

دوماهنامه

اجتماعی
فرهنگی

صغیر حیات

پرونده ویژه:

اخلاق در عینیت جامعه



پیرامون شهادت
امام جعفر صادق (ع)

سال دوم / شماره هشتم / خرداد و تیر / ۱۳۹۵
۷۶ صفحه / قیمت: ۴۰۰۰ تومان



پژوهشی و نقد اخلاق
اکزیزستانسیالیسم



اخلاق و سیاست،
تعامل یا تقابل؟



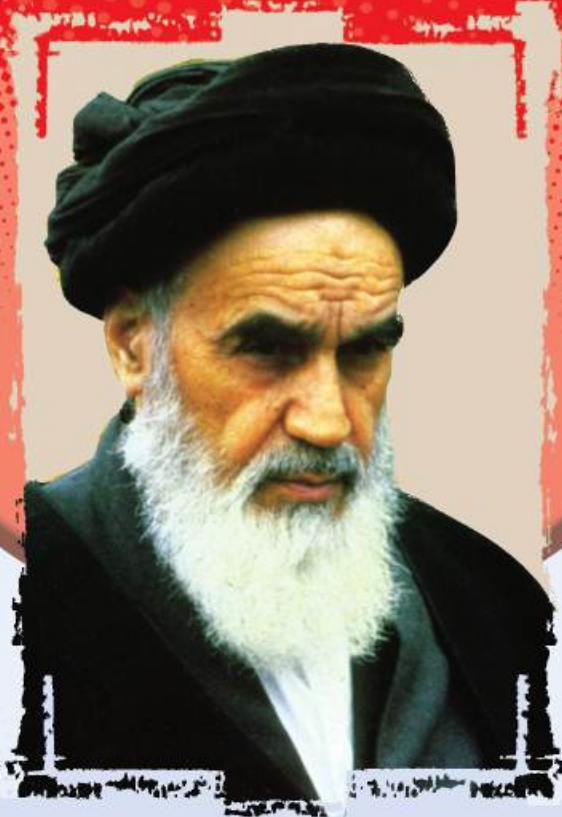
اخلاق و سیاست



فقر تربیتی



سازگار



آن چیزی که دارد این سیاره ما را
در سراسیمگی انحطاط قرار می دهد
انحراف اخلاقی است.



کلمات قصار
پندها و حکمت ها
ص ۸۲

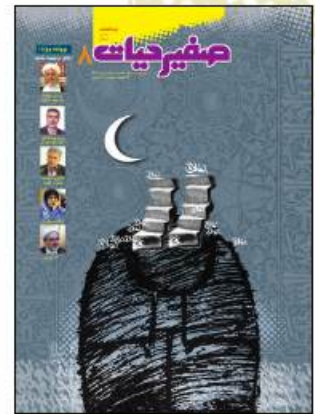
صغیر حیات

سال دوم
شماره هشتم
خرداد و تیر ۹۵
صفحه ۷۶
قیمت : ۴۰۰۰ تومان

دوماهنامه

اجتماعی
فرهنگی

۸



صاحب امتیاز:
فخرالدین صانعی
مدیرمسئول:
علی اکبر بیگی

● زیر نظر شورای سردبیری

● مدیر اجرایی:
ربیع الله کنری
مدیر هنری و گرافیکست:
سیدمحسن زمانی
اجرا:

محمد شفرعی
لیتوگرافی و چاپ:
فاضل

توزیع:
شرکت نامه امروز

● نشانی:
قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۷،
کوچه پنجم، پلاک ۱۶۲
کدپستی: ۳۷۱۳۷ - ۴۷۶۶۴
صندوق پستی: ۹۶۷ - ۳۷۱۸۵
تلفن: ۳۷۸۳۵۱۰۰ - ۲۵
تلفن: ۳۷۷۴۱۰۶۵ - ۲۵
تلفن: ۳۷۸۳۵۱۰۹ - ۲۵
سامانه پیامکی: ۱۷۱۷۳۳۳ - ۵۰۰۰
پست الکترونیکی:
safir.hayat@yahoo.com

گزیده ای از سخنان حضرت آیت الله العظمی صانعی

- ۴ / پیرامون شهادت امام جعفر صادق (ع)
- ۸ / بررسی و نقد اخلاق اگزستانسیالیسم (محمدحسین ارجمندنیا)
- اخلاق و سیاست، تعامل یا تقابل؟
- ۱۶ / در گفتگوی صغیر حیات با دکتر صادق حقیقت
- ۲۶ / اخلاق و سیاست (الهه گولایی)
- ۳۰ / فقر تربیتی (محمدهادی فلاح)
- ۳۶ / تعالی اخلاقی و روزگار ما (محمدرضا یوسفی)
- ۴۰ / مقایسه کتاب جامع السعادات با معراج السعاده (احمد حیدری)
- ۴۴ / ادبیات و اخلاق در جامعه
- ۵۰ / گلچینی از مصاحبه رسانه‌های خارجی با آیت الله العظمی صانعی در دهه ۸۰
- ۵۴ / اخلاق کریمانه در حکمت دینی (مکارم الاخلاق) (بخش ۱۵) (محمد تقی خلجی)
- ۵۶ / ویراز در پیاده رو (رضا احمدی)
- ۶۲ / چشم انداز

مجلس العظمى
السلم علیک یا

در سوگ
شهادت
رئیس مذهب تشیع



گزیده‌ای از
سخنان حضرت آیت‌الله العظمی صانعی
پیرامون

شهادت حضرت امام جعفر صادق علیه السلام

«أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»

روز بیست و پنجم شوال روز شهادت امام صادق (علیه السلام) است و تاریخچه زندگی او از نظر خصوصیات، در کتب تاریخی و کتب روایی و فقهی آمده. شما اگر به اصول کافی مراجعه کنید، راجع به ائمه، تاریخ ولادت و وفات و شهادتشان را ذکر می‌کند و همین طرز شهید «قدس سره» در درس و همین نحو صاحب حدائق در حدائق در آخر باب الحج، کتاب الحج ابواب المزار و جالب است که دفن حضرت نیز به طور کامل بیان شده در باب دفن می‌بینید که موسی بن جعفر (علیه السلام) فرمود: که پدرم را در ۵ قطعه پارچه کفن کردم.

یکی از قطعات کفن را موسی بن جعفر (علیه السلام) می‌فرماید عماله‌ای است که «کان لعلی بن الحسین» این یادگاری از علی بن الحسین امام

سلام بر تو ای امام صادق سلام بر تربت پاکت

افضل صلوات المصلین» مطرح است. این اصول زندگی ائمه است. وقتی نگاه می کنید به زیارت جامعه کبیره که زیارتی که هر یک از ائمه را با آن می توان زیارت کرد و در آن زیارتنامه می بینید همه خوبی ها بیان شده تا دیگران از این خوبی ها درس بگیرند. «ان ذکر الخیر کنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه و ماواه و متناه» (ریشه خوبی ها شما هستید. شاخ و برگ خوبی ها شما هستید. همه خوبی ها از شما سرچشمه می گیرد همه خوبی ها از خانه محقر زهر اسلام الله علیها سرچشمه می گیرد. یازده امام از نسل او هستند امیرالمومنین همسر او هست). خوب شما وقتی زیارت جامعه را می خوانید این برای این است که آدم درس بگیرد وقتی به ائمه علاقه دارد به اصول زندگی آنها هم علاقه پیدا می کند، متین ترین زیارتنامه زیارت جامعه است. بارها بنده به شما عرض کرده ام خودم چون اینجور عمل می کردم به شماها هم دوستانه و برادرانه عرض می کنم ترک نکنید زیارت جامعه را. به ما اجازه داده اند زیارتنامه را از راههای دور هم بخوانیم، بخوانیم زیارت جامعه را و خودمان را در مسیر آنها قرار دهیم. شما کجای زیارت جامعه یک پدی را می بینید؟ کلمه به کلمه زیارت جامعه را که نگاه می کنید فضیلت است. انسانیت است بزرگواری است. «بکم فتح الله و بکم یختم و بکم ینزل الغیث و بکم یمسک السماء ان تقع علی الأرض الا باذنهم و بکم ینفخ الهمم و بکم یکشف الضر» کجایش گیر دارد؟ همه عالم آفریده شده برای انسان، شما می گویند همه عالم خلق شده است برای انسان. خوب همه عالم خلق شده برای انسان کامل. بکم فتح الله. جهان باز شده برای ائمه. جهان ختم می شود بوسیله شما ائمه. نه بکم فتح الله یعنی منکر جهان ماده و طبیعتیم. بکم فتح الله یعنی همه عالم برای شما آفریده شده درست هم هست. همه عالم برای رسول الله آفریده شده. درست هم هست. عالم آفریده شده برای انسان کامل. عالم آفریده شده برای یک انسانی که در طول تبلیغ و هدایتش

سجاده (علیه السلام) مانده. بدن امام صادق را با آن عمامه هم کفن نموده اند. حالا این چه می خواسته است آقا موسی بن جعفر بفهماند با این کفن کردن چه تفسیری را می خواسته چه تحلیلی را می خواسته برای جامعه بیان کند.

آن بستگی دارد به این که افراد خودشان فکر کنند و تحلیل کنند و دلالت التزامیه حرکت حضرت را پیدا کنند. شاید امام هفتم عمامه علی بن الحسین را قطعه کفن او قرار داد برای این بود که بفهماند حرکت ابی عبدالله (علیه السلام) را اگر امام صادق هم شرایطش فراهم می شد انجام می داد فکر نکنید که امام صادق که برای بیان احکام عمرش را مصرف می کند این برای این بوده که کار آسانی است نخیر، اگر شرایط فراهم بود امام صادق همان ابی عبدالله علیه الصلوه و السلام بود. چون «کلهم نور واحد طاب و طهر بعضکم من بعض خلقکم الله انواراً» اینها انوارند نورند روشنایی اند حقیقت اند. نور و حقیقت، باطل درش راه ندارد. «فجعلکم فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیها اسم» بنابر این شاید آقا موسی بن جعفر می خواهد این معنی را بفهماند که نه خیال نکنید امام صادق برای آسایش و راحتی این کار را انتخاب کرده نه! برای این که این وظیفه بوده و باید وحی بصورت درس های امام صادق بیان شود شاگردان امام صادق هم ضبط کنند. سینه به سینه و دست به دست منتقل بشود تا امروز که می بینیم توجه به تشیع بمعنی واقعی و حقیقی اش در دنیا مطرح است چون اساس تشیع بر حب و عشق و علاقه است. اساس تشیع بر دوری از خسونت، ظلم، ستم و جنایت است چون نورند، خیر محض هستند و بشر بعد از جنگ جهانی دوم آثار زینتبار جنگ را فهمیده، بشر می فهمد خسونت بد است. بشر می فهمد مردم آزاری بد است. بشر می فهمد اذیت بد است، بشر می فهمد عدالت خوب است. بشر می فهمد اداء حقوق مردم و تزییع نکردن خوب است. و می بینید همه این اصول در تشیع مطرح است. این اصول در نهج البلاغه امیر المومنین «علیه



در طول راهنمایی اش دلش بحال مردم می سوزد. آنقدر خودش را بزحمت عبادت می اندازد. آنقدر صدمه می خورد که مردم را از رسوم وحشی گری و بر بریتی که جامعه آن روز داشتند نجات بدهد. آن وقت آمده نجات بدهد اذیتش می کنند آمده که بگویند بیایید قدرت مطلق را بپرستید. بیایید عدل مطلق را بپرستید. بیایید به آن قدرتی وابسته بشوید که «لامؤثر فی الوجود الا الله» همه چیز دست اوست. در مقابل بت و در مقابل قدرت‌ها کرنش نکنید. در مقابل بت و سنگ و انسان‌های بدتر از سنگ کرنش نکنید! «وهم کالحجاره او اشد قسوه» در مقابل آنهایی که هیچ عاطفه ندارند و هیچگاه دلشان به حال کسی نمی سوزد کرنش نکنید. بجان هم نیفتید. بهمدیگر بد نگویید. به یکدیگر توهین نکنید «قولوا للناس حسنا»، «لقد کرما بنی آدم» همه انسانها از نظر قرآن محترمند. چه الهی باشد چه غیر الهی چه مسیحی باشد چه یهودی چه زردشتی باشد چه کمونیست، هر چه باشد انسان که هست محترم است «قولوا للناس حسنا» با سخن خوب با دیگران برخورد کنید. کجای عالم شما این مطلب سراغ دارید؟ بلکه کسی دشمنی می کند. کسی علیه شما تبلیغ می کند علیه مقدسات شما حرف می زند بلکه او باید در مقابلش دفاع کرد و ایستاد. بردارید این کتاب المیراث من لایحضره را نگاه کنید. دعا هم کنید که ما موفق بشویم شرح میراث تحریر الوسیله را طبع کنیم. آنجا در باب این که کافر ممنوع از ارث است صدوق «قدس سره الشریف» که گفته می شود اخباری هم بوده - اخباری به معنی درستش - او می گوید اینکه کفار از ارث ممنوعند بخاطر عناد و لجاجشان است. بخاطر دشمنی شان است. پس نه غیر مسلمان ممنوع است. این عبارت صدوق این را می گوید شما تمام آیات قرآن را ورق بزنید! همه جا مذمت از کفر است. مذمت از الحاد است. کفر و الحاد همراه عذاب است یعنی دانسته و فهمیده علیه مقدسات حرف می زند. دانسته و فهمیده به مقدسات توهین می کند. دانسته و فهمیده نمی خواهد مردم به اسلام گرایش پیدا

کنند. همه جا سخن از لوست. هیچگاه اسلام از انسانهای قاصر و مستضعف فکری مذمت نکرده انسانی که بیش از این فکرش نمی کشد اما روی مرز خودش دارد راه می رود آیا می شود به او توهین کرد؟ حتی قرآن به حیوانات هم توهین نمی کند. من سراغ ندارم قرآن به حیوانات هم توهین کرده باشد، بلکه آدمهای بد را تشبیه می کند به بعضی حیوانات بد. می گوید مثل سگ‌ها می ماند که اگر سراغش بروی حمله می کند فرار هم کنی حمله می کند قرآن از حیوان هم تعریف می کند. «و کلبهم باسما ذراعیه بالوصید» درست است در باب بهداشت و در باب نجاست و طهارت و لوغش باید خاک مالی بشود. خاک مالی یک مسأله بهداشتی است یک حکم الهی است نه این که سگ را بخواهد کفرش بدهد. سگ که قابل کفر نیست. نه این که بخواهد توهین کند به سگ. بدا به حال ما اگر به انسانها بی احترامی کنیم. این منطبق قرآن است. یک جا بیاورید که قرآن به انسانها بی احترامی کرده باشد. بلکه آدمهای بد، بدند، پیغمبر اسلام را در طول مدت رسالت اذیتش کردند، خاکستر ریختند به سر مبارکش، چه فرمود؟ ۲۳ سال اذیتش کردند اما در جواب آنها فرمود: «اللهم اهد قومی فائهم لایعلمون» همه عالم اگر آفریده شده این چنین انسانی بیاید ارزش دارد. معنای لولا لما خلقت الافلاک این است. معنای بکم فتح الله و بکم ینزل الثیث این است. یعنی همه عالم. تمام علل و عوامل نظام خلقت و طبیعت با اراده خداوند بهم دست داده تا انسانهایی همانند علی همانند حسن همانند زهرا و همانند حسین بیایند. شما باید قبل از زیارت جامعه الله اکبر بگویید برای اینکه یک وقت در اثر ناآگاهی به اشتباه نیفتید. و خیال کنی که اینجا زیاده روی شده، در حالتی که بنده معتمد زیارت جامعه مقام ائمه را کمتر از حقیقت ائمه بیان کرده است. ما که نمی توانیم حقیقت امام صادق صلوات الله و سلام علیه را بفهمیم. ما که نمی توانیم حقیقت حقوق بشر امام صادق را بفهمیم. عزیزان بیایید امروز اسلام را با طرفداری اش از حقوق بشر

سلام بر توای امام صادق سلام بر خانه‌ای که تو طواف کردی

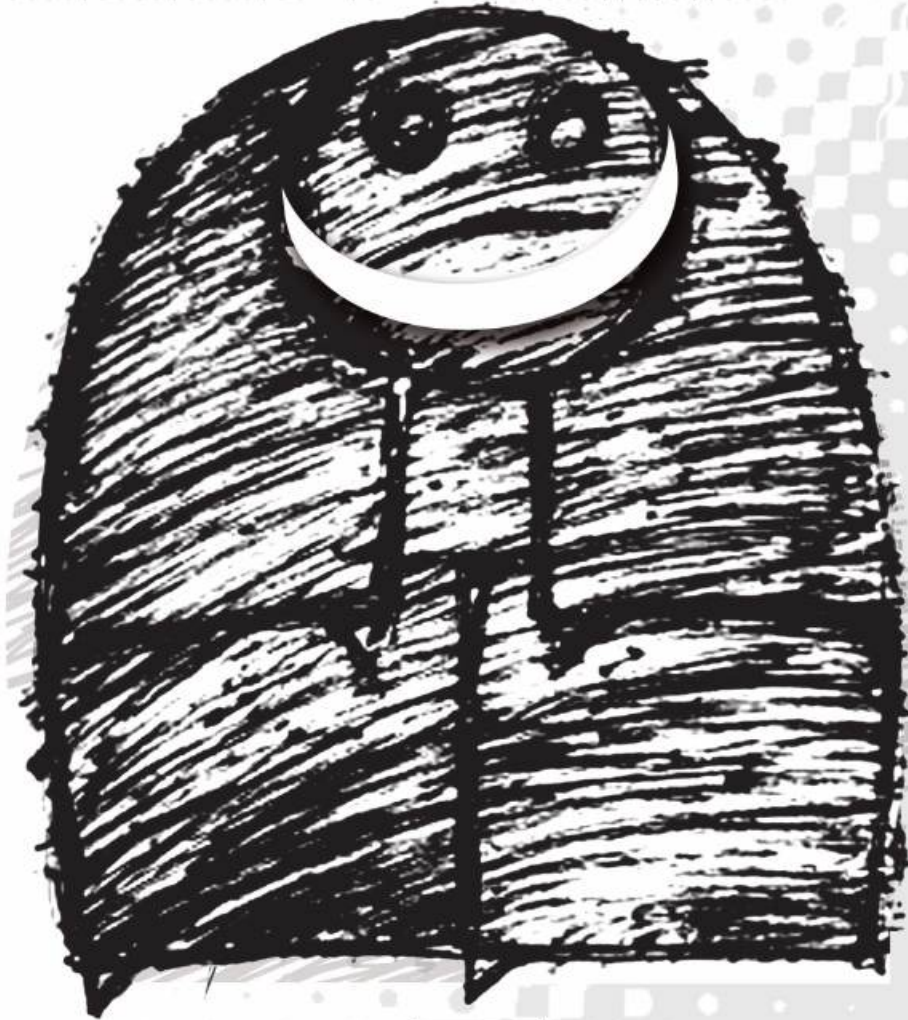
همه اش نبود یا بعضی از آن نبود به تمدن به قدر نبودنشان ضربه می خورد. زندگی شان از تمدن دور می شود. همه اش را نداشته باشند هیچ تمدن ندارند بعضی هایش را نداشته باشند به قدر او تمدن ندارند «امیر خیر مطاع» حکمرانان و قدرتمندانی که برای حفظ امنیت جامعه، اقتصاد جامعه، سیاست جامعه، آزادی جامعه، شخصیت جامعه و دهها امر دیگر آمده اند و قدرت را در دست گرفته اند باید خیر خواه مردم باشند. خیر باشند. خیلی هم خیر خواه مردم باشند. بد مردم را هیچگاه نخواهند و مطاع هم باشند یعنی مردم بحر فشان گوش بدهند. همین که امروز شما در دنیا می بینید آراء بشر مطرح است. می گویند هر کس بیشتر رأی آورد او قدرت را در دست بگیرد چون وقتی بیشتر رأی را بدست آورده یک مقدار بیشتر مورد اطاعت است. البته این راه باز ناقص است باز اسلام بالاترش را می خواهد. اسلام می خواهد همه افراد دوستش بدارند. قدرتمندان همه شان مطاع باشند. وقتی قدرتمندان را می بینند بیاد تربیت های اسلام و قرآن بیفتند و بیزار بشوند از قدرتهای دنیایی ستمکار. همه آنچه بشر امروز نوشته و نوشته برای اینکه قدرتمندان را بیاورد بجایی برساند که ظالم نکنند. و قدرتمندان در اختیار مردم باشند نه مردم در اختیار قدرتمندان، مردم بر قدرتمندان حاکم باشند نه قدرتمندان بر مردم. در این یک جمله است «امیر خیر مطاع» هم خیر مردم را بخواهد هم مورد اطاعت مردم بشود. «عالم فقیه ورع».

معرفی کنید. بیایید این همه مثبتات اسلام را بیان کنید. مثبتات اسلام خیلی فراوان است. امام صادق با انواع فشارها روبرو بوده با انواع مشکلات روبرو بوده مسأله شرعی را حق نداشته بگوید. رئیس مذهب تشیع که یک جا چهار هزار نفر شاگرد دارد آن هم در علوم مختلفه. حق ندارد بگوید آقا سه تا طلاق در یک مجلس یک طلاق است. این را حق ندارد بگوید. چون به قدرت بعضی ها برمی خورد. بارها عرض کردم اینها روضه کافی دارد مراجعه کنید پیدا کنید. یک نفر آمد از امام صادق تعبیر خواب خواست. یک کسی از این وابستگان بنی العباس کنارش نشسته بود حضرت فرمود از او پرس. او تعبیر خواب کرد. رفت بیرون و برگشت. وقتی او رفت عرض کرد آقا من از شما پرسیدم، شما به او ارجاع دادید باز هم گفتید درست است؟ با تقریر بنده امام فرمود: شما نمی دانید که ما در چه فشاری هستیم. شما که نمی دانید ما حق تعبیر خواب هم نداریم.

بیایید و به امام صادق بنگرید که در مسائل اجتماعی و سیاسی چه می کند؟ یک جمله ای از امام صادق روایت شده که همه تمدنها در این جمله است. تمام زندگی بشری همراه با تمدن در این جمله است، امام صادق فرمود: «ثلاثة لا يستغنی اهل کل بلد عن ثلاثة یفزع الیه فی امر دنیاهم و آخرتهم فان عدموا ذلك کانوا همجا فقیه عالم و رع و امیر خیر و مطاع طیب بصری فقه» همه انسانها بخواهند زندگی همراه با تمدن داشته باشند. زندگی همراه با تمدن همراه با همزیستی مسالمت آمیز همراه با اینکه همه راحت زندگی کنند نیاز به جمعیت هایی دارند اگر این جمعیت ها بودند زندگی شان همراه با تمدن است اگر

بررسی و نقد

اخلاق اگزستانسیالیسم



محمد حسین ارجمندتیا
(پژوهشگر دینی)

چکیده:

اخلاق اگزیستانسیالیستی همانند فلسفه آن مجموعه ای منسجم از نظریات اندیشمندان آن نیست که خروجی یکسانی داشته باشد. به همین دلیل تکیه گاه اساسی بحث معطوف به نظریات سارتر خواهد بود. در این پژوهش ابتداء ملاک فعل اخلاقی، نسبی بودن اخلاق و مسئولیت اخلاقی در اگزیستانسیالیسم تبیین می‌شود و سپس به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم و در پایان مبانی اخلاق و ارزش‌ها را یادآور می‌شویم که دستاورد آن پذیرش یک مبانی پایا و مانا بر اساس حسن و قبح ذاتی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: اگزیستانسیالیسم، فعل اخلاقی، نسبی بودن اخلاق، مسئولیت اخلاقی، ارزش، حسن و قبح ذاتی

اگزیستانسیالیسم^(۱) یا فلسفه وجودی رهیافتی فلسفی^(۲) است که مدعی است می‌تواند محور طرح‌های سعادت آدمی باشد. وجود در اینجا به معنای وجود خاص انسان است با ویژگی‌های منحصر به فرد که به طور کلی عبارتند از آزادی، مسئولیت پذیری، تعهد، اضطراب و دلهره، تعالی خواهی و ...

واژه اگزیستانسیالیسم دارای شفافیت لازم برای شناخت کامل فلسفه وجودی نیست «همواره با نوعی طفره مواجه می‌شویم این مشکل تا حدی ناشی از این امر است که آنچه به عنوان نوعی فلسفه وجودی مد نظر بوده است غالباً به تفننی عوام زده نزول یافته»^(۳) البته این عوام زدگی ناشی از ذات این فلسفه است زیرا هدف اساسی آن حل مشکلات روز مردم با ارائه راهکارهای ساده است که در لایه‌های مختلف زندگی بشر نفوذ کرده و جایگاه خویش را در دل مردم مستحکم نموده است.

اخلاق به عنوان الگویی رفتاری که مبتنی بر ارزش ویژه آن فلسفه است، ارتباط تنگاتنگی با معنای زندگی دارد که «در نظر ویتگنشتاین^(۴) اخلاق همان معنای زندگی است» «اکنون به جای اینکه بگوییم (اعلم اخلاق پژوهی در چیزی است که خوب است) می‌توانیم بگوییم علم اخلاق پژوهی در معنای زندگی است»^(۵) بنابراین اخلاق در اینجا عصاره اندیشه اندیشمندان در مرحله عمل است که در آغاز خود و سپس دیگران را به آن دعوت می‌کنند.

در این کوتاه مقاله بر اینم که بعضی از عناوین مهم اخلاقی^(۶) را از دیدگاه اگزیستانسیالیسم با تکیه بر آراء ژان پل سارتر^(۷) تبیین و به اختصار نقد و بررسی کنیم.

ملاک فعل اخلاقی در اگزیستانسیالیسم

فعل اخلاقی آن است که به دنبال آن آفرین وجود دارد، فعل اخلاقی در وجدان آدمی دارای ارزش^(۸) است و هر کسی برای آن ارزش قائل است، ارزش در اینجا ارزش مادی نیست. بلکه مافوق ارزش‌های مادی است. همانند سہاس از احسان دیگران، ایثارگری یک رزمنده در میدان جنگ و فدا کرده جان خویش به قول شهید مطهری فعل اخلاقی آنست که «در ذهن وجدان بشری دارای ارزش و قیمت است گرانبه‌است ولی نوع ارزشش با ارزشهای مادی - مقیاس را هر اندازه بالا بگیرد - متفاوت است»^(۹)

فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی است که کارهای عادی آدمی را در بر می‌گیرد و به خاطر انجام آن، انسان مورد تحسین و تقییح قرار نمی‌گیرد. همانند خوردن، خوابیدن، دفاع از خود و ... فعل اخلاقی با وجود اختلافاتی که در تعاریف آن هست ولی در دو ویژگی اساسی با هم مشترک اند، اول اختیاری و اکتسابی بودن فعل است «در اخلاق عنصر اختیار و اکتساب یعنی غیر غریزی بودن خوابیده است، اگر انجام کاری برای انسان غریزی بود یعنی طبیعی و فطری و مادر زاد بود و انسان آن را تحصیل نکرده بود و به اختیار خودش به دست نیورده بود، آن کار با شکوه و با عظمت و قابل مدح هست ولی در عین حال اخلاقی نیست، مثل محبت پدر و مادر نسبت به فرزند و مخصوصاً محبت مادرانه»^(۱۰)

و دوم هدف دار بودن فعل است.

زیرا هر گزینشی همراه با هدف و غایت است حتی اگر آن هدف بی هدفی و پوچی باشد.

اخلاق اگزیستانسیالیستی بر اساس انتخاب و گزینش انسان صورت می‌گیرد و هر انتخابی بر خاسته از وضعیت و موقعیت خاصی است، در فلسفه وجودی خبری از استدلال و برهان نیست و این شیوه در فلسفه اخلاق، بویژه فعل اخلاقی نمود بیشتری دارد زیرا که اخلاق و شیوه اخلاقی تنها بیانگر تجربه

فردی است و در فلسفه وجودی این تجربه از یک شخص آغاز می‌گردد و آن را به دیگران پیشنهاد می‌دهد و مطلوب آنان می‌داند و تجربه خود را برای دیگران تبیین می‌کند و اخلاق را اینگونه می‌شناساند. اخلاق اگزیستانسیالیسی همانند فلسفه وجودی بر اساس اختیار و آزادی، گزینش و عمل می‌کند بدون هیچ طرح از پیش ساخته‌ای «بشر خود را می‌سازد، نخست موجود ساخته پرداخته ای نیست، بلکه با انتخاب اخلاق خود، خویشتن را می‌سازد و اقتضای کار چنان است که نمی‌تواند هیچ اخلاقی را انتخاب نکند. ما بشر را جز بر حسب رابطه‌ای که با التزام و عمل دارد تعریف نمی‌کنیم»^(۱۱) در نظر سارتر اخلاق کاملاً ابداعی و ابتکاری است همانند هنر که ساخته و پرداخته دست بشر است، با این انتخاب در حقیقت برای همه انسان‌ها انتخاب می‌کند. وی حسن نیست را ملاک فعل اخلاقی می‌داند و می‌گوید «پس همین که بشر متوجه شد که در عین و نهادگی واضح ارزش‌هاست، دیگر نمی‌تواند جز یک چیز طلب کند و آن آزادی و اختیار است که اساس همه ارزش‌هاست این گفته بدان معنی نیست که بشر آزادی را در عالم تجرید می‌جوید، بلکه به طور ساده بدین معنی است که اعمال آدمیان دارای «حسن نیت» در معنای عالی خود، طلب آزادی است به عنوان آزادی»^(۱۲)

این آزادی وابسته به دیگران است، یعنی دیگران در آن دخالت دارند



اخلاق به عنوان الگویی رفتاری که مبتنی بر ارزش ویژه آن فلسفه است، ارتباط تنگاتنگی با معنای زندگی دارد که «در نظر ویتگنشتاین اخلاق همان معنای زندگی است»



و بدیهی است که آزادی، از حیث تعریف بشری، به (دیگری) وابسته نیست اما همین که التزام به میان آمدن مجبورم در عین حال که طالب آزادی خود هستیم، آزادی دیگران را نیز بخواهیم»^(۱۳) یعنی سارتر ملاک و معیار خوبی و بدی را حسن نیت می‌داند «اگر در هنگام انتخاب عملی انسان این احساس را دارد که باید این انتخاب شیوه، شود و دیگران هم از آن تبعیت کنند این عمل خیر است، اگر این احساس را دارد که فقط او چنین کند و دیگران از او پیروی نکنند، پس شر است، مثلاً قصابی که گوشت تقلبی می‌فروشد، می‌خواهد که فقط چنین کند، و چون ارزان تر از نرخ معمول می‌فروشد و گوشت خوب می‌دهد دوست دارد که هر کسی که در شغل خود، چنان کند که او می‌کند. پس ملاک خیر و شر اولاً یک احساس فردی و ثانیاً مسأله کاملاً ذهنی»^(۱۴) سارتر مغالی در کتاب اصالت بشر و اگزیستانسیالیسم می‌زند به این شکل که جوانی بین دو گزینش تردید دارد، «آیا در جنگ شرکت کند

و به جامعه خدمت و ایفای کند و یا اینکه در خدمت مادر پیرش و به او خدمت کند؟»^(۱۵) سارتر تنها یک پاسخ می‌دهد و آن این است که خود باید انتخاب کند و باید بداند که این انتخاب او نگرانی، اضطراب و دلهره را در بر دارد و برای دیگران الگو و نمونه است و این گزینش موجب تعهد کسانی که وضعیت مشابهی دارند می‌شود این نوع نگرش که موجب تعهد دیگران می‌شود، بیشترین دلهره و نگرانی را برای انسان در بر دارد. این نگاه دو گانه و پاراکسیکال سارتر باعث شده جناب آقای بابک احمدی قائل شود، سارتر دو نوع برداشت از اخلاق دارد «در آثاری که سارتر در زمینه اخلاق نوشت دو برداشت اصلی متفاوت قابل تشخیص هستند که آشکارا با هم متناقض اند. برداشت نخست بر اساس مخالفت با امکان برای نظام اخلاقی، دست آخر به گونه ای بینش نسبی باورانه از اخلاق نزدیک می‌شود»^(۱۶) یعنی نتیجه این نوع نگرش به اخلاق، اخلاقی نسبی گرایانه خواهد بود اگر چه «او بارها نسبت به این دیدگاه انتقادهای تندی هم داشت»^(۱۷) ولی این نگاه از هر نوع قشری گری روگردان، و از اخلاق موقعیت حمایت می‌کند و تحت شرایط خاص، گزینش‌های خاصی می‌کند و این تصمیم گزینش خود به دیگران او را با نوعی کلیت مواجه می‌کند. یعنی اخلاق نسبی گرایانه، به اخلاق مطلق گرایانه بدل می‌شود که دیگران از آن الگو می‌گیرند. «برداشت دومی که سارتر در مورد اخلاق پیش کشید، در گریز از نسبی باوری، با وجود همه انتقادات و مخالفت‌های اش با قانون اِبْرکتیو اخلاقی کانت، او را به اخلاق با یاشناسانه‌ای با کانتی (یا دقیق‌تر بگوییم به یکی از حکم‌های بنیادین فلسفه اخلاق کانت) نزدیک کرد. حکم مورد نظر این است که من باید هر گزینش اخلاقی خود را نه شخصی بل «کلی» بدانم، یعنی قبول کنم که این گزینش من می‌یابد (به گونه ای ضروری و گریز ناپذیر) از سوی هر کسی که در شرایط من قرار گرفته باشد برگزیده و پذیرفته شود»^(۱۸) این نگاه سارتر با نگاه نسبی انگارانه و شخصی در تعارض است و اگر تقابلمان را متناقض بدانیم با هم متناقض اند یعنی فردی و جزئی

با کلی و عمومی تناقض دارند. این برخورد همواره با کسانی که قائل به نسبیست هستند در همه امور، جاری است، زیرا این نسبیست اگر تداوم داشته باشد، به مطلق تبدیل می‌شود و یک حکم کلی از آن بدست خواهد آمد بنابراین ملاک فعل اخلاقی در اگزیستانسیالیسم که بر اساس آزادی و اختیار آدمی شکل می‌گیرد که با گزینش‌های پی در پی (در نظر سارتر) راه را نشان می‌دهد. در همین حال بدلیل وجدان بشری و حسن نیت او در گزینش‌هایش که به سوی خیر و نیکی گرایش دارد و با تأیید عمومی، برای خود و دیگران به عنوان نسخه دائمی تحت موقعیت و وضعیت و شرایط خاص مطرح می‌کنند. «اخلاق اگزیستانسیالیستی از این لحاظ که بر اهمیت انتخاب شخصی در وضعیت ملموس و عینی تأکید ورزد شبیه اخلاق مبتنی بر وضعیت است.»^(۱۹)

به طور کلی در نظر فیلسوفان اگزیستانسیالیسم «باورهای فلسفی شما تعیین کننده راه و رسم بالفعل زندگی شماست» زیرا هدف فلسفه این است که بیانی بی طرفانه از حقیقت ارائه کند یعنی فلسفه «عبارت از آزاد ساختن مردم از قید و بند و هم و پندارهایی که به آن دچارند. از این رو نه تنها مسائل اخلاقی اگزیستانسیالیسم به صورت مهمترین مسائل که همه موضوعات دیگر نسبت به آن نقش مقدمه دارند جلوه می‌کند، بلکه هماهنگ با آن، همه هدف فیلسوف باید واجد رنگ و بویی اخلاقی باشد».

نسبی بودن اخلاق در اگزیستانسیالیسم

در فلسفه وجودی ارزش‌ها ثابت نیستند و ارتباط مستقیم با تصمیمات و انتخابها و گزینش‌های انسان دارد، این فرد است که تصمیم می‌گیرد، که در چه وضعیتی چه گزینشی داشته باشد و هیچ چیزی برای او پیش بینی نشده است، از سوی دیگر هیچ دو نفری به طور کامل همانند هم نیستند، بنابراین گزینش‌های همه افراد با هم متفاوت است و هر کسی با توجه به شرایطی که در آن قرار دارد تصمیم می‌گیرد و گزینش می‌کند، یعنی انسان همانند هنرمندی است که همه چیز را به صورت ابتکاری انجام می‌دهد. این خود انسان است که ارزش‌ها را می‌آفریند نه کس دیگر، هیچ چیزی از پیش تعیین شده نیست، مگر پس از گزینش و عمل آدمی «اگر بگوییم که من به فلان دوست خود چنان علاقه مندم که حاضریم فلان مقدار پول در راه او صرف کنم، این ادعا از من پذیرفته نیست مگر هنگامی که این کار را کرده باشم» پس با توجه به متغیر بودن این گزینش‌ها و تفاوت شخصیت‌های انسان‌ها چیزی نمی‌تواند ثابت باشد و به هیچ چیزی نمی‌توان استناد کرد «اگر من برای توجیه خود به همین احساسات متوسل شوم، دچار دور باطلگی گردیده‌ام» بنابراین هنگامی که ما و شرایطمان، شیوه زندگی مان حتی سکوتمان در تصمیماتمان مؤثراند و همه از ویژگی تفرد برخوردارند، پس چیز ثابتی نخواهیم داشت که به آن تمسک کنیم و هر کسی، هر چه برگزیند برای او معتبر است. این یعنی نسبیست در اخلاق.

مسئولیت اخلاقی در اگزیستانسیالیسم

نتیجه ای که بلافاصله پس از گزینش و انتخاب در فلسفه وجودی بدست می‌آید و فیلسوفان وجودی بویژه سارتر بر آن تأکید و پافشاری

فلسفه وجودی بر اساس نفی و انکار پایه و مبنای اخلاق انسانی مطرح شده است در این رهیافت فلسفی مفاهیم و معانی مقدس، موهوم و بی ارزش قلمداد می‌شود آلبر کامو، از اندیشمندان آگزیستانسیالیست می‌گوید: «زندگی مفهومی ندارد و شایسته به سر آوردن نیست، بنابراین خودکشی امری طبیعی، عاقلانه و پذیرفتنی است» (۲۹) بنابراین مینا چیزی به نام ارزش، اخلاق، خواه زمینی و یا آسمانی مفهومی ندارد. معنی این رهیافت با نفی و انکار آغاز می‌گردد.

پرسش‌هایی از اندیشمندان آگزیستانسی

اولین پرسش از آزادی است که در تمام فلسفه وجودی خود را نشان

می‌دهد چه در ابعاد فلسفی و

چه اخلاقی!

پرسش این است که

هدف از آزادی چیست؟ آیا

منظور این است که انسان،

آن چه برای خویش و دیگران

خوب می‌داند، برگزیند و همانند

یک انسان عاقل، مسئولیت

پذیرد؟ یا اینکه هدف از آزادی

یعنی آدمی در همه جهات بدون

هیچ محدودیتی با بهره بردن از

غرایز و هوس بی حد و

حصر و خیانت و جنایت، تحت

لوازی آزادی تمام زشتی‌ها را

مرتکب شود. اگر دومی منظور

است که به نظر این گونه باشد، آیا تأمین این هدف همان ایجاد هرج و

مرج در جامعه نیست؟

پرسش دوم از سارتر است که می‌گوید «اگر من تشخیص دهم که

فلان کار خوب است این من هستم که میان اعلام خوبی و بدی آن کار،

اولی را انتخاب می‌کنم و می‌گویم این کار خوب است. نه بد» پرسش این

است، خیر آدمی در چیست؟ اگر او گزینش دین را به عنوان خیر پذیرفت،

آیا این نیز خیر و برای آنها قابل قبول است از کلام او چنین بر می‌آید که

هیچ حق و عدالت و خیر و نیکی جز، آن چه فرد می‌پذیرد نیست و ملاک،

حب و دوستی شخصی است هر چه او بکند درست است؟ این پرسش در

مورد گزینش‌های بعدی او نیز سر بیان دارد. یعنی اگر فردی چیزی را دنیوز

خیر و نیک می‌پنداشت و بر اساس آن عمل می‌کرد و امروز چیز دیگری را

خیر و نیک بداند و بر اساس آن عمل کند، همواره عمل او پارادوکسکال و

معماگونه خواهد بود، این رفتار او را دچار سردرگمی و بی‌هویتی خواهد کرد

و هم‌ره ای جز، تزلزل در بنیاد زندگی فردی او، و به تبع در رابطه با دیگران

در بر خواهد داشت.

آنچه در اینجا مهم به نظر می‌آید اینکه آدمی پیش از هر چیز

طالب سعادت، سلامت جسمی و روحی و خوشی است. اندیشمندان علوم

اخلاقی و فلسفی به دنبال پیدا کردن راهکارهایی برای رسیدن به آن

می‌کنند، مسئولیت اخلاقی است. «مسئولیت اخلاقی نوع ویژه ای از کنترل فردی است که تنها افرادی می‌توانند آن را به کار گیرند که واجد آن باشند کسانی که از این منظر به شخص نگاه کنند نگران این مسأله اند که نگرش دیگران از جهان هستی این سؤالات را تهدید می‌کند.» مثلاً اگر تشخیص عمل، خود بر پایه قوانینی باشد که تبدیل و تحول در آن‌ها بسته به شرایط و وضعیت فیزیکی باشد، آیا شخص در چنین وضعیتی می‌تواند اخلاقاً مسئول رفتارش باشد؟ و اگر جهان هستی دارای خدایی مقتدر باشد که همه امور آن را از پیش مقدر کرده و بر پایه تقدیر آن را به پیش می‌برد، آیا باز هم شخص مسئول رفتار خویش خواهد بود. در نظر سارتر مسئولیت اخلاقی همراه با گزینش و انتخاب می‌آید، بنابراین اینکه آدمی آزاد است که از بین چندین راه یکی را برگزیند و بنابر تقدم وجود بر ماهیت، هیچ طرح از پیش تعیین شده ای ندارد. این انتخاب او را متعهد می‌کند و اوست که پس از انتخابی، سنگینی مسئولیت را حس می‌کند. «اگر به راستی وجود مقدم بر ماهیت است پس بشر مسئول وجود خویش است» و از آنجا که سارتر مسئولیت وجود را بر دوش هر فرد می‌داند و گزینش یک فرد را برابر گزینش همه افراد می‌داند به همین دلیل هر فرد را مسئول همه افراد بشری می‌داند «هنگامی که ما می‌گوئیم بشر مسئول وجود خویش است، منظور این نیست که بگوئیم آدمی مسئول فردیت خاص خود است بلکه می‌گوئیم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است». یعنی هر انتخابی حاکی از آزادی و اختیار شخص است. و این انتخاب نه تنها در زندگی فردی او تأثیر دارد بلکه در زندگی اجتماعی و ارتباط با دیگران نیز مؤثر است و می‌تواند مسیر زندگی خود و دیگران را عوض کند. مسئولیت در فلسفه سارتر همراه با آزادی است، گفتن این که هر فرد مسئول گزینش‌هایش خویش است، به این معناست که فرد مسئول کنش‌های خود است اما مسئول در برابر چه کسی؟

بنابر کدام معیار، از کنش‌های فردی فراتر برود؟ کدام ملاک در میان است که فرد را پاسخ گو و یا متعهد به گزینش‌هایش می‌کند؟ او می‌گوید هر شخصی باید بتواند در مورد گزینش‌های اش به دیگران توضیح بدهد و پاسخ‌گوی آن‌ها باشد» (۳۷) اساساً لفظ مسئول به معنای کسی که از او سؤالی پرسیده شده، باید پاسخ بدهد. بنابراین به دلیل تقدم وجود بر ماهیت انسان، آدمی باید خود را بسازد و خود نیز مسئول این گزینش‌هاست و برخورد با آزادی و روبروشدن با آن به معنای رویارویی با مسئولیت است. در نظر سارتر این مسئولیت بسیار سنگین است که برخی ترجیح می‌دهند، بخاطر اینکه مسئولیت را بر دوش نگشند آزادی را انکار کنند، ولی این دروغ گفتن به وجدان است و به قول سارتر «شکل اصیل این است که به خودمان راست بگوئیم؛ یعنی انتخاب کنیم و مسئول این انتخاب باشیم» (۳۸) و البته این گزینش و مسئولیت آن گاه مشکل تر می‌شود که به عنوان الگویی برای دیگران باشد، هر قدر این تصمیم بزرگتر باشد، مسئولیت آن نیز بزرگتر خواهد بود و به طور طبیعی دلهره و نگرانی آن نیز بیشتر است.

