اسلام مدرن

آیت الله العظمی سید رضا حسینی نسب

بسم الله الرحمن الرحيم

اسلام مدرن دریک نگاه

در اسلام مدرن، شریعت، بر مبنای آرمان های بلند انسانی که عصاره دین اسلامند، مانند عقلانیت، عدالت، حریّت، محبّت، رحمت، سماحت، مدارا، مواسات، مکارم اخلاق، کرامت انسان، معنویت، صلح جویی، قانونگرایی، مراعات حقوق بشر، و دیگر ارزش های آرمانی انسان، تبیین و تفسیر می گردد، و علاوه بر استقلال عقل در استنباط حکم شرع، مطابقت با مبانی فطری، مهمترین معیار فهم احکام شریعت از دیگر منابع فقاهت یعنی کتاب و سنّت، قلمداد می گردد.

بر این اساس، اگر حکمی توسط مفتی و فقیهی صادر شود که با عقلانیّت، عدالت، حقوق طبیعی انسان،

آزادی هاي مشروع، و مکارم اخلاق منافات داشته باشد، آن حکم، ضدّ اسلامی است و عمل به آن، به منزله مخالفت با ارزش های والای قرآن کریم محسوب می شود.

در اسلام مدرن، "گوهر ارزشمند دین" به عنوان ناموس مقدّس الهی ثابت می ماند، و در عین حال، دستور العمل های اجرایی آن، در سطحی که شارع مقدّس ، رسالت هدایت بشر را برای عصر حاضر بردوش گرفته است، تفسیر و تبیین می گردد.

در اسلام مدرن، "قواعد کلی فقهی" مانند قاعده "تسامح"، "لاضرر"، "لاحرج"، "اصالة الصحة"، "الزام"، "تسلط"، "اصالت طهارت"، "اصالت حلیت"، "الحدود تدرء بالشبهات"، "قاعده لزوم"، "الضرورات تبیح المحظورات"، "الزعیم غارم" و امثال آن ها که در

درون پیکره شریعت تعبیه شده اند، نقش اساسی خود را در فهم احکام شرعی اسلام، باز می یابند، و متناسب با مقتضیات عصر و زمان، تازگی معارف دینی را تضمین نموده و هدایتگری آئین الهی را برای نسل حاضر، بر عهده می گیرند.

در اسلام مدرن ، قرآن مجید به عنوان کلام خدا و آخرین کتاب آسمانی و مهمترین منبع احکام اسلامی شناخته می شود، اما تفسیر آن باید متناسب با عقل سلیم و مقتضای فطرت انسانی و دستاوردهای ثابت علمی، و احادیث قطعی الصدور و بیّن الدلالة از معصومین - علیهم السلام - که مطابق با عقل، عدالت و دیگر ارزش های انسانی هستند، صورت پذیرد؛ و هرگونه تفسیر یا برداشتی از آیات قرآن که مغایر با مقتضای عقل، فطرت، اخلاق، عدالت و بدیهیات

علمی و دستاوردهای قطعی دانش بشر باشد، مردود است.

در اسلام مدرن، روایاتی که شرایط اعتباری لازم را از دیدگاه علم "اصول فقه"، علم "رجال" و علم "درایه" دارند، تا زمانی قابل استناد هستند که با روح کلی اسلام که عقلانیت، عدالت، و حقوق و کرامت انسان، و دیگر ارزش های انسانی است، منافات نداشته باشند.

در صورت وجود تعارض حدیثی منقول با اصول ارزشی انسانی و مبانی عقلی و فطری الهی، معلوم می گردد که حدیث مذکور، شرایط حقیقی در زمینه اثبات صدور را ندارد. زیرا هرگز پیشوای معصوم و حکیم، سخنی بر خلاف فطرت، عدالت، عقلانیت و دیگر ارزشهای مقدّس الهی و انسانی نمی گوید.

به عبارت دیگر، علاوه بر شرایط مذکور در علوم یادشده برای اثبات صدور حدیث، شرط مهم دیگر این است که محتوای روایت نیز، با روح کلی اسلام که منطبق با خردورزی، دادگستری، مراعات حقوق بشر و اخلاق محوری است، منافاتی نداشته باشد.

در اسلام مدرن، مجموعه ابواب فقه اسلامی به چهار بخش تقسیم می گردند:

1. ابواب عبادی
2. ابواب اقتصادی
3. ابواب اجتماعی
4. ابواب مدیریتی و حکومتی

ابواب بخش چهارم، یعنی مبانی مدیریتی جامعه و احکام و مقررات حکومتی اسلام، مانند بسیاری از مباحث ابواب قضاء، حدود، قصاص، دیات،

شهادات، جهاد و امثال آن که بر اساس شرایط زمان صدور ادلّه و امارات آن ها تبیین شده اند، مختص شرایط آن برهه خاص از زمان بوده و در عصرهای دیگر، قابل تغییرند، و متناسب با شرایط و مقتضیات زمان و مکان، در چهار چوب مبانی ارزش های انسانی و با مراعات قواعد کلی فقهی، بازنگری و تجدید و تبیین می گردند.

عملکرد افتخار آفرین پیشوایان معصوم (علیهم السلام) در این زمینه، دلیلی روشن بر این حقیقت است، که نمونه هایی از آن، در این نوشتار خواهد آمد.

در اسلام مدرن، فرایند توسعه جامعه اسلامی باید فراگیر و جامع باشد و در همه ابعاد آن شامل توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی، توسعه فرهنگی و توسعه

سیاسی، با مراعات توازن میان آن ها طراحی و اجرا گردد.

در اسلام مدرن، نظام اقتصادی بر اساس نظریه "اقتصاد توسعه" استوار است که "رشد اقتصادی" را همگام با "عدالت در توزیع" به پیش می برد، و هدف اعلای آن، ریشه کن کردن فقر در جامعه و گسترش رفاه اجتماعی برای عموم مردم و احقاق حقوق همه اقشار مردم، در جوار رشد اقتصادی می باشد.

آزادی های اقتصادی در جهت رشد ثروت افراد و شرکتها، باید ملازم با پذیرش مسئولیت حمایت از قشر آسیب پذیر جامعه باشد، زیرا فاصله زیاد میان فقیر و غنی، همواره به فروپاشی اجتماعی منجر می شود.

دولت ها، مسئول اجرای عدالت اجتماعی و برقراری تعادل میان انباشت ثروت و اخذ سهم محرومان، سالمندان، ایتام و کودکان مستمند، ناتوانان، زنان بی سرپرست و دیگر اقشار آسیب پذیر جامعه، می باشند.

در صورت استنکاف دولت ها، مردم باید پرچم پرافتخار برپایی "عدالت اجتماعی" را به اهتزاز در آورند.

در جامعه اسلامی، نباید فرد تهیدستی بدون غذا، دارو و درمان، لباس و سرپناه باشد.

در اسلام مدرن، نظام حکومتی باید بر اساس مردمسالاری، شایسته سالاری، عدالت، سماحت، مدارا، عقلانیّت، استقلال، قانونگرایی، آزادی های مشروع، کرامت و حقوق انسان ها، پاسخگویی همه

مسئولان نظام، تساوی همه شهروندان در برابر قانون و تأمین نیازهای حیاتی اقشار آسیب پذیر جامعه، استوار باشد.

در غیر این صورت، نهاد "دین" باید راه خود را از نهاد "دولت" جدا کند، تا به حیثیت آئین الهی، آسیبی نرسد.

در اسلام مدرن، زنان، دوشادوش مردان در عرصه های اجتماعی، علمی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی پیش می روند، و همانند مردان، در صورت احراز شرایط لازم، در ارتقاء به مقام ولایت عالیه، تا سرحدّ مقام رهبری جامعه و مقام مرجعیت دینی و مدیریت کلان کشورداری، مشارکت دارند.

*****

پیشگفتار

با گذشت چهارده قرن از پیدایش آخرین دین الهی، یعنی آئین گرانسنگ اسلام، شایسته است یک بازنگری نوینی از رسالت دین و پیام آن به بشریت در عصر حاضر به عمل آید. هدف از این بازبینی مجدّد، شناخت بهتر گوهر دین، و زدودن تحریف ها و انحراف هایی است که بر چهره نورانی این مکتب الهی نشسته است.

هنگامی که یک حرکت توفنده بر علیه کج اندیشان و ستمگران در جامعه ای آکنده از ظلم و جهل به وجود می آید، کانونهای قدرت و سردمداران جور، در مرحله اول تلاش می کنند تا آن شعله مقدّس را خاموش سازند و با بر افروختن آتش جنگ و با استفاده از زر

و زور و تزویر، در صدد بر می آیند تا آن نهال نوپا را ریشه کن سازند.

اما در صورتی که غنای ذاتی آن حرکت آزادیبخش و مقاومت رهبران و حامیان آن در حدّی باشد که توطئه های براندازان را خنثی کند و امواج حملات دشمنان را به خودشان باز گرداند، سران ستمگر و سردمداران جنایت، به شکست خود واقف می گردند، ولی هرگز دست از توطئه بر نمی دارند و از تلاش در جهت انتقام گرفتن، باز نمی ایستند.

این بار، دشمنان حق و حقیقت، به جای هجوم رویاروی و و نبرد آشکار، سعی می کنند تا نقاب به چهره زنند و با نفوذ مخفیانه به درون لایه های نهضت، رسالت اصلی و رویکردهای جوهری آن را دگرگون سازند و مسیر آن حرکت را به سمت و سویی

که خود رقم می زنند، رهبری کنند و از این رهگذر، نهضت رهایی بخش مذکور را از درون، تهی سازند.

آنچه که به این توطئه خطرناک دشمنان کمک می کند، ناآگاهی گروهی از مروّجان و مدّعیان نهضت است که چه بسا بدون قصد و نیّت سوء، برداشتهای نادرست خود را از اصول اساسی آن حرکت، و یا عادات و تقالید خویش را به عنوان تبیین آن نهضت، بر پیروان مکتب مذکور ، تحمیل می کنند.

از اینرو، هرچه زمان بیشتری می گذرد، بر ابرهای تیره و تاریک تحریف و انحراف افزوده می شود و این احتمال وجود دارد که در طول زمان، گوهر حقیقی آن مکتب مقدّس در زیر انبوه لایه های ضخیم تحریف ها و خرافه ها، برای همیشه دفن شود.

دین مبین اسلام به عنوان آخرین آئین الهی، از این توطئه شوم، در امان نبوده است و همواره در طور تاریخ، جباران و معاندانی بوده اند که تابش این خورشید هدایت را بر نتافته و در صدد دگرگون ساختن معارف و محتوای آن برآمده اند.

در اینجا به نمونه هایی از این موارد، اشاره می کنیم:

تحریف های دوران معاویه و حکومت بنی امیّه

بنا بر گواهی مورّخان نامدار ، گرچه معاویه فرزند ابوسفیان، به عنوان خلیفه مسلمین و رهبر جهان اسلام، تظاهر به دینداری و گرامی داشت شعائر آن می نمود ، و با تمام وجود و با همه دستگاه های تبلیغاتی و تعلیماتی خود بر کشورهای اسلامی حکم می راند، اما در باطن خویش، در صدد تحریف اسلام

اصیل و به فراموشی سپردن گوهر این دین و حتی نام و سنّت پیامبر اسلام (ص) بوده است.

بررسی تاریخ دقیق اسلام، این حقیقت را که نمونه ای از رفتار حاکمان مستبد در طول تاریخ اسلام است، به اثبات می رساند.

به عنوان مثال ، **مسعودی** در کتاب معروف خود در علم تاریخ به نام "مروج الذهب و معادن الجوهر" ، و **ابن ابی الحدید** در کتاب خود "شرح نهج البلاغه" و **زبیر بن بکار** در کتاب "الموفقیات" ، از **مطرف بن مغیرة بن شعبه** ، چنین حکایت می کنند :

"وفدت مع ابی الی معاویة فکان ابی یاتیه و یتحدث عنده ثم ینصرف الیّ فیذکر معاویة و یذکر عقله و یعجب مما یری منه. اذ جاء ذات لیلة فامسك من العشاء فرایته مغتما فانتظرته ساعة وظننت انه

لشيئ حدث فينا اوعملنا فقلت له مالى اراك مغتما هذه الليلة ؟ قال يا بنى انى جئت من عند اخبث الناس قلت له و ما ذلك ؟ قال : قلت له و قد خلوت به : انك بلغت منا يا اميرالمومنين فلو اظهرت عدلا و بسطت خيرا فانك قد كبرت و لو نظرت الى اخوتك من بنى هاشم فوصلت ارحامك فو الله ماعندهم اليوم شيئ تخافه، فقال لى : هيهات هيهات ملك اخو تيم فعدل و فعل مافعل فو الله ماغدا ان هلك فهلك ذكره الا ان يقول قائل ابوبكر. ثم ملك اخو عدىّ فاجتهد و شمّر عشر سنين فو الله ماغدا ان هلك فهلك ذكره الا ان يقول قائل عمر، ثم ملك اخونا عثمان فملك رجل لم يكن احد فى مثل نسبه فعمل ما عَمل و عُمل به فو الله ماغدا ان هلك فهلك ذكره و ذكر ما فُعل به ؛ و ان اخا هاشم يصرخ به فى كل

یوم خمس مرات اشهدا ان محمدا رسول ، فای عمل یبقی مع هذا لا ام لك ، والله الا دفنا دفنا".

(مروج الذهب، جلد 2 ، طبع مصر ، صفحه 454 و 453 ؛ و شرح نهج البلاغه ، جلد دوم ، صفحه 297 ؛ و کتاب "الموفقیات" ، نگارش زبیر بن بکار ، صفحه 576).

یعنی : "مطرف بن مغیرة بن شعبه گفت : با پدرم به نزد معاویه رفتیم، پدرم نزد او می رفت و با او صحبت می داشت و آنگاه نزد من بر می گشت و از معاویه و عقل او سخن می گفت و از اعمال او که دیده بود ، بشگفت بود. یکشب آمد و شام نخورد و او را غمگین دیدم . ساعتی منتظر ماندم و پنداشتم غمناکی وی از حادثه ای است که درباره ما رخ داده است . به او گفتم : چرا امشب تو را غمگین می بینم ؟ گفت :

پسرم امشب از پیش پلیدترین مردم آمده ام . گفتم : قصه چیست ؟ گفت : با معاویه به خلوت بودم ، به وی گفتم : ای امیر مومنان ، اکنون به همه آرزوهایت رسیده ای ، خوب است که عدالت پیشه کنی و نیکی بگستترانی ، زیرا پیر شده ای ، و با خویشاوندان خود از طایفه بنی هاشمی نکویی کنی ، که دیگر از جانب آنها خطری متوجه تو نیست . معاویه در پاسخ من گفت : دریغ ، دریغ . آن برادر "تیم" (یعنی ابوبکر که از قبیله بنی تیم بوده) حکومت یافت و عدالت پیشه نمود و چنین و چنان کرد و همین که مرد، یادش نیز مرد؛ مگر این که یکی بگوید : ابوبکر.

پس از او برادر عدیّ (یعنی عمر که از قبیله بنی عدیّ بوده) حکومت یافت و به مدّت ده سال کوشید و سخت گیری کرد و همین که مرد، نامش نیز مرد؛ مگر این که یکی بگوید : عمر.

پس از آن برادر ما عثمان حکومت یافت که هیچ کس در نسب مانند او نبود و آنچه توانست کرد و چون مرد، نامش نیز مرد و آنچه با وی روا داشتند نیز مرد.

اما این برادر هاشمی (یعنی حضرت محمد) ، هر روز پنج بار به نام او بانگ می زنند که : "اشهد انّ محمدا رسول الله" ؛ با این حال ، چه چیزی برای ما باقی خواهد ماند ای بی مادر ؟ نه به خدا قسم! مگر دفن او، مگر دفن او !".

ملاحظه می فرمایید که معاویه به عنوان فردی از معاصران رسول خدا (ص) که خود را صحابی و خلیفه ایشان معرفی می کند و در سایه قدرت و سرمایه عظیم خلافت، بر سرنوشت مسلمانان در سرزمین پهناور جهان اسلام سیطره دارد، چگونه از عظمت یافتن نام پیامبر گرامی اسلام (ص) عصبانی

می شود و از درد به خود می پیچد و آرزوی به خاک سپردن نام و یاد او را دارد. به نحوی که یکی از یاران دیرینش نیز به این نیت شوم او پی می برد و از این موضع دشمنانه او نسبت به رسول خدا (ص)، غمناک و عصبانی می گردد.

آیا می توان انتظار داشت که پس از سالها حکومت و تسلط چنین دشمن بزرگ اسلام اصیل بر همه شئونات مسلمانان جهان، که بر نابودی رسالت پیامبر خدا کمر بسته است، آئین اسلام همچنان دست نخورده و بکر باقی بماند و همان باشد که پیامبر رحمت یعنی حضرت محمد (ص) آورده است.

می دانیم که در این دوران طولانی و سیاه، مصلحانی مانند امام حسن بن علی و امام حسین بن علی (علیهما السلام) و امثال آنها ، مخالفت خود را با روند طوفنده

تحریف و تغییر حقیقت دین اسلام توسط معاویه و پس از او یزید ابراز داشته اند، ولی دست آنها از قدرت و ثروت لازم برای مقابله با چنین طوفان بنیان کنی خالی بوده و امکان جلو گیری از حرکت سیل آسای تحریف و تغییر دین را نداشته اند.

نمونه دیگر، سخن **ابن اثیر** در فصل مربوط به سال 60 هجری از کتاب خود به نام "الکامل فی التاریخ" است که چنین می گوید :

"وقدم عمرو بن العاص من مصر على معاوية ومعه من أهل مصر . فقال لهم عمرو : لا تسلموا على معاوية بالخلافة فإنه أهيب لكم في قلبه و صغروا ما استطعتم.

فلما قدموا قال معاوية لحجابه: كأني بابن النابغة وقد صغر أمري عند القوم فانظروا إذا دخل القوم فتعتعوهم أشد ما يحضركم.

فكان أول من دخل عليه رجلٌ منهم يقال له ابن الخياط فقال: السلام عليك يا رسول الله! وتتابع القوم على ذلك".

یعنی : **عمرو بن عاص** با گروهی از اهل مصر ، به قصد دیدار معاویه به شام وارد شدند. عمرو بن عاص به آنان گفت : وقتی به مجلس معاویه وارد می شوید ، به عنوان "خلیفه" به او سلام نکنید ، زیرا این امر ، شما را در نظر او با عظمت و با هیبت جلوه می دهد ؛ پس تا می توانید او را کوچک شمارید.

چون آن گروه به شام رسیدند ، معاویه به حاجب و دربان خود گفت: مثل اینکه این زنازاده (یعنی عمرو بن

عاص) ، امر من را در نظر آنان ، کوچک جلوه داده است ، وقتی آنها آمدند ، تا می توانید با غلظت و تندی و قدرت با آنان رفتار کنید.

در نتیجه ، وقتی آن گروه وارد مجلس معاویه شدند ، اولین آنها به نام "ابن الخیاط" به معاویه گفت: **سلام بر تو ای رسول الله** ؛ و دیگران هم به پیروی از وی ، همان جمله را گفتند".

ملاحظه می فرمایید که معاویه در مسیر غرور و تکبّر و استبداد به رأی خود، تا آنجا پیش می رود که افرادی از مردم، او را به عنوان رسول الله صدا کنند و او نیز، سکوت نماید.

معاویه برای تهی ساختن جامعه مسلمانان از ارزش ها و اصول اساسی فرهنگ و تمدّن اسلامی ، و به منظور تربیت نسل های آینده بر مبنای امیال شخصی و

هواهای نفسانی خود ، به اقدامات مهمی در عرصه های دینی و فرهنگی در جهت تحریف اسلام اصیل ، همّت گماشت.

مهمترین انحراف های دینی و فرهنگی که توسط دستگاه خلافت معاویه انجام شد، عبارت بودند از :

الف – ترویج فرهنگ "جعل حدیث".

بنا بر اسناد تاریخی که توسط دانشمندان جهان اسلام مانند علامه امینی در جلد ششم از کتاب "الغدیر فی الکتاب و السنّة و الأدب" گردآوری شده است ، خلیفه دوم (عمر بن الخطاب) در زمان حکومت خود که دو سال پس از رحلت رسول خدا (ص) آغاز گردید، کتابت و نوشتن احادیث پیامبر گرامی اسلام را ممنوع ساخت. این حرکت باعث شد تا

اصحاب پیامبر (ص) ، از نوشتن ، نقل کردن و انتشار دادن احادیث آن حضرت خود داری کنند و صحنه فرهنگی جهان اسلام ، از روایات دست اول پیامبر ، محروم گردد.

پس از روی کار آمدن معاویة بن ابی سفیان به عنوان خلیفه و تسلط او بر جهان اسلام ، وی از خلأ موجود در عرصه حدیث و روایت استفاده کرد و به والیان خود دستور داد تا با صرف مبالغ گزاف و پرداخت رشوه به واعظان درباری، در جعل احادیث بر خلاف ارزش های اسلامی و بویژه بر علیه امام علی (ع) و به نفع معاویه و حکومت ظالمانه او ، اهتمام ورزند.

علی بن محمد المدائنی (متوفای سال 224 هجری) که از مورخان و علمای علم انساب در جهان اسلام است ،

در کتاب خود به نام "الاحداث" ، به این نکته اشاره می کند :

معاویه بن ابوسفیان بعد از عام الجماعة در نامه‌ای به استاندارانش اعلام کرد که نسبت به آنانکه چیزی از فضایل علی بن ابی طالب و اهل بیت او بگویند ، ذمّه اش بری خواهد بود. وی به استاندارانش دستور داد تا مردم را دعوت کنند در برابر هر خبری که در مدح علی (ع) آمده، خبری ضد آن را بیاورند. نامه معاویه برای مردم خوانده شد، اموالی در این راه صرف گشت و اخبار ساختگی زیادی روایت شد و بصورت گسترده به فرزندان و کودکانشان تعلیم دادند و آنان مانند یادگیری قرآن، به فرا گرفتن آن روایات دروغین می پرداختند. فقیهان، قاضیان و والیان هم به این روش ادامه دادند. بدترین مردم در این باره قاریان ریاکار و ضعیف بودند که اظهار زهد و

خشوع می‌کردند و به جعل احادیث می‌پرداختند تا مقرب درگاه والیان شوند و در این راه اموالی بدست آورند. بعدها این اخبار بدست افراد دیگری افتاد که متدیّن بودند و کذب و بهتان را جایز نمی‌دانستند ، اما به خاطر عدم آگاهی از جعلی بودن آنها ، احادیث یادشده را در کتب خود ، روایت کردند. (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، جلد 11، صفحه 44).

ابن ابی الحدید همچنین در کتاب شرح نهج البلاغه می گوید :

"معاویه" ، مبلغ چهار صد هزار درهم نقره از بیت المال به فردی به نام "سمرة بن جندب" داد، تا در میان مردم "شام" سخنرانی کند و در جهت تحریف معنای آیات قرآنی به مردم بگوید که آیه 204 از سوره بقره

به شرح ذیل ، در مذمّت علی بن ابی طالب (ع) نازل شده است :

"وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ يُشْهِدُ اللَّهَ عَلى ما فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصامِ وَ إِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الْفَسادَ".

یعنی : "از مردم کسی است که گفتارش در زندگانی دنیا بر تو شگفت آید و بر آنچه در دلش است خدای را گواه می‌گیرد و او سخت‌ترین دشمنان است. و هرگاه روی برتابد ، در زمین می‌کوشد تا فساد برانگیزد و کشتزارها و نژادها را نابود کند، و خدا فساد را خوش ندارد".

همچنین به مردم بگوید که آیه 207 از سوره بقره به شرح ذیل ، در مدح ابن ملجم ، قاتل امام علی (ع) نازل شده است :

"وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ وَاللّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ ".

یعنی : "از مردم کسی است که جان خود را در راه کسب خشنودی خدا می‌فروشد و خداوند با بندگان خود مهربان است". (شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج 4، ص: 72).

ملاحظه می فرمایید که دستگاه تبلیغاتی و فرهنگی عریض و طویل حکومت بنی امیه با استفاده از قدرت و ثروت، احادیث غیر واقعی بیشماری را جعل کردند و در کتابهای روایی اسلامی وارد ساختند. حتی روایاتی را

در جهت تحریف مفهوم و محتوای قرآن کریم که مهمتری سند دین مسلمانان جهان است، وضع نمودند، تا معانی آیات قرآن را دگرگون سازند.

با توجه به فقدان دستگاه های چاپ و انتشار به صورت انبوه در آن دوران، و همچنین، به خاطر عدم حضور ناظران مستقل و کنترل کنندگان آگاه و بی طرف، ابعاد این فاجعه دینی و فرهنگی، روشن تر می گردد.

برای کسب اطلاعات بیشتر در زمینه جعل احادیث توسط عوامل معاویه ، به کتابهای ذیل مراجعه فرمایید :

- الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب ، از علامه امینی ، جلد 10 ، صفحه 8.

- اضواء على السنّة المحمديّة ، از محمود ابورية ، صفحه 118.
- رسالة التوحيد ، از محمد عبده ، صفحه 7.
- شيخ المضيرة ابوهريرة ، نگارش محمود ابورية.

ب – وارونه ساختن اصول و ارزش های اسلامی

معاویه برای توجیه تخلف ها و ستمگری های خود ، در برابر ارزشهای والای اسلامی که حکومت او را به چالش می کشید ، تلاش کرد ضدّ ارزشهایی را وضع کند و آنها را به اسلام نسبت دهد. در این زمینه ، وی به پرورش و استخدام جمعی از وعاظ السلاطین و مفتیان درباری همّت گماشت و با پرداخت دستمزد به آنان ، اصول مسلّم اسلام مانند ضرورت مبارزه با ظلم و حمایت از حق و عدالت را مورد انکار قرار داد.

مفتیان درباری معاویه با پوشش فقیه و محدّث اسلامی ، به صدور فتاوایی که برای حاکم ستمگری مانند معاویه خوشایند باشد پرداختند.

به عنوان مثال ، صاحب کتاب **"المنهاج"** در باره حرمت قیام مسلمانان بر علیه حاکمان ظالم چنین می گوید :

"تجاوزگران ، عبارتند از مسلمانانی که با حاکم زمان خود مخالفت می‌کنند ، گر چه آن حاکم ناعادل و ستمگر باشد".

یا اینکه می گوید :

"مخالفت و مبارزه با حاکمان اسلامی به اتفاق آراء همه فقهای اسلام ، حرام است ، گرچه فاسق و ظالم باشند".

این گروه از مفتیان درباری ، تلاش کردند آیاتی از قرآن را که در باره وجوب اطاعت از "اولی الأمر" سخن می گوید، به معنای وجوب اطاعت از حاکمان جائر زمانه معنا کنند.

متاسّفانه رسوبات این طرز تفکر جعلی ، هنوز هم در بسیاری از کشورهای عربی و اسلامی ، ملّت های عرب و مسلمان را از مبارزه با حاکمان جائر و عوامل بیگانگان باز می دارد ؛ و فرمانروایان ظالم و دست نشاندگان استعمار ، همچنان از انحراف مذکور به نفع حکومتهای فاسد خود بهره برداری می کنند.

تحریف های دوران یزید

"یزید بن معاویه" در سال 25 هجری به دنیا آمد. در سال 56 هجری، پدرش معاویه او را به عنوان ولیعهد

خود و خلیفه آینده، تعیین کرد و دستور داد تا سران قبائل و بزرگان قوم با وی بیعت کنند. برخی از مشاهیر امّت اسلامی در آن دوران مانند حضرت **امام حسین (ع)** ، **عبدالله بن زبیر** و **عبد الله بن عمر** ، از بیعت با یزید خود داری کردند.

امام حسین (ع) در نامه ای به معاویه ، او را به خاطر جرائم متعدّد وی ، از جمله تعیین یزید به عنوان خلیفه آینده ، مورد ملامت قرار داده است. قسمتی از این نامه بدین شرح است :

"و اعلم ان الله لیس بناس لك قتلك بالظنة و اخذك بالتهمة و امارتك صبیا یشرب الشراب ، و یلعب بالکلاب ، ما اراك الا و قد اوبقت نفسك و اهلکت دینك و اضعفت الرعیه ؛ و السلام". (بحار الانوار ، 44: 214).

"بدان ، خداوند فراموش نمی کند کشتارهای تو را به خاطر بدگمانی هایت ، و اتّهام های تو نسبت به دیگران ، و دادن فرمانروایی به جوانکی که شراب می نوشد و با سگ ها بازی می کند. نمی بینم تو را جز آنکه نفس خود را تباه کرده ای و دین خود را نابود ساخته ای و مردم را تضعیف کرده ای".

یزید ، در سال 60 هجری پس از مرگ پدرش معاویه به حکومت رسید و در حدود سه سال و هشت ماه بر سراسر سرزمین پهناور جهان اسلام فرمانروایی کرد. در این مدّت کوتاه ، فجایعی بزرگ و تحریف هایی مهیب در اسلام، به دستور او به وقوع پیوسته است.

به عنوان مثال ، در ماه محرم سال 61 هجری ، به فرمان او ، استاندار کوفه "عبیدالله بن زیاد" ،نواده

پیامبر (ص) یعنی **امام حسین بن علی** و یارانش را در کربلا به شهادت رساند.

در سال 63 هجری ، مردم **مدینه** بر ضد یزید شورش کردند و او "مسلم بن عقبه" را با لشکری بزرگ ، برای سرکوبی مردم این شهر فرستاد. مسلم بن عقبه شهر مدینة النبی را ویران ساخت و مردم آن را قتل عام نمود و به سپاهیانش اجازه داد هر کاری که می خواهند با مردم مدینه انجام دهند. مردم مدینه به مسجد النبی پناهنده شدند ولی لشکر یزید وارد مسجد شدند و آنان را در آن مکان مقدّس کشتند. این واقعه هولناک در تاریخ اسلام ، به نام واقعه "حرّه" معروف است .

در سال 64 هجری ، برای جنگ با عبدالله بن زبیر که در مسجد الحرام در **مکّه** پناهنده شده بود ، لشکری

را به سوی آن شهر مقدّس گسیل داشت. سپاه یزید، شهر مقدس مکّه را محاصره کردند و با استفاده از منجیق ، کعبه را که مقدس ترین مکان برای عموم مسلمانان جهان است، به آتش کشیدند و ویران ساختند. در آن هنگام ، خبر مرگ یزید به لشکر سفّاک وی رسید و آنان ، محاصره مکّه را رها کردند و باز گشتند.

یزید ، در ماه ربیع الأول سال 64 هجری در سنّ 38 سالگی ، از دنیا رفت.

مورّخان مشهور جهان اسلام مانند **ابن العماد حنبلی** در کتاب خود "شذرات الذهب" ؛ و **مسعودی** در کتاب "مروج الذهب و معادن الجوهر" ؛ و **سعد التفتازاني** در کتاب "شرح العقائد النفسية" ؛ و **ابن کثیر** در کتاب "البداية و النهاية" ؛ و بسیاری از

دانشمندان و سیره نویسان دیگر مانند **جلال الدین سیوطی، محمد عبده، و سبط بن جوزی**، ضمن تصریح به جنایات هولناک یزید بن معاویه و انحراف های دینی که به وسیله او انجام گردید، وی را فردی ظالم ، فاسق ، شرابخوار ، سگباز ، بی ایمان و مستحق نفرین دانسته اند.

در اینجا ، نمونه هایی از سخنان مورّخان جهان اسلام را از نظر شما می گذرانیم:

الف – مسعودی در "مروج الذهب" چنین می نویسد :

"كان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب... وغلب على أصحاب يزيد وعمّاله ما كان يفعله من الفسوق وفي أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة واستعملت الملاهي واظهر

الناس شرب الشراب". (مروج الذهب ، جلد 3 ، صفحه 77).

یعنی : یزید ، فردی عیّاش و خوش گذران بود، و دارای حیوانات شکاری ، سگ ها و میمون ها و یوزها بود ، و همواره ملازم مجالس میگساری بود... در زمان او ، فسق و فجور در میان اصحاب و کارگزارانش رواج یافت. در عصر او ،ساز و آواز در مکّه و مدینه هم آشکار شد و مردم علنا ، به شرب خمر ، روی آوردند.

ب – مورّخ معروف ، **طبری** ، در کتاب تاریخ خود ، چنین می نگارد :

"وبعث الی یزید وفد من أهل المدینة فیهم عبد الله بن حنظلة الغسیل الانصاري... ورجالا من أشراف أهل المدینة ... فلمّا قدم اولئك النفر الوفد المدینة قاموا فیهم فأظهروا شتم یزید وعتبه و قالوا إنا قدمنا من

عند رجل ليس له دين و يشرب الخمر و يعزف بالطنابير ويُضرب عنده القيان ويلعب بالكلاب ويسامر الخراب والفتيان، وإنا نشهد انا قد خلعناه ؛ فتابعهم الناس". (تاريخ الطبري جلد 4 ،صفحه 368 ؛ همچنين نظير اين سخن ، در كتاب "الكامل في التاريخ" ، نگارش ابن اثير ، جلد 3 ، صفحه 307 ، و كتاب "البداية والنهاية" ، جلد 8 ، صفحه 238 آمده است).

يعنى : يک هيأت حقيقت ياب از اهل مدينه كه عبدالله بن حنظله انصارى (معروف به غسيل الملائكه) در ميان آنها بود ... و جمعى از بزرگان مدينه به سوى يزيد بن معاويه اعزام شدند... ، پس از بازگشت ، آن گروه در ميان مردم مدينه ايستادند و به بدگويى و سرزنش وى پرداختند. آن ها به مردم شهر مدينه گفتند: ما از نزد شخصى مى آييم كه دين

و ایمان ندارد و شراب می نوشد و طنبور می نوازد و مجالس عیاشی و ساز و آواز خوانندگان در نزد وی برگزار می گردد و با سگها بازی می کند و با اشخاص هرزه همدم است ، و ما گواهی می دهیم که بدین وسیله وی را از مقام خلافت خلع می کنیم. در آن حال ، مردم مدینه نیز از آن گروه پیروی کردند.

ج – **ابن اثیر** در کتاب خود "الکامل" ، چنین می نویسد :

قال عمر بن سبيئة : حجّ يزيد في حياة أبيه ، فلمَّا بلغ المدينة جلس على شراب... فقال :

ألا يصاح للعجبِ ، دعوتك ذا ولم تجبِ
إلى الفتيات والشهوات والصهباء والطربِ

یعنی : عمر بن سبیئه می گوید :

یزید در زمان حیات پدرش به سفر حج رفت. چون به شهر مدینه رسید ، بساط شراب خواری پهن کرد و این ابیات را می خواند :

"آیا عجیب نیست که پاسخ ندهی به من ، که تو را به سوی دختران جوان و شهوات و شراب و خوشگذرانی دعوت کنم".

(رجوع کنید به کتاب الکامل في التاریخ، جلد، صفحه 317 ؛ همچنین کتاب "تاریخ مدینة دمشق"، نگارش ابو القاسم شافعي، جلد 5، صفحه 406؛ و کتاب "مختصرتاریخ دمشق").

د – **جلال الدین سیوطی** در کتاب "تاریخ الخلفاء" چنین می گوید:

"وکان سبب خلع أهل المدینة ان یزید أسرف في المعاصي".

(الامامة والسياسة ، جلد 1 ، صفحه 189).

یعنی : دلیل خلع یزید توسط مردم مدینه این بود که وی در ارتکاب گناهان ، زیاده روی می کرد.

ه - ذهبی ، مورخ و دانشمند علم رجال اهل سنّت می گوید :

"ولما فعل یزید باهل المدینة مافعل - مع شرب الخمر واتیانه المنکر- اشتد علیه الناس".

یعنی : آنگاه که یزید با اهل مدینه چنان رفتاری انجام داد ، به علاوه شرابخواری و انجام منکرات ، در آن حال ، مردم بر او سخت گرفتند.

(برای توضیح بیشتر، به کتاب تاریخ الخلفاء، نوشته سیوطی، صفحه 209، و "البدایة والنهایة"، نگارش ابن کثیر، جلد 8، صفحه 252 مراجعه شود).

و – **سبط بن الجوزی** در کتاب "تذکرة الخواص" در باره یزید، چنین می گوید:

"ما رأيكم في رجل حكم ثلاث سنين ؛ قتل في الأولى الحسين بن علي ، وفي الثانية أرعب المدينة و أباحها لجيشه ، وفي السنة الثالثة ضرب بيت الله بالمنجنيق" . (تذکرة الخواص ، صفحه 164).

یعنی : چه می اندیشید در باره مردی که به مدّت سه سال حکومت کرد ؛ در سال اول ، حسین بن علی را کشت ؛ و در سال دوم ، مردم مدینه را وحشت زده ساخت و آن شهر را برای لشکر خود مباح کرد ؛ و در سال سوم ، خانه خدا (کعبه) را با منجنیق، مورد حمله قرار داد؟.

این بود نمونه هایی از سخنان تاریخ نگاران مشهور و دانشمندان جهان اسلام در باره تحریف ها و انحراف

های یزید بن معاویه، که به عنوان خلافت اسلامی، بر امّت مسلمان، حکم می راند.

روشن است که وقتی افرادی با مشخصات مذکور سالها به عنوان حاکم مطلق بر سرزمین های اسلامی حکومت کنند، همه تلاش خود را صرف تهی ساختن آئین اسلام از گوهر گرانبهای حقیقی آن که حکمت؛ عدالت، عزّت و کرامت انسان، عفّت و دیگر ارزشهای انسانی است خواهند ساخت، تا ظلم و ستم، بی کفایتی و انحراف های خود را توجیه کنند، و مردم را از هرگونه نهضت آزادیخواهانه و عدالت طلبانه باز دارند.

تحریف اسلام و مبانی ارزشمند آن، در عصر دیگر سردمداران از سلاطین بنی امیه، بنی مروان و بنی عباس نیز، طیّ صدها سال ادامه یافته است که بیان

همه موارد و نمونه های آن، نیازمند نگارش کتابی مستقل و پرحجم است.

وارد کردن روایات دروغین به منابع احادیث شیعه

از سوی دیگر، به روشنی می دانیم که بسیاری از دشمنان مکتب اسلام و مذهب تشیّع به منظور تحریف دین و مذهب ما، روایات جعلی بسیاری را در کتب روایی ما وارد ساخته اند.

امام علی ابن موسی الرضا - علیه السلام - به نقل از امام کاظم علیه السلام، چنین روایت می فرماید:

"لعن اللّه أبا الخطاب و کذلک أصحاب أبی الخطاب یدسون هذه الأحادیث إلی یومنا هذا فی کتب أصحاب

أبی عبدالله (ع)، فلا تقبلوا علینا خلاف القرآن، فإنا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة".
(رجال کشی)

یعنی: خداوند ابالخطاب و یاران او را لعنت کند، زیرا احادیث دروغینی را به کتاب های اصحاب امام صادق علیه السلام وارد کرده اند. پس شما روایتی را که خلاف قرآن است، به ما نسبت ندهید و نپذیرید. زیرا هرگاه ما سخن بگوییم، در راستای مبانی قرآن مجید و سنّت پیامبر گرامی اسلام، سخن خواهیم گفت.

امام صادق علیه السلام نیز در این زمینه، چنین می فرماید:

المغیرة بن سعید، لعنه اللّه، دسّ فی کتب أصحاب أبی أحادیث لم یحدث بها أبی، فاتقوا اللّه و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنة نبینا صلی اللّه علیه و آله و سلم فإن إذا حدثنا قلنا قال اللّه عزوجل، قال

رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. (رجال ابن داوود، ص۵۱۷)

یعنی: مغیرة بن سعید که لعنت خدا بر او باد، در کتب اصحاب پدرم، روایات دروغینی را وارد کرده است که پدرم آن‌ها را نفرموده است؛ پس تقوا پیشه سازید و حدیثی را که بر خلاف قول خدا و سنت پیامبر است به عنوان روایت ما قبول نکنید؛ زیرا ما هرگاه سخن بگوییم، می‌گوییم: خدای عزوجل چنین فرمود، یا رسول خدا چنین گفت.

نتیجه :

با علم قطعی به ایجاد دگرگونی عمیق در معارف و احکام اسلام در طول تاریخ، و اضافه شدن بسیاری از

احدیث دروغین در میان کتب روایی، ضرورت بررسی و بازنگری مبانی این آئین باشکوه و شناخت اسلام ناب و معارف حقیقی آن، روشن می گردد.

مهمترین رسالت مصلحان و اندیشمندان بزرگ جهان اسلام در عصر حاضر این است که این آئین الهی را از وصله های نادرستی که در طول تاریخ به آن نسبت داده شده است نجات بخشند، تا با زدودن ابرهای تحریف، خورشید نورانی این دین مقدّس جلوه گر شود و جهان و جهانیان را نور و روشنی بخشد.

در این نوشتار ، بر آنیم تا با استناد به اصول بنیادین مکتب اسلام و آموزه های اصیل آن، و با اهتمام به قواعد و قوانین مسلّم فقهی، به کنکاش در حقیقت مبانی احکام شریعت جاودانی اسلام بپردازیم و گوهر

گرانبهای آئین مقدس اسلام را در حدّ توان خود، آشکار سازیم.

بر این اساس، خواهیم کوشید ابتدا به ابعاد تکاملی اسلام اشاره کنیم و غنای ذاتی آن را شرح دهیم، و آنگاه به تشریح روش تهذیب اسلام از تحریف ها و انحراف ها همّت گماریم.

روشن است که رسیدن به این مقصود، مستلزم همکاری جمع بزرگی از دانشمندان در عرصه های مختلف اسلام شناسی است، تا به فضل الهی، جهانیان با حقیقت آئین رهایی بخش اسلام، آشنا گردند و در میان انبوهی از مکاتب انحرافی که به نام اسلام رواج یافته اند، نسخه اصلی و صحیح اسلام را که صراط مستقیم است، و شفابخش دردهای

جامعه بشری در عصر پر فراز و نشیب ما می باشد، دریابند.

*****

نیروی درون زای اسلام

علیرغم تحریف هایی که حکومت های ستمگر به نام اسلام در این آئین الهی به وجود آورده اند، اما مکتب انسان ساز اسلام، در پرتو نیروی درون زایی که در زمینه اصلاح و بازیابی اصالت خود دارد، توانسته است همچنان به پیشرفت و گسترش چشمگیر خود ادامه دهد. این امر نشان می دهد که اگر ابرهای سیاه تحریفهای ناجوانمردانه بر علیه اسلام به کنار زده شود، این مکتب می تواند همه جهان و جهانیان را زیر بال و پر رحمت الهی قرار دهد.

یکی از علل پیشرفت اسلام که با وجود لایه های تیره تبلیغات سوء و تحریفهای ظالمانه دشمنان، همچنان مانند خورشید جهان آرا می درخشد و جهانیان را به

حقانیت خود آگاه می سازد، ناتوانی بسیاری از ادیان و مذاهب دیگر در پاسخگویی به پرسشهای عمیق و اساسی بشر امروزی است. این انسان ها، آرمانهای بلندی دارند ولی پاسخ لازم را در مکاتب و آئین های رایج سرزمین خود نتوانسته اند بیابند. لاجرم در جستجوی حقیقت، به مکتب اسلام روی آورده و آرزوهای خود را در عرصه هایی چون: عدالت خواهی و مبارزه با ستمگران، مساوات و مبارزه با تبعیض نژادی، اتکاء بر عقل در استنباط اعتقادات و اصول ایدئولوژی، آزادی اندیشه و اهتمام به حقوق و کرامت انسان، که جلوه گاه های گوهر حقیقی اسلام هستند، یافته اند.

بسیاری از آگاهان و سازمان های غیر مسلمان، به این حقیقت اذعان کرده اند که دین اسلام، سریعترین پیشرفت را در جهان دارد.

به عنوان مثال، در کتاب "جستجوی انسان برای خدا" (Man search for God)، نوشته جماعت مسیحی شاهدان یهوه، چاپ نیویورک، سال 1990، چنین می خوانیم:

Islam perhaps, is the fastest growing religion in the world, especially in the West and Africa.

"دین اسلام، سریعترین ادیان است در پیشرفت، بویژه در جهان غرب و قاره آفریقا".

در اینجا، بیان دو نکته مهم را ضروری می دانیم:

نکته نخست: اگر دین اسلام علیرغم همه آن تحریف ها و تغییرها توانسته است به خاطر گوهر اصیل، پاک و درخشانی که در ذات خود دارد به عنوان آئینی پیشتاز در سطح جهان قلمداد گردد، پس اگر ما بتوانیم حقیقت اسلام را از چنگال تحریف های

جاهلان، سودجویان و ستمگران نجات دهیم، مکتب رهایی بخش اسلام خواهد توانست همه عالم را در نوردد و به عنوان دین همه جهانیان قد علم کند.

نکته دوم: اگر اندیشمندان جهان اسلام در انجام وظیفه خود مبنی بر دفاع از مبانی حقیقی اسلام و زدودن وصله های نادرستی که به این دین مقدس نسبت داده شده است تساهل کنند، بیم آن می رود که این دین بزرگ الهی نیز، به سرنوشت دیگر آئین های گذشته مبتلا گردد و به عدم پاسخ گویی و نامتناسب بودن آن با همه عصرها و نسل ها متّهم شود.

البته، به دلیل بشارت هایی که خدا و پیامبر گرامی (ص) مبنی بر حمایت الهی از شریعت مقدّس اسلام داده اند، باید همواره چراغ امید را نسبت به آینده این

دین رهایی بخش در دلهای خود روشن نگاه داریم و تلاش خود را در زمینه پاک کردن چهره نورانی اسلام از همه آلایش های ناروا، افزایش دهیم

*****

اسلام و رسالت پاسخگویی به جهانیان

آئین اسلام، به عنوان متکامل ترین نسخه شریعت الهی که تضمین سعادت دنیا و آخرت همه انسان ها را در همه عصرها و برای همه نسل ها برعهده گرفته است، رسالتی سنگین را بر دوش دارد. این رسالت بزرگ، دین اسلام را در برابر آرمانهای بلند انسانها در

طول زمان و برای همه نسل های آینده، پاسخگو قلمداد می کند.

به منظور تبیین گزاره بالا ، نخست به شرح ابعاد این ویژگی اسلام، و سپس به توضیح مسئولیت بزرگ آن می پردازیم.

اسلام، عصاره همه ادیان

با تدبر در جهانبینی اسلامی ، به این نتیجه می رسیم که جوهر همه ادیان حقیقی آسمانی یکی است. دین الهی ، مانند یک درخت پربار و مقدسی است که در آغاز خلقت بشر کاشته شده و در طول تاریخ انبیاء ، به رشد خود ادامه داده است تا سرانجام ، با آمدن کاملترین انسانها و خاتم پیامبران ، این شجره طیبه نیز

به اوج کمال خود رسیده است. کمال این درخت تنومند به حدی است که برای هرنسلی ، میوه مناسب زمان را عرضه می دارد و مسئولیت خویش را در برابر بشر در همه اعصار بر دوش می گیرد.

قرآن مجید ، همه پیامبران را که راهبانان بزرگ این طریق مقدسند می ستاید و چنین می فرماید:

" انا اوحینا الیک کما اوحینا الی نوح و النبیین من بعده و اوحینا الی ابراهیم و اسماعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و آتینا داود زبورا . و رسلا قد قصصناهم علیک من قبل و رسلا لم نقصصهم علیک و کلم الله موسی تکلیما . رسلا مبشرین و منذرین لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل و کان الله عزیزا حکیما ". (سوره نساء ؛ آیه 163 تا 165).

"ما به تو وحی کردیم ، همچنان که به نوح و پیامبران بعد از او وحی کردیم ؛ و به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی نمودیم و به داود ، زبور بخشیدیم. و پیامبرانی که داستان آنان را بر تو حکایت کردیم و رسولانی که قصه آنان را با تو بازگو ننمودیم ؛ و خداوند با موسی آشکارا سخن گفت. پیامبرانی که بشارت دهنده و هشدار دهنده بودند، تا برای مردم پس از آمدن آنان ، در مقابل خدا حجتی نباشد و خداوند عزیز و حکیم است".

بر این اساس، گوهر اساسی همه ادیان حقیقی که در وحی الهی نهفته است یکسان است و لذا ما هرگز از غیر مسلمانان (مانند مسیحیان) درخواست نمی کنیم تا با اختیار کردن اسلام، دین خود را عوض کنند؛ بلکه از آنان می خواهیم تا با اختیار کردن اسلام، دین

خود را تکامل بخشند و با افزودن معارف اسلامی بر رسالت حقیقی دیگر انبیاء الهی ، به مرحله متکامل تری که مورد پذیرش خداوند است ، راه یابند.

چرا اسلام، پایانبخش آئین های الهی است؟

دلیل پایان بخش بودن اسلام به عنوان آخرین آئین الهی این است که این دین، استعدادی ذاتی در درون خود دارد که می تواند برای هر عصری و هر نسلی، خود را با نیازهای فکری و معنوی بشریت در آن عصر منطبق سازد و پاسخگوی مشکلات و برآورده کننده آرمانهای بلند انسانی در هر زمانی باشد. منشأ نیروی تجدید کننده اسلام، بنیان نهاده شدن آن بر اساس ارزش های فطری بشری و آرمان ها و آرزوهای انسانی

است. این امر، پیوندی ناگسستنی میان اسلام و انسان به وجود می آورد، و تا انسان انسان است، اسلام هم دین و آئین او می باشد. توضیح این اصل بنیادین، در ادامه کتاب خواهد آمد.

از سوی دیگر، بشر کنونی به حدّی از رشد عقلی و علمی رسیده است که نیازمند دین جدید و پیامبری دیگر از جانب خدا نیست تا او را ارشاد کند، بلکه با تکیه بر عقل و علم، و با تلاش برای یافتن گوهر حقیقی آخرین دین موجود که عصاره ادیان الهی دیگر است، می تواند راه خود را بشناسد و به اهداف بلند انسانی خود نائل گردد.

قرآن مجید با صراحت، پایان بخش بودن اسلام را در آیه ذیل چنین بیان می فرماید:

"و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه و هو في الآخرة من الخاسرين" . (سوره آل عمران، آیه 85).

"و هرکه جز اسلام دینی بجوید ، هرگز از وی پذیرفته نشود و او در آخرت از زیانکاران است".

در پرتو این آیه کریمه بخوبی روشن می گردد که با آمدن اسلام، هیچ آئین دیگری در بارگاه الهی پذیرفته نیست. زیرا با وجود دین اسلام (با آن ویژگی یادشده که ما برای آن قائل هستیم) ، در بارگاه کبریا، نیازی به ارسال رسولی دیگر و انزال کتاب آسمانی دیگر نبوده و نیست.

لازمه این خصوصیت این است که دین اسلام باید عناصری را در درون ساختار خود داشته باشد که در هرعصری بتواند به صورت دینامیک، تجدید شود، و راهگشای مردم در عصرهای مختلف باشد و هرگز از

کاروان زمان ، عقب نماند؛ بلکه پیشاپیش دیگر مکتبها و آئینهای دیگر حرکت کند و راه ساحل نجات را به انسانهای گرفتار در گردابهای خودساخته نشان دهد.

جامعیت اسلام

برخلاف برخی از مکاتب و آئین ها که یا تنها برای حل مشکلات دنیوی مردم طرح و برنامه ارائه می دهند و یا خود را ضامن سعادت بشر در عالم پس از مرگ می دانند؛ شریعت اسلام، خوشبختی انسانها را در هردو بعد دنیا و آخرت ضمانت می کند و برای هر دو جنبه جسمی و روحی آنها دستور العمل دارد.

امام حسن مجتبی (علیه السلام) در آخرین وصیت خود به مسلمانان، چنین می فرماید:

" اعمل لدنیاک کأنک تعیش أبدا ؛ واعمل لآخرتک کأنک تموت غدا" . (بحارالانوار ، ج / 44).

"برای دنیایت چنان تلاش کن ، مثل اینکه برای همیشه زنده خواهی ماند؛ و برا ی آخرت خود نیز چنان کار کن؛ مانند اینکه فردا از جهان رخت خواهی بست ".

به همین دلیل، اندیشمندان مسلمان نیز، به بیان جامعیت برنامه آئین الهی برای رشد و تعالی بشر در هر دو زمینه دنیوی و اخروی و به عبارت دیگر : مادی و معنوی پرداخته اند. به عنوان مثال ، حافظ شیرازی با زبان شیوای هنر در غزلی زیبا چنین می سراید:

صوفی ار باده از این دست به جام اندازد

عارفان را همه د ر شرب مدام اندازد

روز در کسب هنر کوش که می خوردن روز

دل چون آینه در زنگ ظلام اندازد

آن زمان وقت می صبح فروغ است که شب

گرد خرگاه افق پرده شام اندازد

این ویژگی ، مسئولیت دین ما را دو چندان سنگین می کند. شریعت اسلام باید از یک سو نیروی عظیم تجدید شونده و متناسب با زمان را برای سازماندهی امور دنیوی فرد و جامعه در بعد هدایتی و مدیریتی داشته باشد ؛ تا همگام با رشد دانش بشر و تحول ابزارها و شیوه های زندگی اجتماعی و ظهور ایدئولوژیهای روزآمد ، ابتکار عمل را در راهگشایی جوامع انسانی در دست داشته باشد و بتواند برای هر عصر و هر نسل جدیدی راه زندگی مدرن را بگشاید.

از سوی دیگر، این آئین الهی باید از چنان کشش معنوی چند بعدی بهره ببرد که بتواند سکان دلها را در هر عصری در اختیار داشته باشد و کشتی بشریت را به ساحل نجات آرامش و جزیره امن فضیلت و معنویت رهنمون گردد

*****

ضرورت تجدّد ذاتی اسلام

از آنجا که از یک سو انسان در گذر زمان ، همگام با کاروان هستی، مراحل کمال را یکی پس از دیگری در هردو بعد فردی و اجتماعی طی می کند؛ و از سوی دیگر، شریعت اسلام، مسئولیت پاسخگویی به نیازهای بشر را در همه اعصار بر عهده گرفته است؛ بنا بر این، آئین الهی ما نمی تواند تنها بر مقتضیات یک برهه از زمان و خواسته ها و طرز فکر مردمان آن دوره محدود از زمان بنا گردد، بلکه باید بتواند در پرتو نیروی تجدید کننده درونی خود، امکان شکوفایی معارف و تناسب شیوه های هدایتی و مدیریتی خود را با هر عصری و برای هر نسلی فراهم سازد.

به عبارت دیگر، ابدی بودن اسلام از یک سو، و نامتناهی بودن سیر تکاملی انسان در بستر زمان از سوی دیگر ؛ تجدّد ذاتی این آئین بالنده و جاودانی را در طول زمان ، رقم می زنند.

مسئولیت بزرگی که بر دوش اندیشمندان اسلامی قرار دارد این است که معنای درست این تجدّد و وسعت دایره آن را با دقت و متانت تبیین نمایند؛ تا از یک سو، موجبات جمود احکام و معارف اسلامی را فراهم نسازند و از سوی دیگر ، گوهر حقیقی دین را به حاشیه نرانند.

مفهوم تجدد ذاتی اسلام

به منظور روشن شدن معنای "تجدد" در اسلام و تفاوت میان دیدگاه ما با نظریه هایی مانند "تئوری

عصریت" در کلام جدید و دیدگاه دانش "هرمنوتیک" در خصوص معرفت دینی، بحث ذیل را از نظر شما خوانندگان محترم می گذرانیم:

از آنجا که دیدگاه "عصری سازی معرفت دینی" در برخی ادیان مانند مسیحیت، چالش های بزرگی را پدید آورده است؛ و برخی برداشتهای افراطی در این زمینه ، شریعت را از محتوای اصلی آن تهی ساخته و از این رهگذر، رسالت اساسی دین را در تربیت و هدایت بشر به حاشیه رانده است ؛ بنا بر این ، نخست به تبیین نظریه "عصریت" می پردازیم و سپس تفاوت دیدگاه خود را در خصوص تجدد در اسلام با پدیده عصری سازی بیان می کنیم.

نظریه عصریت

جمعی از اندیشمندان برآنند که نظریه عصریت معرفت دینی،

دیدگاهی تفسیری است که بر پایه عدم ثبات و عدم قطعیت و مطلق نبودن معرفت دینی بنا شده است.

برخی از نویسندگان به این مقدار بسنده کرده اند که مقصود از عصریت، تحول پذیربودن معرفت دینی و علم کلام است. به عبارت دیگر، اصل شریعت در مقام تعریف، امری ثابت و جامع است ولی معرفت بشری از شریعت در مقام تحقق، مانند دیگر معارف انسانی دائما در حال تحول است .

اما بعضی ازسردمداران نظریه عصری سازی معرفت دینی ، این سخن را که " تنها شکل و صورت دین با شرایط عصری تعیین و تبیین می شوند و محتوای

دین، امری مطلق و ازلی و ابدی است" برنمی تابند و تئوری عصریت را تا آنجا توسعه می دهند که بر اساس آن ، هم شکل دین و هم محتوای آنرا تابع شرایط زمانی و مکانی قلمداد می کنند .

برخی از آنان توصیه می کنند که این دیدگاه به کتاب مقدس نیز تعمیم داده شود و بر این مبنا ؛ "انسان" به مقتضای شرایط زمانی و محیطی و براساس فرهنگ رایج و پیش فرضهای ذهنی خود، به تفسیر و تبیین آن بپردازد.

برخی از این نظریه پردازان تصریح می کنند که عصری سازی، به معنای هماهنگ ساختن دین با اندیشه های مقبول زمان ، فرهنگ رایج و شرایط اجتماعی عصر می باشد.

بر اساس این نظریه، کتاب مقدس باید طوری تفسیر و تبیین شود که متناسب و ملائم با طرز تفکر عصر حاضر باشد و معارف و مباحثی که با اندیشه های رایج زمان مناسب نیستند، طرد شوند، و کتاب و سنت باید به گونه ای نو و بدیع تفسیر شوند که با اندیشه های رایج و فرهنگ معاصر سازگار باشد؛ گرچه این تفسیر جدید، بر خلاف نص کتاب و سنت باشد.

مثلا: شریعت ، انسان را در برابر خداوند " مکلّف " قلمداد می کند. حال اگر زمانی فرا رسد که گرایش رایج و اندیشه معاصر، انسان را از گردونه تکلیف خارج دانسته و او را تنها " محق " بداند و او را محور اصلی در قانون گذاری قلمداد نماید، باید دیدگاه شریعت در خصوص مکلف بودن انسان طرد

شود و کتاب مقدس نیز بر اساس اصالت و محوریت بشر در هرگونه قانون گذاری تفسیر و توجیه شود.

ویژگیهای نظریه عصریت

با تدبر در تئوری عصریت ، روشن می گردد که این نظریه دارای ویژگی های ذیل می باشد:

مبنای اساسی نظریه عصری سازی ، عدم ثبات ، عدم قطعیت و نسبی بودن معرفت دینی در نزد برخی ؛ و یا نسبی بودن و عدم ثبات اصل دین در نزد بعضی دیگر محسوب می شود.

محور عصریت، برداشت انسان از دین در چهار چوب شرایط زمانی و مکانی و فرهنگ رایج است .

متناسب ساختن دین با عصر و زمان در تئوری عصریت، امری است که از برون بر دین تحمیل می شود. بنا بر این ، میزان در تفسیر و تبیین کتاب و سنت ، نص محتوای آنها و غنای ذاتی دین نیست؛ بلکه اندیشه های رایج هرعصر و فرهنگ معاصر ، به عنوان معیار اصلی در این امر به حساب می آیند.

روشن است که برمبنای این ویژگی، دین و تعلیمات آن تابع گرایشهای متغیر هر عصر می گردند و با وزش هرباد تئوریکی و خیزش هر موج لیبرالیستی، تغییرماهیت می دهند.

به همین دلیل، حتی برخی از منادیان معروف عصری سازی مانند "جان هال" آسیب ها و پیامدهای نامطلوب این تئوری را جدی دانسته و برآنند که نظریه "عصریت" ممکن است به لغزش گاه "نسبیت"

کشیده شود و سرانجام ، در پرتگاه "شکاکیت" سقوط کند.

آشکار است که این نظریه ، محتوای تعالیم شریعت و نقش فعال آن را در هدایت بشرسلب می کند و جوهر اصلی دین را به حاشیه می راند.

هرمنوتیک و تفسیر شریعت

به منظور روشن شدن تفاوت میان نظریه تجدد که در صدد تبیین آن هستیم با دیدگاه دانش هرمنوتیک در زمینه تفسیر دین و تبیین معرفت دینی، شایسته است این نظریه نیز توضیح داده شود تا موضع ما در ازاء آن روشن گردد.

هرمنوتیک از واژه یونانی Hermeneia به معنای تفسیر کردن گرفته شده است. گرچه این اصطلاح در مورد علوم گوناگون به کار رفته است ؛ ولی کاربرد غالب آن در تفسیر متون دینی در فرهنگ معاصر است.

دانشمندانی مانند : "فردریش شلایرماخر" ، "مارتین هایدگر" و "هانس گئورگ گادامر" از سردمداران نظریه هرمنوتیک محسوب می شوند.

از دیدگاه برخی از پیش قراولان این نظریه ، فهمیدن یک متن و یا یک سخن ، عبارت است از تجربه کردن دوباره اعمال ذهنی مؤلف متن یا صاحب سخن. بر این اساس، شنونده ، مجموعه ای از واژگان گوینده یا نویسنده ای را می شنود و با یک عمل ذهنی پیچیده ، معنا و مفهوم آن را به صورت حدسی کشف می کند. بنا بر این ، تفسیر متن دو جنبه دارد :

یکم: جنبه ادبی و لغوی به معنای فهم عبارات گوینده بر اساس شرایط زبانی که مؤلف متن با آن محشور بوده است.

دوم: جنبه روان شناختی به معنای فهم ذهنیت خاص مؤلف.

برخی دیگر به این نکته اشاره کرده اند که هرگونه تفسیری از متن ، از طریق مجموعه ای از پیش فرضهای خواننده و شنونده شکل می گیرد. واژه ها و عبارات ، دارای یک معنای واحد در همه اعصار و شرایط نیستند. معنای کلمات ، مبتنی بر شرایط ذهنی و زمانی و حال هوایی است که مؤلف ویا گوینده در آن بسر می برده است. بنا بر این ، برای فهمیدن درست سخن وی ، باید از آنچه در لغتنامه ها و فرهنگها آمده است فراتر برویم و شرایط زمانی و جهان معاصر

مؤلف را بازسازی کنیم. هرگونه برداشت و تفسیر ما از گذشته، وابسته به وضعیت هرمنوتیکی ما است و در آینده نیز ، در معرض تجدید نظر قرار دارد.

بعضی از مشاهیر دانش هرمنوتیک می گویند: از آنجا که هیچ تفسیری بدون پیش فرض امکان پذیر نمی باشد، بنا براین ، هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد و ما نمی توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما از متن ، صحیح است یا تفسیری دیگر. زیرا تفسیر، مستلزم ترکیب افق های گذشته و حال ؛ و به عبارت دیگر ، ترکیب افق متن و سخن گوینده و افق فهم مفسر است.

چالش هرمنوتیک درعرصه فهم دین

سرایت نظریه هرمنوتیک به حوزه معرفت دینی، موجب بروز چالشهایی در این عرصه گردیده است.

گرچه دیدگاه همه دانشمندان نظریه هرمنوتیک در این زمینه یکسان نیست ؛ ولی تعابیر جمعی ازاندیشمندان این فن ، لوازم ذیل را تداعی می کند:

الف - قائل شدن به نسبیت در فهم شریعت و تفسیر متون دینی .

ب - فقدان معیار معیّن برای تشخیص صحت یا سقم هریک از قرائت های مختلف از دین.

ج- عدم امکان دستیابی به فهم صحیح متون دینی.

ویژگیهای تجدد ذاتی در اسلام مدرن

پس از آشنایی با مشخصات تئوری عصریت و دیدگاه دانش هرمنوتیک، اینک به بیان خصوصیت های نظریه خود در خصوص "تجدّد ذاتی در اسلام مدرن" می پردازیم، تا تفاوت این نظریه با دیدگاه های مذکور روشن گردد. این ویژگیها عبارتند از:

1. اصل و گوهر دین ما ، امری ثابت ، پایدار و غنی تر از نیازهای بشری هر عصر می باشد وتوانایی پاسخگویی به آرمانهای انسانها را برای همیشه دارد.

