



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال سوم، شماره دوازدهم، زمستان ۱۳۹۷



صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مدیر مسئول: حسن رضایی مهر

سرپرست سردبیری: حامد براتی

مدیر اجرایی: محمدکاظم حسینی کوهساری



هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا: استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

عزالدین رضانژاد: دانشیار جامعةالمصطفیٰ ﷺ العالمیه

حسن رضایی مهر: استادیار جامعةالمصطفیٰ ﷺ العالمیه

رسول رضوی: استادیار دانشگاه قرآن و حدیث

محمدجواد زارعان: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ﷺ

سیدرضا مؤدب: استاد دانشگاه قم



نشانی: قم: ۴۵ متری صدوق، مجتمع آیه الله شهید صدوقی ﷺ، فاز ۳، مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

تلفن: ۳۲۹۲۳۲۵۱ - ۰۲۵ ♦ دورنگار: ۳۲۹۴۰۱۷۷ - ۰۲۵ ♦ صندوق پستی: ۴۴۶۶ - ۳۷۱۸۵

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com



شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ اشراق

❧ نقل مطالب فصلنامه با ذکر ماخذ بلا مانع است ❧

فراخوان

اساتید و محققان محترم می‌توانند با ارسال مقاله در زمینه پاسخ به شبهات در چارچوب ضوابط مربوط به فصلنامه همکاری بفرمایند.



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

ساختار کلی مقاله

الف) نحوه تدوین متن مقاله

- عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی.
- چکیده: عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).
- کلیدواژه: حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سوال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.
- بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.
- نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.
- ارجاعات: به شیوه درون‌متنی تنظیم شود: (نام‌خانوادگی مولف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیر نویس کردن معادل انگلیسی آنها خودداری شود.

۹. فهرست منابع: نام خانوادگی، نام، عنوان کتاب، (نام و نام خانوادگی مترجم، مصحح)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر: ناشر، سال انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده، عنوان مقاله، نام مترجم، نام مجله، شماره مجله، سال انتشار مقاله.

پایان نامه: نام خانوادگی، نام، عنوان پایان نامه، رشته، دانشکده، نام دانشگاه، نام کشور، سال دفاع.

۱۰. اشکال/ نمودار/ جداول: به طور جداگانه و به ترتیب از ابتدا تا انتها شماره گذاری شوند.

ب) اصول صفحه بندی و نگارش مقاله:

تعداد صفحات مقالات، حداقل ۱۰ و حداکثر ۱۸ صفحه A4 و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی می باشد:

۱- مقاله باید در محیط نرم افزار Microsoft office word 2007 و ویرایش های بالاتر از آن تایپ شود.

۲- اندازه ها از حاشیه صفحه، بالای صفحه ۳ سانتیمتر؛ پایین صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت چپ صفحه ۲/۵ سانتیمتر؛ سمت راست صفحه ۲/۵ سانتیمتر تنظیم گردد.

ج) نکات مهم:

- مقاله های ارسالی نباید در هیچ کتاب یا مجله دیگری چاپ شده باشند و یا به طور هم زمان برای کنفرانس ها و همایش های داخلی و خارجی ارسال شده باشند.

- مقالات دریافت شده عودت داده نمی شود.

- در این فصلنامه مقالاتی انتشار می یابد که در راستای پاسخ به شبهات نگاشته شده باشند.

- چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران می باشد و فصلنامه در ویرایش و تلخیص مقالات ارسالی آزاد است.

- نسخه word و pdf مقاله باید به پست الکترونیکی ntpasokh@gmail.com و یا از طریق پایگاه اینترنتی www.andisheqom.com ارسال شود.

- نامه پذیرش مقاله صرفاً پس از انجام اصلاحات مورد نظر ارزیابان توسط نویسنده، صادر خواهد شد.

- مقالات رسیده توسط سردبیر بررسی و پس از تأیید ارزیابان، برای چاپ آماده می گردد.

فهرست مطالب



"گام دوم" و مسئولیت‌های برعهده (با تکیه بر بیانیه راهبردی مقام معظم رهبری ^{منظله‌العالی})

حسن رضائی مهر ۷

ابعاد تحول در برنامه آموزشی حوزه

مهدی رستم‌نژاد/گفتگو ۱۹

بررسی و نقد دیدگاه تعارض جرم‌انگاری توهین به مقدسات دینی با آزادی بیان

علی صادقی ۳۵

اصالت تاریخی شیعه‌گرایی ایرانیان

امیرعلی حسنلو ۵۵

بررسی و نقد هم‌جنس‌گرایی براساس قانون طبیعی در فلسفه اسلامی

محمدهادی حاضری ۸۷

مشروعیت تقلید از عالمان دین

سیدمصطفی سجادی ۱۱۳

رابطه فردیت انسان با امت اسلامی در حکومت دینی

قاسم ابراهیمی‌پور ۱۴۷

"گام دوم" و مسئولیت‌های برعهده

(با تکیه بر بیانیه راهبردی مقام معظم رهبری مدّظله العالی)

حسن رضایی مهر*

مقدمه

آغاز نورانی دهه پنجم انقلاب اسلامی و شکوه و عظمت نظام مقدس جمهوری اسلامی موهبتی الهی برای مردم ایران و بلکه جوامع اسلامی و بین‌المللی است؛ اما در این میان مسئولیت سنگین حفظ آن را برای نسل‌های آینده نباید از نظر دور داشت، مسئولیتی که متوجه آحاد ملت در هر موقعیت و منزلتی که باشند است. بیانیه «گام دوم» با هدف توجه دادن مردم عزیز و انقلابی به این مهم، از سوی مقام معظم رهبری صادر شد. محورهای مطرح در این بیانیه گویای این مسئولیت سنگین است؛ از این‌روی توجه به مفاد آن و عمل بر اساس آن به‌عنوان منشور راهبردی نظام اسلامی در دهه‌های پیش رو امری ضروری است. آنچه در ذیل می‌آید تبیین این مسئولیت سنگین با تکیه بر برخی محورهای این بیانیه است.

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾
(ابراهیم: ۲۴-۲۵).

اندیشه سیاسی و کلامی شیعه در کیفیت هدایت جامعه تا روز قیامت بر نظام امامت

*. استادیار جامعه المصطفی علیه السلام، العالمیه، rezaeimehr.h@gmail.com



استوار گردیده است و در مکتب اهل بیت علیهم السلام، امامت، استمرار نبوت بوده و امامان معصوم علیهم السلام دارای تمام شؤونات پیغمبر صلی الله علیه و آله غیر از شأن نبوت و حامل شریعت بودن هستند و به مقتضای آیه **«الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»** همانند آن حضرت بر همگان ولایت مطلق دارند و براین اساس مشروعیت هرگونه تصرفات ولایی و حکومتی سایرین، منوط به تأیید و اذن امام علیه السلام است و از این رهگذر است که مسئله رهبری جامعه در زمان غیبت، موطن خود را در ساختار نیابت فقها پیدا کرده و بدین ترتیب جایگاه ولایت فقیه در نظام سیاسی جوامع اسلامی نقش می‌بندد؛ بدین معنا که در زمان غیبت اگر چه مردم از حضور ظاهری امام معصوم علیه السلام و ویژگی‌های انحصاری او محروم‌اند، اما با تعیین و تأیید نواب عام از سوی خود امام معصوم علیه السلام، اذن ولایت و رهبری و تصرف در امور دینی و سیاسی جامعه به عهده فقهای جامع‌الشرایط نهاده شده است تا در ساختار نیابت از امام علیه السلام، به رهبری جامعه و تدبیر امور بپردازند.

به لطف خدا مقتخریم که انقلاب اسلامی و نظام مقدس جمهوری اسلامی برخاسته از همین اصل بنیادین ولایت فقیه است. انقلاب ماندگار ما مصداق بارز آیه **«كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا»** است و راز ماندگاری آن هم، در ایمان و اتکای به خداست که به دست با کفایت مردی الهی، حضرت امام خمینی رحمته الله، بنیانگذاری گردید و در سایه همین اسلامی بودن و رهبری عالمانه، خالصانه و مقتدرانه و در عین حال مردمی این بزرگ مرد بود که توانست مرزها را در نوردیده و در اعماق وجود میلیون‌ها انسان حق طلب جای گرفته و آنها را به سوی توحید و کمال مطلق رهنمون می‌سازد و به لطف خدا این شجره طیبه، در سایه رهبری داهیانه مقام معظم رهبری همچنان مقتدرانه به حرکت خویش ادامه می‌دهد که تفصیل این حقیقت را می‌توان در حرکت رو به جلو و دستاوردهای بلند آن به نظاره نشست.

تحقق انقلاب اسلامی ایران به دست توانا و نفس مسیحایی بزرگ رهبر تاریخ معاصر،



حضرت امام خمینی رحمته الله علیه برخاسته از همین اصل بنیادین ولایت فقیه و هدیه‌ای الهی به ملت مسلمان ایران بود که به میمنت آن، این ملت شریف، راه رشد و سعادت را باز یافت و ارتقاء در عرصه‌های مختلف معنوی و علمی را سرلوحهٔ عملکرد خویش قرار داد.

این انقلاب الهی که برگرفته از مکتب اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام است و با آموزه‌های دینی برگرفته از کتاب و سنت ساختار سازی شده است در بردارندهٔ سه مشخصهٔ اصلی استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی است به گونه‌ای که در هیچ جای جهان، انقلاب اسلامی ایران بدون این سه مشخصهٔ شناخته‌شده نیست و فرموده مقام معظم رهبری که این انقلاب بی‌نام خمینی رحمته الله علیه در هیچ جای جهان شناخته شده نیست، مؤید این حقیقت است و بدیهی است این درک جهانی از انقلاب اسلامی ایران، خود کاشف از واقعیت ملموس حضور آن در عرصه‌های بین‌المللی و صدور آن به جهانیان است؛ چراکه این موهبت خداوندی هر چند بر ملت شریف ایران نازل شد، اما ماهیتی فرازمانی و منطقه‌ای داشت و همین امر باعث شد تا بازتاب‌های جهانی آن، جغرافیای جهان را در نور دیده و تشنگان حقیقت را از زلال معنویت خویش سیراب ساخته و به دفاع از مظلومان عالم بپردازد.

و اینک در آغاز دههٔ پنجم انقلاب شکوهمند اسلامی هستیم؛ انقلابی که با تجربهٔ چهل سال شکوه و اقتدار، خود را در جهان معاصر به‌عنوان «انقلاب ماندگار» به اثبات رسانده است. انقلابی که تصویرگر چهل سال مقاومت، پایداری و ماندگاری است. انقلابی که با همهٔ انقلاب‌های شناخته‌شدهٔ رایج تفاوت جوهری داشته و برخاسته از اسلام جامع و ناب محمدی صلی الله علیه و آله و سلم است. انقلابی که با ورود در دههٔ پنجم بار مسئولیت را بر دوش دوستداران، بسی سنگین‌تر می‌نماید؛ چراکه مسئولیت تابع اهمیت و ارزش است و هر امری از ارزش والاتری برخوردار باشد، مسئولیت حفظ آن نیز سنگین‌تر خواهد بود و امروز که به لطف الهی، در مسیر انقلاب به دههٔ پنجم رسیده‌ایم، عطف نظر به مسئولیت‌های بر عهده و



واکاوی بایدها و نبایدهای مرتبط با اقتدار و صدور انقلاب، بر هرکس در هر موقعیت و منزلتی واجب و ضروری است امری که رهبر معظم انقلاب در بیانیه مهم و راهبردی گام دوم انقلاب که به مناسبت چهلمین سالروز پیروزی انقلاب اسلامی صادر فرمودند، بر آن صحنه گذاشته و بر مسئولیت‌های بر عهده در گام دوم انقلاب اسلامی خصوصاً نسبت به جوانان تأکید ورزیدند و شکی نیست تعمق در محتوای بیانیه مذکور، هدایتگر ما در مسیر کشف ضرورت‌های پیش رو و ساز و کارهای دفاع آگاهانه و مقتدرانه از آرمان‌های انقلاب اسلامی خواهد بود و بدین جهت بحث را با تکیه بر برخی محورهای مطرح شده پی می‌گیریم.

۱- ضرورت شناخت صحیح از گذشته به‌ویژه برای جوانان

اعتقاد به ارزش و اهمیت هر موضوعی و نیز دلدادگی به آن فرع بر معرفت و شناخت آن است و این یک امر عقلی است و بر اساس منطق عقل هرچه معرفت نسبت به یک موضوعی قوی‌تر و کامل‌تر باشد اعتقاد، توجه و محبت به آن نیز قوی‌تر و کامل‌تر خواهد بود و این حکم عقل فراگیر بوده و در همه موضوعات جاری است و در نقطه مقابل اگر معرفت کافی نسبت به موضوعی محقق نباشد اگر هم اعتقاد و گرایشی باشد، صادق و موجه نخواهد بود. براین اساس شناخت موضوعات مربوط به انقلاب اسلامی خصوصاً برای نسل جدید و جوانان عزیز ما بسیار ضروری است و این امر در چند محور لازم است مورد توجه تام قرار گیرد.

اولین محور اساسی، شناخت منطقی و صحیح از ایران قبل از انقلاب است. شناخت نسل جدید و جوانان این مرز و بوم از آن برهه تاریخی، در جهت‌گیری علمی و عملی آنان در کشف حقایق و ضرورت‌های انقلاب و نظام اسلامی بسیار دخیل و تأثیرگذار است؛ چراکه جامعه جوان کشور است که باید بر ماندگاری انقلاب و نظام اسلامی صحنه گذاشته و مدیریت آینده آن را در اختیار گیرد و شکی نیست در رسیدن نسل امروز به شناخت



منطقی و صحیح از وضعیت ایران قبل از انقلاب همه حتی خود جوانان مسئول هستند و در این میان هرچه شناخت نسل‌های جدید بیشتر باشد دلدادگی عقلانی و منطقی به نظام اسلامی نیز بیشتر خواهد بود چراکه بازخوانی تاریخ ایران قبل از انقلاب، جز تصویری شکننده، مأیوس‌کننده، وابستگی شدید به اجانب و در نهایت ضعف، به جای نگذاشته و مطالعه افول ارزش‌های دینی و ملی، تاراج رفتن ذخایر ملی، عدالت به یغما رفته و هزاران مصیبت دیگر که بر کشور عزیز ایران وارد شده بود، جز باری از اندوه و غصه برای هر ایرانی به ارمغان نمی‌آورد.

بدیهی است هرچه شناخت نسل امروز نسبت به وضعیت ایران قبل از انقلاب کامل‌تر باشد در کوران حوادث مقاوم‌تر و در مقابل دشمنی‌های دشمنان ثابت قدم‌تر خواهد بود و این همان یکی از نکات مورد توجه رهبر معظم انقلاب در بیانیه مزبور است. آنجا که فرمودند: «عزیزان! نادانسته‌ها را جز با تجربه خود یا گوش سپردن به تجربه دیگران نمی‌توان دانست. بسیاری از آنچه را ما دیده و آزموده‌ایم، نسل شما هنوز نیازموده و ندیده است. ما دیده‌ایم و شما خواهید دید. دهه‌های آینده دهه‌های شما است و شما باید کار آزموده و پُرانگیزه از انقلاب خود حراست کنید و آن را هرچه بیشتر به آرمان بزرگش که ایجاد تمدن نوین اسلامی و آمادگی برای طلوع خورشید ولایت عظمی (ارواحنا فداه) است، نزدیک کنید. برای برداشتن گام‌های استوار در آینده، باید گذشته را درست شناخت و از تجربه‌ها درس گرفت؛ اگر از این راهبرد غفلت شود، دروغ‌ها به جای حقیقت خواهند نشست و آینده مورد تهدیدهای ناشناخته قرار خواهد گرفت. دشمنان انقلاب با انگیزه‌ای قوی، تحریف و دروغ‌پردازی درباره گذشته و حتی زمان حال را دنبال می‌کنند و از پول و همه ابزارها برای آن بهره می‌گیرند. رهزنان فکر و عقیده و آگاهی بسیاریند؛ حقیقت را از دشمن و پیاده نظامش نمی‌توان شنید».

۲- توجه به دستاوردهای چهل ساله انقلاب

معمولاً میزان توفیق هر انقلابی را در دست‌یابی به اهداف آن جستجو می‌کنند بدین معنا که آیا در مسیر اهداف و سیاست‌های کلان و راهبردی خویش به کجا رسیده و چه



دستاوردهایی داشته است و از این رهگذر است که تبیین دستاوردها در تثبیت انقلاب و تقویت ایمان مردم نسبت به آن، نقش اساسی داشته و بسیار مهم است و از آنجا که حق مردم است که از دستاوردهای انقلاب اسلامی آگاه باشند، تبیین آنها برای مردم خصوصاً نسل جدید لازم و ضروری است و بدون شک اهمیت اطلاع‌رسانی توفیقات انقلاب و نظام اسلامی در دستیابی به اهداف، کمتر از خود دستاوردها نیست؛ بنابراین یکی از وظایف متصدیان امور در نظام اسلامی بیان صحیح پیروزی‌ها و دستاوردهای متنوع در حوزه‌های مختلف علمی و عملی است و به دلیل همین ضرورت است که توجه به این مهم در بیانیه رهبر معظم انقلاب مورد توجه خاص قرار گرفته است.

۳- تضعیف امید به آینده، برنامه اساسی دشمن

اکنون که با برگزاری باشکوه جشن چهلمین سالروز پیروزی انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن، وارد دهه پنجم انقلاب شده‌ایم و هر چند در رویارویی‌های مختلف با استکبار و نظام سلطه، به لطف الهی دشمن را اسیر اقتدار خویش کرده‌ایم، اما نباید فراموش کرد که دشمن شکست‌خورده برای جبران شکست‌های خویش از هر حربه‌ای استفاده می‌کند تا ضربه خویش را وارد سازد و نباید فراموش کرد که تضعیف امید به آینده، برنامه اساسی دشمن است. ایجاد روحیه یأس و نومیدی نسبت به آینده حربه خطرناکی است که در صورت غفلت و عدم بصیرت، چه‌بسا در دست دوستانی به حرکت درآید. بر همه ماست که راه پرافتخاری را که آمده‌ایم با قوت ادامه دهیم و با تبیین چشم‌انداز بلند نظام اسلامی و امید به آینده را در تمام آحاد جامعه اسلامی زنده نگه داریم و در این جبهه نیز طعم تلخ شکست را به دشمن بچشانیم. مقام معظم رهبری در فرازی از بیانیه «گام دوم» فرموده‌اند: «اینجانب همواره از امید کاذب و فریبنده دوری جسته‌ام، اما خود و همه را از نومیدی بی‌جا و ترس کاذب نیز برحذر داشته‌ام و برحذر می‌دارم. در طول این چهل سال - و اکنون مانند همیشه - سیاست تبلیغی و رسانه‌ای دشمن و فعال‌ترین برنامه‌های آن،



مأیوس‌سازی مردم و حتّی مسئولان و مدیران ما از آینده است. خبرهای دروغ، تحلیل‌های مغرضانه، وارونه نشان دادن واقعیت‌ها، پنهان کردن جلوه‌های امیدبخش، بزرگ کردن عیوب کوچک و کوچک نشان دادن یا انکار محسّنات بزرگ، برنامه همیشگی هزاران رسانه صوتی و تصویری و اینترنتی دشمنان ملت ایران است؛ و البته دنباله‌های آنان در داخل کشور نیز قابل مشاهده‌اند که با استفاده از آزادی‌ها در خدمت دشمن حرکت می‌کنند. شما جوانان باید پیشگام در شکستن این محاصره تبلیغاتی باشید. در خود و دیگران نهال امید به آینده را پرورش دهید. ترس و نومیدی را از خود و دیگران برانید. این نخستین و ریشه‌ای‌ترین جهاد شما است.

۴- ضرورت انقلابی ماندن و تاوان‌های سنگین بی‌تفاوتی

یکی از شرایط ماندگاری و ثبات هر انقلابی، ماندگاری و ثبات انقلابیون است. اگر جامعه‌ای که انقلاب کرده است، خود به مرور زمان و یا هر علت دیگر نسبت به آرمان‌های انقلابی اش متزلزل گردد و ثبات عقیدتی و انقلابی خود را از دست دهد، ثبات اصل انقلاب نیز به مخاطره می‌افتد؛ چراکه انقلابی ماندن علت مبقیه اصل انقلاب و به مراتب مهمتر از انقلاب کردن است. اگر جامعه و پدیدآورندگان انقلاب اسلامی به‌ویژه خواص با آرمان‌های انقلابی فاصله بگیرند، طبیعتاً انقلاب نیز به‌عنوان یک معلول که تابع علت خویش است، نسبت به ارزش‌های خود رنگ‌باخته و از انقلابی بودن جدا شده و به نظامی تهی از آرمان‌ها و ارزش‌های اسلامی تبدیل می‌گردد. وقتی انقلابی بودن به معنی اعتقاد و التزام به ارزش‌های انقلابی و اقدام در مسیر عملیاتی شدن آنها تا رسیدن به هدف نهایی است، در خصوص انقلاب اسلامی هم، انقلابی بودن یعنی اعتقاد به حقانیت انقلاب اسلامی، التزام به آرمان‌ها و ارزش‌های آن و اتقیاد نسبت به رهبری نظام و عمل بر اساس فرمان‌های معظم‌له است و انقلابی ماندن یعنی اصرار و تأکید بر آرمان‌ها و ارزش‌ها و اعتقادات انقلابی و نباید فراموش کرد که یکی از آسیب‌های خطرناک انقلابی



ماندن، بی تفاوتی نسبت به انقلاب و نظام اسلامی است که می تواند ضربات سنگینی را بر پیکره نظام اسلامی و جامعه دینی وارد کند. بی تفاوتی، انسان را نسبت به جامعه و قضایای اطراف خود و حتی نسبت به امورات فردی و خانوادگی بی مسئولیت می کند و معلوم است انسان بی مسئولیت هم خطر ساز است و هم در معرض خطرهای آسیب های بزرگ و در خصوص انقلاب و نظام اسلامی یکی از آرزوهای اساسی دشمن، بی تفاوت دیدن مردم و امروز تمام امکانات رسانه ای و سایبری خود را در رسیدن به چنین آرزویی به کار بسته است؛ چراکه ضربه زدن به دستاورد بزرگ انقلاب که نظام اسلامی است از طریق تضعیف و تخریب روحیه انقلابی و انقلابی ماندن مردم و خواص است که آن هم از بی تفاوتی نسبت به آرمان ها و مسئولیت های انقلابی نشأت می گیرد. به همین دلیل بر آحاد جامعه خصوصاً خواص و آنهایی که در تکیه این نظام مقتدر از جان و مال و فرزند مایه گذاشته اند، آن است که نسبت به این آسیب بزرگ هشیار بوده و نسبت به توطئه های دشمن بصیر و بیدار باشند؛ چراکه خواب معنا ندارد وقتی دشمن بیدار است.

۵- لزوم تبیین برهانی مؤلفه های معنوی و اخلاقی انقلاب اسلامی

یکی از مؤلفه های اساسی در تحقق و نیز صدور انقلاب ابتدای آن بر معنویت و ارزش های اخلاقی بود؛ انقلابی برخاسته از آموزه های اسلامی و مبتنی بر درس مکتب اهل بیت (علیهم السلام). انقلاب مبتنی بر جهان بینی الهی نمی تواند تهی از معنویت و ارزش های اخلاقی باشد و بلکه اگر معنویت در تاروپود آن ریشه نداشت، امروز شاهد صدور جهانی و حضور آن در قلوب انسان های حقیقت طلب نبودیم و امروز نگاه ملت های مستضعف به ایران و نظام مقدس اسلامی نبود. انسان بالفطره کمال طلب و به دنبال معنویت و تحصیل ارزش های اخلاقی است و استقبال ملت ها و جوامع حقیقت خواه و کمال طلب از انقلاب اسلامی ناشی از این مشخصه های اساسی است.

اما آنچه این دو اصل مهم را تهدید می کند، اشرافی گری، تجمل گرایی و دنیاپرستی



جامعه و نیز تبلیغات متراکم ابزارهای رسانه‌ای دشمن است بازخوانی برهه‌هایی از تاریخ اسلام گواه نقش مخرب دنیاپرستی و تجمل‌گرایی در افول معنویت و اخلاق است. مگر شهادت امام حسین علیه السلام ناشی از دنیاگرایی خواص و به تبع آنها عوام نبود؟ جنگ نرم دشمن امروز بر ترویج ابتذال و تبلیغات ضد اخلاقی متمرکز شده است او می‌داند که با تهی شدن جامعه از معنویت و افول ارزش‌های اخلاقی، انگیزه‌ای برای حفظ اعتقادات دینی و انقلابی و نیز دفاع از آنها باقی نخواهد ماند. دشمن می‌داند که انسان دور از معنویت و اخلاق و گرفتار در دام بی‌هویتی، نه تنها نمی‌تواند بر اعتقادات انسانی و دینی و انقلابی پای بفشرد بلکه ابزار مناسبی در مسیر تخریب آنهاست و به همین دلیل صرف هزینه‌های کلان در جهت معنویت‌ستیزی و اخلاق‌زدایی را متحمل می‌شود. بر همین اساس یکی از توصیه‌های رهبری در بیانیه مذکور آن است که: «ابزارهای رسانه‌ای پیشرفته و فراگیر، امکان بسیار خطرناکی در اختیار کانونهای ضد معنویت و ضد اخلاق نهاده است و هم‌اکنون تهاجم روزافزون دشمنان به دل‌های پاک جوانان و نوجوانان و حتی نونهالان با بهره‌گیری از این ابزارها را به چشم خود می‌بینیم. دستگاه‌های مسئول حکومتی در این باره وظایفی سنگین بر عهده دارند که باید هوشمندانه و کاملاً مسئولانه صورت گیرد. و این البته به معنی رفع مسئولیت از اشخاص و نهادهای غیرحکومتی نیست. در دوره پیش رو باید در این باره برنامه‌های کوتاه مدّت و میان مدّت جامعی تنظیم و اجرا شود؛ ان شاء الله».

اکنون که انقلاب ما مبتنی بر اصول معنوی و اخلاقی بنا نهاده شده است و افول معنویت و بی‌اخلاقی‌ها در تعارض با اهداف و سیاست‌های نظام اسلامی است، باید مواظب بود تا جامعه دستخوش برخی بی‌اخلاقی‌ها و حوادث معنویت‌زدا نگردد. همه باید بدانیم توهین، تخریب، سوءظن، سیاه‌نمایی و خلاصه هر اقدامی که ارزش‌های معنوی و اخلاقی جامعه را به مخاطره اندازد، امری غیرانسانی، غیراسلامی و حرکتی شیطانی است؛ حال از هر کس و با هر انگیزه‌ای صورت پذیرد.



۶- ضرورت ارتقای تلاش‌های علمی و فعالیت‌های پژوهشی

یکی از دستاوردهای بزرگ انقلاب اسلامی ارتقای جایگاه بین‌المللی ایران در حوزه علم و پژوهش است و امروز دوست و دشمن بر این امر اذعان دارند و مطالعه تطورات علمی و تأمل در جریان تولید علم آن هم در حوزه‌های مختلف علمی، ما را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که ایران اسلامی در طول این چهل سال، در فتح قله‌های علم حرکت پر شتاب داشته و خواهد داشت؛ اما نکته‌ای که نباید مغفول واقع شود، ضرورت ادامه و ارتقای این حرکت است و یکی از دغدغه‌های مهم مقام‌معظم‌رهبری در بیانیه «گام دوم»، ضرورت سرعت بخشیدن به حرکت علمی کشور است. آنجا که فرموده‌اند: «آنچه من می‌خواهم بگویم این است که این راه طی شده، با همه اهمیتش فقط یک آغاز بوده است و نه بیشتر. ما هنوز از قله‌های دانش جهان بسیار عقبیم؛ باید به قله‌ها دست یابیم. باید از مرزهای کنونی دانش در مهم‌ترین رشته‌ها عبور کنیم. ما از این مرحله هنوز بسیار عقبیم؛ ما از صفر شروع کرده‌ایم. عقب‌ماندگی شرم‌آور علمی در دوران پهلوی‌ها و قاجارها در هنگامی که مسابقه علمی دنیا تازه شروع شده بود، ضربه سختی بر ما وارد کرده و ما را از این کاروان شتابان، فرسنگها عقب نگه داشته بود. ما اکنون حرکت را آغاز کرده و با شتاب پیش می‌رویم ولی این شتاب باید سالها با شدت بالا ادامه یابد تا آن عقب‌افتادگی جبران شود». در این مجال لازم است به برخی ضرورت‌ها و آسیب‌های حوزه تولید علم اشاره شود.

ضرورت‌ها

الف) ایمان و اعتقاد به ضرورت تحقق نوآوری: یکی از عوامل مهم در این خصوص، اعتقاد به ضرورت نوآوری و شکوفایی خلاقیت‌هاست؛ چراکه اگر ضرورت نیاز به این مهم از یک باور اساسی نشأت نگیرد، شاهد کمترین حرکتی در این جهت نخواهیم بود؛ چراکه در این صورت فعالیت‌های علمی در هر سطحی که وجود دارد، امری کافی تلقی می‌گردد

و در نتیجه انگیزه‌ای برای اقدام در جهت نوآوری وجود نخواهد داشت.

ب) استقبال از نقد اندیشه و تقویت قوه انتقادپذیری نخبگان: هرچند در پیمودن طریق علم، اتکا به قواعد منطقی و عقلانی و نیز اصول موضوعه در هر حوزه علمی، مورد تأکید است، اما در عین حال تقویت روحیه انتقادپذیری و تحمل نظر مخالف امری مقبول و بلکه لازم است. مهم آن است که در طرح یک نظریه، راه نقد و انتقاد نسبت به معنا و محتوای آن باز باشد و صاحب نظریه از انتقادهای موجه و مدلل در جهت تکامل و ارتقای کیفی نظریه علمی خویش استقبال نماید.

ج) توجه به قدر و بهای پژوهش و پژوهشگر یکی از مؤلفه‌های جدی در امر نوآوری است. تهیه ساز و کار تحقیق و پژوهش و اطلاع‌رسانی مناسب در راستای تبیین لزوم زنده‌بودن تحقیق و پژوهش در جامعه و نیز بزرگداشت پژوهشگران از حیث معنوی و مادی امری غیرقابل انکار است هرچند متأسفانه، شواهد، نه تنها مؤید وضعیت مطلوبی در این خصوص نیست که گویای نوعی بی‌مهری به محقق و پژوهشگر است. بدیهی است چنین بی‌مهری‌ها و رویه‌های نامیمون نه تنها انگیزه پژوهشگر را برای کار بیشتر و دقیق‌تر ارتقا نمی‌دهد که موجب افول انگیزه و چه‌بسا در مواردی موجب از بین بردن اصل انگیزه در شخص و وهن تحقیق و پژوهش گردد و معلوم است چنین رویه نامطلوبی در نقطه مقابل مسئله نوآوری و شکوفایی است.

آسیب‌ها

الف) سطحی‌نگری و شتابزدگی در تحقیقات: اتکا به مطالب سطحی و نیز تکرار کلیشه‌ای کلمات دیگران قطعاً نمی‌تواند ره‌آورد نوینی در تحقیقات علمی باشد گفته‌های دیگران را که خودشان گفته‌اند، نیازی به اعاده و استفاده کلیشه‌ای از آنها نیست. البته این بدین معنا نیست که نظریه‌های گفته شده را باید به دور انداخت و نسبت به آنها توجه و اهتمام نداشت؛ بلکه مراد آن است که این نظریات آخر علم و پژوهش قلمداد نگردد.





بدیهی است در پاره‌ای از موارد، بیان نظریات دیگران به منظور استفاده و یا نقد و بررسی، امری مطلوب و معقول است و نیز گاهی ذکر نظریه‌ای از آن جهت که صاحب آن نظریه از موقعیت علمی والایی برخوردار است، به منظور بهره‌برداری استنادی از آن، مورد توجه قرار می‌گیرد و مسلم است چنین اموری غیر از سطحی‌نگری در تحقیقات و عدم نوآوری علمی است.

ب) عدم توجه لازم به پژوهش محوری در قبال آموزش محوری: هر چند پژوهش متوقف بر آموزش است، اما آموزش فقط فراگرفتن است و مقدمه تحقیق و پژوهش. آموزش با هدف تولید علم و فرهنگ و تمدن صورت می‌پذیرد؛ پس قهراً نباید محور اصلی و هدف قرار گیرد که اگر چنین باشد، باز شاهد نوعی رکود در عرصه‌های مختلف علمی خواهیم بود.

ج) عدم هماهنگی تحقیقات علمی از حیث زمان با رقیبان: اگر بنای ما بر آن است که در جامعه جهانی حرف نو داشته باشیم به گونه‌ای که نگاه جهان را مجلوب خود کنیم، نه تنها از علم روز و جهان اندیشه نباید عقب بمانیم؛ بلکه باید در موقعیتی بالاتر قرار گرفته و منزلتی فراتر را درک کنیم، در غیر این صورت همیشه سفره‌نشین علم دیگران خواهیم بود. آرمان انقلاب اسلامی حرکت است و توقف، آسیب آن. حرکت به سوی مرتبه‌ای از علم و فن‌آوری و تمدن‌سازی که نه تنها از علم روز و تکنولوژی حاکم بر جهان عقب نباشد بلکه همچون دوران شکوفایی تمدن اسلامی، غرب را سفره‌نشین علم خویش نماید و شکی نیست دفع و رفع چنین آسیبی مرهون اموری از قبیل شناخت تطورات علم و آگاهی از روند رو به رشد آن در عرصه بین‌المللی و ارتقای توانمندی‌ها و ابزارهای تولید علم با هدف احیا و شکوفایی تمدن اسلامی است.

در خاتمه باید گفت هر چند نوشتار حاضر به برخی از زوایای بیانیه گام دوم پرداخته است؛ اما لازم است این بیانیه به‌عنوان منشور چهل سال دوم انقلاب اسلامی زوایای مختلف آن، مورد توجه، تبیین و تحقیق قرار گرفته و به‌عنوان یک سند اسلامی - انقلابی در حافظه آحاد ملت و نسل‌های آتی باقی بماند.

ابعاد تحول در برنامه آموزشی حوزه

گفتگو با حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی رستم‌نژاد*

حجت‌الاسلام والمسلمین مهدی رستم‌نژاد (متولد ۱۳۴۱) زاده مازندران، دوره کودکی و دبستان را در زادگاهش گذراند. در سال ۱۳۵۳ وارد حوزه علمیة رستمکلا از توابع بهشهر مازندران شد و سپس در سال ۱۳۶۱ وارد حوزه علمیة قم شد و از محضر آیات عظام و علمای اعلام بهره جست. وی تحصیلات حوزوی خود را تا سطح چهار حوزه در «رشته تخصصی تفسیر و علوم قرآن» ادامه داد و در سال ۱۳۸۱ با تدوین رساله‌ای با عنوان «التوسل فی الکتاب و السنة» موفق به اخذ مدرک سطح چهار حوزه شد. وی همزمان با تدریس، سال‌ها مدیریت برخی از مدارس حوزوی را به عهده داشت و هم‌اینک، مسئولیت معاونت آموزشی حوزه‌های علمیه را نیز بر عهده دارد، وی تاکنون موفق به تألیف چندین جلد کتاب و ده‌ها مقاله علمی شده که در برخی از آنها موفق به کسب امتیازات ویژه شده است. معاون آموزش حوزه‌های علمیه علاوه بر سالها سابقه تدریس در حوزه و دانشگاه و اجرای برنامه‌های قرآنی در رادیو و تلویزیون، مسئولیت تدوین «التفسیر الاثری الجامع» اثر آیت‌الله معرفت رحمته الله را نیز به عهده دارد. وی عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه بوده و در آنجا سالها به تدریس در مقطع کارشناسی، سطح ۴، ارشد و دکتری اشتغال دارد.

مجله پاسخ: مراد از تحول در آموزش حوزه چیست؟ چرا به جای تحول، تغییر یا اصلاح نمی‌گوییم یا به‌روزآوری نظام آموزشی نمی‌گوییم. به عبارت دیگر آیا مراد تحول واقعی است یا که منظور همان تغییر، اصلاح و به‌روزآوری است و آیا تحول صرفاً در نظام آموزشی است یا فقط در متون و جزئیات این نظام آموزشی که موجود است، می‌باشد؟

♦ در ابتدا تقدیر و تشکر می‌کنم که بحث‌های مهم و اساسی را دنبال می‌کنید. تحول را به هر معنایی که بگیریم در ارتباط با حوزه و تحول در حوزه یعنی همگامی حوزه برای

*. دانشیار جامعه المصطفی العالمیه رحمته الله؛ rostamnejad1946@gmail.Com



پاسخگویی به نیازهای جامعه، نظام، بین‌الملل و داخل. در عالم چیزی به حالت ایستا نداریم. نه علم ثابت است نه روش زندگی مردم. هر قرن با قرن دیگر، هر نسلی با نسل دیگر متفاوت فکر می‌کند و متفاوت زندگی می‌کند. بلکه یک اصول ثابتی وجود دارد که قابل تغییر نیست. ولی غیر از آن همه چیز تغییر می‌کند؛ مسائل مستحدثه که از قدیم هم مطرح بود یعنی چه؟ مسائل مستحدثه نشانه تحول است. اگر حوزه یک روزی نتواند پاسخگوی مسائل مستحدثه باشد یعنی اگر نتواند همگام با نیازها، خودش را ارتقاء دهد و نتواند پاسخگو باشد آنوقت دچار ایستایی شده است. پس مراد از تحول یعنی همگامی با نیازها و وظیفه حوزویان است که با استفاده از متون دینی یعنی قرآن و حدیث، نیازهای زمان را پاسخ دهند.

بنابراین مراد از تحول در قالب کلی‌اش این است که؛ اولاً نیازهای جامعه و زمان رصد شود سپس به آن‌ها پاسخ داده شود. حوزه قبل از انقلاب خودش را پاسخگوی چه عرصه‌هایی می‌دید؟ مثلاً پاسخگوی عرصه مسجد و اماکن مذهبی بود یک حوزوی گاهی مسجدی در اختیارش بود در دانشگاه راهش نمی‌دادند، در نظام راهش نمی‌دادند، در مجلس راهش نمی‌دادند. پس آن حوزه عرصه پاسخگویی‌اش در همان مرحله بود. ولی الآن نظامی براساس مبانی فقه اهل بیت علیهم‌السلام تشکیل شده است، حوزه باید پاسخگوی همه عرصه‌های این نظام باشد. این یک گام بزرگی است؛ بنابراین حوزه برای اینکه پاسخگوی این عرصه‌های مختلف باشد طبعاً باید خودش را در آموزش، متون، برنامه، روش، نظام آموزشی و در همه چیز به گونه‌ای سامان‌دهی کند که بتواند پاسخگوی همه این نیازها و عرصه‌های جدید باشد. این یعنی تحول. دیگر کاری به لغت آن نداریم، اسمش را اصلاح می‌گذارید، تغییر می‌گذارید، هر چه می‌گذارید. روح کلام در تحول به توان پاسخگویی به نیازهای عصری بر می‌گردد.

مجله پاسخ: با این اوصاف، منظور از به‌روزروری یعنی همه چیز این نظام آموزشی به‌روز شود. یعنی این به روزرسانی یا تحول یا تحول ناظر به متن و محتوا است یا مثلاً مدل آموزشی.



♦ بله. به‌روزآوری به معنای تجهیزات و ابزار نیست. ما باید به‌روز جواب‌گو باشیم؛ بلکه جلوتر از نیاز بیاندیشیم و جواب بدهیم؛ این یعنی تحول. پس تحول حوزه این نیست که ما بخواهیم فقط متون را دست بزنیم، بلکه باید روش انتقال مفاهیم را دست بزنیم. جاهای راکدی که قبلاً در متون ما بود مثل بخش نظام، حکومت، مدیریت و حقوق ولی توجهی به آن نمی شد امروز باید آن‌ها را به دقت بررسی کنیم. حقوقی که قبلاً خوانده می شد در حد این بود که ببینیم در اسلام چه خبر است؛ اما الآن باید اجرایش کنیم. روشن است این میدان [اجرا] سرباز می‌خواهد. این بخش‌های راکد را باید بیاوریم در صحنه اجرا. اصول فقه و مبانی دین‌مان اصول ثابتی است اما معصوم علیه السلام فرمود: «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفَرُّعُ» فروعات ثابت نیست.

مجله پاسخ: در واقع آیا تحول شامل همان بحث کتاب‌محوری و دانش‌محوری و... هم می‌شود؟

♦ اعم از همه اینهاست. وقتی براساس اندیشه حوزوی نظام تأسیس شد و نظام هم در داخل حصار خودش محدود نماند؛ بلکه مرزهای جغرافیایی را در نوردید و تمام جوامع بشری را متوجه یک حقیقت و اصالت کرد. آن هم در زمانی که مدعیان حقیقت به میدان آمدند و شکست خوردند. در این صورت عرصه‌های حضور حوزه و پاسخگویی‌اش از یک به صد رسیده است. دیگر نمی‌شود با عناصر، ابزار و روش‌های قبل که نهایت نگاهش مدیریت مسجد بود، به نیازها پاسخ داد آن هم با این همه القای شبهه از طرف دشمنان و معاندان.

تحول ابعاد و اضلاعش بسیار متنوع است؛ از تحول در متون و روش گرفته تا تحول در میدان‌ها و عرصه‌های حضور و ابزار. ما در ابزارش هم باید متحول بشویم. با ابزار قدیمی نمی‌شود کار هزاربرابری انجام داد. پس باید روش‌ها، منش‌ها، ایده‌ها، اندیشه‌ها در همه ابعاد و اضلاعش و در همه چیز متناسب با تحول و تغییر زمانه هماهنگ گردد. تحول این است که براساس همان داشته‌های اصیل خود با تحفظ بر آن سرمایه‌ها، افزوده داشته باشیم. افزوده برای متناسب سازی با این عرصه‌ها و نیازها.



مجله پاسخ: برخی می‌گویند این به‌روز‌آوری‌ها حوزه را به سمت دانشگاه شدن می‌برد و آن آسیب‌هایی که طبیعتاً متوجه دانشگاه است برخی‌اش هم متوجه حوزه می‌شود. مثل شب امتحانی خواندن یا مدرک‌گرایی. بحث دیگر این آسیبی که در حوزه است و آن طولانی بودن است مثلاً در بحث مدرک خب یک دانشگاهی ارشدش شش شش سال طول می‌کشد در صورتی که یک طلبه بعد از هفت، هشت سال تازه به سطح لیسانس هم نرسیده، همین معادل می‌شود با کسی که در دانشگاه مثلاً ۲۸ سالش شده و دکترایش را هم گرفته و طلبه تازه دروس عمومی را خوانده و می‌خواهد یک رشته تخصصی را مثلاً برای سطح سه انتخاب کند.

♦ این هر کدامش جداگانه بحث دارد. این را قبول ندارم که حوزه، دانشگاهی شده است؛ حوزه خودش فکر دارد، اصالت دارد. دانشگاه مگر از کی تأسیس شده؟ حوزه از زمان امام صادق علیه السلام بوده است از زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله بوده است. به نظرم این معنا ندارد که بگوییم حوزه، دانشگاهی شده است!؟

مجله پاسخ: نظام آموزشی حوزه چگونه است؟ الان مثل دانشگاه، دو نیم‌سالی شده است؟

♦ این که نظام آموزش حوزه دو نیم سالی شده، دلیل نمی‌شود که حوزه، دانشگاهی شده. اولاً همه درس‌ها که این طوری نیست بعضی از درس‌ها به خاطر حجمش نیم سالی است. اگر بخواهیم دانشگاهی بشویم دانشگاه گاهی برای ۳۲ ساعت کلاس یک امتحان می‌گیرد. اگر حوزه بخواهد مثل این عمل کند باید در هر سال، چند نوبت امتحان داشته باشد. ما مکاسب را هر روز می‌خوانیم. برای درس خارج حداقل مصاحبه‌ای که داریم ۷۵ روز یا ۸۵ روز است. این کجا در دانشگاه است؟ در کدام دانشکده‌ای این کار را می‌کنند؟ این یک شبهه‌ای است که برخی‌ها القاء کردند. درس‌های حوزه سنگین است. در گذشته در بعضی از سال‌ها مکاسب را از اول سال تا آخر سال می‌خواندند و امتحان می‌گرفتند. یک وقتی هم سه قسمتش کردند دیدند واقعاً سنگین است. آن هم مکاسب و کفایه، یک چیز آبکی که نیست. آخر سال هم تراکم امتحانات بود که طلبه ۶-۷ ماده



درسی را باید ظرف ۱۰ روز امتحان می‌داد. بزرگان حوزه فکر کردند که این نوع امتحان درست نیست. آمدند سه نوبت امتحان گرفتند، دیدند تعطیلات زیاد شده. آمدند دو نوبتی کردند که این طرح تا حدی تثبیت شده است؛ پس این طور نیست که نگاه به دانشگاه کرده باشند. اگر نگاه به دانشگاه می‌کردند باید در یک سال، اگر همان ۳۲ ساعت را در نظر بگیریم، چندین نوبت امتحان بگیرند.

