صفیر

گزارش نامه داخلی دفتر مرجع عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی صانعی (دام ظله)

آذر و دی ماه سال ۱۳۹۲
محرم و صفر ۱۴۳۵
Nov & Dec 2013
شماره ۳۲ / ۵۶ صفحه
info@saanei.org / www.saanei.org

حضرت علی (ع) :

«سوگند به خدا! معاویه از من سیاستمدار تر نیست، اما او حیله گری کرده و جنایت کار است و اگر نیرنگ، ناپسند نبود من زیرک ترین مردم بودم».

(نهج البلاغه ، خطبه ۲۰۰)

آیت الله العظمی صانعی در درس خارج فقه:

« امیدواریم که دیگر این قضایا تکرار نشود، دیگر سیلی نزنند، دیگر تهمت نزنند، به افراد حمله نکنند همان‌طور که در صحن حرم حضرت معصومه (س) به رئیس مجلس حمله کردند؛ به دیگران هم قبلاً حمله کردند. ما از آقای روحانی هم می‌خواهیم در حد توانش تلاش کرده و به آرای ملت احترام بگذارد».

ادامه در صفحه ۵۵

در دیدار با سرکار خانم خانم مولاوردی معاون رئیس جمهور در امور زنان پیرامون طرح ازدواج با فرزند خوانده:

« نباید گذاشت این مسئله رسمیت پیدا کند چرا که آقایان - با کمال تأسف و با همه احترامی که برای آنها قائلیم- دقت لازم را در ضررها و مفاسد اجتماعی این مسئله نکرده اند یکی از چندین تبعات ضرر و مفسده دارش این است که رابطه محارم در خانواده ها سبک می شود من معتقد هستم که باید با ارائه یک طرح و یا یک لایحه جدید جلوی این مسئله گرفته شود و اگر آقایان اصرار بر نظر خودشان دارند مسئله را به مجمع تشخیص ارجاع دهند».

ادامه در صفحه ۵۶

رابطه
درآمدی به اخلاق و سیاست

اخلاق و سیاست، تعامل یا تقابل ؟

در گفتگوی صفیر با:

دکتر سیدصادق حقیقت

- ✓ رابطه اخلاق و توسعه
- ✓ جستاری در نسبت اخلاق و سیاست

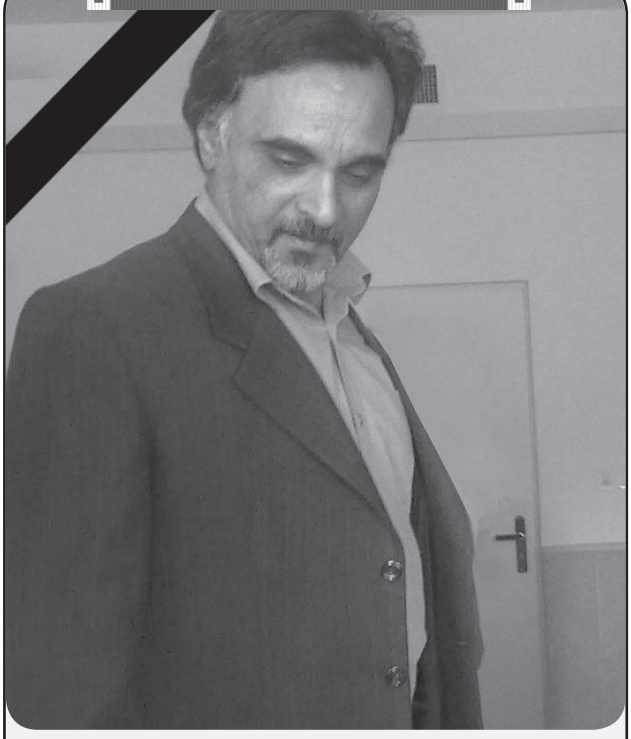
و

- ✓ ویژه نامه محرم و صفر

در این شماره می خوانید:

* اخلاق و سیاست، تعامل یا تقابل در گفتگویی با دکتر سیدصادق حقیقت	۳
* رابطه اخلاق و توسعه (رضا احمدی)	۱۱
* جستاری در نسبت اخلاق و سیاست (علی بدیعی)	۱۵
* اخلاق و دین در پاسخ های سیدجمال الدین باستانی	۱۸
* تعالی اخلاق و روزگار ما (محمدرضا یوسفی)	۲۳
* اخلاق کریمانه در حکمت دینی (محمدتقی خلجی)	۲۵
* فلسفه و مبانی تعلیم و تربیت در گفتگوی دو فرهیخته حوزه و دانشگاه - بخش دوم- (احمد عابدینی - محمد نصراصفهانی)	۲۷
* ریشه ضرب المثل - شتر دیدی ندیدی- (سلیمان محمودی)	۳۵
ویژه نامه محرم و صفر	۳۷
* درس‌های عاشورا در گفتگو با آیت الله العظمی صانعی	۳۸
* اسلام نبوت و اسلام سلطنت از مدینه تا شام (محمدتقی فاضل میبدی)	۴۰
* ابعاد عزاداری در فرهنگ اسلامی و شیعی (محمدعلی ایازی)	۴۸
* شعر حماسه حسینی (سلیمان محمودی)	۵۲
چاپ کتاب نزهه الناظر	۵۴
دفاع آیت الله صانعی از بیت امام خمینی	۵۵
واکنش آیت الله صانعی به موضوع ازدواج با فرزند خوانده	۵۶

خداحافظ سردبیر



سه شنبه یکم اردیبهشت ۱۳۸۸ خورشیدی، اولین شماره «صفیر» پا به عرصه انتشار گذاشت تا اولین نشریه ای باشد که از سوی بیت و دفتر یک مرجع تقلید شیعه، با رویکردی نوین به بازتاب اندیشه های نو در حوزه اندیشه ی اسلامی بپردازد.

از آن روز تا به‌حال تعداد انگشت شماری هستند که بدانند سردبیر گزارش نامه صفیر کیست! و امروز که سوگمندانه و با چشمی تر از او نام می بریم دیگر در میان ما نیست تا حاصل تلاش و زحمات خود را شاهد باشد که صفیر به چهارمین سال و سی دومین شماره رسیده است. اولین شماره صفیر از ۱۶ صفحه آغاز تا اینکه در این شماره به ۵۶ صفحه رسیده است.

هنگامی که به دنبال طی کردن آخرین مراحل فنی شماره پیش‌رو بودیم خبر رسید که «حاج علی محمدی» سردبیر گمنام اما نام آشنا در عرصه‌ی قلم، نویسندگی، روزنامه‌نگاری و فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی از میان ما پر کشیده است تا لختی بیاساید از درد و رنجی که سال‌ها از نابسامانی‌ها برده و رنجی که از بیماری سرطان، او را تکیده کرده بود.

جای خالی مرحوم حاج علی محمدی همیشه خالی است و چون صفیر را می نگریم که او نهال آن را کاشت و به ثمر رساند ، همیشه غمی سنگین قلبمان را آزرده خاطر می سازد به گونه ای که تحمل آن بسیار صعب و مشکل است. همکاران صفیر این غم جانکاه را به همسر، فرزندان و به‌ویژه دوست فرهیخته جناب آقای میثم محمدی تعزیت و تسلیت می گویند.

ادامه یادداشت در صفحه ۱۷

اخلاق و سیاست، تعامل یا تقابل؟

در گفتگوی صفیر با :

دکتر سید صادق حقیقت

(عضو هیأت علمی دانشگاه مفید – قم)

اشاره:

اخلاق و سیاست هر دو از حوزه‌های مهم تفکر بشری هستند که رابطه طولانی به اندازه تاریخ اندیشه سیاسی دارند از آنجا که علم اخلاق بر تمام حوزه های تفکر بشری تأثیر گذار است لاجرم حوزه سیاست هم از آن تأثیر می‌پذیرد این تأثیر را می‌توان در دو حوزه نظریه‌پردازی و عمل سیاسی مورد کنکاش و مطالعه قرار داد. از این رو بر آن شدیم تا زوایای مختلف تعامل یا تقابل اخلاق و سیاست را در گفتگو با دکتر سید صادق حقیقت مورد بررسی قرار دهیم.

***صفیر*: تشکر می‌کنم از جناب آقای دکتر حقیقت که وقت شریفشان را در اختیار نشریه صفیر قرار دادند تا درباره رابطه اخلاق و سیاست با ایشان به گفتگو بپردازیم. جناب آقای دکتر در آغاز برای ورود به بحث و این‌که موضوع گفتگو مشخص‌تر شود و با پیش زمینه بهتری وارد بحث شویم ابتدا توضیحی در مورد دو واژه اخلاق و سیاست و تعریفی که از این دو واژه می‌توان ارائه داد بیان کنید تا در ادامه وارد مباحث اصلی شویم؟**

■ بنده هم از شما و بقیه دوستان همکار در نشریه تشکر می‌کنم و عرض خسته نباشید دارم. ارتباط بحث اخلاق و سیاست را حداقل از دو زاویه می‌توان بررسی کرد؛ زاویه اول، بحث ارتباط سیاست و اخلاق به عنوان دو رشته علمی است. رشته‌های علمی یعنی دیسیبلین‌ها با هم ارتباط دارند به عنوان مثال دانش سیاست با دانش اقتصاد، دانش حقوق و دیگر دانش‌ها مانند دانش فلسفه ارتباط دارد، سیاست به عنوان یک دانش با دانش اخلاق یعنی «**ethics**» ارتباط دارد و می‌توان ارتباط این دو دانش را بحث کرد. زاویه دوم، بحث این است که سیاست به عنوان یک فن یا هنر گفتمانی و حکومت کردن با امور اخلاقی به شکل عملی، چگونه ارتباطی دارد. در معنای دوم است که مجموعه‌ای از سوالات خود را نشان می‌دهد از جمله این‌که آیا در سیاست اصول اخلاقی ثابتی وجود دارد و می‌توان اصول اخلاقی را در موارد خاص نادیده گرفت یا نه؟ فکر می‌کنم اساسا بحث ما مربوط به احتمال دوم باشد و احتمال اول که مربوط به ارتباط دو دیسیبلین اخلاق و سیاست است را می توانیم در این بحث کنار بگذاریم.

***صفیر*: آقای دکتر! سوالی که در ادامه مطرح می‌شود این است که: آیا ضرورتی وجود دارد که ما از ارتباط بین اخلاق و سیاست بحث کنیم؟**

■ به نظر می‌رسد که از چند جنبه، بحث رابطه اخلاق و سیاست ضرورت دارد؛ اولا فلسفه سیاسی اسلامی برگرفته از فلسفه سیاسی یونان است و همان‌طور که می‌دانید در فلسفه سیاسی یونان، سیاست با فلسفه اخلاق و با فلسفه عمومی ارتباط تنگاتنگی دارد. فلسفه سیاسی حکمای یونان نیز با فلسفه اخلاق و با خود اخلاق دارای ارتباط است. بنابراین می‌توانیم بگوییم، در فلسفه سیاسی اسلامی هم این ارتباط به شکلی وجود دارد. ضرورت دوم این است که ارتباط اخلاق با فلسفه سیاسی ضرورتا مانند رابطه اخلاق با فقه سیاسی نیست. به بیان دیگر، هرچند فلاسفه سیاسی اسلامی به دقت از ارتباط اخلاق و سیاست بحث کرده‌اند، اما فقهای سیاسی این کار را نکرده‌اند؛ و بنابراین خلأ مهمی در مباحث فقها در این زمینه وجود دارد. به بیان دیگر، در فتاوای فقها معمولا این مسأله لحاظ نمی‌شود که چه ارتباطی بین صادر کردن فتوا با اصول اخلاقی وجود دارد، که اگر هم‌خوان یا ناهم‌خوان باشد چه کار باید کرد. ضرورت سوم این است که ما از دوران رنسانس وارد دوران مدرن شدیم و در دوران مدرن، فلسفه سیاسی کلاسیک تبدیل به فلسفه سیاسی مدرن شد؛ این در حالی است که فلسفه سیاسی کلاسیک معطوف به اخلاق، سعادت و فضیلت بود ولی فلسفه سیاسی مدرن این گونه مسائل را در حوزه عمومی و سیاست کنار گذاشته، اما نه این‌که الزاما ضد آن‌ها باشد. و به تعبیری نسبت به این‌ها لابشرط شده، بنابراین ما که به عنوان افراد مسلمان و یا دولت اسلامی در دوران مدرن زندگی می‌کنیم باید موضع خودمان را نسبت به تحول مفاهیم کلاسیک به مفاهیم مدرن و دانش سیاسی کلاسیک به دانش سیاسی مدرن مشخص کنیم. ضرورت چهارم هم این است که: از دهه ۱۹۶۰، ما وارد دورانی به نام دوران پسامدرن شدیم

هرچند فلاسفه سیاسی اسلامی به دقت از ارتباط اخلاق و سیاست بحث کرده‌اند، اما فقهای سیاسی این کار را نکرده‌اند؛ و بنابراین خلأ مهمی در مباحث فقها در این زمینه وجود دارد. به بیان دیگر، در فتاوای فقها معمولاً این مسأله لحاظ نمی‌شود که چه ارتباطی بین صادر کردن فتوا با اصول اخلاقی وجود دارد، که اگر هم‌خوان یا ناهم‌خوان باشد چه کار باید کرد.

که ضرورتا به معنای این نیست که دوران مدرن تمام شده باشد تا وارد دوران پسامدرن بشویم؛ در این دوران هم ما شاهد تحولاتی هستیم و باید نسبتِ مسائل دینی و سیاسی خودمان را با تحولات اخیر در دهه ۱۹۶۰به بعد مشخص کنیم.

صفیر: با توجه به اشاراتی که به سابقه طولانی رابطه بین اخلاق و سیاست، قبل و بعد از اسلام داشتید، سوالی که در ادامه مطرح می‌شود این است که: بحث از اخلاق و سیاست و رابطه بین این‌دو به چه زمانی بر می‌گردد و چه سیری را تا به امروز طی کرده است؟

■ قبل از تمدن یونان تمدن‌های دیگری وجود داشته است؛ مثل تمدن سومر که در آن، نهادهای سیاسی همانند تمدن یونان وجود داشته است و دولت شهرهایی بودند که به شکل دموکراتیک اداره می‌شده است؛ اما تفاوت تمدن یونان با تمدن سومر در این است که از تمدن یونان کتاب‌هایی به دست ما رسیده و اندیشه سیاسی فلاسفه‌ای همانند افلاطون و ارسطو را برای ما به ارمغان آورده؛ ولی از تمدن سومر متن مکتوبی در دست نیست، بنابراین سابقه بحث را می‌توانیم به ۲۵۰۰ سال پیش یعنی به تمدن یونان برگردانیم.

درکتب افلاطون و ارسطو فلسفه عمومی با فلسفه اخلاق و فلسفه اخلاق با فلسفه سیاسی ارتباط تنگاتنگی دارد. بنابراین، سه بحث در این‌جا مطرح است؛ فلسفه عمومی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی. به طور کلی، می‌توان ادعا کرد که تمامی فلاسفه سیاسی یونان بین این سه حلقه ارتباط منسجمی برقرار کرده‌اند. همچنین در دوره اسلامی از کِندی و فارابی به بعد، بحث ارتباط اخلاق و سیاست وارد فلسفه سیاسی اسلامی شد. البته، تا حد زیادی این فرآیند گرته برداری از فلسفه سیاسی یونان بود.

ما از دوران رنسانس وارد دوران مدرن شدیم و در دوران مدرن، فلسفه سیاسی کلاسیک تبدیل به فلسفه سیاسی مدرن شد؛ این در حالی است که فلسفه سیاسی کلاسیک معطوف به اخلاق، سعادت و فضیلت بود ولی فلسفه سیاسی مدرن این گونه مسائل را در حوزه عمومی و سیاست کنار گذاشته، اما نه این‌که الزاما ضد آن‌ها باشد. و به تعبیری نسبت به این‌ها لابشرط شده، بنابراین ما که به عنوان افراد مسلمان و یا دولت اسلامی در دوران مدرن زندگی می‌کنیم باید موضع خودمان را نسبت به تحول مفاهیم کلاسیک به مفاهیم مدرن و دانش سیاسی کلاسیک به دانش سیاسی مدرن مشخص‌کنیم.

صفیر: نهضت ترجمه چه تاثیری داشت؟

■ نهضت ترجمه بی‌تاثیر نبود، البته برخی از آثار ترجمه نشده بود یا دیر به دست مسلمانان رسید، ولی در مجموع کامل‌ترین مباحث در بین فلاسفه سیاسی اسلامی در فلسفه سیاسی فارابی وجود داشت. ولیکن بعد از فارابی تا زمان ملاصدرا و شاید تا امروز دیگر فلسفه سیاسیِ چندان کامل و جامعی مانند فلسفهٔ سیاسی فارابی نداشته است، و فلاسفه بعد از فارابی بیشتر مطالب او را تکرار کرده و حاشیه زده‌اند. علت این مساله، اگر مثلا بخواهیم به تعبیر دکتر طباطبایی بگوییم، این است که چون عقل‌گرایی تحت الشعاع نقل‌گرایی قرار گرفت ما در منحنی زوال قرار گرفتیم؛ و در طول زمان، اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی استقلال خودشان را از دست داد.

صفیر: شاید بتوان گفت فرآیند عدم استقلال فلسفه سیاسی از خود فارابی شروع شد؛ جایی که در بحث اداره جامعه اسلامی، یکی از ابزارها را فقه می‌داند و در ادامه اداره جامعه را به فقها واگذار می‌کند؟

■ آقای دکتر طباطبایی می‌گوید از ابن سینا شروع شد و استدلال می‌کند، چون ابن سینا فلسفه سیاسی را به حاشیه کتاب شفا برد، استقلال خودش را از دست داد و در مقابل به دانش فقه سیاسی اهمیت داد که این راه را برای نقلی شدن سیاست باز کرد. شاید بتوان بحث آقای طباطبایی را این طور تکمیل کرد که این بحث از زمان خود فارابی آغاز شد؛ چون فارابی ارتباط بین فلسفه سیاسی و

فقه سیاسی را این طور بیان می‌کند که فلسفه سیاسی به کلیات و فقه سیاسی به جزئیات می‌پردازد و وقتی فقه سیاسی قرار است به جزئیات بپردازد وارد تمام عرصه‌ها می‌شود و خلاء آن‌ها را پر می‌کند و فلسفه در حالت کلی خودش باقی می‌ماند. بنابراین، این شأن توسط فارابی به فقه سیاسی داده شده. در ابتدا، کنار فلسفه سیاسی دانش دیگری وجود داشت و آن شاخه‌ای از فقه به نام فقه سیاسی و به تعبیر فارابی فقه مدنی بود. فقه هم دانشی است که با دانش عقلی‌تری به نام کلام ارتباط دارد، بنابراین فقه سیاسی با دانش سیاسی ارتباط دارد. بنابراین، دو دانش اصلی در بین مسلمانان به نام فلسفه سیاسی و فقه سیاسی وجود داشت. دانش دیگری که استقلال آن به اندازه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی نبوده، جریان سیاست نامه نویسی و اندرزنامه نویسی بود که برخی از سیاستمداران ما مانند خواجه نظام‌الملک با رویکرد عینی‌تر و تجربی‌تر برای شیوه حکمرانی بهتر، حاکمان را نصیحت می‌کردند. در این دانش مباحث عدالت و اخلاق مطرح بوده است. بنابراین، اگر این شاخه سوم را بخواهیم اضافه کنیم سه شاخه اصلی در دانش سیاسی اسلامی وجود داشته است. البته شاخه فرعی‌تر چهارمی در مباحث ابن خلدون نیز دیده می‌شود که آن را می‌توانیم فلسفه اجتماعی بنامیم و نه جامعه شناسی؛ این سه یا چهار شاخه تا دوران مدرن اهمیت خودشان را داشتند ولی از زمانی که ما به دوران مدرن و پسامدرن وارد می شویم نوعی رویارویی بین اندیشه اسلامی و اندیشه مدرن و پسا مدرن بوجود می‌آید که نسبت سنجی بین این دو دانش را دو چندان می-کند. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است: اگر در دوران کلاسیک بحث اخلاق و سیاست موضوعی بود که در آن سه شاخه دانش سیاسی اسلامی مورد بحث قرار می‌گرفت، امروزه در دوران مدرن با مواجه با تجدد شکل جدیدی به خودش گرفته است.

صفیر: بحث‌هایی که ارائه شد بیشتر اشاره‌ای به تقسیم‌بندی دانش‌های موجود در دوران اسلامی بود. سوالی که مطرح می‌شود این است که در رابطه بین اخلاق و سیاست چه رهیافت‌هایی وجود دارد مثلا وحدت، تضاد، حکومت و ... این رهیافت‌ها را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد؟

■ بر اساس توضیحی که در سوال قبل داده شد یک رهیافت، رهیافتی است که در فلسفه سیاسی

یونان و فلسفه سیاسی اسلامی وجود دارد که بر اساس آن فلسفه اخلاق مستنتج از فلسفه عمومی، و فلسفه سیاسی نتیجه فلسفه اخلاق است. بنابراین مباحثی که در فلسفه اخلاق بصورت کلی مطرح می‌شود در فلسفه سیاسی باید رعایت شود. بطور مثال در فلسفه اخلاق افلاطون و ارسطو نوعی سعادت مداری و فضیلت محوری وجود دارد که این دو هدف در سیاست یعنی فلسفه سیاسی آنها مفروض گرفته می‌شود و این فارق بین سیاست کلاسیکِ فضیلت مدار و سعادت مدار و سیاست مدرن است.

صفیر: پس اینجا فلسفه سیاسی زیر مجموعه فلسفه اخلاق قرار می‌گیرد؟

■ بله! طبق این رهیافت در واقع فلسفه سیاسی مستنتج از فلسفه اخلاق است؛ یعنی به بیان دیگر چارچوب‌هایی که در فلسفه اخلاق رعایت می‌شود، در فلسفه سیاسی مورد تبعیت قرار می‌گیرد. رهیافت دوم را می‌توانیم در دوران مدرن جستجو کنیم. در این دوران یکی از اصول تجدد یا مدرنیته بحث سکولاریسم است؛ و بر اساس این اصل، دین و سیاست ارتباطشان قطع می‌شود؛ به این معنا که سیاست به خودی خود اهدافی برای خودش پیدا می‌کند.

صفیر: گفتید ارتباطشان قطع می‌شود ؟

■ ارتباط به این معنا قطع می‌شود که تعیین کننده سیاست، مبانی اخلاقی دینی نیست؛ اما به یک معنا ارتباط وجود دارد، به این معنا که در سیاست مدرن، دین جایگاهی برای خودش دارد. مثلاً روسو از جایگاه دین بعنوان دین مدنی سخن می‌گوید. همان طور که نهادهای مختلفی در جامعه وجود دارند، دین هم یک نهاد مدنی می‌شود و اسم آن را می‌گذارد «دین مدنی». بنابراین دین در جامعه مدرن حضور دارد ولی تعیین کننده تکلیف دولت نیست.

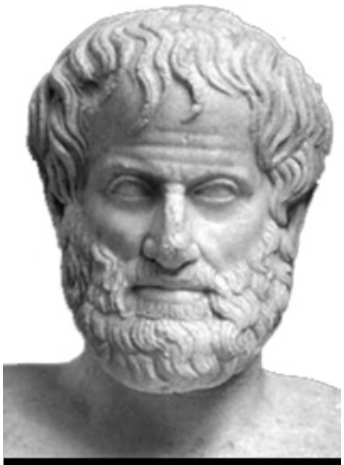
صفیر: پس دین به عنوان یک کارگزار یا نظریه پرداز و نهادی مثل نهادهای دیگر می‌شود و بنابراین در این‌جا مبانی اخلاقی دینی زیر مجموعه سیاست می‌شود؟

■ بله، به تعبیری نهاد دین یکی از نهادهای موجود در جامعه می‌شود و نهاد روحانیت شأنی مثل شئون دیگر نهادها پیدا می‌کند؛ به این معنا که نهاد روحانیت (یا به تعبیر غربی، کلیسا) تعیین کننده آن‌چه در سیاست اتفاق می‌افتد نیست. در رهیافت دوم یک رهیافت فرعی‌تری وجود دارد به نام سیاست ماکیاولیستی که بعد توضیح آن را می‌دهم.

در کتب افلاطون و ارسطو فلسفه عمومی با فلسفه اخلاق و فلسفه اخلاق با فلسفه سیاسی ارتباط تنگاتنگی دارد. بنابراین، سه بحث در این‌جا مطرح است؛ فلسفه عمومی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی.

رهیافت سوم، رهیافت ارتباط اخلاق و سیاست بر اساس فقه سیاسی و دیدگاه، فقها است؛ و چون گفتیم که مبنای فقه کلام است شاید لازم باشد به مهم‌ترین مبانی کلامی در این زمینه اشاره کنیم. مهم‌ترین مبنا در این بحث، حسن و قبح عقلی است که دو دسته عدلیه را از اشاعره جدا می‌کند. مقصود از عدلیه معتزله و شیعه هستند که در مقابل اشاعره قرار می‌گیرند و معتقد به حسن و قبح عقلی هستند. حال اگر کسی حسن و قبح عقلی را بپذیرد اعتقادش بر این است که افعال به خودی خود و به شکل ذاتی دارای حسن و قبح هستند. بر عکس، اشاعره که معتقد به حسن و قبح عقلی نیستند، معتقدند که هر فعلی در ذات خود حسن و قبحی ندارد، تا اینکه شارع به آن حکم کند و بعد از حکم شرعی حسن و قبح پیدا می‌کند. تأثیر این مبانی کلامی در فقه آن‌جایی است که اگر ما معتقد به حسن و قبح عقلی بشویم، فقه، چارچوب و مسیر خودش را در بستر کلام پیدا می‌کند. به بیان دیگر در بستر عقل گرایی، فقه عقل‌گرا رشد می‌کند، همان‌طور که در بستر اشعری‌گری، فقه نقل‌مدار رشد می‌کند. نکته مهمی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که در بین فقهای شیعه اصل عقل‌محوری و اصل حسن و قبح چندان مورد کاوش قرار نگرفته، و بنابراین ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که فقه شیعه بتمامه مبتنی بر اصل حسن و قبح است. به بیان دیگر، بسیاری از فقها در مبانی کلامی خودشان حسن و قبح را پذیرفته‌اند، ولی در مبانی فقهی و اجتهاد خود این اصل را فراموش کرده‌اند. استاد مطهری در این مسأله معتقد است که فقهای شیعه هر چند جزء عدلیه هستند، ولی چیزی به نام اصل عدالت را در فقه مورد بحث قرار نداده‌اند. به تعبیر دیگر، در کلام ایشان به این نکته اشاره شده است که فقه در مجموعه دانش‌های اسلامی فربه شده و نیاز است که به جایگاه خودش برگردد. نشانه و مؤید این بحث این است که ما در سراسر رساله‌های عملیه کم‌تر حکمی می‌بینیم که مبتنی بر عقل مستقل باشد و تمامی فتاوا مبتنی بر آیات و خصوصا مبتنی بر روایات است. به نظر می‌رسد همان‌طور که در بین اهل سنت جریان نواعتزالی، عقل‌گرایی را احیا کرد در جهان شیعی هم نیاز باشد که عقل‌گرایی احیا شود. شاید در این زمینه آرای آخوند خراسانی در اصول بتواند مبنای بسیار خوبی برای احیای عقل شیعی باشد.

صفیر: با توجه به رهیافت‌هایی که بیان کردید، در رابطه بین اخلاق و سیاست تقدم با کدام می‌شود، آیا اخلاق محدودیت‌هایی را بر سیاست و نظام سیاسی اعمال می‌کند یا این‌که نظام سیاسی در



ارسطو

اخلاق تأثیر می‌گذارد و آن را محدود می‌کند؟

■ از نظر منطقی این اخلاق است که چارچوب‌های نظام‌های سیاسی را تعیین می‌کند، چون اخلاق از نظر عقلی و در فرهنگ اسلامی چارچوب‌هایی دارد که نظام سیاسی اسلامی باید در داخل آن چارچوب‌ها عمل کند. اما مسأله‌ای که وجود دارد این است که نظام‌های سیاسی به فراخور ضرورت‌ها و تنگناها گاها در برخی از موارد مجبور می‌شوند برخی از اصول اخلاقی را حداقل به شکل موقت نادیده بگیرند البته این بدان معنا نیست که آنها تقدم بر اخلاق پیدا می‌کنند. آنها محکوم اصول اخلاقی هستند ولی در عمل به شکل ضرورت یا اضطرار برخی از اصول اخلاقی را ممکن است کنار بگذارند.

صفیر: ممکن است بر اساس گفتمان‌هایی که در هر عصر وجود دارد بعضی از سیاستمداران تصمیم بگیرند یک سری اصول اخلاقی را تأسیس کنند؛ مثلا بگویند این کاری که ما می‌کنیم بر اساس این اصل اخلاقی است که قبلا وجود نداشته، این را چگونه می‌شود تبیین کرد؟ به صورت دیگری هم می‌توانیم این سوال را مطرح کنیم: آیا امکان این هست کسانی بیایند و در محذوریت‌ها و اضطرارها علاوه بر تن دادن به محدودیت‌های

عملی، اصول اخلاقی تاسیس و چارچوب‌های اخلاقی را تغییر دهند؟ این سوال از این‌جا به ذهن می‌رسد که در دوران بنی‌امیه، حاکمان برای توجیه حکومت خود اصولی را تاسیس کردند؛ مثل اینکه غلبه با زور است «الامام بالسیف» و به عنوان یک اصل اخلاقی در جامعه رواج دادند و علما را هم مجبور به تایید آن با جعل روایت کردند. بعضی از حاکمان یا علمای درباری یک سری اصول اخلاقی را تاسیس می‌کنند. در این‌گونه موارد بر عکس نظر شما، اصول اخلاقی تحت تأثیر نظام سیاسی قرار می‌گیرد.

■ بله! این نظر از این جهت درست است که برخی موارد عمل اتفاق می‌افتد و پیرو عمل، نظریه تغییر می‌کند. در چارچوب آن بحث کلی‌ای که تقدم با نظر است یا با عمل، برخی موارد این طور است که در حوزه عمل رخدادهایی به‌وجود می‌آید و در حوزه نظر متاخر از آن، تحولاتی رخ می دهد. بطور مثال همان نظریه تغلّب که شما هم اشاره کردید (الحق لمن غلب) بر این اساس درست شد که چون عده‌ای زور داشتند و قدرت را در دست می‌گرفتند مبنای مشروعیت خودشان را تغلب قرار دادند. هم‌چنین، در فقه شیعه هم باز ممکن است این مسأله وجود داشته باشد. در فقه اهل سنت آن عمارت استیلایی و استکفایی که ماوردی مطرح می‌کند آن هم بر اساس یک امر واقع بوده، یعنی تأخر نظریه نسبت به امر واقع؛ به این معنا که عده‌ای در دوران عباسیان در مناطق امپراطوری عباسی قدرت می‌گرفتند و این همزمان بوده با افول قدرت خلیفه، به خاطر این‌که قدرت خلیفه این قدر نبوده که کل امپراطوری را بتواند پوشش بدهد. بنابراین، فقهای اهل سنت آمدند این مسأله را این طور تئوریزه کردند که آن کسی که قدرت می‌گیرد اگر خلیفه او را به رسمیت بشناسد مشروعیت پیدا می‌کند.

صفیر: البته، در فقه شیعه هم بعضی مواقع برای این‌که کارهایی را توجیه کنند مثلا بحث دروغ مصلحتی را مطرح می‌کنند؛ وقتی می‌گوییم در رابطه با اخلاق و سیاست کدامشان مقدم است، در حوزه تئوری نظر شما درست است، ولی وقتی وارد حوزه عمل می‌شویم اکثرا این سیاست است که در اخلاق محدودیت ایجاد می‌کند و اخلاق را به عقب می راند، حالا به خاطر محذورات یا خواست‌هایی که در حاکمان وجود دارد و می‌خواهند خود را بصورت مطلق به جامعه بقبولانند؛ با توجه به این مسائل آیا می‌توان بین حوزه نظر و حوزه عمل تفکیک قائل شد؟

■ می توانیم بطور کلی بگوییم که در برخی موارد، نظر نسبت به عمل تقدم دارد و برخی موارد بر عکس است. اما این‌که کدام یک از این موارد بیشتر است باید از نظر آماری در تاریخ اسلام استقصا کرد تا ببینیم کدام بیشتر اتفاق افتاده. در هر حال این حرف درست است که بگوییم این طور نیست که نظریه‌ها ساخته شده‌اند و عمل ناشی از نظر بوده، بلکه همان‌طور که شما به درستی گفتید برخی مواقع یک عملی اتفاق افتاده و در تنگنای ضرورت‌ها نظریه‌هایی بر اساس آن عمل اتفاق افتاده ساخته شده است.

صفیر: یا بگوییم در حوزه ایده‌آلیستی تقدم با اخلاق است ولی در حوزه رئالیستی یا واقع‌گرایی تقدم با سیاست است.

■ البته، اگر اصطلاح ایده آلیسم و رئالیسم را خیلی وسیع بکار ببریم.

صفیر: آقای دکتر! با توجه به اصل مصلحت نظام آیا می‌توانیم رعایت اصول اخلاقی را از ارکان مشروعیت نظام سیاسی قلمداد کنیم؟

■ مقصود از اصل مصلحت نظام چندان مشخص نیست و در این اصطلاح ابهاماتی وجود دارد. در این‌که احکام دین دارای مصلحتی هستند شکی وجود ندارد. هم‌چنین، در این شکی وجود ندارد که فقهای ما از امری به نام مصلحت نظام اجتماعی بحث کرده‌اند، به این معنا که اگر چیزی مخالف نظام اجتماعی و بر هم زننده نظم اجتماعی بود، کنار گذاشته می‌شود. به تعبیر دیگر، در تزاحم بین مصلحت نظام اجتماعی و امر دیگر، مصلحت نظام اجتماعی تقدم پیدا می‌کند. اصل مصلحت نظام معنای دیگری دارد و آن تقدم مصلحت نظام سیاسی بر مصالح دیگر است. بر اساس این احتمال، اگر مصالح نظام سیاسی و به تعبیر دیگر رژیم سیاسی با امر دیگری تزاحم پیدا کند، علی الاصول مصلحت نظام اسلامی تقدم پیدا می‌کند. مثلا فرض کنید آزادی بیان یک شخص در تزاحم با مصلحت نظام سیاسی قرار بگیرد. حاکم اسلامی، اگر این اصل درست باشد، می‌تواند آزادی‌های آن شخص را محدود کند. اصل مصلحت نظام در متون ما به شکلی وجود دارد مثلا حضرت علی (ع) در مقابل طلحه و زبیر به این‌که شما با کیان دولت اسلامی مخالفت کردید استناد می‌کنند. در واقع، ایشان می‌خواهند استدلال کنند که مصلحتی برای نظام سیاسی وجود دارد و شما آن مصلحت را نادیده گرفتید. شاید امام خمینی اولین فقیهی باشند که مصلحت نظام به معنای مصلحت نظام سیاسی را در فقه سیاسی شیعه بحث کردند.

صفیر: البته شاید به این دلیل باشد که تا قبل از امام(س) حکومتی تشکیل نشده باشد که بخواهد مصلحتی وجود داشته باشد.

■ در واقع علتش همین است، چون ذهن فقها درگیر مسأله حکومت نبوده. از نظر عقلی این احتمال وجود دارد که هرچند حکومت اسلامی آن موقع تشکیل نشده بوده تا فقها بتوانند این بحث را مطرح کنند؛ ولی ذهن آن‌ها درگیر آن مسأله نشده بود. به هر حال، امام خمینی(ره) این بحث را مطرح کردند. حال، سوال اصلی این است که اگر مصلحت نظام را به معنای مصلحت نظام سیاسی بگیریم آیا می‌تواند بر ارزش‌های دیگر و احکام دیگر تقدم پیدا کند یا نه؟ امام خمینی(ره) در پاسخ این سوال فرمودند اصل مصلحت نظام یعنی همان مصالح یا احکام حکومتی که مبنایش همان بحث مصلحت است مقدم بر احکام شرعی اولیه و شرعیه ثانویه است. چیزی که در این‌جا به ذهن می‌رسد این است که اگر نظامی برای برپایه ارزش‌های دینی بوجود آمده باشد، عقل حکم می‌کند که به هنگام تزاحم بین اصل مصلحت نظام با یک ارزش جزئی، اصل مصلحت نظام تقدم پیدا کند. اما باید سوال کرد که در دوران غیبت که معصومی حضور ندارد و انسان‌های غیرمعصوم حکومت می‌کنند، مصلحت نظام به چه میزان می‌تواند این ارزش‌ها را تعطیل کند؟ مثلا اگر جلّ مباحث و

بر اساس فرهنگ جماعت‌گرایانه امکان جمع این دو ضد وجود دارد؛ به این معنی که جماعت‌گرایان معتقدند در عین حال که حقوق بشر در حدی جهان شمول هست، در لایه‌های دیگر و تا حدود دیگری می‌تواند محلی باشد؛ به این معنا که مثلا کشورهای کمونیستی و کشورهای اسلامی، در مقابل کشورهای غربی، می‌توانند برخی از ارزشهای خودشان را حفظ کنند و در عین حال برخی از اصول جهان شمول حقوق بشر را هم داشته باشند. به نظر من این پاسخ و نقدهای جماعت گرایان به لیبرال‌ها وارد است و در مجموع مکتب اسلام به جماعت‌گرایی و نقدهای آنها قرابت بیشتری دارد.

ارزش‌های اسلامی با اصل مصلحت نظام سیاسی تعارض پیدا کند، بدون شک باید بگوییم که اصل مصلحت نظام تقدم بر ارزش‌های دینی ندارد؛ چون نظام سیاسی برای برپایی آن ارزش‌های بوجود آمده و نمی‌تواند خود نابودکننده باشد.نمی‌شود نظامی سیاسی بیاید ارزش‌های خودش را نابود بکند.

صفیر: البته در نظرات مرحوم امام(س) است که اگر مصلحت نظام اقتضا کند مثلا حج را تعطیل می‌کنیم.

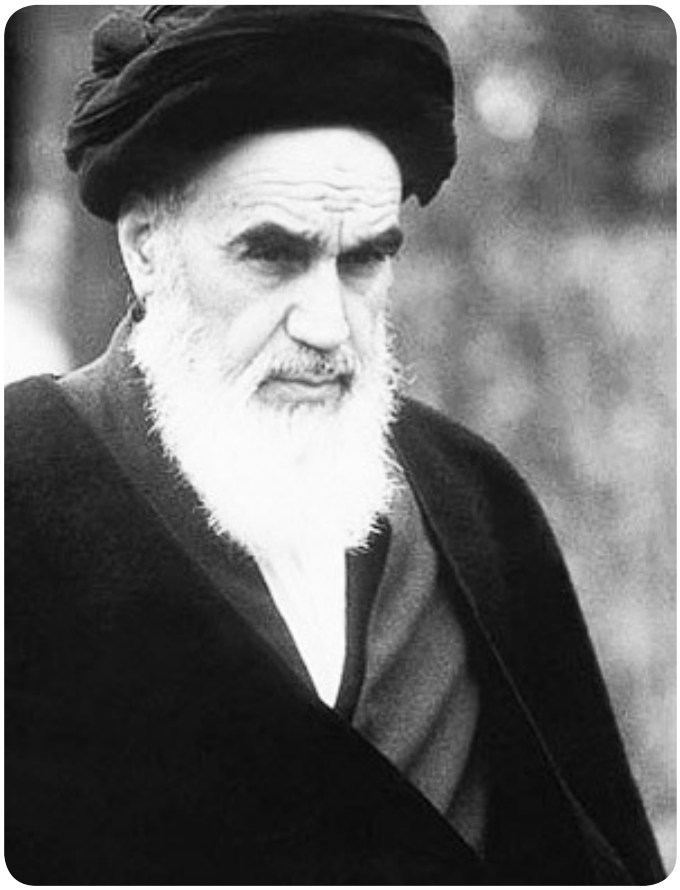
■ بحث حضرت امام(ره) این است که اگر مصلحت بر تعطیلی یک حکم فرعی مثل حج باشد، این حکم را موقتا تعطیل می‌کنیم تا نظام بماند؛ اما موقتا تعطیل می‌کنیم نه برای همیشه؛ چون مصلحت در این نیست که احکام شرعی به شکل دائم تعطیل باشند. تعطیلی دائم معنایش این است که خداوند این را در جای خود تشریع نکرده است. پس، حاکم اسلامی یک حکم متعارض با اصل مصلحت نظام را می‌تواند به شکل موقت تعطیل کند، ولی بحث این‌جاست که آیا اکثر احکام و ارزش‌ها قابل تعطیل شدن هست یا نه؟ بدون شک امام خمینی(ره) هم نظرشان این است که نمی‌شود اکثر ارزش‌ها و احکام اسلامی بخاطر مصلحت نظام تعطیل شود. حال سوالی که در این بین بوجود می‌آید این است که مرز این مسأله تا کجاست؟ مصلحت نظام تا کجا بر ارزش‌ها تقدم دارد؟ این بحثی است که چندان در بین فقها و محققین باز نشده است و نیاز به کاوش دارد.

صفیر: آیا مصلحت نظام می‌تواند مقدم بر حوزه خصوصی افراد شود؟

■ بطور کلی در حالت عادی حکومت اسلامی وارد حوزه خصوصی افراد نمی‌تواند بشود. ولی اگر مصلحت باشد می‌تواند یا نه؟ بنا بر اصل اولی، آزادی‌های فردی را نمی‌توان تعطیل کرد. اما اگر مصلحت نظام باشد چطور؟ ظاهرا از دیدگاه حضرت امام مثل دیگر احکام شرعی اولیه و ثانویه است که می شود تعطیل شود. در حالت حکم اولی حج را نمی‌شود تعطیل کرد ولی به‌خاطر مصلحت نظام می‌شود.

برخی چنین تصور کرده‌اند که از نقدهای پسامدرن بر مدرنیسم می‌توان به نفع تفکرات دینی و حکومت اسلامی استفاده کرد. کسانی که معتقدند می‌شود از نقدهای پست مدرن بر مدرنیسم استقبال کرد کأنه معتقدند که به شیوه ابزاری می‌توان سراغ پست مدرنیسم رفت و نقدهای آن را گرفت و در فرهنگ دینی از آن نقدها استفاده کرد؛ در حالی که نقدهای پست مدرن مبتنی بر مبانی پست مدرن است و یکی از مبانی پست مدرن نسبی گرایی مطلق است؛ و بدون این مبانی نمی‌شود آن نقد را در نظر گرفت. بنابراین، اگر کتاب‌هایی و فرهنگی در جامعه ما به نام فرهنگ پست مدرن گسترش پیدا می‌کند، بطریق اولی و به میزان زیادتر با اخلاق محوری و دین مداری دولت اسلامی مشکل خواهد داشت.

صفیر: این مساله پیامدهای خیلی سنگینی دارد؛ مصلحت نظام را چه کسی تشخیص می‌دهد؟ معمولا سیاست‌مداران حاکم مدعی تشخیص مصلحت نظام هستند. خوب، آنها گاهی وقت‌ها سلایق شخصی خود را به عنوان مصلحت کل نظام تعیین می‌کنند و وارد حوزه خصوصی مردم می‌شوند در نتیجه آزادی‌های فردی را تحت تأثیر قرار می‌دهند؟



■ در این‌جا دو ابهام وجود دارد، یکی ابهام به شکل نظری در بحث مصلحت نظام سیاسی هست که مقصود از نظام سیاسی و مصلحت نظام چیست؟ در زمان غیبت، اگر تعارض صورت بگیرد کجا می‌شود ارزش‌ها را کنار گذاشت؟ و تفاوت زمان غیبت و حضور چیست؟ ابهام دوم این است که چه کسی مسئول تشخیص این مسأله است؟ علی الاصول باید، حاکم اسلامی باشد، ولی حاکم اسلامی به هر حال فرد معصومی نیست و این اصول و چارچوب‌های مبهم را چگونه تشخیص می‌دهد؟

صفیر: آیا این ابهامات دلیل بر این نمی‌شود که اصل مصلحت نظام را در دوران غیبت تعطیل کنیم؟

■ خود این بحث دلیل نمی‌شود که کلا بحث مصلحت نظام را در زمان غیبت تعطیل کنیم؛ چون‌که اگر نظام، نظام سیاسی مطلوب باشد – همان‌طور که حکومت حضرت علی(ع) نظام سیاسی مطلوب بود– و تزاحم بین این نظام مطلوب و یک ارزش دیگری بوجود می‌آمد، اصل مصلحت نظام تقدم داشت. در دوران غیبت هم به شکل تئوریک می‌شود حکم کرد که اصل مصلحت نظام سیاسی مطلوب بر دیگر ارزش‌ها تقدم دارد، لیکن آن دو ابهامی که عرض کردم وجود دارد.

صفیر: بر اساس بحث‌های ارائه شده در باب مصلحت، ارتباط این سیاست‌های دولت اسلامی با سیاست‌های ماکیاولیستی چگونه تبیین می‌شود و با خصوصیات اخلاقی چه نسبتی پیدا می‌کند؟

■ در خصوص اصطلاح ماکیاولیسم و سیاست‌های ماکیاولیستی، بین مکتب ماکیاولیسم با اصطلاح روزنامه‌نگارانه «سیاست‌های ماکیاولیستی» باید تمایز قائل شویم. بحث ماکیاول آن چیزی نیست که در لسان روزنامه نگاران و توده مردم مطرح است؛ بلکه چون ایتالیا از چهارصد قسمت تشکیل می‌شد و هدف ماکیاول این بود که یک وحدت سیاسی بین این واحدها ایجاد کند، بنابراین قدرتی را برای شهریار تعریف می‌کند که بر اساس آن حاکمیت دارای مصالحی می‌شود که وحدت ملی از طریق آن

مصالح امکان پذیر می‌شود. بر اساس مباحث ماکیاول اصول اخلاقی همواره باید مدّ نظر حاکم باشد و این طور نیست که حاکم هر زمانی که تصمیم گرفت بتواند اصول اخلاقی را زیر پا بگذارد و دروغ بگوید. بطور مثال استدلال ماکیاول این است اگر این کار را بکند سنگ روی سنگ بند نمی‌شود و هیچ حکومتی تداوم پیدا نمی‌کند. ماکیاول معتقد است اگر در راستای اصل وحدت حاکمیت – و نه برای مصالح حاکم و نه برای مصالح شخصی بلکه برای آن وحدت ملی و برای حاکمیت ملی– دروغی ضرورت پیدا کرد، این به شکل استثنایی بدون اشکال است. اما آن چیزی که در زبان توده مردم و روزنامه نگاران بیان می‌شود این است که در سیاست ماکیاولیستی هر هدفی هر وسیله‌ای را توجیه می کند. بنابراین، فرجام شناسی بطور کلی کنار گذاشته می‌شود. به هر حال بر اساس هر دو معنا، مبانی تئوریک و مبانی اخلاقی دولت اسلامی از سیاست ماکیاولیستی تمایز پیدا می‌کند. براساس معنای دوم، مشخص است در دولت اسلامی هر هدفی هر وسیله‌ای را توجیه نمی‌کند. اما براساس معنای اول باز یک مرزی بین سیاست دولت اسلامی با سیاست دولت از نگاه ماکیاول وجود دارد و حداقل مسأله این است که در دولت اسلامی سعادت محوری و فضیلت محوری وجود دارد، ولی در سیاست مدرن که از ماکیاول آغاز می‌شود سعادت محوری و فضیلت محوری وجود ندارد؛ البته یک تشابه صوری بین این دو وجود دارد که عند الضروره به شکل خاص می‌شود برخی از اصول اخلاقی را برای مصلحت نظام نادیده گرفت.