2. شریعت اسلام، همانند اقیانوس بی کرانی است که فرزندان هر عصری ، در سطح خاصی از این دریای سرشار، به صید گوهر های نا متناهی آن می پردازند.

3. افراد بشر در هر زمان نیز، به تناسب سطح فکری خود و به اندازه گنجایش ظرف وجودی خویش ، از آن گنج معارف بی پایان برداشت می کنند. این برداشت محدود از دین، اگر از مسیری که شریعت توصیه نموده صورت گیرد ، مطابق با واقع ؛ و در غیر این صورت ، می تواند نادرست و زاییده لغزش انسانی باشد. مسیری که شریعت اسلام توصیه کرده است، تکیه بر عقلانیّت و فطرت پاک انسانی در فهم شریعت از منابع آن است.

4. تجدد در دین به معنای تلاش اسلام شناسان هر عصر برای درک درست شریعت در سطحی است که شارع مقدّس ، رسالت هدایت بشر را برای آن عصر بردوش گرفته است.

5. اصول کلّی و ابدی اسلام مانند اصل **عدالت**، **عقلانیت**، **حرّیت**، **سماحت**، **رحمت**، **اعتدال گرایی**، **اخلاق محوری**، **کرامت و حقوق انسان**، و امثال آنها که از سرچشمه پاک این آئین مقدّس می جوشند و تبیین کننده روح کلّی شریعت هستند، و همچنین، ریشه در فطر پاک انسانی دارند، نقش اساسی را در فهم و تحقّق تجدّد ذاتی اسلام بر عهده دارند.

از دیدگاه اسلام مدرن، همه اصول و فروع دین اسلام، بر مبنای این اصول انسانی و الهی بنا گردیده اند.

بر این اساس، اگر تفسیر و برداشتی از آیه ای از قرآن یا حدیثی معتبر، مخالف با مبانی اساسی یادشده باشد، آن تفسیر و برداشت نادرست و باطل است. زیرا خداوند حکیم، عادل، خبیر، رحیم، شفیق،

کریم، مُکرِم، عزیز، شریف، غفور، و شکور، هرگز سخنی در تضادّ با اصول و ارزش های والای فطری انسانی که ریشه در اعماق اسلام و قرآن دارد، نخواهد گفت.

همچنین، اگر نصّ حدیثی در تضادّ با آن مبانی افتخارآفرین انسانی و قرآنی باشد، معلوم می گردد که آن حدیث ادّعا شده، روایتی جعلی است و سخن معصومین علیهم السلام محسوب نمی شود و فاقد مهمترین شرط از شرایط اثبات صدور می باشد. زیرا، پیامبر و امامانی که اسلام اصیل به ما معرّفی فرموده است، انسان هایی دانا، دادگر ، کریم، مهربان، آزاده، اهل اعتدال، بزگوار، دارای مکارم اخلاق، اهل سماحت، و جامع همه صفات کمالیه بوده اند. و چنین انسان های فرزانه، هرگز سخنی بر خلاف

اصول و ارزش های پاک فطری بشر نگفته و نمی گویند.

6. جانمایه های تجدد در اسلام، به صورت **قواعد کلی فقهی** (معروف به "القواعد العامّة الفقهية") در درون پیکره شریعت چنان تعبیه شده اند که متناسب با مقتضیات هر عصر و زمان، با حفظ اصل گوهر دین، تازگی معارف اسلامی را تضمین نموده و هدایتگری آن را برای هر نسلی پاس می دارند. قواعدی مانند قاعده **"تسامح"**، **"لاضرر"**، **"لاحرج"**، **"اصالة الصحة"**، **"الزام"**، **"تسلط"**، **"اصالت طهارت"**، **"اصالت حلیت"**، **"الحدود تدرء بالشبهات"**، **"قاعده لزوم"**، **"الضرورات تبیح المحظورات"**، **"الزعیم غارم"**، **"قاعده انصاف"** و امثال این قواعد ارزشمند، راهگشای بسیاری از مشکلات اساسی در فقه کنونی ما می باشند.

بر این اساس ، اسلام دارای غنای ذاتی است و منبع تجدد در شریعت ، خودجوش و درون زا است و امری نیست که از برون بر دین تحمیل شود.

"قواعد عام فقهی" در کنار "علم فقه" و علم "اصول فقه" و سایر علوم اسلامی، امری متمایز است که بررسی دقیق و و تطبیق صحیح آن ها در عمل استنباط احکام شرعی، یکی از کلیدهای اصلی برای گشودن راز تجدّد در اسلام، و فهم قوانین شریعت متناسب با عصر، در عین ثبات و غنای ابدی اصل دین است.

تعریف قواعد کلی فقهی

از آنجا که در این مبحث و برخی از مباحث دیگر این نوشتار، به این نکته اشاره شد که علاوه بر نقش اصلی ارزش های والای انسانی، باید نقش اساسی قواعد کلّی فقهی در فهم شریعت نیز، بازیافت شود. شایسته است در اینجا، توضیح بیشتری در زمینه تعریف این قواعد کلّی، ارائه گردد.

کلمه "قاعده" به معنای قانون، مقیاس عام، و ضابطه کلّی است؛ و کلمه "فقه" در اصطلاح به معنای "علم به احکام شرعی فرعی عملی و موضاعات شرعی آن از روی ادلّه تفصیلی" است.

امّا "قواعد کلّی فقهی" از نظر اصطلاح علمی که در کتب اهل فنّ به عنوان "القواعد الفقهیة العامة"

نامبرده می شود، به معنای "قضایای کلّی شرعی است، که احکام فقهی به عنوان جزئیات آن، در ذیل آن قضایای کلّی مندرج می گردد".

قاعده های "لاضرر"، "لاتعاد" ، "لاحرج" و امثال آن، نمونه هایی از قواعد کلّی فقهی هستند.

نویسنده، توضیحات تفصیلی پیرامون این قواعد عام فقهی را در کتاب "دروس القواعد الفقهیه" ارائه داده، و بیش از 90 قاعده عام فقهی را نیز، در کتاب "منظومة القواعد الفقهیة" به نظم در آورده است.

همچنین، در پایان این کتاب نیز، فشرده ای از مباحث قواعد فقهی کلّی، به عنوان ضمیمه افزوده شده است.

برای کسب آگاهی بیشتر نسبت به این قواعد عمومی و نقش آن در فهم شریعت، به ضمیمه مذکور در پایان این نوشتار و کتابهای یادشده مراجعه فرمایید.

گستره تجدد در اسلام

یکی از حساس ترین فرازهای مبحث تجدّد در شریعت، تشخیص و تعیین محدوده آن در عرصه های گوناگون است. از آنجا که آئین ما به عنوان دین الهی مبتنی بر تعبّد و پرستش خدا و پیروی کامل از دستورات او می باشد؛ پیش از هرچیز باید روشن گردد که خدای بزرگ در چه محدوده ای اجازه تطور و تحول را به دین شناسان و مفسران شریعت داده است و درچه زمینه هایی اصول استوار مکتب را جاودانی و منزه از هرگونه دگرگونی معرفی فرموده است.

از یک سو امام جعفر صادق (ع) می فرماید:

"حلال محمد حلال أبدا الى يوم القيامة و حرامه حرام أبدا الى يوم القيامة" . (اصول كافی)

"آنچه محمد حلال و روا فرموده همیشه تا روز رستاخیز حلال است و آنچه حرام و ناروا دانسته، برای همیشه تا قیامت حرام و ناروا خواهد بود" .

از سوی دیگر، آن حضرت و دیگر پیشوایان اسلام در روایت ذیل چنین می فرمایند:

"سئل: ما بال القرآن لایزداد علی النشر و الدرس الا عضاضة؟ فقال: لأن الله بتارک و تعالی لم یجعله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس . فهو في کل زمان جدید و عند کل قوم غض الی یوم القیامة ". (بحار الانوار)

یعنی :

"از آن حضرت پرسیدند : چه شده است که قرآن ، هرچه زمان بر آن می گذرد ، تازه تر می گردد؟

آن حضرت فرمود :

زیرا خداوند تبارک و تعالی قرآن را برای زمان خاص و مردمانی خاص قرار نداده است. پس قرآن در هر زمانی جدید ، و در نزد هر قومی تازه است".

از این حدیث زیبا به خوبی روشن می گردد که قرآن مجید (شامل مجموعه احکام حلال و حرام آن)، دارای ویژگی خاصی است که در هر عصری، علیرغم گذشت زمان، همواره در خلعتی جدید و هیأتی نو و متناسب با آن عصر و آن نسل، جلوه گر می شود.

بنا بر این ، کتاب آسمانی ما، قدرت عظیم و بی پایان تجدّد پذیری را در درون خود دارد ، و اگر

مفسّران و تبیین کنندگان آیات قرآنی به راز و رمزهای آن آشنا باشند ، می توانند در هر عصری، معارفی نو و راه حلّ های جدیدی برای حلّ مشکلات جوامع آن دوران بیابند ، و هیچگاه در تنگناهای فکری و یا بن بست های عملی گرفتار نگردند.

بر این اساس، مقصود از عبارت "حرام محمد حرام إلی یوم القیامة" این است که اگر یک امر در شرایط خاصی حلال یا حرام شده است، آن امر در شرایط مشابه آن در آینده نیز همان حالت را خواهد داشت. بر این اساس، معنای جمله فوق این نیست که اگر یک امری در شرایط خاصی (مثل حالت اختیار، و عدم ایجاد عسر و حرج و ضرر در صدر اسلام) توسط پیامبر گرامی (ص) تحریم شده است، در همه شرایط دیگر نیز (مثل

حالت اضطرار، یا حالت ایجاد حرج یا ضرر برای فرد یا جامعه یا تحوّل ملاک و مناط حکم یا تغییر هویّت موضوع حکم و امثال آن)، حرام خواهد بود. بلکه در شرایط جدید، بر مبنای قواعد پذیرفته شده در فقه اسلامی ، حکم دیگری بر آن مترتّب می شود.

به عبارت دیگر، مقصود از عبارت یاد شده این است که مجموعه نظام حلال و حرام در اسلام که مبتنی بر اصول و قواعد کلّی فقه اسلامی است، برای همیشه باقی خواهد ماند؛ نظامی که در هریک از شرایط، حکم لازم و متناسب با آن حالات و شرایط را تبیین می نماید.

چنین نظامی است که شایستگی جاودانگی را دارد و آمدن آئین دیگری پس از آن، ضرورت ندارد و نخواهد آمد.

به همین دلیل، امام صادق (ع) در ادامه سخن یادشده، چنین می فرماید:

"لایکون غیره و لایجیء غیره". (اصول کافی)

یعنی: هرگز غیر از آن نخواهد بود و غیر از آن نخواهد آمد.

یک مثال ساده

به عنوان مثال، خرید و فروش خون، به دلیل اینکه نجس محسوب می شده و در زمان صدر اسلام و عصر امامان معصوم - علیهم السلام- فایده معقولی برای خرید و فروش آن وجود

نداشته، به عنوان امری حرام به حساب می آمده است.

اما در عصر حاضر، به دلیل اینکه تزریق خون، امری حیاتی برای زنده ماندن و بازیافت سلامت بسیاری از بیماران قلمداد می گردد، پس خرید و فروش آن از نظر فقهای اسلام، امری جایز و بلکه مطلوب است.

دراینجا نمی توان گفت: اگر خرید و فروش خون در صدر اسلام حرام بوده پس باید تا روز قیامت حرام باشد (حرام محمد حرام الی یوم القیامة).

زیرا می دانیم که معیار و ملاک حرمت بیع و شراء خون در صدر اسلام، عدم ترتّب فائده بر خرید و فروش آن بوده است، و با دگرگون شدن معیار و

ملاک و مناط حکم، نفس آن حکم نیز دگرگون می گردد.

نکته ای که بار دیگر بر آن تأکید می کنیم این است که با وجود این دگرگونی، "مجموعه نظام حلال و حرام با لحاظ شرایط و ملاکهای آنها" امری ثابت و دست نخورده باقی می ماند.

مثالی دیگر

اگر در زمان صدر اسلام ، مردی برای ازدواج با همسرش، مبلغی را به عنوان مهریه معیّن می کرد ، می بایست همان مقداری که تعیین شده بود را بپردازد. مثلا اگر گفته بود : مبلغ "ده دینار" واجب بود همان ده دینار را بپردازد. زیرا صداقیه مذکور، عین طلا بود و ارزش ذاتی داشت.

ولی در عصر حاضر که ارزش پول رایج کاغذی، امری اعتباری است ، نه ذاتی ، و متناسب با فراز و نشیب های اقتصادی و ازدیاد تورّم ، دائما در حال نوسان و تغییر است ، چه باید کرد؟

اگر مردی به عنوان مهریه ، مبلغی را در زمانی خاص به عنوان صداق ، تعیین کرد و ارزش آن مبلغ در آن زمان ، معادل ده مثقال طلا بود ، ولی از پرداخت آن در آن زمان خود داری کرد، و پس از ده سال تصمیم گرفت مهریه را بپردازد ، در حالی که پول کاغذی مذکور در این زمان ، معادل یک مثقال طلا شده است، آیا در این شرایط ، باید آن مرد تنها پول کاغذی مذکور در صداقنامه را بپردازد که ارزش آن به یک دهم، تقلیل یافته ، یا اینکه واجب است مبلغی معادل ارزش واقعی آن روز را که تعیین نموده بپردازد.

در این زمینه ، قواعدی کلی در فقه اسلامی وجود دارد که بسیاری از فقهاء ، بر اساس آن قواعد، به لزوم مراعات شرایط زمان معاصر ، حکم داده اند.

معنای این حکم ، مخالفت با حکمی که در زمان صدر اسلام مراعات می شده است نیست ، بلکه این امر، ملازم با مراعات اصول و قواعد کلیه و مصادر اصلی نظام فقه اسلامی است که متناسب با زمان و مکان ، حکم شرعی لازم را تبیین می نماید.

نکته ای که باید مدّ نظر قرار بگیرد این است که در هریک از شرایط عادی یا اضطراری و یا تغییر ماهوی موضوعات احکام، باید حکم صادره ، مستند به معیارهای کلّی اسلام و مصادر فقه

(یعنی قرآن ، سنّت ، عقل و اجماع) و قواعد عامه فقهیه معتبر باشد ، نه بر مبنای سلیقه های شخصی بی مبنا و خواسته های فردی بی دلیل.

علاوه بر این موارد ، بسیاری از امور هستند که در زمان رسول گرامی اسلام ، اصلا مورد ابتلا نبودند، مانند بسیاری از مباحث جدید بانکداری به سبک امروز، تشریح و پیوند اعضاء ، اهداء خون ، شبیه سازی ژنتیک و امثال آن ها ؛ ولی در عصر حاضر مورد ابتلا هستند. در خصوص این مسائل مستحدثه نمی توان گفت : از آنجا که حکمی توسط قرآن و پیامبر (ص) برای این موارد صادر نشده ، بنا بر این ، نمی توان در زمینه حلال بودن یا حرام بودن آنها سخن گفت. زیرا در فقه اسلامی، بسیاری از قواعد عام و اصول کلی وجود دارد که فقیه آگاه به آن قواعد و ضوابط می تواند

بر اساس آن ها، حکم لازم برای مباحث و موضوعات جدید را استنباط و تبیین نماید. گرچه این احکام خاص، در زمان رسول گرامی اسلام (ص) و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) مطرح نبوده است.

*****

مبانی اساسی دین شناسی

مبحث "مبانی دین شناسی" باید پیش از مبحث "اصول دین" مطرح گردد. زیرا این مبانی، زیربنا و اساس اصول جهانبینی و ایدئولوژی اسلامی محسوب می گردند. به عبارت دیگر، همه عقائد و اصول جهانبینی و احکام دین باید بر اساس این مبانی بنیان گذاری شوند و بدون توجه به آنها، اصول دین، فروع دین و معارف اسلام نیز، قابل اثبات نمی باشند. این اصول را در ادامه همین بخش، با بیان مقدمه ای کوتاه، از نظر شما می گذرانیم.

ویژگیهای دین ایده آل

فلسفه دین، ارائه برنامه زندگی مادی و معنوی به انسان است. خداوند از یک سو، آفریننده انسان است و در وجود او استعدادها و آرمان های بلندی قرار داده است که او را در مقام جستجو و تلاش برای گزینش راهی مطابق با آن آرمان ها قرار می دهد.

از سویی دیگر، پروردگار جهان، برای هدایت این انسان که آفریده اوست، برنامه ای را به عنوان دین، عرضه می کند، تا تضمین کننده سعادت انسان در دنیا و آخرت باشد.

بنا بر این، آئین الهی باید منطبق با ارزش ها و آرمان های بلند انسانی باشد که در وجود او توسّط پروردگار جهان و خالق انسان، تعبیه شده اند.

ردّ تقلید کورکورانه در اسلام

آیین اسلام ، هرگونه تقلید در مبانی جهانبینی و اصول دین را مردود می شمارد و آن را با ارزش های الهی ، در تضاد کامل قلمداد می کند. قرآن کریم (در سوره زخرف ، آیات 23 تا 25) پیرامون این ویژگی اسلام چنین می فرماید :

"وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ . قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ . فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ".

یعنی : اینچنین است که ما هیچ رسولی را پیش از تو به دیاری نفرستادیم ، مگر اینکه زر اندوزان و دنیا پرستان به آنان گفتند : ما پدران خود را بر آئینی

یافتیم و از راه آنان پیروی می کنیم. پیامبر به آنان گفت: اگر من بهتر از آیین پدرانتان بیاورم ، باز هم از آنان تقلید می کنید؟

آنان گفتند : ما به رسالت شما کافریم.

(خداوند می فرماید:) پس ما از آنان انتقام گرفتیم ، بنگر فرجام کار تکذیب کنندگان چگونه است؟.

در سوره بقره، آیه 170، چنین می خوانیم:

وَ إِذا قيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا ما أَنْزَلَ اللّهُ قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا أَ وَلَوْ كانَ آباؤُهُمْ لايَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لايَهْتَدُونَ.

"و هنگامی که به آنها گفته شود: از آنچه خدا نازل فرموده است، پیروی کنید، آنها می گویند: ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم، پیروی می کنیم. آیا حتی اگر پدران آنها نا آگاه باشند و راه هدایت را ندانند (باز از آنها پیروی خواهند کرد)؟".

بر اساس این آیات روشن قرآن ، پیروی کورکورانه از گذشتگان و تقلید در اصول عقائد و مبانی جهانبینی، از دیدگاه اسلام پذیرفته نیست و هرکسی باید بتواند به فراخور حال خویش، اصول جهانبینی و مبانی دین خود را با دلیل و برهان به اثبات برساند.

بر مبنای آنچه بیان گردید، انسان باید دین خود را بر اساس آزادی اندیشه و بر مبنای تعقل و آرمان های مقدسی که خداوند در وجود او قرار داده است، انتخاب کند.

آرمان های انسانی، مبانی اساسی دین شناسی

یک دین جامع، باید پاسخگوی همه آرمان های بلند انسانی باشد، که بشر در طول تاریخ، آرزوی رسیدن

به آنها را در سر پرورانده است. این آرمانها، به این شرحند:

1. اتّکاء بر عقل و تقدیس خردورزی.
2. اهتمام به علم و تکریم دانش و معرفت.
3. حرّیت انسان و آزادی اندیشه و بیان.
4. عدالت خواهی و مبارزه با ظلم.
5. برابری و برادری و مبارزه با تبعیض های ظالمانه.
6. کرامت و عزّت انسان.
7. مسئولیت پذیری.
8. رعایت حقوق اساسی انسان ها.
9. معنویت و مراعات ارزشهای اخلاقی.
10. اصال سماحت و مدارا.
11. تقدیس عشق و محبت.
12. صلح جویی و تعامل مسالمت آمیز با یکدیگر.

13. اعتدال و میانه روی و پرهیز از افراط و تفریط.

14. مردمسالاری و مبارزه با دیکتاتوری در اداره امور جامعه.

15. تکیه بر پاکی و پارسایی و تقویت حس کمالجویی انسان.

16. اهتمام به شادی و نشاط فرد و جامعه.

17. قانون گرایی و تساوی همگان در برابر قانون، و مراعات نظم و انضباط اجتماعی.

18. جامعیت و اهتمام به ابعاد جسمانی و روحانی انسان در کنار یکدیگر، جهت تامین سعادت در دنیا و آخرت.

19. هماهنگی با مقتضیات زمان و مکان در چهارچوب ارزشهای مقدس الهی.

روشن است که اگر شریعت اسلام، بتواند پاسخگوی همه مبانی یادشده و آرمان های مقدس انسان ها باشد، آنگاه می تواند به عنوان مکتبی جاودانی و پایدار و آئینی ارزشمند و درخور شأن همه انسان ها در جهت رسیدن به کمال مطلق، قلمداد گردد.

ما معتقدیم که اسلام اصیل، در برابر همه آرمان های یادشده و امثال آن، توان پاسخگویی و اقناع بشریّت را دارد.

*****

نقش زمان و مکان در تبیین احکام شریعت

در پرتو آشنایی با ماهیت دین اسلام و سیره پیامبر گرامی (ص) و پیشوایان معصوم (علیهم السلام)، نقش بارز مقتضیات زمان و مکان و شرایط خاص، در استنباط و تبیین احکام اسلامی، به خوبی روشن می گردد.

در اینجا به منظور رعایت اختصار، به بیان چند نمونه از عملکرد پیشوایان معصوم (علیهم السلام) اکتفا می کنیم.

تاثیرزمان در تبیین حکم شرعی

می دانیم که قرآن مجید، شامل همه احکام و دستورالعمل هایش، به صورت دفعی در شب قدر بر

پیامبر گرامی اسلام نازل گردیده است و آن حضرت هم از همان آغاز کار، بر محتوای قرآن شریف و احکام حلال و حرام آن آگاهی داشتند. در عین حال مشاهده می کنیم که رسول گرامی اسلام (ص) به مشیّت و اراده خداوند، بنا بر لزوم مراعات شرایط زمان، احکام دینی را به تدریج بیان فرموده اند و از تبیین همه احکام به صورت دفعی در روز اول بعثت و در آغاز صدر اسلام، خودداری فرمودند.

یک مثال:

می دانیم که از دیدگاه دین مبین اسلام، باده گساری و نوشیدن شراب از محرّمات قطعی است. این حقیقت برای شارع مقدّس اسلام از همان آغاز، امری واضح و روشن بوده است. زیرا خدای بزرگ در آیه 90 از سوره مائده چنین می فرماید:

یا ایها الذین آمنوا إنما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون.

یعنی: ای گروه با ایمان! شراب و قمار و بت ها و ازلام (یکی از ابزارهای قمار) پلید و از عمل شیطانند، پس شما از آنها اجتناب ورزید، باشد که رستگار شوید.

بر اساس این آیه شریفه، شراب و قمار ذاتا رجس و پلید و عملی شیطانی بوده اند، و اینطور نیست که پس از مدّتی پلید شده اند.

در عین حال، مشاهده می کنیم که بر اساس کتب روایی و تاریخی مانند مستدرک، ج4، و سنن ابی داود، ج2، و روح المعانی، ج7، برای مدّت زمانی معیّن، به دلیل عدم ابلاغ حکم تحریم شراب توسط پیامبر گرامی، بسیاری از مسلمانان از نوشیدن مسکرات

اجتناب نمی کردند و در حال مستی در نماز شرکت می نمودند.

در آن برهه از زمان، جامعه آمادگی اجرای حکم تحریم قاطعانه شراب را نداشت. از اینرو، رسول خدا از جانب پروردگار، مأموریتی برای ابلاغ حکم قطعی تحریم مسکرات را از جانب خداوند بر عهده نداشت.
در آن اوضاع و شرایط، برخی از مسلمانان در ضیافتی به میزبانی "عبدالرحمن بن عوف" شراب نوشیدند، و پس از آن به نماز ایستادند و یکی از نمازگزاران، آیه "لا أعبد ما تعبدون" را به صورت وارونه خواند که معنای آن به کلّی تغییر می کرد.
این خبر تأسّفبار در میان مردم پیچید و به رسول خدا (ص) نیز رسید.

آنگاه، پیامبر گرامی اسلام، با بیان آیه ذیل، فقط از مسلمانان خواست تا در هنگامی که مست هستند، به نماز نپردازند:

لا تقربوا الصلوة و انتم سکاری حتی تعلموا ما تقولوا. (سوره نساء، آیه 44)

یعنی: در حال مستی به نماز نپردازید تا بدانید چه می‌گوئید.

به دنبال اینگونه حوادث، درگیری هایی در مجالس می گساری برخی مسلمانان بروز کرد و به زد و خورد آنان انجامید و به تدریج، زمینه و شرایط زمانی لازم برای تبیین حکم قاطعانه تحریم شراب فراهم گردید.

از اینرو، رسول گرامی اسلام، زمان را برای ابلاغ حکم قطعی مسکرات مناسب دانست و آیه شریفه از سوره مائده را به فرمان خداوند، به مردم ابلاغ فرمود:

یا ایها الذین آمنوا إنما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون.

یعنی: ای گروه با ایمان! شراب و قمار و بت ها و ازلام (یکی از ابزارهای قمار) پلید و از عمل شیطانند، پس شما از آنها اجتناب ورزید، باشد که رستگار شوید.

روشن است که اگر شرایط زمانی در تبیین احکام شریعت نقشی نداشت، بر پیامبر گرامی اسلام لازم بود تا مجموعه احکام اسلامی را از اول تا آخر به صورت دفعی و در همان نخستین روز بعثت، به مردم ابلاغ فرماید.

تاثیر شرایط اجتماعی بر عملکرد رسول خدا (ص)

بر اساس برخی از احادیث در کتب روایی، پیامبر گرامی اسلام (ص)، به دلیل برخی شرایط خاص و

اوضاع جامعه و روحیات مردم، از تبیین و اجرای حکم عدّه ای از افراد که از نظر ایشان مستحق قتل بودند، صرف نظر فرمود.

متن حدیث به شرح ذیل است:

وعن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج ، عن زرارة ، عن أحدهماعليهماالسلام قال : قال رسول الله صلىاللهعليهوآله : لولا أني أكره أن يقال: إن محمدا استعان بقوم حتى إذا ظفر بعدوّه قتلهم ، لضربت أعناق قوم كثير. (وسائل الشيعه، ج 28، ابواب حدّ مرتد)

یعنی: پیامبر اسلام فرمود: اگر نبود که خوش ندارم که دیگران بگویند: محمد برای جنگ با دشمنان از افرادی کمک گرفت، اما بعد از پیروز شدن بر

دشمنانش، آن افراد را به قتل رساند، هرآینه گردن گروه بزرگی را می زدم.

از این روایت به خوبی روشن می گردد که قتل برخی از افراد خاصّ از نظر پیامبر گرامی اسلام، لازم بوده است، ولی به خاطر پیشگیری از بدبینی مردم نسبت به پیامبر و جلوگیری از اتّهام آن حضرت به ناجوانمردی، ایشان از کشتن آن افراد صرف نظر کردند.

بنا بر این، در صورتی که شرایط خاص و اوضاع جامعه هیچ تاثیری نداشت، هرگز پیامبر اسلام (ص)، اجرای حکم قتل افراد مذکور را معطّل نمی گذاشت.

این امر به روشنی بر این حقیقت دلالت می کند که شرایط و متطلّبات اجتماعی و مقتضیات زمانی و مکانی خاص، نقش بارزی در تغییر و یا تعطیل حکمی شرعی، بویژه احکام حکومتی دارد.

تاثیر مکان در تشریع و تنفیذ احکام شریعت

در متون اسناد و مدارک اسلامی مشاهده می کنیم که امیر مؤمنان (ع)، برخی از احکام حکومتی را که در قرآن هم آمده است، به خاطر شرایط خاص مکانی، به اجرا نمی گذارد، تا مصلحتی بزرگتر حاصل گردد.

بر اساس روایات ذیل، روشن می گردد که باید از اجرای احکام حدود شرعی مانند حکم قطع دست سارق، به خاطر شرایط خاص مکانی و به منظور احراز مصلحتی مهمتر، خودداری شود.

متن حدیث به این شرح است:

محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن ابيه ، عن ابن فضال ، عن يونس ابن يعقوب ، عن أبي مريم ، عن أبي جعفر عليه‌السلام قال : قال أمير

المؤمنین علیه‌السلام : لا یقام علی أحد حد بأرض العدو. (وسائل الشیعة، جلد 28)

یعنی: امام علی (ع) فرمود: هیچ حدّی بر هیچ فردی نباید در سرزمین دشمنان اجرا گردد.

بر مبنای این روایت، به روشنی معلوم می گردد که اگر شرایط خاص مکانی در اجرای حکم شرعی تاثیری نمی داشت، تفاوتی در تنفیذ احکام حدود، میان سرزمین مسلمین و بلاد دشمنان اسلام وجود نداشت.

بنا بر آنچه بیان شد، مقتضیات زمان، مکان و شرایط خاص اجتماعی، بر تبیین و تنفیذ احکام شریعت، تاثیری غیر قابل انکار دارند.

تأمّلی درفلسفه نسخ احکام شرعی

مسأله نسخ برخی احکام اسلامی توسط بسیاری از علماء و مفسّران قرآن مجید، مطرح گردیده است. گرچه در تعداد موارد ناسخ و منسوخ، اختلاف نظر وجود دارد.

نمونه های ذیل، از جمله مواردی است که مورد اتفاق بسیاری از دانشمندان اسلامی و مفسّران قرآن کریم قرار دارد:

مثال نخست:

آیه 12 از سوره مجادله، چنین آمده است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

یعنی: ای اهل ایمان، هنگامی که با پیامبر خدا گفت‌وگوی محرمانه می‌کنید، پیش از آن، صدقه‌ای (برای مستمندان) بپردازید. این امر، برای شما بهتر و پاکیزه تر است. و اگر قدرت پرداخت ندارید، خداوند غفور و رحیم است.

اما در آیه 13 از همان سوره مجادله چنین می خوانیم:

أَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ.

آیا خائف شدید که پیش از گفتگوی محرمانه خود صدقه بپردازید؟ و چون چنین نکردید و خدا نیز شما

را بخشید، پس نماز را برپا دارید و زکات را بپردازید و از خدا و رسول او فرمان برید، و خداوند به رفتار و کردار شما آگاه است.

بسیاری از دانشمندان اسلام بر آنند که آیه شماره 13 از سوره مجادله، نسخ کننده آیه شماره 12 از همان سوره است.

به این معنا که در آیه 12 ، از مردم خواسته شده است که در صورتی که بخواهند سخنی را به صورت خصوصی با پیامبر گرامی اسلام در میان بگذارند، باید مبلغی را به عنوان صدقه به مستمندان بپردازند. ولی آیه 13 ، بنا بر دلائلی مثل خودداری بسیاری از مردم از پرسش و عرض خصوصی با رسول خدا (ص)، حکم یادشده را لغو می کند و آیه قبلی را نسخ می نماید.

مثال دوم:

نمونه دیگر از مصادیق نسخ احکام شرعیه در زمان حیات رسول گرامی اسلام (ص) بر اساس سخن بسیاری از بزرگان دین، مسأله تغییر قبله مسلمین از "مسجد الأقصی" در شهر بیت المقدس به "کعبه مشرّفه" در مکه مکرّمه است.

به این معنا که مسلمانان به دستور پیامبر خدا (ص) بنا بر مصلحتی، برای مدّت زمانی معیّن، به سوی مسجد الأقصی نماز می خواندند.

اما پس از رخ دادن حوادثی مانند ایجاد شبهات و فرا فکنی های آزار دهنده توسط جمعی از یهودیان، و بر اساس شرایط خاصّ زمانی، رسول گرامی اسلام با بیان آیه های ذیل در سوره بقره، به مردم فرمان دادند تا از آن به بعد، به سوی کعبه نماز بگزارند:

سیقول السفهاء من الناس ما ولئهم عن قبلتهم التی کانوا علیها قل لله المشرق و المغرب یهدی من یشاء الی صرط مستقیم . وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ۚ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ . قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ.

یعنی: به زودی سفیهان از مردم می گویند: چه چیز مسلمانان را از قبله پیشین خود باز گردانید؟ (ای پیامبر) بگو: مشرق و مغرب از آن خداوند است ، و

هر کسی را که او بخواهد، به راه راست هدایت می کند. شما را امت میانه ای قرار دادیم تا مشرف و گواه بر مردم باشید و پیامبر هم مشرف و گواه بر شماست. و ما آن قبله ای را که قبلا بر آن بودی تنها بدان جهت مقرّر داشتیم تا بدانیم چه کسانی از پیروان پیامبر به گذشته (دوران جاهلیت) باز می گردند؛ گر چه این امر، جز بر کسانی که خداوند آنها را هدایت فرموده دشوار بود. خداوند، ایمان شما را ضایع نمی گرداند، زیرا او نسبت به مردم، رحیم و مهربان است. توجّهات انتظار آمیز تو را به سوی آسمان می بینیم ، و هم اکنون تو را به سوی قبله ای که از آن خشنود باشی باز می گردانیم؛ به سوی مسجد الحرام رو کن ، و هر جا هستید روی خود را به آن سو بگردانید. کسانی که اهل کتابند به خوبی می دانند که این فرمان راستینی است که از جانب

پروردگارشان صادر شده است، و خداوند از رفتار آنها غافل نیست.

نتیجه:

دو موردی که بیان شد و بسیاری از موارد دیگر، دارای جنبه احکام مدیریتی و حکومتی هستند. گرچه مبحث تغییر قبله به دلیل ارتباط آن با نماز دارای بُعد عبادی نیز می باشد، اما در عین حال، با توجه به حوادث قبل و بعد از تغییر قبله، روشن می گردد که این مسأله دارای جنبه حکومتی و سیاسی نیز، بوده است. زیرا تعیین قبله مسلمانان، یک نماد مهم در جهت موضع گیری کلّی پیامبر اسلام (ص) و امّت اسلامی در برابر بدخواهان، محسوب می گردیده است.

نکته ای که در اینجا باید مطرح شود این است که با دقتّ و تأمّل در آنچه بیان شد، حکمی الهی از جانب خداوند بنا به مصالحی معیّن به رسول گرامی اسلام (ص) و مسلمانان ابلاغ گردیده، ولی پس از مدّتی نسبتا کوتاه، تغییر شرایط و تحوّلاتی خاصّ در ظرف زمانی دیگر، باعث نسخ و زوال حکم قبلی گردیده و دستورالعملی جدید، جای آن را گرفته است.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر در یک برهه کوتاه از زمان، یعنی دوران رسالت و حکومت پیامبر اسلام، تغییر شرایط زمانی و مقتضیات اجتماعی خاص، شارع مقدّس را بر آن داشته که از جزم گرایی در احکام صادره بپرهیزد و حکم پیشین را که برای زمان سابق وضع شده است، به دلیل تغییر شرایط و مصالح، تغییر دهد، و حکمی نوین را بر اساس مصالح جدید امّت اسلامی و

مقتضیات زمان و مکان به جای آن بنشاند، پس چگونه انتظار داشته باشیم که با گذشت قرنها از زمان، و تغییرات شگرفی که در عرصه های گوناگون جهان اسلام و ساز و کارهای مدیریتی و حکومتی به وقوع پیوسته است، همچنان به احکام حکومتی متناسب با آن دوران، به صورت احکامی جزمی و تغییر ناپذیر بنگریم؟

*****

عقلانیّت و نقش آن در فهم شریعت

مکتب اسلام ، بیش از همه ادیان و مذاهب دیگر ، پیروان خویش را به سوی خردورزی و استناد به عقل و حکمت فرا می خواند.

قرآن مجید ، انسان ها را به تفکّر در آیات و نشانه های الهی تشویق می کند و (در سوره ص ، آیه 29) چنین می فرماید :

" **كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ** ".

یعنی : این قرآن ، کتابی مبارک است که آن را فرستاده ایم تا مردم در آیات آن تعقّل نمایند و خردمندان، یاد آور حقایق آن باشند.

عقل از دیدگاه اسلام ، زیربنای اساسی عقیده و معیار ارزشمند معرفت انسان است.

قرآن مجید، بی خردی و عدم تعقل و تدبّر را قاطعانه مورد نکوهش قرار می دهد و در آیه 62 از سوره مبارکه یس، چنین می فرماید:

ولقد اضلّ منکم جبلّا کثیرا أفلم تکونوا تعقلون.

یعنی: شیطان، جمع بزرگی از شما را گمراه کرد، آیا تعقّل و تدبّر نمی کنید؟

از اینرو ، امیر مؤمنان (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه، چنین می فرماید:

فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه لیستأدوهم میثاق فطرته و یذکروهم منسی نعمته و یحتجّوا علیهم بالتّبلیغ و یثیروا لهم دفائن العقول.

یعنی: خداوند، پیامبران را به صورت پیاپی بر انگیخت، تا از مردم بخواهند که به پیمان فطرت او

عمل کنند، و نعمت های فراموش شده را یاآورد شوند، و با تبلیغ دین خدا با مردم احتجاج کنند، و گنجینه های عقل را برای آنان بر انگیزند.

پیامبر گرامی اسلام نیز، خردمندی را به عنوان میزان ارزش آدمیان قلمداد می کند و در حدیثی که شیخ کلینی در کتاب اصول کافی، باب "عقل و جهل" از آن حضرت روایت کرده است ، چنین می فرماید :

"إذا رأيتم الرجل كثير الصلاة و كثير الصيام فلا تباهوا به حتّى تنظروا كيف عقله".

یعنی : اگر مردی را دیدید که بسیار زیاد نماز می خواند و بسیار روزه می گیرد، به او افتخار نکنید ، تا آنکه بنگرید عقل و خرد او چگونه است.

امیر مؤمنان (ع) نیز ، عقل را مساوی با زندگی و فقدان آن را در حکم مرگ معرفی می کند و در این زمینه چنین می فرماید :

"و فقد العقل فقد الحياة ، و لا يقاس إلا بالأموات". (همان منبع).

یعنی : فقدان عقل ، در حکم فقدان زندگی است ، و یک انسان بی خرد تنها با مردگان قابل مقایسه است.

بنا بر این ، آن گوهری که به حیات انسان ارزش می بخشد ، عقل و اندیشه است.

بر این اساس ، امام جعفر صادق (ع) ، عقل را مایه هدایت انسان به آئین الهی و راه یافتن بشر به شاهراه سعادت ابدی معرفی می کند و چنین می فرماید :

"من كان عاقلا كان له دين ، و من كان له دين دخل الجنّة". (همان منبع)

یعنی: کسی که عقل دارد، دین هم دارد، و هرکه دین دارد، به بهشت راه خواهد یافت.

امام صادق (ع) در حدیث شریف دیگری، چنین می فرماید:

حجة الله على العباد النبي و الحجة فيما بين العباد و بين الله العقل. (الكافی، جلد 1)

یعنی: حجّت خدا بر بندگانش پیامبر است، و حجّت میان بندگان و خداوند، عقل است.

امام کاظم علیه السلام در ضمن وصیت های خود به هشام بن حکم چنین می فرمایند:

"إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول". (کتاب تحف العقول)

یعنی: خداوند بر مردم دو حجت دارد: یکی ظاهری و دیگری باطنی. حجت ظاهری خداوند، پیامبران و امامان هستند، و حجت باطنی او، عقل و خردورزی است.

در حدیثی دیگر از امام صادق (علیه السلام) چنین آمده است:

"العقل ما عبد به الرّحمن و اکتسب به الجنان".

(الکافی، جلد 1)

یعنی: عقل آن است که خداوند با آن پرستیده می شود و بهشت در پرتو آن بدست می آید.

بر اساس این حدیث شریف، عقل سلیم، باعث شناخت دین حقیقی و روش صحیح پرستش خداوند و به تبع آن، موجب کسب بهشت برین می گردد.

پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید :

انَّما یُدْرَكُ الْخَیْرُ کُلُّهُ بِالْعَقْلِ، وَ لا دینَ لِمَنْ لا عَقْلَ لَه.

(تحف العقول).

یعنی: همه خوبی‌ها در پرتو عقل ادراک می‌شوند، و کسی که عقل ندارد، دین ندارد.

امام علی (ع) می فرماید:

اَلعَقلُ یَهدی وَیُنجی، وَالجَهلُ یُغوی وَیُردی.

(غررالحکم)

یعنی: عقل، هدایت می کند و نجات می بخشد، و نادانی گمراه می کند و نابود می سازد.

امام صادق (ع) در حدیثی دیگر، چنین می فرماید:

العقل دلیل المؤمن. (الکافی، جلد 1)

یعنی: عقل، راهنمای انسان با ایمان است.

امام کاظم (ع) هم می فرمایند:

إن ضوء الروح العقل، فإذا کان العبد عاقلا کان عالما بربه وإذا کان عالما بربه أبصر دینه. وإن کان جاهلا بربه لم یقم له دین. وکما لا یقوم الجسد إلا بالنفس الحیة، فکذلک لا یقوم الدین إلا بالنیة الصادقة، ولا تثبت النیة الصادقة إلا بالعقل. (کتاب تحف العقول، وصیّت امام کاظم (ع) به هشام)

یعنی: نورانیّت روح به عقل است، پس اگر انسان بنده ای عاقل باشد، عالم به پروردگارش خواهد بود، و اگر عالم به پروردگارش باشد، دین خود را با بصیرت و

آگاهی خواهد یافت. اما کسی که جاهل به پروردگارش باشد، دین برای او فراهم نمی شود. همانگونه که بدن بدون جان نمی تواند قوام داشته باشد، دین هم بدون نیّت راستین برپا نمی گردد، و نیّت راستین هم فقط با عقل، تحقق می پذیرد.

امام رضا (ع) نیز، چنین می فرماید:

العقل هو الحجة على الخلق اليوم، يعرف به الصادق على الله فيصدّقه، و الكاذب فيكذّبه.

(الکافی، جلد 1)

یعنی: امروز، عقل حجّت خداوند بر مردم است. آنچه راست است و به خدا نسبت داده می شود به وسیله عقل شناخته می شود و مورد تصدیق قرار می گیرد. و آنچه دروغ است و به خدا نسبت داده می شود نیز، به وسیله عقل دانسته می شود و لذا مورد تکذیب قرار می گیرد.

امام صادق علیه السلام نیز می فرماید :

دِعامَةُ الاِنْسانِ الْعَقْلُ وَ الْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَ الْفَهْمُ وَ الْحِفْظُ وَ الْعِلْمُ وَ بِالْعَقْلِ یَکْمُلُ وَ هُوَ دَلیلُهُ وَ مُبْصِرُهُ وَ مِفْتاحُ اَمْرِهِ. (الکافی)

یعنی: رکن انسانیت، عقل است، و از عقل، زیرکی، فهم، حفظ و دانش بر می‌خیزد. با عقل، انسان به کمال می‌رسد، و عقل، راهنمای انسان، بینا کننده او و کلید کارهای آدمی است.

نتیجه:

دین مبین اسلام اصیل، بیش از هر آئین و مکتب دیگر، به ارزشمندی عقل و خرد در فهم حقایق دین اهتمام می ورزد، تا جایی که فقدان **عقل** یا به کار نبردن خردورزی در شناخت حقیقت و مسئولیت ها را در حکم فقدان **دین** قلمداد می کند. همچنین آئین

اسلام، عقل را به عنوان حجت و نماینده باطنی خداوند در وجود انسان ها معرفی می فرماید، و نیز، خردمندی را عامل شناخت امور حقّ و یا باطلی می داند که به خداوند نسبت داده شده است.

از سویی دیگر، عقل را موجب فهم درست روش عبادت و پرستش خدا و بدست آوردن بهشت جاودان معرفی می کند.

بر این اساس، عقل سلیم در فهم احکام الهی و نحوه پرستش خداوند که همان استنباط احکام شرعی و عمل به آن است، نقش اساسی را ایفا می کند.

آیا با وجود اینهمه تأکید اسلام بر عقل و خردورزی، می توان گفت: نقش عقل در کشف احکام شرعی در نزد برخی از نویسندگان علم اصول فقه شیعه، منحصر به مواردی جزئی چون "**مبحث مقدمه واجب**" و "**مبحث ضد**" و امثال آن خلاصه می شود؟

و یا در علم اصول فقه شافعی، بر اساس سخن غزالی در کتاب "المستصفی" ، به مورد **"استصحاب"** منحصر می گردد؟

از دیدگاه اسلام مدرن، شارع مقدّس اسلام، عقل را به عنوان معیاری بارز و مستقل در جهت شناخت صحیح شریعت، و میزانی بی بدیل در امر استنباط احکام الهی از سایر منابع و مصادر فقه، مانند کتاب خدا قرآن، و سنت پیامبر (ص) و سخنان معصومین (ع) می داند.

مگر وجدان های پاک و فطرت الهی انسان می پذیرد که عقل، در تشخیص اصل "دین حق" از میان آئین های دیگر، نقش اساسی را برعهده دارد، ولی در تشخیص "فهم حق" از امارات مندرج در شریعت از میان برداشت های نادرست، ابتر و بی تأثیر باشد؟

همانگونه که عقل، در اثبات اصل دین خداوند امری مقدّس است و نقش اصلی را بر عهده دارد، نباید تقدّس و نقش اساسی آن در فهم مبانی شریعت و اکتشاف روش صحیح عبادت و استنباط احکام الهی از سایر مصادر آن نیز، نادیده گرفته شود.

بنا بر این، در صورتی که برای یک آیه یا روایت قابل استناد، دو یا چند تفسیر و برداشت وجود داشته باشد، آن تفسیر و برداشتی صحیح است که مطابق حکم قطعی عقل باشد، و تفسیرهای دیگر که با عقل سلیم سازگاری ندارند، مردودند.

به عبارت دیگر، اگر برداشت ظاهری از یک آیه یا روایتی مخالف حکم عقل باشد، آن برداشت ظاهری اعتباری ندارد، و باید آن آیه و روایت به نحوی تفسیر شوند که مطابق حکم عقل باشند.

همچنین، اگر نصّ روایتی با حکم قطعی عقل در تضادّ و تعارض باشد، معلوم می گردد که آن روایت، حدیثی جعلی است، و مهمتری شرط اثبات صدور را ندارد. زیرا، از پیشوایان معصوم و حکیم، تنها سخن حکیمانه صادر می گردد.

در اسلام مدرن، همانگونه که قبول اصل دین باید بر اساس عقل باشد، نه تقلید کورکورانه و نه احساسات سطحی، فهم شریعت نیز باید بر مبنای مطابقت با عقل و خردورزی استوار گردد.

در غیر این صورت، نقض غرض حاصل می شود.

نمی توان گفت: عقل، در اثبات اصل دین اسلام، حجّتی مقدّس است ولی پس از اینکه کار او در اثبات اصل دین به پایان رسید، حجیت و تقدّس خود را در فهم معارف و احکام شریعت از منابع دیگر فقه اسلامی از دست می دهد و باید منزوی شود.

توصیه به حوزه های علمیه

توصیه ما به حوزه های علمی اسلامی این است که راهی را که برخی از بزرگان شیعه در اعلای کلمه عقل و نقش آن در استنباط احکام شرع آغاز کرده اند، با قوّت ادامه دهند، و تلاش گسترده تری را در زمینه قدرت کشف عقل عملی و کنکاش عقل نظری در فهم احکام دین به عنوان منبعی مستقل و همچنین، به عنوان معیاری غیر قابل اغماض در ادراک مجموعه دستورالعمل های شریعت از دیگر منابع و مصادر فقه اسلامی، مبذول دارند، و از این رهگذر، نقش اصلی این "حجّت باطنی خداوند" را به او باز گردانند. یکی از افتخارات پیروان اهل بیت پیامبر (ص) این است که برخی از فقهای بزرگ آنان (مانند شیخ مفید) بیش از هزار سال قبل، بر اهمیت عقل به

عنوان طریقی اساسی برای کشف حکم شرع از منابع دیگر فقه، مانند کتاب و سنّت تأکید کرده اند.

محمد بن محمد بن نُعمان، مشهور به "شیخ مُفید" (متولّد حدود سال 336 هجری قمری) در کتاب "المسائل الصاغانیة" ، عقل را در کنار سمع، عامل شناخت حکم الهی قلمداد نموده است.

علاوه بر این، محمد بن احمد بن ادریس بن حسین حلّی، معروف به "ابن ادریس" (متولد سال 543 هجری قمری) در کتاب معروف خود "السرائر"، عقل را به عنوان منبعی مستقل در جهت شناخت احکام شریعت معرفی فرموده است.

پس از ابن ادریس، بزرگان دیگر شیعه مانند محقق حلّی در کتاب "المعتبر" و دیگر دانشمندان، راه ایشان را ادامه داده اند.

حوزه های علمیه را چه می شود که پس از گذشت حدود هزار سال از طرح عقل به عنوان طریق کشف احکام شریعت از دیگر منابع آن و یا به عنوان منبع مستقل در فهم حکم دین، برخی از گویندگان و نویسندگان علم اصول الفقه در دوران معاصر ما ، چنان این "حجّت باطنی خدا" و "اوّل ما خلق الله" یعنی عقل را به حاشیه می رانند، که در قفس تنگ اموری جزئی مانند مسأله "ضدّ" و مبحث "مقدّمه واجب" محدود و محصور گردد.

جمعی از این گروه، در توجیه به حاشیه راندن عقل، به برخی از اخبار آحاد تمسّک جسته اند. به عنوان مثال، آنها مدّعی هستند که بر اساس روایتی، دین را نمی توان از طریق عقل به دست آورد. "انّ دین الله لایصاب بالعقول".

در حالی که :

اوّلا: اشخاص یادشده، پاره ای از حدیث (یعنی کلمه عقل) را ذکر کرده اند ولی از بیان وصف آن که نشان می دهد مقصود از عقل در این روایت، عقل ناقص است، خودداری ورزیده اند.

به منظور روشن شدن این حقیقت، اصل حدیث را از نظر گرامی شما می گذرانیم:

در روایت مذکور، چنین آمده است:

انّ دین الله لایصاب بالعقول الناقصة و الآراء الباطلة. (بحار الانوار، جلد 2)

یعنی: دین خدا با عقل های ناقص و آراء باطل، به دست نخواهد آمد.

بنا بر این عبارت، روایت مذکور، حجیّت عقل های ناقص (مانند فهم افراد کودن و ابله) و نظریه های بی اساس را در استنباط احکام شرعی انکار می کند، نه عقل سلیم که حجّت باطنی خدا نامیده شده، و نه احکام قطعی عقل را که مورد اتّفاق همه خردمندان عالم است.

ثانیا: حتی اگر فرض کنیم که حدیثی به عنوان خبر واحد یافت شود که نقش عقل را به صورت مطلق هم انکار می کند، چنین خبر واحدی در برابر انبوه آیات قرآنی و روایات معتبری که اعتبار عقل به عنوان راه شناخت شرع و معیار استنباط احکام اسلامی از

منابع دیگر فقه را به روشنی اثبات می کند، تاب تحمّل و مقاومت ندارد و از حیّز انتفاع ساقط می گردد، و همانگونه که قبلا توضیح دادیم، حجّیت قطعی اعتبار عقل در پرتو دلائل متقن یادشده، فقدان شرط اثبات صدور چنین خبر واحد فرضی را آشکار می سازد.

*****

دانش بشری و نقش آن در فهم شریعت

اسلام، بیش از هر آئین دیگر، نسبت به دانش و دانشمندان اهتمام ورزیده است.

واژه "علم" و مشتقات آن بیش از هفتصد مرتبه در قرآن مجید تکرار شده است. این غیر از آمار کلمات مشابه دیگری مانند حکمت، تفکّر و امثال آنها می باشد.

نخستین آیاتی که بر پیامبر گرامی اسلام (ص) در مکّه نازل شد، از خواندن، نوشتن، و آموزش علوم به انسان ها سخن می گوید.

در آیات یادشده که در آغاز سوره "علق" آمده است ، چنین می خوانیم:

"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ «1» خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ «2» اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ «3» الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ «4» عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ«5» ".

یعنی: بخوان به نام پروردگارت که آفرید. انسان را از خون بسته خلق کرد. بخوان، که پروردگارت بزرگوار تر است. آنکه نوشتن با قلم را آموخت. و به انسان، آنچه را نمی دانست تعلیم فرمود.

همچنین در آیه 11 از سوره مجادله به رفعت مقام دانشمندان از دیدگاه خداوند اشاره شده و چنین آمده است:

"يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ".

یعنی: خداوند، اهل ایمان و اهل علم را بزرگی بخشیده و ترفیع درجه داده است. خداوند به آنچه انجام می دهید، آگاه است.

در سوره "الزمر" ، آیه 9 ، از مقام دانشمندان تجلیل به عمل آمده و خردمندان ، مورد ستایش قرار گرفته اند:

"قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ"

یعنی: آیا آنانکه می دانند با آنانکه نمی دانند مساوی هستند؟!، تنها خردمندان متذکّر و یادآور می شوند.

قرآن مجید، در آیه 114 از سوره "طه"، از پیامبر گرامی اسلام خواسته است تا در دعا و نیایش خود، از خدا بخواهد تا بر علم و دانش او بیفزاید:

"وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا".

یعنی: بگو: خدایا ! دانش بیشتری به من عطا فرما.

در راستای این تأکید بالغ قرآن بر ارزش علم و عالم، رهبران ما نیز، به تفسیر و توضیح آیات یادشده پرداخته اند و سخنان نغزی را بیان داشته اند که نمونه هایی از آنها را یادآور می شویم:

پیشوای معصوم، امام باقر (ع) می فرماید:

"عالم ینتفع بعلمه أفضل من سبعین ألف عابد". (میزان الحکمة)

یعنی: دانشمندی که مردم از دانش او بهره مند شوند، از هفتاد هزار عابد بالاتر است.

به همین مناسبت، تفکّر و اندیشه از دیدگاه اسلام، به عنوان یکی از بالاترین عبادات محسوب می شود.

امام صادق (ع) می فرماید:

"تفکّر ساعة خیر من عبادة سنة". (تفسیر العیاشی، ج 2؛ عوالی الئالی، ابن ابی جمهور احسائی، ج 2 ؛ بحار الانوار، علامه مجلسی)

یعنی: یک ساعت اندیشیدن، بهتر از یک سال عبادت است.

پیامبر گرامی اسلام (ص) می فرماید:

العلماء ورثة الأنبیاء یحبهم أهل السماء . (میزان الحکمة)

یعنی: دانشمندان، وارثان پیامبرانند، و اهل آسمان ها آنان را دوست دارند .

روایات ذیل نیز، از سخنان رسول خدا (ص) از همان مصدر است:

العلماء أمناء الله علی خلقه.

دانشمندان، امینان خدا بر خلق او هستند.

العالم بين الجهال كالحي بين الأموات.

دانشمند میان نادانان، مانند زنده در میان مردگان است.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

إذا كان يوم القيامة جمع الله (عزَّ وجلّ) الناس في صعيد واحد ووضعت الموازين، فيوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء، فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء. (ميزان الحكمة)

یعنی: هرگاه روز قیامت فرا برسد، خداوند عزّوجل، همه مردم را در یک عرصه گرد هم می آورد و ترازوهای سنجش اعمال مردم قرار داده می شود. پس، خون شهدا با مرکّب قلم دانشمندان سنجیده می شود، پس مرکّب قلم دانشمندان بر خون شهیدان راه خدا ترجیح داده می شود.

پیامبر گرامی (ص) می فرماید:

ركعتان يصليهما العالم أفضل من ألف ركعة يصليها العابد. (ميزان الحكمة)

يعنی: دو رکعت نمازی که یک دانشمند بخواند، از هزار رکعت نماز یک عابد بالاتر است.

رسول خدا (ص) در حدیث دیگر می فرماید:

من استقبل العلماء فقد استقبلني، ومن زار العلماء فقد زارني، ومن جالس العلماء فقد جالسني، ومن جالسني فكأنما جالس ربي. (كنز العمال، ح 28883)

یعنی: هرکه از دانشمندان استقبال کند، از من استقبال کرده است، و هرکه دانشمندان را زیارت کند، مرا زیارت کرده است، و هرکه با دانشمندان همنشین باشد، با من مجالست نموده است، و هرکه با من همنشین گردد، در جوار حق قرار گرفته است.

بدلیل این اهتمام فوق العاده اسلام و قرآن به علم، **دکتر هانری کُربن**، اسلام شناس معروف فرانسوی، درباره این بعد ارزشمند قرآن چنین می گوید :

"هیچ اندیشه ای به اندازه قرآن محمّد (ص) انسان را به دانش فرا نخوانده است، تا آنجا که نزدیک به نهصد و پنجاه بار در قرآن، از "علم" و "عقل" و "فکر" سخن رفته است". (قرآن از دیدگاه 114 دانشمند).

این جلوه زیبای کلام وحی در کتاب آسمان ما قرآن، باعث شده تا **یوهانس گوته**، شاعر و نویسنده معروف آلمانی، زبان به توصیف آن بگشاید و چنین بگوید :

"سالیان دراز، کشیشان از خدا بی خبر، ما را از پی بردن به حقایق قرآن مقدس و عظمت آورنده آن دور

نگاه داشتند؛ امّا هر قدر که ما قدم در جاده علم و دانش نهادیم و پرده تعصب را دریدیم، عظمت احکام مقدس قرآن، بهت و حیرت عجیبی در ما ایجاد نمود. به زودی این کتاب توصیف ناپذیر، محور افکار مردم جهان می گردد". (همان منبع).

دستاورد تاکید قرآن برعلم

اینک ببینیم این رویکرد ارزشمند قرآن و اسلام نسبت به اهمّیّت دانش و دانشمندان، چه نتایج درخشانی را در عالم اسلام و جهان بشریّت به بار آورده است.

توصیه قرآن به آموزش علوم و گرامیداشت دانشمندان، نسل های افتخار آفرینی از فرزانگان و

فرهیختگان بزرگ و متخصصان در علوم گوناگون را در دامان جهان اسلام پرورش داد، که هریک از آنها مانند ستاره ای پرفروغ در آسمان دانش بشری می درخشد.

به گواهی مورّخان نامدار، دانشمندان مسلمان در برهه هایی از تاریخ، بزرگترین پرچمداران دانش در سراسر جهان بوده اند.

به عنوان مثال، **ویل دورانت**، در کتاب خود "تاریخ تمدّن" به این نکته اشاره می کند که:

"پیدایش تمدن اسلام، از حوادث بزرگ تاریخ است. اسلام طی پنج قرن، از سال 81 تا 579 هجری، از نظر نیرو و نظم و بسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی و قوانین منصفانه انسانی و ادبیات و

پژوهش های علمی و پیشرفت علوم و طب و فلسفه، پیشاهنگ جهان بوده است".

با مطالعه تاریخ علم و فلسفه به این نتیجه می رسیم که پس از دوران انحطاط علم و فلسفه در یونان، کاروان دانش آن دیار از آتن به مصر و شام منتقل شد.

بروز جنگ های طولانی و طاقت فرسا ، موجب فروپاشی نظام آتن در سال 327 قبل از میلاد و انضمام یونان به امپراطوری روم در سال 146 قبل از میلاد گردید. سقوط وحشتناک آن سامان و ظهور و رواج مکاتب مخالف فلسفه و فشارهای سیاسی و مذهبی مخالفان ، عرصه را بر دانشمندان و فیلسوفان آن دیار تنگ کرد. دانشمندان این رشته به تدریج بار سفر بستند و گروهی به "رم" در ایتالیا

مهاجرت کردند و گروهی دیگر عازم "اسکندریه" در مصر شدند.

این دانشمندان مهاجر با آموزش فلسفه و تربیت نسل جدیدی از فیلسوفان در آن دیار ، زمینه را برای ظهور مکاتب فلسفی دیگری را مانند مکتب "نوفیثاغوری" و مکتب "نوافلاطونی" فراهم ساختند.

نظریه پردازان بارز مکتب "نوفیثاغوری" عبارتند از : "نیگیدیوس فیگولوس" ، "سوتیون" ، "آپولونیوس تیانایی" و "نیکوماخوس گراسایی".

بنیانگذار مکتب "نو افلاطونی" هم شخصی به نام "آمونیوس ساکاس" بوده که سمت استادی "افلوطین" (متوفای سال 270 میلادی) را بر عهده داشته است.

پس از ظهور اسلام ، دانش و فلسفه یونانی از طریق مصر ، به حوزه های علمیه اسلامی وارد گردید و

تدریس علوم و مکاتب فلسفی یونانی در کنار علوم اسلامی، در حوزه درس پیشوایان اسلام در شهر مدینه ، مورد اهتمام قرار گرفتند.

انواع علوم دینی و انسانی در قرن اول هجری به همت امام محمد باقر (ع) متولد سال 57 هجری ، و امام جعفر صادق (ع) ، متولد سال 83 هجری ، در حوزه علمیه و دانشگاه شهر مدینه منوّره تدریس می شد.

این حرکت دو پیشوای بزرگ اسلامی ، جنبش علمی عظیمی را درجهان اسلام به وجود آورد و تحولات گسترده ای را در توسعه مکاتب فکری آن دوران ، رقم زد.

در این دوران، همزمان با رشد و توسعه دانش های کلام، تفسیر، حدیث، تاریخ و فلسفه، دانشمندان نامداری در زمینه های علوم تجربی مانند علم شیمی،

نجوم، پزشکی، تشریح، گیاه شناسی و امثال آنها پا به عرصه وجود نهادند.

به عنوان مثال، جابر ابن حیّان، معروف به پدر علم شیمی، در مکتب امام صادق به تحصیل اشتغال داشت. از دیگر شاگردان آن حضرت در علوم تجربی، مفضّل ابن عمر است که کتاب او در توحید، نشانه تخصص وی در علوم پزشکی و تشریح است.

انتشار اندیشه های فلسفی در جهان اسلام ، موجب ظهور فیلسوفانی مانند "یعقوب الکِندی" معروف به فیلسوف عرب ، متولّد سال 185 هجری و متوفای سال 260 هجری گردید. الکندی، به زبان های یونانی و سریانی آشنایی داشت و بسیاری از کتب علمی و فلسفی یونان را به عربی ترجمه کرد. وی مبانی فلسفی خویش را در رساله ای به نام "الفلسفة الاولی" تبیین نمود.

در قرن سوم هجری ، شخصیت هایی علمی و فلسفی بزرگی مانند ابو نصر فارابی ، متولد حدود سال 258 و متوفای سال 339 هجری؛ و محمد ابن زکریا رازی ، متولد سال 251 هجری ظهور کردند.

در قرن چهارم هجری ، فیلسوفانی مانند "ابن مسکویه" ، متولد سال 320 یا 330 هجری و دانشمندان نامداری مانند "ابن سینا"، متولد سال 370 هجری ، به گسترش دانش و فلسفه پرداختند. بیشترین تلاش "ابن مسکویه" در فلسفه ، به بررسی اصول و مبانی علم اخلاق اختصاص دارد. آثار معروف او در این زمینه عبارتند از کتابهای "ترتیب السعادة" ، "جاویدان خرد" و "تهذیب الاخلاق".

ابن سینا با نوشتن کتابهای ارزشمندی در فلسفه مانند کتاب بزرگ "الشفا" و "الإشارات و التنبیهات" ، به تبیین فلسفه مشّائی همت گماشت و یک نظام

فلسفی مدوّن را به جهان علم و حکمت ارائه داد. همچنین وی در علم پزشکی، کتاب "قانون" را به رشته تحریر در آورد که به مدّت پانصد سال در دانشکده های پزشکی دنیای غرب تدریس می شد. ابن سینا در دیگر رشته های علمی نیز کتابهای سودمندی نگاشت که بسیاری از آنها در مجموعه گرانبهای "الشفاء" گرد آمده است.

