، کمیت شیعه و پایگاه های مردمی در سطحی قرار گرفت که نزدیک بود زمام حکومتی و جو سیاسی را به دست گیرد؛ تا جایی که خطر جدی برای حکام شد و شیعیان در جهان اسلام افزایش یافتند. ائمه ی اطهار (علیهم السلام) در این مرحله در دو جهت تلاش می کردند: 1. برنامه ریزی فکری و رشد آگاهی عقیدتی و گسترش فرهنگ مکتبی؛ 2. بیدارسازی و به حرکت درآوردن روحیه ی انقلابی امت. (3)

ص: 139

-
- 1- عادل ادیب، نقش امامان معصوم در حیات اسلام، (دفتر نشر اسلامی)، ص 65 - 68، با تلخیص.
 - 2- سید حسین محمد جعفری، تشیع در مسیر تاریخ، ص 344، 304، 349 و 350 - 360؛ و محمد تقی مدرس، امامان شیعه و جنبشهای مکتبی، چ سوم، مشهد آستان قدس رضوی، 72، ص 171؛ و شهید مطهری، سیری در سیره ی ائمه اطهار، چ هفتم، تهران، صدرا، 71، ص 144 الی 165.
 - 3- همان، ص 70 - 76.

دوره ی چهارم: در این مرحله شاهد توجه اهل بیت به اداره ی پایگاه مردمی و حمایت از موجودیت و تربیت آن ها به عنوان پیشگامان مؤمن، و طلعه دارانی با ایمان در مقابل تلاش های حکومت ظالمانه برای عزل امام و رهبری از صحنه ی سیاسی و اجتماعی، و رسیدگی به تمامی تحرکات و فعالیت های ایشان. در این دوره، سخت گیری هایی کینه توزانه، و بیش از حد در مبارزه با امام محمد تقی (جواد)، و امام علی النقی (هادی) و امام حسن عسگری (علیهم السلام) اعمال می شد و این سخت گیری ها یکی از دلایل اصلی حادثه ی غیبت حضرت صاحب الزمان (عج) است. (1) یکی از نتایج مهم این دوره ایجاد نهاد وکالت و نیابت در تمام نقاط جهان اسلام است. که در دوره غیبت صغری تکامل یافت و مقدمه ای شد برای دوره ی غیبت کبری که دوره ی وکالت و نیابت عامه جای نیابت خاصه را گرفت و به شکل گیری نهاد مرجعیت شیعه منجر شد و تا دوران ظهور، حفظ و پاسداری از دین به عهده ی مرجعیت و علمای شیعه نهاده شد. (2)

دوره ی پنجم: آن هم مرحله ی ظهور قائم آل محمد (صلی الله علیه وآله) است که زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و بساط ظلم و جور را بر خواهد چید.

ص: 140

1- همان، ص 80 - 90.

2- مهدی پیشوائی، سیره ی پیشوایان، (قم: موسسه امام صادق، 74، چ دوم)، ص 632.

علت صلح و سازش امام حسن (علیه السلام) با معاویه چه بود؟ آیا جنگ علی (علیه السلام) با معاویه، با صلح امام حسن (علیه السلام) سازگار است؟ / مختار اصلانی

اشاره

* به چند دلیل، امام حسن (علیه السلام) نتوانست به مقصد اصلی، که جنگ شرافتمندانه با معاویه بود، بپردازد؛ لذا بنا به ضرورت حفظ اصل اسلام و نیز جلوگیری از خون ریزی بی نتیجه، از جنگ خودداری کرد و صلح را تحت شرایطی خاص قبول نمود.

دلایل صلح امام حسن (علیه السلام)

1. روی گردانی مردم از جنگ، و عدم حمایت از امام (علیه السلام)

سستی مردم در حمایت از امام، از مهم ترین دلایل اقدام آن حضرت برای اتخاذ موضع جدید بود. هیچ کس نمی تواند مدعی شود که امام به جنگ با معاویه اعتقاد نداشته است.

وقتی امام برای با معاویه اعلام بسیج نمود که استمرار کار علی (علیه السلام) بود خودش به نخيله رفت و ده روز در آنجا ماند. در این مدت چهار هزار نفر حاضر شدند در حالی که سپاه معاویه دهها هزار جنگ جو داشت و اکثر اهل کوفه به معاویه نامه نوشتند که ما با تو هستیم. (1)

ماجرای ساباط نیز یکی از مهم ترین نشانه ها برای روشن ساختن عدم آمادگی مردم برای جنگ بود. در آن جا امام (علیه السلام) دریافت که مردم او را خوار کرده اند. (2) شمار زیادی از مردم، در جنگ های جمل، صفین و نهروان در حمایت از حضرت علی (علیه السلام) به قتل رسیده بودند و اینک اینان خسته از جنگ ها، دیگر توان ادامه ی این جنگ را در خود نمی دیدند و حتی خود را طلبکار حکومت دانسته، خون خود را از اهل بیت می طلبیدند. وقتی خبر فرار جمعی از سپاه به گوش امام رسید، آن حضرت رو به مردم کرد و فرمود:

شما با پدرم مخالفت ورزیده، کار را به حکمیت کشانید، در حالی که پدرم

ص: 141

1- مجلسی، بحار الانوار، ج 44، (تهران: اسلامیه، 69)، ص 44.

2- شیخ مفید، الارشاد، ج 2، (قم، چ اول، مؤسسه ی آل البیت، 1413 ق)، ص 13.

موافق نبود؛ پس از آن به سراغ من آمدید و بیعت کردید، ولی به من خبر رسیده که اشراف شما به سوی معاویه رفته اند. همین برایم کافی است. مرا در مورد دین و جانم فریب ندهید. (1)

جاحظ درباره ی علت کناره گیری امام حسن (علیه السلام) می نویسد:

وقتی پراکندگی اصحاب و درهم ریختگی سپاه خود را مشاهده نمود، با شناختی که از برخوردهای مختلف این مردم با پدرش داشت و می دانست که هر روز به نوع و رنگی رفتار می کنند، از جنگ کناره گرفت. (2) امام دریافت که به این مردم نمی توان اعتماد کرد. این عدم اعتماد، تنها شامل عدم همکاری آنها نبود، بلکه امام می فرمود:

والله لو قاتلت معاویه لأخذوا بعنقی حتی يدفعونی الیه سلماً؛ (3) با معاویه درگیر شوم، اینان گردن مرا گرفته به صورت اسیر به او تحویل می دهند.

و در جای دیگر فرمود:

اهل عراق مردمانی هستند که هر کس به آنها اعتماد کند، مغلوب خواهد شد؛ زیرا هیچ کدام با دیگری در فکر و خواسته ها موافقت ندارند. آنان نه در خیر و نه در شر، هیچ تصمیم قاطعی ندارند. (4)

با چنین مردمی، امکان برپایی جنگ با اهل شام، که اتحادی کامل و هدف و نیت مشخصی داشتند، وجود نداشت.

سیره ی پیامبر (صلی الله علیه وآله) و علی (علیه السلام) نشان می دهد که در بعضی از جاها نمی توان مردم را به زور

ص: 142

1- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج 16، ص 22.

2- ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج 3، (بیروت: دار صادر)، ص 405.

3- طبرسی، اعلام الوری، (تهران: دارالکتب الاسلامیه)، ص 205؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج 44، چ دوم، (تهران: اسلامیه، 1369)، ص 20؛ عبدالله بحرانی، عوالم العلوم، ج 16، ص 175.

4- ابن اثیر، همان، ج 3، ص 405.

وادر به جنگ و حمایت کرد. امام مجتبی (علیه السلام) نیز به همین سیره پایبند بود. زمانی که می دید مردم، خود مایل به داشتن چنین امامی نیستند، طبیعی بود که بعد از نصایح لازم، عراق را رها کند و به مدینه برود. امام (علیه السلام) در این باره می فرماید:

من دیدم که بیش ترین شما از جنگ روی گردان، و بدان بی رغبت شده اید، و من شما را بر آنچه ناخوش دارید اجبار نمی کنم. (1)

در جای دیگر می فرماید:

به خدا سوگند، من از آن جهت کار را به او (معاویه) سپردم که یاوری نداشتم. اگر یاوری می داشتم شبانه روز با او می جنگیدم تا خداوند میان من و آنان حکم کند. (2)

2. حفظ جان شیعیان

یکی دیگر از دلایل امام (علیه السلام) برای پذیرش صلح، حفظ جان شیعیان بود. معترضان به امام از دو گروه بودند: خوارج و نیز برخی از شیعیان قلباً راضی به صلح با معاویه نبودند و به امام معترض شدند. امام با درک حال آنها با نرمی آنها را ساکت نمود (3) و فرمود:

زمانی که دیدم شما قدرت کافی در اختیار ندارید، کار را تسلیم کردم تا من و شما بمانیم (منظور امام از ماندن، حفظ تشیع بوده است). (4) امام در سخن دیگری فرمود:

من برای حفظ جان شیعیانمان، مصالحه کردم... (5)

ص: 143

1- دینوری، اخبار الطوال، (قاهره)، ص 220.

2- مجلسی، همان، ص 147.

3- مجلسی، بحار الانوار، ج 44، (بیروت، موسسه الوفاء، 1403، چ دوم)، ص 28 و 29؛ و ابن اعثم، الفتوح، (تهران: انقلاب اسلامی، 1372) چ اول، ص 770.

4- همان، ص 19؛ تحف العقول، ص 227، عبدالله بحرانی، همان، ج 16، ص 175 و فرائد السمطين، تحقیق محمد باقر محمودی، (بیروت)، ج 2، ص 120.

5- دینوری، اخبار الطوال، (قاهره)، ص 220.

ای حجر! همه ی مردم آنچه را تو دوست داری، خوش نمی دارند. من این اقدام را جز به قصد زنده ماندن تو (و امثال تو) نکردم... (1).

در هر صورت، حفظ شیعه یکی از ضروریاتی بود که امام را وادار به پذیرش اقدامی کرد که انجام آن، رشادت خاص خود را می طلبید. آنچه برای امام و هر فرد مکتبی ای، اهمیت دارد، عمل به رسالت شرعی خویش است، نه آن که به دلیل احتمال طعنه های مردم، خود را به دامی اندازد که جز نابودی خود و همراهان حاصلی ندارد.

با توجه به مطالب فوق، اگر امام علی (علیه السلام) نیز در آن شرایط قرار می گرفت، جز این راهی نداشت. توجه به برخورد امام (علیه السلام) با مسئله ی حکمیت، این اصل را ثابت می کند. امام علی (علیه السلام) به برخی از معترضان به پذیرش حکمیت، که اصرار بر ادامه ی جنگ داشتند، فرمود:

شما جمعیتی کوچک در میان اکثریت آن چنانی هستید. اگر جنگ را آغاز کنیم، همین اکثریت مخالف جنگ، دشمنی شان با شما بیش تر از اهل شام است. به خدا سوگند من نیز به این حکمیت راضی نیستم؛ اما تسلیم خواست اکثریت شدم، بدان جهت که بر جان شما می ترسیدم. (2).

خلاصه این که، آنچه امام حسن (علیه السلام) انجام داد، صددرصد به نفع شیعیان بود؛ هم چنان که حضرت می فرمایند:

والله، الذی عملتُ خیرٌ لشیعتی مما طلعتُ علیه الشمس او غربت (3)؛ به خدا قسم، آنچه من عمل کردم، برای شیعیانم بهتر و پر منفعت تر از طلوع و غروب

ص: 144

1- بحار الانوار، ج 44، ص 29؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج 4، ص 35؛ و عبدالله بحرانی، همان، ج 16، ص 170.

2- بلاذری، انساب الاشراف، (مصر: دار المعارف)، ج 2، ص 338.

3- فوائد السمطین، (تحقیق علامه محمد باقر المحمودی، بیروت)، ص 124؛ و بحار الانوار، ج 44، ص 19.

علاوه بر دلایل فوق که امام را مجبور به قبول صلح نمود، یکی از دلایل مهم سستی عهد کوفیان است که امام علی (علیه السلام) درباره آنها فرمود:

حاضرم ده تن از شما را با یکی از یاران معاویه عوض کنم. آنها در باطل خود از شما که در حقیقت استوارترند. [\(1\)](#) یاران معاویه سخت مطیع او بودند و معاویه نیز در خدعه و نیرنگ و مکر نظیری نداشت و مشاوران و فرماندهان سپاهی، مانند عمرو عاص و صحاک بن قیس داشت که در اطاعت از او جان باخته و سر می دادند، در حالی که که همین عناصر در سپاه امام حسن، افرادی سست عهد و گول خورده و دنیاطلب مانند عبیدالله بن عباس و... بودند که با تطمیع و مکر معاویه سپاه را بدون فرمانده گذاشتند به سپاه معاویه ملحق شدند؛ لذا امام با این شرایط تحمیل شده بهترین گزینه را که صلح و حفظ یاران مخلص بود، انتخاب نمود. معاویه با تطمیع و شایعه پراکنی [\(2\)](#) در بین سپاه امام طوری زمینه سازی کرد که امام چاره ای جز صلح نداشته باشد. چنان که مورخین معتبر می نویسند: عده ای رؤسای قبایل، مخفیانه با معاویه مکاتبه داشتند و سازش کرده بودند که امام را تسلیم معاویه کنند [\(3\)](#) و دلایل دیگری نیز وجود دارد که برای رعایت اختصار به همین مقدار بسنده می کنیم.

ص: 145

-
- 1- نهج البلاغه، خطبه ی 97: به خدا سوگند دوست دارم معاویه شما را با نفرات خود مانند مبادله ی درهم و دینار با من سودا کند. ده نفر از شما را بگیرد و یک نفر از آنها را به من بدهد!!
 - 2- شیخ مفید، الارشاد، ج 2، ص 12 - 14.
 - 3- شیخ مفید، همان، ص 12.

* آنچه شیوه ی عملکرد و برخورد ائمه(علیهم السلام) نسبت به مسائل اجتماعی - سیاسی را از یکدیگر متمایز می سازد، شرایط و مقتضیات زمان آنهاست، نه تفاوت فهم و برداشت آنان از دین و مسائل سیاست، و نه تفاوت امکانات علمی و قوای جسمی و روحی. (1)

در زمان امام سجاد(علیه السلام) چند قیام شیعی رخ داد که ایشان در هیچ یک از آنها شرکت و همکاری مستقیم نداشتند.

علل شرکت نکردن امام(علیه السلام) در این جنبش ها

1. حساسیت شرایط و موقعیت دوره ی امامت امام سجاد(علیه السلام)

دوره ی این امام بزرگوار، دوره ی ناامیدی از پیروزی مسلحانه و یکی از سیاه ترین ادوار حکومت در تاریخ اسلام بود. هیچ عصری از عصرهای اسلامی به مانند عصر امام سجاد(علیه السلام) دچار اضطراب سیاسی، اجتماعی و اقتصادی نبود. در این دوره آشوب ها و رویدادهای سهمگین روح آرامش و امنیت را از میان برده بودند و همواره نگرانی و اضطراب حاکم بود، هرگونه امیدی به زندگی با عزت و شرف از میان رفته بود، حکومت اموی به انتشار ظلم و ستم همت گمارده بودند، حکام جبار و خون خواری چون عبدالملک، حجاج و... آشکارا به مقدسات اسلامی دهن کجی می کردند و هیچ کس جرأت کوچک ترین اعتراض را نداشت.

عبدالملک می گوید:

به خدا سوگند از این پس هر کس مرا به تقوا امر کند، گردن او را خواهم زد.

و وقتی زنی به نام «ام الدرراء» به او می گوید: شنیدم پس از عبادت شراب نوشیده ای؟!!

ص: 146

نه تنها شراب، بلکه خون مردم را نیز نوشیده ام. (1)

مسعودی می نویسد:

حجاج، یکی از عمال عبدالملک، در مدت بیست سال فرمان روایی صد و بیست هزار نفر را با شمشیر دژخیمان خود به قتل رسانید. (2)

آری زندگی سیاسی در عصر امام (علیه السلام) بسیار نگران کننده بود و ترس و وحشت بر عموم مردم سایه افکنده بود. امویان در حکومت بر جوامع اسلامی، خودکامه بودند و هیچقانونی بر دولت اموی حاکم نبود و فقط، عواطف پادشاهان و خواست های وزرا و تمایلات اطرافیان ایشان محور حکومت بود. پس ویژگی بارز حکومت اموی، استبداد سیاسی بود و آنها استبداد را راه و رسم مخصوص حکومت خویش قرار داده بودند.

امام سجاد (علیه السلام) بر سر دوراهی دشواری قرار گرفته بود؛ یا می بایست با ایجاد هیجان و احساسات، به یک حرکت تند و عمل متهورانه دست بزند و حادثه ای شورانگیز بیافریند، و یا احساسات سطحی را با تدبیری پخته و سنجیده مهار کند و از حیات اسلامی و جان خود و یارانش حراست نماید.

شکی نیست که راه نخست، راه فداکاری است، ولی برای یک رهبر الهی، فداکاری کافی نیست، بلکه علاوه بر آن باید ژرف نگر و دوراندیش و پرحوصله باشد و به نتایج اقدامات خود توجه نماید. امام (علیه السلام) با ارزیابی اوضاع و شرایط زمان و ملاحظه ی اختناق شدید، هرگونه جنبش و حرکت مسلحانه را پیشاپیش محکوم به شکست می دانست؛ (3) از این رو راه دوم را انتخاب کرد.

ص: 147

1- سیوطی، تاریخ الخلفاء، (بغداد: مکتبه المثنی)، ص 217.

2- مسعودی، مروج الذهب، (بیروت: دار الاندلس)، ج 3، ص 36.

3- خامنه ای، سیدعلی، پیشوای صادق، (تهران: انتشارات سید جمال)، ص 24.

پس در آن اوضاع و شرایط، جان امام و شیعیان سخت در خطر بود و کوچک ترین حرکت امام، حتی مسائل خصوصی و خانوادگی حضرت، از دید جاسوسان پنهان نبود.