نکته دیگر این است که ما به هر طلبه‌ای مدرک نمی‌دهیم. ما فقط به متقاضی مدرک می‌دهیم. یعنی این طور نیست که هر طلبه‌ای آخر سال بیاید مدرکش را بگیرد بلکه مدرک به متقاضی داده می‌شود زیرا طلبه متقاضی امروز تنها به مسجد که نمی‌رود؛ بلکه به سپاه، قوه قضائیه یا جهاد و امثال این‌ها می‌رود. هر کجا که می‌خواهد برود از او مدرک می‌خواهند. پس مدرک بخاطر ایجاد ادبیات مشترک است که گواهی میزان تحصیلات و قابلیت علمی طرف است.

مجله پاسخ: یعنی حوزه فارغ التحصیل ندارد؟

♦ ما فارغ التحصیل رسمی به معنی دانشگاهی نداریم. صدها طلبه داریم که هیچ وقت از ما مدرکی نخواستند و ما هم هیچ وقت نمی‌گوییم شما بیایید مدرک بگیرید. نه امکانات ما اجازه این کار را می‌دهد و نه وقت ما...؛ اما کسی که می‌خواهد برود جذب میدان کار شود از ما تقاضای مدرک می‌کند. می‌گوید من باید معرفی بشوم. مدرک یک معرفی‌نامه است. این طور نیست که تبعیت از دانشگاه کرده باشیم.

مجله پاسخ: ظاهراً این است که حوزه مدرک می‌دهد و دانشگاه هم مدرکی می‌دهد.

♦ نه. این گواهی وزن علمی طرف است، صلاحیت علمی طرف است. چکار کنیم؟ این کار را نکنیم؟ اگر قبل از انقلاب بودیم به این کار نیاز نبود برای اینکه طلاب را جایی راه نمی‌دادند. اما الان این طلبه می‌خواهد برود جذب دستگاه یا سازمانی شود، آن سازمان حق دارد از حوزه بپرسد وزن علمی اش چیست؟ حوزه با این مدرک، سند علمی طلبه را در اختیارش قرار می‌دهد.



نکته دیگر این که این مقایسه که در دانشگاه کسی که مثلاً ۸ سال درس می‌خواند دکترا می‌گیرد؛ اما در حوزه پس از ۷-۸ سال تحصیل تازه می‌رسد به کارشناسی دلیش چیست؟ می‌گوییم این تقسیم‌بندی به این صورت صحیح نیست کسی که دکتری گرفته این چندسال دانشگاهش اضافه به آن ۱۲ سال شده که در آموزش و پرورش در حال تحصیل بوده ولی این فردی که آمده حوزه آیا می‌توانیم بگوییم اضافه بر آن ۱۲ سال است؟ یعنی حوزه و دانشگاه دو نظام آموزشی مستقل است وقتی کسی به حوزه آمده در واقع از صفر شروع کرده. بله. حالا فارسی خواندن را بلد است املاء و انشاء را بلد است. ولی وقتی که وارد حوزه شد نمی‌توان گفت هشت سال درس خوانده حالا مدرک دکترای حوزه را بگیرد. دین مردم چه می‌شود؟ کجا این دکترای حوزه دارد. این هفت هشت سال اول او فقط ادبیات و اندکی فقه و اصول خوانده است ممکن است آدم در ادبیات، ادیب کل فی الکلم هم بشود، اما از قرآن و حدیث اطلاعاتی نداشته باشد.

مجله پاسخ: و برخی از همین طلاب که سطح یک و بیشتر ادبیات خوانده‌اند به تبلیغ می‌روند.

♦ من خودم با این قضیه تا حدودی مشکل دارم. می‌گویم این‌ها چیز قابل توجهی نخوانده‌اند. مسئله گفتن هم برای خودش شئونی دارد؛ بنابراین حوزه چون یک نظام آموزش دیگری هست، ادامه دوره آموزش متوسطه نیست. دانشگاه امتداد دوره آموزش متوسطه است ولی حوزه امتداد آن نیست. حوزه مثل این است که شما می‌خواهید یک خانه جدیدی از نو بسازید. این طلبه تازه آمده تا درس دین بخواند. دین مردم را نمی‌توانیم به بازی بگیریم و بگوییم او چهار سال درس خوانده. یعنی چهار سال ادبیات عرب خوانده، چون قبلاً دوازده سال خوانده بود الآن بیاید مدرک دکترای حوزوی بگیرد. دانشگاه، سنگ پای نخستینش را در دوازده سال چیده و بالا آمده. نگوئید هشت سال خوانده، بگوئید هشت سال به اضافه دوازده سال تازه شده دکترا؛ اما در حوزه واقعاً همین هشت سال را خوانده است.

حتی کسانی که لمعه و اصول هم خوانده‌اند آیا می‌توانیم بگوییم آن‌ها می‌توانند حرف دین را برای مردم بگویند؟ کجا چنین چیزی ممکن است؟ مخصوصاً با این وضعیتی که ما در این زمان داریم، با این شبهه‌اتی که در ذهن‌ها پر شده، جامعه ما جامعه بی‌سواد نیست. جامعه‌ای باسواد است. امروز را دیده. ابزار فراوانی در اختیارش است. فضای مجازی در اختیارش است.

مجله پاسخ: به نظر شما آیا حوزه نباید برای این سیستم آموزشی فکری کند؟ یعنی بالاخره طلبه در این زمان معمولاً با بیست و چند سال که ازدواج می‌کند، زندگی تشکیل می‌دهد، معاشش را هم باید ببیند، در صورتی که طلبه تازه در هجده سالگی حوزه می‌آید تا ۲۸ سالگی سطح دو خودش را گرفته، نه شهریه آن چنانی دارد، نه تخصصی دارد.

♦ اگر بعضی از اصرارها، التماس‌ها و فشارهای بیرونی نباشد اصل پذیرش حوزه از سیکل است. الآن هم بیشترین جمعیت حوزه از سیکل است، نه دیپلم و دانشگاهی. بیشترین آمار نخبگان و استعدادها برتر ما از سیکل است. ورودی‌های دیپلم و دانشجو سال‌های اول سرعت دارند، اما بعداً چون جذب زندگی می‌شوند بعضی دچار مشکلات تحصیلی می‌شوند، سن بالا می‌رود؛ درگیر مسائل جانبی و حاشیه‌ای زندگی می‌شوند. ولی سیکلی‌ها از این جهت کمتر دچار مشکل می‌شوند؛ البته راه برای ورود به حوزه برای همه با شرائطی باز است. بالاخره افرادی هستند که علاقه دارند، دوست دارند و انتخاب کردند، انتخاب واقعی هم کردند و انگیزه‌های خوبی دارند که به حوزه بیایند. مثلاً در بین دانشجویان انگیزه‌های خوبی پیدا می‌شود همین طور در بین دیپلمه‌ها؛ لذا راه باز است برای آنها ولی انتخابها محدود است و کمتر هم هست. الآن بیشتر مدارس ما مدارس سطح سیکلی است و منظور از سیکل فعلاً پایه هشتم است.

مجله پاسخ: در گذشته رابطه استاد و شاگرد خیلی متفاوت از الآن بود؛ شاید یکی از علت‌هایش تعداد زیاد دانش‌آموختگان حوزوی باشد. در گذشته اساتید هم نظارت به زندگی طلبه داشتند و هم مرادشان بودند و از نظر اخلاقی و زیستی در همه چیز استادشان الگو و راهنما بودند و هم مشاورشان بودند. الآن عمدتاً کمتر این اتفاق می‌افتد؛





مثلاً پنج‌شنبه‌ها یک استاد اخلاق می‌آید و هیچ ارتباطی بین استاد اخلاق و شاگرد نیست. آیا برای این مسئله برنامه‌ای دارید؟

♦ بله. هم ما و هم جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج آقا ملکی معاون محترم تهذیب و هم جناب حجت‌الاسلام والمسلمین حاج آقا میرمعزی معاون محترم پژوهش دنبال این هستیم که همه این شئون مختلف تدریس، تحقیق و تهذیب، توسط استاد تأمین شود و از طریق استاد به طلبه منتقل شود. جدا کردن این شئون سه ضلعی مصلحت نیست. آیت‌الله سبحانی فرمود: حضرت امام علیه السلام معلم اخلاق بود، معلم علم اصول بود، معلم فلسفه بود یعنی همه چیز بود.

مجله پاسخ: با این اوصاف، در این قسمت حوزه شبیه دانشگاه شده است؟

♦ بله. در گذشته مثلاً علامه طباطبائی، استاد شهید بهشتی و شهید مطهری بود؛ هم استادشان بود، هم پدرشان بود، هم مربی‌شان بود و هم معلم اخلاق‌شان بود. در حقیقت همه چیزشان بود و حلقه شاگردی و استادی برقرار بود. علامه طباطبائی فلسفه و تفسیر می‌گفت؛ یعنی استادشان استاد ذوابعاد بود یعنی همه چیز با هم و درست و مناسب به شاگردان منتقل می‌شد. همه کسانی که در حلقه درس علامه طباطبائی بودند محققان خاصی شدند با نگاه جهانی و...؛ مسیر حوزه باید این چنین باشد. الآن اگر از من سوال کنند این مسیر در حوزه هست؟ می‌گویم کم‌رنگ شده دلایلی هم دارد. حالا نمی‌خواهم وارد جزئیاتش شوم اما این اتفاق افتاد.

آن اساتیدی در حوزه موفق‌اند که این سه را (تدریس، تحقیق و تهذیب) با هم به شاگردشان بیاموزند. ما سعی داریم یک جوری به سابق برگردد. واقعاً نقش استاد باید نقش اصلی باشد و به همان وضعیت سابق برگردد. ما نباید فاصله بگیریم. استاد نباید صرفاً معلم کلاس باشد؛ بلکه باید معلم اخلاق هم باشد. مربی اخلاق هم باشد. طلبه باید همه چیز را از استادش بیاموزد. اگر الآن نقش استاد کم‌رنگ شده دلایلی دارد: اشتغال، جمعیت، موضوع زمان و خیلی چیزهای دیگر دخیل‌اند. همه اینها سبب شده

که این اشکالات ایجاد شود. اینها سبب شده که این وضعیت کمرنگ شود. ما اگر بخواهیم به اصالت خودمان برگردیم، باید نقش استاد را نقش چند محوره قرار بدهیم. البته این به این معنا نیست که درس مهم و آزاد اخلاقی نداشته باشیم بلکه درس‌های اخلاق و موعظه‌های پدران از مراجع گرفته تا بزرگان و زعمای حوزه باید باشد. اینها هم سر جای خودش لازم است.

مجله پاسخ: آیا در نظام جدید حوزه برنامه‌ای برای این مسئله دیده شده است؟

♦ بله. برنامه جدیدی الآن در حوزه دائر است که آن را به عنوان برنامه جدید می‌شناسیم. الآن قریب به ۲۵۰ مدرسه آن را اجرا می‌کنند. این مدارس همگی در عرض دو سه سال به این مقدار رشد کرده‌اند. آن سالی که ما آمدم دوازده مدرسه بوده البته بسته آموزشی سطح آن هنوز کامل نشده یعنی کتاب‌هایش باید تدوین شود. در این برنامه کتاب‌های اخلاق نوشته شد. اخلاق به معنای علمش نه به معنای اخلاق عملی. ما کتاب درسی اخلاق نداشتیم. یعنی به صورت چیش علمی متناسب با فضای فکری و روحی و همین طور اخلاقی طلبه با یک توازی که با بقیه کتاب‌ها و درس‌ها برقرار می‌کند تا حال نبود. در کتاب‌هایی که در برنامه جدید حوزه تولید شده از آیات قرآن کریم و روایات فراوان استفاده شد؛ در هر کتابی چندین آیه و روایت آمده که به مسائل اخلاقی، روحی و معنوی می‌پردازد. در واقع طلبه ضمن این که درسی را فرا می‌گیرد، علمی را تلقی می‌کند و با آیات قرآن تربیت می‌شود و آن هویتی که لازم است یک طلبه با انس این آیات به آن برسد، شکل می‌گیرد. در ۲۹ متن تولید شده در برنامه جدید، بیش از چهار هزار روایت وارد شده است همچنین از آیات فراوانی استفاده شده است.

نکته دیگر این است که در همین کتاب‌ها نگاه تهذیبی و اخلاقی تا حدود قابل توجهی مطمح نظر بوده که این که پژوهش هم در آن دیده شده.

مجله پاسخ: سوال بعدی ما هم همین است. در دانشگاه دانشجو از مقطع ارشد به بعد در ذیل کلاس باید اثر پژوهشی هم ارائه بدهد ولی در سیستم حوزه چنین چیزی نیست.





♦ نه اینکه اصلاً نیست؛ بلکه کمتر است. الآن در متن کتاب های تدوین شده، هدف گذاری شده حتی در مثل کتاب سیوطی تمرین ها، آیات و روایات دیگر آمده و بعضی از چیزهایی که مناسب نبود حذف کردند. در هر درس، هم سوال طرح شده هم تحقیق و پژوهش دارد و هم مطالب کاربردی آمده است. این ها در متن و در برنامه دیده شد حال این استاد است که باید طلبه را به کار بگیرد. با تحقیق، پرسش، پاسخ، کار داخل کلاس و کار در خارج از کلاس، خیلی زحمت هم نمی خواهد چون همه چیز نقد در اختیار استاد قرار داده شد تا با طلبه اش کار کند. این یک بخش از کار است. همین جا این نکته را اضافه کنم که طبعاً اگر کسانی که خط مباشر این قصه هستند، یعنی اساتید، بخواهند تن به این کار ندهند تمام این زحمات هدر می رود، صدها ساعت از گروه های متعدد علمی زمان صرف شده تا این کتاب ها تولید شده، برای فصل فصلش بحث شده است. هر کتابی که نوشته شده و می شود بر می گردد و گروه علمی نظر می دهد. برای سرفصل نویسی و هدف نویسی اش چقدر بحث کردند، چند سال است در این قصه درگیر شدند. واقعاً هزینه شده است. این الآن بیفتد دست یک استاد برود سر کلاس بگوید: این چیه که نوشته اند؟! خب دیگر انگیزه برای طلبه باقی نمی ماند.

یکی از قدم های بزرگ تحول همین جاست. اصلاح متن یکی از قدم های بزرگ تحول است. ما این همه می گویم رهبری معظم انقلاب این طوری فرمودند، بزرگان این طوری فرمودند تقاضاها این طوری است. خب حالا این همه متن آمده آن هم نه متنی که چند روزه با عجله بیاید، بلکه چند سال رویش فکر و کار شده است و آن اساتید ترازشان آمدند، شرکت کردند و کمک کردند. حالا من می گویم نه اینکه این اتفاق می افتد یا افتاده بلکه اگر یک استادی بیاید چون خوشش نیامده چون با سلیقه اش همخوانی ندارد بیاید یک کلمه در کلاس بگوید، دیگر تمام می شود. ممکن است یک کتاب یک اشکالی هم داشته باشد اما به معنای آن نیست که کتابی که قبلاً می خوانده اشکال نداشت. آن که پر از اشکال بود. در هر کتاب اشکال است. به هر حال می خواهیم بگویم زحمات های زیادی

کشیده شد و ما اگر نقش استادی را به استاد برگردانیم، هم اخلاق زنده می‌شود و هم پژوهش زنده می‌شود. این‌ها همه باید توسط استاد زنده بشود.

مجله پاسخ: آیا برنامه خاصی هم برای تربیت استاد دارید؟

♦ دوره‌های دانش‌افزایی برای اساتید کم و بیش هست. جلسات توجیهی برای استادان برنامه جدید هم وجود دارد تا جایی که امکانات اجازه دهد این کار ادامه می‌یابد.

مجله پاسخ: به نظر می‌رسد در سیستم جدید حوزه، استادش هم باید به‌روز باشد.

♦ بله. البته استاد، خیلی نیاز به دانش‌افزایی جدیدی ندارد؛ چون استاد همان استاد صرف است مثلاً و مجوزش را هم دارد. الان کتاب عوض شده است. فقط دانش‌افزایی نسبت به روش تدریس است و این اتفاق افتاده، یعنی الان گروه گروه از اساتید دعوت می‌شوند برای آنان دوره برگزار می‌کنند، روش تدریس را می‌گذرانند؛ علاوه، برای این اساتید کانالی اختصاص داده شد تا اگر نسبت به متن و محتوای کتاب‌ها مطلبی دارند از طریق این کانال مشکلشان را حل کنند؛ مگر اینکه خودش این کار را دنبال نکند و اگر دنبال نکرده باشد از نگاه ما یک نوع بی‌اعتنایی است. این‌ها در یک تالار گفتگو وصل هستند و اگر دقت کرده باشید کتاب صرف چندبار تجدید چاپ شده به خاطر همین بود یعنی پیشنهادات جدید می‌رسید و کتاب تغییر می‌کرد. در برنامه جدید آموزشی تا الان از ۸۵ عنوان درسی حدوداً نزدیک به پنجاه درصد کل کتاب‌ها تالیف شده یا بازنویسی شده است. ۳۷ درصد هم در حال تدوین است. نکته مهم این است که ما اصلاً الزامی نکردیم؛ یعنی هر کسی بخواهد می‌تواند نظام جاری و یا برنامه جدید را انتخاب کند.

مجله پاسخ: یک سوال دیگر کارویژه‌های طلاب است؛ من یک مصاحبه‌ای دیدم از حاج آقای نواب رئیس دبیرخانه شورای عالی که شما ۶۰ تا کارویژه برای طلاب تعریف کردید. همان‌طوری که فرمودید قبلاً طلبه نهایتاً امام جماعت یک مسجدی می‌بود، ولی الان از پژوهش و تحقیق و امام جماعت تا مدیر مدرسه علمیه و استاد حوزه و دانشگاه و موارد دیگری همچون در عقیدتی سیاسی‌ها و جاهای مختلف هست اما آموزش‌های حوزه همان‌طوری که در ابتدای بحث فرمودید خیلی تناسبی با هیچ یک از اینها ندارد؛ یعنی





حتی همان مسجد هم مدیریتش الآن یک بحث کلان است؛ یعنی خود این مدیریت مسجد نیاز به یک دانش متناسبی دارد و اینها در حوزه حداقل تا موقعی که طلبه سطح دو می‌گیرد و تبلیغ می‌رود یا در جاهای مختلف مشغول می‌شود هیچ برنامه‌ای برایش دیده نشده است. مثلاً شما برای تبلیغ سنتی و منبر حتی یک واحد درسی، یا حتی یک روز درسی ندارید. ارتباط با مخاطب چطوری بگیرید یا مدیریت و هدایت کانون‌های فرهنگی یا عقیدتی سیاسی‌ها چگونه است. آیا الآن برای اینها برنامه‌ای دیده شده یا هنوز هم در برنامه اصلی طلاب مسکوت است؟

♦ احتمالاً مقصود حاج آقا نواب از ۶۰ مورد کارویژه‌ای که فرمودند، کار ویژه کلان باشد زیرا حدود ۲۷۰-۲۸۰ کارویژه تعریف شده که یک طرح بسیار مهمی بوده است. بحث درختواره دانش‌های مهارتی هم مطلبی است. کسانی که باید کلاس‌های پودمانی مهارتی یا کلاس‌های کوتاه مدت را بگذرانند، آنها هم سر جای خودش مهم است و غیر از این، بحث آموزش است که باید متنی، استادی، کلاس رسمی، ثبت، امتحان و نمره‌ای داشته باشیم. از مهمترین مباحثی که انجام شد تدوین درختواره دانش‌های حوزوی بود. البته در پایه‌های پایین‌تر درختواره‌ای به این معنا نداریم آن‌چه داریم از سطح دو به بعد است. در سطح یک به نظر ما همین دوره عمومی که الآن هست کافی است. برای برنامه جاری، کتاب‌های بدیل معرفی کردیم که طلاب می‌توانند کتاب اصیل را بخوانند و یا آن کتاب‌های بدیل را بخوانند. کتاب‌های بدیل غالباً همین کتاب‌هایی است که در برنامه جدید تولید شده است. در برنامه جدید خیلی از چیزهایی که تا حال نبود پوشش داده شد. در درختواره عناوین کلی دانش‌های حوزوی در دوازه عرصه از شورای گسترش مصوبه گرفته شد، مثلاً در باب قرآن که یکی از عناوین دانش‌های حوزه است حدود ۳۲ رشته و گرایش در سطح دو و سه و چهار به تصویب رسید.

مجله پاسخ: آیا کار نگارش درختواره رشته‌های تخصصی دانش‌های حوزوی امسال

تمام می‌شود؟

♦ امید است تمام شود.

مجله پاسخ: اجرایش چگونه؟

♦ اجرا هم قدم به قدم. فاز اجرایی اش طول می کشد؛ چون باید خیلی کار شود تا این ها در این ریل قرار گیرد.

مجله پاسخ: ظاهراً برخی از این رشته ها هنوز دانشش تولید نشده است؟

♦ بله. بعضی از این ها تولیدش اندک است نه اینکه اصلاً تولید نشده، حوزه باید وارد عمل شود. حوزه نمی تواند بگوید به من مربوط نیست. این ها پاسخ به نیازهای نظام و جامعه است. الان تعداد بسیار زیادی رشته جدید مصوب شده است و بعضاً در حال اجرا است. رشته فقه و اصول هم در درختواره دیده شده است.

مجله پاسخ: مگر رشته فقه و اصول الان نیست؟

♦ هست. ولی در درختواره با تمام رشته ها و گرایش ها می آید. ما الان فقه حکومتی لازم داریم، فقه خانواده لازم داریم این ها چیزهایی بوده که رشته ای نداشته است. این نقشه را باید بیست سال پیش تهیه می کردیم؛ بلکه قبل تر از آن باید شروع می کردیم تا امروز بتوانیم پاسخگو باشیم. ما تازه نقشه اش را تهیه کردیم که بسیار کار مهم و سختی بود، خیلی از اساتید برای تدوین آن زحمت کشیدند. از اساتید حوزه و دانشگاه. دانشگاه که می گویم یعنی حوزویانی که دانشگاه را دیده بودند. از انجمن ها استفاده کردیم تا این محصول به بار نشسته است. به بعضی از مراکز تخصصی گفتیم تا خودشان را در این مسیر قرار دهند. مثلاً تفسیر مطلق دیگر نداریم. باید در یکی از جاده های مصوب قرار گیرد و گرایش و مرز خود را مشخص کند. این اتفاق آرام آرام می افتد. در همین سال جاری رشته قرآن و مستشرقان و قرآن و علم راه اندازی شد. و الان طلبه در حال تحصیل دارند. برخی از رشته ها در مراکز پیرا حوزوی اجرا خواهد شد، یعنی در متن حوزه لازم نیست حتماً فلان رشته دائر شود بلکه حوزه مجوز می دهد و مراکز پیرا حوزوی آن را اجرا می کنند. آنچه مهم است تقسیم کار است و این تقسیم کار باید اتفاق بیفتد تا حوزه بگوید برای هر یک از این رشته ها نیرو تأمین کرده و نیرو در اختیار دارد. حتی برای ادبیات، باید





ادیب داشته باشیم، نمی‌توانیم بگوییم ادیب نمی‌خواهیم.

همین اخلاق را بخواهیم بگوییم خودش کلی بحث دارد. رشته تربیت و مشاوره که تقریباً نوعی قرابت با هم دارند برای خودش در سطح دو و سه و چهار دارای گرایش‌هایی است و این‌ها همه مصوب شده؛ لذا می‌گوییم حوزه برای پاسخگویی نباید منتظر بماند، باید بجنبد. حوزه باید نیروهای خودش را در این ریل‌گذاری‌ها قرار دهد و براساس این، استعدادها شناسایی شود و درست سر جایش قرار گیرد تا بتواند محصول داشته باشد.

البته آن مسیر فقه و اصول مسیر خودش را می‌رود. راهش بسته نیست. اتفاقاً ما قائل نیستیم فقه و اصول در حوزه لاغر شود. بعضی‌ها می‌گویند اینجا و آنجا را حذف کنید. حذف برای همه نیست. ما قائل به فقه و اصول متناسب با رشته هستیم. یعنی یک کسی که می‌خواهد مثلاً مفسر شود فقه و اصول متناسب با تفسیر بیشتر بخواند. آیات الاحکام بیشتر بخواند. بسیاری از چیزهایی که در اصول خوانده می‌شود شاید در تفسیر قرآن به دردش نخورد، اما اصول لفظیه به دردش می‌خورد. عام و خاص و مطلق و مقید و این‌ها همه‌اش در تفسیر قرآن هم کارایی دارد برای فهم قرآن هم نیاز به این‌ها است. اصول متناسب با هر رشته باید خوانده شود و اصول غیرمتناسب را باید حذف کرد. کتاب الفائق فی الاصول امسال اضافه شده است. الآن هم پنج استاد آن را تدریس می‌کنند.

مجله پاسخ: این کتاب برای چه سطحی است؟

♦ این تقریباً برای سطح سه است؛ این کتاب مقدمه برای فهم مسائل مستحدثه است. ما در اصول خودمان، اصولی برای فهم مسائل مستحدثه نداریم. آیت الله شب‌زنده‌دار و دوستانشان این کتاب را تدوین کردند و خودشان هم دارند درس می‌دهند. این را رسمی اعلام کردیم که این کتاب رسمی حوزه است و کنار بخشی از کفایه باشد برای اینکه مقدمه‌ای برای درس خارج باشد. الآن در بسیاری از موارد واقعاً جواب نداریم، جواب نقد نداریم، مواد خام آن به گونه‌ای است که بتوانیم از آن، جواب را به دست آوریم. خب این اصول می‌خواهد برای خودش. این قاعده می‌خواهد.

مجله پاسخ: در عرصه هنر و فضای مجازی هم کاری شده؟

♦ الآن در این درختواره در قسمت هنر هم خیلی چیزها دیده شده. در قسمت تبلیغ هم همین طوری است. بحث‌های رسانه‌های مجازی هم آمده. الآن در سطح سه رشته‌های تبلیغ و رسانه نوشتاری، مجازی و شنیداری، ادبیات نمایشی آمده. بعضی‌ها فکر می‌کنند حوزه نباید وارد بشود. الآن دیگر باید وارد بشود. اینها مصوب شده. در بخش هنر هم خیلی گرایش‌ها آمده است.

الحمدلله ما تا اینجا پیش رفتیم تا ببینیم خدا چه می‌خواهد.



بررسی و نقد دیدگاه تعارض جرم‌انگاری توهین به مقدسات دینی با آزادی بیان

علی صادقی *

چکیده

دیدگاه «تعارض جرم‌انگاری توهین به مقدسات دینی با آزادی بیان»، چنین اظهار می‌کند: دین‌داران بر این باورند که آزادی بیان را باید با ارزش‌های دیگری چون ارزش‌های دینی، محدود کرد؛ در حالی که آزادی بیان افراد و گروه‌ها را فقط با آزادی بیان دیگر افراد و گروه‌ها و نه با ارزش‌های مذهبی آنان، می‌توان محدود ساخت. بنابراین افراد، در نقد مقدسات مذاهب و ادیان آزادند؛ هرچند در عمل، به توهین منجر گردد. آنها مؤیداتی نیز از حقوق، اخلاق و سیاست بر این ادعا اقامه می‌کنند. شبهه مورد نظر، بر اساس دو مبنای حقوق بشر غربی و حقوق اسلامی، قابل نقد است: از منظر حقوق بشر غربی؛ این که تنها محدودکننده آزادی بیان افراد و گروه‌ها، آزادی بیان دیگر افراد و گروه‌هاست، ادعایی بیش نیست؛ از منظر حقوق اسلامی نیز، انسان آزاد مطلق نیست، بلکه از همان ابتدا آزادی‌های او به اموری محدود است.

کلیدواژگان: جرم‌انگاری، تعارض، آزادی بیان، مقدسات، توهین.

*. دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه عدالت تهران: sadeghi765@yahoo.com

مقدمه

یکی از ارزش‌هایی که در دنیای مدرن، بسیار بر آن اصرار و تأکید می‌شود و حتی آن را مهم‌ترین وجه تمایز جامعهٔ رشديافته از عقب‌مانده و حکومت مردم‌سالار از حکومت استبدادی بر می‌شمردند؛ حق «آزادی بیان» است؛ تا جایی که آن را گلِ سرسبد آزادی‌های مدنی دانسته‌اند (آصفی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۴). آزادی بیان، به این معناست که هرانسانی در هر جا و در هر زمان، حق دارد دیدگاه خود را دربارهٔ مسائل گوناگون بیان کند و کسی حق ندارد او را از بیان دیدگاه‌هایش منع کرده و یا مورد آزار قرار دهد. آزادی بیان بیشتر در مباحث سیاسی و نقد دولت‌ها و حکومت‌ها مطرح می‌شود؛ ولی به این عرصه منحصر و محصور نیست، بلکه به همهٔ حوزه‌های اندیشهٔ بشری مربوط می‌شود. فارغ از همهٔ بحث‌هایی که در زمینهٔ تعریف، مبانی اخلاقی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی، شرایط و محدودیت‌های این مسئله وجود دارد؛ آزادی بیان فی‌الجمله، حقی انسانی و نوعی ارزش به حساب می‌آید؛ اما ارزشی مطلق و حقی بدون قید و شرط نیست. همان‌گونه که ارزش این حق انسانی، فی‌الجمله قابل پذیرش است؛ اعتقاد به وجود قیود و شرایط و سازکارهای مبتنی بر اخلاق و قانون برای آن ضرورتی انکار ناپذیر است؛ زیرا نمی‌توان به بهانهٔ حق آزادی بیان، اجازه داد افرادی به حیثیت و آبروی دیگران و سلامت و امنیت روانی افراد و جامعه هجوم ببرند و فضای اجتماع را به محل تسویه حساب‌های شخصی و حزبی بدل کنند. اغلب افراد و سیستم‌های حقوقی و سیاسی، اجمالاً این امر را قبول دارند؛ زیرا هر فرد یا سیستمی که به مطلق بودن آزادی بیان رأی دهد، در واقع به مخالفان خود اجازه داده است که از این حق برای از بین بردن حیثیت آن فرد یا سیستم استفاده کنند.

در دنیای غرب، از آغاز پیدایش رنسانس تاکنون، همواره عده‌ای به نام آزادی بیان، به توهین و تحقیر مقدسات دینی دیگران پرداخته و آن را حق انسانی خویش قلمداد و منتقدان رفتار خود را به حمایت از استبداد و دیکتاتوری متهم کرده‌اند؛ چنان‌که امروزه در





کشورهای غربی با شیوه‌های گوناگون، به مقدسات دینی مسلمانان اهانت می‌کنند. در نوشتار حاضر به یکی از شبهه‌هایی که برای توجیه روایی توهین به مقدسات دینی - اسلامی، صورت‌بندی شده است؛ اشاره می‌کنیم و به بررسی و نقد آن می‌پردازیم.

تمام مذاهب و ادیان مقدساتی دارند که برای طرفداران آنها محترم شمرده می‌شود؛ حتی در ادیان ابتدایی، مکان‌ها، اشخاص و یا چیزهایی مقدس وجود داشته است (بایرناس، ۱۳۸۱، ص ۱۳). در بسیاری از ادیان، مقدسات دارای آن‌چنان اهمیتی هستند که باورمندان به آن دین، حاضرند در راه آن، حتی مال و جان و همه هستی خود را فدا کنند. از منظر اینان، توهین به مقدسات بسی سنگین‌تر و ناپسندتر از توهین به آنان و حتی اهانت به قوم و قبیله آنان است. از دیرباز، وجود مقدسات دینی و مذهبی از یک طرف و لزوم پاسداشت حق آزادی انسان در بیان عقاید خود از طرف دیگر، رابطه‌ای مبهم را به وجود آورده و همواره این سؤال مطرح بوده است که آیا احترام به مقدسات، به معنای محدود کردن آزادی بیان انسان نیست؟ آیا افراد به بهانه حق آزادی بیان، می‌توانند هر نوع بی‌احترامی را به مقدسات دیگران روا دارند؟

شبهه مذکور، مدعی است که آزادی بیان را نمی‌توان با منع توهین به مقدسات محدود کرد و نگارنده آن مقاله برای ادعای خود، مؤیداتی عنوان کرده است. در نقد حاضر، ابتدا پرسش را از دو منظر حقوق غربی و حقوق اسلامی مورد بررسی قرار داده و سپس به نقد مؤیدات حقوقی، اخلاقی و سیاسی مطرح شده خواهیم پرداخت.

بررسی و نقد

۱. بنیادهای نظری

۱-۱. خاستگاه حقوق غربی

بر اساس «قرارداد اجتماعی» ژان ژاک روسو، به‌عنوان مبنای مشروعیت قانون و حکومت در غرب (فتحعلی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳)؛ انسان آزاد است و برای جلوگیری از تعارض و هرج



و مرج، آزادی انسان به آزادی و حقوق دیگر انسان‌ها محدود می‌شود. یکی از آزادی‌ها و حقوق شناخته‌شده انسان‌ها، حق انتخاب و داشتن مذهب و دین است و دیگران نسبت به این حق و لوازم آن مسئولند. یکی از مهم‌ترین لوازم اعتقادات مذهبی و دینی، تقدس داشتن برخی اشخاص یا مکان‌ها یا اشیاء است. افراد، همان‌طور که نباید به آزادی تن و مال و آبروی دیگر افراد تجاوز کنند، نباید به آزادی و حقوق مذهبی آنها، از جمله مقدسات مذهبی‌شان تعدی صورت پذیرد. برای بسیاری از افراد، مقدساتشان حتی از جان و مال و ناموس بالاتر و برتر است و لذا حاضرند جان و مال و عرض خود را در این راه فدا کنند. این نکته در اسناد حقوق بشری بین‌المللی نیز منعکس شده است؛ چنان‌که در ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مصوب ۱۹۶۶ آمده است: «۲. هرکس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل، بدون توجه به سرحدات، خواه شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگر، به انتخاب خود شخص می‌باشد؛ ۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده، مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاصی است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی شود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف) احترام حقوق یا حیثیت دیگران؛ ب) حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی».

از طرف دیگر، در این ماده، آزادی بیان، به احترام به حقوق و حیثیت دیگران، محدود شده و روشن است یکی از ابعاد حیثیت فرد دیندار، مذهب و آیین اوست و بی احترامی به دین و مقدسات دینی‌اش، به معنای تجاوز به حیثیت اوست؛ حتی بر اساس گزارش گزارش‌گر ویژه حق آزادی عقیده و بیان، بند ۳ ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، آزادی بیان را به سبب اخلاق عمومی محدود می‌کند. بنابراین دولت‌ها می‌توانند در حدود مقررات قانونی و در جهت حفظ اخلاق عمومی، در آزادی بیان مداخله کرده و در حد لازم، آن را محدود کنند؛ در همین گزارش، توهین به مقدسات از مصادیق خلاف

اخلاق عمومی اعلام گردیده است که می‌توان بدین جهت، آزادی بیان را محدود کرد؛ اگر چه در عمل، کشورهایی که بر مبنای قوانین داخلی خود از این اختیار استفاده قانونی کرده‌اند، همواره مورد انتقاد سازمان‌های بین‌المللی وابسته به حقوق بشر قرار گرفته‌اند (مهر پرور، ۱۳۷۴، ص ۳۵۹).

همچنین اعلامیه جهانی حقوق بشر که از مهم‌ترین اسناد بین‌المللی است، در ماده ۱۹ آورده است: «هر کس آزاد است هر عقیده‌ای را بپذیرد و آن را به زبان بیاورد و این حق، شامل پذیرفتن هرگونه رأی بدون مداخله اشخاص می‌باشد و می‌تواند به هر وسیله که بخواهد، بدون هیچ قید و محدودیت به حدود جغرافیایی، اخبار و افکار را تحقیق و دریافت کند و انتشار دهد.» در میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی هم تأکید شده است که «هیچ‌کس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش مورد مزاحمت و اخافه (ترساندن) قرار داد.» همچنین آمده است: «هر کس حق آزادی بیان دارد و این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل، بدون توجه به سرحدات خواه شفاها یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگر، به انتخاب خود می‌باشد.» روشن است که وقتی در اعلامیه جهانی حقوق بشر، حق آزادی عقیده به رسمیت شمرده شده، این حق تکالیفی را برای دیگران ایجاد می‌کند. به‌طور نمونه وقتی حق مالکیت به رسمیت شمرده شده، معنایش این است که دیگران نمی‌توانند به اموال شخصی افراد تعرض کنند. در مورد عقیده افراد نیز تکلیف دیگران عدم تعرض و توهین به مقدسات و عقاید افراد است. در نتیجه نمی‌توان گفت این ماده فقط آزادی انتخاب عقیده را به رسمیت شمرده است و بر احترام به عقاید افراد دلالت ندارد.

علاوه بر این، در ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر، بر نقش محدود کننده «مقتضیات صحیح اخلاقی» و «نظم عمومی» تأکید شده است. همچنین بند ۲ ماده ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، هرگونه دعوت (ترغیب) به کینه (تنفر) ملی یا نژادی یا مذهبی را که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد، ممنوع اعلام کرده





است (ر.ک: احمدزاده، ۱۳۹۴، ص ۲۵۷ - ۲۶۱) روشن است که توهین به مقدسات، مصداقی از دعوت به کینه و تنفر مذهبی و محرک مخاصمه و خشونت خواهد بود. با این بیان، می‌توان ادعا کرد که جرم‌انگاری توهین به مقدسات، به دلیل عدم احترام به حیثیت افراد و برخورد آن با نظم و اخلاق عمومی در کشورهایی که این جرم را به رسمیت شناخته‌اند (به‌ویژه کشورهای اسلامی) و نیز محرک مخاصمه و خشونت بودن آن، کاملاً با قوانین بین‌المللی مربوط به حقوق بشر سازگار است.

جرم‌انگاری توهین به مقدسات علاوه بر نصوص بین‌المللی، در کشورهای مختلف مشاهده می‌شود. در کشور انگلستان، قانون مربوط به "Blasphemy" (توهین به مقدسات) تصویب شده است. برخی از حقوق‌دانان انگلیسی، در دفاع از این قانون، به تبیین فلسفه جرم‌انگاری آن پرداخته و بر این عقیده‌اند که هرگاه توهین به مقدسات، به قصد جریحه‌دار کردن احساسات بشری و یا اهانت صریح به کلیساهای قانونی یا موجب ترویج مسائل غیراخلاقی باشد؛ از مصادیق این جرم خواهد بود؛ یعنی با این توجیه، در واقع، در صدد بیان فلسفه این جرم هستند که همانا «جریحه‌دارکردن احساسات بشری» و «ترویج مسائل ضد اخلاقی» است و با اخلاق عمومی ارتباط دارد. بعضی از حقوق‌دانان نیز این جرم را زمینه‌ای مفروض برای ضربه فراگیر به بافت جامعه دانسته‌اند (هاشمی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸). البته باید دانست که این قانون در سال ۲۰۰۸ م لغو گردید و تنها تعدی به اصول و عقاید کلیسای انگلیس را ممنوع ساخته است و سایر فرق و ادیان را شامل نمی‌شود (احمدزاده، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷). چنین رویکرد مغرضانه‌ای به‌طور محسوس در قضیه کتاب «آیات شیطانی» سلمان رشدی مشهود است. (لهراسی پور، ۱۳۷۵، ص ۲۸-۵۴).

در ایالت‌های مختلف امریکا، در موارد گوناگونی، توهین به مقدسات جرم‌انگاری شده؛ ولی به مقدسات مسیحیت، همچون خدا، مسیح و تثلیث منحصر شده است (احمدزاده، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰).

۲-۱. خاستگاه حقوق اسلامی

بر مبنای حقوق اسلامی که بر اراده تشریعی خداوند مبتنی است (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹ - ۱۵۰) حقوق و آزادی‌های انسان، هدف نیستند؛ بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف غایی انسان، یعنی کمال انسانی و قرب پروردگار است. بنابراین انسان آزاد مطلق نیست، بلکه آزادی‌های او به اموری مقید و مشروط است که او را از این هدف غایی باز ندارد. در مورد آزادی بیان نیز چارچوب و محدوده‌ای قرار داده شده؛ به طور مثال، آزادی بیان به غیبت، تهمت، توهین، افترا، سخن چینی و تمسخر محدود است. یکی از این محدودیت‌ها، مقدسات دینی - چه مقدسات دین اسلام و چه مقدسات دیگر ادیان - است. در مورد آیین‌های غیرالهی نیز مسلمانان به دلیل آثار سوء توهین، از آن منع شده‌اند؛ قرآن در این زمینه بیان می‌دارد: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [شما مؤمنان] به آنان که غیرخدا را می‌خوانند، دشنام ندهید تا مبادا آن‌ها نیز از روی دشمنی و جهالت خدا را دشنام دهند! (انعام: ۱۰۸). «سب» و «توهین» متفاوت‌اند؛ ولی می‌توان سب را یکی از مصادیق توهین دانست. به تعبیری بین سب و اهانت نسبت «عموم و خصوص مطلق» برقرار است؛ به این صورت که اهانت، هم با لفظ و هم با فعل و ترک فعل محقق می‌شود؛ در حالی که سب اخص از توهین است و تنها دشنام‌گویی با جملات خبری و انشایی را شامل می‌شود (نوری، ۱۳۹۴، ص ۲۷). مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیه مذکور تصریح می‌کنند که این آیه ادب دینی را بیان کرده است که با آن کرامت مقدسات دینی حفظ می‌شود (ر.ک: طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۷، ص ۳۱۴) و نیز ﴿وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ و با بهترین طریقه با آنان مناظره کن. (نحل: ۱۲۵) همچنین به آیات دیگری در زمینه ضرورت احترام به مقدسات استناد شده است؛ از جمله آیه ﴿وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ و هر کس شعائر خدا را بزرگ شمارد، بدون تردید این بزرگ شمردن ناشی از تقوای دل





است.» (حج: ۳۲) و آیه «وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ» و هر کس اموری را که خدا حرمت نهاده بزرگ شمارد، این برایش نزد خدا بهتر خواهد بود.» (حج: ۳۰). تتبع در آیات و روایات و بررسی کلمات فقها، نشان می‌دهد که لفظ «مقدسات» در هیچ یک از احکام، موضوع قرار نگرفته است؛ بلکه «شعائر» و «حرمت» که مفهوم اخص از مقدسات است، موضوع بعضی از احکام قرار گرفته است. لذا مراد از شعائر و حرمت، مقدساتی است که ما را به یاد خدا بیندازد و خداوند هتک آنها را به ما اجازه نداده باشد (نوری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۵). البته باید دانست که این دو آیه اخیر که در آنها احترام به شعائر و حرمت مطرح گردیده، قابل استفاده در خصوص مقدسات دین اسلام است و از آن نمی‌توان برای احترام به مقدسات تمام ادیان استفاده کرد.

۳-۱. توهین به مقدسات در قوانین جمهوری اسلامی ایران

در قوانین جمهوری اسلامی ایران، به تبعیت از فقه اسلامی، توهین به مقدسات جرم انگاری شده است. ماده ۵۱۳ قانون تعزیرات، مصوب ۱۳۷۵ در این زمینه مقرر می‌دارد: «هرکس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه طاهرين (ع) یا حضرت صدیقه طاهره (ع) اهانت نماید، اگر مشمول حکم ساب‌النبی باشد، اعدام می‌شود و در غیر این صورت، به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد». رکن مادی این جرم، توهین و اهانت کردن و متعلق آن مقدسات اسلام است. برخی از مقدسات اسلام مانند انبیای عظام یا ائمه طاهرين (ع) یا حضرت صدیقه طاهره (ع)، در متن ماده مذکور عنوان شده است؛ اما روشن است که عنوان مقدسات اسلام عام‌تر است و به این موارد منحصر نمی‌شود. برخی در تعریف مقدسات اسلام آورده‌اند: «مقدسات اسلام به اشخاص، اشیا و اموری گفته می‌شود که جزء ارکان یا ضروریات دین اسلام بوده و انکار آنها مستلزم انکار دین اسلام و اهانت به آنها مستلزم اهانت به اساس دین اسلام است» (زراعت، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

برخی از حقوقدانان تصریح کرده‌اند که منظور از مقدسات اسلام، در درجه اول، ذات باری تعالی و پس از آن، همه مکان‌ها، چیزها و اشخاصی هستند که از لحاظ موازین دین اسلام،



مقدس و قابل احترام محسوب می‌شوند؛ مثل قرآن کریم یا کعبه یا مزار پیامبر ﷺ و امامان علیّه و یا شخصیت‌های مورد احترام سایر مذاهب که از نظر اسلام هم واجب التعظیم هستند (مثلاً حضرت مریم و هاجر) یا شخصیت‌های اسلامی (مثل حضرت ابوالفضل، علی اکبر، حمزه، زینب و خدیجه) (میرمحمد صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۰).