نقد و بررسی اخلاق آگزیستانسیالیستی



مطلوب‌ها هستند. ولی چه چیزی مایه سعادت و خوشی واقعی و جاودان برای انسان است و چگونگی دست یابی به آن اختلاف نظر وجود دارد و اکثر فلسفه‌ها بر این اساس طراحی شده اند ولی نکته بسیار مهم این است که بدانیم رهیافتی می‌تواند سعادت آفرین باشد که توان جسمی و روحی آدمی را تقویت کند و احتیاجات مادی و معنوی فرد و به دنبال آن نیازهای اجتماعی او را برطرف سازد. در برابر این اصل مسلم، اندیشه‌های دیگری بوده اند از جمله، فلسفه وجودی یا همان اگزیستانسیالیسم که نتیجه آن این است که اخلاق و ارزش‌های اخلاقی از سرچشمه ثابتی نشأت نگرفته اند و هر کسی بر اساس شرایط خاص اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود تصمیمی می‌گیرد و اوست که تعیین می‌کند که خوب و بد کدام است و خوب آنست که او انتخاب می‌کند و بر اساس آن عمل می‌کند و بد

نکته بسیار مهم این است که بدانیم رهیافتی می‌تواند سعادت آفرین باشد که توان جسمی و روحی آدمی را تقویت کند و احتیاجات مادی و معنوی فرد و به دنبال آن نیازهای اجتماعی او را برطرف سازد.

آن است که بر طبق آن عمل نکرده و نمی‌کند و بر این اساس (نسبی بودن اخلاق) هر کسی می‌تواند کارهای خویش را توجیه کند و به نظر می‌رسد دیگر چیزی با عنوان کار بد نخواهیم داشت زیرا هر چه انتخاب شده از منظر عامل آن خوب است و این بر خلاف ارتکاز عمومی افراد جامعه است.

نتیجه نسبییت اخلاق در اگزیستانسیالیسم
با توجه به توضیحاتی که پیرامون نسبییت در اخلاق دادیم عنوان شد که هر کس خودش را به آنچه انتخاب کرده مقید می‌کند و آن را درست و نیکو و خیر می‌داند. ابتدایی ترین نتیجه آن این خواهد بود که چیزی تحت عنوان خوب یا بد وجود نداشته باشد و در حقیقت هیچ چیزی قابل تشخیص نیست «کمترین نتیجه نسبی کردن اخلاق به معنای دوم، بستن در دایره و ارزیابی و باز کردن باب

فرار و توجیه است. چرا که هر کس می‌تواند با استناد به ارزش‌های ساخته خویش، خود را تبرئه کند و از ملامت و مجازات مصون بدارد» نتیجه دومی که از اینجا بدست می‌آید اینکه ادعا کنیم یک ارزش مطلق داریم و هر کس بر اساس آن چه خود برگزیده است و به آن عمل کرده است خوب و به عکس اگر بر اساس آن عمل نکنند، بد است. از اینرو می‌توان گفت دست کم یک ارزش مطلق اخلاقی وجود دارد که می‌توان آن را بمنزله معیاری عام برای خوب و بد بودن به کار گرفت و آن این است که هر کس هر چه را خوب می‌داند، اگر بر وفق آن عمل نکند، سزاوار ملامت است. در حقیقت ما همه در عمق ضمیر خود به این اصل ایمان داریم و امروزه پیشینیان را با اتکا به همین اصل محاکمه و داور می‌کنیم^(۳۳) بدین ترتیب همین کسانی که قائل به نسبییت در اخلاق شده اند به نوعی قائل به اطلاق در این اصل عمومی و اساسی اخلاقی شده اند که همه جایی و همیشگی است و استثناء بردار نیست. حال این اخلاقی بودن مصداق نمی‌باشد مگر اینکه انسان به ارزش‌های اخلاقی باور و پایبندی داشته باشد. آن ارزش‌ها نیز در ریشه به چند ارزش مادر (از قبیل عدالت و تقوی) بر می‌گردند که پیکرشان از هر گونه دام نسبییت فراخ تر است و بازوانشان بر گسلیدن هر گونه کمند زمان زدگی تواناست. چرا که انتخاب از میان این ارزش‌های مادر، خود نیازمند داشتن اصلی انتخاب‌گرا است و این اصل می‌باید که خودش مقبول و مسلم باشد و نسبی هم نباشد^(۳۴).

پادردکس کلام سارتر

سارتر به صراحت بیان می‌کند، آن چه من انتخاب می‌کنم الگویی برای دیگران است و یا به تعبیری عین انتخاب آنان است. یعنی آنان نیز باید اینگونه انتخاب کنند. «اگر وجود مقدم بر ماهیت است و اگر بخواهیم در عین حال که خود را می‌سازیم وجود داشته باشیم، آنچه از خود ساخته ایم برای همه آدمیان و برای سراسر دوران ما معتبر است.»^(۳۵)

این اعتباری که سارتر بیان می‌کند حکایت از ثبات در گزینش دارد. خوب و بد با گزینش من ساخته می‌شود و این خوب و بد برای دیگران نیز معتبر است. پادردکس اینجاست اگر این گزینش را به تاریخ بشریت برگردانیم آن گاه باید بگوئیم یک



کردن اعمال و رفتار آدمی با مبادی اخلاقی در طول تاریخ حکایت از ثبات واقعی اخلاق در خارج دارد و انسان‌ها با این سازگاری و همسویی به کمال خویش دست می‌یابند. بنابراین برای فهمیدن اینکه این رفتار خوب است یا بد، کافی است آن را با مبادی موجود در نظام اخلاقی مقایسه کنیم و اگر آن را سازگار دیدیم آن کار را خیر و نیک، در غیر اینصورت بد یا زشت بدانیم.

در پایان این بخش یادآوری نکته‌ای را مفید می‌دانم و آن عبارتست از اینکه:

واژه‌های ارزشی همانند خوب، بد، زشت، زیبا و ... به دو شکل وصفی و اسمی به کار برده می‌شوند. آنگاه که به صورت وصفی به

کار برده می‌شوند بدلیل سهم

تأثیر فراوان در درک و فهم

توصیف کننده می‌توانند نسبی

باشد مانند یک منظره که از

دید یکی زیبا و در نظر دیگری

زشت؛ و آنگاه که به شکل

اسمی به کار برده می‌شود

مطلق است. بدین معنی که

همه خوبی را خوب می‌دانند

و بدی را بد، زیبایی را زیبا

و زشتی را زشت و ... و البته

در تعیین مصداق بدلیل تأثیر

شرایط و موقعیت‌های مختلف

و فهم و درک افراد متفاوت اند

که یک چیز واحد را بعضی

خوب و دیگری بد و یا زشت و زیبا می‌پندارند.

مبنای اخلاق و ارزش‌ها

هنگامی که از اخلاق، علم اخلاق و فلسفه اخلاق سخنی به میان می‌آید، ابتدا واژه خوب و بد به ذهن تبادر می‌کند. کدام کار خوب و کدام بد است یعنی پذیرفته ایم کارهای خوب و کارهای بد داریم که می‌خواهیم در علم اخلاق روشن کنیم، کدام خوبست و کدام بد. بنابراین نیازمندیم که از معیارها و ملاک‌های آن بحث کنیم که چه کارهای خیر و خوب است و به تعبیر گذشتگان حسن است و چه کارهایی شر و بد و یا قبیح است.

این بحث خود رساله‌ای مستقل می‌طلبد که تمام جوانب آن بررسی و آراء و انظار صاحب نظران در آن تبیین و نقد شود ولی در اینجا به مناسبت و اختصار این بحث را که پیشینه‌ای طولانی در تاریخ و به ویژه تاریخ اسلام دارد تحت عنوان حسن و قبح آغاز کنیم زیرا که کمک شایانی برای تنقیح بحث به ما خواهد نمود.

تعریف حُسن و قُبْح

« المراد من الحسن کون الفعل بحیث یتستحق فاعله المدح و من القبح کونه. حیث یتستحق فاعله اللذم»^(۳۲) منظور از حسن آن است که کار به گونه‌ای باشد که انجام دهنده آن مستحق مدح و ستایش و مراد

کار خوب و یا بد در گذشته داشته ایم. ما همواره آن را بر می‌گزینیم. بنابراین چیز تازه‌ای که من انتخاب کنم و یا به عبارتی چیز تازه‌ای که من ساخته باشم، نداریم. اگر اینگونه باشد دیگر مسئولیت اخلاقی معنایی ندارد. زیرا گذشتگان یا بر اساس گزینش خودشان و یا تحمیل شرایط و موقعیت ویژه‌ای که داشته‌اند، راهی برگزیده‌اند و همان راه طی پیموده و برای ما الگو شده است، ما هم آن را بر می‌گزینیم. این گزینش را هیچ وجدانی گزینش من نمی‌گوید که در برابر آن مسئولیت داشته باشم، پس هیچ مسئولیت اخلاقی در برابر آن نخواهم داشت. بنابراین از طرفی مسئولیت اخلاقی دارم چون بر اساس آزادی و اختیار انتخاب کرده‌ام و از سوی دیگر، گزینش، تاریخی است و دخالتی در آن ندارم پس مسئولیتی ندارم، این مسئولیت داشتن و مسئولیت نداشتن با همدیگر ناسازگارند.

ارزش‌های اخلاقی واقعی هستند

به طور کلی وجود و یا اثر یک چیز واقعی می‌تواند دو گونه باشد. اول وجود عینی خارجی و مستقل همانند، کتاب، میز، درخت، آسمان و ... دوم وجود معنوی که البته وابسته و برخاسته از امور خارجی است همانند: همسر بودن، پدر بودن، ظالم و یا عادل بودن.

ارزش‌های اخلاقی از گونه دوم هستند و وجود واقعی دارند، ولی نه آن گونه که در خارج تحقق داشته باشند بلکه وقتی می‌گوییم راست گویی خوب است به این معناست که خوبی و نیکی از راست گویی برخاسته است، به عکس مثلاً عهدشکنی بد است یعنی شر و زشتی از عهد شکنی برخاسته است بنابراین ذاتی بودن ارزش برای افعال اخلاقی امری است معنوی، یعنی تفاوتی بین قوانین تشریحی و سیاسی و اقتصادی و قوانین اخلاقی نیست همان طور که آن‌ها تابع قوانین ویژه خود، و ثابت هستند، ارزش‌های اخلاقی نیز اینگونه هستند.

با نگاهی دقیق‌تر به عرف، در سطح خرد، کلان و توسعه یعنی در خانواده، جامعه و تاریخ، می‌بینیم که عقلا در جوامع بشری اصول و ارزش‌های متعالی انسانی مالاک و معیار سنجش امور در معاملات و تعهدات قرار داده و موجب حل اختلافات و تعارضات بین خودشان در جامعه می‌دانند و بهترین دلیل بر واقعی بودن این ارجاعات، وجدان آدمی است و تا این امور در جان آدمی جای نگرفته باشد نمی‌تواند در وجدان او نمود داشته باشد. این امر تا بد آنجا نفوذ می‌کند که ناخواسته منکران این قوانین ثابت نیز به آن اعتراف می‌کنند. مثلاً آلبرگامو از آگزیستانیسالیستهای پوچ‌گرا بر این باور است که احکام اخلاقی جز از مجرای عواطف و شعور گوینده گذر نمی‌کند که این خود اعترافی است به اینکه این امور واقعیت دارند بر فرض منکران بگویند ما نیافتیم، این نیافتن، دلیل بر نبودن آن نیست یعنی اگر اصول ثابتی را نیافتیم، دلیل بر عدم وجود آن نیست «عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود» همانند افکار عموم مردم (در زمان گالیله) چرخش کره زمین را که واقعیت آن را عوض نمی‌کند. بنابراین می‌توان گفت که ارزش‌های اخلاقی ثابت هستند، خیر و شر در عمق فعل قرار دارند نه در وجود فاعل و اندیشه‌ها، عواطف، احساسات و باورهای او یعنی خیر و شر مفاهیم ثابتی هستند اگر چه مردم یادشان برود و یا آن را وارونه ببینند. اساس تلاش برای همسو



ذاتی بودن ارزش برای افعال اخلاقی امری است معنوی، یعنی تفاوتی بین قوانین تشریحی و سیاسی و اقتصادی و قوانین اخلاقی نیست همان طور که آنها تابع قوانین ویژه خود، و ثابت هستند، ارزشهای اخلاقی نیز اینگونه هستند.

از قبیح آن است که انجام دهنده آن به گونه ای باشد باشد که مستحق ذم و نکوهش باشد.

معانی مختلف حُسن و قبیح:

۱- کمال و نقص

اولین معنای حسن و قبیح کمال و نقص است یعنی آن گاه که عقل نظری کمال و یا نقص بودن چیزی را تشخیص داد، عقل عملی فرمان می‌دهد آن چه را که دارای کمال است، انجام بده و آن چه را دارای نقص است، ترک کن. بدین معنی حُسن و قبیح از اوصاف حقیقی کارهای آدمی و چیزهای خارجی است مانند اینکه علم کمال است و حسن و جهل نقص است و قبیح و عقل عملی حکم می‌کند که کسب علم کن و جهل را واگذار. (۳۷)

۲- سازگاری و ناسازگاری با طبع آدمی

معنای دومی که برای حُسن و قبیح ذکر شده، آن است که آنچه ملائمت و سازگاری با طبع داشته و لذت بخش یا دارای مصلحت است و برای ما مفید است، پس حُسن است و به عکس کاری که درد آور است و یا مفسده دارد و برای ما مضر است، پس قبیح است و عقل عملی حکم می‌کند، کار حسن را انجام بده و از کار قبیح دوری کن. (۳۸)

۳- سازگاری و ناسازگاری با هدف انسان

معنای سوم حسن و قبیح که گاهی از آن به مصلحت و مفسده یاد می‌شود، عبارتست از سازگاری و ناسازگاری با غرض و هدف انسان. در این نوع از حسن و قبیح از رابطه واقعی فعل یا شی یا غرض و هدف انسان یاد می‌شود. به عنوان نمونه آدمی غذای لذیذ را ترک می‌کند و به جای آن داروی شفابخش تلخ را می‌خورد، تنها به این دلیل که مصلحتی در آن وجود دارد، بنابراین داروی تلخ، حسن است و به عکس خوردن غذای لذیذ قبیح است. این نوع از معنا برای حسن و قبیح منحصر به کارهای اختیاری انسان نیست بلکه شامل چیزهای خارجی نیز می‌شود. و البته این معنای از حسن و قبیح نسبت به اغراض و اهداف انسان‌ها متفاوت است. مثلاً مجازات یک جنایتکار از دید مجری قانون کاری حسن و نیکو است ولی در نظر افراد فاسد کاری قبیح و زشت است.

۴- ستایش و سرزنش

معنای دیگر حسن، مدح و ستایش و قبیح به معنای ذم و سرزنش است بدین شکل که کار نیکو و حسن آن است که انجام دهنده آن در نظر عقلاء استحقاق ستایش و پاداش داشته باشد و به عکس کار ناپسند و قبیح کاری است که انجام دهنده آن در نظر عقلاء مستحق سرزنش و عقوبت باشد.

البته این معنا از حسن و قبیح مختص کارهای ارادی و اختیاری انسان و مورد اختلاف اندیشمندان مسلمان است. زیرا شیعه بر این باور است که عقل انسان توانایی درک معیار و ملاک ستایش بعضی از کارها و ملاک و معیار سرزنش و نکوهش برخی دیگر را دارد ولی اشاعره بر این باورند که عقل چنین توانایی را ندارد و همه کارهای انسان بدون در

نظر گرفتن لوازم و نواهی الهی بی معنا هستند. معنا را تنها از طریق لوازم و نواهی الهی بدست می‌آورند یعنی تنها خداوند است که می‌تواند جهات حسن و قبیح را در رابطه با کارهای آدمیان تعیین نماید. (۳۹)

اقسام حسن و قبیح:

۱- حسن و قبیح ذاتی

مراد از حسن و قبیح ذاتی آن است که فعل هر موجود دانا و توانایی که در گزینش کار خود دارای آزادی و اختیار است یا ذاتاً پسندیده و زیبا و نکوست و یا ذاتاً ناپسند و زشت است اگر کار اختیاری انسان علت تامه برای (حسن و قبیح) باشد. حتماً یکی از دو ویژگی را به دنبال خواهد داشت به گونه‌ای که در توصیف فعل انسان به هر یک از این دو صفت نیازمند چیز دیگری نباشد. (۴۰) مثال روشن حسن و قبیح ذاتی، عدل و ظلم و یا علم و جهل است. تا هنگامی که عنوان عدل بر کاری صادق باشد آن کار دارای صفت حسن خواهد بود و فاعل آن در نزد عقلا نیکو کار به شمار می‌رود و به عکس تا زمانی که عنوان ظلم بر کاری صادق باشد، فاعل آن کار دارای صفت قبیح و انجام دهند آن در نزد عقلا گناهکار محسوب خواهد شد.

۲- حسن و قبیح عرضی (اقتضایی)

منظور از حسن و قبیح عرضی یا اقتضایی، عبارتست از آن کاری که انسان با آزادی و اختیار انجام می‌دهد علت تامه برای نیکو بودن و یا زشت بودن نباشد ولی اقتضای حسن و قبیح را داشته باشد بدین سان که در شرایط عادی کاری خوب و مطلوب باشد همانند احترام به دوستان و هموعان دارای زمینه عنوان حُسن است یا به عکس کاری نامطلوب باشد. همانند اهانت به دوستان که دارای زمینه عنوان قبیح است اما اگر یک عنوان عرضی پدید آید عنوان قبلی را تغییر دهد. مثلاً اگر در مورد خاصی احترام به دوست باعث اهانت و یا تحقیر شخص دیگر باشد، محکوم به قبیح می‌گردد. چنانکه اگر اهانت به دوست تحت شرایط خاصی موجب برطرف شدن نظر بدخواهان و دشمنان آن دوست ما گردد در اینجا اهانت، حسن خواهد بود. (۴۱)

۳- حسن و قبیح اعتباری

قسم سوم یعنی حسن و قبیح اعتباری آن است که کار اختیاری انسان هیچ علت و یا اقتضایی نسبت به دو عنوان حسن و قبیح نداشته باشد و توصیف فعل به یکی از حسن و قبیح بستگی به شرایط دارد. یعنی با در نظر گرفتن مصالح و مفاسد نوعی، حسن و قبیح آن کار معلوم می‌شود مثلاً کتک زدن یک بچه خردسال اگر برای ادب او باشد حسن است و نیکو و عنوان حسن بر آن صدق می‌کند و به عکس کتک زدن او برای اغراض دیگر زشت و قبیح است و دارای عنوان قبیح خواهد بود. (۴۲)

پس از آنکه معانی و اقسام حسن و قبیح بیان شد. روشن است که ملاک و مقیاس مطالعه در حسن و قبیح، مطالعه خود فعل و کاری است که انجام می‌شود. پیراسته از آنکه فاعل آن دارای چه هدفی است و با چه انگیزه ای این کار را انجام می‌دهد. یعنی افعال دارای حسن و قبیح ذاتی هستند بدین معنا که خود فعل و کار ذاتاً منسوب به حسن و قبیح می‌شود و عقل

انسان با تأمل در آن در می‌یابد. که این کار پیراسته از هر هدف و انگیزه ای حسن و نیکو و یا قبیح و زشت است. و بر این مبنا فعل و کار اخلاقی طراحی می‌شود ولی آنچه مهم است اینکه مبنای اخلاق پایدار و جاودان برای بشریت در همه زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط کدام است؟

بدون تردید، سرچشمه همه اینها بازگشت به درون آدمی دارد. یعنی آن چه در او به ودیعه گذارده شده است، تحت عنوان خلقت ویژه انسان، به نام فطرت که این مبانی با او هماهنگ و همسو هستند. عقل به جان آدمی نظر می‌کند و در زلال فطرت انسان، سایه ای از عالم بالا و متعالی را می‌یابد و اصول و مبادی اخلاق را از درون آن‌ها درک میکند و بدین گونه است که هر آن چه در درون انسان به عنوان فطرت نهفته است اعم از کمالات و نقصان‌های او جاودان و پایا است و در همه انسان‌ها قرار دارد و به همین دلیل است که همه قبول دارند، ظلم زشت و عدل نیکوست و خواسته یا ناخواسته بر همین اساس، قوانین بشری، رقم می‌خورد.

بنابراین در نهاد و فطرت انسان اصول اساسی اخلاقی نهاده شده است اعم از فجور و تقوی «فالههما فجورها و تقویها»^(۳۳) این آیه شریفه اشاره به همین موضوع دارد. به نقش آدمی، نیکی‌ها و زشتی‌ها به آدمی الهام شده و درون او قرار داده شده است و عقل با تأمل و غور در آن، آن‌ها را در می‌یابد و درک می‌کند. لذا پذیرش حسن و قبح ذاتی برای فعل آدمی برخاسته از نهاد اوست که مبنای یک اخلاق جاودان و پایدار است ولی آنچه در تغییر و تحول است مربوط به رسومات و عادات اقوام و قبایل می‌شود و غالباً به اشتباه از آن با عنوان اخلاق یاد می‌شود. واضح و روشن است آن چیزهایی که مربوط به سلیقه‌های متفاوت در افراد مختلف می‌باشد، بعضی آن را می‌پسندند و بعضی دیگر آن را رد می‌کنند. و البته برخی اصول اخلاقی نیز هست که دستخوش تفاسیر مختلف و سلیقه‌های متفاوت است که در تحقق آن، روش‌های گوناگونی را در پیش می‌گیرند، که بررسی آن مجال دیگری را می‌طلبد.

پانویست‌ها:

۱. Existentialism.
۲. فلسفه در اینجا چیزی است که به طور ملموس یا زندگی مردم درگیر است و راهکارهایی برای تعالی زندگی آنان ارائه می‌دهد.
۳. جان مک کواری، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید خنایی کاتان، تهران، هرمس ۱۳۷۷، ص ۵.
۴. Ludwig josef john Wittgenstein (c 1889, 1951).
۵. لارنس کپون، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، سخنرانی و سخنرانیان درباره اخلاق (تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۸۴، ص ۱۳۶۵).
۶. عنوان مورد بحث عبارتند از: ملاک فعل اخلاقی، نسبی بودن اخلاق، مسئولیت اخلاقی.
۷. Jean – paul – Charles – Aymard Sartre (1905, 1980).
۸. ارزش عبارتست از رابطه بین انسان و یک حالت یا یک عمل و یا یک پدیده که انگیزه ای والا تر و برتر از سود مادی در آن باشد.
۹. مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق (قم- صدرا ۱۳۶۷)، ص ۱۴.
۱۰. مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق (قم- صدرا ۱۳۶۷)، ص ۴۳.
۱۱. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی (تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰)، ص ۶۷.
۱۲. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی (تهران، نیلوفر، ۱۳۸۰)، ص ۷۰.
۱۳. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه، ص ۷۱.
۱۴. شریعتی، علی، انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین (بی تا)، ص ۵۹.

۱۵. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه، ص ۴۳.
۱۶. احمدی، بابک، سارتر که می‌نوشت (تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴)، ص ۲۶.
۱۷. احمدی، بابک، سارتر که می‌نوشت (تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴)، ص ۲۶.
۱۸. احمدی، بابک، سارتر که می‌نوشت (تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴)، ص ۲۶۳.
۱۹. رابرت آل وهولمز، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا (تهران، ققنوس، ۱۳۸۲)، ص ۳۸۱.
۲۰. مری وارنوک، اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا (تهران، ققنوس، ۱۳۷۹)، ص ۹۵.
۲۱. مری وارنوک، اگزیستانسیالیسم و اخلاق، ترجمه مسعود علیا (تهران، ققنوس، ۱۳۷۹)، ص ۹۶.
۲۲. اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، پیشین، ص ۴۴.
۲۳. اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، پیشین، ص ۴۵.
۲۴. آندره اتلن، مسئولیت اخلاقی، ترجمه علی بورونی، تخصصی دفتر تبلیغات اصفهان، نهم سوم زمستان و بهار ۱۳۸۴ - ۱۳۸۵)، ص ۱۰۸.
۲۵. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، پیشین، ص ۳۰.
۲۶. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، پیشین، ص ۳۱.
۲۷. بابک احمدی، سارتر که نوشت، پیشین، ص ۳۳۴.
۲۸. بابک احمدی، سارتر که نوشت، پیشین، ص ۲۸۲.
۲۹. آبر کلو، افسانه سیزف، مترجمان: علی صنوقی، ج ۴، سیالود تهران، دنیای نو، ۱۳۸۲، ص ۸۱.
۳۰. ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، پیشین، ص ۳۶.
۳۱. معنای نوم یعنی اینکه اخلاق با توجه به شرایط اجتماعی، اقتصادی تغییر می‌کند و همه ارزش‌ها بر خاسته از واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی است.
۳۲. سیوش، عبلاکریم، دانش و ارزش (تهران، انتشارات باران، چاپ سوم، ۱۳۵۹)، ص ۳۰۱.
۳۳. سیوش، عبلاکریم، دانش و ارزش (تهران، انتشارات باران، چاپ سوم، ۱۳۵۹)، ص ۳۰۴.
۳۴. سیوش، عبلاکریم، دانش و ارزش (تهران، انتشارات باران، چاپ سوم، ۱۳۵۹)، ص ۳۰۵.
۳۵. اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، پیشین، ص ۳۲.
۳۶. مشکینی، علی، اصلاحات الاصول و معظم‌لحاظها (قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۶۷)، ص ۱۸۴.
۳۷. محمدی، علی، شرح اصول فقه، استاد محمدرضا مظفر (قم - نشر رجا ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۰).
۳۸. محمدی، علی، شرح اصول فقه، استاد محمدرضا مظفر (قم - نشر رجا ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۵۱).
۳۹. محمدی، علی، شرح اصول فقه، پیشین، ص ۵۵.
۴۰. قاضی نورالله، شوشتری، اخلاق الحق و ازهاق الباطل (قم، منشورات، مکتبه آیه الله مرعشی (بی تا)، ج ۱، ص ۳۴۱).
۴۱. سیحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جولان (قم، انتشارات مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۴)، ص ۱۶.
۴۲. سیحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جولان (قم، انتشارات مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۴)، ص ۱۵.
۴۳. محمدی، علی، شرح اصول فقه، پیشین، جلد ۲، ص ۶۴.
۴۴. سوره شمس، آیه ۸.



اخلاق و سیاست، تعامل یا تقابل؟

بازنشر گفتگوی صفیر حیات با :



دکتر صادق حقیقت
(عضو هیئت 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 حوزه‌های 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.

صغیریات تشکر می‌کنیم از جناب آقای دکتر

حقیقت که وقت شریفشان را در اختیار نشریه صغیر قرار دادند تا درباره رابطه اخلاق و سیاست با ایشان به گفتگو بپردازیم. جناب آقای دکتر در آغاز برای ورود به بحث و این که موضوع گفتگو مشخص تر 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 دیسیپلین‌ها 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 این که آیا در سیاست اصول اخلاقی ثابتی وجود دارد و می‌توان اصول اخلاقی را در موارد خاص نادیده گرفت یا نه؟ فکر می‌کنم اساساً بحث ما مربوط به احتمال دوم باشد و احتمال اول که مربوط به ارتباط دو دیسیپلین اخلاق و سیاست است را می‌توانیم در این بحث کنار بگذاریم.

صغیریات آقای دکتر! سوالاتی 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: اولاً 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 ضرورتاً مانند رابطه اخلاق با فقه سیاسی نیست. به بیان دیگر، هر چند 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 فتاوی فقها معمولاً این مسأله لحاظ نمی‌شود که چه ارتباطی بین صادر کردن فتوا با اصول اخلاقی وجود دارد، که اگر هم خوان 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 این که لزوماً ضد آن‌ها باشد. و به تعبیری نسبت به این‌ها لایشرط 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 که ضرورتاً 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 نسبت مسائل دینی و سیاسی خودمان را با تحولات اخیر در دهه ۱۹۶۰ به بعد مشخص کنیم.

صغیریات با توجه به اشاراتی که به سابقه

طولانی رابطه بین اخلاق و سیاست، قبل و بعد از اسلام داشتید، سوالاتی که در ادامه مطرح می‌شود این است که: بحث از اخلاق و سیاست و رابطه بین این دو به چه زمانی بر می‌گردد و چه سیرری 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.

در کتب افلاطون و ارسطو فلسفه عمومی با فلسفه اخلاق و فلسفه اخلاق با فلسفه سیاسی ارتباط تنگاتنگی دارد. بنابراین، سه

بحث در این جا 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 کندی و فارابی به بعد، بحث ارتباط اخلاق و سیاست وارد فلسفه سیاسی اسلامی شد. البته، تا حد زیادی این فرآیند گریه برداری از فلسفه سیاسی یونان بود.

صفیر حیات 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 سیاسی چندان کامل و جامعی مانند فلسفه سیاسی فارابی نداشته است، و فلاسفه بعد از فارابی بیشتر مطالب او را تکرار کرده و حاشیه زده‌اند. علت این مساله، اگر مثلاً 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 حیات 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 این‌طور تکمیل کرد که این بحث از زمان خود فارابی آغاز شد؛ چون فارابی ارتباط بین فلسفه سیاسی و فقه سیاسی را این‌طور 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

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

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 ابن‌خلدون نیز دیده می‌شود که آن را می‌توانیم فلسفه اجتماعی بنامیم و نه جامعه‌شناسی؛ این سه یا چهار شاخه تا دوران مدرن اهمیت خودشان را داشتند ولی از زمانی که ما به دوران مدرن و پسامدرن وارد می‌شویم نوعی رویارویی بین اندیشه اسلامی و اندیشه مدرن و پسامدرن بوجود می‌آید که نسبت سنجی بین این دو دانش را دو چندان می‌کند. 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 مواجهه با تجدد شکل جدیدی به خودش گرفته است.

صفیر حیات 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 مثلاً 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 سعادت‌مداری و فضیلت‌محوری وجود دارد که این دو هدف در سیاست یعنی فلسفه سیاسی آنها مفروض گرفته می‌شود و این فارق بین سیاست کلاسیک فضیلت‌مدار و سعادت‌مدار و سیاست مدرن است.

صفیر حیات 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



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 فریه 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 خصوصاً مبتنی بر روایات است. به نظر می‌رسد همان‌طور که در بین اهل سنت جریان نواعزالی، 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.

صغیر حیات 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 این که نظام سیاسی در 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 گاهی 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 اضطراب برخی از اصول اخلاقی را ممکن است کنار بگذارند.

صغیر حیات ممکن است بر

اساس گفتمان‌هایی که در هر عصر

این اصل، دین و سیاست ارتباطشان قطع می‌شود؛ به این معنا که سیاست به خودی خود اهدافی برای خودش پیدا می‌کند.

صغیر حیات گفتید ارتباطشان قطع می‌شود؟

■ ارتباط به این معنا قطع می‌شود که تعیین‌کننده 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. همان‌طور که نهادهای مختلفی در جامعه وجود دارند، دین هم یک نهاد مدنی می‌شود و اسم آن را می‌گذارند «دین مدنی». بنابراین دین در جامعه مدرن حضور دارد ولی تعیین‌کننده تکلیف دولت نیست.

صغیر حیات 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) تعیین‌کننده آن‌چه در سیاست اتفاق می‌افتد نیست. در رهیافت دوم یک رهیافت فرعی‌تری وجود دارد به نام سیاست ماکیاولیستی که بعد توضیح آن را می‌دهم.

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 عقل‌گرایی، 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 قبح‌چندان مورد کاوش قرار نگرفته، و بنابراین ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که فقه شیعه پتمانه 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



وجود دارد بعضی از سیاستمداران تصمیم بگیرند یک سری اصول اخلاقی را تأسیس کنند؛ مثلاً بگویند این کاری که ما می‌کنیم بر اساس این اصل اخلاقی است که قبلاً 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 محدودیت‌ها و اضطراب‌ها علاوه بر تن دادن به محدودیت‌های عملی، اصول اخلاقی تأسیس و چارچوب‌های اخلاقی را تغییر دهند؟ این سوال از این‌جا به ذهن می‌رسد که در دوران بنی‌امیه، حاکمان برای توجیه حکومت خود اصولی را تأسیس کردند؛ مثل اینکه غلبه یا زور است «الامام بالسیف» و به عنوان یک اصل اخلاقی در جامعه رواج دادند و علما را هم مجبور به تأیید آن یا جعل روایت کردند. بعضی از حاکمان یا علمای درباری یک سری اصول اخلاقی را تأسیس 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 این‌طور است که در حوزه عمل رخ داده‌هایی به‌وجود می‌آید و در حوزه نظر متأخر از آن، تحولاتی رخ می‌دهد. بطور مثال همان نظریه تغلب 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 استیلائی 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 این که قدرت خلیفه این قدر نبوده که کل امپراطوری را بتواند پوشش بدهد. بنابراین، فقهای اهل سنت آمدند این مسأله را این‌طور تئوریزه کردند که آن کسی که قدرت می‌گیرد اگر خلیفه او را به رسمیت بشناسد مشروعیت پیدا می‌کند.

صفیر حیات البته، در فقه شیعه هم بعضی مواقع برای این که کارهایی را توجیه کنند مثلاً 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 اکثراً این سیاست است که در اخلاق محدودیت ایجاد می‌کند و اخلاق را به عقب می‌راند، حالا به خاطر محدودیت با خواسته‌هایی که در حاکمان وجود دارد و می‌خواهند خود را بصورت مطلق به جامعه بقبولانند؛ یا توجه به این مسائل آیا می‌توان بین حوزه نظر و حوزه عمل تفکیک قائل شد؟

می‌توانیم بطور کلی بگوییم که در برخی موارد، نظر نسبت به عمل تقدم دارد و برخی موارد بر عکس است. اما این که کدام یک از این موارد بیشتر است باید از نظر آماری در تاریخ اسلام استقضا کرد تا ببینیم کدام بیشتر اتفاق افتاده. در هر حال این حرف درست است که بگوییم این‌طور 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 حیات با بگوییم در حوزه ایده‌آلیستی تقدم با اخلاق است ولی در حوزه رئالیستی یا واقع‌گرایی تقدم با سیاست است.

البته، اگر اصطلاح ایده‌آلیسم و رئالیسم را خیلی وسیع بکار ببریم.

صفیر حیات 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 این که 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 تزاخم 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 تزاخم پیدا کند، علی‌الاصول مصلحت نظام اسلامی تقدم پیدا می‌کند. معلاً فرض کنید آزادی بیان یک شخص در تزاخم 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 معلاً حضرت علی (ع) در مقابل طلحه و زبیر به این که 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

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



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.

صغیر حیات 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؟ ظاهراً از دیدگاه حضرت امام مثل دیگر احکام شرعی اولیه و ثانویه است که می‌شود تعطیل شود. در حالت حکم اولی حج را نمی‌شود تعطیل کرد ولی به‌خاطر مصلحت نظام می‌شود.

صغیر حیات این مسأله پیامدهای خیلی

سنجینی دارد؛ مصلحت نظام را چه کسی تشخیص می‌دهد؟ معمولاً سیاستمداران حاکم مدعی تشخیص

مصلحت نظام هستند. خوب، آنها گاهی

وقت‌ها سلابق 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 این جا 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؟

صغیر حیات آیا این ابهامات دلیل بر این

نمی‌شود که اصل مصلحت نظام را در دوران غیبت

مصلحت نظام به معنای مصلحت نظام سیاسی را در فقه سیاسی شیعه بحث کردند.

صغیر حیات 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 هر چند 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 این جا به ذهن می‌رسد این است که اگر نظامی برای برپایه ارزش‌های دینی بوجود آمده باشد، عقل حکم می‌کند که به هنگام تزامن 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 غیر معصوم حکومت می‌کنند، مصلحت نظام به چه میزان می‌تواند این ارزش‌ها را تعطیل کند؟ مثلاً اگر جل مباحث و 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 بپایه ارزش‌های خودش را نابود بکند.

صغیر حیات البته در نظرات حضرت امام (س)

است که اگر مصلحت نظام اقتضا کند مثلاً حج را تعطیل می‌کنیم.

■ بحث حضرت امام (ره) این است که اگر مصلحت بر تعطیلی یک حکم شرعی مثل حج باشد، این حکم را موقتاً تعطیل می‌کنیم تا نظام بماند؛ اما موقتاً 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 تشریح نکرده است. پس، حاکم اسلامی یک حکم متعارض با اصل مصلحت نظام را می‌تواند به شکل موقت تعطیل کند، ولی بحث این -جاست 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



تعطیل کنیم؟

■ خود این بحث دلیل نمی‌شود که کلاً بحث مصلحت نظام را در زمان غیبت تعطیل کنیم؛ چون که اگر نظام، نظام سیاسی مطلوب باشد - همان‌طور که حکومت حضرت علی(ع) نظام سیاسی مطلوب بود- و تزامم بین این نظام مطلوب و یک ارزش دیگری بوجود می‌آید، 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 حیات 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 سیلست‌های ماکیاولیستی، بین مکتب ماکیاولیسم با اصطلاح روزنامه‌نگاران «سیاست‌های ماکیاولیستی» باید تمایز قائل شویم. بحث ماکیاول آن چیزی نیست که در لسان روزنامه‌نگاران 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 مصلحتی می‌شود که وحدت ملی از طریق آن مصالح امکان پذیر می‌شود. بر اساس مباحث ماکیاول اصول اخلاقی همواره باید مد 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 معال 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 روزنامه‌نگاران بیان می‌شود این است که در سیاست ماکیاولیستی هر هدفی هر وسیله‌ای را توجیه می‌کند. 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

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، اساساً در این اجبار مصلحتی وجود ندارد که از باب مصلحت نظام بگوییم الزام واجب باشد.

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 حیات 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 می‌گوییم نظام سیاسی را الزام کنیم باید ببینیم که الزام کننده کیست؟ چه کسی می‌خواهد 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 اخلاق‌گرا بود باید به اصول اخلاقی پایبند باشد همان‌طوری 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 حیات جامعه مدنی نمی‌تواند 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 اساساً 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 حاکمان خودشان منتقل می‌کنند.

صفیر حیات اگر احزاب قوی در جامعه وجود

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

■ چون تاریخ ایران، تاریخ استبداد زده‌ای است پشت ذهن ما همیشه این فرض وجود دارد که یک جامعه‌ای وجود دارد و یک



می‌تواند به این کار دست یازد؟ و با این که 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 اخلاق گرا 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 إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ) (حج: ۴۱)، 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 دین‌گریز یا اخلاق‌گریز شوند.

■ **صغیر حیات** 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 خدوند به پیامبر(ص) فرمود: «مَا عَلَى الرَّسُولِ

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 اجزایی بعنوان چرخ دنده‌های دموکراسی وجود دارند، خواست مردم را اجرا می‌کنند و دوگانگی خاصی بین مردم و حاکمان وجود ندارد.

صغیر حیات 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 بنیان‌های ساخته شده را از بین می‌برد.

صغیر حیات 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 یا شد؟

■ معمولا دو راه اساسی برای تغییر وجود دارد: یکی راه انقلاب که خمسونت‌گرایانه 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.

صغیر حیات اگر دولتی خود را اخلاق‌گرا

دانست با حاکمیتی را اخلاقی نامیدیم، آیا حاکمیت می‌تواند مردم را به رعایت ارزش‌ها و ترم‌هایی 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



إِلَّا الْبَلَاغُ» (مانده: 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 نمی‌رسد.

صغیر حیات

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؟ مثلاً امروزه دولت ما بخصوص در بحث پوشش یا 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؟

■ 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 جامعه‌شناختی 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.

صغیر حیات

و آیا از حوزه مصلحت خارج می‌شویم؟

■ بله وقتی می‌گوییم اجبار بر حجاب و ... جزء احکام اسلامی نیست، مصلحتی هم بر آن متصور نیست؛ چون که 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، اساساً در این اجبار مصلحتی وجود ندارد که از باب مصلحت نظام بگوییم الزام واجب باشد.

صغیر حیات

آقای دکتر، من یک مثال دیگر می‌زنم که دقیقاً 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 آن را 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 یا عدم الزام و اجبار در اصول اخلاقی تعارضی پیدا نمی‌کند؟

■ به نظر می‌رسد دولت به‌جای این که وارد حوزه خصوصی افراد شود و اموال آن‌ها مثلاً دیش و رسیور را ضبط کند یا از بین ببرد بهتر است هم و غم 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، مثلاً این دیش و رسیور ضرورتاً 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 کاملاً 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.

صغیر حیات

در جواب شما ابهاماتی برای من



سنگ

کرد؛ در حالی که نقدهای هست مدرن مبتنی بر مبانی هست مدرن است و یکی از مبانی هست مدرن نسبی‌گرایی مطلق است؛ و بدون این مبانی نمی‌شود آن نقد را در نظر گرفت. بنابراین، اگر کتاب‌هایی و فرهنگی در جامعه ما به نام فرهنگ هست مدرن گسترش پیدا می‌کند، بطریق اولی و به میزان زیادتر با اخلاق محوری و دین‌مداری دولت اسلامی مشکل خواهد داشت.

صغیر حیات

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 پیش‌زمینه‌های 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 یا اصول اخلاقی جهان شمول تعارض پیدا می‌کند حال کدام یک مقدم می‌شوند؟ چطور می‌توانیم بین این‌ها جمع کنیم؟ مثلاً در بحث‌هایی از حقوق بشر به تساوی حقوق زن یا مرد اشاره شده است لیکن در دین اسلام بعضاً بین حقوق زن و مرد تساوی وجود ندارد بخصوص در بحث دینه، 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 می‌شود بینشان جمع کنیم؟ آیا می‌توانیم بگوییم کدام مقدم است؟

بر اساس 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 مثلاً 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 جماعت‌گرایان به لیبرال‌ها وارد است و در مجموع مکتب اسلام به جماعت‌گرایی و نقدهای آنها قریب‌تری دارد.

صغیر حیات

با تشکر از فرصتی که در اختیار

نشریه صغیر قرار دادید.

ایجاد شد. بحثی که شما در باب مصلحت بیان کردید این بود که دولت اگر مصلحت‌پداند یک کاری به مصلحت نظام است یعنی تشخیص بدهد این کار به مصلحت است، می‌تواند انجام دهد؛ و به صورت مطلق بیان کردید. این راه را برای خیلی از کارها پاژ 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 مثلاً می‌توان ماهواره‌ها را جمع کرد یا نه!

