



فصلنامه علمی - تخصصی پاسخ

سال یازدهم، شماره چهل و سوم، پاییز ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه)

مدیر مسئول: محمدباقر پورامینی

سر دبیر: حمید کریمی

مدیر اجرایی: نیما خوارزمی

ویراستار: وحید دریابیگی

صفحه‌آرا: سجاد ناصری

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

محمود امیریان: استادیار دانشگاه ملایر

محمدباقر پورامینی: دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نصرالله درویشی: فاضل حوزوی، مدیر آموزش و پژوهش مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

عبدالرحیم رضاپور: فاضل حوزوی، مدیر گروه فلسفه و کلام مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

عزالدین رضانژاد: استاد جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه و حوزه علمیه قم

حسن رضا رضایی: استادیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمیه

حمید کریمی: دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

حسین مختاری: استادیار دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری

حسن معلمی: دانشیار دانشگاه باقر العلوم ﷺ

محمد ملک‌زاده: استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نشانی: قم، خیابان ۱۹ دی (باجک)، کوچه ۸، پلاک ۷

پست الکترونیکی: ntpasokh@gmail.com وب‌گاه: www.pasokhmag.ir

شماره ثبت وزارت فرهنگ و ارشاد: ۷۶۴۳۷

چاپ دیجیتال فام

❦ نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ بلامانع است ❦

فراخوان

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



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 نام‌خانوادگی، 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).
- واژگان کلیدی: حداقل سه واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.
- مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های 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 به‌طور 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 مؤلف، سال نشر، شماره جلد و صفحه)، همچنین استناد به کتب مقدس (قرآن، تورات، انجیل) به‌صورت (نام سوره: شماره آیه) و قوانین موضوعه به‌صورت (شماره ماده: شماره بند) ذکر شود. اسامی نویسندگان خارجی به فارسی نوشته شده و از زیرنویس 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 ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه ای و با رعایت صفحه بندی موارد زیر قابل ارزیابی است:

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 سه 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 است 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.pasokhmag.ir 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.

- مسئولیت مطالب مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن است.

فهرست مطالب



از مطهری قم تا مطهری تهران؛ بازخوانی یک الگوی مغفول در پاسخ‌گویی به شبهات	
استاد علی‌اکبر رشاد.....	۷
بازخوانی انتقادی مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم در پرتو آموزه‌های قرآن و روایات	
محمد رضا افروغ.....	۱۳
آثار و پیامدهای قیام امام حسین (علیه السلام) در مسیر تمدن اسلامی	
امیرعلی حسنلو.....	۳۱
شرایط و ابعاد پذیرش مذاکره براساس آموزه‌های دینی	
سیدجواد حسینی.....	۵۹
عقل‌محوری در قانون‌گذاری فقهی	
محمد رضا قاسمی.....	۸۷
از نص تا نواندیشی دینی؛ بازخوانی ظرفیت‌های پاسخ‌دهی دین به تحولات زمانه	
حمید کریمی.....	۱۱۱
تأملات انتقادی بر نفی اعتبار فقه اسلامی در توجیه مجازات اعدام	
هادی محبی‌فردوئی.....	۱۳۱
پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب (بهائیت).....	۱۵۱

از مطهری قم تا مطهری تهران؛ بازخوانی یک الگوی مغفول در

پاسخ‌گویی به شبهات

استاد علی‌اکبر رشاد*

چکیده

پاسخ‌گویی به شبهات دینی و فکری از دیرباز یکی از کارکردهای اصلی حوزه‌های علمیه بوده است؛ باین‌حال، تحولات سریع اجتماعی و گسترش ابزارهای ارتباطی نوین، ضرورت بازنگری در روش‌ها، ساختارها و رویکردهای این عرصه را دوچندان ساخته است. استاد علی‌اکبر رشاد در دیدار مدیران و پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات، به بررسی آسیب‌شناختی وضعیت کنونی پاسخ‌گویی به شبهات پرداخت. در این نشست، ضمن اشاره به جهش علمی حوزه در پرتو انقلاب اسلامی، از فاصله‌گیری ساختار آموزشی حوزه از نیازهای نسل جوان انتقاد شد و این مسئله به‌عنوان آفت اصلی کارآمدی پاسخ‌گویی مطرح گردید. رویکرد الگویی «مطهری تهران» که مبتنی بر حضور میدانی در دانشگاه‌ها و گفت‌وگو با نسل جدید است، به‌عنوان راهنمای عملیاتی تحول در این عرصه معرفی شد. راهکارهای پیشنهادی شامل بازنگری بنیادین در نظام آموزشی حوزه، طراحی مشوق‌های پژوهشی هدفمند برای پاسخ‌گویان به شبهات و پیگیری ساختاری این موضوع در سطوح عالی تصمیم‌گیری حوزوی است.

واژگان کلیدی: پاسخ‌گویی به شبهات، حوزه علمیه، نسل جوان، شهید مطهری، تحول آموزشی.

*. علی‌اکبر رشاد عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، بنیان‌گذار و رئیس و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، rashad.iict@gmail.com.

مقدمه

خدا را شاکریم که در چنین شرایطی متولد شدیم. در ایران متولد شدیم، در تشیع ایرانی، زیر پرچم جمهوری اسلامی و تحت رهبری امام شهیدان پرورش یافتیم. در میدان بودیم و هستیم و از خداوند متعال سپاسگزاریم که منحرف نشدیم. ان شاء الله که این توفیقات ادامه یابد.

این موهبت‌ها غالباً خارج از اراده ماست؛ از سر عنایت الهی نصیب انسان می‌شود؛ تصادفی نیست. دعای پدر و مادر، یا کار خیری که نیاکان و بزرگان ما انجام داده‌اند، می‌تواند زمینه‌ساز این توفیقات باشد. ما در معرض فرصت‌های ارزشمند قرار گرفته‌ایم و باید شاکر باشیم که چنین نسلی هستیم.

قیمت حضور در محضر رسول خدا ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را نداریم، اما در این برهه تاریخی، در این شرایط سیاسی و اجتماعی، در این جغرافیا، انقلاب اسلامی به وجود آمد. اگر بخواهیم موهبتات و برکات این انقلاب را بشماریم، حتی صرفاً فهرست‌نویسی آن، خود کتابی حجیم خواهد شد. غرق در اقیانوس نعمت‌هایی که ادراک آن برایمان ممکن نیست. واقعاً حال ما حال ماهی در آب است؛ درک نمی‌کنیم چه اتفاقی برایمان افتاده است.

شرایطی که طی قرون متمادی، شاید میلیون‌ها انسان آرزوی آن را داشتند، رایگان در اختیار ما قرار گرفت. این همه نعمت، حاصل انقلاب و تحولی است که در تاریخ بی‌نظیر است. هرچند ما هنوز در مقیاس وسیعی از نیازها و زمان، عقب‌تر از آنچه باید باشیم، اما تحولات رخ داده در این ۴۰ تا ۵۰ سال واقعاً کم‌نظیر است. اگر بخواهیم با مسامحه سخن بگوییم، باید بگوییم دست‌کم به اندازه ۵۰۰ سال پیشرفت داشته‌ایم. اگر کسی با دقت بنشیند و تاریخ حوزه را تحلیل کند، میزان جهش‌های علمی در هر دهه یا قرن را اندازه بگیرد و با اکنون مقایسه کند، به روشنی می‌بیند که این جهش، قابل قیاس با گذشته نیست. باین‌حال، ما همچنان در عرصه پاسخگویی به نیازهای جامعه و شبهات، عقب هستیم.

روایت پیشرفت و کاستی‌ها

الان فضای حوزه با گذشته تفاوت بسیاری کرده است. من به یاد دارم که در قم، مؤسسه‌ای در گذر بین «مدرسه خان» و «گذر خان» بود که مرحوم آقای زمانی نجف‌آبادی آن را اداره



می‌کرد. یک اتاق کوچک، یک نفر. ایشان مجله پیام اسلام را منتشر می‌کرد و به هزاران سؤال و شبهه پاسخ می‌داد. یادم هست که آمار سؤالات رسیده به‌حدی بالا بود که تردید می‌کنم درست یادم مانده باشد یا نه، اما واقعاً رقم‌های بسیار بزرگی بود. یک پست داشتند و یک نفر با کمترین امکانات، بدون بودجه، بدون پشتیبانی مالی، بدون حق‌التحقیق و مأموریت رسمی، تنها با احساس مسئولیت، پاسخگوی همه بودند.

من خود از ۱۲ سالگی با همان مجله همکاری می‌کردم و در آن مقاله می‌نوشتیم. فضای آن روز را خوب به یاد دارم. غیر از ایشان، کسی در این میدان نبود. البته ایشان فیلسوف مصطلح نبودند، اما استاد کلام، پرانگیزه و مخلص بودند. مجله تشیع هم منتشر می‌شد که ما درک چندانی از آن نداشتیم. بعد از آن، مجله مکتب اسلام آغاز به کار کرد. در آن زمان جمعیت ایران ۱۶ میلیون نفر بود و این مجله ۱۰۰ هزار نسخه چاپ می‌شد؛ یعنی هر نسخه به دست چند نفر می‌رسید و دست‌کم ۵۰۰ هزار نفر آن را می‌خواندند. همه می‌خریدند، می‌خواندند و به دیگران هم می‌دادند. حوزه مجله دومی نداشت.

آن روزها تعداد نویسندگان حوزه به ۱۵ تا ۲۰ نفر نمی‌رسید. افرادی مانند آیت‌الله مکارم، آیت‌الله سبحانی، شهید مطهری، آقایان حقانی و عمید زنجانی از جمله این عده بودند، اما امروز، آمارها نشان می‌دهد بیش از ۷۴۵۰ مجله در کشور منتشر می‌شود. فارغ از این‌که تأثیرگذاری آن یک مجله در گذشته چقدر بود و تأثیر مجلات امروز چقدر است، تفاوت فاحش است. در اواخر دهه ۴۰ و نیمه اول دهه ۵۰، شهید مطهری ظهور کرد و مباحث جدید را وارد میدان کرد؛ هم به شبهات پاسخ می‌داد و هم با جریان روشنفکری آن زمان مانند شریعتی مواجه می‌شد.

البته در کنار این‌ها، اقدامات ابتکاری دیگری هم انجام می‌شد؛ مثلاً کتابچه‌های جیبی تولید می‌شد که آقای خرازی و دیگران این ابتکار را داشتند. یک دستگاه کوچک، دو اتاق، چند نفر و کمک‌های خیران، آن هم در حدی که حق‌الزحمه بدهند، اما همین چند نفر، در آن زمان بسیار مؤثر بودند و حجم عظیمی از پاسخگویی را انجام می‌دادند.

پس از انقلاب، به برکت نظام، نهادهای متعددی در این عرصه شکل گرفتند. الان حدود ۲۶ مؤسسه در این زمینه فعالیت می‌کنند که امیدوارکننده است، اما کافی نیست. حجم

شبهات، سؤالات و ابهاماتی که مطرح شده، بسیار بالاست. استفاده از ابزارهای جدید و چندرسانه‌ای کار بسیار خوبی است که شما دارید انجام می‌دهید، اما صرف کتاب نوشتن پاسخ‌گو نیست. کتاب‌ها با این گرانی به دست مخاطب نمی‌رسد. قلمرو این کار نیاز به تحول، طراحی و بازنگری جدی دارد.

من معتقدم باید نشست‌هایی برای مشورت و رایزنی برگزار شود و از صاحب‌نظران پرسید که «چه کنیم؟ چگونه انجام دهیم؟ قالب‌ها را چه کنیم؟ دسترسی‌ها را چگونه تسهیل کنیم؟» و مهم‌تر این که چگونه فضلا را برانگیزیم؟ متأسفانه الان حوزه دچار یک آفت شده: به فضلا وظایف و چهارچوب‌های مشخص می‌دهند و همان را انجام می‌دهند، اما دیگر کسی نمی‌آید تا آزادانه و با انگیزه، پاسخ شبهات را بنویسد. در دهه محرم، از همکاران خواستیم به شهرستان‌ها بروند و منبر بروند، اما می‌گویند: «ما از قم خارج نمی‌شویم». این در حالی است که تولید معرفت عمیق در مرزهای دانش اتفاق می‌افتد و خوب هم هست، اما از سوی دیگر سبب شده که از میدان واقعی و مردم کوچه و بازار فاصله بگیریم. ما زبان گفت‌وگو با جوانان را بلد نیستیم. کسی را به یاد دارم که از چهره‌های فرهنگی تهران نقل می‌کرد که از او خواسته بودند برای نوجوانان یک بیمارستان صحبت کند، گفته بود: «من آن قدر سواد ندارم که با این بچه‌ها حرف بزنم!» ما هم همین مشکل را داریم. اگر بخواهیم با همین ادبیات قلمبه‌سلمبه برویم میان مردم، به دردشان نمی‌خورد. توده مردم و به‌ویژه جوانان، بیش از هر کسی به این مطالب محتاج‌اند، اما ما زبانشان را بلد نیستیم و نمی‌توانیم ذهنشان را بخوانیم.

این خلأ را اگر نهادهای حوزوی پر نکنند و پاسخ به شبهات را جزو وظایف عمومی طلاب قرار ندهند، مشکل همچنان باقی خواهد ماند. خوشبختانه در سنجش‌نامه‌های پژوهشی، تا ۳۰ درصد امتیاز به پاسخ‌گویی به شبهات اختصاص داده شده است. این بسیار خوب است، اما کافی نیست. باید سازوکارهایی طراحی کنیم تا همه طلاب پای کار بیایند. الان ظرفیت حوزه بسیار بالاست. در گذشته ۴۰ یا ۶۰ نفر بیشتر نویسنده نداشتیم، اما امروزه چندین هزار نفر قلم می‌زنند. جهت‌گیری‌ها ممکن است همچنان نیازهای امروز را پاسخ ندهد، اما این ظرفیت عظیم را باید به سمت نیازهای واقعی جامعه سوق دهیم.

یکی از کارهای ارزشمند، تأسیس «کانون اندیشه جوان» در پژوهشگاه بود که به مسائل جوانان می‌پردازد و آثار زیادی برای دانشجویان و طلاب تولید کرده است؛ مثلاً ۷۰ جلد کتاب در مورد مهارت‌های طلبگی، چگونگی مواجهه با معترض در خیابان، نحوه مدیریت اعتراضات، چگونگی تعامل با تشکلهای دانشجویی و...

آفت فاصله‌گیری از متن جامعه و زبان نسل جوان

این کارها تقریباً درست شروع شده است، اما متأسفانه ساختار آموزشی حوزه طوری است که از ابتدا طلبه را به سمت سطوح عالی و خارج سوق می‌دهد. همه می‌خواهند عضو هیئت علمی پژوهشگاه شوند یا مدرسه‌ای تأسیس کنند که حتماً سطح ۳ و ۴ داشته باشد. کسی نمی‌خواهد در کف بماند، درحالی‌که بیشترین نیاز و بیشترین مخاطب در همان سطوح ابتدایی است. آموزش سطح یک، تخصص و مهارت خاص خود را می‌طلبد و نباید به عنوان پله‌ای برای عبور دیده شود. ما باید برای مقدمات، مجوزهای خاص بدهیم و به مدیران متخصص در این حوزه توجه کنیم.

این موارد را باید به شورای عالی حوزه منتقل کرد. می‌شود این وضعیت را مدیریت کرد؛ هم با تعریف وظایف جدید و هم با دادن امتیازات تشویقی. در رتبه‌بندی پژوهشی حوزه، به آثاری که پاسخ‌گوی شبهات هستند باید امتیاز ویژه داد. یا مثلاً در برخی دستگاه‌ها، به رساله دکتری بیشتر از تحقیق یک استاد اهمیت می‌دهند، درحالی‌که باید از تجارب دانشگاهی برای تقویت این جنبه‌ها بهره گرفت. خلاصه این‌که باید از تمامی اهرم‌های موجود برای جهت‌دهی به این حرکت استفاده کنیم.

الگوی مطهری تهران؛ میراثی که همچنان نیاز امروز است

اجازه دهید خاطره‌ای از رهبر شهید انقلاب برایتان نقل کنم. یک‌بار که خدمت ایشان رسیدم، فرمودند: «یادت هست پژوهشگاه چطور تأسیس شد؟ شهید مطهری پاسخ‌گوی شبهات بود، نظریه‌ها را نقد می‌کرد و نظریه مقابل تولید می‌کرد. بعد از شهادت ایشان، جای خالی‌اش حس شد و خلأ ایجاد گردید. برای پر کردن این خلأ، پژوهشگاه تأسیس شد». سپس ایشان جمله بسیار مهمی فرمودند که چندبار از ایشان شنیدم: «ما دو تا مطهری

داشتیم؛ یک مطهری قم و یک مطهری تهران». ایشان توضیح دادند که مطهری قم، در برابر نظریه‌های وارداتی غربی، مطالب عمیق و فلسفی تولید می‌کرد، اما مطهری تهران، در دانشگاه‌ها و میان دانشجویان حضور می‌یافت و پاسخ‌گوی سؤالات و شبهات آنان بود. سپس فرمودند: «هنوز هم که هنوز، کتاب‌های مطهری تهران نیاز روز جامعه را برطرف می‌کند و به آن‌ها احتیاج داریم». من این توصیه را از ایشان گرفتم که پژوهشگاه باید شأن «مطهری تهران» را داشته باشد. به همین دلیل، مرکز یا کانونی برای تولید محتوای اختصاصی برای جوانان و دانشجویان ایجاد کردیم. از دفتر رهبری هم برای این کار، حتی یک ریال پول نمی‌گیریم؛ این کار ناشی از مذاق و توصیه خود ایشان است.

تداوم راه شهیدان

همان‌طور که رهبر شهید انقلاب در مسجد کرامت مشهد، با وجود محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های فراوان، بعد از نماز می‌نشست و با جوانان صحبت می‌کرد و قرآن تفسیر می‌نمود، باید این میراث گرانبها را ادامه دهیم. ایشان در آن سال‌های سخت، ارتباطی بسیار گسترده و زنده با نسل جوان داشتند. ما نیز باید از این مسیر بزرگواران پیروی کنیم و فرجامان را به فرجام شهید مطهری گره بزنیم.

بازخوانی انتقادی مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم در پرتو آموزه‌های

قرآن و روایات

محمد رضا افروغ*

چکیده

پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی، به‌عنوان جریان‌های مهم فلسفه علم، شناخت معتبر را به تجربه حسی و آزمون‌پذیری تجربی محدود می‌کنند و گزاره‌های دینی و مابعدالطبیعی را فاقد معنای معرفتی می‌دانند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و برپایه مطالعات کتابخانه‌ای، با مراجعه به آیات قرآن و روایات، مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم را نقد کرده است. مسئله اصلی پژوهش آن‌که آیا تجربه حسی تنها منبع معرفت است و قرآن چه جایگاهی برای عقل، وحی و شهود قائل است. یافته‌ها نشان می‌دهد که قرآن ضمن تأیید جایگاه تجربه در شناخت طبیعت، آن را یگانه راه معرفت نمی‌داند و برای عقل، فطرت، وحی و شهود اعتبار معرفتی قائل است. از منظر قرآن، بسیاری از حقایق هستی، از جمله وجود خداوند، فرشتگان، وحی، معاد و عالم غیب، خارج از ادراک حسی قرار دارند. شناخت حسی دارای محدودیت خطاهای ادراکی، نسبیت ادراکات حسی، وابستگی ادراک به شرایط محیطی، نفی بسیاری از بدیهیات عقلی و حقایق مابعدالطبیعی است. نقد معیار تحقیق‌پذیری تجربی به‌دلیل خودارجاعی و تحلیلی نبودن، نقد ابطال‌پذیری پوپر به‌عنوان معیاری جامع و تأکید روایات بر عقل از مهم‌ترین یافته‌هاست.

واژگان کلیدی: پوزیتیویسم، تجربه‌گرایی، علم، فلسفه، قرآن.

*. دانشیار دانشگاه فرهنگیان اصفهان، mohammadrezaafroogh97@gmail.com

مقدمه

پوزیتیویسم به عنوان یکی از جریان‌های مهم فلسفه علم، شناخت معتبر را عمدتاً در چارچوب تجربه حسی و روش‌های تجربی بررسی می‌کند. این دیدگاه با تأکید بر مشاهده و آزمون، نقش عقل و منابع فراتجربی معرفت را محدود می‌سازد.

پژوهش حاضر با هدف بررسی مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم از منظر قرآن کریم و روایات اسلامی انجام شده است. در این پژوهش تلاش می‌شود نسبت میان مبانی معرفتی پوزیتیویسم و آموزه‌های اسلامی درباره منابع و حدود شناخت تبیین و ارزیابی شود.

اهمیت مسئله

آیا گزاره‌های دینی از قبیل گزاره‌های تجربی درباره حقایق تجربی خاص می‌باشند؟ چنان‌که می‌دانیم گزاره‌های تجربی، قابل آزمون به وسیله مشاهده مستقیم می‌باشند، آیا گزاره‌های دینی نیز دارای چنین ویژگی‌ای (آزمون به وسیله مشاهده مستقیم) هستند؟

تنها اموری قابل آزمون به کمک مشاهده مستقیم هستند که دارای اوصاف تجربی قابل آزمونی باشند؛ درحالی‌که خداوند به عنوان موضوع گزاره‌های دینی از چنین ویژگی‌ای برخوردار نمی‌باشد و ما نمی‌توانیم اوصاف تجربی قابل آزمونی را به او نسبت دهیم؛

مگر این‌که مقصود از تجربه معنای عام آن باشد که در این صورت تجارب دینی، که در نتیجه مشاهده خدا و ملاقات با او حاصل می‌آید را نیز شامل شود. این موضوع زمانی دشوارتر می‌شود که همه اوصاف الهی دارای ویژگی اطلاق و عدم تناهی هم باشند که این دو ویژگی با محدودیت و محسوسیت سازگاری ندارند.

بنابراین اگر ما معیار معناداری را «آزمون‌پذیری تجربی مستقیم» قرار دهیم، گزاره‌های کلامی بی‌معنا خواهند شد؛ زیرا شرط لازم برای این‌گونه آزمون را (داشتن اوصاف و ویژگی‌های تجربی و آزمون‌پذیر) دارا نمی‌باشند. البته همان‌گونه که خواهیم دید این معیار بسیاری از قوانین علمی مشتمل بر ترم‌های تئوریک را نیز از گردونه معناداری بیرون می‌کند و لذا معیار قابل قبولی که بتواند از عهده توجیه علم برآید، محسوب نمی‌شود (وایت، ۱۹۷۱ م، ص ۷۳).

با توجه به این‌که پذیرش تجربه‌گرایی، انکار بخش عظیمی از حقایق دینی و عالم هستی



و حتی انکار دین را به همراه دارد، اهمیت و ضرورت موضوع مشخص می‌شود و نیاز جدی است که به نقد هویتی و ساختاری تجربه‌گرایی پرداخته شود؛ زیرا امروزه اندیشه‌ی مادی‌گرایی از جمله دولت‌های لیبرالی، سکولاری و ضددینی و حتی غربزده‌های داخلی با تمرکز بر اصالت لذت، حقوق مادی شهروندی، سوق دادن مردم به علوم انسانی مادی و صنعتی، به‌دنبال حذف علوم اسلامی و دین هستند، به‌گونه‌ای که در جامعه تھی از معنویت، گزاره‌هایی همچون استکبار، خشنونت، کشتار، ابتذال، بی‌عدالتی، تبعیض نژادی و سستی بنیان خانواده، اصیل بوده است که به‌نوعی دوران جاهلیت مدرن را رقم زده است.

از سویی این تلقی همواره توسط رسانه‌های ضددینی در اذهان عمومی جامعه جهانی تبلیغ شده است. بازتاب سخنان ویلیام استیون هاوکینگ، درخصوص انکار خدا، روح و معاد، نمونه کوچکی از نفی گزاره‌های دینی است که به‌دنبال آن، ذهنیت برخی افراد مذهبی را که اهل دانش تجربی اعتدالی و عقلی هستند، به شک یا انکار انداخته است؛ چنان‌که برخی در بازتاب اندیشه‌های حصول‌گرایانه اسپنسر- بیان می‌دارند که اندیشه او توانست برگسون را که در آغاز مؤمنی متعصب بود، سرانجام کافر و مرتد گرداند (دورانت، ۱۳۹۰، ص ۳۹۴). ازاین‌رو پژوهشی بر نقد مبانی تجربه‌گرایی موضوعیت دارد.

روش پژوهش

روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای، با استفاده از آیات قرآن و روایات مرتبط و منابع معتبر فلسفی و اسلامی است؛ در نهایت، پژوهش به‌دنبال روشن ساختن نقاط اشتراک و تعارض این دو رویکرد در مسئله شناخت و اعتبار منابع معرفت است.

سؤال اصلی این پژوهش این است که آیا تجربه حسی تنها منبع معتبر معرفت و کشف حقیقت است؟ و قرآن کریم چه دیدگاهی در این خصوص دارد و چه جایگاهی برای عقل، وحی و شهود در فرایند معرفت‌شناسی قائل است. مهم‌ترین نقدهای وارد بر مبانی پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی از منظر آیات و روایات اسلامی چیست؟ آیا می‌توان گزاره‌های دینی و مابعدالطبیعی را فاقد معنا و ارزش معرفتی دانست؟

اعتبار و روایی پژوهش

به منظور تأمین اعتبار و روایی پژوهش، داده‌ها و یافته‌ها با روش تحلیل اسنادی و تطبیق مفهومی بررسی شده‌اند. اعتبار داده‌های قرآنی برپایه رجوع مستقیم به متن قرآن کریم و استفاده از تفاسیر معتبر، از جمله المیزان و مجمع‌البیان، تقویت شد. همچنین، برای افزایش روایی تحلیل، مفاهیم مرتبط با تجربه‌گرایی، عقلانیت و پوزیتیویسم با مبانی معرفت‌شناختی قرآن به صورت تطبیقی و با مراجعه به منابع معتبر فلسفی و تفسیری تحلیل شدند. همچنین به منظور افزایش اعتبار یافته‌ها، از روش «سه‌سوسازی منابع» استفاده شد؛ بدین معنا که نتایج حاصل از آیات قرآن، روایات و آثار اندیشمندان اسلامی با یکدیگر تطبیق داده شدند. همچنین برای اطمینان از روایی استنباط‌ها، از تفاسیر معتبر و شروح حدیثی بهره گرفته شد تا برداشت‌های ارائه شده مستند و قابل دفاع باشند.

بر این اساس، پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش مرور نظام‌مند و تحلیل کیفی مضامین، درصدد ارائه تصویری جامع از جایگاه عقل در اندیشه اسلامی و ارزیابی انتقادی مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم است. این روش‌شناسی از نظر ساختار و ادبیات علمی، مناسب مقالات علمی-پژوهشی خصوصاً در حوزه فلسفه دین، کلام اسلامی و معرفت‌شناسی اسلامی است.

۱) مکتب اثبات‌گرایی یا پوزیتیویسم

اولین بار اصطلاح «پوزیتیو» توسط فرانسیس بیکن به کار رفت. این اصطلاح در سال ۱۹۳۰ میلادی با اصحاب حلقه وین به پوزیتیویسم منطقی تبدیل شد. دیدگاه بی‌معنا بودن زبان دین را پوزیتیویست‌های منطقی مطرح کرده‌اند. از نظر آنان قضایای تحقیق‌پذیر به دو نوع تقسیم می‌شوند:

الف) قضایای تحلیلی: یعنی قضایایی که در آن‌ها محمول از تحلیل موضوع به دست می‌آید؛ مثل این قضیه که «هر متأهلی دارای همسر است». قضایای ریاضی داخل در این قسم هستند. این قسم قضایای تحلیلی ضرورتاً صادق است.

ب) قضایای تجربی یا مشاهدات حسی: این قسم قضایا، برخلاف قضایای تحلیلی، امکان



صدق یا کذب را دارند و تنها راه تشخیص صدق یا کذب آن‌ها، مشاهده و تجربه است. هر گزاره‌ای که بتوان از راه مشاهده و تجربه آن را اثبات یا رد کرد، معنادار است و غیر آن - مانند گزاره‌های دینی، فلسفی و ارزشی - بی‌معنا هستند. پس دعوای الحاد و ایمان دعوایی بیهوده است؛ زیرا گزاره‌های دینی معنایی ندارند تا سخن از صدق یا کذب آن‌ها شود. کار فلسفه تنها ایضاح مفاهیم علمی و ریاضی است و نمی‌توان از بحث‌های فلسفی نتایج توصیفی نسبت به واقعیات جهان انتظار داشته باشیم.

یکی از شاخص‌های مهم افکار و اندیشه‌های عصر روشنگری که در حقیقت بیانگر افکار کسانی چون آگوست کنت، فرانسیس بیکن و دیوید هیوم است، پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی است. بیکن بنیان‌گذار فلسفه تجربی است و به پیشرفت آن کمک شایانی کرده است. وی به اصالت تجربه قائل بود و معلومات فطری را انکار می‌کرد و در برابر استدلال‌های منطقی، بر تجربه زنده و مطالعه دقیق طبیعت تأکید می‌کرد (جهانگیری، ۱۳۷۶، ص ۱۶۰) و کنت «پوزیتیو» را به‌معنای بسیار قدیم و متداول آن، افکاری می‌داند که دارای قطعیت علمی و مابه‌ازای خارجی باشند؛ یعنی خیالی، فرضی و موهوم نباشند. بر همین اساس، پوزیتیویست را به کسانی اطلاق می‌کند که اهل تحصیل و زندگی خود را به‌دست اوهام و خیالات و کمالات مطلوب غیرقابل وقوع و منفي‌بافی نسپرده، اوقات خود را بیشتر صرف افکاری کردند که نفع، فایده و ثمره واقعی در آن‌هاست. وی در یکی از نامه‌های خود که به‌خوبی کاشف از نحوه تفکر و حالت روحی اوست، می‌نویسد: «من دوستدار و خواهان شهرتم؛ لیکن نه به‌خاطر این‌که مردم ابله را درباره خود به پرگویی برانگیخته باشم، بلکه برای منافع است که از این رهگذر عاید من خواهد شد (فولکیه، ۱۳۷۰، ص ۱۵۱).

در واقع، از منظر کنت، واقعیت‌گرایی بر هر چیز دیگری مقدم است. به همین دلیل، با اعتقاد به نیروهای موجود در طبیعت و قانون ذاتی حاکم بر آن‌ها، نظریه‌های مربوط به اشیاء و رویدادهای طبیعی را تابعی از روش‌های علمی دخیل در کشف اصول و قوانین طبیعی می‌داند و با حمله به روش‌های علوم انسانی، از کشف تجربی روابط و رفتار انسان سخن می‌گوید. به نظر کنت، رفتار و روابط اجتماعی به شرایط محیطی وابسته است و برای تأثیر آن در شکل‌گیری شخصیت و سرنوشت انسان، تردیدی وجود ندارد؛ بنابراین، انسان

دیگر اشرف مخلوقات و مرکز ثقل آفرینش نیست و حیات کاملاً طبیعی و معمولی دارد. به عبارت دیگر همه جنبه‌های حیات انسان (طبیعی، فکری، اخلاقی و روحی) از عملیات معمولی طبیعت صادر شده، نمی‌توان ارتباطی بین آن‌ها و نیروهای فوق‌طبیعی تصور کرد (میرزایی، ۱۳۸۶، ص ۶۴).

اساسی‌ترین و عمومی‌ترین گزاره این مکتب را در این جمله که «جهان طبیعی همه واقعیت و کل واقعیت است» می‌داند و معتقد است: مفاهیم «طبیعت» و «جهان طبیعی» در این گزاره مبهم‌اند؛ لیکن طبیعت‌گرایان با محدود کردن آن به کل واقعیت، می‌خواهند بگویند فقط یک سطح یا یک سیستم واقعیت وجود دارد که این سیستم دربرگیرنده تمامیت و کل اشیاء و رویدادها در زمان و مکان است.

علمی در این مکتب به لحاظ معرفت‌شناسی معتبر است که مورد اتفاق جامعه دانشمندان و مبتنی بر گزاره‌های منسجم با قابلیت تأیید یا ابطال از طریق آزمون‌های تجربی باشد. دانشمندان واقعی نیز کسی است که در این فرایند خالی از تعصبات، اعتقادات و ارزش‌های شخصی است. نگرش‌ها کاملاً مکانیکی و با الهام از طبیعت شکل گرفتند. از سوی دیگر، از جان لاک به عنوان مؤسس و پدر تجربه‌گرایی یاد می‌شود. وی پس از نظر به فلسفه مدرسی افلاطون و ارسطو و نگرش عقل‌گرایانه دکارت، تجربه‌گرایی را انتخاب نمود و در مخالفت با این دو گرایش بود که استدلال می‌کرد هیچ اندیشه یا اصل فطری وجود ندارد. او در این باره نیوتن را راهنمای خود در وادی فلسفه پسادکارتی یافت و بسیار از او ستایش کرد. جان لاک صراحتاً می‌گوید که تمام تجربیات ما بر تجربه استوار است و در اساس از آن برمی‌خیزد. مجموعه معلومات انسان‌ها بعد از یک سلسله تجزیه و تحلیل بالاخره به معلوماتی برمی‌گردد که از طریق حس و تجربه‌مان به دست آورده‌ایم؛ چون ما فقط به وسیله اندیشه‌ها می‌توانیم بیندیشیم و چون همه اندیشه‌ها از تجربه ناشی می‌شود، پس پیداست که هیچ‌یک از معارف ما نمی‌تواند مقدم بر تجربه باشد. حتی شکل افراطی تجربه‌گرایی که به امپریسم معروف است می‌گوید: معرفت و علم تنها از طریق حواس پنج‌گانه و با روش تجربه و آزمایش معتبر بوده و غیر آن، فاقد ارزش علمی است. اهمیت و ضرورت بررسی همه‌جانبه این تفکر به گونه‌ای است که قبول آن، به معنای انکار داده‌های

دینی در عرصه‌های جهان‌بینی و ایدئولوژی به‌شمار می‌آید؛ لذا مادی‌گرایی و معنویت‌گرایی همواره در مقابل هم به ستیز و نزاع پرداخته و هر یک درصدد حذف دیگری برآمده‌اند. این نوع تفکر در زمان صادقین علیهماالسلام از سوی زنداقه، خصوصاً به پرچم‌داری ابوشاکر دیصانی و ابن‌ابی‌العوجاء مطرح بود؛ همچنین این نوع تفکر تجربه‌گرایانه در آیات بسیاری به‌طور خاص و عام در گسترهٔ ابزار معرفتی و اثبات گزاره‌هایی از جمله رؤیت خدا، وجود فرشتگان، روح، وحی، معجزه و معاد از طریق تجربه صرف، به‌طور فراوان در مقابل پیامبران الهی مطرح و مورد انتقاد بوده است (بقره، ۵۵ و ۱۱۸؛ فرقان، ۲۱؛ جاثیه، ۲۴).

۲) نقد پوزیتیویسم

اکنون مکتب پوزیتیویسم از جهاتی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

الف) نقد مبانی تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم از منظر قرآن کریم

پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی بر این پیش‌فرض استوارند که تنها راه دستیابی به معرفت معتبر، تجربه حسی و آزمون‌پذیری تجربی است. براساس این نگرش، هر گزاره‌ای که قابلیت مشاهده مستقیم و یا تأیید تجربی نداشته باشد، فاقد ارزش علمی و گاه فاقد معنا تلقی می‌شود. این در حالی است که قرآن کریم ضمن تأیید جایگاه تجربه و مشاهده در شناخت جهان طبیعت، آن را یگانه ابزار معرفت نمی‌داند و برای عقل، فطرت، وحی و شهود نیز اعتبار معرفتی قائل است.

قرآن کریم بارها انسان را به مشاهده آیات الهی در آفاق و انفس فرامی‌خواند: «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس، ۱۰۱). این آیه بیانگر ارزش تجربه و مشاهده در شناخت پدیده‌های طبیعی است؛ اما در کنار آن، آیات فراوانی انسان را به تعقل، تدبر و تفکر دعوت می‌کنند. تعبیری همچون «أَفَلَا يَعْقِلُونَ»، «أَفَلَا يَتَفَكَّرُونَ» و «لِقَوْمٍ يَتَذَكَّرُونَ» نشان می‌دهد که عقل در منظومه معرفتی اسلام جایگاهی فراتر از حس دارد و می‌تواند به حقایق دست یابد که از قلمرو تجربه مستقیم خارج‌اند.

از منظر قرآن، بسیاری از بنیادی‌ترین حقایق هستی، از جمله وجود خداوند، فرشتگان، وحی، معاد و عالم غیب، خارج از حوزه ادراک حسی قرار دارند. باین‌حال قرآن نه تنها آن‌ها

را فاقد معنا نمی‌داند، بلکه ایمان به غیب را نخستین ویژگی متقین معرفی می‌کند: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره، ۳)؛ بنابراین محدود ساختن معرفت به حوزه محسوسات، به معنای نادیده گرفتن بخش عظیمی از واقعیت هستی خواهد بود.

ب) نقد معیار تحقیق‌پذیری تجربی

یکی از مبانی اساسی پوزیتیویسم منطقی، معیار تحقیق‌پذیری تجربی است که براساس آن، معناداری گزاره‌ها وابسته به امکان آزمون و تأیید تجربی آن‌ها تلقی می‌شود. باین‌حال، این معیار از همان آغاز با چالش‌های جدی فلسفی مواجه گردید. مهم‌ترین نقد آن، مسئله «خودارجاعی» است؛ زیرا گزاره «هر قضیه معنادار باید قابلیت تحقیق تجربی داشته باشد» خود نه یک گزاره تجربی است و نه به‌صورت تجربی قابل اثبات و بنابراین بر اساس معیار خود، با مشکل معناداری روبه‌رو می‌شود (Ayer, 1936/1952). کارل پوپر نیز نشان داد که علم صرفاً برپایه تأییدپذیری بنا نمی‌شود، بلکه ویژگی مهم نظریه‌های علمی، ابطال‌پذیری آن‌هاست؛ زیرا هیچ تعداد محدودی از مشاهدات نمی‌تواند یک قانون کلی را به‌طور قطعی اثبات کند (Popper, 1959). افزون بر این، تجربه انسانی همواره در چارچوب پیش‌فرض‌های نظری و مفاهیم ذهنی تفسیر می‌شود و داده تجربی کاملاً مستقل از نظریه نیست (Kuhn, 1962). از منظر معرفت‌شناسی قرآنی نیز محدود کردن منابع معرفت به حس و تجربه، با گستره وسیع‌تر شناخت در قرآن سازگار نیست؛ زیرا قرآن علاوه بر مشاهده و تفکر در جهان طبیعت، عقل، استدلال، وحی و معرفت غیبی را نیز در ساحت شناخت انسان مورد توجه قرار می‌دهد. آیاتی همچون «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ» نشان می‌دهد که معرفت معتبر در منطق قرآن به تجربه حسی صرف فروکاسته نمی‌شود، بلکه عقل و تدبر نیز در فرایند کشف حقیقت نقشی بنیادین دارند (بقره، ۴۴؛ نساء، ۸۲)؛ بنابراین معیار تحقیق‌پذیری تجربی، اگر به‌عنوان تنها معیار معناداری و اعتبار معرفت پذیرفته شود، با محدودیت‌های منطقی، فلسفی و معرفت‌شناختی جدی مواجه خواهد بود. به‌علاوه باید در نظر داشت که از جمله مهم‌ترین مبانی پوزیتیویسم منطقی، اصل تحقیق‌پذیری است. مطابق این اصل، یک گزاره زمانی معنادار است که یا تحلیلی باشد و یا از طریق تجربه قابل اثبات و آزمون باشد، اما این اصل خود با یک اشکال بنیادین مواجه است؛



زیرا اصل تحقیق‌پذیری نه یک گزاره تحلیلی است و نه از طریق آزمایش تجربی قابل اثبات می‌باشد. از این رو براساس معیار خود پوزیتیویست‌ها، این اصل نیز باید فاقد معنا تلقی شود. افزون بر این، بسیاری از مفاهیم بنیادین علوم تجربی مانند نیرو، میدان، جاذبه، الکترون و قوانین کلی طبیعت مستقیماً مشاهده نمی‌شوند، بلکه از طریق آثار و لوازم آن‌ها شناخته می‌شوند؛ بنابراین حتی علوم تجربی نیز صرفاً بر داده‌های حسی مستقیم استوار نیستند و از مفاهیم نظری و استدلال‌های عقلی بهره می‌گیرند.

ج) نقد اصل ابطال‌پذیری و نسبت آن با معرفت‌شناسی قرآنی

اصل ابطال‌پذیری کارل پوپر، هرچند گامی مهم در نقد اثبات‌گرایی و معیار تحقیق‌پذیری تجربی محسوب می‌شود، خود نیز نمی‌تواند به عنوان معیار جامع همه انواع معرفت پذیرفته شود. پوپر معتقد بود نظریه علمی باید امکان تعارض با مشاهدات تجربی را داشته باشد؛ با این حال، این معیار اساساً برای تفکیک علوم تجربی از غیرعلوم طراحی شده است، نه برای تعیین معناداری یا بی‌اعتباری همه گزاره‌های معرفتی (Popper, 1959). منتقدان نشان داده‌اند که ابطال یک نظریه در عمل معمولاً به وسیله یک مشاهده منفرد صورت نمی‌گیرد؛ زیرا نظریه‌های علمی در شبکه‌ای از فرضیه‌های کمکی و پیش‌فرض‌های نظری قرار دارند (Lakatos, 1978). همچنین، خود مشاهده کاملاً خنثی و مستقل از چارچوب‌های نظری نیست و فهم داده‌های تجربی می‌تواند تحت تأثیر پیش‌فرض‌های معرفتی پژوهشگر قرار گیرد (Kuhn, 1962).

از منظر معرفت‌شناسی قرآنی نیز می‌توان اعتبار معرفت را صرفاً به قابلیت ابطال تجربی محدود ساخت؛ زیرا قرآن کریم در کنار دعوت انسان به مشاهده طبیعت و تأمل در آفاق، بر عقل، تفکر، تدبر و وحی تأکید می‌کند. آیاتی مانند «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» و «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» نشان می‌دهد که فرایند شناخت، دارای ساحت‌هایی فراتر از آزمون حسی صرف است (بقره، ۴۴؛ نساء، ۸۲). بنابراین، ابطال‌پذیری را می‌توان معیاری سودمند برای ارزیابی بخشی از گزاره‌های علوم تجربی دانست، اما تعمیم آن به همه قلمروهای معرفت، از جمله حقایق عقلی، اخلاقی، متافیزیکی و وحیانی، با محدودیت‌های جدی فلسفی و معرفت‌شناختی مواجه است.

د) جایگاه عقل در قرآن کریم و روایات اسلامی

عقل در اندیشه اسلامی یکی از مهم‌ترین منابع شناخت و از ارکان اساسی فهم دین به‌شمار می‌آید. برخلاف رویکرد پوزیتیویستی که معرفت معتبر را به داده‌های حسی و تجربی محدود می‌کند، قرآن کریم و روایات اسلامی برای عقل جایگاهی بنیادین در کشف حقیقت، فهم آموزه‌های وحیانی و هدایت انسان قائل هستند. از منظر اسلام، عقل نه در تقابل با وحی، بلکه در تعامل و تکامل با آن قرار دارد و به‌عنوان حجت الهی در درون انسان عمل می‌کند.

قرآن کریم در آیات فراوانی انسان‌ها را به تعقل، تفکر، تدبر و تفقه دعوت می‌کند. واژگانی همچون «يَعْقِلُونَ»، «يَتَفَكَّرُونَ»، «يَتَذَكَّرُونَ» و «أُولُوا الْأَلْبَابِ» ده‌ها بار در قرآن به‌کار رفته‌اند که نشان‌دهنده اهمیت عقل در نظام معرفتی اسلام است. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم، ۲۴)؛ یعنی در این امور نشانه‌هایی برای مردمی است که عقل خود را به‌کار می‌گیرند. همچنین در آیه‌ای دیگر، عدم بهره‌گیری از عقل عامل سقوط و گمراهی معرفی شده است: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (اعراف، ۱۷۹). این آیات نشان می‌دهد که از دیدگاه قرآن، عقل ابزار فهم حقایق هستی و وسیله تشخیص راه سعادت از شقاوت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۶، ص ۲۳۸).

عقل در قرآن صرفاً ابزار تحلیل منطقی نیست، بلکه نیرویی است که انسان را به شناخت خداوند، درک آیات الهی و پذیرش حق رهنمون می‌سازد. از این‌رو قرآن کریم بارها از انسان می‌خواهد که در نظام آفرینش، تاریخ اقوام گذشته و پدیده‌های طبیعی تأمل کند تا از طریق عقل به معرفت الهی دست یابد (آل‌عمران، ۱۹۰-۱۹۱).

روایات اسلامی نیز بر جایگاه ممتاز عقل تأکید فراوان دارند. در حدیثی مشهور، امام موسی کاظم (علیه السلام) عقل را «حجت باطنی» خداوند معرفی می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ؛ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً؛ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۶). براساس این روایت، عقل در کنار پیامبران و امامان، ابزار هدایت انسان به‌شمار می‌رود.

همچنین در روایتی از امام صادق (علیه السلام) آمده است: «العقل ما عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتُسِبَ



بِهِ الْجَنَانُ؛ عقل آن چیزی است که به وسیله آن خداوند عبادت می‌شود و بهشت به دست می‌آید» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۱). این تعریف نشان می‌دهد که عقل در نگرش اسلامی صرفاً یک قوه نظری نیست، بلکه نیرویی عملی و هدایت‌گر است که انسان را به سوی کمال سوق می‌دهد.

در نتیجه، عقل در منظومه معرفتی اسلام جایگاهی بسیار فراتر از ابزار تجربه حسی دارد. قرآن و روایات، عقل را یکی از منابع معتبر شناخت دانسته و آن را شرط فهم دین، تشخیص حق و نیل به سعادت معرفی کرده‌اند. از این منظر، محدود کردن معرفت به تجربه حسی - آن گونه که در پوزیتیویسم مطرح می‌شود - با مبانی معرفت‌شناختی اسلام سازگار نیست؛ زیرا اسلام علاوه بر تجربه، برای عقل و وحی نیز نقش اساسی در دستیابی به حقیقت قائل است. همچنین در روایات متعددی، تفکر برتر از عبادت‌های طولانی معرفی شده است. این امر بیانگر آن است که اسلام برای فعالیت عقلانی و استدلالی ارزش معرفتی مستقلی قائل است؛ ارزشی که با مبانی تجربه‌گرایی افراطی سازگار نیست.

هـ) محدودیت‌های معرفت حسی

شناخت حسی با وجود اهمیت فراوان، دارای محدودیت‌های متعددی است. خطاهای ادراکی، نسبت ادراکات حسی، محدود بودن دامنه حواس انسانی و وابستگی ادراک به شرایط محیطی، از جمله عواملی هستند که مانع از مطلق دانستن تجربه می‌شوند. قرآن کریم نیز به این محدودیت اشاره کرده و می‌فرماید: «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵). این آیه نشان می‌دهد که دانش بشری، از جمله دانش تجربی، در مقایسه با گستره حقیقت، محدود و نسبی است.

بر این اساس، هرگونه ادعای انحصار معرفت در تجربه حسی، با محدودیت‌های ذاتی ابزار شناخت ناسازگار است. معرفت حقیقی زمانی حاصل می‌شود که داده‌های حسی، استدلال‌های عقلی و هدایت وحیانی در یک منظومه منسجم معرفتی مورد استفاده قرار گیرند.

و) مبانی معرفت‌شناختی تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم

پوزیتیویسم را می‌توان یکی از تأثیرگذارترین جریان‌های معرفتی دوران مدرن دانست که

بیش از هر چیز بر اصالت تجربه و مشاهده حسی تأکید می‌کند. این مکتب در قرن نوزدهم توسط آگوست کنت به صورت نظام‌مند مطرح شد و به تدریج بر علوم طبیعی، علوم انسانی و حتی حوزه‌های فرهنگی و اجتماعی تأثیر عمیقی گذاشت. کنت معتقد بود که ذهن بشر در مسیر تکامل خود از سه مرحله ربانی، فلسفی و علمی عبور می‌کند و در مرحله نهایی، تنها شناخت معتبر، شناخت مبتنی بر مشاهده، آزمایش و تجربه خواهد بود (کنت، ۱۳۸۲، ص ۴۲).

مبنای اصلی پوزیتیویسم آن است که هر گزاره معنا دار باید یا تحلیلی باشد و یا از طریق تجربه قابل اثبات و آزمون باشد. براساس این دیدگاه، گزاره‌های مابعدالطبیعی، الهیاتی و بسیاری از گزاره‌های فلسفی فاقد محتوای شناختی محسوب می‌شوند؛ زیرا امکان آزمون تجربی مستقیم آن‌ها وجود ندارد (وایت، ۱۹۷۱م، ص ۷۳). این نگرش ریشه در سنت تجربه‌گرایی بریتانیا دارد. جان لاک با رد نظریه «معارف فطری» اعلام کرد که ذهن انسان در آغاز همانند لوح سفیدی است و تمام معلومات از تجربه ناشی می‌شوند (لاک، ۱۳۸۳، ص ۵۸). وی دو منشأ اساسی برای معرفت قائل بود: تجربه بیرونی یا احساس و تجربه درونی یا تأمل. به اعتقاد او هیچ مفهومی پیش از تجربه در ذهن وجود ندارد و تمامی تصورات و اندیشه‌ها در نهایت به ادراکات حسی بازمی‌گردند.