نکته قابل توجه در مورد ماده ۵۱۳ قانون تعزیرات، این است که در این ماده تمام مقدسات ادیان الهی را مورد احترام قرار داده؛ زیرا اهانت به همه پیامبران عظام را جرم‌انگاری کرده و آن را به پیامبر اکرم اسلام منحصر نکرده است. ممکن است تصور شود مراد از پیامبران عظام پنج پیامبر اولوالعزم است؛ ولی همان‌طور که برخی تصریح کرده‌اند، مقصود از انبیای عظام، یک صد و بیست و چهار هزار تن پیامبر الهی هستند که به منظور هدایت بشر، از جانب خداوند بدین مقام مبعوث شده‌اند؛ چراکه واژه «عظام» از حیث تعظیم و به اعتبار بزرگداشت مقام انبیای الهی قید شده و واژه مذکور، مخصوص برای پیامبران خاصی مثلاً پیامبران «اولوالعزم» محسوب نمی‌شود. بنابراین از جهت موضوع ماده مورد بحث، تمامی پیامبران الهی در یک ردیف و مرتبه قرار داشته و توهین به هریک از آنها جرم و مستلزم مجازات خواهد بود (سالاری، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲).

برخی در مقام انتقاد به ماده ۵۱۳ و در بیان ضرورت حمایت از مقدسات سایر ادیان، حتی مقدساتی که مورد تأیید اسلام نباشد؛ چنین بیان می‌کنند: «حمایت از مقدسات سایر مذاهب اصلی جهان و به‌ویژه ادیان ابراهیمی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی در قبال اهانت؛ حتی اگر آن مقدسات مورد تأیید ما نباشد؛ از آن رو ضروری است که اهانت به باورهای مذهبی سایرین، علاوه بر این که کاری خلاف اخلاق سلیم و وجدان بشری است؛ می‌تواند موجب اخلال در امنیت داخلی و حتی خارجی کشور شود؛ ولی برخورد مناسب با توهین‌کننده، آرامش را به پیروان مذهب مورد اهانت بازگردانده و از برهم خوردن امنیت کشور، که احتمالاً در نتیجه اقدامات خودسرانه آنها رخ خواهد داد؛ جلوگیری می‌کند» (میرمحمد صادقی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۱). نسبت به این اظهارات باید گفت مقدسات سایر ادیان الهی که مورد تأیید اسلام است، به نحوی جزو مقدسات اسلام نیز محسوب و مشمول ماده ۵۱۳ قانون تعزیرات خواهد بود. به‌طور مثال شأن حضرت مریم که جزو مقدسات مسیحیت محسوب می‌گردد، جزو مقدسات اسلام نیز



هست (و اهانت به ایشان، مشمول ماده ۵۱۳ مذکور می‌شود) ولی اطلاق کلام این حقوق‌دانان قابل نقد است؛ زیرا اگر بنا باشد، تمام مقدسات دیگر ادیان مورد حمایت قرار گیرد و اهانت به آن جرم‌انگاری گردد؛ لازمه‌اش تأیید تمام انحرافات و تحریفات دیگر ادیان است. به‌طور نمونه یکی از معتقدات و مقدسات مسیحیت تحریف شده تثلیث؛ یعنی اعتقاد به خدایان سه‌گانه است؛ در حالی که این اعتقاد خلاف مبانی اسلام است و در قرآن نیز مورد نقد قرار گرفته است. قرآن بر اساس نظام توحیدی، با صراحت و قاطعانه به انکار و نقد آموزه تثلیث پرداخته و با رد هرگونه اعتقاد به الوهیت عیسی مسیح، یا «این همانی الله و مسیح»، این عقیده را کفرآمیز و شرک آلود خوانده است (مائده: ۷۳). بدین جهت برخی در انتقاد به نویسندۀ مذکور، معتقدند جرم‌انگاری تمام مقدسات سایر مذاهب جهان، حتی مواردی که مورد تأیید اسلام نباشد، با موازین فقهی و نتیجتاً اصل چهارم قانون اساسی سازگاری ندارد (سالاری، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

در توضیح مجازات ماده ۵۱۳، باید گفت که اگر توهین به پیامبران عظام و امامان علیهم‌السلام از مصادیق سب باشد، مشمول مجازات حدی سب است که در ماده ۲۶۲ ق.م.ا منعکس شده است. این ماده مقرر می‌دارد: «هر کس پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و یا هر یک از انبیای عظام الهی را دشنام دهد یا قذف کند، سبّ النبی است و به اعدام محکوم می‌شود. تبصره: قذف هر یک از ائمه معصومین علیهم‌السلام و یا حضرت فاطمه زهرا علیها‌السلام یا دشنام به ایشان در حکم سبّ نبی است».

«سبّ»، در لغت به معنای دشنام دادن، فحش دادن، لعن و ناسزا آمده است (معین، ۱۳۸۸، ص ۸۰۶) در خود ماده مذکور نیز از تعبیر دشنام و قذف استفاده شده است. «قذف» در لغت به معنای به بدی نسبت دادن است (همان، ص ۱۱۱۶) و ماده ۲۴۵ ق.م.ا در تعریف آن آورده است: «قذف عبارت است از نسبت دادن زنا یا لواط به شخص دیگر، هرچند مرده باشد.» حدّ قذف برای افراد عادی هشتاد ضربه شلاق است (ماده ۲۵۰ ق.م.ا) اما نسبت به افراد مقدس، همچون پیامبران و امامان با توجه به جایگاه رفیعی که دارند و با عنایت به اینکه قذف آنان توهینی بزرگ به مقدسات تمام مسلمانان است، مجازات اعدام تعیین گردیده است. همچنان که سبّ و دشنام افراد عادی مشمول ماده ۶۰۸ قانون تعزیرات و مستوجب مجازات تعزیری حبس است؛ ولی

سب و دشنام پیامبران و امامان، مستوجب مجازات اعدام است. اما چنانچه عمل ارتكابی از مصادیق سب نباشد، مشمول مجازات تعزیری ماده ۵۳ قانون تعزیرات خواهد بود و مرتکب، به حبس از یک تا پنج سال زندان محکوم می‌شود.

بررسی و نقد شواهد و مؤیدات ایرادگر شبهه

۲. شواهد و مؤیدات

۲-۱. مؤیدات حقوقی

در قلمرو حقوقی، در زمینه قیدناپذیر بودن آزادی‌ها با توهین به مقدسات، مؤیداتی ارائه شده که به شرح ذیل است:

۲-۱-۱. مقدسات، وصی و وکیل ندارند و هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که نماینده خدا یا پیامبر و ائمه است تا از جانب آنها علیه کسی شکایت کند!

نقد: در دین اسلام، توهین به مقدسات، مجازات‌های معینی دارد؛ برخی حدی است (مانند دشنام به پیامبر و امامان) و برخی تعزیری (مانند توهین به معصومان در مرحله کمتر از دشنام).

اجرای حدود و تعزیرات هم بر عهده حاکم اسلامی است و بدیهی است این مقوله به داشتن وکالت و وصایت نیاز ندارد.

۲-۱-۲. کسی نمی‌تواند به علت رنجش خاطر از توهین به مقدسات، به دادگاه شکایت برد!

نقد: پاسخ به این مطلب از پاسخ قبلی روشن می‌شود؛ زیرا در خود هردینی مجازات و نحوه اجرای آن مشخص شده است. علاوه بر این، جرم، جنبه خصوصی و عمومی دارد و در واقع، فلسفه جرم‌انگاری توهین به مقدسات، جلوگیری از رنجش خاطر افراد نیست؛ بلکه حفظ مقدسات و حفظ دین و در نهایت کمال انسان است.

۲-۱-۳. با موازی‌سازی نفرت مذهبی با نفرت نژادی و نفرت قومی، نمی‌توان سخن





گفتن در باب مذهب را محدود کرد. نفرت مذهبی، به عنوان انگیزه ارتکاب جرم، موجب تشدید مجازات می شود؛ صرف توهین به مذهب یا باور افراد نمی تواند در مقوله حقوقی نفرت مذهبی، قرار گیرد.

نقد: چنانکه گذشت، حیثیت افراد علاوه بر نژاد و قبیله، شامل دین و مذهب می شود؛ بلکه دین و مذهب برای بسیاری از افراد، اهمیت بیشتری از نژاد و قبیله دارد؛ همان طور که دین اسلام انسان ها را از هر قوم و قبیله ای، تحت عنوان امت اسلامی می داند: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾ (بقره: ۱۴۳)؛ عجیب این است که نویسنده، ممنوعیت توهین به نژاد یا قبیله را می پذیرد و بر ممنوعیت انکار هولوکاست در اروپا، صحه می گذارد؛ ولی توهین به مقدسات مذهبی را، به بهانه این که مذهب، امری اختیاری است، با نژاد و قوم، قابل مقایسه نمی داند! باید گفت این نتیجه ای که نویسنده از تفاوت در اختیاری بودن مذهب و اجباری بودن نژاد و قبیله گرفته است؛ فاقد هرگونه دلیل منطقی است؛ زیرا به هر حال، دین و مذهب، پاره ای از شخصیت و حیثیت انسان هاست؛ بلکه در جایگاهی برتر از نژاد و قبیله قرار دارد. بنابراین توهین به آن نیز می تواند جرم محسوب شود. چنانکه گذشت، میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی (بند ۲ ماده ۲۰) هرگونه دعوت (ترغیب) به کینه (تنفر) مذهبی را که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد؛ ممنوع اعلام کرده و مسلم است که توهین به مذهب یا باور افراد، مصداق ترغیب به تنفر مذهبی و محرک مخاصمه و خشونت خواهد بود. نتیجه اینکه توهین به مذهب، نه تنها می تواند جرم انگاری شود، بلکه از منظر اسناد بین المللی، ممنوع اعلام شده است.

۴-۱-۲. توهین به مقدسات، با رعایت حقوق افراد قابلیت سنجش حقوقی ندارد؛ حتی واگذاری آن به عرف و هیأت منصفه، به دیکتاتوری اکثریت دینداران بر اقلیت های دینی یا اقلیت های غیردیندار، منجر می شود!

نقد: چنان که گذشت، همه ادیان؛ از جمله دین اسلام، برای توهین به مقدسات مجازاتی قرار داده اند و حتی شیوه اجرای آن مشخص شده است؛ به گونه ای که نمی توان

از آن تخطی کرد تا مبادا موجب تضییع حقوق گردد. البته تشخیص «توهین»، امری عرفی است؛ همان‌طور که تشخیص توهین به افراد (که در عمده کشورها جرم‌انگاری شده) امری عرفی است.

در خودداری از توهین به مقدسات اکثریت جامعه، هیچ دیکتاتوری‌ای وجود ندارد و در حقیقت این، احترام به حقوق اکثریت از ناحیه اقلیت است.

۵-۱-۳. پیشگیری از توهین به مقدسات، در نظام آزاد و دموکراتیک غیرممکن است؛ زیرا لازمه این پیشگیری، سانسور و روش‌های دیگری مثل آن است که از مؤلفه‌های تمامیت‌طلبی است.

نقد: میان رعایت احترام به مقدسات مذاهب و سانسور هیچ تلازمی وجود ندارد. توضیح اینکه، شخص می‌تواند از تمام اطلاعات مرتبط به‌رمند شود و در عین حال، نسبت به مقدسات دیگران، که جزئی از حیثیت آنان است، احترام لازم را رعایت کند. نکته قابل توجه این که نقد ادیان، با توهین به آن تفاوت دارد و اشخاص آزادند با رعایت احترام، به نقد ادیان بپردازند؛ ولی باید از توهین و بی‌احترامی اجتناب کنند.

۶-۱-۲. میان توهین به فرد و توهین به باور وی تمایز وجود دارد.

نقد: از مطالب پیش گفته روشن شد که تفکیک بین توهین به فرد و توهین به باور و اعتقادات دینی او منطقی نیست. فرد از حقوق و آزادی‌های مختلفی برخوردار است که یکی از آن‌ها مذهب و دین اوست. دین جزئی از حیثیت و شخصیت فرد است و توهین به آن، تجاوز به حقوق اوست.

۲-۲. مؤیدات اخلاقی

ایرادگر شبهه در قلمرو اخلاقی با دو نکته، قیدناپذیر بودن آزادی‌ها با مقدسات را تبیین کرده است:

۱-۲-۲. بسیاری از دینداران، تنها محدودشدن آزادی‌ها با مقدسات خاص خود را





می‌خواهند و مقدسات دیگران را به سخره می‌گیرند.

نقد: چنانچه احترام به مقدسات ادیان و مذاهب پذیرفته شود، باید همه به آن ملتزم باشند. کسی که به مقدسات دیگران توهین می‌کند، نباید انتظار داشته باشد دیگران به مقدسات او احترام بگذارند. اسلام نیز بر این نکته تأکید کرده، چنان‌که قرآن فرمان داده به مقدسات دیگران دشنام ندهید؛ زیرا آنان مقابله به مثل می‌کنند. لذا اگر در مقام عمل، برخی از دینداران این اصل را رعایت نمی‌کنند، این نکته دالّ بر انکار اصل احترام به مقدسات دینی نمی‌شود.

۲. عکس‌العمل دینداران در بسیاری از موارد، با توهین مفروض متناسب نیست! مثلاً مسلمانان مجازات توهین به پیامبر خود را مرگ می‌دانند و این مجازات، با بیان چند کلمه تناسب ندارد!

نقد: لازم است در ابتدا نکاتی در این خصوص ارائه شود:

نکته اول: هرتوهینی به پیامبر مجازات مرگ ندارد؛ بلکه سبّ پیامبر مجازات مرگ دارد. «سبّ»، به معنای دشنام دادن است. «سبّ‌النبی» از جرایم موجب حدی است و مرحوم صاحب جواهر، در مورد حکم سبّ‌النبی، جواز بلکه وجوب کشتن او بر شنونده، ادعای نفی خلاف، بلکه ادعای اجماع محصل و منقول کرده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۴۳۲). دلیل این حکم، وجود روایات متعددی است که به تعبیر صاحب ریاض، «مستفیضه» است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۸۱)؛ در برابر دیگر اهانت‌ها شخص صرفاً تعزیر می‌شود.

نکته دوم: این حکم به اهانت به پیامبر اسلام منحصر نیست، بلکه طبق دیدگاه بسیاری از فقها، در مورد سایر انبیای الهی نیز وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که از ابن زهره در این مسئله ادعای اجماع نقل شده است (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۴۳۹) و به همین دلیل، در ماده ۲۶۲ ق.م.ا، مصوب ۱۳۹۲، دیگر پیامبران عظام نیز در این مسئله به پیامبر اسلام ﷺ ملحق شده‌اند.



نکته سوم: مرجع تشخیص «سب»، عرف است، مرحوم شیخ انصاری در مورد مرجع تشخیص سب می‌نویسد: «ثم إنَّ المرجع في السبِّ إلى العرف؛ مرجع تشخیص سب عرف است» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۴). همچنین در جای دیگر، برخی از مصادیق را از سب خارج کرده و می‌گویند: «بناءً على أنَّ العبرة بحصول الذلِّ و النقص فيه عرفاً؛ بنابر این که ملاک برای تحقق سب، حصول خواری و نقیصه عرفی است» (همان، ص ۲۵۶). بسیاری از فقهای متأخر از ایشان نیز با پذیرش این مطلب، به توضیح و تفسیر سب عرفی پرداخته‌اند (ر.ک: خویی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۰).

بنابراین در مواجهه با توهین به مقدسات، عکس‌العمل دینداران ملاک نیست؛ چه بسا دینداران عکس‌العملی داشته باشند که مورد تأیید دین نباشد؛ بلکه در خصوص دین اسلام، به ویژه در مورد مثال حاضر، حکم را خود دین اسلام مشخص کرده است؛ در صورتی که توهین، «عرفاً» دشنام محسوب شود؛ شخص توهین کننده، محکوم به مرگ است؛ چنان‌که گذشت مبنای این حکم ادله شرعی و روایات متعدد است؛ اما ممکن است حکمت آن این باشد که دشنام به وجود مقدسی مانند پیامبر اسلام در واقع، به معنای زیر سؤال بردن اعتقادات میلیون‌ها مسلمان و جریحه‌دار کردن احساسات دینی آنان است. بنابراین باید مجازات سنگینی برای آن در نظر گرفته شود تا کسی به خود چنین جسارتی را جرأت ندهد! ولی اگر توهینی به مرحله سب نرسد، مجرم صرفاً تعزیر می‌شود.

۲-۳. مؤیدات سیاسی

در حوزه سیاسی به سه سوء استفاده از مقدسات اشاره کرده و می‌گویند: جلوگیری از آزادی بیان در توهین به مقدسات به سه امر نادرست منجر می‌شود:

۱. استفاده ابزاری از هیجانات افراد، برای بسیج سیاسی به نفع دولت‌ها و احزاب و برنامه‌ها و اهداف خاصی که دنبال می‌کنند؛

۲. استفاده از احساسات افراد برای سرکوب مخالفان؛



۳. قراردادن توهین به مقدسات، به عنوان پیش زمینه‌ای برای اعمال سیاست ترس و متعاقب آن سانسور و فیلترینگ مواد رسانه‌ای، که حکومت از آنها واهمه دارد!

نقد: سوء استفاده سیاسی گروهی، دلیلی بر نادیده گرفتن حقوق افراد نسبت به حرمت مقدسات دینی آنان نیست؛ بلکه باید به نحوی عمل شود که مانع این سوء استفاده‌ها گردد؛ بسیاری از حقوق و آزادی‌های افراد ممکن است مورد سوء استفاده سیاسی گروهی واقع شود. حتی خود انتخابات آزاد از این مسئله مستثنا نیست و ممکن است مورد سوء استفاده افراد ثروتمند و صاحب نفوذ و اصحاب رسانه‌ها و تبلیغات قرار گیرد. حال، آیا باید به دلیل این سوء استفاده‌ها، اصل حقوق و آزادی‌های افراد را منکر شد یا این که برای جلوگیری از سوء استفاده‌ها راهکاری اندیشید؟!

نتیجه‌گیری

۱. یکی از آزادی‌ها و حقوق شناخته شده انسان‌ها در غرب، حق انتخاب مذهب و دین است و دیگران نسبت به این حق و لوازم آن مسئولند. یکی از مهم‌ترین لوازم اعتقادات مذهبی و دینی، تقدس داشتن برخی اشخاص یا مکان‌ها یا اشیاء است و لذا همان‌طور که افراد نباید به آزادی تن و مال و آبروی دیگران تجاوز کنند؛ نباید به آزادی و حقوق مذهبی آنها از جمله مقدسات مذهبی‌شان تعدی ورزند. برای بسیاری از افراد مقدساتشان حتی از جان و مال و ناموس آنها بالاتر و برتر است؛ تا جایی که این افراد حاضرند جان و مال و عرض خود را در این راه فدا کنند. ضرورت این حرمت‌گذاری در اسناد حقوق بشری بین المللی، همچون ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، مصوب ۱۹۶۶ و بند ۲ ماده ۲۰ آن نیز منعکس شده است.

۲. بر مبنای حقوق اسلامی که بر اراده تشریعی خداوند مبتنی است، حقوق و آزادی‌های انسان هدف نیستند؛ بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به هدف غایی انسان، یعنی

کمال انسانی و قرب الی الله است. بنابراین انسان آزاد مطلق نیست، بلکه آزادی‌های او به اموری مقید و مشروط است که او را از این هدف غایی باز ندارد. در مورد آزادی بیان نیز چارچوب و محدوده‌ای قرار داده شده است؛ به‌طور مثال، آزادی بیان به غیبت، تهمت، توهین، افترا، سخن‌چینی و تمسخر محدود است. یکی از این محدودیت‌ها مقدسات دینی - چه مقدسات دین اسلام و چه مقدسات دیگر ادیان - است.

۳. در قوانین جمهوری اسلامی ایران نیز به تبعیت از فقه اسلامی، توهین به مقدسات در ماده ۵۱۳ قانون تعزیرات، مصوب ۱۳۷۵ جرم‌انگاری شده است. بر اساس این ماده، مقدسات ادیان الهی که مورد تأیید اسلام است؛ مانند خود پیامبران عظام الهی مورد حمایت قرار گرفته و توهین به آنها مستوجب مجازات است.



فهرست منابع

۱. احمدزاده، ابوالفضل، *توهین به مقدسات مذهبی*، تهران: مجمع علمی مجد، ۱۳۹۴.
۲. آصفی، آصفه، *مبانی فلسفه*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۷۰.
۳. انصاری، مرتضی، *المکاسب*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۴. بایرناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ دوازدهم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۵. جمعی از نویسندگان، *درسنامه فلسفه حقوق*، چاپ دوم، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۱.
۶. خویی، سید ابوالقاسم، *مصباح الفقاهة (المکاسب)*، [بی جا]: [بی تا].
۷. زراعت، عباس، *بررسی جرم اهانت به مقدسات اسلام*، مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۵۶، شماره پیاپی ۵۱۰، تابستان ۱۳۸۱.
۸. سالاری، مهدی، *جرائم علیه امنیت*، تهران: میزان، ۱۳۸۷.
۹. طباطبائی، سیدعلی، *ریاض المسائل*، قم: مؤسسه آل البیت (ع)، [بی تا].
۱۰. طباطبائی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، قم: جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۱. فتحعلی، محمود، *نظام ارزشی و سیاسی اسلام*، چاپ هشتم، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۱۲. لهراسبی پور، محمدرضا، *اسلام و ارتداد سلمان رشدی و مسئولیت کشور حامی*، رساله کارشناسی ارشد حقوق بین الملل، دانشگاه علامه طباطبائی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۵.
۱۳. مرجانی، سعید، *بررسی جرم اهانت به مقدسات مذهبی در قوانین موضوعه و متون فقهی*، مجله دادرسی، شماره ۶۹، ۱۳۸۷.





۱۴. معین، محمد، *فرهنگ معین*، چاپ چهارم، تهران: زرین، ۱۳۸۸.
۱۵. مهرپرور، حسین، *حقوق بشر در اسناد بین المللی و موضع جمهوری اسلامی ایران*، تهران: اطلاعات، ۱۳۷۴.
۱۶. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه الحدود و التعزیرات*، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر لجامعة المفید، ۱۴۲۷ق.
۱۷. میرمحمد صادقی، حسین، *جرایم علیه امنیت و آسایش عمومی*، چاپ بیست و چهارم، تهران: میزان، ۱۳۹۲.
۱۸. نجفی، محمدحسن، *جواهرالکلام*، چاپ هفتم، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۱۹. نوری، عباس، *بررسی فقهی حکم اهانت به مقدسات ادیان*، تهران: مجمع علمی مجد، ۱۳۹۴.
۲۰. هاشمی، سیدحسین، *جرم اهانت به مقدسات در نظام حقوقی اسلام و کامن لا*، مجله رواق اندیشه، شماره دوم، مرداد و شهریور ۱۳۸۰.
۲۱. الهام، صادق، *هتک حرمت مقدسات*، تهران: دادگستر، ۱۳۹۰.

اصالت تاریخی شیعه‌گرایی ایرانیان

امیرعلی حسنلو*

چکیده

در روند گرایش ایرانیان به تشیع، عوامل و بسترهای مختلف معرفتی، پیشینه فرهنگی و تاریخی و عوامل فرهنگی و تمدنی بیرونی قابل بررسی و تحلیل می‌باشد. لیکن همه عوامل، به نوعی تحت تأثیر عوامل درونی شیعه‌گرایی مردم ایران می‌باشد. از جمله عوامل و مؤلفه‌های مهم آغازین را باید در اثر گذاری رفتار امیرمؤمنان (علیه السلام) و محبت متقابل اهل بیت (علیهم السلام) و ایرانیان مورد توجه قرار داد. عوامل دیگری همچون مهاجرت سادات و فرزندان و منسوبین اهل بیت (علیهم السلام) و هجرت تاریخی امام رضا (علیه السلام) و حضرت معصومه (علیها السلام)، برنامه‌های فرهنگی، نقش علمای شیعه و گرایش‌های همدلانه علمای اهل سنت در برخی دوره‌ها پیش از استقرار حکومت صفویان؛ از جمله مؤلفه‌های مؤثر بر شیعه‌گرایی ایرانیان بوده است.

کلیدواژگان: اصالت تشیع، ایران باستان، شیعه‌گرایی، حکومت‌های شیعه.

*. دانشجوی دکتری دانشگاه مذاهب اسلامی قم. hasanloo1349@yahoo.com

مقدمه

در طول تاریخ اسلام درباره «شیعه» اصطلاحات و واژه‌های مختلفی کاربرد داشته که البته نباید از تطور مفهوم شیعه غفلت کرد. از جمله مفاهیمی که درباره شیعه در ازمنه مختلف کاربرد داشته عبارتند از: شیعه علی، علوی، کیسانیه، شیعه زیدی، شیعه اسماعیلی، باطنیان، قرمطیان، الروافض، المفوضه والسباعیه، شیعه امامیه و امامیه (زین العابدین بن اسکندر شیروانی، [بی‌تا]، ص ۳۲۱ - ۶۶۶) سباعیه را شاخه و گروهی از رافضیان دانسته‌اند (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۲، ص ۲۷۳). در قرن هشتم مفهوم واژه روافض در مقابل اهل سنت کاربرد داشت (ابن بطوطه، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۹). از این کاربرد برمی‌آید که به همه فرق تشیع رافضی گفته می‌شد که در ایران و مناطق دیگر قلمرو اسلامی حضور جدی داشتند.

۱. نگره‌های شیعه‌گرایی در ایران

در زمینه آغاز و گسترش تشیع در ایران، خاور پژوهان دیدگاه‌های مختلف دارند و لذا این نظریه‌ها مبنای برخی از شبهات شده است.

شماری از خاور پژوهان غرب و شرق، همچون اشپولر، ولهوزن، آدام متز و پطروشفسکی، در نوشته‌های خود برآنند که تشیع ساخته و پرداخته اندیشه ایران باستان و نهاده شده در فرهنگ عربی و اسلامی است؛ با این روند که از طریق گروهی از ایرانیان، معروف به «موالی» و غیر عرب، در میان عرب سرایت کرده است (هالم هاینس، ۱۳۸۹، ص ۲۷۷). برخی نیز تشیع ایرانیان و علاقه‌مندی به اهل بیت (علیهم‌السلام) را نوعی تجلی احساس ملی تحلیل کرده و درباره جانشینی امام علی (علیه‌السلام) معتقدند که مردم ایران «امامت» را جایگزین قدرت شاهنشاهی ساسانیان کردند (گوبینو، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲ و ۲۷۱ و ۲۷۲). برخی نیز همسو با او، بر این دیدگاهند که ایرانیان چون به سلطنت و وراثت اعتقاد داشتند و قدرت سلطان را ملهم از قدرت ماورایی و شاه را نماینده و مورد تأیید اهورا مزدا





می‌دانستند؛ پس از انقراض ساسانیان، برای این مبنای خود به دنبال جایگزین بودند؛ لذا به سوی خاندان پیامبر ﷺ گراییده و این نظریه را جایگزین کردند. تشیع از دل همین بینش برآمده است. بر پایه این نگاه، تشیع برگرفته از اندیشه ایرانیان باستان است (ادوارد براون، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۸۷-۸۸ و همان، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴).

اشپولر می‌نویسد: «عقاید شیعه امامی از همان آغاز در سرزمین اسلام ریشه دوانیده و با روح ایرانیت پیوند و اتحاد یافته است. این امر نمی‌تواند یک واقعه اتفاقی باشد که ایرانیان با وجود این که نه به مذهب افراطی اسماعیلیه تن در دادند و نه به روش معتدل زیدیه؛ از همان قرن اول هجری، مذهب شیعه را به عنوان شکل ایرانی شده اسلام به صورت مذهب عمده ایرانیان پذیرفته باشند» (اشپولر، ۱۳۴۹، ص ۳۲).

این ایرانشناس، روح تشیع و عوامل اصلی گرایش ایرانیان را به اهل بیت به خوبی درنیافته و ضمن اینکه به سابقه دیرین تشیع در ایران معترف است، تشیع را اسلام ایرانی شده قلمداد کرده است. وی بدون در نظر گرفتن سابقه ریشه دار تمدنی ایرانیان که دارای علم و فرهنگ بودند و اساس گرایش آنها به اهل بیت ﷺ مربوط به این اصالت است؛ آن را به برداشت تخیلی خود از ایران باستان و به قدرت پادشاهان ربط می‌دهد؛ در حالی که اگر ایرانیان واقعاً نسبت به شاه این بینش و برداشت را داشتند، هیچ‌گاه به وضع سیاسی و اجتماعی معترض نبوده و از او که برای باز یافتن تخت و تاج از این شهر به آن شهر می‌گریخت، حمایت می‌کردند و از اسلام و مسلمانان استقبال نمی‌کردند، بلکه در برابر سپاه اسلام پایداری و از پادشاه ساسانی پشتیبانی می‌کردند (زرین کوب، همان).

اگر ادعای پیش گفته درست باشد، باید ایرانیان از فرهنگ گذشته خود (که به آیین زرتشت بودند) نمادها و آمیزه‌هایی داشته باشند؛ درحالی که در مراسم و آداب و رسوم و فرهنگ خود، نمادهایی از سیره اهل بیت ﷺ و امامان را برگرفته و بسیاری آداب گذشته را به کلی به فراموشی سپرده‌اند. حتی در مراسم باستانی ای چون مراسم نوروز، به اصول و مراسمی از مکتب اهل بیت ﷺ عمل کردند و آداب خود را با آموزه امامان شیعه در آمیخته و



به آنها رنگ اسلامی داده‌اند؛ رفتارهایی چون صله رحم و هدیه دادن را به رسم اهل بیت علیهم‌السلام در آمیخته و خویشاوندان را به رسم اهل بیت علیهم‌السلام یاد کرده و به آنان، هدایایی نوروزی را براساس تأیید و سفارش وسیره اهل بیت علیهم‌السلام تقدیم می‌کنند. روز هدیه دادن مورد تأیید اهل بیت علیهم‌السلام است. روزی گروهی از ایرانیان برای امیرالمومنین علیه‌السلام حلوا آوردند. ایشان از علت آن سوال کردند در جواب به ایشان گفته شد یا امیرالمومنین! امروز روز نوروز است (و رسم است برای یکدیگر هدیه ببرند) حضرت فرمودند: «پس هر روز را برای ما نوروز قرار دهید» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰ و ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، ج ۱۱، ص ۲۴۶).

امام صادق علیه‌السلام نیز رسم هدیه دادن نوروز را تأیید فرمود (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۰۰) روزی است که غدیرخم و اعلان ولایت امیرالمومنین علیه‌السلام در آن واقع شده است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۴۱ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۱۰۸) بیان آدابی خاص در سخن امام صادق علیه‌السلام که به معلی بن خنیس فرمود: «هرگاه نوروز می‌شود غسل کن و پاکیزه‌ترین لباس را بپوش و خود را معطر کن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵)؛ مویدی بر تأیید این نگاه است که فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام به آداب و سنن ایرانی رنگی اسلامی و شیعی بخشید و آنها را حفظ کرد.

۲. کانون اصلی تشیع

بر اساس شواهد تاریخی و منابع تفسیری، کانون اصلی شیعه در زمان حیات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در حجاز نهاده شد. بدان رو که اصطلاح شیعه علی علیه‌السلام در این زمان، درباره شماری از صحابه کاربرد داشت (الطبری، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۶۶۶؛ ابن‌قتیبه، ۱۹۹۲م، ص ۲۹۱؛ حویزی، ۱۴۰۲ق، ج ۶، ص ۲۷۵ و تفسیرالقمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۶۵). معاصر حیات همسران پیامبر علیهم‌السلام که قبل از دهه سوم و چهارم هجری است، «شیعیان علی» به افراد خاصی گفته می‌شد که ام‌سلمه از آنان به «رستگاران» یاد و حمایت کرده است (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۸۲). در صلح امام حسن علیه‌السلام، این اصطلاح معروف بود و گروهی از



پیروان امیرمؤمنان (علیه السلام) به شیعه علی (علیه السلام) معروف بودند. برهمنین اساس، در یکی از بندهای صلح امام حسن (علیه السلام) با معاویه تأمین امنیت این گروه مطالبه امام بود (ابن اعثم الفتوح، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۹۱). چنان که امام حسن (علیه السلام) در بیان علت صلح با معاویه، حفظ جان شیعه را یکی از حکمت‌های صلح خود شمرد. با وجود این جمعی از شیعیان به خاطر پذیرش صلح به امام اعتراض کردند (همان، ص ۱۶۶).

با وجود این، معاویه جمعی را به اتهام این که شیعه علی بودند، کشت (یعقوبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۲۳۰). بر این اساس، تشیع قبل از گشوده شدن مرزهای ایران به روی اسلام، شکل گرفته بود و در زمان خلفای سه گانه، جمعی مشخص «شیعه علی» نامیده می شدند. لذا نظریه مستشرقان درباره شیعه‌گری ایرانیان براساس اندیشه باستانی موهوم و انگاره ذهنی آنهاست.

اگر این مفروض درست باشد که ایرانیان براساس شالوده‌های فکری اندیشه‌های باستانی مذهب شیعه را ساخته باشند؛ باید تشیع از مرزهای ایران به جای دیگر سرایت نکرده باشد، به ویژه در مناطقی که اسلام اهل سنت در آن مستقر بوده است؛ همچون مدینه (بیرونی، ۱۳۸۰، ص ۴۲۰ و ابن فرحون، [بی تا]، ص ۱۵۹)، قطیف، طائف، آفریقا، شامات، عراق و دیگر مناطق دنیا و سرزمین‌های اسلامی عرب‌زبان (سباعی، ۱۴۲۰ق، ص ۹۵-۱۸۴)؛ گستردگی جغرافیایی و اصالت و دیرینگی وجود تشیع در این مناطق، زنده‌ترین گواه است بر رد این ادعا که اعتقاد به امامت برگزیدگانی از اهل بیت (علیهم السلام) و تشیع ایرانیان، ساخته و پرداخته ذهنیت باستانی آنان است.

بر این اساس، بهتر است به علل اصلی گرایش ایرانیان به تشیع به صورت تاریخمند توجه و آن را در فرهنگ اصیل ایرانیان جست‌وجو کرد. پیش فرض‌های ذهنی مستشرقان که از تشیع شناخت عمیق نداشته، بر این دیدگاه‌ها تأثیر دارد.

در دسته بندی عوامل اساسی، می توان عوامل شیعه‌گری ایرانیان و رشد سریع تشیع درایران را معلول دو علت اساسی دانست:



۱. عامل معرفتی فرهنگی و تمدنی و اجتماعی؛ ۲. عوامل سیاسی و حاکمیتی.

هر دو عامل، از عوامل درونی منشعب شده و اندیشه شیعه را در ایران رواج داده‌اند. در تقسیم‌بندی جزئی، عوامل فرهنگی و اجتماعی را می‌توان در مؤلفه‌های مختلف مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

الف) عوامل معرفتی، فرهنگی و تمدنی شیعه‌گرایی ایرانیان

از علل درون‌زا و اصلی گسترش تشیع در ایران، برقراری «ارتباط معنوی» ایرانیان با اهل بیت علیهم‌السلام است؛ عواملی چون رفتار عادلانه امیرمؤمنان علیه‌السلام با موالی و ایرانیان تازه مسلمان و نیز رفتار تبعیض‌آمیز برخی از خلفا در تقسیم بیت المال؛ مثلاً اختصاص پنج هزار درهم به اعراب و دو هزار درهم به عجم‌های اهل ایران (یعقوبی، همان، ص ۳۹ - ۴۲)؛ موضع خصمانهٔ امویان با ایرانیان نیز مردم ایران را به اهل بیت علیهم‌السلام سوق داد. معاویه در نامه‌ای به ابن زیاد می‌نویسد: «دربارهٔ ایرانیان به سنت عمر عمل کن که هر يك از آنها که مسلمان شد خوارش کن و نگذار با عرب ازدواج کنند و از عرب ارث ببرند؛ ولی عرب از آنها ارث ببرند... از آنها کار سخت بکش، در نماز نگذار از عرب جلوتر باشند...» عمر ديهٔ موالی [= ایرانیان] را نصف ديهٔ عرب تعیین کرد... آنان را تحقیر کرد و امویان این روش را ادامه دادند (یعقوبی، همان، ص ۳۵۸). این رفتارهای تبعیض‌آمیز و متقابلاً رفتار الفت‌آمیز اولین امام شیعیان با مردم ایران، از عوامل گرایش ایرانیان به اهل بیت علیهم‌السلام بوده است. آن‌گاه که سلمان از سوی امیرمؤمنان علیه‌السلام (ابن‌مردویه، ۱۴۲۴ ق، ص ۲۴۶ و سیدعلی خان شیرازی، ۱۳۹۷ ق، ص ۲۱۵)، استاندار مدائن شد و با مردم به تواضع رفتار کرد و بدون تشریفات و ساده می‌زیست و توجه آنان را جلب می‌کرد؛ عمر در نامه‌ای به سلمان نوشت: تو با کارهایت در مدائن سلطنت را تضعیف کرده‌ای. او در جواب نوشت: تو می‌دانی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز با مردم الفت داشت... (یعقوبی همان، ص ۵۲۷) این گونه رفتارها از سوی دوستداران اهل بیت علیهم‌السلام مستمر و اثرگذار بوده است؛ چنان‌که رفتار نامناسب حاکمان اموی با ایرانیان تأثیر متقابل و منفی داشت «مردم ایران از آغاز اسلام با بنی‌امیه دشمنی و با علویان همدردی کرده بودند، و برخی از استان‌ها مانند: مازندران، دیلمان و



گیلان، با دست علویان، اسلام را پذیرفته، جز آنان را به پیشوایی نشناخته بودند.

سیدامیرعلی می‌نویسد: از شروع تبلیغات اسلامی، علی علیه السلام نهایت احترام و دوستی را نسبت به مسلمان شدگان ایرانی ابراز داشته بود. سلمان فارسی، یکی از برجسته‌ترین یاران پیامبر صلی الله علیه و آله مدت‌ها همدم و مونس این خلیفه بود. سلمان از جمله عواملی بود برای پیروی ایرانیان از مسلک علی علیه السلام و روش او که در نهایت به شیعه‌گری ایرانیان منجر شد. اقدامات علی علیه السلام قبل از رسیدن به خلافت نیز در گرایش ایرانیان به تشیع از علل و عوامل جذب ایرانیان به تشیع به شمار می‌رود؛ چنان‌که پس از جنگ قادسیه، علی علیه السلام سهم خود را از غنائم به بازخرید اسرا اختصاص داد و مکرر عمر را وادار می‌کرد به مردم سخت‌نگیرد و با موالی که طبقات پایین جامعه اسلامی بودند، مدارا و حقوق آنان را به‌درستی ایفا کند (امیرعلی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۲).

به نظر فان فلوتن، از جمله علت‌های علاقه خراسانیان و دیگر ایرانیان به آل علی، آن بوده که در هیچ زمانی، جز در زمان حکومت علی علیه السلام با آنان به نیکی رفتار نشده و مردم جز در زمان آن بزرگوار نشانی از عدل ندیدند (جعفرمرتضی عاملی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳). در تشیع ایرانیان نباید از این موضوع غفلت کرد؛ ملتی که دارای سابقه تمدنی است و به دنبال عدالت و برابری است و به همین رو، وقتی از خلفای دیگر عدالت نمی‌بیند، از حاکمیت‌های قبیله‌گرا و تعصبی مثل امویان دوری می‌جوید؛ در ایران باستان، اگر به شاهان ساسانی علاقه‌ای دیده می‌شود، باید به مؤلفه‌ای چون عدالت نیز توجه کرد که جای آن در جامعه طبقاتی آن روز ایران خالی بود و لذا انوشیروان، با کمترین تمایل به سوی عدالت و اصلاحات جزئی در میان ایرانیان به لقب «عدالت» شهره شد (کریستن سن، ۱۳۸۷، ص ۲۶۹). لذا این، بزرگ‌ترین خطا و لغزشی است که از برخی خاورشناسان دچار آن شده و شیعه‌گرایی ایرانیان را برگرفته از اندیشه ایران باستان دانسته‌اند.

افزون بر آن چه گفته شد، ایرانیان این شناخت را داشتند که بین سیاست تبعیض‌آمیز اموی و خلفای دیگر و رفتار عادلانه علوی و خاندان نبوت تفاوتی ببینند. سیاست‌های تبعیض‌آمیز امویان با ایرانیان، یا سیاستی که از سوی خلیفه دوم درباره ایرانیان اعمال می‌شد، از علل کناره‌گیری ایرانیان از خلافت و گرایش به سوی روش خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله



واهل بیت علیهم السلام است؛ سفارش پیامبر صلی الله علیه و آله درباره اهل بیت علیهم السلام را نمی توان به اندیشه ایران باستان مربوط دانست. حدیث ثقلین و حجم چشمگیری از روایات اسلامی درباره اهل بیت علیهم السلام که در تقویت گرایش ایرانیان به اهل بیت علیهم السلام سهم و تأثیر بسزایی دارد نیز در همین جهت است که این نظریه را رد می کند.

کسروی می نویسد: «مردم ایران از آغاز اسلام، دشمنی با بنی امیه کرده و با علویان همدردی نموده بودند... از این جا، تخم شیعی گری از نخست، در ایران کاشته شده بود که اگر چیرگی سلجوقیان سنی نبودی، از همان قرن های نخست به رویش پرداخته در سراسر کشور رواج پیدا کردی» (کسروی، ۱۳۲۳، ص ۶۱).

قبل از روی کار آمدن عباسیان در خراسان گرایش های شیعه غالب بود. براین اساس، بنی عباس توانستند با شعار طرفداری از اهل بیت بر بنی امیه غلبه کنند؛ چنان که محمد بن علی به قحطبه بن شیبب اظهار کرد (حموی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۳۵۳) یعقوبی می نویسد: گروهی شیعه در بیهق زندگی می کنند (یعقوبی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۳۲) یاقوت درباره مناطقی چون بیهق و سبزوار می نویسد: «اکثر مردم آن روافض غلات هستند». نقل شده که قنبر، غلام امیرالمؤمنین، علی علیه السلام، در این دیار سکنا گزیده و به نام فرزند او (شاذان بن قنبر) نیز مسجدی در بیهق وجود دارد. (ابن فندق، ۱۳۶۱، ص ۲۵). این مطلب می تواند یکی از شواهد قدمت تشیع در این دیار باشد. از جمله دلایل رشد تشیع در بیهق، مهاجرت های زیاد سادات از شهرهای مختلف همچون نیشابور و ری به این منطقه بوده است. یاقوت می نویسد بیشتر جمعیت آن رافضه اند (حموی، ۱۹۹۵، ج ۱، ص ۵۳۸) حکایتی که درباره قم نقل شده، مبنی بر این که والی در جست و جوی فردی «ابوبکر» نام بود و تنها، پیری بد چهره را به این نام یافت! درباره سبزوار نیز نقلی صورت گرفته که مولوی در این باره سروده است:

سبزوار است این جهان کج مدار ما چو بوبکریم در وی خوار و زار
کی بود بوبکر اندر سبزوار یا کلوخ خشک اندر جویبار

(مولوی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۵)



قزوینی به نقل از صاحب النقض شهرهای زیادی را نقل می‌کند که غلبه جمعیتی آن با شیعه بوده است (قزوینی، ۱۳۷۳، ص ۷۰۶).

یکی از خاورپژوهان نیز در این باره می‌نویسد: روستاییان اطراف سبزوار و طبقات پایین مردم شهری، از شیعیان متعصب و مخالف قدرت حاکم بودند و سبزوار یکی از کانون‌های تشیع در ایران بوده است (پتروشفسکی، ۱۳۴۴، ج ۲، ص ۸۲۹). از نظر اشیپولر، مرکز اصلی تشیع، ابتدا کوفه بوده و سپس به عناصر عربی موجود در قم سرایت کرد و به‌زودی ایرانیان اطراف قم نیز به آنان پیوستند. مرکز دوم شیعیان، خراسان و ماوراءالنهر بوده و در طبرستان نیز از همان روزگار نخستین، علمای شیعی وجود داشته‌اند (اشپولر، ۱۳۴۹، ص ۳۲۶).

