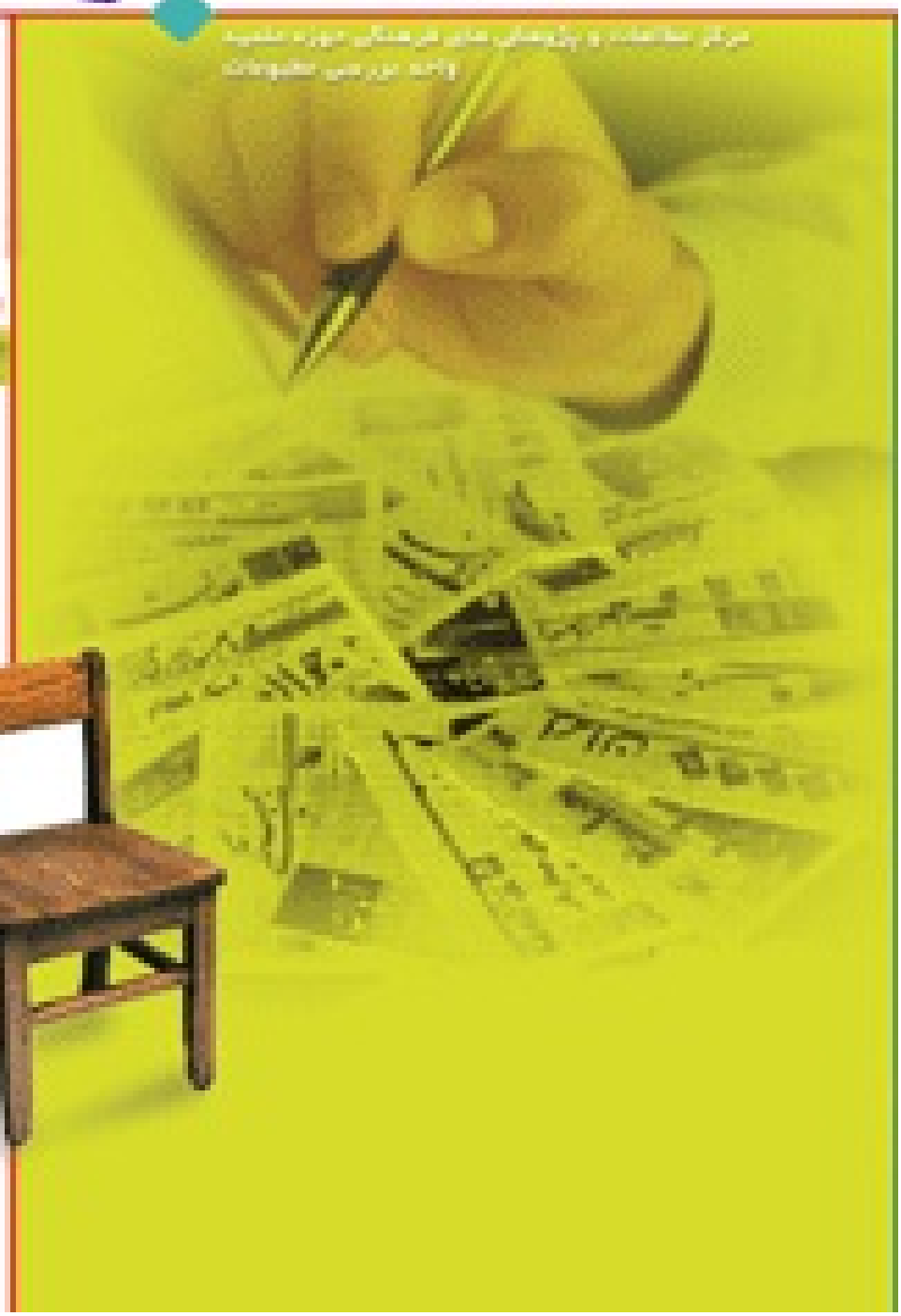
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

آسیب‌شناسی مطبوعات

مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه
واحد بررسی مطبوعات

جلد ۳-۱



بسم الله الرحمن الرحیم

آسیب شناسی مطبوعات

نویسنده:

مهدی زارعی

ناشر چاپي:

مرکز مطالعات و پاسخ گويي به شبهات حوزه هاي علميه

ناشر ديجيتالي:

مرکز تحقيقات رايانه‌اي قائميه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

آسیب شناسی مطبوعات ----- ۱۲

مشخصات کتاب ----- ۱۲

جلد ۱ ----- ۱۲

اشاره ----- ۱۲

تقدیم به: ----- ۱۴

مقدمه ----- ۱۷

مقاله ی مورد نقد: توسل به قوه ی قهریه مخصوص دولت است و نه هیچ نهاد دیگری ----- ۲۲

اشاره ----- ۲۲

چکیده: ----- ۲۲

حکومت و سیاست در فقه سنّتی و سیره ی فقهاء ----- ۲۳

فقه سنتی و مسائل حکومتی و اجرای حدود ----- ۲۴

فقهای شیعه و جهاد و مبارزه ----- ۲۹

مبارزات مسلحانه و بنیادگرایی ----- ۳۴

مقاله ی مورد نقد: ضمانت اجرایی قانون خوب، اراده ی ملی است ----- ۳۸

اشاره ----- ۳۸

چکیده: ----- ۳۸

تأملی در باب مشروعیت حکومتی دینی ----- ۳۸

ملاک مشروعیت حکومت ها: ----- ۳۹

مشروعیت حکومت در اسلام ----- ۴۰

نقش مردم در حکومت الهی: ----- ۴۲

مقاله ی مورد نقد: ضرورت گفت و گوی ادیان ----- ۴۶

اشاره ----- ۴۶

چکیده: ----- ۴۶

پلورالیسم، بستری نامناسب برای گفتگوی ادیان ---------- ۴۶
مقاله مورد نقد: هرمنوتیک، قرائت های متعدد و بازسازی فکر دینی ---------- ۵۲
اشاره ---------- ۵۲
چکیده ---------- ۵۲
هرمنوتیک فلسفی ارمغانی جز نسبیّت و شکاکیت معرفتی ندارد ---------- ۵۲
۱. مغالطات موجود در مقاله؛ ---------- ۵۲
۲. نکات محتوایی این مقاله ---------- ۵۵
مقاله ی مورد نقد: لیبرالیسم با اسلام منافاتی ندارد ---------- ۶۲
اشاره ---------- ۶۲
چکیده: ---------- ۶۲
چالش های نظری بین اسلام و لیبرالیسم ---------- ۶۲
مقاله ی مورد نقد: جهانی شدن و حاکمیت ملی ---------- ۷۰
اشاره ---------- ۷۰
چکیده: ---------- ۷۰
جهانی شدن نقدی بر نگرش خوش بینانه ی افراطی ---------- ۷۰
مقاله ی مورد نظر: فردای بنیادگرایی ---------- ۷۸
اشاره ---------- ۷۸
چکیده: ---------- ۷۸
ناکامی در تحلیل جنبش های اسلامی معاصر ---------- ۷۸
مقاله مورد نقد: نکند پدرم مرا نشناسد ---------- ۹۰
اشاره ---------- ۹۰
چکیده ---------- ۹۰
فقر روش و بینش در بعضی مقالات حجاب ---------- ۹۰
۱.فقر در روش ---------- ۹۱
۲. فقر در بینش ---------- ۹۳
جمع بندی و نتیجه گیری ---------- ۱۰۱

جلد ۲ ---------- ۱۰۲
مشخصات کتاب ---------- ۱۰۲
اشاره ---------- ۱۰۲
تقدیم به: ---------- ۱۰۴
فهرست مطالب ---------- ۱۰۶
مقدمه ---------- ۱۱۱
دین داری و تجددگرایی ---------- ۱۱۶
اشاره ---------- ۱۱۶
چکیده: ---------- ۱۱۶
مفهوم مدرنیته ---------- ۱۱۷
مفهوم مدرنیسم ---------- ۱۱۸
مفهوم مدرنیزاسیون ---------- ۱۱۹
رشد و توسعه ---------- ۱۱۹
غربی بودن مدرنیته و تجدد ---------- ۱۲۰
مفهوم دین و اسلام ---------- ۱۲۱
تقابل دین و مدرنیته ---------- ۱۲۲
مبانی مدرنیسم ---------- ۱۲۹
اشاره ---------- ۱۲۹
۱. مبنای معرفت شناسی ---------- ۱۲۹
۲. اومانیسم ---------- ۱۳۳
۳. مبنای اقتصادی ---------- ۱۳۶
۴. مبنای دینی یهود و مسیحیت ---------- ۱۳۸
راه حل های دکتر سروش ---------- ۱۴۲
اشاره ---------- ۱۴۲
راه حل اول ---------- ۱۴۳
نقد راه حل اول ---------- ۱۴۴

راه حل دوّم ----- ۱۴۶
نقد راه حل دوم ----- ۱۴۸
راه حل برگزیده ----- ۱۴۹
مقاله ی مورد نقد: مهدویت و احیای دین ----- ۱۵۶
اشاره ----- ۱۵۶
چکیده: ----- ۱۵۶
نقد و بررسی: فقیهان احیاگران مهدویت ----- ۱۵۷
مقاله ی مورد نقد: عرفی شدن علیه عرفی شدن ----- ۱۷۰
اشاره ----- ۱۷۰
چکیده: ----- ۱۷۰
نقد و بررسی: قدسیت دین و عرفی بودن ----- ۱۷۰
مقاله ی مورد نقد: طالقانی و نوگرایی دینی ----- ۱۸۴
اشاره ----- ۱۸۴
چکیده: ----- ۱۸۴
نقد و بررسی: منطق فهم دین ----- ۱۸۵
مقدمه ----- ۱۸۵
کفر و ایمان ----- ۱۸۷
آزادی شیطان ----- ۱۸۹
سنّت حوزه های علمیه ----- ۱۹۱
مسلمان کیست؟ ----- ۱۹۲
مشروعیت قانون اساسی ----- ۱۹۴
معیار تغییر احکام ----- ۱۹۵
حجم متشابهات در قرآن ----- ۱۹۶
مقاله مورد نقد: موسیقی و تک خوانی خانم ها ----- ۲۰۰
اشاره ----- ۲۰۰
چکیده: ----- ۲۰۰

نقد و بررسی:موسیقی و تک خوانی زن ---------- ۲۰۰
موسیقی، روح و روان و علم پزشکی ---------- ۲۰۳
موسیقی و تک خوانی زن از منظر دینی ---------- ۲۰۴
مقاله مورد نقد: آمریکا ستیزی سال هاست که به نفع آمریکاست ---------- ۲۱۰
اشاره ---------- ۲۱۰
چکیده: ---------- ۲۱۰
نقد و بررسی: منافع آمریکا در چالش روابط مخاصمه آمیز با ایران ---------- ۲۱۰
بنیان های تقابل ایران و آمریکا ---------- ۲۱۵
مقاله مورد نقد: نقدی بر دموکراسی دینی ---------- ۲۱۸
اشاره ---------- ۲۱۸
چکیده: ---------- ۲۱۸
نقد و بررسی: مردم سالاری دینی نه دموکراسی است و نه استبداد ---------- ۲۱۸
مقاله ی مورد نقد: عصر مدارای دینی در جوامع غربی ---------- ۲۲۶
اشاره ---------- ۲۲۶
چکیده: ---------- ۲۲۶
نقد و بررسی: سکولاریزم هزار چهره ---------- ۲۲۷
جلد ۳ ---------- ۲۳۵
مشخصات کتاب ---------- ۲۳۵
اشاره ---------- ۲۳۵
مقاله ی مورد نقد: اسلام، وحی و نبوت ---------- ۲۳۷
اشاره ---------- ۲۳۷
چکیده: ---------- ۲۳۷
نقد و بررسی: قبضی در بسط تجربه ی نبوی ---------- ۲۳۸
چیستی وحی ---------- ۲۳۸
الف) ماهیت وحی: ---------- ۲۴۱
نقد ادلّه، روش و پیامدها ---------- ۲۴۶

ب) روش اثبات و مقدمات نظریه ی بسط تجربه نبوی: ---------- ۲۴۶
ج) لوازم و پیامدهای نظریه ی بسط تجربه نبوی ---------- ۲۵۱
مقاله ی مورد نقد: سخن رانی آغاجری نشان داد که هنوز شریعتی حرفی برای گفتن دارد ---------- ۲۵۷
اشاره ---------- ۲۵۷
چکیده: ---------- ۲۵۷
مقاله ی مورد نقد: دین و دولت در اندیشه ی شریعتی ---------- ۲۷۳
اشاره ---------- ۲۷۳
چکیده: ---------- ۲۷۳
نقد و بررسی: دین و دولت در شریعت ناب محمدی ---------- ۲۷۳
بخش اول، عدم جدایی دین از حکومت ---------- ۲۷۴
نقد و بررسی ---------- ۲۷۸
نقد و بررسی ---------- ۲۸۲
نقد و بررسی ---------- ۲۸۳
مقاله ی مورد نقد: دوگانگی در حاکمیت، دوگانگی در ساختار ---------- ۲۸۸
اشاره ---------- ۲۸۸
چکیده: ---------- ۲۸۸
نقد و بررسی:نقد تفکّر دوگانگی در حاکمیّت ---------- ۲۸۸
مقاله ی مورد نقد: مردم سالاری و وفاق ملی، خودکامگی و نفاق ملّی ---------- ۳۰۲
اشاره ---------- ۳۰۲
چکیده: ---------- ۳۰۲
نقد و بررسی: وفاق ملی در پرتو عزت و افتخار حسینی ---------- ۳۰۲
مقاله ی مورد نقد: اصلاحات یک حرکت دموکراتیک در جامعه ی مدنی و برنامه ریزی دولت ---------- ۳۰۸
اشاره ---------- ۳۰۸
چکیده: ---------- ۳۰۸
نقد و بررسی: انتخابات اصلی ترین شاخص دموکراسی ---------- ۳۰۸
شاخصه ی اول: ---------- ۳۱۰

شاخصه ی دوم: ---------- ۳۱۱
شاخصه ی سوم: ---------- ۳۱۲
شاخصه ی چهارم: ---------- ۳۱۳
مقاله ی مورد نقد: انحراف مشروطه ---------- ۳۱۷
اشاره ---------- ۳۱۷
چکیده: ---------- ۳۱۷
نقد و بررسی:حکمت سیاسی در اندیشه و عمل شیخ شهید ---------- ۳۱۷
بخش دوّم ---------- ۳۲۳
مقاله ی مورد نقد: مراتب فقهی مخاطبان سینما ---------- ۳۲۷
اشاره ---------- ۳۲۷
چکیده: ---------- ۳۲۷
نقد و بررسی: تأملی در برداشت های فقهی ---------- ۳۲۷
مقدمه ---------- ۳۲۷
مقاله ی مورد نقد: زنان موسیقی ایران از اسطوره تا امروز ---------- ۳۳۷
اشاره ---------- ۳۳۷
چکیده: ---------- ۳۳۷
نقد و بررسی: تحریف و توهین، با کدامین هدف؟ ---------- ۳۳۷
مقاله ی مورد نقد: دخترانی که با لباس پسرانه به استادیوم فوتبال می روند ---------- ۳۴۵
اشاره ---------- ۳۴۵
چکیده: ---------- ۳۴۵
نقد و بررسی: زنان و حضور در ورزشگاه مردان ---------- ۳۴۵
درباره مرکز ---------- ۳۵۶

آسیب شناسی مطبوعات

مشخصات کتاب

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

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

مشخصات ظاهری : 3ج.نمونه

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

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

یادداشت : کتابنامه

موضوع : مطبوعات -- ایران -- نقد و تفسیر

مطبوعات و سیاست -- ایران -- نقد و تفسیر

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

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

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

رده بندی کنگره : PN5449 /الف9آ65 1381

رده بندی دیویی : 079/55

شماره کتابشناسی ملی : م 81-11378

ص: 1

جلد 1

اشاره

آسيب شناسي مطبوعات

جمعي از محققين واحد مطبوعات

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

ناشر: مركز مديريت حوزه علميه قم

ويراستاران: محمد جواد شريفي، حميده انصاري

حروف چين و صفحه آرا: حسن يوسفي

چاپ اول: تابستان1381 / 2000 نسخه

قيمت: 4000 ريال

قم، صندوق پستي 4466/37185 - تلفن: 7737217

شابك: 1 - 27 - 6918 - 964

مراكز پخش:

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

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

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

تهران: خ انقلاب، بين خيابان اردیبهشت و فروردين، ساختمان كتاب هاي جيبي اميركبير، طبقه سوّم، واحد 9، مؤسسه ي فرهنگي دانش و انديشه ي معاصر، تلفن: 6492300.

كليه حقوق براي ناشر محفوظ است.

ص: 2

تقديم به:

روح جـاري در زمـان، طراوت روح و جـان، اميرالمؤمنين، امـام المتقين، همو كه هم زينت سـماوات هست و هم زمين، يعني علي(عليه السلام)

ص: 3

فهرست مطالب

ص: 5

مقدمه

مطبوعات يكي از مهم ترين و بارزترين ابزار ارتباط جمعي است كه مخاطبان را از اخبار و نظريه ها آگاه مي سازد، به ويژه در عصر انفجار اطلاعات كه توليـد فرهنگ و انـديشه از حجم فراواني برخوردار است. زماني توليـدات به عرصه ي بهره وري مي رسـند كه به طرز بهينه اي توزيع گردنـد، و مطبوعات در عصـر حاضـر ابزار مناسبي براي توزيع انديشه ها و فرهنگ هاست و علي رغم داشـتن ويژگي هاي مثبت، در معرض آسـيب هايي نيز مي باشد كه آسـيب شـناسان اجتماعي و فرهنگي بايد به كشف آن بپردازند. عمده ترين آسيب مطبوعات، نگارش مقالات ظاهراً فني و علمي و ديني توسط غير كارشـناسان است؛ و كارشـناسان در حوزه هاي مختلف موظف اند به كالبدشكافي مقالات بپردازنـد و چـالش هـاي آنهـا را بازشناسـند و مخاطبـان عزيز را از آنها آگاه سازنـد. يكي از مهم ترين اهـداف و وظايف مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه ي علميه، آسـيب شناسي مطبوعات و دفع و رفع شبهات از اين عرصه است كه توسط واحد بررسي مطبوعات پي گيري مي گردد. لكن متأسفانه برخي از روزنامه هاي آسيب پذيرنسبت به چاپ اين نقدها

استقبال خوبي نشان نمي دهند، بدين سبب، اين مركز تصميم گرفته است تا اين گونه نقدها و بررسي ها را به صورت كتاب، تحت عنوان آسيب شناسي مطبوعات منتشر نمايد. در اين شماره، مقاله ي دين داري و تجددگرايي كه به روشن گري اذهان درباره ي رابطه ي مدرنيسم و اسلام پرداخته و نقد مقالات «مهدويت و احياي دين»، «عرفي شدن عليه عرفي شدن»، «طالقاني و نوگرايي ديني»، «موسيقي و تك خواني خانم ها»، «آمريكاستيزي سال هاست كه به نفع آمريكاست»، «نقدي بر دموكراسي ديني» و «عصر مداراي ديني در جوامع غربي» ارائه شده است. به اميد آن كه براي خوانندگان عزيز مفيد واقع گردد. در پايان از محققان واحد بررسي مطبوعات، به ويژه آقاي حسن رضايي مهر، مدير محترم اين واحد، كمال تشكر را دارم.

عبدالحسين خسروپناه

جانشين مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي

حوزه ي علميه ي قم

ص: 7

آسيب شناسي مطبوعات

ص: 1

تصویر

اسلام، وحی و نبوت

پیرامون بسط تجربهٔ نبوی[1]

گفت و گو با عبدالکریم سروش

در مقالهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» عبدالکریم سروش چند نکتهٔ اساسی درباره بسط پیدا کردن تجربهٔ نبوی و اینکه پیامبر در طول زمان، به موازات اینکه تجربهٔ بیشتری پیدا می‌کردند، در کار ابلاغ پیام و پیامبری هم مجرب‌تر و پیامبرتر می‌شدند، وجود داشت. محور این گفت و گو با عبدالکریم سروش نظریه بسط تجربه نبوی است که از نظر می‌گذرانید.

در باب عدم تفکیک کلام نبی از کلام خدا شما متذکر شده‌اید که قُرب به نوافل و فرائض در پیامبر باعث شده بود که حق، سمع و بصر او شده و کلام پیامبر، کلام حق باشد. و به تعبیر مولوی، "هرچه آن خسرو کند شیرین کند." یعنی پیامبر چون دستش، زبانش و چشمش حق‌گونه شده بود، هرچه می‌کرد گویی که حق به این کار توصیه کرده بود. همچنین گفته‌اید، اگر ابولهبی نبود و همسرش نبود آیا سورهٔ مسد[2] نازل می‌شد؟ و با این مثال تاکید کرده‌اید که در واقع این تجربه در طول زمان گسترش پیدا کرده و همزمان با وقایع و اتفاقاتی که حول‌وحوش پیامبر رخ می‌داده، این پدیده‌ها نیز - به‌مرور - در قرآن مندرج می‌شده است. ابولهبی وجود داشت که ذکری از او در قرآن به میان آمده، مسأله عایشه و افک او[3] اتفاق افتاده که در قرآن منعکس شده است.

واقعیت این است که اجتماع ما در حال فهم و هضم این سخنان و نظریات است. بسیاری از این آموزه‌ها تأمل برانگیز و موجد سؤالهای فراوان است.

در جایی می‌فرمایید: «وحی تابع پیامبر بود نه پیامبر تابع وحی». در قرآن آیاتی وجود دارد که در آن جبرئیل را یک معلم بسیار نیرومند و در افقی فراتر و دارای مکانت عظیمی قلمداد کرده:

عَلَّمَهُ شَدیدُ الْقُوی. ذومِرَّة فَاسْتَوی و هو بالأُفُق الاعلی.

یا در جای دیگر: اِنَّهُ لَقَولُ رسولٍ کریمٍ. ذی قُوةٍ عند ذی العرشِ مکین. مُطاعٍ ثم امین.[4]

این آیات در واقع به جبرئیل مکانت و منزلت عظیمی می‌بخشد و حالت تعلیم‌گری را تداعی می‌کند و بخصوص مسألهٔ امانت در وحی را پیش می‌کشد. این آیات چگونه با تابع بودن جبرئیل نسبت به پیامبر سازگاری دارد؟ آیا سخنان شما مکانت جبرئیل را پائین‌تر از آنچه باید باشد نمی‌آورد؟

در جای دیگر قرآن داریم: لا تُحرک به لسانَک لتعجلَ به.[5]

بنا به تصریح این آیه، وقتی به پیامبر وَحی می‌شد، ایشان سعی می‌کرد آیات را پیشاپیش بخواند، به‌طوری که از مالک‌بن‌نبی نقل شده است که پیامبر(ص) سعی داشت به‌طور طبیعی آیات را تکرار کند تا در حافظهٔ او جایگزین شود. در این آیه صراحتاً به پیامبر توصیه شده است که: «لازم نیست آیات را تکرار کنی.» بنابر این مکانیزم «تکرار» که در بشر عادی وجود دارد، در پیامبر منع شده است؛ درست مثل اینکه ظرفی در وجود پیامبر به ودیعه گذاشته شده باشد و حتی او را از محافظت کردن این ظرف هم منع کرده‌باشند. بنابراین قولی که معتقد است: «وحی از درون وجود پیامبر می‌جوشید»، با آیات فوق مغایرت دارد. آن آیات پیشتر این مطلب را تداعی می‌کنند که ودیعه‌ای دست‌نخورده و یکپارچه از سوی پروردگار در اختیار پیامبر نهاده شده و او این هدیهٔ آسمانی را با دیگران در میان می‌گذارده‌است.

مطلب دیگر اینکه در مُدل وتبیین شما از پروسهٔ وحی، تکلیف این همه عتابها و خطابهای قرآن که متوجه پیامبر است چه‌می‌شود؟: «عبس و تولی»[6] یا آیهٔ: و لو لا اَن ثبتناکَ لقد کِدتَ ترکَنُ الیهم شیئاً قلیلاً.[7] یا: فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک.[8]

این آیات همگی خطاب به آن حضرت می‌باشد. در واقع همهٔ این آیات شواهدی هستند دال بر اینکه گویی پیامبر آن چیزی را که دریافت می‌کرده، عیناً چون یک امانت به دیگران منتقل می‌کرده است.

حال سؤال اینجاست که این نکات چگونه با نظریهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» تطبیق پیدا می‌کند؟

اصل بحث بسط تجربهٔ نبوی را من چند سال پیش در انگلستان با برخی از دانشجویان ایرانی آن دیار به نحو بسیار مجمل و فشرده‌ای مطرح کردم و بعد که به ایران آمدم در آن بسطی دادم و نهایتاً این مقاله را همراه با مقاله‌های دیگری در یک کتاب گرد آوردم و چنانکه در مقدمهٔ کتاب هم نوشتم، بسط تجربهٔ نبوی را می‌توان جلد دومی برای قبض و بسط تئوریک شریعت دانست. من در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بیشتر تأویل و تفسیر متن را مورد بحث قرار داده بودم و در بسط تجربهٔ نبوی به تحلیل خود پروسهٔ وحی و کیفیت تکوین متن و چگونگی پیدایش متنی که ما به تفسیر او همت می‌گماریم پرداختم؛ برای آنکه نحوهٔ پیدایش متن در معانی دریافتی ما از متن تأثیر می‌گذارد؛ چرا که - همان‌طور که در قبض و بسط آورده‌ام - ما برای فهم یک متن - به ناگزیر - به پیش فرض‌هایمان تکیه می‌کنیم. این پیش فرض‌ها بسیار متنوع‌اند، از انسان‌شناسی گرفته تا کیهان‌شناسی و تاریخ و غیره. یکی از پیش‌فرض‌هایی که در تفسیر متن و کشف معنای آن دخیل است و دخالت قوی و مؤثری دارد، عبارت است از علم و تئوری ما دربارهٔ نحوهٔ پدید آمدن خود متن. از این رو می‌توان گفت که بسط تجربهٔ نبوی در مقام بیان یک مصداق از پیش‌فرض‌هایی است که می‌تواند در فهم متن مؤثر بیفتد.

من در آنجا کوشیده‌ام توضیح بدهم که رابطهٔ پیامبر با متنی که تولید کرده و ما از دهان او شنیده‌ایم و اینک برای ما به یادگار مانده است، چیست. این مسئله بسیار تأثیر می‌گذارد در معنایی که از متن برمی‌گیریم. و همین تأثیر سبب می‌شود که سؤال نهایی مطرح گردد که: «این گونه تلقی از قرآن - به عنوان متن فرآوردهٔ رسول - چه تکلیف دینی - عبادی را پیش روی ما می‌نهد؟» این سؤال، یک سؤال کاملاً منطقی است و از منطق این بحث استخراج می‌شود. من ابتدا به قسمتهای نخستین بحث اشاره می‌کنم و توضیحاتی را عرض می‌کنم تا به قسمتهای پایانی بحث برسیم.

نمی‌دانم چند تن از دوستان، کتاب بینش اسلامی را که ما سالها پیش برای دبیرستان‌ها نوشتیم خوانده‌اند. من در آن کتاب آورده

از تئوری بسط تجربهٔ نبوی در نمی‌آید که فقه ماندگار است یا ماندگار نیست

ص: 2

مقاله ي مورد نقد: توسل به قوه ي قهريه مخصوص دولت است و نه هيچ نهاد ديگري

اشاره

توسل به قوه ي قهريه مخصوص دولت است و نه هيچ نهاد ديگري(1)

چكيده:

در اين گفت وگو، مباني تئوريك خشونت از منظر تاريخي، جامعه شناختي و فقهي مورد بررسي قرار گرفته است. آغاجري در اين مقاله ضمن تأكيد بر وجود دو قرائت در حوزه ي شريعت و فقه؛ يكي مبتني بر وضع ماقبل دولت و ديگري مبتني بر وجود دولت، فقه سنّتي را فقه شخصي و روح آن را معطوف به حل مسائل افراد مي داند. و به فقها نسبت مي دهد كه قائل به عدم اجراي حدود در عصر غيبت مي باشند و آن را از وظايف امام معصوم(ع) و در زمان برقراري دولت مي دانند. وي قرائت شخصي از فقه را منشأ خشونت مي داند. وي در ادامه با فرق نهادن بين دو قرائت سنت گرا و بنيادگرا، قرائت سنّت گرا را به علت عدم كنش معطوف به قدرت و يا ضعيف بودن چنين كنشي، مسالمت جو و صلح آميز مي داند. در ادامه اين گفتگو به تاريخ مناسبات فقيهان با نهاد دولت پرداخته و اين مناسبات را مبتني بر هم گرايي و همكاري متقابل معرفي كرده است.

1- . هاشم آغاجري، توسعه، شماره ي 172، 3 / 9 / 80.

حکومت و سیاست در فقه سنّتي و سیره ي فقهاء

«حکومت اسلام حکومت قانون است. و فقط قانون بر جامعه حکم فرمايي دارد و اگر «فقيه عالم و عادل» بپاخاست و تشکيل حکومت داد، همان ولايتي را که حضرت رسول اکرم - صلّي الله عليه و آله - در امر اداره ي جامعه داشت دارا مي باشد، و بر همه ي مردم لازم است که از او اطاعت کنند.»(1)

امام خميني با اين جملات دست به احياي دوباره ي تفکّر اسلامي زدند و در اين راستا با مجاهدات خستگي ناپذير و با همکاري فقهاء و فضلاء و مردم مؤمن، موفق به برقراري حاکميت فقيه عادل شدند و با طرح «ولايت مطلقه ي فقيه» به آن استحکام بخشيدند. هر چند مهجوريت شيعه در طول تاريخ سبب فراموشي اين اصل شده بود و موجب گرديد درخشندگي اين نظريّه مترقّي از لابلاي کتب مدوّن فقه شيعه به چشم نيايد؛ امّا در طول تاريخ، فقهاي بنام شيعه علي رغم محکوميت تاريخي خود با اطلاق عناويني نظير «حاکم شرع»، «جانشين پيامبر - صلّي الله عليه و آله -» و «نائب امام زمان» که از القاب رايج فقيهان شيعي شمرده مي شوند، همواره از آن ياد مي نمودند و پيوند خود را با مسائل حکومت اسلام بيان مي نمودند که در ادامه با ذکر شواهد فقهي و تاريخي به آن مي پردازيم.

با ذکر اين مقدّمه به بازخواني مطالب آقاي «آغاجري» با عنوان «فقه سنّتي و تاريخ فقهاي شيعه و مبارزات آن ها و بنيادگرايي اسلامي»(2)

مي پردازيم و در سه بخش آن را پي مي گيريم:

1- . امام خميني (ره)، ولايت فقيه (حکومت اسلامي)، (چاپ 7، مؤسسه ي تنظيم و نشر آثار امام، تهران، 1377)، ص 34 و 37.

2- . هاشم آغاجري در مصاحبه اي دو صفحه اي در روزنامه ي توسعه 3 / 9 / 80، ص 6 و 7 و هم چنين در روزنامه ي ملّت 30 / 8 / 80، ص 5، حيات نو، 1/ 9/ 80، ص 3.

1- فقه سنتي و مسائل حكومتي.

2- فقهاي شيعه و جهاد و مبارزه.

3- مبارزه ي مسلحانه و بنيادگرايي.

فقه سنتي و مسائل حكومتي و اجراي حدود

ايشـان در اين بـاره مي گويـد: «فقه سـنتي ما اساساً فقه شخصـي است و روح اين فقه معطوف به حلّ مسائل حقوقي بين افراد است نه بين جامعه و دولت؛ به همين دليل بسياري از فقهاي ما اصولاً در عصر غيبت اجراي آن بخش از فقه را كه همراه با مجازات هايي از قبيل اعدام يا حتّي اجراي حدود و تعزيرات منتهي به نقص عضو است، جايز نمي دانسـتند و آن احكام را در شرايط ما قبل دولت در واقع تعطيل شده مي دانسته اند.»(1)

براي روشن شـدن صـحت و سـقم مطالب فوق و زدودن زنگارهاي ابهام و ترديد، شواهدي از ادوار مختلف فقهي پيرامون (ولايت فقيه) و جواز «اجراي حدود و تعزيرات» ذكر مي كنيم تا بهتر به روح فقه شيعه پي ببريم.

1. مرحوم صاحب جواهر(ره)، ابن جنيد اسـكافي را كه از علماي قرن چهارم مي باشند (متوفي 381 ه-) و عدّه اي ديگر را نام مي برند كه قائل به اقامه ي حدود در زمان غيبت مي باشند.(2)

2.شـيخ مفيـد كه از فقهاي بزرگ قرن پنجم مي باشـند (م 413 ه-) مي گوينـد: «ائمه ي معصوم - عليهم السّلام - اقامه ي حـدود را به فقهاي شـيعه تفويض فرموده اند و آن ها اگر بتوانند بر مملوك و يا فرزند و يا خويشاوندان خود اقامه ي حد كنند مثل اين كه سارق را دست بريده و زاني را تازيانه زده و قاتل را بكشند، واجب است اين كار را انجام دهند البتّه اگر از طرف حكام جور در

1- . روزنامه ي توسعه، 3 / 9 / 80، ص 6.

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

خطر نباشند و اگر كسي براي او فرصتي پيش آمد (اعم از قضاوت و ولايت بر گروهي از مردم مسلمان)، اقامه ي حدود، تنفيذ احكام و امر به معروف و نهي از منكر و جهاد با كفار بر او لازم است.»(1)

در عبارت مذكور مي بينيم به صراحت بر وجوب اجراي «مجازات هاي سخت» از قبيل قطع دست و اعدام و... در صورت امكان آن تأكيد شده است.

3. مرحوم سيد مرتضي (436 م) و سيد رضي (ره) ساليان متمادي، متصدّي مناصب قضاوت، امير الحاج و مرجع تظلمات و شكايات مردم بودند و با تمسّك به ولايتي كه از جانب ائمه - عليهم السّلام - داشتند به اجراي حدود و... مي پرداختند.(2)

4. مرحوم سلار (ديلمي) (م 448 يا 463) مي گويند: «اگر امر به معروف و نهي از منكر موقوف بر قتل و جرح باشد و سلطان وقت نتواند اجراء نمايد، فقهاء از جانب آن حضرت - عليه السّلام - اختيار دارند كه حدود و احكام را اقامه كنند.»(3)

5. مرحوم ابوالصلاح حلبي (م 447) مي فرمايند: «فقيه مي تواند در اجراي حكم كه شامل اقامه ي حدود و تعزيرات نيز مي باشد، حكم كرده و آن را تنفيذ نمايند.»(4)

1- [1]. مفيد، محمد بن محمد، المقنعة، (چاپ چهارم، نشر اسلامي قم، 1417 ه-)، ص 810 و 675.

2- . مدرسي، محمد علي، ريحانة الأدب، (چاپ چهارم، انتشارات خيّام، تهران، 1374)، ج 4، ص 184.

3- . سلار، حمزة بن عزيز، المراسم، (منشورات حرمين، قم، 1404 ه-)، تحقيق دكتر محمود بستاني، ص 261.

4- . حلبي، ابي الصلاح، الكافي، (منشورات مكتبه اميرالمؤمنين اصفهان، 1362) تحقيق رضا استادي، ص 422 و 423.

6. شيخ الطايفه مرحوم طوسي (م 460) مي گويند: «در حال غيبت و عدم بسط يد ائمه حق و چيرگي ستمگران، فقهاء مي توانند در صورت حفظ از حكّام، اجراي حدود نمايند حداقل بر نزديكان و فرزند و مملوك و...»(1)

7. بر همين امر، مرحوم عماد الدين طوسي در «الوسيلة»(2)

و مرحوم ابن ادريس در «السرائر»(3)

و محقق حلي در «شرايع الاحكام»(4)

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

و «تحرير الاحكام»(6)

و «قواعد الاحكام»(7)

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

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

1- . طوسي، محمد بن حسن، النهاية (چاپ اوّل، نشر اسلامي، قم 1412)، ج 2، ص 15 و 16، كتاب الخلاف، (چاپ 5، نشر اسلامي، قم، 1418)، ج 1، ص 626.

2- . ابن حمزه، محمد بن علي، الوسيله، (چاپ اوّل نشر كتابخانه ي آيت الله مرعشي، قم 1408) تحقيق محمد الحسّون، ص 209.

3- . الحلّي، محمد بن ادريس، السرائر (چاپ 4، نشر اسلامي، قم 1417)، ج 2، ص 25 و 26 و ج 3، ص 573.

4- . الحلي، جعفر بن محمد، شرايع الاسلام (چاپ 4، انتشارات استقلال، تهران، 1373)، ج 1، ص 260 و 314.

5- . الحلي، حسن بن يوسف ، تذكرة الفقهاء (چاپ مكتبة مرتضويه، سنگي، بي تا)، ج 1، ص 459.

6- . الحلي، حسن بن يوسف، تحريرالأحكام (چاپ مؤسسه ي طوس للبلاغه ي والنشر، مشهد، سنگي، بي تا)، ج 1، ص 158.

7- . الحلي، حسن بن يوسف، قواعد الاحكام، (چاپ منشورات الرضي، قم، سنگي، بي تا)، ج 1، ص 119 و ج 3، ص 200.

8- . الحلي، حسن بن يوسف، مختلف الشيعة (چاپ اوّل، دفتر تبليغات اسلامي قم، 1415)، ج 4، ص 478.

9- . اردبيلي، شيخ احمد، مجمع الفائدة والبرهان، (چ اوّل، نشر اسلامي قم، 1409)، ج 7، ص 548.

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

و آيت الله بروجردي(3)

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

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

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

1- . نراقي، ملا احمد، عوائدالايام (چاپ اوّل دفتر تبليغات اسلامي قم، 1375)، ص 539 تا 560.
2- . نائيني، محمد حسين، تنبيه الامة، (چاپ 9، شركت سهامي انتشار 1378) تحقيق محمد الحسّون، ص 73 و 74.
3- . منتظري، حسينعلي، البدر الزاهر، تقريرات درس مرحوم بروجردي (چاپ دوّم، دفتر تبليغات اسلامي قم، 1362)، ص 58 تا 70.
4- . جواهرالكلام (همان)، ج 21، ص 396 و 397.

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

در نتيجه بسيار روشن است كه فقهاي شيعه، اجراي احكام حكومتي و اجراي حدود را در زمان غيبت تعطيل شده نمي دانند و اين طور نيست كه اين مجموعه قوانين بعد از تأسيس جمهوري اسلامي وارد دستگاه قضايي(2)

شده باشد، بلكه در تمام ادوار مختلف فقه شيعه علي رغم عدم بسط يد فقها، پيرامون احكام حكومتي و اجراي حدود و قصاص به دقت بحث نموده اند. البتّه روشن است كه پس از برپايي حكومت اسلامي در ايران فصل جديدي گشوده شد و لوازمات خود را اقتضاء مي كند كه بايد با تكيه بر پتانسيل موجود در فقه شيعه به حل آن ها پرداخت و با برقراري حكومت ولايت فقيه، نظام واحدي تشكيل شده كه همه بايد تابع آن باشند، همان طور كه در اين زمينه گفته شده: «در مسائل حكومتي و اجتماعي مراجعه به مراجع مختلف موجب هرج و مرج و اختلال نظام مي شود از اين رو اظهارنظر در مسائل جامعه ي اسلامي فقط به مجتهدي سپرده شده كه در رأس جامعه قرار دارد و به تمام مصالح و مفاسد جامعه آگاهي بيشتري دارد. بنابراين در صورت اختلاف فتواي ولي فقيه با فقهاي ديگر در امور اجتماعي، هميشه نظر ولي فقيه مقدم است».(3)

اين مسئله در نظريّه ي «ولايت مطلقه ي فقيه» حضرت امام متبلور است. «حكومت ولايي» همان حكومت قانون و نظم و يكپارچگي است كه در سايه ي

1- . امام خميني (ره)، ولايت فقيه (حكومت اسلامي) چاپ 7، نشر مؤسسه ي تنظيم و آثار امام، تهران 1377)، ص 6.

2- . آغاجري چنين ادعا مي كند، روزنامه ي توسعه، 3 / 9 / 80، ص 6.

3- . آيت الله مصباح يزدي، محمد تقي، پرسش ها و پاسخ ها (چاپ 10، نشر مؤسسه ي آموزش پژوهشي امام خميني (ره)، قم، 1379)، ج 1، ص 68 و نيز جوادي آملي، عبدالله، ولايت فقيه، ج 1، نشر فرهنگي رجا، قم، 1367، ص 104 و 106.

آن مسئله ي امر به معروف و نهي از منكر حلّ مي شود. حدود و ثغور دخالت افراد خارج از كادر حكومت و دولت را ولي فقيه تعيين مي كند و اشخاص در محدوده اي كه براي تصدي دولت اسلامي تعيين شده حق دخالت ندارند.

فقهاي شيعه و جهاد و مبارزه

ايشان پيرامون نگاه فقهاء به حكومت و رابطه ي مسالمت آميز آنان با دولت هاي حاكم گفته است:

«كمتر شاهد بوديم كه از داخل اين فقه سنّتي، مبارزه و جهاد و نبرد مسلحانه و براندازانه عليه دولت بيرون بيايد» و «تقريباً تمام فقهاي ما به استثناي معدودي در تمام طول تاريخ تشيع با نهاد دولت مناسبات مبتني بر همگرايي و همكاري متقابل داشتند» و «آنان دين را از سياست جدا مي كنند تا بتوانند سلامت دين را حفظ كنند.»(1)

در بررسي اين مطلب نكاتي ذكر مي شود:

1. درست است كه فقهاي شيعه به دنبال جنگ و خون ريزي و خشونت نبودند و هميشه براساس آموزه هاي ديني به دنبال ايجاد صلح و امنيت و آرامش بودند، امّا هيچ گاه با دولت هاي جبّار سازش نداشته و در مقابل ظلم و جور آنان ساكت نمي نشستند و به هيچ گونه با آنان «هم گرايي» و «هم كاري» نداشتند.

2. قبل از بيان شواهد تاريخي، پاي صحبت امام راحل (ره) مي نشينيم كه حتماً براي ايشان قابل توجّه است. حضرت امام در كتاب ولايت فقيه مي گويند: «فقهاي اسلام از اين حرف ها (همكاري و ورود در دستگاه ظلم و جور دولت ها) منزه اند، وضعشان از صدر اسلام تاكنون روشن است مثل نور پيش ما مي درخشند و لكه اي ندارند، آن آخوندهايي كه در آن زمان با دستگاه

1- . توسعه، 3 / 9 / 80، ص 6.

بودنـد از مـذهب ما نبودند، فقهاي اسـلام نه تنها اطاعت آن ها را نكردند بلكه مخالفت كردند، حبس ها رفتند، زجرها كشـيدند و اطاعت نكردند. كسـي خيال نكند كه علماي اسـلام در اين دسـتگاه ها وارد بوده يا هستند البتّه بعضي مواقع براي كنترل يا منقلب ساختن دستگاه وارد مي شدند»(1) ايشان همچنين در منشور روحانيت مي فرمايد: «سلام بر حماسه سازان هميشه جاويد روحانيت كه رساله ي علميه و عمليه خود را به دم شـهادت و مركب خون نوشـته اند، سـلام بر آنان كه ... منذران صادقي شدند كه بند بند حديث صداقت شان را قطرات خون و قطعـات پاره پاره پيكرشان گواهي كرده است و... در دعوت به حق و راه خونين مبارزه ي مردم خود اولين قرباني ها را بدهـد و مُهر ختام دفترش شـهادت باشد... كدام انقلاب مردمي اسـلامي را سـراغ كنيم كه در آن حوزه و روحانيّت پيش كسوت شـهادت نبوده اند و بر بالاي دار نرفته اند و اجساد مطهرشان بر سنگ فرش هاي حوادث خونين به شهادت نايستاده است»(2)

اگر به قول آقاي آغاجري «تقريباً تمام فقها به اسـتثناء محـدودي» از مبارزه به دور بودنـد امام راحل (ره) اينها را براي چه كساني گفته اسـت براي همان عدّه ي معدود!!

3. براي روشن شدن تحريف تاريخ فقهاي شـيعه در كلام ايشان كافي است، به كتاب «شهداء الفضيلة» نوشته ي علامه ي بزرگوار اميني - نويسنده ي كتاب الغدير - مراجعه نماييد كه در آن شرح حال 130 نفر از برجسته ترين عالمان شهيد شيعه در مبارزه بر عليه ظلم و ستم و ترويج دين ذكر شده است و

1- . امام خميني (ره)، همان، 136.

2- . امام خميني (ره)، منشور روحانيت، پيام به حوزه ها و مراجع بزرگوار، 3 / 12 / 67، صحيفه ي نور، ج 21، ص 273.

همچنين كتاب هاي متعددي كه شرح حال علما را نوشته اند، مملوّ از مجاهدات و مبارزات علماي شيعه است.

علماي شيعه در مقاطع مختلف تاريخ، شجاعانه به ميدان آمدند و وارد عرصه ي سياست و حكومت و مبارزه شدند كه به عنوان نمونه به فتواي تاريخي ميرزاي شيرازي در نهضت تنباكو و در مبارزه با استعمار مي توان اشاره نمود و همچنين در جنبش مشروطه كه از آغاز تا پايان آن چندين نفر از مجتهدين وقت حضور فعال داشته و تني چند به شهادت رسيدند. در اين زمينه مي توان از شهيد رابع (شهيد شيخ محمد باقر اصطهباناتي) و شهيد سيد احمد معين الاسلام دشتكي نام برد كه تيرباران و مثله (پاره پاره) شدند و اجسادشان را نيز سوزاندند. خبر اين واقعه در روزنامه ي حبل المتين شماره ي 254 به چاپ رسيد و در اين جريان، عالم ديگري چون عبدالحسين لاري بر عليه انگليس در خطه ي جنوب حكم به جهاد صادر كرد.(1)

و در تهران و نجف علماي متعددي وارد صحنه ي مبارزه شدند و شهيد شيخ فضل الله نوري در اين راه جان خويش را تقديم نمود و همچنين مي توان از نهضت عراق و انقلاب سال 1920 سخن به ميان آورد كه در آن جريان علماي نجف چون شيخ الاسلام و آيت الله سيّد مصطفي كاشاني و سيد محمد كاظم يزدي و ديگران از مراجع وقت، فتوي به جهاد دادند و بزرگاني چون آيت الله سيّد مصطفي كاشاني و آيت الله شيخ الشريعه ي اصفهاني و سيد علي داماد و سيد محمد سعيد حبوبي كه همگي از مراجع تقليد بودند به همراه عدّه ي كثيري از علماء و طلاب در اين

1- . آيت اللهي، محمد تقي، ولايت فقيه و...، چاپ دوّم، انتشارات اميركبير، تهران، 1363، ص 26 و 64 و 84.

جهاد حضور داشته و با استعمار انگليس جنگيدند و عدّه اي به شهادت رسيدند.(1)

و افرادي مانند آيت الله العظمي سيّد ابوالحسن اصفهاني و آيت الله العظمي نائيني و مرحوم شهرستاني از عراق به ايران تبعيد شدند و شخصيت هايي مانند آيت الله العظمي سيد محمد تقي خوانساري به اسارت و زندان رفته اند.(2)

و در اين ميان مجاهدت هاي شجاعانه ي شهيد مدرس و مرحوم آيت الله كاشاني و صدها نفر علماي شيعه را نبايد فراموش كرد كه به قول امام راحل: «يقيناً رقم شهداي گمنام حوزه ها و روحانيّت كه در مسير نشر معارف و احكام الهي به دست مزدوران و نامردان، غريبانه جان باخته اند زياد است.»(3)

4. امّا روابط علماي بزرگ با دولت هاي وقت، از اين باب نبوده كه معتقد بوده اند كه فقه مجموعه اي از احكام شخصي است و در عصر غيبت، وظيفه ي حكومتي نداشته و براي حفظ دين و ايمان در عمل به نوعي لائيسم رسيده باشند(4)

بلكه اين خود شاهد صادقي است كه اينها دين را اجتماعي مي دانستند و در حد امكان و توان براي ترويج شيعه و اجراي احكام الهي تلاش مي نمودند لذا مي بينيم شيخ مفيد مي گويد: «اگر براي فقيهي فرصتي پيش آمد كه بتواند احكام و حدود را اجرا كند واجب است عهده دار گردد»(5)

و علماي شيعه بنابر نفوذي كه در اجتماع داشتند با حكومت برخورد مي كردند. اگر مي ديدند ارتباط

1- . مختاري، رضا، سيماي فرزانگان، (چاپ چهارم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي قم، 1371)، ص 473 از «گنجينه ي دانشمندان»، ج 1، ص 220 و صادقي، محمد، نگاهي به تاريخ انقلاب اسلامي 1920 عراق (چاپ دارالفكر، قم)، ص 8 و 12 و 25 و 57.

2- . همان.

3- . امام خميني (ره)، منشور روحانيت، 3 / 11 / 67، صحيفه ي نور، 21 / 273.

4- . ادعاي آغاجري، توسعه 3 / 9 / 80، ص 6.

5- . شيخ مفيد، المقنعة، همان، ص 810.

آن ها ثمربخش نبوده، به شدّت پرهيز كرده و دوري مي گزيدند؛ مانند صاحب معالم (ره) و صاحب مدارك (ره) كه از آن جهت كه بيم داشتند اگر براي زيارت مرقد امام رضا - عليه السّلام - به ايران بيايند، شايد مجبور شوند با شاه عباس صفوي ملاقات كنند به ايران مسافرت نكردند.(1) و همچنين مرحوم ميرزاي قمي (ره) وقتي كه از درخواست فتحعلي شاه براي ازدواج دختر خود با پسرش مطلع شد، دست به دعا برداشت و مرگ فرزند را خواستار گرديد كه مبادا سبب ارتباط او با دولت حاكم گردد و طولي نكشيد كه پسر او رحلت نمود.(2)

و از مرحوم ميرزاي شيرازي و حجت الاسلام شفتي و صاحب فصول و وحيد بهبهاني و ملا محسن يزدي (ره) (3) حكاياتي نقل شده كه به شدّت از حكومت و دربار پرهيز داشتند.

امّا عدّه اي از علماي ديگر در شرايط متفاوت و به علت نفوذ فوق العاده علمي و اجتماعي به درخواست حكومت پاسخ مثبت مي دادند كه در اين باره تنها به سخني از امام راحل اكتفاء مي كنيم:

«يك طايفه از علماء گذشت كرده اند از يك مقاماتي، و متّصل شده اند به يك سلاطيني و اين سلاطين را وادار كرده اند خواهي نخواهي براي ترويج مذهب تشيع. اينها درباري نبودند... اغراض سياسي داشتند اغراض ديني

1- [1]. جزايري، نعمت الله، انوار النعمانية (چاپ شركت چاپ تبريز، بي تا)، ج 3، ص 342 و ر. ك: مختاري، رضا، همان، ص 477.

2- . تنكابني، محمد، قصص العلماء، (انتشارات علميه اسلاميه تهران، بي تا)، ص 10 و ر. ك: مختاري، رضا، همان، ، ص 478 تا 481.

3- . همان.

داشتند... حالا شما به آن ها اشكال مي كنيد از باب اين كه اطلاع بر واقعه نداريد.»(1)

در نتيجه به وضوح مي بينيم تاريخ فقهاي شيعه مملوّ از مبارزات و مجاهدت هاست و ارتباط آن ها با دولت ها نيز در پي اغراض سياسي و ديني و پذيرفتن نقش اجتماعي بوده است. اين امر خود شاهدي است كه فقه سـنتي و فقهاي شيعه يك نوع نگرش سياسي اجتماعي به دين داشتند و در مواقع لازم به جهاد و مبارزه نيز برخاستند.

مبارزات مسلحانه و بنيادگرايي

آقاي آغاجري در تحليل مبارزات مسلحانه ي صدساله ي اخير بعد از مشروطيت و در بيان عملكرد «فدائيان اسلام» مي گويد: «در جريان فـدائيان اسـلام... و بعد از آن در دهه ي چهل و پنجاه شمسـي كم و بيش تفكري ادامه يافت كه به نظر محصول آن، پيوند نگرشِ سـنّتي با نگرش بنيادگرايـانه جديـد است... بنيـادگرايي به معنـاي منفي كه بـازگشت قشـري به اسـلام و توسل به روش هاي قهر آميز و خشونت گرا است.»(2)

البتّه با روشن شدن برداشت ناصـحيح ايشان از فقه سنّتي و دوري گزيدن علماء از اجراي حدود و هرگونه فعاليّت سياسي و مبارزه و جهاد، بخشـي از مقدّمه تحليل ايشان باطل شده و فرو مي پاشد و با اطلاع بر سـيره ي فقهاي نام آور در جهاد عليه استعمار، نمي توان هر حركتي را قشـري نگري قلمـداد نمود؛ امّا در جواب اين بخش از كلام شان خوانندگان را به بازخواني بندهاي ديگر از مصاحبه ي ايشان دعوت مي كنم تا تناقض آن آشكار شده و تحليل هاي

1- . امام خميني (ره)، 10 / 10 / 56، صحيفه ي نور، 1 / 258 - 259.

2- . توسعه، 3/ 9 / 80، ص 6.

جهت دار برملاـ گردد: ايشـان در اواخر مصـاحبه آن جـا كه از مبارزات مسـلحانه ي دهه ي پنجاه سـخن مي گويـد، وقتي كه به ترورهاي سازمان مجاهدين انقلاب اسـلامي مي رسد، مي گويد: «]اين ترورها كه در سال 56 بوده[در واقع به عنوان دفاع مسلحانه از مردم، دست به برخي از عمليات هاي مسلحانه زدند؛ يعني عمليات مسلحانه در آن مقطع يك تاكتيك بود نه استراتژي»(1)

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

در اين باره نكاتي ذكر مي شود:

1. همان طور كه ايشان ترورهاي سازمان مـذكور را توجيه مي كنند و آن را تاكتيك مي خوانند مي توان روش فدائيان اسـلام را نيز به عنوان تاكتيك قلمداد نمود نه استراتژي، پس چطور آن را خشونت طلبي مي خوانند و عمليات مسلحانه ي سازمان را تأييد مي كنند.

2. اگر به كتـاب تـاريخچه ي سازمان مـذكور رجوع كنيم مي بينيم آنها از نواب صـفوي(3) تجليـل كرده و روش خـود را ادامه ي راه او و مؤتلفه معرفي مي نمايند(4) و حتّي بعـد از پيروزي انقلاـب در مصاحبه اي با روزنامه ي جمهوري مي گوينـد «هنوز به نقش يك سازمان اصيل اسلاميِ سه بعدي (ايدئولوژيك، سياسي، نظامي)... اعتقاد داريم.»(5)

1- . توسعه، 3 / 9 / 80، ص 7.

2- . همان.

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

4- . همان، ص 8.

5- . همان، ص 32.

3. در كتاب تاريخچه ي سازمان مذكور تاريخ تشكيل گروه هاي هفت گانه آن را سال 49 الي 54 بيان مي دارد.

با طرح مباحث گذشته به اين نتيجه مي رسيم كه انديشه ي حكومتي و سياسي در سراسر فقه شيعه و در طول تاريخ مبارزات فقهاي شيعه به وضوح به چشم مي خورد و فقهاء در مباحث علمي از احكام حكومتي و حـدود و قصاص بحث كردند و در رأس آن به مسـئله ي «ولايت فقيه» پرداختند و به قول عالم شـهير صاحب مفتاح الكرامه اين مسئله ميان فقهاء اتفاقي است(1) و اگر اختلافي باشد در حدود اختيارات ولي فقيه است و در مقام عمل نيز هرگاه فرصتي پيش آمد به ميدان آمده و وارد عرصه ي حكومت و سـياست شدند و در شـرايط سخت نيز مردانه از كيان تشيع دفاع نمودند.

و بـديهي است كه با برپايي حكومت ولايي و جمهوري اسـلامي ايران كه حاصل قرن ها مجاهـدات علماء و ساير اقشار جامعه بوده انـد، همه بايد با اتحاد و يكپارچگي از اين دست آورد گران بها حفاظت نماييم.

به اميد آن روز كه توفيق خدمت به دين و مردم را كسب نماييم. انشاءالله.

1- . عاملي، محمد جواد مفتاح الكرامة، (چاپ آل البيت، قم، بي تا)، ج 10، ص 21.

مقاله ي مورد نقد: ضمانت اجرايي قانون خوب، اراده ي ملي است

اشاره

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

چكيده:

در اين نوشـته كه گزارش يـك سـخنراني است، ضـمن بيـان اين كه حكـومت جمهـوري مردم را ذي حقّ مي دانـد، موارد اين حق را برمي شمارد. انتخاب از سوي مردم، موقتي بودن سـمت ها، ادواري بودن قدرت سياسي، مسؤول بودن در مقابل مردم، تساوي مسئولا ن در برابر قانون و فراقانوني نبودن افراد نيز از ويژگي هاي حكومت جمهوري به شـمار آمده است. در اين نوشته همچنين با اشاره به اين كه مشروعيت مهم ترين مسئله در حكومت سياسي - ديني است آمده است:

«رضايت مردمي شرط مشروعيت يك نظام و حكومت است.»

تأملي در باب مشروعيت حكومتي ديني

مشـروعيت حكومت ديني يكي از مسائل مهم مورد بحث در حوزه انديشه سياسي اسلام است كه به جهت اهميت، در فرهنگ سياسي - حقوقي اسـلام از جايگاه خاصـي برخوردار بوده و لذا دائماً مورد توجه انديشمندان در عرصه دين و فرهنگ ديني بوده است. اينك در تبيين مشروعيت حكومت ديني به نكاتي چند مي پردازيم:

معناي مشروعيت حكومت: يكي از مفاهيمي كه هر حكومتي خواسته يا ناخواسته به آن مَحَك زده مي شود و موجب التزام آوري نسبت به آن حكومت و نيز مردم مي شود، مشـروعيت داشـتن آن است. لذا در تفكر سياسـي حكومت ها، مفهوم مشروعيت داراي جايگاه خاصي است. البتّه مشروعيتي كه در فلسفه سياست از آن سخن مي رود، معنائي خاص دارد و مي توان گفت اين

1- . محسن كديور، همبستگي، شماره ي 178، 9 / 3 / 80

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

به گونه اي كه گروهي حق حاكميت بر مردم داشته و مردم نيز در قبال، موظف به اطاعت باشند.

ملاك مشروعيت حكومت ها:

يكي از رهيافت هاي مهم در اين بحث تبيين ملاك مشروعيت و قانونمندي حكومت هاست كه يك حكومت به چه چيز مي تواند مشروعيت يافته و موجب التزام عملي براي مردم شود. با يك رويكرد تاريخ گرايانه در باب حكومت ها و ملاك مشروعيت آن ها در مي يابيم كه ملاكات به حسب اجتماعات مختلف، متفاوت بوده است.

بعضي بر آن بوده اند كه ملاك مشروعيت، قراردادي اجتماعي بين دولت و مردم بوده است؛ بدين معنا كه بين دولت و مردم قراردادي منعقد مي گردد و ضمن آن مردم خود را مُلزم به اطاعت از حكومت دانسته و در قبال اين اطاعت، حكومت نيز خود را موظف به حفظ امنيت و نظم و رفاه و... مردم مي داند.

گروهي رضايت مردم را ملاك مشروعيت دانسته اند؛ يعني هرگاه مردم از حكومتي راضي بودند، حق دستور دادن براي حاكم را تثبيت كرده و خود را ملزم به اطاعت از قوانين و دستورات حكومت مي نمايند.

طايفه اي بر آنند كه هرگاه اراده عمومي و اكثريت به حكومتي تعلق گرفت، آن حكومت قانوني و مشروع است.

برخي ديگر تلاش هر حكومتي براي برپائي عدالت را ملاك قانوني بودن آن گرفته اند؛ لذا عدالت منشأ الزام سياسي است.

1- . ر.ك: مصباح يزدي، محمدتقي، حكومت و مشروعيت، فصلنامه كتاب نقد، شماره 7، ص 43.

گروهي بر آنند هر حكومتي براي سعادت افراد جامعه تلاش كند قانوني است. پس منشأ الزام آوري اين است كه حكومت به دنبال سعادت مردم باشد. (حال مفهوم سعادت در آن جامعه در چه چيزي تجلي و تبلور دارد، بحث ديگري است). امّا در ميان اين انظار، نظريه ديگري هم هست و آن اين است كه معيار مشروعيت يافتن يك حكومت، الهي بودن آن است و حكومت ديني بر همين اعتقاد بنا نهاده شده است.(1)

و در اين مقاله به تبيين مشروعيت در حكومت ديني مي پردازيم و نقد نظريات ديگر را به مجال ديگر وا مي گذاريم.

مشروعيت حكومت در اسلام

در انديشه ي سياسي و نيز فقهي - كلامي اسلام، مشروعيت حكومت و نيز حقانيت آن به ذات حضرت احديت بر مي گردد و اين از گزاره هاي ثابت و غير قابل تغيير در فرهنگ و تفكر سياسي اسلام است؛ چرا كه در پرتو اين اعتقاد، خداست كه مالك اصلي و سلطان حقيقي و حاكم مطلق است، چنان كه در تنزيل شريف در موارد متعددي به اين مطلب تصريح شده است، از جمله آنجا كه مي فرمايد: «أَلا لَهُ الْحُكْمُ»(2)

و «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ»(3) و «قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ»(4) و «قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْ ءٍ قَدِيرٌ»(5) و بسياري ديگر از آيات شريفه كه دلالت مطابقي بر اختصاص منصب حكومت و فرمانروائي به ذات حضرت احديت و اين كه هيچ كس را غير از او حق حكومت بر احدي نيست، دارد. پس آن چه را او فرمان داده و حكم مي كند حق و مشروع است و از آن جا كه مسلمين بر اين اعتقادند كه خداي تعالي احكامش در جهت مصالح

1- . همان، ص 44 - 46.

2- . سوره ي انعام، آيه ي 62.

3- . سوره ي انعام، آيه ي 57.

4- . سوره ي آل عمران، آيه ي 154.

5- . سوره ي آل عمران، آيه ي 26.

بنـدگانش بوده و از جهتي مطـابق با ارزش هاي اخلاقي است، لـذا فرمانبرداري از فرامين و دسـتورات او را بر خود لازم مي بيننـد. بنابراين مشـروعيت به معنـاي الـتزام آوري ديني براي مردم جز در حكـومت الله بر مردم تصـور مثبت و بلكه معقـول نـدارد. و از آن جـا كه او در حكومت خود، مختار است از اين روي مي تواند به هر كس كه بخواهد اين حاكميت را و يا مقداري از آن را ببخشد و بدين صورت كسـي را براي حاكميت بر جامعه اي معين نمايد. «انَّ ربَّكَ فعالٌ لما يريد»(1)

و از اين روست كه در نظام سياسي اسلام، حكومت آن شخص نيز مشروعيت مي يابد.

نمونه ي بـارز اعطاء حق حاكميت را مي توان در وجود مقـدس حضـرت پيغمبر به نظاره نشـست، آن گاه كه از جانب خـداي حاكم، حق حاكميت بر جامعه به او عطا شد، تا بتواند بر جامعه حكومت كرده و اهداف الهي را پياده نمايد. در اين ديدگاه بين دو تفكر شـيعي و سـني اختلافي نيست و نقطه اختلاف، در حكومت حاكمان بعد از پيامبر - صـلّي الله عليه و آله - است و از نظر تشـيع همانگونه كه مشروعيت حكومت پيامبر - صلّي الله عليه و آله - از جانب خدا و به اذن و نصب او بوده است، حكومت امامان معصوم - صلّي الله عليه و آله - نيز همين گونه است و آنان نيز از جانب خداي سبحان - جل جلاله - لكن به ابلاغ نبوي به حكومت منصوب شده اند.

در باب مشروعيت حكومت حاكمان در زمان غيبت امام معصوم - عليه السّلام - نيز، باز آن چه مبناي تفكر و انديشه سياسي شيعه است، مشروعيت يابي «حكومت آنان به نصب عام امام معصوم - عليه السّلام -» است(2)

و از همين منظر در باب مشروعيت حكومت فقيه در زمان غيبت سخن مي رود.

1- . سوره ي هود، آيه ي 107.

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

محصّل كلام اين كه حكومت ديني زماني مشـروعيت مي يابـد كه منتسب به ذات خداوند تعالي بوده باشد و در غير اين صورت هيچ گونه مشروعيتي الهي بر آن متصور نيست.

نقش مردم در حكومت الهي:

در خصوص نقش مردم در حكومت ديني كه خود از گزينه هاي بسيار درخشان در مباحث حقوقي و سياسي به شمار مي آيد، بايد گفت كه مردم در حكومت ديني نقش به سـزائي دارنـد. بنگريد: هر حكومت به اعتباري، دو جنبه مي تواند داشـته باشد. جنبه مشـروعيت داشـتن و جنبه عينيت يـافتن و اين هـا دو امر متفـاوت هسـتند. بـا تـوجه به آن چه كه در تـبيين مشـروعيت حكومت ديني گـذشت مردم نسـبت به حكومت، مشـروعيت آفرين نيسـتند؛ يعني حقانيت و الهي بودن و به تبع آن التزام آوري، امري است خاص حضرت احديت همانطور كه گذشت. امّا نسـبت به جنبه دوم حكومت يعني مقبوليت داشتن و عينيت يافتن، مردم نقشي اساسي داشته و عنصر مهم در تحقق حكومت و عينيت بخشيدن به آن هستند؛ بدين معنا كه اگر در جهت تحقق حكومت، اقدامي ننمايند، حكومت ديني نيز محقق نخواهد شد و اگر آن را پذيرفتنـد و در جهت تحقق آن كوشـيدند، بدون شك برپا خواهد شد و مصداق بارز آن برپائي حكومت پيغمبر – صـلّي الله عليه و آله – بود كه مسـلمين با اشتياق وافر براي حكومتش آغوش باز كرده و در تحققش از هرگونه كمك دريغ نورزيدند و همين باعث تحكيم پايه هاي حكـومت نبـوي گرديـد. و از طرفي عـدم پـذيرش و تحرّك مردم نسـبت به حكـومت اميرالمـؤمنين – عليه السّلام – موجب عـدم برپـايي حكومتش حدود 25 سال گرديد (اين مقال هم اكنون در بيان تبيين علل و اسـباب آن نمي باشد) و تحقق حكومت چهار سال و چند ماهه او هم به جهت روي آوري جامعه به ايشان بود و نبايد اين نكته مهم را فراموش كرد كه

ولايت و حكومت آن حضرت - عليه السّلام - همان طور كه در زمان خلافتش مشروعيت داشت در همان 25 سال كنار زدنش از حكومت نيز چنين بود، لكن به جهت عدم اقدام مردم در زمينه عينيت بخشيدن به آن، محقق نشد.

اين كه عامل اصلي تحقق حكومت علي - عليه السّلام - بعد از 25 سال سكوت، آراء و مقبوليت مردمي بوده است، نه به معناي اين است كه آراء و مقبوليت مردمي به حكومت او مشروعيت بخشيد، چنان كه كم و بيش در بعضي نوشته ها و نشريات گفته مي شود كه: «مشروعيت حكومت در مكتب اسلام و تشيع به مراجعه به آراء و افكار مردم بوده است.»(1)

و يا اين كه «رضايت مردمي شرط مشروعيت يك نظام و حكومت است.»(2) بايد گفت اگر مراد از مشروعيت در اينگونه كلمات، مشروعيت مصطلح در حكومت ديني است چنانچه بحث آن گذشت، قطعاً نمي تواند وجه عقلي و ديني داشته باشد سواي اين كه ساز و كار يك تحقيق علمي هم محسوب نمي گردد. و اگر مراد از مشروعيت، مقبوليت مردمي باشد، از آن جا كه در تفكر سياسي - ديني اسلام، چنين گزينه اي حقيقتاً مفهومي غير از معناي مشروعيت دارد و استعمال آن در چنين معنايي مقارنت بيان را به نحو لزوم مي طلبد بيان چنين معنايي به نحو اطلاق، نه مجوز لغوي دارد و نه وجه علمي، غير از آن كه چنين استعمالي، موجب انحراف افكار نيز مي شود و چه بسا اركان عنصر اعتقاد و ايمان نهفته در دل و جان خداجويان و حقيقت طلبان را متزلزل سازد و موجب پيدايش و تورم نابهنجاري تفكري در عرصه انديشه اعتقادي گردد. در هر صورت جاي بسي تأسف است كه آنان كه با قلم و آداب و رسوم آن آشنا هستند مع ذلك از اين امر مقدس استفاده ابزاري براي القاء منويات خاص خود بنمايد. آيا

1- . آفتاب يزد، شماره ي 270، 13 / 10/79، مقاله ي «خاتمي آخرين گزينه براي حفظ مشروعيت نظام است».

2- . روزنامه ي همبستگي، همان.

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

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

ص: 25

تصویر

ضرورت گفتگوی ادیان

حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمحمدعلی ایطحی - دکتر فاری متری - بخش سوم

■ **ایطحی:** تاکنون مهمه در خود تاملی در باره گفت‌وگو و ضرورت آن مطرح شد. من نیز، شما موظفم که دو کلمه در باره اجتماعی و نیازمند گفت‌وگوست. عقل بشری عقل گفت‌وگوست. بشر بسیاری از دستاوردهای علمی و فرهنگی خود را در نتیجه گفت‌وگو، مستقیم یا غیر مستقیم تعاطی افکار به دست آورده است. ثانیاً کشف حقایق دین و حفظ گوهر دیانت نیز تنها از طریق تأمل و گفت‌وگو میسر است و ثالثاً، دین یا آیندهای پرمخاطره مواجه است. اگر پیروان ادیان گوناگون در این زمینه چاره‌ای نیندیشند، آینده‌ای بدون دین رقم خواهد خورد. بهترین راه چاره‌اندیشی برای حفظ دین و دیانت گفت‌وگوی مدلوم و متدیان با یکدیگر است.

بنابراین، به عقلا یا اهل فوق من نیز و این بلوم که گفت‌وگو ضرورتی انکارناپذیر دارد، اما در اینجا علاقه‌مندان به گفت‌وگو خود را با یک پرسش مواجه می‌بینند: آیا گفت‌وگو میزان دین، تقدس دین تناقض ندارد؟

دیدگاه اول: این خود در اهمیت می‌دانند؛ یعنی معتقدند دین منبعث از وحی و الهام است و گفت‌وگو مناقضت است. از سوی دیگر گفت‌وگو نقد دین را می‌کند. کسی که وقت‌آورد گفت‌وگو می‌شود، پیشاپیش این نکته را پذیرفته است که ممکن است بخشی از نظرش بر خطا و بخشی از نظرات دیگری بر حق باشد. پذیرش، گفت‌وگو؛ یعنی پذیرش دیگر گوئی. در حالی که به نظر می‌رسد پذیرش دین؛ یعنی پذیرش مقدس و ثبات. به این ترتیب، ظاهر امر، گفت‌وگو با مقدسات دین، متناقض هست.

■ **دکتر متری:** این موضوع بسیار مهم و پیچیده است و به سادگی نمی‌توان به آن پاسخ داد. پاسخ دادن به این پرسش، خود نیازمند گفت‌وگو است. اما به هر حال، می‌توان بر سه نکته تأکید کرد. اولاً، خداوند بسیار بزرگ‌تر از آن است که محصور یا بدانشته می‌شود. این نکته، یعنی تنزیه خداوند در عبارت «لله اکبر» نیز نهفته است. خداوند حقیقتی است که در قالب هیچ عقیده و مرامی نمی‌گنجد. ممکن است فلان عقیده یا مرام حامل بخشی از حقیقت الهی باشد؛ اما هیچ مکتب و مرامی حامل تمام حقیقت نیست. خداوند از همه آنچه به نام او و برای او مطرح می‌شود فراتر است.

ثانیاً همان حقایقی هم که در روحی نهفته است، مورد تفسیرهاو برداشتهای گوناگون قرار می‌گیرد. برای دستیابی به حقایق و حیاتی باید وحی را تفسیر کرد و تفسیر وحی نیز بستگی به فرد مفسر دارد. به علاوه مفسران در هر سطحی که باشند، مفسران وحی هستند. نه تلاش آن. بنابراین همیشه تفسیرهای متعدد وجود دارد و همین تنوع و تعدد تفاسیر نشان می‌دهد که انسان مؤمن همواره در پی رسیدن به حقیقت است، اما حقیقت را در چنگ خود ندارد. به عبارت دیگر حقیقت وحی ملک کسی نیست و هیچ کس آن را در اختیار خود ندارد. پس به طور خلاصه، وحی حامل حقیقت است اما کشف حقایق و حیاتی نیازمند تفسیر است و تفاسیر نیز متعددند.

ثالثاً تعدد ادیان خواستهٔ خود خداوند است. قرآن هم می‌گوید: «لو شاءربّک لجعل الناس امة واحدة؛ و اگر پروردگار تو خواسته بود، همه مردم را یک امت کرده بود.» (هود، ۱۱۸) او در قرآن قله مرحمکم حبیماً قبیلکم بما کنتم فیه تختلفون». مدلول این دین آن است که احتمال اختلاف و تعدد آرا وجود دارد. خود خداوند این تعدد آرا و اختلاف را مجاز شمرده است. خداوند اجازه داده است که ادیان متعدد وجود داشته باشند؛ تعدد ادیان یک امر تصادفی نیست.

> **دکتر متری: تعدد ادیان خواستهٔ خود خداوند است. خود خداوند این تعدد آرا و اختلاف را مجاز شمرده است. خداوند اجازه داده است که ادیان متعدد وجود داشته باشند؛ این یک امر تصادفی نیست**

به هر حال، با توجه به نکات سه گانهٔ فوق‌الذکر، به نظر من میان گفت‌وگو و خدمت‌ت دین، تناقضی وجود ندارد؛ مثلاً من به تحیل و آنچه در آن آمده است، ایمان دارم و آنچه در وحی گفته می‌شود، من ایمان دارم که خداوند از طریق تحیل با من به عنوان یک مسیحی سخن گفته است. تحیل مقدس است. اما این اعتقادات من را به این نتیجه نمی‌رساند که من حقیقت مطلق را در اختیار دارم و از گفت‌وگو مستغنی‌ام. من قبول دارم که خداوند به مسلمانان نیز وحی کرده است و با آنان نیز سخن گفته است.

●●●

■ **ایطحی:** پس به نظر شما آنچه ما بر آن تأکید می‌نهادیم، دو رفع برداشت و تفسیر ما از دین و نصوص دینی است و آنچه مقدس است، خود دین و نصوص دینی است. نه تفسیر ما از دین. البته از این جهت میان اسلام و مسیحیت تفاوتی وجود دارد؛ زیرا انجیلها روایت حواریون از وحی نازل شده بر حضرت عیسی هستند، در حالی که مسلمانان معتقدند حتی الفاظ قرآن تجربه از سوی خداوند نازل شده است. شما نصوص را مقدس و ثابت و تفسیر نصوص را غیر مقدس و متغیر شمردید. این تقسیم‌بندی قابل بحث و نقد است. اما دو سه سئوال دیگری مطرح کنم: آیا دینی را که به آن معتقد و ملتزم‌اید، این صورتی که پاسخگوی مثبت است، برای کسب چه معنایی قابل هستید؟ روشن است که پاسخ این سئوالات را باید در قرآن یا انجیل جستجو کرد، بلکه باید برای این سئوالات پاسخی فلسفی تدارک دید.

○ **دکتر متری:** ممکن است من اعتقاد داشته باشم که مسیحیت دینی کامل است. اما در عین حال می‌توانم به استناد آنچه در انجیل آمده است، معتقد باشم که خداوند با انبیای غیر مسیحی نیز سخن گفته است. مجدداً به این نکته‌ای باز می‌گردم که قبلاً به آن اشاره کردم: دینی که من به آن اعتقاد دارم، کامل است اما خداوند بزرگتر از دین من است. من حقیقت وحی را با رجوع به دین خویش در می‌یابم؛ اما خداوند با پیروان سایر ادیان به روشهای دیگری سخن گفته است و آنها نیز حقیقت وحی را با رجوع به دین خویش کشف می‌کنند. [illegible] برای نیل به حقایقی که خداوند به دیگران گفته است، باید به تفاهم برگشت.

●●●

■ **ایطحی:** به این ترتیب، شما معتقدید خداوند پیامبران مختلفی فرستاده است و از طریق آنها حقایق دینی را برای قومهای گوناگون بیان کرده است. حال سئوال این است که آیا خداوند فقط از طریق انبیا با انسانهای دیگر ارتباط برقرار کرده یا این ارتباط از طریق دیگری نیز ممکن است؟

○ **دکتر متری:** بله. ارتباط با خداوند از راههای مختلف، از جمله از راه الهام، امکان‌پذیر است. برای مثال در انجیل آمده است که پولس رسول در قرن اول صلاح‌ای به یونان رفت و دریافت که فلسفهٔ یونانی به بیشتر [illegible] بگویم. یعنی من از خداوند در این سطح سخنی دارم. اما این بدان معنی نیست که من خدا را کاملاً می‌شناسم و شما نیز را کاملاً نمی‌شناسید. شما او را می‌بینید. اما محدود است، محدود من در مقام تعریف متفاوت است. در نتیجه باید قائل باشیم که خداوند با دیگر مردمان نیز سخن گفته است و ثالثاً، بپذیریم که ممکن است خداوند به شیوه‌های گوناگون بندگان خویش را مورد خطاب قرار دهد.

خداوند در همه هستی وجود دارد و در نتیجه مسلمانان به دینی جز دین من نیز او را می‌شناسند. ایمان دینی در همین دنیا ثمر می‌دهد. اگر من خداوند را منبع و مصدر خوبیها دانم باید بگویم محبت، توافق، عدل، نیکوکاری، برابری، لطف و همهٔ این مفهومهای اخلاقی نشانهٔ حضور خداوند در این ملت.

پس من به دیگران ارتباط این خوبیها می‌نگرم و بر این عقیده‌ام که منبع این فضیلتها شیطان نیست، بلکه خداوند است. بنابراین بین انسانهای دیگر و خدا ارتباطی وجود دارد که من از کیفیت کیفیت آن بی‌خبرم. عامر مسیحیت از مفهوم «سر» استفاده می‌کنیم: شاید راههایی به سوی خداوند وجود داشته باشد که ما از آنها بی‌خبر باشیم. یعنی این راهها جزء «اسرار» الهی باشند. [illegible] که انسان خود را در برابر چیزی زیبا می‌بیند، می‌گوید: «سبحان الله». اما آیا انسان می‌داند که خداوند چگونه این زیبایی را آفریده و چرا خواست است که این چیز زیبا باشد و آن چیز زشت؟ با این حال، انسان به محض برخورد با زیبایی می‌گوید: «خداوند خالق آن است».

■ **ایطحی:** این تلقی متساهلانه از دین پرسش مهمی پیش روی ما می‌گذارد: چه رابطه‌ای میان «دیانت» و «شریعت» یا به عبارت دیگر میان «جوهر» و «صدف» در دین برقرار است؟ آیا پایبندی به شریعت، تنها راه رسیدن به جوهر و حقیقت دین است یا اینکه انسانها می‌توانند بدون عبور از مسیر شریعت به حقیقت دین نایل شوند؟ مثلاً کسانی معتقدند حفظ و گسترش ارزشهای اخلاقی در جامعه هدف و غایت دین است و لذا اگر انسانها به ارزشهای اخلاقی پایبند باشند و مناسبات خویش را بر اساس این ارزشها تنظیم کنند، می‌توانند به حقیقت دین نایل شوند و با اکثر متدین نامیده شوند. یعنی برای نیل به این حقیقت، گذر از معبر شریعت و تقید به آداب فقهی ضروری ندارد. در حالی که دیگران تنها راه سنگلاخ و راهی را عمل به فقه و گذر از مسیر شریعت می‌دانند. این بحث یکی از مباحث بسیار مهم دین شناسی است و موضعی که فرد در این زمینه اتخاذ می‌کند، بر موضع او در باره گفت‌وگو تأثیر می‌گذارد. اگر شریعت را تنها راه نیل به حقیقت و جوهر دین بدانیم، ظاهراً جای چندانی برای گفت‌وگو باقی نمی‌ماند. اما اگر قائل باشیم که برای نیل به حقیقت راههای دیگری نیز وجود دارد، گفت‌وگو ضرورت بیشتری می‌یابد.

○ **دکتر متری:** از دو راه می‌توان به خداوند و جوهر و حقیقت دین رسید یا به تعبیر دیگر خداوند دو راه را برای رسیدن به ذات مقدسش قرار داده است. یک راه آن است که خداوند به روشی که شاید برای من قابل درک نباشد، به عقل و قلب انسانها وارد شود و آنها را مستقیماً هدایت کند و راه دوم آن است که خداوند از طریق دین و شریعت انسانها را هدایت کند. فرض کنید من می‌خواهم از دفتر شما به جای دیگری بروم. یک راه این است که از خیابانهای بزرگ و شناخته شده به آنجا بروم (راه بزرگ و مشخص برای رسیدن به خانه‌مان شریعت و دین است که تا آن راه می‌رود و حتماً به مقصد می‌رسد). اما این بدان معنا نیست که این تنها راه برای رسیدن به مقصد است و راههای دیگری وجود ندارد. راههای دیگری نیز وجود دارد که ممکن است من آنها را کشف کنم. البته سیر در این راهها چه بسا وقت بیشتری بگیرد؛ ولی به هر حال، مرا به نتیجه و مقصد خواهد رساند. ممکن است من در این راهها گم شوم، اما بالاخره ممکن است به سختی به مقصد برسم. به هر حال، شریعت و دین از خداوند سرچشمه گرفته‌اند و لذا راههای تضمین شده هستند، اما راههای دیگر چندان تضمین شده نیستند.

بنابراین با شما موافقم که اگر گفت شود: «این راه تنها راه است» جای برای گفت‌وگو باقی نمی‌ماند؛ اما اگر گفت شود: «به نظر من این راه، راه اصلی است و البته از راههای دیگر هم می‌توان به حقیقت مطلق رسید»، همچنان امکان گفت‌وگو باقی می‌ماند.

در توضیح این واقعیت در قرآن هم می‌گوید: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا. برای هر گروهی از شما شریعت و روشی نهادیم.» (مائده، ۴۸) یعنی امکان رسیدن به خدا از راههای دیگر نیز وجود دارد.

به این موضوع می‌توان از منظر دیگری نیز نگریست. خداوند حقایقی را وحی کرده. اما وحی مشروط به شرایط تاریخی است. یعنی در چارچوب زمان و مکان نازل شده است. البته همین دلیل، هم در مسیحیت و هم در اسلام و در باره اسباب و دلایل نزول وحی بحث می‌شود. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، این است که شرایط تاریخی دگرگون می‌شود. شرایط باز می‌یابد و در کلی از وحی تغییر می‌کند. آیات تحلیل عوض می‌کند که ما در زندگی روزمره نیز آنچه را انسانی بالغ در میان می‌گذارم، با کودکی خردسال در میان نمی‌گذاریم.

●●●

■ **ایطحی:** یعنی براساس تحلیل شما، مردم باید در قبول مختلف با تکیه بر روح دین، قوانین و تشریعاتی متناسب با زمان و مکان خود تهیه نمایند. در اسلام و خصوصاً در فقه شیعه نیز می‌توان تأکید بر تفکر زمان و مکان و تأثیر این عناصر و فقه را دریافت کرد. به نظر من سند تقسیم پاپ در سال ۱۹۶۵ نیز ناشی از توجه به عنصر زمان و مکان در اجتهاد دینی بوده است.

پاپ، در آن سال، علما و شخصیتهای برجستهٔ مسیحی را گرد آورد و آنها پس از بحث و تبادل نظر، بیانیهٔ مجمع دو واتیکان را به جامعهٔ مسیحی عرضه کردند و اعلام نمودند که: «برخلاف روح مسیحیت، باید نیازهای زمان و مکان نیز در نظر گرفته شود».