پس از لاک، دیوید هیوم تجربه‌گرایی را به مرحله‌ای رادیکال‌تر رساند. وی معتقد بود هر مفهومی که منشأ تجربی نداشته باشد فاقد اعتبار معرفتی است. هیوم حتی اصل علیت را نیز از حوزه یقین خارج ساخت و آن را صرفاً محصول عادت ذهنی انسان دانست (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۸۵). چنین نگرشی در نهایت به شکاکیتی انجامید که نه تنها متافیزیک، بلکه بسیاری از مبانی علوم را نیز با چالش مواجه ساخت.

در قرن بیستم، اعضای حلقه وین با الهام از اندیشه‌های هیوم و کنت، پوزیتیویسم منطقی را مطرح کردند. آنان معتقد بودند که معنا و صدق یک گزاره در گرو امکان تحقیق تجربی آن است. از این منظر، گزاره‌هایی همچون وجود خداوند، جاودانگی روح و معاد، نه صادقانه و نه کاذب، بلکه اساساً فاقد معنا هستند؛ زیرا نمی‌توان آن‌ها را در آزمایشگاه مورد آزمون قرار داد (استیس، ۱۳۸۸، ص ۱۱۲).



با وجود نفوذ گسترده این اندیشه در فضای علمی غرب، از نیمه دوم قرن بیستم انتقادهای فراوانی متوجه آن شد. کارل پوپر نشان داد که معیار تحقیق‌پذیری نمی‌تواند مرز دقیقی میان علم و غیرعلم ترسیم کند؛ زیرا بسیاری از نظریه‌های علمی نه قابل اثبات قطعی، بلکه صرفاً قابل ابطال‌اند (پوپر، ۱۳۸۴، ص ۶۹). توماس کوهن نیز با طرح نظریه پارادایم‌ها نشان داد که علم فراتر از داده‌های تجربی صرف عمل می‌کند و عوامل تاریخی، اجتماعی و ذهنی در شکل‌گیری نظریه‌های علمی نقش دارند (کوهن، ۱۳۸۹، ص ۹۴).

از منظر اندیشمندان مسلمان نیز محدود ساختن معرفت به تجربه حسی، نوعی تقلیل‌گرایی معرفتی محسوب می‌شود. علامه طباطبایی معتقد است که علوم تجربی تنها بخشی از واقعیت را کشف می‌کنند و عقل قادر است به حقایق دست یابد که از قلمرو تجربه فراتر هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۵، ص ۲۷۱). شهید مطهری نیز بر این باور است که انحصار معرفت در حس، به نفی بسیاری از بدیهیات عقلی و حقایق مابعدالطبیعی منجر می‌شود و نمی‌تواند تبیین کاملی از هستی ارائه دهد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۴۵).

بر این اساس، هرچند تجربه و مشاهده از ابزارهای مهم شناخت به‌شمار می‌آیند، اما تبدیل آن‌ها به تنها معیار حقیقت، با محدودیت‌های جدی فلسفی و معرفت‌شناختی روبه‌رو است. ازمین‌رو قرآن کریم در کنار دعوت به مشاهده طبیعت، همواره بر نقش عقل، تفکر، تدبر و وحی تأکید کرده و منظومه‌ای جامع‌تر از معرفت را ارائه داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پوزیتیویسم با محدود کردن معرفت معتبر به داده‌های حسی و تجربی، دامنه شناخت انسان را تقلیل داده و امکان دستیابی به برخی ساحت‌های غیرتجربی معرفت را نادیده می‌گیرد. از منظر قرآن کریم، شناخت انسان تنها به ادراکات حسی محدود نیست، بلکه عقل، فطرت و وحی نیز در فرایند معرفت نقش اساسی دارند. بر این اساس، یکی از مهم‌ترین موانع معرفت‌شناختی پوزیتیویسم، تقلیل‌گرایی معرفتی و انحصار حقیقت در قلمرو تجربه حسی است. آیات قرآن ضمن تأکید بر مشاهده و تدبر در پدیده‌های جهان، انسان را به تعقل، تفکر و تدبر نیز فرامی‌خواند؛ بنابراین تجربه حسی در نگرش قرآنی بخشی از مسیر شناخت است، نه تمام آن. یافته‌ها همچنین

نشان می‌دهد که پوزیتیویسم در پذیرش گزاره‌های مربوط به امور متافیزیکی با محدودیت مواجه است، درحالی‌که قرآن بخش مهمی از حقیقت را به عالم غیب مرتبط می‌داند. از این منظر، معیار صدق در معرفت قرآنی از گستره‌ای فراتر از آزمون تجربی برخوردار است. همچنین، قرآن نسبت به پیروی از گمان و داوری بدون علم هشدار می‌دهد که می‌توان آن را تأکیدی بر ضرورت مبنای معتبر برای شناخت دانست. در مجموع، تحلیل آیات نشان می‌دهد که چارچوب معرفت‌شناختی قرآن، ضمن پذیرش جایگاه تجربه، با انحصارگرایی تجربی پوزیتیویسم سازگار نیست و الگوی جامع‌تری از منابع و مراتب معرفت ارائه می‌کند.

در نهایت، نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که تأکید قرآن و روایات بر عقلانیت، نه تنها با علم و تجربه ناسازگار نیست، بلکه زمینه شکل‌گیری نوعی عقلانیت جامع را فراهم می‌آورد که در آن تجربه، عقل و وحی در کنار یکدیگر به کشف حقیقت کمک می‌کنند. چنین نگرشی می‌تواند مبنایی نظری برای نقد انحصارگرایی معرفتی پوزیتیویسم و ارائه الگویی جامع‌تر از شناخت انسانی فراهم سازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی و نقد مبانی پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی از منظر آیات قرآن کریم و روایات اسلامی انجام گرفت. یافته‌های تحقیق نشان داد که هرچند تجربه و مشاهده حسی در نظام معرفتی اسلام از جایگاه مهمی برخوردار است و قرآن کریم نیز بارها انسان را به مشاهده و تأمل در پدیده‌های طبیعی دعوت کرده است، اما این ابزار هرگز به‌عنوان تنها راه دستیابی به حقیقت معرفی نشده است. در مقابل، قرآن کریم منظومه‌ای جامع از منابع معرفت را ارائه می‌دهد که در آن عقل، وحی، فطرت و شهود در کنار تجربه، نقش مکمل و هماهنگ در کشف حقیقت ایفا می‌کنند.

بررسی مبانی معرفت‌شناختی پوزیتیویسم نشان داد که این مکتب با محدود ساختن قلمرو معرفت به امور محسوس و آزمون‌پذیر، بخش وسیعی از واقعیات هستی را از حوزه شناخت خارج می‌سازد؛ درحالی‌که بسیاری از بنیادی‌ترین حقایق مورد پذیرش انسان، از جمله مفاهیم عقلی، اصول منطقی، ارزش‌های اخلاقی و حتی برخی مفاهیم نظری علوم



تجربی، فراتر از قلمرو تجربه مستقیم قرار دارند. از این رو ادعای انحصار معرفت در تجربه حسی با چالش‌های جدی فلسفی و معرفت‌شناختی مواجه است.

همچنین تحلیل آیات قرآن کریم نشان داد که ایمان به غیب یکی از ارکان اساسی جهان‌بینی اسلامی است و بسیاری از حقایق هستی همچون وجود خداوند، وحی، فرشتگان، روح و معاد، گرچه مستقیماً در معرض تجربه حسی قرار ندارند، اما از طریق براهین عقلی، نشانه‌های تکوینی و هدایت وحیانی قابل اثبات و شناخت‌اند. از این منظر، محدود کردن واقعیت به عالم ماده و محسوسات، نوعی تقلیل‌گرایی معرفتی محسوب می‌شود که با آموزه‌های قرآنی ناسازگار است.

از سوی دیگر، روایات اسلامی نیز عقل را به عنوان «حجت باطنی» و مکمل وحی معرفی کرده‌اند؛ امری که نشان‌دهنده اعتبار مستقل عقل در فرایند شناخت است. بر همین اساس، معرفت دینی نه تنها در تعارض با عقل و تجربه قرار ندارد، بلکه با بهره‌گیری هماهنگ از همه ظرفیت‌های شناختی انسان، افق گسترده‌تری از حقیقت را آشکار می‌سازد. در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی افراطی، به رغم خدمات ارزشمند خود در توسعه علوم تجربی، به دلیل انکار یا نادیده گرفتن ساحت‌های فرامادی هستی و منابع غیرحسی معرفت، قادر به ارائه تبیینی جامع از انسان، جهان و حقیقت نیستند. در مقابل، نظام معرفتی اسلام با پذیرش هم‌زمان تجربه، عقل و وحی، الگویی متوازن و جامع برای شناخت واقعیت ارائه می‌دهد که ضمن حفظ اعتبار علوم تجربی، راه را برای فهم ابعاد متعالی و غیبی هستی نیز هموار می‌سازد.

منابع

- قرآن کریم.
۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱: معرفت‌شناسی در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
 ۲. جهانگیری، محسن، تاریخ فلسفه غرب، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۶.
 ۳. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب‌خویی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
 ۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
 ۵. فولکیه، پل، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.
 ۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
 ۷. کنت، آگوست، درس‌هایی در فلسفه اثباتی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آگه، ۱۳۸۲.
 ۸. لاک، جان، رساله‌ای درباره فهم بشر، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۳.
 ۹. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (با تعلیقات)، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
 ۱۰. میرزایی، محمد، درآمدی بر فلسفه علوم اجتماعی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
 ۱۱. وایت، آلن، فلسفه علم، ترجمه فارسی، تهران: انتشارات دانشگاهی، ۱۹۷۱.
 ۱۲. هیوم، دیوید، پژوهشی در باب فهم بشری، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۷.

13. Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

14. Lakatos, I. *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
15. Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery*, London: Hutchinson, 1959.

آثار و پیامدهای قیام امام حسین (علیه السلام) در مسیر تمدن اسلامی

امیرعلی حسنلو*

چکیده

نهضت امام حسین (علیه السلام) در سال ۶۱ هجری قمری، یکی از تأثیرگذارترین رویدادهای تاریخ اسلام به شمار می‌رود که پیامدهای عمیق و گسترده‌ای بر تمدن اسلامی برجای نهاده است. این مقاله با رویکردی تحلیلی-تاریخی به بررسی آثار و پیامدهای این نهضت در حوزه تمدن اسلامی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قیام عاشورا ضمن ایجاد روح وحدت و همبستگی میان مسلمانان، به تجلی اسلام ناب و تفکیک آن از اسلام تحریف شده اموی و انجامید. این نهضت زمینه‌ساز شکل‌گیری و سازمان‌دهی پیروان اهل‌بیت (علیهم السلام) گردید و امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان یک وظیفه الهی و اجتماعی در سطحی گسترده مطرح ساخت. همچنین قیام امام حسین (علیه السلام) با افشای ماهیت نامشروع حکومت اموی و عباسی، الگویی ماندگار برای مبارزه با استعمار و استبداد در طول تاریخ اسلامی ارائه داد. درس‌های فرهنگی و اجتماعی این نهضت، از جمله برابری اسلامی، ایثار، شجاعت و آزادگی، به عنوان میراثی گرانبها برای تمدن اسلامی به یادگار مانده است. این مقاله با تأکید بر استمرار تأثیرات نهضت حسینی در دوره معاصر، بر نقش آن در بیداری اسلامی و شکل‌گیری جنبش‌های آزادی‌بخش تأکید می‌ورزد.

واژگان کلیدی: نهضت امام حسین (علیه السلام)، تمدن اسلامی، عاشورا، امر به معروف و نهی از منکر، مشروعیت سیاسی، استعمارستیزی، وحدت اسلامی.

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

مقدمه

تمدن اسلامی، به‌عنوان یکی از غنی‌ترین و پایدارترین تمدن‌های بشری، مجموعه‌ای از دستاوردهای مادی و معنوی است که در طول قرون متمادی توسط مسلمانان پدید آمده است. بنیان‌گذار این تمدن عظیم، پیامبر گرامی اسلام ﷺ است که با ارائه دین مبین اسلام، عناصر تمدن‌ساز را در ذات این آیین آسمانی نهادینه ساخت. ازاین‌رو اسلام را می‌توان تمدن‌سازترین دین ابراهیمی دانست؛ چرا که آموزه‌های غنی و متون دینی آن، ظرفیت بالایی برای ایجاد و توسعه تمدنی پویا و انسان‌ساز داشته است.

با رحلت پیامبر اکرم ﷺ، جامعه اسلامی با چالش‌های بزرگی مواجه گردید. انحراف از مسیر اصلی اسلام و تفسیرهای ناصواب از آموزه‌های دینی، تهدیدی جدی برای هویت و ماهیت تمدن اسلامی به‌شمار می‌رفت. در چنین شرایطی، قیام امام حسین (علیه السلام) به‌عنوان حرکتی اصلاحی و احیاگر، پاسخی الهی به این انحرافات بود. این نهضت عظیم که در واقع دفاع از حیثیت دین تمدن‌ساز اسلام در برابر تفسیرهای واژگون شده محسوب می‌شد، تأثیرات شگرفی بر مسیر تمدن اسلامی برجای نهاد که همچنان پس از قرن‌ها، آثار و برکات آن در جوامع اسلامی مشاهده می‌شود. قبل از ورود به بحث مناسب است به پیشینه این موضوع اشاره شود.

اگرچه با عنوان «آثار و پیامدهای نهضت امام حسین (علیه السلام) برای تمدن اسلامی» تحقیق نشده است، اما پژوهش‌های انجام شده در این حوزه را می‌توان به دو دسته کلان تقسیم کرد: نخست آثاری که بر بازسازی تاریخی و تحلیل وقایع تکیه دارند (مانند آثار رسول جعفریان و مهدی پیشوایی) و دوم آثاری که با رویکرد جامعه‌شناختی و تمدنی، پیامدهای این نهضت را به‌عنوان الگوی پویایی تمدن اسلامی مورد بررسی قرار داده‌اند (مانند آثار استاد جوادی آملی و شهید مطهری). باین‌حال شکاف پژوهشی موجود در این است که کمتر اثری به‌صورت «نظام‌مند»، سازوکار تأثیرگذاری قیام حسینی را بر «ساختارهای تمدنی» (مانند نظام آموزش، نظام سیاسی و نظام عدالت اجتماعی) در دوران معاصر تبیین کرده است. مقالات موجود نیز با عنوان فوق مطابق نیست، اما مقالاتی با عنوان نقش قیام عاشورا در بازخوانی مشروعیت سیاسی در تمدن اسلامی (بررسی تحول مفهوم «امت» و «امامت») و عاشورا به‌مثابه مؤلفه هویت‌ساز در تمدن اسلامی (تمرکز بر انتقال پیام حماسی



به لایه‌های فرهنگ عمومی) لگوی اصلاح‌گری در سیره حسینی و تأثیر آن بر جنبش‌های تجددخواه اسلامی نوشته شده است.

آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد، تبیین ابعاد مختلف تأثیرگذاری نهضت امام حسین (ع) بر تمدن اسلامی است. پرسش اصلی پژوهش این است که قیام عاشورا چه پیامدها و دستاوردهایی برای تمدن اسلامی به همراه داشته و چگونه توانسته است مسیر تاریخ اسلام را تحت تأثیر قرار دهد؟ برای پاسخ به این پرسش، با روشی تحلیلی-تاریخی و با استناد به منابع معتبر، به بررسی محورهای اساسی از آثار و پیامدهای تمدنی این نهضت می‌پردازیم؛ این دستاوردها را می‌توان در چند عنوان کلی طرح و مورد بررسی قرار داد.

الف) دستاوردهای فرهنگی و معنوی نهضت عاشورا برای تمدن اسلامی

تمدن عبارت است از شبکه‌ای به هم پیوسته از دستاوردهای مادی و ارزش‌های معنوی که در پرتو یک جهان‌بینی منسجم، بستر تحقق غایات والای انسانی و نظم اجتماعی پایدار را فراهم می‌آورد (ویل دورانت، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳). فرهنگ، منظومه‌ای از باورها، ارزش‌ها و سنت‌های مشترک است که هویت جمعی یک جامعه را بنیان نهاده و الگوهای رفتاری و کنش‌های اجتماعی اعضای آن را در بستر تاریخ جهت‌دهی می‌کند (کیدنز، ۱۳۹۴، ص ۵۸؛ مطهری، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲). فرهنگ، به مثابه «روح» و زیرساخت معنایی، جهت‌دهنده تمدن است و تمدن، در حقیقت، تجلی عینی و ساختاریافته فرهنگ در ساحت‌های مادی، نهادی و مدیریتی جامعه محسوب می‌شود؛ از این رو، تمدن بدون فرهنگ، کالبدی تهی از غایت و فاقد هویت زنده است (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۳۰). تمدن در بنیادین‌ترین تعریف خود، حاصل «نظم اجتماعی، انگیزش اخلاقی و غلبه بر انحطاط ارزشی» برای صیانت از کرامت انسان است. نهضت حسینی با صورت‌بندی مفاهیمی چون «نفی استبداد»، «عدالت‌طلبی» و «مسئولیت اجتماعی» نرم‌افزار فکری و روحی جامعه اسلامی را از انسداد و بازگشت به جاهلیت نجات داد؛ این قیام با معرفی شاخص‌های جهان‌شمول مانند حق‌مداری و ایثار، بستر فرهنگی لازم برای پویایی، خودآگاهی و ساخت نهادهای مقاومت تمدن‌ساز را در بستر تاریخ فراهم ساخت.

در نتیجه، عاشورا نه یک گسست سیاسی مقطعی، بلکه یک «احیاگر تمدنی» بود که

پایداری معنوی و اخلاقی لازم برای حیات و استمرار تمدن اسلامی را بازتولید کرد؛ همچنین نقطه چرخش و پیوند تاریخی است که با احیای ارزش‌های اصیل در بزنگاه‌های انحطاط، مانع از فروپاشی معنایی یک تمدن شده و بقای روح و حرکت آن را تضمین می‌کند. عاشورا با ممانعت از استحاله تمدن اسلامی به یک امپراتوری خودکامه و تهی از اخلاق نبوی، به‌مثابه مفصلی عمل کرد که پیوند امت را با عدالت و رسالت اصلی حفظ کرد. این رویداد با بازسازی نرم‌افزار اخلاقی جامعه، روح مقاومت و حق‌طلبی را به کالبد تمدن تزریق کرد تا حیات آن از یک ساختار سیاسی فرساینده، به یک حقیقت پویای تاریخی ارتقا یابد؛ در نتیجه عاشورا با تضمین تداوم آرمانی، تمدن اسلامی را از خطر فروپاشی معنایی نجات داد و بستری برای استمرار واقعی و قدسی و الهی آن در تاریخ فراهم ساخت.

نهضت حسینی هرچند در کوتاه‌مدت به دگرگونی سیاسی نینجامید، با آشکار کردن فاصله قدرت اموی از عدالت و اخلاق اسلامی، معیاری ماندگار برای نقد قدرت پدید آورد؛ تأکید بر اصلاح امت، امر به معروف و نفی بیعت با حاکم ستمگر، به تقویت وجدان دینی و ارزش‌هایی چون عدالت‌خواهی و مسئولیت‌پذیری در فرهنگ اسلامی کمک کرد (مفید، همان، ج ۲، ص ۳۲-۳۵؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۴۵-۲۴۰). ازاین‌رو فایده تمدنی آن را می‌توان در پاسداری از حافظه اخلاقی اسلام و الهام‌بخشی به جنبش‌های اصلاحی پس از آن دانست (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۵۵-۳۶۰).

بنابراین همه دستاوردهای تمدنی نهضت عاشورا برآمده از زمینه‌های فرهنگی است. همه آنچه در این مقاله عنوان شده بر روی بسترهای فرهنگی شکل گرفته که حاصل قیام امام حسین (علیه السلام) و ظلم‌ستیزی نهضت عاشورا است. بر این اساس از دیگر آثار تمدنی نهضت حسینی در گستره تمدن اسلامی، الهامات و درس‌های فرهنگی نهضت حسینی است که از این نهضت عاید ممالک اسلامی و مسلمانان شده است. این آثار دستاورد نهضت حسینی برای تمدن اسلامی است. تردیدی نیست که زندگی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و ائمه اطهار (علیهم السلام) در جمیع ابعاد، الگوی تمام و سرمشق کامل برای انسانیت و بشریت در جست‌وجوی کمال و سعادت می‌باشد. الگوپذیری از آن‌ها حیات‌بخش بوده و احیا ارزش‌های متعالی انسانی و الهی را به همراه دارد. خداوند متعال در قرآن خطاب به مؤمنین می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان



آورده‌اید، دعوت خدا و پیامبر (ص) را اجابت کنید هنگامی که شما را به‌سوی چیزی دعوت می‌کند که شما را حیات می‌بخشد...» (انفال، ۲۴)؛ یعنی سنت رسول خدا و امامان معصوم (علیهم السلام) که عبارت از گفتار و دعوت، رفتار و سیرت و امضا و تأیید آن بزرگواران می‌باشد، سرمشق و الگوی مؤمنین است و بر همه لازم است که از آن‌ها تبعیت نمایند تا از حیات و زندگی انسانی الهی برخوردار شوند.

نهضت و قیام تاریخی امام حسین (علیه السلام) که در راستای استمرار دعوت نبوی و خلافت علوی و به هدف زدودن زنگارهایی که توسط حکام خودکامه و بیگانه از اسلام اموی و فرصت‌طلبان یهودی بر سیمای اسلام ناب نشسته بود صورت گرفت، سراسر درس است و به‌منزله مدرسه‌ای است که حامل همه ایده‌های اصلی و اصیل اسلام است و گویی برای ایجاد یک نمایش حماسی و تجلی عشق الهی، مساوات اسلامی و عواطف انسانی، همه در آخرین اوج به‌وسیله قهرمان‌های مختلف از پیر و جوان، زن و مرد، آزاد و برده، بالغ و کودک، به‌وجود آمده و همه ابعاد اسلام (سیاسی، اجتماعی و نظامی) را نشان می‌دهد؛ هم توحید و عرفان و عشق الهی و تسلیم و رضا و محبت و پاک‌بازی با خدا و هم درعین‌حال جنبه اعتراض و پرخاشگری شدید (بر ستمگران) و همدردی با محرومان، هم حماسه اخلاقی، تحرک، شجاعت و حماسه انسانی، هم وعظ و اندرز و سکون (و ثبات) خاص به آن، هم برابری و مساوات اسلامی و هم تجلی عالی‌ترین عواطف اخلاقی و اسلامی، ایثار و فداکاری (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۴۳)؛ لذا از قتل حسین (علیه السلام) در دل‌های مؤمنان سوزشی است که هرگز به سردی نمی‌گراید (حاجی نوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۲۱۷).

امام حسین (علیه السلام) و نهضت خونین آن حضرت، از نظر تجدید حیات سیاسی، اخلاقی و اجتماعی اسلام و از نظر برانگیختن احساسات انقلابی و حماسی نمونه و الگویی بی‌نظیر در اسلام است.

۱. الهی بودن نهضت و اصلاح‌طلبی

اصلاح‌طلبی حسینی، فراتر از تغییر حاکمان، یک «جهاد معرفتی» برای بازگرداندن قطار تمدن اسلامی به ریل سیره نبوی بود؛ ازاین‌رو الهی بودن این قیام، نه یک شعار انتزاعی،

بلکه زیربنای عقلانیت سیاسی در تمدن نوین اسلامی است (مطهری، ۳۹۰، ج ۱، ص ۹۲-۹۵؛ جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸-۱۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۹). از مشخصه‌ها و معیارهای تمدن اسلامی، الهی بودن مبانی آن هست؛ وگرنه تمدن‌های زیادی در طول تاریخ بشر وجود داشته‌اند که مؤلفه و معیارهای مادی داشته‌اند که به ظلم و ستم پرداخته‌اند؛ بنابراین بدون تردید یکی از مهم‌ترین پیام‌ها و درس‌های سیاسی، اجتماعی نهضت و قیام امام حسین (علیه السلام)، جنبه الهی بودن آن و در راستای اصلاح‌طلبی و راست کردن کجی‌های موجود در جامعه اسلامی آن روز می‌باشد. قیام امام حسین (علیه السلام) به عنوان الگوی «اصلاح انقلابی» می‌تواند تمدن اسلامی را از انحطاط نجات داده و به سمت کمال مطلوب (مدینه النبی) سوق دهد (طباطبایی و خسروشاهی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۵). امام حسین (علیه السلام) در وصیت‌نامه معروفش خطاب به برادرش محمد بن حنفیه که یکی از اسناد کلیدی در تحلیل انگیزه قیام کربلا و فلسفه سیاسی این حرکت اصلاح‌گرایانه است می‌فرماید: «بسم الله الرحمن الرحيم: این آن چیزی است که وصیت کرد حسین بن علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) به برادرش محمد، معروف به «ابن حنفیه» که حسین گواهی می‌دهد هیچ معبودی نیست جز خدای یگانه که او را همتا و شریکی نیست و آن‌که محمد (صلی الله علیه و آله) بنده و فرستاده اوست، دین حق را از نزد حق آورده است و این‌که بهشت و دوزخ حق است و قیامت آمدنی است، شکی در آن نیست و خداوند برمی‌انگیزاند کسانی را که در قبورند و من بیرون نیامدم برای تفریح و اظهار کبر و نه برای فساد و ظلم، بلکه خارج شدم، برای اصلاح امت جدّم (صلی الله علیه و آله) و می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و به سیرت جد و پدرم علی بن ابی‌طالب رفتار کنم...». این وصیت‌نامه در منابع شیعه (قمی، ۱۳۷۹، ص ۷۵؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۴۶) و اهل سنت گزارش شده است (سبط بن جوزی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۱۸؛ خوارزمی، موفق بن احمد، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ص ۱۸۸؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ ق، ج ۵، ص ۳۳؛ ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۴، ص ۸۹).

نهضت حسین و نهضت‌های حسینی در طول تاریخ «یک حماسه مقدس و یک حماسه مطلق است؛ یعنی به‌خاطر یک قوم و یک ملت به‌خصوص نیست، (بلکه) برای انسانیت است و بالاتر، در راه خداست؛ یعنی در راه هماهنگی با هدف‌های کلی خلقت است و این



است معنای این که در راه رضای خداست... دیگر این که مقدس است. از نظر فردی هیچ گونه انگیزه شخصی، فردی، جاه، مقام، در کار نیست. برای مقدسات بشریت است، در راه توحید، مبارزه با (ستم و ظلم و برای تحکیم عدل و عدالت) آزادی و حمایت از ستم‌دیدگان است. از این نظر یک حماسه الهی، جهانی و انسانی است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۷).

۲. استقلال فکری و اعتماد به نفس

تردیدی نیست که از مؤلفه‌های شکل‌گیری تمدن‌ها و ترقی آن‌ها برخورداری از تفکر و پشتوانه عقلی و فکری و اراده جدی و اعتماد به خود برای شکل‌دهی آن، یک ضرورت است؛ وگرنه تمدن بدون پشتوانه فکری مستقل و اعتماد جدی تمدن‌سازان بی‌معناست. استقلال فکری و اعتماد به نفس، به مثابه موتور محرک تمدن، پیش‌شرط عبور از «انفعال فرهنگی» و آغاز فرایند خودباوری برای بازتولید قدرت اجتماعی است؛ چرا که جوامع فاقد هویت مستقل، به جای نقش‌آفرینی تمدنی، در چرخه تقلید منفعلانه گرفتار شده و توان ابداع ساختارهای نوین را از دست می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۲).

بنابراین بی‌تردید یکی دیگر از مهم‌ترین دستاوردها و درس‌های مکتب عاشورا برای همه جوامع انسانی به‌ویژه امت اسلامی این است که نهضت‌گران حسینی در همیشه تاریخ، همچون امام حسین (علیه السلام)، اگرچه از نظر عدد در اقلیت بوده‌اند، اما دارای استقلال فکری‌اند؛ یعنی از خود اصول و مبادی و فلسفه در زندگی داشته‌اند و به آن ایمان و اعتماد داشته و در روح خود نسبت به آن نوعی حماسه موجود بوده است که مانع جذب شدن فرد یا اجتماع در افراد و اکثریت موجود می‌گردد، که از آن به غرور دینی یا غرور اجتماعی، فرهنگی و مذهبی یاد می‌کنند. «این که می‌گویند امام حسین (علیه السلام) را زنده کرد، تجدید حیات کرد، با خون خود نیرو داد و آبیاری کرد، به این نحو است که حماسه اسلام را احیا کرد، به روح‌ها شخصیت، حریت، غیرت، آزادگی، ایده (و استقلال فکری) داد و خون‌ها را به جوش آورد، رخوت و سستی را از بدن‌ها گرفت و روح‌ها را به حرکت آورد، حماسه مبارزه با کفر، ظلم و ستم را احیا و تجدید کرد» (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۳۲۴).

۳. تجلی ارزش‌های والای انسانی

یکی دیگر از دستاوردهای مهم و درس‌های معنوی ارزشمند نهضت حسینی، تجلی‌گاه ارزش‌های بلند انسانی است؛ از جمله مروت و انسانیت در همه خلال حادثه، از بین راه تا دهم محرم، همچون آب دادن به سپاه دشمن در برخورد با سپاه هزار نفری حر، قبول توبه حر، حاضر نشدن به این‌که ابتدا به تیراندازی (و جنگ) کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۴۶). ایثار یاران و اهل‌بیت علیهم‌السلام در روز عاشورا و سبقت گرفتن بر یکدیگر در مبارزه و شهادت، وفاداری و نهایت عشق به رهبری قیام به‌گونه‌ای که ابوالفضل العباس علیه‌السلام هنگامی که وارد شریعه فرات گردید، در نهایت عطش و تشنگی، از نوشیدن آب، به خاطر این‌که امام حسین علیه‌السلام تشنه است خودداری کرد. اظهار شفقت و رأفت انسانی اسلامی، به‌گونه‌ای که در هر فرصتی امام علیه‌السلام و یارانش از موعظه و راهنمایی سپاه دشمن دست برداشته و در هدایت و نجات آن‌ها از گمراهی و هلاکت تلاش نمودند و هیچ‌گاه دشمنی و عناد و سبک‌سری و بی‌ادبی مخالفان، امام و یارانش را از رسالت الهی‌اش که هدایت مردم بوده، باز نداشت؛ شعاع نور این جلوه‌گری‌های نهضت عاشورا در طول تاریخ همواره وجود داشته و برقرار بوده است؛ از جمله در جنگ تحمیلی هشت ساله و دفاع مقدس که جوانان غیور ایران در دفاع از وطن به نمایش گذاشتند؛ در واقع گفتمان عاشورایی، مشروعیت دفاع در برابر تجاوز را برای رزمندگان تعریف می‌کرد و ایثار حسینی به «الگوی رفتاری» در جبهه‌ها تبدیل شد (علایی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۵). در طول جنگ تحمیلی هشت ساله الهام‌بخش‌ترین الگوی رزمندگان شخصیت و نهضت امام حسین علیه‌السلام بود که جان‌برکف در مقابل دشمن از جان‌های خود گذشتند (سنگری، ۱۳۸۵، ص ۹۸-۱۰۴). در این زمینه گواه روشن و سند متقن وصیت‌نامه‌های برجای مانده از شهدای جنگ تحمیلی است، که فرماندهان و رزمندگان نشان می‌دهند که چگونه قیام کربلا به‌عنوان «الگوی نهایی» برای انتخاب مسیر شهادت و دفاع از وطن مورد استناد قرار می‌گرفته است (فهیمی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

۴. برابری اسلامی و کرامت انسانی

درس اصول اجتماعی و برابری اسلامی که در نهضت اسلامی و ولایی امام حسین علیه‌السلام تبلور



یافته، به گونه‌ای برجسته است که نظیرش در هیچ‌یک از قیام و انقلاب‌های جهانی در عالم نمی‌توان یافت؛ در روز عاشورا مشاهده می‌کنیم که امام (ع) به عنوان رهبر قیام، همان گونه که بر سر کشته فرزند جوانش علی‌اکبر حاضر می‌گردد و سر او را بر دامن می‌گذارد، بر سر کشته یک غلام یعنی «جون» حاضر می‌شود و صورت نورانی‌اش را بر صورت غلام سیاه می‌گذارد و در حق او می‌گوید: «خدایا روی او را سفید و بوی او را نیکو گردان و او را با نیکان محشور فرما و بین او و محمد و آل او، آشنایی برقرار فرما» (قمی، ۱۳۷۹، ص ۷۵؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۴۶).

این برابری و کرامت انسانی که در کربلا به اوج خود رسید، درسی ماندگار برای تمامی جوامع اسلامی و بشری است که ارزش انسان‌ها به رنگ و نژاد و موقعیت اجتماعی آنان نیست، بلکه به تقوا و ایمان و عمل صالح آنان بستگی دارد.

ب) دستاوردهای سیاسی نهضت عاشورا برای تمدن اسلامی

نهضت عاشورا افزون بر دستاوردهای فرهنگی، دستاوردها و آثار سیاسی پرشماری نیز برای جوامع اسلامی، مسلمانان و تمدن اسلامی داشته است که قابل توجه و بررسی است. در اینجا به برخی از این دستاوردها و آثار اشاره می‌شود.

۱. امت‌سازی برپایه باورهای دینی به جای پیوندهای قبیله‌ای

یکی از شاخصه‌های تمدن جاهلی، تعصبات نژادی، قبیله‌ای و قومی بود. این از عوامل عقب‌ماندگی جامعه جاهلی شمرده می‌شود. نهضت عاشورا کاملاً فراقبیله‌ای شکل گرفت؛ چراکه نه تنها در آن از قبایل مختلف، بلکه ملت‌های مختلف و ادیان دیگر اعم از ایرانی و آفریقایی و... حضور داشتند؛ در واقعه عاشورا، امام حسین (ع) با جذب عناصری از تبارها، رنگ‌ها و سنین مختلف (از حُر تا وهب نصرانی و غلام سیاه و...)، الگویی از «امت تمدنی» را ارائه کرد که در آن «بصیرت مشترک» عامل پیوند است، نه خون و نژاد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۸۵). نمونه‌ها:

۱. زهیربن‌قین: عبور از یک هویت قبیله‌ای به وفاداری به امام؛ مهم‌ترین سند برای این بحث، داستان پیوستن زهیربن‌قین است. در منابع آمده که زهیر ابتدا با امام حسین (ع)

همراه نبود و حتی از نظر گرایش سیاسی، سابقه‌ای متفاوت داشت، اما پس از ملاقات با امام، به او پیوست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۷۲-۷۳؛ طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۵، ص ۴۰۴ و ۴۱۷؛ ابن‌اثیر ۱۳۸۵ ق، ج ۴، ص ۴۲).

۲. حبیب‌بن‌مظاهر: استفاده از قبیله، برای آرمانی فراتر از قبیله؛ این مورد برای موضوع امت‌سازی حتی جالب‌تر است؛ یعنی مبنای دعوت، آرمانی فراتر از قبیله بود و امت‌سازی بر محور باور و اعتقاد (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۳۸۸). در این گزارش، حبیب، بنی‌اسد را به «شرف آخرت» و یاری فرزند دختر پیامبر دعوت می‌کند. گزارش ادامه می‌دهد که هفتاد نفر به این دعوت پاسخ دادند، اما نیروهای عمر سعد مانع پیوستن آنان به امام شدند (بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۳۸-۳۸۸؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ ق، ج ۵، ص ۹۰).

۳. حرب‌نیزید: مهم‌ترین شاهد برای انتخاب براساس و معیار فراقومی و دوری از قبیله‌گرایی؛ حرّ از ابتدا در سپاه امام حسین (علیه‌السلام) نبود، بلکه فرماندهی داشت که مأمور جلوگیری از حرکت امام بود؛ بنابراین داستان او بسیار مهم است. یک فرد از جبهه مقابل، در نتیجه تشخیص اخلاقی و دینی خود، جبهه‌اش را تغییر می‌دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۷۷-۷۹). نمونه‌های زیادی از این گرایشات فراقبیله‌ای که امت‌سازی برپایه باورهای دینی را تأیید می‌کند وجود داشته است؛ از ایرانیان فردی به‌نام قارب دیلمی به شهادت رسیده است (حسینی، ۱۴۰۶ ق، ص ۱۴۹-۱۵۶ و ۱۵۲).

بنابراین بی‌گمان نهضت عاشورا، در بستر جامعه قبیله‌ای عرب، نوعی همبستگی فراتر از پیوندهای خونی و قبیله‌ای ایجاد کرد که در آن، وفاداری به امام، حق‌طلبی، دفاع از خاندان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و مقاومت در برابر ظلم، به معیارهای مهم همگرایی افراد تبدیل شد (مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۷۲-۷۳؛ طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۵، ص ۴۰۴؛ بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۳۸۸).

۲. اثبات نامشروع بودن حکومت اموی و عباسی

تمدن اسلامی اصیل با همه محتوای فرهنگی و آموزه‌های دینی باید مبانی مشروعی داشته باشد وگرنه مبنای نامشروع برای تمدن نامشروع را نمی‌توان اسلامی دانست؛ مثل تمدن غرب و تمدنی که برپایه ظلم و کشتار بنا شده باشد، نمی‌توان بر آن نام تمدن اسلامی نهاد. مشروعیت یکی از مؤلفه‌های مهم هر دولت و حکومتی است. امام حسین (علیه‌السلام) مشروعیت



حکومت امویان را با توجه به آنچه که از پیامبر ﷺ درباره امام حسین علیه السلام در منابع روایی شیعه و اهل سنت نقل شده است (ابن قولویه قمی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۵؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ج ۲، ص ۱۲۷) و اهل سنت «حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» (ابن ابی شیبه، ج ۶، ص ۳۸۰؛ ترمذی، ۱۳۹۵ ق، ج ۵، ص ۶۵۸)، «حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْنٍ أَحَبَّ اللَّهُ مَنْ أَحَبَّ حُسَيْنًا حَسِينًا سَبَطَ مِنَ الْأَسْبَاطِ» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ ق، ج ۲۹، ص ۱۰۲؛ بخاری، ۱۴۰۶ ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ طبرانی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۳۳؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ ق، ج ۳، ص ۱۹۴) زیر سؤال برد؛ امویان و عباسیان هر یک برای کسب مشروعیت به مؤلفه‌هایی متوسل شده‌اند. امویان با کشتار کربلا این مشروعیت را که امام حسین علیه السلام مورد تأیید پیامبر ﷺ بود را از بین بردند.

بنابراین قیام امام حسین علیه السلام با توجه به جایگاهی که در نزد پیامبر ﷺ و امت اسلام داشت، استمرار دولت اموی به نام اسلام را به تزلزل انداخت. آنان خود را به اسلام نسبت می‌دادند و مشروعیت ظاهری برای حکومت خود دست‌وپا می‌کردند، اما با قیام امام حسین علیه السلام که مقبول در میان امت بود، مشروعیت امویان مخدوش شد. یزید در آغاز از شهادت امام حسین علیه السلام خوشحال شد، ولی با پایدار شدن، نتیجه معکوس گرفت (سیوطی، بی‌تا، ص ۲۰۸؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۵۰۶).

این افشای ماهیت نامشروع حکومت‌های اسلامی منحرف، به مسلمانان آموخت که همواره باید میان حکومت و دین تفکیک قائل شوند. این نگاه نقادانه به قدرت سیاسی، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای فکری نهضت عاشورا برای تمدن اسلامی به‌شمار می‌رود که حکومت‌های اموی و عباسی نامشروع جلوه کرد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۴۱۲-۴۱۵)؛ بنابراین گفتمان حسینی، مبنایی برای نقد «نظام سیاسی غاصبانه» مبدل شد. در زمان قدرت‌گیری عباسیان، هواداران اهل بیت علیه السلام با استناد به همان آرمان‌های عاشورا، مشروعیت عباسیان را نیز مورد پرسش قرار می‌دادند (جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵-۱۸۹). امام حسین علیه السلام با نامه به بزرگان بصره و کوفه، حقانیت (مشروعیت) خلافت اموی را به چالش کشید و آن را یک نظام موروثی غیرمشروع معرفی کرد (جعفریان، ۱۳۸۵، ص ۹۸-۱۰۲).

۳. استعمارستیزی و درس‌های فرهنگی و اجتماعی

سیاست مبتنی بر برده کردن مردم کشورهای که از نظر اقتصادی رشد و توسعه کمتری

دارند، همواره از سوی قدرت‌های استعماری دنبال شده است. استعمارگران با موانع متعدد، رشد و پیشرفت فنی و اقتصادی و فرهنگی این کشورها را محدود می‌سازند. پس از تجزیه امپراطوری عثمانی، استعمارگران پرتغال، انگلیس، فرانسه، ایتالیا، آلمان و... بخش‌هایی از قلمرو عثمانی را جزء مستعمرات خود قرار دادند (حسنلو، ۱۳۸۰، ص ۱۴). دول استعماری برای مقابله با نفوذ ملل اسلامی و جلوگیری از توسعه قلمرو اسلامی، به طرق گوناگون روی آوردند (موثقی، ۱۳۸۱، ص ۷۶-۷۳). از جمله کارهای بنیادی و تهاجمی آن‌ها، ایجاد موج وسیع فرهنگی تبلیغی اسلام‌هراسی است. از روش‌های خرنده و مؤثری که با توجه به گسل‌های موجود در میان فرهنگ‌ها به کار بسته‌اند، فرقه‌سازی است؛ پیدایش بابیت و بهائیت و نقش استعمارگران در روند شکل‌گیری این گروه، مورد اتفاق است (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۲؛ کسروی، ۱۳۵۷، ص ۲۹۱؛ رائین، ۱۳۵۴، ص ۲۹۱؛ آدمیت، ۱۳۵۴، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ احسان طبری، ۱۳۵۶، ص ۱۱۷-۱۱۹).

از نمایندگان بین‌المللی در کشورهای اسلامی درباره نقشه‌های استعمارگران در کشورهای اسلامی در حال توسعه می‌نویسد: «حضور استعمار در این کشورها روز به روز پیچیده‌تر می‌شود؛ امروز برخی از نخبگان سیاسی در کشورهای اسلامی و... با طرح توسعه و پیشرفت به تقلید از غرب و جهان سرمایه‌داری توجیه‌پذیر شده و تاکنون هیچ‌گونه نتیجه‌ای از این شعارها برای جهان اسلام و کشورهای عقب‌مانده به دست نیامده است. این‌ها به کشورهای جهان سومی و توسعه‌نیافته موسوم شده‌اند و بحران‌های جدیدتری در انتظار آنهاست (دیورو، ۱۳۷۸، ص ۲۷-۲۵).

فرقه‌سازی نیز به منظور ایجاد جنگ‌های داخلی در این بلاد با دسیسه استعمار است. فرقه‌های تکفیری چون وهابیت آغازکننده این جنگ‌ها بودند. تجزیه قلمرو خلافت اسلامی و اشغال برخی از کشورها در آفریقا و آسیا، مقدمه‌ای بود تا مرزهای مصنوعی استعمارساخته، علاوه بر فرقه‌سازی‌ها، عاملی مستمر برای تنش بین ممالک اسلامی باشد (حسنلو، ۱۳۹۴، ص ۱۳-۲۵). علمای شیعه با الهام از نهضت امام حسین (علیه السلام) برای مبارزه با این ظلم‌گستری و استعمارگری شروع به تشکیل نهضت‌های آزادی‌بخش و استعمارستیز کردند و این نهضت‌ها از بلاد شیعه شروع شد تا در مناطق و بلاد اسلامی دیگر نیز گسترش یافت؛ لذا



بی‌تردید از دستاوردهای مهم قیام امام حسین علیه السلام که در تمدن اسلامی و سرنوشت تاریخ و امت اسلامی بسیار کارساز بود، زنده شدن مبارزه با بیگانگان و پویایی شعار شهادت‌طلبی است. این رویش در طول قرون مختلف، به‌ویژه قرون و سده‌های اخیر در میان شیعیان و پیروان اهل‌بیت علیه السلام جلوه‌گر شد (عمیدزنجانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۳-۱۲۲؛ هاشمی‌نژاد، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴). تمام نهضت‌های ضداستعماری در اسلام، ملهم از مکتب سیدالشهدا است. شیعه به رهبری فقها و علما پیشرو این مبارزات ضداستعماری است؛ چرا که شیعه در ایران و عراق و سپس به‌تبع شیعه این قیام‌ها در میان مسلمانان ممالک دیگر نیز شروع شد. قیام‌های شبه‌قاره و قیام‌های دیگر مسلمانان در مقابل استعمار، همه برآمده از ذات و آموزه‌های اسلامی است که امام حسین علیه السلام از آن‌ها پاسداری نمود و آن‌ها را عملی کرد (شمس‌الدین، ۱۴۰۰، ص ۲۵۶).

نهضت‌های اسلامی در آفریقا از مصر- تا لیبی و الجزایر، تحت تأثیر قیام‌های ضداستعماری علمای شیعه بوده است که متأثر از نهضت امام حسین علیه السلام بود که این استعمارگران را از ممالک اسلامی بیرون راندند و مقاومت در برابر سلطه‌گران، تداوم یافته است (شمس‌الدین، ۱۴۰۰، ص ۲۵۵-۲۶۶).

۴. مقاومت در برابر هژمونی استکباری (جبهه مقاومت)

تمدن اسلامی بدون قدرت بازدارندگی و روحیه مقاومت، امکان استمرار ندارد. عاشورا آموزگار این درس است که جامعه تمدنی باید «هزینه استقلال» را بپردازد تا در ساختار ظالمانه جهانی هضم نشود. این همان مؤلفه «عزت اجتماعی» است که مانع از استحاله فرهنگی در برابر دشمن می‌شود (خامنه‌ای، بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی، ۲۸ بهمن ۱۳۹۴). بدین معنا باید تأکید شود که مقاومت در تمدن اسلامی کنش‌ساز است، نه این‌که فقط بخواهد از چیزی قدیمی دفاع کند و صرف دفاع از گذشته نیست. جبهه مقاومتی که در جهان اسلام و متأثر از انقلاب اسلامی ایران شکل گرفته دقیقاً به همین مفهوم و مبناست که منفعل نیست و همانند حاکمان کشورهای اسلامی که مقهور سیاست‌های غرب و تحقیر شده در مقابل تمدن مادی غرب هستند و هیچ‌گونه کنشی در مقابل دخالت‌های غرب در امور سیاسی و اقتصادی و... خود ندارند، نیست. دقیقاً همانند

آنچه که امروز بر آن‌ها می‌گذرد که امکانات و خاک کشورهای خود را در اختیار رژیم کودک‌کش قرار داده‌اند تا به منافع جمهوری اسلامی که مرکز مقاومت‌ساز جهان اسلام است مورد تهاجم قرار دهد.

بنابراین تمدن نوین اسلامی، تمدنی است که برخلاف تمدن‌های وابسته به غرب و استکبار در برابر تحمیل نظم‌های جهانی ناعادلانه و سلطه‌گری‌های ساختاری که بر مبنای اندیشه‌های مادی شکل گرفته، از خود دفاع می‌کند.

نهضت عاشورا در جوهر خود، یک حرکت «ضدسلطه‌گری و طغیان» است. امام حسین (علیه السلام) در مواجهه با قدرت یزید، نه تنها با یک حاکم، بلکه با یک «نظام استکباری» که می‌کوشید ارزش‌های انسانی و دینی را در خدمت منافع طبقه حاکم و تخریب دین قرار دهد، مقابله کرد و بر نفی مشروعیت ساختار استکباری یزید و جریان اموی اقدام نمود و با انقلاب و جهاد خود اسلام اصیل را نمایان کرد (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۵۴ و ۵۸). امتناع امام از بیعت، در واقع نفی مشروعیت ساختاری بود که از طریق قدرت و تزویر، امویان بر جامعه اسلامی مسلط شده بودند. این رویکرد، الگوی اصلی «جبهه مقاومت» است که برپایه اصل «نفی سلطه‌پذیری» و «تثبیت حاکمیت حق» بنا شده است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲-۱۱۵).

از منظر تمدن‌سازی، مقاومت فعال منجر به شکل‌گیری «جبهه مقاومت» می‌شود؛ مجموعه‌ای از نیروها و ساختارهای اجتماعی که هدفشان بازپس‌گیری حق تعیین سرنوشت و ایجاد نظم جهانی عادلانه است. این جبهه، فراتر از یک آرایش نظامی، یک «بنیان تمدنی» است که از طریق خوداتکایی، انسجام فراملی و حفظ هویت مستقل، از فروپاشی و مستهلک شدن امت در برابر جریان جهانی‌سازی جلوگیری می‌کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

۵. عدالت‌خواهی؛ هسته مرکزی مشروعیت حکمرانی

از نگاه تمدنی، قیام عاشورا طغیان علیه انحراف ساختار قدرت از مسیر عدالت بود. امام حسین (علیه السلام) در منشور خود تأکید می‌کند که حاکم مشروع کسی است که به «کتاب خدا» و «عدالت» پایبند باشد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ق، ص ۲۴۵).