همچنین برخی از دانشمندان دیگر در رشته های علمی گوناگون ، مانند "ابو ریحان بیرونی"، منجم و ریاضیدان بزرگ، متولد سال 362 هجری ؛ و "محمد ابن یوسف خوارزمی" ، اندیشمند نامدار جهان، متوفای سال 387 هجری نیز ، در این دوران زندگی می کردند. ابوریجان بیرونی مکاتباتی علمی با فیلسوف دیگر معاصرش یعنی "ابن سینا" داشته است و در سفر سلطان محمود غزنوی برای فتح هندوستان ، همراه

او بوده و نتیجه مشاهدات خود را در آن سرزمین در نوشتارهای خویش مانند کتاب "تحقیق ما للهند" به رشته تحریر در آورده است. وی در این نوشتار ، به بیان مذاهب و مکاتب فلسفی هندوستان پرداخته و مشترکات فلسفه یونان و حکمت هند و برخی از مفاهیم تصوف در اسلام را تبیین کرده است.

خوارزمی نیز در دانشنامه بزرگ خود به نام "مفاتیح العلوم" ، دانشها را به دو بخش بدین شرح تقسیم کرده است: بخش نخست ، شامل علم فقه ، علم حدیث ، ادبیات ، علم عروض و کتابت می باشد. اما بخش دوم ، دانشهای منطق ، فلسفه ، ریاضیات ، هیأت ، طب و طبیعیات را در بر می گیرد.

در قرن پنجم هجری ، به شخصیت "ابن باجه" برخورد می کنیم که متولد اواخر این قرن است. ابوحامد محمد غزالی ، متولد سال 450 هجری نیز ، در

این سده می زیسته است. وی کتاب "مقاصد الفلاسفه" را که تلخیصی از فلسفه یونان است به رشته تحریر درآورده و کتاب "تهافت الفلاسفه" را در ردّ مکاتب فلسفی رائج آن دوران نوشته است. نامبرده در رشته های دیگری مانند روانشناسی و علم اخلاق نیز، آثاری را مانند کیمیای سعادت و احیاء العلوم، از خود به جای گذاشته است.

در این دوران های طلایی، دانشمندان بزرگی در رشته هایی پزشکی مانند کمال الدین فارسی، ابوالقاسم زهراوی (جرّاح)، عمّار موصلی (جرّاح چشم) و رازی (صاحب کتاب الحاوی و طبّ منصوری) پا به عرصه وجود نهاده اند.

نتیجه:

در اسلام مدرن که برخاسته از اسلام اصیل است:

- یک ساعت تفکر، از یک سال عبادت برتر و بالاتر است.
- یک دانشمند ارزشمند، باید بیشتر از هفتاد هزار زاهد و قدّیس، مورد تکریم و تقدیس مردم باشد.
- مطالعه کتاب مفید، از نماز و روزه های مستحبی بالاتر است.
- تدبّر در آیات قرآن از قرائت ظاهری آیات، به مراتب ارزشمندتر است.

- کتاب خوانی و درس و بحث، حتی در شبهای قدر، از هر عبادت دیگر مستحبّی، در نزد خداوند با ارزش تر است.
- اگر ظاهر آیه ای از قرآن یا روایتی مستند در برداشت و فهم برخی از مخاطبان با یافته های قطعی و بدیهیات علمی بشر (نه یافته های ظنی و غیر ثابت) مغایرت داشته باشد، باید آن آیه و روایت به گونه ای تفسیر و تبیین شوند، که سازگار با علم باشند. زیرا خداوندی که خالق علم و آفریننده دانشمندان است، هرگز سخنی بر خلاف بدیهیات علمی نمی گوید. بنا بر این، اگر چنین

موردی به نظر برسد، پس اشکال از برداشت و فهم برخی از مفسران آیات و روایات است که مفهوم صحیح آن را نتوانسته اند به دست آورند، نه در معنای حقیقی آن آیه و یا روایت مستند.

*****

آزادی انسان و نقش آن درفهم شریعت

اسلام ، دین آزادگی و آزاد اندیشی است و قرآن کریم ، پیامبر بزرگ اسلام (ص) را به عنوان پیام آور رهایی و منادی آزادی معرفی می کند و چنین می فرماید :

"الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ". (سوره اعراف ، آیه 157).

یعنی : مؤمنان کسانی هستند که از پیامبر خدا پیروی می کنند که او را در تورات و انجیل یافته اند و آنان را به کارهای شایسته فرمان می دهد و از کارهای ناروا باز می دارد و امور پاکیزه را حلال و امور پلید را بر

آنان حرام می کند و آنان را از بار مشقّت و یوغ سختی ها رها می سازد.

همچنین، در زمینه آزادی انسان ، امام علی (ع) در نهج البلاغة چنین می فرماید:

"لا تکن عبد غیرک، فقد جعلک الله حرّا".

یعنی: برده دیگران مباش، زیرا خدا تو را آزاد آفریده است.

آزادی اندیشه و انتخاب دین

آیین اسلام ، پیروان خود را به آزادمنشی و شنیدن افکار و اندیشه های گوناگون و انتخاب بهترین آنها فرا می خواند. قرآن مجید به روشنی به این حقیقت اشاره می کند و (در سوره الزمر ، آیه 17 و 18) در این زمینه چنین می فرماید :

"وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ".

یعنی : برای آنانکه از پرستش طغیانگران اجتناب کردند و به سوی خدا بازگشتند ، خبر رستگاری است. پس مژده ده بندگان مرا ، آنانکه سخنان را می شنوند و از بهترین آنها پیروی می کنند. آنان راه یافتگان به سوی خدا و خردمندانند.

این فراخوان افتخار آمیز به بررسی بینش ها و گرایش های گوناگون و انتخاب بهترین آنها با آزادی فکر ، بدان جهت است که شریعت اسلام ، مکتبی غنی و سرشار از دلائل استوار است و بر مبنای منطق و استدلال بنیانگذاری شده و طوفان های

افکار و اندیشه های مخالف و ایدئولوژی های متعارض ، نمی تواند آن را متزلزل گرداند.

بر این اساس ، آیین اسلام ، هرگونه تقلید کورکورانه در اصول دین و مبانی جهانبینی را مردود می شمارد و آن را با ارزش های الهی، در تضاد کامل قلمداد می کند. قرآن کریم (در سوره زخرف ، آیات 23 تا 25) پیرامون این ویژگی اسلام چنین می فرماید :

"وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ . قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ . فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ".

یعنی : اینچنین است که ما هیچ رسولی را پیش از تو به دیاری نفرستادیم ، مگر اینکه زر اندوزان و دنیا پرستان به آنان گفتند : ما پدران خود را بر آئینی

یافتیم و از راه آنان پیروی می کنیم. پیامبر به آنان گفت: اگر من بهتر از آیین پدرانتان بیاورم ، باز هم از آنان تقلید می کنید؟

آنان گفتند : ما به رسالت شما کافریم.

(خداوند می فرماید:) پس ما از آنان انتقام گرفتیم ، بنگر فرجام کار تکذیب کنندگان چگونه است؟.

از سوی دیگر، قرآن کریم در آیه 256 از سوره بقره، در زمینه آزادی انسان ها در انتخاب دین، چنین می فرماید:

لا اکراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.

یعنی: در پذیرش دین ، اکراه و اجباری نیست. (زیرا) راه هدایت از بیراهه و گمراهی ، تبیین و آشکار گردیده است.

نتیجه:

- انسان ها باید در انتخاب جهانبینی و ایدئولوژی و گزینش دین خود آزاد باشند. هیچکس حق ندارد مردم را با توسل به زور، وادار کند تا دین معینی را بپذیرند.

- بر اساس آیات روشن قرآن ، پیروی کورکورانه از گذشتگان و تقلید در اصول عقائد و مبانی جهانبینی، از دیدگاه اسلام پذیرفته نیست و هرکسی باید بتواند به فراخور حال خویش ، اصول دین خود را با دلیل و برهان به اثبات برساند.

- سختگیری های افراطی که به اسم اسلام در زمینه چاپ و نشر کتابها، مطبوعات و دیگر منشورات در برخی از کشورهای اسلامی صورت می گیرد، نباید به نام دین اسلام تمام شود. زیرا دین خدا، مبتنی بر آزادی انتخاب مردم است تا سخنان موافق و مخالف را بشنوند و آزادانه آنچه را بهتر است برگزینند. همانطور که در ضمن آیات گذشته بیان شد، خدای بزرگ در قرآن شریف که مهمترین سند احکام شریعت اسلام است چنین می فرماید:

"مژده ده بندگان مرا ، آنانکه سخنان را می شنوند و از بهترین آنها پیروی می کنند. آنان راه یافتگان به سوی خداوند و خردمندانند".

البته منظور ما از سختگیری های افراطی، منع بیان آزادانه عقائد گوناگون و دیدگاه های متفاوت

است، نه چاپ و نشر مطالب مبتذل و تصاویر مستهجن که بر خلاف عقل سلیم و فطرت پاک انسانی است.

- استنباط اکثر فقها از یک دسته از روایات که اخبار آحاد هستند، مبنی بر حکم اعدام هر مرتد فطری و عدم توبه دادن یا عدم پذیرش توبه او، باید مورد بازنگری قرار گیرد، زیرا:

اولا: این حکم که برگرفته از دسته ای از روایات است که برخی از آنها ظنّی الصدور و برخی دیگر هم ظنّی الدلاله هستند، با نصّ صریح آیات قرآن که به آنها اشاره شد، منافات دارد که اکراه و اجبار در تحمیل دین و تقلید بی دلیل را صریحا نفی می نمایند.

امّا آیاتی که در خصوص افراد مرتدّ وارد شده (مثل آیه 177 از سوره آل عمران) و مورد استدلال آن گروه از فقها قرار گرفته است، مشخّصا به حکم اعدام و عدم قبول توبه مرتدّ فطری، تصریح نمی کنند. به عبارت دیگر، آیه ای در قرآن نیست که برای مرتدّ فطری با صراحت، حکم اعدام صادر کند.

اما در مقابل، همچنان که ملاحظه فرمودید، آیات واضح و روشنی در قرآن کریم، آزادی اندیشه و انتخاب دین و نفی اکراه و اجبار در تحمیل دین را به اثبات می رساند.

آیا دانشمندی که در آیات قرآنی که آزادی اندیشه و آزادی انتخاب دین را اثبات می کنند تدبّر کند می تواند از یک سو بگوید: بر اساس آیات قرآن که به آنها اشاره شد، هر مسلمانی باید به فراخور حال خود، اصول دین را با دلیل و برهان استدلال کند و با

دلائل قانع کننده به صورت آگاهانه و آزادانه و بدون اجبار و اکراه بپذیرد، ولی از سویی دیگر، اگر یک فرد مسلمان مطالعه و بررسی کرد و قانع نشد و بر این اساس، اصول دین یا ضروریات دین را انکار کرد، باید اعدام شود؟ حتی اگر هم توبه کند و به راه راست برگردد، فایده ای ندارد و حکم اعدام او باید اجرا گردد؟!.

سخن یادشده مثل این است که به کسی بگویند: شما در اعتقاد به اصول دین خود آزاد هستی با آگاهی و آزادی، دین را بپذیری یا اینکه نپذیری، ولی اگر بگویی که نمی پذیری و انکار نمایی، باید اعدام شوی!!.

چنین سخنی، در تناقض با آیات روشن قرآن مجید است.

ثانیا: عقل سلیم، این حقیقت را روشن می سازد که دین، عبارت است از مجموعه اعتقادات قلبی و معارف الهی، و روشن است که اکراه و اجبار و تهدید به اعدام و امثال آن، در زمینه باور های قلبی، تأثیر ندارد و مفید فایده نیست.

ثالثا: در میان روایات و خبرهای واحدی که گروهی از فقها برای اثبات حکم اعدام مرتدّ به آنها استدلال کرده اند، تعارض هایی آشکار مشاهده می شود.
مثلا در زمینه توبه دادن مرتد فطری، برخی از روایات بر آنند که امام علی (ع)، از یکی از مسلمین که مرتد فطری شده بود (قبل از اینکه به اعدام او حکم کند)، **ازوی خواست که توبه کند**. (وسائل الشیعه، أبواب حد المرتد، باب أن المرتد عن فطرة قتله مباح لکل من سمعه، حدیث 4).

در حالی که در حدیث بعدی (حدیث شماره 5 از همان باب) چنین می خوانیم که امام باید مرتد فطری را اعدام کند و **نباید از او بخواهد که توبه کند**.

از سویی دیگر، در روایت سوم از باب اول از ابواب حدّ مرتد در کتاب وسائل الشیعه، این عبارت آمده است: **"علی الامام أن یقتله"**، یعنی بر امام است که مرتدّ را بکشد. در حالی که در ضمن همین روایت از همان باب چنین آمده است: **"فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه"**.

یعنی: خون مرتدّ حلال است برای کسی که از او این مطلب را بشنود.

بر مبنای بخشی از روایت مذکور، فقط امام است که می تواند دستور اعدام مرتد را صادر کند، در حالی که بر اساس بخش دیگری از همام روایت، هرکسی

که از دیگری بشنود که مرتدّ شده است، می تواند وی را به قتل برساند.

عدم انسجام میان همه احادیث ابواب "حدّ مرتد" ، جای این سؤال را باقی می گذارد که با وجود آیات روشنی از قرآن که اکراه و اجبار در تحمیل دین را نفی می کند، آیا می توان به صورت یک طرفه به این دسته از روایات برای اثبات سخت ترین مجازات ها یعنی مجازات اعدام برای کسی که مرتد می شود و به صورت مسالمت آمیز، از دین اسلام خارج می گردد، متمسّک شد؟، یا (در صورت اثبات صدور روایات مذکور به صورت قطعی) باید به دنبال راه جمع میان آیات و روایات بود؟

این در حالی است که از دیدگاه دین مبین اسلام، ما مأمور به رعایت احتیاط فوق العادة در زمینه احکام مربوط به اموال و دماء مردم هستیم. از سویی دیگر،

در کتاب "حدود" از کتب روایی آمده است که: "ادرأوا الحدود بالشبهات". یعنی: در صورتی که در مورد حدّی از حدود، شبهه ای به وجود بیاید، آن حدّ را دفع کنید. (وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب 24)

این امر به احتیاط، شامل مقام تبیین و صدور حکم و مقام اجرای آن می باشد.

دیدگاه ما در بیان راه جمع میان آیات قرآنی و روایات مذکور (در صورت اثبات صدور احادیث یادشده به صورت قطعی) این است که آن دسته از روایات که مورد استدلال گروه مذکور از فقیهان قرار گرفته که قائل به اعدام مرتد فطری هستند، مربوط به کسانی بوده است که علاوه بر ارتداد لفظی در مرحله بیان، در مرحله عمل نیز ، دست به شورش مسلّحانه بر علیه نظام و جامعه مسلمانان می زدند و امنیت اجتماعی و موجودیت نظام را با توطئه و اقدام

خشونت آمیز به خطر می انداختند، یا کسانی که پس از ارتداد، نقش ستون پنجم دشمنان اسلام را ایفا می کردند و در مسیر براندازی نظام و فروپاشی جامعه، تلاش می نمودند.

البته این حکم نیز، منوط به قطعی الصدور بودن و قطعی الدلالة بودن روایات مذکور است. مضاف بر اینکه به خاطر قرار گرفتن این مسأله در زمره احکام حکومتی و مدیریتی، مشمول تطوّر و تغییر پذیر بودن مبانی حکومتی می باشد، و می تواند با حکم دیگری جایگزین گردد.

اما فردی که صرفا در مرحله بیان، نسبت به معتقدات اسلامی قانع نگردد و مرتدّ شود، و در عین حال، دست به حمله و شورش خشونت بار بر علیه نظام و جامعه اسلامی نزند، قطعا مشمول حکم اعدام و عدم قبول توبه نخواهد بود.

راه صحیح اقناع چنین فردی، توضیح عقائد و اندیشه های اسلامی به صورت منطقی و استدلالی، و پاسخ مستدل به شبهات وی است، نه تهدید به مجازات اعدام و عدم قبول توبه او.

*****

عدالت و نقش آن در فهم شریعت

دین مبین اسلام، برپا ساختن و مراعات عدالت را رسالت مشترک همه پیامبران و همه کتاب های آسمانی معرفی می کند و چنین می فرماید:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (سوره حدید، آیه 25).

یعنی: ما پیامبران خود را با دلائل روشن فرستادیم، و کتاب آسمانی را همراه آنان نازل کردیم، تا مردم، عدالت را برپا دارند.

در جای دیگر قرآن شریف، چنین می خوانیم:

وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ . (سوره نساء، آیه 58)

یعنی: هرگاه میان مردم حکم می کنید، به عدالت حکم کنید.

قرآن مجید در سوره شورا خطاب به پیامبر گرامی اسلام (ص) چنین می فرماید:

وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ (سوره شوری،آیه شماره 15)

یعنی: ای پیامبر، به مردم بگو : من به آنچه خداوند از کتاب آسمانی فرو فرستاده است ایمان آورده ام، و به من فرمان داده شده است که عدالت را در بین شما مراعات نمایم.

در سوره مائده نیز، چنین آمده است:

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا كونوا قَوّامينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالقِسطِ ۖ وَلا يَجرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَومٍ عَلىٰ أَلّا تَعدِلُوا ۚ اعدِلوا هُوَ أَقرَبُ لِلتَّقوىٰ (سوره مائده، آیه 8).

یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید! تنها برای خدا قیام کنید، و گواهان به عدالت باشید. دشمنی با گروهی، شما را به ترک عدالت نکشاند! عدالت پیشه سازید، که به پارسایی نزدیکتر است.

در سوره مبارکه "نحل" نیز، چنین می خوانیم:

"اِنَّ اللهَ یَأمُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسان". (سوره نحل آیه 90).

یعنی: خداوند، به عدل و احسان، فرمان می دهد.

در سوره اعراف، آیه 29 چنین آمده است:

قل: امرربی بالقسط.

یعنی: (ای پیامبر!) بگو: پروردگارم مرا به عدالت فرمان داده است.

در سوره مبارکه مائده، آیه 42، چنین می خوانیم:

و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط، ان الله یحب المقسطین.

یعنی: اگر در میان آنان حکم می کنی، با عدالت و دادگری حکم کن، که خداوند، دادگران را دوست می دارد.

نتیجه:

بنا بر مجموعه آیات قرآن شریف، **عدالت** که با نیروی عقل و فطرت پاک انسانی ادراک می شود، بر همه جوانب استنباط احکام الهی از منابع و مصادر شریعت، حکومت دارد.

عدالت، مبنایی غیر قابل اغماض در جهت استنباط احکام الهی از منابع آن، و همچنین، میزانی غیر قابل

انکار در زمینه عمل به احکام شریعت، و معیاری بی بدیل در امر قضاوت میان مردم است.

بر این اساس، اگر فقیهی در تعارض میان فهم خود از ظاهر یک آیه یا روایت از یکسو، و مقتضای عدالت از سویی دیگر، برداشت خود را از ظاهر آن آیه یا روایت – به گمان اینکه تعبّد به دلیل است – ترجیح دهد، در حقیقت فلسفه ارسال همه رسولان و حکمت انزال همه کتب آسمانی و فرمان خدا در اقامه عدل را زیر پا قرار داده است.

در صورتی که یک فرد میان فهم و برداشت خود از یک آیه و روایت از یکسو، و اصل اصیل عدل و داد که از مهمترین اصول قرآنی و اسلامی است از سوی دیگر، احساس تعارض یا تضاد نماید، باید بداند که فهم او از آن آیه و روایت نادرست بوده است. زیرا خداوند عادل و پیشوایان معصوم دین که خود عادلند و همه را به عدالت و پرهیز از ظلم فرا خوانده اند، هرگز حکمی ناعادلانه را صادر نکرده و نخواهند کرد.

در اینجا به بیان مثالی می پردازیم.

بسیاری از فقهای مذاهب گوناگون، با توسل به فهم خود نسبت به دسته ای از روایات که خبر واحد هستند و یا اقوال برخی مورخان که محل اختلاف می باشند، ازدواج با دختربچه خُردسال حتی دختربچه زیر 9 سال را با انگیزه های مختلف، مجاز دانسته و بر این اساس، بخشی از استمتاعات جنسی را با کودک خردسال (حتی اگر شیرخواره باشد)، جایز شمرده اند

مقصود ما از طرح این مثال این است که روشن شود، هنگامی که معیارهای اساسی تشخیص حکم شرعی از منابع آن، مانند **عقلانیت**، **عدالت**،

انصاف، مکارم اخلاق انسانی، مراعات حقوق انسان ها و امثال آن ها که جانمایه های اصیل دین اسلام هستند، به کناری نهاده می شوند، و در برابر آن ها، چند خبر واحد به عنوان دلیل حکم شرعی - به اسم تعبّد - مورد استدلال قرار می گیرند، چه مشکلات بزرگی بروز می کند.

مگر "تعبّد" ، تنها شامل پذیرش بی چون و چرای مفهوم یا ظاهر برخی از اخبار آحاد است؟

مگر تعبّد، شامل پذیرش صدها آیه و روایات متواتر و قطعی الصدور دیگری نمی شود که ضرورت مراعات عدالت، مکارم اخلاق، حرمت ظلم به

دیگران، وجوب مراعات حقوق عامه مردم (از جمله حقوق خردسالان) و امثال آنها را به اثبات می رسانند؟

مگر تعبّد، شامل قبول روایات مستندی که قاعده کلیه فقهیه "لاضرر" را به اثبات می رساند نمی شود؟

آیا این دسته از آیات نورانی و احادیث افتخار آفرین اسلامی را به عنوان "دلیل" به رسمیت نمی شناسند که به "اصالة الجواز" و امثال آن، استدلال می کنند.

جای تعجّب است که برخی از فقها، چشم خود را بر اینهمه ادلّه روشن می بندند و برای اثبات جواز

استمتاعات یادشده از طفل زیر نُه سال، به موارد ذیل، استدلال می نمایند:

1. اصل (اصالة الجواز)

2. ملازمه میان جواز ازدواج صغیره با جواز استمتاعات جنسی یادشده از او.

3. مفهوم "لقب" در برخی اخبار آحاد که دخول را قبل از نُه سالگی تجویز نمی کند. به این معنی که چون در روایات مذکور، دخول تجویز نشده، پس سایر استمتاعات جنسی جایز است!!

در پاسخ به استدلال های ضعیف مذکور می گوییم:

می دانیم که "اصل"، مثل "اصالة الحلیة" و "اصالة الجواز" و امثال آنها، در صورتی مورد تمسک قرار می گیرند که در مقابل آنها "دلیل" شرعی نباشد. (الأصل دلیل حیث لادلیل).

بنا بر این، با وجود ادلّه معتبر قرآنی و روایات نورانی که ضرورت مراعات عدالت، مکارم اخلاق، رعایت حقوق انسان ها (بخصوص، حقوق کودکان) و حرمت ظلم به دیگران را به اثبات می رسانند، جایی برای تمسّک به "اصل" در این مسأله باقی نمی ماند.

اما استدلال دوم آن گروه عبارت بود از ادعای ملازمه میان جواز عقد ازدواج با صغیره و جواز استمتاعات

جنسی یادشده از او، زیرا – به نظر آنان - اگر این امور جنسی جایز نباشد، جواز عقد ازدواج با صغیره ، فایده ای ندارد.

در پاسخ آنان به این نکته اشاره می کنیم که حتّی اگر فرض کنیم که اصل جواز ازدواج با صغیره با دلائلی قطعی و به خاطر مصالحی که بیان کرده اند ثابت شود، هیچ ملازمه عقلی یا شرعی میان جواز ازدواج با صغیره و جواز تمتّع های جنسی مذکور از او وجود ندارد.

زیرا وقتی حتی از آن گروه از فقها سؤال کنید که چه حکمتی برای ازدواج یک مرد با یک دختربچه صغیره یا شیرخواره وجود دارد؟

آن دسته از فقها در جواب سؤال شما می گویند: "حکمت و فایده ازدواج صغیره این است که گاهی به خاطر مصلحتی مانند ایجاد "محرمیّت سببی" بین افراد دیگر، این عمل انجام می گردد".

سخن ما این است: پس فایده و حکمت ازدواج با صغیره بر فرض اثبات جواز آن، منحصر به استمتاعات جنسی یادشده نیست، تا ملازمه مورد ادّعای آنان به اثبات برسد.

اما استدلال سوم آن گروه از فقها بر جواز استمتاع از صغیره، مبنی بر حجیّت "مفهوم لقب" است. این در حالی است که همان فقها در مباحث علم اصول فقه خود، به این نکته تصریح کرده اند که "لقب" مفهوم ندارد و نمی توان به آن تمسّک جست.

بنا بر آنچه بیان شد، روشن می گردد که همه دلائل آن دسته از فقها که ازدواج با صغیره را جایز دانسته اند، بی اساس و نادرست است.

برخی از نویسندگان نیز، برای توجیه ازدواج صغیره در اسلام، به مطالب اثبات نشده ای مانند ازدواج پیامبر

(ص) با عایشه در سن کودکی، به عنوان شاهد استفاده کرده اند.

با تحقیق در تاریخ اسلام، به روشنی معلوم می گردد که تاریخ ولادت عایشه مورد اختلاف زیاد در بین مورخان است و هیچ سند قطعی و غیر قابل خدشه ای بر صغر سن نامبرده به هنگام ازدواج ارائه نشده است.

بر این اساس، صرف ادعای برخی از تاریخ نگاران با وجود اختلاف شدید مورخان در خصوص مورد مذکور، قابل استناد قطعی در استنباط احکام شرعی

نمی باشد و استشهاد به آن از درجه اعتبار ساقط می گردد.

در پایان به این نکته اشاره می کنیم که اصولا، ازدواج اطفال خردسال (چه پسر و چه دختر) موجب بروز مشکلات بزرگی در زندگی آینده آنان می شود و در بسیاری از موارد، بحران های روحی خطرناکی را به وجود می آورد که غیر قابل جبران می باشند.

امام صادق و امام رضا (علیهما السلام) در روایت ذیل، نسبت به ازدواج کودکان صغیر، روی خوش نشان نداده و بدین وسیله، آن را مردود دانسته اند:

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَلِيّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَوْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ قِيلَ لَهُ إِنَّا نُزَوِّجُ صِبْيَانَنَا وَ هُمْ صِغَارٌ قَالَ فَقَالَ إِذَا زُوِّجُوا وَ هُمْ صِغَارٌ لَمْ يَكَادُوا يَتَأَلَّفُوا. (کتاب الکافی، تألیف محمد بن یعقوب کلینی، ج 5)

یعنی: شخصی به آن حضرت (امام صادق یا امام رضا علیهما السلام) گفت: ما فرزندانمان را در حالیکه خردسال هستند به ازدواج دیگران در می آوریم. امام (ع) فرمودند : در این حالت، آنان نمی توانند با یکدیگر انس و الفت برقرار کنند.

روشن است که اگر ازدواج قبل از سنّ بلوغ و رشد خالی از اشکال بود، هرگز امام معصوم (ع) به این امر اعتراض نمی فرمود و آن را موجب بروز مشکل بزرگی مانند عدم انس و الفت در زندگی آینده آنان نمی دانست.

منظور ما از طرح مسأله مذکور و توضیحاتی که بیان گردید این است که روشن سازیم، راه حل بسیاری از مشکلات از این قبیل، در این حقیقت نهفته است که: عدالت و مراعات حقوق انسان ها به عنوان اصلی غیر قابل اغماض در دین مبین اسلام محسوب می شود، و مطابقت هر حدیث و روایت با این **مبانی**

ارزشی قرآنی مانند عدالت و رعایت حقوق اساسی انسان ها و دیگر ارزشهای والای قرآنی، شرط لازم برای اثبات صدور آن روایت است. اگر مفهوم، یا ظاهر و یا حتی نص یک خبر واحد بر خلاف مبانی ارزشی قرآن مجید باشد، معلوم می شود که فهم و برداشت مذکور از روایت مورد نظر، نادرست است و یا آن خبر واحد، شرط لازم را برای اثبات صدور ندارد و روایتی بی اساس و جعلی می باشد.

زیرا پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم و حکیم ما، هرگز سخنی بر خلاف مبانی عقلی و فطری و قرآنی نمی گویند.

مگر راویان اسلامي این سخن را از رئیس مذهب ما، امام صادق – علیه السلام – نقل نکرده اند که می فرماید:

ما لم یُوافِق مِن الحدیثِ القُرآنَ فهو زُخرُفٌ.

(الکافی،، ج 1 ، ص 69 ، ح 4)

یعنی: حدیثی که با قرآن سازگار نباشد، بیهوده و باطل است.

کلّ حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف. (الکافي ، ج 1 ، ص 69 ، ح 3)

یعنی: هر حدیث و روایت که با قرآن سازگار نباشد، بیهوده و باطل است.

إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله(صلى الله عليه وآله) وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به. (الكافي ، ج 1 ، ص 69 ، ح 2)

یعنی: هرگاه حدیثی به شما رسید، اگر در کتاب خدا و گفتار پیامبر گرامی، گواهی بر آن یافتید بپذیرید، و گرنه آن سخن برای آورنده آن، سزاوارتر است.

مگر همان راویان، از پیامبر گرامی اسلام (ص) که تبیین کننده شریعت اسلام است این سخن را نقل نکرده اند که می فرماید:

أيّها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلتُه ، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقُله. (الكافي ، ج 1 ، ص 69 ، ح 5)

یعنی: ای مردم، هر سخنی که به من نسبت دهند، اگر با کتاب خدا هماهنگ است، از من می باشد، و اگر با قرآن سازگار نباشد، از من نیست.

مگر محدّثان اسلامی، این سخن را از امام هشتم علی ابن موسی الرضا علیه السلام نقل نکرده اند که به نقل از امام کاظم علیه السلام، فرمود:

"لعن اللّه أبا الخطاب و كذلک أصحاب أبی الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلی يومنا هذا فی كتب أصحاب أبی عبداللّه (ع)، فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإنا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن و موافقة السنة".

(رجال کشی)

یعنی: خداوند ابالخطاب و یاران او را لعنت کند، زیرا احادیث دروغینی را به کتاب های اصحاب امام صادق علیه السلام وارد کرده اند. پس شما روایتی را که خلاف قرآن است، به ما نسبت ندهید و نپذیرید. زیرا هرگاه ما سخن بگوییم، در راستای سخن قرآن مجید و سنّت پیامبر گرامی اسلام، سخن خواهیم گفت.

بر این اساس، یکی از مهمترین معیارها برای اثبات صحت یک روایت و وثوق به صدور آن، مطابقت آن با پیام های ملکوتی قرآن و ارزشهای والای اسلامی (مانند لزوم مراعات عدالت، مکارم اخلاق، وجوب مراعات حقوق انسان ها، و حرمت ظلم به عموم مردم) است که قرآن مجید بر آنها تصریح فرموده و به عنوان مبانی گرانسنگ قرآنی شناخته می شوند.

*****

فطرت

و نقش آن در استنباط احکام شرعی واقعی

یکی از مهمترین معیارهای شناخت حق از باطل، فطرت پاک و اصیل انسان است. در اینجا به منظور روشن شدن معانی لغوی، اصطلاحی، قرآنی و روایی فطرت ، به بررسی ابعاد مختلف این ودیعه الهی می پردازیم.

در ادامه بحث، نقش ارزشمند فطرت در استنباط احکام شرعی حقیقی را نیز ، از نظر گرامی شما می گذرانیم.

معنای لُغَوی فطرت

فطرت در علم لغت عربی، آیات قرآن شریف و روایات اسلامی به معانی مختلفی مانند آغاز کردن، شکافتن، ظهور، آفرینش، سلامت طبع، ابداع و ایجاد برای نخستین بار، عهد الهی در عالم ذرّ، استعداد قبول حق، و امثال آنها آمده است.

معنای اصطلاحی فطرت

از دیدگاه ما، معنای اصطلاحی فطرت عبارت است از: نوع ویژگی های انسانی و حقایق ربّانی در دو بُعد بینش و گرایش که در نهاد انسان بما هو انسان، در راستای هدایت تکوینی آدمی، تعبیه شده است.

حدیث معروف رسول گرامی اسلام که می فرماید: **"کلّ مولود یولد علی الفطرة"**، یعنی: "هر نوزادی بر اساس فطرت آفریده می شود"، به این حقیقت اشاره دارد.

کلمه "فطره" بر وزن "فِعله" به کسر فاء، برای بیان نوع و حالت است، و در اینجا، به نوع سرشت ویژه آدمی و آفرینش نهادین انسان اشاره دارد و اینکه بشر در خلقت خویش، به نحو خاصی آفریده شده است که ویژگی های یادشده را بصورت ذاتی در درون خود دارد.

ویژگی های نهادینه شده در خلقت انسان، بر دو نوع است:

1. ویژگی های معرفتی خردمندانه مانند استعداد شناخت حق از باطل، خوبی از بدی، و عدالت از ظلم.
2. ویژگی های گرایشی، یعنی حکم به بایدها و نباید های فطری، مانند لزوم تحقق آزادی و عدالت اجتماعی، و نفی ستم و تبعیض نژادی.

سخن لغت شناسان

ابن اثیر در کتاب "النهایة" در توضیح معنای حدیث نبوی "کلّ مولود یولد علی الفطرة" چنین می گوید:

"الفطر: الابتداء و الاختراع. و الفطرة: الحالة منه كالجِلسة و الرِكبة. و المعنى أنه يولد على الجبلّة و الطبع المتهيىء لقبول الدين".

يعنى: كلمه "فطر" به معناى آغاز و نو آورى است. و "الفطرة" براى بيان حالت آن است. مانند جِلسة و رِكبة. اين بدين معناست كه انسان بر اساس سرشت و طبيعتى آفريده شده است كه آمادگى قبول آئين الهى را دارد.

راغب اصفهانى در كتات "المفردات" چنين مى گويد:

"فطر الله الخلق، و هو ايجاده الشىء و إبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال".

یعنی: آفرینش بر اساس فطرت یعنی اینکه خداوند موجودی را ایجاد و ابداع کرده است، بر اساس هیأتی که آمادگی و استعداد قبول فعلی از افعال را دارد.

فطرت در قرآن

مشتقّاتی که از مادّه "ف ط ر" گرفته شده اند در آیات متعدّدی از قرآن به معانی لُغَوی که در اول این نوشتار بیان گردید یافت می شوند، اما واژه فطرت به معنای اصطلاحی که توضیح داده شد، در آیه شریفه ذیل، آمده است:

"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا لَاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيّمُ وَ لَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَايعْلَمُونَ". (سوره روم، آیه 30).

یعنی: پس با حق جویی به سوی آئین الهی روی آورد، همان فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خداوند غیر قابل تبدیل و تغییر است، این است همان دین پایدار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

بنا بر این، فطرت، امری اکتسابی نیست، بلکه ودیعه ای الهی است که به منظور هدایت تکوینی در صلب وجود انسان نهفته است. این نیروی هدایتی تکوینی، فقط با هدایت تشریعی واقعی تطابق دارد، و القائات

نادرست و غیر حقیقی را، چه در مقام شناخت و چه در مقام گرایش، مردود می شمارد.

کلمه "**حنیف**" در آیه یادشده نیز، که به معنای نهادی است که در ذات و سرشت خود، متمایل به حقانیت و حقیقت می باشد، بر این سخن گواهی می دهد.

بر اساس آنچه بیان شد، نشانه درستی و حقانیت یک دیدگاه و یا حکم، منطبق بودن آن با فطرت است؛ و علامت نادرستی و بطلان آن، عدم انطباق با فطرت اصیل انسان می باشد.

فطرت مانند شاقولی است که تشخیص خوبی از بدی، حق از باطل، و عدالت از ظلم، در راستای آن معلوم می گردد، و مانند ترازو و میزانی است که هماهنگی یا ناهماهنگی یک احساس و گرایش با بایدها و نبایدهای واقعی، در پرتو آن ثابت می شود.

هدایت تشریعی الهی با هدایت تکوینی فطری مانند دو همزاد هستند که با هم انطباق کامل دارند. بنا بر این، معیار اساسی برای شناخت تشریع حقیقی الهی، تطابق آن با فطرت پاک انسانی است.

عمومیّت فطرت

نکته مهمّی دیگری که در آیه مذکور نهفته است،

عمومیّت و شمول مقتضیات فطرت نسبت به همه انسان هاست، و اختصاص به فرد یا گروه خاصی ندارد.

واژه "الناس" در آیه یادشده که جمع با الف و لام است و دلالت بر عموم می کند، شاهدی بر این سخن است.

بر این اساس، امام صادق (ع) در حدیثی که شیخ کلینی و شیخ صدوق روایت کرده اند، چنین می‌فرماید:

"إن الله عزوجل خلق الناس کلّهم علی الفطرة التی فطرهم علیها".

یعنی: خدای عزّ و جلّ، **همه انسان ها** را بر اساس فطرتی که آنان را بر اساس آن ابداع فرموده، آفریده است.

فطرت درروایات اسلامی

با بررسی روایات اسلامی در این زمینه معلوم می گردد که برخی از احادیث به معانی لغوی، و بعضی دیگر به معنای اصطلاحی، و گروه سوم از روایات به نمونه هایی از مقتضیات فطرت اشاره دارند. برخی از روایات مذکور را از نظر گرامی شما می گذرانیم:

1. پیامبر بزرگ اسلام می فرماید:

"كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتّى يَكُوْنَ اَبَواهُ هُما

اللَّذانِ يُهَوِّدانِهِ وَيُنَصِّرانِهِ".

یعنی: هر نوزادی بر مبنای فطرت متولد می‌شود، مگر این‌که پدر و مادرش او را به آئین یهود یا نصرانیت درآورند. (غوالی اللئالی، جلد 3).

2. زُراره از امام صادق علیه السلام از معنای کلمه **حنیف** در آیه "حنفاء لله" سؤال کرد. امام علیه السلام فرمود:

"هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ قالَ: فَطَرَهُمْ اللهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ". (بحار الأنوار، جلد 3، کتاب التوحید).

یعنی: این امر اشاره به فطرتی است که خداوند همه انسانها را بر اساس آن آفریده است و در آن تغییری نیست. سپس فرمود: خداوند سرشت انسان ها را بر اساس معرفت و شناخت، آفریده است.

3. رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید:

"ما من نفس تولد الاّ علی الفطرة". (کنز العمال، جلد 4).

یعنی: هیچ نفس (انسان) که متولّد می شود نیست، مگر اینکه بر اساس فطرت آفریده می شود.

4. امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید:

"الحمد لله الذی ألهم عباده حمده و فاطرهم علی معرفة ربوبیته". (اصول کافی، جلد 1).

یعنی: سپاس، سزاوار خداوندی است که ستایش خود را به بندگانش الهام فرمود، و آنان را بر معرفت ربوبیّت خودش آفرید.

5. امام رضا علیه السلام می فرمایند:

"بالفطرة تثبت حجته". (کتاب التوحید شیخ صدوق).

یعنی: با فطرت، حجّت الهی ثابت می گردد.

6. امام باقر علیه السلام در حدیثی دیگر که شیخ صدوق روایت نموده است می فرمایند:

"فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربهم".

یعنی: خداوند انسان ها را بر اساس توحید ابداع فرموده است، هنگامی که از آنان بر معرفت خود عهد و پیمان گرفت که او پروردگار آنان است.

این حدیث امام باقر علیه السلام، اشاره به آیه "ذرّ" است که در قرآن مجید به این شرح آمده است:

"وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنِی آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّا کُنَّا عَنْ هذَا غَافِلِینَ". (سوره اعراف، آیه 172).

یعنی: به یاد آور زمانی را که پروردگار تو، از پشت بنی‌آدم، فرزندانشان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت. فرمود: آیا پروردگارتان نیستم؟! گفتند: آری، شهادت می‌دهیم، تا این‌که در روز قیامت نتوانید بگویید: ما از این امر غافل بودیم.

7. در حدیثی از رسول گرامی اسلام، چنین آمده است:

"البرّ ما سکنت إلیه النفس و اطمأنّ إلیه القلب، و الاثم ما لم تسکن إلیه النفس و لم یطمئنّ إلیه القلب". (مسند احمد ابن‌حنبل، جلد 4).

یعنی: خوبی آن است که نفس انسان از آن احساس آرامش کند و قلب آدمی به اطمینان برسد. و گناه آن

است که نفس انسان از آن آرامش نیابد و قلب او نیز به اطمینان نرسد.

8. امام علی (علیه السلام) در باره عقل فطری، به نقل از رسول گرامی اسلام چنین می فرماید:

"فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضة و السنة، و الجیّد و الردیء، ألا و مثل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت". (اصول کافی جلد 1).

یعنی: در قلب انسان، نوری قرار می گیرد که در پرتو آن، فریضه و سنّت را می فهمد ، و خوبی را از بدی تشخیص می دهد. آگاه باشید! مَثَل عقل در قلب، مانند چراغ است در میان خانه.

نتیجه

در پرتو آنچه بیان شد معلوم می گردد که فطرت در اصطلاح قرآنی و روایی، مجموعه ویژگی های انسانی و حقایق ربّانی در دو بُعد بینش و گرایش است که در نهاد انسان بما هو انسان، در راستای هدایت تکوینی آدمی، تعبیه شده است.

همچنین، نشانه درستی و حقانیت یک موضوع، منطبق بودن آن با فطرت است؛ و علامت نادرستی و بطلان آن، عدم انطباق با فطرت می باشد. تشخیص خوبی از بدی، حق از باطل، و عدالت از ظلم، در راستای فطرت معلوم می گردد، و هماهنگی یا

ناهماهنگی یک احساس و گرایش با بایدها و نبایدهای واقعی، در پرتو فطرت به اثبات می رسد.

بنا بر این، اگر حکمی به عنوان حکم شرعی توسط فقیهی بیان شده است که با معیارهای فطری انسانی و الهی ناسازگار است، معلوم می گردد که آن حکم، از سرچشمه حقیقی شریعت و منابع صحیح آن، استنباط نشده، و آن فقیه، بر مبنای حدیثی نادرست یا برداشتی ناصحیح نسبت به آیه یا روایتی، حکم یادشده را بر خلاف فطرت الهی انسان، صادر کرده است.

در اینجا به بیان چند نمونه از این احکام اشاره می کنیم:

مثال اول:

گروه اندکی از فقها و مفسران، دشنام و فحّاشی را نسبت به کسانی که به نظر آنان منحرف هستند، تجویز کرده اند و حتّی جواز این عمل ناپسند را به قرآن هم نسبت داده اند.

این گروه ، آیه 13 در سوره قلم را شاهدی بر مدّعای خود دانسته اند که در توصیف شخص تکذیب کننده و منکر حق چنین می فرماید:

"عُتُلٍّ بَعْدَ ذَٰلِكَ زَنِيمٍ".

یعنی: با این همه، خشن و بی ریشه است.
گروه یادشده، در بیان معنای "زنیم"، آن را به معنای حرامزاده یا ولد الزنا تفسیر کرده اند. در حالی که بسیاری از دانشمندان علم لغت و مفسّران قرآن کریم، این کلمه را به معنای "بی ریشه" (یعنی بی پایه و بی اساس) یا بیگانه دانسته اند.
سؤالی که مطرح می شود این است که آیا می توان فردی را که مخالف اعتقادات ما هست و عقائد ما را به ناحق تکذیب می کند، به عنوان زنا زاده معرفی کرد و او را دشنام داد؟
روشن است که نسبت زنازاده بودن به یک فرد، بدون علم یقینی به حقیقت امر در نسب و ولادت آن فرد، مصداق بهتان و اتّهام دروغین است.
با مراجعه به فطرت پاک انسانی که مراعات اخلاق اسلامی و ادب انسانی را ضروری می شمارد، و ارتکاب کذب و بهتان ثابت نشده را ناروا می داند، معلوم می گردد که یک فرد مؤمن و یک انسان فرهیخته، هرگز

نباید مرتکب گناه بزرگی چون فحّاشی و بهتان زدن و نسبت دادن اتّهام ناروا به دیگران شود.
امام رضا علیه السلام در باره خلق و خوی نادرستی که هرگز در سرشت مؤمنان یافت نمی شود، چنین می فرماید:
"یجبل المؤمن علی کلّ طبیعة الا الخیانة و الکذب".

(بحار الأنوار، جلد 75).

یعنی: ممکن است فرد با ایمان به طبایع گوناگون سرشته شود، مگر خیانت و دروغ.
بنا بر این، ترجمه نادرست کلمه "زنیم" به معنای "زنازاده" که متضمّن فحّاشی و دشنام است، بر خلاف فطرت و سرشت الهی انسان است، و روشن است که هرگز خداوند بزرگ، چنین گناهی را برای اهل ایمان تجویز نمی فرماید.
بر اساس آنچه بیان شد معلوم می گردد که واژه "زنیم"، همانگونه که بزرگان علم لغت عربی گفته

اند، به معنای "بی ریشه" و "بی پایه و اساس" ، و یا "بیگانه" می باشد.

شاهد این سخن، کلام وحی الهی در سوره مبارکه انعام، آیه شماره 108 است که چنین می فرماید:

"وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ".

یعنی: به کسانی که غیر از خدا را فرا می خوانند فحش ندهید، زیرا آنان نیز خدا را از روی عداوت و بدون آگاهی، دشنام خواهند داد.

در این آیه شریفه، هرگونه فحّاشی حتی به مشرکان و مخالفان اسلام ممنوع گردیده است، دلیل آن هم بیان شده است. زیرا در صورت دشنام به مخالفان، آنان نیز به مقدّسات اسلام، دشنام خواهند داد و موجب هتک حرمتهای الهی خواهند شد.

پیامبر گرامی اسلام نیز می فرماید:

"إنّ الله حرّم الجنّة على كلّ فحّاش بذيء قليل الحياء ، لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه". (وسائل

الشيعة، جلد 11، الباب 72 من أبواب جهاد النفس ، الحديث 2).

یعنی: خداوند ، بهشت را بر هر فرد دشنام دهنده و بد دهن و کم حیا، حرام کرده است، آنکه نسبت به آنچه می گوید و آنچه به او می گویند بی تفاوت است.

رسول خدا در حدیثی دیگر، چنین می فرماید:

"من علامات شرك الشيطان الذي لا شك فيه أن يكون فحّاشاً لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه".

(وسائل الشيعة، جلد 11، الباب 71 من أبواب جهاد النفس ، الحديث 1).

یعنی: از نشانه های شراکت با شیطان که تردیدی در آن نیست این است که فحّاش باشد و در باره آنچه

می گوید و آنچه به او می گویند بی تفاوت و لااُبالی باشد.

امام علی علیه السلام نیز، به افرادی که به دشمنان آن حضرت و پیروان معاویه ناسزا می گفتند، فرمود: **"اِنِّی اَکرَهُ لکم اَن تکونوا سَبّابین. ولکنَّکُم لَو وَصَفتُم اعمالَهم و ذکرتُم حالَهم کان اصوبَ فی القَول و اَبلَغَ فی العُذر. وقُلتُم مَکانَ سبِّکُم ایّاهم: اللهم احقَن دِمائَنا و دمائَهم و اَصلِح ذاتَ بینِنا و بینِهم واهدِهِم من ضلالتِهم حتی یَعرِفُ الحقَّ مَن جَهِلَهُ، و یَرعَوِی عن الغَیِّ والعدوان من لَهِجَ به.** (نهج البلاغة).

یعنی: من دوست ندارم که شما از دشنام دهندگان باشید ولکن اگر اعمال ایشان را وصف نمایید و حالشان را بیان کنید، گفتار شما درست تر و عذر شما رساتر است. کاش به جای فحّاشی و دشنام دادن، می‌گفتید: خداوندا خونهای ما و ایشان را از ریختن شدن حفظ کن، و میان ما و ایشان را اصلاح فرما، و آنان را از گمراهی‌شان نجات بده و هدایت کن، تا کسانی که نسبت به حق آگاهی ندارند آن را بشناسند، و کسانی که همراه با گمراهی و تجاوز هستند، از ضلالت فاصله بگیرند.

در پرتو آیه شریفه قرآن و روایات صحیح و معتبر اسلامی معلوم می گردد که خداوند بزرگ و رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان (ع) با صراحت و روشنی، درستی قضاوت فطرت در مردود دانستن و نپذیرفتن هرگونه دشنام و فحاشی را بیان می فرمایند، و جای هیچگونه شک و تردیدی در این زمینه باقی نمی گذارند.

سخن مفسّرانی که تخصص آنان ریشه یابی لغات عربی است نیز، معنای حقیقی "زنیم" را روشن می سازد.

به عنوان مثال، **عبدالرحمن السعدی** در تفسیر خود به عنوان "تیسیر الکریم الرحمن"، کلمه "زنیم" را به معنای فرد بی پایه و اساسی که خلق و خوی ناپسند دارد، می داند و در بیان ریشه کلمه "زنیم" چنین می گوید:

"يقال في اللغة العربية له زنمة أي أن له علامة في الشريعرف بها".

یعنی: در لغت عربی، گفته می شود: فلان شخص "زنمة" دارد، یعنی یک بدی دارد که با آن شناخته می شود.

بنا بر این، ریشه کلمه "زنیم" که "زنمة" است، به معنای بدی است، نه به معنا زنازاده بودن که فحش و دشنام است.

محمّد بن جریر طبری نیز در کتاب تفسیر خود به نام "جامع البیان" ، کلمه "زنیم" را به معنای بیگانه از گروه می داند و چنین می گوید:

"الزنیم عند العرب هو الملصق بالقوم و لیس منهم".

یعنی: زنیم در نزد عرب، به شخصی گفته می شود که خود را به گروهی نسبت می دهد ولی از آنان نیست.

بر اساس آنچه بیان شد معلوم می گردد که ترجمه کلمه "زنیم" در آیه مذکور، به معنای "زنازاده" که

فحش و دشنام است، سخنی نادرست و نارواست، زیرا این سخن بر خلاف فطرت پاک انسان است، و قرآن مجید هم در آیات دیگر، این حکم فطرت را در نفی دشنام دادن به مخالفان دین، به اثبات می رساند.

مثال دوم:

نمونه دیگر از فتاوای مخالف فطرت، این است که برخی از فقها با استناد به روایتی ضعیف، بی آبرو کردن مخالفان را با بهتان و اتّهامات ناروا تجویز کرده اند.

به عنوان نمونه، در کتاب "مکاسب محرّمة" ، هجاء و بدگویی به منظور بی آبرو کردن مؤمنین را به عنوان عملی حرام و نامشروع معرفی می کند، زیرا این عمل، ملازم با غیبت، عیب جویی، بدنام کردن و افشاگری از اسرار دیگران است و همه این موارد، از جمله محرّمات محسوب می شوند.

آنگاه، چنین می گوید:

"واحترز بالمؤمن عن المخالف؛ فإنّه يجوز هجوه لعدم احترامه".

یعنی: اینکه گفته شد هجاء مؤمنین جایز نیست، برای این است که هجاء غیر مؤمنین را شامل نشود.

زیرا هجو کردن مخالف (یعنی: غیر شیعیان) جایز است، زیرا آنها احترامی ندارند.

این گروه از فقها، به حدیثی به شرح ذیل تمسّک جسته اند:

"**باهتوهم کیلا یطمعوا فی إضلالکم**". (کتاب الکافی).

یعنی: با آنان (مخالفان بدعت گذار) مباهته کنید، تا در گمراه کردن شما طمع نکنند.

فقیهان یادشده، **مباهته** را به معنای "بُهتان زدن" معنا کرده اند و بر این اساس، هجو کردن و نسبت دادن تهمت ناروا به منظور بی آبرو کردن آن گروه از مخالفان را تجویز نموده اند.

در کتاب "مکاسب محرّمة" چنین آمده است:

"باهتوهم کیلا یطمعوا في إضلالکم" محمول علی اتّهامهم و سوء الظن بهم بما یحرم اتّهام المؤمن به، بأن یقال: لعلّه زانٍ، أو سارق. و کذا إذا زاده ذکر ما لیس فیه من باب المبالغة. و یحتمل إبقاؤه علی ظاهره بتجویز الکذب علیهم لأجل المصلحة، فإنّ مصلحة تنفیر الخلق عنهم أقوی من مفسدة الکذب.

یعنی: "حدیث **باهتوهم کیلا یطمعوا في أضلالکم** باید حمل شود بر اتّهام زدن به آنان و نسبت دادن سوء ظن به ایشان در خصوص چیزهایی که نسبت دادن

آنها به مؤمنان حرام است، مثلا گفته شود: شاید زناکار یا دزد باشد. همچنان، اگر فراتر هم برود و اموری را از باب مبالغه به آن مخالفان نسبت دهد که در آنان نیست. این احتمال هم وجود دارد که حدیث مذکو بر ظاهرش باقی بماند، به این معنا که نسبت دادن اتّهام دروغین هم به آنان تجویز شود به خاطر مصلحت. زیرا مصلحت متنفّر کردن مردم از آنان، از مصلحت نسبت دروغین به آنان قوی تر است".

این در حالی است که جمع دیگری از فقیهان، کلمه "مباهته" را به معنای مناظره بُهت آور که موجب

حیرت و سردرگمی مخالفان شود، تفسیر کرده اند، نه بُهتان و نسبت دادن اتّهامات دروغین به آنان.

حدیث ضعیف و نامعتبر دیگری که گروهی از فقیهان برای اثبات جواز نسبت دادن هجو و بُهتان به مخالفان یادشده به آن تمسّک جسته اند، به این شرح است:

"في رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه‌السلام ، قال: قلت له : إنّ بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم ، فقال : الكفُّ عنهم أجمل. ثم قال لي : والله يا أبا حمزة إنّ الناس كلّهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا. ثمّ قال : نحن أصحاب الخمس ، وقد

حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا". (وسائل الشيعة، جلد 11، باب 73 از ابواب جهاد النفس).

یعنی: "ابو حمزه از امام باقر (ع) سؤال کرد: بعضی از اصحاب ما (شیعیان)، به مخالفان خود افتراء و تهمت ناروا می زنند. فرمود: اگر این کار را نکنند بهتر است. سپس فرمود: به خدا ای ابوحمزه! همه مردم اولاد حرام هستند مگر شیعیان ما، آنگاه فرمود: ما صاحبان خمس هستیم و آن را بر همه مردم حرام کردیم مگر شیعیان خود".

در صدر این حدیث نامعتبر، ترک نسبت دادن اتّهامات دروغین و افترا زدن به مخالفان توصیه شده

ولی تحریم نشده است، بلکه در ادامه، توجیهی نادرست برای عمل یادشده بیان گردیده است.

روشن است که این حدیث ادّعا شده، علاوه بر اینکه با مبانی فطرت پاک انسانی مخالف و مردود است، با قواعد کلّی فقه شیعه که با روایات صحیح و معتبر پیامبر اسلام و اهل بیت آن حضرت (علیهم السلام) به اثبات می رسد نیز، ناسازگار می باشد.

به عنوان مثال، بر اساس قاعده کلّیه فقهیه"الزام"، که مورد تأیید عموم فقهای شیعه است، غیر شیعیان را باید به لوازم فقه خودشان الزام کنیم. بنا بر این، اگر نکاح آنان در چهارچوب احکام فقهیه

خودشان باشد، حمل بر صحّت می شود و نمی توان فرزندان آنان را اولاد حرام دانست.

بر اساس حکم فطرت پاک الهی انسان و بر مبنای قواعد مسلّم فقهیة که از متن روایات صحیح اسلامی استنباط می شوند، به خوبی معلوم می گردد که حدیثی که نسبت افتراء و هجو دروغین و اتّهام ناروا به مخالفان شیعه را جایز می شمارد، حدیثی نادرست است که یا در سند آن دستکاری شده، و یا اینکه محتوای آن در طول تاریخ، تحریف گردیده است. روشن است که چنین حدیث نادرست و ضعیفی نمی تواند مبنای استنباط حکمی غیر اخلاقی و بر خلاف

فطرت و حتی بر خلاف قواعد کلیه فقهیه شیعه باشد.

این بود نمونه هایی از احادیثی که برای اثبات جواز هجو کردن و نسبت دادن بُهتان ناروا به مخالفان، مورد تمسّک جمعی از فقهاء قرار گرفته است.

پس از آنکه با استناد به آیات روشن قرآن و روایات صحیح و معتبر اسلامی، حجیّت فطرت و احکام اخلاقی و انسانی آن تبیین گردید، و همچنین، مخالفت فطرت پاک الهی انسان با دروغ و تهمت ناروا روشن شد، به خوبی معلوم می گردد که احادیث مورد ادّعای گروه مذکور، به دلیل ضعف سند و یا

نادرستی و ناسازگاری متن آنها با حکم فطرت و آیات شریفه قرآن و روایات صحیح اسلامی، از درجه اعتبار ساقط است، و نمی توان برای اثبات مدّعای سخیفی مانند جواز دروغ و بُهتان به انسان های دیگر، به آنها تمسّک نمود.

مثال سوم:

نمونه دیگر از دیدگاه های خلاف فطرت، تفسیر و برداشت برخی از مفسّران از آیه 34 از سوره "نساء" است، مبنی بر اینکه کلمه "ضرب" در این آیه بر اساس برداشت آنان، به معنای "کتک زدن" دانسته شده است. در حالی کلمه "ضرب" لفظ مشترک است

و در لغت عربی بیش از ده معنا دارد، نه یک معنای مورد ادّعای گروه یادشده. بنا بر این، تعیین یک معنای خاص از مجموعه معانی یک لفظ مشترک، نیازمند دلیل و قرینه است.

در اینجا لازم است قبل از شرح دلائل خویش مبنی بر ممنوع بودن کتک زدن همسر، نخست به شرح مفاهیم آیه یاد شده بپردازیم و پاسخ معارضان را با دلیل و منطق صحیح بیان کنیم. آیه مذکور چنین می فرماید:

"الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهنّ فعظوهنّ و اهجروهنّ في المضاجع و اضربوهنّ فإن أطعنكم فلاتبغوا عليهنّ سبيلا إنّ الله كان عليّا كبيرا".

یعنی: مردان ، پشتیبانان زنان هستند به آنچه که خداوند برخی از آن مردان را بر بعضی دیگر برتری داده و به آنچه که از اموال خویش می بخشند. پس زنان شایسته ، فروتن و رازدار امور نهانی هستند به آنچه خداوند آن را نگاه داشته است. آن گروه از زنان را که از سرکشی آنان بیمناک هستید ، موعظه کنید و از آنان در خوابگاه ها دوری گزینید و به "ضرب" آنان اقدام کنید. پس هرگاه اطاعت کردند ، حق ستم کردن بر آنان ندارید . همانا خداوند ، بلند مرتبه و بزرگوار است.

برای توضیح مفاهیم واقعی این آیه ، توجه شما را به نکات ذیل جلب می کنیم:

معنای قوّامون

کلمه "قوّام" یعنی کسی که قوام و اعتماد امری به او می باشد. به همین دلیل در علم لغت ، واژه مذکور را به معنای "المتکفل بالأمر" دانسته اند ؛ یعنی کسی

که عهده دار کاری می باشد. از آنجا که وظیفه تأمین معاش و پشتیبانی مالی خانواده از نظر اسلام برعهده مردان است ، خداوند بزرگ در این آیه شریفه از قرآن ، مردان را به عنوان پشتیبانان زنان که مسئولیت تأمین هزینه زندگی اعضاء خانواده را بر عهده دارند ، معرفی فرموده است.

معنای "نشوز" و سرکشی در این آیه چیست؟

مقصود از "نشوز" این است که زنی با زیر پا گذاشتن قوانین ، حقوق قانونی خانواده یا همسر خود را نقض کند و یا مرتکب خیانت به همسر خویش گردد.

راه های جلوگیری از سرکشی

راه های ارائه شده در این آیه شریفه برای پیشگیری از سرکشی و زیر پاگذاشتن قوانین ، عبارتند از : موعظه و نصیحت ، کناره گیری از همسر در خوابگاه ، و "ضرب". مقصود از موعظه روشن است. اما دو مقوله دیگر یعنی "کناره گیری از همسر در خوابگاه" و "ضرب"، نیاز به توضیح بیشتر دارد.

علامه طباطبایی در تفسیر "المیزان" بر آن است که مقصود از کناره گیری از همسر در خوابگاه این نیست که مرد از همسر خود جدا شود و خوابگاه او را به طور کلی ترک کند، بلکه مقصود این است که در عین اینکه با او باقی بماند اما در محل خواب، از او کناره گیری کند. به این صورت که از او روی بگرداند یا به نوعی بی اعتنایی کند. برخی دیگر از مفسران، مقصود از این عبارت را انفصال و جدایی مرد از بستر همسر خود دانسته اند. بنا بر هردو دیدگاه، مقصود از جدایی در خوابگاه، انفصال آندو در دو محل زندگی و دو خانه جداگانه نیست، بلکه جدایی موقتی بستر آندو در یک خانه است.

منظور از"ضرب" در این آیه چیست؟

کلمه "ضرب" در لغت عرب دارای معانی متعددی است.

به عنوان مثال در کتاب **"لسان العرب"** می گوید:

"ویقال: فلان یضرب المجد ، أی: یکسبه و یطلبه" .

در اینجا واژه "ضرب" به معنای بدست آوردن و طلب کردن یک چیز یا یک فرد است.

برای اثبات این معنا برای ضرب، به شعر "کمیت" که شاعر و ادیب معروف در زبان عربی می باشداستدلال شده که می گوید:

رحب الفناء اضطراب المجد رغبته

والمجد أنفع مضروب لمضطرب

در این بیت از شعر نیز، ضرب به معنای طلب کردن و بدست آوردن آمده، و مضروب به معنای مطلوب است.

همچنین، کلمه "ضرب" به معنای برقراری معاشرت جنسی بین دو زوج آمده است. به عنوان مثال، در لغتنامه "معجم المعاني الجامع" و دیگر معاجم لغت عرب، چنین می خوانیم:

"ضرب الفحل الناقة: نكحها".

در این مثال، "ضرب" به معنای معاشرت جنسی دو جفت یا دو زوج آمده است.

علاوه بر معانی مذکور، کلمه "ضرب" ، به معنای جدا ساختن و دور ساختن از یکدیگر آمده است. در کتاب "لسان العرب" می گوید: **"قال أبوعبید: ضرب الدهر بیننا، أی : بعّد ما بیننا"** . کلمه ضرب در این عبارت به معنای **جدا ساختن** از یکدیگر است.

در این سه نمونه از معانی ، کلمه "ضرب" بدون حرف جرّ به کار رفته است. همانگونه که واژه "ضرب" در آیه 34 از سوره "نساء" بدون واسطه حرف جرّ متعدّی گردیده است.

معانی دیگری نیز برای کلمه "ضرب" بیان شده، به نحوی که با حرف جرّ متعدّی گردیده است.

مثلاً در بخش دیگری از کتاب "لسان العرب"، واژه "ضرب" را به معنای بازداشتن و ممانعت هم دانسته است و چنین می گوید: **"و یقال: ضربت فلانا عن فلان ، أی : کففته عنه"**یعنی: فلان شخص را از فلان شخص ضرب کردم ، یعنی: او را از وی باز داشتم.

بنا بر آنچه بیان شد ، واژه "ضرب" ، معانی متعدّدی علاوه بر معنای "زدن" دارد. ما معتقد هستیم که ضرب در این آیه شریفه که از نظر شما گذشت، الزاما به معنای کتک زدن زنان نیست ، بلکه می تواند به معنای رفتارهای اخلاقی مناسبی مانند موارد ذیل باشد:

- طلب کردن و بدست آوردن دل آنان با روشهای عاطفی،
- جدایی زن و شوهر در دو محلّ زندگی جداگانه برای مدّتی معیّن (بدون اجرای طلاق)،
- بازداشتن آنان از ارتکاب جرم با روشهای قانونی ،
- و گرم تر ساختن روابط عاطفی و زناشویی.