صغیر حیات

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 این که 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 عموماً آمده مانند «قف عند الغیبه» باید توقف کند و در تعرض به اموال مردم احتیاط کند.

صغیر حیات

در دوران پست مدرن یک نسبی‌گرایی بسیار رادیکالی حاکم بر نظریات علمی شده است و به نقد روایت‌های کلان می‌پردازد یا به عبارتی بنیاد سستی‌تری 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 این که مباحث اخلاقی همان جهان شمولی خودشان را حفظ کرده‌اند؟

اگر دوران مدرن یک نوع نسبی‌گرایی نسبی را بر اخلاق حاکم کرد، دوران پست‌مدرن نسبی‌گرایی مطلق را حاکم کرد؛ و اگر حکومت اسلامی و مسلمانات 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 پست‌مدرن بر مدرنیسم می‌توان به نفع تفکرات دینی و حکومت اسلامی استفاده کرد. کسانی که معتقدند می‌شود از نقدهای پست مدرن بر مدرنیسم استقبال کرد کانه معتقدند که به شیوه‌ای می‌توان سراغ پست مدرنیسم رفت و نقدهای آن را گرفت و در فرهنگ دینی از آن نقدها استفاده



اخلاق و سیاست



الهه کولابی
(استاد دانشگاه)

مقدمه

این سوال از دیرباز ذهن اندیشه پردازان عرصه سیاست را به خود مشغول کرده است که آیا می‌توان میان اخلاق و رفتارهای سیاسی رابطه‌ای برقرار کرد، به تعبیر دیگر آیا می‌توان سازوکارهای قدرت را با تجویزهای اخلاقی کنترل و مهار کرد. از زمان شکل‌گیری نهادهای قدرت در جامعه بشری، بسیاری از فلاسفه و خردورزان در مورد امکان یا امتناع پیوند ارزش‌های اخلاقی با رفتارهای سیاسی بحث‌های وسیعی را سامان داده‌اند. در این میان پیام‌آوران آموزه‌های الهی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند. تاریخ جامعه بشری روزگار بسیار طولانی از پیوند قدرت با نهادهای دینی که مروجان و مبلغان اصلی اخلاق‌گرایی و اخلاق‌مداری بوده‌اند، پشت سر گذاشته است. نتایج این پیوند در دوره‌های تاریخی گوناگون شواهدی قابل بهره‌برداری در مورد امکان پیوند اخلاق و سیاست را ارائه نکرده است. دوران همراهی و همسازگی کلیسا با نهاد قدرت، در جوامع شرقی یا غربی، تصویری

در آموزه‌های اسلامی
به دست آوردن قدرت،
هدف برآورد نشده
است، بلکه خود ابزاری
برای اجرای موازین
ارزشی و اخلاقی
به‌شمار آمده است.

سیاست عرصه شکل‌گیری قدرت است که به‌دست آوردن و نگهداشتن آن سازوکار و قواعد خاص خود را دارد. تاریخ زندگی بشر روی کره خاک، شاهدهی است بر تلاش‌های گوناگون صاحبان قدرت برای پاسداری و افزایش و البته ماندگاری آن. اندیشه‌ورزان بسیاری هم در پی یافتن این قواعد و سازوکارها به تلاش‌های بسیار دامنه‌داری پرداخته‌اند تا این حوزه را برای جستجوگران و مشتاقان آن روشن سازند. سیاست در معنای خاص آن به حوزه عمل «دولت» به عنوان بالاترین و برترین نهاد قدرت مربوط می‌شود. عرصه قدرت دولت در جوامع مختلف، بسته به سطح توسعه آنان متفاوت است. در جوامع توسعه‌یافته مردم و نهادهای مدنی، عرصه کنش و نفوذ دولت را محدود می‌سازند، در حالی که در جوامع کم‌توسعه این نهاد گستره وسیعی از مداخلات گوناگون در زندگی مردم را شکل می‌دهد. دولت را بالاترین نهاد قدرت دارای حق انحصاری «زور مشروع» تعریف کرده‌اند.

رابطه اخلاق و سیاست

همان‌گونه که اشاره شد در مورد رابطه اخلاق و سیاست دیدگاه‌های بسیاری مطرح شده است، بسیاری از اندیشه‌ورزان کوشیده‌اند جایگاه و نقش اخلاق را مشخص سازند. در این زمینه برخی با رویکرد هنجاری و برخی نیز براساس رویکردی توصیفی این رابطه را مورد بررسی و کنکاش قرار داده‌اند. از دوران کهن ضرورت پایبندی صاحبان قدرت به ارزش‌های اخلاقی مورد تاکید قرار داشت، ولی در قرون جدید با اندیشه‌های نیکولو ماکیاوولی و طرح توصیه‌های او به «شهریار» در عصر شکل‌گیری نهاد «دولت» مستقل از قدرت «مذهب»، الزام‌های حفظ قدرت و تحکیم آن، بیش از پایبندی به ارزش‌های اخلاقی مورد توجه قرار گرفت. در دهه‌های اخیر حتی ضرورت‌های کنارگذاشتن اخلاق در سیاست مطرح شده است. اندیشمندان عرصه سیاست در این مورد چهار گروه از دیدگاه‌ها را ارائه کرده‌اند:

نظر به‌های جدایی اخلاق از سیاست،

هواداران این دیدگاه میان الزام‌های برآمده از ارزش‌های اخلاقی با ضرورت‌های سیاسی جدایی قایل شده‌اند. آنها براین باور هستند که

در جهت تأیید این امکان در تاریخ تحولات جامعه بشری به‌وجود نیآورده است. در جوامع اسلامی هم پس از گذشت مراحل اولیه گسترش نهادهای اسلامی، در طول دوره خلافت اسلامی، قدرت سیاسی نتوانست نقش مروج و مقوم ارزش‌های اخلاقی را در جوامع اسلامی بازی کند. البته این موضوع که در آموزه‌های اسلامی، ضرورت حاکم شدن اخلاق بر همه شئون زندگی مسلمانان مورد تاکید ویژه قرار گرفته است، آشکار و مسلم برآورد شده است. به‌ویژه آنکه پیامبر گرامی اسلام (ص) اصل دلیل بعثت خود را برای تکمیل اخلاق اعلام کرد.

در آموزه‌های اسلامی به دست آوردن قدرت، هدف برآورد نشده است، بلکه خود ابزاری برای اجرای موازین ارزشی و اخلاقی به‌شمار آمده است. نظریه پردازان و اندیشمندان اسلام‌گرا بحث‌های گسترده‌ای را در مورد ضرورت حاکم شدن ارزش‌های اسلامی بر رفتارهای سیاسی مطرح کرده‌اند. بر این اساس اخلاق و سیاست دو مقوله جدا از هم دیده نشده‌اند، بلکه سیاست در اصل برای تقویت و ترویج ارزش‌های اخلاقی مطرح شده است. بر این اساس کسب قدرت ابزاری در مسیر اجرایی کردن اخلاق و نه در مسیری جدا از آن تعریف شده است. سیاست همواره گروه اندکی از برگزیدگان را در هر جامعه‌ای گرد آورده است و عموم مردم در این عرصه راه نمی‌یابند، بنابراین نخبگان و برگزیدگان جوامع به سازوکارهای قدرت شکل می‌دهند. بر اساس آموزه‌های اسلامی، این نخبگان باید رفتارهای خود را به گونه‌ای سامان دهند که نمایشگر ارزش‌های اخلاقی باشد که اسلام در پی تقویت و ترویج آن بوده است.

در اصل دانشمندان و اندیشه‌ورزان در تعریف اخلاق، آن را حوزه‌ای از ویژگی‌های بشری دانسته‌اند که رفتارهای انسان را شکل می‌دهد و به کندی و دشواری تغییر می‌کند. در این عرصه اراده و انتخاب فردی کمتر راه می‌یابد و رفتار انسان‌ها بر این پایه بدون فکر و تصمیم صورت می‌گیرد. بنابراین اخلاق چارچوب رفتارهای فردی را در روندی به نسبت پایدار شکل می‌دهد. بر اساس اندیشه‌های اسلامی، نفس انسانی رفتار خوب و بد را شکل می‌دهد. براساس آموزه‌های دینی، باید در جهت حاکم کردن ویژگی‌های سازگار با ارزش‌های اسلامی بر آن تلاش کرد. از سوی دیگر

در جوامع توسعه‌یافته مردم و نهادهای مدنی،
 عرصه کنش و نفوذ دولت را محدود می‌سازند،
 در حالی که در جوامع کم‌توسعه
 این نهاد گستره وسیعی از مداخلات گوناگون
 در زندگی مردم را شکل می‌دهد. دولت را بالاترین نهاد قدرت
 دارای حق انحصاری «زور مشروع» تعریف کرده‌اند.

اساس ارزش‌های اخلاقی در خدمت طبقات حاکم و برای به بند کشیدن توده‌های محروم برآورد شد. در این دیدگاه تنها ارزش به کنش انقلابی و تلاش برای واژگون-سازی نظام اجتماعی مستقر مربوط می‌شود. پس کنش انقلابی می‌تواند حامل بالاترین و برترین ارزش در هواداران این نظریه باشد که به تداوم سلطه پایان دهد و شرایط را برای استقرار نظامی جدید فراهم آورد.

تجربه شکل‌گیری دولت‌های کمونیستی بی‌کفایتی این دیدگاه را در موارد پر شمار آشکار ساخت. با برانداختن نظام سلطه و برپایی نظام‌های کمونیستی، تنها جابه‌جایی در قدرت مسلط ایجاد شد ولی سرشت بهره‌گیری دگرگون نشد. در همه این کشورها -طبقات- جدیدی به‌وجود آمدند که اشکال جدیدی از بهره‌کشی را به نمایش گذاشتند، بی‌آنکه ارزش‌های جدیدی رابطه قدرت سیاسی را با مردم اداره کند. طبقات جدید در جوامع کمونیستی، الگوهای جدیدی از سیطره سیاست بر ارزش‌های اخلاقی را آشکار ساختند. ادعای ساختن جوامع متفاوت از سوی منتقدان نظام سرمایه‌داری، در کشورهای کمونیست نه تنها با واقعیت همساز نشد، بلکه رهبران این کشورها در پایمال کردن همه ارزش‌های اخلاقی و به نمایش گذاشتن اشکال گوناگون رفتارهای غیراخلاقی، به شهرتی جهانی و تاریخی دست یافتند.

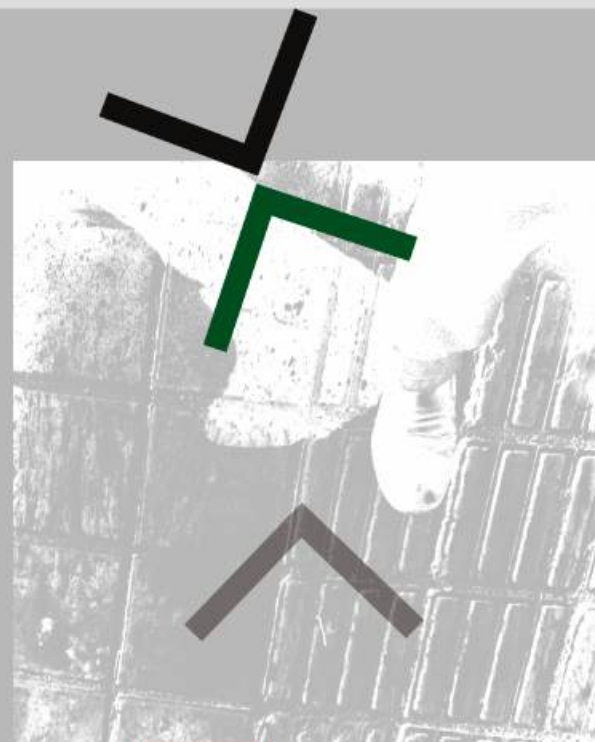
نظریه‌های اخلاق در دو سطح

در این دیدگاه باید ارزش‌های اخلاقی را در دو سطح فردی و جمعی بررسی کرد. این گروه می‌کوشند حدودی از ارزش-های اخلاقی را در سیاست حفظ کنند. این نظریه‌پردازان می‌گویند با اینکه در سطح فردی باید از ارزش‌های اخلاقی دفاع کرد، ولی نیازی نیست در حوزه اجتماعی هم آن را دنبال کرد. به این ترتیب ملاحظات اخلاقی تابع مصالح و ملاحظات

ارزش‌های اخلاقی نمی‌توانند سازوکار حفظ و تقویت قدرت سیاسی باشند. بر این اساس رعایت ملاحظات اخلاقی در سیاست سبب شکست در امور سیاسی می‌شود. در این دیدگاه سیاست عرصه‌ای است که سازوکار و قواعد خاص خود را دارد. ارزش‌های اخلاقی و خوب و بد‌های ناشی از آن نمی‌تواند در عرصه سیاست به کار آید، زیرا در بسیاری از موارد حفظ و تقویت قدرت در رویارویی قرار می‌گیرد. در عرصه قدرت در بسیاری از مواقع روش‌ها و رفتارهایی باید برای تامین مصالح قدرت به کار گرفته شود، که به ضرورت با ارزش‌های اخلاقی نه‌تنها سازگاری ندارد، بلکه در تقابل آشکار قرار می‌گیرد. حتی در میان نظریه‌پردازان یونان باستان نیز این دیدگاه هواداران جدی داشت. در قرون جدید نیز ماکیاوولی به شهریار توصیه کرد برای حفظ قدرت خود هرگونه ملاحظه اخلاقی را کنار بگذارد. این دیدگاه برای بسیاری از صاحبان قدرت که در پی حفظ، تقویت و تداوم آن بوده‌اند الگویی بی‌بدیل را ارائه کرده است، که هیچ‌گاه کارآمدی و نفوذ آن مورد غفلت قرار نگرفت.

نظریه‌های پیروی اخلاق از سیاست

بسیاری از اندیشه‌ورزان در اصل اخلاق را در سیطره سیاست و تابع آن برآورد کرده‌اند. مارکس در بیانیته کمونیستی تاریخ جامعه بشری را نتیجه منازعات طبقاتی دانست. لنین و دیگر رهروان راهی که او گشود، این دیدگاه را مطرح ساختند که زیربنای همه تحولات اجتماعی اقتصاد، یعنی عوامل تولید و چگونگی روابط تولیدی است. همه نهادهای اجتماعی برپای این زیربنا ایجاد می‌شوند. بنابراین سیاست، فرهنگ، اخلاق و همه نهادها و نمادهای دیگر در جامعه بشری محصول منازعه طبقاتی است و اخلاق را هم سیاست اداره می‌کند. ارزش‌های اخلاقی از این دیدگاه هویت و سرشت مستقل ندارند و در خدمت زیربنای قدرت اقتصادی و سیاست برآمده از آن قرار می‌گیرد. بر این



سیره عملی رسول گرامی اسلام (ص) و امیرالمومنین علی (ع) الگویی بی‌بدیل از امکان همسازی و همراهی اخلاق و سیاست را به نمایش گذاشته‌اند که برای باورمندان به اندیشه‌های سیاسی اسلام، پایه قدرتمند و متکای استواری را ایجاد کرده است.

نمایش گذاشته‌اند که برای باورمندان به اندیشه‌های سیاسی اسلام، پایه قدرتمند و متکای استواری را ایجاد کرده است. با این حال تجارب مکرر و پرشمار در برابر این واقعیت‌های غیرقابل انکار قرار دارد که برای جریان پر قدرت واقع‌گرایی در عرصه سیاست، پایگاهی پر قدرت فراهم آورده است. تجربه انقلاب اسلامی در ایران، تلاشی پراتزی برای بازسازی دوره کوتاهی در تاریخ تجارب بشری است که اجرایی کردن پیوند اخلاق و سیاست را پس از قرون طولانی هدف قرار داد. البته در طول تاریخ سیاسی بشری، همواره افراد و رهبرانی این اندیشه را بازخوانی و مطرح کرده‌اند، امام خمینی و ماندلا از این شمار هستند. در بسیاری از حرکت‌ها و جنبش‌های انقلابی قرن بیستم و پیش از آن هم این آرزو بارها مطرح و بازخوانی شد. پایه شکل‌گیری نهادهای سیاسی جهانی هم همین رویکرد اخلاق‌گرایانه بوده است، هر چند به زودی در سیطره ملاحظات قدرت‌های حاکم بر جهان قرار گرفت. بر این اساس جریان پر قدرت آرمان‌گرایی در روابط بین‌الملل گسترش یافت، همان‌گونه که واقع‌گرایان قدرت و سازوکارهای حفظ و تقویت آن را اساس قرار داده‌اند.

نتیجه

همان‌گونه که در این یادداشت کوتاه آمد، یکی از آرزوهای پایدار مطرح در جامعه بشری مهار و کنترل قدرت سیاسی با ارزش‌ها و معیارهای اخلاقی بوده است. در مورد نسبت سیاست و اخلاق بسیار بحث شده، آراء و اندیشه‌های بسیاری در تبیین این رابطه و به‌ویژه کنترل و مهار قدرت سیاسی با ارزش‌های اخلاقی شکل گرفته که از دامن‌داری این ارزش حکایت می‌کند. قرون اخیر شاهد تکاپوهای بسیار بشری برای پیوند اخلاق و سیاست بوده است، که انقلاب اسلامی یکی و البته نه آخرین آنها است. در تبیین رابطه اخلاق و سیاست بسیار گفته و نوشته شده است. عصر جدید با انکار نقش اخلاق در سیاست تحول یافته است. سیطره کلیسا بر سیاست نتوانست تصویری روشن از این پیوند و آثار آن به جامعه بشری ارائه کند و تحولات سیاسی قرون جدید با کنار زدن آن از سیاست دنبال شد. با این همه آموزه‌های اسلامی که همواره بر امکان پیوند سیاست و اخلاق استوار شده، تجربه‌ای بی‌بدیل را در پی قرون نفی کارآمدی این پیوند مطرح ساخت. انقلاب اسلامی به نمادی برای یک تجربه جدید از این امکان تبدیل شد: امکان اجرایی شدن پیوند اخلاق و سیاست. این ارزیابی اینک در روند شکل‌گیری قرار گرفته است.

اجتماعی می‌شود. بر این اساس نظام فردی و اجتماعی اخلاقی با هم تفاوت دارد. در سطح فردی باید قواعدی را رعایت کرد که در سطح اجتماعی نیازی به آن نیست. برای نمونه اگر دروغ گفتن برای افراد مردود است و قابل قبول نیست، برای زمامداران در بسیاری موارد دروغ گفتن نه تنها ایراد ندارد، که حتی گاه ضروری می‌شود.

هواداران نظریه دو سطحی بودن اخلاق حوزه مسایل اجتماعی را از عرصه مسایل فردی جدا و قواعد حاکم بر آن را هم متفاوت می‌دانند. راسل اندیشمند مشهور انگلیسی خاستگاه اخلاق فردی را آموزه‌های دینی و خاستگاه اخلاق در سیاست را مدنی می‌داند. بنا بر این اخلاق اجتماعی برای حفظ و بقای جامعه ضروری است، همان‌گونه که اخلاق فردی هم مهم است. اخلاق اجتماعی برای حسن مدیریت جامعه ضروری است که با ارزش‌های اخلاقی فردی تفاوت دارد. ماکس وبر هم سازش اخلاق اجتماعی را با اخلاق فردی ممکن نمی‌داند. او هم اخلاق اجتماعی را مشروط و وابسته به شرایط خاص می‌داند. تحولات اجتماعی گوناگون در جهت تأیید این دیدگاه قابل اشاره به نظر می‌رسد. هواداران این نگرش هم مانند دو دیدگاه پیشین سیاست را مقوله‌ای غیر اخلاقی برآورد می‌کنند.

نظریه یگانگی اخلاق و سیاست

در اصل پیام‌آوران آموزه‌های دینی و هواداران آنان، اخلاق و سیاست را دو مقوله جدا از هم ارزیابی نمی‌کنند. از این دیدگاه اخلاق فردی و اجتماعی در دو حوزه متفاوت برآورد نمی‌شوند، بلکه هر دو در دو سطح برای سعادت بشر به کار می‌آیند. خواجه طوس، سیاست را فنی تعریف کرد که برای ایجاد زندگی اخلاقی ایجاد شده است. برای نمونه اگر دروغ در سطح فردی ناپسند است، در سطح سیاست هم نباید راه یابد. بر این اساس به کارگیری رفتاری که در روابط فردی نادرست برآورد می‌شود، از سوی دولت‌ها هم مجاز نیست. از این دیدگاه ارزش‌های اخلاقی باید به طور کامل از سوی صاحبان قدرت رعایت شود و شرایط خاص و مصالح عمومی نمی‌تواند مجوزی برای نادیده گرفتن ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد. نظریه‌پردازان حقوق عمومی، برای دولت و دستگاه‌های قدرت در عرصه حقوق پذیرفته شده برای مردم امکان تخطی قایل نیستند.

سیره عملی رسول گرامی اسلام (ص) و امیرالمومنین علی (ع) الگویی بی‌بدیل از امکان همسازی و همراهی اخلاق و سیاست را به

فقر تربیتی



محمدهادی فلاح
(دانش آموخته حوزه
و پژوهشگر دینی)

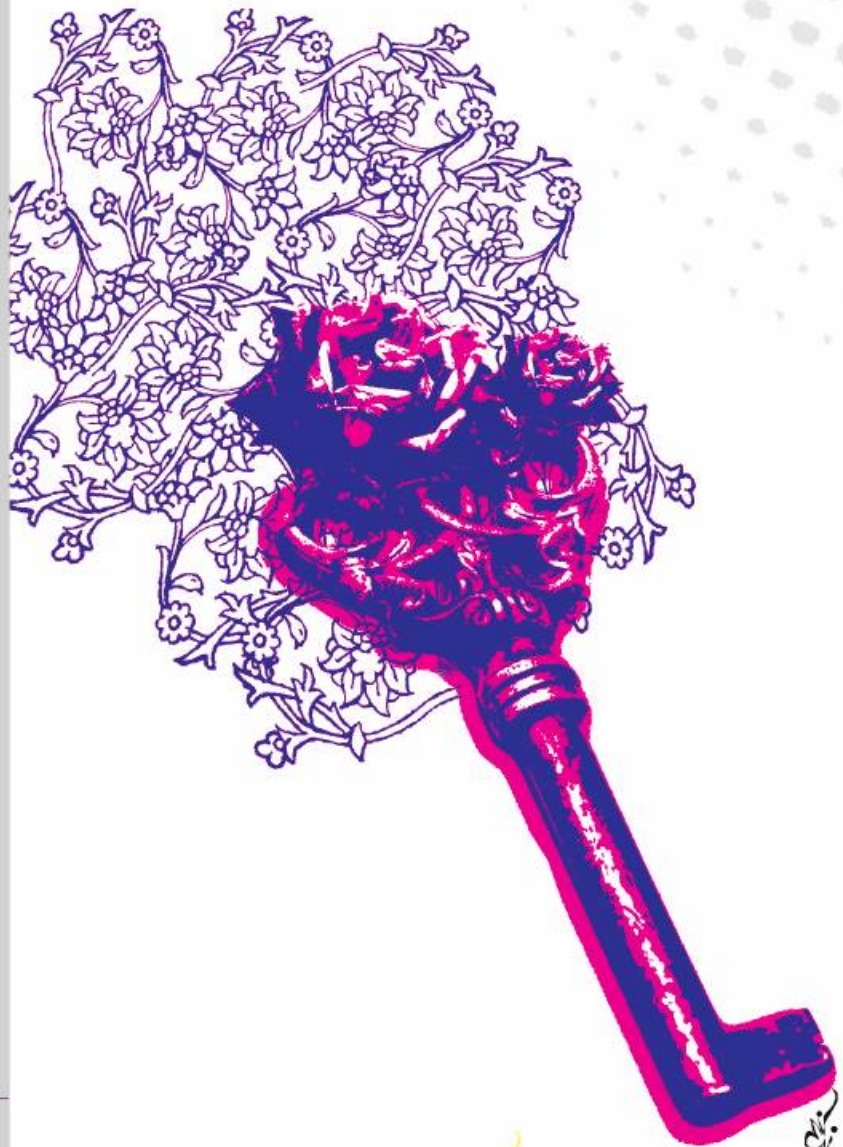
اشاره:

جامعه دینی و شیعی ما از لحاظ منابع، غنی‌ترین و جامع‌ترین جوامع دینی و مذهبی است و از حیث تظاهرات و تبلیغات به داشتن این منابع، شهره آفاقیم و از جنبهٔ تفاخر و مباهات به داشتن چنین منابعی به اضافهٔ ادعای داشتن فرهنگ کهن و ریشه‌دار ایرانی، شلوغ‌کارترین جوامع به شمار می‌آییم و گاه با فیس و افاده، در شگردی شگفت و شگرف، با تردستی خاص، خود را علیرغم ایستایی در حد و سطح ظاهر، در نظر و خیال همه، عقیده‌مند واقعی نشان می‌دهیم!

متأسفانه این تظاهرات با منابع غنی و کهن و حقیقت موجود در جامعه ما، چندان تناسبی ندارد؛ یعنی بین اخلاق و ادب ما در حوزهٔ سلوک فردی، خانوادگی، اجتماعی با این منابع غنی تربیتی و ادعاهای ما، رابطهٔ درخوری یافت نمی‌شود! بیش‌تر رفتار و روش و منش و کنش و واکنش ما متأثر، سر در آبشخور دیگری دارد!

من از مفصل این نکته، مجملی گفتم
تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل (۱)
حقیقتاً جلوه‌های مادی و منافع نامانای فردی و گروهی، چشم عقل بیش‌تر ماها را قاپیده و نگاه و جهان‌بینی الهی ما را دیگرگون ساخته است! و خودساخته‌ها و خودبافته‌های وهمی و خیالی بی‌پایه و اساس ما را جای آموزه‌های ناب و اصیل دینی و مذهبی، به غصب نشانده است! تازه، افزون بر منابع غنی دینی و مذهبی، از شرایط و امکاناتی که انقلاب اسلامی عزیز برای ما پدید آورده است، بدون خرده‌گیری می‌نویسیم: راست و درست استفاده نکرده ایم و سوگمندانه از حیث اعتنا به حقایق و آموزه‌های دینی و عمل به آن، در همهٔ طبقات ورده‌های اجتماعی، دور از انتظار، غیر متناسب، فقیرتر شده‌ایم! کافی است در خصوص عدم ورود نمایندگان مجلس شورای اسلامی در کمیسیون فرهنگی مجلس دهم، به عنوان نمونه، فقط به عنوان نمونه، تأمل شود: «رنگ رخساره خیر می‌دهد از سرّ ضمیر» (۲)

مادر این مختصر، بیش‌تر خیرخواهانه بر آنیم تا به برخی از علل و عوامل و آسیب‌های شوم این پدیدهٔ نامیمون، در حد بضاعت، کوتاه اشاره کنیم و پای عنوان ذیل، آگاهانه هشدار دادیم.



نخواهد داد؛ در نتیجه تلاشی هم برای رفع آن نخواهد کرد. چه بسا به عکس، در توجیه این کمبود و نقص، آن را با طبع خود سازگار خیال کند و از آن لذت برده، دفاع نماید.

خلق جهان بندگان لذت نهند

هیچ کس اندیشه مال ندارد (۴)

نقص مادی، خیلی روشن، محسوس و همه‌فهم است. معمولاً همه مردم آن را زود می‌فهمند و به سرعت در صدد رفع و تکمیل آن بر می‌آیند. درد گرسنگی و نیاز به خواراک، پوشاک، مسکن، شأن و آبروی اجتماعی، حتی احتیاجات کاذبی که بشر طماع، حریصانه در حد افراط و دیوانه‌وار نسبت به قدرت و ثروت و رفاه و وسایل نوآمد از خود نشان داده و بی‌اندازه موجبات آزار و اذیت دیگران شده را نیز می‌توان از قبیل همین فهم نقص مادی برشمرد.

اما نقص و کمبود معنوی، همه‌فهم نیست. چون خیلی واضح نیست و زیاد حس نمی‌شود، و متأسفانه در میان مردم، یکدست درست فهمیده نمی‌شود؛ در نتیجه برای رفع و تکمیل آن یا هیچ حرکتی نمی‌کنند، یا درست و بجا پیش نمی‌روند و یا به عکس با حالت قهقرا حرکت می‌کنند و از این لحاظ موجبات آزار و اذیت اطرافیان را فراهم می‌سازند؛ مثل نقص و کمبود در حوزه تربیت، کمبود در شخصیت، فقر در اخلاق و ادب و عدم فهم این‌ها.

آنکه زبان می‌رسد از وی به خلق

فهم ندارد که زبان می‌کند (۵)

استاد شهید مطهری (ره) در این خصوص می‌نویسد:

«چیزی که هست نقصها و فقرهای مادی خیلی واضح و محسوس است، برخلاف فقرها و نقصهای معنوی. مثلاً فقر مالی را همه کس حس می‌کند و لهذا طبعاً تلاش می‌کند که با این نوع فقر مبارزه کند و گاه این تلاش به حد افراط می‌رسد و به صورت حرص و طمع در می‌آید و منشأ خرابیها و ظلمها و حق‌کشی‌هایی در اجتماع می‌گردد. و همچنین فقر شأن و حیثیت؛ هرکسی زود می‌فهمد که چقدر در جامعه آبرو و حیثیت دارد و چقدر از این لحاظ کسری دارد و لهذا دائماً در فکر جبران این کسریها برمی‌آید. و همچنین است فقر و نقص‌های عضوی و اندامی. ولی فقرهای معنوی از قبیل فقر در تربیت و ادب، کمتر برای خود شخص قابل ادراک است. کسی که فاقد ادب معاشرت و اخلاق انسانی و تربیت صحیح اجتماعی است خودش کسری خودش را از این لحاظ نمی‌فهمد، خصوصاً اگر اخلاق زشت وی در روحش رسوخ یافته باشد و به اصطلاح ملکه شده باشد؛ و بالاخص اگر آن طرز اخلاق در اجتماع هم معمول و شایع باشد، دیگر در این صورت آن خلق زشت در نظر او مستحسن و قابل دفاع است و همیشه از طرز رفتار خودش و هم مسلکانش حمایت هم می‌کند.» (۶)

۲. حقیقت:

اول:

در تعلیم دینی، هدف، تکامل انسان و روش پلکاتی است. به همین خاطر، جنس آموزه‌های دینی در هر مرحله از نزول، دعوت، جعل و تشریح، تفاوت دارد. مثلاً تعلیماتی که بعد از قبول ایمان به اهل ایمان رسیده، غیر

۱. مفهوم‌شناسی؛ ۲. حقیقت؛ ۳. علل و عوامل؛

۴. آسیب‌ها؛ ۵. وظیفه؛ ۶. یادسپاری؛

۷. حرف آخر.

۱. مفهوم‌شناسی:

اول:

مقصود ما از تربیت در این مختصر، صرف نظر از تلقی‌هایی که از مفهوم «تربیت» شده است، پرورش، رشد و تعالی فکری، شخصیتی و عملی انسان در حوزه اخلاق و ادب است. در نتیجه عنوان «فقر تربیتی»، هم شامل «فقر اخلاقی» است و هم «فقر ادبی». یعنی: هم فقر فکری و شخصیتی و عملی در حوزه اخلاق مقصود ماست و هم فقر فکری و شخصیتی و عملی در حوزه ادب.

همچنین منظور ما از «فقر تربیتی» بیش‌تر فقر در حوزه «تربیت دینی» است، و آن هم البته نه در حوزه منابع و گفتار و تبلیغ بلکه در حوزه فکر، شخصیت و عمل.

بدیهی است که مقصود ما از دین، دین اسلام یا گرایش شیعی است و مراد ما از «تربیت دینی»، تربیتی است که به دین منسوب است و مطابق با محتوا و دستورات و آموزه‌های مرتبط دینی، شکل گرفته باشد.

و نیز در این نوشته، تربیت غیر انسان و یا هر چه به حوزه ادب و اخلاق مربوط نیست، همچنین اگر از تعلیمات دین، هیچ مدد نگرفته باشد و صرفاً به تجربه و عقل بشری، منسوب باشد، بخصوص مواردی که در دین، گزاره نقضی دارد، مقصود ما نیست.

روشن است که «تربیت دینی»، تربیتی است که با جهان‌بینی دینی شکل گرفته باشد و رفتار و روش و منش و کنش و واکنش انسان را در روابط چهارگانه (رابطه با خداوند، جامعه، طبیعت و خود انسان)، منطبق با معیارهای دینی و مبتنی بر آموزه‌ها و قواعد دینی، سامان داده باشد.

ما در این مختصر همچنین فقر تربیتی را هم در حوزه فردی و هم خانوادگی و هم اجتماعی در نظر داریم.

دوم:

طبع و بافتار آفرینش انسانی، با کمبود و نقص، تالانم و سازگاری ندارد، از آن رنج می‌برد و در مقابل آن واکنش نشان می‌دهد. چه این نقص در حوزه ظاهری و مادی زندگی او یا چه در حوزه باطنی و روحی وی پیدا شده باشد. او به محض اینکه این نقص و کمبود را حس کند و به آن آگاهی بیابد در صدد رفع آن بر می‌آید.

مرضی، مانع شرافت توست

در بی‌رفع این نفاخت باش (۳)

تلاش انسان برای رفع نقص و کمبود، هرچند همسو با طبع اوست، ولی فرع بر فهم کمبود و نقص موجود است؛ یعنی: اگر او نقصان و کسری خود در حوزه مادیات و معنویات را نفهمد، آن را ناسازگار با طبع خود نمی‌یابد، از آن رنج نمی‌برد و در برابر آن هیچ عکس‌العملی از خود نشان

از چیزهایی است که قبل از ایمان مطرح بوده است. به عنوان نمونه: خداوند در قرآن کریم به افرادی که توحید نظری یا عملی را نهذیرفته با خطاب «یا أَيُّهَا النَّاسُ» چیزهایی را فرموده و از آنها چیزهایی را خواسته است، اما بعد از قبول توحید نظری و عملی، با خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» متفاوت با قبل، تعلیمات تازه‌ای را مخصوص آنها صادر کرده است.

من همچو خار و خاکم، تو آفتاب و ابر
گل‌ها و لاله‌ها دهم از تربیت کنی (۷)

دوم:

ساده‌اندیشی، بی‌انصافی، توجیهی و فراق‌کنی است اگر آموزه‌های تربیتی (اخلاقی - ادبی) را از سنخ «قضیه فی واقعه» و مخصوص شرایط خاص در زمان گذشته و یا مخاطب اصلی آن را مخالفین امامیه بدانیم و خود امامیه را مبرا و بی‌نیاز از این دست تعلیم، گمان کنیم. به نظر ما شأن صدور این دست از آموزه‌های تربیتی، مخصوص امامیه بوده است.

اینگ سزد که بنده به پاداش این کرم
از روی شوق بوسه زند پای تربیت (۸)

سوم:

به عقیده ما، شهادت یک مؤمن، به وحدانیت خداوند (در ذات، صفت، فعل و عبادت و عمل)، اعلام تفویض تربیت به دست خدای متعال است. تربیت بر خویش می‌بالد ز فیض جود تو ای دل و دستت ز همت بحر و کان تربیت (۹) همچنین شهادت به نبوت رسول خدا(ص) و نیز شهادت به امامت و ولایت حضرت وصی امام علی(ع) و باقی حضرات معصوم(ع)، اعلان و آگاهی تربیت است.

تربیت خواهیم ز فیضت چون ز فیض تربیت
آهن شمشیر استعداد جوهر یافته (۱۰)
شهادت به نبوت و امامت و ولایت، تو گویی
تسلیم تربیت به دست انسان‌های کامل و برتری
است که همه مراحل پرورش و رشد و تعالی را در
مکتب «أَدَّبَنِي رَبِّي بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» (۱۱) طی
کرده اند.

تربیت هر مستعدی را ز درگاه تو باد
دین و دانش را مبادا جز به این در افتخار (۱۲)
عالیجنابان عصمت و طهارت که معرفت‌گرا و
از مسیر محبت خدای متعال به درستی به کمال
«خُلِقَ عَظِيمًا» (۱۳) رسیده‌اند.



میز گرد دارد؛ همزمان شبکه ۲ چهره زن بدحجابی که به نفع فلان گروه سیاسی صحبت می کند را شفاف و بدون مسئله، نشان می دهد! همان روز و شب، شبکه ۳ زن بدحجاب دیگری را که با صراحت صادقانه به برخی از سیاست‌های داخلی نظر انتقادی جدی دارد! شطرنجی و ...، نمایش می دهد!

۵. فقر مریبان و فقدان مریبی حقیقی؛ یعنی: دیگر به مقام تعلیم، به عنوان مقام رسالتی، نگاه نمی شود. بلکه به آن مغل شغل‌های دیگر با دید تجارت و کاسبی نگاه می شود! عهده داران تعلیم و تربیت، گرفتار پُز و مقامات کاذب و وقارهای آلوده تصنعی و «جَمَع مَالاً وَ عَدَدَه» (۱۹) شده اند.
۶. ناآگاهی نسبت به تربیت دینی و دست کم گرفتن آن.
۷. قرائت‌های سطحی و نادرست از تربیت دینی.
۸. پسند کردن به آموزش دینی بدون اینکه به آن اعتقادی وجود داشته باشد.

۹. ارتباط عادت‌گونه با دین و آموزه‌های دینی.
 ۱۰. فقدان تفکر برنلمه‌ریزی و روش و هندسه نظام‌مند در انتقال و نهادینه سازی تربیت دینی. علامه مجلسی (ره) به نقل از «دَعَوَات» رَوْنَدِي، روایت می کند:

«قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ (ع) عَجَبٌ لِمَنْ يَتَفَكَّرُ فِي مَا كَوَّلَهُ كَيْفَ لَا يَتَفَكَّرُ فِي مَعْقُولِهِ فَيُجَنَّبُ بَطْنَهُ مَا يُؤْذِيهِ وَ يُودِعُ صَدْرَهُ مَا يُؤْذِيهِ.» (۲۰)
 - (امام حسن مجتبی (ع) فرمود: عجب از کسی که درباره خوردنیهای خود فکر می کند، اما درباره معقول و امور فکری و معنوی خود فکری نمی کند. از چیزی که شکمش را آزار می دهد، پرهیز می کند، اما چیزی که سینه اش را به درد می آورد در آن وارد ساخته خود را زحمت و هلاکت می اندازد.)
 ۱۱. قلیل انگاری دیگران و کُربانگاری خود!
 ۱۲. اختصاص تزریق و تلقین تعلیم دینی به دیگران.
 ۱۳. بی توجهی به رحمت و مهربانی در آموزش‌های دینی.
- با اینکه خدای مهربان و پروراننده و پروردگار، به انسان آموزش داد نه خدای قهار.

- «الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ.» (۲۱)
- (خدای رحمان * قرآن را آموزش داد * انسان را آفرید * بیان را به او تعلیم داد.)
- «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.» (۲۲)
- (بخوان به اسم پروردگارت که (همه چیز را) آفرید * انسان را از خون بسته خلق کرد * بخوان که پروردگارت گرمی‌ترین است * هم او که با قلم، تعلیم داد * به انسان چیزی را که نمی دانست آموخت.)
۱۴. بی توجهی به نیازهای مادی و عادی و عاریتی و طبیعی مردم بخصوص جوانان.
 ۱۵. اشتباهات و غلط‌های سیاسی، دانسته و ندانسته، خواسته یا ناخواسته.

به وصلم تربیت فرما که دایم

میان درد و هجران سوگوارم (۱۴)

بر همین اساس، همواره قابلیت واسطه‌شدن بین خالق و خلق و راهبری خلاق را بی نظیر دارا هستند.

هلاک تربیت مجلسی شوم که در او

خزان اگر بنشیند بهار برخیزد (۱۵)

بر همین اساس، بی اعتنائی به دستورهای تربیتی خدوند و حضرات معصوم (ع)، نوعی تخلف از قراری است که با شهادت، بسته شده بود؛ زیرا مؤمن، خود را به خدوند علیم و حکیم و مریبی کمل و بلدروی ماهر می سپارد، اما افرادی که به مرحله ایمان نرسیده اند در زندگی تن به چنین کاری نمی دهند. معلوم می شود که هنوز ایمان در دل‌هایشان رسوخ و نفوذ نکرده است.

چه سود نرگس سرمست را نصیحت بلبل

که هیچ فایده نبود اگر هزار بگوید (۱۶)

قَالَتِ الْأَعْرَابُ لَمَّا قُلَّ لِمَ تُؤْمِنُوا وَ لَكِن قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ إِنَّ تَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لَا يَلْتَكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.» (۱۷)

(عرب‌های [صحراگرد صحرائشین به زبان و در ظاهر] گفتند: [ما] ایمان آوردیم. [ای رسول ما] تو [به آنها] بگو: [نگویید ایمان آورده‌ایم. چون شما] ایمان نیآورده‌اید، ولی بگویید: اسلام آورده‌ایم، در حالی که هنوز ایمان در دل‌هایتان وارد نشده است؛ و اگر از خدا و رسول او فرمان ببرید، از شما چیزی از [پاداش] کارهایتان کم نخواهد گذاشت: [زیرا] که خدوند بسیار آمرزنده [و مهربان است].)

چهارم:

چنانکه در اشاره گذشت، از نظر ما جامعه شیعی ما، علیرغم داشتن منابع گرانیقیمت و بی نظیر دینی و مذهبی و با گذشت چند دهه از پیروزی انقلاب اسلامی، بدون انماض و انکار با عوامل آسیب‌زا و کاستی‌ها و متغیرهایی تازه‌ای روبه هستیم.

هر دم از این باغ، بری می‌رسد

تازه‌تر از تازه‌تری می‌رسد (۱۸)

۳. علل و عوامل:

- در این قسمت، کوتاه و بدون شرح فقط به برخی از علل و عوامل «فقر تربیتی» اشاره می کنیم:
۱. افول و تغییرات عقیدتی خانواده در حوزه تربیت.
 ۲. تقابل سنت و مدرنیته و عدم معرفت نسبت به لوازمات و آسیب‌های زمان و قرائت‌های نادرست از این دو مقوله.
 ۳. تغییر ملاکات و مصالح در جامعه ما. معیارها و ملاکات و مصالح در جامعه دینی ما توسط اشخاص حقیقی و حقوقی و غیره، بخصوص در برهه کنونی و در بحبوحه وسایل و وسایط نوآمد، نادرست تغییر کرده است!
 ۴. تضاد گفتار و عمل در دستگاهها و سازمان‌های دینی، حکومتی - آموزشی؛ مانند تناقضات رسانه‌ای؛ به عنوان مثال: شبکه ۱ در خصوص ضرورت حجاب و پیامدهای بدحجابی، با حضور متخصصان مرد یا زن،

روشن است که «تربیت دینی» تربیتی است که با جهان بینی دینی شکل گرفته باشد و رفتار و روش و منش و کنش و واکنش انسان را در روابط چهارگانه (رابطه با خداوند، جامعه، طبیعت و خود انسان) منطبق با معیارهای دینی و مبتنی بر آموزه‌ها و قواعد دینی، سامان داده باشد.