در تمدن نوین اسلامی، عدالت، شاخص اصلی قضاوت مردم نسبت به کارگزاران است.



یکی از اساسی‌ترین مؤلفه‌های اجتماعی و سیاسی تمدن نوین اسلامی، «عدالت‌خواهی» است؛ مؤلفه‌ای که نه تنها غایت تشکیل حکومت دینی را تبیین می‌کند، بلکه معیار اصلی سنجش مشروعیت و کارآمدی حکمرانی نیز به‌شمار می‌رود. در اندیشه اسلامی، حکومت صرفاً سازوکاری برای حفظ نظم یا اعمال قدرت نیست، بلکه ابزاری برای اقامه قسط، صیانت از کرامت انسان و جلوگیری از استیلاي ظلم و تبعیض است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵). ازاین‌رو هرگاه ساختار سیاسی از عدالت فاصله بگیرد و به بازتولید تبعیض، فساد و استثمار قدرت منجر شود، از مبنای اصیل مشروعیت دینی و اجتماعی خود دور می‌شود؛ چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) در عهدنامه مالک اشتر در راستای تبیین وظایف حاکم، عدالت نسبت به مردم، پرهیز از خودکامگی و رعایت حقوق عمومی را محور اداره جامعه می‌داند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

خاستگاه عاشورایی: نهضت امام حسین (ع) را باید واکنشی بنیادین به انحراف عدالت در نظام سیاسی اموی دانست. آن حضرت در وصیت‌نامه و نیز در بیانات مختلف خود، هدف از قیام را «طلب اصلاح در امت» «إِنَّمَا خَرَجْتُ لَطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّي...» همچنین حرکت بر سیره پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) را مبنای قیام خود معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۳۲۹). تعبیری که به‌روشنی دلالت بر احیای عدالت از دست‌رفته در جامعه اسلامی دارد. در واقع مسئله اصلی عاشورا صرفاً اعتراض به یک شخص نبود، بلکه مقابله با نظامی سیاسی بود که در آن بیت‌المال، قانون، منزلت اجتماعی و دین، در خدمت سلطه و تبعیض قرار گرفته بود؛ چنان‌که شهید مطهری این‌گونه تحلیل می‌کند که عاشورا قیام علیه تحریف دین و تبدیل خلافت به سلطنت بود، نه صرفاً نزاعی شخصی یا عاطفی (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۵). از این منظر عاشورا را می‌توان تجلی تاریخی عدالت‌خواهی در برابر حکمرانی جائر دانست.

در افق تمدن نوین اسلامی، عدالت‌خواهی صرفاً یک فضیلت اخلاقی فردی نیست، بلکه قاعده سازمان‌دهنده حیات اجتماعی و سیاسی است. جامعه‌ای که در آن توزیع فرصت‌ها، دسترسی به حقوق، اجرای قانون و بهره‌مندی از منابع عمومی بر مدار عدالت تنظیم نشود، هرچند از پیشرفت‌های مادی برخوردار باشد، از درون دچار فرسایش سرمایه اجتماعی و

بحران مشروعیت خواهد شد (پارسانیا، ۱۳۹۲، ص ۲۱۱-۲۱۸). بر این اساس عدالت خواهی شرط لازم برای شکل گیری اعتماد عمومی، مشارکت مردمی، مقبولیت سیاسی و ثبات تمدنی است. در چنین چارچوبی حکمرانی عادلانه به معنای مقابله با فساد، تبعیض، اشرافی گری، انحصار قدرت و محروم سازی اجتماعی است و هرگونه تمدن سازی اسلامی، بدون نهادینه سازی عدالت به صورت بندی ناقص و ناپایدار فروکاسته خواهد شد (خامنه ای، ۱۳۹۷، ص ۱۸-۶۰، خسروپناه، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷-۱۶۵).

ج) دستاوردهای اجتماعی نهضت عاشورا برای تمدن اسلامی

این دستاوردها را می توان در دو بخش دید و مورد بررسی و توجه قرار داد؛ دستاوردهای اجتماعی که برای تمدن اسلامی در گذشته و قرون قبل از تجزیه ممالک اسلامی ایجاد شد و دستاوردهایی که برای تمدن نوین اسلامی که در نگاه اندیشمندان معاصر، نه صرفاً انباشت تکنولوژی، بلکه «نظام سازی اجتماعی برپایه ارزش های مکتبی» است. قیام عاشورا به مثابه یک «نقطه عطف تمدنی»، مؤلفه های اجتماعی زیر را برای ساخت این تمدن ارائه می دهد.

۱. تجلی ذات اسلام واقعی

یکی از دستاوردهای مهم تمدنی نهضت حسینی، تمایز و تفکیک اسلام ناب از اسلام تحریف شده و اسلام اموی بود. خط و نشانی که پیامبر به دستور الهی برای آینده اسلام پس از خود ترسیم کرده بود به درستی پیش رفت و راه دگرگون شد. بدعت ها و دگردیسی ها راه را تغییر داد و به تدریج همین روش و راه برای تازه مسلمانان و جامعه اسلامی به عنوان دین حقیقی معرفی می شد؛ به ویژه پس از به حکومت رسیدن حکام نامشروع اموی رنگ و چهره اسلام حقیقی به انحراف و بی راهه می رفت؛ لذا اگر قیام حسینی نبود، اسلام حقیقی و دین اصیل پیامبر ﷺ و راه واقعی با اسلام اموی در یک چهره نمایان می شد و همه اصول دگرگون می شد. تمدنی را می توان اسلامی نامید که برآمده از ذات اسلام واقعی باشد، نه اسلام اموی و عباسی. مهم ترین اثر قیام عاشورا، تمایزی است که ذات اسلام واقعی را نمایان نمود (جعفریان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰-۲۳۵) براین اساس شرایط سیاسی و اجتماعی پس از پیامبر ﷺ و دلایل ضرورت تاریخی قیام برای زنده نگه داشتن حقیقت دین، یک ضرورت



است که این عملکرد در قیام حسینی محقق شد (شهیدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰-۱۸۲).

قیام حسینی تأثیر انتقادی ماندگار بر نگاه مسلمانان به حاکمان خود برجای گذاشت. بر اثر قیام امام حسین علیه السلام ماهیت حقیقی تمام خلفای پس از حضرت، بلکه پیش از حضرت نیز کشف شد و لذا خلفای دیگر از امویان، عباسیان و عثمانیان نتوانستند کارهای نامشروع خود را به نام اسلام انجام دهند (الکعبی، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۴). شهید مطهری به تحلیل ضرورت قیام برای اصلاح «امت» و بازگرداندن اسلام از مسیر انحرافی دستگاه اموی به مسیر اصیل نبوی می‌پردازد و بر این باور است که اسلام اصیل نمایان شد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۷).

۲. ایجاد همگرایی بین پیروان اهل بیت علیهم السلام

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تمدنی نهضت امام حسین علیه السلام سازمان‌دهی و هویت‌بخشی به پیروان مکتب اهل بیت علیهم السلام بود. این نهضت، گروهی را که پیش از آن پراکنده و فاقد انسجام بودند، به شکلی منسجم و سازمان‌یافته درآورد و آنان را به جهانیان معرفی کرد. مصری می‌نویسد: «کشته شدن امام حسین علیه السلام در تهییج مسلمانان و همبستگی و وحدت‌بخشیدن به آن‌ها تأثیر بسیاری داشت. قبل از این رخداد، جمعیت مسلمانان و شیعیان پراکنده بودند؛ زیرا شیعه‌گری یک نظریه سیاسی بود که در دل پیروان خود نفوذ نکرده بود و هنگامی که امام حسین علیه السلام کشته شد، شیعه‌گری با خون آمیخته گشت و در اعماق قلوب شیعیان نفوذ کرد و عقیده راسخ آنان شد (حسن ابراهیم، ۱۹۶۴ م، ج ۱، ص ۳۹۹).

خاورشناسان این قیام را الهام‌بخش معرفی کرده و تأثیر عمیق آن بر تاریخ و تمدن اسلامی را با تحسین ستوده و نوشته‌اند. گروه شیعه پیش از عاشورا به اندازه کافی هیجان و از خودگذشتگی نداشتند، اما پس از آن، عواطف آنان به گونه‌ای برانگیخته شد که نسبت به رنج و خطر در راه آرمان، فعال شدند (حسن ابراهیم، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۶۵۲).

نیکلسن می‌نویسد: «حادثه کربلا مایه پشیمانی و تأسف امویان شد؛ زیرا این واقعه شیعیان را متحد کرد و برای انتقام حسین هم‌صدا شدند و صدای آنان در همه جا و مخصوصاً عراق و بین ایرانیانی که می‌خواستند از نفوذ عرب آزاد شوند، انعکاس یافت»

(همان، ج ۱، ص ۳۶۵۲). این اتحاد، فراتر از مرزهای جغرافیایی و قومی، نه تنها شیعه، بلکه توانست مسلمانان را در دفاع از آرمان‌های اصیل اسلامی گرد هم آورد.

فیلیپ حتی، مورخ مسیحی معتقد است: فاجعه کربلا سبب جان گرفتن و بالندگی شیعه و افزایش هواداران آن مکتب شد، به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد که آغاز حرکت شیعه و ابتدای ظهور آن، روز دهم محرم بود (فیلیپ حتی، ۱۹۹۴ م، قسم ۳، ص ۲۵۱). همه قیام‌های پس از عاشورا ملهم از نهضت حسینی بود.

۳. ایجاد روح وحدت و همبستگی بین مذاهب اسلامی

افزون بر شیعه، دیگر فرق اسلامی نیز با الهام از نهضت حسینی ظلم‌ستیزی را آموختند؛ لذا می‌توان گفت یکی از برجسته‌ترین دستاوردهای تمدنی نهضت امام حسین (علیه السلام) ایجاد و تقویت روح وحدت و همبستگی در میان مسلمانان بود. قیام عاشورا در حقیقت مشعل فروزانی برای شیعیان و سرمشقی برای قیام‌های علویان در طول تاریخ گردید.

بنابراین قیام عاشورا نیروهای پراکنده شیعه را متحد ساخت و زمینه همبستگی سیاسی بین امت اسلام از جهت مبارزه با ظلم و قیام در برابر ظالمان را ایجاد کرد؛ نمونه این همبستگی شرکت و حضور اهل سنت در قیام‌های ظلم‌ستیزانه نظیر قیام زید بود که ابوحنیفه ضمن این که پیروان خود را ترغیب به شرکت کرد از این قیام حمایت جدی نمود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۸-۱۳۹؛ فخررازی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۳؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۳۶۴؛ یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۲۶-۴۴۵؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۵۲۵). نهضت امام حسین (علیه السلام) ضمن ایجاد همبستگی بین مذاهب اسلامی تشکیلات منسجم آنان را نیز فراهم آورد؛ خربوطی می‌نویسد: «شهادت امام حسین (علیه السلام) بزرگ‌ترین حادثه تاریخی بود که منجر به تشکیل و تبلور شیعیان گردید و سبب شد که شیعه به عنوان یک سازمان قوی با مبادی و مکتبی سیاسی و دینی مستقل، در صحنه اجتماع اسلام آن روز جلوه کند» (خربوطی، ۱۳۵۷، ص ۷۳). این سازمان‌یافتگی، زمینه را برای شکل‌گیری هویت مستقل شیعی و نقش‌آفرینی آن در همه مذاهب اسلامی و ایجاد ارتباط بین امت و در نهایت تمدن اسلامی فراهم ساخت. دیگر فرق امت اسلامی نیز به پیروی و تحت تأثیر مبارزات شیعه به بازیابی هویت واقعی خود رسیدند و این تأثیرپذیری زمانی رخ نمود که استعمار برای تجزیه قلمرو اسلامی و



بی‌هویت کردن ملل مسلمانان تلاش کرد. در این برهه مبارزات ضداستعماری در آفریقا از مصر تا لیبی، شبه‌قاره، عراق، لبنان و شامات و در میان رهبران و جوانان اهل سنت شکل گرفت و این روند آغازی بود برای مبارزات ضداستعماری و بیداری ملل اسلامی و الهام گرفتن از نهضت حسینی در مبارزه با ظلم و استبداد و استعمار (دّونی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۲-۲۱۵؛ هیکل، ۱۳۸۴، ص ۱۰۲-۹۸).

۴. امر به معروف به عنوان زیرساخت امنیت اجتماعی

در افق تمدنی عاشورا، سکوت در برابر فساد حاکمان، فروپاشی اخلاقی جامعه را به همراه دارد؛ امام حسین (علیه السلام) با تکیه بر فریضه امر به معروف، «نظارت عمومی» را از امر فردی به مطالبه اجتماعی برای سلامت نظام حکمرانی ارتقا داد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳). این مؤلفه، زیربنای «جامعه مسئول» در تمدن اسلامی است. تردیدی نیست که تمدن اسلامی آن‌گاه بالندگی، رشد و شکوفا دارد که امت اسلام به دستورات قرآن کریم پای‌بند باشند. قرآن بیش از ۲۷ بار به امر به معروف و نهی از منکر پرداخته و اصلاح فرد، خانواده، جامعه و جهان را از این روش ممکن می‌داند. یکی از صفات مؤمنان را امر به معروف و نهی از منکر می‌داند: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...» (توبه، ۷۱).

قیام امام حسین (علیه السلام) و مکتب حسینی، یکی از عناصر مهم شکوفایی تمدن اسلامی را در خود داشت که همواره در تاریخ این عنصر با الهام از قیام حضرت تکرار یافته است. امام حسین (علیه السلام) به تأسی از قرآن می‌فرماید: «شایسته نیست که انسان مؤمنی گنهکاری را ببیند و او را نهی از منکر نکند» (متقی هندی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۸۵، ح ۵۶۱۴).

بنابراین یکی از اساسی‌ترین شعارهای امام حسین (علیه السلام) در جریان نهضت خود، امر به معروف و نهی از منکر بود که در وصیت خود به محمد حنفیه به آن اشاره می‌کند: «وَأَنْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ». طبق این شعار، مسئله در جریان کربلا این نبود که چون از امام حسین (علیه السلام) بیعت خواسته‌اند و او بیعت نکرده، سپس قیام می‌کند، بلکه اگر بیعت هم نمی‌خواستند، باز هم قیام و حرکت اعتراضی را لازم می‌دانست؛ چرا که طبق احادیث و

روایات، جهاد با اهل منکر نیز لازم است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۵۵).

با این شرایط که مفسدی در جایگاه پیامبر نشسته، جلوگیری از این منکر بزرگ جز با امر به معروفی که خون‌ها در آن باید ریخته می‌شد، امکان‌پذیر نبود. اگر امام این امر به معروف را ترک کرده بودند و جزء شعارهای خود قرار نداده بودند، به‌طور حتم و یقین هیچ اثری از اسلام ناب و دین خدا باقی نمی‌ماند. وظیفه‌ای که امام در مقابل دین خدا و اسلام داشت، ایجاب می‌کرد که در هر شرایطی از دین خدا و اسلام پاسداری کند، حتی اگر در این راه به شهادت برسد (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۳۴).

بنابراین یکی از کلیدی‌ترین سازوکارهای صیانت از پویایی، سلامت و پایداری جامعه و تمدن در مبانی دینی و اندیشه اسلامی، نهادینه کردن نظارت همگانی در قالب فریضه امر به معروف است؛ از منظر جامعه‌شناسی سیاسی و جامعه‌شناسی دین، امنیت اجتماعی نه صرفاً و منحصرأً از طریق ابزارهای پلیسی و امنیتی و حاکمیتی قابل تأمین است، بلکه بیش از هر چیز از معبر «مشارکت فعال شهروندان» و «مسئولیت‌پذیری متقابل اجتماعی که مصداقی از تعاونوا علی البر است، عبور می‌کند (محسنی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۲-۱۴۵). نظارت همگانی در الگوی اسلامی، نقشی پیشگیرانه و ترمیمی در برابر کج‌رفتاری‌های اجتماعی، انحرافات ساختاری و حتی فسادهای حکومتی و اداری ایفا کرده و مانع از فروپاشی اخلاقی و فرسایش سرمایه‌های اجتماعی و افول ارزش‌های دینی می‌گردد؛ به تعبیری علمی، سیستم ایمنی‌بخش جامعه است که با فعال بودن آن، سلامت و طهارت معنوی و مادی امت تضمین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰-۲۸۵).

خاستگاه عاشورایی: قیام امام حسین (علیه السلام) عالی‌ترین جلوه تاریخی کاربست نظارت همگانی برای نجات جامعه از سقوط اخلاقی و سیاسی است. آن حضرت پیش از حرکت به سوی کربلا، هدف بنیادین حرکت خود را اقامه همین فریضه اعلام می‌دارد: «أُرِيدُ أَنْ أَمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِيَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۳۲۹). در این رویکرد، امر به معروف و نهی از منکر صرفاً به حوزه عبادی یا اخلاق فردی محدود نمی‌شود، بلکه ابزاری است برای اصلاح کلان‌ترین نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه که به انحراف کشیده شده‌اند. امام حسین (علیه السلام) با فداکاری خود نشان داد که سکوت جامعه در برابر انحراف



ساختار حاکمیت، در نهایت به نابودی امنیت اخلاقی، معنوی و فیزیکی آحاد جامعه منجر خواهد شد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۷۸).

تحلیل تمدنی: در چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی، تحقق امنیت پایدار بدون نظارت همگانی فعال غیرممکن است. این اصل به‌عنوان یک «زیرساخت نظارتی غیرمتمرکز» عمل می‌کند که در آن هر شهروند خود را در قبال سرنوشت کل جامعه و صیانت از ارزش‌ها و حقوق عمومی مسئول می‌داند؛ چنان‌که برخی از دانشمندان و حقوق‌دانان و سیاست‌دانان معاصر، ساختار حقوقی و فقهی نظارت همگانی را به‌عنوان یکی از اصول تفکیک‌ناپذیر قانون اساسی اسلام و زمینه‌ساز نظارت مردم بر دولت تحلیل کرده است (زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۱۲-۱۱۸). از منظر تمدن‌سازی، غفلت از نظارت همگانی منجر به ایجاد «شکاف دولت‌ملت» بی‌تفاوتی اجتماعی و رخنه فساد در ارکان تصمیم‌ساز می‌شود. حال آن‌که جریان یافتن این اصل پویا، نوعی خودتنظیم‌گری اجتماعی ایجاد می‌کند که امنیت روانی، اخلاقی و اقتصادی را در سایه اقتدار مدنی ناشی از تعهد جمعی تضمین می‌سازد (خامنه‌ای، بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۲۹ خرداد ۱۳۸۵).

۵. نقش مکمل زنان و حضور آنان در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی

عاشورا بدون حضور حضرت زینب سلام‌الله‌علیها و امام سجاد (ع)، ابتر می‌ماند. این واقعه نشان داد که تمدن اسلامی برای تثبیت دستاوردهای خود به «جهاد تبیین» نیاز دارد؛ مهم‌تر این‌که زن در این نهضت تمدنی، نه یک عنصر منفعل، بلکه «معمار روایت حقیقت» و ضامن بقای پیام انقلاب است (صدر، ۱۳۹۰، ص ۱۲۱). زنانی از میان بستگان و یاران امام حسین (ع) همانند ام‌وهب مادر وهب مسیحی و زن زهیربن‌قین که در تشویق او به شرکت در حماسه حسینی و همراهی با امام نقش برجسته داشت (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۸، ص ۱۱۸) و خواهران دیگر و همسران امام حسین (ع) همسری چون رباب که نوزادش در راه دین و مقاومت و شکوفایی تمدن اسلامی قربانی این هدف مقدس شد، با صبر و پایداری برای همه زنان به‌عنوان نقش‌آفرین الگو و سرمشق هستند که زنان غزه و مادران مدرسه میناب از این الگوها درس گرفته و صبر پیشه می‌نمایند. همچنین رنجی که کودکان و دخترانی که در کربلا همراه امام بودند کشیدند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵،

ص ۱۸۲) مانند دختران خود امام (علیه السلام) که منابع به حضورشان تصریح کرده‌اند: سکینه و فاطمه (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۸۲؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ ق، ج ۴، ص ۸۸؛ بلاذری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۱۹۱؛ مزّی، ۱۴۰۲ ق، ص ۲۵۴) و رقیه تا پایان دوران اسارت و شام که در آن به شهادت رسید و مزارش در شام است (طبری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۷۹؛ ابن طولون، ۱۴۱۶ ق، ص ۲۲۸) نیز الگوبخش برای جبهه مقاومت و انقلاب اسلامی است.

سخن پایانی

جامعه و تمدنی که شخصیتی مانند حسین بن علی (علیه السلام) دارد مملو از افتخار، حماسه، عظمت، زیبایی، آموزندگی و الهام بخشی است و بدون شک مکتب حسینی که سراسر درس برای همه بشریت و تمدن بشریت است، نه تنها در بعد سیاسی و اجتماعی، بلکه در ابعاد گوناگون زندگی، تمدنی و فرهنگی، راه نجات این امت است. مکتب و نهضت حسین (علیه السلام) در خود آموزه‌های بزرگ تمدنی همچون امر به معروف و نهی از منکر، توحید و یکتاپرستی، جهاد و مبارزه، مساوات و برابری، شجاعت و جواغردی، ایثار و از خودگذشتگی، رأفت و رحمت الهی دارد. آن چنان که از سوره شعراء برمی آید، ظهور پیامبران در فترت‌ها به علت شیوع مفساد بوده است، ولی ما می‌بینیم مکتب زنده حسین (علیه السلام) ظهور حسین است در همه اعصار، یعنی در هر سال و هر محرم امام حسین (علیه السلام) به صورت یک مصلح بزرگ و عالی ظهور می‌کند و این فریاد از آزادی و آزادگی را به گوش جهانیان می‌رساند که «مرگ به از زندگی ننگین است».

در نهایت نهضت امام حسین (علیه السلام) را باید نقطه عطفی در تاریخ تمدن اسلامی دانست که با تأثیرات ژرف و چندلایه خود، مسیر این تمدن را برای همیشه دگرگون ساخت. این نهضت با ایجاد وحدت، افشای چهره واقعی حکومت‌های منحرف، ترویج امر به معروف، الگوسازی برای مبارزه با استعمار و استبداد و ارائه درس‌های ماندگار فرهنگی و اجتماعی، میراثی گرانبها برای نسل‌های امروز و آینده مسلمانان به یادگار نهاده است. تداوم این آموزه‌ها در طول تاریخ، نشان از زنده بودن و پویایی این مکتب دارد که همچنان می‌تواند راهگشای جوامع اسلامی در مواجهه با چالش‌های معاصر باشد.

منابع

۱. آدمیت، فریدون، امیرکبیر و ایران، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۴.
۲. ابن اثیر، علی بن محمد، الكامل فی التاریخ، بیروت: دارصادر، ۱۳۸۵ ق.
۳. ابن اعثم کوفی، الفتوح، تحقیق علی شیر، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ ق.
۴. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند احمد، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن شعبه حرانی، حسن، تحف العقول عن آل الرسول، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، قم: انتشارات علامه، ۱۳۷۹ ق.
۷. ابن طاووس، علی، اللهوف فی قتلى الطفوف، قم: انوار الهدی، ۱۳۴۸.
۸. ابن طولون، شمس الدین محمد، الشذرات الذهبیة فی تراجم الأعیان من المائة التاسعة، بیروت: دارالبشائر، ۱۴۱۶ ق.
۹. ابن قولویه قمی، جعفر، کامل الزیارات، تصحیح جواد قیومی، ج ۱، قم: نشر الفقاهه، ۱۳۷۶.
۱۰. اصفهانی، ابوالفرج علی، مقاتل الطالبیین، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۶۸ ق.
۱۱. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، الأدب المفرد، بیروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۴۰۶ ق.
۱۲. بلاذری، احمد، انساب الأشراف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. بند نبی، مالک، شروط نهضت، ترجمه عبدالحسین نیک گوهر؛ ج ۲، تهران: انتشارات شرکت سهامی، ۱۳۷۵.
۱۴. پارسانیا، حمید؛ پیمان، حدیث؛ پژوهشی در انقلاب اسلامی و تمدن اسلامی، تهران: کتاب صبح، ۱۳۹۲.
۱۵. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، ج ۲، قاهره، ۱۳۹۵ ق.
۱۶. جعفریان، رسول، تأملی در نهضت عاشورا، ج ۳، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۸۵.
۱۷. جواد آملی، عبدالله، جامعه در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰.
۱۸. جواد آملی، عبدالله، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، قم: اسراء، ۱۳۸۱.



۱۹. حاجی نوری، حسین، **مستدرک الوسائل**، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۸ ق.
۲۰. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، **المستدرک علی الصحیحین**، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۱. حسن ابراهیم، **تاریخ سیاسی اسلام**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۶.
۲۲. حسنلو، امیرعلی، **استبداد استعمار و بهائیت**، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۰.
۲۳. حسینی جلالی، محمدرضا، **تراثنا**، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، شماره ۲، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی**، ۲۸ بهمن ۱۳۹۴.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی**، تهران: دفتر حفظ و نشر آثار، ۱۳۹۷.
۲۶. خربوطی، دکتر، **انقلاب‌های اسلامی**، ترجمه عبدالصاحب یادگاری، تهران: کانون انتشاراتی چهره اسلام، ۱۳۵۷.
۲۷. خسروپناه، عبدالحسین، **فلسفه قدن نوین اسلامی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۰.
۲۸. خوارزمی، موفق بن احمد، **مقتل‌الحسین**، تحقیق محمد سماوی، قم: انوارالهدی، ۱۴۱۸ ق.
۲۹. دورانت، ویل، **تاریخ قدن**، ترجمه احمد آرام و دیگران، چ ۶، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۳۰. دؤنی، علی، **جنبش‌های اسلامی در جهان عرب**، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۱. دیورو، افسانه، **توسعه**، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: انتشارات توسعه، ۱۳۷۸.
۳۲. رائین، اسماعیل، **انشعاب بهائیت پس از مرگ شوقی ربانی**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۴.
۳۳. زنجانی، آیت‌الله عباسعلی عمید، **انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن**، تهران: نشر- کتاب



- سیاسی، ۱۳۶۰.
۳۴. زنجانی، آیت الله عباسعلی عمید، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۳۵. سبط بن جوزی، یوسف بن قزاوعلی، تذکرة الخواص فی الامة بذكر خصائص الائمة، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۱۸ ق.
۳۶. سنگری، محمدرضا، فرهنگ عاشورا و دفاع مقدس، چ ۱، تهران: نشر شاهد، ۱۳۸۵.
۳۷. سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، قاهره: نشر مطبعة المدنی، بی تا.
۳۸. شمس الدین، محمد مهدی، ثورة الحسین، بیروت: نشر دارالتعارف، ۱۴۰۰ ق.
۳۹. شهیدی، سیدجعفر، پس از پنجاه سال، چ ۲۷، تهران: دفتر نشر- فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰.
۴۰. شیخ الاسلامی، جواد، خاطرات سیاسی سرآرتور هاردینگ، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳.
۴۱. صدر، سید محمد باقر، سنت های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
۴۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ الأمالی، چ ۶، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶.
۴۳. طباطبائی، سید محمد حسین، بررسی های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۴۴. طبرانی، المعجم الكبير، مكتبة ابن تیمیة، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م.
۴۵. طبری، احسان، جامعه ایران در دوران رضاشاه، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۵۶.
۴۶. عماد الدین حسن بن علی، کامل بهائی (بهاء الدین)، چ ۱، تهران: انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۳.
۴۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الأمم و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، چ ۲، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
۴۸. علایی، حسین، تاریخ تحلیلی جنگ ایران و عراق، چ ۱، تهران: انتشارات مرکز، ۱۳۹۱.
۴۹. فخر رازی، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار،

تهران ۱۳۸۲ / ۲۰۰۴ م.

۵۰. فهیمی، سیدمهدی، فرهنگ جبهه، تهران: نشر فرهنگ گستر، ۱۳۷۹.
۵۱. فیلیپ حتی، تاریخ العرب، چ ۹، بیروت: دار غندوز، ۱۹۹۴ م.
۵۲. قرشی، باقرشریف، پژوهشی در زندگی امام حسین (علیه السلام)، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۵۳. قمی، شیخ عباس، دمع السجوم (ترجمه نفس المهموم)، قم: انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۷۹.
۵۴. کلینی؛ الشیخ محمدبن یعقوب، الکافی، المحقق / المصحح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، رقم الطباعة: الرابعة، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۵۵. کسروی، احمد، بهائی گری، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۵۷.
۵۶. کعبی، عبدالزهراء، نهضة الحسين، بیروت: نشر دارالکتب و العترة، ۱۴۱۴ ق.
۵۷. گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چ ۳۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۴.
۵۸. متقی هندی، علی بن حسام الدین، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ ق.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۰. محسنی، منوچهر، مقدمات جامعه شناسی، تهران: انتشارات طهور، ۱۳۸۹.
۶۱. مزّی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذيب الكمال فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۲ ق.
۶۲. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، چ ۴۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۳.
۶۳. مطهری، مرتضی، حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۶۴. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، چ ۲۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۶۵. مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸.
۶۶. مطهری، مرتضی، نهضت امام حسین (علیه السلام)، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰.
۶۷. مطهری، مرتضی، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، چ ۲۵، تهران: انتشارات

صدرا، ۱۳۸۴.

۶۸. مفید، محمد، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تحقیق مؤسسة آل البیت، قم، ۱۴۱۳ ق.

۶۹. موثق، سیداحمد، جنبش‌های اسلامی معاصر، تهران: انتشارات دفتر نشر- فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.

۷۰. موسوی مقرر، عبدالرزاق، رهبر انقلاب خونین کوفه، تهران: نشر جهان، ۱۳۴۸.

۷۱. هاشمی‌نژاد، شهید عبدالکریم، درسی که حسین به انسان‌ها آموخت، چ ۲، مشهد: شرکت به نشر، ۱۳۸۳.

۷۲. هیکل، محمدحسین، مصر و انقلاب ۱۹۱۹، ترجمه حمید احمدی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۴.



شرایط و ابعاد پذیرش مذاکره بر اساس آموزه‌های دینی

سیدجواد حسینی*

چکیده

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - استنادی و مطالعه کتابخانه‌ای، ابعاد و شرایط لازم جهت ورود به مذاکره با غیرمسلمانان را از منظر قرآن کریم و روایات بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که روی‌آوری و پذیرش مذاکره مبتنی بر شرایطی است از جمله: خواهان صلح واقعی بودن طرف مقابل، پایبندی به عهد، عدم حمایت از توطئه‌گران، حفظ عزت و استقلال مسلمانان، نفی سلطه کافران، عدم اعتماد کامل به دشمن، پرهیز از اظهار محبت و ممنوعیت سازش و تسلیم. قرآن با قاعده «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» هر توافقی را که موجب سلطه کافران شود باطل می‌داند. نتیجه آن که مذاکره ابزاری عقلانی و مشروع برای تأمین مصالح امت اسلامی است، اما استمرار آن منوط به پایبندی عملی طرف مقابل و رعایت شرایط مقرر است.

واژگان کلیدی: مذاکره، شروط، مشروعیت، قرآن، روایات.

*. دکتری کلام اسلامی، Hosseiny.masoume@yahoo.com.

مقدمه

از مسائل مورد توجه مردم جهان، حل خصومت‌ها و مشکلات تنش‌های نظامی، اقتصادی، سیاسی جهانی و منطقه‌ای از طریق گفت‌وگو، مذاکره و دیپلماسی است؛ چراکه جنگ هرچند گاهی آثار مثبتی دارد، اما زیان، ضرر و خسارت فراوان مالی، جسمی و روانی دارد که به راحتی قابل جبران نیست. به همین دلیل دین اسلام، که دین کامل است راهکارهایی در این زمینه ارائه کرده است. آیات قرآن کریم اشاره می‌کند که اگر کافران به صلح و آرامش روی آورند، ای پیامبر تو نیز بر صلح متمایل باش و بر خدا توکل کن (انفال، ۶۱). بدیهی است که مهم‌ترین ابزار صلح، مذاکره است که بین طرفین اجرا می‌شود؛ لذا پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم تا جایی که امکان داشت از جنگ و خونریزی خودداری می‌کرد و بارها با دشمنان مذاکره کرد و پیمان بست؛ بعضی به اسلام طعنه می‌زنند که دین خشونت و جنگ است؛ درحالی‌که اصل اولیه در آیات قرآن کریم و سنت نبوی برپایه آرامش، صلح و امنیت انسان‌هاست؛ البته تا زمانی که کافران و دشمنان نیز به آن متمایل و به مفاد آن ملتزم باشند. پایبندی یک‌طرفه در نزاع، فایده‌ای جز خسارت و ذلت ندارد. ازاین‌رو دین اسلام شرایطی برای مذاکره و صلح بیان کرده و به مسلمانان هشدار می‌دهد که تکیه‌گاه عزت، خدای متعال است؛ پس بر او توکل نموده و نباید ظاهر قدرت‌های بزرگ، شما را فریب دهد. زمانی که می‌خواهید مذاکره کنید با ذلت و ضعف نباشید و نتیجه آن به گونه‌ای نشود که کافران بر مؤمنان تسلط و غلبه پیدا کنند؛ آنچه پیش رو دارید بررسی اجمالی موارد ذیل است:

۱. معنای مذاکره؛

۲. با چه کسانی باید مذاکره کرد؟

۳. دلایل مشروعیت مذاکره و شروط آن با توجه به آیات قرآن و روایات چیست؟

الف) تعریف مذاکره: واژه مذاکره عربی است؛ به معنای گفت‌وگو، مشاوره و درباره چیزی سخن گفتن است (معجم‌المعانی عربی فارسی واژه مذاکره)، اما در انگلیسی واژه Negotiation در لغت به معنی چک و چانه‌زدن، جر و بحث، توافق، مبادله، معامله و نقد کردن آمده است (باطنی، ۱۳۷۶، ص ۵۶۴) و در اصطلاح مدیریتی، مذاکره فراگردی است که دو یا چند نفر یا گروه دارای هدف‌های مشترک و متضاد، طرح‌های پیشنهادی خود را بیان



می‌کنند و شرایط خاص خود را مورد بحث قرار می‌دهند تا احتمالاً به توافق برسند. مذاکره معمولاً شامل ترکیبی از مصالحه، همکاری مبتنی بر اعتماد و احتمالاً تأکیدی بر مسائل حیاتی است. به بیان دیگر «مذاکره» به مباحثه‌ای استراتژیک پیرامون موضوعی خاص اشاره دارد که مورد پذیرش تمام طرفین حاضر در گفت‌وگوهاست. در جریان مذاکره، هر طرف سعی می‌کند تا با استفاده از تکنیک‌های زبان بدن، درصدد متقاعدسازی طرف دیگر و جلب موافقت او با نقطه‌نظرات خودش برآید. هر مذاکره‌ای نیازمند اندکی بده‌بستان است (رضائیان، ۱۳۸۷، ص ۹۰)؛ البته نباید تصور کرد که هر مذاکره‌ای به معنای تسلیم یا عقب‌نشینی است. مذاکره، بده‌بستان است. شما داشته‌های خود را مطرح می‌کنید، طرف مقابل هم مطالبات و خواسته‌های خود را بیان می‌کند؛ در نهایت، دادوستدی صورت می‌گیرد. منظور ما در این مقاله همان معنای سیاسی است که با استفاده از مذاکره و تکنیک‌های تقویت فن بیان، تمام طرفین سعی می‌کنند به‌جای مجادله، با یکدیگر سازش کنند و به یک توافق قابل قبول دست یابند.

در منابع دینی از مذاکره تعبیرات مختلفی شده است، مانند: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ؛ اگر آنان به مسالمت تمایل داشتند» (انفال، ۶۱)، «ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوکُمْ شَيْئاً وَلَمْ يَظَاهِرُوا عَلَیْکُمْ أَحَدًا؛ چیزی از تعهدات خود نسبت به شما فروگذار نکرده‌اند و کسی را بر ضرر شما یاری نمی‌کنند» (توبه، ۴) و «وَأَلْقُوا إِلَیْکُمُ السَّلَامَ؛ و به شما پیشنهاد صلح می‌دهند» (نساء، ۹۰). هرچند صلح مساوی با مذاکره نیست، اما لازمه صلح مذاکره است؛ وقتی صلح روا شمرده شده است، مذاکره به‌عنوان مقدمه و پیش‌شرط تحقق صلح مشروع خواهد بود. براساس آیات قرآن هرگاه دشمن از در صلح وارد شد، می‌توان با آن‌ها مذاکره کرده و از در صلح وارد شد، اما این مسئله با شروطی همراه است که شامل حفظ عزت مسلمین، عدم ضرر، عدم خوف از خیانت و خدعه دشمنان و مراقبت از توطئه نهفته آنان است.

ب) مشروعیت مذاکره با کفار در قرآن: در مباحث اصولی مرسوم است، قبل از اثبات یا نفی یک مسئله، اصل اولی بیان می‌شود. اصل اول در برخورد با کفار و کسانی که مسلمان نیستند و با مسلمانان دشمنی و عنادی ندارند، به نیکی رفتار کردن است؛ همان‌گونه که خداوند می‌فرماید: «لَا يَنْهَاکُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوکُمْ فِی الدِّینِ وَلَمْ يُخْرِجُوکُمْ مِنْ

دیارِکُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ؛ خدا شما را از آنان که با شما در دین جنگ نکرده و از منازلتان بیرون ننموده‌اند، نهی نمی‌کند که با آنان به نیکی و عدالت رفتار نمائید؛ زیرا خداوند عادلان را دوست دارد» (ممتحنه، ۸). براساس این آیه شریف، مذاکره با غیرمسلمانانی که با مسلمانان عنادی ندارند و دشمنی نکرده‌اند، رواست و باید با نیکی و عدالت با آنان رفتار کرد. برخی از غیرمسلمانان با مسلمانان عهد دارند که وفای به آن واجب است؛ پس پیمان بستن و مذاکره با غیرمسلمانی که با مسلمانان معاند نیست، اشکالی ندارد و جایز است. اصل اول این است که آیات و روایات متعددی دلالت صریح بر مذاکره و جواز صلح دارد که به نمونه‌هایی اشاره می‌شود.

۱. جواب درخواست صلح

خداوند متعال می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، اگر آنان به صلح تمایل داشتند تو نیز مایل به صلح باش و بر خدا توکل کن؛ چرا که او شنوا و دانا است» (انفال، ۶۱). به‌طور معمول هر صلحی نیاز به مذاکره دارد. اگر دشمن واقعاً خواهان صلح باشد، می‌شود به صلح تمایل نشان داد. وقتی قبول درخواست صلح شرعاً جایز باشد، مذاکره نیز که لازمه و مقدمه آن است، نیز روا خواهد بود.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۱ سوره انفال می‌گوید: «کلمه جنوح به‌معنای میل است و بال مرغ را هم از این جهت جناح می‌گویند که مرغ به‌وسیله آن به یکی از دو طرف خود متمایل و منحرف می‌شود. این که قرآن می‌فرماید: «لَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ» معنایش این است که اگر فلان کار را بکند به‌سوی گناه منحرف نشده است. واژه «سلم» به فتح سین و کسره آن، به‌معنای صلح است و این که فرمود: «وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» تتمه امر به جنوح و همگی در معنای یک امر است که اگر دشمن به صلح و روش مسالمت‌آمیز رغبت کرد، تو نیز به آن مایل شو، به خدا توکل کن و مترس از این که مبدا اموری پشت پرده باشد و تو را غافلگیر کند و تو به‌دلیل نداشتن آمادگی نتوانی مقاومت کنی؛ چون خدای تعالی شنوا و دانا است» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۹، ص ۱۵۲). مرحوم راوندی ذیل این آیه می‌گوید: «معاهده با غیرمسلمانان به‌دلیل آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...» (انفال، ۶۱) جایز است و پیامبر ﷺ نیز با قریش صلح کرد که چند سال جنگ ترک شود. قرارداد بستگی به مصلحت



مسلمانان دارد؛ چرا که اگر معاهده به ضرر آنان و باعث شوکت و قدرت غیرمسلمانان باشد، جایز نیست» (راوندی، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۳۵۴). شیخ طبرسی می‌گوید: «پیامبر ﷺ با گروه‌هایی مانند اهل هجر، اهل بحرین و... صلح کرد و تا زمانی که شروط پیمان را که عبارت است از این‌که به شما ضرری نرسانند و دشمنان شما را یاری نکنند، عهد آنان باقی است» (طبرسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۱۲).

۲. تعهد در مقابل تعهد

خداوند می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ؛ مگر گروهی از مشرکان که با آن‌ها عهد بسته‌اید و چیزی از تعهدات خود نسبت به شما فروگذار نکرده‌اند و کسی را بر ضرر شما یاری نمی‌کنند؛ پس شما هم عهد خود را تا پایان مدت آن تمام کنید. خداوند پرهیزکاران را دوست دارد» (توبه، ۴). از این آیه جواز اصل پیمان بستن استفاده می‌شود که پیمان بستن با غیرمسلمانان جایز است؛ لازمه عهد بستن جواز مذاکره است. شروطی مانند معاند نبودن و به ضرر مسلمانان همکاری نکردن بیان شده است که در ادامه به آن اشاره می‌شود؛ در این صورت، وفای به آن پیمان هم لازم است.

۳. جواز انعقاد معاهده و پیمان ترک مخاصمه با غیرمسلمانان

یکی دیگر از آیاتی که بر جواز مذاکره با غیرمسلمانان غیرمعاند دلالت دارد این آیه است: «إِلَّا الَّذِينَ يَصُلُّونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ أَوْ يِقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يِقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَٰمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا؛ مگر آن‌ها که با هم‌پیمانان شما عهد بسته‌اند یا آن‌ها که به‌سوی شما می‌آیند و از پیکار با شما یا پیکار با قوم خود به تنگ آمده‌اند و اگر خدا بخواهد آنان را بر شما مسلط می‌کند تا با شما پیکار کنند؛ پس اگر از شما کناره‌گیری کرده، با شما جنگ نمی‌کنند و به شما پیشنهاد صلح می‌دهند، خداوند برای شما راهی برای تعرض به آن‌ها قرار نداده است» (نساء، ۹۰). از این آیه نکاتی استفاده می‌شود: ۱. ممنوعیت کشتن کافران هم‌پیمان با مسلمانان و کافران بی‌طرفی که توان مقابله با مسلمانان و نیز مقابله با قوم خود را ندارند. ۲. لزوم احترام و وفاداری به پیمان‌های بسته شده با

کافران. ۳. جواز انعقاد معاهده و پیمان ترک مخاصمه با غیرمسلمانان؛ پس می‌توان به جواز و مشروعیت چنین پیمان‌هایی پی برد (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۵).

مشروعیت مذاکره با غیرمسلمانان در روایات

پیش از پرداختن به نمونه‌ای از روایات، لازم به ذکر است که در این روایات، لفظ مذاکره نیامده است، بلکه سخن از صلح است و لازمه یا مقدمه صلح مذاکره است. وقتی صلح مشروع شمرده شد، به دلالت التزامی مذاکره نیز مشروع شمرده می‌شود.

۱. صلح حدیبیه

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رحمة للعالمین است و همواره از صلح استقبال می‌کرد و از خشونت و نزاع، تبری می‌جست و در صورت فراهم بودن شرایط، با غیرمسلمانان مذاکره و صلح می‌کرد و تا زمانی که طرف مقابل به عهد و متن مذاکره پایبند بود، حضرت نیز پایبند بود؛ بزرگ‌ترین دلیل و شاهد این مسئله، صلح حدیبیه است.

در این پنج موردی که از روایات نقل شد به‌نوعی در هر کدام به صلح حدیبیه اشاره شده است؛ جا دارد، برای روشن شدن مطلب، جریان صلح حدیبیه را مرور کنیم.

ماجرای صلح حدیبیه

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همراه حدود ۱۴۰۰ نفر از اصحاب خود برای انجام عمره رهسپار مکه شد و چون به حدیبیه (محل نزدیک مکه) رسیدند، مشرکین مانع ورود آنان به مکه و انجام مراسم عمره شدند. پیمان صلحی در این محل میان پیامبر صلی الله علیه و آله و مشرکان منعقد شد که براساس آن باید مسلمانان به مدینه بازگردند و سال آینده، سه روز مراسم را در مکه انجام دهند. سال بعد پیامبر صلی الله علیه و آله و یارانش به‌سوی مکه حرکت کردند، اما نگران بودند که قریش باز هم مانع ورود آنان شود و با آنان بجنگند. پیامبر صلی الله علیه و آله دوست نداشت در ماه حرام و محدوده حرم با مشرکان بجنگد؛ آن‌گاه آیه نازل شد. با نزول این آیه پیامبر صلی الله علیه و آله با کسانی که با او می‌جنگیدند، می‌جنگید و از جنگیدن با کسانی که با او نمی‌جنگیدند پرهیز می‌نمود (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۳۳).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با قریش، صلح حدیبیه را امضا کرد که تا ده سال جنگ ترک شود. پیمان



حدیبیه دارای آثار بزرگی در پیشرفت اسلام بوده است که برخی از آن آثار را بیان می‌کنیم.
۱. کوتاه شدن دست دشمنان از ضربه زدن به مسلمانان، ۲. گرایش بیشتر نیروهای مشرکان به ایمان، ۳. مصونیت مؤمنان مکه از گزند جنگ و ۴. زمینه‌سازی ورود مؤمنان به مسجدالحرام و اجرای عمره با امنیت و آرامش (مطهری، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۳-۲۸۴).

پیامبر ﷺ در شرایطی به ایجاد مناسبات و روابط بین‌الملل گسترده‌تر دست زد که حکومت نوپای وی همچنان از طرف نیروی نظامی قریش و توطئه‌های یهود تهدید می‌شد و در حقیقت، آرامش نسبی و فرصتی که پیامبر از انعقاد پیمان متارکه جنگ (صلح حدیبیه) با قریش به‌دست آورد، وی را بر آن داشت که روابط بین‌الملل را تا جایی که در آن زمان امکان داشت، گسترش دهد. فرستادن سفیر به امپراتوری ایران و روم در شرایط آن زمان، حادثه کوچک و عادی نبود و ابتکار پیامبر در گسترش روابط بین‌الملل از رویدادهای نادر تاریخ روابط بین‌الملل است (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۱، ص ۶۶). در این مدت پیامبر ﷺ سفرای خود را به‌سوی نجاشی، منذر غسان در شام، منذرین ساوی در بحرین و ملوک یمن و عمان ارسال کرد؛ موضوع همه این نامه‌ها دعوت به اسلام بود. عده‌ای از ممالک، در پاسخ به نامه‌های پیامبر ﷺ هدایایی را برای حضرت فرستادند و حضرت نیز آن‌ها را پذیرفت. همین امر مبنای جواز قبول هدایای اهل حرب نزد فقهای اسلامی تلقی شد و از سوی دیگر به‌عنوان یکی از آداب دیپلماسی اسلام در عصر خلفای بعدی اجرا شد و برای نخستین‌بار، مصونیت سیاسی سفیران در روابط خارجی اسلام به‌عنوان قانون رسمی تخلف‌ناپذیر اعلام شد (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۹، ص ۱۵).

۲. صلح کارسازتر از جنگ

حضرت علی (علیه السلام) فرمود: «وَجَدْتُ الْمُسَالَمَةَ - مَا لَمْ يَكُنْ وَهْنٌ فِي الْإِسْلَامِ - أُنْجَعَ مِنَ الْقِتَالِ؛ من صلح را - مادامی که مایه وهن اسلام نباشد - کارسازتر از جنگ یافته‌ام» (آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۳۱). در این کلام مولی نیز صلح در صورتی که مایه وهن اسلام نباشد بهتر دانسته شده است. صلح بدون مذاکره امکان ندارد؛ منتهی مذاکره مشروط است که باعث وهن اسلام و مسلمانان نشود.

۳. پیشنهاد صلح را رد نکن

حضرت در عهدنامه خودشان به مالک اشتر این گونه مرقوم فرمودند: «ولا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضًى؛ فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِحُجُودِكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ، وَأَمْنًا لِبِلَادِكَ، وَلَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ؛ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رَجْمًا قَارِبَ لِيَتَغَفَّلَ، فَخُذْ بِالْحَزْمِ، وَأَنْتَهُمْ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ؛ اِغْرِزْ دُشْمَنَ تَو را به صلح فراخواند و خشنودی خدا در آن بود، آن را رد مکن؛ زیرا صلح مایه آسایش سپاهیان تو و راحتی خودت از اندوهها و دردسرهاست و امنیت سرزمین توست، اما پس از صلح، از دشمن خود سخت برحذر و هشیار باش؛ زیرا گاه دشمن خود را نزدیک می‌سازد، تا غافلگیر کند؛ پس محتاط و دوراندیش باش و به دشمن خوش‌بین مباش» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۴۲). در این سخن نیز از صلح استقبال شده است که از طریق مذاکره به دست می‌آید؛ منتهی مواظب خدعه دشمن بعد از صلح باشیم.