ارائه کنندگان نیز کتابی تحت عنوان «قوانین کلیسی» منتشر کرده‌اند که قوانین مورد نیاز انسان معاصر را مطرح کرده و همه‌شکلی از قوانین با روح مسیحیت را مورد بحث قرار داده‌اند. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که بسیاری از علمای ادیان گوناگون ضرورت بازنگری و توجه به نیازهای معاصر را به رسمیت شناخته‌اند. در ضمن تلقی مسلمانان، به ویژه سنی مذهبان، از دین با تلقی متساهلانهٔ شما تفاوت جدی دارد. مسلمانان راههای غیر دینی و فرعی را متهی به دوزخ و شقاوت می‌دانند و معتقدند تنها راهی که به سوی بهشت و سعادت می‌رود، راه دین است. آیا این اعتقاد مانع گفت‌وگو نیست؟

■ **دکتر متری:** آنچه شما گفتید شرط گفت‌وگو نیست. ضرورتی ندارد که طرف مقابل ما به آنچه ما ایمان داریم، ایمان بیاورد تا بتوانیم با یکدیگر گفت‌وگو کنیم. مسلمانان و مسیحیان می‌توانند همچنان به دین خود پایبند باشند و نصوص دینی خویش را مقدس، مطلق و تغییرناپذیر بدانند؛ اما اگر بخواهند با یکدیگر گفت‌وگو کنند، باید به شروطی و لوازمی بیاندیشند. مثلاً پیروان یک دین نباید احکام دین خود را بر پیروان سایر ادیان تحمیل کنند. به هر حال من ایمان دارم که بر صواب و برحق هستم، تو نیز ایمان داری که بر صواب و برحق هستی؛ بنابراین من پیش از آنکه به سخن تو گوش بدهم، نباید علیه تو حکم کنم. زیرا ممکن است من بیش از آنکه به حقیقت بهره برده باشیم، ممکن است من خود را صاحب حقیقت بدانم، اما شاید پس از گفت‌وگو تو را نیز بهره‌مند از حقیقت بیابم. بنابراین چرا پیش از آنکه سخن تو را بشنوم، برای تو حکمی صادر کنم؟ در فلسفه و فلسفه از دو گزاره تفکیک لفظاً یکی درست است و دیگری نادرست؛ اما در قلمرو دین ماجرا پیچیده‌تر از این حرفهاست. یعنی ممکن است پیروان ادیان گوناگون، مدعیات متفاوت و حتی ظاهراً متناقضی داشته باشند اما در عین حال همگی بهره‌ای از حقیقت برده باشند.

اگر پیش از گفت‌وگو، دربارهٔ کسی که می‌خواهیم با او گفت‌وگو کنیم، حکم صادر کنیم و ملاک و باز گیرنده بدانیم، لفظاً نخواهیم توانست با او گفت‌وگو نخواهیم داشت و اساساً راه را بر شنیدن و با هم زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشیم. لذا باید با یکدیگر گفت‌وگو کنیم. مهم نیست که گفت‌وگو از کجا آغاز کنیم، آنچه مهم است این است که گفت‌وگو آغاز شود. گفت‌وگو را اگر بگذاریم، خشونت و کشمکش جای آن را خواهد گرفت.

> **ایطحی: دین با آینده‌ای پرمخاطره مواجه است. اگر پیروان ادیان گوناگون در این زمینه چاره‌ای نیندیشند، آیندهٔ دنیا بدون دین رقم خواهد خورد و بهترین راه گفت‌وگوی مدلوم متدینان با یکدیگر است**

اگر فکر کنیم که می‌توانیم دیگران را نابود بگیریم، اشتباه کرده‌ایم. مبشران و مبلغان مسیحی در اوایل قرن بیستم می‌گفتند که در قرن بیستم مسیحیت را در تمام جهان رواج خواهند داد. اما اکنون قرن بیستم پایان یافته است و جهان مسیحی نشده است! اگر مسیحیت، کمال مطلق و حقیقت غایی است، چرا خداوند آن را در تمام جهان منتشر نکرده است؟ مسیحیت پیش از این رواج پیدا نخواهد کرد و این نکته‌ای تأمل بر انگیز است.

شاید خداوند به این ترتیب می‌خواسته به ما بیاموزد که امور بیش از آنچه ما می‌پنداریم، نسبی هستند.

به نظر من تاکامی نیشبر و تبلیغ دین مسیحیت یکی از عوامل روی آوردن برخی از مسیحیان به گفت‌وگو است. مبشران مسیحی پیش از این فکر می‌کردند با ترویج دین مسیحیت ادیان دیگر از بین می‌روند؛ اما حقیقت آن است که ادیان دیگر از بین نمی‌روند. بنابراین راه حلی جز گفت‌وگو وجود ندارد.

به علاوه مسیحیان که خداوند را محب می‌دانند، آیا می‌توانند مدعی شوند خداوند مسیحیان را دوست دارد، اما مسلمانان دوست ندارد؟ آیا این سخن پذیرفتنی است؟ چگونه خداوند رحمان و رحیم که همهٔ مخلوقات را دوست دارد، می‌تواند بخش اعظم مخلوقات خویش را دوست نداشته باشد؟

مقاله ي مورد نقد: ضرورت گفت و گوي اديان

اشاره

ضرورت گفت و گوي اديان(1)

چكيده:

در اين گفت وگو، دكتر متري در صدد توضيح مباني نظريِ گفت و گوي بين اديان برآمده و با تأكيد بر اين كه اولاً خداوند حقيقتي است كه در قالب هيچ عقيده و مرامي نمي گنجد و ثانياً كشف حقايق وحياني نيازمند به تفسير است و تفاسير نيز متعددند، به آيه ي 118 سوره ي هود اشاره كرده، تعدد اديان را خواسته خداوند و پلوراليزم را بستر مناسب گفت و گوي اديان مي خواند. وي از سخن گفتن خداوند به روش هاي گوناگون براي پيروان اديان مختلف و امكان رسيدن به خدا از راه هاي متفاوت سخن مي گويد و در بعد معرفتي بين دين و فلسفه تفاوت قائل شده و ضمن اشاره به اين كه در قلمرو فلسفه از دو گزاره نقيض قطعاً يكي درست است و ديگري نادرست، در قلمرو دين، مسئله را پيچيده تر از اين حرف ها مي خواند.

پلوراليسم، بستري نامناسب براي گفتگوي اديان

آنچه در ذيل مي آيد نقدي است درون ديني بر مقاله اي با عنوان «ضرورت گفتگوي اديان» كه مشروح گفتگوي جناب آقاي محمد علي ابطحي با دكتر طارق متري (دبير اجرايي بخش ارتباطات اسلامي - مسيحي در شوراي جهاني كليساها) مي باشد كه در تاريخ 31 شهريور در روزنامه ي اطلاعات درج گرديده است. از آنجا كه مجال اشاره به تمام نكات غثّ و ثمين اين گفتگو فراهم نيست، به برخي از مطالب تأمل برانگيز آن اشاره مي گردد:

1- . دكتر طارق متري (در گفت وگو با سيد محمد علي ابطحي) روزنامه ي اطلاعات، شماره ي 22301، 31 / 6 / 80

1 . جناب دكتر متري در جمله اي مي فرماينـد: «تعـدد اديان خواسـته ي خود خداونـد است، قرآن هم مي گويـد: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً واحِدَةً» اگر پروردگار تو خواسته بود، همه ي مردم را يك امت كرده بود.»(1)

مـدلول اين آيه آن است كه احتمال اختلاف و تعدد آراء وجود دارد... خداوند اجازه داده است كه اديان متعدد وجود داشـته باشـند، تعدد اديان امري تصادفي نيست»(2)

ايشان با اين گفته خواسـته اند راه پلوراليسم ديني را از طريق اسـتناد به تنوع و تعدد فعلي اديان هموار سازند و از اين نكته غافل گشته اند كه هرگز نمي توان از وجود چيزي به حقانيت آن پل زد و گرنه بايـد بتوان از وجود عقايـد متضاد به حقانيّت همه ي آن ها پي برد. آنچه سـخن ايشـان را تأمل برانگيزتر مي كنـد اسـتناد ايشان به آيه اي از قرآن براي اثبات اين مـدعاست كه هيـچ ربطي با بحث پلوراليسم نـدارد. جاي تأسف دارد كه ايشان حتي اين زحمت را به خود نداده اند كه به يكي از تفاسير معتبر مراجعه كنند مضافاً بر اين كه وي انديشمندي مسيحي است و براي استناد به كتاب مسلمانان بايد آراء و برداشت هاي خود آنان را مد نظر قرار دهد كما اين كه ما براي استناد به كتاب مقدس اين روش را دنبال مي كنيم. البته ايشان بستر اين تفسـير به رأي را از قبل هموار كرده و مي گويد: «به طور خلاصه، وحي حامل حقيقت است. امّا كشف حقايق وحياني نيازمند تفسـير است و تفاسير نيز عديده اند»(3) اين سـخن كه همان اعتبار قرائت هاي مختلف از دين است در جاي خود مورد نقد قرار گرفته است و ما تنها به اين نكته بسنده مي كنيم كه بازگشت اين سخن نسبيت در معرفت و در نهايت مبهم ماندن پيام خدا و در نتيجه لغو بودن ارسال كتب آسماني است.

1- . سوره ي هود، آيه ي 118 .

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

3- . همان.

حال بجاست كه در مورد اين آيه توضيحاتي داده شود: همان گونه كه مفسرين گفته اند(1)

اختلاف چيزي نيست كه مورد رضايت طبع سليم باشد زيرا موجب تشتت قوا و نزاع و ناامني مي گردد. تنها يك نوع اختلاف از اين مقوله استثنا شده است و آن اختلافِ سلائق، استعدادها و ظرفيتهاست كه فطري است و اگر اين اختلافات نباشد جوامع انساني شكل نمي گيرد و لكن اختلاف در امر دين هرگز فطري نمي باشد و به همين دليل خداي سبحان در جاي جاي قرآن اين نوع اختلاف را به اهواء و خود بيني علماي اهل كتاب نسبت مي دهد: «وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ»(2) اين مطلب نشان مي دهد كه به هيچ وجه اين نوع اختلاف مورد رضايت خدا نبوده است و لذا خداوند متعال در ادامه ي آيه ي سوره ي هود و بقره بيان كرده كه كساني كه مشمول رحمت او هستند از اين اختلاف مصون اند و اگر خداوند بدين اختلاف پايان نمي دهد صرفاً رخصتي تكويني است و لذا در سوره ي شوري آيه ي 14 مي فرمايد:(3) «وَ لَوْ لا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ» يعني اگر اجل مهلتي كه براي آن ها مقرر شده، نبود به اين اختلاف پايان مي داديم». مع الاسف گوينده ي محترم بين اراده ي تكويني و تشريعي خلط كرده است و مي گويد خود خداوند اين تعدد آراء و اختلاف را مجاز شمرده است و اجازه داده است كه اديان متعدد وجود داشته باشند البته مخفي نماند كه اديان الهي متعدد بوده اند ولي فلسفه ي اين تنوع علاوه بر تحريف دين قبلي، مقتضيات زمانه و تكامل بشر بوده است وگرنه دين نزد خداي سبحان تنها يكي است و آن اسلام

1- . براي نمونه ر.ك: الميزان، علامه طباطبائي، ج 11،ص 61 - 60 .

2- . سوره ي بقره،آيه ي 213.

3- . و نيز به آيه ي 19 سوره ي يونس رجوع شود.

و تسـليم است و اين تسـليم و اطاعت در برهه هاي مختلف، چهره هاي گوناگونه به خود گرفته است و لـذا در قرآن دين هيچ گاه به صورت جمع به كار نرفته است.(1)

2. جناب دكتر متري در جاي ديگر براي اثبات پلوراليسم مي گوينـد: «خداوند بسـيار بزرگتر از آن است كه معمولاً پنداشـته مي شود اين نكته، يعني تنزيه خداونـد در عبـارت «الله اكبر» نيز نهفته است خداونـد حقيقتي است كه در قـالب هيـچ عقيـده و مرامي نمي گنجـد...» مـدلول اين سـخن آن است كه چون درك و فهم همگان از حقيقت مطلق، محدود است و هيچ يك از آن ها با واقعيت، آن گونه كه هسـت مطابقت ندارد، پس هيچ يك حق نخواهد بود و كسـي را نرسد كه درك خود را حق و درك ديگري را باطل بداند. آنچه موجب شگفتي است آن است كه اين سـخن را كسـي به زبان مي آورد كه در صدد است كه راه گفتگوي ميان اديان را هموار سازد و با اين سـخن بيشتر به شـعله اختلافـات دامن مي زنـد گذشـته از آن كه اين با جمله ديگري از وي در تعارض است: «خداونـد با پيروان ساير اديان به روشـهاي ديگري سخن گفته است و آن ها نيز حقيقت وحي را با رجوع به دين خويش كشف مي كنند»(2)

3. ايشان در قلمرو فلسفه رئاليست اند ولي در عرصه ي دين معتقدند كه ماجرا پيچيده تر از اين حرفهاست يعني ممكن است پيروان اديان گوناگون، مدعيات متفاوت و حتي ظاهراً متناقضي داشته باشند، امّا در عين حال همگي بهره اي از حقيقت برده باشند. جا داشت كه ايشان حداقل يك دليل براي اين مدعا ارائه مي فرمود و تبيين مي كردند كه گزاره هاي ديني از گزاره هاي فلسفي و

1- . ر.ك: مجموعه آثار، شهيد مطهري، (تهران، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، 1377)، ج 2، ص 182.

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

علمي چه كم دارند كه آن ها را از واقع گرا بودن دور ساخته و به ورطه ي نسبيت فرو افكنده است.

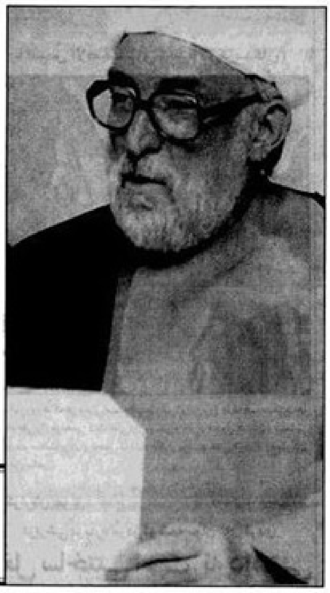
4. استدلال مخدوش ديگري كه در عبارات دكتري متري مشاهده مي شود آن است كه اگر ديني خاص بر حق است چرا خداوند آن را در تمام جهان منتشر نكرده است گويا ايشان از اين نكته غفلت كرده اند كه خداوند همه را هدايت كرده است ولي اين انسان ها هستند كه به اختيار خود مي توانند ايمان آورند يا كافر باشند «إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً» بله البتّه اگر خدا مي خواست تمام مردم ايمان مي آوردند و هدايت مي يافتند(1)

ولي سنّت و مشيت الهي بر اختيار انسان قرار گرفته است.

5. در پايان بايد متذكر شد كه ما هم مثل ايشان دغدغه ي راه حلي براي تفاهم ديني و زندگي مسالمت آميز پيروان اديان داريم و قرآن كريم هم به اين امر مهم توجّه داشته است و لذا در اين راستا مي فرمايد: «قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً...» اي اهل كتاب، بيائيد بر سخني كه ميان ما و شما يكسان است بايستيم كه جز خدا را نپرستيم و چيزي را شريك او نگردانيم.»(2)

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

2- . سوره ي آل عمران، آيه ي 64.



هرمنوتیک، قرائت‌های متعدد و بازسازی فکر دینی

گشایش:
در نخستین بخش از گفت‌وگوی حاضر، استاد مجتهد شبستری به پرسش‌هایی در باب چیستی و پیشینه پیدایش هرمنوتیک فلسفی به مثابه بنیاد نظری تعدد قرائت‌ها از دین پاسخ گفتند و به آثار مثبت آن در روزآمد شدن نظام‌های الهیات مسیحی اشاره کردند. در ادامه پاسخ‌های ایشان به پرسش‌هایی در باب لوازم و تبعات پذیرش نظریه تعدد قرائت‌ها از دین در حوزه کلام و معرفت‌شناسی دینی از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد.

گروه فرهنگ و اندیشه

آیا تعدد قرائتها درون ادیان بزرگ دنیا از دیدگاه متألهان و متکلمان این ادیان امری مقبول و پذیرفته شده است یا آن که ایشان تعدد قرائتها را خطری برای بقای دین خود و ماندگاری پیام دینی تلقی می کنند؟

امروز در میان الهیات پردازان یهودیت و مسیحیت هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آنها با استفاده از نظریات و مباحث هرمنوتیک فلسفی گرایش های گوناگون تفسیری و تأویلی از یهودیت و مسیحیت به وجود آورده‌اند. معروفترین متألهان پروتستان قرن بیستم چون «کارل بارت»، «بولتمان»، «تیلیخ» و «پانن برگ»، بنیانگذاران گرایش های تفسیری متفاوت بر اساس هرمنوتیک فلسفی هستند. حیات پروتستانتیسم که منحصراً بر کتاب مقدس تکیه دارد اصلاً در گرو این مباحث است. کاتولیک‌ها که علاوه بر کتاب مقدس سنت و کلیسا را نیز از منابع مسیحیت می شمارند در تفسیر و تأویل کتاب مقدس بر همان مباحث تکیه می کنند. هرمنوتیک فلسفی به معنای اخص (هرمنوتیک گادامر) در نظر عده‌ای از متألهان مسیحی، نجات بخش الهیات مسیحی به شمار می آید چون به نظر آنها نظریه «تفسیر همدلانه» و «تفسیر شدن شنونده» ... گادامر می باشد رویکرد «اگزیستانسیالیستی» به کتاب مقدس را ممکن ساخته است. از باب مثال بر اساس سه گونه قرائت از کتاب مقدس در میان متألهان مسیحی سه نوع الهیات به وجود آمده است: ۱. الهیات تاریخی (پانن برگ) ۲. الهیات اگزیستانسیالیستی (بولتمان، تیلیخ و ...) ۳. الهیات رهایی بخش و...

در نظر متألهان مسیحی ... کتاب مقدس و ... گوناگون و متفاوت کلام و خطاب خداوند (کتاب مقدس) اجازه می دهد در ظرفیت های انسانی متفاوت خود با خطاب خداوند مواجه شوند. بر خلاف تصور پاره‌ای از افراد قرائت‌های متفاوت در میان مسیحیت به منظور رفع تعارض میان علم و کتاب مقدس و یا جلوگیری از جنگ‌های مذهبی به وجود نیامده است. این قرائت‌های متفاوت بر اثر پیدایش تحولات در فلسفه خصوصاً از کانت به بعد و نشو و نمای هرمنوتیک فلسفی و غنی شدن هرمنوتیک دینی به وسیله هرمنوتیک فلسفی به معنای اعم به وجود آمده است. شلایر ماخر که بنیانگذار هرمنوتیک فلسفی است این مباحث را برای این به وجود آورد که هرج و مرج و آشفتگی موجود در تفسیر کتاب مقدس را که خصوصاً از ناحیه انواع تفسیرهای مجازی (Alegoric) به وجود آمده بود چاره کند و به همین جهت او مدعی شد که درباره همه متون قدسی و غیر قدسی اصول و روش یکسان تفسیری باید اعمال شود.

بنابر آنچه گفتم معلوم می شود که این تصور که هرمنوتیک فلسفی مخالف ادیان است و موجب می شود پیروان ادیان نتوانند به کتابهای خود استناد کنند چقدر دور از واقعیت است و چگونه بی اطلاعی کامل از جریان‌های فکری و الهیات مسیحی عصر حاضر را نشان می دهد.

برخی افراد مسأله تعدد قرائتها در دین را به مسأله اطلاق و نسبیت حقیقت مرتبط کرده و معتقدند پذیرش تعدد قرائتها به صورت تئوریک و بر مبنای مباحث موجود در هرمنوتیک فلسفی بدین معناست که هر کس با روش دلخواسته و بدون التزام به ضوابط خاصی می تواند هر قرائت و تأویلی از متون دینی داشته باشد و در آن صورت هر قرائت و تأویلی صحیح است و بنابراین با تفاوت حقیقت و خطا اعتباری تلقی می شود و یا آن که هیچ معیاری برای ترجیح یک قرائت به مثابه حقیقت بر قرائتی دیگر به مثابه خطا وجود ندارد. نظر جنابعالی در این باره چیست؟

«دعوی امکان قرائت های کثیر از متون دینی به معنای تجویز هرج و مرج در کار فهم و تفسیر متون دین و صحیح دانستن همه قرائت ها و تسلیم شدن به نسبیت باطل و دست شستن از استدلال نیست. به صورت یک واقعیت قرائتها می توانند متعدد باشند ولی برای دست یافتن به حقیقت ما موظف هستیم هر قرائتی را نقد کنیم و نقطه های ضعف و قوت معانی و استدلال قرائت کننده را آشکار گردانیم و میزان اعتبار قرائت او را مشخص سازیم». (نقل از پیشگفتار کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین، اثر صاحب همین قلم)

من جوی ... نسبت می دهد به این افتراء رایج که طرفداران امکان قرائت های متفاوت می گویند هر کس هر گونه خواست قرائت کند و همه قرائت ها صحیح است چه اندازه دور از واقعیت است. آن گونه قرائت که از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار نشود کنار گذاشته می شود و باطل اعلام می گردد ولی بیش از یک قرائت می تواند از استدلال کافی برای قبول شدن برخوردار شود و بنابراین بیش از یک قرائت می تواند درست (قابل قبول) باشد و هر کدام از قرائت‌های مقبول می توانند طرفداران خود را داشته باشد. چنانکه مثلاً الهیات اگزیستانسیالیستی و الهیات تاریخی و الهیات رهایی بخش سه گونه قرائت از کتاب مقدس هستند که هر کدام از آنها در عرف متألهان مسیحی دلایل قابل قبول و طرفداران خود را دارند. این واقعیت حتی با این موضوع منافات ندارد که طرفدار هر قرائتی دلایل قرائت کننده دیگر را تخطئه کند. تا روزی که نتوان دلایل قرائت معینی را تا آن حد تضعیف کرد که از عرف متألهان حذف شود و به کلی بی اعتبار گردد آن قرائت حداقل برای عده‌ای قابل قبول خواهد بود و یکی از قرائت های متن مورد نظر به شمار خواهد آمد.

البته این نظریه پلورالیسم معرفت درون دینی را نتیجه می دهد. تفاوت این پلورالیسم با کثرت فرقه‌ای قبلی در میان ادیان در این است که آن کثرت های بالفعل یکدیگر را تفسیق و تکفیر می کردند و هر فرقه‌ای خود را حق مطلق و فرقه دیگر را باطل می دانست. اما امروز پیروان قرائت‌های متفاوت چماق تکفیر و تفسیق بلند نمی کنند و خود را نه حق مطلق بلکه حق نسبی می دانند که به دلایل خود متکی هستند. این پلورالیسم معرفت درون دینی مثلاً در عالم مسیحیت با توجه به نامطمئن بودن هر گونه معرفت در عصر مدرنیته موجب رواج مسیحیت گشته و نه موجب ضعف آن. پلورالیسم معرفت درون دینی مسیحی این امکان را به وجود آورده که جزمیت گرائی های مزاحم کنار گذاشته شود و راههای انسان به سوی خداوند متعدد و غیر قابل انحصار دیده شود، اگر راهی بسته شد راهی دیگر گشوده شود. پلورالیسم معرفت درون دینی برای ادیان در عصر حاضر یک «نعمت» و «راه نجات» است.

آیا در ادیان ابراهیمی که متون مقدس دینی به پیامبران استناد دارد و مقوله وحی (متن) با نبوت (پیامبران) به هم پیوسته اند، پذیرفته شدن قرائتهای متعدد در دین به معنای بی نیاز شدن از تعالیم انبیا و کنار نهادن آن تعلیمات است، یا بر عکس این نوع تعهد به تعلیمات آنان و تلاش برای بازاندیشی این تعلیمات و التزام به درک و فهم مقولاتی است که به آن ایمان آورده‌اند؟

فلسفه هرمنوتیکی ذاتاً از تعلق خاطر به سنت جدا نیست. این فلسفه ذاتاً معطوف به سنت است و کسانی که به سنت تعلق خاطر ندارند سراغ هرمنوتیک نمی روند. هرمنوتیک اصلاً تئوری و تعلیمات تفسیر و تأویل سنت است.

طرح هرمنوتیک در یهودیت، مسیحیت و اسلام، از خاستگاه این پرسش بوده که تعلیمات پیامبران و پاکان را که حاصل پیام الهی است و در «کتب مقدس» منعکس است چگونه می توان درست و عمیق فهمید. این کار معنایش این است که ما با استفاده از هرمنوتیک فلسفی در جستجوی «حقیقت» موجود در کتاب های مقدس و تعلیمات پیامبران هستیم، می خواهیم آن حقیقت را بفهمیم و با آن زندگی کنیم. اگر کسانی خود را از کتاب های مقدس و آموزه های پیامبران و پاکان، بی نیاز بدانند و چنین فکر کنند که انسان عصر مدرنیته، خود باید طرحی از نو دراندازد و با آن زندگی کند و گذشته را کنار بگذارد هرگز در این مقام برنمی آیند که پیام کتب مقدس را تفسیر و تأویل کنند و از تئوری و تعلیمات آن تفسیر بپرسند.

مخالفان پوزیتویست هرمنوتیک فلسفی مخالفان سنت هم هستند و اهل این فلسفه را متهم می کنند که آنها حقیقت را در سنت گذشته جستجو می کنند و از رسیدن به حقیقت جدید محروم اند. در جهان معاصر دو گروه از اهل هرمنوتیک فلسفی دینی انتقاد می کنند. یک گروه پوزیتویست ها هستند و گروه دیگر «معنویت گرایان منهای دین». این دو گروه می گویند دوران دین سپری شده در حالی که اهل هرمنوتیک فلسفی دینی هنوز دنبال متون دینی هستند. اهل فلسفه تاریخ هم طرفداران هرمنوتیک دینی را از جمله قائلان به فلسفه «انحطاط» در تاریخ به شمار می آورند و می گویند طرفداران این هرمنوتیک به این جهت به کتب و متون گذشته مراجعه می کنند که معتقدند حقیقت در بطن این متون «گذشته» قرار دارد نه در «حال» و نه در «آینده» و این اعتقاد مساوی است با قول به انحطاط معنوی فرهنگ در طول تاریخ و این که «الفضل لمن سبق». در اینجا بدون این که در مقام پاسخ دادن به این نقدها باشیم می خواهم بگویم که این انتقادها به وضوح نشان می دهد که هرمنوتیک فلسفی برای نگاهداری و پرورش سنت دینی به کار گرفته می شود و نه برای ترک آن. هر کس اطلاع مختصری از وضع مباحث هرمنوتیک فلسفی و دینی در جهان معاصر داشته باشد به خوبی می داند که استفاده از این مباحث در الهیات و معارف ادیان در عصر حاضر به منظور تجدید حیات «حقیقت دین» در عصر حاضر و تداوم بخشیدن به آن است و نه از باب اعراض از دین. نظر اهل هرمنوتیک جدید دینی این است که اصول و عقاید و احکام جزمی سنتی و جود در ادیان که ذاتاً تاریخی و زمانی بوده‌اند چون حجاب های ضخیمی در عصر حاضر چهره «حقیقت دین» را پوشانده است، باید آنها را کنار زد تا آن حقیقت را بتوان بار دیگر لمس کرد و در نور و گرمای آن زندگی کرد. در واقع آن حقیقت، دائماً باید «بازیابی» و «بازخوانی» و «بازسازی» شود تا «جاودانه» بودن آن مخدوش نگردد.

آیا کسانی که در ایران - از جمله خود حضرتعالی - مقوله هرمنوتیک فلسفی و کاربرد آن در تعدد قرائت‌ها از دین را مطرح ساخته مفاد سخنانشان کنار نهادن شریعت و تعطیل اوامر و نواهی خداوند است یا آن که قصد بازخوانی و بازسازی سنت دینی و شریعت را دارند به نحوی که حقیقت و غایت فقها شریعت و اوامر و نواهی الهی با آرایش و پیراستگی تازه و روزآمدی برای تحصیل اهداف و غایات مورد نظر شارع محفوظ بماند؟

واضح است که انگیزه طرح کردن هرمنوتیک فلسفی و لزوم استفاده از آن در تفسیر و تأویل کتاب و سنت در ایران هم چیزی غیر از آنچه قبلاً گفتم نمی باشد. قرائت رسمی از دین اسلام در ایران فعلی دچار بحران است. چگونگی این بحران را در بخش یکم از کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین، نشان داده‌ام و آن را در اینجا تکرار نمی کنم. افرادی این بحران را به خوبی درک کرده اند و از طرف دیگر از فلسفه عصر حاضر و هرمنوتیک فلسفی و دینی جهان معاصر هم آگاه هستند و به طور طبیعی در این صدد برآمده‌اند که با استفاده از این مباحث و معارف جدید هرمنوتیکی راهی برای بازیابی و «بازخوانی» و «بازسازی» حقیقت دینی موجود در اسلام بیابند تا هم حق «حقیقت» ادا شود و هم بحران چاره گردد. این کارها به سبب کمال تعلق خاطر به سنت دینی انجام می شود و نه به سبب بریدن از آن. هدف این است که «سنت دینی» از دست نرود و حقیقت نهفته در آن بار دیگر طلعت خود را نشان دهد. این افراد معتقدند برای جبران نواقص روش های نابسامان تفسیری و فقهی و کلامی گذشته که از بافت عقلانی و انسجام منطقی برخوردار نبوده اند ضرورت دارد با استفاده از مباحث هرمنوتیک فلسفی جدید (به معنای اعم) به تأسیس یک هرمنوتیک فلسفی دینی دارای انسجام منطقی و بافت عقلانی برای بازخوانی و بازسازی حقیقت دینی موجود در کتاب و سنت دست بزنیم. این هرمنوتیک تاکنون در میان مسلمانان موجود نبوده است. این هرمنوتیک کاملاً جدید خواهد بود اما استفاده از آن برای فهم کتاب و سنت در واقع دوام بخشیدن به همان «گفتمان» خواهد بود که به وسیله پیامبر اسلام (ص) آغاز شده است. استمرار یک دین برای استمرار شکل های ثابت گرایش های اعتقادی یا اخلاقی و یا احکام عملی آن دین محقق نمی شود چون این شکل ها دائماً در طول زمان تغییر پیدا می کند و نمی تواند ملاک استمرار باشد. استمرار هر دین با استمرار گفتمان منسوب به بنیانگذار آن دین صورت می گیرد. امروز هم نهضت بازخوانی و بازسازی کتاب و سنت، چیزی جز دوام بخشیدن به گفتمان آغاز شده به وسیله پیامبر اسلام نیست. تفهیم مجدد کتاب و سنت استمرار همان راه است در عصر مدرنیته.

در سیستم بازخوانی و بازسازی شده هم سه ساحت «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» در دین اسلام باقی می ماند اما در ساحت شریعت «ترکیب» و آرایش جدیدی به وجود می آید. حلال و حرام و امر و نهی خداوند باقی می ماند اما در مصداق ها و گستره های آنها تفاوت هایی ایجاد می شود. اینجا جای شرح و بسط جزییات این مطلب نیست و نمونه هایی از تغییر در ترکیب و آرایش ساحت شریعت را در بخش «حقوق بشر» از کتاب «نقدی بر قرائت رسمی از دین» و نیز مقاله «فقه سیاسی بستر عقلانی خود را از دست داده است» و مقاله های «فقه اسلامی و حقوق زنان» و «حق، تکلیف، حکومت» از همان کتاب نشان داده‌ام. در اینجا می توانم به این مطلب اشاره کنم که مثلاً در پرتو آن بازخوانی و بازسازی، «حقوق بشر» وارد فرهنگ مسلمانان می شود و با پشتوانه دینی مورد قبول قرار می گیرد و محور سازمان دهی اجتماعی و سیاسی مسلمانان واقع می شود. واضح است که در این صورت آرایش شریعت در آنچه به «معاملات و سیاسات» مربوط می شود تغییر آشکاری پیدا می کند.

در اینجا لازم است به این نکته تصریح کنم که مسأله مورد نزاع در باب هرمنوتیک دینی این نیست که افرادی می خواهند قرائت جدیدی را در کنار قرائت های گذشته بگذارند. مسأله اصلی این است که کسانی می گویند در عصر حاضر برای فهم کتاب و سنت باید هرمنوتیک قابل قبول در این عصر داشته باشیم. می گویند در هرمنوتیک فلسفی با همه رویکردهای گوناگون که در آن هست این مطلب روشن شده که از متن های دینی می توان قرائت های متفاوت ارائه کرد و ما می توانیم قرائت های متفاوت از کتاب و سنت داشته باشیم و نمونه‌هایی از آن را ارائه می کنند.

اینها یک رشته مسائل و موضوعات بنیادین است که درباره آنها تاکنون مطالب و تحقیقاتی مقدماتی منتشر شده و هنوز در آغاز راه هستیم. حوزه های علوم دینی ما بدون داشتن مبانی در هرمنوتیک فلسفی و اتخاذ رویکردی قابل قبول در هرمنوتیک دینی قادر نخواهند شد در عصر مدرنیته جایگاه خود را در میان فرهنگ های کنونی انسانی امروز مشخص کنند و از تضادها و ناهماهنگی ها و سردرگمی هایی که هم اکنون بر کار آنها حاکم است نجات یابند. دامن زدن به مباحث هرمنوتیک فلسفی و دعوت به تأسیس هرمنوتیک دینی اسلامی عین دل سوزاندن و خدمت به فرهنگ مسلمانان است.

مدت هاست عده‌ای به جای بحث علمی و منطقی در باب هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت ها از دین به هیاهو و ایراد جدل و خطابه پرداخته و در برخی تریبون های عمومی به داوری های سطحی و شتاب‌زده و غیر علمی درباره آن دست می زنند و با القای چهره‌ای هراس انگیز و دین بر باد ده از این نظریه برخوردی خصومت آمیز با آن می کنند. به نظر شما ریشه چنین برخوردهایی در ایران با یک نظریه علمی و فنی چیست؟

در جامعه ما افرادی وجود دارند که اهل علم و انصاف اند و با موضوع امکان تعدد قرائت های دینی مخالفت علمی و نظری می کنند. سخنان آنها را باید با کمال تواضع گوش کرد. ولی عده مورد نظر شما که اهل خصومت هستند از دو گروه تشکیل شده است: ۱. گروهی که از فرهنگ دنیای معاصر و مباحث فلسفی آن و خصوصاً هرمنوتیک فلسفی به کلی بی خبر هستند و از باب «الناس اعداء ما جهلوا» (انسان دشمن آن چیزی است که آن را نمی داند) با طراحان این مباحث دشمنی می ورزند.

۲. گروه دیگر هم کسانی اند که مشغول قربانی کردن «حقیقت» در مسلخ قدرت «هستند». خداوند هر دو گروه را هدایت فرماید و سرو کار ما را با کسانی قرار دهد که اهل عقل و دل و وجدان و اخلاق و ادب هستند و سخن گفتن دور از خشونت و نقد عقلانی سخنان، شیوه پسندیده آنها می باشد.

مقاله مورد نقد: هرمنوتيك، قرائت هاي متعدد و بازسازي فكر ديني

اشاره

هرمنوتيك، قرائت هاي متعدد و بازسازي فكر ديني(1)

چكيده

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

هرمنوتيك فلسفي ارمغاني جز نسبيّت و شكاكيت معرفتي ندارد

در گفتگويي كه با جناب آقاي محمد مجتهد شبستري تحت عنوان «هرمنوتيك، قرائت هاي متعددو بازسازي فكر ديني» در نشريه ي نوروز شماره ي 200، تاريخ 14 / 9 / 80 به چاپ رسيده، نكاتي مطرح است كه ناديده گرفتن آن ها روانيست و بايد اندكي بر آن ها تأمل نمود. اميدواريم كه اين مباحث در عرصه ي علمي و فرهنگي كشور مفيد واقع شود. لازم بذكر است كه نكات مذكور، ذيل دو عنوان «مغالطات موجود در مقاله» و «نكات محتوايي مقاله» مطرح مي شوند:

1. مغالطات موجود در مقاله؛

مغالطه در ساده ترين تعريف، لغزش فكر و نتيجه ي ناصواب گرفتن از مقدمات استدلال است(2)،و برخي نيز آن را تلاش

1- [1]. محمد مجتهد شبستري، نوروز، شماره ي 200، 14 / 9 / 80

2- [2]. خندان، سيد علي اصغر، منطق كاربردي، انتشارات سمت و طه، تهران و قم، 1379، ص 171.

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

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

اكنون به نظر مي رسد مطالب مطرح شده در اين گفت و گو حاوي چندين مغالطه است كه ما به چند نمونه از آن ها اشاره مي كنيم.

1-1. مغـالطه ي ارزيابي يك طرفه (one- sided asseessment): اين مغالطه هنگامي رخ مي دهـد كه صـرفاًمنافع، طرفداران و وجوه امتياز يك ديـدگاه را عنوان كنيم و مضارّ، مخالفان و وجوه نقص آن ديدگاه را يادآور نشويم. در اينجا ايشان به اين سؤال كه «آيا تعدّد قرائت هـا در درون اديان بزرگ دنيا از ديـدگاه متالهان و متكلمان اين اديان امري مقبول و پـذيرفته شـده است...؟» صـرفاً با ذكر عقائـد آراء چند انديشـمند كه به نوعي اين ديـدگاه را پـذيرفته انـد، پاسخ مثبت مي دهند امّا از سوي ديگر به خيل عظيمي از متالهان و متكلمان مسـيحي و يهودي كه به مخالفت با اين سنت برخاسته اند و تا آنجا پيش رفته اند كه امثال بولتمان را تكفير و تفسيق نموده اند اشاره اي نمي كنند(3).

شايسته شأن انديشمندي همچون ايشان نيست به گونه اي صحبت كند كه مخاطب، وجود هرگونه مخالفت با آن نوع برداشت در مسيحيت و يهوديت را متوجه نشود و يا آن را كم اهميت تلقي كند.

2-1. مغالطه مسموم كردن چاه؛ (Poisoning the well): اين مغالطه در جايي است كه كسـي ادعايي كند و براي جلوگيري از اعتراض ديگران، صفت

1- . معلمي، حسن، منطق و تفكر انتقادي، مؤسسه ي آموزش پژوهشي امام خميني(ره)، ويراست دوم ، بهار 1380، قم، ص53.

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

3- . ر.ك: هنـدرسن، ايـان، پديدآورنـدگان كلام جديـد (5)، ردولف بولتمـان، حنايي كاشاني، محمـد سـعيد، گروسـي، تهران، 1377، ص19.

مـذمومي را به مخالفان آن نسـبت دهـد، به طوري كه اگر كسـي بخواهد اعتراض كند، گويا خود را مصداقي از مصاديق آن صـفت مذموم دانسته است. اين كار از آن جهت مغالطه است كه به جاي ارائه ي دليل براي اثبات حرف خود، به تحقير مخالفان تمسك شده است(1).

به نظر مي رسد ايشان در فرازهايي از اين مقاله دچار اين مغالطه شده است. مثلاً آنجا كه مي گويد: «بنابر آنچه گفتم معلوم مي شود كه اين تصور كه هرمنوتيك فلسـفي مخالف اديان است و موجب مي شود پيروان اديان، نتواننـد به كتاب هاي خود اسـتناد كننـد، چه قـدر دور از واقعيت است و چگونه بي اطلاعي كامل از جريان هاي فكري و الهيات مسيحي عصر حاضر را نشان مي دهد.»(2)

ايشـان بـا الفـاظي همچون «بي اطلاـعي كامـل» سـعي در تحقير مخالفان خود دارد و مجال را از ابراز ايـده مخالف مي گيرد. اين نوع از مغالطه شايد ناجوان مردانه ترين مغالطات محسوب گردد.

3-1. در قسـمت ديگري ايشان مي گويد؛ «هركسـي اطلاع مختصري از وضع مباحث هرمنوتيكي فلسفي و ديني در جهان معاصر داشته باشد به خوبي مي داندكه...(3)»؛

اين سـبك بيان در ذيل مغالطه را هر بچه مـدرسه اي مي داند (boy knows every school) قرار مي گيرد. اين مغـالطه زماني روي مي دهد كه شـخص در بحث و جدل، سـخن خود را درست و مطابق با واقع و به عنوان چيزي كه در آن نبايد شك و شبهه اي كرد، معرفي مي نمايـد و ادعا مي كنـد كه آن مطالب را هر كس با انـدك اطلاع و آگاهي مي داند و شـخص مخاطب نيز كه در صدد فرار از اتهام ضـعف و ناداني است، در برابر آن مطلب سكوت مي كند.(4)

1- . منطق كاربردي، ص199.

2- . روزنامه ي نوروز، چهار شنبه 14 آذر 1380، ص7.

3- . همان.

4- . منطق كاربردي، ص199.

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

در مقاله مذكور مغالطه هاي ديگري نيز وجود دارد كه از بررسي آن ها صرف نظر كرده و به بررسي محتواي اين نوشتار مي پردازيم و نكات مورد نظر خود را متذكر مي شويم.

2. نكات محتوايي اين مقاله

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

امّا هرمنوتيك رمانتيك مؤلف محور

1- . ر.ك: حسين زاده، محمد، مباني معرفت ديني، مؤسسه ي آموزش امام خميني(ره) (قم، چاپ 2، 1380، ص168-169) و نيز واعظي، احمد، جزوه ي درسي، بي تا، بي جا، بي نا.

است و سعي دارد مراد مؤلف را از متن و اثر بدست آورده بولتمان در مقاله ي مسئله ي هرمنوتيك خود، درباره ي ديدگاه شلايرماخر مي نويسد: وي اذعان مي دارد كه تركيب و هماهنگي و يكپارچگي يك اثر، صرفاً با تحليل منطقي صوري و تحليل سبك و روش نمي تواند درك شود، بلكه اثر بايد به عنوان يك لحظه و آن در زندگي مولف آن فهميده شود. (يعني) علاوه بر درك «شكل بيروني»، مفسّر بايد «شكل دروني» (اثر) را نيز درك كند؛ شكل دروني اي كه موضوع تفسيري «غيب گويانه» و ذهني است نه يك تفسير عيني. بنابراين، تفسير يك «بازسازي» يا «بازآفريني» است كه در ارتباط كامل و هميشگي با خود فرايند توليد ادبي است.(1) با توجه به اين مطلب و نكات ديگري كه ميان اين دو مكتب هرمنوتيك و تفسيري تفاوت ايجاد مي كنند اطلاق بنيانگذار هرمنوتيك فلسفي بر شلايرماخر كاملاً خطا و ناصواب است.

2-2. پيروان مكتب هرمنوتيك فلسفي از جمله گادامر معتقدند كه فهم و درك و - به اصطلاح انديشمندان ايراني - قرائت، از امتزاج افق معنايي مفسر متن و افق معنايي متن حاصل مي آيد. به بيان ديگر مفسر متن با پيش دانسته ها و ذهنيت خاص خود، وارد يك گفت و گوي ديالكتيكي با متن مي شود و آن قدر به پرسش و پاسخ با متن ادامه مي دهد كه ميان افق معنايي متن و مفسر، امتزاجي روي دهد كه در اين هنگام فهم، درك و قرائت حاصل مي گردد.

اكنون با توجه به اين مطلب، مفسران مختلف با افق هاي معنايي متفاوت با متن مواجه مي شوند و آن قدر به پرسش و پاسخ با متن مي پردازند تا قرائتي براي آن ها حاصل شود، و چون هركدام از آن مفسران افق معنايي خاص به

Bultmann, Rudolf, New Testement and Mythology, The problem of Hermeneueutcs, scm press ltd, . 1 - 1 .1984. p 70

خود دارنـد، در مواجهه با متن، تفسـير و قرائتي خاص به خود پيـدا مي كنند و چون مفسـران متن تا بي نهايت مي توانند موجود باشـند، بي نهايت قرائت ممكن است پديـد آيـد و البتّه چون هركـدام از آن قرائت ها برپايه گفت و گوي ديالكتيكي با متن حاصل شده اند، همه آن ها معتبرند و همه ي آن ها حجت اند و نمي شود گفت قرائتي معتبر نيست و به تعبير ديگر، تحقق قرائت،تحقق اعتبار آن قرائت مي باشد.(1)

اكنون نويسـنده ي محـترم كه خود را پيرو هرمنوتيـك فلسـفي مي دانـد و در اين مقـاله در پي برشـمردن خـدمات و حسـنات اين نحله ي هرمنوتيكي است، از پايه گذاران اين مكتب گامي به جلوتر برداشته و قرائت پذيري متون را محدود تلقي مي نمايد با اين كه «آن گونه قرائت كه از استدلال كافي براي قبول شدن برخوردار نشود،كنار گذاشته مي شود و باطل اعلام مي گردد.»(2)

حال آن كه نه هايدگر نه گادامر نه دريدا و نه ميشل فوكو هيچكدام ضـرورت وجود استدلال كافي براي قبول شدن و پذيرفته شدن يك قرائت را در نظر نگرفته انـد و پديدآمدن يك قرائت خود دليل بر اعتبار خودش تلقي مي گردد. بر اين اساس است كه اساس فرضـيه ي قرائت هاي مختلف مطرح مي شود.(3)

2-3. ايشان وجود قرائت هاي مختلف در مسـيحيت را عامل رواج مسـيحيت تلقي كرده انـد و نه ضـعف آن؛ بايد پرسـيد منظور از رواج مسـيحيت چيست؟ آيـا منظور ايشـان گسترش مسـيحيت در عـالم است؟ در پاسـخ بايـد گفت كه اگر برفرض مسـيحيت در عالم رواج و گسترش پيدا كرده، بيشتر به جهت فعاليت

1- . ر.ك به: پالمر، ريچارد. اچ، علم هرمنوتيك، محمد سعيد حنايي كاشاني ، هرمس، تهران، 1377، ص249- 259.

2- . روزنامه ي نوروز، همان.

3- . مباني معرفت ديني، همان.

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

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

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

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

1- . روزنامه ي نوروز، همان.

2- . همان.

مثال، ارسطو قواعد هرمنوتيكي را براي تفسير متون ادبي معرفي مي كند.(1) و يادلتاي در اين باره مي نويسد: «هرمنوتيك معرفتي است به اين كه چگونه يك فرد مي تواند به دركي به طور عام معتبر و عيني از بيان ديگر افراد از زندگي آن گونه كه در معناها و مفادها گرديده است نايل شود.»(2)

البتّه بدون ترديد سنت و متون ديني نيز از جمله اموري است كه فرايند تفسير بر آن واقع مي گردد.

2-6. ايشان ظاهراً درك كاملي از هرمنوتيك فلسفي آن گونه كه گادامر - سردمدار آن - مي گويد، ندارد. چرا كه معتقدند: «ما با استفاده از هرمنوتيك فلسفي در جستجوي «حقيقت»موجود در كتاب هاي مقدس و تعليمات پيامبران هستيم» در حالي كه يكي از مهم ترين آموزه هاي هرمنوتيك فلسفي اين است كه فهم عيني از متن امكان پذير نيست؛ يعني به علّت فاصله زماني ميان مفسر و متن و نيز دخالت افق معنايي مفسر در عمل فهم هيچ گاه درك مطابق با واقع حاصل نمي شود.(3)

اكنون اگر منظور ايشان از حقيقت يعني انچه كه مطابق با واقع است و آنچه كه پيام حقيقي متون دينيِ فرستاده شده از ناحيه حق تعالي است، چون در تمام فهم ها (به عقيده هرمنوتيك فلسفي) ذهنيت مفسر دخيل بوده است، نيل به چنين حقيقتي، پنداري بيش نيست.

2-7. البتّه ما نيز معتقديم كه حقيقت دائماً بايد «بازيابي» و «بازخواني» و «بازسازي» شود تا «جاودانه» بودن آن مخدوش نگردد، امّا مسئله اينجاست كه ابزار اين كار هرمنوتيك فلسفي - كه نوعي ذهنيتگرايي و سابجكتيويسم را بر فهم و درك ما حاكم مي كند تا آنجا كه حتي نيل به حقيقت را ناممكن

1- . new testement and my theology;p.70

2- .Ibid p. 69.

3- . مباني معرفت ديني، ص170.

مي سازد، نيست بلكه اين عمل در ضـمن فرايند تفسـيري صحيح كه مبتني بر فلسفه اي كامل و معتبر است حاصل مي آ يد و بايد مفسران ما روز به روز در جهت نيل به حقيقت گام هاي مؤثرتري بردارند و تصور نكنند به حقيقت كامل رسيده اند و اين چيزي نيست مگر استفاده صحيح از منابع معرفت ديني.

البتّه نوشتار مورد بحث نقاط ضعف و ابهام ديگري نيز داشت كه به علّت كمي فرصت از آن ها صرف نظر كرديم.

ص: 41

عضو مجمع مدرسین و محققین حوزه علمیه قم:

لیبرالیسم با اسلام مغایرتی ندارد

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

به گزارش ایسنا، حجت الاسلام سید محمدعلی ایازی با بیان مطلب فوق افزود: تحجر در صورتی دوام نمی آورد که زمینه نقد، خرافات زدایی و غلوزدایی فراهم شود و چنین مسأله ای جز در سایه آزادی تحقق نخواهد یافت.

وی گفت: اسلام، آزادی اندیشه، بیان و عقیده را تجویز می کند و این تعریف با آنچه در جامعه مطرح می شود تفاوتی ندارد.

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

مقاله ي مورد نقد: ليبراليسم با اسلام منافاتي ندارد

اشاره

* ليبراليسم با اسلام منافاتي ندارد(1)

چكيده:

در اين مطلب پس از ذكر برخي پيامدهاي «نبود آزادي» برخي آثار نيك آزادي بر شـمرده شده و سـپس عنوان شده است كه اسـلام آزادي انديشه، بيان و عقيده را تجويز مي كند. در ادامه گفته شده نمي توان ليبراليسم را به آن دليل كه از غرب آمده محكوم كرد. سـپس با اشاره به آن كه اگر تلقي ما از ليبراليسم، بي بندوباري باشد به اسلام ناب آسيب رسانده ايم، آمده است:

«ليبراليسم به معناي آزادي بيان عقايد، حق انتقاد، به وجود آوردن نهادهاي مدني و احزاب و مطبوعات آزاد، با اسلام مغايرتي ندارد.»

چالش هاي نظري بين اسلام و ليبراليسم

ليبراليسم پديده اي متعلق به جهان غرب و جهان نو بوده است و در خلال قرنهاي پانزدهم و شانزدهم در اروپاي غربي پديد آمد. ليبراليسم يـك نظريه ي سياسـي، مكتب فكري و ايـدئولوژي سياسـي است كه نگرش خاصـي به زنـدگي انسان دارد و بر ارزشـهايي همچون آزادي، برابري، قانون گرايي، عقل گرايي، تساهل و تسامح تأكيد مي كند.(2)

چنانكه مي دانيد در اسلام نيز اين ارزشها به نحوي مورد توجه قرار گرفته است، اين همگوني ظاهري موجب شده است كه

1- . محمد علي ايازي، توسعه، شماره ي 156، 14 / 8 / 80

2- . جان سالوين شاپيرو، ليبراليسم؛ معنا و تاريخ آن، نشر مركز، تهران، ، 1380، ترجمه ي محمدسعيد حنايي كاشاني، ص 8-1.

برخي توهم كنند «ليبراليسم با اسـلام مغايرتي ندارد.»(1) ولي مطالعه ي نظام فكري ليبراليسم و مباني آن روشن مي كند كه بين اسـلام و ليبراليسم فاصـله هـاي عميقي وجود دارد. اگر آن مبـاني حفـظ شود نه تنها ليبراليسم و اسـلام به هم نمي رسـند، بلكه همواره در چالش و تعارض خواهند بود. در اين نوشته به صورت بسيار فشرده، مواردي از چالش بين اسلام و ليبراليسم را بيان مي كنيم.

1. اولين مورد چالش اسـلام و ليبراليسم «آزادي» است. در اين كه آزادي يك ارزش انساني است، همگان اتفاق نظر دارند؛ اما سـخن در اين است كه آيا آزادي داراي ارزش مطلق است يا نسبي؟ يكي از مهم ترين ويژگي هاي انديشه ليبرال، اعتقاد به ارزش آزادي است. مراد از «ارزش مطلق» ارزشـي است كه فوق همه ي ارزشـها است و هيـچ ارزشـي نمي تواند با آن برابري كند و يا آن را مخدوش و محدود سازد. تنها در صورتي مي توان آزادي را محدود كرد كه آزادي ديگران در خطر باشد.

ليبرالها اعتقاد عميق دارنـد كه همه عقائـد حتي عقائـد باطل و گمراه كننـده بايـد در بيان آزاد باشـد و هيچ مرزي حتي دين نمي تواند آن را محدود نمايد.(2)

اما انـديشه ي ديني در عين اين كه آزادي را يك ارزش بزرگ انساني تلقي مي كنـد، به هيـچ وجه آن را فوق همه ي ارزشـها،قرار نمي دهد. معيار آزادي در اسلام مصالح مادي و معنوي افراد و اجتماع است؛ يعني همچنان كه نمي توان

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

2- . جان سالوين شاپيرو، همان ص 6.

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

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

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

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

1- . سوره ي نور، آيه ي 19.

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

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

ليبراليسم اول انسان را به جاي خـدا مي نشانـد و آنگاه وي را به گونه اي تعريف مي كند كه كاملاً مادي گرايانه است. انديشه ليبرال انسان را همـان «من طبيعي» مي دانـد. بنـابراين وقتي از حقوق انسـان سـخن مي گويـد، منظور فقط حقوق طبيعي يعني حيات، آزادي و مالكيت است. «ديويـد هيوم» يكي از بنيانگـذاران مكتب ليبراليسم به صـراحت اظهـار مي دارد كه انسـان چيزي نيست جز مجموعه اي از غرائز و اميـال. او حـتي اين بحث را مطرح مي كنـد كه عقـل آدمي مهيمن بر اميـال و غرائز او نيست، بلكه صـرفاً ابزاري است كه در جهت يـافتن راههايي براي نيل به اميال تلاش مي كند.(1)

اين طرز نگرش به انسان باعث مي شود كه از يك سو ابعاد روحي و معنوي انسان به فراموشـي سپرده شـده، مباحث مربوط به روح آدمي و معنويت جايگاه خود را از دست بدهـد، از سوي ديگر وجـدان، خرد و عقل آدمي جاي دين و قوانين ديني را در زندگي اجتماعي بگيرد. از اين رو ليبراليسم در زندگي اجتماعي، تمشـيت امور و تنظيم روابط اجتماع اعتنايي به دين و بعد معنوي زندگي انسان ندارد. از نظر ليبرالها، نيل به آزادي كامل، مستلزم دنيوي يا غيرديني ساختن زندگي عمومي است.(2)

آن ها عقل و خواست اجتماع را راهنما و هدايتگر خود مي دانند و نه وحي و دين را و بدين ترتيب ليبراليسم همسويي كامل با سـكولاريزم دارد نه اسلام، اسلام اولاً انسان را يك موجود دو بعدي (مادي و معنوي) مي داند كه سير الي

1- [1]. آنتوني آر پلاستر، ظهور و سقوط ليبراليسم غرب، نشر مركز، تهران، (بي تا)، ترجمه ي عباس مخبر، ص 206.

2- . جان سالوين، شاپيرو، همان، ص 7.

الله دارد و لـذا در عين تشويق به توسـعه بعـد مادي زندگي. كرامت او را در تقوي و رشد بعد معنوي مي بيند. ثانياً ضـمن احترام به عقل به عنوان يكي از منابع شناخت احكام الهي، معيار اصلي را خواست و اراده ي خداوند تلقي مي كند. «كساني كه مطابق با حكم خدا، حكم نكنند از ظالمين اند.(1)

بر اين اسـاس بين اسـلام و ليبراليسم تعـارض هـاي جـدي رخ مي نمايـد. در رهيافت ليبراليسم، قانوني بر جامعه حكومت مي كنـد كه از خواست مردم برخاسـته باشـد و هيچ كس حتي خداوند حق دخالت در آن عرصه را ندارد، در حالي كه در گرايش اسـلام معيار قانون خدا است و ما بايـدها و نبايدهايمان را از خداوند مي گيريم. و لذا اگر احياناً تعارضـي بين خواست خدا و مردم بود، خواست خدا را مقدم مي كنيم؟(2)

3. دولت محدود يا حداقل، از مهم ترين عناصر آموزه ي ليبراليسم است. دولت ليبرال دولتي است كه مسئوليتهاي آن به طور چشمگيري اندك بوده، فقط از چارچوبهاي كلي حيات اجتماعي دفاع مي كند.(3)

بنابراين دولت حق نـدارد به هيـچ بهانه اي ولو ديني، محـدوديتهايي را براي جامعه ببار آورد. اما در انـديشه ي ديني، دولت علاوه بر اين كه بايد نظم و امنيت و رفاه بياورد، بايد فضيلت گسترهم باشد. همچنان كه حافظ جان، مال و ناموس شهروندان است، پاسدار حريم فضيلت هاي اخلاقي و الهي نيز هست. دولت بايد مراقبت كند،

1- . سوره ي مائده، آيه ي 47،45،44.

2- . مصباح يزدي، همان.

3- . قادري، حاتم، انديشه هاي سياسي در قرن بيستم، سمت، تهران 1379، ص 24.

حدود الهي مورد خدشه قرار نگيرد، «تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلا تَعْتَدُوها».(1)

اين احكام حدود دين است، از آن سركشي نكنيد. از همين رو است كه شراب خواري، قوّادي و روزه خواري آشكار در ماه رمضان موجب حد و تعزير توسط حاكم شرع مي گردد.

4. تساهل و تسامح جزء ارزشهاي انعطاف ناپذير ليبراليسم است. از اين نظر، مذهب و گرايش مذهبي رابطه اي بين فرد و خداي اوست و او در زمينه ي انتخاب مذهب و يا عدم انتخاب هرگونه مذهبي و ديني و عمل به هر گونه حكم و دستورالعمل آن كاملاً آزاد است.(2) در حاليكه ما متعقديم اسلام كفر والحاد را نمي پذيرد. گرچه انسان تكويناً در انتخاب دين و حتي بي ديني آزاد است و در اين مقام هيچگونه اجبار و الزامي در كار نيست.(3)

اما تشريعاً جز اسلام از او پذيرفته نيست و جز يك انتخاب ندارد و آن اسلام است.(4)

به همين شكل انجام اعمالي كه ضداخلاقي شمرده مي شود، مجاز نيست. اقليت هاي مذهبي هر چند فعاليت شان در محدوده ي خاصي مجاز مي باشد ولي نمي توانند در جامعه ي اسلامي اقتدار سياسي را بدست بگيرند.(5)

تبليغ و ترويج عقايد انحرافي ممنوع است و.. بنابراين بين اسلام و ليبراليسم معارضه اي آشتي ناپذير وجود دارد و نمي توانيم بين اين دو مكتب، يگانگي ايجاد كنيم، مگر اين كه

1- . سوره ي بقره، آيه 229، همچنين سوره ي نساء، آيه ي 14.

2- . اكبر، علي، سيري در انديشه هاي سياسي معاصر، الست، تهران، 1370، ص 28.

3- . سور بقره، آيه ي 256.

4- . سوره ي آل عمران، آيه ي 85.

5- . در قرآن مي خوانيم: خداوند از براي كافران بر مؤمنين تفوق و برتري قرار نداده است. (سوره ي نساء، آيه ي 141).

ليبراليسم از مباني خود فاصـله بگيرد و در رابطه با شـعارهايي كه مطرح مي كند از قبيل آزادي، قانون گرايي و.. خود را با اسـلام هماهنگ نمايـد. بـا يك چنين پيش فرضـي حتي مي توان بين اسـلام و كمونيسم كه از عـدالت و برابري سـخن مي گويـد، نيز آشتي داد. البته در آن صورت ليبراليسم و كمونيسم ديگر آن مكتبي نخواهند بود كه بنيانگذاران آن ها مطرح نموده اند.

ص: 49

جهانی شدن و حاکمیت ملی*

حسین بشیریه

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

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

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

جهانی شدن همان ظهور تمدن جهانی عقل پایهٔ مدرن است. فردیت، حقوق انسانی، هویت انسانی (به جای هویت‌های جزیی) عقلانیست. برابری و آزادی، ویژگی‌های اصلی این تمدن عقل پایه جدیداند. رویهم رفته دوران قدیم دوران دروغ و فریب، توهم و خیال‌پردازی، بی‌سرپرستی انسان و جهل و نادانی و تبعیض بود. در مقابل جهان جدید مصر اثبات و ابطال، کسب تعیین علمی، تسخیر طبیعت و سرپرستی عقلانی انسان برای تامین حقوق و آزادی‌های وی خواهد بود. بی‌شک خاطرات مردگان بر دوش زندگان سنگینی می‌کند و حرکت را کند می‌سازد و گهگاه نیز هیولای خشونت و جنگ بار دیگر در قالب هویت‌های جزیی (نژادی، ملی، تمدنی) در قالب نهضت‌هایی چون فاشیسم سر برمی‌آورد و با افروختن جنگ‌های خانمانسوز به دستاوردهای تمدن عقل پایه مدرن آسیب می‌رساند. متاسفانه

توده قابل ملاحظه‌ای از اقتدار در سطح جهانی و بین‌المللی در حال تشکیل است که خواه ناخواه به اقتدار سنتی دولت‌های محلی آسیب‌می‌رساند. در عین حال این اقتدار در سطح جهانی در بستری از ملاحظات عقلانی و عمومی تکوین یافته که معطوف به تامین صلح، تضمین حقوق بشر و جلوگیری از خودسری‌های دولت‌های محلی است

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

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

آبان/شماره۴/نیمه دوم شهریور ۸۰ ۲

مقاله ي مورد نقد: جهاني شدن و حاكميت ملي

اشاره

جهاني شدن و حاكميت ملي(1)

چكيده:

در بررسـي رابطه ي جهاني شدن با چهار حوزه ي فني، اقتصادي، سياسـي و فرهنگي اوّلاً بر ضرورت جهاني شدن در راستاي جلوگيري از خودسـريهاي دولت هاي محلي، تأمين صـلح و تضـمين حقوق بشـر تأكيد و تمدن جديد را عقلاني و دوران قديم را دوران فريب، دروغ، توهم و خيال پردازي و جهل مي خوانـد. ثانياً: با نگرشـي خوش بينانه سـعي در پاك كردن وجهه ي جهاني شـدن از نسـبت با امپرياليسم، استكبار... دارد.

جهاني شدن نقدي بر نگرش خوش بينانه ي افراطي

آنچه به طور بسـيار گـذرا و كوتاه در زير مي خوانيـد ناظر به برخي از فرازهاي سـخنراني آقاي حسـين بشـيريه تحت عنوان «جهاني شدن و حاكميت ملي» است كه در نشـريه ي آبان شماره ي 4 مورّخ نيمه ي دوّم شـهريور درج شده است. اين مقاله در بررسـي رابطه ي جهاني شـدن با حاكميت ملي ابعادي از جهاني شدن را مورد نگرش قرار داده، كه از جهاتي محتاج نقد و بررسـي هر چند بسـيار گذرا و مختصـر است.

1. نويسـنده ي محترم مقـاله ي خويش را با كلامي از «اسپينوزا» آغاز كرده انـد كه توجّه در مفاد آن بيانگر آن است كه در جهان كنوني از ديدگاه اسپينوزا حتي دولت هايي كه سردمدار آزادي اند، از اين گردونه خارج اند.

وي گفته است: «در دولت آزاد هر كس مي توانـد درباره ي هر چه مي خواهـد بيانديشـد و هر چه را كه در انـديشه دارد بيان كنـد.» سؤال اساسي اين است كه

1- . حسين بشريه، آبان، شماره ي 4، نيمه ي دوّم شهريور.

آيا دولت آزاد به اين معنا امكان تحقق داشـته يا دارد؟ واقع اين است كه حتي يك نظام سياسي كه در آن بيان هر انديشه اي آزاد باشد وجود نـدارد. زيرا حداقل محدوديت براي آزادي در جوامع دموكراتيك فردي، مزاحمت براي منافع و حقوق ديگران است؛ خصوصاً كه در جامعه ي فرانسه يعني مهد آزادي ذهنيت جامعه ي جهاني، افرادي نظير روژه گارودي را سـراغ دارد كه جز ترويج انديشه، جرمي نداشت؛ گذشـته از اين كه چنين آزادي چه مبنـاي عقلاني دارد و آيا در مسـير تكامل انسان چه تأثيري جز پيامـدهاي سوء جوامع ليبرال دموكراسـي داشـته است؟ در همين راستا قانون اساسي آزادي توأم با مسئوليت انسان را به رسميت مي شناسد (قانون اساسي، اصل دوّم بند 6).

2. ايشان در تبيين مفهوم جهاني شـدن بيان مي كنـد: «توده اي از اقتدار كه در سـطح جهاني و بين المللي در حال تشـكيل است كه خواه ناخواه به اقتـدار سـنتي دولت هاي محلي آسـيب مي رسانـد در عين حال اين اقتـدار در سـطح جهاني «در بستري از ملاحظات عقلاني و عمومي تكوين يافته كه معطوف به تأمين صلح، تضمين حقوق بشر و جلوگيري از خودسري هاي دولت هاي محلي است»!

در اين گفته در آسـيب ديدگي اجباري و قهري اقتدار سنتي دولت هاي محلي از فرايند جهاني شدن، به ميزان توانمندي فرهنگ هاي محلي و تفاوت هاي موجود در اين زمينه و خاصيّت استحكام و نفوذ ناپذيري برخي از فرهنگ ها و سنّت ها اشاره اي نشده و ناديده انگاشته شده است. بديهي است از ديدگاه ما ميزان قوت، پايداري و اقتدار سـنتي دولت هاي محلي در يك سطح نبوده، قياس هر يك با ساير ين احتمالاً قياس مع الفارق خواهد بود. بديهي است حكم كلّي در اين باره و چشم پوشي از مكاتب نيرومندي كه امكان مقابله و دفاع در برابر تهاجم فرهنگي دارند، از صبغه ي علمي خارج است.

ص: 52

ثانياً در تعريف و تبيين جهاني شدن، بايسته هاي ارزشي آن گنجانيده شده كه خلط بين بايدها و هست ها است. بديهي است جهاني شدن در مفهوم و تحقق عيني خود نسبت به مقولات ارزشي در نقطه ي تساوي قرار دارد بطوري كه مي تواند عقلاني تحقق يابد، مي تواند نه. شايد معطوف به سير تأمين صلح باشد، و شايد نباشد و نيز ممكن است در راستاي تضمين حقوق بشر باشد و يا نباشد. گذشته از اين كه روند جهاني شدن بيش از آن كه همراه با جلوگيري از خودسري هاي دولت هاي محلي باشد، در راستاي خودسري هاي مدعيان سردمداري دهكده ي جهاني است. و اين مطلب بيش از مدعاي فوق اثبات شدني است.

3. نويسنده در بخشي از مقاله آورده است «مفهوم جهاني شدن را نمي توان ساده لوحانه در مفهوم قديمي امپرياليسم خلاصه كرد كه ظاهراً بر بستري از ملاحظات نفع طلبانه و سلطه جويانه استوار بود.»

نگرش خوش بينانه افراطي به مفهوم جهاني شدن، ساده لوحانه مي نمايد و حاكي از تعمد بر گريز از واقعيات موجود است. انكار استعمار نوين و ماهيت استكباري در روابط بين الملل و ملاحظات نفع طلبانه و سلطه جويانه محصول تفكر تسامح گرايانه است كه با نگاه ارزشي به مسائل بيگانه است. جهاني شدن در برهه ي كنوني فرايندي است كه به دنبال تسهيل استقرار نظام موسوم به دهكده ي جهاني است كه آمريكا كدخداي آن باشد. در اين دهكده، قانون، عدالت، منشور ملل متحد، قوانين بين المللي و... همه و همه ابزارهايي براي تحكيم استقرار حاكميت امريكا بر جهان است. به عنوان مثال بايد از حادثه ي نيويورك و واشنگتن ياد كرد كه به دنبال خود يك ليست طولاني از اعمال خلاف قانون و عدالت كشورهاي غربي به رهبري امريكا را به دنبال داشته و

خواهـد داشت که اولين نمونه ي آن حمله ي امريکـا به افغانسـتان به بهانه ي مبارزه «جهاني!!!» با تروريسم است. در اين محاسـبه اساسـاً امريکا يعني جهان و جهان براي امريکا است و منطق امريکا بايد منطق جهاني تلقّي گشـته، همه به دنبال منافع اين کشور باشند. در حالي که به دنبال بروز جنگ جهاني اوّل و دوّم مشروعيت جنگ به حداقل موارد تقليل يافته که مي توان به موارد فصل هفتم منشور ملل متحد به عنوان مبناي آن اشاره کرد به طوري که اساساً جنگ تنها در مورد دفاع مشروع براي دولت ها مجاز شمرده شده و شوراي امنيت نيز تنها در قالب فصل هفتم مجاز به راه انـداختن لشکرکشـي براي مقابله با تهديـد يا نقض صـلح و امنيت بين الملل است. اکنون امريکا (سـردمدار شعار جهاني شدن) سـردمدار نقض منشور و زيرپا گذاشتن آن به حساب مي آيد و از آنجا که منطق او «قدرت مشروعيت مي آورد» است، صريحاً اعلام مي کنـد که اساساً نيازي به قطعنامه هاي شوراي امنيت هم ندارد. با اين وجود پيداست که آيا ايجاد رابطه بين جهاني شدن و امپرياليسم از سر ساده لوحي است؟ يا انکار و نفي آن؟

4. نويسـنده پيام خويش را در اين نوشـتار مبتني بر اين پيش فرض دانسته است که «تمدن جديد به تکوين عقلي جهاني انجاميده است که مبتني بر ملاحظات اخلاقي و انسان دوسـتانه مدرن است... در پرتو اين عقل جهاني، تمدن عقل پايه ي مدرن واحدي در سطح جهان در حال شـکل گيري است که مباني فکري و فرهنگي آن با تمدن هاي محلّي پيشين متفاوت است... روي هم رفته دوران قديم، دوران دروغ و فريب، توهم و خيال پردازي، بي سرپرستي انسان و جهل و ناداني و تبعيض بود.»

واقعـاً معلوم نيست نويسـنده ي محترم در خلأ اين مطـالب بر ايشان ثابت شـده است يا در محيط جهاني ملموس و عيني که ما و ايشان شاهديم. به

راستي جهاني كه برخي متفكران بر آن نام جاهليت نهادند، عقلاني است؟! مگر عقلانيت چيست؟ بهينه سازي بهره وري از طبيعت؟! بشر امروز جز بهينه سازي بهره وري از طبيعت كدام دستاورد را عرضه كرده است؟ آيا نشانه ي عقلانيت نوين همان تبعيد خدا از سطح زندگي به انزواي كليسا است؟ فقدان معنويت نشانه ي عقلانيت است؟ زرادخانه هاي اتمي امريكا و اسرائيل و.... كه تهديدي جدّي براي بشريت معاصرند پيام عقلانيت مي آورند؟ عملكرد ناعادلانه ي شوراي امنيت در طول عمر خود، در برخورد با تهديد كنندگان و ناقضان صلح و امنيت بين الملل، سوء استفاده از عناوين حقوق بشر آزادي، دموكراسي و... بر عليه كشورهاي ضعيف وجود حق وتو و... پيامدهاي تمدني هستند كه نويسنده از آن به «تمدن جهاني عقل پايه ي مدرن»! ياد مي كند.

عبارت فوق كه تعجب نويسنده را برانگيخت سخن از بي سرپرستي انسان در عصري است كه اساساً قيموميت و سرپرستي به شديدترين وجهي مورد تهاجم است و در شأن انسان قلمداد نمي شود كه سرپرست داشته باشد جاي تعجب دارد. سرپرست انسان در جهان مدرن كيست؟ سازمان ملل كه در برابر چشمان او هر روز بيگناهان فلسطيني به دست دژخيمان صهيونيستي به شهادت مي رسند و عكس العمل مؤثري نداشته است؟ كميسيون حقوق بشر كه آلت دست قدرتمنداني است كه در پي سوء استفاده از عنوان حقوق بشر عليه كشورهاي جهان سومي هستند و براي آن ها از كاه كوه مي سازند و كوههاي نقض حقوق بشر از سوي قدرت هاي بزرگ را كاه مي بينند؟ اگر انسان جهان مدرن سرپرست دارد پس چرا آينده ي انسان معاصر اين قدر كور و تاريك است و بچه هاي فلسطيني براي دفاع از خود در برابر تانك و توپ و سلاح شيميايي به سنگ پناه مي برند؟

ص: 55

5. در بحث بازسازي سنّت، نويسنده معتقد است كه هر سنتي قابل بازسازي نيست «به خصوص سنّت هايي كه قائل به اين باشند كه گروه خاصـي در جـامعه انحصار، معرفت را در دست دارد و انحصار حق حكومت را در دست دارد، چگونه مي توانيم اينها را بازسازي كنيم.» در اين خصوص اشـاره به اين نكته كـافي است، كه اولاً قبل از پرداختن به بازسازي پـذيري سـنّت بايـد به اين پرداخت كه آيا هر سـنتي را بازسازي لازم است؟! بازسازي سـنّت منوط به سـنّت بودن نيست بلكه منوط به غير عقلاني بودن آن است. ثانياً ظاهراً مراد نويسـنده كه در مقايسه ي اسـلام و مسـيحيت در روند تجديد و نوسازي اين جملات را گفته، اشاره به نظام سياسـي اسلام است كه در آن حدود و شرايط خاصـي براي حاكمان مقرر شـده است. در اسـلام شـرط تصدي حاكميت را نمي توان عضويت در گروه و صـنف خاصـي دانست. نظام سياسـي اسلام شرايط خاصي را براي حاكمان مقرر داشته كه با رعايت آن ها خاصيت نفوذ ناپذيري را به اين نظام داده كه آن را از فروپاشي مصون مي دارد، و اين را بايد نقطه ي قوت اين نظام دانست كه ساير نظام هاي سياسي نيز مكانيزم هايي در اين خصوص دارند كه بعضاً اگر به مراتب سـخت گيرانه تر از نظام سياسـي اسـلام نباشد در حدّ آن است. وقتي صحبت از بازسازي سنّت هاي اين چنيني باشد مراد از آن چه مي تواند باشد؟ توقع اين كه يك نظام سياسـي مكانيزمي براي حفظ خود نداشته باشد به هيچ وجه توقع قابل دفاعي نيست، هنگامي كه اين جمله را خوانـدم به ياد بازي فوتبالي افتادم كه تيم مقابل گله منـد باشـد كه چرا حركت هاي دفاعي تيم مقابل اجازه ي نفوذ به آن تيم را نمي دهـد!! «بازسازي سـنّت» در چنين زمينه اي معنايي جز قلب ماهيت نظام سياسـي و تبـديل آن به ضـد آن را نـدارد اينچنين بازسازي همان اصلاحي است كه قرآن به شدت آن را

عين افساد مي دانـد «قالُوا إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ»(1) كه بعيد مي دانم نويسـنده ي محترم به چنين امري نظر داشـته باشد.

ص: 57

1- . سوره ي بقره ي آيه ي 30.

تصویر

نگاهی به بنیاد گرایی اسلامی

(بخش چهارم و پایانی)

فردای بنیادگرایی

گفت و گو با دکتر حمید احمدی

پژوهشگر جنبش های اسلامی معاصر

■ بخش پایانی از گفت و گوی گروه اندیشه با دکتر حمید احمدی، پیرامون پدیده بنیاد گرایی را از نظر می گذرانید. نتیجه در بخش های پیشین گذشت عمدتاً شامل مبانی فکری رهبران، تشکیلات سازمانی و شبکه مالی و نیز پشتیبانی های دول خارجی از بنیاد گرایان بود. در بخش حاضر، جشم انداز آتی این جریان و نیز موقعیت ایران محل بحث است.

گروه اندیشه

ر. آقای دکتر احمدی، جریان جدید بنیاد گرایی به کدام سمت می رود و جشم انداز آتی آن چیست؟ به سمت تلطیف شدن می رود یا به سمت تضعیف شدن؟ بطور کلی آینده بنیاد گرایی چگونه است؟

■ اسلام گرایی، به گرایش عمده دارد. یک دسته مسلمانانی که اصلاً سیاسی نیستند و نمی خواهند اسلام را سیاسی و ابزار کسب و اعمال قدرت کنند. صاحبان این گرایش، اعتقادات عمیقی دارند و در فرآیند مبارزات سیاسی خود از اسلام هم اتهام می گیرند اما نمی خواهند نظام سیاسی اسلامی درست کنند. جریان اخوانالمسلمین مصر، جماعت اسلامی پاکستان، حزب اسلامی ترکیه، جنبش النهضه تونس و... این جریان، سوداتی را دنبال می کنند. توجه به اسلام به عنوان یک هویت و عامل بسیج اجتماعی برای بهسازی است. دسته دوم، اسلام گرایان سیاسی معتدل و میانه رو هستند. این گرایش از دهه ۲۰ میلادی، اسلام بنیادی گرفتند و روز به روز قوی تر می شوند. به نظر می رسد بدنه اصلی اسلام گرایان معاصر، اینها باشند. بخش انتهایی احوال المسلمین مصر، احوال المسلمین آردن، جبهه نجات الجزایر و حرکت «النهضه» تونس و... از این جمله اند. این گروهها به لحاظ تجربه تاریخی خود، غالب آنند که در انتخابات پارلمانی شرکت کنند و درنیک فضای آزاد، اسلام را تبلیغ کنند. کشمکش های جدیی که در دهه ۲۰ میلادی میان اسلام گرایان و نظام های سیاسی در گرفت، گروههای اسلامی را به سمت اعتدال و میانه روی در روش متمایل کرد. مثلاً عمر عبدالرحمان دنبال پیش از درون زندان های آمریکا اطلاعیه ای داد و به همه توصیه کرد که خشونت را کنار بگذارند و با رهبران تاریخی مبارزات «جهاد» مثل کرم زهدی و سرهنگ عبود الزمر، از زندان اطلاعیه دادند که اعتدال را پیش بگیرند. این جریان به جریان «الوسط» معروف است. به هر حال اینها اسلام گرایان سیاسی ولی معتدل و میانه رو اند. البته برخی از آنها روشنفکرند و مثل راشد الغنوشی در تونس و برخی دیگر، سنتی تر هستند.

جریان سوم، جریان افراط گرایی است که مصادیق آن جماعة الاسلامیه، الجهاد، القاعده، جماعت مسلح الجزایر و... این جریان، سوداتی را بکلی از ادبیات های سید قطب و حسن البنا را مبنا قرار داده اند و شکل حاد تروریزم و خشونت را به عنوان متنی غالب پیش گرفته اند. ضمن آنکه بعضاً از تفکرات وهابیت عربستان هم تأثیر پذیرفته اند. واقعیت آن است که در میدان اسلام گرایان، این جریان، قطعاً در اقلیت هستند اگرچه سروصدای زیادی به راه انداخته اند.

من تصور می کنم آنچه خطرآفرین است همین جریان سوم اسلام گرایان است که البته به گمان من، در چشم انداز دور، این گرایش رو به افول و فرسایش دارد.

■ چرا این طور پیش بینی می کنید؟ چه دلایلی برای این افول و فرسایش وجود دارد؟

■ دلایل زیادی دارد. اولاً به لحاظ روانی، این نوع از اسلام گرایی، مقبولیت و محبوبیت خود را نزد مسلمانان از دست داده است. به هر حال جوامع اسلامی روز به روز در بستر مدرنیسم بیشتر قدم می کنند و لذا رهیافت های خشن و حاد را نمی توانند بپذیرند. علاوه بر توده مسلمانان، بسیاری از جریان های روشنفکرانه در عالم اسلام، از گرایش خشن اسلام گرایی نیروی جسته اند و می بینیم که حتی جریان اول و جریان دوم اسلام گرایان هم خود را از این جریان سوم کنار کشیده اند. گذشته از این، حکومت های کشورهای مسلمان نیز تقریباً همگی پذیرفته اند که حمایت و پشتیبانی از این گروهها، صحیح نیست و لذا این گرایش در کشورهای خودشان هم با محدودیت مواجه اند. دلیل سوم آنکه فضای جهانی نیز به مقابله و معارضه با جریان حاد بنیاد گرایی افراطی برخاسته است. بنابراین من معتقدم جریان سوم اسلام گرایان که مبلغ خشونت حاد و تروریزم کورکورانه اند، به لحاظ تشکیلاتی بشدت در معرض تضعیف هستند ضمن آنکه به لحاظ فکری هم با خلأ تئوری و توجیه مواجه اند. البته نباید انتظار داشت که این گرایش بطور کامل از بین برود. ممکن است در جاهایی به شکل پراکنده و رقیق، این گرایش همچنان حضور داشته باشد اما قطعاً قوت و قدرت خود را از دست خواهد داد و استحاله خواهد شد.

■ این استحاله چه سمت و سویی خواهد داشت؟ یعنی وقتی جریان سوم، تضعیف شد به سمت جریان دوم (اعتدال گرایی در اسلام سیاسی) میل خواهد کرد یا به سمت جریان اول (اسلام غیرسیاسی)؟

■ این پرسش مهم و در عین حال دشوار است. به نظر من گروههای افراطی در کوتاه مدت به سمت جریان اعتدالی متمایل می شوند اما در درازمدت، این جریان اعتدالی نیز، شاهد نوعی استحاله درازمدت خواهد بود. به گمان من، چشم انداز آتی ایران، شما فکر می کنید ظرفیت امروز دینی، سیاسی کشور ما برای پذیرش و ظهور بنیاد گرایی افراطی چقدر است؟ اصلاً ممکن است که ما در ایران شاهد ظهور جریانی به نام بنیاد گرایی ایرانی، باشیم؟

من این احتمال را خیلی ضعیف می دانم. اصولاً در ایران، به لحاظ شرایط خاص تاریخی، بنیاد گرایی افراطی امکان ظهور و بروز جدی ندارد. منتها انقلاب ۵۷، انقلاب روشنفکری بود که با روشنگری کسانی چون شریعتی، به وقوع پیوست. درست است که بر جریان دیدگاههای شریعتی، تفسیرهایی با آموزه های مقتدم شریعتی، در نهایت یک بنیاد گرا نیست بلکه یک مدرنیست دینی است که به استقلال طلبی، آزادیخواهی، هویت جویی و تطابق با شرایط و وضعیت مدرن باور دارد. به این ترتیب نمی توانیم بپذیریم که کشور ما در معرض خطر بنیاد گرایی حاد و افراطی باشد.

تحولات مهمی در اندیشه دینی و حوزه های علمیه اتفاق داده است. علاوه بازبان جدید و فضای دوران مدرن آشنا شده اند و به گونه ای که در هیچ جای جهان اسلام، نمونه آن را نمی توانید ببینید. این روند تمایل به تفکر جدید قطعاً در آینده تسریع خواهد شد و لذا بنیاد گرایی افراطی، ظرفیت ظهور اندکی در ایران دارد. من تصور می کنم ظرف دهه های آینده، نه تنها بنیاد گرایی رو به ضعف و افول خواهد نهاد بلکه طلیعه ظهور نوعی تفکر عرفی و تأکید بر وجه معنوی و قدسی اسلام را شاهد خواهیم بود. در این فرآیند ایران هم شراکت خواهد داشت و شاید این نقش را مدنی است که شروع کرده است.

■ معمولاً می گویند تفکر بنیاد گرایی، در ایران و توسط یک ایرانی (سید جمال) بوده است و تفکر ضدبنیاد گرایی و عرفی سازی هم در ایران و توسط ایرانیان صورت گرفته است این دیدگاه درست است؟

■ به یک تعبیر، این تحلیل درست است. سید جمال یک بنیاد گرای افراطی نیست ولی به هر حال، روایت خاصی از سلفی گری و وجوه به بنیادها را عرضه می کرد و لذا می توان تفکر بنیاد گرایی را توسط این متفکر ایرانی دانست. شروع مقابله با بنیاد گرایی نیز هم در عرصه سیاست و هم در عرصه تفکر و اندیشه، توسط متفکران و دانشمندان ایرانی صورت گرفته است. بدون آنکه بخواهم بگرش قوم محوله داشته باشم معتقدم ایران معمولاً منشأ آوانیه تحولات خاورمیانه و جهان اسلام بوده است. انقلاب مشروطه ما مقدم بر هر تحول ساختاری در سایر کشورهای اسلامی است. این انقلاب، تأثیرات قطعی بر جریان مشروطه خواهی کشورهای مسلمان گذاشت.