تردیدی نیست که روند مسلمان شدن ایرانیان و گرایش به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام معرفتی و براساس پیشینه خردورزی ایرانیان بوده است. اولین مسلمان ایرانی سلمان فارسی بود که یکی از ارکان اصلی شیعیان علی علیه‌السلام بود و در زمان خلافت عمر، حاکم مدائن شد و بذر تشیع را در ایران کاشت؛ لذا تشیع ایرانیان این‌گونه اصیل و ریشه‌دار است. عوامل معرفتی دیگری نیز بر گرایش گسترده ایرانیان به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام مؤثر بوده، از جمله حضور خاندان اهل بیت در نقاط مختلف ایران. پیدایش و گسترش مکتب تشیع در ایران دست‌مایه عوامل متعددی است که هر کدام در جای خود، قابل بحث و بررسی است؛ اما چند عامل اساسی مهم در اشاعه فرهنگ تشیع، نقش بسزایی داشته که مورد بررسی قرار می‌گیرند.

گرایش ایرانیان به تشیع، محصول عوامل متعدد و البته طی یک دوره طولانی و کاملاً تدریجی و معرفتی و بر اساس شناخت‌های ریشه‌دار علمی و تمدنی روی داده است. این فرایند در طول چند قرن روی داد. گرایش ایرانیان به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و تشیع متأثر از بسترهای معرفتی و عقلانی بود که نباید از آنها در تحلیل اسلام‌پذیری و شیعی‌گرایی ایرانیان چشم پوشید. «شعار عدالت و برابری» از جمله جاذبه‌های اسلام در میان ایرانیان بود. «عدالت» گوهر مطلوب ایرانیان بود که خود در سلطه خودکامه ساسانیان و جامعه طبقاتی ایران آن روز بودند که همه مواهب و امکانات در اختیار خاندان‌های خاص قرار



داشت. در رفتار تبعیض آمیز خلفا و امویان به آن نرسیدند؛ اما در رفتار امیرمؤمنان (علیه السلام) و اهل بیت (علیهم السلام) به آن رسیدند (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۸۷). به هر رو، آغاز گرایش به پیروی امیرمؤمنان (علیه السلام) از این ره یافت بود که در استمرار، عوامل دیگر به آن افزوده می شود.

آنان با دیدن رفتار علی (علیه السلام) در زمان خلافت خلفای پیشین، به ویژه پس از اینکه خلافت به حضرت رسید و شیوه عادلانه خود را درباره ایرانیان عملی کرد و سهم آنان را از بیت المال با اعراب مساوی داد؛ گروه ایرانیان عاشق علی در این دوره شکل گرفت که به «موالی» معروف بودند که به رهبری مختار در انتقام از قاتلان اهل بیت (علیهم السلام) قیام کردند. این گرایش به علی (علیه السلام) و روش و منش او در میان ایرانیان پس از انتقال پایتخت خلافت اسلامی به کوفه طبعاً روند رو به فزونی گرفت. کوفه در نزدیکی تیسفون و مدائن که پایتخت ساسانی و اساساً به ایران و خراسان و ری نزدیک بود و ایرانیان در جوار مرکز خلافت با رفتار امیرمؤمنان (علیه السلام) شناخت خوب به اسلام یافته و به تفاوت های رفتاری به اسلام اصیل پی بردند و محب و دوستدار علی و پیرو او شدند (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۱-۱۰۲).

یکی دیگر از نشانه های دیرینگی علاقه مندی ایرانیان به اهل بیت (علیهم السلام)، این بود که قیامگران برای جذب مردم، خود را «علوی» معرفی می کردند تا شرکت در قیام مشروعیت بیشتر و مقبولیت داشته باشد؛ مثل صاحب الزنج (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۸).

وقتی عباسیان علیه امویان قیام پنهانی کردند؛ پایگاه آنان ایران بود. نیز علت همراهی ایرانیان با عباسیان علیه امویان، خون خواهی امام حسین (علیه السلام) و رضایت آل محمد (صلی الله علیه و آله) بود. تمایل به مکتب و روش اهل بیت (علیهم السلام) در ایران، به نحوی در این عصر و در میان ایرانیان جاری بوده که به عقیده برخی محققان، تظاهر مأمون به تشیع و دعوت از امام رضا (علیه السلام) به ایران، در واقع همسویی و نوعی جلب نظر مردم ایران بوده است (سید جعفر مرتضی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۰).

بنابراین، گرایش مردم ایران به تشیع، به همان قرون نخستین بر می گردد؛ اگرچه

حاکمیت‌های ایران در دوره‌هایی سنی مذهب بودند. به همین رو، برخی گمان می‌کنند که شیعه در ایران به قرون بعدی مربوط است؛ در حالی که بر اساس شواهد تاریخی، تشیع ایرانیان در تاریخ آغازین اسلام ریشه دارد.

ب) عوامل سیاسی و حاکمیتی و دیگر عوامل شیعه‌گرایی ایرانیان

عوامل مختلفی بر گرایش ایرانیان به مکتب اهل بیت علیهم‌السلام و تشیع مؤثر بوده است. در ادامه، این عوامل و علل به اختصار مورد بررسی و تبیین قرار می‌گیرد:

یکم: حضور موالی (ایرانیان مهاجر) در مرکز اسلام:

«موالی» آن دسته از ایرانی‌هایی بودند که به قبایل عرب پیوسته و با آنان پیمان اتحاد بستند، از جمله، حدود چهار هزار نفر از ایرانی‌ها بودند که به آنها «سپاه شاهنشاه» می‌گفتند و در زمان یزدگرد، به فرماندهی شخصی به نام رستم به جنگ مسلمین آمدند و نهایتاً در جنگ قادسیه به سپاهیان عرب پیوستند. آنها برای پیوستن خود به سپاه عرب، شرط کردند که پس از جنگ، هر کجا که خواستند، ساکن شوند و با هر قبیله‌ای که خواستند، ازدواج کنند و سهمی از غنایم جنگی داشته باشند. اعراب نیز موافقت کردند و گروهی از آنها را به شام و گروهی دیگر را به بصره فرستادند (بلاذری، ۱۳۷۴، ص ۴۰ - ۴۱).

هر چند موالی به اسلام و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خوش‌بین بودند؛ از رفتار و برخورد خلفا و حاکمانی که خود را جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانستند، بسیار متنفر بودند؛ لکن حضرت علی علیه‌السلام چه قبل از خلافت، از طریق نصیحت به خلفا و چه در زمان حکومت‌داری، نسبت به موالی (ایرانیان) محبت زیادی ابراز می‌داشت. بیت‌المال را به نسبت مساوی بین آنها و مردم عرب تقسیم می‌کرد و می‌فرمود: «حضرت آدم نه غلامی به دنیا آورد و نه کنیزی؛ بندگان خدا آزادند و اگر مالی نزد من است، در تقسیم آن بین سیاه و سفید فرقی نخواهم گذاشت». آن حضرت در بسیاری از اوقات، سهم خود را از بیت‌المال، به آزادی اسرای ایرانی اختصاص می‌داد (بلاذری، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۱۴۱) هر ظلمی به موالی در مدینه





می‌رسید، برای دادرسی به امام مراجعه می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۳۱۹)؛ تا جایی که گروهی به امام، به جهت جذب موالی اعتراض کردند و گفتند این سرخ رویان^[۱] شما را از ما دور کرده؛ این‌ها را از خودت بران (ثقفی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۴۹۹).

از منظر شهیدمطهری، مردم ایران که مردمی باهوش بودند و سابقه فرهنگ و تمدن نیز داشتند؛ روح اسلام و معنای اسلام را در خاندان رسالت یافتند؛ چون این خاندان، خواسته‌های ایرانیان را که عدل و مساوات است، برقرار و روح شیرین عدالت ایرانیان را سیراب می‌کردند (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۳).

مشاهده آن همه ستم و بی‌عدالتی از رفتار خلفا و سپس بنی‌امیه و دیدن این همه لطف و عدالت از علی (علیه السلام) باعث گردید تا بغض اموی و حب علوی در دل موالی و ایرانیان قرار گیرد (طبری، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۱۹۲ - ۲۱۰). این آغاز نوعی تشیع به نام «تشیع سیاسی» بود؛ به این معنا که آنها علی را از دیگر خلفا و حکما برتر می‌دانستند و تنها علی را ادا کننده حقوق خود دیدند؛ هرچند از نظر اعتقادی در سطح بالا شیعه بودن آنها مطرح نبود. در مجموع، آنها خواستار برابری و مساوات بین خود و مردم عرب شدند و امیدوار بودند که تحت لوای دین اسلام، طعم و لذت عدالت حقیقی را بچشند. البته بسیاری از آنها تحقیر و ناملایمات زیادی را متحمل شدند؛ اما اسلام را پذیرفتند و به افتخار مسلمانی نایل گردیدند و گم شده خود را در منش و رفتار علی (علیه السلام) دیدند و به او گرایش یافتند؛ چنان‌که مختار دعوت خود را با شیعیان و پیروان بنی‌هاشم در کوفه شروع کرد (ابو حنیفه دینوری، ۱۳۶۸، ص ۲۸۸) و در جنگ‌های او و دوره حکومت کوتاه او موالی (ایرانیان) اساسی‌ترین نقش را ایفا کردند مختار با سیاستی که پیش گرفت، آنها را جذب کرد. لذا اکثر سپاه مختار موالی بودند و به فارسی سخن می‌گفتند (طبری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۲) جمعیت شیعی قابل توجهی در کوفه تا این زمان شکل گرفته بود (در کنار شیعه عرب کوفه که از دوستان و شیعیان بودند) (همان) این گروه از موالی در کوفه، از نظر جمعیتی قابل توجه بودند و در مناصب و مشاغل مختلف و تجارت و تولید و صنعت دست



داشتند. در میان اصحاب ائمه نیز جمع کثیری از موالی حضور داشتند که در منابع رجالی با لقب «مولی» از آنها یاد شده است (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۸ و ۱۴۴). در ترویج فکر شیعه در میان ایرانیان این مؤلفه نیز تأثیر و سهم خود را داشت. لذا می‌توان گفت تأثیر حضور موالی و تشیع و علاقه‌مندی آنان به اهل بیت علیهم‌السلام از عوامل مبنایی بوده است که باید در روند شیعه شدن ایرانیان به آن توجه بیشتری کرد.

دیگر علت گرایش موالی به اهل بیت علیهم‌السلام (همان طور که اشاره شد) برخلاف پیمانی که بین آنها و سپاه عرب بسته شده بوده، آنها شاهد تبعیض و تفاوت‌های زیادی بودند که این مسئله، باعث روی گردانی آنها از خلفای بنی امیه بود؛ از جمله این که ۱. موالی در عراق به عنوان شهروند درجه دوم شناخته شدند؛ ۲. کارهای پرمشقت مانند، اداره امور بازار، ساختن راه‌ها و اصلاح درختان به آنها واگذار شد؛ ۳. آنچه از زمان خلیفه دوم مرسوم شده بود - که عجم‌ها را به مدینه الرسول راه نمی‌دادند - موالی را نیز شامل شد؛ ۴. عرب‌ها از آنها زن می‌گرفتند؛ اما به آنها زن نمی‌دادند و حق ارث نداشتند؛ ۵. آنها اسلام موالی را اسلام حقیقی نمی‌دانستند و از اسلام عرب‌ها پایین‌تر می‌دانستند و لذا موالی حق نداشتند امام جماعت شوند، یا در صف اول نماز بایستند و این رسم را عمر رواج داد (ثقفی کوفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۸۲۴). کار به جایی رسید که حتی در مذمت زبان فارسی، به نقل از ابوهریره از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم حدیث جعل کردند؛ مانند «نزد خدا مبعوض‌ترین زبان، زبان فارسی است» (محمد بن حبان، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۲۹).

علت دیگری نیز در شناخت و گرایش موالی به اهل بیت علیهم‌السلام و در مرحله بعدی گرایش ایرانیان به شیعه «حادثه کربلا» بود که موالی در این حادثه به جهت علاقه‌مندی به علی و عدالت او، به فرزندانش نیز همین نگاه را داشتند. لذا چنانکه پیشتر گفته شد، در قیام مختار به شکل گسترده حاضر بودند (بلاذری، همان، ج ۵، ص ۲۴۶) در استمرار این اظهار مودت، ارتباط با امام سجاد علیه‌السلام قطع نشد. روش آن حضرت نیز قابل توجه است: امام با گریه‌های مداومی که بر امام حسین علیه‌السلام داشت، احساسات حسینی و ضد اموی را به آنها منتقل



می‌کرد و در آزادی بردگان از موالی نیز نقش داشت (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷ - ۱۲۸) نتیجه این سیاست، آن شد که هم خود موالی، به تشیع گرایش پیدا کنند و هم آن را با منش و رفتار و زهد و مظلومیت، به دیگر شهرها و بلاد اسلامی دیگر، مانند ایران منتقل کنند (همان، ص ۸۵ - ۹۸) در کنار همه ائمه، موالی حضور داشتند تا زمان امام هادی (علیه السلام) که حتی جمعی از یاران حضرت، از موالی بودند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۵).

دوم. هجرت علویان و سادات به ایران و شیعه‌گرایی ایرانیان:

در دوران خلفای اموی و عباسی، یکی از جریان‌های معارض و سیتزه‌گر با آنان، علویان و دوستان اهل بیت (علیهم السلام) بودند؛ به‌ویژه در دوران حکومت ظالمانه حجاج بن یوسف ثقفی (۹۵ ق) بر عراق، علویان در معرض آماج حملات وی قرار گرفتند. این امر موجب گردید علویان به منظور مصون ماندن از این حملات، متوجه سرزمین‌های شرقی خلافت شوند. لذا قیام یحیی، از نوادگان امام حسن (علیه السلام) در خراسان، در سال ۱۲۵ ق، و قیام عبدالله، از نوادگان جعفر بن ابیطالب در نواحی مرکزی ایران صورت گرفت. این قیام‌ها از طرف سادات و با حمایت مردم روی می‌داد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸ ق، ص ۱۵۰).

بدین سان علویان در جست‌وجوی پناهگاه، مناسب‌ترین منطقه را ایران و بیشتر، مناطق هموار جنوب رشته‌کوه البرز، مثل قزوین، ری، قم، ساوه و آوه را تشخیص دادند (ترکمنی آذر، ۱۳۸۰، ص ۱۲۶). این مهاجرت‌های اولاد ابوطالب، در پی شکست قیام‌های متعدد علویان در کوفه، مدینه و مکه، مثل قیام ابوالسرایا، ابن طباطبا، زیدالنار، ابراهیم بن موسی، سلیمان بن داوود در ۱۹۹ ق و قیام دیباج و ابن افضس، محمد بن جعفر در ۲۰۰ ق) سرعت گرفت و آنان از عراق رانده شدند (مسعودی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۳۹).

در زمان هارون الرشید و سرکوب قیام یحیی بن عبدالله، مهاجرت علویان با فزونی ادامه یافت و وقتی مسئله ولایتعهدی امام رضا (علیه السلام) مطرح گشت، شماری از علویان به همراه آن حضرت به خراسان آمدند (شیخ مفید، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۲۵۹). وقتی آوازه این



حرکت در جهان اسلام پیچید، علویان دیگری از نقاط مختلف، به‌ویژه از مدینه عازم خراسان گشتند. حضرت امام رضا علیه السلام بیست و یک برادر داشتند که همه آنان همراه پسرعموهای خود به سوی خراسان حرکت کردند. اینان در حوالی ری، به خبر شهادت امام رضا علیه السلام آگاهی یافتند و مورد تهدید و تعقیب مأمون قرار گرفتند. برخی در همین نواحی به شهادت رسیدند و بقیه به سوی طبرستان پناه بردند (طبرسی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۹۵). همه این مهاجرت‌ها و قیام‌ها با حمایت مردم صورت می‌گرفت که این، نشانه‌ای از شیعه‌گری و علاقه‌مندی ایرانیان به اهل بیت علیهم السلام بود.

از سوی دیگر، مهاجرت گروه‌های جدید علویان، همزمان با سفر حضرت معصومه علیها السلام به قم صورت گرفت (قمی، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵). ورود حضرت معصومه علیها السلام به شهر آوه و سپس قم؛ بیانگر این واقعیت است که این شهرها کانون‌های مهم شیعی در عصر عباسی بودند. مهاجرت علویان هنوز پایان نیافته بود، بلکه با رسیدن متوکل به خلافت (که شرایط جدید بسیار سختی برای علویان از سال ۲۳۳ ق، شروع گردید) مهاجرت آنان به ایران باشتاب بیشتری انجام می‌گرفت. از جمله اینان حضرت عبدالعظیم حسنی است که ابتدا به طبرستان و سپس به ری مهاجرت کرد (ابن طباطبای، ۱۳۷۲، ص ۲۳۵). در سال ۲۴۹ ق، پس از کشتار در قیام یحیی بن عمر حسینی در کوفه توسط خلیفه عباسی، مستعین؛ شمار بسیاری از ساداتی که در قیام او شرکت کرده و جان سالم به در برده بودند، به دنبال یافتن محلی امن، به کوه‌های طبرستان پناه جستند. (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶، ص ۲۲۸) و تا پایان عمر، خودشان و اولادشان در این منطقه زندگی کرده و پس از وفات یا شهادت، مرقده‌شان به زیارتگاه تبدیل شده است. این مناطق در همین زمان کانون‌های شیعه به شمار می‌آیند و حضور و رفتارشان بستر فرهنگی برای شیعه شدن مردم این مناطق بود.

مهاجرت علویان به ایران از سال ۲۰۰ ق سرعت گرفت (ابن مسکویه، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۲۰). در این فضا، فرزندان محمد بن حنیفه، نوادگان امام موسی بن جعفر علیه السلام، فرزندان عمر بن علی بن ابیطالب علیه السلام، فرزندان علی عریضی عموی امام رضا علیه السلام، فرزندان عبدالله نوه



امام سجاد علیه السلام و فرزندان حسین اصغر فرزند امام سجاد علیه السلام (العبدلی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳۵ - ۷۵)، به مناطق مختلف ایران گسیل شدند و بیشتر کانون‌های شیعی را به وجود آوردند؛ اگرچه قبل از این نیز گرایش‌های عمیق به اهل بیت علیهم السلام در این مناطق وجود داشت. از آن‌جا که خراسان قدیم، قسمت‌های زیادی از افغانستان امروزی و نیز سیستان قدیم، بخش‌هایی از مرز غربی پاکستان امروزی را شامل می‌باشد (حموی، ۱۳۹۹، ج ۳، ص ۱۹۰)؛ بدیهی است که از آل ابيطالب و سادات در آن مناطق نیز حضور داشتند (عبدالحی، ۱۳۸۰، ص ۵۳۸).

در مهاجرت این افراد به دو موضوع باید توجه داشت که در گسترش شیعه مؤثر بوده‌اند: ۱. زمینه‌های تشیع در این مناطق؛ ۲. تأثیر مهاجران بر تشیع کامل این مناطق. لذا هجرت علویان و سادات، تأثیر به‌سزایی بر گسترش تشیع در ایران داشت. این مهاجرت‌ها، بیشتر از قرن دوم به بعد بوده و بعد از آن که یحیی بن زید به ایران آمد، راه مهاجرت گشوده شد؛ زیرا یکی از اهداف سادات هاشمی در مهاجرت به سوی ایران، جذب نیرو برای قیام بود، که البته در این کار موفقیت زیادی کسب کردند. به‌عنوان نمونه، هواداران یحیی بن عبدالله از نوادگان امام حسن مجتبی علیه السلام در دیلم بودند که اولین قیام شیعی را در آن منطقه پی‌ریزی کردند. قیام به اندازه‌ای بود که هارون، پنجاه هزار نفر را به منظور رویارویی و سرکوب او اعزام کرد.

چون مردم ایران به سادات و آل رسول عشق می‌ورزیدند، به آن‌ها پناه دادند و یاری‌شان کردند؛ حضور آن‌ها در بین مردم عاشق اهل بیت علیهم السلام، مقدمه گسترش تشیع اعتقادی شد.

البته حضور علی بن محمد باقر علیه السلام را که اکنون در مشهد اردهاال کاشان مدفون است و حتی قبل از ورود امام رضا علیه السلام به ایران به منظور ارشاد و هدایت مردم در منطقه فین و کاشان به این منطقه آمده بود؛ نباید نادیده گرفت. این خود گواه حضور شیعه است. گفته شده شش هزار نفر از مردم کاشان و توابع به استقبال این امامزاده بزرگوار رفتند و بعد از

استقرار ایشان، مردم قم و کاشان و روستاهای اطراف در نماز جمعه ایشان شرکت می‌کردند. این موقعیت ممتاز علی بن محمد علیه السلام باعث گردید که حکومت وقت، دستور قتل ایشان را صادر کند (مدرسی طباطبائی، ۱۳۳۵، ج ۱، ص ۲۴۰ و مدنی کاشانی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

سوم. هجرت امام رضا علیه السلام و تشیع ایرانیان:

از جمله عوامل مؤثر بر بسط اندیشه تشیع در ایران، مهاجرت اجباری امام رضا علیه السلام به ایران است. پس از پیروزی مأمون بر برادرش، با توجه به علاقه مردم ایران به علویان، مأمون از امام رضا علیه السلام دعوت کرد. ابن خلدون می‌گوید: کثرت شیعه در ایران، موجب چنین دعوتی از طرف مأمون شد (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۸۳ و طبری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۵۶۵۹). چنان‌که گفته شده است، از زمان سکونت امام رضا علیه السلام در مرو، عده‌ای از سادات و آل ابیطالب هم در جوار ایشان سکنا گزیدند (جعفر الخلیلی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۶). ارتباط حضرت با مردم در ترویج تشیع تأثیر بسزایی داشت؛ چون یکی از نخستین مراکز تشیع در ایران، خراسان بود که پس از استیلای بنی عباس بر بنی امیه و تسلط بر خراسان، مردم به آنها گرایش یافتند و فکر می‌کردند بین علوی و عباسی از بنی هاشم تفاوتی نیست؛ اما بعد از ورود امام رضا علیه السلام معرفت درست پیدا کردند. پس از این شناخت بود که تشیع واقعی و اعتقادی گسترش پیدا کرد (مظفر، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸) و این، به دلیل برخی اقدامات امام رضا علیه السلام بود؛ مثلاً رجاء بن ابی الضحاک که مأموریت آوردن امام را بر عهده داشت، چنین گزارش داده است: امام در هیچ شهری فرود نمی‌آمد، مگر این که مردم به سراغ او می‌آمدند و مسائل دینی و اعتقادی خویش را می‌پرسیدند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۵).

امام در طول مسیر، احادیث را از طریق پدرانش، به حضرت علی علیه السلام و پیامبر صلی الله علیه و آله می‌رساند که این، بهترین روش معرفی مکتب تشیع و خنثی کننده توطئه‌هایی بود که شیعه را خارج از دین می‌دانستند. نمونه بارز آن، حدیث «سلسله الذهب» بود که در جمع مردم نیشابور ایراد فرمودند: «از پدرانم، از پیامبر، از خداوند باری تعالی که فرمود: لا اله





الا الله، قلعه محکم من است. هر کس داخل آن شود، از عذاب من ایمن است». بعد با کمی تأمل فرمودند: «این مطلب شروطی دارد که از جمله پذیرش ولایت من [= اهل بیت پیامبر ﷺ] است (همان، ص ۱۳۵).

امام با این بیان، شیعه واقعی و اعتقادی را معرفی و محبت مردم به علویان را جهت‌دار کردند.

امام حتی در دربار مأمون (که از ایشان تقاضای خواندن خطبه کردند) به معرفی ولایت خود و ائمه علیهم السلام پرداختند و فرمودند: «ما به واسطه رسول خدا بر شما حق داریم و شما هم از جانب پیامبر ﷺ بر ما ذی حق هستید، زمانی که شما حق ما را ادا کردید ما هم بر خود لازم می‌دانیم که حق شما را به جای آوریم...» (همان).

یکی دیگر از کارهایی که به واسطه آن، مکتب شیعه توسط امام رضا علیهم السلام معرفی و استدلال‌های مخالفان ابطال می‌گشت، مجالس مناظره‌ای بود که مأمون احتمالاً به قصد تنقیص امام تشکیل می‌داد که البته تمام آنها به نفع امام رضا علیهم السلام خاتمه می‌یافت، تا جایی که به سبب استقبال مردم از این گونه جلسات و زیاد شدن مراجعات به امام، مأمون دستور داد مردم را از در خانه امام دور کنند (همان، ص ۱۷۰)؛ اما به هر صورت، این جلسات در معرفی اهل بیت علیهم السلام و مکتب شیعه بسیار مؤثر بود.

دیگر اقدام فرهنگی مؤثر امام بر تشیع ایرانیان، مجموعه نامه‌هایی است که امام رضا علیهم السلام به افراد مختلف در توضیح مبانی تشیع نوشتند؛ از قبیل تبیین جایگاه اهل بیت در کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ و مسائل اختلافی با اهل سنت، مانند ایمان ابوطالب به دین اسلام، توضیح مصداق شیعه واقعی، مراد از اولوالامر در قرآن چه کسانی هستند یا درباره احکامی مانند خمس و... (جباری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸۲).

مجموعه اقدامات فرهنگی امام در طول سه سال در مرو، مسافرت‌هایی که به اطراف داشت، ارتباط با مردم و پاسخ به سئوالات، همه و همه، در معرفت مردم این سامان و

علاقه‌مندی به اهل‌بیت و تشیع آنان تأثیر فراوانی داشت.

بر اساس همین تأثیرات است که پس از قرن چهارم و ششم، رویکرد نویسندگان اهل‌سنت به نوشتن نام ائمه علیهم‌السلام در کتاب‌های خود و مناقب‌نامه‌نویسی در این سامان رو به گسترش است؛ چون گروه قابل توجهی از مردم این مناطق شیعه بودند و پیرو اهل‌بیت علیهم‌السلام. پس از شهادت امام و دفن حضرت در سناباد در کنار مزار هارون، روند گسترش تشیع بر محوریت مزار آن حضرت و زیارت مرقدش رو به فزونی چشم‌گیر گذاشت؛ به نحوی که در این دوران نگاه اهل‌سنت نیز به سمت اهل‌بیت علیهم‌السلام گرایید و کتاب‌هایی در این قرون نوشتند و از منزلت معنوی امام‌رضا علیه‌السلام سخن راندند و برخی از علمای اهل‌سنت توسل و زیارت قبر امام را مطرح کردند. بناکتی در تاریخ خود نام امام را می‌آورد؛ خنجی به بارگاه امام توسل می‌جوید و حاجت می‌گیرد و مستوفی در نزه القلوب اولین بار از محل دفن امام به مشهد یاد می‌کند که سرانجام نام این شهر به «مشهد» شهره می‌شود. صوفیان نیز در منابع خود رویکرد جدی به اهل‌بیت دارند. در تذکرة الاولیا عطار نام امام‌باقر و امام‌صادق به عنوان تبرک توسط عطار ذکر می‌گردد (رک: عطار نیشابوری، تذکرة الاولیاء) به همین روی، شیعه‌گری ایرانیان، معلول تلاش فرهنگی هشت قرن پیش از صفویه است که به مرور در تمام نقاط ایران گسترده شده است.

چهارم. سهم حکومتها و مجاهدت علما در شیعه‌گرایی ایرانیان:

عامل دیگری که در شیعه‌گری ایرانیان نیازمند تبیین درست است، نحوه عملکرد حکومت‌های شیعه پیش از صفویه در بسط تشیع در ایران است. نقش حاکمان شیعه را می‌توان در فراهم‌سازی بسترها و نهادهای فرهنگی مورد توجه و بررسی قرار داد. هیچ یک از حاکمیت‌های شیعه از آل‌بویه تا ایلخانان مغول و سربداران و دیگر حاکمیت‌ها تا ظهور صفویان با عوامل غیرفرهنگی، به ترویج تشیع در ایران نپرداخته‌اند. حتی عواملی چون حاکمیت عباسی و اموی را که با اتخاذ سیاست‌های خشن و تند علیه سادات علوی





سبب هجرت و پناهندگی آنان به ایران شدند، می‌توان در شمار عوامل فرهنگی شناخت. مأمون نیز ناخواسته با اجبار امام رضا علیه السلام به پذیرش ولایتعهدی، اسباب و زمینه بسیار مناسب فرهنگی را فراهم کرد تا شناخته شدن حضرت در سطح وسیعی در میان مردم ایران و گرایش به امامت و خاندان رسالت روبه فزونی داشته باشد. از این رو می‌توان گفت همان طور که استقبال مردم ایران از اسلام بیشتر صبغه فرهنگی داشته، گرایش به اهل بیت علیهم السلام نیز بیشتر رویکرد فرهنگی داشته است.

یکی از عوامل گسترش شیعه در ایران، کارهای فرهنگی حکومت‌ها، از جمله حکومت آل بویه و حکومت‌های شیعی دیگر چون حکومت‌های سادات و علویان بوده، مانند حکومت مرعشیان و علویان طبرستان (ابن اسفندیار، ۱۳۶۳، ص ۵۸ و حکیمیان، ۱۳۶۸، ص ۶۹ - ۷۰)، و حمدانیان قراقویونلوها و سربداران و حکومت‌های محلی دیگر قبل از صفویه؛ مثل حکومت ایلخانان مغول، به‌ویژه در زمان هلاکو که خواجه نصیرطوسی او را با درایت رام کرد و او را به عمران و آبادانی کشور متمایل ساخت، تا جایی که دستور تأسیس رصدخانه را در مراغه صادر کرد. در سایه همین رویکرد، خواجه فرهنگ اهل بیت علیهم السلام را ترویج می‌داد و در تمام شهرهای این خطه از قزوین تا زنجان و تبریز شیعیان فراوانی وجود داشت. غازان خان که از سال ۶۹۴ تا ۷۰۹، حکومت مغولان را در اختیار داشت، به مذهب تشیع متمایل و دوست‌دار اهل بیت علیهم السلام بود. برخی از نویسندگان نیز باورمندند او مذهب تشیع را در آن زمان رسمیت داده است (کاشانی، [بی‌تا]، ص ۹۱). پس از هلاکو، فردی مثل اولجایتو تحت تأثیر علامه حلی شیعه شده است که در تاریخ به «سلطان محمد خداپسند» شهرت دارد. او از ایلخانان مغول بود که خود به سبب تلاش فرهنگی علامه حلی شیعه دوازده امامی شد و به نام امامان شیعه سکه زد و این سکه‌ها هنوز به‌عنوان سند تاریخی بر تشیع او موجود است (امین عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۹۹).

علامه حلی سال‌ها در ایران ماند و مدرسه السیاره تشکیل داد و مکتب اهل بیت و



پاره‌ای از احکام اهل بیت را به مردم ایران آموخت؛ به نحوی که در زمان صفویه که شاه اسماعیل در تبریز اعلام رسمیت یافت و مردم به جهت آشنایی با احکام مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) به منبع و کتابی نیاز داشتند، گشتند و نسخه‌ای از رساله احکام علامه حلی را به زبان فارسی یافتند؛ چون فخرالمحققین مدت‌ها در تبریز زندگی کرده بود (شبیبری زنجانی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۴ - ۳۰۷). حضور فخرالمحققین در تبریز حاکی از این حقیقت است که این شهر محل سکونت شیعه قبل از صفویه بوده است. اگر شیعه‌گری ایرانیان پس از قرن دهم، معلول رفتارهای شاه اسماعیل باشد، به یافتن کتاب و احکام دین نیازی نبود. از این رو، مؤلفه‌های فرهنگی در رواج تشیع در ایران، پس از قرن دهم نیز اصلی‌ترین عامل به شمار می‌آید و آن‌گاه که در قزوین، حمدالله مستوفی کتاب گزیده را می‌نویسد و در آن به امامت ائمه (علیهم‌السلام) می‌پردازد؛ این واقعیت رخ می‌نماید که تشیع و گرایش به اهل بیت (علیهم‌السلام) در همه نقاط ایران قبل از برآمدن صفویان شیوع بلامنازع داشته است.

اگر شیعه‌گری ایرانیان، معلول مؤلفه‌های غیرفرهنگی بود، نیازی نبود که صفویان به دعوت از علمای جبل عامل برای تبیین احکام شریعت اقدام کنند. نفس همین روش، گویای تأثیر فراوان مؤلفه فرهنگی در تشیع ایرانیان پس از قرن دهم است.

در مناطقی چون تبریز قبل از صفویه حکومت محلی قره قویونلوها شیعه امامی بودند (ترکمنی آذر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱) آنان با علمای شیعه مرتبط بودند. اقتدار قره قویونلوها در این منطقه، خود عامل مهمی است مبنی بر وجود گروه‌های شیعه در حد وسیع و قابل توجه، از آن رو که بدون پایگاه اجتماعی و مردمی تشکیل حکومت غیرممکن است.

بنابراین علمای شیعه، سال‌ها قبل از صفویان با ایران مرتبط بودند. حکومت سربداران شیعی با شهید اول نویسنده «لمعه» این کتاب را برای آنان و در پاسخ سؤالات آنان نوشت. افزون بر آن طبقاتی از صوفیان اردبیل گرایش شیعی عمیق داشتند و شاه اسماعیل از همین خاندان بود و حکومت‌های شیعه، سال‌ها قبل از صفویه در مجاورت آذربایجان، مانند گیلان حکومت داشتند و مردم تبریز یا شهرهای دیگر با مکتب



اهل بیت علیهم السلام ناآشنا نبودند که به کشتار نیاز باشد. این گفته‌های بی‌اعتبار را مستشرقان یا از روی ناآگاهی و یا از غرض‌ورزی نوشته‌اند. هرجا مقابل حکومت صفویان جنگی بوده است، قهراً پاسخ جنگ غیر از جنگ و دفاع نخواهد بود که طبعاً عده‌ای کشته خواهند شد و تاریخ پر است از این کشتارها؛ چنان‌که هزین لاهیجی در تاریخ خود آنچه از کشتار شیعه توسط عثمانی‌ها در همدان و تبریز و اردبیل دیده است، گزارش کرده که وحشتناک بوده است (هزین لاهیجی، ۱۳۵۰، مقدمه کتاب).

به قدرت رسیدن حاکمیت‌هایی با گرایش شیعی، اعم از حاکمیت‌های زیدی و اسماعیلی نیز از مؤلفه‌های شیعه‌گرایی است؛ چنان‌که نوشته‌اند، خانواده‌هایی از دیلمان، از آل بویه و کنگریان و دیگران به پادشاهی رسیده و از شیعی‌گری هواداری نشان داده‌اند. لذا نهال شیعی‌گری از نخست در ایران کاشته شده بود، به طوری که اگر چیرگی سلجوقیان سنی نبود، از همان قرن‌های نخست به رویش پرداخته، در سراسر کشور رواج پیدا می‌کرد. این است که در زمان مغول، چون آزادی مذهبی رعایت می‌شد، شیعی‌گری در ایران رواج یافت (شیعی شدن خدابنده نمونه آن است). پس از مغولان نیز در برخی مناطق ایران، برخی خاندان‌های شیعی حاکمیت داشتند، مانند سربداران، مرعشیان، مشعشعیان و در نهایت تشکیل دولت صفویه که به رواج شیعی‌گری کوشیدند» (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۵۷ و جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۱).

پنجم. گسترده‌گی تشیع در منطق مختلف ایران قبل از صفویه:

یکی از دلایل وجود تشیع در ایران، حضور شیعه در سرزمین‌های مختلف ایران، قرن‌ها قبل از صفویه است؛ از جمله منطقه خراسان و شهرهای آن، چون نیشابور، سبزوار، بیهق و مرو؛ چنان‌که فردوسی در دوره سلطان محمود غزنوی درباره مدح اهل بیت علیهم السلام و وصایت امیرمؤمنان علیه السلام، اشعاری سرود که خوشایند سلطان نبود؛ (رک: فردوسی، شاهنامه، مقدمه شاهنامه) وجود قیام‌های شیعی، مثل قیام شریک‌بن‌شیخ



المهری که به تصریح گفت ما حکومت اهل بیت می‌خواهیم (نرشخی، 1363، ص 79 - 82) و... منطقه تاریخی جبل که از نظر جغرافیایی از قصر شیرین شروع شده تا ری و همدان را شامل می‌شد، وجود دانشمندانی از اهل این مناطق در میان شاگردان ائمه علیهم‌السلام؛ بهترین گواه بر حضور شیعه در این مناطق است. خضر بن عیسی (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۵۳) در غرب ایران؛ منطقه دینور که سادات در آن حضور داشتند (قمی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۸). منطقه قزوین که در میان اصحاب ائمه بزرگانی با پسوند «قزوینی» (که شمار آنان قابل توجه است)؛ گواهی روشن بر ریشه‌دار بودن تشیع در این منطقه می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۲ - ۵۲).

مناطق مرکزی ایران، از جمله شهرهای قم، آبه و کاشان نیز محل زندگی شیعیان بود، چنان‌که در کاشان، افراد زبده و شاخصی از اصحاب ائمه حضور داشتند (علامه حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۰۶). شهر قم نیز از قرن اول محل سکونت بزرگانی از شیعه و اشعریان مهاجر از کوفه بود. به همین رو، حضرت معصومه علیها‌السلام که قصد سفر به ایران برای دیدار امام رضا داشت، به علت بیماری به شهر قم منتقل و در این شهر وفات و مدفون گردید. این شهر از مهم‌ترین کانون‌های شیعه به شمار می‌آمد. یاقوت حموی، آبه را از جمله سکونت‌گاه‌های شیعیان بر شمرده (حموی، ۱۹۹۵ق، ج ۱، ص ۵۰) نیز منطقه ری در ایالت جبال از جمله کانون‌های بزرگ تشیع قبل از صفویه بوده است. در میان اصحاب ائمه، افرادی که با عنوان «الرازی» معروفند و اهل ری می‌باشند، یا مدتی در آن زیسته‌اند؛ گواهی دیگر بر حضور شیعه در این منطقه می‌باشد (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۰ و نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۱، ۶۰ و ۹۷). حضور عبدالعظیم حسنی در این منطقه و پناه بردن به شیعیان و مدفن او نیز بر روند شیعه‌گری مردم این منطقه مؤثر بوده است. او مدتی در این شهر ساکن شد و به عبادت پرداخت (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۷) گذشته از اینکه در فارس و اصفهان نیز با وجود غلبه جمعیتی اهل سنت، گروهی از شیعه در آن شهرها سکونت داشتند (همان، ص ۹) منطقه‌ای از جبال که کرج ابودلف بود نیز منطقه



شیعه نشین بوده است. ابودلف و خاندان او گرایش شیعی داشته و به سادات و علویان و بنی فاطمه ارادت می‌ورزیده‌اند (ابن خلکان [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۴۱؛ ابن اثیر ۱۳۷۱ ش، ج ۱۸، ص: ۴۳) ابن اثیر، خاندان او از جمله فرزندش، عبدالعزیز را از امرای شیعه بر شمرده است (ابن اثیر، ج ۱۸، ص ۴۳) مناطق شمال ایران نیز یکی از کانون‌های شیعه به شمار می‌آمده است؛ وقوع قیام‌های مختلف ضد اموی و عباسی در این منطقه و سکونت علویان و سادات و فرزندان و سادات زیدی و حسنی در طبرستان (ابن اسفندیار، ۱۳۶۳، ص ۵۸)؛ از جمله شواهدی است که می‌توان گفت تشیع در این منطقه حضوری بسیار کهن داشته است. حضور افرادی در میان اصحاب ائمه علیهم‌السلام نیز با عنوان «طبری» گواهی بر حضور شیعیان غیر زیدی، بلکه امامی در این مناطق می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۹۶، ۱۳۷ و ۲۶۸).

بنابراین قرن‌ها قبل از ظهور صفویان، در تمام مناطق ایران، شیعیان حضور داشتند. منطقه زنجان نیز از مناطقی بود که شیعیان در آن می‌زیسته‌اند. وجود راویانی چون محمد بن هارون الزنجانی در میان محدثان شیعه که از مشایخ شیخ صدوق بوده است (خوئی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۸، ص ۳۳۶)؛ گواهی بر وجود تشیع در این مناطق می‌باشد. کوکبی (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۰۸ ق، ص ۵۲۹) که از سادات و علویان بود در منطقه بین قزوین و زنجان و گیلان قیام کرد که پس از سرکوب این قیام توسط عباسیان، شماری از سادات، از جمله سید ابراهیم پس از جراحت به زنجان پناه آوردند و سید ابراهیم در آن‌جا وفات یافت (روحانی، ۱۳۴۲، ص ۴۲). منطقه سیستان که مناطقی چون کرمان تا جنوب خراسان تا سواحل دریای عمان را شامل می‌شد نیز از جمله سکونت‌گاه شیعیان بوده است. وجود چندین نفر در میان روات و محدثان شیعه و اصحاب ائمه از این مناطق، دلیل روشن بر حضور شیعیان در این منطقه می‌باشد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۴۴، ۱۹۰ و ۳۲۲). همچنین گروهی از اهل سیستان، از امام باقر علیه‌السلام سؤال کرده‌اند (شیخ صدوق،



۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۲۸۹) گروهی از مردم این دیار از امام صادق نیز مطالب فقهی پرسیده‌اند که در منابع روایی ضبط شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۵، ص ۲۵۳ و ج ۱۰، ص ۳۴۷) و همچنین آنان از سب و دشمنی با امیرمؤمنان خودداری کرده و از بنی‌امیه در این مسئله پیروی نکرده‌اند (حموی، ج ۲، ص ۱۹۱ و صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۱۰۸) از جمله مناطق شیعه‌نشین در ایران قبل از قرن دهم بوده است در مناطق دیگر ایران نیز شیعیان سکونت داشتند و قبل از قرن دهم و روی کار آمدن دولت صفویه در ایران هیچ منطقه‌ای در ایران نبود که شیعه در آن سکونت نداشته باشد.

ششم. شیعه‌گرایی ایرانیان پس از استقرار صفویه

براساس مستندات تاریخی، روشن شد که فرایند شیعه شدن ایرانیان تا ظهور دولت صفوی قرن‌ها پیش شروع شده بود؛ اگر چه صفویان به این فرایند سرعت بیشتری داده و به یکپارچه کردن مردم ایران از نظر سرزمینی و ژئوپلتیکی و ایدئولوژی اقدامات فرهنگی دیگری کردند؛ چنان‌که گفته شده: «باید دانست که شاه طهماسب بیش از هر سلطان دیگری از سلاطین صفویه در ترویج مذهب امامیه در ایران کوشید و در این راه علاوه بر استفاده از نیروی حکومت، از تلاش‌های فرهنگی سود فراوانی برده، شمار فراوانی از عالمان شیعه عرب را از عراق به ایران فراخواند (مهاجر، ۱۴۱۰ ق، ص ۹۷). نمونه آن محقق کرکی و شیخ حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی است که در روزگار همین پادشاه، به هدف تعلیم آداب شیعه در نقاط مختلف دعوت کرد و منصب «شیخ الاسلام» به او و افراد دیگر داد. چنان‌که عثمانی‌ها سمت‌هایی برای علما و روحانیت اهل سنت در تشکیلات خود در نظر گرفته بودند، صفویان نیز این منصب را برای علما در نظر گرفتند (راجر سیوری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۱، ۱۷۵ و ۲۳۲ و مینورسکی، ۱۳۶۸، ص ۸۱ - ۸۲) همچنین به دستور شاه طهماسب کتاب‌های زیادی برای شناساندن اهل بیت و امامان شیعه تألیف و ترجمه و میان مردم منتشر شد (جعفریان، ۱۳۷۸، ص ۱۰۸). البته باید



خاطر نشان کرد که گاهی و در مقطعی شیوه‌های برخورد و سختگیری نسبت به فراگیر شدن مذهب تشیع توسط دولت صفویه دنبال شد و در این باره گزارش‌هایی نیز که گاهی با اغراق و تحریف همراه است وجود دارد؛ اما چنان‌که شهرت دارد، برخی از این برخوردها در جهت مقابله با رفتارهای خشن، شکنجه و کشتار شیعیان مناطق آناتولی و شامات و جبل عامل و دیاربکر بوده که توسط دولت عثمانی صورت گرفته بود (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۵۸)؛ نه به منظور ترویج تشیع و در جهت شیعه شدن اهل سنت. عثمانی‌ها در کشتن علمای بزرگ شیعه، مثل شهید اول و ثانی اساس شیعه را نشانه رفتند؛ لذا باید در طرح قضایای تاریخی، گزاره‌ها را مقایسه و سنجیده شده دید. اگر به صفویان کشتن اهل سنت را نسبت می‌دهند؛ بهتر است متقابلاً اعمال و کشتار عثمانی‌ها و ایوبیان سلجوقیان و غزنویان، به ویژه رفتار سلطان محمود غزنوی را با آثار شیعه و علما و دانشمندان در نظر داشت و در کنار آن مورد توجه قرار داد (حسنلو، ۱۳۹۶، ص ۷۷).