۴. آسیب‌ها:

به آثار فقدان و فقر اخلاق و ادب در جامعه ما با دقت نگاه کنیم. کافی است یک طبیب حاذق بدون چشمداشت ویزیت، نهض تربیت و اخلاق و ادب در جامعه شیعی ما را بگیرد. برای مثال وقتی ادب که جایگزین ندارد و نوع‌پرور است و وجه ممیز انسان انسان از حیوان به شمار می‌آید، در جامعه ما چنین سرنوشتی پیدا کرده است البته که باید خودمان خودمان را ملامت کنیم.

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ

تو در طریق ادب باش و گو گناه من است (۲۳)

شما می‌توانید مطابق با عوامل فوق، آسیب‌های مربوطه را شمارش کنید؛ به عنوان نمونه به یک مورد، اشاره می‌کنیم:

با تغییر معیارها و ملاکات و مصالح در ذهن و نظر طبقات جامعه ما، لذات طبیعی و کمالات حقیقی ما نیز دستخوش تغییر و دگرگونی شده و متأسفانه دور از فطرت و نصوصات دینی و احکام شرعی، شکل گرفته است! دیگر کمتر مبنای عقلانی و استدلالی و دینی دارد! حتی دور از احساسات و عواطف غیر معارض با عقل، با حقوق نمک هم سازگار نیست!

آن کس که بر جراحت ما می‌زند نمک

می‌کرد کاش حق نمک را رعایتی (۲۴)

۵. وظیفه:

به عقیده ما تلخ‌ترین فقری که از نگاه خیلی‌ها مغفول مانده، همین «فقر تربیتی» است. تا اندازه‌ای که اگر درمندی وسط جامعه شیعی ما بنشیند و بر این فقر کفر آلود فراموش شده (فقر تربیت، فقر اخلاق و ادب)، مثل مادر عزیز از دست داده، گریه کند و ضجه بزند و دق کند و بمیرد سزاوار ملامت نیست.

چه ملامت کنید خسرو را

فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (۲۵)

«فَلَوْ أَنَّ لَمْرَأَ مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسْفًا مَا كَانَ بِه مَلُومًا بَلْ كَانَ بِه عِنْدِي جَدِيرًا.» (۲۶)

(اگر برای این حادثه غمبار، مسلمانی از سوگ و عزا بمیرد، هیچ جای ملامت نیست بلکه از نظر من، مرگ به جایی بوده است.)

بر همین اساس، همه آگاهان این مرز و بوم بویژه علمای دین و وظیفه‌مند توجه احاد جامعه، بخصوص ارکان اصلی گروه خانواده را به این مهم، معطوف بدارند و با پرهیز از هیبت‌های سرگرم‌کننده، شوونات مانع و وقارهای بازدارنده، دور از غموض زبان نامفهوم، همگون با زبان زمان، مخاطب‌محور، پیامبرانه، روشمند، کناره از تحمیل، طبیب دوار شوند.

بیمار اگر ز درد بود غافل از طبیب

دارد ولی طبیب ز بیمار آگهی

بگشا نظر چو سوزن و باریک شو چو تار

داری اگر ز نازکی کار آگهی (۲۷)

باشد که با انجام این وظیفه، همه مردم، بویژه گروه خانواده، منافع خود را در داشتن تربیت ناب دینی بدانند و نسل جوان با ادعای هوش و جامعه شیعی ما با ادعای دینداری، خارق‌العاده، «تربیت دینی» را به معجزه بنشانند و فقر کفرآمیز در این زمینه را جبران سازند؛ زیرا از جمله آنچه با هوش و دینداری، سازگار است همین فقر زدایی در حوزه «تربیت دینی»، به صورت آگاهانه، روشمند، با پرهیزهای هوشمند بخصوص در حلقه‌های مردم‌نهاد بدون تحمیل، علی‌الدوام، مستدام و ادامه‌دار است.

خواهم ز کردگار تا روز رستخبر

منت نهاد به خلق ز ابفای تربیت (۲۸)

۶. یادسپاری:

۶.۱. خانواده، موطن اصلی تربیت (اخلاق و ادب) است.

۶.۲. علاوه بر اهمیت تأثیر متصدیان فرهنگ و سیاست در تربیت مردم، از جمله علل و عوامل اصلی رواج بی‌اخلاقی و بی‌ادبی در جامعه را باید در خانواده جستجو کرد و آسیب‌های آن را دامنگیر همه احاد و گروه‌های جامعه دانست.

نمی‌گردید دامنگیر من گر ناله بلبل

سبک چون رنگ از این بستانسرا پرواز می‌کردم (۲۹)

۶.۳. به گواه تاریخ، همواره سیاست‌های غلط به عموم این‌ل‌قار دارد که برای زندگی، هیچ به تربیت و اخلاق و ادب نیازی نیست. بلکه می‌توان بیرون از دائرة تربیت، دلخواه، رها زندگی کرد و همه چیز را با بی‌اخلاقی و بی‌ادبی به دست آورد!

به تربیت نشود گریه آدمی زیرا

سرشت گریه دگر، طبع آدمی دگر است (۳۰)

متأسفانه، نویسنده یا افراد و خانواده‌هایی مواجه بوده که ساختار و بافتار تربیتی‌شان با همین القانات شکل گرفته و در ذهن و فکر و شخصیت‌شان، نهادینه شده است!

سالها گر تربیت خواهییش کرد

همچنان باشد که اکنون میزید (۳۱)

تو گویی در این مسئله با خودشان کنار آمده و به این نتیجه رسیده‌اند که با دروغ در جامعه، می‌توان پخیلاته، آویزان، دور از رحمت خدای کل پر مردم، یک طرفه و بسیار آزردهنده، بی‌اخلاق و بی‌ادب و نمک‌ناشناس، زندگی کرد بدون اینکه ذره‌ای به آبرو و تربیت نیازی باشد و در فقر و فقدان آن، خجالت کشید!

اگر پیر من بود عیسی صفت

نیارست کردن چنین تربیت (۳۲)

۶:۴ اخلاق و ادب، تمایل قلبی و زبان و سلوک مشترک اشخاص مؤمن و باکلاس و سخاوتمندی است که دوست دارند، همه زندگی کنند و بی‌اخلاقی و بی‌ادبی، زبان و رفتار مشترک افراد پدین یا بی‌ایمان و چهل و چهل و لجر و بخیلی است که در نهایت کم‌هوشی حتی اخلاق و ادب را از دیگران دریغ می‌دارند و می‌خواهند فقط خودشان زندگی کنند.

وزیر دامنش اندر گرفت و گفت شها

ببین که تربیت بدسرشت بی اثر است (۳۳)

۷ حرف آخر

افلاطون بیرون شهر آتن، باغی را مدرسه کرده بود. اسمش را «آکادامیا» گذاشته بود. به همین مناسبت، پیروان او را «آکادمیان» و به مجامع علمی، «آکادمی» گفته شده و کسانی را که در مراکز علمی درس خوانده باشند، دارنده تحصیلات آکادمیک می‌گفتند. نقل است او شعری را بر سر در مدرسه خودش قریب به این مضمون نوشته بود که: «هرکس هندسه نخوانده، وارد نشود.»

یادگار من، حرف و آرزوی آرمانی آخرم، کوتاه، اینکه: بالای درب باغ زندگی جمعی باید نوشت: بر سر در مدرسه زندگی گروهی باید بنویسیم؛ بالای این بوستان زندگی اجتماعی باید حک کنیم: «هرکس در خانواده، اخلاق و ادب نیاموخته، وارد جامعه نشود.»

وین تمناست در سرم همه عمر

زین هوس چشم من نگیرد خواب (۳۴)

منابع:

۱. قرآن کریم

۲. ادبیات کلاسیک میرزاده عشقی.

۳. ایشاد القلوب الی الصواب (للدیلمی).

۴. بحار الأنوار.

۵. دیوان ادیب الممالک فراهانی.

۶. دیوان ابن یمن

۷. دیوان امیر خسرو.

۸. دیوان حافظ.

۹. دیوان حزین لاهیجی.

۱۰. دیوان خواجوی کرمانی.

۱. دیوان سعدی.

۲. دیوان صائب تبریزی.

۳. دیوان فیاض لاهیجی.

۴. دیوان قاسم آئوری

۵. دیوان نظیر نیشابوری.

۶. کلیله و دمنه.

۷. گزیده دیوان عمان سامانی.

۸. مجالس جهانگیری.

۹. مجموعه آثار استاد شهید مطهری.

۱۰. نهج البلاغه.

پانویست‌ها:

۱. گزیده دیوان عمان سامانی، قصاید، قصیده فریده در مدح یعسوب الدین امیرالمؤمنین علی (ع)، بیت ۳.

۲. سراینده‌اش را بنامم. آنچه از سعدی به ما رسیده این بیت است: «رنگ رخساره خیر می دهد از حال

نهانم». رک. دیوان سعدی، غزلیات، غزل ۴۱۷، بیت ۱.

۳. ادبیات کلاسیک میرزاده عشقی، عید خون، بیت ۲.

۴. دیوان حزین لاهیجی، غزل ها، قسمت اول، غزل ۴۰۹، بیت ۸

۵. موعظ سعدی، قطعات، «ظاهرا در ستایش صاحب دیوان است»، قطعه ۴۴، بیت ۳.

۶. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۲، ص ۱۹۲-۱۹۳.

۷. کلیله و دمنه، باب الأسد و الثور، باب شیر و گلو، قسمت اول.

۸. دیوان ادیب الممالک فراهانی، مقطعات، قطعه شماره ۳۶، بیت ۶.

۹. دیوان نظیر نیشابوری، قصاید، قصیده در مدح ابوالفتح بهاری... بیت ۱۴.

۱۰. دیوان فیاض لاهیجی، ترکیب بند در مدح ابوالفتح بهاری (ع) و وداع

با خاک نجف، بیت ۱۱.

۱۱. (بهروردگار مرا با اخلاق نیکو، ادب و تربیت کرده است.) ایشاد القلوب الی الصواب

(للدیلمی)، ج ۱، ص: ۱۶۰.

۱۲. دیوان فیاض لاهیجی، قصاید، قصیده ۲۲ در مدح شاه عباس ثانی، ص ۱۱۶،

بیت ۱۳.

۱۳. (اخلاق یا شکوه) قلم ۴۱.

۱۴. دیوان قاسم آئوری، غزل ها، غزل شماره ۴۳۹، بیت ۹.

۱۵. دیوان فیاض لاهیجی، غزلیات، ص ۳۲۱، غزل ۳۰۶، بیت ۱.

۱۶. دیوان خواجوی کرمانی، غزلیات، قسمت اول، غزل ۴۷۸، بیت ۷.

۱۷. حجرات ۱۴۱.

۱۸. مجالس جهانگیری، مجلس چهل و هفتم.

۱۹. همزه ۲۱.

۲۰. بحار الأنوار، ج ۱، ص: ۳۱۸.

۲۱. رحمن ۱-۴.

۲۲. علی ۱-۵.

۲۳. دیوان حافظ، غزلیات، غزل ۵۲، بیت آخر.

۲۴. دیوان صائب تبریزی، غزلیات، قسمت نهم، غزل شماره ۵۱۴، بیت ۴.

۲۵. دیوان امیر خسرو، غزلیات، بخش اول، غزل ۱۱۹، بیت آخر.

۲۶. نهج البلاغه، خطبه ۲۷.

۲۷. دیوان صائب تبریزی، غزلیات، قسمت نهم، غزل شماره ۵۴۶، بیت ۲ و ۶.

۲۸. دیوان ادیب الممالک فراهانی، مقطعات، قطعه شماره ۳۶، بیت ۷.

۲۹. دیوان صائب تبریزی، غزلیات، قسمت هفتم، غزل شماره ۶۹۹، بیت ۸.

۳۰. دیوان ادیب الممالک فراهانی، مقطعات، قطعه شاه و وزیر و گریه دست آموز، بیت ۲۴.

۳۱. دیوان ابن یمن، قطعات، شماره ۳۷۴، بیت آخر.

۳۲. دیوان حزین لاهیجی، مثنوی صغیر دل، حکایت، بیت ۱۹.

۳۳. دیوان ادیب الممالک فراهانی، مقطعات، قطعه شاه و وزیر و گریه دست آموز، بیت ۲۳.

۳۴. دیوان امیر خسرو، غزلیات، بخش اول، غزل ۱۱۹، بیت ۶.

یادگار من، حرف و آرزوی آرمانی آخرم، کوتاه، اینکه: بالای درب باغ زندگی جمعی باید نوشت: بر سر در مدرسه زندگی گروهی باید بنویسیم؛ بالای این بوستان زندگی اجتماعی باید حک کنیم: «هرکس در خانواده، اخلاق و ادب نیاموخته، وارد جامعه نشود.» وین تمناست بر سرم همه عمر زین هوس چشم من نگیرد خواب



تعالی اخلاقی و روزگار ما



دکتر محمد رضا یوسفی
(استاد دانشگاه و محقق حوزه)

به واقع ارزش‌های اخلاقی را محترم می‌شمیریم؟ در این بخش ابتدا باید به وضعیت عمومی اخلاق 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 از کسانی 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 بین‌المللی 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. متأسفانه رتبه ایران از ۸۷ در سال ۱۳۸۳ به ۱۴۱ 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 بیانه 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 گویی‌ها، آبروی دیگران را بردن بدون این که وی بتواند از خود دفاع کند و بدون این که این اتهام در محکمه‌ای به اثبات رسد، و از همه مهم‌تر اختلاس در سیستم اقتصادی، اداری، بی اخلاقی‌های

متأسفانه جامعه ما دچار افول اخلاقی شده است، و در این افول، قطعاً مدیریت جامعه موثر است. هدف دین، تعالی اخلاقی جامعه است. پیوند و ارتباطی اساسی بین دین و اخلاق وجود دارد. ره‌آورد 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 شده‌ام»^[۱]

بر این اساس، فلسفه احکام الهی نیز پاکی روح انسان و تطهیر نفس آدمی بیان 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 آورده‌اید روزه بر شما واجب شد همان گونه که برگزشتگان 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 آورده‌اید، چشمان خود را کنترل کنید و خود را نگاه دارید این برای شما پاکیزه‌تر است»^[۴] 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 ورنه‌انداز 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 نشوید 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 جامعه‌ای 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 نتوانستند این امور را انجام دهند آن جامعه اخلاقی است.

باید توجه داشت که تاکید دین در آیات و روایات به اخلاق صرفاً 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،





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 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 منابع، 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

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 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 منابع، 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

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 گویی‌ها، آبروی دیگران را بردن بدون این‌که وی بتواند از خود دفاع کند و بدون این‌که این اتهام در محکمه‌ایی به اثبات رسد، و از همه مهم‌تر اختلاس در سیستم اقتصادی، اداری، بی‌اخلاقی‌های 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.

پانویست‌ها:

- [۱] «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».
- [۲] (و اقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنکر) (سوره عنکبوت/۴۵).
- [۳] (یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون) (سوره بقره/۱۸۳).
- [۴] (قل للمؤمنین یخضوا من ابارهم و یحفظوا فروجهم ذلک ازکی لهم) (سوره نور/۴۰).
- [۵] «لا تلم انسانا یطلب قوته فمن عدم کثر خطایاه» (الحیاه/ج ۴/ ص ۳۸۰).

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»^[۱] 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»^[۲]

سیاست‌های نادرست، غیر کارشناسی شده موجب بیکاری، تورم و... در جامعه می‌شود. یکی از شاخص‌های اندازه‌گیری 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 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 تغییراتی 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 مهمی داشته باشد. یکی از مظاهر مدیریت علمی، و وجود اراده ایی برای حل معضل افول اخلاقی در جامعه و مقامات، بهره‌گیری از مطالعات و تحقیقات جامعه‌شناسان، روانشناسان اجتماعی و تربیتی، اقتصاددانان و.. می‌باشد. انتظار این است که به صورت علمی به 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 و بدون مدیریت علمی و اخلاقی باید منتظر ناهنجاری‌های بیشتر و عمیق‌تر بود.



- [۶] «الفقییر غریب فی بلدته»
- [۷] «و لم یفقرهم فیکفرهم» (کافی/ج ۲/ ص ۲۶۲).
- [۸] «سوء التذییر مفتاح الفقر» (تصنیف الدرر/ص ۳۵۴).
- [۹] «من عمل علی غیر علم کان ما یفسده اکثر مما یصلح» (تحف العقول/ ۴۷).
- [۱۰] «عشره یقتنون انفسهم و غیرهم... مرید للاصلاح و لیس باللم» (الحیاه/ ج ۴/ ص ۳۵۱).

مقایسه کتاب جامع السعادات با معراج السعادة



احمد حیدری
(پژوهشگر علوم و معارف دینی)

زندگی‌نامه ملا محمد مهدی نراقی

تحصیل در کاشان و اصفهان

حاج ملا محمد مهدی بن ابی‌ذر معروف به «محقق نراقی» در سال ۱۱۲۸ ق. در نراق - یکی از روستاهای اطراف کاشان - متولد شد. پدر از کارگزاران ساده دولتی بود. دوران کودکی را در روستای نراق سپری کرد و برای تحصیل علوم دینی به کاشان آمد و در حلقه درس اندیشمند توانا مرحوم «ملا جعفر بیدگلی» حاضر شد و دوره مقدمات، سطح و مقداری از دروس عالی را در محضر ایشان شاگردی کرد. برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و در محضر حکیم پارسا مرحوم «مولی اسماعیل خواجویی» به شاگردی زانو زد و حدود سی سال از کرسی درس وی در فقه، اصول، کلام، فلسفه، حساب، هندسه و نجوم استفاده‌های شایان برد. همچنین از محضر استاد کل فلسفه مرحوم «محمد زمان کاشانی» و «شیخ محمد مهدی هرنندی» بهره‌های فراوان کسب کرد. ملا مهدی نراقی در اصفهان علاوه بر تحصیل، تدریس و تحقیق، به تبلیغ و ارشاد مردم نیز همت گمارد و حتی با یادگیری خط و زبان عبری و لاتین نزد عالمان یهودی با رهبران مذهبی اقلیت‌ها وارد بحث و مناظره شد و از متن کتب

(م ۱۲۱۲ق) سید علی طباطبائی، صاحب الریاض (م ۱۲۳۱ق)، سید مهدی شهرستانی (م ۱۲۱۶ق)، شیخ محمد جعفر نجفی (م ۱۲۲۸ق)، استفاده‌های وافری برده و به تدریس، تحقیق و تألیف پرداخت ولی با گذشت چهار سال از اقامت وی در نجف اشرف به خاطر وفات پدر بزرگوارش بناچار به کاشان بازگشت و به جای پدرش مسئولیت اداره حوزه علمیه، تدریس و خدمت به مردم آن سامان را به عهده گرفت.

جایگاه علمی

مولی احمد نراقی در بین علمای قرون اخیر از جایگاه خاصی برخوردار است وی در علوم مختلف اصول فقه، فقه، حدیث، رجال، درایه، ریاضیات، نجوم، حکمت، کلام، اخلاق، ادبیات و شعر سرآمد علمای زمان خود بوده است.

هوش سرشار، سهولت فراگیری علوم متعدد، عمق تحقیق و وسعت تتبع و عنایات خاص الهی، او را در طول تاریخ دانشمندان شیعه به عنوان فقیهی کم نظیر مطرح ساخته است.

وی از همان دوران جوانی مسئولیت مرجعیت و ریاست و زعامت دین و دنیای مردم کاشان و قسمتهای وسیعی از ایران را بر عهده داشت و بالاخره در ۲۳ ربیع الثانی سال ۱۲۴۵ق چشم از جهان فرو بست و در نجف اشرف در کنار قبر پدر بزرگوارش به خاک سپرده شد.

اوضاع سیاسی زمان نراقین

در ابتدای دوران زندگی ملا مهدی دو اتفاق مهم در جهان اسلام روی داد:

یکی؛ ظهور جنبش صوفی گری و غلو فرقه کشفیه

دوم؛ سستی و فتور روحیه علمی و ظهور جنبش اخباریگری به گونه ای که طلاب علوم دینی در شهر کربلا - بزرگترین مرکز علمی شیعه آن زمان - تالیفات دانشمندان علم اصول را با دستمال برمی داشتند از ترس این که مبدا دستشان با لمس کردن جلد آن‌ها، نجس شود.

به نظر می رسد سستی و کساد بازار علم و تحقیق و رواج تصوف و اخباری گری نتیجه وضع سیاسی و اجتماعی بلاد و سرزمین های اسلامی در آن قرن بود.

جنگ های خانمان سوز بین ایران و عثمانی و بین ایران و افغان که اکثر اصیغه مذهبی داشت و هرج و مرج و فقدان امنیت و نبود دولت مرکزی قوی، اسباب اضطراب و نگرانی در افکار و تمایلات و موجب ناتوانی روحیه معنوی عمومی شده بود.

این مسایل باعث شد که ارتباط رجال دین با زندگی واقعی ضعیف شود و به بی میلی و زهد افراطی در شؤون زندگی و ناامیدی از اصلاح بگرایند و از این زمینه، تصوف پدید آید.

حرکت تند و غلو آمیز صوفیگری و کشف گرایی هم روگردانی از اعتماد به عقل و تفکر فلسفی و تمبذ به ظواهر شرع را در پی آورد و اخباریگری لوج گرفت و علم اصول به این ادعا که همه مبانی آن عقلی است و مستند به اخبار نیست و اعتماد و تکیه به عقل هم روا نمی باشد؛ مطرود شد.

مذهبی آنان با خط عبری مطالبی را بر حقانیت رسالت پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله، نقل و ترجمه کرد.

بازگشت به کاشان

ملا مهدی پس از چند دهه استفاده از استادان نامی با یک دنیا علم و حکمت و با کوله باری از تجربه و عرفان به کاشان بازگشت و حوزه علمیه کاشان را رونق داد و به راهنمایی و ارشاد مردم کمر همت بست.

هجرت به حریم ولایت

مدتی نیز به نجف هجرت کرد و از فقه و اصول بزرگانی چون آیات عظام وحید بهبهانی، شیخ یوسف بحرانی و شیخ محمدمهدی فتونی در نجف و کربلا بهره ها گرفت و دوباره به کاشان بازگشت و بالاخره در ۱۸ شعبان ۱۲۰۹ قمری از دنیا رفت و بعد از تشییع در کاشان به نجف منتقل شد و در جوار مولی الموحیدین آرام گرفت.



زندگینامه ملا احمد نراقی

مولی احمد بن محمد مهدی نراقی، معروف به فاضل نراقی در چهاردهم جمادی الثانی، در عهد سلطنت کریم خان زند در سال ۱۱۸۵ ق در خاندان علم و فضیلت در نراق دیده به جهان گشود.

وی تا ۲۰ سالگی را در شهر کاشان و در محضر پدر بزرگوارش به تحصیل دوره های مقدمات، سطح و خارج گذراند و به درجه اجتهاد رسید. از این رو همیشه و در همه حوزه های علمی خود را وامدار پدر دانسته و درباره پدرش عبارت «من الیه فی جمیع العلوم استنادی» را بکار می برد و در تالیفات نیز گام به گام، مرید پدر بود و از شیوه تفکر و بررسی علمی پدر تأثیر گرفت. پدرش در فقه، معتمد الشیعه را نوشت و او مستند الشیعه را به گونه ای مفصل تر و مشروح، پدر دیوان شعری به نام طائر قدسی نگاشت و او طاقدیس را، پدر مشکلات العلوم و لو خزائن را؛ در اخلاق نیز کتاب معراج السعاده را به پیروی از کتاب جامع السعادات پدرش تحریر کرد و بدین سان با شرح و تکمیل آثار پدرش، از بزرگترین اسباب شهرت وی گردید.

وی در سال ۱۲۰۵ همراه پدر بزرگوارش به عتبات عالیات مشرف و در آنجا از محضر بزرگانی همچون سید محمد مهدی بحر العلوم

اهمیت کتاب جامع السعادات بیشتر از این حیث است که مؤلف خلیفاتی برجسته و روحیه‌ای سرشار از ایمان داشته و کتابش در واقع انعکاس روح عظیم ایمانی و اخلاقی اش می‌باشد. او به غایت اهل عمل صالح بوده و هر کسی به مطالعه جامع السعادات بپردازد، این روح ایمانی را درک می‌کند.

در ابتدای زعامت علمی ملا احمد در کاشان در سال ۱۲۱۲ق محمد خان قاجار کشته شد و فتحعلی شاه به حکومت رسید. او با توجه به ایمان دینی مردم و از باب مصلحت و برای مشروعیت دادن به حکومتش به دنبال جلب نظر علما بود و در هنگام جلوس بر تخت سلطنت از شیخ جعفر نجفی معروف به کاشف الغطاء که از بزرگان فقها در زمان او بود، اجازه گرفت و سپس از مولی احمد که بزرگترین شخصیت علمی و مرجع شیعیان ایران بود درخواست نمود که رساله عملیه‌ای را تألیف نماید تا به دستورات آن عمل شود و مولی احمد رساله وسیله النجاة را در دو مجلد نوشته به او هدیه نمود.

در این دوره دو جنگ بزرگ بین روسیه و ایران در سالهای ۱۲۲۲ و ۱۲۴۱ ق روی داد که منجر به دو عهدنامه گلستان و ترکمان‌چای شد.

جامع السعادات

با توجه به آنچه گذشت معلوم شد که جامعه زمان نراقیین در بعد فکری و عملی از اعتدال فاصله گرفته و به افراط در انزوا و زهد و بی رغبتی به دنیا و افراط در گریز از عقل و تقید به نقل گرفتار شده بود و بر مریبان آن جامعه لازم بود این درد را مدلوا کنند و نراقیین در دو

کتاب مهم جامع السعادات و معراج السعاده به درمان این درد جانکاه همت کردند و مردم را به اعتدال و میانه روی در روند اخلاقی و منش تربیتی مبتنی بر تفکر و شناخت عقلی و اصولی، ارشاد نمودند.

در واقع، جامعه منفعل و بی‌سازمان آن زمان، به راهنمایی احتیاج داشت که آن را کمی به تعادل و نظم نزدیک کند و این ضرورت حیاتی را نراقیین هم در درون پراشوب مردم آن زمان و هم در اوضاع اجتماعی حاکم مشاهده و درک کردند و انگیزه خوبی برای نگارش کتاب «جامع السعادات و معراج السعاده» گردید.

قبل از جامع السعادات کتاب احیاء العلوم غزالی مهم ترین مکتوب اخلاقی بود که توسط فیض کاشانی تهذیب و تعدیل شده بود. این متن مهم اخلاقی بر اساس روح تصوف سنی گری سامان گرفته بود و از اخبار موضوعه امثال ابوهریره‌ها استفاده کرده بود [که این تقیصه تا حدودی توسط ملا محسن با جایگزینی اخبار اهل بیت برطرف شد] اما ملا مهدی نراقی در «جامع السعادات» بنای اخلاق را بر اساس علمی و فلسفی دینی مأخوذ از اهل بیت علمهم السلام گذاشت و به همین جهت در میان علمای امامیه بعد از ابن مسکویه متوفی (۴۲۱هـ) و علامه فیض کاشانی متوفی (۱۰۹۱) هجری در درجه اول قرار گرفته است.

ملا محمد مهدی نراقی در تألیف «جامع السعادات» به متون متقدم در علم اخلاق توجه داشت، چنان‌که در مباحث باب اول (مباحث مقدماتی علم اخلاق) و باب دوم (در بیان اقسام اخلاق) از حکمای پیشین مانند فیثاغورس، افلاطون، ارسطو، ابوعلی مسکویه و

دیگر حکما نقل قبول می‌کند.

مبوه یک روح عظیم

اهمیت کتاب جامع السعادات بیشتر از این حیث است که مؤلف خلیفاتی برجسته و روحیه‌ای سرشار از ایمان داشته و کتابش در واقع انعکاس روح عظیم ایمانی و اخلاقی اش می‌باشد. او به غایت اهل عمل صالح بوده و هر کسی به مطالعه جامع السعادات بپردازد، این روح ایمانی را درک می‌کند.

تجلی این روح عظیم ایمانی - اخلاقی را در مواجهه مولا مهدی با علامه بحر العلوم بعد از تألیف کتاب می‌توان مشاهده کرد.

نقل شده سید بحر العلوم از علمای بزرگ هم عصر ملا مهدی بوده که با هم ارتباط داشته‌اند. هنگامی که ملا مهدی کتاب جامع السعادات را نوشت، چند نسخه‌ای از آن را برای علمای نجف از جمله سید محمد مهدی بحر العلوم فرستاد تا از نظرات اصلاحی آنان بهره گیرد.

مدت کمی بعد از این، سفری زیارتی به نجف برایش پیش آمد. در نجف همه علمای تراز اول از وی دیدار کردند؛ اما بحر العلوم به ملاقاتش نرفت. ملاقات نکردن علامه از محمد مهدی نراقی، در آن زمان خیلی غیر عادی بود و موجب حرف‌های زیادی می‌شد. نراقی به دیدار علامه رفت، ولی علامه به او اعتنائی نکرد. این موضوع باعث شد در نجف شایعاتی پخش شود. پس از مدتی، باز ایشان به ملاقات علامه رفت؛ اما باز هم بی‌اعتنائی و حرف‌های گوشه دار مردم و طلاب.

نراقی برای بار سوم به زیارت علامه شتافت. وی نمی‌دانست چه کرده که باعث بی‌اعتنائی سید شده است. علامه به استقبالش آمد و احترام شایانی به او کرد. همه شگفت زده شدند. پس از آن همه بی‌التفاتی و برخورد سرد، این همه عزت و احترام عجیب می‌نمود. علامه، با لبخند رضایتی بر گوشه لب، زمزمه کرد: «اینکه در این مدت به ملاقات شما نیامدم و این طور رفتار کردم، می‌خواستم ببینم که کتاب جامع السعادات را نوشته‌ای، یا نوشته‌های آن کتاب را در وجود خود پیاده کرده‌ای و تزکیه نفس و تهذیب اخلاق نموده‌ای! حال برای من ثابت شد که تهذیب نفس نموده‌ای. مرچا به تو ملا مهدی.»

در کتاب‌های اخلاق قبل از «جامع السعادات» یا صرفاً جنبه‌های عقلی نظری و فلسفی مد نظر بود مانند کتاب «اخلاق ناصری» خواجه نصیرالدین طوسی، یا جنبه‌های دینی و عملی غلبه داشت مانند «احیاء علوم الدین» ابوحامد غزالی، اما کتاب «جامع السعادات» مشتمل بر هر دو جنبه با سبک و اسلوبی ویژه است.

معراج السعاده

معراج السعاده در واقع باز نویسی فارسی کتاب جامع السعادات است که ملا احمد به تقاضای فتحعلی شاه قاجار انجام داد. ایشان در مقدمه کتاب می‌نویسد:

ظاهر و روشن و ثابت و مبین است که دفع صفات ناپسند و

در واقع معراج السعاده فقط ترجمه و تلخیص جامع السعادات نیست، بلکه در بیان مطالب تفاوت‌هایی با آن دارد و در بسیاری از موارد مباحث اجمالی جامع السعادات به تفصیل در معراج السعاده آمده، در مواردی نیز تلخیص شده و گاهی نیز فصولی بر آن افزوده گردیده است.

کسب ملکات ارجمند موقوف بر شناختن اصول و اسباب هر یک و کیفیت و معالجات مقرر شده است و متکفل بیان این مطالب علمی است که تعبیر از آن به «علم الاخلاق» و «حکمت خلقیه» می‌نمایند و بهترین نسخ کتب از حیثیت نظم و ترتیب و حسن ترکیب و تعبیر لایق، تحقیق رائق و اشمال بر آیات و اخبار وارده در شریعت و احتوای بر

مقالات ارباب عرفان و اساطین حکمت که در این فن شریف تألیف و تصنیف شده، کتاب موسوم به «جامع السعادات» است که از تألیفات عالم عامل و عارف واصل و حکیم کامل و فقیه فاضل، والد ماجد بزرگوار این ذره بی‌مقدار است.

چون کتاب مذکور که از جمله کتب مصنفه در این فن، مقبول و منظور نظر شد، به زبان عربی تعبیر و ارباب ایمان و اصحاب ایقان فارسی زبانان را از مواید فواید آن بهره حاصل نبود، لهذا از مصدر عزت و اجلال و محفل حشمت و اقبال اشاره لازم البشاره به این دعاگوی دولت مصون از زوال صادر گردید که خلاصه مطالب و جل مقاصد آن را به سیاق فارسی به عبارتی واضح بیان نماید که عموم ناس از فرایند فواید آن نفع نتوانند یافت. البته معراج السعاده فقط ترجمه و تلخیص جامع السعادات نیست، بلکه در بیان مطالب تفاوت‌هایی با آن دارد و در بسیاری از موارد مباحث اجمالی جامع السعادات به تفصیل در معراج السعاده آمده است.



این کتاب بارها مورد سفارش اساتید اخلاق برای کسب فضایل اخلاقی و سیر و سلوک قرار گرفته است. ایت الله بهجت در پاسخ به شخصی که سؤال کرده بود برنامه‌ای جهت سیر و سلوک مرحمت فرمایید، فرمودند: روزانه نصف صفحه از کتاب شریف معراج السعاده را بخوانید و بدان عمل کنید.

این کتاب بارها مورد سفارش اساتید اخلاق

برای کسب فضایل اخلاقی و سیر و سلوک قرار گرفته است. ایت الله بهجت در پاسخ به شخصی که سؤال کرده بود برنامه‌ای جهت سیر و سلوک مرحمت فرمایید، فرمودند: روزانه نصف صفحه از کتاب شریف معراج السعاده را بخوانید و بدان عمل کنید.

تفاوت‌های دو کتاب

۱. تفاوت عمده جامع السعادات و معراج السعاده آن است که جامع السعادات دارای رویکردی علمی است و در آن استدلال و ارائه برهان بیشتر به چشم می‌خورد، اما معراج السعاده دارای رویکردی خطابی است. چون مخاطب معراج السعاده عموم مردم است در آن سعی شده تا مطالب با ارائه شواهد نقلی و روایی یا آمیزه‌ای از نقل و دلیل با ذکر اشعار و بازیابی روان و جذاب و به دور از پیچیدگی‌های مباحث علمی بیان گردد. تا مورد استفاده عموم واقع شود.

۲. باب‌ها، ترتیب، فصول و عناوین این دو کتاب هم تا حدودی تفاوت دارند؛ مثلاً باب اول جامع السعادات دارای سیزده فصل است، اما باب اول معراج السعاده، ده فصل دارد. بنابراین در معراج السعاده برخی از فصول جامع السعادات یافت نمی‌شود. همچنین برخی از فصولی که در آن یافت می‌شود در جامع السعادات موجود نیست.

۳- یکی از نکات برجسته «معراج السعاده» و ممیزه او نسبت به جامع السعادات، توجه و اعتقاد به دوران کودکی و طفولیت است که این دوره را واجد و مستعد جذب بیشترین صفات، در دوران زندگی فرد می‌داند. این دیدگاه و اعتقاد، به وجهی با روان‌شناسی جدید، به ویژه روان‌شناسی رشد (که امروزه مبانی شخصیت اخلاقی و تربیتی کودک را می‌توان از آن استنباط کرد) مشابهت دارد.

۴. با توجه به روش بیان و روانی و وجهه موعظه‌ای معراج السعاده، می‌توان آن را از کتاب‌های مناسب و آسان برای مطالعه دانشجویان در زمینه علم اخلاق و شناخت رذائل و فضائل اخلاقی دانست. این کتاب از دیرباز، هم در حوزه‌های علمیه و هم در محافل ادبی دانش‌دوستان، مورد استقبال و توجه بوده و همواره خاص و عام آن را مورد مطالعه قرار داده و از مطالب ارزنده آن بهره برده‌اند. تا جایی که پاره‌ای از مطالب آن به عنوان متن درسی در کتاب‌های درسی گنجانده شده است.



ادبیات و اخلاق در جامعه

شایسته تبدیل می‌کند. کلام نورانی و تاریخی سرور آزادگان حضرت حسین بن علی(ع) در روز عاشورا نیز بر همین ویژگی تأکید می‌کند که به سپاه دشمن فرمود: اگر در دنیایتان دین ندارید، آزادمرد باشید. از طرف دیگر وابستگی و علاقه به دنیای زودگذر است که با آزادی ناسازگار است. حافظ با اشاره به زودگذر بودن زندگی و عمر دنیا در این باره چنین می‌گوید:

بیا که قصر امل سخت سست بنیاد است
بیار باده که بنیاد عمر بر باد است
غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
مجو درستی عهد از جهان سست نهاد
که این عجزه عروس هزار داماد است

و شاعر اندرزگوی دیگر، با پرهیز از دل بستن و آرزو داشتن، همین موضوع را اینگونه گوشزد می‌کند:

هیچ دانی کز چه باشد عزت آزادگان
از سر خوان لثیمان دست کوتاه کردن است
بر سر کوی فناعت گوشه‌ای باید گرفت
نیم نانی می‌رسد تا تیم جانی در تن است
(ابن یمین فریومدی شاعر قرن هشتم)
پادشاهی نزد اهل معرفت آزادی است
هر که بند آرزو بگشاد از دل پادشاست
گرد و خاک آستان کلبه آزادی
گر خرد دارد کسی، چشم خرد را توتیاست (همو)

ادب

ادب در مفهوم اخلاقی به معنی دانستن و داشتن اخلاق و رفتار درست و نیکوست. این رفتار درست در رابطه انسان با خداوند، انسان با مردم و انسان با خود جلوه می‌کند. در بُعد اجتماعی رفتار درست و نیکو با مردم در ساختن جامعه اخلاقی بسیار تأثیرگذار است. اگر هریک از ما نسبت خانواده، همسایه، همکار، هم محلی، هم شهری و هم وطن خویش به درستی رفتار کنیم، حقوق یکدیگر را پاس بداریم، از دست درازی به حق دیگری پرهیز کنیم و در همه چیز یار و غمخوار هم باشیم آنگاه جامعه و محیطی خواهیم داشت که محل رشد و کمال و پیشرفت خواهد بود. در این مفهوم، نقطه مخالف ادب بی ادبی است یعنی ایجاد آشوب و به تعبیر شاعر آتش زدن به همه آفاق:

از خدا جویم توفیق ادب
بی ادب محروم ماند از لطف رب

ای خدای پاک و بی انباز و یار
دست گیر و جرم ما را در گذار
هم دعا از تو اجابت هم ز تو
ایمنی از تو مهابت هم ز تو
گر خطا گفتیم اصلاحش تو کن
مصلحتی تو ای تو سلطان سخن
کیمیا داری که تبدیلت کنی
گرچه جوی خون بود نیلت کنی (مولوی)

سخن را با ستایش پروردگاری آغاز می‌کنیم که آموزگار ما در اخلاق و حسن رفتار است. خدای پاک که هم از ما دستگیری می‌کند و هم از خطای ما درمی‌گذرد. همین ستایش خود یک درس اخلاقی است: دستگیری از دیگران و گذشتن از خطای آنان. اصلی که جامعه انسانی بویژه ما که خود را داعیه دار اسلام و اخلاق و انسانیت می‌شماریم سخت بدان محتاجیم. در این مناجات گفت و گویی ساده و کوتاه میان پروردگار و بنده اوست. از جانب بنده ستایش و اقرار به ناتوانی و خطا و طلب بخشش است. اقرار به اینکه همه چیز در کف قدرت خداوند است اما خداوندی که سلطان سخن و آموزنده کلام است و از سوی دیگر اصلاح کننده خطاها و آمرزنده بندگان.

آری: بروز خطا و نادرستی از سوی بندگان امری طبیعی و ناشی از ضعف ماست ولی رو آوردن به درگاه حق و طلب بخشش و امید به بخشندگی کردگار نکته مهم اخلاقی و الگویی رفتاری است. این امید که حتماً از جانب خداوند دیده و مورد اعتنا و اجابت قرار می‌گیرد راهنما و دلگرم کننده ما در ادامه راه زندگی است.

بی‌گمان همه ما دوست داریم که در جامعه، اخلاق و رفتار درست بر زندگی ما جاری و ساری باشد. زیرا ما در جامعه اخلاقی، احساس امنیت و سلامت و کمال پیدا می‌کنیم و این احساس امنیت اسباب رشد و تعالی ما را فراهم می‌کند. داشتن اخلاقی نیکو، سفارش به حسن رفتار و سلوکی انسانی و ارائه نمونه‌ها و حکایاتی از درسهای اخلاقی به همراه پند و اندرز از موضوعات همیشگی متون ادب فارسی بوده و هست.

شاعران و نویسندگان توانای ادبیات فارسی با در نظر داشتن اهداف بلند و اخلاقی، خوانندگان و شنوندگان سخن خویش را در قالبهای گوناگون و به شیوه‌های مختلف به داشتن اخلاق و حسن سلوک و نیکی و ... سفارش کرده‌اند که در اینجا موضوعات و نمونه‌هایی را از خرمین پربار ادب پیشکش شما می‌کنیم.

آزادگی

آزادگی آن است که انسان با همتی بلند دل خویش را از هر تعلق و وابستگی خالی کند و جز به درستی و خوبی و نیکی نیندیشد. خالی کردن وجود خویش و وابسته نبودن به تعلقات، انسان را در برابر باطل، شجاع و در برابر حق فروتن می‌کند. آزادی صفتی انسانی است که فراتر از هر عقیده و مذهب و ملیت و گرایش، آدمی را به موجودی



بی ادب تنها نه خود را داشت بد بلکه آتش در همه آفاق زد (مولوی)

حرمت گذاشتن به بزرگان و کسانی که در اجتماع به دیده بزرگی به آنها نگاه می‌شود خود ادب است و بی‌حرمتی به آنان موجب فروریختن بنیاد اخلاق و آزادی است:

خواهی که مهتری کنی ای باخرد، ز من
بشنو نصیحتی که شنیدم ز مهتران
با مهتران کسی که ندارد ادب نگاه
با وی ادب نگاه ندارند کهتران
(مجد خوافی از شاعران قرن هشتم)

سعدی، سخنور بی‌نظیر ادب فارسی در حکایتی در گلستان خویش، بخشی از این رفتار را از زبان یک جهانگشای متهور چنین بیان می‌کند: «اسکندر رومی را پرسیدند: دیار مشرق و مغرب به چه گرفتی که ملوک پیشین را خزاین و عمر و ملک و لشکر بیش ازین بوده است و ایشان را چنین فتوحی میسر نشده؟ گفتا: به عون خدای عزوجل، هر مملکتی را که گرفتم رعیتش نیاززدم و نام پادشاهان جز به نکویی نبردم.

بزرگش نخوانند اهل خرد
که نام بزرگان به زشتی برد».