صفیر: البته ابهامی را که اشاره کردید اینجا هم نمود پیدا می‌کند. آیا امکان دارد که یک نظام سیاسی را به اصول اخلاقی الزام کنیم؟ اگر جواب مثبت است چرا راهکارهایی وجود دارد که بتوانیم نظام سیاسی را مجبور کنیم اصول اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی را رعایت کند؟

■ وقتی می گوییم نظام سیاسی

ماکیاول

را الزام کنیم باید ببینیم که الزام کننده کیست؟ چه کسی می خواهد نظام سیاسی را الزام کند؟ اگر مقصود این است که الزامات عقلی حکومت اسلامی و نظام سیاسی را الزام کند که اصولی را رعایت کند خوب بله، وقتی که یک نظام سیاسی اخلاق گرا بود باید به اصول اخلاقی پایبند باشد همان‌طـوری که اگر یک نظام سیاسی مثل نظام سیاسی جمهوری اسلامی، دینی بود باید اصول دینی و اخلاقی را رعایت کند. اما اگر خارج از این بود مقصود این است که کسی دیگر نظام سیاسی را الزام کند. لیکن قدرتی ماورای نظام سیاسی بعید است وجود داشته باشد، جز در حوزه روابط بین‌الملل که برخی از سازمان‌های بین‌المللی می‌توانند نظام سیاسی را الزام به رعایت اصولی کنند.

صفیر: جامعه مدنی نمی تواند این وظیفه را به عهده بگیرد؟

■ جامعه مدنی در واقع از باب فشار از پایین می‌تواند اصولی را به نظام سیاسی تحمیل کند، لیکن الزام اساسا از بالا است و نظام سیاسی را از بالا نمی‌شود تحت فشار قرار داد که اصولی را رعایت کند. از پایین الزام نیست، یک نوع چانه زنی است. مردم و جامعه مدنی اگر خواهان رعایت اصول اخلاقی و اصول دینی هستند، در یک نظام دموکراتیک خواست خودشان را به

ابن سینا

حاکمان خودشان منتقل می‌کنند.

صفیر: اگر احزاب قوی در جامعه وجود داشته باشند می‌توانند دولت را الزام به رعایت اصول اخلاقی کنند. اصلا در بعضی از کشورها نظام یا حاکمیت از دل احزاب بوجود می‌آید حال اگر در بعضی نظام‌ها حزب قوی وجود نداشته باشد، گروه های فشار و لابی‌هایی وجود دارند یا احزاب ضعیفی که وجود دارند، این‌ها می‌توانند حکومت را به طریقی مجبور به رعایت اصول اخلاقی کنند؟

بسیاری از فقها در مبانی کلامی خودشان حسن و قبح را پذیرفته‌اند، ولی در مبانی فقهی و اجتهاد خود این اصل را فراموش کرده‌اند. استاد مطهری در این مسأله معتقد است که فقهای شیعه هر چند جزء عدلیه هستند، ولی چیزی به نام اصل عدالت را در فقه مورد بحث قرار نداده‌اند. به تعبیر دیگر، در کلام ایشان به این نکته اشاره شده است که فقه در مجموعه دانش‌های اسلامی فربه شده و نیاز است که به جایگاه خودش برگردد.

■ چون تاریخ ایران، تاریخ استبداد زده‌ای است پشت ذهن ما همیشه این فرض وجود دارد که یک جامعه‌ای وجود دارد و یک حاکمیتی وجود دارد و باز این فرض وجود دارد که مصالح حاکمان با مصالح جامعه مدنی و مردم متفاوت است، در مرحله بعد سراغ این می‌رویم که چطور جامعه مدنی می‌تواند چانه زنی کند یا فشار بر حاکمان بیاورد که اصولی را رعایت کنند. اما اگر یک سیستم کاملا دموکراتیک وجود داشته باشد حاکمان برخاسته از مردم هستند، حال چه در سیستم دموکراسی نمایندگی چه در سیستم دموکراسی مستقیم، خواست مردم است که اجرا می‌شود. بنابراین اگر احزابی بعنوان چرخ دنده‌های دموکراسی وجود دارند، خواست مردم را اجرا می‌کنند و دوگانگی خاصی بین مردم و حاکمان وجود ندارد.

صفیر: پس کشورهایی که دموکراتیک نیستند تنها راه این است که شورشی یا انقلابی شود تا دگرگونی اساسی پیش بیاید یا حاکمیت را مجبور به رعایت اصول اخلاقی و ارزش‌ها کنند؟

■ نه ضرورتا شورش و انقلاب! چون شورش و انقلاب اساس و بنیان های ساخته شده را از بین می برد.

صفیر: مثالی بزنم، در قضیه انقلاب اسلامی یکی از چیزهایی که جزء اهداف انقلاب بیان می‌شد این بود که رژیم پهلوی ارزش‌های اخلاقی و مذهبی را کم رنگ کرده است و در مقابل، جامعه مدنی قوی‌ای وجود نداشت، احزاب هم تعیین شده از طرف دولت بودند؛ بنابراین از اهداف انقلاب احیاء ارزش‌ها و اصول اخلاقی بود با این توصیف، در جوامع غیر دموکراتیک هم امکان الزام دولت

باید وجود داشته باشد؟

■ معمولا دو راه اساسی برای تغییر وجود دارد: یکی راه انقلاب که خشونت‌گرایانه و بنیان برافکن است. تصور انقلابیون این است که چون اصلاحات به شکل جزئی نمی‌تواند نظام را اصلاح کند، باید بنیان را یک شبه تغییر داد تا کل مسائل یک شبه تغییر کند. راه حل دوم تغییرات تدریجی است که به شکل اصلاح طلبی تعبیر می‌شود، استدلال اصلاح‌طلبان این است که انقلاب‌ها هر چند به شکل یک شبه بنیان‌ها را تخریب می‌کنند، اما به شکل یک شبه نمی‌توانند بنیان‌ها را بسازند؛ و به همین دلیل است که حرکت خشن انقلاب‌ها بعد از یک دوره باز به خود انقلابیون بر می‌گردد و دامن آن‌ها را می‌گیرد که از این مسأله به‌عنوان «ترمیدور» یا حرکت دوری انقلاب‌ها نام می‌برند.

***صفیر*: اگر دولتی خود را اخلاق‌گرا دانست یا حاکمیتی را اخلاقی نامیدیم، آیا حاکمیت می‌تواند مردم را به رعایت ارزش‌ها و نرم‌هایی که خود اخلاقی می‌داند الزام کند؟ در چه حوزه‌هایی این امکان برای دولت وجود دارد و آیا در حوزه خصوصی مردم هم می‌تواند وارد بشود یا فقط در حوزه عمومی می‌تواند به این کار دست یازد؟ و یا این‌که اصلا دولت نهادی اخلاقی نیست که بتواند مردم را به رعایت این اصول وادار کند؟ به عبارت دیگر آیا وظیفه دولت اخلاقی کردن جامعه است؟ این سوال با توجه به مسائلی که امروز در جامعه ما در حال رخ دادن است بسیار مهم و قابل توجه است؟**

■ دولت برای زمینه سازی جامعه متعالی و اخلاق‌گرا وظایفی را دارد؛ چون دولت دارای امکانات مادی و معنوی است و می‌تواند برای مردم برنامه‌ریزی کند؛ برنامه‌ریزی‌ها در حوزه فرهنگ، سیاست و اقتصاد می‌تواند به شکل کلان دیده شود و فضیلت محوری و سعادت محوری در آنها لحاظ شود. بنابراین دولت مشمول این آیه قرآن است که: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (حج:٤١)، کسانی که اگر ما به آنها تمکن در زمین دادیم نماز را به پا دارند و زکات را بپردازند و امر به معروف و نهی از منکر انجام دهند. دولت هم مشمول این آیه است؛ به این معنی که اگر افرادی در دولت تمکن پیدا کردند باید اصول دینی مانند صلاة را رعایت کنند. اما نکته مهم این است که زمینه سازی برای تعالی و اخلاق‌گرایی غیر از اجبار به رفتن به سمت و سوی اخلاق است؛ چون اخلاق در حوزه فرهنگ است و مسائل فرهنگی علی‌الاصول اجبارپذیر نیست و اگر با اجبار مسائل فرهنگی به مردم تحمیل شود، نتیجه عکس دارد. به طور مثال، اگر جوانان مجبور به انجام کارهای خاصی باشند در عمل از باب «الانسان حریص علی ما منع» و از نظر روانشناختی ضد آن عمل می‌کنند و نتیجه‌اش این می‌شود که در یک جامعه‌ای که حاکمان و قوانین، دینی هستند مردم و خصوصا جوانان غیردینی و دین ستیز یا دین گریز یا اخلاق گریز شوند.

***صفیر*: حالا اگر دولت آمد برنامه‌ریزی و زمینه‌سازی کرد و کارهای فرهنگی را انجام داد ولی با این حال تاثیر نداشت و ارزش‌های اخلاقی در جامعه کم رنگ شد آیا این‌جا می‌تواند الزام کند؟**

■نه! حتی خداوند به پیامبر(ص) فرمود: « مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاَغُ» (مائده:۹۹)، که پیامبر جز تبلیغ وظیفه دیگری ندارد. در مسایل اخلاقی و فرهنگی اگر اجبار از نظر دینی و از نظر روانشناختی منتفی شد، راهی جز تبلیغ و بلاغ مبین به تعبیر قرآن باقی نمی‌ماند و اگر بلاغ مبین و تبلیغ هم نتیجه نداد تکلیف ساقط است و بنابراین نوبت به اجبار نمی رسد.

***صفیر*: آقای دکتر این نظر با آن بحثی که در باب مصلحت نظام ارائه دادید کمی تنافی دارد چون بعضی وقت‌ها ممکن است دولتی رعایت ارزش‌های اخلاقی را مصلحت نظام بداند آن موقع چطور می‌شود؟ آیا می‌تواند الزام کند؟ مثلا امروزه دولت ما بخصوص در بحث پوشش با راه‌اندازی گشت ارشاد، معتقد است که رعایت حجاب مصلحت نظام است همچنین در جاهای دیگر بر اساس مصلحت نظام به الزاماتی دست می‌زند آیا این‌جا تعارضی ایجاد نمی‌شود؟**

وقتی ما می‌بینیم بسیاری از مردم و به خصوص جوانان وقتی بر آن‌ها اجبار صورت گرفت و تحقیر شدند از دین زده شده و دین‌گریز شدند، اساسا در این اجبار مصلحتی وجود ندارد که از باب مصلحت نظام بگوییم الزام واجب باشد.

■ تعارضی پیدا نمی‌کند به این دلیل که بدون شک حجاب جزء احکام اسلامی است و فرض بر این است که حجاب در متون دینی ما امر الزامی دیده شده، همان‌طور که احکام دیگری هم بدون شک جزء احکام اسلامی است. اما مسأله مهم این است که اجبار بر این‌ها هم در دین دیده شده؟ آیا دولت وظیفه دارد که مردم را اجبار بر این مسائل کند؟ کسانی که اعتقاد دارند که اجبار بر امر واجب، لازم است مجبورند این عناوین را تحت عناوین دیگری ببرند، مانند امر به معروف و نهی از منکر؛ و استدلال کنند چون امر به معروف و نهی از منکر به مراتبی می‌رسد که اجبار در آن وجود دارد، پس اجبار بر حجاب و امور دیگر هم لازم می‌شود. اشکالی که در اینجا وجود دارد این است که یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر احتمال تأثیر است و اگر ما به شکل روانشناختی و جامعه شناختی اثبات کردیم که اجبار بر اموری مانند حجاب نتیجه معکوس دارد، نمی‌توان از باب امر به معروف و نهی از منکر اثبات کرد که دولت می‌تواند اجبار بر حجاب کند. پس، به‌طور خلاصه حجاب جزء احکام اسلامی است اما اجبار بر حجاب معلوم نیست که جزء احکام اسلامی و جزء وظایف دولت اسلامی باشد.

***صفیر*: و آیا از حوزه مصلحت خارج می شویم؟**

■ بله وقتی می‌گوییم اجبار بر حجاب و ... جزء احکام اسلامی نیست، مصلحتی هم بر آن متصور نیست؛ چون‌که وقتی ما می‌بینیم بسیاری از مردم و به خصوص جوانان وقتی بر آن‌ها اجبار صورت گرفت و تحقیر شدند از دین زده شده و دین‌گریز شدند، اساسا در این اجبار مصلحتی وجود ندارد که از باب مصلحت نظام بگوییم الزام واجب باشد .

***صفیر*: آقای دکتر، من یک مثال دیگر می‌زنم که دقیقا دولت آن را به مصلحت ارتباط می‌دهد. در بحث ماهواره دولت معتقد است که اگر استفاده از ماهواره در جامعه گسترش پیدا کند باعث ضربه به نظام است و وجود آن‌را مصلحت خودش نمی‌بیند. بنابراین، این حق را برای خودش قائل می‌شود که وارد حریم خصوصی مردم بشود و وسائل مردم را توقیف کند در اینجا نظر شما چیست، آیا این‌جا با عدم الزام و اجبار در اصول اخلاقی تعارض پیدا نمی کند؟**

■ به نظر می‌رسد دولت به‌جای این‌که وارد حوزه خصوصی افراد شود و اموال آن‌ها مثلا دیش و ریسیور را ضبط کند یا از بین ببرد بهتر است همّ و غمّ خودش را برای تأمین ارزش‌ها در صدا و سیما و تهیه برنامه‌های جذاب بگذارد، به شکلی که توده مردم به سمت و سوی

برنامه‌های خوب صدا و سیما بروند. این اثر دو چندانی خواهد داشت. اگر دولت بخواهد به شکل خشن وارد این حوزه شود باید یک سری مسائل را حل کند، مثلا این دیش و ریسیور ضرورتا برای کار حرام ساخته نشده بلکه خیلی از خانه‌ها ممکن است این دیش را گذاشته باشند برای استفاده از کانال‌های ایرانی و یا حتی برای استفاده از کانال‌های ماهواره ولی به شیوه کاملا شرعی، یعنی از کانال‌های بدون مشکل استفاده کنند. مشکلی که باید این افراد حل کنند این است که چطور وارد حوزه خصوصی افراد می‌شوند و چطور مال آن‌ها را ضبط می‌کنند و یا از بین می‌برند. به هر حال مردم بر اموال خود مسلط هستند: الناس مسلطون علی اموالهم.

زمینه سازی برای تعالی و اخلاق‌گرایی غیر از اجبار به رفتن به سمت و سوی اخلاق است؛ چون اخلاق در حوزه فرهنگ است و مسائل فرهنگی علی‌الاصول اجبارپذیر نیست و اگر با اجبار مسائل فرهنگی به مردم تحمیل شود، نتیجه عکس دارد. به طور مثال، اگر جوانان مجبور به انجام کارهای خاصی باشند در عمل از باب «الانسان حریص علی ما منع» و از نظر روانشناختی ضد آن عمل می‌کنند و نتیجه‌اش این می‌شود که در یک جامعه‌ای که حاکمان و قوانین، دینی هستند مردم و خصوصا جوانان غیردینی و دین ستیز یا دین گریز یا اخلاق گریز شوند.

***صفیر*: در جواب شما ابهاماتی برای من ایجاد شد. بحثی که شما در باب مصلحت بیان کردید این بود که دولت اگر مصلحت بداند یک کاری به مصلحت نظام است یعنی تشخیص بدهد این کار به مصلحت است، می تواند انجام دهد؛ و به صورت مطلق بیان کردید. این راه را برای خیلی از کارها باز می‌کند.**

■ همان ابهاماتی که در باب مصلحت بیان کردیم این‌جا هم عینیت پیدا می‌کند. آن‌ها می‌گویند که مصلحت نظام در این است که ما این کار را بکنیم. می‌گوییم مصلحت نظام را تعریف کنید می‌گویند: ابهام دارد، بعد می‌گوییم: چه کسی تشخیص می‌دهد می‌گویند: آن هم ابهام دارد. بنابراین بر اساس دو تا ابهام نمی‌شود یک نتیجه صریحی گرفت که آیا مثلا می‌توان ماهواره‌ها را جمع کردیا نه!

***صفیر*: درست است. البته، این ابهامات پیامدهای خیلی سنگینی دارد و یک فضای وسیعی را برای دولت ایجاد می‌کند که هر کاری دلش خواست بکند، بدون این‌که هیچ محدودیتی برایش وجود داشته باشد و این ابهامات جلوی کار آن‌ها را نمی‌گیرد.**

■ با توجه به این صحبت‌هایی که شد این دو ابهام وجود دارد. اگر کسی بخواهد از ابهامات سوء استفاده کند، می‌کند؛ اما اگر کسی مقید به احکام دینی باشد چون این ابهامات وجود دارد با توجه به عمومات وارده مانند «قف عند الشبهة» باید توقف کند و در تعرض به اموال مردم احتیاط کند.

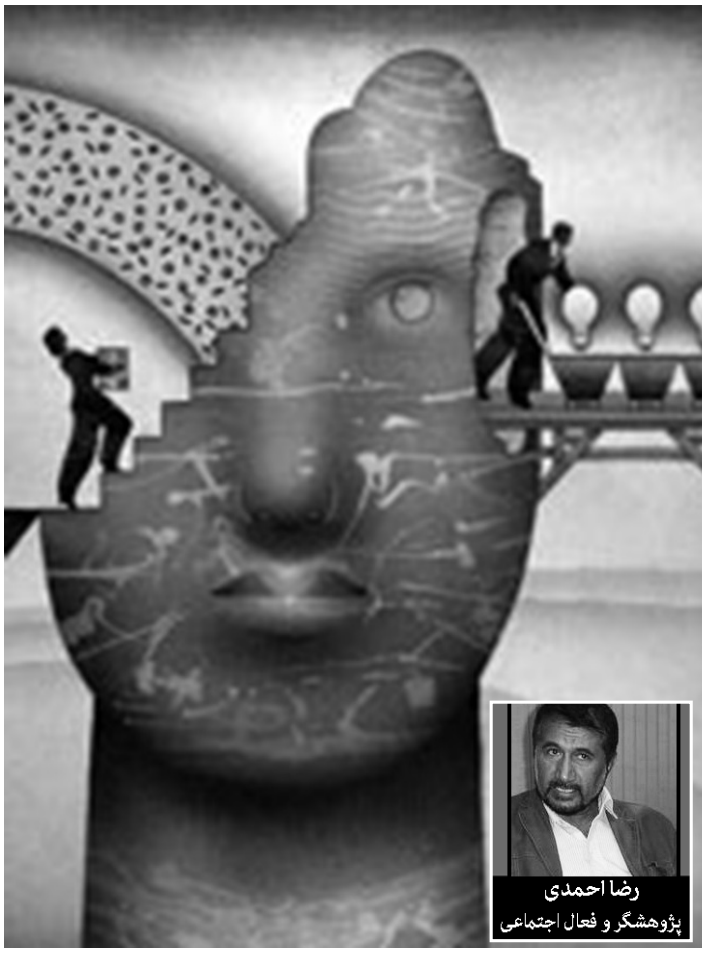
***صفیر*: در دوران پست مدرن یک نسبی‌گرایی بسیار رادیکالی حاکم بر نظریات علمی شده است و به نقد روایت‌های کلان می‌پردازد یا به‌عبارتی بنیاد ستیزی شدیدی بر جامعه علمی حاکم شده است، حال سوالی که مطرح است این است که آیا این نسبی‌گرایی رادیکال مباحث اخلاقی و به خصوص مباحث اخلاقی مطرح در نظریه سیاسی را هم تحت تأثیر قرار داده یا این‌که مباحث اخلاقی همان جهان شمولی خودشان را حفظ کرده‌اند؟**

■ اگر دوران مدرن یک نوع نسبی‌گرایی نسبی را بر اخلاق حاکم کرد، دوران پسامدرن نسبی‌گرایی مطلق را حاکم کرد؛ و اگر حکومت اسلامی و مسلمانان با جامعه مدرن مشکلاتی بصورت نسبی داشتند با دوران پست مدرن و مبانی پست مدرن مشکلات بسیار زیادتری خواهند داشت. علت مسأله هم در همان نسبی‌گرایی مطلق موجود در نظریه‌های پست مدرن است. اما متأسفانه برخی چنین تصور کرده‌اند که از نقدهای پسامدرن بر مدرنیسم می‌توان به نفع تفکرات دینی و حکومت اسلامی استفاده کرد. کسانی که معتقدند می‌شود از نقدهای پست مدرن بر مدرنیسم استقبال کرد کأنه معتقدند که به شیوه ابزاری می‌توان سراغ پست مدرنیسم رفت و نقدهای آن را گرفت و در فرهنگ دینی از آن نقدها استفاده کرد؛ در حالی که نقدهای پست مدرن مبتنی بر مبانی پست مدرن است و یکی از مبانی پست مدرن نسبی گرایی مطلق است؛ و بدون این مبانی نمی‌شود آن نقد را در نظر گرفت. بنابراین، اگر کتاب‌هایی و فرهنگی در جامعه ما به نام فرهنگ پست مدرن گسترش پیدا می‌کند، بطریق اولی و به میزان زیادتر با اخلاق محوری و دین مداری دولت اسلامی مشکل خواهد داشت.

***صفیر*: سوالی که در ادامه می‌توان مطرح کرد این است که بعضی مواقع در کشوری یک سری ارزش‌ها و اصول اخلاقی بر اساس اعتقادات و مذهب یا پیش زمینه‌های تاریخی‌شان وجود دارد و حاکمیت می‌خواهد به این اصول اخلاقی پایبند باشد لیکن در دوران مدرن و دوران جهانی شدن که همه چیز در سطح جهانی عرضه می‌شود این اصول اخلاقی با اصول اخلاقی جهان شمول تعارض پیدا می‌کند حال کدام‌یک مقدم می‌شوند؟ چطور می‌توانیم بین این‌ها جمع کنیم؟ مثلا در بحث‌هایی از حقوق بشر به تساوی حقوق زن با مرد اشاره شده است لیکن در دین اسلام بعضا بین حقوق زن و مرد تساوی وجود ندارد بخصوص در بحث دیه، قصاص و ارث؛ اگر حاکمیتی که در سرزمین اسلامی وجود دارد بخواهد این احکام را رعایت کند در تعارض با آن اصول جهان شمول قرار می‌گیرد؛ آیا می شود بینشان جمع کنیم؟ آیا می توانیم بگوییم کدام مقدم است؟**

■ براساس تفکر لیبرالیستی امکان جمع بین این‌ها وجود ندارد؛ چون لیبرالیست‌ها معتقد به جهان شمولی حقوق بشر هستند و روایت حقوق بشر را یک روایت کلان برای همه فرهنگ‌ها و جوامع می‌دانند، اما بر اساس فرهنگ جماعت‌گرایانه امکان جمع این دو ضد وجود دارد؛ به این معنی که جماعت‌گرایان معتقدند در عین حال که حقوق بشر در حدی جهان شمول هست، در لایه‌های دیگر و تا حدود دیگری می‌تواند محلی باشد؛ به این معنا که مثلا کشورهای کمونیستی و کشورهای اسلامی، در مقابل کشورهای غربی، می‌توانند برخی از ارزش‌های خودشان را حفظ کنند و در عین حال برخی از اصول جهان شمول حقوق بشر را هم داشته باشند. به نظر من این پاسخ و نقدهای جماعت گرایان به لیبرال‌ها وارد است و در مجموع مکتب اسلام به جماعت‌گرایی و نقدهای آنها قرابت بیشتری دارد.

***صفیر*: با تشکر از فرصتی که در اختیار نشریه صفیر قرار دادید.**



رابطه اخلاق و توسعه

مقدمه

توسعه اقتصادی، اجتماعی و سیاسی از آرمان‌های ایرانیان طی دو قرن گذشته بوده و برای نیل به توسعه‌یافتگی گام‌هایی از طرف آنان برداشته شده است. ایرانیان آنگاه که با دیگر کشورها برخورد می‌کردند، از پیشرفت‌های آنان به شگفت آمده و در ذهن خود به‌دنبال پاسخ برمی‌آمدند، که چرا آن کشورها به این سطح از توسعه دست یافته‌اند ولی ملت ما مردمی عقب مانده و محروم هستند، که پاسخ به این سوال، مقدمه ایجاد جنبش‌ها، اصلاحات و انقلابات ایرانیان طی دو قرن اخیر بوده است. این در حالی است که معمولا این جنبش ها و انقلابات با شکست مواجه شده و توسعه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران به تاخیر می‌افتاد.

ایرانیان در طی این نهضت‌ها، اصلاحات و انقلاباتِ دو قرن اخیر، گام‌هایی که برای تغییر وضع موجود و رسیدن به وضع مطلوب برداشته‌اند، مبتنی بر برداشت‌ها و دیدگاهای گوناگونی از توسعه بوده است. در اولین گام ایرانیان بر این باور بودند که اگر تنظیمات ارتش ملی در ایران سامان یابد، به توسعه رسیده‌ایم بدین خاطر عباس میرزا، نایب السلطنه، ارتش ملی را سازمان‌دهی کرد. در دوره بعد بر این اعتقاد رسیدند که اگر دارالفنون تاسیس کنند به ترقی و توسعه دست می‌یابند درپی این اندیشه بود که میرزا تقی خان امیر کبیر این آرمان ایرانیان را متحقق ساخت. در دوره بعد میرزا حسین خان سپهسالار دست یافتن به قطار، تلگراف، شورای دولتی و کابینه را از مصادیق توسعه برشمردند. در انقلاب مشروطه آرمان، قانون و مجلس و عدلیه بود. در نهضت ملی ۱۳۳۲ ملی شدن نفت آرزوی ایرانیان شد. ملت ما در انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ رفتن شاه و آمدن قانون اسلامی، آزادی، استقلال و جمهوری اسلامی را درمان گره‌های فرو بسته خود می‌دانست. این تفاوت برداشت‌ها و اختلاف در مبانی نظری توسعه از آسیب‌های بحث توسعه در ایران است.

این شکست ها و عقب ماندگی‌ها، بسیاری از پژوهشگران عرصه مطالعات اجتماعی و تاریخی را به این فکر واداشت که چرا فرآیندهای توسعه در ایران با شکست مواجه می‌شود؟ در جواب به این پرسش‌ها، اندیشمندان بر اساس مبانی نظری خود هر کدام علل داخلی یا خارجی را برجسته می‌کردند؛ بعضی معتقد بودند که عوامل خارجی مانند استعمار و استثمار در این زمینه نقش اصلی را دارا می‌باشد و عده‌ای هم بر این اعتقاد هستند که عوامل داخلی از جمله استبداد و عقب‌ماندگی علمی باعث عدم توسعه ایران شده است.

به نظر ما از جمله عوامل بسیار مهم در این فرآیند نداشتن اخلاق متناسب با توسعه در بین ایرانیان بوده است، لذا در مقاله حاضر در پی بررسی خلقیات و شخصیت فرهنگی ایرانیان و تاثیر آن در فرآیند توسعه ایران معاصر هستیم.

توسعه

توسعه و توسعه یافتن در معنای زیستی و اخلاقی، به معنای رشد یک موجود یا یک استعداد می‌باشد. اصطلاح توسعه «**development**» در زمینه اقتصادی به صورت کلی و غیر مشخص به کار رفته است و به معنای رشد آلی و هماهنگ شده می‌باشد. پیشرفت اقتصادی معمولا در متن پیشرفت عمومی جامعه جای می‌گیرد و برای آن‌که در کشوری توسعه صورت پذیرد باید پیشرفت اقتصادی در ضمن رشد اجتماعی تحقق یابد. در این فرآیند باید مجموعه فعالیت‌های اقتصادی، موجبات بهبود سطح و شرایط حیات جمعی را فراهم سازد. لیکن برای اخذ چنین نتیجه‌ای به منظور توزیع عادلانه درآمدها و بهبود سطح زندگی ملت، باید به استقرار ساخت‌ها و نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، منطبق با شرایط جدید پرداخت. همچنین انطباق رفتارها، طرز تفکر و نقش‌های اجتماعی نیز به نوبه خود باید مورد نظر قرار گیرد چراکه فرآیند توسعه اقتصادی باید متضمن توسعه اجتماعی و ترقی جامعه به‌عنوان مجموعه‌ای زنده باشد. (فرهنگ علوم اجتماعی، ص ۹۰-۸۹)

مهندس عزت الله سحابی از نیروهای معتقد به ضرورت توسعه در ایران معاصر بر این باور بود: «توسعه یک امر صرفا اقتصادی نیست و روشن است که با «رشد» اقتصادی هم‌طراز و برابر نمی‌باشد و اینجانب نیز برای رشد اقتصادی به تنهایی چنین جایگاه انحصاری و بنیادی قایل نیستم. توسعه همه امور جامعه را برای حرکت از زندگی سنتی و ما قبل صنعتی به سوی هم عصر شدن با زمانه خود و جهان پیرامون در بر می‌گیرد که اقتصاد یک وجه و یک بُعد آن است. تحول در امور سیاسی و کیفیت صحیح توزیع قدرت، مدیریت و ارتقاء سطح کیفی آن، روابط و مناسبات اقشار و طبقات، اخلاقیات و فرهنگ، نظام آموزشی و ... همه جزء مفهوم توسعه هستند و تحول همه این عوامل اجتماعی بایستی به سوی کارآمدی و عقلانیت صورت گیرد». (کتاب توسعه ،ص٦)

توسعه مفهومی کیفی است که به شاخص‌های رشد در سطح کنترل مرگ و میر، سواد، بهداشت، رعایت حقوق انسانی، اخلاق و ... اشاره دارد. برای محاسبه توسعه کشورها، شاخص‌های متعددی مدنظر است، اصول ثابتی مانند: صنعتی شدن، توجه به فراگیری علم، عقلانیت، سیاست خارجی مدافع منافع ملی، بخش خصوصی فعال، نظام آموزشی کاربردی، حاکمیت کارآمد در تمام سطوح نظام اجتماعی، نخبگان

ابزاری منسجم، مردم مسئولیت پذیر و فعال، دولت پاسخگو و ....، از شاخص‌های توسعه محسوب می‌شود.

کشورها به تناسب فرهنگ، تاریخ، شرایط اقلیمی و مقدورات خود تحت تاثیر الگوها مختلفی هستند. بنابراین، اصول توسعه‌یافتگی از یک کشور به کشور دیگر متحول نمی‌شود بلکه بسترهای کاربردی و عملی آن تغییر پیدا می‌کند از این منظر اصول توسعه‌یافتگی جهان شمول می‌باشد لیکن این اصول قابلیت بومی شدن را دارد. غربی‌ها با شکوفا کردن توانمندی‌ها و استعدادهای خود به توسعه یافتگی دست یافتند. آن‌ها فضای بحث عمومی آزاد را فراهم کرده و از طریق سیستم حزبی، رقابتی و انتخابات آزاد، دولتی را به کار می‌گماردند و با نظام قانونی، پاسخ‌گوی به مردم و نقد معقول رسانه‌ها به صورت تدریجی انتظارات خود را تحقق می‌بخشیدند. این رهیافت در شرایطی موفق خواهد بود که در یک کشور نظام حزبی وجود داشته باشد، و به عبارت دیگر مجموعه تشکل‌های حزبی، رسانه‌ها و سیستم قانونی قوی‌تر از مجموعه سیاسی و نظام اقتداری کشوری باشد. همچنین اکثریت مردم به لحاظ منابع مالی به دولت وابسته نبوده و رسانه‌ها مستقل از دولت باشند. در مقابل، کشورهای جهان سوم دارای ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ناپایدار می‌باشند، که این وضعیت زمینه رشد هماهنگ و با ثبات را فراهم نمی‌کند. وضعیت سیاسی، اجتماعی جهان سوم فاقد تشکل حزبی است و اقتصاد بی رمق و عقب مانده، آن مردم را وابسته به دولت‌ها کرده است، همچنین فرهنگ فردی مثبت به معنای استقلال رأی و خلاقیت در ابتدای راه خود قرار دارد. (عقلانیت و توسعه یافتگی،ص ۱۶)

فرآیند توسعه

وجود زمینه‌های مناسب و سرمایه‌های ملی این توقع را ایجاد می‌کند که ظرفیت‌های ملی شکوفا شوند، نه اینکه هر روز شاهد به هدر رفتن سرمایه‌ها و استعدادهای ملت خود باشیم و پیش‌نیاز هر اقدامی در راه توسعه، احیای این ظرفیت‌ها است. برای رسیدن به توسعه، به تناسب افزایش سطح آگاهی‌های مردم، شکل‌گیری طبقات اجتماعی و اقتصادی و افزایش ثروت فردی، طبقاتی و ملی، جامعه قوی‌تر شده و به گونه‌ای اجتناب ناپذیر توسعه سیاسی، گردش قدرت و قدرت‌مند شدن جامعه در مقابل دولت و حاکمیت به تدریج ایجاد می‌گردد. (پیشین، ص۱۷). استمرار این شاخص‌ها در اداره جامعه موجب می‌شود تا شهروندان با خصایصی چون ذهن علمی، شخصیت پرکار و انسان مسئولیت پذیر و قاعده‌مند تربیت شوند.

در مقابل، ابهام در مفهوم توسعه موجب شده که جنبش‌ها و نهضت‌ها در تعیین اهداف خود با سردرگمی روبه رو شوند. بسیاری از کسانی که در نهضت‌ها حضور داشتند تصوری از فرآیند جنبش ندارند، این مساله موجب شده است که نهضت، بدون استراتژی به حرکت قهری خود ادامه دهد و این فرآیند موجب به هدر رفتن سرمایه‌ها و استعدادهای ملی و تحمیل هزینه‌های جبران ناپذیری برای مردم شود. در این باره نمونه‌های زیادی در جنبش مشروطه ایران در منابع تاریخی وجود دارد.

ادوار براون اندیشمند شهیر بریتانیایی و نویسنده کتاب انقلاب مشروطه که خود شاهد این انقلاب بود است، مسایل و مشکلات نهضت مشروطه را این‌چنین توضیح می‌دهد: «آنگاه که در مقر سفارت بریتانیا در تهران بودم، آن‌ها به دیدارم آمده از کیفیت پیدایش قانون اساسی ما می‌پرسیدند و آن‌چنان (از روی بی‌اطلاعی از مفهوم قانون) ساده لوحانه برخورد می‌کردند که تقریبا رقت آور بود. ایشان هدف خود را به روشنی فراروی دارند، اما در مورد شیوه اکتساب آن سخت گیج و سر درگم هستند. بی‌تردید سال‌ها طول خواهد کشید تا این مجلس بتواند موثر افتد». (انقلاب مشروطه ایران، ص۱۲۷)

اصول ثابتی مانند: صنعتی شدن، توجه به فراگیری علم، عقلانیت، سیاست خارجی مدافع منافع ملی، بخش خصوصی فعال، نظام آموزشی کاربردی، حاکمیت کارآمد در تمام سطوح نظام اجتماعی، نخبگان ابزاری منسجم، مردم مسئولیت پذیر و فعال، دولت پاسخگو و .... ، از شاخص‌های توسعه محسوب می‌شود.

دکتر زیبا کلام معتقد است: «اگر از دستاوردهای بلند مدت مشروطه صرف نظر کنیم، از این واقعیت گریزی نیست که مشروطه نتوانست منجر به توسعه سیاسی شود؛ حتی موفق به ایجاد یک حکومت متمرکز نیز نشد». (سنت و مدرنیته، ص۱۴.)

عوامل و مبانی توسعه

در واکاوی عوامل توسعه نیافتگی ایرانیان طی دو قرن اخیر، علاوه بر تلاش‌های مستمر صورت گرفته به شکل جنبش‌ها، نهضت‌های اصلاحی و انقلاب‌ها، آن‌ها نتوانسته‌اند به توسعه‌ای پایدار دست یابند؛ عللی که برای عقب افتادن جامعه ایرانی تا قبل از انقلاب ۵۷ و حتی بعد از آن، توسط روشنفکران و متفکران جامعه مورد ارزیابی و تحلیل واقع شده، متفاوت است. عده‌ای استعمارگران را دلیل اصلی دانستند، گروهی سیستم سلطنت، بعضی حکومت هزار فامیل، عده‌ای وجود چاه‌های نفت، برخی، موقعیت‌های جغرافیایی و سوق الجیشی کشور، جمعی بی‌سوادی مردم، بعضی هم... را علت اساسی معرفی کرده‌اند. موضوعی که در متن تمام نظرات نسبت به علل گرفتاری‌های ایرانیان به خوبی ملاحظه می‌شود اینست که همه می‌خواهند عوامل و علل خارج از وجود ایرانیان را مقصر معرفی کنند و در حقیقت کمتر کسی می‌خواهد حتی برای یک لحظه هم که شده نظرش را به خود ایرانیان و خلقیات فرد فردِ ساکنان این مملکت معطوف کند یا لااقل این فرضیه را به ذهن بیاورد که شاید تمام گناهان به گردن دیگران نباشد. (چرا ما عقب مانده ایم ص ۲۷)

دکتر سریع القلم بر این باور است که: « بدون آماده سازی فرهنگی و تحول در شخصیت ایرانی نه خصوصی‌سازی اقتصادی میسر خواهد بود و نه توسعه سیاسی که هدفی به مراتب پیچیده‌تر و عمیق‌تر است. مشکل از دو حال خارج نیست، یا بحران در افکار و پارادایم‌های بشری و نارسایی‌های فکری است، یا بحران در افراد، شخصیت، خلقیات، روحیات و طبع آن‌هاست».(عقلانیت و توسعه،ص۲۳)

در کشورهای در حال توسعه و ایران، ساختاری خاص که فراگیر بوده و جواب دهد نساخته‌ایم و اگر ساختاری بنا کرده‌ایم، خلقیات و شخصیت ما را تغییر نداده است. در دو قرن گذشته مرتب ساختارهای اجتماعی و نظام سیاسی را عوض کرده‌ایم ولی شخصیت مخالف توسعه و قبیله‌ای ما همچنان باقی مانده است. در کشور ما هرچند گروه‌های مختلف با افکار گوناگون وجود دارند ولی جالب توجه این است که این افکار مختلف منتهی به خلقیات و شخصیت متفاوت نشده است و در واقع با شرایطی روبه‌رو هستیم که گروه‌های مختلف، اما با شخصیت‌های مشترک با یکدیگر رقابت می‌کنند. به عبارت دیگر افکار مدرن داریم ولی شخصیت‌ها غیر مدرن است. جدل‌های فلسفی به راه انداخته‌ایم ولی مانند لباس و عطرِ بیشتر مد روز است تا اینکه واقعاً به یکدیگر گوش فرا دهیم. گفتمان‌های واقعی و نه جریان‌های فکریِ مبتنی بر احساس و امواج سیاسی، در فضایی میسر است که جامعه‌ای تشکیل شده باشد و حداقل‌های حقوق بشری در آن رعایت شود. در جامعه بدون حزب و استراتژی ملی گفتمان دوام ندارد و در واقع آب در هاون کوبیدن است. در جامعه ما تمایل عجیبی برای تبعیت از فرد وجود دارد و استدلال و منطق مهم نیست بلکه خود فرد مهم است. خلقیات استبدادی،

استدلال و منطق را به کناری می‌زند بنابراین شخصیت و خلقیات افراد، مهم‌تر از افکار آن‌ها است.(عقلانیت و توسعه،ص ۲۳)

توسعه کشورها و ملت‌ها به عوامل درونی چون، روابط اجتماعی، پذیرش فرهنگ تولید و کار، عادت به مصرف بهینه، پس انداز و سرمایه گذاری، علمی اندیشیدن، برنامه محور بودن در سیاست‌ها، پرهیز از تصادمات درونی، اخلاق گرایی، جستجوی منافع ملی و وفاداری به میثاق‌های ملی مرتبط است. این عوامل ملت‌ها را یاری می‌رساند تا بتوانند از ظرفیت‌های درونی و فرصت‌های جهانی استفاده لازم را بنمایند و از چنبره عقب‌ماندگی رهایی یابند. توسعه، اراده ملی (دولت–ملت) است که با اتکا به عزم ملی و نظام برنامه ریزی کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت، عقب ماندگی را از سرزمین خود می‌زداید.

مهندس عزت الله سحابی در تو ضیح می‌آورد: «آموزش‌های آئینی ما ﴿وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (النجم / ۳۹) نیز بر این نکته تاکید دارد که انسان‌ها و جوامع تحصیل کننده ثمره تلاش‌های خود هستند. انسان در قالب فرد یا جامعه، سرمایه‌ای و دارایی جز سعی و تلاش که در اختیار اوست ندارد. باید تک تک افراد یک ملت اراده کنند و این عزم در قالب برنامه بصورت عزم ملی درآید، این همت زمینه ساز توسعه‌یافتگی خواهد شد. مشکل به نظر می‌رسد بتوان بی‌خود ساختگی و بی‌عزم ملی و برنامه، به توسعه دست یافت. آیه شریفه ﴿ذلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ یَکُ مُغَیِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى یُغَیِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیمٌ﴾ (الانفال / ۵۳) موید این فرضیه است. (کتاب توسعه ، ص ۹)

خلقیات آسیب زا

خلقیات، زمینه‌ساز و شکل دهنده شخصیت افراد است. دسته‌ای از خصلت‌های اخلاقی در بین ایرانیان رواج دارد که این خصلت‌های اخلاقی موجب شده تا انسان‌هایی قاعده‌مند، مسئولیت‌پذیر، پرکار و نوآور در جامعه تربیت نشود.

دسته‌ای از متفکرین و نویسندگان ایرانی و غیر ایرانی به مساله خلقیات ایرانیان پرداخته و آن را مانع پیشرفت و توسعه می‌دانند. کتاب «سرگذشت حاجی بابا اصفهانی، اثر جیمز موریه» جزء اولین آثار غیرایرانی است که دربارهٔ اخلاقیات و آداب ایرانیان نوشته شده است. «قبله عالم، اثر گراهام فولر» همچنین از جدیدترین آثار در این موضوع می‌باشد. «روان‌شناسی نخبگان سیاسی ایران، اثر ماروین»، «ایران جامعه کوتاه مدت، محمدعلی همایون کاتوزیان»، «سازگاری ایرانی، مهدی بازرگان»، «در پیرامون خودمداری ایرانیان، حسن قاضی مرادیم»، «چرا عقب‌مانده‌ایم، علی‌محمد ایزدی»، «عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران، محمود سریع القلم»، «ما چگونه ما شدیم، صادق زیباکلام» و «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، سید جواد طباطبایی» آثاری است که به این مساله پرداخته‌اند.

هر یک از این آثار به بُعدی از خلقیات ایرانیان اشاره دارند:

در کتاب عقلانیت و توسعه یافتگی ایران آمده است : «ما ایرانی‌ها نمی‌توانیم با هم کار کنیم، هماهنگ باشیم، یکدیگر را قبول کنیم، به هم احترام بگذاریم، تفاوت‌های یکدیگر را بپذیریم، وظایف و سهم کاری خودمان را ایفا کنیم، یکدیگر را تضعیف نکنیم، از هم حمایت کنیم، به بهتر خودمان افتخار کنیم نه اینکه او را تخریب کنیم، به هم گوش نمی‌دهیم. تلقی صحیحی از اجتماع، جامعه و جمع نداریم، جو پذیر هستیم و به راحتی تغییر روش و مرام می‌دهیم. سریع عکس‌العمل نشان می‌دهیم، به کسی که در باند خودمان است بسیار ارج می نهیم، ولی حق شهروندی افراد پیاده در خیابان‌ها را به راحتی نادیده می‌گیریم، به ملایم‌ترین نقدها عکس‌العمل کهکشانی نشان می‌دهیم، در تعریف کردن‌ها بی‌جا هنرمند ترین افراد هستیم. مسائل فراوانی را کتمان می‌کنیم، از قبول واقعیت شانه خالی می‌کنیم، موفقیت افراد را نادیده می‌گیریم، خیلی زود عصبانی می‌شویم، خویشتن‌داری ما ضعیف است. در دوستی، ارتباط و کار همه چیز را یک طرفه می‌خواهیم و سهم خود را به خاطر تنبلی و بی‌توجهی به دیگران ایفا نمی‌کنیم، در خودانتقادی بسیار ضعیف هستیم، سخن خود را دائماً تغییر می‌دهیم، دم دمی مزاج هستیم، خیلی حرف می‌زنیم، خیلی کم فکر می‌کنیم. بسیار باهوش ولی درعین حال کم‌تدبیر هستیم، قبلاً عواقب حرف‌هایی را که می‌زنیم و کارهایی را که می‌کنیم نمی‌سنجیم، خود را بیش از اندازه مهم می‌دانیم و چندین برابر آنچه که هستیم نشان می‌دهیم، در قضاوت نسبت به انسان‌های دیگر و پدیده‌ها منصف نیستیم، یا زیاد می‌گوییم یا کم می‌کنیم، در جواب گرفتن برای یک کاری حوصله نداریم، نمی‌توانیم ۱۰ سال و شاید ۱۵ سال صبر کنیم. عموماً بیرون از خودمان را سرزنش می‌کنیم، علیرغم اداهای عرفانی و معنوی، عجیب به مال و سمت و مقام و موقعیت و دنیا علاقه‌مندیم و همه چیز را با هم می‌خواهیم. و.....

دکتر علی‌محمد ایزدی در کتاب «چرا عقب مانده‌ایم، جامعه‌شناسی مردم ایران»، به اخلاق و آداب ایرانیان پرداخته و عقب‌ماندگی ایرانیان را ناشی از وضعیت ادبی و اخلاقی آن‌ها می‌داند. این اثر به اخلاق فردی توجه دارد. وی اشاره می‌کند: «اگر در این کتاب بر معایب اخلاقی مردم ایران که خود نیز از آن‌ها هستم انگشت می‌گذارم و آن را مهم‌ترین علت عقب‌افتادگی‌هایمان می‌شناسم برای این نیست که خدای ناخواسته قصد توهین و تحقیری داشته باشم بلکه برای این است که دور از احساسات و عواطف، با تمام ناراحتی‌ها چه از درون و چه از بیرون چند موضوع را به طور اعم با هم‌وطنان و به‌طور اخص با دست‌اندرکاران در میان بگذارم، آنچه در کتاب آمده به شرح ذیل است :

اول : قبول اینکه جامعه ما عقب افتاده است. به این معنی که در آن جهل و ظلم و فقر وجود دارد.

دوم : پذیرش این که اکثر افراد جامعه ما از نظر روانی آسیب دیده‌اند و خلقیات و عقب‌ماندگی‌هایمان معلول آن است.

سوم : اینکه این آسیب‌دیدگی خود علتی دارد.