امام سجاد(علیه السلام) در طول زندگی خویش، بیش از هر کس، از ظلم و ستم حکومت های وقت رنج می برد. امام با درک این شرایط تلخ و ناگوار بود که در دعا به پیشگاه خدا عرض می کرد:

چه بسا دشمنی که شمشیر عداوتش را برضد من آخته، دم تیغش را بر من تیز کرده، زهرهای جانکاهش را برای کام من در جام ریخته، مرا آماج تیرهای خویش قرار داده و چشم مراقبش برای کنترل من نخفته است که به من گزند برساند و تلخابه ی مرارت خود را به من بنوشاند...⁽¹⁾

2. نداشتن نیروهای صادق

یکی دیگر از عوامل شرکت نکردن امام سجاد در قیام های شیعی، فقدان نیروهای صادق، مخلص و مدافع و عناصر حمایتگر و مورد اعتماد بود. در بحران های جدی در طول تاریخ اندک بودند کسانی که دست از امام خود بر نمی داشتند. امام سجاد(علیه السلام) با اشاره به این وضع می فرمود: در تمام مکه و مدینه، بیست نفر نیستند که ما را دوست بدارند.⁽²⁾

3. ماهیت سیاسی و اعتقادی این قیام ها

عمده ترین اشتباه سیاسی این قیام ها، عدم سنجش موقعیت و شرایط نامناسب زمان، بی برنامه گی، و دل سپردن به حوادث بود. از جنبه ی اعتقادی نیز این قیام ها نمی توانست یک نهضت اصیل شیعی باشد؛ چون افرادی مثل عبدالله بن زبیر در میان صفوف

ص: 148

1- صحیفه ی سجادیه، دعای 49.

2- علامه مجلسی، بحار الانوار، (المکتبه الاسلامیه)، ج 46، ص 143.

قیام کنندگان نفوذ یافته بودند و امام نمی خواست امثال عبدالله بن زبیر قدرت طلب، او را پل پیروزی خود قرار دهند. پس وجود برخی انحراف ها و اشتباهات سیاسی و عقیدتی در میان انقلابیون، مثل عدم نظرخواهی از امام و گرفتن دستور از محمد حنفیه، امام را وادار می کرد تا از موضع گیری و برقراری رابطه ی مستقیم و حمایت کامل از آنها خودداری کند؛ چنان که قیام مدینه مطلقاً مورد تأیید امام نبود و نیز قیام مختار با این که مورد تأیید ضمنی امام بود، ولی امام این قیام را به خاطر عوارض و تبعات سیاسی زیاد آن، آشکارا مورد تأیید قرار نداد.

امام سجاد(علیه السلام)، در طول زندگی خویش، بیش از هر کس طعم ستم و ظلم حکومت های استبدادی را چشیده بود؛ کسی که در محفل یزید جنایتکار آن گونه از ارزش های دینی حمایت می کند؛ کسی که زنجیرها را بر تنش تحمل کرده، لب به زاری در برابر دشمن نمی گشاید و کسی که در مقابل تهدیدهای عبدالله می گوید:

ای فرزند مرجانه! مرا به کشتن تهدید می کنی؟! آیا نمی دانی کشته شدن در راه دین، عادت ما و شهادت در راه خدا، کرامت خاندان ماست؟

امام سجاد(علیه السلام) با این روحیه، گرچه در قیام های زمان خود شرکت مستقیم نداشت، به طور کلی از صفحه ی سیاست و امور کلی مسلمین برکنار نبود. هر گاه امام(علیه السلام) احساس می کردند که از سوی بیگانگان کیان اسلام و عزت و آبروی جامعه ی اسلامی مورد تهدید و تعریض قرار گرفته است، برای حفظ آن از هیچ اقدامی فروگذار نمی کردند.

آن حضرت با یک سلسله برنامه های ارشادی و فرهنگی و تربیتی و مبارزات غیرمستقیم، بدون آن که حساسیت حکومت را برانگیزد فعالیت هایی را آغاز کرد:

الف) دفاع از کیان و آبروی اسلام در برابر بیگانگان؛

ب) ادامه ی مبارزه ی منفی با گریه بر شهیدان و زنده نگه داشتن خاطره ی آنان و

یادآوری مکرر فاجعه ی کربلا، که ظلم و جنایت حکومت اموی را در ذهن ها زنده می کرد؛

ج) پند و ارشاد امت با روش های حکیمانه و بسیار زیرکانه که در عین داشتن نتیجه ی سیاسی برضد دستگاه حکومت، حساسیت حکومت را بر نمی انگیخت؛

ه-) تبیین معارف در کلاس دعا و موعظه.

چون امام(علیه السلام) در عصر اختناق زندگی می کرد و نمی توانست مفاهیم مورد نظر خود را آشکارا و صریح بیان کند، از شیوه ی موعظه استفاده می نمود و این بهترین شکل انتقال افکار و اندیشه ی درست در آن شرایط بود.

ص: 150

* امام رضا(علیه السلام) ولایت عهدی را از روی اجبار و ناخشنودی پذیرفتند؛ در خلال برخی از اظهارات ایشان آثار غم و اندوه عمیقی دیده می شود که نمایانگر سختی و فشاری است که آن حضرت تحمل می کرد که خود دلیل بر عدم رضایت امام از ولایت عهدی است.

یاسر خادم روایت می کند:

امام رضا(علیه السلام) در روز جمعه ای بعد از بازگشت از مسجد در حالتی که عرق و غبار بر او نشسته بود، دست های خود را بلند کرد و گفت: پروردگارا، اگر فرج من از این گرفتاری که به آن دچارم، به مرگ من است، همین ساعت آن را برسان. [\(1\)](#)

یا در جایی کسی از امام (ره) سؤال می کند که «خداوند کارهایت را اصلاح کند، چگونه ولایت عهدی را از مأمون پذیرفتی؟» امام فرمودند:

عزیز مصر که مشرک و یوسف پیامبر خدا بود؛ ولی مأمون مسلمان است و من وصی پیامبرم و یوسف از عزیز مصر درخواست کرد که او را والی و حاکم کند، در حالی که من مجبور بودم.

در حدیثی دیگر آمده است امام دست های خود را به آسمان بلند کرده بود و می گفت:

پروردگارا تو می دانی که من مجبور و مضطرم. مرا مؤاخذه نکن، چنان که بنده و پیغمبرت یوسف را مؤاخذه نکردی. [\(2\)](#)

این گونه روایات حاکی از این است که ولایت عهدی امام از روی اجبار بوده است. در برابر پیشنهاد امر ولایت عهدی از طرف مأمون، برای امام دوراه وجود داشت:

ص: 151

1- شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، (بیروت: چ 1، 1404)، ج 2، ص 141.

2- شیخ صدوق، امالی، (بیروت)، ص 72؛ و محمدجواد فضل الله، تحلیلی از زندگانی امام رضا، ترجمه ی سیدمحمد صادق عارف، (آستان قدس رضوی، چ 3، 1372)، ص 97.

راه اول این که امام ولایت عهدی را نمی پذیرفت و مأمون، همان طور که خود گفته بود، امام را شهید می کرد، و بعید نبود که شیعیان خاص و طرف داران امام را نیز به قتل برسانند و با این کار به هدفش که تثبیت قدرت بود می رسید؛ و حتی با عدم پذیرش امام، ممکن بود بگوید که علی بن موسی قصد دارد در حکومت من توطئه و اخلال کند؛ و احیاناً اقدام امام در نظر دیگران قابل پذیرش نمی بود.

راه دوم، پذیرش ولایت عهدی از سوی امام (علیه السلام) بود که امام از روی اضطرار به دلایلی راه دوم را برگزید.

دلایل امام برای پذیرش ولایت عهدی:

1. حفظ جان خود و شیعیان

هنگامی امام رضا (علیه السلام) ولایت عهدی مأمون را پذیرفت که دید اگر امتناع ورزد، نه تنها جان خویش را به رایگان از دست می دهد، بلکه علویان و دوست داران حضرت نیز همگی در معرض خطر قرار می گیرند؛ و بر امام لازم بود که جان خویش و شیعیان و هواخواهان را از گزند برهاند. اینان می بایست باقی می ماندند تا رهبر و مقتدای مردم در حل مشکلات و هجوم شبهه ها باشند. حال اگر او با رد قاطع و همیشگی ولی عهدی، هم خود و هم پیروانش را به دست نابودی می سپرد، این فداکاری معلوم نبود که بتواند گرهی از کار بسته ی امت بگشاید.

2. اثبات حق علویان در خلافت

قبول ولایت عهدی از طرف امام خود اعتراف زبانی و اقرار عملی عباسیان به این حقیقت بود که علویان در امر خلافت صاحب حق و بلکه سزاوارترند.

3. جلوگیری از فراموشی ائمه (علیهم السلام) از طرف مردم

یکی دیگر از دلایل قبول ولایت عهدی از سوی امام آن بود که مردم خاندان پیامبر (صلی الله علیه وآله) را در صحنه ی سیاست حاضر بیابند و به دست فراموشی نسپارند و گمان نکنند که آنان - همان گونه که شایع شده بود - علما و فقهای هستند که در عمل هرگز به کار ملت نمی آیند؛ لذا وقتی ابن عرفه از حضرت پرسید: ای فرزند رسول خدا به چه انگیزه ای وارد ماجرای ولی عهدی شدی؟ امام پاسخ دادند: «به همان انگیزه ای که جدم علی (علیه السلام) را وادار به ورود در شورا نمود.»⁽¹⁾

4. رسوایی مأمون

امام چون از اهداف مأمون آگاه بود و مشکلات حکومت مأمون را می دانست، با اتخاذ این موضع، مأمون را در این بازی سیاسی شدیداً به رسوایی کشاند؛ چرا که ابتدا با ابراز مخالفت و اظهار عدم رضایت در مقابل مأمون اهداف او را خنثی کرد و بعد از قبول پیشنهاد مأمون باز فرمود:

من به شرطی ولایت عهدی را می پذیرم که هیچ عزل و نصبی به دست من نباشد.⁽²⁾ و این ها خود خط بطلان بر اهداف مأمون بود؛ زیرا اتخاذ چنین موضعی دلیل گویایی بود بر امور زیر:

الف) اعتراف نکردن به مشروعیت سیستم حکومتی مأمون؛

ب) سیستم موجود هرگز نظام حکومتی مورد نظر امام نبود؛

ج) مأمون، برخلاف نقشه هایی که در سر پرورانده بود، دیگر با قبول این شروط

ص: 153

1- ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، (قم: انتشارات علامه)، ج 4، ص 364.

2- صدوق، همان، ص 152.

نمی توانست کارهایی را به نام امام و به دست او انجام دهد؛

د) امام هرگز حاضر نبود تصمیمات قدرت حاکم را اجرا سازد. (1)

5. دفع شبهات فرقه های مختلف

یکی دیگر از علل پذیرش ولایت عهدی این بود که در آن موقع مردم نیاز مبرم به امامی معصوم داشتند؛ چون با جریانات فکری و فرهنگی غربی که زنادقه و ملحدین هدایت می کردند روبرو بودند. شرکت امام در مجالس علمی فرق گوناگون از سرزمین های مختلف و پاسخ به شبهات آنها از همین باب بود.

خلاصه این که امام رضا(علیه السلام) با قبول ولایت عهدی فرصتی یافت تا به بیدارسازی امت و آشنا ساختن مردم به تعالیم متعالی اسلام بپردازد و این فرصت موجب افزایش نفوذ امام و گسترش پایگاه مردمی آن حضرت شد.

ص: 154

1- جعفر مرتضی، زندگانی سیاسی امام رضا، (کنگره ی جهانی امام رضا(علیه السلام))، ص 168.

سیاست

ص: 155

1. بین مشروعیت فلسفی و مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی چه تفاوتی است؟ و امروزه مراد از مشروعیت در مباحث مربوط به حاکمیت، کدام است؟

عبدالحکیم سلیمی

2. آیا بین مشروعیت سیاسی و مشروعیت فقهی تمایز وجود دارد؟ و به تعبیری آیا فقه می تواند متکفل بیان مشروعیت سیاسی باشد؟ علی مجتبی زاده

3. جایگاه نظریه ی نصب فقیهان در اقوال فقها چگونه است، مفهوم این نظریه چیست و آیا دلیلی بر آن وجود دارد؟ محمد رضا باقرزاده

4. آیا مسئله ی بیعت با امامان: مخالف نظریه ی الهی بودن مشروعیت نیست؟

رضا واعظی و جعفر مقصود

5. مبانی مشروعیت در نظام های سیاسی اسلام و غیر اسلامی چیست؟

علی مجتبی زاده

ص: 156

مشروعیت را برابر اصطلاح Legitimacy قرار می دهند که هم ریشه ی کلمات legislation (تقنین) و Legal (قانون) است و بر این مبنا می توان آن را به معنای قانونیت دانست؛ اما این اصطلاح در فلسفه ی سیاسی به معنای Validity (اعتبار) و Right Fulnes است. در اسلام مشروعیت گاه به معنای اموری است که شارع وضع کرده و گاه به معنای محق و معتبر بودن یک حاکمیت است. معنای اخیر از مشروعیت Efficiency (کار آیی) و Effectiveness (کار آمدی) نیز جدا و مستقل است و نباید با آنها خلط شود. معنای مورد بحث همان مشروعیت فلسفی است که نباید با مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی (مقبولیت) نیز یکسان گرفته شود و هر کدام حوزه ی مستقل خود را دارند. آن چه در پیش رو دارید پاسخ به سؤالاتی است در بحث مشروعیت که عبارت اند از:

بین مشروعیت فلسفی و مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی چه تفاوتی است؟ و امروزه مراد از مشروعیت در مباحث مربوط به حاکمیت، کدام است؟ / عبدالحکیم سلیمی

اشاره

* بدون شک، مسئله‌ی مشروعیت بحث دامنه‌داری است و عمری به وسعت عمر نظام‌های سیاسی دارد. ریشه‌های این بحث را در یونان باستان، در آثار افلاطون و ارسطو می‌توان دید که در طی زمان، متفکرانی چون سیسرو، آگوستین قدیس، توماس آکوئیناس، فارابی، ابن رشد، غزالی، ماوردی، ابن سینا و سایر صاحب نظران، درباره‌ی آن به بحث و بررسی پرداخته‌اند؛ اما در نظریه‌های جدید سیاسی جایگاه واقعی تری پیدا کرده و متفکران جدید نواندیش سیاسی آن را به طور منظم و سیستماتیک بیان کرده‌اند. در اهمیت این بحث می‌توان گفت که قدرت، نفوذ و اقتدار، تنها در صورت مشروع بودن امکان تأثیر دارد؛ به بیان دیگر، مشروعیت با دورکن اساسی از نظام‌های حکومتی سروکار دارد: از یک سو با رکن حاکم و این که چرا و به چه دلیل مردم باید از فرمان‌های حاکم اطاعت کنند؛ و از سوی دیگر با رکن نظام حکومتی و این که ملاک مشروعیت حکومت چیست؟ یا چه حکومتی مشروع است؟ به این ترتیب مشروعیت حکومت‌ها از مهم‌ترین مباحث فلسفه‌ی سیاسی به شمار می‌آید.

برای دست‌یابی به پاسخ مناسب برای پرسش فوق، ابتدا معنا و مفهوم لفظ «مشروعیت» باید روشن شود.

تعریف مشروعیت

اشاره

هرچند از نظر لغوی کلمه‌ی مشروعیت با «شرع» هم‌ریشه است و ممکن است کسی گمان کند که مراد از مشروعیت، همان شرعی بودن است؛ بی‌تردید پرسش ناظر به این بحث نخواهد بود؛ چون این پرسش اختصاص به شرع و شریعت، و دین و دین‌داران ندارد،

بلکه درباره‌ی هر حاکم و حکومتی مطرح است و همه‌ی مکاتب فلسفی و اندیشمندان این حوزه در برابر چنین پرسشی قرار دارند. (1)

گمان دیگری که رایج است، این است که مشروعیت (Legitimacy) از ریشه‌ی (Legal) لاتین به معنای قانون گرفته شده و با مفاهیم قانون‌گذار (Legislator) و قانون‌گذاری (Legislations) هم‌ریشه است. از این منظر، مشروعیت همان «قانونی» بودن است، و اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب مردم، مطابق قانون و معتبر تلقی شود. (2) این گمان هم بر خطاست، چون در پرسش از مشروعیت، کل نظام قانونی مشمول پرسش است. قانون هم باید مشروعیت خود را از جایی بگیرد. چه کسی گفته است آن قوانین مشروع اند؟ مشروعیت کل نظام قانونی از کجاست؟ بنابراین، رجوع به قانون هیچ چیزی را حل نمی‌کند، بلکه نوعی مصادره به مطلوب است. (3)

مسئله‌ی مشروعیت، در واقع ناظر بر حق و حقانیت است و در برابر غصب (Usupation) قرار دارد: چه حکومتی دارای حق حکم راندن است؟ این حق به وضوح با مسئله‌ی دیگری پیوند می‌خورد: «چرا شهروندان باید از حکومتی پیروی کنند؟»؛ «لزوم اطاعت از فرمان‌های یک حکومت» و «حق اصدار (صدور) فرمان از ناحیه‌ی حکومت» دو امر کاملاً به هم پیوسته است و مسئله‌ی مشروعیت یعنی تحقق این دو امر. (4)

در اصطلاح نیز تعریف‌های گوناگونی از مشروعیت ارائه شده است که (5) ما در این جا، به

ص: 159

-
- 1- محمدتقی مصباح یزدی، «حکومت و مشروعیت»، کتاب نقد، ش 7، ص 23 و نگاهی گذرا به نظریه‌ی ولایت فقیه، (قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1378)، ص 52.
 - 2- اندرو وینسینت، نظریه‌های دولت، ترجمه‌ی حسین بشریه، (تهران: نشر نی، 1371)، ص 67؛ عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، (تهران: نشر نی، 1373)، ص 105.
 - 3- صادق لاریجانی، «مبانی مشروعیت حکومت‌ها»، روزنامه‌ی رسالت، مورخ 28/3/1379، ص 6.
 - 4- همان، و محمدتقی مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریه‌ی ولایت فقیه، ص 52 به بعد.
 - 5- ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، جامعه‌ی مدنی و حاکمیت دینی، (قم: وثوق، 1378)، ص 14 - 16.

دلیل اختصار، به تعریف مقبول اشاره می کنیم:

مشروعیت عبارت است از: «توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت». اگر اطاعت غیرعقلانی باشد، مستند به سنت جاری (Tradition) یا محبوبیت حاکم فره ایزدی (Chrisma خواهد بود. (1)

در هر حال این اصطلاح - چنان که گفته شد - از روزگاران قدیم در فلسفه و کلام سیاسی مورد توجه قرار داشته است؛ اما از قرن نوزدهم، در جامعه شناسی سیاسی، که یکی از شاخه های علوم سیاسی است، نیز مطرح گردید. از آن زمان مشروعیت در دو حوزه ی فلسفی و جامعه شناسی سیاسی مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

الف - مشروعیت فلسفی

فلسفه، کلام و یا حقوق سیاسی به مسائل هنجاری و بایدها و نبایدهای حقوقی و ارزشی در حوزه ی سیاست می پردازند. بر این اساس مشروعیتی که در این شاخه های علوم سیاسی مورد بحث قرار می گیرد، مشروعیت هنجاری (Normative) نام دارد.