۴. صلح امام حسن (علیه السلام)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) پس از ضربت خوردن به وسیله ابن ملجم، در سفارش به فرزند بزرگوار خود امام حسن (علیه السلام) فرمود: «وَأَعْلَمْ أَنَّ مَعَاوِيَةَ سَيَخَالِفُكَ كَمَا خَالَفَنِي، فَإِنْ وَادَعْتَهُ وَصَالَحْتَهُ كُنْتَ مُقْتَدِيًا بِجَدِّكَ (علیه السلام) فِي مُوَادَعَتِهِ بَنِي ضَمْرَةٍ وَبَنِي أَشْجَعٍ فَإِنْ أَرَدْتَ مُجَاهَدَةَ عَدُوِّكَ فَلَنْ يَصْلُحَ لَكَ مِنْ شَيْعَتِكَ مَنْ يَصْلُحُ لِأَبِيكَ؛ بدان که معاویه همچنان که با من مخالفت کرد با تو نیز مخالفت خواهد کرد؛ پس اگر با او از در صلح و آشتی درآیی به جدت تأسی جسته‌ای که با بنی‌ضمرة و بنی‌اشجع... صلح کرد و اگر بخواهی با دشمنت بجنگی [بدان که] هرگز آن صلاحیت و وفاداری که پیروان پدرت داشتند پیروان تو نخواهند داشت» (شامی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۷۸). این روایت می‌رساند که در صورت مصلحت امت، تن دادن به صلح بهتر از جنگ ناموفق است. وقتی صلح روا بود، مذاکره هم لازمه آن است و یا می‌توان گفت مذاکره به طریق اول جایز است. تذکر این نکته لازم است که هرچند روایت سنداً مرفوعه است، اما پیش‌بینی عدم یاری یاران، غیب‌گویی است که می‌تواند صدور روایت را تأیید کند.

۵. صلح عزت‌بخش مؤمنین

امام صادق (علیه السلام) فرمودند: «إِنَّ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامَ لَمَّا طُعِنَ وَاخْتَلَفَ النَّاسُ عَلَيْهِ



سَلَّمَ الْأَمْرَ لِمَعَاوِيَةَ، فَسَلَّمَتْ عَلَيْهِ الشَّيْعَةُ «عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا مُذِلَّ الْمُؤْمِنِينَ». فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا أَنَا بِمُذِلِّ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَكِنِّي مُعِزُّ الْمُؤْمِنِينَ، إِنِّي لَمَّا رَأَيْتُكُمْ لَيْسَ بِكُمْ عَلَيْهِمْ قُوَّةٌ سَلَّمْتُ الْأَمْرَ لِأَبْقَى أَنَا وَأَنْتُمْ بَيْنَ أَظْهُرِهِمْ، كَمَا عَابَ الْعَالِمُ السَّفِيئَةَ لَتَبْقَى لِأَصْحَابِهَا، وَكَذَلِكَ نَفْسِي وَأَنْتُمْ لِنَبْقَى بَيْنَهُمْ؛ حَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ پس از آن که به جانش سوء قصد شد و پیروانش از در ناسازگاری با وی در آمدند، کار را به معاویه وا گذاشت؛ آن گاه شیعیانش به آن حضرت چنین سلام کردند: «سلام بر تو ای خوارکننده مؤمنان». حضرت فرمود: من خوارکننده مؤمنان نیستم، بلکه عزت بخش مؤمنانم. وقتی دیدم شما در برابر دشمن قدرتی ندارید، کار را به او وا گذاشتم تا من و شما در میان آنان باقی بمانیم؛ همچنان که آن عالم (خضر) کشتی را سوراخ کرد تا برای صاحبانش باقی بماند و این چنین [است حکایت] من و شما تا در میان آن‌ها باقی بمانیم». در این روایت نیز صلح امام حسن (علیه السلام) را که با مذاکره به دست آمده است، در شرایطی که در برابر دشمن، قدرت مقابله ضعیف است، روا می‌داند.

۶. پیمان با یهود

یکی دیگر از مذاکرات پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با غیرمسلمانان مربوط به یهود است که باز هم بیانگر گفتمان، مذاکره و دیپلماسی با غیرمسلمانان از دیدگاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) است و جواز شرعی مذاکره با غیرمسلمانان است.

تنظیم روابط با یهودیان ساکن مدینه به خاطر این بود که آنان پیرو دین الهی بودند و موقعیت اقتصادی خاص و روابط تجاری نزدیکی با قریش داشتند. موارد عمده این پیمان عبارت است از:

۱. مسلمانان و یهودیان مانند یک ملت در مدینه زندگی کنند؛
۲. در انجام مراسمات دینی خود آزاد باشند؛
۳. هر یک از طرفین، دشمنان دیگری را کمک نکنند؛
۴. هرگاه مدینه مورد تهاجم قرار گرفت، هر دو با هم در دفاع شریک باشند؛
۵. قرارداد صلح با دشمن، با مشورت هر دو انجام شود؛
۶. خونریزی در مدینه حرام است؛
۷. آخرین داور برای رفع اختلاف رسول خدا (صلی الله علیه و آله) خواهد بود؛
۸. امضاکندگان این پیمان با یکدیگر به خیرخواهی و نیکوکاری رفتار کنند.



با تدبیر رسول خدا ﷺ زمینه‌های اختلاف و نزاع از جامعه نوبنیاد مدینه برچیده شد و پایه‌های دولت اسلامی به رهبری رسول خدا ﷺ استوار شد (نصرتی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴).

از مفاد مذاکرات پیامبر ﷺ با یهودیان آشکار می‌شود که اصل این مذاکرات با غیرمسلمانان در صورتی که شرایط آن عادلانه و منطقی باشد، سبب ایجاد صلح میان طرفین شود و به استواری جامعه اسلامی کمک کند جایز است.

۷. لزوم وفای به عهد و شرط

مشروعیت مذاکره و صلح را می‌توان از لزوم وفای به عهد در عقود معین و نامعین و اصل تعمیم مشروعیت قراردادها به دست آورد؛ تا زمانی که شرایط و قراردادها با موازین اسلامی مخالف نیست و به مقتضای «اوفوا بالعقود» و «المؤمنون عن شروطهم» باشد، می‌توان صحت و لزوم این قراردادها را قابل قبول دانست (عمید زنجانی، ۱۴۲۱، ج ۳، ص ۵۳۳).

ج) با چه کسانی می‌شود مذاکره کرد

در ابتدا باید ارزیابی اولیه از دشمن داشته باشیم، به نحوی که قابلیت مذاکره یا عدم مذاکره دشمن بررسی گردد. با کسانی می‌شود مذاکره کرد که این اوصاف را دارا باشند:

۱. خواهان صلح بودن نه باج خواهی

با کسی باید مذاکره کرد که دنبال صلح واقعی است، نه کسانی که دنبال تحمیل قدرت و خواسته خویش و یا دنبال تجدید قوا هستند. تعهد دشمن به صلح را از سابقه پایبند بودن یا پایبند نبودن به تعهدات قبلی و مذاکرات قبلی آن می‌توان بررسی کرد: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ؛ اگر آنان به مسامحت تمایل داشتند تو نیز مایل به صلح باش» (انفال، ۶۱). رهبر شهید می‌فرمایند: «مشکل ما را با آمریکا یک چیز حل می‌کند؛ چه چیزی؟ به آمریکا باج بدهیم؛ نه یک‌بار؛ آمریکایی‌ها به یک‌بار باج هم قانع نیستند؛ امروز باج بدهیم، فردا می‌آیند یک باج دیگر می‌خواهند، [باز باید] باج بدهیم؛ پس فردا می‌آیند یک باج دیگر می‌خواهند، [باز باید] باج بدهیم. امروز می‌گویند هسته‌ای را تعطیل کنید - اول می‌گویند بیست درصد را تعطیل کنید، بعد می‌گویند پنج درصد را تعطیل کنید، بعد می‌گویند بساط هسته‌ای را



برچینید - بعد می‌گویند قانون اساسی را عوض کنید، بعد می‌گویند شورای نگهبان را بردارید؛ آمریکایی‌ها باج می‌گیرند. اگر بخواهید مشکلاتان با آمریکا حل بشود، باید این کار را بکنید؛ مرتب باج بدهید. آمریکا این‌ها را می‌خواهد: پشت مرزهای خودتان، خودتان را محبوس کنید، دستتان را خالی کنید، صنایع دفاعی‌تان را تعطیل کنید. کدام ایرانی با غیرتی حاضر است که یک چنین باجی بدهد؟ من نمی‌گویم [طرفدار] جمهوری اسلامی؛ ممکن است یکی جمهوری اسلامی را هم قبول نداشته باشد، اما ایرانی باشد، غیرت ایرانی داشته باشد؛ [او هم] حاضر نیست این باج‌ها را بدهد (بیانات در دیدار بسیجیان، ۱۴۰۱/۰۹/۰۵).

۲. کسانی که عهدشکن نباشند

برخی افراد معروف به عهدشکنی هستند مثل سران رژیم سفاک صهیونیستی و دولت قلدر آمریکا. این دو به هیچ‌یک از قوانین بین‌المللی پایبندی ندارند. قرآن می‌گویند با چنین کسانی مذاکره نکنید «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا؛ مگر گروهی از مشرکان که با آن‌ها عهد بسته‌اید و چیزی از تعهدات خود نسبت به شما فروگذار نکرده‌اند» (توبه، ۴). اگر عهدشکن بود، نباید مذاکره نمود و به عهد با او وفا شود. علی (علیه السلام) می‌فرماید: «الْوَفَا لِلْأَهْلِ الْعَدْرِ عَدْرٌ عِنْدَ اللَّهِ وَالْعَدْرُ بِأَهْلِ الْعَدْرِ وَفَاءٌ عِنْدَ اللَّهِ؛ وفاداری در برابر پیمان‌شکنان، پیمان‌شکنی در پیشگاه خداست و پیمان‌شکنی با آنان، وفاداری نزد خداوند است» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۵۹). «عَدْر» در اصل به معنای ترك گفتن چیزی است؛ از این رو به کار کسی که پیمان و عهد خود را بشکند و آن را ترك گوید «عَدْر» گفته می‌شود. انسان نباید در برابر پیمان‌شکنان و کسانی که پایبند به عهد خود نیستند دچار وسوسه شود و پیمان شکستن در برابر آن‌ها را گناه بداند، بلکه به عکس اگر آن‌ها عهد خود را بشکنند و ما در برابر آن‌ها به عهد خود وفا کنیم، نشانه ضعف و ذلت ما در برابر آن‌هاست و آن را حمل بر ترس ما می‌کنند و سبب جسارت آن‌ها در وقایع مشابه می‌شود؛ از این رو دستور داده شده که در برابر آن‌ها مقابله به مثل کنید. این مقابله به مثل نوعی وفا در پیشگاه خدا محسوب می‌شود. قرآن مجید نیز در این باره دستور قاطعی داده است «وَمَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ؛ و هرگاه (با ظهور نشانه‌هایی) از خیانت گروهی بیم داشته باشی (که عهد خود را شکسته، حمله غافلگیرانه کنند)، به‌طور

عادلانه به آن‌ها اعلام کن که پیمان‌شان لغو شده است؛ زیرا خداوند، خائن را دوست نمی‌دارد» (انفال، ۵۸). در شأن نزول آیه آمده است که اشاره به قوم یهود مدینه است که آن‌ها بارها با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیمان بستند و پیمان خویش را ناجوانمردانه شکستند، از این رو می‌فرماید: اگر از خیانت و پیمان‌شکنی آن‌ها بترسی، پیمانت را با آن‌ها قطع کن. البته این سخن به آن معنا نیست که یک‌جانبه و بدون هیچ نشانه‌ای پیمان با آن‌ها را بشکنند، بلکه همیشه به دنبال نشانه‌هایی از اراده پیمان‌شکنی، خوف حاصل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ص ۷۴۴).

رهبر شهید انقلاب می‌فرمایند: «در همین مذاکراتی که اخیراً در جریان بود، ... آمریکایی‌ها بر سر موضع عنادآمیز خودشان محکم ایستادند و یک قدم جلو نیامدند. روی کاغذ یا در مقام وعده می‌گویند بله، ما تحریم‌ها را برمی‌داریم، [اما] برنداشتند و برمی‌دارند هم؛ شرط می‌گذارند؛ می‌گویند اگر می‌خواهید تحریم‌ها برداشته بشود، باید الان در همین توافق یک جمله‌ای را بگنجانید که این جمله به معنای آن باشد که بعداً باید درباره این موضوعات با شما صحبت کنیم و توافق کنیم؛ اگر چنانچه این جمله را نگنجانید ما الان با همدیگر توافقی نخواهیم داشت. این جمله چیست؟ این جمله یک بهانه‌ای است برای مداخلات بعدی؛ درباره خود برجام، تمدید برجام، درباره مسائل گوناگون، درباره موشک، درباره منطقه، که اگر شما بعداً گفتید که نه من در این مورد بحث نمی‌کنم یا مثلاً سیاست کشور اجازه نمی‌دهد یا مجلس اجازه نمی‌دهد، خواهند گفت خیلی خب شما نقض کردید، پس هیچ، توافق بی‌توافق. الان روش این‌ها و سیاست این‌ها این است؛ کاملاً ناجوانمردانه و خباثت‌آلود برخورد می‌کنند و هیچ ابائی هم از این‌که آنچه را قول دادند نقض کنند ندارند؛ هیچ. یک‌بار توافق‌ها را نقض کردند و کاملاً بی‌هزینه نقض کردند» (بیانات در آخرین دیدار رئیس‌جمهور و هیئت دولت دوازدهم، ۱۴۰۰/۰۵/۰۶).

۳. از توطئه‌گران حمایت نکنند

با کسانی می‌شود مذاکره کرد که دنبال براندازی داخلی نیستند؛ از اغتشاش‌گران و تجزیه‌طلبان حمایت نمی‌کنند؛ با آمریکایی‌ها که در حال مذاکره از مخالفان جمهوری اسلامی حمایت علنی می‌کنند چگونه می‌شود مذاکره کرد؟ قرآن کریم ۱۴ قرن قبل عنوان

می‌کند با کسی مذاکره کنید که «وَلَمْ يَظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا؛ و کسی را بر ضرر شما یاری نمی‌کنند» (توبه، ۴).

د) راهکارهای مذاکره

راهکارهای یک مذاکره موفق را، می‌توان در چند محور اصلی خلاصه کرد:

۱. آمادگی و شناخت

شناخت دقیق موضوع مذاکره که انجام می‌شود؛
جمع‌آوری اطلاعات و مستندات صحیح در موضوع مذاکره؛
آگاهی از نیازها و منافع طرف مقابل و منافع کشور و مردم.

۲. تعیین هدف

مشخص بودن هدف اصلی در مذاکرات؛
تعیین حداقل نتیجه قابل قبول در مذاکرات؛
داشتن گزینه‌های جایگزین در صورت عدم توافق.

۳. اعتماد و احترام متقابل

صداقت در ارائه اطلاعات؛
رعایت احترام، حتی در زمان اختلاف نظر؛
پرهیز از تهدید، تحقیر یا رفتارهای احساسی.

۴. تمرکز بر منافع، نه مواضع

به‌جای پافشاری بر خواسته‌های ظاهری، ریشه نیازها و منافع هر دو طرف بررسی شود؛
تلاش برای یافتن راه‌حل‌های برد - برد.

۵. انعطاف‌پذیری

آمادگی برای ارائه امتیازهای منطقی؛
خلاقیت در پیشنهاد راه‌حل‌های جدید؛
پرهیز از سرسختی غیرضروری.

۶. مدیریت زمان و احساسات

حفظ آرامش و کنترل هیجانات؛



استفاده مناسب از زمان و پرهیز از عجله یا تعلل.

۷. تعهد به توافق

ثبت دقیق توافقات و تضمین کافی گرفتن؛
مشخص کردن مسئولیت‌ها، زمان‌بندی و نحوه اجرای تعهدات.
در مجموع، سه معیار کلیدی یک مذاکره موفق عبارت‌اند از:
تأمین منافع مشروع هر دو طرف؛
حفظ و تقویت رابطه سالم براساس عزت؛
دستیابی به توافقی که قابلیت اجرا و پایداری داشته باشد.

ه) شروط مذاکره با کفار:

طبق آیات و روایات مذاکره شرایطی دارد که به اهم آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. حفظ عزت

یکی از شروط دیپلماسی و مذاکره بین‌المللی مسلمانان با غیرمسلمانان این است که عزت مؤمنان حفظ شود و نباید به گونه‌ای تنظیم شود که مؤمنان ذلت را در آینده احساس کنند. خداوند می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ (منافقون، ۸)». هر عاقلی این را می‌فهمد که عزت ملتش را در مذاکره حفظ کند، اما اسلام چون دین برتر است و امت اسلام برترین امت، باید عزت امت اسلامی در مذاکره حفظ شود.

این عزت به دست نمی‌آید مگر با مراجعه به قوانین اسلامی که قرآن کریم دستور داده و مطابق سنت رسول الله ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) باشد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۱۰). در زمان پیامبر چندین صلح توسط پیامبر (علیه السلام) با مشرکین انجام شد از جمله صلح حدیبیه که در سوره فتح به آن اشاره شده است. این صلح ۱۰ سال طول کشید که در این صلح عزت اسلام و مسلمین فراهم می‌شد. مذاکره با آمریکا برای ما عزتمندانه نیست. عزتمندانه نبودن مذاکره به دلایلی از جمله زیاده‌خواهی و اعمال فشار و تهدید دشمن و استفاده از ابزار مذاکره برای القا شکست خط مقاومت و به پای میز مذاکره نشان دادن محور مقاومت از ناحیه دشمن و رعایت نکردن خطوط قرمز از ناحیه مذاکره‌کنندگان و... است. مذاکره‌ای عزتمندانه



است که از موضع قدرت باشد و خط قرمزها حفظ شود و طرف مذاکره از موضع بالاتر و ابرقدرتی حرف نزند.

رهبر شهید در سخنان خود به این موضوع اشاره می‌کند: «آمریکا همان معاهده را با وجود نقص‌هایی که داشت نقض کرد و از آن خارج شد؛ بنابراین، مذاکره با چنین دولتی غیرعقلانه، غیرهوشمندانه و غیرشرافتمندانه است و با آن نباید مذاکره کرد» (سخنان امام خامنه‌ای با نیروی هوایی؛ جمعه ۱۴۰۳/۱۱/۱۹). در جای دیگری رهبر شهید انقلاب در این زمینه اشاره می‌کند: «آمریکا می‌گوید: «بیایید مذاکره کنیم». نمی‌گوید: «بیایید رابطه برقرار کنیم». مذاکره یعنی چه؟ یعنی آن پیوندی را که جمهوری اسلامی قطع کرد و برید و همان موجب شد که تمام عواطف صادقانه ملت‌های دنیا به این نظام جلب شود، این را دو مرتبه برقرار کند. یعنی در درجه اول، یک ضربه نمایان به جمهوری اسلامی بزنند و از آنجا که تبلیغات هم در دست آن‌هاست، در دنیا منعکس کنند که «جمهوری اسلامی، از حرف‌هایش برگشت». به چه دلیل؟ به این دلیل که نشسته است و با آمریکا مذاکره می‌کند. آن وقت، یک یأس عمومی در تمام ملت‌ها، در آسیا و در آفریقا و در کشورهای گوناگون و در خود اروپا و در خود آمریکا به وجود آید. ملت‌هایی که امید پیدا کرده‌اند، مسلمانان و حتی بعضی غیرمسلمانان ناامید شوند و آن چهره با صلابت امام بزرگوارمان که روی جمهوری اسلامی را پوشانده و آن‌ها را وادار به حرکت می‌کرده است، مخدوش گردد و بگویند: «نه آقا! جمهوری اسلامی هم توبه کرد...» به صرف این که جمهوری اسلامی بگوید «بله، ما مذاکره را قبول داریم» یا این را بفهماند، یا طوری مشی کند که معلوم شود حرفی ندارد که با آمریکا مذاکره کند، این، اولین ضربه است و بعد، تازه شروع تحمیل‌هاست (بیانات امام خامنه‌ای در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان ۱۳۷۲/۰۸/۱۲).

برجام را که یک عهدنامه بین‌المللی و معتبر بود و شش سال درباره آن مذاکره شده بود، پاره کردند و نیز در جنگ ۱۲ روزه و جنگ رمضان وسط مذاکره، آن‌ها به ایران حمله کردند و تمام تعهدات بین‌المللی را زیر پا گذاشتند. به بیان صریح ما در مذاکره اول هسته‌ای را دادیم و چیزی به دست نیاوردیم. در مرحله دوم حاج قاسم را از دست دادیم. در مرحله سوم فرماندهان سپاه را در سوریه و لبنان از دست دادیم. دفعه چهارم سیدحسن نصرالله و

مقاومت را جریحه‌دار کردیم. دفعه پنجم که مذاکره رفتیم، جنگ دوازده روزه شد و فرماندهان، دانشمندان و بسیاری از مردم را از دست دادیم. دفعه آخر که مذاکره رفتیم، رهبر و مرجع تقلیدمان را از دست دادیم. باز پالس مذاکره و ذلت می‌آید، حتماً این بار می‌خواهند عزت و استقلال را بدهند و کشور را تجزیه کنند تا مأموریت‌شان کامل شود. رسول خدا ﷺ فرمود: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُدْعَى مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ؛ مؤمن از یک سوراخ دوبار گزیده نمی‌شود» (شیبانی، ۱۴۱۳ ق، ج ۵، ص ۳۶۷ و ج ۱۹، ص ۳۴۶)، اما غرب‌زده‌هایی که در کشور و در درون دولت رخنه کرده‌اند درس عبرت نمی‌گیرند و دنبال دادن عزت و استقلال کشور هستند. آری «ما از شر رضاخان و محمدرضا خلاص شدیم، لکن از شر تربیت‌یافتگان غرب و شرق به این زودی‌ها نجات نخواهیم یافت. اینان برپادارندگان سلطه ابرقدرت‌ها هستند و سرسپردگانی می‌باشند که با هیچ منطقی خلع سلاح نمی‌شوند» (امام خمینی، سخنرانی ۱۳۶۰/۱۰/۰۷). محمد البرادعی مدیرکل پیشین آژانس بین‌المللی انرژی اتمی با اشاره به مقاومت جمهوری اسلامی در برابر فشار دولت آمریکا و تن ندادن به مذاکره با آن دولت تصریح می‌کند: «هیچ کشوری در دنیا ممکن نیست در چنین شرایط تحقیرآمیزی با آمریکا مذاکره نماید»، اما متأسفانه گاهی مشاهده می‌شود که افرادی در داخل حاضرند عزت ملی را پای رضایت آمریکا و غرب فدا کنند، همچنان از مصلحت کشور برای مذاکره با آمریکا دم می‌زنند. گروه‌های مبارز [فلسطینی] نیز پس از برخی مجاهدت‌های فداکارانه در سال‌های نخست، به تدریج به راه بی‌فرجام مذاکره با اشغالگر و حامیان‌ش کشانده شدند و خط سیری را که می‌توانست به تحقق آرمان فلسطین منتهی شود، رها کردند. مذاکره با آمریکا و دیگر دولت‌های غربی و نیز با مجامع بی‌خاصیت بین‌المللی، تجربه تلخ و ناموفق فلسطین است. نشان دادن شاخه زیتون در مجمع عمومی سازمان ملل، نتیجه‌ای جز قرارداد خسارت‌بار «اسلو» نداشت و سرانجام هم به سرنوشت عبرت‌انگیز یاسر عرفات منتهی شد (امام خامنه‌ای، سخنرانی تلویزیونی به مناسبت روز قدس ۱۳۹۹/۰۳/۰۲).

۲. پایبندی دشمن به عهد

زمانی می‌شود با دشمن مذاکره و صلح کرد که به تعهدات خود عمل کند و اگر دشمنان تعهد ندارند، یا عهد شکستند و یا ترس از شکستن عهد وجود دارد، بر مسلمین واجب است



با آن‌ها مقابله و قتال کنند. قرآن ابتدا به پیامبر ﷺ امر می‌کند اگر اهل کتاب عهد خود را شکستند آنان را مجازات کن؛ سپس به این نکته اشاره می‌کند که اگر دیدی آنان به تکرار نقض عهد و خیانت روی آوردند و نشان دادند نمی‌خواهند به عهد خود پایبند بمانند، در این صورت خداوند به پیامبر اجازه می‌دهد پیش‌دستی نموده و خود چنین عهد متزلزلی را نقض کند: «الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ * فَإِذَا تَثَقَّفَتْهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدَّكُرُونَ * وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ؛ کسانی از آنان که با آنان عهد بستنی (مانند یهود بنی‌قریظه) آن‌گاه عهد خود را در هر مرتبه می‌شکنند و راه تقوا نیمایند، پس چون بر آنان دستیابی چندان به تهدید و مجازات آنان پرداز که پیروانشان را پراکنده سازی، باشد که متذکر شوند و چنانچه از خیانتکاری گروهی (از معاهدین خود) سخت می‌ترسی در این صورت تو نیز با حفظ عدل و درستی، عهد آن‌ها را نقض کن، که خدا خیانتکاران را دوست نمی‌دارد» (انفال، ۵۶-۵۸).

رهبر شهید اشاره می‌کند «این‌ها (آمریکا و کشورهای اروپایی) مذاکره هم که می‌کنند، مذاکره‌شان آمیخته با دغل و فریبکاری است. این کسانی که پشت میز مذاکره ظاهر می‌شوند، آن جنتمن‌های پشت میز مذاکره، همان تروریست‌های فرودگاه بغداد هستند؛ این‌ها همان‌ها هستند؛ تفاوتی نمی‌کنند؛ لباس عوض می‌کنند؛ این دست چدنی است که پوشش مخملی و دستکش مخملی را بیرون می‌آورد و خودش را نشان می‌دهد، والا باطن، همان باطن است؛ هیچ تفاوتی ندارد. این‌ها نمی‌توانند کسانی باشند که انسان به این‌ها اطمینان پیدا کند. خب حالا که ملت ایران این حادثه را شناخت، قدر و قیمت آن را دانست؛ حالا باید چه کار کنیم؟ من در یک کلمه عرض می‌کنم: ملت عزیز ایران باید همتشان این باشد که قوی بشوند. تنها راه در پیش پای ملت ایران عبارت است از قوی شدن؛ باید تلاش کنیم قوی بشویم؛ ما از مذاکره هم ابایی نداریم؛ البته نه با آمریکا، با دیگران؛ اما نه از موضع ضعف، از موضع قوت، از موضع قدرت (امام خامنه‌ای، خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۹۱/۱۰/۲۷).

۳. عدم اعتماد کامل

در هیچ زمانی مخصوصاً در حال مذاکره به دشمن اعتماد کامل نداشته باشیم؛ همیشه اصل را بر عدم اعتماد بگذاریم. قرآن کریم عدم اعتماد و تمایل به غیرمسلمانان را مورد تأکید قرار داده می‌فرماید: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَعَتَمَ سَكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» به ستمگران تکیه نکنید که آتش، شما را می‌گیرد و دیگر برای شما یآوری نیست» (هود، ۱۱۳). مذاکره با غیرمسلمانان، ممکن است دارای عواقبی باشد؛ بنابراین باید به این نکته توجه داشت که نباید در مذاکره به دشمن اعتماد و تمایل داشته باشیم. «لا ترکنوا» یعنی با اعتماد دشمن را نپذیرید (نشریه معرفت، ۱۳۷۰، ص ۳-۴).

فخرالمحققین می‌گوید: «فان الكتاب العزيز ناطق بعدم الركون اليهم في قوله: ولا تركنوا الى الظلموا؛ (حلی، ۱۳۸۷، ق، ج ۳ ص ۶۳۲). قرآن گویاست که به دشمن اعتماد نکنید. علامه طباطبایی می‌گوید: «رکون به معنای صرف اعتماد نیست، بلکه اعتمادی است که توأم با میل باشد و به همین جهت است که با حرف «الی» متعدی می‌شود نه با حرف «علی». تفسیری که اهل لغت برای آن کرده‌اند تفسیر به معنای اعم است؛ بنابراین رکون به سوی ستمکاران یک نوع اعتمادی است که ناشی از میل و رغبت به آنان باشد. این رکون ممکن است در اصل دین باشد، مثل این که پاره‌ای از حقایق دین را که به نفع آنان است بگویند و از آنچه به ضرر ایشان است دم فروبندند و افشا نکنند؛ یا در حیات دینی باشد، مثل این که به ستمکاران اجازه دهد تا به نوعی که دلخواه آنان است در اداره امور مجتمع دینی مداخله کنند و ولایت امور عامه را به دست گیرند؛ یا ایشان را دوست بدارد و دوستی‌اش منجر به مخالفت و آمیزش با آن شود و در نتیجه در شئون حیاتی جامعه یا فردی از افراد، اثر سوء بگذارد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۱، ص ۶۶).

۴. مذاکره همراه با اظهار محبت نباشد

خداوند متعال می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، دشمنان من و خودتان را به عنوان دوست نگیرید. شما نسبت به آنان اظهار محبت می‌کنید در حالی که آن‌ها به آنچه از حق برای شما آمده کافر شده‌اند» (ممتحنه، ۱). پس نه مذاکره همراه با دوستی جایز است و نه سخن گفتن به دوستی و نه

همکاری دوستانه و نه هیچ چیز دیگر. بله، تمام این‌ها به ضرورت یا برای مصلحت جایز است، اما با محبت و دوستی نیست (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۳۳۱-۳۳۲). شهید مطهری درباره آیه شریفه می‌گوید: «شما القاء دوستی میان خود و آن‌ها برقرار می‌کنید. القاء مودت یعنی در دل، مودتی نسبت به آن‌ها دارید، علاقه‌ای پیدا می‌کنید و بعد این علاقه را آشکار و ظاهر می‌سازید و روابط دوستانه برقرار می‌کنید و «قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ» درحالی‌که آن‌ها کفر می‌ورزند و همیشه گفته‌ایم که مفهوم کفر، صرف قبول نکردن اسلام نیست، بلکه قبول نکردن با عناد و ستیزه است» (شهید مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۵. عدم حمایت از گروه‌های معاند و ضد نظام

«وَلَمْ يَظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ؛ مگر گروهی از مشرکان که با آن‌ها عهد بسته‌اید و چیزی از تعهدات خود نسبت به شما فروگذار نکرده‌اند و کسی را بر ضرر شما یاری نمی‌کنند» (توبه، ۴). چگونه با دشمن مذاکره کنیم درحالی‌که کاملاً از نیروهای نیابتی خود مثل رضا پهلوی و سلطنت‌طلب‌ها، منافقین، کومله، جیش‌العدل (الظلم) و تمامی اغتشاش‌گران و تجزیه‌طلبان با صدای رسا پشتیبانی و حمایت می‌کنند. اشاره صریح قرآن این است که با کسانی وارد مذاکره و صلح شوید که کسانی را علیه شما حمایت و یاری نکنند.

۶. نفی تسلط

مذاکره و صلح نباید زمینه تسلط بر مسلمین را فراهم کند. خداوند متعال می‌فرماید: «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ هرگز خداوند برای کافران نسبت به اهل ایمان، راه تسلط قرار نداده است» (نساء، ۴۱). براساس این آیه، مذاکره‌ای که در آن کافران بر مؤمنان تسلط پیدا می‌کنند منهی است؛ زیرا ضرر، متوجه مسلمانان خواهد شد. علامه طباطبایی می‌گوید: «احتمال دارد نفی سبیل اعم از تسلط در دنیا و آخرت باشد؛ یعنی منظور این باشد که کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنان می‌شوند و نه در آخرت. مؤمنان تا زمانی که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند به اذن خدا غالب هستند. چنان‌که در جای دیگر به صراحت این وعده را داده است: «وَلَا تَهْنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ اگر پیمانی بسته شود که سبب غلبه و تسلط کفار بر مسلمانان شود این قرارداد خلاف رضای

خدا و قرآن است و باطل دانسته می‌شود (آل عمران، ۱۳۹) (علامه طباطبایی، المیزان، ج ۵، ص ۱۸۷-۱۸۸). اگر مؤمنان ملتزم به لوازم ایمان و عقاید خود باشند و بر خدا تکیه کنند، غالب خواهند بود و اگر با این شرایط مذاکراتی هم انجام شود، تسلط کافران بر مؤمنان واقع نمی‌شود. محقق بجنوردی معتقد است که در این آیه شریفه، شارع مقدس در مقام تشریع، قانون‌گذاری و بیان قاعده‌ای کلی در جامعه اسلامی است و هر حکم، عقد، معامله، پیمان، قرارداد و هر چیزی که سبب علو کافر بر مسلم شود منهی است (فاطر، ۱۰؛ بجنوردی، ج ۱، ص ۳۵۰).

۷. ضرر نداشتن برای مردم و کشور

روایات از ضرر وارد شدن بر مسلمین برحذر داشته است. امام علی (علیه السلام) فرمود: مذاکره و صلح خوب است: «ما لم یکنْ وَهْنٌ فی الاسلام؛ مادامی که مایه وهن اسلام نباشد» (آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۳۱). متأسفانه در طول تاریخ این کشور به دستور مولی علی (علیه السلام) توجه نشد، مذاکراتی منجر به تعهداتی بسیار ننگینی شد که اهم آن‌ها را مرور می‌کنیم: حدود ۲۱۱ سال پیش در زمان فتحعلی‌شاه قاجار به موجب قرارداد ننگین گلستان در سال ۱۱۹۲ شمسی (۱۸۱۳ م) کشورهای فعلی: «قفقاز، ارمنستان، گرجستان، داغستان، چچن، اینگوش و سواحل ارزشمند دریای کاسپین» به مساحت حدود ۲۳۰ هزار کیلومترمربع از ایران جدا شد. حدود ۱۹۶ سال پیش و باز هم در زمان فتحعلی‌شاه قاجار به موجب قرارداد ننگین ترکمنچای در سال ۱۲۰۷ شمسی (۱۸۲۸ م)، منطقه «ایروان، نخجوان و بخش‌هایی از تالش و آذربایجان» از ایران جدا شد و باز هم به امپراتوری روسیه تقدیم شد. حدود ۱۶۸ سال پیش در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار به موجب معاهده ننگین پاریس در سال ۱۲۳۵ شمسی (۱۸۵۶ م) مناطق: «هرات، افغانستان، بلوچستان و مکران» با فشار انگلیس از ایران جدا شد. حدود ۱۵۳ سال پیش و باز هم در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار به موجب قرارداد ننگین حکمیت «گلداسمیت» در سال ۱۲۵۰ شمسی (۱۸۷۱ م) و باز هم تحت فشار انگلیس مناطقی از: «پاکستان و سیستان» از ایران جدا شد. حدود ۱۴۳ سال پیش باز هم در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار به موجب «پیمان آخال» در سال ۱۲۶۰ شمسی (۱۸۸۱ م) کشورهای فعلی: «ترکمنستان، ازبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان و قزاقستان» از ایران جدا شده و باز



هم به امپراتوری روسیه تقدیم شد. حدود ۱۰۵ سال پیش در سال ۱۲۹۸ شمسی (۱۹۱۹ م) در زمان احمدشاه قاجار و دولت وثوق‌الدوله براساس پیمان منطقه‌ای مستشاران انگلیس، جزایر نفت‌خیز خلیج فارس از جمله کشورهای فعلی: «امارات، قطر، عمان و چند جزیره بسیار ارزشمند دیگر» از ایران جدا شد. حدود ۸۷ سال پیش در سال ۱۳۱۶ شمسی (۱۹۳۷ م) در زمان رضاشاه پهلوی با امضای پیمان ننگین سعدآباد با کشورهای همسایه (عراق، ترکیه و افغانستان) بخش‌های عظیمی از ایران با دسیسه انگلیس جدا شد؛ از جمله: «ارتفاعات سوق‌الجیشی آارات» به ترکیه؛ بخش عظیمی از «اروندرو» و اداره کامل آن را به عراق و «دشت وسیع نأمید» به افغانستان بخشیده شد. حدود ۷۰ سال پیش در سال ۱۳۳۳ شمسی (۱۹۵۴ م) در زمان محمدرضاشاه پهلوی، بندر راهبردی «فیروزه» در شرق دریای خزر از ایران جدا و به شوروی واگذار گردید و باز هم در زمان محمدرضاشاه در سال ۱۳۵۰ شمسی (۱۹۷۱ م) با فشار انگلیس، مجمع‌الجزایر بحرین از ایران جدا شد و با کمال تأسف باید این حقیقت تلخ را بدانیم که این مقدار تجزیه و جدایی بیش از ۳ میلیون و ۵۰۰ هزار کیلومترمربع از خاک ایران به واسطه سستی و ضعف پادشاهان در کل تاریخ جهان بی‌سابقه است و ایران امروز با مساحت $۱/۶۴۸/۱۹۵$ کیلومترمربع کمتر از یک‌سوم مساحت ایران بزرگ دویست سال قبل را دارد. در دوران اخیر ایران، پس از هشت سال دفاع مقدس، یک سانتیمتر از خاک کشور عزیزمان را هم از دست ندادیم. مساحت ایران ۲۰۰ سال قبل $۳/۵۰۰/۰۰۰$ کیلومتر مربع مساحت ایران الان $۱/۶۴۸/۱۹۵$ کیلومتر مربع (رویداد، $۱۴۰۲/۰۳/۱۶$).

در مذاکرات جدید نیز بارها ضرر کردیم. آمریکایی‌ها حتی در ارائه متن مذاکره برجام با ایران خدعه کردند. متنی که در دست مردم ایران است با متنی که در دست خودشان است متفاوت است و این نشان از خدعه آن‌هاست (خبرگزاری حوزه، سمانه بهرامی).

رهبر شهید فرمود: «رابطه با آمریکا و مذاکره با این کشور به‌جز در موارد خاصی برای جمهوری اسلامی نه‌تنها هیچ نفعی ندارد، بلکه ضرر هم دارد و کدام عاقلی است که دنبال کار بی‌منفعت برود. عده‌ای این جور وانمود می‌کردند که اگر با آمریکایی‌ها دور میز مذاکره بنشینیم بسیاری از مشکلات حل می‌شود، البته ما می‌دانستیم این جور نیست، اما قضایای

یک سال اخیر برای چندمین بار این واقعیت را اثبات کرد. در گذشته میان مسئولان ما و مسئولان آمریکا هیچ ارتباطی نبود، اما در یک سال اخیر به خاطر مسائل حساس هسته‌ای و تجربه‌ای که مطرح شد انجام بشود، بنا شد مسئولان تا سطح وزارت خارجه تماس‌ها، نشست‌ها و مذاکراتی داشته باشند، اما از این ارتباطات نه تنها فایده‌ای عاید نشد، بلکه لحن آمریکایی‌ها تندتر و اهانت‌آمیزتر شد و توقعات طلبکارانه بیشتری را در جلسات مذاکرات و در تریبون‌های عمومی بیان کردند. البته مسئولان ما در نشست‌ها در جواب طلبکاری آن‌ها، جواب‌های قوی‌تر و گاهی گزنده‌تر دادند، اما در مجموع معلوم شد مذاکره برخلاف تصورات برخی‌ها، به هیچ چیز کمک نمی‌کند. آمریکایی‌ها نه تنها دشمنی‌ها را کم نکردند، بلکه تحریم‌ها را هم افزایش دادند. البته می‌گویند این تحریم‌ها جدید نیست، اما در واقع جدید است و مذاکره در زمینه تحریم هم، فایده‌ای نداشته است (سخنان امام خامنه‌ای در دیدار با مسئولان وزارت خارجه، ۱۳۹۳/۰۵/۲۲).

۸. سازش و تسلیم ممنوع

خداوند در آیات متعدد با تأکید بر ادامه جهاد با ظالمان و متجاوزان به مسلمانان هشدار داده است در برابر چنین دشمنانی هیچ سستی و ترس نداشته باشند و تسلیم زورگویی آنان نشوند؛ چرا که مسلمانان مورد نصرت الهی‌اند و با حمایت خداوند بر دشمنان پیروز خواهند شد (محمد، ۳۵؛ آل عمران، ۱۳۹).

۹. عدم فریبکاری

مواظب باشیم دشمن قصد فریب نداشته باشد: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (انفال، ۶۲). مفسران این آیه را در کنار آیه ۵۸ سوره انفال قرار می‌دهند که رهبر مسلمانان باید در برابر پیشنهاد صلح از سوی دشمن هوشیار باشد و اگر با شواهد و قرائنی، یقین به پیمان‌شکنی، خیانت و خدعه دشمن در سایه صلح داشت، نباید فریب او را بخورد (قرائتی، ج ۳، ص ۳۴۹). اکنون پیمان‌شکنی دولت آمریکا و عدم پایبندی به هر عهد و پیمانی برای تمام عالم و آدم آشکار شده است و هیچ تضمینی وجود ندارد که آمریکا بر فرض توافق مجدد با ایران به آن پایبند بماند. تن دادن به مذاکره تحت فشار علاوه بر آن که موجب جری‌تر شدن دشمن و تداوم ظلم و زیاده‌خواهی از سوی



آمریکا می‌گردد مصداق ذلت و اهانت به ملت مسلمان ایران نیز می‌باشد که به هیچ‌وجه مورد رضایت الهی نیست. پذیرش چنین ذلت و اهانتی نه تنها برای ملت سرافراز ایران شایسته نیست که به تعبیر مدیر کل پیشین آژانس بین‌المللی انرژی اتمی «هیچ کشوری در دنیا ممکن نیست در چنین شرایط تحقیرآمیزی با آمریکا مذاکره نماید».

۱۰. عدم ترس از دشمن

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ این فقط شیطان است که پیروان خود را (با سخنان و شایعات بی‌اساس) می‌ترساند. از آن‌ها نترسید و تنها از من بترسید اگر ایمان دارید» (آل عمران، ۱۷۵) و «فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ؛ امروز، کافران از (زوال) آیین شما، مأیوس شدند؛ بنابراین، از آن‌ها نترسید و از (مخالفت) من بترسید» (مائده، ۳).

اکنون که ایران اسلامی بحمدالله در اوج عزت و اقتدار قرار دارد، چرا برخی اصرار دارند ملت مسلمان ایران را با تسلیم شدن در برابر خواسته دشمن تحقیر نمایند؟ خداوند متعال در آیه دیگر می‌فرماید: «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَغْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالُكُمْ (محمد، ۳۵)؛ پس سستی نوزید، تا به سازش دعوت کنید، با این‌که شما برترید و خداوند با شماست و هرگز چیزی از (پاداش) اعمالتان را کم نمی‌کند، بلکه صلح و سلم این است که مردم از نعمت حیات طیبه و جامعه اسلامی بهره‌مند باشند».

جمع‌بندی

بررسی آیات قرآن کریم و روایات اسلامی نشان می‌دهد که اصل مذاکره با غیرمسلمانان، نه تنها با آموزه‌های اسلام منافات ندارد، بلکه در مواردی که تأمین‌کننده مصالح مسلمانان، حفظ جان انسان‌ها و برقراری صلح عادلانه باشد، از مشروعیت شرعی برخوردار است. این مشروعیت، گاه به صورت صریح از آیات مربوط به صلح و وفای به عهد و گاه به دلالت التزامی از آیات و روایات قابل استنباط است. آیاتی که مسلمانان را به پذیرش صلح در صورت تمایل واقعی دشمن فرامی‌خوانند و بر وفای به پیمان تأکید دارند، در کنار سیره پیامبر اکرم (ص) در صلح حدیبیه و پیمان با یهود، بیانات امیرمؤمنان علی (ع) درباره ترجیح صلح بر جنگ در شرایط مناسب و نیز روایات فراوان درباره لزوم وفای به عهد، همگی

بیانگر آن‌اند که مذاکره در منطق اسلام، ابزاری عقلانی و مشروع برای تأمین مصالح امت اسلامی است، نه امری مطلقاً مردود یا همواره مطلوب.

درعین حال پژوهش حاضر نشان داد که مشروعیت مذاکره در اسلام، مشروط به رعایت ضوابط و معیارهای مشخصی است. مذاکره تنها با طرفی رواست که حقیقتاً خواهان صلح باشد، به تعهدات خود پایبند بماند، سابقه پیمان‌شکنی نداشته و از اقدامات خصمانه و توطئه علیه مسلمانان حمایت نکند. همچنین حفظ عزت و استقلال مسلمانان، جلوگیری از سلطه بیگانگان، پرهیز از اعتماد کامل به دشمن، اجتناب از هرگونه اظهار محبت و وابستگی نسبت به دشمن و نیز پرهیز از توافقی که موجب زیان اسلام و مسلمانان شود، از مهم‌ترین شرایط مشروعیت مذاکره به‌شمار می‌آید.

بر این اساس، اصل مذاکره از منظر قرآن و سنت، راهکاری عقلانی، مشروع و در مواردی ضروری برای تحقق مصالح امت اسلامی است، اما استمرار آن منوط به پایبندی عملی طرف مقابل به تعهدات و رعایت شرایط یاد شده است. ازاین‌رو هرگاه شواهد و قرائن معتبر بر عهدشکنی، رفتارهای خصمانه یا نقض مستمر تعهدات از سوی طرف مقابل دلالت کند، ادامه مذاکره فاقد توجیه شرعی و عقلی خواهد بود؛ زیرا یکی از اساسی‌ترین مبانی مشروعیت مذاکره، وجود اعتماد عقلایی به امکان تحقق صلح عادلانه و پایبندی متقابل به تعهدات است؛ بنابراین ملاک نهایی در پذیرش، استمرار یا توقف مذاکره، نه صرف اصل گفت‌وگو، بلکه میزان تحقق شرایط و معیارهایی است که قرآن کریم و روایات اسلامی برای آن مقرر کرده‌اند.

منابع:

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، مصحح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳/ ۱۴۰۴ ق.
۲. باطنی، محمدرضا، فرهنگ معاصر انگلیسی - فارسی، چ ۱، ویراست دوم، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۶.
۳. بهرامی، سمانه، «مذاکره با آمریکا؛ مسئله اعتماد و تجربه برجام»، خبرگزاری حوزه، کد مطلب، ۹۳۸۳۴۹، سمانه بهرامی، با تلخیص و اضافات.
۴. «تحقیق ملت‌ها با سیاست فشار و تهدید»، سایت پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، تاریخ انتشار ۱۳۹۸/۰۴/۰۷.
۵. قیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، مصحح رجایی، سیدمهدی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۶. جمعی از محققان در پژوهشگران تحقیقات اسلامی، جهاد در آینه قرآن، چ ۱، قم: انتشارات زمزم هدایت، ۱۴۲۸ ق.
۷. حسینی شیرازی، سیدمحمد، فقه العوالم، چ ۱، بیروت: مؤسسه الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۸. حسینی مراغی، سیدمیرعبدالفتاح، العناوین الفقهیة، چ ۱، قم: دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۱۷ ق.
۹. حلی، محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، چ ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۱۰. حویزی، تفسیر نورالثقلین، چ ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، «بررسی جهاد و صلح در سیره پیامبر اکرم (ص) با تأکید بر واقعه حدیبیه»، فصلنامه علوم سیاسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۷۷.
۱۲. راوندی، سعید بن عبدالله، فقه القرآن، چ ۲، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. رضائیان، علی، مدیریت تعارض و مذاکره، چ ۳، تهران: سمت، ۱۳۸۷.



۱۴. شریف الرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغة، مصحح صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. شامی، یوسف بن حاتم، الدر النظیم فی مناقب الأئمة اللہامیم، جامعہ مدرسین، قم، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. شبانی، محمد بن حسن، دایرة المعارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. طباطبائی، سید محمد بن حسین، تفسیر المیزان، مترجم ناصر مکارم شیرازی و دیگران، بنیاد علمی و فرهنگی علامہ طباطبائی رجاء، قم: بی جا، ۱۳۶۷.
۱۸. طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن، تفسیر المجمع البیان، منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت: المطبعة الاولى، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، چ ۱، مشهد: نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم، قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۱. عمید، عباس علی، فقه سیاسی، چ ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر ۱۴۲۱ ق.
۲۲. «قرارداد ترکمانچای چگونه بین ایران و روسیه منعقد شد؟»، رویداد، تاریخ انتشار ۱۴۰۲/۰۳/۱۶.
۲۳. قرشی، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، چ ۱، قم: دفتر نشر نوید اسلام، ۱۳۹۱.
۲۴. مدرسی، سید محمد تقی، تفسیر هدایت، چ ۱، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم، چ ۱، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، پیام امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ۱۵ ج، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ۱۳۹۰.
۲۷. مطهری، مرتضی، فرهنگ قرآن ۶، بی جا، بی تا.
۲۸. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقابزرگ، القواعد الفقهیة، چ ۱، قم: نشر- الهادی، ۱۴۱۹ ق.

۲۹. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، «عدم اعتماد به دشمن در مذاکره؛ بررسی مفهوم لا ترگنوا در روابط سیاسی» نشریه معرفت، قم، ۱۳۷۰.
۳۰. نصرتی، علی اصغر، نظام سیاسی اسلام، قم: نشر هاجر، قم، چ ۶، ۱۳۸۳.