جنبش ملی نفت در ایران، قطعاً بر جنبش های ناسیونالیستی و نهضت ناصریسم در مصر اثر گذاشت. انقلاب اسلامی هم به همین ترتیب، موج اسلام خواهی را در جهان اسلام تقویت کرد. به هر تقدیر، بیشتری ایرانیان در جریان سازی فکری - سیاسی در سطح جهان اسلام و خاورمیانه، تردیدپذیر نیست. در حال حاضر هم کشور ما وضعیت الگودهی خود را در خصوص تفکرات جدید و از جمله تأکید بر وجه قدسی و معنوی دین، حفظ کرده است. ابداع و عرضه مفاهیمی چون جامعه مدنی، حقوق بشر، تساهل، دموکراسی و... دقیقاً نقطه مقابل مفاهیمی است که در قاموس بنیاد گرایی عرضه می شود. براین اساس من معتقدم، متفکران و دانشمندان جدید ایران، همچنان در مسند و موقعیت الگودهی به جهان اسلام است. البته مقاومت هایی در برابر این وضعیت وجود دارد اما به گمان من در آینده این مقاومت ها بشدت تضعیف و مسروی خواهد شد. به هر تقدیر، تجربه ایران بسیار مهم است.

■ سپاسگزارم.

■ من هم تشکر می کنم.

● متقدم جریان سوم اسلام گرایان که مبلغ خشونت حاد و تروریزم کورکورانه اند، به لحاظ تشکیلاتی بشدت در معرض تضعیف هستند. ضمن آنکه به لحاظ فکری هم با خلأ تئوری و توجیه مواجه اند.

● ظرف دهه های آینده نه تنها بنیاد گرایی رو به ضعف و افول خواهد نهاد بلکه طلیعه ظهور نوعی تفکر عرفی و تأکید بر وجه معنوی و قدسی اسلام را شاهد خواهیم بود. در این فرآیند ایران هم شراکت خواهد داشت و شاید این نقش را مدنی است که شروع کرده است.

● به نظر من گروههای افراطی در کوتاه مدت به سمت جریان اعتدالی متمایل می شوند اما در درازمدت، این جریان اعتدالی نیز، شاهد نوعی استحاله درازمدت خواهد بود.

مقاله ي مورد نظر: فرداي بنيادگرايي

اشاره

فرداي بنيادگرايي(1)

چكيده:

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

1. رابطه ي اسلام و سياست.

در اين بخش با تأكيد بر جدايي دين از سياست، آينده را از آن گروه هاي اسلامي اي مي داند كه بر وجه قدسي و معنوي دين تأكيد كرده و از وجوه سياسي آن بكاهند.

2. سيد جمال و بنيادگرايي

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

3. ريشه ي فكري انقلاب اسلامي

در اين بخش با پررنگ كردن نقش شريعتي ادعا مي كند: «انقلاب 57 انقلابي روشنفكري بود كه با روشنگري كساني چون شريعتي به وقوع پيوست.»

ناكامي در تحليل جنبش هاي اسلامي معاصر

چندي پيش بخش چهارم از گفت و گوي گروه فرهنگ و انديشه ي روزنامه ي ايران با دكتر حميد احمدي «پژوهشگر جنبش هاي اسلامي معاصر» را با عنوان «فرداي بنيادگرايي» مطالعه كردم و با توجّه به چالش جدّي اي كه در دو حوزه ي اسلامي و تاريخي در آن به نظر رسيد، نسبت به آن ها ملاحظاتي مطرح مي گردد كه مطالب مورد نظر را در سه بخش و با توجّه به كلام ايشان به

1- . حميد احمدي، ايران، 1359، 17 / 8 / 80

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

1. ايشـان در بخشـي از صـحبت هايشان در مقام بيان كيفيت رويكرد جريانات مختلف اسـلامي به سـياست مي گوينـد: «عـدّه اي نمي خواهنـد اسـلام را سياسـي و ابزار كسب و اعمال قـدرت كنند.» يعني در واقع اوّلاً اسـلام با سـياست كاري ندارد و «عدّه اي مي خواهند اسـلام را سياسـي كننـد.» و ثانياً سـياست را به عنوان «ابزار كسب و اعمال قـدرت» معرفي مي كننـد و بعد در مقام تحليل كيفيّت رويكرد مسلمانان به اسلام و جايگاه اسلام در جهان اعلام نظر مي كنند كه «به گمان من چشم انداز آتي اسلام گرايي، عمدتاً تأكيد بر وجه قدسي و معنوي دين خواهـد بود و از وجوه سياسـي آن كاسـته خواهد شد.» و نسـبت به ايران هم مي گويند: «شايد اين نقش را مدتي است ايران شروع كرده است»(1) كه نتيجه ي بديهي اين كلام «جدائي دين از سياست» در ايران و جهان اسلام و تقويت وجه فرديّت دين و تضعيف رويكرد اجتماعي و سياسي اسلام مي باشد.

در تبيين اشـكال ديدگاه ايشان نسـبت به سـياست در اسـلام و رويكرد مسـلمانان به سـياست اسلامي، لازم ديده شد اشاره اي به نظريّه ي اسـلام در بـاب حكومت و سـياست نموده و اين سؤال اساسـي طرح شود كه آيا دين در صـحنه ي سـياست دخالت دارد و اگر دارد با چه رويكردي؛ سؤال مهمّي كه قرن ها در كشورها و جوامع گوناگون مطرح گشته و در كشور ما نيز، به

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

خصوص از زمان مشروطيت به اين سو، مطرح شده و در اطراف آن بحث هاي گوناگوني انجام گرفته است.

در فرهنگ غربي، دين از جامعيّت برخوردار نيست و به گونه اي تعريف مي شود كه عرصه هاي مسائل اجتماعي و سياسي را در برنمي گيرد و دين تنها بيان گر رابطه ي انسان با خدا و ترسيم كننده ي رابطه ي شخصي و فردي با خداوند است. از اين منظر، مسائل اجتماعي و سياسي و بين المللي و روابط بين دولت و مردم و دولت ها با يكديگر، از حوزه ي رابطه ي انسان با خداوند خارج است و در نتيجه بيگانه با دين است. امّا از نگاه مسلمانان، دين از جامعيّت برخوردار است و همه ي مسائل فردي و اجتماعي انسان را در بر مي گيرد و شامل روابط انسان با خدا و انسان با انسان هاي ديگر و تمام عرصه هاي مسائل اجتماعي، سياسي و بين المللي مي شود. چون از منظر اسلام خداوند حاكم بر جهان و انسان است، بنابراين عرصه ي سياست، اقتصاد، تعليم، تربيت، مديريّت و ساير مسائلي كه به زندگي انسان ارتباط دارد، زير مجموعه ي احكام و ارزش هاي دين است و از همين منظر است كه بايد به جنبش هاي اسلامي معاصر در جهان اسلام و ايران بنگريم. البتّه در ايران با توجّه به انقلاب اسلامي و بيانات امام راحل (ره) و شعار معروفي كه توسط مرحوم شهيد مدرس بر تارك انديشه ي سياسي ما نقش بست كه «ديانت ما عين سياست ماست و سياست ما عين ديانت ماست» اين مسئله براي مردم ما حل شده است. اگرچه قدرت هاي بزرگ و استعمارگر و مدعي «مردم سالاري» و «دموكراسي» در ترويج تفكر تفكيك دين از سياست، فعاليّت هاي فرهنگي و تبليغي گسترده اي

را آغـاز كرده و هنوز هم دست نكشـيده انـد ولي خـدمت جنـاب دكتر احمـدي بايـد گفت كه آيـا بهتر نيست به جاي گمانه زني «به گمان من...» و همراهي آگاهـانه يـا غيرآگاهانه با اين محور فعاليّت فرهنگي سـكولاريزم و مترجمان انـديشه ي سياسـي غرب، با احساس تعهّد نسـبت به دين، ملت و مليّت خود ابتدا با جايگاه سـياست در اسـلام آشـنا شويم؟ آشـنايي اي كه با اندك شـناخت نسـبت به زبان عربي و مراجعه ي سـطحي به قرآن مي توانـد حاصـل شود و در مسـير تقويت دين كامل خـدا، اسـلام، همگي مسـلمانان را در اين حركت همراه نماييم و از ايجاد تزلزل در افكار و انديشه ي جوانان خودداري كنيم.

2. ايشان در پاسخ به اين سؤال كه «معمولاً مي گويند آغاز بنيادگرايي، در ايران و توسط يك ايراني (سـيد جمال) بوده است...» مي گويند «به يك تعبير، اين تحليل درست است. سـيد جمال يك بنيادگراي افراطي نيست. ولي به هر حال روايت خاصّ ي از سلفي گري و رجوع به بنيادها را عرضه مي كرد و لذا مي توان آغاز بنيادگرايي را توسط اين تفكر ايراني دانست.»(1)

در تبيين جايگاه تفكر سـيد جمال در تاريخ معاصـر جهان اسـلام و ايران ابتدا ناچارم به يك تقسيم بندي كلّي پيرامون كيفيت واكنش ها و مواضع مختلف فكري، سياسـي در جهان اسـلام، بعد از هجوم گسترده و همه جانبه اسـتعمار غربي و پي بردن مسـلمانان به عقب ماندگي داخلي شان، اشاره نموده تا با دو جريان به وجود آمده در ميان مسلمانان آشنا شويم:

1. جريان پيروي از تمدن غرب، از غرب گرايي تا غربزدگي.

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

2. جريان احيا(1) و بازسازي(2) تفكر ديني؛ از بنيادگرايي(3) تا راديكاليسم اسلامي؛(4)(اصلاح طلبي ديني).(5)

جريان اوّل كه با يك تقدم تاريخي نسبت به جريان دوّم، از ناحيه ي روشنفكران شكل گرفت، تركيب اجتماعي از سياستمداران و رجال سياسي، اداري، نظامي و دانشجويان را تشكيل داد كه هر يك از اين گروه ها از لحاظ روانشناختي انگيزه ها و اهداف گوناگوني داشتند ولي مشخصه ي اصلي آن ها از طرفي تقليد و تبعيّت از نهادها، ارزشها، گرايش ها و الگوهاي غربي و فرهنگ و تمدن غرب و خودباختگي، بي هويتي و جهت گيري هاي مبتني بر سكولاريسم، ماترياليسم، اومانيسم، ليبراليسم و ناسيوناليسم بود و از طرف ديگر ردّ بدون ملاك و ميزان ارزش ها، گرايش ها، مايه هاي فكري، اجتماعي، تاريخي، فرهنگي و ديني و تمدن گذشته ي خود بوده است.

امّا جريان دوّم به دنبال مسئله ي احيا و تجديد حيات اسلام و بيداري مسلمانان و در مرحله ي پيشرفته تر آن، تجديد بنا يا بازسازي تفكر ديني، در دو سه قرن اخير از طرف رهبران، علما، مصلحان و متفكران ديني جهان اسلام به منظور حل و رفع مسئله ي عقب ماندگي و انحطاط داخلي و نيز برخورد با مسئله ي غرب و هجوم فرهنگ و تمدن و استعمار غربي، مطرح و دنبال شد. اين تفكر به خصوص از نيمه ي دوّم قرن نوزدهم و اوايل قرن بيستم تا دوره ي

1- . revival, resurgence.

2- . recohstruction.

3- . fundamentalism.

4- . radicalism.

5- . ر. ك: موثقي، سيد احمد، جنبش هاي اسلامي معاصر، چ اوّل، 1374، ص 142 - 95؛ اصلاح طلبي ديني، جريان بنيادگرايي اسلامي (مانند جنبش وهابيت) و راديكاليسم اسلامي (مانند نهضت سيد جمال) را در بر مي گيرد.

جنگ جهاني اوّل، انديشه ي غالب بر جريان هاي فكري و سياسـي مسـلمانان بود و تأثيرات زيادي بر حيات فرهنگي، سياسي و اجتماعي جهـان اسـلام به جا گـذاشت. اكنون نيز به ويژه پس از انقلاب اسـلامي در ايران و رشـد و گسترش جنبش هاي اسـلامي، پس از يك دوره فترت (در فاصله ي جنگ جهاني اوّل تا سال 1980 م) اين تفكر به شدت مورد توجّه جهان اسلام قرار گرفته است.

جريان اصـلاح طلبي ديني در دو قرن اخير به دو بخش و شاخه تقسـيم شـد.(1)1. شاخه ي بنيادگرايي از ابن عبـدالوهاب تا رشـيدرضا و مودودي 2- شاخه ي راديكاليسم (از سـيد جمال تا اقبال و شـريعتي) دو شاخه ي فوق شـعارهاي اصـلاحي مشتركي داشتند، امّا به دليل درون مايه هاي متفاوت فكري، فلسفي و اجتهادي، وجوه افتراقي نيز دارند.

شاخه ي اوّل: يعني بنيادگرايي، عميقاً ريشه در نهضت سـلفيه و افكار افرادي چون ابن تيميّه و غزالي دارد و بنام سلفيه نيز خوانده مي شود. شعار آن ها بازگشت به كتاب و سنّت و وحدت مسلمين عليه خطرات فرهنگي بود. آنان داراي گرايش هاي ضد عقل، فلسفه، كلام، عرفان، علوم تجربي و دانش هـاي جديـد بودنـد و اساساً با هرگونه ژرف نگري و فراتر رفتن از ظواهر، در هر شـكل آن مخالف بودنـد. به طور كلي بنيادگرايي و يا اصول گرايي، خواهان بازگشت به اصول و بنيادهاي اوليه با همان سادگي نخستين آن و فاقد ديدي مثبت، اجتهادي، انقلابي، نوگرا و آينده نگر است؛ لذا به جمود، قشريگري، تحجّر و محافظه كاري منتهي شد.

1- . براي مطالعه بيشتر ر.ك: دكتر عبـدالهادي حائري، نخستين رويارويي هاي انـديشه گران ايران با دورويه تمدن بورژوازي غرب، تهران، چ سوّم اميركبير،1378.

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

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

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

1- . ر. ك: دكتر عبدالهادي حائري، همان.

3. ايشان در بخشـي ديگر از گفت و گو، دچار چالش جـدّي ديگري پيرامون تحليل ريشه ي فكري انقلاب اسـلامي مي شوند و مي گويند « انقلاب 57 انقلاب روشـنگري بود كه با روشـنگري كساني چون شـريعتي به وقوع پيوست.» در تحليل صـحّت و سقم ادعاي فوق، لازم ديده شد مطالبي پيرامون ريشه ي انقلاب اسـلامي ايران ارائه شود تا معلوم شود كه انقلاب اسلامي با چه مباني فكري فرهنگي و توسط چه عواملي شكل گرفت؟

چرايي و چگونگي انقلاب اسلامي، كارگزاران، رهبري، نقاط عطف، نيروهاي تأثيرگذار انقلاب و روابط قبل و بعد از پيروزي ايران با دولت ها و ملت ها، در عداد صدها مبحث گوناگون است كه طي دو دهه ي گذشـته، طيّ مقالات، كتب و مجلات متعدد و پرتيراژ مورد بحث و بررسـي قرار گرفته است كه مجـال پرداختن به برخي از آنـان نيز در اين مقال كوتاه فراهم نمي باشـد، امّا جاي اين سؤال و بررسـي آن باقي است كه آيا انقلاب اسـلامي خود به خود و بـدون پشـتوانه ي فكري و نظري واقع شـده يا اين كه قبل از وقوع انقلاب، براي زمينه سازي آن تلاـش هـاي فكري و نظري صورت گرفته است؟ اگر چنين تلاش هاي فكري و نظري انجام شـده، از سوي چه گروه و جرياني بوده و كـدام جريان فكري در سال هاي قبل از انقلاب اسلامي، طرحي از انديشه ي اسلامي داشته است؟

در بررسـي سؤال فوق بايـد بگويم كه تحولاـت سياسـي - اجتمـاعي انقلاب ها، خصوصاً انقلابي به عظمت انقلاب اسـلامي، مسـبوق به انديشه و تفكر است و بدون پشتوانه ي فكري و نظري، وقوع انقلاب و سرنگوني نظام سياسي مستقر

ممكن نمي باشد و به تعبير شهيد مطهري «هر نهضت اجتماعي بايد پشتوانه اي از نهضت فكري و فرهنگي داشته باشد.(1)

جهت بررسي و جستجوي مكتب فكري حامل انديشه ي انقلاب اسلامي ناچاريم به طور عمده به تحولات فكري - فرهنگي سال هاي 57 - 1332 نظر بيافكنيم؛ چرا كه كودتاي 28 مرداد 1332 را اعلام رسمي بن بست انديشه ها و بينش هاي غير مذهبي و مادّي در ايران دانسته اند.(2)

زيرا با اين كودتا، عملاً دوره ي تفكر ناسيوناليستي غربگرا و تلاش براي اصلاح حكومت از طريق مبارزه ي پارلمانيستي اصلاح طلبانه به شكست انجاميد و متعاقب آن و در پي تحكيم ديكتاتوري محمد رضا و حاكميّت امريكا در ايران، حزب توده و جريان فكري ماركسيستي نيز به افول گراييد. شكست عملي اين انديشه ها و جريان ها در عرصه ي مبارزات سياسي - اجتماعي زمينه را براي پذيرش بديل هاي مذهبي فراهم كرد.

بن بست انديشه ها و جريان هاي وارداتي، مادّي و غير مذهبي در حل مشكل جامعه ي ايران، حاوي اين پيام بود كه در شرايط جديد بايد الگوي جديد و جامعي ايجاد شود كه مبادي فلسفي و نظري جامعه ي سنّتي و مذهبي را با نتايج و مسائل سياسي - اجتماعي عصر جديد پيوند داده و طرحي نو ارائه دهد. بر اين اساس در دوره ي 57 - 1332 شاهد ظهور انديشه ها و جريان هاي

1- . مطهري، مرتضي، بررسي اجمالي نهضت هاي اسلامي در صد ساله ي اخير، (قم، صدرا، 1374)، ص 73.

2- . زيباكلام، صادق، مقدمه اي بر انقلاب اسلامي، (تهران، روزنه، 1372)، صص 81 - 80.

مختلف فكري در چارچوب الگوي تفكر اسـلامي هستيم كه به منظور حل مشـكل جامعه، يكديگر را به چالش مي طلبند و راه حل هايي ارائه مي دهند.

جريان فكري اصـلاح طلب: با برداشتي سياسـي - جامعه شـناختي از مشـكل جامعه (اسـتبداد) به فعاليّت در چارچوب قانون اساسـي و سلطنت مشـروطه روي آورد و براي اصـلاح ديكتاتوري، به دولت فشار وارد كرد تا به امتيازي در جهت اصـلاح امور دست يابـد، از سوي ديگر، اين جريان كه پايه و اساس مـذهبي دارد و به مسائل جديـد و علوم جديد نيز واقف است سـعي مي كند از طريق تحليل علمي دين، بين اسلام و مسائل و معيارهاي دمكراتيك جديد پل بزند. اساس فكر اين جريان، نقد دين و روحانيّت و اصلاح جنبه هايي از تفكر ديني به منظور توانمند ساختن دين در مواجهه با مشكلات جامعه و تحوّلات عصر جديد بود. بدين لحاظ دچار نوعي از التقاط شد.

امّـا جريـان فكري فقـاهتي - ولايـتي بـا برداشتي فرهنگي - فلسـفي از مشـكل جامعه، به فعاليّت هاي فكري و فرهنگي روي مي آورد و با اهتمـام به تربيت و آموزش مردم در صـدد تقويت بنيادهاي فكري مردم و ايجاد تحولي اساسـي (نه روبنايي) در جامعه است. مبناي تفكّر اين جريان فكري آن بود كه اصـلاح جامعه و شـئون سياسي - اقتصادي و اجتماعي آن (تحول بيروني) منوط به تغيير و تحول انسان (تغيير دروني و فكري) است. اين جريان فكري ضـمن اعتقاد راسخ به تماميت و جامعيت دين اسلام، مشكل جامعه (زوال و انحطاط فرهنگي)را ناشـي از تخريب و تحليل فرهنگ اسلامي و مباني آموزش مذهبي مي داند و راه حلش، احياي ارزش هاي اسلامي از طريق تزكيه و تعليم و آموزش

ص: 68

مباني فكري اسـلامي است. بـدين لحاظ، گفتمان جديـد، زوال و انحطاط را درد جامعه مي داند و پالايش اخلاقي و اجتماعي را به عنوان نسخه درمان طرح مي كند و حل معظلات اجتماعي را بر فلسفه و اخلاق مبتني مي سازد.

ص: 69

مقاله مورد نقد: نکند پدرم مرا نشناسد

اشاره

«نکند پدرم مرا نشناسد»(1)

چکیده

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

فقر روش و بینش در بعضي مقالات حجاب

* مقدمه:

چندي قبل روزنامه ي نوروز گزارش يك نشست مشترك چند دختر و پسر جوان را با عنوان «هم انديشي جوانان درباره ي لباس پوشيدن» چاپ نمود كه در آن به طور ضمني و صريح به نكوهش مصاديق حجاب برتر زنان مثل چادر مشكي و در مقابل به تمجيد از لباس هاي كوتاه، نازك و رنگين پرداخته شده بود.(2)

بنده در ضمن مقاله اي با عنوان «هم انديشي منطقي با جوانان درباره ي لباس» به منظور كمك به تفكّر منطقي جوانان به نقد و بررسي استدلالي مطالب

1- [1]. مانادشتگلي نوروز، شماره ي 133، 24 / 6 / 80

2- . گيو نمازي، «شلوار لي، آستين كوتاه، رنگ روشن نه هرگز!» روزنامه ي نوروز، 18/ 4 / 80، ص 8.

مطرح شـده در هم انديشـي پرداختم. به رغم ارسـال مقـاله براي روزنـامه ي نـوروز هنوز برايم معلوم نيست كه چرا مقـاله ي اينجـانب در روزنامه چاپ نشد؟! مگر فلسـفه ي وجودي مطبوعات تنوير افكار عمومي از طريق تضارب آراء نيست تا انديشه هاي صـحيح از آن متولد گردد؟ «اضـربوا بعض الرأي ببعض يتولّد منه الصواب»(1) «من اسـتقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطا»(2) آن كه به نظرها و عقيـده هاي ديگران روي آورد، موارد خطا را مي شـناسد. برخي مطبوعات به رغم طرح شـعارهاي زيبايي مثل هم انديشـي و نقدپـذيري، متأسـفانه در عمل، گرفتار تك انديشـي و نقـد ناپـذيري ژرف و عميقي هسـتند. علاوه بر مشـكل انحصارگرايي و تك انديشـي، مشـكل اصـلي اين گونه مطبوعات ابتلاي آن ها به آفت و بيماري فقر در روش و بينش در مقالاتي است كه درباره ي حجاب و پوشـش منتشر مي كنند. در مقاله ي حاضر به طور مختصر به اين موضوع پرداخته شده است.

1.فقر در روش

ترديدي نيست كه رسالت و وظيفه ي اصـلي مطبوعات ارتقاي سـطح معرفت و بينش مردم است و انتخاب روش صحيح در هر كاري و از جمله در ارتقاي بينش بسـيار مهم است. قرآن مجيـد مي فرمايد: «وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها»(3) «در انجام هر كاري از راه صـحيح آن وارد شويـد.» به رغم توصـيه ي عقلاـني و منطقي قرآن كريم، متأسـفانه مشاهـده مي گردد بعضـي از مطبوعـات، مثل روزنامه ي نوروز از نظر استفاده از روش هاي علمي و منطقي براي فرهنگ سازي عميق، با

1- . سـيد اصـغر، نـاظم زاده قمي، جلوه هـاي حكمت گزيـده ي موضوعي كلمات اميرالمؤمنين علي - عليه السّلام - ، چ 1، دفتر نشر الهادي، قم، 1373.

2- . نهج البلاغه، تحقيق صبحي صالح، ص 501، حكمت 173.

3- . سوره ي بقره، آيه ي 189.

فقر و تنگدستي مواجه هستند. براي تأييد و تصديق مدعاي ياد شده كافي است نگاه مختصري به روش هاي انتخابي روزنامه ي مذكور در دو مقاله ي آن داشته باشيم.

1 - 1. گزارش مقاله گونه ي روزنامه ي نوروز از هم انديشي جوانان درباره ي لباس كه در بالا از آن نام برده شد، به دليل عدم استناد به نظرات كارشناسي و عدم حضور كارشناسان مسائل مختلف لباس فاقد هرگونه ارزش و اعتبار علمي و منطقي است اتخاذ اين گونه روش ها ممكن است براي بعضي جوانان جذاب و فريبنده باشد، ولي از نظر روش شناسي، ارزش و اعتبار علمي ندارد و بيشتر به استفاده ي ابزاري از جوانان شباهت دارد.

2- 1. اخيراً روزنامه ي نوروز، مقاله اي ادبي با عنوان «نكند پدرم مرا نشناسد» چاپ نموده است.(1) مقاله ي مذكور نيز همانند مقاله ي قبلي از فقر و بلكه بالاتر، از فقدان روش علمي و منطقي شديداً رنج مي برد؛ زيرا مسأله ي لباس و پوشش از جمله مسائل مهم و نيازمند مباحث كارشناسي عميق است و كارآمدي يا ناكارآمدي بعضي مصاديق حجاب و پوشش، مانند چادر مشكي در بيرون از منزل بايد در نشست ها و گفتگوهاي علمي و كارشناسانه مورد بحث و كنكاش منطقي قرار گيرد. بنابراين نمي توان به وسيله ي يك قطعه ي ادبي كه اصل و اساس آن را خيال پردازي و فقدان منطق شكل مي دهد، درباره ي آن داوري نمود. اساساً چگونه مي توان پذيرفت از مقولاتي مثل ادب، هنر و قلم كه اموري مقدس و ارزشمند هستند در سركوب و تخريب امور مقدس و ارزشمند ديگري مثل حجاب مشكي بانوان متدين و عفيف استفاده ي ابزاري گردد. متأسفانه استفاده از اين گونه روش هاي غير علمي و غير منطقي منحصر

1- . مانا دشتگُلي «نكند پدرم مرا نشناسد»، روزنامه ي نوروز، 24 شهريور 1380، ص 8.

به روزنامه ي ياد شده نيست بلكه اين گونه استفاده هاي ابزاري و غير منطقي در مقالات حجاب بعضي مطبوعات ديگر نيز وجود دارد.(1)

2. فقر در بينش

بدتر از فقر در روش، آفت و بيماري فقر در بينش است كه بعضـي از مقالات مطبوعاتي حجاب، مانند مقاله ي ادبي ياد شده ي روزنامه ي نوروز از آن شديداً رنج مي برند. چون فقر در بينش مقاله ي گزارش گونه ي روزنامه ي نوروز با عنوان هم انديشـي، قبلاً در مقاله ي مستقلي تفصيلاً مورد بررسي قرار گرفته است.(2) لذا در مقاله ي حاضـر فقط به بررسي فقر در بينش مقاله ي ادبي فوق پرداخته مي شود. به منظور تأييد و تصديق مدعاي ياد شده و آشـنايي با بعضـي مصاديق آن، نخست عين بعضـي از عبارت هاي قابل بررسي نگارنده ي محترم را نقل مي نماييم و سپس براي آشكار شدن فقر در بينشِ مقاله ي مذكور، آنها را مورد نقد منطقي قرار مي دهيم.

1 – 2. نقل يكم: «پـدرم هيچ وقت مرا بيرون خانه نمي شـناسد، مي گويد همه تان سـياه پوشـيده ايد، راست مي گويد يكدست سـياهيم سياه.»

توضـيح: دو قرينه و شاهد وجود دارد كه مراد گوينده ي محترم در عبارت فوق سـياه پوشي بانوان است. قرينه ي اوّل اين كه گوينده خود از بانوان است.

1– . به عنوان مثـال، مجله ي زنان در بهمن و اسـفند شـماره ي 22 ص 4 مصاحبه ي مفصـلي درباره ي لباس و حجاب مشـكي با مردم كوچه و بازار و خصوصاً زنان چاپ نموده است. مصاحبه ي ياد شده نيز به دليل دو مشـكل اساسـي از فقر در روش منطقي شديداً رنج مي برد. مشـكل اوّل اين كه اين گونه مصاحبه ها با مردم كوچه و بازار مبتني بر نظرات سـريع و نسنجيده وبدون كارشناسي است. و لذا ارزش علمي و منطقي ندارند. مشـكل دوّم اين كه مصاحبه كننده در جاي جاي مصاحبه با طرح سؤالات شـبهه برانگيز تلاش نموده با اسـتفاده از روش تبليغ القايي منفي مطالبي را بر ضـد حجاب و پوشـش مشـكي به ذهن مخاطبان تحميل نمايـد پرواضـح است كه روش مـذكور نيز شديداً باعث كاهش ارزش علمي اينگونه مصاحبه ها مي گردد.

2– . به مقـاله ي «هم انديشـي منطقي بـا جوانان درباره ي لباس»، حسـين مهـدي زاده، روزنامه ي جمهوري اسـلامي، 19، 21 شهريور 1380 مراجعه گردد.

قرينه ي دوّم اين كه مردان اكثراً از لباس هاي متنوع رنگي اسـتفاده مي كنند برخلاف بانوان كه بعضاً در بيرون از منزل از لباس هاي مشكي مثل مانتو، مقنعه و چادر مشـكي اسـتفاده مي كنند. بنابراين با توجّه به دو قرينه ي ياد شده مي توان گفت نگارنده ي محترم در عبارت فوق ادعا نموده همه ي زنان يك دست سياه مي پوشند.

نقـد: اولاً: واقعيت عيني و خارجي و مشـهود روزانه همه ي ما، حاكي از اين است كه ادعاي سـياه پوش بودن همه ي زنان، ادعاي درستي نيست. نگاهي به پوشـش هاي رنگين خانم ها در سطح جامعه، اعم از شهرهاي بزرگي مانند تهران و غير آن و پوشش زنان روستايي استان هاي مختلف، تكذيب كننده ي ادعاي مذكور است.

ثانياً: فرض مي كنيم آن گونه كه ايشان ادعا نموده اند همه ي زنان در بيرون منزل و در مواجهه با نامحرم از مصاديق مختلف حجاب مشكي مثل مانتو، مقنعه و چادر مشـكي اسـتفاده مي كنند. پوشش هاي ياد شده به دليل تأمين حجاب و پوشش بهتر و بيشتر براي زنان، قابل دفاع عقلي و شرعي است. طبق تصريح فقها به عنوان كارشناسان مسائل ديني و اسلامي، افراد خصوصاً زنان، نبايد در مواجهه با نامحرم از رنگ هاي مهيج و تحريك كننده استفاده نمايد.(1) و پر واضح است كه يكي از بهترين رنگ هاي حجاب و پوشش بانوان كه حالت

1- . به توضيح المسائل فقها و مراجع تقليد، مباحث مربوط به پوشش و محرم و نامحرم مراجعه شود به عنوان نمونه، در زير نظر فقهي امام خميني (ره) و آيت الله خامنه اي ذكر مي گردد. الف: بنابر احتياط واجب بايد انسان از پوشـيدن لباس شـهرت كه پارچه يا رنگ يا دوخت آن براي كسـي كه مي خواهـد آن را بپوشد معمول نيست خودداري كند. رساله ي توضـيح المسائل امام خميني (ره)، مسأله ي 845 و ب. بايـد از انتخـاب رنگ يا شـكلي كه موجب جلب نظر و انگشت نما شـدن است خودداري نماينـد. پاسـخ اسـتفتاء از آيت الله خامنه اي، سالنامه ي زن سال 1371، ص 94 منتشر شده از سوي ستاد برگزاري نمايشگاه تشخص و منزلت زن در نظام اسلامي.

تهييـج و تحريـك نامحرم در آن وجود نـدارد رنگ مشـكي است. امروزه در روانشناسـي رنگ ها كه واقعيت عيني و خارجي نيز مؤيـد آن است، اين مطلب يك امر مسـلم است كه رنگ مشكي، رنگي صامت و غير فعال است و در مواجهه با نامحرم، نگاه شكن است و ترديدي نيست كه اين ويژگي رنگ مشكي فلسفه و حكمت حجاب و پوشش زنان را كه عبارت از عدم تحريك پذيري مردان و ايجاد آرامش روحي و رواني در سطح جامعه است، بيشتر تأمين مي كند.

اي كاش برخي مطبوعات و نويسـندگان آن ها به اين پرسـش جدّي، پاسخي مناسب دهند كه با توجّه به ادلّه ي ياد شده، چرا بدون ارايه ي هيچ دليل معقول و منطقي و با سوء استفاده از ابزارهاي مختلف، مانند قلم ادبي و غيره جنگ روحي و رواني را بر ضد زنان متدين و عفيف كه از مقنعه و چادر مشكي، استفاده مي كنند آغاز كرده اند؟

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

توضـيح: به قرينه ي عبارت اولي كه نقل شـد، مراد اين است كه اسـتفاده ي پيوسـته و مسـتمر ايشان از لباس هاي مشـكي در بيرون منزل، باعث شده نگارنده ي محترم، رنگ هاي ياد شده را نشناسد.

نقد: اولاً: از نظر منطقي، تلازمي بين اسـتفاده از لباس هاي مشكي به طور مستمر در خارج از منزل و نشناختن رنگ هاي ياد شده نيست. زيرا اسـتفاده از لبـاس هاي رنگين داراي رنگ هاي فوق در مجالس زنانه، در داخل منزل و در مقابل افراد محرم، امكان شـناختن رنگ هاي ياد شده را به ايشان مي دهد.

ثانياً: علاوه بر داخل منزل، در خارج از منزل نيز ايشان و ديگر بانوان مي توانند از لباس هاي رنگين با رنگ هاي متنوع استفاده نمايند، البتّه به شرط اين كه به طريقي مثل استفاده از چادر مشكي در مواجهه با افراد نامحرم آن ها را بپوشانند زيرا لباس هاي رنگين به دليل زيبايي خيره كننده از مصاديق زينت به شمار مي آيند و بانوان و دختران براساس دستور قرآن از تبرّج و نمايش زينت هاي خود به نامحرمان منع شده اند.(1) ولي در مجالسي كه افراد نامحرم حضور ندارند مثل مجالس زنانه و هم چنين در حضور شوهر و ديگر افراد محرم، مي توانند از زيور آلات و زينت استفاده نمايند.(2) و بلكه بالاتر از جواز، به استفاده از آن ترغيب و تشويق شده اند.(3) زيرا همان گونه كه حجاب و پوشش، نياز فطري انسان خصوصاً زنان است، استفاده از زيور آلات و خودآرايي نيز نياز فطري انسان مخصوصاً بانوان است. اين از امتيازات احكام نوراني ومترقي اسلام است كه ضمن توجّه و پاسخگويي به دو نياز مذكور از طريق دستور الزامي زنان به رعايت حجاب و پوشش، از يك سو و تشويق زنان به استفاده از زيور آلات و زينت در كنار ممنوعيت تبرج و نمايش زينت به نامحرمان، جلوي سوء استفاده ي آنان را گرفته است.(4) تا زمينه ي سلامت روحي و رواني افراد جامعه فراهم گردد.

1- . وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى (سوره ي احزاب، آيه ي 33)، غير متبرجات بزينةٍ (سوره ي نور، آيه ي 60)؛ وَ لا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ، (سوره ي نور، آيه ي 31).

2- . وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ... (سوره نور، آيه ي 31).

3- . لاينبغي للمرأة ان تعطّل نفسها و لو ان تعلّق في عنقها قلادةً، (حر عاملي، وسايل الشيعه، دار احياء التراث العربي، چ 4، بيروت، 1391. ج 1، ص 410، باب 52، حديث اوّل).

4- . معصومي، سيد مسعود، «احكام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعي آنان مطابق با نظرات آيات و مراجع تقليد» چ 1، دفتر تبليغات اسلامي، احكام زينت، ص 71، چ 1، 1372.

3 – 2. نقل سوّم: «فرياد شادي ام را آواي شوم مي دانند چشم هايم را به روي شادي مي بندند... من مي خواهم جوان بمانم، عشق بورزم، سپيد بپوشم، شاد باشم، شاد كنم و به سوي آرمان بلند انديشه ام گام بردارم.»

توضيح: در ضمن عبارت ادبي فوق، نخست نگارنده ي محترم به عده اي غير مشخص كه ادعا نموده مخالفان شادي وي هستند حمله نموده و با روش تبليغ القايي منفي، اين گونه وانمود كرده است كه گروهي مجهول، مانع شادماني او هستند. و در ادامه جوان ماندن، عشق ورزيدن، سپيد پوشيدن، شاد بودن و شاد كردن را جز آرمان ها و آرزوهاي خويش بيان كرده است.

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

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

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

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

اين كه گفته انـد مي خواهنـد لبـاس سپيـد بپوشـند، بايـد گفت نوع و رنگ پوشـش افراد اعم از زن و مرد در هر جامعه اي متأثر از عوامل و شرايط مختلف شـغلي، زماني، مذهبي و غيره است؛ مثلاً پزشـكان و پرسـتاران در زمان محيط كار خود از لباس سـفيد استفاده مي كنند. دختران جوان هنگام عروس شـدن لباس سپيـد مي پوشـند و سـپس آن را كنار مي گذارند. رهبران ديني و طلابي كه از سلسـله ي جليله ي سادات هسـتند به طور دائمي از عمامه ي سـياه رنگ استفاده مي كنند. براي مردان در مراسم احرام حج مستحب است لباس سپيد بپوشند ولي به زنان، به دليل حساسـيت بيشتر نسـبت به حجاب و پوشـش آن ها، اجازه داده شده از همان لباس معمولي ولو اين كه رنگ آن سپيد نباشد استفاده كنند.(1) علاوه بر اين همه ي افراد اعم از زن و مرد از پوشـيدن لباس شـهرت، يعني لباسـي كه مطابق با شأن افراد نيست و باعث انگشت نما شدن آنان مي گردد منع شده اند.(2) بدون ترديد يكي از عوامل دخيل در تحقق لباس شهرت مي تواند رنگ آن باشد.

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

1- . حر عاملي، وسائل الشـيعه الي المسائل الشـريعه، ج 9، كتاب الحـج، روايات باب 33 از ابـواب احرام، ص 41، همچنين صدوق، المقنع، ص 229، چ مؤسسة الامام الهادي - عليه السّلام - .

2- . حر عاملي، وسائل الشيعه، چ 4، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1391، ج 3، ابواب احكام لباس، باب 12، ص 354؛ هم چنين، طباطبائي، سيدمحمدكاظم، العروة الوثقي، مكتبة الوحداني، قم، 1400.

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

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

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

1- . به كتاب هاي احاديث ذيل واژه هاي سرور، بهجت، نضره. نشاط، و فرح مراجعه گردد. به عنوان نمونه در كتاب حديثي ميزان الحكمه، ج 4، ص 438؛ ذيل واژه ي سرور، احاديثي در اين زمينه نقل شده است.

شد، اين كه بعضـي خيال مي كنند التزام به رعايت احكام ديني و مذهبي همچون استفاده ي زنان از حجاب و پوشش برتر و از جمله چادر مشـكي منافي شادماني و ملازم با غم و اندوه و باعث بيماري روحي و افسـردگي است، تصور صـحيحي نيست.(1) بلكه برعكس، دين و مـذهب و پاي بنـدي به احكام آن باعث آرامش روحي و رواني است و بهترين دليل بر اين مدعا، اعترافات صـريح بعضـي محققين است. ديل كارنگي مي گويد: امروز جديدترين علم يعني روان پزشـكي، همان چيزهايي را تعليم مي دهد كه پيامبران به مردم آموختند؛ زيرا آنان دريافتند كه داشتن يك ايمان محكم، نگراني، تشويش، هيجان و ترس را برطرف مي كند.(2)

نكته ي دوّم: عدم آگاهي از مفهوم جامع و كامل شادماني باعث شده بعضي شادي و نشاط را فقط در شادي هاي مادّي و زودگذر منحصر نموده و از شادماني هاي اصيل كه از اعتقاد به امور معنوي و پايدار به دست مي آيد، غفلت نمايند. يكي از پژوهشگراني كه ساليان دراز در غرب زيسـته و در مراكز آموزش عـالي مختلف آن جـا تـدريس نموده و دربـاره ي شـادي تحقيقات فراواني كرده است، به دخالت عنصـر معنويت و اعتقادات در ازدياد شادي هاي اصـيل و پايدار تأكيد فراوان دارد. ايشان معتقد است انسان براي نجات از مشكلات كنوني خود و دستيابي به شادي هميشـگي، بايـد اعتقاد و باور خود را عوض كنـد و بپـذيرد كه در زنـدگي شادي هايي به مراتب عميق تر از لـذت هاي جسماني وجود دارند كه دستيابي به آن ها نياز به وقت، تلاش و صبر و حوصله دارد.

1- . براي آگاهي از عدم صـحت تصور مذكور به دومين قسمت مقاله «نقد ادله ي مخالفين چادر مشكي» روزنامه ي جمهوري اسلامي، 4 بهمن 1379 مراجعه گردد.

2- . مجله ي زندگي، دفتر شادابي، ص 50. (تهيه نشر دارالحديث، قم؛ بهار 1379)، به نقل از كتاب آيين زندگي، ص 37.

وي معتقـد است بـا تقويت ارزش هاي انساني همچون عشق خـدمت به مردم، خوش بيني، خيرخواهي، سپاسـگذاري، رضايت، قناعت، گذشت و خلاصه زدودن رذائل اخلاقي مي توان به شادي دست يافت.(1)

جمع بندي و نتيجه گيري

از آن چه گـذشت به خوبي آشـكار گشت كه مقالاـت بعضـي مطبوعـات دربـاره ي حجـاب مبتلاـ به آفت و بيماري فقر در روش و بينش هستند. ابتلاي برخي مطبوعات به مشكل ياد شده نه تنها باعث فرهنگ سازي صحيح كه از جمله اهداف مقدس آنهاست، نمي گردد، بلكه به ليـبراليسم فرهنگي و هرج و مرج در رفتارهـاي اجتمـاعي منجر مي شود. مطبوعـاتي كه از فقر در روش و بينش رنـج مي برنـد اگر واقعاً خواسـتار فرهنگ سازي عميق و صـحيح هسـتند، به آن ها پيشـنهاد مي شود به مقالات انتقادي از جمله مقاله ي حاضـر اهمّيت داده و به چاپ آن اقدام نمايند. بدين ترتيب هم از مشـكل تك انديشـي و نقدناپذيري رهايي مي يابند و هم زمينه ي نجات از فقر در روش براي آنان فراهم مي گردد.

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

جلد 2

مشخصات کتاب

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

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

مشخصات ظاهری : 3ج.نمونه

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

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

یادداشت : کتابنامه

موضوع : مطبوعات -- ایران -- نقد و تفسیر

مطبوعات و سیاست -- ایران -- نقد و تفسیر

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

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

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

رده بندی کنگره : PN5449 /الف9آ65 1381

رده بندی دیویی : 079/55

شماره کتابشناسی ملی : م 81-11378

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

ص: 1

اشاره

آسيب شناسي مطبوعات

جمعي از محققين واحد مطبوعات

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

ناشر: مركز مديريت حوزه علميه قم

ويراستاران: محمد جواد شريفي، حميده انصاري

حروف چين و صفحه آرا: حسن يوسفي

چاپ اول: تابستان1381 / 2000 نسخه

قيمت: 4000 ريال

قم، صندوق پستي 4466/37185 - تلفن: 7737217

شابك: 1 - 30 -964 - 6918

مراكز پخش:

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

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

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

تهران: خ انقلاب، بين خيابان اردیبهشت و فروردين، ساختمان كتاب هاي جيبي اميركبير، طبقه سوّم، واحد 9، مؤسسه ي فرهنگي دانش و انديشه ي معاصر، تلفن: 6492300.

كليه حقوق براي ناشر محفوظ است.

ص: 2

تقديم به:

روح جـاري در زمـان، طراوت روح و جـان، اميرالمؤمنين، امـام المتقين، همو كه هم زينت سـماوات هست و هم زمين، يعني علي(عليه السلام)

ص: 3

فهرست مطالب

مقدمه.. هشت

دين داري و تجددگرايي / عبدالحسين خسروپناه. 3

مفهوم مدرنيته.. 4

مفهوم مدرنيسم... 5

مفهوم مدرنيزاسيون... 6

رشد و توسعه.. 6

غربي بودن مدرنيته و تجدد.. 7

مفهوم دين و اسلام.. 8

تقابل دين و مدرنيته.. 9

مباني مدرنيسم... 16

مبناي معرفت شناسي.... 16

اومانيسم... 20

مبناي اقتصادي.... 23

مبناي ديني يهود و مسيحيت..... 25

راه حل هاي دكتر سروش..... 29

راه حل اول... 30

نقد راه حل اول... 31

راه حل دوّم.. 33

نقد راه حل دوم.. 35

راه حل برگزيده. 36

فقيهان احياگران مهدويت / سيد محمد علي داعي نژاد.. 44

قدسيت دين و عرفي بودن / حسن رضائي مهر.. 57

منطق فهم دين / علي

اكبر مؤمني.... 72

كفر و ايمان... 74

آزادي شيطان... 76

سنّت حوزه هاي علميه.. 78

مسلمان كيست؟.. 79

مشروعيت قانون اساسي.... 81

معيار تغيير احكام.. 82

حجم متشابهات در قرآن... 83

موسيقي و تك خواني زن / ابوالقاسم مقيمي حاجي.... 87

موسيقي، روح و روان و علم پزشكي.... 90

موسيقي و تك خواني زن از منظر ديني.... 91

منافع آمريكا در چالش روابط مخاصمه آميز با ايران / عباس بصير.. 97

بنيان هاي تقابل ايران و آمريكا. 102

مردم سالاري ديني نه دموكراسي است و نه استبداد/ محمد ملك زاده. 105

سكولاريزم هزار چهره / سيد هبت الله صدرالسادات زاده. 114

تقابل دين و مدرنيته.. 9

مباني مدرنيسم... 16

مبناي معرفت شناسي.... 16

اومانيسم... 20

مبناي اقتصادي.... 23

مبناي ديني يهود و مسيحيت..... 25

راه حل هاي دكتر سروش..... 29

راه حل اول... 30

نقد راه حل اول... 31

راه حل دوّم.. 33

نقد راه حل دوم.. 35

راه حل برگزيده. 36

فقيهان احياگران مهدويت / سيد محمد علي داعي نژاد.. 44

قدسيت دين و عرفي بودن / حسن رضائي مهر.. 57

منطق فهم دين / علي

اكبر مؤمني.... 72

كفر و ايمان... 74

آزادي شيطان... 76

مقدمه.. هشت

دين داري و تجددگرايي / عبدالحسين خسروپناه. 3

مفهوم مدرنيته.. 4

مفهوم مدرنيسم... 5

مفهوم مدرنيزاسيون... 6

رشد و توسعه.. 6

غربي بودن مدرنيته و تجدد.. 7

مفهوم دين و اسلام.. 8

تقابل دين و مدرنيته.. 9

مباني مدرنيسم... 16

مبناي معرفت شناسي.... 16

اومانيسم... 20

مبناي اقتصادي.... 23

مبناي ديني يهود و مسيحيت..... 25

راه حل هاي دكتر سروش..... 29

راه حل اول... 30

نقد راه حل اول... 31

راه حل دوّم.. 33

نقد راه حل دوم.. 35

راه حل برگزيده. 36

فقيهان احياگران مهدويت / سيد محمد علي داعي نژاد.. 44

قدسيت دين و عرفي بودن / حسن رضائي مهر.. 57

منطق فهم دين / علي

اكبر مؤمني.... 72

كفر و ايمان... 74

آزادي شيطان... 76

سنّت حوزه هاي علميه.. 78

مسلمان كيست؟.. 79

مشروعيت قانون اساسي.... 81

معيار تغيير احكام.. 82

حجم متشابهات در قرآن... 83

موسيقي و تك خواني زن / ابوالقاسم مقيمي حاجي.... 87

موسيقي، روح و روان و علم پزشكي.... 90

موسيقي و تك خواني زن از منظر ديني.... 91

منافع آمريكا در چالش روابط مخاصمه آميز با ايران / عباس بصير.. 97

بنيان هاي تقابل ايران و آمريكا. 102

مردم سالاري ديني نه دموكراسي است و نه استبداد/ محمد ملك زاده. 105

سكولاريزم هزار چهره / سيد هبت الله صدرالسادات زاده. 114

ص: 7

مقدمه

مطبوعات يكي از مهم ترين و بارزترين ابزار ارتباط جمعي است كه مخاطبان را از اخبار و نظريه ها آگاه مي سازد، به ويژه در عصر انفجار اطلاعات كه توليـد فرهنگ و انـديشه از حجم فراواني برخوردار است. زماني توليـدات به عرصه ي بهره وري مي رسـند كه به طرز بهينه اي توزيع گردنـد، و مطبوعات در عصـر حاضـر ابزار مناسبي براي توزيع انديشه ها و فرهنگ هاست و علي رغم داشـتن ويژگي هاي مثبت، در معرض آسـيب هايي نيز مي باشد كه آسـيب شـناسان اجتماعي و فرهنگي بايد به كشف آن بپردازند. عمده ترين آسيب مطبوعات، نگارش مقالات ظاهراً فني و علمي و ديني توسط غير كارشـناسان است؛ و كارشـناسان در حوزه هاي مختلف موظف اند به كالبدشكافي مقالات بپردازنـد و چـالش هـاي آنهـا را بازشناسـند و مخاطبـان عزيز را از آنها آگاه سازنـد. يكي از مهم ترين اهـداف و وظايف مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه ي علميه، آسـيب شناسي مطبوعات و دفع و رفع شبهات از اين عرصه است كه توسط واحد بررسي مطبوعات پي گيري مي گردد. لكن متأسفانه برخي از روزنامه هاي آسيب پذيرنسبت به چاپ اين نقدها

استقبال خوبي نشان نمي دهند، بدين سبب، اين مركز تصميم گرفته است تا اين گونه نقدها و بررسي ها را به صورت كتاب، تحت عنوان آسيب شناسي مطبوعات منتشر نمايد. در اين شماره، مقاله ي دين داري و تجددگرايي كه به روشن گري اذهان درباره ي رابطه ي مدرنيسم و اسلام پرداخته و نقد مقالات «مهدويت و احياي دين»، «عرفي شدن عليه عرفي شدن»، «طالقاني و نوگرايي ديني»، «موسيقي و تك خواني خانم ها»، «آمريكاستيزي سال هاست كه به نفع آمريكاست»، «نقدي بر دموكراسي ديني» و «عصر مداراي ديني در جوامع غربي» ارائه شده است. به اميد آن كه براي خوانندگان عزيز مفيد واقع گردد. در پايان از محققان واحد بررسي مطبوعات، به ويژه آقاي حسن رضايي مهر، مدير محترم اين واحد، كمال تشكر را دارم.

عبدالحسين خسروپناه

جانشين مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي

حوزه ي علميه ي قم

ص: 9

آسیب شناسی مطبوعات

ص: 1

دين داري و تجددگرايي

اشاره

عبدالحسين خسروپناه

چكيده:

مدرنيسم پديده اي كاملاً غربي است كه بعد از رنسانس شكل گرفته است و از ديدگاه مدرنيست ها، امري مطلوب و ضروري است.

گروهي مـدرنيته را با رشـد و توسـعه يكسان داشـته اند؛ امّا در واقع چنين نيست. مخالفان مدرنيته معتقدند كه جهت دست يابي به رشد و توسعه، لزوماً نيازي به اين پديده نيست.

برخي دست يابي به مـدرنيته را مسـتلزم تضـعيف دين و رانـدن آن به حاشـيه مي داننـد و عدّه اي مدرنيته و دين را سازگار دانسـته، و علّت ناسازگاري ظاهري را، وجود عقايـد خرافي و ناقص در بين متـدينين مي داننـد؛ از آن جهت كه دين موافق با علم و پيش رفت است و آن را تشويق مي كند.

ص: 3

گروه اخير بدون توجّه به مباني مدرنيته در غرب، آن را مساوي با علم گرفته اند. مدرنيته مساوي با علم نيست، بلكه علم يكي از محصولات و دستاوردهاي آن است.

مدرنيستم بر چهار مبناي معرفت شناختي، (عقلانيت رازستيز و ابزاري)، اومانيسم، (نفع انسان غايت همه چيز)، مبناي اقتصادي (اصالت سرمـايه و سود) و مبـاني ديني يهوديت و مسـيحيت بنـا شـده است و هيـچ يك از اين ها با مبناي دين حقيقي و تحريف نشـده، سازگاري ندارند.

بعضـي قايل اند كه براي آشتي دادن دين و مدرنيته، بايد دستاوردهاي مدرنيته را بپذيريم و هر جا كه با متون دين مطابق نبود، برداشت خود را از آموزه هاي ديني عوض نماييم؛ اين عقيده منجر به تفسير به رأي مي شود.

به نظر مي رسـد، براي آشتي دادن مـدرنيته و تجـدد بـا دين، بايـد عقلانيت رازستيز و ابزاري را با عقلانيت رازآگين و غايت گرا جمع نمود؛ دوران غرور عقلاني به پايان رسيده است و ما در دوره ي تواضع عقلاني هستيم. ايجاد فاصله بين عقلانيت رازآگين و غايت گرا، با عقلانيت رازستيز و ابزاري، موجب ناامني و بحران معنويت در جهان شده است.

مفهوم مدرنيته

مدرنيته و تجدد وضـعيتي است كه از رنسانس به بعد در غرب پديدار شده است. وضعيتي نوآور و متجدد با مدل هاي مختلف كه گاهي از آن به تجدد ليبرالي، سازمان يافته، خودآگاه، ناخودآگاه، خوش بين و بدبين، تعبير مي شود. مدرنيته اي كه امروزه مطرح مي شود، مطلق نو شدن نيست، بلكه وضعيت نوي است كه در غرب تحقق يافته است؛ مثلاً اگر كسي خانه اي قديمي را خراب كند و به جاي آن خانه اي

نو بسازد، نمي گوييم كه صاحب اين خانه به سوي تجدد و مدرنيته رفته است. وضعيت اجتماعي و اقتصادي ما هم تغييراتي يافته، اما نمي توان گفت كه جامعه ي ما به سـمت مـدرنيته سوق پيدا كرده است؟ پس بايد به اين نكته توجّه داشـته باشـيم كه نبايد بين مدرنيته و هر چيز نوي خلط شود.

مفهوم مدرنيسم

مدرنيسم يك نوع ايدئولوژي و مكتب است و مدرنيست به كسـي گفته مي شود كه معتقد باشد آن وضعيتي كه در غرب پس از رنسانس رخ داده است، يك وضـعيت ضـروري و حتمي و از طرف ديگر، مطلوب و مفيـد است؛ يعني هم مطلوب و شايسـته است و هم بايسـته؛ و ما حتمـاً بايـد همـان وضـعيت نوي را كه در آن جا تحقق پيـدا كرده است، بسـته بنـدي شـده در جامعه ي خودمان وارد و آن را اجرا كنيم و ناچاريم كه آن را داشته باشيم. اگر كسي چنين اعتقادي داشته باشد، مدرنيست است. مدرنيسم مخالفاني – حتي در غرب – دارد، در غرب سنت گرايان و بعضي تاريخ نگاران – خصوصاً در رمانتيك – مخالفان اين مكتب و ايدئولوژي هستند؛ و اخيراً پست مدرنيست هايي، مثل هابرماس، كاملاً با اين ايـدئولوژي مخالف انـد. اين ها اين فرآينـد تاريخي را نه تنها ضـروري نمي دانند، بلكه آن را نامطلوب و تغييرش را ضروري مي دانند.

ص: 5

مفهوم مدرنيزاسيون

مدرنيزاسـيون يعني رويه، سـياست و برنامه ي خاصـي كه طبق آن، حكومت و نظامي بخواهد وضـعيت موجود خود را با توجّه به وضعيت متجـددي كه در غرب است سامـان بدهـد. طبعاً چنين نظام حكومتي داراي اين پيش فرض است كه وضـعيت موجود او مطلوب نيست و تنها راه تحول از اين وضعيت نامطلوب، الگو گرفتن از مدرنيته ي غرب است.

رشد و توسعه

برخي، تجدد و مدرنيته را با رشد و توسعه مترادف و يكسان مي دانند و تصور مي كنند چون در مدرنيته نوعي رشد و توسعه تحقق پيدا كرده است، پس الزاماً هر رشـد و توسـعه اي زاييـده ي مـدرنيته است؛ در حالي كه رشـد و توسـعه را مي توان لازم اعمي براي مدرنيته دانست. درست است كه وضعيتي كه در غرب تحقق پيدا كرده است، متضمن رشد و توسعه هم هست، امّا الزاماً اين گونه نيست كه رشد و توسعه، منشأ ديگري نداشـته باشد. همان طور كه قبلاً گفتيم، نحله ها و متفكران بسياري، حتي در غرب، مخالف مدرنيسم اند، اما تمام اين افراد و گروه ها، موافق رشد و توسعه هستند؛ يعني در واقع معتقد به نوعي تكامل كمي كه معطوف به شاخصه هاي اقتصادي و مانند آن است

مي باشند، اما معتقدند كه جهت تحقق رشد و توسعه، لزوماً نيازي به مدرنيته نيست.

غربي بودن مدرنيته و تجدد

اصولاً مدرنيته و تجدد، با غربي بودن آميخته است؛ بنابراين، اعتقاد كساني مثل ميرزا ملكم خان، كسروي ها و بعضي از متفكران معاصر ما كه معتقدند براي اجرا كردن مدرنيته در جامعه، راهي جز راندن دين به حاشيه نداريم، اعتقاد درستي است؛ يعني مدرنيته به همان معنايي كه در غرب مطرح است، با اسلام سازگاري ندارد. (توضيح و تفصيل اين مطلب خواهد آمد).

نكته ي ديگري كه بايد بدان توجّه نمود اين است كه اين تجدد، به عنوان يك پروسه و وضعيت خاص غربي، دقيقاً بازسازي شده ي سنت غرب است و كساني كه با تاريخ، فرهنگ و تفكر و زندگي اجتماعي غرب آشنايي دارند مي دانند كه تجدد و مدرنيته ي غرب، بازسازي سنت غرب است كه با يك چينش منطقي دنبال شده است؛ چرا كه در آغاز رنسانس يك رفورميسم ديني در غرب تحقق پيدا كرد و اشخاصي، مثل مارتين لوتر و كالون، يك نهضت اصلاح ديني متأثر از منابع ديني خودشان را به راه انداختند و گفتند: طبق منابع ديني، اصلاً دين با سياست و مسائل اجتماعي آميخته نشده است؛ و در انجيل آمده است كه كار قيصر را به قيصر و كار خدا را به خدا واگذاريد و اگر دين عيسي در جاهايي با مسائل اجتماعي آميخته است، اين يك انحراف

ديني است كه دقيقاً از سال 800 ميلادي، توسط پادشاه فرانسه آغاز شد؛ در آن زمان، كشيش با دست خود، تاج شاه فرانسه را بر سر پادشاه نهاد و به طور علني وارد عرصه ي سياست شد.

بايـد توجه داشت كه رفورميسم و نهضت اصـلاح ديني كه لوتر و كالون مطرح كردنـد، دقيقاً مبتني بر منابع ديني خودشان بود كه بعـدها به اصـلاح ديني و به عقلانيت دكارت منجر شـد و ادامه پيدا كرد، تا اين كه به عقلانيت روشن گري پوزيتيويسم هاي فرانسه در قرن هيجدهم مبدل گشت و در نهايت با تحقق مدرنيته، پايان يافت.

مفهوم دين و اسلام

وقتي مي خواهيم اسلام را با مدرنيسم و مدرنيته مقايسه كنيم، مراد ما از اسلام، آموزه ها و دستاوردهايي است كه از كتاب (قرآن) و سنت معتبر مـا به دست مي آيـد؛ انواع و اقسام خرافه هايي كه در طول تفكر اسـلامي ما مطرح شـده است و خصوصاً در عوام الناس رواج دارد، (مثل اعتقاد به صبر كردن هنگام عطسه)

ربطي به اسلام ندارد، ولي قدر متيقن اين است كه از ديدگاه كتاب و سنت، عقل و تجربه معتبر است. سرتاسر قرآن و روايات، ما را به تعقل توصـيه كرده است؛ مثلاًـ در آيه ي «أفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ اَمْ عَلي قُلُوب اُقْفالُها»،(1)حتي تـدبر در قرآن را به مـا امر كرده است؛ يعني تـدبر نكردن در قرآن، ملازم گرفتاري قلوب در قفل و زنجير است؛ و يا توصيه هاي نظر به آسمان و زمين و طبيعت كه

1- . سوره ي محمد، آيه ي 24

در قرآن آمده است، مثل «أفَلا يَنْظُرونَ إلَي الإبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»(1) «أفَلَمْ يَنْظُرُوا إلَي السَّماءِ»(2)

توصيه هاي تجربه شناختي است؛ و يا در آيه ي ديگري مي فرمايد: به شما گوش، چشم و افئده داديم تا شاكر شويد؛ يعني شكر عملي در اين است كه از همين روش ها استفاده كنيد؛ بنابراين، اسلام همان آموزه هايي است كه از كتاب و سنت گرفته مي شود؛ البتّه اين متون، نوعي متدلوژي معرفت شناسي و اپيستمولوژيكايي را به ما عرضه مي كند و آن اعتبار دادن به حس و تجربه و عقل است.

تقابل دين و مدرنيته

حال با توجّه به واژه هايي كه توضيح داديم، آيا اين مدرنيته با اسلام سازگاري دارد يا خير؟ همان گونه كه مي دانيد در بعضي نمونه ها، اسلام و مدرنيته هيچ گونه سازگاري با هم ندارند؛ مثلاً نيوتن وقتي قوانين خود را مطرح كرد و به مكانيكي بودن عالم پي برد، بلافاصله به اين نتيجه ي علمي - به زعم خودش - رسيد، كه خداوند خالق است، ولي رب نيست؛ آفريدگار است، ولي پروردگار نيست. علت اين نتيجه گيري اين است كه عقيده به پروردگاري و ربوبيت خدا - به زعم او - با قوانين مكانيك عالم طبيعت جمع نمي شود. وي نتوانست اين دو مقوله را با هم جمع كند و نهايتاً اصطلاح «خداوند، ساعت ساز لاهوتي» را مطرح

1- . سوره ي غاشيه، آيه ي 17.

2- . سوره ي ق، آيه ي 6.

كرد كه خداوند ساعتي به نام اين عالم ساخته و آن را كوك كرده است و عالم به كار خويش ادامه مي دهد و خداوند هيچ ربوبيتي نسبت به اين ساعت ندارد. اين دستاورد، كه در فيزيك نيوتن مطرح مي شود، با انديشه ي ديني ما سازگاري ندارد؛ زيرا ما معتقديم كه خداوند هم خالق است و هم رب؛ امّا با انديشه ي ديني نيوتن، كه يهودي بود، سازگاري دارد؛ زيرا يهوديان معتقدند كه «يَدُاللهِ مَغْلُولَه»؛(1)دست خدا بسته است.

پس علت منجر شدن علم او به اين تفكر جهان بيني و جهان شناختي، آميخته بودن با يك پيش فرض ديني است. طبق اين تفكر، اگر علم قادر به حل مسئله اي نبود، مي گويند: خدا خواسته است چنين باشد؛ و اگر از نظر علمي پاسخي يافتند، ديگر پاي خدا به ميان نمي آيد.

در تفكر مسيحيت، معرفت و ايمان با هم جمع نمي شوند. آن جا كه جاي معرفت است، جاي ايمان نيست. دقيقاً در سفر پيدايش تورات، كه كتاب مقدس مسيحي ها و يهودي هاست، اين قضيه مطرح شده است كه معرفت و ايمان با هم جمع نمي شوند. از ابتداي مسيحيت تاكنون، اين تفكر، يك تفكر پذيرفته شده در جهان مسيحيت است؛ و تمام ايسم ها و مكاتب دنيا، از قبيل اگزيستانسياليسم و پوزيتويسم، ايمان و معرفت را ناسازگار مي دانند. پس علّت مطرح شدن اين نوع انديشه ها در فيزيك اين است كه اين فيزيك با آن نسبت سازگاري دارد. حال اگر ما مدرنيته را با تمام لوازم، دستاوردها و پيش فرض هايش به جامعه ي خودمان بياوريم، قطعاً با اسلام سازگاري نخواهد داشت.

1- . سوره ي مائده، آيه ي 64

نمـونه ي ديگر، نظريه ي زيست شـناختي داروين و نظريه ي ترانسـفورميسم اوست كه نسـل انسـان را از حيوان نئانـدرتال مي دانست. اين نظريه علاـوه بر اين كه بـا آيـات آفرينش انسان ناسازگار است، پيامـدهايي نيز داشـته است كه با اخلاق دين ما سازگاري نـدارد. مهم ترين پيامـد نظريه ي داروين، اخلاق داروينيستي است كه در آن، عـدالت و دفاع از حق مظلوم عليه ظالم، اصـلاً معنا ندارد و همان نزاعي كه در موجودات جنگل وجود دارد، در نژادهاي انساني هم بايـد تحقق پيدا كند تا نژاد برتر باقي بماند و نژادهاي پست تر از بين بروند. تنها چيزي كه در اخلاق داروينيستي مطرح است، نفي ارزش ها و حقوق آدمي است. اگر ما اين زيست شناسـي و تمام پيامدهايش را در جامعه پذيرا شويم، با عقايـد و اخلاق دين داري تعارض پيدا مي كند. هم چنين است روان شناسـي فرويد و جامعه شناسـي ماركس و ده ها رشـته ي ديگر كه در دانشـگاه هـاي مـا تـدريس مي شود. اين ها با پيش فرض هايي است كه در غرب تحقق پيـدا كرده است و اگر آن مقوله ها را به اقليم خودمان منتقل كنيم، قطعاً دچار تعارض و چالش مي شويم. اولين كساني هم كه ناخودآگاه دچار اين تعارض مي شوند، محصـلان و دانش جوياني هستند كه در همين رشته ها تحصيل مي كنند و شايد متوجه نباشند كه اين تعارض ها چگونه برايشان ايجاد شده است.

به هر حال، مـدرنيته با آن بسـته بنـدي اش، با اسـلام سازگاري ندارد. حال چه بايد كرد؟ عده اي، مثل سـيد قطب، عقيده دارند كه ما بايد مدرنيته را حذف كنيم و جلوي ورود اين پديده را بگيريم.

ص: 11

اما اوّلاً، از ديـدگاه جامعه شـناختي، چنين عملي ممكن نيست و نمي توان با وجود ابزارهاي ارتباطي پيش رفته، ماننـد اينترنت، مانع ورود هيچ انديشه اي شد؛ ثانياً، بايد بحث شود كه آيا تمام اجزا و اركان مدرنيته با اسلام ناسازگار است يا خير؟

بعضـي مثـل كسـروي، ميرزا ملكم خان و امثال اين ها؛ گفته انـد: چون بين مـدرنيته و اسـلام تعارض وجود دارد، ما ناچاريم دين را كلاً حذف كنيم؛ يعني سـكولارمنش بشويم؛ بعضي از غرب زدگان در هند، پاكستان و مصر نيز، صاحب همين تفكّر بودند. امروز هم بعضي همين نظر را دارند.

بعضي از متفكران معتقدند كه مي توان ميان اين دو جمع كرد؛ و ديدگاه هايي را ارائه داده اند.

سيدجمال الدين اسدآبادي و شاگردان ايشان، مثل شيخ محمد عبده و رشيدرضا – تا آنجا كه بنده آثارشان را مطالعه كرده ام – معتقدند كه مي توان بين مـدرنيته و اسـلام جمع كرد. پيش نهاد سـيدجمال الـدين اين است كه ذات مـدرنيته با اسـلام تعارضـي ندارد؛ اگر تعارضـي هست، تعارض با مسـلماني ماست. هر عيب كه هست از مسـلماني ماست. محمـد عبـده در تفسـير المنار كه تأليف رشـيدرضا، شاگرد ايشان، است، مي گويد: علت عقب ماندگي ما مسـلمان ها در همين است كه اسـلام را خوب پياده نكرديم. توصـيه هاي بسـيار اسلام در باب تعلم و تعقل، دليل عدم تعارض اسلام با مدرنيته است.

ص: 12

به نظر من، اين راه حـل، ناتمـام و بسـيار ابتـدايي است؛ چون اين بزرگـان، مـدرنيته را با علم، دانش و تعقل مساوي دانسـته انـد كه در اين صورت با اسـلام تعارض ندارد. اصـلاً وقتي اسـلام در جزيرة العرب مطرح شد، طولي نكشـيد كه شش قرن، زمام امور علمي را در دست گرفت؛ و اين سـخن درستي است؛ امّـا معناي مـدرنيته، علم نيست. مـدرنيته مجموع وضـعيتي است كه در غرب اتفاق افتاده است؛ البتّه محصول آن، علم هم هست، علومي، مانند جامعه شناسيِ ماركس و روان شناسي فرويد، محصول مدرنيته است. نمي توانيم تفكيك قايل شويم و هر جا با اسـلام تعارض داشت، بگوييم مـدرنيته نيست و هرجا سازگاري داشت، بگوييم مـدرنيته است. مدرنيته كل اين پروسـه است و سـيدجمال به اين نكته توجّه نداشـته و گمان كرده است كه مـدرنيته يعني ارزش نهادن به تجربه ي خوب، كه قرآن هم به اين تجربه ارزش گذاشته است، پس با هم سازگارند. اين يك تعريف بسيار سطحي ونادرست از مدرنيته است؛ پس اين راه حل كارآمد نيست.

راه حـل ديگري را شخصـيت هايي ماننـد بازرگان و شـريعتي ارائه داده انـد (البتّه با روي كرد واقعي، ولي موضوع متعـدد كه بعـداً توضـيح خواهم داد). اين دو نفر، تعارض بين مدرنيته و اسـلام را خوب درك كردند و يك روش هرمنوتيكي پيش نهاد دادند. آنان يك روش تفسيري و يك روش فهم متن ارائه نمودند و گفتند هرگاه دستاوردي از مدرنيته با اسلام تعارض داشت از آن دستاورد استفاده كنيم و تفسير و فهم و

برداشت خود را از آيه عوض نماييم، با اين كار، تعارض حل مي شود؛ يعني در واقع آن نظريه را بر آيه تطبيق و تحميل كنيم.

روي كرد اين دو نفر واحـد است؛ اما بازرگان بيش تر تعارض ها را در فيزيك و بعضـي آموزه هاي اسـلامي مي ديد و شـريعتي بعضـي از تعارض هاي جامعه شناسـي جديد را با اسـلام مشاهده مي كرد؛ يعني شـريعتي اصـلاً تعارض اسـلام با فيزيك را نمي ديد، رشته اش هم نبود، و بازرگان هم تعارض در زمينه ي جامعه شناسـي را مشاهـده نمي كرد. بازرگان، مثلاً قانون ترموديناميك را مي ديد، اگر محصول را با يك آيه متعارض مي ديدند، آيه را به گونه اي، حتي خلاف ظاهر، تفسـير مي كردند كه سازگاري و تلائم يابند؛ مثلاً ايشان كتاب باد و باران در قرآن يا انسان در قرآن را با اين روي كرد نگاشـته است. شـريعتي هم گاهي هنگام تعارض آراي جامعه شناسـي با اسلام، تفسير آيات را براسـاس نظرهـاي جـامعه شناسـي ارائه مي كرد؛ مثلاً در قضـيه ي هابيل و قابيل، دقيقاً از جامعه شناسـي ماركس اسـتفاده مي كرد؛ البتّه شريعتي ماركسـيست نبود. معتقد به ماركس هم نبود، ولي بعضـي از دسـتاوردهاي ماركس و گورويچ يا بعضـي از اگزيستانسياليست ها، مثـل سـارتر را پـذيرفته بود و از آن اسـتفاده مي كرد. تفسـير ايشـان از هابيـل و قابيل، متأثر از جامعه شناسـي ماركس و نظريه ي اختلاف طبقاتي است؛ پس آياتي كه درباره ي مالكيت خصوصـي و يا رواياتي كه در زمينه ي مالكيت دولتي و خصوصي و عمومي است، چه مي شود؟! اين روشي است كه بازرگان و شريعتي استفاده كرده اند.

ص: 14

اين روش و روي كرد، مشكلي را حل نمي كند و در واقع پاك كردن صورت مسأله است؛ اصلاً ما اجازه نداريم كه معنايي از آيات را برداريم و معناي ديگري به آن بدهيم. ما بايد طبق قواعد ادبيات عرب و زبان شناختي و ده ها قاعده ي عمومي ديگر، آيه را تفسير كنيم و اگر هنگام تعارض دستاوردي از مدرنيته با ظهور يا نص آيات، معناي آيات را برداريم و معناي ديگري به آن بدهيم خطاست، چون تفسير به رأي است. قرآن، خود، كتاب ناطق است؛ «تبيانٌ لكُلّ شيء» است.

اگر مثلاً آيات 12 تا 14 سوره ي مؤمنون را با نظريه ي ترانفورميسم و انسان نئاندرتال، مطابقت داديم، هنگام رد اين نظريه - كما اين كه رد شد -(1) چه مي كنيد؟ بعد هم اين آيات سوره ي مؤمنون را بر نظريه ي ژنتيك تطبيق مي كنيد و گوييد ما نظريه ي ژنتيك را هزار و چهارصد سال پيش گفته ايم؟ اين چيزي جز تفسير به رأي قرآن نيست. آقاي شريعتي در جاهاي متعددي گفته است يكي از روش هاي تفسير قرآن، همين علم جديد است و بايد آيات را با دستاوردهاي علم جديد تفسير كنيم؛ البتّه ايشان يك دغدغه ي مباركي داشته است و آن دغدغه ي تعارض بوده است. امّا راه حل اين نيست؛ اين پاك كردنِ صورت مسأله است.

مرحوم مطهري راه حل ديگري پيش نهاد مي كند، راه حل ايشان تقريباً شبيه راه حل سيدجمال الدين است، اما ريشه و علت اين پديده را

1- . چند سال پيش طي تحقيقاتي فهميدند كه «دي. اِنْ. آ» ي انسان اوليه با انسان امروز فرق دارد و اصلاً از نظر ژنتيكي امكان ندارد كه انسان از چنين موجودي به وجود آيد و اشتقاق پيدا كند.

هم ذكر مي كنـد. خلاصه ي فرمايش ايشان اين است كه واقعاً اسـلام با مـدرنيته تعارض نـدارد؛ اگر تعارض هست در مسـلماني ماست؛ چون ما معرفت هاي ديني غلطي در جامعه ي اسـلامي خودمان داريم. برداشت ما از زهد، صبر، توكل، انتظار فرج و غيره غلط است. اگر معرفت ديني مان را اصلاح كنيم و خرافه زدايي نماييم، مشكل تعارض و هم چنين مشكل عقب ماندگي ما هم حل مي شود. در مقدمه ي كتاب اسلام و سرنوشت مي فرمايد: من يك طرح مفصلي دارم كه اگر عمري باقي بود، آن را به صورت كتاب مي نويسم؛ اما متأسفانه عمر ايشان اجازه نداد. البتّه اين مقدمه اصلاً ارتباطي با كتاب ندارد،ولي بحث بسيار جامعي را ارائه داده است.

مباني مدرنيسم

اشاره

براي شناخت مدرنيته و مدرنيسم، به پاره اي از اركان و پايه هاي مدرنيسم اشاره مي كنيم:

1. مبناي معرفت شناسي

اولين مبناي مدرنيسم مبناي معرفت شناسـي يا اپيسـتمولوژيكال است. اين مبناي معرفت شناسـي در واقع بدين معناست كه حس و عقل براي آدمي كفـايت مي كنـد. اصولاً معتقـدين به اين مكتب قايل انـد كه ما حاجتي به وحي، دين و شـريعت نـداريم؛ يعني حس و عقل به شرط حذف دين مي باشد و عقلانيتي را مي پذيرد كه با عقلانيت ديني سر سازگاري ندارد. بعداً خواهيم گفت كه چرا عقلانيت دين داري با عقلانيت مدرنيته

با هم جمع نمي شوند. براي روشن شدن اين مطلب يك گزارش اجمالي از سه دوره ي عقل گرايي غرب ارائه مي كنيم:

دوره ي اول: عقل در اين دوره در مسيحيت هم واضع وحي و هم تابع وحي بوده است و تلاش مسيحيان بر اين بود تا هرآنچه را به وسيله ي تعقل به دست مي آيد، با دين مسيحيت سازگاري دهند؛ بنابراين، هيچ گاه احساس تعارض و چالش بين عقل و وحي نمي كردند. اين دوره تقريباً از قرون وسطي شروع و تا اول رنسانس ادامه داشت.

دوره ي دوم: اين دوره كه از رنسانس شروع مي شود، دوره ي عقل مستقل از وحي است، ولي عقلي كه وحي را و هم چنين خود عقل را مخلوق خدا مي داند. اگر از آغاز رنسانس دقت كنيد، كساني مثل گاليله و نيوتن و از ميان فلاسفه مثل دكارت، شخصيت هايي بودند كه عقل را قبول داشتند و آن را مستقل از وحي – نه تابع و واضع وحي – مي دانستند؛ ولي عقل و وحي را مخلوق خدا مي دانستند و معتقد بودند كه در واقع خداوند اين دو نعمت را براي تكامل و هدايت بشر خلق كرده است؛ البته در اين دوره مشكل آن چنان حاد و جدي نشد؛ چون آنها بالاخره چيزي را به عنوان خدا قبول داشتند و هرچند قلمرو دين را محدود مي كردند، لكن در كنار دستاوردهاي عقلاني دستاوردهاي وحياني را پذيرفته بودند. گاهي از اين دوره به «نچرال تئولوژي» تعبير مي شود؛ چون معتقد به الهيات طبيعي عقلاني بودند.

دوره ي سوم: در اين دوره، عقل آفريدگار است. عقلي كه هم آفريننده ي خود و هم آفريننده ي خداست. عقل در دوره ي دوم، مخلوق

خدا بود، ولي در دوره ي سوم،عقل مي گويد: اگر خدايي باشد، خدايي است كه مخلوق من است؛ اين منم كه هرجا مصـلحت بدانم خدا را مي سازم و او را در صحنه ي زندگي، علم و جامعه جاي مي دهم و هرگاه مصلحت نديدم آن را كنار مي گذارم.

در واقع، اين عقل منشأ پيدايش مدرنيته شده است. مدرنيته، وضعيتي است كه چنين عقلي را مي پذيرد و به دنبال عقلي است كه رازستيز و راززداست و بـا عقـل هـاي رازآلوده كاملاً مخالف است؛ بنابراين، اگر مسائلي در دين آمـده است كه رازش براي عقل روشن نيست، آن را كنار خواهـد گـذاشت. براي نمونه، در مـذهب ما و عمده ي اديان ديگر، آمده است كه براي محفوظ ماندن از بلا بايد صدقه بدهيم؛ يعني يـك ارتبـاط بين صـدقه دادن و رفع بلاـ وجود دارد و اين ارتبـاطي است كه دين به مـا معرفي مي كنـد و يا مثل ارتباطي كه بين اعمال ما و نعمت و نقمت وجود دارد كه در قرآن از آن ذكري به ميان آمـده است. اين ها گزارش هايي است كه خداونـد به ما داده است. اگر ما با اين عقل بـدوي خود، اين ارتباط را بسـنجيم، چيزي از آن نمي فهميم؛ مثلاً عقل ما ارتباط بين عرضه و تقاضا و نيز رابطه ي بين افزايش توليد و نقدينگي را مي فهمد؛ از اين رو، طبق آن شروع به برنامه ريزي يك ساله، دو ساله و چند ساله مي كنيم. عقل در ميان اين گونه ارتباط، هيچ گونه رازي نمي بيند، اما در رابطه ي اعمال و نعمات و نقمات، سر و راز مي بيند.

ص: 18

عقل دوره ي سوم مي گويـد: آنچه كه ما با عقل رازستيز و راززدا مي فهميم، پـذيرفتني است و آنچه را كه مربوط به عقلانيت رازآلوده است، كنـار مي گـذاريم و بـا آن كـاري نـداريم. اينجاست كه عقلي كه در مـدرنيته است، با دين داري جمع نمي شود. مثلاً، اگر عقل مـدرنيته، نفهميد كه چرا، شارع مقدس براي آزادي جنسي محدوديت قرار داده است، چون حكمت آن را نمي فهمد، مي گويد: من به آن عمل نمي كنم و معتقد به آن نيستم. من تا حكم چيزي را درك نكنم، آن را نمي پذيرم. اگر خودم حكمت روزه، حرمت شرب خمر و گوشت خوك را نفهمم، قبولش نـدارم. عقل مدرنيته معتقد به آزمون پذيري است و قايل است كه هر مقوله اي را بايد آزمايش كرد و پس از آن اگر فهميد كه ضرر آن بيش تر از نفعش است، آن را از زنـدگي اجتماعي حذف مي كند؛ حتي مسأله ي خدا را مورد بررسـي قرار مي دهد كه آيا نيازي از ما رفع مي كند؟ اگر برطرف كرد، مي پذيرد و اگر برطرف نكرد، نمي پذيرد و حتي خدا هم مخلوق اين عقل مي شود.

پس روشن شـد كه عقل دوران مدرنيته، عقلي را مي پذيرد كه رازستيز و راززدا باشد؛ لذا در اين دوره ي عقل، حس گرايي به اوج شـكوفايي خود مي رسـد، اما شـهودگرايي و عرفان، نزول پيدا مي كند. تا اين جا روشن شد كه چه طور اين ركن مدرنيته با دين سازگاري ندارد. خود مدرنيته اعتراف كرده است كه «من با دين ناسازگارم». دست ما نيست كه بين آن دو سازگاري برقرار كنيم و اگر بخواهيم سازگاري

برقرار كنيم، يا بايد در دين دخل و تصرف كنيم - كه بعضي ها كرده اند - يا در مدرنيته.

2. اومانيسم

ركن دوم مـدرنيسم، اومـانيسم است. قبـل از ورود به بحث، به يك نكته ي متـدولوژيكي و روش شـناختي اشاره مي كنيم؛ بعضـي ها در هنگام بحث، معناي لغوي واژه ها را در نظر مي گيرند و نظر مي دهند. اين خلط مفهوم (معناي لغوي و اصطلاحي) در بسياري از متفكران معاصـر، مثل شريعتي، وجود دارد كه مثلاً اصطلاح پروتستانيزم اسلامي را مطرح مي كنند؛ ولي در حقيقت اين اصطلاح داراي تناقض، و يك مفهوم پارادوكسـيكال است. معناي لغوي اين اصـطلاحات، مشكلي را حل نمي كند. اين ها اصطلاحاتي هستند كه داراي بار معنايي اند. واژه ي اومانيسم نيز چنين است. بعضي خيال مي كنند اومانيسم به معناي اصالت انسان و احترام و ارزش گذاشتن به انسان است؛ لذا تعارضي بين اومانيسم و اسلام نمي بينند براي اين كه اسلام درباره ي احترام وكرامت انسان بسيار سخن گفته است؛ «كرمنا بني آدم»(1)

دارد. بعد از آن مي گويد ما اومانيسم اسلامي داريم.

اين دقيقاً مغالطه اي از نوع خلط بين معناي لغوي و اصـطلاحي است. معناي اومانيسم اين است كه غايت همه چيز انسان است. اصالت انسـان و اومـانيسم آن چه را كه براي انسان سود دنيوي - نه اخروي - دارد، مي پـذيرد و اگر چيزي سود دنيوي براي انسان نداشـته باشـد يا نداند كه

1- . سوره ي اسراء، آيه ي 70.