در مشروعیتی که به مفهوم حقانیت در برابر غصب یا ناحق بودن (Usurpation) حوزه ی «فلسفه، کلام و حقوق سیاسی» مورد بحث قرار می گیرد، پرسش اصلی آن است که حقحاکمیت از آن کیست و چه کسی باید حکومت کند؟ آیا نوع حکومت و یا شخص حاکم حق است یا ناحق؟ مشروعیت دارد یا ندارد؟ حقانیت دارد یا غاصب است؟ (2)

ب - مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی

موضوع این شعبه از علوم سیاسی روابط دولت و جامعه و تأثیرات جامعه بر روی دولت

ص: 160

1- محمد جواد لاریجانی، نقد دین داری و مدرنیسم (تهران: اطلاعات، 1372).

2- عبدالحسین خسروپناه، همان، ص 16 - 17؛ و نیز ر.ک: محمد جواد نوروزی، نظام سیاسی اسلام، (قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380)، ص 137 - 152.

است؛ یعنی جامعه‌شناسی سیاسی به بررسی محیط اجتماعی سیاست می‌پردازد. بررسی تأثیرات جامعه به طور کلی، اعم از حوزه‌ی روابط تولیدی و اقتصادی، لایه‌های اجتماعی و فرهنگ ساخت و فرایند رفتار سیاسی، جوهر جامعه‌شناسی را تشکیل می‌دهد. به طور خلاصه، در این نگاه، تلاش فکری در جهت توضیح و تبیین پدیده‌ها در رفتارها و ساخت‌های سیاسی به وسیله‌ی متغیرهای عوامل اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی است.

به همین دلیل مباحث مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی، از جمله، مسائل مشروعیت و منابع آن، کاملاً توصیفی (Descriptive) است و در آن از هست و نیست‌های روابط میان دولت و ملت بحث می‌شود که به باید و نبایدهای ارزشی و حقوقی نظر ندارد. (1) بدین ترتیب، با توجه به رویکردهای غیرهنجاری جامعه‌شناسی مرسوم امروزی، مشروعیت به مفهوم مقبولیت و جلب رضایت مردم در این رشته مورد بحث قرار می‌گیرد؛ (چون) پرسش بدین گونه است که چگونه یک حکومت، کارآمد می‌شود و دوام و مقبولیت و رضایت مردمی پیدا می‌کند و یک حاکم معین در جامعه‌ی دینی یا غیردینی با چه فاکتورها و شرایط و عواملی محبوبیت می‌یابد؟

این مشروعیت تنها ناظر به مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی حکومت است و به حقانیت و غاصبانه بودن آن کاری ندارد. به گفته‌ی ماکس وبر (Max Weber)، جامعه‌شناس آلمانی:

حکومت‌ها نمی‌توانند قدرتی عریان و یا جابرانه داشته باشند، بلکه تلاش می‌کنند قدرت خویش را از راه‌های گوناگون سنتی (Traditional) عقلانی - حقوقی (rational-legal) و کاریزمایی (charismatic) توجیه و آن را مشروع (قانونی و مقبول) قلمداد نمایند. (2)

ص: 161

1- حسین بشریه، جامعه‌شناسی سیاسی، (تهران: نشرنی)، ص 17 - 19.

2- صادق لاریجانی، همان.

اما آنچه امروزه درباره‌ی اصل حاکمیت در کشور مطرح است، مربوط به فلسفه‌ی سیاست است و به عبارتی منشأ چالش مخالفان و موافقان، مشروعیت فلسفی است؛ زیرا همه‌ی نظریه پردازان سیاسی بر این مسئله اتفاق نظر دارند که پس از شکل‌گیری حکومت مشروع، مردم ملتزم به اطاعت هستند. در این که اسلام بر اهمیت توافق همگانی و پذیرش و مقبولیت مردمی صحنه می‌گذارد، بحثی نیست، اما سؤال این است که آیا از دیدگاه اسلامی، توافق، پذیرش و مقبولیت مردمی، در مشروعیت حکومت دخالت دارد و آیا مشروعیت و مقبولیت توأمان هستند؟ آیا مشروعیت در سایه‌ی مقبولیت تأمین می‌گردد؟

پاسخ این است که آنچه در نظریه‌ی ولایت فقیه مطرح است و آن را از اشکال گوناگون حکومت‌های دمکراتیک متمایز می‌کند، این است که ملاک مشروعیت و قانونی بودن حکومت از نظر اسلام رأی مردم نیست. اما عدم دخالت رأی مردم در مشروعیت حکومت، به معنای بی‌اعتنایی به رأی مردم و مشارکت عمومی هم نیست؛ زیرا - همان‌گونه که اشاره کردیم - از نظر اسلام حاکم باید مقبولیت مردمی داشته باشد وگرنه فاقد قدرت اجرایی است و نمی‌تواند احکام اسلامی را اجرا کند. بر این اساس، پذیرش و رأی مردم شرط لازم و نه کافی برای تحقق حکومت است. رأی مردم به مثابه قالب است و روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می‌دهد، و این امر ناشی از اعتقادات امت اسلام و نگرش فرد مسلمان به جهان هستی است. (1)

به بیان دیگر، مشروعیت حکومت امری واقعی است که هر حکومتی می‌تواند آن را دارا باشد یا نباشد و رأی مردم و رضایت آنان یا قرارداد منعقد شده توسط آنان دخالتی در تحقق این امر واقعی و یا عدم تحقق آن ندارد... رأی مردم نیست که حکومتی را مشروع یا نامشروع می‌کند؛ این امر متوقف بر اوصاف ذاتی آن حکومت و نسبتی است که با کمال

ص: 162

1- محمدتقی مصباح یزدی، نظریه‌ی سیاسی اسلام، (قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379)، ج 2، ص 38 - 39.

انسانی و قرب به کمال نهایی دارد؛ اما تنها رأی مردم حکومت مشروع (یا نامشروع) را فعلیت می بخشد و آن را کارآمد می سازد.

مثالی که می تواند این امر را تا حدی روشن کند، ولایت امیرمؤمنان (علیه السلام) است. ولایت آن حضرت بر مسلمانان، واقعیتی بود که به نصب الهی حاصل شده بود و میل مردم در آن تأثیری نداشت. این طور نبود که چون آن حضرت را در مدت غصب خلافت خانه نشین ساختند در واقع نیز ولایتی نداشت. آری این خانه نشینی و این غصب خلافت، از جانب هرکس که بود، نگذاشت که آن حکومت مشروع فعلیت یابد و در جهان خارج به منصفی ظهور برسد. (1)

بدین ترتیب در بینش و رویکرد اسلامی، علاوه بر آنچه در همه ی نظام های انسانی و عقلانی برای شکل گیری حکومت لازم شمرده شده است، معیار و ملاک دیگری نیز لازم است و آن مشروعیت حکومت به اذن خداوند است؛ و پذیرش و رأی مردم شرط تحقق حکومت است. (2)

خلاصه آن که، واژه ی «مشروعیت» در دو حوزه ی فلسفه ی سیاسی و جامعه شناسی سیاسی کاربرد دارد و در هر یک معانی خاص خود را دارد. مشروعیت فلسفی به مفهوم حقانیت، و مشروعیت در جامعه شناسی سیاسی، به معنای مقبولیت است. آنچه امروزه درباره ی اصل حاکمیت در جامعه مطرح است، در دایره ی فلسفه ی سیاست قرار دارد. عده ای، دموکراسی گرایانه، مشروعیت و مقبولیت را توأمان می دانند، اما از نظر اسلام، مشروعیت به عنوان «بایستی اطاعت از فرمان های حکومت» و «حق ولایت حاکم»، امری عینی و مربوط به اذن پروردگار هستی است نه دایر مدار رأی مردم؛ گرچه فعلیت بخشیدن به این حکومت مشروع، دایر مدار انتخاب و رأی مردم است.

ص: 163

1- صادق لاریجانی، همان، روزنامه رسالت، مورخ 31/3/1379، ص 5.

2- ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، همان، ص 35 - 40.

آیا بین مشروعیت سیاسی و مشروعیت فقهی تمایز وجود دارد؟ و به تعبیری آیا فقه می تواند متکفل بیان مشروعیت سیاسی باشد؟ / علی مجتبی زاده

اشاره

* برای پاسخ به این سؤال، دو مسئله باید مورد بررسی قرار گیرد: 1. تفاوت مشروعیت سیاسی در اندیشه ی سیاسی اسلام و غرب؛ 2. ارتباط میان مشروعیت فقهی و مشروعیت سیاسی.

تفاوت مشروعیت سیاسی در اندیشه ی سیاسی اسلام و غرب

در جوامع غیر دینی غرب، مشروعیت، قانونیت و مقبولیت مفهوم واحد داشته و هرگاه مردم کسی را به عنوان حاکم برگزینند و به آن رضایت دهند حق حاکمیت برای او به وجود می آید و رأی مردم مشروعیت ساز است؛ زیرا اساس و شالوده ی حکومت و نظام سیاسی در غرب بر قرارداد اجتماعی است.

نظریه ای که معتقد است مردم قدرت را به دستگاه حکومتی و رئیس حکومت می بخشند و فقط قدرتی که از مسیر اراده و خواست عمومی مردم به فرد واگذار شود مشروعیت دارد. (1)

اما در نظام سیاسی اسلام، مشروعیت غیر از مقبولیت است و مفهومی عمیق تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت دارد. مشروعیت در بینش اسلامی ریشه در اعتقادات و معارف اسلامی دارد. براساس اعتقاد توحیدی، خداوند رب و صاحب اختیار هستی و انسان هاست و چنین اعتقادی ایجاب می کند که تصرف در امور مخلوقات خدا حتماً با اذن خداوند صورت گیرد و چون تشکیل حکومت و تنظیم قوانین و ایجاد نظم، مستلزم تصرف

ص: 164

1- محمد تقی مصباح یزدی، نظام سیاسی اسلام، (قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379)، ص 140. و نیز ر.ک: وت، جوئز، خداوند اندیشه سیاسی، (امیرکبیر، چ 4، 1376)، ج 2، ص 221 - 224، به نقل از جان لاک، حکومت مدنی، فصل دوم و هشتم، ش 95 تا 99؛ هم چنین ر.ک: انعام: 57؛ شوری: 10؛ یوسف: 40؛ حشر: 7؛ نساء: 150 و تکویر: 29.

در امور انسان ها و محدود ساختن آزادی افراد است و این امر تنها از سوی کسی رواست که دارای این حق و اختیار باشد؛ لذا در اندیشه ی اسلامی همه ی چیزها با اراده ی او به وجود می آید و مشروعیت پیدا می کند؛ به عبارت دیگر، در نظام سیاسی اسلام همه ی شئون و ارکان حکومت باید مستند به اراده ی الهی باشد؛⁽¹⁾ لذا تنها منبع و سرچشمه ی حکومت در دیدگاه اسلامی الهی بوده و از ولایت تشریحی الهی سرچشمه می گیرد و هیچ گونه ولایتی جز با انتصاب و اذن الهی مشروعیت نمی یابد هر چند همراه با مقبولیت باشد.

ارتباط مشروعیت فقهی و مشروعیت سیاسی

مشروعیت فقهی، به معنای شرعی بودن و مطابق دستورهای دین بودن، در نظام اسلامی می تواند با مشروعیت سیاسی منطبق باشد؛ هر چند در حوزه ی غیر دینی، در مطلق اندیشه ی سیاسی، مشروعیت فراگیر به معنای شرعی بودن نیست و یک مفهوم سیاسی صرف است.⁽²⁾ به طور کلی چهار تفاوت عمده میان مشروعیت فقهی و مشروعیت سیاسی در نظام های سیاسی غیردینی غرب وجود دارد:

1. مفهوم مشروعیت سیاسی یک امر مشکک بوده و دارای مراتب عدیده ای است؛ یعنی هر چه شهروندان اطاعت رضایتمندانه تری از حکومت داشته باشند، آن نظام دارای مشروعیت سیاسی بیش تری است؛ اما از لحاظ فقهی حکومت یا مشروع است یا نامشروع و حد وسطی در این میانه نداریم؛ به عبارت دیگر در دیدگاه فقهی، مشروعیت مفهومی متواطی است و تشکیک بردار نیست.

2. در مشروعیت سیاسی بین قانون بودن و حقانی⁽³⁾ بودن تفکیک قایل شده و

ص: 165

1- محمد تقی مصباح یزدی، همان، ص 147 - 146.

2- کاظم قاضی زاده، ولایت فقیه و حکومت اسلامی در نظر امام خمینی (ره)، (تهران: کنگره، 1378)، ص 92.

3- در این جا حقانی بودن و حقانیت به معنای حق سیطره و حاکمیت و توجیه اطاعت مردم از حکم ران است.

مشروعیت قانونی الزاماً همراه با مشروعیت اخلاقی و هنجاری و ارزشی نیست، ولی با توجه به مفهوم مشروعیت فقهی می توان آن را مقوله ای هنجاری و ارزشی تلقی کرد و مترادف با حقانیت دانست.

3. مشروعیت سیاسی می تواند منابع مختلفی داشته باشد؛ به عنوان مثال، از سه نوع مشروعیت سنتی، کاریز و فره ایزدی و قانونی - عقلانی می توان (1) نام برد؛ اما مشروعیت فقهی تنها یک منبع دارد و آن همان نص و نظر شارع مقدس است که از سوی فقیهان و کارشناسان دینی کشف می شود.

4. از لحاظ فقهی معمولاً مشروعیت یک حکومت مقدم بر تأسیس آن است؛ یعنی حاکم اگر غیر مشروع بوده، واجد صلاحیت های لازم نباشد، همه ی افعال وی نامشروع و غضب محسوب می گردد، ولو آن که پس از تشکیل حکومت، کم کم رضایت مردم هم جلب شود؛ اما در مشروعیت سیاسی، کسب رضایت اکثریت مردم چه در مرحله ی تأسیس حکومت و چه پس از آن معیار اساسی است. (2) آن چه گفته شد تفاوت میان مشروعیت فقهی و مشروعیت سیاسی در نظام سیاسی غرب بود اما «بین مشروعیت فقهی و مشروعیت سیاسی از نظر اسلام نه تنها تزاومی نیست، بلکه هرگونه بحثی در باب مبانی مشروعیت سیاسی حکومت در اسلام با مشروعیت فقهی یکی است.» (3) چرا که همه ی شئون حکومت اسلامی مُلهم از چارچوب اصول و احکام اسلامی است؛ یعنی در واقع خود مکتب و دین، رهبری و سرپرستی و هدایت جامعه را به عهده می گیرد و در واقع

ص: 166

1- مشروعیت سنتی که ممکن است خاستگاه آن آداب و رسوم و سنت های دیرینه باشد یا خاستگاه آن وراثت باشد. مشروعیت کاریز و فره ایزدی که ناشی از استعدادها و قابلیت های فرد است و قضاوت عمومی جامعه بر این قرار می گیرد که آن فرد حق اقتدار و اعمال حاکمیت دارد. مشروعیت قانونی - عقلانی که در این نوع مشروعیت عنصر قانونیت و عقلانیت، عنصر اساسی و معیار رفتار و تصمیم گیری در حکومت است.

2- مصطفی کواکبیان، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، (عروج، 1378)، ص 38 - 39.

3- مصطفی کواکبیان، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، (عروج، 1378)، ص 51.

مشروعیت فقهی، مبنای مشروعیت سیاسی و مشروعیت سیاسی برخاسته از مشروعیت فقهی است. مرحوم امام(ره) در این خصوص فرموده اند:

حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه‌ی عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است؛ فقه تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان از گهواره تا گور است. (1)

جایگاه نظریه‌ی نصب فقیهان در اقوال فقها چگونه است، مفهوم این نظریه چیست و آیا دلیلی بر آن وجود دارد؟ / محمد رضا باقرزاده

* نظریه‌ی نصب بر این مطلب دلالت دارد که در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج)، فقیهان دارای شرایط از طرف خداوند متعال به رهبری منصوب شده‌اند و در مقابل این نظریه، نظریه‌ی انتخاب است؛ بدین معنا که خداوند انتخاب حاکم اسلامی را در عصر غیبت، ضمن بیان خصوصیات و شرایط آنها، به مردم واگذار کرده است و مشروعیت حکومت زمانی محقق می‌شود که این انتخاب تحقق یابد. طبق نظریه‌ی انتصاب، فقیه جامع شرایط، ولایت و مشروعیت خود را با نصب از سوی شارع اخذ می‌کند. اکثر فقیهان این نظریه را پذیرفته‌اند.

شیخ مفید (م. 413ق) در اشاره به نصب الهی فقیهان فرموده است:

امیران و حاکمان منصوب از ناحیه‌ی آنان (ائمه) هستند. امامان معصوم(علیهم السلام) اظهارنظر در این امور را، در صورت امکان، به فقهای شیعه‌ی خود تفویض نموده‌اند و هر یک از آنان که قدرت داشته باشند باید آن را اقامه نمایند. (2)

ص: 167

1- صحیفه‌ی نور، ج 21، ص 99.

2- محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، المقنعه، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ 2، 1310 ق)، ص 810.

ایشان هم چنین می فرماید:

اقامه ی حدود، منصب قضاوت و اقامه ی نماز عید به فقیهان واگذار شده است و افراد جاهل به احکام حق ولایت ندارند.⁽¹⁾

ابن ادریس حلّی (م. 598 ق) پس از آن که شرایطی را چون علم به احکام، عقل و رأی، بصیرت، بردباری، ورع، زهد و تقوا و قدرت برای تصدی ولایت ذکر می کند، معتقد است که چنین شخصی از سوی امام زمان به ولایت منصوب شده است؛⁽²⁾ و علامه حلّی (726 - 648) می فرماید:

الفقیه المأمون منصوب من قبل الامام⁽³⁾؛ فقیه عادل از طرف امام نصب شده است.

هم چنین می فرماید:

انهم قد نصبوا نائباً علی وجه العموم؛⁽⁴⁾ ائمه نائب عام نصب کرده اند.

محقق کرکی (م. 940 ق) نیز می فرماید:

فقهای شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه عادل امامی جامع شرایط فتوا، که از او به مجتهد در احکام شرعی تعبیر می شود، از طرف ائمه ی هدی (علیهم السلام) در همه ی اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است.⁽⁵⁾

علامه ملا احمد نراقی (م. 1245 ق) که ولایت انتصابی عامه و مطلقه ی فقیه را از مسلمات فقه شیعه ذکر کرده است، با اشاره به تعبیری چون «ورثه الانبیاء»، «امناء الرسل»، «خلفاء الرسول»، «حصن الاسلام» و... که در روایات در وصف فقها ذکر شده است، دلالت

ص: 168

1- محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، المقنعه، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ 2، 1310 ق)، ص 675 - 676.