عقل محوری در قانون گذاری فقهی

محمد رضا قاسمی*

چکیده

عقل در اندیشه فقهی اسلام، یکی از منابع اصلی برای کشف احکام الهی است. در تعبدیات، معاملات، در حدود و... این منبع، به عنوان پشتوانه مهم برای کشف حکم واقعی توسط فقیه است. تعبد در شریعت به معنای نفی عقلانیت نیست، بلکه برخاسته از حکم عقل عملی به لزوم اطاعت از خالق حکیم و اعتماد به نظامی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است. یافته های پژوهش نشان می دهد که فقه اسلامی با تکیه بر عقل اجتهادی و درهم تنیدگی عقل، وحی و عرف، از عقلانیتی منسجم، پویا و پاسخ گو در زمینه تقنین به جامعه امروزی برخوردار است و می تواند الگویی کارآمد و اخلاق محور برای قانون گذاری و سامان دهی زندگی فردی و اجتماعی انسان معاصر ارائه دهد؛ چراکه قانون گذاری فقهی موجب تأمین حقوق فردی و حقوق جمعی با تکیه بر قواعدی همچون لاضرر است. الگوی تقنین فقهی، دارای محتوای غنی و کارآمد و حل کننده مسائل جامعه است و از شعارهای فریبنده و تهی عقلانیت لیبرالی فاصله دارد. این مقاله با رویکردی توصیفی - تحلیلی، به بررسی کارکرد عقل در اندیشه اسلامی و نقش آن در استنباط و کاربرست احکام فقهی می پردازد و در مقام رد شبهه غیرعقلانی بودن آموزه های فقهی و تعبد محض بودن آن است. **واژگان کلیدی:** عقل، عقلانیت فقهی، تعبد، اجتهاد، عقل لیبرالی، قانون گذاری اسلامی.

*. سطح سه حوزه علمیه قم، Reza944331380@gmail.com.

۱. مقدمه

فقه شیعه نسبت به امور زندگی انسان‌ها برنامه جامع دارد. فقه هم شامل امور فردی است، هم امور اجتماعی. امور فردی مثل عبادات، روابط زن و مرد مثل طلاق و ازدواج. امور اجتماعی مثل حکومت، رسیدگی‌های قضایی و... منابع فقه به‌عنوان مستند الزام‌آور اداره افراد و اداره جامعه، از اتقان بالایی برخوردار است؛ چراکه ما در فقه با سلسله‌مراتبی از منابع مواجه هستیم که با جمع آن‌ها به‌نحو علمی، حقایق را کشف می‌کنیم. یکی از آن منابع مهم و اصیل، عقل است. ریشه فقه (چه در امور فردی و بچه اجتماعی)، از یک عقلانیت کامل برخوردار است؛ نه به‌نحو علت تامه، بلکه به‌عنوان علت ناقصه. اندیشه فقهی اسلامی مدعی است که آموزه‌های فقه نه تنها با عقل تعارضی ندارند، بلکه برپایه عقلانیت عملی، مصالح انسانی و قواعد منطقی استوارند. حضور گسترده قواعد عقل‌پسند، توجه به مقاصد شریعت، نقش اجتهاد و پذیرش تغییر شرایط زمان و مکان، نشان‌دهنده پیوند عمیق فقه با عقل است. برای نمونه فقیه مجتهد به‌عنوان کسی که وظیفه کشف احکام را الهی دارد، در اجتهادات خود زمانی می‌تواند به عقل رجوع کند که ادله دیگر را نیز بررسی کرده باشد و به‌عنوان یک مجموعه به آن‌ها نگاه کند تا برای کشف حکم الهی به مرحله اطمینان برسد و نسبت به دلیل خویش حجیت داشته باشد. عقل در فقه ما، در جایگاه حقیقی خویش قرار دارد و از هرگونه افراط و تفریط مصون است و با نظر به این جایگاه، عقل به‌عنوان یکی از منابع استنباط ایفای نقش می‌کند. دقت نظر در این زمینه، اندیشه فقه را در معرض شبهه نفی عقلانیت قرار داده است. اندیشه لیبرالیزم قائل است ملاک تام برای کشف حقایق عقل است و هر آنچه از این محدوده خارج شود، خطاست. فقه، قائل است این نوع نگرش به عقل، افراط است؛ چرا که عقل را از آنچه حقیقتش اقتضا می‌کند خارج کرده و به نگاه آرمانی تبدیل کرده است. اندیشه اسلام در زمینه تعقل و تفکر، اندیشه‌ای پویا و اصولی است؛ چرا که اولاً مفهوم تعقل را به‌عنوان یک ارزش مهم انسانی تعریف کرده است و ثانیاً راهکارهای عملی برای به‌کارگیری آن را به‌طور کامل و متقن پایه‌ریزی کرده است. ویژگی مهم عقلانیت فقهی حفظ اعتدال و جامعیت و کامل بودن آن در زمینه امور فردی و اجتماعی است. این موضوع را می‌توان به‌عنوان وجه تمایز اندیشه



فقهی با دیگر اندیشه‌ها دانست. این مقاله با هدف بررسی و تبیین عقلانی بودن آموزه‌های فقه اسلامی نگاشته شده است و می‌کوشد با تحلیل مبانی نظری فقه، نقش عقل در استنباط احکام و بررسی نمونه‌هایی از قواعد فقهی، نشان دهد که فقه اسلامی نه یک نظام غیرعقلانی و ایستا، بلکه ساختاری منطقی، هدفمند و پویاست که قابلیت گفت‌وگو با عقل انسانی در هر عصر را داراست.

۲. مفهوم‌شناسی عقل

عقل مورد اشاره اسلام، عقلی است که انسان را به‌سوی دین که عهده‌دار سعادت بشری است راهنمایی می‌کند و تجسم کامل این عقل در وجود معصومین علیهم‌السلام و سایر مؤمنانی است که اولیای الهی محسوب می‌شوند. البته اسلام برای تعقل آدمی علاوه بر شرط تبعیت از حجت و هدایت الهی، محدودیت موضوعی نیز قائل است و به‌طور مشخص انسان را از تفکر در ذات و کنه خداوند منع می‌نماید و در مقابل، انسان را دعوت به تفکر در مظاهر و آیات الهی می‌کند «قال ابن عباس رضی الله عنه إن قوما تفكروا فی الله عز و جل فقال النبى صلی الله علیه و آله تفكروا فی خلق الله و لا تفكروا فی الله فإنکم لن تقدروا قدره» (ورام، ۱۴۰۱ق، ص ۲۵۰). با درک عقل مورد نظر اسلام و پذیرش شرایط آن روشن است که این نوع عقل که از آن تعبیر به عقل دینی می‌شود عقلی است خطاناپذیر که شرایط مختلف زمانی و مکانی در صدق آن بی‌تأثیر است. از این‌روست که خطای در اندیشه مربوط می‌شود به عقل منقطع از وحی و امام و حجت الهی، چه این‌که هر اندیشه‌ای مرجعیتی دارد و اندیشه بی‌مرجعیت اساساً اندیشه نیست و مرجعیت‌های متفاوت‌اند که به اندیشه صلابت و اقتدار درونی می‌بخشند.

امامان معصوم علیهم‌السلام و فرهیختگان علم و حکمت، «عقل» را به‌طور مطلق به بیان‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند؛ چون ۱. عقل چیزی است که به‌وسیله آن خداوند پرستش می‌شود و بهشت ما به‌دست می‌آید» (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۲۹۱). ۲. عقول، امامان و راهنمایان افکارند (همان، ص ۳۲۲). ۳. عقل به انسان توانایی می‌دهد که کاملاً بر خود مسلط شود، غرایز لگام‌گسیخته خود را مهار نماید و قوه و خلاقیت خود را برای انجام کارهای نیک و زیبا جهت دهد (الهامی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۹). ۴. عقل به‌معنای قوه شناخت دین و همه خوبی‌ها. از

نظر قرآن مجید و روایات یکی از بهترین و مطمئن‌ترین راه‌ها برای شناخت دین و رسیدن به مراتب بالای ایمان نیروی عقل است؛ به همین جهت اسلام ارزش فوق‌العاده عقل و خرد را در مناسبت‌های مختلف آشکار ساخته است. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «إِنَّمَا يُدْرِكُ الْخَيْرُ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ؛ همه خوبی‌ها با عقل شناخته می‌شوند و کسی که عقل ندارد، دین ندارد» (حرانی، ۱۲۹۲ ق، ص ۵۴). امام علی (علیه السلام) هدف بعثت پیامبران الهی را شکوفاسازی عقل و فطرت بشر- اعلام فرمودند: «قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسَادَوْهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيُدْكَرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ؛ پیامبران را در میان آن‌ها (مردم) مبعوث ساخت و پی‌درپی رسولان خود را به‌سوی آنان فرستاد تا پیمان فطرت (فطرت خداجویی و دین‌خواهی را از آنان خواستار شود و نعمت‌های فراموش شده را به یاد آن‌ها آورد و با ابلاغ دستورات خدا، حجت را بر آن‌ها تمام کند و گنج‌های پنهانی عقل‌ها را آشکار و شکوفا سازد (صبحی صالح، ۱۳۹۵ ق، ص ۴۳). مراد از حکم عقلی، حکم قوه عاقله به‌معنی فلسفی آن نیست، بلکه مراد حکمی است که عقل به‌طور جزم و یقین، بدون استناد به قرآن و سنت آن را صادر می‌کند» (صدر، ۱۴۰۵ ق، ج ۴، ص ۱۱۹)، لکن می‌توان به قطع ادعا کرد که اصولیین و فقیهان را اصطلاحی در مورد واژه «عقل» نیست و هرگاه از آن صحبت می‌کنند، مرادشان همان گوهر قدسی که قوه‌ای است از قوای نفس (عقل فلسفی) می‌باشد؛ چنانچه از روایات هم اصطلاح خاصی در مورد عقل استفاده نمی‌شود، بلکه در برخی روایات، آثاری به عقل نسبت داده شده که دقیقاً در فلسفه از عقل خواسته شده است (کلینی، ۱۳۴۴، ج ۱، ص ۳۳). وقتی صحبت از «عقل فقهی» به‌عنوان منبعی از منابع شریعت به میان می‌آید، عقلی اراده می‌شود که در کنار کتاب و سنت و در عرض آن‌هاست، نه متکی بر این دو و ابزاری در تفسیر و تبیین این دو، اما این تقید موجب نمی‌شود که بگوییم مراد از عقل فقهی و حکم آن، مصطلح فلسفی آن نیست و از همین‌جا به ملاحظه‌ای که بر فرمایش مرحوم صدر وارد است پی می‌بریم؛ چون بین حکم قطعی عقل بدون استناد آن به کتاب و سنت، با حکم عقل فلسفی تضادی نیست تا فرمایش ایشان صحیح باشد؛ بنابراین مراد از عقل فقهی، همان عقل به‌معنای شناخته شده در فلسفه و غیره است و اصولیین را در این زمینه اصطلاح خاصی



نیست (علیدوست، ۱۳۷۹، ص ۵). مرحوم میرزای قمی قائل‌اند مراد از دلیل عقلی، آن چیزی است که مارا به حکم شرعی برساند (قمی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۲۱). مرحوم اصفهانی احکام عقل را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱. احکام عقلی که به حسن و قبح عقلی برمی‌گردد. ۲. احکام عقلی که به حسن و قبح برمی‌گردد؛ مثل مطلوبیت مقدمه برای ذی‌المقدمه (اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۳۱۶).

۳. عقل در اندیشه فقهی

در میان مذاهب اسلامی، بی‌تردید عقل‌گراترین مذهب، آیین تشیع است که به مدد آموزه‌های قرآن، قوت منطقی و غنای عقلانی توانست بستر مناسبی برای دوام و رونق عقلانیت اسلامی فراهم آورد. تأکید مکرر قرآن حکیم، بر تعقل مانند آیات ۴۴، ۷۳، ۷۶، ۲۴۲ از سوره بقره و... که با عنوان «لعلکم تعقلون» آمده است، نشانگر اهمیت ویژه عقل در اندیشه اسلام است. در کنار بیانات قرآنی، ستایش امامان معصوم علیهم‌السلام از عقل، دلیل دیگری است بر لزوم حضور پررنگ عقل در عرصه اعتقاد و عمل دینی. امام کاظم علیه‌السلام: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأُئِمَّةُ علیهم‌السلام و أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و حجت پنهان. حجت آشکار، رسولان و پیامبران و امامان علیهم‌السلام هستند و حجت پنهان، عقول مردم است (حرانی، ۱۲۹۲ ق، ص ۲۰۱). همان‌گونه که از فرمایش امام کاظم علیه‌السلام به وضوح پیداست، عقل در تفکر اسلامی، نقش بنیادین دارد و این نقش منحصر به یک باب و علم نیست؛ یعنی نقش عقل هم در کلام، هم در اصول، هم در فقه و هم در دیگر علوم اسلامی پررنگ است. این‌که احمد امین مصری یا شیخ عبدالله نعمه، فارابی را شیعه می‌دانند، تنها از آن روی که گرایش‌های عقلانی وی فقط در بستر تشیع می‌تواند شکل گرفته باشد، گواه تلقی عمومی از تشیع به عنوان عقلانی‌ترین مذهب در میان مذاهب اسلامی است (نعمه، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲).

اسلام تنها دینی است که تعقل و تعبد را کنار یکدیگر با منطق همه‌پسند جمع کرده است. برخی از مسائل دینی فقط از طریق تعقل کشف می‌شود مثل شناخت خدا (و نیز همه اصول دین)، برخی دیگر فقط از طریق تعبد کشف می‌شوند مثل معاد. تعبد به این معنا است که ما نباید این‌طور باشیم که تا حکمت دستوری را کشف نکرده‌ایم، به آن عمل

نکنیم، بلکه ما باید متعبد باشیم. به این معنا که هر دستوری از ناحیه دین ثابت شد، عمل کنیم، ولیکن از ناحیه دین، تعبد محض وجود ندارد، بلکه هر دستوری که از ناحیه خداوند صادر می‌شود، دارای حکمت و مصلحت است (مطهری، ج ۴، ص ۵۴۷). با توجه به این‌که عقل، نخستین و برترین موجود نظام آفرینش محسوب می‌شود و مصداق اتم و اکمل آن نیز، نور وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت معصوم علیهم السلام او می‌باشند، این حقیقت روشن می‌شود که عقل، ریشه و اساس تفکر دینی را نیز تشکیل می‌دهد و به‌عنوان «شریعت عقلانی» توأم با «شریعت وحیانی» در همه عرصه‌های حیات مادی و معنوی انسان حضور دارد و برنامه‌های زندگی و راه‌کارهای عملی برای همه شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان را ارائه می‌کند. علامه طباطبایی می‌نویسد: «اگر کتاب الهی را تفحص کامل کرده و در آیاتش دقت کنید خواهید دید شاید بیش از سیصد آیه هست که مردم را به تفکر، تذکر و تعقل دعوت کرده است و یا به پیامبر صلی الله علیه و آله استدلالی را برای اثبات حقی و یا از بین بردن باطلی می‌آموزد... خداوند در قرآن حتی در یک آیه بندگان خود را امر نفرموده که نفهمیده به خدا و یا هر چیزی که از جانب اوست ایمان آورند و یا راهی را کورکورانه بپیمایند. حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده و عقل بشری به تفصیل ملاک‌های آن را درک نمی‌کند... علت آورده است «طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۵۵».

تعریف اسلام از عقلانیت، تعریفی متفاوت نسبت به مکاتب دیگر است. به‌نوعی اسلام در این زمینه، ابداع منحصر به فرد داشته است. عقلانیت در اسلام یعنی هرگونه تقابل بین عقل و ایمان مردود است. در اندیشه اسلامی، تعقل و تعبد در کنار یکدیگر قرار دارند و هر دو مکمل یکدیگرند. تعبد، پذیرش آموزه‌های دینی است، لیکن اصل پذیرش آن پشتوانه عقلی دارد. عقل ناب، همتای نقل معتبر، حجة الله است و هیچ فرقی با دیگر ادله شرعی ندارد؛ لذا معلوم می‌شود که عقل مقابل دین و یا جدای از آن نیست، بلکه عقل در برابر نقل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۸۱). حقوق اسلام مبتنی بر حسن و قبح است؛ بنابراین مصلحت و مفسده، اهمیت زیادی دارد (محقق داماد، ۱۳۹۸، ص ۱۹۹). عقل در اندیشه فقهی، حجیت مطلق ندارد، بلکه حجیت تبعی دارد. توضیح این‌که عقل زمانی حجت خواهد بود که بازگوی احکام شرعی باشد؛ به‌عنوان مثال گناهی کبیره است که توسط



نصوص تعیین شود یا عقل مستقل، همانندی آن را با گناه‌های کبیره منصوص حکم کند (مطلبی، جمشیدی، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵). عقل نمی‌تواند به‌طور مستقل بگوید فلان گناه، عقلاً کبیره است یا صغیره و... بلکه همانندی فلان مسئله را با نصوص موجود بررسی می‌کند و اگر با آن‌ها یکی بود، به ترتیب حکم به کبیره و صغیره می‌دهد. منطقه‌ای که از جانب شرع مقدس، حکم ایجابی یا تحریمی در آن وارد نشده است و شامل همه حالاتی می‌گردد که انتخاب موضع در آن‌ها از سوی شارع به فقها وانهاده شده است. این منطقه، منطقه‌الفراغ نامیده می‌شود. تعیین احکام الزامی در منطقه‌الفراغ براساس رعایت مصلحت عمومی و به شرط عدم تعارض با قانون اساسی به‌عهدۀ قوه مقننه است» (صدر، ۱۳۹۹ ق، ص ۸-۱۹). فقیه می‌تواند در محدوده‌ای که حکم ایجاب یا تحریم وارد نشده، با حفظ مصلحت عموم، قانون وضع کند. دلیل آن این است که فقیه با معیارهای عقلانی نزد خویش، مصالح افراد را تشخیص داده و بهتر می‌تواند در جهت تأمین آن اقدام نماید. اهمیت جایگاه عقل در اسلام را با نگاه به این مواضع واقعی دینی (به‌دور از شعارزدگی) به‌راحتی می‌توان تشخیص داد.

نظرمعروف شیعه در باب عقل این است که منابع استخراج احکام چهار چیز است: قرآن، سنت، اجماع و عقل. در کنار این تعبیر، تعبیر دیگری هم وجود دارد که با نظریه مشهور شیعه یا در اصل نظر تفاوت دارد یا در تعبیر لفظی. هرگاه از کتاب و سنت، حکم شرعی استنباط شد، عقل درباره آن احکام شرعی، حکم به اطاعت از آن می‌کند. برای مثال درک می‌کند که برای حرمت نهادن به مولا، وظیفه‌ای برعهده بندگان به‌وجود می‌آید و آن «حق الطاعة» است؛ پس حکم می‌کند که باید از آن احکام شرعی پیروی نمود؛ زیرا اطاعت از خداوند، مسئله‌ای نیست که بتوان لزوم آن را از ناحیه خداوند به‌دست آورد، وگرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ چرا که اگر لزوم اطاعت از خداوند به‌بیان خداوند مبتنی شود، این پرسش مطرح می‌گردد که چرا باید امر خداوند به اطاعت را بپذیریم و بدان گردن نهیم؟ بی‌تردید، نمی‌توان گفت: چون خداوند امر کرده است؛ زیرا همان سؤال بار دیگر تکرارخواهد شد، بلکه عقل حکم می‌کند که خداوند متعال، که منشأ و مبدأ هستی است، مالک همه هستی است و همه چیز تحت اختیار وی قرار دارد؛ بنابراین ما از خود چیزی

نداریم، جز آنچه او عطا کرده است. پس باید از او فرمان برد. با به دست آوردن حکم عقل، قطع به حکم ایجاد می شود و با توجه به ذاتی بودن حجیت قطع، تبعیت از آن حکم، وجوب شرعی و الزام عقلی دارد؛ چرا که حجیت قطع، ذاتی (خودش حجیت دارد و نیاز به جعل و اعتبار شارع ندارد) است (خراسانی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۵۸). نتیجه همراهی عقل و وحی و یا عقل و دین این است که انسان مؤمن نباید هیچ کاری را بدون ملاک عقلی و برهان به انجام برساند و به اصطلاح در هیچ کاری بدون داشتن حجت شرعی و یا حجت عقلی وارد نشود. چه این که تکلیف دینی در این دنیا به مقدار عقل و درک و توان فکری و عملی مکلفان است؛ همچنان که طبق داده های دینی (آیات و روایات) حسابرسی در قیامت نیز به اندازه عقلی است که در دنیا به آن ها داده شده است (ابن جمعه، ۱۳۸۳ ق، ج ۵، ص ۵۳۷). در باب احکام و فروعات فقهی، اعم از امور عبادی و... به ویژه در تشخیص موضوعات احکام، نقش عقل و احکام عقلی در شکل های مختلف از قبیل سیره عقلا، بنای عقلا، نظر عرف و خبرگان هر فن و مانند آن کاربردهای فراوانی دارد؛ هر چند در فهم ملاکات احکام شرعی به ویژه در باب عبادات و نیز در تشخیص مصادیق حسن و قبح نقش معرفتی عقل محدود بوده و احکام عقلی گسترده و فراگیر نیست.

عقلانیت فقهی، به طور کلی هم شامل امور عبادی می شود و هم شامل امور غیرعبادی (معاملات و...). ناگفته نماند عقلانیت فقهی در امور عبادی با غیرعبادی تفاوت بنیادین دارد. امور تعبیدی، اساساً منوط به نظر شارع است، ولی امور عرفی، منوط به نظر عرف است؛ با نظارت غیرمستقیم شرع. امور تعبیدی گرچه مستقیماً تحت نظر شارع است، لیکن این نظارت، به جهت یک نکته عقلی است؛ عقل می گوید وقتی ملاکات شارع را جزء به جزء نمی دانی، باید به یک عقل کل، بلکه بالاتر، به خالق عقل رجوع کنی و تمام آموزه های زندگی دنیوی و اخروی را از او طلب کنی. رجوع به غیر آن، چیزی جز تباهی و ضلال نخواهد داشت؛ به عنوان مثال وقتی خداوند می گوید نماز بخوان، اولاً یک امر است و تمام مخلوقین باید از این دستور اطاعت کنند. اظهار بندگی و اطاعت از اوامر خداوند، در قرآن کریم، هدف خلقت عنوان شده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ؛ مَنْ جَنَّ وَ أَنْسَ رَا نِيَا فَرِيدَمْ جَزْ بَرَايَ اَيْنَ كَهْ عِبَادَتَمْ كُنَنْد» (ذاریات، ۵۶). لیکن علت عمل به این



دستور، یک دلیل دیگر هم دارد و آن، کسب سعادت و کسب ارتباط قوی بین خالق و مخلوق است تا از لغزش‌های دنیوی و اخروی مصون بماند. به عبارت دیگر عمل به دستورات و قوانین فقهی، ضامن حفظ حقوق فردی و جمعی هم در امور مادی و هم معنوی است.

۳-۱. دلایل عقلی تعبد و عمل به دستورات خداوند

۳-۱-۱. تمام کارهای خداوند، براساس حکمت و مصلحت است.

خداوند متعال حتی اگر فرمانی به ظاهر سخت برای انجام تکلیفی مثل روزه و یا نماز یا اعمال دیگر صادر کند، قطعاً براساس حکمتی است که ما از آن غافلیم و نیز مصالح و برکاتی که انجام این اعمال و فرایض برای بندگان دارد. حکمت‌هایی همچون رسیدن به کمال، آرامش روحی و روانی، دوری از فحشا و منکر، تقرب به بارگاه خداوند متعال و...

۳-۱-۲. اقامه فرامین الهی، موجب امر به معروف و نهی از منکر (دعوت به خوبی‌ها و نهی از بدی‌ها)

خواهد بود.

قرآن کریم از حضرت لقمان نقل می‌فرماید: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛ پسرم، نماز را برپا دار و مردم را به کار پسندیده وادار و از کار زشت بازدار» (لقمان، ۱۷).

۳-۱-۳. عمل به دستورات خداوند، باعث جلوگیری از معاصی و مفساد جامعه خواهد بود.

خداوند می‌فرماید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ؛ نماز را به پا دار، یقیناً نماز (انسان را) از کارهای زشت، و کارهای ناپسند باز می‌دارد» (عنکبوت، ۴۵).

۳-۱-۴. تقویت روح و روان و امید انسان.

آقای دیل کارنگی، روان‌شناس معروف آمریکایی می‌گوید: «هنگامی که کارهای سنگین، قوای ما را از بین می‌برد و اندوه‌ها، هر نوع اراده‌ای را از ما سلب می‌کند و بیشتر اوقات که درهای امید به روی ما بسته می‌شود، به سوی خدا روی می‌آوریم، ولی اصلاً چرا بگذاریم روح یأس و ناامیدی بر ما چیره شود؟ چرا همه روزه به وسیله خواندن نماز و دعا قوای خود

را تجدید نکنیم» (راشدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۷). گاندی می‌گوید: «دعا و نماز، زندگیم را نجات داده است، بدون آن باید از مدت‌ها قبل دیوانه شده بودم. من در تجارب زندگی عمومی و خصوصی خود تلخ‌کامی‌های بسیار سخت داشته‌ام که مرا دستخوش ناامیدی می‌ساخت؛ اگر توانسته‌ام بر این ناامیدی‌ها چیره شوم، به‌خاطر نمازها و نیایش‌هایم بوده است» (گاندی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۶).

۵-۱-۳. عقل می‌گوید با لحاظ رابطه خالق و مخلوق، شکر خالق توسط مخلوق، واجب و لازم است.

هر آنچه که خالق بدان امر می‌کند، باید امتثال شود. قاعده وجوب شکر منعم، یکی از دلایل عقلی برای وجوب تحصیل شناخت خداست، لیکن می‌توان از این قاعده برای وجوب امتثال اوامر الهی هم استفاده کرد؛ چراکه هر دو موضوع یک غرض دارد و آن تقویت ارتباط خدا و عبد است. شیخ اعظم انصاری رحمته‌الله می‌فرماید: «نیز (قاعده وجوب شکر منعم) بر وجوب اطاعت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان علیهم‌السلام به قاعده یاد شده استدلال شده است؛ زیرا آن بزرگواران اولیای نِعَم‌اند و خدای تعالی همه فیوضات را به‌دست ایشان جاری می‌کند و آنان وسایط میان خدا و خلق در تکوین و تشریع‌اند» (انصاری، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴۸).

در احکام شرعی، شرع و عرف درهم تنیده‌اند و قابل انفکاک نیستند. این درهم‌تنیدگی، خود دارای یک عقلانیت منحصربه‌فرد است. در اندیشه فقهی، حکم شرع، مبتنی بر مصالح و مفاسد است. ارجاع به عرف، به منظور عینیت‌بخشی آموزه‌های فقهی در فرد و جامعه است. در بسیاری موارد، اوضاع و احوال موضوعی که حکم بدان تعلق گرفته، متفاوت می‌شود. در اینجا ارجاع به عرف به منظور تطبیق مصداق خارجی با حکم مورد نظر است. در مواردی شارع برای موضوعات عرفی، علایم تعبیدی ذکر کرده است؛ مانند این‌که در برخی روایات، احتلام دلیل بر خروج از یُثم در نظر گرفته شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۸، ص ۴۰۹). موضوعات عرفی گاه در مخترعات شرعی نیز یافت می‌شود؛ مثل وضو و غسل که موضوع شرعی‌اند، ولی محدوده‌ای که باید شسته شود، توسط عرف تعیین می‌شود (بیات، ۱۴۰۲، ص ۱۹۰). برای نمونه موسیقی در اندیشه اسلام حکمی کاملاً عرفی دارد؛ یعنی اسلام مستقیماً حکم به حرمت نداده، بلکه با تکیه بر تشخیص عرف به حرمت یا حریت آن حکم کرده است. امام کاظم علیه‌السلام درباره سؤالی مبنی بر موسیقی شاد در مراسمات



می‌فرماید: «لاباس به مالم یعص به» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۲، ص ۸۵).

با ملاحظه مطالب فوق، عقلانی بودن عمل به تعبدیات واضح می‌شود. وقتی عقل به آسمانی بودن دستورات الهی پی می‌برد، حکم به عمل طبق این دستورات خواهد کرد؛ زیرا دستوراتی که ضامن سعادت دنیوی و اخروی بشر است، لازم‌الاتباع خواهد بود و هر آنچه که موجب تفویت منفعت انسانی شود، در نظر عقل محکوم خواهد بود.

۳-۲. کارایی عقل در اندیشه فقهی

۳-۲-۱. منبع حکم شرعی در کنار کتاب و سنت

عقل گاه به صورت مستقل، برخی از احکام شرعی را در اختیار قرار می‌دهد؛ مانند احکامی که از طریق حسن و قبح عقلی به دست می‌آید. برای نمونه دروغ گفتن به حکم اولی حرام است لیکن عقل به ما می‌گوید در مواقعی که جان انسان‌ها در خطر است، دروغ گفتن جایز خواهد بود.

۳-۲-۲. اثبات اعتبار متون دینی

یکی از شرایط اعتبار روایات و عمل به محتوای آن‌ها، این است که با حکم قطعی عقل، مخالفت نداشته باشند. برای مثال از آنجاکه عصمت پیامبر ﷺ با دلیل عقلی قطعی، اثبات شده است، روایاتی که بر نفی عصمت او دلالت می‌کنند، اعتبار ندارند. نمونه دیگر، اعتبار حصول وثوق در روایات است که به وسیله عقل، نسبت به یک روایتی وثوق پیدا می‌کنیم و طبق آن عمل می‌کنیم (ضیائی‌فر، ۱۳۸۲، ص ۴۳۱).

۳-۲-۳. کمک به استنباط حکم شرعی از کتاب و سنت

برخی از قواعد فقهی که با استفاده از آن‌ها احکام شرعی از کتاب و سنت استنباط می‌شود، به کمک عقل کشف می‌شود (همان، ص ۲۳۰-۲۳۴). برای نمونه قاعده تعیین در موضع شک در تعیین یا تخییر، قاعده نفی ولایت، تنقیح مناط و... (همان، ص ۴۳۷).

عقلانیت در تفکر اسلامی، نمی‌تواند مبتنی بر پایه‌های طبیعی و مادی باشد؛ چرا که اساساً عقلانیت اسلامی، مبتنی بر تفکر امانیسم (انسان‌گرایی) نیست، بلکه مبتنی بر خدامحوری است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ» (مائده، ۶۴). یهود

می‌گفتند دست خدا بسته است و از امر دنیا فارغ شده. این سخن مبنای همان تفکر اومانیسم در دنیای امروز است که می‌گویند همه چیز در این دنیا، دست انسان است و خدا کاره‌ای نیست. تفکری که ریشه عقلانیت لیبرالیسم است. این مکتب انسان را محور ارزش‌ها قرار می‌دهد؛ یعنی اصالت به اراده و خواست او داده می‌شود. در این نظریه همه چیز از انسان شروع شده و به انسان نیز ختم می‌شود و هیچ حقیقتی برتر از انسان وجود ندارد؛ بنابراین اومانیسم در مقابل مکتب دین که براساس خدامحوری می‌باشد قرار گرفته است. یکی از مسائل اساسی در نظام‌سازی و تمدن‌سازی تعیین حدود قلمرو دخالت عقل است. هرگونه تصمیم‌گیری و کاربست عقل در جهت‌گیری امور زندگی بشری اثرگذار است. کارشناسان دین باید میزان و نتایج دخالت یا دخالت نکردن عقل در قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی زندگی انسان را بررسی و بیان کنند. روشن است که همواره در بهره‌برداری از عقل، افراط و تفریط‌هایی بوده و هرگونه توسعه یا تضییق در این باره آثار خود را برجای خواهد گذاشت (بخشی ودیق، ۱۴۰۱، ص ۵۵، ۸۲).

حجیت قرآن کریم و گفتار رسولان و امامان با عقل اثبات می‌شود و بدون در نظر گرفتن عقل در این خصوص حجتی باقی نمی‌ماند. امام کاظم (علیه السلام) می‌فرماید: «یا هشام بن الحکم إن الله جَلَّ وَعَزَّ أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ» (مجلسی، بی‌تا، ص ۷۷). عقل عامل مهمی در پاسخ‌گو بودن دین است. استاد شهید مرتضی مطهری وارد کردن عقل در حریم دین را یکی از عوامل بقا و تداوم دین در برخورد با تحولات زندگی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۷۷). فقها عقل را یکی از منابع فقه و از مهم‌ترین عوامل سازگاری و پاسخ‌گو بودن دین در مواجهه با تحولات می‌دانند، اما مقصود از عقل چیست؟ از عقل چگونه می‌توان در اکتشاف احکام مدد جست؟ از طرفی دیگر نقش عقل به عنوان منبعی در تأسیس بسیاری از قواعد فقهی مانند قاعده نفی حرج، دفع افسد به فاسد، لاضرر و... خود را نشان می‌دهد. فقیهان بسیاری عقل را مفسر در استنباط حکم از کتاب و سنت می‌دانند و دلیل را براساس داوری عقل تفسیر و تثبیت یا رد می‌کنند؛ مثلاً در کتاب مکاسب محرمه، فقها در بحث بیع السلاح من أعداء الدین به سبب روایات متفاوت، اختلاف نظرهایی دارند که در این زمینه عقل تفسیر کننده است (شیخ انصاری، بی‌تا، ص ۱۴۷).

۴. عقل در اندیشه لیبرالی

عقلانیت غالب در اندیشه لیبرال، عقلانیت ابزاری است؛ یعنی آنچه عقلانیت تلقی می‌شود، ابزار است نه هدف. آنچه مهم است، سود بیشتر با هزینه کمتر است. اهداف و ارزش‌ها هیچ اصلاتی ندارند؛ به‌عنوان مثال شهوات و امیال به انسان انگیزه می‌دهد؛ لذا این موضوع، مهم و عقلانی است (بشیریه، ۱۳۸۳، ص ۵۳). نقش عقل این است که چگونگی ارضای خواهش‌ها و سازش دادن آن‌ها با یکدیگر و یا خواهش همان چیز از سوی دیگران را معین کند (اصغری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۵). دکارت و هابز، عقل و عقلانیت را از نظام کیهانی و ماوراء تجربه، به فرد انسان منتقل کرده‌اند (بشیریه، ۱۳۸۳، ص ۴۵). هیوم می‌گوید عقل، مسبوق به خواست‌ها، امیال و عواطف است. عقل فقط می‌تواند در تعیین ابزارها برای رسیدن به هدف خاصی ما را یاری دهد (همان). ماکس وبر می‌گوید هستی انسان جدید، برداشت دیگران بدون افق واقع است: ابدیت دنیوی عاری از معنای غایی؛ یعنی تشخیص اهداف و غایات، از حوزه صلاحیت عقل، خارج است (ترنر، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳). لیبرالیسم برآزادی فرد و تقدم خواسته‌های فرد بر جامعه پای می‌فشارد و اهمیت نقش‌های متقابل جمعی را نفی می‌کند و بر این اساس اخلاقیات منشأ غیبی و قدسی ندارند، بلکه براساس خواسته فرد شکل می‌گیرند. همچنین خرد جزئی و عقل معاش، ملاک تفاوت‌های او است و عقلانیت لیبرالی در مواجهه با عقلانیت کلی و مذهبی قرار دارد و از امور قدسی فارغ است؛ لذا اثری فرساینده بر اصول قدسی می‌نهد. عقلانیت لیبرالی افعال انسان را منتسب به تمنیات طبیعی می‌داند و نه گرایش‌های درونی قدسی (نوایی، ۱۳۸۱، ص ۱). پایه‌های عقلانیت لیبرالی مبتنی بر اومانیزم است. براساس اومانیزم (انسان‌محوری)، لیبرالیسم نگاهش به هستی و انسان کاملاً این‌جهانی و مادی است. رویکرد اومانیزمی به هستی، از همان آغاز، تلاشی در جهت قطع ارتباط انسان با عالم ملکوت و محدود ساختن او به عالم خاکی بوده است. این رویکرد در واقع، واکنش تند به تحقیرها و سخت‌گیری‌هایی بود که انسان غربی در طول قرن‌های متمادی از جانب کلیسا به‌نام دین متحمل شده بود. اومانیزم برخلاف مسیحیت، که کلیسا و شخص پاپ را به‌نام نماینده معصوم خدا در کانون عالم جا زده بود، به ترویج این اعتقاد پرداخت که از این پس باید انسان‌محور امور قرار



گیرد. او می‌تواند مستقلاً و با بهره‌گیری از توانایی‌هایی که دارد، تمام نیازهایش را تأمین کند و به سعادت برسد. این کار را انسان با تکیه بر عقل و از طریق سنجش، ارزیابی و محاسبه سود و زیان انجام خواهد داد و در محاسباتش، تنها معیارهای مادی و این‌جهانی را لحاظ خواهد کرد و از هرگونه توجه به معیارهای دینی امتناع خواهد ورزید (رنдал، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۶)؛ چرا که لحاظ هرگونه معیاری جز معیارهای ملموس و در دسترس عقل، انسان را به یوتوپیا و خیال‌بافی می‌کشاند و امکانات فردی و اجتماعی را نابود می‌سازد. اومانیسم با چنین نگاهی به خدا و انسان، مبنای مدرنیسم قرار گرفته است و لیبرالیسم به‌عنوان یکی از مؤثرترین مکاتب نوین به وجه تام، آن را پذیرفته و براساس آن، عقلانیتی با ماهیت اومانیستی ترتیب داده است؛ عقلانیتی که در آن خدا غایب است و انسان با تمام تمنیات، شهوات و البته توانایی‌های ناچیزش، به حکمران مطلق بدل شده است. این انسان دیگر انسان ملکوتی، ابدی و خدایی نیست، بلکه حیوانی طبیعی است که در همین دنیا زاده می‌شود و با مرگش نیز نابود خواهد شد. می‌توان انسان‌محوری را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که با اخلاق انسانی در تعارض نباشد و حتی به‌شکلی، به تقویت آن بینجامد. این اتفاق در صورتی رخ می‌دهد که اومانیسم به شورش علیه ادیان و ارزش‌های الهی نینجامد. در آغازین سده‌های پیدایش مدرنیسم - سده‌های پانزده، شانزده و حتی هفده - صاحب‌نظران زیادی بودند که قرائت دینی از اومانیسم ارائه می‌دادند. آن‌ها تلاش می‌کردند ضمن نقد شرایط حاکم بر قرون وسطی، جایگاه انسان را ارتقا بخشند، بدون این‌که نقش خدایی به او ببخشند و یا ارتباط او را با دین و خدا قطع کنند. حتی آن‌ها برای ادعاهای خود، دلایل و شواهد دینی نیز ارائه می‌کردند.

اولین وظیفه‌ای که در تفکر لیبرالیسم وجود دارد، آزادی انسان از قید و بند جامعه است. مصالح افراد بر مصالح جمعی تقدم دارد و جامعه به هیچ‌وجه نمی‌تواند افراد را محدود کند. لیبرالیسم می‌گوید باید به یک استقلال عقلی رسید تا بتوان تمام نیازهای انسانی را ارضا کرد. انسان باید از عقل خود به‌طور کامل استفاده کند؛ چرا که او همه چیز را می‌فهمد و با عقل خود می‌تواند به هر آنچه که می‌خواهد برسد. فقط عقل است که انسانیت انسان را نشان می‌دهد و بدون عقل، حیوان است (ساطع، ۱۳۸۶، ص ۱۶۵). مبنای دانشگاه لیبرال،



براندازی آزمون‌های مذهبی از استادان دانشگاه بود. از دیدگاه لیبرالیسم، انتخاب و گزینش استاد براساس آزمون‌های مذهبی، دانشگاه را به انجمن علمی برای بیان دیدگاه‌های مذهبی تبدیل می‌کند و مجال آزاداندیشی و انتخاب آراء و نظریات از دانشجویان سلب می‌شود (همان، ص ۱۸۷).

همان‌طور که از کلمات غربی‌ها پیداست، اساس فکری آن‌ها در این امر نهفته است که انسان موجودی عقل‌گرا و خردمند است و براساس این عقل می‌تواند آزادانه در زندگی خود رفتار کند؛ سلب آزادی از فرد به معنی نفی عقل‌گرایی و خردمندی اوست و نفی توان عقل‌گرایی و خردمندی انسان به نفی آزادی می‌انجامد. انصاف حکم می‌کند که وقتی می‌خواهیم یک تفکری را ارائه دهیم، در کنار بیان معایب، مزایای آن را هم مطرح کنیم. براساس تفکر لیبرالیسم، فارغ از شعارهای زیبا و جذاب و فریبنده، انسان به مرتبه پایین انسانیت تنزل پیدا می‌کند؛ چرا که طبق این تفکر، انسان از حقیقت پاک خودش دور خواهد شد و غرق در مادیات می‌شود. تنها ملاک خوشبختی انسان‌ها، بهره‌مندی از مادیات است. انسان باید به دنبال آسایش خود باشد و از هیچ تلاشی برای رسیدن به خواسته‌ها و امیال خود نباید فروگذاری کند. آزادی بی‌حد و حصر و مطلق و تکیه بر عقل انسانی، شاید شعار خوبی برای بشر امروزی باشد، اما تبعات منفی آن بر هیچ‌کس پوشیده نیست؛ گرچه امروزه دستخوش سانسورهای رسانه‌ای است، ولی باین‌حال وجدان‌های بیدار به انحطاط انسانی حکم می‌کنند. لیبرالیسم، ابتناء بر عقلانیت ارزش‌ها را نفی می‌کند؛ درحالی‌که خودش قائل به ارزش آزادی است. اگر عقل بتواند در خصوص آزادی به عنوان ارزش بنیادین اظهار نظر کند، قطعاً خواهد توانست در خصوص دیگر ارزش‌ها هم به قضاوت بنشیند (دبیرنیا و نقوی، ۱۳۹۶، ص ۷۹).

۵. ترسیم الگوی مطلوب قانون‌گذاری در جامعه (عقل فقهی یا عقل لیبرالی؟)

در اندیشه اسلامی، دو نوع حق از اهمیت ویژه برخوردار است. حق خدا و حق انسان. این دو حق در تعارض با یکدیگر نیستند، بلکه رتبه‌بندی شده است و دارای سلسله‌مراتب است. حق خدا بر حق انسان مقدم است، بدین معنا که انسان ملزم به رعایت حق خدا برای احقاق حق دیگر انسان‌ها است. خداوند به عنوان خالق عقل و عالم حکیم، به حکم عقل

برای بهترین شکل زیستن شخصی و اجتماعی انسان، قوانین و قواعدی را وضع کرده است و انسان باید به حکم عقل عملی، از منعم خالق و مالک خود اطاعت کند و تنظیم روابط انسان با خدا، اساس مبنای قانونمندی انسان است. اسلام با انسان‌گرایی مخالف نیست، بلکه انسان را در جایگاه واقعی خودش تعریف می‌کند. انسان مخلوق است و خالق او خداست. با درک وجدانی می‌یابیم که جایگاه مخلوق پایین‌تر از خالق است. در نتیجه خالق عالم، عقل کل است و همه جوانب را در نظر دارد، ولی مخلوق، عقل ناقص دارد و برای درک حقایق نیاز به یادگیری و اتصال به عقل کل دارد. با توجه به این‌که برای تنظیم امور فردی و اجتماعی انسان‌ها نیاز به وضع قانون داریم، ناچاریم به قانون‌گذاری مراجعه کنیم که اطمینان به قوانین سازنده او داریم. با تجربه بشری به این واقعیت رسیده‌ایم که قوانین موضوعه بشری، ناقص است و هر چند سال یک‌بار نیازمند بازنگری و اصلاح ساختاری است؛ چراکه با تجدید عقاید و پیشرفت جوامع، قوانین کهنه پاسخ‌گوی زمان جدید نیست و نمی‌تواند مصلحت جامعه را تأمین کند. نمونه بارز این ادعا، قوانین بین‌المللی برای جلوگیری از تعدی به انسان‌هاست که به راحتی توسط آمریکا و اسرائیل نقض می‌شود و حقوق، جان و مال انسان‌ها را پایمال می‌کند و هیچ نوع ضمانت اجرایی برای این وضعیت وجود ندارد. با توجه به این وضعیت آشفته، نقص قوانین بشری به‌طور کامل عیان است و قابل انکار نیست. آمریکا و اسرائیل نمود تفکر لیبرالیسم هستند که با شعار انسانیت در جهان شناخته می‌شوند. رفتار آن‌ها در قتل‌عام انسان‌ها مظهر نقصان و غلط بودن تفکر بنیادین ایشان است. حقوق بشر نتیجه شعار انسانیت بود که نتیجه‌اش چیزی جز قتل و غارت نبود. اسلام دین اعتدال است. خداوند می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا؛ همان‌گونه که شما را هدایت کردیم، شما را امتی میانه و معتدل قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم بر شما گواه باشد» (بقره، ۱۴۳). با توجه به این مبنا، تمامی آموزه‌های آن نیز مبتنی بر مبنای اعتدال و عقل‌گرایی خواهد بود. تکلیف انسان، بندگی است؛ یعنی انسان، برحسب این‌که باید گفتار و کردار شخصی و اجتماعی خود را بر پایه رعایت حق الهی استوار سازد، ملتزم به قانونمندی می‌شود؛ پس در پاسخ به این پرسش که چرا انسان ملتزم به رعایت قانون و حقوق دیگران است، می‌توان



گفت چون ضمانت اجرایی آن، مسئول بودن انسان در قبال خداوند است و اگر انسان، به حقوق الهی تعدی کند، مستقیماً در مقابل خدا مسئول است و اگر به حقوق همنوع خود تجاوز کند، باز هم در برابر خدا، به لحاظ عدم رضایت همنوعان خود مسئول است و مؤاخذه می‌شود؛ این مسئولیت انسان در قبال خداست که او را وادار می‌کند تا ملتزم به قوانین الهی باشد. اگر ما انسان را در قبال خدا مسئول ندانیم، معنی‌اش این است که اولاً خداوند هیچ دخالتی در قانونمندی انسان ندارد و ثانیاً اگر از طرف خداوند قوانینی برای انسان وضع شده باشد، این قوانین به لحاظ عدم مسئولیت انسان در قبال خدا، از اعتبار و الزام برخوردار نیست، بلکه اگر مطابق میل انسان بود، به آن عمل می‌کند، در غیر این صورت، هیچ ضمانت اجرایی دنیوی و اخروی ندارد، اما فقه امامیه، انسان را در مقابل خدا مسئول می‌داند و برای انسان تکلیف اطاعت و پاداش آن و برای خداوند خالق عاقل و حکیم، حق پرستش و تقنین را پذیرفته است. این امر نه تنها در امور شخصی انسان جاری است، بلکه در تعامل‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و... مبنای غیرقابل خدشه‌ای است. قانونمندی انسان در فقه امامیه نیازمند دولت نیست، بلکه حتی در فقدان دولت، او باید منظم و قانونمند باشد و طبق قوانین و مقررات الهی زندگی کند. قانون‌گذاری در هر جامعه بازتابی از نوع عقلانیتی است که آن جامعه برای سامان‌دهی زندگی جمعی خود برگزیده است. پرسش از این‌که «عقل فقهی» مبنای قانون‌گذاری باشد یا «عقل لیبرالی»، در واقع پرسشی درباره منبع مشروعیت قانون، غایت آن و نسبت قانون با اخلاق و انسان است. این مسئله به‌ویژه در جوامعی که دارای هویت دینی‌اند، اهمیتی بنیادین دارد؛ زیرا قانون تنها ابزار نظم اجتماعی نیست، بلکه نقش هدایت‌گر نیز ایفا می‌کند.

با توجه به این‌که بروز و تحقق عینی عقلانیت در اندیشه‌ها، در قالب تقنین ظهور پیدا می‌کند، اندیشه‌ای دست برتر نسبت به اندیشه دیگر دارد که مدیریت اجتماعی مطلوبی داشته باشد. مدیریت جامعه با قانون‌گذاری مطلوب و پرسود برای افراد میسر است. جامعه‌ای که قانون اصولی ندارد، گویی اصلاً بی‌قانون است. جامعه با توجه به اهمیت ویژه و تأثیرگذار بر افراد، مورد اهتمام اندیشه اسلامی است. اهمیت جامعه در آیات قرآن کریم نیز به صراحت بیان شده است. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي

أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا؛ کسانی که فرشتگان روح آن‌ها را گرفتند درحالی که به خویشتن ستم کرده بودند و به آن‌ها گفتند شما در چه حالی بودید (چرا در صف کفار بودید)؟ گفتند ما در سرزمین خود تحت فشار بودیم. فرشتگان گفتند مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید» (نساء، ۹۷). این آیه به صراحت نسبت به کسی که در محیط اجتماعی درستی زندگی نکرده، مورد خطاب و عتاب قرار داده است. عتاب ملائکه الهی نسبت به چنین اشخاصی، دال بر اهمیت محل زندگی انسان جهت رشد مادی و معنوی است؛ بنابراین معلوم می‌شود حرکت به سمت اصلاح جامعه را باید از رفتار خودمان آغاز کنیم و در مراحل بعد به سطح گسترده اجتماعی برسیم.