اکثر ما ایرانیان چنین خلقیاتی را داریم و فرض بر این است که اوضاع و احوال زندگی و عقب‌افتادگی‌هایمان اکثراً نتیجه قهری همین خلقیات است».(چرا عقب مانده‌ایم، ص ۱۲)

دکتر سریع القلم در کتاب عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران در بررسی مساله توسعه‌یافتگی به این موضوع توجه می‌کند که مشکلات اخلاقی ایرانیان عامل توسعه نیافتگی آنها است. سریع القلم در تحلیل‌های خود به اخلاق اجتماعی توجه دارد در حالی که علی محمد ایزدی در کتاب «چرا عقب مانده‌ایم» بر محور اخلاقیات فردی عنایت می‌کند. در کتاب عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران آمده است : «ما ایرانی‌ها نمی‌توانیم با هم کار کنیم، هماهنگ باشیم، یکدیگر را قبول کنیم، به هم احترام بگذاریم، تفاوت‌های یکدیگر را بپذیریم، وظایف و سهم کاری خودمان را ایفا کنیم، یکدیگر را تضعیف نکنیم، از هم حمایت کنیم، به بهتر خودمان افتخار کنیم نه اینکه او را تخریب کنیم، به هم گوش نمی‌دهیم. تلقی صحیحی از اجتماع، جامعه و جمع نداریم، جو پذیر هستیم و به راحتی تغییر روش و مرام می‌دهیم. سریع عکس‌العمل نشان می‌دهیم، به کسی که در باند خودمان است بسیار

ارج می نهیم، ولی حق شهروندی افراد پیاده در خیابان‌ها را به راحتی نادیده می‌گیریم، به ملایم‌ترین نقدها عکس‌العمل کهکشانی نشان می‌دهیم، در تعریف کردن‌ها بی‌جا هنرمند ترین افراد هستیم. مسائل فراوانی را کتمان می‌کنیم، از قبول واقعیت شانه خالی می‌کنیم، موفقیت افراد را نادیده می‌گیریم، خیلی زود عصبانی می‌شویم، خویشتن‌داری ما ضعیف است. در دوستی، ارتباط و کار همه چیز را یک طرفه می‌خواهیم و سهم خود را به خاطر تنبلی و بی‌توجهی به دیگران ایفا نمی‌کنیم، در خودانتقادی بسیار ضعیف هستیم، سخن خود را دائماً تغییر می‌دهیم، دم دمی مزاج هستیم، خیلی حرف می‌زنیم، خیلی کم فکر می‌کنیم. بسیار باهوش ولی درعین حال کم‌تدبیر هستیم، قبلاً عواقب حرف‌هایی را که می‌زنیم و کارهایی را که می‌کنیم نمی‌سنجیم، خود را بیش از اندازه مهم می‌دانیم و چندین برابر آنچه که هستیم نشان می‌دهیم، در قضاوت نسبت به انسان‌های دیگر و پدیده‌ها منصف نیستیم، یا زیاد می‌گوییم یا کم می‌کنیم، در جواب گرفتن برای یک کاری حوصله نداریم، نمی‌توانیم ۱۰ سال و شاید ۱۵ سال صبر کنیم. عموماً بیرون از خودمان را سرزنش می‌کنیم، علیرغم اداهای عرفانی و معنوی، عجیب به مال و سمت و مقام و موقعیت و دنیا علاقه‌مندیم و همه چیز را با هم می‌خواهیم. آیا این خلقیات و روحیات، مسائل فکری هستند یا شخصیتی و تربیتی؟ آیا این خلقیات مانع توسعه سیاسی یا اقتصادی است و تقابل گفتمان‌ها؟ علیرغم تحولات وسیع در ایران و جهان تغییر متعدد نظام‌های سیاسی چند قرن اخیر در ایران این خصایص همچنان پایدار است. فرهنگ سیاسی ایران و ایرانیان تغییر چندانی پیدا نکرده است و جالب این‌که این خصایص در میان عموم گروه‌های اجتماعی و حتی عناصر به اصطلاح مدرن جامعه نیز وجود دارد و چه بسا کسانی که دموکراسی درس می‌دهند و یا ترویج می‌کنند، ولی فرهنگ شخصی و رفتار رضا خانی دارد و هیچ کس جرئت کوچک‌ترین نقد ملایم نسبت به آن‌ها ندارد». (عقلانیت و توسعه، ص ۲۵)

دسته دیگر از نظریه پردازان حوزه توسعه، عقب ماندگی ایران را معلول عوامل دیگر می‌دانند. آنها شرایط اقلیمی و بومی را در فرآیند عقب ماندگی موثر می‌دانند. شرایط اقلیمی گرم و خشک بر ساختار اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تاثیر دارد. این ساختار نوعی خاص از زیست که متکی بر آب و مرتع اندک است را بوجود می‌آورد. نظام کوچ نشینی و عشایری، جامعه‌ای که همیشه در تردد و حرکت است، دارای ساختاری ساده می‌باشد. این جامعه نیازی به نهادهای پیچیده شهری مانند دستگاه قضایی مستقل، مجلس مشورتی و نهادهای اجرایی ندارد. در نظام قبیله‌ای و عشیره‌ای جنگ و نزاع بر سر آب و مراتع به‌صورت عادتی دائم در می‌آید. حاکمیت این جمعیت قبیله‌ای بر مقدرات ایران طی ده قرن، تمامی زیر ساخت‌ها و نهادهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را تخریب یا ناکارآمد کرده است. این نظام نابسامان در هجوم صحرا نشینان مغول به فلات ایران، سرمایه قرن‌ها تلاش ایرانیان را نابود ساختند. نظام قبیله‌ای و عشایری برخواسته از اقلیم ایران است؛ این نظام ساده و ابتدایی نیازی به دانش و علم، اندیشه و عقلانیت احساس نمی‌کرد بدین خاطر چراغ علم و دانش خاموش شد و افول علمی راه مستقیمی با عقب‌ماندگی دارد. دکتر زیباکلام نیز عوامل عقب‌ماندگی را این گونه بر می‌شمارد: «علل و موجباتی که سبب ساز عقب ماندگی ایران شدند از درون جامعه ایران برخواسته اند». (ما چگونه ما شدیم، ص۸۸)

بعضی بر این باورند که در اثر انحطاط و زوال اندیشه در ایران امتناع اندیشه بوجود آمده است. دکتر طباطبایی بر این باور است که: «دوره گذار تاریخ ایران که با شکست چالدران آغاز شد و با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس و فروپاشی ایران زمین به پایان رسید، دوره انحطاط تاریخی و زوال اندیشه در ایران بود. این وضعیت مضاعف انحطاط و امتناع آگاهی از آن، بن بستی بود که ایرانِ پایان دوره گذار به انتها آن رانده شد و بدیهی است که بیرون آمدن از آن با تکیه بر منابع تاریخی و فرهنگی ایران امکان پذیر نیست». (دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، ص۵۲۰)

این خلقیات ایرانیان مانع از موفقیت جنبش‌های اصلاحی و نهضت توسعه مدار در ایران شده است. توسعه‌یافتگی در گرو اصطلاح وضعیت اخلاقی جامعه ایران است، پس بین اخلاق و توسعه رابطه معنی‌دار برقرار است تا این خلقیات اصلاح نشود، دست یابی به توسعه مشکل به نظر می رسد.

عللی که برای عقب افتادن جامعه ایرانی تا قبل از انقلاب ۵۷ و حتی بعد از آن، توسط روشنفکران و متفکران جامعه مورد ارزیابی و تحلیل واقع شده، متفاوت است. عده‌ای استعمارگران را دلیل اصلی دانستند، گروهی سیستم سلطنت، بعضی حکومت هزار فامیل، عده‌ای وجود چاه‌های نفت، برخی، موقعیت‌های جغرافیایی و سوق الجیشی کشور، جمعی بی‌سوادی مردم، بعضی هم... را علت اساسی معرفی کرده‌اند. موضوعی که در متن تمام نظرات نسبت به علل گرفتاری‌های ایرانیان به خوبی ملاحظه می‌شود اینست که همه می‌خواهند عوامل و علل خارج از وجود ایرانیان را مقصر معرفی کنند و در حقیقت کمتر کسی می‌خواهد حتی برای یک لحظه هم که شده نظرش را به خود ایرانیان و خلقیات فرد فردِ ساکنان این مملکت معطوف کند یا لااقل این فرضیه را به ذهن بیاورد که شاید تمام گناهان به گردن دیگران نباشد.

بدون آماده‌سازی فرهنگی و تحول در شخصیت ایرانی نه خصوصی‌سازی اقتصادی میسر خواهد بود و نه توسعه سیاسی که هدفی به مراتب پیچیده‌تر و عمیق‌تر است. مشکل از دو حال خارج نیست، یا بحران در افکار و پارادایم‌های بشری و نارسایی‌های فکری است، یا بحران در افراد، شخصیت، خلقیات، روحیات و طبع آن‌هاست.

منابع:

۱.آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه، باقر ساروخانی، انتشارات کیهان۱۳۷۵.

۲.براون، ادوارد، انقلاب مشروطه ایران، انتشارات کویر، ۱۳۷۹.

۳.ایزدی، علی محمد، چرا عقب مانده ایم، جامعه شناسی مردم ایران، نشرعلم ، چاپ چهارم، ۱۳۸۸.

٤.زیباکلام، صادق، سنت و مدرنیته، انتشارات روزنه، ۱۳۸۹.

۵.جمعی از نویسندگان، کتاب توسعه، انتشارات توسعه، ۱۳۷۰.

٦. ما چگونه ما شدیم، انتشارات روزنه، چاپ هجدم،

۷.سریع القلم، محمود، عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران ، نشر فروزان، ۱۳۹۰.

۸.فوران، جان، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، انتشارات رسا، ۱۳۹۱.

۹.طباطبایی، سید جواد، دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران، انتشارات نگاه معاصر.

جستـــــاری در نسبـــت اخـــــلاق و ســیاســـت

علی بدیعی
(دانش آموخته حوزه و دانشگاه)

مقدمه

شاید بتوان گفت اخلاق و سیاست هر دو از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر در طول تاریخ پیدایش خود بوده است. از آن زمان که بشر، زندگی جمعی را آغاز کرد، پی برد برای بهتر زندگی کردن و مصون ماندن از تعدی و تجاوز توسط همنوعان خود، به نظام و تشکیلاتی نیاز دارد که برای وی، امنیت در مقابل دیگران ایجاد کند؛ چرا که منابع زمین محدود و حرص و طمع بعضی از ابناء بشر برای تصاحب هرچه بیشتر این منابع از چنگ دیگران نیز بی‌پایان بود. از طرفی، از هنگامی که بشر به قدرت تفکر خود پی برد، اخلاقی بودن را درخود حس کرد. پرسش‌های اخلاقی از آغاز تفکر بشر، همراه او بوده است. خوبی و بدی (یا حسن و قبح در نظام تفکر مسلمانان) همواره برای بشر، مطرح بوده است. این‌که خوبی چیست، کدام عمل، عمل خوب و کدام عمل، بد و ناشایست است؛ ذهن بشر را از ابتدای پیدایش خود تا به امروز درگیر کرده است.

فلاسفه یونان

فلاسفه یونان را آبای فلسفه در شکل کنونی خود می‌دانند. تفکر فلسفی، به‌عنوان تفکری که عقل را مهم‌ترین قوه ابزار شناخت می‌داند، در مقابل تفکر سوفسطائیان-که حتی وجود جهان خارج را منکر بودند- شکل گرفت. سقراط، افلاطون و ارسطو سه فیلسوف بزرگ و تأثیرگذار یونان هستند فیلسوفانی که تاثیر آنان در حوزه‌های فلسفی تا امروز قابل مشاهده است. افلاطون، شاید اولین فیلسوفی باشد که نظام سیاسی مطلوب خود را ترسیم کرده است. وی در رساله جمهوری خود، طبقات جامعه را به سه طبقه، حکمرانان، جنگاوران و پیشه‌وران تقسیم می‌کند. و مهم‌ترین طبقه را طبقه اول می‌داند و معتقد است افراد این گروه، باید از تربیت خاصی بهره‌مند شوند. حاکم باید کسی باشد که بیشترین فضایل و در درجه اول فضیلت حکمت را دارا باشد تا بتواند با هماهنگی نهادهای سیاسی دیگر، به جامعه فضیلت را القا نماید. در نزد افلاطون شایسته‌ترین فرد برای حکمرانی، فیلسوفان هستند و نظام فیلسوف‌شاهی جامعه را به سعادت کامل می‌رساند. ربط اخلاق و سیاست در نزد افلاطون، فضیلت مداری طبقه حاکم ـ که همان فیلسوفان هستند ـ می‌باشد. افلاطون مهم‌ترین اصل اخلاقی را هماهنگی اجزای روح می‌داند و ایجاد این هماهنگی را بر عهده نظام حاکم می‌گذارد.

ارسطو معروف‌ترین شاگرد افلاطون است که برخلاف استاد خود نگاه واقع‌گرایانه‌ای به جهان و افراد انسانی دارد. ارسطو در هر دو حوزه اخلاق و سیاست تألیف دارد. اخلاق نیکوماخوس که یکی از مهم‌ترین کتاب‌های ارسطو است و کتاب سیاست. ظاهراً ارسطو ربط مستقیمی بین اخلاق و سیاست نمی‌بیند و این دو را دانش‌های متفاوتی با هم می‌داند، البته وی معتقد است فرد حاکم باید مجهز به دو خصیصه، شم سیاسی و حکمت علمی باشد.

اخلاق و سیاست در نزد ادیان با تأکید بر دین اسلام

نمی‌توان گفت که ادیان دنیا چه توحیدی و چه غیر توحیدی، فلسفه سیاسی مشخصی دارند بیشتر ادیان در کنار تعالیم خود تعالیم اخلاقی نیز عرضه می‌کنند و شخص حاکم را نیز موظف به رعایت این مواعظ می‌دانند. اما در میان ادیان، اسلام موقعیت متفاوتی دارد چرا که بنیان‌گذار آن دست به تأسیس دولت و حکومت زد و خلفای پس از ایشان نیز به کشور گشایی های بزرگ دست زدند . بنابراین می‌توان از توصیه‌های اخلاقی در عرصه سیاسی در اسلام سخن به میان آورد و در حوزه قرآن آیاتی از این گونه می‌توان یافت. برای مثال آیه: ﴿وَ اِن حَنَجوُا لِلسِلمِ فَاجنَح لَها﴾ . آیه‌ای که مربوط به رعایت اخلاق در قدرت است و منظورش این است که اگر طرف مقابل طالب صلح باشد شما نیز باید این صلح را پذیرا شوید و دست از جنگ آوری بردارید. رفتار شخص پیامبر اسلام(ص) نیز مؤید این مدعاست. در جریان فتح مکه ایشان کسانی که سال‌ها با ایشان به دشمنی برخاسته بودند را با اعلام عفو آزادی داد. حدیث مشهوری از

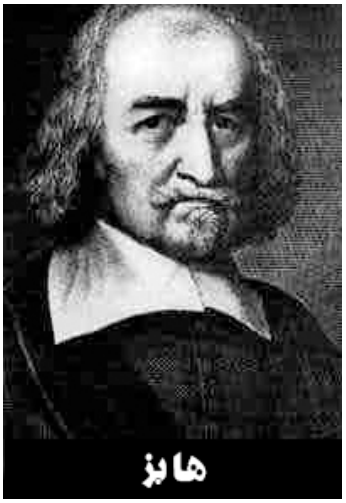
ظاهراً ارسطو ربط مستقیمی بین اخلاق و سیاست نمی‌بیند و این دو را دانش‌های متفاوتی با هم می‌داند، البته وی معتقد است فرد حاکم باید مجهز به دو خصیصه، شم سیاسی و حکمت علمی باشد.

ایشان نقل است که: « اَلایمانُ قیّدَ الفَتکَ»، یعنی ایمان حمله غافلگیرانه – مانند ترور– را منع کرده است؛ نشان دهنده آن است که در برخورد با دشمنان نیز نباید از راه‌های غیر اخلاقی وارد شد. از طرفی احادیث فراوانی در مذمت ظلم حاکمان از پیامبر و اهل بیت ایشان وارد شده که یادآور رعایت اصول اخلاقی و انسانی در زمان قدرت می‌باشد.

فلاسفه مسلمان

فیلسوفان مسلمان ادامه دهنده تعالیم فلاسفه یونانی– بالاخص ارسطو– و حلقه واسطه مابین یونانیان و تفکرات فلسفی قرون وسطایی اروپا هستند. بسیاری از آثار فلاسفه یونان توسط مسلمانان ترجمه شد و مفاهیم فلسفی به آثار متفکران مسلمان راه یافت. یکی از مهم‌ترین این فلاسفه فارابی است. فارابی از معدود و شاید تنها فیلسوفی است که فلسفه سیاسی را در خور اهمیت یافته است. بیشتر فلاسفه دیگر از قبیل شیخ‌الرئیس ابن سینا، از فلسفه بیشتر در مباحث هستی‌شناسی و الهیات بهره برده‌اند.

کانت


هابز

خواجه نصیرالدین طوسی

یکی از مهم‌ترین کتاب‌های فارابی کتاب «اهل المدینه الفاضله» است. وی در این کتاب از دو مدینه نام می‌برد: مدینهٔ فاضله و مدینه جاهله. پیداست فارابی نیز مانند افلاطون در طی تأسیس آرمان شهر مطلوب خود است. وی در فصل بیست و هشتم کتاب خود، به معرفی ویژگی‌های رئیس و پیشوای مدینه فاضله می‌پردازد و فضایلی از قبیل بزرگواری، زیرک بودن، شجاعت و... را برای او برمی‌شمارد. فارابی فیلسوفی فضیلت گراست که ظهور اخلاق را در فضایل می‌بیند و معتقد است عادت اخلاقی جامعه در گروی آنست که حاکم جامعه متخلف به فضایل اخلاقی باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز از جمله فلاسفه‌ای است که اصولی از کتاب اخلاق ناصری خود را به سیاست مُدُن اختصاص داده است. وی در جایی از سیاست الهی نام می‌برد و معتقد است که اگر تدبیر جامعه بر وفق حکمت باشد، سیاست آن جامعه، سیاست الهی خواهد بود. خواجه در جای دیگری، مانند فارابی به شرح و توضیح انواع اجتماعات می‌پردازد و از دو جامعه به نام‌های مدینه فاضله و مدینه غیر فاضله نام می‌برد. به وی در اثبات ریاست مطلق یک فرد بر جامعه از اصل فایده نگری سود می‌جوید و می‌گوید اگر فردی در رأس جامعه نباشد، هر کس ادعای باطل می‌کند و جامعه را به انحراف می‌کشد. این شبیه همان استدلالی است که بعدها کسانی مانند توماس هابز در اثبات حکومت مطلقه آورده‌اند. هابز در کتاب معروف خود «لویاتان» اگرچه دولت و حکومت را غولی بی شاخ و دم می‌داند اما وجود این غول را برای ایجاد امنیت و سرکوب گروه‌های مزاحم، لازم و ضروری می‌داند؛ البته خواجه؛ این را هم اضافه می‌کند که رئیس جامعه باید از حکمای کامل بوده و دارای قوت تعقلی متمایز از سایر افراد باشد.

رنسانس و انتشار رساله شهریار

رنساس باعث گردید که نگاه به نظام سیاسی دگرگون شود. اگر تا دیروز، ریاست یک فرد در جامعه معروف شمرده می‌شد و پادشاه دارای حق الهی، فره ایزدی، بود، به تدریج نگاه‌ها به این سمت رفت که هیچ کس دارای حق ویژه‌ای برای حکومت بر افراد نیست. اما در این میان انتشار یک کتاب، نظرها را به ربط سیاست و اخلاق جلب کرد. کتاب شهریار، اثر نیکولو ماکیاولی، بسیاری از رفتارها و هنجارهای غیراخلاقی را برای حکمرانان جایز می‌شمرد. ماکیاولی می‌گوید: کسانی که بیش از او درباره پادشاهان نظریه‌پردازی کرده‌اند خیال‌پردازانی بوده‌اند که شکاف میان زندگی واقعی و آرمانی را درک نکرده‌اند؛ نکته عجیب دیگر این است که شهریاری که بخواهد حکمرانی را از دست ندهد، باید شیوه‌های ناپرهیزگاری را بیاموزد و هرگاه نیاز باشد آن‌ها را به کار بندد. از دیدگاه ماکیاولی، صفاتی که برای دیگران پسندیده است می‌تواند و ممکن است برای پادشاهان و حکمران‌ها ناپسند باشد.

از آن زمان نقدهای بسیاری بر آرای ماکیاولی وارد شده است؛ یکی از نقدها این است که ماکیاولی، از نوعی عقلانیت ابزاری – به این معنا که وسایل باید برای رسیدن اهداف مؤثر باشند – سود می‌جوید که در بعضی از موارد نتایج و آثار مخربی برای جامعه در پی دارد. یکی از کسانی که نقدهای اساسی بر نظریات ماکیاولی دارد، امانوئل کانت فیلسوف قرن هجدهم است. کانت در دو مورد نظریه ماکیاولی را رد می‌کند؛ اول این‌که ضرورت، هرگز ملاک خوبی برای نقض شاخص‌های اخلاقی نیست؛ این در جواب این وضع مطلب از ماکیاولی است که معتقد است حاکم می‌تواند بنا بر ضرورت، به مردم وعده دروغ بدهد. و دیگر این‌که کارایی و تأثیر– یعنی همان عقلانیت ابزاری به‌معنای پیش‌گفته–، معیار خوبی برای سنجش اخلاقی نیست چرا که می‌توان از این دو برای کارهای غیراخلاقی نیز سود جست .

آزادی و دموکراسی

آزادی یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های جامعه اخلاق‌مدار در جهان امروز است. یکی از وظایف اخلاقی

می‌توان از توصیه‌های اخلاقی در عرصه سیاسی در اسلام سخن به میان آورد و در حوزه قرآن آیاتی از این گونه می‌توان یافت. برای مثال آیه: ﴿ وَ اِن جَنَحوُا لِلسلمِ فَاجنَح لَها﴾ . آیه‌ای که مربوط به رعایت اخلاق در قدرت است و مَنظورش این است که اگر طرف مقابل طالب صلح باشد شما نیز باید این صلح را پذیرا شوید و دست از جنگ آوری بردارید. رفتار شخص پیامبر اسلام(ص) نیز مؤید این مدعاست. در جریان فتح مکه ایشان کسانی که سال‌ها با ایشان به دشمنی برخاسته بودند را با اعلام عفو آزادی داد. حدیث مشهوری که از ایشان نقل است که: « اَلایمانُ قیّدَ الفَتکَ»، یعنی ایمان حمله غافلگیرانه – مانند ترور– را منع کرده است؛ نشان دهنده آن است که در برخورد با دشمنان نیز نباید از راه‌های غیر اخلاقی وارد شد.

افلاطون در رساله جمهوری خود، طبقات جامعه را به سه طبقه، حکمرانان، جنگاوران و پیشیه‌وران تقسیم می‌کند. وی، مهم‌ترین طبقه را طبقه اول می‌داند و معتقد است افراد این گروه، باید از تربیت خاصی بهره‌مند شوند. حاکم باید کسی باشد که بیشترین فضایل و در درجه اول فضیلت حکمت را دارا باشد تا بتواند با هماهنگی نهادهای سیاسی دیگر به جامعه فضیلت را القا نماید. در نزد افلاطون شایسته‌ترین فرد برای حکمرانی، فیلسوفان هستند و نظام فیلسوف‌شاهی جامعه را به سعادت کامل می‌رساند. ربط اخلاق و سیاست در نزد افلاطون، فضیلت مداری طبقه حاکم ـ که همان فیلسوفان هستند ـ می‌باشد. افلاطون مهم‌ترین اصل اخلاقی را هماهنگی اجزای روح می‌داند و ایجاد این هماهنگی را بر عهده نظام حاکم می‌گذارد.

دولت‌ها ایجاد زمینه‌هایی برای آزادی است. دولت وظیفه دارد که از مداخله دیگران برای سلب آزادی‌های عده دیگر جلوگیری کند. مکتب آزادی‌خواهی بر این اصل بنیان‌گذاری شده که آزادی از شئون اخلاقی افراد است و جامعه استبدادی، جامعه‌ای غیراخلاقی است چرا که در این‌گونه جوامع، فرد و دچار نفاق می‌شود و این مهم‌ترین رذیله اخلاقی است. در جامعه آزاد آنچه که اهمیت دارد، فرد است به خلاف دوران پیشامدرن که فرد در جامعه مضمحل می‌شد؛ در جامعه آزاد هر فرد اختیار آن را دارد که به تصور خود از خوشبختی برسد. لازم به ذکر است آزادی تنها در جامعه دموکراتیک حاصل می‌شود. دموکراسی یعنی نفی حق ویژه افراد برای حکومت. در عین حال آفت دموکراسی نیز استبداد اکثریت است که منجر به سلب آزادی اقلیت‌ها می‌شود که البته از وظایف دولت‌ها تأمین حق آزادی اقلیت است.

عدالت

از اصول بنیادین دیگر، بحث عدالت است. عدالت به معنای برخورداری افراد از امکانات جامعه بر حسب توانایی‌هایشان، این از اصول اخلاقی است که دولت‌ها ملزم به اجرای آن هستند.جامعه ای که روابط ناعادلانه بر آن حاکم باشد، جامعه‌ای اخلاقی نخواهد بود؛ چرا که کرامت انسانی در آن پایمال می‌شود. عدالت و آزادی دو بال یک جامعه هستند که می‌توانند جامعه را به سعادت و تکامل اخلاقی و اجتماعی برسانند. درپرتو عدالت، می توان از حقوق بشر نیز سخن گفت. امروزه رعایت حقوق بشر، یکی از معیارهای اصلی برای جامعه مطلوب است؛ از طرفی حقوق بشر در ذات خود یک امر اخلاقی است. این‌که افراد انسانی با هر مذهب و نژاد حق زیست داشته باشند به این اصل اخلاقی برمی‌گردد که اصطلاحا اصل عام نگر به آن می‌گویند؛ بدین معنا که یگانگی اخلاقی نوع بشر، مهم است و هم‌گروهی‌های تاریخی و مشخصه‌های فرهنگی اولیت ثانوی دارند.

و نکته آخر!

آیا حکومت‌ها و دولت‌ها مسئول اخلاقی کردن افراد جامعه هستند، به این معنا که آیا دولت‌ها به همان میزان که مسئول آموزش، تغذیه، بهداشت و امنیت شهروندان هستند، درباره زیست اخلاقی آنان نیز مسولیت دارند؟ به نظر می‌رسد جواب این پرسش منفی است چرا که اولاً؛ نمی‌توان تعریف واحدی از زیست اخلاقی، و اخلاقی شدن به دست داد و همین تشتت آرا و دیدگاه‌ها، ممکن است باعث ایجاد سوءاستفاده هایی توسط دولت‌ها گردد. و ثانیاً؛ نهاد دولت خود، نهادی غیر اخلاقی و یا بهتر بگوییم نااخلاقی است؛ به این دلیل که قدرت و زور جزو ذاتیات آن است، این نهاد چگونه می‌تواند شهروندان را ملزم به رعایت اصول اخلاقی کند؟ و ثالثاً؛ اختیار آزادی اراده یکی از مؤلفه‌های اصلی زیست اخلاقی است و نمی‌توان با استفاده از عنصر زور و تحکیم افراد را وادار به اخلاقی زیستن کرد .

اما از طرف دیگر دولت می‌تواند به طور غیرمستقیم، در زیست اخلاقی افراد جامعه تأثیرگذار باشد. به این صورت که شهروندان از رفتار دولت‌مردان خود تاثر پذیری دارند. بنابر حدیث : «الناس علی دین ملوکهم»، اگر افراد یک جامعه، افرادی اخلاق مدار را به تصدی جامعه انتخاب کنند، خودشان نیز با مشاهده رفتار دولت‌مردان به سمت بیشتر اخلاقی شدن و اخلاقی زیستن پیش خواهند رفت.

خداحافظ سردبیر

<<< ادامه از صفحه ۲

در پایان این نوشتار به رسم یادمان، بخشی از منشور صفیر را از قلم آن مرحوم مرور می کنیم تا یاد و خاطره او و رسالت‌مان دچار فراموشی نشود:

«صفیر، بازتاب نگرش‌ها، تحلیل‌ها و گفتارهایی است که باید در چارچوبی منظم و دقیق انعکاس یابد و در قامت یک نشریه رسمی و ژورنالیستی منتشر شود، اما صد افسوس که ما بدون داشتن چنین سرمایه‌ای می‌خواهیم به طرح و نقد اندیشه‌ها رو آوریم. صفیر بر آن است تا با انتشار افکار یک مرجع دینی و حتی ناقدان منصف، در رشد و ارتقاء سطح فکری و فرهنگی بکوشد و حتی معتقدیم می تواند مدخل نوینی را در حوزه علوم انسانی بگشاید. صفیر، تمام انسان‌های آزاده و متفکری است که بدون دخالت سیاسی‌کاری در اندیشه، به بازپروری و نقد می اندیشند و امید آن دارد که صاحبان قلم و مروجان آگاهی، با این وسیله به نهادینه کردن فقهی بپردازند که قدرت حاکمیت را در درون خود دارد و رابطه حقیقی شرع ومردم را عینیت می‌بخشد. صفیر می‌تواند با طرح دیدگاه‌های مکاتب فکری دیگر، مخصوصاً ادیان الهی، به انعکاس آن‌ها بپردازد و با نقد و بررسی آن، به تحلیل و تبیین آنها رو آورد. در نهایت صفیر می‌تواند در سیر تدوین اندیشه‌های سترگ مرجعیت نواندیش شیعه همراه با نقش آفرینی عالمان دینی، و نو اندیشان مسلمان نقش مثبتی را ایفا کند و به شبهات جدید نسل جوان با رویکردهای نوین در دین پژوهی بپردازد. ما ضمن آسیب‌شناسی مباحث مطرح شده، به گذشته و ذخائر پیشین نیز نگاهی مبسوط خواهیم داشت و به بازپژوهی و بازیابی گذشته‌ها و داشته‌های بزرگان و پیشینیان از علما و متفکرین همراه باحفظ استقلال فکری خواهیم پرداخت».

یادش گرامی و خاطره‌اش پایدار باد

اخلاق و دین در پاسخ های حجت الاسلام و المسلمین باستانی (استاد و محقق حوزه) به پرسش های صفیر

صفیر: در ابتدا چه تعریف یا تعریف هایی از هریک از دو واژه اخلاق و دین می توان برشمرد؟

■شروع از تعاریف، شروع خوبی برای گفتگو است و در موضوع گفتگوی ما، لازم. هم در اخلاق و هم در دین تعاریف متعددی وجود دارد، که باید قبلا مراد گوینده از آن مشخص شود. به اعتقاد بنده بسیاری از اختلافات بین روشنفکران و علمای حوزوی ما به سوء تفاهماتی بازمی‌گردد که در همین تعاریف واقع شده است؛ و اگر همتی برای رفع این سوء تفاهمات بشود، می‌توان به نتایج گرانبار تقریب این دو قشر فرهیخته جامعه دست یافت. بیایید تعاریف متفاوتی را که از دین و اخلاق در محیط‌های حوزوی و روشنفکری دینی وجود دارد مرور اجمالی کنیم، تا بتوانیم بر اساس آن به سؤالات بعدی بپردازیم.

بنده سه دسته تعریف از دین و اخلاق در میان حوزویان و روشنفکران دینی سراغ دارم:

الف: گاهی دین را به خصوص آموزه‌های وحیانی تعریف می‌کنند؛ و اخلاق را به آن بایدی که انسان را به غایت اصیل کمال انسانی می‌رساند. در فلسفه اخلاق، غایت و غایات دیگری هم برای تعیین خوب و بد معرفی کرده‌اند. این‌ها به اخلاق، نگاهِ ـ به اصطلاح ـ غایت انگارانه دارند.

ب: گاهی دین را همان آموزه‌های وحیانی می‌دانند، ولی اخلاق را به احساسات فطری و وجدانیات انسانی درباره خوب و بد اعمال و حالات و ملکات درونی انسان تعریف می‌کنند. نگاه این‌ها به اخلاق، نگاهِ ـ به اصطلاح ـ وظیفه گرایانه است.

ج: گاهی دین را به معنای همه دریافت‌ها و آموزه‌هایی تعریف می‌کنند که به نحوی بتوان به خداوند نسبت داد، و آن را اعمّ از دریافت‌های عقلانی و وحیانی می‌دانند؛ یعنی به خلاف تلقی قبلی معتقدند آنچه فطرت و عقل انسانی می‌یابد حکم شرع هم هست. این‌ها، تا آن‌جا که بنده دیده‌ام، اخلاق را به احساسات فطری و وجدان انسانی تعریف می‌کنند.

وجه مشترک تعاریف فوق از اخلاق، آن است که همه آن‌ها داور اخلاق را عقل و ارتکازات عقلانی می دانند،گرچه هیچ کس نیاز به وحی را در تحدیدات و تشخیص مصادیق انکار نمی‌کند.

لازم به ذکر است مراد از عقل و ارتکازات عقلانی، همه دریافت‌های انسانی به جز وحی است، اگرچه از تجربه شخصی و بشری باشد، که البته به داوری فطرت عام بشری مقبول افتد.

دسته اول از تعاریف دین و اخلاق، گرچه نتوان آن را تلقی غالب حوزه دانست، ولی توسط جریان فکری خاصی ترویج می‌شود. به نظر می‌رسد دسته دوم از تعاریف در میان روشنفکران دینی بیشتر رواج دارد. گمان من به قرینه ترکیب سؤالاتی که ارائه فرموده‌اید این است که شما هم بر اساس این دسته از تعاریف مشی می‌کنید.

و دسته سوم که به اعتقاد بنده، بیشتر قابل دفاع است، نشان از تفکری دارد که در حوزه‌های علمیه وجود داشته و دارد، و بزرگانی با آن همراه بوده اند، ولی چندان تلاشی برای ترویج آن نشده است.

باید دقت کرد که نسبت دین و اخلاق بر اساس هر کدام از این تعاریف متفاوت خواهد بود. قابل ذکر است اگر چه دین و معرفت دینی به معنای عام آن شامل اعتقادیات، اخلاقیات و فقه می‌شود، ولی به نظر می‌رسد در موضوعی که شما وارد شده‌اید بیشتر با فقه سر و کار خواهیم داشت.

صفیر: پس خوب است تعریفی هم از فقه داشته باشیم.

■شاید بتوان گفت تعریف فقه به اعتبارات شرعی، تعریف قابل قبولی برای همه باشد.

صفیر: تنها چیزی که در آن اختلاف نظر وجود دارد این است که آیا علاوه بر وحی، فطرت و عقل را هم قادر به کشف اعتبارات الهی می دانیم یا نه؟

■در پاسخ به این سؤال دو تلقی وجود دارد. شاید تلقی غالب، اعتبارات فقهی را تنها به آن چیزی تأویل می‌کند که از متون دینی (وحی) قابل استفاده و برداشت است.

اما تلقی دیگری هم در حوزه‌های علمیه وجود دارد که معتقد است عقل و فطرت هم می‌تواند کاشف از اعتبار الهی باشد، ولو وحی احیاناً تعلیقه‌ای بر آن بزند و ردعی داشته باشد؛ که البته این به اعتقاد بنده، از یکی از این دو حال خارج نیست؛ یا رفع جهل انسان

است در ارتباط با امری موضوعی، و یا رفع اعوجاجاتی است که أحیاناً در اثر سوء تربیت، سوء عمل و یا عوامل دیگر بر نفوس انسانی عارض می‌شود. بر اساس تلقی یک متفکر از جایگاه عقل در کشف مرادات شارع، تعریف او از فقه و وسعت محدوده آن هم متفاوت خواهد بود. در این تعریف، فقه بخشی از اخلاق را هم پوشش می‌دهد.

اگر دریافت‌های عقلانی را به مانند دریافت‌های وحیانی، کاشف از احکام الهی بدانیم، بایدهای عملی اخلاقی که تا امروز صرفاً اخلاقی بود، فقهی می‌شود. بر همین اساس، برخی از بزرگان، اخلاق را به علمی تعریف کرده‌اند که تنها به ملکات نفسانی خوب و بد می‌پردازد. این‌ها بایدها و نبایدهای عملی ـ چه آن‌ها که خاستگاه عقلانی دارند و چه آن‌ها که خاستگاه وحیانی دارند ـ را جزئی از فقه شمرده‌اند و تعریف اخلاق را محدود کرده‌اند.

صفیر: مراد ما از اخلاق، همه دریافت‌های وجدانی انسان درباره خوب و بد اعمال جوارحی و جوانحی، و همچنین حالات و ملکات نفسانی را شامل است؛ همان که در سنت اخلاقی معاصر مد نظر است.

■ما در این گفتگو، سعی می‌کنیم نظر خود را با توجه به تعریف و تلقی خودمان بدهیم، ولی به تفاوت‌های احتمالی در دیدگاه‌ها توجه خواهیم داشت.

صفیر: آیا اخلاق، خاستگاه دینی دارد یا متأثر از عرف، فرهنگ، تاریخ و سایر پدیده‌های اجتماعی است؟

■با آن چه عرض کردیم این سؤال، لااقل بنا به بعضی دیدگاه‌ها، باید اصلاح شود.اگر وجدان و دریافت‌های عقلانی انسان ـ که از جمله می‌تواند ناظر به همین‌هایی باشد که آورده‌اید ـ جزء منابع دین است، این‌ها را نباید در مقابل خاستگاه دینی قرار داد. بله، اگر منظور از خاستگاه دینی آن است که تعبد دینی ما را به بایدی فرابخواند و بدون آن نتوان برای اخلاق تصور ماهیتی کرد، این سؤال قابل قبولی است، ولی جوابش به طور قطع این است که نه، خاستگاه اخلاق تعبد دینی نمی‌تواند باشد؛ و حتی اخلاق منهای خدا هم به اعتقاد من قابل تصور است.

دو دیدگاه قطبی در فلسفه اخلاق وجود دارد؛ و به نظر می رسد بقیه دیدگاه‌ها در عرض این دو نیستند، بلکه در طول آن قرار می گیرند. یکی از این دو دیدگاه، دیدگاه غایت‌انگار است. نظریه غایت‌انگارانه ملاک یک ارزش اخلاقی را به این می‌داند که عامل اخلاقی و یا انسان‌ها را به میزان بیشتری به کمال و خیری که برای آن‌ها متصور است برساند. دیدگاه دوم دیدگاه وظیفه‌گرا است. وظیفه‌گرایان معتقدند که علاوه بر نتایج یک عمل یا حالت، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند آن عمل یا قاعـده را از نظر اخلاقی مثبت یا منفی کند.

توضیح آن‌که ریشه‌های یک توجیه اخلاقی اصلاً نمی‌تواند تعبدی باشد، چرا که اصل تعبد دینی خود موضوع اخلاقی است، و اگر قرار باشد همان از تعبد نشأت بگیرد، دور و تسلسل لازم می‌آید.

اگر هم منظور سؤال این است که آیا ایمان دینی مقدم بر اخلاق است یا نه؟ باز هم باید گفت: به همان دلیل فوق، نه.

بله، ایمان دینی برای اخلاق می‌تواند پشتوانه قدرتمندی به وجود آورد؛ ولی این غیر از آن است که اخلاق را مبتنی بر ایمان کنیم.

صفیر: می توانید توضیح بیشتری بفرمایید؟

■ بیایید از یک مثال شروع کنیم. ما انسان‌ها ـ تأکید می‌کنم همه ما انسان‌ها ـ ، به چه دلیل می‌گوییم دروغ بد است یا عدالت خوب است؟ آیا برای این سؤالات، پاسخی جز این می‌توانیم داشته باشیم که ما با مراجعه به وجدان خود این احساس ناخودآگاه را در خود می‌یابیم؟ اگر تا این‌جا با من همراهید، جای این سؤال خالی نیست که بپرسیم به چه علت ما این چنین هستیم که از دروغ بدمان می‌آید و عدالت را نیک می‌شماریم؟

بیایید مثال دیگری را هم مطرح کنیم. ما با مراجعه به وجدان خود ـ به طور کاملا ناخودآگاه ـ می‌یابیم که از ترحّم به ضعیف خوشمان می‌آید و آن را یک ارزش می‌دانیم. حال اگر این سؤال را از یک شیر درنده بپرسید، آیا همین پاسخ شما را خواهد داد؟ قطعاً نه.

صفیر: سؤالی که به ذهن می‌آید- و شاید برای برخی خنده دار باشد-، این است که از کجا بفهمیم قضاوت اخلاقی ما درست‌تر است یا قضاوت شیر درنده؟

■به نظر می‌رسد ما هیچ پاسخی برای این سؤال نخواهیم داشت الاّ این که به تکوین خود اعتماد کنیم، همان طور که به تکوین شیر هم احسنت می‌گوییم؛ و این پایه محکمی نخواهد داشت، مگر آن که به -تبارک الله أحسن الخالقین- ایمان بیاوریم. بنده در یک جمله عرض کنم که در اخلاق ثبوتاً باید اشعری بود، و اثباتاً معتزلی.

البته همانطور که قبلا عرض کردیم بدون این ایمان هم تنها راه معقول آرامش این است که به تکوین موجود تن بدهیم و همین برای تأسیس یک نظام اخلاقی کافی است، ولی در این تردید نکنید که نظام اخلاقی بدون ایمان خیلی زود با نسیمی می‌تواند فروبریزد، به خلاف وقتی که ایمان را پشتوانه آن کنیم. لازم است تأکید کنم که رابطه ایمان و اخلاق یک رابطه دو طرفه است، و به هر حال اخلاق پیش از ایمان را نمی توان و نباید منکر شد، چرا که خود ایمان هم یک موضوع اخلاقی است.

صفیر: به نظر شما عوامل مؤثر بر اخلاق شامل چه چیزهایی است؟

■هویت اصلی اخلاق انسانی، امری فطری است؛ یعنی جنس انسان تکوینا به پایه‌ها و اصول اخلاقی گرایش دارد، و نمی‌تواند از قضاوت‌های اخلاقی فارغ باشد. این دست تکوین است که چنین کرده است، و تخلف بردار نیست. -لاتبدیل لسنة الله-. بله، چیزی که هست این است که دریافت‌های وجدانی در قدر متیقن مصادیق خود وضوح و کشش بیشتری دارد، و در تزاحم ارزش‌ها گاهی رنگ می‌بازد و کم فروغ می‌شود. در کم فروغ شدن ارزش‌های اخلاقی و در حاشیه‌های موضوعات اخلاقی است که گاه عوامل دیگری مثل انتخاب و عمل انسان و تکرار آن، تعلیم و تربیت، ادیان و مکاتب، محیط جغرافیایی و تاریخی، و به طور کلی شرایط زیستی و حتی ژن می‌توانند تأثیرگذار باشد. اصلاً تفاوت فرهنگ‌ها از برآیند همین تأثیر و تأثرات حاشیه‌ای در یک محیط اجتماعی شکل می‌گیرد. همه انسان‌ها و جوامع با تمام تنوع فرهنگی‌ای که دارند از دروغ و خودخواهی و اجحاف به غیر بدشان می‌آید، و از رفاه و علم و ایثار و احسان و حیاء خوششان می‌آید، ولی در تزاحم این بایدها و نبایدها ـ یعنی آن‌جایی که باید از یکی به نفع دیگری چشم پوشید ـ گاهی قضاوت‌ها فرق می‌کند و انتخاب‌ها و تعلیمات و تربیت‌ها و نیازها و... اثر می‌گذارند و باعث می‌شوند انسان‌ها و جوامع راه‌های متفاوتی را بپیمایند.

اگر از عوامل اختیاری صرف نظر کنیم، عوامل غیر اختیاری و اجتناب ناپذیر در اخلاقی بودن یا نبودن یک قضیه ـ گرچه با نگاه ارزشی به آن ـ تأثیر نمی‌گذارند، چرا که گفتم مراد از عقلانی بودن اخلاق، همه وجدانیات و دریافت‌های غیر وحیانی انسان است. بر این اساس

است که بنده تا حدود قابل توجهی تغییر در نظام اخلاقی را موجه و لازم می‌دانم، و معتقدم اسلام هم بر آن صحه گذارده است.

دوباره عرض می کنم اخلاق امری عقلانی است، و این تجربه بشری، حس باطنی و ظاهری و تأملات درونی و تعقل به معنای خاص کلمه را در بر می‌گیرد، ولو داور نهایی اخلاق، فطرت انسانی باشد. مراد از فطرت نحوه خلقت انسان است. بر این اساس، بنده فرق رائج بین فطرت و غریزه، و تفکیک بین نفس علوی و نفس سفلی را نیز بی اساس می‌دانم. همه این‌ها فطرت بوده و ارزش مطابق با آن اخلاقی است. این نیاز به توضیح بیشتری دارد، و الاّ ممکن است با سوء تفاهماتی مواجه شود. به همین خاطر هم انشاء الله در جای دیگری باید به آن پرداخت.

صفیر: آیا با تلقی شما، اخلاق می‌تواند دچار تحول تاریخی شود؟

■ بله، به نظر من قضاوت اخلاقی ـ با همه بار ارزشی آن، در حدی که از آن به صورت تزاحم ارزش‌ها یاد کردیم ـ چه با عوامل اختیاری و چه با علل و اسباب غیر اختیاری و گاه اجتناب‌ناپذیر، می‌تواند تغییر کند. ما نسبت به عوامل اختیاری مسئولیم، ولی نسبت به عوامل غیر اختیاری مسئولیتی نداریم. اقتضائات طبیعی عوامل غیر اختیاری بر نظام ارزشی ما، موجبات ایجاد تزاحمات جدیدی را بین ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌آورد و احیاناً نظام ارزشی را تا حدی دستخوش تغییر می‌کند. البته دین و فرامین دینی می‌توانند در جهت دهی به آن تغییر مؤثر باشند و انسان متدین نمی‌تواند خود را نسبت به آموزه‌های دینی بی تفاوت ببیند، ولی اصل تغییر به نظر اجتناب ناپذیر است؛ و ما همانطور که نگران ثبات ارزش‌های اخلاقی هستیم، باید از تغییر آن به شکلی عقلانی نیز دفاع کنیم و به لوازم آن پایبند باشیم.

روانشناسی اجتماعی از تأثیر مناسبات اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، و حتی اتفاقات خاص در فرهنگ و اخلاق اجتماعی سخن می‌گوید. روانشناسی اجتماعی به ما یاد داد که نظام ارزشی جامعه شکارمحور با نظام ارزشی جامعه کشاورزی، و این دو با نظام اخلاقی جامعه صنعتی ساده و سپس صنعتی پیشرفته متفاوت است. همه جا شجاعت و صبر خوب است امّا در جامعه شکارمحور، شجاعت ارزش برتر است چرا که تهیه غذا برای زندگی نیازمند شجاعت بیشتر است و کسی در این هدف موفق‌تر است که شجاع‌تر باشد؛ در جامعه کشاورزی شجاعت اثر کمتری در تهیه ضروریات زندگی دارد. در جامعه کشاورزی صبر و پشتکار ارزش بیشتری پیدا می‌کند. همه جا استحکام نظام خانواده ارزشمند است، ولی در جامعه کشاورزی و صنعتی ساده این نظام با مانع جدی مواجه نیست، ولی در جوامع شکارمحور و صنعتی پیشرفته چنین نیست و جایگاه قبلی خود را نخواهد داشت.

به نظر من قضاوت اخلاقی ـ با همه بار ارزشی آن، در حدی که از آن به صورت تزاحم ارزش‌ها یاد کردیم ـ چه با عوامل اختیاری و چه با علل و اسباب غیر اختیاری و گاه اجتناب‌ناپذیر، می‌تواند تغییر کند. ما نسبت به عوامل اختیاری مسئولیم، ولی نسبت به عوامل غیر اختیاری مسئولیتی نداریم. اقتضائات طبیعی عوامل غیر اختیاری بر نظام ارزشی ما، موجبات ایجاد تزاحمات جدیدی را بین ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌آورد و احیاناً نظام ارزشی را تا حدی دستخوش تغییر می‌کند. البته دین و فرامین دینی می‌توانند در جهت دهی به آن تغییر مؤثر باشند و انسان متدین نمی‌تواند خود را نسبت به آموزه‌های دینی بی تفاوت ببیند، ولی اصل تغییر به نظر اجتناب ناپذیر است.

این‌ها مثال‌های ساده‌ای هستند از تغییر نظام ارزشی و جابجا شدن ارزش‌ها ـ به معنایی که سابق عرض کردیم؛ درجه بندی ارزش‌ها در هنگام تزاحم ـ به سبب عواملی که اختیاری نیستند و نمی‌توان از آن شانه خالی کرد.