سود دارد يا نـدارد، آن را نمي پـذيرد. همه چيز بايد خادم انسان باشد. اگر خدمت گزاري يك چيز به انسان محرز نشد آن را نمي پذيرد. در اين جا اگر سـخني از خـدا و دين به ميان مي آيـد، بايـد ديد كه آيا براي زندگي دنيوي انسان نافع است و مي تواند به آباد كردن دنياي انسان بپردازد يا نمي توانـد. اگر توانست، مي پـذيريم، وگرنه نمي پذيريم؛ و بايد اين را هم درك كنيم و هر جاي آن را درك نكرديم، آن را كنار مي گذاريم؛ مثلاً اگر كسـي اومانيسم اسلامي را به معناي اصطلاحي اش مي پذيرد، آياتي از قرآن كه نفع دنيايي داشت مي پذيرد و آياتي را كه نفع دنيايي نداشت و ندانست كه دارد يا نه، كنار مي گذارد.

اومانيست ها در قرن هاي هيجـده و نوزده معتقـد بودند كه زندگي دنيوي انسان، نيازي به خدا ندارد؛ بنابراين، اومانيسم در قرن هيجدهم و نوزدهم ميلادي اعتقادي به خـدا نداشت، حتي اشخاصـي مثل نيچه مي گويند: «خدا مرده است»؛ امّا كم كم در قرن بيسـتم به اين نتيجه رسـيدند كه اعتقاد به خـدا يكي از نيازهاي دنيوي ماست، مثل نياز به خـدا در هنگام احساس تنهايي؛ وقتي انسان به اين جا برسـد كه هيچ كس نمي تواند او را از تنهايي در بياورد، اعتقاد به خداست كه او را از اين وضع درمي آورد. به عقيده ي بعضي روان شناسان، اعتقاد به خدا بسـياري از رنج ها را برايش آسان مي كند؛ مثل پديده ي مرگ كه براي انسان بسـيار رنج آور است، و اعتقاد به معاد او را از اين رنج خلاص مي كنـد. اومانيست مسأله ي مرگ را براي دنيا حل مي كند، چون در دنيا رنج مي كشد. اعتقاد شـخص اومانيست به معاد نه به خاطر قرب الهي و ورود

به بهشت در جهان ديگر، بلكه براي خلاص از مسأله ي رنج و بحران و اضطراب آن در دنياست؛ يعني دين و خدا براي دنياست.

بنابراين، اگر ندانيم حكمي از احكام اسـلامي براي دنياي ما خوب است يا نه، آن را كنار مي گذاريم؛ مثلاً اومانيست ها تقريباً تا سي چهل سال پيش، حرمت شرب خمر را نمي فهميدند و به همين دليل در توليد و توزيع و مصرف آن آزادي مطلق داده بودند؛ ولي در سي - چهل سال اخير، طي يك سـري تحقيقات تجربي و جامعه شـناختي مشاهـده كردند كه بسـياري از مفاسد اجتماعي زاييده ي اين مواد سـكرآور است و به آفاتي پي بردند كه عرب هاي زمان پيامبر گرامي اسـلام(ص) آن را درك كرده بودند و خودشان تقاضا كردند كه شـرب خمر حرام شود. همان طور كه مي دانيـد، وقتي پيامبر(ص) مبعوث شـد، احكام را آرام آرام به مردم مي گفت: مثلاً درباره ي شـرب خمر،اول فرمود: بدانيد كه اين ضررش بيش از نفعش است و بعد فرمود: «لا تَقْرِبُوا الصَلوةَ و انْتُمْ سكاري».(1)

بعد مردم احساس كردند كه اين شـرب خمرها موجب قتل و جنايت و چيزهاي ديگر مي شود؛ گفتند: يا رسول الله ما از اين خسته شديم. آيا اسـلام در اين باره حكمي ندارد؟ فرمودند: بله، دارد: خمر رجس لك. در دوران مدرنيته خواسـتند جلوي بعضـي از مفاسد اجتماعي را بگيرند، اما نمي توانسـتند؛ از اين رو قوانين منع شرب خمر را وضع كردند؛ مثلاً در آمريكا اين قانون وضع شده است كه كسي در خيابان و ملأ عام حق استفاده از مسكرات را ندارد؛

1- . سوره ي نساء، آيه ي 43.

البته، كم كم متوجه مي شونـد كه اين قانون هم كامل نيست؛ زيرا وقتي اجازه ي توليد و توزيع و مصـرف – هرچند در جاي محدود – داده شود، مشـكل هم چنان باقي مي ماند. همان طور كه قبلاً ذكر كرديم، عقل دوران مدرنيته تا نفع و ضـرر و حكمت حكمي را نفهمد، به آن عمل نمي كند؛ بنابراين، چون هنوز ضـرر و زيان توليد، توزيع و مصـرف مسـكرات را به طور كامل درك نكرده اند آن را محدود نموده اند، ولي به طور كلي تحريم نكرده اند.

پس اومانيسم، به معناي اصالت انسان و ارزش گذاري به انسانيت نيست؛ به اين معناست كه غايت همه چيز، نفع دنيوي انسان است. پس مدرنيته به اين معنا، با دين و دين داري درگيري دارد.

3. مبناي اقتصادي

مبناي سوم مـدرنيسم يك مبناي اقتصادي است. در مبناي اقتصادي مـدرنيسم و مدرنيته، اصل، سود مادي انسان است؛ يعني در مقوله ي اقتصادي، مدرنيته همه چيز را براي كالا و سـرمايه مي داند و تلاش مي كند تا سـرمايه و پول افزايش يابد؛ يعني حتي اگر انسان ها در تمام ساعات شبانه روز كار كنند – ولو انسان هايي در اين برنامه له شوند – اشكالي ندارد؛ چون اصل، سود و كالا و سرمايه است. مثلاً، اگر يك مسأله ي ديني، سود مالي و سـرمايه را افزايش مي دهـد، آن را مي پذيريم، يعني انسان، خدا، دين و همه چيز بايد در اين مسـير قرار بگيرد. روي دلارهاي آمريكايي، جمله ي We trust to God alone يعني «توكلت علي الله» حك شـده است. آنها چيزي به نام توكل ندارنـد، ولي

مي گويند، به هر حال، عدّه ي زيادي در آمريكا زندگي مي كنند كه اعتقاد و اعتماد به خدا دارند. هرچند كشور آمريكا داراي صدها نحله و دين مي باشـد، ولي همه ي اين ها بالاخره به خـدا اعتقاد دارنـد؛ يعني اقتصاددانان آمريكايي مي داننـد كه عامه ي مردم، اعتقاد و اعتماد به خدا دارند؛ بنابراين، از اين نيز استفاده مي كنند، تا آن متوكلان به خدا را هم در اين مسير قرار بدهند.

موضع ما نسـبت به اين نگرش چيست؟ آيا اسـلام، اصـلاً به مال و ثروت ارزش داده است؟ الان بيست سال از انقلاب ما مي گـذرد، ولي هنوز يك روي كرد مشخص نداريم. در فرهنگ عامه ي خودمان تقريباً يك ديد منفي به سرمايه گذاري وجود دارد؛ مثلاً اگر كسي در جايي سرمايه گـذاري بكند و سود كلاني ببرد، مردم عامي، نسـبت به اين، ديدِ منفي دارند. ما بايد مشـخص كنيم كه اين امر چه اندازه مثبت و يا منفي است، اصل است يا وسـيله؛ و بالاخره بايد يك مبناي اقتصادي روشـني داشته باشيم؛ نه روشن از نظر تئوريكي، بلكه بايد در سيستم اقتصادي ما اجرا شود. اگر اصل و غايت، پول و سـرمايه است، مشـخص است كه اين نگرش با نگرش اسـلام سازگاري نـدارد. اگر تاريخ تطور و سـرمايه گذاري غرب را مشاهده كنيد متوجه مي شويد كه چه قدر انسان ها به خاطر همين اصل، حتي در زمان حاضـر، در سيطره ي استثمار و استعمار سرمايه گذاران قرار مي گيرند.

آقاي «بنجامين اسپاك» در برخي از آثارش، آمارهايي مربوط به دهه ي اخير آورده است كه حاكي از اين است كه كشورهاي

سرمايه داري غرب، مثلاً مقدار بسيار زيادي گندم را به درياها مي ريزند، ولي حاضر نيستند آن را به مردم فقير و گرسنه – حتي مردم فقير خود آمريكا كه از فقر و گرسنگي مي ميرند – بدهند. اصلاً اطعام و انفاق و امثال اين ها براي چنين ديدگاهي معنا ندارد؛ يعني سرمايه را بايد به دريا بريزند، چون ريختن آن در دريا سود و سرمايه گذاري بيش تري ايجاد مي كند، تا اين كه، مثلاً آن را در بازار نگه دارند. همين اسپاك – كه خود آمريكايي است – نقل مي كند كه ما بايد افسوس بخوريم كه در جامعه ا ي مدني، مثل آمريكا، هنوز در گوشه و كنار خيابان هاي نيويورك، عده اي از فقر مي ميرند.

عامل بعضي رفتارهاي غلط سرمايه گذاري در كشور ما، اين است كه چند سالي اقتصاد كلان ما براساس اقتصاد سرمايه گذاري آمريكايي صورت مي گرفت؛ مثلاً چند سالي مسؤولين اقتصادي كشور، بيش تر سعي مي كردند از الگوهاي چين و ژاپن استفاده كنند؛ مانند مشاركت عمومي زياد، كه به دلايلي مورد استقبال مردم قرار نمي گرفت.

4. مبناي ديني يهود و مسيحيت

مبناي چهارم، مبناي ديني مسيحيت و يهوديت است. همان طور كه قبلاً اشاره شد، نبايد گمان كرد كه دستاوردهاي علمي و تكنولوژي وعلوم طبيعي و انساني كه در غرب اتفاق افتاده است، فقط زاييده ي حس و تجربه است؛ بلكه در پشت پرده ي اين دستاوردها و تحقيقات، يك متافيزيك وجود دارد. متافيزيك، يعني يك سري باورهاي غيرتجربي كه تحقيقات تجربي را هدايت مي كند – كه به بعضي از آنها

قبلاً اشاره كرديم – مثلاً تفكيك ايمان از معرفت، يا مسأله ي «يدالله مغلوله» كه به فرموده ي قرآن، يهودي ها به آن قايل اند. اعتقاد به بسته بودن دست خـدا، بر متفكرين يهودي و عالمان تجربي آنها اثر گذاشـته است. در كتاب كلام جديد در فصل «علم ديني» بحث كرده ام كه آيـا متافيزيـك بر علم هم اثر مي گـذارد يـا خير؟ و نمونه هاي بسـياري از تأثيرات متافيزيك بر علم را ذكر نموده ام. الآن در فلسـفه ي علم بحثي جـدي به نـام نقش پيش رفت هـاي متافيزيكي بر تحقيقات علمي مطرح است. كساني مثل كوهن و كواين اين مطلب را مطرح كرده اند و مي توان گفت كه اين نظريه بر ساير نظريه هاي فلسفه ي علم حاكم است و رجحان دارد.

به هر حال، مباني ديني مسـيحيت و يهوديت، بر تحقيقات علمي عالمان مسـيحي يا يهودي اثر مي گـذارد و در صورت اثرگـذاري، اگر آن مبناي ديني با مبناي ديني ما سازگاري نـداشت، دسـتاورد متأثر از آن مباني نيز، با مبناي ديني ما تعارض خواهد داشت. اگر مشاهده كنيد، مي بينيد كه روان شناسي فرويد با دين داري ما سازگاري ندارد؛ حتي با دين داري مسيحيان هم سازگاري ندارد، حتي يونگ، رفيق فرويد، و هم چنين اريـك فروم بـا آن مخـالف انـد. چون نظريات فرويـد از يك نوع متافيزيك متأثر است كه نه تنها با اسـلام، بلكه با مسـيحيت هم تعـارض دارد؛ البتّه مسـيحيان، آن تعارض را حل كرده انـد و به جاي اين كه روان شناسـي فرويـد را صدردرصـد بپذيرنـد، تحقيقات روان شناسانه اي، با

متافيزيكِ مسيحيت انجام داده اند كه دستاورد آن (مثل روان شناسي ويليام جيمز يايونگ) با مسيحيت سازگار است.

با توجّه به چهار مبناي معرفت شناختي، اومانيستي، اقتصادي و ديني كه در مدرنيته وجود دارد، روشن مي شود كه چرا مدرنيته و مدرنيسم با دين، خصوصاً دين اسلام، تعارض دارد. وقتي اينترنت به ايران آمد، مطابق آمار، هشتاد تا هشتاد و پنج درصد استفاده ي غيراخلاقي از آن مي شود. اين از آفات و پيامدهاي اين فرآيند است؛ گمان نكنيد كه اين فقط در ايران است، در خود غرب هم طبق آمار، شصت تا شصت و پنج درصد استفاده ي غيراخلاقي از اينترنت مي شود.

با اين كه اينترنت يك ابزار علمي ارزشمند است، مي بينيد وقتي كه وارد مي شود، نحوه ي استفاده از آن به جهت هاي غيراخلاقي سوق پيدا مي كند؛ يعني مدرنيته بر جهت دهي اين دستاوردهاي تكنولوژيكي اثر مي گذارد. نه فقط در ايران، بلكه در همه جا همين گونه است.

در زمينه ي بهره وري از دستاوردهاي تكنولوژيكي، بالاخره مي توان از طريق وضع قانون و يا ايجاد موانع و راه كارها، جلوي بسياري از مسائل را گرفت؛ ولي مشكل اساسي ما، بر سر علم مدرنيته است، خصوصاً علم انساني. اين كه قبلاً متذكر شدم كه مثلاً دانش جوي روان شناسي و يا جامعه شناسي ما، پس از مدتي دچار نوعي دين زدگي مي شود، به خاطر همين است كه اين علم با مباني و اركاني همراه است كه با اسلام سازگاري ندارند. اين يك واقعيت است. يا مثلاً محصول مدرنيسم، ليبراليسم، فاشيسم، آنارشيسم يا سوسياليسم است؛ حتي

بعضي از اين ها با هم سنخيتي ندارند؛ زيرا متافيزيك هاي افراد، متعدد بوده است و اين مكتب ها همگي محصول مدرنيته است.

ما بايد تكليف جدي خود را با اين ها روشن كنيم. نبايد روبنايي فكر كنيم كه هر موقع با سوسياليسم مواجه شديم، همان موقع اقدام كنيم. در دهه ي چهل و پنجاه هر دانش جويي، يكي از كتاب هاي آقاي اراني و ماركسيست هاي ديگر را به همراه داشت. توضيح المسائل اساتيد و روشن فكران و دانش جويان ما اين ها بود. مدتي آثار اگزيستانسياليست ها مد بود، كه سعي مي كردند، مقداري، آن را اسلامي كنند و نام آن را اگزيستانسياليسم اسلامي نهاده بودند. الان با گرايش هاي دو دهه ي اخيرِ جامعه ي ليبراليسم روبه رو هستيم. من مطمئنم در يك يا دو دهه ي آينده با گرايش هاي پست مدرن روبه رو خواهيم بود. تا كي مي خواهيم، از اين ها تقليد كنيم؟ اين مشكل ما را حل نمي كند. ما بايد تكليفمان را با اين مباني چهارگانه روشن كنيم.

قبلاً يادآور شديم كه بزرگاني اين دغدغه را داشتند و به فكر چاره افتادند. بعضي ها مثل سيدجمال الدين اسدآبادي، رشيدرضا، شيخ محمد عبده، مي گفتند ايراد از مسلماني ماست و اسلام ذاتاً با علم جديد و مدرنيته ي تعارضي ندارد؛ درست است؛ ما از علم و تحقيق غفلت مي كنيم، بعد وقتي غرب تحقيقاتي انجام داد، مي گوييم، اسلام منشأ عقب ماندگي ما شده است و به دين حمله ور مي شويم؛ با اين كه روايات و آيات فراواني درباره ي تفكّر و تعقل آمده است. ما گاهي معنويت را

كنار مي گـذاريم، بعـد وقتي غرب روي به معنويت مي آورد، دوباره به سـمت معنويت مي رويم. الآن ده سال است كه هاليوود درباره ي سينماي ديني مطالعه و برنامه ريزي مي كنـد چون فهميدند كه بشـر امروزي به سـمت معنويت مي رود؛ ولي حاشـيه اي كه من بر سـخن سيدجمال الدين مي زنم اين است كه هرچند ما در مسـلماني مان ضـعف داريم، امّا اين وضعيت از مدرنيته و حتّي علم، باز هم با اسلام تعارض دارد.

آقايان شـريعتي و بازرگان، سعي مي كردند دستاوردهاي مدرنيته را بر متون ديني تحميل و تطبيق كنند. اين هم راه درستي نيست؛ براي اين كه تأويل است. ما بايـد ببينيم خود دين و مـدرنيته چه مي گويند اگر تعارضـي پيدا شد، لااقل سـخن دين را به عنوان يك فرضـيه بپذيريم و تحقيقات علمي روي آن انجام دهيم، شايد نظريه ي مدرنيته اشـتباه باشد. چطور نظريه ي ترانسـفورميسم درست است ولي آيه ي قرآن ما غلط است و بايـد بر آن تحميل كنيم؟! فردا ترانسـفورميسم رد مي شود و نظريه ي جديـدي مي آيـد، بعد مي خواهيد آن را بر قرآن تحميل كنيد؟

بعضي از روشنفكران معاصر ما، راه حل ديگري ارائه داده اند.

راه حل هاي دكتر سروش

اشاره

يكي از شخصـيت هاي معاصـر كه به نحوي تلاش كرده است تا چالش ميان دين داري و تجدد را حل نمايد دكتر سروش است. ايشان در دهه ي 67 تا 76 يك راه حل پيش نهاد داد و از سال 76 به بعد هم

راه حل ديگري ارائه داد، كه تا حدود زيادي اين دو راه حل با هم متناسب نيستند.

راه حل اول

راه حـل اول ايشـان كه در كتاب قبض و بسط تئوريك شـريعت ارائه كرده است، اين است كه: همه ي معرفت هاي ديني، متأثر از معرفت هاي بيرون ديني انـد؛ چون در تاريـخ فكر و انديشه، همه ي علوم، اعم از علوم تجربي، مانند فيزيك و شـيمي، و علوم انساني، مانند جامعه شناسـي و روان شناسـي و هم چنين فلسـفه، در حال تكامل و تحول اند. اين معرفت ها كه با عقل و تجربه و با ابزارهاي غير ديني به دست آمـده اند، بايد به نوعي با فهم ما از كتاب و سـنت سازگاري پيدا كنند. براي اين كه ما بتوانيم معرفت هاي بيرون ديني را با معرفت هاي دين سازگار كنيم، راهي جز تحميل و تطبيق اين معرفت ها بر كتاب و سنّت نداريم. دليل ايشان اين است كه متن صامت است و سخني ندارد و مـا هستيم كه الفـاظ را بـا همين معرفت هاي بيرون ديني معنادار مي كنيم؛ بنابراين، خود اين آيه ظهور و دلالت و معنايي نـدارد. پس با تغيير معرفت هـاي بيرون ديني معرفت ديني هم تغيير پيـدا مي كنـد و بـا آن سازگـار مي شود. با توجّه به اين مطالب، هيـچ تعارضـي بين مدرنيته و دين نخواهد بود؛ بنابراين، اگر كسـي، جامعه شناسـي ماركس را بپذيرد، تفسير قرآن و معرفت دين او ماركسيستي مي شود؛ و اگر جامعه شناسي ماكس وِبِر يا دوركيم را بپذيرد، چون مدل جامعه شناسي اش عوض

مي شود، مـدل معرفت ديني اش نيز فرق خواهـد كرد. بنا بر اين مطالب، ما مي توانيم تمام محصولات مـدرنيته را با دين سازگاري دهيم؛ البتّه در اين صورت مـا ديگر يـك اسـلام نخواهيم داشت، بلكه ده ها، صـدها و هزاران قرائت از اسـلام خواهيم داشت و فهم ما از اسـلام سابجكتيو (Subjective) و شخصي خواهد بود.

اين نظريه ي دكتر سـروش - كه به طور خلاصه مطرح شد - از گادامر، فيلسوف معروف آلماني قرن بيستم، گرفته شده است. وي در كتاب حقيقت و روش اين بحث ها را مطرح مي كند. هرچند دكتر سروش، نه به گادامر اشاره اي مي كند و نه به منتقدان او در غرب. اين سخنان در خود غرب مورد نقدهاي جدي قرار گرفت. از منتقدان جدي گادامر، آقاي هرش و خانم «بتي» هسـتند كه كتاب هاي مختلفي را در اين زمينه نوشته اند.

نقد راه حل اول

اين راه حل دكتر سروش داراي اشكالات متعددي است:

اگر فهم هر متني، نسبي، و مبتني بر پيش فرض هـاي شخصـي باشـد، هيـچ مفـاهمه اي صورت نمي گيرد و هيـچ گفت وگويي بين اديان، تمدن ها و فرهنگ ها صورت نخواهد گرفت و همه لغو و بيهوده خواهد بود. اگر هر كسي با پيش فرض شخصي خود، كلامي را تفسير و يا آن را نقـد كنـد، در واقع كلام خود را تفسـير و نقد كرده است، نه آن كلام را. در اين صورت، علم نه قابل فهم است، نه قابل رشد و نه قابل انتقال. ما

اگر از ميراث گذشته فهمي نداشته باشيم، نمي توانيم آن را جلوتر ببريم و رشد يا انتقال دهيم. خود ايشان هم حتّي موقعي كه مي خواهد به سراغ متن خود برود، ممكن است با پيش فرض هاي مختلف برداشت هاي متفاوتي از متن خود داشته باشد. اين اشكال نقضي بود.

اشكال ديگر اين است كه، درست است كه ما با پيش فرض هاي خود، سراغ متون مي رويم، ولي اين پيش فرض ها، پيش فرض هاي شخصي نيست، پيش فرض هاي عمومي است؛ مثلاً وقتي آيه اي را مي خوانيم بايد از پيش فرض هايي استفاده كنيم و با قواعد زبان عرب، معاني، بيان و امثال اين ها – كه قواعد عمومي هستند نه شخصي – آشنا باشيم.

اين ها قواعدي نيستند كه در اختيار من و شما باشند كه هر وقتي كه خواستيم، يك قاعده ي ادبي را در يك زبان تغيير دهيم. اصولاً زبان كه يك نهاد اجتماعي است به اين دليل اختراع شده است كه مافي الضمير خود را براي هم نوعان خويش بيان و آن را منتقل كنيم. اگر شخصي بگويد «من آب مي خواهم»، مخاطب منظور اين شخص را متوجه مي شود و براي او آب مي آورد، نه نان؛ مگر اين كه مخاطب با زبان گوينده آشنايي نداشته باشد، پس حتماً ما بايد از پيش فرض هاي عمومي، مثل قواعد زبان و زبان شناختي، اطلاع كافي داشته باشيم.

ص: 32

بنابراين، اين كه گفته مي شود «متن صامت است»، پـذيرفتني نيست؛ زيرا هر متني بر معنايي دلالت دارد و بين لفظ و معنا ارتباط محكمي برقرار است.

البتّه اين كه آقاي سـروش گفته است ما بايـد نظريه اي را بر قرآن تحميل و تطبيق كنيم، اين همان سـخن آقاي مهنـدس بازرگان است؛ البتّه ايشان اين قاعده را در بعضي از علوم قايل بودند، ولي آقاي سروش اين مسئله را در تمام علوم و فلسفه ها تعميم مي دهد.

فرض كنيـد شخصـي كه گرايش پوزيتيويستي دارد، كتاب اسـفار اربعه ي ملاصـدرا را بخوانـد؛ و به جاي اين كه كتاب ملاصدرا را بفهمد، نظريات پوزيتيويستي را بر آن تحميل كنـد. ملاصدرا در كتاب خود مي خواهد نظام منطقي خود را تبيين كند، ولي اين شـخص فلسـفه ي خود را بر او تحميل مي كنـد و تفكّر او را وارونه و يا طور ديگري مي فهمد. كار انبيا(ع) اين است كه نظام فكري به امت ها ارائه دهند. اگر ما هر مطلبي را به آنان تحميل كنيم پس هدف انبيا چه مي شود؟! اگر يك نظريه ي جامعه شناختي يا روان شناختي جديد، جايگزين نظريه ي قبل شد، اسلام ما، فهم ما و تطبيق ما عوض خواهد شد؛ بنابراين، محصول نظريه ي قبض و بسط چيزي جز تعدد اسلام نيست.

راه حل دوّم

راه حل دومي كه آقاي سروش ارائه مي دهد (بعد از سال 1376) اين است كه ما در دين ذاتيات و عرضياتي داريم. ذاتيات دين همان

چيزهايي است كه در هر زماني بايـد به آن برسـيم و حقيقت دين است. ساير چيزهايي كه در دين آمـده، عرضـيات است و براي اين آمـده است كه به ذاتيات برسيم. خاصيت عرضي بودن، موقت بودن آنهاست و فقط مختص زمان پيامبر(ص) است و نبايد آنها را به كار بگيريم و بايد فقط با ذاتيات كار داشته باشيم.

گوهر دين، صدفِ دين، لُب دين و قشر دين، عناوين ديگرذاتيات است. گوهر دين در نظر آقاي سروش «تجربه ي عرفاني» است. گوهر دين آن است كه با حضور و شـهود، خداوند را پيدا كنيم؛ يعني تجربه ي عرفاني. آياتي كه درباره ي نماز،روزه، حج، جهاد و ساير فروع دين، يا آيـاتي كه دربـاره ي معاملاـت، ازدواج، طلاق، اجاره و ديگر احكام جزايي، قضايي و امثال اين ها هسـتند، همه از عرضـيات دين انـد كه وظيفه شان رساندن مسـلمانان به آن تجربه ي عرفاني يا عدالت بوده است. اين عرضيات تغييرپذير و موقتي هستند؛ البتّه ايشان هنوز نسبت به عبادات به صراحت اين مطالب را نگفته است – هرچند به كنايه گفته است – ولي در مباحث ديگر، به صراحت اين نظر را ارائه مي دهد.

به نظر ايشان، ما هم بايد به آن غايت و هدف برسـيم؛ البتّه نه از طريق پيامبر بلكه بايد فكر كنيم و نتيجه بگيريم. بايد هرچه را مدرنيته گفت بپـذيريم تا به آن غايت برسـيم. وي ادعا مي كنـد كه حتّي تعريفي كه پيامبر(ص) و علي(ع) براي ما گفته انـد، امروز براي ما قابل اسـتفاده نيست. نه تنهـا در مصـاديق، بلكه در تعريف نيز همين است؛ بنـابراين، فقـط لفـظ عـدالت براي مـا مي مانـد؛ يعني گوهر دين، فقـط لفظ «عدالت» است.

ص: 34

نقد راه حل دوم

در اين راه حل نيز براي حل تعارض دين داري و مدرنيته، صورت مسئله را پاك نموده اند؛ يعني بايد دين داري را كنار بگذاريم و مدرنيته را بپذيريم. اين نظر دكتر سروش نيز متأسفانه ارمغان بعضي از فيلسوفان غرب است، كه بدون اشاره به منبع آن، آن را ارائه مي دهد. اين مطلب كه به پديدارشناسي شهرت دارد، اولين بار توسط روسو مطرح شد و بعد هايدگر آن را مطرح كرد و شلاير ماخر آن را دنبال نمود؛ البته براي شلاير ماخر طبيعي بود كه اين نظريه را تقويت كند؛ زيرا او با كتاب مقدس روبه رو بود كه به اعتقاد خود مسيحيان، اين كتاب زميني و بشري است نه آسماني، و الهي، و كلمه به كلمه ي آن با علم تعارض دارد؛ امّا قرآن بدون شك كتاب وحي الهي است.

پاسخ دوّم اين است كه اگر ما نگاه درون ديني داشته باشيم، آيات و روايات ما به صراحت اين نظريه را رد مي كنند.

امير مؤمنان(ع) در ابتداي وصيت خود مي فرمايد:

اوصيكم، قومي و اهلي و من بلغه كتابي

و هر كسي كه اين وصيت نامه به دست او مي رسد؛ سپس به تقوا و قرآن و رسيدگي به كار يتيمان و امثال اين امور سفارش مي فرمايند. آيا اين سفارش ها، مثلاً، رسيدگي به كار يتيمان، فقط براي زمان اميرالمؤمنين(ع) بوده است؟

آقاي سـروش، اين حرف شـلاير ماخر را به عرفا نسبت مي دهد؛ عرفايي مثل غزالي، ابن عربي، خواجه عبدالله انصاري، فرغاني اين ها اگر گفته اند «شريعت و طريقت و حقيقت»، نگفته اند كه شريعت عرضي است. اين ها همه ذاتيات دين و ابدي اند و نبايد تغيير بيابند؛ ذاتيات دين، بعضـي مقدمه و بعضـي ذي المقدمه اند؛ مانند تحصيلات دبيرستان نسبت به تحصيلات دكترا يا فوق دكترا؛ اين معلومات ذاتي اند و اگر فراموش شوند، بايد آنها را از نو فرا گرفت(همانند دروس پيش نياز دانشگاه). شبيه نردبان نيست كه وقتي به پشت بام رسيديم، ديگر براي بالا رفتن به آن نياز نداشته باشيم. قرآن هم مي فرمايد:

وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ.(1)

در اين آيه «حتي» آمـده است، نه «الي»؛ يعني وقتي كه به يقين رسـيدي باز هم به عبادت نياز داري. بحث ذاتي و عرضـي كه شـلاير ماخر مطرح مي كند، نه تنها هيچ ربط و شباهتي به بحث شريعت و طريقت عرفا ندارد، بلكه صددرصد مخالف هم هستند.

راه حل برگزيده

بنده معتقدم كه بايد عقلانيت رازآگين را با عقلانيت راززدا جمع نمود. همان طور كه ماكس وبر مطرح مي كند، عقلانيتِ مدرنيته

1- . سوره ي حجر، آيه ي 99.

راززداست و ابهام و اجمال در برنامه معنا ندارد. در مدرنيته، حتّي براي پنج سال، ده سال و بيش تر، مسير آينده مشخص است. ولي بعضي از باورهـاي ديني ما رازآلود است، مثلاً صـدقه دادن، رفع بلا مي كنـد كه هنوز ما رابطه ي صـدقه و رفع بلا را نفهميـده ايم. ما بايـد اين دو ويژگي را بـا هم جمع كنيم (رازآلودگي دين + راززدايي مـدرنيته). مـا الآـن (اواخر قرن بيست اوايـل قرن بيست و يكم) در دوران تواضـع عقلاـني هستيم؛ برخلاـف قرن هجـدهم ونوزدهم، كه دوران غرور عقلاني بود. امروزه عقل بشـر به اين نتيجه رسـيده است كه بسـياري از حقايق را درك نمي كنـد و درك آن نياز به زمان دارد. اگر اين مطالب را بپـذيريم - كه به طور عمـده، بيش تر مكاتب پـذيرفته اند و ناچار به پـذيرش آن هسـتند - مي توان اين دو را با هم جمع كرد و عقلانيت رازآلود را پـذيرفت. براي روشن شـدن مطلب، مثالي مي زنيم: اعمال انسان ظاهر و باطني دارد؛ انسان از خوردن غـذاي خوش مزه احساس لـذت مي كنـد و اين لذت را درك مي كند؛ اين ظاهر است؛ اما اگر اين غـذا از مال حرامي تهيه شـده باشـد، باطن همين غذاي لذيذ لجن و يا آتش است. آيات قراني شاهد بر اين مدعاست كه ثواب و عقاب اخروي، بـاطن اعمـال دنيـايي ما هسـتند؛ و طبق روايات، بهشت و جهنم الآن هم موجودنـد؛ بنابراين، روز قيامت «يَومَ تُبْلي السَّرائر»(1) است و پرده ها كنار زده مي شود و باطن عمل نمايان مي گردد. ظاهر عمل كمك به يتيم و باطن

1- . سوره ي طارق، آيه ي 9.

آن، نعمت هاي بهشتي است. ظاهر عمل با چشم سـر ديده مي شود و باطن آن با چشم دل؛ و بسـياري از عرفا و بزرگان باطل عمل را مي ديـده انـد. اگر لاي يك نانِ خامه اي زهر بريزنـد و به خورد ما دهنـد، ما مي خوريم و از شـيريني آن لـذت مي بريم، بعد از چند لحظه، با احسـاس درد، مي فهميم كه شـيريني اي كه خورده ايم، بـاطنش سم و زهر بوده است،ولي ما فقط شـيريني آن را درك مي كرديم. اگر ما با يـك ابزار معرفت شناسـي، ظـاهر را درك مي كنيم، نمي توانيم ادعا كنيم كه باطني نـدارد. در دنيا ظواهري وجود دارد كه ما بايـد با عقل و حسّ ـمان آنها را درك كنيم؛ بنا براين بارها در قرآن به تدبر و تعقل توصـيه شده است. درك اين ظواهر براي قرآن ارزشمند است و توصيه مي كند كه ظواهر (مثل: اِبل، سماء و...) را بشناسيد. مانند آيه ي «أَ فَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ»

همين قرآن به ما توصيه مي كند كه به باطن اعمال نيز توجه داشته باشيم، هرچند كشف نشده باشد.

نبايـد با غرور عقل، آن باطن را انكار كرد؛ بلكه بايـد با عقل متواضع چشم به آينـده دوخت، تا شايد باطن آن آشـكار شود. زماني حكمت حرمت گوشت خوك را نمي دانسـتند، امّا امروز مي دانند. براي بسـياري از احكام شـرعي، تحقيقات علمي انجام داده اند و راز آن را كشف نموده انـد. به صـرف رازآلود بودن بعضـي از مسائل دين، نبايـد آنها را ترك كرد؛ بلكه با تحقيقات علمي مي توان به مسائل جديدي دسـت يافت.

ص: 38

رازآلودي بايـد منشـأ پرسـش و سؤالي شود كه مـا را به پژوهش وادارد. با توضـيح فوق مي توان عقلانيت رازآلود را با عقلانيت ابزاري جمع كرد.

مطلب ديگر، جمع بين عقلانيت ابزاري و عقلانيت معاد است.

در هيـچ جـاي دين، عقلانيت ابزاري رد نشـده و آمـده است كه عقلانيت ابزاري را بايـد در مسـير عقلانيت معاد اسـتفاده كرد؛ در غير اين صورت عقلانيت ابزاري ممكن است انسان را به انحرفات بكشانـد. دين به ما مي گويـد: اگر عقل نقّاد (عقل غايت گرا و هدفمند) را از دين به دست نياوريد، مطمئن باشيد،عقل ابزاري، شما را به اهداف ناصوابي سوق خواهد داد.

علم – في حد نفسه – ارزشمند است، ولي در دوران جديد، با همين علم، بمب اتم، بمب هاي نوتروني، شيميايي و غيره ساخته شد كه اين هـا همه محصول مـدرنيته است. در اين جـا عقلانـيت ابزاري، دين را كنار گذاشـته وعقل معاد را به كار نگرفته است؛ لـذا امروزه در غرب بحران معنويت را مطرح مي كننـد؛ چون آنهـا جنـگ جهـاني اوّل و دوّم را از نزديك درك كرده انـد و به اين نتيجه رسـيده انـد كه عقلانيت ابزاري، آنان را به مسير خوبي هدايت نمي كند؛ امروزه حتّي ممكن است انسان با فشار دادن يك كليد نسل خود را به طور كلي از بين ببرد. اين محصول مـدرنيته است. مـدرنيته محصولي از بدي ها و خوبي هاست. بدي ها به اين دليل پديد آمده اند كه انسان، عقلانيت ابزاري را در مسير و هدف درستي به كار نبرده است.

ص: 39

مبناي دومِ مـدرنيته، مباني اومانيسم بود كه بحث آن گـذشت. در اين باره بايـد بگوييم كه اگر انسان، بنـدگي را درك نكنـد و ادعاي خدايي كنـد، بزرگ ترين آفت براي انسان است؛ اصالت از آنِ خـداست؛ انساني كه در مسـير خـداست. از آثار دعا و شب هاي قدر اين است كه انسان احساس بندگي كند و وقتي احساس بندگي كرد، نسبت به بندگان خدا، بنده گونه رفتار مي كند، نه خداگونه. گاهي ممكن است انسان با فرزندانش خامنشانه رفتار كند.

پيامبر ما(ص) در برابر انسان ها همانند پرنده اي بود كه بال هايش را براي آنها باز مي كند. وقتي به امام علي(ع) خبردادند كه خلخالي را از پاي دخترکي يهودي بيرون آورده اند، امام علي(ع) فرياد زد: اگر مسـلماني بشـنود و بميرد حق دارد. نه اين كه شـعار داده باشد، عين حق را مي گفت.

پيرمرد نابينايي، گوشه ي خيابان گدايي مي كرد؛ حضرت فرمود: در جامعه ي ديني، ما نبايد گدا داشته باشيم. اگر مي تواند، بايد كار كند و اگر نمي تواند بايد به او كمك كرد. اين چه كسي است كه گدايي مي كند؟ اصحاب گفتند: پيرمردي نصراني است. حضرت ناراحت شدند و فرمودنـد: اين شـخص تا جوان بود و در جامعه كار مي كرد، نمي گفتيد كه نصـراني و مسـيحي است؛ حال كه پير و كور شده است، مي گوييد نصراني است!.

ص: 40

علي بنده ي خدا بود و به همين دليل، بندگان خدا را اين گونه مي ديد. درباره ي قاتل خويش وصيت مي كند كه نبايد با بيش از يك ضربت شمشير او را قصاص كنيد؛ فقط با يك ضربت، چه بميرد و چه بماند؛ زيرا او يك ضربت بيش تر نزده است.

اگر انسان بنـدگي خـدا را نكنـد، قطعاً بنـده ي شـيطان خواهـد شد؛ لذا اومانيسم هم جواب گوي نيازهاي انسان نيست و تمام جنگ ها و بدبختي هاي انسان محصول اين تفكر غلط است؛ زيرا اومانيسم در واقع خدا را كنار نهاده است.

نكته ي ديگر، بهره گيري از متافيزيك اسـلامي در تحقيقات علمي است. بسـياري از تعارض هايي كه در غرب، بين علم و دين ايجاد شده است، به دليـل اين است كه بعضـي از عالمان علوم تجربي، از مِتافيزيك مسـيحي اسـتفاده كرده انـد؛ ماننـد نيوتن كه در تحقيقات خود از متافيزيك يهودي خود اسـتفاده مي كند. امروزه در غرب، درباره ي نقش متافيزيك (باورهاي غيرتجربي) بر دسـتاوردهاي علمي، تحقيقات جدي صورت مي گيرد كه متأسـفانه در دانشـگاه هاي ما اصلاً اين موضوع مطرح نيست تا مشخص گردد در چه مواردي متافيزيك، بر امور تجربي تأثير مي گذارد. تحقيقات تجربي فرويد، متأثر از يك متافيزيك بود. تحقيقات تجربي، عريان از متافيزيك نيستند.

لازم است درباره ي سـرمايه و كالا نيز نكاتي مطرح گردد. در غرب حتّي سـرمايه و كالا هـدف انسان است. در تفكر ما، بدون شك، همه چيز

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

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

ص: 42

مقاله ي مورد نقد: مهدويت و احياي دين

اشاره

مهدويت و احياي دين(1)

چكيده:

آنچه آقـاي سـروش ذيـل عنوان مهـدويت و احياي دين بيان نموده، مقايسه اي است ميان احياگري فقيهان و عالمان دين با احياگري انبيا و ائمه ي اطهـار(ع) از جمله احياگري امام زمان (عـج). ايشان با تفكيك قشـر و مغز دين و بيان اقسام دين داري مي گوينـد: احياگري انبيا از علت و مغز دين شـروع مي شـد و ترويج دين داري آنها تجربت انديش بود، و سـپس به معلول و پوسـته، كه احكام ديني است، منتهي مي شدند؛ امّا احياگري فقيهان، به عكس، از معلول و پوسـته آغاز مي شود و ترويج كننده ي دين داري مصلحت انديش يا معرفت انديش اند و مي گويـد: نياز امروز ما احياي مغز و تجربه ي ديني است، نه قشـر و احكام فقهي، و لـذا احياگر جهان امروز بايـد قـديس باشد، نه فقيه يا متكلم؛ و احياهـاي موقت و مقطعي امروز چـاره ساز نيست و احياي باطن و معنوي دين لازم است؛ واحياگري امام زمان (عـج) از سـنخ احياگري انبيا،

1- . عبدالكريم سروش، «مهدويت و احياي دين»، آفتاب، ش 12، بهمن، 1380، ص 60 - 63.

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

نقد و بررسي: فقيهان احياگران مهدويت

سيد محمد علي داعي نژاد

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

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

ص: 44

در پايان، احياگري حضـرت مهـدي (عـج) را از نوع احياگري پيامبر(ص) مي شـمارند، كه محور اصـلي آن، تجربه ي ديني است، نه فقه و احكام فقهي.

اين سخنان از جهات متعددي پذيرفتني نيست و نادرست به نظر مي آيد:

1. پيروي از قرآن و احكام الهي، نه تنها ظاهري و قشري گرايي نيست، بلكه مايه ي هدايت و رشد انسان است. خداوند مي فرمايد:

قرآن براي مؤمنان(1) مايه ي شفا و رحمت است و انسان را به بهترين راه هدايت مي كند.(2)

از اين رو، قرآن كه مشـتمل بر احكـام الهي و شـيوه ي چگونه زيسـتن و چگونه انديشـيدن است، انسـان هـا را از تاريكي ها به سـمت نور رهنمون مي سازد؛(3) لذا خداوند فرمود:

اي پيامبر بگو، اگر خدا را دوست مي داريد پس مرا پيروي كنيد تا خدا شما را دوست بدارد،(4) اطاعت از خدا و رسولش مايه ي رستگاي انسان(5) و وارد شدن در باغ هاي بهشتي مي گردد.(6)

1- . سوره ي اسراء، آيه ي 82.
2- . سوره ي اسراء آيه ي 9.
3- . سوره ي ابراهيم، آيه ي 1.
4- . سوره ي آل عمران، آيه ي 31.
5- . سوره ي نور، آيه ي 52.
6- . سوره ي نساء آيه ي 13.

از نظر اسلام، سخن گفتن از قشر و مغز، و پوسته ناميدن احكام الهي، كلامي باطل است و تمامي كتاب، روشنگر و هدايتگر مي باشد.(1)

خداوند مي فرمايد:

اين كتاب مباركي است كه بر تو نازل كرديم، پس از آن پيروي كنيد.(2)

با توجه به آنچه از آيات الهي گفته شد، تمامي قرآن در حيات آدمي نقش آفرين است و انسان براي رسيدن به رستگاري بايد به تمام آن ايمان آورد و از آن پيروي كند و مانند آنان نباشد كه به برخي از كتاب ايمان آوردند و قسمتي ديگر را وقعي نمي نهند.(3)

2. قشري خواندن فقه، ناشي از برداشت خاص نويسنده از احكام ديني است؛ از ديدگاه او نماز و روزه و ساير احكام عبادي، سياسي، اقتصادي و فرهنگي اسلام، تنها جنبه ي طريقيت و ابزاري دارد؛ امّا حقيقت آن است كه احكام ديني، خود داراي موضوعيت اند و با وجود انسان پيوند دارند و عمل به بايدهاي ديني، يعني عمل به آنچه كه استعدادهاي آدمي را به فعليت و رشد مي رساند، و ترك نبايدها، يعني ترك چيزهايي كه كمالات و استعدادهاي آدمي را ضايع مي سازد. از ديدگاه اسلام، نماز انسان را به معراج مي رساند و مايه ي قرب انسان به خداست. با مراجعه به تاريخ پيامبر اسلام(ص) و ائمه اطهار(ع) مشاهده مي شود كه آنان بر انجام اين فريضه و حكم الهي بيش از ديگران تكيه

1- . سوره ي نساء آيه ي 13.

2- . سوره ي انعام، آيه ي 155.

3- . سوره ي بقره، آيه ي 85.

داشتند، و بيش از ديگران نماز مي خواندند. در مورد زكات نيز خداوند به پيامبرش مي فرمايد:

از آنان زكات بگير، كه زكات مايه ي پاكي آنان مي شود.

با نگاهي به متون ديني و سيره ي پيامبر اسلام(ص) و ائمه ي اطهار(ع) درمي يابيم برخلاف برخي متصوفه كه با ادعاي رسيدن به حقيقت، دست از احكام الهي مي شوينـد، آنان كمال و هدايت را در پيروي از فقه و كلام ديني مي جسـتند، و راه عبوديت را در پيروي از اوامر خدا مي دانستند.

3. نويسـنده ي محترم تصور نموده است كه پيامبران از عمل به احكام فقهي سود نمي جسـتند، بلكه حقيقت را در تجربه ي ديني شان مي يافتنـد و در واقع، شـريعت را براي ديگران آورده انـد تـا آنهـا ماننـد پيامبران به آن تجربه ها دست يابنـد؛ در حالي كه انبيا و از جمله پيامبر اسلام(ص) خود نيز مخاطب احكام الهي بوده اند، حتي به لحاظ موقعيت و جايگاه خاصشان علاوه بر احكام عمومي، احكام اختصاصي نيز داشـته انـد كه ديگران موظف به انجـام آن نبوده انـد؛ ماننـد وجوب نمـاز شب براي پيـامبر اسـلام(ص). بـا نگـاهي به سـيره ي پيـامبر اسلام(ص) و بيانات ايشان درمي يابيم كه آنان هم، با نماز به معارج الهي مي رسيدند و با عمل به احكام الهي موجب قرب بيش تر خود به خداوند و افزايش محبت خداوند نسبت به خود مي شدند.

ص: 47

در نماز است که علي(ع) چنان با خـداي خود نزديك مي شود که بيرون آمدن تير از پايش را درك نمي کند و اصـحابش بهترين وقت بيرون آمدن تير را هنگام نماز حضرت دانستند.

شاهـد ديگر بر تلازم شـريعت و هـدايت آن است که خداونـد، هيچ گاه ايمان بدون عمل را نمي پذيرد و از مؤمنان مي خواهد که از آنچه (احکام و شريعت الهي) بر آنها نازل کرده است پيروي کنند.(1)

4. برخلاف تصور نويسـنده ي محترم، علماي دين، خصوصاً آنان که پرچم دار نهضت هاي احياگر اسلامي بوده اند، تنها بر اجراي احکام فقهي تأکيـد نداشـته انـد، بلکه به تبليغ و اجراي تمامي آموزه هاي ديني اقـدام نموده اند، که نمونه ي بارز و نزديك آن را مي توان در مشـي بنيان گذار جمهوري اسلامي ايران، حضرت امام خميني (ره) و رهبر معظم انقلاب، حضرت آيت الله خامنه اي مشاهده نمود.

بـا مطـالعه ي احوال، آثـار و بيانات اين دو شخصـيت عظيم الشّأن در مي يابيم که رهبران اسـلام و علماي دين، هميشه از خودسازي آغاز نموده و سـپس براساس وظيفه ي اسـلامي، به رهبري و سازندگي جامعه ي اسـلامي همت گماشته اند؛ و همان گونه که جامعه را به اجراي احکـام ديني ترغيب و تشويق نموده انـد، به سـلوك عرفاني و روحي و توجه به باطن و معناي عبادات و احکام نيز راه نمايي کرده انـد. هنوز زمزمه هاي عارفانه ي امام امّت (ره) در تفسير سوره ي حمد و در زمينه ي مناجات شعبانيه، از خاطر امّت اسلامي ايران نرفته است؛ و

1- . سوره ي اعراف، آيه ي 3.

بيانات عارفانه ي رهبر معظم انقلاب در ديدارهاي جوانان و قشرهاي مختلف مردم، هميشه بر صفحه ي دل ملت ايران پرتوافكن است.

5. نكته ي آخر آن است كه نويسنده ي محترم، عنصر فقه را درعصر مهدويت كم رنگ ساخته و تأكيد و منش آن حضرت را با منش توجه به احكام شريعت يكي ندانسته، بلكه بر تجربه ي ديني استوار دانسته است؛ حال آن كه با مراجعه به روايات مربوط به سيره ي امام زمان (عج) آشكار مي شود كه تمام تلاش آن حضرت در اجراي احكام اسلامي و تعليم آموزه هاي اسلام است؛ زيرا همان گونه كه از قرآن كريم نقل كرديم، قرب و محبت الهي و رشد و كمال آدمي در عمل به اين احكام و فراگيري اين آموزه هاست.

در روايتي، جابر از حضرت امام محمد باقر(ع) نقل كرده است كه فرمود:

مهدي در مكه هنگام عشا ظهور مي كند و پرچم و پيراهن و شمشير رسول خدا با اوست و علامات و نور و بيان به همراه دارد؛ پس وقتي نماز عشا را به جا آورد، با صداي بلند ندا مي كند: شما را به ياد خدا مي اندازم... و من شما را به خدا و رسول خدا و عمل به كتاب خدا و ميراندن باطل و زنده نگه داشتن سنّت دعوت مي كنم.(1)

ب) ايشان در اين نوشتار بر تجربيات ديني و روحي تأكيد مي نمايد و آن را مغز دين به شمار مي آورد. تأكيد نويسنده بر تجربه ي ديني و

1- . باقر شريف قرشي، زندگاني خاتم الاوصياء امام مهدي (عج)، ترجمه ي ابوالفضل اسلامي، (مؤسسه ي نشر فقاهت، قم 1418 ه- ق)، ص 326.

روي گرداني ايشـان از اصـرار بر فقه و احكـام فقهي، به جهت ديـدگاه خاصـي است كه در باب قلمروِ دين، دارد. از نظر ايشان، قلمرو دين حداقلي است و شامل امور اجتماعي نمي شود و حتي در امور شخصي، مانند اخلاق نيز بايد به نحو حداقلي از دين انتظار داشت.

ديـدگاه ايشان، گذشـته از ناسازگاري با عقل، به جهت محدوديت هاي انسان و نياز او به هدايتگري در عرصه هاي اجتماعي، با متون ديني نيز سازگار نيست. چند دسته از آيات و روايات، بر گستردگي قلمرو دين دلالت دارد:

1. آيات و رواياتي كه اهداف پيامبران را منحصـر در عبوديت ندانسـته و عدالت اجتماعي را نيز يكي از اهداف پيامبران برشـمرده اند؛ مانند آيه ي مباركه ي:

لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ

2. آيات و رواياتي كه دربردارنده ي احكام و برنامه هاي زندگي اجتماعي انسان در جنبه هاي مختلف سـياست، اقتصاد، فرهنگ، حقوق و غيره هسـتند؛ ماننـد آياتي كه در زمينه ي حرمت ربا، حرمت حاكميّت بيگانگان بر مؤمنان، روابط خانوادگي، ازدواج، طلاق و موارد ديگر است.

3. آياتي كه جريان مبارزات انبيا را با طاغوت هاي زمان نشان مي دهند و سـيره ي انبيا را منحصر در امور عبادي ندانسته اند؛ مانند سفارش حضرت شعيب(ع) بر قومش كه فرمود: «اوفوا الكيل» و

برخورد موسي(ع) با فرعون، و ابراهيم(ع) با نمرود، و پيامبر(ص) با مشركان مكه.

نويسنده ي محترم با طرح اسلام هويت و اسلام حقيقت، معتقد است كه تكيه بر فقه و احكام ديني، اسلام هويت؛ و احياي باطني و معنوي دين و تكيه بر تجارب ديني، اسلام حقيقت است؛ و راه نجات جهان تاريك امروز، ترويج اسلام حقيقت مي باشد، نه تبليغ اسلام هويت، كه محور فعاليت بنيادگرايي اسلامي است؛ به عبارت ديگر، سر و سامان يافتن جهان امروز، در گرو اولياي نيك نهادِ الهي است كه تكيه بر عنصر تجربه ي ديني و معنويت دارند، نه در گرو شريعت و احكام فقهي و اخلاقي فقيهان و اخلاقيون و يا آراي متكلمان؛

ما امروز احتياج داريم كه كسي به ما بياموزد دين داري در جهان جديد ميسر است و چنين كسي فقيه و متكلم نيست، بلكه از جنس قديسان است.(1)

مراد نويسنده از هويت، هويت فردي است چنان كه مي گويد:

بنيادگرايي عبارت است از تكيه بر اسلام هويت به جاي اسلام حقيقت؛ تكيه بر عنصري كه به آدمي هويت اين جهاني مي بخشد و بين او و ديگران خط كشي مي كند.. ولي در اسلام حقيقت، اين مرزبندي ها وجود ندراد.

اشتباه نويسنده ي محترم آن است كه تصور كرده است تقسيم انسان ها به خودي و غيرخودي، مستلزم دوري از حقيقت است؛ در حالي كه انسان بي هويت به اين معنا، يعني انساني كه براي خود ملاك و

1- . آفتاب، ش 12 بهمن 80، ص 63.

مرزي نداشـته باشد، در جهان وجود ندارد، بلكه هر انساني داراي هويت خاص خود است. فرد صاحب هويت، تصويري خاص و روشن از خود و جامعه و جهان داشـته، داراي نظام ارزشـي معيني است كه در آن، خوب ها و بـدها و بايـدها و نبايـدها جايگاه خود را دارند. بي هويتي، يعني عدم وجود معيار و نداشـتن موضع واحد نسبت به وقايع اطراف.(1) نتيجه آن كه، بي هويتي، سـخن باطلي است؛ انسان بي هويت وجود ندارد و تفاوت انسان ها در تفاوت هويت هاست.

آنچه مهم است نداشـتن هويت نيست - كه گفتيم امر باطلي است - بلكه داشـتن هويتِ برحق است و اسـلام شيعي، كه توسط فقها ارائه شده است، اسلامي است كه مدار و معيار آن حق و حقيقت است؛ از اين رو اسلام هويت، همان، اسلامِ حقيقت است و هويت مسلمان همان حق طلبي است. شيعيان كساني هستند كه پيرو شخصيتي هستند كه پيامبر درباره ي او فرموده است: «علي مع الحق يدور حيث ما دار» علي و حق هميشه با هم اند؛ و اسلام شيعي، يعني اسلام حق مدار؛ و هويت اسلام، يعني حق مدار بودن و حق طلب بودن.

آنچه گـذشت مباحثي بود در زمينه ي پاره اي از مباني فكري نويسـنده ي محترم؛ البتّه برخي نكات جزئي نيز در اين نوشـتار وجود دارد كه اهميت چنداني ندارد، ولي براي روشن تر شدن افكار نويسنده ي محترم، اشاراتي به برخي از آنها مي شود:

1. در جايي مي نويسد:

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

حاكمان حكومت اسـلامي هم در حق خود چنين اعتقادي دارند و معتقدند بر جاي امام زمان نشسته اند و به نام او حكومت مي كنند و به نيابت از او بر مردم فرمان مي رانند.

بدون شك، احكام اسـلام، در زمان غيبت امام زمان (عج) نيز جريان دارند و اجراي احكام اسـلامي، كه شامل احكام قضايي و اجتماعي نيز مي باشد، نيازمند والي و رهبري است كه اسـلام شناس باشد؛ از اين رو، در روايات، اين وظيفه بر عهده ي علماي دين نهاده شده است و مردم به سوي آنها راه نمايي شده اند.

اميرمؤمنان، علي(ع) فرمود:

رسول خـدا(ص) فرمودند: بار خدايا جانشـينان مرا مورد لطف و رحمت خود قرار ده. سؤال شد اي فرسـتاده ي خدا، جانشـينان شـما چه كساني هستند؟ حضرت در پاسخ فرمودند: كساني كه بعد از من مي آيند و حديث و سنّت مرا روايت مي كنند.(1)

در اسـلام، حاكميّت رهبران ديني، نه يك امتياز و موقعيت، بلكه يك تكليف و وظيفه ي الهي است؛ و اين سـخن معروف امام خميني (ره) كه فرمود: «من به وظيفه ام عمل مي كنم» در همين راستا بيان شده است.

2. در جايي ديگر مي نويسد:

كساني كه خود را نايبان امام زمان مي دانند، به نام او در امور شيعيان تصرف مي كنند و براي خود امتيازاتي قايل اند. اين حقوق و امتيازات را به واسطه ي موقعيت نيابت براي خود قايل اند.

1- . شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، ج 18، باب 8، حديث 50، به نقل از امام خميني (ره)، شؤون اختيارات ولي فقيه، ص 61.

همان گونه كه گذشت، رهبري از ديدگاه فقه شيعه، يك وظيفه است نه يك موقعيت؛ چنان كه رهبر بزرگ اسلام، حضرت علي(ع) هيچ گاه زمام داري را موقعيت نشمرد، بلكه آن را وظيفه اي براي احقاق حقوق و تحقق اسلام مي دانست. وظيفه ي ديگر عالمان دين و رهبران اسلامي آن است كه وجوهات شرعي را از مردم دريافت و آن را در مصارفش صرف كنند، كه آثار اين امر را در طول تاريخ تشيع مشاهده مي كنيم؛ تربيت دانشمندان دين شناس و دست گيري مستمندان و تأسيس مدارس علميه ي اسلامي و ترويج اسلام در اقصي نقاط جهان، همه، درختان اين شجره ي طيبه هستند.

3. در جاي ديگر مي نويسد:

نظريه ي مهدويت مدعي است كه احياهاي موقت، مقطعي، ناقص، موضعي و كوتاه دامنه، عالم را ديني نخواهد كرد.

اين سخن نيز با متون ديني و از جمله قرآن ناسازگار است. براساس متون ديني، وظيفه ي امّت اسلامي در هر زماني، امر به معروف و نهي از منكر؛ و وظيفه ي علماي ديني رهبري و هدايت جامعه به سوي اقامه ي عدل و گسترش توحيد است. قرآن كريم مي فرمايد:

شما مسلمانان بهترين امّت خواهيد بود، اگربه وظيفه ي امر به معروف و نهي از منكر قيام كنيد(1) و در جهت اجراي احكام ديني به همديگر ياري رسانيد.(2)

1- . سوره ي آل عمران، آيه ي 110.

2- . سوره ي مائده، آيه ي 2.

از اين رو، علماي دين، هماننـد انبياي الهي، وظيفه ي ترويـج و تبليغ و اجراي احكام ديني را به عهـده دارند و به همين جهت، در روايات، منزلت فقيه، همانند منزلت انبياي بني اسراييل شمرده شده است.(1)

از پيامبر(ص) نقل شده است كه فرمود:

اَفتَخِرُ يَومَ القيامَـةِ بِعُلَمـاء اُمَّتي فَـاقولُ علمـاءُ اُمَّتي كسـائِرِ انبيـاءِ قبلي؛ من در روز قيامت به علماي امّت خود مباهات مي كنم و مي گويم علماي امّت من، هم چون ديگر پيامبراني هستند كه پيش از من آمده اند.(2)

و نيز از امام علي(ع) روايت شده است كه:

العُلَماءُ حُكّامٌ عَلي النّاسِ؛ علما حكام بر مردم هستند.(3)

خلاصه آن كه:

در اسـلام، فقه و احكـام ديني در كنـار سـاير معـارف و حقايق ديني قرار دارنـد؛ و هويت مسـلمان در حق طلب بودن و عمل به معارف و احكام اسـلامي است؛ و پيامبر اسـلام(ص)، هم چون ساير انبيايي كه داراي شـرايع و احكام ديني بودنـد، در صدد ترويج و تحقق احكام فقهي و ديني اسـلام بود و پس از خود، اين وظيفه ي مهم را به عهده ي ائمه ي معصومين(ع) و سـپس تا قيام امام زمان(عج) اين رسالت را به عهده ي

1- . بحارالانوار، ج 78، ص 346 به نقل از امام خميني (ره) ، شؤون و اختيارت ولي فقيه، ص 61.

2- . همان، ص 62.

3- . مستدرك الوسائل الشيعه، باب 11 از ابواب صفات قاضي، ح 33، به نقل از امام خميني (ره) شؤون اختيارت ولي فقيه، ص 62.

آشنايان به معارف ديني و فقهي قرار داده است(1)

و مردم را به اطاعت و پيروي از آنان، براي دست يابي به سعادت و كمال، تشويق و ترغيب نموده است.(2)

ص: 56

1- . احاديث و روايات منقول در كتاب شؤون اختيارت ولي فقيه، امام خميني (ره).

2- . ر. ك شؤون اختيارت ولي فقيه، امام خميني (ره)، احاديث و روايات منقول در كتاب.

مقاله ي مورد نقد: عرفي شدن عليه عرفي شدن

اشاره

عرفي شدن عليه عرفي شدن(1)

چكيده:

نويسنده در اين مقاله به بيان ديدگاه خود نسبت به علما و حوزه هاي علوم ديني پرداخته و با يك روي كرد منفي گرايانه، نسبت به حضور دين و علماي ديني در عرصه ي سياست و حكومت، به تأكيد و تثبيت سكولاريسم و مباني آن مي پردازد. ايشان در اين زمينه، به روايتي از امام صادق - عليه السّلام - و نيز سيره و روش امام خميني (ره) در اول انقلاب استناد كرده است.

نقد و بررسي: قدسيت دين و عرفي بودن

حسن رضائي مهر

«عرفي شدن عليه عرفي شدن» عنوان مطلبي از آقاي سعيد حجاريان است. هر چند موضوع اصلي نوشته ي مذكور، بيان ديدگاه ايشان نسبت

1- . سينما تأتر ايران، ضميمه ي روزنامه ي ايران، ش 1928، مورخ 14/7/80.

به فيلم «زير نور ماه» است، ولي بايـد گفت كه ايشان، با اسـتفاده از اين فرصت، به بيان ديدگاه خود نسـبت به علما و حوزه هاي علوم ديني پرداخته است و بـا يـك روي كرد منفي گرايـانه نسـبت به حضور دين و علماي ديني در عرصه ي سـياست و حكومت، در واقع به تأكيـد و تثبيت سـكولاريسم و مبـاني آن نشسـته است. هر چنـد فرصت پرداختن به همه ي مسائل غثّ و ثمين نوشـته ي مـذكور در اين جا فراهم نيست؛ امّا ضمن سطوري چند به نقد و بررسي بعضي نكات آن مي پردازيم:

1. ايشـان پس از اين كه عرفي شـدن را در دو معنـاي «جـدا شـدن نهاد سـياست از نهاد دين» و «عبور از ساحت قدسـي به سـپهر عرفي» تعريف مي كند، در صدد اين است كه دخالت نهاد دين در نهاد سياست را، عبور از ساحت قدسي دين به سوي عرفي شدن بداند و معناي اول از عرفي شدن را، كه سـكولاريزه كردن دين باشد، نتيجه بگيرد؛ چرا كه ايشان حضور دين در صـحنه ي سـياست و حكومت را موجب تقدس زدايي از دين و عرفي شدن آن تلقي كرده و چنين امري را به مثابه ي اين دانسـته است كه مسجدي را كه مقدس است، تخريب كنند و به جاي آن مغازه بسازند؛ و در نهايت به اين نتيجه مي رسد كه براي فرار از عرفي شدن دين، بايد به عرفي شدن به معناي سكولاريزه كردن دين پناه برد؛ به عبارت ديگر براي حفظ تقـدس دين، چاره اي جز منتهي شدن به سـكولاريسم نيست. ايشان بعد از بيان اين مطالب آورده است:

... در كشور مـا بعـد از انقلاـب، مقـدار زيـادي نهاد دين در نهاد دولت ادغام شـد. نهاد دين وقتي در نهاد دولت ادغام بشود، طبيعتاً، دين مقداري قدسيت خودش را از دست مي دهد. هم اكنون علمايي كه

وارد حكومت شده اند و مناصب اجرايي را در دست گرفته اند اگر با علمايي كه وارد اين دستگاه نشده اند مقايسه كنيد، دسته ي دوّم به نظر مردم خيلي مقدس تر هستند؛ مردم دست آنها را بوسه مي زنند..(1)

نكته ي قابل تأمل در كلام ايشان، عدم ارائه ي تعريف شفاف از قدسيت دين و تقدس متديّنين است. از آنجا كه لزوم روي كرد معناشناسانه نسبت به يك لفظ در استعمالات لفظيه، امري بديهي و روشن است، بر ايشان بود كه برداشت خويش را از قدسي بودن دين و علماي ديني بيان مي كرد. آيا منظور از تقدس عالمان ديني، انتساب آنها به دين و صرف اظهار دين داري است، تا اين كه هر عالمي مشمول اين قدسيت بشود، اگر چه بر وظايف الهيه مواظبت ننموده باشد؟ يا اين كه ملاك تقدس، علاوه بر انصاف و انتساب به دين، اتصال به مبدأ هستي و محو شدن در عظمت جمال و جلال او و امتثال بي قيد و شرط اوامر و نواهي حضرت احديت است؛(2)

به گونه اي كه هر چه اين اتصال و امتثال شديدتر باشد، شخص را مقدس تر و خدايي تر مي كند؟

اگر ايشان معناي اول را اراده كرده است، بايد گفت كه مجرد اظهار دين داري، به حكم عقل و سيره ي عقلا، مفيد تحقّق قدسيّت براي احدي نيست؛ سواي اين كه، چنين امري از مساعدت مقتضاي نصوص ديني هم بي بهره است.

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

2- . آنجا كه در روايت شريفه آمده است: «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً علي هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلّدوه...»، وسايل الشيعه، ج 27، باب 10، روايت 33401، ص 131.

اگر معناي دوّم را اراده كرده است، كه اتصال شديد به خدا و غرق در جمال و جلال و محو امتثال او شدن باشد، بايد گفت سكولاريسم را نمي توان از عمل كردِ چنين علمايي نتيجه گرفت؛ چرا كه هدايت مردم در شؤونات مختلف زندگي، اعم از شخصي، اجتماعي، فرهنگي، سياسي و غيره تكليف الهي است كه بر دوش عالمان دين قرار داده شده است و چنين عالماني كه محو در امتثال فرمان هاي الهي اند، يكي از وظايفشان را رهبري ديني و سياسي مردم دانسته، در موارد ضرورت به تشكيل حكومت قيام مي كنند؛ اين امري است كه حتي تصور جدايي دين از سياست را براي چنين علماي فرزانه اي غير معقول مي نمايد.

و امّا اين كه گفته اند نهاد دين هرگاه در نهاد دولت ادغام شود قدسيت خود را از دست مي دهد، خواهيم گفت كه دين چون حق است، مقدس است و حقيقت از او جدا شدني نيست.

نكته ي قابل تأمل ديگر آن كه، آيا ملاك قدسي بودن و نيز تشخيص قدسيت، نظر مردم است، تا هر كه آنان به او روي آوردند مقدس و بلكه مقدس تر باشد؟ آيا اگر مولي الموحّدين، علي(ع) را در 25 سال خانه نشيني، نه تنها دست نبوسيدند، بلكه جز با بي مهري و دشمني با او سخن نگفتند، مي توان گفت كه آن حضرت قدسي نبوده است؟ آيا با ايراد يك سري مطالب عاميانه مي توان رسالت عظيم دين را كه حضور تام در صحنه هاي زندگي بشري است انكار كرد؟ به چه دليل و با چه انگيزه اي؟! از ايشان انتظار مي رفت لااقل در بيان استدلال بر مدعاي

خويش، دليلي علمي و مستندي متقن و مقبول اهل انديشه ارائه مي نمود.

2. قياس حضور دين در جامعه ي ديني ايران با حضور دين در روسيه و فرانسه و كشورهاي غربي، كه نويسنده ي محترم در قسمتي ديگر از مطالبش مرتكب شده است، لااقل از دو جهت مع الفارق و قابل ملاحظه است.

الف) از جهت اصل دين. حكومت ديني در ايران، محتوي و شكل اسلامي دارد و از آنجا كه دين اسلام كامل ترين دين است و از تحريف مصون مانـده است، قابل مقاسـيه با اديان آسـماني ديگر نيست، چرا كه آن اديان گرفتار تحريفات بشـري گرديده اند، به گونه اي كه صورت باقي مانده از آنها قادر به هدايت انسان ها نيست.

ب) نحوه ي ارائه ي دين. ارائه ي دين در كشورهاي غربي و روسـيه و فرانسه، به قول ايشان، غالباً صادقانه و براي هـدايت بشـر نيست، بلكه عمدتاً اسـتثمارگران، از دين به عنوان وسيله اي براي رسيدن به مقاصد خود استفاده مي كنند؛ لذا چه بسا دين در ساختار قدرت و حكومت هم بيايد. بسي روشن است كه مردم از چنين ديني به سبب چنين ارائه و استفاده اي گريزان اند و چه بسا در مقابل آن قرار گيرند؛ امّا هر گاه ارائه ي دين خـدا در جامعه، فقط به منظور هـدايت جامعه در شؤونات مختلف آن، از جمله حضور در صـحنه هاي سـياست و حكومت باشد و مردم طعم شـيرين آن گوهر هدايت و سـعادت را بچشند، به پاي آن سر مي سپرند؛ و وقتي حكومت ديني و اسلامي ايران، كه به يد تواناي

بزرگ معمار انقلاب محقّق شـد، جز هـدايت مردم و ياري رساندن به آنها در امر معاش و معادشان - كه پيام دين اسـلام است - هدفي را دنبال نمي كند، چگونه مردم اين مقارنت سـياست و ديانت را مبارك نشمرند و براي شكوفايي چنين شجره ي مقدسي جان نبازند؟ البتّه اين كه عمل كرد منفي بعضـي از مـدعيان دين داري مي توانـد در اعتقاد ديني مردم خلل وارد كنـد، امري مقبول است؛ امّا اين به معناي عـدم جواز حضور دين و روحانيّت اصيل و دين شناس در عرصه ي سياست نيست.

3. ايشان براي تثبيت ديدگاه خود، مبني بر جدايي نهاد دين از نهاد سـياست و اين كه تا زماني كه روحانيت از دستگاه حكومتي و سياست جدا باشد قدسيت دارد، به روايتي از حضرت امام صادق استشهاد مي كند كه:

برحذر باشيد از علمايي كه داخل دنيا شده اند.

پرسيدند اين ها كدام علما هستند؟ فرمودند:

آنهايي كه از سلطان تبعيت مي كنند، چون توجيه گر وضع موجود خود مي شوند.(1)

فقه الروايه، يكي از اصول روي آوردن به روايـات، در جهت استشـهاد به آنهاست؛ يعني درك و فهم پيام واقعي كه مراد و مقصود حضـرات معصومين(ع) بوده است؛ امّا متأسـفانه استشـهاد به روايت فوق الذكر، بدون توجه به اين نكته ي اصولي صورت پذيرفته است كه تبعاً بستر نقد و نظر را در نوع استفاده از روايت فراهم كرده است.

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

اينك براي روشن شدن صحت و سقم اين نوع استفاده از روايت فوق به بررسي آن مي پردازيم.

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

حضرت امام صادق(ع) فرمود كه حضرت پيغمبر(ص) فرمود: فقها امين رسولان الهي هستند، تا زماني كه داخل در دنيا نشده اند. گفته شد: يا رسول الله چگونه است دخول آنها در دنيا؟ فرمود: تبعيت از سلطان، هرگاه چنين كردند در باب دينتان از آنان برحذر باشيد.

اين روايت از جهت سند بحثي ندارد و در خصوص دلالت نيز نه تنها دلالتي بر جدايي دين از سياست و جدايي علماي ديني از صحنه ي سياسي و حكومتي - چنان كه ايشان معتقد است - ندارد، بلكه دال بر لزوم و عينيت ديانت و سياست است؛ چرا كه، اولاً، آنچه مورد مذمّت اين روايت است اتباع هر سلطاني نيست، بلكه اتباع سلطاني است كه به انگيزه ي ارتفاع شأن و ترفع بر اقران و حب دنيا و نحو اين ها انجام گيرد؛ امّا اگر اتباع سلطان به جهت اقامه ي نظام نوع انساني و اعلاي كلمه ي توحيد، ترويج حق، امر به معروف و نهي از منكر و برقراري حكومت اسلام باشد، چنين تبعيتي نه تنها جايز است، بلكه از افضل اعمال است و بسياري از بزرگان، مانند علي بن يقطين، عبدالله نجاشي، محمد بن اسماعيل بن بزيع و نوح بن دراج و غير اصحاب ائمه(ع)، از

1- . كليني، اصول كافي، (دفتر نشر و فرهنگ اهل بيت(ع))، ج 1، كتاب فصل علم، باب المستأكل بعلمه، ص 58، حديث 5.

فقهاي اعلام، مثل دو سيد جليل القدر، سيد مرتضي و سيد رضي و پدر ايشان و خواجه نصيرالدين طوسي و علامه بحرالعلوم و غير اين ها نيز به اين امر اقدام كردند.(1) آيا مي توان گفت همه ي اين اعلام از اين روايت اطلاعي نداشته و يا به معناي آن واقف نبوده اند؟! چگونه ايشان مي توانند ادعا كنند كه به فقه الروايه رسيده اند، در حالي كه قراين لفظيه و ادله ي خاصه ي ديگر، نفي مذمت اتباع سلطان علي نحو الاطلاق نمي نمايد؟

ثانياً، با توجّه به چند مقدمه، پي مي بريم كه اين روايت بر صحت توجّه و دخالت علماي دين در عرصه هاي مختلف سياسي و حكومتي دلالت دارد:

الف) فقها و علماي دين مدار – نه دنيا دوست – امناي رسُل الهي اند؛ پس وظيفه ي صيانت و مراقبت از دين بر عهده ي آنهاست؛ لذا لازم است دين مداري را وجهه ي همت خويش قرار دهند، سواي آن كه دنيازدگي، دنيا طلبي و توجيه كردن اعمال سلاطين جور، سنخيتي با منزلت رفيع امناي رسل بودن ندارد.

ب) از آنجا كه «امناء الرسل» مطلق است و قرينه ي دالّه بر رفع اطلاق از آن وجود ندارد، پس آنها در همه ي وظايف و رسالت ها امناي رسل هستند.

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

ج) رسالت رسولان الهي، منحصـر در تبليغ و تعليم شـريعت نبوده، بلكه قضاوت و زعامت سياسي نيز، شأني از شؤون پيامبران الهي بوده است.(1)

پس، با توجه به مقدمات مذكور، معلوم مي شود امانت داري فقها و علماي ديني، مختص به وظيفه ي خاصـي از وظايف و شؤونات رسـل الهي نيست و از آنجـا كه رسـالت انبيا منحصـر در بيان احكام شـرعي نيست و زعامت سياسـي را هم شامل مي شود، فقها نيز در زعامت سياسـي امانت دار رسل الهي انـد. روايات دال بر زعامت سياسـي علما، در متون حديثي، مشـهور و معروف است؛ و جاي بسـي تعجب است كه ايشان بدون هيچ توجهي به آنها به اين نحو به روايت مذكور استشهاد كرده است.

4. يكي از نكات شگفت انگيز در كلام ايشان، وانمودسازي سكولاري فكر كردن حضرت امام خميني (ره) است؛ آنجا كه آورده است:

شايد نخستين بار كه امام از پاريس به تهران آمد، در نظرش اين نبود كه علما مستقيماً وارد دولت شوند و خودشان هم به قم رفتند و در آنجا گفتند: من طلبه اي هستم و درس مي دهم و كاري هم به تهران ندارم؛ امّا بعد اين كار نشد و جواب هم نداد. (2)

1- . ر. ك: امام خميني (ره) ، ولايت فقيه، (مؤسسه ي تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، چاپ هفتم، تابستان 1377)، ص 59 - 61.
2- . همان، ج 13، ص 433.

مبـارزه با تفكر سـكولاريستي، يكي از خصايص بارز حضـرت امام خميني (ره) بوده است. ايشان در اكثر سـخن راني هاي خود درباره ي روحـانيت به نفي جـدايي دين و علما از حكومت و امور سياسـي پرداخته انـد. اينك در جهت وضوح قضـيه، لااقل براي ايشان - هر چند خود واقف اند - به نمونه هايي از سخنان آن بزرگمرد الهي، اكتفا مي شود:

حضرت امام (ره) در باب لزوم دخالت روحانيون در امور اجتماعي و سياسي مي فرمايند:

الان همه ي حيله ها در كار است كه شـما را از سـياست كنار بزنند، شـما را نگذارند در امور اجتماعي دخالت بكنيد، شـما را نگذارند در حكومت هيچ دخالتي بكنيد... (1)

و در جاي ديگري مي فرمايند:

امروز طرحشان اين است كه روحانيين بايد بروند و دعا كنند و... . عرض مي كنم كه اين ها همان طرحي است كه آمريكا نقشه اش را دارد و انگلسـتان هم از سابق داشـته است... . اين همان طرحي است كه انگلسـتان از دويست سال پيش از اين، يا بيش تر، طرح ريزي كرد كه جدا كنند روحانيين را از مردمي كه مي خواهند فعالانه كار بكنند براي اسـلام؛ اين ها بروند همان توي مسـجدها بنشـينند و دعا بكنند آنها هم هر كاري كه دلشان مي خواست بكنند و هر چپاولگري و هر سلطه جويي كه مي خواستند بكنند.(2)

و نيز فرموده اند:

ما مكلّفيم در امور سياسي دخالت كنيم، مكلّفيم شرعاً، همان طور كه پيغمبر(ص) مي كرد، همان طور كه حضرت امير(ع) مي كرد.

1- . همان، ج 13، ص 348.

2- . همان، ج 15، ص 16.

و در جايي ديگر مي فرمايند:

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

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

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

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

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

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

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

استفاده از بودجه ي دولتي براي طلاب نهي شده است، وجوهي دارد كه در جاي خود آمده است. يكي از آنها استقلال اقتصادي طلاب از دولت است، تا بتواننـد آزادانه به نقـد و بررسـي مخلصانه و مصـلحانه ي دولت بپردازنـد؛ و بـديهي است كه چنين امري، هيـچ منافاتي با حضور علما در صحنه ي سياست ندارد.

5. نكته ي ديگر آن كه وي در آخر كلماتش آورده است كه

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

همان طور كه ظاهر است، اين سـخن نيز در هاله اي از ابهام قرار دارد. چه خوب بود ايشان توضـيح مي دادند كه مرادشان نقد دين است يا نقد متديّنين. اگر مرادش نقد دين باشد، بايد گفت كه يكي از معاني قداست، نقدناپذيري است و شـيء مقدس به اين معنا منزه از نقد است و قـداست به اين معنـا براي دين و شـريعت ثـابت است؛ يعني دين چون حق است و مشوب به باطل نيست، قابل نقـد نيست؛ چرا كه اگر چيزي حق باشـد، شائبه ي بطلان ندارد تا با نقد آن، بطلان زدايي شود؛ شائبه ي نقص هم ندارد تا با نقد، نقص زدايي بشود؛ شائبه ي عيب نيز در آن نيست تا بدين وسيله عيب زدايي شود و بالاخره، آميزه ي اختلاط در آن نيست تا با نقد، بيگانه رو شود.(2)

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

1- . همان.

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

بودن آيات است؛ و از آنجا كه خود ايشان قايل به قدسي بودن دين است پس بايد نقد دين را قايل نباشد.

امّا اگر مراد ايشان نقـد متدينين باشد – هر چند غير ممكن نيست – امّا آن مطلب ديگري است كه فرصتي ديگر را مي طلبد. در هر صورت بر ايشـان بود كه با تبيين شـفاف نظرها و مرادات خويش از دهليز مبهم كلماتشان بيرون مي آمـد و به طريقه ي روشـمند و اصولي در مقام تخاطب، بيش تر عنايت مي نمود.

نتيجه آن كه، مسـئله ي حضور دين در عرصه ي سـياست و امورات اجتمـاعي مردم، رسـالت عمـده ي دين و وظيفه ي خطير علماي دين است و بر اين مطلب، هم آيـات دلالـت دارد و هم روايـات؛ سواي اين كه عقـل نيز با توجه به فلسـفه ي وجودي دين كه هـدايت مردم در شؤونات مختلف زندگي و معاش و معاد است، مؤيد اين مطلب است؛ و حضور دين در صـحنه ي اجتماعيات و سياسيات، نه تنها باعث فرسايش قدسيت دين و علماي عامل به دين نيست، بلكه نقطه ي اكيد تقدس آنهاست.

ص: 69

مقاله ي مورد نقد: طالقاني و نوگرايي ديني

اشاره

طالقاني و نوگرايي ديني(1)

چكيده:

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

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

1- . طبرستان سبز، شماره چهاردهم، 22/6/80.

توحيـد، ايمـان، آزادي، سـنّت، ملاك پـذيرش اسـلام و ملاك دخالت زمان و مكان در تغيير حكم پرداخته و به نفي امكان اسـتنتاج قانون اساسي از شرع و لزوم پذيرش قرائت هاي مختلف در فهم قرآن تصريح كرده است.

نقد و بررسي: منطق فهم دين

علي اكبر مؤمني

مقدمه

در سـده هـاي نخستين صـدر اسـلام، پس از آن كه بر اثر برداشت هـا و پش فرض هـاي خـاص، مـذاهب گوناگوني پديـد آمـد، به منظور جلوگيري از آشـفتگي و ناهماهنگي در فهم دين و نيز در جهت ضابطه منـد ساختن فهم نصوص، علوم مختلفي به وجود آمـد كه پيـدايش علم فقه، اصول و غيره بيانگر همين موضوع است.

در غرب نيز، اصطلاح هرمنوتيك در دو قرن اخير براي روشمند ساختن تفسير و تأويل دين مطرح شده و پس از آن به شرق نيز سرايت كرده است؛ امّا جاي تأسف است كه برخي آن را ابزاري براي تجويز قرائت هاي مختلف از دين قرار داده اند و از آن نتيجه ي معكوس مي گيرند.

جاي ترديد نيست كه پذيرفتن يك مكتب، ملازم با پاي بندي به مباني آن مكتب است. يكي از مباني مكتب تشيع اين است كه اگر چند

رأي و قرائت در عرض هم قرار گيرند، يكي از آنها صحيح است؛ و پذيرفتني نيست كه شخصي خود را پاي بند به دين معرفي كند و به مباني آن بي توجّه باشد.

كسـاني كه با ذهنيّت و مفاهيم غربي در اسـلام به كاوش پرداخته انـد، با اسـلام و دين، برخورد گزينشـي نموده و بسـياري از واقعيت ها را ناديده گرفته اند و از سكولاريسم، پلوراليزم و امثال اين ها سر در آورده و بدين طريق، به هدفي كه در پي آن بودند نايل آمده اند.

بر كسـي پوشـيده نيست كه واژه ها در جوامع و فرهنگ ها داراي مفاهيم مختلف و گاه متفاوت با يكديگرنـد؛ بنابراين، شـرط اخلاق علمي اقتضـا مي كنـد بـا مفاهيمي كه خود دين ارائه كرده است به جست وجوي انـديشه ي اسـلامي بپردازيم. اخـذ مفاهيمي از واژگان آزادي، مشـروعيت و غيره، به گونه اي كه تناسبي با فرهنگ اسـلامي نداشـته، بلكه با آن تباين نيز داشته باشد، به همراه پيش داوري و نتيجه گيري از آن، از روش شناسي تحقيق و اخلاق علمي به دور است.(1)

چندي پيش، آقاي مهندس لطف الله ميثمي در گفت و گو با نشـريه ي طبرسـتان سبز با عنوان «طالقاني و نوگرايي ديني»، مطالبي بيان كرده است كه آنچه در زير مي خوانيد نقد همان مطالب است. اميدوارم براي طالبان حقيقت، مفيد واقع شود.

1- . ر. ك: كانون گفتمان ديني، نشـست شانزدهم، مركز مطالعات و پژوهش هاي فرهنگي حوزه ي علميه، و محمد جواد نوروزي، فلسـفه ي سياست، (قم، مؤسسه ي آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره)، 1378، چ چهارم، ص 15 - 86.

كفر و ايمان

در بخشي از اين گفت وگو آمده است:

ايشان (مرحوم طالقاني) نمي گويد كه قرآن آمده تا به انسان ايمان بدهد، بلكه مي گويد همه ايمان دارند، ولي در قرآن آمده «الذين يؤمنون بالغيب»؛ يعني كساني كه ايمانشان افزوده شده باشد، ... چرا كه همه ي انسان ها، به خدا، تكامل، جبر و... ايمان دارند.

درباره ي ادعاي فوق تذكر چند نكته لازم است:

1. اين ادعا با تصريحات قرآن درباره ي كساني كه ايمان نياورده اند، منافات دارد، آنجا كه مي فرمايد:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآياتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ شَدِيدٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقامٍ(1)

قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُم(2)

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ(3)

و ده ها آيه ي ديگر.