نتیجه‌گیری

مستندات تاریخی گویای این حقیقت‌اند که مذهب تشیع از آغاز در ایران به‌عنوان «مذهب» پذیرفته شده و فراگیر بود و شیعه‌گرایی ایرانیان، بر خلاف تصور خاورپژوهان، معلول اندیشه‌های باستانی نبود. مطالعات شرق‌شناسان در حوزه تاریخ اسلام، توجه آنان به مذهب تشیع به صورت علمی، خیلی دیر آغاز شد و این تأخیر به علت آشنایی و ارتباط جهان غرب با مناطق سنی‌نشین جهان اسلام و فزونی شمار جمعیت اهل سنت و جهت‌دار بودن نگاه خاورشناسان به تشیع پس از انقلاب اسلامی و دیر هنگام بودن شناخت آنان از تشیع از علل پیدایش این نگاه‌هاست. در سال ۱۳۵۷، امام خمینی توانست خارج از چهارچوب نظریه‌های غربی، مردم را بسیج و با پشتیبانی بی‌مانند مردم ایران فارغ از عقاید گروهی و دین، انقلاب اسلامی را به پیروزی برساند. بازبینی خاورپژوهان با این رویداد بزرگ سبب گردید رویکر جدید با نوشتن آثار فراوان درخصوص مذهب تشیع در



غرب شکل بگیرد که البته نگاه‌های آمیخته با دشمنی نیز در این نگرش‌ها بی‌تأثیر نبود. در حالی که منابع تاریخی و مراکز علمی و دینی برجای مانده در ایران حاکی از این حقیقت است که تشیع قرن‌ها پیش از قدرت‌گیری صفویان در ایران گسترده شد و زمانی که شاه اسماعیل صفوی به قدرت رسید، شمار زیادی از مردم ایران شیعه بودند. بر این اساس و با توجه به پراکندگی قابل توجه جمعیت شیعه در ایران، صفویه مؤسس و موجد دولت ملی و وحدت و استقلال ایران بوده و آن‌ها این وحدت و استقلال را بر آموزه‌های مذهب شیعه بنا کردند.

پس این سخن که صفویان یک دولت شیعی روی کار آمده و مردم ایران شیعه شدند، به هیچ وجه درست نیست و با حقیقت تاریخی تطابق ندارد. همچنین ادعای اخراج شیعه از قلمرو صفویه و ایران درست و تاریخ‌مند نیست؛ از این‌رو، این فرضیه که اعلام مذهب تشیع، به دلایل سیاسی، و در صدر آن‌ها رقابت با کشور عثمانی بوده است، درست نیست؛ بلکه صفویان سلسله‌ای بوده‌اند که بر اساس اعتقادات قلبی به این کار دست زده‌اند. روند رسمیت یافتن تشیع در ایران در دوره صفوی مرهون تلاش علما دردوره‌های قبل تا عصر صفوی است.

نتیجه دیگر این پژوهش، این که حضور شیعیان و پراکندگی جمعیتی و دولت‌های شیعی سرزمین‌های اسلامی و علما و دانشمندان شیعی صاحب‌نام در مناطق اسلامی فراوان بوده که این مهم نیازمند تحقیق و پژوهش بیشتر است. افزون بر آن، همزیستی مسالمت آمیز و تعامل و همگرایی و مدارا و تفاهمی که در بین دانشمندان اسلامی، اعم از شیعه و سنی بوده است؛ قابل توجه و نیازمند بازپژوهی و تبیین روشمند و علمی است.

پی‌نوشت

[۱]. اعراب ایرانیان را به جهت سرخی گونه‌ها «حمرا» می‌گفتند.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین علی، *کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران*، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۷۱ ش.
۲. ابن اعثم الکوفی، أبو محمد أحمد، *کتاب الفتوح*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م.
۳. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، *عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة*، قم: دارسیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۴. ابن اسفندیار، *تاریخ طبرستان*، چاپ دوم، تهران: پدیده خاور، ۱۳۶۶.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ ق.
۶. ابن بطوطه، محمد بن عبد الله، *رحلة ابن بطوطة تازی*، مصحح: عبد الهادی، ریاض: اکادیمیة المملكة المغربية، ۱۴۱۷ ق.
۷. ابن حیان، محمد المجروحین، *دارالوعی*، چاپ دوم، [بی جا]: [بی نا]، ۱۴۰۲ ق.
۸. ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ هشتم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۹. ابن خلکان، ابی العباس شمس الدین احمد بن محمد، *وفیات الاعیان*، قم: منشورات شریف الرضی، [بی تا].
۱۰. ابن طباطبای، ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر، *مهاجران ابوطالب*، ترجمه محمدرضا عطایی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۱۱. ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. ابن فرحون، عبد الله بن محمد، *تاریخ المدینة المنورة*، مصحح: شکری، حسین محمد علی، بیروت: دارالرقم بن أبی الارقم، [بی تا].
۱۳. ابن فندق، علی بن زید البیهقی، *تاریخ بیهقی*، چاپ سوم، تهران: کتاب فروشی فروغی، ۱۳۶۱.





۱۴. ابن مردویه، ابوبکر احمد بن موسی اصفهانی، *مناقب علی بن ابیطالب*، چاپ دوم، قم: [بی نا]، ۱۴۲۴ ق.
۱۵. ابن مسکویه، ابوعلی، *تجارب الامم*، تهران: سروش، ۱۳۷۶.
۱۶. ابوحنیفه، احمد بن داود الدینوری، *الأخبار الطوال*، تحقیق: عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۱۷. ابوزهره، محمد، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، قاهره: دارالفکر العربی، [بی تا].
۱۸. اشیپولر، بارتولد، *تاریخ ایران در قرون اسلامی*، ترجمه دکتر جواد فلاطوری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹.
۱۹. اصحابی دامغانی، *تاریخ انتشارات تشیع در ایران*، تهران: علامه، ۱۳۵۰.
۲۰. اصفهانی، ابوالفرج، *مقاتل الطالبین*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. _____، *مقاتل الطالبین*، [بی جا]: شریف رضی، ۱۳۷۲.
۲۲. امیرعلی، *روح اسلام*، ترجمه ایرج رزاقی و محمدمهدی حیدرپور، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶.
۲۳. امین عاملی، سیدمحسن، *اعیان الشیعه*، بیروت: [بی نا]، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. امین، احمد، *فجر الاسلام*، بیروت: دارالکتاب العربیه، ۱۹۶۹ م.
۲۵. براون، ادوارد، *تاریخ ادبیات ایران*، ترجمه فتح الله مجتبیایی، تهران: مروارید، ۱۳۶۱.
۲۶. _____، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی، تهران: اختران، ۱۳۸۴.
۲۷. بلاذری، احمد بن یحیی، *فتوح البلاد (بخش ایران)*، تهران: سروش، ۱۳۷۴.
۲۸. بیرونی، ابوریحان، محمد بن احمد، *الآثار الباقیه عن القرون الخالیة*، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۲۹. پتروشفسکی، *کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران عهد مغول*، ترجمه کریم کشاورز، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۴.
۳۰. ترکمنی آذر، پروین و صالح پرگاری، *تاریخ تحولات ایران در دوره صفاریان و علویان*، چاپ دوم، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
۳۱. _____، *تاریخ سیاسی شیعیان در ایران*، تهران: شیعه شناسی، ۱۳۸۳.

۳۲. ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تحقیق: جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۳۳. _____، *الغارات*، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۰ ق.
۳۴. جباری، محمدرضا، *سازمان وکالت و نقش آن در عصرنامه* (ع)، قم: مؤسسه آموزش پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲.
۳۵. جعفریان، رسول، *تاریخ تشیع در ایران*، قم: سازمان تبلیغات، ۱۳۶۸.
۳۶. _____، *صفویه از ظهور تا زوال*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸.
۳۷. _____، *صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست*، تهران: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۳۸. حبیبی، عبدالحی، *تاریخ افغانستان بعد از اسلام*، تهران: افسون، ۱۳۸۰.
۳۹. حسنلو، امیرعلی، *کتابسوزی در تاریخ و پیامدهای آن در تمدن اسلامی*، زنجان: آئینه خرد، ۱۳۹۶.
۴۰. حکیمیان، ابوالفتح، *علویان طبرستان*، تهران: الهام، ۱۳۶۸.
۴۱. حموی، یاقوت، *معجم البلدان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۳۹۹.
۴۲. _____، *معجم البلدان*، چاپ دوم، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۵ م.
۴۳. الخلیلی، جعفر، *موسوعة القبعات المقدسه*، بغداد: دارالتعارف، ۱۳۸۸.
۴۴. راوندی، مرتضی، *تاریخ اجتماعی ایران*، چاپ دوم، تهران: نگاه، ۱۳۸۲.
۴۵. زرین کوب، عبدالحسین، *بامداد اسلام*، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۴۶. سباعی، احمد، *تاریخ مکه*، چاپ هشتم، مکتبه مکه مکرمه احیاء التراث الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴۷. سیوری، راجر، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: مرکزی، ۱۳۷۶.
۴۸. شبیری زنجان، سیدموسی، *جرعه از دریا*، قم: موسسه شیعه شناسی، ۱۳۹۰.
۴۹. شیخ صدوق، *عیون اخبار الرضا* (ع)، تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.
۵۰. شیخ مفید، *الارشاد*، ترجمه محمدباقر ساعدی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۶.
۵۱. شیرازی، سلطان الواعظین، *شبهای پیشاور*، [بی جا]: یقیح، ۱۳۷۳.
۵۲. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، *تاریخ الرسل والملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده،





- تهران: اساطیر، ۱۳۷۲.
۵۳. عاملی، جعفر مرتضی، *الحياة السياسية للامام الرضا (عليه السلام)*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۶۲.
۵۴. عبیدلی، شیخ الشرف ابوالحسن محمد بن ابوجعفر محمد، *تهذیب الانساب*، قم: [بی نا]، ۱۴۱۳ق.
۵۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، *رجال*، مصحح: بحر العلوم، محمد صادق، قم: الرضی، ۱۴۰۲ق.
۵۶. قاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، *تاریخ الجایتو*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۴.
۵۷. قدیانی، عباس، *فرهنگ جامع تاریخ ایران*، چاپ ششم، تهران: آرون، ۱۳۸۷.
۵۸. قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، *آثار البلاد و اخبار العباد*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۵۹. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر*، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب العلمیه، ۱۳۶۷.
۶۰. قمی، حسن بن محمد، *تاریخ قم*، تصحیح: جلال الدین تهرانی، [بی جا]: طوس، ۱۳۶۱.
۶۱. کسروی، احمد، *شیخ صفی و تبارش*، تهران: پیمان، ۱۳۲۳.
۶۲. کریمان، حسین، *طبرسی و مجمع البیان*، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۶۳. کریستن سن، آرتور، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نگاه، ۱۳۸۷.
۶۴. کشی، محمد بن عمر، *اختیار معرفة الرجال*، مصحح: میرداماد، محمد باقر بن محمد، قم: موسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
۶۵. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۶۶. _____، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.
۶۷. لاهیجی، هزین: *سفرنامه هزین*، [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۵۰.
۶۸. مدرسی طباطبائی، حسین، *تربیت پاکان*، قم: مهر، ۱۳۳۵.
۶۹. مدنی شیرازی، سید علی خان شیرازی، *الدرجات الرفیعه*، قم: بصیرتی، ۱۳۹۷.
۷۰. مدنی کاشانی، عبدالرسول، *شرح زندگانی و شهادت سلطانعلی بن محمد باقر (عليه السلام)*

- چاپ ششم، [بی جا]: مرسل، ۱۳۷۸.
۷۱. مسعودی، **مروج الذهب**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۰.
۷۲. مطهری، مرتضی، **خدمات متقابل اسلام و ایران**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۷۳. مظفر، محمدحسین، **تاریخ الشیعه**، ترجمه دکتر سید محمدباقر حجتی، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷۴. مفتخری، حسین، **اولین تکاپوهای تشیع در خراسان**، مجله تاریخ اسلام (دانشگاه باقرالعلوم)، بهار ۱۳۷۹.
۷۵. مولوی، جلال الدین بلخی، **مثنوی معنوی**، نسخه نیکلسون، تهران: مولی، ۱۳۶۹.
۷۶. مهاجر، جعفر، **الهجرة العالمية الى ايران العصر الصفوي**، بیروت: دارالروضة، ۱۴۱۰ ق.
۷۷. مینو رسکی، **سازمان اداری حکومت صفوی**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۷۸. نجاشی، احمد بن علی، **رجال**، محقق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: جماعة المدرسین، ۱۳۶۵.
۷۹. نرشی، محمد بن جعفر، **تاریخ بخارا**، ترجمه ابونصر احمد بن محمدنصر قباوی، تلخیص: محمد بن زفر، تهران: توس، ۱۳۶۳.
۸۰. نوری، حسین بن محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.
۸۱. هاینس، هالم، **تشیع**، ترجمه محمدتقی اکبری، قم: ادیان، ۱۳۸۹.



بررسی و نقد همجنس‌گرایی براساس قانون طبیعی

در فلسفه اسلامی

محمدهادی حاضری*

چکیده

«همجنس‌گرایی» در داورى اخلاقى ناروا دانسته مى‌شود و به تبع در قانون‌گذارى مى‌تواند جرم‌انگارى شود؛ اما چندی است که در نقاط مختلف جهان برای تجویز قانونی این رفتار، به سوی ابطالِ براهین اخلاقی رو آورده‌اند. نوشتار حاضر براساس واکاوی آموزه «قانون طبیعی» در نظریه اسلامی آن، تفاسیر چهارگانه قانون طبیعی را مطرح کرده است و با استفاده از منابع حکمت اسلامی، به دفاع از صغرای برهان، یعنی «غیرطبیعی» بودن رفتار همجنس‌گرایانه می‌پردازد. اصلی‌ترین تقریر برای طبیعی شمردن همجنس‌گرایی، توجه به رویکرد «غایت‌گرایانه» ارسطویی و دفاع از ایده «تعدد» کارکردها است؛ لیکن از نظر فلسفه اسلامی، سلسله کارکردها به مثابه «کمالات»، در نهایت تنها به «یک» کمال ختم می‌شوند و براساس آموزه سنخیت، لازم است هر کارکرد، با کارکرد نهایی دارای سنخیت باشد. بنابراین کمال قوه جنسی انسان، حفظ نوع است.

کلیدواژگان: همجنس‌گرایی، اسلام، حقوق، اخلاق، امر طبیعی، غایت.

*. دانشجوی دکتری فلسفه حقوق دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) قم؛ hadihazeri@gmail.com

مقدمه

«هم‌جنس‌گرایی» که در جامعه امروز جهانی، و در برخی دولت‌ها، طنین مقبولیت اخلاقی، و به تبع، پذیرش حقوقی آن شنیده شده است؛ اینک در جامعه اسلامی، گاهگاهی پرسشگرانی را به سوی اندیشمندان مسلمان گسیل می‌دارد و از آنان می‌خواهد دلایل فقهی - حقوقی‌شان را که غالباً در «ردّ» این گونه رفتار است، عقلانی و مبرهن روشن کنند. از آن جا که فلسفه اسلامی، متناظر با مکتب حقوق طبیعی، به وجود خاستگاه عقلانی و طبیعی برای «حق» قائل است، و رابطه نظری و تاریخی میان «اخلاق» و «حقوق (فقه)»، را می‌پذیرد؛ هرگونه اظهار نظر حقوقی، در باب تجویز خوب و بد، مبتنی بر مبانی فلسفه اخلاق صورت می‌گیرد.

گرچه برای بررسی و پاسخ به این مسئله دغدغه‌مندانه مقالات یا آثاری کوتاه تهیه گردیده است؛ اما نگارنده، پس از مطالعه موضوع، دریافته است، نکاتی کلیدی در باب موضوع وجود دارد که متأسفانه یا مورد توجه کافی قرار نگرفته، یا به دلیل روحیه پاسخ‌گویی صرف بی‌التفات به ریشه مسئله عجولانه از آنها گذر شده و در نهایت به لغو و کم اثر بودن تلاش‌ها منجر گردیده است و بندهای متکثر و متوالی از ادله درون‌دینی یا تجربی، عرضه می‌شوند؛ اما برای مشکل و سؤال، جواب‌گوی کاملی نیستند.

از آن چه گفته شد، ضرورت تحقیق حاضر نمایان می‌شود؛ چرا که لازم است در مسیر تأملی عقلانی و بی‌طرفانه قدم گذاریم و با بررسی موشکافانه مسئله با انگیزه پربارتر ساختن درخت دانایی، نه به انگیزه‌های تخریبی و احساسی مسئله را مورد بررسی قرار دهیم. به همین منظور، سعی نگارنده - براساس اصول عادلانه نقد - بر آن خواهد بود تا ابتدا اصل موضوع (روا بودن هم‌جنس‌گرایی) به بهترین تقریر بازخوانی گردد و سپس، با نگاهی برآمده از آموزه‌های فلسفه اسلامی، رفتارهای «هم‌جنس‌گرایانه» مورد نقد قرار گیرد.

سؤال اصلی از این قرار است که آیا هم‌جنس‌گرایی، به معنای عمل جنسی با



هم‌جنس، براساس نگرش عقلانی و فلسفی اسلام، امری غیراخلاقی و به لحاظ حقوقی غیرمجاز است؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش در گرو بررسی احکام عقل مربوط به حکمت عملی اسلام و براساس قانون طبیعی عقلی، رفتار جنسی با هم‌جنس قبیح خواهد بود؛ اما در جهت تبیین هر چه بهتر سؤال، باید به چند نکته مقدماتی برای روشن شدن مفهوم «گرایش به هم‌جنس» توجه شود:

۱. اساساً رفتاری متعلق داورى حقوقی و اخلاقی قرار می‌گیرد که از روی «اختیار» واقع شود. از این رو، خواه رفتار بیرونی، خواه تمایلات درونی فرد، به شرط آن که تحت اراده و مدیریت او باشد، موصوفی برای اوصاف «خوب» و «بد»، یا «مجاز» و «غیرمجاز» خواهند بود. بنابراین در صورتی که کنش انسانی، با توجه به متغیرهای کمی یا کیفی^[۸]، «غیراختیاری» شود، دیگر موضوع اخلاق و حقوق قرار نخواهد گرفت؛ مانند رفتارهای بیمار که در بستر بیماری بدون قصد و اراده جدی از وی سر می‌زند؛ اعم از هذیان‌گویی یا کنش‌های دیگر، بی‌معنا و فاقد ارزش اخلاقی - حقوقی هستند. همچنین است، تمایلاتی که دارای قدرت شدیدی هستند، و در نتیجه به صورت غیراختیاری در انسان حضور دارند. با توجه به این نکته، «میل» جنسی به هم‌جنس، همانند گرایش به «غیرهم‌جنس» (میل جنسی رایج مرد و زن به یکدیگر)، امری غیراختیاری است و موضوع داورى قرار نخواهد گرفت. اما بدیهی است که هر انسان با وجود چنین میل غیراختیاری، در عمل، قادر به «انتخاب» است، به این معنا که اگر برای وی ثابت شود رفتار جنسی با هم‌جنس غیرمجاز است، می‌تواند خود را «ملزم» بداند، از ارضا و عملی کردن این میل خودداری ورزد. بنابراین صرف میل به هم‌جنس، محلی برای نظروزرزی و قضاوت نیست.

۲. بنا بر انس و شهرت برخی مفاهیم قرآنی در میان مسلمانان، ممکن است واژگان خاص، به معانی خاصی ارجاع شوند. از جمله این واژگان، واژه «هم‌جنس‌گرایی» است که به عمل قوم لوط معروف شده است. اما پرسش در این است که آیا این‌گونه رواج معنا و لفظ، در حقیقت و نفس الامر معانی، میان مفاهیم نیز نسبت تساوی ایجاد می‌کند؟





خواننده محترم واقف است که در جوامع اسلامی امروز، میان دو مفهوم «همجنس گرایی» با «لواط» این نسبت متساوی برقرار می باشد؛ اما حق این است که بدون بررسی و مقایسه محورهای اخلاق شناسانه و حقوقی این اعمال، نمی توان به راحتی هر دیدگاهی را پذیرفت. دست کم این امکان وجود دارد که همسان نگری «لواط» و «همجنس گرایی»، استحقاق بازاندیشی و تأمل داشته باشد. از همین رو، نقد رفتارهای همجنس گرایانه، صرفاً با چیدمان پی در پی متون دینی میسر نمی شود. اولین و بدیهی ترین سؤال این است که آیا آیات و روایات مربوط به قوم لوط، در مقام بیان نسبت آن عمل خاص با مفاهیم نوظهوری همچون «گرایش به همجنس» هستند؟ آری؛ شکی نیست که «لواط» یکی از مصادیق مفهوم عام «همجنس گرایی» است و البته التفات و پایبندی به همین «نسبت عموم و خصوص» مهم است.

نکته دوم، یکی از دلایل نگارنده بر کاستی پاسخ هایی است که در برابر نظریه «روا بودن همجنس گرایی» ارائه گردیده اند این است که نویسندگان محترم بی توجه به این نکته، روایات و آیات متعدد مربوط به قوم لوط را مورد نظر قرار می دهند؛ در حالی که نظریه مذکور قبلاً این نمونه ها را از مدار بحث خود خارج ساخته است. نهایت نتیجه ای که از نكوهش دینی عمل این قوم در منابع دینی اسلامی به دست می آید؛ اثبات ناروایی یک مصداق از مصادیق همجنس گرایی خواهد بود.

روش تحقیق نوشتار حاضر، متناسب با منطق حاکم بر نظریه رقیب، که براساس روشی جدلی به سنجش و نقادی استدلال های ممکن در فضای تفکر اسلامی اقدام کرده؛ گفتمان فلسفی اسلامی - به طور کلی - و نظریه قانون طبیعی اسلامی (برگرفته از احکام عقل عملی) - به طور خاص - می باشد. نظریه رقیب تلاش کرده است به صورت سلبی، هر یک از استدلال ها را مخدوش کند و در انتها نتیجه بگیرد که منطق متفکران مسلمان در ناروایی همجنس گرایی ناکارآمد است. پس بدیهی است که برای نقد و بررسی



ادعاهای مطرح شده از سوی این نظریه، لازم است صحت و سقم استدلال‌های اندیشمندان اسلامی، به ویژه فیلسوفان مورد بازنگری قرار گیرد و نشان داده شود آیا ادعای نقصان در آنها صحت دارد یا خیر؟ به همین دلیل، نگارنده می‌پذیرد که جای خالی هر رویکرد دیگر در نقد دیدگاه طرفداران هم‌جنس‌گرایی، اعم از درون‌دینی یا برون‌دینی محفوظ بوده و اساساً نگارنده در صدد پاسخ‌گویی همه جانبه به مسئله نیست. در این نوشتار، تلاش شده موضوع از طرح مسئله آغاز گردد و سپس به تحلیل عناصر استدلال و بررسی آن‌ها براساس فلسفه و حکمت اسلامی پرداخته شود.

۱. طرح مسئله

بر اساس آن چه گذشت، شایسته است برای وضوح هر چه بیشتر مسئله تحقیق، به تشریح و تعیین موضوع و سپس به تقریر اصل مسئله بپردازیم.

۱-۱. موضوع‌شناسی

«هم‌جنس‌گرایی» از زمره گونه‌های رفتار جنسی است که شخص به لحاظ جنسیت، به جنس همگون علاقه و گرایش شهوانی دارد. در این گرایش بین زن و مرد فرقی وجود ندارد و لذا عنوان هم‌جنس‌گرا به مردان با این صفت اختصاص، نخواهد داشت. نکته دیگر آن است که نباید آن را با روابط جنسی با کودکان خلط کرد. در این نوع روابط، بزرگسالان و افراد بالغ از نوجوانان و کودکان بهره جنسی می‌گیرند؛ چرا که هم‌جنس‌گرایی به رابطه جنسی دو بالغ اطلاق می‌گردد که براساس رضایت شخصی و گرایش روانی به ارتباط اقدام کرده‌اند. این رفتارها در ادبیات فارسی با عنوان «صحبت احوادث» خوانده می‌شوند.^[۲] نکته قابل ذکر این که بین مفهوم عام تحقیق با مفهوم قرآنی و فقهی لواط نباید همسان‌انگاری صورت گیرد. تحقیق حاضر، عنوان کلی چنین رفتاری را بدون در نظر گرفتن سیاق و قیود خارجی عمل لواط در نظر دارد.

۲-۱. تقریر استدلال رقیب

پس از تبیین نکات اولیه، می‌توان به تقریر مسئله پرداخت. مهم‌ترین برهانی که در سنت فلسفی غرب، برای ردّ اعمال هم‌جنس‌گرایانه اقامه شده، برهان «امر غیرطبیعی» است. اما مدعای طرفداران رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه آن است که متفکران اسلامی به اتّکای همین برهان علیه رفتارهای هم‌جنس‌گرایی استدلال می‌کنند. از این رو، با نشان دادن ضعف این برهان، می‌توان از طبیعی بودن و در نتیجه جواز اخلاقی و حقوقی چنین رفتارهایی در نظام تفکر اسلامی دفاع کرد. مقدمات این برهان عبارتند از: ۱. رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه «غیرطبیعی» اند؛ ۲. تمام رفتارهای غیرطبیعی، به لحاظ اخلاقی ناپسند هستند. نتیجه این صغرا و کبرا، با حذف حدوسط (غیرطبیعی بودن)، چنین است: «رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه غیراخلاقی هستند».

چنان‌چه قصد مناقشه در نتیجه را داشته باشیم، لازم است در صدق یکی از مقدمات مناقشه کنیم، تا با حذف حد وسط، برهان نیز ابطال گردد. بدین منظور اگر در مورد مقدمه اول که رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه را غیرطبیعی معرفی می‌کند؛ به تنقیح معنای «طبیعی» از معنای «غیرطبیعی» بپردازیم، صدق مقدمه دوم نیز ارزیابی می‌گردد. معنای «طبیعی» در تفکر فیلسوفان را می‌توان در پنج مقوله احصا کرد: اول (مطابق قانون طبیعت؛ دوم) وضعیت سلامت؛ سوم (مطابق رفتار حیوانات؛ چهارم) رفتار رایج و مرسوم؛ پنجم) مطابق غایت هر شیء.

آیا هم‌جنس‌گرایی در هیچ یک از این معانی «طبیعی» نیست؟

الف) براساس معنای اول، برای آنکه هم‌جنس‌گرایی، غیرطبیعی باشد، لازم است عملی بر خلاف «قانون طبیعت» باشد؛ اما چنین امری ناممکن است؛ زیرا بنابر این تلقی، هر اتفاقی که در طبیعت رخ می‌دهد، ضرورتاً از قوانین شناخته یا ناشناخته طبیعت پیروی می‌کند. ممکن است ما از قانونی ناآگاه باشیم، اما عدم معرفت با عدم قانون ملازمه‌ای





ندارد؛ ب) براساس معنای دوم، هم‌جنس‌گرایی نوعی «بیماری» خواهد بود؛ در حالی که بر اساس آنچه گذشت، بیماری و کنش‌های ناشی از آن، غیراختیاری، و تبعاً از قضاوت اخلاقی بیرون خواهد بود. به همین دلیل، اگر حد وسط در مقدمه اول برهان، چنین معنایی داشته باشد، با حد وسط مقدمه دوم متفاوت شده؛ برهان تشکیل نمی‌گردد؛ ج) معنای سوم نیز قابل مناقشه است. اگر بگوییم هم‌جنس‌گرایی به دلیل آن که از حیوانات سر نمی‌زند، برای انسان نیز غیرطبیعی است، ارتباط بین مقدمه اول با دوم متزلزل می‌شود؛ چرا که براساس این معنا، هر عملی که در میان حیوانات وجود داشته باشد، باید اخلاقاً هم صحیح باشد؛ در حالی که با قطعیت نمی‌توان چنین ایده‌ای را تجویز کرد؛ چنان که صفت «درنده‌خویی» در حیوانات هست؛ ولی یقیناً جامعه انسانی آن را بر نمی‌تابد. یا برعکس، رفتارهای انسانی از جمله «عدالت» و «شفقت» که مجوز اخلاقی دارند؛ در حالی که این رفتارها اصولاً از حیوانات سر نمی‌زنند؛ د) معنای چهارم، با توجه به رواج رابطه غیرهم‌جنس، و به ندرت هم‌جنس‌گرایی، اقتضا دارد همه رفتارهایی که به لحاظ آماری کم اتفاق هستند، غیراخلاقی باشند؛ در حالی که بنا بر این معنا، بسیاری از رخدادها را در حالی مشمول قضاوت اخلاقی قرار می‌دهیم که هرگز موضوع اخلاق نیستند؛ مانند پدیده چپ‌دستی برای عده‌ای از انسان‌ها که نسبت به جمعیت راست‌دستان اندک‌اند. آیا «کمیت» می‌تواند ملاک روایی یا ناروایی اخلاقی باشد؟ ه) معنای پنجم که مهم‌ترین معنا است، اقتضا دارد اگر برای هر شیئی غایتی تصور شود، همان، طبیعت آن شیء خواهد بود. به همین دلیل، همه غایات «دیگر»، غیرطبیعی و با ضمیمه مقدمه دوم، غیراخلاقی می‌گردند. اما در این جا نیز از یک نکته غفلت شده است؛ زیرا ممکن است غایات متنوعی در عرض یکدیگر برای یک شیء وجود داشته باشند؛ مثلاً اگر کارکرد چشم را «بینایی» بدانیم، ممکن است برای «دلبری» هم به کار رود. لذا این که در تطبیق مقدمه اول گفته می‌شود، کارکرد دستگاه تناسلی آدمی، تولید مثل است (که تنها با غیر هم‌جنس میسر می‌شود و لذا اگر صرفاً برای کسب لذتی هم‌چون رابطه با

هم‌جنس به کار رود، کار غیر اخلاقی انجام شده است)؛ این نکته قابل نقض است. پس از تقریر برهان و انتقادهای مذکور در ذیل هر یک از معانی طبیعی، نوبت به تعمق و بازتحلیل مسائل مطرح شده می‌رسد.

۲- بررسی و نقد

۲-۱- مبنای استدلال:

پیش از نقد، تذکر یک ایراد مبنایی به نظر لازم می‌رسد: همان‌گونه که گفته شد، استدلال کننده در اولین گام هر استدلال لازم است مبنای خویش را معین کند. «حقوق طبیعی» یکی از مکاتب حقوقی در اندیشه حقوقی دنیا است. «حق طبیعی» که بر ساخته «قانون طبیعی» است (طالبی، ۱۳۹۴، ص ۵۰)؛ از گذشته طرفداران بسیاری داشته است؛ به طوری که از اندیشمندان یونان و روم باستان، تا قرون میانه در غرب، همچنین فیلسوفان اسلامی را می‌توان پیروان این دیدگاه دانست. این، مبنایی است که در استدلال مذکور مورد استفاده قرار گرفته؛ اما مشکل آن جا است که مستدل مشخص نکرده که آیا این مبنا را می‌پذیرد و براساس آن برهان طبیعی را ارزیابی می‌کند، یا اساساً به مبنای دیگری در حقوق قائل است، و از نحله‌های یوزیتویسم حقوقی - که ابتدای حق بر اخلاق و قوانین کلی را نفی می‌کنند - طرفداری می‌کند. در صورت دوم، نقد مبنایی به ایشان وارد است؛ چرا که در این صورت، تمام بحث‌های این نظریه براساس جدل بوده است، نه منطق و روش صحیح برهانی؛ و به نظر می‌رسد نظریه‌پردازی براساس مبنای غیرمقبول اساساً نظریه نیست. تالی فاسد تنها در صورتی به یک مبنا مضر است، که مقدماتش از همان مبنا گرفته شده باشد؛ در حالی که نمی‌توان تالی فاسد را از مبنایی بیگانه گرفت و به مبنای بیگانه دیگر نسبت داد.

با چشم‌پوشی از این نقد، به سراغ ادعاهای مطرح شده می‌رویم.

۲-۲. بررسی تحلیلی

از میان تعریف‌های مذکور، معانی دوم و چهارم (رفتار سالم و رفتارهای متداول) به روشنی دچار کاستی هستند و صحبت درباره آنها غیرضرور می‌نماید. به طور خلاصه، «طبیعی» به معنای رفتاری که از سلامت برخوردار باشد، عنوانی مبهم و عام است. چنین ابهامی باعث می‌گردد، بسته به هر تفسیر، معنایی جدید به خود بپذیرد؛ به طوری که ممکن است براساس تفکر کارکردگرایانه، وضع سالم هر شیء عبارت باشد از استقرار آن در مسیر هدف و غایت آن، که با تعریف پنجم مترادف خواهد شد. بنابراین این تعریف به خودی خود مستقل نیست. همچنین «طبیعی» به معنای رفتار متداول و شایع، تعریفی سطحی و عرفی است. می‌توان گفت چنین تعریفی با ساختار مباحث اخلاقی همخوانی ندارد و همان گونه که گفته شد، مثال‌های بسیاری از کنش‌های فردی و خاص وجود دارند که مناقشه ارزشی در آنها بی‌معنا است؛ به همین دلیل، تمرکز نوشتار را بر پاسخ‌گویی به سه تعریف دیگر، و از آن میان، با توجه بیشتر به معنای اول، به توضیح و تبیین «قانون طبیعی» می‌پردازیم. در ادامه، پس از تثبیت این آموزه، رویکرد کارکردگرایانه (معنای پنجم) نیز تنقیح می‌گردد. بنابراین در ادامه، اولاً، به بازتعریف «طبیعت» و اختلاف میان نگرش ما و نظریه مذکور و ثانیاً، به تبیین «قانون» و ترکیب آن به صورت «قانون طبیعی» خواهیم پرداخت. در پایان نیز به مناسبت تعریف پنجم، علت غایی و مسائل مربوط مطرح می‌شود.

معانی طبیعت^[۳]

منظور از ذکر این معانی، تنبّه و پرهیز از یک غفلت تأثیرگذار است. اگر سخن از طبیعت در ترکیب «قانون طبیعی» را بر زبان برانیم، در وهله اول لازم است منظور خود را در مورد هر یک از اجزای تشکیل‌دهنده این ترکیب بیان کنیم: از «قانون» کدام «طبیعت» صحبت می‌کنیم؟





به طور کلی می‌توان چهار معنا برای «طبیعت» احصا کرد:

۱. عقل بشر: متون موجود دربارهٔ قانون طبیعی، یکی از کاربردهای واژهٔ طبیعت را در معنای «عقل بشر» می‌داند. مثلاً کامبرلند می‌نویسد: «مراد از طبیعت [در مسئله قانون طبیعی] نیروی عقل است که ارکان اولیهٔ آن در نوزاد تازه متولد شده نیز وجود دارد» (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۵۹).

عقل نیرویی است که در دو حوزه حکم صادر می‌کند: برخی از آنها به مقولهٔ اندیشه محض ناظر هستند و برخی به مقوله اعمال و رفتار. اولی به «عقل نظری» و دومی به «عقل عملی» معروف است؛ اما از آن جا که طبیعت در محل بحث ما، به مقولات رفتاری مربوط می‌شود، بخش دوم عقل، یعنی «ذات و فطرت عقل در قلمرو احکام عملی»، که به خوب بودن یا بد بودن رفتارهای بشری می‌پردازد؛ مورد نظر ما خواهد بود. این ایده در میان اندیشمندان اسلامی، گروهی را در بر می‌گیرد که به حسن و قبح ذاتی قائل بوده، معتقدند فارغ از آن که خداوند بخواهد و انجام داده باشد، برخی امور در زمرهٔ خوبی‌ها و خیرها، و برخی دیگر در زمرهٔ بدی‌ها و شرها قرار دارند.

۲. ارادهٔ خدا: در مقابل معنای اول، از دیرباز عده‌ای از دانشمندان پیرو ادیان الهی، ارادهٔ خدا را کانون تأملات فلسفی، اخلاقی و حقوقی خویش قرار می‌داده، و ارادهٔ تشریعی او را مبدأ هنجارهای اخلاقی و حقوقی می‌دانستند.

از دیدگاه ایشان، خوب و بد، معنایی وابسته به آن چه خداوند «بخواهد» دارد. ویلیام اوکام، یکی از الهی‌دانان قرن چهاردهم میلادی می‌نویسد: «طبیعت ارادهٔ خداست؛ خدا می‌تواند چیز بد را خوب کند و بالعکس. اگر رفتار بشر مطابق فرمان خدا باشد، خوب است و اگر مخالف آن باشد، بد است. حکم خدا ممکن است عوض شود؛ اما محتوای این حکم همیشه صحیح است» (همان، ص ۱۵۸). همان‌گونه که چنین اندیشه‌ای، آشنایان با تاریخ کلام اسلامی را به یاد «اشاعره»، مشهورترین متکلمان دینی پیش از مسیحیت، می‌اندازد. ایشان نیز امر و نهی خداوند را نشانه می‌پنداشتند؛ به طوری که هر محتوایی در

آنها قرار گیرد، رنگ خوبی و بدی می‌گیرد. اگر امر کرده باشد، «نیک»، و اگر نهی کرده، «بد» خواهد بود.

۳. طبیعت غریزی: یکی از قدیمی‌ترین معانی طبیعت، «نیروی غریزی» است که در انسان وجود دارد و این نیرو در نگاه زیست‌شناسانه با حیوانات مشترک است. براساس این معنا، قدرت، سازنده حق است و شخص قدرتمند بر ضعیفان مسلط می‌شود؛ چنان‌که افلاطون در کتاب گرگیاس از زبان کلیکلس سوفیست می‌گوید: «طبیعت حکم می‌کند کسی که بهتر و تواناتر است، باید بر افراد ضعیف‌تر مسلط باشد. این، روشی است که حیوانات، دولت‌ها و اقوام مختلف نیز از آن پیروی می‌کنند. طبیعت به ما می‌گوید که این امر عادلانه است» (همان، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲).

۴. نظام (نظم و ترتیب) موجود در جهان: این معنا از طبیعت، به ساختار «سازگار» با هر آن چه در جهان اتفاق می‌افتد؛ معطوف است. این قسم بیشتر با رواقیان (مکاتب فلسفی پس از ارسطو) پیوند خورده است. علت نهایی از زندگی در این جهان، از دیدگاه ایشان، عبارت است از: «زیستن سازگار با این جهان اندام‌وار که نوع بشر نیز بخشی از آن به شمار می‌آید» (همان، ص ۲۰۳). اما این معنا از طبیعت، امروزه طرفداران بسیار اندکی دارد؛ چرا که نوعی وادادگی و رضایت به آن چه در حال اتفاق افتادن است، در آن دیده می‌شود و از منظر انسان امروز، نگاهی فاقد خلاقیت و ابتکار به شمار می‌رود. اکنون براساس معانی پیش گفته، به بخش بعد وارد می‌شویم.

قانون طبیعی

پس از تبیین معانی متنوع «طبیعت»، می‌توان به ترکیب آن با «قانون» پرداخت. آیا منظور از قانون طبیعت، اشاره به «طبیعت انسان» است؟ آیا قانون منطبق با طبیعت آدمی، صرفاً براساس اقتضائات وجود جسمانی و مادی او سامان یافته، یا مراد از آن، قانونی است که به هدف و غایت انسان، بما هو، نظر دارد؟ آیا طبیعی بودن، به منشأ آن مربوط





است؟ این منشأ عقل است، یا طبیعت جهان؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، «قانون» را بر حسب هر یک از معانی چهارگانه پیش گفته مورد بازخوانی قرار می‌دهیم:

۱. احکام عقل عملی

اگر طبیعت را به معنای «عقل عملی» بشر دانستیم، قانون برآمده از آن را «قانون طبیعی» خواهیم خواند؛ قانونی برآمده از احکام کلی صادر شده از عقل که به رفتار انسان‌ها ناظر است (همان، ص ۱۶۶). هابز می‌گوید: «یافته‌های عقل سلیم نوعی قانون است که ما آنها را طبیعی می‌نامیم؛ زیرا این یافته‌ها در طبیعی بودن از سایر قوای ذهن بشر کمتر نیستند» (همان، ص ۱۶۷).

قانون طبیعی، انسان‌ها را هم در بُعد فردی و هم در ساحت اجتماعی، به معنای واقعی و اتم انسانیت رهنمایی می‌کند. در افق والای اندیشه و دیدگاه ایشان، حقیقتی ایدئال را نمایش می‌دهد و البته این حقیقت، رنگ و لعابی اخلاقی دارد. بر این اساس، این هنجارهای اخلاقی قانون را باید از دل واقعیت و حقیقت‌ها «کشف» کرد. تنها اختلافی که ممکن است در معتقدان به این تفسیر از قانون وجود داشته باشد، آن است که عده‌ای همچون باورمندان به خدا، عقل بشر را «عقل ربّانی» بدانند و احکام عملی صادر شده از چنین عقلی را تالّو فطرت عطا شده توسط پروردگار محسوب کنند. برخی دیگر که عقل را خودبنیاد و جدا از قدرت قدسی می‌بینند، احکام عملی و قانون برآمده را عطیه «عقل بشری» می‌شمرند. بنابراین و فارغ از اختلاف مذکور، اندیشمندان مسلمان عقل‌گرا (و بیشتر تابع مذهب امامیه)، همچنین متفکران دوره مدرن تا قرون جدید از طرفداران این تفسیر به شمار می‌روند.

۲. متعلق اراده تشریعی خداوند

در برابر تفسیر قبل، آنان که برای عقل هیچ سهمی قائل نیستند، قانونی طبیعی را تنها براساس خواست و اراده تشریعی ازلی خداوند تعیین شده می‌بینند. متفکران اشعری در سنت اسلامی، و ویلیام اوکام در سنت غربی، به این تفسیر اعتقاد دارند.

۳. امیال غریزی حیوانی

مطابق معنای سوم، نیروی غریزی که در حیوانات، علاوه بر انسان یافت می‌شود، منشأ قانون طبیعی است. این قانون، با نگاه به برتری و تسلط شخص قوی بر شخص ضعیف حکم می‌کند، هر که توانایی دستیابی به قدرت دارد، مجاز است سرنوشت دیگران را مطابق میل خویش، تغییر دهد. این معنا از قانون، همواره راه استبدادها و ظلم‌های اعمال شده در طول تاریخ را بر بشر باز کرده است.

۴. قانون فراگیر در نظم موجود جهان

همان‌گونه که گذشت، قانون برآمده از نگاه رواقیان و تابعان ایشان به «طبیعت جهان»؛ به مفهوم سازگاری و مقهوریت نسبت به آن شناخته می‌شود. هر جا نظم طبیعی وجود دارد، در آن جا قانون طبیعی در حال اجرا می‌باشد (همان، ص ۱۷۱). بنابراین انسان باید طبق این قوانین زندگی کند و هر رویدادی را بر همین قوانین منطبق بداند. برنتایی در حوادث جاری در جهان، در نظر رواقیان، مخالفت با جریان طبیعی و در نتیجه خروج از راه درست اخلاقی است.

به نظر می‌رسد، آنان که از «قانون طبیعت» سخن گفته، و گرایش به هم‌جنس را به دلیل سازگاری با آن توجیه می‌کنند، به جز تفسیر اول (عقل عملی) هیچ کدام از سه تفسیر دیگر را نمی‌پذیرند؛ چرا که در مسئله هم‌جنس‌گرایی، گویا از معنای دوم، یعنی اراده خداوند، اشارتی وجود ندارد. اخلاق رواقی هم امروزه طرفداری ندارد. همچنین تفسیر سوم ما از قانون طبیعی (غریزه)، خود، به عنوان معنایی مستقل از «طبیعت» ذکر شده بود. بنابراین نمی‌تواند در تفسیر معنای رقیب جای بگیرد. در نتیجه، تنها یک تفسیر باقی می‌ماند: «قانون طبیعی»، به معنای احکام عقل عملی انسان. حال سؤال رنگ دیگری می‌گیرد: آیا عقل عملی، گرایش به هم‌جنس را تجویز می‌کند؟ یا دست کم، مانعی بر سر آن نمی‌بیند؟





قانون طبیعی عقل عملی

تاکنون انواع معانی و تفاسیر محتمل از «طبیعت» و «قانون»، همچنین ترکیب این دو، را بیان کردیم. باید‌ها و نبایدهای عقل عملی که اخلاقیات و سیاسیات، شامل رویکردهای حقوقی و اجتماعی را مشخص می‌کند؛ علاوه بر توجیه تمایز «انسان» از سایر موجودات هستی، در دو مسیر قابل توجه، به شناخت محتوای قانون طبیعی می‌پردازد: ۱. حقیقت انسان؛ ۲. هدف از آفرینش او.

سخن از «حقیقت» آدمی در این جا، حقایق نظری و صرفاً به حوزه تئوری مربوط نیست. «طبیعت» یا «حقیقت انسان»، سرشار است از دو حیطه لازم و ضروری: از سویی، آگاهی‌های کلی و انتزاعی او (که وی را در «شناخت» مسائل یاری می‌رسانند) و در سوی دیگر، به کار بستن آن دانسته‌ها و عملی کردن آن‌ها. منظور ما در این جا سویه دوم است. اما «هدف» از این هستی، بر ویژگی «کمال‌جویی» بشر متمرکز است؛ به گونه‌ای که هر انسانی با رجوع به خویش، به علم حضوری، درمی‌یابد که به سوی بهترین‌ها و بی‌نقص‌ترین‌ها متمایل است. کسی که در سودای علم و دانش است، می‌خواهد به آگاهی دست یابد که هیچ جهلی در آن نباشد. آن که در سودای قدرت است، به قدرتی می‌اندیشد که حتی از اندکی عجز و ناتوانی مبرا باشد، یا به زندگی و حیاتی فکر می‌کند که هرگز مرگ و فنایی نداشته باشد و این، چیزی است که دست‌مایه داستان‌ها و سرگذشت‌های فراوانی در طول تاریخ گردیده است.