وجود نظامات سیاسی خاص مثل نظام دیکتاتوری یا نظام دموکراتیک و وجود تاریخ خاص مثل در معرض جنگ‌های مستمر بودن یا زندگی در آرامش همگی در ایجاد روحیات اجتماعی خاص تأثیر تام دارد. حتی ظهور شاعران خاص و فیلسوفانی با افکار ویژه در یک برهه قابل توجه زمانی می‌تواند اخلاق خاصی را در جامعه ایجاد کند.

صفیر: آیا نظامات سیاسی هم در این تحولات خاص اخلاقی تاثیر گذارند؟

■ بله! وجود نظامات سیاسی خاص مثل نظام دیکتاتوری یا نظام دموکراتیک و وجود تاریخ خاص مثل در معرض جنگ‌های مستمر بودن یا زندگی در آرامش همگی در ایجاد روحیات اجتماعی خاص تأثیر تام دارد. حتی ظهور شاعران خاص و فیلسوفانی با افکار ویژه در یک برهه قابل توجه زمانی می‌تواند اخلاق خاصی را در جامعه ایجاد کند. جالب است بدانیم کشف فرمول و ساخت قرص ضد حاملگی در ازدیاد روابط نامشروع، و به تبع آن درجه ارزش‌گذاری جامعه بر وفاداری در نظام خانواده مؤثر بوده است. این مسائل را روانشناسی اجتماعی پیگیری می‌کند. مثال‌های اخیر را از مواردی انتخاب کردم که تا حدودی در اختیار انسان‌ها است و می‌توانند در اسباب تغییر، فکری کنند.

صفیر: در رابطه اخلاق و دین کدام یک مقدم هستند؟ آیا فرد غیر دین‌دار اما اخلاق‌مدار، می‌تواند به تکامل روحی و روانی برسد؟

■ این دو سؤال، دو مطلب مستقل از هم هستند. سؤال اول تکرار سؤال دوم است. اگر نسبت دین و اخلاق ـ همان‌طور که سابق عرض شد ـ نسبت عام و خاص مطلق باشد، صحبت از تقدم و تأخر این دو دقیق نیست. چه معتقد باشیم اخلاق، مقدم بر دیگر معارف دینی انسانی باشد و چه دیگر معارف دینی را بر اخلاق مقدم بدانیم، باز سخن از تقدم و تأخر دین بر اخلاق بی معنا است.

ولی اگر مراد این است که تعبد ـ یعنی دین به معنای خاص کلمه ـ بر اخلاق مقدم است یا اخلاق بر تعبد، باید گفت به طور قطع، اخلاق بر تعبد دینی مقدم است. به این مطلب در پاسخ سؤال دوم اشاره کردم و گفتم که تعبد دینی خود موضوع اخلاق است و نمی‌تواند مقدم بر آن باشد. آن‌چه هم در باره تأثیر ایمان دینی به عنوان پشتوانه اخلاق گفتیم ناظر به تعبدیات دینی نبود، بلکه ایمان فی نفسه امری عقلانی است، نه تعبدی. بله ایمان، مستلزم پذیرش تعبدات دینی هست ولی خود ایمان به خدای احسن الخالقین تعبدی نیست.

اما در پاسخ سؤال دوم عرض می‌کنیم عمل، در شکل‌گیری شخصیت و فضائل دخالت جدی دارد؛ ولی از معارف اسلامی

فراگرفته‌ایم که هیچ فضیلتی، بدون ایمان به خدا، در بارگاه الهی ارزش چندانی ندارد. یک مسلمان نمی‌تواند به این تعلیم وحی بی‌اعتنا باشد و چیزی را که خدا بی‌ارزش می‌داند ارزشمند بشمرد. ولی به شرط ایمان، ملکات اخلاقی اگر نگوییم بیش از تعبدیات دینی، کمتر از آن در کمال انسان تأثیر ندارد.

صفیر: هدف پیامبر اسلام از این سخن که من برای اتمام مکارم اخلاقی مبعوث شدم چیست؟ آیا این حرف نشان از این دارد که برای شخص آن حضرت دغدغه‌های اخلاقی، مهم‌تر از دغدغه‌های دیگر (مثلاً شریعت) است؟

■التزام به شریعت ـ به معنای خاص و یا عام کلمه ـ خود موضوعی از موضوعات اخلاق انسانی است. لذا اصلاً طرح این سؤال صحیح نیست. مگر می‌شود اخلاقی بود و به حقّ شریعت توجه نکرد؟! علاوه بر این‌که اخلاق جزیی از شریعت است. بله! به معنایی که در جواب سؤال قبل عرض کردم، با شما همراهم، و آن که بخش اخلاقیات دین را مهم‌تر از بخش تعبدیات آن می‌دانم، البته به شرط ایمان و عبودیت و اعتقاد به الوهیت و ربوبیت خداوند.

صفیر: چگونه می شود از سویی شریعت و تعبد دینی موضوع اخلاق باشد، و از سوی دیگر اخلاق جزیی از شریعت باشد؟

■آن‌چه موضوع اخلاق است تعبد دینی است، و آن چه اخلاق جزء آن است شریعت به معنای عام کلمه است که هم تعبدیات و هم عقلانیات دینی را در بر می‌گیرد.

صفیر: به نظر شما آیا اساساً اسلام، دینی اخلاق‌مدار است و یا تکلیف‌مدار؟

■بنده طرح این سؤال را نیز، لااقل به این شکل اطلاقی آن، که متأسفانه امروزه رایج شده، دقیق نمی‌دانم.

اولاً؛ مگر می‌شود اخلاق‌مدار بود و به حقّ شارع که تکلیف کردن است بی‌اعتنا بود؟!

ثانیاً؛ ظاهر این سؤال بر این پیش‌فرض استوار است که دین منحصر در تعبدیات و ایمانیات است، و عقلانیات در آن جایی ندارد. به هر حال، اگر منظور این است که آیا اسلام به حقّ عقل برای شناخت هست و نیست و باید و نباید توجه دارد؟ باید گفت به طور قطع این چنین است. مجدداً عرض می‌کنم بنده دین را اعمّ از عقل و وحی می‌دانم، و دین و شریعت را در تعبدیات خلاصه نمی‌کنم.

اما در همین باید و نبایدهای که عقل درک می‌کند، خداوند حق تعلیقه زدن و تخصیص و تقیید زدن دارد؛ چرا که اولاً خداوند خالق فطرت و دستگاه اخلاق انسانی است، و به واسطه خلق او است که هویتی به نام اخلاق داریم؛ و ثانیاً عقل و فطرت، هم گاه دچار جهل در موضوع شناسی می‌شود و هم گاهی توهمات جلوی سلامت آن را می گیرد و به اعوجاج اخلاقی می‌کشاند. در این صورت، وحی می‌تواند با توجه به ظرفیت‌های انسانی در صدد هدایت عقل برآید.

صفیر: تأثیر فلسفه یونانی بالاخص ارسطو در پی‌ریزی اخلاق اسلامی چگونه است؟ و این تفکر چه تعارضاتی با تعالیم اخلاقی که از قرآن و روایات استنباط می‌شود، دارد؟

■این را می‌پذیرم که تفسیر فلاسفه کلاسیک ما از فلسفه یونان، و به خصوص ارسطو، در پی‌ریزی آن چه ما امروزه نام علم اخلاق اسلامی بر آن می‌گذاریم، تأثیر داشته است. البته در این که آن تفاسیر از آرای فلاسفه یونان صحیح بوده یا نه، جای تأمل هست و در آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. اما اگر بخواهیم به اجمال بگوییم این تأثیر چه بوده، باید گفت تأثیر فوق در یک جمله قابل بیان است، و آن این که اخلاق غایت انگار ارسطویی ـ به فرض صحت این نسبت ـ جا را

اگر نسبت دین و اخلاق نسبت عام و خاص مطلق باشد، صحبت از تقدم و تأخر این دو دقیق نیست. چه معتقد باشیم اخلاق، مقدم بر دیگر معارف دینی انسانی باشد و چه دیگر معارف دینی را بر اخلاق مقدم بدانیم، باز سخن از تقدم و تأخر دین بر اخلاق بی معنا است. ولی اگر مراد این است که تعبد ـ یعنی دین به معنای خاص کلمه ـ بر اخلاق مقدم است یا اخلاق بر تعبد، باید گفت به طور قطع، اخلاق بر تعبد دینی مقدم است.

بر اخلاق وظیفه‌گرا در میان بسیاری از علمای اخلاق تنگ کرده است. به اعتقاد بنده، از وقتی فلسفه کلاسیک وارد حوزه دین و اخلاق شد، این اتفاق افتاد. توضیح مطلب آن که دو دیدگاه قطبی در فلسفه اخلاق وجود دارد؛ و به نظر می رسد بقیه دیدگاه‌ها در عرض این دو نیستند، بلکه در طول آن قرار می گیرند. یکی از این دو دیدگاه، دیدگاه غایت‌انگار است. نظریه غایت‌انگارانه ملاک یک ارزش اخلاقی را به این می‌داند که عامل اخلاقی و یا انسان‌ها را به میزان بیشتری به کمال و خیری که برای آن‌ها متصور است برساند. در این نظام اخلاقی، خوب و بد یک عمل به خود آن عمل و حتی احساس درونی انسان نسبت به آن تعریف نمی‌شود، بلکه به تأثیری که در تحصیل خیر غایی او دارد مربوط است. این دیدگاه به احساسات درونی انسان و فطرت اخلاقی کمتر توجه دارد، و برای آن به خودی خود ارزشی قائل نیست، مگر به طریقی ارتباط بین آن و بین کمال برقرار کند. این همان دیدگاهی که در بیان دسته اول از تعاریف دین و اخلاق عرض کردیم و توسط جریان فکری خاصی در حوزه‌ها ترویج می‌شود. این دیدگاه پشتوانه‌اش بیش از هر چیز فلسفه یونان و تأثیری است که در نگاه علمای اخلاق عقلی داشته است. البته همیشه نگاه‌های دیگری هم در حوزه‌های علمیه وجود داشته و دارد.

دیدگاه دوم دیدگاه وظیفه‌گرا است. وظیفه‌گرایان معتقدند که علاوه بر نتایج یک عمل یا حالت، ملاحظات دیگری نیز در کار است که می‌تواند آن عمل یا قاعده را از نظر اخلاقی مثبت یا منفی کند. مثلاً این واقعیت که –وفای به عهد عادلانه است – نه به دلیل فوائد مترتب آن خوب است، بلکه ندای درونی هر انسانی او را به وفای به عهد دعوت می کند، و همین برای یک قضاوت اخلاقی کافی است. به اعتقاد نگارنده، این دیدگاهی است که به طور جدی جای خالی آن در شناخت شریعت احساس می شود.

صفیر: بهتر است توضیح بیشتری بدهید.

■در علم اصول بحث معروفی وجود دارد، به نام قاعده ملازمه، به این معنا که: –ما حکم به العقل حکم به الشرع–؛ یعنی هر آن چه عقل بشری به آن حکم کند، شرع هم به آن حکم می‌کند. مراد از عقل هم همان است که سابق گفتیم. بنده فقیه اصولی‌ای نمی‌شناسم که به این قاعده از حیث کبروی مناقشه‌ای داشته باشد. ادله آن هم در جای خود آمده، و فعلاً مجال پرداختن به آن نیست. آنچه اصولیون و فقهای ما را به دو دسته قائلین به ملازمه و عدم قائلین به آن تقسیم کرده، مناقشه صغروی در آن است. مبنای مناقشه صغروی‌ای که در این باره وجود دارد، همین دو دیدگاه مزبور در باره اخلاق است. آن‌ها که قضیه اخلاقی را از نگاه صرفاً غایت‌انگار می‌نگرند، تعریفشان از –ما حکم به العقل– که موضوع قاعده ملازمه است، حکمی عقلی است که تابع شناخت عقل از حکمت‌ها و مصالح عالم است. این دسته از علما می فرمایند از آن‌جا که عقل در شناخت مصالح و مفاسد عالم ـ به خصوص با توجه به مصالح و مفاسد اخروی– ناقص است، نمی‌توان به حکمی که او در این جهت می‌کند، اعتماد

کرد؛ و لذا می‌فرمایند تا اعتباری از جانب شرع به طور مستقیم به ما نرسد نمی‌توانیم حکمی را به تشریع الهی نسبت دهیم. بر این اساس به «حکم به الشرع» نمی‌رسند و قاعده ملازمه را نمی‌پذیرند. در نقطه مقابل، بزرگانی که نگاهشان به قضایای اخلاقی نگاه وظیفه‌گرایانه است، نفس حکم فطرت و گرایش آن به یک عمل را کاشف از این می‌دانند که خداوند خواسته تا ما نسبت به آن عمل چنین قضاوتی داشته باشیم. فقها و اصولیونی که چنین نگاهی به قضایای اخلاقی دارند، بعد از پذیرش کبرای قاعده، مشکل صغروی در آن ندارند، چرا که فطرت امری نیست که مجهول باشد، و قابل دسترسی است.

استدلال‌های متعددی بر حکایت فطرت از خواست الهی می‌توان داشت؛ که برای خالی نبودن عریضه، اشاره کنیم که اساسا ربوبیت تشریعی خداوند رشحه‌ای از ربوبیت تکوینی او است؛ یعنی نمی‌توان تکوین خداوند را از تشریع او جدا دانست و معتقد شد کیفیت تکوین ما ـ یعنی همان فطرت ـ حکایت از خواست الهی نمی‌کند. بله، اگر بعد از تکوین ردعی از وحی رسید می‌تواند حکمت آن تکوین را صرفاً امتحان الهی دانست، ولی بدون ردع وحی، فطرت حکایت از خواست ـ یعنی رضایت و کراهت ـ الهی دارد.

دلیل دیگر، آیات و روایاتی است که به نحوی بر فطرت و عقل صحه می‌گذارند؛ مثل آیه‌ای که می‌فرماید: ﴿فأقم وجهک للدین حنیفاً فطرة الله التی فطر الناس علیها﴾. یا روایتی که عقل را رسول باطن می‌داند در کنار وحی که رسول ظاهر است؛ و البته تعداد این دست از آیات و روایات کم نیستند، و در جای خود باید تعقیب شود. ادله فلسفی هم بر این مطلب وجود دارد.

صفیر: تعالیم اسلامی پیرامون اخلاق، بیشتر ناظر به مبادی علم اخلاق است و یا این تعالیم دربردارنده نوعی اخلاق عملی برای زندگی افراد است؟ به تعبیر دیگر می‌توان نظام اخلاقی برای اسلام مانند نظام‌های اخلاقی دیگر (مثلاً نظام اخلاقی که کانت تأسیس کرد) قائل شد؟

■در این تردید نباید کرد که نمی‌توان اسلام را به عنوان یک دین و مکتب ناظر به رفتار انسانی تعریف کرد و آن را خالی از یک نظام اخلاقی دانست. بخشی از این نظام با وحی الهی قابل شناخت است، و بخشی با عقل و تأملات فلسفی.

صفیر: بهترین ضامن اجرای اصول و ارزش‌های اخلاقی از منظر دین چیست؟

■بلاتردید ایمان به خالقی با اوصاف علم و قدرت و خیرخواهی و حکمت مطلق، بالاترین پشتوانه اخلاق انسانی است.

صفیر: یکی از مسائلی که امروزه مطرح است رابطه فقه با اخلاق است. اخلاق چه تأثیری می‌تواند در استنباط‌های فقهی داشته باشد؟ در صورت تعارض احکام فقهی با گزاره‌های اخلاقی کدام یک مقدم می‌شوند؟ آیا در صورت تعارض، می‌توان پاره‌ای از احکام فقهی را کنار گذاشت و یا در آن‌ها تجدید نظر کرد؟

■در ارتباط فقه و اخلاق عرض می‌شود اگر فقه را اعمّ از دریافت‌های عقلانی و وحیانی بدانیم، و اگر اخلاق را اعمّ از ملکات و رفتار عقلانی و برخاسته از فطرت تعریف کنیم، و به ویژه اگر نگاه وظیفه‌شناسانه به اخلاق داشته باشیم، نسبت بین این دو عموم و خصوص من وجه خواهد بود. عمل وحیانی، فقهی، و نه اخلاقی، خواهد بود؛ عمل عقلانی، اخلاقی و فقهی خواهد بود؛ و بحث از ملکات اخلاقی صرفاً اخلاقی و نه فقهی است.

دیدگاه فوق از نقش عقل در شریعت و فقه، و تعریف ما از اخلاق، علاوه بر بحث شریف ملازمه، در اجتهاد و چگونگی استنباط از متون دینی هم مؤثر است. به عنوان یک نمونه عرض می کنم قاعده‌ای در فقه وجود دارد، و آن این که جعل حکم تعبدی بر خلاف ارتکازات عقلانی احتیاج به تأکید دارد. این قاعده در علم بلاغت به تصریح آمده است، و بسیاری از فقها به آن توجه دارند. حال اگر ما به مقدمات فوق اعتقاد داشته باشیم و دریافت‌های وجدانی و عقلانی را هم کاشف از خواست الهی بدانیم، اگر شارع خواست حکمی تعبدی در متون دینی جعل کند، و به اصطلاح ردعی بر این دریافت‌های فطری عقلانی ـ و در اصطلاح اخلاقی ـ داشته باشد، باید با تأکید آن را بیان کند. در چنین مواردی، فقیه نمی‌تواند صرفاً به استناد یک اطلاق، حکمی تعبدی را استنباط کند. این امر تأثیر بسزایی در فقه دارد. مثلاً شما اگر به ادله حکم ارتداد رجوع کنید، هرگز به چیزی بیش از یکی دو اطلاق برنمی‌خورید، که به نظر می‌رسد برای اثبات حکم در –ارتداد عن شبهة–، با توجه به قضاوت اخلاقی انسان، دلالت کافی نداشته باشد. بیش از بحث دلالت، این مطلب در استنباط جهت صدور روایات تأثیر دارد.

در باره تعارض ظاهری احکام تعبدی دین با احکام اخلاقی فطرت انسانی، بحث‌های مفصلی باید بشود، و این مجال گنجایش بیش از این ندارد. بنده در این پاسخ‌ها بیشتر بر اساس تعریف رایج از اخلاق مشی کرده‌ام؛ و الاّ بنده ترجیح می‌دهم، علم اخلاق را منحصر به بحث از ملکات نفسانی کنم، و بین فقه و اخلاق تباین موضوعی ببینم، همانطور که مرحوم فیض کاشانی در –المحجة البیضاء– چنین کرده است.

صفیر: مجموعه تعالیم اخلاقی اسلام چه ربط و نسبتی با نظریه‌های جدید فلسفه اخلاق که امروزه در غرب مطرح است می‌تواند داشته باشد؟

■به نظرم به این سؤال پرداختم. لازم به ذکر نیست که نظریات فلسفه اخلاق جدید، لزوماً حرف‌های تازه‌ای نیستند، بلکه تبیین همانی هستند که اهل تفکر در طول تاریخ به آن پرداخته‌اند، ولو تبیین علمی از آن نشده باشد. اساساً علوم تحلیلی همین شأن را دارند که آن‌چه را در کمون ذهن‌ها وجود دارد، تبیین علمی می‌کنند.

این را می‌پذیرم که تفسیر فلاسفه کلاسیک ما از فلسفه یونان، و به خصوص ارسطو، در پی‌ریزی آن چه ما امروزه نام علم اخلاق اسلامی بر آن می‌گذاریم، تأثیر داشته است. البته در این‌که آن تفاسیر از آرای فلاسفه یونان صحیح بوده یا نه، جای تأمل هست و در آن اختلاف نظرهایی وجود دارد. اما اگر بخواهیم به اجمال بگوییم این تأثیر چه بوده، باید گفت تأثیر فوق در یک جمله قابل بیان است، و آن این که اخلاق غایت انگار ارسطویی به فرض صحت این نسبت ـ جا را بر اخلاق وظیفه‌گرا در میان بسیاری از علمای اخلاق تنگ کرده است. به اعتقاد بنده، از وقتی فلسفه کلاسیک وارد حوزه دین و اخلاق شد، این اتفاق افتاد.

تعالی اخلاقی و روزگار ما

دکتر محمدرضا یوسفی
(استاد دانشگاه و محقق حوزه)

متاسفانه جامعه ما دچار افول اخلاقی شده است. و در این افول، قطعا مدیریت جامعه موثر است. هدف دین، تعالی اخلاقی جامعه است. پیوند و ارتباطی اساسی بین دین و اخلاق وجود دارد. رهاورد دین حاکمیت اخلاق در جامعه است. پیامبر اکرم(ص) که خود نماد اخلاق است مهم‌ترین دلیل بعثت را تکمیل ارزش‌های اخلاقی بیان کرده، می‌فرماید: «همانا برای تکمیل مکارم اخلاقی مبعوث شده ام»[۱]

بر این اساس، فلسفه احکام الهی نیز پاکی روح انسان و تطهیر نفس آدمی‌بیان شده است. خداوند دلیل وجوب نماز را جلوگیری از رسوخ زشتی‌ها در وجود انسان بیان کرده، می‌فرماید: « نماز را بپادارید. زیرا نماز از فحشاء و منکر جلوگیری می‌کند»[۲] و هدف از وجوب روزه را تقوا ذکر کرده، می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده اید روزه بر شما واجب شد همان گونه که برگذشتگان واجب گردید، تا با تقوا شوید»[۳] و همچنین فلسفه خیره نشدن به زنان را سلامت روح انسان ذکر می‌کند؛ خداوند می‌فرماید:«ای کسانی که ایمان آورده اید، چشمان خود را کنترل کنید و خود را نگاه دارید این برای شما پاکیزه تر است»[٤] در آیه از کلمه غض بصر استفاده شده است غض بصر به معنای کاهش دادن نگاه، خیره نشدن و تماشا نکردن است. گاهی انسان به کسی خیره شده، وی را ورانداز می‌کند و گاهی انسان به فردی که با او حرف می‌زند نگاه می‌کند. در اینجا نگاه کردن لازمه گفتگو است. پس آیه می‌فرماید به مردان بگو به زنان خیره نشوند و چشم چرانی نکنند و به زنان مومن نیز بگو که آنها نیز به مردان خیره نشده، چشم چرانی نکنند. این برای آنان بهتر است. بنابراین دین می‌خواهد جامعه ایی اخلاقی شکل بگیرد. صداقت و راستگویی، وفای به عهد، حفظ حرمت دیگران، نبودن غیبت، تهمت، دروغ، حق خوری و تجاوز به حریم مردم و زورگویی و... . اگر افراد در جامعه به راحتی توانستند این امور را انجام دهند آن جامعه اخلاقی است.

باید توجه داشت که تاکید دین در آیات و روایات به اخلاق صرفا به جهت جنبه اخروی نیست، بلکه اگر دنیا نیز می‌خواهیم باید اصول اخلاقی را رعایت کنیم. زیرا اخلاق با اقتصاد، سیاست و... رابطه دارد بر آنها اثر می‌گذارد و از آنها اثر می‌پذیرد.

وضعیت اخلاقی جامعه

حال ببینیم با توجه به تعالیم دینی یاد شده، آیا جامعه ما چنین است؟ ما که ادعای پیروی از اسلام عزیز را داریم، به واقع ارزش‌های اخلاقی را محترم می‌شمریم؟ در این بخش ابتدا باید به وضعیت عمومی‌اخلاق در جامعه و سپس به وضعیت اخلاقی در میان مقامات و خواص توجه کرد، گرچه افول اخلاقی در میان مردم در هر جامعه هم قابل دقت است اما می‌توان گفت رفتار برخی ازکسانی که باید الگویی برای جامعه باشند می‌تواند در تولید و رشد هنجار و ناهنجاری‌ها بسیار تاثیر گذار است.

فساد شاخصی است که کشورها را بر حسب درجه وجودی آن در میان مقامات اداری و معاملات خارجی رتبه بندی می‌کنند. این شاخص بر مبنای امتیازی بین یک تا ده برای همه کشورهای جهان توسط سازمان شفافیت بین المللی مورد محاسبه قرار می‌گیرد. نمره ۱۰ برای سالمترین و نمره یک برای فاسدترین نظام اداری است. این شاخص از سال ۲۰۰۲ به بعد در بین ۱۸۱ کشور جهان محاسبه شده، وضعیت هر کشور را در مقایسه با سایر کشورها از نظر فساد یاد شده بیان می‌کند. متاسفانه رتبه ایران از ۸۷ در سال ۱۳۸۳ به ۱٤۱ در سال ۸۷ رسید. این شاخص از این جهت اهمیت زیادی پیدا می‌کند که امکان دستیابی به توسعه برای کشورهایی که دارای درجه بالایی از فساد هستند، تقریباً منتفی است. همان طور که در بیانیه نهایی که کارشناسان و متخصصانی که در سمینار سال ۱۹۹۷ در سازمان ملل از ۱٦۰ کشور دنیا گرد آمده بودند، فساد بزرگترین مانع توسعه کشور بیان شد. وعده‌های توخالی، دروغ گویی ها، آبروی دیگران را بردن بدون این‌که وی بتواند از خود دفاع کند و بدون این‌که این اتهام در محکمه ایی به اثبات رسد، و از همه مهم‌تر اختلاس در سیستم اقتصادی، اداری، بی اخلاقی‌های رسانه‌ای، گماردن افراد بدون تخصص در نظام مدیریتی به ویژه کسانی را که به جعل مدرک مورد تخصص مورد نیاز دست می‌زنند؛ می‌تواند از مصادیق فساد در هر جامعه باشد. از جهت دیگر افول حساسیت‌های به جا در قبال این موارد فساد آفرین و عدم برخورد مناسب و قضایی، برای عموم مردم پیام‌های روشنی دارد که حساسیت مردم را به انجام چنین کارهایی کاهش می‌دهد و این یعنی فاجعه‌ایی اخلاقی، و از سوی دیگر به افرادی از جامعه می‌فهماند که پس تو هم می‌توانی دست به چنین کارهایی بزنی. این امر، خود

همان طور که در بیانیه نهایی که کارشناسان و متخصصانی که در سمینار سال ۱۹۹۷ در سازمان ملل از ۱۶۰ کشور دنیا گرد آمده بودند، فساد بزرگترین مانع توسعه کشور بیان شد. وعده‌های توخالی، دروغ گویی ها، آبروی دیگران را بردن بدون این‌که وی بتواند از خود دفاع کند و بدون این‌که این اتهام در محکمه ایی به اثبات رسد، و از همه مهم‌تر اختلاس در سیستم اقتصادی، اداری، بی اخلاقی‌های رسانه‌ای، گماردن افراد بدون تخصص در نظام مدیریتی به ویژه کسانی را که به جعل مدرک مورد تخصص مورد نیاز دست زده اند؛ می‌تواند از مصادیق فساد در هر جامعه باشد.

ترویج بی‌اخلاقی در جامعه است. نکته مهم‌تر از همه این است که جامعه در برابر این بی‌اخلاقی‌ها حساسیتی نشان نمی‌دهد که این امر نشانه خوبی نیست. چندی پیش در فرانسه سه دانش آموز کشته شدند تا چند روز مردم در اعتراض به این حادثه با نصب پلاکاردهایی به تظاهرات پرداختند و نسبت به این واقعه، واکنش نشان دادند مفهوم این اعتراض یعنی جامعه هنوز زنده است و نسبت به وقایعی بر خلاف هنجارها، واکنش نشان می‌دهد.

در این‌جا سوالی مطرح است که چرا با وجود تعالیم والای اخلاقی دین اسلام و طرح مباحث اخلاقی در منابر، رادیو، تلویزیون، مطبوعات، سایت‌ها و... جامعه اسلامی از تعالی اخلاقی فاصله دارد؟ چرا دروغ، تهمت، هتک حرمت دیگران و... در میان ما رواج دارد؟ حتی آنان که اهل نماز و روزه و... هستند و به ظاهر متدینند اما تهمت، غیبت، دروغ و... می‌گویند.

به نظر می‌رسد دلیل آن این است که عملکردها مهم‌تر از مواعظ صرف، تاثیر گذار هستند. مواعظ قطعا مفید هستند اما تاثیرگذاری سایر متغیرها مهم‌ترند. موعظه‌های اخلاقی مانند دعوت کردن افراد به شنا بر خلاف مسیر رودخانه است. اگر آشکارا اصول اخلاقی زیر پا گذارده شود، دروغ زرنگی محسوب می‌شود. با تهمت زدن می‌توان رقیب را از سر راه برداشت و... کسی بخواهد درستی پیشه کند، به اراده و ایمانی قوی نیازمند است. باید توجه داشت که اخلاق تحت تاثیر متغیرهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی مانند تورم، بیکاری و مدیریت جامعه است. اخلاق جامعه از نهادهای اقتصادی و سیاسی اثر می‌پذیرد. در نظام اداری نادرست، کار با دروغ درست می‌شود و بدون رشوه کار پیش نمی‌رود. به عنوان نمونه فقر از عواملی است که انسانیت و اخلاق را از بین می‌برد. در روایت است که امیرالمومنین(ع) خطاب به امام مجتبی فرمود: «انسانی را که به دنبال نان شب است ملامت مکن زیرا کسی که دستش خالی است خطاهای زیادی انجام می‌دهد»[۵] و باز حضرت(ع) در نهج البلاغه می‌فرماید:« فقیر در شهر خویش غریب است»[٦] پیامبر(ص) در آخرین خطبه ایی که بر فراز منبر برای مردم خواند به والی پس از خویش توصیه هایی می‌کند از جمله این‌که می‌فرماید: «مبادا سیاستی پیش گیرد که به فقر مردم بینجامد زیرا آنان را به کفر می‌کشاند»[۷] یعنی فقر موجب می‌شود تا موازین اخلاقی، حرمت‌های دینی زیر پا گذارده شده و حتی اعتقادات دینی افراد تضعیف گردد. علی(ع) در روایتی به تبیین علت فقر پرداخته، می‌فرماید:« سوء تدبیر کلید فقر است»[۸] این روایت همان‌طور که می‌تواند در جنبه فردی تبیین شود، می‌تواند در جنبه اجتماعی نیز توضیح داده شود. سوء تدبیر در جنبه‌های مدیریتی ناشی از سپردن کار به غیرمتخصص، استفاده نکردن از توان کارشناسان است؛ لذا چنانچه پیامبر فرمود: « هر کس که بدون علم کاری انجام دهد، خراب کردنش بیش از آباد کردنش می‌باشد»[۹] آنان هم خود را به زحمت می‌اندازند و هم برای مردم مشکل ایجاد می‌کنند. در روایت است که: «ده گروهند که هم خود را به مشکل می‌اندازند و هم دیگران را... از جمله کسی که می‌خواهد اصلاح کند اما دانای به کار نیست»[۱۰]

باید توجه داشت که اخلاق تحت تاثیر متغیرهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی مانند تورم، بیکاری و مدیریت جامعه است. اخلاق جامعه از نهادهای اقتصادی و سیاسی اثر می‌پذیرد. در نظام اداری نادرست، کار با دروغ درست می‌شود و بدون رشوه کار پیش نمی‌رود. به عنوان نمونه فقر از عواملی است که انسانیت و اخلاق را از بین می‌برد. در روایت است که امیرالمومنین(ع) خطاب به امام مجتبی فرمود: « انسانی را که به دنبال نان شب است ملامت مکن زیرا کسی که دستش خالی است خطاهای زیادی انجام می‌دهد».

سیاست‌های نادرست، غیر کارشناسی شده موجب بیکاری، تورم و.. در جامعه می‌شود. یکی از شاخص‌های اندازه گیری وضعیت مشکل معیشتی مردم، شاخصی به نام فلاکت است. این شاخص ترکیبی از بیکاری و تورم است. بیکاری موجب نداشتن درآمد و در نتیجه فقر می‌شود و از سویی دیگر نیز تورم موجب افزایش قیمت‌ها و کاهش قدرت خرید مردم و فقر آنان می‌شود. لذا ترکیب این دو می‌تواند گویای فلاکت و سختی گذران زندگی در جامعه باشد.

در نتیجه تعبیراتی مانند افول، انحطاط و بحران اخلاقی در هر جامعه بیانگر این است که آن جامعه به وضعیت هشدار دهنده‌ای رسیده است و شدیداً نیاز به بازسازی اخلاقی آن احساس می‌شود. گرچه موعظه مهم است، اما موعظه نمی‌تواند به تنهایی این مشکل را حل کند. با توجه به این که رواج برخی آسیب‌های اجتماعی معلول زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و.. است، لذا مدیریت عقلانی و اخلاقی جامعه می‌تواند در کاهش این امور نقش مهمی‌داشته باشد. یکی از مظاهر مدیریت علمی، و وجود اراده ایی برای حل معضل افول اخلاقی در جامعه و مقامات، بهره گیری از مطالعات و تحقیقات جامعه شناسان، روانشناسان اجتماعی و تربیتی، اقتصاددانان و.. می‌باشد. انتظار این است که به صورت علمی‌به تحلیل ریشه‌های این بی‌اخلاقی‌ها توسط دانشمندان علوم انسانی پرداخته شود. و آنان بدون هراس از هر گونه برچسبی بتوانند نتیجه تحقیقات خویش را در معرض استفاده جامعه قرار دهند وبدون مدیریت علمی‌و اخلاقی باید منتظر ناهنجاری‌های بیشتر و عمیق‌تر بود.

منابع:

---

[۱] «إنما بعثت لأتمم مکارم الأخلاق».

[۲] ﴿و اقم الصلاه ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر﴾ (سوره عنکبوت/ ٤٥).

[۳] ﴿یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم االصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون﴾ (سوره بقره/ ۱۸۳).

[٤] ﴿قل للمومنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ذلک ازکی لهم﴾ (سوره نور/۳۰).

[٥] «لا تلم انسانا یطلب قوته فمن عدم کثر خطایاه» (الحیاه/ج٤/ ص ۲۸۰).

[٦] «الفقیر غریب فی بلدته»

[۷] «و لم یفقرهم فیکفرهم» (کافی/ج۲/ ص ۲٦۳).

[۸] «سوء التدبیر مفتاح الفقر» (تصنیف الغرر/ص ۳٥٤).

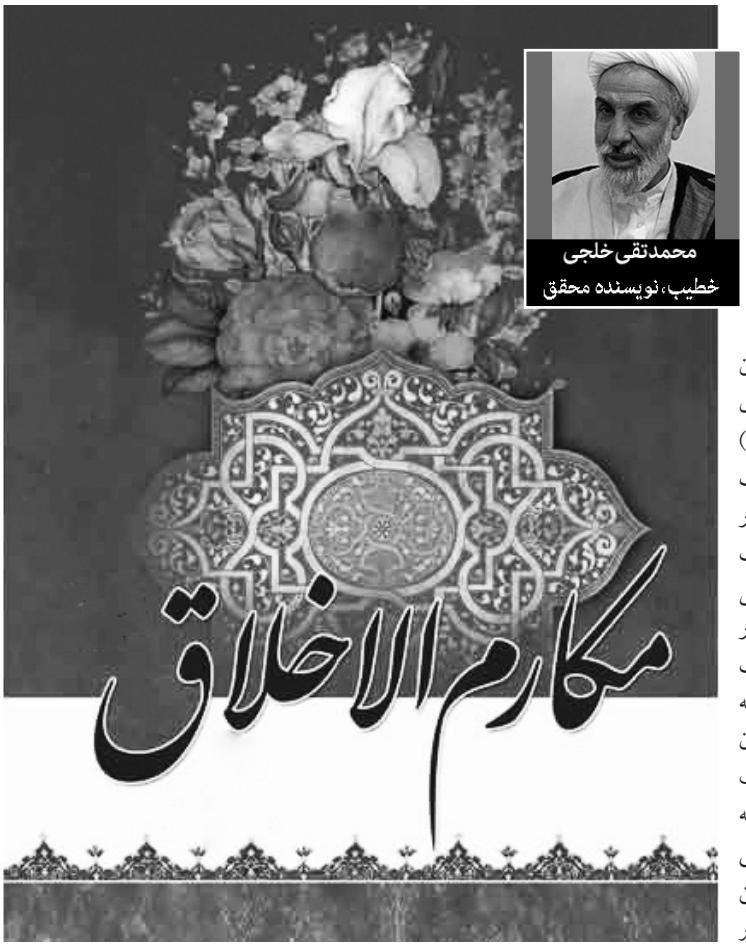
[۹] «من عمل علی غیر علم کان مایفسده اکثر مما یصلح» (تحف العقول/ ٤۷).

[۱۰] «عشره یفتنون انفسهم و غیرهم.... مرید للاصلاح و لیس بعالم» (الحیاه/ ج ٤/ص ۳٥۱).

اخلاق کریمانه در حکمت دینی

شرحی بر دعای مکارم الاخلاق امام سجاد(ع)

بخش(۲)



محمدتقی خلجی
خطیب، نویسنده محقق

عنوان فرعی: (اللهم صل علی محمد وآل محمد)

در دعاهای(صحیفه سجادیه)، ذکر مبارک صلوات (درود و سلام بر محمد و آل محمد)، بسیار تکرار شده است، تا جایی که در همین دعای بیستم(دعای مکارم الاخلاق)، ۲۰ بار این ذکر مبارک، گاه به صورت: (اللهم صل علی محمد وآل محمد) و گاه به جای آل محمد، آله، و گاه در آغاز هر فراز، پیش از عرض هر حاجت، گاه در پایان آن، این ذکر مبارک تکرار شده است. اصل صلوات و مشروعیت آن، مبتنی بر آیه ای از قرآن کریم است که خداوند درمقام توصیف و ستایش حضرت محمد(ص) فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، خداوند وفرشتگانش بر پیامبر درود می فرستند، ای مومنان ! بر او درود فرستید و به شایستگی بدو سلام کنید).

چون ثنای او نگوید آدمی، جنّ و ملک
که خداوند تعالی خود ثنایش گفته است

در کتاب‌های حدیث و تفسیر، از عالمان سنی و شیعه در این‌باره احادیث بسیار رسیده است . در این‌جا به دو نمونه از این احادیث اشاره می‌شود:

۱ – به روایت ابن عباس، بنی اسرائیل به حضرت موسی(ع) گفتند: آیا پروردگار تو درود می‌فرستد؟پس، پروردگارش او را ندا در داد: ای موسی! اگر بنی‌اسرائیل از تو درباره درود من پرسیدند، بگو: آری! «من و فرشتگانم، بر پیامبران و فرستادگانم درود می‌فرستیم»، سپس خداوند درباره پیامبرش آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...﴾ را نازل فرمود .

۲ – علی بن ابو حمزه، از پدرش، روایت کرده که: از امام صادق(ع) از این سخن خداوند عزّوجلّ ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ...﴾ پرسیدم، فرمود: ﴿اَلصَّلاةُ مِنَ اللهِ عَزوَجَلَّ رَحمَةٌ وَ مِنَ المَلائِكَةِ تَزكِيَةٌ وَ مِنَ النّاسِ دُعاءٌ﴾؛ صلوات خداوند، همان رحمت و صلوات فرشتگان به پاکی یاد کردن و صلوات مردم دعاست... .

مسلمانان، با استناد به همین آیه و روایات رسیده از اهل بیت پیامبر(ع) و اصحاب آن بزرگوار، از همان زمان نزول آیه، درود و سلام بر پیامبر(ص) و اهل بیت(ع) او را، عبادت تلقی کرده‌اند. در نماز نیز، در تشهد(دعای زانو)، ذکر صلوات لازم است. در مذاهب سنّی نیز، درپاره‌ای واجب، و در پاره‌ای از مذاهب، ذکر صلوات در نماز مستحب است. فقیه محقق سنّی، شیخ عبد الرحمان الجزایری، در کتاب معروف الفقه علی المذاهب الاربعه می‌گوید: ومنها الصلاة علی النبی فی التشهد الاخیر –، از جمله سنن نماز، صلوات فرستادن است بر پیامبر(ص)، در تشهد اخیر . و به استناد همین آیه و احادیث است که شاعران و سخن سرایان مسلمان از دیرباز، احساس قلبی خود را، که همانا توصیف و ستایش پیامبر(ص) و خاندان پاک اوست، به زبان شعر – چه شعر عربی، فارسی و زبان‌های دیگر– ابراز کرده و می کنند. و اما در عین حال همه آنان به این یقین رسیده‌اند که به جای‌آوردن حق عظمت پیامبر و خاندانش، یا وصف کردن جمال آنان با کلماتی که در خور منزلت آنان باشد محال است. و از ستایش محمد(ص) وخاندان(ع) او چنان‌که شایسته و بایسته باشد، عاجزند، زیرا تقریر عظمت مقام محمد و خاندان او با مدیحه، امری محال است. و در واقع، همین تعبیر که:﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ...﴾ سخنی است که کار را حتا بر سرایندگان و سخن‌سرایان چیره دست، سخت دشوار کرده است. یوسف نبهانی، حقوقدان بیروتی که عمری را صرف گردآوری «زهدیات» مربوط به پیامبر(ص) کرده است و خود نیز، هزاران بیت درستایش وثنای محمد(ص) سروده است، همین احساس را در یکی از سروده هایش به قلم آورده است: بگویند من را: « نگفتی ثنای محمد؟ محمد(ص) رسول خداوند هر آفریده بود، سزاوارتر آدمی کَس ستایش سزد». بگفتم که: « در مدح او من چه گویم، چو پروردگارش ثنایش بگفت و بنگذاشت وصفی نگفته که تا گفته آید»؟

صورت صلوات

از آنجا که ذکر مبارک صلوات، یک امر شرعی بوده است، برخی از اصحاب پیامبرگرامی(ص) پس از نزول این آیه مبارک پرسیدند که چگونه بر شما صلوات بفرستیم، پیامبر(ص) در پاسخ آنان دستور صلوات را ذکر فرمود، که از جمله همین صورت معروف است: «اللهم صل علی محمد وآل محمد». کعب بن عجزه گوید: به رسول خدا عرض کردیم: «یا رسول الله هذا السلام علیک قد عرفناه، فکیف الصلاة علیک؟»، ای پیامبر خدا! چگونگی سلام بر تو را دانستیم، و اما و درود بر شما چگونه است؟ پیامبر(ص) فرمود: بگویید: «اللهم صل علی محمد و آل محمد

کما صلّیت علی ابراهیم و آل ابراهیم انک حمید مجید و بارک علی محمد و آل محمد کما بارکت علی ابراهیم و آل ابراهیم انک حمید مجید».

لازم به یاد آوری است که در برخی از روایات اهل سنت وبسیاری از روایات شیعه، حتا کلمه «علی» میان «محمد و آل» فاصله نشده است، و در برخی احادیث حتا نهی شده است از فرستادن صلوات ناقص، یعنی صلواتی که در آن، ذکر «آل محمد» نباشد: «لاتصلوا علی الصلاة البتراء! فقالوا: و ما الصلاة البتراء؟ قال: تقولون: اللهم صل علی محمد، و تمسکون، بل قولوا: اللهم صل علی محمد وآل محمد»، هرگز، صلوات ناقص وناتمام بر من نفرستید! عرض کردند: صلوات ناقص و ناتمام چیست؟ فرمود: این‌که بگوید: اللهم صل علی محمد، سپس توقف کنید، بلکه بگویید: اللهم صل علی محمد وآل محمد. شیخ عبدالرحمان الجزایری می گوید: و افضلها ان یقول: «اللهم صل علی محمد وآل محمد، کما صلیتَ علی ابراهیم، و علی آل ابراهیم و بارک علی محمد، و علی آل محمد کما بارکتَ علی ابراهیم، و علی آل ابراهیم، فی العالمین انک حمید مجید. و هذه الصغیة سنةٌ عند المالکیة و الحنفیة ...، و افضل انواع صلوات، این است که بگوید: اللهم صل علی محمد وآل محمد... سپس می‌گوید: و این درود در مذهب مالکی، وحنفی سنت [مستحب] است و در مذهب شافعی، و حنبلی فرض [واجب] است . افزون براین که این قبیل احادیث از طریق اهل سنت نقل شده است، برخی عالمان اهل سنت در این‌باره، رساله‌ای مستقل نوشته‌اند و یا در سروده های خود، به ذکر «آل محمد» در صلوات تصریح کرده اند. امام شافعی چنین سروده است:

امام شافعی چنین سروده است:

یا آل بیت رسول الله حبکم فرض من الله فی القران انزله
یکفیکم من عظیم الفخر انکم من لم یصل علیکم لا صلاةَ له

ای خاندان پیامبر(ص) دوستی شما واجبی است که از جانب خداوند در قرآن فرود آورده است . فخر بزرگ، شما را همین بس(در بزرگی شما همین بس)، که هر کس در نمازش بر شما درود نفرستد، نمازش باطل است .

یا آل بیت رسول الله حبکم
فرض من الله فی القران انزله
یکفیکم من عظیم الفخر انکم
من لم یصل علیکم لا صلاة له

ای خاندان پیامبر(ص) دوستی شما واجبی است که از جانب خداوند در قرآن فرود آورده است . فخر بزرگ، شما را همین بس(در بزرگی شما همین بس)، که هر کس در نمازش بر شما درود نفرستد، نمازش باطل است .

تکرار «صلوات» در صحیفهٔ سجادیه

و اما این که امام علی بن الحسین(ع) به ذکر مبارک «صلوات» در این اثر جاودانه‌اش، اهتمام ورزیده و از آن به تکرار یاد کرده است، به طور قطع، حکمت هایی در آن نهفته است که به پاره ای از آنها اشاره می شود:

به استناد اخباری که از اهل بیت(ع) رسیده است علی(ع) فرمود: «اذا کانت لک الی الله سبحانه حاجةٌ فابدأ بمسئلة الصلاة علی رسوله(ص) ثم سل حاجتک فان الله اکرم من ان یسئل حاجتین فیقضی احداهما و یمنع الاخری». هرگاه که حاجتت به خدای منزّه افتد، زان پیش تر که دست تمنا بر آوری، از خدای طلب کن تا بر محمد و خاندانش درود فرستد. پس آن گاه حاجت خویش را طلب کن که خداوند کریم‌تر از آن است که از دو حاجت، یکی را اجابت کند و دیگری را باز دارد. امام صادق(ع) فرمود: «ایاکم اذا اراد احدکم ان یسئل من ربّه شیئا من حوائج الدنیا والاخرة، حتی یبدأ بالثناء علی الله عزّوجلّ والمدح له و الصلاة علی النبی(ص) ثم یسئل الله حوائجه». هرگاه یکی از شماها از پروردگار خویش حاجتی خواهد چه دنیایی و چه آخرتی؛ مبادا بدان اقدام کند، تا آن که سخن به ستایش و ثنای خداوند و سپس درود بر پیامبر(ص) بیآغازد، آن گاه حاجت خویش از خدای بطلبد.

و به همین‌سان، در جای دیگر فرمود: «اذا اردت ان تدعو فمجّد الله عزّوجلّ و احمده وسبحه وهلّله و اثن علیه و صل علی محمد و آله، ثم سل تعط». هرگاه اراده کردی که خدای را بخوانی و از او حاجت بخواهی، او را که ـ عزیز و جلیل است ـ به بزرگی یاد کن و به پاکی بشناس و به یگانگی و یکتایی ثنا گوی و بر محمد و خاندانش درود فرست و سپس از او بخواه تا ببخشاید.