قانون‌گذاری فقه شیعه، با در نظر گرفتن منافع فردی و جمعی است. در اندیشه اسلام، حقوق انسان با لحاظ حقوق جمعی قابلیت استیفا دارد. قواعدی همچون لاضرر، غرور، احترام اموال مردم، نمونه بارز اهمیت منافع جامعه در اندیشه فقهی است. طبق قاعده لاضرر استفاده از منافع و حقوق فردی نباید منجر به ضرر به دیگری شود. برای نمونه یک نفر زمینی دارد و می‌خواهد کشت و کاری در آن انجام دهد. لازمه اقدام او عبور از باغ همسایه است. در اینجا آن شخص نمی‌تواند به توجیه این که زمین ملک اوست، موجب ضرر مادی و معنوی به همسایه شود، بلکه باید راه دیگری را برای ورود به زمین خودش پیدا کند، یا این که با او مصالحه نماید. این موضوع نشان از اهمیت جامعه در زمینه قانون‌گذاری اسلامی است به گونه‌ای که ادله آن بر دیگر ادله تقدم دارد و موضوع آن‌ها را ضیق می‌کند. «وجه تقدیم دلیل لا ضرر علی تلك الأدلة حکومته علیها بالحکومة الواقعیة بالتضییق فی جانب المحمول، فدلیل لا ضرر یضیق المحمول فی تلك الأدلة برفعه رفعا تشریعیاً؛ یعنی اساساً وقتی دلیل لاضرر نسبت به موضوعی وجود داشته باشد، ادله دیگر همگی کنار رفته و لاضرر همگی آن‌ها را کنار خواهد گذاشت (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۳۲). هرگاه از شخصی عملی صادر گردد که باعث فریب خوردن شخص دیگر بشود و از این رهگذر، ضرر و زیانی متوجه او گردد، شخص نخست به موجب این قاعده ضامن است و باید از عهده خسارت وارد برآید. شخص اول را «غَارَ» (فریب‌دهنده) و شخص دوم را «مغرور» (فریب‌خورده) و



این قاعده را «قاعده غرور» می گویند (محقق داماد، ۱۳۸۴، ص ۱۶۳). قاعده دیگری که ارزش اموال دیگران را مورد احترام قرار داده، قاعده احترام اموال است. مقصود از احترام مال مردم، مصونیت اموال آنان از تصرف و تعدی است؛ بدین معنا که اولاً تعدی و تجاوز نسبت به آن ها جایز نیست و ثانیاً در فرض وقوع تعدی و تجاوز، متجاوز، مسئول و ضامن است (همان، ص ۲۱۲). این نوع قواعد فقهی همگی دال بر اهمیت حقوق جمعی به عنوان یک واقعیت اجتماعی در اندیشه فقهی است. حقوق فردی و جمعی گاهی اوقات با یکدیگر تعارض می کنند، ولی تعارض آن ها مستقر نیست و با جمع بین آن دو، تعارض از بین می رود.

رویکرد قانون گذار ایران هم از زمان تدوین قوانین ماهوی مثل قانون مدنی در سال ۱۳۰۷، قانون مجازات اسلامی و قوانین شکلی همچون قانون آیین دادرسی کیفری یا آیین دادرسی مدنی، مبتنی بر عقلانیت راهبردی در امر تقنین و ضمانت اجرای (مجازات) آن است. برداشت های فرامتنی از مواد قانونی به عنوان تفسیر مواد همچون تفسیر منطقی یا تفسیر مضیق و به نفع متهم، از امور متداول در روند دادرسی قضایی کشور است و مورد استناد قضات و وکلایست. برای نمونه رویکرد قانون گذار در سال های اخیر، حبس زدایی از مجازات ها بود. نهادهای ارفاقی همچون مجازات های جایگزین حبس (مانند جزای نقدی یا دوره مراقبت یا خدمات عمومی رایگان موضوع ماده ۶۴ قانون مجازات اسلامی)، نظام نیمه آزادی (ماده ۵۶ مجازات) و آزادی مشروط (ماده ۵۸ مجازات)، به همین موضوع مهم تأکید دارد و در موافقی با وجود شرایط مقرر، قضات را ملزم به تعیین مجازات جایگزین حبس در متن دادنامه کرده است. این رویکرد عملی قانون گذار، حاکی از عقل محوری در نظام جزایی کشور است و با چنین نگاه عاقلانه، بسیاری از مجرمان، اصلاح یا حداقل متنبه شده اند.

عقل فقهی، عقلی است که در چارچوب وحی الهی و شریعت معنا می یابد و از طریق اجتهاد می کوشد میان نصوص دینی و واقعیت های متغیر اجتماعی پیوند برقرار کند. در این نگاه، قانون باید حافظ ارزش های بنیادین مانند عدالت، کرامت انسانی، مسئولیت اخلاقی و مصلحت عمومی باشد. مشروعیت قانون نه صرفاً از خواست اکثریت، بلکه از انطباق آن با

حق و خیر انسانی ناشی می‌شود؛ بنابراین قانون‌گذاری امری صرفاً فنی یا قراردادی نیست، بلکه واجد بُعد ارزشی و اخلاقی است. در مقابل، عقل لیبرالی بر خودبنیادی انسان و آزادی فردی تأکید دارد و قانون را محصول توافق اجتماعی و اراده جمعی می‌داند. در این چارچوب، قانون بیش از آن‌که متکی بر ارزش‌های ثابت باشد، تابع شرایط اجتماعی، خواست اکثریت و کارآمدی عملی است. این عقلانیت توان بالایی در پاسخ‌گویی به تحولات سریع اجتماعی دارد، اما به دلیل فاصله گرفتن از مبانی اخلاقی ثابت، ممکن است دچار نسبی‌گرایی ارزشی شود و نتواند از حقوق بنیادین انسان در برابر امواج خواست عمومی به‌طور کامل صیانت کند.

دوگانه‌سازی مطلق میان عقل فقهی و عقل لیبرالی، راه‌حل مناسبی برای قانون‌گذاری در جوامع معاصر نیست. حذف عقل فقهی به‌معنای گسست قانون از اخلاق و هویت دینی جامعه است و بسنده کردن به فقه غریب‌پویا نیز می‌تواند قانون را از واقعیت‌های اجتماعی دور سازد. ازاین‌رو الگوی مطلوب قانون‌گذاری الگویی است که در آن عقل فقهیِ اجتهادی نقش محوری دارد، اما از عقل تجربی و دستاوردهای بشری نیز به‌صورت گزینشی و نقادانه بهره می‌گیرد. در نهایت قانون‌گذاری مطلوب نه در تقابل عقل فقهی و عقل لیبرالی، بلکه در سامان‌دهی رابطه‌ای هوشمندانه میان ارزش‌های ثابت و واقعیت‌های متغیر شکل می‌گیرد. عقل فقهی جهت و غایت را تعیین می‌کند و عقل تجربی ابزار و روش تحقق آن را فراهم می‌سازد. چنین ترکیبی می‌تواند زمینه‌ساز نظامی حقوقی باشد که هم عادلانه است و هم کارآمد و هم ریشه در هویت دینی جامعه دارد و هم توان مواجهه با تحولات معاصر را داراست.

نتیجه‌گیری

اسلام، دین اعتدال و عقل‌گراست. عقل‌گرایی در فقه شعار نیست، بلکه به‌عنوان یکی از منابع اصلی دین محسوب می‌شود و کاربرد وسیعی برای اجتهاد و کشف دین در جهت قانون‌گذاری فردی و اجتماعی دارد. تعریف فقه از عقل، واقع‌گرایانه و با حفظ جایگاه و ارزش این نعمت الهی است. آیات متعدد قرآن در زمینه تشویق به تعقل و تفکر، گواه ادعای ما است. در مقابل اندیشه فقهی، اندیشه لیبرالیسم نگاه متفاوتی نسبت به عقل



دارد. در این اندیشه، عقل به‌عنوان قوه‌ای برای رسیدن به امیال انسانی است. اگر عقل نتواند منافع مادی انسان را تأمین کند، کارکرد اصلی خود را از دست داده و فاقد ارزش خواهد بود. با توجه به تحلیل این دو اندیشه، باید ایده الگوی مطلوب قانون‌گذاری عقل‌گرایانه را ترسیم کنیم. برای رسیدن جامعه به سعادت دنیوی و اخروی، قانون‌گذاری باید ضامن تأمین خوشبختی جامعه باشد. اندیشه فقهی انسان را در جایگاه حقیقی خودش که شمه‌ای از روح خدا در او دمیده شده است، بازتعریف می‌کند. قانون‌گذاری در فقه، با در نظر گرفتن منافع مادی و معنوی شخص انسان و نیز افراد جامعه است؛ چرا که انسان موجودی اجتماعی است و هویت خویش را با در نظر گرفتن ارتباط خود با جامعه به‌دست می‌آورد. قواعدی همچون قاعده لاضرر، مربوط به در نظر گرفتن همین ارتباط ارزشمند است؛ درحالی‌که تقنین در اندیشه لیبرال، با رویکرد تأمین منافع مادی، صرف اشخاص، بدون در نظر گرفتن جامعه است؛ چرا که لیبرالیسم قائل به آزادی فردی است و هر آنچه که این آزادی را از او بگیرد، کنار گذاشته خواهد شد.

منابع

۱. ابن جمعه، عبدالعلی، تفسیر نورالثقلین ج ۵، قم: چاپ افست، ۱۳۸۳ ق.
۲. اصغری، محمد، «فقه و عقلانیت»، اندیشه نوین دینی، ۱۳۸۴.
۳. اصفهانی، محمدحسین، الفصول الغریبه، قم: دار احیاء العلوم الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. الهامی، داوود، جستجو در عرفان اسلامی، قم: انتشارات مکتب اسلام، ۱۳۷۶.
۵. انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب محرمة، ج ۱، تهران: دارالعلم، بی تا.
۶. انصاری، مرتضی، مکاسب، ج ۳، قم: مجمع فکر الاسلامی، ۱۳۸۴.
۷. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی، قم، ۱۳۷۷.
۸. بخشی ودیق، علی، «ارکان الزامات و روش کشف نظام ساز فقهی با تاکید بر آراء آیت الله اعرافی»، فقه نظام ساز، سال اول، ش ۱، ۱۴۰۱.
۹. بشیریه، حسین، عقل در سیاست، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۳.
۱۰. بیات، حجت الله، «درآمدی بر بهره برداری دانش فقه از علوم عقلی و نقلی در شناخت موضوعات عرفی مخصوص»، فصلنامه فقه، ۱۴۰۲.
۱۱. ترنر، برایان، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. حرانی، ابومحمد حسن، تحف العقول تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۲۹۲ ق.
۱۵. خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. دبیرنیا، علیرضا، نقوی، فاطمه سادات، «مبانی قانون گذاری در مکتب لیبرالیسم و مذهب امامیه»، فصلنامه پژوهش تطبیق حقوق اسلام و غرب، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۹۶.
۱۷. راشدی، حسن، نمازشناسی، ج ۲، انتشارات ستاد اقامه نماز، ۱۳۸۰.
۱۸. رندال، هرمن، سیر تکامل عقل نوین، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نشر علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.



۱۹. ساطع، نفیسه، «معقولیت در روشنگری و لیبرالیزم، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، ۱۳۸۶، س ۸، ش ۳۴.
۲۰. صبحی صالح، نهج‌البلاغه، قم: چاپ افست، ۱۳۹۵ ق.
۲۱. صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۲۲. صدر، سیدمحمدباقر، ملحة فقهیه تمهیدیه عن مشروع دستور الجمهورية الاسلامیه فی ایران، الاسلام یقود الحیاة، بیروت: دارالتعارف، ۱۳۹۹ ق.
۲۳. ضیائی‌فر، سعید، جایگاه عقل در اجتهاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، دوره ۸، ۱۳۸۲.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۵، بیروت: نشر اعلمی، ۱۳۷۴.
۲۵. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه و عقل»، قبسات، شماره ۱۵، ۱۳۷۹.
۲۶. قمی، ابوالقاسم، قوانین الاصول، دارالمرتضی، ۱۴۳۰ ق.
۲۷. کلینی، یعقوب، کافی، انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۴۴.
۲۸. گاندی، مهاهما، همه مردم برابرند، ترجمه محمود تفضلی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران: اسلامی، بی‌تا.
۳۰. محقق داماد، سیدمصطفی، قواعد فقهی (بخش مدنی)، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۱. محقق داماد، مصطفی؛ کیخای فرزانه، محمدامین، «عقل در مبانی تحلیل اقتصادی حقوق»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۸.
۳۲. مطلبی، محمدموسی؛ جمشیدی، حسن، «دلیل عقل در دیدگاه شیخ انصاری»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۱۳۹۳.
۳۳. مطهری، مرتضی، ختم نبوت، ج ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۴، نرم‌افزار نور.
۳۵. نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.

۳۶. نوایی، علی‌اکبر، «لیبرالیزم در مقام تعریف و تحقیق»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، شماره ۳۷، ۱۳۸۱.
۳۷. ورام‌بن ابی‌فراس، تنبیه‌الخواطر و نزهة‌النواظر (معروف به مجموعه ورام)، قم: نشر المكتبة الفقهية، ۱۴۰۱ ق.

از نص تا نواندیشی دینی؛ بازخوانی ظرفیت‌های پاسخ‌دهی

دین به تحولات زمانه

حمید کریمی*

چکیده

یکی از پرسش‌های بنیادین در فلسفه دین و کلام جدید، چگونگی پاسخ‌گویی دین اسلام به مسائل مستحدثه و تحولات شتابان زمانه است. این مقاله با رویکردی تحلیلی و مستند، به تبیین سازوکارهای درون‌دینی می‌پردازد که به دین اسلام امکان هماهنگی با مقتضیات زمان را می‌بخشد. با طبقه‌بندی نیازهای انسان به دو دسته ثابت و متغیر، نشان داده می‌شود که اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، سازوکارهای انعطاف‌پذیر ارائه می‌دهد. عوامل هشت‌گانه‌ای شامل عقلانی بودن دین، فطری بودن، جامعیت، توجه به نیازهای اولیه، تبعیت احکام از مصالح واقعی، نظام احکام اولی و ثانوی، احکام حکومتی و باب اجتهاد، به‌عنوان مهم‌ترین عوامل هماهنگی دین با تحولات زمانه معرفی می‌شوند. مقاله با استناد به آیات قرآن کریم و روایات معصومین (علیهم‌السلام) و با بهره‌گیری از منابع معتبر فقهی و کلامی، نشان می‌دهد که این عوامل نه‌تنها موجب پویایی و بقای دین در طول تاریخ شده‌اند، بلکه اسلام را به‌عنوان دینی جامع و پاسخ‌گو برای تمام اعصار معرفی می‌کنند. همچنین نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد، قاعده اهم و مهم، اصل اباحه و جایگاه عقل و عرف در استنباط احکام، به‌عنوان مکانیسم‌های عملیاتی این هماهنگی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: اجتهاد، تحولات زمانه، جامعیت دین، عقلانیت اسلامی، فطرت، احکام ثانوی، احکام حکومتی، مصلحت، قاعده لاضرر.

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علم و صنعت ایران، karymi@iust.ac.ir.

مقدمه

دین اسلام به عنوان خاتم ادیان و کامل ترین برنامه هدایت بشری، برای پاسخ گویی به نیازهای انسان در تمام اعصار و قرون نازل شده است. با این حال یکی از پرسش های اساسی در باب خاتمیت دین که همواره ذهن اندیشمندان و متدینان را به خود مشغول داشته، چگونگی تطبیق دین با تحولات سریع و شتابان زمانه است. چگونه می توان از یک مجموعه منابع محدود که در چهارده قرن پیش نازل شده، برای مسائل جدید و نیازهای فراوان بعدی پاسخ گرفت؟ این پرسش نه تنها یک چالش نظری، بلکه یک ضرورت عملی برای زیست دینی در دنیای مدرن محسوب می شود.

برخی روشنفکران مدعی هستند که چون نیازمندی های بشر- همواره در حال تغییر است، پس قوانین و مقررات مربوط به انسان نیز باید در حال تغییر باشد و از آنجا که دین در ۱۴۰۰ سال پیش ظهور کرده است، یا باید در آن تغییر ایجاد شود و یا باید گفت که دین نمی تواند خود را با مقتضیات زمان هماهنگ کرده و پاسخ گوی نیازهای بشر- امروزی باشد (روزنامه راه نو، ۷۹/۴/۲۲؛ مجله کیان، شماره ۴۵، بهمن ۷۷). در مقابل، دیدگاه دیگر آن است که اسلام با برخورداری از سازوکارهای درون دینی دقیق و نظام مند، توانایی پاسخ گویی به تمام نیازهای بشر در هر عصر و مصری را دارد.

در این مقاله با رویکردی علمی و مستند، به بررسی عوامل و سازوکارهایی می پردازیم که در درون دین اسلام پیش بینی شده و موجب بقا، پویایی و هماهنگی آن با تحولات زمانه می گردد.

پیشینه این بحث کتاب اسلام و مقتضیات زمان که مشتمل بر سخنرانی های استاد شهید و متفکر مرتضی مطهری است، می باشد. مقالاتی نیز بعدها نوشته شده است مانند «اسلام و مقتضیات زمان از دیدگاه شهید مطهری» از عبدالحسین خسروپناه در نشریه رواق اندیشه ۱۳۸۳، شماره ۳۴. آن مباحث با تغییر و تصرفات و اضافاتی مانند ذکر برخی مثال ها و برخی عوامل هماهنگی با زمانه که در نوشته های قبلی موجود نیست، بازتنظیم شده است. برای بررسی میزان هماهنگی اسلام با مقتضیات زمان و مکان و پاسخ به این سؤال که تا چه اندازه ای می توان به امکان و وجود تغییرات در احکام و اعتقادات اسلامی قائل شد، باید





به بررسی اجزاء تشکیل‌دهنده دین که عبارت‌اند از اعتقادات، اخلاق و احکام بپردازیم تا ببینیم که در کدام‌یک از این اجزا می‌توان تغییر و تحول را فرض کرد.

مبانی کلامی و عقلی این مباحث وجود خداوند متعال و علم و حکمت و خیر بی‌نهایت الهی است به‌علاوه باور به حجت الهی بودن پیامبر و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و عصمت و علم گسترده ایشان که منشأ پیدایش و صدور آموزه‌ها و دستورات دین اسلام است. باید توجه داشت که از نگاه یک فرد مسلمان آنچه امروز ما می‌بینیم و پدید می‌آید خداوند از ازل و معصومان دست‌کم در زمان نزول قرآن و دین می‌دیده‌اند و برای ایشان تازگی ندارد.

اجزاء تشکیل‌دهنده دین و قلمرو تغییر

هر دینی مشتمل بر سه بخش اصلی است:

الف) عقاید

اصول اعتقادی اموری ثابت هستند و هرگز در هیچ مکان و زمانی تغییر و تحول در آن‌ها راه ندارد. دلیل آن است که تغییر در اصل یک امر اعتقادی به‌معنای بطلان اعتقاد قبلی است و چنین چیزی در مورد معتقدات مسلم دینی امری غیرممکن است؛ مثلاً اعتقاد به یگانگی خداوند یا رسالت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در اسلام جزء ارکان تغییرناپذیر این دین است و تحت هیچ شرایط و زمان و مکانی تغییر نمی‌کند؛ به این معنا که قائل شویم به دو خدا، یا نفی اصل وجود خدا شود. حتی می‌توان گفت همه ادیان الهی دارای گوهر و حقیقت واحدی هستند و اختلاف ادیان فقط به برخی از احکام آن‌ها برمی‌گردد. تنها تحولی که ممکن است در این حوزه اتفاق بیفتد، ارائه براهین بیشتر و دقیق‌تر و تعمیق باور به هر یک از اصول است.

ب) اخلاق

نسبت به ارزش‌های اخلاقی نیز می‌توان ادعا کرد که اصول و قواعد کلی اخلاق تغییرناپذیرند. عدالت، تقوا، ظلم‌ستیزی و... همواره خوب و مطلوب‌اند و ظلم، فجور، تجاوز، حق‌نشناسی و... بد و نامطلوب هستند. در این حوزه نیز ممکن است در برخی از جزئیات و فروع مسائل اخلاقی، در صورت تراحم تغییری صورت گیرد؛ مثلاً راست‌گویی که



امری نیکو و از فضایل اخلاقی است، اگر موجب به خطر افتادن جان بی‌گناهی شود، در این صورت امری ناپسند خواهد شد. علت چنین تغییری، تزامم بین دو مصلحت مهم و اهم است.

ج) احکام

ما معتقد هستیم که می‌توانیم در مورد احکام دینی تغییر و تحولات در برخی از احکام را بپذیریم. دلیل این تغییرات این است که احکام و قوانین دینی مانند هر قانون عقلایی، تابع مصالح و مفاسد است. مصالح و مفاسد در برخی موارد با تغییر شرایط مکان و زمان تغییر می‌کند. مصالح و مفاسد جدید اقتضای احکام جدید را دارد. هرچند که در برخی موارد نیز مصالح و مفاسد همواره ثابت و غیرقابل تغییر باقی می‌ماند. به همین دلیل احکام دین به احکام ثابت و احکام متغیر تقسیم می‌شود.

دلیل ثبات احکام ثابت، ثبات عوامل دخیل در پیدایش مصلحت و یا مفاسد آنهاست و دلیل متغیر بودن احکام متغیر نیز متحول و متغیر بودن عوامل دخیل در پیدایش مصالح و یا مفاسد آنهاست. روشن است که در احکام ثابت دین هرگز تغییری ایجاد نمی‌شود؛ مانند وجوب نماز و دفاع از کیان اسلامی، اما در احکام متغیر دین، مانند نحوه دفاع از کیان اسلامی، به مقتضای شرایط زمانی و مکانی ممکن است تغییر ایجاد شود.

تغییر و تحول در احکام دین دارای اقسام گوناگونی است که از جمله مهم‌ترین آنها تبدیل موضوع، احکام حکومتی و تزامم احکام است؛ مثال برای مورد تبدیل موضوع، آب انگور است که خوردن آن حلال است، اما اگر تبدیل به شراب شود، موضوع حرمت قرار می‌گیرد؛ بنابراین خوردن آن حرام خواهد بود. همین شراب اگر به سرکه تبدیل شد، دوباره خوردن آن حلال خواهد بود. به چنین تحولی به‌صورت مسامحی تغییر در حکم گفته می‌شود؛ چرا که در واقع تحول در موضوع حکم است نه خود حکم.

نیازهای ثابت و متغیر انسان

برای فهم چگونگی پاسخ‌گویی دین به تحولات زمانه، نخست باید ماهیت نیازهای انسانی را به‌درستی شناخت. نیازهای انسان به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نیازهای

ثابت و نیازهای متغیر (مصباح یزدی، ۱۳۸۳).

الف) نیازهای ثابت

نیازهای ثابت آن دسته از نیازهایی هستند که ریشه در سرشت و خلقت مشترک انسان‌ها دارند و در طول تاریخ و در تمام جوامع بشری یکسان بوده و تغییرناپذیرند. این نیازها خود به چند زیرمجموعه تقسیم می‌شوند:

نیازهای جسمانی: مانند نیاز به آب، غذا، هوا، مسکن و پوشاک. این نیازها از بدو خلقت بشر وجود داشته و تا پایان حیات بشری باقی خواهند ماند.

نیازهای روحی: مانند علم‌جویی، زیبایی‌خواهی، حقیقت‌طلبی و کمال‌جویی. این دسته از نیازها نیز ریشه در فطرت انسان دارند و همواره او را به سوی تعالی و تکامل سوق می‌دهند.

نیازهای اجتماعی: مانند عدالت‌خواهی، آزادی‌طلبی، امنیت و نظم. انسان موجودی اجتماعی است و به‌طور فطری به دنبال برقراری روابط عادلانه و آزادانه در جامعه است.

ب) نیازهای متغیر

در مقابل، نیازهای متغیر نیازهایی هستند که با پیشرفت تکنولوژی، تغییر شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، دچار تحول می‌شوند. مهم‌ترین مصداق این نیازها، نیاز به ابزار و وسایل زندگی است. به عنوان مثال، نیاز به حمل‌ونقل یک نیاز ثابت است، اما ابزار آن از چهارپایان به اتومبیل، قطار و هواپیما تغییر کرده است، یا نیاز به ارتباط یک نیاز ثابت است، اما ابزار آن از نامه‌نگاری به تلفن، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی تحول یافته است.

نیازهای متغیر همواره ذیل نیازهای ثابت تعریف می‌شوند، نه این‌که دو حوزه مستقل از هم باشند؛ یعنی اصل، نیازهای ثابت انسان است و نیازهای متغیر، شیوه‌ها و روش‌های پاسخ‌گویی به آن نیازهای ثابت هستند که در طول زمان دگرگون می‌شوند.

اسلام به عنوان دین خاتم، برای هر دو دسته از نیازها برنامه دارد. برای نیازهای ثابت که ریشه در فطرت و سرشت انسان دارند، قوانین ثابت و تغییرناپذیر ارائه می‌دهد. این قوانین



که در قالب احکام عبادی، اخلاقی و حقوقی تجلی یافته‌اند، به دلیل تطابق با فطرت و مصالح واقعی انسان، هرگز کهنه نمی‌شوند. به عنوان مثال، وجوب نماز، حرمت ظلم، وجوب عدالت و حرمت دروغ، احکامی هستند که به دلیل ثبات فطرت و نیازهای بنیادین انسان، در تمام اعصار معتبرند. در مقابل، برای نیازهای متغیر و شرایط نوپدید، اسلام قوانین متغیر و سازوکارهای انعطاف‌پذیر در نظر گرفته است.

عوامل هماهنگی دین با تحولات زمانه

عوامل و اسبابی که در مجموعه دین اسلام پیش‌بینی شده و موجب بقا و زنده بودن آن در تغییرات پدید آمده است، متعدد و متنوع‌اند. در این بخش، مهم‌ترین این عوامل را با استناد به منابع معتبر بررسی می‌کنیم.

۱. عقلانی بودن دین

یکی از مهم‌ترین عوامل پویایی و هماهنگی دین با زمانه، عقلانی بودن عقاید، اخلاق و احکام دینی است. اسلام و قرآن کریم بارها انسان را به تفکر، تعقل و تدبیر دعوت کرده‌اند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا؛ از آنچه به آن آگاهی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسؤولند» (اسراء، ۳۶). این آیه به وضوح بر ضرورت آگاهی و تعقل در پذیرش و عمل به دستورات دینی تأکید دارد.

شهید مطهری در این باره می‌گوید: «اسلام، عقل را محترم می‌شمارد و او را پیامبر باطنی خدا می‌شمارد؛ اصول دین جز با تحقیق عقلانی پذیرفته نیست. در فروع دین، عقل یکی از منابع اجتهاد است». همچنین ایشان تأکید می‌کند که «اسلام دین عقل و منطق است و هرگز با عقل سلیم بشری تضاد ندارد. احکام اسلامی، چه در زمینه عقاید، چه در زمینه اخلاق و چه در زمینه فقه، همگی براساس مصالح و مفاسد واقعی استوارند و عقل سلیم می‌تواند حکمت آن‌ها را درک کند» (مطهری، ۱۳۸۷).

عقل به عنوان مهم‌ترین ابزار شناخت انسان، نقش اساسی در فهم و تطبیق دین با شرایط جدید ایفا می‌کند. آیینی که مبتنی بر عقل نباشد، دیر یا زود زائل می‌شود و دینی



که همراه با عقل و مشوق عقلانیت باشد، مادامی که عقل و عاقل وجود دارد، باقی است. این عقلانی بودن، به مسلمانان امکان می‌دهد تا در مواجهه با مسائل جدید، با استفاده از عقل و خرد جمعی، راه‌حل‌های مناسب را از دل منابع دینی استخراج کنند. به‌عنوان مثال، در مسئله پیوند اعضا، فقها با استفاده از عقل و با استناد به قواعدی مانند «اهم و مهم» و «لاضرر»، حکم به جواز آن در شرایط خاص داده‌اند.

عقل سلیم که از آن به «عقل عملی» یا «عقل مستقل» نیز تعبیر می‌شود، می‌تواند در مواردی که نص خاصی وجود ندارد، به کشف حکم شرعی کمک کند. قاعده «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» (هر آنچه عقل به آن حکم کند، شرع نیز به آن حکم می‌کند) یکی از قواعد مسلم در اصول فقه شیعه است.

شهید مطهری در این باره تأکید دارد که «در فروع دین، عقل یکی از منابع اجتهاد است». عقل به فقیه کمک می‌کند تا مقاصد کلی شریعت را درک کند و از ظاهرگرایی به سمت جوهرگرایی و درک هدف حکم حرکت کند.

سیره عقلا نیز در مواردی که فعلی در مرآی و منظر عقلا انجام شود و حجت معصوم از آن جلوگیری نکنند، معتبر است.

۲. مبتنی بودن دین بر فطرت

دومین عامل مهم در هماهنگی دین با تحولات زمانه، مبتنی بودن آن بر فطرت انسانی است. فطرت به معنای سرشت و خلقت اولیه انسان است که خداوند متعال آن را در نهاد بشر به ودیعت نهاده است. قرآن کریم به صراحت به این حقیقت اشاره می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار، ولی اکثر مردم نمی‌دانند» (روم، ۳۰).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، این آیه را دلیل بر این می‌داند که دین اسلام با فطرت انسانی هماهنگ است و هیچ تعارضی با سرشت بشر ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴). از آنجا که فطرت انسان تغییرناپذیر است، دین مبتنی بر فطرت نیز همواره تازه و پاسخ‌گو

باقی می‌ماند.

دین اسلام با توجه به امور فطری و غریزی مانند نیک‌خواهی، زیبایی‌دوستی، حقیقت‌طلبی و عدالت‌خواهی، به نیازهای عمیق و پایدار انسان پاسخ می‌دهد. اگر مکتبی مانند مسیحیت تحریف‌شده، غریزه جنسی را سرکوب کند یا مثل مکتب مارکسیسم، حس مالکیت را نادیده بگیرد، به دلیل مخالفت با فطرت، دچار مشکل می‌شود. اساساً با نیازهای عمومی و دائمی انسان نمی‌توان مخالفت کرد و هر دینی که با فطرت بشری هماهنگ باشد، در طول تاریخ ماندگار خواهد بود.

۳. توجه به عرف

عرف نیز به عنوان رویه و سیره عقلا در یک جامعه، می‌تواند در فهم موضوعات و تطبیق احکام کلی بر مصادیق جدید نقش داشته باشد. شارع مقدس برای تشخیص موضوعات بسا اوقات به فهم عرف ارجاع می‌دهد یا اعتبار ظواهر کلام را به عرف واگذار می‌کند. به عنوان مثال، در تعیین مصادیق «حرز» (محل امن) در باب سرقت، یا تشخیص «سفاهت» در باب حجر، عرف زمانه ملاک قرار می‌گیرد. عرف تا زمانی که با نص شرعی مخالف نباشد، می‌تواند مبنای استنباط قرار گیرد. این انعطاف‌پذیری، به فقه اجازه می‌دهد تا با تغییرات عرفی و اجتماعی هماهنگ شود.

۴. جامعیت و اعتدال در اسلام

جامعیت اسلام به معنای توجه به همه جنبه‌های مادی و روحی، فردی و اجتماعی انسان‌ها است. اسلام دینی است که نه تنها به عبادات و مسائل معنوی، بلکه به مسائل اقتصادی، سیاسی، حقوقی و اجتماعی نیز پرداخته است. این جامعیت، همراه با اعتدال و میانه‌روی، به اسلام انعطاف و پویایی می‌بخشد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره، ۱۴۳)؛ «و این گونه شما را امت میانه‌ای قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد». میانه‌روی و اعتدال به معنای پرهیز از افراط و تفریط در همه امور است. افراط و تفریط در هر امری، نشانه جهل و عامل زوال و نابودی است. البته وسط بودن و عدالت لزوماً به معنای میانگین گرفتن در همه امور نیست؛ به عنوان مثال، نمی‌توان گفت که عدالت



این است که نه کل شبانه‌روز را بخوابیم یا اصلاً نخوابیم، بلکه میانگین آن که دوازده ساعت است باید خواب و استراحت باشد. راه میانه و عدل و حق را باید از آموزه‌ها و دستورات حق مطلق و دین خاتم گرفت.

شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «اسلام دین اعتدال است. نه مانند برخی ادیان که به‌طور کلی دنیا را رد می‌کنند و نه مانند برخی مکاتب که فقط به مادیات می‌پردازند. اسلام هم به دنیا توجه دارد و هم به آخرت، هم به جسم اهمیت می‌دهد و هم به روح» (مطهری، ۱۳۸۷). این اعتدال، به اسلام امکان می‌دهد تا در هر زمان و مکانی، پاسخ مناسبی برای نیازهای متعادل انسان ارائه دهد.

جامعیت دین از قبل از تولد تا بعد از مرگ و در تمام عرصه‌های مختلف حیات بشر-جریان دارد و احکام و تعالیم آن، تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان را دربرمی‌گیرد.

۵. توجه به نیازهای اولیه و پرهیز از ظاهرگرایی

دین اسلام به اصول خوراک، پوشاک، مسکن، ازدواج و مانند این‌ها می‌پردازد و یک‌سری رهنمودهای کلی و اساسی ارائه می‌دهد، بدون این‌که به ابزار پختن غذا یا بافتن لباس در شکل خاصی محدود شود. این ویژگی مهم، به دین امکان می‌دهد که در عین ثبات اصول، با تغییرات ابزاری و ظاهری هماهنگ شود.

نیازهای اولیه بشر به دلیل خلقت مشترک، ثابت است و این ابزارها و شکل ظاهری است که در حال تغییر دائمی است. نیازهای ثانوی و فرعی با توجه به اصول در هر زمان باید پاسخ مناسب پیدا کند. به‌عنوان مثال، اصل خوردن و پختن غذا نیاز ثابت است، اما نحوه پختن با هیزم یا برق، با استفاده از ظرف سنگی یا بلوری با توجه به شرایط متفاوت می‌شود. یا اصل پوشش و حجاب یک نیاز ثابت و یک حکم دینی است، اما نوع بافت، جنس و مدل پارچه می‌تواند متناسب با فرهنگ و شرایط هر زمان تغییر کند.

۶. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی

یکی از اصول بنیادین در فقه اسلامی، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی است. به این معنا که هر حکم شرعی، اعم از واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام، ریشه در واقعیت و مصلحت یا مفسده‌ای دارد که در موضوع آن حکم نهفته است. قرآن کریم

می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ؛ خداوند به عدل، احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد و از فحشا، منکر و ستم نهی می‌کند؛ خداوند به شما اندرز می‌دهد، شاید متذکر شوید» (نحل، ۹۰).

مصلحت در فقه اسلامی به معنای هر منفعت و فایده‌ای است که در حکمی نهفته باشد و شارع مقدس آن را مد نظر قرار داده است. از سوی دیگر، احکام مربوط به مال، ناموس، جان و اصل دین دارای تقدم و تأخر هستند و در صورت تزامم و تعارض، قانون اهم و مهم و معیارهایی که دین طرح کرده، راه‌گشای حالات مختلف است. قاعده «اهم و مهم» یکی از مهم‌ترین قواعد فقهی است که در موارد تزامم احکام، به کار گرفته می‌شود. براساس این قاعده، واجب بر مستحب، حرام بر مکروه، واجب فوری بر غیرفوری، واجب مضیق بر موسع تقدم دارند.

به عنوان مثال، اگر حرمت تعرض به جسد مسلمان با لزوم تشریح میت برای آموزش پزشکی و جراحی و نجات جان دیگران تعارض کند، اهم (نجات جان دیگران) مقدم می‌شود؛ یا اگر نجات جان یک انسان متوقف بر ورود بدون اجازه به منزل او یا لمس نامحرم باشد، وجوب نجات بر حرمت ورود بدون اجازه یا حرمت لمس نامحرم مقدم می‌شود. این قاعده، انعطاف‌پذیری بالایی به فقه اسلامی می‌بخشد و آن را برای مواجهه با شرایط پیچیده و متغیر آماده می‌سازد.

معیارهای تشخیص اولویت حکم

با توجه به راه‌های یاد شده، برخی معیارهای تشخیص اولویت حکم به قرار زیر است:

- حکمی که مربوط به کیان اسلام و عزت و اقتدار مسلمین است، در باب تزامم، بر احکام دیگر اولویت دارد.
- حکمی که مربوط به جان و ناموس انسان‌هاست، در مقایسه با حکمی که مربوط به اموال مسلمانان است، اولویت و اهمیت دارد.
- آنچه مربوط به حقوق افراد است، در مقایسه با آنچه مربوط به حقوق افراد نیست، اهمیت دارد.



- آنچه در یک فعل عبادی رکن به‌شمار می‌رود، بر آنچه رکن نیست اولویت دارد؛ مثلاً اگر به‌خاطر تنگی وقت و مانند آن، میان خواندن قرائت و انجام دادن رکوع تزاحم رخ دهد، باید رکوع را انجام داد و از خواندن قرائت صرف‌نظر کرد.

- کاری که به مصلحت عمومی مسلمانان مربوط است، بر کاری که فقط مصالح جزئی را دربرمی‌گیرد، مقدم است.

- ایجاد صلح و دوستی میان افراد اهمیتی ویژه دارد؛ لذا هرگاه این موضوع با راست‌گویی تزاحم داشته و دروغ‌گویی بر راست‌گویی رجحان و برتری داشته باشد، دروغ‌گویی تجویز می‌گردد.

۷. نظام احکام اولی و ثانوی

یکی دیگر از سازوکارهای مهم برای هماهنگی دین با تحولات زمانه، نظام احکام اولی و ثانوی است. احکام اولی مربوط به شرایط عادی، علم، عمد، توجه، رضایت و اختیار است. این احکام در حالت طبیعی و بدون وجود عوارض خاص، بر انسان جاری می‌شوند. در مقابل، احکام ثانوی شرایط و حالات مختلفی را که برای انسان پدید می‌آید، مانند فرض جهل، خطا، نسیان، اکراه و اضطرار را دربرمی‌گیرد.

دین بر سر دوراهی و سه‌راهی‌هایی که هر لحظه فراروی انسان پدید می‌آید، تکلیف و مسیر ما را روشن می‌کند و شما موردی پیدا نمی‌کنید، اگرچه به‌صورت فرضی، که دین پاسخ‌گوی نیاز و پرسش انسان نباشد.

سخن زیر از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به «حدیث رفع» شهرت دارد:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةٌ: الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَمَا لَا يَعْلَمُونَ وَمَا لَا يَطِيقُونَ وَمَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَالْحَسَدُ وَالطَّيْرَةُ وَالتَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسَةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطِقْ بِشَفَقَةٍ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۰۳، ح ۱۴)؛ [مسئولیت] نه چیز، از اُمت من برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه بدان مجبور شوند، آنچه نمی‌دانند، آنچه از توانشان بیرون است، آنچه بدان ناچار شوند، حسادت، فال بد زدن، و تفکر وسوسه آمیز در آفرینش،

تا زمانی که به زبان آورده نشود.^۱

چنانکه این حدیث با بیانی دیگر اینگونه بیان شده است:

وُضِعَ عَنِ امَّتِي تِسْعُ خِصَالٍ: الْخَطَاءُ وَ النَّسْيَانُ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ الطَّيْرَةَ وَ الْوَسْوَسةَ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ وَ الْحَسَدُ مَا لَمْ يَظْهَرْ بِلِسَانٍ أَوْ يَدٍ؛ (کلینی، کافی، ج ۲، ص ۴۶۳، ح ۲). [تکلیف و مسؤولیت نسبت به] نه خصلت، از امت من برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه نمی‌دانند، آنچه توانش را ندارند، آنچه بدان ناچارند، آنچه به زور بدان وادار می‌شوند، فال بد زدن، وسوسه تفکر در آفرینش و حسادت تا زمانی که به زبان یا دست، آشکار نشود.

اسلام همه حالات ممکن برای یک انسان در طول زندگی را استقصا کرده و وظیفه او را در هر مورد تعیین کرده است؛ لذا هیچ حالت و شرایط جدیدی برای ما پدید نمی‌آید که سابقاً برای افراد پدید نیامده باشد.

به گفته پژوهشگران، احکام ثانویه با احکام اولیه در دوام، شمول و رتبه تفاوت دارند؛ احکام اولیه دائمی هستند مگر با تغییر موضوع، اما احکام ثانوی در شرایط خاص و اضطراری جاری می‌شوند. از نظر امام خمینی رحمته الله علیه، احکام ثانوی علاوه بر جنبه فردی، بُعد اجتماعی و حکومتی نیز دارد که در وضع قوانین جاری کشور باید ملاحظه شود؛ بنابراین وجود احکام ثانوی در فقه اسلامی را باید سبب کمال و بالندگی آن دانست، نه نشانه سستی و کاستی آن؛ چرا که وجود این احکام، لازمه حتمی زندگی انسان‌ها در شرایط گوناگون است.

مثلاً کیفیت وضو، تیمم، نماز، روزه و مانند این‌ها در شرایط مختلف تعیین شده است؛ بنابراین در طول زمان و در همه حالات، تکلیف افراد معلوم شده است. قاعده «لاضرر» و «لاضرر» حاکم و مقدم بر احکام دیگر دین هستند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۴، ص ۲۶). قاعده لاضرر بر نفی ضرر و زیان

۱. با توجه به احادیث دیگر، قید «تا زمانی که به زبان آورده نشود»، قید برای حسادت و فال بد زدن و تفکر وسوسه‌آمیز، هر سه است؛ یعنی مسئولیت حسادتی برداشته شده که به مرحله ظهور نرسیده باشد.



زدن به خود و دیگران در دین اسلام و حرمت آن دلالت دارد و قاعده لاحرج نیز به نفی سختی و مشقت در تکالیف شرعی اشاره دارد.

برای نمونه، حکم اولیه خوردن گوشت و دیگر غذاهای مباح، حلیت است؛ اما اگر خوردن آن زیان جدی و مهم به بدن وارد سازد، حرام خواهد بود؛ چنان‌که اگر ترک آن زیان‌آور باشد و خوردن آن برای حیات انسان ضرورت پیدا کند، واجب خواهد شد. در اینجا حکم ثانوی ضرر، حکم اولی را تغییر می‌دهد و این در حالی است که در تمام موارد یاد شده، حکم اولی نسخ نشده و برای همیشه باقی خواهد بود.

۸. احکام حکومتی و نقش ولی فقیه

یکی دیگر از سازوکارهای مهم برای هماهنگی دین با تحولات زمانه، نظام احکام حکومتی است. احکام حکومتی، احکامی هستند که توسط حاکم اسلامی و ولی فقیه برای اداره جامعه و براساس مصالح عمومی وضع می‌شوند. این احکام می‌توانند در شرایط مختلف، متناسب با مقتضیات زمان و مکان، تغییر کنند.

امام خمینی رحمته الله با تأکید بر نقش حکومتی فقه، بر این باور بودند که فقه تنها برای احکام فردی و عبادات نیست، بلکه برای اداره جامعه و نظام سیاسی نیز برنامه دارد. ایشان می‌فرمایند: «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و جامعه از گهواره تا گور است» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹). بر این اساس احکام حکومتی می‌توانند در راستای تأمین مصالح عمومی و نظام اسلامی، برخی از احکام اولیه را به‌طور موقت تعطیل یا محدود کنند.

امام خمینی رحمته الله طی نامه‌ای به رئیس‌جمهور وقت (رهبر شهید خامنه‌ای رحمته الله) در مورد برخی از اختیارات ولی فقیه چنین فرموده‌اند: «حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله صلی الله علیه و آله و سلم است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف

مصالح کشور و اسلام باشد یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند» (نامه امام خمینی به امام خامنه‌ای، ۱۶ دی ۱۳۶۶). پر واضح است که ولایت فقیه حاکم، در چارچوب دین و با استفاده از قوانین خود دین است نه فراتر از دین.

ثبات در اصول و تغییر در روش‌ها

تمایز میان «اصول تغییرناپذیر» (مثل توحید، نبوت، معاد، و اصول اخلاقی و عبادی) و «روش‌ها و مصادیق متغیر» (مثل شیوه‌های مدیریت اجتماعی، فناوری‌ها و ابزارهای زندگی) یکی از مهم‌ترین نکاتی است که باید در بحث هماهنگی دین با زمانه مد نظر قرار گیرد.

اصول دین و اصول اخلاقی، به‌دلیل تطابق با فطرت و نیازهای ثابت انسان، تغییرناپذیرند، اما برخی احکام فرعی، روش‌های اجرایی، شیوه‌های مدیریت، ابزارهای تکنولوژیک و مصادیق عرفی، به‌دلیل تغییرپذیری شرایط، می‌توانند متناسب با هر زمان تغییر کنند. این تفکیک، از بزرگ‌ترین اشکالات منتقدان (که مدعی هستند تغییر با دین در تضاد است) پیشگیری می‌کند.

شهید مطهری در این باره می‌گوید: اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به‌طوری که برای علم و عقل صد درصد ثابت شد که مصلحت این‌طور تغییر کرده، فقها می‌گویند معنایش این است که موضوع عوض شده است؛ لذا حکم هم عوض می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷ش، ج ۱، ص ۳۹).

۹. اصول عملیه

اصل اولی در اشیاء و اعمال، اباحه و جواز است، مگر این‌که دلیلی بر حرمت یا وجوب آن اقامه شود. این اصل که از آن به «اصالة الاباحة» تعبیر می‌شود، نقش مهمی در پویایی فقه دارد. براساس این اصل، هر پدیده، فناوری، معامله یا رفتار جدیدی که در شرع حکم

خاصی برای آن ذکر نشده است، تا زمانی که حرمت آن اثبات نشود، جایز و مباح محسوب می‌شود.

این اصل، دایره وسیعی از آزادی عمل را برای مسلمانان در مواجهه با پدیده‌های نوظهور فراهم می‌کند. به عنوان مثال، استفاده از اینترنت، شبکه‌های اجتماعی، روش‌های جدید بانکداری و ابزارهای مالی نوین، تا زمانی که منجر به حرام آشکاری مانند ربا، غرر یا قمار نشوند، براساس این اصل مجاز تلقی می‌شوند. این ویژگی، فقه اسلامی را از انجماد و سکوت در برابر تحولات زمانه باز می‌دارد. علاوه بر آن اصل احتیاط و تخییر و استصحاب نیز در شرایطی که برای انسان شک پدید آید، با توجه به سابقه امر که تکلیف مسلم باشد، یا مردود باشد و یا وضعیت قبلی آن به چه شکلی باشد، وظیفه او را مشخص می‌کنند و اجازه نمی‌دهند در تردید و ایستایی بماند.

در همین راستا قواعدی مانند قاعده طهارت و حلیت نیز راه‌گشا و برطرف‌کننده شک و تسهیل‌گر افراد هستند.

۱۰. اصل اجتهاد و توجه به عنصر زمان و مکان

یکی از کلیدی‌ترین عوامل پویایی و پاسخ‌گویی فقه اسلامی به نیازهای زمانه، نقش تعیین‌کننده عنصر زمان و مکان در فرایند اجتهاد است. حضرت امام خمینی رحمته‌الله به عنوان یکی از برجسته‌ترین فقیهان معاصر، به صراحت بر این نکته تأکید کرده‌اند که زمان و مکان دو عنصر- تعیین‌کننده در اجتهاد هستند. ایشان می‌فرمایند: «زمان و مکان دو عنصر- تعیین‌کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند، بدان معنا که با شناخت دقیق روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، همان موضوع اول که از نظر ظاهر با قدیم فرقی نکرده است، واقعاً موضوع جدیدی شده است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

این بدان معناست که یک فقیه برای استنباط حکم شرعی نمی‌تواند صرفاً به متن روایات و آیات اکتفا کند، بلکه باید شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی زمان خود را نیز به دقت در نظر بگیرد. تغییر در موضوعات و مصادیق، می‌تواند منجر به تغییر در احکام شرعی شود.

اجتهاد پویا به معنای استنباطی است که با رعایت ضوابط شرعی، به متغیرهای زمان و مکان توجه دارد. این نوع اجتهاد، ضمن رعایت اصول و ضوابط شکلی اجتهاد، به شرایط مکان و زمان و سایر مسائلی که در استنباط صحیح حکم دخالت دارد، توجه می‌کند. به عنوان مثال، حکم نماز جمعه در زمان غیبت که در گذشته محل اختلاف بود، با شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی و تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی، مورد توجه ویژه فقها قرار گرفت و به عنوان یک واجب تعیینی یا تخییری مطرح شد.

توضیح مفهوم زمان و مکان در اجتهاد

لازم به ذکر است که منظور از زمان و مکان در این بحث، معنای واقعی و فلسفی آن‌ها نیست. زمان را چه به مقدار حرکت و چه به پدید آمدن آنات تعریف کنیم، از امور تکوینی است و هیچ‌گونه دخالت و تأثیری در فتوا و استنباط احکام ندارد. زمان به معنای فوق در گذشته، حال و آینده یکسان و خارج از حیطه اراده و اختیار انسان است. البته چنین زمانی، ظرف تحقق احکامی است که شارع مقدس حکمی را در آن جعل کرده است؛ مانند نماز به هنگام زوال خورشید، نماز به هنگام مغرب و عشا، حج در ماه ذوالحجه، و روزه در ماه رمضان. همچنین مکان به معنای فضایی که شیء یا اشیایی آن را اشغال کرده، مورد نظر نیست؛ زیرا چنین چیزی از امور جبری و لازمه ذاتی نظام طبیعت است و نسبت آن به همه اشیاء و اشخاص مساوی می‌باشد.