روش اخیر، گرچه با یکی از معانی لغوی "ضرب" سازگار است، ولی ممکن است برای کسانی که تجربه ای در زمینه عوامل نارضایتی و نشوز و سرکشی همسران ندارند، مایه تعجّب باشد. اما با مطالعه و

بررسی عوامل ناسازگای میان زن و شوهر که گاهی به سرکشی همسر یا طلاق آنان می انجامد به خوبی روشن می گردد که یکی از علل مهمّ شاکی شدن همسر و یا سرکشی او این است که شوهرش به دلیل مشغولیّت های زیاد و یا سردی مزاج، نیازهای عاطفی و جنسی همسر خود را برآورده نسازد. ادامه این بی توجهی، می تواند عواقب نامناسبی مانند نارضایتی، اعتراض و یا سرکشی همسر او را در پی داشته باشد. در چنین صورتی، راه حل صحیح این نیست که با زد و خورد و کتک زدن همسر با او برخورد شود، زیرا چنین عمل خشونت باری، تنفّر و خشم و انگیزه سرکشی را افزایش می دهد، بلکه چه بسا با گرمتر شدن روابط عاطفی و معاشرتی آندو، نزاع و سرکشی همسر به نحو مطلوبی کاهش یابد و یا به طور کلّی برطرف گردد.

در داستانی آموزنده، روایت شده است که همسر یکی از اصحاب رسول گرامی اسلام به نام "عثمان بن

مظعون" با گله مندی و اعتراض به نزد پیامبر (ص) آمد و از سردی روابط و بی اعتنایی شوهرش به دلیل مشغولیت دائم به نماز و عبادات، شکایت کرد. رسول خدا (ص) عثمان بن مظعون را فرا خواندند و به او چنین فرمودند:

"لم یرسلنی الله تعالی بالرهبانیة ولکن بعثنی بالحنیفیه السهلة السمحة، أصوم وأصلی وألمس أهلی فمن أحبّ فطرتی فیستنّ بسنّتی ومن سنتی النکاح". (الکافی، ج5).

یعنی: خداوند مرا برای رهبانیّت نفرستاده است، ولکن مرا با دین حق گرا و آسان و کریمانه و بزرگوارانه مبعوث فرموده است. من هم روزه می گیرم و نماز می خوانم، و در عین حال، با همسرم معاشرت و ملامست دارم. هرفردی فطرت مرا دوست دارد باید

به سنّت من عمل کند، و از جمله سنّت من، نکاح است.

به هر حال، معانی مناسب دیگری غیر از کتک زدن برای "ضرب" بیان شده است که به چند نمونه آن اشاره کردیم.

آیا با وجود اینهمه معانی مناسب برای حل مشکل اختلاف خانوادگی میان زن و شوهر و پیشگیر از "نشوز" و سرکشی همسر، می توان گفت که معنای "ضرب" در این آیه فقط به معنا "کتک زدن همسر" است؟

با مراجعه به "فطرت"، به این نتیجه می رسیم که این برداشت ناصواب یعنی جواز کتک زدن همسر، از دیدگاه فطرت پاک الهی انسان، مردود است. زیرا:

اولا: بر مبنای احکام فطری در بُعد "بینش"، کتک زدن همسر، نه تنها مشکل اختلاف خانوادگی و سرکشی زن را که ناشی از نارضایتی از شوهر است حل نمی کند، بلکه بر تراکم مشکلات و بحرانی شدن

امور می افزاید. این عمل، بر خلاف عقلانیّت فطری و حکمت است.

ثانیا: در بُعد "گرایش"، اجازه دادن به شوهر که یکی از دو طرف اختلاف است، مبنی بر اینکه به تشخیص خودش می تواند قضاوت یک طرفه انجام دهد و همسر خود را محکوم به "نشوز" و سرکشی تشخیص دهد و خودش هم حکم مجازات همسرش را به صورت کتک زدن اجرا کند، بر خلاف عدالت فطری و انصاف است.

علاوه بر حکم حکیمانه و عادلانه فطرت در دو بعد بینش و گرایش، مبنی بر جایز نبودن تنبیه بدنی و کتک زدن همسر، از مجموعه روایات اسلامی که در تفسیر آیه یاد شده بدست ما رسیده است نیز، چنین استنباط می شود که مقصود از "ضرب" در این آیه شریفه ، تنبیه بدنی و کتک زدن نیست.

بر اساس روایاتی که مفسران بزرگ قرآن مانند طبرسی در مجمع البیان و علامه طباطبایی در تفسیر

المیزان در ذیل آیه مذکور از کتب معتبر روایی مانند "وسائل الشیعه" نقل کرده اند، امام جعفر صادق علیه السلام در تبیین "ضرب" می فرماید: **"انّه ضرب بالسواک"**. یعنی : "این همان زدن با مسواک است". از این عبارت به خوبی روشن می گردد که منظور از ضرب در این آیه ، کتک زدن با مشت و لگد و یا شلاق و چماق نیست ؛ بلکه چیزی شبیه مزاح لطیفی است که چه بسا موجب بدست آوردن دل طرف مقابل می گردد.

همچنین، از پیامبر گرامی اسلام (ص) روایت شده است که در برابر کسی که از کتک زدن همسر سؤال می کند، با تعجب از کسانی که چنین رفتار ظالمانه و نادرستی را دارند می پرسد:

"کیف تعانق المرأة بید ضربت بها؟". (وسائل الشیعه - جلد 15).

یعنی: چگونه همسر خود را با همان دستی که او را کتک زده ای در آغوش می گیری؟

از این عبارت پرمعنا ، به روشنی معلوم می گردد که رسول خدا که بیانگر احکام الهی اسلام است، با این سؤال و استفهام انکاری ، زدن و تنبیه بدنی همسر را توسط مردان به شدّت تقبیح و محکوم می فرماید.

در جای دیگر ، پیامبر گرامی اسلام با اظهار شگفتی از رفتار برخی مردان که همسر خود را می زنند می فرماید: **"أيضرب أحدكم المرأة ثمّ يظلّ يعانقها؟"**. (اصول کافی، جلد 5).

یعنی: آیا یکی از شما زن خود را کتک می زند و سپس با او معانقه می کند؟

در پرتو آنچه گذشت به خوبی روشن می گردد که بر اساس حکم فطرت، یک مرد در اختلاف خانوادگی و به مجرّد احتمال تحقق سرکشی همسر خود، حق ندارد عملکرد همسر خویش را بر اساس سلیقه شخصی خودش از مصادیق "نشوز" بداند و مجازات و تنبیهی را برای او در نظر بگیرد و آنگاه به عنوان قاضی حکم مجازات صادر کند و سپس بر مبنای

حکم یک طرفه و بی اساس خویش ، همسر خود را با کتک زدن، مجازات نماید.

مثال چهارم:

نمونه دیگر از فتاوایی که با فطرت پاک الهی انسان، ناسازگار می باشد این است که برخی از فقها، غیر مسلمانان را در حکم حیوانات دانسته اند و بر این اساس، نگاه کردن به عورت آنان را تجویز نموده اند!

این گروه از فقیهان، به خبر واحدی که نه روایت "صحیحه" است و نه "موثّقه"، بلکه از نظر خودشان آن را "حسنه" دانسته اند که اتّصاف همه راویان آن به عدالت محرز نیست، و همچنین به روایتی که به "مرسله" بودن آن معترفند که سند آن مقطوع است، استدلال نموده اند.

به عنوان مثال، در کتاب "موسوعة الإمام الخوئي"، جزء 4، صفحه 322، در باب حرمت نظر به عورت مسلمان و غیر مسلمان، چنین می خوانیم:

"و أما بالإضافة إلى حرمة النظر إلى عورة الكافر ففيه كلام وخلاف، وقد ورد جوازه في روايتين وإن كان يحتمل اتحادهما إحداهما: حسنة ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد اللَّه (عليه السلام) قال: «النظر إلى عورة من ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار". (الوسائل 2: 35/ أبواب آداب الحمام ب 6 ح 1).

و ثانيتهما: مرسلة الصدوق عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: «إنما أكره النظر إلى عورة المسلم، فأمّا النظر إلى عورة من

ليس بمسلم مثل النظر إلى عورة الحمار". (الوسائل 2: 35/ أبواب آداب الحمام ب 6 ح 1).

و هما صريحتان في الجواز كما ترى، ولعل الوجه فيه أن غير المسلم نازل عن الإنسانية وساقط عن الاحترام فحالهم حال الحيوان، لأنهم كالأنعام بل هم أضل. و هذا أعني القول بالجواز هو المحكي عن جماعة، وهو ظاهر الوسائل والحدائق بل الصدوق أيضاً، لأن إيراده الرواية في كتابه يكشف عن عمله على طبقها".

يعنى: "نسبت به حرمت نگاه به عورت كافر، اختلاف نظر وجود دارد، و جايز بودن آن در دو روايت آمده است (گرچه احتمال دارد آندو در حقيقت يک حديث

باشند). یکی از آندو، روایت حسنه ابن ابی عمیر، به نقل از چند نفر، به نقل از امام صادق (علیه السلام) است که چنین می گوید: نگاه به عورت غیر مسلمان مثل نگاه کردن به عورت اُلاغ است.

روایت دوم هم مرسله صدوق است به نقل از امام صادق (علیه السلام) که می گوید: من از نگاه به عورت مسلمان کراهت دارم، اما نگاه به عورت غیر مسلمان، مثل نظر کردن به عورت خر است. این دو روایت در جواز نگاه به عورت غیر مسلمان، صراحت دارند. و شاید دلیلش هم این باشد که غیر مسلمان از انسانیت پایین می آید و از احترام ساقط می باشد، پس حال غیر مسلمانان حال حیوان است، زیرا آنان مثل چهارپایان هستند، بلکه از این هم پست ترند.

این سخن، یعنی قول به جواز نگاه کردن به عورت غیر مسلمانان، از جماعتی از فقها نقل شده است و ظاهر سخن صاحب وسائل، و صاحب حدائق، بلکه شیخ صدوق است، برای اینکه آوردن این روایت در کتاب او، کاشف از عمل او بر طبق آن است".

روشن است که فتوای یادشده، علاوه بر اینکه مستند به روایاتی ضعیف و بدون اعتبار است، از دیدگاه فطرت پاک الهی انسان، مردود و مطرود و موجب اشمئزاز طبع هر انسان حکیم و آزاده می باشد.

بسیاری از غیر مسلمانان، مخصوصا آنان که حقانیت اسلام برای آنان هنوز به اثبات نرسیده است و به آئین آسمانی خود عمل می کنند و اعمال صالح را به خوبی انجام می دهند و زندگانی سالمی بدون آزردن دیگران دارند، انسانهای فرهیخته ای هستند که قرآن مجید به مدح و ثنای آنان می پردازد و چنین می فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ".

(سورة البقرة: 62).

یعنی: آنان که ایمان آورده اند و آنان که از یهود و نصارا و صابئین، که به خدا و روز رستاخیز باور دارند و عمل صالح انجام می دهند، اجر و پاداش آنان نزد خداوند است، و هیچگونه ترس و اندوهی ندارند.

علاوه بر این، خداوند بزرگ، انسان بما هو انسان را مورد تکریم خود قرار داده و چنین می فرماید:

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا". (سوره اسراء، آیه 70).

یعنی: ما بنی آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا حمل کردیم و از پاکیزه ها روزی آنان نمودیم و آنان را بر بسیاری از آفریده های خود برتری بخشیدیم.

آیا با وجود اینهمه آیات و نشانه های الهی در بیان کرامت و بزرگواری انسان ها که شامل غیر مسلمانان هم می شود، می توان انسان های غیر مسلمان را به طور کلی در حدّ اُلاغ و حیوانات دیگر دانست؟

حاشا و کلّا.

همچنین، نگاه به عورت و شرمگاه دیگران از دیدگاه اخلاق و ادب فطری انسان، امری منفور و مردود

است، و طبع سلیم انسان های مسلمان و غیر مسلمان نیز، از این عمل، احساس شرمندگی و سرافکندگی می نماید.

بر این اساس، قرآن مجید، ما را به خودداری از نگاه ناروا فرمان می دهد و چنین می فرماید:

"**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ**". (سوره نور، آیه 30).

یعنی: ای پیامبر به اهل ایمان بگو: دیدگان خود را فرو بندند، و شرمگاه خود را پوشیده و محفوظ نگاه دارند.

در صدر آیه شریفه مذکور، خدای بزرگ، اهل ایمان را از نگاه های شرم آور، به طور کلّی، منع می کند.

اینجاست که به ارزش کلام امیر مؤمنان (علیه السلام) در توصیف فطرت پاک الهی انسان و اصالت آن در فهم بهتر احکام و قوانین الهی پی می بریم که در باره عقل فطری، به نقل از رسول گرامی اسلام چنین می فرماید:

"فیقع فی قلب هذا الانسان نور، فیفهم الفریضة و السنة، و الجیّد و الردیء، ألا و مَثَل العقل فی القلب کمثل السراج فی وسط البیت". (اصول کافی جلد 1).

یعنی: در قلب انسان، نوری قرار می گیرد که در پرتو آن، فریضه و سنّت را می فهمد ، و خوبی را از بدی تشخیص می دهد. آگاه باشید! مَثَل عقل در قلب، مانند چراغ است در میان خانه.

*****

"سماحت"

و نقش آن در استنباط احکام شریعت

واژه "سماحت" در لغت، به معنای بخشندگی، سهولت و آسانی آمده است.

اما سماحت در اصطلاح، به معنای مدارا، ملایمت در برخورد با دیگران، و آسان گرفتن امور در رفتارهای اجتماعی است.

بنا بر این، لازمه سماحت، سعه صدر، ملایمت، و آسان گرفتن امور است.

دین مبین اسلام، مکتب سماحت است و پیروان خود را به احراز این صفت زیبا و اخلاق پسندیده دعوت می کند.

این پدیده ارزشمند، همان است که در دنیای غرب، به عنوان (Tolerance) شناخته می شود، و نظام های پیشرفته جهان، آن را در قوانین اساسی خود به عنوان یک اصل مترقّی درج می نمایند.

اسلام، آئینی است که این اصل انسانی را در سطحی گسترده و با مفهومی عمیق، ارائه نموده است.

پیامبر گرامی اسلام در این زمینه چنین می فرماید:

"انّي اُرسلت بحنيفية سمحة".

یعنی: من با شریعت حق گرا و سهل و آسان فرستاده شده ام.

و در جای دیگر، چنین می فرماید:

"أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة". (کتاب وسائل الشيعة ، كتاب الطهارة ، أبواب الماء المضاف ، باب 8 ، حديث 3).

یعنی: بهترین و محبوب ترین آئین، شریعت حق گرا و همراه با سماحت است.

روشن است که عمل بر اساس این اندیشه پیشرو، احکام الهی را تسهیل می نماید و جوّ جامعه بشری را تلطیف می کند، و نشاط و شادابی را برای عموم انسان ها فراهم می سازد، و امنیّت و آسایش را برای همگان به ارمغان می آورد.

سماحت درقرآن

قرآن مجید، در سه بُعد ، مبحث "سماحت" را مورد تاکید قرار می دهد:

1. بُعد نخست اینکه قرآن، شارع مقدّس اسلام را به عنوان صاحب بخشش، آسان گیری امور، کرامت و

بزرگواری معرفی می کند و بر این نکته تاکید می ورزد که خداوند، بر مبنای این صفات زیبا که نمادها سماحت به شمار می روند، با بندگان خود رفتار خواهد نمود.

2. بعد دوم اینکه بر همه حاکمان اسلامی لازم است تا رفتار خود را با مردم، بر اساس سماحت و مدارا استوار سازند و از خشونت و تندروی بپرهیزند.
3. بعد سوم اینکه فقیهان و صاحبان فتوی نیز، این اصل مهم را که یکی از قواعد عامه فقهی می باشد، به هنگام استنباط احکام شرعی در نظر بگیرند و بر اساس آن، فتاوای خود را صادر نمایند.

اینک، به نصّ برخی از آیات شریفه قرآن در زمینه های مذکور، اشاره می نماییم:

در آیه 78 از سوره مبارکه حج، چنین آمده است:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ.

یعنی: خداوند در امر دین، سختی و مشقّت بر شما قرار نداده است؛ از آیین پدرتان ابراهیم پیروی کنید؛ خداوند شما را در کتابهای پیشین و در این کتاب آسمانی، مسلمان نامید، تا پیامبر گواه بر شما باشد، و شما گواهان بر مردم! پس نماز را برپا دارید، و زکات را بپردازید، و به خدا تمسّك جویید، که او مولا و سرپرست شماست، مولایی خوب و یاوری شایسته.

همچنین، در آیه 199 از سوره اعراف، می فرماید:

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ.

یعنی: با آنها با گذشت و مدارا رفتار کن و به خوبی فرمان ده، و از جاهلان روی بگردان.

در آیه 34 از سوره مبارکه فصّلت، چنین می خوانیم:

وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ

یعنی: هرگز نیکی و بدی یکسان نیست؛ بدی را با نیکی پاسخ ده، ناگاه همان کسی که میان تو و او دشمنی است، گویی دوستی و صمیمیت برقرار خواهد شد.

از جمله آیات قرآنی در این زمینه، آیه 6 از سوره مائده است که چنین می فرماید:

"مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".

یعنی: خداوند نمی‌خواهد مشقّت و گرفتاری برای شما ایجاد کند؛ بلکه می‌خواهد شما را پاك سازد و نعمتش را بر شما تمام نماید؛ باشد که شکر او را بجا آورید.

آیه دیگر در این زمینه، کلام خداوند در سوره بقره، آیه شماره 185 به شرح ذیل است:

"يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ".

یعنی: خدای بزرگ، سهولت و آسانی را برای شما می خواهد، نه سختی و گرفتاری را.

در آیه 286 از سوره بقره نیز، چنین آمده است:

"لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ".

یعنی: خداوند هیچ کسی را، جز به اندازه تواناییش، تکلیف نمی‌کند. برای اوست هرچه انجام دهد، و به زیان اوست هر بدی را که بجا آورد. پروردگارا! اگر ما فراموش یا خطا کردیم، ما را مؤاخذه مکن. پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی. پروردگارا! آنچه طاقت تحمل آن را نداریم، بر ما مقرّر نفرما و بر ما ببخشای و ما را مشمول رحمت خود قرار ده. تو مولا و سرپرست مایی، پس ما را در برابر کافران، یاری فرما.

سماحت در احادیث اسلامی

سنّت پیامبر گرامی اسلام (ص) و روایات پیشوایان بزرگ ما نیز ، به پیروی از آیات شریفه قرآن مجید، به ترویج از اندیشه سماحت و مدارا پرداخته است.

همانگونه که گذشت، پیامبر گرامی اسلام (ص) در این زمینه چنین می فرماید:

"انّي اُرسلت بحنيفية سمحة".

یعنی: من با شریعت حق گرا و سهل و آسان فرستاده شده ام.

و در جای دیگر، چنین می فرماید:

"أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة". (کتاب وسائل الشيعة ، كتاب الطهارة ، أبواب الماء المضاف ، باب 8 ، حديث 3).

یعنی: بهترین و محبوب ترین آئین، شریعت حق گرا و همراه با سماحت است.

امام محمد باقر (علیه السلام) نیز، حرج و مشقت در دین را نفی می کند و چنین می فرماید:

إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم ، إنّ الدين أوسع من ذلك. (وسائل الشيعة، الحديث الثالث من الباب 50 من أبواب النجاسات).

یعنی: خوارج، بر خودشان سخت گرفتند و عرصه را تنگ کردند، اما دین خدا از آنچه آنان پنداشتند، وسیع تر و آسان تر است.

یکی از منابع اصیل و افتخار آمیزی که در این عرصه به تبیین گستره سماحت و مدارا در اسلام پرداخته

است، کتاب شریف نهج البلاغه امام علی (علیه السلام) می باشد.

از جمله فرازهای این کتاب در این زمینه، نامه امیرمؤمنان به مالک اشتر نخعی است که وی را به عنوان والی مصر تعیین فرموده بود.

در اینجا بخشی از نامه مذکور را به عنوان شاهد بر مبحث مورد نظر، یاد آور می شویم:

امام علی (ع) در نامه یادشده چنین می فرماید:

وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلاَ تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمّا نَظِيرٌلَكَ فِي الْخَلْقِ.

يَفْرُطُ مِنْهُمُ الزَّلَلُ وَتَعْرِضُ لَهُمُ الْعِلَلُ،يُؤْتَى عَلَى أَيْدِيهِمْ فِي الْعَمْدِ وَالْخَطَاَ.

فَأَعْطِهِمْ مِنْ عَفْوِكَ وَصَفْحِكَ مِثْلَ الَّذِي تُحِبُّ أَنْ يُعْطِيَكَ اللهُ مِنْ عَفْوِهِ وَصَفْحِهِ، فَإِنَّكَ فَوْقَهُمْ، وَ وَالِي الأَمْرِ عَلَيْكَ فَوْقَكَ، وَاللهُ فَوْقَ مَنْ وَلاَّكَ! وَقَدِ اسْتَكْفَاكَ أَمْرَهُمْ، وَابْتَلاَكَ بِهِمْ.

یعنی: دل خود را مالامال از مهر و محبّت به مردم ساز. مبادا چونان حیوان درنده ای باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش. اگر خطایی از آنان سر می‌زند یا علّت‌هایی بر آنان عارض می‌شود، یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می‌گردند، آنان را ببخشای و از آنان در گذر ، همانگونه که دوست داری خدا تو را ببخشاید و از خطای تو در گذرد. همانا تو بالاتر از آنان هستی ، و امام تو بالاتر از تو است ، و خداوند بالاتر و برتر از کسی است که تو را فرمانروایی داده و کار مردم را به

تو واگذار نموده و آنان را وسیله آزمودن تو قرار داده است.

از این سخنان زیبا، موضع دین مبین اسلام در مورد سماحت و مدارا در برابر مسلمانان و غیر مسلمانان روشن می گردد.

امام علی ابن موسی الرضا (ع) نیز، در این زمینه چنین می فرماید:

"لا یکون المؤمن مؤمنا حتی یکون فیه ثلاث خصال: سنّة من ربّه و سنّة من نبیّه و سنّة من ولیّه. فأما السنّة من ربّه فکتمان سرّه، و اما السنّة من نبیّه فمدارة الناس ، و امّا السنّة من ولیه فالصبر في البأساء و الضرّاء". (اصول کافي، مجلد 3).

یعنی: هیچگاه یک فرد به مقام ایمان واقعی نائل نمی گردد، مگر اینکه سه ویژگی را بدست آورد: یک ویژگی را

از خدا ، و دیگری را از پیامبر و سومی را امام خود بیاموزد. اما صفتی را که باید از خداوند بیاموزد ، راز داری است. و صفتی را که باید از رسول خدا (ص) یاد بگیرد ، مدارا و مردم داری است. و صفتی را که باید از امام خود بیاموزد ، صبوری و خویشتن داری است.

در اینجا، سخن زیبایی از رسول خدا (ص) روایت شده که سماحت و مدارا را به عنوان فریضه ای از فرائض الهی معرفی می کند و چنین می فرماید:

"أمرني ربي بمدارة الناس كما أمرني بأداء الفرائض".(بحار الانوار، مجلد 13).

یعنی: خداوند ، همانگونه که مرا به فرائض و واجبات فرمان داده ، همانطور به مدارا، امر فرموده است.

سماحت دربرخورد با کفار

هر روز ما شاهد تبلیغات زهرآگین دشمنان اسلام

هستیم که شریعت ما را به اعمال خشونت در برابر کفار معرفی می کنند و هر صبح و شام در بوق های تبلیغاتی خود می دمند که قرآن ، مسلمانان را برای برخورد خشونت بار بر علیه کفار تحریک می کند.

متأسفانه، برخی از گروه های متظاهر به اسلام که با حقیقت دین خدا آشنایی ندارند، و جمعی از مفتیان متعصّب و تندرو، احکامی خشونت بار و رفتارهایی ناهنجار با غیر مسلمانان، و حتی دیگر مذاهب اسلامی، روا می دارند، و بر آتش اتهامات ظالمانه که بر علیه شریعت اسلام وجود دارد، می دمند.

در اینجا، نمونه هایی از آیات قرآن، روایات اسلامی و اسناد تاریخی را در زمینه صدور احکام برای غیر مسلمانان و رفتار با آنان بر مبنای سماحت، از نظر گرامی شما می گذرانیم:

در آیه 62 از سوره بقره، چنین می خوانیم:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ.

یعنی: کسانی که ایمان آورده‌اند، و یهودیان و نصاری و صابئان [پیروان حضرت یحیی] ، هر که به خدا و روز رستاخیز ایمان آورد ، و عمل صالح انجام دهد، پاداش آنان نزد پروردگارشان مسلم است؛ و هیچگونه ترس و اندوهی برای آنان نخواهد بود.

در آیه 75 از سوره مبارکه آل عمران نیز، چنین آمده است:

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَّ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ.

یعنی: در میان اهل کتاب، کسانی هستند که اگر ثروت انبوهی به عنوان امانت به آنها بسپاری، به تو باز می‌گردانند؛ و کسانی هم هستند که اگر یك دینار به آنان بسپاری، به تو باز نمی‌گردانند.

همچنین در آیات 113 و 114 از سوره آل عمران، چنین می خوانیم:

لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ . يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَـئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ.

یعنی: همه اهل کتاب یکسان نیستند؛ برخی از آنان، گروهی هستند که [به حق] قیام می‌کنند؛ و همواره به هنگام شب، آیات خدا را تلاوت می کنند؛ در حالی که در حال سجده هستند. آنان به خدا و روز واپسین

ایمان می‌آورند؛ امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند؛ و در انجام کارهای نیك، سبقت می‌گیرند؛ و آنها از صالحانند.

در پرتو آیات یادشده، به خوبی روشن می گردد که دیدگاه اسلام نسبت به عموم کفّار، همراه با سماحت و بزرگواری و مدارا و انصاف بوده است.

بر این اساس، تا هنگامی که کفار بر علیه مسلمانان وارد جنگ و یا توطئه نشده باشند، احترامشان در سایه عنایت اسلام، رعایت می شود و حقوق آنان نیز، کاملا محفوظ است، و هرگونه اقدام خشونت آمیز علیه آنان جایز نیست.

نمونه هایی ازسماحت پیامبر اسلام با کفار

در تاریخ اسلام، به فرازهای افتخار آمیزی بر خورد می کنیم که چگونگی رفتار کم نظیر یا بی مانند پیامبر

گرامی اسلام با غیر مسلمانان را بر اساس سماحت و مدارا، تبیین می نماید.

یکی از این موارد، کلام رسول خدا (ص) در معاهده میان مسلمانان و کفار یهودی است که متن آن را به شرح ذیل از نظر شریف شما می گذرانیم:

"بسم الله الرحمن الرحیم . هذا الکتاب من محمد النبي بین المؤمنین و المسلمین من قریش و یثرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم , انهم امة واحدة من دون الناس ...و ان من تبعنا من یهود فان له النصر و الاسوة غیر مظلومین و لا متناصر علیهم, و ان یهود بني عوف آمنة من المؤمنین , للیهود دینهم و للمسلمین دینهم موالیهم و انفسهم الا من ظلم و أثم...

للیهود دینهم و للمسلمین دینهم... و من تبعنا من یهود فإن لهم النصر و الأسوة، غیر مظلومین و لامتناصر

عليهم... و أن بطانة يهود و مواليهم كأنفسهم.. و أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، و على اليهود نفقتهم، و على المسلمين نفقتهم، و أن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة ...

و أن بينهم النصح و النصيحة و البر المحض من أهل هذه الصحيفة دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه ".

یعنی: "به نام خداوند بخشنده مهربان. این نامه، معاهده ای است از جانب محمد پیامبر خدا، میان مؤمنان و مسلمانان از قریش و اهالی مدینه و اتباع آنها که به ایشان پیوسته اند و همراه آنان جهاد کرده اند، اینان امّت واحده محمد هستند، نه دیگران...، هر کدام از یهود که از ما پیروی کرده اند، باید یاری شوند و نباید مظلوم واقع گردند و نباید بر علیه ایشان

اقدامی شود، و یهودیان بنی عوف باید در امان مؤمنان باشند، مگر اینکه کسی ستم کند یا جرمی مرتکب گردد...

یهودیان در دین خود آزادند، و مسلمانان در دین خود آزادند ... و یهودیانی که از ما پیروی کنند باید مورد حمایت قرار گیرند و نباید به آنان ظلم شود...، بستگان و همراهان یهودیان نیز مانند آنان هستند...

باید میان آنان خیرخواهی و نصیحت باشد، و نیکی محض میان طرف های این قرارداد حاکم گردد، بدون معصیت و گناه، و هیچکس غیر از دسترنج خود، چیزی بدست نمی آورد".

نمونه دیگر ، معاهده پیامبر اسلام (ص) است که میان مسلمانان و مسیحیان نجران به امضاء رسیده و

سماحت و مدارای اسلام با غیر مسلمانان را نشان می دهد.

در اینجا، متن آن معاهده را نیز یادآور می شویم:

"و لنجران و حاشيتها، و لأهل ملتها، و لجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض و غربها، قريبها و بعيدها، فصيحها و أعجمها، جوار الله و ذمة محمد النبي رسول الله، و على أموالهم، و أنفسهم و ملتهم، و غائبهم و شاهدهم، و عشيرتهم، و بيعهم، و كل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يغير أسقف من أسقفيته، و لا راهب من رهبانيته .. و لا يطأ أرضهم جيش.. و أن أحمي جانبهم، و أذب عنهم و عن كنائسهم و بيعهم و بيوت صلواتهم.. و أن أحرس دينهم و ملتهم أين كانوا.. بما أحفظ به نفسي و خاصيتي و أهل الإسلام من ملتي".

یعنی: همه مسیحیان منطقه نجران و حومه آن، و هم کیشان آنان و همه آنان که به آئین نصرانیّت هستند از شرق تا غرب زمین، چه نزدیک باشند و چه دور، چه عرب باشند و چه عجم، همه آنان در جوار رحمت خداوند باید در امن و امان باشند، و باید در پناه محمّد قرار داشته باشند، و باید مال و جان و آئین آنان چه حاضرشان و چه غائبشان و قبیله آنان و کلیساهایشان و آنچه را دارند، چه کم و چه زیاد، همه محفوظ و در امان باشد. هیچ اسقفی از شغل خود عزل نمی شود ، و هیچ راهبی از رهبانیّت خود برکنار نمی گردد...

لشکر اسلام نباید زمین آنان را پایمال کند، و ما باید از آنان حمایت کنیم و از آنان و کنیسه ها و معابد و نمازخانه های آنان دفاع نماییم...

من از دین و آئین آنان در هرکجا که هستند، حراست می کنم، همانگونه که از خودم و اهل بیتم و اهل اسلام حفاظت می نمایم.

(در مورد دو سند فوق، رجوع شود به مجموعه اسناد و مدارک سیاسی در عصر نبوی ، به کوشش حمید الله حیدرآبادی، چاپ قاهره، سال 1956 میلادی).

این بود نمونه هایی از رفتار شارع مقدّس اسلام با کفار و غیر مسلمانان.

از اینرو، پیروان مکتب انسان ساز اسلام نیز، پس از رسول گرامی خود، با همان شیوه با غیر مسلمانان رفتار نموده اند.

بر این اساس، شرق شناس معروف بریطانیایی، **سر توماس آرنولد** (1864-1930) در زمینه رفتار شایسته مسلمانان با کفار، چنین می نگارد:

"انصاف این است که بگوییم: غیر مسلمانان در سرزمین های اسلامی اجمالا در سایه حکومت اسلامی، از نعمت برخوردار بوده اند، و تسامح و بزرگواری مسلمانان با ایشان در حدّی بوده که نظیر آن را نمی یابیم، مگر در عصر جدید در اروپا. دوام و بقاء طوایف مسیحی در میان سرزمین های اسلامی ثابت می کند که اگر در برخی از اوقات، ستمی از سوی برخی افراد متعصّب بر آنان رفته ، ناشی از مسائل محلّی بوده است، نه به خاطر عدم تسامح مسلمانان به طور عام". (کتاب دعوت به اسلام، نوشته توماس آرنولد، طبع قاهره، ص 729).

ممکن است خواننده گرامی این سؤال را مطرح کند که اگر دین اسلام، مکتب سماحت و مدارا با غیر مسلمانان است، پس چرا در برهه هایی از زمان، بعضی از فرقه های کفار، مورد آزار قرار گرفته اند؟

در پاسخ این پرسش، سخن نویسنده معروف مسیحی ، **"دکتر جرج قرم"** را از نظر شما می گذرانیم:

"دوران درگیری و ناملایمات برای غیر مسلمانان در تمدّن اسلامی، کوتاه بوده، و به خاطر سه عامل به شرح ذیل صورت پذیرفته است:

عامل اول: سلیقه شخصی برخی از خلفاء و سلاطین بوده است، به نحوی که بزرگترین آزارها در حق اهل ذمّه در زمان "متوکّل عباسی" (206-247هـ=821-861م) یعنی خلیفه ای که ذاتا متمایل به تعصّب و سنگدلی بوده صورت گرفته است، و آزار دیگر، در زمان خلافت "الحاکم بأمر الله" (375-411هـ=985-1021م) انجام گردیده . اما هر دو حاکم یادشده، ظلم و ستمشان، شامل حال بسیاری از مسلمانان نیز بوده است.

عامل دوم عبارت بوده است از بدی وضع اقتصادی و اجتماعی در سرزمین مسلمانان ، و اینکه بعضی از کفار که در مناصب اداری بالایی بوده اند، به ظلم و اجحاف پرداخته اند و مایه خشم عموم مردم آن سرزمین گردیده اند.

عامل سوم: به زمانهایی مربوط می شود که برخی از دولت های بیگانه به کشورهای مسلمان حمله می کردند و بعضی از کفار ساکن آن کشورهای اسلامی با دولت های اجنبی بر علیه مسلمانان همکاری داشته اند.

حاکمان کشورهای بیگانه از جمله انگلیس، ابایی نداشتند که اقلیّت های مذهبی ساکن در کشورهای مسلمان (مثل قبطی ها) را بر علیه اکثریّت مسلمان به کار گیرند و آن کشور را استثمار نمایند.

با مطالعه تاریخ به این نتیجه می رسیم که این پدیده در کشورهایی مانند سوریه به وقوع پیوسته که بر اساس آن، اقلیّت نصرانی با بیگانگان هم پیمان شدند و مناصب مهم اقتصادی را اشغال کردند و موجب خشم اکثریت مسلمان منطقه گردیدند و در سال 1860 میلادی، درگیری های گسترده ای را میان مسیحیان و مسلمانان در دمشق، به وجود آوردند.

چنین درگیری هایی در سال های 1840 و 1860میلادی نیز میان مارونی ها و دروزی ها در منطقه جبال لبنان به وقوع پیوست.

در پایان حمله های صلیبی نیز، در برخی از مناطق، شاهد انتقام گیری طرفین از یکدیگر بوده ایم. مانند برخورد با برخی از مسیحیان، مانند ارمنی ها که با متجاوزان به بلاد مسلمانان، همکاری داشته اند".

(برای توضیح بیشتر، رجوع شود به کتاب: تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، ص 211 . 224 ، طبع بيروت، سال 1979م.؛ و كتاب الملل والنحل والأعراق، نوشته دکتر سعدالدین ابراهیم، ص 729 و 730 ، طبع قاهره، سال 1990م.).

نتیجه:

- مسلمانان موظفند در برخورد با یکدیگر و در تعامل با کفاری که با مسلمین به صورت مسالمت آمیز زندگی می کنند و سر جنگ ندارند، با ملایمت و مدارا و بخشش رفتار نمایند.

- حاکمان و سردمداران جامعه نیز، باید در برابر آحاد ملّت، با بزرگواری رفتار کنند و امور را بر آنان آسان بگیرند.

- فقیهان و مفتیان که در صدد تبیین احکام شریعت و استنباط آنها از منابع و مصادر احکام هستند، باید با توجه به حقایق ذیل، از سخت گیری بی مورد در بیان احکام الهی، و آنچه موجب "حرج" می گردد، اجتناب نمایند:

"وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ".

"مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ".

"يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ".

"انّي اُرسلت بحنيفية سمحة".

"أحبّ الدين إلى الله الحنيفية السمحة".

- یکی دیگر از لوازم اصل سماحت این است که شکنجه و تعذیب افراد، ممنوع و خلاف شرع است.

بر این اساس، پیامبر گرامی (ص) در حدیثی که بیهقی و حاکم نیشابوری روایت کرده اند، چنین می فرماید:

"إنّ الله يعذّب الذين يعذّبون الناس في الدنيا".

یعنی: خداوند، کسانی را که مردم را در دنیا شکنجه کنند، مجازات خواهد کرد.

- اقرار و اعترافی که در برخی کشورها با اعمال شکنجه جسمی یا روحی از زندانیان و متهمان گرفته می شود، فاقد اعتبار است و نمی توان بر اساس آنها حکمی را صادر نمود.

در حدیثی که هر دو گروه شیعه و سنّی روایت کرده اند، اقراری که با شکنجه و اجبار از فردی گرفته شود، فاقد اعتبار و بدون ارزش معرفی شده است.

رسول خدا (ص) در حدیثی که ابن ماجه آن را روایت کرده، چنین می فرماید:

"انّ الله وضع عن امّتي الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه".

یعنی: خداوند، خطا و فراموشی و آنچه را بر آن مجبور شوند، کنار گذاشته است. (یعنی : روی آنها حساب نمی شود).

- یکی از لوازم تسامح در اسلام، لزوم اعطاء حق پناهندگی به مظلومانی است که از دست ستمگران، یا به خاطر اوضاع وخیم سیاسی یا اقتصادی کشوری، به سرزمین دیگری فرار می کنند و در آنجا تقاضای پناهندگی می نمایند.

قرآن مجید در این زمینه چنین می فرماید:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ. (سورة التوبة، الآية 6).

یعنی: اگر یکی مشرکان از تو طلب پناهندگی کرد، پناهش ده، باشد که سخن خدا را بشنود، آنگاه جایگاه امن او را در اختیار او قرار ده.

*****

"برائت"

ونقش آن دراستنباط احکام شریعت

کلمه "برائت" در لغت عربی، به معنای خلاصی، رهایی، پاکی، مبرّا بودن از گناه و بی تقصیر بودن است. اما این واژه در اصطلاح، به معانی مختلفی آمده است. یکی از موارد کاربرد این اصطلاح، در علم اصول فقه است که دانشمندان این رشته، اصل برائت را به عنوان یکی از مباحث این فنّ، مورد بحث و تحقیق قرار داده اند. اصل برائت از این دیدگاه، یکی از اصول عملیّه است که فقهاء به هنگام فقدان دلیل ، به آن اصول تمسّک می جویند. مفاد این اصل این است که

ذمه مکلّف از تکلیف امر خاصّی بری می باشد، مادام که تکلیف مذکور با دلیلی معتبر، ثابت نگردد.

بنا بر این اصل، اگر در مورد تکلیف به وجوب امری شک دارند ولی دلیل کافی برای اثبات آن نیابند و حکم سابقی هم برای آنها نباشد، آنگاه به اصالت برائت تمسّک می جویند که لازمه آن، عدم وجوب آن امر خواهد بود.

کاربرد دیگر اصل برائت، در علم حقوق و کشور داری در زمینه کیفیّت رفتار دستگاه قضایی با متّهمان، و نحوه برخورد حکومت ها با مردم است.

بر اساس این قانون، اصل این است که شخص متّهم، بی گناه است، مگر اینکه مقصّر بودن او با دلایل محکمه پسند در دادگاه صالح، به اثبات برسد.

اما در برخی از کشورهای استبداد زده، قضیّه برعکس است. یعنی اصل این است که افرادی که مورد سوء

ظنّ حکومت هستند و متهم می شوند، مقصّر محسوب می گردند، مگر آنکه بی گناهی آنها از نظر دولت های مذکور و دستگاه های قضایی و امنیّتی آنها، به اثبات برسد.

بر اساس این مبنای غلط، حکومت های دیکتاتور، با افراد متّهم به مانند افراد مجرم برخورد می نمایند و گاهی از اوقات، آن اشخاص را سالها در زندان و تحت شکنجه قرار می دهند، و آبروی آنان را می برند، تا زمانی که بی تقصیری آنان از نظر حکومت های یادشده روشن گردد. چه بسا اتّفاق افتاده است که افرادی کاملا بی گناه تمام عمر خود را در حبس سپری کرده است و در همان حال غربت و تنهایی از دنیا رفته، و یا به جوخه های اعدام سپرده شده اند، امّا پس از مرگشان، بی گناهی آنان به اثبات رسیده است.

اصل برائت در میان ملّت ها و کشورهای پیشرفته جهان امروز، جایگاهی ویژه دارد. بسیاری از ملل مترقی دنیا، این اصل را به عنوان مبنای تعامل حکومت با مردم، در قانون اساسی کشور خود، گنجانده اند.

اصل برائت در قرآن

از مجموعه آیات شریفه قرآن مجید ، اصل برائت به روشنی قابل استنباط است. در اینجا، برخی از آن آیات کریمه را از نظر شما می گذرانیم و مباحثی که پیرامون آنها مطرح شده است را یادآور می شویم.

دسته اول آیات

این دسته از آیات، نوعا برای اثبات اصل برائت از دیدگاه اصولی و کاربرد نخست که به آن اشاره شد، بیان گردیده اند:

آیه اول:

در آیه 15 از سوره اسراء چنین آمده است:

مَّنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً.

یعنی: هر کسی هدایت شود، برای خود هدایت یافته؛ و آنکه گمراه گردد، به زیان خود گمراه شده است؛ و هیچکس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد؛ و ما هرگز مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم.

اینکه قرآن می فرماید: ما هرگز مجازات نخواهیم کرد، مگر آنکه پیامبری مبعوث کرده باشیم، دلیل بر این است که اگر در مورد خاصّی امر و نهیی به صورت واضح از جانب شرع نیامده باشد، ذمّه مکلّف آزاد است و به اصل برائت متمسّک می گردد.

آیه دوم:

نظیر این سخن، در آیه 59 از سوره مبارکه قصص آمده است:

وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ.

یعنی: پروردگار تو هرگز آبادیها را نابود نکرده است، تا اینکه در کانون آنها پیامبری برانگیزد که آیات ما را بر آنان بخواند؛ و ما هرگز آبادیها را هلاك نکردیم مگر آنکه اهلش ظالم بوده باشند.

از این آیه نیز معلوم می گردد که روش پروردگار جهان این است که هیچگاه قومی را بدون تبیین احکام شریعت توسط پیامبران، مجازات نمی فرموده است. بنا بر این، اگر در موردی، دلیل قاطع وجود نداشته

باشد ، ذمّه مکلف برئ است ، و اصالت برائت جاری می گردد.

آیه سوم:

در آیه 115 از سوره توبه نیز، چنین می خوانیم:

وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

یعنی: چنان نبود که خداوند قومی را، پس از آن که آنها را هدایت کرد به گمراهی بکشاند، تا آنکه آنچه را باید از آن بپرهیزند، برای آنان روشن گرداند، خداوند به هر چیزی داناست.

بنا بر این آیه نیز، تا هنگامی که حقیقت به صورت واضح برای مردم تبیین نگردد، ذمّه مردم برئ است و اصل برائت جاری می گردد.

در این زمینه،آیات دیگری نیز وجود دارد که دانشمندان به آنها استدلال نموده اند، و ما در اینجا به آیات فوق اکتفا می کنیم.

آیات دسته دوم

گروه دوم از آیه های شریفه قرآن در این زمینه، برای اثبات اصالت برائت در بُعد حقوقی و مدیریّتی جامعه بیان گردیده است. این آیات، روشن می سازد تا مادامی که دلیل محکمه پسندی بر مقصّر بودن شخصی وجود ندارد، اصل بر بی گناهی اوست.

آیه اول

در آیه 36 از سوره مبارکه اسراء، چنین آمده است:

وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً.

یعنی: از آنچه به آن علم قطعی نداری، پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل، همه مسؤولند.

بنا بر این آیه، اگر نسبت به کسی اتّهامی وجود داشته باشد ولی دلیلی علم آور که موجب قطع است در کار نباشد، آنکس مشمول برائت است.

آیه دوم

در آیه 112 از سوره نساء، چنین می خوانیم:

وَمَن يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا.

یعنی: کسی که خطا یا معصیتی مرتکب شود، آنگاه بیگناهی را متهم سازد، بار بهتان و گناهِ آشکاری بر دوش خود گرفته است.

اصل برائت درروایات اسلامی

علاوه بر آیات قرآن، روایات بسیاری نیز، هر دو نوع اصل برائت را که

به آن ها اشاره کردیم، به اثبات می رسانند.

در اینجا، ابتدا روایاتی را که برای اثبات اصالت برائت از دیدگاه علم اصول فقه به آنها تمسّک شده است یادآورد می شویم، و آنگاه احادیث دیگری را که به منظور تایید اصالت برائت از دیدگاه حقوقی و حکومتی به آنها استدلال می شود، از نظر شما می گذرانیم.

احادیث دسته اول

احادیث دسته اول، به شرح ذیل می باشد:

حدیث اول: روایتی است که توسط محدّثین شیعه در بسیاری از کتب روایی، از جمله در کتاب خصال صدوق بدین شرح آمده است:

«عن ابی عبدالله علیه السلام قال، قال رسول الله صلی الله علیه و آله: رفع عن امتی تسعة: الخطأ و النسیان، و ما اکرهوا علیه، و ما لا یطیقون، و ما لایعلمون، و ما اضطروا الیه، و الحسد، و الطیرة و التفکر فی الوسوسة فی الخلق ما لم ینطق بشفة» (کتاب خصال، نوشته شیخ صدوق، و بحار الانوار، نوشته علامه مجلسی، جلد 2).

یعنی: امام صادق (ع) فرمود: رسول خدا (ص) فرمودند: نه چیز از امت من برداشته شده است: خطا، و فراموشی، و آنچه بر آن وادار شوند، و آنچه توان انجامش را ندارند، و آنچه ندانند، و آنچه به

ناچار تن دهند، و حسد، و طیره (فال بد)، و اندیشیدن در وسوسه در آفرینش، تا وقتی که آن را به زبان نیاورند.

آنچه در این روایت مورد نظر ما هست، عبارت "مالایعلمون" یعنی: آنچه را نمی دانند است. بنا بر این عبارت، اگر حکمی از جانب شرع به اطلاع مردم نرسیده باشد و مردم نیز آن را ندانند، ذمّه آنان برئ است و اصل برائت جاری می گردد.

حدیث دوم: روایتی است که به حدیث "حجب" معروف است و شیخ کلینی آن را در جلد اول "الکافی" آورده است:

محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن فضال ، عن داود بن فرقد عن أبي الحسن زكريا بن

يحيى ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم.

يعنی: امام صادق (ع) می فرماید: آنچه خداوند از دید بندگان خود پنهان داشته است، از آنان برداشته می شود.

حدیث سوم: روایتی است که با مضامین مختلف مانند آنچه در زیر می آید ، نقل شده است:

عن النبی (صلی الله علیه وآله): «الناس فی سعة ما لم یعلموا». (عوالی اللئالی، جلد 1، و مستدرک الوسائل، جلد 18، کتاب الحدود، الباب12، حدیث 4).

یعنی: از پیامبر (ص) روایت شده که فرمود: مردم در وسعت هستند، مادام که نمی دانند.

این حدیث در کتب دیگر، با عباراتی نظیر این روایت آمده است و بر آزاد بودن ذمّه انسان ها تا هنگامی که حکم الهی بر آنان معلوم نباشد، دلالت دارد.

علاوه بر آیات قرآن و روایات اسلامی، دانشمندان ما به دلائل دیگری مانند اجماع و دلیل عقلی نیز، برای اثبات اصل برائت به معنایی که گذشت، استدلال نموده اند.

روایات دسته دوم

اما احادیث دسته دوم، یعنی روایاتی که اصالت برائت را از دیدگاه حقوقی و حکومتی اثبات می کنند به شرح ذیل می باشند:

روایت اول

حدیث نخست، سخن امام جعفر صادق (ع) است که در جلد دوم اصول کافی به شرح ذیل روایت شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ: النَّدَامَةُ عَلَى الْعَفْوِ أَفْضَلُ وَ أَيْسَرُ مِنَ النَّدَامَةِ عَلَى الْعُقُوبَة".

یعنی: امام صادق (ع) می فرماید: پشیمانی خطای در عفو، بهتر و آسانتر است از پشیمانی بر مجازات.

بر اساس این حدیث شریف، امام و پیشوای شیعه، دستگاه های قضایی و حکومت ها را به مراعات اصل برائت مردم فرا می خواند و از اینکه مبادا اشتباه در مجازات صورت گیرد برحذر می دارد و پشیمانی ناشی از خطای در عفو و گذشت را آسانتر از ندامت حاصل از خطای در آزار و اذیت متهمان می شمارد.

روایت دوم

روایت دیگری از امام علی (ع) در جلد اول کتاب "الغارات" بیان گردیده است که فردی از آن حضرت می خواهد تا شخص متّهمی را به نام "خرّیت ابن راشد" دستگیر نماید. آن حضرت، در پاسخ به این درخواست چنین می فرماید:

انا لو فعلنا هذا لکل من نتهمه من الناس ، ملأنا السجون منهم . و لا ارانی یسعنی الوثوب علی الناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتی یظهروا لنا الخلاف.

یعنی: اگر ما نسبت به هر فرد متهمی از انسانها اقدام به دستگیری آنان کنیم ، زندان هارا از آنان باید پر کنیم . درحالی که من خود را مجاز به دستگیری مردم

و به زندان افکندن آنان و مجازات آنها نمی بینم، مگر اینکه امر خلافی را برای ما آشکار سازند.

روایت سوم

حدیث دیگری در همان منبع از امام علی (ع) به شرح ذیل روایت شده است:

انی لا آخذ علی التهمة و لا اعاقب علی الظن و لااقاتل الاّ من خالفنی و ناصبنی و اظهرلی العداوة.

یعنی: من هیچکس را به خاطر اتّهام، بازداشت نمی کنم ، و بر اساس ظنّ و گمان ، مجازات نمی نمایم، و با کسی نمی جنگم، مگر اینکه به صورت آشکار، با ما به مخالفت و دشمنی و عداوت برخیزد.

روایت چهارم

امام صادق (ع) می فرماید:

إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الايمان من قلبه كما ينماث الملح فی الماء. (کتاب الکافی ج ۲ ، و کتاب وسائل الشیعة، ج ۸) .

یعنی: هرگاه مؤمنی، برادر دینی خود را متهم نماید، ایمان در قلب او مانند نمکی که در آب حل می گردد ، مضمحل خواهد شد.

روایت پنجم

امام حسین (ع) در نامه ای که به معاویه نوشتند، او را به خاطر بازداشت مردم و کشتن انسان های پاک به جهت متّهم دانستن آنان را به عنوان جرائم بزرگ او معرفی می کنند و چنین می فرمایند:

وليس الله بناس لأخذک بالظنة ، وقتلک أولياءه على التهم، ونقل أوليائه من دورهم إلى دار الغربة. (موسوعة كلمات الإمام الحسين (ع)، تدوين لجنة الحديث فی معهد باقر العلوم – عليه السلام).

یعنی: خداوند، فراموش نخواهد کرد که تو مردم را با گمان، دستگیر نمودی، و اولیاء خدا را به خاطر اتّهام زدن به آنان به قتل رساندی، و آنان را از خانه و کاشانه خود به غربت راندی.

مجموعه این احادیث، به خوبی نشان می دهد که اصل در برخورد حکومت ها و قضات در صدور احکام قضایی، باید بر اساس برائت باشد، و مجازات آنان به خاطر متّهم دانستن و گمان بد داشتن به آنان، از دیدگاه اسلام، جایز نیست، بلکه عقوبت الهی را برای متخلّفان، در پی خواهد داشت.

اصل برائت در منشور حکومت علوی

در این بخش، نگاهی گذرا به سخنان گهربار امام متّقین و امیر المؤمنین (ع) می افکنیم تا دیدگاه آن حضرت در طرح کشور داری اسلامی که از ایشان به یادگار مانده است، روشن گردد.

امام علی (ع) در نامه معروف خود به مالک اشتر نخعی، چنین می فرماید:

وَلاَ تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ، وَلاَ تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبَةٍ، وَلاَ تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرَةٍ وَجَدْتَ مِنْهَا مَنْدُوحَةً وَلاَ تَقُولَنَّ: إِنِّي مُؤَمَّرٌ آمُرُ فأطاع ، فإنّ ذلک إدغال في الْقَلْبِ، وَمَنْهَكَةٌ لِلدِّينِ، وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغِيَرِ وَإِذَا أَحْدَثَ لَكَ مَا أَنْتَ فِيهِ مِنْ

سُلْطَانِكَ أُبَّهَةً أَوْ مَخِيلَةً فَانْظُرْ إِلَى عِظَمِ مُلْكِ اللهِ فَوْقَكَ ، وَقُدْرَتِهِ مَنْكَ عَلَى مَا لاَ تَقْدِرِ عَلَيْهِ مِنْ نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذلِكَ يُطَامِنِ إِلَيْكَ مِنْ طِمَاحِكَ وَيَكُفُّ عَنْكَ مِنْ غَرْبِك ويَفِيءُ إِلَيْكَ بِمَا عَزَب عَنْكَ مِنْ عَقْلِكَ! إِيَّاكَ وَمُسَامَاةَاللهِ فِي عَظَمَتِهِ، وَالتَّشَبُّهَ بِهِ فِي جَبَرُوتِهِ، فَإِنَّ اللهَ يُذِلُّ كُلَّ جَبَّارٍ، وَيُهِينُ كُلَّ مُخْتَالٍ".

یعنی: هرگز نسبت به عفو و بخشش دیگران پشیمان مباش، و از کیفر دادن آنان شادمان مشو، و نسبت به حدّت و کار تندی که می توانی از آن پرهیز کنی شتاب نداشته باش.

به مردم نگو به من فرمان دادند و من نیز فرمان می‌دهم، پس باید اطاعت شوم، زیرا اینگونه خود بزرگ بینی دل را فاسد، و دین را پژمرده می سازد ، و موجب نزدیکی به غیر خدا می گردد.

و اگر با مقام و قدرتی که داری، دچار غرور یا خود بزرگ بینی شدی به بزرگی حکومت پروردگار که برتر از تو است بنگر، که تو را از آن سرکشی نجات می‌دهد، و تند روی تو را فرو می‌نشاند، و عقل و اندیشه‌ات را به جایگاه اصلی باز می‌گرداند. بپرهیز که خود را در بزرگی همطراز خداوند پنداری، و در شکوه و جبروت همانند او دانی ، زیرا خداوند هر سرکشی را ذلیل می کند ، و هر خود پسندی را خوار می گرداند.

نکته مهمی که در این سخنان ارزشمند وجود دارد، اشاره به دو اصل اساسی فرمانروایی به شرح ذیل است:

الف – سیاست "سماحت" ، یعنی : آسان گرفتن بر مردم.

ب – اصل مهم دیگر، "اصل برائت" است که بر اساس آن، مبنای حکومت و قضاوت، باید این باشد که به برائت ذمه و بی گناهی افراد در تعامل با آنان حکم کند ، مگر اینکه خلاف آن توسط مراجع قانونی به صورت قطعی به اثبات برسد.

در جای دیگر این نامه افتخار آمیز، امیر مؤمنان (ع) به پرهیز از سعایت خبرچینان فرمان می دهد و حفظ آبروی عموم مردم را توصیه می کند:

وَلْيَكُنْ أَبْعَدَ رَعِيَّتِكَ مِنْكَ، وَأَشْنَأَهُمْ عِنْدَكَ، أَطْلَبُهُمْ لِمَعَائِبِ النَّاسِ، فإنَّ فِي النَّاسِ عُيُوباً، الْوَالِي أَحَقُّ مَنْ سَتَرَهَا، فَلاَ تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا، فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ، وَاللهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ، فَاسْتُرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْتُرِ اللهُ مِنْكَ ما تُحِبُّ سَتْرَهُ مِنْ رَعِيَّتِكَ. أَطْلِقْ عَنِ النَّاسِ عُقْدَةَ كُلِّ حِقْدٍ

وَاقْطَعْ عَنْكَ سَبَبَ كُلِّ وِتْرٍ وَتَغَابَ عَنْ كلِّ مَا لاَ يَضِحُ لَكَ، وَلاَ تَعْجَلَنَّ إِلَى تَصْدِيقِ سَاعٍ، فَإِنَّ السَّاعِيَ غَاشٌ، وَإِنْ تَشَبَّهَ بِالنَّاصِحِينَ.

یعنی : عیب جویان باید بیش از همه از تو دورتر و مورد تنفّر بیشتر باشند. زیرا در مردم عیوبی وجود دارد که فرمانروا در پنهان داشتن آنها سزاوارتر از دیگران است، پس مبادا آنچه بر تو پنهان است آشکار گردانی ، تو فقط عیوبی را که آشکار شده است باید تطهیر کنی. داوری در آنچه از تو پنهان است با خداوند است ، پس چندان که می‌توانی عیب ها را بپوشان، تا آن را که دوست داری بر رعیّت پوشیده ماند خدا بر تو بپوشاند ، گره هر کینه‌ای را در مردم بگشای، و ریشه هر ستمی را قطع کن، و از آنچه که در نظرت روشن

نیست اجتناب کن. در تصدیق سخن چین شتاب مکن، زیرا سخن چین گرچه در لباس پند دهندگان ظاهر می‌شود امّا خیانتکار است.

پیامبر گرامی اسلام نیز، عیب جویان را مورد نکوهش قرار می دهد و چنین می فرماید :

«یا معشر من أسلم بلسانه و لم یسلم بقلبه، لا تتّبعوا عثرات المسلمین فانه من‌تتبع عثرات المسلمین تتبع الله عثرته و من تتبع الله عثرته یفضحه». (اصول کافی، ج2، ص355).

یعنی : "ای گروه کسانی که به زبان مسلمان شده‌اید ولی دلهایتان مسلمان نشده‌است! در پی عیبها و لغزشهای مسلمانان نباشید، چرا که هر کس در پی یافتن عیبهای مسلمانان باشد، خدا هم پی‌جوی عیب

اوخواهد شد و هر که را که خدا در پی عیوبش باشد ، رسوایش می‌سازد".

نکته دیگر در نامه امام علی به مالک اشتر این است که حکومت باید از بروز سعایت ها پیشگیری بعمل آورد. زیرا سعایت ، و به دنبال آن، درست کردن پاپوش و بهانه، همواره موجب به حاشیه راندن انسان های لایق و مدیران توانا و حذف نیروهای کار آزموده درجامعه می گردد. بنا بر این ، امام علی(ع) به مالک اشتر فرمان می دهد تا در تصدیق سعایت کنندگان شتاب نکند، برای اینکه در بسیاری از موارد، سعایت ها از حسادت ها و رقابت های ناسالم ناشی می شود.

در بخش دیگری از نامه آن حضرت ، چنین آمده است:

وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ وَالٍ بِرَعِيَّتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ، وَتَخْفِيفِهِ الْمَؤُونَاتِ عَلَيْهِمْ، وَتَرْكِ

اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لهُ قِبَلَهُمْ ، فَلْيَكُنْ مِنْكَ فِي ذلِكَ أَمْرٌ يَجْتَمِعُ لَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّن برعيّتک ، فإنّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقْطَعُ عَنْكَ نَصَباً طَوِيلاً، وَإِنَّ أَحَقَّ مَنْ حَسُنَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ حَسُنَ بَلاَؤُكَ عِنْدَهُ، وَإِنَّ أَحَقَّ مَنْ سَاءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ سَاءَ بَلاَؤُكَ عِنْدَهُ.

یعنی : بدان ای مالك هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد والی به رعیّت بهتر از احسان به مردم، و تخفیف هزینه ها ، و عدم اجبار مردم به کاری که دوست ندارند، نمی‌باشد، پس در این راه بکوش تا به وفاداری رعیّت، خوشبین شوی ، که این خوشبینی رنج طولانی را از تو دور می سازد. پس به آنان که بیشتر احسان کردی بیشتر خوشبین باش، و به آنان که بد رفتاری کردی بد گمان و بی اعتمادتر باش.

از آنجا که یکی از مهمترین معیارهای حکومت مردمسالار ، داشتن مشروعیت نظام از دیدگاه مردم است ، امیر مؤمنان (ع) ، مالک اشتر را به اهمیّت حفظ افکار عمومی فرمان می دهد.

یکی از مهمترین روش ها برای حفظ افکار عمومی، کاهش فشار های تحمیل شده بر مردم است. بر این اساس، این پیشوای بزرگ، کارگزاران خود را از اعمال فشار بر مردم برحذر می دارد و جلب رضایت آنان را می طلبد.

نتیجه

- از مجموعه آیات و روایاتی که از نظر گرامی شما گذشت، روشن می گردد که اصل برائت به هر دو

معنایی که در این نوشتار به آنها اشاره شد، ریشه در تعالیم اسلامی و سخنان پیشوایان دین ما دارد، و مراعات آن، به حاکمان در برخورد با مردم، فقیهان در استنباط احکام، و قاضی ها در قضاوت و حکمیت، فرمان داده شده است.

- روشن است که برخورد حکومت با انسان ها بر اساس اتّهامهای ثابت نشده و فقط گمان مخالفت و ظنّ اتهام، عرصه را بر عموم مردم تنگ می سازد و آنان را در دراز مدّت، به نارضایتی، سرکشی و مخالفت وادار می نماید.

از اینرو، رعایت اصل برائت در برخورد با مردم، نه تنها موجب آرامش جامعه می گردد، بلکه بقاء و دوام حکومت و نظام جامعه را تضمین می نماید.

نکته ای که در پایان باید به آن اشاره کنیم این است که در زمینه اصل برائت حقوقی، اگر آزادی فردی که به ارتکاب جنایتی متّهم گردیده است، موجب فرار او از قانون یا تکرار جرم گردد، احکامی برای جلوگیری از فرار وی در فقه و حقوق اسلامی در نظر گرفته شده است، اما صرفا وارد شدن اتّهام قبل از اثبات، نباید به بی آبرو کردن شخص و برخورد با او از نوع برخورد با کسانی که مقصّر

بودن آنان اثبات گردیده است، منجر شود. بلکه قبل از اینکه جرم شخصی با ادلّه قطعی به اثبات برسد، رعایت احترام بر مبنای حقوق شهروندی عادلانه افراد لازم می باشد، و آبرو و حرمت شخص متّهم نیز نباید هتک شود، و نام او نیز نباید به عنوان مجرم بر سر زبانها بیفتد؛ مگر اینکه اتّهام وارد شده بر وی، با دلایل صحیح و در دادگاه صالح، به اثبات برسد.

- برخورد عموم مردم با یکدیگر باید با مدارای بیشتر و سعه صدر بالاتری همراه باشد، و بدگمانی، اتّهام صرف، سعایت دیگران، و گزارش خبرچینان ، نباید

موجب برخورد خشن با افراد و هتک حرمت آنان شود.

*****

اسلام مدرن ، و تطوّر احکام مدیریتی و حکومتی

در بسیاری از کتب فقهی قدماء ، ابواب فقه را بر دو دسته به شرح ذیل تقسیم می نمودند :

الف – ابواب عبادات.

ب- ابواب معاملات.

شایسته است مجموعه ابواب فقه اسلامی را که به عنوان دستور العمل شریعت برای هدایت بشر قلمداد می گردد، با دیدی وسیعتر، به بخش های متعدد به شرح زیر، تقسیم کنیم و جایگاه هر بخش را به صورت مجزّا مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

1. ابواب عبادی و تربیتی.

2. ابواب اجتماعی.

3. ابواب اقتصادی.

4. ابواب مدیریتی و حکومتی.

دسته ای از احکام (مانند کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الاعتکاف، کتاب الحج، کتاب النذر و امثال آن) که در ابواب عبادی و تربیتی درج گردیده اند، احکامی هستند که به منظور تکامل روح انسان و شکوفا شدن استعدادهای معنوی آدمی و آماده ساختن روان انسانها برای ورود به عالم ملکوت، وضع شده اند.

ابواب اجتماعی (مانند کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب الارث و امثال آن) ، تبیین کننده روابط اجتماعی مسلمانان هستند.

ابواب اقتصادی (مانند کتاب البیع، کتاب الاجارة، کتاب المضاربة، کتاب الرهن و امثال آن) ، بیان کننده حلال و حرام در حوزه اقتصاد، شامل تجارت، صنعت، کشاورزی و خدمات می باشند.