2. تكذيب پيامبران الهي توسط امّت ها، كه قرآن نيز موارد مختلفي از آن را بيان نموده است، دليل ديگري بر رد مدعاي فوق مي باشد.(4)

3. نسبت دادن مطالب فوق به مرحوم آيت الله طالقاني امري خلاف واقع است. ايشان در مقاله اي تحت عنوان «توحيد از نظر اسلام»، پس از ذكر آيه ي 64 سوره ي آل عمران مي نويسد:

1- . سوره ي آل عمران، آيه ي 4.

2- . سوره ي حجرات، آيه ي 14.

3- . سوره ي بقره، آيه ي 6.

4- . سوره ي آل عمران، آيه ي 184، سوره ي حج، آيه ي 42 و سوره ي شعراء، آيات 105، 123، 141، 160 و 176.

از همـان وقتي كه عقـل فطري آدمي آمـاده ي دريـافت حقيقت توحيـد شـد و از محكوميت كامـل غرايز برتر گرديـد، خداونـدْ پيامبران را برانگيخت تا بـذر توحيد را در عقول بيفشانند و تحول و انقلابي در نفوس بشـر پديد آورند... صبر و پاي داري آنان براي ايجاد چنين انقلابي بود، تا فكر انسان را كه واژگون در شـرك و محكوم غرايز بود برگردانند و حاكم و مسـتقيمش بدارند؛ بدين جهت، از آغاز دعوت تا آن گاه كه چشم از دنيا مي بستند، همواره در همه حال و همه جا كلمه ي توحيد را بر زبان داشتند و به آن دعوت مي نمودند.(1)

اگر مرحوم آيت الله طالقاني معتقد باشـند كه همه ي انسان ها به خدا ايمان دارند، چه لزومي دارد كه از تلاش انبيا براي دعوت به توحيد، و صبر و پاي داري آنان در اين راه سخن بگويند؟!

4. مطلب ديگر آن كه ايمان به تكامل در كنار ايمان به خـدا قرار داده شـده است؛ و بـدتر از آن، قرار دادن ايمان به جبر، در رديف ايمان به خـدا و تكامل است؛ و عجيب آن كه، ايمان به خـدا، تكامل و جبر، به همه ي انسان ها نسـبت داده شـده و تمامي اين مطالب نادرست به مرحوم آيت الله طالقاني اسناد داده شده است.

بـديهي است هر فردي با كم ترين اطلاع از مـذاهب كلامي، چنين مطلبي را ادعا نخواهـد كرد؛ زيرا وجود مـذاهب و نحله هاي گوناگون، خلاف مدعاي مورد نظر را به اثبات مي رساند.

1- . آيت الله طالقاني، مناره اي در كوير، (تهران، قلم، چ اول، 1377)، تدوين: محمد بسته نگار، ص 52.

آزادي شيطان

در قسمت ديگري از اين مصاحبه آمده است:

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

ادعاي مذكور از چند جهت مخدوش است:

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

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

فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ(2)

1- . سوره ي انسان، آيه ي 3.

2- . سوره ي توبه، آيه ي 12.

وَ أَعَدَّ لِلْكافِرِينَ عَذاباً أَلِيماً؛(1)

وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لُمحِيطَةٌ بِالْكافِرِينَ(2)

3. شيطنت شيطان هم محدود است؛ حتي شيطان هم در نقشي كه به عهده دارد آزادي مطلق ندارد. خود او نيز به اين موضوع اعتراف كرده است؛ و قرآن به نقل از او مي گويد:

قالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ

شيطان حدّ و مرزي دارد؛ و بالاتر از آن حد، جايي براي وسوسه اش وجود ندارد؛ زيرا شك و وسوسه در جايي اثر دارد كه حق و باطلي در كار باشد و آن جا كه حق محض است و باطلي وجود ندارد، شيطان هم وسوسه اي ندارد و خود او نمي تواند در آن مرحله باشد.

از مطالب گذشته روشن شد كه منطقه ي عملياتي شيطان محدود است و در مراتب كمال و اخلاص نمي تواند نفوذي داشته باشد؛ علاوه بر اين، قرآن كريم نفوذ شيطان را تنها در وسوسه و در شعور و آگاهي انسان مي داند، نه چيز ديگر. شيطان بشر را دعوت مي كند(3)

و او را فريب مي دهد؛ انسان هم در برابر اين كار شيطان، در درون خود به سلاح عقل و فطرت مسلّح است و از بيرون نيز از پيام آوران الهي مدد مي گيرد. در اين حال، هرگز اختيار و قدرت از انسان گرفته نمي شود؛ زيرا شيطان بر

1- . سوره ي احزاب، آيه ي 8.

2- . سوره ي عنكبوت، آيه ي 54.

3- . سوره ي ابراهيم، آيه ي 22.

او تسلّطي ندارد؛ پس صحيح نيست كسي بگويد كه علت و سبب تامّ رفتار بد من، شيطان است.(1)

سنّت حوزه هاي علميه

در ادامه ي اين گفت وگو، سنّت حوزه هاي علميه از ديدگاه قرآن مردود شمرده شده است:

سنّت حوزه هاي علميه، كه مبتني بر منطق ارسطوست، يك نوع سنّت است... سنّت هم تعاريف مختلفي دارد؛ براي مثال سنّت ارسطويي، سنّت آبا و اجدادي، سنّت شاهنشاهي (موروثي) كه قرآن هيچ يك را قبول ندارد.

امّا اشكالاتي كه بر اين سخن وارد است :

1. منظور از سنّت ارسطويي چيست؟ اگر منظور، روش ارسطويي است، بايد گفت اين روش در فلسفه يا بخشي از كلام عقلي، تا حدي وجود دارد؛ امّا همه ي استدلال ها، ارسطويي نيست؛

2. علوم حوزوي منحصر به فلسفه و كلام نيست و روش ارسطويي نيز در علومي، مانند ادبيات عرب، معاني، بيان، تفسير، رجال، فقه، اصول و غيره موضوعيت ندارد؛

3. انديشه ي ارسطو به اين علوم نرسيده بود، تا براي هر يك از آنها روشي تدوين كند؛

1- . آيت الله عبدالله جوادي آملي، تفسير موضوعي قرآن كريم، (قم، نشر اسراء، 1378، چ اول)، ج 1، ص 203 - 208.

4. هر آنچه ارسطويي است، نمي توان آن را به صرف ارسطويي بودن باطل دانست؛

5. ردّ روش ارسطويي از نظر قرآن نيز يك ادعاست كه بايد دلايل و شواهد آن بيان شود؛ علاوه بر آن، چنين مطلبي توهين آشكار به عالمان دين و حوزه هاي علميه است.

مسلمان كيست؟

در جاي ديگر عنوان شده است:

به طور معمول اعتقاد بر آن است كه مسلمان واقعي، به احكام عبادي، مانند نماز، روزه و غيره پاي بند است و كسي كه اين امور را انجام نمي دهد مسلمان نيست. حال آن كه آيت الله طالقاني مي گفت: «اسلام، ديني عمومي است و هر كسي كه در راه حق حركت مي كند در راه اسلام است.» و اين تعريف با تعريف سنتي متفاوت است.

درباره ي مطالب فوق چند نكته قابل توجه است:

1. در مورد تعريف سنتي از اسلام، اشاره نشده است كه مراد از سنّت كدام است؛ آيا منظور همان سنّت ارسطويي است، كه به زعم ايشان در حوزه هاي علميه وجود دارد؟! و اساساً اين تعريف اسلام از كجا اخذ شده است؟

2. شكي نيست كه اگر مسلماني به احكام اسلام عمل نكند مسلمان واقعي نيست، ولي به صرف عمل نكردن به برخي از احكام اسلام، نمي توان او را خارج از اسلام دانست. برخي از فقهاي اهل سنّت با

استناد به آيه ي 5 سوره ي توبه، ترك نماز و زكات را دليل بر كفر دانسته اند؛ در حالي كه از نظر عالمان شيعه، تنها با ترك نماز و يا زكات، انسان در صف كافران قرار نمي گيرد، هر چند اسلام او بسيار ناقص است.(1)

3. طبق آيه ي 14 سوره ي حجرات كه مي فرمايد: «قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ» تفاوت «اسلام» و ايمان» در اين است كه اسلام، شكل ظاهري قانوني دارد، و هر كس شهادتين را بر زبان جاري كند در سلك مسلمانان وارد مي شود و احكام اسلام بر او جاري مي گردد؛ ولي ايمان يك امر واقعي و باطني است و جايگاه آن قلب آدمي است، نه زبان و ظاهر او.(2)

اين كه هر كس در راه حق حركت كند در راه اسلام است، يك مطلب است، ولي اين كه چنين فردي مسلمان هم باشد، مطلب ديگري است؛ زيرا ممكن است به معناي لغوي مسلمان باشد، امّا اصطلاحاً به او مسلمان گفته نمي شود.

حاصل آن كه، بين مفهوم لغوي و اصطلاحي اسلام خلط شده است؛ بدين صورت كه معناي لغوي اسلام به جاي معناي اصطلاحي استعمال شده است!

1- . ر. ك: آيت الله مكارم شيرازي، تفسير نمونه، (دارالكتب الاسلامية، تهران، بي تا)، ج 7، ص 295.
2- . همان، ج 22، ص 22.

مشروعيت قانون اساسي

در جاي ديگر، درباره ي مشروعيت قانون اساسي آمده است:

مرحوم نائيني و مرحوم امام مي گفتند كه قانون اساسي، رساله ي اجتماعي آنان است؛ يعني خود قانون اساسي مشروعيّت دارد، نه آن كه قانون يك چيز و شرع چيز ديگري باشد.

از جمله ي فوق، نفي استنتاج قانون اساسي از شرع استنباط مي شود؛ به عبارت ديگر، اين جمله در صدد بيان مشروعيت قانون اساسي، فارغ از مستنتج بودن آن از شرع است. در اين مورد به چند نكته اشاره مي شود:

1. ابتدا بايد معناي واژه ي مشروعيّت روشن شود؛ زيرا مشروعيّت در لغت به معناي «قانوني بودن» و «مطابق با قانون» آمده است؛ هر چند ريشه ي لغوي آن «شرع» است و با كلمه هايي چون «شريعت» و «متشرعه» هم ريشه است؛ امّا اختصاص به پيروان دين و شريعت ندارد، بلكه يك اصطلاح در فلسفه ي سياست به شمار مي رود.

2. مبناي مشروعيّت در جامعه اي كه اعتقادي به خداوند ندارند، نسبت به جامعه اي كه در آن اعتقاد به خداوند وجود دارد، متفاوت است.

در جامعه ي اسلامي، مشروعيّت از منبعي سرچشمه مي گيرد كه از حاكميت مطلق برخوردار باشد؛ زيرا براساس بينش اسلامي، حاكميت مطلق از آن خداوند است و هر قانوني بايد از اراده ي تشريعي خدا نشأت بگيرد. اكنون كه منظور از مشروعيّت دانسته شد، اگر مشروعيّت

قانون اساسي را به معناي قانوني بودن آن بدانيم، اين مطلب غير از شرعي بودن به معناي استنتاج قانون اساسي از احكام اسلامي است.

چنانچه مشروعيّت قانون اساسي به معناي مطابقت آن با احكام اسلام دانسته شود، نمي توان مدعي شد كه قانون اساسي همان شرع است؛ زيرا بر همگان روشن است كه قانون اساسي (كه به قواعد و مقرراتي اطلاق مي شود كه مربوط به قدرت و ساختار حكومت است) از شرع گرفته شده است، نه آن كه عين شرع باشد.

معيار تغيير احكام

در ادامه، با اشاره به نقش زمان و مكان در تغيير احكام آمده است:

بايد شرايط ظرفيت اجتماعي مردم را شناخت؛ چرا كه اين حكم مي تواند تغيير كند؛ پس بايد هنري پياده شود كه اين را تعالي بدهد... اگر چنين بود خدا چرا يكصدو بيست و چهار هزار پيامبر را فرستاد؟

بايد توجّه داشت كه دين از سه بخش عقايد، ارزش هاي اخلاقي و احكام تشكيل شده است؛ عقايد و اصول كلي اخلاقي تحول ناپذيرند، ولي تغيير در دسته اي از احكام دين، ممكن و بلكه متحقق است؛ و اين تغيير به دليل تغيير بعضي از مصالح و مفاسد در شرايط مختلف زماني و مكاني است. تغيير و تحول احكام دين داراي اقسام گوناگوني است كه عبارت اند از:

1. نسخ؛ 2. تبدّل موضوع؛ 3. احكام ثانوي؛ 4. تزاحم احكام؛ 5. احكام حكومتي.(1)

1- . ر. ك: محمد حسين زاده، معرفت شناسي، (چ چهارم، مؤسسه ي آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره) ، 1378)، ص 143 - 148.

از آنچه گفته شد روشن مي گردد كه ملاك تغيير حكم، زمان يا ظرفيت اجتماعي مردم نيست. زمان صرفاً نشانه ي آن است كه مصلحت يا مفسده در يك مقطع تغيير كرده است. تذكر اين نكته نيز لازم است كه تشخيص موضوع تغيير احكام به عهده ي متخصصان اين فن، يعني فقهاي عالي قدر مي باشد؛ امّا استدلال به اين كه «اگر چنين بود چرا خدا يكصد و بيست و چهار هزار پيامبر را فرستاد؟» براي اثبات زمان بندي احكام، مغالطه است؛ زيرا اين موضوع، تدريجي بودن هدايت الهي را قبل از خاتميّت اثبات مي كند.

حجم متشابهات در قرآن

درباره ي متشابهات در قرآن كريم عنوان شده است كه

بايد توجّه داشت كه هفتاد درصد قرآن، متشابهات است و بايد برداشت هاي رايج از متشابهات را تعالي داده و جامعيت قرآن را مطرح كرد.

درباره ي ادعاي مذكور بايد گفت، اين پيش فرض مقبول همه ي خداباوران وحي پذير است كه غرض اساسي از نزول وحي آن است كه مردم آن را دريافت نمايند، بخوانند، بدانند و بينش و منش خود را بر مدار آن سامان دهند. لازمه ي طبيعي تحقق اين هدف آن است كه ما با ذهنيت جست وجوگر، به منظور آگاهي از نيازهاي فكري و رفتاري خويش، در محضر وحي مكتوب الهي قرار بگيريم. قرآن سخن هدايتگر پروردگار است كه از درگاه ذات قدسي، ظهور و نزول يافته است و از

مخاطب هاي خويش، يعني همه ي انديشه هاي حقيقت جو و خردورز دل سپاري مي طلبد؛

كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ.(1)

هرگونه تساهل و تسامح در راستاي فهم اين متن مقدس، درخور سخت ترين نكوهش است،

أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها.(2)

روشن است كه اين هشدار پندآموز، گزارش دهنده ي يك خطر بزرگ و زيان جبران ناپذير است.(3)

حال كه ضرورت فهم كلام خداوند روشن شد، توجّه به چند نكته ضروري است:

1. چنانچه معتقد باشيم هفتاد درصد قرآن از متشابهات است، بايد پيش فرض فوق را كه ريشه در قرآن دارد نفي نماييم؛ زيرا قرآن از تمامي مخاطبـان خود خواسـته است در آيـات آن تـدبّر نماينـد و در صورتي كه هفتاد درصـد قرآن متشابه باشـد، عموم مردم توانايي فهم آيات را نخواهنـد داشت؛ زيرا عـدّه ي اندكي توان تأويل متشابهات و ارجاع آنها به محكمات را دارند؛ بنابراين، ادعاي ياد شده، با فلسـفه ي نزولي قرآن ناسازگار است؛ علاوه بر آن، زبان قرآن همان زبان تفاهم و تخاطب عرف عقلاست؛ و خداوند براي ابلاغ پيام خود به مردم، طريقه

1- . سوره ي ص، آيه ي 29.

2- . سوره ي محمد، آيه ي 24.

3- . محمد باقر سعيدي روشن، علوم قرآن، (چ اوّل، مؤسسه ي آموزشي و پژوهشي امام خميني (ره) ، قم، 1377)، ص 223 - 224.

و زبان ديگري برنگزيده است؛ پس ممكن نيست مطالب قرآن به گونه اي بيان شده باشد كه فهم اكثر آموزه هاي آن براي مخاطبان مشكل باشد.(1)

2. با توجّه به عوامل تشابه و نيز تفاوت استعدادها و سرمايه هاي معرفتي افراد، ممكن است برخي از آيات براي بعضي مخاطبان، از متشابهات، و همان آيات، براي بعضي ديگر، از محكمات باشند.

3. متشابهات در قرآن دو گونه اند:

الف) متشابهات بالعرض كه قبلاً متشابه نبوده اند؛ اكثر آيات متشابه را اين گونه آيات تشكيل مي دهند؛ مانند آيات «وجه الله»، «يدالله»، «الرحمن علي العرش استوي» و غيره. اين آيات در اصل متشابه نيستند و به معناي استعاره اي در لغت به كار رفته اند.

ب) متشابهات اصلي، كه در قرآن بسيار كم اند؛ به طوري كه در بين 6236 آيه، متشابهات اصلي از دويست آيه تجاوز نمي كنند. علّت تشابه اصلي، بلندي معنا و كوتاهي لفظ است، كه در چنين مواردي، قرآن از راه استعاره، كنايه و تشبيه وارد مي شود؛ مثل آيه ي نور(2)

كه در آن تشبيه به كار رفته است.

1- . ر. ك: آيت الله جوادي آملي، تفسير موضوعي قرآن كريم، (چ اوّل، قم، 1378)، ج 1، ص 384 - 386.

2- . گفت وگو با آيت الله معرفت، نشست شانزدهم، «زبان قرآن»، كانون گفتمان ديني مركز مطالعات و پژوهش هاي حوزه ي علميه.

مقاله مورد نقد: موسيقي و تك خواني خانم ها

اشاره

موسيقي و تك خواني خانم ها(1)

چكيده:

در اين مصاحبه، از «جواز تك خواني زن» به عنوان يك نظر فراگير فقهي ياد شده است؛ و در ضمن آن، به لزوم ترويج موسيقي و بهره گيري از اين «ظرفيت خلاق»، تأكيد شده است.

نقد و بررسي:موسيقي و تك خواني زن

ابوالقاسم مقيمي حاجي

«هر انقلابي، هر تمدّني و هر فرهنگي تا در قالب هنر ريخته نشود، شاخص نفوذ و گسترش ندارد»(2)

و «هنر اسلامي آن چيزي است كه در آن عنصر سازنده اي از انديشه ي اسلامي وجود داشته باشد».(3)

ص: 87

1- [1]. روزنامه ي حيات نو، شماره ي 234، مورخ 26/8/80.

2- . مقام معظم رهبري 27/9/65، دومين كنگره ي شـعر و ادب - جهاد دانشگاهي (كتاب هنر، چ اوّل، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، تهران 1367)، ص 10.

3- . مقام معظم رهبري 16/11/60، ديدار با واحد فرهنگي روزنامه ي جمهوري، كتاب هنر، ص 15.

هنر حقيقي و مـدرن، هنري است كه در هـدايت افراد به سوي كمـال و شـكوفا شـدن ظرفيت هاي معنوي انسان موفق باشـد. چنين هنري متحوّل كننـده ي انگاره ها و دربردارنده ي آموزه هاست. بعد از انقلاب، جامعه ي هنري تكاني به خود داده و گام هايي را برداشـته است؛ امّا به نظر مي رسـد نيازمنـد خانه تكاني جديدي است كه يكي از آنها عرصه ي موسـيقي است كه تا چند سال بعد از انقلاب، تلاش هايي درخور تقـدير انجام پـذيرفت. امّا امروزه بايـد از ارتجاعي زيان بار ترسـيد؛ از رجعتي به سـبك ها و متدهاي تقليدي از فرهنگ بيگانه و از رجعتي به سوي فراگير شـدن موسـيقي و تطهير آن از آثار مخرّب روحي و معنوي. علي رغم آن كه مقام معظم رهبري در پاسخ به پرسشـي درباره ي ترويج و آموزش موسيقي فرمودند:

آموزش موسـيقي و نوازندگي به نونهالان و نوجوانان موجب انحراف آنان و مترتّب مفاسد است و جايز نيست؛ به طور كلّي، ترويج موسيقي با اهداف عاليه ي نظام اسـلامي منافات دارد. مسؤولين فرهنگي مجاز نيسـتند سـليقه ي شخصـي خود را به اسم نشر فرهنگ و معارف، در آموزش و پرورش نوجوانان به كار گيرند.(1)

با ذكر اين مقدّمه، به تأثير موسيقي در روح و روان، و حكم تك خواني زن مي پردازيم كه گفته شده:

تك خواني زن و مرد جايز است مگر اين كه...

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

و

در ميان خوانندگان زن از قديم و جديد هستند كساني كه با رعايت اين جهات (ضوابط ديني)، به گونه اي سنگين و وزين مي خوانند و شنيدن آن حرمت شرعي ندارد؛ مثل خانم..(1)

و يا گفته شده:

در قرآن و فقه، موسيقي حرام نيست.(2)

و يا ديگري ضوابط رايج ديني را «باورهاي مخدوش سنتي و شخصي و مغرضانه ي فقهي»(3) معرفي مي كند و در قبال آن «موسيقي را هنر آسماني» مي داند كه «فرهنگ و تمدن بشري بدون آن ناقص است» و «ريشه در تاريخ كشور ما دارد».(4)

درست است كه لذّت و احساس خوشي، كه معلول شنيدن موسيقي است، با تاريخ بشري دوشادوش، و در جوامع مختلف وجود داشته و بشر همواره اين طبيعت گرايي را كه ناشي از لذّت او بوده، به همراه داشته است؛ امّا بايد ديد اين لذّت چيزي بر واقعيّت مطلوب آدمي افزوده و موجب رشد و تعالي او مي گردد و يا از آن مي كاهد و سبب تخدير رواني اوست؟

1- . آقاي موسوي تبريزي، حيات نو، 26 / 8 / 80، ص 4 و سينما جوان 22 آبان.

2- . آقاي محمد موسوي، اطلاعات، 30 / 8 / 80، ص 7 و صداي عدالت 29 / 8 / 80، ص 16.

3- . آقاي جعفري، نشريه ي زنان، ش 80، مهر 1380 ص 32.

4- . هنگامه ي اخوان، حيات نو، 26 / 8 / 80، ص 4، ايشان نيز خواستار آزادي زنان در آوازخواني تحت شرايط خاص و كنترل شده گرديد.

موسيقي، روح و روان و علم پزشكي

انسان با ابزار مختلف آهنگي مي سازد كه گاه مي خنداند و زماني مي گريانند، گاهي به حدّ افراط، نيروي نشاط را در آدمي تحريك مي كند و زماني سخت او را به ديار غم و اندوه مي فرستد. بزرگ ترين هنر موسيقي اين است كه انسان را خواسته و ناخواسته به سفري در دنياي ذهني و خيالي دعوت مي كند و بر او سايه اي مي سازد و آن را بالا مي برد و بعد از پايان موسيقي، خود را در يك سرازيري احساس مي كند و سرانجام سرگردان و متحيّر و لبريز از احساساتي كه به طور مصنوعي تحريك شده اند رها مي شود و او مي ماند و انبوهي از احساسات تخليه نشده، كه نه مي تواند از آن دنياي خيالي دل بكند و نه با زندگي واقعي كنار آيد، با تكرار اين صحنه ها و اعتياد به موسيقي، چيزي جز تخدير روح و روان حاصل نمي شود،(1) هم چنان كه امام راحل مي فرمايد:

از جمله چيزهايي كه مغز جوان ها را تخدير مي كند موسيقي است.... انسان را از جديّت بيرون مي برد.. يك جواني كه عادت كرده روزي چند ساعت را با موسيقي سروكار داشته باشد.. از مسائل جدّي به كلّي غافل مي شود.(2)

اگر موسيقي، آن چنان كه عاشقان دلباخته اش مي گويند، حقيقتاً روح انسان را تصفيه مي نمود، چرا با شيوع آن - به اعتراف پزشكان مربوطه - انواع بيماري هاي رواني و غير آن شايع شده است؟ امروزه علم پزشكي

1- . شهيد مرتضي مطهري، تعليم و تربيت در اسلام (چ دهم، انتشارات الزهراء تهران 1366)، ص 44 و 45 و علامه جعفري، مباني فقهي، روايي موسيقي.

2- . صحيفه ي نور، ج 8، ص 197 تا 201، و ج 9، ص 155.

اذعـان مي دارد – علي رغم آثـار مختلفي كه در تبليغ آن بيـان مي شود – موسـيقي، بـا نواهاي حزن انگيز و نشاط آور، نظم حياتي بـدن و تعادل دو قسـمت از اعصاب (سـمپاتيك و پاراسـمپاتيك) را كه سبب تنظيم جذب و دفع و هضم و ضربات قلب و فشار خون است، برهم مي زند و سـبب ضـعف اعصاب مي شود و از ديگر مضرات آن اختلالات دماغي، هيجانات روحي، جنون، ضعف حس شنوايي و سلب اراده و كوتاهي عمر است و چه بسا عامل جنايت و خودكشي و تهييج شهوت مي باشد.(1)

موسيقي و تك خواني زن از منظر ديني

اسـلام آن قسم از موسـيقي را كه سـبب «بيكارگي، ابتذال، بي حالي و واخوردگي از واقعيت هاي زندگي و گناه و شـهوت راني است»،(2) حرام شـمرده است. موسيقي اگر انسان را از جديّت و «از معنويت و از خدا و ذكر غافل كند، موسيقي حرام است».(3) اسلام مي خواهد انسان از جديت بيرون نرود و در مقابل هيجانات، خود را سـرگردان نبيند و انديشه و تعقّل او ضـعيف نشود؛(4) لذا در قرآن(5) از اين نوع موسيقي نهي شده و در احاديث متعدّدي آمده است:

1- . ر. ك: انسان، غنا، موسـيقي، ص 81، 85؛ محمد اسـماعيل، نوري، موسـيقي از ديدگاه اسلام (انتشارات آزادي بي تا)، ص 140 و تأثير موسيقي بر روان و اعصاب، ص 38.

2- . مقام معظّم رهبري، دهه ي فجر 77 در ديدار با جوانان، روزنامه ي جمهوري اسلامي، 18 بهمن، 1377

3- . همان.

4- . شهيد مطهري، تعليم و تربيت در اسلام، ص 44.

5- . سوره ي حج، آيه ي 30 و سوره ي لقمان، آيه ي 6.

اولين كسي كه مرتكب غنا شده و نواختن آغاز نمود شيطان بود.(1)

و از مضـرّات آن، «ظهور نفـاق»، «قساوت قلب»، «گسترش بي حيايي و فساد اخلاقي» و «محروميّت از رحمت الهي» و امثال اين ها(2) ياد شده است.

آوازخواني نيز اگر شاخص هاي مذكور را داشـته باشد و از لحاظ نوع خواندن و يا مضمون، انسان را از حالت عادي خارج كند و مطرب و لهوي باشـد، حرام است و به تصـريح مقام معظم رهبري(3) و ساير مراجع، صـرف پخش آن از صـدا و سـيما و يا صدور مجوز از وزارت ارشاد، موجب حليّت نمي شود؛ بلكه شـنونده بايـد تشـخيص دهـد كه در عرف مردم، اين موسـيقي و خوانندگي مناسب با مجالس لهو و لعب نيست؛ البتّه گـاهي چنـان بي مبالاتي صورت مي گيرد كه تنـدترين موسـيقي ها را هم حلال مي شـمرند، كه اگر چنين باشـد، ديگر مصداقي براي موسيقي مطرب باقي نمي ماند!!

امّا آوازخواني زنان: عدّه اي از فقها آوازخواني غنايي زن را براي زنان، در مجلس شب زفاف عروسي جايز مي دانند، با اين شرط كه نامحرم صداي آنها را نشنود و همراه با نوازندگي مطرب با آلات

1- . حرّ عاملي، وسائل الشيعه، ج 12 (نشر كتابفروشي اسلاميه ي تهران)، ص 231.

2- . همان، ج 12، ص 231 و 232 و 235 و محمد ري شهري، ميزان الحكمة، ج 7 (چ اوّل، دفتر تبليغات اسلامي قم، 1362)، ص 305 - 307.

3- . مرحوم امـام راحـل ، مقـام معظّم رهبري، آيت الله گلپايگاني، آيت الله فاضل لنكراني و آقاي تبريزي، (كتاب انسان، غنا، موسـيقي)، ص 91 - 140، استفتاءات.

موسـيقي نباشد؛ زيرا موسيقي مطرب، در همه ي موارد ،حرام است؛(1) هر چند مرحوم آيت الله اراكي و آيت الله سيسـتاني، بنابر احتياط واجب، غنا در مجالس عروسـي را هم جايز نمي شـمرند و آيت الله مكارم شيرازي نيز آن را جايز نمي دانند. حكم تك خواني زن نيز ميان مراجع عظام اختلافي است؛ عـدّه اي از آنان به حرمت تك خواني غير غنايي زن حكم كرده اند؛ لذا بيان حكم به جواز به صورت نظر عام ديني صحيح نيست و ترويج و چاپ آن، به اين صورت، برخلاف رسالت مطبوعاتي است و افراد بايد در اين باره به مرجع تقليد خود رجوع نمايند.

براي روشن شدن مسئله، درذيل، استفتاءاتي را از برخي از مراجع بزرگوار كه در دست رس بوده نقل مي كنيم:

مرحوم آيت الله اراكي و مرحوم آيت الله گلپايگاني:

تك خواني موسيقي هاي غير مطرب توسط زن، مانند سرودها در صورتي كه نامحرم صداي آن ها را بشنود جايز نيست.(2)

آيت الله مكارم شيرازي:

گوش دادن به سرودهايي كه يك زن تك خواني كرده، حرام است.(3)

آيت الله فاضل لنكراني:

تك خواني موسيقي هاي مطرب توسط زن، مانند سرودها، در صورتي كه نامحرم صداي آنان را بشنود جايز نيست.(4)

1- . همان.

2- . همان، ص 113 و 118 و احكام روابط زن و مرد و مسائل اجتماعي آنان، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ص 215.

3- . همان، ص 147.

4- . همان، ص 127.

و آيت الله تبريزي:

تك خواني زن اگر غنايي باشد حرام است.(1)

مقام معظّم رهبري:

مجرد صوت زن نـامحرم حرام نيست و اسـتماع صـداي زن في نفسه منعي نـدارد؛ ولي اگر به ملاـحظه ي وضع خـاص خواننـده در حـال خوانـدن، يـا وضع خاص مجلس و محل خواننـدگي، يا به ملاحظه ي مضامين موضوعي كه خوانـده مي شود، از مصاديق مطرب لهوي به حساب آيد و يا مستلزم مفاسدي باشد، جايز نيست.(2)

در نتيجه، اولاً عـدّه اي از مراجع آن را در همه ي موارد حرام دانسـته و برخي حرمت را مشـروط به مطرب و غنايي بودن نموده انـد و هر فردي بايـد به تقليد از مرجع خود عمل نمايند؛ و طرح اين مسـئله، به صورت نظر عام ديني، كه توسط ايشان صورت گرفته است، صـحيح نمي باشـد؛ ثانياً، در صورتي هم كه موسـيقي مباح باشـد، با توجّه به آموزه هاي ديني و علمي، هيـچ دليلي بر ترويـج و تبليغ گسترده ي آن وجود ندارد. اين نوشتار را با كلامي از امام راحل به پايان مي بريم:

نبايد دسـتگاه تلويزيون جوري باشد كه 10 ساعت موسـيقي بخوانـد.... اين عـذر نيست كه اگر موسـيقي نباشد در راديو، آنها مي روند از جاي ديگري موسيقي مي گيرند. حال اگر از جاي ديگر مي گيرند، ما بايد به آنها موسيقي بدهيم؟ ما بايد خيانت كنيم؟(3)

1- . همان، ص 139، نظرهاي مراجع از توضيح المسائل و يا استفتاء درج شده است.

2- . همان، ص 102.

3- . صحيفه ي نور، گردآورنده مركز مدارك فرهنگي انقلاب اسلامي، بهمن 61، ج 8، ص 197 - 201 و ج 12، ص 104.

به امید روزي که همه ي هنرمندان و مسؤولین فرهنگي، با توجّه به تعالیم دیني، راه سـعادت و اعتدال را بپیمایند و سعادت خود و جامعه را رقم زنند.

ص: 95

مقاله مورد نقد: آمريكا ستيزي سال هاست كه به نفع آمريكاست

اشاره

آمريكا ستيزي سال هاست كه به نفع آمريكاست(1)

چكيده:

در اين گفت وگو، در مورد مسـئله ي ايران و آمريكا چنين وانمود شـده كه عدم رابطه با آمريكا برخلاف منافع ملي ايران، و ستيز با امريكا به نفع غرب و ايالات متحده است.

نقد و بررسي: منافع آمريكا در چالش روابط مخاصمه آميز با ايران

عباس بصير

در گفت وگويي كه با آقاي ابراهيم نبوي با عنوان «آمريكا ستيزي سال هاست كه به نفع آمريكاست» صورت گرفته، چنين وانمود شده است كه نداشتن رابطه ي با آمريكا، برخلاف منافع ملي ايران، و ستيز با

1- [1]. ابراهيم نبوي، روزنامه ي توسعه، شماره ي 174، مورخ 5/9/80.

آمريكـا، به نفع غرب و ايالاـت متحـده است. نوشـته ي زير در نقـدي بر گفت و گوي مـذكور، بـا نگاهي كوتاه به منافع آمريكا در جهان و منطقه، بر نقش جمهوري اسـلامي ايران در نظام روابط بين الملل تأكيد نموده است و مناسبات مخاصمه آميز بين آمريكا و ايران را چالش بزرگي در راه منافع آمريكا تلقي مي كند.

در يك جمع بندي كلّي، منافع آمريكا در مناطق حساس و مهم جهان از اين قرارند:

1. منافع سياسي: تداوم تسلط بر محيط امنيتي اروپا، شرق آسيا، خاورميانه و خليج فارس؛

2. منافع اقتصادي: افزايش دست رسـي به بازارهاي اروپا، شـرق و جنوب شـرق آسـيا، خاورميانه و خليج فارس، كنترل منابع و مسيرهاي انتقال انرژي، و در صورت لزوم، امكان استفاده از آنها به عنوان ابزاري عليه كشورهاي متخاصم؛

3. منافع ايـدئولوژيكي: گسترش حاكميت نظام هاي سياسـي و اقتصادي و فرهنگي باز به اروپاي مركزي و شـرقي، شوروي سابق، شـرق و جنوب شـرق آسيا، و تداوم حاكميت حكومت هاي غرب گرا، در كشورهايي كه فضاي باز سياسي به منافع امنيتي و اقتصادي آمريكا لطمه نزند؛ همانند بسياري از كشورهاي خاورميانه و خليج فارس.(1)

منافع ملي، ستاره ي راه نماي كشورها در حوزه ي سياست خارجي تلقي مي شود. «نيكسون» منافع ملي را به منافع حياتي، منافع اصلي و

1- . ، مبني سنبلي، «استراتژي كلان آمريكا پس از جنگ سرد»، سياست خارجي، ش اوّل، بهار 1377، ص 65.

منـافع جانبي تقسـيم نموده است. منافع حياتي دربرگيرنـده ي مباني ارزشـي در ساختار هر كشور و نظام سياسـي است، از جمله شاخص هاي منافع حياتي مي توان به امنيت مرزها، مقابله با تهديدات نظامي و تأمين نيازهاي استراتژيك كشور (همانند دست رسـي به مواد خام) اشـاره داشت. خليـج فـارس، از جنگ جهاني دوّم تاكنون، همواره به عنوان بخشـي از منافع حياتي و حوزه ي امنيت ملي ايالات متحـده محسوب مي شده است.(1)

منابع و ذخاير نفتي منطقه ي خليج فارس و نيازهاي كشورهاي صـنعتي به آنها، عامل اصلي اهمّيّت منطقه و توجّه قدرت هاي بزرگ به آن مي باشـد. اهمّيّت اين منطقه باعث شـد كه قـدرت هاي رقيب دوران جنگ سـرد، متوجه فعل و انفعالات داخلي و حاشـيه اي آن شوند و خليـج فارس به يكي از مناطق چالش بر انگيز در رفتار متقابل قدرت هاي بزرگ تبديل شود. در اين دوران، ايالات متحده، خليج فارس را به عنوان بخشـي از منافع حياتي خود تلقّي مي كرد؛ ولي به علت وجود قدرت هاي تأثيرگذاري چون شوروي، برخورد آمريكا احتياط آميز و مبتني بر احترام متقابل بود؛ امّا بعـد از جنگ سـرد، خليـج فارس در صدر اولويت هاي منطقه اي سـياست خارجي آمريكا قرار گرفت و اين كشور با قـدرت تمام و با به كارگيري الگوي امنيت تك قطبي، وارد خليـج فارس گرديد. استراتژي ايالت متحده در دوران بعد از جنگ سرد بر گسترش (Enlargment) قرار گرفته است، كه براساس آن، هر تحولي

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

مي بايست براي تحقق اهداف سياسـي و منافع منطقه اي آمريكا به انجام برسد.(1) سياست امنيت تك قطبي در خليج فارس - كه بازتاب ظهور نظم نوين جهاني و تلاش آمريكا يي ها براي نهادينه كردن آن در شـرايط تاريخي بعد از جنگ سرد است - در راستاي اين استراتژي به كار گرفته شده است. اين سياست در عين اين كه امنيت و ثبات را در خليج فارس، در راستاي منافع منطقه اي آمريكا تأمين مي كند، اين كشور را به برخي از اهداف منطقه اي آن در خاورميانه نيز نائل خواهد ساخت. با توجّه به اين كه تسـريع در روند صـلح اعراب و اسراييل و بي اثرسازي جنبش هاي اسلامي در خاورميانه و شمال آفريقا، يكي از اهداف اساسي در دوران بعد از جنگ سرد تلقّي مي شود، آمريكايي ها در صدد ند با بهره گيري از ابزارهاي نظامي و سـياست و امنيت تك قطبي در خليج فارس، امنيت كشورهاي محافظه كار خليج فارس و خاورميانه را فراهم آورند تا مقاومت كشورهاي خط مقدم نبرد با اسراييل را تحت تأثير قرار دهد.

رونـد فوق را مي توان در دوران بعـد از جنـگ دوّم خليـج فارس به گونه ي مشـهودتري مورد توجّه قرار داد. در اين دوران مهم ترين هـدف سياست خارجي آمريكا شـناسايي كامل اسـراييل و انعقاد قرارداد صلح بين گروه هاي متخاصم بود.(2) در يك جمع بنـدي كلّي مي توان گفت: منافع و امنيت نظامي، سياسي و بازرگاني ايالت متحده، استقرار ثبات و نظم را در كمربندي از سرزمين هايي كه از كازابلانكا تا هند و ماوراي

1- . همان، ص 132.

2- . همان، صص 117 - 118.

آن گسترده است و جهان اسلام و هندو را تشكيل مي دهد، ايجاب مي كند.(1)

استراتژي گسترش و سياست امنيت تك قطبي آمريكا در خليج فارس پيامدهاي زيادي دارد. يكي از اين پيامدها، اصطكاك ايالات متحده با جمهوري اسلامي ايران است. ايران كشوري مهم در منطقه و حوزه ي خليج فارس است و هر موضع آن مي تواند در نظام بين الملل تأثيرگذار باشد. اين جايگاه بر سياست مداران غربي، به ويژه آمريكا، مخفي نبوده است. آنان بارها بر نقش ايران در تأمين منافع غرب در منطقه، تأكيد داشته و براي جلب همكاري اين كشور، سرمايه گذاري هاي زيادي نموده اند. اگر اين سخن هارولد مك ميلان، نخست وزير اسبق انگليس را كه در آستانه ي سقوط رژيم شاه گفت كه

اگر ايران سقوط كند معناي ديگري جز پايان همه چيز نخواهد بود.(2)

مورد توجّه قرار دهيم، درخواهيم يافت كه رابطه ي همكاري بين ايران و غرب، به ويژه آمريكا، براي اين كشورها بسيار، مهم و حياتي است، ولي برخوردهاي يك جانبه ي آمريكا در نظام بين المللي، به خصوص در خليج فارس، باعث شد كه بين ايران و آمريكا تقابلي جدّي ايجاد گردد. واكنش ايران در مقابل ايالات متحده، بنيان هاي ايدئولوژيك، ژئوپليتيكي و تاريخي دارد.

1- . ، عبدالرضا هوشنگ مهدوي صحنه هايي از تاريخ معاصر ايران، (تهران؛ انتشارات علمي، 1377)، ص 318.

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

بنيان هاي تقابل ايران و آمريكا

1. ايدئولوژي سياسـي جمهوري اسـلامي ايران مبتني بر نفي سلطه و مقابله با توسعه طلبي قدرت هاي بزرگ است و بر صدور آرمان ها و ارزش هاي انقلاب اسـلامي تأكيد مي كند. شرايط ژئوپليتيكي ايران نيز به گونه اي است كه هر نوع حضور و مداخله ي خارجي در خليج فارس را در تعارض با منافع امنيتي خود تلقّي مي كند. سواحل طولاني، تسلط بر نقاط استراتژيك در منطقه، از جمله تنگه ي هرمز، و بهره گيري از جزايري كه سپر دفاعي تلقّي مي گردند، شـرايط و شاخص هاي ژئوپليتيكي ايران را افزايش مي دهند. به لحاظ تاريخي نيز عواملي وجود دارد كه حساسيت ايران را نسبت به ايالات متحده بر مي انگيزد.(1)

همه ي اين شـاخص هـا مـوجب مي شـود كه ايران حضـور آمريكـا در منطقه را بحران آفرين تلقّي كنـد و در برابر آن موضـع منفي بگيرد. شاخص هايي كه در مورد اهـداف و منافع ملي آمريكا و ايران ذكر شـد، اين تعارض را طبيعي مي نمايد و اين تعارض، چالش جدّي را در برابر منـافع و اهـداف امنيتي، اقتصـادي، سياسـي و ايـدئولوژيكي آمريكا در منطقه ايجاد مي كنـد. نمونه اي از اين چالش را در خاورميانه شاهـديم؛ حمايت جـدّي ايران از مقاومت لبنان و فلسـطين، ضـمن اين كه نقش منطقه اي اين كشور را بالا مي برد، مانع عمـده اي در راه تلاش هاي صـلح آمريكا نيز هست. چنان كه گـذشت، تسـريع روند صـلح اعراب و اسـراييل، از اهداف عمده ي ايالات متحده در منطقه محسوب مي شود كه با منافع حياتي اين كشور ارتباط

1- . متقي، همان، صص 121 و 122.

مستقيم دارد. اگر اين روند كند شود، اين منافع آمريكا در منطقه ضربه مي خورد.

2. براين اساس است كه استراتژيست هاي آمريكايي نيز، ايران را مهم ترين چالش منطقه اي عليه آمريكا تلقّي نموده اند و اظهار مي دارند:

اقدامات ايران در تقابل با نظم و ثبات منطقه است و اين كشور از ابزارها و رويه هاي غيرمستقيم، همانند براندازي و بي ثبات سازي حكومت كشورهاي عضو شوراي همكاري خليج فارس، بهره مي گيرد. در اين روند، ايالات متحده و كشورهاي متحد آن در جنگ خليج فارس، با وضعيت مبهمي روبه رو شده اند، به گونه اي كه در اين شرايط، پاسخ واكنش آنها نسبت به اقدامات محدود كننده در ايران، در خليج فارس مبهم به نظر مي رسد.(1)

چيزي كه بر اين ابهام مي افزايد، «سياست تنش زدايي» است، كه در سال هاي اخير از سوي جمهوري اسلامي تعقيب مي شود اين سياست كه مبتني بر گفت و گو و تفاهم است، در عين اين كه ايران را از انزواي سياسي بيرون مي كشد، براي آمريكا نيز در جهت مقابله با ايران، به ويژه مقابله ي نظامي، محدوديت ايجاد مي نمايد.

3. به هر حال، در جريان رابطه ي مخاصمه آميز آمريكا و ايران، تنها ايران نيست كه با مشكلات عديده اي مواجه مي گردد، بلكه منافع آمريكا نيز در منطقه به چالش كشيده مي شود و اين، مشكلي است كه از ناحيه ي خود آمريكايي ها ايجاد شده است؛ سياست استيلاطلبانه ي آمريكا در منطقه و نگاه يك سويه ي اين كشور به ايران، مهم ترين عامل تقابل و دوري ايران و آمريكا بوده است؛ چرا

1- . Bruce R.Kuniholm, Orgins Of Cold War in the Near East, [prencetpn vniresity Press, 1980], P168.

که روحیه ي استقلال طلبي ملّت ایران این سیاست را بر نمي تابد و تا زماني که آمریکا با چنین منشي در حوزه ي سیاست بین الملل عمل مي کند، دیوار بلند بي اعتمادي بین ایران و آمریکا که در طول سال هاي متمادي ایجاد شده است هم چنان باقي و پابرجا خواهد بود.

ص: 104

مقاله مورد نقد: نقدي بر دموكراسي ديني

اشاره

نقدي بر دموكراسي ديني(1)

چكيده:

نويسنده در اين مقاله با روشن گرفتن مفهوم دموكراسي و تلقي آن به منزله ي «صفر و يك» و در نتيجه، رد امكان توصيف حد بينابيني براي آن و بيان اختلاف قرائت از دين در دو چارچوب سنتي و مدرن، ضمن نقد دموكراسي ديني بر تناقض دين با دموكراسي تأكيد كرده و در نتيجه، اشكالات متعددي را بر بنيان هاي نظريه ي «مردم سالاري ديني» وارد داشته و بر عدم توفيق آن در عرصه ي عمل تكيه كرده است.

نقد و بررسي: مردم سالاري ديني نه دموكراسي است و نه استبداد

محمد ملك زاده

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

1- [1]. روزنامه ي مردم سالاري، شماره ي 26، مورخ 2/11/80.

مسـئله ي دموكراسي ديني و نقد آن، بر تناقض دين با دموكراسي تأكيد دارد كه از جهاتي قابل بررسي است. مقدمتاً خاطرنشان مي شود كه بحث درباره ي دموكراسي و نظام هاي مدني غرب و قابليت انطباق آن با بستر شريعت ديني، قدمتي ديرينه دارد و به زمان آشنايي مسلمانان با آراي افلاطون و ارسـطو و نظريه ي حكومت هاي چهارگانه ي اريستوكراسي، دموكراسي، اليگارشي و تيراني باز مي گردد.(1) در جهان اسـلام، بـا توجّه به چـالش هـاي نظامي و سياسـي عثماني با كشورهاي اروپايي در چنـد سـده ي اخير و وجود طبقه ي تحصـيل كرده ي مصري، سوري و ترك در ممالك اروپايي، بحث تطبيق دموكراسي با دين با شدّت بيش تري مطرح گرديد.(2) در طول اين دوران همواره دو ديدگاه كلّي درباره ي ارتباط شريعت و حكومت دموكراتيك وجود داشته است:

1. عدم سازگاري دموكراسي با حاكميت ديني؛

2. سازگاري دموكراسي با حاكميت ديني.(3)

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

لكن هر گروه با ديد خاصي به واقعيت اين

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

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

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

4- . عبدالهادي حائري، نخستين رويارويِي انديشه گران ايران، ج 1، (تهران، گسترده)، ص 58 - 68.

مسئله توجّه داشته اند و پاسخ هر دسته ناظر به بخشي از اصول دين و دموكراسي بوده است.

قايلين به انطباق دموكراسـي با دين، وجوه مشترك دين و دموكراسـي را مـدّنظر داشـته اند و هرگز نخواسـته اند دين را با مفهوم دموكراسـي به معناي مدرن و غربي آن تطابق دهند؛، زيرا نظام دموكراسي، علي رغم داشتن نكات مثبت، تناقضات و معايب عديده اي نيز با خود دارد كه در تضاد با دين است؛ و آن دسـته كه معتقد به عدم سازگاري دين با دموكراسي شده اند نيز، به همين ابعاد نامطلوب و تناقض در دموكراسي نظر داشـته انـد؛ تناقضـاتي كه حتّي بسـياري از خود نظريه پردازان غربي هم به آن اعتراف كرده انـد. رابرت ميخلز، در «احزاب سياسـي»، دموكراسي را روندي براي فريب توده ها توسط سلطه ي آهنين نخبه سالاران دموكراتيك توصيف مي كند.(1)

اختلافات در دموكراسـي، به دليل پيچيـدگي و گستردگي مفهومي آن مي باشـد، چيزي كه نگارنـده ي مقاله ي مذكور در صدر به آن اشاره داشـته است، لكن در ذيل مقاله، با چرخشـي آشكار، دموكراسي را مفهومي كاملاً روشن و به منزله ي «صفر و يك»، كه حدّ بينابيني ندارد، توصـيف كرده است و همين مسـئله باعث شده است تا اشكالاتي را بر مردم سالاري ديني وارد بداند، كه در ذيل به اختصار به بررسي آنها مي پردازيم:

1- . رابرت ميخلز، احزاب سياسي (پويان، چ اوّل 1368)، ص 220.

1. ادعـاي چالش دروني و ضـعف نظريه ي مردم سالاري ديني: برخلاف اين ادعا، چارچوب كلّي اين نظريّه كاملاً روشن و محكم است. مردم سالاري ديني، به لحاظ نظري، مبتني بر نظريّه ي حق حاكميت الهي و قانون گذاري براساس شريعت ديني مي باشد؛ بنابر اين نظريه، از آن جـا كه دين به لحـاظ آسـماني بودن و اتصال به منبع وحي، مصون از خطاست و از آن جا كه مبناي اين نظريّه پيروي از حق است نه صرف اكثريت، لـذا رأيِ اكثريت در چـارچوب دين پـذيرفتني است. هم چنين خواست اكثريت در مقام عمل و اجرا و نيز در جايي كه در تشخيص حق اختلاف نظر باشد تعيين كننده خواهد بود؛ لذا نمي توان نقش اكثريت را در نظام ديني ناديده انگاشت.(1)

2. ادعاي تعارض ذات دموكراسـي با اصول ديني: تعارض وقتي است كه دين را با دموكراسـي مطلق و به مفهوم غربي ارزيابي كنيم؛ امّا قيد ديني تناقضات دموكراسـي با دين را نفي مي نمايد. نمي توان مقيد ساختن دموكراسـي را موجب نابوديِ آن دانست؛ زيرا در عالم خارج كم تر پديده اي يافت مي شود كه بدون قيد تحقق يابد؛ خصوصاً پديده اي چون دموكراسي با آن ابعاد پيچيده و گسترده. كدام كشور را مي توان نام برد كه دموكراسـي بـدون قيـد در آن عينيت يافته باشـد؟ نابرابري، بي عـدالتي و فقر، واقعيت هاي انكارناپذير جوامع مدعي دموكراسـي است.

1- . جوادي آملي، عبدالله، ولايت فقيه، (قم، اسراء 1378)، ص 90.

3. ادعـاي نابرابري سياسـي در دين و برتري جويي عـده اي به صـرف ادعاي دست يابي به منابع حقيقت: اين ادعا از اساس متزلزل است؛ زيرا در دين اسـلام، راه نيـل به مناصب حكومتي و كسب شـرايط آن، براي همه ي افراد جامعه باز است و هيـچ رهبر يا فقيه عادلي در نظام اسلامي، خود را برتر از ديگران نمي داند. در اسلام همه ي افراد جامعه، از جمله عالي ترين مراجع ديني و حكومتي، در برابر قانون يكسان اند.(1) برتري فقط به معناي مسؤوليت بيش تر فقيه عادل براي حفظ دين و قانون الهي است كه به لحاظ داشـتن مشروعيت الهي و پذيرش جامعه، مي توانـد اعمال ولايت كنـد. اين برتري به لحاظ حقوقي است، نه حقيقي، و در همه جاي دنيا حتّي حكومت هاي دموكراتيك نيز معمول است.

4. ادعاي قرباني شدن دموكراسـي در تقابل با دين: بايد پرسـيد كه كدام دموكراسي؟ اگر منظور دموكراسي غربي با تمام معايب و تناقضات آن باشد، كه از ابتدا هم دين آن را نپذيرفته است؛ امّا دموكراسـي ديني چيزي است كه هم جامع محاسن موجود در دموكراسـي است و هم دين را حفـظ مي كنـد. بهترين نمونه، تئوري ولاـيت فقيه است؛ زيرا از يـك سو مبنـاي مشـروعيت حكومت را در مـاهيت ديني حكومت جست وجو مي كند و از طرف ديگر، مدل حكومتي به گونه اي طراحي شده است كه همه ي نهادهاي حكومتي، به

1- . اصل 107، قانون اساسي.

طور مستقيم يا غير مستقيم، با انتخابات و به صورت دموكراتيك برگزيده مي شوند.

5. ادعـاي محـدود بودن مشـاركت مردمي در انتخابات، در مردم سالاري ديني: پاسـخ اين است كه حتّي در نظام هاي سياسـي غرب نيز كسـي نمي توانـد ادعـا كنـد حكومت، بازتابي از اراده ي مردم است؛ زيرا ميان مردم و نظام هاي سياسـي، لايه هايي از رهبران حزبي و يا منـافع طبقاتي وجود دارد. مكانيسم هاي اسـتعماري هـدايت افكار عمومي و تبليغات، به گونه اي عمل مي كننـد كه امواج رأي مردم را به خدمت خود در مي آورند، بدون آن كه به خواست واقعي آنها توجه گردد. درحقيقت در نظام هاي دموكراتيك، حاكم اصـلي سرمايه داري و امپرياليزم است. انتخابات، پروسه اي براي مشـروعيت دادن به هواپرستي جمعي و سودجويي سـرمايه داران صاحب قدرت است. ثانياً، كسـي ادعا نـدارد كه در همه ي كشورهاي اسـلامي، نظام مردم سالاري ديني حاكم است تا بگويـد در اين كشورها از دموكراسـي فقط به انتخابات آن توجّه مي كننـد. در نظام مردم سالاري ديني، آحاد مردم در قبال حكومت مسؤول اند. يكي از مكانيسم هاي مهم در زمينه ي مشـاركت مردمي در نظام مردم سالاري ديني، مشاركت فعّال ايشان در امر نظارت مسـتمر و انتقادي بر حاكمان است، كه از طريق اصـل امر به معروف و نهي از منكر اعمال مي شود، چيزي كه درهيچ نظام ديگري وجود ندارد.

مقام معظم رهبري درباره ي تفاوت مردم سالاري ديني با دموكراسي به مفهوم غربيِ آن خاطرنشان مي كنند:

ص: 110

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

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

1- . كيهان، 3 / 12 / 1379، مردم سالاري ديني.

مقاله ي مورد نقد: عصر مداراي ديني در جوامع غربي

اشاره

عصر مداراي ديني در جوامع غربي(1)

چكيده:

چندي پيش « هابرماس»، فيلسوف معاصر آلماني، در جمع انجمن حكمت و فلسفه، در ايران سخناني ايراد كرد. وي پس از تبيين سير تحول معنايي واژه اي تلرانس (tolerance) در مغرب زمين، مداراي ديني را به عنوان دستاوردي نوين در جوامع غربي و راهكاري مناسب در جهت فروكش كردن تضادها و چالش هاي بشر امروز معرفي كرد و لزوم فرهنگ شدن اين دستاورد را در ميان جوامع شرقي، به ويژه كشورهاي اسلامي گوشزد نمود. وي در ادامه، يكي از راهكارهاي وصول به اين مدنيه ي فاضله را، تن دادن به سكولاريسم و تفكيك حوزه ي دين از دايره ي اخلاق اجتماعي و حكومتي و پيوستن به هنجارهاي به اصطلاح دموكراتيك و غربي عنوان مي كند.

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

نقد و بررسي: سكولاريزم هزار چهره

هبت الله صدرالسّادات زاده

يكي از خطرهـايي كه مي توانـد يـك جـامعه را تهديـد كنـد و بنيادهاي معرفتي آن را متزلزل سازد، تهاجم افكار معارض در لباس و قالبي غيرمتعارف و همسو با باورهاي ديني و اجتماعي آن جامعه است.

چندي پيش، هابرماس، فيلسوف معاصـر آلماني، با ايراد سـخناني در انجمن حكمت و فلسفه در ايران، مطالبي را حول محور مداراي ديني در جوامع غربي عنوان كرد كه بـا همين عنوان، در برخي از مطبوعات كشور(1) منعكس شـد كه دقّت در آن تأملاتي را مي طلبد. در نگاه نخست به نظر مي آيـد كه گفتار مذكور در صدد بيان مداراي ديني و زندگي مسالمت آميز اقوام و اديان مختلف در مغرب زمين و تبليغ اين فرهنگ در جوامع شـرقي و به ويژه اسـلامي و ايران است؛ امّا كمي تأمل در آن، از واقعيتي تلخ به نام تبليغ سكولاريسم پرده بر مي دارد كه اينك در پس نقاب زيبا و فريبنده ي مداراي ديني موضع گرفته است و قصد دارد تا راه نفوذي در تنها دژ مسـتحكم جهان اسلام، يعني نظام جمهوري اسلامي ايران بيابد. هابرماس كوشيده است تا به گونه ي غير مستقيم و بدون ايجاد حساسيت، به هدف خود نايل شود؛ و در اين راسـتا، نخست سير تحول معنايي واژه ي تلرانس (tolerance) را در ادبيـات ژرمن ها و اروپاييان تبيين مي كنـد و آن را يگانه راه حل براي فروكش كردن نزاع ها

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

و پايان پذيرفتن خشونت و درگيري بين معتقدان به اديان گوناگون معرفي مي نمايد؛ راه حلي كه به گمان ايشان، پس از عبور از فراز و نشيب هاي فراوان در طول سه سده، اينك به دوران رشد و بلوغ خود رسيده است و ره آورد تمدن كنوني جهان غرب به شمار مي آيد و در پرتو آن مي توان گلستاني عاري از جنگ و گريز و خشونت و تدمير را به نظاره نشست.

آري، دستاورد بزرگ مغرب زمين كه هابرماس با به رخ كشيدن آن كوشيده است به گونه اي تلويحي، ضرورت تحول كشورهاي اسلامي، به ويژه ايران را در چارچوب آن گوشزد كند، چيزي جز مداراي ديني و احترام به حقوق اقليت هاي مذهبي نسيت. جالب اين كه برخي از بي خبران از معارف رفيع و ژرف و بي كران اسلامي، چنان مات و مبهوت و حيرت زده و انگشت به دهان گزيده، محو اين سخنان شده اند كه گويي تراوش نوين انديشه ي از ما بهتران فرنگ، روزنه ي اميدي را پيش روي بشر خسته از كشاكش و چالش هاي كنوني جهان گشوده است. نگارنده، بحث درباره ي ميزان عملي شدن و مورد پذيرش قرار گرفتن و فرهنگ شدن اين راه حل در مغرب زمين را وجهه ي همت خود قرار نمي دهد؛ چنان كه تحولات سياسي اروپا و پيروزي احزاب راست افراطي در سطحي كلان، گواهي بر واكنش منفي و نپذيرفتن آن از سوي مردم آن سامان است؛ امّا اين دستاورد به اصطلاح نوين و عظيم غرب، چيزي نيست، جز يكي از اصول مترقي اسلام، كه زير بناي حكومت پيامبر گرامي (ص) در چهارده قرن پيش بوده است. اگر

امروزه جهان غرب در زير فشار افكار عمومي و اقليت هاي مـذهبي و نژادي و نياز حكومت به كسب آراي تعيين كننده ي آنان در انتخاب، تن به گفتمان مـداراي ديني داده است، در چهارده قرن پيش، حكومت مقتدر اسـلامي كه در زمان اوج و شـكوه و هيمنه و نفوذ و صـلابت خود قرار داشت و از چنان قدرتي برخوردار بود كه مي توانست هر صداي مخالفي را خاموش سازد، بدون فشار افكار عمومي، خود، چنين اصلي را يكي از زير بناهاي زمام داري اسلامي معرفي كرد. دين مقدس اسلام در زمان اوج و شكوه خود، پي ريز طرح گفت وگوي منطقي با ساير اديان شد و تبليغ خود را با اصل گفت و گو و منطق و حكمت و جدال استوار كرد. خداوند در قرآن كريم به پيامبر (ص) دستور داد كه چنانچه كفار دست به شيطنت و ستيز با مسلمانان نزنند، با آنها مدارا و صلح پيشه كنند؛

وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَي اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.(1)

در سايه ي همين اصل متعالي و بينش اسـلامي، دفاع از اقليت هاي مذهبي مورد عنايت پيامر گرامي اسـلام و حكومت ايشان قرار گرفت، به گونه اي كه آن حضرت رنجاندن ذمي را رنجاندن خود خواندند و فرمودند:

مَنْ اذي ذميّاً فَاَنا خَصْمُه وَ مَنْ كُنْتُ خَصْمُه خَصَمْتُه يَومَ القيمة.(2)

1- . سوره ي عنكبوت، آيه ي 46.

2- . سوره ي انفال، آيه ي 61.

در اين روايت پيـامبر(ص) هرگونه آزار به اهل كتاب را مساوي دشـمني با خويش تلقي، و اعلام كردنـد كه در قيامت، براي دفاع از مظلوم، هر چنـد يهودي، برخواهنـد خـاست. اين توجّه خاص به اقليت ها را در دوران زمام داري اسـلامي به وفور مي توان يافت كه از باب نمونه، واقعه ي شـهر انبـار را يـاد آور مي شويم. شـهر انبار يكي از مناطق تحت حكومت امام علي(ع) بود. مردم آن مسـلمان و يهودي بودنـد. جمعي از لشكريان معاويه به آن دست برد زدند و زيورآلات برخي از زنان، از جمله يك زن يهودي را به يغما بردند. حضرت از شنيدن اين خبر، چنان اندوهناك شد كه فرمود:

اگر مسلماني از شنيدن خبر غارت يك زن يهودي كه تحت حمايت حكومت اسلامي است، بميرد پيش من نه تنها سزاوار ملامت نيست، بلكه شايسته ي تكريم و اجر است.(1)

از اين رو، متفكران و نويسندگان غربي نيز لب به اعتراف گشوده و مداراي اسلامي را مورد تأييد قرار داده اند:

«ويل دورانت» در اين باره مي گويد: هر چند محمد(ص) پيروان دين مسـيح را تقبيح مي كند، با اين همه نسبت به ايشان خوش بين است و خواسـتار ارتبـاطي دوسـتانه بين آنهـا و پيروان خويش است، حتي پس از برخوردي كه با پيروان دين يهود داشت، با اهل كتاب كه همانا يهوديان و مسيحيان بودند، راه مدارا پيش گرفت.

1- . نقل از جعفر سبحاني، مباني حكومت اسلامي، انتشارات توحيد، قم، ص529، 528.

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

و «آدام متز» مي نويسد:

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

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

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

تعاليم ديني كه روزگاري پايه هاي مقدس مشروعيت حكومت را فراهم مي كرد، امروزه ضرورت غير سياسي شدن را براي خود توجيه مي كند.(3)

1- . نهج البلاغه فيض الاسلام، خطبه ي 95.

2- . نقل از حسن الصفّار، چند گونگي و آزادي در اسلام، ترجمه ي حميد رضا آژير، نشر بقيع، ص 68.

3- . روزنامه ي همشهري، سي ام ارديبهشت.

اينك بايد روشن شود كه اگر اين ضـرورتِ عقب نشـينيِ تعاليم ديني از ميدان سياست، براي نيل به مداراي ديني است، بايد گفت شايد اين امر درباره ي اديان غير اسـلام راهكاري مؤثر باشـد؛ امّا با گفتار پيشـين روشن شد كه نوع مترقي مداراي ديني و احترام به حقوق اقليت ها، يكي از پايه هاي زمام داري اسـلامي است، كه نه تنها تعاليم ديني در صورت آميزش با سـياست و حكومت آن را كم رنگ نمي كند، بلكه وجود حاكميت ديني اسـلامي مي توانـد چتر حمايتي مناسبي را به سـر اقليت هاي ديني بگسترانـد تا آنان بتوانند در سايه ي آن از آزادي و امنيت و رفاه بيش تري برخوردار باشـند. پس تعميم ضـرورت غير سياسـي شـدن تعاليم ديني به اسـلام، يا ناشـي از بي اطلاعي است و يا ناشي از تجاهل از تفاوت هاي اين دين با ساير اديان.

ايشان در قسـمت ديگري از سـخنانشان، براي حساسـيت زدايي و دوري از تـداعي شـدن معناي سـكولاريسم و به اصـطلاح، دادن آدرس اشتباه، مي گويند:

تفكيـك بـدون درگيري اين دو دسـته (عضو جـامعه ي ديني و عضو جامعه ي شـهروندي) به تطبيق آداب و سـنن ديني با قوانين جامعه ي سكولار منحصر نيست.(1)

البتّه جالب اين كه در ادامه مي افزايند:

بلكه مقتضي، تفكيك معرفتي اخلاق اجتماعي و قوانين دموكراتيك ثبت شده از آداب و سنن اجتماعي است.(2)

1- . همان.

2- . همان.

سخن در این است که این تفکیك معرفتي، اگر تنها در محدوده ي فضاي ذهني آدمي صورت گیرد، بدون تردید، مشکل گشاي معضلات بشر امروز نخواهد بود؛ زیرا چالش هاي انسان معاصر در بستر امور رئال شکل گرفته است و نه ایده آل و افکار و اوهام؛ و اگر این گفتار ناظر به رفتارهاي اجتماعي است، به گونه اي که طبق این تئوري نباید روش خاص رفتاري و اجتماعي در چارچوب تعالیم دیني در جامعه، مورد توجّه قرار گیرد، و به قول ایشان، تنها به اخلاق اجتماعي و قوانین دموکراتیكِ ثبت شده باید بسنده کرد؛ پرسش این است که آیا این سخن چیزي جز سکولاریسم و خارج شدن دین از عرصه ي اجتماع مي تواند باشد؟ به خصوص این که کلمه ي «دموکراتیك»، در اصطلاح این شهروند غربي، بار معنایي خاص خود را افاده مي کند.

در پایان از این نکته نباید غافل شد که جداي از بحث مداراي دیني، با توجّه به کاستي ها و ضعف هاي مسیحیت و الهیات آن، شاید سکولاریسم و عقب نشیني دین از حوزه هاي امور اجتماعي و سیاسي براي جامعه ي مسیحیت، امري موجه بنماید، امّا تسري آن به دین اسلام، از بي اطلاعي و یا تجاهل گویندگان آن خبر مي دهد. با بررسي تاریخ مغرب زمین مي توان گفت که مهم ترین عوامل پیدایش و گسترش سکولاریسم در جهان مسیحیت عبارت بودند از:

1. جزمیت افراطي و بي دلیل سران کلیساي قرون وسطي؛

2. رفتار خشن کلیسا نسبت به مخالفان؛

3. فساد مالي و اخلاقي؛

ص: 120

4. فقر و ناتواني كليسا در پاسخ به شبهات كلامي و فلسفه؛

5. ناسازگاري مطالب كتاب مقدس با دستاوردهاي جديد علم و صنعت.(1)

عوامل فوق باعث شد كه دين مسيحيت در معرض افول و زوال قرار گيرد و از اين رهگذر مارتي لوتر و هم فكرانش، در واكنش به شرايط به وجود آمده، ظهور پيدا كردند، تا با ارائه ي قرائتي جديد از مسيحيت و خارج ساختن آن از حوزه ي سياست و امور اجتماعي، آن را از بن بست پيش آمده نجات دهند و جاني دوباره به آن بخشند، اگر چه از سوي كاتوليك ها، متهم به كفر والحاد شدند.

با بررسي خاستگاه و عوامل پيدايش و رشد سكولاريسم در جهان مسيحيت و مقايسه ي آن با دين اسلام و با توجّه به پيراستگي آن از ضعف هاي موجود در مسيحيت، روشن مي شود كه نه تنها گسترش سكولاريسم در محدوده ي جهان اسلام ضرورت ندارد، بلكه نبود خاستگاه و بستر لازم و عوامل و شرايط توجيه كننده، وجود آن را بر نمي تابد؛ و همين امر باعث شده است كه مروجان و مبلّغان سكولاريسم، سعي نمايند آن را در قالبي ديگر و با اسم و عنواني نو، به خورد مسلمانان دهند؛ پديده ي ناميموني كه مي كوشد متناسب و هم نوا و هم گرا با محيط، رنگ عوض كند و هر بار در پوستيني جديد در آشفته بازار فعلي معرفت عرضه شود.

1- . عبدالحسين خسروپناه، كلام جديد،دفتر تبليغات اسلامي، چ1، 1379، قم، ص 224 و 225.

جلد 3

مشخصات کتاب

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

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

مشخصات ظاهری : 3ج.نمونه

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

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

یادداشت : کتابنامه

موضوع : مطبوعات -- ایران -- نقد و تفسیر

مطبوعات و سیاست -- ایران -- نقد و تفسیر

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

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

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

رده بندی کنگره : PN5449 /الف9آ65 1381

رده بندی دیویی : 079/55

شماره کتابشناسی ملی : م 81-11378

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

ص: 1

اشاره

تصویر

اسلام، وحی و نبوت

پیرامون بسط تجربهٔ نبوی[1]

گفت و گو با عبدالکریم سروش

در مقالهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» عبدالکریم سروش چند نکتهٔ اساسی درباره بسط پیدا کردن تجربهٔ نبوی و اینکه پیامبر در طول زمان، به موازات اینکه تجربهٔ بیشتری پیدا می‌کردند، در کار ابلاغ پیام و پیامبری هم مجرب‌تر و پیامبرتر می‌شدند، وجود داشت. محور این گفت و گو با عبدالکریم سروش نظریه بسط تجربه نبوی است که از نظر می‌گذرانید.

در باب عدم تفکیک کلام نبی از کلام خدا شما متذکر شده‌اید که قُرب به نوافل و فرائض در پیامبر باعث شده بود که حق، سمع و بصر او شده و کلام پیامبر، کلام حق باشد. و به تعبیر مولوی، "هرچه آن خسرو کند شیرین کند." یعنی پیامبر چون دستش، زبانش و چشمش حق‌گونه شده بود، هرچه می‌کرد گویی که حق به این کار توصیه کرده بود. همچنین گفته‌اید، اگر ابولهبی نبود و همسرش نبود آیا سورهٔ مسد[2] نازل می‌شد؟ و با این مثال تاکید کرده‌اید که در واقع این تجربه در طول زمان گسترش پیدا کرده و همزمان با وقایع و اتفاقاتی که حول‌وحوش پیامبر رخ می‌داده، این پدیده‌ها نیز - به‌مرور - در قرآن مندرج می‌شده است. ابولهبی وجود داشت که ذکری از او در قرآن به میان آمده، مسأله عایشه و افک او[3] اتفاق افتاده که در قرآن منعکس شده است.

واقعیت این است که اجتماع ما در حال فهم و هضم این سخنان و نظریات است. بسیاری از این آموزه‌ها تأمل برانگیز و موجد سؤالهای فراوان است.

در جایی می‌فرمایید: «وحی تابع پیامبر بود نه پیامبر تابع وحی». در قرآن آیاتی وجود دارد که در آن جبرئیل را یک معلم بسیار نیرومند و در افقی فراتر و دارای مکانت عظیمی قلمداد کرده:

عَلَّمَهُ شَدیدُ الْقُوی. ذومِرَّة فَاسْتَوی و هو بالأُفُق الاعلی.

یا در جای دیگر: اِنَّهُ لَقَولُ رسولٍ کریمٍ. ذی قُوةٍ عند ذی العرشِ مکین. مُطاعٍ ثم امین.[4]

این آیات در واقع به جبرئیل مکانت و منزلت عظیمی می‌بخشد و حالت تعلیم‌گری را تداعی می‌کند و بخصوص مسألهٔ امانت در وحی را پیش می‌کشد. این آیات چگونه با تابع بودن جبرئیل نسبت به پیامبر سازگاری دارد؟ آیا سخنان شما مکانت جبرئیل را پائین‌تر از آنچه باید باشد نمی‌آورد؟

در جای دیگر قرآن داریم: لا تُحرک به لسانَک لتعجلَ به.[5]

بنا به تصریح این آیه، وقتی به پیامبر وَحی می‌شد، ایشان سعی می‌کرد آیات را پیشاپیش بخواند، به‌طوری که از مالک‌بن‌نبی نقل شده است که پیامبر(ص) سعی داشت به‌طور طبیعی آیات را تکرار کند تا در حافظهٔ او جایگزین شود. در این آیه صراحتاً به پیامبر توصیه شده است که: «لازم نیست آیات را تکرار کنی.» بنابر این مکانیزم «تکرار» که در بشر عادی وجود دارد، در پیامبر منع شده است؛ درست مثل اینکه ظرفی در وجود پیامبر به ودیعه گذاشته شده باشد و حتی او را از محافظت کردن این ظرف هم منع کرده‌باشند. بنابراین قولی که معتقد است: «وحی از درون وجود پیامبر می‌جوشید»، با آیات فوق مغایرت دارد. آن آیات پیشتر این مطلب را تداعی می‌کنند که ودیعه‌ای دست‌نخورده و یکپارچه از سوی پروردگار در اختیار پیامبر نهاده شده و او این هدیهٔ آسمانی را با دیگران در میان می‌گذارده‌است.

مطلب دیگر اینکه در مُدل وتبیین شما از پروسهٔ وحی، تکلیف این همه عتابها و خطابهای قرآن که متوجه پیامبر است چه‌می‌شود؟: «عبس و تولی»[6] یا آیهٔ: و لو لا اَن ثبّتناکَ لقد کِدتَ ترکَنُ الیهم شیئاً قلیلاً.[7] یا: فلعلک تارک بعض ما یوحی الیک.[8]

این آیات همگی خطاب به آن حضرت می‌باشد. در واقع همهٔ این آیات شواهدی هستند دال بر اینکه گویی پیامبر آن چیزی را که دریافت می‌کرده، عیناً چون یک امانت به دیگران منتقل می‌کرده است.

حال سؤال اینجاست که این نکات چگونه با نظریهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» تطبیق پیدا می‌کند؟

اصل بحث بسط تجربهٔ نبوی را من چند سال پیش در انگلستان با برخی از دانشجویان ایرانی آن دیار به نحو بسیار مجمل و فشرده‌ای مطرح کردم و بعد که به ایران آمدم در آن بسطی دادم و نهایتاً این مقاله را همراه با مقاله‌های دیگری در یک کتاب گرد آوردم و چنانکه در مقدمهٔ کتاب هم نوشتم، بسط تجربهٔ نبوی را می‌توان جلد دومی برای قبض و بسط تئوریک شریعت دانست. من در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت بیشتر تأویل و تفسیر متن را مورد بحث قرار داده بودم و در بسط تجربهٔ نبوی به تحلیل خود پروسهٔ وحی و کیفیت تکوین متن و چگونگی پیدایش متنی که ما به تفسیر او همت می‌گماریم پرداختم؛ برای آنکه نحوهٔ پیدایش متن در معانی دریافتی ما از متن تأثیر می‌گذارد؛ چرا که - همان‌طور که در قبض و بسط آورده‌ام - ما برای فهم یک متن - به ناگزیر - به پیش فرض‌هایمان تکیه می‌کنیم. این پیش فرض‌ها بسیار متنوع‌اند، از انسان‌شناسی گرفته تا کیهان‌شناسی و تاریخ و غیره. یکی از پیش‌فرض‌هایی که در تفسیر متن و کشف معنای آن دخیل است و دخالت قوی و مؤثری دارد، عبارت است از علم و تئوری ما دربارهٔ نحوهٔ پدید آمدن خود متن. از این رو می‌توان گفت که بسط تجربهٔ نبوی در مقام بیان یک مصداق از پیش‌فرض‌هایی است که می‌تواند در فهم متن مؤثر بیفتد.

من در آنجا کوشیده‌ام توضیح بدهم که رابطهٔ پیامبر با متنی که تولید کرده و ما از دهان او شنیده‌ایم و اینک برای ما به یادگار مانده است، چیست. این مسئله بسیار تأثیر می‌گذارد در معنایی که از متن برمی‌گیریم. و همین تأثیر سبب می‌شود که سؤال نهایی مطرح گردد که: «این گونه تلقی از قرآن - به عنوان متن فرآوردهٔ رسول - چه تکلیف دینی - عبادی را پیش روی ما می‌نهد؟» این سؤال، یک سؤال کاملاً منطقی است و از منطق این بحث استخراج می‌شود. من ابتدا به قسمتهای نخستین بحث اشاره می‌کنم و توضیحاتی را عرض می‌کنم تا به قسمتهای پایانی بحث برسیم.

نمی‌دانم چند تن از دوستان، کتاب بینش اسلامی را که ما سالها پیش برای دبیرستان‌ها نوشتیم خوانده‌اند. من در آن کتاب آورده

از تئوری بسط تجربهٔ نبوی در نمی‌آید که فقه ماندگار است یا ماندگار نیست

ص: 2

مقاله ي مورد نقد: اسلام، وحي و نبوت

اشاره

اسلام، وحي و نبوت(1)

چكيده:

«بسط تجربه ي نبوي» نظريه اي است درباره ي چگونگي شكل گيري وحي ماهيت آن. از نظر آقاي سروش، وحي پديده اي است كه با محيط منطبق است و كاملاً رنگ محيط را به خود مي گيرد؛ نه مطالب پيش ساخته اي كه بر پيامبر اكرم(ص) القا گردند. از نظر وي، تجربه ي نبوي با اين خصوصيتش كاملاً قطع نمي شود و هر كس ممكن است چنين تجربه اي كسب نمايد براي خودش نبي باشد؛ زيرا تجلّي خداوند جريان دارد. ايشان شاهد بر اين مدعا را مطابقت اكثر احكام با عصر پيامبر ذكر مي كند و كمال دين را به كمال ذاتياتش معرفي مي كند نه عرضياتش؛ مانند زبان عربي و احكام هماهنگ با دوره ي پيامبر اكرم – صلّي الله عليه و آله –؛ و بيان مي كند كه تفسير و تأويل متن داراي مباني و پيش فرض هايي است كه يكي از پيش فرض هاي مهم آن رابطه ي متن با پيامبر است وي هم چنين مي گويد: از نظر ما سخنان پيامبر – هر چند سخنان وحياني او – مدعياتي است كه پذيرش آن ها متوقف بر ارزيابي است نه اين كه به صرف پيامبر بود. او ملزم به پذيرش آن ها باشيم.

1- . عبدالكريم سروش، ماهنامه ي آفتاب، ارديبهشت 1381.

نقد و بررسي: قبضي در بسط تجربه ي نبوي

سيد محمد علي داعي نژاد

چيستي وحي

بي شك پايه و قوام بعثت انبيا و مرز تمايز اديان الهي از انديشه هاي برساخته ي بشـري و ذوقيات عارفان، وحي است. وحي چيزي نيسـت جز «دريـافت كلاـم خـدا» كه از سوي خـدا به انسـان مبعوث به رسـالت القا مي شود. شـناخت ماهيّت وحي، چنان كه هست براي ساير آدميـان ممكن نيست و از مصـاديق مختلف نمي توان به حقيقت آن واقف گرديـد و تنهـا راه شـناخت آن بهره بردن از رهاورد وحي، يعني كتب آسماني است.

جنـاب آقـاي سـروش در كتـاب بسـط تجربه ي نبوي و نيز در گفت وگويي در زمينه ي اسـلام، وحي و نبوت، تلاش كرده است با ارائه ي شواهد و قراينى اين فرضيه را به اثبات برساند كه وحي همان تجربه ي ديني است و لذا لوازم تجربه بودن وحي را بايد پذيرفت.

وي در اهميت موضوع مي گويـد: رابطه ي پيامبر با متني كه توليـد كرده، در معنايي كه از متن برمي گيريم تأثير بسـزايي دارد و آنگاه تلاش مي كنـد تا نشان دهـد كه رابطه ي پيامبر با متن و وحي، رابطه اي طبيعي است و در حقيقت وحي همان تجربه ي ديني پيامبر و تابع پيامبر است؛ زيرا اين مطالب به صورت پيش ساخته و پخته شـده در ذهن و ضـمير و قلب پيامبر ريخته نشده است و ايشان مأمور نيست آنها را با مردم در ميان بگذارد.

بسـياري از اين آموزه ها متناسب با حوادثي بود كه در حيات پيامبر رخ داد و رابطه ي پيامبر با قومش رابطه ي ديالوگي بود؛ چيزي مي گفت و چيزي مي شـنيد؛ شاهـد ديگر آن كه احكام اسـلامي اصـلاً نوي نـدارد اگر هم دارد به زحمت به يك درصد مي رسد. من معتقد نيسـتم خداونـد مي دانست كه فلان كس فلان سؤال را از پيامبر خواهد كرد و پيشاپيش آيه اي را حاضـر كرده بود كه تا او آن سؤال را كرد، آن آيه را همان جا به پيامبر وحي كنـد. مي توان اين مسأله را به اين صورت ديـد كه پيامبر با سؤالي روبرو مي شد نفس اين سؤال آنچه را كه به منزله ي جواب به سؤال كننـده داده مي شـد، توليـد مي كرد. وقتي رويه ي طبيعي مطلب را نگـاه مي كنيـد، نوعي انطبـاق با محيط را مي بينيـد. «وحي پديده اي است كه با محيط منطبق مي شود و كاملاً رنگ محيط را به خود مي گيرد.»

وي در روش اثبـات مـدعا در باب حقيقت وحي مي گويـد: وقتي ما درباره ي وحي بحث مي كنيم، در واقع بحث بيرون وحي مي كنيم و بايـد قراين مـا بيرون از وحي باشـد. مراجعه به درون وحي – نفيـاً يـا اثباتاً – به لحاظ متـدلوژيك كار نادرستي است؛ زيرا همه ي آن آيات مشمول همان تئوري مي شود كه ما از بيرون طرح كرده ايم؛ يعني تناسب وحي با محيط و رابطه ي ديالوگي با محيط و مردم.

جناب آقاي سـروش با بهره جسـتن از كلمات غزالي در باب وحي مي گويد: وحي و رؤيا از يك جنس اند؛ چنان كه وسوسه هاي شيطاني نيز نوعي وحي است؛ تدبر در يكي فهم ديگري را امكان پذير مي سازد.

ص: 5

همان طور که تمثيل وحي شيطاني مقتبس از قرآن است: «إِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ»(1) پيامبران هم در معرض وسوسه ي ملكي قرار مي گرفتند و خواب هاي صادق مي ديدند. شما اصلاً به جاي تجربه ي نبوي كشف نبوي بگوييد، مانند كشف عرفا، منتها كشف پيامبر تام بود.

محور سوم در اين گفت وگو بيان «لوازم تجربه انگاري وحي و انطباق آن با محيط» است كه عبارت اند از:

1. دليلي نداريم كه عرف جامعه پيامبر بايد جدي گرفته شود و آن بهترين عرف ممكن در تاريخ است؛

2. تمام احكام فقهي اسلام موقت و متعلق به جامعه ي پيامبر و جوامع شبيه به آن است، مگر خلافش ثابت شود؛

3. تجربه ي نبوي كاملاً قطع نمي شود كه البته اين قول رسمي كلام شيعي است؛ زيرا آنان عقيده دارند اين تجربه در مورد معصومان ادامه دارد و اهل سنت هم براي عارفان چنين شايستگي و تواني را قايل اند؛

4. هر كسي مي تواند رسولي باشد، البته نبايد اظهار كند؛ زيرا جامعه ي اسلامي بر او سخت گيري خواهد كرد؛

5. قرآن همسان با عصر پيامبر(ص) و در تناسب با آن جامعه مي باشد؛

1- . سوره ي انعام، آيه ي 121، و شياطين به دوستان خود مطالبي مخفيانه القا مي كنند تا با شما به مجادله برخيزند. اگر از آن ها اطاعت كنيد شما هم مشرك خواهيد بود.

6. دين ذاتيـات و عرضـياتي دارد و ذاتي آن گوهر دين، يعني عبوديت يـا اعتقادات است و عرضـيات همگي قابل تغييرنـد و تنها گوهر دين ثابت است.

خلاصه آن كه در اين گفت وگو به سه محور پرداخته شده است.