ذکر مبارک «صلوات»، افزون بر این که دستور خداوند و همراهی و هماهنگی با فرشتگان است، یاد و خاطره انسان‌هایی است که «نماد» برتر انسانیت‌اند که همه خوبی‌ها و همه زیبایی‌های جهان در کنار قداست و پاکی فرشتگان، در وجودشان تجلی یافته است. به واقع یاد و خاطره انسان‌های والایی است که ناب‌ترین باورها و زیباترین صحنه‌های ایثار و ارزشمندترین آرمان‌های انسانی در ساحت‌های زندگی‌شان تحقق یافته است. یاد و خاطره معیارهای حقی است که می‌تواند زندگی ما را، در همه جوانب آن ـ در حوزه اندیشه، عمل و اخلاق ـ از آلودگی‌ها صیانت بخشد، لغزش‌های ما را اصلاح کند.

آری، ذکر صلوات یاد و خاطره بندگان صالحی است که متأدّب به «آداب الله» و متخلّق به «اخلاق الله» اند؛ یاد آوری منزلت فاخر رسول خدا(ص) و اهل بیت(خاندان) اوست و به دنبال آن، یاد آوری اسلام و ایمان و آموزه‌های وحیانی، نظام صالح و حکومت عدل و حق و حاکمان حق مدار و عدل گستر و مربیّان الهی است، یاد آوری اخلاق و رفتار مقتدایی است که خداوند در توصیف او فرمود: ﴿وَإِنَّکَ لَعَلَی خُلُقٍ عَظِیمٍ﴾؛ و به راستی که تو را خویی است سترگ. یاد و خاطره محمد و خاندان اوست، همانان که ثنایشان دریایی بی کنه و کرانه را مانَد که غوّاصان معرفت از پیمودن آن ناتوانند، و البته منظور از ثنا و ستایش آنان بسیار فراتر از ابراز احترام صرف نسبت به آن‌هاست، بلکه به سبب قدرت منش سازی‌شان، برتر از آن و «آرزوی انسان‌های کامل» را در دل‌ها بر می‌انگیزند؛ چرا که منش آنان، نمونه کامل سر نهادن به اراده خداوند و الفت و موافقت با آن را بر جهانیان آشکار می‌سازد.

درباره ذکر صلوات و حکمت آن نکته دیگری نیز گفته‌اند، و آن نکته این است: «صلوات فرستادن بر پیامبر و آل پیامبر، دعا برای همه مخلوقات نیز هست. و سرّ این نکته که صلوات فرستادن، به منزله دعا کردن برای همه مخلوقات است، این است که چون محمد و آل محمد(ص) اصل فیض و وسائط عمده رحمت و کرامت و نعم الهی‌اند و هر مخلوقی و هر فیض دیگری از آنان است و مترتب بر وجود آنان، از این جهت ذکر و دعا برای آنان، به منزله ذکر همه و دعا برای همه مخلوقات است»: «بکم فتح الله، و بکم یختم الله و بکم یمحوا ما یشاء و یثبّت ... ارادة الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم وتصدر من بیوتکم».

ذکر مبارک «صلوات»، افزون بر این که دستور خداوند و همراهی و هماهنگی با فرشتگان است، یاد و خاطره انسان‌هایی است که «نماد» برتر انسانیت‌اند که همه خوبی‌ها و همه زیبایی‌های جهان در کنار قداست و پاکی فرشتگان، در وجودشان تجلی یافته است. به و اقع یاد و خاطره انسان‌های والایی است که ناب‌ترین باورها و زیباترین صحنه‌های ایثار و ارزشمندترین آرمان‌های انسانی در ساحت‌های زندگی-شان تحقق یافته است.

به میزبانی صفیر:

فلسفه و مبانی تعلیم و تربیت

در گفتگوی دوفرهیخته حوزه و دانشگاه

بخش دوم

(احمد عابدینی – محمد نصر اصفهانی)

***صفیر:* درباره مبنای دوم، چه اهدافی از نظام تعلیم و تربیت مورد انتظار است؟**

نصر اصفهانی: خود بحث هدف ابهام دارد. مثلا می‌خواهیم آدمی‌را از یک نقطه به نقطه دیگری برسانیم آیا هدف فقط این نقطه آخر است؟ به این‌ها اصطلاحا می‌گوید مقصد یا می‌گویند آرمان که کوتاه مدت، میان مدت و دراز مدت دارد. معمولا هدف به چیزی می‌گویند که ابتدا و انتها داشته باشد مقصد آن چیزی است که در آخر است در مورد این که مقصد تعلیم و تربیت در اسلام واقعا چیست، این هنوز هم روشن نیست، ما در قرآن دو تا هدف را خیلی برجسته می‌بینیم اول تقرب به خدا و بندگی خدا و یکی هم آخرت است. یعنی این دو تا، دو هدف برای دینداران شمرده شده است. مثلاً فرض کنید راجع به الگو می‌گوید: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ حضرت ابراهیم الگو است برای کسانی که این دو تا مقصد را پیروی می‌کنند اولویت اول لقاءالله و بعد دار الاخره است. راجع به اسوه بودن پیامبر هم که می‌گوید همین طور است: ﴿لَقَد كَانَ لَكُمْ فِی رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ هر دو جا انبیا را الگوی این دو مقصد می‌داند بنابراین به نظر می‌رسد این دو مقصد، دو مقصد کلیدی در اندیشه دینی هستند که دین را از غیر دین جدا می‌کنند. این جاست بزنگاه آن قسمت درون دینی و برون دینی؛ وقتی می‌گوییم فردی دیندار نیست، کسی است که این دو مقصد را ندارد گرچه این که آدم فهمیده و خوبی است. آدم دین دار پیرو پیامبر کسی است که این دو هدف و مقصود نهایی در ساختار زندگی‌اش تعریف شده باشد در غیر این صورت بودا، گاندی و ... هم آدم‌های خوبی بوده‌اند ولی خدای واحد و قیامت به عنوان یک مقصد برایشان مطرح نبوده است بنابراین در نظام تعلیم و تربیت اسلام این دو مقصد، مقاصد اصلی ما است. اما بحث دیگری در قرآن مطرح است که بین ما و غیر دین داران صالح و تربیت شده درباره آن اشتراک وجود دارد و آن قسط و عدل و اخلاقیات است. حالا آیا برای آدم دیندار دنیا نمی‌تواند به عنوان یک هدف مطرح شود؟ در پاسخ می گوییم: بلی! ما می‌خواهیم بگوییم دنیا یک هدف مشترک است نه یک هدف مختص. در قرآن می‌گوید: ﴿وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (قصص، آیه ۷۷). بنابراین دنیا یک هدف میان مدت است. این تاکید خیلی مهم است «وابتغ» یعنی بجوی آخرت را ولی دنیا را هم فراموش نکن. اما این دنیا هر دنیایی نیست این دنیایی است که جناب آقای عابدینی در آن آیه‌ای که خواندند به آن اشاره کردند: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾. بنابراین، یک دنیای خوب هم به عنوان یک حیات طیبه در این دنیا می‌تواند جزو اهداف تربیتی یک انسان مومن قرار بگیرد. حالا سؤالی که مطرح است، این‌که، دنیای خوب چیست که باید هدف باشد؟ در این رابطه حدیثی را از امام صادق(ع) می‌خوانم ببینید چه قدر زیبا بیان می‌کند که از اهداف آدم های خوب حیات طیبه است. در خصال شیخ صدوق می‌فرماید: «خَمْسُ خِصَالٍ مَنْ فَقَدَ وَاحِدَةً مِنْهُنَّ لَمْ يَزَلْ نَاقِصَ الْعَيْشِ زَائِلَ الْعَقْلِ مَشْغُولَ الْقَلْبِ...» هر کسی این پنج تا خصلت را نداشته باشد عقلش هم خوب کار نخواهد کرد یعنی این‌ها باعث رشد عقل هم می‌شود و اگر نداشته باشد قلب او مشغول است و مشکلات هم دارد و حتی نمی‌تواند دیندار خوبی هم باشد. این‌ها چه هستند: «فَأَوَّلُهَا صِحَّةُ الْبَدَنِ»، سلامتی جزء ارزش‌ها است و لو این‌که جز مقاصد نیست؛ «وَالثَّانِيَةُ الْأَمْنُ» امنیت مشکل جوامع امروز است. یک انسان تربیت یافته باید امنیت را داشته باشد؛ «وَ الثَّالِثَةُ السَّعَةُ فِی الرِّزْقِ» رزق خوب و وسیع می‌خواهد، «وَ الرَّابِعَةُ الْأَنِيسُ الْمُوَافِقُ» یک دوست خوب هم می‌خواهد. از امام می‌پرسند: «وَ مَا الْأَنِيسُ الْمُوَافِقُ» امام می‌فرماید سه چیز: «الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَ الْوَلَدُ الصَّالِحُ وَ الْخَلِيطُ الصَّالِحُ»، این سه تا انیس موافق هستند. «وَ الْخَامِسَةُ وَ هِیَ تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالَ الدَّعَةَ» و سپس می فرماید: جمع بین همه خصلت‌ها یک چیز است و آن آرامش است. حالا شما در نظام تعلیم و تربیت آیا می‌توانید آدم ها را خداپرست بکنید اما آرامش به آن‌ها ندهید؟ آنها را آخرت جو، کنید اما صحت بدن و سلامت دغدغه شما نباشد؟ یک تعبیری را از ملاصدرا در اسفار دیدم می‌گفت: یک آدم متفکر اگر قضای حاجت داشته باشد اول می‌رود سراغ قضای حاجت بعد می‌رود سراغ فلسفه! و این نکته، خیلی مهم است. آن چیزی که در فرآیند تربیت باید آن را در نظر گرفت این است که مثلا پیامبر(ص) می‌آید مهمانی می‌گیرد و از خویشان درجه اول شروع می‌کند برای این است که لوازم پذیرش این تفکر در این شرایط بهتر وجود دارد بنابراین این‌ها باید برای ما جزء اهداف باشد. من برای این که جمع بندی کرده باشم پنج تا هدف را به ترتیب اولویت و نه به ترتیب اهمیت، خدمتتان عرض می‌کنم. هدف اول انسان‌ها، دنیا طلبی است؛ یعنی اصلا آدم تا دنیایش در

حد کفاف نباشد دنبال دیگر اهداف نمی‌رود. دوم، حقیقت طلبی است که در همین دنیا علم و تعلیمات، در قالب این هدف جای می‌گیرد. سوم، عقل گرایی است، که مهارت در پاسخ به مشکلات و حل معضلات و قوه‌ی قضاوت صحیح است. چهارم؛ بحث اصول گرایی یا اخلاق است؛ و پنجم، دین طلبی که در آن آخرت گرایی و خداگرایی وجود دارد. این‌ها ترتیب است اما اهمیتش از آخر شروع می‌شود و اولویتش از اول شروع می‌شود که در جدول هایی هم که مازلو و دیگران دارند تا حدودی بعضی از این‌ها رعایت شده است. مثلا فرض کنید انسان تا شکم گرسنه دارد به فکر امنیت نیست، آزادی دغدغه‌اش نیست وقتی که اینها حل شد آرام آرام ارزش‌ها خودش را نشان می‌دهد و حق و حقوق طلبی‌ها خودش را نشان می‌دهد. یا آن چیزهایی که امام صادق(ع) فرمودند هنگامی که بر اساس اولویت حاصل شد، آن وقت است که انسان دنبال دین می‌رود و تعلیم وتربیت بهتر جواب می‌دهد.

صفیر: جناب آقای عابدینی شما درباره اهداف نظرتان چیست؟

عابدینی: این‌که جناب آقای نصر می گویند: می‌خواهیم آدمی‌را از یک نقطه به نقطه دیگری برسانیم آیا هدف فقط این نقطه آخر است؟ به نظر من، هدف نقطه نیست یعنی ما از این مرحله که بیاییم بالا و از مادیت خودمان را جدا کنیم و خود را شکوفا کنیم این خود هدف است. می‌خواهیم از این نقطه‌ای که هستیم تکان بخوریم و به یک نقطه‌ی بالاتری برسیم و آن نقطه‌ی بالاتر همیشه لازم نیست در آن یک چیز مقدس و خدایی باشد همین که انسان از مادیت بیرون می‌آید یک سری نزاع ها حل می‌شود. هر مقداری که بالاتر بیاییم این دعواها حل می‌شود. دین آن‌جا که می‌گوید: ﴿الَّفَ بَینَ قُلوبِهِم﴾، چه کار کرد که این ها با هم دوست شدند آن‌ها در مادیت بودند با هم دعوا داشتند. همین که می‌خواهد بیاید بالاتر همین که از این مادیت بگذرد ولو برای بهشت و حورالعین باشد همین خودش یک مرحله تربیت است که تحقق یافته است. انسان‌ها الگو می‌خواهند ما می‌گوییم الگویمان پیامبر(ص) است؛ مثلا در نماز می‌گوییم: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِیمَ﴾ و بعد می‌گوییم: ﴿صِرَاطَ الَّذِینَ أَنعَمتَ عَلَیهِمْ﴾. صراط المستقیمی که می‌گوییم نمی‌فهمیم چیست! آن وقت می‌آییم یک قسمت اضافه می‌کنیم و می‌گوییم: ﴿صِرَاطَ الَّذِینَ أَنعَمتَ عَلَیهِمْ﴾؛ و ائمه اطهار(ع) کسانی هستند که به آنان نعمت داده شده است یعنی ما راه آنان را می‌خواهیم پیروی کنیم. پس ایشان الگو برای ما است که در حد پایین تکامل هستیم. خود پیغمبر اسوه است برای ما و اما خود او اسوه ندارد. هدف‌ها درجه درجه است. پس ما انسان‌ها با الگو به هدف می‌رسیم آن انسان‌های برتر که الگو هستند آن‌ها دیگر الگو ندارند.

صفیر: یعنی آنها در مسیر کمال و سعادت متوقف می شوند؟

عابدینی: نه! توقف ندارند اما آن‌ها دیگر الگو نمی‌خواهند و بدون الگو مسیر را می‌روند. پس هدف‌ها مثل چتری فرا گیر می مانند؛ اما با این حال تعالی دارند.

نصر اصفهانی: من مابین صحبت ایشان یک صحبتی بگویم. این که گفتم هدف ابهام دارد برای این است که این برداشت‌ها می‌شود. قیامت و خدا این‌ها مقصد هستند؛ مقصد مستقل از زمان است و اصلا ابتدا و انتها ندارد. شما با یک قدم هم کمی رشد پیدا می‌کنید به خدا می‌رسید. همین که عنایتی من به بهشت دارید به همین اندازه رشد پیدا می‌کنید. مقاصد مستقل از زمان است ولی هدف‌ها و روش‌ها مثلاً آن چیزی که راجع به الگو فرمودند، انتها دارد یعنی بعد از یک مدتی دیگر کاربرد ندارد مثل نردبان می‌ماند تا یک جایی شما از این نردبان می‌توانید استفاده کنید و این یک پل است. بنابراین الگوها هدف نیستند بلکه الگوها روش هستند. این جا در واقع روش است شما تا یک جایی احتیاج به الگو دارید. مقصد مستقل از زمان است و در تمام طول تربیت کاربرد دارد ولی اهداف نه، مثلاً چیزهایی که ما درباره سلامتی بدن گفتیم یک ابتدایی دارد و انتها، ما مرتب دنبال این سلامت بدن نیستیم. این‌ها جزء اهداف و ارزش‌ها هستند. روش‌ها، ابزاری هستند یعنی خادم برای یک مخدوم دیگر هستند. این‌ها را اگر تفکیک کنیم خیلی از مشکلات حل می‌شود.

عابدینی: بحث هدف بودن دنیا را، ایشان طور دیگری تعریف کردند. آیه‌ای که ذکر کردند: ﴿وَ لَا تَنسَ نَصِیبَکَ مِنَ الدُّنْیَا﴾ (قصص، آیه ۷۷)؛ ما طور دیگری می‌فهمیم. در این آیه خداوند می‌فرماید قسمت خود را از دنیا فراموش نکن و نصیبت را از دنیا بردار و برای آخرت کار کن. ولی آقای نصر نظرشان این است که یعنی خوش بگذران! در حالی که این دیگر گفتن ندارد. نسیان و فراموشی در ما انسان‌ها مربوط به آخرت است نه دنیا، کسی غذا خوردن را که فراموش نمی‌کند، ولی صدقه دادن و کار خیر را فراموش می‌کند. از سوی دیگر ایشان بین مقصد و هدف تفاوت قائلند. شاید این تفاوت اصطلاح جدیدی باشد که من نمی‌دانم، ولی اهل سنت کلمه‌ی «مقاصد الشریعه» را دارند که همین امور دنیایی را نیز در بر می‌گیرد.

نصر اصفهانی: اتفاقا نکته مهم این است که خیلی‌ها موافق این نظر هستند. می‌گویند پس چطور است که امیرالمومنین(ع) این همه مذمت دنیا را می‌کند؟ امام(ع) در حقیقت می‌خواهد دفع دخل کند؛ می‌گوید ما با دنیا که مخالف نیستیم. شما برای خودت از دنیا استفاده درست کن بقیه‌اش را هم در راه خدا یا جای دیگر خرج کن. و می‌خواهد بگوید دین با دنیای شما مخالفت ندارد.

صفیر: در مورد روش‌ها که مبنای آخر شما بود بفرمایید روش، زبان و منطق دین در نظام تعلیم و تربیت چیست و چگونه وارد این فضا می‌شود و کار خود را ادامه می‌دهد؟

نصر اصفهانی: جواب به این سؤال فرع بر دو مطلب است؛ اولا اینکه: ما قبول کنیم که در دین نظامی برای تعلیم و تربیت وجود دارد؛ دوم اینکه: دین در نظام خودش در این حوزه زبان خاصی دارد. که ما در هر دو معتقد به عدم وجود آن هستیم. دین زبان خاص یا منطق خاصی در این زمینه ندارد. ولی ظاهرا گزاره‌های دین یعنی آن‌چه که از جانب خدا برای بشر به عنوان یک سلسله متون ارائه شده (کتاب و سنت)، این مجموعه به این عنوان که حرف خداست ما آن را دین می‌نامیم. در دین، از این جهت، نه منطقی هست نه نظامی؛ بله! علمای ما در مسائل تعلیم و تربیت از این متون دینی استفاده کرده و هر کدام هم به شکل خاصی بهره برده‌اند و هر یک برداشت خود را مطرح کرده‌اند؛ ولی نمی‌شود زبان مشترکی از دل این‌ها به دست آورد. محدثین ما از این متون دینی یک نوع استفاده کرده‌اند و فقهای ما نوع دیگری بهره برده‌اند. بنابراین هر کدام از این‌ها یک برداشت‌هایی از دین در این باره ارائه کرده‌اند. عمده کسانی

نصر اصفهانی: پنج هدف را به ترتیب اولویت و نه به ترتیب اهمیت،می‌توان برای انسان بر شمرد؛ هدف اول انسان‌ها، دنیا طلبی است؛ یعنی اصلا آدم تا دنیایش در حد کفاف نباشد دنبال دیگر اهداف نمی‌رود. دوم، حقیقت طلبی است که در همین دنیا علم و تعلیمات، در قالب این هدف جای می‌گیرد. سوم، عقل گرایی است، که مهارت در پاسخ به مشکلات و حل معضلات و قوه‌ی قضاوت صحیح است. چهارم؛ بحث اصول گرایی یا اخلاق است؛ و پنجم، دین طلبی که در آن آخرت گرایی و خداگرایی وجود دارد. این‌ها ترتیب است اما اهمیتش از آخر شروع می‌شود و اولویتش از اول شروع می‌شود.

که در کارهای تربیتی کار می‌کردند و برنامه ایشان تربیت و تزکیه شاگرد بوده، عرفا هستند که البته آن‌ها هم حرف‌های متعددی دارند. یکی هفت شهر را می‌گوید باید طی کرد و یکی می‌گوید صد میدان را باید فتح کرد.

صفیر: منظور من این بود که در قرآن، در مورد مسائل تربیتی و آموزش مخاطبین، از یک زبان و منطق خاصی استفاده کرده است، به نظر شما ازچه روش و زبانی بهره برده شده است؟

نصر اصفهانی: عرض کردم! و گفتم که: هر کدام از این علمایی که ما می‌گوییم زبان قرآن را یک نوع بیان کردند حالا من هم ممکن است بیایم نظر و برداشت خودم را راجع به این مطلب بگویم.

عابدینی: به نظر من، دین افراد گوناگون و فهم‌های آنان را در نظر گرفته و با توجه به فرایند، الگوهایی را ارائه داده است. جایی وجدان‌ها را بیدار می‌کند، جایی با تکرار کردن، حقیقتی را جا می‌اندازد، گاهی عملی را برای تکرار مطرح می‌کند، گاهی به موسی(ع) می‌گوید با فرعون با زبان نرم سخن بگو، گاهی جاهلان را دانا فرض می‌کند و برایشان مباحث علمی را مطرح می‌کند که این‌ها را در مقاله‌ی روش تبلیغ دین در یکی از شماره‌های مجله‌ی بینات نوشته‌ام.

نصر اصفهانی: با توجه به سؤالی که در باره روش های تعلیم و تربیت باید اضافه کنم که، ما روش را از مقصد در می‌آوریم؛ یعنی شما اگر می‌خواهید سر کوچه بروید روشش پیاده رفتن است اگر می‌خواهید اصفهان بروید، یا با اتوموبیل یا هواپیما می‌روید؛ اگر می‌خواهید یونان بروید روشش این است که با هواپیما یا کشتی بروید. بنابراین مقاصد تعیین کننده روش است. حالا با توجه به آن مقاصدی که عرض کردیم به روش‌ها می‌پردازیم. یک مقصد دنیاست؛ ما برای زندگی در این دنیا احتیاج به چند چیز داریم: یکی نظم. روش زندگی خوب در دنیا به دست آوردن نظم است. حالا نظم را چه طوری به دست می‌آورند؟ شما در کشورهای اروپایی که می‌روید مطالعه جزء سبد زندگی جوامع رشد یافته است و آن چیزهایی که انتظار داریم یک جامعه داشته باشد، دارند. حالا این خود ارکانی دارد از جمله ما باید بچه‌ها را آموزش بدهیم عادت بدهیم به نظم، به قانون، به مطالعه و با رعایت آن مسائلی که عرض کردم که مثلا مطالب آموزشی شیرین باشد، از راه قصه باشد. همه این‌ها باید دوران از کودکی شروع شود. به دلیل این که یک کسی که بیست- سی سال است یک نوع رفتاری شخصی و یا اجتماعی عادت کرده به این زودی تغییر نمی‌کند. پس، نظام تعلیم و تربیت باید از کودکی شروع شود و باید در آن حالت تفنن باشد نه اجبار و زور.

صفیر: یکی از روش هایی که امروزه خیلی به آن تاکید می‌شود برگزاری کلاس‌های مهارت زندگی است.

نصر اصفهانی: آموزش مهارت، در حقیقت عادت دادن است. حتی همان کلاس به شما یاد می‌دهد که لبخند بزنید. این‌ها مهارت است در مرحله اول آموزش دادن این مهارت ها و عادت‌ها است. برای حقیقت گرایی عادت دادن به مطالعه بسیار مهم است؛ برای عقل گرایی تمرین تفکر لازم است و ما باید این را از کودکی به فرزندانمان یاد بدهیم؛ در حالی که ما هیچ کدام یاد نگرفتیم که تفکر کنیم و مسئله حل کنیم. کودک کنجکاو است و سؤال می‌کند اگر سریع جواب بدهیم به او خیانت کردیم باید بگوییم برو مطالعه کن و آن مطلب را ببین و بیا جواب بگیر و بعد او را کمک کنیم؛ اصلا تربیت کمک به فرد است برای رشد کردن. پیغمبر نمی‌آید جای ما فکر کند بلکه ما را به مطالعه کردن وادار می‌کند. و در آخرت گرایی شما دنبال زهد و موعظه هستید، شکر، صبر و... این ها هم راهش تمرین دادن است. خداگرایی عبادت است تمام این عبادت‌هایی که ما داریم نماز، روزه، حج و... روش‌های خداپرست کردن و روش‌های تربیتی است.

صفیر: به نظر شما این مبانی بر اساس مقتضیات زمان و مکان هم

عابدینی: دین افراد گوناگون و فهم‌های آنان را در نظر گرفته و با توجه به فرایند، الگوهایی را ارائه داده است. جایی وجدان‌ها را بیدار می‌کند، جایی با تکرار کردن، حقیقتی را جا می‌اندازد، گاهی عملی را برای تکرار مطرح می‌کند، گاهی به موسی(ع) می‌گوید با فرعون با زبان نرم سخن بگو، گاهی جاهلان را دانا فرض می‌کند و برایشان مباحث علمی را مطرح می‌کند.

تغییر می‌کند یا خیر؟ چون متون دینی یک متون جهانشمول و ثابت است.

نصر اصفهانی: این پیش فرض شما است و به نظر ما ثابت نیست یعنی ظرفیتی دارد که هر بار می‌توانید از این متون بهره‌های بیشتری ببرید. به شما می‌گویند: با توجه به این لفظ شما این طور برداشت کنید بهتر است؛ ولی ما می‌گوییم ممکن است این معنا هم از آن استخراج شود. شما از این یک فصل ممکن است صد برداشت کنید اما در طول زمان. ممکن است در صدر اسلام یک بخشی را کشف کرده باشید یا هیچ چیزی کشف نکرده باشید. بنابراین ما چیز ثابتی در دین نداریم همه‌اش فهم است و فهم‌ها هم دائما قابل تغییر است و مبانی هم قابل تغییر است. اصولا علم ثابت نیست و دائماً در حال تغییر و تحول است. اگر مبانی و اصول تربیت را چنانچه ما گفتیم، موضوع تربیت، هدف تربیت و روش تربیت بدانیم، هر سه، مجموعه‌ای از آموزه‌ها و علوم متغیر و دائماً در حال پیشرفت هستند. از این‌که این مبانی هنوز به خوبی مشخص نیست و در مورد آن توافق جدی وجود ندارد و اختلاف زیادی بین اندیشمندان تعلیم و تربیت چه در حوزه فلسفه و چه در حوزه علوم تجربی در این خصوص وجود دارد و مکتب‌های متنوع تعلیم و تربیت امروزه در دنیا وجود دارد؛ معلوم می‌شود که این مبانی ثابت نیستند و دائما در حال تحول هستند.

صفیر: در این فرآیند تعلیم و تربیت ممکن است عواملی این فرآیند را تسریع کنند و ممکن است عوامل دیگری این را تضعیف کنند. به نظر شما چه عواملی می‌تواند تسریع کننده و چه عواملی ممکن است تضعیف کننده باشد؟

نصر اصفهانی: این بحث عوامل موثر در روند تربیت بحث بسیار مهمی‌است و دقیقا به جهان شناسی و انسان شناسی بستگی دارد. علامه طباطبایی جالب است در کتاب رسائل خود می‌گوید: انسان‌ها در عالم ذر تکلیفشان معلوم شد، یا گفتند: بلی یا گفتند: لا. یا شقی هستند یا سعید هستند و می‌آیند این جا زندگی می‌کنند و همان چیزی که آن جا انتخاب کردند اجرا می‌شود. بر اساس این نظر شما دیگر هیچ عاملی جز عامل غیبی در روند تربیت نخواهید داشت جالب این است که این برای دوره جوانی و محدثی‌اش بوده است ولی در المیزان این آراء را رد می‌کند. البته بسیاری از علمای ما این دیدگاه را کمابیش دارند بنابراین، سؤالی که مطرح است، عوامل شخصیت ما چیست؟ بعضی‌ها می‌گویند قضا و قدر الهی است و هیچ چیز تغییرش نمی‌دهد. این جا شما باید جواب بدهید هیچ عاملی جز خدا موثر در تربیت انسان‌ها نیست. یکی از عواملی که باعث عدم رشد نظام تعلیم و تربیت ما است همین دیدگاه قضا و قدری است. در این موضوع هم بر اساس روایات گفته‌اند مثلاً لقمه حلال و حرام موثر است یا زنا زاده تا چند نسل نمی‌تواند امام و رهبر بشود. پس یک عده بحث وراثت را به عنوان عامل موثر مطرح می‌کنند اما وراثت و ژنتیک تا چه قدر موثر است یا نیست این قابل تحقیق علمی‌نیست؛ یعنی نمی‌شود راجع به آن حرف زد اما آثار محیط بی اثر نیست. قدمای ما می‌گفتند ما دو چیز در وجودمان داریم که مبتنی بر انسان شناسی است آنها معتقدند سه قوه غضبیه، شهویه و عقل در نفس انسان وجود دارد و بستگی دارد در رفتار انسان، غضب غلبه کند یا شهوت و یا عقل. غلبه عقل، انسان را سعادتمند می‌کند و غلبه شهوت و غضب، آدم را شقاوتمند. در دنیای جدید در این

زمینه‌ها حرف بسیار است مهمترین حرف‌ها را فروید اولین بار زده و می‌گوید: انسان‌ها دو غریزه دارند یک غریزه لذت طلبی است که او را به مسائل جنسی می‌برد و می‌گوید بسیار تعیین کننده است؛ یعنی انسان حتی چه تجربی جنسی در دوران کودکی داشته باشد موثر است این قدر تاثیر را عمیق می‌داند. یکی هم غریزه گریز از مرگ است که همان عامل نفرت انگیز بشر است این هم در دوران کودکی ایجاد می‌شود و در مرحله بعد ضمیر ناخودآگاه را شکل می‌دهد و ضمیر ناخودآگاه است که عمل انسان را جهت می‌دهد. در مقابل، نظریه اخلاق گراها است، در مقابل تفکرات فروید که عوامل درونی را خیلی مهم می‌دانست این ها محیط را برجسته کردند و می‌گویند فقط محیط می‌تواند در شکل دادن شخصیت انسان‌ها اثر گذار باشد طبیعتاً اگر محیط به شما جایزه داد آن کار را تکرار می‌کنید اگر تنبیه کرد رها می‌کنی و این عامل بسیار موثری است که در جوامع هم عمل می‌شود. دیدگاه دیگر، دیدگاه شناختی است که برای فهم و اراده انسان‌ها در تربیت دارای نقش بالایی قائل هستند و تفکرات انسان گرایانه قرون جدید مثل اگزاستیالیسم‌ها در این قضیه خیلی موثر است می‌گویند محیط و وراثت هر چه می‌خواهد باشد این اراده است که حرف اول و آخر را می‌زند سارتر معتقد است که فلج مادرزاد اگر در مسابقه دو پیروز نشد تقصیر خودش است اگر اراده کند می‌تواند. بنابراین بحث اراده به عنوان عامل اساسی در تعلیم و تربیت امروزه در دنیا خیلی مهم است. به نظر ما این تفکیک کردن اشتباه است و انسان ترکیبی از این‌ها است. انسان شناسی به ما در این جا کمک می‌کند که انسان فقط وراثت، محیط و اراده نیست هم محیط هم وراثت و هم اراده عامل تعیین کننده در تعلیم و تربیت هستند اما واقعیت چیست؟ حق چیست؟ واقعیت این است که در نظام تعلیم و تربیت ما، حوزه ها و اکثر جاها این محیط و وراثت است که نقش اول را دارد و اراده نقش بسیار محدودی دارد ولی حق مطلب این است که بر عکس است. حق این است که شما اراده را نمره اول بدهی و به محیط و وراثت نمره آخر را بدهی. این نگرش متون دینی ما هم وجود دارد. چرا بهترین زن و الگوی ایمان زن فرعون است؟ به خاطر این که در یک محیط ناسالم بود و محیط باید او را تحت تاثیر قرار می‌داد ولی اراده‌اش او را بهترین الگو کرد. چرا حضرت ابراهیم الگوی بشر شد؟ به خاطر این که محیط بت پرست است اما اراده خداپرست است. چرا موسی ارزشمند است؟ چون محیط، فرعونی است و اراده موسی ضد فرعون است. به نظر ما بحث اراده به عنوان عامل تعیین کننده بسیار قوی است باید روی آن سرمایه گذاری بشود و آدم دین‌دار آدمی‌است که با اراده‌اش دین دار بشود و این دین، ارزش والایی دارد. دینی که از محیط گرفته شده است با همان محیط هم می‌رود و من این سؤال را از آقای عابدینی دارم به نظر شما آن کسی که در هند بت پرست است یا در ژاپن تحت تاثیر محیطش، آیا خودش هیچ نقشی ندارد؟ محیطش او را بت پرست کرده ارزشمندتر است یا این آدمی‌که در این دنیا تحت تاثیر محیطش خداپرست شده است و اراده‌اش نقشی ندارد؟!

عابدینی: در مورد این مسئله در روایت‌ها می‌گویند خوشحالیم که خدایا ما را در محیطی قرار دادی که دیندار باشیم. واقعش این است که اگر یک کسی در محیط بت پرست، بت پرست است و یکی در محیط دین دار، دیندار است، ارزشی ندارد و مهم همان اراده است که من در کتاب «یک تابستان» مفصّل این بحث را مطرح کرده‌ام اما بودن در محیط خاص خود یک توفیق است. یک نکته‌ای که اضافه می‌کنم این‌که؛ جوامع، پیوسته دنبال محیط و ژن می‌روند و دنبال اراده نمی‌روند چون حکومت‌ها تقریبا محیط را طوری می‌سازند که به اراده نقشی داده نمی‌شود. آن وقت اراده های افراد نه اراده پسر نوح بوده و نه اراده امام حسین(ع). آن وقت یک طوری ترتیب می‌دهند که می‌شود جبر محیط و همان است که حکومت‌ها می‌خواهند بشود. تاریخ جبر تاریخ است.

نصراصفهانی: اتفاقا جهت تاریخ را اراده‌ها می‌توانند عوض کنند چه مثبت چه منفی. یک اراده می‌شود هیتلر که جهان را می‌زند به هم و یک اراده هم اراده گاندی می‌شود که یک جامعه‌ای را اصلاح می‌کند و الی آخر.

عابدینی: اما این افراد کمند و لذا نامشان مشهور است، توده‌ی مردم دین حکومتی دارند، هرجور که حکومت‌ها می‌خواهند فکر می‌کنند و عمل می‌کنند. اما آن کس که اراده‌ی قویی دارد از قبل مشخص نیست وقتی مشخص می‌شود که قیام کرده و گروهی را به راه انداخته است و می‌شود رهبری جهانی. اما در هر زمانی توده‌ی مردم دنبال حکومت‌ها هستند.

نصر اصفهانی: محدثین ما از متون دینی یک نوع استفاده کرده‌اند و فقهای ما نوع دیگری بهره برده‌اند. بنابراین هر کدام از این‌ها یک برداشت‌هایی از دین در تربیت ارائه کرده‌اند. عمده کسانی که در کارهای تربیتی کار می‌کردند و برنامه ایشان تربیت و تزکیه شاگرد بوده، عرفا هستند که البته آن‌ها هم حرف‌های متعددی دارند. یکی هفت شهر را می‌گوید باید طی کرد و یکی می‌گوید صد میدان را باید فتح کرد.

***صفیر:* سؤال بعدی که در این راستا مطرح می شود تاثیر نهاد خانواده، دوستان و همسالان در فرآیند تعلیم و تربیت است و غیر از آن نهاد خانواده و دوستان. آیا دولت ها هم در فرایند تعلیم و تربیت باید تاثیر و نقش داشته باشند یا خیر؟**

نصراصفهانی: این نهادها از دو زاویه موثر هستند یکی از این زاویه که این‌ها نقش محیط را بازی می‌کنند؛ و از یک زاویه دیگر، نقش مربی را ایفا می‌کنند. سؤال این است که نهاد خانواده و دولت تا چد می‌تواند نقش مربی را ایفا کنند و موثر باشند. واژه تعلیم و تربیت بار مثبت دارند. به نظر می‌رسد دولت خیلی می‌تواند موفق باشد ولی، نظام تعلیم و تربیت باید مستقل از دولت باشد؛ یعنی نهادهای مدنی باید نقش تعلیم و تربیت را به عهده داشته باشند برای این‌که بازار عرضه و تقاضا است و آن‌جا یک کلام، یک سخن و یک صدا نیست. شما می‌خواهید تعلیم و تربیت خوب داشته باشید بنابر این فرزندتان را می‌فرستید به مدرسه و دانشگاه. از یک زاویه‌ای می‌گفتند نظام تعلیم و تربیت باید در عهده دولت باشد چون مردم عادی از پس هزینه هایش بر نمی‌آیند. در فرآیند نهادهای مدنی این مشکل است؛ یعنی کسی می‌خواهد باسواد بشود باید پول داشته باشد و کسی هم که پول ندارد باسواد نمی‌شود. ما از تجربیات دیگران در این زمینه استفاده می‌کنیم؛ در حد دبیرستان باید نظام آموزشی نظام اجباری رایگان دولتی باشد و تا حد امکان در واقع دولت در آن جا نظارت داشته باشد نه دخالت. ولی در سیستم‌های دیگر باید دست بخش خصوصی باشد آن‌جایی که همگان بتوانند استفاده کنند. خصوصاً در سیستم های خاص مثل حوزه‌های علمیه دخالت دولت به هر حال یک نوع سَم برای این تفکر و تفکر دینی است.

***صفیر:* و این را می‌توان به دانشگاه هم سرایت داد.**

نصراصفهانی: دانشگاه هم باید بیشتر خودمختار باشد و یک فرایند علمی‌رقابتی بین آن‌ها فراهم بشود؛ یعنی ما باید به نظام تعلیم و تربیت مثل یک بنگاه اقتصادی- رقابتی نگاه کنیم. یک موقع است ظرفیتش را جامعه ندارد آن یک بحث دیگر است ولی آن چیزی که ما در آینده باید مدنظر داشته باشیم این است که نظام دانشگاهی باید یک نظام مستقل از دولت باشد.

عابدینی: گرچه دولت بسیار تاثیر دارد چون دولت محیط را در دست

می‌گیرد و اراده‌ها هم ضعیف است بنابراین، تاثیر دولت بسیار مهم است. پس به نظر من هم باید تعلیم و تربیت مستقل باشد به این معنی که نظارت با دولت باشد یعنی دولت بودجه را بدهد اما اگر دولت دخالت کند، یعنی یک سری نیروهایی می‌سازد که کارآمد نیستند. اما این‌که اگر بنا باشد آموزش و پرورش مستقل باشد یا تربیت مستقل باشد هزینه‌هایش چه طور تامین می‌شود؛ من فکر می‌کنم دین ما این را خیلی راحت حل کرده است. این یک مساله سر پوشیده‌ای است که هنوز باز نشده و آن این است که یک پنجم درآمدهای اصلی را گذاشته برای این کار. باید یک تشکیلاتی باشد که این خمس را از همه‌ی معادن بردارد و این هزینه‌ها را تامین کند. چهار پنجم غنیمت ها و معادن برای خرج مردم برای اداره کشور و ... باشد ولی یک پنجمش برای تربیت انسان‌ها است که هم اهمیت و هم بودجه اش مشخص است از اول نمی‌دانم چه شده است که گفته اند خمس را به فقیر بدهید؟! نه! این طور نیست؛ اگر بنا است کاری شود که امام زمان(ع) راضی باشد اصلا امام یعنی همین تربیت کننده و پیشوا؛ پس این سهمش مشخص است مثل بقیه چیزها که اشتباه شده است. در باره مصرف خمس هم اشتباه شده است و در جهت اصلی خودش که تعلیم و تربیت است، استفاده نشده است. به نظر بنده باید در کنار سه یا چهار قوه‌ی یک کشور قوه‌ی چهارمی به نام قوه‌ی تبلیغ دین باشد با بودجه‌ی مشخص از یک پنجم دارایی‌های کشور، و این قوه مستقل و آزاد باشد تا حوزه و دانشگاه دوباره زنده شوند. بر چه اساسی پول‌ها باید دست دولت باشد و دولت به هرکسی هر مقداری صلاح دید بدهد؟ وقتی دین سهم یک پنجم را مشخص کرده است باید در راه خودش مصرف شود تا حوزه از زیر یوغ حکومت و عوام خارج شود تا بالندگی بیابد و دانشگاه هم مستقل باشد تا بهتر بتواند تولید علم کند.

صفیر: در زمان پیامبر(ص) و ائمه(ع) چنین سازوکاری وجود داشته است؟

عابدینی: در آن زمان قوه‌ی مجریه و قضائیه و مجلس نبوده و یا مستقل نبوده است و خود پیامبر(ص) عهده‌دار همه‌ی آن‌ها بوده است. دقت کنید! شما نام پیامبر(ص) را بردید قرآن چهار وظیفه: «یعلمهم الکتاب و الحکمه»، «یزکیهم»، «یتلو علیهم آیاته» را برای او مشخص کرده و در چندین جای قرآن آن را تکرار کرده است. آیا بودجه برای آن قرار نداده؟ آیا این امور را مستقل ندیده است؟

باور کنید که قانون اساسی قبلی و فعلی تحت تأثیر غرب که تنها به جسم توجه داشتند نوشته شده و از وظایف اصلی دین غافل شده‌اند. بله! یک تعلیم و تربیت رایگان گفته‌اند اما متصدی آن را دولت دانسته‌اند در حالی‌که متصدی آن باید خود علما، اساتید و مربی‌ها باشند یعنی خود حوزه و دانشگاه، نه هر فردی که با عوام فریبی یا غیر آن بتواند رأی مردم را همراه خود کند.

صفیر: این بودجه برای حوزه زیاد نیست؟

عابدینی: حوزه و دانشگاه امروزه در دنیا حرف اول را در تحقیقات می‌زند و از آن مهم‌تر هدف دین تربیت افراد است نه رسیدگی به جسم آن‌ها و تشکیل ارتش و امثال آن. نکته‌ی اصلی که تعلیم و تربیت است امروزه در حاشیه قرار گرفته است. با همه‌ی این‌ها اگر در جایی ضرورت اقتضاء کرد که علما از این پول به فقیر بدهند باید بدهند ولی هدف اصلی پیشرفت تعلیم و تربیت است. حالا بعضی از علم‌هاست که راه درآمدزا دارند که باید از آن درآمد ها برای پیشرفت آن استفاده کرد ولی بعضی از علوم مانند علوم حوزوی راه پول‌زایی ندارد که باید از خمس تامین شود؛ اما مثل درس های دانشگاهی راه پول زایی هم دارد از درآمدش هم می‌توان برای استقلالش استفاده کرد. خلاصه این‌که تعلیم و تربیت اگر به دست نهاد دولت افتاد، دولت و ملت هر دو نابود می‌شوند.

نصر اصفهانی: اگر مبانی و اصول تربیت را چنانچه ما گفتیم، موضوع تربیت، هدف تربیت و روش تربیت بدانیم، هر سه، مجموعه‌ای از آموزه‌ها و علوم متغیر و دائماً در حال پیشرفت هستند. از این‌که این مبانی هنوز به خوبی مشخص نیست و در مورد آن توافق جدی وجود ندارد و اختلاف زیادی بین اندیشمندان تعلیم و تربیت چه در حوزه فلسفه و چه در حوزه علوم تجربی در این خصوص وجود دارد و مکتب‌های متنوع تعلیم و تربیت امروزه در دنیا وجود دارد؛ معلوم می‌شود که این مبانی ثابت نیستند و دائما در حال تحول هستند.

صفیر: درباره الگو در فرآیند تعلیم و تربیت اشاره هایی فرمودید آیا مباحث دیگری هم هست که اشاره کنید؟

نصر اصفهانی: من یک نکته‌ای دارم که الگوها وقتی تاثیر دارند که به معنای واقعی الگو باشند. اکثر این الگوهایی که ما می‌گوییم، این‌ها در حقیقت، الگو نیستند یعنی الگو به معنایی که شما بتوانی از رویش الگو برداری کنی. بنابر آنچه که ما به غلط از معصومین(ع) برای مردم ترسیم می‌کنیم؛ پیغمبر و امامی‌که نه تولدش، نه قبل تولدش، نه زندگی‌اش، نه علمش، نه قدرتش، نه عصمتش و نه آخرتش با من شباهت ندارد؛ این چه طوری می‌تواند الگوی من باشد؟

صفیر: با این وصف، این‌که در قرآن بیان کرده است: «و لکم فی رسول الله اسوة حسنة» را چگونه تفسیر می کنید؟

نصراصفهانی: عرض کردم، این چهره‌ای که ما از ایشان و دیگر معصومین، تبلیغ و ترسیم می‌کنیم، قابل الگوگیری نیست! اما آن که قرآن تبلیغ می‌کند الگو است. قرآن چرا این قدر تکیه می‌کند که پیامبر! باید به مردم بگویی: ﴿أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾؟! یا خود قرآن بارها تبلیغ می‌کند که این ها هم بشر بودند و مثل شما بودند. ما می‌گوییم خدا تعارف می‌کند! و این آیات را تعارفی قلمداد می کنیم و معتقد شده‌ایم که واقعا این‌ها بشر نیستند! شما بروید منبرهای ما تعریف‌هایی که از این الگوها می‌کنیم را واکاوی کنید؛ به این نتیجه می رسید که اصلاً این‌ها الگو نیستند! در حالی که قرآن می‌گوید: این‌ها الگو هستند، پیغمبر برای شما باید الگو باشد، پیغمبر(ع) هم بشر بوده و مثل شما بوده و فقط به او وحی می‌شود. خود پیغمبر(ع) هم این طور نبوده که خودش را ما فوق بشر بداند. متاسفانه آن الگوهایی که به ما معرفی کرده‌اند نمی توانند الگو باشند. علاوه بر افراد، جوامع هم می‌توانند الگو باشند این‌که در قرآن گفته شما امت وسط هستید و گواهید؛ نشان دهنده این است که جوامع اسلامی‌باید الگو باشند اما واقعا تا چه قدر الگو هستند؟! چه کسی رغبت می‌کند مثل مسلمان‌ها باشد؟! واقعاً رفتار مسلمان‌ها از بعضی جهات نفرت انگیز است. از برخی مسلمان‌های هند آدم تعجب می‌کند، یک خانم در خیابان راه می‌رود هر جا برود هیچ کسی به او نگاه نمی‌کند ولی وقتی در محل مسلمان‌ها می‌رود تمام این چشم‌ها دنبال این خانم است! همه جا تمیز است اما برخی مناطق مسلمان نشین کثیف است! نکته دیگر این‌که؛ الگو حتما نباید جامعه باشد چرا که ما الگوهای منفرد هم داریم به عنوان نمونه انیشتین در ریاضیات الگوست، گاندی الگو است در مبارزه، ماندلا الگو است در نچسبیدن به قدرت و بخشش، دکتر حسابی الگو است در ریاضیات و فیزیک. چه اشکالی دارد در زمینه‌های مختلف الگوهای مختلف داشته باشیم. متاسفانه در فرهنگ ما جا افتاده است اگر یک کسی بخواهد الگو باشد باید از هر نظر کامل باشد که چنین چیزی وجود نخواهد داشت.

عابدینی: همه این‌ها درست است. واقعیتش این است که دستی در کار است تا الگوهایی بسازند و از آنها سوء استفاده کنند و این همان عدم استقلال تربیت از دست دولت‌ها است. الگو این است که بشر سالم باشد یعنی در فاسدترین زمان مانند

دوران جاهلیت به دنیا بیاید اما دروغ نگوید و جهالت نکند آن وقت این می‌شود الگوی ما؛ نه این‌که می‌گویند امروز در این بازار نمی‌شود دروغ نگفت، نمی‌شود ربا نخورد، این الگوها باید باشد و در سخت‌ترین شرایط الگو بودند تا نشان دهند در هر شرایط و هر محیطی می‌توان پاک بود ولی متأسفانه حکومت‌ها از یک سو، و مبلغان جاهل از سوی دیگر، تلاش کرده‌اند پیامبر(ص) و ائمه(ع) را چنان آسمانی کنند تا الگوی ما زمینی‌ها نباشند.