اما ابواب مدیریتی و حکومتی (مانند کتاب القضاء، کتاب الدیات، کتاب القصاص، کتاب الزکاة، کتاب الخمس، کتاب الحدود، کتاب الوقف، کتاب الجهاد و امثال آن) ، شامل احکامی می گردد که به منظور اداره شئون جامعه و بیان کیفیت مدیریت نظام حکومتی، وضع گردیده اند.

منظور از احکام مدیریتی و حکومتی ، کلیه دستوراتی است که در قوام بخشیدن به نظام حکومتی جامعه و اداره امور کشوری و لشکری، نقش دارند.

بخشهایی از دسته نخست مانند برخی ابعاد نماز جمعه ، جنبه حکومتی و مدیریتی نیز به خود می گیرند؛ و بخشهایی از دسته چهارم مانند قصد قربت در وقف و جهاد و زکات و خمس نیز، بُعد تربیتی دارند. اما پیکره اصلی دسته اول از احکام ، برای خودسازی و تکامل روح و شکوفا شدن معنویت انسانها آمده ؛ و شاکله دسته چهارم (از ابواب مدیریتی و حکومتی) ، رسالت اداره شئون جامعه و نظام حکومتی را بر عهده دارد.

ضرورت تجدّد در احکام مدیریتی و حکومتی

نظر به تحوّلات عظیم جامعه های بشری در طول زمان، و پیدایش مکتب های جدید مدیریتی و حکومتی

در مسیر تاریخ بشری، و تکامل ساختارهای اداره جامعه، و گسترش شگفت آور جامعه مسلمانان، تجدّد در احکام مدیریتی و حکومتی و روزآمد کردن آنها به تناسب زمان و مکان، امری ضروری و حیاتی می باشد.

همانگونه که قبلا یادآور شدیم، جانمایه های این تجدّد، در درون ذات اسلام و منابع اصیل و قواعد فقهیه شریعت وجود دارند و لازم نیست از بیرون دین، به آن تزریق یا تحمیل شوند.

با بررسی دقیق تاریخ فقه اسلامی روشن می گردد که حاکمان برحق اسلامی مانند رسول گرامی (ص) ، امیر مؤمنان (ع) و دیگر پیشوایان بزرگ دینی (علیهم السلام) ، در زمینه دسته چهارم ابواب فقه، هرچند وقت یکبار دستورات حکومتی جدیدی صادر فرموده

اند، و تحوّلاتی به تناسب زمان و مکان به وجود آورده اند.

یک مثال:

به عنوان مثال ، امیر مؤمنان (ع) در باب زکات ، برای برهه ای از زمان حکومت خود، دستور دادند : علاوه بر هشت موردی که زکات به آنها تعلق می گرفت (یعنی : گندم ، جو ، خرما ، زبیت ، گوسفند ، گاو ، طلا و نقره مسکوک) ، برای اسب هم زکات، وضع شود.

متن حدیث مذکور، بدین شرح است:

محمد بن يعقوب ، عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن حماد بن عيسى ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم ، وزرارة ، عنهما جميعا (عليهما السلام) قالا : وضع أمير المؤمنين (عليه السلام) على الخيل العتاق الراعية في كل فرس في كل عام دينارين ، وجعل على

البراذين دينارا. (وسائل الشيعه، باب 16 از ابواب ما تجب فيه الزكاة از كتاب الزكاة)

بر اساس حديث يادشده، امام على (ع) ، علاوه بر زكات انعام ثلاثة (يعنى گاو، گوسفند و شتر)، زكات را در اصنافى از اسب هم، وضع فرموده است. اين در حالى است كه قبلا، پرداخت زكات، شامل اسب نمى شده است.

برخى از محدّثان و فقها كه با ماهيّت تغيير پذير احكام حكومتى آشنايى ندارند، اين حديث را بر استحباب زكات در اسب، حمل كرده اند. در حالى كه با تأمّل در روايت مذكور و با توجه به كلمه **"وضع"** در متن حديث، معلوم مى گردد كه امام على - عليه السلام - به عنوان حاكم و رئيس دولت اسلامى،

پرداخت زکات اسب را به عنوان امری واجب و الزامی تبیین فرموده اند.

زیرا ، "**وضع مالیات**" ، از جمله مالیات های اسلامی مانند زکات، وقتی از طریق حکومت و دولت اعلام شود، به عنوان امری الزام آور تلقی می گردد و مستحب بودن پرداخت مالیات وضع شده، معنا ندارد.

بنا بر این، اگر در روایتی دیگر، کلمه "صدقه" بر آن اطلاق شده، از باب "معنای قرآنی صدقه" است که به معنای "زکات واجب" می باشد. به عنوان مثال، در آیه ذیل، کلمه صدقه به معنای زکات واجب آمده است:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ. (سوره توبه، آیه 60)

یعنی: صدقات تنها به تهیدستان و بینوایان و کارگزاران آن و کسانی که دلشان به دست آورده می‌شود و برای آزادی بردگان و قرض داران و در راه خدا و کسانی که در راه مانده اند اختصاص دارد، و این امر، فریضه ای است از جانب خدا.

مثال دیگر:

نمونه دیگر از تغییر و تطوّر در احکام حکومتی، تغییر دادن حکم نماز جمعه است.

گرچه نماز جمعه، دارای یک بعد عبادی هم هست، اما وجهه غالب آن، بُعد سیاسی آن است که به عنوان یک همایش بزرگ هفتگی و میتینگ سیاسی، می تواند

مورد بهره برداری حاکمان کشورهای اسلامی در جهت اثبات مشروعیت مردمی حکومت آنان، قرار بگیرد.

شواهد دیگری از قبیل توصیه به بیان مسائل روز در خطبه های نماز جمعه که شامل مباحث سیاسی می گردد، بر این حقیقت دلالت دارد.

شکی نیست که نماز جمعه در عصر حکومت پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) و زمان ولایت امیر مؤمنان (علیه السلام)، امری واجب و فرض بوده است. لذا بر اساس کتب روایی هر دو گروه اهل تشیّع و تسنّن، رسول خدا (ص) می فرماید: **"إن الله کتب علیکم الجمعة فریضة واجبة إلی یوم القیامة".**

یعنی: خداوند، نماز جمعه را به عنوان فریضه واجب تا روز قیامت بر شما نوشته است.

"الجمعة واجبة على كل مسلم في جماعة".

یعنی: نماز جمعه بر هر فرد مسلمان به صورت جماعت، واجب است.

امام علی (ع) نیز، چنین می فرماید:

"والجمعة واجبة على كل مؤمن".

یعنی: نماز جمعه بر هر مؤمنی واجب است.

تعابیر مؤکّد آیات قرآن در سوره مبارکه جمعه نیز، مؤید این حقیقت است.

روشن است که وجوب نماز جمعه در عصر حکومت های برحق مانند زمان رسول گرامی اسلام (ص) و دوران حکومت امیر مؤمنان (علیه السلام)، که باعث گردهمای جمعیت های بزرگی از مردم و تشکیل همایش هایی کم نظیر می گردید، موجب تقویت حکومت حق و تثبیت مشروعیت مردمی آن پیشوایان راستین می گردید.

اما پس از اینکه حاکمی ستمگر و مستبد مانند معاویه به عنوان خلیفه مسلمین، در سایه زر و زور و تزویر، زمام امور سرزمین پهناور اسلامی را در دست خود گرفت، و امامان جمعه را از میان وعاظ السلاطین بر مردم تحمیل کرد، و خود نیز در شهر شام، امامت نماز جمعه را بر عهده داشت، آیا می توان گفت که حضور در نماز جمعه، همچنان، واجب تعیینی و امری الزامی است.

آیا حکم وجوب حضور در نماز جمعه در عصر معاویه ها، یزیدها، و دیگر خلفای جائر بنی امیّه و بنی مروان و بنی عباس، باعث سوء استفاده دیکتاتورها از همایش های بزرگ نماز جمعه به عنوان میتینگ سیاسی نمی شد، تا به جهانیان بگویند: جمعیت ملیونی که هر هفته پشت سر ما و منصوبان ما نماز می خوانند و به توجیهات سیاسی و مدیریتی ما گوش

فرا می دهند، دلیل مشرعیت مردمی حکومت ما می باشد.

روشن است که امامان برحق و پیشوایان معصوم (علیهم السلام)

چنین وضعی را نمی توانستند تحمّل کنند و لذا در صدد تغییر این امر حکومتی در فقه اسلامی بر آمدند.

این تغییر و تحوّل سرنوشت ساز در زمینه حکم وجوب نماز جمعه، در روایات امامان و پیشوایان راستین اسلام، با عبارات گوناگونی بیان شده است. در این احادیث، از یکسو بر اصل وجوب نماز جمعه تأکید شده است، و از سوی دیگر، وجوب آن در زمان غیاب پیشوای برحق، زیر سؤال برده شده است.

بر اساس مجموعه روایات امامان معصوم (علیهم السلام)، بسیاری از فقهای شیعه، در استنباط حکم

شرعی نماز جمعه در عصری غیر از عصر امامان برحق، دیدگاه های مختلفی ارائه داده اند. بعضی از فقهای شیعه، نماز جمعه را در زمان غیبت پیشوایان راستین، امری غیر واجب دانسته اند و خواندن نماز جمعه را مجزی از خواندن نماز ظهر ندانسته اند. جمعی دیگر از آنان، نماز جمعه را در عصر غیبت امام معصوم (ع) نه تنها غیر واجب، بلکه غیر جایز دانسته اند، و برخی دیگر، نماز جمعه را در این عصر، واجب تعیینی نمی دانند، بلکه آن را واجب تخییری قلمداد کرده اند، به این معنا که شخص می تواند در نماز جمعه شرکت نکند و نماز ظهر را به جا آورد، ولی اگر در نماز جمعه شرکت کرد، همان دو رکعت نماز جمعه، به جای نماز ظهر برای او محسوب می شود.

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که: چرا بسیاری از فقها و مجتهدان مسلمان شیعه از روایات پیشوایان معصوم (علیهم السلام) چنین استنباط کرده اند که نماز جمعه در عصر غیبت امام معصوم، جایز نیست، و یا آن را واجب تعیینی ندانسته اند؟

مگر پیامبر گرامی اسلامی نفرمود:

"إن الله كتب عليكم الجمعة فريضة واجبة إلى يوم القيامة".

یعنی: خداوند، نماز جمعه را به عنوان فریضه واجب تا روز قیامت بر شما نوشته است.

مگر آن حضرت در روایت دیگری که شهید ثانی در "رسالة الجمعه" آورده است نفرمود:

"ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة، فمن تركها في حياتي أو بعد موتى استخفافا بها أو جحودا لها فلا

جمع الله شمله، ولا بارك له في امره، ألا ولا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حج له، ألا ولا صوم له، ألا ولا بر له، حتى يتوب".

یعنی: خداوند، نماز جمعه را بر شما فرض و واجب فرموده است. هرکسی آن را به خاطر کوچک شمردن و مخالفت با آن ترک نماید، چه در زمان حیات من باشد و چه پس از مرگ من، خداوند امور او را سامان ندهد، و خداوند به او برکت ندهد. چنین کسی، نماز و زکات و حج و روزه و خیرات و مبرّاتش نیز، مقبول نخواهد شد، مگر آنکه توبه کند؟.

پاسخ قانع کننده پرسش یادشده این است که: امام برحق مسلمانان می تواند یک حکم اسلامی را که جنبه حکومتی دارد، به خاطر تغییر شرایط زمانی و

مکانی و مقتضات عصر حاضر، در چهار چوب مبانی کلّی اسلام و مصالح امّت اسلامی، تغییر دهد.

هنگامی که حاکمان ستمگر بخواهند نماز جمعه را به ابزاری برای تأمین مشروعیت مردمی خود تبدیل کنند، پیشوای راستین مسلمانان، وجوب تعیینی نماز جمعه یا اصل وجوب آن را در چنین شرایط خاصی زیر سؤال می برد، تا الزامی برای حضور مردم در همایش نماز جمعه نباشد و راه سوء استفاده از این امر عبادی و سیاسی بسته شود. گرچه پیامبر گرامی اسلام (ص) در عصر خود فرموده است: "فریضة واجبة الی یوم القیامة".

این موارد و نمونه های بسیار دیگر، نشان می دهد که دست حاکمان بر حق اسلامی در تغییر و تحوّل احکام

حکومتی بر اساس مقتضیات زمان و مکان و با علم به نیروی تجدید کننده درونی این مکتب پویا، باز است ، و برای خروج از بن بست هایی که ممکن است در امر مدیریت جامعه و نظام حکومتی مسلمین پیش آید، می توانند در چهار چوب مبانی ارزشی انسانی در اسلام و قواعد کلّی فقهی، چاره اندیشی نماید.

یادآور می شود که بخشی از شواهد و دلائل وقوع این تغییر و تحوّل در احکام حکومتی، در فصل مربوط به نقش زمان و مکان در استنباط احکام شریعت، بیان گردید.

*****

اسلام مدرن و توسعه جامعه

کلمه "توسعه" در لغت زبان عربی و معادل آن (development) در زبان انگلیسی، به معنای وسعت بخشیدن و گسترش دادن است.

این واژه در اصطلاح دانش امروز، به معنای تکامل و پیشرفت جوامع انسانی است که لازمه آن، نوسازی، رشد همه جانبه، و خروج از عقب ماندگی ها و محدودیّت های جامعه بسته گذشته می باشد.

تعریف های دیگری برای "توسعه" صورت گرفته است که در اینجا نمونه هایی از آنها را یاد آور می شویم:

1. توسعه عبارت است از: بهبود، رشد و گسترش همه شرایط و ابعاد مادی و معنوی حیات اجتماعی در جامعه که در رابطه بین دولت و ملت بوجود می آید و شرایط مناسبی از امنیت، آزادی فردی، مشارکت سیاسی، رشد اقتصادی و رفاه عمومی را فراهم می سازد.

2. از دیدگاه برخی از اقتصاد دانان مانند مایکل تودارو (Michel Todaro)، توسعه عبارت است از: جریانی چند بعدی که مستلزم تغییرات اساسی در ساختار اجتماعی، طرز تلقی عامه مردم و نهادهای ملی و نیز تسریع رشد اقتصادی، کاهش نابرابری و ریشه‌کن کردن فقر مطلق مردم است.

3. بعضی از جامعه شناسان نیز، مانند "گای روشه" (Guy Rocher)، توسعه را از منظری دیگر به این صورت تفسیر کرده اند: بطور کلی صحبت از مفهوم توسعه، قضاوتی است ارزشی که با ارزش‌های معینی ارتباط دارد و این مفهوم با نظامی از ارزش‌ها مرتبط می‌شود که دارای کارکرد است.

بنا بر آنچه گذشت، روشن می گردد که توسعه در اصطلاح، به معنای دگرگون ساختن وضع موجود جامعه در جهت پیشرفت و مدرنیزه کردن سازمانهای اساسی آن و در چهار چوب ارزش های جامعه است.
برخی از دانشمندان ، توسعه را یک ایدئولوژی دانسته اند که بر تحول و دگرگونی ارگانیک دلالت می کند و ناظر بر ارزشهای جامعه می باشد.

بنا بر این ، توسعه با ایستایی و حفظ وضع موجود در تعارض است و در عین حال ، با ملاحظه ارزشهای دینی، ملی، و فرهنگی تحقق می یابد. بر همین اساس ، بسیاری از پژوهشگران ، توسعه را فرایندی دانسته اند که بهبود مستمر در همه ابعاد زندگی انسانی، اعم از مادی و معنوی را تضمین می کند.

از دیدگاه اسلام، مسئولیت توسعه جامعه و تداوم اصلاح امور، بر عهده عموم مردم نهاده شده است.

قرآن مجید در این زمینه می فرماید:

"إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ".

(سوره رعد، آیه 11)

یعنی: خداوند وضعیت قومی را تغییر نخواهد داد، مگر آنکه خودشان وضع خویش را دگرگون سازند.

ابعاد توسعه

در پرتو تجارب بشری روشن می گردد که فراگیربودن توسعه در ابعاد چهارگانه آن (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی)، دگرگونی اساسی و رشد مستمرّ یک ملّت را رقم زده، و در سایه تحقق آن ، فرایند توسعه ملی شکل می گیرد.

اینک، به شرح هریک از ارکان اساسی توسعه می پردازیم.

توسعه سیاسی

یکی از مهمترین ارکان توسعه، که پشتوانه دیگر ابعاد آن می باشد و بدون آن، تضمینی برای دوام و بقای آنها نیست ، توسعه سیاسی می باشد.

تعریف سیاست

کلمه "سیاست" در لغت، به معنای اداره کردن امور، اصلاح کارهای مردم، و حکمرانی آمده است.

اما علم سیاست، عبارت است از دانش تدبیر امور جامعه در راستای به صلاح آمدن زندگانی مردم.

ابونصر فارابی می گوید: سیاست، هدایت خلق است به سوی خالق در مدینه فاضله توسط رهبر.

به ابوحامد غزالی نیز چنین نسبت داده شده که: سیاست عبارت است از: استصلاح مردمان و نمودن بدیشان راه راست را، که نجات دهنده است در دنیا و آخرت .

بعضی از اهل این فنّ، سیاست را به معنای روندی دانسته اند که در آن، شهروندان کشور به اتّخاذ تصمیم جمعی مبادرت می ورزند.

برخی از دانشمندان، موضوع علم سیاست را دولت، و بعضی دیگر آن را قدرت دانسته اند.

جمعی از دانشمندان معاصر نیز، موضوع علم سیاست را سه پدیده به شرح ذیل می دانند:

1. رفتار سیاسی.
2. نهادهای سیاسی.
3. پدیده های سیاسی.

تعریف توسعه سیاسی

یکی از تعاریف مشهور توسعه سیاسی، به شرح ذیل است:

توسعه سیاسی، فرایندی است که مستلزم تحقق مشارکت عمومی ، دموکراسی ، استقرار نظام ،

نوگرایی ، اصلاحات اداری و بسیج نیروها و امکانات می باشد.

تعریف دیگر این پدیده بدین شرح است:

توسعه سیاسی به معنای توانایی ذاتی یک نظام ، جهت پاسخگویی به نیازهای مردم است که مبتنی بر مشروعیت و مشارکت همگانی مردم در امور سیاسی می باشد.

سومین تعریف، از قرار زیر است:

توسعه سیاسی عبارت است از افزایش ظرفیت نظام در پاسخگویی به نیازها و خواسته های مردم ، تنوع ساختاری، تخصصی شدن ساختارها و افزایش مشارکت سیاسی مردم.

توسعه اقتصادی

واژه "اقتصاد" در لغت، به معنای میانه روی و اعتدال است. اما علم اقتصاد در اصطلاح علوم و دانش های بشری، دارای تعاریف گوناگونی است که برخی زا آنها را از نظر شما می گذرانیم:

تعریف علم اقتصاد

تعریف اول: علم اقتصاد به دانشی اطلاق می شود که به تخصیص بهینه کالاها و فراورده‌ها می‌پردازد.
تعریف دوم: اقتصاد عبارت است از: علم تخصیص منابع محدود برای تامین نیاز ها و خواسته های نا محدود .

تعریف سوم: علم اقتصاد، یعنی تدبیر منزل (اداره شئون زندگی). این تعریف به ارسطو نسبت داده شده است.

تعریف چهارم: اقتصاد ، علم بررسی ماهیت و علل ثروت ملل است. این تعریف به اقتصاد دان معروف، آدام اسمیت نسبت داده شده است.

تعریف پنجم: اقتصاد ، عبارت است از بررسی ماهیت ثروت از طریق قوانین تولید و توزیع. این تعریف به استوارت میل منسوب است.

تعریف ششم: اقتصاد ،عبارت است از مطالعه بشر در زندگی شغلی و حرفه ای. این تعریف به آلفرد مارشال نسبت داده شده است.

تعریف اقتصاد توسعه

مقصود ما از توسعه اقتصادی عبارت است از:

"فرایند رشد اقتصادی و ارتقاء فنی و سازمانی در عرصه تولید و تخصیص منابع مادی و انسانی ؛ همراه با عدالت توزیعی و کاهش نابرابری ".

بر این اساس ، " توسعه اقتصادی " مفهومی فراتر از " رشد اقتصادی " است و علاوه بر اهتمام به شاخصهای کمی مانند تولید ناخالص ملی و داخلی، به بررسی تغییرات ساختاری در زمینه کیفیت انجام تولید و تخصیص منابع می پردازد و در عین حال ، با تکیه بر تأمین اهداف اجتماعی ، تداوم رشد اقتصادی را تضمین می کند.

اهمیت توسعه اقتصادی

با مطالعه فلسفه تاریخ تمدنها روشن می گردد که توسعه اقتصادی ، یکی از اصول اساسی کرامت ،

استقلال و پویایی جامعه است و بدون دستیابی به این موهبت بزرگ، امکان رسیدن به مقام توسعه ملی وجود ندارد و تمامیت سیاسی ، شئون ملی ، مبانی فرهنگی و بنیانهای اجتماعی نیز، در معرض خطر قرار می گیرند.

نبا بر این ، اهتمام ورزیدن به امر توسعه اقتصادی ، از مهمترین اولویتهای جامعه محسوب می شود و افزایش تلاشهای دولت و نهادهای اقتصادی کشور را در این زمینه می طلبد.

نمادهای توسعه اقتصادی

در جهان امروز مشاهده می کنیم که برخی از کشورها در اروپای غربی ؛ آمریکای شمالی و شرق آسیا ، با انتخاب سیاستهای حساب شده، توانستند به سرعت

از پیچ و خم جاده توسعه اقتصادی بگذرند و تجارب گرانبهایی در زمینه رشد اقتصادی بدست آورند.

در تفسیر و تحلیل این رشد ، پیروان مکاتب اقتصادی کلاسیک ، نئو کلاسیک، مکتب کینز و امثال آنها ؛ دیدگاه های خاص خود را در جهت طراحی نظام اقتصادی مطرح نموده اند.

البته ، هریک از این مکاتب یادشده در عرصه های مورد مطالعه خویش ، دستاوردهایی را ارائه داده اند که به گفته " لوئیس " (یکی از صاحب نظران علم اقتصاد توسعه)، به دیدگاه های کلیدی آنان مراجعه می شود.

به عنوان نمونه ، کلاسیکها در مورد بازار آزاد ، نئو کلاسیکها در زمینه کارآفرینی ، پیروان مکتب شیکاگو در زمینه نقش آموزش ، فیزیوکراتها در خصوص کشاورزی و مکتب سوداگران (مرکانتلیستها) در زمینه

مازاد صادرات ؛ نقطه نظرهای ارزشمندی را مطرح نموده اند.

آیین اسلام نیز، در جهت تنظیم روابط اقتصادی میان افراد و کشورها، قواعدی کلی ارائه نموده که در ابواب اقتصادی فقه اسلامی به تفصیل بیان گردیده است.

شایسته است کمالات و تجارب گرانبهای کشورهای توسعه یافته را مطالعه نماییم و با دیدی کارشناسانه و مبتکرانه و با ملاحظه ویژگیها و ظرفیتهای واقعی کشور، این دستاوردها را مورد استفاده قرار دهیم.

در اینجا به منظور رعایت اختصار، اصول اساسی را که در تدوین و اجرای طرح توسعه اقتصادی نقش دارند ؛ یادآور می شویم:

1. الزام دستگاههای اقتصادی به امر آموزش مستمر در همه سطوح مدیریتی اقتصادی و فنی ، بر اساس آخرین دستاوردهای علمی در سطح جهان.
2. اصل قرار دادن سیاست واردات دانش ، بجای واردات کالا.
3. افزایش اعتبارات در زمینه تحقیقات و فن آوری.
4. زدودن تبعیض میان اقوام کشور و تلاش در جهت تقسیم عادلانه ثروت میان اقوام و اقشار جامعه.

توضیح : تقسیم ثروت ، به معنای گرفتن از اغنیاء و دادن به فقراء نیست؛ بلکه به معنای ایجاد رشد اقتصادی و توزیع مازاد آن بر اقشار مستمند میباشد.

5. کاستن از کمیت فعالیتهای اقتصادی دولت و افزایش کیفیت هدایتی و حمایتی آن در زمینه تغییر فنی توسط مؤسسه های پژوهشی و ایجاد تعادل در عرصه های تولید و مصرف و اهتمام به زیرسازیها و

ساختارهای بنیادین صنعتی و ارائه اطلاعات مورد نیاز بازار.

6. هدایت فرایندهای اقتصادی توسط دولت ، به منظور کاستن تفاوتهای توزیعی میان مردم ، در حدی که از دیدگاه اقتصادی و اجتماعی قابل قبول باشد.

7. ایجاد ارتباط متقابل میان بخشهای آموزشی و مدیریتهای اجرایی اقتصادی کشور در جهت تبادل تجارب و معلومات و برآورد میزان عرضه و تقاضا در زمینه تربیت نیروی انسانی متخصص.

8. توجه به نقش اساسی عامل انسانی و توزیع مناسب سرمایه میان بخشهای صنعتی و کشاورزی.

9. برنامه ریزی در جهت رشد تولید ملی ، نسبت به مصرف ملی.

10. توجه به شاخصهای توسعه انسانی (HDI) شامل طول عمر ، امید به زندگی، میزان دانش و درآمد پایه ؛

به عنوان معیار توسعه اقتصادی پایدار ؛ در کنار توجه به تولید ناخالص ملی (GNP) به عنوان معیار رشد اقتصادی.

11. برنامه ریزی در جهت جلوگیری از خروج سرمایه های داخلی و گسترش سرمایه گذاری خارجی ، از طریق اعطاء تضمینهای لازم و فراهم آوردن ثبات سیاسی.

12. اهتمام به سیاستهای تعاونی در جهت ایجاد ساختارهای عادلانه اقتصادی ، سیاسی و اجتماعی .

13. محدود کردن واردات ، به منظور تشویق صنایع داخلی ، همگام با تضمین ارتقاء سطح کیفی آن.

14. بهینه سازی روشهای تولید در زمینه های صنعت ، کشاورزی ، دامداری ، شیلات وغیره.

15. بالا بردن سطح تراز بازرگانی و رفع موانع صادرات.

16. اولویت دادن سرمایه گذاری صنعتی به موارد پیوند ماقبل و مابعد ، مانند صنعت پتروشیمی ، ذوب آهن و امثال آن.

17. قرار گرفتن میزان سود سرمایه دار در سطحی که با سهم دستمزد از مجموع محصول خالص همخوانی داشته و با تولید کالای دستمزدی (مقدار کالایی که با دستمزد می توان خرید) متناسب باشد.

18. تنظیم نظام مالیاتی بر مبنای محاسبه دقیق "رانت" ، به نحوی که انگیزه اشتغال ، به قوت خود باقی بماند.

19. برنامه ریزی در جهت صرفه جویی در مصرف و انضباط مالی و جلوگیری از اسراف ، بویژه در حوزه مصارف ارزی.

20. بالا بردن سطح اشتغال از طریق اجرای طرحهای اساسی ، مانند برطرف کردن کسری تراز تجاری و

افزایش استفاده از نیروی کار در زمینه کالاهای صادراتی و مواد خام. به عنوان مثال، تقویت و توسعه پتروشیمی که موجب ایجاد اشتغال بیشتر می گردد و در عین حال ، درآمد حاصل از فروش نفت را افزایش می دهد.

21. اهتمام ویژه به تولید مایحتاج ضروری جامعه مانند مسکن ، امکانات آموزشی و بهداشتی ، توسعه شبکه های آب و برق ، تامین سوخت و امثال آن.

22. کاربر کردن ساختار تولید ، به منظور رشد اشتغال و نهایتا ، افزایش دستمزد واقعی نیروی کار.

23. سرمایه گذاری در زمینه تولید انرژیهای جایگزین نفت و گاز ، بویژه انرژیهای پاک.

24. مبارزه با فساد اقتصادی ، قاچاق ، رانت خواری و بازار سیاه.

25. تعادل در امر کاهش و افزایش حجم پرداختهای انتقالی رفاهی، تا از یکسو میزان تورم کنترل شود و بهره وری صنعتی محفوظ بماند و از سوی دیگر، اختلاف درآمد میان فقیر و غنی به صورت نامعقول افزایش نیابد.

26. برقرار ساختن پیوند مناسب میان حسابهای تولید و درآمد (از دید تقاضا) و محدوده داده ها– ستاده ها (از دید عرضه) و جریان حسابهای منابع مالی ، به منظور تدوین مدل جامع تجزیه و تحلیل برای ارزیابی دقیق پدیده هایی چون کنترل جمعیت، تاثیر افزایش قیمت مواد غذایی ، افزایش محصول کشاورزی و بالا رفتن قیمت انرژی.

27. تلاش در جهت متوازن کردن رشد اقتصادی.

28. تقویت بخش خصوصی و زمینه سازی برای مشارکت بیشتر مردم در امور اقتصادی.

29. ارتقاء روابط اقتصادی و تجاری با کشورهای آسیای میانه به عنوان کوتاه ترین راه ارتباطی آنان با خلیج فارس.

30. گسترش نظام ارتباطات در عرصه های داخلی ، منطقه ای و بین المللی.

31. بالا بردن ارزش پول ملی .

32. اصلاح مقررات مربوط به چک و اعتبارات بانکی.

33. حمایت گسترده از بخش کشاورزی به نحوی که بتواند تولید مواد غذایی کشور را همگام با رشد جمعیت بالا ببرد و از مهاجرت روستائیان به شهرها جلوگیری کند.

34. ارتقاء سطح تسهیلات حمل و نقل زمینی، دریایی و هوایی در جهت توسعه راهها ، شبکه راه آهن ، بنادر و کشتیرانی و خطوط هوایی.

35. حمایت ویژه و قدردانی از مبتکران و اندیشمندان کشور در عرصه های صنعت ، تحقیقات و فناوری ؛ و پیشگیری از فرار مغزها.

36. از بین بردن انحصارات و سعی در مشارکت عمومی در امر اقتصاد.

علاوه بر آنچه گذشت، دستور العمل اسلام در جهت توزیع ثروت، به شرح ذیل است:

1. صیانت از عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه.
2. تقسیم مالکیت به سه بخش ملی، خصوصی و دولتی.
3. وضع مالیات به شکل عادلانه.
4. تامین معاش قشر آسیب پذیر جامعه.

5. اخذ حقوق شرعیه از قبیل زکات، خمس، صدقات، کفارات و امثال آنها، جهت تامین نیاز مستمندان.
6. پیشگیری از درآمدهای حرام از راه قمار، ربا، احتکار، اختلاس، گرانفروشی و امثال آن.
7. اصالت دادن به امر تولید در زمینه درآمد زایی و پیشگیری از معاملات خدعه آمیز.
8. تشویق و ترغیب مردم به کار و تلاش در جهت امرار معاش و تامین مخارج زندگی. به عنوان مثال، در حدیثی شریف آمده است که "الکادّ علی عیاله کالمجاهد في سبیل الله". یعنی: کسی که برای امرار معاش خانواده خود کار و تلاش می کند ، مانند کسی است که در راه خدا جهاد می کند.

دیگر اصول و روش های مورد تاکید دین مبین اسلام، در کتابهای مفصل فقهی و اقتصادی اسلامی آمده است.

توسعه اجتماعی

توسعه اجماعی که به عدالت اجتماعی منجر شود، موجب ایجاد سلامت و آرامش و امنیّت جسمانی و معنوی جامعه می گردد و زمینه را برای ادامه توسعه و پیشرفت در عرصه های دیگر حیات، مستعد می سازد.

تعریف توسعه اجتماعی

توسعه اجتماعی عبارت است از:

"فرایند رشد جامعه در جهت رسیدگی به نیازمندان، افزایش امنیت اجتماعی، جبران خسارتها، پیشگیری از آسیبها، محافظت از مردم در برابر حوادث و تضمین برخورداری همگان از مواهب اولیه زندگی".

در سایه توسعه اجتماعی ، سلامت جسمی و روحی برای مردم فراهم می شود و شادابی و امید به آینده در سطح جامعه افزایش می یابد.

اصول توسعه اجتماعی

به منظور نیل به توسعه اجتماعی، اصول زیر باید پیاده شود:

1.همگانی شدن تسهیلات آموزشی ، پرورشی ، بهداشتی و درمانی.

2.برنامه ریزی برای رشد عموم مردم.

3.گسترش سواد آموزی به صورت فراگیر.

4.افزایش امنیت اجتماعی در همه ابعاد.

5.حفظ طراوت و شادابی جامعه و کاهش میزان اضطراب و افسردگی.

6.تقویت روح برادری ، برابری ، گذشت ، همیاری ، شکیبایی ، درستکاری ، آزادگی و مراعات حقوق دیگران.

7.تضمین مایحتاج رفاهی ضروری برای همگان.

8.برنامه ریزی جهت پیشگیری از آسیبهای اجتماعی مانند بزهکاری ، اعتیاد ، تصادفات و سوانح ، آلودگی محیط زیست ، فقر (بویژه کودکان خیابانی)، خودکشی ، فحشا ، بیماریهای روانی و مرگ و میر زودرس.

9. حاکم ساختن اصل کار و تلاش در جامعه و زدودن روحیه تن آسایی و راحت طلبی.

10- تناسب میزان سرانه سلامتی با نیازهای واقعی مردم.

11. تدوین و اجرای نظام جامع رفاه و تامین اجتماعی .

12. هدفمند کردن یارانه ها .

13. همخوانی میزان رشد جمعیت با ظرفیتها و امکانات کشور.

14. قرار دادن بنیان جامعه بر اساس نظم و انضباط اجتماعی.

نظر به اهمیّت تامین اجتماعی در زمینه توسعه اجتماعی، توضیحات بیشتری در این خصوص، بیان می گردد:

تأمین اجتماعی

نظام تأمین اجتماعی بر اساس تجارب بسیاری از کشورهای توسعه یافته ، باید شامل بخشهای زیر می گردد:

1- **بیمه های اجتماعی** مانند:

- بیمه خدمات درمانی.
- بیمه حوادث و سوانح.
- بیمه بیکاری.
- بیمه بازنشستگی.
- بیمه مراقبت از بیماران در منازل و خانه های شهروندان ارشد (سالمندان).

2- **جبران خسارتهای اجتماعی** مانند:

- حمایت از قربانیان جنگ و خانواده های آنان.

- جبران خسارت زیان دیدگان به ناحق.
- جبران خسارت قربانیان جنایی.
- اعاده حیثیت اشخاص.

3- **مساعدتهای اجتماعی** مانند:

- کمکهای آموزشی و کارآموزی.
- کمک مالی به نوجوانان.
- کمک به پرورش کودکان از طریق والدین آنها.
- کمک به نیازمندان در امر مسکن.
- کمک به معلولان.

4- **حمایتهای اجتماعی** مانند:

- پرداخت کمک هزینه زندگی به خانواده های کم درآمد یا بدون درآمد.

اصول و مبانی یادشده، به صورت کلی در بسیاری از منابع اسلامی در قالب روایات مستند آمده است.

توسعه فرهنگی

مقوله فرهنگ، به شرح ذیل تعریف شده است:
"فرهنگ" ، منظومه ای عالی است که مشتمل بر منظومه های کلانی چون دین، زبان، حقوق، هنرهای زیبا، و آداب و رسوم می باشد.

تعریف توسعه فرهنگی

توسعه فرهنگی عبارت است از:
"فرایند بهینه سازی امکانات و شرایط مادی و معنوی جامعه در جهت شناخت هویت خویش ، ارتقاء سطح

دانش ، شکوفا سازی استعدادها ، رشد اخلاق و ارزشهای الهی، بهبود روابط انسانی ، گسترش فرهنگ قانون پذیری ، مراعات احترام دیگران ، آزادمنشی، بردباری ، خود اتکایی و نظم در امور".

بزرگترین ثروت یک کشور، منابع انسانی آن است. در صورت شکوفایی و بالندگی این گنج بی پایان ، مکنتی جاودانه و عاملی فعال پدید می آید که سرمایه را رشد می دهد ، از منابع طبیعی استفاده پایدار و مناسب بعمل می آورد ، سازمانهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی را سامان می بخشد و موجب توسعه ملی در همه ابعاد آن می شود. با این بیان ، اهمیت توسعه فرهنگی که رسالت پرورش نیروی انسانی را بر دوش دارد ، روشن می گردد.

شاخص های توسعه فرهنگی

به منظور سنجش توسعه فرهنگی یک جامعه ، معیارهای ویژه ای
وجود دارد که مهمترین آنها بدین شرح است:

1- میزان خلاقیت فرهنگی در جامعه.
2- میزان گسترش کمی و کیفی آموزش و پرورش.
3- میزان سرمایه گذاری در زمینه آموزش عالی.
4- میزان فضای پژوهشی فرهنگی.
5- میزان توانایی در امر شکوفا سازی استعدادها.
6- میزان قانون پذیری در جامعه.
7- میزان التزام افراد جامعه به نظم.
8- میزان پایبندی افراد به ارزشهای ملی ، فرهنگی، اخلاقی و معنوی.

9- میزان ایمان مردم به وجدان کاری و ضرورت تحرک و تلاش.

10.میزان علاقه مندی مردم به میراث علمی و فرهنگی و اهتمام ورزیدن به دانشها و دانشمندان.

11. میزان علاقه مندی افراد جامعه به مطالعه.

12. میزان تولیدات فرهنگی در کشور.

در اینجا، ابعاد توسعه فرهنگی را نیز، از نظر شما می گذرانیم:

ابعاد توسعه فرهنگی

مهمترین ابعاد توسعه فرهنگی عبارتند از :

1.اصلاح فرهنگ عمومی بر مبنای ارزشهای اصیل ملی، دینی و فرهنگی.

2.بنیانگذاری بینش فرهنگی نسل جدید بر اساس ارزش ها.

3.بازسازی نظام آموزش و پرورش ، متناسب با مقتضای زمان و رسالت تعلیم و تربیت.

4.ارتقاء آموزش عالی در راستای تولید علم و نوآوری.

5.گسترش فضای پژوهشی و ایجاد آفرینندگی فرهنگی.

6.برنامه ریزی در جهت شکوفایی استعدادها و شناسایی و پرورش استعدادهای درخشان در پرتو تشویق و ترغیب های مادّی و معنوی.

7.ترویج فرهنگ نظم ، قانون پذیری و وجدان کاری.

8.تقدیر از قشر اساتید و معلمان و مربّیان و فراهم کردن زمینه لازم جهت شناخت و استفاده آنان از بهترین شیوه های آموزشی و مناسبترین روشهای پرورشی.

9.تشویق و ترغیب مردم به مطالعه و کتاب خوانی و زمینه سازی جهت ترویج آن.

10- تبیین اهمیت برخورد مناسب با دیگران بر اساس احترام متقابل، مدارا و شکیبایی ، نوع دوستی و تحمل آراء و عقاید آنان.

11. گسترش هنرهای سودمند در عرصه های سینما ، تآتر، نقاشی ، هنرهای تجسمی و مانند آنها.

12. نگهبانی از هویت فرهنگی جامعه و ارزشهای آن، همگام با حفظ بالندگی فرهنگی و استفاده صحیح از دستاوردهای دیگر تمدن ها و فرهنگ ها، از طریق افزودن کمالات دیگران بر کمالات خویش.

البتّه در این امر باید مراقب باشیم تا دچار خودباختگی نشویم و به عنوان مثال، در مقابل فرهنگ و تمدّن غربی، گرفتار آفت غرب زدگی نگردیم،

و تنها آنچه را از فرهنگ و تمدّن دیگران ارزشمند است و آفتی ندارد را برگزینیم.

مراحل توسعه

در پایان، نگاهی به مراحل توسعه می افکنیم که به هرحال، برای رسیدن به قلّه تعالی یک جامعه باید طی شود.

توسعه بطور کلی و توسعه اقتصادی به نحو اخص، در طی مراحل متعددی به ثمر می رسد. حذف هیچیک از این مراحل امکان پذیر نیست. تنها در صورت برنامه ریزی صحیح و تلاش گسترده ، سرعت گرفتن و کوتاه

کردن فاصله زمانی هریک از مراحل یادشده ممکن خواهد بود.

مراحل توسعه از دیدگاه متخصصان، بدین شرح است:

1. تغییر ساختارهای نظام کهن با برنامه ریزی و مراعات اصول و مبانی صحیح.

2. روی کار آمدن دولت توسعه خواه با ساختار سیاسی و اجرایی مناسب.

3. سرمایه گذاری گسترده در زمینه مدرن سازی بافت تولید و اصلاح ساختارها.

4. ایجاد توازن در سرمایه گذاری و تناسب در امر تولید از طریق بلوک بندی آنها.

5. در مرحله پنجم ، بلوغ فنی و رشد متوازن به عنوان مرحله نهایی فرایند توسعه فرا می رسد و هدف نهایی در این زمینه، فراهم می گردد.

*****

اسلام مدرن و حقوق و آزادی های زنان

ازیکسو:

زن ، تجلیگاه جمال و زیبایی خداوند است.

زن ، با وفاترین حامی مصلحان بزرگ الهی بوده است:

حوّا ، نخستین همدم آدم،

یوکابد ، اولین حامی موسی،

مریم ، نخستین پشتیبان عیسی،

خدیجه ، اولین ایمان آورنده به محمد و با وفاترین یار او.

زن ، والاترین جلوه گاه حمایت و دلسوزی و تربیت است. از اینرو، مقام "مادر" یعنی عالیترین رتبه در پیشگاه خداوند را احراز می کند.

زن ، مظهر آرامش است. از اینرو، با پیمان همسری، مرد را به ساحل آرامش خاطر نائل می سازد.

زن ، تبلور عاطفه و محبّت است. از اینرو، بهترین پرستار و مرهم گذار رنج های دیگران در جامعه است.

زن ، استوار ترین ستون تربیت و سلامت روانی در خانواده و جامعه است. از اینرو، دامان پرمهر مادر، خاستگاه پرورش نخبگان و اندیشمندان بزرگ جهان می باشد.

ازسوی دیگر:

هیچ قشری از جامعه در طول تاریخ بشریت، به اندازه

زنان، مورد ظلم و ستم قرار نگرفته است. ستمی که با نگارش هیچ کتابی قابل بیان نیست و با ساختن هیچ فیلم و سریالی قابل نمایش دادن نمی باشد.

زن ، از جنس لطیف است ، گرچه از جهات فکری و معنوی دارای امتیازاتی نسبت به مرد می باشد، اما از نظر ساختار جسمانی ظریفتر از مردان است. از اینرو در بسیاری از برهه های تاریخ، محکوم به تحمل ظلم و ضرب و شتم از جانب مردان بوده است.

حکومت ها ، زن را همواره بعنوان شهروند درجه دو دانسته اند و با این تصوّر ظالمانه، او را از احراز مدیریت های کلان کشوری ، باز داشته اند. در

بسیاری از برهه های تاریخ نیز، زنان را از بدیهی ترین حقوق طبیعی مانند حق مالکیت، حق رأی و حق همطرازی با مردان در کسب منزلت های سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی، محروم نموده اند.

فقیهان و مفتیان تند رو در عمده ادیان ، وجود زن را به عنوان "عورت" یعنی شیئ که همواره باید پوشیده باشد، قلمداد کرده اند و از این رهگذر ، او را به انزوا کشانده و از برخی حقوق و مواهب زندگی محروم ساخته اند.

فرهنگ های مردسالارانه ، زن را به عنوان قشری که باید مطیع و فرمانبر و خاموش باشد ، از حقوق طبیعی خود در زندگی باز داشته اند.

بسیاری از منادیان شریعت، زنان را از تصدّی مقام ولایت در حکومت ، مرجعیت دینی، ریاست بر جامعه و حتی پست وزارت، باز داشته اند.

علاوه بر عرصه های سیاسی، در حوزه اجتماعی نیز، همواره زنان با ممنوعیت های غیر منصفانه ای روبرو گردیده اند.

یک منادی شریعت فریاد می زند که زنان نباید به استادیوم ورزشی بروند، زیرا بعضی از مردها به هم

ناسزا می گویند. او نمی گوید مردهایی که به هم ناسزا می گویند نروند، تا مانعی برای رفتن زنان نباشد.

این در حالی است که هیچ دلیل شرعی معتبر بر منع زنان از حضور در ورزشگاه ها دلالت ندارد.

خطیبی دیگر در نماز جمعه بانگ بر می آورد که زنان نباید حتی با مراعات حجاب، دوچرخه سواری کنند، در حالی که این عمل، نوعی ورزش برای سلامتی بدن و استفاده از وسیله ای نقلیه بدون ایجاد آلودگی هوا محسوب می شود و هیچ دلیل و أماره شرعی معتبر بر منع این رفتار ، دلالت نمی کند.

فقیهی اعلام می کند که برای ممانعت از عدم پوشش همه موی زنان، باید با اقدام قهرآمیز با بانوان رفتار شود. در حالی که چنین رفتار قهرآمیزی حتی در صدر اسلام نیز در حق زنان اعمال نگردیده است.

دیگری نیز، حتی پوشیدن عینک آفتابی را برای زنان جایز نمی داند و آن را مصداق تبرّج جاهلیت معرفی می کند. در حالی که استفاده از این ابزار در عصر حاضر برای حفاظت از چشمان در برابر اشعه زیانبار خورشید است.

در کشورهای به ظاهر متمدّن غربی نیز، ظلم به زنان به اشکال دیگری رواج دارد.

به عنوان مثال، دولت های کشورهای اروپایی مانند آلمان، هلند، بلژیک و امثال آن ها، تن فروشی را برای زنان رسمیت بخشیده اند و در مقام استدلال می گویند: با این اقدام، نسبت به مقدار درآمد زنان تن فروش آگاه می شویم و می توانیم مبلغی از درآمد آنان را به عنوان مالیات، از آنان اخذ کنیم.

تن فروشی برای زنان، بزرگترین شکنجه روحی است و تنها در صورتی که یک زن از نظر اقتصادی به بن بست زندگی رسیده باشد و هیچ چاره دیگری برای زنده ماندن نداشته باشد، به آن تن می دهد. بسیاری از

آنان که ناچار به این عمل شده اند به بیماری های روانی وخیم مبتلا می شوند و یا خودکشی می کنند.

می بینیم دولت هایی که خود را مترقی و مدرن و حامی حقوق بشر و مدافع زنان قلمداد می کنند نیز، به جای حمایت مالی از زنان نیازمند ، برای چپاول بخشی از درآمد همراه با شکنجه روحی آنگروه از زنان به عنوان مالیات، دندان تیز کرده اند.

بنا بر این:

آیا زنان ستمدیده حق ندارند بر سر ناجوانمردی ها و ستمهایی که در طول تاریخ تحمل کرده اند فریاد بزنند و بگوید: زن ، زندگی ، آزادی.

زن ، به عنوان مظهر جمال الهی و کانون عطوفت و مهرورزی، به منظور تربیت نسل های آینده و ایجاد آرامش روحی در خانواده و جامعه ، خواستار دسترسی به مواهب **زندگی** و حقوق طبیعی خویش است، تا بتواند سرچشمه زلالی برای تأمین آرامش و محبّت و حیات بخشی به خانواده و جامعه باشد ؛ و فراهم شده حقوق زنان، تنها در پرتو **آزادی** آنان از قید و بندهای ساختگی زن ستیزان، حاصل می گردد.

در این نوشتار موجز ، به مباحث ذیل خواهیم پرداخت:

- مقام و منزلت **زن**.

- نقش اجتماعی زنان در فراهم ساختن **زندگی** سالم و با نشاط برای خانواده و جامعه.
- حقوق اساسی زنان و **آزادی** آنان از زندان انزوا و زنجیر محرومیت ها.
- مباحث بنیادین در عرصه آزادی و حقوق زنان.
-

*****

فصل اول

مقام و منزلت زن

در بررسی مکوّنات اجتماعی ، شایسته است بر مبنای مستندات علمی ، فرهنگی و جامعه شناسی، نظریه پردازی و قضاوت کنیم.

مقام و موقعیت زن به قدری والا و بلند مرتبه است که نه از تفریط نظریه پردازان مردسالار رادیکال در تحقیر منزلت زن بیمناک است، و نه به افراط برخی گرایش های تندروانه فمینیستی نیاز دارد.

در تبیین منزلت زن بر اساس آموزه های علمی ، دینی ، و جامعه شناختی مردان و زنان ، می توانیم به اصل اساسی تساوی زن و مرد و برابری جنسیتی آندو ، اشاره می کنیم:

اصل تساوی زن و مرد در انسانیّت

مطالعات جامع در زمینه تساوی زن و مرد و برابری جنسیتی آنان در عرصه های نظری و عملی ، دو نتیجه گرانبها را به ارمغان می آورد:

1. این بررسی ها که به اثبات برابری زن و مرد می انجامد، زمینه لازم را برای احقاق حقوق زنان و ممانعت از ظلم و ستم زن ستیزان فراهم می سازد و از

این رهگذر، یکی از ناهنجاری های بزرگ جامعه محو می گردد.

2. این بررسی های علمی و جامعه شناختی در عرصه تساوی زن و مرد، علاوه بر تأمین حقوق طبیعی زنان، سلامتی و سعادت افزون تری را برای نیمه دیگر جامعه یعنی مردان، فراهم می سازد، و در نتیجه، به رشد و بالندگی کل جامعه منتهی می شود.

پژوهش های علمی و آماری سازمان جهانی بهداشت در سال 2016 میلادی نشان می دهد که برابری جنسیتی زنان با مردان در برخی از کشورها مانند سوئیس و کشورهای اسکاندیناوی، نه تنها موجب افزایش

شاخص سلامت زنان بوده است، بلکه همزمان، سبب کاهش استرس، بیماری های عروقی، افسردگی و اضطراب در میان مردان گردیده و در نتیجه، موجب طول عمر بیشتر مردان آن جوامع و افزایش امید به زندگی آنان شده است.

در حالی که امید به زندگی در کشورهای معمولی در سال 2016 کمتر از هفتاد درصد بوده، شاخص امید به زندگی در کشوری مانند سوئیس که تساوی زن و مرد و برابری جنسیتی را به نحو مطلوبتری رعایت می کنند، بیش از هشتاد و یک درصد بوده است.

دلیل این امر هم در این حقیقت نهفته است که اگر در جامعه ای برابری جنسیتی نباشد، امکان زورگویی مردسالارانه و ستم های زن ستیزانه گسترش می یابد و در نتیجه، سطح خشونت و درگیری های خانوادگی و اجتماعی افزایش می یابد و این ضایعه، موجب افزایش آسیب های روحی و جسمی خطیری مانند اضطراب، افسردگی، فروپاشی خانوادگی و اجتماعی می گردد و در نتیجه، مرگ و میر زودرس بخاطر گسترش بیماری های قلبی و عروقی و ناهنجاری های روانی، افزایش می یابد.

اما در صورتی که قوانین برابری جنسیتی منصفانه به نحو شایسته و عادلانه وضع شوند و به اجرا در آیند، همای امنیت و آرامش بر سر مردم سایه می افکند و از بروز تشنجها، درگیری ها، افسردگی ها، کینه ها و عوارض آنها پیشگیری می نماید.

از اینرو، در قرآن نیز، به تساوی زن و مرد در مقام و منزلت انسانی اشاره شده است.

به عنوان مثال، در سوره "نساء" چنین می خوانیم:

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء ...".

یعنی : " ای مردم! از [مخالفت] پروردگارتان بپرهیزید! همان کسی که همه شما را از "نفس واحدة" (یعنی یک جان) آفرید ؛ و جفت آن را از همان (نفس واحدة) خلق کرد؛ و از آن دو، مردان و زنان فراوانی منتشر ساخت ... " .

همانگونه که در آیه یاد شده ملاحظه می فرمایید ، منشأ پیدایش انسان ، اعمّ از مرد و زن ، حقیقتی به عنوان "نفس واحدة" که یک روح مقدس است دانسته شده و هیچ تمایزی میان آنان به عنوان یک انسان وجود ندارد.

بنا بر این ، روح زن و مرد در پیشگاه خداوند ، از منزلت یکسان برخوردار هستند و تساوی آنان در مقام خلقت ، مورد تاکید قرآن مجید قرار دارد.

بر این اساس، تفاوت های نفسانی و جسمانی زن و مرد ، تنها به این خاطر است که زنان و مردان مکمّل یکدیگر هستند و هریک از آنان دارای کمالات ویژه برای خویش می باشند؛ امّا هردو در مواهب اساسی الهی و کمالات عالی انسانی با هم برابرند.

بنا بر این ، تفاوت های جسمانی ، دلیلی برای برتری یکی از آن دو طایفه بر دیگری نیست، و از اینرو، برابری جنسیتی زنان با مردان باید به رسمیت شناخته

شود و در مقام قانونگذاری کشور، مدّ نظر قرار داشته باشد.

پاسخ به یک اعتراض

برخی از نظریّه پردازان، در اعتراض به نظریّه تساوی مرد و زن از دیدگاه اسلام، شبهه ای را مطرح می کنند و آن اینکه چرا قرآن ، مردان را به عنوان "قوّامون" نامیده است ؟ آیا این امر ، به معنای برتری مردان نسبت به زنان نیست؟

به منظور پاسخ به این شبهه ، متن آیه یاد شده و ترجمه و شرح آن را از نظر گرامی شما می گذرانیم:

"الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ". (سوره نساء ، آیه 33).

یعنی: "مردان ، پشتیبانان زنان و متکفّل امور آنان هستند به آنچه که خداوند برخی از آن مردان را بر بعضی دیگر از آنان برتری داده و به آنچه که از اموال خویش می بخشند. پس زنان شایسته ، فروتن و رازدار امور نهانی هستند به آنچه خداوند آن را نگاه داشته است".

به منظور توضیح پاسخ یادشده، شایسته است تا معنای واژه "قوّامون" را که در این آیه آمده است، توضیح دهیم.

معنای قوّامون

واژه "قوّام" یعنی کسی که قوام و اعتماد امری به او می باشد. به همین دلیل در علم لغت عربی، کلمه مذکور را به معنای "المتکفل بالأمر" دانسته اند ؛ یعنی کسی که عهد دار کاری می باشد.

از آنجا که وظیفه تأمین معاش و پشتیبانی مالی خانواده از نظر اسلام برعهده مردان است ، خداوند

بزرگ در این آیه شریفه از قرآن، مردان را به عنوان پشتیبانان زنان که مسئولیت تأمین هزینه زندگی اعضاء خانواده را بر عهده دارند ، معرفی فرموده است.

بر این اساس ، آیه مذکور ، به معنای اثبات فضیلت و برتری دادن به مردان در مقابل زنان نیست ، بلکه تبیین یک مسئولیّت و وظیفه را برای مردان در برابر خانواده خود، در بر دارد.

نتیجه:

در پرتو آنچه بیان شد معلوم می گردد که زن و مرد در

مقام و منزلت انسانی با هم برابر هستند، و بر این اساس، برابری جنسیتی زنان با مردان در زمینه قانونگذاری و مدیریت جامعه و کشور، امری مسلّم و غیر قابل اغماض است.

در نتیجه، حاکمان و قانونگذاران جامعه ، هیچ عذری برای تبعیض های ظالمانه در زمینه حقوق، کرامت و آزادیهای زنان نخواهند داشت.

*****

فصل دوم

عدالت اجتماعی و برابری زنان در زندگی

مقصود از شعار "زندگی" این است که همه اقشار جامعه اعمّ از زن و مرد، و همه اصناف ملّت باید به صورت عادلانه از همه مواهب زندگی برخوردار باشند. هیچ صنف و گروه خاصی حق ندارد سلائق شخصی، قومی، فرهنگی، و دینی خود را بر همه اقشار دیگر ملّت، تحمیل کند و آنان را از موهبت های زندگی در نظام همزیستی قانونمند، عادلانه و مسالمت آمیز محروم سازد.

از آنجا که زنان در طول تاریخ، بیش از دیگران مورد ظلم و زورگویی قرار داشته اند، بنا بر این، تلاش برای نجات آنان از زنجیر های ستم و نابرابری اجتماعی، ضرورت بیشتری دارد تا حقوق آنان در بهره مندی از مواهب زندگی طبیعی و عادلانه ، اعاده شود، و از قید و بندهای زن ستیزانه نجات یابند.

اعاده حقوق زنان ورفع محرومیت های اجتماعی

در عمده کشورهای جهان، گرچه حقوق عموم مردم از آنان سلب گردیده است، اما حقوق و آزادی های زنان به طور خاص، مورد تعرّض حاکمان،

قانونگذاران، برخی از منادیان شریعت، و فرهنگ های مردسالارانه قرار گرفته است.

از آنجا که پست های مهم کشوری و لشکری و زمام قدرت در مناصب عالی نظام در کشورهای گوناگون نوعا در اختیار مردان قرار دارد، فریاد مظلومیت و محرومیت زنان کمتر مورد توجّه قرار می گیرد.

در کشورهایی که با اختیارات تامّ و قدرت مطلقه مردان اداره می شوند، زن به عنوان موجود ضعیف و محکوم به سکوت به حساب می آید که هر بلایی بر سر او بیاورند، قدرت اعتراض و مقاومت ندارد.

غافل از اینکه عقاب انتقام الهی همواره بالای سر همه جوامع بشری در پرواز است و دیر یا زود، به یاری مظلومان و محرومان خواهد شتافت.

چه خوش است حاکمان، قانونگذاران و مفتیان، قبل از اینکه با آه ستمدیدگان و ضعیفان، در پنجه شاهین قضا گرفتار شوند، سایه شوم ظلم و تبعیض و زورگویی را از سر مردم جامعه خود، بویژه زنان کشور برطرف سازند و بدین وسیله، از آتش خشم الهی و طوفان غضب ملّت ها در امان بمانند.

بررسی دو معیار "تساوی" و "عدالت"

در زمینه تدوین حقوق و آزادی ها زنان، دو دیدگاه کلّی وجود دارد:

- دیدگاه نخست اینکه معیار اساسی در این عرصه، تساوی مطلق میان زن و مرد در تقسیم وظائف، حقوق و آزادی ها می باشد.
- دیدگاه دوم اینکه میزان، عدالت است، نه تساوی. یعنی تا آنجا که تساوی وظائف و حقوق زنان با عدالت و انصاف همراه است، به مساوات تکیه می شود. اما هنگامی که تساوی باعث شود در حق زنان انصاف و

عدالت رعایت نشود، در این صورت، معیار واقعی، عدالت خواهد بود.

به منظور روشن شدن این مطلب، دو نظریه یادشده را شرح خواهیم داد.

دیدگاه تساوی محور

بر اساس این دیدگاه، تقسیم وظائف در خانواده و اجتماع، باید بر مبنای تساوی مطلق باشد و مرد بودن یا زن بودن، نباید هیچ تفاوتی در تعیین مسئولیت ها و حقوق اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی به صورت متساوی ایجاد کند.

بسیاری از مکاتب فمینیستی بر این امر تأکید می ورزند و مساوات کامل زنان با مردان در برخورداری از مواهب زندگی و تقسیم مسئولیت های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و همچنین، مناصب کشوری و لشکری را مطالبه می نمایند.

دیدگاه عدالت محور

بر اساس این دیدگاه، از آنجا که زن و مرد از نظر جسمی و روحی تفاوت های غیر قابل انکاری دارند، بنا بر این، تا هنگامی که تساوی حقوق و مسئولیت ها با عدالت و انصاف و به نفع زنان است، مساوات در تقسیم وظائف و مزایای سیاسی و اجتماعی و علمی و

شغلی و امثال آن، مورد پذیرش است. اما در صورتی که تساوی در توزیع مسئولیت ها و حقوق یادشده بر خلاف عدالت و انصاف و موجب بروز مشکلاتی برای زنان یا برای کلّ جامعه باشد، در این صورت، عدالت را باید مدّ نظر قرار داد.

به عنوان مثال، به هنگام سرباز گیری برای اعزام به میدان نبرد، تساوی تعداد زنان و مردان، مطابق عدل و انصاف برای زنان نیست، زیرا زنان نسبت به مردان برای حضور در میدان جنگ که جایگاه بروز خشونت و اعمال طاقت فرسا می باشد، آمادگی کمتری دارند، در حالی که حضور آنان در عرصه های دیگر مانند

درمان و پرستاری از مجروحان در پشت جبهه و تهیه غذا و لباس و امکانات دیگر برای رزمندگان خط مقدّم ، مؤثر تر و شایسته تر است.

در چنین شرایطی، تساوی زنان با مردان برای اعزام به خط مقدّم جنگ، با عدالت و انصاف، ناسازگار است. بنا بر این، در این مورد، عدالت به عنوان معیار و میزان تقسیم مسئولیت ها و حقوق اقشار جامعه مدّ نظر قرار می گیرد.

صاحبان این دیدگاه، در شرح نظریه خود، تفاوت های زنان با مردان را به این شرح، بیان می کنند:

تفاوت های جسمانی و نفسانی زن و مرد

تفاوت هایی نفسانی و جسمانی در وجود زنان و مردان به صورت مسلّم وجود دارد و قابل انکار نیست، امّا بنا بر دلایلی که گذشت، این تفاوت ها به خاطر تکامل جامعه در پرتو وجود مرد و زن و مکمّل بودن هریک از آنها نسبت به دیگری است، و به هیچ وجه ، دلیل بر امتیاز و برتری مردان نسبت به زنان و یا عکس آن نیست.

اینک، به منظور تمهید بحث، به برخی از این تفاوتها اشاره می کنیم:

برخی از پژوهشگران، تفاوتهای یادشده را بر چند دسته به شرح زیر تقسیم کرده اند:

1. تفاوت های فیزیکی و جسمانی.
2. تفاوت های نفسانی و روانی.
3. تفاوت های احساسی.

دسته اول:

تفاوت های فیزیکی و جسمانی میان مرد و زن بدین شرح است:

1. بلندتر بودن معدّل قد مردان در هر نژاد نسبت به زنان آن قوم.
2. درشتی اندام جسمانی مردان نسبت به زنان.

3. سریعتر بودن رشد بدنی زنان نسبت به مردان.

4. خشن تر بودن مردان نسبت به زنان.

5. افزون بودن رشد عضلانی مردان نسبت به زنان.

6. سرعت بیشتر رسیدن به بلوغ جسمانی زنان نسبت به مردان.

7. زودتر به سخن آمدن دختران نسبت به پسران.

8. بیشتر بودن معدّل حجم مغز مردان نسبت به زنان.

9. بزرگتر بودن مغز زنان در مقایسه با وزن آنان، نسبت به مغز مردان در مقایسه با وزنشان.

دسته دوم:

تفاوت های نفسانی و روانی میان زن و مرد نیز بدین

شرح است:

1. تمایل بیشتر مردان به کارهای خشن، نسبت به زنان، و تمایل بیشتر زنان به کارهای ظریف نسبت به مردان.
2. غوغاگری بیشتر مردان نسبت به زنان.
3. پرهیز کردن بیشتر زنان از خشونت، نسبت به مردان.
4. سرعت هیجان زنان نسبت به مردان در برابر امور مورد علاقه یا مورد تنفّر.
5. علاقه بیشتر زنان به زیور آلات و آرایش.
6. قدرت بیشتر مردان در کتمان غم ها و ناراحتی ها.
7. نازک دل تر بودن زنان نسبت به مردان.

8. **دسته سوم:**

تفاوت های مردان و زنان در زمینه احساسات، به شرح زیر است:

1. بیشتر بودن تمایل به طالب بودن در مردان، و بیشتر بودن تمایل به مطلوب بودن در زنان.
2. مطالبه زن از مرد: شهامت و دلاوری است، و مطالبه مرد از زن: جمال و دلربایی است.
3. علاقه مرد، به تصاحب شخص زن است، و علاقه زن، به تصاحب قلب مرد است.
4. بعضی از دانشمندان گفته اند : بهترین عبارتی که زن

می خواهد از مرد بشنود این است: من تو را دوست دارم.

اما بهترین جمله ای که مرد می خواهد از زن بشنود این است: من به تو افتخار می کنم.

به خاطر همین تفاوت ها، زن و مرد مي توانند همديگر را تحمّل کنند و مکمل یکدیگر باشند و یکدیگر را دوست بدارند و با هم زندگی کنند و از ویژگیهای یکدیگر خسته و ملول نشوند.

تساوی یا عدالت در تقسیم وظائف؟

تساوی و عدالت، هردو از ارزش های والای انسانی به شمار می روند و معمولا با هم تضادّ و تعارضی پیدا نمی کنند. اما در برخی از موارد در مقام عمل، به جایی می رسیم که باید میان آندو، یکی را برگزینیم.