بدگویی از دیگران

یکی از آفات اخلاقی انسان، بدگویی از دیگران است. این آفت ناشی از ناتوانی انسان در مهار نفس خود و رها بودن زبان است. حسادت، کمبود عاطفی، کینه، رقابت ناسالم و عقده‌های شخصی از عواملی است که زبان انسان را به بدگویی دیگران باز می‌کند. البته حساب کسانی که باعث ظلم به مردم، خیانت و رواج دروغ و ریا و فساد می‌شوند و این خصلت آنان بر مردم روشن است، از این موضوع جداست و بیان پدی آنان و شکایت از ظلمشان را نمی‌توان به بدگویی از آنان تعبیر کرد. در اینجا بدگویی از مردم عادی و کسانی که آزاری نمی‌رسانند منظور است. بردباری و تحمل در برابر بدگویی دیگران خود صفتی نیکوست:

می‌توانم که نگویم بد کس در همه عمر
توانم که نگویم مرا بد دگران
گر جهان جمله به بدگفتن من برخیزند
من و این کنج و به عبرت به جهان در، نگران
جز نکویی نکنم با همه تا دست دهد
که بر انگشت نیچند بدم بی‌خبران
نفس من برتر از آن است که مجروح شود
خاصه از گپ زدن بیهده بی‌بصران
(انوری ابیوردی، شاعر قرن ششم)

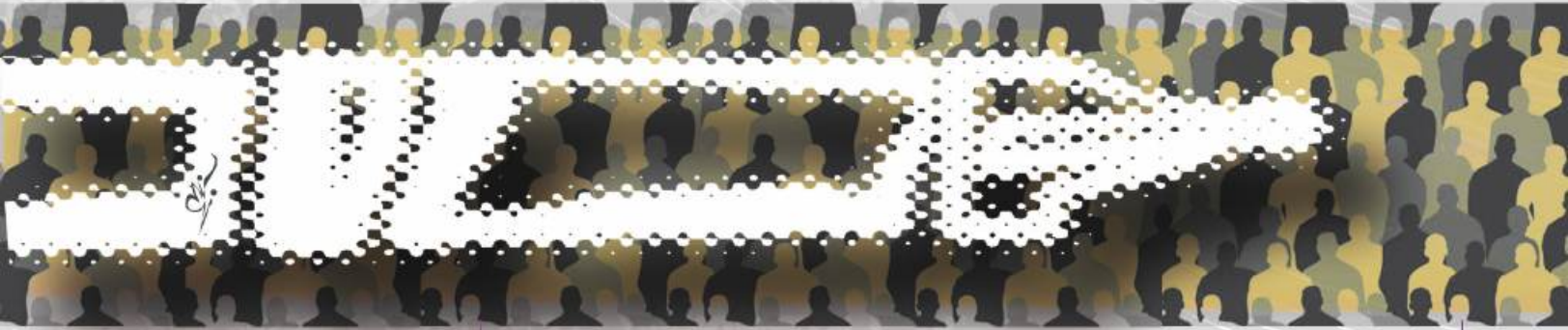
انتخاب دوست در زندگی و در اجتماع، نقش بسیار مؤثری در جهت دادن به رفتار ما دارد. طبعاً دوستان دانا، خردورز، دلسوز و مهربان، انسان را به سوی کمال می‌برند و دوست نادان آدمی را بر زمین می‌زند. از دید شاعران هنرمند ما نیز این موضوع مورد تأکید قرار گرفته است:

تو را گر دوستی باید موافق
سه خاصیت درو موجود باشد
نخستین آنکه اندر غیبت دوست
نگوید آنچه او را خوش نباشد
دویم آن است کاندرا حال غسرت
به جای او جوانمردی نماید
سه دیگر آنکه بعد از مرگ آن دوست
به هر حالی که باشد یادش آید
چو دانی کاین سه خاصیت ندارد
چنان کس دوستداری را نشاید

(محمد بن حسام خوسفی شاعر اواخر قرن هشتم و اوایل نهم)

تواضع

تواضع در زبان فارسی به معنی فروتنی است. یعنی اینکه انسان در برابر دیگران تن خود را به نشانه کوچکتر دانستن وجود خویش خم کند. تواضع، از صفات برجسته اخلاقی انسان است. رفتار نیکو، ایجاد آرامش، احترام به دیگران، تقدیم دیگری بر خود از ثمرات داشتن تواضع است. البته تواضع و فروتنی در برابر کسانی که شایستگی ندارند بی‌جاست زیرا نقطه مقابل تواضع، داشتن تکبر و خودبرتربینی است:



بروز خطا و نادراستی از
سوی بندگان امری طبیعی
و ناشی از ضعف ماست
ولی رو آوردن به درگاه حق
و طلب بخشش و امید به
بخشنده‌گی کردگار نکته
مهم اخلاقی و الگویی
رفتاری است.

آنگاه شاعر با بهره از این روایت، به سراغ نتیجه و پیام سخن خود می‌رود و می‌گوید که ناموس (شهرت، نام و آوازه) و ادعا بزرگی نمی‌آورد:

بزرگان نکردند در خود نگاه
خدا بینی از خویشتن بین مخواه
بزرگی به ناموس و گفتار نیست
بلندی به دعوی و پندار نیست
تواضع سر رفعت افزادت
تکبر به خاک اندر اندازدت
به گردن فند سرکش تند خوی
بلندیت باید بلندی مجوی
ز مغرور دنیا ره دین مجوی
خدا بینی از خویشتن بین مجوی
گرت جاه باید مکن چون خسان
به چشم حقارت نگه در کسان
گمان کی بزد مردم هوشمند
که در سرگرانی است قدر بلند؟
از این نامورتر محلی مجوی
که خوانند خلقت پسندیده خوی
نه گر چون تویی بر تو کبر آورد
بزرگش نبینی به چشم خرد؟
تو نیز ار تکبر کنی همچنان
نمایی، که بیشت تکبر کنان

تجربه زندگی، حکمت و اخلاق و فواید رفتار پسندیده، شاعر را وامیدارد تا در مقام موعظه خواننده سخنش را به حسن رفتار دعوت کند:

چو استاده‌ای بر مقامی بلند
بر افتاده، گر هوشمندی مخند
بسا ایستاده درآمد ز پای
که افتادگانش گرفتند جای
گرفتم که خود هستی از عیب پاک

کسی که طریق تواضع رود
کند بر سریر شرف سلطنت
تواضع بود با بزرگان ادب
بود با فرومایگان مسکنت (ابن یمین)

و در برابر متکبران:
گر تکبر می‌کنی با خواجگان سفله کن
ور تواضع می‌کنی با مردم درویش کن
چون کسی درد دلی گوید تو را از حال خویش
گوش بر درد دل آن عاجز دلریش کن (همو)

شاعر اخلاقی دیگری درباره این صفت برجسته اخلاقی و فواید آن چنین سروده است:

تواضع است و ادب زیور خردمندان
کزین دو چیز کنند اهل فضل، کسب کمال
ادب، عزیز کند در میان خلق تو را
تواضعت برساند به منتهای مال
اگر تو عزت و قدر بلند می‌جویی
به دست توست چو در دست توست این دو خصال
(محمد بن حسام خوسفی)

سعدی در حکایتی شیرین، از رفتار پایزید بسطامی و تواضعش در برابر ریختن خاکستر بر سرش سخن گفته که به نظر می‌رسد پیش از هر چیز داستان یا رفتار پایزید متأثر از سرگذشت پیامبر اکرم (ص) صورت گرفته است:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید
ز گرمابه آمد برون پایزید
یکی، طشت خاکسترش بی‌خبر
فرو ریختند از سرایی به سر
همی گفت شولیده دستار و موی
کف دست شکرانه مالان به روی
که ای نفس من در خور آتشم
به خاکستری روی درهم کشم؟

تعنت مکن بر من عیب ناک

و هشدار شدید در پرهیز از اندک خوبی و عبادتی است که از ما سرمی‌زند و مغرور نشدن به آن:

یکی حلقه کعبه دارد به دست
یکی در خرابانی افتاده مست
گر آن را بخواند، که نگذاردش؟
وراین را براند، که باز آردش؟
نه مستظهرست آن به اعمال خویش
نه این را در توبه بسته ست پیش

خوی بد

خوی بد همان بد رفتاری و تندخویی است. اینکه انسان با خشم و خودخواهی، خود را از هر کس و هر چیز برتر و طلبکار بداند یا در برابر هر مشکل و سختی داد و فریاد کند و زندگی را بر دیگران تلخ سازد. ابوشکور بلخی شاعر خردمند قرن چهارم هجری، برای این موضوع و در برابر خوی بد این صفات را می‌نشاند:

خردمند گوید که بنیاد خوی
ز شرم است و دانش نگهبان اوی
بهشت آن کسی را که او نیک خوست
که دانستن خیر مردم بدوست
همه چیزها را پسندد خرد
مگر تاخردمندی و خوی بد

فردوسی استاد بزرگ سخن و شاعر اخلاقی حماسه نیز درباره خشم و خوی بد چنین می‌سراید:

ز خوی بد آید همی بدتری
نگر تا سوی خوی بد ننگری
هر آن دل که از آرز شد دردمند
نیابدش پند خرد سودمند
سزد گر ز دل خشم بیرون کنی
نجوشی و بر تیزی افسون کنی
پزشک تو پند است و دارو خرد
مگر از تاج از دلت بسترد

سعدی نیز که خود حکیمی است بردبار و سرد و گرم چشیده روزگار، به داشتن بردباری و شکیبایی در برابر سختی‌ها سفارش می‌کند و می‌گوید:

چو برخاش بینی تحمل بیار
که سهلی بیند در کارزار
به شیرین زبانی و لطف و خوشی
توانی که پیلی به مویی کنی (سعدی)

تعصب

تعصب، پیروی و دفاع سرسختانه از عقیده و نظر خویش یا کسی است که به او دلپستگی داریم. این اصطلاح هم جنبه مثبت دارد و هم منفی. در جنبه مثبت پذیرش و پیروی و دفاع از حق است و مطلوب. اما در جنبه منفی آن، ایستادن بر باوری است که فقط از دید خود شخص درست و پذیرفته است و اشکال و نادرستی یا بطلان آن از جانب دیگر عاقلان اعلام شده است. آنچه مورد انتقاد و ایراد است همین پافشاری بر نظر و عقیده نادرست و ای بسا مضر است. چشم بستن و با نادانی سنگ کسی یا نظری را بر سینه زدن نه با عقل سازگار است و نه با اخلاق عمومی. متأسفانه این تعصبات بیجا جامعه انسانی یویژه کشورهای اسلامی را سخت با مشکلاتی روبرو کرده است. مولوی این موضوع را در تمثیلی به این زیبایی نشان داده است:

این جهان همچون درخت است ای غلام
ما برو چون میوه‌های نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را
زآنکه زیبا نیست و در خور کاخ را
چونکه پخت و گشت شیرین، لب‌گزان
سست گیرد شاخها را بعد از آن
سختگیری و تعصب خامی است
تا جنبی کار خون آشامی است (مولوی)

مجموعه ای از دستورها و بندهای اخلاقی

برخی از شاعران و ادیبان فارسی در قالب نصیحت یا وصیت به فرزند خود مجموعه‌ای از صفات پسندیده را برمی‌شمارند و فرزند خود را به داشتن آنها توصیه می‌کنند یا برخی از صفات ناپسند را ذکر می‌کنند و از چگر گوشه خود می‌خواهند تا به این صفات نزدیک نشود یا از آنها دوری کند. این اندرزنامه‌ها گرچه مخاطب ویژه‌ای دارد اما در حقیقت پندی است برای همه ما.

عبدالرحمان جامی شاعر بلندآوازه زبان و ادب فارسی در قرن نهم در مثنوی خردنامه اسکندری (از مجموعه هفت اورنگ) فرزند خود را خطاب می‌کند و می‌گوید:

بیا ای چگر گوشه فرزند من
بند گوش بر گوهر بند من
صدفوار بنشین دمی لب خموش
چو گوهر فشانم، به من دار گوش
سنو بند و دانش به آن یار کن

بُود او چو لب تشنه گشت و تو میغ
چرا داری از گشت، باران دریغ؟
و انذارهای اخلاقی شاعر که در حقیقت همان پیام دین و آیین
زندگی است راهنما و راهگشاست:

ز نادان که اسرارِ دان سخن
نباشند، بگردان عنان سخن
تواضع کن آن را که دانشور است
به دانش ز تو قدر او برتر است
بود دانش آب و زمین بلند
ز آب روان کی شود بهره مند؟
کی افتد به کف مرد را دُر ناب
سر خود نبرده فرو زیر آب
بی عزت نفس خواری مکش
ز حرص و طمع خاکساری مکش
به مُردار جویی چو کرکس مباحش
گرفتار هر ناکس و کس مباحش
بی لقمه چون سگ تملق مکن
به فتراک دوتان تعلق مکن

ریشه بسیاری از خواریها و سرفروبردن در برابر نادانان و دنیاداران
از دید شاعر چنین است:

رهان گردن از بارِ غل طمع
فشان دامن از خارِ دُل طمع
طمع پای دل را بجز بند نیست
طمعکار مرد خردمند نیست
طمع هر کجا حلقه بر در زند
خرد خیمه زانجا فراتر زند
زبان سوده شد زین سخن خامه را
ورق شد سیه زین رقم نامه را
چه خوش گفت داتا که در خانه کس
چو باشد ز گوینده یک حرف پس

آری: به قول شاعر در خانه اگر کس است یک حرف پس است،
داشتن و عمل به همین چند صفت نیک را که برشمردیم و پرهیز
از داشتن یا درپیش گرفتن صفات منفی ذکر شده برای ساختن و
برپاداشتن یک جامعه اخلاقی اگر کافی نباشد دست کم بسیار سازنده
است.

آیا هر یک از ما شخصاً چنین هستیم؟ پس از خود شروع کنیم.

چو دانستی آنگه به آن کار کن
به دانش که با آن کنش یار نیست
بجز تاخردمند را کار نیست
بزرگان که تعلیم دین کرده‌اند
به خُردان وصیت چنین کرده‌اند
که ای همچو خورشید روشن ضمیر
چو صبح از صفا شیوه صدق گیر
به هر کار، دل با خدا راست دار
که از راستکاری شوی رسنگار

شاعر آنگاه نمونه‌هایی از راستکاری و صدق و شیوه صبح را که
همان پاکی و دل سفیدی است برمی‌شمارد:

به طاعت چه حاصل که پشتت دوتاست
چو روی دلت نیست با قبله راست؟
همی باش روشن دل و صاف رای
به انصاف با بندگان خدای
دم صبحگاهان چو گردان سپهر
بر آفاق مگشای جز چشم مهر
از آن چرخ را برتری حاصل است
که هر ذره را مهر او شامل است
چو باید بزرگیت پیرانه سر
به چشم بزرگی به پیران نگر
به خُردان به چشم حقارت مبین
بسا خُرد، صدر بزرگی نشین
بود قیمت گوهر از آب و رنگ
چه غم زانکه خُرد است نسبت به سنگ

در کنار سفارش به برخی خوبیها، یادآوری مبارزه با بزرگترین
دشمن که همان نفس گراینده به بدی است نکته مهمی در این سفارش
است:

به خصم درونی که آن نفس توست
ز تو بردباری نباشد درست
در آزار او تیغ خونریز باش
به خونریزی اش دم به دم تیز باش
نصیحتگری بر دل دوستان
بود چون دم صبح بر بوستان
به باغ ار نباشد صبا بهره ده
ز دل غنچه را کی گشاید گره؟
به درویش محتاج بخشش نمای
فرو بسته کارش به بخشش گشای



گلچینی از مصاحبه‌رسانه‌های خارجی با آیت‌الله العظمی صانعی در دهه ۸۰

در مورد برداشت از قوانین اسلام، آیا امکان دارد برداشت از قوانین به گونه‌ای باشد که

برای افراد جامعه مشکل بوجود نیآورد؟

روش و متد برداشت از قوانین اسلام در طول قرنهای گذشته متفاوت بوده است. فقیهان معمولاً برای برداشت قوانین از قرآن و روایات از یک سری مبانی و زیربنای فکری استفاده می‌کردند، برای مثال یکی از این زیربنایها عدالت است و مبنای آن بر این است که خدولند به بندگان ظلم نمی‌کند، لذا ما نتیجه می‌گیریم که در قوانین الهی نباید برداشتی صورت گیرد که افراد احساس کنند به یک گروهی در جامعه ظلم شده است. یکی دیگر از مبانی فکری ما این است که قوانین اسلام بر سهولت و آسانی است و عمل به آن آسان است و براحتی مورد پذیرش قرار می‌گیرد، بنابراین اگر ما از قوانین برداشتی

با توضیحاتی که درباره قانون طلاق فرمودید به نظر شما آیا قانون خانواده و طلاق باید تغییر کند و مورد تجدید نظر قرار گیرد؟

آری، تا حدودی هم تغییر پیدا کرده است، طبق قانون، طلاق در دست مرد است ولی تا جایی که همسرش را مورد آزار و اذیت قرار ندهد و او را مجبور به طلاق نکند، و اگر زن بعد از ازدواج نتوانست با همسرش زندگی کند و درخواست طلاق نماید دادگاه می‌تواند او را مطلقه نماید و به نظر بنده می‌تواند طبق یک تبصره قانون طلاق را اصلاح کنند، همان طور که در قانون ارث نیز تلاش می‌کنند نسبت به سهم الارث زن از شوهرش تغییر ایجاد کنند چون بر طبق قانون چنانچه

کردیم که این قانون مشکل بود و مورد پذیرش نبود، باید دوباره به نحوه اندیشه و تفکرمان برگردیم و ببینیم شاید استدلال و استنتاج ما موجب بروز مشکل شده است. یا مبنای دیگری که به آن اشاره می‌کنم انصاف است، یعنی اینکه انسان باید هر چه را برای خودش می‌پسندد برای دیگران نیز پسندد، و هر چه را که برای خود نمی‌پسندد برای دیگران نیز نپسندد. پیامبر گرامی اسلام(ص) انصاف داشته است، فقیهان نیز باید انصاف داشته باشند، نمی‌شود از یک قانون الاهی برداشتی کنیم که برای مردم ناراحتی و نارضایتی فراهم کند، و اصل انصاف یکی از بهترین اصول زیربنایی در زمینه رعایت حقوق بشر شمرده می‌شود. لذا ما یک سری اصول و مبانی و زیربنای فکری داریم که بر اساس آنها از قرآن و روایات قوانین را برداشت می‌کنیم اگر در این زمینه شرایط زمان و مکان را در نظر بگیریم و اینکه دین اسلام بر سهولت و آسانی است، این برداشت ما نه تنها پاسخ گوی تمام شئون زندگی انسانها هست، بلکه مردم جامعه را نیز با مشکل و سختی و دشواری روبه‌رو نمی‌کند. بنابراین اصول، مبانی و زیربناها برای برداشت از قوانین الاهی یکسان هستند، این روش‌ها و متدهایی که فقیهان از آن استفاده می‌کنند با یکدیگر تفاوت دارد.

با توجه به تفاوت در روش و متدهایی که عالمان دینی در برداشت از قوانین اسلام داشته‌اند، به نظر شما در ارتباط با حقوق اجتماعی زنان در چه زمینه‌هایی باید بازنگری و اصلاح صورت گیرد؟

برداشت فقیهان از ادله و براهینی که به عنوان کتاب، سنت، عقل و اجماع وجود دارد مختلف و آزاد است و نشانگر باز بودن باب اجتهاد در فقه شیعه است، اما مواردی که بنده بر اساس مبانی فقه شیعه در حوزه مطرح کردم و در کتب و رسالات این‌جانب قید شده است یکی تساوی زن و مرد در قصاص نفس و دیگری تساوی زن و مرد در دیه است و به هر حال باید قوانین دیات تغییر یابد. در بحث طلاق نیز علی‌رغم اینکه طلاق در دست مرد است، ولی اگر زنی پس از ازدواج با شوهرش برایش مشکل بوجود آید و با شوهرش تفاهم نداشته باشد و از زندگی زناشویی کراهت داشته باشد، طبق قوانین اسلام این زن می‌تواند درخواست طلاق نماید و بر مرد واجب است زن را مطلقه نماید و اگر از این کار خودداری نماید دادگاه می‌تواند زن را مطلقه نماید. در مورد لایحه‌ای که دولت اخیراً تنظیم کرده است که چنانچه مرد توانایی مالی خوبی داشته باشد می‌تواند همسر دیگری نیز اختیار کند، بنده اعلام کردم حتی اگر وضع مالی مرد خوب باشد، باید رضایت زن اول را جلب کند و اگر مرد موفق به جلب رضایت همسر اول نشود حق ازدواج مجدد را ندارد. چون خداوند می‌فرماید: «و عاشروهن بالمعروف»، با همسرانتان به خوبی معاشرت نمایید و چون در جامعه ما معمولاً زنان رضایتی نسبت به این موضوع ندارند و اذیت می‌شوند، لذا مرد اجازه چنین کاری را نخواهد داشت. البته بنده معتقدم ما بایستی بر مبنای آموزه‌های دینی با یکدیگر بر اساس انصاف و عدالت در جامعه رفتار کنیم و بین انسانها چه در مورد حقوق اجتماعی زنان و چه غیر مسلمانان تفاوت و تبعیض قائل نشویم.



شوهر فوت کند و اولاد داشته باشد، سهم او یک هشتم است و اگر اولاد نداشته باشد یک چهارم است و از زمین و باغ سهمی نمی‌برد، ولی در حال حاضر تصمیم دارند که آن را اصلاح کنند، البته به نظر بنده زن در صورتی که شوهر وارث دیگری نداشته باشد، تمام اموال شوهر را ارث می‌برد. بنده بر این باور هستم که چنانچه حضرت امام(س) اکنون در بین ما بودند این نظریاتی که بنده در خصوص احقاق حقوق اجتماعی زنان بیان نمودم را با حمایت معنوی ایشان به صورت قانون تدوین می‌کردم و حالت اجرایی پیدا می‌کرد، چون امام همواره با مردم بود و به فکر رشد و تعالی و سعادت جامعه بود و برای حفظ استقلال، عظمت و سربلندی ایران تلاش کرد و از تمام موقعیت‌های اجتماعی خویش صرف نظر کرد.

ایا شرایط عدم برابری حقوق اجتماعی بین زنان و

مردان در موضوع شهادت نیز وجود دارد؟

در خصوص این موضوع نیز ما بحث کرده‌ایم و در برخی مواقع هر کجا که شهادت چهار مرد را نیاز دارد، شهادت چهار زن نیز پذیرفته می‌شود و برابری بین زن و مرد وجود دارد و اینکه در قرآن شهادت دو زن را به جای یک مرد می‌پذیرد در باب مسائل اقتصادی و بحث پدیده‌کاری و طلب کاری است که جهات آن را نیز ذکر کرده است مثلاً اینکه در مسائل اقتصادی حافظه زن‌ها نسبت به مردها کمتر است، لذا شهادت دو زن به جای یک مرد پذیرفته می‌شود، و اگر در مسائل اقتصادی حافظه مرد هم کم باشد باز شهادت دو مرد پذیرفته می‌شود، در شرایط آن روز جامعه چون خانم‌ها با مسائل اقتصادی آشنا نبودند این قانون را بر زنها منطبق کرده است، اما امروز که زنان در دانشگاه در رشته اقتصاد، ریاضی و سایر رشته‌های علمی تا درجه دکترا تحصیل می‌کنند و در امور اقتصادی آشنا هستند و حتی مدیریت می‌کنند، این آیه مشمول آنان نمی‌شود، یعنی به حکم فلسفه‌ای که قرآن نقل نموده است به خاطر کمی حافظه شهادت دو زن را به جای یک مرد در امور مالی و اقتصادی قرار داده است. البته این نکته را باید یادآوری کنیم که احکام و قوانین قرآن برای همیشه ثابت و تغییرناپذیر است، لذا در هر موردی که حافظه افراد نسبت به دیگران کم باشد، شهادت دو نفر به جای یک نفر پذیرفته می‌شود و در هر کجا که مساوی باشند شهادت یک نفر کافی است و پذیرفته می‌شود و فقط به زنان اختصاص ندارد و در مورد مردان نیز همین گونه است.

این درست است که قوانین قرآن دارای محدودیت زمانی و مکانی نیست، به نظر جنابعالی آیا برداشتهایی که از قرآن می‌شود نباید یا شرایط روز جامعه انطباق داشته باشد؟

در پاسخ سؤالات قبل هم بیان کردم برداشت فقها از ادله و براهینی که از کتاب قرآن به عمل می‌آید مختلف و آزاد است، برای نمونه می‌فرماید: «و عاشروهن بالمعروف»، با همسرانتان به خوبی و نیکی معاشرت و رفتار کنید که خطاب آیه هم متوجه شوهر و هم زن است و دوازده مرتبه تکرار شده است، به باور بنده از همین آیه می‌فهمیم که مرد نمی‌تواند بدون جلب رضایت همسر اول خود، همسر دوم را اختیار کند، چون معمولاً زنان این موضوع را نمی‌پذیرند، ممکن است یک فقیه دیگر بگوید اگر توانایی مالی خوبی داشته باشد و بتواند عدالت را رعایت کند می‌تواند چند همسر انتخاب کند، بنابراین برداشت از براهین و ادله متفاوت است باید ببینیم افراد چگونه و با چه ملاک و معیاری استدلال و استنباط می‌کنند، علاوه بر این زیربنای فکری که ما به آن اعتقاد داریم انصاف است، چون انسان نمی‌تواند ببیند کسی نسبت به فرزند دختر خودش این گونه عمل کند و ازدواج مجدد کند و همسر دوم اختیار کند پس نمی‌تواند براحتی در مورد سایر افراد جامعه بپذیرد. توجه و عنایت به این مبانی فکری و زیربناها

مواردی که بنده بر اساس مبانی فقه شیعه در حوزه مطرح کردم و در کتب و رسالات این‌جانب قید شده است یکی تساوی زن و مرد در قصاص نفس و دیگری تساوی زن و مرد در دیه است و به هر حال باید قوانین دینات تغییر یابد.

برای استدلال و استنباط مطالب خیلی مهم است و بنده حدود یک دهه توفیق درک حوزه درس حضرت امام را داشتم و در محضر ایشان این روش و بینش را آموختم و ملاحظه آن دقت‌ها، ظرافت‌ها، و نکته سنجی که امام در برداشت از ادله و براهین داشتند موجب شد امروز بنده نیز به این آرا و نظریات فقهی دست پیدا کنم. از سوی دیگر بنده چندین سال در سیستم قضایی کشور در مسند دادستانی کل کشور فعالیت داشتم و حضرت امام در همان زمان انتصاب بنده به این سمت، مراتب عنایت و لطف خودشان را نسبت به حضور مستمر در درس و شرکت در مباحثات علمی که این جانب در آن سالها داشتم بیان فرمودند که امروز مایه افتخار و مباهات برای بنده می‌باشد.

ایا جنابعالی در مورد نظرات و دیدگاه‌هایتان با سایر فقها و عالمان دینی بحث و گفتگو می‌کنید، آیا این نظریات در تصمیمات دولت تأثیری دارد؟

در زمینه اجرای قوانین، دولت همچنان قوانین مدنی و جزایی مربوط به گذشته را ملاک و معیار عمل قرار می‌دهد و برای تدوین این نظریات به شکل قانون نیاز به فرهنگ سازی و گذشت زمان هست چون به هر حال بخشی از جامعه هنوز دچار خصیصه عوام‌زدگی است، ولی این نظریات و دیدگاه‌ها در انتشار مختلف فرهیختگان، اندیشمندان، متفکران و اساتید حوزه و دانشگاه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد و خوشبختانه طبقات مختلف اجتماعی از آنها استقبال نموده‌اند. آری، چنانچه امام امت (س) اکنون در بین ما بود بنده باور دارم که با سعه صدر، وزارت علمی و گستردگی و افق اندیشه و دوراندیشی که داشتند می‌توانستیم با موافقت ایشان این نظریات را در مجلس شورای اسلامی مطرح کنیم و به شکل قانون تدوین نماییم. نظریات و دیدگاه‌های بنده در رساله و سایر کتب علمی که چاپ شده در اختیار همه طبقات جامعه قرار گرفته و طبیعی است که عالمان و فقیهان و بزرگان حوزه نیز این نظریات فقهی را ملاحظه می‌کنند و از آن اطلاع می‌یابند. بنده حدود ده سال در محضر امام (س) تلمذ کردم و ارتباط نزدیک با ایشان داشتم و با مبانی فقهی ایشان کاملاً آشنا بودم و بعد از پیروزی انقلاب نیز این ارتباط نزدیک و صمیمی تا زمان رحلت ایشان استمرار داشت. به هر حال بنده شکرگزار الطاف خداوند هستم و عنایت و توجه حضرت امام به بنده و لطف و محبت گروه‌های مختلف فرهنگی در جامعه که سبب شده تا بنده این نظریات و دیدگاه‌ها را که برگرفته از مبانی فقهی حضرت امام و فقه شیعه است را در حوزه به بحث بگذارم و از آن دفاع نمایم و بخش عمده از آنها تدوین شده و در اختیار عموم قرار گرفته است. البته برخی مخالفت‌های غیر منطقی و عوام فریبانه و هم چنین نقدهای غیر علمی و سطحی و نسنجیده با این نظریات شده است که به نتیجه نرسیدند و در آینده نیز نمی‌رسند.

(مصاحبه آقای «راب ریکن» خبرنگار روزنامه ولکس کرات هلند با آیت الله صانعی)

دیدگاه حضرت آیت الله سیستانی در عراق بر این است که روحانیون در مسائل سیاسی حکومتی دخالت نکنند. نظر جنابعالی در این باره چیست؟

شرایط و وضعیت سیاسی - اجتماعی ایران پس از پیروزی انقلاب

دست پیدا کند. کسانی که برای پیشبرد اهداف خود و اعمال نظرات و دیدگاه و تحمیل عقاید باطلشان به خشونت و برخورد قهرآمیز متوسل می‌شوند و از ترور استفاده می‌کنند نمی‌توانند خود را مسلمان بنامند، چون پیامبر اسلام(ص) از سوی پروردگار مأموریت دارد با مردم با حکمت و سخن نیکو و مشی خردمندانه آنان را به سوی خداوند دعوت کند، لذا بر اساس این منطق هیچ شخصی یا گروهی حق ندارد با روش مبارزه مسلحانه مردم را به سوی حق و عدالت دعوت کند.

به نظر جنابعالی به عنوان یک عالم دینی چه راهی

وجود دارد که بتواند با تروریسم مقابله کرد؟

برای مقابله با پدیده تروریسم بایستی همه دولت‌ها با یکدیگر متحد شوند و به تشریک مساعی با هم بپردازند و یک معاهده بین‌المللی در محکومیت تروریسم توسط سازمان ملل متحد تنظیم کنند و هر نوع کمک و مساعدت فکری و مالی و ... به گروه‌های تروریست ممنوع شود و همه متعهد به انجام آن شوند. در مرتبه بعد همه سیاستمداران، دولتمردان و رهبران مذهبی دنیا به طور مستدل و منطقی روش قهرآمیز و خشونت طلبانه و تروریستی را بر اساس آموزه‌های ادیان الهی و فرهنگ و تمدن خودشان این نوع مبارزه را محکوم کنند، لذا این گروه‌ها باید در یک انزوای شدید قرار گیرند و نه تنها هیچ کشوری حاضر به کمک و همکاری با آنان نشود، بلکه نیروهای امنیتی و پلیس برای مقابله با آنان به کمک هم بشتابند.

من در سفر به فلسطین به دفعات با افراد زیادی از گروه حماس ملاقات داشتم. آنها به عملیات انتحاری فکر می‌کنند و عقیده دارند که اگر از این طریق کشته شوند شهید می‌شوند و خدمت حضرت رسول می‌رسند. به نظر جنابعالی آیا این نوع تفکر و پیشش اتان با این اسلام و تعالیم آن مغایرت دارد یا نه؟

یک بحث کلی در قوانین اسلامی در ارتباط با موضوع جنگ و دفاع از سرزمین و کشور و ناموس مردم مطرح است. اگر کشوری به کشور دیگری حمله کند و به تمامیت ارضی آنها تعرض کند، مردم آن کشور حق هرگونه دفاع و توسل به هر نوع عملیات نظامی را برای دفاع از سرزمین خودشان را دارند و اگر در این راه کشته شوند شهید محسوب می‌شوند که در منطق اسلام دارای ارزش و افتخار است.

(متن مصاحبه خبرنگار تلویزیون فونیکس ژاپن با حضرت آیت الله العظمی صناعی (مدظله العالی))

به گونه‌ای پیش رفت که امام(س) ناگزیر شد از روحانیون بخواهد در بعضی از امور اجرایی وارد شوند و تصدی برخی از مشاغل و مناصب حکومتی و دولتی را بر عهده بگیرند؛ ولی آن شرایط سخت و دشواری که گروه‌های سیاسی وابسته به بیگانگان در ایران ایجاد کردند در عراق وجود نداشت، بنابراین نظر حضرت آیت الله سیستانی مبنی بر عدم حضور روحانیون در مناصب و پستهای حکومتی و دولتی بود تا روحانیت بتواند به هدایت فکری و معنوی جامعه بپردازد و نقش مشاور و راهنما داشته باشد. بزرگان و عالمان دینی امروز در عراق بهترین شیوه را که تلفیق آموزه‌های دینی و اصول دموکراسی است را پیشنهاد می‌دهند و اینکه تمام امور مردم و جامعه با رأی خود مردم انجام شود. عالمان دینی و روحانیون می‌توانند به مردم راهنمایی و مشاوره و هدایت فکری بدهند. در واقع هم طرز بینش و تفکر امام(س) برای آن روز جامعه ایران مفید و سودمند بود و هم طرز بینش و روشی که حضرت آیت الله سیستانی در عراق پیشنهاد دادند.

(مصاحبه روزنامه نگار آمریکایی با حضرت آیت الله العظمی صناعی

(مدظله العالی))

پس از وقایع تروریستی بازده سپتامبر توسط گروه القاعده، برخی از صاحب نظران غربی قائل به تنوری برخورد تمدن اسلامی یا تمدن غرب هستند که حاصل آن تهاجم ارتش آمریکا به عراق و افغانستان بودیم. به نظر جنابعالی آیا واقعاً الزامی در برخورد تمدنها با یکدیگر هست یا خیر؟

این اسلام دین منطق، استدلال، عقل و خرد است. خداوند از پیامبر(ص) می‌خواهد مردم را با حکمت و سخن نیکو و مشی خردمندانه به سوی خدا دعوت کن. به باور بنده اسلام منادی صلح، آرامش و نفی خشونت و ظلم است، اسلام پیام آور عدالت و حامی علم و منطق است. اسلام برای تمام انسانها ارزش و احترام قائل است و در این خصوص فرقی میان مسلمان، یهودی، زرتشتی و ... نیست. به نظر بنده مسلمانان می‌توانند از سایر تمدنها آنچه که با استدلال منطقی بیان شده و با فرهنگ جامعه اسلامی توافقی و سازگاری دارد را مورد استفاده قرار دهند، لذا در جهان امروز که عصر ارتباطات است و اصل بر تعامل فرهنگی بین ملل مختلف است، تمام مردم جهان می‌توانند با یکدیگر ارتباط و تعامل فرهنگی داشته باشند و اگر با این رویکرد به جامعه بشری نگاه کنیم هیچ گاه برخورد خصمانه بین فرهنگها و تمدنها رخ نخواهد داد بلکه فرهنگها و تمدنها می‌توانند با یکدیگر تعامل خوب و سازنده داشته باشند و بر یکدیگر تأثیر بگذارند. با همین دیدگاه بود که دولت جمهوری اسلامی ایران طرح گفتگوی تمدنها را به مجامع بین‌المللی و علمی جهان پیشنهاد نمود و مورد تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد واقع شد. بنابراین ما به عنوان مسلمان به گفتگو، تعامل و دادوستد فرهنگی و تمدنی در جهان فکر می‌کنیم نه رویارویی و برخورد خصمانه بین فرهنگ و تمدنها. بنده بارها در گفتگو با خبرنگاران بیان داشته‌ام که تأکید اسلام بر اصل تفاهم و همزیستی مسالمت آمیز است تا جامعه بشری به وحدت، همدلی و همگرایی و همبستگی جهانی

به باور بنده اسلام منادی صلح، آرامش و نفی خشونت و ظلم است، اسلام پیام آور عدالت و حامی علم و منطق است. اسلام برای تمام انسانها ارزش و احترام قائل است و در این خصوص فرقی میان مسلمان، یهودی، زرتشتی و ... نیست.

اخلاق کریمانه در حکمت دینی (مکارم اخلاق)



محمد تقی خلجی
(محقق و پژوهشگر دینی)

عنوان فرعی: بندگی و تکلیف مداری

«اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَ اَكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الْاَهْتِمَامُ بِهِ، وَ اسْتَعْمَلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَدَا عَنْهُ، وَ اسْتَفْرِغْ اِيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، يَا خَدَايَا!»
بر محمد و دودمانش درود بفرست و مرا از دل مشغولی به خویشتن و باز ماندن از وظیفه بندگی،

کفایت کن، و مرا به کاری که در آخرت از آن بازخواست می کنی، بگمار، و همه روز را در انجام کاری که مرا برای آن آفریده ای (عبودیت)، به کار گیر.

توضیح واژه ها: شَغَلٌ شَغَلًا وَ شُغْلًا: او را به کار گماشت؛ شَغَلَ عَنْهُ: او را از آن کار بازداشت، منصرف کرد؛ شَغَلَ النَّبِيَّتَ: آن خانه را اشغال کرد و در آن سکونت گزید.
اِهْتِمَامًا: اندوهگین شد، غمخوار و غمگساری نمود. اِهْتِمَ بِالْاَمْرِ: بدان کار همت گماشت، اهتمام ورزید، اهمیت داد.

الكِفَايَةُ: بسندگی، کفای بودن، کفای فی هذه القدر من الطعام: این اندازه از خوراک بسنده و کفای است. اسْتَفْرِغْ اسْتِفْرَاغًا - مَجْهُودَةً فِي الْاَمْرِ - تمام توان خود را صرف آن کار کرد، قی کرد استفراغ کرد.

غَدَا: فردا - روزی که پس از امشب می آید - فردای نوعی، فردای آینده، روزی دور که انتظار آن می رود، مانند فردای امتحان، فردای حساب رسی، فردای قیامت و البته در کلام امام (ع) به معنای فردای قیامت است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدَا: (۱) ای مؤمنان، از خداوند پروا کنید و هر کس باید بنگرد و برای [روزی چون] فردا چه پیش فرستاده است.

هر که در این خانه شبی داد کرد

خانه فردای خود آباد کرد (نظامی گنجهای)

هم امروز از پشت، بارت بیفکن

میفکن به فردای مر این داوری را (ناصر خسرو)

امام سجاده (ع) در این فراز از نیایش خود، پس از درود و سلام بر محمد (ص) و دودمان او، سه خواسته را با خداوند در میان نهاده و از بارگاره ربوی اجابت آنها را طلبیده است: خواسته یکم، این که او را در انجام وظایف بندگی و تکالیف الهی بسنده باشد (کفایت کند): «واکفنی ما یسغلی الایهام به» و در جایی دیگر این خواسته را با تفصیل بیش تری مطرح کرده است: «و لا تشغلی بالایهام عن تعاهد فروضک و استعمال سنتک: (۲) و مرا به سبب چیزگی غم و اندوه، از رعایت تکالیف بندگی و انجام بایسته ها (واجب های دینی) و به کار بستن سنت های خود، باز مدار. یعنی خدایا! مرا از دل مشغولی به خویشتن - خواه به سبب انجام کارهای غیر لازم و وقت گیر، و خواه به سبب چیزگی غم و اندوه و نگرانی های بی مورد - از انجام وظایف بندگی و رعایت تکالیفی که بر عهده ام نهاده ای؛ چه واجب، چه مستحب، باز مدار.

بحث از توحید و یگانگی خداوند، دو چهره دارد: چهره نخست این که در این عالم خدای یگانه ای است که شایسته پرستش است و آدمیان، در برابر او مکلف به تکالیفی هستند که اقتضای بندگی شان، انجام آنهاست و اما البته این تکالیف، همه آن حقوقی است که خداوند برای خود، بر عهده بندگانش نهاده و در قرآن کریم از آنها با واژه «عبادت» یاد کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ، وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ: ای مردم! پروردگارتان را بپرستید که شما و پیشینیانتان را آفرید، باشد که پرهیزگاری ورزید.» (۳)

و آدمیان در عرصه «الاست» در آن میثاق همگانی، پذیرفتند که جز او را نپرستند، آن گاه که از زاده های آدم، بر خودشان گواهی گرفت که: آیا من پروردگارتان نیستم؟ گفتند: چاره گواهی می دهیم: «وَ اَشْهَدُهُمْ عَلَى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا.» (۴) و در فراخوان پیامبرانش، بر این میثاق ربوبی، تاکید ورزید: «لَمَّا اَعٰهَدَ الْيَكْمَ يَا بَنِي اٰدَمَ اَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. وَ اَنْ اَعْبُدُوْنِي هٰذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. وَ لَقَدْ اَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيْرًا اَقْلَمَ تَكُوْنُوْا تَعْقِلُوْنَ.» (۵) ای فرزندان آدم! آیا با شما عهد نکردم که شیطان را نپرستید که او دشمن آشکار شماست؟ و این که مرا بپرستید

شرحی بر دعای مکارم الاخلاق امام سجاده (ع)

تبیین ایمان از منظر آموزه های دینی

(بخش ۱۵)

ترین پیام آنهاست و اقتضای این بندگی آن است که آدمیان جز خدا را نخوانند و دیگری را به جای خداوند ننشانند. خود را خداوند نهندارند و دم از استقلال نزنند و در برابر خداوند، فقر خود را از یاد نبرند و به گفته مولانا: مقام خداوندی جامه ای است که فقط بر خداوند صاحب جلال و عزت و کبریا، در هر مقام و مرتبتی آن جامه را در پوشد، دچار بلا و عذاب گردد، که در حدیث قدسی آمده است: «لکبریاة رداة و العظمة ازاری فمن نازعه فیهما قصمته؛ جلال و جبروت و بزرگواری و احتشام، پوشش من است، پس هر کس با من در این دو صفت هموردی کند، بگویمش». و امام علی (ع) در فراز آغازین «خطبه قاصعه» فرمود: «سپاس خدایی است که عزت و بزرگی را در پوشید، این دو را نه برای خلق که ویژه خویش برگزید. قلمرو این دو را بر دیگران قرقگاه گردانید، تنها به شکوه خداوندگاری خویش اختصاص داد، و بر بندگانی که به داعیه این دو با او بستیزند، لعنت فرستاد...» [سپس فرمود: شیطان (الیس) دشمن خدا، پشیمانی متعصبان و نیای مستکبران شد، تعصب را بی گذاشت و با خدا به ستیز برخاست، جامه عزت فروشی را غاصبانه تن پوش خود کرد و نقاب فروتنی را بیفکند! آیا نمی بینید که خداوند به کیفر تکبرش، خردش کرد، و به جرم خود بزرگ بینی بر زمینش کوفت؟ در این جهان رانده درگاه خویش ساخت و در دیگر جهان برایش آتشی فروزان فراهم ساخت: (۹)

هست الوهیت رداي ذوالجلال

هر که در پوشد بر در گردد و بال

تاج از آن اوست، آن ما کمر

وای او که حذ خود دارد گذر (۱۰)

تاج سلطنت، تنها زیننده خدای قادر است، و اما کمر خدمت بستن نیز، شایسته ماست، و وای بر آن که پا از حد خود، که همان بندگی است، فراتر نهد و رداي الوهیت در پوشد و فرعون منشانه کوس «تَا رَبِّکُمْ اَلْاَعْلٰی» (۱۱) سر دهد و لوصاف خدایی را برای خود بپسندد و رابطه خود با بندگان خدا را رابطه خدایی که به تعبیر قرآن رابطه استکباری است بداند؛ یعنی خود را از دیگران برتر و طلبکار بپندارد و بی جهت برای خود حقوق و مزایای بیش قائل باشد، و خود را بی هیچ تکلیفی تنها محق بداند. ماحصل این که، ما آدمیان، بنده خدا هستیم و در برابر او مکلف به تکلیفی که به وسیله پیامبرانش بر ما ابلاغ کرده است و البته این تکالیف به لحاظ اهمیت، در یک سطح نیستند یعنی بعضی مهم‌اند و بعضی دیگر، مهم تر، از این دو، باید مهم تر را بر مهم مقدم داشت و همه موانع انجام وظیفه بندگی را از سر راه برداشت، و این نکته مهمی است که امام سجاد (ع) در قالب و قواعد نیایش از خداوند مسئلت می کند، تا او را در سایه سار کفایت بی دریغ خود، به انجام تکلیفی که ترک آنها روا نیست، توفیق دهد، و با دلمشغولی به خویشتن و سرگرم شدن به کارهای غیر لازم، از وظیفه بندگی که مقتضای مشیت و خواست خداوند است، باز نماند: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَ اَكْفِنِي مَا شَغَلْتَنِي الْاَهْتِمَامُ بِهِ».