حضرت امام خمینی رحمه‌الله به عنوان دانش‌آموخته فلسفه چنین می‌گوید:

«انسان به حسب فطرت اصلی و جبلت ذاتی عاشق کمال تام مطلق است و شطر قلبش متوجه به جمیل علی‌الاطلاق و کامل من جمیع الوجوه است و این، از فطرت‌های الهیه است که خداوند تبارک و تعالی مفسور کرده است بنای نوع انسان را بر آن ... ولی هر کسی به حسب حال و مقام خود تشخیص کمال را در هر چیزی دهد و قلب او متوجه آن گردد: اهل آخرت تشخیص کمال را در مقامات و درجات آخرت داده قلوبشان متوجه



آن‌هاست ... و اهل دنیا چون تشخیص داده‌اند که کمال در لذایذ دنیا است و جمال دنیا در چشم آنها زینت یافته، فطرتاً متوجه آن شدند؛ و لیکن با همه وصف، چون توجه فطری و عشق ذاتی به کمال مطلق متعلق است» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۷).

اینک با تحفظ بر پیوستگی این دو مرتبه - ذات و هدف آدمی - به بررسی تفصیلی‌تر هریک می‌پردازیم: عقل، لازم است ابتدا از حقیقت و ذات انسان آگاه باشد، آن‌گاه از طریق این شناخت، به مسیر و مقصد او نیز آگاه گردد. رابطه استلزام در میانه حقیقت و مقصد، مفاد قانون عقل عملی است؛ اما در گام اول، حقیقت آدمی مرکب از مراتب سه‌گانه است:

۱. مراتب طبیعت (نفس) انسان

به لحاظ رابطه روح و بدن، و یگانگی این دو زیر عنوان عام «نفس»، کارکردهای مختلف هر انسان، در عرصه‌های مختلف حیاتی خویش به سه مرتبه تقسیم می‌شود: مرتبه «نباتی»، «حیوانی»، و «انسانی (ناطقه)». انسان از جنبه‌ای گیاه است؛ بنابراین تلاش برای زنده ماندن، غذا خوردن و تولید هم‌نوع از توانایی‌های اوست. از جنبه‌ای دیگر حیوان است، که درک و احساس دارد و دست آخر، از جنبه‌ای بالاتر، به فهم و اندیشه دست می‌زند، و تمام افعال خود را نیز تدبیر می‌کند. او در مرتبه اول، از «نفس نباتی» (گیاهی) برخوردار است، و در مرتبه دوم، به «نفس حیوانی» متصف بوده و تا این رتبه با همه حیوانات مشترک است؛ اما در مرتبه سوم، «نفس ناطقه» دارد و از تمام موجودات جدا می‌شود. هر یک از این مراتب، مجموعه‌ای از امکانات و قوه‌ها برای وی دارد، که همگی عین حقیقت و طبیعت او هستند؛ از جمله، نفس در مرتبه نباتی دارای سه قوه «غذیه» (تغذیه و رساندن انرژی به اندام)؛ «نمیه» (استفاده از انرژی به دست آمده برای رشد) و «مولده» (ایجاد کننده فرد جدید) است. دو قوه اول، برای حفظ شخص، و قوه مولده به منظور حفظ نوع قرار داده شده‌اند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۷۸). به علاوه، از



آن جا که مرتبه نباتی به عنوان پایین ترین مرتبه نفس انسانی، هسته اولیه و بنیان هستی انسان را تشکیل می دهد؛ عزیمت به سوی هدف نیز ناگزیر از همین پله آغاز می شود. حال، مبتنی بر مسئله نوشتار حاضر، یعنی جست و جوی قانون طبیعی در گرایش به هم جنس، به دلیل آن که دستگاه تناسلی به عنوان ابزار قوه مولده و شاخه ای از قوای نفس نباتی، موضوع تمایلات جنسی است؛ لازم است احکام عقل عملی درباره این قوه روشن شود. آن چه حکم عقل باشد، قانون طبیعی خواهد بود.

۲. قانون طبیعی قوه مولده

یکی از نخستین گزاره هایی که عقل عملی به صورت فرمان صادر می کند، این است که انسان برای رسیدن به تکامل باید به هر یک از نیازهای طبیعی خود پاسخ مطلوب دهد. این نیازها در مرتبه نفس نباتی، تغذیه، بهداشت و مهم تر تولید مثل است (طالبی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۰). این گزاره، نتیجه درک و معرفتی است که عقل در سوئی نظری خویش، نسبت به «نفس» انسان اندوخته بوده است و لذا این سنخ از مباحث، در کتاب های فلسفی زیرمجموعه باب نفس شناسی قرار می گیرند. از این پس، و مبتنی بر این معرفت، عقل عملی نیز به درک و فهم اقدام می کند. زمانی حقیقت آدمی، ممزوجی است از مراتب سه گانه، و هر مرتبه، مجموعه ای است از قوا؛ پس بر اساس این درک نظری بدیهی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۴)، عقل عملی حکم می دهد از چنین قوایی در جهت درست استفاده گردد. یکی از گزاره های به دست آمده - معطوف به بحث ما - چنین است: «احساس نیاز آدمی به داشتن فرزند، یکی از عوامل میل به تولید مثل است». انسان، علاوه بر قوه غاذیه و منمیه که آثارش به شخص وی برمی گردد، دارای «قوه مولده» است، و لازمه به فعلیت رسیدن این قوه، «تولید» است. تولید مثل در جهت حفظ نوع جریان دارد و لذا نیاز نوع انسان ها است.

۳. استنتاج «باید» از «هست»

آخرین گام در اثبات قانون عقل عملی، اثبات ملازمه میان «هست»ها و «باید»ها است. نهایت چیزی که توسط عقل درک شده، مجموعه‌ای از گزاره‌های دال بر واقعیات و است‌ها است؛ اما برقراری رابطه میان این «واقعیت‌ها» و «قانون»، نیازمند استدلال دیگری است. به تعبیر دیگر، صرف وجود تعدادی از «هست»ها در جهان واقعیت، حتماً و قهراً ما را به همان تعداد «باید» نمی‌رساند.

در مسئله مورد نظر، حتی اگر بپذیریم «غایت اصلی اندام‌های جنسی، تولید مثل است»؛ چگونه از این گزاره، به این گزاره می‌رسید: «از اندام‌های جنسی باید در جهت تولید مثل استفاده شود». از سوی مقابل، چرا به کارگیری این اندام در غیر غایت اصلی، «نباید»ی است؟

پس از تشریح سؤال، تفسیری از «هست» و «باید» ارائه می‌گردد که می‌تواند راهگشای بحث باشد:

عقل به وسیله قوای نفس، یعنی قوه عالمه، مراحل سه گانه‌ای را در ترسیم «هست»ها طی می‌کند: ابتدا تصور شیء به صورت علم حصولی، سپس تصدیق به کمال بودن آن، و سپس تصدیق به ضروری بودن آن کمال (فعلیت) برای خویش.

پس از درک ضرورت کمال، قوه دیگری از عقل، یعنی «قوه عامله»، به دلیل حصول تصدیق به ضرورت دست‌یابی بشر به آن کمال مطلوب، «انگیزه» آن را در نفس ایجاد می‌کند. تا این جا صرفاً قصد و عزم کلی برای عمل وجود پیدا کرده است؛ اما به دنبال حصول آن عزم، عقل، به منظور رسیدن به ذی‌المقدمه، فرمان تحصیل مقدمات را صادر می‌کند و عزم به وجود آمده را به حد ضرورت می‌رساند. از این پس، به قصد پیشین، «جزم» گفته می‌شود.

بنابراین «باید» همان «هست»ی است که در طی مراحل قوای عالمه و عامله، به صورت تشکیکی و طولی به وجود آمد. شاید بتوان گفت؛ «باید» تنها یک واژگان است؛ اما





در معنا از «هست» جدا نیست. اساساً «هست‌ها» و «بایدها» یک «وجود» هستند، و به تبدیل «هست» به «باید» نیازی نیست. در درون انسان چنین فعل و انفعالاتی روی می‌دهد. لذا میان این دو عنوان دوگانگی نیست، تا از ارتباط بین دو شیء پرسش شود. همان انگیزه و عزم است که قوی می‌شود؛ یک امر هستی‌شناسانه است؛ همان اراده، عزمی که به حد جزم رسیده باشد. انگیزه مثل این است که می‌گوییم: «ای کاش می‌توانستم این غذا را بخورم!»؛ اما پس از این که می‌بینیم راه باز است و مانعی از تغذیه نیست، خود به خود جزم حادث می‌شود و عمل رخ می‌دهد. «بایدها» نوعی «هست‌ها» هستند. «باید» یکی از کیفیت‌های وجود است؛ نه این که از آن جدا باشد.

نتیجه این تقریر در مسئله حاضر آن است که درک عقل به «غایت بودن و کمال بودن تولید مثل برای اندام‌های جنسی»، پس از تشکیل فرایند جزم و تصمیم قطعی، به «باید دار» بودن این گزاره، یعنی «قانون» عقل عملی ختم می‌شود؛ بدون آنکه میان دو گزاره دوگانگی و فاصله‌ای وجود داشته باشد.

اکنون می‌توانیم به تعریفی از «طبیعت»، که به عنوان معنای اول، «قانون طبیعت» خوانده، و بسیار بسیط وانهاده شده بود؛ انتقاد کنیم. قانون طبیعی در جهت به‌کارگیری اندام‌های جنسی و البته براساس معیارهای کشف شده توسط احکام عقل عملی، روشن می‌شود. اندام‌هایی که ابزار قوه مؤلده نفس هستند، باید از قانون حقیقت خویش، یعنی تولید مثل تبعیت کنند. پس، تعریف نخست تمام نبود؛ اما چنان که متذکر شدیم، در ادامه سخن از قانون طبیعی اشیا، جای پرسشی دیگر باقی می‌ماند؛ پرسشی که پاسخ به آن، داوری ما را نسبت به تعریف پنجم از طبیعت (از آن‌رو که در جهت نیل به غایت حقیقی خویش در حرکت باشد) روشن می‌کند: «آیا چنین کارکردی به خود منحصر است؟» و «آیا کارکردهای دیگر، در کنار تولید مثل، جایی ندارند؟» پاسخ به این پرسش‌ها در بخش بعد ارائه می‌گردد.

قابل ذکر است از دیدگاه رقیب، مهم‌ترین اشکالی که ممکن است، هواداران اخلاق سنتی و خصوصاً دینی، در تقبیح رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه را با آن به چالش کشید؛ همین تعریف کارکردگرایانه است.

طبیعت به مثابه غایت

گفتیم که در استدلال علیه ناروایی همجنس‌گرایی، از برهان امر غیرطبیعی، و پنج معنا برای «طبیعت» استفاده شده است. سخن از هر یک را در بخشی از این نوشتار پی‌گرفتیم، و اینک نوبت به معنای پنجم و در واقع اصلی‌ترین تعریف می‌رسد؛ معنایی که در صورت اثبات، کارکرد و غایت هر شیء را «منحصر» به یک «غایت» معرفی می‌کند و در نتیجه، هر غایت دیگر را غیرطبیعی می‌نمایاند. به همین دلیل، کسی که به چنین معنایی از طبیعت اعتقاد ندارد، و «همجنس‌گرایی» را ناروا نمی‌پندارند، تلاش می‌کند با نفی انحصار، برهان کهن ارسطو را از دست اخلاق سنتی بگیرد. بر این اساس، در مسئله ما، استفاده از اندام‌های جنسی در هر رابطه جنسی، و لو آن که به تولید مثل منجر نشود، جایز خواهد بود.

پیش از آغاز سخن در این باره، پرسش ضمنی دیگری را که همین جا از جانب نظریه رقیب مطرح می‌شود، بدین شرح بیان می‌کنیم و در طول بحث به پاسخ آن می‌پردازیم؛ نظریه اخلاقی سنتی با یک گزاره تناقض‌نما مواجه است؛ زیرا از نظر کسی که معتقد باشد غایت و کارکرد هر شیء محصور و منفرد است، تفاوتی نخواهد کرد کدام یک از کارکردهای غیراصلی اعمال شود؛ همه آن‌ها غیرمجاز هستند. به همین دلیل، در مسئله مورد بحث، هر نوع رابطه جنسی که به فرزندآوری منجر نشود، در زمره کارکردهای غیرحقیقی اندام‌های جنسی و غیرمجاز قرار می‌گیرد؛ به طوری که با غیرطبیعی و به تبع، غیراخلاقی دانستن هر رابطه جنسی غیرفرزندآور، نه تنها همجنس‌گرایی، بلکه هر نوع لذت جنسی، حتی معاشقه با همسر را که به تولید مثل نینجامد، تقبیح کرده‌ایم و این، در حالی است که طرفداران اخلاق سنتی، از جمله اندیشمندان مسلمان، براساس روایاتی که چنین لذت‌هایی را تجویز کرده‌اند، خود، به چنین لازمه‌ای تن نمی‌دهند. بنابراین می‌توان گفت؛ ملزوم (کبرای کلی «غایت‌مندی») نیز خالی از اشکال نیست.

برای پاسخ، ابتدا ذکر چند نکته مقدماتی ضرورت دارد:

الف) نفس انسانی، در هر مرتبه از مراتب سه گانه‌اش، متشکل از قوایی است که به سوی «فعلیت» و محقق کردن آثار حیات - متناسب با هر مرتبه - روی دارند (ر.ک:



صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۵).

(ب) «فعلیت» همان غایت قوه‌ها است.

(ج) در تقسیمات علت‌های چهارگانه، «غایت» یکی از این علل است.

(د) یکی از احکام و شرایط اصل علیت، به طور کلی، «سنخیت» بین علت و معلول است. بر اساس مقدمات پیش گفته، هر قوه، متناسب با فعلیت و غایت خویش عمل می‌کند؛ زیرا هر «فعلیت»ی به وجود امکان و استعداد مربوط به خود مسبوق است و ممکن نیست از استعدادی خاص، هر فعلیتی پدید آید؛ در غیر این صورت، فاقد شیء معطی آن شده است. بنابراین تکامل همواره مبتنی بر تشابه و هماهنگی میان قوه و فعلیتش، یا شیء و غایتش، ادامه می‌یابد (همان، ج ۷، ص ۱۶۲). از سوی دیگر، رسیدن به هدف و غایت، با واسطه‌گری «غایات میانی» میسر می‌شود که در مسیر آن غایت قرار دارند.

نفس ناطقه انسانی نیز که در سلسله مراتب سه‌گانه نفس، بالاترین و شریف‌ترین رتبه را حائز است؛ از این قاعده مستثنا نیست. ابزار و وسائط افعال نفس، قوای آن هستند. هر قوه، در سلسله مراتب نفس، در جهت غایتی در حرکت است. از جمله «قوة مولده» (از قوای مرتبه نباتی) که در جهت «حفظ نوع» انسان عمل می‌کند. بر همین اساس و بر مبنای ویژگی سنخیت علت و معلول که اقتضا می‌کند بین غایت - به عنوان یکی از اقسام علت - و شیء، هماهنگی و شباهت باشد؛ لازم است هر یک از قوای نفس، از جمله قوة مولده مرتبه نفس نباتی، در چارچوب غایت اصلی انسانیت فرد عمل کند. ملاصدرا، حکیم پرآوازه اسلامی، در نقل و تأیید دیدگاه ابوعلی سینا، می‌گوید:

«شوق موجود به هر چیزی، به خاطر تشابهی است که آن شیء با غایتش دارد. مثلاً حرکات طبیعی اجرام طبیعی، به منظور تشبّه به غایتشان، یعنی «بقاء» است. همچنین حیوانات و نباتات، در جهت تشبّه به غایتشان عمل می‌کنند، که عبارت است از بقای نوع یا شخص؛ هر چند این حرکات و اعمال در مبادی (مقدمات) با آن غایات تشابه ندارد، هم‌چون آمیزش. نفس‌های انسانی نیز در جهت مشابهت به غایتشان، که عبارت باشد از عاقل عادل شدن، تعقل و تعمّل می‌کنند؛ هر چند مبدأ این امور با مقصد متفاوت است؛ از جمله تعلّم و درس‌آموزی. اما علت عدم تشابه افعال مقدماتی با غایات نهایی، تنها آن

است که مبادی به استعدادها و قوه‌ها مخلوط هستند؛ در حالی که خیر مطلق منزّه است از قوه، بلکه همه فعلیت است» (همان، ص ۱۶۲ - ۱۶۳).

ممکن است این سؤال مطرح شود که چگونه کارکردهایی نظیر تولید مثل که صرفاً کارکرد قوه مؤلّده از قوای نفس نباتی است؛ در تناسب با غایت نفس ناطقه انسانی قرار می‌گیرند؛ در حالی که براساس ویژگی ذاتی نفس آدمی، یعنی ناطقیّت و عقل، غایت نهایی انسان، عقلی و به دور از ماده باید باشد؟

ملاصدرا در تبیین هدف‌داری افعال انسان، به پاسخ این پرسش نیز اشاره می‌کند: «وقتی به دلیل مجاورت با نفس نطقی، از نور و لطافت برخوردار گشت، افعالی محکم‌تر و کامل‌تر و عالی‌تر از وی صادر خواهد شد. بنابراین از محسوسات، شریف‌ترین مزج و متعادل‌ترین ترکیب را به دست می‌آورد تا بدن خویش را در راه انجام دادن رفتارهای انسانی، تقویت نماید» (همان، ص ۱۶۸). پس از منظر تفکر فلسفی، تمام کارکردهای مراتب سه‌گانه نفس، هر یک در جایگاه خویش، غایت و کمال آن مرتبه است؛ اما تنها تفاوت نفس انسان در این است که جامع همه مراتب و به کارگیرنده قوای همه آنها است، تا از آنها در خدمت و مسیر هدف کلی عقلی، یعنی رسیدن انسان به بالاترین درجه کمال، استفاده کند. این ساختار هماهنگ‌کننده، اقتضای حقیقت و طبع ذات انسان، یا همان «نفس» او است.

در تکمیل سخن، باید اضافه کنیم، وجود قوه و فعل (غایت)، بدون شرایط تسهیل‌کننده وصول به غایت ممکن نیست؛ چرا که هر مبدأ و مقصدی، دارای جزء سومی به نام «مسیر» بین آن دو نیز هست؛ زیرا رسیدن به هر مقصد، ابتدا به آغاز حرکت از مبدأ و سپس ادامه حرکت در مسیر مشروط است. جزء سوم توسط مقدماتی همچون «لذت» فراهم می‌شود. به عنوان مثال، در اعمال قوه غاذیه، یعنی قوه نیاز به غذا و کسب مواد مفید برای بدن، باید لذت ذائقه و اندام‌های چشایی نیز در کار باشد. اگر انسان از خوردن مواد غذایی لذت نبرد، هرگز به آن تن نخواهد داد و در نتیجه بدن وی تضعیف خواهد شد، و در نهایت نفس از بین خواهد رفت.

اما وجود این مقدمات، بدون حرکت به سوی هدف، به لغو شدن آنها منجر خواهد بود؛





به طوری که اگر کسی غذا را در دهان قرار دهد و از مزه آن «لذت» ببرد؛ اما به همین بسنده کرده، بدون آن که غذا را هضم کند، آن را از دهانش خارج سازد؛ کار بیهوده‌ای انجام داده؛ چرا که شیء را به غایتش نرسانده و کار لغو عقلاً قبیح است.

این نکته، در استفاده از اندام‌های جنسی در جهت تولید مثل نیز وجود دارد. تولید مثل که چیزی جز حرکت برای به فعلیت رساندن قوای نفس، و در نتیجه، استحکام بنای نوع انسان در جهان هستی نیست؛ به خودی خود، دارای مقدمات تسهیل‌کننده، از جمله لذت جنسی می‌باشد؛ لکن به معنای موضوعیت پیدا کردن «لذت» نخواهد بود. لذت در این جا صرفاً راه‌گشا و طریق است. پس نباید در آن توقف شود. به دیگر سخن، لذتی که در نکاح و هم‌بستری با جنس مخالف قرار داده شده است، شأنی مستقل ندارد تا به خودی خود به‌عنوان «هدف» تعیین شود. بنابراین کارکرد قوه مولده از «یک» کارکرد تجاوز نمی‌کند، و سخن گفتن از «تعدد» کارکرد اندام‌های جنسی، دشوار خواهد بود. به همین دلیل، کاربرد «لذت جنسی» در غیر رابطه زناشویی - دو غیرهم‌جنس - از جمله رفتارهای هم‌جنس‌گرایانه، برخلاف اقتضای غایت‌مندی نفس و طبیعت انسان خواهد بود؛ چرا که لذت را به‌عنوان یک موضوع مستقل، از شأن مقدمه بودن خارج، و آن را به غایت بدل می‌کند.

بر اساس آنچه گفته شد، پاسخ پرسش ضمنی بحث، که در سطور اول این بخش متذکر شدیم نیز روشن می‌شود. پرسش، با به میان کشیدن یک تالی فاسد، در صدد اشکال به اصل مدعای اخلاق سنتی بود؛ در حالی که بر اساس مقدمات مذکور، مشخص می‌شود لذت مؤانست با جنس مخالف در فعالیت غریزه جنسی، تنها یک راه واسطه‌ای و تسهیل‌کننده است که در جهت وصول به غایت قوه مولده نفس، و در نهایت، پله‌های نخستین برای مقصود و غایت کلی نفس ناطقه عمل می‌کند. خدای متعال در مقام خالقیت و تکوین، اندام‌های دو جنس مذکر و مؤنث را به‌گونه‌ای قرار داد که مکمل یکدیگر باشند؛ اما صرف این قرارداد کافی نبوده به عوامل روانی تسهیل‌کننده نیز نیاز هست. این عامل همان «لذت» (جنسی) است. بین سایر قوا و افعالشان نیز همین عامل روانی حاضر است. اگر قوه منمیه برای رشد مادی بدن قرار داده شده، لذت غذاخوردن و بلعیدن مواد غذایی نیز در انسان جای داده شده است؛ اما این عوامل چیزی جز واسطه



نیستند و لذا به لحاظ عقلانی، انسانی را که ماده غذایی را در دهان قرار داده، از آن لذت برده؛ ولی آن را از دهان به بیرون پرتاب کند، مستحق مذمت می‌دانند؛ چرا که هدف از غذا و مزه‌های خشنودکننده آن، بلعیدن و هضم شدن بود؛ ولی با این کار شیء را به غایتش نرسانده است. به همین ترتیب، اگر لذات جنسی (دو غیرهمجنس در خانواده) که دارای نقشی تسهیل‌کننده و آرامش‌زا هستند، به شکل مستقل و بریده از غایت حفظ نوع آن دیده شوند، این رویکرد، به لحاظ عقلانی مذموم خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان تشویق‌ها به ملاعبت و هم‌بستری عاشقانه با همسر را که در متون دینی وارد شده‌اند، بر همین رویکرد، عقلانی و صحیح مبتنی دانست. البته هر عمل جنسی غیرهمجنسان به فرزندآوری ختم نمی‌شود، که می‌تواند به علل مختلفی وابسته باشد؛ زیرا علت تامه تحقق نیافته است؛ اما این نکته با جواز لذت جنسی ایشان مغایرت ندارد. تنها زمانی می‌توان از عدم جواز سخن گفت که افراد به سوی لذت مادی تنها چشم بدوزند و این‌جا است که برخی، از لذت هم‌جنس‌گرایانه به عنوان امری قابل دفاع دم می‌زنند.

نکته مهم آن است که از نظر عقلانی و فلسفی، ترقی و تعالی انسان، به طور کلی، به سوی غایتی کلی و عقلی است؛ اما این که برخی از افراد این زیرمجموعه، در میانه راه توقف کرده، بر اهداف مادی و جزئی بسنده می‌کنند، آن چیزی نیست که اصل مسئله را مخدوش سازد. «بعضی از مردم افعال قوه شهوت و غضب را انجام نمی‌دهند و غرضی ندارند جز کسب لذت خوردن، آشامیدن و آمیزش. همچنین غلبه و پیروزی بر خصم را تنها به خاطر دلشادی از انتقام و کینه می‌خواهند، بدون آنکه در هیچ کدام از اینها مصلحتی حکیمانه، و غایتی عقلانی دنبال کنند؛ در حالی که به نظر عقلی، نزد حکما معلوم است که قوای نباتی و شعور حیوانی صرفاً به حرکات این قوا معطوف نیست؛ چنان که تنها اهداف جزئی آنها تأمین گردد؛ بلکه این قوا برای رسیدن به اغراض رفیع‌تری، از جمله بقای نوع و حصول نظام تام و ملکوت اعلا قرار داده شده‌اند» (همان، ص ۱۶۹). بنابراین انسان که از قوای متعدد نباتی و حیوانی بهره‌مند است، به لحاظ اخلاقی باید در مسیری عقلانی و حکیمانه از این قوا استفاده کند و البته در این میان، رسیدن به هدف و فعلیت یافتن قوه‌ها، به استحکام سلسله علل و معالیل آن محتاج است. چه بسیار نکاحی



که به لقاح و فرزندآوری منجر نشود؛ اما چیزی از قوه مولده در جهت استیفای غرض مختص آن نکاهد. به همین دلیل، می‌توان تشویق‌ها به ملاعبت و هم‌بستری عاشقانه با همسر را که وارده شده در متون دینی وارد شده‌اند، بر همین رویکرد، عقلانی و صحیح مبتنی دانست.

با توجه به پرسش و پاسخ مذکور تذکر یک نکته مهم به نظر می‌رسد: مباحثی که تاکنون گذشت ممکن است به ایجاد تلقی بسیار ناقصی از انسان و فلسفه تشکیل خانواده یعنی ازدواج و فرزندآوری، در ذهن خواننده منجر شده باشد؛ چرا که تا این جا به تناسب بحث از نظریه طرفدار هم‌جنس‌گرایی، به طرح آموزه قانون طبیعی قوای نفس مجبور بوده‌ایم و به همین دلیل، سایر جهات خانواده و نکاح مغفول نگاه داشته شد؛ اما باید دانست که این نوشتار در صدد بحث کامل از خانواده و روابط زن و مرد نبوده است. نکات بسیار دقیقی در نگاه اسلام به خانواده وجود دارد که از آن دسته می‌توان به آیه شریفه اشاره کرد: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (اعراف: ۱۸۹)، خداوند از یک نفس زوج آدمی را خلق کرد؛ برای آن که مایه آرامش وی باشد». همسر و خانواده در اسلام به معنای ترفیع درجه و رسیدن به آرامش است، و اگر ما از کمترین نقش آن، یعنی «تولید مثل» سخن گفتیم، صرفاً از باب تناسب موضوع مقاله بوده است.

نتیجه‌گیری

اشیا به طور کلی حقایقی متشکل از قوا و استعداد هستند، که رو به سوی فعلیت و کمال متناسب با همان‌ها دارند. این نیاز با توجه به نوع فعلیتی که قرار است در نهایت به آن دست یابد، دارای مقدمات و غایات فرعی است و البته بر اساس اصل «سنخیت علت و معلول» (در این جا علت غایی)، باید متناسب باشند.

انسان، به‌عنوان یکی از موجودات جهان، دارای نفس است. نفس از مراتب سه گانه‌ای ترکیب شده است: «نباتی»، «حیوانی» و «ناطقه». نفس در رتبه نباتی دارای سه قوه بوده که یکی از این قوا، قوه «مولده» (ایجاد کننده فرد جدید) می‌باشد. کمال این قوه، «حفظ نوع بشر» است. این غایت نیز، در خدمت غایت نهایی، دارای غایات فرعی و

مقدماتی هم هست که عبارتند از: لذت و حس ارضای جنسی؛ به طوری که اگر این احساس نباشد، وصول به هدف غایی ناممکن و محال می‌گردد.

پس از ضمیمه «باید» به «هست» ها، که عبارتند از غایت و کمال یک شیء، قانون عقل عملی حاکم بر رفتار ارادی بشر به دست می‌آید؛ بدین معنا که به کارگیری اندام‌های جنسی در غیر تولید مثل، از غایت آفریده شده برای این اندام خارج بوده، به موضوعیت بخشی به طریق، و تبدیل ماهیت شیء به غیر خود منجر می‌گردد.

همچنین باید در نظر داشت که این مباحث تنها کمترین مرتبه از مراتب بلند خانواده در اسلام بوده است و فرزندآوری براساس رویکرد تولید مثل، بخش کوچکی از نظر فلسفه اسلامی به این موضوع است.

پی‌نوشت‌ها

[۱]. «متغیرها» شرایطی هستند که آدمی را دربرمی‌گیرند و تغییر در درون یا بیرون وی را باعث می‌شوند. «متغیرهای کمی» شرایط عارضی هستند که بر شدت یا ضعف یک کنش اثر می‌گذارند و «متغیرهای کیفی» به نوع شرایط مربوط می‌شوند. می‌توان برای متغیر اول، به میزان بیماری، و برای دوم، به نوع خاص امیال جنسی و شهوانی مثال زد.

[۲]. به عنوان نمونه؛ بوستان سعدی، باب هفتم در عالم ترتیب، گفتار اندر پرهیزکردن از صحبت احوادث.

[۳]. گرچه در وهله اول این طور به نظر می‌رسد که عنوان مذکور در مقابل ادعای نظریه رقیب - در تقسیم معانی امر طبیعی به پنج معنی - صرفاً ادعایی جدید، و بدون دلیل است؛ حق آن است که ما در این جا به بررسی معنای اول از امر طبیعی، یعنی امری که با قانون طبیعت مطابق باشد؛ می‌پردازیم و قصدمان نه ادعای جدید، بلکه واشکافی ادعای اول رقیب است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، بوعلی، *الشفاء* (طبیعیات)، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۲. _____، *رساله نفس*، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۳. امام خمینی، روح الله، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهل و چهارم، تهران: عروج، ۱۳۸۶.
۴. جهامی، جیرار، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸ م.
۵. طالبی، محمدحسین، *تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی*، مجله آیین حکمت، شماره ۱۸، ۱۳۹۲.
۶. _____، *دانش فلسفه حق در اندیشه آیت الله جوادی آملی*، مجله حکمت اسرا، شماره ۲۵، ۱۳۹۴.
۷. _____، *نظریه بدیع قانون طبیعی در حکمت عملی اسلامی*، مجله معرفت فلسفی، شماره ۳۴، ۱۳۹۰.
۸. _____، *جدیدترین نظریه قانون طبیعی در بوتّه نقد*، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۳۹، ۱۳۸۸.
۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ دوم، قم: مکتب مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۰. _____، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم: بیدار، [بی تا].



مشروعیت تقلید از عالمان دین

سیدمصطفی سجادی *

چکیده

تقلید یعنی تبعیت عملی جاهل از عالم و تقلید فقهی یعنی تبعیت از کسی که در علوم متعدد دینی و مقدمات آن تخصص داشته و برای اجتهاد، یعنی استنباط احکام دین از منابع آن، توانایی لازم را دارد. «اجتهاد» و «تقلید» از مسائل مهم دینی و مذهب شیعی است که برای عموم دین‌داران در طول زمان، راه ارتباط و مسیر اتصال پویا به منابع دینی را مهیا می‌کند تا آنان به احکام الهی دسترسی بهتری داشته باشند و دقیقاً بدین جهت، این مقوله هدف شبهات و اشکالات متعدد قرار گرفته است. تحقیق پیش رو در صدد پاسخ به برخی از آنهاست.

کلیدواژگان: اجتهاد، تقلید، احتیاط، مشروعیت، دور، ظن، خبر واحد، حجیت.

*. دکتری فقه و اصول؛ sms_554@yahoo.com

مقدمه

«رجوع جاهل به عالم» و پیروی از او، جزء اصول طبیعی زندگی است که با جعل و قرارداد در بین انسان‌ها مرسوم نشده است. بشر برای تسهیل امور زندگی خویش و رهایی از تنگنای نادانسته‌ها، اولین راه را مراجعه به هم‌نوع دانای خود و تبعیت از او می‌داند.

البته پیروی از دیگری به صورت کلی و بر حسب شرایط گوناگون ممکن است پسندیده یا ناپسند باشد و افراد با توجه به شناخت خود از موقعیت و هدفی که دارند، ابزار تقلید را به کار می‌برند که می‌تواند به نفع یا ضرر آنان باشد. از منظر دین، تقلیدی می‌تواند مفید باشد که آگاهی انسان را افزایش داده و عملکرد او را در مسیر عقلانیت بهبود بخشد و اگر عقلانیت دینی و حرکت در مسیر عمل به تکالیف الهی به تقلید وابسته باشد؛ وجوب شرعی نیز پیدا می‌کند.

از دیرباز چنین مرسوم بوده که شیعیان برای آگاهی از احکام دینی و عمل به آنها، هنگامی که به معصوم (علیه السلام) دسترسی نداشتند، به راویان حدیث و به فقها مراجعه می‌کردند و احکام دینی را از این طریق به دست می‌آوردند و چنین کاری را «تقلید» می‌نامیدند؛ اما مشروعیت و پسندیده بودن این تقلید نیز از گذشته محل گفت‌وگو بوده و امروزه این مباحث به مدد رسانه‌ها و فضای مجازی، شیوع بیشتری یافته است و آثار گوناگونی در این باره نگاشته شده است که ممکن است مسیر دستیابی آنان به سعادت را مسدود کند.

در این میان، برخی افراد تقلید فقهی را به جهت «ظنی» بودن آن مردود دانسته و شبهاتی بر آن وارد کرده‌اند. این نوشتار با بررسی ادله و کتاب‌های فقهی و اصولی، جواز شرعی تقلید را اثبات کرده و به برخی از مهم‌ترین شبهات پاسخ می‌گوید.

تقلید در لغت

ماده «قلد» (قاف، لام، دال) به معنای آویختن چیزی بر چیز دیگر و محکم کردن آن است؛ همان‌طور که صاحب کتاب العین می‌گوید: مثل اینکه حلقه‌ای زینتی را بر حلقه‌ای دیگر بیاویزی. (فراهیدی، ج ۵، ص ۱۱۷).^[۱]



«تقلید المرأه» یعنی زینت زن با گردن بند و «تقلید السیف» یعنی به گردن آویختن شمشیر اما همه این معانی به همان معنایی که بیان شد بر می‌گردد. (ر.ک: الزبیدی، ج ۵ ص ۲۰۵؛ ابن فارس، ج ۵ ص ۱۹؛ ابن منظور، ج ۱۱ ص ۳۶۶؛ الطریحی، ج ۲ ص ۵۴۰؛ الفیومی، ص ۵۱۲؛ الجوهری، ج ۲، ص ۵۲۷).

تقلید در اصطلاح

کلمه «تقلید» در اصطلاحات گوناگونی مورد استفاده قرار می‌گیرد و معانی اصطلاحی آن در معنای رایج و در متون دینی متفاوت است؛ اما تقلید مورد نظر این نوشتار، تقلید در اصطلاح فقهی است که می‌توان آن را (با توجه به معنای لغوی) «(تقلید) العامل تولیته کانه جعل (قلاده) فی عنقه» (فیومی، [بی‌تا]، ج ۲ ص ۵۱۳)، قرار دادن مسئولیت عمل بر عهده مجتهد دانست؛ یعنی مکلف بدون اطلاع از علل و دلایل حکم و درستی و نادرستی آن، عملکرد خود را مطابق حکمی قرار می‌دهد که مجتهد بیان کرده است. از این رو، تقلید را می‌توان «پیروی عملی از فتوای مجتهد، بدون دانستن علت و دلیل فتوا» تعریف کرد. (ر.ک: محمدحسین کمپانی، ۱۳۷۴ق، ج ۳، ص ۴۶۳).

بر این اساس، بر خلاف اشکال برخی افراد، «تقلید»، قلاده بر گردن خود انداختن نیست، بلکه تقلید فقهی با توجه به معنای لغوی واژه تقلید، مانند این است که کسی مسئولیت سنگین عمل خود را بر عهده مجتهد قرار دهد. (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۷۸ و تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۶۸).

دلایل مشروعیت تقلید

۱. قرآن

الف) آیه نَفَر

برخی از فقها (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۸) برای جواز تقلید به آیه «نفر»، استدلال کرده‌اند:





﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبه: ۱۲۲)، شایسته نیست که مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند. پس چرا از هر گروهی از آنان، عده‌ای رهسپار نمی‌شوند تا در دین آگاهی پیدا کنند و زمانی که به سوی قوم خود بازگشتند، آنان را بیم دهند؛ شاید [از کیفر الهی] بترسند [و از گناهان دوری کنند]!

آیه مذکور ابتدا مؤمنان را به دو گروه تقسیم می‌کند: عده‌ای را به «تفقه» سفارش می‌کند و برای عده دیگری نیز تأثیر گرفتن از تفقه گروه اول را امید دارد. از منظر قرآن، ارزش تفقه تا آن جاست که گروه اول را از رفتن به جهاد، معاف و به آنان توصیه می‌کند که برای این کار به مکان مناسب رهسپار شوند و زمانی که برگشتند، قوم خود را بیم دهند تا آنان از گناهان دوری کنند.

چند نکته:

۱. ممکن است وجوب «نفر» و کوچ کردن برای تفقه از آیه استفاده نشود؛ اما مطلوبیت چنین کاری نزد خداوند روشن است؛ مطلوب بودن حذر و عمل به محتوای انذار نیز مقصود ظاهر آیه است. از این رو، اگر کسی تفقه خویش را بر دیگران عرضه کرد، آن وقت پیروی از تفقه او مطلوب حضرت حق خواهد بود که نشانه حجیت داشتن قول اهل تفقه است.
۲. منظور از تفقه، با توجه به معنای لغوی و اطلاق آن، فراگیری عمیق همه معارف اسلامی است که استنباط احکام شرعی از ادله آن، یعنی اجتهاد فقهی را نیز شامل می‌گردد.
۳. بیم دادن و انذار، هم می‌تواند به صورت مستقیم انجام گرفته و هم می‌تواند به دلالت تضمینی و التزامی باشد؛ بدین معنا که مثلاً فتوای فقیه و بیان حکم شرعی وجوبی توسط او التزاماً بر عقاب تارک آن دلالت داشته و انذار نسبت به آن محسوب می‌گردد.
۴. حذر یا پذیرش انذار توسط گروه دوم، به معنای پرهیز عملی از گناهان است و قطعاً صرف هراس قلبی مورد نظر نیست.



این پرهیز عملی نیز در قالب اجرای واجبات و ترک محرماتی است که از طرف گروه اول بیان شده و این کار، همان تقلید است.

در نتیجه، این آیه آشکارا به فقاہت در دین ترغیب می‌کند، مبنی بر این که اگر کسانی در پی چنین فقاہتی رفتند و نتایج را در اختیار دیگران قرار دادند، این افراد، نتایج تفقه گروه اول را بپذیرند و در عمل به کار گیرند تا از گناہان دوری کنند. این کار همان تقلید می‌باشد؛ یعنی «پیروی عملی از فتوای مجتهد بدون دانستن علت و دلیل فتوا».

آیه سؤال

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (انبیاء: ۷)؛ و پیش از تو [نیز] جز مردانی را که به آنان وحی می‌کردیم، گسیل نداشتیم. اگر نمی‌دانید از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی بپرسید.

نکات:

۱. در آیه شریفه که در دو سوره نحل و انبیا با اختلاف جزئی آمده است؛ خداوند امر می‌کند که در هنگام چهل به «اهل ذکر» مراجعه کنید. ظهور آیه در این است که در صورت عدم آگاهی، واجب است سؤال کنید تا از چهل رها شده و علم پیدا کنید. از این رو، لزوم رجوع به متخصص که مقوله‌ای است عقلانی، با این آیه مورد تأیید، بلکه الزام شرعی قرار گرفته و خداوند متعال مراجعه افراد را در صورت چهل به متخصص واجب شمرده است.

۲. شأن نزول و مصداق بیان شده برای لفظ «اهل ذکر»، دانشمندان اهل کتاب بوده و در برخی روایات به اهل بیت علیهم‌السلام تفسیر شده است. در کتاب‌های تفسیری و فقهی نیز، معانی گوناگونی برای «اهل ذکر» بیان گشته، از این جهت هم ممکن است نتوان به صراحت آن را به معنای علمای دین دانست؛ اما قطعاً موارد ذکر شده در شأن نزول و



روایات، تنها مصادیقی برای آیه هستند و آیه شریفه صرف نظر از اختلاف‌ها و با توجه به اینکه زمان و شرایط خاصی در آیه مورد نظر نبوده، این نکته را به روشنی ثابت می‌کند که رجوع جاهل به عالم، به عنوان قاعده‌ای فراگیر در همه جا، از جمله در رجوع به علمای دین، مطلوب خداوند است.

۳. علمی که بعد از سؤال پیدا می‌شود، به هر اندازه که باشد برای عمل، حجیت خواهد داشت؛ حال چه رجوع به فقیه به علم فقاقت منجر شود و انسان را، گرچه جزئاً به شیوه استنباط عالم کند و چه این رجوع تنها برای اطلاع از فتوای فقیه باشد، نه شیوه رسیدن به آن که در همین حد حجیت داشته و بر اساس آن، عمل به فتوا شکل می‌گیرد و تقلید از مشروعیت برخوردار می‌گردد.

سنت (حدیث)

در این موضوع چند نوع روایت وجود دارد:

• برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر ارجاع به افراد مورد اعتماد مشتمل است تا در زمان حضور معصوم علیه‌السلام و عدم دسترسی به ایشان، یا در زمان‌های بعد (زمان غیبت معصومان علیهم‌السلام) بتوانند محل مراجعه افراد و اشخاص برای آگاهی از دین خود باشند؛ مانند روایت احمد بن اسحاق، که می‌گوید: از امام هادی علیه‌السلام پرسیدم که من از چه کسی باید مطالب دینی خود را دریافت کنم و سخن چه شخصی را بپذیرم؟!

امام علیه‌السلام فرمودند: «عمری [= عثمان بن سعید] مورد اطمینان است. اگر چیزی را از طرف من به تو بدهد، یا بگوید از طرف من و سخن من خواهد بود. سخن او را بشنو و اطاعت کن که او مورد اطمینان و امین است».

همچنین بیان داشته است که از امام حسن عسکری علیه‌السلام چنین سؤال کردم؛ ایشان فرمودند: عمری و پسر او [= محمد بن عثمان] مورد اطمینان هستند و آنچه از طرف من به تو بدهند، یا بگویند از من خواهد بود. سخن آن دو را بشنو و اطاعت کن که هر دو مورد

اطمینان و امین هستند!)» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۱۰۰).

در برخی روایات مثل این دو روایت، امام (علیه السلام) اشخاص معینی را نام برده و برای رجوع به آنها ایجاد اطمینان می‌کنند تا عموم مردم بتوانند برای دریافت معالم دین خود به آنها مراجعه کنند. در این روایات نیز سؤال راوی در خصوص اعتبار سنجی حدیث نیست، بلکه می‌پرسد: «عن أخذ و قول من اقبل؟» و هم پاسخ امام، سخن از نقل عین حدیث نیست و فرمودند: «فما روی الیک عنی فعنی یؤدی». بنابراین این دسته از روایات به اطلاق خود و با اتکا به اینکه در زمان حصر اهل بیت (علیهم السلام) و سختی ارتباط راویان و دریافت حدیث از آنان صادر شده‌اند، برداشت از احادیث و تطبیق بر موضوعات را هم شامل می‌شوند؛ مانند جایی که امام، اصل و قاعده‌ای را بیان کردند و راوی مورد وثوق حضرت با تطبیق آن، یک فرع یا مصداق را نتیجه گرفته و آن را به امام (علیه السلام) منسوب می‌کند.

در گروه‌های دیگری از روایات (که در ادامه، برخی از آنها بیان می‌شوند) به جای فردی خاص، صفات و ویژگی‌های راویان معرفی می‌شوند تا روایات بر افراد بیشتری در طول زمان، خصوصاً در زمان غیبت معصوم (علیه السلام) قابلیت تطبیق داشته باشند.

در روایت دیگری (توقیع)، امام زمان (عجل الله فرجه) فرمودند:

«اما در حوادثی که اتفاق می‌افتد، به راویان احادیث ما رجوع کنید که آنان حجت من

بر شما هستند و من هم حجت خدایم» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۶۹).