به عنوان مثال، اگر ما یک لیوان آب و یک قطعه پارچه و یک تکّه کوچک نان داشته باشیم و در بیابان به سه فرد محتاج برخورد کنیم که یک از آنها از شدّت تشنگی در شرف هلاکت است ولی مشکل دیگری ندارد، و دیگری از گرسنگی می نالد ولی سیراب است و لباس کافی دارد، و سومی از سرما و نداشتن پوشش

کافی در حال مرگ است ولی سیر است و نیازی به غذا و آب ندارد. در این حالت، عدالت اقتضا می کند که لیوان آب را به فرد تشنه، و تکه نان را به فرد گرسنه، و قطعه پارچه را به فرد بی لباس بدهیم تا هر سه را از مرگ حتمی برهانیم.

اما تساوی در توزیع، اقتضا می کند که هریک از لیوان آب و قطعه نان و تکّه پارچه را به سه قسمت مساوی تقسیم کنیم و به هریک از آن افراد، یک قسمت از هرکدام را بدهیم. در چنین صورتی، نه آن تشنه را سیراب کرده ایم، و نه گرسنه را سیر کرده و نه آن فرد

بی لباس را توانسته ایم از سرمای کشنده نجات بخشیم.

در اینجا، عدالت در برابر تساوی قرار می گیرد و ما باید یکی از آندو را برگزینیم.

در مسائل خرد اجتماعی نیز، قضیه به همین منوال است. مثلا اگر تعدادی مرد و زن در یک انجمنی عضویت دارند و می خواهند کارها را بین خود تقسیم کنند، و این کارها عبارتند از:

- بالا بردن قطعات سنگین تیر آهن به بالای پشت بام ساختمان انجمن.

- حمل کیسه های سیمان و بسته های آجر برای تعمیرات ساختمان انجمن.
- رسیدگی به اطفال اعضاء انجمن.
- تهیه عصرانه برای اعضاء انجمن و امثال این موارد.

در اینجا، تساوی اقتضا می کند که نصف تیر آهن ها و کیسه های سیمان و آجرها را زنها حمل کنند و نصف دیگر را مردان. رسیدگی به اطفال و تهیه عصرانه هم بین آن دو دسته به تساوی تقسیم شود.

اما عدالت اقتضا می کند که کارهای سخت را مردان انجام دهند که قدرت بدنی بیشتر و طاقت کارهای سخت را دارند، و کارهای ظریف را زنان انجام دهند

که در این زمینه، دارای استعداد بیشتری هستند. البته اگر به طور استثنایی، یکی از افراد آن دو گروه در کار دیگری تخصص دارد، از وجود او در آن زمینه نیز، استفاده شود.

همانطور که ملاحظه می فرمایید، در این مورد نیز، عدالت در یک کفّه ترازوی تصمیم گیری شما قرار می گیرد و تساوی در کفّه دیگر.

منطق اسلام

در پرتو آیات قرآن و روایات اسلامی به این نتیجه می رسیم که از دیدگاه اسلام، تساوی و عدالت، هردو

باید محترم شمرده شوند، اما در صورتی که ما مجبور شویم یکی از آندو را برگزینیم، حقّ تقدّم با عدالت است.

به همین دلیل، تساوی زن و مرد در مقام انسانیت و کمالات الهی و حقوق انسانی و امتیازات مادّی و معنوی، مورد پذیرش آئین اسلام می باشد، گرچه در تقسیم کارها، به عدالت و مراعات دادگری، اولویّت داده شده است.

قرآن مجید در این زمینه چنین می فرماید:

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ". (سوره بقره، آیه 228).

یعنی: و برای آن زنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده است؛ و مردان نیز، دارای درجاتی نسبت به آنان هستند، و خداوند توانا و حکیم است.

این آیه به خوبی نشان می دهد که هریک از زن و مرد، در عین برابری جنسیتی و تساوی در مقام و منزلت انسانی، هریک از آنان دارای توانایی های خاص و در نتیجه، دارای ارزش و حقوق ویژه ای نیز می باشند.

بنا بر این، تقسیم وظائف و مسئولیّت ها باید بر اساس استعدادها و نیازهای آن دو دسته باشد، و در عین حال، توزیع حقوق و مواهب زندگی به صورت مساوی میان زن و مرد صورت پذیرد.

در برخی از تفاسیر قرآن مانند کتاب تفسیر مجمع البیان ، به پرسش همسر پیامبر گرامی اسلام از آن حضرت بر می خوریم که بیان پرسش مذکور و پاسخ شارع مقدّس به آن سؤال، بیانگر دیدگاه اسلام است.

روزی امّ سلمه (همسر رسول خدا - ص -) از آن حضرت پرسید: چرا زنان نباید به جبهه های جنگ ؟

این سؤال را دیگر زنان نیز، از محضر پیامبر گرامی اسلام (ص) پرسیده بودند. در پاسخ این پرسش ها، آیه مبارکه ذیل، نازل گردید:

"وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا". (سوره النساء، آیه 32).

یعنی: برتریهایی را که خداوند برای بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده آرزو نکنید. مردان نصیبی از آنچه به دست می‌آورند دارند، و زنان نیز نصیبی؛ و از فضل خدا طلب کنید، و خداوند به هر چیز داناست.

فصل سوم

آزادی و حقوق اساسی

آزادی، از آرمان های بلند انسانی است که بشر در طول تاریخ زندگانی خود، برای بدست آوردن آن، مبارزه و فداکاری نموده در این راه، قربانیان فراوانی داده است.

در پرتو تحقّق آزادی، دستیابی به حقوق اساسی انسان، قابل تحقق است.

بنا بر این، حقوق اساسی انسان ها به صورت عام، مانند حق آزادی بیان، آزادی اندیشه، آزادی اجتماعات و مانند آن، در فضای آکنده از ستم و

خفقان و با وجود حاکمان سفّاک و دیکتاتور و حضور شحنه های خشن و مداخله جو، قابل دسترسی نیست.

برای دستیابی به این موهبت الهی، و به دنبال آن، رسیدن به حقوق طبیعی جامعه اعمّ از زن و مرد، باید توسعه سیاسی و نهضت فرهنگی اجرا شود.

در صورت تحقق توسعه سیاسی و فرهنگی، همای آزادی بر دوش یک ملت می نشیند، و همه اقشار جامعه از جمله زنان، به حقوق اساسی خود دست می یابند.

در اینجا، به منظور بررسی حقوق زنان به صورت خاص، مباحثی را در فصل چهارم مطرح خواهیم کرد، تا به پرسشهای اساسی پژوهشگران در این خصوص، پاسخ داده شود.

*****

فصل چهارم

مباحث بنیادین درعرصه آزادی و حقوق زنان

مبحث اول: حجاب

از آنجا که در برخی از کشورهای اسلامی مانند ایران، عربستان و افغانستان و امثال آنها، در برهه هایی از زمان، برخوردهای قهرآمیز و نامناسبی با زنان به منظور وادار ساختن آنان به مراعات حجاب، صورت پذیرفته است، در این نوشتار، به این پدیده و تجزیه و تحلیل آن ، اشاره خواهیم داشت.

برخورد قهرآمیز با بانوان به خاطر نپوشاندن موی سر، مبتنی بر این پیش فرض است که عدم پوشش

موی سر زنان ، ملازم با بی عفتی است. در حالی که این پیش فرض، از دیدگاه ما و بر مبنای سخن قرآن و روایات اسلامی ، کاملا نادرست است. بنا بر این، برخورد قهرآمیز مذکور، هیچ وجه شرعی ندارد.

پیش فرضی که در حکومت های دینی، انگیزه برخورد قهرآمیز با نپوشاندن موی سر زنان مسلمان گردیده است، مبتنی بر مستندات ضعیفی است که شایستگی اثبات چنان اتهام خطیر به بانوان پاکدامنی که فقط موی سر خود را نمی پوشانند ندارد.

به عنوان مثال، مشهور فقها، به سخنی نامعتبر که از آن به عنوان حدیث یاد می شود استناد کرده اند که موی سر زن را به عنوان

"عورت" دانسته است. در حالی که این سخن نامتعارف ، در قرآن و در هیچ کتاب از منابع روایی معتبر شیعه به عنوان حدیثی صحیح از جانب امامان معصوم علیهم السلام به نقل از رسول خدا (ص) نیامده است. عبارت مذکور فقط در یک کتاب برخی مذاهب دیگر ذکر شده است و حتی علمای آن مذاهب نیز، نسبت به صحت آن اختلاف نظر دارند.

بارها با دلائل مستند قرآنی و روایی ، این حقیقت را به اثبات رسانده ایم که حکم وجوب حجاب سر، با انگیزه مشخص ساختن زنان مسلمان آزاد از زنان کنیز در صدر اسلام تبیین گردیده ، نه بدان جهت که ترک آن موجب بی عفتی و ترویج فساد اخلاقی در جامعه است.

اگر کسی بگوید: حکم وجوب پوشش سر، مجوز برخورد قهرآمیز با بانوانی است که به این امر واجب شرعی عمل نمی کنند.

در پاسخ می گوییم: مؤمنان، مکلّف به برخورد الزامی برای وادار کردن مسلمانان به انجام همه امور واجب

نیستند. مثلا اگر حج بر فردی واجب است ولی به حج نمی رود ، نمی توان او را با اقدام قهرآمیز، ملزم به انجام این فریضه نمود.

بنا بر این، امر به معرف با بیان زیبا، شایسته است ولی برخورد قهرآمیز به منظور اجرای الزامی هر امر واجب، وجاهت شرعی ندارد ، مگر اینکه ترک آن ، موجب رواج بی عفتی و فساد اخلاقی در جامعه گردد.

پس از اثبات اینکه وجوب پوشش سر، به دلیل ملازم بودن آن با عفّت عمومی نبوده است، هیچ دلیل شرعی برای برخوردهای قهرآمیز با پدیده مذکور وجود ندارد.

در اینجا، دلائل تفصیلی این حقیقت را که قبلا فراهم شده است، از نظر گرامی شما می گذرانیم:

بحث در باره حجاب و پوشش زن مسلمان از دیدگاه فقه اسلامی ، شامل مباحث زیر می گردد:

الف: اثبات اصل وجوب پوشش بدن زنان مسلمان در صدر اسلام.

ب: اثبات اصل وجوب پوشش سر و موی زنان مسلمان آزاد در صدر اسلام.

ج: اثبات عدم وجوب پوشش سر کنیزان و زنان و دختران برده در صدر اسلام.

د: تشریح نوع و انگیزه حکم پوشش سر و موی زنان مسلمان آزاد.

دیدگاه ما دریک نگاه

دیدگاه فقهی ما در زمینه موارد فوق، به صورت موجز بدین شرح است:

1. وجوب پوشش بدن زنان مسلمان، اعم از زنان مسلمان آزاد و زنان برده و کنیزان، امری قطعی و از نوع احکام تکلیفی مطلق است. تخلف از این حکم شرعی، موجب گناه و معصیت است.
2. وجوب پوشش سر و موی زنان مسلمان آزاد، در آئین مقدس اسلام، از احکام مدیریتی و حکومتی اسلامی

است و انگیزه و فلسفه آن، شناخته شدن بانوان مسلمان آزاد از کنیزان، در زمانی که هنوز نظام برده داری ادامه داشته بوده است.

3. پوشش سر و موی کنیزان در ملأ عام، از نظر دین مبین اسلام واجب نبوده است، و زنان و دخترانی که برده بودند، مجاز بودند چه در هنگام نماز و چه در اماکن عمومی ، سر و موی خود را نپوشانند.

4. بنا بر احکام یادشده:

الف. صِرف عدم پوشش سر و مو، منافی با عفت عمومی و عامل فساد جامعه محسوب نمی گردد. و

گرنه، آئین اسلام هرگز عدم پوشش سر زنان و دخترانی که برده و کنیز بودند را مجاز نمی دانست.

ب. انگیزه امر به پوشش موی زنان مسلمان آزاد، فرضیه منافی عفت بودن نپوشیدن موی زنان نبوده است. بلکه

فلسفه و انگیزه حکم مذکور، تفکیک و شناخته شدن زنان مسلمان آزاد از زنان برده و کنیزان بوده است.

در اینجا، با استناد به آیات قرآن مجید، روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام، سخنان مفسّران قرآن مجید و مبانی فقهی شیعه ، خواهیم پرداخت.

پوشش زنان مسلمان درقرآن

عمده آیات مربوط به این موضوع در دو سوره از قرآن آمده است: یکی سوره " نور " و دیگر سوره " احزاب " .

الف – قرآن مجید در سوره نور، آیه 31 ، چنین می فرماید :

«و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهن و یحفظن فروجهن و لایبدین زینتهن الا ما ظهر منها و لیضربن بخمرهن علی جیوبهن و لا یبدین زینتهن الا لبعولتهن او آبائهن او آباء بعولتهن او ابنائهن او ابناء بعولتهن او اخوانهن او بنی اخوانهن او بنی اخواتهن او نسائهن او ما ملکت ایمانهن او التابعین غیر اولی الاربة من الرجال

او الطفل الذین لم یظهروا علی عورات النساء ، و لا یضربن بارجلهن لیعلم ما یخفین من زینتهن و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون".

یعنی : و به زنان با ایمان بگو چشمهای خود را [از نگاه هوس‌آلود] فروگیرند، و دامان خویش را حفظ کنند و زینت خود را -جز آن مقدار که نمایان است- آشکار ننمایند و سر اندازهای خود را بر سینه خود افکنند، و زینت خود را آشکار نسازند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدر شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران همسرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان

هم‌کیششان، یا غلامانشان یا افراد سفیه که تمایلی به زن ندارند، یا کودکانی که از امور جنسی مربوط به زنان آگاه نیستند؛ و هنگام راه رفتن پاهای خود را به زمین نزنند تا زینت پنهانیشان دانسته شود [و صدای خلخال که برپا دارند به گوش رسد]. و همگی بسوی خدا بازگردید ای مؤمنان، تا رستگار شوید.

ب – در آیه 59 از سوره مبارکه احزاب چنین می خوانیم :

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا".

یعنی : ای پیامبر! به همسران و دخترانت و زنان مؤمنان بگو: پوشش های (سر) را بر خویش فرو گیرند، این کار برای

اینکه شناخته شوند و مورد آزار قرار نگیرند بهتر است؛ خداوند همواره آمرزنده و مهربان است.

اما آیه‌ای که در آن کلمه " حجاب " به کار رفته ، آیه 54 از سوره احزاب است که در باره همسران پیامبر (ص) چنین می‌فرماید:

« و اذا سالتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب » .

یعنی : "و هنگامی که چیزی از وسایل زندگی را از

آنان [همسران پیامبر] می‌خواهید از پشت پرده بخواهید".

از دیدگاه علم لغت و سخن مفسران قرآن، منظور از حجاب در این آیه ، پرده است و مقصود از **من وراء حجاب**، یعنی از پس پرده که در حجره های زنان رسول گرامی اسلام نصب شده بود، و اگر فردی سؤالی از آنان داشت، می بایست از پشت پرده، پرسش خود را مطرح کند.

این آیه ، در باره نحوه گفتگوی مردان مسلمان با نساء النبی سخن می گوید و مخصوص زنان پیامبر اسلام است.

روشن است که بر اساس آیات شریفه قرآن و روایات اسلامی از پیشوایان معصوم علیهم السلام، حکم وجوب بدن و سر زنان مسلمان در صدر اسلام ، صادر شده است.

در عین حال، بر اساس اسناد و مدارک معتبر شرعی و فقهی که در مباحث آینده این نوشتار، از نظر شما خواهد گذشت، انگیزه و نوع حکم پوشش بدن زنان مسلمان (شامل زنان مسلمان آزاد و زنان برده و کنیزان) با انگیزه و نوع پوشش سر و موی زنان مسلمان آزاد، متفاوت می باشند.

فلسفه حکم پوشش بدن زنان مسلمان

دین اسلام، برای تأمین معنویت در جامعه مسلمانان، با برهنگی یا نیمه برهنه بودن بدن زنان، و برهنگی کامل مردان در ملأ عام، مخالفت ورزیده است. بنا بر این، عدم پوشش بدن زنان و برهنگی کامل مردان، منافی با عفت عمومی و مایه شهوت انگیزی و رواج فساد اخلاقی در جامعه می گردد.

حکم وجوب پوشش بدن زنان مسلمان که تأمین کننده مصلحت حیاتی ثابت و جاودانی جامعه مسلمانان در حفظ عفت عمومی و پیشگیری از فساد اخلاقی است، از نوع احکام تکلیفی مطلق است، و

انگیزه آن، پیشگیری از اعمال منافی عفت عمومی و ممانعت از رواج فساد در جامعه مسلمین است.

فلسفه حکم پوشش سر و موی زنان مسلمان

در خصوص انگیزه پوشش موی سر زنان در اسلام و نوع حکم مذکور از نظر فقهی، دو دیدگاه مطرح است:

1. دیدگاه نخست اینکه عدم پوشش موی سر زنان به طور کلی، موجب بر انگیختن شهوت است و بر خلاف عفت عمومی و باعث انتشار بی بند و باری در جامعه مسلمانان می گردد. لازمه این امر، وجوب پوشش موی سر نسبت به همه زنان مسلمان در جامعه است. صاحبان این دیدگاه ، وجوب پوشاندن موی سر زنان

را مبتنی بر این دانسته اند که موی زن به طور کلی موجب بر انگیختن شهوت می باشد و لذا از موی سر زن به عنوان "عورت" تعبیر نموده اند.

2. دیدگاه دوم این است که پوشش بدن زن مسلمان واجب شرعی است و شامل حال همه زنان می شود. اما امر به پوشش موی سر بانوان مسلمان، بر زنان مسلمان آزاد واجب گردیده و بر زنان و دخترانی که کنیز بوده اند واجب نشده است و این امر به خاطر امتیاز و مشخص شدن زنان آزاد از زنان کنیز بوده است. از اینرو، حکم پوشش موی سر که در قرآن و روایات آمده است، از نوع احکام شرعی مدیریتی و

حکومتی بوده است که به منظور شناخته شدن زنان مسلمان آزاد از کنیزان صادر شده است.

نکته قابل ملاحظه:

اشکال مهمی که بر دیدگاه اول وارد می شود این است که اگر عدم پوشش موی سر زنان به شکل عام، سبب انتشار بی بند و باری در جامعه مسلمانان می بود و این امر دلیل وجوب پوشش موی سر زنان مسلمان محسوب می شد، هرگز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و أئمه اطهار علیهم السلام، اجازه نمی دادند که خیل بزرگ کنیزان در جامعه مسلمانان بدون روسری و بدون پوشش موی سر خود در اماکن عمومی ظاهر

شوند. بلکه دستور می دادند همه زنان (از جمله جمعیت زنان و دختران که کنیز بودند و تعداد آنان نیز بسیار زیاد بود) باید در مکان های عمومی، موی سر خود را بپوشانند، زیرا در غیر این صورت، عفت عمومی خدشه دار می گردید و بی بند و باری، سراسر جامعه مسلمانان را در بر می گرفت.

این در حالی است که بر اساس روایات معتبر اسلامی، و فتوای اکثریت قریب به اتفاق فقها و راویان شیعه، رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و أئمه اطهار علیهم اسلام، زنان و دختران که برده بودند و به عنوان کنیز (أمة) در جامعه مسلمان حضور داشتند را به

پوشش موی سرشان فرمان ندادند. بلکه زنان و دختران جوان کنیز، بدون روسری و بدون پوشش موی سر، در زمان حیات رسول گرامی اسلام و امیر مؤمنان و أئمه اطهار علیهم السلام در جامعه مسلمین رفت و آمد داشتند و در اماکن عمومی نیز حضور می یافتند. علاوه بر این، رهبران مسلمان در صدر اسلام ، تأکید داشتند تا تفاوت زنان آزاد با زنان برده و کنیزان معلوم باشد.

روشن است که اگر صِرفاً عدم پوشش موی سر یک زن مسلمان امری منکر و حرام شرعی و خلاف عفت عمومی و مایه ترویج بی بند و باری در جامعه

مسلمانان بود، قطعا پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) و پیشوایان معصوم (علیهم السلام) از باب امر به معروف و نهی از منکر، عکس العمل جدی نشان می دادند و این عمل را مجاز نمی دانستند ، بلکه از آن نهی می نمودند، نه اینکه بگویند که کنیز لازم نیست سر خود را چه در حال نماز و چه در موارد دیگر بپوشانند.

در آیه شریفه قرآن نیز به این حقیقت اشاره شده است که انگیزه حجاب، شناخته شدن زنان آزاد از کنیزان است.

عبارت "ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا" در آیه 59 از سوره مبارکه احزاب نیز ، بر اعتبار شناخته شدن زنان مسلمان آزاد از زنان برده و کنیزها دلالت می کند. مفسران بزرگی از شیعیان مانند شیخ طبرسی در تفسیر "مجمع البیان" و علی بن ابراهیم قمی در کتاب "تفسیر قمی" و مفسرانی دیگر به امر تصریح کرده اند که انگیزه حکم پوشش سر برای زنان مسلمان آزاد، مشخص بودن زنان آزاد از کنیزان بوده است.

اینک، به شرح روایات اسلامی از کتاب "وسائل الشیعه" و دیگر کتب روایی اسلامی مانند "الکافی" و

"التهذيب" در خصوص عدم لزوم پوشش موی سر زنان و دخترانی که کنیز و جاریه بوده اند (چه در حال نماز و چه در غیر حال نماز و اماکن عمومی) می پردازیم.

محمّد بن مكّي الشهيد في (الذكرى) قال : روى علي بن إسماعيل الميثمي في كتابه عن أبي خالد القمّاط قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الأمة ، أتقنّع رأسها ؟ قال : إن شاءت فعلت ، وإن شاءت لم تفعل .

ترجمه: محد مکّی شهید در کتاب "الذکری" گفته است: علی بن اسماعیل میثمی در کتاب خود از ابی

خالد القماط روایت کرده است که از ابی عبدالله (امام صادق) علیه السلام پرسیده : آیا کنیز باید سر خود را بپوشاند؟ فرمود: اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد.

وبإسناده عن سعد ، عن أحمد وعبدالله ابني محمّد بن عيسى ، عن الحسن بن محبوب ، عن العلاء عن محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : قلت له : الأمة تغطّي رأسها ؟ فقال : لا ، ولا على أُمّ الولد أن تغطّي رأسها إذا لم يكن لها ولد.

ترجمه: به آن اسناد از سعد، از احمد و عبد الله پسران محمد بن عیسی، از حسن بن محبوب، از علاء، از محمد بن مسلم، از ابی عبدالله (امام صادق) علیه السلام روایت می کند که گفت: **به امام عرض کردم: آیا کنیز سر خود را می پوشاند؟ فرمود: نه، و (کنیز) امّ ولد هرگاه فرزند نداشته باشد، باز هم لازم نیست سر خود را بپوشاند.**

محمّد بن يعقوب ، عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن علي بن الحكم ، عن العلاء بن رزين ، عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر (عليه السلام) .

في حديث، قال: قلت: الأمة تغطّي رأسها إذا صلّت ؟

فقال : ليس على الأمة قناع.

ترجمه: محمد بن يعقوب، از محمد بن يحيى، از احمد بن محمد، از على بن الحكم، از علاء بن رزين، از محمد بن مسلم، از ابى جعفر (امام باقر) عليه السلام، در حديثى مى گويد : از آن حضرت سؤال كردم: آيا كنيز بايد سر خود را در هنگام نماز بپوشاند؟ آن حضرت فرمود: **پوشش سر براى كنيز لازم نيست.**

محمّد بن علي بن الحسين بإسناده عن محمّد بن مسلم ، عن أبي جعفر (عليه السلام) ...قال : وسألته عن الأمة إذا ولدت ، عليها الخمار؟ قال : لو

كان عليها لكان عليها إذا هي حاضت ، وليس عليها التقنّع في الصلاة.

ترجمه: محمد بن علی بن الحسین، به اسناد خود از محمد بن مسلم، از ابی جعفر (امام باقر) علیه السلام نقل می کند که گفت: از آن حضرت پرسیدم: آیا اگر کنیزی فرزند بیاورد، پوشش سر بر او واجب است؟ آن حضرت فرمود: **اگر واجب بود، از همان اول که بالغ می شد و خون حیض می دید، می بایست سر خود را بپوشاند. علاوه بر این، در نماز هم لازم نیست پوشش بر سر نهد.**

(منابع روایات یادشده: الکافی ج۳ ، التهذیب ج۲ ، و کتاب وسائل الشیعه، أبواب لباس المصلي، ب۲۹)

عمل اکثریت قریب به اتفاق فقهای شیعه به روایات یادشده در فتوا به عدم وجوب پوشش سر برای کنیزان ، و همچنین، استناد جمهور مفسران شیعه به روایات مذکور در حمل "لیعرفن" در آیه 59 سوره مبارکه احزاب بر معرفت و شناخت زنان آزاد مسلمان از کنیزان، شاهدی استوار بر اعتبار این روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام می باشد.

از این روایات به خوبی معلوم می گردد که پوشش سر بر کنیزان در اسلام ، واجب نبوده است و کنیزان می توانستند سر خود را نپوشانند .

بدین جهت، مشهور فقهای شیعه از زمان صدر اسلام تا کنون، پوشش سر زنان کنیز را واجب ندانسته اند.

سخنان دانشمندان بزرگ فقه شیعه، از فقهای اقدمین مانند شیخ مفید، تا صاحب جواهر الکلام، و فقهای معاصر مانند محقق خوئی، این حقیقت را تأیید می نماید.

روشن است که اگر نپوشیدن موی زن به طور کلی منافی با عفت عمومی و باعث فساد در جامعه و

گسترش بی بند و باری می شد، هرگز رسول گرامی اسلام (ص) و امام علی (ع) و پیشوایان معصوم علیهم السلام ، عدم پوشش موی سر کنیزان که شامل زنان و دختران جوان می شد را در عرصه های مختلف و اماکن عمومی، مجاز نمی دانستند بلکه آنان را نیز به پوشاندن موی سرشان امر می کردند.

در پرتو آنچه گذشت ، انگیزه حکم وجوب پوشش سر برای زنان آزاد و عدم وجوب آن برای زنان و دختران کنیز، این بوده است که بانوان آزاد و زنان کنیز از هم مشخص شوند. همانطور که بیان شد، بسیاری از مفسران بزرگ شیعه مانند صاحب تفسیر مجمع

البیان و صاحب تفسیر قمی، این نظر را تأیید کرده اند.

بر اساس سخنان جمهور مفسران قرآن مجید و پژوهش های مورخان، دلیل لزوم شناخته شدن زنان مسلمان آزاد از کنیزان این بوده است که زنان برده بر اساس مقررات دوران برده داری که در صدر اسلام هم ادامه داشت، در معرض خرید، فروش بودند و توسط افراد جامعه، پیشنهاد انتقال ملکیت آنان مطرح می شد. بنا بر این، به منظور مشخص شدن زنان برده که مشمول این مقررات بودند نسبت به زنان مسلمان آزاد، حکم پوشش سر برای زنان آزاد

صادر گردید، تا از اشتباه در تشخیص زنان برده با زنان آزاد توسط عموم مردم جامعه، پیشگیری بعمل آید.

از دیدگاه ما، اوامر قرآن شریف و روایات اسلامی در خصوص وجوب پوشش سر برای زنان مسلمان آزاد از نوع اوامر شرعی مدیریتی و حکومتی اسلامی است و انگیزه آن هم تفکیک زنان آزاد از زنان کنیز بر مبنای مقتضیات آن برهه از زمان صدر اسلام و بنا به تشخیص شارع مقدس بوده است.

بنا بر مجموعه آیا شریفه قرآن و روایات اسلامی که بیان گردید، انگیزه حکم پوشش سر برای زنان

مسلمان آزاد، شناخته شدن آنان از کنیزان بوده است، نه اینکه عدم پوشش سر و مو، مخالف عفت عمومی است.

پرسش ها و پاسخ ها

در اینجا، به منظور توضیح بیشتر در زمینه حجاب سر، به پرسش هایی در ارتباط با این موضوع، پاسخ می دهیم:

پرسش اول:

سؤال: سخن فقیهانی را که موی سر زنان را به عنوان "عورت" دانسته اند، چگونه پاسخ می دهید؟

جواب: برخی از فقها ، تعبیر یادشده را در خصوص موی سر زنان به کار برده اند، و بر این اساس، پوشش موی بانوان را به نحو حکم تکلیفی مطلق به طور کلی، واجب دانسته اند.

در پاسخ به این گروه از فقها ، نکات ذیل را یاد آور می شویم:

اولا: هیچ آیه ای در قرآن مجید بر تعبیر مذکور، یعنی عورت نامیدن موی زنان، دلالت ندارد.

ثانیا: هیچ روایت صحیحی و قابل استنادی در منابع و مصادر روایی شیعیان و پیروان اهل بیت علیهم السلام، مبنی بر عورت نامیدن موی زنان، وجود ندارد.

روایتی که آن گروه از فقها بدان اشاره می کنند، در یکی از منابع اهل سنّت (یعنی "سنن ترمذی") آمده است و در باره اعتبار آن، حتی میان فقها و محدّثان اهل سنت نیز، اتفاق نظر وجود ندارد و برخی از فقها و محدّثان اهل سنّت مانند عبدالله بن عدي، آن را روایتی ضعیف و نامعتبر دانسته اند.

این روایت ادّعا شده، حتی در معتبر ترین کتب روایی اهل سنّت مانند صحیح بخاری و صحیح مسلم، نیامده است.

بنا بر این، از دیدگاه فقه اهل تشیّع، هیچ حدیث معتبری در منابع روایی شیعه که هم از نظر سند و هم

از دیدگاه متن قابل قبول باشد، مدّعای برخی فقیهان مبنی بر عورت دانستن موی سر زنان را تأیید نمی کند.

ثالثا: برخی از فقهایی که تعبیر مذکور را به کار برده اند ، برای اثبات مدّعای خود، ادّعای اجماع فقهای شیعه را مطرح کرده اند.

در پاسخ این گروه، به این حقیقت اشاره می کنیم که اگر مقصود، "اجماع منقول" باشد، قطعا از دیدگاه همه محققان در علم فقه و اصول فقه، اجماع منقول، حجّیت و اعتبار ندارد.

اما اگر مقصود، "اجماع محصّل" باشد، ادّعای اجماع یادشده کاملا نادرست است. زیرا بسیاری از

فقیهان بزرگ شیعه، چنین اجماعی را در خصوص عورت دانستن موی زنان، مردود دانسته و با صراحت، به مخالفت با آن برخاسته اند.

به عنوان مثال، محقق نراقی در کتاب مستند الشیعه ، و فقیه بزرگوار سید علی طباطبائی در کتاب "ریاض المسائل" ، و فقیه نامدار شیعه شیخ محمد حسن صاحب جواهر در کتاب نفیس "جواهر الکلام" ، و آیت الله سید محسن حکیم در کتاب "مستمسک العروة الوثقی"، و محقق گرانقدر سید محمد داماد در "کتاب الصلاة" و جمعی دیگر از فقهای شیعه، تعبیر

عورت دانستن موی زنان را رد کرده اند و ادعای اجماع بر این امر را مردود و بی اساس دانسته اند.

بر اساس آنچه بیان شد، هیچ دلیل معتبر قرآنی، روایی و فقهی برای اثبات تعبیر "عورت دانستن موی سر زنان" وجود ندارد.

بنا بر این، نمی توان از این ادعا، به عنوان دلیل، برای اثبات وجوب پوشش موی سر به نحو وجوب تکلیفی مطلق، استفاده کرد.

پرسش دوم:

سؤال : آیا میان پوشش زن مسلمان آزاد در نماز و پوشش او در اماکن عمومی و ملأ عام، ملازمه وجود

دارد؟ به عبارت دیگر، آیا وجوب پوشش سر برای زنان مسلمان آزاد در نماز، دلالت بر وجوب پوشش سر آنان در غیر نماز یعنی در اماکن عمومی و ملأ عام ندارد؟

جواب : شرایط لباس نماز گزار که در فقه اسلامی بیان شده است مانند پوشش سر و طهارت لباس و امثال آن، الزاما به معنای وجوب مراعات آن شرایط در غیر حالت نماز نیست. به عنوان مثال، لباس زن آزاد مسلمان نمازگزار باید طاهر باشد، ولی این امر بدین معنا نیست که طاهر بودن لباس آن زن در غیر حالت نماز، واجب است. همچنین، پوشیدن برخی از

لباسها که دارای اجزاء حیوان غیر حلال گوشت باشد (غیر از موارد استثنا شده) در نماز جایز نیست، ولی این امر بدین معنا نیست که پوشیدن آن لباسها در غیر حالت نماز هم جایز نیست.

بنا بر اصطلاح فقهی، وجوب پوشش سر به هنگام نماز، حکم شرطی است، که به عنوان بیان یکی از شرایط لباس زن نمازگزار، تبیین گردیده است و معنای آن این است که صحت نماز مبتنی بر این شرایط است. بنا بر این، ملازمه ای میان این امر، و حکم لباس زنان در غیر حالت نماز، وجود ندارد.

پرسش سوم:

سؤآل: رهبران اسلامی صدر اسلام به چه دلیل به تمایز و شناخته شدن زنان آزاد از زنان برده و کنیزان اصرار داشتند؟

جواب: دلیل این امر در شرح شأن نزول آیه پنجاه و نه از سوره احزاب توسط اکثر مفسران بیان شده است. کنیزان در نظام برده داری که در آن عصر هنوز باقی بوده است، طبق مقرراتی در معرض خرید و فروش بودند. تفکیک در نوع حجاب زنان مسلمان آزاد و کنیزان برای شناخته شدن زنان مسلمان آزاد از کنیزان بوده است، تا زنان آزاد در معرض پرسش و

پاسخ مردم در خصوص خرید و فروش آن ها قرار نگیرند. برای توضیح بیشتر، به شرح شان نزول آیه مذکوردر تفاسیری مانند مجمع البیان و تفسیر قمی و امثال آن مراجعه شود.

پرسش چهارم:

سؤال: گرچه این پرسش در ارتباط مستقیم با مبحث این نوشتار نیست، ولی آیا نظام برده داری که در طول تاریخ قبل از اسلام بوده است، نباید در آغاز صدر اسلام باطل و ملغا می گردید ؟

جواب: با مطالعه آیات قرآن مجید و روایات اسلامی به این نتیجه می رسیم که دین اسلام، با بردگی انسان

ها و نظام برده داری، مخالف بوده و برای رفع این مشکل اجتماعی و انسانی، برنامه ریزی بلند مدّت داشته است.

امام علی (ع) در نهج البلاغه می فرمایند: لا تکن عبد غیرک، و قد جعلک الله حرا.

یعنی: برده دیگران مباش زیرا خدا تو را آزاد آفریده است.

این روایت به روشنی ثابت می کند که از دیدگاه اسلام، خداوند، انسان ها را آزاد آفریده است و نظام بردگی، امری ناپسند است و باید لغو شود.

نکته مهم اجتماعی که باید مورد نظر قرار گیرد این است که سیاست اسلام ،, از بین بردن نظام برده داری در برهه ای از زمان بوده است، و نه به صورت دفعی. زیرا در غیر این صورت، جمعیت بزرگ بردگان که فاقد شغل مستقل و مسکن مستقل بودند به صورت ناگهانی بدون درآمد و سرپناه می شدند و معضلی بر مشکلات جامعه آن دوران افزوده می شد. بنا بر این، آزاد سازی بردگان و به تبع آن، ملغا شدن نظار برده داری در اسلام، به صورت تدریجی انجام پذیرفت تا از بروز مشکل اجتماعی یادشده پیشگیری به عمل آید.

به همین دلیل در دین اسلام، بر مسلمانان واجب است در مواردی مانند تاوان ترک عمدی روزه و امثال آن، برده ای را در راه خدا آزاد کنند. همچنین، آیات و روایات فراوانی که در فضیلت آزاد کردن غلامان و کنیزان در کتب روایی اسلامی آمده است، مشوّق افراد جامعه در بر افکندن نظام برده داری بوده است.

در آیات شریفه قرآن و احادیث رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام ، به این حقیقت اشاره شده است که آزادی برده ها، امری مطلوب خداوند و نشانه ایمان واقعی است و باعث بخشش گناهان می شود.

در اینجا به عنوان نمونه، برخی از آیات شریفه قرآن را از نظر گرامی شما می گذرانیم:

"لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ". (سوره بقره، آیه 177).

یعنی: نیکوکاری آن نیست که روی به جانب مشرق یا مغرب کنید. لیکن نیکوکاری آن است که کسی به خداوند و روز رستاخیز و فرشتگان و کتاب آسمانی و پیامبران ایمان آورد و دارایی خود را در راه دوستی

خدا، به خویشان و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان و مددجویان ببخشد و **در راه آزاد کردن بردگان** صرف نماید.

همچنین، در سوره توبه، آیه 60، چنین آمده است:

"إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ".

یعنی: صدقات منحصرا از آنِ تهیدستان و مستمندان و متصدیان اداره صدقات و کسانی است که تألیف قلوب آنها لازم است(برای متمایل کردن غیر مسلمانان به دین اسلام) و **آزادی بردگان** و قرض‌داران و آنچه در

راه خداست می باشد. این امر، فریضه ای است از جانب خداوند، و خدا دانا و حکیم است.

بنا بر آنچه بیان شده معلوم می گردد که دین اسلام با بردگی انسان ها و نظام برده داری مخالفت ورزیده، و برای لغو آن، برنامه ریزی بلند مدّت نموده است، ولی در مدّت زمانی که همه بردگان آزاد نشده اند، لازم بود قوانین مدیریتی و حکومتی مورد نیاز، جهت سامان بخشیدن به جامعه ای که شامل افراد آزاد و بردگان می شد، داشته باشد، تا مشکلات هر دو گروه، به حدّ اقل برسد و در دراز مدت، به طور کلی مرتفع گردد.

*****

مبحث دوم : حق رهبری جامعه برای زنان

یکی از مسائل بحث انگیز در جوامع اسلامی، مبحث ولایت زنان از دیدگاه اسلام است. برخی از نظریه پردازان مسلمان، ولایت زنان را جزء محذورات و امور ممنوعه دانسته اند، و برخی دیگر، قائل به تساوی زن و مرد در این زمینه گشته اند، و جمعی نیز، مسئولیت زنان را در حدّ ولایت عظمی نپذیرفته، ولی در مورد مسئولیّت های دیگر، اعتراضی ندارند.

منظور از ولایت عظمی، زعامت و مدیریت کلان جامعه، مانند مقام "رهبری امّت" و مقام "مرجعیت دینی" است.

در کشورهای اسلامی نیز، دیدگاه های گوناگون با اختلافات فکری زیاد، ارائه گردیده است.

به عنوان مثال، در برخی از کشورهای عربی، هنوز زنان حق رأی در انتخابات ندارند، چه رسد به حق انتخاب شدن و پذیرفتن پست ها و مدیریّت های مهم.

در برخی از کشورهای دیگر اسلامی، زنان اجازه دارند تا سطوح میانی مدیریّت سیاسی و علمی و اجتماعی صعود کنند، ولی در مورد ولایت عظمی، با بن بست مواجه هستند.

امروزه، به خصوص در کشورهای اسلامی پیشرفته یا در حال توسعه، مسأله ولایت زنان به صورت جدّی

مطرح است، و بذل توجّه متفکّران اسلامی را به این پدیده بحث انگیز، بیش از پیش، مطالبه می نماید.

در این نوشتار ، می کوشیم تا ابعاد حقوق زنان را در این زمینه، مورد بررسی قرار دهیم و با توجه به دلائل معتبر شرعی، دیدگاه خود را در خصوص ولایت عظمای بانوان، با استناد به مبانی انسانی و اسلامی، ارائه نماییم.

بحث از مسئولیّت زنان، در سه مقوله به شرح ذیل، مورد بررسی قرار می گیرد.

1. مسئولیّت های خُرد اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، علمی و امثال آن ها، مانند مدیریّت مدرسه، معلمی،

استادی دانشگاه، مدیریّت شرکت های تجاری، و مشابه آن ها.

2. مسئولیّت های میانی و مدیریّت های عالی رتبه، مانند وزارت، نمایندگی پارلمان، مدیریّت کلّ، و امثال آن ها.
3. مقام ولایت عظمی و سرپرستی کلّ جامعه از طریق پذیرش مسئولیّت رهبری امّت، و ریاست کلّ کشور، که لازمه آن فرماندهی کلّ قوای مسلّح و حضور در میادن نبرد و عرصه مدیریّت کلان کشور است.

بخش اول از مدیریّت و مسئولیّت برای زنان، مورد پذیرش عامّه مسلمانان و علماء اسلام بوده و هست و نیازی به بحث ندارد.

بخش دوم (مسئولیّت های نسبتا کلان و مدیریّت های میانی در حدّ وزیر و وکیل و پایین تر از آن) برای زنان نیز، در بسیاری از کشورهای اسلامی، پذیرفته شده است.

گرچه برخی از فقهاء ، این نوع از مدیریّت را نیز مورد

تایید قرار نداده اند، اما جمع دیگری از آنان، جواز آن را اعلام داشته اند. به هرحال، مخالفت با این رده از مدیریّت برای زنان، در سطح خیلی گسترده وجود ندارد.

آنچه بیش از هرچیز دیگر مورد بحث و مناقشه جدّی میان فقها قرار گرفته است، مدیریّت عالی کشور و ولایت عظمای امّت است.

از اینرو، ما نیز بر روی این موضوع بحث انگیز، متمرکز می شویم و سعی می کنیم دلایل طرفین را بیان نماییم و در نهایت، آنچه را که مطابق با واقع است، استنباط کنیم.

دلائل مخالفان ولایت زنان

کسانی که با ولایت عظمی برای زنان یا هرگونه ولایت برای آنان مخالفت ورزیده اند، به دلائلی از قرآن و

سنّت، استدلال نموده اند که مهمترین آن موارد را به همراه پاسخ لازم، از نظر شما می گذرانیم:

دلیل نخست

یکی از ادلّه این گروه، آیه 33 از سوره نساء است:

"الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض و بما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله ".

جمعی از فقهاء و مفسّران قرآن، کلمه "قوّام" را در این آیه به معنای قیّم و یا حاکم دانسته اند، که بر آن اساس، حق حاکمیّت از آن مردان خواهد بود.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، چنین می گوید:

"قیم بودن مردان بر زنان عمومیت دارد، و منحصر به شوهر نسبت به زن خود نیست، و چنان نیست که مردان تنها بر همسر خود قیمومیت داشته باشند، بلکه حکمی که جعل شده، برای نوع مردان بر نوع زنان است، البته در جهات عمومی که ارتباط با زندگی هر دو طایفه دارد. آن جهات عمومی که عامه مردان در آن جهات بر عامه زنان قیمومت دارند، عبارت است از مثل حکومت و قضا که حیات جامعه بستگی به آنها دارد، و قوام این دو مسئولیت و یا دو مقام بر نیروی تعقل است". (تفسیر المیزان، جلد چهارم).

علامه طباطبایی، دلیل این امر را افزون بودن نیروی تعقّل در مردان نسبت به زنان دانسته و چنین می گوید:

"هیچ دانشمندی از چنین شریعتی و با مطالعه همین مقدار از احکام آن جز این توقع ندارد که در مسائل کلی و جهات عمومی واجتماعی، زمام امور را به دست کسانی بسپارد که داشتن عقل بیشتر امتیاز آنان است، چون تدبیر در امور اجتماعی از قبیل حکومت و قضا وجنگ نیازمند به عقل نیرومند است و کسانی را که امتیازشان داشتن عواطف تند و امیال نفسانی بیشتر است، از تصدی آن امور محروم می سازد".

آنگاه، این محقق، به آیه 33 در سوره نساء که قبلا گذشت، اشاره کرده و آن را دلیل سخن خود دانسته است.

اشکال به این دلیل

همانگونه که بیان شد، ما "قوّام" را بر اساس علم لغت، به معنای پشتیبان و متکفّل به امر دانستیم و آیه یادشده را به شرح زیر، ترجمه کردیم:

"مردان ، پشتیبانان زنان و متکفّل امور آنان هستند به آنچه که خداوند برخی از آن مردان را بر بعضی دیگر از آنان برتری داده و به آنچه که از اموال خویش می

بخشند. پس زنان شایسته ، فروتن و رازدار امور نهانی هستند به آنچه خداوند آن را نگاه داشته است".

از دیدگاه ما این آیه شریفه تنها به وجوب تکفّل و پشتیبانی مردان برای زنان در امر معاش اشاره می کند، و هیچ دلالتی بر افضلیّت مقام مردان نسبت به زنان و یا انحصار حق ولایت و رهبری برای آنان ندارد.

دلیل دوم

آیه دیگری که برخی از فقهاء به آن استدلال کرده اند عبارت است از آیه 33 از سوره احزاب که خطاب به زنان پیامبر (ص) چنین می فرماید:

"وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى".

یعنی: در خانه‌های خود بمانید، و ظاهر نشوید به مانند ظاهر شدن دوران جاهلیّت نخستین.

برخی از فقهاء مانند آیة الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه، کلمه "تبرّج" را به معنای ظاهر شدن در میان مردم دانسته اند که در این آیه از آن نهی شده است.

بر این اساس، احراز پست های سیاسی و حکومتی را برای زنان که لازمه اش ظاهر شدن در نزد مردم است، ممنوع شمرده اند.

اعتراض به این دلیل

چندین اعتراض بر این استدلال وجود دارد:

اشکال اول اینکه قطعا مقصود از تبرّج، هرگونه ظهور در جامعه نیست. و گرنه، حضور و ظهور زنان در خیابان و مجامع عمومی هم باید ممنوع شود.

بلکه مقصود، نوع خاصی از ظهور است که در آیه یادشده به آن تصریح شده است، و آن ظاهر شدن از نوع ظهور زنان در جاهلیّت است که با پوشش نامناسب و اطوار نامشروع ظاهر می شدند.

بنا بر این، آیه مذکور، دلالتی بر ممنوعیّت زعامت و رهبری و ریاست زنان در عین مراعات حجاب و پوشش اسلامی، ندارد.

اشکال دوم به استدلال مذکور این است که مخاطبان این سخن، زنان پیامبر (ص) هستند. ممکن است امری برای زنان آن حضرت جایز نباشد، ولی برای دیگر زنان جایز باشد. مثل اینکه زنان پیامبر بعد از رحلت آن حضرت با فرد دیگری ازدواج نمی کردند، ولی این امر دلیل بر این نمی شود که زنان دیگر هم نباید بعد از درگذشت شوهر خود ازدواج نمایند.

اشکال سوم این است که طلب عدم تبرّج، در این آیه، در ضمن یک سری از مطالبات از زنان پیامبر آمده است که برخی از آنها واجب و بعضی دیگر مستحب هستند. مثلا طلب اقامه نماز و ایتاء زکات از نوع امر

وجوبی است؛ ولی طلب صحبت نکردن به صورت نرم، و قرائت قرآن، از نوع امر استحبابی است.

بنا بر این، حتّی اگر تبرّج را به معنای مدیریّت سیاسی و رهبری بدانیم، معلوم نیست که طلب ترک آن برای زنان واجب است یا مستحب. با این بیان، روشن می گردد که این آیه با این سیاق، بر وجوب ترک پست سیاسی و زعامت جامعه برای زنان دلالت ندارد، و حرمت احراز ولایت را برای آنان، اثبات نمی نماید.

برای توضیح این سخن، متن آیات قبل و بعد این آیه شریفه را از نظر شما می گذرانیم:

"يَا نِسَاء النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاء إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا. وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا. وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا".

یعنی: ای همسران پیامبر! شما مانند یکی از زنان عادی نیستید، اگر تقوا پیشه کنید؛ پس به گونه‌ای نرم سخن نگویید که بیماردلان در شما طمع کنند، و سخن شایسته بگویید. و در خانه‌های خود بمانید، و

همچون ظهور در دوران جاهلیّت نخستین، ظاهر نشوید، و نماز را برپا دارید، و زکات را بپردازید، و خدا و پیامبر او را اطاعت کنید؛ خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاك سازد. آنچه را در خانه‌های شما از آیات خداوند و حکمت خوانده می‌شود یاد کنید؛ خداوند لطیف و آگاه است.

دلیل سوم

برخی از فقهاء به روایتی در نهج البلاغه اشاره کرده اند که مردان را از مشورت با زنان و دادن اختیارات به

آنان برحذر می دارد. مثلا در نامه 31 نهج البلاغه خطاب به امام مجتبی (ع) چنین آمده است:

"إيّاك و مشاورة النّساء ، فانّ رأيهنّ إلى أفن و عزمهنّ إلى وهن ... و لا تملّك المرأة من أمرها ما جاوز نفسها ، فانّ المرأة ريحانة و ليست بقهرمانة".

یعنی: از مشورت با زنان بپرهیز، که رأی آنان زود سست می شود و تصمیم آنان ناپایدار است... و زن را مالک آنچه از شخص او زیاد تر است ننما، زیرا زن مانند ریحان است، نه قهرمان.

اشکال به این استدلال

از قرائن و شواهد بر می آید که طلب عدم مشورت با زنان در اینگونه روایات – بر فرض که سند آنها صحیح باشد - ، به موارد خاص یا اشخاص ویژه و یا شرایط مخصوصی عنایت داشته است.

به عنوان مثال، در این روایت قرینه ای وجود دارد که نشان می دهد که مقصود از نگه داشتن زنان در خانه و عدم مشورت با آنان، زنان حرم امام مجتبی بوده اند. زیرا در ادامه آن سخن چنین آمده است:

"و إن استطعت أن لا يعرفن غيرك فافعل".

یعنی: اگر می توانی کاری کنی که آن زنها غیر از تو را نبینند، این کار را انجام بده.

بنا بر این، نمی توان به این عبارت، بر عدم جواز مشورت با زنان دانشمند و خردمند ، استدلال کرد. آیا می توان گفت: مشورت با شخصیّت دانشمندی مانند حضرت زهرا (سلام الله علیها) هم جایز نبوده است؟، یا اینکه : مشورت با حضرت زینب که "عقیله بنی هاشم" (یعنی: خردمند طایفه بنی هاشم) لقب داشته نیز ، جایز نبوده است؟

علاوه بر این، آیات قرآن مجید نشان می دهد که برخی از زنان خردمند، مردان را با توصیه ها و مشاوره های خود راهنمایی می کردند.

به عنوان مثال، در آیه 26 از سوره قصص، چنین آمده است که دختر شعیب پیغمبر، پدر خود را توصیه کرد تا حضرت موسی را به استخدام خود در آورد:

"قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ".

یعنی: یکی از دختران او گفت: ای پدر، او را به استخدام خود در آورد، زیرا که بهترین کسی که به کار می گیری، آن است که نیرومند و امانت دار باشد.

می دانیم که حضرت شعیب، به این توصیه عمل کرد و موسی را به استخدام خود در آورد.

نمونه دیگر، توصیه همسر فرعون است که وقتی جعبه ای را از روی آب رودخانه نیل گرفتند و او کودک خردسالی که بعدا موسی نامیده شد را در درون آن دید، و شوهرش خواست آن کودک را به قتل برساند، آن زن خردمند گفت:

"وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا". (سوره قصص، آیه 9).

یعنی: همسر فرعون گفت: این کودک، نور چشم من و تو است، او را نکش، باشد که به ما نفعی برساند، و ما او را فرزند خود قرار دهیم.

بنا بر این آیات، نمی توان گفت که مشاوره زنان همواره به زیان و ضرر است و با هیچیک از زنان نباید مشورت کرد.

اما در خصوص عبارت دیگر روایت مذکور که می گوید: "زن را مالک آنچه از شخص او زیاد تر است ننما، زیرا زن مانند ریحان است، نه قهرمان"، به این نکته اشاره می کنیم که مجموعه موارد نهیی که در این نامه مطرح شده، شامل یک سری امور حرام و یک دسته از امور مکروه می باشد. مثلا، قبل از این جمله، چنین آمده است: "إيّاك أن تذكر من الكلام ما كان مضحكا" (یعنی: هرگز سخن خنده دار مگو).

روشن است که این نهی، کراهتی است و بر حرمت دلالت نمی کند.

بنا بر این، سیاق کلام در نامه مذکور، دلالت قطعی بر این ندارد که نهی از تفویض اختیارات به زنان، امری حرام باشد.

دلیل چهارم

دلیل دیگری که مخالفان ولایت زنان به آن استدلال کرده اند، آیه 228 از سوره بقره بدین شرح است:

"وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ".

یعنی: برای مردان درجه ای نسبت به زنان است.

این گروه معتقدند که به خاطر درجه برتری که مردان دارند، زنان نمی توانند به ولایت و رهبری دست یابند.

اعتراض به این استدلال

اشکال اولی که بر این استدلال وارد می شود این است که اگر به کلّ آیه توجه کنیم، می بینیم که تعادل در فضیلت برای هر دو دسته از زنان و مردان رعایت شده است. قرآن می فرماید:

"وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكُيمٌ". (سوره بقره، آیه 228).

یعنی: و برای آن زنان، همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده است؛ و مردان نیز، دارای درجاتی نسبت به آنان هستند، و خداوند توانا و حکیم است.

بنا بر این، همانگونه که مردان دارای کمالات برتری نسبت به زنان هستند، زنان نیز دارای حقوق و امتیازاتی نسبت به مردان می باشند. پس وجهی ندارد که به صورت یک طرفه به آیه بنگریم و طرف دیگر را نادیده بگیریم.

اشکال دیگر اینکه داشتن درجه ای از نوعی کمال برای مردان به صورت کلی، دلیل بر آن نیست که بانویی هم

که دارای مراتب والایی از دانش، حکمت، مدیریّت و شایستگی های دیگری برای احراز زعامت و ریاست است، باید از آن محروم باشد.

دلیل پنجم

دلیل دیگر مخالفان ولایت زنان، روایتی است که در منابع اهل سنّت بیان شده است.

این حدیث، از شخصی به نام ابوبکره نقل گردیده که می گوید:

"لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ (و آله) وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى قَالَ : لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ امْرَأَةً". (صحیح بخاری، حدیث 4425).

یعنی: هنگامی که به پیامبر (ص) خبر رسید که اهل ایران، دختر کسری را رهبر خود گردانده اند، آن حضرت فرمود: هرگز گروهی که زنی را فرمانروای خود سازند، رستگار نخواهند شد.

اشکال به این استدلال

اعتراض اساسی به این استدلال، مشکل سند آن می باشد که در کتاب صحیح بخاری و امثال آن آمده است. حتی برخی از علمای اهل سنّت نیز، این حدیث را فاقد سند معتبر دانسته اند. این مطلب، در شماره

59 مجله "التجدید" نیز بیان شده است که جمعی از دانشمندان، این سخن را کذب و نادرست قلمداد کرده اند که به دروغ، به رسول خدا (ص) نسبت داده شده است.

دلیل ششم

بعضی مخالفان معتقدند که تجربه عملی نشان داده است که زنان

در امر رهبری جامعه موفقیتی نداشته اند و در برخی از موارد، مشکلاتی را به بار آورده اند.

این گروه از مخالفان، نمونه هایی را نیز، مورد اشاره قرار می دهند.

اشکال به این استدلال

اعتراضی که بر این استدلال وارد می شود این است که موارد بسیاری هم وجود دارد که مدیریّت مردان، ناموفق بوده و خسارات فراوانی را به بار آورده است. آیا می توان گفت: به این دلیل، ولایت شامل حال مردان هم نباید بشود؟

علاوه بر این، نمونه هایی از مدیریّت های در سطح کلان و رهبری دولت در کشورهای بزرگی مانند

هندوستان و آلمان و غیر آنها برای زنان مشاهده شده است که حدّ اقل، دست کمی از مدیریّت بسیاری از مردان در کشورهای مشابه نداشته است.

تا اینجا، مهمترین دلائل مخالفان ولایت زنان را با اعتراضاتی که بر آنان وارد گردیده است، از نظر شما گذراندیم.

اینک، به تشریح دلائل موافقان و نقد و بررسی آن ها می پردازیم.

دلائل اثبات ولایت زنان

برخی از ادلّه ای که ولایت زنان را به اثبات می رسانند،

عبارتند از :

دلیل نخست

دلیل اول، آیه 71 از سوره توبه است که چنین می فرماید:

"وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ".

یعنی: مردان و زنان با ایمان، ولیّ یکدیگرند؛ امر به معروف، و نهی از منکر می‌کنند؛ نماز را برپا می‌دارند؛

و زکات را می‌پردازند؛ و خدا و پیامبر را اطاعت می‌کنند؛ بزودی خدا آنان را مورد رحمت خویش قرارمی‌دهد؛ خداوند توانا و حکیم است".

بنا بر این استدلال، به دلیل اطلاق آیه یادشده، تفاوتی میان مرد و زن برای احراز ولایت بر دیگران، وجود ندارد و هر کدام از آنها جایز است ولیّ و سرپرست جامعه باشد.

اشکال بر این استدلال

ممکن است کسی بگوید: مقصود از ولایت در این آیه شریفه،

دوست داشتن یکدیگر است، چنانکه بعضی از فقهاء اینچنین ترجمه کرده اند.

اعتراض به این اشکال

اما این اشکال را می توان بدین صورت پاسخ داد که ادامه آیه نشان می دهد که مقصود از ولایت در اینجا، فراتر از دوستی و محبت یکدیگر است. زیرا پس از بیان ولایت، امر به معروف و نهی منکر آمده است که دلالت بر حق آمریّت به معروف و بازدارندگی از معاصی دارد، و این امر، مرتبه ای از مراتب ولایت به معنای سرپرستی است.

البته ممکن است در جواب این اعتراض هم گفته شود: بنا بر این سخن، ولایت زنان و مردان در این آیه، محدود به حق امر به معروف و نهی از منکر است و این آیه شریفه، دلیلی بر ولایت عظمی برای زنان نمی باشد.

دلیل دوم

دلیل دیگر برای اثبات ولایت زنان، حدیث شریفی است که اثبات می کند که پنجاه نفر از مجموعه 313 نفر از کارگزاران حکومت جهانی امام مهدی (عج)، از زنان خواهند بود.

ما این مطلب را در کتاب "امام مهدی و آخرالزمان" به شرح زیر، توضیح داده ایم:

امام زمان (عج) مانند هر پیشوای بزرگ دیگر، دارای کارگزاران نظام، و فرماندهان نیروهای تحت امر خود می باشد، که باید از توانایها و ویژگیهای خاصی برخوردار باشند.

در روایات اسلامی، به این نکته اشاره شده است که سیصد و سیزده یار باوفا و توانمند، سرداران قیام و کارگزاران تشکیلات نهضت جهانی مهدی موعود را در عصر ظهور، تشکیل می دهند.

روشن است که مجموعه طرفداران و پیروان آن حضرت به مراتب باید بیش از این عدد باشند، در غیر این صورت، ایجاد یک حرکت بزرگ در سطح گیتی، با مشکل مواجه خواهد شد. بنا بر این، تعداد سیصد و سیزده نفر از یاران امام زمان (ع) که در روایات بیان شده است، مربوط به نیروهای کادر مدیریّت و فرماندهی سپاه تحت امر آن حضرت می باشد.

بر اساس حدیثی که در جلد اول کتاب "تفسیر عیاشی" و جلد اول کتاب "معجم احادیث الامام المهدی" و جلد هفتم کتاب "مجمع الزوائد" آمده است، تعداد پنجاه نفر از سیصد و سیزده تن از

کارگزاران قیام جهانی حضرت مهدی (ع) را زنان تشکیل می دهند.

روایت مذکور که از امام باقر (ع) نقل شده ، به شرح ذیل است:

"و یجیء - والله - ثلاث مأة و بضعة عشر رجلا فیهم خمسون امراة یجتمعون بمکة علی غیر میعاد ... و هی الآیة التی قال الله: [اینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا ان الله علی کل شی ء قدیر]".

یعنی: به خدا سوگند، سیصد و سیزده نفر می آیند که پنجاه نفر از آنها زنان هستند که بدون هیچ قرار قبلی در مکه کنار یکدیگر جمع خواهند شد ... این است

معنای آیه شریفه قرآن مجید که می فرماید: هر جا باشید خداوند همه شما را حاضر می کند، زیرا او بر هر کاری توانا است.

اشکال به این استدلال

بعضی از نویسندگان خواسته اند این روایت را بدین صورت توجیه کنند که این امر، یعنی ولایت و فرمانروایی زنان، مخصوص عصر ظهور حضرت امام زمان - علیه السلام - است که مردان زنان در آن دوران به کمال خواهند رسید، و این امر، شامل زمان ما نمی شود.

پاسخ به این اشکال

در جواب این اعتراض می توان گفت: اگر فرمانروایی زنان امری حرام و نامشروع باشد، قطعا امام مهدی (عج) روا نمی داند که این عمل حرام، در زمان حکومت ایشان پیاده شود.

اما اینکه گفته اند: مردم در زمان آن حضرت کامل خواهند شد و بدلیل اینکه هنوز مردان و زنان به کمال نرسیده اند، زنان نمی توانند به مقام فرمانروایی برسند، در پاسخ می گوییم: این اشکال در مورد مردان نیز، می تواند وارد باشد.

همانگونه که ملاحظه فرمودید، بر دلائل مخالفان ولایت زنان، اعتراض های متعددی وارد شده، و دلائلی نیز، بر اثبات ولایت و امکان احراز زعامت جامعه برای آنان، اقامه گردیده است.

نتیجه:

بر اساس آنچه بیان شد معلوم گردید که دلائل محکمی بر شایستگی زنان برای احراز مقام اعلای رهبری و مدیریت در عرصه های سیاسی، دینی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی جامعه وجود دارد. از سوی دیگر توضیح داده شد که همه دلائل مخالفان این دیدگاه، مخدوش و غیر قابل استناد هستند.

****

مباحث مهم دیگری نیز در زمینه آزادی ها و حقوق اساسی زنان وجود دارد که در کتاب "پرسش هایی پیرامون حقوق زنان در اسلام" به شرح و توضیح آن ها پرداخته ایم.

*****

اسلام مدرن و دموکراسی

رابطه میان دموکراسی و دین به صورت عام، و ارتباط میان دموکراسی و مکتب اسلام به صورت خاص، از جمله مباحث چالش بر انگیز دوران معاصر است.

برخی از اندیشمندان جهان اسلام، این دو پدیده را قابل سازش با یکدیگر دانسته و تلاش کرده اند تا دموکرات بودن آئین اسلام را به اثبات برسانند؛ در حالی که گروهی دیگر، آندو را غیر قابل جمع و متنافر با یکدیگر معرفی نموده اند.

بعضی از دانشمندان اسلام نیز، در صدد تفصیل میان مبانی دموکراسی برآمده اند و بر این عقیده هستند که نظریه دموکراسی به دو گونه قابل عرضه است:

1. دموکراسی به معنای مردمسالاری با گرایش به ارزش های انسانی مانند آزادی بیان، عدالت خواهی، مسئولیّت پذیری، مشارکت مردمی، و پاسخگو بودن در برابر مردم.
2. دموکراسی به شیوه غربی و با گرایش به لیبرالیسم و سکولاریسم در زمینه های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی.

این گروه از متفکران، قرائت اول از دموکراسی را با آئین اسلام، سازش پذیر معرفی می کنند، و برداشت دوم را در مقابل دین و شریعت الهی، ناسازگار می دانند.

دلیل این دیدگاه آن است که اصولی را در مکتب اسلام می یابیم که بر ارزش های مشترک دین راستین و دموکراسی به معنای مردمسالاری، تاکید می ورزد. در حالی که پیام اساسی دین که خدا محوری است، با بخشی از مبانی لیبرالیسم غربی و سیکولاریسم به معنای جدایی دین از دولت، یا جدایی دین از سیاست، در تعارض می باشد.

از اینرو، تلاش خواهیم کرد تا دیدگاه خود را در این زمینه با استناد به مبانی عقلی و فطری، و با توجه به منابع و مصادر شرعی، تبیین نماییم.