پا نوشت‌ها:

۱. حشر، آیه ۱۸.

۲. صحیفه سجادیه، دعای هفتم.

۳. بقره، آیه ۲۱.

۴. اعراف، آیه ۱۷۲، و این همان بیمنی است که آن عارف موته دل، بلا طاهر عریان، از آن سخت نگران است. مؤلف «قالوا بلی» تئویش دیرم / گنه از برگ و بارون بیش دیرم / اگر «لا تقنطوا» دستم نگیره، من «یا ولینا» ندیش دیرم (شرح احوال و آثار و نوبتی‌های بلا طاهر عریان، ص ۱۲۴)

۵. یس، آیه ۶۰-۶۲.

که این راهی است راست؟ و به راستی گروهی فروان از شما را بی راه کرد، پس آیا خرد نمی‌ورزیدید؟»

نکته این که، حق در مورد خداوند یک سویه است، بر خلاف آدمیان که حق در مورد آن‌ها، دو سویه است: «لَا یَجْرٰی لِحَدِّ الْاَجْرٰی عَلَیْهِ، وَلَا یَجْرٰی عَلَیْهِ الْاَجْرٰی لَهُ؛ وَ لَوْ كَانَ لِحَدِّ اَنْ یَجْرٰی لَهُ وَ لَا یَجْرٰی عَلَیْهِ، لَكَانَ ذَلْکَ خَالِصًا لِّهِ سُبْحٰنَهُ تُوْنُ خَلْقِهِ» (۶) حق چون به سود کسی اجرا شود ناگزیر به زیان او نیز به کار رود، و به زیان هر کسی اجرا شود، به سود او نیز جریان یابد. اگر بنا بود که در موردی حق، یک سویه اجرا شود، چنین موردی تنها از آن خدای سبحان بود، نه آفریده‌های او؛ چرا که او را بر بندگان قدرتی است بی کران، و قلمرو سرنوشتی که او رقم زده است عدالت ناب است بی گمان. با این حال، از سر بنده نوازی و بر پایه فضل و کرم و رحمت بی کران خود در برابر تکلیفی که بر عهده بندگانش نهاده، حقوقی را برای آنها منظور کرده است؛ حق خویش را بر بندگانش فرمانبرداری بی چون و چرا و در برابر، پاداش آنان را دو چندان رقم زده است:

تو بندگی جو گدایان به شرط مزد مکن

که دولت خود روش بنده پروری داند (حافظ)

و اما چهره دوم، این است که ما آدمیان باور کنیم که بنده‌ایم و برای بندگی کردن به این جهان آمده‌ایم، نه برای خدایی نمودن، به تعبیر بنده ممتاز خداوند، امیر مومنان (ع): «واقعیت جز این نیست که من و شما همگی بندگانی هستیم در ملک پروردگاری که جز او پروردگاری نباشد، لوست که ما را فراتر از مالکیت خودمان در تملک دارد (او مالک ماست و ما را بر نفس مان اختیاری نیست، و هم لوست که ما را از آن چه جاهلیتی) که در آن بودیم به نظامی در آورد که سامان تان دهد، پس در پی گمراهی هدایت را جای گزین ساخت و از پس کوری ما بینایی مان ارزانی داشت». (۷) بنابراین، پایسته است که حد خود را پاس بداریم و از آن پا فراتر ننهیم و از این که بنده خدا هستیم، احساس عزت و بزرگواری کنیم و این که چنین پروردگاری داریم، بر خود بیاییم. البته این بندگی همان سلطنت است: بندگی کن تا که سلطنت کنند تن رها کن تا همه جات کنند

پیامبر گرامی (ص) از بندگان بزرگ خداوند بود و خود را در برابر خداوند از همگان مکلف تر می‌دانست و اما نباید از یامان برود که رسالتی که به او داده شد در سایه سار عبودیتی به او عطا شد که همواره به آن می‌بالید و خود را بنده ترین بندگان خدا می‌دانست. ایشان در پاسخ زنی بلایه نشین که بر آن بزرگوار خرده گرفت که چرا چنان بندگان می‌خورد و می‌آشامد و چنان بندگان روی زمین می‌نشیند، فرمود: «وَيَحْكِبُ اَنْ عَبِدَ مَنِيْ؟! (۸) وای بر تو! کدام بنده‌ای بنده تر از من است؟!» و جالب این که هر گاه که خداوند در کتاب مجید خود «قرآن» او را ستوده، بر مسند «عبودیت» نشاند است: آن گاه که او را لایق نبوت دانسته، و آن گاه که بر مقام قرب خود لوجش داده است. برای همین، ما همواره در نمازمان به بندگی او، قبل از رسالتش گواهی می‌دهیم: «اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ» و این شهادت، البته شهادت بسیار بزرگی است. شهادت می‌دهیم که در درجه نخست، آن عزیز و گرامی بنده خداست و سپس شایستگی مسند نبوت و رسالت و امامت انسان‌ها، محصول همین بندگی فاخر است. بنابراین، شان و منزلت ما آدمیان بندگی و عبودیت است؛ یعنی اطاعت بی چون و چرا در برابر پروردگاران، و وظیفه انسانی ماست و این یکی از پیام‌های جاودانه ادیان الهی است؛ بلکه عظیم ترین و گوهری

ویراژ پیاده



رضا احمدی
(پژوهشگر دینی)


اشاره:

در پی بررسی برخی از آسیب‌های اجتماعی، در شماره ششم نشریه با عنوان «مردمی که بر روی خط عابر پیاده می‌دوند» و در شماره هفتم با عنوان «مردمی با خانه‌های دو نبش» مطالبی تحلیلی بیان شد و اینک در این شماره به موضوعی و مصداقی دیگر که نشان از آسیبی دیگر در جامعه است می‌پردازیم.

مقدمه:

فضایل و سجایای اخلاقی جلوه‌ها و ارزش‌های بی‌بدیل و آراستگی هر جامعه بوده و معرّف عظمت و استواری اجتماعی آن مردم است. در بین ایرانیان باستان فضایل اخلاقی، بسیار مورد توجه بوده است. آورده اند، روزی بزرگان ایرانی و موبدان زرتشتی از کوروش بزرگ خواستند که برای ایران زمین دعای خیر کند و ایشان بعد از ایستادن در کنار آتش مقدس این گونه دعا کرد: «اهورا مزدا (خدای خداندا) بزرگ، آفریننده این سرزمین بزرگ، سرزمینم و مردمم را از دروغ و دروغ‌گویی به دوردار.» درجای دیگر آورده‌اند که کوروش این چنین دعا کرد: «خداندا سرزمین مرا از حمله بیگانه و خشکسالی و دروغ در امان بدار.» (۱)

فضایل و رذائل اخلاقی شاخصی‌هایی برای ارزیابی شایستگی و توانمندی‌های جوامع می‌باشد و در مقابل رفتارهای نکوهنده می‌باشد که نقطه ضعف، آسیب و فرومایگی هر جامعه است. هر روز که از خانه بیرون می‌آییم با صحنه‌هایی در خیابان و معابر عمومی مواجه می‌شویم که تصورشان، ابتدا بسیار سخت می‌بود، ولی بر اثر تکرار عادی شده است. اگر شخصی از کشور دیگر وارد ایران شود و با برخی از چنین صحنه‌هایی روبرو گردد، گذشته از اینکه چه قضاوتی در بار ملت ما خواهد کرد، هضم آن برایش بسیار سخت خواهد بود. این وضعیت خاص پایتخت و مرکز حکومت نبوده و بلکه صحنه‌هایی عادی می‌باشد که هر روز در گوشه و کنار شهر به چشم می‌خورد. یکی از این صحنه‌ها این است که موتورسواران با سرعت بالا در خیابان‌ها و معابر پر تردد جولان می‌دهند، حرکت‌های مارپیچی، خطرناک و حتی مخالف جهت حرکت خودروها، سبقت از راست، تک چرخ زدن و حرکت با چند سرنشین، عبور خطرناک توأم با سرعت از چهارراه‌ها و بدون توجه به چراغ قرمز، حرکت در خط ویژه تاکسی و اتوبوس و بدون کلاه ایمنی



و گواهینامه، بوق زدن‌های بی در پی و آلودگی صوتی و دودی کردن هوا، و ... که هر یک موجب آزار و اذیت دیگر شهروندان می شود و آنها جان خود و شهروندان را به خطر می اندازد. این رفتارهای خطر آفرین به امری عادی تبدیل شده و این تخلفات تکراری به صورت عادت در آمده است و قانون نزد برخی از آنها واژه‌ای بی معنای می باشد.

اولین موتور سیکلت جهان توسط مخترعان آلمانی به نام گاتلیب دایلمر و ویلهلم مای باج در اشتوتگارت در سال ۱۸۸۵ طراحی و ساخته شد. سوخت آن گازوئیل و سرعت آن ۱۲ کیلومتر در ساعت بود. اولین موتورسیکلت نیز در سال ۱۳۱۳ وارد ایران شد. (۳) استفاده از موتورسیکلت دارای مزیت‌های چون ارزانی، صرف کم سوخت، هزینه کم نگهداری، تحرک بیشتر، آسانی پارک کردن و ... می باشد.

به گزارش مهر، اکنون بیش از ۵/۱۰ میلیون موتورسوار در معابر تردد می کنند و بیش از ۲۵ درصد تصادفات ما مربوط به موتورسیکلت است و پیش بینی می شود که تعداد آن رو به فزونی گذارد. بنا بر گزارش ایستاد تولید موتور سیکلت در سال ۱۳۸۰ بیش از ۲۵۰ هزار دستگاه بود، در حالی که امسال تولید خودرو ۷۵۰ هزار دستگاه و تولید موتورسیکلت بطور غیر رسمی بیش از ۸۵۰ هزار دستگاه پیش بینی شده است. این روند رو به رشد استفاده از موتورسیکلت، بخاطر نهادینه نشدن فرهنگ موتور سواری بخش عظیمی از رفتارهای ناهنجار در حوزه ترافیک مربوط به موتورسواران است و ادامه این روند پیامدهای غیرقابل جبرانی در پی دارد. همشهری آنلاین می آورد، پزشکی قانونی آمار دهشتناکی از مرگ موتور سواران به علت عدم توجه به قوانین و موارد ایمنی ارائه کرد از جمله آنکه بیش از ۶۰ درصد کشته‌های تصادفات موتورها زیر ۳۰ سال هستند. مطابق آمارهای موجود در فاصله سال‌های ۱۳۸۵ تا ۱۳۸۹، ۳۰ هزار و ۹۰۱ نفر موتورسیکلت سوار در حوادث رانندگی جان خود را از دست داده اند که این رقم ۲۵،۷ درصد از کل قربانیان حوادث رانندگی را دربر می گیرد و از سوی ۴۲،۳ درصد موتورسواران در همان محل وقوع حادثه در گذشته اند.

رفتارهای پرخطر

سبقت‌های خطرناک در معابر کم عرض، حرکت با سرعت زیاد، استفاده نکردن از کلاه ایمنی و دور زدن در میانه تقاطع‌ها، عبور از چراغ قرمز، تردد در خطوط ویژه، رفت و آمد بین خودروها، سبقت‌های خطرناک، تردد از پیاده روها برخلاف جهت، تغییر مسیر ناگهانی، رفت و آمد در پارک‌ها، ورود به خیابان اصلی بدون ملاحظه و با سرعت بسیار و عدم استفاده از کلاه ایمنی، نداشتن بیمه و گواهینامه، عدم رعایت شرایط زیست محیطی و دودزا بودن، تک‌چرخ زدن، حرکات نمایشی و مارپیچ در خیابان‌های شلوغ که جان خود و شهروندان را به خطر می اندازند. رعایت قانون واژه ای غریب، بی معنایی برای موتور سواران شده است. حقوق شهروندان، برای آنان معنایی ندارند و با حرکات ناهنجار و بوق‌های بی در پی، صدای آزار دهند موتورها، موجبات آزار و اذیت دیگران را فراهم می آورند. موتورسیکلت‌سوارانی که به هیچ قاعده و قانونی پایبند نیستند و گویی تمام معابر به نام آنها سند خورده و حق دارند هر طور که دلشان می خواهد در خیابان‌ها و معابر جولان بدهند و روز به روز بر تعداد کشته‌های حوادث رانندگی افزوده و شهروندان آزار می دهند.

واکاوی رفتاری

پرسشی که این جا مطرح است اینکه چرا برخی از شهروندان موتور سوار به قانون شرع، عرف و مصوب بی اعتناء هستند؟ برای پاسخ به این سوال لازم است مسئله از زلویه‌های



مختلف مورد ارزیابی قرار گیرد.

۱- بی‌اعتنایی تاریخی به قانون

استحکام و انسجام هر جامعه‌ای منوط به توجه به قانون و رعایت آن از سوی آحاد جامعه و تساوی همه در برابر قانون است. دسته‌ای از صاحب‌نظران در بررسی این وضعیت و بیان دلایل عدم تمکین مردم ایران در برابر قانون، به سراغ گذشته تاریخی این سرزمین رفته‌اند. در نظام‌های اقتدارگرا، سلطنت‌های مطلقه شاهان، قانون برای رعایا و طبقات پایین نوشته می‌شد و شاهان و درباریان، نهادهای فراقانونی بودند. این روند طولانی تاریخی که جامعه ما پشت سر گذاشته، ذهنیت تاریخی برای آنها پدید آورده است که در مواجهه با قانون به دیده تردید می‌نگرند که قانون فقط برای کنترل ماست، بدین خاطر در تمکین به آن کوتاهی می‌کنند.

۲- تبعیض در اجرای قانون و قانون‌گریزی

ساختارهای اجتماعی نابرابر نه تنها برخاسته از نقص و نقض قانون می‌باشد بلکه خود پدید آورنده زمینه‌های اعمال تبعیض در وضع و اجرای قوانین است. وجود تبعیض در ذات قانون و در اجرا، زمینه‌های بی‌اعتمادی به قانون در میان اقشار جامعه به صورت «قانون شکنی معترضانه» و «قانون‌گریزی عمدانه» را رواج می‌دهد. هرگاه در جامعه قانون برای ضعیفان باشد و بزرگان و خودی‌ها از آن استثناء گردند، روند قانون‌گریزی در دیگر اقشار سرعت می‌گیرد و زیر پا گذاشتن قانون امری ناپسندی تلقی نمی‌گردد. در جوامعی که با افتابه دزد برخورد و با اختلاس‌گران و ائتلاف‌کنندگان چند هزار میلیاردی از بیت‌المال اهمال شود نباید توقع داشت که همه به قانون تمکین کنند.

۳- خود مطلق‌پنداری

بافت اجتماعی جامعه ایران ایلی و عشیره‌ای بوده است و در این نظام، فرهنگ عشیره‌ای بازتولید شده است. حاکمیت اقتدارگرا برخاسته

گرایش به اجرای قانون، فاقد وجه منطقی است. سلاهست که شاهد آنیم که فرهنگ تقدس گرایی در جامعه رونق یافته و بسیاری از پدیده‌ها به این وصف مزین گردیده اند و هر از چندگاهی بر آن افزوده می‌شود. حال که قانون فی ذاته امری مقدس است، باید در جامعه به صورت امری قدسی درآید تا در رفتار شهروندان نهادینه و از گزند قانون گریزان مصون گردد.

۶- حس ناکارآمدی

هرگاه شهروندان یک جامعه حس کنند که اگر تخلفی انجام دهند، مورد بازخواست قرار نمی‌گیرند یا بوسیله ای راه فراری برای آنان وجود دارد، این خود زمینه ساز بزهکاری‌های بزرگ در جامعه خواهد شد. آنگاه که جامعه می‌بیند که بزهکاری‌های بزرگ بوجود می‌آید اما هیچ اتفاقی نمی‌افتد، همه به خود این اجازه می‌دهند تا از راه تخلف، به اهداف خود برسند و برای آن تخلفات خود، توجیه‌های اقناع کننده ای فراهم آورند. برای مثال گفته می‌شود: آقایی چند هزار میلیارد از بیت المال غارت کرده است، حالا ما یک میلیون رشوه گرفته ایم و کار یک گرفتاری را برخلاف قانون یا زودتر و ... انجام داده ایم، آسمان که به زمین نمی‌آید! از طرفی می‌داند از هزارها تخلف، یکی کارش به دستگاه قضا می‌افتد و آن یکی هم ما نیستیم. این باور ناشی از «حس ناکارآمدی قانون» است که در شهروندان جامعه بوجود آمده است جوان موتور سوار هم فکر می‌کند اگر از چراغ قرمز عبور کند، در مقابل تخلفات بزرگ چیزی نیست و کسی هم بدنبال مراقبت از او نیست.

۷- فرهنگ سکوت^۱

جمعیتی در پیاده رو در حال حرکتند، ناگهان موتورسواری برای خلاص از ترافیک، وارد پیاده رو می‌شود و از میان جمعیتی که خود را کنار می‌کشند، عبور می‌کند. عابران خود را کنار می‌کشند تا مبادا با ضربه موتور نقش بر زمین گردند و هرکس فقط جان خویش را از موتور بر می‌گیرد و اگر کسی هم اعتراض کند توسط موتور سوار بسختی مورد اعتراض قرار می‌گیرد. بدین خاطر، همه عادت کرده اند که هنگام عبور موتور در پیاده روها راه عبور را برای آنها باز کنند و عابران می‌دانند درگیری با موتور سواران بی فایده است چرا که با کوچک ترین اعتراضی، کار به درگیری می‌کشد و برای فرد معترض پناهی وجود ندارد. در درگیری اگر موفق به شکایت شود، گرفتار راهروهای تو در تو کلانتری‌ها و دستگاه عدلیه خواهد شد و در این روند با هزار یک مسئله و چند روز از کار بیکار شدن روبرو می‌شود به گونه‌ای که عابر پیاده معترض، توبه کار می‌گردد و در عوض اگر موتورسوار متخلف هم پارتی داشته باشد،

از فرهنگ ایلی بر فرد و جامعه تاثیر گذارده است. در این فرهنگ همه لوامر شاه را قبول می‌کنند زیرا منافع او مطلق و روشن است و در غیر این صورت یا کنار می‌روند، حذف می‌شوند، به قتل می‌رسند و یا فرار می‌کنند. این فرهنگ درباری به فرهنگ اجتماعی در ایران تبدیل شده است. در نظام اقتدارگرا فضایی برای مصالحه وجود ندارد.^(۴)

فرد برخواسته از فرهنگ اقتدارگرا، خود را مطلق دانسته، خواستار انطباق دیگران بر خواسته‌های خود را دارد، زیرا هر فرد به گونه ای خود را حق مطلق می‌داند که دیگران باید خود را با او هماهنگ نمایند. بر اساس این فرض است که دسته‌ای از موتورسوران به خود اجازه می‌دهند که با صدای ناهنجار و سرعت بالا در شلوغی برخلاف در پیاده رو حرکت می‌کند و حاضر نیستند حقوق دیگران را به رسمیت بشناسند.

۸- سبک شمردن قانون گریزی

قانون آنگاه ارزش و منزلت پیدا می‌کند که تخلف از آن بعنوان گناهی نابخشوده در آید و این رویه بصورت فرهنگی عمومی، غیر قابل تخصیص و نقض تبدیل شود. این فرض آنگاه عملی خواهد شد که همه در مقابل قانون مساوی باشند و اشخاص و نهادهای فراقانونی وجود نداشته باشد. از سویی فضای اجتماعی - سیاسی به گونه ای باشد که اگر خلاف قانونی از هر شخص و نهادی گرچه حکومتی سر زد، بدون مصلحت‌های خود ساخته، مطرح و مورد پیگیری قرار گیرد. اگر در جامعه اشخاص و نهادهایی باشند که به هیچ کس و مرکزی در رابطه با فعالیت‌هایشان پاسخ گو نیستند، نباید انتظار داشت که قانون گریزی و شفافیت در جامعه بر قرار گردد و قانون‌گرایی نهادینه شود. در فضای آزاد است که قانون گریزی به قانون‌گرایی مبدل می‌گردد، زیرا در فضای آزاد، همه در زیر ذره بین قرار دارند. اگر در جامعه اشخاص و نهادهایی از نظارت و پاسخگویی مستعی گردند، قانون ابهت و تقدس خود را در مقابل اشخاص و نهادها از دست داده و سبک می‌گردد. هرگاه اجرای قانون سلیقه ای و گزینشی و خودی و غیر خودی شود، دیگر انتظار نمی‌رود که همه اقمشارد برابر آن تمکین کنند.

۵- قانون امری مقدس

قانون رمز هستی است که تارپود وجود به آن وابسته است. نیک‌بختی، سعادت‌مندی، عدالت و امنیت هر جامعه وابسته به اجرای قانون می‌باشد و سرانجام بی توجهی به قانون، متلاشی شدن است. در جامعه ای که قانون‌گرایی و قانون گذاری از روند صحیح برخوردار نباشد یا قانون فاقد محتوای عقلانی باشد، می‌توان گفت که در آن جامعه قانون وجود ندارد و در این صورت، انتظار داشتن از مردم نسبت به

اگر در جامعه اشخاص و نهادهایی باشند که به هیچ کس و مرکزی در رابطه با فعالیت‌هایشان پاسخ گو نیستند، نباید انتظار داشت که قانون گریزی و شفافیت در جامعه بر قرار گردد و قانون‌گرایی نهادینه شود. در فضای آزاد است که قانون گریزی به قانون‌گرایی مبدل می‌گردد، زیرا در فضای آزاد، همه در زیر ذره بین قرار دارند. در فضای آزاد است که قانون گریزی به قانون‌گرایی مبدل می‌گردد، زیرا در فضای آزاد، همه در زیر ذره بین قرار دارند.

۱- اشاره به کتاب تربیتی نویسنده شهید برزلی پولو فریر بدنام «فرهنگ سکوت» است در جوامعی که برای شهروندان پناهی جز سکوت وجود ندارد

مبدل می‌شود.

بیامدهای اجتماعی و انسانی

رفتارهای نابهنجار دسته‌ای از موتورسواران در جامعه ایران به صورت مسئله‌ای بفرنجی در آمده است که سالیانه عده زیادی را به کام مرگ می‌فرستد به گونه‌ای که در صورت بی‌توجهی به آن، آثار سوء انسانی، روانی و ملی در پی دارد.

الف- فاجعه انسانی

سردار تیمور حسینی رئیس پلیس راهنمایی و رانندگی تهران بزرگ به تشریح تلفات سال ۱۳۹۴ پرداخته و می‌افزاید: از ۵۹۱ نفر تلفات حاصله، ۱۶۷ نفر موتورسوار، ۵۶ نفر راننده، ۲۹۴ نفر عابر پیاده و ۷۴ نفر سرنشین خودرو بوده‌اند و می‌توان گفت راکبین موتورسوار و عابرین پیاده بالای ۷۰ درصد از تلفات ناشی از تصادفات را به خود اختصاص داده‌اند که در این بین، ۵۰۴ نفر مرد و ۸۷ نفر زن بوده‌اند.^(۳)

این آمار فقط مربوط به تهران است و چنین وضعیتی در شهرستانها به مراتب بدتر می‌باشد. عمده موتورسواران را جوانانی تشکیل می‌دهند که آینده سازان این مرز بوم هستند. مجرمین به جای مانده از این حوادث، رقم بالایی را تشکیل می‌دهند، گذشته از هزینه‌های مالی، موجب معلولیت و مشکلات عدیده دیگر برای خانواده‌ها و جامعه به همراه دارد.

ب- آثار روانی

حوادث روزمره مربوط به موتورسواران که در گوشه و کنار به وقوع می‌پیوندد، موجب نوعی دلهره و حس ناامنی در مردم شده است. شهروندان، هنگام خروج از خانه دچار دلهره و تشویش هستند که میداد گرفتار موتور سوار متخلفی شوند. این وضعیت در بین زنان و بزرگسال بیشتر است. احساس ناامنی از جمله آسیب‌های روانی است که آثار سونی به دنبال دارد.

ج- آثار سوء ملی

هرگاه شهروند دیگر کشورها وارد جامعه ایران شود و با این وضعیت در هم ریخته و رها شده موتورسواران روبرو شود، دچار تعجب خواهد شد که خیل موتورسواران در پایتخت کشوری که داعیه هدایت جهانی دارد از مدیریت موتور سوارانش عاجز است، با این حال چه قضای در باره ایران خواهد کرد؟ پس ضروری است که به این مسئله، بعنوان آسیب ملی نگریده شود و طی یک برنامه چند ساله مدیریت گردد تا پیش از این برای جامعه تبعات منفی نداشته باشد.

چیزی هم بدهکار خواهد شد. عابر بیچاره باید در مقابل اتهامی چون هتک حرمت و تهمت زدن به موتورسوار خاطی، باید به دست و پای او بیفتد تا او رضایت دهد! برای نيفتادن از چاله به چاله، همگی بالاچار به « فرهنگ سکوت » پناه می‌برند.

فراگیری و غیرقابل کنترل بودن رفتارهای پر خطر این جمع، موجب شده که یکی از مقامات قضایی در این رابطه بگوید: مدیریت و کنترل موتورسیکلت سواران امکان ندارد. در این فرهنگ، جامعه در مقابل هر اتفاقی که رخ می‌دهد، فقط نگاه می‌کند، سری تکان داده و عبور می‌کند، چون راهی برای مقابله با آن نمی‌یابند و حامی برای خود تصور نمی‌کند. این بحران، خطرناکترین وضعیت روانی برای یک جامعه است، زیرا مجریان و سیستم، در چشم مردم ناکارآمد جلوه می‌کنند و ادامه حس ناکارآمدی، به بحران مشروعیت



فرهنگ

چه باید کرد؟

آنچه جوامع را از یکدیگر متمایز می‌سازد، فرهنگ‌های متفاوت آنهاست. رشد شهرنشینی و صنعتی شدن، فرهنگ جوامع شهری، را به سرعت از حالت سنتی به مدرن سوق داده است. تمدن از شهرنشینی آغازگردید و حضور در شهر دارای آداب و سنن خاص به خود است. شهروندان برای زندگی در شهر باید از کودکی آموزش لازم را ببینند تا با مقررات آن آشنا گردند. آنچه در سده اخیر در جامعه ایران رخ داد، گذشته از نقصان آموزش شهروندان، روند مهاجرت روستاییان به شهر بود. ورود تکنولوژی و دستاوردهای دوره مدرن به ایران بدون آمادگی‌های لازم صورت گرفت. در حالی که جامعه، فرهنگ استفاده از اتومبیل و دیگر امکانات روز را نیاموخته بود، سطح شهرهای ما پر از اتومبیل گردید. از طرف دیگر سیل ورود مهاجران به شهرها بر این آشفتگی‌ها افزود. هریک از مهاجران که از روستایی به شهر می‌آمد، فرهنگ روستایی خود را هم به شهر آورد، در حالی که از سویی مهاجران آموزش لازم برای سکونت در شهر را ندیده بودند. فزونی مهاجران، فرهنگ شهر را تحت تاثیر قرار داد و شهر را به روستایی بزرگ تبدیل کرد که دیگر کمتر به آداب و مقررات شهرنشینی توجه داشتند. جامعه امروز ما در شرایطی قرار دارد که اگر تعلل بیشتر در حل این معضل انجام دهد، باید هزینه‌های هنگفت تری پرداخت نماید. به نظر می‌رسد قبل از هر اقدامی می‌بایست موارد ذیل مورد توجه قرار گیرد:

الف- فرهنگ سازی

فرهنگ یکی از مقوله‌های بنیادین زندگی انسان است که اساس و پایه بسیاری از ساختارهای اجتماعی، ارزشها، باورها، آداب و رسوم زندگی، ابزارها و فنون مختلف و حتی نوع پوشش و مسکن انسانهاست.

ب- نهادینه سازی حقوق شهروندی

دسته‌ای از موتور سواران جامعه خود را مالک تمامی معابر از خیابان و پیاده روها می‌دانند. پس باید تمامی افراد جامعه تحت آموزش قرار گیرند تا با حقوق خود و دیگران آشنا شوند. این آموزش را می‌بایست از اوان کودکی آغاز نمود تا در درون شهروندان نهادینه گردد. باید آموخت که هیچ کس حق تضییع حقوق دیگری را ندارد و همه باید پاسدار حقوق یکدیگر باشند تا جامعه‌ای سعادتمند، رشید و دوست داشتنی بر پا شود. تضییع حقوق دیگران گناهی نابخشودنی است. اگر موتورسوار آگاه باشد، می‌داند که پیاده رو محل عبور عابران است و نباید به حقوق آنها تعرض کرد. نهادینه سازی حقوق شهروندی پیش نیاز اجتماعی شدن انسان است. پذیرش حقوق دیگران از شرایط توسعه سیاسی و اجتماعی به حساب می‌آید.

ج- تقویت روح قانون گرایی

قانون پذیری و قانون گرایی در جامعه به منزله پذیرش منطق قانون است، بدین معنا که هر رفتار و فعلیتی بتواند به شکل قانونی انجام شود، انسان‌ها قانون مدار و قانون پذیر باشند و قانون پذیری در رفتارها و فعالیت‌های آنان جلوه کند. به طور کلی در مفهوم قانون گرایی،

هنجارپذیری، نظم پذیری، ثبات گرایی و ... نهفته است. بنابراین، محور استحکام و انسجام هر جامعه توجه به قانون و رعایت آن است و قانون ستیزی روی دیگر استبداد است، مستبد کسی است که تن به قانون نمی‌دهد. هریک از شهروندان که حاضرند تن به تضییع حقوق دیگران بدهند، چنین رفتاری ناشی از روح استبدادی انسان است. تقویت روح قانونگرایی به ما کمک می‌کند که همیشه به قانون ملتزم باشیم.

د- برنامه ریزی مؤثر در برخورد با آسیب‌ها

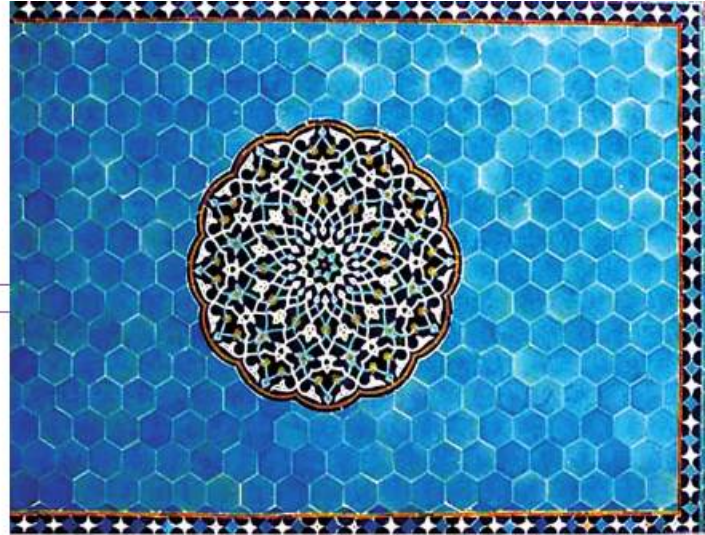
توجه به فرهنگ سازی به معنای رها ساختن جامعه در تخلف و عدم مجازات متخلفین از قانون نیست بلکه در کنار فعالیت‌های فرهنگی، می‌بایست با برنامه ریزی و برخورد‌های مناسب و سنجیده، رفتارهای آسیب زا را مدیریت کرد و این حکومت‌ها هستند که با در اختیار داشتن ابزارهای مناسب برای مدیریت رفتارهای شهروندان می‌توانند به آسیب زدایی اجتماعی بپردازند.

از اتفاقاتی روزمره در سطح شهرها دریافت می‌شود، مدیریت ترافیک برنامه ای برای ساماندهی رفتاری موتورسواران در دست ندارد.

پانویس ها:

۱. خاندان، اردشیر، تاریخ هخامنشی‌ها، ص ۴۲.
۲. (1doost.com/Post9328-1.htm)
۳. اقتدارگرایی در عصر قاجار، ص ۳۷.
۴. جام جم آنلاین.

در نظام‌های اقتدارگرا، سلطنت‌های مطلقه شاهان، قانون برای رعایا و طبقات پایین نوشته می‌شد و شاهان و درباریان، نهادهای فراقانونی بودند. این روند طولانی تاریخی که جامعه ما پشت سر گذاشته، ذمهنیت تاریخی برای آنها پدید آورده است که در مواجهه با قانون به دیده تردید می‌نگرند که قانون فقط برای کنترل ماست، بدین خاطر در تمکین به آن کوتاهی می‌کنند.



چشم انداز



آیت الله سید رضا صدر(ره):

علی(ع) عواطف مردم را استثمار نمی کرد تا مخالفان حکومت را ناکام کند.

آیت الله سید رضا صدر در کتاب «راه علی» به یک شاهکار اخلاقی از امام علی(ع) اشاره کرده که گزیده ای از آن را به نقل از پایگاه اطلاع رسانی امام موسی صدر می خوانید. آیت الله سید رضا صدر در کتاب «راه علی» آورده است:



«از شاهکارهای علی(ع) که می توانست و نکرد، خودداری از استثمار عواطف خلق بود. استثمار عاطفه، ظلم بر عقل است، نه ظلم بر پیکر، نه ظلم بر مال، نه ظلم بر جاه، نه ظلم بر آبرو. استثمار عواطف خلق، برای کسی مانند علی(ع)، بسیار آسان بود؛ چون همه گونه وسیله ای برای چنین کاری داشت و نکرد. سخنوری توانا بود، دانشمندی بزرگ بود، دلاوری بی نظیر بود، یار رسول بود. سوابق درخشانی داشت و متفکر و دانشمند بود و شایستگی ها و فضایل دیگر که بس بود یکی از آنها را دام قرار دهد و عواطف مردم را شکار کند، تا مخالفی نیابد و در حکومتش کلمیاب گردد، ولی نکرد. توانست و نکرد، دانست و نکرد. استثمار عواطف خلق، به ویژه عاطفه جوان، خیانت به انسانیت است و علی(ع) خادم انسانیت بود نه خائن. اگر علی(ع) استثمارگر عواطف بود، می توانست همه افکار عمومی را مستخر کند، مخالفی برای خود در ملک و حکومت پیدا نکند و صددرصد، در مقاصدش موفق بشود و کوچک ترین توطئه ای بر ضد او، و جنبشی بر ضد حکومتش رخ ندهد. مطابق دلخواه مردم سخن گفتن و به جای منطق، به شعار اکتفا کردن و از حق گویی دم فرو بستن و مردم را به وسیله سکوت در کارهای ناشایسته نگاه داشتن، هر چند از همه کس ساخته است، ولی کار علی(ع) نیست، دیدیم که چشم چران ها را چگونه سرزنش کرد و سپس رهنمایی فرمود. مردم، به طور طبیعی از نصیحت و پند خوششان نمی آید. موعظه را دوست ندارند؛ به ویژه اگر به طور مستقیم مخاطب قرار گیرند. از امر به معروف و نهی از منکر می گریزند. زبان حال خوبانشان این است: من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش که گناه دگری بر تو نخواهند نوشت. پس، زبان حال بداندیشان چه خواهد بود؟ استثمارگران عواطف، از این صفت مردم بهره برداری می کنند، ولی علی(ع) نکرد، به موعظه پرداخت، تخطئه کرد، پند داد، امر به معروف و نهی از منکر را همیشه ساخت. نقل است که روزها در بازار می رفت و بازاریان را در داد و ستد به معروف امر می کرد و از منکر نهی می فرمود. استثمارگران عواطف مردم، وقتی که فاقد شایستگی باشند عوام فریبی می کنند، ریاکاری می کنند، دروغ سازی می کنند، تهمت می زنند، مخالفان خود را انگین می سازند، به هر وسیله ای موانع راه خود را بر می دارند، از کارهای خوب و سودمند برای ملک و ملت خودداری می کنند؛ اگر از کارش حرف درآید، اگر بدنامی داشته باشد، اگر متهم به خیانت شود.»



آیت الله العظمی صناعی:

اسلام را به عنوان دین رحمانیت و عقلانیت به دنیا معرفی کنیم.

باید رحمانیت اسلام را نشان دنیا بدهیم مگر نه اینکه در اسلام چهار نحو مجازات برای



انتقادهای تند استاد مطهری از روحانیت در سال ۱۳۳۸



وبلاگ رسول جعفریان - بدون شک، یکی از ویژگی‌های مرحوم شهید مطهری، شهامت وی بود. بخشی از این شهامت، در انتقاد وی از نهاد روحانیت بود، و در این باره فراوان گفت و نوشت. ایشان راه حل دینی برای جامعه قائل بود و طبعاً می‌بایست بر اصلاح جامعه روحانیت اصرار می‌ورزید، چون آنها شرط اجرای درست این راه حل دینی

بودند. در این زمینه، یادداشت‌های ایشان را از سال ۱۳۳۸ که در مجلد سیزدهم یادداشت‌های ایشان آمده مرور می‌کنیم. در این یادداشت، سعی در بررسی دیدگاه‌های شهید مطهری نسبت به روحانیت نداریم که در این باره فراوان نوشته شده است؛ بلکه هدف، صرفاً ارائه یادداشت‌های ایشان در این باب است که در سال ۱۳۳۸ یعنی زمانی که کمتر از ده سال از اقامت ایشان در تهران گذشته بود، نوشته‌اند.

در آن دوره، و به طور مشخص در یادداشت‌های مورد استناد ما، به خوبی می‌توان دریافت که مرحوم مطهری، سخت مشغول اندیشیدن در مفاهیم دینی و یافتن راه حل برای معضلات فکری جامعه ایرانی - اسلامی بر اساس یک فکر اصلاحی از دین البته مبتنی بر سنت‌ها بوده است. در این سال‌ها، مسیر شمار زیادی از مصلحان جامعه به همین سمت یعنی یافتن راه حل دینی بود؛ چرا جریان‌های چپ و ملی هر دو نیمه شکستی را تحمل کرده و به حاشیه رفته بودند. شاید آدم‌های دقیق، می‌توانستند پیش بینی کنند که در آینده نزدیک، سهم دین در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بیشتر خواهد شد.

مطهری که آمدنش به تهران به نوعی برای سرخوردگی از قم، اخلاقیات حاکم بر حوزه و برخی از مناسبات موجود در سیستم جاری آن بود، در تهران، در جستجوی یافتن راهی تازه در تأثیرگذاری دین بر جامعه بود. به همین دلیل، هم‌زمان با طرح انتقادهای جدی نسبت به روحانیت، تلاش می‌کرد روحانی نوگرایی باشد که به مشکلات فکری جدید توجه دارد. یادداشت‌هایی که از ایشان از سال‌های ۳۷ تا ۴۰ مانده نشانگر تلاش وی برای یافتن پاسخ‌های تازه به مسائل و معضلات و از سوی دیگر در انتقاد به روحانیت است. در اینجا کاری به جنبه‌های دیگر این یادداشت‌ها که تلاش برای معرفی اسلام و راهی از بند تقالید و سنت‌های غلط اجتماعی است نداریم، بلکه صرفاً به انتقادهای وی نسبت به روحانیت خواهیم پرداخت. چنان که گذشت در باره دیدگاه‌های ایشان در باره روحانیت فراوان گفته شده، لذا این نوشتار صرفاً بر اساس یادداشت‌های تازه انتشار یافته ایشان از سال ۱۳۳۸ است.

محارب دارد چرا از این میان فقط مجازات گردن زدن را انتخاب کنیم، معلاً در بحث محارب، محارب کسی است که اسلحه به دست می‌گیرد و ایجاد نالمنی می‌کند و لاغیر پس نیاییم افراد دیگر و جرائم دیگر را به این بحث اضافه کنیم



آیت الله العظمی صناعی در دیدار دکتر عارف منتخب لول مردم تهران در مجلس دهم با بیان اینکه ما باید بتوانیم اسلام را به عنوان دین رحمانیت و عقلائیت به دنیا معرفی کنیم افزود: «اسلام با موعظه و نصیحت کارهایش را پیش می‌برد در اسلام هیچ خشونت نیست و جنگ‌هایش هم همه دفاعی بوده است.» آیت الله العظمی صناعی افزود: «هرچند روزگاری در این دنیا افتخار از آن کسانی بود که بیشتر می‌گشتند و جنایت می‌کردند اما امروز دنیا به دنبال رحمانیت و عقلائیت است و این مسئله خود زمینه ساز ظهور امام زمان (عج) است، امروز دنیا به سمت وحدت در حال حرکت است، نه اینکه هر کاری می‌کنند درست است اما مسئله وحدت مسئله ای است که به نفع مردم تمام می‌شود.»

ایشان با بیان اینکه برای رسیدن به این هدف والا باید قوانین قضائی و جزائی را رحمانی کنیم افزود: «باید رحمانیت اسلام را نشان دنیا بدهیم مگر نه اینکه در اسلام چهار نحو مجازات برای محارب دارد چرا از این میان فقط مجازات گردن زدن را انتخاب کنیم، معلاً در بحث محارب، محارب کسی است که اسلحه به دست می‌گیرد و ایجاد نالمنی می‌کند و لاغیر پس نیاییم افراد دیگر و جرائم دیگر را به این بحث اضافه کنیم.»

ایشان افزودند: «بسیاری از قوانین در جزائیات و امور زنان باید اصلاح شود در برخی موارد زن را مثل کنیز قرار داده ایم که حتی نمی‌تواند پایش را از خانه بیرون بگذارد و در طرف مقابل مرد را امیر خانه قرار داده ایم در حالی که زن تنها در لموری که حق شوهر را از بین می‌برد نیازمند اذن و اجازه شوهر است و همانگونه که مرد هم باید چنین کند و یک حق دو طرفه است، این لازمه زندگی ای است که ما اسم آن را زندگی مشترک گذاشته ایم.» آیت الله صناعی با بیان اینکه نمایندگان باید شجاعت اصلاح برخی قوانین را داشته باشند افزود: «من زمانی در خصوص اصلاح برخی قوانین به آیت الله‌هاش می‌مسئالی را گفتم و ایشان در پاسخ گفتند برخی نمایندگان جانب احتیاط را رعایت می‌کنند چرا که ممکن است با ورود به برخی مسائل در دور بعد تأیید صلاحیت نشوند!» ایشان در پایان خطاب به دکتر عارف و نمایندگان حاضر در این جلسه گفت: «توصیه ام به شما این است که هم دولت، هم آقای‌هاش می و هم آقای خاتمی و همه کسانی را که در مسیر امام سلام الله علیه و نظریات امام هستند را کمک کنید.»