الف) ماهيت وحي؛ ب) روش تشـخيص ماهيت وحي و دليل تجربه انگاري وحي؛ ج) لوازم نظريه ي تجربه انگاري وحي و ديالوگ بودن آن. اينك به نقد و بررسي اين محورها مي پردازيم:

الف) ماهيت وحي:

مهم ترين چالشـي كه نظريه ي جناب آقاي سـروش گرفتار آن است مدلي مي باشد كه انتخاب كرده است يعني همسان انگاشـتن وحي با تجربه ي ديني و ناديده انگاشتن تفاوت هاي اساسي ميان وحي و تجربه ي ديني. اينك به پاره اي از تفاوت ها اشاره مي شود:

ضرورت هـدايت انسان ها و نياز آدميان به هـدايتگري خداوند، مبناي اصـلي ضـرورت بعثت انبيا و در نتيجه، لزوم وحي است. خداوند با توجه به اين ضـرورت، آدميان را از علم سـرشار و معصومانه ي خويش بهره مند ساخته و صراط مستقيم را به آنها نمايانده است. با توجه به اين نكته، مشخصه هاي وحي كه در متون ديني نيز بيان شده اند به شرح ذيل است:

1. وحي از جانب خداوند به عالم آدميان فرود آمده است:

ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ ؛ هيچ رسولي را پيش از تو نفرستاديم مگر آن كه ما به او وحي كرديم.(1)

1- . سوره ي انبياء، آيه ي 25.

يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَكُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً؛ اي مردم دليل از پروردگارتان به سوي شما آمده است و ما به سوي شما نوري روشن را فرود آورديم.(1)

خداوند كه به تمام هستي عالم است مي تواند راه سعادت و شقاوت را به انسان ها بنمايد.

2. وحي عامل هدايت آدميان است: ضرورت بعثت مستلزم ضرورت وحي شد و راز بعثتْ نياز بشر به هدايتگري بود؛ از اين رو قرآن كتب آسماني را هدايتگر ناميده و فرموده است:

شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ؛(2) ...قرآن براي هدايت انسان ها نازل شد.

و نيز فرمود:

... وَ أَنْزَلَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدىً لِلنَّاسِ؛(3)

... پيش از قرآن براي هدايت مردم تورات و انجيل را فرستاديم.

البته هدايت قرآن كامل تر است:

إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ؛(4) اين قرآن به راهي كه استوارترين راه هاست هدايت مي كند.

و از اين رو مهيمن و محيط بر ساير كتب آسماني است:

«وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ»؛(5) و اين كتاب (قرآن) را به حق بر تو نازل كرديم در

1- . سوره ي نساء، آيه ي 174.

2- . سوره ي بقره، آيه ي 185.

3- . سوره ي آل عمران، آيه ي 73.

4- . سوره ي اسراء، آيه ي 9.

5- . سوره ي مائده، آيه ي 48.

حالي كه كتب پيشـين را تصـديق مي كنـد و حافظ و نگاهبان آنهاست پس بر طبق احكامي كه خـدا نازل كرده در ميان آن ها حكم كن از هوي و هوس هاي آن ها پيروي مكن و از احكام الهي روي مگردان.

3. در ماهيت وحي خطا و لغزش وجود نـدارد. آنچه دچار نقص و كاستي است نمي تواند تكيه گاه آدمي و عامل هدايت او باشد از اين رو وحي معصوم از خطـا و لغزش مي باشـد؛ و اين عصـمت تمام مراحل، تا رسـيدن به دست آدميان را شامل مي شود و آيه ي «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الـذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ»(1) بـا اطلاـقش شامـل تمـام مراحـل مي شود و مصونيت الهي از نزول تا ابلاغ وحي را در برمي گيرد؛ يا اين كه فرمود:

عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ ارْتَضـى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ وَ أَحْصى كُلَّ شَيْ ءٍ عَدَداً؛(2) او داناي غيب عالم است و هيچ كس بر عالم غيب او آگاه نيست - مگر آن كس آگاهسـت به وحي كه از رسولان خود برگزيده است كه بر محافظت او (فرشـتگان را) از پيش رو و پشت سر مي فرستد - تا بداند كه آن رسولان پيغام هاي پروردگار خود را به خلق كاملاً رسانيـده انـد و البتّه خدا به آنچه از اسـرار نزد رسولانست احاطة كامل دارد و به شـماره ي هر چيز در عالم به خوبي آگاهست.

كه دلالت بر مصونيت وحي و نيز حامل آن مي كند.

1- . سوره ي حجر، آيه ي 9.

2- . سوره ي جن، آيه ي 26-28.

4. وحي ناشـي از علم و حكمت الهي است: براساس نياز انسان ها، خداوند آنها را از علم خود بهره مند مي سازد؛ لذا به پيامبر اكرم(ص) فرمود:

و انك لتلقي القرآن من لدن حكيم عليم؛(1) اين قرآن را از نزد صاحب حكمت و علم دريافت كرده اي.

تِلْكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيها إِلَيْكَ ما كُنْتَ تَعْلَمُها أَنْتَ وَ لا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ؛(2) اين علوم غيبي را خداونـد بر تو وحي مي كند«انّا سـنلقي عليك قولاً ثقيلاً»؛(3) اين ما هستيم كه بر تو اين سخنان ثقيل را مي خوانيم.

5. وحي در تنـاسب بـا مخاطبـان اسـت و اگر مخـاطب وحي جهانيـان باشـند خطابـات وحي نيز بر جهانيـان است: وحي براي هـدايت نيازمندان به هدايت است و اسلام چنين است؛ از اين رو، قرآن جهانيان را مخاطب خود مي داند و به پيامبر مي فرمايد:

وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَ نَذِيراً؛(4) ما تو را نفرستاديم مگر براي جميع مردم، تا آنان را بشارت و انذار دهي.

و پيامبر را رحمت براي تمام جهانيان دانسته است:

وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ؛(5) واي رسول ما تو را نفرستاديم مگر آن كه رحمت براي اهل عالم باشي.

1- . سوره ي نحل، آيه ي 6.

2- . سوره ي هود، آيه ي 49.

3- . سوره ي مزمل، آيه ي 5.

4- . سوره ي سبأ، آيه ي 28.

5- . سوره ي انبياء، آيه ي 107.

يا اين كه فرمود:

إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ؛(1) قرآن براي جهانيان ذكر شده است.

و نيز فرمود:

تَبارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقانَ عَلى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعالَمِينَ نَذِيراً؛(2) بزرگوار است پاك خداونـدي كه قرآن را به بنده خاص خود نازل فرمود تا اهل عالم را متذكر و خداترس گرداند.

اين مهم ترين ويژگي هـاي وحي بـود، در حـالي كه تجربه ي ديني كه در حقيقت شـهودي دروني است و در اثر تزكيه و ريـاضت از درون آدمي مي جوشد و از اين رو تابع شخصـيت تجربه گر مي باشد، به طوركلي داراي ويژگي هاي متفاوتي است كه برخي از آنها به شرح ذيل است:(3)

1. تجربه ي ديني از آدمي سرچشمه مي گيرد؛

2. تفسير تجربه ي ديني توسط شخص صورت مي پذيرد؛

3. تجربه ي ديني محدود به شخصيت تجربه كننده و در تناسب با شخصيت اوست؛

4. تجربه ي ديني هم در مقام كشف و هم در هنگام تعبير مصون از خطا و لغزش نيست.

شكي نيست كه تجربه ي ديني بـا اين ويژگي هـا نمي توانـد تكيه گـاه آدميـان براي سـعادت باشـد و انسـان هـا را از علم الهي بهره منـد و نيازهايشان

1- . سوره ي انعام، آيه ي 9.

2- . سوره ي فرقان، آيه ي 1.

3- . عليرضا قائمي نيا، تجربه ديني و گوهر دين، (انتشارات مركز تحقيقات اسلامي، چاپ اول، 1381)، فصل اول.

را برآورده سازد؛ رسالات و هـدايت هاي الهي پيام هايي هسـتند كه بايـد به انسان ها برسـند و نمي توان منتظر تجارب آدميان شـد؛ بلكه خداوند از ميان بندگانش آن كه را شايسته ي حمل رسالت الهي است برمي گزيند؛ از اين رو فرمود: هر امتي پيامبري خواهند داشت:

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ(1) وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً.(2) يعني خداوند در هدايت بشر در انتظار تجارب آدميان نمي ماند تا شايد آن تجارب مقصود الهي را برآورده سازد؛ بلكه خود در هر امتي رسولي را برمي انگيزد.

نقد ادلّه، روش و پيامدها

ب) روش اثبات و مقدمات نظريه ي بسط تجربه نبوي:

اشكال ديگر نظريه ي بسط تجربه ي نبوي در روش و مقدماتي است كه انتخاب نموده اند. اينك به بررسي اين محور مي پردازيم.

1. وجود عناصـري از فرهنگ عصـر پيامبر اين گمان را براي جناب آقاي سروش ايجاد كرده است كه قرآن در انطباق با محيط و تحت تأثير محيط و مخاطبان حاضرش مي باشد؛ حال آن كه بايد ميان دو چيز فرق نهاد:

1. انطباق كامل در مقام ديالوگ و تخاطب؛

2. در نظر گرفتن شرايط و مخاطب در هنگام ديالوگ و هدايتگري.

1- . سوره ي يونس، آيه ي 47.

2- . سوره ي نحل، آيه ي 36.

آنچه در وحي اتفاق مي افتد از سنخ دوم است نه از نوع اول.

توضيح مطلب: انسان نسبت به محيط و اطرافيان خود دوگونه نسبت مي تواند داشته باشد: گاه چنان است كه تحت تأثير محيط و اطرافيان قرار مي گيرد؛ از اين رو گاهي به مقصود خود نمي رسد و پيامش ناقص مي ماند و يا حتي خود همراه با محيط و اطرافيان مي شود و برخلاف سيره و منش صحيح عمل مي كند و شكي نيست كه پيامبران چنين نبوده اند؛ زيرا در اين صورت حجت الهي بر مردم تمام نبود و مقصود از رسالت حاصل نمي گرديد. قرآن بارها متذكر شده است كه اگر پيامبر مي خواست تابع قوم و محيط باشد، آنان او را از مسيرش منحرف مي كردند؛ اما وحي و رسالت به دست خداست و اوست كه رسولش را براي رسيدن به اهدافش ياري مي رساند. خداوند در عدم تبعيت پيامبر از اطرافيان فرمود:

قُلْ لا أَتَّبِعُ أَهْواءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذاً؛(1)

اي پيامبر بگو: از خواسته هاي نفساني شما پيروي نمي كنم؛ زيرا مايه ي گمراهي من خواهد شد.

و نيز فرمود:

... لَهَمَّتْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ ما يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ...؛(2) ...گروهي از آنان همت بر آن گماشته بودند كه تو را از راه صواب دور سازند (ولي به لطف خدا) آن ها خود را از راه حق و صواب دور ساخته.

1- . سوره ي انعام، آيه ي 5.

2- . سوره ي نساء، آيه ي 113.

خداوند رسولش را حفظ مي كند؛ براي اين كه بينه و حجت الهي بر مردم تمام گردد:

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ؛(1) تا هر كسي گمراه مي شود از روي بينه باشد و آن كس كه حيات مي يابد با بينه باشد.

بنـابراين در منطق قرآن پيامبران در رسالت خود تحت تأثير اطرافيان و محيطشان نيسـتند و رابطه ي آنها با محيط از سـنخ دوم است؛ يعني آنان براي رسانـدن و ابلاغ وحي، شـرايط محيط و مخاطب را در نظر مي گيرند. البته به ميزاني كه خللي در مقاصد وحي و شـريعت ايجاد نكند؛ و عربي بودن قرآن نمونه اي از استفاده ي بهينه از فرهنگ موجود است.

2. تشبيه وحي به وسوسه هـاي شـيطاني و يكي انگاشـتن حقيقت، آن دو نـادرست و غفلت از كاربردهاي قرآني آن است. هـدف از تشبيه وحي به شـهود عارفـان و وسوسه هـاي شـيطاني اسـتنباط اين مطلب است كه وحي به پيـامبران از سـنخ شـهودهاي دروني و رؤيت هاي شخصي است، نه از سنخ تكلم و القاي سخن از خدا؛ حال آن كه بررسي كاربردهاي قرآني وحي در باب پيامبران نشان دهنده ي آن است كه وحي پيامبران از سـنخ گفتار و گزاره هايي است كه به صورت مسـتقيم يا با واسطه از جانب خداوند بر نبي القا مي شود؛ چه اين واسطه رسولي هم چون جبرييل باشد، يا اين كه حجابي باشد ميان رسول و خدا. چنان كه خداوند در وادي مقدس با

1- . سوره ي انفال، آيه ي 42.

موسي از وراي حجاب سخن گفت(1) آيه شريفه ي زير بر هر سه نوع دلالت دارد:

وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ؛(2) و از رسولان هيچ بشري را ياراي آن نباشد كه با خدا سخن گويد مگر به وحي (و الهام) خدا يا از پس پرده ي غيب عالم (و حجاب ملكوت جهان) يا رسولي (از فرشتگان عالم بالا) فرستد تا به امر خدا هر چه او خواهد وحي كند. كه او خداي داناي بلندمرتبه است.

3. اين كه احكام اسلامي با آنچه در جامعه ي عربي آن روز جاري بود، مشابهت بسيار دارد و اصلاً نوي ندارد و اگر هم دارد بسيار كم است و به زحمت به يك درصد مي رسد، سخني است كه با مراجعه به كتب فقهي و يا حتي رساله هاي عمليّه و تاريخ عرب جاهليت بطلان آن روشن مي گردد؛ از باب نمونه، در احكام ازدواج برخي اقسام ممنوع گرديده و براي اصل ازدواج شرايطي لغو و شرايط متعددي لازم شمرده شده است و هم چنين طلاق و پوشش زنان و... .

4. به نظر جناب آقاي سروش روش اثبات بسط تجربه ي نبوي تنها بايد روش برون ديني باشد و حال آن كه التزام به اين سخن هم وجهي ندارد. هنگامي كه الهي بودن قرآن با دليل بيروني، يعني اعجاز ثابت گرديد، مي توان براي تبيين معارف قرآني و اثبات آنها به قرآن مراجعه

1- . سوره ي قصص، آيه ي 30.

2- . سوره ي شوري، آيه ي 51.

كرد. وي پيامبر را صاحب مـدعايي هم چون سايرين مي شـمارد كه بايد اين ادعا به ترازوي عقل و علم سـنجيده شود و مايه ي تعجب آن است كه آقاي سـروش غفلت ورزيده كه پيامبر كسي است كه با اعجاز، معصوميّت و مصونيّت او ثابت شده است و در نتيجه ادعاي او نيز هم چون شخصـيتش مصون و معصوم مي باشـد و در حقيقت بـا اعجـاز هم حقـانيت پيامبر ثابت گرديـد و هم حقانيت ره آوردش. البته حقيقت آن است كه به نظر مي آيد سـرّ تأكيد ايشان بر بروني كردن بحث ماهيت وحي در نظريه ي معرفت ديني در باب متون ديني است؛ يعني صامت بودن وحي و گويا شدن آن با طرح ها و نظريات بيروني. حال آن كه متون آسـماني، از جمله قرآن كريم، از سـنخ الفاظ است كه داراي وضع و دلالت انـد و الفاظ صـريح و ظاهر بيناتي هسـتند كه جاي شـكي را باقي نمي گذارنـد؛ كه در خود قرآن نيز به اين مطلب اشاره شده است كه بخشـي از قرآن محكمات است كه مرجع ساير آيات نيز مي باشد(1) و حق نيز همين است؛ زيرا در غير اين صورت، قرآن نور(2)

و بيان(3)

و هدايتگر نبود. اگر قرآن صامت باشد چگونه مي توان گفت «ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم»؟(4)

و اشكال ديگر اين سخن آن است كه خود ايشان براي اثبات نظريه ي تجربه ي ديني بودن

1- . سوره ي آل عمران، آيه ي 7.

2- . سوره ي نساء، آيه ي 174.

3- . سوره ي آل عمران، آيه ي 138.

4- . سوره ي اسراء، آيه ي 9.

وحي به قراين و داده هـايي از درون وحي اسـتناد مي كننـد و احكـام و عربي بودن و... را دليل صـحت نظريه ي خود بيان مي كننـد و اين تناقض گويي در شيوه ي اثبات نظريه ي بسط تجربه ي نبوي در يك گفت وگو مايه ي شگفتي است.

ج) لوازم و پيامدهاي نظريه ي بسط تجربه نبوي

لوازم و پيامدهاي نظريه ي بسط تجربه ي نبوي متعدد است كه براي اختصار، تنها به نقد دو مورد (عصري بودن اسلام و عدم انقطاع وحي) مي پردازيم:

يك. عصـري بودن يا جاودانگي اسلام: از جمله پيامد هاي نظريه ي بسط تجربه ي نبوي قول به عصري بودن دين است؛ از اين رو گفته مي شود:

وحي پديده اي است كه با محيط منطبق مي شود و كاملاً رنگ محيط را به خود مي گيرد.

و يا گفته مي شود:

ما هيچ دليلي نداريم كه بگوييم عرف جامعه ي پيغمبر بهترين عرف ممكن در تاريخ بوده است.

و سپس نتيجه گرفته اند:

تمـام احكام فقهيِ اسـلام موقت انـد و متعلق به جامعه ي پيامبر و جوامعي شبيه به آن جامعه هسـتند، مگر اين كه خلافش ثابت بشود، به طوري كه ما بايد دليل قطعي داشته باشيم كه براي هميشه وضع شده اند، نه براي آن شرايط ويژه. البته من مي دانم

كه رأي عموم فقها برخلاف اين است، يعني معتقدند همه ي اين احكام ابدي است، مگر اين كه خلافش ثابت شود.

قول به عصري بودن دين به جهات متعددي سخني ناصواب است:

1. از آن رو كه دين براي انسـان است مطـابق و هماهنـگ بـا ساختـار وجود آدمي است و انسـان هم چنان كه نيازهايي متغير دارد، داراي نيازهايي ثابت و فطرتي تغييرناپـذير است و اين مطلب علاوه بر شواهـد ديني، مانند آيه ي شـريفه ي «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْـدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»(1) داراي دلايل روان شناسـي نيز هست.(2) عناصـر ثابت وجود دارد هم عناصر متغير؛ ثانياً مقتضيات زمان به طور مطلق متغير نيست؛ يعني همه ي امور در زمان تغيير پيدا نمي كند و هر تغييري كه در زمان واقع مي شود پذيرفتني نيست. برخي از تغييرات نشانه ي ترقي و تكامل است و برخي ديگر نشانه ي انحطاط و سـقوط؛ و ثالثاً، نيازهاي انسان به دو دسـته تقسـيم مي شود. 1. نيازهاي اولي و ثابت؛ 2. نيازهـاي ثانوي و متغير. نيازهاي ثابت نيازهايي است كه از لوازم ساختمان وجودي انسان است و به سه گروه عمده تقسيم مي شود:

الف) نيازهاي جسماني؛ مانند نياز به غذا و پوشاك؛

ب) نيازهاي روحي؛ مانند ميل به پرستش خدا، ميل به كنج كاوي، زيباجويي و فضيلت خواهي؛

1- . سوره ي روم، آيه ي 30.

2- . ابراهام، انگيزش و شخصيت، (چ1، مزلو)، ترجمه ي احمدرضواني.

ج) نيازهاي اجتماعي؛ مانند ميل به معاشرت با ديگران، آزادي خواهي، عدالت جويي و مساوات طلبي.

نيازهاي متغير نيازهايي است كه هرچند از نيازهاي اوليه ي انسان نشأت مي گيرد؛ اما در زمان هاي مختلف شيوه ي ارضاي آنها تغيير مي يابد. اين نيازها مربوط به توسعه ي زندگي و ضرورت هاي اجتماعي است. نيازمندي انسان به انواع ابزار و وسايل زندگي كه در طي زمان تغيير مي كند از اين نوع است. در نظام قانون گذاري اسلام براي نيازهاي ثابت قوانين ثابت وضع شده است و براي نيازهاي متغير، قوانين متغير. قوانين ثابت مربوط به نوعيت انسان است كه خط سير انسانيت انسان را نشان مي دهد؛ مانند اين اصل اجتماعي كه بشر بايد در برابر دشمن ايتسادگي كند:

وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ؛(1) براي]جنگ با[آنها آنچه مي توانيد از نيرو و اسبان بسته آماده سازيد.

مبارزه با دشمن با تير و شمشير باشد يا با سلاح هاي مدرن، اصل دفاع امري ثابت است هرچند ابزارهاي جنگي امري متغير است.(2)

2. اشكال ديگر آن است كه بر مبناي اشتراك در احكام، اصل در احكام ثبات است نه تغيير؛ يعني چون اسلام دين جهانيان است: «وَ ما

1- . سوره ي انفال، آيه ي 60.

2- . عبدالله نصري، انتظار بشر از دين، صص 132-134.

أَرْسَلْناكَ إِلاّ كَافَّةً لِلنَّاسِ»(1) استثناي احكام استثنايي نيازمند دليل قطعي است و معناي اشتراك آيندگان در احكام همين است.

دو. انقطاع وحي يا تجـدد وحي: پيامـد ديگر نظريه ي بسط تجربه ي نبوي عـدم انقطاع وحي و نفي خاتميت دين مي باشد و از ين رو گفته شده است كه:

تجربه ي نبوي يا تجربه اي شبيه به تجربه ي پيامبران كاملاً قطع نمي شود و هميشه وجود دارد.

و يا اين كه گفته شده است:

در مورد اين كه هر كس مي تواند رسولي بشود، بايد اذعان داشت كه كسي ممكن است براي خودش نبي شود و احوال خاصي پيدا كند.

حال آن كه مسأله ي خاتميّت از جمله مواردي است كه صـراحت قرآن و متون ديني بر آن دلالت مي كنـد؛ مانند آيه ي شـريفه اي كه مي فرمايد:

ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَ لكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَ خاتَمَ النَّبِيِّينَ:(2) محمد(ص) پدر هيچ يك از مردان شما (زيد و عمرو) نيست (پس زينب زن فرزنـد پيغمـبر نبـود و پس از طلاـق او را توانـد گرفت) ليكن او رسول خـدا و خـاتم انبيـاست و خـدا هميشه بر همه امور عـالم آگاهست.

كه به صراحت، آمدن نبي بعد از نبي اكرم را نفي مي كند و پيامبر اسلام را آخرين نبي مي شمارد؛ آنگاه بايد ديد با اين صراحت چگونه يك

1- . سوره ي سبأ، آيه ي 28.

2- . سوره ي احزاب، آيه ي 40.

مسلمان مي تواند معتقد باشد كه كسي ممكن است براي خودش نبي شود.!

ص: 21

تصویر

مهمان آزاد ---------- دکتر صادق زیباکلام

سخنرانی آغاجری
نشان داد که هنوز شریعتی حرفی برای گفتن دارد

قسمت دوم

این مباحث را اگر بخواهیم به جامعه‌شناسی سیاسی حال حاضر جامعه‌مان وارد کنیم، به چه نحوی قابل تبیین خواهد بود؟

از بحث تاریخی که بگذریم به آنچه که ظرف ۲۳ سال گذشته در عمل در جامعه ما رخ داده است، هر نوعی که انقلاب اسلامی و ولایت فقیه را تعریف نماییم، واقعیت این است که ظرف این مدت اگر بازگو نکرده باشیم، تمامی قدرت یا به هر حال بخش قابل توجهی از قدرت بالاخص پس از خرداد ۱۳۶۰ و سقوط بنی صدر، کاملا در اختیار روحانیت قرار گرفت. البته روحانیت همچون سایر گروه‌های اجتماعی یک طبقه منسجم نیستند. چون به لحاظ پایگاه طبقاتی در میان آنان اختلاف عمده وجود دارد.

لطفا در این باب توضیح بیشتری بفرمایید و دلایل تاریخی اثبات مدعای خود را ذکر فرمایید.

من می‌توانم نمونه‌ها و دلایل بسیاری ذکر نمایم که چرا هدف از انقلاب، ایجاد یک حکومت روحانی نبود. اگر به ترکیب شورای انقلاب که به دستور امام تشکیل شد دقت کنید مشخص می‌شود که امام به هیچ وجه به دنبال ایجاد انحصار برای روحانیت نبود. حکم نخست وزیری مهندس بازرگان دلیل دیگری است که هدف چه بود. علت سوم آن که اولین رئیس جمهور نظام جمهوری اسلامی تحصیل کرده غرب بود. این علت نشان می‌دهد که هدف از انقلاب چه بوده؟ به عنوان چهارمین دلیل می‌توان مخالفت صریح امام را با نامزدی مرحوم بهشتی برای ریاست جمهوری نام برد. بگذریم از آن که اساسا امام در ابتدای انقلاب حکومت را رها کردند و به قم رفتند و امور مملکت را به دولت موقت غیرروحانی سپردند. اجازه بدهید بگویم که اگر به امام بعدها یادآور به دملت شده و به تهران آمدند و کلیه امور در دست ایشان قرار گرفت اما به نظر من بخش عمده‌ای از این جریان به ضعف دولت موقت، در اعمال قدرت به علاوه بی‌کفایتی، بی‌تدبیری و اشتباهات خوراک ابوالحسن بنی صدرها برمی‌گردد. این دو عامل به عقیده من مشترکا در هر عامل دیگری سبب شد تا قدرت در دست روحانیت قرار بگیرد. البته روحانیونی هم وجود داشتند که از همان ۱۱ بهمن در اندیشه قدرت و حکومت بودند. اما به نظر من سوء عملکرد بنی صدر و دولت موقت به اضافه چپ‌روی‌های بی حد و حصر بسیاری از گروه‌های انقلابی بیشترین فرصت را برای آن دسته از روحانیون که حریص قدرت بودند، فراهم ساخت. اگر سوء عملکرد دولت موقت، تحمیل رئیس جمهور و تندروی‌های گروه‌های اسلامی و غیراسلامی ابتدای انقلاب نبود روحانیون به این سرعت و به این گستردگی موفق نمی‌شدند این چنین بر تمامی امور کشور حاکم شوند.

شما با این وصف تقریبا می‌رسیم به سال شصت که دیگر پس از آن تنها بازیگران عرصه سیاسی ایران، روحانیون یا غیرروحانیونی هستند که زیر نظر روحانیت فعالیت می‌کنند. ارزیابی شما و این پس از آن شصت چگونه است؟

با توجه به این که قدرت را بی‌کم و کاست و در طی ۲۳ سال گذشته روحانیون داشته‌اند، دو پرسش اساسی مطرح می‌شود. آیا ما مجاز هستیم عملکرد و ماهیت آن قدرت مورد نقد و بررسی قرار دهیم یا خیر؟ و پرسش دوم این که اگر بپذیریم که جنبه‌هایی از عملکرد روحانیت درست نبوده آیا می‌توانیم این جنبه‌ها را بازگو نماییم؟ من معتقدم که اگر روحانیون به هر دلیل همچون ادعای قداست، ادعای برخوردار بودن از یک نظام مافوق انسانی در ورای انتقاد قرار می‌گیرد، سخنی بسیار غلط است و دور از انصاف.

در خصوص بحث دوم که آیا انتقادی به عملکرد روحانیت وارد

ظرف ۲۳ سال گذشته وارد می‌شود که در مورد همه آنها می‌توان بحث و بررسی پرداخت. فی الواقع وضع اقتصادی، مشکلات و مسائل عمیق اجتماعی که گریبانگیر ما شده در حقیقت نتایج تفکر روحانیت در طی این سال‌ها بوده است. اما اگر بخواهیم کلی‌تر بیان کنیم، در خصوص فعالیت این گروه باید به یک نکته‌ای دست یابیم، بنابراین باید گفت رفتار روحانیت در نظام قدرت قضاوت چندانی با سایر گروه‌های اجتماعی ندارد. به این صورت که روحانیت نشان داده است که همچون سایر مردم در پیشه تسبیح و سانتیمانت حتی کمال را می‌پسندند و همچون دیگران از انتقاد پذیرشان می‌آید و بسیاری به این که اشتباهاتشان به آنها گفته شود، ندارند. [illegible]

همچون سایر گروه‌های اجتماعی در رویارویی با مخالفان خود کمتر حاضر به گذشت و عفو بوده‌اند و در مجموع همچون دیگران قدرت برایشان لذت‌بخش است و حاضر نبوده‌اند تا به سهولت آن را کنار بزنند. پس اگر این مسئله را بپذیریم که روحانیت از جایگاه ملکوتی برخوردار است در عمل و در طی سال‌های پس از انقلاب رفتار آنان همانند دیگران با رفتار سایر انسان‌های عادی تفاوتی ندارد.

مهمان آزاد ---------- دکتر صادق زیباکلام

سخنرانی آغاجری
نشان داد که هنوز شریعتی حرفی برای گفتن دارد

قسمت اول

پس از غلبه یافتن، گفتمان روشنفکری دینی دکتر سروش در واپسین سال‌های دهه ۶۰ و با انتقاداتی که از منظر مباحثی ایدئولوژیک بر شریعتی از ناحیه این گفتمان جدید وارد آمد، افول گفتمان شریعتی را در سال‌های دهه هفتاد شاهد بودیم. هرچند در طی این سال‌ها نیز بودند کسان زیادی که بر مبنای گفتمان شریعتی در راستای اصلاحات گام‌های اساسی برداشته و هزینه‌هایی را پرداخت کردند. حال پس از افول نظام گفتاری سروش پس از قرب به یک دهه تسلط بر حوزه روشنفکری ایران، شاهد نوعی بازگشت به شریعتی هستیم که سخنرانی چنجال‌برانگیز دکتر هاشم آغاجری را می‌توان نمونه و مصداقی برای این امر پنداشت. در همین راستا امروز به سراغ دکتر صادق زیباکلام، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران، که خود سال‌های اخیر را در موضع منتقد شریعتی، سپری نموده است رفتیم و این مباحث را با وی، مورد گفت‌وگو قرار دادیم.

آقای دکتر، ظرف روزهایی که گذشت، شاهد سخنرانی دکتر هاشم آغاجری، استاد تاریخ دانشگاه تربیت مدرس در همدان، در بازخوانی اندیشه شریعتی بودیم و موجی که پس از آن به راه افتاد را شاید بتوان نشان از این دانست که برخلاف سخنان بسیاری که در سال‌های اخیر گفته شد، شریعتی هنوز می‌تواند برای جامعه ایران کارایی داشته و پاسخگوی بسیاری از سوالات و معضلات حاضر باشد. ارزیابی جنابعالی در این مورد چیست؟

من معتقدم که سخنرانی دکتر آغاجری در همدان پیرامون دکتر شریعتی در مساله اساسی را در جامعه ما مطرح کرد، نخست آن که غیاب‌ها مرحوم دکتر شریعتی را تمام شده می‌انگاشتند و معتقد بودند که شریعتی هرچه گفته، زمانش به پایان آمده و گفتمان وی دیگر به انتها رسیده است. برای جامعه امروز ایران سخنان زیادی برای گفتن ندارد. یکی از نتایجی که خاتمه آغاجری به راه انداخت، اثباتا نشانگر بطلان این نظریه است. به این معنا که دیدگاه شریعتی در مورد روحانیت، امروز نشان داد که مهم‌ترین مساله در جامعه ما است. نکته دوم این که سخنرانی آغاجری [illegible] پیرامون جایگاه روحانیت در جامعه‌شناسی جامعه ایران است. یعنی که آیا روحانیت یک نهاد یا طبقه یا گروه اجتماعی است که صرفا متولی امر دین بوده و در نتیجه تصدی‌اش بر امر دین یک نوع قداست پیرامون آن وجود دارد. اگر پیش فرض بالا را بپذیریم یعنی این که دین اسلام نهاد به متولی دارد و پیش فرض دوم آن که این متولی از آنجا که مرتبط با امر آسمانی و قدسی به نام مذهب است بنابراین خود نیز از یک قداست برخوردار است. اگر این دو پیش فرض را بپذیریم، در آن صورت نهاد روحانیت در ورای نقد و پرسش و پرسش قرار می‌گیرد. زیرا طبق تعریف می‌توان گفت یک نهاد مقدس، است و جای پرسش و اما و اگر ندارد.

[illegible] معتقدم که هر دو فرض بالا به هیچ عنوان، اجبری مطلق نیست و این است و جز این نیست اما و اگر و شک و شبهات زیادی هم در این دو مورد وجود دارد. ولی این بحث که شریعت نهاد به متولی دارد و آن متولی روحانی است، حداقل به لحاظ تاریخی، چنین پدیده‌ای در اسلام نداشته ایم.

در اسلام، فقها و عالمان دین بوده‌اند بدون آن که یک نوع قداست برای آنها وجود داشته باشد. در مسیحیت نیز چنین حالتی به وجود آمد یعنی در یک مقطعی که ما آن را به نام زحمات کلیسا و می‌نامیم، حرف اساسی کشیشان و صاحب‌منصبان روحانی کلیسا آن بود که مومنان، خود به تنهایی نمی‌توانند به حضرت باریتعالی و روح‌القدس متصل بشوند. روحانیت و سلسله مراتب اسقفی کلیسا رابطی میان مومنان، مسیحی و روح‌القدس است که بدون این واسطه، مومنان نمی‌توانند به حضرت مسیح متصل شده و به رستگاری برسند. [illegible]

رستگاری در حقیقت به دست روحانیت کلیسا است و آنان قادر هستند که گناهان مومنان را ببخشند. این بخشی از آموزش رسمی کلیسا ظرف بیش از ۵۰ سال بود که آن دوران را قرون وسطی می‌نامیم. اما همان طور که می‌دانیم رنسانس یک تغییر و تحول جدی در این نظریه پدید آورد و مارتین لوتر و کالون، که البته لوتر موثرتر بود، آنچه که بیان کردند، این بود که فرد می‌تواند بدون واسطه کلیسا و دستگاه پاپ، مستقیما به مسیح بپیوندد. لوتر معتقد بود که فرد قادر است بدون واسطه کلیسا به عبادت حضرت باریتعالی پرداخته و از گناهانش استغفار نموده و طلب آمرزش نماید. به علاوه شماری از پیروان لوتر و بعدها کالون این ایده را که کلیسا می‌تواند گناهان مومنان را ببخشد مورد تردید جدی قرار داد و آمرزش را فقط مختص خداوند دانست. ضمن آن که شفاعت حضرت مسیح و سایر قدیسین معتقد بود.

این بحث را نخستین بار دکتر شریعتی در ایران مطرح کرد و پیش همان استدلال لوتر و پروتستان‌ها را در پروژه پروتستانیسم اسلامی خود مدنظر قرار داد. به این مفهوم که شریعتی با علت بیان کرده بود که ما در اسلام تفهیم که شریعتی با علت بیان کرده بود که ما در اسلام یک طبقه یا گروه خاصی قدیس و معصوم نداریم که واسطه بین خدا و انسان باشد.

او معتقد بود که یک مسلمان قادر است بدون واسطه روحانیت به امر پرستش خداوند و انجام امور مذهبی بپردازند. البته او معتقد بود که ما در اسلام کارشناس یا عالم دینی دین‌شناس داریم چنان که در سایر علوم نیز فیزیکدان، مورخ یا جامعه‌شناس داریم. بدیهی است که در امور دین نیز افرادی هستند که کارشان صرفا دین‌شناسی، تاریخ دین و تفحص قرآن، پیگیری و صحت و سقم یک حدیث است.

اما شریعتی معتقد بود که این افراد که وی آنها را عالمان دین می‌نامید، صرفا دین‌شناس و متخصص دین هستند، لزوما از قداست و معصومیت خاصی برخوردار نیستند.

مقاله ي مورد نقد: سخن راني آغاجري نشان داد كه هنوز شريعتي حرفي براي گفتن دارد

اشاره

سخن راني آغاجري نشان داد كه هنوز شريعتي حرفي براي گفتن دارد(1)

چكيده:

دكتر صادق زيبا كلام در اين گفت وگو با اشاره به پديده ي پروتستانيسم ديني و برشمردن ويژگي ها و اركان پروتستانيسم لوتري و كالوني، نياز دين به متولي، به ويژه نهادي هم چون روحانيت را مورد انتقاد قرار داده است. وي با استناد تقدس طلبي به روحانيت، قداست در روحانيت را نيز به بوته ي نقد نهاده است.

نقد و بررسي:

پروتستانيسم، طرح واره ي حاكميت زدايي ديني

حسن رضايي مهر

وجود گرايش هاي مختلف در حوزه ي انديشه امري گريزناپذير است. البتّه زماني نتيجه ي اين گرايش ها، تعالي فكر و انديشه است كه براساس

1- . دكتر صادق زيباكلام، روزنامه ي آزاد، مورخ 11 و 12 تيرماه 1381.

اصول منطقي و عقلاني بنا شده باشند، در غير اين صورت، نه صبغه ي علمي قابل طرح داشته و نه امري ستودني خواهند بود. سواي آن كه حاصلي جز تشتت افكار و انديشه ها در حوزه ي نظري و گسيختگي نظام اجتماع در عرصه ي عملي ندارند. طبيعي است كه در چنين مجالي، مباحث نظري عميق، جاي خود را به سطحي نگري، ژورنال گرايي، سياست بازي ها و جناح بندي هاي غير معتدل و ناكارآمد بلكه تخريب گر مي دهد. يعني همان آسيبي كه نه مصالح عمومي جامعه آن را بر مي تابد و نه از رضايتمندي مردم بهره مند است. بديهي است دفع و رفع چنين آسيبي زماني امكان پذير است كه نظريه ها، اساسي مستدل داشته و آرايه ها، سلوكي شفاف را در نوردد.

پروتستانيسم كه گرايشي غربي و مربوط به دوره ي رنسانس، يا كمي متأخر از آن است، مدتي است كه در ايران اسلامي مورد مهر و محبت داعيه داران روشن فكري قرار گرفته است. در همين راستا، افاداتي از آقاي دكتر صادق زيباكلام در دو شماره 146 و 147 روزنامه ي آزاد مورخ 11 و 12 تيرماه 81، توجه اين حقير را به خود جلب كرد. ايشان از صدر تا ذيل كلامش به تثبيت پروتستانيسم، كه يكي از اهدافش ترويج فردگرايي ديني و حذف نقش علماي دين در هدايت انسان ها به خداست، به عنوان تنها نسخه ي شفابخش وارداتي پرداخته است. نيم نگاهي به ماهيت اين گرايش، قبل از بررسي موارد قابل تأمل در كلام ايشان، ضروري به نظر مي رسد.

ص: 24

پروتستانيسم يكي از سه شاخه ي اصلي مسيحيت است. دو شاخه ديگر عبارت اند از آيين «كاتوليك» و «ارتدوكس». اين شاخه در جريان «نهضت اصلاح ديني» (رفرماسيون) در قرن شانزدهم ميلادي در اروپا شكل گرفت؛ و از مهم ترين رهبران آن مارتين لوتر (1546 - 1483)، جان كالون (1564 - 1509) و هولدريش تسوينگي (1531 - 1448) بودند... پروتستانيسم در ترويج فردگرايي ديني و مفاهيم فراواني كه زاييده ي آن است نقش عمده اي داشته است.(1)

برخي از عقايد و ويژگي هاي پرتستان ها عبارت است از:

1. مرجعيت ديني تنها از آن كتاب مقدس است و از اين رو هيچ گونه حجيتي براي مقام پاپ، شوراهاي كليسايي يا آراي آباي كليسا و قديسان قايل نيستند.

2. هر مسيحي مي تواند پيام كتاب مقدس را به وجدان شخص خود دريابد. در اين مسير گروهي چنان راه افراط پيمودند كه متون مقدس را به دلخواه خود تعبير و تفسير كردند.

3. تأكيد بر فردگرايي، آزادي فردي، تساهل و مدارا، تكيه بر توليد و گسترش ثروت، عبادت دانستن كار، موهبت الهي دانستن ثروت و ممدوح دانستن آن، از ويژگي هاي اخلاق و تفكر پروتستاني است.(2)

1- . فرهنگ واژه ها، عبدالرسول بيات و جمعي از نويسندگان، (چاپ اول، 1381)، ص 95.

2- . ر.ك، همان، ص 97-98.

بررسـي و نقـد عقايـد و ويژگي هاي پروتسـتاني مجال ديگري را مي طلبد، ولي با توجهي اندك به موارد فوق مي توان دريافت كه با اصول و مباني اسلام در تغاير است.

بديهي است اثبات و ارائه ي چنين گرايشـي در جهت تغيير ساختار نظام ايران اسـلامي، متوقف بر فراهم آوردن زمينه ها و مقدمات تحقق عقايـد و آموزه هـاي پروتسـتاني است كه يكي از آنها بلكه مهم ترين آنها تضـعيف علماي دين و روحانيت است تا بتوانـد از اين طريق به فردگرايي ديني برسد. از اين رو تنها هدفي كه آقاي زيباكلام از صدر تا ذيل سـخنانش در پي آن است، تضـعيف و تخريب روحانيت است كه اينك به بررسي مواردي از آنها مي نشينيم:

1. ايشان پس از ذكر اين مطلب كه اگر بپذيريم كه اسـلام نياز به متولّي دارد و نيز اين متولّي به جهت ارتباطش با امر آسـماني و قدسـي كه مذهب است، داراي نوعي قداست است و از اين روي در وراي نقد و پرسش قرار دارد، مي گويد:

بنده معتقدم كه هر دو فرض بالا به هيچ عنوان اموري مطلق نيست و اين است جز اين نيست «امّا» و «اگر» و شبهات زيادي هم در اين دو مورد وجود دارد. حداقل به لحاظ تاريخي چنين پديده اي در اسلام نداشته ايم.(1)

نقد و بررسي: اين كه شريعت نياز به متولي يا متولي خاص يا متولي رسمي يا روحانيت (بنابر اختلاف تعابير) ندارد - سواي آن كه به لحاظ

1- . روزنامه آزاد، شماره 146، ص 11.

خالي نبودن آن از گرايش هاي سياسـي، نمي توان آن را يك مسـئله ي انـديشه اي و ديني صـرف دانست – نه تنها از مساعـدت عقل و نقل برخوردار نيست بلكه در تعاض با آنهاست.

امّـا تعـارض بـا عقـل به جهت آن است كه عقل هر امري را كه پيگيري امور آن نيازمنـد متولي است، جايز بلكه لازم مي دانـد. دين هم از مقولاـتي است كه تبليغ و شـناسايي و احياي آن، نيازمنـد متولي متخصـص است. بـديهي است وقتي عقل، وجود متولي براي (مثلاً) يك مجتمع علمي را لازم مي شـمارد، تا امور آن را پيگيري كنـد، به طريق اولي توليت ديني را مي پـذيرد و حكم به لزوم آن مي نمايد؛ و حتي بلكه لزوم وجود متولي خاص را مورد تأكيد قرار مي دهد. راستي اگر دين و شـريعت فاقد مبلّغ و مروّج متخصـص و آگاه به اصول و مباني آن باشـد، چگونه مي توانـد به گوش انسان ها برسد و آنها را هدايت كند و كساني كه به آموزه ها و احكام ديني آگاهي ندارند، از چه طريقي بايد به اين آگاهي برسـند، آيا قايلين به چنين عقيده اي ترجيح مي دهند مؤمنان به ناآگاهان ديني مراجعه كنند و يا اصـلاً صداي دين به آنها نرسد؟!! آيا اين تفكر، به اضلال مردم از صراط مستقيم نمي انجامد؟!

امّـا تعـارض با نصوص: روايات زيادي در بيان وظيفه ي عالمان ديني در به عهـده گرفتن امر دين و ترويـج و احيا و حفظ آن از هجمه ها و دسيسه هاي دين ستيزان وارد شده است كه در تعارض صريح با چنين عقيده اي است. به اين روايت بنگريد:

امام صادق – عليه السّلام – فرمود: «علما وارثان پيامبران هستند. در خاندان ما اهل بيت در هر عصر جانشينان عادلي وجود دارند كه تغيير دادن غاليان و به خودبستگي خرابكاران و بد معنا كردن نادان را از دين برمي دارند.(1)

و در شرح اين حديث آمده است:

خرابكاري در دين طبق اين روايت سه گونه است:

1. كلمه يا جمله ي قرآن و حديث را به نفع و سليقه ي خويش تغيير دادن. اين عمل گاهي از غُلات و مسلمين كاسه از آش داغ تر سر مي زند؛

2. كساني كه مسلمان و متدين نيستند، خود را به اسلام و دين ببندند، يا مطلبي كه از دين نيست، به دين نسبت دهند.

3. قرآن و حديث را از معناي حقيقي خود برگردانيده، طبق سليقه ي شخصي خويش معنا كنند و در هر دوره امامان يا علماي عادلي هستند كه از اين اعمال جلوگيري مي كنند.(2)

و نيز حضرت پيامبر – صلي الله عليه و آله – فرمودند:

هرگاه در امتم بدعت ها هويدا گردد، بر عالم است كه علم خويش را آشكار كند، كه هر كس]از علما[چنين نكند لعنت خدا بر او باد.(3)

و در روايت ديگر آمده است:

چنين عالمي متعفن ترين بو را در جهنم خواهد داشت و تمام جنبندگان او را لعنت مي كنند.(4)

1- . اصول كافي، ج 1، (دفتر نشر فرهنگ اهل بيت)،ص 39، حديث 2.

2- . همان، ذيل حديث ص 39.

3- . همان، ص 70، حديث 2.

4- . بحارالانوار، ج 2، (چاپ سوم، داراحياء التراث العربي، بيروت، 1403 ه ق)، ص 72.

و يا روايت سكوني ازامام صادق – عليه السّلام – كه فرمود:

حضـرت پيغمبر – صـلي الله عليه و آله – فرمودنـد: فقها امين رسولان الهي هسـتند، تا زماني كه داخل در دنيا]يعني اتباع سـلطان جور[نشده باشند.(1)

و بـديهي است فقها و علماي دين مـدار (نه دنيا دوست) وظيفه ي صـيانت و مراقبت از دين را بر عهـده دارند؛ چون امناي رسل الهي اند و رسالت رسولان الهي هم منحصـر در تبليغ و تعليم شـريعت نبوده، بلكه قضاوت و زعامت سياسي نيز شأني از شؤون آنهاست پس امانت داري و تحفـظ بر رسـالت رسولاـن در همه ي عرصه هـاي آن وظيفه ي عالمان دين است. چنان كه از روايات ياد شـده هم، حفظ دين از بـدعت ها و انحرافات وارده از طرف دشـمنان و نادانان، بر عالمان واجب شـمرده شده، به طوري كه اگر عالمي چنين نكند مسـتحق لعنت خدا گرديده است.

پس معلوم گرديد كه لسان روايات هم وجود متولي را براي دين لازم دانسـته، بلكه بر متولي عالم به دين و حقايق ديني تأكيد مي كند، چنان كـه از مراجعـه به جهّال در امـور دين نهي مي نمايـد. پس شـريعت در هيـچ زمـاني بي نيـاز از متـولّي خـاص نيست. اگر هم گفته شـود «روحـانيت متولي دين نيست»، پاسـخ آن است كه در لسـان روايات، «علما و فقهاي دين شـناس» آمـده است و قـدر متيقن آنها (اگر هم ترديدي باشد) «روحانيت» است. با نگاهي هرچند گذرا به قصص علما و فقهاي دين، روشن مي گردد كه

1- . اصول كافي، ج 1، (دفتر نشر فرهنگ اهل بيت)، كتاب فضل العلم، «باب المستأكل بعلمه» حديث 5، ص 58.

كلمه ي علما و فقهاي دين در غير از سلسله ي جليله ي روحانيت تبادر و انصرافي ندارد.

امّـا در خصوص تقـدس علمـا و روحانيت بايـد گفت كه اگر مراد از قـداست، عصـمت باشـد (چنان كه از ظاهر كلام ايشان برداشت مي شود)، اسـتناد چنين ادعايي به روحانيت، امري خطا و غير واقع است؛ چرا كه اوّلاً در فرهنگ ديني ما فقط پيغمبران و ائمه – عليهم السلام – از عصـمت برخوردارنـد؛ ثانيـاً هيـچ گـاه چنين ادعايي از هيـچ يك از علما و بزرگان ديني و روحانيت صورت نپـذيرفته است تا كساني بخواهند آن را مستمسـكي براي اثبات اهداف خويش قرار دهند؛ ثالثاً، مشـي علماي دين، خصوصاً تشيع، در استنباط احكام و آموزه هاي ديني بر تخطئه است، در مقابل تصويب؛ واين دليل ديگري بر عدم صحت اين استناد است.

و اگر مراد از تقـدس، پـاكي و صـداقت و قرب روحي و معنوي و خلاـصه، تقرب الي الله باشـد، البتّه چنين امري نه تنها ممكن، بلكه واقع است. بديهي است علم دين داشـتن، آگاه بودن به اصول و مباني دين، تهذيب نفس و در كنار اين ها تبليغ و ترويج دين بإذن الله و بامرالله، خود موجب بهجت و نورانيت و پاكي و تقرب در انسان مي شود؛ به گونه اي كه همين معنويت گاه جامعه اي را مجذوب خويش مي كند؛ چنـان كه تاريـخ شاهـد علما و فقهاي وارسـته اي است كه با قـدرت معنوي خويش توانسـته انـد دل ها را مجـذوب خود كرده و تحولات عظيمي در جوامع اسلامي به وجود آورند. البتّه چنين تقدسي را نمي توان به طايفه ي خاصي

منحصـر كرد، بلكه همه ي افراد، با توجّه به اختلاف مرتبه ي روحي و معنوي، مي تواننـد بـدين معنا مقدس باشـند. با توجّه به اين مطلب، خلط ايشان در قياس علما و روحانيت اسـلام با كليساييان معلوم مي گردد؛ چرا كه ايشان در راستاي هدف خويش با بيان مواردي از عقايد صاحب منصـبان كليسا، از جمله اين كه روحانيت و سلسـله مراتب اسقفي كليسا رابطه ي ميان مؤمنان مسيحي و روح القدس اند و بدون اين واسـطه، مؤمنان نمي توانند به حضـرت مسـيح متصل شده، به رستگاري برسند كه در نهايت هم به پيدايش نهضت رفورميسم و تحول جدّي در عقايد كليسا انجاميد، به تأييد و تثبيت پروتستانيسم كه تأكيد آن بر فردگرايي ديني است، مي پردازد.

امّـا در اينجا توجّه به يك نكته ضـروري است و آن اين كه علّت به وجود آمـدن پرتسـتانيسم در جامعه ي مسـيحيت، ناشـي از جزم گرايي كليساييان در اعتقاداتي بود كه غالباً در تعارض با علم و عقل بود.(1) تبعاً آموزه هاي آنها هم به چيزي بيش تر از آن عقايد نمي پرداخت؛ مثلاً اصحاب كليسا معتقد بودند كه آنها مي توانند گناهكاران را ببخشند و يا سعادت و بخشش به جز از طريق آنها امكان پذير نيست. تبعاً چنين روي كردي باعث پيـدايش نهضت رفورميسم گرديـد و بـدين صورت سـتون هاي پروتسـتانيسم ديني در غرب پايه گـذاري شـد؛ امّا اسراي چنين

1- . براي مطالعه ي بيش تر ر. ك: جان ناس، تاريخ جامع اديان، ترجمه علي اصغر حكمت، ص 668.

امري نسبت به علما و فقهاي اسلام به چه دليل و منظوري موجه مي گردد؟

با توجّه به سيره ي علمي و اصول نظري آنها كه برگرفته از متون مقدس ديني است، روشن مي گردد كه علماي اسلام فقط دعوي تبليغ دين و فراخواني مردمـان به شـريعت مـبين الهي را دارنـد بلكه خود را موظف بر اين امر مي داننـد و در واقع هيـچ فـاعليتي را براي خود در جنب فاعليت خدا در آمرزندگي و... قايل نيستند. پس قياس فضاي حاكم بر كليساييان با علماي اسلام در راستاي تثبيت فردگرايي پروتستاني، يا امري غافلانه است يا معاندانه.

2. ايشان در قسـمتي ديگر از گفته هايش آورده كه هـدف انقلاب تشـكيل يك حكومت روحاني نبود ودر اين خصوص به شواهدي اسـتناد كرده است؛ از جمله: نخست وزيري مهنـدس بازرگـان از سوي امام (ره)، رياست جمهوري بني صـدر، مخالفت حضـرت امام با نامزدي مرحوم بهشتي براي ريـاست جمهوري و بالاـخره رفتن حضـرت امام(ره) در اوايل انقلاب به قم و رها كردن حكومت و سپردن مملكت به دولت موقت غير روحاني.

نقد و بررسي:

اولاً هيچ كس نگفته كه هدف انقلاب، ايجاد حكومت روحاني بوده، بلكه چنان كه در قانون اساسي آمده، هدف ايجاد حكومت اسلامي و ديني بوده است و به قول خود ايشان، حضرت امام (ره) از افراد غير روحاني و

حتّي تحصـيل كرده هاي غرب، مثل بني صـدر، اسـتفاده مي كردند؛ ولي آنچه قابل تأمل مي نمايد آن است كه چگونه با بيان چند مورد به عنوان دليل، كه دلالت هر كدام هم جاي بحث دارد، مي توان به اين نتيجه رسيد كه هيچ روحاني اي حق نامزدي در انتخابات و يا خدمت كردن در ساير فرصت هاي نظام اسـلامي را ندارد، تا مبادا حكومت اسـلامي به حكومت روحاني تبديل شود؟! ضمناً از كجا معلوم است كه مخالفت حضـرت امام (ره) با نامزدي شـهيد بهشتي براي رياست جمهوري به اين دليل بوده، و مسائل و مصالـح ديگري مورد نظرشان نبوده است؟

ثانياً، در خصوص عزيمت حضرت امام (ره) به قم در اوايل انقلاب به به نكاتي چند توجّه مي كنيم:

الف) چنين استفاده اي را از حركت امام (ره) به قم، نه تنها ايشان بلكه بعضي از داعيه داران روشن فكري نيز قبل از ايشان به منظور تلقين و ترويج تفكّر سكولاريستي و جدا كردن دين و روحانيت از امور جامعه، مطرح كرده اند.(1)

ولي آنچه عجيب تر مي نمايـد، اسـتفاده ي مخالفت حضـرت امام با حضور روحانيت در صـحنه هاي سياسـي - اجتماعي از اين مطلب است. اين كه امام (ره) به قم رفت و حكومت را به دولت غير روحاني واگذار كرد، اوّلاً، يك قضـيه ي جزئيه است و ارتباطي با كليت قضيه و اثبات

1- . روزنـامه ايران، ويژه نامه تئاتر و سـينما، 14/7/80، مقـاله ي «عرفي شـدن عليه عرفي شـدن» و پاسـخ آن در همان روزنامه ي مورخ 5/8/80 به عنوان «قدسيّت دين و عرفي بودن» به قلم نگارنده مراجعه شود.

ادعاي ايشان نـدارد، بلكه همين كه – به قول ايشان – امام (ره) بعـدها مجبور شـد به تهران بيايد و – به قول بعضـي مدعيان روشن فكري – وارد سـياست شود، خود دليـل محكمي بر نظـارت تمـام عيـار ايشـان بر امور مملكتي و حكومتي بوده است. مضافـاً بر اين كه نظارت و حضور دقيق او به عنوان يك رهبر روحاني و بنيان گـذار جمهوري اسـلامي و نيز دغـدغه هايي كه نسـبت به سـلامت حكومت از ناحيه ي مديريت يك شخص غيرروحاني داشت، چه بسا باعث عزيمت ايشان به تهران گرديد.

ب) حضرت امام (ره) كه مستند ايشان در اين مسئله است، با مطرح كردن مسئله ي ولايت فقيه، مصداق حكومت اسلامي در زمان غيبت را مشـخص كرد و پس از اسـتدلال بر ضـرورت وجود حكومت اسلامي، كه در رأس آن ولايت فقها به عنوان قانون شناسان و دين شناسان است، محوريت حكومت اسـلامي را به دست علما و دانشـمندان ديني قرار داد و مگر ايشان نبود كه بـدين وسـيله توطئه ي اسـلام منهاي روحانيت را نقش بر آب كرد؟ پس چرا فقط بعضـي از بيانات حضـرت امام (ره) با گوش آقايان آشـناست و ديگر سخنان گهربار او بر گوش آنها سنگيني دارد؟ مگر حضرت امام (ره) نفرمودند:

اگر گفتند اسـلام منهاي روحاني، بدانيد با اسلام هم موافق نيستند. اين را براي گول زدن مي گويند... اسلامي كه گوينده ي اسلامي ندارد، اين اسلام نيست.(1)

1- . صحيفه نور، ج 17، سخن راني مورخ 3/3/58.

3. ايشان در ادامه ي القاي تفكّر به حاشيه راندن روحانيت از صحنه ي سياست و اجتماع، و به عنوان چاشني مطالب گفته شده، به تقويت جنبه ي ژورنال گرايي مطالب خود تمسك كرده است كه به بعضي از آنها اشاره مي شود:

روحانيت نشان داده است كه هم چون ساير مردم، تعريف، تمجيد و متأسفانه حتّي تملق را مي پسندد و هم چون ديگران از انتقاد بدشان مي آيد و تمايلي به اين كه اشتباهاتشان گفته شود ندارند. هم چون ساير گروه هاي اجتماعي در رويارويي با مخالفان خود كم تر حاضر به گذشت و عفو بوده اند و در مجموع هم چون ديگران قدرت برايشان لذت بخش است و حاضر نبوده اند به سهولت آن را كنار بزنند.(1)

نقد و بررسي: اولاً القاي نقدناپذيري روحانيت و اين كه مدعي قداست و برخورداري از يك مقام ماورايي هستند، امري غير وجيه و استنادي ناشايست است. در كدام يك از سنن و سلوك عملي و حتّي نظري علماي دين نقدناپذيري نهفته شده است؟ با نگاهي غيرمغرضانه به سيره و روش آنها در عرصه هاي مختلف عملي و... خلاف اين ادعا ثابت مي شود. البتّه اگر بنا باشد اعتراض روحانيت به يك روند انحرافي در جامعه و يا نپذيرفتن نقدي نامستدل از جانب آنها و... نقدناپذيري روحانيت محسوب شود، شايد بتوان موطني براي كلام ايشان پيدا كرد.

1- . تمام مطالبي كه به صورت نص يا فحوي از ايشان نقل شده، مربوط به مطالب مندرج در شماره 146 و 147 روزنامه ي آزاد است.

ثانياً، اين كه «روحانيت مانند ساير مردم، تعريف و تمجيد و تملق را مي پسندد و...» سواي آن كه چنين اوصافي را علي الاطلاق بر مردم بار كرده است كه اين خود خلاف مروت اخلاقي و اجتماعي است، خصوصاً از جانب كساني كه داعيه دار مردم سالاري و تحفظ بر كرامت مردم بوده و از نام مردم و با نام آنها، ارتزاق سياسي مي نمايند، علماي دين و روحانيت نيز از گيوتين اين اطلاق گويي هاي مغرضانه در امان نمانده اند.

ثالثاً، اين كه «روحانيت در مجموع هم چون ديگران قدرت برايش لذت بخش است و...»، از مصادرات ديگري است كه گوينده ي محترم در راستاي اهداف خويش به آن پرداخته است. البتّه وجود افراد غير متعهد در هر قشري، امري پذيرفتني است، امّا جريان آن به نحو موجبه ي كليه به همه ي افراد، امري غيرمنطقي و خلاف است. ضمناً اگر ملاك ايشان در صحت اين استنادات، همين رويه باشد، بايد به ايشان خاطرنشان كرد، همين مشكل را با ابعاد وسيع تر در گرو ه هاي ديگر و خصوصاً داعيه داران روشن فكري كه عمدتاً در پي گل آلود كردن آب و اصطياد ماهي از آن هستند، وجود دارد. راستي اين همه جنجال پراكني ها كه فضاي مطبوعات مملكت را به خود اختصاص داده و در راستاي پروژه ي اطمينان زدايي و... فعال است، به چه منظوري است؟! آيا براي كسب قدرت نيست؟ اين همه زد و بند سياسي و گروهي با انواع لطايف الحيل به منظور تضعيف و انحلال نظام جمهوري اسلامي چه معنايي دارد؟

در خاتمه اموري را يادآور مي شود:

ص: 36

1. وجود افرادي غيرمتعهد و متحجر در سـلك روحانيت، مجوز تضعيف و تخريب اين نهاد شريف نيست، چنان كه اين اصل در قشرهاي ديگر جامعه نيز جاري است.

2. در عين اذعان به مشـكلات اقتصادي و اجتماعي و ناكارآمدي در بعضي طرح ها و پروژه ها، شرط انصاف آن است كه در مقام داوري، به موفقيت ها و پيش رفت ها و از طرفي، موانع و مشـكلات داخلي و خارجي موجود و عـدم تعهد بعضـي مسـئولين در انجام وظيفه و نيز وجود عناصر نفاق در بخش هايي از نظام توجّه شود.

ص: 37

تصویر

بخش نخست

دین و دولت در اندیشه شریعتی

غلامعباس توسلی

اشاره:

بسیاری از روشنفکران معاصر کرانی در حوزه روشنفکری دینی، ممتاز از گفتمانی هستند که اساساً با آرای دکتر علی شریعتی گره خورده است. شریعتی به همراه تعدادی دیگر از متفکران هم سو خود اینده بازگشت به خود و نظریه احیاء را مطرح کرد. براساس چنین ایده‌ای، کلیه مرتبط انسان مسلمان می‌تواند حمله نیازهای اجتماعی و سیاسی خود را در فضای گفتمانی مربوط به تاریخ زنده اسلامی جست‌وجو کند. اندیشه‌های شریعتی تنها محدود به چنین موضعی نیست و در زمینه تشابه تاریخ، جهان‌بینی، دین، دولت، فرهنگ دینی و نظریه مدیریت مباحث جدی داشت. در مقاله‌ای که می‌خوانید نگارنده موضوع دین و دولت را در آثار شریعتی مورد توجه قرار داده است.

گروه اندیشه

تاریخ ملتها سرشار از مبارزات، جنگهای، سیاسی و نظامی بر سر نحوه اعمال قدرت و تصرف حکومت بوده است؛ و عملاً این مفاهیم به یکدیگر آمیخته شده و کمتر قابل تفکیک و تجزیه بوده است. گاهی سیاست با مذهب درآمیخته و با شیوه‌های نامناسب اعمال قدرت کرده‌اند. این تأثیر مشخص بوده است. در مورد این و همراز است. اما برخی تحلیلات در تاریخ دقیق به دست آنها به کار گرفته شده از چنان خصوصیاتی برخوردار بوده است چرا که در عمل با حیات مادی بشر و آرزوها و تمایلات او سنخیت آمیخته شده است. تشکیل دولت و نظم حکومتی، خارج از قالب دینی همواره در تاریخ بشر شکل گرفته و بسیاری از خواص بطور طبیعی نظامهای قدرتمند حکومتی را برخود آورده‌اند. بطور کلی، هدف حکومت دادن امور جامعه و سامان دادن و انتظام بخشیدن بر روابط اجتماعی سالم و عادلانه براساس قسطی از قانون و دست کم جلوگیری از اختلاف و بی‌قانونی و مزاحمت و بی‌نظمی است (تعریف سلبی) و در نهایت فراهم کردن زمینه روابط حاکم اجتماعی است (تعریف اثباتی) و بالاخره حفظ حدود و ثغور و استقلال مجموعه مردم و سرزمینی است که بنام ملت - دولت (nation-state) خوانده می‌شود. به هر حال در این معنی حکومت، جعل ملتها و از ابداعات بشری است و ضمناً به تجربیات خاص بشری ارجاع می‌شود. در حالیکه دین فراتر از یک ملت و دولت است و دارای منشا خدایی و آسمانی است.

اهمیت و جایگاه دین در تاریخ جامعه بشری

دین بصورتهای مختلف در تاریخ بشر همواره حضور داشته و میان آنها بوده است و هیچگاه این مرزها بدرستی تعیین نشده و این تنش‌ها همواره ادامه داشته است. تنش و کشاکش گاه کلی (مثل کل حکومت و جامعه) و گاه جزئی (نه تحلیلات تو بشدت آمیخته شده است. تشکیل دولت و نظم حکومتی، خارج از قالب دینی ولی هیچگاه فروکش نکرده است به همین دلیل پادشاهان که لائیک تلقی می‌شدند برای اینکه بتوانند قدرت خود را مشروعیت بخشند در قبالب کشیشها از سوی روحانیون (تقدیس) می‌شدند یا وکیل آنها تلقی می‌شدند (مانند شاه عباس و شاه اسماعیل) چرا که قدرت دنیوی و این جهانی و مادی، و مشروعیت قدرت معنوی و مذهبی دوتها تلقی می‌شده است. نکته مهم دیگر، در قالب ادیان منحصره در اسلام نمی‌توان گفت که نفس حکومت و کسب قدرت مطلوب و هدف است. در واقع حداکثر می‌توان گفت قدرت وسیله‌ای برای نظارت و کنترل بر اعمال و رفتارهای دینی تلقی می‌شده است. یا برای پیش بینی و جلوگیری از ظلم با اعمال قدرت دیگران مطلوب است. سایر این جمله سنتی و وسیله‌ای دانسته است نه هدفمندی و ایجابی. اما در عمل چنین نبوده است و قدرت طلبی و دین‌خواهی با هم ترکیب شده است. به علاوه هیچگاه حکومت به صورت قدرت دنیوی به شخص صاحب ملک امام زمان را می‌دانند و کسی را نمی‌رسد که در ملک امام بی‌اذن و یا اذن نایب او دخل و تصرف نماید. پس در این وقت که حضرت قائم آل محمد (ع) غایب است مجتهد جامع الشرایط عادل هر که باشد نائب آن حضرت است تا در میان مسلمین حافظ حدود الهی باشند و چنین مسلک داری و سیاه‌داری از ... مجتهدان صورت نمی‌گیرد لذا هر پادشاهی را که مجتهد معظم آن زمان نایب خود گیرد آن پادشاه خود را نایب او تصور می‌کرد تا تصرف او در ملک و حکومتش بر حق به نیابت امام بوده باشد. لذا شاه سلیمان صفوی مقرر را آقا حسن خوانساری به نیابت خود بر سریر سلطنت اجلاس فرمود و شاه سلطان حسین صفوی را مولانا محمدباقر مجلسی و اجتناب می‌کند اما تصورات واقع چنانکه از همه متون فرمانهای عهد صفویه هرهن واضح است این است که در عمل مناصب مهم امثال صدر، شیخ الاسلام، امام جمعه و غیر آنها را شاه صفوی به هر فقیهی که می‌پسندید اعطاء می‌کرد و هیچ فقیهی را که نمی‌پسندید از این مقامات و احترامات و مناصب محروم می‌کرد. «کاشف الغطاء» در مقدمه «کشف الغطاء» به طور مفصل از شاه وقت تحلیل کرد بنگاه براساس نهایت امر به ضعیف‌شاه ناچار، قلم خود را در خدمت حفظ، ملاطش، فیرا و وزرای زمان بکار می‌گرفتند. نظرات علمای شیعه در مورد غیبت امام یکدست و یکواخت مانده اما در مورد حیث یکواخت و یکسان نبوده است.

اسلام و حکومت

اینکه مسلمانان در تاریخ هزار و چهارصد ساله خود با اصل حکومت تشکیل داده‌اند و این امر بسیار حکومت پیامبر و خلفا در مدینه بوده است شکی در آن نیست. حداقل چنین قرن حداقل، سرزی و عباسی به نام اسلام و در این شهرت خاص و عام دارد. در سیمه غیر (امامیان، علویان، صفویه، آل بویه) آنها ثبت شده و بجایا به اروپا راه یافت. منشر جهان اسلام در تمدن بشری گذاشته از تحلیلات خصوصی محض ارائه محصولات مادی و اکتشافات می را شامل می‌شد. در قرون وسطی هنگامی که اروپا غرق در جهالت و تاریک بود، انتقال دادند. طبیبان عرب با قصد سال تمام حلقه‌ها طب جهان بردند. لیسانسیان عرب مؤلفات ارسطو را برای اروپای صبح حفظ کردند. ابن سینا و ابن رشد بر فلاسفه کلاسیک اروپا پرتو افکندند. معماری اروپایی، تجدید رونق سلمانکاری عمری در ایتالیا و فرانسه، آهنگری، شیشه‌گری، بلورسازی ایتالیا و زرهاتی و اسلحه‌سازی اسپانیا همه از صنعت گران مسلمان (بلوم گرانه است). ریاضی، طب، داروسازی، کیمیا، شناسی، زیست شناسی، جراحی، سه درمین شناسی، جبرهای تازه‌ای ابداع کردند که در تاریخ تمدن بنیع قرون خلایی اولیه، به انحطاط و رابس‌گرایی ضیقی دچارشد، و از فرهنگ پیشرو و ضرور و ضرور و قواعد و نظامات کشورداری اثرن باقی نماند لیکن می‌توان گفت که، بنیان همه دگرگونیها در جهان اسلام، ارزشهای والای توحید و برخورداز شده و مورد اروپایی و نقد مکرر قرار گرفته است. تنها شیوه و عقیده مشهور، و قابل بینی که در تاریخ اسلام در زمینه قسمه سیاسی می‌توان ذکر کرد این است که حقوقدانان «سنی» از خلافت و حقوقدانان شیعه از امامت به حد ان

بنیان همه دگرگونیها در جهان اسلام، ارزشهای والای توحید و جایگاه واقعی تفکر و اندیشه و عمل هدفمند مسلمانان بوده است اما این ارزشها و اعمال صالح در طی قرون بدست فراموشی سپرده شد

نام حکومت شیعی در مسلمانان حکومت گرفته که در این مورد بحث نمی‌خواهیم بحث تاریخی کنیم. این نوع حکومتها که نام اسلام در تاریخ شکل گرفته گاه با سرفیلت‌های نظامی و سیاسی

مقاله ي مورد نقد: دين و دولت در انديشه ي شريعتي

اشاره

دين و دولت در انديشه ي شريعتي(1)

چكيده:

نويسنده در مقاله ي خود با انتقاد از برخي اصول فقهي لايتغير دين و دولت و انديشه ي شريعتي اظهار مي دارد كه:

دخالت در امور سياسي به معناي تشكيل حكومت و پياده كردن اسلام نيست، بلكه به معناي امر به معروف و نهي از منكر است. از اسلام دخالت در سياست برمي آيد، ولي تشكيل حكومت، آن هم حكومت فقهي كه ابعادش روشن نيست و با دنياي امروزي سازگار نشده، دشواري هايي را به همراه داشته و با زيان هايي براي اصل دين همراه بوده است.

مدينه ي فاضله ي اسلامي، توسط صالحان و فقها در ذهن قابل تصور است؛ امّا بيش تر اتوپياست و با تاريخ تطبيق نمي كند و تنها در عصر ظهور، قابل تحقق است، نه در عصر غيبت.

نقد و بررسي: دين و دولت در شريعت ناب محمدي

ص: 39

1- . غلام عباس توسلي، روزنامه ي همبستگي، مورخ 29 خرداد 1381.

احمد شجاعي

مقاله ي دين و دولت در انديشه ي شريعتي شامل مطالبي قابل تبيين و نقد مي باشد كه در دو بخش به بررسي آن ها مي پردازيم:

بخش اول، عدم جدايي دين از حكومت

يك. ايشان در بخشي از اين مقاله اظهار مي دارد كه:

دخالت در امور سياسي به معناي تشكيل حكومت و پياده كردن اسلام نيست، بلكه به معناي امر به معروف و نهي از منكر است. از اسلام دخالت در سياست بر مي آيد، ولي تشكيل حكومت، آن هم حكومت فقهي كه ابعادش روشن نيست و با دنياي امروزي سازگار نشده دشواري هايي را به همراه داشته و با زيان هايي براي اصل دين همراه بوده است.

قبل از پرداختن به اصل بحث لازم است به معرفتي از دين، هر چند مختصر، نايل شويم، تا رابطه ي دقيق آن با حكومت به خوبي روشن شود. هر چند تعاريف گوناگوني در حوزه ي دين شناسي براي دين ارائه شده است، لكن غرض اصلي از دين در بحث حاضر «اسلام» است. قرآن كريم به عنوان اولين منبع ديني و غني ترين آن، دين را تعريف و تبيين كرده است؛ چنان كه مي فرمايد:

ان الدين عندا لله الاسلام؛ همانا دين نزد خداوند «اسلام» است.(1)

علامه طباطبايي در ذيل همين آيه ي شريفه مي فرمايد:

1- . سوره ي آل عمران، آيه ي 19.

مراد از دين همانا «اسـلام» است؛ اسـلامي كه عبارت از تسـليم شدن در برابر حق - اعم از حق در مقام اعتقاد و حق در مقام عمل - مي باشد.(1)

و هم ايشان در جاي ديگري درباره ي تعريف دين مي گويد:

دين روش مخصوصي است در زندگي كه صلاح دنيا را به طوري كه موافق كمال اخروي و حيات دايمي حقيقي باشد تأمين مي نمايد؛ پس در شريعت بايد قانون هايي وجود داشته باشد كه روش زندگاني را روشن سازد.(2)

شهيد مطهري نيز درباره ي حقيقت دين مي فرمايد:

حقيقت دين داراي ماهيتي است كه بهترين معرف آن لفظ «اسلام» است.(3)

بنابراين، مي توان گفت كه دين برنامه و پاسخي براي نيازهاي واقعي انسان در جميع شئون زندگي در تمامي زمان ها و مكان هاست.

هدف از تشريع دين چيست؟ و آيا اين هدف بدون تشكيل حكومت قابل وصول است؟ خداوند در قرآن مي فرمايد:

لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلايل روشن فرستاديم و با آنها كتاب و ميزان نازل كرديم، تا مردم به عدالت قيام كنند.(4)

و هم چنين در آغاز سوره ي ابراهيم مي فرمايد:

1- . محمد حسين طباطبايي، الميزان، (بنياد علمي و فكري علامه، مترجم: عبدالكريم نيّري)، ج 3، ص 228.

2- . محمـد حسـين طباطبـايي، الميزان، (چـاپ دوّم بنياد علمي و فكري علامه، 1364)، مترجم: محمـد تقي مصـباح يزدي، ج 2، ص 182.

3- . مرتضي مطهري، مجموعه ي آثار، (چاپ ششم، صدرا، 1357)، ج 2، ص 182.

4- .سوره ي حديد، آيه ي 25.

كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ؛(1)

قرآن كتابي است كه ما به سوي تو فرو فرستاديم، تا مردم را از تاريكي ها به سوي نور خارج كني.

بنـابراين، اساسـي ترين هـدف انبيا و كتاب هاي آسـماني قيام انسان ها به عـدل و در نهايت، وصول آنها به قله هاي نوراني كمال و تعالي و تقـدس است. حال با توجّه به اين كه خطاب قرآن در هر دو آيه ي شـريفه همه ي آحاد جامعه (ناس) و تمامي ملل در سراسـر عالم است، كاملاً واضح است كه چنين هدف عظيمي بدون ايجاد يك سيستم اجتماعي و تشكيل حكومت تحقق پذير نيست. علاوه بر اين ها بررسي احكام سياسـي، اجتماعي و اقتصادي اسلام گوياي اين مطلب است كه بدون تشكيل حكومت ديني تحقق اين احكام امكان پذير نيست؛ از جمله ي اين احكام، حـدود و تعزيرات الهي است كه از احكام ثابت اسـلام بوده و تبديل پذير نمي باشد. از اين رهگذر مطلب ديگري ثـابت مي شود و آن نظـام قضا در اسـلام است، و چون قضا در همه ي مشاجره هاي اقتصادي و سياسـي و نظامي و اجتماعي و... اعم از دريايي، فضايي، زميني، داخلي و خارجي حضور دارد، لازمه ي عملي شدن قضاي اسـلامي، تشـكيل حكومت اسـلامي است. چنان كه حضرت امام (ره) مي فرمايند:

بسـياري از احكام از قبيل ديات و حدود و قصاص، كه بايد با نظر حاكم اسـلامي اجرا شود، بدون برقراري يك تشـكيلات حكومتي تحقق نمي يابد.(2)

1- . سوره ي ابراهيم، آيه ي 2.

2- . امام خميني (ره)، حكومت اسلامي، (مؤسسه ي انتشارات اميركبير)، ص 39.

يكي ديگر از اين احكام كه بدون ايجاد حكومت قابل اجرا نيست، مسئله ي دفاع ملي و اسلامي است. خداي سبحان مي فرمايد:

وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لله؛(1)

با آنها پيكار كنيد تا فتنه باقي نماند و دين مخصوص خدا گردد.

قرآن براساس اين آيه براي پاس داري از اصول و ارزش هاي الهي و انساني و برچيده شدن فتنه از عرصه ي حيات بشـريت، دسـتور مبارزه با فتنه انگيزان دوران را صادر مي كند. حال اگر در مصدر حاكميّت جامعه، اشخاصـي باشـند كه فتنه گري و چپاول و دين ستيزي را سرلوحه ي كار خود قرار داده باشند، آيا در چنين فضاي خفقان و تاريكي، انسان ها حتّي فرصت نفس كشيدن را خواهند داشت؟

حضرت امام (ره) با تمسك به آيه ي شريفه ي: «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة؛(2)

(هر چه در توان داريد براي مبارزه با آنها فراهم سازيد.)، مي فرمايد:

اين آيه دسـتور مي دهـد كه تا حـدّ امكان نيرومند و آماده باشـيد تا دشـمنان نتوانند به شـما ظلم و تجاوز كنند، ما متحد و نيرومند و آماده نبوديم كه دست خوش تجاوزات بيگانه شده و مي شويم و ظلم مي بينيم.(3)

پس با توجّه به گوهر دين، احكام و رسالت ديني و اين كه هرگز جامعيّت احكام و اهداف ديني بدون تشكيل حكومت جامه ي عمل

1- . سوره ي بقره، آيه ي 193.

2- . سوره ي انفال، آيه ي 60.

3- . امام خميني (ره)، همان، ص 38.

نخواهد پوشـيد، بسـياري از مشـكلات و شبهاتي كه گريبان طراح و نويسنده ي محترم مقاله را گرفته است برطرف خواهد شد؛ از جمله ي آنها اين كه ايشان دخالت در امور سياسي را به معناي «امر به معروف و نهي از منكر» تلقي كرده است!

نقد و بررسي

اوّلاً: صـدر و ذيل اين بيان با هم در تناقض آشـكار است، به دليل اين كه اگر معتقـد به پياده نشـدن اسـلام باشـيم، چطور مي توانيم امر به معروف و نهي از منكر» را كه از اهم واجبـات اسـلامي است عمـل كنيم؟! ممكن است گفته شود كه مـا اساساً اسـلام را به معناي «امر به معروف و نهي از منكر» مي دانيم و لكن چون اسلام، حكومت ندارد، وجوب مرحله ي نهايي «امر به معروف» تخصصاً خارج است!

در پاسخ بايد گفت كه هر چند وجوب امر به معروف و نهي از منكر مشـروط به عدّه اي از شرايط است، لكن اين شرايط تحصيلي است نه حصولي. بدان معني كه انسان ها موظف اند اين شـرايط را ايجاد كنند نه اين كه دست روي دست گذاشته، نظاره گر رويدادهاي تلخ دوران باشند؛ بنابراين، چون تحقّق مرتبه ي نهايي امر به معروف منوط به تشكيل حكومت است، وجوب امر به معروف خودش اقتضا مي كند كه تحصيل حكومت بر مسلمانان واجب شود.

ثانياً: امر به معروف و نهي از منكر در اسـلام از مهم ترين فرايض الهي شناخته شده و داراي مراتب گوناگون و جامعيتي تمام عيار است، به قدري كه مي توان گفت در اين فريضه تمام اسلام نهفته است؛ چرا كه

تمـام خوبي هـا و هنجارهـاي اعتقـادي و اخلاـقي را مي توان در حوزه ي «معروف» قرارداد و همگان را بـدان امر نمود و تمام زشتي ها و ناهنجاري هاي اعتقادي و عملي را در قلمرو «منكر» نشاند و همگان را از آن منع كرد. چنان كه حضرت امام علي(ع) مي فرمايند:

تمام كارهاي نيكو و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهي از منكر همانند قطره اي بر درياي مواج و پهناور است.(1)

توسـعه ي ديگري در اين واجب مهم ديني از حيث مراتب اجرايي آن است. اين فريضه ي اساسـي از مرتبه ي قلبي شروع شده و از مراحل لسـاني گـذر كرده و در مرتبه ي نهـايي به اقـدامات عملي منتهي مي شود. بـدين معنـا كه هر انسـان خردمنـد و فرزانه اي در مواجهه با هر معروف و منكري موظف است كه اوّلاً خود از حيث درون و بيرون به رعايت آن ملتزم باشـد و ثانياً ديگران را نيز بر اقامه ي آن دعوت كند؛ بنابراين، وجوب اين فريضه و ضـرورت اجراي مراحل مختلف آن خود دليل بر ضرورت ايجاد يك پايگاه مقتدر و حاكميّت اسلامي است، تـا بتوان در پرتو آن بـا كساني كه بساط منكرات را پهن كرده و كانون هاي هنجارها و ارزش هاي الهي را به تعطيلي كشانـده انـد، بر خورد نمود و دست آنان را از سلطه ي بر جان و مال مردم و جامعه كوتاه كرد. چنان كه امام حسين - عليه السّلام - مي فرمايد:

امر به معروف و نهي از منكر دعوت كردن به اسلام است همراه با مبارزه ي با طاغوت ها و كارهاي زشت.(2)

1- . نهج البلاغه، (پارسايان، مترجم: محمد دشتي، چاپ دوّم، سال 1379)، حكمت 374، ص 72.

2- . جواد قيّومي اصفهاني، صحيفة الحسين(ع)، (دفتر انتشارات اسلامي، چاپ اول، 1374)، ص 260.

و اين يعني تشكيل حكومت اسلامي؛ چرا كه بارزترين شكل طغيان و طاغوت منِشي را مي توان در ديكتاتوري بين المللي جست وجو كرد. امروزه چه كسي در گردن كلفتي و قلدري و سلطه ي جهنمي استكبار به ويژه آمريكا بر ساير ملل و كشورهاي جهان سوّم به خود شك و ترديد راه مي دهد؟

آيا افراد جامعه و كشورهاي تحت ظلم و ستم وظيفه ندارند در مقابل اين همه بيدادگري لجام گسيخته فرياد كنند؟ و آيا مبارزه با اين توحّش مدرن در عصر حاضر بدون ايجاد حكومت و اقتدار ملي و ديني امكان پذير است؟ و سؤال آخر اين كه: آيا وظيفه ي روشن فكري اين چنين ايجاب مي كند كه با طرح واژه هايي چون دموكراسي و جامعه ي مدني و آزادي غربي و ده ها عنوان و اصطلاح فريبنده ي ديگر بساط سلطه ي اربابان خود را در ميان ملل و كشورهاي رنج ديده پهن كرده، با بيان جدايي دين از سياست، و سياست از حكومت بيش از پيش مايه ي سقوط و نابودي جامعه ها را فراهم آورند؟ طرح اين گونه مسائل نه تنها نشانه ي روشن فكري نيست، بلكه خود دليل بر كودن فكري و غلطيدن در دام تحجّر مدرن و سفسطه است.

دو. امّا اين كه ايشان اظهار مي دارد:

حكومت فقهي ابعادش روشن نيست و با دنياي امروزي سازگار نشده و زيان ها و دشواري هايي را به همراه داشته است، در پاسخ بايد گفت كه

قلمرو فقه افعـال مكلّفين است، و تمـامي زوايـاي رفتارهاي قولي و فعلي، ظاهري و باطني، فردي و جمعي و دنيوي و اخروي را شامل مي شود؛ و اين پيوسـتگي رفتارهاي انسان ها با احكام فقهي ناشـي از اتحاد و پيوستگي دنيا با آخرت، ملك با ملكوت، تن و روح، و رفتارهاي آدمي بـا شـكل گيري شخصـيت انسـان هـاست. همـان طوري كه دنيا مزرعه ي آخرت است، معناي واقعي اين بيان اين است كه تمامي رفتارهاي آدمي مزرعه ي شخصـيت اوست. اگر افعال و رفتار انسان ها تحت تدبير و تربيت فقه اسلامي شكل گرفته باشد، چنين انساني به سيادت و خلافت الهي در دنيا و آخرت نايل مي شود؛ ولي اگر درون و برون انساني بخواهـد بـدون تدبير فقه الهي رشد كند، همانند رشـد علف هاي هرزه و مسمومي خواهد بود كه منشأ بدبختي و فلاكت براي خود و جامعه خواهد شد.