2- ر. ک: محمد بن ادریس حلّی، السرائر، ج 3، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چ 4، 1417 ق.)، ص 537 - 539.

3- علامه حلّی، مختلف الشیعه، ج 2، ص 250.

4- علامه حلّی، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج 2، ص 374؛ علی بن حسین محقق کرکی، رسائل، تحقیق محمد حسون، (قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی، 1409 ق.)، ج 1، ص 142.

5- محقق کرکی، همان، ج 1، ص 142.

این عبارات بر تقویض تمامی اختیارات ائمه بر فقها را چنان روشن می‌داند که برای هیچ کسشک و تردیدی را روا نمی‌داند. (1) شیخ مرتضی انصاری (1281 - 1214 ق) با استناد به روایت مقبوله ی عمر ابن حنظله و توقیع شریف و تعلیلی که در آنها آمده که «فَأَنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ»، می‌فرماید:

پیروی از تمامی احکام و الزامات راویان حدیث (فقها) واجب است. (2)

طبعاً این بیان الزام آوری احکام فقیهان منوط به انتخاب نیست.

صاحب جواهر (م. 1266 ق)، پس از آن که همانند وجوب یاری رساندن به امام معصوم، بر مردم واجب می‌داند فقهای عادل و عارف به احکام شرعی را در اعمال ولایت یاری کنند، این قول را به مشهور فقها نسبت داده، بلکه اشعار می‌دارد که مخالفی را در این زمینه نیافته است و در ادامه می‌فرماید:

ظاهر، اراده ی نصب عام در همه ی امور به همان نحوی است که برای امام وجود دارد و مقتضای قول امام (علیه السلام) «فَأَنِّي جَعَلْتُهُ حَاكِمًا» همین است، یعنی ولیّ متصرف در قضا و غیر آن، از ولایات و نظایر آن؛ بلکه مقتضای قول صاحب الزمان - روحی له الفداء - : «و اما الحوادث الواقعة... فانهم حجتي عليكم و انا حجه الله» همین می‌باشد. (3)

آیت الله بروجردی (1380 - 1291 ق) نیز نصب فقیه را قطعی دانسته، مقبوله ی عمر بن حنظله را جزء شواهد و مؤیدات آن می‌داند. (4)

ص: 169

1- ر. ک: ملاً احمد بن محمد مهدی نراقی، عوائد الایام، (مرکز النشر التابع مکتب الاعلام الاسلامی، 1275 ش، 1417 ق.)، ص 536 - 537.

2- شیخ مرتضی انصاری (شیخ اعظم)، کتاب القضاء والشهادات، مجموعه تراث، ج 22، ص 48.

3- محمد حسن نجفی، جواهرالکلام، (تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ 3، 1362)، ج 2، ص 394، و نیز ج 40، ص 18.

4- ر. ک: دراسات فی ولایت الفقیه، ج 1، ص 456 - 460.

به گونه ای که حتی صاحب کتاب در اسات فی ولایت الفقیه که بیشترین سهم را در تبیین مبانی نظریه ی انتخاب دارد، در مورد نظریه ی انتصاب می نویسد:

آنچه از ظاهر کلمات فقهای شیعه (اصحاب) و اساتید به دست می آید این است که فقیهان در عصر غیبت منصوب به نصب عام (1) می باشند؛ بنابراین آنان از طرف امامان معصوم: ولایت بالفعل دارند. (2)

با توجه به آنچه از کلمات بزرگان و اساطین فقه شیعه نقل شده است، معلوم نیست چطور برخی نصب فقیهان از سوی خداوند و یا ائمه را خلاف مبانی تشیع شمرده اند. (3) نکته ی دیگر در خصوص ولایت انتصابی فقیهان، مفهوم انتصاب عام فقیهان است. در چنین انتصابی، «انتصاب الهی» نه به نصب یک فرد واحد است و نه به نصب مجموع من حیث المجموع، بلکه به نصب جمیع است؛ به این صورت که همه ی فقهای جامع الشرایط منصوب به ولایت اند؛ لذا عهده داری این منصب بر آن ها واجب است، لکن به نحو وجوب کفایی. هرگاه یکی از آنان به این امر مبادرت ورزید، تکلیف از دیگران ساقط است؛ نظیر ولایت پدر و جد بر اموال ولد صغیر که اقدام یکی موجب سقوط فعل دیگری است، و یا نظیر ولایت در قضاوت، در صورت تعدد مجتهدان در یک شهر، همه ی آنان بنا بر نصب امام واجد سمت قضا هستند، ولی اگر ارباب رجوع به یکی از آنان مراجعه نمایند، تکلیف از دیگران ساقط می شود. (4) چنین نصبی هم معقول است و هم مستفاد از ادله ی شرعی؛ چنان که

ص: 170

-
- 1- نصب عام در مقابل نصب خاص است؛ یعنی نصب هر یک از فقها که شرایط را داشته باشد، بدون تصریح به شخص خاصی از میان آنها؛ در حالی که در نصب ائمه به ولایت، هر یک از آنها به طور شخصی منصوب شده اند.
 - 2- حسینعلی منتظری، در اسات فی ولایت الفقیه، (قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، 1408 ق)، ج 1، ص 425.
 - 3- آقای جعفر محقق داماد در نامه ای به آیت الله مشکینی، رئیس محترم مجلس خبرگان رهبری بیان ایشان در مورد نظریه ی نصب را بدعتی در دین دانسته و اساساً نصب را غیر معقول دانسته است.
 - 4- عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه و رهبری در اسلام، (قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ 3)، ص 187.

عبارات روایات هم چون: «فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً» (1)، «قد جعل قاضیاً» (2)، «فانهم حجتی علیکم» (3) و «ان العلماء ورثه الانبیاء» (4) (فقیهان و عالمان دینی وارثان پیامبران هستند، با توجه به این که وراثت تابع قراردادهای اجتماعی نیست). و «العلماء حکام علی الناس» (5) (علما حکم رانان مردم هستند) و «مجارى الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله» (6) (جریان امور و اجرای احکام بر دستان عالمان دینی قرار دارد و اراده ی شرعی به این امر تعلق گرفته است) و نظایر این ها بر نصب فقیهان دلالت می کند. مطابق این روایات، فقیه از سوی امام معصوم به سمت ولایت در شئون مختلف آن نصب شده است و رأی مردم دخالتی در نصب به این مقام ندارد. در توضیح، به بیان مشروح تر این روایات می پردازیم:

امام صادق (علیه السلام) در روایتی که از ایشان سؤال شده بود که اگر دو نفر نزاعی داشتند چه کنند؟ پس از آن که آنان را از رجوع به طاغوت و حاکمان غیر شرعی نهی کردند، فرمودند:

ینظران الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخفّ بحکم الله... (7); آن دو باید به شخصی از میان شما که حدیث ما را روایت می کند و صاحب نظر در حلال و حرام و احکام الهی است رجوع کنند؛ چه این که منچنین شخصی را بر شما حاکم قرار داده ام. اگر او طبق حکم خدا حکم کند و یکی از آنها از او نپذیرد حکم خدا را سبک

ص: 171

-
- 1- محمد بن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث 10.
 - 2- شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج 6، باب من الزیارات فی القضاء و الاحکام، حدیث 53.
 - 3- شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، باب 45، حدیث 4.
 - 4- الاصول من الکافی، ج 1، کتاب فضل العلم، باب ثواب العالم و المتعلم، حدیث 1.
 - 5- آمدی، غرر و درر، ج 1، حدیث 559.
 - 6- حسن بن علی حرانی، تحف العقول، ص 242.
 - 7- الاصول من الکافی، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، حدیث 10 (مقبوله ی عمر بن حنظله).

در روایت دیگری معروف به «مشهوره ی ابی خدیجه» امام صادق(علیه السلام) در پیامی به شیعیان ضمن نهی از مرافعه نزد حاکمان فاسق فرمود:

اجعلوا بینکم رجلاً ممن عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته قاضياً...⁽¹⁾; مردی را از میان خود که حلال و حرام ما را بشناسد بین خود حکم قرار دهید؛ چرا که من او را قاضی قرار داده ام.

این تعبیر حاکی از این است که جعل ولایت برای فقیهان به نصب الهی است. مطابق این روایت مرجع صالح برای حکومت نیز به طریق اولی چنین شخصی است؛ زیرا قضاوت از شئون حکومت است و اگر قضاوت که با قضایای جزئی تری مرتبط است، نیازمند چنین شخصی است، حکومت و ولایت سیاسی قطعاً باید از تصدی چنین شخصی برخوردار باشد و به عبارتی، به طریق اولویت قطعیه کشف می شود که اراده ی شارع به ولایت سیاسی فقیهان واجدالشرايط تعلق گرفته است. گذشته از آن که امام در این روایات به حکام جور و سلاطین نیز نظر داشته و مردم را از مراجعه به آنان و قضاتشان منع فرموده است و در واقع منع از مراجعه به قضات آنها به دلیل عدم مشروعیت حاکمان جوری بوده که آن قضات را نصب کرده اند.

در توقیع شریفی که از محضر مبارک حضرت حجت (عج) رسیده آمده است:

و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله علیهم⁽²⁾; در رخدادها و وقایع به راویان حدیث ما مراجعه کنید؛ چرا که آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر آنان هستم.

این تعبیر حاکی از نیابت فقیهان در همه ی مواردی است که امام در آنها حجت مردم

ص: 172

1- شیخ طوسی، تهذیب الاحکام، ج 6، باب من الزیادات فی القضا یا والاحکام، ص 330، حدیث 53.

2- شیخ صدوق، همان، باب 45، حدیث 4.

است؛⁽¹⁾ و امام در این روایت، فقیهان را حجت بین خود و مردم قرار داده و نصب فرموده است.

بنابراین، باید پذیرفت که امر ولایت سیاسی و زعامت جامعه‌ی اسلامی از سوی فقیهان، مطلبی است که مستقیماً از ناحیه‌ی امامان معصوم (علیهم السلام) جعل شده است و انتخاب و گزینش مردمی در ایجاد و اثبات آن دخل و نقشی ندارد، جز آن که اجرای این ولایت منوط به پذیرش عمومی مردم است، همان گونه که ولایت امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نیز تا زمانی که مردم از آن استقبال نکردند و آمادگی خود را برای پذیرش حکومت اعلام ننمودند قابلیت تحقق و اجرا نیافت.

ص: 173

1- ر. ک: سید کاظم حسینی حائری، ولایه الامر فی عصر الغیبه، (قم: مجمع الفکر الاسلامی)، ص 126.

آیا مسئله ی بیعت با امامان (علیهم السلام) مخالف نظریه ی الهی بودن مشروعیت نیست؟ / رضا واعظی و جعفر مقصود

* بیعت یک اصطلاح سیاسی، حقوقی و تأسیسی است که توسط تمام یا گروهی از مردم و رهبر سیاسی آن ها به وجود می آید و تعاریف مختلفی از آن کرده اند که همه ی آن ها مضمون واحدی دارند. ابن خلدون، جامعه شناس اسلامی، آن را چنین تعریف می کند:

یک رابطه ی اخلاقی، حقوقی و سیاسی خاصی بین مردم و رهبر سیاسی آن ها است [و مفاد آن را تعهد بر اطاعت و پیروی مردم از رهبرشان تشکیل می دهد].⁽¹⁾

مرحوم علامه طباطبائی نیز بیعت را نوعی اعلام اطاعت مردم نسبت به ولی خود تعریف می کند و می فرماید:

بیعت یک نوع عهد و میثاق است که بیعت کننده در مقابل رهبر و ولی خود می بندد، تا مطیع امر و فرمان او باشد.⁽²⁾

بنابراین، بیعت انتخاب نیست، قبول اطاعت و فرمان برداری از رهبر است؛ پذیرفتن مسئولیت خود مردم است؛ پس هرگز از واژه ی بیعت، مفهوم عزل و نصب استفاده نمی شود؛ لذا خداوند متعال در قرآن از بیعتی که مردم با پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) می کنند اعلام رضایت می کند و می فرماید:

(لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ)؛⁽³⁾ بی گمان خداوند از مؤمنان آن گاه که زیر درخت با تو بیعت

ص: 174

1- عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمه، ترجمه ی محمد پروین گنابادی، (تهران: انتشارات علمی، 1362)، ص 147.

2- علامه محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ 2، 1393 ق.).

3- فتح: 18.

می کردند خوشنود شده و به آنچه از اخلاق و ایمان در دل آنان بود آگاه گردید.

این بیعت که به نام «بیعت رضوان» معروف است در «حدیبیه» زیر درختی انجام گرفت و مسلمانان برای دفاع از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با آن حضرت بیعت نمودند. پس وقتی مردم با بیعت خویش، انتصاب الهی و مسئولیت اطاعت از او را پذیرفتند، رضایت خدا را به دست آوردند؛ علاوه بر این، وقتی موارد بیعت در تاریخ حیات پیامبر (صلی الله علیه وآله) را می خوانیم می بینیم که همه ی آن ها جنبه ی نظامی و جنگی داشته اند؛ مثلاً در همین بیعت رضوان مردم متعهد می شوند تا از پیامبر دفاع کنند.

مشروعیت، معانی متعددی دارد؛ از جمله:

1. قانونی بودن؛

2. دارای اقبال مردمی بودن؛

3. شرعی و الهی بودن.

مراد ما از این کلمه در فضای اسلامی، معنای اخیر است.

در خصوص منشأ مشروعیت حکومت امامان و تأثیر بیعت در آن، بخش هایی از سخنان آنان می تواند مورد استناد قرار گیرد و استفاده های متفاوتی از آن ها شود؛ به عنوان مثال، ممکن است گفته شود وقتی امام علی (علیه السلام) می فرماید: «اگر حضور اجتماع کنندگان و تمام شدن حجت خدا به واسطه ی بودن یاوران (در ارتباط با بیعت با من) نبود و اگر نبود که خداوند از علما تعهد گرفته که بر پر خوری ظالمین و گرسنگی مظلومین ساکت نباشند، هر آینه افسار و ریسمان حکومت را بر گردن آن می انداختم (و حکومت را رها می کردم)»⁽¹⁾، معنایش این است که وجوب در دست گرفتن امور امت اسلامی را بر خود به آمادگی مردم منوط نموده است و معنای عبارت این نیست که امام علی (علیه السلام) از طرف خداوند متعال ولیّ

ص: 175

1- نهج البلاغه، صبحی صالح، ص 50.

امر نباشد، بلکه به موجب آیات متعدد قرآنی و روایات متواتره، هم آن بزرگوار و هم پیامبر (صلی الله علیه وآله) و دیگر ائمه ی معصومین (علیهم السلام) از جانب خداوند به عنوان «اولی بالمؤمنین من انفسهم» نصب شده اند و اطاعت از آنان بر مردم واجب است؛ لکن مجرد این جعل کارگشا نیست و وقتی مردم آماده شدند و بیعت کردند، دیگر آن وجوب فعلیت و تنجز پیدا می کند که جمله ی «اخذ الله علی العلماء...» به این معنا اشاره دارد؛ لکن باید توجه داشت که این کلام ناظر به جنبه ی مقبولیت نظام علوی است و این امر با درخواست و اقبال مردم محقق می شود. در چنین شرایطی، چون حجت بر امام تمام می شود، بر او واجب است به تولی و تصدی اداره ی امور مردم اقدام کند؛ اما اگر مردم با امامت ایشان مخالفت داشتند و زمینه های ولایت ایشان وجود نداشت، وظیفه ی ایشان ساقط است و در مقابل مردم وظیفه و تکلیف منجزی ندارد؛ بنابراین تحقق عملی خلافت امام علی (علیه السلام) به تمایل مردم و بیعت آنان بستگی دارد، اما این بدان معنا نیست که مشروعیت ذاتی و دینی آن از ناحیه ی مردم باشد؛ زیرا مطابق آیات و روایات متعددی خداوند متعال امام علی (علیه السلام) را به ولایت و خلافت مسلمین منصوب نموده است؛ از جمله آیات ولایت، (1) ابلاغ (2) و اطاعت (3) و احادیث و روایات متعددی، هم چون روایات غدیر خم، ثقلین، انذار، مواخاه و (4)... بر ولایت الهی ایشان دلالت دارد. افزون بر این که ایشان در نهج البلاغه کلماتی دارند که خلافت را در دوران خلفای سه گانه حق خویش و خلافت سایرین را غاصبانه دانسته اند؛ چنان که می فرمایند:

فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجی أری تراثی نهباً (5)؛ (در این دوره ی

ص: 176

1- مائده: 55.

2- مائده: 67.

3- نساء: 59.

4- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (قم: جامعه ی مدرسین)، ص 395.

5- نهج البلاغه، خطبه ی 3.

خلفای سه گانه) صبر کردم در حالی که از شدت اندوه و غم مانند کسی بودم که در چشم او خاشاک و در گلوی او استخوانی آزاردهنده باشد؛ زیرا می دیدم که حق موروثی من به غارت رفته است.

کلمه ی «تُرَاث» دلالت بر آن دارد که امام(علیه السلام) خلافت را حق خود و میراث خود می داند. میراثی که از پیامبر(صلی الله علیه وآله)، مطابق سنت الهی، به ارث برده است، و تعبیر «به ارث بردن» خلافت تنها از این جهت است که بعد از پیامبر عظیم الشان امام(علیه السلام) مسئول ولایت بر مردم است، نه آن که صرفاً حقی باشد که باید مانند ترکه ی میت به وی منتقل گردد. حق ولایت علی(علیه السلام) هم چون پیامبر و سایر امامان معصوم(علیهم السلام) تنها از طرف خداست.

در جایی دیگر می فرمایند:

فَنظَرْتُ فَإِذَا لَيْسَ لِي مَعِينٌ إِلَّا أَهْلُ بَيْتِي، فَصَنَنْتُ بِهِمْ عَنِ الْمَوْتِ، وَغَضَيْتُ عَلَى الْقَدَى وَشَرِبْتُ عَلَى الشَّجَى وَصَبَرْتُ عَلَى اخْذِ الْكُظْمِ وَ عَلَى أَمْرِ مَنْ طَعَمَ الْعَلْقَمَ(1)؛ دیدم که یآوری نداشتم جز خاندانم و بر جان آنان ترسیدم، از این رو چشم پوشی کردم و چشمی را که خاشاک در آن رفته بود بر هم نهادم و با این که استخوان گلویم را گرفته بود آشامیدم و بر گرفتگی راه نفس و بر چیزهای تلخ تر از طعم علقم (گیاهی بسیار تلخ) شکیبایی نمودم.