زمان و مکانی که می‌تواند اثری خاص در نحوه استنباط احکام و فتاوا بگذارد، زمان و مکانی است که اراده انسان‌ها در آن دخالت کرده و به آن کیفیت خاص داده و وضعیتی را برای مردم حاضر در آن به وجود آورده است و اوضاع موجود و حاکم به نحوی است که حکم جدید و خاصی را می‌طلبد و عدم توجه فقیه به آن سبب کاهش گسترش اسلام و ایجاد رکود و جمود در اهل اسلام خواهد شد. در نتیجه اسلام به جهت عدم پاسخ‌گویی به نیازهای اجتماع موجود، حاکمیت خویش را از دست خواهد داد.

تحولات علمی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و روابط اجتماعی، اوضاعی را پدید می‌آورد که همراه مسائل جدیدی است که پاسخی به اقتضای آن شرایط طلب می‌کند. فقیه با آگاهی نسبت به تحولات زمان و مکان و آشنایی با قواعد و اصول کلی در فقه اقدام به استنباط حکم می‌کند.

نمونه‌های عینی از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

برای روشن‌تر شدن مطلب، مثالی را یادآور می‌شویم: در قرآن کریم درباره خرید و فروش و مبادله‌های مالی، اصلی کلی بیان شده است: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ؛ بَيْنَ خُودَتَانِ امَوَالَتَانِ رَا بَه صُورَتِي كَه فَايْدَه‌ای (چه عقلی، چه شرعی) بر آن مترتب نباشد، مصرف نکنید».

یکی از اقسام معامله باطل این است که متاع مورد معامله، فایده عقلایی و مشروع نداشته باشد. بر این اساس در گذشته خرید و فروش خون را حرام می‌دانستند؛ زیرا استفاده معقول و مشروعی برای آن سراغ نداشتند، اما در زمان ما که فایده معقول و مشروع بر آن مترتب می‌شود، خرید و فروش آن را جایز می‌دانند. در اینجا، هم «موضوع» ثابت است و هم «قاعده کلی»، ولی شرایط تفاوت کرده است و در نتیجه حکم نیز تفاوت کرده است. از همین قاعده و قواعد دیگر نظیر «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، فقها و مجتهدین حکم معاملات جدید در مورد اوراق بهادار و مانند آن را که در گذشته وجود نداشته است، استنباط کرده‌اند.

نکته: نحوه قانون‌گذاری جهان‌شمول

در مقام قانون‌گذاری، اگر اقسام را به‌نحوی تعریف کنیم که دو طرف نقیض را شامل شوند، در آن صورت قانون ما جهان‌شمول می‌شود و هیچ موردی از دایره آن خارج نمی‌ماند. دینی که جاوید و جهانی است باید به‌نحوی قانون وضع کند که همه موارد را تا همیشه تاریخ دربرگیرد.

به‌عنوان مثال اگر شما بگویید دانشجویان رشته‌های مهندسی حکم الف دارند، دانشجویان رشته‌های علوم انسانی حکم ب و دانشجویان رشته‌های پزشکی حکم ج، ممکن است افرادی الان یا در آینده باشند که در رشته دیگری تحصیل می‌کنند و خارج از محدوده قانون‌گذاری شما باشند، اما اگر شما گفتید دانشجویان رشته فیزیک حکم الف دارند و دانشجویان غیررشته فیزیک حکم ب، در این صورت هیچ دانشجویی در هیچ رشته‌ای، امروز و فردا تا قیامت از دایره حکم الف و ب خارج نخواهد بود.

وقتی شما قانون وضع کردید که ماهیان دارای فلس حلال‌گوشت هستند و غیر آن‌ها



حرام گوشت‌اند، هیچ ماهی‌ای در گذشته و حال خارج از محدوده قانون شما نخواهد بود و تکلیف مکلفان نسبت به حکم خوردن گوشت تمام ماهیان معلوم شده است و این یعنی جهانی بودن و جامعیت. در واقع شما از حصر حقیقی و دوران بین «هست» و «نیست» استفاده کرده‌اید، نه از حصر- اضافی به اصطلاح منطق (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳ ق، ج ۳، ص ۳۲۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۴، ص ۱۲۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۹، ص ۲).

با توجه به عوامل شمرده شده براساس استقراء ناقص و امور دیگری از این دست، دین خاتم اسلام ظرفیتی پیدا کرده است که دین جهانی و جاوید شده و پاسخ‌گوی همه نیازها و پرسش‌های روزافزون بشر شده است.

جمع‌بندی

براساس آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که دین اسلام به دلیل برخورداری از ویژگی‌های ذاتی مانند خاتمیت، جامعیت، اعتدال، فطرت‌محوری و برخورداری از سازوکارهای اجتهادی پویا مانند توجه به نقش زمان و مکان، احکام ثانوی، قاعده اهم و مهم و اصول عملیه مانند اصل اباحه، از توانایی ذاتی و کافی برای هماهنگی با تحولات زمانه برخوردار است.

دین اسلام دینی است کامل و جامع، لذا همه نیازهای هدایتی بشر را پیش‌بینی کرده و برای نیازهای ثابت بشر قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر بشر نیز قوانین متغیر وضع کرده است. هر نیاز و یا مسئله جدیدی که پیش روی بشر قرار گیرد، دین اسلام با استفاده از ابزار اجتهاد که در اختیار کارشناسان دین قرار داده است، سؤال جدید بشر را بر اصول و قوانین ثابت دین عرضه کرده و پاسخ آن را ارائه می‌کند.

این هماهنگی نه از طریق تغییر در اصول و مبانی ثابت دین، بلکه از طریق انعطاف در فروع و روش‌های اجرایی و با تکیه بر ابزارهای اجتهاد پویا حاصل می‌شود. توجه به عنصر زمان و مکان در اجتهاد، به فقیه امکان می‌دهد تا با شناخت دقیق روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، احکام متناسب با هر عصر را استنباط کند.

اجتهاد پویا به عنوان اجتهادی که با رعایت ضوابط شرعی، به متغیرهای زمان و مکان توجه دارد، بستر مناسبی برای پر کردن خلأهای قانونی، طراحی احکام جدید و انطباق فقه

اسلامی با نظام‌های حقوقی معاصر فراهم می‌آورد.

بنابراین ادعای ناسازگاری دین با مدرنیته و تحولات زمانه، ناشی از نگاه ایستا و غیراجتهادی به دین است و با مبانی فقه پویای شیعه سازگاری ندارد. دین اسلام با برخورداری از این سازوکارهای درون‌دینی، نه تنها در طول تاریخ پویا و زنده مانده، بلکه به‌عنوان کامل‌ترین برنامه هدایت بشری، پاسخ‌گوی نیازهای تمام اعصار و قرون خواهد بود. تفقه در استنباط احکام و مقررات اسلامی براساس ادله شرعی را می‌توان اجتهاد نامید و در هر زمانی وجود مجتهدین و افراد متخصص و کارشناس در امور دینی ضرورت دارد، تا اصول اسلامی را با مسائل متغیر و پدیده‌های جدیدی که در هر عصر حادث می‌شود تطبیق دهند و حکم شرعی آن را استخراج کنند؛ زیرا شریعت، تئوری واقعی و عملی برای هدایت انسان‌ها و اداره جوامع بشری و اجتهاد نیروی محرکه اسلام در پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر زمان است.



منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه صدوق، محمد بن علی، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲. ابن بابویه صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آیینه معرفت، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۷ و ۲۴، قم: مؤسسه آل البیت (علیه السلام)، لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۵. خمینی، سید روح الله، صحیفه امام، ج ۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه السلام)، ۱۳۷۸.
۶. صدر، سید محمد باقر، اقتصادنا، قم: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۰ ق.
۷. طباطبائی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، تحقیق حسن الموسوی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۹. عمید زنجانی، عباس علی، مبانی و روش های اجتهاد، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۸.
۱۱. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه حقوقی اسلام، تهران: مؤسسه امام خمینی (علیه السلام)، ۱۳۸۳.
۱۳. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.
۱۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.

تأملات انتقادی بر نفی اعتبار فقه اسلامی در توجیه مجازات اعدام

هادی محبی فردوئی*

چکیده

اعتبار فقه اسلامی در مجازات اعدام و نیز وابستگی اجرای حدود به شرایط متغیر اجتماعی و اقتصادی در دهه‌های اخیر، مورد چالش قرار گرفته است. سؤالی که مطرح می‌شود این است که اولاً با وجود خطاپذیری فقیه، چگونه چنین مجازات سنگینی توجیه می‌گردد و ثانیاً با وجود اطلاق ادله، آیا اجرای حدود در ادله شرعی می‌تواند مشروط به امور نامنصوص و بسترهای اجتماعی خاص شود. این نوشتار با رویکردی تحلیلی-انتقادی به نقد هر دو جریان فکری «تعطیلی چهارچوب فقهی در مجازات اعدام» و دیدگاه مشروط‌گرایانه در حوزه حقوق کیفری اسلام می‌پردازد. فقدان ادله کافی برای ادعاهای مطرح شده از مهم‌ترین نقدهای اندیشه مذکور است. علاوه بر این که مبانی اصولی روش اجتهادی، خطای چنین اندیشه‌هایی را آشکار می‌سازد. داده‌های این پژوهش نشان می‌دهد با توجه به قصور عقل بشری در احاطه به فلسفه غایی احکام و بطلان روش قیاس و استحسان در فقه، حجیت روش اجتهادی در فقه امامیه در همه مجازات‌ها از جمله اعدام امری مسلم است و فقیهان، اجرای حدود را وابسته به متغیرهای اجتماعی و اقتصادی و یا سیاسی نمی‌دانند. عوامل قحطی، اضطرار و اکراه استثناء بوده و قابل توسعه به موارد دیگر نیست.

واژگان کلیدی: فقه کیفری، اعدام، روش اجتهادی، تعطیلی حدود، خطاپذیری فقیه، اضطرار، قحطی.

*. سطح چهار حوزه علمیه قم، Hadimohebfordoei@gmail.com.

مقدمه: فقه کیفری اسلام در ترازوی نقد؛ میان «ابطال بنیادین» و «مشروط

گرایی»

اندیشمندان و فقیهان مسلمان، به پیروی از قرآن کریم احکام الهی را به سان نوامیس پروردگار دانسته و هرگونه اظهارنظر در مورد آن را بدون آشنایی دقیق با منابع دینی و عناصر اطمینان بخش برای کشف احکام شرعی، حرام و مصداق تهمت به خداوند متعال دانسته‌اند (شیخ انصاری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹). آیه «خدا به شما اذن داده و یا بر خداوند بهتان می‌زنید» (یونس ۵۹) بر همین مهم دلالت دارد. براساس این آیه، هرگونه نسبت دادن امری به دین، چنانچه اذن الهی نداشته باشد و بدون دانش لازم انجام شود، فاقد اعتبار و تهمت به معبود محسوب می‌شود. از این رو دانش فقه و نیز اصول فقه به عنوان منطق علم حدیث، امری مقدس و مورد احترام قرار می‌گیرد. امامان نیز نسبت به محدثین و فقیهان احترام ویژه‌ای روا می‌داشتند و همواره شیعیان را نسبت به فراگیری علم آنان و حفظ احترام آنان فرامی‌خواندند (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۲۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۲۶، ق، ص ۲۸۹) در دهه‌های اخیر، مباحث فقهی پیرامون حدود و قصاص، به یکی از چالش‌های اصلی در ساحت عمومی اندیشه بدل شده است. در یک سو جریان‌هایی قرار دارند که با نگاهی «ابطال‌گرایانه»، احکام کیفری فقهی را به واسطه خصلت «خطاپذیر» فقها و گذار از اقتضائات صدر اسلام، فاقد اعتبار عملی در عصر مدرن می‌دانند. رویکردهایی که با تکیه بر هرمنوتیک مدرن و مبانی پلورالیسم دینی، «فقه» را به مثابه دانشی صرفاً بشری و خطاپذیر معرفی می‌کنند، با هدف «تقدس‌زدایی از احکام کیفری» به میدان آمده‌اند. این جریان فکری بر این پیش‌فرض استوار است که چون فقیه، مصون از خطا نیست و برداشت او از وحی، لزوماً عین اراده الهی محسوب نمی‌شود، پس نمی‌توان «مجازات‌های برگشت‌ناپذیری» مانند اعدام را برپایه چنین فهم متزلزلی بنا کرد.

از سوی دیگر اندیشمندانی تلاش می‌کنند تا با پیوند زدن اجرای حدود به «بسترهای اجتماعی»، شروط خاص نامنصوصی را بر روایات و آیات افزوده و مجازات‌های حدی منجر به قتل یا قطع عضو را نامشروع جلوه دهند. این مقاله، در پی آن است که از تقلیل‌گرایی حاکم بر هر دو جریان فوق فاصله بگیرد. در این نوشتار به روش تحلیلی انتقادی، ابتدا



نشان خواهیم داد که «خطاپذیری فهم فقهی» به معنای «بی اعتباری قانونی آن» نیست؛ چرا که اعتبار وضعی قانون برای حفظ نظم اجتماعی، فراتر از خطای اجتهادی مجریان است. سپس به خوانش تقلیل گرایانه و نقد ادله آن‌ها می‌پردازیم.

۱. نقد مبانی معرفت‌شناختی؛ خطاپذیری فقیه و مسئله «حجیت»

برخی نویسندگان با طرح ادعاهایی مجازات کیفری اعدام را زیر سؤال برده و خواستار حذف آن از قانون مجازات شده‌اند. یکی از نویسندگان در مصاحبه‌ای گفته است:

«فقه دانشی انسانی و خطاپذیر است که توسط فقها تدوین و تفسیر شده است؛ از این رو نمی‌توان نظر یک فقیه را عین سخن خداوند دانست یا برای آن تقدس فوق بشری قائل شد... اسلام نیز نباید به یک قرائت خاص فقهی محدود شود؛ زیرا در طول تاریخ، برداشت‌های متنوعی از وحی و قرآن شکل گرفته و هیچ فقیهی حق انحصاری برای فهم قرآن ندارد. مخالفت با مجازات اعدام لزوماً به استدلال فقهی وابسته نیست و می‌تواند برپایه عقل، شواهد تجربی، حق حیات و کرامت انسانی استوار باشد... در همین چارچوب، اجرای گسترده اعدام در جمهوری اسلامی، از جمله در پرونده‌های مرتبط با اعتراضات، اتهامات امنیتی و جرایم مواد مخدر باید نقد و محکوم شود» (نوش‌آذر، مصاحبه‌کننده سایت رادیو زمانه).

در این مصاحبه محورهای مخالفت با مجازات‌های شرعی، استناد به «خطاپذیری فقه» برای ابطال اعتبار آن و تقدس‌زدایی از آن و سپس عدم حجیت آن در امور کیفری است. به عقیده این منتقدان، دلیل عقلی و شواهد تجربی و کرامت انسان نیز اقتضا می‌کند که مجازات اعدام برای جرم‌هایی مانند محاربه، بغی، فساد فی الارض از قاموس مجازات‌های اسلامی حذف شود. صحت و بطلان این شواهد نیازمند بررسی دقیق آن‌ها می‌باشد.

الف) خطاپذیری؛ ویژگی ذاتی اجتهاد نه نقص آن

در نظام دانش اصولی شیعه، این گزاره که «فقه، دانشی بشری و خطاپذیر است» نه تنها انکار نمی‌شود، بلکه ستون فقرات آن است. «اجتهاد» یعنی تلاش برای تحصیل حجت اعم از دلیل قطعی و یا دلیل ظنی که دارای اعتبار قطعی است برای کشف اراده شارع و شناخت احکام واقعی و احیاناً رفع تحیر و معین کردن موقف عملی مکلف صورت می‌گیرد (آخوند

خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۹؛ بنابراین روش اجتهادی نافعی خطا نیست، بلکه با ادله قطعی این احتمال خطا از سوی شارع نفی و بخشیده شده است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۷). به بیان دیگر مفاد روایات و ادله شرعی که غالباً یقینی نیستند از سوی شارع معتبر و حجت شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۹).

در فرهنگ اسلامی، «حجیت» به معنای منجز و معذور بودن مکلف است؛ یعنی اگر فقیه با تکیه بر متدولوژی صحیح به حکمی رسید و ما به آن عمل کردیم، حتی اگر در «مقام واقع» خطا کرده باشد، خداوند ما را توبیخ نخواهد کرد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۳۱۹؛ محقق خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴۷، ص ۱۱۵).

بنابراین «لزوم عمل» به فتاوی فقهی، ناشی از «مصونیت فقیه از خطا» نیست، بلکه ناشی از «نظم حقوقی» و «پذیرش حجیت فرایند اجتهاد» است که از سوی شارع برای جلوگیری از هرج و مرج و سلیقه گرایی فردی تعیین شده است؛ بنابراین «خطاپذیری» در «مقام استنباط»، هیچ تعارضی با «حجیت در مقام اجرا» ندارد. قانون گذار (شارع) به فقیه اجازه داده است که با استدلال نظام مند حکم دهد. حتی اگر فقیه در واقعیت خطا کرده باشد، مکلف در آن فتوا، نزد خداوند «معذور» است. به عبارت دیگر «حجیت»، قراردادی الهی برای ساماندهی جامعه است و مشروط به «عصمت فقیه» نیست. اگر این روش اجتهادی معتبر نباشد در بسیاری از موارد وظیفه مکلفین احتیاط است؛ یعنی باید در جایی که احتمال وجوب داده می شود انجام دهند و در احتمال حرام، ترک کنند تا یقین به انجام وظیفه حاصل شود. به علاوه «احتمال خطا» ویژگی ذاتی تمام نظام های بشری است و «حجیت» یک اعتبار وضعی شارع برای رساندن مکلفین به حوزه احکام واقعیه است، نه ادعای «عصمت فقیه»؛ لذا خطاپذیری دلیل منطقی برای نفی اعتبار قانون نیست.

ب) تفکیک میان «قداست وحی» و «مقام حجیت»

نکته مغفول در شبهات جدید، تفاوت میان «حکم واقعی» (آنچه نزد خداست) و «حکم ظاهری» (آنچه فقیه به آن رسیده است) می باشد. روش اجتهادی در مورد ادله ظنی معتبر، ادعا نمی کند که هرچه فقیه می گوید، عین کلام خداست، بلکه ادعا می کند که فقیه با استفاده از ابزارهای معتبر عقلی و نقلی، «حجت» (دلیل معتبر) را برای جامعه فراهم کرده

است. البته برخی ادله، قطعی، مفید یقین و علم هستند که از محل بحث خارج است.

ج) دلیل عقلی

منتقدان با استناد به «عقل مستقل»، ادعا می‌کنند: «عقل حکم می‌کند که گرفتن جان انسان قبح ذاتی دارد؛ پس مجازات اعدام غیرعقلانی است».

پاسخ: گرفتن جان انسان‌های بی‌گناه قبیح است، اما اعدام انسان مجرم با شرایط سخت‌گیرانه و با در نظر گرفتن اقدامات رافع مجازات مانند عفو امام و توبه، قبح عقلی ندارد و صرفاً عقل احساسی آن را برمی‌تابد. عقل مصلحت مجرم، قربانی جرم، آسیب‌دیدگان آن جرم و سلامت روانی جامعه را در نظر می‌گیرد، در نتیجه اساساً حکم به مطلوبیت اعدام می‌کند و حکم قتل را اقدامی ظالمانه نمی‌بیند. پس «عقل ابزاری مدرن» که مبتنی بر احساسات فردی و فایده‌گرایی مادی و تک‌بعدی است نمی‌تواند حاکم بر «عقل وحیانی» که مصالح عالیه نظام بشری را می‌بیند باشد. عقل بشر- نمی‌تواند «مصلحت نهایی بقای یک جامعه» را در قرون و اعصار بسنجد. آنچه منتقدان «عقل» می‌نامند، در واقع «احساس شفقت فردی» است که لباس عقل پوشیده. ما «قبح قتل» را درک می‌کنیم، اما «قبح اجرای حد بر مجرم، پس از اجتماع تمامی ادله اثبات نزد قاضی» را یک مغالطه می‌دانیم.

د) دلیل مقاصد شریعت

منتقدان با استناد به «مقاصد شریعت» (که در پی کشف ملاک‌های احکام است) می‌گویند: «چون مجازات اعدام بازدارندگی خود را در دنیای امروز از دست داده و هزینه سیاسی دارد، پس عقل حکم می‌کند که این مجازات باید تعطیل شود».

پاسخ: اولاً مقاصد شریعت جز با نصوص شرعی قابل اثبات نیست (لجنة الفقه المعاصر، ۱۱۴۱ ق، ص ۲۰۰) و ثانیاً نمی‌تواند منبع مستقل در عرض کتاب، سنت و دستاویزی برای تعطیلی نصوص قطعی کیفری قرار گیرد. در غیر این صورت مستلزم وقوع در دام قیاس و استحسان است که در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌طور قاطع باطل اعلام شده است؛ زیرا عقل بشری به تمام مصالح و مفاصل واقعی احاطه ندارد. بلی اگر علت حکمی در کتاب و سنت منصوص باشد، قابلیت توسعه یا محدود نمودن حکم شرعی را پیدا می‌کند. به‌نظر می‌رسد بسیاری از ناآگاهان میان علت حکم و فواید و آثار حکم خلط کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال در



جمله خوب درس بخوان تا ممتاز مدرسه باشی!، دلالت ندارد که ممتاز شدن دانش‌آموز در ورزش قهرمانی مطلوب باشد؛ زیرا مدیر یا پدر در مقام بیان یکی از فواید درس خواندن بوده، نه تمام آثار. چه بسا از نگاه مدیر، اهتمام به امور ورزشی و کسب قهرمانی مانع از تمرکز دانش‌آموز باشد و موجب افت تحصیلی او را فراهم سازد. امری که به شدت مورد توجه والدین و مدیر بوده و ضعف در آن را به هیچ وجه تحمل نمی‌کنند.

ثانیاً «ضعف در اجرا» به معنای «اشتباه حکم خدا» نیست، وقتی جامعه‌ای دچار هرج و مرج فرهنگی و اقتصادی است، قانون الهی اعدام، کارکرد خود را درست نشان نمی‌دهد. عقل سلیم اینجا حکم می‌کند: «قانون را تعطیل نکنید، بلکه ساختار جامعه را اصلاح کنید تا کارآمدی قانون الهی دوباره ظهور کند».

ه) دلیل «کرامت انسانی»

ممکن است گفته شود: اعدام، توهین به کرامت ذاتی انسان است و شرعاً و اخلاقاً مذموم است، بلکه باید سعی در بازپروری مجرم و برگشت به جامعه کرد.

پاسخ این است که در اسلام، کرامت دو لایه دارد: ۱. «کرامت تکوینی» که هر انسانی به عنوان مخلوق خدا دارد و خداوند او را به نعمت عقل، استعداد، بدنی موزون و حق حیات اولیه آراسته است که در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و به یقین فرزندان آدم را تکریم کردیم» (اسراء، ۷۰) به آن اشاره شده است. ۲. «کرامت اکتسابی، تشریعی» که با رعایت حدود الهی و حقوق دیگران به دست می‌آید. وقتی کسی با ارتکاب جنایت بزرگ (مانند افساد فی الارض یا قتل نفس)، امنیت و حیات دیگران را به بازی می‌گیرد، در واقع «کرامت اکتسابی» خود را ساقط کرده است. همچنین «کرامت قاتل» نباید بر «کرامت مقتول» و «امنیت جامعه» رجحان داده شود. حمایت محض از کرامت قاتل، تضییع کرامت قربانیان و کل جامعه است.

و) دلیل «حق حیات»

گفته شده حیات حق مطلق است و هیچ کس (حتی حکومت) نباید آن را بگیرد (اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۳).

در پاسخ باید گفت حق حیات در شریعت «مطلق» نیست، بلکه «مشروط» به



مسئولیت‌پذیری است. حیات، امانتی الهی است. کسی که این امانت را با ریختن خون بی‌گناهان و یا ایجاد اختلال در امنیت عمومی می‌شکند، در واقع حق خود را از این امانت ساقط کرده است. آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره، ۱۷۹) دقیقاً بر همین نکته تأکید دارد؛ یعنی اجرای مجازات سنگین، نه برای «سلب حیات»، بلکه برای «صیانت از حیات جمعی» است. اگر حق حیات قاتل، مطلق باشد، حق حیات کل جامعه در معرض خطر قرار می‌گیرد. پذیرش مطلق اعلامیه جهانی حقوق بشر به معنای آن خواهد بود که فهم بشر را بر فهم خالق بشر و فهم ناقص را بر فهم کامل ترجیح دهیم و عقل چنین ترجیحی را نمی‌پذیرد و آن را تقدیم مرجوح بر راجح دانسته و آن را مذموم می‌شمرد.

ز) دلیل «شواهد تجربی»

گفته شده آمارها نشان می‌دهد اعدام بازدارنده نیست و جرم را کاهش نمی‌دهد و با فلسفه مجازات‌ها، از جمله محاربه سازگاری ندارد، بلکه موجب افزایش بغض و کینه و عقده‌های روحی می‌شود و با روش معمول عقلانی در دنیا تعارض دارد.

پاسخ: اولاً عقل انسان، محیط به فلسفه مجازات‌ها به‌طور دقیق نیست تا بتواند مناسبت را استخراج و آن را توسعه و تخصیص دهد (گلپایگانی، ۱۴۰۵ ق، ص ۳۱۲؛ سبحانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۱۰).

ثانیاً اگر آمارها بازدارندگی را نشان نمی‌دهند، ایراد از «عدم اجرای قاطع و بی‌تبعیض قانون» است، نه از خود قانون. وقتی قانون خدا به‌صورت گزینشی یا ناقص اجرا شود، طبیعی است که اثرگذاری خود را از دست می‌دهد. علم تجربی نمی‌تواند «حکمت تشریع» را بفهمد، فقط می‌تواند «وضعیت موجود» را گزارش دهد.

ثالثاً رجوع به روش عقلایی جاری در دنیا نمی‌تواند مشکل را حل کند؛ زیرا آنان هرگز احاطه به خیر و شر انسان ندارند تا بتوانند قانونی را وضع کنند که سعادت دنیا و آخرت را تضمین کند. از این رو می‌بینیم که قوانین بشری در جوامع به ظاهر پیشرفته، به انحطاط اخلاقی و ازهم‌گسیخته شدن نظام خانواده روبرو شده است. به‌علاوه مجازات نکردن کسی که آرامش جامعه را با کشیدن سلاح بر هم می‌زنند موجب تجری محارب‌ان و ایجاد هرج‌ومرج در جامعه می‌گیرد و به‌راستی کدامین عقل سلیمی چنین پیامدی را برمی‌تابد؟

توجه داشته باشید که محاربه عبارت است از «تجريد السلاح لاختافه الناسیعی؛ کشیدن سلاح به قصد ایجاد رعب در میان مردم».

رابعاً منظور کدام آمار است و آمار چگونه می‌تواند بازدارندگی اعدام یک مجرم را، در عدم ارتکاب مجرم دیگر نشان دهد؟

۲. بررسی ادعای مشروط‌گرایانه در امور کیفری

با این‌که دانشمندان امامیه اجرای حدود را به شرایط ایده‌آل کامل، متوقف نکرده و نابسامانی اجتماعی و فقر عمومی و حتی اختلاف طبقاتی را مانعی از تحقق حدود الهی ندانسته‌اند، اما برخی از نویسندگان در این‌باره ادعای انصراف نصوص و توقف اجرای حدود سنگین را در شرایط اقتصادی و یا سیاسی نامطلوب دانسته است (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار ۱۷/۰۵/۱۴۰۵). ایشان بیان داشته:

«از نظر موازین فقهی، مجازات‌های سنگین در شرایطی جایز است که اوضاع اجتماعی جامعه، در سطح قابل قبولی باشد و اکثریت شهروندان به حقوق آنان از طریق مشروع دسترسی داشته و به خواسته‌های ضروری خویش دست یابند؛ لذا بر کسی که در شرایط سخت اقتصادی فعلی مبادرت به دزدی می‌کند، حد سرقت وجود ندارد و کسی که در شرایط عدم امکان ازدواج، مرتکب رابطه نامشروع شده، مجازات سنگین ندارد. براساس این قاعده عقلایی که در مواردی نصوص دینی به آن تصریح دارد و نصوص دیگری به آن انصراف دارد، جرایم سیاسی و امنیتی مانند اعتراضات توأم با خشونت، در صورتی مشمول مجازات سنگین قتل است که راه‌های اعتراض مسالمت‌آمیز برای شهروندان باز بوده، معترضان بتوانند با تشکیل اجتماعات آرام، اعتراض خود را مطرح کنند؛ اما (با این وجود) افراد شرور مرتکب رفتارهای خشن گردند، ولی در شرایط استیصال اجتماعی و مسدود شدن راه‌های اعتراض مسالمت‌آمیز که خشم و عصبیت فوران می‌کند، نباید شرایط روحی و روانی مجرمان را نادیده انگاشته و آنان را محکوم به مجازات حداکثری نمود» (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار ۱۷/۰۵/۱۴۰۵).

در این متن با استناد به مبانی فقهی، تلاش شده مشروعیت مجازات‌های سنگین (مانند حد سرقت، حد زنا یا لواط در رابطه نامشروع و اعدام در جرایم امنیتی خشن) منوط به



وجود «شرایط نسبی از قبیل شرایط عادلانه اجتماعی، رفاه نسبی، امکان ازدواج و امکان اعتراض‌های مسالمت‌آمیز شود.

نقد اول: سیره امامان و عدم تعطیلی حدود در شرایط نابسامانی اجتماعی

ائمّه علیهم‌السلام در دوران خلفا (مثل دوران امام صادق علیه‌السلام یا امام کاظم علیه‌السلام) حکومت نداشتند و با این‌که «اجرای حدود» در حوزه اختیارات ایشان نبود، اما در هیچ روایتی نداریم که معصوم علیه‌السلام فرموده باشد: «چون جامعه فقیر است یا حکومت فاسد است، حد سارق یا قاتل را اجرا نکنید»، بلکه سیره ایشان بر «ثبات قانون» بود. ائمّه علیهم‌السلام همواره بر «ملاکات ثابت شریعت» تأکید داشتند. حتی در آن شرایط سخت، ایشان به‌عنوان مرجع علمی جامعه، احکام کیفری را به همان شکلی که هست و در قرآن آمده برای پیروانشان تبیین می‌کردند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۲۸، ص ۹). اگر قرار بود شرایط اجتماعی، احکام را تعطیل کند، ائمّه علیهم‌السلام باید به‌جای تبیین دقیق حد سارق و زانی، می‌فرمودند: «این احکام دیگر موضوعیت ندارند»، اما ایشان چنین نکردند.

در دوران خود امیرالمؤمنین علیه‌السلام که ایشان به‌عنوان «حاکم مشروع» بودند، ایشان در شرایطی که جامعه از نظر اقتصادی و سیاسی تحت فشار شدید جنگ‌های داخلی بود، حد را تعطیل نکردند، بلکه به عکس فرمودند برای اجرای حدود نباید ساعتی تأخیر کرد (کافی، ۱۴۲۹ ق، ج ۷، ص ۲۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۳، ص ۳۲۳).

سیره امام علی علیه‌السلام نشان می‌دهد که «عدالت اجتماعی» و «اجرای حدود»، دو بال یک پیکرند، نه دو امر متضاد. امام نفرمود «چون فقر هست، پس سارقان را رها کنید»، بلکه فرمودند «حکومت موظف است فقر را ریشه‌کن کند (تا کسی مجبور به دزدی نشود)» و در کنارش «اگر کسی با وجود بسترهای عادلانه اجتماعی، پا از گلیم قانون فراتر گذاشت، با قاطعیت حد الهی برخورد شود».

نقد دوم: ابطال ادعای انصراف ادله به شرایط مساعد

ادعا شد که اطلاق ادله اجرای حدود، مثل ادله سرقت حدی، ادله رجم زانی محصن و یا زنا با محارم و ادله قتل در محارب و بغی، دچار «انصراف» است؛ یعنی ذهن عرفی

متشرعه، این دستورات را تنها در زمانی جاری می‌داند که جامعه در عدالت، رفاه و آرامش نسبی سیاسی باشد و در شرایط فشار اقتصادی، جرایم محاربه، زنا موجب سلب حیات، استحقاق قتل وجود ندارد (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار، ۱۴۰۵/۰۵/۱۷). طبق این دیدگاه حتی اگر شخص محارب با کشیدن سلاح، موجب وحشت عمومی شده و ضرب و جرح ایجاد کرده نباید کشته شود و یا زانی به عنف، زانی محصن و زانی با محارم که شرایط ازدواج برای او وجود نداشته، نباید کشته شود. این ادعا از سه جهت فنی مردود است:

الف) انصراف، نیازمند «کثرت استعمال» و یا قرینه است.

در علم اصول، «انصراف» زمانی حجت است که یک لفظ در یک معنای خاص، به قدری زیاد به کار رفته باشد که هرگاه آن لفظ را می‌شنویم، بلافاصله آن معنا به ذهن بیاید (مانند انصراف لفظ دویا به انسان) (سبحانی، الموجز، ص ۲۳) و یا وقتی حکمی بیان می‌شود قسم خاصی از آن به ذهن همه بیاید و یا قرائن و شواهدی باشد که نشان دهد قسم خاصی از نصوص اراده شده و عموم و اطلاق اراده نشده است، اما در اینجا، هیچ «کثرت استعمالی» وجود ندارد که ثابت کند ادله حدود فقط برای جوامع مرفه ثابت شده‌اند. آیات و روایات، مطلق و عام هستند. اتفاقاً حکومت اسلامی از زمان پیامبر به بعد خصوصاً در عهد خلفا نوسانات مختلفی داشته است و هیچ‌گاه عدالت اجتماعی به‌طور کامل رعایت نشده است؛ جز در دوران کوتاه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام که آن هم بیشتر صرف جنگ‌های متعدد و اصلاح وضع نابسامان به‌جا مانده از دوران‌های قبل بوده است. پس آیا در ادله قرینه خاصی وجود دارد که نشانگر چنین انصرافی باشد؟

ب) حکمت تشریع

«انصراف به شرایط ایده‌آل» علاوه بر فقدان مبنای فقهی، «خلاف حکمت تشریع» است. مجازات در شریعت برای نجات جامعه در شرایط بحرانی نازل شده، نه برای تزیین یک جامعه بی‌نیاز. فرض تقلیل‌گرایان این است که قانون، «پاداش جامعه سالم» است؛ درحالی‌که قانون (و به‌ویژه مجازات)، «داروی جامعه بیمار» است.



ج) سرایت انصراف به کل شریعت

اگر این منطقی «انصراف ادله به شرایط ایده‌آل» را بپذیریم، باید کل فقه را تعطیل کنیم. چه فرقی میان مجازات سنگین و غیرسنگین در اعتبار اطلاق در آیات و روایات وجود دارد؟ آیا در موارد دیگر نیز می‌توان ادعای چنین انصرافی کرد؟ آیا نماز خواندن، زکات دادن، یا امر به معروف هم «انصراف به شرایط ایده‌آل» دارند؟ آیا امر به معروف فقط برای وقتی است که اکثر مردم در خط هدایت هستند؟ آیا زکات فقط برای وقتی است که اقتصاد کشور در اوج رونق است؟ پاسخ روشن است: اگر قانون‌گذار بخواهد شرطی برای اجرای حکم بگذارد (مثل «فقط در صورت رفاه اجرا کنید»)، باید به صراحت در «نص» بیان کند. سکوت شارع در برابر شرایط اجتماعی، علامت «اطلاق» و «عمومیت» است، نه علامت «انصراف».

۳. اطلاق ادله کیفری و بررسی شروط منصوص

«مدافعان ابطال حدود و تقلیل امور کیفری، با استناد به این‌که تبعیض و نابرابری ساختاری، عامل جرم است، در پی تعطیلی کیفرند. آن‌ها برخی شروط منصوص را قرینه بر انصراف نصوص دانسته‌اند و ادعا شده بر کسی که در شرایط سخت اقتصادی فعلی مبادرت به دزدی می‌کند، حد سرقه ندارد و کسی که در شرایط عدم امکان ازدواج، مرتکب رابطه نامشروع شده، مجازات سنگین ندارد (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد، تاریخ انتشار ۱۴۰۵/۰۵/۱۷). از آنجا که شروط منصوص قرینه بر انصراف دانسته شده، لازم است این شروط واکاوی شود و امکان توسعه حکم از آن‌ها به موارد دیگر سنجیده گردد.

الف) بررسی شرط عدم قحطی

ممکن است گفته شود اگر نصوص اطلاق دارد و شرایط اقتصادی جامعه در آن‌ها تأثیری ندارد؛ پس چرا در شرایط قحطی اجرای حدود تعطیل می‌شود؟ طبق روایات معتبر امام علی (علیه السلام) در دوران قحطی، حد سرقه را اجرا نکردند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۳۱).

پاسخ: قیاس موارد نابسامانی اجتماعی و عدم رفاه و عدالت اجتماعی به شرایط قحطی، ناصحیح است. در قحطی حکم به قطع عضو طبق نصوص متوقف می‌شود، اما این یک استثناء است و شارع مصالحی را برای آن در نظر گرفته است و شاید علت آن را اضطرار دانسته که در قسم بعدی در موردش بحث می‌شود. البته در این مورد در نصوص علتی بیان نشده که در نتیجه اظهار نظر قطعی در مورد آن را مشکل می‌کند.

اما چگونه می‌توان این حکم را به موارد اختلاف طبقاتی توسعه داد؟ مگر توسعه دادن این استثناء بدون در نظر گرفتن همه مصالح و مفاسد آن، امری ممکن است؟ آیا عقل می‌تواند جای دین بنشیند و درک مصالح و مفاسد کند؟

حکومت نمی‌تواند بگوید «چون فقر وجود دارد، من قانون را تعطیل می‌کنم». حکومت باید «عدالت» را اجرا کند، یعنی هم‌زمان با «مبارزه با فقر»، «امنیت» را نیز برقرار کند. تعطیلی حد شرعی نه تنها دفاع از حقوق مردم نیست، بلکه «تضعیف عدالت عمومی» است. در فقه شیعه، قانون، پناهگاه ضعیفان است؛ نه ابزاری که با هر نوسان اقتصادی، کارایی خود را از دست بدهد.

مخالفان می‌خواهند «ناتوانی ساختاری حکومت در ریشه کردن فقر» را با «تعطیلی حدود» جبران کنند؛ این یعنی «به‌جای درمان بیماری، داروی شفا بخش (قانون) را دور بریزیم».

ب) شرط اضطرار

ممکن است تصور شود شرط اضطرار قرینه بر عدم اجرای حکم در شرایط نابسامانی اقتصادی و گرانی است. از این رو لازم است شرط اضطرار بررسی شود.

در فقه، «اضطرار» به معنای ناچاری از ارتکاب امری حرام برای حفظ نفس است، مانند خوردن مردار برای حفظ جان که «شخص» در «وقت محدود»، راه دیگری جز حرام ندارد. این اضطرار مانع اجرای حکم حدی و رافع تکلیف نیز می‌باشد (شیرازی، ج ۳، ص ۳۲۹؛ تبریزی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳، ص ۴۸۱). این یعنی فعل اضطراری دیگر «جرم» محسوب نمی‌شود تا نیازمند اجرای «حد» باشد. در فقه شیعه، قاعده «اضطرار» برپایه حدیث نبوی مشهور در حدیث رفع و آیات و روایات حلال بودن فعل اضطراری استوار است (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۷۷؛ اشعری، ۱۴۰۸ ق، ص ۷۵). واژه «رفع» در اینجا به معنای برداشتن حکم تکلیفی (حرمت) است (نجفی، ج ۴۱، ص ۲۶۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳ ق، ج ۱۳، ص ۱۶۴)، اما تعطیل کردن حد به جهت شرایط نامساعد اجتماعی، امری بدون دلیل قطعی و معتبر است و به معنای خلع سلاح شریعت در برابر رذایل است و علاوه بر این که خلاف قواعد و ادله فقهی و حکمت تشریع است، با اطلاق مقامی ناسازگار است. توضیح این که در علم اصول، وقتی شارع در «مقام



بیان» است (یعنی حکم را تشریح می‌کند) و درعین‌حال می‌داند که شرایط اجتماعی (مثل فقر، سختی، قحطی و نابرابری) در جوامع بشری همواره وجود دارد، اگر «شرط رفاه» را قید نکند، سکوت او به معنای «عدم اعتبار آن شرط» است. به عبارت دیگر می‌توان گفت با توجه به دو نکته آتی، شرطیت برابری اجتماعی در اجرای حدود ابطال می‌گردد.

۱. شارع در مقام بیان بوده است: وقتی احکام حدود در کتاب و سنت بیان شده، شارع حکیم به وضعیت معیشتی جامعه مدینه و اعصار بعد آگاه بوده است.

۲. سکوت شرعی در مقام بیان حجت است: پس اگر «سطح رفاه عمومی» یا «عدم وجود فساد ساختاری» شرط اجرای حدود بود، شارع قطعاً باید آن را بیان می‌کرد. عدم بیان این شرط، به معنای «مطلق بودن حکم» (اطلاق مقامی) است.

بلی شارع اضطرار فردی و یا اکراه را مانع از اجرای حدود دانسته، اما نصوص فقهی فقط «اضطرار فردی» آن هم در حد مثلاً دزدی برای سد رمق در لحظه بحران را به عنوان مانع حد مطرح کرده‌اند. بدیهی است که در حال گرسنگی، اراده انسان بر تحمل، طاقت فرساست و شارع حد را ساقط دانسته است. پس عمومیت دادن آن به حالت‌های دیگر نیازمند دلیل شرعی است و با گمان و احتمال نمی‌توان حد شرعی را ساقط دانست. در نتیجه اولاً فقدان تجملات زندگی که زنده بودن و ادامه حیات بر آن متوقف نیست، از موضوع اضطرار خارج است؛ هر چند غالب مردم برخوردار باشند و ثانیاً مشروط‌گرایان می‌خواهند «اضطرار ساختاری» (مثلاً فقر عمومی در جامعه) را جایگزین «اضطرار فردی» کنند. این یک خطا در استنباط است؛ چون نص، هیچ ارتباطی میان «رفاه عمومی» و «تعطیلی حد» برقرار نکرده است.

پس فقه، اضطرار شرعی را در «سطح فرد» می‌پذیرد و نصوص شرعی نیز بر آن تأکید دارند، اما «اضطرار اجتماعی» را ناشی از ضعف مدیریت می‌داند که باید با «عدالت علوی» حل شود، نه با «تعطیلی حدود»؛ بنابراین انتظار جامعه بی‌نقص برای اجرای حکم الهی، نه یک رویکرد فقهی، بلکه یک «فرافکنی سیاسی» برای فرار از مسئولیت اجرای قانون است». پس این که گفته می‌شود در شرایط بحرانی باید از اجرای حدود دست کشید، نه ریشه در روایات متواتر دارد و نه با اصل «اطلاق تکلیف» سازگار است. فقیه در مسند قضاوت،

«مجری اراده پروردگار» است، نه «کارشناس بحران‌های اقتصادی». اگر حاکمیت در تأمین رفاه کوتاهی کند، باید مؤاخذه شود، نه این که قانون خدا قربانی شود. تعطیل کردن حد به بهانه شرایط اجتماعی، به معنای خلع سلاح شریعت در برابر رذایل است. ما معتقدیم که «عدالت» نه در «تعطیلی حدود»، بلکه در «قاطعیت در اجرا» و «تلاش برای گسترش عدالت» به طور هم‌زمان تبلور می‌یابد».

ج) لزوم تأخیر اجرای حدود در سرما و گرمای زیاد

ممکن است تصور شود اجرای حدود در سرما و گرمای شدید به لحاظ برخی نصوص و برخی فتاوا ممنوع است (حمیری، ۱۴۱۳ ق، ص ۳۱۶؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۲۱۸؛ برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۲۷۴؛ طوسی، ۱۰۴۷ ق، ج ۱۰، ص ۴۰؛ مفید، ۱۴۱۳ ق، ص ۷۸۲). پس همان‌طور که شارع در اجرای مجازات دقت داشته مجرم بیش از حد معمول معذب نگردد، در مرحله استحقاق مجازات، مطمئناً شرایط روحی و روانی مجرم را در نظر گرفته و چنانچه شرایط سخت اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی باشد، قطعاً تخفیفی برای آنان در نظر می‌گیرد و مجازات سنگین لغو خواهد شد.

اما این تصور ناصحیح است؛ زیرا این مسئله بر ممنوعیت مجازات بیشتر بر مقدار تعیین شده دلالت دارد، نه ناظر به شرایط انجام جرم؛ به خصوص وقتی که خوف تلف نفس مجرم وجود داشته باشد. به عبارت دیگر این ملاحظه صرفاً به لحاظ پیشگیری از اتلاف نفس است و قابل تعمیم به شرایط هنگام وقوع جرم و وضعیت روحی و روانی مرتکب نیست.

۴. بررسی برخی قیود دیگر

الف) مسئله صلاحیت اعلام اضطرار

گفته شده که در شرایط استیصال شهروندان، برعهده فقیهان بی‌طرف و آگاه از اوضاع اجتماعی است و قاضی نمی‌تواند راساً درباره آن نظر قطعی دهد (سروش محلاتی، روزنامه دنیای اقتصاد تاریخ انتشار ۱۴۰۵/۰۵/۱۷).

پاسخ:

اولاً تطبیق شرایط موجود بر شرایط استیصال و اضطرار ناصحیح است. بسیاری از افراد می‌توانند با برپایی تجمعات اعتراضی در مقابل مجلس و... حقوق خودشان را مطالبه کنند.



در انتخابات نیز مردم، افراد نزدیک به سلیقه خودشان را انتخاب می‌کنند.

دوم این که مرجع اعلام اضطرار از طرف کدام نهاد قانونی اعلام شود؟ در فقه، اعلام وضعیت اضطراری (و در پی آن تغییر در احکام جاری) از اختیارات «ولی امر» یا «حاکم مشروع» است. دیگران براساس کدام مبنای حقوقی، «وضعیت جامعه را اضطراری» اعلام می‌کنند؟ از منظر فقیهان، فقیه و حاکم اسلامی است که حق اجرا و یا عدم اجرا دارد. برخلاف دیدگاه شاذی که اقامه حدود در زمان غیبت را جایز ندانسته‌اند؛ مانند محقق در شرایع و علامه در بعضی از کتب که معتقد به توقف هستند^۱ (خوئی، بی‌تا، ج ۴۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۷۴)؛ همچنین محقق خوانساری از معاصرین نیز از مخالفین اجرا هستند^۲ (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۵، ص ۴۱۳)، اما مشهور فقها بر این عقیده اند که اقامه حد در زمان غیبت به دست فقیه جامع الشرایط است؛ فقیه در عصر غیبت، «نایب عام» است. روایات «مقبوله عمر بن حنظله» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۶۷) و «مشهوره ابی‌خدیجه»، فقها را به عنوان قاضی و حاکم منصوب از سوی امام معرفی می‌کنند (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۷، ص ۴۱۲). از این رو صاحب جواهر می‌گوید: «همان‌طور که قضاوت برای فقیهان در دعاوی بین مردم جایز است؛ اقامه حد نیز جایز است» و در ادامه می‌نویسد: «وظیفه سایر مردم، مساعدت فقها در این امر است و این قول مشهور است»^۳ (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص

۱. يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر. هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف إلا ما حكى عن ظاهر ابني زهرة و إدريس من اختصاص ذلك بالإمام أو بمن نصبه لذلك وهو لم يثبت، ويظهر من المحقق في الشرائع والعلامة في بعض كتبه التوقف (خوئی، ۱۳۷۶، ج ۴۱؛ خوئی، موسوعة الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۷۴).

۲. فلا يبعد أن يكون هذا الأمر [اقامه الحدود] أيضا من الأمور المخصوصة بالمعصومين صلوات الله عليهم أو المنصوبين بالخصوص من قبلهم كالجهاد مع الكفار غير المجوز لغيرهم و غير المنصوبين من قبلهم - اللهم عجل في فرج إمامنا صلواتك عليه واجعلنا من أنصاره وأشياعه بحق محمد وآله صلواتك عليهم أجمعين - فلا مجال لاستغراب توقف المصنف وغيره قدس الله أرواحهم (خوانساری، ۱۴۰۵ ق، ج ۵، ص ۴۱۳).

۳. يجوز للفقهاء العارفين بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية العدول إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك كما يجب مساعدة الإمام عليه السلام عليه، بل هو المشهور (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۳۹۴).