تعریف دموکراسی

واژه دموکراسی از کلمه یونانی δημοκρατία (*dēmokratía*) به معنای حکومت مردم، گرفته شده است. این کلمه نیز ، از دو واژه یونانی دیگر به شرح ذیل، تشکیل گردیده:

1. δῆμος یا Δήμος (*dêmos*) به معنای مردم.
2. κράτος (*Kratos*) به معنای قدرت، یا Κρατία (kratia) به معنای حکومت.

بنا بر این، کلمه دموکراسی در اصل، به معنای حکومت و یا قدرت عامّه مردم بوده است.

این کلمه در زبان انگلیسی به صورت Democracy تلفظ می شود.

اما تعریف دموکراسی در اصطلاح علوم سیاسی، به صورت های گوناگونی تبیین شده است که برخی از آنها را از نظر شما می گذرانیم:

- حکومت مردم به وسیله مردم.
- حکومت مردم، به وسیله مردم، برای مردم.
- حکومت اکثریت.

- مجموعه ای از نهادها که هدف از آنها به حداقل رساندن خطاهای اداری و سیاسی جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عمومی مردم و تقلیل نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است.
- برابری فرصت ها برای افراد یك جامعه به منظور برخورداری از آزادی ها و ارزش های اجتماعی.
- شکلی از حکومت که قدرت فرمانروائی بطور قانونی به همه اعضای جامعه به نحو عام، واگذار گردد.

دلیل اختلاف تعابیر دانشمندان در تعریف دموکراسی این است که این پدیده در کشورهای گوناگون با سبک ها و ایدئولوژی های متنوّع پیاده شده است، و در هر سرزمین، متناسب با ویژگیهای آن منطقه، رنگ پذیرفته است.

دموکراسی و توسعه سیاسی

پدیده دموکراسی ، در پرتو توسعه سیاسی ، پا به عرصه وجود می گذارد و رشد می کند.

توسعه سیاسی فرایندی است که مستلزم تحقق مشارکت عمومی ، مردمسالاری ، استقرار نظام ،

نوگرایی ، اصلاحات اداری و بسیج نیروها و امکانات می باشد.

به عبارت دیگر، توسعه سیاسی به معنای توانایی ذاتی یک نظام ، جهت پاسخگویی به نیازهای مردم است که مبتنی بر مشروعیت و مشارکت همگانی مردم در امور سیاسی می باشد.

توسعه سیاسی، دارای ارکان و پایه های اساسی به شرح ذیل است:

1- مردمسالاری.

2- تحقق آزادی و حقوق اساسی مردم.

3- حکومت قانون.

4- ارتقاء مشروعیت نظام در پرتو پشتیبانی ملت و تقویت رابطه دولتمردان با مردم و عملکرد صحیح حکومت.

5- توزیع منطقی قدرت بر مبنای اصل تفکیک قوا.

6-افزایش کارایی نظام اداری و رفع نواقص دیوانسالاری در جهت خدمت رسانی بهتر به مردم.

7- توانایی نظام در جذب مشارکت مردم در عرصه های محلی و ملی.

8- هماهنگی عملکرد نظام با سیاستهای اعلام شده آن .

9- استقلال سیاسی و رفع وابستگی.

10. تقویت وحدت ملی.

11. پاسخگو بودن نظام.

12. تخصصی شدن ساختارها و تکیه بر شایسته سالاری از طریق تربیت کادر متخصص و سپردن امور به مدیران لایق.

13. توانایی نظام در ایجاد انسجام میان ارزش ها و عملکردها.

14. پیاده کردن سیاست گفتگو ، تفاهم ، احترام متقابل و تنش زدایی در همه عرصه های کشوری ، منطقه ای و بین المللی.

15. استقبال از نوگرایی و کثرت گرایی سیاسی.

16. ترجیح منافع و مصالح ملی بر کلیه گرایشهای جناحی ، گروهی ، حزبی ، قومی و غیر آن .

17. اتخاذ سیاست مدارا و شکیبایی در تعامل با دیگران.

18. بالا بردن کارایی دستگاه دیپلماسی کشور بر مبنای کارشناسی دقیق ، ابتکار در عمل ، توانایی مدیران و اقدام بهنگام، در جهت تأمین منافع ملی در منطقه و در سطح بین المللی.

انواع دموکراسی

دموکراسی از دیدگاه فلسفه سیاسی، به اقسام ذیل، تقسیم می گردد:

1. دموکراسی حدّ اکثری، از طریق انتخاب اکثریّت و رفداندم عمومی.
2. دموکراسی قانون گرایانه. بر اساس این نظریه، از استبداد اکثریّت و اقلیّت جلوگیری می شود، و همانگونه که اقلیّت نمی تواند دیکتاتوری کند، از نقض حقوق اقلیّت توسط اکثریّت نیز، پیشگیری می شود.
3. موکراسی نخبه گرایی، به معنای حکومت گروه های برگزیده. بنا بر این نظریه، اکثریّت عددی فرد فرد جامعه مدّ نظر نیست، بلکه رقابت اصلی میان گروه های برگزیده است.

اصول دموکراسی

اصول اساسی دموکراسی به طور کلّی، به شرح ذیل می باشند:

1. تعیین رهبران و کارگزاران نظام از طریق انتخابات آزاد.

2. فراهم ساختن زمینه مشارکت مردم.

3. پاسخگو بودن مسئولان کشور در تمام رده های حکومتی در برابر مردم.

4. آزادی افراد ، رسانه ها و دستگاه های ارتباط جمعی در نقد حکومت .

5. فعال شدن سازمانهای مردمی و غیر دولتی (NGO).

اصل آزادی

آئین اسلام ، دین آزادگی و آزاد اندیشی است و قرآن کریم ، پیامبر بزرگ اسلام را به عنوان پیام آور رهایی معرفی می کند.

امام علی (ع) در نهج البلاغة در باره آزادی نوع انسان ها، چنین می فرماید:

"لا تکن عبد غیرک، و قد جعلک الله حرّا". (نهج البلاغه، نامه شماره 31؛ و بحار الانوار، جلد 47).

یعنی: بنده و برده دیگران مباش، زیرا خدا تو را آزاد آفریده است.

عدالت اجتماعی

اهمیّت دادگری از دیدگاه اسلام به حدّی است که رسول خدا (صلّی الله علیه و آله)، عدالت را به عنوان رکن اصلی آفرینش و زیربنای خلقت و اداره جهان معرفی می کند و چنین می فرماید:

"بالعدلِ قامتِ السَّموات و الارض". (تفسیر صافی، نوشته فیض کاشانی، جلد 5).

یعنی: آسمانها و زمین، بر اساس عدالت، استوار گردیده اند.

بنا بر این، عدالت و دادگری از دیدگاه اسلام، پایگاه اصلی دین الهی و زیربنای اساسی رسالت همه انبیاء و مایه بقاء و دوام عالم هستی می باشد.

در زمینه عدالت اجتماعی که لازمه آن رسیدگی به اقشار آسیب پذیر و جلوگیری از بروز شکاف عمیق میان طبقات مردم، به توصیه امام علی (ع) در نامه ایشان به مالک اشتر، اشاره می کنیم:

ثُمَّ اللهَ اللهَ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى مِنَ الَّذِينَ لاَ حِيلَةَ لَهُمْ وَالْمَسَاكِين وَالْمُحْتَاجِينَ وَأَهْلِ الْبُؤْسَى وَ الزَّمْنَى فإِنَّ فِي هذِهِ الطَّبَقَةِ قَانِعاً وَمُعْتَرّاً ، وَاحْفَظْ لله مَا اسْتَحْفَظَكَ مِنْ حَقِّهِ فِيهِمْ، وَاجعل لهم قسما من

بَيْتِ مَالِكَ، وَقِسماً مِنْ غَلاَّتِ صَوَافِي الاْ ِ ِسْلاَمِ فِي كُلِّ بَلَد، فإِنَّ لِلاْ َ َقْصَى مِنْهُمْ مِثْلَ الَّذِي لِلاْ َ َدْنَى، وَكُلٌّ قَدِ اسْتُرْعِيتَ حَقَّهُ، فَلاَ يَشْغَلَنَّكَ عَنْهُمْ بَطَرٌ فَإِنَّكَ لاَ تُعْذَرُ بِتَضْيِيعِ التَّافِه لاِ ِ ِحْكَامِكَ الْكَثِيرَ الْمُهِمَّ. فَلاَ تُشْخِصْ هَمَّكَ عَنْهُمْ، وَ لاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لَهُمْ وَ تَفَقَّدْ أُمُورَ مَنْ لاَ يَصِلُ إِلَيْكَ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَقْتَحِمُهُ الْعُيُونُ وَتَحْقِرُهُ الرِّجَالُ، فَفَرِّغْ لاِ َ ُولئِكَ ثِقَتَكَ مِنْ أَهْلِ الْخَشْيَةِ وَالتَّوَاضُع، فَلْيَرْفَعْ إِلَيْكَ أُمُورَهُ بَالاْ ِ ِعْذَارِ إِلَى اللهِ تَعَالَى يَوْمَ تَلْقَاهُ، فَإِنَّ هؤُلاَءِ مِنْ بَيْنِ الرَّعِيَّةِ أَحْوَجُ إِلَى الاْ ِ ِنصَافِ مِنْ غَيْرِهِمْ، وَكُلٌّ فَأَعْذِرْ إِلَى اللهِ تَعَالَى فِي تَأْدِيَةِ حَقِّهِ إِلَيهِ .وَتَعَهَّدْ أَهْلَ الْيُتْمِ وَذَوِي

الرِّقَّةِ فِي السِّنِّ مِمَّنْ لاَ حِيلَةَ لَهُ، وَلاَ يَنْصِبُ لِلْمَسْأَلَةِ نَفْسَهُ، وَذلِكَ عَلَى الْوُلاَةِ ثَقِيلٌ، وَالْحَقُّ كُلُّهُ ثَقِيلٌ، وَقَدْ يُخَفِّفُهُ اللهُ عَلَى أَقْوَامٍ طَلَبُوا الْعَاقِبَةَ فَصَبَرُوا أَنْفُسَهُمْ، وَوثِقُوا بِصِدْقِ مَوْعُودِ اللهِ لَهُمْ. وَاجْعلْ لِذَوِي الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْماً تُفَرِّغُ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ، وَتَجْلِسُ لَهُمْ مَجْلِساً عَامّاً، فَتَتَواضَعُ فِيهِ للهِ الَّذِي خَلَقَكَ، وَتُقعِدُ عَنْهُمْ جُنْدَكَ وَأَعْوَانَكَ مِنْ أَحْرَاسِكَ وَشُرَطِكَ حَتَّى يُكَلِّمَكَ مُتَكَلِّمُهُمْ غَيْرَ مُتَعْتَعٍ. فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ عليه السلام يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ : «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لاَ يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَعْتَعٍ». ثُمَّ احْتَمِلِ الْخُرْقَ مِنْهُمْ وَالْعِيَّ، وَ

نَحِّ عَنْكَ الضِّيقَ وَ الاْنَفَ يَبْسُطِ اللهُ عليک بذلک أكناف رحمته، وَيُوجِبُ لَكَ ثَوَابَ طَاعَتِهِ، وَأَعْطِ مَا أَعْطَيْتَ هَنِيئاً ، و امنع في إِجْمَالٍ وَإِعْذَارٍ.

یعنی: آنگاه، خدا را در نظر داشته باش در خصوص طبقات پایین و محروم جامعه، که هیچ چاره‌ای ندارند، از زمین گیران، نیازمندان، گرفتاران، دردمندان. همانا در این طبقه محروم، گروهی خویشتن داری کرده، و گروهی دیگر دست نیاز دراز می کنند، پس برای خدا پاسدار حقّی باش که خداوند برای این طبقه معیّن فرموده است: بخشی از بیت المال، و بخشی از غلّه‌های زمین‌های غنیمتی اسلام را

در هر شهری به طبقات پایین اختصاص ده، زیرا برای دورترین مسلمانان همانند نزدیك‌ترین آنان سهمی مساوی وجود دارد و تو مسئول رعایت آن هستی. مبادا سر مستی حکومت تو را از رسیدگی به محرومان باز دارد. انجام کارهای فراوان و مهم عذری برای ترك مسئولیّت‌های کوچك‌تر نخواهد بود. همواره در فکر مشکلات آنان باش، و از آنان روی بر مگردان، به ویژه امور کسانی را بیشتر رسیدگی کن که به چشم نمی‌آیند و دیگران آنان را کوچك می‌شمارند و کمتر به تو دسترسی دارند. برای رسیدگی به این گروه، افرادی را برگزین که مورد اطمینان تو هستند و خدا ترس و

فروتن می باشند، تا با بررسی، مسائل آنان را به تو گزارش کنند. آنگاه در رفع مشکلاتشان به گونه‌ای عمل کن که در پیشگاه خدا عذری داشته باشی، زیرا این گروه در میان رعیّت بیشتر از دیگران به عدالت نیازمندند، و حق آنان را به گونه‌ای بپرداز که در نزد خدا معذور باشی. از یتیمان خردسال، و پیران سالمند که راه چاره‌ای ندارند و دست نیاز بر نمی‌دارند، پیوسته دلجویی کن که مسئولیّتی سنگین بر دوش فرمانروایان است، اگر چه حق، سنگین است امّا خدا آن را بر مردمی آسان می‌کند که آخرت می‌طلبند، و نفس را به شکیبایی وا می‌دارند، و به وعده‌های

پروردگار اطمینان دارند. پس بخشی از وقت خود را به کسانی اختصاص ده که به تو نیاز دارند، تا شخصا به امور آنان رسیدگی کنی، و در مجالس عام با آنان بنشین و در برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش، و سربازان و یاران و نگهبانان خود را از سر راهشان دور کن تا سخنگوی آنان بدون واهمه از آنان با تو گفتگو کند. من از رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله و سلّم بارها شنیدم که می‌فرمود: «ملّتی که حق ناتوانان را از زورمندان، بدون لکنت کلام و بهانه‌ای باز نستاند، رستگار نخواهد شد» پس درشتی و سخنان ناهموار آنان را بر خود هموار کن، و تند خویی و خود

بزرگ بینی را از خود دور ساز تا خدا درهای رحمت خود را به روی تو بگشاید، و تو را پاداش اطاعت ببخشد. آنچه به مردم می‌بخشی باید بر تو گوارا باشد، و اگر چیزی را از کسی باز می‌داری با مهربانی و عذر خواهی همراه باشد.

در این سخن ژرف، امام علی (ع) به اهمّیت رسیدگی به محرومان و اقشار آسیب پذیر جامعه می پردازد و آن را به عنوان اصلی اساسی از اصول کشورداری از دیدگاه اسلام، معرفی می کند.

برابری و مبارزه با تبعیض نژادی

قرآن مجید نیز به عنوان کتاب آسمانی مسلمانان،

منشور مساوات همه انسانها و برابری همه نژادها را با صراحت بیان فرموده و در این زمینه چنین می گوید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. (سوره حجرات، آیه 13).

یعنی: ای مردم! ما شما را از یك مرد و زن آفریدیم، و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ گرامی‌ترین شما نزد خداوند، پارساترین شماست؛ خداوند دانا و آگاه است.

علاوه بر آیه فوق، روایات ارزشمندی نیز از پیشوایان بزرگ اسلام، در زمینه مساوات همه نژادها به ما

رسیده است ، که نمونه ای از آنها را از نظر شما می گذرانیم:

جابر ابن عبدالله می گوید:

خطبنا رسول الله (صلى الله عليه و آله وسلم) في وسط أيام التشريق خطبة الوداع فقال: يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد، ألا إن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم.

ألا هل بلّغت؟

قالوا: بلی یا رسول الله.

قال: فلیبلغ الشاهد الغائب. (تفسیر قرطبی، جلد 9؛ و بحار الانوار، جلد 15).

یعنی: در ایّام تشریق، پیامبر گرامی اسلام (ص) خطبه وداع خود را ایراد نمود، و در ضمن آن چنین فرمود:

ای مردم! بدانید که پروردگار شما یکی است، و پدر شما (یعنی حضرت آدم) یکی است، بدانید که هیچ فضیلت و برتری برای عرب بر عجم نیست، و نه برای عجم بر عرب، و نه برای سیاه بر سرخ، و نه برای سرخ

بر سیاه، مگر در پرتو تقوا و پارسایی. همانا، گرامی ترین شما در نزد خدا، پرهیزکارترین شماست.

آنگاه پیامبر فرمود: آیا پیام را رساندم؟

حاضران گفتید: آری، ای رسول خدا.

پیامبر فرمود: پس حاضران، این پیام را به غائبان برسانند.

استقلال طلبی

قرآن مجید در این زمینه چنین می فرماید:

"وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً".

(سوره نساء، آیه 141).

یعنی: هرگز خداوند، سیطره و تسلطی برای کافران بر مؤمنان قرار نداده است.

کرامت انسانها

مکتب حیاتبخش اسلام، از قرنها پیش، بالاترین ارزش را برای آدمی قائل شده و مسلمانان را به مراعات آن توصیه نموده است. در اینجا برای رعایت اختصار ، تنها به هشت مقام بشر از نظر اسلام اشاره کنیم:

انسان ، تنها امانتدارخدا

قرآن مجید در این زمینه چنین می فرماید :

"انا عرضنا الأمانة على السماوات و الأرض و الجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان"

(سوره احزاب، آیه 72).

یعنی: ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوه ها عرضه کردیم ، پس آنها از برداشتن (و عهده دار شدن) آن (امانت) سرباز زدند و از آن اشفاق کردند (و بیم نمودند) و انسان آن (امانت) را برداشت.

انسان، خلیفه خدا برروی زمین

کلام الله مجید در این زمینه نیز ، چنین می فرماید :

"و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال انّی اعلم ما لاتعلمون. و علّم آدم الأسماء کلّها ثمّ عرضهم علی الملائکة فقال انبئونی بأسماء هؤلاء ان کنتم صادقین. قالوا سبحانک لا علم لنآ الّا ما علّمتنا انک انت العلیم الحکیم. قال یا آدم انبئهم باسمائهم فلمّا انبئهم بأسمائهم قال الم اقل لکم انّی اعلم غیب السّماوات و الارض و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتمون". (سوره بقره، آیه 30-33).

یعنی: و آنگاه که پروردگارت به ملائکه فرمود: بی گمان من در زمین جانشینی قرار خواهم داد. (ملائکه) گفتند: آیا در زمین کسی را قرار می دهی که در آن فساد و خونریزی نماید و حال آنکه ما تو را تسبیح و تقدیس می کنیم. فرمود: به تحقیق من آنچه را که شما نمی دانید می دانم. و همه "اسماء" را به آدم آموخت سپس ایشان را بر ملائکه عرضه کرد پس فرمود: مرا به اسماء ایشان خبر دهید اگر راستگویانید، (آنان) گفتند: منزهی ، تو هیچ علمی برای ما نیست مگر آنچه که ما را آموختی ، بدرستی که تو دانا و حکیم هستی.

(خدا) فرمود: ای آدم آنان را به اسماء ایشان خبر ده، پس چون آنان را به اسماءشان خبر داد ، فرمود: آیا به شما نگفتم بی گمان من می دانم غیب آسمانها و زمین را و می دانم آنچه را که آشکار و آنچه را که پنهان می نمائید.

از سیاق آیات یادشده استفاده می شود که مراد از این خلافت و جانشینی عبارت است از خلافت خداوند متعال نه جانشینی نوعی از موجودات کره زمین که مدتی در آن زندگی کرده و منقرض شده اند.

پس این خلافت به شخص حضرت آدم اختصاص ندارد و چنانچه از آیه ذیل نیز استفاده می شود، انسانها هم خلیفه حقتعالی بر روی زمین هستند:

"ثم خلقناکم خلائف فی الارض". (سوره فاطر، آیه 39).

یعنی: سپس شما را جانشینانی در زمین قرار دادیم.

انسان، مظهرتقویم احسن

خداوند در کلام خود در این زمینه چنین می فرماید :

"لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم". (سوره تین، آیه 4).

یعنی: به تحقیق ما انسان را در بهتر تقویم آفریدیم.

تقویم در اینجا یعنی چیزی را دارای قوام کردن و قوام شیئ عبارت است از آنچه که آنچیز بوسیله آن ثبات می یابد. پس جنس انسان صاحب بهترین قوام بحسب خلقت است. یعنی آدمی بحسب خلقت برای عروج به ملکوت اعلی و دست یافتن به زندگانی جاودانه و حیات توأم با سعادت محض در نزد پرودگارش صلاحیت دارد.

انسان، میثاقدارخداوند

قرآن مجید در این باره نیز ، سخنی زیبا دارد:

"و اذ اخذ ربّک من بنی آدم من ظهورهم ذریّتهم و اشهدهم علی أنفسهم ألست بربّکم قالوا بلی شهدنا

ان تقولوا یوم القیامة انا کنا عن هذا غافلین".

(سوره اعراف، آیه 172).

یعنی: و آنگاه که پروردگار تو از بنی آدم از پشت آنان فرزندانشان را اخذ فرمود و آنان را بر خودشان گواه گرفت (که) آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند آری گواهی دادیم تا که در روز قیامت نگوئید ما از این (امر) بی خبر بودیم.

انسان، رهنوردی تا سر منزل لقاء الله

در این باره نیز ، در کلام وحی چنین می خوانیم:

"یا أیّها الانسان انّک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه".

(سوره انشقاق، آیه 6).

یعنی: ای انسان، تو تلاشگری هستی بسوی پروردگارت؛ تلاشی که (در پایان آن) ملاقات کننده با وی خواهی بود.

روشن است که مقصود از لقاء الله در این آیه شریفه، رسیدن به مقام قرب الهی و بالاترین درجه کمال است.

انسان، متعلم از خدا

خدای بزرگ در سوره رحمن ، چنین می گوید:

"الرّحمن علّم القرآن خلق الانسان علّمه البیان".

(اول سوره الرحمن).

یعنی: (خداوند) رحمن، قرآن را آموخت، انسان را آفرید، بیان را به وی تعلیم داد.

در جای دیگر نیز ، چنین می فرماید:

"علّم الانسان ما لم یعلم". (سوره علق، آیه 5).

یعنی: (خدا) به انسان آنچه را که نمی دانست آموخت.

انسان، موضوع تکریم الهی

در سوره اسری چنین می خوانیم:

"و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطّیّبات و فضّلناهم علی کثیرٍ ممّن خلقنا تفضیلاً". (سوره اسری، آیه 70).

یعنی: و ما بنی آدم را اکرام کردیم ، و آنانرا در خشکی و دریا حمل نمودیم ، و از پاکیره ها آنان را روزی دادیم ، و آنها را بر بسیاری از آفریدگان خود برتری بخشیدیم.

انسان، جهان برتر

در بسیاری از دیوانهای اشعار ، ابیات ذیل را به امیرالؤمنین (علیه السلام) نسبت داده اند:

دوائک فیک و لا تبصر

و دائک عنک و لاتشعر

و انت الکتاب المبین الذی

باحرفه یظهر المضمر

أتزعم انک جرم صغیر

و فیک انطوی العالم الاکبر

یعنی : دواء تو در تو است و نمی بینی. درد تو از تو است و نمی دانی. و تو آن کتاب آشکاری هستی که با حرفهای آن امور پنهان آشکار می گردد. آیا گمان برده ای که شیئ کوچکی هستی؟ و حال آنکه در وجود تو جهانی بزرگتر پیچیده شده است".

مراعات حقوق اساسی مردم

آئین مقدس اسلام، بیش از هر دین دیگری، مردم را به مراعات حقوق همه انسانها (اعمّ از مسلمانان و غیر مسلمانان) فرا می خواند.

امام علی (ع) در نامه خود به مالک اشتر، به این اصل درخشان اسلامی اشاره می کند و چنین می فرماید:

"وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلاَ تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبُعاً ضَارِياً تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ". (نهج البلاغه، نامه امام علی به مالک اشتر نخعی).

یعنی: دل خود را مالامال از مهر و محبّت به مردم ساز. مبادا چونان حیوان درنده ای باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند، دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش.

در این سخن زیبا، امیر مؤمنان (ع)، همه مردم را دارای حق بر گردن حاکمان و فرمانروایان مسلمان می داند و به این نکته اشاره می فرماید که مردم اگر مسلمان باشند، حق هم کیشی بر گردن والیان مسلمان دارند، و اگر مسلمان نیستند، باز هم حق هم نوعی بر گردن آنان خواهند داشت، و مراعات هردو حق، امری واجب است.

در پرتو این کلام ارزشمند، حکیمان و سخن سرایان ما در سخنان دلنشین خود به ضرورت محبت به خلق خدا اشاره کرده اند و آن را نشانه انسانیت ، قلمداد

نموده اند. به عنوان مثال، سعدی در این زمینه چنین می گوید:

بنی آدم اعضاء یکدیگرند

که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار

دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی غمی

نشاید که نامت نهند آدمی

حافظ نیز در غزل خود، به این نکته اشاره می کند وچنین می گوید:

دل مي رود ز دستم صاحب دلان خدا را

دردا كه راز پنهان خواهد شد آشكارا

آئينه سكندر جام جم است بنگر

تا بر تو عرضه دارد احوال ملك دارا

آسايش دو گيتي تفسير اين دو حرف است

با دوستان مروت با دشمنان مدارا

اي صاحب كرامت شكرانه سلامت

روزي تفقدي كن درويش بي نوا را

ده روز مهر گردون افسانه است و افسون

نيكي به جاي ياران فرصت شمار يارا

مردمسالاری

امام علی (ع) در زمینه اهتمام به نظر عامّه مردم و ترجیح آن بر تحمیل نظر اقلیّت مستبد که از آنها به "خواص" تعبیر می شود، خطاب به مالک اشتر نخعی که به عنوان فرمانروای مصر انتخاب شده بود، چنین می فرماید:

وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الاْمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ، وَأَعَمُّهَا فِي الْعَدْلِ، وَأَجْمَعُهَا لِرِضَى الرَّعِيَّةِ، فَإِنَّ سُخْطَ الْعَامَّةِ

يُجْحِفُ بِرِضَى الْخَاصَّةِ وَإِنَّ سُخْطَ الْخَاصَّةِ يُغْتَفَرُ مَعَ رِضَى الْعَامَّةِ. وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الرَّعِيَّةِ أَثْقَلَ عَلَى الْوَالِي مَؤُونَةً فِي الرَّخَاءِ، وَأَقَلَّ مَعُونَةً لَهُ فِي الْبَلاَءِ، وَأَكْرَهَ لِلاْنِصَافِ، وَأَسْأَلَ بِالاْلِحَافِ وَأَقَلَّ شُكْراً عِنْدَ الاْعْطَاءِ، وَأَبْطَأَ عُذْراً عِنْدَ الْمَنْعِ، وَأَضْعَفَ صَبْراً عِنْدَ مُلِمَّاتِ الدَّهْرِ مِنْ أَهْلِ الْخَاصَّةِ ، وَإِنَّمَا عَمُودُ الدِّينِ ، وَجِمَاعُ الْمُسْلِمِينَ، وَالْعُدَّةُ لِلاْعْدَاءِ، الْعَامَّةُ مِنَ الاْمَّةِ. فَلْيَكُنْ صِغْوُكَ لَهُمْ، وَمَيْلُكَ مَعَهُمْ.

یعنی: باید محبوب ترین کار در نزد تو ، میانه ترین آنها در حق، گسترده ترین آنها در عدل ، و فراگیرترین آنها در جلب رضایت عموم مردم باشد. زیرا خشم عموم مردم، خشنودی خواص را از بین می‌برد، ولی خشم خواص را خشنودی عموم مردم بی‌أثر می‌کند. خواصّ جامعه، سنگین ترین بار را در هنگام رفاه و گشایش بر حکومت تحمیل می‌کنند ، و کمترین کمک را در روزگار سختی بر عهده می گیرند، و در اجرای عدالت و انصاف از همه ناراضی‌ترند ، و درخواست هایشان مصرّانه تر است، و در قبال عطا و بخشش ناسپاس‌تر، و به هنگام منع خواسته‌ها عذر ناپذیرتر ،

و در برابر مشکلات کم استقامت‌تر هستند. در صورتی که ستون استوار دین، و اجتماع مسلمین، و نیروی ذخیره دفاعی در برابر دشمنان ، عموم مردم می‌باشند. پس به آنها گرایش داشته باش و اشتیاق تو با آنان باشد.

امام علی (ع) در ادامه نامه خود به مالک اشتر، به کیفیّت رابطه دولت با مردم از دیدگاه اسلامی اشاره می کند و چنین می فرماید:

وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ بِأَدْعَى إِلَى حُسْنِ ظَنِّ وَالٍ بِرَعِيَّتِهِ مِنْ إِحْسَانِهِ إِلَيْهِمْ، وَتَخْفِيفِهِ الْمَؤُونَاتِ عَلَيْهِمْ، وَتَرْكِ اسْتِكْرَاهِهِ إِيَّاهُمْ عَلَى مَا لَيْسَ لهُ قِبَلَهُمْ ، فَلْيَكُنْ مِنْكَ

فِي ذلِكَ أَمْرٌ يَجتَمِعُ لَكَ بِهِ حُسْنُ الظَّن برعيّتک ، فإنّ حُسْنَ الظَّنِّ يَقْطَعُ عَنْكَ نَصَباًطَوِيلاً، وَإِنَّ أَحَقَّ مَنْ حَسُنَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ حَسُنَ بَلاَؤُكَ عِنْدَهُ، وَإِنَّ أَحَقَّ مَنْ سَاءَ ظَنُّكَ بِهِ لَمَنْ سَاءَ بَلاَؤُكَ عِنْدَهُ. وَلاَ تَنْقُضْ سُنَّةً صَالِحَةً عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هذِهِ الاْ ُمَّةِ، وَاجْتَمَعتْ بِهَا الاْ ُلْفَةُ، وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ،لاَ تُحْدِثَنَّ سُنَّةً تَضُرُّ بِشَيءٍ مِنْ مَاضِي تِلْكَ السُّنَنِ، فَيَكُونَ الاْ َجْرُ بِمَنْ سَنَّهَا، وَالْوِزْرُ عَلَيْكَ بِمَا نَقَضْتَ مِنْهَا. وَأَكْثِرْ مُدَارَسَةَ الْعُلَمَاءِ، وَمُنَافَثَةَ الْحُكَمَاءِ، فِي تَثْبِيتِ مَا صَلَحَ عَلَيْهِ أَمْرُ بِلاَدِكَ، وَإِقَامَةِ مَا اسْتَقَامَ بِهِ النَّاسُ قَبْلَكَ.

یعنی : بدان که هیچ وسیله‌ای برای جلب اعتماد والی به رعیّت بهتر از احسان به مردم، و تخفیف هزینه ها ، و عدم اجبار مردم به کاری که دوست ندارند، نمی‌باشد، پس در این راه بکوش تا به وفاداری رعیّت، خوشبین شوی ، که این خوشبینی رنج طولانی را از تو دور می سازد. پس به آنان که بیشتر احسان کردی بیشتر خوشبین باش، و به آنان که بد رفتاری کردی بد گمان و بی اعتمادتر باش. سنّت های پسندیده‌ای را که بزرگان این امّت به آن عمل کردند، و ملّت اسلام با آن پیوند خورده، و رعیّت با آن اصلاح شدند، بر هم مزن، و سنّتی که به سنّت‌های خوب گذشته زیان وارد

می‌کند پدید نیاور ، که پاداش برای آورنده سنّت های نیکو ، و کیفر آن برای تو باشد که آنها را در هم شکستی. در آنچه مایه آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و قانونی است که در گذشته نیز وجود داشته است، با دانشمندان ، فراوان گفتگو کن ، و با خردمندان فراوان معاشرت داشته باش.

از آنجا که یکی از مهمترین معیارهای حکومت مردمسالار ، داشتن مشروعیت نظام از دیدگاه مردم است ، امیر مؤمنان (ع) ، مالک اشتر را به اهمیّت افکار عمومی فرمان می دهد.

اصل تساوی زن و مرد

در مورد تساوی نژادها و مبارزه با تبعیض نژادی در اسلام، قبلا سخن گفتیم. اما در زمینه تساوی زن و مرد، همچنانکه اشاره کردیم، از مجموعه آیات شریفه قرآن و روایات اسلامی استنباط می شود که قدر و منزلت مرد و زن به عنوان یک "انسان" در پیشگاه خداوند برابر است.

اصل مدارا

امام علی ابن موسی الرضا (علیه السلام) در روایت زیبایی بدین شرح ، به اهمیت مدارا و مهر ورزی در اسلام اشاره می فرماید:

"لا يكون المؤمن مؤمنا حتى يكون فيه ثلاث خصال : سنّة من ربّه و سنّة من نبيّه و سنّة من وليّه. فأما السنّة من ربّه فكتمان سرّه، و اما السنّة من نبيّه فمدارة الناس ، و امّا السنّة من وليه فالصبر في البأساء و الضرّاء". (اصول کافی، جلد 3).

"هیچگاه یک فرد به مقام ایمان واقعی نمی رسد ، مگر اینکه سه ویژگی را بدست آورد: یک ویژگی را از خدا ، و دیگری را از پیامبر و سومی را امام خود بیاموزد. اما صفتی را که باید از خداوند بیاموزد ، راز داری است. و صفتی را که باید از رسول خدا (ص) یاد بگیرد ، مردم

داری است. و صفتی را که باید از امام خود بیاموزد ، صبوری و خویشتن داری است".

پیامبر گرامی اسلام (ص) نیز در حدیثی چنین می فرماید :

"أمرني ربي بمدارة الناس كما أمرني بأداء الفرائض".

(بحار الانوار، جلد 13).

یعنی : خداوند مرا به مدارا کردن با مردم فرمان داده، همانگونه که به انجام واجبات امر فرموده است.

امام علی (ع) در ادامه نامه خود به مالک اشتر، چنین می فرماید:

وَلاَ تَنْدَمَنَّ عَلَى عَفْوٍ، وَلاَ تَبْجَحَنَّ بِعُقُوبَةٍ، وَلاَ تُسْرِعَنَّ إِلَى بَادِرَةٍ وَجَدْتَ مِنْهَا مَنْدُوحَةً وَلاَ تَقُولَنَّ: إِنِّي مُؤَمَّرٌآمُرُ فأطاع ، فإنّ ذلک إدغال في الْقَلْبِ، وَمَنْهَكَةٌلِلدِّينِ، وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغِيَرِ.

یعنی: هرگز نسبت به عفو و بخشش دیگران پشیمان مباش، و از کیفر کردن شادمان مشو ، و نسبت به حدّت و کار تندی که می توانی از آن پرهیز کنی شتاب نداشته باش. به مردم نگو به من فرمان دادند و من نیز فرمان می‌دهم، پس باید اطاعت شوم، زیرا اینگونه

خود بزرگ بینی دل را فاسد، و دین را پژمرده می سازد،

و موجب نزدیکی به غیر خدا می گردد.

*****

اسلام مدرن و صلح تمدّن ها

واژه "تمدّن" در لغت، به معنای مدنیّت و شهرنشینی، تخلّق به اخلاق مدنی، خروج از حالت توحّش و روی آوردن به انس و الفت، و آئین شهرمندی است.

امّا در اصطلاح، به مجموعه فرهنگ و دستاوردهای کلان یک قوم و پیشینه تعالی مردمان یک سرزمین، تمدّن گفته می شود، مانند تمدّن ایران، تمدّن چین، تمدّن هند، تمدّن یونان، تمدّن اروپا و امثال آنها.

معادل این کلمه در زبان عربی: "الحضارة" و در زبان انگلیسی: "Civilization" می باشد.

تمدّن و فرهنگ

برخی از نظریه پردازان، تمدّن و فرهنگ را به یک معنا و یا درون یک مجموعه دانسته اند. مقصود آنان از "تمدّن" ، معنای گسترده و وسیعی است که شامل مجموع منظومه های فرهنگ، و نیز، دستاوردهای کلان مردم یک سرزمین در عرصه های علمی، معماری، سازندگی و فناوری می باشد.

این گروه، هریک از واژه های تمدّن و فرهنگ را با دایره شمولی وسیعی تعریف کرده اند، به نحوی که همه عناصر لازم در تعریف تمدّن و همه عناصر

ضروری برای تعریف فرهنگ را در خود جای داده است.

اما بعضی دیگر، معتقدند که "فرهنگ"، عبارت است از منظومه ای عالی که مشتمل بر منظومه های کلانی چون دین، زبان، حقوق، هنرهای زیبا، آداب و رسوم ، انجمنها، اقتصاد، سیاست و حکومتهای محلی می باشد.

در حالی که تمدّن، از دیدگاه این گروه، عبارت است از خلاقیت ها و دستاوردهای مردمان یک سرزمین، در زمینه سازندگی و فناوری.

این در حالی است که جمعی دیگر، تمدّن را اعمّ از فرهنگ می دانند و فرهنگ را بخشی از تمدّن یک قوم، معرفی می کنند.

توطئه جنگ تمدّن ها

در فاصله زمانی میان سالهای 1980 تا 1993، تئوریهای "پایان تاریخ" ، "برخورد تمدنها" و "موج سوم" ، توسط نظریه پردازانی چون "فرانسیس فوکویاما" ، "ساموئل هانتینگتون" و "الوین تافلر" مطرح گردید، و مورد توجه جمعی از سیاستمداران و تحلیلگران قرار گرفت.

تئوری "پایان تاریخ"، نظریّه ای بود که پس از پایان پارادایم "جنگ سرد" عرضه شد، و تئوری "برخورد تمدّن ها"، نظریّه ای در نقد "پایان تاریخ" بود، و تئوری "موج سوم"، انتقادی بر هر دو نظریه مذکور قلمداد می گردد.

بنا بر این، شایسته است مقولات یادشده را به نحو موجز، تبیین نماییم.

پارادایم جنگ سرد

این دیدگاه در جهت تدوین استراتژی جنگ سرد بر علیه اتّحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق پس از

جنگهای جهانی اول و دوم، توسط نظریه پرداز آمریکایی به نام "جورج کنان" (George Kennan) در سال 1947 میلادی ارائه شده است.

او به دولت ایالات متحده آمریکا و هم پیمانانش توصیه کرد تا در جهت مقابله با توسعه طلبی اتحاد شوروی و هم پیمانانش، سیاست سد نفوذ (Containment) را اجرا نمایند.

بر اساس راهبرد یادشده، بلوک غرب به رهبری ایالات متحده آمریکا و پشتیبانی کشورهای اروپای غربی و متحدان آنها، باید سیاست مهار به منظور مقابله با اتحاد جماهیر شوروی و هم پیمانان آن را با نیروی

متقابل ثابت در هر منطقه که مورد تعدّی قرار می گیرد، اتّخاذ نمایند. به منظور اجرای این تئوری، پیمان‌های ناتو، سیتو و سنتو پدید آمدند.

جنگ سرد، از حدود سال 1947 میلادی آغاز شد و تا سال 1991 میلادی که اتّحاد جماهیر شوروی فروپاشید، ادامه یافت.

مهمترین ابزارها در هماوردی مذکور میان آن دو ابرقدرت، عبارت بودند از: اقتصاد، رسانه ها، دیپلماسی و ایدئولوژی.

بدین جهت، نبرد یادشده را جنگ سرد نامیده اند. زیرا سیاست هردو ابر قدرت این بود که از نبرد رویارو با اسلحه و جنگ تمام عیار، خود داری کنند و با روشهای دیگر، یکدیگر را از پا در آورند.

با پایان جنگ سرد در سال 1991 ، بلوک غرب، پیروز میدان گشت ، و مدّعی رهبری جهان تک قطبی شد.

نظریه پایان تاریخ

پس از پایان دوران جنگ سرد، دبدگاه های متعددی در جهت شکل گیری جهان نوین، ارائه گردید.

یکی از تئوری های مذکور تحت عنوان "پایان تاریخ"، توسط نظریه پرداز دیگر آمریکایی به نام "فرانسیس فوکویاما" (Francis Fukuyama) در سال 1992 میلادی با انتشار کتاب "پایان تاریخ و آخرین انسان"، ارائه شد.

فوکویاما ، تئوری خود را به این شرح، اعلام نمود:

"سیر بلوک بندی های عظیم و متمرکزی که بر اثر ایدئولوژی های فراگیر به وجود می آیند، پایان یافته است، و تنها جریان باقیمانده پس از جنگ سرد، نظام لیبرال دموکراسی غربی با اقتصاد بازار آزاد است، و از

این پس، هیچ حرکت دیگری که بتواند جایگزین این جریان شود، وجود ندارد".

بر مبنای این دیدگاه، جهان پس از جنگ سرد، دنیایی تک قطبی و یکپارچه خواهد بود، و تحت زعامت نظام لیبرال دموکراسی غربی به رهبری آمریکا به عنوان تنها پیروز میدان، قرار خواهد داشت.

وجه تسمیه این تئوری هم بدین جهت است که فوکویاما معتقد بود : ما به پایان تاریخ رسیده ایم، زیرا دیگر جایگزینی تاریخی برای ایدئولوژی مذکور، وجود ندارد، و همه مردم جهان از این به بعد، برای رسیدن به نظام لیبرال دموکراسی با اقتصاد آزاد، در حرکتند.

بنا بر این، جامعه بشری در عصر حاضر به جایی رسیده است که نمی تواند جهانی متفاوت از دنیای کنونی را تصور کند.

دیری نپایید که نظریه فوکویاما مبنی بر پایان تاریخ، با انتقادات جدّی روبرو گردید و مخالفت گروهی از متخصصان مسائل راهبردی را برانگیخت.

یکی از مهمترین انتقادات این بود که ایدئولوژی لیبرال دموکراسی غربی که بر اساس اصالت مادّه و اصالت فرد، بنا شده است، دارای عیوب اساسی و نقاط ضعف بسیار است، و با بحران های سهمگینی در

عرصه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی مواجه خواهد بود.

چنین ایدئولوژی چگونه می تواند رهبری جهان را بر عهده گیرد و بشر امروزی را قانع سازد؟

بروز برخی از بحران های یادشده در کشورهای اروپایی و آمریکایی در عصر ما، شاهدی بر عدم توانایی اندیشه لیبرال دموکراسی غربی برای اقناع مردم، حتی در کشورهای مغرب زمین است، چه رسد به مردمان سرزمین های دیگر که از نظر فرهنگ و تمدّن، متفاوت می باشند.

نظریه برخورد تمدّن ها

تئوری معروف دیگری که پس از جنگ سرد مطرح گردید، نظریه ای بود که در سال 1992 میلادی توسط استاد دانشگاه هاروارد آمریکا، "ساموئل هانتینگتون" (Samuel Huntington)، تحت عنوان "برخورد تمدّن ها" (The Clash of Civilizations) ارائه شد.

این نظریه راهبردی در تابستان سال 1993 به عنوان مقاله ای از هانتینگتون در مجله "امور خارجه"

(Foreign affairs) در ایالات متحده آمریکا منتشر گردید و شهرت جهانی یافت.

او تمدنها را به تقلید از "توین بی" بر اساس گرایشهای دینی و فرهنگی به شرح زیر تقسیم کرده است:

تمدن غربی مسیحی، تمدن اسلامی، تمدن کنفوسیوسی در چین، تمدن ارتدوکسی – اسلاو، تمدن بودایی و ژاپنی، تمدن هندویی، تمدن آمریکای لاتین، و تمدن آفریقایی.

نظریه برخورد تمدّن ها، قبلا نیز توسط نظریّه پرداز افراطی، برنارد لوئیس (Bernard Lewis) مطرح شده بود. وی مشوّق قدرت های غربی درجهت برخورد با

مظاهر قدرت در جهان اسلام بوده و از جمله کسانی به شمار می رود که طرح تجزیه ایران و عراق بر اساس تعدّد قومیّت ها را ارائه کرده است.

هانتینگتون بر این عقیده است که:

"نقطه اصلي برخورد پس از جنگ سرد، نه رنگ ایدیولوژیکي دارد ونه بوی اقتصادی. بلکه شکافهای عمیق میان جوامع بشری به عنوان نقطه غلیان برخوردها ، ماهیتی فرهنگي خوا هد داشت. بنا بر این، برخوردهای بزرگ در آینده، میان تمدّن ها خواهد بود و خطوط گسل (Faultlines) در میان تمدنها، خاکریزهای این نبرد خوا هد بود. این خطوط گسل،

جانشین مرز های سیاسي و ایدیو لوژیك دوران جنگ سرد می شود".

هانتینگتون، قرن بیست و یکم را قرن برخورد تمدن غربی با تمدن اسلامی و تمدن کنفوسیوسی برشمرد و به سران کشورهای اروپایی و آمریکا هشدار داد تا آمادگی لازم را برای چالش با این دو تمدن داشته باشند. وی همچنین توصیه کرد که باید از اتحاد میان دو تمدن اسلامی و کنفوسیوسی جلو گیری بعمل آید. زیرا هماهنگی میان این دو تمدّن، می تواند تمدّن غرب را از پا درآورد.

وی در مصاحبه ای با روزنامه "لوپوئن" فرانسوی (به نقل از آن روزنامه) چنین می گوید:

"امروز تمدن اسلام مهمترین بلوك ایدئولوژیکي است که سر راه تمدن غرب قد علم کرده است و این تمدن را مجبور کرده از جاه طلبي هاي جهانشمولش دست بردارد...

يك واقعیت در این میان وجود دارد و آن این است که غرب باید بفهمد که با وجود تمدن اسلامي، اکنون دیگر نمي تواند مانند بعد از جنگ جهاني دوم بر جهان تسلط یابد.

بنابراين ما بايد اين واقعيت را بپذيريم كه تمدن هاي بزرگي چون چين و اسلام، بدون آنكه لزوماً ارزشهاي ما را مد نظر قرار دهند، عملاً در صحنه جهاني مطرح شده اند و اين درحالي است كه اين دو تمدن هر روز بيشتر از گذشته براساس آهنگ خاص خود در حال تقويت شدن هستند...

درباره ويژگي هاي برخورد دو تمدن اسلام و غرب بايد گفت كه اولين ويژگي اين برخورد، جهاني بودن آن است. يعني هر جايي كه مسلمانان و غربيان وجود داشته باشند، اين برخورد نيز وجود خواهد داشت".

پس از ارائه نظریه برخورد تمدّن ها، جمعی از سیاستمداران و نظریه پردازان به تایید آن پرداختند، و گروهی نیز، به نقد آن اقدام کردند.

موافقان نظریه برخورد تمدّن ها

افراد ذیل، از جمله کسانی هستند که دیدگاه هانتینگتون را در خصوص اصل برخورد میان تمدّن ها پذیرفتند، گرچه نقطه نظرات خاصی نیز دارند:

هنری کیسینجر

وی ضمن بیان نقطه نظرات خود در زمینه قدرتهای برتر پس از جنگ سرد، نظریه هانتینگتون را در تحلیل

اوضاع جهان در عصر حاضر، می پذیرد. کیسنجر در عین حال، مشکلات و ناهماهنگی ها را در خطوط گسل میان تمدّن ها که هانتینگتون مطرح کرده است، منحصر نمی داند.

میچل استرمر

استرمر، رئیس انیستیتوی مطالعات روابط بین الملل آلمان نیز، معتقد بود که برخورد فرهنگ ها عاملی خطرناک و بی ثبات کننده است و کشورهای غربی و اعضاء پیمان ناتو در آینده، با این برخوردها مواجه خواهند بود.

ریچارد نیکسون

این رئیس جمهور اسبق آمریکا نیز ضمن تایید پیشبینی هانتینگتون، دولت مردان آمریکا را از فرو افتادن در این نبرد و یا بی تفاوتی در برابر آن، برحذر می دارد و چنین می گوید:

"آمریکا نباید اجازه دهد که «برخوردتمدنها» به ویژگی غالب بر عصر پس از جنگ سرد تبدیل شود... اگر آمریکا همچنان نسبت به درگیری هایی که در آن ملل مسلمان قربانی می شوند، بی تفاوت باشد، در واقع جهان غرب و جهان اسلام را به برخورد باهم فراخوانده است".

بسیاری از دولتمردان و سردمداران جهان غرب، برخورد تمدّن ها را نه تنها تایید کرده اند، بلکه با جدیّت در صدد ایجاد تنش گسترده در سطح دولتها و ملتهای اسلامی از یک سو، و جهان غرب از سویی دیگر می باشند، تا زمینه را برای نبرد جهانی دیگری فراهم سازند. آنان با ارائه طرح ها و برنامه های پیجیده ای بر آنند تا به هر طریق ممکن، عصبانیت و خشم غیر قابل کنترل میان جوامع و دولتهای اسلامی و جوامع غربی را بر انگیزند و عرصه جهانی را برای تحقق برخورد تمدّن ها آماده نمایند.

اقدام ایذایی اخیر برخی از دستگاه های ارتباط جمعی غرب مبنی بر انتشار گسترده و کم سابقه تصاویر موهن و اسائه ادب به ساحت مقدس پیامبر بزرگ عدالت و آگاهی که با پشتیبانی ضمنی بعضی از دولتهای اروپایی انجام گرفت، یکی از توطئه های به ظاهر ساده ولی حساب شده و پیچیده در این راستا می باشد و یک حلقه دیگر از مرحله برخورد میان تمدن غرب و تمدن اسلامی را تشکیل می دهد.

ارزیابی طراحان این توطئه زبونانه این بود که با اهانت به محبوبترین شخصیت در تمدن اسلامی، قلوب بیش از یک میلیارد مسلمان در سراسر جهان جریحه دار

می شود و آنان به منظور انتقام از غربیها به سازمانها و دفاتر متعلق به کشورهای غربی، کلیساها و کنیسه ها حمله می کنند و این امر، واکنش متقابل را در میان جوامع اروپایی و آمریکایی بر می انگیزد و آنان نیز سفارتخانه های کشورهای اسلامی و مراکز دینی و فرهنگی مسلمانان در غرب را مورد حمله تلافی جویانه قرار می دهند؛ و از این رهگذر، خواسته شوم توطئه گران در جهت ایجاد تنفر و انزجار شدید بر علیه مسلمانان و کشورهای اسلامی در سراسر جهان بویژه در میان جوامع غربی به وقوع می پیوندد.

این حرکت، اولین و آخرین حلقه از سلسله عملیات جنگ روانی بر علیه تمدن ریشه دار اسلامی نیست و قطعا در آینده نیز شاهد چنین حرکات ایذایی که برخواسته از تئوری هایی مانند نظریه "برخورد تمدنها" است خواهیم بود.

با آنکه پاپ اعظم به عنوان مهمترین مقام مذهبی در غرب و دبیر کل سازمان ملل به عنوان بالاترین مقام دیپلماتیک جهان، حرکت زننده این دسته از سردمداران مغرب زمین را مردود دانسته اند، وزیر اصلاحات ایتالیا "روبرتو کالدورلی" از پاپ بندیکت شانزدهم می خواهد تا آغازگر جنگ صلیبی دیگری بر

علیه تمدن اسلامی باشد و معتقد است که دنیای مسیحیت باید به سرعت بر علیه جهان اسلام بسیج شود.

وقاحت این وزیر دست راستی ایتالیا به حدی است که اعلام می کند پیراهن هایی را با تصاویر موهن به اسلام و رسول خدا (ص) به صورت مجانی توزیع خواهد کرد و خود نیز این پیراهن را خواهد پوشید.

نکته قابل توجه دیگر در این زمینه، سخنان وزیر خارجه دانمارک در مصاحبه با روزنامه کپنهاگ پست

است که می گوید: "این درگیری ها برای یک قرن ادامه خواهد یافت" ! .

با تأمل در آنچه بیان شد به خوبی روشن می گردد که این توطئه ها به منظور برخورد با تمدن اسلامی انجام می گردد و بسیاری از ارکان اصلی قدرت و ثروت در مغرب زمین، برعملیاتی کردن تئوری برخورد تمدّن ها و شعله ور ساختن آتش جنگی مذهبی و فرهنگی بر علیه تمدّن عظیم اسلامی پافشاری می کنند.

مخالفان نظریه برخورد تمدّن ها

دیدگاه های لوئیس و هانتینگتون، توسط بسیاری از اندیشمندان جهان، مانند نظریّه پردازان ذیل، مورد نقد قرار گرفته است:

ادوارد سعید

از جمله مخالفان این تئوری، نویسنده معروف فلسطینی-آمریکایی، ادوارد سعید (Edward Said) می

باشد که دیدگاه های خود را در کتاب شرق شناسی (Orientalism) ، بیان داشته است. وی بر این عقیده است که:

"فرهنگ های بشري چنان به هم آمیخته اند و محتوا و تاریخ آنها چنان به هم وا بسته اند و درهم گره خورده اند که هرگز نمیتوان آنها را با عمل جراحي از هم جداکرد و به صورت بلوکهای بزرگ متضاد مانند ایدئولوژی های معارض شرق و غرب در آورد".

زبیگنیو برژینسکی

برژینسکی، نظریه پرداز آمریکایی و نویسنده کتاب

"خارج از کنترل" معتقد است که هانتینگتون ، دیدگاهی همه جانبه ارائه نکرده و درونگسیختگي فرهنگ غربي و بحران های تمدّنی اروپا و امریکا را نادیده گرفته است. او میگوید:

"نگرانی من از این جهت است که مشکل خودتباهي فرهنگي (Cultural Self Corruption) که با آن روبرو هستیم، نه تنها قابلیت امریکا درحفظ موقعیتش درجهان به عنوان رهبر سیاسي را متزلزل می سازد، بلکه حتی نظام ما را بعنوان یك نظام نمونه برای دیگران خدشه دار می کند".

او معتقد است که : سکولاریزم عنان گسیخته (Out of Control Secularism) که بخش بزرگی از جهان غرب رافرا گرفته است ، در درون خویش، خودویراني فرهنگي (Cultural self destruction) را پرورش میدهد.

بر اساس دیدگاه این تحلیلگر سیاسی، خطر اصلی که تمدّن غرب را تهدید می کند، مواجهه با تمدّنهای دیگر مانند تمدّن اسلامی و تمدّن کنفوسیوسی نیست، بلکه خطر مهمّ، فروپاشی تمدّن و فرهنگ غربی است که به خاطر دور شدن از ارزش ها، خودنمایی می کند.

علاوه بر اشخاص یادشده، بسیاری از شخصیت ها و مؤسسات بزرگ فرهنگی جهان، به مخالفت با تئوری برخورد تمدّن ها برخاستند و در جهت عکس این نظریه، به تحکیم روابط فرهنگی و گفتگو میان تمدّن ها، اقدام نمودند.

به عنوان مثال، دردهه هفتاد میلادی، سازمان جهانی یونسکو برنامه گفتگو میان تمدنها را ارائه داد.

تئوری موج سوم

این تئوری توسط نظریّه پرداز دیگر آمریکایی به نام "الوین تافلر" (Alvin Toffler) ارائه گردید. او به

تئوریهای پیشین که بیان شد، یعنی: پایان تاریخ، برخورد تمدّن ها، و نظریه برژینسکی مبنی بر درونگسیختگی خارج از کنترل جامعه غربی، اعتراض داشت و معتقد بود که به صورت طبیعی، جریانات کلی دنیا، به صورت امواج نامرئی در حال تجدید و تکامل هستند. وی می گوید: تا کنون ، دو موج بزرگ جهانی به وجود آمده است و اکنون، موج سوم در حال تحقق می باشد.

سه مرحله تمدّنی یادشده ، عبارتند از:

1. تمدّن کشاورزی که سنّت گرایی بر آن استوار است.

2. تمدّن صنعتی، که مدرنیته بر آن مبتنی است.

3. تمدّن الکترونیک و انفورماتیک، که جهانی شدن بر آن متوقف است.

در حال حاضر نیز، هر سه تمدّن فوق، در نقاط مختلف جهان وجود دارند.

در موج اول، زمین، مبنای اساسی اقتصاد، فرهنگ، و زندگی فردی و اجتماعی می باشد.

نیروی عضلانی در دوران نخست، مهمترین ابزار تولید به شمار می رفت.

در موج دوم، صنعت، مبنای اصلی است و ماشین، مهمترین ابزار.

در موج سوم، علوم اصلی عبارتند از: الکترونیک، دانش کامپیوتر، و بیولوژیک.

تافلر معتقد است که رویدادهای کنوني جهان، ازهیچ الگویی پیروي نمي کنند و در حقیقت، نظمی پنهان در ایجاد مراحل تکاملی تمدّن ها وجود دارد که انقلاب و دگرگونی های جهانی را رقم می زند.

او می گوید: ما، در حال برپا کردن تمدنی جدید و استثنایي هستیم، بی آنکه شناخت رو شن و و دقیقی از آن داشته باشیم.

بر اساس دیدگاه تافلر، با تلاطم امواج تاریخ،کل تمدنهای مذکور، با یگدیگر برخورد مي کنند و بر اثر همین امر است که بخش اعظم آنچه درجهان امروز برای برخی از ما بی معنا و تصادفی به نظرمیرسد، معنا و مفهو م پیدا مي کند .

در پرتو این دیدگاه، تافلر معتقد است که نه تاریخ به پایان رسیده (چنانکه فوکویاما می گفت)، و نه تمدّن غرب رو به زوال است (چنانکه برژینسکی می

گفت)، و نه مهمترین برخوردی که با آن مواجهیم، بین اسلام و غرب است، و نه میان تمدّن غرب و سایر تمدّن ها (آنطور که هانتینگتون معتقد بود).

بلکه مهمترین تحوّل استراتژیک و اقتصادی پیش روی ما، تقسیم جهان به سه تمدّن متفاوت و متعارض است که در حال وقوع می باشد.

بنا بر این، صف آرایی تمدنهای جهانی در حال حاضر، شکل دیگری بخود گرفته است و از این پس، به جای جهانی دو قطبی قبل از چنگ سرد، با جهانی روبرو هستیم که میان سه تمدّن رقیب و متعارض، تقسیم گردیده است.

در چنین دنیای سه قطبی، موج نخست، تأمین کننده منابع و محصولات کشاورزی و معدنی است. موج دوم، تولیدات انبوه را در سایه نیروی کار ارزان بر عهده دارد. و موج سوم، در پرتو شیوه های جدید بهره برداری از علم و دانش، در صدد سیطره بر جهان است.

همانگونه که به هنگام شکل گیری موج دوم، میان تجدّد طلبان تمدّن صنعتی از یکسو، و جوامع پیش مدرن قبلی از سویی دیگر، درگیری به وجود آمد، همینطور، در عصر حاضر نیز، میان تمدّن موج سوم

که خواستار سیطره بر جهان است و دو تمدّن پیشین، تنشهایی به وقوع می پیوندد.

بر اساس دیدگاه تافلر، برخورد تمدّن ها به معنایی که لوئیس و هانگتینگتون می گفتند، وجود نخواهد داشت. بنا بر این، درگیری های آینده، میان تمدّن اسلامی و غربی یا هندویی و امثال آنها نخواهد بود، بلکه سه موج تاریخی که شرح داده شده، با هم برخورد خواهند کرد.

نقد تئوری "برخورد تمدّن ها"

همانگونه که قبلا بیان کردیم، گروهی از تحلیلگران و نظریّه پردازان معاصر به نقد نظریه برخورد تمدّن ها پرداخته اند و آن را مردود دانسته اند.

در اینجا ، دلایل معتبری که ناقض تئوری یاد شده می باشند را از نظر شما می گذرانیم:

الف – ضعف مبانی نظری

یکی از موارد ضعف این تئوری آن است که هانتینگتون تلاش می کند پس از دوران جنگ سرد، "تمدّن" را جایگزین "دولت – ملت" نماید. در حالی که

پدیده های "دولت-ملّت" همچنان باقی خواهند ماند و رقابت های اقتصادی که مایه درگیری و برخورد بوده و هست، میان آنها ادامه خواهد داشت.

بنا بر این، مادّه اصلی نبرد، رقابت های اقتصادی خواهد بود، نه ارزش های فرهنگی و تمدّنی.

نقطه ضعف دیگر این تئوری آن است که هانتینگتون، "غرب" را به عنوان یک تمدّن واحد و یکپارچه تصور می کند، در حالی که این تصوّر، غیر واقعی است.

زیرا از یکسو، همانگونه که برژینسکی می گوید، خودتباهي فرهنگي (Cultural Self Corruption) در تمدّن غرب، آن را به سمت گسستگی و در نهایت، به پرتگاه فروپاشی می برد. بنا بر این، دشمن اصلی تمدن غرب، در درون خودش پرورش می یابد و آن را تباه می کند، بدون اینکه تمدّن های دیگر به جنگ آن بیایند.

از سوی دیگر، تمدّن غرب، در درون خود تنش های بسیاری را میان اجزاء و اعضاء خود داشته و دارد. رقابت های پنهان و آشکار و سنگینی که میان رقبای درونی تمدّن غرب وجود دارد، نظیر رقابت انگلیسی ها و فرانسوی ها بر سر تقسیم منافع، مانند آنچه در

ایالت کبک کانادا تجربه می شود، شاهدی بر عدم یکپارچه بودن تمدّن غرب است.

این امر، از شکل گیری یک تصوّری روشن از تمدّن واحدی به نام "غرب" در برابر دیگر تمدّن ها، ممانعت به عمل می آورد.

ضعف مبنایی دیگر نظریه برخورد تمدّن ها این است که نظریه پرداز آن سعی می کند تا تمدّن اسلام را به عنوان تمدّنی ناسازگار و مشکل ساز معرفی کند که به جنگ تمدّن غرب می آید و غرب باید خود را آماده مقابله نماید.

این در حالی است که اولا، قضیه تا کنون برعکس بوده و این دولت های مغرب زمین بوده اند که نوعا به قصد توسعه طلبی به کشورهای مسلمان حمله کرده اند و تحت عنوان استعمار، به تصرّف سرزمین های اسلامی اقدام نموده اند.

ثانیا، این درگیری ها از سیاست های زیاده خواهانه دولت های مغرب زمین نشأت گرفته است، نه از فرهنگ و تمدّن غرب.

ب - نقض های آشکار

علاوه بر ضعف مبنایی تئوری برخورد تمدّن ها، که

این نظریه را بی اعتبار می سازد، موارد بسیاری از نقض آن در تاریخ گذشته وجود دارد.

مورد اول اینکه بزرگترین جنگهای وحشتناک تاریخ جهان، در درون آنچه تمدّن غرب نامیده می شود به وقوع پیوسته است.

به عنوان مثال، در جریان جنگ های خونین جهانی که به کشتار دهها میلیون انسان انجامید، ارتش نازی در آلمان، پس از تصرف بخش عمده اروپا، به روسیه لشکر کشی کرد. با گسترش این نبردهای هولناک، کشتارها و جنایات هولناکی در درون تمدّن مغرب زمین

به وقوع پیوست و اروپای غربی را نیز دچار تفرقه و دو دستگی کرد.

بنا بر این، بزرگترین برخوردهای تاریخ بشریّت، میان تمدّن غرب از یکسو و تمدن های اسلامی و کنفوسیوسی از سوی دیگر نبوده ، بلکه در درون تمدّن غرب و میان اجزاء آن ، به وقوع پیوسته است.

بر اساس آنچه بیان شد، این گسل های تمدّن ها نیستند که الزاما باید خاکریزهای برخورد و تنش میان اقوام بشر را تشکیل دهند، بلکه عامل اصلی تنش ها، زیاده طلبی و تعدّی دولت ها و قدرت های سلطه جو و ستم گستر می باشد.

مورد دوم برای نقض گفتار هانتینگتون این است که ماهیّت فرهنگ و تمدّن اسلامی و بدنه آن، همواره عامل همزیستی اهالی تمدّن های گوناگون بوده است، نه عامل برخورد.

به همین دلیل، عموم مسلمانان با اقلیّت های قومی و مذهبی در کشورهای خود و یا جهانگردان غربی که از جنبه های دین و فرهنگ و زبان که از مهمترین ارکان تمدّن است، مظاهر تمدّن غربی محسوب می شوند، برخورد مسالمت آمیز و مهربانانه ای داشته اند. در حالی که اگر ماهیّت فرهنگی و بدنه تمدّن اسلامی با تمدّن غرب و مظاهر آن سر ستیز داشت، رفتار با

مظاهر تمدّن غرب را با خشونت و ستیزه جویی رقم می زد و آنان را از سرزمین های اسلامی می راند.