در این نامه و در پاسخ به سؤالاتی که ابهام‌ها و مشکلاتی برای پرسشگر ایجاد کرده بود، به راویان احادیث ارجاع شده و نه به خود احادیث. این دو قرینه، یعنی عادی نبودن سؤال و ارجاع به راویان، این اطمینان را ایجاد می‌کند که مراد امام (علیه السلام) تنها نقل حدیث نبوده و به نوعی اجتهاد و استفاده از اصول احادیث در حل مشکلات، مورد نظر بوده است و منظور از «راویان احادیث» معنای لغوی آن، یعنی صرفاً ناقلان احادیث قطعاً مراد نیست؛ چرا که ناقلان حدیث از فهم و دلالت احادیث لزوماً بهره‌ای نداشته و ممکن است





از دانش لازم برای تفکیک احادیث صحیح از غیر صحیح، برخوردار نباشند. بنابراین اینان نمی‌توانند محل ارجاع امام علیه السلام به صورت مطلق باشند.

علاوه بر این، در برخی روایات دیگر که بحث ارجاع به راویان احادیث مطرح شده است؛ مانند مقبوله عمر بن حنظله، با عطف تفسیری، راویان حدیث به معنای افرادی دانسته شده که کارشناس هستند و احکام و حلال و حرام را می‌شناسند:

از امام صادق علیه السلام پرسیدم که بین دو نفر از شیعیان در بدهی یا ارث، اختلافی به وجود آمده [چه کنند؟] فرمودند: جست‌وجو کنند و کسی را از میان خود بیابند که حدیث ما را روایت کرده از حلال و حرام ما آگاهی دارد و احکام ما را می‌شناسد. پس به‌عنوان قاضی و حَکَم به او رضایت دهند؛ چرا که من او را بر آنان حاکم قرار داده‌ام! (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۷).

بنابراین معنای این دسته از روایات تنها رجوع برای دریافت پاسخ در قالب روایت نیست، بلکه به قرینه موجود در برخی از این روایات و نیز روایات دیگر و روایات القای اصول از طرف ائمه علیهم السلام و تکلیف تقریب^[۲] که همان اجتهاد است و نیز سیره عملی مسلمانانی (که خصوصاً از زمان صادقین به بعد، به ائمه علیهم السلام دسترسی نداشته‌اند)، دریافت فتوا از مجتهد را نیز شامل می‌گردد.

• برخی از روایات اهل بیت علیهم السلام مشتمل بر دستور به افراد خاص برای فتوا دادن است؛ مانند: روایت ابان بن تغلب: «در مسجد مدینه بنشین و برای مردم فتوا بده. همانا دوست دارم که در میان شیعیانم، مانند تو دیده شوند»!^[۳] (نجاشی، ج ۱، ص ۱۰، ۱۳۶۵).

این روایت هم به‌روشنی به معنای فتوا دادن است، نه صرفاً بیان و نقل روایات. هر چند فتوا دادن در آن عصر، معمولاً به صورت نقل روایات بوده؛ به دلایلی که در قسمت قبلی بیان شد، نمی‌تواند به نقل روایت منحصر باشد و حتی اگر نقل روایت هم باشد، انتخاب یک روایت از میان روایات دیگر که گاه متضاد هستند و بیان آن در مقام سؤال، طی برخی از مقدمات و لوازم در اصطلاح عصر حاضر «اجتهاد» محسوب می‌گردد.

• روایتی که برای تقلید مردم از فقیهانی که دارای ویژگی‌های برشمرده هستند؛ صراحتاً دستور می‌دهد.



«از میان فقها، آنانی که مراقب خویش، نگهدار دین، مخالف با هوای نفس و تابع دستور شرع مقدس باشند؛ لازم است که عوام از آنان تقلید کنند [= احکام دین را از آنان دریافت نمایند] و این ویژگی‌ها در برخی از فقه‌های شیعه است، نه در همه آنها».^[۴]

هر چند ممکن است در سند روایات پیشین اشکالاتی مطرح باشد؛ در مجموع و با توجه به تأیید برخی از علما (میلانی، ۱۳۹۵ ق، ج ۴، ص ۲۷۷) و تعدّد احادیث این موضوع با مضامین گوناگون که توسط افراد مختلف از چندین امام معصوم (علیهم‌السلام) نقل شده است؛ به این نوع احادیث اعتماد می‌شود.

آخوند خراسانی می‌گوید:

«اگر چه نتوانیم حجیت همه این روایات را بپذیریم؛ ادعای قطعیت صدور از اهل بیت (علیهم‌السلام)، حداقل درباره برخی از این روایات، با توجه به تفاوت در محتوا و تعدد سندی‌شان؛ بعید نیست. از این رو، این روایات، دلیل محکمی بر جواز تقلید خواهند بود و می‌توانند دلایل عدم جواز تبعیت از غیر علم و مذمت تقلید در آیات و روایات دیگر را تخصیص بزنند» (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۷۴).

در نتیجه و با توجه به آیات شریفه قرآن و این چند گروه از روایات و تأیید مشهور علمای شیعه و ادله دیگری (که به جهت اختصار از بیان آن چشم‌پوشی کردیم) هم جواز فتوا دادن و اجتهاد برای عده‌ای به اثبات می‌رسد و هم جواز تقلید برای دیگرانی که چنین توانایی‌ای ندارند.

عقل

اثبات اصل جواز یا لزوم تقلید، پیش از آن که در شرع از آن بحث شود، مورد توجه «عقل» است. بر اساس مبانی عقل، در مسائلی که انسان از آن آگاهی لازم را ندارد، باید به متخصص رجوع کند.

علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«امروزه می‌بینیم که هر علمی از علوم یا صنعتی از صنایع، مانند پزشکی که در گذشته فن واحد بوده است؛ به فروع و تخصص‌های مختلفی تبدیل شده که یک فرد نمی‌تواند به



بیش از یک فرع از آن بردارد. این مسئله به الهام فطرت، انسان را وادار می‌کند که وارد تخصصی شده و در دیگر تخصص‌ها از افراد مورد اعتماد متخصص تبعیت کند.

بنای عقلای جامعه بر رجوع به کارشناس متخصص است و این تبعیت و تقلید در جایی است که امکان علم تفصیلی به دلایل فراهم نیست و باید به علم اجمالی اکتفا کرد. پس ملاک کلی این است که انسان بر اساس فطرت خود، به غیر علم اعتماد نمی‌کند از این‌رو، باید به دنبال اجتهاد و یافتن دلیل تفصیلی باشد و اگر نتوانست، آن‌گاه نوبت به تقلید و تبعیت و رجوع جاهل به عالم می‌رسد. حال چون یک نفر نمی‌تواند صاحب همه علوم و تخصص‌ها باشد، ناچار انسان‌ها در تخصص‌های مختلف به هم مراجعه کرده و مقلد و تابع یکدیگر می‌شوند و اگر کسی در جامعه امروزی ادعا کند که هیچ تقلید و تبعیتی از دیگران ندارد خود را فریب داده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۱۱).

هر مکلفی به علم اجمالی می‌داند که خداوند احکام الزامی برای او قرار داده که به اجرای آنها موظف است و اگر به آنها عمل نکند، ممکن است گرفتار عذاب الهی گردد. از این‌رو، ابتدا باید به دنبال علم تفصیلی به این احکام باشد و اگر شرایط و توانایی این کار برای او فراهم نبود، عقلاً تنها راه عمومی فوری و ممکن برای اجرای دستور الهی، پیروی از متخصصی است که توانسته است این علوم را کسب کند.

تقلید یکی از راه‌های به دست آوردن احکام دین

به بیان تفصیلی‌تر، هر مسلمانی برای به دست آوردن احکام و دستورات دین، ناچار است یا خود تلاش کند تا بین دستورهای رسیده، حکم مستند به شارع مقدس را به دست آورد و به آنها عمل کند که چنین کاری مستلزم سعی و زحمات فراوان بوده و به دانش‌های مقدماتی نیاز دارد که باید به همه آنها احاطه داشته باشد تا بتواند به اصطلاح «اجتهاد» کند؛ یا در زمینه خاصی مانند نماز به هر کیفیتی که دستور رسیده در میان آیات و روایات و بیان علمای گذشته جست‌وجو کند به همه آنها توجه داشته و در صورت امکان طوری



عمل کند که با هیچ یک مخالفتی نداشته باشد؛ مانند اینکه در جایی که نمی‌داند نماز شکسته یا کامل است، نماز را هم به صورت شکسته و هم کامل بخواند؛ در جایی که در حرام بودن عملی تردید دارد، آن را ترک کند و اگر در واجب بودن آن، شک دارد، بدان عمل کند بدین کار در اصطلاح فقهی، «احتیاط» می‌گویند؛ و راهکار سوم، این که برای به دست آوردن حکم دینی خود به داناترین و مطلع‌ترین فرد در زمان خود مراجعه کند و از توانایی او برای عمل به دستور الهی کمک بگیرد. این فرد می‌تواند یکی از افراد گروه اول باشد که با تلاش خود و عنایت خداوند به فهم عمیق دینی یا اجتهاد دست یافته است. از این رو، می‌تواند محل رجوع افراد گروه سوم باشد و به چنین کاری هم که نوعی رجوع به متخصص و تبعیت از دانش اوست، «تقلید» می‌گوییم که تعریف و علل مشروعیت آن بیان شد.

راه‌های «اجتهاد»، «احتیاط» یا «تقلید»، بر اساس تقسیم عقلی بیان شده و راه دیگری جز سه راه مذکور برای به دست آوردن احکام دین وجود ندارد.

تقدم و تأخر احتیاط، اجتهاد یا تقلید

در میان راه‌های سه‌گانه مذکور، مسیر احتیاط به جهت امتثال قطعی که ایجاد می‌کند در اولویت است؛ یعنی اگر کسی بتواند و برای تعیین کیفیت احتیاط موجب امتثال، اطلاعات کافی داشته باشد و عمل به احتیاط در مسئله مورد نظر او، ممکن باشد، ناچار باید همین مسیر را بپیماید؛ چرا که تبعیت یقینی از دستور خداوند به وسیله احتیاط حاصل می‌شود و شخص در این حالت اطمینان خواهد داشت که به وظیفه شرعی خود عمل کرده است.^[۵]

دو راه دیگر، یعنی مسیر تقلید و اجتهاد به طور معمول ظن آور هستند و ایجاد یقین نمی‌کنند. مسیر تقلید که ظنی بودن آن روشن است؛ چرا که امکان اشتباه مکلف در مسیر تقلید وجود دارد، اعم از انتخاب مجتهد و تشخیص شرایط مانند اعلیت و فهم درست مسئله و شرایط آن و کیفیت عمل به آن.



اجتهاد نیز به سبب مسیر طولانی و تعدد علوم مختلف مقدماتی و اختلاف مبانی، شیوه‌ای ظنی محسوب می‌شود، مگر در شرایط خاصی که اجتهاد از طریق نص قرآن و حدیث و در کلیات امور دینی باشد که چنین اجتهادی نتیجه یقینی داشته و عمل به مقتضای آن، به‌ویژه در موارد اجماعی، امتثال قطعی را به دنبال دارد.

البته ظنی بودن معمول طریق اجتهادی که در تعاریف قدیمی اجتهاد در کتاب‌های فقهی نیز آمده است (کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۷۵)^[۶] به معنای ظن غیر قابل اعتماد و اتکا نیست، (همان طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد) و بدین دلیل در کتاب‌های متأخر، کلمه «ظن» در تعریف اجتهاد به کلمه «حجت» (تبریزی، ۱۴۲۵ق، ج ۵، ص ۱۲۴)^[۷]، تغییر یافته تا ظن معتبر و علم و یقین را شامل گردد.

به هر حال، در میدان عمل، باید اذعان کرد که با تفریع فروع فراوانی که امروزه در فقه صورت گرفته، کمتر مسئله‌ای را می‌توان یافت که در آن، بتوان قاطعانه اظهار نظر کرد و عمل به آن موجب امتثال یقینی گردد. از این‌رو، امتثال ظنی و اعتماد به ظن معتبر تنها راه اجرای تکالیف قطعی است که بر عهده ماست؛ اما چرا و چگونه ظن معتبر خواهد بود؟

حجیت ظن

روشن است که در امر دین و استناد دستور دینی به خداوند متعال، «یقین» ملاک است و جز یقین نمی‌تواند موجب امتثال یقینی در اجرای تکالیف شود و در قرآن کریم نیز به صراحت از گمان، مذمت شده و خداوند آن را برای رساندن به حقیقت، بی‌فایده دانسته است:

﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^[۸].

همه فقها و اصولی‌های شیعی معتقدند که ذات علم، حجیت دارد و در مقابل، ذات ظن از حجیت برخوردار نیست و مباحث اصولی و استنباطی را بر این اساس استوار

ساخته‌اند که ظن به خودی خود، حجیتی ندارد.

نراقی رحمته الله می‌گوید:

«در میان علمای شیعه اختلافی نیست که اصل ابتدایی، عدم حجیت مطلق ظن است و تمسک به هیچ ظنی جایز نیست، مگر برهان قطعی و دلیل علمی بر حجیت آن اقامه شود» (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۶).

این تأسیس اصل و اصطیاد قاعده نیست، مگر به جهت آیات و روایات فراوانی که خبر از عدم حجیت ظن داده ^[۹]، راه علم را برای فهم دین و به‌دست آوردن تکالیف دینی نشان می‌دهند.

از این‌رو، برای حجیت برخی ظن‌ها که از آن به «ظن خاص» تعبیر می‌شود، باید دلیل اقامه شود و همین کار هم در طول تاریخ اصول فقه صورت گرفته و برای برخی ظنون، مانند خبر واحد، کتاب‌ها و مقالات علمی‌گوناگونی نوشته شده و تقریباً هیچ کتاب اصولی، خصوصاً در قرن‌های اخیر را نمی‌بینیم که درباره حجیت خبر واحد بحث گسترده‌ای نداشته باشد.

در این میان، به برخی از علمای گذشته نسبت داده شده که پا را از این اصل فراتر نگذاشته و هیچ ظنی را حجت ندانسته و حجیت را به علم منحصر کرده‌اند. ^[۱۰]

برخی نویسندگان معاصر نیز چنین ادعایی را پذیرفته و تلاش کرده‌اند با استدلال برای عدم امکان حجیت بخشی به ظن، عدم حجیت مطلق آن را اثبات کنند:

«حاصل آنکه تخصیص شرعی عدم حجیت ظن، نه امکان دارد و نه واقع شده است و با این وصف، ظن به طور کلی، قطع نظر از آنکه با چه طریقی حاصل شده باشد؛ معتبر نیست» (هاشمی خراسانی، [بی‌تا]، ص ۱۴۳).

یعنی هیچ دلیل ظنی (مانند اخبار آحاد و روایات غیرمتواتر) از حجیت لازم برای کشف تکلیف شرعی برخوردار نیست و تنها علم می‌تواند وجود تکلیفی را به اثبات برساند. این استدلال از چند قسمت تشکیل شده که برای نقد منصفانه آن به ناچار بررسی





جزء به جزء آن هستیم:

۱. «آیه شریفه ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، اطلاق داشته و سیاق آن از تخصیص اِبا دارد و اعطای حجیت به ظن محال است».^[۱۱]

در پاسخ می‌گوییم که اولاً، آیه شریفه چنین اطلاقی ندارد و به جهت سیاق آن که مذمت اعتقادی کفار است؛ به ظنون اعتقادی و اتباع ظن در اصول دین انصراف دارد (شهید ثانی، ج ۱، ص ۱۹۵، ۱۴۱۸ق).

ثانیاً؛ در آیه شریفه از الفاظ عموم استفاده نشده و نمی‌توان شمول آیه را نسبت به همه انواع ظن ثابت کرد؛ مگر با تمسک به ظهور و ظهور آیات نیز جزء ظنونی هستند که نویسنده به عدم حجیت آنها قائل است. بنابراین شمول نهی در آیه نسبت به همه انواع ظن ثابت نشده؛ دست کم می‌توان ظنونی را تصور کرد که افاده حق کنند.

اگر هم گفته شود مفرد محلی به الف و لام^[۱۲] افاده عموم می‌کند، باید گفت: الف این سخن با اعتقاد مشهور علمای ادب عرب مخالف است؛ ب) برای جنس بودن الف و لام، یا باید خودش در این معنا وضع شده باشد، یا مدخول آن؛ که هیچ کدام درست نیست (خراسانی، ج ۱، ص ۲۴۴، ۱۴۰۹ق). و با وجود بحث ظن قبل از این عبارت و سیاق آیه، الف و لام می‌تواند الف و لام عهد باشد و جنس بودن آن دلیل می‌خواهد که در دسترس نیست و برای اثبات آن، به قرینه و مقدمات حکمت نیاز است که اینها هم از ظواهر بوده و سخن گذشته در این باب تکرار می‌شود.

ثالثاً، هیچ عام یا مطلق نیست که نتوان آن را با دلیل، تخصیص یا تقیید زد و اگر آیه، از تخصیص اِبا داشت و اعطای حجیت به ظن محال بود، نباید حتی بتوان با خبر متواتر آن را تخصیص زد؛ در حالی که ظنون معتبری داریم که با اخبار متواتری که مورد قبول نویسنده است، بدان حجیت داده شده است؛ چنان که برخی بزرگان، مانند سیدمرتضی و محقق حلی، مثال‌هایی برای آن ذکر می‌کنند: «عمل به شهادت دو شاهد عادل، استقبال قبله هنگام ظن به آن در صورت عدم علم و ...» (ر.ک: سید



المرتضی، ج ۲، ص ۶۷۷، ۱۴۰۳ق؛ حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۹؛ محمدبن حسن، شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۵۴). از این رو، محالی در کار نیست. وقتی ظنی به واسطه خبر متواتر معتبر شد، عقلاً ظن ناشی از خبر غیر متواتر نیز می تواند معتبر گردد.

۲. «حجیت ظن را عقل رفع کرده است و تنها توسط خودش قابل جعل است تا شرع بتواند بر اساس آن، حجیت را اعتبار کند و عقل نیز تاکنون چنین نکرده است»!^[۱۳]

در پاسخ می توان گفت: الف) اگر عقل، حجیت مطلق ظن را رفع کرده است، نباید ظنی یافت شود که آثار علم را داشته باشد و برخورد عقل با آن، مانند برخوردش با علم باشد؛ در حالی که چنین ظنونی که بشر در زندگی خود با آنها برخورد می کند، فراوان هستند؛ مانند حکم عقل به حسن تجارت، در جایی که علم یا ظن به حصول سود باشد، یا حکم عقل به لزوم دوری از مسیری که به وجود خطر مهلک علم یا ظن باشد (سید المرتضی، ج ۲، ص ۶۷۶، ۱۴۰۳ق) و بسیاری از این گونه مثال ها که عقلاً، علم و ظن در آن جا مساوی هستند و در نتیجه تفاوتی ندارند.

ثانیاً، چه چیز محالی در این است که خداوند به بندگان بگوید اگر پرنده ای در آسمان مشاهده کردید و پنداشتید که کبوتر است، من فلان کار را بر شما واجب کرده و گمان شما را نشانه واجب بودن آن عمل قرار می دهم؛ همان طور که خسوف را نشانه وجوب نماز آیات قرار دادم!

بین این دو نوع وجوب چه تفاوتی هست که عقل، اولی را محال دانسته و برایش حجیتی قائل نباشد و دومی را حجت بداند! چنین اوامری که غیر قابل ایجاد و غیر ممکن نیست که بگوییم عقل، حجیت مطلق ظن را محال می داند.

چه بُعدی دارد که خداوند به بنده بگوید: اگر به صداقت شاهد یا راوی، گمان داشتی، حکم کن! در این جا بنده به شناخت صداقت شاهد و راوی ملتزم نشده، بلکه به عمل در هنگام ظن، به صدق او متعبد گشته است. در این فرض، چه شاهد و راوی راست بگویند و چه راست نگویند، بنده به جهت عمل به ظن خود، امر خداوند را امتثال کرده و مستحق



پاداش نیز خواهد بود.

به همین دلیل (محال عقلی نبودن حجیت ظن) است که شرع هم در موارد بسیاری، بین علم و ظن در حجیت شرعی و کاشفیت از حکم دین، تفاوتی قائل نشده است؛ مانند وجوب توجه به سمت قبله هنگام ظن به آن، حجیت ظن در اندازه گیری نفقات واجب، ارزش جنایات، قیمت اموال تلف شده و در عمل به قول دو شاهد عادل (سیدالمرتضی، ج ۲، ص ۶۷۷ و ۷۸، ۱۴۰۳ق) و همچنین در اثبات ضرری بودن روزه و عدم وجوب آن و در عدد رکعات نماز.

ثالثاً، برخی از ظنون هستند که اگر در شرع مقدس، حجت دانسته نمی شد، مسائل و مشکلات پیچیده‌ای برای زندگی بشر رخ می داد؛ خصوصاً در مسائل اقتصادی و در خرید و فروش. به عنوان مثال اگر «ید»، حجت نبود و این دلیل ظن آور نمی توانست ملکیت را ثابت کند، خرید و فروش و تجارت حلال بر چه اساسی انجام می شد؟ و آیا می شد که شهادی حتی با دیدن کالایی در دست دیگری، برای مالکیت او هنگام مرافعات قضایی شهادت دهد؟

به تعبیر امام صادق (علیه السلام): «اگر ید، حجیت نداشته و نشانه مالکیت نبود، بازاری برای مسلمانان باقی نمی ماند» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۶۲).^[۱۴]

نیز اگر قاعده سوق به جهت روایات متعدد ثابت نمی شد، چگونه می شد با وجود علم به ناآگاهی یا عدم مبالغت بسیاری از مردم درباره احکام دینی و شیوه حلال یا حرام شدن خورد و خوراکشان و اطمینان به وجود فرآورده های حیوان حرام گوشت در بازار، مبنا را بر حلیت طعام قرار داد و به راحتی به خرید مواد غذایی از بازار اقدام کرد؟

اهل بیت (علیهم السلام) در روایاتی مانند روایت زیر به ما دستور داده اند که بازار مسلمانان را حجت بدانیم:

فضیل، زراره و محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) پرسیدند:

معلوم نیست که قصابان در بازار چه می کنند؛ آیا می توان از آنان گوشت خرید؟

امام فرمودند: «هرگاه در بازار مسلمانان بود، از آن بخورید و چیزی نپرسید!»
(کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص، ۱۹۰) [۱۵].

بگذریم از بیان قواعد بسیار دیگری که در همین جهت و به واسطه ادله ظنی از ناحیه اهل بیت (علیهم السلام) در روایات متعددی القا شده تا زندگی دینی بشر را به شکل بهتر و آسان‌تری مدیریت می‌کند.

شگفتا که نویسنده محترم، به نشر حدیث و حدیث‌گرایی تاخته و خبر واحد را از حیز انتفاع خارج کرده و با حجت ندانستن همه ظنون، ظواهر کتاب را از کار انداخته است و به این دستاویز، ما را از بسیاری از آیات قرآن برای کشف حکم شارع، محروم کرده و تنها راه رسیدن به حکم شرعی را «علم» دانسته است. جا دارد از او بپرسیم کجاست این همه «علمی» که از آن سخن می‌گویید؟! آیا بر شما پوشیده است که در زمان غیبت معصوم (علیه السلام)، در بسیاری از ادله شرعی (به جهت قدمت اسناد و سلسله راویان و سینه به سینه نقل شدن بسیاری از روایات) نمی‌توان به علم و یقین صددرصدی رسید؟ در علوم و فنون غیر دینی، به‌ویژه مواردی که به دانشمندان تاریخ مرتبط است، چه مقدار یقین صد در صدی وجود دارد؟ آیا شما معتقدید که تکالیف شرعی ما به چند آیه و روایت متواتر منحصر است که با این بُعد زمانی و از دل تاریخ به ما رسیده است؟ پس کجاست روایاتی که بتواند مبهمات کتاب را برای ما تفسیر کند؟ به چه جهت این همه آیات ظنی الدلالة وجود دارد؟ آیا فهم دین از قرآن کریم، به اهل بیت (علیهم السلام) و حاضران نزد آنان منحصر خواهد بود و تمام این آیات برای ما بی‌استفاده است؟ پس با این همه آیات و روایاتی که می‌گوید هیچ مسئله‌ای نیست، مگر اینکه درباره آن حکمی توسط خداوند متعال جعل شده است [۱۶]، چه کنیم؟

آیا با چنین شیوه‌ای در موارد بسیاری که از طریق آیات و روایات، یقین حاصل نمی‌شود؛ در عمل به دین، حرج رخ نخواهد داد؟ و آیا اساساً با این شیوه از دین اسلام، یعنی یگانه مسیر الهی کامل برای هدایت خلق [۱۷] چیزی باقی می‌ماند؟!





شگفت انگیزتر اینکه از طرف دیگر، برخی از علمای بزرگ^[۱۸] به انسداد کبیر و عدم دسترسی به علم و دلیل علمی قائل شده و به جهت اطمینان یا ظن به وجود تکالیف الهی، اتباع از مطلق ظنون را لازم شمرده‌اند!

به نظر می‌رسد هیچ‌کدام از دو نظریه صحیح نبوده و دیدگاه میانه همان است که مشهور بوده و بیان شد؛ یعنی حجیت در علم خلاصه نشده و با اینکه اصل، عدم حجیت ظنون است؛ شارع مقدس برخی ظنون، مانند خبر واحد را به جهت تسهیل در به‌دست آوردن حکم دین و عمل به تکالیف برای عموم مردم، حجت دانسته است.

۳. «حجت بودن برخی ظنون خاص، مانند خبر واحد، بی‌پایه است؛ چرا که حجیت از مقولات عقلی است، نه شرعی تا قابل جعل باشد».^[۱۹]

پاسخ این عبارت نیز در مطالب گذشته روشن شد که حجیت ظن نه تنها محال عقلی نیست، بلکه شرع مقدس هم می‌تواند از میان ظنون، ظن خاصی را حجیت بخشد؛ همان طور که اتفاق افتاده و مثال‌های آن گذشت. خبر واحد نیز یکی از ظنونی بوده که به اعتقاد علما و فقهای بسیاری در طول تاریخ تشیع، خداوند متعال به ادله مختلف بدان حجیت داده و آن را مسیری برای کشف حکم شرعی قرار داده است.

بنابراین آنچه مذمت شده، ظنی است که حجیت شرعی نداشته باشد، اما اگر گمانی مورد تأیید شرع مقدس قرار گیرد و دین بگوید که چنین گمانی را خداوند متعال می‌پسندد و آن را کاشف حکم شرعی قرار داده است؛ در این صورت، چنین گمانی قطعاً از شمول آیه شریفه خارج و به نوعی استثنای آن حکم کلی خواهد بود.

با توجه به مباحث گذشته، ما هم عمل به مطلق ظن را جایز ندانسته و استفاده از آن را خصوصاً در حکم مستند به خداوند، بی‌اثر می‌دانیم؛ اما اگر ظنی به علم بازگردد و اعتبار شرعی داشته باشد، مانند ظن حاصل از خبر واحد ثقّه و یا اصول ملقاه یا امارات شرعیه که با علم یا تأیید اهل بیت علیهم‌السلام معتبر شده است؛ می‌تواند مبنای صدور احکام اجتهادی در قالب فتوای فقهی برای اعلام نظر دین و شارع مقدس باشد.

از این رو، تنها ظنونی در این میان مشمول مذمت الهی خواهند بود که ناشی از امثال قیاس و استحسان باشند که شیوه فقّه مخالفان است و نه مانند خبرواحد، اجماع و شهرت که بعضاً و با احراز شرایط، مورد تأیید بوده و حجیت شرعی دارند تا در مسیر اجتهاد و استنباط احکام از آنها استفاده شود. این اجتهاد ظنی امامیه، همان چیزی است که ائمه اطهار علیهم السلام بدان رهنمون شدند.

برای بهتر روشن شدن مسئله و پاسخ به برخی اشکالات، در ادامه و به اختصار از حجیت شرعی خبرواحد یاد می‌کنیم:

حجیت خبرواحد

همان طور که بیان شد، برخی ظنون، از اعتبار شرعی برخوردارند که آنها را «ظن خاص» دانسته‌اند و خبرواحد از جمله این ظنون است.

ادله اثبات حجیت خبرواحد نیز مانند ادله اثبات اصل جواز تقلید، پیش از آن که شرعی باشد، عقلایی است^[۲۰] و ناشی از کاربرد عقلایی آن در جامعه می‌باشد. بشر (صرف نظر از اینکه به دین معتقد باشد یا خیر) در مسیر زندگی خود به خبر فرد مطمئن، هر چند یقین‌آور نباشد، اعتنا کرده و بر اساس آن تصمیم می‌گیرد. وقتی چنین کارکرد وسیعی که تاریخ بشر را در بر گرفته است، از طرف خداوند متعال ردع و نهی نشده و جایگزینی برای آن معرفی نگشته است؛ می‌توان نتیجه گرفت که همین شیوه معمول بشری مورد تأیید شارع بوده و شیوه فهم و تفاهم دینی بین خود و بشر را بر همین راه، استوار ساخته است.

شاهد دیگر مدعای ما آن است که مسیر ارتباط مردم متشرع با رسولان الهی و دریافت اخبار آنان در جامعه صدر اسلام تاکنون و شیوه عملکرد اصحاب ائمه و راویان احادیث نیز چنین بوده است (صدر، ج ۱ ص ۱۱۰، ۱۴۳۸ق).

برخی با توجه به یقین‌آور نبودن و ظن‌آور بودن خبر واحد، آن را نمی‌پذیرند:





«روشن است که اخبار آحاد، موجب یقین نمی‌شوند، بلکه در بهترین حالت ممکن، موجب ظن می‌شوند و این چیزی است که همه مسلمانان اهل نظر، بلکه همه عاقلان بر آن اجماع دارند؛ در حالی که مسلماً ظن، صلاحیت آن را ندارد که مبنای عقیده و عمل مسلمانان واقع شود و اسلام تنها مبتنی بر یقین است» (هاشمی خراسانی، [بی‌تا]، ص ۲۶۳).

اما این سخن نمی‌تواند حجیت خبر واحد را رد کند؛ چرا که ما هم به یقین آور بودن خبر واحد معتقد نیستیم؛ در عین حال، برای حجیت ظن ناشی از خبر واحد، دلایلی داریم که در مباحث پیشین گذشت.

پاسخ به چند شبهه

۱. دور بودن تقلید

می‌گویند: «دلیل بیشتر مردم بر این اعتقاد، فتوای عالمانشان به آن است و این به معنای تقلید آنها بر پایه تقلید است که دوری باطل و بی‌معناست» (همان، ص ۴۸ - ۵۰).

به چند صورت می‌توان این شبهه را جواب گفت:

تقلید بر پایه تقلید نیست تا دور پیش آید، بلکه تقلید بر پایه اطمینان است؛ بدین صورت که هر شخص مسلمانی در ابتدا و بدون اینکه پیرو عالم خاصی باشد، از عموم مسلمانان یا افراد مورد اطمینان و مبلغان دینی مسئله وجوب تقلید را شنیده و یا در مطالعات دینی خود به اهمیت آن پی می‌برد. آن‌گاه با پرس‌وجوی بیشتر و دقت در ادله تقلید که مهم‌ترین آنها هم عقلی هستند، به مسائلی چون لزوم رجوع به متخصص اعلم (که البته حکمی جهان‌شمول و عقل‌پسند است) آگاهی می‌یابد و پس از تحقیق بیشتر (برای تشخیص داناترین مجتهدان و دین‌شناسان) به اعلم بودن یک فقیه پی برده و در احکام شرعی مقلد او می‌شود و به فتوای او عمل می‌کند و یا اینکه به جهت ارتکازی بودن رجوع به عالم‌ترین فرد، بدون توجه و ناخودآگاه به این افراد مراجعه و به دیدگاه آنان

در دین عمل می‌کند. در این روند که رفتار عملی اکثر مؤمنان در امور دینی است، هیچ دلالتی بر بطلان اصل تقلید یافت نشده و هیچ دوری اتفاق نمی‌افتد؛ چرا که این کار او تقلید محسوب نمی‌شود تا تقلید او بر پایه تقلید و لاجرم باطل باشد.

اگر هم شرایط تقلید و شیوه انتخاب مرجع در رساله‌های عملیه تعیین شده، ارشاد و راهنمایی برای چگونگی جست‌وجو برای کشف اعلم بین مجتهدان است و بیان شرایط مجتهد، مانند عدالت نیز موجب تحقق تقلید از ابتدا نمی‌شود؛ چرا که اولاً، مسئله شرایط مجتهد، محل اختلاف زیادی نیست و تفاوت آرای فقها در این باب کمتر از آن است که تقلید از عالمی از میان عالمان معنا پیدا کند و ثانیاً، بیان شرایط مجتهد در رساله، ارائه دیدگاه دین در این باره است و لازم نیست فرد در ابتدا از آن تقلید و آن‌گاه برای انتخاب مرجع تقلید اقدام کند، بلکه وقتی مجتهد اعلم را به ارشاد حکم عقل انتخاب کرد، در رساله او، این شرایط را می‌بیند و اگر مجتهد انتخابی، شرایط مرجع تقلید را به صورت کامل داشت، تقلید از او صحیح بوده؛ وگرنه مکلف باید دنبال مرجع دیگری باشد.

در عین حال، اگر کسی بگوید این نیز تقلید است؛ باز هم دور ایجاد نمی‌شود؛ چرا که در این صورت، دو نوع تقلید خواهیم داشت که شخص در ابتدا به تقلید از عوام دین‌دار، به اهمیت تقلید مصطلح پی می‌برد و در مرتبه بعدی به تقلید از خواص، یعنی مجتهدان اقدام می‌کند که چنین روندی نیز مستلزم دور نیست.

تقلید مصطلح، بر پایه تقلید مصطلح نیست تا دور پیش آید. این عبارت بدین معناست که تقلید، یعنی رجوع به متخصص و رجوع نیز انواع و مراتبی دارد و هر رجوع به متخصصی، تقلید مصطلح، یعنی رجوع مکلف به فقیه برای علم به احکام شرعی و عمل به آن شمرده نمی‌شود. گاهی رجوع به متخصص به این شکل است که (مثلاً) شخص سالمی برای پی بردن به بیماری احتمالی به پزشکان مراجعه می‌کند و بعد از تشخیص





نوع خاصی از بیماری مانند دیابت، دوباره به همان پزشک یا پزشک حاذق و متخصص دیگری مراجعه می‌کند که در این مرتبه، رجوع دومی شکل گرفته تا این فرد برای آگاهی بیشتر و رهایی از بیماری عملاً تلاش کند. در این صورت، دو نوع رجوع یا دو مرتبه از رجوع (به شکل اجمالی و سپس تفصیلی) خواهیم داشت.

تقلید، به معنای تبعیت عملی است که پس از آگاهی از حکم شرعی ایجاد می‌گردد و چنین حالتی تنها در مراجعه به شکل دوم، یعنی رجوع تفصیلی رخ می‌دهد، نه در مراجعه اول؛ چرا که در مراجعه اول، تنها روشن می‌شود که او برای دریافت احکام شرعی باید تبعیت عملی یا تقلید مصطلح داشته باشد. از این رو، دور اتفاق نمی‌افتد؛ چرا که تقلید مصطلح یا همان تبعیت عملی، بر پایه چنین تقلیدی نیست.

بنابراین، تفاوت ناشی از دو نوع رجوع به متخصص، مانند تفاوت بین تقلید و اجتهاد است که در حجیت هر دو آنها از استدلال استفاده می‌شود. در تقلید از استدلال «اجمالی» و «کلی»، یعنی لزوم رجوع به متخصص استفاده شده است؛ اما در اجتهاد از طریق استدلال تفصیلی، یعنی بهره‌گیری از ادله شرعی برای به دست آوردن حجت اقدام می‌گردد.

۲. لزوم اجتهاد در تقلید

«تقلید بر خلاف اصل طبیعی است و تبعاً از دلیل بی‌نیاز نیست و دلیل آن نمی‌تواند بر خودش (تقلید) مبتنی باشد. با این وصف، جز اجتهاد در تقلید چاره‌ای نیست؛ در حالی که مسلمانان نوعاً در تقلید خود مقلدند؛ چرا که برای آن، دلیلی از شرع یا عقل نمی‌شناسند، مگر توهمی که برای برخی از آنها پدید آمده، مبنی بر این که تقلید از عالمان، از باب رجوع عاقلان به متخصص است؛ در حالی که این توهم، از واقعیت به دور است؛ چرا که متخصص در نگاه عاقلان، (بسته به موضوعی که درباره آن، به آن رجوع می‌کنند)،

متفاوت است. در نگاه عاقلان، متخصص در دین کسی است که رجوع به او، آنان را به یقین می‌رساند، مانند رسول خدا، نه کسی که رجوع به او تنها مفید ظن است، مانند مجتهد» (همان).

در پاسخ قبلی بیان شد که تقلید ما از روی تقلید نیست تا دور پیش آید و از نظر عقلی نتوان آن را ثابت کرد. بنابراین به اجتهاد در تقلید نیز نیازی نیست و همین تقلیدی که صورت می‌گیرد، با دلیلی همراه است که برای عموم افراد کفایت می‌کند.

اصولاً با شنیدن اهمیت تقلید از عالمان دین درباره استناد این مسئله به شرع مقدس، اطمینان پیدا می‌شود و آن‌گاه مقلدان برای عملی کردن دستوری شرعی به نام «تقلید»، همگام با عالمان خود تلاش می‌کنند تا تقلید درستی داشته باشند. مردم از چگونگی انتخاب مرجع گرفته تا کیفیت دسترسی به فتاوی عالمان را با پرس و جو از مسائل شرعی و پرسش از عالمان و مبلغان دین فرا می‌گیرند.

علاوه بر این، اصطلاح «اجتهاد در تقلید» آن هم برای همه مکلفان، معنای روشنی ندارد و بیان نشده که چگونه همه افراد می‌توانند به شیوه مرسوم، اجتهاد کنند و چگونه می‌توان مجتهدی را تصور کرد که با وجود توانایی در به‌دست آوردن احکام دین از ادله تفصیلی‌اش، شرعاً بتواند و مجاز باشد که به مسیر ظنی تقلید دل سپارد و از این شیوه برای به‌دست آوردن احکام مورد نیاز خود در زندگی استفاده کند؛ چرا که «اجتهاد» نیروی علمی تثبیت شده در انسان است که اگر انسان بتواند در باب تقلید به درستی استنباط داشته باشد، می‌تواند در سایر موضوعات فقهی نیز به اجتهاد بپردازد.

اگر هم اجتهاد را به صورت دیگری معنا کنند که اشکال پیش‌گفته متوجه آن نشود، قواعد مشترک بحث علمی رعایت نشده و باید معنای جدید تبیین و اثبات شود تا بتوان درباره آن صحبت کرد.

ما تقلید را اصلی طبیعی و معمول در زندگی بشر می‌دانیم؛ چرا که تقلید چیزی نیست





جز رجوع به فرد آگاه‌تر که بشر از ابتدای زندگی خود با آن آشناست و بدان عمل می‌کند. هر عاقلی اگر بخواهد کاری انجام دهد که به جزئیات آن آگاهی نداشته یا فن مرتبط با آن را نمی‌داند؛ اولین راهکاری که به ذهنش می‌رسد پرس و جو برای پیدا کردن فرد متخصص یا حداقل فردی است که آگاهی بیشتری داشته باشد که بتواند او را در این زمینه یاری کند.

اگر متخصص کسی باشد که رجوع به او، انسان را به اطمینان کامل برساند که عالی است؛ اما در صورت عدم چنین فردی یا عدم دسترسی به او، عقلاً نباید معطل شد و اگر کسی آگاهی بیشتری هم داشت هر چند یقین‌آور نباشد، باز هم رجوع به او منطقی و عقلایی بوده، احتمال اشتباه را کم می‌کند و باید به او رجوع کرد؛ به‌ویژه در مواردی که مسئله ذاتاً اهمیت بالاتری دارد؛ مثل جایی که به اصطلاح پای مرگ و زندگی در میان است که در چنین مواردی، حتی اگر احتمال ضعیف باشد؛ اما چون محتمل، سنگین و پر اهمیت است، عقلاً به چنین احتمال اندک هم توجه کرده و بر اساس آن مراقبت لازم را صورت می‌دهند.

گاهی اوقات، مسائل از اهمیت بالای ذاتی برخوردار نیست؛ اما به حسب موقعیت دارای اهمیت عارضی می‌شود؛ به صورتی که از نظر زمانی پرداختن به آن فوریت پیدا می‌کند؛ مثل اینکه لوله کشی منزل دچار نشستی شده و آب سراسر منزل را پر کرده باشد که در این صورت، پیدا کردن متخصص‌ترین فرد، حتی اگر ممکن باشد در اولویت نیست؛ هر چند از اهمیت کافی برخوردار است.

نمی‌گوییم همه مسائل به صورتی است که مثال زدیم؛ اما مسائل مهمی همچون دیانت انسان با آن همه پیامد، آن قدر اهمیت دارد که انسان‌ها برای تضمین کیفیت زندگی اخروی خود به متخصص در شناخت دین رجوع کنند و اگر هم شخصی را نیابند

که ارتباط با او به آگاهی یقینی منجر شود؛ بر اساس قاعده میسور (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۷)؛ رجوع به متخصصی که گمان هم ایجاد کند، غنیمت خواهند دانست. در عبارت آخر نیز نویسنده محترم ادعای دیگری را مطرح می‌کند که در پاسخ بعدی آن را نقد می‌کنیم.

۳. موضوعیت داشتن یقین در کشف احکام دین

«متخصص در نگاه عاقلان، بسته به موضوعی که درباره آن، به وی رجوع می‌کنند؛ متفاوت است. در نگاه عاقلان، متخصص در دین کسی است که رجوع به او، آنان را به یقین می‌رساند؛ مانند رسول خدا، نه کسی که رجوع به او تنها مفید ظن است، مانند مجتهد»؛ «در امور دینی، بر خلاف امور عرفی و دنیوی، یقین، موضوعیت دارد و ضروری است؛ در حالی که رجوع به غیر خدا و کسی که از جانب او سخن می‌گوید (پیامبر و امام)، طبعاً موجب یقین نمی‌شود و با این وصف، عقلایی نیست. بنای عاقلان در اموری که متعلق به خداوند است، مستند به امر او است؛ اگرچه در اموری که متعلق به خود انسان است، استنادی به امر او ندارد و با این وصف، بنای آن را در امور متعلق به خودشان، مانند بنایی و طبابت، مبنای بنای آنان در امور متعلق به خداوند، مانند دیانت، نمی‌شود. روشن است که امر خداوند در امور متعلق به او یقین است، که با تقلید از مجتهد به دست نمی‌آید» (هاشمی خراسانی، [بی‌تا]، ص ۴۸ تا ۵۰).

اولاً: اموری که می‌خواهد به خداوند مستند شود، به جهت برخورداری از اهمیت بالاتر، برای اطمینان‌آوری بیشتر، نیازمند یقین است و نمی‌توان در چنین مواردی به پایین‌تر از یقین بسنده کرد؛ اما اگر شیوه و سبکی از استناد، حتی پایین‌تر از یقین مورد تأیید شارع مقدس قرار گیرد، استثنایی برای این قاعده شمرده خواهد شد.





در طرف مقابل، اموری که می‌خواهد به یک انسان مستند شود، با اینکه در چنین درجه‌ای از اهمیت نیست که با امور الهی مقایسه گردد؛ در میان خود دارای تفاوت درجات بوده، افراد مختلف انسان‌ها را می‌توان از این حیث، طبقه‌بندی کرد. در برخی موارد، یقین لازم است و در برخی موارد نیز به گمان و احتمال هم ترتیب اثر می‌دهند.

همان طور که بیان شد، عقلا در جایی که یقین میسر نباشد، به «گمان نزدیک به یقین» یا حتی گاهی به «احتمال» بسنده می‌کنند. هر عاقلی با اطلاع از ریزش کوه در جاده، حرکت را متوقف خواهد کرد، حتی اگر این خبر یقینی نبوده و در حد گمان باشد و حتی اگر در حد احتمال هم باشد چون امر مهمی است انسان عاقل، احتیاط را پیشه خواهد کرد.

امر و دستور حضرت حق هم می‌تواند چندین حالت داشته باشد که به واسطه یقین یا به وسیله پایین‌تر از یقین، اما با تأیید خداوند بتواند مورد استناد عقلا قرار گیرد تا دین و فروعات دینی را از این ناحیه به دست آورند. گاهی ممکن است به صورت مستقیم به پیامبرش (که یکی از عاقلان است) وحی شود که در این صورت، حالت یقینی خواهد داشت و برای کسی که به پیامبر الهی اطمینان یافته و از راه درستی هم به کلام او پی برده، این یقین سرایت خواهد یافت که غیر مستقیم تلقی می‌شود.