۳۹۴). محقق خوئی نیز قول به جواز را ظاهر ادله دانسته و آن را فتوای مشهور فقها می‌داند^۱ (خوئی، ۱۴۱۸ ق، ج ۴۱، ص ۲۷۳).

از عبارت فقیهان معلوم می‌شود که امر اجرای حدود و احراز اضطرار و شرایط حکم برعهده فقیه جامع‌الشرایط است.

ب) تبعیض‌های ساختاری موجد جرم

«برخی مدافعان ابطال حدود، با استناد به این‌که تبعیض و نابرابری ساختاری در جامعه عامل جرم است، در پی تعطیلی موقت امور کیفری‌اند. این استدلال از اساس مخدوش است. جرم، «جرم» است؛ چه از فقر ناشی شده باشد چه از طمع. آنچه در فقه اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} نکوهیده شده، «ظلم» و «تبعیض» است، نه «اجرای قانون». راه‌حل اسلامی در برابر جامعه نابرابر، «تعطیلی حدود» نیست، بلکه «برقراری عدالت ساختاری» در کنار «قاطعیت در اجرای قانون» است. اگر تبعیض، عامل جرم است، پس باید «تبعیض» را با اجرای عدالت قانونی و اقتصادی درمان کرد، نه با رها کردن جامعه به حال خود. رها کردن مجازات، تنها به‌معنای گسترش فضای امن برای جنایتکاران است و هیچ نسبتی با عدالت علوی ندارد؛ عدالت، نه در «سستی قانون»، که در «حاکمیت بی‌تبعیض قانون بر ضعیف و قوی» معنا می‌شود».

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی ادعاهای جریان نفی‌گرا از یک‌سو و مشروط‌گرایانه در حوزه حقوق کیفری، به این یافته‌ها دست یافت:

۱. تفکیک معرفت‌شناختی: میان «امکان خطای فقیه در استنباط» و «حجیت ساختار استنباطی فقه» تفاوت ماهوی وجود دارد. خطاپذیری فردی، ذاتی فعالیت علمی است و به‌معنای بی‌اعتباری حکم شرعی یا ابطال ادله ثابت‌ه نیست. حجیت روش اجتهادی امری مسلم و پذیرفته شده است و به‌معنای تنجیز و تعذیر است. در فرض مطابقت همان حکم

۱. يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر؛ هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب (خوئی، بی‌تا، ج ۴۱؛ خوئی، ۱۴۱۸ ق، ص ۲۷۳).



واقع ثابت می‌گردد و در فرض خطای آن، مکلف و یا مجتهد معذور است و توبیخ نمی‌شود. جریانی که بر این خطاپذیری برای نفی مجازات اعدام تکیه می‌کند، در واقع از «خطای احتمالی» یک «قاعده کلی ابطالی» ساخته است که مبنای منطقی ندارد. تمسک به دلیل عقلی و مقاصد شریعت و کرامت انسانی و حق حیات بر نفی اعدام همگی امور ظنی است و مبنای شرعی ندارد و با غرض از تشریع منافات دارد.

۲. نقد مشروط‌گرایی: رویکرد مشروط‌گرا با نادیده گرفتن فلسفه غایی مجازات‌ها در نظام حقوقی اسلام، می‌کوشد با ابزار «هرمنوتیک غیرساختارمند»، ادله قطعی شرعی را محدود کند. قحطی، اضطراب و اکراه سه استثناء هستند که نمی‌توان آن‌ها را به سایر مشکلات اقتصادی و سیاسی اجتماعی توسعه داد. ادعای انصراف نصوص هم کاملاً بی‌دلیل است و با واقعیت دوران معصومین (ع) که هم‌زمان با حکومت طواعت بنی‌امیه و بنی‌عباس و محرومیت بسیاری از شیعیان از حقوق اولیه خودشان بود، ناسازگار است. گذشته از این که اطلاق مقامی نصوص اقتضا می‌کند غیر از شرایط مصرح در ادله احکام کیفری، امر دیگری شرط نباشد. در غیر این صورت قیاس و استحسان باطل اتفاق خواهد افتاد.

۳. ضرورت روشمندی: برون‌رفت از چالش‌های حقوقی معاصر نه از مسیر تقلیل فقه، بلکه از مسیر «اجتهاد نظام‌مند» می‌گذرد. کارآمدی فقه در گرو پابندی به قواعد اصولی و درک جایگاه هر حکم در ساختار کلی شریعت است. در نهایت، مجازات‌های کیفری در اسلام، امتداد عدالت تشریعی هستند که ضمن رعایت حقوق متهم، ضامن صیانت از کیان جامعه می‌باشند و هرگونه تفسیر بدون دلیل و ادعای انصراف بی‌مبنا می‌تواند ضربه بر ریشه شریعت وارد کند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، ج ۲، قم: دفتر نشر-اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳. انصاری، مرتضی، **المکاسب**، ج ۳، چ ۱، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۴. انصاری، مرتضی، **المکاسب**، ج ۲، محشی سید محمد کلانتری، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، ۱۴۱۰ ق.
۵. انصاری، مرتضی، **مطارح الانظار**، تقریر ابوالقاسم کلانتری، چ ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، چ ۲، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۷. تبریزی، جعفر سبحانی، **مصادر الفقه الاسلامی و منابعه**، ج ۱، چ ۱، دارالأضواء، بیروت - لبنان: ۱۴۱۹ ق.
۸. تبریزی، جواد بن علی، **تنقیح مبانی العروة - کتاب الاجتهاد و التقليد**، چ ۱، دارالصدیقه الشهیده سلام الله علیها، قم: ۱۴۲۶ ق.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعه**، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۰. حلی (محقق حلی)، جعفر بن حسن، **شرائع الاسلام**، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. حلی، یحیی بن سعید. **الجامع للشرائع**، چ ۱، قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام العلمیه، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. حمیری، عبدالله بن جعفر، **قرب الإسناد**، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. خراسانی، محمد کاظم، **کفایة الاصول**، چ ۱، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. خوانساری، سید احمد بن یوسف، **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**، ج ۷، چ ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، **موسوعة الأمام الخوئی**، مقرر محمد تقی خویی، قم: مؤسسه



إحياء آثار الأمام الخوئي، بي.تا.

۱۵. خوئي، سيدابوالقاسم، موسوعة الامام الخوئي، مقرر ميرزا علي غروي، ج ۱، قم:

مؤسسه احياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۱۸ ق.

۱۶. خوئي، سيدابوالقاسم، محاضرات في اصول الفقه، مقرر محمد اسحاق فياض، ج ۱، قم:

مؤسسه احياء آثار الامام الخوئي، ۱۴۲۲ ق.

۱۷. سبحاني تبريزي، جعفر، الموجز في أصول الفقه، ج ۱۴، قم: ۱۳۸۷.

۱۸. سبزواري، سيدعبدالأعلى. مذهب الاحكام، ج ۴، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۳ ق.

۱۹. شيرازي، سيدمحمد حسيني، إيصال الطالب إلى المكاسب، ج ۱۶، ج ۱، تهران:

منشورات اعلمی.

۲۰. صدر، سيدمحمدباقر، بحوث في علم الاصول، تقرير سيدمحمد هاشمي شاهرودي،

ج ۳، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهلبيت (عليه السلام)، ۱۴۱۷ ق.

۲۱. طباطبائي، سيدمحمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ۵، بيروت: مؤسسه الأعلمي،

۱۳۹۳.

۲۲. طباطبائي، سيدمحمدكاظم، تكملة العروة الوثقى، مصحح و محقق محمدحسين

طباطبائي، ج ۱، قم: كتابفروشي داوري، بي.تا.

۲۳. طوسي، محمدبن حسن، تهذيب الاحكام، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، ج ۴،

تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ق.

۲۴. عاملی، حرّ، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ ج، ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)،

۱۴۰۹ ق.

۲۵. عکبری بغدادی (شيخ مفيد)، محمدبن محمدبن نعمان، المقنعه. ج ۱، قم: کنگره

جهانی هزاره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ ق.

۲۶. قمی، اشعری، احمدبن محمدبن عیسی، النوادر (للأشعري)، ج ۱، قم: مدرسه امام

مهدی (عليه السلام)، ۱۴۰۸ ق.

۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافي، تحقيق پژوهشگران مركز تحقيقات دارالحدیث، ج

۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، چ ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، **کتاب الشهادات**، ۱ ج، چ ۱، قم: جناب مقرر کتاب، ۱۴۰۵ ق.
۳۰. لجنة الفقه المعاصر، **الفائق في الأصول**، چ ۵، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، ۱۴۴۱ ق.
۳۱. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، چ ۲، بیروت: موسسه وفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**، تصحیح سید هاشم رسولی، چ ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**، چ ۱۶، تصحیح سید هاشم رسولی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲، ۱۴۰۴ ق.
۳۴. مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه**، مصحح سید حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهااردی، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی کوشانپور، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، چ ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ ق.
۳۶. موسوی خمینی. سید روح الله، **تحریر الوسیله**، چ ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، چ ۱، بی تا.
۳۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی، بی تا.
۳۸. نائینی، محمد حسین، **فوائد الاصول**، مقرر محمد علی کاظمی خراسانی، چ ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۶.
۳۹. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، چ ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۰. نراقی، احمد، **مستند الشیعة**، چ ۱، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ ق.

پاسخ به پرسش‌ها و شبهات منتخب (بهائیت)*

چکیده

این نوشتار به نقد و بررسی هشت شبهه بهاییان علیه اسلام می‌پردازد. بهاییان با تفسیر نادرست «سبع مثانی» به علی محمد باب و حسین علی بهاء، درحالی‌که روایات آن را سوره حمد معرفی می‌کنند، سعی در اثبات آیین خود دارند. آن‌ها با استناد به آیات اجل امت‌ها و محاسبه هزارساله برای اسلام، خاتمیت پیامبر را نفی می‌کنند، غافل از آن‌که این آیات از انقراض ملت‌ها سخن می‌گویند و قرآن صراحتاً بر خاتمیت و کامل بودن اسلام تأکید دارد. ادعای مهدویت باب با عدم تحقق نشانه‌های ظهور و اعدام وی رد می‌شود. انکار معاد جسمانی با آیات صریح قرآن و آرای فلسفی پاسخ داده می‌شود. همچنین مشخص می‌شود که باب و بهاء از افراد معمولی تحصیل کرده‌اند و آثارشان از نظر ادبی و محتوایی بی‌اعتبار است. نهایتاً آموزه‌های بهائیت درباره برداشتن حجاب و تساوی مطلق زن و مرد با فطرت انسانی و تعالیم اسلام در تضاد است و هیچ‌یک از ادعاهای آنان پشتوانه علمی و نقلی ندارد.

واژگان کلیدی: بهائیت، شبهات بهائیان، علی محمد باب، حسینعلی بهاء، قرآن.

*. گروهی از پژوهشگران مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات (حوزه‌های علمیه).

شبهه اول: تفسیر «سبع مثانی» به علی محمد باب و حسین علی بهاء

بهایان مدعی‌اند که منظور از «سبع مثانی» در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (حجر، ۸۷) دو شخصیت هفت حرفی یعنی علی محمد باب و حسین علی بهاء هستند. به زعم آنان، خداوند به پیامبر اسلام ﷺ علم ظهور این دو را داده که از قرآن عظیم نیز برتر است.

پاسخ:

بهایان برای اثبات آیین خود به هر آیاتی تمسک می‌جویند، حال آن‌که خود قرآن را به عنوان کتاب نهایی نمی‌پذیرند. نخستین ایراد این است که قرآن به صراحت پیامبر اسلام ﷺ را خاتم انبیا معرفی کرده است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب، ۴۰)؛ خاتم انبیا بودن به معنای خاتم المرسلین بودن نیز هست، زیرا رسالت مرتبه‌ای بالاتر از نبوت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱). افزون بر این، خداوند دین اسلام را کامل‌ترین دین معرفی کرده و آن را آخرین دین رسمی خود قرار داده است: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳) و نیز فرموده: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (۱۹، آل عمران) و «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران، ۸۵)؛ بنابراین اگر دین دیگری پس از اسلام بیاید، یا مانند آن است که لغو است و یا ناقص‌تر است که با حکمت خدا ناسازگار است.

دوم، تطبیق «سبع مثانی» بر باب و بهاء نه تنها غیرعلمی، بلکه بسیار خرافی است؛ زیرا اولاً اگر پیامبر اسلام ﷺ چنین علم مهمی را دریافت کرده بود، باید مسلمانان را از آن آگاه می‌ساخت و دست‌کم مانند قرآن آن را معرفی می‌کرد تا امت گمراه نشوند. ثانیاً اسامی هفت حرفی در دنیا بی‌شمار است و اختصاصی به این دو نام ندارد. ثالثاً در روایات زیادی از پیامبر و ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) تصریح شده که مراد از «سبع مثانی» سوره حمد است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۱). از نظر لغوی، «مثانی» جمع «مثنیه» به معنای عطف و برگرداندن است و به آیات قرآن گفته می‌شود که بعضی مفسر بعضی دیگرند (هود، ۵)، نه به معنای «دو» چنان‌که بهایان پنداشته‌اند. همچنین خداوند با آوردن «سبعاً» به صورت



نکره، بر عظمت سوره حمد تأکید کرده و آن را در برابر کل قرآن قرار داده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۲-۲۸۳).

شبهه دوم: امی نبودن باب و بهاء و عدم تأثیر آن بر نبوت

بهاییان می‌گویند امی بودن شرط نبوت نیست و باسواد بودن باب و بهاء خللی به نبوتشان وارد نمی‌کند. آن‌ها ادعا دارند که علوم و حکمت‌های صادر شده از این دو، الهی و غیراکتسابی است و مسائل غامض کتب آسمانی را حل کرده‌اند و طبق آیه «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» (آل عمران، ۷)، بهاء‌الله تأویل آیات متشابه را آشکار ساخته است.

پاسخ:

نخست باید شرایط نبوت را مرور کرد: عصمت، علم لدنی، معجزه، نسب پاک، اخلاق پسندیده و عدم تلمذ از غیرمعصوم. بهاییان هیچ‌یک از این شرایط را برای باب و بهاء اثبات نکرده‌اند؛ به‌ویژه آن‌که تلمذ نبی از انسان‌های معمولی با نبوت منافات دارد؛ زیرا استاد از شاگرد افضل است و شایستگی نبوت بیشتر برای استاد خواهد بود (طیب، ۱۳۶۲، ص ۱۵۶). درباره علی‌محمد باب، تاریخ نشان می‌دهد که او در مکتب شیخ عابد (از شاگردان شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی) سال‌ها درس خواند و نوشتن آموخت و سپس به تجارت پرداخت (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۹، ص ۳۹). نبیل زرنندی در مطالع‌الانوار تصریح کرده که باب نزد شیخ عابد تحصیل کرده است (اشراق خاوری، ص ۵۹). همچنین او در محضر سیدکاظم رشتی نیز حضور داشته و پس از مرگ او ادعای نیابت و سپس مهدویت و نهایتاً نبوت کرد (افراسیابی، ۱۳۷۱؛ مشکور، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۹۴).

حسین‌علی نوری نیز مقدمات عربی و فارسی را از پدر و دیگران آموخت و با آثار عرفانی ابن‌عربی، عطار، مولوی، صدرالدین شیرازی و فیض کاشانی آشنا بود (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲).

اما ادعای الهی بودن آثار آنان، به‌وسیله کتاب‌های خودشان تکذیب می‌شود. نمونه‌هایی از نوشته‌های باب نشان می‌دهد که قواعد عربی رعایت نشده، کلمات نامأنوس (مانند معیلم، عزوز، معتظم، عظوم) به‌کار رفته و جملاتی بی‌معنا مانند «کتابی از سوی خدا به‌سوی خدا» و «اشهد انه انا الملیک» در آن‌ها دیده می‌شود (فیضی، بی‌تا، ص ۴-۱).

کتاب‌های بهاء نیز اگرچه به واسطه عبدالبهاء اصلاح شده، اما محتوای قابل توجهی ندارد (همان، ۳). همچنین ادعای حل مسائل متشابهات قرآن، تورات و انجیل در این کتاب‌ها، ادعایی بی‌پایه است؛ زیرا نه تنها به رمزگشایی نپرداخته‌اند، بلکه مطالب بی‌محتوا و نامفهومی آورده‌اند. تطبیق آیه «يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ» (اعراف، ۵۳) بر ظهور حسین‌علی بهاء نیز کاملاً بی‌اساس است؛ زیرا مراد از آن روز قیامت است که در آن، حقایق برای همگان روشن می‌شود و کافران پشیمان می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۳۵).

شبهه سوم: نفی خاتمیت با استناد به اجل امت‌ها

بهاییان به آیاتی چون «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» (اعراف، ۳۴)، «مَا نَسْفِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا» (حجر، ۵) و «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» (یونس، ۴۹) استناد کرده و می‌گویند هر امتی پایانی دارد و اسلام نیز از این قاعده مستثنی نیست. آن‌ها با تمسک به آیه «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ» (حج، ۴۷) عمر اسلام را هزار سال محاسبه کرده و آن را از وفات امام حسن عسکری (علیه السلام) (۲۶۰ ق) آغاز کرده‌اند تا ظهور باب در ۱۲۶۰ ق را اثبات کنند.

پاسخ:

نخست این‌که میان نفی خاتمیت و اثبات نبوت حسین‌علی بهاء هیچ ملازمه‌ای نیست و بهاییان دلیل مستقلی برای نبوت او ندارند. دوم این‌که آیات مربوط به اجل امت‌ها از انقراض قوم‌ها و ملت‌ها سخن می‌گویند، نه از پایان نبوت یا شریعت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۵۷-۱۵۸). این آیات به قانون فنا و نیستی ملت‌ها اشاره دارد که بر اثر انحراف از عدالت رخ می‌دهد (همان). سوم این‌که قرآن به صراحت خاتمیت پیامبر اسلام را بیان کرده است (احزاب، ۴۰) و نیز دین اسلام را کامل شمرده است (مائده، ۳)؛ بنابراین پایان امت اسلام روز قیامت است، نه زمان ظهور باب.

درباره آیه «أُمَّةٌ وَسَطًا» (بقره، ۱۴۳)، این به معنای امت معتدل و میانه است که نه افراط اهل کتاب دارد و نه تفریط مشرکان و ربطی به نفی خاتمیت ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۹۴-۹۵). همچنین آیه «قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ» (سبا، ۳۰) از روز قیامت سخن می‌گوید و پنهان ماندن تاریخ آن به خاطر حکمت تربیتی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۹۴-۹۵). محاسبه عمر اسلام از وفات امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز اشتباه است؛ زیرا آغاز امت

اسلامی روز بعثت پیامبر است و در زمان ادعای باب، ۱۲۷۳ سال می‌گذشت، نه ۱۰۰۰ سال. افزون بر این، پیامبر اصلی بهاییان حسین‌علی بهاء است، نه علی‌محمد باب (عبدالبهاء، ۱۳۳۹ ق / ۱۹۲۰ م).

شبهه چهارم: لزوم تغییر احکام اسلام به مقتضای زمان

بهاییان می‌گویند اسلام در زمان خودش معتبر بوده، اما احکام جزئی (مانند حلال و حرام، عبادات، روزه، حج، ازدواج، طلاق و ارث) باید توسط پیامبر جدید تغییر کند و الا آمدن پیامبر جدید بی‌معناست. آن‌ها این را همانند تغییر احکام یهودیت توسط اسلام می‌دانند.

پاسخ:

دین در پیشگاه خدا یک حقیقت بیشتر ندارد و آن اسلام است که به‌معنای تسلیم در برابر حق است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۳). تمام پیامبران الهی در سه اصل توحید، نبوت و معاد مشترک بوده‌اند و شریعت آنان یکی است. قرآن از حضرت ابراهیم علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ» (بقره، ۱۲۸) و نیز می‌فرماید: «مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ» (حج، ۷۸). همچنین در آیات دیگر، دین همه انبیا اسلام معرفی شده است (بقره، ۱۳۲؛ اعراف، ۱۲۶؛ شوری، ۱۳).

فلسفه بعثت انبیا، از بین بردن شریعت یکدیگر نیست، بلکه تجدید دین پس از تحریف و افزودن بر آن برحسب مقتضیات زمان است. خود حضرت مسیح علیه السلام در انجیل متی می‌فرماید: «تصور نکنید که من برای ابطال تورات و کتب انبیا آمده‌ام، بلکه برای تکمیل آمده‌ام» (انجیل متی، ۵: ۱۷). از آنجا که دین اسلام کامل و جوابگوی نیاز بشر- تا پایان تاریخ است و هیچ تحریفی در آن رخ نداده، نیازی به آمدن پیامبر دیگری نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۲۰-۱۲۱).

اما آموزه‌های بهائیت با ادیان توحیدی در تضاد است. حسین‌علی نوری در کتاب اقدس به صراحت ادعای الوهیت کرده و می‌گوید: «لا اله الا انا العزيز الحكيم» و خود را «مالک‌الاسماء» معرفی نموده است (نوری، بی‌تا، ص ۳۵-۳۷ و ۸۴ و ۱۲۴). این با اصل توحید ناسازگار است. همچنین بهائیت قیامت و معاد را انکار کرده و ظهور هر پیامبری را قیامت دین پیشین می‌داند (ر.ک. شیرازی باب، بیان فارسی باب اول از واحد الثانی)، درحالی‌که

قرآن بر معاد جسمانی تصریح دارد (حج، ۷؛ قیامت، ۳-۴؛ یس، ۷۸-۷۹؛ عادیات، ۹). نفی شریعت توحیدی و تغییر ماهیت آن نیز از دیگر انحرافات بهائیت است.

شبهه پنجم: موعود بودن علی محمد باب از دیدگاه بهائیت

بهاییان با استناد به حدیث ام‌هانی از امام باقر (ع) که فرمود: «هذا مولود فی آخر الزمان هو المهدی»، مدعی‌اند که مهدی در آخرالزمان متولد می‌شود و بنابراین علی‌محمد باب همان مهدی موعود است. آن‌ها همچنین به حدیثی از غیبت نعمانی درباره دو غیبت برای قائم و حدیث اصبح بن نباته که مدت غیبت را شش روز، شش ماه و شش سال ذکر کرده، استناد می‌کنند.

پاسخ:

نخست این‌که احادیث بی‌شماری از منابع شیعه و سنی بر تولد امام زمان (ع) در سال ۲۵۵ قمری و دو غیبت صغری و کبری دلالت دارند. حدیث ام‌هانی که بهاییان به آن استناد کرده‌اند، کامل آن چنین است: «هذا مولود فی آخر الزمان هو المهدی من هذه العترة تكون له حيرة و غيبة یضل فیها أقوام و یهتدی فیها أقوام» (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ ق، ج ۱). مراد از آخرالزمان در این حدیث، آخرالزمان نسبت به زمان امام باقر (ع) است و در ادامه به‌صراحت از غیبت حضرت سخن گفته شده که بهاییان آن را حذف کرده‌اند. علاوه بر این، هیچ دلیلی نداریم که آخرالزمان را تنها بر زمان تولد باب منطبق کنیم.

دوم این‌که حتی اگر تولد امام مهدی (ع) در آخرالزمان باشد، علی‌محمد باب نمی‌تواند مصداق آن باشد؛ زیرا هیچ‌یک از علایم قطعی پیش از ظهور (خروج سفیانی، سید یمانی، فرورفتن لشکر در بیدا، کشته شدن نفس زکیه، ندای آسمانی) قبل از ادعای باب تحقق نیافته است (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲). همچنین مهدی موعود (ع) برای برپایی حکومت جهانی قسط و عدالت قیام می‌کند، درحالی‌که باب نه‌تنها حکومتی نساخت، بلکه به جرم ارتداد اعدام شد (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۹، ص ۴۵ و ۵۳). باب در سال ۱۲۳۵ ق متولد و در ۱۲۶۰ ق ادعای باییت کرد و در ۱۲۶۶ ق به دار آویخته شد، بدون آن‌که نشانه‌ای از ظهور در او دیده شود.

در حدیث غیبت نعمانی، جمله «وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ حَتَّى يَخْتَلِفَ سَيْفُ بَنِي قُلَآنٍ...» به علایم پیش از ظهور اشاره دارد و معنا ندارد که پس از ظهور امام زمان دوباره غیبت رخ دهد (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ ق). در حدیث اصبح بن نباته نیز مدت غیبت به صورت تردید آمیز و قابل بداء ذکر شده و علامه مجلسی توضیح داده که این ارقام ممکن است اشاره به اختلاف احوال یا تغییر پذیری آن‌ها باشد (مجلسی، بی تا، ج ۵۱، ص ۱۳۴-۱۳۵). ادامه حدیث می‌گوید: «ثُمَّ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ فَإِنَّ لَهُ بَدَاءَاتٍ وَإِرَادَاتٍ» (همان، ج ۵۱، ص ۱۳۵).

شبهه ششم: انکار معاد جسمانی

بهاییان معاد خارجی را به سه دلیل نفی می‌کنند: (۱) پذیرش ظاهر آیات درباره معاد مستلزم تناقض است (گداخته شدن آسمان مانند سرب در عین پیچیده شدن، پنبه شدن سنگ‌ها). (۲) پایان دنیا با قیامت، خلقت را عبث می‌کند. (۳) سلول‌های انسان در طول حیات تغییر می‌کنند و با تغذیه از گیاهانی که از تجزیه اجساد مردگان به وجود آمده‌اند، سلول‌های مشترک قابل تعذیب و تفکیک نیستند. آن‌ها بهشت و جهنم را به رضایت و عدم رضایت خداوند تأویل کرده‌اند.

پاسخ:

قرآن کریم در آیات متعدد بر وقوع قیامت و معاد جسمانی تصریح دارد: «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج، ۷)، «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (قیامت ۳ و ۴) و «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس، ۷۸ و ۷۹). علامه حلی فرموده که معاد جسمانی از ضروریات دین محمد ﷺ است (علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸).

تناقض پنداشتن آیات، ناشی از برداشت سطحی است. درهم پیچیده شدن آسمان به معنای بازگشت آن به خزائن غیب است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۶۴) و با مذاب شدن آن منافاتی ندارد. پنبه شدن کوه‌ها نیز امری محال نیست و تردید در آن، تردید در قدرت مطلق خداست. درباره عبث بودن خلقت، خود قرآن می‌فرماید: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون، ۱۱۵). علامه طباطبایی توضیح داده که اگر معاد نباشد، خلقت بیهوده خواهد بود و خداوند از بیهوده کاری منزّه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۰۴).

در پاسخ به شبهه آکل و مأكول، ملاصدرا بیان کرده که شخصیت هر انسانی به نفس اوست، نه به بدن مادی - بدنی که در تشخص انسان دخالت دارد، امری مبهم است که تحصلی ندارد مگر به نفس خود. آنچه در حشر بدن‌ها لازم است، این است که بدنی از قبر برانگیخته شود که بیننده بگوید این فلان کس است، هرچند عیناً همان بدن نباشد (صدرا المألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۲۰۰). ابن‌سینا نیز گفته که نفس پس از مرگ باقی است و خداوند برای هر روحی بدنی مانند بدن دنیوی او خلق می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۶). همچنین اتم و لذت مربوط به روح است و عذاب بدن، همان روح را معذب می‌کند که بدان تعلق دارد (مرتضی مطهری، بی‌تا، ج ۴، ص ۸۱۷).

شبهه هفتم: رفع حکم حجاب در بهائیت

بهاییان می‌گویند در دین بهایی حجاب به شکل روسری یا چادر وجود ندارد و بهاء‌الله حکم آن را برداشته است. به‌زعم آنان، حجاب تابع عرف است و با آغاز دوره بلوغ عالم، بهاییان به مرتبه‌ای رسیده‌اند که با دیدن زن بی‌حجاب، تحریک نمی‌شوند. آن‌ها برای توجیه خود به حدیثی از امام علی (علیه السلام) درباره امنیت در زمان ظهور مهدی (علیه السلام) استناد کرده‌اند که زنان با زینت‌های خود در امنیت کامل سفر می‌کنند.

پاسخ:

حجاب و عفت امری فطری است و در تمام ادیان الهی و مکاتب فلسفی بر آن تأکید شده است. اصل حجاب از ضروریات دین اسلام است و اختلافی در آن بین علما وجود ندارد؛ اختلاف صرفاً در وسیله حفظ حجاب است، نه در وجوب آن (احزاب، ۵۹؛ نور، ۳۰-۳۱). قرآن به صراحت به حجاب امر کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّلْزَوَاجِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ» (احزاب، ۵۹) و «قُلْ لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ... وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ» (نور، ۳۰-۳۱). سوره نور در حقیقت سوره عفت و پاکدامنی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۴۳۷).

آموزه برداشتن حجاب در بهائیت غیرعقلانی و غیرعلمی است؛ زیرا پیروان بهائیت با پیروی از این آیین از آدمیت خارج نمی‌شوند تا قوه جنسی خود را از دست بدهند. نیروی جنسی با پیروی از دین خاصی از بین نمی‌رود؛ دین فقط می‌تواند با تأکید بر حجاب، افراد



را به حفظ عفت وادارد. حتی بر فرض محال که بهاییان به فرشته تبدیل شوند، در میان سایر مردم زندگی می‌کنند و بی‌حجابی آنان باعث انحراف دیگران می‌شود. علاوه بر این، با آمدن حسین‌علی بهاء نه تنها عالم به بلوغ نرسیده، بلکه فحشا، ظلم و تجاوز در جهان به اوج خود رسیده است. ادعای بهاییان در این زمینه کذب محض است.

مقایسه سخنان بهاء با حدیث امام علی (علیه السلام) نامربوط است. امام علی (علیه السلام) هرگز نفرموده که پس از ظهور، مردم به فرشته تبدیل می‌شوند و نیازی به حجاب نیست. حدیث امام (علیه السلام) درباره امنیت کامل در سایه حکومت اسلام است و عبارت «علی رأسها زینتها» (که در برخی نسخ «زنبیله» آمده) به معنای حمل اموال و زیورآلات است، نه بی‌حجابی و خودآرایی (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۱۵). در آن دوران نیز گناه و انحراف کاملاً از بین نمی‌رود، اما عدالت به طور کامل اجرا می‌شود.

شبهه هشتم: تساوی مطلق زن و مرد

عبدالبهاء مدعی است که برابری کامل زن و مرد شرط صلح و ثبات جهانی است و بدون آن، تحقق وحدت و رشد اقتصادی و اجتماعی ممکن نیست. او جهان انسانی را به پرنده‌ای تشبیه کرده که دو بال دارد (مردان و زنان) و تا دو بال برابر نباشند، پرواز ممکن نیست.

پاسخ:

نخست این که اسلام همواره به حقوق مساوی زن و مرد در بهره‌مندی از امکانات مادی و معنوی تأکید داشته است. اسلام زن را از اراده و عمل مرد جدا کرد و به مقامی رساند که در هیچ دوره تاریخی سابقه نداشته است. قرآن می‌فرماید: «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره، ۲۳۴) که نشان‌دهنده استقلال زنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۴).

دوم این که تساوی مطلق که بهاییان به دنبال آن هستند، غیرقابل تحقق است؛ زیرا تفاوت‌های تکوینی و خصایص فطری بین زن و مرد قابل چشم‌پوشی نیست. علم فیزیولوژی نشان می‌دهد که زنان از نظر مغز، قلب، اعصاب، عضلات و وزن با مردان تفاوت دارند. احساسات لطیف در زنان غالب‌تر و نیروی تعقل در مردان غالب‌تر است. به همین دلیل اسلام در وظایف عمومی که ارتباط بیشتری با تعقل دارد (ولایت، قضا و جهاد)، مردان را

مسئول دانسته و وظایفی که با احساس ارتباط دارد (تربیت اولاد و تدبیر منزل)، به زنان اختصاص داده است (همان).

سوم این که تساوی مطلق در عمل موجب اختلال در نظام خانواده و جامعه می‌شود؛ زیرا اگر وظایف مردانگی به زنان و وظایف زنانگی به مردان واگذار شود، خانواده به کانون لجام‌گسیخته‌ای تبدیل خواهد شد و هرج و مرج در جامعه پدید می‌آید (مصطفوی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۹۷). شهید مطهری به‌درستی تبیین کرده که اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، بلکه با تشابه حقوق آنان مخالف است؛ غربی‌ها تشابه حقوق را در قالب تساوی حقوق به خورد مردم داده‌اند و بهاییان نیز همین الگو را دنبال کرده‌اند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۲۹).



منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، چ ۱، تهران، ۱۳۹۷ ق.
۲. ابن سینا، الاضحویة فی المعاد، چ ۱، تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، محقق / مصحح علی اکبر غفاری، چ ۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۴. اشراق خاوری، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، تهران: مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۵. اشراق خاوری، عبد الحمید، تلخیص تاریخ نبیل زرنندی، مؤسسه ملی مطبوعات امری.
۶. بهرام افراسیابی، تاریخ جامع بهائیت، چ ۴، انتشارات سخن، چ ۴، ۱۳۷۱.
۷. حسین علی نوری، کتاب اقدس، بی نا، بی تا.
۸. حسینی طباطبایی، مصطفی، ماجرای باب و بهاء، چ ۲، تهران: روزنه، ۱۳۷۹.
۹. شیرازی باب، علی محمد، بیان فارسی باب اول از واحد الثانی، نسخه مخطوط انحصاری.
۱۰. شهید مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ ۱۹، ص ۱۲۹، تهران، انتشارات صدرا، بی تا.
۱۱. شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، چ ۱، چ ۲، تهران: اسلامی، ۱۳۹۵ ق.
۱۲. صدر المثلثین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چ ۹، چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چ ۱۲، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، ص ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۱۵. طیب، سید عبد الحسین، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، چ ۴، ناشر کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲.
۱۶. عبد البهاء، مفاوضات (النور الأبهی فی مفاوضات عبد البهاء)، گفت و گو بر سر ناهار، به اهتمام کلیفورد بارنی آمریکایی، مصر، چ ۲، ۱۳۳۹ هـ / ۱۹۲۰ م.



۱۷. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الالهیات، ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۲
۱۸. فیضی، محمدعلی، منتخبات آیات از آثار حضرت نقطه اولی، مؤسسه ملی مطبوعات امری، بی تا.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، چ ۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۵۱، ص ۱۳۴-۱۳۵، تهران، اسلامیه، بی تا.
۲۱. محمدی اشتهااردی، محمد، بابی گری و بهایی گری، چ ۱، قم: کتاب آشنا، ۱۳۷۹
۲۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
۲۳. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، چ ۳، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۲۴. مصطفوی، محاکمه و بررسی در تاریخ و عقاید و احکام باب و بهاء، ج ۳، تهران: مرکز نشر علامه مصطفوی، ۱۳۸۷.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر فونه، چ ۱۰، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.



Examining Selected Questions and Objections (Baha'ism) *

Abstract

This article examines and critiques eight selected claims made by the Baha'i faith concerning Islam. Through a misinterpretation of the Qur'anic expression *sab' al-mathānī* (the oft-repeated seven verses) as referring to Ali Muhammad Bab and Hussein Ali Baha, despite narrations identifying it as Surat al-Fatihah (the Opening), the Baha'i faith seeks to substantiate its religious claims. It also draws on Qur'anic verses concerning the appointed terms of nations and a calculation of a thousand-year period for Islam to challenge the finality of prophethood. However, these verses refer to the end or destruction of nations, while the Qur'an explicitly affirms the finality of prophethood and the completeness of Islam. The Bab's claim to be the Mahdi is challenged on the grounds that the signs associated with the promised advent were not fulfilled and that the Bab was executed. The denial of bodily resurrection is addressed through explicit Qur'anic verses and philosophical arguments. The article further argues that the Bab and Baha received conventional formal education and that their writings lack literary and substantive credibility. Finally, it contends that Baha'i teachings concerning the removal of the hijab and the absolute equality of men and women conflict with human nature and Islamic teachings. The article concludes that their claims lack adequate scholarly and scriptural support.

Keywords: Baha'ism. Baha'ism Doubts. Ali Muhammad Bab. Hussein Ali Baha. Qur'an.

*. A group of researchers from the Center for Studies and Responding to Doubts (Islamic Seminaries).

Critical Reflections on the Denial of the Validity of Islamic Jurisprudence in Justifying the Death Penalty

Hadi Mohebbi Fordowi*

Abstract

The validity of Islamic jurisprudence concerning capital punishment, as well as the question of whether the implementation of prescribed punishments (ḥudūd) should depend on changing social and economic conditions, has been challenged in recent decades. This debate raises two central questions. First, given the fallibility of jurists, how can such a severe punishment be justified? Second, despite the general and unrestricted wording of the relevant scriptural evidence, can the implementation of prescribed punishments under Islamic law be made conditional on factors not explicitly stipulated in the sources and on specific social circumstances? Adopting an analytical-critical approach, this article critiques two intellectual positions: the view that advocates suspending the established jurisprudential framework governing capital punishment, and the conditionalist approach to Islamic criminal law. One of the principal grounds for criticizing these positions is the lack of sufficient evidence to substantiate their claims. Furthermore, the fundamental principles of Islamic jurisprudence and the methodology of ijtihad reveal the shortcomings of both approaches. The findings indicate that, given the limitations of human reason in fully comprehending the ultimate purposes of divine rulings, and the invalidity of analogical reasoning (qiyās) and juristic preference (istiḥsān) in Imami jurisprudence, the authoritative status of the ijtihad-based methodology in Imami jurisprudence extends to all punishments, including capital punishment. Moreover, jurists do not regard the implementation of prescribed punishments as contingent on social, economic, or political variables. Circumstances such as famine, necessity, and coercion constitute exceptions, but these cannot be generalized to other cases.

Keywords: criminal jurisprudence, capital punishment, ijtihadi method, suspension of prescribed punishments, jurist's fallibility, necessity (iḍṭirār), famine.

*. Level Four, Qom Seminary. Hadimohebbifordoei@gmail.com.



From Texts to Religious Intellectual Renewal: Reassessing Religion's Capacity to Respond to Contemporary Transformations

Hamid Karimi*

Abstract

One of the fundamental questions in the philosophy of religion and contemporary theology is how Islam can respond to emerging issues and the rapid transformations of the modern age. Adopting an analytical and documented approach, this article examines the internal mechanisms that enable Islam to remain responsive to the demands of the times. By classifying human needs into two categories, constant and changing, the study demonstrates that Islam provides permanent laws to address constant needs and flexible mechanisms to accommodate changing ones. It identifies eight key factors through which Islam responds to contemporary transformations: the rationality of religion, its conformity with human nature (fitrah), its comprehensiveness, its attention to fundamental human needs, the dependence of legal rulings on objective interests and harms, the system of primary and secondary rulings, governmental rulings, and the institution of juristic reasoning (ijtihad). Drawing on Qur'anic verses, the traditions of the Infallibles, and authoritative juristic and theological sources, the article demonstrates that these factors have not only ensured the dynamism and continuity of religion throughout history but also establish Islam as a comprehensive religion capable of responding to the needs of every era. Furthermore, the study examines the role of time and place in ijtihad, the principle of prioritizing the more important over the less important, the principle of permissibility, and the roles of reason and customary practice ('urf) in deriving legal rulings. These are analyzed as practical mechanisms through which Islam responds to changing circumstances in human life.

Keywords: ijtihad, transformations of the age, comprehensiveness of religion, Islamic rationality, fitrah, secondary rulings, governmental rulings, maṣlaḥah (interest), the prohibition of harm (lā ḍarar).

*. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Iran University of Science and Technology.
karymi@iust.ac.ir.

Centrality of reason in Islamic jurisprudence

Mohammad Reza Ghasemi^{*}

Abstract

In Islamic jurisprudence, reason is one of the principal sources for discovering divine rulings. In devotional acts (*ta'abbudiyyāt*), transactions (*mu'āmalāt*), penal ordinances (*ḥudūd*), and other areas, reason plays an important role in enabling the jurist to discover the actual ruling (*al-ḥukm al-wāqī'ī*). Commitment to divine law does not entail the rejection of rationality; rather, it stems from reason's practical judgment concerning the necessity of obeying the Wise Creator and trusting in a system grounded in real interests and harms. The findings indicate that Islamic jurisprudence, drawing on *ijtihād* and the interplay of reason, revelation, and customary practice (*'urf*), possesses a coherent, dynamic, and responsive form of rationality capable of addressing the legislative needs of contemporary society. It can therefore offer an effective and ethically grounded model for legislation and for organizing the individual and collective dimensions of human life in the modern era. Legislation based on Islamic jurisprudence contributes to safeguarding individual and collective rights through principles such as *lā ḍarar* (the prohibition of harm). This model of jurisprudential legislation offers rich and effective substantive resources for resolving societal problems and stands apart from the deceptive and hollow slogans of liberal rationality. Adopting a descriptive-analytical approach, this article examines the function of reason in Islamic thought and its role in deriving and applying jurisprudential rulings. It also aims to refute the claim that jurisprudential teachings are irrational and purely devotional.

Keywords: reason, juristic rationality, devotion, *ijtihād*, liberal reason, Islamic legislation.

*. Level Three, Qom Seminary. Reza944331380@gmail.com.



Conditions and Dimensions of the Acceptability of Negotiation in Light of Religious Teachings

Sayyid Javad Hosseini*

Abstract

Using an analytical-documentary method and library research, this study examines the dimensions and essential conditions governing negotiations with non-Muslims from the perspective of the Holy Qur'an and hadith. The findings indicate that engaging in and accepting negotiations are subject to several conditions, including the other party's genuine willingness to pursue peace, commitment to agreements, refraining from supporting conspirators, preserving the dignity and independence of Muslims, rejecting the domination of unbelievers, avoiding placing complete trust in the enemy, avoiding expressions of amity, and prohibiting compromise and capitulation. Invoking the Qur'anic principle, "Never will God grant the disbelievers a way [of dominance] over the believers," the study maintains that any agreement resulting in the domination of unbelievers over believers is null and void. It concludes that negotiation is a rational and legitimate means of safeguarding the interests of the Muslim community; however, its continuation depends on the other party's practical adherence to its commitments and compliance with the stipulated conditions.

Keywords: negotiation, conditions, legitimacy, Qur'an, hadith.

*. PhD in Islamic Theology. Hosseiny.masoume@yahoo.com.

The Effects and Consequences of Imam Husayn's Uprising on Islamic Civilization

Amir Ali Hasanloo^{*}

Abstract

The movement of Imam Husayn (a) in 61 AH is considered one of the most influential events in Islamic history, having left profound and far-reaching consequences for Islamic civilization. Employing an analytical-historical approach, this article examines the effects and consequences of this movement within the context of Islamic civilization. The findings indicate that the Ashura uprising fostered a spirit of unity and solidarity among Muslims and contributed to the manifestation of authentic Islam and its differentiation from the distorted Islam of the Umayyads. The movement laid the groundwork for the formation and organization of the followers of the Ahl al-Bayt (a) and brought the duty of enjoining good and forbidding evil to greater prominence as both a divine obligation and a social responsibility. Furthermore, by exposing the illegitimate nature of Umayyad and Abbasid rule, Imam Husayn's uprising provided an enduring model of resistance to colonialism and despotism throughout Islamic history. The cultural and social lessons of this movement, including Islamic equality, self-sacrifice, courage, and freedom of spirit, remain a valuable legacy for Islamic civilization. Emphasizing the continuing influence of the Husayni movement in the contemporary era, the article highlights its role in the Islamic Awakening and the emergence of liberation movements.

Keywords: Imam Husayn's movement, Islamic civilization, Ashura, enjoining the good and forbidding the evil, political legitimacy, anti-colonialism, Islamic unity.

*. PhD Student, University of Islamic Denominations. hasanloo8746@gmail.com.



A Critical Reappraisal of the Epistemological Foundations of Positivism in Light of the Teachings of the Qur'an and Hadith

Mohammad Reza Afrough^{*}

Abstract

Positivism and empiricism, as two major currents in the philosophy of science, restrict valid knowledge to sensory experience and empirical testability, regarding religious and metaphysical propositions as devoid of cognitive significance. Employing a descriptive-analytical method based on library research and drawing on Qur'anic verses and hadith, this article critically examines the epistemological foundations of positivism. Its central questions are whether sensory experience constitutes the sole source of knowledge and what epistemological status the Qur'an assigns to reason, revelation, and intuition. The findings indicate that, while affirming the role of experience in understanding the natural world, the Qur'an does not regard it as the exclusive means of acquiring knowledge. Rather, it recognizes the epistemic validity of reason, innate disposition (fitrah), revelation, and intuition (shuhūd). From the Qur'anic perspective, numerous realities of existence, including God, the angels, revelation, the Resurrection, and the unseen realm, lie beyond the scope of sensory perception. Sensory cognition is subject to several limitations, including perceptual errors, the relative nature of sensory perceptions, the dependence of perception on environmental conditions, and its inability to establish many self-evident rational truths and metaphysical realities. Among the study's principal findings are a critique of the criterion of empirical verifiability on the grounds of its self-referential character and non-analytic status, a critical examination of Popper's criterion of falsifiability as a comprehensive standard for scientific validity, and an emphasis on the importance of reason in hadith literature.

Keywords: positivism, empiricism, science, philosophy, Qur'an.

^{*}. Associate Professor, Farhangian University, Isfahan; PhD in Theology of Religions and Mysticism. mohammadrezaafroogh97@gmail.com.

From Motahhari of Qom to Motahhari of Tehran: Revisiting a Neglected Model for Responding to Doubts

Ali Akbar Rashad*

Abstract

Responding to religious and intellectual doubts has long been one of the core responsibilities of Islamic seminaries. Nevertheless, rapid social change and the proliferation of new communication technologies have made it increasingly necessary to reassess the methods, structures, and approaches employed in this field. During a meeting with the managers and researchers of the Center for Studies and Responses to Doubts, Professor Ali Akbar Rashad presented a critical assessment of the current state of efforts to address religious and intellectual doubts. While acknowledging the significant scholarly advances made by the seminary in the wake of the Islamic Revolution, the discussion highlighted the growing gap between the seminary's educational structure and the needs of the younger generation, identifying this gap as a principal obstacle to the effective and timely resolution of their concerns. The paradigm of the "Motahhari of Tehran," characterized by a direct presence in university settings and sustained dialogue with the younger generation, was proposed as a practical model for transforming current approaches to responding to doubts. The proposed measures include a fundamental revision of the seminary's educational system, the development of targeted research incentives for scholars engaged in responding to doubts, and systematic follow-up at the highest levels of seminary decision-making.

Keywords: Responding to Doubts ·Islamic Seminary ·Young Generation·Shahid Motahhari·Educational Reform.



*. Member of the Supreme Council of the Cultural Revolution, rashad.iict@gmail.com.

Table of Content

From Motahhari of Qom to Motahhari of Tehran: Revisiting a Neglected Model for Responding to Doubts

Ali Akbar Rashad7

A Critical Reappraisal of the Epistemological Foundations of Positivism in Light of the Teachings of the Qur'an and Hadith

Mohammad Reza Afrough13

The Effects and Consequences of Imam Husayn's Uprising on Islamic Civilization

Amir Ali Hasanloo31

Conditions and Dimensions of the Acceptability of Negotiation in Light of Religious Teachings

Sayyid Javad Hosseini59

Centrality of reason in Islamic jurisprudence

Mohammad Reza Ghasemi87

From Texts to Religious Intellectual Renewal: Reassessing Religion's Capacity to Respond to Contemporary Transformations

Hamid Karimi111

Critical Reflections on the Denial of the Validity of Islamic Jurisprudence in Justifying the Death Penalty

Hadi Mohebbi Fordowi131

Examining Selected Questions and Objections (Baha'ism).....151

PASOKH
A Scientific-Specialized Quarterly Journal
for Answering Religious Doubts
Volume 11, Issue 43, Autumn 2026

—♦—
Publisher: The Center for Studies & Responding to Religious Doubts
in the Islamic Seminaries (Hawza)
Director-in-Charge: Mohammad Baqir Pouramini
Editor-in-Chief: Hamid Karimi
Executive Manager: Nima Kharazmi
Associate Editor: Vahid Darya Beigi
Page Setup: Sajjad Naseri

—♦—
Editorial Board:
Mahmoud Amirian
Assistant Professor at Malayer University
Mohammad Baqir Pouramini
Associate Professor, Research Institute of Culture and Islamic Thought
Nasrollah Darwishi
Director of education and research at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Abdul Rahim Rezapour
Director of Philosophy and Theology Department at the Center for Studies & Responding to Religious Doubts
Ezzoddin Rezanejad
Professor at Al-Mustafa International University
Hasan Reza Rezaei
Assistant Professor at Al-Mustafa International University
Hamid Karimi
Associate Professor at Iran University of Science & Technology
Hossein Mokhtari
Assistant Professor at University of judicial sciences and administrative services
Hasan Mo'allemi
Associate Professor at Baqir al-'Ulum University
Mohammad Malekzadeh
Assistant Professor, Research Institute of Culture and Islamic Thought

—♦—
Address: No. 7, Alley 8, 19 Dey, Qom, Iran.
Website: www.pasokhmag.ir
E-mail: ntpasokh@gmail.com

—♦—
Registration No. at the Ministry of Culture and Islamic Guidance: 76437
Fam Digital Publications

There is no objection to citing the contents of this quarterly on the condition of
acknowledging the sources.