همان طور که ملاحظه می شود، این جملات به خوبی بیانگر عدم آمادگی و عدم امکان اعمال ولایت بوده است.

در جایی دیگر امام(علیه السلام) پس از بیعت مردم با ایشان می فرمایند:

... وَ لَهُمْ خِصَائِصُ حَقِّ الْوَلَايَةِ وَ فِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَ الْوَرَاثَةُ، الْآنَ إِذَا رَجَعَ الْخَلْقُ إِلَى أَهْلِهِ وَ نُقِلَ إِلَى مَنْتَقَلِهِ؛(2) حق ولایت خاص ایشان (آل محمد) است و

ص: 177

1- نهج البلاغه، خطبه ی 26.

2- نهج البلاغه، خطبه ی 2.

سفارش و میراث پیامبر (صلی الله علیه وآله) از آن ایشان (اهل بیت) است. اینک حق به شایسته اش بازگشته و به جایگاه خود منتقل گردیده است.

ابن ابی الحدید می گوید: لازمه ی این سخن آن است که قبل از زمام داری علی (علیه السلام) حق و مقام خلافت جایگاه واقعی خویش را نداشته و در اختیار کسانی بوده که اهلیت آن را نداشته اند. (1)

این جملات نیز در راستای این است که مردم موظف بوده اند که از ولی امر الهی تبعیت کنند و تا این زمان، هم کسانی که خلافت را تصدی نمودند معصیت کرده اند و هم مردم که با آنها همراه شدند.

با توجه به این کلمات معلوم می شود که امام علی (علیه السلام) ولایت و زمام داری خویش را یک حق شرعی و الهی می داند و از این جهت رأی و نظر مردم هیچ اثری در آن ندارد و در این مدت (دوره خلفا) این حق الهی از او غصب شده است؛ چنان که در مورد سایر معصومین (علیهم السلام) نیز مطلب از همین قرار است. در تبیین این مطلب آیات و روایات زیادی وجود دارد؛ از جمله می توان به آیات زیر اشاره کرد:

(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا)؛ (2) ولی و سرپرست شما فقط خدا و پیامبر و کسانی که ایمان آورده اند... می باشند.

(النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ)؛ (3) پیامبر سزاوارتر به مؤمنان است از خود آن ها.

ولی در تحقق حکومت پیامبر (صلی الله علیه وآله) نقش اساسی از آن مردم بوده است؛ یعنی آن حضرت با یک نیروی قهری حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد، بلکه خود مسلمانان

ص: 178

1- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج 1، ص 138 - 139.

2- مائده: 56.

3- احزاب: 6.

از جان و دل با پیامبر بیعت کردند و با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. کمک های بی دریغ مردم بود که باعث تحکیم پایه های حکومت پیامبر شد و هم چنین به دلیل عدم اقبال مردم بود که پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) در اول بعثت و در مکه اقدام به تشکیل حکومت نکردند. (1)

اما در مورد مشروعیت حکومت امامان معصوم (علیهم السلام) میان اهل تسنن و شیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده اند که حکومت هر کس به جز رسول الله (صلی الله علیه وآله) با رأی مردم و بیعت آنان مشروعیت می یابد. آن ها معتقدند اگر مردم با حضرت علی (علیه السلام) بیعت نکرده بودند، حکومت آن حضرت نامشروع بود؛ ولی شیعیان معتقدند مشروعیت حکومت ائمه ی معصومین (علیهم السلام) با نصب الهی است؛ ولی در وقوع یافتن حکومت ائمه (علیهم السلام) بیعت و همراهی مردم نقش اساسی داشته است؛ از این رو علی (علیه السلام) با این که از سوی خدا به امامت و رهبری جامعه منصوب شده بود و حکومت ایشان مشروعیت داشت، ولی 25 سال از دخالت در امور اجتماعی خودداری کرد؛ زیرا مردم با ایشان بیعت نکرده بودند. ایشان با توسل به زور حکومت خویش را بر مردم تحمیل نکرد. در مورد دیگر ائمه (علیهم السلام) نیز همین سخن درست است. (2)

لازم به یادآوری است که بر طبق عقیده ی شیعه و آنچه بر اساس تاریخ و روایات متواتر، قطعی و مسلم است، جانشینان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) از جانب خدا برای رهبری و هدایت جامعه ی اسلامی در همه ی زمینه ها انتخاب شده اند و پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) در موارد متعدد فرمان خدا را در زمینه ی ولایت و خلافت حضرت علی (علیه السلام) به مسلمانان ابلاغ فرمود که از همه مهم تر در روز غدیر خم بود؛ بنابراین، بیعت و انتخاب مردم هیچ نقشی در مشروعیت

ص: 179

1- حسن طاهری خرم آبادی، ولایت فقیه و حاکمیت ملت، (قم: جامعه ی مدرسین، 1375)، ص 86.

2- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، (قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ 7، 1378)، ج 1، ص 18.

امامت و ولایت امامان معصوم(علیهم السلام) ندارد. (1) آن ها رهبر و زعیم واقعی و برحق مسلمانان اند، چه مردم آن ها را بپذیرند و چه نپذیرند؛ ولی همان گونه که خداوند متعال در احکام و تکالیف شرعی، کسی را تکویناً به انجام آن ها مجبور نمی کند و فقط در مقام تشریح و قانون گذاری چیزهایی را واجب و کارهایی را حرام می کند و مردم با اختیار کامل موظف به انجام آن ها هستند؛ حکومت نیز چنین است. خداوند متعال فقط به بیان وظیفه ی مسلمانان در امر حکومت اکتفا کرده است و آن ها هستند که باید با اختیار کامل به اطاعت رهبر منصوب از طرف خدا گردن نهند؛ بنابراین، در صورت نپذیرفتن رهبری او، حکومت شرعی تحقق نمی یابد. از این رو مهم ترین نقش بیعت در مورد امامان معصوم(علیهم السلام) کارآمدی و تحقق حکومت آن بزرگان است. (2)

نتیجه آن که، ثبوت مشروعیت ولایت امامان معصوم(علیهم السلام) مشروط به بیعت و آرای عمومی مردم نیست و اگر خداوند کسی را ولی امر قرار داد او ولایت دارد هر چند مردم او را به رهبری و زعامت نپذیرند؛ ولی تحقق خارجی ولایت در گرو آرا و پذیرش عمومی مردم است.

ص: 180

-
- 1- برای توضیح بیش تر در این زمینه و ملاحظه ی استدلالات شیعه در این خصوص ر.ک، طاهری خرم آبادی، همان، ص 39 - 50 و ر.ک: علامه محمد حسین طباطبائی، شیعه در اسلام، (قم: جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه قم، 1376)، ص 175 به بعد.
 - 2- محمد تقی مصباح یزدی، همان، ص 20.

* هر حکومت یا نظام سیاسی ای، برای حدوث و بقای خود، ناچار به بازشناسی مبانی مشروعیت نظام سیاسی خویش است تا با پشتیبانی از این مبانی بتواند در امور عمومی و اجتماعی مردم تصرف و حق فرمان روایی را از آن خود کند؛ زیرا در زمینه ی مشروعیت به دو سؤال اساسی پاسخ داده می شود: این که چه کسی حق حاکمیت دارد؟ و چرا باید از فرامین حکومت اطاعت کرد؟ البته باید توجه داشت که مشروعیت در دو حوزه ی جامعه شناسی سیاسی و فلسفه ی سیاسی مطرح است. در حوزه های جامعه شناسی سیاسی، مشروعیت به مفهوم مقبولیت و مورد رضایت مردم بودن و در حوزه ی فلسفه ی سیاست، به مفهوم حقانیت در برابر ناحق بودن حکومت مورد بحث قرار می گیرد. در جامعه شناسی، پرسش بدین گونه است که یک حکومت چگونه کارآمد خواهد بود و دوام و مقبولیت مردمی پیدا خواهد کرد و در فلسفه ی سیاسی، پرسش اصلی آن است که حق حاکمیت از آن کیست و چه کسی باید حکومت کند؟ آیا نوع حکومت یا شخص حاکم حق است یا ناحق؟

در جامعه شناسی، مشروعیت، به حق و ناحق بودن حکومت و حاکم کار ندارد و به مقبولیت مردمی و پایگاه اجتماعی حکومت نظر دارد؛⁽¹⁾ به عبارت دیگر، مشروعیت و حقانیت مربوط به مقام ثبوت و نفس الامر، و مقبولیت و مشروعیت یابی مربوط به مقام اثبات و خارج، و نسبت بین این دو معنا عام و خاص من وجه است.

مبانی مشروعیت در نظام های غیر اسلامی

در تحلیل و پردازش ملاک و میزان مشروعیت حکومت، نظریات مختلفی ارائه شده

ص: 181

1- مجموعه مقالات، «امام خمینی (ره) و حکومت اسلامی (فلسفه ی سیاسی)»، (مؤسسه ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، 1378)، ص 306.

است که مهم ترین آنها عبارت اند از:

1. نظریه ی قرارداد اجتماعی؛ 2. نظریه ی عدالت و ارزش های اخلاقی؛ 3. نظریه ی زور و غلبه؛ 4. نظریه ی ماکس وبر (مشروعیت سنتی، عقلانی، کاریزمایی).

نظریه ی قرارداد اجتماعی

اشاره

این نظریه که مشروعیت حکومت را ناشی از قرارداد اجتماعی می داند، به صورت های گوناگون تقریر شده است. از مهم ترین نظریه پردازان این دیدگاه، هابز، لاک و روسو هستند؛ اما «هابز نظریه ی قرارداد اجتماعی را برای توجیه استبداد، لاک آن را برای پشتیبانی از حکومت مبتنی بر قانون اساسی، و روسو برای حمایت از دکترین حاکمیت عمومی به کار برده اند»⁽¹⁾.

هابز معتقد است که افراد جامعه برای رهایی از مرحله ی «وضعیت طبیعی» که در آن، جامعه فاقد امنیت است و رسیدن به «وضعیت معقول» که در آن، قانون حاکم است با یکدیگر قرارداد می بندند و بر مبنای این قرارداد، شهروندان همه ی حقوق خود را به حاکم می بخشند و حاکم، در قبال آن، امنیت را در جامعه برقرار می کند؛ و وقتی مردم اختیاراتی را به حاکم انتقال دادند نمی توانند آن را پس بگیرند و حق مخالفت با حاکم را ندارند.⁽²⁾

جان لاک، فیلسوف تجربه گرای انگلیسی این نظریه را به گونه ای دیگر تقریر کرده است:

انسان ها با قرار اجتماعی وضع طبیعی را رها کردند و اجتماعی سیاسی به وجود آوردند و با قرار اجتماعی، ارگان های حکومت خود را تأسیس کردند و حکومت مبتنی بر رضایت مردم است و همه ی حکومت ها باید در عمل چنین

ص: 182

1- عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، (تهران: نشر نی، 1375)، ص 181.

2- عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، (تهران: نشر نی، 1375)، ص 186.

باشند، حکومت باید مشروط و مقید باشد و در آن انسان‌ها حکم رانی قانون را می‌پذیرند. (1)

بر اساس این تقریر، وقتی افراد جامعه به حکومتی راضی بودند، اطاعت از دستورهای حکومت بر آنان لازم است و رضایت افراد باعث می‌شود آنان خود را به الزام سیاسی واداشته و حکومت، حق دستور دادن به آنان را پیدا کند.

ژان ژاک روسو، فیلسوف فرانسوی معتقد است:

اراده‌ی عمومی، یگانه اقتداری است که می‌تواند به طور مشروع خود را مجبور کند. (2)

به عقیده‌ی روسو:

هر فردی به عنوان عضوی از اجتماع سیاسی، بخشی برابر و جدایی ناپذیر از حاکمیت کل است و دولت از افرادی با حقوق برابر تشکیل شده است. هیچ کس اقتداری بر دیگران ندارد و همه در تکوین اراده‌ی عمومی که یگانه سرچشمه‌ی اقتدار مشروع است شرکت می‌کنند. (3)

ارزیابی نظریه‌ی قرارداد اجتماعی

طبق این نظریه، مبنای اساسی مشروعیت، خواست مردم است و لازمه‌ی آن این است که اگر مردم حکومتی را نخواستند آن حکومت نامشروع باشد، هرچند در پی مصالح مردم باشد و اگر مردم خواستار حکومتی بودند آن حکومت مشروع می‌گردد، هر چند خلاف مصالح مردم حرکت کند و ارزش‌های اخلاقی را رعایت نکند.

ص: 183

1- عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، (تهران: نشر نی، 1375)، ص 194 - 195.

2- ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه‌ی غلامحسین زیرک زاده، (تهران: انتشارات ادیب، چ 7، 1368)، ص 41.

3- عبدالرحمن عالم، همان، ص 199.

آنچه در ارزیابی این نظریه شایان ذکر است آن است که اولاً:

از لحاظ تاریخی و واقعیت های عینی، چنین نظریه ای خلاف واقع است. شهروندان هیچ گاه در قراردادی شرکت نکرده اند؛ قرار داد یا عقد، امری اختیاری و آگاهانه است؛ قرار غیر آگاهانه و بدون اختیار، به واقع قرار داد نیست. سؤال این است که مردم در کجا و کی به چنین قراردادی تن در داده اند؟ (1)

ثانیاً،

اگر اکثریت جامعه خواستار حکومتی بودند تکلیف اقلیتی که چنین حکومتی را نمی خواهند چه می شود؟ چرا این اقلیت ملزم به اطاعت از اوامر حکومت باشند؟ این اشکال بسیار جدی است و در برابر دموکراسی به معنای حکومت اکثریت بسیار منطقی جلوه می کند. (2)

نظریه ی عدالت و ارزش های اخلاقی

اشاره

بر مبنای این نظریه، عدالت و بسط ارزش های اخلاقی، منشأ الزام سیاسی است. اگر حکومت برای سعادت افراد جامعه و بسط ارزش های اخلاقی در جامعه بکوشد، مشروع قلمداد می شود. از نظر تاریخی، ایده ی عدالت از سوی افلاطون عرضه شد و به طبقه بندی وی از حکومت ها در آن زمان منتهی گشت. ارسطو پی گیری مصالح مشترک در قبال مصلحت شخصی را معیاری برای مشروعیت حکومت قلمداد می کرد. از نظر ارسطو مشروعیت حکومت تا زمانی دوام دارد که حکومت از مرز عدالت و درستی خارج نشود و در نتیجه اگر حکومت به فساد کشیده شود و در آن درستی و فضیلت پاس داشته نشود،

ص: 184

1- صادق لاریجانی، «مبانی مشروعیت حکومت ها»، روزنامه رسالت، مورخ 29/3/79، ص 6.

2- محمد تقی مصباح یزدی، پرسشها و پاسخها، (قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379)، ج 1، ص 15.

مشروع نیست. افلاطون قانونی را مشروع می داند که قادر به رفع مشکلات جامعه و ایجاد عدالت در جامعه باشد و حاکم مطلوب را حکیمانی می داند که به قانون خوب، دست رسی داشته باشند.⁽¹⁾

ارزیابی نظریه ی عدالت یا ارزش های اخلاقی

آنچه در ارزیابی این نظریه می توان به آن اشاره کرد این است که اولاً، عدالت و ارزش های اخلاقی از دیدگاه مکاتب مختلف، متفاوت است و این نظریه پاسخ این سؤال را که حاکم بر اساس چه معیار و مجوزی اعمال حاکمیت می کند، نمی دهد. ثانیاً: طبق این نظریه، مشروعیت دستورها و اوامر حکومت توجیه شده است، ولی نسبت به دلیل اعتبار حاکم و یا گروه حاکم سخنی گفته نشده است؛ چرا که عادلانه بودن فرمان، توجیه گر حکومت شخص یا گروه خاصی نیست.⁽²⁾

نظریه ی زور و غلبه

اشاره

این نظریه ملاک مشروعیت را برخورداری از قدرت و زور بیش تر می داند. حکومت حق و مشروع، حکومتی است که از قوه ی قهریه ی بیش تری برخوردار باشد.

سوفسطائیان، گرسیوس و هابز از طرف داران این نظریه اند.⁽³⁾ در میان متفکران مسلمان هم، احمد بن حنبل⁽⁴⁾ از این نظر جانب داری می کند.

ارزیابی نظریه ی زور و غلبه

این نوع حکومت در نزد عقل و وجدان محکوم است و به هیچ وجه ضرورت اطاعت را ایجاد نمی کند؛ علاوه بر این، دولت استبدادی، فاقد پایگاه اجتماعی و مشروعیت سیاسی

ص: 185

-
- 1- محمد جواد نوروزی، فلسفه ی سیاست، (قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1380)، ص 118.
 - 2- محمد تقی مصباح یزدی، همان، ج 1، ص 15.
 - 3- ارنست کاسیرر، افسانه ی دولت، ترجمه ی نجف دریا بندری، (تهران: خوارزمی، 1362)، ص 97.
 - 4- قاضی ابی یعلی، الاحکام السلطانیة، (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1406)، ص 20.

است؛ لذا زور و غلبه نمی تواند ملاک مشروعیت باشد.

نظریه ی ماکس وبر (مشروعیت سنتی، عقلانی و کاریزمایی)

اشاره

ماکس وبر منشأ مشروعیت را سه عنصر سنت، عقلانیت و کاریزمای می داند.

مشروعیت سنتی عبارت است از: مشروعیتی که متکی بر اعتقاد گسترده به سنت ها و بر نیاز به اطاعت از رهبرانی باشد که طبق سنت ها اعمال اقتدار می کنند. مشروعیت سنتی مبتنی بر تقدس و احترام سنت هایی است که از قدیم معتبر بوده اند و وراثت، شیخوخیت، ابوت، خون، نژاد و نخبه گرایی از آن جمله است. به اعتقاد ماکس وبر این نوع مشروعیت، کهن ترین نوع مشروعیت است.

مشروعیت عقلانی - قانونی به این باور متکی است که قدرت بنابه قانون واگذار شده است و حق فرمان روایی از قواعد تأسیس جامعه برآمده است. آنچه به طور قانونی انجام یافته مشروع دانسته می شود. به اعتقاد ماکس وبر رایج ترین شکل مشروعیت همین نوع است و تنها شکل حکومت عقلایی - قانونی، حکومت لیبرال است که در آن، انسان و خواست های او محور و معیار همه چیز در نظر گرفته می شود.