شایان ذکر است در ابتدای این دیدار آقای دکتر عارف ضمن ابراز خرسندی از دیدار با آیت الله العظمی صناعی به برگزاری انتخابات مجلس دهم اشاره کرد و گفت مردم پس از خرداد ۹۲ و روی کار آوردن دولت تدبیر و امید در اسفند ۹۴ و اردیبهشت ۹۵ و اعتماد به اصلاح طلبان کار را کامل کردند. دکتر عارف افزود ان شاء الله مجلس دهم با تعامل و همکاری با دولت و تمرکز بر روی اهداف مشترک کار را دنبال خواهد کرد و امید، آرامش و رونق اقتصادی را ان شاء الله محقق می‌سازد.

جالب است بدانیم فضای آن دوره به گونه ای بود که هنوز تحرک جدی و مستقلی از روحانیون دیده نمی شد، چیزی که بعد از سال ۴۱ در ایران تا حدودی پدید آمد. به همین دلیل، مطهری در آن سال‌ها به عنوان یک فرد پیشرو و یک روشنفکر (در اینجا یعنی منتقد) دینی، منتقد روحانیت بود. بخشی از این انتقادهای بعدها نیز ادامه یافت اما در این سال‌های اخیر به خصوص در برابر انتقادات تند شریعتی از روحانیت، به سختی از روحانیت دفاع کرد. چنان که گذشت، این انتقادهای مربوط به سال‌های پیش از ۱۳۴۰ است، یادداشت‌هایی که می‌تواند ما را در جریان نگاه منتقدانه او نسبت به اوضاع دینی جامعه قرار دهد. برخی از این انتقادهای بسیار تند است و نباید غفلت کرد که آن زمان، روحانیت، گرفتاری‌های زیادی داشت که به تدریج کوشید تا خود را اصلاح کند. ممکن است این اصلاحات به مقدار لازم نبوده باشد، اما به هر حال و به تدریج، تغییرات زیادی در وضع روحانیت ایجاد کرد، به طوری که توانست در جریان انقلاب، جانشین تملی مدعیان رهبری پیشین شده و خود رهبری را در دست گیرد. انتقادهای تند است و باید اندیشید که چرا این مقدار تند مطرح شده است. همه اینها از مجلد سیزدهم یادداشت‌های استاد گرفته شده و شماره صفحه‌ی انتهای هر نقل از همان مجلد است.

استاد مطهری در یک مورد، با اشاره به ریاست خواهی برخی از روحانیون، می‌گوید: «اثر وقتی که برای روحانیت دربار درست شده (به تقلید جباریه و فراغنه و سلاطین زمان و دربار پاک که آن هم تقلیدی از جباریه است) همیشه دیدن رؤسای روحانی تمنای ریاست را در وجود طلاب بیدار می‌کند... همین وضع ریاست مآبی این آقایان است که اخلاق عمومی طلاب را فاسد کرده است.» (۸۹/۱۳) وی در جای دیگری از «روح‌گریز از کار» در علما سخن گفته و ضمن متهم کردن «سلاطین» که چنین شریعتی را برای آنان فراهم کردند، می‌افزاید: «تا کار به موضوع سهم امام و پیش‌نماهای بیکار و تنبل کشید که هم خود عضو عاقل هستند و هم مانع و سد پیشرفت‌های دینی هستند» (۵۰/۱۳) ایشان در جای دیگری از روحانیون به خاطر این که «با وسائل تبلیغاتی جدید مبارزه می‌کنند و از آنها احتراز می‌کنند و درست آنها را در اختیار دشمن می‌گذارند» انتقاد کرده و می‌گوید: «روحانیین ما با سه چیز که رکن اساسی است مبارزه می‌کنند و آن را حرام می‌دانند: یکی اشغال مواضع حساس در اجتماع که آنها را واپسته به دولت می‌دانند، دوم داشتن تاکتیک و نقشه و می‌گویند نظم روحانیت در بی‌نظمی آن است، سوم استفاده از فرصت‌های جدید که آنها را بدعت می‌شمارند.» (۱۱۵/۱۳)

آقای مطهری ضمن تأکید بر این که روحانیین به منزله فرزندان انبیاء هستند که وارث عقیده و فکر و مبادی و اصول آنها هستند. از این که برخی «اثر وراثت در صدد این هستند که بر سرمایه ارثی بیفزایند» و «همین‌ها هستند که آثار برجسته‌ای مانند کافی و فقیه و خلاف و مبسوط و اسفار و غیره را پدید آورده‌اند، به انتقاد از دسته‌ای دیگر می‌پردازد: «ولی بعضی از وراثت هستند که کارشان فقط تلف کردن و مصرف کردن سرمایه اصلی پدر است و چشم دوخته‌اند به مابقی سرمایه پدر که کی آن را بخورند و تمام کنند و فکر آینده به کلی از دماغ آنها بیرون رفته.» وی سپس ادامه می‌دهد: «امروز روحانیین ما نسبت به سرمایه انسانی اسلامی همان حال را دارند. شما اگر

به روحیه ملاحای تهران آشنا باشید می‌دانید که فقط چشمشان به چهار تا بازاری قدیمی است که تا کی این سرمایه - که با رفتن این نسل و پیدایش نسل‌های جوان رو به نقصان و تمام شدن است - تمام شود. بده همه علمای بزرگ و مراجع فقط چشمشان به سرمایه‌های موجود است که با رساله و تقلید آشنا هستند و هیچ توجه ندارند که آخر این سرمایه پدری که محصول زحمات‌های چند صد ساله کلینی‌ها و صدوق‌ها و علامه‌ها و خواجه نصیر‌ها هستند دارند از بین می‌روند.» (۱۷۰/۱۳) و بنگرید: (۲۴۸) ایشان در جای دیگر برخی از روحانیون را که به دین و روحانیت چسبیده و اگر کوچک‌ترین اقدامی علیه آنان شود، «آن را بهانه اقدام علیه دین و روحانیت قرار می‌دهند» و آنان را متهم به ضدیت به دین و روحانیت می‌کنند، با تعبیر بسیار تندی سرزنش کرده و می‌نویسد: «وای به حال اجتماعی که ... واعظ و هادی‌های حقیقی ضعیف بشوند ولی انگل‌هایی از آخوندهای بیکاره و بی‌سواد، چاق و دارای بهترین زندگی‌ها بشوند.» (۱۷۳/۱۳) آقای مطهری با آوردن معالی از والی خراسان و این سفره وقتی دید آستین سیدی باز است و در خورش می‌رود، به نوکرش گفت بیا و آستین آقا را ببند، از قول آن سید آورده است که گفت: «بستن آستین سید اهمیتی ندارد، اگر مردی دهنه آقا در بند که ترکمن‌ها نیابند و مال و ناموس مردم را نبرند.» آنگاه می‌افزاید: «بزرگان سیاسی و روحانی امروز ما حال همان والی را دارند، فقط بلندند که گلوئی ضعیف‌تری از رعایا و یا هم صنفان خود را بگیرند و بفشردند. اگر سیاسیون و رجال ما مردند، جلوی نفوذ خارجی را بگیرند و اگر روحانیون ما مردند جلوی نفوذ روز افزون و ریشه کن‌کننده بهایی را بگیرند.» (۱۸۰/۱۳)

استاد مطهری با اشاره به آنچه در اروپا در رابطه‌ی میان علم و دین گذشت و این که مردم از روحانیون خود خواستند تا بچه‌هایشان را از بی‌دینی نجات دهند و در عین حال جانبدار علم هم بودند و می‌گفتند که «حتما راهی در میان هست که هم راه علم باشد و هم راه دین» با اشاره به وضع موجود در ایران می‌گوید: «تا وقتی که رابطه مسلمان با ملاحا، رابطه دست بوسی و پابوسی و پول تحویل دادن و دست به سینه ایستادن باشد، کار مسلمانی درست نمی‌شود.» (۱۹۹/۱۳ - ۲۰۰) ایشان در جای دیگری در یک بحث تفصیلی، از تفاخر به گذشته اظهار تأسف کرده، در ادامه از بروز احساسات مذهبی در محرم و رمضان و غیره یاد نموده و می‌نویسد: «لوضع محرم و ماه رمضان و مسافرت‌های کربلا و مکه و مشهد و پول‌های وجوهات و لوقاف، همه شاهد این مطلب است، ولی این سیل هم مثل رود کارون به دریا می‌ریزد و یک وجب زمین را مشروب نمی‌سازد». ایشان سپس به منازعه بر سر لول ماه بین مؤمنین و منجمین یاد کرده که «چه قدر علیه دین تمام شد». آنگاه به مسجد سازی برخی پرداخته که «هنوز مسجد صد میلیون ریالی شان تمام نشده، جنگ سر لامت جماعت» آنجاست، پس از آن از دقت فرهنگی‌ها در امور فرهنگی یاد کرده و بی‌توجهی مسلمانان را از جمله در چاپ مغلوط قرآن و کتاب‌هایشان خاطر نشان کرده و در نهایت با توضیحی در باره این که به ظواهری مانند این که اگر عالمی بمیرد مردم می‌خواهند خودکشی کنند یا اگر آقای بروجردی به مشهد برود حاضرند یک میلیون تومان به پای ایشان بریزند، اما به اصل دین و تعلیمات دین بی‌توجهند، عامل آن را چنین می‌دانند که «قسمت مهم این تقصیر‌ها به گردن

حجم نام‌ها و لقب‌ها و عنواین و بین معنا و حقیقت ... در میان فقهای اسلامی، تدریجاً از تنوع و وسعت دایره معنا کاسته شده، به طوری که معلومات منحصر شده به چند کتاب معین، ولی در عوض بر حجم الفاظ و القاب حجه الاسلام و آیت الله و امثال اینها افزوده شده است.» (۲۵۱/۱۳) استاد در جای دیگری از فرهنگ اسراف و تبذیر یاد کرده و در میان انتقاد همه، از روحانیت هم انتقاد می‌کند که «امروز بودجه روحانیت نیز با اسراف و تبذیر خرج می‌شود... در بودجه روحانیت اسراف و تبذیر می‌کنند، یعنی واقعا ...» (۲۳۲/۱۳) وی تمسخری را هم که مجله المصور از وضع و قیافه برخی از روحانیون ایرانی در وقت ورود به الازهر نوشته بوده، آورده و آن را مصداق شعری از مولوی می‌داند که: «یک فقیهی ژنده‌ها برپنجه بود / در عمامه خویش در پیچیده بود / تا شود زفت و نماید آن عظیم / چون درآید سوی محفل در حطیم...» و می‌افزاید: «معلوم می‌شود در آن زمان هم معامله کبیر برای تهویل [ترساندن] عوام بوده است.» (۲۴۷/۱۳)

استاد، فارغ از بحث‌های انتقادی که نسبت به موقعیت اجتماعی و دینی روحانیت دارد، از بی توجهی آنان به قرآن هم انتقاد کرده می‌نویسد که آنها از دو چیز وحشت دارند: «یکی عقل است و دیگری قرآن». مقصود وی بحث‌هایی که روی عدم حجیت ظواهر قرآن تأکید دارد. (۲۵۲/۱۳)

یک انتقاد یا به تعبیری درخواست دیگر ایشان از فقها هم این است که «مجتهدین باید به جریان تاریخ آگاه باشند تا بتوانند خوب استنباط کنند، کما این که ما مکرر گفته ایم مسأله نجاست اهل کتاب نیز حکم سیاسی است نه حکم ذاتی.» (۲۶۱/۱۳) ایشان که از سبک وجوهات گرفتن و تأثیر منفی آن در برخی از موارد انتقاد دارد، می‌نویسد: «دین از ما مشتگی کرده در بعضی جاها (اشداء علی الکفار) می‌خواهد و در بعضی جاها دست دراز به ملامطت و مهربانی می‌خواهد (رحماء بینهم...) ولی ما در عوض، دو دست دیگر به دو شکل دیگر دراز کرده ایم: یکی دستی که پشتش به سوی مردم و انگشت‌ها پایین افتاده برای بوسیدن دراز کرده ایم، و دیگری دستی که پشتش به طرف زمین و کفش نیمه باز برای وجوهات گرفتن دراز کرده ایم. بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا؟» (۲۶۱/۱۳) در جای دیگری هم می‌نویسد: «به قول بعضی از گیرندگان سهم امام، این که ما می‌گیریم، مالیات بر ... است، نه مالیات بر دیانت و لهذا هر اندازه که ما بر تظاهر و... بیفزاییم از این مالیات بهتر و بیشتر وصول می‌کنیم.» (۴۰۱/۱۳)

این‌ها مروری بر انتقادهایی بود که استاد از روحانیت داشت و بعدها، با این که همیشه و سخت جانبدار روحانیت بود، از ابعاد دیگری نیز همواره انتقادهای خود را نسبت به روحانیت مطرح می‌کرد.



انتقادهای تعطیلی روز شهادت امام حسن عسکری (ع)

چندی پیش نمایندگان مجلس نهم که آخرین روزهای نمایندگی خود را در مجلس شورای اسلامی سپری می‌کنند ماده‌الحاقیه‌ای را مصوب کردند

تربیت‌های روحانی ماست، اصول تربیت روحانی بر شخص سازی و طبقه سازی و استخدام احساسات مذهبی و عمل اسلامی مردم به نفع اشخاص و افراد و طبقه معینه است؛ نه بر تعظیم و توقیر و تحکیم اصول و مبانی. روحانیت از لحاظ طبقاتی، بی رنگی است و بی طبقگی، یعنی طبقه‌ای است برای ایجاد رابطه حسنه بین طبقات و برای از بین بردن مفاسد سایر طبقات، ولی در میان ما به صورت یک طبقه در آمده است. جانشین طبقه مترف و ظالم و شریک و سهیم و همکار و همگام با آنها، طبقه‌ای به نام عمامه به سر و یا عرقچین به سر. باید دانست در اسلام طبقه حکم ندارد.» (۲۰۶/۱۳) - آقای مطهری در جای دیگری از رواج القاب برای روحانیون گلایه کرده و می‌نویسد: «در جامعه ما رواج القاب مطمئن دولتی و روحانی، نشانه‌ای از شیوع ظاهر پرستی و روح تملق در میان ماست. پیشرفت سریعی که در یک قرن اخیر ما کرده ایم این است که بر القاب روحانی افزوده ایم. یعنی سیر القاب در این دو سه قرن مسالوی است با ده برابر ده قرن اول اسلامی. پس کی می‌گوید که ما پیشرفت نکرده ایم؟» (۲۱۰/۱۳)

استاد مطهری در جای دیگری ضمن بحث از ارزش انتقاد و این که چه اندازه این مسأله اهمیت دارد، ضمن تأکید بر این که «یکی از نواقص بزرگ اجتماع اسلامی ما در اعصار گذشته و در عصر حاضر، وجود نداشتن انتقاد است»، به وجود چند خصلت منفی در میان «ما» اشاره می‌کند: «یکی اغراق و مبالغه، دیگری تملق و مداحی نسبت به خدولندان زر و زور و به همین جهت ما القاب و آداب مخصوصی که باید گفت اصول چاکری، خوب آموخته ایم و کمتر در ما روح حریت و آزادی و آزادمنشی وجود داشته است.» سپس به این مورد اشاره می‌کند که «معل جمله» بر حسب اراده ... حضرت آیت الله این مسجد ساخته شد» که در مسجد قم نوشته شده و تقلیدی است از سبک سلاطین.» (۲۱۱/۱۳، ۲۱۴) ایشان در جای دیگری ضمن انتقاد از شعار نظم در بی نظمی، بر لزوم وجود یک نظام و یک اصولی تأکید دارد و سپس بر این باور است که به هر حال نظامی هست، اما نظامی که ممکن است مشکلاتی داشته باشد: «در میان ما این خود نظامی است که ابلاغ حجت الاسلامی و صلاحیت پیشنمائی و صلاحیت منبر رفتن عبارت است از چند متر چلوار سفید، و البته هر اندازه ریش انبوه تر و درازتر و عصا مجلل تر و نعلین آراسته تر باشد و بالخصوص اگر مقرون بشود به تعارفات مخصوص از قبیل منصور باشید، مؤید باشید، محفوظ باشید، اعز کم الله و هر اندازه در آهنگ این کلمات تمرین بیشتری شده باشد، ابلاغ بالا بلندتری خواهیم داشت. اینها جانشین ابلاغ استادی و دانشیاری و پروفیسوری و غیره در دنیای جدید است.» (۲۱۶/۱۳) وی در جای دیگری باز از این القاب که بسیاری صورت بی معناست، انتقاد می‌کند: «صورت بی معنا و ظاهر بی باطن و جوی خالی از آب فایده ندارد. تنها با نام گزاری قوام الشریعه و حجه الاسلام و رکن الدین و آیت الله و مروج الاحکام، دین درست نمی‌شود و دل‌ها سیراب نمی‌شود.» وی سپس با اشاره به دیوی که انگشتر سلیمان را ربوده و جای او نشسته بود، از روحانیونی که لباس سلیمانی پوشیده اند و خاتم سلیمانی در دیده و غصب کرده و به جای صالحان و زاهدان نشسته و فعل و عمل سلیمانی ندارند، انتقاد می‌کند. (۲۴۵/۱۳)

باز با اشاره به این القاب می‌نویسد: «یک تناسب معکوسی است بین



که بر اساس آن روز هشتم ربیع تعطیل خواهد بود. جالب توجه است که این ماده الحاقیه در جریان بررسی مواد الحاقی لایحه تنظیم بخشی از احکام برنامه‌های توسعه کشور مصوب شده است افزون بر حساسیت‌های مذهبی این روز خاص که همیشه در فرهنگ توده مردم با باورهای چالشی و عوامانه مذهبی همراه بوده است و همواره انتظار می‌رود شورای نگهبان عطف به همین نکته مانع تصویب نهایی این مصوبه شود، چرایی تعطیلی روز شهادت امام حسن عسکری (ع) و آغاز امامت حضرت مهدی چندان قانع کننده نیست، چنانکه هم علی مطهری عضو کمیسیون فرهنگی مجلس و هم دکتر احمد احمدی عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی به این تصمیم مجلس خرده گرفته‌اند. علی مطهری این مصوبه را حتی وهن مجلس خوانده اما دکتر احمدی در یادداشتی برای روزنامه جمهوری اسلامی نوشته است: ... نمایندگان محترم بجای این که از این همه تعطیلات، دست کم ده روز بکاهند یک روز دیگر هم بر آن افزودند. برادران عزیز! این روزهای کاری سرمایه ملی و مال مردم است و کسی حق ندارد این حق را حتی به دستاویز مذهبی از مردم بگیرد... کاش دوستان نشان بدهند که حتی در زمان حکومت حدود پنج ساله امیرالمومنین (ع) یک روز تعطیل کاری داشته‌اند؟ آخر چه رابطه‌ای است میان محترم بودن حادثه‌ای و تعطیل کردن کار موظف کارکنان دولتی؟ چرا باید پزشک عمومی و جراح و پرستار و کارکنان بیمارستان، بیمار را نپذیرند و تعطیل کنند؟ آیا اهمیت رسیدگی به بیماران بیشتر است یا فالان حادثه مذهبی؟ و مگر احترام به حادثه مذهبی با انجام وظائف رسمی منافات دارد که لازم باشد کار موظف را به احترام واقعه مذهبی رها کنند؟ این کار تضییع حق مردم و ناروا است و امید می‌رود خود مجلس محترم و یا شورای نگهبان برای آن فکری بفرمایند.

(دین آنلاین)



مشروطه را با استخاره به توبه بستند!

آیت الله سید ضیاء مرتضوی: حدود یک قرن

پیش در سرزمین خود ما ایران، در جنبش بزرگ مشروطه، اگر برخی مفتونان به فرهنگ غرب یا بازیگران نام و نان، به نام آزادی و روشنفکری به جامعه اسلامی و جنبش مردمی آسیب رساندند و در آن میان برخی کسان چون «بهرم خان» ارمنی نیز میدان‌داری کرده و به جنایت بزرگ بر

دار کردن آیت‌الله مظلوم شیخ فضل‌الله نوری و شهادت ایشان که انگیزه‌های



واقعی جز حمایت از دین و شریعت نداشت، تن دادند، اما کسانی نیز بودند که دین را ابزار بقای منافع مادی و دنیایی ساختند و دفاع از شریعت در برابر مشروطه طلبان را راه ماندگاری ریاست و قدرت خود می‌دیدند. اگر هم نتوان با برخی دیدگاه‌های شیخ شهید همراهی کرد یا مورد مناقشه یا پرسش باشد، در درستی اصل سخن و هدف و انگیزه اسلامی وی نمی‌توان تردید کرد. اما درپاره کسانی چون محمدعلی شاه که به کمک «لیاخوف» روسی که او را به فرمانداری نظامی تهران منصوب کرده بود و قزلقان روسی زیر فرمانش، مجلس شورای ملی را در اولین دوره قانون گذاری به توطئه بست و طبق نقل ۳۰۰ کشته و ۵۰۰ زخمی بر جای گذاشت و آن همه افراد را به بند کشید، چه می‌توان گفت؟ اگر درپاره علت این جنایت از خود وی و یا کسانی که سرسپرده او بودند پرسیده می‌شود، لابد در میان عذرهایی که می‌آوردند، یک عذر هم این بود که شاه «اسلام‌پناه» که «سایه خدا» روی زمین است، به مقتضای «استخاره» خود عمل کرده است! و شرح ماجرا از این قرار است که در میان شاهان قاجار اگر دیگری هم اهل استخاره وجود داشته‌اند، نگارنده خبر ندارد اما محمدعلی شاه در مواردی از تصمیمات خود، دست کم در ظاهر، اهل استخاره بوده است؛ هر چند در برخی موارد به نتیجه آن تن نمی‌داده است. کسی که شاه در این کار نوعاً به او رجوع می‌کرد و به تعبیری مسئول استخاره کردن وی بود، سید محمد زنجانی معروف به «میرزا ابوطالب زنجانی»(*) بود که دست کم در نهایت در ردیف مخالفان جدی مشروطه قرار داشته است. شاه موضوع استخاره خود را نوشته و درون پاکتی می‌گذاشت و برای میرزا ابوطالب می‌فرستاد و روی پاکت قید می‌کرد که وی استخاره بگیرد. میرزا نیز نتیجه استخاره را می‌نوشت و برای شاه می‌فرستاد. ملاحظه بیست مورد استخاره‌ای که که خوشبختانه به دست خط محمدعلی شاه مستند و پاسخ میرزا ابوطالب بر جای مانده نشان می‌دهد که سرنوشت جامعه و کشور ایران در دست کسانی بوده است که در بالاترین سطوح تصمیم‌گیری کشور، به جای بهره بردن از نظر کارشناسی و آرای خردمندان و نخبگان و کارشناسان جامعه در مجلس شورایی که متکی به آرای واقعی و حمایت جامعه خود باشد، نه تنها در اموری شخصی مانند ختنه کردن ولیعهد خود و واگذاری قصر خوابگاه و اتاق‌های آن به «سارا»، «عالم» و «جهان»، کنیزان باقی مانده پدر خود، مظفرالدین شاه، و خارج شدن از خانه سراغ استخاره می‌روند بلکه برای عزل و نصب‌ها و تبعید و زندانی کردن مخالفان و حتی ماندن و نماندن خود در سلطنت نیز در پی پاسخ استخاره و نیز آگاهی از آیه مربوطه‌اند! این است که اینک در باره جامعه‌ای که نه در پی براندازی سلطنت بلکه تنها در پی برخورداری از عدالتخانه و در پی قانون‌مند کردن امور مملکت است، دستخط‌های این شاه مستبد را در اختیار داریم که برای خوبی و بدی تبعید کردن روحانیان مشروطه خواهی مانند سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی از تهران و هفتاداسلام تبریزی از تبریز استخاره می‌کند و جالب آنکه برای برگرداندن بهبهانی به ایران و نگاه داشتن وی در کرمانشاه نیز متوسل به استخاره شده است. به عنوان نمونه: «بسم الله الرحمن الرحیم اگر سید عبدالله و سید محمد را از طهران خارج نمایم صلاح است و ندامت ندارد که استخاره خوب بیاید و الا فلا یا دلیل المتحیرین یا الله محمد

برای ناکام گذاشتن مشروطه که در آخرین روزهای سلطنت پدرش مظفرالدین شاه به امضاء و تایید او رسیده بود، مشروطه خواهان مقاومت می کردند و در پی مهار کردن قدرت شاه و اطرافیان وی بودند. شاه که با اقدامات گذشته خود که برخی را با استخاره صورت داده بود، نتوانست به همه اهداف خود برسد، چاره کار را در از میان برداشتن مجلسی می دید که نماد مقاومت در برابر وی بود و طرفداران مشروطه در آن به عنوان نهادی برخاسته از مبارزات مشروطه خواهی سنگر گرفته بودند. اینکه شاه مستبد به واقع نیز تردید داشته یا در پی فریب دادن خود یا اطرافیان بوده تا بگوید به دستور قرآن عمل کرده معلوم نیست اما نتیجه کار یکی است و لو می خواهد مجلس را به عنوان نماد دستاورد «مشروطه» و «رای مردم» و حرکت به سوی «مردمسالاری» که مانع یکتگی تازی او می باشد، از میان بردارد یا از کارایی بیندازد؛ پس چه بهتر که وانمود کند به حکم خدا این کار را کرده هرچند به ریخته شدن خون صدها انسان بینجامد. این است که دوباره دست به قلم می شود و به میرزا ابوطالب می نویسد:

«بسم الله الرحمن الرحيم پروردگارا اگر من امشب توپ به در مجلس بفرستم و فردا با قوه قهریه مردم را اسکات نمایم خوب است و صلاح است استخاره خوب بیاید و الا فلا یا دلیل الممتحیرین یا الله».

و به ادعای میرزا ابوطالب که خود از مخالفان مشروطه است، پاسخ قرآن معیت می باشد و مایه پیروزی:

«قُلْ لَا تَخَافُ أُنْتِ مَعَكُمْ أَرِي و اَسْمِعْ فَاتِيَاهُ قَقُولًا لَه أَنَا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسَلْنَا مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ حَكِيمًا خَدْلُونَدِي بِه حَضْرَتِ مُوسَى و حَضْرَتِ هَارُونَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ شُدْ بَرْوِيدُ نَزْدِ فِرْعَوْنَ و بَگُوِيْدُ مَا فَرَسْتَاهُ خدَا هَسْتِيْمِ بِه سَوِي تُو؛ بَنِي إِسْرَائِيلَ رَا هَمْرَاهُ مَا أَزَادَ كُنْ. سَابِقُ آيَه هَمْ مِي فَرْمَايْدُ تَرَسِيْدُ مَا بِا شَمَا هَسْتِيْمِ؛ كَارَهَا رَا مِي بِيْنِيْمِ؛ حَرْفَهَا رَا مِي شَنُوِيْمِ. اَيْنِ كَارِ بَايْدُ اِنْتِجَامِ بَشُوْدُ؛ غَلْبَه قَطْعِي اَسْت اِكْر اِكْر چَه زَحْمَتِ دَر لَوْلِ دَاشْتَه بِاَشُدْ».

تصمیم برای به توپ بستن مجلس و کشتن آن همه انسان در جامعه‌ای که سال هاست کم و بیش بیدار شده و بهای آن را در سال‌های مبارزه پرداخته، البته کار راحتی نیست و جای شگفتی نیست که مستبدی مانند محمدعلی میرزا نیز درباره آن مردد باشد، اما کسانند پای مقدرات به میان و بند کردن این امر سرنوشت ساز که با جان صدها انسان گره خورده به یک استخاره آن هم توسط یکی از مخالفان مشروطه، امری است که جز نام بازی کردن با آیات الهی و استفاده ابزاری از دین و باورهای عمومی چه نامی می توان بر آن گذاشت؟ نه محمدعلی میرزا در بدی یا فرعون یکسان بود و نه مشروطه خواهان در ردیف موسی و هارون علیهما السلام بودند، اما حربه‌ای که برای سرکوبی مخالفان استبداد و موافقان مشروطه به کار رفته آیا چیزی جز همان حربه فرعون در تحریک مردم و برانگیختن نادرست احساس دینی آنان است؟

(*) میرزا ابوطالب از شاگردان شیخ انصاری بود و نوشته‌اند به رتبه اجتهاد دست یافته بود و به دلیل آشنایی با زبان‌های فرانسوی و ترکی استانبولی از آثار برخی متفکران غربی و لوضاع اروپای مدرن آگاهی داشته و در نوشته‌های خود استفاده می کرده است و سال‌ها پیش از مشروطه نوشته‌ای را ترجمه کرد که در آن به مسائلی اجتماعی بشر و تمدن‌ها پرداخته شده بود. (دین اتلاین)

علی». و میرزا ابوطالب پس از ذکر آیه‌ای که آمده می‌افزاید: «فقره اعطاء مقام رسالت به حضرت موسی (ع) است و شروق نور نبوت آن حضرت است برای بندگان اعلیحضرت اقدس همایونی شاهنشاه اسلامیان پناه ارغد الله عیسه و نصر جیوشه، نهایت عظمت در این کار خواهد بود ان شاه الله».

چنان که برای دستگیری چند خطیب معروف مشروطه خواه، یعنی میرزا نصرالله معروف به ملک‌المتمکمین و سید جمال واعظ و بهاء‌الواعظین و روزنامه نگار معروف، میرزا جهانگیرخان متوسل به استخاره می‌شود:

«بسم الله الرحمن الرحيم پروردگارا اگر من امشب میرزا نصرالله و سید جمال و بهاء و میرزا جهانگیرخان و این مفسدین را گرفتار نمایم صلاح است استخاره خوب بیاید یا دلیل الممتحیرین یا الله».

و پاسخ میرزا پس از ذکر آیه این است: «تخلف از این نیت جایز نیست در کمال خوبی ابتداء و عاقبة خواهد بود».

شاه قاجار که باب مشورت با اهل حل و عقد و نخبگان جامعه را به روی خود بسته و تنها با اطرافیان نوعاً منفعت طلب خود نشست و برخاست دارد، از یک سو برای برکناری کسانی چون مشیرالدوله از وزارت علوم، مؤتمن‌الملک از وزارت تجارت و مستوفی‌الممالک از وزارت جنگ یک استخاره می‌کند و یا یکجا برای برکناری ناصرالملک از وزارت مالیه، آصف‌الدوله از وزارت داخله (کشور)، مشیرالدوله پیرنیا از وزارت خارجه و مخبرالسلطنه هدایت از وزارت عدلیه (دادگستری) متوسل به استخاره می‌شود و در باره وزارت دادن به عمو و پدر زن خود کلبران میرزا که زمانی نایب‌السلطنه بود، نیز با استخاره در پی رفع تردید در ندامت احتمالی است؛ شاید علت یا یک علت آن این بود که کلبران میرزا که کمرانیه کنونی تهران از او نام گرفته، در جنبش مشروطه از مشروطه خواهان حمایت می‌کرد، و از سوی دیگر برای سرسختی در برابر خواست و اصرار مردم و گروه‌ها برای برکناری «حسین پاشا خان امیر جنگ» و برخی دیگر و برخورد با مردم نیز استخاره می‌کند:

«بسم الله الرحمن الرحيم پروردگارا اگر من در این مقدمه که مردم و انجمن‌ها حسین پاشا خان امیر جنگ و غیره را نمی‌خواهند سختی کنم و جواب سخت بدهم صلاح من است استخاره خوب بیاید و الا فلا یا دلیل الممتحیرین یا الله». و پاسخ پس از ذکر آیه این است: «برای استتطاق (بازجویی) و محاکمه خیلی خوب است و برای غیر آن خوبی ندارد».

جالب است که وی با توجه به دشواری‌هایی که در برابر خود می‌بیند در سه مرحله درباره ماندن و نماندن در سلطنت و یا واگذاری به پسرش احمد میرزا نیز استخاره می‌کند و فرصت بازجویی آن نیست. اما باید گفت نقطه عطف استخاره‌های این شاه مستبد که راه اندیشه کردن درست و مشورت با خردمندان و اهتمام به قواعد اجتماعی و اصول مردم‌داری و عبرت گرفتن از تاریخ را به روی خود بسته بود و طبعاً با تشویق اطرافیان خود دل به اموری چون استخاره و تقل خوش داشته و این گونه در مسیر تسویلات شیطانی گام برمی‌داشت، استخاره‌ای است که وی برای به توپ بستن مجلس شورای ملی و گرفتن جان نمایندگان مردم و مدافعان مجلس گرفته است!

و آن اینکه به رغم اقدام‌ها و فشارهای محمدعلی میرزای مستبد



دو نشانه متعصبان



رضا بابایی: «تعصب» که در ادبیات دینی به آن «جاهلیت» هم می‌گویند، شایع‌ترین بیماری فکری در جوامع عقب‌افتاده است. درمان آن نیز بسیار دشوار است؛ چون هیچ کس خود را متعصب نمی‌داند. تعصب، چیزی است که ما آن را همیشه در دیگری می‌بینیم و دیگری در ما. ما نمی‌توانیم به او ثابت کنیم که متعصب است و او نیز نمی‌تواند تعصب ما را به ما نشان دهد. اما دو ویژگی مهم در انسان‌های متعصب وجود دارد که خوش‌بختانه تا حدی قابل اندازه‌گیری است و از این راه می‌توان میزان و مقدار تعصب را در انسان‌ها حدس زد:

یک. غلبه کمی و کیفی باورهای متافیزیکی بر دانش‌های زمینی. باورهای متافیزیکی انسان متعصب، بسیار پیش از دانش‌های دنیوی او است. او پیش از آنکه بداند و بشناسد و بخواند، باورمند است و آن اندازه که اقیانوس باورهای او سرشار است، کاسه دانشش پر نیست. باورهای متافیزیکی در غیبت دانش‌های زمینی، از سنگ و چوب، بت می‌سازند و از زمین و زمان، مقدسات، اگر نیوتن یا زکریای رازی متعصب نبودند، از آن رو است که دانسته‌های علمی آنان، بسیار پیش از باورهای فراعلمی و فزاینده‌ی ایشان بود. نیز به همین دلیل است که دیو تعصب، معمولاً قربانیان خود را از میان جوانان و مردم کم‌سواد می‌گیرد. دو. ناآشنایی با «دیگر»ها. متعصب، معمولاً شناختی ژرف از دیگران و باورهایشان ندارد. بی‌خبری از اندیشه‌ها و باورهای دیگران، او را به آنچه دارد، دلپسته‌تر می‌کند. انسان‌ها هر چه با شهرها و کشورهای بیشتر و بزرگ‌تری آشنا باشند، دلپستگی کمتری به روستای خود دارند.

بنابراین، انسان متعصب، پیش از دانش، گرایش دارد و بیش از آنکه عقیده‌شناس باشد، عقیده‌پرست است. حاضر است در راه عقیده‌اش جان بدهد ولی حاضر نیست درباره عقیده‌اش بیندیشد و بخواند و پرسد. متعصبان را به راحتی می‌توان سازمان‌دهی کرد و به کارهای سخت واداشت. آنان، کنش‌گر و سرلایا غیرت و اراده‌اند، و هیچ نیرویی در برابرشان تاب مقاومت ندارد، مگر حکومت قانون. برای مهار خشونت و زیاده‌خواهی متعصبان، در کوتاه‌مدت هیچ راهی وجود ندارد، جز تقدیس و تقویت قانون و استوارسازی پایه‌های آن. تعصب، تا آنجا که قانون را تقض نکند، خطری برای جامعه ندارد. گرفتاری از وقتی آغاز می‌شود که قانون در برابر متعصبان و خشونت‌طلبان کوتاه بیاید و دست آنان را باز یا نیمه‌باز بگذارد. زنان و مردان تعصب‌مدار،

قانون‌گریزترین مردم روزگارند. آنان خود را تافته‌های جداافتاده می‌دانند و عقیده خود را مقدس‌تر از هر قانونی. قانون را تا آنجا گردن می‌گذارند که پشتیبانشان باشد؛ نه پیش از آن. کشوری که در آن، سخن از عقیده، پیش از قانون و حقوق باشد، بهشت متعصبان است.

خطای «ابن‌همانی» در فهم کلمات قرآن

یکی از خطاهای گمراه‌کننده در فهم متون تاریخی و دینی، افتادن در دام «ابن‌همانی» است. «ابن‌همانی» یعنی یکسان‌انگاری مفاهیم و مصادیق الفاظ در همه ادوار تاریخی و در همه جوامع انسانی. در متون کهن، کلماتی است که در طی زمان و با تغییر مناسبات انسانی و اجتماعی، معنایی دیگر یافته‌اند. معانی جدید، گاه به معانی قدیم نزدیک است و گاه دور؛ اما معمولاً «ابن‌همانی» نیست؛ زیرا همه یا اکثر کلمات قدیم، معنایی مناسب با پیوستار و جهان کهن دارند و آنگاه که قدم به جهانی دیگر می‌گذارند، معنایی مناسب با جهان جدید می‌یابند. این گسست، گاه جزئی و اندک است و گاه کلمه‌ای را به «مشترک لفظی» و «ابن‌نه‌آنی» تبدیل می‌کند. تغییرات جزئی یا کلی در معانی کلمات، سه آبشخور دارند: زمان، مکان و گفتمان. درباره تأثیر زمان و مکان بر معانی کلمات، پیش‌وگم گفت‌وگو شده است و اکثر دانشمندان علم تفسیر نیز تأکید کرده‌اند که هر کلمه‌ای را در قرآن یا دیگر متون تاریخی، باید آن‌چنان فهمید که مخاطبان عصر نزول یا تألیف می‌فهمیدند. اما درباره تأثیر گفتمان‌ها در معانی کلمات، کمتر سخن رفته است. هر کلمه همچون حلقه‌ای در زنجیره گفتار، و هر گفتار سلولی در پیکر گفتمان است. بنابراین فهم درست کلمات، دست‌کم موقوف به دو آگاهی است: آگاهی به گفتار(سیاق) و گفتمان. معنای «نجات» در گفتاری که متعلق به گفتمان بودایی است، با معنای همین کلمه در گفتمان مسیحیت و اسلام فرق می‌کند. کلمه «وحی» در دو گفتمان اسلام و مسیحیت نیز همین گونه است. مثال دیگر، کلمه «یهود» و «نصارا» در ادبیات قرآن و ادبیات مسلمانان است. کلمه «یهود» در ادبیات یا گفتمان قرآن، در دو معنای خاص و عام به کار رفته است که بی‌توجهی به آن، ما را در فهم بسیاری از آیات به خطا می‌اندازد. وقتی قرآن از یهود سخن می‌گوید، معمولاً یهود یثرب و حجاز را اراده می‌کند، نه مطلق یهودی(بنی‌اسرائیل) را. یهود حجاز در عصر پیامبر(ص)، افزون بر مرزبندی دینی و عقیدتی با مسلمانان، بر سر قدرت فائده در شبه‌جزیره عربستان نیز نزاع داشتند. مخاطبان نخستین قرآن در مدینه، وقتی کلمه یهود را می‌شنیدند، کسانی از اهل کتاب را به خاطر می‌آوردند که در قلعه‌هایی استوار در حومه مدینه می‌زیستند. آنان بزرگ‌ترین خطر برای اسلام محسوب می‌شدند؛ به دلیل نیاز مسلمانان به زمین‌های آباد و حاصل‌خیز پیرامون مدینه و خودداری یهودیان از واگذاری این زمین‌ها به مسلمانان مهاجر. همین یهودی، به تعبیر قرآن، «شدیدترین دشمن مؤمنان = أَشَدُّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ» است؛ نه مطلق یهودی. اگر آیات قرآن را درباره یهود، شامل یهودیان همه اعصار بدانیم، از عهده فهم برخی آیات بر نمی‌آییم. معنای قرآن باورهایی را به یهود نسبت می‌دهد که ما می‌دانیم در شمار باورهای عمومی یهودیان نیست؛ ولی در میان یهودیان عصر بعثت

به معنی دفاع از گزاره «فقدان مبنای فقهی برای زندان» نیست.

ابتدا باید درباره گزاره نخست باید کند و کاو کرد. ظاهراً این گزاره از دقت و سندیت کافی برخوردار نیست، چرا که:



۱- نگاهی به منابع فقهی و تاریخی شیعه و سنی نشان می‌دهد که مجازات زندان جزو مجازات‌های رایج در میان مسلمانان صدر اول بوده و اصل این رویه از سوی شارع مقدس مورد نهی قرار نگرفته است. حتی در قرآن کریم نیز آیاتی همچون ۳۳ و ۱۰۶ مانده، ۱۵ نساء و ۵ توبه دال بر مشروعیت زندان از نگاه دین اسلام است. (۱) البته درباره مراد این آیات از حبس گفته شده که تنها به معنی بازداشتن متهم از تصرفات آزادانه و آمد و شد است و نه بیشتر. (۲) در ابواب مختلف فقهی از جمله ایلاء، کفالت، حدود، قصاص و قضاء از «حبس» به معنی ایجاد محدودیت برای متهم، حصر خانگی، بازداشت و زندانی کردن وی سخن گفته شده است. (۳) کثرت این روایات به گونه‌ای است که ادعای تواتر اجمالی درباره آنها شده است. (۴) از دلیل اجماع نیز برای اثبات مشروعیت حبس در شریعت اسلام بهره گرفته شده است. طبق این دلیل، اگر از هر فقیه شیعه یا سنی درباره مشروعیت و ضرورت زندان پرسیده شود، به ناچار او به مشروعیت فتوا خواهد داد. (۵)

۲- ضرورت زندان حتی اگر هیچ آیه‌ای به آن اشاره نمی‌کرد و در منقولات و روایات صحیح رد پایی نداشت، باز هم از طریق عقلی، عقلایی و تاریخی قابل اثبات بود. اساساً هیچ حکومت و کشوری در طول تاریخ بدون تشکیلات زندان و محبس قادر به دفاع از حقوق مردم در برابر بزه‌کاران و تبه‌کاران نبوده و نخواهد بود. این امر به قدری واضح است که نیازی به مستند دینی (قرآنی و روایی) ندارد، چرا که بر طبق قاعده تلازم حکم عقل و شرع و حجیت بنای عقلا هیچ گریزی از اثبات مشروعیت و حتی ضرورت وجود زندان نیست. این امر به قدری واضح بوده که مورخین و رولویان درباره این بحث کرده‌اند که چه کسی نخستین زندان را در تاریخ اسلام ساخته است، چرا که پس از گسترش تعداد مسلمین و قلمرو جهان اسلام نیاز به زندان کاملاً احساس شده بود. (۶) ضرورت این مسأله و بدهت آن به قدری بوده که فقها نیازی ندیده‌اند درباره آن کتاب مستقلی در خلال ابواب فقهی تعریف کنند، از همین رو موارد مربوط به حبس متهمین و مجرمین به طور پراکنده در کتب و ابواب فقهی ذکر شده است. در فقه می‌توان دو نگاه نسبت به زندان دید: نگاه نخست به عنوان یک مقوله کیفری (اعم از حد یا تعزیر) و نگاه دوم به عنوان یک مقوله غیر کیفری (بازداشت موقت) (۷)

۳- از آنجا که ضرورت وجود زندان از نظر فقها مفروغ‌عنه بوده است، درباره اموری همچون هزینه‌ها و مخارج زندان و زندانیان و حتی حقوق زندانی بحث کرده‌اند. به عنوان نمونه گفته شده که امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) هزینه ساخت زندان‌های شهر کوفه را از بیت‌المال تأمین کرده (۸) و یا دستور داده که ابن‌ملجم مرادی در دوره بازداشت از خوراک کافی و حقوق خود برخوردار باشد. (۹) حتی حدیث صحیحی از ابوبصیر وجود دارد که نظر امام صادق (ع) را درباره ضرورت تأمین

یا نزدیک به آن رایج بوده است. معلاً قرآن کریم در سوره توبه، آیه ۳۰، یهودیان را متهم به پرستش «عزیر» می‌کند و اینکه عزیر را فرزند خدا می‌دانند (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ). شیخ طوسی در التبیان (ج ۵، ص ۲۳۹) و علامه طباطبایی در المیزان (ج ۹، ص ۲۴۴) و فخر رازی در تفسیر کبیر (ج ۱۶، ص ۳۳ و ۳۷) نیز گفته‌اند که عقیده به نسبت فرزندی-پدری میان عزیر و خدا، عقیده گروهی از یهودیان یغرب بوده و در میان همه یهودیان آن عصر و اعصار دیگر عمومیت نداشته است.