صفیر: ما از اول که بحث را شروع کردیم در بحث مبانی نظری و عملی تعلیم و تربیت، مباحث برون دینی و درون دینی را با هم پیش آمدیم سؤال این جا است که در اصول تربیتی لیبرالیزم یک سری مفاهیمی‌وجود دارد مثل آزادی، برابری، تساوی حقوق، عقلانیت و...، بین این اصول تربیتی که در مکاتب برون دینی است با اصول تربیت دینی چه رابطه‌ای می‌توانیم برقرار کنیم آیا دین این‌ها را قبول و امضا می‌کند و در مبانی تربیتی خودش اخذ می‌کند یا رد می‌کند؟

نصراصفهانی: یکی از اختلافاتی که ما در این بحث داشتیم همین بود اصول تربیتی لیبرالیزم که تحت عنوان مفاهیمی‌چون آزادی بیان شده است به نظر ما همه این‌ها دینی است و این مفاهیم، خلاف دین نیست مگر دین با آزادی و عقلانیت و تساوی حقوق مخالف است؟

صفیر: ممکن است کسی بگوید مخالف است مثلا در بحث تساوی وقتی بحث حقوق زن و مرد می‌شود دین می‌آید بر اساس یک سری ویژگی‌هایی که برای مرد است حقوق برتری را به مرد می‌دهد مثلاً در بحث قصاص و دیه.

نصراصفهانی: من یک نکته‌ای را این جا بگویم؛ ما باید موضعمان را مشخص کنیم که آیا وقتی می‌گوییم آزادی، آیا ما آزادی را قبول داریم یا نه؟ آن کسانی که می‌گویند آزادی می‌خواهیم، نمی‌خواهند بگویند بی بند و باری مد نظرمان است. ببینید! یک نکته جالب این که زمان شاه مردم آزادی در بی بند و باری و آزادی در فساد و فحشا را داشتند اما شعار دادند استقلال آزادی جمهوری اسلامی. مردم دنبال کدام آزادی بودند؟ حالا هر که می‌گوید آزادی می‌گویند بی بند و باری می‌خواهی؟! در حالی که نه، آزادی آرمان بشر است آرمان دین هم هست؟ اصلا شما مگر می‌توانید بدون آزادی دین‌دار باشید؟! اتفاقاً آزادی یکی از ارکان و آرمان‌های مهم تعلیمی و تربیتی است. آزادی یعنی چه؟ از جمله شما از خانواده باید آزاد باشی. در قرآن هم گفته است از خانواده و قبیله‌ات آزاد باش. ما دو آزادی داریم «آزادی از»، «آزادی در». آزادی از خانواده، قبیله، اجتماع، سلطه سادات و کبرا، سلطه مستکبرین و فراعنه. این نوع آزادی عین مفاهیم دینی است. بنابراین ما در تعلیم و تربیتمان باید افراد را راغب کنیم که طالب آزادی از هوای نفس، سلطه بیرون و درون باشند. پس این آزادی هیچ منافاتی با تفکر دینی ما نداریم. اما آزادی در انتخاب حقیقت، دین، حقوق و مسائل مختلفی که ما داریم، اصلا انتخاب بدون آزادی مگر معنا دارد؟ پس شما باید آزاد باشید در انتخاب، لازمه آزادی در انتخاب اطلاعات آزاد است یعنی شما باید آگاهی ازدانه و مستقلانه داشته باشید. انتخاب یعنی چه؟ یعنی آگاهی همراه با آزادی اراده. پس این هم عین تفکر دینی ما است. حالا این‌که از این گونه مفاهیم سوء استفاده می‌شود، دلیل بر بد بودن نیست؛ سوء استفاده از هر چیزی می‌شود مگر ما کم از مفاهیم دینی سوء استفاده می‌کنیم. در باره مفهوم عقلانیت؛ عقلانیت در دین اسلام در مقابل جاهلیت است. پیغمبرها آمدند تا جاهلیت را از بین ببرند و عقلانیت را به جای آن حاکم کنند. پس این مفهوم هم هیچ منافاتی با تفکر دینی ندارد. تنها چیزی که ممکن است در بحث شما مطرح شود بحث تساوی حقوق است. تساوی حقوقی هم که لیبرالیسم‌ها مطرح می‌کند این‌گونه نیست که ما تفسیر و از آن برداشت می‌کنیم؛ بلکه آن‌ها تساوی حقوق انسان، بما هو انسان را مطرح می‌کنند یعنی می‌گویند هر انسانی از آن نظر که انسان است حقوق برابر دارد؛ که این حرف درستی هم است. کدام یک از پیامبرها و ائمه ما گفتند ما یک حقوق غیر مساوی با شما داریم؟ یعنی مثلاً من می‌توانم ربا بگیرم شما نمی‌توانی! در تمام احکام شرعی حقوق برابر بین امام، و امت وجود دارد یعنی هر کسی به عنوان این که انسان است حقوق انسانی برابر دارد. البته لیبرال‌ها هیچ وقت نمی‌گویند کودک هم مثل بزرگ حق برابر دارد مثلا آن جا به لحاظ کودکی می‌آیند کار را ممنوع می‌کنند. این‌ها دیگر اختلاف سلیقه

عابدینی: واقعیتش این است که دستی در کار است تا الگوهایی بسازند و از آنها سوء استفاده کنند و این همان عدم استقلال تربیت از دست دولت‌ها است. الگو این است که بشر سالم باشد یعنی در فاسدترین زمان مانند دوران جاهلیت به دنیا بیاید اما دروغ نگوید و جهالت نکند آن وقت این می‌شود الگوی ما؛ نه این‌که می‌گویند امروز در این بازار نمی شود دروغ نگفت، نمی شود ربا نخورد، این الگوها باید باشد و در سخت‌ترین شرایط الگو بودند تا نشان دهند در هر شرایط و هر محیطی می‌توان پاک بود ولی متأسفانه حکومت‌ها از یک سو، و مبلغان جاهل از سوی دیگر، تلاش کرده‌اند پیامبر(ص) و ائمه(ع) را چنان آسمانی کنند تا الگوی ما زمینی‌ها نباشند.

است که آیا زن به دلیل جنسیتش دیه‌اش چه طور باشد؟ چون آن‌ها بحث مهریه ندارند که دیه را مطرح می‌کنند آن‌ها نفقه را به عهده شوهر نمی‌گذارند. این‌ها اختلاف سلیقه در ابناء بشر است. بنابراین اگر شما اختلاف محاسبات را کنار بگذارید این‌ها با هم هیچ‌گونه تفاوتی ندارند و عین تربیت دینی هم هست.

صفیر: در بحث تساوی آیت الله صانعی تفاوت بین زن و مرد را در بحث دیه و قصاص رد می‌کند و ازاین نظر را منابع دینی استفاده می‌کند. شاید هم آن فهم دینی است که اختلاف بین زن مرد می‌گذارد. جناب آقای عابدینی نظر شما چیست؟

عابدینی: منزل بالاخره یک مدیر می‌خواهد و برای این که دعوا نباشد که چه کسی مدیر باشد، لذا مدیریت به مرد داده شده است و یک سری مسئولیت‌ها به دوش او است و یک سری حقوق هم برای او قرار گرفته است اما هیچ تبعیضی بین زن و مرد نیست. بسیاری از زن‌ها به مجرد ازدواج، از نظر مالی واجب الحج می‌شوند در حالی که شوهرانشان واجب الحج نشده‌اند. پس پیداست از نظر مالی زن در تنگنا قرار نگرفته است؛ مهریه به او داده‌اند و هزینه زندگی هم به عهده شوهر است. به خاطر همین است که سهم الارث مرد دو برابر است این نه برای تبعیض است که بگوییم حقوق متساوی نیست بلکه حقوق متساوی است. البته چون ویژگی‌های جسمی زن و مرد با هم متفاوت است مسئولیت‌ها نیز متفاوت است و امکانات، متناسب با مسئولیت‌هاست. ببینید: دیه زن و مرد از اول هم متساوی بوده و همان دیه‌ی زن بوده است ولی چون مرد علاوه بر انسان بودن معمولاً نان‌آور خانواده بوده و امنیت خانواده را تأمین می‌کرده است مقدار دیه‌اش برای این خسارتی که به خانه وارد می‌شود افزوده شده است نه این‌که دیه‌اش دو برابر باشد. باز برای این‌که در خانه تنها یک نفر استرس داشته باشد همه‌ی مسئولیت‌ها را به دوش مرد گذاشتند از هزینه‌ی مسکن گرفته تا هزینه‌های زن و فرزند در تمامی زمینه‌ها. آن‌گاه برای تأمین این همه، سهم الارث مرد را دو برابر قرار دادند و جسمش را برای کارهای سنگین قوی‌تر قرار داده شد تا این همه تأمین شود. این کار را کردند تا زن هیچ مشکل و استرسی نداشته باشد و در خانه به تعلیم و تربیت بچه‌ها بپردازد، آنان را از محبت اشباع کند و نیز شوهر که شب خسته به خانه برمی‌گردد در خانه آرامش یابد تا زن و خانه هر دو محل آرامش باشد.

صفیر: یکی از اصول و مبانی تعلیم و تربیت اسلامی از منظر بزرگانی چون شهید مطهری این است که تعلیم و تربیت باید مطابق با فطرت انسان باشد تا اثر خودش را داشته باشد؛ آیا می توان این اصل را با عقلانیت مطرح در مباحث برون دینی تطبیق داد؟ اگر آری! با کدام عقلانیت سازگار است؟

نصراصفهانی: فطرت را باید معنی کرد. آقای مطهری فطرت را چهار چیز معنا می‌کند. زیبایی‌جویی، حقیقت‌جویی، فضیلت‌جویی و خدا پرستی. این را در اصل افلاطون گفته و بقیه هم تکرار کرده‌اند. بنابراین همان عقلانیت بیرون دینی می‌تواند فطرت را کشف کند و بنابراین، فطرت به معنای خلقت است. ما می‌گوییم هر چه شما فطرت را بهتر بشناسید و خلقت انسان را بهتر بفهمید در تربیت موفق‌تر هستید. این‌ها با هم منافاتی ندارند.

صفیر: تساهل و تسامح به عنوان راهکار چقدر می‌تواند در تربیت و تعلیم موثر باشد؟

نصر اصفهانی: بسیار موثر است. شما ببینید تمام روش پیغمبر ما و دیگر پیغمبران بر اساس تساهل و تسامح است. ما نباید از این واژه‌ها بترسیم. تساهل و تسامح به معنای انعطاف پذیری و رواداری در مقابل آنچه برای ما قابل قبول نیست به عنوان یک روش، اشکال ندارد. مثلاً الان ما به کودک خود بگوییم که همین الان باید مثل ما نمازش را بخواند و هم تعقیباتش را داشته باشد و هم نماز شب بخواند و... این تمام انتظاراتی را که از یک آدم بزرگ داریم از کودکی بخواهیم! این یعنی عدم تساهل و تسامح یعنی عدم انعطاف پذیری. در حالی که شما می‌بینید اسلام به گونه‌ای نیست که یک مرتبه از همه بخواهد یک انسان ایده‌آل شوند. به خود پیغمبر(ص) گفت: اول از خانواده، بعد عشیره و بعد از جامعه شروع کن؛ و وقتی در جامعه شروع به تبلیغ کرد اول یک سری از احکام آسان را گفت؛ چند آیه گفت و چند تکلیف برای آن‌ها داشت بعد که آن‌ها از نظر ایمانی قوی‌تر شدند مطالب بالاتری را مطرح کرد. یک مرتبه که حجاب، نماز و روزه نیامد. این‌ها آرام آرام صورت گرفت؛ و در نتیجه خود دین و قرآن روش انعطاف‌پذیر در تعلیم و تربیت دارند.

اسلام به گونه‌ای نیست که یک مرتبه از همه بخواهد یک انسان ایده‌آل شوند. به خود پیغمبر(ص) گفت: اول از خانواده، بعد عشیره و بعد از جامعه شروع کن؛ و وقتی در جامعه شروع به تبلیغ کرد اول یک سری از احکام آسان را گفت؛ چند آیه گفت و چند تکلیف برای آن‌ها داشت بعد که آن‌ها از نظر ایمانی قوی‌تر شدند مطالب بالاتری را مطرح کرد. یک مرتبه که حجاب، نماز و روزه نیامد. این‌ها آرام آرام صورت گرفت؛ و در نتیجه خود دین و قرآن روش انعطاف‌پذیر در تعلیم و تربیت دارند.

عابدینی: به نظر من در تساهل و تسامح باید بین اصول و غیر اصول فرق گذاشت. در چیزهایی که بدیهی عقل است تساهل و تسامح معنا ندارد. آن چیزهایی که چارچوب‌های اصلی است مشمول تساهل و تسامح نبوده است ولی یک چیزهایی که از نظر عقلی برای مردم روشن نیست و مردم به رعایت آن‌ها عادت ندارند مثل حرمت شراب خوردن، به تدریج نهی شده تا بالاخره در اواخر دوران پیامبر(ع) به کلی حرام شد. پس فرق است میان امثال شراب، و اصولی که عقل می‌فهمد و روشن و بدیهی است مانند اصول دین، که در آن تساهل و تسامح وجود ندارد. تازه! تساهل و تسامح، با تدریج در ابلاغ و اجراء با هم فرق می‌کنند یعنی تدریجی آمدن احکام یک بحث است اما سهله و سمحه بودن چیز دیگری است.

نصر اصفهانی: این ها را ما نمی‌توانیم خودمان معنی کنیم تساهل و تسامح ترجمه **Tolerant** است. تلورانت یعنی روا داری و شکیبایی در برابر عقاید یا رفتاری که از نظر شما قابل قبول نیست. هم در اصول و هم در فروع تساهل وجود داشته است. حتی در بحث توحید که جزء اصول است خیلی‌ها هنوز در حقیقت آن شک و شبهه دارند چطور می‌توان آن را جزء بدیهیات دانست؟! در بین آراء کسانی مثل ابن سینا، ملاصدرا، محقق دوانی، هم این اختلاف وجود دارد. در بین شیعه و اهل سنت هم در این مساله اختلاف هست. در آیات قرآن هم آهسته آهسته و پله پله بحث توحید را مطرح می‌کند و همچنین در دیگر مباحث و اصول این مطرح است. این به معنای این نیست که از نظر خدا مرحله اول توحید که گفتن لا اله الا الله باشد به همان اندازه قابل قبول است که باور قلبی به سوره اخلاص و ممتحنه. در سیستم تربیتی چاره‌ای از تساهل نیست و تساهل هم به معنای پذیرش حقانیت عقاید باطل نیست.

عابدینی: البته شما هم یک کفی از مساله را قبول کردید مثلا وقتی مسلمان شد دیگر نمی‌توان شرک و بت پرستی کند. من روی نظر خودم هستم که تساهل غیر تدریج است. تدریجی بیان شدن احکام و معارف یک بحثی است و تساهل یک بحث دیگر است. شما تلورانت را هر معنایی کنید، حاصلش غیر تدریج است و تدریج مسئله دیگری است. تازه! ما که نگفتیم در دین تلورانت داریم بلکه گفته‌ایم شریعت، سهله و سمحه است شما اگر زرتشت آن زمان و یهودیت آن زمان را مطالعه کنید معلوم می‌شود که این دین اسلام وقتی آمد بسیار سهل و آسان بود با این حال مسائل اصول دینی آن نیز در آن حدّی که باید هرکسی معتقد باشد بسیار سهل است؛ مانند این‌که اسلام می گوید: خداوند یگانه است، تنها او باید عبادت شود، او پیامبرانی برای هدایت فرستاده است و در سرای آخرت به حساب انسان‌ها رسیدگی می‌کند. در مورد این روا داری آیت‌الله ایزدی (قدس سره) امام جمعه‌ی فقید نجف‌آباد یک تعریفی برای ما می‌کرد که ما یک سازگاری داریم و یک سازشکاری. توافق بر سر این غذای سالم به جای آن غذای سالم دیگر نامش سازگاری است، ولی کوتاه آمدن و توافق کردن بر سر غذای مسموم، نامش سازشکاری است. بنابراین کوتاه آمدن بر سر اصول عقلی سازشکاری است و دین چنین چیزی را مرتکب نمی‌شود. ولی بیان تدریجی احکام، سازگاری است و چنین چیزی را دین مرتکب می‌شود و دین سازگار است نه سازشکار. یک وقتی در تعلیم و تربیت توده مردم را می‌خواهیم پرورش بدهیم که با این‌ها با تساهل و تسامح برخورد می‌کنیم که بیایند جلو و تربیت شوند؛ ولی هنگامی که به اصطلاح، نخبه‌گان و بزرگانی، مخاطب و طرف مقابل ما هستند در این جا نمی توان گفت با آن‌ها تساهل بشود، به دلیل این‌که آن‌ها از این مراحل اولیه گذشته‌اند. بله! مرحله قبلی رواداری برای جذب افراد است، اما آن‌هایی که جذب شدند و به یک سقفی رسیدند آن‌جا برایشان مکروه هم مرتکب شدن یک سم مهلک است.

نصر اصفهانی: بحث رواداری که مطرح می‌شود شامل همه این‌ها می‌شود یعنی کسی که به سقف رسیده است که یا اصلا احتیاج به مراعات ندارد و یا مراعات او با توده مردم فرق می‌کند.

صفیر: سیره و روش علمای اسلام در تعلیم و تربیت چگونه بوده است؟

نصر اصفهانی: برای ارزیابی نظام و این‌که سیره و روش علما در تعلیم و تربیت چه طور بوده است، یکی از راه‌های خیلی ساده برای فهم این‌که یک کارخانه چه طور کارخانه‌ای است بایستی به خروجی کارخانه نگاه کرد. نظام تعلیم و تربیت علمای ما در یک دوره‌ای خیلی خوب بود که از درون آن امثال مرحوم کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید بیرون می‌آید ولی یک مرتبه این نظام تعلیم و تربیت قفل می‌شود و کسی که واقعا تغییر و تحول اساسی

ایجاد کند وجود ندارد؛ تا می‌رسد به دوره صفویه که ملاصدرا – آن هم در مسائل اعتقادی نه فقهی – و شیخ انصاری پیدا می شوند؛ ولی تحول قابل توجهی وجود ندارد. اگر دقت کنید، در یک دوره یک تحول همه جانبه هم در کلام و فقه و تفسیر و جهات مختلف به جود آمده است ولی، یک مرتبه دچار افول و رکود می‌شود که هنوز هم ادامه دارد.

عابدینی: اگر ما در مقام مقایسه با غرب نباشیم ممکن است بگویند حوزه شیخ انصاری، صاحب جواهر، علامه طباطبایی، آیت الله منتظری و دیگر بزرگانی را داشته است. ولی ما می‌گوییم باید به بزرگان حوزه و مدافعان حوزه و دانشگاه بگوییم نگاه به جوامع دیگر بکنید که پانصد سال پیش آن‌ها چه داشتند و ما چه داشتیم حالا آن‌ها چه دارند و ما چه داریم! این است که آقای نصر می‌گویند ضعف خروجی حوزه نشانه‌ی ناکارآمدی آن است.

نصر اصفهانی: در هر صورت با توجه به تعریفی که از تعلیم و تربیت کردیم و گفتیم تعلیم و تربیت باید تغییر و تحول ایجاد کند، افراد زیادی که تغییر ایجاد کنند وجود نداشته است.

صفیر: در ادامه همین بحث، آسیب هایی نظام تعلیم و تربیت حوزه‌های علمیه را تهدید می‌کند چه چیزهایی می‌تواند باشد؟

نصر اصفهانی: آسیب هایی که به نظر می‌رسد حوزه‌ها را تهدید می‌کند اجمالاً در چند بخش می‌توان خلاصه کرد:

۱- کلی نگری و عدم تخصص. اگر در حوزه دانشکده‌های مختلف به وجود می‌آمد و بعد از یک دوره عمومی افراد در بخش‌های مختلف ابعاد مختلف را در فقه مثلاً به صورت تخصصی آموزش می‌دیدند بسیاری از مشکلات فقهی قابل حل بود. در این صورت فقه در حدیث، حدیث در کلام، کلام در فلسفه، فلسفه در عرفان، عرفان در تفسیر به صورت غیر کارشناسی دخالت نمی‌کرد.

۲- عدم استقلال. استقلال حوزه‌ها به عنوان یک حوزه مدنی باید از طرف دولت و مردم به رسمیت شناخته شود. وابستگی حوزه به عوام از یک سو و به دولت از سوی دیگر همواره برای اهداف حوزه خطرناک بوده است. حوزه‌ها به دلیل وابستگی‌شان به نظام‌های حکومتی و مردم، باید مراعات حال دولت یا مردم را بکنند بنابراین ضعف در نتیجه دارند.

۳- تحجر. ضعف آشنایی حوزه‌ها با علوم روز و پیشرفت‌های جهان و تحولات نسل‌ها از یک سو و در نظر نداشتن این رسالت که آنان باید جهان امروز را اقناع کنند باعث مشکلاتی در این زمینه شده است.

٤- ضعف عقلانیت. منطق و فلسفه در حد عمومی باید در سیستم آموزشی در همه بخش‌های حوزه مورد توجه قرار گیرد تا در نحوه مواجهه با مردم و دانشگاهیان و جوانان در جامعه امروز ما که غالباً با سواد و دارای تحصیلات عالی هستند با مشکل روبرو نشوند.

۵- ضعف جامعیت. اگر منابع اسلامی را حداقل در قرآن و سنت و عقل خلاصه کنیم. در ترتیب نظام تعلیم و تربیت حوزه، سنت – آن هم سنت اهل بیت، حدیث در تبلیغ و در تحقیق فقهی – نقش غالب دارد و در این حد به قرآن پرداخته نمی شود و حق عقل هم نه در حدیث و نه قرآن اداء نمی شود. بعضاً از روایاتی در تبلیغ استفاده می‌شود که برای شنونده مشکل آفرین است و نقش ضد تبلیغ دارد.

٦- یکی هم مسئله عدم آزادی در حوزه‌های ما است و وحشت و ترس از نوآوری و تکفیر و خود سانسوری.

صفیر: با این اوصاف، ارزیابی نهایی شما از سیستم تعلیم و تربیت که در حوزه وجود دارد چیست؟

عابدینی: بالاخره سیستم اصیل حوزه را اگر می‌گذاشتند پا بر جا باشد سیستم خوبی است؛ سیستمی که باید مستقل باشد و در آن آزادی باشد تا محقق آن به هر کجا که می‌خواهد برسد ولی هر دو را از آن گرفته‌اند و به جایی رسیده است که نه استقلال دارد نه آزادی. طلاب درس‌های خاصی را در حد عمومی باید بخوانند و امتحان بدهند. اگر بگوییم حوزه مرده است راحت‌تر است که بگوییم زنده است چون یک سری چیزها هم تکراری است که همین‌ها را هم یک دانشجوی خوب در دو سه سال می‌خواند و یاد می‌گیرد و یک تخصص‌هایی هم پیدا می‌کند. در حوزه مثل این که می‌خواهیم مرتب همان مطالب قبلی تکرار شود. در حوزه حتی برای متخصصین نیز این قدر تکرار کردیم که این برایشان تداعی شده که دین همین است آن وقت چیزهای بدون سند برای برخی، جزو بالاترین سنددارها شده است. در روضه خواندن آیت‌الله می‌شود عوام! یعنی بدون تخصص و سند، مطالب بی سند غیر عاقلانه‌ای مطرح می شود یا برای آن می‌گرید یا می‌نویسد یا به سر و صورت خود می‌زند!

نصراصفهانی: دو کتاب ملاصدرا دارد که اگر این دو را بخوانید بسیار خوب است. یکی: «کسر اصنام الجاهلیه»، که علیه حوزه زمانه خود نوشته است. او می خواهد صنم‌های جاهلیت را می‌خواهد در آن کتاب بشکند. و دیگری: کتاب «رساله سه اصل»، که فارسی است. تمام آن انتقاداتی که ملاصدرا چهارصد سال قبل بر حوزه‌ها داشت عیناً هنوز هم وجود دارد و تغییری نکرده است. اگر نظام تربیتی یک نظام بود و به درد می‌خورد حداقل باید نصف از این اشکالات بعد از چهارصد سال برطرف می‌شد. آقا نجفی قوچانی در کتاب سیاحت شرق که در دوره مشروطه نوشته شده، یک سلسله انتقاداتی به حوزه دارد. شما اگر الان بخوانی فکر نمی‌کنی آقا نجفی قوچانی این‌ها را گفته و فکر می‌کنی یک روشنفکر حوزه الان و در این زمانه این‌ها را نوشته است. به لحاظ محتوایی هم که شما نگاه می‌کنید به عنوان مثال شما وقتی می‌خواهید یک کالارا ارزیابی کنید که ببینید موفق است یا نه باید به دنبال مشتری‌هایش بگردید ببینید کدام یک از این کالاها موفق، تجربه شده و خوبی‌اش آشکار شده و مشتری‌هایش زیاد شده است. ما می‌خواهیم ببینیم در این دنیا، ما هزار و چهارصد سال سابقه حوزه داشتیم کجای دنیا مایلند این الگوی ما را پیروی کنند و چقدر ما برای آن‌ها خوراک داشتیم و دنبال هستند که بیایند از این خوراک بهره‌برداری کنند؟ ما یک تئوری هایی در باب حکومت دادریم این شاهکار تئوری ما در دهه‌های اخیر است. من می‌خواهم ببینم کجای دنیا دنبال پیاده کردن این ایده است؟! دموکراسی امروز طالب بیشتری دارد یا این نظریه و فتواهای دیگری که داریم. ما می‌خواهیم ببینیم درباره حقوق زنان و حقوق اقلیت‌ها و تفریح و شادی چه چیزی برای دنیا داشتیم؟ تئوری‌های بین المللی ما کجاست و چه داریم؟ در خیلی زمینه‌ها نهایتش یک چیزهایی یا جاهایی که می‌خواهیم یک فتوا بدهیم یک فتواهای جهانی باشد و بکار بیاید از این حوزه و نظام تعلیم و تربیت بیرون نمی‌آید. به نظر می‌رسد ناکارآمدی سیستم تعلیم و تربیت ما اینجاست.

صفیر: با تشکر از حضرات که وقت شریف خود را در اختیار نشریه قرار دادید.

عابدینی: یک وقتی در تعلیم و تربیت توده مردم را می‌خواهیم پرورش بدهیم که با این‌ها با تساهل و تسامح برخورد می‌کنیم که بیایند جلو و تربیت شوند؛ ولی هنگامی که به اصطلاح، نخبه‌گان و بزرگانی، مخاطب و طرف مقابل ما هستند در این جا نمی توان گفت با آن‌ها تساهل بشود، به دلیل این‌که آن‌ها از این مراحل اولیه گذشته‌اند. بله! مرحله قبلی رواداری برای جذب افراد است، اما آن‌هایی که جذب شدند و به یک سقفی رسیدند آن‌جا برایشان مکروه هم مرتکب شدن یک سم مهلک است.

ریشه ضرب المثل

«شتر دیدی ندیدی»!

(سلیمان محمودی)

هر گاه بخواهند کسی را تهدید کنند که سرّ مکتوبی را فاش نکند به او می‌گویند: «شتر دیدی ندیدی» یعنی «دیده» را «نادیده» بگیر و مثل این‌که واقعه‌ای رخ نداده و چیزی را ندیدی، ازآن درگذرو آن‌را فراموش کن، و گرنه برای تو خالی از ضرر و زحمت نخواهد بود. بدیهی است ریشهٔ این عبارت مثلی از واقعه‌ای تاریخی آب می خورد که به صورت ضرب المثل در آمده است و اکنون به شرح واقعه می‌پردازیم.

«نزار بن معد کربی بن عدنان» سه پسر داشت به نام‌های «مضر»، «ربیعه» و «ایاد» که هر کدام در هوش و فراست و تیزبینی یگانه زمان بوده‌اند. نازک‌بینی و باریک‌بینی این سه برادر دردرک وتشخیص مطلب تا به‌حدی بود که که هر چیزی از نظر تیزبین آنان می‌گذشت از اثر، پی به‌مؤثر می‌بردند و علل و جهات وجودی آن چیز را استنباط می‌کردند.

چون مدارج تحصیل دانش را در حد مقدورات عصر و زمان طی کردند پدر را دریغ آمد که آن سه خلف صدق چون آب راکد درمأمن و جایگاه خویش بمانند وعلوم اکتسابی را با سیر آفاق و انفس و از رهگذر تجارب و مشهودات عینی به‌مرحله تکامل نرسانند. پس فرمان داد که از شهر و دیار خویش خارج شوند و مدتی را به‌سیر و سفر بپردازند.

برادران امر پدر را پذیرفتند، و راه یمامه وبحرین را درپیش گرفتند. در میانهٔ سفر به ساربانی برخوردند که دنبال شتر گمشده‌اش می‌گشت و از آنان نیز پرس‌وجو کرد، که آیا شترش را در مسیر خود دیده اند یا نه؟ مضر گفت: «مثل این‌که شترتوازیک چشم کور بود». ساربان جواب داد: «بلی یک چشمش کور است». ربیعه گفت: «به‌نظر می‌رسد که یکی ازدندانهایش هم شکسته باشد». ساربان تصدیق کرد. ایاد گفت: «ظاهرا یک پایش هم لنگ بوده است». ساربان‌پاسخ داد: «آری همین طور است». به ساربان گفتند: «از همین راهی که ما آمده‌ایم بروتا به‌مقصود برسی و شتر را پیدا کنی» :

زان نشانها که بود بی کم و کاست
شبهه ازپیش ساربان برخاست

ساربان با آن‌ها خداحافظی کرد و از راهی که آن‌ها نشان دادند به‌دنبال شتر گمشده رفت ولی هر چه بیشتر رفت بیشتر مأیوس شد و اثری از شتر نیافت. ناگزیر پس از طی مسافتی بازگشت و دوباره از آن سه برادر نشانی را خواست:

گفت از این سوی تا یک فرسنگ
پایم از تاختن نداشت درنگ
در نوشتم بسی گریوه کوه
وزتک و پو در آمدم بستوه
دیده، گردی از آن رمیده ندید
گرد چیود، که آفریده ندید

مضر پرسید: «مگر بار شتر تو روغن و شهد نبود»؟ گفت: «چرا». ربیعه سؤال کرد: «مگر کنیزی هم بر روی شتر سوار نبود»؟ ساربان با خوشحالی گفت: «آری چنین است». ایاذ انگشت بر شقیقه گذاشت و پس از لحظه‌ای تفکر گفت: «به‌گمان من آن جمیله باردارهم بود، این‌طورنیست»؟ ساربان بیچاره که ازکثرت تعجب وحیرت چیزی نمانده بود شاخ در بیاورد جواب داد: «اتفاقا همین‌طور است پس در این‌صورت برای من تردیدی باقی نمانده که شترمرا شما دیدید؛ چه آن همه نشانی‌ها را که به جز صاحب شتر کسی نمی تواند تشخیص دهد شما تا ندیده باشید نمی توانستید در ذهن خود بسپارید و شرح دهید»:

ساربان زان همه نشان درست
گرد شک را نه‌بیش خاطر شُست
آگهی چون نداشت از فتشان
چنگ در زد سبک بدامنشان

هر چه برادران سوگند خوردند که ما شتررا ندیده‌ایم وازروی تیزبینی و دقت‌نظر آن علامت‌ها و نشانی‌ها را گفتیم سودی نبخشید و ساربان از آنها نزد حاکم وقت بحرین «افعی جهرمی» شکایت برد.

حاکم پس از بازجوئی و با توجه به نشانی‌های مشخصی که از آنها شنید جرم و گناهشان را مسلم دانست و دستور داد آن‌ها را به‌زندان انداختند. برادران درزندان یکدیگر را ملاقات کردند و از این‌که هوش

و فراست ذاتی بلای جانشان شده چنین گرفتاری ودردسر برای آن‌ها فراهم کرد، از بخت و اقبال خود نالیدند .مضر برادر ارشد که بیش از ربیعه و ایاد ناراحت شده بود در نهایت عصبانیت به برادرانش گفت: «با آن‌که ما شتر ندیدیم و به‌حکم فراست چنان دریافتی کردیم به‌این مصیبت گرفتار شدیم. یادتان باشد از این به‌بعد حتی اگر شتر دیدید، ندیدید زیرا در این دور و زمانه «ندیده» را «دیده» تلقی می‌کنند، پناه بر خدا اگر دیده باشیم»!

باری، چند روزی از زندانی شدن سه برادر نگذشته بود که ساربان شتر گمشده‌اش را پیدا کرد و در نزد حاکم از تهمت و بهتانی که به آن بی‌گناهان زده بود معذرت خواست:

گفت باشه که من بدولت شاه
یافتم هرچه فوت گشت ز راه
شترو هرچه بود بار براو
وان عروسی که بد سوار برو

حاکم آن سه برادر را آزاد کرد و چون آثار نجابت و اصالت در جبین آنان مشاهده کرد برای ایشان خانهٔ مسکونی در حریم حرم خود در نظر گرفت و به هنگام فراغت با ایشان صحبت می‌داشت و از فراست و تیزبینی آنان در مشکلات امور یاری می‌جست و اختلاط می‌کرد. روزی که بر سر نشاط بودند به تقریبی سخن شتر گمشده به میان آمد و حاکم راجع به نشانی‌هائی که از شتر نادیده داده بودند از آنان توضیح خواست که شما چگونه آن همه علامت و نشانی داده‌اید در حالی که شتر را اصلاً ندیده بودید؟ مضر گفت: «حقیقت این است که از راهی‌که آمده بودیم علف‌های طرف راست جاده چریده شده بود ولی علف‌های جانب چپ جاده دست نخورده و برپای ایستاده بود لاجرم چنین دانستم که شتر را یک چشم کور بود که جانب چپ جاده را ندیده علف‌ها سالم مانده است».

همه یکسوی دیدم اندر راه
خوردنش از درخت وشاخ وگیاه
نقش بستم که یک طرف کور است
کش به یک سوی در چرا زورست

ربیعه گفت: «شتر را عادت براینست که بوتهٔ علف را با دندان‌هایش یک‌جا از بیخ برمی‌کند و می‌خورد ولی چون در بوته‌های علف کنار جاده نقصان دندان در علف خوردن ظاهر بود پنداشتم که یکی از دندانهای شتر باید شکسته باشد».

برادر کوچک‌تر، ایاد، به عرض رسانید که: «درمسیرراه جای دودست و یک پای شتر در حین راه رفتن عمق و فرورفتگی داشت ولی یکی از پاها را به‌زمین می‌کشید. از آن کشش معلومم شد یک پای شتر لنگ است که آهسته بر زمین می‌نهادند و بر می‌داشت».

بار دیگر برادر ارشد، مضر، راجع به بار شتر به سخن آمد:

گفت اول دمی که از من رفت
ماجرا از انگبین و روغن رفت
آنچنان بد که از خس و خاشاک
دیدم آلایشی فتاده بخاک
مگس افکنده بود یکسو شور
سوی دیگر قطار لشکر مور

«ازهجوم مگس تفرس شهد کردم واز تراکم مورچه‌ها دانستم که یک لنگه دیگر از بار شتر روغن بوده است». ربیعه گفت: «این‌که تشخیص دادم کنیزی برشتر سوار است از آن جهت بود که در مسیر راه که ساربان شتر را خوابانیده بود اثر بول وغایط دیدم و از فاصله‌ی ناچیز بول و غایط بر روی زمین استنباط شد که آن اثراز زن است نه مرد.اما چرا گفتم آن زن کنیز بود نه آزاد، بدان سبب است که زنان آزاد را اگر در مسیر راه، قضای حاجتی پیش آید به‌کناری دور از دید مردم و جاده، مثلاً پشت تل و تپه یا داخل گودی و چاله ای که کسی او را نبیند می روند و رفع حاجت می کنند. تنها کنیزان دور از شهر و دیار می‌باشند که مشکلات زندگی و بندگی به‌ویژه دیو شهوت صاحبان، قید شرم و آزرم را از دست و پایشان باز می‌گشاید و مانند روسپیان از گشودن بند اِزار و قضای حاجت در کنار بار شتر و مقابل دیدگان صاحب و مالک خود واهمه و پروایی ندارند. با این مقدمه که عرض شد چون اثر بول و غایط را در کنار بار شتر دیدم بر من ثابت و مسلم شد آن‌که بر شتر سوار است از جنس زنان است نه مردان. کنیز است نه آزاد». صاحب تاریخ نگارستان دلیل دیگری بر مؤنث بودن سوار سوار بر شتر می‌آورد:

آنکه بروی سوار گفتم زن
از نشان دو پاش بردم ظن
نفس از آن بوی در گداز آمد
دیگ شهوت در اهتزاز آمد

ایاد، برادر کوچک‌تر، که بر حمل و بارداری کنیزک تشخیص داده بود اظهار داشت: «معمولاً آدمی چه زن وچه مرد وقتی که از زمین برمی‌خیزد به‌حکم ضرورت برای حفظ تعادل بدن فقط یک دست را بر زمین می‌گذارد و بلند می‌شود ولی چون در آن محل که ساربان شتر را خوابانیده بود اثر کف دودست دیده شده است لذا استنباط کردم که آن کنیزک باید حامله و باردار بوده باشد»:

دیدم آنجا که نقش پایش بست
گشته پیدا بخاک نقش دو دست
گفتم آن حامل و گرانبارست
کز زمین خاستش دشوارست

تشریح و توصیف این علائم و امارات، بهت و حیرت حاکم بحرین را دو چندان کرد و در تعظیم وبزرگی آنان بیشتر کوشید. همواره پای صحبت آنان می‌نشست و هرروز برای آنها تحفه و هدایای می‌فرستاد...[و این داستان ادامه دارد]

(برگرفته از: ریشه های امثال وحکم، ص ۶۷۰)

باباطاهر در دو بیتی زیر به این ارسال مثل اشاره می‌کند:

از آن روزی که مارا آفریدی
به غیر از معصیت چیزی ندیدی
خداوندا به حق هشت و چهارت
زما بگذر شتر دیدی، ندیدی

از شیخ اجل سعدی شیراز هم این شعر را نقل می‌کنیم:

سعدیا چند خوری چوب شتربانان را
می‌توان گفت ز اول که شتر دیدی؟ نه

- **درس‌های عاشورا در گفتگو با آیت الله العظمی صانعی**
- **اسلام نبوت و اسلام سلطنت از مدینه تا شام** (محمدتقی فاضل میبدی)
- **ابعاد عزاداری در فرهنگ اسلامی‌و شیعی** (محمدعلی ایازی)
- **شعر حماسه حسینی** (سلیمان محمودی)

و شکنجه‌گر بود، همان اقوامی‌که در شهرها طغیان کردند و فساد فراوان ببار آوردند، خدا به این سبب تازیانه عذاب را بر آنان فرو فرستاد.(فجر/۹). بر اساس این سنت الهی حاکم بر تاریخ – که طغیان و فساد، جوامع و بلاد را به ورطه نیستی می‌برد – خداوند به پیامبر هشدار می‌دهد: ﴿فاستقم کما امرت و من تاب معک و لاتطغوا﴾، همان گونه که فرمان یافته‌ای، استقامت کن؛ همچنین کسانی که با تو به سوی خدا آمده‌اند و طغیان نکنید. (هود/۱۱۱)

طغیانی که باعث هلاکت می‌شود؛ میان سیاسی و اقتصادی آن فرقی نیست: ﴿الا تطغوا فی المیزان﴾؛ در ترازوها–میزان داد و ستد کالا– طغیان نورزید.(الرحمن/۵۵) نفی طغیان و طاغوتی‌گری برای این بود تا عده‌ای کوچک بر سایر مردم حکومت غیرمسئولانه نداشته باشند و آدمیان از بند و قلاده قائدان غیرمسئول رهایی یابند. شگفت این‌که بعد از نفی طاغوت است که عبادت و عدالت محقق می‌شود. بعثت انبیا و نزول کتب آسمانی برای برقراری قسط و عدالت بوده است (حدید/۲۵)، خداوند به پیامبر دستور می‌دهد تا به آدمیان بگوید: ﴿امر ربی بالقسط﴾ (اعراف/۲۹)، پروردگارم دستور عدالت داده است. روشن است که عدالت اجتماعی در تضاد با قدرت بلا منازع یا طاغوتی گری است. عدالت اجتماعی یعنی آدمیان را، از لحاظ ارزش‌های اجتماعی و حقوق انسانی، در یک سطح نگاه کردن است. لهذا پیامبر هرگونه تفضیل و برتری را از میان عرب و عجم و سیاه و سفید برداشت و ملاک برتری را در نزد خداوند تنها تقوا دانست. این‌ها به معنای زیرو رو کردن ارزشهای جامعه جاهلی بود.

پیامبر(ص) سیاست مساوات خود را، برای آیندگان، چنین اعلام فرمود: ﴿ایها الناس ان ربکم واحد و ان اباکم واحد، کلکم لآدم و آدم من تراب... ان اکرمکم عندالله اتقاکم﴾ و فرمود: «و لیس لعربی علی عجمی‌فضل الا بالتقوی»؛ ای مردم خدای شما یکی است. پدر همه شما حضرت آدم است و آدم از خاک. گرامی‌ترین شما نزد خداوند پرهیزکارترین شماست. عرب هیچ برتری برعجم ندارد جزاین که پرهیزکارتر باشد. (تحف العقول، ص۳۳).

سیاست مساوات پیامبر(ص) تا حدودی تا زمان خلیفه دوم تداوم یافت؛ هر چند در زمان خلیفه دوم برخی موالی – ایرانیان– مورد حقارت قرار می‌گرفتند؛ اما در زمان خلیفه سوم، که از تبار امویان بود، بازگشت روزگار جاهلیت، که عمده آن سیاست تفضیل وبرتری تیره ای خاص ازعرب بود، آغاز شد.

سید مرتضی می‌نویسد: چون عثمان به امارت نشست، ابوسفیان او را تهنیت گفت و اظهار داشت: ای پسرعم، امیدوارم که ملت ما باز آید، چنانکه دولت ما باز آمد. آنگاه گفت: **اخضموها خضم الابل نبتة الربیع فوالله لا جنة و لا نار**؛ یعنی ای بنی امیه مال بیت المال بخورید، چنانکه شتر گیاه بهاری را می‌خورد. به خدا سوگند نه بهشتی است و نه دوزخی. (سید مرتضی، **تبصرة العوام**، ص۹۷).

پایه‌های حکومتی که بر اساس عصبیت عرب و رسوم جاهلیت قریش بود، در این دوران نهاده شد.عصبیت عرب که قبیله‌ای بود، خون‌ها به پای آن ریخته می‌شد. به فرمان خلیفه، حکم بن ابی العاص و فرزندش مروان، که تبعیدی پیامبر(ص) بودند، به مرکز اسلام بازگشتند و بخشی از اموال مسلمین به دست خاندان ابی العاص افتاد. و مروان – سرسلسله حکومت مروانیان– کاتب و مشاور خلیفه شد و در دوران این خلیفه مسلمین حکومت امویان در سرزمین شامات بنیان خود را استوار بخشید. حکومت بنی امیه برپایه تحقیرملل غیرعرب استوارگشت. آیه شریفه: ﴿انما المومنون الاخوه﴾ و حدیث شریف پیامبر «لافضل لعربی علی عجمی..» زیرپا نهاده شد و به جای آن حدیث جعلی: «حکومت ازآن قریش است» بر سر زبان‌ها افتاد. سیاست تفضیل را تا آن‌جا پیش بردند که اگر مردی از موالی، دختر عرب را به زنی می‌ستاند، میان او وزنش جدایی می‌انداختند چنان که به نقل ابو الفرج اصفهانی مردی ایرانی دختری از بنی سلیم گرفت، حاکم مدینه امرکرد میان آنان جدایی انداختند و شوی ایرانی را دویست تازیانه زدند و موی سر و ریش و ابرویش راتراشیدند.(تاریخ سیاسی اسلام، ص۱۸۸).

تبار سلاطین اموی

از آن‌جا که شهادت امام حسین(ع) و یارانش، با بدترین وضع، درزمان دومین حاکم اموی یعنی یزید بن معاویه و به دستوراو صورت گرفت؛ شایسته است که تبار این دودمان را از نگاه مورخین بشناسیم. معاویه بنیانگذار سلطنت موروثی در اسلام سه سال پیش از بعثت پیامبر (ص) در مکه به دنیا آمد. پدر او ابوسفیان بن حرب بن امیه عبدشمس بن عبد مناف قریشی است. مادرش هند دختر عتبه نیز از خاندان اموی است. این زن و شوهر در غالب جنگ‌های اولیه قریشیان علیه اسلام شرکت داشتند.

هند در جنگ بدر، که در رکاب کفارقریش بود، پسر و برادرش را از دست داد؛ آن دو به دست علی(ع) و حمزه از پا در آمدند. بدین سبب این زن حقد و کینه آنان را در دل گرفت. حمزه، عموی پیامبر، که در جنگ احد به شهادت رسید، هند کینه های خود را اعمال کرد؛ سینه حمزه را درید، جگر او را با دندان پاره کرد و خورد. بدین سبب به هند جگرخوار لقب یافت. سنایی غزنویی در پاسخ غزالی که لعن یزد را ناروا شمرد، چنین سرود:

داستان پسر هند مگر نشنیدی
که از او و سه کس او به پیغمبر چه رسید
پدر او لب و دندان پیمبر شکست
مادر او جگر عم پیمبر بمکید
خود به ناحق، حق داماد پیمبر بگرفت
پسر او سر فرزند پیمبر ببرید

سنایی غزنویی در پاسخ غزالی که لعن یزد را ناروا شمرد، چنین سرود:

داستان پسر هند مگر نشنیدی
که از او و سه کس او به پیغمبر چه رسید
پدر او لب و دندان پیمبر شکست
مادر او جگر عم پیمبر بمکید
خود به ناحق، حق داماد پیمبر بگرفت
پسر او سر فرزند پیمبر ببرید
بر چنین قوم تو لعنت نکنی شرمت باد
لعن الله یزیداً و علی آل یزید

بر چنین قوم تو لعنت نکنی شرمت باد
لعن الله یزیداً و علی آل یزید

ابوسفیان پس از مرگ پیامبر(ص) به جریان سقیفه تن نداد و حکومت ابابکر را به رسمیت نشناخت و به دنبال علی(ع) راه افتاد تا با او به عنوان جانشین پیامبر بیعت کند و مردم را علیه خلیفه وقت بشوراند. اما علی(ع) که این خاندان را نیکو می‌شناخت تن به گفتار او نداد. ابن ابی الحدید می‌گوید: ابوسفیان نزد حضرت علی(ع) آمد تا بیعت کند و خواست تا خلافت در خاندان بنی تمیم نماند؛ حضرت علی(ع) او را از خود رانده و فرمود: تو همیشه دشمن اسلام بوده‌ای و جز فتنه و آشوب هدف دیگری نداری. (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج۲ /٤٥). ابوسفیان مترصد نشست تا در موقع خود، حکومت عرب را به قریش –تیره امویان– باز گرداند.

در هر حال ابوسفیان فرزند حرب در سال هشتم هجرت پس از فتح مکه به دست مسلمانان، به اجبار اسلام آورد. علی (ع) در طی محاجه ای با معاویه می‌فرماید: «لما ادخل العرب فی دینه افواجا... کنتم ممن دخل فی الدین و اما رغبة و اما رهبة، علی حین فازاهل السبق سبقهم و ذهب المهاجرون الاولون بعضلهم»، چون خدا عرب را فوج فوج به دین خویش درآورد و این امت خواه ناخواه سر در بند طاعت آن کرد، شما از آنان بودید که به خاطر نان یا از بیم جان مسلمان گردیدید و این هنگامی‌بود که نخستین مسلمانان در پذیرفتن اسلام پیش بودند و مهاجران گوی سبقت را از دیگران ربودند. (نهج البلاغه، ترجمه دکتر شهیدی، ص۲۸۱). پیامبر اکرم (ص) در فتح مکه همه مشرکین را مورد عفو قرار دادند و فرمودند: «اذهبوا فانتم الطلقاء»، بروید دنبال زندگی، همه شما آزاد هستید.(سیره ابن هشام، ج۲، ص٤۰۰) لذا واژه طلقاء همیشه بر ابوسفیان و خاندانش اطلاق می‌شد.