مشروعیت کاریزمایی، مشروعیت مبتنی بر هواخواهی از تقدس ویژه و استثنایی یا خصلت قابل ستایش یک شخص است، مجموعه ای از صفات و کشش های خارق العاده که دیگران را به فرمان برداری وا می دارد. (1)

ارزیابی نظریه ی ماکس وبر

آنچه در ارزیابی این نظریه می توان گفت این است که اولاً، ممکن است جامعه ای به طور کامل در قالب یکی از انواع مذکور نگنجد؛

ثانیاً، منشأ مشروعیت سنتی و اعتبار سنت چیست؟ اگر خواست و رضایت مردم باشد،

ص: 186

1- ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه ی عباس منوچهری، (تهران: نشر مولی، 1374)، ص 273 - 274.

اشکال نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بر این نظریه وارد می‌شود و اگر ملاک مشروعیت سنتی، تطابق سنت با عدالت یا ارزش‌های اخلاقی باشد، اشکال نظریه‌ی عدالت یا ارزش‌های اخلاقی بر این نظریه وارد می‌شود؛ هم‌چنین مشروعیت عقلانی - قانونی چیزی جز نظریه‌ی قرارداد اجتماعی نیست. در مشروعیت کاریزمایی نیز، «خصوصیات و ویژگی‌هایی که سبب مشروعیت شخص حاکم می‌شوند منضبط و قانونمند نیست، به طوری که در تاریخ معاصر، هیتلر، موسولینی، جمال عبدالناصر، گاندی و... از مصادیق این الگوی مشروعیت شمرده شده اند.»⁽¹⁾

علاوه بر این، یک اتفاق نظر در فرمان برداری از شخص کاریزما در میان مردم حاصل نمی‌شود و این سؤال باقی می‌ماند که چرا اقلیت ملزم به اطاعت از اوامر حکومت باشند؟

مبانی مشروعیت در نظام اسلامی

در هر نظام سیاسی، مشروعیت از فلسفه‌ی فکری و جهان بینی حاکم بر آن جامعه ناشی می‌شود؛ از این رو مبنای مشروعیت در جامعه‌ای که اعتقادی به خدا ندارد با جامعه‌ای که در آن اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است.

در بینش اسلامی، منبع و سرچشمه‌ی مشروعیت حکومت، الهی بوده و از ولایت تشریحی و یا اراده‌ی تشریحی خداوند سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا اساساً هیچ‌گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی‌یابد. «براساس اعتقاد توحیدی، خداوند ربّ و صاحب اختیار هستی و انسان هاست. چنین اعتقادی ایجاب می‌کند که تصرف در امور مخلوقات با اذن خداوند صورت گیرد و از آن جا که حکومت و تنظیم قوانین، مستلزم تصرف در امور انسان هاست، این امر تنها از سوی کسی رواست که دارای این حق و اختیار باشد، یا از طرف او مأذون و منصوب باشد. وقتی خداوند که منشأ حقوق است حق حکومت و ولایت بر مردم را به پیامبر (صلی الله علیه و آله)، امامان معصوم (علیهم السلام) و یا جانشین معصوم واگذار نموده

ص: 187

1- محمد جواد نوروزی، همان، ص 122.

است، او حق دارد احکام الهی را در جامعه پیاده کند؛ چون از ناحیه ی کسی نصب شده است که همه ی هستی و حقوق و خوبی ها از اوست.

البته نظریه ی اسلام در باب مشروعیت، مبتنی بر پذیرش توحید و مبدأ هستی است؛ در غیر این صورت نخست باید مبدأ آفرینش و توحید اثبات گردد؛ سپس بحث از حکومت و مشروعیت به میان آید. در چارچوب اسلام است که در می یابیم فوق حقوقی که انسان ها بر یکدیگر دارند حق دیگری، که عبارت از حق خداوند بر انسان هاست، وجود دارد که اطاعت او امر و دستورهایش بر انسان لازم است.»⁽¹⁾

مشروعیت به عنوان «بایستی اطاعت از فرمان های حکومت» و «حق آمریت حاکم» امری عینی و فراتر از رأی مردم است. انتخاب مردم در مقام فعلیت بخشیدن به این نظام مؤثر است، نه در مشروعیت دادن به آن. پذیرش و آرای مردم، شرط لازم و نه کافی برای تحقق عینی حکومت است. روح مشروعیت را اذن الهی تشکیل می دهد و رأی مردم به مثابه قالب است.

البته ناگفته نماند که در اسلام، حاکمی از مشروعیت برخوردار است که بر طبق شریعت و احکام اسلام عمل کند؛ همان گونه که حضرت علی (علیه السلام) فرمودند:

و الله لِهَيِّ احَبُّ الَيَّ مِنْ اِمْرَتِكُمْ اَلَا اَنْ اُقِيمَ حَقًّا اَوْ اُدْفَعَ باطلاً؛⁽²⁾ به خدا قسم این (کفش کهنه) در نزد من بهتر است از امارت و حکومت بر شما، مگر این که حقی را بدین وسیله بر پا نمایم، یا باطلی را دفع نمایم.

در این بیان نورانی، هدف حکومت اسلامی بر پا نمودن احکام اسلام و احقاق حق است و حکومت اسلامی در کنار تأمین امنیت و نیازهای مادی، تأمین مصالح معنوی را نیز به عهده دارد.

ص: 188

1- محمد تقی مصباح یزدی، نظریه ی سیاسی اسلام، (قم: مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1378)، ج 2، ص 40.

2- نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ی 33، بند 2.

حقوق

ص: 189

1. مراد از نظارت استصوابی چیست و چرا نظارت شورای نگهبان استصوابی است؟ خلیل عالمی

2. آیا نظارت استصوابی نوعی بدعت است یا در دین سابقه دارد؟ چرا شورای نگهبان نظارت را به «نظارت استصوابی» تفسیر کرده است، در حالی که این نظارت در قانون اساسی قیدی ندارد؟ عبدالحکیم سلیمی

3. آیا نظارت استصوابی در کشورهای دیگر مشابه دارد؟ علی مجتبی زاده

4. آیا نظارت استصوابی با اصل حاکمیت مردم منافات ندارد؟

ابوالحسن بکتاش

ص: 190

از آن جا که در نظام اسلامی، قانون گذاری بر اساس تلقی مکتبی بر مدار قرآن و سنت جریان می یابد، نظارت دقیق و جدی اسلام شناسان عادل و متعهد ضرورتی اجتناب ناپذیر است. ضرورتی که جمهوریت نظام را از سایر جمهوری های رایج و متداول، خصوصاً نظام های سکولار، متمایز می سازد. مطابق اصل 99 قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای نگهبان امر نظارت بر انتخابات و مراجعه به آرای عمومی و همه پرسی را بر عهده دارد و بر اساس اصل 98 که تفسیر قانون اساسی را بر عهده ی شورای نگهبان گذارده، این شورا نظارت مذکور در اصل 99 را استصوابی دانسته است. پیرو این امر و به دنبال برخی تلقی هایی که از اعمال این نظارت صورت پذیرفته شبهاات و سؤالاتی در جامعه رواج پیدا کرده است و با توجه به این که وجود یا عدم چنین نظارتی با سلامت ارکان نظام ارتباط مستقیم دارد پاسخ به این سؤالات را وظیفه ی خود دانسته به برخی از آنها پرداخته ایم.

* مبحث نظارت استصوابی از جمله مباحثی است که طی چند سال اخیر وارد ادبیات حقوقی - سیاسی جامعه ی ما شده است و موافقین و مخالفین در جهت اثبات و رد آن سخن ها گفته و فواید و مضرات ناشی از آن را مورد بحث قرار داده اند.

ما در این نوشتار مختصر ابتدا این اصطلاح را تعریف می کنیم و سپس نگاهی اجمالی به موقعیت و جایگاه حساس شورای نگهبان در قانون اساسی می اندازیم و بعد ادله ی نظارت استصوابی را ذکر می کنیم. بحث ما جنبه ی اثباتی دارد و متعرض اشکالات و نظریات مخالف نمی شویم.

نظارت عبارت است از:

نظر کردن و نگرستن، مراقبت و تحت نظر و دیده بانی داشتن کاری. (1)

استصواب در لغت به معنای صواب دید است و مقصود از نظارت استصوابی، که در مقابل نظارت اطلاعی یا استطلاعی است، این است که ناظر علاوه بر کسب اطلاع، صواب دید هم می نماید؛ یعنی می تواند حکم و دستور هم صادر نماید و حکم او نیز مطاع و نافذ است؛ به عبارتی، منظور از نظارت استصوابی این است که اعمال حقوقی زیر نظر مستقیم و با تصویب و صلاح دید ناظر انجام می شود. (2)

شایان ذکر است که این اصطلاح از اصطلاحات فقهی است که ابتدا در حقوق خصوصی مورد استفاده قرار گرفته و سپس وارد حوزه ی حقوق عمومی و اساسی شده و در کتب فقهی بیش تر در باب وقف و وصیت مطرح است.

ص: 192

1- علی اکبر دهخدا، لغت نامه، (انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، پاییز 1373)، جلد 13، ص 19946.

2- سید محمد هاشمی، «نظارت شورای نگهبان نظارت انضباطی»، مجموعه مقالات، نظارت استصوابی، (تهران: نشر افکار، 1378)، ص 38.

مثلاً حضرت امام خمینی (ره) چنین می فرمایند:

واقف می تواند بر کار متولی وقف، ناظر تعیین کند. اگر معلوم شد که مقصود واقف از نظارت این است که ناظر برای حصول اطمینان صرفاً بر کار متولی اطلاع پیدا کند، متولی در تصرفات خود مستقل است و به اذن ناظر در صحت و نفوذ تصرفاتش نیاز نیست و صرفاً اطلاع او لازم است؛ و اگر روشن شود که اعمال نظر و تصویب ناظر مقصود واقف است متولی نمی تواند بدون اذن و تصویب ناظر تصرفی انجام دهد؛ و اگر معلوم نشد که مراد واقف از جعل ناظر چیست، لازم است که هر دو امر (اطلاع، و اذن و تصویب ناظر) رعایت شود. (1) از شق دوم فرمایش امام (ره) نظارت استصوابی استفاده می شود؛ و تقریباً نظر و فتوای مرحوم آیت الله سید محمد کاظم طباطبایی یزدی نیز همین است. (2)

این نوع نظارت در حقوق خصوصی نیز مورد استفاده قرار گرفته است؛ نظیر ماده ی 1242 قانون مدنی که مقرر می دارد:

قیم نمی تواند دعوی مربوط به مولی علیه را به صلح خاتمه دهد، مگر با تصویب مدعی العموم.

این جا نظارت مدعی العموم بر کارهای قیم، نظارت استصوابی است. نظارت در حقوق عمومی و اساسی نیز می تواند مورد استفاده قرار گیرد؛ نظیر اصل 82 قانون اساسی که برای مجلس نظارت استصوابی قایل است؛ آن جا که مقرر می دارد:

استخدام کارشناسان خارجی از طرف دولت ممنوع است، مگر در موارد ضرورت با تصویب مجلس شورای اسلامی.

بنابراین، اصطلاح نظارت با همان معنای منظور در حقوق خصوصی و منابع فقهی در

ص: 193

1- امام خمینی، تحریر الوسیله، ج 2، ص 229، کتاب الوقف، مسئله ی 86.

2- محمد کاظم طباطبایی یزدی، عروه الوثقی، ج 3، کتاب الوقف، مسئله ی 11 از فصل سادس.

حقوق عمومی و اساسی مورد استفاده قرار گرفته است و یک اصطلاح ابداعی نیست و با آن که لفظ استصواب در آن به کار نرفته است، از موارد استعمال این گونه نظارت ها این معنا انتزاع می شود.

حال که معنای نظارت استصوابی و موارد استعمالش معلوم شد، ببینیم چرا باید نظارت شورای نگهبان استصوابی باشد؟ به نظر می رسد علت این امر به جایگاه رفیع و حساس شورای نگهبان در قانون اساسی بر می گردد:

قانون اساسی وظایف و مسئولیت های سنگین و حساسی را بر عهده ی شورای نگهبان قرار داده است که در یک جمله ی کوتاه می توان گفت: مهم ترین رسالت شورای نگهبان به عنوان یک نهاد رسمی، پاس داری و صیانت از جامعیت نظام، یعنی پاس داری از رهبریت، اسلامیت و جمهوریت است. نحوه ی تحقق این مسئولیت در قانون اساسی در سه محور «حراست» از احکام اسلامی، «صیانت» از قانون اساسی و «نظارت» در جهت تحقق جامعیت نظام بیان گردیده است. (1)

در اصل چهارم قانون اساسی با اشاره به «حراست» از احکام اسلامی آمده است:

کلیه ی قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی و سیاسی و غیر این ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد و تشخیص این امر به عهده ی فقهای شورای نگهبان است. هم چنین در اصل 91 آمده است:

به منظور پاس داری از احکام اسلام و قانون اساسی از نظر عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با آنها، شورایی به نام شورای نگهبان تشکیل می شود.

ص: 194

1- روابط عمومی شورای نگهبان، شورای نگهبان در کلام ولایت، (دفتر نظارت و بازرسی استان قم، چاپ اول، 1380)، ص 6 - 7.

بر اساس این دو اصل، انطباق کلیه ی قوانین و مقررات کشور با موازین اسلامی و تشخیص عدم مغایرت مصوبات مجلس با احکام اسلامی بر عهده ی شورای نگهبان و از وظایف اختصاصی فقهای این شورا است. مسؤلیت نظارت بر انتخابات از دیگر وظایف مهم و حساس شورای نگهبان است که نقش مهم و مؤثر و فوق العاده ای را در سلامت و ثبات نهادها و استحکام نظام بر عهده دارد. شورای نگهبان در راستای تحقق وظایف خود، به مقتضای اصل 99، نظارت های گوناگونی را بر عهده دارد که تحقق این نظارت ها تضمینی برای اجرای صحیح قانون اساسی و حاکمیت اسلام خواهد بود و در همین راستاست که نظارت شورای نگهبان باید استصوابی باشد، تا ضمانت اجرایی داشته باشد.

ادله ی استصوابی بودن نظارت شورای نگهبان

در اصل 99 قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است:

شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی و مراجعه به آرای عمومی و همه پرسی را بر عهده دارد.

با توجه به این اصل، می توان به دلایل زیر، نظارت شورای نگهبان را استصوابی دانست:

1. از این اصل استفاده می شود که این نظارت عام و استصوابی است و به قول یکی از صاحب نظران، از کلمه ی «بر عهده دارد» چنین استفاده می شود:

بیان کننده ی حق مسؤلیت است؛ یعنی مسؤلیت نظارت بر عهده ی شورای نگهبان است؛ بنابراین، این نظارت باید ضمانت اجرایی نیز داشته باشد؛ فلذا این نظارت باید استصوابی باشد. (1)

ص: 195

1- محمد رضا مرندی، «تأملی در مبانی و ادله ی نظارت استصوابی»، مجموعه مقالات، نظارت استصوابی، (تهران: نشر افکار، چاپ اول، 1378)، ص 56.

2. حقوق دانان می گویند: هرگاه در یک عبارت حقوقی لفظی عام و بدون قید و شرط آورده شود، عام بودن و قید و شرط نداشتن آن لفظ، مطلق بودن آن را می رساند؛ لذا از آن جایی که در این اصل، نظارت به صورت عام بیان شده نشان دهنده ی مطلق بودن یعنی استصوابی بودن آن است (1) و نظارت حقیقی نیز همین است که ناظر حق اظهار نظر و نفی و اثبات و تأیید و تکذیب داشته و نظارت او شامل تمام مراحل عمل عامل باشد.

این استظهار استصوابی بودن قهری است؛ چون: قهراً از عموم یا اطلاق نظارت استظهار می شود که مراد قانون گذار نظارت در تمام مراحل انتخابات است و تخصیص و تقیید به بعضی مراحل، نیازمند دلیل و قرینه است که علی الفرض مفقود است. (2)

3. آنچه استصوابی بودن نظارت در اصل 99 را تأیید می کند این است که در اصل مزبور مرجعی که شورای نگهبان گزارش خود را به آن جا تقدیم کند مشخص نشده است. در این نظارت خود ناظر مرجع نهایی و تصمیم گیرنده است و رأی و نظر او رأی و نظر نهایی محسوب می شود (3) و در واقع نظر او فصل الخطاب و قطعی است.

4. مطابق اصل 98 قانون اساسی تفسیر قانون اساسی به عهده ی شورای نگهبان است و این شورا در همین چارچوب طی نامه ی شماره ی 1234 به تاریخ اول خرداد 1370 در جواب هیأت مرکزی نظارت بر انتخابات در خصوص تفسیر اصل 99 قانون اساسی چنین گفته است:

نظارت مذکور در اصل 99 استصوابی است و شامل تمام مراحل اجرایی

ص: 196

1- محمد رضا مرندی، «تأملی در مبانی و ادله ی نظارت استصوابی»، مجموعه مقالات، نظارت استصوابی، (تهران: نشر افکار، چاپ اول، 1378)، ص 56.

2- عباس نیکزاد، پاسخ به شبهات نظارت استصوابی، (قم: دفتر نظارت و بازرسی استان قم، چاپ اول، 1380)، ص 10.

3- عباس نیکزاد، پاسخ به شبهات نظارت استصوابی، (قم: دفتر نظارت و بازرسی استان قم، چاپ اول، 1380)، ص 10.

انتخابات، از جمله تأیید و رد صلاحیت کاندیداها می شود. (1)

5. اگر نظارت در اصل 99، استطلاعی بود، آیا آن قدر با اهمیت بود که قانون گذار آن را در قالب یک اصل قرار دهد و آیا کافی نبود که از طریق قانون عادی تصریح شود؟ (2)

6. دلیل دیگر، وحدت سیاق است؛ بدین صورت که ما در همه جای قانون اساسی هنگامی که بحث از برگزاری انتخابات از سوی وزارت کشور را می بینیم، به نظارت شورای نگهبان نیز برمی خوریم، خود این امر دلیل بر نظارت مطلق و عام و استصوابی شورای نگهبان است که همه ی مراحل و مقاطع انتخابات را در برمی گیرد. (3)

اگر این نظارت استصوابی نبود، بیش تر مورد اشکال قرار می گرفت؛ چون ضمانت اجرا نداشت.

7. دلیل دیگر، قانون عادی مصوب مجلس شورای اسلامی است. در ماده ی 3 قانون انتخابات مصوبه ی 4 مرداد 1374 آمده است:

نظارت بر انتخابات مجلس به عهده ی شورای نگهبان است. این نظارت استصوابی، عام و در تمام مراحل و در کلیه ی امور مربوط به انتخابات است.