در جایی نیز که امر خداوند تنها به صورت ظنی از گفتار پیام آور وحی یا ناقلان، به عاقلی رسیده باشد، به صرف ظنی بودن از آن چشم پوشی نمی‌شود؛ بلکه در صورت تأیید آن از طرف خداوند و به تناسب اهمیت پیام با آن برخورد خواهد شد. مثلاً در جایی که پیامی، خبر از لزوم انجام دادن کاری و دستوری از ناحیه الهی باشد، هر چند اسباب رساننده پیام موجب اطمینان کامل به استناد محکم آن به خداوند نشود؛ اگر سبب رساننده مورد تأیید حضرت حق باشید، نمی‌توان به سادگی از آن گذشت؛ چراکه کنار

گذاشتن دستور وجوبی حضرت حق، پیامدهای سنگین خواهد داشت.

ثانیاً: تفاوت گذاشتن بین سیره عقلا در امور شخصی خود و امور متخذ از خداوند، مشکل بزرگتر و شکاف عمیق‌تری را موجب می‌شود که عقل را از دسترسی به بسیاری از احکام دین محروم می‌سازد. چیزی که مایه شگفتی است این که نویسندگان با چنین اعتقادی چگونه می‌تواند از ملازمه حکم عقل و شرع دم بزند (همان، ص ۱۴۲) و عقل را در این زمینه دارای قدرت تشخیص بدانند؟!

۴. عدم شباهت «رجوع به مجتهد» به «رجوع به پزشک»

«حاصل آن که رجوع عقلا به طبیب، مستلزم رجوع آنان به مجتهد در دین نیست و قیاس آن دو با هم قیاس مع الفارق است!» (همان).

«قیاس مع الفارق» در جایی است که مشبه و مشبه به، هیچ وجه شبیهی با هم نداشته باشند؛ یا لاقلاً شباهت معقول و مورد اعتنایی بین آنها نباشد؛ اما در این جا اگر نگوییم رجوع به مجتهد در دین به رجوع عقلا به پزشک کاملاً شبیه است؛ شباهت‌های بسیاری با هم دارند. در هر دو مثال، عاقلی برای به دست آوردن آگاهی بیشتر در زمینه مورد نیاز خود به کسی مراجعه می‌کند که دارای بیشترین دانش بوده یا حداقل در مقایسه با خودش توانا‌تر باشد. حال این مراجعه چه در زمینه درمان بیماری باشد یا چاره‌جویی درباره مشکل شرعی.

۵. وجوب اجتهاد بر همه مسلمانان

«تقلید از عالمان، به هیچ روی مجزی نیست و اجتهاد بر عموم مسلمانان واجب است؛ البته در صورتی که مراد از اجتهاد، شناخت یقینی از عقاید و احکام اسلام باشد؛ چرا که اگر مراد از آن، شناخت ظنی و از آنها، ولو با اتکا به اخبار آحاد و موهوماتی، نظیر اجماع باشد، با تقلید تفاوت چندانی ندارد و به تبع آن مجزی نیست؛ چرا که علت مجزی نبودن تقلید،





مجزی نبودن اتکا به غیر یقینیات در عقاید و احکام شرعی است و این علت میان تقلید و اجتهاد متکی بر غیر یقینیات، مشترک است و با این وصف، اجتهاد متکی بر غیر یقینیات، مجزی نیست؛ هرچند از تقلید بهتر باشد؛ بل هر کاری که برای شناخت یقینی از عقاید و احکام شرعی لازم است، همان بر عموم مسلمانان واجب است» (همان).

عجیب است که نویسنده محترم، اجتهاد را بر همه مسلمانان واجب می‌داند و تقلید را به آن منوط می‌کند؛ در حالی که این کار تعلیق به محال است. چگونه ممکن است همه انسان‌ها با این گستره وسیع توانایی و استعداد بتوانند به‌تنهایی عهده دار این کار بسیار بزرگ شوند و خود به اجتهاد (استنباط اطمینان آور احکام دینی و دستورات خداوند متعال از میان این همه آیات و روایات) پردازند، اینکه چنین کاری از طرف خداوند واجب شرعی شود! حتی در یک کار بسیار ساده‌تر از اجتهاد که به تخصص ویژه‌ای نیاز ندارد مانند فن رانندگی هم نمی‌توان چنین سخنی گفت و آن وقت تخصص نیازمند به تلاش سنگینی مانند اجتهاد را بر همه واجب کنیم!

عجیب‌تر از این، زمانی خواهد بود که اجتهاد را به معنای شناخت یقینی از احکام اسلامی بدانیم و چنین اجتهادی را بر همگان واجب کنیم که روشنی بطلان چنین سخنی، جای حرفی باقی نمی‌گذارد؛ چرا که شناخت یقینی از احکام، همان طور که در مباحث گذشته مطرح شد، در شرایط کنونی و با این تفریع فروع و پدیدار شدن جزئیات احکامی فراوان و سؤالات جدیدی که سابقه‌ای نداشته، کاملاً محال به نظر می‌رسد و ماییم و ادله فراوانی که حکایت از تکالیف ظنی گوناگونی دارد که باید از میان آنها که اشتغال ظنی در امور مهم ایجاد می‌کند، برائتی حداقل ظنی برای رفع عذاب حاصل کرد و رسیدن به این برائت ممکن نیست، مگر با تحصیل اجتهاد مصطلح و تقلید همگان از مجتهدان به شیوه‌ای که از گذشته مرسوم بوده است.

علاوه بر این باید گفت:

اولاً: اجتهاد هم بر خلاف بیان نویسندگان، به طور کلی روش معتبری برای رسیدن به احکام الهی شمرده شده و شیوه ظنی معمول و گمان‌آور مطمئن برای دستیابی به احکام الهی است؛ حتی اگر اجتهادی باشد که بر غیر یقینیات متکی است که در مباحث گذشته، مانند بحث از حجیت ظن، دلایل آن گذشت.

ثانیاً: بسیاری از افراد حتی با استعداد، در مواجهه با مسائل پیچیده که در هر علمی کم یا زیاد وجود دارد، به یقین نمی‌رسند و به گمان‌هایی که از قرائن به دست می‌آید، بسنده کرده و پاسخ مسائل را به دست می‌آورند تا روند علمی از رشد باز نمانده و چرخ زندگی بشر که گاه با همین روند ارتباط مستقیمی دارد، متوقف نشود. این روش در مجامع علمی کاملاً پذیرفته شده و بدان عمل می‌شود.

ثالثاً: در گذشته بیان شد که آن چه در اسلام رد می‌شود، ظن مطلق مانند قیاس و استحسان است که در فقه اهل سنت بدان فتوا می‌دهند، نه ظن منتهی به علم که در فقه شیعه با تأیید قرآن و سنت، بدان عمل می‌شود؛ چرا که ظنی است مستند به سنت و حجیت لازم را داراست.

نتیجه

درست است که قرآن، تبعیت از گمان را نهی کرده است اما این به معنای بطلان هر گونه تقلیدی نیست چرا که خداوند برخی گمان‌ها از جمله اجتهاد بر پایه ظن را در جایی که ادله قطعی وجود نداشته باشد از این حکم کلی استثنا کرده و بدان حجیت بخشیده است تا روابط انسانی راحت تر شکل بگیرد و دریافت دستورات دین برای همه مردم با هر نوع و سطح از آگاهی، میسر گردد.

مجتهد آن کسی است که می‌تواند از منابع اولیه دین، احکامی را مطابق با پرسش





های نوظهور و نیاز زمانه به دست آورد او همان کسی است که مردم عادی و غیر متخصص می توانند با «تقلید» یعنی برخورداری از دانش او و عمل مطابق آن به آسان ترین شکل ممکن در زمان غیبت امام معصوم (علیه السلام)، مسیر دین را بیمایند.

پی نوشت

[۱]. «إِدَارَتِكَ قَلْبًا عَلَى قَلْبٍ مِنَ الْحَلِيِّ وَ لَوْ دَقَّقْتَ حَدِيدَةً ثُمَّ لَوَيْتَهَا عَلَى شَيْءٍ فَقَدْ قَلَدْتَهَا». (کتاب العین، ج ۵، ص ۱۱۷).

[۲]. عن الصادق (علیه السلام): «إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُقْلِيَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفَرِّعُوا» و امام رضا (علیه السلام): «عَلَيْنَا إِقَاءُ الْأُصُولِ إِلَيْكُمْ وَ عَلَيْكُمْ التَّفَرُّعُ»؛ (محمد بن إدريس، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی (والمستطرفات)، ج ۳، ص ۵۷۵ و منذ لکما استطرفناه من جامع البزنطی صاحب الرضا (علیه السلام) ... ص ۵۷۲).

[۳]. «إِجْلَسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَأَفْتِ النَّاسَ، فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يَرَى فِي شِيعَتِي مِثْلَكَ» (رجال النجاشی، ج ۱۰، ص ۱۰).

[۴]. «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بَعْضُ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعَهُمْ»؛ (طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، مشهد: ۱۴۰۳ ق).

[۵]. فرض اینکه مسیر اجتهاد هم ممکن است چنین امثالی ایجاد کند و در نهایت به تخییر بین دو شیوه احتیاط و اجتهاد منجر شود؛ مردود است؛ چرا که مسیر اجتهاد بالفعل نبوده و معمولاً رسیدن به توانایی استنباط احکام با تأخیر همراه است. از این رو، در حین عمل به تکلیف کارایی ندارد. بنابراین تنها راهی که می تواند امثال قطعی ایجاد کند، همان احتیاط است.



[۶]. «هو استفراغ الوسع لتحصيل الظن بحكم شرعى».

[۷]. «هو تحصيل الحجّة التفصيلية على الحكم الشرعى الفرعى».

[۸]. «و بیشتر آنها جز از گمان [و پندارهای بی اساس] پیروی نمی کنند؛ [در حالی که] گمان هرگز انسان را از حق بی نیاز نمی سازد؛ [و به حق نمی رساند]. خداوند به آنچه انجام می دهند، آگاه است» (یونس: ۳۶).

[۹]. «وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس: ۳۶)؛ «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸)؛ برخی از بزرگان، دوازده آیه برای اثبات این مسئله بیان کرده اند (عاملی، حرّ، محمدبن حسن، هدایة الأمة إلى أحكام الأئمة؛ منتخب المسائل، ج ۸، ص ۳۷۰، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ۱۴۱۲ ق و برخی روایات باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی کتاب وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۵۴).

[۱۰]. چنین سخنی توسط فقیه بزرگ، مرحوم نراقی (عوائد الایام، ص ۳۵۷) به این دو کتاب نسبت داده شده است (الذریعة إلى أصول الشريعة، ج ۲، ص ۶۸۲ و معارج الأصول، ص ۱۸۸).

[۱۱]. «خداوند بارها و به روشنی فرموده است: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾؛ این قاعده ای حقیقی به معنای خبر از واقع است و تبعاً قابل تخصیص اعتباری نیست؛ همچنان که سیاق آن از تحمّل تخصیص اِبا دارد؛ چرا که ظن، به اقتضای وجود احتمال خلاف در ذاتش، واقعاً حجت نیست و اعتبار حجّیت برای چیزی که واقعاً حجت نیست، مانند اعتبار سوزندگی برای یخ، بی فایده است؛ با توجه به اینکه میان عقل و شرع منافاتی نیست و اعتبارات حکیم مبتنی بر واقع است؛ بل اعتبار چیزی که در واقع وجود ندارد، دروغ شمرده می شود؛ مانند اعتبار تاریکی برای روز و روشنی برای شب؛ در حالی که



دروغ از خداوند صادر نمی شود». (هاشمی، [بی تا]، ص ۱۴۳).

[۱۲]. مفردی که الف و لام در ابتدای آن اضافه شده است مانند العلم.

[۱۳]. «شرع صلاحیت جعل چیزی را دارد که خود آن را رفع کرده، نه صلاحیت جعل چیزی را که عقل آن را رفع کرده است؛ زیرا جعل چیزی که با سببی رفع شده، تنها با همان سبب معقول است و با سببی دیگر جایز نیست؛ چنان که در میان عاقلان، حکمی که توسط مقامی تعیین شده، تنها توسط همان مقام قابل تخصیص است و تخصیص آن توسط مقامی دیگر، قابل قبول نیست. این، در حالی است که رفع حجیت ظن به نحو مطلق، توسط عقل انجام شده؛ زیرا عدم حجیت آن، به معنای عدم کاشفیت آن از واقع است که از مقولات عقلی و حقیقی است و قابلیت اعتبار ندارد تا در دسترس شرع قرار داشته باشد و از این رو، شرع قادر به دخل و تصرف در آن نیست» (هاشمی خراسانی، [بی تا]، ص ۱۴۳).

[۱۴]. «... قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَوْ لَمْ يَجْزْ هَذَا مَا قَامَتْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ».

[۱۵]. «عَنِ الْفَضِيلِ وَ زُرَّازَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ: أَنَّهُمْ سَأَلُوا أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ شِرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ الْأَسْوَاقِ، وَلَا يَدْرِي مَا يَصْنَعُ الْقَصَّابُونَ؟ فَقَالَ عليه السلام: «كُلُّ إِذَا كَانَ ذَلِكَ فِي سُوقِ الْمُسْلِمِينَ، وَلَا تَسْأَلْ عَنْهُ».

[۱۶]. آیات شریفه‌ای چون «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»؛ «لَا زُطْبَ وَلَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ و روایات فراوانی که بیان می کند، هیچ حکمی از احکام الهی نیست، مگر اینکه می توان آن را از کتاب و سنت استخراج کرد. برخی از آنها مانند عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئاً يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَ بَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ ...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۵۹) و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (همان).

[۱۷]. ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾؛ (آل عمران: ۱۹).

[۱۸]. از میان گذشتگان، بیشترین دفاع از نظریه انسداد را مرحوم میرزای قمی داشته و از معاصران هم، برخی حضرت آیت الله شبیری زنجانی را از مدافعان این دیدگاه می‌شمارند.

[۱۹]. «اعتقاد برخی مسلمانان به حجّیت شرعی ظنّ خاص، به معنای ظنّ حاصل از اخبار آحاد، بی‌پایه است؛ چرا که حجّیت از مقولات شرعی نیست، بلکه به ادراکات طبیعی انسان از واقع باز می‌گردد و با این وصف، نمی‌توان با یک حکم، برای ظنّ حجّیت ساخت، همچنانکه نمی‌توان با یک حکم، حجّیت قطع را برداشت» (هاشمی خراسانی [بی‌تا]، ص ۱۴۳).

[۲۰]. البته در کتاب‌های اصول فقه، از ادله نقلی نیز برای اثبات حجّیت آن استفاده شده است که به جهت مفصل بودن آنها، خواننده محترم را برای آشنایی بیشتر به کتاب‌های اصولی و مقالات فراوان موضوع اثبات حجّیت خبر واحد ارجاع می‌دهیم.

رابطه فردیت انسان با امت اسلامی در حکومت دینی

قاسم ابراهیمی پور *

چکیده

برخی «حکومت دینی» را «حکومت خدا» نامیده، آن را حکومتی ابدی، همراه با خشونت، منافی آزادی، فردیت و حق مقاومت می‌شمارند! از منظر ایشان بهترین حکومت، حکومتی است که سه هدف تأمین نیازهای ضروری، بهبود وضعیت زندگی و آراستن جامعه به ارزش‌های معنوی را محقق سازد و حکومت‌های استبدادی برخلاف حکومت‌های دموکرات با استفاده ابزاری از دین، تنها به دنبال استثمار افراد بوده و هیچ یک از اهداف مذکور را تأمین نمی‌کنند.

حکومت دینی، حکومت خدا، حکومت مردم، برای مردم و به نفع مردم و بر قانون الهی مبتنی است که هیچ کس، حتی شخص حاکم در برابر قوانین آن مصونیت ندارد. «تکلیف‌گرایی» مبتنی بر این قوانین، تنها راه صلابت و مقاومت در برابر ظلم و حمایت از مظلومان و دستیابی به آزادی است. بصیرت و نه تقلید محض، موجب وفاداری آگاهانه، پویایی و انتقاد است که عدالت، آزادی، ایثار و احسان را به دنبال دارد. بنابراین نه تنها حکومت دینی منافی آزادی و فردیت نیست؛ بلکه تنها راه دستیابی به این مؤلفه‌ها، همین نوع حکومت است.

کلیدواژگان: حکومت دینی، حکومت خدا، آزادی، فردیت، تکلیف‌گرایی.

*. استادیار گروه جامعه‌شناسی در موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره): ebrahimipoor14@yahoo.com

مقدمه

مسئله «فردیت»، مورد توجه اندیشمندان بسیاری واقع شده است. برخی با رویکرد حقوقی، فردیت و تحقق آن را به معنی آزادی‌های حقوقی و اقتصادی به کار می‌برند. ترجیح حقوق فرد، هنگام تزامن با حقوق جمع و دخالت حداقلی دولت در عرصه‌های اقتصادی، حاصل تحقق این نوع فردیت است. جامعه‌شناسان، فردیت را به معنای توانایی مقابله افراد در برابر فشارهای اجتماعی و نفی جبر اجتماعی می‌دانند. از این منظر، فرد قادر است بر باورها، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی غلبه کند و بدون پای‌بندی به آنها دست به کنش بزند.

دسته سوم؛ فردیت را به معنای امکان مقاومت فرد در برابر حکومت و دست‌یابی به آزادی‌های سیاسی می‌شمارند. برخی از پیروان این دسته، رشد و بالندگی انسان را در گرو ظهور فردیت و آزادی‌های سیاسی، به معنای برخورداری از حق مقاومت در برابر دین و قدرت می‌دانند. از این منظر، فرهنگ و حکومت توحیدی نافی فردیت است؛ چرا که به‌زعم ایشان، فرد در فرهنگ توحیدی، بنده‌ای است که فقط اطاعت و تسلیم می‌داند و به همان اسارتی گرفتار می‌شود که نیاکان او گرفتار شده‌اند. به‌زعم اینان، فرد تحت حکومت خدا از «حق مقاومت» برخوردار نیست؛ زیرا به گمان ایشان، مقاومت، افول خدا را در پی دارد و به همین دلیل است که مجازات سنگینی برای آن در نظر گرفته می‌شود. به عقیده ایشان، «خشونت» ویژگی اصلی حکومت خداست و همواره این فرد است که سرکوب می‌شود، نه مجرم و جنایتکار. از پایان حکومت آریامهر در ایران و آغاز حکومت خدا، مخالفان به‌عنوان نماد نابودی فرد، اسیر یا اعدام می‌شوند و کسی هم پاس‌خگو نیست. حکومت ولی فقیه مطلق، بی‌زمان، تغییرناپذیر و ابدی است. عدم همراهی جمع با مخالفان را نیز باید در فرهنگ «لا اله الا الله» جست‌وجو کرد؛ خدایی که تنها او هست و کسی جز او نیست، از جمله فرد. در این نگاه حسین بن علی (علیه السلام)، هر چند فرد است؛ تسلیم





خداست و مقاومت او نیز در برابر قدرت، چون برای کسب قدرت است، مقاومت نیست. ایشان عاشقان امام حسین (علیه السلام) را جمعیتی امام‌زده می‌خوانند که نه برای فردیت حسین، به‌عنوان نماد مقاومت، بلکه برای مظلومیت او گریه می‌کنند.

بیان مذکور دارای ابهامات زیادی است و می‌توان گفت بی‌دقتی در معنای فردیت، این ادعا را میان معنای دوم و سوم فردیت مردد کرده است؛ هرچند به معنای سوم رویکرد بیشتری نشان می‌دهد. اینان بدون توجه به تفاوت حکومت‌های استبدادی که خود را «حکومت دینی» می‌نامیده‌اند با حکومت‌های واقعاً دینی؛ در دام مغالطه‌ای بزرگ افتاده و همه آن‌ها را حکومت خدا نامیده و سقوط حکومت‌ها را افول خدا پنداشته‌اند. بنابراین می‌توان گفت منظور از حکومت خدا در این بیان، حکومت‌های دینی به دو معنای مذکور و منظور از فردیت، آزادی‌های سیاسی اجتماعی و امکان انتقاد، مخالفت و مقاومت در برابر دستورات و قوانین حکومتی است. از این‌رو، نفی فردیت در حکومت خدا به معنای عدم آزادی‌های فردی در حکومت‌هایی است که به حق یا ناحق «دینی» نامیده شده‌اند و نیز به معنای عدم امکان انتقاد و مخالفت افراد در این نوع حکومت‌هاست.

ادعای پیش گفته که در نوشتار حاضر به دنبال بررسی و پاسخ به آن هستیم، بر فلسفه اگزیستانسیالیسم مبتنی است که تکامل و شکوفایی فرد را به ترک دین و اصالت دادن به انتخاب‌های آزاد فردی منوط می‌داند و معتقد است که این مهم در حکومت‌های دینی محقق نخواهد شد.

ضرورت حکومت

ویژگی‌ها و نیازهای زیستی، غریزی و فطری انسان، «زندگی اجتماعی» را به‌عنوان شرط ضروری شکوفایی و تکامل او ضروری ساخته است (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۶۳). اما زندگی اجتماعی به همان اندازه که ضروری و مفید است، تزاخم، ستیز و اختلاف را در پی دارد. بنابراین جامعه نیازمند قوانین و مقررات و ضمانت آن از سوی فرد یا گروهی قدرتمند



است که نظم را ایجاد و اختلافات را حل و فصل کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۱)؛ و این همه، ضرورت حکومت در جامعه را روشن می‌سازد، تا جایی که حتی وجود حکومت ستمکار نسبت به وضعیت بدون حکومت، ترجیح دارد (نهج البلاغه، خطبه ۴۰). اما به راستی بهترین نوع حکومت کدام است؟

تأمین نیازهای زیستی، بهبود وضعیت زندگی و دستیابی به رفاه از طریق سیطره بر طبیعت و سرانجام آراستن جامعه به ارزش‌های معنوی؛ سه هدف کلانی است که برای حاکمیت جامعه قابل تصور است. هنگامی می‌توان جامعه را پیشرفته و توسعه یافته نامید که جامعه به سه هدف مذکور، تماماً دست یافته باشد؛ و الاً اگر یکی از اهداف مذکور مورد غفلت قرار گیرد، جامعه بحرانی و نابسامان است و اگر دو هدف اخیر مورد غفلت قرار بگیرد، جامعه به سمت و سوی زوال و فروپاشی خواهد رفت (ابن مسکویه، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). بنابراین بهترین نوع حکومت، حکومتی است که توانایی و شایستگی تأمین هر سه هدف مذکور را داشته باشد؛ یعنی هم نیازهای زیستی و اولیه جامعه را تأمین کند؛ هم شرایط زندگی اجتماعی را بهبود بخشد و رفاه را محقق سازد و هم ارزش‌های معنوی، عدالت، آزادی، کرامت، احسان و ایثار را بر جامعه حاکم گرداند. تنها در این صورت، بستر شکوفایی استعدادهای بشری و تحقق فردیت گسترده خواهد شد.

انواع حکومت

صورت بیش‌تر حکومت‌ها در طول تاریخ، حکومت‌های استبدادی افراد و گروه‌هایی است که خود را صاحب اختیار جان و مال مردم دانسته و با استعمار و استثمار افراد از طریق به کارگیری زور و خشونت، به دنبال کامیابی‌ها و عیش و نوش‌های شاهانه بوده‌اند. در این نوع جوامع که در صورت حضور ارزش‌های دینی، حاکمان، به منظور فریب مردم، خود را جانشین خدا و حکومت خود را حکومت خدا یا حکومت دینی می‌نامیدند؛ تأمین ضروریات اولیه زندگی مردم نیز مورد توجه طبقه حاکم نبوده است؛ چه رسد به بهبود شرایط زندگی یا

توجه به تحقق ارزش‌های معنوی، مثل عدالت، کرامت، آزادی، احسان، ایثار، تکامل و شکوفایی استعدادها.

در مقابل، حکومت‌های دموکراتیک، با ادعای برابری و آزادی، انسان‌ها، به دنبال ترسیم جامعه‌ای هستند که آزادی در آن تحقق یابد؛ آنچه طبیعت انسان خواهان آن است، فراهم شود و آنچه مانع رسیدن انسان به خواسته‌های طبیعی و مطلوب اوست، از بین برود (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۲۰۰). مقاومت دیگران از نظر راسل، زیان دیگران یا جامعه از منظر استوارت میل و مصلحت فرد یا اجتماع از دیدگاه جان لاک؛ تنها ملاک محدودیت آزادی انسان در این گونه جوامع است (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۱۶۵). اما حقیقت این است که رسانه‌های مسلط، با القای فزاینده شهرت و پرستیژ صاحبان قدرت، تسلط آنان را بر نهادهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی به دنبال داشته است (مولانا، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹). به عنوان مثال، آمریکایی‌ها دوست دارند خود را فردگرایانه‌ترین مردم دنیا تلقی کنند؛ اما فردگرایی در دو حیطه سیاست و شرکت‌های بزرگ تجاری به حداقل می‌رسد. سیاست آمریکا توسط دو حزب مسلط کنترل می‌شود و مردم آمریکا برای انتخاب اشخاص فردگرا دارای استقلال لازم نیستند. در امور کاملاً مالی و اقتصادی نیز تلفیق، ادغام مسالمت‌آمیز و سازش برای به دست آوردن بیشترین سود، قانون اولیه است. در این فرایند ادغام، بسیاری از رؤسای شرکت‌ها و حتی مدیران حقوق بگیر به شدت محدود می‌شوند (همان، ص ۱۸۳).

در این جوامع، هر آنچه قانونی است، حق و اخلاق، مسئله‌ای فراموش شده است. اگر قانون بگوید «کودک» انسان نیست؛ او انسان نیست. آزادی در این جوامع به معنای زندگی طبق رفتاری است که قانون آن را دیکته می‌کند. قانون هم به جای آن که صرفاً آنچه را نمی‌توانی انجام دهی به تو گوشزد کند، دائم آنچه را باید انجام دهی، یادآور می‌شود (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۳۴۴). در این جوامع، اعطای برخی از ابعاد آزادی، به ابزاری برای اغفال توده‌ها و واداشتن آنها به اطاعت مدنی است. سازمان ملی آموزش جنسی





سوئد اعلام می‌کند که هدف ما ترویج آزادی از طریق روابط جنسی است؛ اما این اظهار نظر، در واقع بیانگر یکی از هوشمندانه‌ترین و کامیاب‌ترین روش‌هایی است که تاکنون جهت پذیرش سیاست‌های دولت از بالا به پایین و جلب توده مردم به نوعی اطاعت مدنی به کار گرفته شده است. رونالد هانتفورد در کتاب: «انحصارطلبان جدید»، روش موزیانه‌ای را که می‌توان به وسیله آن، توده مردم را از طریق جایگزینی حق واهی آزادی جنسی به جای آزادی‌های بی‌شمار فردی، سیاسی و اخلاقی اغفال کرد؛ به تفصیل بیان می‌کند. به باور وی، برای جبران کاهش آزادی سیاسی و اقتصادی، آزادی جنسی افزایش می‌یابد (همان، ص ۴۱). به عنوان نمونه ۵۰٪ دختران ۱۵ - ۱۹ ساله آمریکایی در سال ۱۹۹۵، رابطه جنسی داشته‌اند و ۱۶٪ دانش آموزان دوره دبیرستان با چهار نفر یا بیشتر رابطه جنسی داشته‌اند (بنت، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). ۷۶٪ زاد و ولد میان نوجوانان آمریکایی نامشروع است (همان، ص ۱۴۸). بیماری‌های مقاربتی، مثل سوزاک بین نوجوانان بیشتر از زنان و مردان ۲۰ - ۴۴ ساله بوده است و از هر سه نوجوان ۲۴ ساله‌ای که رابطه جنسی داشته‌اند، یک نفر به بیماری مقاربتی مبتلا شده است (همان، ص ۱۵۴). آمریکایی‌ها سالانه بیش از ۹ میلیارد دلار برای فیلم‌های پورنو (همان، ص ۱۸۳). و افزودن ثروت صاحبان رسانه و قدرت صرف می‌کنند.

در این جوامع، ثروت و قدرت در دست گروه کوچکی از افراد قرار دارد و ظلم، خشونت، قتل و بی‌عدالتی، روز به روز در حال افزایش است. اختلاف و شکاف طبقاتی و قدرت، میان یک درصد (صاحبان قدرت و ثروت) و ۹۹٪ (فاقدان ثروت و قدرت) وجود دارد (مولانا، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). خودکشی پس از تصادف در رانندگی و قتل، سومین عامل مرگ و میر بین کودکان و نوجوانان ۱۰ - ۲۴ ساله آمریکایی است (بنت، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰). افسردگی در سال ۱۹۹۸ در ایالات متحده به ۱۸ میلیون نفر رسید (همان، ص ۱۹۴). و تأثیر رسانه در این مسائل بسیار جدی است. نمایش ۱۰ صحنه خشن در هر ساعت و یک صحنه سکسی در هر چهار دقیقه، در صفحه تلویزیون شاهدهی بر این

مدعاست (همان، ص ۱۷۹).

مارکس که نظام سرمایه‌داری را موجب از خودیگانگی انسان می‌داند، نظام کمونیستی را پیشنهاد می‌کند که در آن، «کار»، خصلت اجتماعی پیدا کرده و مناسبات و روابط تولید نیز چهره‌ای جمعی می‌یابد. در بهشت موعود او، نابرابری وجود ندارد و هر کس به هر اندازه که بخواهد، مصرف می‌کند. از نظر او انسان مصرف‌کننده و انسانی که با کار خود محشور می‌شود، انسانی است که از بیگانگی رهایی یافته و به آزادی کامل رسیده است؛ و اینک پس از مرگ مارکس، نظام سوسیالیستی مورد نظر او نزدیک یک قرن در بوتهٔ آزمون قرار گرفته است. به‌رغم همهٔ وعده‌های داده شده، پس از سپری شدن این مدت، بیگانگی، اضطراب، ناآرامی و سرانجام مشکلات روانی و انسانی، نه تنها کاهش نیافته، بلکه بر میزان آن افزوده شده است (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۲۱۷).

بنابراین در این گونه حکومت‌ها، از آزادی حقیقی، عدالت، کرامت، ارزش‌های معنوی و شکوفایی استعدادها خبری نیست. جان انسان‌ها اهمیتی ندارد؛ آمار قتل و خشونت روز به روز افزایش می‌یابد و طبقهٔ حاکم با روش‌های اقناعی و تبلیغات رسانه‌ای، افراد را به فرمانبرداری وادار می‌سازد. مصیبت تمدن اخیر، ایجاد محدودیت‌های اجتماعی، خصوصاً محدودیت در آزادی اندیشه است. رسانه، عامل مسخ و از خودیگانگی انسان‌ها (مطهری، [بی‌تا]، ص ۴۳)؛ سرکوب فطریات و برجسته کردن غرایز حیوانی است (خسروپناه، ۱۳۷۸، ص ۱۶۳). به عبارت دیگر، «خشونت پنهانی» بر این جوامع حاکم است که پیر بورديو جامعه‌شناس فرانسوی آن‌را «خشونت نمادین» می‌نامد. خشونت نمادین، تحمیل‌کنندهٔ اطاعت‌هایی است که فرد مطیع، آن را خشونت و حتی اطاعت نمی‌شمارد. رسانه‌ها ابزار مهمی در جهت درونی‌سازی این خشونت به حساب می‌آیند.

جوامع مدرن که مدعی آرمان شهر برای انسان‌ها بوده‌اند و به بشر در باغ سبز نشان می‌دهند و می‌خواهند انسان را به جایی هدایت کنند که در آن امنیت، آرامش، رفاه، و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مطلق باشد؛ اکنون با شکست روبه‌رو شده‌اند. این حکومت‌ها،





فقط به اراده‌های اجتماعی تکیه داشتند و حقانیت را به خواسته‌های انسانی تعریف می‌کردند، نه به تکامل انسانی و هماهنگی با ربوبیت الهی (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷). اما در حکومت‌های دینی، وضعیت کاملاً متفاوتی وجود دارد. از نظر ادیان آسمانی، حکومت و قانون‌گذاری، تنها از آن خداست؛ نه به این معنا که خدا، شخصاً بر روی زمین حکومتی داشته باشد و به وسیله آن منافع خود را تأمین کند، بلکه به این معنا که حکومت خدا: ۱. به دست مردم؛ ۲. برای مردم؛ ۳. به نفع مردم، شکل می‌گیرد. بنابراین در حکومت‌های دینی حقیقی و نه حکومت‌های استبدادی که نام دین را به یدک می‌کشند، قانون الهی حاکم است؛ نه قوانین فرد؛ و حاکم، خواه معصوم باشد یا غیر معصوم، حق تخطی از قانون الهی را ندارد. در اسلام «قانون»، حکومت می‌کند. پیامبر اکرم نیز تابع قانون الهی بود و نمی‌توانست از این قانون تخلف کند (امام خمینی، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۲۰). و از این رو، احاطه علمی به احکام و قوانین الهی، تقوا، ورع، عدالت، امانت، شناسایی اوضاع و احوال جامعه اسلامی و جوامع معاصر دیگر و علم به مصالح و مفاسد جزئی امت اسلام؛ از جمله مهم‌ترین شروط حاکم و زمامدار است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۹۳). خدای متعال تنها به کسانی اذن و اجازه تصدی حکومت می‌دهد که شروط مذکور را به نحو احسن داشته باشند (همان) خواه معصوم باشند که تا سر حد کمال واجد آن شروط هستند؛ خواه افرادی که هر چند معصوم نیستند؛ در این شروط از دیگران به امام معصوم نزدیک‌ترند (همان، ص ۲۴۲).

در این گونه حکومت، هیچ فردی حتی شخص حاکم، مصونیت حقوقی و قضایی ندارد و همه افراد، اعم از رسول اکرم، امام معصوم، فقها و مردم، تابع قانون الهی هستند و هیچ امتیاز حقوقی میان شخص رهبر و مردم نیست. بنابراین اگر فقیهی خود را از قانون خدا مستثنا بیندارد، لاجرم از رهبری جامعه اسلامی ساقط و عزل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۵۴). به عبارت دیگر، اگر فقیهی زورگویی کند (امام خمینی، ۱۳۶۱ - ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۲۹)، بر خلاف موازین اسلام کاری انجام دهد و فسقی مرتکب شود؛ دیگر



ولایت ندارد و خودبه‌خود از حکومت معزول است (همان، [بی‌تا]، ص ۶۱). بنابراین حکومت ولی فقیه، مطلق، بی‌زمان تغییرناپذیر و ابدی نیست.

در حکومت دینی، حاکم، به تکلیف الهی عمل می‌کند و در صورت تخلف، در برابر خداوند پاسخگوست. مقاومت در برابر ظلم و استبداد و نه رکود، کسالت، نتیجه همین تکلیف‌گرایی است. امام خمینی رحمه‌الله موضع انقلابی خود را تکلیفی الهی می‌دانست (امام خمینی، ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۷۹). تکلیف‌گرایی از امام، شخصیتی انقلابی منحصر به فردی ساخت که در تاریخ انقلاب‌های گذشته دنیا کمتر نظیر داشته است. وارد شدن عنصر «تکلیف» در عمل اجتماعی، آن هم مبتنی بر دستورات صادر شده از یک منشأ متعالی و متکی بر ایمان قلبی و عرفان عملی؛ چنان صلابت و استواری به مشی و منش اجتماعی فرد می‌بخشد و چنان حرف و عمل وی را در خلوت و جلوت و در اوج اقتدار و منت‌های مضیقت یکی می‌سازد که کمتر بدیلی برای آن می‌توان یافت. استواری شخصیت، صلابت رأی، استقامت در عمل و استدامت در راه و عدم عوجاج و انفعال در مشی و مرام، تنها برخی از آثار برخاسته از التزام عملی به چنین رویکردی است. قاطعیت، اعتماد به نفس، خونسردی و تسلط بر احساسات در اوج التهاب، مصون ماندن از هجمه‌های روانی دشمن و القانات دیگران، صراحت لهجه و بسیاری از خصوصیات فردی دیگری که در طول سالیان مبارزه از حضرت امام مشاهده شد، همه نشأت گرفته از همین احساس و باور نفوذ یافته در وجدان ایشان، یعنی «مکلف دانستن انسان» در پیشگاه الهی است (شجاعی زند، ۱۳۸۲، ص ۳۴۵).

در حکومت دینی، دیکتاتوری در کار نیست، بلکه حکومت دینی مانع دیکتاتوری است (امام خمینی، ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۹، ج ۱۰، ص ۲۹). حکومت اسلامی، استبدادی نیست که رئیس دولت، مستبد و خود رأی باشد؛ مال و جان مردم را به بازی بگیرد و در آن، به دلخواه دخل و تصرف کند؛ به هر کس دوست داشت امتیاز بدهد و املاک ملت را به این و



آن ببخشد. رسول اکرم ﷺ و حضرت امیرالمومنین علیه السلام و سایر خلفا نیز چنین اختیاراتی نداشتند (امام خمینی، [بی تا]، ص ۳۲ و همان کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۱۸)؛ چه رسد به فقها. در حکومت دینی می توان حاکمان را مورد بازخواست و انتقاد قرار داد.

بنابراین از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا، پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسئولیت دارد؛ بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد. افراد را صاحب حق می سازد و استیفای حقوق را وظیفه لازم شرعی معرفی می کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۵۴). در حکومت دینی، انسان احساس حقانیت و هویت می کند؛ بستر توسعه تقوا و بندگی فراهم می شود و ایثار و امنیت اجتماعی و روانی معنا می یابد (همان، ص ۱۱۵).

فردیت انسان

انسان در حکومت های استبدادی، فردیت، شخصیت و کرامت خود را به طور کامل از دست می دهد و در حکومت های لیبرالیستی و کمونیستی در مقابل آزادی نسبی که به دست می آورد، انسانیت خود را به دست فراموشی می سپارد و شهوات، اضطراب، ناامنی، بی هویتی، اسارت و بردگی و تکالب و تنازع بر سر دنیا و مانند اینها، توسعه می یابد (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵) و تنها در حکومت های دینی است که جایگاه عقلانی یافته و از آزادی حقیقی، کرامت و حقوق، برخوردار است.

کلمه «لا اله الا الله»، هر الهی را که غیر از حق تعالی باشد، نفی می کند. شرایع توحیدی راه بازگشت انسان را به منزل و خانه هستی او هموار می کنند. سلوک در مسیر شریعت و عمل به سنت های دینی، تنها طریقی است که انسان را از هیوطی که کرده و از زندانی که در آن گرفتار آمده است؛ رهایی می بخشد. هدف رسالت، گشودن دست و پای انسان و آزاد کردن اوست. انسان با وصول به قرب خداوند، به خانه خود وارد می شود و از

اسارت و تبعید رهایی می‌یابد. از همین روست که در تعابیر دینی، «کعبه»، خانه خدا و اولین خانه‌ای است که برای آدمیان قرار داده شده و این خانه، «بیت العتیق»، یعنی خانه آزادی اوست (پارسانیا، ۱۳۸۵، ص ۲۱۰).

در نگاه توحیدی، انسان بر اساس فطرت الهی آفریده شده است؛ یعنی او به هیچ امر محدودی وابسته و مقید نیست و تنها با خداوند سبحان همنشین است. در این نگاه، انسان پس از هبوط به بند اوهام و پندارهایی گرفتار می‌گردد که در طول تاریخ شرک و کفر بر دست و پای انسانیت او بسته می‌شود. بر این پایه، شریعت راهی است که او را به مقصد باز می‌گرداند و حریت و آزادی او را تأمین می‌کند. بنابراین آزادی، گوهری ارزشمند و حقیقتی مقدس است که انسان هبوط کرده، با تلاش و کوشش خود باید آن را به دست آورد. برای رسیدن به آزادی باید راهی طی گردد و به احکام شرعی عمل شود (همان، ص ۲۱۱). و این، تنها در حکومت‌های دینی میسر است.

افراد در حکومت دینی، تسلیم محض نیستند و دین موجب تخدیر و رکود، کسالت ایشان نخواهد بود. افراد با فانی شدن در خدا یا عشق ورزیدن به تجلیات الهی و تقدیس شخصیت‌های برجسته‌ای مثل سیدالشهدا (علیه السلام)، به خود حقیقی خود باز می‌گردند و آزادی و رهایی حقیقی را تجربه می‌کنند. حکومت دینی هرگز افراد را به پیروی کورکورانه فرا نمی‌خواند و بصیرت و آگاهی را ارزشمند معرفی می‌کند. حاکم خود را خدمتگذار مردم می‌شمارد و مطابق شرایط ضعیف‌ترین افراد جامعه زندگی می‌کند. وفاداری افراد به رهبران خود، نه از روی هیجانات و احساسات شخصی که وفاداری آگاهانه به ارزش‌های والای انسانی است. اطاعت از رهبری تا زمانی ضروری است که وی با پایبندی به قوانین الهی اهداف متعالی را دنبال می‌کند.

از این روست که میشل فوکو، انقلاب ایران را کانون یک انقلاب جهانی معنوی در برابر دنیای مدرن می‌داند. او مذهب تشیع را نه افیون توده‌ها، بلکه روح جهان بی‌روح معرفی کرده، می‌گوید: تشیع شکلی از اسلام است که با تعالیم و محتوای باطنی خود



میان اطاعت صرف بیرونی و زندگی عمیق معنوی تمایز قائل می‌شود. در این شیوه که شیعیان، مذهب اسلام را به منزله نیرویی انقلابی زیست می‌کنند، چیزی غیر از اراده به اطاعتی وفادارانه‌تر از قانون شرع وجود دارد؛ یعنی اراده به تغییر کلی هستی‌شان با بازگشت به تجربه‌ای معنوی که فکر می‌کنند، در قلب اسلام شیعی می‌یابند (فوکو، ۱۳۸۰، ص ۶۰ - ۶۱).

نتیجه‌گیری

براساس پژوهش پیش‌رو، عامل سقوط و انحطاط، فردگرایی و نه گرایش‌های متعالی و دینی است. گنون اندیشمند فرانسوی، فردیت‌پرستی را عامل اساسی سقوط و انحطاط کنونی غرب معرفی می‌کند. زیرا با آزادی برابری خواهانه که فقط بر حقوق فردی بدون تکلیف مبتنی است، به اصول اخلاقی خدشه وارد می‌شود. سپس هر گونه منشأ اقتدار خارجی، با این بیان که خوبی در درون انسان است، از جامعه زدوده می‌شود. فلسفه آزادی فردی با نفی هر گونه خوب و بد ذاتی و مطلق و برجسته سازی انتخاب فردی، در واقع تمام ارزش‌های دیرین را ریشه کن می‌کند و این کار از طریق جدا ساختن فرد از هر گونه احساس تکلیف اجتماعی در برابر چیزی متعالی یا چیزی غیر از نفس خود صورت می‌دهد. حتی اگر هیچ نقشه‌ای در کار نباشد، فقط همین یک واقعیت زندگی مدرن، همین فرایند، اگر در برابر آن مقاومت صورت نگیرد، برای نابودی ما کافی است.



فهرست منابع

نهج البلاغه

۱. ابن مسکویه، رازی، **تهذیب الاخلاق**، ترجمه و توضیح: دکتر علی اصغر حلبی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
۲. بنت، ویلیام جی، **شاخص های فرهنگی در ایالات متحد آمریکا**، ترجمه فاطمه فراهانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱.
۳. پارسا، حمید، **هستی و هیبت انسان در اسلام**، قم: معارف، ۱۳۸۵.
۴. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه**، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۵. خسروپناه، عبدالحسین، **جامعه مدنی و حاکمیت دینی**، قم: وثوق، ۱۳۷۸.
۶. خمینی، روح الله، **صحیفه نور**، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب، ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۹.
۷. _____، **ولایت فقیه و جهاد اکبر**، [بی جا]: مرصاد، [بی تا].
۸. شجاعی زند، علیرضا، **برهه انقلابی در ایران**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، موسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۸۲.
۹. فوکو، میشل، ایران: **روح یک جهان بی روح و ۹ گفت و گوی دیگر**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران: نی، ۱۳۸۰.
۱۰. گاردنر، ویلیام، **جنگ علیه خانواده**، ترجمه معصومه محمدی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۶.
۱۱. گنون، رنه، **بحران دنیای متجدد**، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، چاپ دوم، [بی جا]: امیرکبیر، ۱۳۷۲.

۱۲. لک‌زایی، شریف، *توزیع و مهار قدرت در نظریه ولایت فقیه*، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهربابی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۷.
۱۴. مطهری، مرتضی، *پیرامون انقلاب اسلامی*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
۱۵. _____، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۱۶. موسوی، سیدعلی، *عروج آزادی در ولایت فقیه*، تهران: سروش، ۱۳۶۱.
۱۷. مولانا، حمید، *آمریکاشناسی فراز و فرود یک امپراطوری*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۱۸. میرباقری، سیدمحمد مهدی، *مبانی و پیش‌فرضه‌های حکومت دینی و ولایت فقیه*، قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت، ۱۳۸۷.