خلیفه اول برای این که فتنه ابوسفیان را خاموش نماید، اموالش را به او بخشید و فرزند وی یزیدبن ابوسفیان را برای امارت شامات انتخاب کرد. وقتی به ابوسفیان خبر رسید که فرزندش به حکومت رسیده، گفت: ابوبکر صله رحم کرده است. (تاریخ طبری، ج۳، ص۲۰۲).و وقتی عثمان برای حکومت برگزیده شد، ابوسفیان اظهار داشت: اکنون حکومت به جایگاه خود باز گشته است؛ زیرا عثمان از تبار بنی امیه بود. و از آن‌جا بود که گفت: حکومت را در میان خاندان خود موروثی نمایید؛ زیرا بهشتی و جهنمی‌وجود ندارد. (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۲۹۰، ص ٤٤).

پس ازسرآغاز خلافت عثمان، ابوسفیان بالای قبر حمزه رفت و گفت: بر سر چیزی که با شما می‌جنگیدیم عاقبت به دست ما رسید، و به عثمان توصیه کرد خلافت را مانند دوران جاهلیت قرار دهد. عثمان نیز اموال بسیاری در اختیار او گذاشت. (یعقوبی، ج۲، ص۱۷٤).

ابوسفیان در حالی که در اواخر عمر خود نابینا گشته بود در سال ۳۰ هجری در سن ۹۳ سالگی در شهر مدینه از دنیا رفت و عثمان بر او نماز گذارد. (یعقوبی، ج۲، ص۱٦۹). یزید فرزند بزرگ ابوسفیان در زمان خلیفه دوم والی شامات شد. پس ازمرگش برادراو معاویه به جایش نشست. معاویه کسی است که در سن ۲۳ سالگی اسلام آورد و برخی او را از کاتبین وحی دانسته اند.

با به خلافت نشستن معاویه فرزند ابی سفیان بنیان پنجمین خلیفه اسلامی‌پی نهاده شد؛ می‌توان نخستین سلطنت موروثی، به نام اسلام، را با خلیفه گشتن این حاکم اموی، یاد کرد. حکومت معاویه به همان اندازه که به سیاست و استبداد نزدیک بود، از اصالت مذهبی به دور بود. به قول یکی از خاورشناسان: وقتی که تاریخ خلافت‌های اسلامی با تاریخ کلیسای کاتولیک، نهاد مشابه و همزمان خلافت به مقایسه گذاشته شود، خوب دیده می‌شود که حتی کارنامه بدترین پاپ از جمع ۲٦۰ پاپ دوران دو هزارساله این تاریخ، یعنی پاپ برژیای معروف، چه از نظر فساد اخلاقی، چه از نظر فساد مالی و چه از لحاظ جنایتکاری، در برابر کارنامه این نخستین امیرالمومنین دودمان اموی چندان سیاه نمی‌نماید. (شجاع الدین شفا، نقل از نولدکه، مجله خاورشناس آلمان، ۱۹۰۱). فساد مالی و اداری این حاکم اموی، علاوه بر این که مورخین مسلمان امثال طبری و یعقوبی ذکر کرده‌اند از چشم مستشرقین نیز بدور نمانده است.

در مورد این که معاویه آیا کاتب وحی بوده است یا این از ادعاهای بنی امیه است؟ مورد اختلاف است. ظاهراً مهمترین سندی که در این باب موجود است، روایتی است که مسلم بن حجاج نیشابوری در صحیح خود آورده است که ابوسفیان از پیامبر(ص) درخواست کرد تا فرزندش معاویه از کاتبان وحی باشد و رسول خدا(ص) پذیرفت. پاره‌ای از محققین اهل سنت بر این باورند که معاویه فقط نامه‌های معمولی رسول خدا را کتابت می‌کرد.

حکومت معاویه به همان اندازه که به سیاست و استبداد نزدیک بود، از اصالت مذهبی به دور بود. به قول یکی از خاورشناسان: وقتی که تاریخ خلافت‌های اسلامی‌با تاریخ کلیسای کاتولیک، نهاد مشابه و همزمان خلافت به مقایسه گذاشته شود، خوب دیده می‌شود که حتی کارنامه بدترین پاپ از جمع ۲٦۰ پاپ دوران دو هزارساله این تاریخ، یعنی پاپ برژیای معروف، چه از نظر فساد اخلاقی، چه از نظر فساد مالی و چه از لحاظ جنایتکاری، در برابر کارنامه این نخستین امیرالمومنین دودمان اموی چندان سیاه نمی‌نماید.

شمس‌الدین ذهبی در سیراعلام النبلاء می‌گوید: کان زیدین ثابت یکتب الوحی و کان معاویه کاتباً فیما بین النبی (ص) و بین العرب؛ زید بن ثابت کاتب وحی بود و معاویه نامه‌های رسول خدا را به عرب‌ها می‌نوشت. (الذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۳۹، ص ۱۲۳). همین قول را ابن حجر عسقلانی از قول مدائنی آورده است که زید بن ثابت وحی را می‌نوشت و معاویه نامه پیامبر را برای عرب‌ها کتابت می‌کرد. (الاصابة، ج۵، ص۱۵۳).

حال، آیا کاتب وحی بودن فضیلتی می‌تواند برای معاویه باشد؟ پاسخ این سوال مثبت به نظر نمی‌رسد. عبدالله بن ابی سرح که به اتفاق شیعه و سنی کاتب وحی بود، در زمان رسول خدا(ص) مرتد شد و رسول خدا دستور داد اگر حتی بر پرده کعبه آویزان باشد، او را بکشند. (ذهبی، تاریخ الاسلام، ج۲، ص ۵۵۲).

ابن جریر طبری نیز در بازگویی رخدادهای سال ۷۲ هـ نام کسانی

را که برای پیامبر کتابت می‌کرده‌اند، تنها نام حضرت علی(ع) و عثمان را می‌آورد. بعداً می‌گوید: اگر آن دو نبودند، ابی بن کعب و زید بن ثابت وحی را می‌نگاشتند.(تاریخ طبری، ج۳، ص۵۳۳).

در هر صورت ، معاویه چه کاتب وحی باشد و چه نباشد، پایه گذار حکومت اموی است که حکومت خود را بر اساس خوی شاهان و حاکمان گذشته شامات آغاز کرد. وی نهاد اشرافی گری را، بر خلاف سنت خلفای پیشین، پی نهاد. سیاست تفضیل عرب بر عجم را پیش گرفت، نخستین خلیفه‌ای بود که برای حضور در نماز جمعه، محافظ مسلح برای خود برگزید، هر گونه انتقادی را از خود ممنوع اعلام کرد، ملک داری خود را بر پایه سیاست ترساندن و بخشیدن استوار کرد، نخست تا می‌توانست از اموال مسلمین را به مخالفین خود می‌بخشید تا آنان را تطمیع نماید و با این سیاست، برخی از طایفه بنی هاشم را که در تقابل با بنی امیه بودند، به سوی خود جذب کرد و کسانی که راهی برای نفوذ و خرید و تطمیع آنان وجود نداشت، تهدید به مرگ می‌کرد تا آن جا که حجر بن عدی و یارانش را در مرجع عذرا به قتل رسانید. (تاریخ الخلفا، ص۱۹٤). در یکی از خطبه‌هایش گفت: انی «لا احول بین الناس و السنتهم مالم یحولوا بیننا و بین ملکنا»؛ حقیقت این است تا زمانی که مردم میان ما و سلطنت ما حایل نشوند، ما میان ایشان حایل نمی‌شویم. (طبری، ۳۹۰، ۲٦۸). یعنی سلطنت برای ما خط قرمزی است که منتقدین نباید وارد آن شوند.

در دوره خلفای راشدین چنین نبود و مردم دربرابر خلیفه اشکالات وانتقادات خود را مطرح می‌کردند. ترسی وهیبتی ازحکومت وجود نداشت. این جرات را اسلام داده بود تا آدمیان بی لکنت زبان از حقوق خود دفاع کنند.پیامبر فرمود :هیچ قومی‌به قداست نمی‌رسد جز این‌که بتواند، بدون لکنت زبان، حقوق خودرا باز ستاند. معاویه تمام این ارزش‌های اسلامی را باز ستانید و برای پیشبرد سیاست خود جزترس و پول چیزی نمی‌شناخت.

دردوره خلفای راشدین مردم دربرابر خلیفه اشکالات وانتقادات خود را مطرح می‌کردند.ترسی وهیبتی ازحکومت وجود نداشت. این جرات را اسلام داده بود تا آدمیان بی لکنت زبان از حقوق خود دفاع کنند. پیامبر فرمود: هیچ قومی‌به قداست نمی‌رسد جز این‌که بتواند بدون لکنت زبان، حقوق خودرا باز ستاند. معاویه تمام این ارزش‌های اسلامی‌را باز ستانید و برای پیشبرد سیاست خود جز ترس و پول چیزی نمی‌شناخت.

هدف معاویه حکومت کردن، و حفظ قدرت، به هر قیمت و روش بود، چیزی که در مکتب ماکیاول، فیلسوف شهیرایتالیایی، بعدها تبلیغ گشت، معاویه، عملاً، قرن‌ها پیش از ماکیاول روش حاکمیت سیاست براخلاق را بکار بست. پس از احراز مقام خلافت و انعقاد پیمان صلح با امام حسن(ع) در منطقه‌ای به نام نخیله در طی خطبه‌ای چنین گفت: با شما نجنگیدم تا نماز و روزه ادا نمایید، شما این کارها را می‌کنید. من با شما جنگیدم تا بر شما حکومت کنم». (ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، ص٤٥). احمد امین مصری می‌گوید: «حکومت بنی امیه بر این پایه که عبارت از خوارشمردن ملل زیر دست است بنا شده بود و در حقیقت اعراب در این تعصب با تعالیم خود اسلام مخالف بودند زیرا خدا می‌فرماید: «انما المومنون اخوه» پیغمبر هم می‌فرماید « لافضل لعربی علی عجمی الا بالتقوا»، یعنی عرب بر عجم برتری ندارد مگر به‌واسطه پرهیزگاری. عمر می‌گوید: «لوکان سالم مولی حذیفه حیاً لولیته» یعنی اگر سالم بنده حذیفه زنده بود او را به حکومت می‌فرستادم. اگر عرب را متعصب و مخالف اسلام بدانیم مقصود ما تمام آنها نیست زیرا بعضی از پرهیزگاران آنها به تعالیم اسلام عمل کرده مزیت مردم را فضیلت و تقوا می‌دانستند نه عناصر و نژاد. علی بن ابی طالب، . شریف را بر حقیر یا عرب را بر عجم برتری نمی‌داد. نسبت به امراء عرب و روسای قبایل تکلیف و تملق نداشت و این بزرگترین سبب مخالفت عرب با ایشان بود. مدائنی روایت می‌کند که گروهی از اصحاب نزد علی(ع) رفتند و چنین گفتند: ای امیرالمومنین این اموال را تقسیم کن و به اشراف حق بیشتری و بهره دیگری بده و آن‌ها را که از عرب قریش هستند بر موالی و ایرانیان مقدم بدار با این رفتار از کسانی که با تو مخالف هستند آسوده خواهی شد و آن‌ها را به‌طرف خود خواهی کشید. این را در حالی به او گفتند که معاویه اموال را تفریط می‌کرد. اعراب مطلقا و حکام و خلفای بنی امیه تعصب عربی را به یک نحو بدی داشتند. نژاد غیرعرب را حقیر و خوار می‌دانستند...» (احمد امین مصری، ضحی والاسلام، ترجمه عباس خلیلی، ص۳۹).

موروثی کردن حکومت

یکی از نظام‌های سیاسی که بشریت را، در تاریخ رنج می‌داده، حکومت های موروثی بوده است. حکومت موروثی دارای دو ویژگی است؛ یکی تعیین جانشین توسط سلطان پیشین و دیگری تعیین فرزند یا یکی از اعضای خاندان سلطان به عنوان سلطان بعدی. ویژگی دوم از زمان معاویه مطرح شد. این سلطان اموی بر آن شد تا حکومت را در خاندان امیه موروثی سازد و به خاطر تقرب قومی‌و فامیلی که با عثمان داشت خود را هواخواه خون عثمان دانست. عثمان از تبار امیه بن عبدشمس بود و علی(ع) از نسل هاشم. رقابت هاشم و امیه و زمانی میان حرب و عبدالمطلب و پس از آن میان ابوسفیان و محمد (ص) و در دوران معاویه میان او و علی(ع) همچنان پابرجا بود. معاویه حکومت خود را موروثی ساخت تا از آن پس، قدرت به دست خاندان هاشم نیفتد و این خلافت موروثی به عنوان یکی از اصول پایه‌های حکومت معاویه تلقی می‌گشت؛ چیزی که مسلمانان با آن بیگانه بودند. اگر پس از شهادت امام علی(ع) فرزندش امام حسن(ع) چند ماهی خلیفه مسلمین شد؛ این از راه موروثی نبود و امام علی(ع) هیچ‌گاه فرزندش امام حسن را به عنوان جانشین خود در امر خلافت معین نکرد. بلکه شیعیان عراق پس از شهادت امام علی(ع) دست بیعت به جانب فرزندش حسن (ع) دراز کردند و طبق توافقنامه‌ای که میان او و معاویه صورت گرفت پس از شش ماه از خلافت کنار رفت. یکی از شروطی که امام حسن مجتبی(ع) در پیمان خود با معاویه آورد این بود که حکومت و خلافت را موروثی نسازد. اما این مرد جاه طلب در سخنرانی خود در نخیله با مردم عراق رسماً گفت: پیمانی که با حسن بن علی بسته بودم زیر پا نهادم، (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج٤،

ص۱۶۰) از آن پس کسانی که به حضورش راه می‌یافتند به عنوان پادشاه سلامش می‌دادند. (تاریخ یعقوبی، ۲۹۰، ص۱۹۳). خودش در مجالس خصوصی از حکومت خود به عنوان پادشاهی یا ملک یاد می‌کرد. (همان، ص ۲۰۲) برای این که بتواند حکومت موروثی را بر فرزندش یزید هموار سازد، بزرگترین مانع یعنی امام حسن(ع) را، که با او پیمان بسته بود، مسموم کرد. پس از آن اعلام کرد که هر کس در مناقب علی و فرزندان او حدیثی و یا سخنی بگوید هیچ‌گونه مصونیتی در عرض، مال و جان نخواهد داشت. ابوالحسن مدائنی در کتاب الاحداث گفته است: کتب معاویه نسخة واحدة الی عماله بعد عام الجماعة: انی برئت الذمه عمن روی شیا من فضل ابی تراب و اهل بیته. (محمدبن عقیل، النصایح الکافیه، ص۸۷ و ۱۹٤). از آن سو خطیبان خود را گفت تا بر فراز منبرها علی(ع) را به زشتی و ناسزاگویی نام برند. هنگامی که می‌خواست مغیره بن شعبه را به حکومت کوفه اعزام دارد؛ او را گفت: می‌خواهم تو را سفارش کنم! تا دشنام گویی به علی و طرفدارانش را ترک نکن و از رحمت فرستادن به عثمان کوتاهی ننمایی.(ابن اثیر، کامل، ج۳، ٤۷۲).

از آن پس ملایان دین به دنیا فروخته و عالمان و شاعران درباری تا توانستند در نکوهش علی(ع) سخن‌ها گفتند و احادیثی را در فضایل امویان برساختند تا مردم را برای چند صباح حکومت بفریبند. معلوم بود تا معاویه حب علی(ع) را از قلوب عراقیان بر نیفکند و یاران علی(ع) را نیز در بند نیفکند، نمی‌تواند حکومت را موروثی نماید. می‌دانیم که مناطق حجاز و عراق که عمده وسیعی از خاک جهان اسلام را تشکیل می‌داد، در اختیار معاویه نبود تا بتواند فرزندش یزید را با خیال راحت وارث تاج و تخت خویش نماید. تنها حوزه شامات، که دور از فرهنگ اسلامی‌بود، در اختیار حاکم اموی بود. عراق از سال سی و ششم هجری در تقابل با شام قرار گرفت و در جنگ‌های جمل و صفین ضربه بزرگی به شامیان وارد کرد و اگر نیرنگ عمروعاص در فراز آوردن قرآن بر سر نیزه‌ها نمی‌بود، معاویه در آن جنگ از پای در آمده بود. با همان نیرنگ و پول‌هایی که معاویه در این راه هزینه کرد، شقاق و اختلاف بزرگی در لشکر عراق به وجود آمد و خوارج از علی(ع) نه تنها جدا شدند، بلکه با توطئه معاویه جنگ سوم را اینان به راه انداختند و پس از شکست، یکی از خوارج، حضرت(ع) را در مسجد به شهادت رسانید. تمام این‌ها برای این بود که معاویه با تکیه بر اریکه بلامنازع قدرت، خلافت اسلامی‌را به سلطنت موروثی تبدیل نماید. درست است که قتل علی(ع) به دست یکی از خوارج صورت گرفت ولی مورخان برآنند که طراح این ترور اشعث بن قیس و رئیس قبیله کنده بود که از منافقان بود. معاویه او را با پول خریده بود و این ترور با طراحی او و به امر معاویه صورت گرفت. (رجوع شود: جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام، ص۱٦۰). ازاین دست ترورها که حاکمان دست‌های خود را خونین نشان ندهند درتاریخ زیاد است.

حاکمانی که در پی موروثی کردن حکومت و انحصار کردن قدرت در خاندان خود هستند، معمولاً از دو چیز استفاده می‌کنند؛ یکی پول وبخشش بیت المال و دیگری ترس وزندان واعدام. معاویه،همان گونه که اشاره رفت، دراستفاده ازاین شیوه سرآمد بود. جرجی زیدان می‌نویسد: معاویه نخستین خلیفه اسلامی‌است که خلافت را ارثی ساخت و برای پسر خود یزید به عنوان ولیعهد بیعت گرفت. گرچه بعد از علی(ع) مردم با حسن(ع) بیعت کردند ولی آن به میل خود مردم و علی پسر خود را ولیعهد نساخت بلکه معاویه برای اولین مرتبه مقام انتخابی خلافت را انتصابی کرد. برای ارثی کردن ثروت و این‌که صدای معترضان را خاموش کند حکومت خود را بر دو پایه بخشش و ترس بنا نمود.اگر ثروت شامات نبود معلوم نبود که معاویه در برابر علی(ع) پیروز شود. بیش از همه به بنی هاشم می‌بخشید. (جرجی زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ص٦۳). بنی امیه از زمان عثمان به جمع آوری مال و بسط نفوذ و قدرت پرداختند و فقیهان و بزرگان که بر آنان اعتراض می‌کردند دچار زحمت می‌شدند و همین که کار بر امویان استوار شد زبان‌ها را بستند و آزادی عقیده را گرفتند و کسی از دشمنان به مقامی نرسید. (همان/ص۸۳).

هدف معاویه حکومت کردن، و حفظ قدرت، به هر قیمت و روش بود، چیزی که در مکتب ماکیاول، فیلسوف شهیرایتالیایی، بعدها تبلیغ گشت، معاویه، عملاً، قرن‌ها پیش ازماکیاول روش حاکمیت سیاست براخلاق را بکار بست. پس از احراز مقام خلافت و انعقاد پیمان صلح با امام حسن(ع) در منطقه‌ای به نام نخیله در طی خطبه‌ای چنین گفت: با شما نجنگیدم تا نماز و روزه ادا نمایید، شما این کارها را می کنید. من با شما جنگیدم تا بر شما حکومت کنم.

همان‌گونه که آمد، معاویه در صلح نامه خود با امام حسن(ع) چنین آورده بود که بعد از خود خلیفه‌ای معین نکند تا مردم، خود، انتخاب کنند. ولی به روایت یعقوبی: پول‌های گزاف به یاران امام حسن بخشید و غالب آنها را به فساد مالی دچار ساخت. (تاریخ یعقوبی، ج۲، ص۱۹۱).

سیاست بخشیدن و ترساندن که معاویه پایه گذاری کرد، در غالب خلفای اسلامی، چه از شاخه اموی چه عباسی و چه پس از آن دنبال می‌شد. و برای فریفتن برخی و خاموش کردن بعضی دیگر در حفظ قدرت‌های استبدادی بی تاثیر نبوده است.کما این که در این دوران درآمدهای نفتی درمنطقه، خیلی از حکومت‌ها را از پاسخ گفتن و انتقاد پذیرفتن دور داشته و پایه های استبداد و حاکمیت علی الاطلاق را تقویت نموده است. در زمان خلفای اموی و در پایان حکومت خلیفه سوم، نیز، درآمد سرشار کشورهای فتح شده به حدی وافر بود که درون حاکمیت اسلامی‌را نخست به فساد مالی و سپس به استبداد سیاسی تبدیل کرد. حقیقت این که عرب‌هایی که در زمان این خلفا به کشورگشایی پرداختند، بیشتر به دنبال کسب غنیمت بودند تا بسط اسلام و اگر هم با شعار الله اکبر جلو می‌رفتند ولی در درون حاکمیت از اخلاق و عدالت دینی خبری نبود. کشمکش‌ها و جدالی که بر سر قدرت صورت می‌گرفت عمده آن به خاطر درآمدهای مالی بود که قصرهای باشکوه را بنا می‌کرد.

انحراف دیگری که حاکمیت شام از رسم خلفای پیشین، بویژه سیره پیامبر(ص) به خود گرفت، پاسخگو نبودن حکومت به فسادهای مالی و سیاسی بود. در زمان پیامبر و

خلفای پس از وی، حتی در روزگار عثمان، با این که با بنی امیه خویشی داشت، اگر حکمی را در کتاب خدا و از طریق وحی در نمی‌یافتند با اصحاب به شور می‌نشستند و تصمیم می‌گرفتند. اگر خلیفه به اجتهاد خود تصمیمی‌می‌گرفت که بر خلاف کتاب و سنت بود از سوی مردم مورد مواخذه واقع می‌شد. و این درصرف بیت المال محسوس بود. عمر می‌گفت اگر بر خلاف سیره پیامبر می‌روم مرا متنبه کنید. یک بار یکی از حضار در مجلس گفت با شمشیر کج تو را راست می‌کنیم! حضرت علی(ع) فرمود: «و لا تکفوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فانی لست بفوق ان اخطی و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی»، از سخن گفتن به حق و رایزنی به عدل باز نایستید. من والاتر از آن نیستم که مرتکب خطا شوم و در کار خویش از خطا ایمن نیستم.(نهج البلاغه، خ۲۱۶). در جای دیگر می‌فرماید: «فاعینونی بمناصحة خلیة من الغش». (همان،خ۱۱۸).

در دوران حکومت معاویه راه انتقاد و خرده گیری بر حکومت بسته شد. معاویه منتقدان خود را بر نمی‌تافت و تا سر حد مرگ آنان را تهدید می‌کرد. چنان که حجر بن عدی و یارانش را به جرم ناسزا نگفتن به علی(ع) به قتل رسانید. روزی معاویه درباره ولایتعهدی یزید سخن می‌گفت و از مردن نظرخواهی می‌کرد؛ حاضران به خاطر ترس یا تملق، گفته و پیشنهاد حاکم را مثبت دانستند. کسی به نام احنف بن قیس خاموش نشست. معاویه گفت: چرا خاموش نشستی و نظر نمی‌دهی؟ گفت اگر حق بگویم تو را می‌آزارم و اگر باطل بگویم خدا را آزرده‌ام. (جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام، ص ۱۹۱).

دستگاه حدیث سازی

شاید زشت ترین راه انحرافی که حکومت شام برای بقای خود در پیش گرفت، حدیث سازی و جعل روایات از زبان پیامبر(ص) به سود معاویه بود. این کاری بود که پایه‌های اعتقاد مردم را از بن ویران می‌کرد. نسلی که در شام، به عنوان مسلمان زندگی می‌کرد، پیامبر، اصحاب و تابعین را ندیده بود و از شام تا مدینه فاصله زیادی بود. رفت و آمدها از سوی حکومت کنترل می‌شد. مردم اسلام واقعی را نشناخته بودند. اسلام آنان اسلامی‌بود که اطرافیان معاویه به گوش مردم رسانده بودند. خطیبان معاویه پس از هر نمازی علی(ع) را به زشتی یاد می‌کردند. ملایان و محدثان دین به دنیا فروخته تا توانستند، در ذم علی(ع) و در ستایش معاویه حدیث‌ها ساختند و در برابر پولی که دریافت می‌کردند، دین خدا را به سود حکومت وحاکم علی الاطلاق تفسیر می‌کردند. نمونه‌هایی از آن احادیث که از زبان پیامبر جعل کردند چنین است: خداوندا، معاویه را راهبر و راه‌یافته قرار بده! (تاریخ الخلفاء سیوطی، ص۱۹٤). خداوندا معاویه را حساب و کتاب بیاموز و او را از عذاب حفظ کن(همان). خداوند جبرئیل و من و معاویه را بر وحی خود امین دانست و نزدیک بود که معاویه به خاطر فراوانی حلمش و امین بودنش بر کلام خدا، به پیامبری مبعوث شود. (تاریخ دمشق، ج۱٦، ص٦۸۲). ای معاویه آن‌که در فضل تو شک کند، به هنگام قیامت در حالی از زمین خارج می‌شود که حلقه‌ای از آتش بر گردن دارد که دارای سیصد شاخه است و بر هر شاخه‌ای از آن شیطانی قرار دارد و به اندازه عمر دنیا بر او ترشرویی می‌کند. (همان،ص٦۹۰).ازاین دست داستان‌ها زیاد است.که معاویه را از زبان پیامبرستودند وسیوطی وامثال او این روایات را ازاخبار موضوعه دانسته اند. معاویه برای سلطنت کردن و حکمرانی بر مسلمانان چاره‌ای جز این ندید، که باید برای جلب عوام چنین احادیثی را از زبان پیامبر منتشر نماید. در نامه‌ای خطاب به اهل شام نوشت: این نامه‌ای است که امیرالمومنین معاویه، صاحب وحی خدایی که محمد را به نبوت برانگیخت در حالی که نمی‌خواند و نمی‌نوشت پس خداوند از اهلش وزیر و کاتبی امین بر او برگزید، می‌نویسد و چنین بود که وحی بر محمد نازل می‌شد و من می‌نوشتم در حالی که او نمی‌دانست چه می‌نویسم. پس بین من و خدا کسی از خلق او حاضر نبود. (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج٤،ص۷۲). در جایی دیگر خطاب به اهل شام، خود را در کنار انبیاء و از بندگان صالح خدا که خداوند ایشان را در شام مکان داده، قلمداد کرد. (وقعه صفین، ص۳۱). این سلطان اموی برای فریب مردم می‌گفت: حکم خدا در زمان حکومت علی(ع) متروک بود و من-معاویه- مدافع دین خدا هستم. (ابن ابی الحدید، ج۳، ۷۷).

حاکمان ستمگر تاریخ که در جوامع دینی اعمال سلطه می‌کرده‌اند، برای مشروعیت خود،علاوه بر جعل حدیث در فضایل حاکم، احادیث دیگری را جعل می‌کردند مبنی بر این که: پیامبر خدا وجود چنین حکومتی را پیش‌گویی می‌کرده است. معاویه بارها پیش گویی حکومت خود را از زبان پیامبر به گوش مردم رسانید. از زبان پیامبر(ص) چنین حدیث ساختند: ای معاویه هرگاه به حکومت رسیدی نیکی کن. از آن پس معاویه فهمید که خلیفه خواهد شد. (تاریخ الخلفا، ص۱۹۵).

این در حالی بود که حضرت علی(ع) در دوران زمامداری خود و در احتجاج با معاویه و مخالفین، هیچ‌گاه به حدیث غدیر یا حدیث منزلت، با این‌که مبرهن بود وحتی اهل سنت نیز نقل کرده‌اند، احتجاج و استدلال نکرد و مشروعیت حکومت خود را اقبال مردم وبیعت آنان می‌دانست بر آن تاکید داشت و در توبیخ طلحه و زبیر آنان را عهد شکن قلمداد کرد.

گفتیم: از مهم‌ترین ابزاری که معاویه برای توجیه حکومت خود به کار گرفت، قرآن کریم و جعل حدیث بود. در این راه توفیق چندانی حاصل کرد و این شیوه پیش از زمامداری اش و در زمان حکومت علی(ع) در شام به کار بسته بود، مردم را فریفته بود، ملایان مزد بگیر در این راه موثر بودند، نگاه مردم به ظواهر دوخته شده بود و تبلیغ و فریب و دغل و خدعه در لفافه مذهب چنان کارساز بود که قسمتی از بخش عراق را تحت تاثیر

سیاست بخشیدن و ترساندن که معاویه پایه گذاری کرد، در غالب خلفای اسلامی، چه از شاخه اموی چه عباسی و چه پس از آن دنبال می‌شد. و برای فریفتن برخی و خاموش کردن بعضی دیگر در حفظ قدرت‌های استبدادی بی تاثیر نبوده است.کما این که در این دوران درآمدهای نفتی درمنطقه، خیلی از حکومت‌ها را از پاسخ گفتن و انتقاد پذیرفتن دور داشته و پایه های استبداد و حاکمیت علی الاطلاق را تقویت نموده است.

قرار داد. در جنگ صفین که نزدیک بود غائله غدر و حیله پایان یابد، با حیله عمروعاص قرآن از سوی اردوی معاویه برافراشته شد. بدین طریق شامیان، عراقیان را نیرنگ زدند. اختلاف میان اردوگاه امام علی(ع) افتاد و شاخه خوارج از آن فتنه روییدو در نهایت علی(ع) قربانی این توطئه گشت. شاید در تاریخ اسلام و در میان خلفای جور حکومتی به فریبندگی معاویه نیامده باشد و کسی این چنین جامعه اسلامی‌را به دوران جاهلی باز نگردانده باشد.

دستگاه کلامی

معاویه در کنار کارخانه حدیث‌سازی یک دستگاه کلامی نیز مهندسی کرد وآن ترویج فرقه‌ای به نام مرجئه بود. این داب حاکمان مستبد در جوامع دینی است که برای بقای استبداد خود باید توجیه کلامی و مذهبی داشته باشند. درزمان امویان این بحث مطرح شد که آیا مرتکب گناه کبیره درعذاب آخرت معذب خواهد شد یا این که مخلد درآتش نخواهد بود؟ اعتقاد و باور گروه مرجئه بر این بود که انسان مسلمان اگر گناه کبیره‌ای مرتکب شود نمی‌توان او را معذب به عذاب خداوند قلمداد کرد. وچنین شخصی به خاطر گناه کبیره ضرری نخواهد کرد.این مکتب اعتقادی برای امویان پذیرفته بود.؛زیرا برروی گناه آنان سرپوش می‌گذاشت و خلفای گناه‌کار ومیگساراموی را از چشم هوادارانشان بی اعتبار نمی‌ساخت. استدلال آنان آیه ۱۰۷سوره توبه بود که می‌فرماید: ﴿وآخرون مرجون لامرالله اما یعذبهم واما یتوب علیهم والله علیم حکیم﴾؛ برخی دیگرازگناه کاران آن‌هایی هستند که کارشان برمشیت و خواست خداوند بستگی دارد که یا به عدل آنان را عذاب می‌کند و یا به لطف و کرم از گناهشان چشم می‌پوشد و خدا دانا وحکیم است. بسیاری از محققان برهمسویی وهمبستگی میان امویان ومرجئه تاکید کرده‌اند. (اسلام بررسی تاریخی ص۱۲۰)

گروه مرجئه نخستین گروهی بود که درقرن اول هجری به وجود آمد. پس ازکشته شدن عثمان گروهی به حمایت از او برخاستند و برخی از امام علی(ع) طرفداری نمودند و گروه سومی گفتند قضاوت درباره علی وعثمان را باید به تاخیر و یا به قیامت انداخت و نمی‌توان درباره آنان دراین دنیا قضاوت کرد و اینان را مرجئه (تاخیرانداختگان) نامیدند. ابن سعد درطبقات می‌نویسد: المرجئه: الذین کانوا یرجون علیا وعثمان ولایشهدون بایمان وکفر؛آنان کسانی بودند که قضاوت درباره علی وعثمان را به تاخیر انداختند ودرباره ایمان وکفر آن دو حکمی نکردند. امام صادق(ع) مسلمانان را درباره خطر مرجئه برای فرزندانشان هشدار داد: «بادروا اولادکم بالحدیث قبل ان یسبقکم الیهم المرجئه»؛ به فرزندان خود حدیث بیاموزید پیش ازآن‌که افکار مرجئه آنان را پیشی گیرد.(فروع کافی،ج٤ ، ص٤٧).

اما مسئله ولایتعهدی

بدعتی که معاویه بن ابی سفیان در مسئله ولایتعهدی گذاشت، و تا قریب سیزده قرن دوام آورد، مسلمانان را به ذلت حاکمان نشانید. چه فجایعی که در پی آن اتفاق نیفتاد، چه خون‌ها که ریخته نشد، چه انسان‌های پاک و دینداری که در پی آن به زندان‌ها، شکنجه‌گاه‌ها و مسلخ‌ها و بر سر دارها نرفتند. در راه این وراثت و قدرت، خلفایی بودند که برادر، یا فرزند خود را به قتل می‌رساندند.بنا به نقل مورخین یکصدوهشتاد نفر از حاکمان تاریخ اسلام به دست پدران یاپسران و یا برادران کشته شدند.یکصد نفر ازآنان به دست نزدیکان خود کورشده‌اند. پنجاه تن زیرشکنجه مرده‌اند. چشم همدیگر را میل می‌کشیدند. میان دو برادر جنگ‌ها صورت می‌گرفت و این امیرالمومنین‌های دروغین، سیاهچال‌های خود را پر از مردمان می‌کردند. این‌ها بدعتی بود که فرزند ابوسفیان در آغاز دهه دوم حکومت خود گذاشت. یزید در آن روزگار، دهه سوم عمر خود را پایان نبرده بود. جوانی بود به دور از فضیلت و دیانت. سلطان زاده‌ای که هوای شرارت و شهوت در سر داشت و هیچ تدبیر و کیاستی در سر نداشت؛ و همگان به عنوان شیاد شرابخوار می‌شناختندش. خود باور نمی‌کرد که روزی جای پدر را بگیرد و کسی هم باور نمی‌کرد روزی یزید خلافت اسلامی‌را عهده دار شود. اما معاویه در این اندیشه بود تا فرزندش را بر جای خود نشاند و حکومت اسلامی‌برای همیشه در خاندان ابی سفیان باقی بماند. معاویه چنین نیرنگی را یک شبه در سر نپرورانید، همانطور که روش حاکمان مستبد می‌باشد، مدت‌ها طول کشید تا چنین طرفندی را عملی سازد. زیرا برای مسلمانان بسیار سخت بود که روش خلافت را بر خلاف خلفای پیشین ببینند. ابن اثیر می‌نویسد: مغیرة بن شعبه چون شنید معاویه می‌خواهد او را از حکومت کوفه بردارد با عجله خود را به شام رسانید و پیش از آن‌که به دیدن معاویه برود به دیدن یزید رفت و گفت: من در این اندیشه بودم که بزرگان اصحاب پیغمبر و مهتران قریش همه مرده و فرزندان ایشان جای آنان را گرفته‌اند. معاویه روزی خواهد مرد. تو چرا جای او را نگیری؟! مگر تو از دیگران چه کم داری؟! چرا پدرت نمی‌خواهد از مردم برای تو بیعت بگیرد؟! یزید اگر چنین سودایی را در سر می‌پخت اما، عملی شدن آن را آسان نمی‌دید برای همین گفت: تو چه می‌گویی چنین کاری شدنی است؟! مغیره: چرا شدنی نباشد؟ یزید ماجرا را به معاویه خبرداد و از مغیره پرسید: چه کسی می‌تواند چنین کاری را انجام دهد؟

مغیره گفت: بیعت مردم کوفه را من و بیعت مردم بصره را زیاد تعهد می‌کند چون این دو شهر چنین کاری را پذیرفتند، دیگر کسی مخالفت نخواهد کرد.

معاویه گفت: سرکار خود بازگرد و در این باره با کسی سخن بگوی که مورد اعتماد باشد. مغیره از دمشق به کوفه بازگشت و به تهیه کار پرداخت.

در دوران حکومت معاویه راه انتقاد و خرده گیری بر حکومت بسته شد. معاویه منتقدان خود را بر نمی‌تافت و تا سر حد مرگ آنان را تهدید می کرد. چنان که حجر بن عدی و یارانش را به جرم ناسزا نگفتن به علی(ع) به قتل رسانید. روزی معاویه درباره ولایتعهدی یزید سخن می گفت و از مردن نظرخواهی می کرد؛ حاضران به خاطر ترس یا تملق، گفته و پیشنهاد حاکم را مثبت دانستند. کسی به نام احنف بن قیس خاموش نشست. معاویه گفت: چرا خاموش نشستی و نظر نمی دهی؟ گفت اگر حق بگویم تو را می آزارم و اگر باطل بگویم خدا را آزرده‌ام.

گویند کسی از او پرسید: چه خبر؟ گفت: پای معاویه را در گلی سخت فرو کردم و دری را بر روی مسلمانان گشودم که هرگز بسته نخواهد شد. مغیره نخست هوادارن بنی امیه را با خود همداستان کرد، آنگاه مردمان سرشناس را که قابل خریداری بودند یک یک راضی ساخت. سپس گروهی را به سرکردگی خویش به دمشق نزد معاویه فرستاد که اینان از تو می‌خواهند یزید را به ولایت عهدی منصوب کنی. معاویه از راه دوراندیشی و یا دیرباوری به آنان گفت: در این کار شتاب مکنید. سپس از پسر مغیره پرسید: پدرت دین این مردم را به چند خریده است؟ مغیره گفت: هر یکی را به سی هزار درم راضی کرده است. معاویه: معامله‌ای ارزان بوده است. (جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی، ص۱۸۷).

حکومت‌هایی که درمیان مردم پایگاهی ندارند با چنین ترفندهایی خود را برمردم تحمیل می‌نمایند. درهرصورت یزیدبن معاویه به سال ۶۰هجری، به عنوان دومین خلیفه مسلمین، به شکل موروثی، برمسند خلافت نشست. درمدت سه سال وشش ماهی که خلافت کرد، حتی به صورت ظاهرهم به شعایر دینی عمل نکرد وآنها را زیرپا گذاشت و نسبت به اصول دینی نیز بی اعتقاد گشت. در شعر معروفی که از او نقل کرده‌اند آمده است:

«لعبت هاشم بالملک، لا خبرجاء ولاوحی نزل»، بنی هاشم با ملک وملت بازی کردند والا نه وحیّی نازل شد و نه خبری از غیب آمد. این سخن عبارت دیگر سخن ابو سفیان بود که خطاب به امویان گفته بود: با خلافت بازی کنید چنان که با گوی بازی می‌کنید. بر این اساس یزید از روی بی‌اعتقادی، دست از شراب خواری و قماربازی برنمی‌داشت و این اعمال را درچشم انظار انجام می‌داد. معاویه در کنار موروثی کردن حکومت سعی داشت برای حفظ ظاهر و مردمی‌جلوه دادن حکومت یزید، از مردم برای وی بیعت بگیرد؛ کاری که درحکومت‌های استبدادی در دنیای امروز مرسوم است. بیعت افراد نامدار و موجهی مانند حسین(ع) بن علی(ع) برای او نقش حیاتی داشت. روی این جهت از حاکم مدینه ولید بن عتبه رسما خواست تا ازحسین وعبدالله‌بن‌زبیر، هرچند با ترس و تهدید به قتل، بیعت بگیرد. امام حسین دراین جا بابزرگترین منکر مواجه می‌شود.چه منکری از این بالاتر که سلطانی به نام اسلام حکومت خود را براساس ترس و تهدید بنا نهد و مخالفان خود را، ازنخست، به کشتن بترساند.

این حنظل فساد هیئت حاکمه، ریشه ای از پیش دوانیده وسال‌ها به دست معاویه آبیاری گشته و اکنون ثمره تلخ آن هویدا گشته است و این فساد سیاسی تنها امام علی(ع)، امام حسن(ع) وهزاران مسلمان رابرای بقای خود به کام مرگ نداده؛ بلکه دراین صدد است تا اسلام پیامبر را با تیغ اسلام اموی به مسلخ برد.بنا براین اگر نتوان چنین نظام فاسدی را نابود کرد،باید رسوانمود. لهذا امام حسین(ع) پس ازاین‌که با تهدید قتل روبرو شد، فرمود این بیعت باید درانظارصورت بگیرد.

این جاست که حسین(ع) بارسنگین بزرگ‌ترین تکلیف را بردوش خود می‌بیند. این حنظل فساد هیئت حاکمه، ریشه ای از پیش دوانیده وسال‌ها به دست معاویه آبیاری گشته و اکنون ثمره تلخ آن هویدا گشته است و این فساد سیاسی تنها امام علی(ع)، امام حسن(ع) وهزاران مسلمان را برای بقای خود به کام مرگ نداده؛ بلکه در این صدد است تا اسلام پیامبر را با تیغ اسلام اموی به مسلخ برد. بنا براین اگر نتوان چنین نظام فاسدی را نابود کرد، باید رسوا نمود. لهذا امام حسین(ع) پس از این‌که با تهدید قتل روبرو شد، فرمود این بیعت باید در انظار صورت بگیرد. مروان حکم که در جلسه حضور داشت فرماندار را توبیخ کرد که چرا حسین را پس ازاستنکاف ازبیعت نکشتی؟ ولید بر آشفته گفت: این چه تکلیفی است که می‌کنی؟ مگر می‌توان فرزند دختر پیامبر را کشت؟ مروان حکم که منافع خود را در دربارامویان تامین می‌بیند و مترصد است تا روزی برمسند خلافت نشیند، می‌داند که باید حسین ازپیش روی برداشته شود؛ زیرا تنها حسین(ع) است که آموزه های مدینه و پیامبر را می‌شناسد وبرای دفاع از دین پیامبر آرام نمی‌نشیند. عبدالله بن زبیر که مورد تهدید واقع شد شبانه مدینه را ترک کرد و راهی مکه شد. ولی حسین روزهنگام با ایراد خطبه‌ای بنای ترک مدینه را گذاشت. اما خروج ایشان مانند ابن زبیر شبانه و مخفیانه انجام نگشت. بلکه آشکارا چنین هجرتی صورت پذیرفت و از راه معمولی عازم مکه شد. دراین جا اولین حرکت اعتراضی علیه حکومت شام، به شکل ولایتعهدی، صورت می‌گیرد. عراقیان که از حکومت شامیان ضربه های سنگینی خورده وسال‌ها مهتری شامیان راتحمل کرده بودند، پس از مرگ معاویه درانتظار فرصت نشستند تا انتقام دیرین خود را بگیرند؛ بهترین کس را حسین بن علی یافتند تا با او بیعت نمایند.سئوالی که دراین‌جا مطرح است این‌که آیا همه عراقیان درد دین داشتند که امام حسین(ع) را به پیشوایی دعوت نمودند ویا سیاست پیشگانی بودند که حکومت قبیله مضر را برنمی‌تافتند؟به تعبیر وتحلیل سید جعفرشهیدی همه این ها بود.سال‌ها بین قحطانیان ومضریان بر سر خلافت دعوا بود .عرب جنوب حاکمیت عرب شمال را بر نمی‌تافت. لهذا گردهمایی برای دعوت امام حسین درخانه سلیمان صردخزایی (عرب قحطانی) انجام شد.(شهیدی،تاریخ تحلیلی اسلام،ص۱۹۶).ناگفته نماند جهالتی که درعراق نسبت به اسلام واقعی وجود داشت کم ازجهالت شامیان نبود.عامل مستبد معاویه درکنار خوارج وملایان دربار عرصه رابرتحقیق تنگ ساخته بودند و کسانی که درعراق به دنبال مطامع سیاسی بودند ،پس ازنامه نگاری‌های به امام حسین (ع) به سمت دیگری چرخیدند و معدود افرادی که درد دین داشتند جانب حسین بن علی راگرفتند. که آن هم طرفی نبخشید ومنجر به حادثه هولناک عاشورا گشت. به نظر می‌رسد مصیبتی که پس ازحادثه عاشورا درتحریف این واقعه درست شد کم از مصیبت آن روز نبود. از سویی واعظان حکومت مروانی وازسوی دیگر بازیگران عرصه سیاست که به بهانه خونخواهی امام حسین قیام کردند و در کنار این دو، برخی شیعیان کم خرد و یا اهل غلو داستان کربلا را به گونه ای دیگر در صفحات تاریخ گذاشتند و درتاریخ مسلمین به جای اسلام مدینه اسلام شام برمردم حکومت می‌کرد.

ابعاد عزاداری در فرهنگ اسلامی‌و شیعی

محمدعلی ایازی
محقق و قرآن پژوه

فقه شیعی، ضوابط و چارچوب‌هایی برای عزاداری و سوگواری بر مصائب اهل بیت(ع)

باید گفت در فقه، در باب عزاداری مطلبی در کتب فقهی وجود ندارد. در دوره معاصر برخی مسائل مطرح شده که آن هم از منظر دیگری است. آنچه که داریم به عنوان سیره اهل بیت(ع) از منظر تاریخی و یا از منظر کلامی‌مطرح شده است. از منظر تاریخی به این معنا که یک سنت دیرینی برای عزاداری ابا عبدالله الحسین(ع) از عصر ائمه تا به امروز وجود داشته و دارای فراز و نشیب‌های زیادی هم بوده است. آن سیره اگر تبدیل به سخن و کلام بشود قهراً باید در قالب خود فلسفه و اهداف و آرمان‌های آن حضرت تفسیر و تبیین شود. خصوصاً این‌که ما امروز در برخی از محافل که تحت عنوان عزاداری برای ائمه اهل بیت(ع) شکل می‌گیرد، شاهد تفاوتی فاحش و عمیق با آنچه که در مرام و سیره ائمه بوده، هستیم.

شکل و ماهیت عزاداری در سیره اهل بیت(ع)

در خود سیره اهل بیت(ع) دو مسئله مهم وجود داشته است. بعد از حادثه عاشورا که بنی‌امیه می‌خواست این واقعه را سرپوش بگذارد و خبرش بازتاب نداشته باشد، درواقع سعی بر این بود که تا حد امکان خبر این واقعه منتشر نشود. بنابراین یک هدف اصلی انتشار این خبر، پرده برداشتن از واقعیت فاجعه کربلا بود. ازاین رو حضرت سجاد، حضرت زینب، امام باقر، امام صادق و سایر ائمه(علیهم السلام) و اصحاب اهل بیت تلاش داشتند که به نوعی اطلاع رسانی و پرده افکنی از این جنایت بزرگ داشته باشند. بنابراین می‌توانیم این گونه هدف اول از عزاداری‌ها را خلاصه کنیم که، عزاداری‌ها از سوی این بزرگان به مثابه افشاگری و پرده افکنی از مظالمی‌بود که بنی‌امیه با استفاده از فضای سیاسی خاص حاکم، می‌خواستند مانع آن شوند.