چنان كه حضرت امام (ره) درباره ي جامعيت فقه اسلامي مي فرمايد:

حكومت در نظر مجتهد واقعي فلسـفه ي عملي تمامي فقه در تمامي زوايايي زندگي بشريت است، حكومت نشان دهنده ي جنبه ي عملي فقه در برخورد بـا تمـامي معضـلات اجتمـاعي و سياسـي و نظـامي و فرهنگي است. فقه تئوري واقعي و كامل اداره ي انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.(1)

پس با اين بيان روشن مي شود كه اگر سـخن از سازگاري است، بايـد دنياي تاريك و غبارآلود غرب، خود را با پيام الهي و فقه ديني سازگار كند، تا امروز بشريت از دشواري هاي وحشتناك و اضطراب هاي سهمگيني

1- . امام خميني (ره)، صحيفه ي نور، (انتشارات سروش، چاپ اوّل، 1369)، ص 98.

که از رفتارهاي آتش افروزان غربي و غرب زدگان، دامن گير دين و دنيايش شده است، خلاص شود.

سه. نويسنده در بخش ديگري از اين مقاله مي گويد:

در اسلام بعد از خدا بيش از هر چيز به ناس يا مردم خطاب ارجاع مي شود؛ به طوري كه دكتر شريعتي به خود اجازه داده است بگويد در همه جا به جاي «خدا» مي توان «ناس» را قرار داد.

نقد و بررسي

چنانكه بيان شد مهم ترين رسالت دين الهي، تكامل و تعالي انسان ها به سوي سعادت حقيقي و نوراني شدن آنهاست. بر اين اساس بيش ترين خطاب خداوند در قرآن به «مردم» شده است. امّا اين مهم اگر بخواهد دليل بر چيزي باشد، دليل بر اين است كه مردم به ديده ي اهتمام و دقت به اين خطاب ها نگاه كنند، و تكليف الهي خويش را از اين خطاب ها باز شناسند و بدان عمل نمايند. نه اين كه توهم شود فراواني اين خطاب ها مردم را هم سنگ خدا قرار داده است؛ لذا مردم نيز رأي و نظرشان همانند رأي و نظر خدا، ميزان حق و معيار صدق باشد! و اگر جناب دكتر شريعتي مبتلاـ به چنين توهّم باطل و بي اساسي شده، خود گواه جهل و غفلت ايشان نسبت به مباني ديني و مفاهيم عميق قرآني است.

بخش دوّم: ضرورت تشكيل حكومت ديني در عصر غيبت

نويسنده ي مقاله در بخشي از گفتارش اظهار مي دارد كه:

مدينه ي فاضله ي اسلامي توسط صالحان و فقها در ذهن قابل تصور است؛ امّا بيش تر اتوپياست و با تاريخ تطبيق نمي كند و تنها در عصر ظهور قابل تحقق است نه در عصر غيبت.

نقد و بررسي

اگر مقصود اين نوشـتار آن است كه مدينه ي فاضـله ي اسـلامي كه در آن هيچ ظلمي صورت نگيرد و هيچ حقي پايمال نشود و همگان به وظايف الهي و انساني شان در جميع شئون زندگي عمل كنند، تا عصر ظهور هرگز تحقق پيدا نخواهد كرد، چنين مطلبي كاملاً صادق بوده و پيش از ديگران در آيات و روايت ديني به صراحت از آن خبر داده شده است.

امّا اگر مراد از ذهني بودن مدينه ي فاضله امتناع تحقق آن در عصر غيبت ولو به صورت ايجاب جزئي است، چنين پنداري صددرصد باطل و بي اساس است؛ به دليل اين كه اوّلاً تمام دلايلي كه ضـرورت تشكيل حكومت را در عصر حضور معصوم بيان مي كند، در عصر غيبت نيز جريان دارد؛ مثل قيام به عدل انسان ها، اجراي حدود و قضاي الهي، دفاع از كيان اسـلام و ميهن اسـلامي، و ضرورت قيام مردم به امر معروف و نهي از منكر و صدها بلكه هزاران احكام فقهي و حقوقي و اخلاقي اسـلام كه بدون سيسـتم حكومتي امكان تحقق ندارند و همه ي آنها براي سـعادت و كمال بشـريت تشـريع شده اند. حال يا بايد در عصر غيبت، انسانيت انسان و كمال و سعادت او را منكر بشويم، يا اين كه با قبول جايگاه عظيم خلافت الهي انسان، ضـرورت تشـكيل حكومت ديني را براي نيل به سـعادت و آرمان هاي انساني قبول كنيم. حال نويسنده ي محترم در مواجهه با اين مشكل چه طرح مدرني را انديشيده است، بايستي از خود اوسؤال كرد!

ص: 49

حضرت امام (ره) درباره ي ضرورت حكومت در تمامي دوران چه نيكو مي فرمايد:

بديهي است ضرورت اجراي احكام كه تشكيل حكومت رسول اكرم (ص) را لازم آورده، منحصر به زمان آن حضرت نيست، احكام اسلام محدود به زمان و مكاني نيست و تا ابد باقي و لازم الاجراست. اين هدف كه قوانين اسلام تعطيل پذير يا منحصر و محدود به زمان و مكاني است، برخلاف ضروريات اعتقادي اسلام است؛ بنابراين چون اجراي احكام پس از رسول اكرم (ص) و تا ابد ضرورت دارد، تشكيل حكومت و برقراري دستگاه اجرا و اداره ضرورت مي يابد و در زمان ما لازم است.(1)

حال قطع نظر از همه ي اين ها سؤالي كه از نويسنده ي محترم بايد پرسيد اين است كه: اگر بناست تا عصر ظهور، حكومت صالحان و فقها به تأخير بيفتد، ايشان، در اين دوران، مردم را به چه نوع حكومتي ارجاع مي دهند؟! در طول تاريخ در مقابل حكومت صالحان، حكومت طالحان و طاغيان بوده است؛ و فلسفه ي اساسي مخالفت با حكومت ديني پيوسته همين بوده است كه حاكميّت ديني هرگز اجازه ي طغيان و فساد و فحشا را به فتنه انگيزان و مفسدان دوران نمي داده است. و روشن فكراني كه با طرح دموكراسي و جامعه ي مدني با حكومت ديني مخالفت مي كنند، هرگز دلشان به حال مردم و جامعه نسوخته است بلكه دلسوزي آنها بدان جهت بوده كه با حضور تمام عيار دين در جامعه بساط عيش و عشرتشان به هم خورده است. علاوه بر اين، يكي از علّت هاي مهمّ غيبت آقا امام

1- . علامه مجلسي، بحارالانوار ، (چاپ الوفاء بيروت، لبنان، 1403 ه- . ق)، ج 53، ص 177.

عصـر – ارواحنا فداه – فقدان پتانسـيل هاي لازم در افراد و جامعه براي حضور حضرتش مي باشد؛ كه اين مهم با تشكيل حكومت ديني و ايجاد بسترهاي هـدايت و اصـلاح افراد جامعه تا حـدودي جبران و تأمين مي شود. چنان كه با رواج فساد و بي بنـدوباري و عـدم احساس مسـئوليت، حضور آقا امام زمان (عـج) به تأخير مي افتـد. ما اين مقال را با بيان نوراني خود آن حضـرت (عج) در همين زمينه به پايان مي بريم. حضرت در اين باره مي فرمايند:

اگر چنان كه شـيعيان ما در راه ايفاي پيماني كه بر دوش دارنـد همدل مي شدند، ميمنت ملاقات ما از ايشان به تأخير نمي افتاد و سـعادت ديدار ما زودتر نصيب آنان مي گشت؛ ديداري بر مبناي شناختي راستين و صداقتي از آنان نسبت به ما.

گفتم كه روي خوبت، از من چرا نهان است؟

گفتا تو خود حجابي، ورنه رُخَم عيان است

گفتم مرا غم تو، خوش تر زشادماني

گفتا كه در ره ما، غم نيز شادمان است(1)

اوّلاً، بيان شـد كه حقيقت دين براي هدايت فرد و جامعه به سوي عدل و رسـيدن به كمال انسانيت در تمامي زمان ها تشـريع شده است و دست يابي به اين هـدف مهم و گسترده هرگز بـدون تشـكيل حكومت ديني ميسّـر نيست؛ و ثانياً، همه ي علل و عواملي كه ايجاد و شـكل گيري حكومت اسلامي را در عصر حضور معصوم(ع) مورد تأكيد قرار مي دهد،

1- . فيض كاشاني.

در دوران غیبت نیز جریان دارد؛ لذا تشکیل حکومت در عصر غیبت نیز ضرورتي اجتناب ناپذیر است.

ص: 52

تصویر

دوگانگی در حاکمیت، دوگانگی در ساختار، دوگانگی در نهادها

سخنان آغاجری در همایش "مردمسالاری در جامعه‌ی دینی"

شنبه ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۱

دکتر هاشم آغاجری در همایش "مردمسالاری در جامعه‌ی دینی" که چهارشنبه گذشته (۲۵ اردیبهشت ۸۱) به مناسبت سالروز فقدان دکتر دادمان در دانشگاه تهران برگزار شد، سخنانی بیان کرد.

مشروح سخنان وی، که خبرگزاری دانشجویان ایران آن را گزارش کرده به شرح زیر است:

تا وقتی که تناقض در حاکمیت وجود دارد، در نوعی دموکراسی تعلیقی به سر می‌بریم. این وضع تعلیقی هم پایدار نخواهد ماند و علت اجرا نشدن قانون اساسی هم، همین دوگانگی در حاکمیت است.

دموکراسی گاه به عنوان یک ساختار مطرح می‌شود و گاه به عنوان یک فرهنگ، آن جا که دموکراسی به عنوان یک فرهنگ مطرح است، معطوف به روابط میان شهروندان و نحوه‌ی تعامل آن ها با یک دیگر است. در آن جا با عنصری به نام دمکرات روبه‌رو هستیم که حامل یک جهان‌بینی اجتماعی و نوعی منش، روش و سلوک همزیستی است، اما دموکراسی به عنوان یک ساختار، عرصه‌ی قدرت و معطوف به روابط قواست، میان حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان.

وقتی از دموکراسی و پیوند آن با دین یا به تعبیر دیگر از جمهوریت و اسلامیت سخن گفته می‌شود، از یک منظر دموکراسی یا جمهوریت یک شکل است و اسلامیت یا دین یک محتوا است. رابطه‌ی آن‌ها هم یک رابطه‌ی عرضی، مثل رابطه‌ی بدن با لباس است. در جمهوری اسلامی، اسلام محتوا است و جمهوری شکل است. در این بینش سنتی، این محتوا می‌تواند به هر شکل اضافه شود. آن چه که مهم است، حفظ آن محتوا است. اسلامیت یا دینی بودن هم بیان کننده‌ی نوعی ابزار یا شکل در این مجموعه است.

در مردم‌سالاری دینی، تعریف و تطبیق یا مفهوم‌سازی حول دو عنصر مردم و دین بسیار مهم و اساسی است. در جمهوری اسلامی، نوع تلقی و معرفت از دین، نقش مهمی می‌تواند داشته باشد، به طوری که با یک رهیافت به دین، می‌توان نهایتا به نفی دموکراسی رسید و این لباس عاریت را از تن به در کرد. در یک رهیافت بسیار سنتی و کلاسیک، صورت ساختاری دین و مجموعه‌ی آن چه که در حوزه‌ی اجتماعیات یا سیاسیات و معاملات دارد و می‌خواهد بر مناسبات قدرت و حکومت و از طریق آن بر کلیه‌ی مناسبات سیاسی اجتماعی اثر بگذارد. در مناسبات سنتی، دین یک مجموعه‌ی بسته‌ی فراتاریخی است، که در مرحله‌ای بیان شده و تمام شده است. وقتی می‌خواهیم جمهوریت را با چنین دینی یا مردم‌سالاری را با چنین اسلامی تلفیق کنیم، طبیعتا این مجموعه یک مرجعیت پیشین است. نسبت به مردم که مردم و حکومت باید خود را با آن مجموعه‌ی ثابت کامل تطبیق بدهد. در این مجموعه ما نیازمند متخصصانی هستیم که این مجموعه را می‌شناسند و می‌توانند برای ما حجت باشند.

در چنین رهیافتی از دین، اتوریته‌ی دینی یا اتوریته‌ی مرجعیت دینی، اتوریته‌ای فراتر از مردم و مقدم بر مردم است و روشن است که مردم‌سالاری دینی یا جمهوری اسلامی با چنین تلقی از دین بیشتر به مردم‌سالاری به صورت یک ابزار نگاه می‌کند که مردم باید تسلیم آن مرجعیت شوند و البته در این صورت دیگر هیچ گونه نقش خود مختار برای انسان شهروند باقی نخواهد ماند.

در چنین رابطه‌ای نهایتا مرجعیت دینی است که پیشاپیش مردم و مردم‌سالاری راه می‌برد و مردم‌سالاری به یک امر مشروط تبدیل می‌شود و مرجعیت دینی نقش یک عامل وتو را بازی می‌کند و در واقع او حدود و قلمرویی را که مردم می‌توانند در آن اعمال اراده کنند، تعیین می‌کند.

قرائت دیگری از دین، دین را دارای یک غایت و ارزش نهایی می‌بیند که البته در

مقاله ي مورد نقد: دوگانگي در حاكميت، دوگانگي در ساختار

اشاره

دوگانگي در حاكميت، دوگانگي در ساختار(1)

چكيده:

گوينده در چند محور به ايراد سخن پرداخته است:

در محور اوّل به بررسي دوگانگي در حاكميّت در قانون اساسي پرداخته، آن را باعث تناقض در حاكميّت دانسته است و همان را علّت اجرا نشدن قانون اساسي مي داند.

در محورهاي بعدي، گوينده به بحث درباره ي تعريف دموكراسـي و رابطه ي آن با دين مي پردازد و با تضعيف ديدگاه محتوا بودن اسلام و شكل و قالب بودن جمهوريت، با نگاهي ابزاري به دين، به دموكراسـي اصالت بخشيده، دليل خود را اين مي داند كه عصر دين سپري شده است؛ لذا از اسلام تفسيري به مقتضاي جايگاه دين در غرب عرضه مي كند.

نقد و بررسي:نقد تفكّر دوگانگي در حاكميّت

ص: 54

1- . هاشم آغاجري، سايت ايران امروز، 28 ارديبهشت 1381.

نقد تفكّر دوگانگي در حاكميّت

محمد جواد نوروزي

در همـايش، «مردم سالاـري در جامعه ي ديني» كه در مورخه ي 25 ارديبهشت 81 در دانشـگاه تهران برگزار گرديد، يكي از سخن رانان مطالبي را ايراد كرد كه جاي تأمل دارد. محورهاي كلي سخنان وي عبارت اند از:

يك. گوينده در خلال سـخن راني كوشـيده است واژگان و اصـطلاحاتي را به كار برد كه به لحاظ روش شناسـي و تئوريك فاقد پشـتوانه ي منطقي و علمي است. از سوي ديگر، كاربرد اين واژگان تداعي كننده ي، سـخنان بي پايه اي است كه چندي پيش رهبران امريكا در ارتباط بـا مسائـل ايران متعرض شدنـد. اين همگـامي بيـانگر آن است كه گويي اين افراد، توجيه گر سـياست ها و اقـدامات امريكايي ها در ايران هسـتند. كسـاني كه از سويي دم از مـذاكره با امريكا مي زننـد، و از سوي ديگر سـياست ها و سـخنان بي پايه و اساس رهبران امريكا را، به اصطلاح، در قالبي علمي و تئوريك عرضه مي كنند. در اين مقاله به برخي از اين اصطلاحات جعلي اشاره خواهيم كرد:

حاكميت دوگانه: دوگانگي در حاكميت كه سـخن ران از آن به «تناقض در حاكميت» ياد كرده و آن را علّت اجرا نشدن قانون اساسـي!! نيز مي دانـد، مهم ترين محور سـخن راني ياد شده است. نخستين بار امريكايي ها در شانتاژ تبليغي خود، از حاكميّت دوگانه در ايران سـخن گفتند و پس از آن «جريان تندرو اصلاح طلبي» سعي درتئوريزه كردن آن داشتند. اين امر

نشانه ي فقـدان توليد و بازانديشـي در جريان اصـلاح طلبي از سويي و وابسـتگي آن به غرب و جريان هاي فكري وابسـته در غرب از سوي ديگر است.

از هر منظري كه به بحث «حـاكميّت» بنگريم، مي توانيم به سـستي سـخنان بي پايه ي سـخن ران پي ببريم. در اين باره ذكر سه نكته حايز اهميت است:

1. اگر از زاويه ي نگرش غربيان به حاكميّت بنگريم، بايـد بگوييم نخستين بار «ژان برني»، نويسـنده ي فرانسوي، اصـطلاح «حاكميّت» را ابداع كرد. وي در تبيين حاكميّت به ويژگي هايي چون: مطلق بودن، تجزيه ناپذيري، غيرقابل انتقال بودن، و.... اشاره كرده است.(1)

حـال جاي پرسـش است كه با توجّه به ويژگي هاي مزبور، آيا از نظر «تئوري»، حاكميّت دوگانه قابل تصور است؟ آيا اصـطلاح ياد شـده، گامي در جهت شانتاژ تبليغي در راستاي تضعيف نظام نيست؟

2. از سوي ديگر، از جهت كاربرد نيز حاكميّت دوگانه ممكن نيست؛ چرا كه حاكميّت در نظام جمهوري اسلامي در مراكز تصميم سازي متجلي مي گردد، و مهم ترين اركان تصـميم سازي «مجمع تشـخيص مصـلحت نظام» و «شوراي امنيت ملي» مي باشند كه تصميمات كلان و سياست هاي كلي و به تعبير ديگر، استراتژي نظام را طراحي و تدوين مي نمايند. در اركان ياد

1- . بهاءالدين پازارگاد، تاريخ فلسفه ي سياسي، (تهران: انتشارات سازوار، 1359)، ج 2، ص 509.

شـده، رييس جمهور و سـران قوا مشاركت دارند؛ بنابراين، معنا ندارد كه از حاكميّت دوگانه و يا تناقض در حاكميّت سـخني به ميان آورده شود.

3. اگر از منظر ديني به حاكميّت بنگريم به نتايج ديگري نيز مي رسيم. بر اساس مباني اعتقادي اسلام، ذات حاكميّت از آن خداوند است. كاروان هستي از او آغاز و به سوي او كشـيده مي شود و هيچ موجودي از دايره ي قدرتش بيرون نيست. خداوند حاكميّت تكويني بر جهان دارد: «إِنَّمـا اَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَـيْئاً أَنْ يَقُـولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.»(1) و اعمـال حـاكميّت الهي، كه همـان حاكميّت تشـريعي است، به اطاعت مردم مسـلمان از پيـامبر(ص)، امامـان معصـوم(ع) و فقيه عـادل محقق مي گردد؛ از اين رو، حـاكميّت در قـانون اساسـي كه برگرفته از وحي و شريعت اسـلامي مي باشد، يگانه و از آن خداوند است و هموست كه انسان ها را بر سـرنوشت خود مسـلط كرده، تا در راسـتاي خواست الهي كـه همانـا حـاكميّت فقيه در عصـر غيبت است، آن را محقّق سازنـد:(2) «مَجـاريِ الاُـمُورِ بِيَـدِالْعُلَماءِ بِـاللهِ الأُمَناءِ عَلي حَلالِهِ وَ حَرامِهِ»(3)

و انسان چون موجودي مختار و آزاد است، بر سرنوشت خود مسلط است؛ و چون به خداوند ايمان دارد، سرنوشت خود را براساس مشيّت و خواست الهي رقم مي زند. مسئوليت انسان در قبال خداوند مستلزم اطاعت از خواسته هاي الهي است.

1- . سوره ي يس، آيه ي 82.

2- . اشاره به اصل 56 قانون اساسي.

3- . تحف العقول، ص 172.

در نتيجه، با توجّه به سه نكته ي فوق درباره ي حاكميّت، حاكميّت دوگانه و تعارض در حاكميّت را در فضايي مي توان به تصوير كشـيد كه كساني بخواهند به ناحق لباس «ايدئولوگ» به تن كنند و براي به چالش كشاندن حاكميّت اسلامي، و بر پايه ي تحليل هاي ناروا، فضايي را ترسـيم كنند كه در نهايت منجر به اسـتحاله ي نظام گردد؛ به ديگر سخن، اگر تحول در يك جامعه را ناشي از تحول در مبناي مشروعيت و فرهنگ بپنداريم، هرگاه گروهي فرهنگِ حاكم جامعه اي را به چالش بكشانند، به تدريج «بحران هويت» به وجود مي آيد. تنها در اين فضـا مي توان از تقابل خواسته هاي مردمي و حاكميّت سخن به ميان آورد.

طبيعي است كه اين امر تحليلي جامعه شناختي است و هيچ ارتباطي به قانون اساسي و حاكميّت در نظام جمهوري اسلامي ايران نداشته، از سوي ديگر خوابي تأويل نشدني است.

دو. دومين محور گفتـار «آغاجري» بحث درباره ي دموكراسـي است. وي به سه تعريف از دموكراسـي، يعني دموكراسـي به مثابه ساختار، دموكراسـي به عنوان فرهنـگ و دموكراسـي گفتمـاني اشاره مي كنـد و سـپس به ارتباط آن با دين مي پردازد. در اين باره توجّه به نكات ذيل ضروري است.

الف) نگرش شـكلي به دموكراسـي و جمهوريت. ما بر اين باوريم، در اين رهيافت، دين اسلام اصالت دارد و دموكراسي يا جمهوريت يك شكل، ساختار و يا مدل است. از ديدگاه حضرت امام (ره) و به تعبير

شهيد مطهري، منافاتي ميان اسـلاميّت و جمهوريّت نيست. اسلام محتوا و جمهوريت شكل و قالب است. مهم و اصل حفظ محتواست و مي توان آن را در ساختارهاي متنوع عرضه كرد. سـخن ران همايش در جهت تضـعيف اين رهيافت، كه برپايه ي فقه جواهري «اسـتوار» است، آن را «بينش سنّتي» مي خواند.

نتيجه آن كه، سخنران در تضعيف اين روي كرد به چند نكته اشاره مي كند:

1. در راستاي تضعيف اين نگرش، آن را «بينش سنتي» مي خواند؛

2. گوينـده در اين نگرش تفسـيري ناروا از دين عرضه مي كنـد و مـدعي مي گردد كه «در مناسـبات سـنتي» دين يك مجموعه ي بسـته ي فراتـاريخي است، كه در مرحله اي بيـان و تمام شـده است؛ در حالي كه دين يك مجموعه ي بسـته ي فراتاريخي نيست، بلكه چشـمه سار زلالي است كه با بعثت پيامبر اسلام(ص) آغاز گرديده و در گذر تاريخي تا هم اينك ساري و جاري است. اگر چه اصول ثابت دين، حاكي از ثبات گوهر دين و به اقتضاي نيازهاي ثابت بشـر در صدر اسلام تنظيم گشته است، امّا در راستاي اعمال جاوادنگي دين و پاسخ گويي به نيازهاي متغير، كه ناشـي از قطور زماني و مكاني است، عنصـر اجتهاد در گفتمان شـيعي طرح شـده كه در هر زمان و براساس روش هاي متداول در بررسي هاي فقهي، پاسخ گوي نيازهاي زمانه است؛ از اين رو، در شرايط متغير قرن بيستم، با دخالت در

عنصر زمان و مكان – كه مورد تأكيد حضرت امام (ره) بود – اسلام قادر به اداره ي جامعه است.

3. در اين بينش چون مسـلمانان به اصالت دين پايبندند، اسلام مرجعيت دارد و مؤمنين رفتار فردي و جمعي خود را بر مبناي آن ارزيابي و تحليل مي كنند. طبيعي است در اين روي كرد مسـلمانان يا خود بايد اسـلام شـناس باشند و يا از اسلام شناسان واقعي (مراجع تقليد) كه اسلام را فارغ از پيش داوري و دخالت اغراض، تحليل و تفسير مي كنند فراگيرند.

4. طبيعي است بـا توجّه به اصـالت دين و مرجعيت آن، مردم سالاـري در چـارچوب دين تحليل گردد و قلمرو مردم سالاري و شـرايط و ويژگي هاي آن را اسلام بيان كند.

سه. گوينـده با توجّه به حاكميت انگاره ها و پيش فرض هاي فكر غربي، بر افكار و عقايـدش، مي كوشد به نوعي در سـنجش رابطه ي ميان دين و دموكراسـي تأويلي از دين عرضه كنـد كه با دموكراسـي و جمهوريت سازگاري ايجاد كند. در حالي كه با اين اقدام، گوهر دين طرد و نگرشي ابزاري به دين شده، به دموكراسي، كه بر انگاره هاي فكر غربي استوار است، اصالت بخشيده مي شود.

وي مي كوشـد اسـلام را در چارچوب نظريه ي گفتمان تحليل كند؛ از اين رو به ناروا و برخلاف اعتقادات مسـلّم شـيعه، دين را داراي يك غـايت و ارزش نهايي مي بينـد كه در زمان پيامبر(ص) و ائمه ي اطهار(ع) فرصت نزول و تحقق كامل نيافته است!! اين سـخن گوينـده امر تازه اي نيست، بلكه

نكته اي است كه پيش از وي برخي روشن فكران نيز در تفسير «حاكميّت» بر آن تأكيد داشتند. خلاصه ي سخن گوينده و اسلاف وي آن است كه «عصر دين سپري شده است.» و در جهان قرن بيستم، به تبع پيش رفت علم و عقل بشري، بايد دين را به مقتضاي علم جديد تفسير كرد. براساس نظريه ي گفتمان، ساختارهاي اجتماعي - تاريخيِ عصر ظهور، اقتضاي ديني تاريخي را داشته است؛ و اينك پس از 1400 سال به اقتضاي رشد علم، عقل، صنعت و تكنولوژي، نيازمند يك روش شناسي هستيم كه فارغ از ساختارهاي مشروط و نازل تاريخي، فهم جديد از دين عرضه كند. نتيجه ي اين رويكرد به دين، سيّاليّت، نسبي گرايي، شك گرايي و كثرت گرايي است. پيرو نگرش گفتماني به دين اسلام، به ناحق، خواهان تفسيري نو از دين و كشف افق هاي جديدي در دين به اقتضاي گسترش افق هاي تاريخي است.

گوينده به صراحت در ادامه بر تلاش غرب زدگان پيشين در تفسير دين و خاتميت در اسلام صحه گذاشته و به اين نكته اشاره مي كند كه پيامبر(ص) و امامان(ع) به تناسب آن دوره ي تاريخي سخن گفته اند و اتمام پروسه ي غايت دين به عهده ي انسان هاست!! از جمله، نويسندگان پيشين كه چه بسا از روي ناآگاهي و يا غرض ورزي در اين ورطه قدم نهاده اند، مي توان اقبال لاهوري را نام برد. وي تفسيري از «ختم رسالت» دارد كه به تعبير شهيد مطهري به «ختم ديانت» مي انجامد، آنجا كه مي گويد:

و چون به این فکر اساسي اسلام توجّه کنیم که پس از این دیگر وحیي نخواهد رسید که مایه ي محدودیت آدمي شود، بایستي که ما، از لحاظ روحي، آزادترین مردمان روي زمین باشیم. مسلمانان نخستین که تازه از قید اسارت روحي آراي پیش از اسلام بیرون آمده بودند، در وضعي نبودند که اهمّیّت واقعي این فکر اساسي را دریابند. بسیار شایسته است که مسلمانان امروز وضع خود را بازشناسند و زندگي اجتماعي خود را در روشني اصول اساسي بنا کنند و از هدف اسلام که تاکنون به صورت جزئي آشکار شده، آن دموکراسي مردمي را که غرض نهایي اسلام است بیرون بیاورند و به کامل کردن و گستردن آن بپردازند.(1)

و یا دکتر علي شریعتي در این باره مي نویسد: «وحي - مجموعه ي آنچه نازل شده است - واقعیتي است ثابت و علمي و لایتغیّر و این علم ماست به این واقعیت - قرآن - و نوع برداشت و فهمیدن و تفسیر کردن و عمل و تبلیغ کردنمان که باید به حسب تکامل تغییر بشر و اختلاف وضع نظام ها و دردها و نیازها تحول و تکامل پیدا کند.(2)

سخن ران با تأویل گوهر دین در قالب نظریه ي گفتمان مي کوشد با تفسیري عصري از دین اسلام، که سنخیتي با اسلام راستین ندارد، آشکارا آن را به نفع مدرنیسم تفسیر کند و با دموکراسي هماهنگ جلوه دهد. در این راستا وي دموکراسي را نیز در چارچوب گفتمان تحلیل مي کند و از آن دموکراسي در ساختار و فرایند «ارزش» را نتیجه مي گیرد.

1- . احیاي تفکّر دیني در اسلام، ص 204.

2- . مجموعه آثار، ج 7، ص 168.

از سوي ديگر، به زعم گوينـده تحليل دين در قالب گفتمان موجب مي شود تحولاتي كه در سايه ي نهضت اصـلاح ديني در غرب رخ داد، در اسـلام نيز مجاز شـمرده شود. در اين راستا با الهام از سخن لوتر و كالون و به مدد ديدگاه هاي حاكم در تحليل دين براساس «تجربه ي شخصـي» درك و فهم دين در انحصار فرد يا افراد خاصي نيست. بدين سان، نهاد مرجعيت و اجتهاد به كناري نهاده مي شود، دين از حوزه ي عمومي و اجتماعي به امري فردي تنزّل مي يابد و فهم هر فرد حجت قلمداد مي گردد.

فردي قلمـداد كردن دين، نگرش نسـبي گرايـانه به دين، عـدم وجـود قواعـد و اصول ثـابت در دين و كاسـتن قلمرو دين از عرصه ي حيـات اجتماعي و انحصار آن در قلمر حيات خصوصي و طرد مرجعيت و قداست ديني، زمينه ي مناسب سازش ميان اسلام و دموكراسي است.

بدين سان دين اسلام با تفسير گفتماني در سايه دموكراسي با خضوع تسليم مي گردد. تمايز نگرش گوينده و نگرش متفكران اسلامي در آن است كه در منظر گوينده دموكراسـي مرجعيت نام دارد، چرا كه محصول عقل بشـر در قرن بيسـتم است و هيچ انديشه اي، ولو دين اسلام، يـاراي مقاومت در برابر آن را نـدارد. معناي مرجعيت دموكراسـي آن است كه هر انـديشه اي مي بايست در برابر آن سـر تعظيم فرود آورد. برخلاف انديشه ي متفكران اسلامي كه در آن دين از اصالت و مرجعيت برخوردار بوده و دموكراسي با دين سنجيده مي شود.

ص: 63

سخن ران محترم براي جمع ميان دموكراسـي و اسـلام، از اسـلام تفسيري به مقتضاي جايگاه دين در غرب عرضه كرده است. يعني تفسير سكولار از دين اسـلام، عرضه مي كرد، خصوصـي سازي در دين اسلام صورت مي گيرد و نهاد مرجعيت به كناري نهاده مي شود و تفسير هر فرد، به مقتضاي «اصل خودكشيشـي» در غرب، مبناي عملي افراد قلمداد مي گردد. با اين تحول كثرت گرايي، شكاكيت و فقدان اصول ثابت، جاي گزين نگرش رايج در انديشه ي اسلامي مي گردد. امري كه هيچ مسلماني بدان پايبند نيست.

چهار. گوينده براي تفسـير نارواي خود از اسـلام در قالب گفتمان، كوشيده است اسلام را، در نگرشي سنّتي، به گونه اي وارونه و متحجرانه تبيين كند كه بتواند تفسـير خود را موجّه جلوه دهد؛ يعني گويي اسـلام يا با اين است، يا با آن. هر دو تفسـير از اسلام نادرست مي باشد و تفسـير سومي از اسلام كه در تاريخ بر فراز و نشيب فقه شيعه همواره مبناي عملي عالمان راستين اسلام بوده، شاخصه ي دين اسلام است؛ يعني ديني كه، برخلاف سـخن گوينده، به هيچ وجه متضمن نگاه مكانيكي به آن نيست، ضمن دارا بودن اصول ثابت، داراي بخش متغير به تناسب نيازهاي هر زمان و مكان است، آيين پوياست و نه ساكن و جامـد، و به خاطر پويايي قادر به حل مسائل متغير است، بـدون آن كه از اصول ثابت خود دست بشويد و دچار تأويل، گفتمان، كثرت گرايي، فردي شدن و در يك كلام، «دين سكولار» گردد. و طبيعي است در اين نگرش هيچ تناقضي

ميان اسـلاميت و دموكراسي وجود ندارد. بي ترديد، دين گفتماني، دين مدني را در پي دارد، خواست مردم در آن اصالت مي يابد و دين نيز براساس خواست شـهروندان تفسـير مي گردد؛ و اين انديشه با آيات صريح قرآن كه خواست خداوند را مبناي قانونِ مشروعيت حاكم برمي شمرد، منافات دارد؛ آياتي مانند:

عَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ؛(1) ... و بسا چيزي را خوش نمي داريد و آن براي شما خوب است،... .

مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُونَ؛(2) ... و كساني كه به موجب آنچه خدا نازل كرده داوري نكرده اند، آنان خود كافرانند.

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛(3) ... اي كساني كه ايمان آورده ايـد، خـدا را اطاعت كنيـد و پيامبر و اولياي امر خود را (نيز) اطاعت كنيد.... .

اگر بر مبناي آيات قرآني، مرجع حاكميّت سياسـي، را قانون خداوند بدانيم، در اين صورت، براساس دلايل عقلي و نقلي، در عصـر غيبت، فقيه عادل عهـده دار مـديريت جامعه ي اسـلامي است؛ و اگر در مسائل شخصـي تشـخيص موضوع به افراد واگـذار مي گردد، در مسائل سياسي و حكومتي مرجعِ تشخيصِ موضوع، فقيه است.

از سوي ديگر، برخلاف ديدگاه گوينده، در حكومت اسـلامي، مسائل به دو حوزه ي شرعي و عرفي تقسيم نمي گردد تا اولاً بوي تناقض از آن

1- . سوره ي بقره، آيه ي 216.

2- . سوره ي مائده، آيه ي 44.

3- . سوره ي نساء، آيه ي 59.

استشـمام گردد و ثانياً در پي آن باشـيم كه مرجع هر يك را مشـخص كنيم و به نوعي به دوگانگي در حاكميّت، كه سخن بي پايه اي است، برسيم.

پنج. اگر سـخنران نظري بر اصول قانون اساسـي بيفكند، به يقين درخواهد يافت كه تناقض در قانون اساسي نيست. براساس قانون اساسي، رهبري بالاترين مقام جامعه ي اسـلامي است كه مبناي مشـروعيت نظام قلمداد مي گردد و سه قوه ي مجريه، مقننه و قضاييه، زيرنظر او به حل معضلات نظام مي پردازند. طبق قانون اساسي، سياست هاي كلان نظام توسط رهبري و با مشاوره با كارشناسان طراحي مي گردد.

اگر قانون اساسـي را مبناي سـخن خود قرار دهيم، در ساختار قدرت نظام اسلامي چنان نيست كه دو مبناي مشروعيت در نظر گرفته شود؛ بلكه دين مبنا و منشأ مشـروعيت است، و رييس جمهور و مجلس نيز اعتبارشان ناشي از تنفيذ رهبري است. اين امر از اول انقلاب تاكنون در جـامعه جريـان داشـته است و تنفيـذ رأي مردم به دست رهبري در زمـان حضـرت امـام و نيز مقـام معظم رهبري، در حقيقت به مشـابه مشروعيت بخشي است؛ و رأي مردم تنها ترجمان مقبوليّت مردمي است كه در كارآمدي نظام اسلامي مؤثر مي باشد.

ص: 66

تصویر

تحلیل روز

مردم‌سالاری

مردم‌سالاری و وفاق ملی خودکامگی و نفاق ملی

«کشورهامان، چون از تجمع ما پدید آمده‌اند همان هستند که ما هستیم؛ قوانین و احکامشان برمبنای طبایع ما و اعمالشان کردار زشت و زیبای ماست در مقیاسی بس بزرگتر»
ویل دورانت

پی‌بردن به آمدن خودکامگان در چند هزاره از ویژگی‌های تاریخ ایران است. و استمرار و تداوم آن موجب نهادینه شدن فرهنگ استبدادی در تمام زوایای زندگی گردید که رهایی از آن بس دشوار و شکننده است. در چنین جامعه‌ای همواره عناصری از رفتار سیاسی گذشته در واقعیت سیاسی ـ اجتماعی حال وجود و حضور دارد.

استبداد تاریخی در ایران از پیوند صدها عامل در طول چند هزار سال به وجود آمد و تبدیل به یک نظام اجتماعی شد که عناصر سازنده آن با یکدیگر ارتباط متقابل دارند و کلیت ساخته شده قبل تجزیه به اجزای اولیه نیست و از قوانین خاصی که با استدلال بیان می‌شود تبعیت می‌کند.

تک عاملی دیدن خودکامگی، تاکید بر یک عنصر سازنده استبداد، بالا بردن وزن یک عامل و نادیده گرفتن عوامل دیگر، بسیج همه نیروها در حذف و ریشه کن کردن یک عامل برای حل ریشه‌ای مشکل، از اساسی‌ترین خصلت‌های تحلیلی در برخورد با مقوله خودکامگی، در جماعت مصلحان اجتماعی ایران در یک قرن گذشته بوده است.

ایران سرزمین پرخاک و کم‌آب است، قبایل در کنار آب به وجود می‌آمد و به دلیل پراکندگی، قدرت‌های کوچک متعددی بودند که امکان ایجاد یک قدرت نیرومند و متمرکز را نداشتند. با تهاجم نظامی قبایل بدوی بزرگ و سیطره بر قبایل کوچک، دولت نیرومند متمرکزی به وجود می‌آمد که منشا قدرت و ثروت (زمین ـ آب) را در اختیار می‌گرفت و بخشی از زمین به عنوان اختیار از شاه به افراد واگذار می‌شد. زمیندار حق مالکیت نداشت، دولت هر لحظه که اراده می‌کرد ملک زمیندار را به خود منتقل می‌کرد. از این رو در طول تاریخ ایران طبقه مستقل آریستوکرات که زمین حق او باشد و نسل به نسل منتقل شود و دارای قدرت مستقل در برابر قدرت دولت باشد به وجود نیامد تا قدرت دولت را مقید کند و دولت ناچار به حفظ رضایتمندی آن طبقه باشد. در نتیجه دولت مالک، حاکم و قدرت مطلق بود و تمام طبقات اجتماعی از تاجر، کاسب، پیشه‌ور و رعیت علاوه بر سیطره طبقه بالا، تحت سلطه دولت قرار داشت. همه حقوق از آن دولت بود و همه اقشار مردمی نسبت به دولت مکلف. طبقه بالا، طبقه پایین را استثمار می‌کرد و دولت همه را. دولت استثمارگر کل بود در زمانی طولانی (زمین) و در یک قرن اخیر (نفت) منشا ثروت و قدرت بود که در اختیار دولت قرار داشت. به این دلیل دولت نیازمند مردم نبود و طبعاً رضایتمندی و پاسخگویی به مردم نیز نبوده است.

چون حیات نظام خودکامگی طولانی شد در باور مردم غیرقابل تغییر و تقدیری بودن چنین نظامی به بار نشست. چنانکه شورش‌ها، انقلاب‌ها و نهضت‌های متعددی در طول تاریخ موجب تغییر صاحبان قدرت می‌شد اما ساختار رابطه حاکمیت ـ ملت تغییر نمی‌کرد.

گفتم که خطا کردی و تدبیر نه این بود ـ گفتا چه توان کرد که تقدیر چنین بود. جامعه ایران به دلیل اقتصاد بسته و دولتی (زمین ـ نفت) نتوانست به طور کامل از فرهنگ قبیله‌ای فاصله گیرد و این فرهنگ هنوز به حیات خود ادامه می‌دهد. در یک قرن گذشته با تئوریهای از غرب، صورت قبیله‌ای تغییر یافت. اما چون این تغییر ذاتی و جوهری نبود، نهادها فاصله زیادی با فرهنگ قبیله‌ای نیافت. نشانه‌هایی از این فرهنگ در ساختار و رفتار عمومی قابل ملاحظه است. در زندگی قبیله‌ای ثبات و عدم تحول، صلابت و خشونت از همه چیز بیشتر به چشم می‌خورد. ابعاد زندگی زیر پوشش صحرا قرار می‌گیرد. افعال ملی‌ای بیشتر از افعال [illegible] در ادبیات حاکمیت و عدم استعمال می‌گردد هر گونه تجلی استقلال شخصیت افراد سرکوب می‌گردد. همه اراده‌ها تحت‌الشعاع اراده حاکمیت است. قانون اراده حاکم است. چنین جامعه‌ای که جامعه پیش از قانون است، به لحاظ ساختاری آمادگی پذیرش قانون را ندارد و در هر شرایطی راهی می‌جوید تا نماد قدرت را طوق (قانون) معرفی کند و فرهنگ نظام قبیله‌ای را حفظ و تداوم بخشد. قدرت و نظام سیاسی‌ای که نظارت، محدودیت و قانون نپذیرد فاسد می‌کند و فاسد می‌شود.

در نظام‌های سیاسی ـ قبیله‌ای ایران، نهادهای تحدید قدرت وجود نداشته است. به این دلیل قدرت‌های حاکم فاسد و از درون آماده انحطاط شده و چون شرایط سخت و شکننده و ظالمانه‌ای بر مردم تحمیل می‌گردید در تهاجم بیگانه مردم از حاکمیت حمایت نکرده و با کوچکترین برخورد خارجی حاکمان فرو می‌ریختند. مثال آن در اساطیر و تاریخ ایران بسیار است. از آن جمله فرو ریختن جمشید پادشاه اساطیری در برابر ضحاک تازی و فروشکستن نظام به ظاهر مقتدر ساسانی در برابر حمله اعراب. در نظام قبیله‌ای موقعیت که در جامعه عقلانی، لازمه حیات و پیشرفت جمعی است خصومت پنداشته می‌شود و تا مرحله حذف فیزیکی پیش می‌رود و جامعه را دچار اختناق می‌کند. انشار قدرت را از حد تحمل گذرانده جامعه را به جای اصلاح از درون نظام، در موضع شورش برای حذف نظام سیاسی قرار می‌دهد که راهگشا و مثمر نیست.

گردن نهادن بر قواعد نوین تحولات اجتماعی، ایجاد شرایطی جهت تحقق نظام مردم‌سالاری، فربهی قدرت مردم در برابر قدرت دولت، توسعه اقتصادی به ویژه اقتصاد ملی و مردمی، سامان یابی اصناف و اتحادیه‌ها، شکل‌گیری احزاب سیاسی مدافع منافع همه طبقات، از ساز و کارهای ضروری توسعه سیاسی ـ اقتصادی و رهایی از نهادهای قبیله‌ای است. و این همه ممکن نمی‌گردد مگر به درک و شناخت عمیق روح زمانه و فهم زبان و ادبیات دنیای امروز، به ویژه بعد از [illegible]. شکاف توسعه میان ایران و جهان هر روز افزون می‌یابد. شرایط کشور در مرحله‌ای حساس و شکننده است. تحولات دنیا بسیار سریع است. تحول در شهرنشینی، توسعه ارتباطات، گسترش علم و دانش و سرعت رشد کمی و کیفی علم که هر ده سال دو برابر می‌گردد و درک از مفاهیم انسانی، دینی، سیاسی را دستخوش تحولات وسیعی کرده است. شناخت درون کشوری از زمانه و با ابزار عصر قبیله‌ای به حل مشکلات امروز نشستن، نتیجه‌ای جز بیرون ماندن از خانواده جهانی را در پی ندارد. در شرایطی که کشور در آن به سر می‌برد، فشار قدرت‌های خارجی به ویژه غرب و آمریکا، عملکرد کشورهای همسایه، شرایط جدیدی که در تقسیم دریای خزر، کشورهای مشترک‌المنافع ایجاد می‌کنند، ناتوانی ایران در استحصال گاز و نفت در خزر، تاکید اتحادیه عرب در تعلق سه جزیره به امارات متحده عربی، تبلیغ گسترده و تثبیت مفهوم تروریسم برای ایران در ذهن جهانیان، محور شرارت نامیدن ایران توسط آمریکا، مخالف خواندن ایران با صلح خاورمیانه، متهم کردن ایران به دخالت در امور کشورها، تهدید به حمله نظامی، بحران‌های سیاسی و اقتصادی، بیکاری، تلخی شغلی، بی‌میلی نسبت به آینده، بحران مدیریت، ناامیدی نسبت به مفید بودن استراتژی اصلاحات در برون رفت نظام از بحران، کشور را در التهاب فرو برده است. و آنچه که شرایط را سخت‌تر و شکننده‌تر می‌کند عدم دستیابی مسئولان به راهبردی نوین و تمسک به شیوه‌های کهنه و وارفته گذشته است که از ما قهرمان از دست دادن فرصت‌های طلایی و از رقبا و دشمنان استاد بهره‌گیری از فرصت‌های ناب ساخته است. منافع ملی به مفهوم توسعه سیاسی ـ اقتصادی کشور با منافع فردی، حزبی و ایدئولوژیک از دست رفت و منافع ملت قربانی باورها و دریافت‌های ذهنی گردید.

تنها راهبرد منطقی و راهگشا در شرایط کنونی کشور «وفاق ملی» است که می‌تواند فاصله میان حاکمیت ـ ملت و اختلاف میان احزاب و افراد را کاهش دهد. مردم از تکرار شعارهای کلی، انتزاعی و غیرکاربردی به شدت خسته و آزرده‌اند و به دنبال تحقق آرمان‌های انقلاب، توسعه فراگیر و حفظ منافع ملی‌اند.

این وفاق در چارچوب نظامی که به برابری انسان‌ها، اصالت فرد، قانون، حاکمیت مردم و تاکید بر حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی انسان‌ها استوار باشد ممکن است. اگر مشروعیت قدرت بر رضایتمندی مردم مبتنی باشد وفاق ملی، تحقق‌پذیر است.

در نظام مردم‌سالار، مردم از روی رضایت نه ترس و اجبار، از حکومت پیروی می‌کنند و ساز و کارهایی برای تضمین این رضایت وجود دارد. در این نظام انسان موجود خردمندی فرض می‌شود که قادر به تشخیص مصلحت فردی خود است و در حدود نظام اجتماعی آزاد و خودمختار است. آزادی به مفهوم رهایی از اراده خودسرانه دیگران، توانایی گزینش، عمل و مشارکت که از مفاهیم سرشتی نظام مردم‌سالار است. مردم از قانونی که خود وضع کرده‌اند تبعیت می‌کنند. مشروعیت حاکمیت تابع رضایتمندی مردم است و همه مردم قطع نظر از هویت‌های قومی، مذهبی، طبقاتی و یا گرایش‌های سیاسی از حقوق طبیعی، مدنی و سیاسی به ویژه حق بیان اندیشه، دگراندیشی و اختلاف نظر برخوردارند. در چنین نظام سیاسی ـ اجتماعی همواره «وفاق ملی» وجود دارد. وفاق ملی محصول اجبار و ضرورت‌های آنی و فی‌البداهه نیست، ویژگی ذاتی نظام مردم‌سالار است.

هنگامی که کشور در داخل با بحران سیاسی و اقتصادی، فساد اداری، مدیریت سلیقه‌ای و قبیله‌ای، فساد اجتماعی و اخلاقی، فقر، بیکاری و از خارج با تهدید قدرت‌های بزرگ درگیر است قوا و نهادهای رسمی کشور بایست در تکمیل و طول یکدیگر عمل کنند نه در جهت خنثی کردن توانمندی‌های همدیگر، و جهت‌گیری عناصر تعیین کننده در حوزه قدرت مبتنی بر رضایت اکثریت باشد و از سیطره یک سلیقه بر سلایق در عزل و نصب‌ها پرهیزد. بگیر و ببند روشنفکران و متفکران و روزنامه‌نگاران، تعطیلی روزنامه‌ها، زندانی کردن نمایندگان مردم به جرم اظهار نظر قانونی با تفاسیر و تاویل‌های شگفت از قانون و بی‌اثر کردن قدرت انتخاب مردم پایه‌های وفاق ملی را سست می‌کند.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مشاعر انتخابی مردمند. قوای سه گانه و نهادهای دیگر مستقیم و به واسطه توسط مردم انتخاب می‌گردند. اما به دلیل ریشه‌های تاریخی که گفته شد رفتار بخشی از حاکمیت برخلاف رضایتمندی اکثریت به گونه‌ای است که مردم نمی‌خواهند و برای اعمال اراده مردم ساز و کارهای قانونی و حزبی موثر وجود ندارد و یا به دلیل موانع ساختاری درست عمل نمی‌کند و هرگونه روش و استراتژی اصلاحی را از درون به بن‌بست می‌کشاند.

جامعه ایران به دلیل ساختار تاریخی از اقوام، مذاهب، زبان و فرهنگ متنوع و متکثری برخوردار است. شرط تفاهم، احترام به حقوق شهروندی و برابری همه در برابر قانون است. اصولاً شرط وفاق ملی وجود تعدد و تکثر است و بدون وجود تنوع و اختلاف نظر و سلیقه، طرح وفاق ملی فاقد معنی و اعتبار است. وفاق ملی به معنی سلطه یک نگاه و سلیقه بر سلایق دیگر نیست. بلکه مرز مشترک نظرات، فرهنگ‌ها و سلایق است و اساس آن حفظ منافع ملی، توسعه سیاسی و اقتصادی، حفظ حقوق شهروندی، برابری ملت در برابر قانون، رضایتمندی متقابل میان حاکمیت ـ ملت است.

در شرایط ویژه کنونی کشور، منطقی‌ترین استراتژی جهت حفظ امنیت کشور در برابر بحران‌های داخلی و تهدید خارجی پناه بردن حاکمیت به آغوش امن و مطمئن ملت است. در نتیجه راهی جز فراهم آوردن شرایط «وفاق ملی» جهت حفظ منافع ملی وجود ندارد. مبنای دوستی‌ها و دشمنی‌ها در عالم واقع، امری ابدی نیست. مبنای دوستی و دشمنی حفظ منافع ملت به مفهوم توسعه سیاسی و اقتصادی کشور است.

هیچ ملتی از جانب کسی مسوول نجات بشریت نیست در حالی که [illegible] با [illegible] شرط استواری این خانه گردن نهادن به اراده ملت، حفظ رضایتمندی و منافع ملی آنهاست. عشق به همه مردم، عفو عمومی، توزیع عادلانه و قانونی قدرت و ثروت، ایجاد فضای تسامح و محبت، اعتماد ملت را به طرح وفاق ملی جلب می‌کند و مردم را به فردایی برتر و بهتر امیدوار می‌نماید. هر چه دایره این وفاق گسترده‌تر شود و اقشار، اصناف و نیروهای سیاسی ـ اجتماعی متعددی را در برگیرد، در مقابل بحران‌های داخلی و فشار و تهدیدهای خارجی، انسجام و مقاومت بیشتری حاصل می‌شود که موجب حفظ کیان کشور و نظام می‌گردد. وفاق ملی با عمده کردن دشمن خارجی، بدون رضایتمندی داخلی بی‌نتیجه است و در نهایت به عوامفریبی کشیده می‌شود. مردم را بدون پیوند در جهت یک و دو و سه باور داشته باشیم و همه چیز را در جهت منافع آنها بخواهیم. معیار و نشانه حکومت‌های مردم‌سالار، وفاق ملی و محک تشخیص حکومت‌های خودکامه ایجاد نفاق میان ملت است. در این سرزمین کهنسال و دیندار نهال عشق و محبت و صلح بکاریم تا میوه وفاق ملی به بار نشیند.

[illegible]

مقاله ي مورد نقد: مردم سالاري و وفاق ملي، خودكامگي و نفاق ملّي

اشاره

مردم سالاري و وفاق ملي، خودكامگي و نفاق ملّي(1)

چكيده:

ايشان با بررسـي جامعه شناسانه و تاريخي نسبت به مردم ايران و با تحليلي يك جانبه نسبت به مسائل ايران مدعي اند كه رفتار حاكميّت در مسائل داخلي و خارجي به خواست و رضايت اكثريت در تضاد است و وضعيت نظام جمهوري اسلامي ايران را متزلزل و بنا شده بر روي شن هاي روان توصيف مي كند.

نقد و بررسي: وفاق ملي در پرتو عزت و افتخار حسيني

محمد ملك زاده

نويسنده با تحليلي يك جانبه نسبت به مسائل ايران مدعي است كه رفتار حاكميت با خواست و رضايت اكثريت در تضاد است و در واقع،

1- . رضا صالح جلالي، روزنامه ي مردم سالاري، 28 فروردين ماه 1381.

تصويري از نظـام ارائه مي دهـد كه گويـا خواست اكثريت مردم ايران مخـالف بـا سـياست نظـام وعمـل كرد آن در قبال مسائل داخلي و خارجي است. ايشان در ادامه ي اين تحليل، با توجّه به روي كرد سـياست خارجي جمهوري اسلامي ايران در قبال مردم مظلوم فلسطين، تأكيد مي كند هيچ ملتي از جانب كسي مسئول نجات بشريّت نيست، خصوصاً آن كه خود آن ملّت ريشه اي سست و متزلزل داشته باشد. امّا آيا به راستي واقعيت چنين است؟ معلوم نيست نويسـنده ي محترم با كدام تحقيق و بررسي به اين نتايج رسيده است؟ آيا بيان اين ادعاها كه چيزي جز تكرار اتهامات رسانه هاي استكباري و تبليغات شوم آنان بر ضد مردم ايران نمي باشد، ضدّ وفاق ملّي نيست؟

بسـي جـاي تعجب است كه ايشـان دقيقاً در مقطعي از زمان به مخالفت با سـياست خارجي جمهوري اسـلامي ايران در قبال حمايت از مردم سـتم ديده ي فلسـطين برخاسته كه خشم جهاني نسبت به تجاوزات و غارتگري هاي رژيم صهيونيستي به اوج رسيده است و هر ناظر بي طرفي نسـبت به جنايات اين رژيم اعلام انزجار مي كند. در وضـعيت فعلي غير از دولت آمريكا كشوري را سـراغ نداريم كه از جنايات رژيم صـهيونيستي حمايت كند. حتي دولت هايي هم كه تا ديروز نسـبت به اين قضـيه سـكوت اختيار مي كردند، اكنون تحت فشار افكار عمومي، در قبال اسـراييل موضعي منفي اتخاذ مي كنند. پس چگونه مي توان خصوصاً در اين شرايط كه جامعه ي جهاني مخالفت خود را با قتل عام فلسطينيان اعلام كرده اند،

ادعـا كرد كه اعلام حمايت از مردم مظلوم فلسـطين در تضاد با منافع ملي و وفاق عمومي است؟ آيا به راستي مردم ايران مخالف سياسـت نظـام و خواهـان اعلام بي طرفي نسـبت به قضـيه ي فلسـطين هسـتند؟ اگر چنين است، پس تظاهرات ميليوني مردم ايران در روز قـدس و اجتماعات گسترده و مكرر بعـد از آن همگام با ساير كشور ها براي حمايت از مردم داغ ديده ي فلسـطين و اعلام انزجار عمومي نسـبت به جنايات اسراييل را چگونه بايد توجيه كرد؟

اگر خواست ميليوني مردم ايران را - به اعتراف بسياري از رسانه هاي خارجي -(1)

يك رفرانـدوم عمومي در جهت حمايت از عمل كرد سياسـي نظام و تأئيـد آن نـدانيم، پس چه نامي برازنـده ي آن خواهد بود؟ مگر اين كه بخواهيم نظر تعـداد معـدودي به اصـطلاح روشن فكر را جاي گزين خواست عموم كنيم لكن اكثريت و عموم جامعه را نمي توان در قالب خواص گنجانيد. مردم ايران به حق معتقدند كنار آمدن با دولت غاصب صـهيونيستي كه ايده ي تشـكيل اسـراييل بزرگ و تصرف از نيل تا فرات را جزو اهداف اساسـي خود مي پندارد(2) برخلاـف منـافع و آرمـان هاي انقلاب و نظام اسـلامي است و اين مطلب را به كرّات در تجمعات گسترده ي خود در سراسر خاك ايران اسلامي به اثبات رسانيده اند؛ پس چگونه مي توان مخالفت با اين دولت غاصب را در تضاد با منافع ملي ارزيابي كرد؟ علاوه

1- . نشريه ي كيهان، 24/11/80 به نقل از نيويورك تايمز و ديگران.

2- . بند فوق جزو آرمان هاي اصولي اسرائيل است كه در قانون اساسي اين دولت بر آن تأكيد شده است.

بر اين، آيا با صرف وجود مسائل و مشكلات داخلي مي توان نسبت به جريانات خارجي بي تفاوت ماند؟

ملّت مسلمان ايران معتقد به آييني است كه پيامبرش فرمود: «هر كس صلح كند در حالي كه نسبت به امور مسلمين بي اهتمام بماند مسلمان نيست.»(1) مگر پيروي از حق و حمايت از مظلوم جزو اهداف و آرمان هاي اصيل انقلاب و اسلام نيست؟(2) ويژگي بنيادين انقلاب اسلامي ايران، با تأكيد قانون اساسي،(3) مكتبي و اسلامي بودن آن است و «اسلام» با بي تفاوتي نسبت به ظلم و بي عدالتي در هر نقطه از جهان مخالف است.

نكته ي ديگري كه قابل تأمل است اين است كه ايشان وضعيت فعلي نظام جمهوري اسلامي ايران را متزلزل و به زعم خود، بنا شده بر روي شن هاي روان توصيف مي كند. اثبات يا ردّ اين ادعا، با مقايسه ي وضعيت كنوني نسبت به دو دهه ي گذشته به خوبي روشن مي شود. انقلاب اسلامي بعد از پيروزي، دوران بسيار سخت تر و بحراني تري را پشت سر گذاشته است كه از ديد هيچ ناظري پوشيده نيست؛ لكن علي رغم دشمني هاي مخالفان، هرچه از عمر انقلاب مي گذرد قدرت و استحكام پايه هاي آن محكم تر مي شود و به لحاظ حمايت مردمي، استوارتر از گذشته به راه خود ادامه مي دهد.

1- . «مَنْ اَصْبَحَ وَ لَمْ يَهتَمَّ بِاُمُورِا لمُسْلمِمينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ».

2- . مقدمه ي قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران.

3- . همان.

دشـمني آمريكا و حاميانش نسـبت به مردم ايران چيز تازه اي نيست. خصومت آمريكا با انقلاب اسـلامي بلافاصله پس از پيروزي انقلاب آغاز شد تنها تفاوتِ وضعيت فعلي با گذشته، عجز و زبوني بيش تر آمريكا در مقابله با مردم ايران است. سياست هاي دولت مردان آمريكا در هيـچ زماني بيش از امروز مورد نفرت و انزجار قرار نگرفته است و هيچ گاه تا به اين حد كشورهاي جهان در برابر يكه تازي هاي آمريكا موضع يكساني اتخاذ نكرده انـد؛ حتي هم پيمانان سرسـخت اين دولت نيز هم اينك در ادامه ي همكاري با آمريكا دچار تزلزل شـده اند. مردم ايران در طول تاريـخ ديني خود نشان داده انـد كه هرگز حاضـر نيسـتند زير بار ظلم و ذلت بروند، و با الهام از ظلم ستيزي حسـين بن علي(ع) مرگ با عزت و افتخار را بر ذلت پذيرش سـلطه ي بيگانگان و تسليم در برابر آنان ترجيح داده اند و قطعاً منافع ملي هم ايجاب مي كنـد كه مسـئولين نظـام با توجّه به فرهنگ ديني مردم، كه ريشه در عمق جان اين مرز و بوم دارد به دنبال پيروي از حق و حقيقت باشـند، نه همكاري با ظلم و جور كه «وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ».(1)

1- . سوره ي مائده،آيه ي 2.

تصویر

از لحاظ امور بانکی، مالی و صادراتی و مورد بررسی و تحقیق قرار دادند که ابلاغ نشده است.

نوروز ۸۱/۴/۲۸

علیرضا رجایی:

اصلاحات یک حرکت دموکراتیک در جامعه مدنی و بابرنامه‌ریزی دولت است

علیرضا رجایی از نیروهای ملی - مذهبی در مورد روند اصلاحات در جامعه گفت: حرکت اصلاحات یک حرکت دموکراتیک به معنای دموکراسی سازی نظام سیاسی و ایجاد نظم موجود در جامعه مدنی است که در جامعه مدنی نیز دولت حضور داشته و برنامه ریزی می کند. وی در گفت وگو با باشگاه خبرنگاران جوان افزود: برای دموکراسی سازی به نیروهای دموکرات احتیاج است، نیروهایی که نسبت به این پروژه اشراف داشته و متوجه جوانب آن نیز باشند. این کادر به نظر من ایجاد شده و البته نمی توان آنرا در مدت کوتاهی ایجاد کرد.

وی خاطر نشان کرد: بخش محدودی از این کادرها نیز که وجود داشته و نیروهای درجه اول اصلاحات به شمار می رفتند، به دلایلی با آقای خاتمی رابطه ارگانیک پیدا نکردند و شاید در بهترین حالت حلقه های دوم اصلاحات شدند. چون در دهه های گذشته اساساً فضای دموکراتیک در ایران جاری نبوده است، بنابراین برای ایجاد کادرهای حرکت دموکراتیک در ایران باید حداقل یک دهه صبر کرد. رجایی در پایان تصریح کرد: تحولات اجتماعی خیلی کند صورت می گیرد ولی وقتی آغاز شود، دائمی و مستمر خواهند بود. به نظر من وضعیت کنونی جامعه در حالت رکود قرار ندارد بلکه در حالت رسیدن به یک دریافت جدید در ناخود آگاه است. چون در این شرایط الگوی بسیج سیاسی در ایران دچار گردش تاریخی می شود، وجوهی از رکود و انفعال را مشاهده می کنیم.

مقاله ي مورد نقد: اصلاحات يك حركت دموكراتيك در جامعه ي مدني و برنامه ريزي دولت

اشاره

اصلاحات يك حركت دموكراتيك در جامعه ي مدني و برنامه ريزي دولت(1)

چكيده:

آقاي عليرضا رجايي از نيروهاي ملي مذهبي، حركت اصلاحات را حركتي دموكراتيك به معناي دموكراسي سازي نظام و ايجاد نظم موجود در جامعه ي مدني دانسته است. وي در ادامه مي افزايد در دهه هاي گذشته، اساساً فضاي دموكراتيك در ايران جاري نبوده است؛ فلذا براي ايجاد كادرهاي حركت دموكراتيك، بايد حداقل يك دهه صبر كرد. وي بر اين اعتقاد است كه ايران بعد از انقلاب داراي فضاي دموكراتيك نبوده و اساساً دموكراسي را تنها در قالب جريان اصلاحات مي توان مشاهده نمود؛ به عبارت ديگر ايشان اعتقادي به حضور مردم و مردم سالاري در بعد از انقلاب اسلامي ندارد؛ حتي معتقد است كه بايستي يك دهه ي ديگر نيز براي رسيدن به دموكراسي صبر كرد. (حال منظور ايشان از دموكراسي چيست جاي بحث و بررسي است!)

نقد و بررسي: انتخابات اصلي ترين شاخص دموكراسي

مهدي اكبري

1- . عليرضا رجايي، روزنامه ي نوروز، 28 خرداد 1381.

آقاي عليرضا رجايي در ضـمن گفت وگو با باشگاه خبرنگار جوان در مورد روند اصلاحات درجامعه مطالبي را ابراز كرده اند كه به برخي از آنها اشاره و مورد نقد و بررسي قرار مي گيرد.

حركت اصـلاحات يك حركت دموكراتيك به معناي دموكراسـي سازي نظام سياسي و ايجاد نظم موجود در جامعه ي مدني است... چون در دهه هاي گذشته اساساً فضاي دموكراتيك در ايران جاري نبوده است.

اين مطلب اساساً مورد چالش مي باشد؛ چون به دلايل عديده و روشـني، پس از انقلاب اسـلامي دموكراسي در ايران موجود بوده است و كماكان ادامه دارد. نگارنده بر آن است به تنقيح مسئله ي مذكور بپردازد.

دموكراسي از ريشه ي يوناني Demos به معناي مردم، و Kratos به معناي حكومت گرفته شده است؛ يعني حكومت مردمي.(1)

امروزه اين واژه به سيسـتمي از حكومت اطلاـق مي شود كه به وسـيله ي مردم و از طريق نماينـدگان آنـان اداره مي شود. اصـل فرضـيه ي دموكراسـي بر پـايه ي برابري و مسـاوات و عـدل اجتمـاعي و حضور فعال مردم در صـحنه هاي سياسـي اسـتوار است. پس با توجه به اين تعريف، دموكراسـي كه عبـارت بود از اراده ي آزاد انسـان ها در انتخاب حاكمان خود و يا بركناري آنها و تعيين سـرنوشت خود به دسـت خويش، و در واقع، شـيوه ي حكومتِ مبتني بر رأي اكثريت، با روند حكومتي نظام اسـلام تفاوتي ندارد و حضـرت امام خميني بنيان گذار نظام جمهوري اسلامي در اين رابطه مي فرمايند:

1- . داريوش آشوري، فرهنگ علوم سياسي، ص 88.

اين جـا آراي ملت حكومت مي كنـد، اين جـا ملت است كه حكومت را در دست دارد و ارگـان ها را ملت تعيين كرده است و تخلف از حكم ملت براي هيچ يك از ما جايز نيست و امكان ندارد.(1)

با توجه به فرمايش مذكور امام خميني (ره) در وصيت نامه ي ايشان، روشن گرديد كه:

دموكراسي واقعي و حقيقي در اعتقادات امام (ره) با توجه به تأكيد مكرر بر آراي ملت، كاملاً جاي دارد. حكومت جمهوري اسلامي مورد نظر ايشان از رويه ي پيامبر اكرم – صلي الله عليه و آله – و امام علي – عليه السّلام – الهام گرفته و متكي بر آراي عمومي است و نيز شكل حكومت بـا مراجعه به آراي عمومي ملت تعيين گرديـد و سـپس حتي قانون اساسـي كه فقهاي دين در تـدوين آن نقش اساسـي داشـتند به رفراندوم عمومي گذاشته شد.(2)

و امّا دموكراسـي داراي شاخصه هايي است كه لازم است با بررسـي آنها به ميزان اجراي دموكراسـي درنظام جمهوري اسلامي ايران بعد از انقلاب پي ببريم:

شاخصه ي اول:

حضور فعال مردم در صـحنه هاي سـياست است. بدين معنا كه در تمامي ابعاد سياست گذاري كشور، مردم حضور بالفعل داشته باشند و به صلاح ديد آنان و به دست نمايندگان برگزيده ي مردم، چرخ

1– . امام خميني، وصيت نامه ي امام، (مؤسسه ي تنظيم و نشر آثار امام خميني «ره») ، ص 27.

2– . عاطفه پهلوان، آزادي و دموكراسي در انديشه امام خميني، (مؤسسه ي نشر و تحقيقات ذكر، تهران، 1379)، ص 38.

سياست به حركت در آيد و نيروي محرك، همان اراده ي مردمي باشد.(1)

بـا مروري بر رونـد حضور مردم در 16 دور انتخابـات در كشور جمهوري اسـلامي ايران كه «نشـان دهنـده ي 7 دوره انتخابات رياسـت جمهوري، 5 دوه انتخابـات مجلس شـوراي اسـلامي، 3 دوره انتخابـات خبرگـان تعيين رهبري و يـك دوره انتخابـات شوراهاي اسـلامي كشوري است و ميزان متوسط حضور مردم در تمام اين انتخابات 88/60 درصد مي باشد.(2)

كه به گفته ي «اريك رولو» روزنامه نگار برجسـته ي فرانسوي در گفت وگويي با نوروز 26/1/80، گرايش مردم ايران به مشاركت سياسي و دموكراسـي منحصـر به فرد است و حتي مردم فرانسه و آمريكا نيز به اين شدت به مشاركت سياسـي و دموكراسـي گرايش و توجه نشان نمي دهنـد؛ مثلاً در آمريكا فقط نيمي از مردم به انتخابات توجه نشان مي دهنـد ودر فرانسه نيز 30 تا 40 درصد مردم در انتخابات شركت نمي كنند. رولو، كه هم اكنون به عنوان استاد دانشگاه پرينستون آمريكا در حال تدريس است، افزود: نكته ي قابل ملاحظه اين است كه در ايران علي رغم يـك سـابقه ي طولانـي مـدت، حضور خودكامگي و اسـتبداد، اكنون مردم خيلي آرام و به طور مسالمت آميز، با حضور در پاي صندوق هاي رأي، اعتقاد خود را به دموكراسي و نقش تعيين كننده ي خودشان در اداره ي امور نشان مي دهند.

شاخصه ي دوم:

ص: 77

1- . محمدهادي معرفت، جامعه مدني، (مؤسسه ي فرهنگي و انتشاراتي التمهيد، قم 1378)، ص 69.

2- . آفتاب امروز، مروري بر روند حضور مردم در 16 دوره انتخاب، 26/7/78.

برابري و مساوات همه ي افراد ملت در برابر قانون است و سايه ي عدالت، همه آحاد ملت را يكسان زير پوشش خود قرار مي دهد.(1)

كه اين شاخصه نيز با مراجعه به قانون اساسي جمهوري اسلامي به وضوح قابل رؤيت است و حتي اقليت هاي مذهبي نيز داراي حقوق برابر با شهروندان مسلمان ايران مي باشند. اصل 19 قانون اساسي مي گويد:

مردم ايران از هر قوم و قبيله كه باشند از حقوق مساوي برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، اين ها امتياز نخواهد بود.

اصل 20 قانون اساسي نيز دارد:

همه ي افراد ملت اعم از زن و مرد يكسان در حمايت قانون قرار دارند....

شاخصه ي سوم:

كارگزاران دولت در هر سه بعد، قانون گذاري، قضايي و مجريه و در رأس آن، مقام رهبري، مستقيم يا غير مستقيم، از سوي مردم انتخاب مي شوند و اين حق انتخاب براي همه ي افراد ملت به طور مساوي و ثابت است.(2)

در اين راستا در اصل 6 قانوني اساسي آمده است:

در جمهوري اسلامي ايران امور كشور بايد به اتكاي آراي عمومي اداره شود. از راه انتخابات: انتخاب رييس جمهور، نمايندگان مجلس شوراي اسلامي، اعضاي شوراها و نظاير اين ها، يا از راه همه پرسي در مواردي كه در اصول ديگر قانون معين مي گردد.

هم چنين اصل 107 قانون اساسي در مورد تعيين رهبر مي گويد:

... تعيين رهبر به عهده ي خبرگان منتخب مردم است.

1- . محمدهادي معرفت، همان، ص 70.

2- . همان، ص 72.

شاخصه ي چهارم:

تأمين مصالـح و منافع همگاني است كه اين نيز با توجه به برگزاري انتخابات براي تعيين مسـئولين از طرف مردم، مبرهن است؛ چنان كه در اصل 28 قانون اساسي آمده است:

هركس حق دارد شغلي را كه بدان مايل است و مخالف اسلام و مصالح عمومي و حقوقي ديگران نيست برگزيند.

با توجه به شاخصه هاي مـذكور دموكراسـي، واضح است كه نظام جمهوري اسـلامي يك نظام دموكراتيك، يعني متكي بر آراي مردمي، و انتخابـات به عنوان اصـلي ترين شـاخص دموكراسـي، بزرگ ترين دغـدغه ي نظـام بوده است. اصولاً ـ به اعتقاد عالمان سـياست، عناصـر دموكراسي كه از انتخابات منتج مي شوند، به طور خلاصه عبارت اند از:

... 1. افزايش مشـاركت مسالمت آميز؛ 2. عقلانـي سازي رفتار جمعي؛ 3. تقويت مباني مشـروعيت نظام؛ 4. قاعـده مند نمودن انتقال قدرت سياسي؛ 5. تعديل روابط اپوزيسـيون و دولت؛ 6. نهادمندي گروه هاي سياسـي؛ 7. افزايش رقابت سياسـي؛ 8. چرخش نخبگان سياسي؛ 9. ايجاد و حفظ جامعه ي مـدني؛ 10. فرهنگ سياسي مشاركتي؛ 11. جامعه پذيري سياسي؛ 12. افزايش احساس مسئوليت حاكمان در مقابل مردم؛ 13. خشونت زدايي از زندگي سياسي.(1)

پس با توجه به عناوين مذكور كه منتج از انتخابات است و به دليل وجود 17 دوره انتخابات، براي تعيين مسئولين نظام به وسيله ي مردم،

1- . محبوب شهبازي، تقدير مردم سالاري ايراني، (انتشارات روزنه، تهران:1380)، ص 329.

درجه ي بالاي دموكراسي در ايران اسلامي پس از انقلاب، كاملاً واضح و بديهي مي نمايد.

امّا در آخر بايد اين نكته را گوشزد نماييم كه اين دموكراسي كه مطرح گرديد، در قالب نظام جمهوري اسلامي ايران مي باشد و با دموكراسي ليبرال تفاوت بسياري دارد

چه، ويژگي مهم دموكراسي ليبرال اباحي گري در امر قانون گذاري و دور افتادن آن جوامع از اخلاقيات است و در اين نظام سياسي تقنين و تشريح و قانون گذاري از آنِ ملت و منتخبان آن است و به هيچ وجه ملاحظه ي اوامر و نواهي الهي نمي شود، بلكه صرفاً ملاحظه اي بشري براي نيل به يك سلسله اهداف عقلايي، محور قرار مي گيرد. ولي جمهوري اسلامي از آغاز بر پايه ي بينش ويژه اي از اسلام، حكومت مي كند. جمهوريت كنوني در ايران حاصل و دستاورد انقلاب اسلامي است؛ انقلابي كه اسلام و ايدئولوژي شيعي نيروي محركه و عامل بسيج و تهييج رهبران و گردانندگان آن بود.(1)

اصل دوم قانون اساسي نيز بيانگر اين است كه اين نظام نظامي مبتني بر پايه ي ايمان به خداي يكتا و اختصاص حاكميت و تشريع به او، وحي الهي، معاد، عدل، امامت و رهبري مستمر، كرامت و ارزش والاي انسان و آزادي توأم با مسئوليت او در برابر خداست، پس در اين نظام شاهد پيوندي غليظ بين خدا و مردم هستيم.

خاتمه ي كلام اين كه، آگاهي از دستاورهاي انقلاب و ميزان مشاركت و دموكراسي در نظام جمهوري اسلامي ايران نياز به دقت و توجه علمي

1- . همان، ص 226.

ندارد، بلکه با نگاهي به اطراف خود نيز مي توان به اين امر روشن دست يافت.

ص: 81

تصویر

ایران سال هشتم، شماره ۲۲۰۹ — فرهنگی ادبی — یکشنبه ۲۰ مردادماه ۱۳۸۱ - ۲ جمادی الثانی ۱۴۲۳ - ۱۱ اگوست ۲۰۰۲ - صفحه ۸

بخش نخست گفت و گو با محمدعلی آکبری حاوی این نکته بود که سه گروه در تکوین مشروطه نقش داشتند. گروه اول، روحانیون شرع مدار، بودند که چهره شاخص و اصلی ایشان مرحوم شیخ فضل الله نوری بود. به گمان دکتر آکبری، مخالفت شیخ با نظام حاکم، مخالفت با قسط حکام بود نه مخالفت با یک نهاد خود کامه حکومتی. دومین گروه درصدر مشروطه، دیوانسالاران بودند که نماینده عقلانیت کهن ایرانی، به شمار می آیند. در بخش حاضر از این گفت و گو، دکتر آکبری سخن خود را درباره این گروه دوم پی خواهد گرفت و به گروه سوم یعنی روشنفکران و منورالفکرها خواهد پرداخت.

گروه اندیشه

«انحراف، مشروطه
در گفت و گو با
دکتر محمدعلی آکبری»

بخش دوم

مشروطه را از دو وجه باید دید.
یکی وجه فکری ـ معرفتی آن
و دیگری وجه اجتماعی ـ عینی آن.
در وجه اجتماعی این جنبش
روحانیت کارگزار اصلی جنبش است و ایشان از وقتی
که دیدند بسیج گری توده‌ها از دست ایشان خارج
شد، از انحراف مشروطه حرف زده‌اند

دعواهای مشروطه همه بر سر تفسیر حقوق ملت بود

□ این گروه، همان منورالفکرهای دوره مشروطه‌اند؟

■ نه. من ترجیح می‌دهم ایشان را دیوانسالاران ـ یا بگویم منورالفکران ـ گروه سوم را تشکیل می‌دهند. دیوانسالاران، تأکید اصلی شان، استقرار حکومت مدرن و قانونی بود و تکیه خاص و ویژه‌ای بر دولت دموکراتیک نداشتند. این همان کاری است که کسانی مثل میرزا حسین خان مشیرالدوله، امین‌الدوله، میرزا آبوالقاسم قراغانی و بالاخره حسین‌قلی خان امیر کبیر خبری آن بودند. نقد این گروه آن بود که حکومت وقت نه یک حکومت متکی است و نه یک حکومت مدرن. هم حکومت منحرف شده است. منبع یافته است وهم از جهت‌گیری مدرن حکومت منحرف شده است. منبع از مطلوب ایشان برای حکومت گری، اگرچه مدرن، اما الزاماً دموکراتیک نیست.

□ چهره شاخص گروه دوم چه کسی یا چه کسانی‌اند؟

■ گذشته از اسامی قبلی که گفتم، شاخص‌ترین چهره این گروه دوم، ناصرالملک است. در خارج ناصرالملک به مرحوم طباطبایی وجود دارد که البته برخی از مورخین مرقومی نامه تشکیک کرده‌اند اما من معتقدم این نامه با موضوع ناصرالملک سازگار است. او مرقومی نامه مدرن است. او مشروطیت برای ایران زود است. باید از یک حکومت قانونی و دفاع کنیم دفاع از یک حکومت قانونی. در ادبیات امروز، یعنی دفاع از یک حکومت مدرن، حکومتی که ضوابط و اصول آن، حدود و قلمرو عمل آن، نهادهای تشکیل شده آن و ... مشخص شده باشند.

□ از میان روحانیان هم کسی بوده که با این گروه همفکر باشد؟

■ نه. این گروه همگی دیوان سالارند. البته بعدها کسانی از روحانیان پیدا شدند که به این جبهه گاه گرایش داشته باشند ولی کیها هم بودند، مانند تا مؤسس مؤسس این طرز تفکر همان دیوان سالاران اند.

□ در کنار این دو گروه یعنی روحانیان شرع مدار و دیوان سالاران، گروه سوم قرار می گیرند که منورالفکران هستند.

■ بله. گروه سوم همان کسانی اند که امروز در خارج شکل گیری و تبلیغ منورالفکر، تأثیر می کنند. موضع تقد ایشان به حکومت قاجاری این بود که این حکومت، حکومتی خودکامه است که از مناسبات سنتی، قابل مدرن به دور دار است. مطالبه اصلی ایشان حبیب‌الله، حکومت مدرن و دموکرات است. افراد این گروه، هم در میان روحانیان دیده می شوند، هم در میان دیوان سالاران، هم در میان تجار و هم در میان تحصیلکرده گان علوم جدید. من در اینجا باید به یک نکته اشاره کنم که لازم بود قبلاً می گفتم. در میان گروه دوم ما شاهد حضور جدی برخی از تجار هم هستیم، یعنی موضع نقد این تجار به حاکمیت موجود، شبیه نقدی است که از یک حکومت قانونی، دفاع کنیم دفاع از یک حکومت قانونی. در ادبیات وقانونی بودند که دولت مدرن اساساً امر مشخصی با جامعه و اقتصاد دارد و حدود تکالیف و اختیارات طرفال گروههای اجتماعی، تعریف شده است.

□ البته به نظر می رسد تجار در هر سه گروه حضور دارند؟

■ بله، در هر سه گروه به عنوان متحد حضور دارند اما در گروه دوم، نقشی قوی‌تر و فعال‌تر دارند چرا که به اقتضای حرفه و شغل شان، نقد حاکمیت را نه از بیرون از منظر شرع و نه از بیرون از منظر دموکراسی بلکه صدتاً از منظر قانون و دولت مدرن انجام می دادند. در واقع مهترین مشکل تجار با حکومت آن بود که قاجاریه علاوه بر اینکه طرفدار منافع ملی در برابر منافع سرمایه داری نیست، در حوزه روابط دولت و ملت با حکومت تجار هم تمامیت طلب است و لذا در پی نقد و نفی حاکمیت قاجار و جایگزینی یک حکومت قانونی و مدرن برآمدند. جالب است بدانید که تجار ایران، یک نهاد مدنی تشکیل داده بودند به نام انجمن و کلای تجار، که در تهران و شهرهای بزرگ فعال بود. مهمترین کارکرد این انجمن هم تنظیم مناسبات تجار با حکام ولایات و دولت مرکزی بود.

□ شما مجموعه نیروهای اجتماعی مشروطه را در این سه گروه منحصر می کنید؟

■ این سه گروه، شاکله و هسته اصلی جنبش مشروطه خواهی را تشکیل می دهند. گروههای دیگر اجتماعی هم بوده اند که درواقع، بدنه های این سه گروه به شمار می آیند و هر وقت این گروههای سه گانه به عنوان گروههای مرجع وارد قضایا می شدند و فعال می شدند، سایر گروههای اجتماعی هم به تبع وارد عرصه می شوند. به عبارت دیگر، ورود گروههای سه گانه فوق الذکر به جنبش مشروطه، ورود طبیعی است اما ورود سایر گروهها و نیز توده مردم، ورود تبعی است. برای شناخت دقیق جنبش مشروطه نباید سراغ گروههای آرمان های سه گروه اصلی مورد نظر، می توان به شناخت جوهره مشروطه رسید. این سه گروه در پاره ای موارد، با یکدیگر هم راهی و همفکری دارند اما در پاره دیگری از موارد هم به اختلاف و تباین اساسی با یکدیگر می رسند.

□ آقای دکتر، مهمترین و اصلی ترین نقطه درگیری این نیروهای سه گانه چه بود؟

■ اولاً باید بگویم که هیچ یک از این گروهها، با شرع مخالفت نداشتند و حتی از مفاهیمی استفاده می کردند که طنین شرعی و دینی داشت اما به رغم این واقعیت، این سه گروه به درگیری با یکدیگر رسیدند. خصوصاً گروههای دوم و سوم که موضع نسبتاً شبیه‌تری داشتند مثلاً تا با گروه اول به تعارض رسیدند. مهمترین هرسه نزاع این گروهها، بحث بر روی حقوق ملت بود. صورت‌بندی همه اختلافات این گروهها در مفهوم حقوق ملت، تعیین پیدا کرد و به اصطلاح محل نزاع دقیقاً مشخص شد.

□ یعنی روحانیت شرع مدار، به حقوق ملت باور نداشت؟

■ این گروه هم از حقوق ملت سخن می گفت اما بحث بر سر کیفیت و معنای دقیق این حقوق بود. روحانیت شرع مدار، اولین گروهی بود که بحث انحراف مشروطه را طرح کرد. چرا که به نظر ایشان، تلقی رایج از معنای روحانیت شرع مدار، در صورت متمم قانون اساسی منعکس شده و لذا مخالفت این گروه، اگر بخواهم به کنه مطلب برسم، اصلاً مخالفت قانونی و دینی نداشت بلکه اساساً معنی مورد دفعه «انحراف مشروطه» فقط مربوط به روحانیون شرع مدار بود یا گروههای دوم و سوم هم این دفعه را داشتند؟

■ گروه سوم یعنی منورالفکرها هم نگرانی هایی داشتند و می ترسیدند دولت دموکراتیک و مدرن، که دفعه اصلی این گروه بود، به یک موجود بی هویت و یک شر بی بال و دم و اشکم تبدیل شود و لذا ایشان هم دفعه انحراف مشروطه را داشتند. منورالفکران معتقد بودند مشروطه دارای معانی و بنیان های خاص خودش است و نباید از ماهیت اصلی اش نهی شود.