همچنین قرآن مسیحیان را مردمانی می‌خواند که عیسی و مریم را می‌پرستند؛ حال آنکه ما می‌دانیم اگر مسیحیان، به‌ویژه در قرون اخیر چنین عقیده‌ای ندارند: **وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَلَمْ تَكُنْ لِلنَّاسِ آخِثُونَ يَا أُمَّةَ الْإِنسَانِ مِنْ حُونِ اللَّهِ؟**

کلمات «کافر» و «مشرک» نیز چنین وضعی دارند. «کافر» در قرآن، یعنی «بپرستان حربی مکه»؛ یعنی آنان که مسلمانان را از شهرشان بیرون کردند و خانه‌هایشان را آتش زدند و از هر فرصتی برای حمله به مدینه استفاده می‌کردند. اطلاق «کافر» و احکام آن بر هر کسی که بلوری غیر از اعتقادات مسلمانان داشته باشد، به قرینه‌های روشنی نیاز دارد که دست‌کم در قرآن نیست. از همین دست است کلمات «کتاب»، «تفاله»، «اطعام» و... معلاً اگر از کلمه «اطعام» در قرآن کریم، همان چیزی را بفهمیم که در سال‌های نخست هجرت در مدینه فهمیده و اجرامی شد، قرآن را به آیین نامه مؤسسات خیریه و بخشنامه کمیته امداد فرو کاسته‌ایم. «اطعام» به معنای سفره انداختن و چند گرسنه را سیر کردن، چه رنجی از زندگی انسان‌ها می‌کاهد؟ هر سال، ۲۶۵ روز است و هر انسان در روز سه وعده غذا می‌خورد. یعنی هر انسان نیازمند در سال، بیش از ۱۰۰۰ بار نیاز به اطعام دارد. اطعام انسان‌ها به شکل سیر کردن آنان در یکی از وعده‌های غذایی در یکی از روزهای سال، در آن روزگاران مطلوب و تا حدی گره‌گشا بود. اما آیا نباید امروز برنامه‌های اقتصادی موفق را که قادر به فقرزدایی و اشتغال‌زایی است، مصدق اطعام بدانیم؟ چنین اقتصادهایی در یغرب، به دلیل مختصات تاریخی و جغرافیایی، قابلیت اجرا نداشت. به همین دلیل اطعام به معنای سفره انداختن و چند شکم را سیر کردن در آن روزگاران که مرگ بر اثر گرسنگی معمول بود، بی‌فایده و بی‌معنا نبود؛ اما اکنون این شیوه اطعام، مانند روشن کردن شمع در گذرگاه‌ها است که در قدیم فایده و ثواب داشت، اما اکنون که در هر کوچه چراغی به نیروی برق روشن است، بی‌فایده و بی‌معنا است.



زندان در فقه شیعه

علی اشرف فتحی: در سال‌های اخیر بارها شنیده شده که زندان هیچ مبنای اسلامی و فقهی ندارد و طبق همین گزاره، «زندان‌زدایی» به مسؤولین توصیه می‌شود. به نظر می‌رسد که دفاع از «زندان‌زدایی» لزوماً

زندگی دزدی که دست و پایش قطع شده و زندانی شده است مشخص کرده و دستور داده شده که زندگی و خرجی این دزد زندانی باید از طریق بیت‌المال تعیین شود. (۱۰) همچنین فقها درباره رعایت حقوق زندانی تصریح کرده‌اند که زندانبان ضامن هرگونه ضرر جانی و بهداشتی نسبت به وضعیت زندانی است. شیخ طوسی تأکید کرده که زندانی کننده به اجماع طایفه امامیه و روایات، ضامن است و فقط در صورتی ضامن نیست که زندانی دچار یک بلیه یا بیماری طبیعی شود. (۱۱) درباره حقوق زندانی در اسلام از جمله حق ملاقات با نزدیکان و دیگران، حق شرکت در مراسم مذهبی، حق مرخصی، حق رفاه، حق تعجیل در محاکمه، حق عدم پرداخت مخارج زندان و حق داشتن رابطه جنسی با همسر مباحث مفصلی در متون فقهی و روایی وجود دارد که همگی حاکی از پداهت و ضرورت وجود زندان است. (۱۲)

بنا بر آنچه که مختصراً بدان اشاره شد، اصل وجود زندان در اسلام و فقه شیعه و سنی از بدیهیات است و آنچه که می‌تواند محل نزاع و اختلاف باشد، موارد زندان و عناوین مجرمانه‌ای است که می‌تواند منجر به زندانی شدن افراد شود. به نظر می‌رسد «زندان‌زدایی» بدین معنا می‌تواند درست باشد که باید از سویی بسترهای وقوع جرم و عوامل جرم‌زا را از طریق برقراری عدالت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی کاهش داد و از سوی دیگر عناوین مجرمانه‌ای را که منجر به حبس افراد می‌شود، تا حد ممکن و ضرورت محدود کرد تا جمعیت زندانبان کاهش یابد و مقابله با جرائم تا حد ممکن از طرق دیگری جز زندان پیگیری شود. برای رسیدن به چنین مقصدی باید مذهب شارع مقدس درباره موارد و مصادیق صدور حکم حبس برای متهمین در کنار مصادیق نوین این پدیده بررسی شود تا زندان به عنوان یک مجازات دم‌دستی برای متهمین تعریف نشود و بازدارندگی آن زیر سؤال نرود.

پانوشته‌ها در دفتر نشریه موجود می‌باشد.



منع و یا جواز شکنجه در فقه و قانون

حسن فرشتیان: جهت بررسی ممنوعیت و یا جواز شکنجه در قوانین ایران، با توجه به این که حقوق ایران برگرفته از فقه اسلامی می‌باشد، شایسته است در ابتدا حکم شکنجه را در فقه و شریعت اسلامی بررسی کنیم. در زمان ظهور اسلام و حتا پیش از آن، شکنجه در جامعه وجود داشت و حتی بسیاری از پیروان ادیان جدید، توسط معاصران خویش تا سرحد مرگ شکنجه می‌شدند، شکنجه عیسا مسیح و حواریون او، شکنجه ایمان آوردگان به پیامبر اسلام، از نمونه‌های بارز شکنجه در دوران کهن بود. اما علیرغم ثبت این شکنجه‌ها در تاریخ ادیان، در منابع کهن دینی، شکنجه، به عنوان فصل مستقلی مورد بررسی قرار گرفته

نشده، زیرا شکنجه‌ها در قالب و چارچوب‌های دیگری اعمال می‌شده است. لذا در ابتدا «حکم شکنجه را در فقه و شریعت اسلامی با توجه به انگیزه‌های متفاوت آن» بررسی می‌کنیم. سپس در بخش دوم به «منع شکنجه در قوانین مدون ایران» می‌پردازیم.

بخش اول: بررسی فقهی شکنجه با توجه به انگیزه‌های متفاوت آن با توجه به اینکه از دیرباز، شکنجه، در قالب و چارچوب‌های متفاوت و با انگیزه‌های مختلفی اعمال می‌شده است، برخی از واژه‌های عربی، مثل «تعذیب» (رنج دادن و عذاب کردن) و «ایذاء» (اذیت و آزار رسانیدن) به معنای شکنجه، سر فصل جدیدی از مباحث فقهی شد. سپس احکام مرتبط با شکنجه، در ابواب مختلف فقهی، بیان گردید. از جمله در کتب مثل وسائل الشیعه، در باب‌های مختلفی با عناوین ذیل، بحث شکنجه مطرح شده است: «حرام بودن کتک زدن بناحق دیگری»، «حرام بودن کتک زدن بناحق مسلمان»، «اقرار با شکنجه و اذیت و آزار» و...^۱

پراکندگی منابع و سرفصل‌های بحث شکنجه در فقه، ناشی از بی‌توجهی پیام آور و شارع و مفسران نخستین دین نسبت به این پدیده نبود، بلکه همچنانکه در سطور پسین مشاهده خواهیم کرد، شرع بیشترین حساسیت‌ها را به مصادیق شکنجه نشان داد، به عبارتی دیگر، مقابله و مبارزه شرع با مصادیق شکنجه بود که تحت نام‌ها و عناوین دیگری در نهادهای عرفی آن دوران جاخوش کرده بودند و به عنوان یک سنت عرفی جایز شمرده می‌شدند. شکنجه‌های آن دوران، با عناوینی مثل «مغله کردن»، «انتقام گیری»، «قصاص»، «مجازات» و ... تعریف می‌شدند. به همین دلیل برای بررسی نظر فقهی اسلام در زمینه شکنجه، بایستی به مصادیق کاربرد شکنجه توجه کرد و نظر اسلام را در آن ابواب مورد مطالعه قرار داد.

به نظر می‌رسد که شکنجه در دوران کهن و در زمانه ما، می‌تواند به یکی از دلایل پنج گانه زیر انجام شود: «شکنجه برای اعتراف گیری»، «شکنجه برای تنبیه»، «شکنجه برای ارباب و اجبار به انجام عمل»، «شکنجه تبعیض گرایانه» و «شکنجه جهت انتقام گیری».

ماده اول معاهده منع شکنجه و سایر مجازات‌ها و رفتارهای خشن، غیر انسانی و تحقیرآمیز، سازمان ملل (نویورک ۱۹۸۴)، شکنجه را اینچنین تعریف می‌کند: «در این معاهده واژه شکنجه بیانگر هرگونه عملی می‌شود که به سبب آن، تمدا درد و رنج شدیدی، خواه جسمی و یا روحی بر فردی اعمال شود، تا بدانوسیله از او یا از یک شخص ثالث، اطلاعات یا اعترافات گرفته شود، یا با هدف مجازات برای عملی که او یا فرد ثالث مرتکب شده یا مظنون به ارتکاب آن است، یا با هدف ارباب و فشار بر او یا بر شخص ثالث انجام شود، یا با هر انگیزه دیگری بر مبنای دلایل تبعیض آمیز از هر نوع که باشد، زمانی که چنین درد و رنجی از سوی یک مقام و نماینده دولتی یا هر فرد رسمی، یا به دستور وی و یا با رضایت صریح یا ضمنی وی، اعمال شده باشد. شکنجه شامل درد و رنج ناشی از اجرای احکام قانونی، چه ناشی از ذات اجرای این احکام و چه به

میشود. پس این راه را باید بست یعنی اگر حتی ده نفر از افراد سرشناس ربه‌شوند و این راه باز نشود جامعه سالم تر است. آیت الله منتظری، با جمله ای کلیدی پاسخ نهایی را بیان داشت: «اگر گناهکاری آزاد شود بهتر از این است که بیگناهی گرفتار شود».^[۱]

فقه با بی اعتبار کردن اقرارهای ناشی از شکنجه، گام بلندی برای جلوگیری از این نوع شکنجه‌ها برداشت. «در فقه اولین شرط اقرار غیر از شرط‌های عمومی، «اختیار داشتن» است یعنی با «اکراه و زور» نمی‌شود اقرار گرفت... هرگونه اجبار بر اقرار، بی‌بینه بودن و حجت بودن آن را از بین می‌برد».^[۲]

البته موافقان «شکنجه با انگیزه اقرارگیری» بی کار ننشستند و راه حلی جایگزین پیدا کردند، نام شکنجه را «تعزیر» نهادند و شکنجه متهمان را رنگ و لعابی مشروع بخشیدند. آیت الله منتظری تاکید داشت که «تعزیر در اسلام برای جرم ثابت و قطعی است، یعنی جرمی که در محکمه صالحه ثابت شده باشد، نه برای اثبات جرم یا گرفتن اقرار و اقرار».^[۳]

از امیرالمومنین نقل شده که کسی که پس از شکنجه و کتک خوردن به دزدی اقرار کرده باشد، حدّ سرقّت بر وی جاری نمی‌شود.^[۴] از امام صادق نیز حدیثی به همین مضمون نقل شده است.^[۵] در حدیث دیگری ابوالبختری از امام صادق، نقل می‌کند که ایشان نیز از حضرت علی نقل می‌کند: «کسی که هنگام تجرید (عریان کردن و کتک خوردن) یا ترساندن یا حبس یا تهدید به جرمی اقرار کند، بر او حدّی نیست».^[۶] آیت الله منتظری با نقل احادیثی از منابع شیعه و سنت، در ممنوعیت شکنجه و برهنه کردن و کتک زدن و به غل و زنجیر کشیدن متهمان در اسلام، نتیجه گیری می‌کند «تعزیر متهم و شکنجه وی به مجرد احتمال، مشکل است، و ترتیب اثر دادن به اعتراف وی که بر اثر شکنجه باشد مشکل تر است... و به همین دلیل، جایز نیست که امام جامعه و قاضیان به اعترافات و اقراریه متهمینی که به خاطر حبس و شکنجه و یا از ترس آن، و یا با نیرنگ و فریب اتخاذ شده، اعتماد کنند، چنین اقرارهایی در محاکم شرعی بی ارزش است».^[۷] «بدون تردید اعتراف یا شکنجه و فشار، شرعا در محاکم شرعی اعتبار ندارد».^[۸] ایشان یکی از تفاوت‌های فکری خویش با آیت الله خمینی را در همین نکته یادآوری می‌کند: «اما تفاوت دیدگاه من با ایشان در این است که اعترافات پخش شده را که در شرایط زندان و شرایط فشار روحی و جسمی گرفته شده است شرعا قابل استفاده نمی‌دانم».^[۹]

آیت الله منتظری جمع بندی می‌کند که اولاً، شکنجه و آزار متهم به نام تعزیر جایز نیست و ستم محسوب می‌شود، و ثانياً شرعا اعترافات ناشی از شکنجه اعتبار و ارزشی ندارد.^[۱۰]

در همین زمینه، برخی فقها بر این باور هستند که حتی اگر بقای اسلام نیاز به شکنجه دادن دیگران باشد، این سبب جایز دانستن شکنجه نیست: «چنانچه گفته شود: اگر بقاء اسلام متوقف بر این امر باشد موجب جواز است؛ جواب داده می‌شود: کدام اسلام؟! اسلامی که با این ضوابط که از جمله مقدمات آن تعدیب افراد میرا و پاک‌ی که حاکم نسبت به آنها

صورت موردی ناشی از آن باشد، نمی‌شود».^[۱۱]

ماده فوق، در تعریف شکنجه، به چهار نوع شکنجه صراحت دارد ولی شکنجه پنجم را در تعریف ذکر نمی‌کند. به نظر می‌رسد، شکنجه نوع پنجم (انتقام گیرایانه) با توجه به این که در حقوق معاصر، مجازات‌ها از جنبه فردی خارج شده است و قربانیان به انتقام از مجرمان نمی‌پردازند، بلکه مجازات‌ها جنبه تنبیهی به خود گرفته است و «تنبیه» نیز وظیفه حاکمیت‌هاست، بنابر این «شکنجه انتقام‌گیری» می‌تواند در ذیل «شکنجه تنبیهی» جای داده شود.

در ذیل به بررسی منع و یا جواز فقهی شکنجه در رابطه با انگیزه‌های پنج گانه فوق، می‌پردازیم.

۱. «شکنجه برای اعتراف‌گیری»:

شکنجه برای اعتراف‌گیری، هم برای فقها و حقوقدانان، و هم برای دولتمردان و سیاستمداران، کاری وسوسه کننده بوده است. حتا در بین برخی از مخالفین شکنجه، منع شکنجه جهت اقرار و اعتراف، مورد شک و تردید قرار داده شده است. مثال فرضی مشهور آن، در خطر بودن جان شهروندان و اطلاع داشتن فردی است که اطلاعات خویش را در اختیار نهادهای مربوطه قرار نمی‌دهد. اینجا بین دو واقعه قرار می‌گیرم یا با ایجاد فشار و شکنجه دادن، از این فرد مطلع اطلاعاتی بدست آورده شود و جلوی فاجعه گرفته شود و یا این که با رعایت اصل ممنوعیت شکنجه، وی را رها کرده و شاهد فاجعه و کشتار باشیم. همین مثال فرضی، به هنگام بررسی و تصویب اصل منع شکنجه در قانونی اساسی (اصل ۳۸)، در مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مطرح شد. در آن جلسه، آیت الله مشکینی، این اصل پیشنهادی را با پرسش ذیل به چالش کشید: «شکنجه به هر نحو برای گرفتن اقرار یا کسب اطلاع ممنوع است ما معتقدیم که این یک امر غیر اسلامی و غیر انسانی است و رأی هم به این می‌دهیم ولی بعضی از مسائل باید مورد توجه قرار گیرد مثل اینکه احتمالا چند نفر از شخصیت‌های برجسته را ربه‌اند و دو سه نفر هستند که میدانیم اینها از ربانندگان اطلاع دارند و اگر چند سیلی به آنها بزنند ممکن است کشف شود آیا در چنین مواردی شکنجه ممنوع است؟» نایب رئیس مجلس، آیت الله بهشتی پاسخ داد: «کسب اطلاع راه‌هایی دارد که بدون آن هم می‌توانند آن اطلاعات را بدست آورند». آیت الله مشکینی استدلال کرد که «اگر چند شکنجه اینطوری به او بدهند مطلب را میگویند مثلاً در واقعه استاد مطهری یک فردی می‌شناسد که احتمالا ضارب چه کسی هست اگر به او بگویند تو گفتی میگویند نه». آیت الله منتظری، در جایگاه ریاست مجلس، قاطعانه جلوی بازگذاشته شدن راه قانونی شکنجه را گرفته و اظهار داشت: «ضرر این کار بیش از نفعش هست». آیت الله مشکینی چالش را ادامه داد: «مساله دفع افسد به فاسد آیا در این مورد صبیح ندارد با توجه به اینکه در گذشته هم وجود داشته است؟» آیت الله بهشتی مجدداً پاسخ داد: «قاعی مشکینی توجه بفرمائید که مساله راه چیزی باز شدن است. به محض اینکه این راه باز شد و خواستند کسی را که متهم به بزرگترین جرمها باشد یک سیلی به او بزنند، مطمئن باشید به داغ کردن همه افراد منتهی

سوء ظن پیدا کرده و آنها را شکنجه می‌دهد بخواهد قوام یابد، مورد نظر رسول خدا نخواهد بود»^[۱۳۱]

۲. «شکنجه برای تنبیه و مجازات»

یکی دیگر از انگیزه‌های شکنجه، تنبیه و مجازات است. روایات زیادی مبنی بر حرام بودن کتک زدن مردم و شکنجه آنان، وارد شده است. در روایات، فردی که کسی را که وی را زده است بزند، یا فردی که مرتکب قتل نشده است را به قتل برساند، «سرکش ترین بنده» خدا نامیده شده است.^[۱۳۲] جابر از امام ششم روایت می‌کند: «اگر شخصی دیگری را تازیانه ای بزند، خدولند نیز او را با تازیانه ای از آتش خواهد زد»^[۱۳۳] در احادیث زیادی، شکنجه و عذاب دادن به مردم امری ناپسند شمرده شده است و برای آن، عذاب الاهی وعید داده شده است. از پیامبر اسلام نقل شده است «کسی که مردم را عذاب دهد، خدا وی را عذاب می‌دهد»، «کسانی که مردم را در دنیا عذاب می‌دهند، در آخرت عذاب خواهند شد»^[۱۳۴] امام رضا(ع) از پیامبر نقل می‌کند که «خدا لعنت کند کسی که فردی غیر از قاتل خویش را به قتل برساند یا فردی غیر ضارب خویش را مضروب سازد»^[۱۳۵] پیامبر تاکید داشت که «مبعوض ترین مردم نزد خدولند کسی است که مسلمانی را به ناحق برهنه می‌کند (برهنه می‌کند تا شکنجه کند)»^[۱۳۶] هر چند در این روایت اخیر، سخن از قیاحت شکنجه «مسلمان» است ولی بدون تردید منظور قیاحت مطلق شکنجه است، زیرا اولاً سایر روایات، ایذاء و شکنجه هر انسانی را منع می‌کند و ثانیاً، چون مخاطبین گفتار پیامبر، مسلمانان بوده است گاهی پیامبر آنان را با همین توصیف (مسلمان بودن) خطاب می‌کند تا یادشان بیاورد که مسلمان شده اند و بایستی هماهنگ و تسلیم فرامین حقیقت جهان هستی باشند. چنانچه ملاحظه شد در آموزش‌های دینی، اذیت و آزار دیگران قبیح و ناپسند شمرده است. نه تنها آزار انسان‌ها، بلکه آزار حیوانات نیز کاری غیر اخلاقی محسوب شده و دینداران از آن نهی شده اند. دستوراتی از قبیل ممنوعیت کشیدن پای گوسفندان به هنگام ذبح، یا کراهت ذبح با چاقوی کُند که سبب رنج بردن حیوان و سخت جان دادن وی می‌شود، ممنوعیت پوست کندن حیوان در حالی که جسمش همچنان گرم است و صبر کردن تا خروج کامل روح^[۱۳۷] و... نشان می‌دهد که اسلام آزار و شکنجه را حتا نسبت به حیوانات زشت می‌شمارد. امیرالمؤمنین می‌گوید «نبایستی گوسفندی را در برابر گوسفند دیگر و شتری را در برابر شتری دیگر که وی را می‌نگرد قربانی کرد»^[۱۳۸] این سفارش‌ها برای کاستن رنج و درد حیوانات است تا کمتر اذیت شوند.

۳. «شکنجه برای ارباب و اجبار به انجام عمل»

اجبار دیگران به انجام کاری، یکی دیگر از انگیزه‌های رایج شکنجه دادن است. خلیفه دوم در سفرش به شام، از مکانی می‌گذشت دید بر سر برخی از افراد روغن ریخته و زیر آفتاب داغ نگاه داشته اند تا شکنجه شوند، پرسید اینها کیستند؟ پاسخ شنید که اینان جزیه (مالیات) خویش را نپرداخته اند شکنجه می‌شوند تا مالیاتشان را بپردازند. خلیفه دستور داد که آنان را آزاد نمایند و گفت از پیامبر شنیدم: «مردم را شکنجه نکنید همانا کسانی که مردم را در دنیا عذاب می‌دهند، خدولند در روز قیامت آنان را

عذاب خواهند کرد»^[۱۳۹]

یکی از کارگزاران خلیفه عمر بن عبدالعزیز به وی نوشت که برخی مردم خراج (مالیات) نمی‌پردازند مگر اینکه فشار و عذابی بر آنها باشد، خلیفه پاسخ می‌دهد که «من از تو در شگفتم که از من اجازه شکنجه مردم را می‌خواهی، گویا من سهری برای تو در برابر عذاب خدا خواهم بود و رضایت من تو را از عذاب خدا نجات می‌دهد!». ابو فراس می‌گوید که خلیفه برای مردم خطبه خواند که «ای مردم! من برای شما کارگزارانی نفرستادم که شما را کتک زده و امولتان را بگیرند! بلکه من آنان را فرستادم تا دینتان را به شما بیاموزند»^[۱۴۰]

یکی از موارد وسوسه کننده برای شکنجه، موردی است که شاهد از ادای شهادت خودداری می‌کند و مانع می‌شود که امر حقی در دادگاه به اثبات برسد. در این مورد، برخی، گرایش دارند که بتوانند با شکنجه، چنین فردی را مامور به ادای شهادت کنند. به هنگام بررسی و تصویب اصل منع شکنجه در قانونی اساسی (اصل ۳۸)، در مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، آیت الله سبحانی، در مورد منع شکنجه در رابطه با «اجبار شخص به شهادت»، می‌گوید: «اگر مقصود از جمله «اجبار شخص به شهادت» مقصود تحمل شهادت است [شاهد وقوع قضیه ای شدن] به طور مسلم تحمل شهادت واجب نیست و اگر مقصود، اداء شهادت در محکمه است به طور مسلم اداء شهادت در محکمه واجب است همانطور که قرآن می‌فرماید «ولا تکتّموا الشهاده...» و نیز می‌فرماید «ولا یأب الّشهداء اذا ما دعوا...» و این آیات می‌رساند که اداء شهادت در محکمه واجب است و حاکم اسلام می‌تواند شاهد را برای اداء شهادت الزام کند زیرا شاهدهی است که می‌توسد و اداء شهادت نمی‌کند در این صورت بر حاکم لازم است با تأمین جان، او را بر اداء شهادت الزام کند». آیت الله بهشتی به شکل منطقی با اجبار شاهد به حضور در دادگاه موافق بود ولی معتقد بود فقط وی را می‌توان اجبار به حضور نمود نه اجبار به شهادت دادن: «اجبار به حضور در یک جا یک مسأله است و اجبار به اداء شهادت مسأله دیگری است بنابراین هیچ کس را اجبار نمی‌شود کرد بلکه فقط می‌شود به آن شخص گفت که در دادگاه حاضر شود و اگر شهادتی دارد بگوید». در برابر این پرسش سبحانی که «اگر شاهد بوده، تحمل الشهاده، یعنی شهادت را متحمل بوده است حاکم نمی‌تواند او را مجبور کند؟»، بهشتی قاطعانه پاسخ می‌دهد: «خیر، در فقه هم چنین چیزی نیست»^[۱۴۱]

۴. «شکنجه تبعیض گرایانه»

گاهی شکنجه فقط به دلیل تحقیر دیگرانی از نژاد یا مذهب و یا طایفه خاصی هستند انجام می‌گیرد، در این مورد، شکنجه گر خود را از نژاد یا طایفه برتری می‌پندارد لذا آنانی را که پایین تر می‌پندارد سزاوار اذیت و آزار می‌داند. اسلام از همان ابتدا، با هرگونه تبعیضی مخالفت کرد. داعیه جهانی بودن اسلام کمک شایانی می‌کرد تا مسلمانان از شیوه‌های تبعیض گرایانه اجتناب کنند. قرآن برای جلوگیری از روحیه تبعیض، در آیات متعددی و با شیوه‌های گوناگونی، به برابری انسان‌ها تصریح کرده است. در برخی آیات یادآوری کرده است که «خدولند شما

تحقیر آمیز و خوارکننده قرار گیرد.^[۳۱] پیمان دیگری نیز در عرصه بین المللی برای منع شکنجه منعقد شده است که «معاهده منع شکنجه و سایر مجازات‌ها و رفتارهای خشن، غیر انسانی و تحقیر آمیز» (نیویورک ۱۹۸۴)^[۳۲] نامیده می‌شود.^[۳۳] علاوه بر ممنوعیت شکنجه در مقررات و معاهده‌های بین المللی، در حقوق داخلی ایران، نیز شکنجه ممنوع شده است. برخی از اصول قانون اساسی ج. ا. ایران دلالت ضمنی بر این ممنوعیت دارد. اما اصل سی و هشتم قانون اساسی، به صراحت هرگونه شکنجه را ممنوع می‌کند: «هرگونه شکنجه برای گرفتن اقرار یا کسب اطلاع ممنوع است اجبار شخص به شهادت، اقرار یا سوگند مجاز نیست و چنین شهادت و اقرار و سوگندی فاقد ارزش و اعتبار است متخلف از این اصل طبق قانون مجازات میشود».

اصل ممنوعیت شکنجه را در سایر قوانین و مقررات داخلی نیز می‌توان یافت. البته این مقررات کامل و ایده آل نهایی نیستند و به ویژه در زمینه تعاریف و مصادیق نیاز به بازخوانی و به روز شدن و تکمیل گشتن دارند. اما بر اصل ممنوعیت شکنجه، دلالتی روشن و واضح دارند. به برخی از این مقررات در ذیل اشاره می‌شود. «قانون احترام به آزادیهای مشروع و حفظ حقوق شهروندی» (مصوب ۱۳۸۲ مجلس شورای اسلامی)، ضمن برشمردن بخشی از حقوق شهروندی، و ضمن منع برخی از مصادیق شکنجه و اذیت و آزار متهمان، در بند نهم به صراحت هرگونه شکنجه را ممنوع می‌کند: «هرگونه شکنجه متهم بمنظور اخذ اقرار و یا اجبار او به امور دیگر ممنوع بوده و اقرارهای اخذ شده بدینوسیله حجیت شرعی و قانونی نخواهد داشت». مطابق ماده ۱۶۹ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲)، اقراری که با شکنجه گرفته شود اعتبار و ارزشی ندارد: «اقراری که تحت اکراه، اجبار، شکنجه و یا اذیت و آزار روحی یا جسمی اخذ شود، فاقد ارزش و اعتبار است و دادگاه مکلف است از متهم تحقیق مجدد نماید». فصل دهم از کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی (۱۳۷۵)، در مورد تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده، به «تقصیرات مقامات و مأمورین دولتی» اختصاص دارد. در این فصل قانونگذار تلاش کرده تا جلوی فشار و اجحاف مأمورین دولتی نسبت به مردم را بگیرد.

«هر یک از مستخدمین و مأمورین قضایی یا غیرقضایی دولتی برای این که متهمی را مجبور به اقرار کند او را اذیت و آزار بدنی نماید علاوه بر قصاص یا پرداخت دیه حسب مورد به حبس از شش ماه تا سه سال محکوم می‌گردد و چنان چه کسی در این خصوص دستور داده باشد فقط دستوردهنده به مجازات حبس مذکور محکوم خواهد شد و اگر متهم به واسطه - اذیت و آزار فوت کند، مباشر مجازات قاتل و آمر مجازات آمر قتل را خواهد داشت» (قانون مجازات اسلامی ایران، کتاب پنجم: تعزیرات و مجازات‌های بازدارنده، فصل دهم: تقصیرات مقامات و مأمورین دولتی، ماده ۵۷۸). «چنان چه هر یک از مأمورین دولتی محکومی را سخت‌تر از مجازاتی که مورد حکم است مجازات کند یا مجازاتی کند که مورد حکم نبوده است به حبس از شش ماه تا سه سال محکوم خواهد شد و چنان چه این عمل به دستور فرد دیگری انجام شود فقط آمر به مجازات

را از نفس واحدی آفرید»^[۳۴] گاهی اشاره شده است که «خدا شما را از منشاء واحدی آفرید»^[۳۵] و گاه توضیح داده است که «ای مرد! ما شما را از مرد و زنی آفریدیم و شما را ملت ملت و قبیله قبیله قرار دادیم تا بدینوسیله یکدیگر شناسایی متقابل کنید».^[۳۶] قرآن تصریح می‌کند که «تفاوت‌های زبان و رنگ انسان‌ها، نشانه‌ها و آیات خداوند است»^[۳۷] نه اینکه موجب و سببی برای ایجاد «تبعیض» باشند. پیامبر اصرار داشت تا به پیروان خویش بفهماند و بقبولاند که «عرب بر عجم، و عجم بر عرب، سفید بر سیاه، سیاه بر سفید، هیچ برتری ندارند مگر به پرهیزگاری، انسان از آدم زاییده شد و آدم از خاک آفریده شده است».^[۳۸] پیامبر مردم را بسان «دندان‌های شانه» برابر می‌دانست.^[۳۹] او، رابطه انسان‌ها را با هم دوستانه و عطف آمیز می‌طلبید و توضیح می‌داد که «انسان‌ها، بسان جسمی واحد هستند، از درد یک عضو، اعضای دیگر به تب و بی خوابی مبتلا می‌شوند و در درد وی رنج وی همدلی و مشارکت می‌کنند».^[۴۰] مضمون همین حدیث را، سعدی در گلستان، چنین بازگو می‌کند:

بنی آدم اعضای یکدیگرند - که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار - دگر عضوها را نماند قرار
امیر المومنین علی (ع) در نامه به فرماندار منصوبش، مالک اشتر، ضمن سفارش وی به مهربانی و محبت به رعیت، می‌نویسد «رعیت، دو گروه هستند یا برادران دینی تو هستند یا آفریده‌های بسان تو».^[۴۱] همه این توصیه‌ها در راستای پرهیز از خشونت‌های ناشی از نگرش تبعیض آمیز است.

۵. «شکنجه جهت انتقام گیری»

اسلام با قانونمند کردن رسوم اعراب در زمینه مجازات‌هایی مثل قصاص و دیات، تلاش کرد تا انتقام گیری افراد از یکدیگر را از امری شخصی به امری قانونی تبدیل کند، و با قانونمند کردن دیه به جای قصاص، هدف را از انتقام، به کاهش رنج‌های مادی گرایش دهد. البته در همین زمینه نیز با تشویق به بخشش، و با وعده به پاداش الهی، در پاکسازی روحیه انتقام گیری گام‌هایی مثبت برداشت. از سویی دیگر با ممنوع کردن برخی شیوه‌های انتقام گیری رایج و مرسوم در دوران ظهور اسلام، مثل «مغله کردن»، تلاش کرد تا راه شکنجه‌های غیر انسانی را در حد مقدور ببندد. حضرت علی پس از ضربت خوردن و در آستانه وداع، به خاندانش توصیه کرد مبادا به جای مجازات قانونی به خشونت و انتقام گیری بپردازند، ضربه ای در برابر ضربه ای. سپس افزود که از پیامبر خدا شنیدم که می‌گفت: «پرهیزید از مغله کردن و قطع عضو دیگران، حتا از مغله کردن سگ‌ها».^[۴۲]

بخش دوم: منع شکنجه در قوانین مدون ایران

در مقررات و معاهده‌های بین المللی گوناگونی، شکنجه به صراحت ممنوع شده است. در مرتبه بالای این معاهدات، می‌توان به «اعلامیه - جهانی حقوق بشر» استناد کرد که به عنوان یک پیمان بین المللی، به نظر بسیاری از حقوقدانان، الزام‌آور بوده و مفاد آن، از اعتبار حقوق بین الملل برخوردار است. ماده ۵ این اعلامیه تصریح می‌کند: «هیچ کس نباید مورد شکنجه یا بی رحمی و آزار، یا تحت مجازات غیرانسانی و یا رفتاری

میان تئوری و عمل، و میان متن قوانین و اجرای آن، بحث دیگری است. (دین آنلاین به نقل از مجله خط صلح)

پانوشت ها در دفتر نشریه موجود می باشد.



بیشترین سئوالاتی که از آیت الله العظمی

صافی پرسیده می شود.

پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت الله العظمی

صافی گلپایگانی پاسخ های این مرجع تقلید به

بیشترین سئوالاتی که از معظم له شده است را

منتشر کرد.



شناخت مرجع علم/تغییر مرجع/کاشت ناخن/

لباسشویی اتوماتیک/تعذد واسطه در نجاست

سن یانگی/تغییر جنسیت/ازدواج دختر باکره/بازاریابی شبکه ای/

مصرف ماء الشعیر/خمس هدیه/مصرف خمس/استماع موسیقی/اشطرنج

و پاسور/بیلیارد/کپی رایت/تراشیدن ریش/مرآجه به دعائویس/ها/خرید و

فروش پایان نامه/خرید و فروش و استفاده از ماهواره/

سرمایه گذاری در بانک/وام بانکی/کف زدن در مراسم جشن.

مذکور محکوم می شود و چنان چه این عمل موجب قصاص یا دیه باشد مباشر به مجازات آن نیز محکوم می گردد و اگر اقدام مزبور متضمن جرم دیگری نیز باشد مجازات همان جرم حسب مورد نسبت به مباشر یا آمر اجرا خواهد شد» (قانون مجازات اسلامی، تعزیرات، ماده ۵۷۹). آیین نامه اجرایی سازان زندانها و اقدامات تامینی و تربیتی کشور (مصوب رئیس قوه قضائیه ۱۳۸۹ با اصلاحات ۱۳۸۹) ضمن تصریح بر لزوم تشکیل دفتر حمایت از حقوق شهروندی زندانیان، یکی از وظایف آن را بررسی و پیگیری نقض حقوق شهروندی زندانیان بیان می کند: «به منظور توسعه و ترویج مبانی و موازین حقوق شهروندی در زندانها، بازداشتگاهها و موسسه های تحت نظر سازمان، رعایت موازین حقوق اسلامی و انسانی، تسهیل روند زندان زدایی و بازسازگاری محکومان با جامعه دفتری به نام -دفتر حمایت از حقوق شهروندی زندانیان - زیر نظر پرسن سازمان و با تعداد لازم کارشناس تشکیل می شود. وظایف این دفتر به شرح زیر است: ۱: مطالعه، بررسی و پیگیری موارد نقض حقوق شهروندی در زندانها، بازداشتگاهها و مراکز حرفه آموزی و اشتغال و اعلام آن به رئیس سازمان...» (ماده ۴۴). در آیین نامه فوق، به صراحت اذیت و آزار متهمان ممنوع شده است: «تندخوبی، دشنام، ادای الفاظ رکیک یا تنبیه بدنی متهمان و محکومان و اعمال تنبیه های خشن، مشقت بار و موهن در موسسه ها و زندانها به کلی ممنوع است» (ماده ۱۶۹).

چکیده و نتیجه گیری:

در این نوشتار، از دیدگاه تئوری فقهی و حقوقی، «منع و جواز شکنجه» مختصراً بررسی شد. همچنانکه مشاهده شد، شکنجه با هر شکل (جسمی یا روحی) و با هر انگیزه ای که انجام شود در اسلام به صراحت ممنوع شده است. قانون اساسی ایران نیز به درستی راه هرگونه شکنجه را بسته است. سایر قوانین عادی ایران و آئین نامه ها نیز در این مسیر، به صراحت بر منع شکنجه دلالت می کنند، هر چند نیاز به بازخوانی و تکمیل دارند اما در صورت اجرای کامل همین قوانین کنونی، گام بزرگی برای جلوگیری از شکنجه برداشته شده است. بدون تردید، فاصله

صاحب نظران و اندیشمندان گرامی

«صفیر حیات» رسالت خود می داند که در هر شماره، موضوعی نظری را در حوزه اندیشه دینی و اجتماعی با

مشارکت صاحب نظران و اندیشمندان به بحث بگذارد و از این طریق به غنا و عمق معارف دینی یاری رساند.

صاحبان نظر و اندیشه می توانند برای بحث در باب موضوعات ارائه شده، مقالات خود را به آدرس:

فم / خیابان شهداء / کوچه ۳۷ / کوچه پنجم / پلاک ۱۶۲ / کدپستی: ۳۷۶۶۴ - ۳۷۱۳۷ دفتر نشریه صفیر حیات

و یا به آدرس الکترونیکی نشریه: (safir . hayat @ yahoo . com) ارسال نمایند.

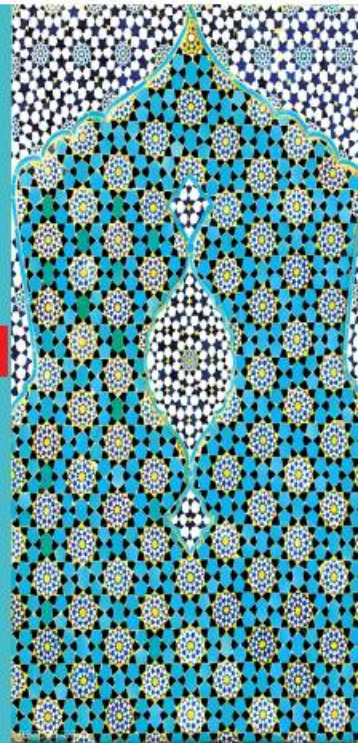
موضوع ویژه شماره بعد:

حقوق انسان از منظر دین

سامانه پیام کوتاه نشریه «صفیر حیات» آماده دریافت نظرات و

پیشنهادات شما علاقه مندان و خوانندگان گرامی می باشد.

۵۰۰۰۱۷۱۷۳۳۳



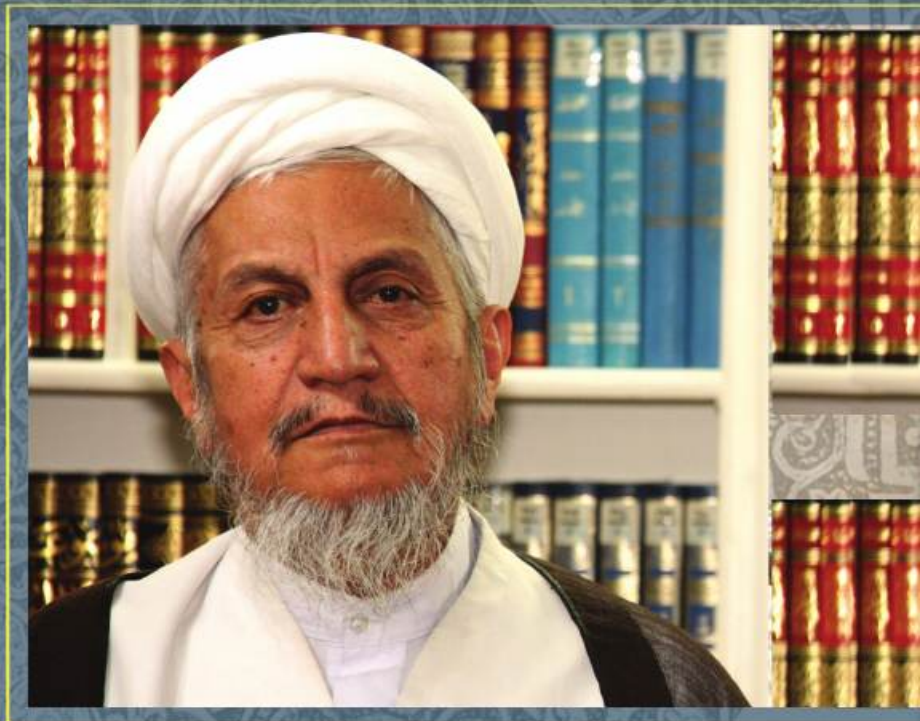


سلام بر تو ای امام صادق
سلام بر تربت پاکت
سلام بر بقیعت
سلام بر کوچه‌های مدینه که هنوز بوی تو را می‌دهد
سلام بر حجر الاسودی که بوسیدی
سلام بر خانه‌ای که تو طواف کردی
و سلام بر تو که با همه مشکلاتی که داشتی درس می‌گفتی
بابی أنت و ائمتی و اهللی و مالی.

حضرت آیت‌الله العظمی صانعی رحمته الله

Bimonthly

Safir-E-Hayat 8



تاریخ نشان داده که تمام
گردنکشان و متکبران به نابودی گراییده اند،
اما پیامبران وائمه مومنین
با خضوع و خشوع در دل توده های مردم
جا می گرفتند .