و جالب است که در سال 1362 که برای اولین بار قانون انتخابات مجلس، در مجلس شورای اسلامی تصویب شد، در ماده ی 3 آمده بود: «نظارت بر انتخابات مجلس به عهده ی شورای نگهبان است و این نظارت عام و در تمام مراحل و در همه ی امور مربوط به انتخابات جاری است.» در اصلاحیه ی این ماده در سال 1370 فقط لفظ استصواب اضافه شده است و در این ماده گرچه لفظ استصواب نبود، اما لحن و سیاق و مضمون به گونه ای بود که چنین معنایی را افاده می کرد.

ص: 197

1- مجموعه مقالات، نظارت استصوابی، (تهران، نشر افکار، چ 1، 1378)، ص 442.

2- محمد رضا مرندی، «تأملی در مبانی و ادله ی نظارت استصوابی»، مجموعه مقالات، نظارت استصوابی، (تهران: نشر افکار، چاپ اول، 1378)، ص 56 - 57.

3- محمد رضا مرندی، «تأملی در مبانی و ادله ی نظارت استصوابی»، مجموعه مقالات، نظارت استصوابی، (تهران: نشر افکار، چاپ اول، 1378)، ص 56 - 57.

علاوه بر مطالب مذکور باید گفت: نظارت استصوابی یک مسئله‌ی عقلایی است و در همه‌ی کشورها و نظام‌های دنیا امری پذیرفته شده است.

سخن خود را با نظر یکی از بزرگان به پایان می‌بریم؛ ایشان می‌فرمایند:

در تمام کشورهای جهان و نزد تمامی عقلای عالم، برای تصدی مسئولیت‌های مهم، یک سری شرایط ویژه در نظر گرفته می‌شود، تا هم وظایف محوله به فرد مورد نظر به درستی انجام پذیرد و هم حقوق و مصالح شهروندان در اثر بی‌کفایتی مسؤول برگزیده پایمال نگردد؛ از این رو، امروزه در دموکراتیک‌ترین نظام‌های دنیا شرایط ویژه‌ای برای انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان در نظر گرفته می‌شود و قانون، مرجعی رسمی را برای اعمال نظارت و احراز شرایط داوطلبان تعیین می‌کند. این مرجع رسمی عهده‌دار بررسی وضعیت و روند اجرای انتخابات و وجود یا عدم وجود شرایط لازم در داوطلبان می‌باشد؛ بنابراین، نظارت استصوابی امری شایع، عقلایی و قانونی در تمام کشورها و نظام‌های موجود دنیا می‌باشد و مطابق همین اصل عقلایی که احراز صحت انتخابات و تأیید یا رد صلاحیت نامزدهای انتخاباتی را بر عهده‌ی مرجعی رسمی و قانونی می‌داند و نیز ضرورت وجود مرجع قانونی کنترل اعمال مجریان (وزارت کشور) برای برطرف کردن اشتباهات یا سوء استفاده‌های احتمالی نهاد اجرایی و هم چنین پاسخ‌گویی به شکایات و اعتراضات داوطلبان از مجریان انتخاباتی، قانون اساسی، نهاد ناظری به عنوان مرجع رسمی، ناظر بر انتخابات و تشخیص صلاحیت نامزدها و عملکرد مجریان انتخاباتی تعیین کرده است. (1)

ص: 198

1- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، (قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (رحمهم الله)، چاپ چهارم، 1379) ج 3، ص 76 - 78.

آیا نظارت استصوابی نوعی بدعت است یا در دین سابقه دارد؟ چرا شورای نگهبان نظارت را به «نظارت استصوابی» تفسیر کرده است، در حالی که این نظارت در قانون اساسی قیدی ندارد؟ / عبدالحکیم سلیمی

اشاره

* نظارت استصوابی از موضوعاتی است که در سطح افکار عمومی، به ویژه میان حقوق دانان، مباحث جدی درباره ی آن مطرح بوده و است. تفسیر شورای نگهبان از اصل 99 قانون اساسی در سال 1370، در آستانه ی چهارمین انتخابات مجلس شورای اسلامی، و تأکید بر نظارت استصوابی، بر حساسیت موضوع افزوده و شبهاتی را از نو مطرح ساخته است؛ به طور مثال: آیا این نظارت بدعت نیست؟ چرا شورای نگهبان چنین تفسیری را برای نظارت برگزیده است؟

در این فرصت، فارغ از غوغای سیاسی، می کوشیم از منظر حقوقی به مسئله پردازیم و به صورت مستدل و منطقی روشن کنیم که آیا چنین نظارتی از سوی شورای نگهبان، نوعی بدعت است یا پیشینه در فقه و حقوق ایران دارد؛ هم چنین اگر شورای نگهبان استدلالی بر این تفسیر ارائه داده است استدلالش چه توجیه قانونی ای دارد.

جایگاه شورای نگهبان در قانون اساسی

بنیادی ترین ویژگی انقلاب اسلامی ایران، مکتبی و اسلامی بودن آن است. ملت مسلمان ایران در حرکت انقلاب اسلامی، غبارها و زنگارهای طاغوتی و آمیزه های فکری بیگانه را از خود زدود و به اندیشه ی اصیل اسلامی بازگشت و بر آن شد تا بر اساس موازین اسلامی، جامعه ی آرمانی خود را شکل دهد. در نظام جمهوری اسلامی بر اساس رویکرد مکتبی، صالحان و مؤمنان عهده دار حکومت و اداره ی مملکت اند. همان گونه که خداوند در قرآن کریم می فرماید: (أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)؛ (1) (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ

ص: 199

وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ لِيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ. (1)

قانون گذاری که تجلی ضوابط مدیریت اجتماعی است، بر محور قرآن و سنت جریان می یابد؛ بنابراین نظارت جدی و مستمر از ناحیه ی اسلام شناسان عادل و پرهیزکار امری ضروری است.

نهاد «شورای نگهبان» یکی از ارکان قانون اساسی جمهوری اسلامی است که نقش بسیار حساس و کلیدی در پاس داری از «اسلامیت» و «جمهوریت» نظام دارد و وظایف و اختیارات مهم و تعیین کننده ای برای آن در قانون اساسی لحاظ شده است. این شورا، هم مرجع رسمی تفسیر قانون اساسی، هم مرجع تشخیص مغایرت و عدم مغایرت مصوبات مجلس شورای اسلامی با اسلام و قانون اساسی و هم متولی نظارت بر انتخابات است. محور بحث در این نوشتار، مسئله ی «نظارت استصوابی» است.

تعریف اصطلاحات

الف) ناظر در اصطلاح به شخصی می گویند که عمل یا اعمال نماینده ی شخص یا اشخاص را مورد توجه قرار می دهد و درست یا غلط بودن آن اعمال را به مقیاس معینی که معهود است می سنجد. (2)

ب) نظارت استصوابی نظارتی است که اذن ناظر (و در حقیقت موافقت او) در صحت عمل نماینده یا متولی شرط است؛ (3) به عبارت دیگر، نظارت استصوابی در جایی است که مجری نباید کاری را بدون نظر و اجازه و تصویب و صلاحدید ناظر انجام دهد و اگر کاری را بدون صلاحدید و تصویب ناظر انجام دهد، صحیح و نافذ نیست. (4)

ص: 200

1- نور: 55.

2- محمد جعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، (تهران، گنج دانش، چ 4، 1368)، ص 706.

3- محمد جعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، (تهران، گنج دانش، چ 4، 1368)، ص 707.

4- عباس نیکزاد، پاسخ به شبهات نظارت استصوابی، (قم، دفتر نظارت و بازرسی انتخابات استان قم، 1380)، ص 8.

ج) نظارت استطلاعی، آن است که ناظر تنها حق دارد از فعل مجبری اطلاع یابد؛ اما حق دخالت در کار او را ندارد و وظیفه ی او تنها اعلام و گزارش عملکردهاست. (1)

د) بدعت در لغت به معنای چیز نوپیدا، بی سابقه، آیین نو، و رسم تازه، (2) و در اصطلاح عبارت است از:

ادخال ما علم انه ليس من الدين في الدين یا ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين؛ (3) بدعت، وارد کردن چیزی در دین که می داند جزو دین نیست یا نمی داند جزو دین است.

پژوهشی در اصل «نظارت استصوابی»

در این مسأله از جهات گوناگون می توان بحث کرد: نخست، نظارت استصوابی در قانون اساسی را مطرح می کنیم، تا روشن شود که چرا و چگونه شورای نگهبان چنین تفسیری را برای نظارت ارائه کرده است.

در اصل 99 قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است:

شورای نگهبان نظارت بر انتخابات مجلس خبرگان رهبری، ریاست جمهوری، مجلس شورای اسلامی، و مراجعه به آرای عمومی و همه پرسی را به عهده دارد.

مسأله ای که همواره در محافل سیاسی و حقوقی مطرح است این است که منظور قانون گذار از این نظارت چیست و کدام معنا از نظارت در این اصل مراد است؟ طبیعی است که در این جا باید دید که تفسیر قانون اساسی بر عهده ی چه نهادی است؟ بر اساس اصل 98

ص: 201

-
- 1- عباس نیکزاد، پاسخ به شبهات نظارت استصوابی، (قم، دفتر نظارت و بازرسی انتخابات استان قم، 1380)، ص 9.
 - 2- علی اکبر دهخدا، لغت نامه (تهران، دانشگاه تهران، چ اول، از دوره جدید، 1372)، ج 3، ص 3858.
 - 3- محمد حسن آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، (قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، 1403 ق)، ص 80 و ر.ک: جعفر سبحانی، البدعه، (بیروت، دار الاضواء، 1419 ق).

قانون اساسی «تفسیر قانون اساسی به عهده ی شورای نگهبان است» و شورای نگهبان در سال 1370 نظر تفسیری خود را در زمینه ی اصل 99 قانون اساسی چنین اعلام کرده است:

نظارت مذکور در اصل 99 قانون اساسی استصوابی است و شامل تمام مراحل اجرایی انتخابات، از جمله تأیید یا رد صلاحیت کاندیداها می شود. (1) بنابراین از منظر شورای نگهبان، به عنوان تفسیرکننده ی قانون اساسی، نظارت مزبور استصوابی، عام و مطلق است.

این نوع نظارت را مجلس شورای اسلامی نیز در چهارم مردادماه سال 1374، تأیید کرد و به رسمیت شناخت:

نظارت بر انتخابات مجلس، برعهده ی شورای نگهبان است. این نظارت استصوابی، عام و در تمام مراحل، در کلیه ی امور مربوط به انتخابات جاری است. (2)

پس نظارت استصوابی از این لحاظ به صورت قانون عادی در آمده است. می دانیم که مجلس شورای اسلامی قانوناً حق دارد در همه ی امور کشور که مصلحت بدانند، قانون تصویب نماید و در صورتی که مصوبه ی آن به تشخیص شورای نگهبان، خلاف اسلام و قانون اساسی نباشد، قانونی و رسمی است.

مبنای حقوقی رأی تفسیری شورای نگهبان

پرسشی که در این جا رخ می نماید این است که از نظر حقوقی رأی تفسیری شورای نگهبان چه مبنایی دارد؟ چرا نظارت باید استصوابی باشد؟

پاسخ شورای نگهبان این است که نظارت در اصل 99 قانون اساسی مطلق است. طبیعی

ص: 202

1- نظر شورای نگهبان در تفسیر اصل 99 قانون اساسی در تاریخ 1 خرداد 1370 در پاسخ به درخواست رئیس هیأت مرکزی نظارت شورای نگهبان بر انتخابات (22/2/1370) به شرح مزبور اعلام گردید.

2- قانون انتخاب مجلس شورای اسلامی، مصوب 4 مرداد 1374، ماده ی 3.

است که نظارت تام و کامل (نظارت استصوابی) قابل استظهار است؛ اضافه بر این، نظارت حقیقی همان نظارت استصوابی است، به این معنا که اصل در نظارت به این است که ناظر حق اظهار نظر و نفی و اثبات، و تأیید و تکذیب را داشته باشد؛ به بیان دیگر، نظارت حقیقی به این است که رأی و نظر ناظر رسمیت داشته و فصل الخطاب باشد تا پذیرش رأی ناظر بر همگان قطعی باشد. (1)

نکته ای که باید به آن توجه کرد این است که در اصل 99 قانون اساسی، مرجعی که شورای نگهبان باید گزارش کار خود را به آن تقدیم کند مشخص نشده است. همین امر می تواند حاکی از مراد قانون گذار مبنی بر نظارت استصوابی باشد؛ نظارتی که خود ناظر مرجع نهایی و تصمیم گیرنده است.

شاهد دیگری که می توان بر درستی نظر تفسیری شورای نگهبان ارائه کرد، مطرح شدن نظارت در اصول دیگر قانون اساسی است که با اندک تأمل روشن می شود که مراد از نظارت در آنها استصوابی است؛ به طور مثال: الف) اصل 110 یکی از وظایف و اختیارات رهبری را نظارت بر حسن اجرای سیاست های کلی نظام می داند. بدون شک، نظارت در این جا استصوابی است؛ چرا که رهبری اگر صلاح بداند می تواند دخالت کند و از ادامه ی روند کار ممانعت کند و به همین خاطر می تواند هیأتی را برای بررسی و تحقیق و در نهایت برای امر و نهی مشخص کند.

ب) در اصل 156، یکی از وظایف قوه ی قضاییه، نظارت بر حسن اجرای قوانین است. این نظارت نیز استصوابی است؛ چون قوه ی قضاییه در صورت مشاهده ی تخلف می تواند با آن برخورد کند و به همین دلیل در اصل 74 تصریح دارد:

بر اساس حق نظارت قوه ی قضاییه نسبت به حسن جریان امور و اجرای قوانین

ص: 203

در دستگاه های اداری، سازمانی به نام سازمان بازرسی کل کشور زیر نظر قوه ی قضائیه تشکیل می گردد.

ج) نظارت رئیس جمهور بر کار وزیران، مطابق اصل 134 قانون اساسی، بیانگر نظارت استصوابی است. رئیس جمهور می تواند امر و نهی کند و از اجرای برخی سیاست ها و تصمیم ها در وزارتخانه ها جلوگیری نماید و به همین علت، رئیس جمهوری در برابر مجلس مسئول اقدامات هیأت وزیران است...

افزون بر شواهد معتبر از قانون اساسی، قانون عادی مصوب مجلس شورای اسلامی نیز استصوابی بودن نظارت شورای نگهبان را به رسمیت شناخته است. (1)

می بینیم که نظر تفسیری شورای نگهبان نسبت به اصل 99 توجیه حقوقی خوب و انکارناپذیری دارد. کسانی که تفسیر شورای نگهبان از این اصل را نمی توانند بپذیرند، باید به قانون مصوب مجلس تن دهند و نظارت عام و استصوابی را گردن نهند.

بررسی اطلاق نظارت از نظر دکترین و فقه اسلامی

در این بررسی، می خواهیم از یک سو به پیشینه ی بحث نظارت در فقه و حقوق موضوعه اشاره کنیم و از سوی دیگر به این مطلب پردازیم که در فرض اطلاق نظارت، دکترین حقوقی کدام نوع نظارت را تأیید می کند. تقسیم نظارت به استطلاعی و استصوابی در تاریخ فقه شیعه و حقوق موضوعه ی ایران پیشینه ای طولانی دارد؛ برای نمونه، امام خمینی (ره) در بحث وقف به تفصیل به این امر پرداخته و فرموده است:

واقف می تواند بر کار متولی وقف، ناظر تعیین کند؛ اگر معلوم شود که مقصود واقف از نظارت این است که ناظر برای حصول اطمینان صرفاً بر کار متولی اطلاع پیدا کند، متولی در تصرفات خود مستقل است و به اذن ناظر در صحت

ص: 204

1- قانون انتخابات مجلس شورای اسلامی، مصوب 4/5/74، ماده 3.

و نفوذ تصرفاتش نیاز نیست، صرفاً اطلاع او لازم است (نظارت استطلاعی)؛ و اگر روشن شود که اعمالناظر و تصویب ناظر، مقصود واقف است، متولی نمی تواند بدون اذن و تصویب ناظر تصرفی انجام دهد (نظارت استصوابی)؛ و اما اگر معلوم نشد که مراد واقف از جعل ناظر چیست، لازم است که هر دو امر (اطلاع و اذن ناظر) رعایت شود. (1)

در این عبارت، انواع نظارت تعریف و حدود آن به طور کامل ترسیم گردیده و جالب تر این که در فرض اطلاق نظارت، آن را بر نظارت استصوابی حمل کرده است. شبیه این نظر در کتاب های فقهی و حقوقی مورد تأکید قرار گرفته است. متولی در صورت اطلاق نظارت، در مقام عمل باید هم تصویب ناظر را اخذ نماید (استصواب) و هم ناظر را در جریان اعمال خود قرار دهد (استطلاع).

در قانون موضوعه ی کشور نیز به هر دو نوع نظارت اشاره شده است؛ به عنوان مثال: مواد 1237، 1241 و 1242 قانون مدنی، مواد 83 و 142 قانون امور حسبی و ماده ی 141 آیین نامه ی دفاتر اسناد رسمی (مصوب 1317) ناظر به نظارت استصوابی است؛ و مواد 1180، 1181، 1182 و 1184 قانون مدنی و ماده ی 16 قانون حمایت از کودکان بی سرپرست، به نظارت استطلاعی اشاره دارد. در ماده ی 79 قانون مدنی با صراحت تمام به تفکیک میان نظارت استصوابی و استطلاعی تأکید شده است:

واقف می تواند بر متولی ناظر قرار دهد که اعمال متولی به تصویب یا اطلاع او باشد.

ص: 205

1- امام خمینی، تحریر الوسیله، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا)، ج 2، ص 74، مسأله 86، کتاب الوقف. ر.ک: سید عبدالاعلی سبزواری، مهذب الاحکام، ج 22، ص 114؛ سید محمد کاظم طباطبایی، عروه الوثقی، ج 3، کتاب الوقف، مسأله ی 11، فصل 6؛ سید میرزا حسین بجنوردی، القواعد الفقهیه، (قم، مؤسسه ی اسماعیلیان، چ 2، 1371)، ج 4، ص 302؛ محمد جعفر جعفری لنگرودی، حقوق اموال، (تهران، گنج دانش، چ 3، 1373)، ص 236؛ سید محمد کاظم یزدی، سؤال و جواب، ترجمه ی مصطفی محقق داماد و دیگران، (تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، 1376)، ص 378.