نه گروه اول و نه گروه سوم، هیچ کدام قانون اساسی و متمم آن را چیزی که می خواستند نیافتند اما درقبل خودشان، حداقل هایی را می دیدند که می شد به آن تکیه کرد.

□ پیش نویس قانون اساسی مشروطه را چه گروهی تدوین کرد و جهت گیری کلی و عمده‌اش به نفع کدام گروه بود؟

■ قانون اساسی مشروطیت و متمم آن، ترکیبی از مطالبات و تمایلات گروه دوم و سوم است. تحمیل کردگان جدید که هم در میان دیوانسالاران بودند و هم در میان روشنفکران، و همگی طالب حکومت مدرن بودند، مشترکاً این متن را تهیه کردند. البته طبیعی هم بود که مایه و دلیل آنکه ساده قانون داشتن را فدا نداشتیم به سراغ کسانی برویم که با متون قانون اساسی غرب آشنا بودند.

□ به این ترتیب بحث «انحراف مشروطه» مشکل داشتند و خود مشروطه را اعرو گروه دامن می زدند، روحانیان شرع مدار و منورالفکران.

■ عرض کردم که در صدر مشروطه اصلاً بحث انحراف مشروطه مطرح نبود فقط دغدغه‌ای برای تمکن یا احتمال انحراف وجود داشت اما با تدوین قانون اساسی و متمم آن، این دغدغه‌ها تا حد زیادی رفع شد. گفتم که منازعات مرحوم شیخ نوری، از جنس سیاسی بود. اما طرح موضوع انحراف مشروطه به شکل حاد داشتند. جنبشی که به راه افتاده بود از زاویه روحانیت، بسیج شده بود. به عبارت دیگر نیروی بسیج گر این جنبش، روحانیان بودند و عمده خیمه جنبش اجتماعی مشروطه، ایشان بودند. منظوم این است که مشروطه را از دو وجه باید دید. یکی وجه فکری ـ معرفتی آن و دیگری وجه اجتماعی ـ عینی آن. در وجه اجتماعی این جنبش، روحانیت کارگزار اصلی جنبش است و ایشان از وقتی که دیدند بسیج گری توده‌ها از دست ایشان خارج شد، از انحراف مشروطه حرف زدند.

ادامه دارد

مقاله ي مورد نقد: انحراف مشروطه

اشاره

انحراف مشروطه(1)

چكيده:

ايشان با تقسيم گروه هاي اصلي و مؤثر در تكوين مشروطه به سه گروه «روحانيون شرع مدار» و «ديوان سالاران» و «منوّرالفكرها» در تبيين مهم ترين و اصلي ترين نقطه ي درگيري اين نيروها به كيفيت تفسير حقوق ملت تصريح كرده، در اين زمينه روحانيون شرع مدار را متهم به عمل كرد سياسي و جناحي مي كند و مخالفت آنان را از نوع معرفتي قلمداد نمي كند.

ايشان در بحث «انحراف مشـروطه» و زمان طرح آن و نيز علل و مناديان آن، سـعي در تطهير منورالفكرها و متهم كردن روحانيت به طرح اين بحث در زمان رضاخان به علّت اقدامات شرع ستيزانه ي او كرده است كه با واقعيات تاريخي منطبق نيست.

نقد و بررسي:حكمت سياسي در انديشه و عمل شيخ شهيد

ص: 83

1- . دكتر محمد علي اكبري، روزنامه ي ايران، 20 و 22 مرداد 1381.

حکمت سیاسي در اندیشه و عمل شیخ شهید

محمد امین

در این مصاحبه متأسفانه مواردي چون: عدم لحاظ اوضاع سیاسي اجتماعي و اقتصادي عصر مشروطه، نیروهاي شرکت کننده در این نهضت، تصویر جامع از رهبران شرکت کننده و... مورد غفلت و یا تغافل قرار گرفته اند؛ لذا ملاحظاتي درباره ي برخي از مطالب مطروحه، در دو بخش ارائه مي گردد:

بخش اوّل

ایشان با تقسیم گروه هاي اصلي و مؤثر در تکوین مشروطه به سه گروه «روحانیون شرع مدار»، «دیوان سالاران» و «منوّرالفکرها» در تبیین مهم ترین و اصلي ترین نقطه ي درگیري این نیروها مي گوید:

اوّلاً باید بگویم که هیچیك از این گروه ها با شرع مخالفت نداشتند و حتي از مفاهیمي استفاده مي کردند که طنین شرعي و دیني داشت... (ثانیاً): مهم ترین عرصه ي تنازع این گروه ها، بحث بر روي (تفسیر) «حقوق ملت» بود.

سپس با اشاره به تلاش هاي صورت گرفته براي تأمین نظریات «روحانیون شرع مدار» مي گوید:

من به جد معتقدم که نظر روحانیون تأمین شد. مخالفت هاي مرحوم شیخ نوري و سایر روحانیون شرع مدار ربطي به صورت مطالبات ایشان نداشت و منازعات، عمدتاً، صبغه ي سیاسي و جناحي داشت نه معرفتي.

ص: 84

و البتّه دليـل ايشان بر اين مطلب، «تصويب اصل دوّم متمم قانون اساسـي و مقيـد شـدن اصول مربوط به حقوق ملت به حـدود و موازين شرعي» مي باشد؛ لذا مدعي مي شوند كه با اين دو كار «دغدغه هاي روحانيّت شرع مدار... تأمين شد».

به نظر مي رسد توجه به نكات ذيل مفيد باشد:

يك. سوگمندانه بايد گفت كه تاريخ مشـروطيّت، غالباً نه از منظري «بي طرفانه» و «واقع بينانه» بلكه «يك سويه» و «جهت دار» نوشته شده است و به ويژه كسـاني كه سـنگ بنـايِ «نگـارش» اين بخش از تاريـخ ايران را نهاده انـد، بيش و پيش از آن كه بخواهنـد حقايق را كشف و شناسايي نمايند، ملكوت سازيِ چهره ي «جناح مغلوب» و توجيه اعمال «جناح غالب» در آن دوران عبرت زدايي تاريخي را مدّنظر داشته انـد و البتّه كاملاً پيـداست كه اين امر، بدون «تحريف» يا «كتمان» واقعيات، شدني نبوده است و بيش از همه، در مورد شـيخ شـهيد، اين شخصـيّت تأثيرگـذار تاريخي، مصـداق دارد؛ لـذا بايـد چراغي براي «بازنگري» و «بازنگاريِ» مشـروطيّت برافروخت تا به «واقعيّات» اين دوران سرنوشت ساز و به حكمت سياسي شيخ شهيد در عرصه ي انديشه و عمل نزديك و نزديك تر شد.

دو. اسـتفاده از مفاهيم شـرعي و ديني نمي توانـد دليلي بر عدم مخالفت آنها با «شـرع» باشد؛ چرا كه ملاحظه ي اسـناد تاريخي درباره ي انديشه گران تجددخواه و مدعيان قانون خواهي و مروّجان «فكر دموكراسـي» دوره ي ناصري، ما را بر اين نكته ره نمون مي سازد كه آنها، با درك اين حقيقت كه

در ايران براي تحقّق اهداف بايد با ادبيات اسلامي و ديني به بيان و توجيه مراد خود بپردازند، در دو جهت اقدام خود را آغاز كردند؛ يعني از سويي بـا آماده سازي فضاي فرهنگي و از سوي ديگر زمينه سازي فكري، اقـدام به جاي گزيني اصول «آدميّت» به جاي اصول «اسـلامي» تحت عنوان اسـلام كردند؛ لذا مي توان گفت: اگرچه ميرزا ملكم خان نقشـي مسـتقيم در مشـروطيّت نداشـته است - چرا كه اين نهضت عملاً در سال هاي پايان عمر او و پس از درگذشت او اتفاق افتاد - ولي نقش او را نمي توان در موارد ذيل ناديده گرفت:

1. تربيت هسته اي از مردان به اصلاح نخبه و برجسته براساس باورهاي غرب گرايانه؛

2. نگارش اصولي كه شالوده ي ساختار فكري «منوّر الفكرها» در جريان مشروطيت گرديد؛(1)

3. تلاش براي نفوذ در روحانيت و مردم و سوء استفاده از حُسن ظنّ آنان در جهت حمايت از تفكر پيش نهادي و باوراندن هماهنگي و هم خواني اصول و عقايد اسلامي با اصول تفكر غربي(2)

و... .

سه. اما نسـبت به «حقوق ملّت»، به طور كل بايد گفت كه با تمام افتراق هايي كه گونه ها و نحله هاي مختلف روشن فكري در ايران داشـته اند، شايد بتوان ويژگي هاي مشتركي را براي آنان برشمرد كه در

1- . ر. ك: آثاري از ملكم خان چون: كتابچه غيب، يا دفتر تنظيمات.

2- . حامد الگار، نقش روحانيّت پيشرو در جنبش مشروطيّت، صص 267 - 268.

طول استمرار و استقرار تفكرات و اقدام هاي آنان ديده مي شود و يكي از مهم ترين آن ويژگي ها استفاده از ابزارهاي فرهنگي و علمي و ادعاي ترجمه شده ي «حقوق ملّت» بوده است؛ البتّه بر صاحبان انديشه مخفي نيست كه اگرچه اين گونه ادعاهاي موهوم و چندپهلو تاريخ معاصر ايران را پر كرده است، ولي به خاطر عدم هم سويي متون ترجمه شده با فرهنگ و تمدن اسلامي - ايراني، نه تنها مشكل و بحراني را در كشور درمان نكرد، بلكه بر انبوه بحران هاي اقتصادي، سياسي و... بحران ديگر و مهم تري را افزود. آري، در اين دوره، برخلاف دوره ي حيرت، تجددخواهان و مدعيان «دموكراسي» با ادّعاي آگاهي از تمدن جديد، در زمينه هاي حقوق فردي و اجتماعي و آزادي هاي مدني به بحث نظري پرداخته، كوشيدند آراي خود را در قالب رسائل و كتابچه ها ارائه كنند؛ لذا سه شعار را به تدريج مطرح كردند كه عبارت بود از: پارلمانتيسم، مدرنيسم، سكولاريزم.(1)

چهار. در خصوص مجلس شوراي صدر مشروطه و ماهيّت و عمل كرد آن، شيخ شهيد، گذشته از اشكالات فكري و اعتقادي كه به اساس پارلمانيسم غربي (نه مجلس شوراي اسلامي) داشت، از نظر شكلي و ظاهري نيز به مجلس شوراي صدر مشروطه، و اعضاي آن ايرادات اساسي داشت كه آنها را مي توان علّت مخالفت شيخ با مجلس صدر

1- . يرواند،آبراهاميان، ايران بين دو انقلاب، (چ پنجم، نشر ني، 1379)، ص 80.

مشروطه علي رغم تصويب متمّم و...، دانست كه به برخي ذيلاً اشاره مي شود:

الف) از نظر شـيخ شـهيد، اوّلاً، تمام اصلاحات پيش نهادي وي در متمّم قانون اساسي اعمال نشده بود؛ ثانياً، وي از مشروطه خواهان مي خواست كه اصل دوم را عيناً با همان تعابير و عباراتي كه توافق شده بود در متمّم قانون اساسي بگنجانند.(1)

آري، بـا گـذشت زمان، شـيخ - چنان كه خود گفته است - وقتي ملاحظه كرد كه مجلسـيان به انجام خواسـته هاي وي، علي رغم ارائه ي دلايـل محكم، بي توجهي مي كننـد، كوشـيد تا، از طريق كناره گيري از مجلس و تشـكيل مجالس روضه خواني و...، زمينه را براي انجام خواسته هاي مشروعه خواهانه فراهم كند.(2)

ب) ايراد ديگر ايشـان به «نحوه ي انتخـاب وكلاـ در مجلس اول» بود؛ چرا كه «اصالت و اعتبارِ قانونيِ» برخي از نماينـدگان از نظر او مورد ترديـد جـدي قرار داشت؛ چنانچه شـيخ در گفت وگويي كه با سـيّدَين سـَنَدين در تحصّن عبـدالعظيم - عليه السّلام - داشت، با تأكيد بر موافقت خويش با وجود مجلس شورا به عنوان مركز قانون گذاري كشور، اين سؤال را پيش كشيد كه:

«چه نوع وكيلي براي اين مجلس لازم است؟ داراي چه صـفاتي بايد باشـند كه وكيل سـي كرور مردم ايران باشند؟ از تمام صفات كه صرف نظر كنيم، لااقل بايد مسلمان و داراي طريقه ي جعفري باشد، از خدا بترسد،

1- . محمد تركمان، شيخ فضل الله نوري، (چ اول، مؤسسه خدمات فرهنگي رساء، چاپ مهتاب، 1362)، ص 267.

2- . غلامحسين زرگري، رسائل مشروطيت، (انتشارات كوير، ج اول، 1374)، ص 20.

دين به دنيا نفروشد، براي اجانب كار نكند و واضح تر و ساده تر بگويم؛ يعني بهايي نباشد.»(1)

ج) ايراد ديگر شيخ به مجلس شوراي مشروطه، انفعال اكثريّت اعضاي آن مجلس در برابر اقلّيّت تندرو و شهرآشوب آن بود. شيخ كراراً در اظهارات خويش به اين معنا اشاره و از آن شديداً انتقاد كرده است.(2)

حال، با توجه به نكات فوق و نكات ديگر كه بيان آن در اين مقاله نمي گنجد، آيا ادعاي اين كه شيخ از جهت «جناحي» به مخالفت پرداخت، كم توجهي به اسناد و منابع تاريخي نيست؟

آيا توجه به حكمت سياسي در انديشه و عمل شيخ شهيد در زمينه ي فوق، نمي تواند بهترين راه نما در تحليل وقايع باشد؟ راستي! شيخ شهيد هرچه بود و هرگونه كه مي انديشيد، قاطعانه، تا پايان عمر بر سر عقيده ي خويش ايستاد؛ پس ما نيز اين درس را بياموزيم و راست بگوييم و راستي ها را بگوييم!!

بخش دوّم

ايشان در بحث «انحراف مشروطه» و زمان طرح آن و نيز علل و مناديان آن مطالبي ارائه كرده اند كه تذكّر نكته اي درباره ي آن ضروري است:

1- . غلامحسين زرگري، همان، ص 18.

2- . ر.ك: رسائل، محمد تركمان، همان، ص 241 و خاطرات احتشام السلطنه، صص 519-520، 524، 529 و 533.

متأسـفانه درباره ي قضـيّه ي فوق در مصاحبه ي ايشان «تشـتّت بيان و نظر» مشـهود است كه اين خود دليل روشـني بر عـدم جامع نگري ايشان در مقام تحليل وقايع است؛ چرا كه در ابتدا مي گويند:

در صدر مشروطه اصلاً بحث انحراف مشروطه مطرح نبود اما طرح موضوع انحراف مشروطه، به شكل حادّ، زماني صورت گرفت كه دولت رضاشاه سركار آمد.

البتّه مدعي اند كه منورالفكرها از اوّلِ به قدرت رسـيدن او و به خاطر نقض آرمان مشـروطه، يعني تأسيس دولت دموكراتيك مدرن به طرح اين بحث پرداختند و روحانيان از زمان اقدامات شرع ستيز او به منورالفكرها در اين بحث پيوستند؛ ولي در عين حال در پاراگراف ديگر مي گويند:

ايشان (روحانيت) از وقتي ديدند بسيج توده ها از دست شان خارج شد از انحراف مشروطه حرف زدند.

و البتّه در نهايت نيز مي گويند:

انحراف مشروطه بحثي است كه «امروزي ها» براي مصارف گروهي و سياسي خود طرح مي كنند.

آيا اين گونه تشتّت در سخن بر محقّق شايسته است؟! آيا اين بهترين دليل بر اين نيست كه نسبت دادن منازعات و مخالفت هاي برخي از

روحانيون به «وجهه ي سياسي و جناحي» انعكاس آينه وار كيفيّت ورود و خروج تحليلگر محترم مي باشد؟

همه ي اين ها در حالي است كه اگر پرونده ي رژيم پهلوي را ورق بزنيم، با اسم هايي از رجال مشروطه برمي خوريم كه جزو ستايندگان و مؤيدان، بلكه پديدآورندگان و گردانندگان و بعضاً اركان آن رژيم بوده اند.(1)

حال جاي اين سؤال باقي است كه علي رغم وجود اسناد مختلف و بديهي بر همكاري وسيع رجال مشروطه با رژيم پهلوي، چرا و چگونه ايشان، كه از پژوهشگران تاريخ ايران معاصرند، اقدام به انكار آن مي نمايند؟! آيا دولت رضاخان همان دولت دموكراتيك و مدرن خواست منورالفكرهاي تجددخواه نبود؟

حرف آخر اين كه: بياييم زمينه ي تأمّل جدّي و عالمانه در انديشه ي سياسي شيخ شهيد و مباني نظري ايشان را با وجود نظريات انديشمندان و بزرگاني چون حضرت امام(ره) و اسناد و مدارك تاريخي، مغتنم شمرده، در معرفي ايشان براي نسل جوان و تحليل وقايع، حقيقت جويي و حقيقت گويي را فراموش نكنيم.

1- . ر.ك: مهدي بامدادي، شرح حال رجال ايران، ج 2، صص 112-113، و نيز خاطرات ايرج اسكندري، صص 510-512.

تصویر

مراتب فقهی مخاطبان سینما

● راهکارهای فقه در کمک به باورپذیری مخاطبان سینما

■ حجة الاسلام محمد باقرشاهی
■ بخش اول

پرسش اصلی این است که اگر بر اساس فیلمساز، کارگردان مجبور باشد تا برای باورپذیری مخاطب صحنه‌هایی را که اصطلاحاً از نظر فقهی حرام هستند نشان دهد چه راهکاری را باید برگزید تا ضمن حفظ حدود شرعی، باورپذیری مخاطب را نیز در حد اعلا حفظ کرده باشد؟ و به عبارت دیگر و در شکل یک قیاس منطقی می‌توان موضوع را اینگونه طرح کرد که

قضیه صغرا: هر فیلمی برای ایجاد ارتباط با مخاطبان خود نیازمند ترغیب حس باورپذیری آنهاست (دارا هست یا نیازی)

قضیه کبرا: ترغیب احساسات همدلانه یا باورپذیری مخاطبان رابطه مستقیمی با دیدن واقعیت‌های رفتاری کارآکتر‌ها همانگونه که هستند دارد و هر چه سانسوری می‌تواند به کلیت فیلم آسیب برساند و در نتیجه حس باورپذیری مخاطب را کاهش دهد و یا تا او را به سرمنزل مقصودی که فیلم درصدد القای آن بوده نرساند.

نتیجه: بنابراین برای ایجاد و تقویت حس باورپذیری مخاطبان باید فیلم در جست موضوع خود به واقعیت‌های جامعه انسانی همانگونه که هستند بپردازد از جمله ارتباطات جنسی زن با مرد و با حضور بلوند یا شش شرعی زن با مرد در یک یا چند سکانس فیلم برای القای تمام واقعیت در مواردی که این سکانس‌ها مشمول حکم حرمت نظر بدون یا مرد مسلمان غیرمحرم می‌شود چه چه راهکارهایی برای حل این مسئله دارد؟

پیش از ورود در بحث این نکته لازم به یادآوری است که در دومین هماندیشی مقالاتی از جانب دوستان مطرح شده و به چاپ رسیده‌اند که نکاتی را که به موضوع این مقاله مربوط می‌شود مطرح کرده‌اند. مقاله آقای ایلدرم و که در آن سینمای شریعتی از آیات قرآنی بررسی شده و حدود و ثغور طرح شروع و بنیادها بر اساس آیات قرآن مطرح گردیده است و سیر در چارچوب مسائل فقهی مقاله آقای حسین ناصری مربوط به بحث ما می‌شود.

در سال جاری نیز کتاب فقه در آینه سینما توسط خانم مروحی به همت حجة الاسلام جمالزاده از سوی پژوهشگاه هنر اسلامی به چاپ رسیده است که در مقاله حاضر به آن پرداخته شده و به نکاتی از آنچه توسط ایشان در این کتاب گفته‌اند یعنی پرداخته‌اند با این وجود در صفحه ۳۴ کتاب نکته‌ای وجود دارد که قابل تأمل است

«ساختن فیلم و اجرای نمایش منظور این امور است یعنی بدون حضور فلا یؤذین. ای پیامبر به همسرانت و دختران و همنشین‌های مؤمن بگو جامه برهنی بر تن بپوشانند این جامه، بهترین وسیله‌ای است که می‌تواند مایه اعتبار و شناخت آنان باشد که مورد آزار و تعرض قرار نگیرند.

حکم این سه آیه شریفه سه دسته از عناصر را شامل می‌شود:

۱- همسران رسول خدا که نسبتشان و از دنیا رفته‌اند.

۲- دختران پیامبر که مکه زنان سادات را شامل می‌شود

۳- بانوان شوهردار

این سه گروه باید با پوشیدن یک جامه گشاده و بلند شخصیت و الگو خود را به جامعه اسلام ارائه دهند تا مورد تعرض مردان هوسباز قرار نگیرند و بگویند که آزادی همسری دارند؟

فقط آیه کریمه صراحت دارد که این لباس جنبه تشریفاتی دارد، نه حجاب شرعی، لذا مناسبی نخواهد داشت که در تابستان از نور نازک و یا حریر و ابریشم انتخاب شود در حال حضور است شدن فاصله شل با دامن مکشوف بگردد و بالای ناف و به موازات آن، پهلو و پشت جهان نهفته که در این صورت ساعد و دستها تا حدود مچ نیز در زیر خمار و شمل مستور خواهد ماند. باز بر اساس استنایی که دارد اگر در جزایر حرکت داشته دستها قدری بالا برود و تا بیمه ساعد عریان شود اگر که این تعهد داشت

بحث حجاب ضروری بانوان پایان یافت ولی قرآن تیمره‌ای دارد که عنوان جلباب یا خمار و منظور آیه محصوراً ضروری است که حفظ یک است و حدود هست که نفرضی به دنبال نگاه کردن به وجود آید.

این دو نظر مطلقاً حرام است، حتی در مورد محارم، تنها موردی که استثناء شده نظری است که مقدمه خواستگاری است که اگر نشده هم باشد جایز است.

استاد محمد باقر بهبودی در ترسیم حجاب شرعی مقاله‌ای خواندنی دارد که به بخش‌های از آن اشاره می‌شود.

«آیه سوم که حجاب مردان را مشخص می‌کند از این قرار است: قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم، ذلک ازکی لهم ان الله خبیر بما یصنعون. ای رسول ما، به مردان مؤمن بگو: چشم خود را فرو بخوابند و از چپاک دامن خود نیز مراقبت به عمل آورند. این شیوه به پاکی جان آنان نزدیکتر است به یقین خداوند به کارهای که صورت می‌دهید آگاه و باخبر است. ایشان پس از

عده‌ای تجدید نهاد و روایت امام صادق(ع) که فرمود: اذا طلق الرجل امرأته قبل ان یدخل بها فلیس علیها عدة تزوج من ساعتها ان شاءت...»

صاحب جواهر پس از نقل آیه این روایت ادعای اجماع می‌کند فیهما هیچ فقیهی تردید است. ۲۲

طرفی رابطه فقهی مالکی از حیث حرمت نمی‌دهد و زنده اند با یکدیگر همدیگر و مانع اند بدون هیچ مشکلی با هم

در موضوع ما نحن فیه یعنی نگاه مرد به رابطه زن و مرد شاید ماده خود این رابطه در موارد بجاز شمرده شود «ماهی که قصور نشانی باشد»

مرحوم صاحب جواهر در این باره می‌نویسد: «در موضوع نگاه زن و مرد به یکدیگر و نیز دیگر ارتباطات که بدون تردید نگاه زن و مرد به یکدیگر و نیز لمس جسمانی آنها در هنگام ضرورت جایز می‌شود که در این باره روایاتی وارد شده است: «ما حرم الله شیئاً الا و احله عند الاضطرار الیه هیچ چیزی را خداوند حرام نکرده مگر این که آن را به هنگام اضطرار حلال می‌کند»

و روایت تعالی از ابی جعفر(ع): تعالی از امام باقر(ع) فرمود: «زنی مسلمان که دچار بیماری در بدن شده از آن قسمت که برای مرداد جاری نیست در آن نگاه و پزشک مرد او را می‌بیند معالجه می‌کند تا پزشک زن. آیا پزشک مرد حق دارد به آن بخش از بدن زن که در حالت عادی جائز نیست نگاه کند؟

امام فرمودند: اگر اضطرار دارد باید زن را معالجه کند.

سپس شیخ محمدحسن نجفی صاحب جواهرالکلام می‌افزاید: «و جواز این نگاه باید به اندازه رفع ضرورت اکتفا کند ولو نگاه به عورت باشد و بر اینکه حسب ضرورت لمس و تماس جسمی نیز مجاز خواهد بود.

در این هنگام برای کارشناسان سینمایی و دانشجویان و پژوهشگران در این رشته برای کسب تخصصی و شناخت عمیق دانش فیلم و روی سینما گران بزرگ بین‌المللی سینما تجربه جدیدی که به مرزی شک می‌شود؟

با همه قیود موجود در انجا وجود مصلحت اهم که شناخت جامعه خویش اهم است در حفظ جان یک انسان در موارد دین.

«قاعده نفی سبیل»

این قاعده یکی از قواعد مسلم فقه عبادات و معاملات و سیاسات بحساب می‌آید و حجیت آن علو کلامی به مسلم دانسته و روایت الاسلام یعلو و لا یعلی علیه به دو جمله می‌شود یک جمله انشائی و یک جمله سلبی جمله انشائی آن هم «الاسلام یعلو» و جمله سلبی آن هم «و لا یعلی علیه» است مفاد جمله اولی که همان جمله موجبه می‌باشد یعنی همیشه در احکامی که برای امور مسلمانها تشریع شده است علو مسلمانها بر کفار مراعات شده است. مبدای جمله سلبیه هم این است که کفار و مسلمانها از ناحیه همین احکام شرعیه علوی ندارند. بنابراین بعد عنوانی - جمله دوم که سالبه است هر گونه علو و سبیل را از غیر مسلمانها سلب می‌کند؛ این همان قاعده‌ای است که ما در مقاله‌ایمان آن هستیم. بنابراین روایت پیغمبر (اکرم (ص)) هم بر حسب جمله اول یعنی جمله موجبه هم به حسب جمله ثانی که جمله سالبه است دلالت تام و تمام بر حجیت قاعده نفی سبیل دارد.

اگر گفته شود که الاسلام یعلو و لا یعلی علیه در مقام بیان آن است که اسلام علو دارد و هیچ دینی بر اسلام علو و برتری ندارد و این امر ارتباطی به قاعده نفی سبیل کفار بر مسلمانها ندارد.

پاسخ این است که اسلام عبارت است از مجموعه قوانین ولی که به می‌شود اسلام، علو و برتری دارد همان مجموعه قوانین، احکام، اهم از حقوق خارجی و حقوق مدنی و غیر ذلک. بر کسب علو مسلم است کلی، در تمامی امور، کی بین آنها واقع می‌شود از علوم، ابلاغات، ولایات، معاملات و پیمانها، ازدواجها و غیر ذلک در تمام این مسائل اسلام روابط فردی و اجتماعی کافر نمی‌تواند بر مسلمانها علو و سلطه داشته باشد.

بنابراین در دین اسلام از طرف باریتعالی هیچ گونه حکمی تشریع شده است که موجب علو و سلطنت کافر بر مسلم باشد و هر جا نتیجه پیمان نتیجه معاهده و نتیجه عقد و نتیجه ایقاع علو کافر بر مسلم باشد این امور باطل و منفی اند و اعتبار ندارند.

و نیز تمام اصحاب که این قاعده مورد اتفاق همه فقهاء مسلمه است.

در مسلمین حسن، حضور حسن و حسن است بر اولیه اولیه است. ؟ ؟

یعنی به مقتضای این قاعده هر عقد و پیمان و هر معامله و هر ایقاع و هر قراردادی به حسب طبع اولیش اگر موجب علو و عزت و شرف کافر بر مسلم بشود منفی است. در سلم اختلافات و عمومات اولیه نیز هر جا که

ص: 92

مقاله ي مورد نقد: مراتب فقهي مخاطبان سينما

اشاره

مراتب فقهي مخاطبان سينما(1)

چكيده:

در اين مقاله نويسنده درصدد است با استناد به برخي آيات و قواعد فقهي، اثبات نمايد كه روابط آزادانه ي زن و مرد و نمايش اين روابط، با هدف باورپذيري مخاطب نه تنها مانعي ندارد، بلكه ضرورت دارد و در اين زمينه راهكارهايي نيز ارائه نموده است.

نقد و بررسي: تأملي در برداشت هاي فقهي

علي اكبر مؤمني

مقدمه

در طول تاريـخ، انسان در زمينه ي اصول و ارزش ها، چالش هاي فراواني داشـته، فرهنگ ها و تمدن ها به گونه اي با يكديگر تفاوت داشـته اند. وقتي

1- . محمد باغستاني، روزنامه ي انتخاب، مورخ 26 فروردين 1380.

رسول اكرم(ص) حكومت اسـلامي را بنا نهاد، با سه امپراطوري بزرگ معاصر خود رودررو بود كه يا بايد فرهنگ اسلامي پايدار مي ماند و بر اساس آن تمدني به وجود مي آمد و يا در برابر سه تمدن ديگر، به ويژه تمدن ايران و روم كه در نزديكي مرزهاي اسلامي قرار داشت نابود مي گشت؛

امّا با عنايت خداوند و سـخت كوشـي و مجاهدت پيامبر(ص) و ياران ايشان تمدن اسلامي پديد آمد و دو امپراطوري رقيب از بين رفت، و تمدن اسلامي با گذر از تمدن هندي به دروازه هاي تمدن چيني رسيد.

اينك حجاب، جزئي از فرهنگ الهي و تمدن اسـلامي است. وجود حجاب به صورت پديده اي فراگير در بين مسلمانان، نشانگر اين است كه فرهنـگ اسـلامي در عرصه ي تمـدن هـاي جهـاني از موقعيت و جايگاه نيرومنـدي برخوردار است؛ از طرفي كاهش جلوه ي حجاب، نمايـانگر اين است كه فرهنگ اسـلامي در رقابت و مبارزه طلبي با ديگر فرهنگ ها ناتوان شـده، و رواج بي حجابي دليل بر پيروزي فرهنگ ها و تمدن هاي غير اسلامي است.(1)

در روزگـار مـا حجـاب بـا چـالش هـاي گوناگوني روبه رو است. ما بايـد با شـناخت اين چالش ها، به جاي اخضاع آيات و روايات به زانو درآوردن فرهنگ اسلام، راه صحيح پاسخ گويي به نيازهاي جديد را بيابيم.

1- . محمد مصطفي مختار، نشريه ي پژوهش هاي قرآني، ش 25؛ مقاله ي «حجاب در نگاهي نو» با اندكي تصرّف.

قبـل از ورود به بحث، تـذكر اين نكته لاـزم است كه چنانچه اسـتنباط احكام از منابع ديني ضابطه منـد نباشـد، منجر به پيـدايش مـذاهب گوناگون، قرائت هاي ناهمگون، پلوراليسم و... خواهـد شـد؛ لذا به منظور جلوگيري از آشـفتگي در فهم دين، علاوه بر خبره بودن در علوم مربوط به دين، برداشت احكام بايد با احتياط لازم صورت گيرد. در قسمتي از اين نوشته چنين آمده است:

... وَ لا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها»(1) زينت را كه در زير دامن نهان مي شود آشكار نسازند، جز آن كه در حال راه رفتن و خم و راست شدن به خودي خود ظاهر شود.

زينتي كه در زير دامن و يا ازار خانم ها نهان مي شود و امكان آشـكار شـدن آن وجود دارد، ساق پاهاست كه عنوان عورت ندارد تا كشـف آن حرام باشـد؛ ولي چون زينت خانم ها محسوب مي شود، در برابر اجنبي بايـد مسـتور بماند..؛ از اين روي اگر در حال راه رفتن و خم و راست شدن، قسمتي از ساق پا مكشوف شود اشكالي نخواهد داشت.

درباره ي مطالب مذكور چند نكته قابل توجّه است:

1. آن گونه كه اكثر مفسّران گفته اند، مراد از زينت در آيه ي شريفه، مواضع زينت است.

علامه طباطبايي (ره) مي فرمايد:

ابداء به معناي آشكار نمودن است و مقصود از زينتهنّ (در آيه ي لا يبدين زينتهن...) مواقع زينت است؛ زيرا آشكار نمودن خود

1- . سوره ي نور، آيه ي 31.

زينت به تنهايي، مثل دستبند و النگو، حرام نيست؛ پس منظور از نمايان ساختن زينت، ظاهر كردن مواضع و جايگاه زينت است.(1)

2. در توضيح «الا ما ظهر منها»، مكشوف شدن قسمتي از ساق پا هنگام راه رفتن، بلا اشكال بيان شده است؛ در صورتي كه بنابر آنچه گفتيم، روشن مي شود كه ساق پا از مواضع زينت است، نه خود زينت؛ و اين بخش از آيه، زينت هاي آشكار، مانند دستبند، انگشتر و النگو را استثنا نموده است نه ساق پا را. شاهد بر اين مطلب، روايتي است كه در آن ابوبصير درباره ي تفسير «الا ما ظهر منها» سؤال مي كند، امام(ع) پاسخ مي دهند: عبارت است از انگشتر و دستبند.(2)

3. ساق پاي زن به عنوان زينت معرفي شده است و گفته شده: «ساق پاها... عنوان عورت ندارد تا كشف آن حرام باشد»، و حال آن كه در روايات متعددي تصريح شده است كه «تمام بدن زن عورت است».(3)

در بخش ديگري از مقاله آمده است:

با پوشيدن خمار و شنل كه تا روي دامن بيايد طبيعي است كه دست ها تا نيمه ي ساعد از زير آن خارج خواهد ماند و فقط قسمت بالاي ساعد كه گوشتين است، مانند ساق پا، مستور مي شود.... باز براساس استثنايي كه

1- . محمد حسن طباطبايي، الميزان، (چ پنجم، دارالكتب الاسلاميه، تهران، 137)، ج 15، ص 121.

2- . كافي، ج 5، ص 521 و وسائل الشيعه، ج 3، ص 25.

3- . ر. ك: بحارالانوار، ج 103، ص 250 و 252؛ كافي، ج 5، ص 511 - 534 و 535؛ خلاف شيخ طوسي، ج 1، ص 397.

دارد، اگر در حال حركت دادن دست ها قدري بالا برود و تا نيمه ي ساعد عريان شود، اشكالي نخواهد داشت.

همان گونه كه بيان شد، مقصود از استثناي آيه ي «الا ما ظهر منها» زنيت هايي است كه آشكار مي باشد، نه مقداري از ساق و قسمتي از ساعد، تا آن كه گفته شود اگر مكشوف بماند، مانعي ندارد. از اقوال اهل لغت و مفسران استفاده مي شود كه خمار پارچه اي است كه سر و سينه و گردن را مي پوشاند و به آن مقنعه هم مي گويند؛(1)

بنابراين قسمت هاي ديگر بدن مانند دست ها و... را نمي توان با آن پوشاند و بايد با لباس ديگري پوشانده شود؛ لذا نمي توان گفت اگر قسمتي از دست ها تا نيمه ي ساعد هم خارج بود مانعي ندارد.

در جاي ديگري از مقاله با استناد به آيه ي 6 و 59، سوره ي احزاب، حكم حجاب درباره ي سه گروه از زنان (همسران پيامبر(ص)، دختران پيامبر(ص) و بانوان شوهردار)، تشريفاتي معرفي شده است: لفظ آيه ي كريمه صراحت دارد كه اين لباس جنبه ي تشريفاتي دارد، نه حجاب شرعي؛ لذا مانعي نخواهد داشت كه در تابستان از تور نازك و يا حرير و ابريشم انتخاب شود و روي شانه ها قرار گيرد تا ايجاد گرما نكند و...

ظاهراً اين مطلب از جمله ي «ذلِكَ أَدْنى أَنْ يَعْرِفْنَ فَلا يُؤْذَينَ» در آيه ي 59 سوره ي احزاب استفاده شده است. اگر آيه در تشريفاتي بودن حكم

1- . ر. ك: مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، چ اوّل، مؤسسه ي چاپ و نشر وزارت ارشاد، 1416، ه- . قرائت هاي)، ج 3، ص 121.

حجاب صـراحت داشته باشد، باید به قدري روشن و شفاف بیان شده باشد که براي دیگران نیز قابل استنباط باشد؛ در حالي که با تتبّعي که در تفاسـیر معتبر صورت گرفت، هیچ یك از مفسـران این مطلب را از آیه استفاده نکرده اند و آنچه مورد توجّه بیش تر بوده این است که این بخش از آیه در صدد بیان فلسفه ي حجاب است، نه تشریفاتي بودن آن.

استاد شهید مطهري در این زمینه مي نویسد:

اسـتفاده از روپوش هاي بزرگ که بر سـر مي افکنده اند دو جور بوده است: یك نوع صرفاً جنبه ي تشریفاتي و اسمي داشته است هم چنان که در عصـر حاضـر بعضي از بانوانِ چادري را مي بینیم که چادر داشتن آن ها صرفاً جنبه ي تشریفاتي دارد. با چادر هیچ جاي بدن خود را نمي پوشانند و آن را رها مي کنند. چگونگي اسـتفاده ي آن ها از چادر نشان مي دهد که اهل پرهیز از معاشـرت با مردان بیگانه نیستند و از این که مورد بهره برداري چشم ها قرار گیرنـد ابا و امتناعي ندارند. نوع دیگر برعکس بوده و هست: زن چنان با مراقبت جامه هاي خود را به خود مي گیرد که نشان مي دهد اهل عفاف و حفاظ است. خود به خود دورباشـي ایجاد مي کند و ناپاك دلان را مأیوس مي سازد و تعلیلي که در ذیل جمله (در آیه) آمده است، مؤید همین معناست.

استاد شهید در جاي دیگر از بحث مي فرماید:

مطلبي كه از آيه استفاده مي شود و يك حقيقت جاوداني است اين است كه زن مسلمان بايد آنچنان در ميان مردم رفت و آمد كند كه علايم عفاف و وقار و سنگيني و پاكي از آن هويدا باشد و با اين صفت شناخته شود و در اين وقت است كه بيماردلان، كه دنبال شكار مي گردند، از آن ها مأيوس مي گردند.(1)

نويسنده با تمسك به قاعده ي «ضرورت» روابط زن و مرد و نگاه كردن به اين روابط را به منظور شناخت جامعه، ضرورتي مهم تر از حفظ جان يك انسان معرفي مي نمايد. وي معتقد است همان طور كه «اَكْل ميته» در حالت اضطرار جايز، بلكه واجب خواهد بود، روابط زن و مرد و نگاه كردن به اين روابط نيز، با مصلحتي اهم، همان حكم را خواهد داشت. ناگفته پيداست كه منظور از روابط، روابط خارج از محدوده ي شرع است و الاّ در روابط مطابق با احكام شرع، بحثي وجود ندارد. حال بايد از نويسنده ي محترم سؤال كرد كه آيا براي شناخت جامعه و باورپذيري مخاطبان سينما، هيچ راهي جز روابط آزادانه ي زن و مرد وجود ندارد كه آن را از اهمّ ضروريات شمرده ايد؟ مرجع تشخيص اين ضرورت چه كسي است؟ آيا شارع بايد آن را تشخيص دهد و مصاديق آن را بيان نمايد يا بناي عقلا و يا عرف جامعه؟ در هر صورت، بسيار بعيد است كه به اين سهولت بتوان دست اندركاران سينما را مضطر دانست و حكم حلّيّت روابط زن و مرد را صادر نمود. ديگر آن كه، قاعده ي ضرورت كه از آيه ي

1- . مرتضي مطهري، مجموعه ي آثار (مسئله ي حجاب)، (چاپ اوّل، صدرا، 1378)، ج 19، ص 503- 504.

3 سوره ي مائده استنباط مي شود، داراي شرايطي است و در هر كوي و برزن، به محض برخورد با مانع، نمي توان حكم به اضطرار نمود و اين قاعده را جاري ساخت.

ايشان با استناد به قاعده ي «نفي سبيل» كه به موجب آن برتري، عزت و ولايت كافران بر مؤمنان نفي مي شود، مي نويسد:

توليت فرهنگي كافر كه موجب خدشه در انديشه ي ملي و ديني مسلمانان مي شود، به طريق اولي، حرمت بيش تري دارد و در حال حاضر كه كفـار از طريق رسـانه هـاي ارتباطي، چون ماهواره، به انتقال انـديشه ها و فراورده هاي خود مي پردازنـد. به هر ميزان بتوان با اين توليت فرهنگي مقابله كرد، واجب و ضروري است.

سپس براي مبارزه با اين ولايت فرهنگي دو راهكار پيش نهاد مي دهد:

1. با گزينش فيلم هاي سـينماي انـديشه بدون سانسور، اگر بتوان به جريان آزاد و مسـتقل سـينما پيوست و با اين ولايت فرهنگي مخالفت نمود.

2. از طريق توليـد فيلم هـاي جـذاب داخلي كه آزادانه تر روابط زن و مرد را براساس فيلم نامه نشان دهـد، مي توان هر چه بيش تر در برابر ولايت فرهنگي كفار مقاومت كرد.

نادرستي مطالب فوق واضح تر از آن است كه نيازي به پاسخ داشته باشد، هر چند كه يادآوري چند نكته خالي از لطف نيست:

1. مطـابق نظر نويسـنده ي براي اجراي يك حكم شـرعي «نفي سبيل»، مي توان چنـد حكم شـرعي ديگر را ناديـده گرفت و حاصل كلام ايشان آن

است که بنا به ضـرورت، يك نوع آزادي در روابط بازيگران زن و مرد در عرصه ي سـينما ايجاد نماييم که اين روابط به جاي آن که با احکام اسـلام و موازين شـرع تطبيق شود، بر «اسـاس فيلم نامه» تنظيم شود. و بـدين طريق «مي توان هر چه بيش تر در برابر ولايت فرهنگي کفار مقاومت کرد.»!

2. معنـاي حـذف سـانسور و ايجـاد روابـط آزادانه بين زنان و مردان به منظور مقابله ي فرهنگي دشـمن، اين است که براي تأثيرگـذاري در مخاطب به جاي اسـتفاده از فرهنگ غني اسلام و ارزش هاي جاويدان آن، دست به دامن ابزارهاي دشمن (روابط آزادانه درفيلم ها) شويم و بدين صورت، احکام اسلام را از صحنه ي اجتماع خارج نموده، آگاهانه يا ناآگاهانه به نام مبارزه با فرهنگ غرب، خود مروّج فرهنگ آنان باشيم!

البتّه آنچه گفته شد، مورد نظر نويسنده ي مقاله نيست؛ امّا بدون شك با اندکي دقت نتايج فوق از راهکارهاي ايشان حاصل مي گردد.

ص: 101

تصویر

بررسی کتاب

کارنامه زنان موسیقی ایران

● زنان موسیقی ایران از اسطوره تا امروز

● مؤلف: نوئل‌ملکی ● ناشر: کتاب خورشید

□ ینقشه سلوکیس

اگر در میان کتابهای موسیقی که تاکنون به دست نشر سپرده شده، جست و جو کنیم، می توانیم از اثر جستی در باب زنان موسیقیدان کشور سراغ بگیریم. معدود آثاری که درباره چند زن موسیقیدان و موسیقی شناس ایران نوشته شده که از بعد تا نگفتنش یک دست همه تجاوز نمی کند. بیشتر، رسمی است که به جای پرداختن به ویژگیهای زندگی هنری آن زنان، به زندگینامه می و سرگذشتی پرداخته که آن زندگینامه در حد یک داستان عاشقانه میشان، تنزل کرده است. تا دیده شده که نوشتن درباب نقش زنان در موسیقی ایران هم، چندان سهل نیست هرچند که سهل پنداشته شده است. در دوره هایی از تاریخ، زنان به عمد در پشت پرده ها پنهان نگه داشته شده اند و چنانچه نام زنی را بر صفحات تاریخ بیابیم، باید شجره او را تورق کنیم که یا محدهای بوده یا نیمه‌ای، یا وابسته به دربار و یا مادر اولادی که روزگار را رنگی دگر زده است. از سوی دیگر، برگهای مستند درباب نقش زنان در تاریخ موسیقی ایران بسیار پراکنده است و صبورجان و موسیقی شناسان، تنها به ذکر نام و یاد از زنانی بسنده کرده اند که به عشق و دلبایی در موسیقی کشور از خود برجای نهاده اند. جست وجوی این برگهای پراکنده در کتب تاریخ، ادبیات و هنر کاری است سر دشوار و وقت گیر.

اما در یک نگاه اجمالی و حتی سطحی نیاز به مراجعه به کتب فراوان تاریخ و ادب و هنر، به استناد شنیده ها می توان دو دوره اصلی را در عرصه حیات زنان موسیقیدان ایران شناسایی کرد: پیش از انقلاب و پس از انقلاب.

شاید ویژگی بارز دوران پیش از انقلاب را بتوان در آزادی زنان در حضور در عرصه های مختلف موسیقی دانست، نام و مظاهری که اکثر زنان در عرصه موسیقی در دهه های ۴۰ و ۵۰ کسب کردند، مرهون همان آزادی است، هرچند که در توفانی، این آزادی چنان نخدم گسیخته می شد که نام هنرمند سر دست پرورده آن ضعف زیستن نیرد، اما پس از پیروزی انقلاب ورق برگشت.

موسیقی تا چند سالی پس از انقلاب در محاق فرورفت تا این حضور به ترمی گشوده شد. فرازدستان جدتی دوباره گرفت و نغمه اش، زلالانه بر سنگفرش خیابانها جاری شد اما با این حال بسیاری از زنان موسیقی شناس و موسیقیدان پس از پیروزی انقلاب با مهاجرتهای پیش از آن، به خارج از کشور رفتند و مقیم دائم اروپا و آمریکا شدند.

ooo

اما اکنون، سه چهار سالی است که این زنان، دعوت می شوند به برگزاری کنسرتها، نواختن و خواندن. خواندن در جمع زنانه آزاد است و نواختن و نوشتن هم بی هیچ حصری مجاز شمرده شده است.

ooo

بازگردیم به بحث پیشین. نوشتن در باب زنانی که موسیقی می دانستند و می دانند. روشنفکران معتقدند که امروز، فضای بهتری مهیاست برای پرداختن به زنان موسیقی شناس. شهلا لاهیجی، ناشر، محقق و نویسنده می گوید: «سالها پیش در اندیشه تحقیقی بودم در باب زنان در عرصه هنرهای نمایشی. بخشی از این تحقیق قرار بود که به زنان موسیقیدان اختصاص داشته باشد. سالهای سدی بود و من خوش خیالانه کار را آغاز کردم. به عنوان شروع، به سراغ «آرتا» برگشتی، رفتم، گپی زدیم اما زمانی که قرار شد گفت وگوی ما بر روی نوار کاست، ضبط شود، با مهم مصاحبه شونده مواجه شده و آن زمان دریافتم که چه ابایی است در میان زنان موسیقیدان از اینکه بخواهند از خودشان و از هنرشان سخن بگویند. امروز، می بینم که خوشبختانه زمانه عوض شده است. علاقه مندی به موسیقی و تئاتر در میان بانوان بسیار افزایش یافته است. در آن تحقیق قرار بود که بخشی را به زنان بازیگر تئاتر اختصاص دهم. می خواستم در آن بخش از آن زنی یاد کنم که برای نخستین بار این شجاعت را داشت که بر صحنه تئاتر ظاهر شود، آواز بخواند، موسیقی بنوازد، زنانی که با جان خود بازی کردند و طاقتشان هیچ کم نبود از آن زنهایی که روز ۱۵ مارس در شهر شیکاگو مقابل گلوله ایستادند. حتی که این زنان ارجی بیش داشتند زیرا بخاطر عشق به هنرشان، مطرود نزدیکان و اهل خانه می شدند و این بسیار غم انگیز است که بر وابستگان و عزیزانمان رانده شویم. به یاد دارم درماههای نخست پس از پیروزی انقلاب، جوانهایی که ساز می نواختند باید مجوز می گرفتند اما امروز چنین نیست و هر دختر و پسر جوان، آزادانه کیف سازش را به دست می گیرد، در خیابان راه می رود بی آنکه کسی به او تعرض کند.

ooo

«نوکا ملکی» نویسنده جوانی است که در نخستین تجربه نویسندگی خود اثری در باب زنان در عرصه موسیقی به نام «زنان موسیقی ایران از اسطوره تا امروز» به دست نشر سپرده است.

این اثر در ۷ بخش تنظیم شده است. بخش نخست، اسطوره است. جستاری در متون کهن در باب اینکه در اسطوره های ایران زمین، چگونه از زنان رامشگر نام آمده است. این بخش نگاهی است به گفته های مکتوب پیرامون گذشته غیرواقعی از زنان موسیقیدان ایران.

بخش دوم به زمان پیش از اسلام پرداخته است. در این بخش، نگارنده سعی داشته که از دورترین زمان اشاراتی بیابد و پس از آن به دوران اسلام می رسید. طبقی در بخش اسلام، از حدود مرزهای ایران، قدم فراتر نهاده و به سرزمین اعراب نیز، سفر کرده است. از جمله که به اهمیت نوازندگان و زنان خواننده نزد اعراب اشاره کرده است. شاید دلیل این سفر را بتوان آن دانست که در برخی از دوره های موسیقی ایران می توانیم نمانه ها و لحن هایی از موسیقی اعراب را سراغ بگیریم. از جالب ترین اشارات این بخش، ذکر توجه وافر حضرت محمد(ص) و حضرت سکینه(س)، دختر امام حسین(ع)، به موسیقی و زنان موسیقیدان است. نگارنده از حضرت محمد(ص) به عنوان یکی از مستمعان جوشن ذوق موسیقی زنان نام برده و همچنین نام حضرت سکینه(س) به عنوان معروف‌ترین حامی موسیقی در دوران خلافت امویان آورده شده است. ضمن آنکه ایشان به همراه مردی و سایشگر شاعران نیز که روزگار خویش نیز شهره بوده اند.

در دوران قاجار که از دیگر بخشهای «زنان موسیقی ایران از اسطوره تا امروز» است، موسیقی زنان و زنان موسیقیدان ویژه و در برابر بیشتر مورد توجه قرار می گیرد و شاید علت این امر را بتوان در سفرهای شاهان قاجار به اروپا دانست که با آشنایی با فضای سیر در خارج از حدود ایران، جواز تأسیس چنین فضایی را در داخل کشور صادر کردند. از دوران قاجار به بعد، نامها کم کم آشناتر می شوند اسامی را می شناسیم که گاه نراله ای به نام ایشان ثبت شده با شیوه خوانندگی و نوازندگی شان در زمان خود از محبوبیت برخوردار بوده است.

دوران پهلوی به دو دوره رفت شده، محمدرضا شاه پهلوی تقسیم شده و نام چهره هایی صاحب‌نام هستند که نقشی، در یادگار گذاشته اند. دوره رضاشاه با «قمرالملوک وزیری» و «ملوی» آواز ایران، می شود و نگارنده به تفصیل در باب شیوه فعالیت هنری وی پرداخته است. در این به که به صدا و رپد گرامافون، فصل جدیدی موسیقی ایران گشوده می شود، نام صفحاتی از آوازان موسیقی ایران به یادگار مانده، است. صفحاتی که نام زنانی را ثبت کرده اند پیشتر، شاید «حان» را شنیده اید. از زنانی هم عصر ایدی نقش تئاتری و مستهایی خود را می خواننده نام آمده است، همچون بیبی، دلاری، لولا هدایت ایشان، لحن الرحمان وزیری، صدیقه سامی نژاد و...

در سالهای سفت محمد رضا شاه، رشد صنعت سینما، ورود تلویزیون و احیاء هنرستانهای موسیقی سبب ساز آن بود که هر موسیقی بتواند جایگاه مشخصی برای خود بیابد و هر شیوه عصری به آن گروه از علاقه مندان مایل بوده عصری را صرف آن سازند آموزش داده شود. نگارنده اشاره می کند که در این زمان، نخستین زمزمه ها از ورود موسیقی کلاسیک شنیده می شود و به تبع آن، آموزش این موسیقی هم در همین زمان جدی موسیقی مطرح می گردد. ورود موسیقی پاپ به دو شیوه غربی و ایرانی و رشد و ثبت موسیقی سنتی به عنوان دیگر ویژگیهای دوران سلطنت محمدرضا شاه ذکر شده است.

آنچه در بخش دوم پس از پیروزی انقلاب جلب توجه است، ارج و حرمت قائل شدن برای نوازندگان و آهنگسازان زن است که به عنوان ممنوعیت آوازان خوانندگان، گاه به مقامی برای صعود گرفته... و پسین بخش، نگاهی است به موسیقی در میان زنان روستا و ایلات و عشایر، زنانی که اصیل‌ترین زمزمه ها را در کنار تنهایی شان، عیف پیرامونشان را نگریه می کنند.

«زنان موسیقی ایران از اسطوره تا امروز» اثر سندی است دقیق که به موشکافی ویژه موسیقی که بخشی از خود را، آن هم یک اثر مستند، می نگارد قدم خورده است.

همین قدر بس که این اثر به زنانی را مدیون و ثبت کرده است که به گفته دکتر سعیدی، عضو کمیته پژوهش حافظ موسیقی ایران.

مقاله ي مورد نقد: زنان موسيقي ايران از اسطوره تا امروز

اشاره

زنان موسيقي ايران از اسطوره تا امروز(1)

چكيده:

نويسنده در بررسي وضعيت اجتماعي زنان موسيقي دان در دوره ي اسلامي، به توجه حضرت رسول(ص) و حضرت سكينه(س) به موسيقي و زنان موسيقي دان اشاره دارد.

ايشان حضرت محمد (ص) را به عنوان يكي از مستمعان خوش ذوق موسيقي زنان و حضرت سكينه(س) را به عنوان معروف ترين طرفداران موسيقي در دوران خلافت امويان نام مي برد.

نقد و بررسي: تحريف و توهين، با كدامين هدف؟

غلام حسن محرمي

مطالب طرح شده در اين روزنامه و كتاب مذكور، حساسيّت هايي را در متدينان و دين ورزان جامعه برانگيخت و اعتراض مراجع تقليد را نيز

1- . توكا ملكي، روزنامه ي ايران، شماره ي 2097.

در پي داشت. واكنش هـاي اجتمـاعي هرچنـد به جـا و بايسـته است و هر چنـد اعتراض كم ترين حقّ جـامعه ي ديني ماست، امّا تحليل مطالب ياد شـده و بررسـي نقاط انحرافي آن، و روشـنگري درباره ي آن، وظيفه ي ديگري است كه بايـد انجام پـذيرد؛ لـذا مطالب ذيل در راستاي همين مهم آورده شده است:

روزنامه ي ايران در «كارنامه ي زنان موسـيقي ايران»، يكي از جالب ترين اشارات را در بخشـي از كتاب «زنان موسـيقي ايران از اسطوره تا امروز»، ذكر توجّه وافر حضـرت رسول اكرم(ص) و حضـرت سكينه(س) دختر امام حسين(ع) به موسيقي و زنان موسيقي دان مي شمارد؛ سپس مي نويسد:

نگارنده ي اثر از حضـرت محمد(ص) به عنوان يكي از مسـتمعان خوش ذوق موسيقي زنان نام برده و هم چنين نام حضرت سكينه(س) به عنوان معروف ترين حامي موسـيقي در دوران خلافت امويان آورده شده است. ضمن آن كه ايشان به هنروري و ستايشگري شاعران بزرگِ روزگار خويش نيز شهره بوده است.(1)

براي روشن ساختن زواياي تاريك اين ادعاها، توجّه به نكات ذيل ضروري است:

1. درباره ي احكام و مسائل اسـلامي، كار بدان آساني نيست، كه با مشاهده ي هر سـخن سستي، در هر كتابي بتوان به ابراز نظر پرداخت. اگر چنين بود جامعه ي علمي امّت اسـلامي هيچ گاه نيازمند نبود كه كساني، عمر و جواني خويش را صرف آموختن قواعد استنباط مسائل شرعي كنند

1- . روزنامه ي ايران، شماره ي 2097، 27/1/81، ص 12.

و در اين باب به تخصّص دست يابند. دانش درايه و رجال در كنار آموخته هاي فراوان ديگر، كمك كار استنباط فقيهان است، تا احاديث صحيح از ضعيف بازشناخته شود و روايت هاي ضعيف و مجهول مورد استناد قرار نگيرند.

2. ابو حامد غزالي كه در كيمياي سعادت حتي بر آن است كه نبايد صداي هاون كوبيدن زنان به گوش مردان نامحرم برسد، در كتاب احياء علوم الدين حديثي شگفت آور بدين مضمون نقل كرده است كه دو كنيز در حضور رسول اكرم(ص) به نوازندگي مشغول بودند كه ابوبكر يا عمر وارد شد و آن دو را از اين كار نهي كرد.(1) اين كه حديثي اين گونه در زواياي كتابي هم چون احياء العلوم و امثال آن باقي مي ماند و در طي قرون مورد استفاده ي فقيهان و حديث شناسان قرار نمي گيرد، بدين سبب است كه از خود حديث، جعلي و كذب بودن آن آشكار است؛ زيرا اولاً حديث،به اصطلاح فقهي، تزلزل متني دارد و به صورت هاي گوناگون نقل شده است كه يكديگر را تكذيب مي كنند؛ بدين نحو كه در يك حديث آمده كه عمر آمد و از خواندن آن دو كنيز نهي كرد و در روايتي ديگر شخص نهي كننده ابوبكر مي باشد، علاوه بر اختلافات ديگري كه در نقل هاي مختلف حديث وجود دارد.

1- . ابوحامد غزالي، احياء علوم الدين، (دارالكتاب العربي، بيروت)، ج 2، ص 142.

ثانياً، در اسناد اين احاديث اشخاصي چون: زهري، عروة بن زبير و ابوهريره به چشم مي خورند كه زهري و عروه به تصريح ابن ابي الحديد از مخالفان علي(ع) بوده و پيوسته از آن حضرت بدگويي مي كردند و در يك مورد امام سجاد(ع) با آن برخورد داشته است؛(1) به علاوه اين كه از طرف داران بني اميّه بودند و حتّي زهري مدتي كارگزار آنان بود.(2) عروة بن زبير نيز، بنا به نقل ابن ابي الحديد، از كساني بود كه از معاويه پول مي گرفت و به نفع آنان حديث جعل مي كرد؛(3) و شخصي چون ابوهريره نيز دروغ پردازي اش در نقل احاديث، شهره ي آفاق است و بدنامي او در زمان خودش به حدّي بود كه تعدادي از اصحاب پيامبر از جمله عبدالله بن عمر و عايشه هم او را به جعل حديث متّهم مي كردند و در مورد بعضي احاديث او مي گفتند: ما چنين حديثي را از پيامبر نشنيده ايم. طبيعي است كه اين گونه راويان براي توجيه فساد حاكمان اموي، دست به جعل چنين احاديثي بزنند.(4)

ثالثاً، طبق شهادت منابع معتبر، حرمت غنا در ميان مسلمانان صدر اسلام امري پذيرفته شده و مورد قبول همه بوده است. در زمان ابوبكر، غنا به عنوان يكي از «ملاهي» اكيداً ممنوع بود؛ در تاريخ طبري آمده است

1- . ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغه، (دارالكتب الاسلاميه، قم)، ج 4، ص 102.

2- . ابن سعد، الطبقات الكبري، (دار صادر، بيروت)، ج 7، ص 474.

3- . ابن ابي الحديد، همان، ج 4، ص 63.

4- . ابن حجر عسقلاني، الاصابه، (دارالكتاب العربي، بيروت)، ج 4، ص 207 و ابو حامد غزالي، همان، ص 152.

كه مجازات دو دختر خوانـنـده به نام هاي ثبجة الحضـرميه و هند بنت يامين، بريدن دست ها و كشـيدن دندان هايشان بود.(1) عمر هم از اين لحاظ با ابوبكر فرق چنـداني نـداشت و همواره موسـيقي دانان و خوانندگان را مورد عتاب قرار مي داد. در عقد الفريد آمده است كه دو نفر از اشـراف قريش آواز مي خواندنـد كه عمر با خطاب «انتما كحماري العباديّ» با آنها برخورد مي كنـد و با تشبيه صداي آن دو به الا غ، آنها را از اين كار منع مي كند.(2)

ابن خلدون با اطمينان تمام مي گويد:

در آغاز ظهور اسلام، هر چيزي كه در فضاي تعليمات قرآن موجود نبود، تحقير مي شد و آواز و رقص و... در چنين شرايطي شديداً ممنوع بود.(3)

رابعاً، علاوه بر اجماع شـيعه بر حرمت غنا، بزرگان علماي اهل سنت نيز در ذيل تفسير آيه ي «لهو الحديث» منظور از لهو الحديث را، غنا معرّفي كرده اند.(4) و از وجود مبارك پيامبر(ص) نقل كرده اند كه ايشان فرموده اند:

1- . غلامرضا جوادي، تاريخ موسيقي ايران، (انتشارات هنري، تهران 1380)، ج 1، ص 133.

2- . ابن عبد ربه اندلسي، عقدالفريد، (داراحياء التراث العربي، بيروت، 1409 ه- ق، چ 1)، ج 6، ص 11.

3- . ابن خلدون، مقدّمه ترجمه ي پروين گنابادي، (انتشارات علمي فرهنگي، چاپ چهارم، تهران 1362)، ج 2، ص 853.

4- . ابن عبد ربه اندلسي، همان، ص 16 و قرطبي، تفسير سوره ي لقمان، آيه ي 6.

استماعُ صوتِ الملاهي معصيةٌ و الجلوسُ عليها فسقٌ و التلذّذُ بها من الكفر؛(1) گوش فرا دادن به صداي لهوي گناه است و نشستن در مجلس آن فسق و لذت بردن از آن كفر مي باشد.

3. در مورد اتّهام وارده به جناب سكينه(س) دختر امام حسين(ع) بايد گفت كه آن بزرگوار از عقلي وافر و هوشي سرشار و نظري صائب برخوردار بود، فصيح سخن مي گفت، از شعر و ادب بهره اي كافي داشت و فضلش زبان زد عام و خاصّ بود. از آنجا كه الاغاني - نام كتاب ابوالفرج اصفهاني - جمع اغنيه به معني غنا است، نويسنده به غلط پنداشته كه اين كتاب تنها به بحث موسيقي و غنا پرداخته است و هر كسي كه در اين كتاب از او نام برده شود، حتماً با موسيقي و غنا در ارتباط است؛ در حالي كه موضوع اين كتاب تنها موسيقي و غنا نيست، بلكه ابوالفرج اصفهاني در اين كتاب به شعر و شاعران و تاريخ زندگي آنها نيز پرداخته است؛ و ذكر نام جناب سكينه(س) در اين كتاب، از اين جهت است كه ايشان شخصي شعر شناس و اديبي چيره دست بودند و شاعران از علم و آگاهي او بهره مند مي شدند. در اين كتاب هيچ گزارشي از حمايت سكينه(س) از موسيقي نمي يابيم. ابوالفرج اصفهاني در اغاني مي نويسد: جناب سكينه(س) به خاطر نبوغ علمي و ادبي كه داشت، در ميان شاعران نامدار، بر كرسي قضاوت مي نشست و شعر شاعران را ارزيابي مي نمود و

1- . محمد عرفه المغربي، مجالس الادب و الغنا، فصل موسيقي بعد از اسلام.

آنهـا را راه نمـايي مي كرد؛ هم چنين در اين كتـاب آمـده است كه او در پشت پرده مي نشـست و شـاعران اشـعار خـود را بر او عرضه مي كردند.(1)

اميـد است همه ي نويسـندگان اين مرز و بوم، جز به تحقيق قلم نزننـد و هميشه اين جمله ي حكيمانه ي خواجه عبـدالله انصاري را به ياد داشته باشند كه گفت:

سخن گفتن جنايت است، تحقيق آن را مباح كند.

1- . ابوالفرج اصفهاني، الاغاني، (داراحياء التراث العربي، بيروت، بي تا)، ج 16، ص 163، 170 و 171.

تصویر

آزاد — گزارش — یک شنبه ۱۳ بهمن ۱۳۸۱ - ۲۰ ذیقعده ۱۴۲۳ - ۳ فوریه ۲۰۰۲ - شماره ۳۲

مقام معظم رهبری: حضور دختران در ورزشگاه اگر مستلزم مفسده‌ای نباشد، اشکالی ندارد.

دخترانی که با لباس پسرانه به استادیوم فوتبال می روند

اکرم امیدوار

ص: 110

مقاله ي مورد نقد: دختراني كه با لباس پسرانه به استاديوم فوتبال مي روند

اشاره

دختراني كه با لباس پسرانه به استاديوم فوتبال مي روند(1)

چكيده:

گزارش گر در ضـمن اين گزارش و از زبان افراد مختلف سـعي كرده است كه مسـئله ي علاقه ي دختران براي حضور در ورزشگاه مردان و تماشاي مسابقات ورزشي مردان را يك ضرورت اجتماعي و موجب گرم شدن ميادين ورزشي قلمداد كند. وي بدون بررسي ابعاد مختلف اين قضيه و پيامدهاي آن، تلاش كرده تا مسئله را از جهت شرعي بدون اشكال وانمود كند.

نقد و بررسي: زنان و حضور در ورزشگاه مردان

حميد كريمي

1- . اكرم اميدوار، روزنامه ي آزاد، 14 بهمن 1380.

مـدتي است كه برخي از مطبوعـات و طيف هـا در اين زمينه قلم مي زننـد و سـخن مي گوينـد تا، به گمان خود، شايـد اين تبعيض و ظلم بزرگي كه بر زنـان رفته است، برطرف شود. از جمله مجله ي«زنان»، كه مجمع چنين افكاري است، در شـماره ي 82 در طي دو مقاله، به بهانه ي بازي فوتبال بين ايران و ايرلنـد، اين بحث را طرح كرده است. يك مقاله از خانم مهين گرجي با عنوان«جايگاه ويژه ي«آزادي» فقط براي زنـان ايرلنـدي» و مقـاله ي ديگري از خـانم دلفين مينويي با نام (پيروزي مهمانان«آزادي») به هر حال، اين مسأله مـدتي است كه به صورت هاي مختلف و از زبان برخي از شـهروندان و مسؤلا ن و نويسـندگان مطرح مي شود. در اين نوشـتار به صورت مختصـر، نكاتي را پيرامون اين مطلب ذكر مي كنيم كه ناظر به مقاله ي روزنامه ي«آزاد» است، ولي پاسخ سخناني از اين دست شمرده مي شود.

1. در ابتداي گزارش آمده كه اشتياق دختران جوان به فوتبال اگر بيش تر از پسران نباشد، كم تر نيست.

اين ادعـا خلاـف وجـدان و داده هـاي آمارهـا خلاف اقتضاي طبيعي جسم و روح لطيف بانوان است. حتي در كشورهاي غربي نيز چنين چيزي ديـده نمي شود؛ نه به عنوان بـازي كن و نه به عنوان تماشـاگر. ضـمن اين كه بايـد بين اشتيـاق به فوتبـال و علاـقه به تماشاي آن فرق گذاشت؛ به هر حال، هم انجام بازي فوتبال و بازي هاي پرجست و خيز بيش تر مورد علاقه ي مردان

و مناسب تر با جسم(1) و روح آنهاست و هم تماشاي اين بازي ، و حضور بيش تر آنان در ورزشگاه هاي دنيا در كنار رسانه هاي مختلف شاهد بر اين مدعاست.

2. در چند جاي گزارش آمده است كه دختران زيادي مايل به ورود به ورزشگاه فوتبال هستند.

اين سخن البتّه واقعيت دارد، - گرچه نه به اندازه ي پسران - اما صرف علاقه ي جمعي به يك عمل، دليل صحت و خوبي آن كار نيست. در دنيا همواره افراد بسياري علاقه به مشروبات الكلي و مواد مخدّر و قمار و هم جنس بازي داشته اند، اما همه ي اين موارد منكر، زشت و ناپسندند. در مسأله ي ما اختلاف بر سر علاقه مندي يا بي علاقگي برخي از زنان نيست؛ بلكه اختلاف بر سر موانع و مشكلاتي است كه اين عمل براي بانوان و نيز مردان به دنبال دارد. نكته ي ديگري كه در همين جا اشاره مي كنم اين است كه حضور زنان در ورزشگاه هاي مختلف در سراسر دنيا با شرايط مختلف، نبايد الگوي عملي ما قرار گيرد. كارهاي بسياري در دنيا انجام مي شود كه با ارزش ها و عقايد و فرهنگ جامعه ي ديني و ايراني ما سازگار نيست؛ بنابراين، وجود اختلاط در سرتاسر دنيا هم، دليلي براي پذيرش و امضاي ما نمي شود. چرا ما بايد دنباله رو و مقلّد آنان باشيم؟! چرا آنان نبايد پيرو تفكّر و عمل صحيح و معقول ما در اين زمينه باشند!؟

1- . در زمينه ي تفاوت هاي مختلف جنسي و رواني و هوشي بين زن و مرد، كتب متعددي در روان شناسي و زيست شناسي و فيزيولوژي نگاشته شده كه موارد بسياري از اين اختلافات و نيز منابع علمي و مستند آن در فصلنامه ي كتاب نقد، ش 17 ، ص 220 - 259 آمده است.

3. در اين گزارش، به طور ضـمني، عمل برخي از دختران كه با لباس مبدّل پسـرانه وارد ورزشـگاه شده، يا قصد ورود داشـته اند، تأييد شده است؛ امـا آيا عمل خلاف قانون و ادب جامعه قابل تأييـد است!؟ آيا نفس تظاهر و جلوه در هيئت جنس مخالف عملي زشت نيست!؟ آيا درست است به جاي اين كه به دختران جوان و نورس آموزش هاي لازم و توجيه هاي معقول را منتقل كنيم، تخلفات آنها را ناديـده بگيريم يا ترويـج كنيم؟! بر فرض كه هدف و ميل ما صـحيح و معقول باشد، آيا اين امر، هر وسـيله اي را توجيه مي كند!؟ در ادامه ي سـخن نشان خواهيم داد كه اين هدف و ايده اصولاً مشروع و منطقي هم نيست.

4. در ادامه ي گزارش از قول يك مصاحبه شونده آمده است:

چه فرقي ميان دختر و پسر وجود دارد. فرق آنها فقط فيزيكي است نه انساني.

اختلاف مرد و زن در زمينه هاي مختلفي است. هم تفاوت هاي جسـمي و فيزيولوژي دارنـد و هم اختلافات روحي و عاطفي؛ ضـمن اين كه هر دو جنس در اصل انسانيت شـريك اند. تفاوت هاي دو قشـر امري است كه در كتب مختلف علمي و روان شناسـي و پزشـكي و نيز منابع ديني آمده است و اين جا مجال ذكر آنها نيسـت(1). امـا همين تفاوت ها موجب كاركردها و نقش ها و انتظارات مختلفي در مرد و زن است. دقيقاً به همين دليل است

1- . در اين زمينه ر.ك: سـيد هادي حسـيني، «تفاوت هاي بيولوژيك زن و مرد، بدن، روان و هوش»، فصلنامه ي كتاب نقد، ش 17 ، ص 259 - 220 ، مرتضي مطهري و نظام حقوق زن در اسلام، بخش هفتم.

که ما با حضور زن با جسم و روح لطیف در جمع مردان و دیدن فوتبال آنها مخالف هستیم؛ و الا صـرف بازي کردن زنان، چه فوتبال و چه والیبال و بسـکتبال یا شـنا و چه تماشاي آنان در جمع خاص خودشان، هیچ کدام منع شرعي و عقلي ندارد. کسي نگفته است در استادیوم مخصوص بانوان که خودشان بازي مي کننـد، زنان وارد نشونـد و حق اوّلیه ي خود را اعمال نکننـد؛ بلکه ادعا و توقع این است که چنان که حضور مردان در استادیوم خاص زنان که با پوشش مناسب ورزشي در آن حضور دارند، صحیح نیست، متقابلاً حضور زنان نیز در استادیوم خاص آقایان و بازي کنان مرد صحیح نیست.

5. نکته ي خوب و قابل توجه دیگري که در ضـمن گزارش از یك مدیر دبیرسـتان دخترانه ذکر شده آن است که متأسفانه گاهي جو و شرایط ورزشگاه چنان نامناسب و همراه با کلمات مستهجن و رکیك و حرکات ناشایست و خشونت و آتش افروزي و.... است که پدران و مادران دلسوز و عاقل حتي راضـي نمي شوند پسـران جوان آنها به این محیط وارد شوند، چه رسد به دختران پاك و معصومي که بیش تر در معرض آسـیب هسـتند. آیـا نشسـتن این افراد در منزل و در کنـار پـدر و مـادر و تماشا از طریق تلوزیون، اشـکال و ضـرري دارد که با محرّك هاي مختلف، سعي در کشاندن آنها به خیابان و ورزشگاه و ایجاد مشکلات بعدي داریم. اگر هم قصد بازي دارند، هر قشري در محیط مناسب خود و با دوستان خود بازي خواهد کرد.

ص: 115

6. نكته ي ديگري كه مدافعان حضور زنان در ورزشگاه هاي مردان ذكر مي كنند اين است كه حضور زنان و خانواده ها هم موجب تشويق بازي كنان مي شود و هم اگر همه ي جوانان به ناموس ديگران احترام بگذارند، بسياري از ناهنجاري ها و فحش ها و.... كاسته خواهد شد.

در اين خصوص نيز ملاحظاتي وجود دارد: اولاً زن و فرزند يك فوتباليست، زن و فرزند فوتباليست هاي ديگر و تيم رقيب نيستند؛ بنابراين، بايد مجموعه ي افراد و شرايط را در نظر گرفت كه در اين صورت همان موانع شرعي و عقلي پيش مي آيد. ثانياً، تشويق خواهر و مادر و فايده ي آن از يك جهت، نفي جهات منفي و مشكلات را نمي كند. امور فراواني داراي مزيّت هايي هستند اما در مقابل مشكلات متعددي نيز به همراه دارند. ثالثاً، چگونه حضور زن و فرزند و پير و جوان در كوچه و خيابان مانع كار خلاف و ناهنجار نمي شود، اما در ورزشگاه حضور زنان مانع انجام كار خلاف مي شود؟! گذشته از اين كارهاي خلافي را كه از خود زنان و دختران جوان، آن هم موقع احساسات و تزاحمات سر مي زند، نبايد از نظر دور داشت. رابعاً، در ورزشگاه هاي مختلط دنيا، اين حضور مانع زشتي ها نشده است.

7. نكته ي ديگر - كه خوش بختانه در ضمن گزارش هم از قول بعضي افراد نقل شده است - اين كه حتي مدافعين حضور زنان نيز بعضي شرايط فعلي را مناسب براي اين امر نمي دانند. وقتي برگزاري مسابقات، مخصوصاً ديدارهاي حساس، معمولاً با دعوا، شيشه شكستن، ناسزاگويي،

فشـار جمعيت و حركـات ناشـايست، پرتـاب نارنجـك و امثـال اين امور خشن است، آيا عقل و منطق سـليم مي پـذيرد كه ما همسـران و خواهران و مادران خود را به اين وادي بكشانيم؟! آيا اين احقاق حقّ زمين مانده ي زنان است. خواننده ي محترم مي داند و مي بيند كه همه ساله هنگام برگزاري مسابقات مختلف در دنيا، خصوصاً بازي هاي جهاني و المپيك، چه هزينه هاي سـرسام آور و تـدابير امنيتي شديـدي براي حفظ نظم و سلامت مسابقات در نظر گرفته مي شود و باز هم حوادث دل خراشي، به تناوب، روح شنوندگان را مي آزارد.

8. وقتي شـخص با مادر يا خواهر يا همسر خود وارد ورزشگاه مي شود، آيا محل زنان و مردان بايد جدا باشد يا مختلط؟ اگر جدا باشد كه اولاً ورود و خروج و هماهنگي خانواده در جمع هاي شـلوغ و پرهيجان مثل اسـتاديوم آزادي بسـيار مشـكل و غير قابل قياس با اتوبوس و سالن سـينماست و مشـكلات زيادي براي مردم پديـد مي آورد و ثالثاً آمـدن با خانواده و محرم و بعـد جـدا شـدن در حين تماشاي بازي، مخـالف بـا غرض و ذوق تماشـاچي است. اگر هم مختلـط باشـند با شـئونات جامعه ي اسـلامي نمي سازد و نشـست و برخاست و ابراز احساسات و تشويق ها موجب هتك شئون و منزلت افراد مي شود.

9. يـك نكتـه ي اساسـي كه در مسـائلي از اين دست مـورد غفلت يـا تغافـل بعضـي واقـع مي شـود اين است كه نظر دادن من و شـما يا نظرخواهي از مردم و مسؤلان و نمايندگان مجلس در صورتي مجال دارد و صحيح

است که در آن مسأله خداوند متعال ودين دستور مشخّصي نداشته باشد و الا ما حقّ اظهار نظر نداريم. متأسفانه در نوشته هاي مورد اشاره معمولاً به تنها چيزي که اصلاً توجه نمي شود يا کم تر بها داده مي شود، حکم الهي و ديني است. گويا نويسنده و گوينده کاري با دين و اسلام ندارد. سخن از غرب و دنيا وساير کشورها و سليقه ي دختر و پسر، زياد به ميان مي آيد؛ اما، از سخن و سليقه ي پيامبر و امام مطلبي به چشم نمي خورد.

نويسنده در اين مقاله با نگاهي سطحي به بعد شرعي مسئله(و با تغافل نسبت به حکم مقام معظم رهبري) باز هدف خود را تعقيب کرده است. هر مرد و زن مسلمان و مؤمني که کم ترين آشنايي با دستورهاي الهي داشته باشد، مي داند که نگاه مرد به بدن زن و نگاه زن به بدن مرد حرام و ممنوع است و حکومت ديني حقّ اجازه و ترويج اين کار را ندارد. حضور زن در ورزشگاه مخصوص مردان براي تماشاي فوتبال يا واليبال يا کشتي يا بسکتبال يا شنا و مانند اين ها، همراه با نگاه به اعضاي عريان بدن است و قهراً صحيح نيست.(1)

کما اين که لابد نويسنده ي مقاله و مصاحبه

1- . در زمينه ي ديدگاه اسلام و علماي بزرگوار در مورد نگاه زن به مرد و بالعکس رجوع کنيد به رساله هاي عمليه ي مراجع، کتاب نکاح. و نيز احکام روابط زن و مرد، سيد مسعود معصومي،(نشر دفتر تبليغات)، ص 60. نگاه کردن زن ها به بدن مرد نامحرم به استثناي وجه و کفين و مقداري که به طور معتاد مردان نمي پوشانند حرام است. امام خميني و حضرات آيات عظام، گلپايگاني، اراکي، وحيد، بهجت و برخي مراجع ديگر. ضمناً در همين زمينه علاوه بر نظر مبارك مقام معظم رهبري که در متن اشاره شد، استفتائي از محضر علما شده است به اين صورت: «برخي در حال زمينه سازي براي شرکت زنان در ورزشگاه ها جهت تماشاي مسابقات مردان مي باشند. از آنجايي که در اين مکان ها غالباً توسط طرف داران تيم هاي ورزشي حرکات غيراخلاقي صورت مي گيرد و تبعات سوئي را به همراه دارد، زمينه سازي و شرکت زنان در اين مکان ها که موجب هتك حرمت ها مي شود چه صورت دارد؟» حضرت ايت اللّه صافي: جايز نيست و وقوع اين گونه امور در جمهوري اسلامي بسيار مايه ي تأسف است. حضرت آيت اللّه مکارم شيرازي: هرکاه موجب فساد يا هتك حرمت احکام اسلامي گردد جايز نيست. حضرت آيت اللّه تبريزي: در فرض سؤال جايز نيست و مسؤلين بايد در حفظ عفّت زنان و عزّت آنان بکوشند. حضرت آيت اللّه بهجت: به نحو اختلاط مرد و زن جايز نيست و در غير اين صورت چون نوعاً پوشش متفاوت ندارند نظر جايز نيست علي الاحوط(احتياط واجب) و در فرض معرضيّت ريبه حرام است قطعاً. حضرت آيت اللّه سيستاني: به احتياط واجب زن نبايد بدن مرد را که بيش از حدّ معمول برهنه است تماشا کند. سيد محسن محمودي، مسائل جديد از ديدگاه علما، انتشارات ناصر، ورامين، ص 133 و 134. در مورد نگاه کردن خانم ها به فيلم هاي ورزشي نيز استفتائاتي وجود دارد که برخي مراجع مثل حضرت آيت اللّه صافي کلاً جايز نمي دانند و برخي مراجع هم به شرطي که بدون ريبه و فساد باشد، جايز مي دانند، مثل مقام معظم رهبري، آقاي بهجت و فاضل و مکارم شيرازي؛ ر.ك همان، ص 131 و 132.

شوندگان و همه ي مردم فهيم و مسلمان با حضور مردان در ورزشگاه خاص زنان و ديدن آنها موافق نيستند.

نكته و مسأله ي ديگر شـرعي اين است كه بين ديـدن مسـتقيم بـدن فرد، با ديدن عكس و فيلم، تفاوت وجود دارد. در مرحله ي بعد ممكن است گاهي يك عمل في نفسه ممنوعيتي نداشـته باشد، اما در شـرايط خارجي و واقعي، پيامدهاي سوء و مفاسدي داشته باشد كه به خاطر آنها، از خود عمل هم بايـد پرهيز كرد؛ مثلاً نفس فوتبال يا دوچرخه سواري يا موتورسواري زنان اشـكال شـرعي ندارد، اما انجام اين اعمال در كوچه و

خيابان و با وجود مردان، نوعاً موجب مفاسـدي مي شود كه براي دوري از آنها نبايد اين امور را تجويز و ترويج كرد. نظر مبارك مقام معظم رهبري، كه در بالاـي مقـاله آن هم به طور نـاقص به آن اشـاره شـده است. بر همين امر است كه نگاه كردن زن به بـدن مرد جايز نيست، و همين قسـمت از فتوا براي ممنوعيت حضور زنان كافي است. و بر فرض كه بدن مردان هم به صورت معمولي پوشيده باشد، باز اگر حضور زنان در ورزشـگاه مفسده اي داشـته باشد، نبايد اجازه داده شود اما جاي بسـي تعجب و تأسف است كه نويسـنده ي گزارش، فتوا را به نفع خود معنا مي كند و مي نويسد:

اكنون كه در گفت وگوي ما با دفتر مقام(معظّم) رهبري، مجوز شـرعي لازم براي مسؤولان فراهم آمـد، به نظر مي رسـد فارغ از دغدغه مي توانند به انجام وظيفه ي خود همّت بگمارند.

بـازي كردن بـا حكم الهي مگر غير از اين است، و مگر مسـؤلين نظـام مقـدس جمهـوري اسـلامي مي تواننـد و حق دارنـد كه بر خلاـف دسـتورهاي الهي قـدم بردارنـد؟! و اين چه وظيفه و مسؤليتي است كه نويسـنده ي مقاله متوجه متصديان امر مي كند؟! آيا مسؤلين وظيفه و مسؤليت دارند كه شرايط و مقدمات ارتكاب حرام و تخلّف از امر الهي را فراهم كنند؟

10. و بالاخره در پايان سـخن و با اغماض از ساير اشـكالات، به علت طولاني شدن كلام، از نويسـنده سؤال مي كنيم، آيا مردان هم حقّ اعتراض دارنـد و مي تواننـد بـا لباس زنانه به ورزشـگاه مخصوص زنان براي تماشاي زنان فوتباليست، كشتي گير، ژيمناست و شـناگر و... بيايند و از اين اشتياق و علاقه ي خود دفاع كنند يا نه؟! جواب قطعاً منفي است. مسأله ي حضور

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند 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: 88318722 ـ 021

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109

مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
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