باید توجه کرد که در آن زمان وسایل ارتباط جمعی یا وجود نداشت و یا بسیار محدود و در اختیار حکومت بود. از این رو، یکی از روش‌های مناسب برای افشای این ستم بزرگ، استفاده از ابزار عزاداری‌ها بود. در واقع عزاداری به مثابه افشاگری در بیان واقعه بود. عنوانی که از آن دوران تا قرن دوم تا سوم گذاشته شد،«مقتل» بود. در واقع آنچه تحت عنوان عزاداری صورت می‌پذیرفت، مقتل‌خوانی بود. مقتل خوانی به این معنا بود که گویندگان شرح واقعه را می‌گفتند. این‌که چه اتفاقی پیش آمد و چگونگی به قتل رسیدن اباعبدالله و یاران ایشان بود. به این مقتل خوانی گفته می‌شد، مقتل‌هایی چون مقتل ابن‌مخنف و لهوف سید ابن طاووس از این زمره‌اند.

حکومت وقتی دید که اصل ماجرا را دیگر نمی‌توان انکار کرد، شروع کرد به تحریف کردن این مقتل‌ها و به انحراف بردن روایت‌های که از واقعه عاشورا می‌شد. در واقع قصد بنی‌امیه که در دوران زوالش بود، این بود که مسیر داستان را به سمتی منحرف کند که اصلا اباعبدالله(ع) را مقصر جلوه دهد. در واقع می‌خواستند چنان تحریفی نمایند که از دل این واقعه، آرمان و هدفی بیرون نیاید. حتی این موضوع تا جایی پیش رفت که خواستند چنان کنند که این گونه وانمود شود که یک اشتباهی به وقوع پیوسته و شاید خود یزید نیز از این کار توبه کرده و امام حسین(ع) نیز در این میان بی‌تقصیر نبوده! و راه به افراط رفته و از این دست سخنان. این ها برای این بود که آرمان و هدف زدوده شده و رفته رفته کم‌رنگ شود، این واقعه در گوشه‌ای از تاریخ باقی بماند و رفته رفته محو شود. این روند البته در دوران بنی‌عباس هم پی‌گرفته می‌شد. در واقع روند تاریخی به سمتی می‌رفت که حکام جور می‌خواستند، بدین صورت که این واقعه را در حد یک

اهل بیت (ع) در برابر روش‌های حکام، با برگزاری عزاداری، سخنان، پیام‌ها و خطبه‌های امام حسین(ع) را برجسته کردند و حتی شعرایی را چون کمیت و فرزدق دعوت می‌کردند تا از این طریق آن پیام اصلی نهضت امام حسین(ع) را گوش به گوش و سینه به سینه به مردم برسانند. می‌دانید که در آن برهه زمانی شعر کارکرد یک رسانه جمعی را داشت. شعر در ذهن و جان مردمان نقش می‌بست و سینه به سینه منتقل می‌شد. در واقع با این روش آن آرمان‌ها تسری می‌یافت. در سیره اهل بیت(ع)، در واقع عزادارای بازتاب دهنده قیام امام حسین در دو وجه بود؛ یکی این‌که اصل حادثه را افشاگری کنند و دوم این‌که آرمان و بسترها و پیام‌های این ماجرای هولناک را به جامعه اسلامی‌گوشزد نمایند.

واقعه و اشتباه تاریخی کوچک تقلیل دهند تا رفته رفته از آن چیزی باقی نماند.

رویه و رویکرد اهل بیت(ع) در برابر عملکرد حاکمان جور

اهل بیت (ع) در برابر روش‌های حکام، با برگزاری عزاداری، سخنان، پیام‌ها و خطبه‌های امام حسین(ع) را برجسته کردند و حتی شعرایی را چون کمیت و فرزدق دعوت می‌کردند تا از این طریق آن پیام اصلی نهضت امام حسین(ع) را گوش به گوش و سینه به سینه به مردم برسانند. می‌دانید که در آن برهه زمانی شعر کارکرد یک رسانه جمعی را داشت. شعر در ذهن و جان مردمان نقش می‌بست و سینه به سینه منتقل می‌شد. در واقع با این روش آن آرمان‌ها تسری می‌یافت. در سیره اهل بیت(ع)، در واقع عزادارای بازتاب دهنده قیام امام حسین در دو وجه بود؛ یکی این‌که اصل حادثه را افشاگری کنند و دوم این‌که آرمان و بسترها و پیام‌های این ماجرای هولناک را به جامعه اسلامی‌گوشزد نمایند.

خوب است همین جا اشاره‌ای به کلام مولا علی(ع) کنم که ایشان در مورد اسلام و وضعیت آن در بعد از وفات پیامبر اسلام(ص) فرمودند: اسلام را همچون پوستینی وارونه کردند. این تعبیر بسیار رساست. بدین معنا که پوستین به این شکل است که طرف پوستش را به سمت بیرون می‌گذارند تا فرد از گزند باران و باد در امان بماند و بخش پشمینش رو به داخل است تا فرد استفاده کننده را گرم نگاه دارد. حالا وقتی کسی این پوستین را وارونه بپوشد، یعنی بخش پشمینش رو به بیرون باشد و بخش چرمینش رو به داخل باشد، آن فواید بالا دیگر متصور نیست و فرد استفاده کننده دیگر نه از گزند، باد و باران در امان خواهد بود و اتفاقا اذیت هم خواهد شد و نه از گزند سرما و بدین صورت در معرض هر دو آسیب قرار خواهد گرفت. امام علی(ع) چنین تعبیری را برای برخی کژرفتاری‌ها بیان می‌کنند. متاسفانه باید گفت امروز نیز برخی از عزاداری‌ها و رویکردهای محافل برگزار کننده دقیقا مصداقی از این مثال می‌تواند باشد. در واقع روح و پیام عاشورا و پیام امام حسین(ع) به دست فراموشی سپرده شده و فقط به وجه احساسی آن توجه می‌شود.

ائمه(ع) تمام تلاش‌شان این بود که در مقابل حکام جائر زمانه، موضع خود را عیان کنند. طبیعتا لباس ماتم می‌پوشیدند و عزاداری می‌کردند. این نوع رفتار آنها کاملا مقابله جویانه بود. در واقع با این رویکرد می‌خواستند، همان پیام‌ها و آرمان‌ها را دوباره در جامعه اسلامی‌گوشزد کنند. یک عمل موثرتر و مهم تر استفاده از «شعرا» بود. چنان‌که پیش‌تر نیز اشاره شد، استفاده از استعداد شعری حامیان و ارادت‌مندان اهل‌بیت(ع) در بیان اهداف و مصائب رفته بر اهل بیت(ع) یکی از راهکارهای در پیش گرفته شده، از سوی ائمه متاخر در مناسبت‌هایی چون محرم بود. این اشعار از معنا و محتوا برخوردار بود. برخلاف عده‌ای از مداحان امروزی که اساسا اشعار و اذکارشان خالی از هرگونه محتوای معرفتی و اخلاقی و آرمانی است. آن اشعار محتوا و بار معنایی غنی داشت. مثالش همان «کمیت» شاعر که پیش تر به آن اشاره کردم. اشعار امثال این شاعر که در باب فضائل و جایگاه ائمه گفته می‌شد در واقع نوعی تعریض به وضع موجود و احقیّت خاندان پیامبر(ص) بود و اجحافی که در حق آنان شده، بود.

تاثیرگذاری حکومت‌ها را باید به قرن ۴ هجری و در دوران دیالمه منسوب دانست و اوج آن نیز در دوران صفویه است. در این دوره‌ها حکومت‌ها تلاش کرده‌اند که بخشی از این جریان عزاداری امام حسین(ع) را برجسته و زنده کنند و بخش دیگر آن را مغفول نگه دارند. در واقع باید اشاره کنم که قیام امام حسین(ع) و واقعه عاشورا دو بعد عقلانی و احساسی توامان داشته است و هر دو بعد در ابلاغ و گسترش پیام اباعبدالله موثر بود. ولی حکومت‌ها چون با آن بخش عقلانی اش مشکل داشته‌اند، سعی می‌کردند آن را مغفول نگه دارند. آن بخش عقلانی قاعدتا بر علیه استبداد و ظلم و ستم حکّام جور بوده و خوشایند حکومت‌ها نبوده است. از این رو بیشتر بر آن بخش احساسی تاکید و تکیه می‌کردند. این رویکرد علی الخصوص در دوره صفویه بوده و البته در دوران قاجار و دوران بعد نیز ادامه داشته است.

رویکرد دیگر که در باب آن کتب متعددی هم نگاشته شد، راههای گریه کردن بر مصائب اباعبدالله بود. کتاب‌هایی که نوشته می‌شد، عنوانش «طریق البکاء» بود، یعنی راههای گریه کردن بر حسین(ع). در واقع این کتاب‌ها به دنبال روش های گریه کردن و اشک ریختن بر امام حسین بودند که حدودا از قرن ۸ آغاز شده و در قرون ۱۰ و ۱۱ و علی الخصوص در دوران صفویه به اوج خود رسیده است.

توجه کنید که این اشعار و این مناقب صرف تعریف و تمجید نبود، بلکه در صدد رسانیدن یک پیام و در تعارض با وضع موجود بود. بنابراین باید گفت که در سیره ائمه بعد، این روال در جریان بوده و هرچند حکّام، چه در عصر بنی امیه و چه درعصر بنی عباس، مقابله می‌کردند، با این حال این روند در جریان بوده است. حکومت‌ها به سادگی هم نمی‌گذاشتند که این مراسم برگزار شود. از آن‌جا که این واقعه دارای بعدی احساسی نیز بود، مقابله با آن از سوی حکومت‌ها با مشکل مواجه می‌شد. در واقع با رویکردهای صرفا عقلی می‌توانستند مقابله کنند ولی پرداختن به موضوعی چون واقعه عاشورا و مظالمی‌که در حق خاندان پیامبر(ع) رفته بود، عملا کمتر قابل مواجه و مقابله کردن بود. بنابراین باید گفت که ائمه(ع) در این ایام با برگزاری مجالس عزاداری و توصیه برگزاری این مجالس به شیعیان خود در سایر نقاط بلاد اسلامی، می‌خواستند آن پیام و آرمان و مظالمی‌که در حق خاندان نبوت رفته بود را، زنده نگه دارند.

به کارگیری ترانه‌ها و موسیقای روز در مداحی و برخی شیوه ها و روش های تخلیه هیجانات، باعث شده است که گاها استقبال‌های خوبی هم از این نوع محافل صورت پذیرد. نوع این محافل اگرچه ظاهری مذهبی داشت ولی خواسته یا ناخواسته، در واقع کارکردی سیاسی و در سمت و سوی یک جریان خاص سیاسی بوده است.

تاثیر حکومت‌های شیعی مذهب بر روند و سبک عزاداری‌ها

تاثیرگذاری حکومت‌ها را باید به قرن ٤ هجری و در دوران دیالمه منسوب دانست و اوج آن نیز در دوران صفویه است. در این دوره‌ها حکومت‌ها تلاش کرده‌اند که بخشی از این جریان عزاداری امام حسین(ع) را برجسته و زنده کنند و بخش دیگر آن را مغفول نگه دارند. در واقع باید اشاره کنم که قیام امام حسین(ع) و واقعه عاشورا دو بعد عقلانی و احساسی توامان داشته است و هر دو بعد در ابلاغ و گسترش پیام اباعبدالله موثر بود. ولی حکومت‌ها چون با آن بخش عقلانی‌اش مشکل داشته‌اند، سعی می‌کردند آن را مغفول نگه دارند. آن بخش عقلانی قاعدتاً بر علیه استبداد و ظلم و ستم حکّام جور بوده و خوشایند حکومت‌ها نبوده است. از این رو بیشتر بر آن بخش احساسی تاکید و تکیه می‌کردند. این رویکرد علی‌الخصوص در دوره صفویه بوده و البته در دوران قاجار و دوران بعد نیز ادامه داشته است.

سبک و سیاق برخی از مداحی‌ها و ذاکرین امروزین

در سیر تاریخی که عالمان ما درباره فلسفه این حرکت صحبت می‌کردند، یک دوره واقعاً نمی‌دانستند

چه بگویند. وقتی از آن‌ها سئوال می‌کردند که فلسفه این قیام چه بوده، می‌گفتند ما نمی‌دانیم، رمزی بوده بین امام حسین(ع) و خداوند متعال! اندکی بعدتر و زمانی که اندیشه‌های مسیحیت در جوامع اسلامی‌رسوخ کرد، برخی قائل به این شدند که امام حسین(ع) خودش را فدا کرد تا شیعیان خودش را از عذاب جهنم رها کند. این رویکرد در قرون ۷ و ۸ هجری تا حدودی در بین برخی رایج شده بود. در واقع همان ایام جنگ‌های صلیبی و ورود مسیحیان و درگیری‌هایی که بین مسلمین و مسیحیان روی داد، برخی از این دست اندیشه‌ها نیز به جهان اسلام و در بین شیعیان نیز رسوخ یافت. رویکرد دیگر که در باب آن کتب متعددی هم نگاشته شد- همان گونه که اشاره شد-، راه‌های گریه کردن بر مصائب اباعبدالله بود. کتاب‌هایی که نوشته می‌شد، عنوانش «طریق البکاء» بود، راه‌های گریه کردن بر امام حسین(ع). در واقع این کتاب‌ها به دنبال روش‌های گریه کردن و اشک ریختن بر امام حسین بودند که حدودا از قرن ۸ آغاز شده و در قرون ۱۰ و ۱۱ و علی الخصوص در دوران صفویه به اوج خود رسیده است.

در همین راستا است که موضوع «تحریفات عاشورا» معنا می‌یابد. معتقدان به رویکرد اخیر، با علم به این‌که برخی روایت‌ها و گفتارها در باب روز عاشورا و مصائب رفته بر اهل بیت(ع) دروغ است، با این حال به خاطر این‌که معتقد به فضیلت گریه کردن و گریاندن مردم بودند، آن دروغ ها و انحرافات را مشروع و جایز می‌دانستند .امروزهم برخی، ازاین شیوه‌ها استفاده می‌شود، به عنوان مثال برخی از این مداح‌ها و مصیبت خوان‌ها، وقتی به محفلی دعوت می‌شوند با خودشان تعدادی نوچه می‌برند و در مواقع مقتضی آن همراهان، شروع به سر و صدا و گرم کردن مجلس می‌کنند و بدین طریق فضا برای گریاندن و شورانگیزی مجلس، آماده می‌شود. این هم از همان روش‌هایی است که می‌توان آن را امتداد همان «طریق البکاء»ها دانست و دست زدن به هر کاری برای گریاندن مردم!

سخنی از علامه عسگری وجود دارد که ایشان می‌فرماید فقهای ما احادیث و روایاتی که در زمینه مسائل فقهی و شرعی بوده است را در طول زمان، غربال کرده‌اند و بسیار مورد توجه قرار داده‌اند تا از منظر رجال شناسی و درایه و علوم مرتبط به آن مورد بررسی قرار بگیرند اما در بخش فضایل ائمه(ع)، که یک بخشی از آن‌ها حالت تقابلی نیز داشته است، این حساسیت کمتر بوده است. یعنی این نوع روایات که معمولا در برابر و در تقابل با دشمنان ائمه نقل و ترویج می‌شده است، چندان در آنها مداقه و بررسی صورت نمی‌پذیرفته است.

بر این اساس، تقریبا از دوره معاصر، بازاندیشی در هدف شناسی قیام امام حسین(ع) اتفاق می‌افتد و نگاه و رویکرد اجتماعی اوج می‌گیرد. این دیدگاه‌ها و نظریات با هم فرق‌هایی داشته اند ولی همه این‌ها رویکردی اجتماعی دارند و همه این‌ها در حوزه هدف‌شناسی قیام عاشورا بوده‌اند. هرچند این رویکرد در جو غالب محافل سنتی ما چندان تاثیری نداشته است ولی در میان طبقات فرهیخته مذهبی تاثیر شگرفی داشته است.

رویکردی دیگر در مداحی‌های امروزی

امرزه در عزاداری اباعبدالله(ع) رایج شده که مداحان و مرثیه خوانان، به جای ذکر مناقب و حتی مصائب ائمه(ع)، به توصیف چهره و ظاهر آن حضرات می‌پردازند و به نوعی ادبیات مداحی‌ها به سمت «قربان صدقه رفتن» و گفتارهایی عاشقانه در توصیف قد و قامت حضرات ائمه شیعه، معطوف شده است. این مسئله عوامل متعدد اجتماعی و فرهنگی و سیاسی دارد. اولین مطلب این است که یک بخشی از جامعه سعی می‌کرده و می‌کنند که خود را از مباحث جدی دور نگه دارند. این افراد گاه از جریان سنتی مذهبی نیز نیستند با این حال علاقه‌ای به مباحث عقلی و جدی تاریخ اسلام نشان نمی‌دهند. نکته بعد این‌که یک جمعیتی وارد صحنه مداحی و عزاداری شدند که متفاوت بودند از شعرا و مداحان و مرثیه سرایان فهیم گذشته. این طیف که غالبا افرادی کم سواد هم هستند، چندان توجهی ندارند که اشعار و مرثیه‌هایی که استفاده می‌کنند از مفهوم و معنایی برخوردار باشد. صرف ایجاد یک شور و گرفتن گریه برایشان مورد توجه است. و نکته بعدی هم این‌که این سری مداحان از سوی جریانات خاصی تغذیه می‌شوند و آن جریانات می‌خواستند که این شیوه از مداحی و عزاداری باب شود. هیئت‌هایی از سال ۱۳۷۶ تاسیس شد که قالبی عمدتا سیاسی هم داشتند و این هیئت‌ها را در سراسر کشور هم گسترش دادند و مداحانی را نیز به این محافل آوردند. این محافل به واسطه به کارگیری برخی شیوه‌های خاص در مداحی مورد استقبال طیف های عمدتا جوان هم قرار گرفت. به کارگیری ترانه‌ها و موسیقای روز در مداحی و برخی شیوه ها و روش‌های تخلیه هیجانات، باعث شده است که گاها استقبال‌های خوبی هم از این نوع محافل صورت پذیرد. نوع این محافل اگرچه ظاهری مذهبی داشت ولی خواسته یا ناخواسته، در واقع کارکردی سیاسی و در سمت و سوی یک جریان خاص سیاسی بوده است.

جریانات نواندیش دینی و وجه شورمندی واقعه عاشورا

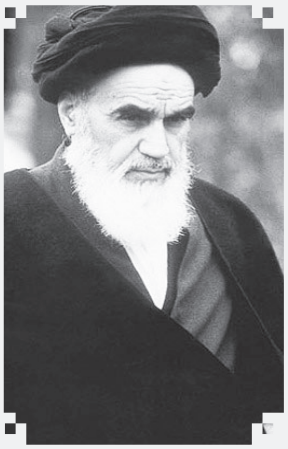
به نظر می‌رسد به موازات کم‌کاری در بعد عقلانی واقعه عاشورا، جریان نواندیشی هم در زمینه احساسی و شورمندی کم‌کاری کرده است و این جریان از این حرکت و انحرافی که در فرهنگ دینی ما به وقوع می‌پیوست، غافل بود. در واقع توجهی شایسته و بایسته به این مسئله از سوی محافل نواندیشی دینی نشد. به بیان دیگر و در واقع جریان نواندیشی دینی ما آن بخش احساسی و شورانگیز و حماسی عاشورا را کمتر دیدند و بیش تر بر ابعاد عقلانی و شعورمند این واقعه پرداختند. در حالی که این واقعه حامل هر دو وجه بوده و است؛ هم شور و هم شعور، هم احساسات و هم عقلانیت به همان ترتیبی که در مباحث پیش تر بدان اشاره شد. این توجه نواندیشان دینی به وجه عقلانی قیام عاشورا و نپرداختن و یا کمترپرداختن به بخش احساسی این واقعه نیز باعث شد، عرصه برای این جریان‌های مداحی به سبک و سیاق محافل تندرو بازتر شود. محافلی که در مداحی‌هایشان اساسا توجهی به آرمان‌ها و پیام‌های قیام عاشورا ندارند و این چنین مجالسی را تنها محفلی برای تخلیه احساسات و هیجانات قرار داده‌اند و در کنار آن مسائل و رویکردهای سیاسی خاصی را نیز دنبال می‌کنند.

جریان نواندیشی دینی ما آن بخش احساسی و شورانگیز و حماسی عاشورا را کمتر دیدند و بیش تر بر ابعاد عقلانی و شعورمند این واقعه پرداختند. در حالی که این واقعه حامل هر دو وجه بوده و است؛ هم شور و هم شعور، هم احساسات و هم عقلانیت. این توجه نواندیشان دینی به وجه عقلانی قیام عاشورا و نپرداختن و یا کمترپرداختن به بخش احساسی این واقعه نیز باعث شد، عرصه برای این جریان‌های مداحی به سبک و سیاق محافل تندرو بازتر شود. محافلی که در مداحی‌هایشان اساسا توجهی به آرمان‌ها و پیام‌های قیام عاشورا ندارند و این چنین مجالسی را تنها محفلی برای تخلیه احساسات و هیجانات قرار داده‌اند و در کنار آن مسائل و رویکردهای سیاسی خاصی را نیز دنبال می‌کنند.

غلو!

سخنی از علامه عسگری وجود دارد که ایشان می‌فرماید فقهای ما احادیث و روایاتی که در زمینه مسائل فقهی و شرعی بوده است را در طول زمان، غربال کرده‌اند و بسیار مورد توجه قرار داده‌اند تا از منظر رجال شناسی و درایه و علوم مرتبط به آن مورد بررسی قرار بگیرند اما در بخش فضایل ائمه(ع)، که یک بخشی از آن‌ها حالت تقابلی نیز داشته است، این حساسیت کمتر بوده است. یعنی این نوع روایات که معمولا در برابر و در تقابل با دشمنان ائمه نقل و ترویج می‌شده است، چندان در آنها مداقه و بررسی صورت نمی‌پذیرفته است. نقلی وجود دارد که شخصی به نام ابومحمود خراسانی از امام رضا(ع) می‌پرسد که بر سر زبان‌ها بعضا روایاتی در منقبت و فضائل شما وجود دارد که ما از خود شما نمی‌شنویم، امام رضا(ع) در پاسخ می‌فرماید: این سخنان را دشمنان ما می‌سازند و در ادامه می‌فرماید حتی این دشمنان، سخنانی را به نقل از ما در باب دشمنان ما نیز می‌سازند تا ما را بدین وسیله منکوب کنند و به جامعه القاء کنند که ائمه شیعه در قبال مخالفان خودشان چنین می‌اندیشند و سخن می‌گویند. روایات غلو متاسفانه پالایش نشده است و فقهای ما نیز کمتر در صدد آن بر آمده‌اند. در حالی که در مورد روایات مرتبط به مسائل فقهی و شرعی توجه به دلالت ها و اصول شناسایی حدیث بسیار مورد توجه قرار گرفته است. یک روایتی که از قرن ۷ به بعد وارد شده است و پیش از آن در کتب روایی معتبر اثری از آن نیست، امروز یک مصدر فقهی برای برخی کارهای سبک و وهن آلود قرار می‌گیرد و تبدیل به جزیی از فرهنگ دینی هم می‌شود.

امام خمینی(س) :



« شخصیت عظیمی که از عصاره وحی الهی تغذیه و در خاندان سیّد رسل محمد مصطفی و سیّد اولیاء علی مرتضی، تربیت و در دامن صدیقه طاهره بزرگ شده بود قیام کرد و با فداکاری بی نظیر و نهضت الهی خود، واقعه بزرگی را به وجود آورد که کاخ ستمکاران را فرو ریخت و مکتب اسلام را نجات بخشید».

۱۳۵۹/۳/۲۶

شعر حماسه حسینی(ع)

«سلیمان محمودی»

این حماسه بزرگ حسینی(ع) در طول تاریخ، و برای تمام نسل‌ها و انسان‌ها درس و پند بوده است. عاشورا، چراغ تابان و کشتی نجات در بیابان گمراهی و طوفان حوادث می‌باشد. هر انسانی، مسلمان وغیر مسلمان، به فراخور خود از این دریای جوشان خون و عشق و حقیقت بهره گرفته است. ادبیان و شاعران هم با چشم احساس و تیزبین خود، در این گلزار شیدایی و خدایی، گلچین باغ احساس حسین(ع) و عاشورا بوده‌اند. اینان با همه شور و شیدایی، چون بلبلان، برگی از این باغ و گلزار را به منقار سخن برگرفته‌اند و سروده‌ای از شور و سوز سر داده و به باغبان نینوا پیشکش داشته‌اند. اینک برگی چند از این سروده‌های بلبلان حسینی(ع) تقدیم می‌شود.

اگر خود قطره آبی نوشید — برای بردنش تا خیمه کوشید
ز شرم دیدن لب های اصغر — ابا الفضل از دو چشمش چشم پوشید

***

آنجا که عطش ز آب پروا می کرد — خون در دل هر قطره دریا می کرد
سقا چو روانه گشت در مشرع عشق — عقل از نفس افتاد و تماشا می کرد

***

ز آن دم که ز پای قتاد ای رایت پاک — خورشید سراسیمه رود در افلاک
پیراهن خونین تو بر تن دارد — هر جا که شقایقی بروید از خاک

«حسین شیدائیان»

***

ماسوا عاشق رنگند سوای تو حسین — که جبین و کفت از خون سرت رنگین است

خردلی از بار غمت را دل عالم نکشد — آه از این بار امانت که عجب سنگین است
فرقت روی تو، از خلق جهان شادی برد — هر که را دیده بیناست دل غمگین است
پیکرت مظهر آیات شد از ناوک تیر — بدنت مصحف و سیمات مگر یاسین است
یادم از پیکر مجروح تو آید همه شب — تا دم صبح که چشمم به رخ پروین است
در ضمیرم سر سیمین تو در طشت طلا — تا بکام نظرم طشت فلک زرین است
باغ عشق است مگر معرکه کرب و بلا — که ز خونین کفنان غرق گل و نسرین است
بوسه زده خسرو دین بر دهن اصغر و گفت — دهنت باز ببوسم که لبت شیرین است
شیر، دل آب کند بیند اگر کودک شیر — جای شیرش به گلو آب دم زوبین است
از قفا دشمن و اطفال تو هر سو به فرار — چون کبوتر که به قمر از پی او شاهین است
در خم طره اکبر دل لیلا می گفت — سفرم جانب شام و وطنم در چین است
دختری را به که گویم که سر نعش پدر — تسلیت، سیلی شمر و سر نی تسکین است؟
می کشد غیرت دینم که بگویم به اُمم — این جفا بر نبی از امّت بی تمکین است؟

***

عاشق او را چه اعتنا به جنّت — جنّت عشّاق، خاک کوی حسین است
عالم و آدم که مست جام وجودند — مستی این دو از سبوی حسین است
ذات خدا را محو ولی به صفاتش — نیک نظر کن که خلق و خوی حسین است
عاشق او را چه غم ز مرگ طبیعت — زندگی عارفان به بوی حسین است
در غم او، آب روی ما به حقیقت — موجب غفران به آبروی حسین است
عقل «فواد» از خود این فروغ ندارد — جلوه این قطره هم ز جوی حسین است

***

انبیا را دست عشقت داد چون مشق بلا — از پی فرمان میجا بر سر دار آمده ست
از اشتیاق عارضت در سینه سینای دل — موسی عمران تورانی گو به گفتار آمده ست
داشت چون ایوب پیغمبر به چشمانت نظر — سال‌ها از عشق چشمان تو بیمار آمده ست
چشم حق بین در کسی باشد که حق را در تو دید — هر که این بینش ندارد عبد پندار آمده ست

وین گلی کز آب خونت رُست بر گلزار دین — هر گلی در باغ بینش خوار چون خار آمده ست
تا زمین کربلا از خون پاکت شد عجین — بوی آن تربت قرین مشکِ تاتار آمده ست
بر روان دردمندان، تربت پاکت شفاست — وز خدا این موهبت مخصوص ابرار آمده ست
خون پاکت بر زمین تا ریخت ای عرش خدا — آسمان را زین مصیبت چشم خونبار آمده ست
کشته را هرگز ندیدم زنده ماند تا ابد — جز تو ای جانی که جمعت کشته یار آمده ست
کس نداند کان جراحت‌ها بر اندامت چه کرد این، — کسی داند که بر وی زخم بسیار آمده ست
گر به ظاهر کشته ای در باطن ما زنده ای — چشم اهل دل تو را روشن به دیدار آمده ست
چشم دل در خواب و دل غافل که در آغوش تست — ای خوش آن صاحبدلی کز خواب بیدار آمده ست

«فواد کرمانی»

***

یا رب به رسالت رسول الثقلینی — یا رب به غزا کننده بدر و حنین
عصیان مرا دو حصه کن در عرصات — نیمی به حسن بخش و نیمی به حسین

«ابو السعید ابی الخیر»

***

رمز قرآن از حسین آموختیم — ز آتش او شعله افروختیم
در نوای زندگی سوز از حسین — اهل حق حریت آموز از حسین

«اقبال لاهوری»

***

بیدل به هر کجا رگ ابری نشان است — در ماتم حسین و حسن گریه کنند

«بیدل دهلوی»

***

بنده و آزاد را شد ماتم او فرض عین — روز حشر از یک گریبان سر بر آرد با حسین

«سیدای نسفی»

***

مظهر انوار ربانی حسین بن علی — آن که خاک آستانش دردمندان را شفاست

«صائب تبریزی»

***

در نیاز این جا حسین از جان گذشت — مرغ روحش بر سر کیوان نشست
پیشوای من حسین کربلاست — کو در بحر یقین کبریاست
پاکبازان را حسین این جا امام — ختم سلطانی برو شد والسلام

پاکبازان را حسین است نور جان — خاک کویش کن تو کحل دیدگان
اهل دنیا با حسین کربلا — کرده اند آنچه شنیدی در بلا

«عطار نیشابوری»

***

یگانه گوهر درج شرف حسین بن علی — که بحر با کف او خالی از گهر ماند

«فروغی بسطامی»

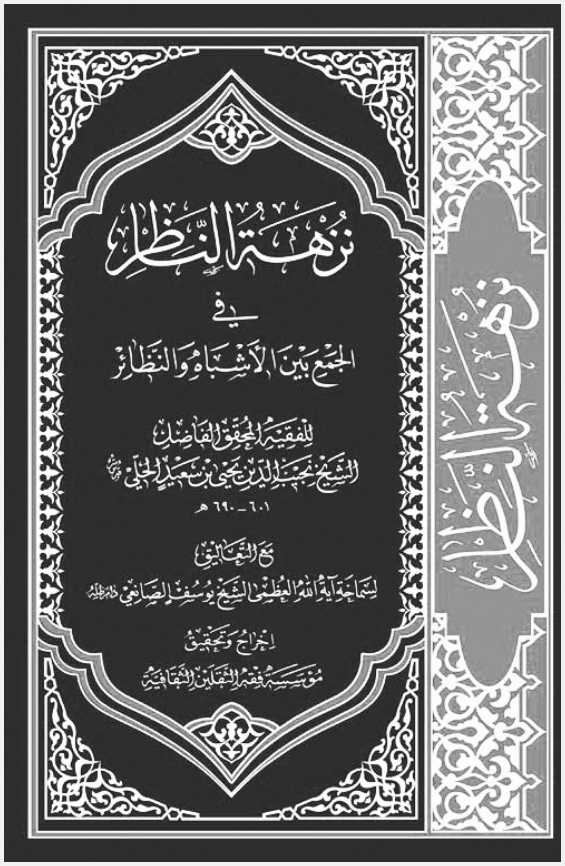
***

روز عاشورا همه اهل حلب — باب انطاکیه اندر تا به شب
گرد آید مرد و زن جمعی عظیم — ماتم آن خاندان دارد مقیم
ناله و نوحه کنند اندر بکا — شیعه عاشورا برای کربلا
بشمرند آن ظلمها و امتحان — کز یزید و شمر دید آن خاندان
نعره‌هاشان می رود در ویل و وشت — پر همی گردد همه صحرا و دشت
یک غریبی شاعری از ره رسید — روز عاشورا و آن افغان شنید
شهر را بگذاشت و آن سوی رای کرد — قصد جُست و جوی آن هیهای کرد
پرس پرسان می شد اندر افتقاد — چیست این غم بر که این ماتم فتاد
این رئیس زفت باشد که بمرد — این چنین مجمع نباشد کار خُرد
نام او و القاب او شرحم دهید — که غریبم من شما اهل دهید
چیست نام و پیشه و اوصاف او — تا بگویم مرثیه ز الطاف او
مرثیه سازم که مرد شاعرم — تا ازینجا برگ و لالنگی برم
آن یکی گفتش که هی دیوانه‌ای — تو نه ای شیعه عدو خانه‌ای
روز عاشورا نمی‌دانی که هست — ماتم جانی که از قرنی بهست
پیش مؤمن کی بود این غصه خوار — قدر عشق گوش عشق گوشوار
پیش مؤمن ماتم آن پاک‌روح — شهره تر باشد ز صد طوفان نوح
گفت آری لیک کو دور یزید — کی بدست این غم چه دیر اینجا رسید
چشم کوران آن خسارت را بدید — گوش کران آن حکایت را شنید
خفته بودستید تا اکنون شما — که کنون جامه دریدیت از عزا
پس عزا بر خود کنید ای خفتگان — زانک بد مرگیست این خواب گران
روح سلطانی ز زندانی بجست — جامه چه دراینم و چون خایم دست
چونک ایشان خسرو دین بوده‌اند — وقت شادی شد چو بشکستند بند
سوی شادروان دولت تاختند — کنده و زنجیر را انداختند
روز ملکست و کش و شاهنشی — گر تو یک ذره ازیشان آگهی
ور نه ای آگه برو بر خود گری — زانک در انکار نقل و محشری
بر دل و دین خرابت نوحه کن — که نمی‌بیند جز این خاک کهن
ور همی بیند چرا نبود دلیر — پشتدار و جانسپار و چشم سیر
در رخت کو از می دین فرخی — گر بدیدی بحر کو کف سخی
آنک جوید آب را نکند دریغ — خاصه آن کو دید آن دریا و میغ

«مولانا»

قابل توجه علماء، فضلاء،طلاب و پژوهشگران:

چاپ کتاب
« نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر»



کتاب «نزهة الناظر فی الجمع بین الاشباه والنظائر» تألیف فقیه محقق شیخ نجیب الدین یحیی بن سعید حلی(قدس سره) با تصحیح و تحقیق مؤسسه فرهنگی فقه‌الثقلین همراه با تعلیقات و حواشی حضرت آیت الله العظمی صانعی (دام ظله) به زیور چاپ آراسته گردید.

این کتاب با یک روش بدیع در فقه نگارش یافته و مؤلف با دسته بندی خاص در احکام و فروعات فقهی، بسیاری از مصادیق گوناگون را در قالب اعداد به‌صورت مختصر تحریر نموده است.

مؤلف، در این کتاب، تقریباً سه هزار فرع فقهی را در هفتاد و هشت فصل جداگانه از طهارت تا دیات شمارش کرده است.

مؤلف بزرگوار، موضوعات و احکامی که به ادنی مناسبتی بین آنها شباهت یا اشتراکی در حکم وجود داشته است را جمع کرده است.

این کتاب با ٤٢٤صفحه در قطع وزیری، توسط انتشارات پرتو خورشید به شکل بسیار مطلوبی به چاپ رسیده است.

علاقه‌مندان می‌توانند جهت تهیه این کتاب با دفتر فروش انتشارات فقه الثقلین یا دفتر مدیریت انتشارات مذکور به آدرس ذیل تماس حاصل نمایند.

***

نشانی: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه اول، واحد ١٣٤، انتشارات پرتوخورشید / تلفن: ٣٧٨٣٥٠٩٠ (٠٢٥)

نشانی: قم، خیابان صفائیه، کوچه ٣٧(سپاه)، فرعی ٥(ناصر)، پلاک ١٦٢ / تلفن: ٨- ٣٧٨٣٥١٠١ (٠٢٥)

صاحب نظران و اندیشمندان گـرامی

« صفیر » رسالت خود می‌داند که در هر شماره، موضوعی نظری را در حوزه اندیشه دینی با مشارکت صاحبنظران و اندیشمندان حوزه‌های علوم انسانی و دین به بحث بگذارد و از این طریق به غنا و عمق معارف دینی یاری رساند. صاحبان نظر و اندیشه می‌توانند برای بحث در باب موضوعات ارائـه شده، مقالات خود را به آدرس: قم / بلوار شهید محمد منتظری / کوچه ٨ / پلاک ۴ و یا به آدرس الکترونیک گزارش نامه (safir@saanei.org) ارسال نمایند.

■ سامانه پیام کوتاه: ٣٠٠٠٧٩٦٠

موضوع ویژه شماره بعد:

تروریسم و خشونت

دفاع آیت الله العظمی صانعی از بیت امام خمینی(س):

علاقه خانواده امام به پدربزرگشان به مراتب بیشتر از علاقه همه آقایان است. حالا شما علاقه مند شده اید و آنها دشمن؟!

آیت الله العظمی صانعی با قدردانی از دفاع آیت الله العظمی صافی گلپایگانی از بیت حضرت امام(س)، به جریان تخریب کننده بیت بنیانگذار جمهوری اسلامی اعتراض کرد و فرمود:

علاقه خانواده امام به پدربزرگشان به مراتب بیشتر از علاقه همه آقایان است. حالا شما علاقه مند شده اید و آنها دشمن؟

این مرجع تقلید، در پایان درس خارج فقه خود، جهل و هواخواهی را دو عامل اصلی بدبختی های جوامع اسلامی دانست و با اشاره به روایتی از امام صادق(ع) توضیح داد: امام صادق‌علیه‌السلام می‌فرماید اگر ۵۰ نفر قسم خوردند و سخنی را به انسانی نسبت دادند اما خود آن شخص گفت من این حرف را نزده ام، قسم آنها را قبول نکن؛ اما در این مملکتِ امام، حرفی را به یک دختر محجبه و متدینه نسبت می‌دهند، فرزند امام می‌گوید من نگفتم، می‌گویند نه خیر! تو گفته‌ای. این خلاف اسلام است.

آیت الله العظمی‌صانعی در ادامه سخنانش به توضیح عبارت "ملاک حال فعلی افراد است" پرداخت و فرمود: بر نگردید بگویید نه معیار حال فعلی است؛خانواده امام آن روز خوب بود و امروز بده شده است. معیار حال فعلی؛ در حال بدان است نه حال خوبان، سخن ما درباره خوبان است.

ایشان با ابراز امیدواری از توقف جریان تخریب بزرگان ، در دولت تدبیر و امید خاطر نشان کرد: امیدواریم که دیگر این قضایا تکرار نشود، دیگر سیلی نزنند، دیگر تهمت نزنند، به افراد حمله نکنند همان‌طور که در صحن حرم حضرت معصومه (سلام الله علیها) به رئیس مجلس حمله کردند؛ به دیگران هم قبلاً حمله کردند. ما از آقای روحانی هم می‌خواهیم در حد توانش تلاش کرده و به آرای ملت احترام بگذارد.

فقیه نواندیش شیعه با بیان اینکه "دنیا، اسلام و تشیع را به نام جمهوری اسلامی می‌شناسد"، تلاش دولت آقای روحانی را خدمت به اسلام خواند و ادامه داد: آقای روحانی آبروی اسلام را حفظ کند چون امروز در دنیا، اسلام را به نام جمهوری اسلامی می‌شناسند و جمهوری اسلامی را با روحانیت می‌شناسند . آقای روحانی که با آرای مستقیم مردم آمده است باید به وعده‌های که داده است عمل کند تا نگویند این مسلمان‌ها وعده می‌دهند و عمل نمی‌کنند و طوری تبلیغ شود که دیگران سراغ اسلام نیایند. امروز گناه عمل نکردن به وظایف برای همه ما مخصوصاً همه مسئولان دوچندان است، یکی خود گناه و دیگری آبروی اسلام و مسلمین.

آیت الله العظمی صانعی در ادامه سخنان خود به حمایت اخیر آیت الله العظمی صافی از بیت حضرت امام اشاره کرد و فرمود: حاج آقا لطف‌الله صافی - بزرگ مرجع - را از آن روزی که در شورای نگهبان بود می‌شناسم و آن روز می‌گفتم حاج‌آقا لطف‌الله لطف خدا است و حاج آقا لطف‌الله بدون هوا بود و امروز هم بر این سخنم معتقدم. او جزبه آنچه را که تشخیص می‌دهد عمل نمی‌کند و در تشخیصش هم دقت می‌کند خداوند ایشان را برای حفظ استقلال مرجعیت و حوزه‌های علمیه محافظت فرماید.

حاج آقا لطف‌الله صافی - بزرگ مرجع - را از آن روزی که در شورای نگهبان بود می‌شناسم و آن روز می‌گفتم حاج‌آقا لطف‌الله لطف خدا است و حاج آقا لطف‌الله بدون هوا بود و امروز هم بر این سخنم معتقدم. او جزبه آنچه را که تشخیص می‌دهد عمل نمی‌کند و در تشخیصش هم دقت می‌کند .

دفتر قم :
خیابان شهید محمد منتظری - کوچه ٤ - پلاک ٨
کدپستی: ٣٧١٣٧٤٤٣٦٩
تلفن: ٣٧٧٤٤٧٦٧ / ٣٧٧٤٤٠١٠ / ٣٧٨٣١٦٦٠-٦٢
نمابر: ٣٧٧٣٥٠٨٠ - ٠٢٥
وب سایت: www.saanei.org
پست الکترونیکی: istifta@saanei.org

صفیر
گزارش نامه داخلی
دفتر مرجع عالیقدر
حضرت آیت‌الله العظمی صانعی

آذر و دی ماه ١٣٩٢ / محرم و صفر ١٤٣٥ / نوامبر و دسامبر ٢٠١٣
شماره ٣٢/٥٦صفحه
www.saanei.org & safir@saanei.org
درج مقاله‌ها و تحلیل‌ها در راستای اطلاع رسانی و ارتقاء سطح فکری می‌باشد و دلالتی بر تأیید آن نیست.

حضرت آیت الله العظمی‌صانعی :

درس هـای حادثـه کربـلا را بایـد فصحـا و علمـا، متفکریـن، صاحبـان قلـم و روشـن فکـران دانشـگاه و حوزه بیـان کننـد تـا مـردم بیـش از بیـش با عظمـت عاشـورا و شـخصیت بـی بدیل ابـی عبـدالله آشـنا شـوند.

گفتگو با آیت الله العظمی صانعی

واکنش آیت الله العظمی صانعی به موضوع ازدواج با فرزند خوانده :

نباید گذاشت این مسئله رسمیت پیدا کند

سرکار خانم شهین دخت مولاوردی معاون رئیس جمهور در امور زنان با حضرت آیت الله العظمی صانعی دیدار و گفتگو کرد.

در این دیدار حضرت آیت الله العظمی صانعی با بیان اینکه اسلام بیشترین ارزش را برای کانون خانواده و زن قائل شده است فرمودند: «یک شاهد بر این مدعا این است که از نبی مکرم اسلام(صلی الله علیه و آله و سلم) فقط یک، دختر می‌ماند و بنا نبود پسر بماند».

ایشان افزودند: «شاهد دیگر این است که در مستحبات ازدواج داریم که وقتی عروس به خانه داماد می آید داماد باید پای عروس را بشوید و این ارزشی است که اسلام برای خانواده قائل شده و همه علماء هم به آن فتوا داده‌اند».

این مرجع عالیقدر در ادامه سخنان خویش و با اشاره به جایگاه زن در جوامع مردسالار افزودند: «اگر دیروز در جامعه ما مطلبی و کاری برخلاف احترام نسبت به زن صورت می‌پذیرفت به دلیل حاکمیت مرد سالاری بوده است اما امروز چون آگاهی آمده، با دید اینکه اسلام دین حق و عقل و نفی ظلم است و با توجه به زمان و مکان و دفع شبهات باید به قضیه نگاه کرد».

این مرجع تقلید در ادامه با اشاره به برخی احکام قرآنی در باب نشوز زن و احکام مترتب بر آن فرمودند: «قرآن در این مورد می گوید مرد اول نصیحت کند و بعد رفتارش را تغییر دهد واگر زن اصلاح نشد از زدن استفاده کند.﴿وَاللاَّتِیْ تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ که در این مورد چند نکته قابل توجه است اول آنکه اگر مرد می تواند بزند آن هم از باب نهی از منکر پس باید این حق را برای زن هم در مورد خودش قائل شد همانگونه که صاحب جواهر(قدس‌الله‌سرّه) متعرض این مسئله شده است و ثانیا باید با توجه خاص و ویژه امروز به کلمات نورانی اهل بیت(علیهم‌السلام) بنگریم، در همین مسئله و در تفسیر آیه شریفه امام باقر(ع) می‌فرماید «وَاضْرِبُوهُنَّ» یعنی اگر قرار است زن را بزند باید از چوب مسواک استفاده کند (که به اندازه یک انگشت است و عربها امروز از آن بعنوان مسواک استفاده می‌کنند) یعنی فی الواقع با او شوخی کند».

معظم له همچنین با اشاره به یکی دیگر از احکام فقهی مربوط به خانواده در خصوص لزوم کسب اجازه زن از مرد هنگام خروج از منزل فرمودند: «توصیه قرآن به ما این است که «عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» یعنی با زنان با نیکی و معروف و خوبی برخورد کنید این لازمه اش این است که مرد نمی تواند هرکاری که دلش خواست انجام دهد، دیر به منزل بیاید، سر او زن بگیرد و اگر زن مثلا می‌خواهد – در مواردی که خلاف معروف نباشد– به خانه پدرش برود به او اجازه ندهد، اینکه منکر است نه معروف و مخالف توصیه قرآن است».

آیت الله العظمی صانعی در ادامه و با اظهار تأسف از طرح بحث ازدواج مرد با فرزندخوانده اظهار داشتند: «نباید گذاشت این مسئله رسمیت پیدا کند چرا که آقایان – با کمال تأسف و با همه احترامی که برای آنها قائلیم– دقت لازم را در ضررها و مفاسد اجتماعی این مسئله نکرده‌اند یکی از چندین تبعات ضرر و مفسده دارش این است که رابطه محارم در خانواده ها سبک می‌شود من معتقد هستم که باید با ارائه یک طرح و یا یک لایحه جدید جلوی این مسئله گرفته شود و اگر آقایان اصرار بر نظر خودشان دارند مسئله را به مجمع تشخیص ارجاع دهند».

آیت الله صانعی افزودند: «الان زمینه‌ی خوبی است که از حقوق همه انسان ها خصوصا حقوق زنان دفاع شود مشکل حقوق جامعه و جوانان ما امروز بیکاری است و همین بیکاری است که ناهنجاری اجتماعی و فساد به بار می آورد و ما تا تصمیم قاطع برای رفع این معضل که متأسفانه آمار بالایی هم دارد نگیریم مشکلات حل نمی شود».

این مرجع تقلید در پایان خاطرنشان ساختند: «مشکل ما این است که عمده کارها را به دست یک عده‌ای خاص داده ایم که این اشتباه است و تا از این انحصار خارج نشویم مشکل حل نمی‌شود اگر رضایت ملت را می‌خواهیم باید به فکر معیشت مردم باشیم، باید مشکل بیکاری و تورم و مفاسد را چاره اندیشی کنیم و متوجه باشیم که مشکلات حقوق زن و خانواده را با مسائلی مثل متعه نمی‌توان حل کرد».

شایان ذکر است در ابتدای این دیدار خانم مولاوردی با بیان اینکه ما هنوز نتوانستیم زنان را به جایگاه شایسته خودشان برسانیم و زنان در عرصه های مختلف سیاست و اقتصاد به فرصت‌های متناسب به منزلتشان دست نیافته‌اند و این یک چالش جدی برای جامعه است خواهان رهنمودهای حضرت آیت الله العظمی صانعی شدند.