نتیجه این که، شورای نگهبان در جایگاه یکی از ارکان قانون اساسی، مسئولیت بسیار حساس و کلیدی در پاس داری از «اسلامیت» و «جمهوریت» نظام دارد و وظایف و اختیارات مهمی در قانون برای آن لحاظ شده است که از جمله ی آنها نظارت بر انتخابات است (اصل 99). این نظارت بر اساس نظریه ی تفسیری شورای نگهبان، نظارت استصوابی است. مبنای حقوقی تفسیر شورای نگهبان این است که مقتضای نظارت، استصوابی بودن آن است؛ شاهد بر آن نظارتی است که در اصول دیگر قانون اساسی آمده است. افزون بر آن، عدم تعیین مرجعی که شورای نگهبان کار خود را به آن گزارش کند، به خوبی بیانگر استصوابی بودن نظارت است؛ نظارتی که خود مرجع نهایی و فصل الخطاب است. این مبنا در فقه و دکترین حقوقی نیز مورد تأیید قرار گرفته است. مجلس شورای اسلامی نیز نظارت استصوابی شورای نگهبان را به رسمیت شناخته است. پس از کجا می گوئید نظر تفسیری شورای نگهبان، هم مبنای حقوقی دارد و هم مطابق با قانون اساسی و مورد تأیید قانون عادی و فقه و دکترین حقوقی است. نکته ی دیگری که از مجموع مباحث به خوبی استفاده می شود، این است که نظارت استصوابی بدعت نیست، بلکه سابقه ی دیرینه در فقه اسلامی و حقوق موضوعه ی ایران دارد.

بحث را با گفتاری از وصیت نامه ی سیاسی - الهی امام خمینی (ره) خاتمه می دهیم:

از شورای محترم نگهبان می خواهم و توصیه می کنم، چه در نسل حاضر و چه در نسل های آینده، که با کمال دقت و قدرت، وظایف ملی و اسلامی خود را ایفا نماید و تحت تأثیر هیچ قدرتی واقع نشود و از قوانین مخالف با شرع مطهر و قانون اساسی، بدون هیچ ملاحظه، جلوگیری نمایند و با ملاحظات ضرورت کشور که گاهی با احکام ثانویه و گاهی به ولایت فقیه باید اجرا شود، توجه نمایند.

* در تمام کشورهای جهان و نزد تمامی عقلای عالم برای تصدی مسئولیت های مهم، شرایط ویژه ای در نظر گرفته می شود، تا هم وظایف محوله به فرد مورد نظر به درستی انجام پذیرد و هم حقوق و مصالح شهروندان در اثر بی کفایتی مسئول برگزیده پایمال نگردد؛ از این رو امروزه در دموکراتیک ترین نظام های دنیا نیز (در فرآیند انتخاباتی) شرایط ویژه ای برای انتخاب کنندگان و انتخاب شوندهگان در نظر گرفته می شود و قانون، مرجعی رسمی را برای اعمال نظارت و احراز شرایط داوطلبان انتخابات تعیین می کند. این مرجع رسمی عهده دار بررسی وضعیت و روند اجرای انتخابات و وجود یا عدم شرایط لازم در داوطلبان می باشد که در نتیجه به تأیید یا رد صلاحیت داوطلبان می انجامد؛ بنابراین نظارت استصوابی امری شایع، عقلایی و قانونی در تمامی کشورها و نظام های موجود دنیا می باشد. (1) در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (2) وظیفه ی نظارت بر انتخابات و همه پرسی بر عهده ی شورای نگهبان است.

در کشورهای دیگر غالباً احزاب یا وزارت کشور، مرجع تشخیص صلاحیت نامزدهای انتخابات اند و نظارتشان، چون ضمانت اجرایی دارد، استصوابی است. (3)

در کشورهای دیگر نهادی به نام شورای نگهبان با ویژگی های موجود در قانون اساسی ما وجود ندارد، اما مراکز و نهادهایی وجود دارند که تقریباً نقش شورای نگهبان را به عهده دارند؛ به عنوان نمونه، در قانون اساسی آمریکا، دانمارک و ژاپن، قوه ی مقننه و نمایندگان

ص: 207

1- محمد تقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1379، ج 3، ص 76.

2- قانون اساسی، اصل 99.

3- محمد رضا مرنندی، نظارت استصوابی و شبهه ی دور، (مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر 1379)، ص 26.

بر انتخابات نظارت دارند، در قانون اساسی کشور ایتالیا به استناد اصول 134 تا 137، نهادی به نام «دیوان قانون اساسی» وجود دارد که کار نظارت بر مجلسین را بر عهده دارد.⁽¹⁾ در قانون اساسی فرانسه نهادی به نام «شورای قانون اساسی» پیش بینی شده که شبیه شورای نگهبان در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است.

این شورا بر انتخابات و فرآیند نظارت می کند و به کلیه شکایات و اعتراضات مربوط به انتخاب اعضای قوه ی مقننه رسیدگی و از طرح این گونه مسائل در دستگاه قانون گذاری ممانعت می نماید. این شورا هم چنین عالی ترین مرجع قانونی برای تفسیر قانون اساسی و اظهار نظر در مورد آن است.⁽²⁾

بنابر ماده ی 58 و 60 قانون اساسی، این شورا وظیفه ی نظارت بر انتخابات ریاست جمهوری و مراجعه به آرای عمومی را بر عهده دارد و طبق ماده ی 59 شورای قانون اساسی، به عنوان مرجع حل اختلاف، به اختلافات ناشی از اجرای مقررات مربوط به انتخابات نمایندگان و سناتورها (انتخابات مجلسین) حکم خواهد داد.⁽³⁾

از این اصول برمی آید که نظارت بر انتخابات پارلمان و ریاست جمهوری و مراجعه به آرای عمومی در فرانسه به عهده ی نهاد نظارتی خاصی است (شورای قانون اساسی) و در صورت ایجاد اختلاف بین نهاد مجری و نهاد ناظر، شورای قانون اساسی به عنوان داور و حکم، رأی نهایی در این خصوص را صادر خواهد کرد.

یکی دیگر از کشورهای که نهادی با صلاحیت هایی شبیه شورای نگهبان

ص: 208

1- مجموعه مقالات نظارت استصوابی، (نشر افکار تهران 78)، ص 278.

2- عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، (انتشارات امیرکبیر، تهران 1377)، ج 1، ص 423 و 444.

3- حسن حسنی، مقامات عالی قوه ی مجریه در قانون اساسی ایران و فرانسه و مطالعه تطبیقی آن، (انتشارات دانشگاه تهران، 1369)، ص

پیش بینی کرده آلمان است. در فصل نهم قانون اساسی، که اختصاص به اجرای عدالت و سازمان دادگاه ها دارد، ماده ی 92، اقتدار قضایی را به دادرسان واگذار کرده است که این اقتدارات با دادگاه های قانون اساسی فدرال و دادگاه های ایالات اجرا می شود و از آن جا که بر اساس بند یکم ماده ی 41 رسیدگی به صحت انتخابات در مسؤولیت مجلس فدرال است، در مورد عزل و نصب نمایندگان عضو مجلس فدرال و شکایات مربوط به تصمیمات مجلس فدرال، دادگاه قانون اساسی صلاحیت دارد.⁽¹⁾

با توجه به این نمونه ها روشن است که نظارت استصوابی اختصاص به قانون جمهوری اسلامی ایران ندارد، بلکه این نوع نظارت امری شایع، عقلایی و قانونی است و در بسیاری از کشورها پذیرفته شده است. حال بر فرض این که چنین چیزی در کشورهای دیگر وجود نداشته باشد، آیا معنایش این است که پس نظام جمهوری اسلامی ایران هم نمی تواند چنین چیزی را به رسمیت بشناسد؟ آیا تمام اصولی که در قانون اساسی ما وجود دارد در قوانین کشورهای دیگر وجود دارد؟ یقیناً هر نظامی می تواند ویژگی های مخصوص به خودش را داشته باشد و در قوانین هر کشوری ممکن است اموری باشد که در قوانین کشورهای دیگر وجود ندارد.

ص: 209

1- فرج الله هدایت نیا و محمد هادی کاویانی، بررسی فقهی - حقوقی شورای نگهبان، (مؤسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر، تهران 80)، ص 65 - 66.

آیا نظارت استصوابی با اصل حاکمیت مردم منافات ندارد؟ / ابوالحسن بکتاش

* «آنچه که در مورد نظارت بر انتخابات به وسیله ی شورای نگهبان مطرح می باشد این است که قانون، نظارت شورای نگهبان را یک نظارت مؤثر دانسته است»⁽¹⁾ و «مقصود از نظارت استصوابی این است که ناظر بتواند، افزون بر کسب اطلاع، صوابدید هم بنماید»⁽²⁾ و «اعمال حقوقی زیر نظر مستقیم و با تصویب ناظر انجام شود»⁽³⁾ لذا بر اساس تفسیر شورای نگهبان از اصل 99 قانون اساسی و تصریح ماده ی 3 قانون انتخابات مجلس - مصوبه مورخ 6/5/1374 - نظارت بر انتخابات به عهده ی شورای نگهبان است.

در اسلام در اصل، حاکمیت از آن خداست و کسی که خداوند به او اجازه ی حاکمیت داده، در همان سطح و محدوده ای که خداوند برای او معین کرده، حق حاکمیت خواهد داشت⁽⁴⁾ و بر این اساس در اصل دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی بر وفق فرهنگ و نظام معنایی و بر «پایه ی ایمان به خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر او و وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین... و سیر تکاملی انسان به سوی خدا... امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلامی... و نفی هرگونه سلطه گری و سلطه پذیری و استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» استوار است و در این راستا در اصل 56 که حاکمیت مردم بر سرنوشت اجتماعی خویش بیان شده است، اعمال حاکمیت ملت به اصول دیگر احاله داده شده و اضافه بر این که چهارده اصل از فصل سوم، که مربوط به حقوق ملت است، به صراحت مقید و محدود به قانون و موازین اسلام شده و اصل 4 قانون اساسی تصریح دارد که کلیه ی قوانین و مقررات باید بر اساس

ص: 210

- 1- مهرپور، حسین، مقاله انتخابات و نظارت شورای نگهبان، (مجموعه مقالات نظارت استصوابی)، نشر افکار، ص 11.
- 2- مرندی، محمدرضا، نظارت استصوابی و شبهه دور، کانون اندیشه جوان، ص 17.
- 3- هاشمی، سید محمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، نشر دادگستر، ج 2، ص 321.
- 4- محمد تقی مصباح؛ نظریه ی سیاسی اسلام، (مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، ج 1، ص 258.

موازن اسلامی باشد و این اصل بر اطلاق یا عموم همه ی اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات حاکم است.

اما این که گفته اند این نوع نظارت، اصل حاکمیت مردم بر سرنوشت اجتماعی خویش را در معرض تردید قرار می دهد(1)

باید یادآور شد که نظارت استصوابی نه تنها حاکمیت مردم را مورد تردید قرار نداده بلکه نوعی تأکید بر رأی مردم نیز می باشد؛ چون آنان با رأی به قانون اساسی و قانون انتخابات، شرایط انتخاب شوندگان را تعیین کرده اند و در حقیقت مردم با رأی به قانون اساسی، به طور مستقیم، و رأی به قانون انتخابات، به طور غیر مستقیم، پذیرفته اند که کسانی باید انتخاب شوند که واجد شرایط خاص باشند، هم چنین مرجع تشخیص صلاحیت آنها را نیز تعیین کرده اند؛ از این رو، آن مرجع وکیل مردم است تا این شرایط و صلاحیت ها را اعمال کند، نه قیم آنان(2) پس اعمال نظارت از طرف شورای نگهبان، نه تنها اعمال قیمومیت بر مردم و دخالت در رأی آنان نیست، بلکه تأکید بر اعمال رأی و حق مردم و حفظ حاکمیت آنهاست. لکن برای برخی این ذهنیت ناصواب پیش آمده که حاکمیت مردم، تنها از طریق جمهوریت نظام حاصل می شود، در صورتی که اسلامیت نظام هم ناظر و مبین حقوق مردم است. مردم ایران که با رأی به قانون اساسی اسلامیت نظام را از حقوق خود می دانند، چگونه کوتاهی و کاستی در این خصوص را روا دانسته و تعرض به حقوق خود را جایز می دانند؟! لذا شورای نگهبان بر طبق اصل 4 قانون اساسی، حافظ اسلامیت نظام - که از حقوق حقه ی مردم می باشد - از طرق قانونی، از جمله نظارت استصوابی بوده و بر آن اصرار ورزیده و ضمانت حاکمیت مردم را تأمین می نماید.

دموکراسی های امروزی، سمت و سویشان به تخصصی شدن دولت و جامعه ی سیاسی است و برای کارآمد بودن و عدم تزلزل دولت و جامعه ی سیاسی، با بهره گیری از نظام حزبی، رقابت های سیاسی و انتخاباتی را به نحوی هدایت می کنند. آیا دولت اسلامی و

ص: 211

1- محمد شریف؛ «نگرش حقوقی به مقوله ی نظارت استصوابی»، مجموعه مقالات نظارت استصوابی، ص 13.

2- محمدرضا مرندي؛ «پاسخ به شبهات درباره نظارت استصوابی»، کیهان، مورخ 9/11/81.

مردم مسلمان و انقلابی که برای دست یابی و حفظ دست آوردهای انقلاب همواره بیم و امیدهایی دارند، نباید در این باره دغدغه و نگرانی داشته باشند؟! مگر طبق اصل 9 قانون اساسی، حفظ استقلال سیاسی، فرهنگی و... وظیفه ی دولت و آحاد ملت نیست؟

در نظام تکنیک قوا، قوه ی مجریه با در اختیار داشتن بیش ترین امکانات، قسمت اعظم زمام داری و کارگزاری را اعمال می کند و به همین جهت امکان بروز خطر از جانب این قوه علیه حقوق و آزادی های مردم و نقض قانون اساسی بیش تر است؛ از این رو در نظام های پارلمانی، قوه ی مقننه، با استفاده از شیوه های نظارتی خاص، قوه ی مجریه و اعمال آن را تحت مراقبت قرار می دهد(1) و بدین نحو موازنه ای ایجاد می نماید؛ آیا نظارت شورای نگهبان که توسط هیئت های نظارت - که مرکب از معتمدین مؤمن شهرها و استان ها هستند و جلوه ای از مدنی بودن را در خود دارند - و با نظارت عالی فقهای عادل شورای نگهبان صورت می گیرد و یک جانبه گرایی مجریان برگزاری انتخابات را مهار می کند، طریقه ی ناصواب و ناروایی است و برگزاری انتخابات و تعیین صلاحیت ها، تنها توسط وزارت کشور که توسط ریاست جمهوری و قوه ی مجریه تعیین و منصوب می شوند راه پسندیده ای است؟ آیا در صورت اخیر نباید نگران عدم نظارت مجلس و قوه ی مقننه بر دولت و قوه ی مجریه بود؟ و آیا با فقدان نظارت، حق حاکمیت مردم معلق و کم رنگ نخواهد شد؟

نتیجه این که، نظارت استصوابی نه تنها مغایر با حق حاکمیت مردم نیست، بلکه شورای نگهبان حافظ حقوق مردم است و در صورت نبود نظارت استصوابی، احتمال خطر نقض قانون اساسی و حق حاکمیت مردم وجود دارد و از آن جا که حفظ اصول و مبانی اعتقادی، سیاسی و پاس داشت آن و نیز حق حاکمیت مردم، از دغدغه ها و نگرانی های ملت مسلمان ایران اسلامی است؛ اهتمام به نظارت استصوابی شورای نگهبان ضرورتی است که در آن قصوری نمی توان نمود.

ص: 212

پایگاه اطلاع رسانی فقه اسلامی <http://www.islamicfeqh.org>

این پایگاه، وابسته به مؤسسه‌ی دایره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام) است که محور اصلی آن، پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهه‌ها و مسائل مهم فقهی در زمینه‌های گوناگون است.

درون مایه‌ی پایگاه اطلاع رسانی فقه اسلامی:

1. معرفی مؤسسه‌ی دایره‌المعارف فقه اسلامی اهل بیت (علیهم السلام) این مؤسسه با حکم مقام معظم رهبری به حضرت آیت الله سید محمود هاشمی شاهرودی، در سال 1369 پایه‌گذاری شده است. بررسی همه‌ی نظرها و آثار فقیهان شیعه و موضوع‌های مرتبط با فقه شیعه مانند: تاریخ فقه اسلام، بررسی عناوین مستحدثه و... برعهده‌ی این مؤسسه نهاده شده است.

2. فصلنامه‌ی فقه اهل بیت (علیهم السلام): این فصلنامه به دو زبان فارسی و عربی، منتشر می‌گردد. تمام شماره‌های این مجله (25 شماره) به هر دو زبان عرضه شده است.

مباحث کلی این فصلنامه عبارت‌اند از: مبانی فقه و اصول، تاریخ فقه و ادوار مختلف آن، بررسی مسائل مستحدثه و مسائل برون فقهی و...

3. فصلنامه ی عربی المنهاج: این فصلنامه با هدف تبیین معارف مذهب اهل بیت (علیهم السلام) و پاسخ گویی به پرسش ها و شبهه ها تدوین می شود. تمام شماره های آن (25 شماره) در پایگاه عرضه شده است.

4. بیانات مقام معظم رهبری: سخنان گهربار معظم له در جمع کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران به صورت موضوعی دسته بندی و عرضه شده است.

5. توضیح المسائل حضرت امام خمینی (ره): این رساله به صورت دسته بندی و بر اساس فهرست کتاب تدوین شده است. 6. کتاب های منتشر شده: مجموعه ی گسترده ای از کتاب هایی که مؤسسه در عرصه ی معارف مکتب اهل بیت (علیهم السلام) و دفاع از حریم دین و مذهب تشیع تدوین و چاپ کرده است، با کیفیت مناسبی در پایگاه در اختیار کاربران قرار دارد.

7. کتاب الغدیر: این کتاب با تلاش پژوهشگران مؤسسه، با تحقیقی جدید در توثیق متون نقل شده از کتاب های عامه و خاصه به مستندات و منابع آن و... به صورت جامع عرضه شده است.

ویژگی های این پایگاه عبارت است از:

الف) به روز بودن مباحث;

ب) مناسب و متناسب بودن با نیازهای فقهی جامعه;

ج) امکان ارتباط با این پایگاه به وسیله ی پست الکترونیک;

د) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهه های موجود در عرصه ی مسائل فقهی از سوی کارشناسان این مؤسسه;

ه) بهره مندی از زبان های فارسی، عربی، انگلیسی و فرانسوی.

کاربران می توانند با پست الکترونیک به نشانی: fegh@islamicfeqh.org، پرسش های خود را ارسال و جواب علمی و مستند دریافت کنند.

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