بنا بر این، بقاء و دوام مظاهر یادشده به مثابه نمایندگان فرهنگ و تمدّن غرب در قلب کشورهای اسلامی، نشان دهنده سماحت اسلام و صلح جویی فرهنگ و تمدّن اسلامی است.

بدین جهت، شرق شناس معروف بریطانیایی، سر توماس آرنولد (1864-1930) در زمینه رفتار شایسته مسلمانان با گروه های یادشده، چنین می نگارد:

"انصاف این است که بگوییم: غیر مسلمانان در سرزمین های اسلامی اجمالا در سایه حکومت

اسلامی، از نعمت برخوردار بوده اند، و تسامح مسلمانان با ایشان در حدّی بوده که نظیر آن را نمی یابیم، مگر در عصر جدید در اروپا. دوام و بقاء طوایف مسیحی در میان سرزمین های اسلامی ثابت می کند که اگر در برخی از اوقات، ستمی از سوی برخی افراد متعصّب بر آنان رفته ، ناشی از مسائل محلّی بوده است، نه به خاطر عدم تسامح مسلمانان به طور عام". (کتاب دعوت به اسلام، نوشته توماس آرنولد، طبع قاهره، ص 729).

بنا بر این سخن، ذات فرهنگ و پیکره تمدّن اسلامی خواستار تفاهم و رفتار مسالمت آمیز با غیر است. پس

اگر در موردی خاص، استثنایی مشاهده شود، معلوم می گردد که عاملی خارجی مانند تحریک بیگانگان یا تعصبات کور فردی، دخالت داشته است.

سخن نویسنده معروف مسیحی، "دکتر جرج قرم" شاهدی بر این حقیقت است. او چنین می گوید:

"دوران درگیری و ناملایمات برای غیر مسلمانان در تمدّن اسلامی، کوتاه بوده، و به خاطر سه عامل به شرح ذیل صورت پذیرفته است:

عامل اول: سلیقه شخصی برخی از خلفاء و سلاطین بوده است، به نحوی که بزرگترین آزارها در حق اهل ذمّه در زمان "متوکّل عباسی" (206-247هـ=821-

861م) یعنی خلیفه ای که ذاتا متمایل به تعصّب و سنگدلی بوده صورت گرفته است، و آزار دیگر، در زمان خلافت "الحاکم بأمر الله" (375-411هـ=985-1021م) انجام گردیده . اما هر دو حاکم یادشده، ظلم و ستمشان، شامل حال بسیاری از مسلمانان نیز بوده است.

عامل دوم: عبارت بوده است از بدی وضع اقتصادی و اجتماعی در سرزمین مسلمانان ، و اینکه بعضی از کفار که در مناصب اداری بالایی بوده اند، به ظلم و اجحاف پرداخته اند و مایه خشم عموم مردم آن سرزمین گردیده اند.

عامل سوم: به زمانهایی مربوط می شود که برخی از دولت های بیگانه به کشورهای مسلمان حمله می کردند و بعضی از کفار ساکن آن کشورهای اسلامی با دولت های اجنبی بر علیه مسلمانان همکاری داشته اند.

حاکمان کشورهای بیگانه از جمله انگلیس، ابایی نداشتند که اقلیّت های مذهبی ساکن در کشورهای مسلمان (مثل قبطی ها) را بر علیه اکثریّت مسلمان به کار گیرند و آن کشور را استثمار نمایند.

با مطالعه تاریخ به این نتیجه می رسیم که این پدیده در کشورهایی مانند سوریه به وقوع پیوسته که بر

اساس آن، اقلیّت نصرانی با بیگانگان هم پیمان شدند و مناصب مهم اقتصادی را اشغال کردند و موجب خشم اکثریت مسلمان منطقه گردیدند و در سال 1860 میلادی، درگیری های گسترده ای را میان مسیحیان و مسلمانان در دمشق، به وجود آوردند.

چنین درگیری هایی در سال های 1840 و 1860میلادی نیز میان مارونی ها و دروزی ها در منطقه جبال لبنان به وقوع پیوست.

در پایان حمله های صلیبی نیز، در برخی از مناطق، شاهد انتقام گیری طرفین از یکدیگر بوده ایم. مانند

برخورد با برخی از مسیحیان، مانند ارمنی ها که با متجاوزان به بلاد مسلمانان، همکاری داشته اند".

(برای توضیح بیشتر، رجوع شود به کتاب: تعدد الأديان ونظم الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة، ص 211 . 224 ، طبع بیروت، سال 1979م.؛ و کتاب الملل والنحل والأعراق، نوشته دکتر سعدالدین ابراهیم، ص 729 و 730 ، طبع قاهره، سال 1990م.).

در پرتو آنچه گذشت به خوی روشن می گردد که میان فرهنگ و تمدّن اسلامی و تمدّن های دیگر، زمینه برخورد به صورت ذاتی و اجتناب ناپذیر وجود ندارد، و اگر در برهه ای از زمان، تنش هایی به وقوع پیوسته،

به خاطر دخالت بیگانگان، استعمار سرزمین مسلمانان، تعصّبات فردی، و یا زیاده خواهی برخی از دولت های غربی بوده است.

ج - مسالمت فرهنگی

علاوه بر آنچه گذشت، سخن منادیان دانا و فرهیخته تمدّن های جهان، نشان دهنده این حقیقت است که تمدّن های بزرگ جهان خواستار صلح و تفاهم هستند، نه برخورد و درگیری.

به عنوان مثال، دردهه هفتاد میلادی، سازمان جهانی یونسکو به عنوان یک نهاد بزرگ فرهنگی بین المللی، برنامه گفتگو میان تمدنها را ارائه داد.

پاپ ژان پل دوم، رهبرکاتولیکهای جهان نیز اعلام نمود که:

"کلیسا برای مسلمانان که خدای واحدی راکه حیّ، قیوم، رحمان، فعال مایشاء و خالق آسمان و زمین است، عبادت می کنند، احترام بسیاری قائل است، آنها به دلیل اعتقاد به خدا، به ما بویژه نزدیکترند".

وی همچنین، آمادگی کلیسا را برای انجام گفتگو و همکاری با جهان اسلام اعلام نمود.

سازمان ملل متّحد نیز، سال 2001 میلادی را به عنوان سال گفتگوی تمدّن ها اعلام کرد.

مجموعه این حقایق و امثال آنها ، تمایل فرهنگها و تمدّن ها را در جهت برقراری صلح جهانی و تفاهم و گفتگو و رفتار مسالمت آمیز و توأم با احترام، نشان می دهد و بر نظریّه نادرست برخورد تمدّن ها مهر باطل می زند.

انگیزه تئوری پردازان خشونت

پس از روشن شدن این حقیقت که ذات تمدّن اسلامی و دیگر تمدّن ها مقتضی تفاهم و همکاری است، نه برخورد و درگیری، اینک این پرسش مطرح می شود که پس چرا گروهی از تحلیل گران غربی در شیپور اختلاف و برخورد تمدّن ها می دمند و چرا در برهه هایی از زمان، شاهد تنش ها و درگیریهای خونین میان برخی از کشورهای غربی و بعضی از سرزمین های اسلامی بوده ایم؟

در اینجا، سه مورد از عوامل مهمّ این پدیده را به شرح ذیل، یادآور می شویم:

1.مقابله برخی از دولت های غربی با گسترش دین اسلام

2.استعمارگری و توسعه طلبی بعضی از دولتهای غربی.

3.تعصّبات فردی یا گروهی.

مقابله با گسترش اسلام

بیداری ملت های مسلمان و خیزش مجدد تمدّن اسلامی و گسترش سریع دین مبین اسلام در جهان غرب، سه پدیده جدید هستند که در تنظیم معادلات

جهانی و هژمونی نظامهای غربی، توجه سیاست گذاران بزرگ مغرب زمین را به خود جلب کرده اند. در برابر این نهضت اسلامی معاصر، دو نوع موضعگیری در قاره های اروپا و آمریکای شمالی که اصطلاحا جهان غرب نامیده می شوند، به چشم می خورد:

1. بخش بزرگی از اقشار تحصیل کرده و روشنفکران اروپایی و آمریکایی با آگاهی از ویژگیهای بی نظیر اسلام مانند اتّکاء بر منطق و استدلال، تکریم دانش و دانشمندان، مبارزه با تبعیض نژادی، اهتمام به نهاد خانواده، ترویج معنویت و حمایت از محرومان، دین اسلام را به عنوان ناجی انسان ها از گرداب ظلمها و

ظلمتهای حاکم بر جهان دانسته و به این آئین مقدّس احترام می گذارند. این دیدگاه مثبت، موجب گردیده است تا به اعتراف منابع آگاه، اسلام به عنوان سریعترین ادیان پیشرو در اروپا و آمریکا معرفی شود.

حضور میلیونها مسلمان در کشورهای اروپایی و آمریکایی از جمله بیش از پنج میلیون مسلمان در فرانسه و بیش از سه میلیون و هفتصد هزار در آلمان و بیش از هشت میلیون در ایالات متحده آمریکا و یک میلیون و یکصد هزار در کانادا؛ و وجود دو کشور مسلمان در قاره اروپا (بوسنی و آلبانی) مؤیّد این حقیقت روشن می باشد.

2. در برابر این دیدگاه مثبت، برخی از سیاستمداران و حاکمان مغرب زمین، در برابر رشد و توسعه اسلام در جهان، ابراز نگرانی کرده اند. این گروه که کلیدهای ثروت و قدرت را در جهان غرب در اختیار دارند، چشم خود را بر روی ویژگیهای ارزشمند آئین حیاتبخش اسلام می بندند و گسترش اسلام در جهان را به طور اعم و در کشورهای غربی به طور اخص، به معنای خیزش مجدد تمدّن اسلامی تعبیر می کنند. به همین دلیل پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و حتی قبل از آن، برخی از طراحان راهبردی غربی، تمدن اسلامی را به عنوان رقیب بعدی خود معرفی نمودند.

استعمارگری دولتها

نگاهی گذرا به طرحهای استراتژیک دولت های غرب از یکصد سال گذشته تا کنون در قبال سرزمینی که کشورهای اسلامی را نیز احاطه کرده است، حقایق پشت پرده تئوری های برخورد را روشن می سازد و آزادگان جهان را در برابر مسئولیتی بزرگ و تاریخی قرار می دهد.

در این نوشتار، با اشاره به طرحهای مذکور از طرح "تصرف هارتلند" تا طرح "تجزیه کشورهای اسلامی" ، روشن می گردد که حالت هجومی برخی از قدرتهای غربی نسبت به منطقه و کشورهای مسلمان در عصر

حاضر، امری مقطعی و خلق الساعه نبوده، بلکه بر مبنای استراتژیهای پیچیده و حساب شده استوار گردیده است.

طرح تصرف "هارتلند"

"سر مکیندر" جغرافیدان بریطانیایی در سال 1904 میلادی، نظریه تصرف "قلب جهان" (Heart Land) را مطرح کرد. دیدگاه های وی در کتابهای "*محور جغرافیایی تاریخ*" و "*حقیقت و آرمانهای دمکراتیک*" تبیین گردیده است. او سه قاره آسیا، اروپا و آفریقا را "جزیره جهانی" (World Island) نامگذاری کرد و محور

مرکزی این جزیره جهانی را به عنوان "هارتلند" (قلب جهان) نامید. از دیدگاه این جغرافیدان، "هارتلند" عبارت است از منطقه گسترده ای که از شرق به سیبری غربی؛ و از غرب به رودخانه "ولگا" در روسیه؛ و از شمال به اقیانوس منجمد شمالی؛ و از جنوب به ارتفاعات هیمالیا و ارتفاعات ایران و ارتفاعات مغولستان محدود می گردد. "سر مکیندر" پس از چندی، دامنه غربی "هارتلند" را تا حدود کشورهای اروپای شرقی توسعه داد. بر این اساس، "قلب جهان" منطقه وسیعی است که شامل بخش بزرگی از ایران،

افغانستان، آسیای میانه و بخش مهمی از روسیه می شود و دریای خزر در میان آن جای دارد.

وی در سال 1919 اعلام داشت: "هر قدرتی که بر اروپای شرقی دست یابد ، بر "هارتلند" تسلط می یابد، و هرکس بر هارتلند (قلب زمین) تسلط یابد، بر "جزیره جهانی" حاکم خواهد شد؛ و هرکس بر جزیره جهانی حاکم شود، فرمانروای همه جهان خواهد بود".

طرح "تصرف هارتلند" در یکصد سال گذشته مدّ نظر استراتژیستهای کشورهای غربی و قدرتهای بزرگ در مغرب زمین بوده است. پس از تولّد سه ایدئولوژی از درون حرکت مدرنیسم غربی (یعنی: ناسیونالیسم،

سوسیالیسم و لیبرالیسم)، هریک از حوزه های ایدئولوژیک مذکور در برهه ای از زمان با الهام از طرح "هارتلند" برای تصرف "قلب زمین" خیز برداشته اند و دو بلوک اول و دوم در تأمین کامل هدف یاد شده ناکام گردیده اند و بلوک سوم در حال تجربه کردن تصرف کامل آن برآمده است. و اینک توضیح مطلب:

در جریان جنگ جهانی، ارتش مغرور نازی به رهبری هیتلر که نمایندگی "ناسیونالیسم" را بر عهده داشت، پس از تصرف بخش عمده اروپا، به منظور تصرف "قلب جهان" به روسیه لشکر کشی کرد ولی با مقاومت حریفان قدرتمندش، طعم تلخ شکست را چشید و

بدینسان، ارتش آلمان در سال 1946 با تحمل ناکامی از آن سرزمین باز گشت و سقوط هولناک ایدئولوژی "ناسیونالیسم" و حکومت هیتلر را به تماشا نشست.

در سال 1979 ارتش سرخ اتحاد جماهیر شوروی که نمایندگی "سوسیالیسم" را بر عهده داشت، به منظور تکمیل و توسعه تسلط خود بر "هارتلند" به افغانستان که در این حوزه قرار دارد و دارای ارزش خاص استراتژیک است لشکر کشی نمود؛ ولی با مقاومت حریف همزاد خویش یعنی جهان غرب که نمایندگی "لیبرالیسم" را بر عهده داشت با همکاری "کمربند سبز اسلامی" زمین گیر شد و در فاصله

سالهای 1988 و 1989 مجبور به عقب نشینی از افغانستان شد. اتحاد جماهیر شوروی دو سال پس از این حادثه، در سال 1991 سقوط کرد و امپراطوری "سوسیالیسم" متلاشی گردید.

اینک بخشی از جهان غرب به عنوان مظهرایدئولوژی "لیبرال دموکراسی" یکّه تاز میدان شده و در پناه قدرت و ثروت هنگفت خود و پس از شکست دادن دو حریف همزاد خویش، در صدد برآمده است تا سیطره خود را بر "هارتلند" به عنوان کلید فتح جهان، به کمال برساند.

طرح تجزیه کشورهای اسلامی

از جمله دلائل سوء نیّت برخی از دولت های غربی به منظور ایجاد تحریکات شیطنت آمیز در جهت تنش آفرینی بر علیه کشورهای اسلامی، طرح تجزیه این کشورهاست.

دلیل این امر هم آن است که کشورهای مورد نظر این دسته از دولت های غربی، سرشار از ثروت و حائز امتیازات فراوانی هستند، و سردمداران حکومتهای یادشده برای غارت این ثروت های عظیم، نیازمند تفرقه و تشتّت میان ملّت های مسلمان هستند، و این

هدف ، با طرح تجزیه کشورهای مذکور و درگیری میان آنها، قابل دسترسی استعمارگران جدید می باشد.

یکی از سرزمین هایی که استراتژیست های تفرقه افکن در صدد تجزیه آن بوده و هستند، کشور ایران است. این سرزمین پهناور علاوه بر اینکه بخش مهمی از "قلب جهان" را تشکیل می دهد، دارای ویژگیهای منحصر به فردی است که بر طمعکاری قدرتهای سرمست در عصر حاضر افزوده است. بر مبنای یک نظر کارشناسی، کشور ایران با شش حوزه ژئوپولیتیکی به شرح ذیل ارتباطی تنگاتنگ دارد:

۱- حوزه قفقاز و آناتولی (ایران، ارمنستان، گرجستان و روسیه)

۲- حوزه دریای خزر (ایران، ترکمنستان، قزاقستان، روسیه و آذربایجان)

۳- حوزه فلات ایران (ایران، پاکستان و افغانستان)

۴- حوزه آسیای مرکزی (ایران، ترکمنستان، قزاقستان، ازبکستان، قرقیزستان و تاجیکستان)

۵- حوزه دریای عمان و اقیانوس هند (ایران، پاکستان، هند، عمان و امارات متحده عربی)

۶- حوزه خلیج فارس (ایران، عراق، کویت، عربستان، امارات متحده عربی، قطر، بحرین و عمان).

با توجه به نقش کلیدی ایران در امر سیطره بر "قلب جهان"، چشم طمع داشتن قدرتهای بزرگ به این سرزمین زرخیز امری آشکار است. اما آنچه بر نگرانی صاحبنظران افزوده است، دیدگاه جدیدی است که قدرتهای مذکور برای عملیاتی کردن طرح تسلط بر "قلب جهان" از طریق "تجزیه ایران" اتخاذ کرده اند. در اینجا به عنوان مثال، سه نمونه از گزارشاتی را که از طریق رسانه ها منتشر گریده از نظر شما می گذرانیم:

1. در سند اول که در انگلستان به تاریخ 24 فوریه 2006 پیرامون گزارش روزنامه فایننشال تایمزمنتشر گردیده

با اشاره به پژوهشهای بخشی از نیروهای غربی چنین می خوانیم:

"این تحقیقات با افزایش نا آرامی های قومی و مذهبی در عراق همزمان است و به نوشته این روزنامه، هدف از این تحقیق، بررسی نقش اختلافات قومی در تجزیه احتمالی ایران است.

فایننشال تایمز با اشاره به قوی بودن هویت ملی در ایران می گوید، "روابط قومی در این کشور به خاطر تنوع قومیت ها و زبان های مختلف پیچیده تر از عراق است".

2. در گزارش دوم، ضمن بیان دیدگاه "میشل شوسودفسکی" مدیر مرکز تحقیقات جهانی سازی و استاد اقتصاد در دانشگاه اتاوا در کانادا چنین می خوانیم:

" ... اما چرا مسوولان ایراني ظرفیت توسعه اقتصادي آمریکا را در قالب توسعه نظامي گري به خوبي مورد شناسایي قرار نداده اند و وارد معرکه اي شده اند که نتیجه آن به شرح زیر است:

1. رشد مجتمع های نظامی و صنعتی آمریکا در قالب توسعه نوین اقتصادی.
2. آزمایش سلاح های جدید در مصاف با ایران.

3. تسلط بر اقتصاد خاور میانه و اقتصاد کشورهای آسیای شرقی و تسلط بر انرژی آسیای میانه و خلیج فارس.
4. فرا رفتن وضعیت ایران از اپوزیسیون قانونی داخلی و فراهم شدن ایفای نقش برای اپوزیسیون بر انداز خارجی.
5. فعال شدن محوریت تجزیه طلبی با محوریت قومی، عقیدتی.

3. در گزارشی دیگر چنین آمده است:

"در تیر ماه سال 1383 کنفرانسی تحت عنوان "ایران، زمان روی آوردن به نگرشی تازه" توسط شورای

سیاست خارجی ایالات متحده در واشنگتن و با حضور بیش از ۳۰۰ نفر از نظریه پردازان و استادان برجسته علوم سیاسی برگزار شد . در این کنفرانس قرائت گزارش شورای روابط خارجی در مورد نحوه مواجهه با ایران به عنوان مهمترین بخش کنفرانس مورد توجه محافل سیاسی و رسانه های بین المللی قرار گرفت. گزارشی که با مدیریت و نظارت «برژنیسکی» و «رابرت گیتس» تهیه شده بود.

در این کنفرانس، ویژگیهای منحصر به فرد ایران در منطقه بیان گردیده و به منابع سرشار نفت و گاز آن به شرح ذیل اشاره شده است:

مواهب عظیم طبیعی ایران که تقریبا ۱۱ درصد ذخایر نفتی جهان را در خود جای داده و دومین منبع بزرگ گاز جهانی است ایران را به بازیگری با نقش غیر قابل انکار در عرصه اقتصاد جهان تبدیل کرده است.

تهیه کنندگان این گزارش در نتیجه گیری مباحث ارایه شده در این گزارش یادآور می شوند: ما در برابر ایران دو راه بیشتر در پیش روی نداریم: ۱- تغییر حکومت با جنگ سخت ۲- راهبرد جنگ نرم همراه با تعامل درگیری تماس محتاطانه و گزینشی و اتخاذ سیاست تشویق و تهدید راهبردی که اصول آن در طرح فروپاشی شوروی تعریف و تجربه شده است که برخی

از آن محورها توسط «زوگانف» رئیس مجلس روسیه «سرگئی بابورین» معاون رئیس مجلس «تیخونف» نماینده دوما «ایلوخین» رئیس کمیسیون امنیت مجلس روسیه و «یاکوفلف» دستیار ویژه و مشاور ارشد گورباچف بیان گردیده است که به مناسبت موضوع بحث، به برخی از این موارد اشاره می نماییم:

۱- سازماندهی یك ستون پنجم در سطح مقام های بلند پایه شوروی ۲- ایجاد چتر حمایتی قوی برای حمایت از عوامل مذکور ۳- دمیدن در تنور اختلافات داخلی و بروز جنگ قدرت میان گورباچف و یلتسین ۴- دیکته کردن تجزیه طلبی و استقلال جمهوری های

بالتیك ۵- تحریك اقوام و مذاهب و اشاعه تجزیه طلبی ... ".

همچنین، برنارد لوئیس (Bernard Lewis) ، استاد بازنشسته مطالعات خاور نزدیک دانشگاه پرینستون در کنفرانس بیلدربرگ، پیشنهاد نمود که ایران را به قطعات قومی گوناگون بشکنند و میان کشورهای نوپا تقسیم کنند.

این دسته از استعمار گران نوین، حتی نقشه هایی جدید برای تجزیه و تقسیم کشورهای اسلامی ارائه داده اند. در اینجا دو نمونه از این نوع نقشه ها را که مربوط به طرح تجزیه ایران و عراق است، از نظر شما

می گذرانیم:

AFGHANISTAN
BALUCHISTAN
ARABIAN SEA

Tigris
Mosul
Euphrates
Baghdad
Baghdad
Basra
-- Border of modern Iraq

روشن است که این حرکات ایذایی و شیطنت آمیز که به منظور ایجاد تنش و برخورد میان جهان اسلام و برخی از کشورهای غربی می گردد، از زیاده خواهی و خوی تجاوز طلبی بعضی از حکومت های غربی سرچشمه گرفته است، نه از متن فرهنگ ها و تمدّنها.

تعصّبات فردی و گروهی

عامل دیگر برخوردهای مقطعی که در مواردی معیّن، میان برخی از کشورهای غربی و ملّت های اسلامی به وجود آمده است، تعصّبات فردی و گروهی است.

در اینجا، نمونه ای از توطئه های برخی از مسئولان دولت های غربی را در جهت برانگیختن خشم جوامع اسلامی ، یاد آور می شویم:

انتشار پي‌درپي و گسترده تصاوير اهانت‌آميز نسبت به ساحت مقدس پيامبر گرامي اسلام (ص) در روزنامه‌ها و تلويزيون‌هاي غربي و اظهارات كينه‌توزانه برخي از دولتمردان اروپا، پرده از روي توطئه‌اي ديگر براي به چالش كشاندن جامعه بزرگ مسلمانان در جهان برداشت. اين تصاوير در مرحله نخست در روزنامه دانماركي "جيلاندس پستن" و سپس در دو نشريه نروژي و آنگاه در روزنامه "فرانس سوار" در فرانسه

منتشر گردید. علیرغم اعتراض مسلمانان، روزنامه‌هاي ديگري در اروپا مانند روزنامه "لوموند" فرانسوي و برخي از كانالهاي تلويزيوني به تكرار اين عمل زبونانه اقدام كردند.

اصرار غير عادي اين رسانه‌ها در انتشار تصاوير يادشده به مدت چهار ماه متوالي و تاييد ضمني برخی از مسئولان دولتي كشورهاي اروپايي، به خوبي روشن ساخت كه اقدام مذكور به صورت برنامه ريزي شده و به منظور بدنام كردن مسلمانان در جهان غرب و تست حساسيت مسلمانان جهان و جلوگيري از پيشرفت سريع اسلام در مغرب زمين صورت مي‌گيرد.

از آنجا که برخي از دولت‌هاي اروپايي در توجيه توهين به پيامبر بزرگ اسلام و جامعه مسلمانان به اين حيله متمسک شده‌اند که اين حرکت‌ها به خاطر آزادي بيان در مغرب زمين صورت مي‌گيرد و دولت‌هاي مذکور نمي‌توانند دخالتي در ممانعت از اين امر داشته باشند، سعي خواهيم کرد در اين نوشتار با استناد به قوانين اساسي کشورهاي اروپايي، و مقررات پذيرفته شده در فرهنگ و تمدّن مغرب زمين، به گوشه اي از واقعيت‌ها اشاره کنيم تا نادرستي ادعاي دولتهاي مذکور و علت اصلي اين حرکتهاي خصمانه روشن گردد.

همه انواع آزادي، از جمله آزادي بيان بر اساس قوانين اساسي كشورهاي اروپايي و آمريكايي و بر مبناي ديگر مقررات مصوب آن كشورها، محدود و مشروط به شروطي مانند عدم سلب حق ديگران و عدم توهين و عدم ايذاء ديگران مي‌باشد. به عنوان نمونه به برخي از قوانيني كه در جهان غرب وجود دارد، اشاره مي‌كنيم:

1.در كشورهاي غربي، هرگونه توهين و سوء تعبيري نسبت به قوم يهود، به عنوان«Anti Semitism» يعني ضدّيت با قوم سامي (يهودي ستيزي) محكوم مي‌گردد و مجازات دارد. بر مبناي اين اصل در جهان غرب، اگر كسي به يهوديان و مقدسات آنها توهين كند،

حقوقدانان و افراد با نفوذ يهودي در سراسر جهان وارد عمل مي‌شوند و با استناد به اين قانون، فرد يا سازمان اهانت كننده را به محاكمه مي‌كشانند و مقدمات مجازات او را فراهم مي‌سازند.

2. در دستگاه‌هاي ارتباط جمعي مانند برنامه‌هاي تلويزيوني آزاد كه يكي از مظاهر آزادي بيان در غرب است، هرگونه توهين به مذهب و مقدسات آن ممنوع است و جرم مي‌باشد. به عنوان مثال، در ماده 130 قانون جزا در آئين نامه تحريمهاي حقوق جزايي در رابطه با برنامه‌هاي كانال آزاد در كشور آلمان چنين مي‌خوانيم:

«كسي كه در برنامه خود، نفرت بر عليه بخشي از مردم و يا بر عليه گروه‌هاي ملي، نژادي و مذهبي برانگيزد و يا خشونت بر عليه آنان را تحريک کند و يا کرامت انساني اين گروه‌ها را بوسيله دشنام و توهين جريحه دار بسازد، طبق ماده 130 قانون جزاء مرتکب جرم مي‌گردد».

بر مبناي آنچه بيان شد، به خوبي روشن مي‌گردد که بر اساس قوانين پذيرفته شده در جهان غرب، توهين و آزردن پيروان يک دين ممنوع است و نمي‌توان به بهانه آزادي بيان، قلوب بيش از يک ميليارد و ششصد ميليون مسلمان را در سراسر جهان جريحه دار کرد.

بنا بر این، اهانت به ساحت مقدس رسول گرامي اسلام و توهین به جوامع بزرگ مسلمانان، تنها به خاطر کینه توزي برخي از سران مغرب زمین و به منظور بدنام ساختن مسلمانان و در راستاي جلوگیري از پیشرفت سریع اسلام در این بخش از جهان صورت مي‌گیرد. نه به دلیل اقتضای فرهنگ و تمدّن حقیقی غرب.

بر اساس آنچه بیان شد به خوبی روشن می گردد که تمدّنها اسلام و غرب و سایر تمدّن ها، ذاتا قابل تفاهم و احترام متقابل هستند، و اگر تنش و برخوردی به وجود آمده است، ناشی از حرکات متعصّبانه برخی از

دست اندرکاران و سیاستمداران در مغرب زمین است، و این امر، هیچ ارتباطی با برخورد تمدّن ها و فرهنگ ها ندارد.

در اینجا به این نکته نیز اشاره مي‌شود که بسیاري از جوامع غربی و شخصیت‌های سیاسی، علمی و فرهنگی در غرب، و جمعي از دولتمردان اروپايي، این حرکات ایذایی و تحریک آمیز را محکوم کرده و از اقدامات توهین آمیز گروهي از کینه جویان و متعصّبان، ناخرسندی خود را ابراز داشته اند.

تجزیه و تحلیل دقیق تئوری های ارائه شده در زمینه تعامل فرهنگ ها و تمدّن ها، این حقیقت را روشن می

سازد که جانمایه تفاهم و سازش با یکدیگر، در درون تمدّن های بزرگ جهان وجود دارد و روح تمدّن های اصیل دنیا، با جنگ و خونریزی و منازعات شیطانی، مخالف است.

در صورتی که دانشمندان، نظریّه پردازان، سیاستمداران، فرهنگیان، فلاسفه تاریخ و دیگر اندیشمندان جهان به این حقیقت روی آورند و مبانی مشترک فرهنگ ها و تمدّن ها را مورد تاکید قرار دهند، خواهند توانست زمینه های صلح تمدّن ها و همزیستی مسالمت آمیز جوامع بزرگ جهانی را به اثبات برسانند.

نظریه جنگ و صلح در اسلام

در ادامه این فصل، به شرح آیات قرآن کریم در زمینه شرایط جنگ و صلح، با شیوه ای واقع گرایانه و منصفانه می پردازیم.

اصل نخستین در قرآن، برقراری صلح است

در ابتدا، به این حقیقت قرآنی اشاره می کنیم که اصل اوّلی، و اولویّت نخستین از دیدگاه قرآن مجید، برقراری صلح و آشتی و آرامش در سطح جهان است.

قرآن مجید در آیه 208 از سوره بقره ، چنین می فرماید:

يَا اَيُّهَا ٱلَّذِينَ اَمَنوُاْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلْسِّلْمِ كافَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ ٱلْشَّيْطَانِ اِنَّهُ لَكمْ عَدُوٌّ مُبِينْ.

یعنی: ای اهل ایمان! همگی در صلح و آشتی درآیید؛ و از پیروی از گام های شیطان بپرهیزید؛ که او دشمن آشکار شماست.

از این آیه شریفه به خوبی روشن می گردد که هدف اعلای اسلام و قرآن، این است که مسلمانان و مؤمنان، با مردمان دیگر و در بین جوامع خودشان، در کمال صلح و آرامش و امنیّت زندگی کنند، و جهانی پر از محبّت و صمیمیّت به وجود آوردند. همچنین، این آیه کریمه قرآن از اهل ایمان می خواهد که از

نقشه های شیطانی که عموما به جنگ و خشونت می انجامد، پیروی ننمایند. زیرا شیطان، دشمن انسان است و خیر او را نمی خواهد.

همچنین، قرآن در آیه 128 از سوره نساء، صلح را به طور کلّی از همه گزینه های دیگر ، بهتر و بالاتر معرفی می کند و چنین می فرماید: **وَٱلْصُّلْحُ خَيْرٌ.**

یعنی: صلح و آشتی بهتر است.

قرآن، مسلمانان را به صلح با دیگران دعوت می کند

قرآن کریم، در آیه ذیل، از عموم مسلمانان می خواهد تا با دیگر اقوام و امّت هایی که سر جنگ ندارند و از

در آشتی در می آیند، با صلح و دوستی رفتار کنند و حق جنگیدن با آنان را ندارند:

فَاِنِ ٱعْتَزَلُوكمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكمْ وَ ٱلْقَوْا اِلَيْكمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلا. (سوره نساء، آیه 90)

یعنی: پس اگر کافران از شما کناره گیری کردند و با شما نجنگیدند، بلکه پیشنهاد صلح و آشتی دادند، خداوند برای شما راهی برای تعرّض به آنان قرار نداده است.

در همین زمینه، در سوره انفال، آیه 61، چنین می خوانیم:

وَ اِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لهَاَ وَ تَوَكلْ عَلَى ٱللّٰهِ اِنَّهُ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمْ.

یعنی: اگر آنان تمایل به صلح نشان دادند، تو نیز از در صلح و آشتی در آی، و بر خداوند توکل کن، که او شنوا و داناست.

مراحل پیشگیری از جنگ

نکته مهم در زمینه دیدگاه اسلام پیرامون جنگ و صلح این است که تا آنجا که ممکن است، باید با شیوه های دیگر، از جنگ و خونریزی، پرهیز شود.

بر این اساس، لازم است مراحلی به شرح ذیل، طی شود:

مرحله اول: صبوری و شکیبایی

خدای بزرگ، پیامبر خود را به صبوری و سعه صدر در برابر دشمنان و تحمّل آزار و اذیّت آنان فرا می خواند و چنین می فرماید:

فاصبر علی ما یقولون. (سوره طه، آیه 130)

یعنی (ای پیغمبر) در برابر بدگوئی های آنان، صبر و شکیبایی پیشه کن.

مرحله دوم: دعوت به گفتگوی مسالمت آمیز

قرآن مجید، رهروان ادیان دیگر و اهل کتاب را به تفاهم و گفتگوی مسالمت آمیز و دوستانه در زمینه

مشترکات همه ادیان و مذاهب، فرا می خواند و چنین می گوید:

قُلْ يَا اَهْلَ ٱلْكتَابِ تَعَالَواْ اِلَى كلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ اَلَّا نَعْبُدَ اِلَّا ٱللَّهَ وَلاَ نُشْرِک بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً اَرْبَاباً مَنْ دُونِ ٱللَّه. (سوره آل عمران، آیه 63)

یعنی: (ای پیامبر) بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که بین ما و شما یکسان است؛ که بجز خدای یکتا را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و هیچیک از ما، دیگری را بغیر از خدای یگانه ، به عنوان پروردگار خود نپذیرد.

مرحله سوم: بخشش و گذشت

خداوند، مسلمانان را به بخشش دشمنان و نادیده گرفتن آزار و اذیّت آنان دعوت می کند و چنین می فرماید:

فاعفوا و اصفحوا. (سوره بقره، آیه 109)

یعنی آنان را ببخشید و بدی های ایشان را نادیده بگیرید.

مرحله چهارم: اتمام حجّت

پس از آنکه مشرکان مکّه، پیمان خود را با مسلمانان شکستند، پیامبر گرامی اسلام، حضرت علی - علیه السلام - را به سوی آنان فرستاد تا با قرائت سوره

برائت، با آنان اتمام حجّت کند و با بیان آیه ذیل، هشدار دهد:

و أذن من الله و رسوله الی الناس یوم الحج الاکبر ان الله بری ء من المشرکین و رسوله فان تبتم فهو خیر لکم و ان تولیتم فاعلموا انکم غیر معجزی الله و بشر الذین کفروا بعذاب الیم.(سوره برائت، آیه 3)

یعنی: این امر، اعلامی است از جانب خدا و پیامبر او در روز حج اکبر، که خدا و رسول او از مشرکان بیزارند. پس (ای مشرکان) اگر توبه کنید، برای شما بهتر است، و اگر سرپیچی نمایید پس بدانید که شما

نمی توانید خداوند را ناتوان سازید. (ای پیامبر) کافران را به عذابی دردناک، هشدار ده.

مرحله پنجم: صدور اجازه نبرد دفاعی

در صورتی که جسارت دشمنان از حدّ بگذرد و شکیبایی و دعوت به گفتگو و بخشش مسلمانان بی ثمر گردد و دشمنان، آغاز کننده جنگ باشند، در چنین شرایطی، قرآن مجید به مسلمانان اجازه جنگیدن برای دفاع از جان و ناموس خودشان را صادر می کند. در عین حال، به آنان فرمان می دهد تا مسلمانان شروع کننده جنگ نباشند، و به کسانی که در جنگ شرکت ندارند آسیب نرسانند و هر لحظه که

دشمنان دست از جنگ کشیدند، مسلمانان نیز باید جنگ را فورا متوقّف کنند.

شرح آیات جنگ و صلح

اینک، به شرح آیات جنگ و صلح در قرآن می پردازیم.

مجموعه آیات شریفه قرآن مجید در مورد جنگ، بر چند دسته به شرح ذیل تقسیم می شوند:

آیات دسته اول:

در طول سیزده سال که پیامبر گرامی اسلام (ص) و یاران ایشان در شهر مکّه زندگی می کردند، همواره در زیر یوغ ظلم و آزار و اذیت مشرکان آن شهر قرار

داشتند، ولی در تمام آن مدّت، مأمور به صبوری و شکیبایی بودند و اجازه مقابله به مثل و جنگیدن را حتّی برای دفاع از خود نداشتند.

آیات ذیل، نخستین آیاتی است که پس از سالها تحمّل تهاجم دشمنان اسلام و بعد از مهاجرت رسول خدا (ص) و مسلمانان به شهر مدینه نازل گردید، و بر اساس آن، خداوند به پیروان اسلام اجازه نبرد دفاعی را در برابر حمله دشمنان صادر فرمود:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ، الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ

لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. (سوره حج، آیات 39 و 40)

یعنی: به کسانی که مظلومانه مورد حمله دشمنان قرار گرفته اند، اجازه نبرد داده می شود؛ و خداوند بر یاری آنان تواناست؛ آنان که به ناحق از دیار خود رانده شده اند، فقط بدان خاطر که می گفتند: پروردگار ما خداوند یکتاست. اگر خداوند، (ظلم و ستم) بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی فرمود، هرآینه صومعه ها، کنیسه ها، کلیساها و مساجدی که نام خداوند در آنجا بسیار برده می شود

ویران می گردید. هرکه خداوند را یاری کند، خداوند نیز، او را یاری می فرماید، زیرا خداوند، نیرومند و شکست ناپذیر است.

در این آیات شریفه، نکات مهمّی نهفته است که برخی از آنها را از نظر شما می گذرانیم:

نکته اول اینکه: اذن مبارزه ای که در این آیات داده شده است، به عنوان دفاع از خود در برابر هجوم دشمنان است، نه شروع جنگ و جهاد ابتدائی.

نکته دیگر اینکه: نبرد دفاعی مسلمانان نیز، باید در جهت حمایت از پیروان همه ادیان باشد، نه فقط حمایت از مسلمانان. زیرا در ادامه آیه فرمود: " اگر

خداوند، (ظلم و ستم) بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی فرمود، هرآینه صومعه ها، کنیسه ها، کلیساها و مساجدی که نام خداوند در آنجا بسیار برده می شود ویران می گردید".

بنا بر این، هدف از دفاع در برابر هجوم دشمنان، حفاظت و صیانت از صومعه ها و پرستشگاه های دیگر ادیان، کلیساهای مسیحیان، کنیسه های یهودیان و مساجد مسلمانان است.

آیات دسته دوم:

دسته دوم از آیات قرآنی، آیات 190 تا 194 از سوره بقره به شرح ذیل است:

وَقَاتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُواْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبِّ الْمُعْتَدِينَ. وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ. فان انتَهَوْاْ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلّهِ فَإِنِ انتَهَواْ فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ. الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.

یعنی: در راه خدا ، با کسانی که با شما می جنگند ، مبارزه کنید و از حدود الهی تعدّی نکنید که خداوند متجاوزان را دوست ندارد. و آنان که به جنگ شما آمده اند را هر کجا یافتید ، به قتل برسانید و از آن جا که شما را اخراج کردند، آنها را بیرون کنید؛ و فتنه از کشتار هم بدتر است. و با آنان ، در نزد مسجد الحرام (در منطقه حرم) ، نجنگید، مگر اینکه در آن جا با شما بجنگند. پس اگر آنان با شما جنگیدند، آنها را به قتل برسانید، که این جزای کافران است، و اما اگر خودداری کردند، خداوند آمرزنده و مهربان است. و با آنها مبارزه کنید تا فتنه

باقی نماند و دین ، مخصوص خدا باشد. پس اگر کافران از جنگ و کشتار دست برداشتند ، تعدّی جز بر ستمکاران روا نیست. ماهِ حرام ، در برابر ماهِ حرام! و تمام جنگهای حرام کافران، (قابلِ) قصاص است. و هر که آغاز گر جنگ بود و به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدّی کنید و از خدا بپرهیزید و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است.

در این آیات شریفه قرآن نیز، نکات مهمی وجود دارد که به آنها اشاره می کنیم:

نکته اول اینکه: اذن نبرد به مسلمانان در این آیات شریفه نیز، از نوع جنگیدن دفاعی است. زیرا می

فرماید: با کسانی که به جنگ شما آمده اند بجنگید و آنان را هرکجا یافتید از پا در آورید.

نکته دوم اینکه: نبرد دفاعی مسلمانان باید در راه خدا باشد، نه در جهت کشورگشایی.

نکته سوم اینکه: در نبرد با دشمنان جنگجو هم، نباید هیچگونه تعدّی و تندروی صورت گیرد.

نکته چهارم اینکه: هرگاه دشمنان دست از جنگ بکشند، بر مسلمانان نیز واجب است که جنگ را متوقف کنند.

آیات دسته سوم:

سومین گروه از آیات در زمینه جنگ و صلح، در سوره برائت آمده است. بحث نبرد با دشمنان اسلام، در چند جای این سوره مطرح گردیده؛ اما راز این نبردها، در آیه 13 سوره برائت به شرح ذیل، تبیین شده است:

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

چرا با گروهی که معاهده های صلح را شکستند و رسول خدا را از شهر خود بیرون راندند و جنگ را شروع کردند مبارزه نمی کنید؟

آیا از آنان می ترسید؟ اگر اهل ایمان باشید، خداوند سزاوارتر است که از او حساب ببرید.

از این آیه به خوبی روشن می گردد که خداوند به مسلمانان فرمان نمی دهد تا آغازگر جنگ باشند، بلکه به آنها می فرماید، چرا بادشمنان متجاوز که جنگ بر علیه شما را شروع کرده اند و به قصد نابودی شما هجوم آورده اند، مبارزه نمی کنید.

همه آیات قبل و بعد این آیه که در باره جنگیدن صحبت می کنند، ناظر به هدف فوق است.

بنا بر این، هیچگاه قرآن مجید، جنگیدن با عموم کفّار را نمی پذیرد، بلکه نبرد دفاعی با کفّار حربی را که

آغازگر جنگ بر علیه مسلمانان بوده اند، مجاز می شمارد.

به همین دلیل، در جای جای این سوره، از پیامبر اسلام و مسلمانان می خواهد که هرگاه کفار حربی جنگ را متوقف کنند، باید مسلمانان نیز، دست از نبرد دفاعی بردارند.

علاوه بر این، در آیه ششم از سوره برائت، به رسول خدا دستور داده شده است که اگر برخی از کفار به مسلمانان پناه بیاورند، باید به آنها پناه داده شود و در مکان امنی سکنا داده شوند:

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ.

اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، او را پناه بده، تا کلام خدا را بشنود. سپس وی را به مکان امن او برسان.

نتیجه

با بررسی منصفانه مجموعه آیات شریفه قرآن در باره جنگ و صلح به این نتیجه می رسیم که:

1. همه آیات، در باره نبرد دفاعی مسلمانان در برابر هجوم دشمنان که آغازگر جنگ بوده و یا برای

هجوم بر علیه مسلمانان آماده شده بوده اند، صحبت می کند.

این امر، یک حق طبیعی همه انسان هاست که در برابر تهاجم جنگ افروزان متجاز نباید دست روی دست بگذارند تا مردان آنها کشته شوند و زنانشان به اسارت بروند و اموالشان غارت شود و کشور آنها به تصرّف دشمن در آید.

2. منظور از کفار و مشرکان در این آیات، کفّار و مشرکان حربی است که شروع کنند جنگ بوده اند. نه همه کفار.

3. حتی در جنگ دفاعی مسلمانان، نباید تعدّی و تجاوزی صورت گیرد. بلکه باید قوانین انسانی نبرد، رعایت شود. به عنوان مثال، نباید به زنان، کودکان، سالخوردگان، و کسانی که در جنگ شرکت ندارند، آسیبی برسد.
4. جنگ دفاعی مسلمانان، فقط برای دفاع از اهل اسلام و مساجدشان نبوده، بلکه به خاطر حفاظت و صیانت از همه ادیان و حفظ کلیساها و کنیسه ها و صومعه های پیروان ادیان دیگر نیز، صورت گرفته است.

5. در سراسر آیات یادشده به مسلمان دستور داده شده است که هرگاه دشمن دست از جنگ بردارد، آنان نیز باید نبرد دفاعی را متوقف سازند.

*****

اسلام مدرن و رابطه دین وسیاست

درک صحیح رابطه دین و سیاست ، به معانی واقعی واژه های "دین" و "سیاست" بستگی دارد. روشن است که در فرهنگ های گوناگون ، برداشت ها و مفاهیم مختلفی نسبت به این دو اصطلاح وجود دارد.

در این نوشتار ، تلاش ما بر این است که به بیان حقیقت امر در زمینه مبحث رابطه دین و سیاست بپردازیم و واقعیّت ها موجود را در خصوص تئوری جدایی دین از سیاست ، مورد ارزیابی دقیق و مستند قرار دهیم.

جدایی دین ازسیاست

شعار جدایی دین از سیاست ، پدیده جدیدی نیست . آنچه اینجانب را بر آن داشت تا هم اکنون به بررسی این نظریه بپردازم، طرح مجدد آن در رسانه های گروهی و دستگاههای ارتباط جمعی توسط کسانی است که خود را دلسوز دین و دولت میدانند و چه بسا برخی از آنان واقعا از سر عطوفت و مهرورزی نسبت به شریعت و حکومت، این شعار را در قالبهای گوناگون عرضه می دارند.

از آنجا که نامبردگان، چنین وانمود می کنند که راز توسعه یافتگی تمدن مغرب زمین در جدایی دین از

سیاست و سکولاریزم نهفته است، اینجانب که سالها از عمرخود را درکشورهای اروپایی وآمریکایی گذرانده ام و از نزدیک شاهد واقعیت های عینی در این سرزمینها بوده ام ، در صدد بر آمدم تا با کاوشی مستدل و پژوهشی تجربی، به ارائه دیدگاهی متمایز در این زمینه همت گمارم.

با ارائه این بحث مستدل، جایگاه ویژه خدا خواهی در بیانیه های رسمی و قوانین اساسی مهمترین کشورهای توسعه یافته غربی و نیز نقش بارز دین و نهاد دینی در شکل گیری راهبردها و سیاستهای کلی جهان غرب ، روشن خواهد شد.

نظر به تنوع نظریه ها و اختلاف نقاط قوت و ضعف آنها؛ شایسته است نخست به تبیین دیدگاه های گوناگون در این زمینه بپردازیم و آنگاه هریک از آنها را جداگانه در بوته نقد قرار دهیم.

جلوه های تز"جدایی دین ازسیاست"

مهمترین نظریه هایی که در این عرصه بیان گردیده و یا در کارگاه ذهن ما متصور می شود، بدین شرح است :

جدایی دین (به معنای خدا جویی و خدا پرستی) از سیاست و نظام حکومتی .

جدایی دین از سیاست ، به معنای مبارزه با شریعت و مظاهر آن و به عبارت دیگر : دین ستیزی .

برکنار ساختن دین داران و مذهب دوستان از حکومت و جلوگیری از ورود آنان به عالم سیاست.

جدایی نهاد دین از نهاد دولت به معنای الغاء هرگونه نقشی برای دستگاه دینی در امردستگاه حکومت و مدیریت نظام .

سلب کردن نقش محوری دین در امر قانونگذاری کشور.

تفکیک میان وظائف و مسؤلیتهای دینی و اختصاص آن به دستگاه های مذهبی از یک سو؛ و وظائف و

مسؤلیتهای حکومتی و مدیریتی کشور و احاله آن به دولت و سیاستمداران از سویی دیگر.

اینک ، پس از تبیین دیدگاههای گوناگون در این زمینه ، به بررسی هر یک از گزاره های فوق ، همت می گماریم.

خدا خواهی وسیاست

می دانیم که مهمترین و بارزترین نماد دینداری و شریعتمداری ، اعتقاد و ایمان به خداوند به عنوان والاترین حقیقت و عالیترین منبع هدایت بشر محسوب می گردد. از سوی دیگر، برخی از نظریه پردازان تز "جدایی دین از سیاست" اذعان می دارند

که جهان غرب، ایمان به خدا را که اصلی ترین نماد مذهب به شمارمی رود، به کناری نهاد و خود را از قید خدا جویی و خدا پرستی فارغ ساخت و به همین دلیل، به اوج شکوفایی در تمدن خود رسید.

با بیان حقایقی که درذیل خواهد آمد، روشن می گردد که گروه یادشده، یا فرمانها و قوانین اساسی کشورهای پیشرفته غربی را نخوانده اند؛ ویا اینکه با آگاهی به حقیقت، به امرو اشاره دیگران و به منظور تهی ساختن جامعه بزرگ ما از قدرت بی پایان ایمان به خدا، واقعیتها را وارونه جلوه می دهند .

در اینجا به منظور پرده برداری از چهره حقیقت ، نمونه هایی از اهتمام پیشوایان تمدن مغرب زمین در جهت تبیین نقش نماد خدا خواهی و ایمان به اعتلای مقام آفریدگار را از نظر شما می گذرانیم:

یکی ازاسناد رسمی در زمینه آزادیها و حقوق شهروندان فرانسه ، اعلامیه حقوق بشر این کشور است که از سال 1789 میلادی تحت عنوان ذیل به رسمیت شناخته شده و به مورد اجرا در آمده است.

(The Declaration of the Human Rights –1789)

این بیانیه شامل مقدمه ای کوتاه ، تاریخچه ، متن (Text) و موادی چند است.

در پاراگراف پایانی متن ، چنین می خوانیم:

"In consequence whereof, the National Assembly recognizes and declares, in the presence and under the auspices of the **Supreme Being**, the following Rights of Man and of the Citizen".

" بر این مبناست که مجمع ملی در پیشگاه و تحت توجهات **باری تعالی** ؛ حقوق بشر و حقوق شهروندان را به رسمیت می شناسد و اعلام می دارد " .

در این سند رسمی، معماران تمدن نوین فرانسه ، پس از بیان این اصل و تعیین جایگاه ایمان به خدا و حضور در پیشگاه باری تعالی، به تبیین اصول اساسی مانند آزادی انسان ، آزادی بیان و حقوق شهروندان پرداخته اند.

در قانون اساسی آلمان که زیر بنای حکومت و سیاست را در این کشور تشکیل

می دهد، چنین می خوانیم:

" نظر به مسئولیت خود در برابر **خدا** و مردم، به خاطر اینکه به عنوان عضو متساوی الحقوق در یک

اروپای متحد، صلح جهانی را تامین کند؛ ملت آلمان،...

این قانون اساسی را ارائه می نماید ".

نص سخن مذکور که در نخستین پاراگراف از پیشگفتار قانون اساسی آلمان آمده است بدین شرح است:

“Im Bewustsein seiner Verantwortung vor **Gott** und den Menschen, von dem Willen beseelt, als gleichberchtigtes Glied in einem vereinten Europa dem frieden der Welt zu dienen, hat sich das Deutsche Volk kraft seiner

verfassungsgebenden Gewalt dieses Gerundgesetz gegeben".

ملاحظه می فرمایید که در این قانون اساسی نیز پس از اذعان به مسئولیت ملت آلمان در برابر **خدا** و مردم، اصول قانون مذکور، شامل آزادیها ، حقوق اساسی شهروندان، عدالت اجتماعی و تضمین کرامت انسانها بیان گردیده است.

3. در پاراگراف اول قانون اساسی کانادا ، مصوب سال 1982 میلادی ، به برتری و تعالی خداوند تصریح شده و چنین آمده است:

“Whereas Canada is founded upon principles that recognize the supremacy of **God** and the rule of law, the Canadian Charter of Rights and Freedoms guarantees the rights and freedoms ...”

" نظر به اینکه کانادا بر اساس اصولی بنیان گذاری شده است که برتری و تعالی **خداوند** و حکومت قانون را به رسمیت می شناسد، منشور حقوق و آزادی کشور کانادا حقوق و آزادیها را تضمین می کند... ".

4. ایالات متحده آمریکا ، نمونه ای دیگر از کشورهای توسعه یافته غربی است. در نخستین پاراگراف از

قانون اساسی کنوانسیون آمریکا ، مصوب سال 1861 میلادی چنین می خوانیم:

"We the people of the Confederate states , each State acting in its sovereign and independent character , in order to form a permanent federal government , establish justice , insure domestic tranquillity , and secure the blessings of liberty to ourselves and our posterity ; invoking the favour and guidance of **Almighty God** ; do ordain and establish this Constitution for the Confederate States of America."

" ما مردم ایالات هم پیمان، که هر ایالتی بر اساس حق سیادت و خصوصیت مستقل خود رفتار می کند؛ به منظور تشکیل دولت فدرال دائمی ، که به وجود آورنده عدالت تامین کننده آرامش محلی و تضمین کننده آزادی موهبتی برای ما و نسل آینده ما باشد؛ به این منظور، از مرحمت و هدایت **خدای متعال** استمداد می جوییم و این قانون اساسی را برای ایالات هم پیمان آمریکا وضع می نماییم" .

آنچه بیان شد ، نمونه ای بود از اسناد رسمی و قوانین اساسی کشورهایی که مظهر بارز توسعه یافتگی و رشد صنعتی و اقتصادی در دو قاره اروپا و آمریکای شمالی

هستند. از این بیان به خوبی روشن می گردد که سخن برخی از مدعیان روشنفکری مبنی بر اینکه "کشورهای مغرب زمین ، دین (به معنای خداخواهی) را از صحنه سیاست و مدیریت کشور خود کنار گذاشتند و این امر باعث رشد و توسعه آنان گردید" سخنی بی پایه است.

دین ستیزی و سیاست

در تاریخ معاصر کشورهای اسلامی نظیر ایران ، شاهد روی کار آمدن عوامل استعمار چون رضا خان بوده ایم. این عناصر خود باخته به منظور تحکیم سلطه مستبدانه خود بر مردم و مبارزه با سنگر مستحکم

دین که همواره در مقابل زورمداران مقاومت نموده است؛ در صدد ستیز با شریعت برآمده و آزادی مذهب را از پیروان آن سلب نموده و آنان را ازانجام مراسم مذهبی و یا اجرای وظایف دینی ، منع کرده اند.

این گروه برای توجیه کردار ناصواب خویش ، با گرفتن ژست روشنفکر مآبانه به این دروغ متوسل می شدند که دنیای غرب، با دین و مظاهر آن به مبارزه برخواسته و به همین دلیل ، به پیشرفتهای خیره کننده ای نیز نائل آمده است.

اینک با توجه به اسناد و مدارک مستدل، به بررسی

وضعیت مذهب و دین داری در مغرب زمین و دیدگاه سیاستمداران غرب در این زمینه می پردازیم:

یکی از اصول مسلم قوانین اساسی در کشورهای توسعه یافته جهان و ازجمله کشورهای پیشرفته اروپایی و آمریکایی، آزادی دین و احترام به مذهب می باشد. در اینجا به عنوان نمونه به برخی از این موارد اشاره می کنیم:

در ماده پانزدهم از قانون اساسی کشور سویس چنین آمده است:

“The freedom of religion and philosophy is guaranteed.

All persons have the right to choose their religion or philosophical convictions freely, and to profess them alone or in community with others.

All persons have the right to join or to belong to a religious community, and to follow religious teachings".

" آزادی دین و فلسفه ، تضمین شده است.

همه مردم حق دارند تا دین یا اعتقاد فلسفی خود را آزادانه انتخاب کنند و آنرا به صورت فردی یا در جامعه با دیگران اظهار نمایند.

همه مردم حق دارند تا به یک جامعه دینی بپیوندند یا به آن وابسته گردند و از تعلیمات دینی پیروی کنند."

می دانیم که رضا خان ، فرزند خود را برای تحصیل به همین کشور سویس می فرستد و در عین حال که موضع سیاستمداران و دولت مذکور در خصوص دین رسمی و احترام به حق آزادی دین را می داند؛ آزادی مذهب و انجام مراسم مذهبی را در ایران زیر پا می گذارد و جمعی از روشنفکر نمایان معاصر وی ، رفتار او را عملی مترقیانه و مایه پیشرفت قلمداد می کنند.

در بخش مربوط به حقوق و آزادیهای زیربنایی (Fundamental Freedoms) از قانون اساسی کانادا چنین می خوانیم:

“Everyone has the following freedoms:

(a) Freedom of conscience and religion.

(b) Freedom of thought, belief, opinion and expression, including freedom of the press and other media of communication.

(c) Freedom of peaceful assembly; and

(d) Freedom of association.

" هر شخص، آزادیهای یادشده درذیل را دارد:

آزادی وجدان و دین .

آزادی فکر، عقیده ، نظر و بیان ، شامل آزادی مطبوعات و دیگر دستگاههای ارتباط جمعی برای ارتباطات.

آزادی گردهمایی های مسالمت آمیز

آزادی تشکیل انجمن ها".

ماده چهارم از بخش حقوق بنیادی در قانون اساسی جمهوری فدرال آلمان ، این نکته را صراحتا مورد تاکید قرار داده است:

“Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens,

und die Freiheit des Religiosen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.

Die ungestorte Religionsausubung wird gewahrleistet".

" آزادی عقیده ، باور باطنی ، معرفت دینی و جهانبینی ؛ آسیب ناپذیرند.

انجام امور دینی بدون اخلال ، تضمین می گردد".

قانون اساسی اسپانیا (ماده 16 از بخش حقوق و آزادیها) چنین اشعار می دارد:

“Freedom of ideology, religion, and cult of individuals and communities is guaranteed without any limitation in their demonstrations other than that which necessary for the maintenance of public order protected by law.

" آزادی ایدئولوژی، دین ، و مکتب فکری افراد و جوامع تضمین می گردد ؛ بدون هیچ محدودیتی در تظاهرات آنان ؛ مگر در حدی که برای حفظ نظم عمومی لازم است و با قانون حفاظت می گردد".

در ماده هشتم ازقانون اساسی ایتالیا نیز چنین می خوانیم:

“ Religious denominations are equal free before the law”.

" سازمانهای دینی از آزادی مساوی در برابر قانون برخوردار هستند".

ماده دهم از اعلامیه حقوق بشر فرانسه چنین اذعان می دارد:

“No one may be disturbed on account of his opinions, even religious ones, as long as the manifestation of such opinions does not interfere with the established Law and Order”.

" هیچکس نباید به خاطر دیدگاهش حتی عقاید مذهبی مورد آزار قرار گیرد، مادام که اظهار چنین اعتقادی با قانون و نظم ، تعارض نداشته باشد".

با توجه به موارد فوق ، روشن می گردد که علیرغم ادعای برخی روشنفکرنماها ، کشورهای پیشرفته غربی گوهر دین را از جامعه خود طرد نکرده اند و به ستیز با آن نپرداخته اند؛ بلکه آزادی مذهب را تضمین نموده اند.

علاوه بر آنچه از متن قوانین اساسی مذکور آوردیم ، اصول دیگری نیز وجود دارد که سخن یادشده را بیش

از پیش مبرهن می سازد. به عنوان مثال ، هرشخص در بسیاری از کشورهای مغرب زمین می تواند بخشی از مالیات خود را که باید به دولت بدهد، به مؤسسه ای دینی که غیر انتفاعی و خیریه باشد، بپرداز. بخشی از درآمد مراکز دینی از جمله مراکز و مؤسسه های اسلامی در کشورهای اروپایی و آمریکایی از این طریق تامین می گردد.

دین داران و سیاست

در بسیاری از کشورهای اسلامی و عربی شاهد هستیم که رژیمهای حاکم تلاش می کنند افراد متدین و مذهبی که به آئین خود وفادار هستند را از مناصب

حکومتی برکنار دارند و هرگونه زمینه ای را برای تصدی پستهای دولتی توسط معتقدان به مذهب، منتفی سازند.

برخی از غربزدگانی که از غرب شناسی بهره ای نبرده اند به منظور توجیه این حرکت تبعیض آمیز و مستبدانه چنین ادعا می کنند که چون دولتهای اروپایی و آمریکایی دین مداران و متدینان را از سیاست و حکومت جدا کردند و از این رهگذر، به مراحل رشد و توسعه راه یافتند؛ ما نیز باید همان حرکت را پیروی کنیم تا به سرمنزل مقصود نائل آییم.

به منظور درک واقعیت در خصوص دیدگاه صاحب منصبان کشورهای توسعه یافته در غرب، نمونه هایی از مرامنامه ها ، منشورهای حقوق و آزادیها و قوانین اساسی کشورهای مذکور را مرور می کنیم . در نوع این اسناد رسمی و قوانین اساسی

می بینیم که بر اصل تساوی همه مردم و ممنوعیت هرگونه تبعیض به خاطر مذهب، قومیت و باور باطنی شهروندان با صراحت تاکید شده است. در اینجا به عنوان مثال، برخی از موارد یاد شده را از نظر شما می گذرانیم:

1. نص قانون اساسی ایتالیا (ماده 3) تحت عنوان اصل تساوی ، بدین شرح است:

(1) All citizens have equal social status and are equal before the law, without regard to their sex, race, language, religion, political opinions, and personal or social conditions.

(2) It is the duty of the republic to remove all economic and social obstacles that, by limiting the freedom and equality of citizens, prevent full individual development and the participation of

all workers in the political, economic, and social organization of the country".

" (1) همه شهروندان ، ازموقعیت اجتماعی مساوی برخوردارند و در برابر قانون مساوی هستند؛ بدون درنظر گرفتن جنس، نژاد، زبان، دین ، دیدگاه سیاسی و شرایط اجتماعی شخصی.

(2)این وظیفه جمهوری (دولت) است که همه موانع اقتصادی و اجتماعی که با محدود کردن آزادی و تساوی شهروندان ، مانع پیشرفت فردی و مشارکت همه کارکنان در سازمان سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کشور می باشد را برطرف سازد".

2.در قانون اساسی اسپانیا ، اصل چهاردهم چنین می خوانیم:

“Spaniards are equal before the law, without any discrimination for reasons of birth, race, sex, religion, opinion, or any other personal or social condition or circumstance”.

" اسپانیایی ها در برابر قانون مساوی هستند، بدون هیچگونه تبعیض بخاطر تولد، نژاد، جنس، مذهب، عقیده، یا هرگونه شرایط دیگر شخصی یا اجتماعی".

3.اصل هشتم از قانون اساسی کشور سویس نیز به این امر اشاره دارد :

“All human beings are equal before the law.

Nobody shall suffer discrimination, particularly on grounds of origin, race, sex, age, language, social position, lifestyle, religious, philosophical or political convictions, or because of a corporal or mental disability”.

" همه انسانها در برابر قانون مساوی هستند. هیچکس نباید از تبعیض ، بویژه تبعیض بخاطر اصل و نسب، نژاد، جنس، سن، زبان، موقعیت اجتماعی، شیوه زندگی، دین، اعتقاد فلسفی یا سیاسی، یا بخاطر ناتوانی جسمی یا ذهنی؛ رنج ببرد".

4. در بند سوم از سومین اصل قانون اساسی آلمان چنین می خوانیم:

“Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines glaubens, seiner Religiosen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden“.

" هیچکس نباید بخاطر جنس، نسب، نژاد، زبان، زادگاه و اصلیت، عقیده، دیدگاه دینی و سیاسی ؛ مورد تبعیض یا امتیازی قرار گیرد".

5. اصل پانزدهم از قانون اساسی کانادا ، چنین اذعان می دارد:

“Every individual is equal before and under the law and has the right to the equal protection and equal benefit of the law without discrimination and, in particular, without discrimination based on race, national or ethnic origin, colour, religion, sex, age or mental or physical disability”.

" هر فردی در برابر و تحت امر قانون، از حقوق مساوی برخوردار خواهد بود و دارای حق حمایت و

منفعت متساوی از قانون می باشد؛ بدون تبعیض، بویژه بدون تبعیض بخاطر نژاد، اصالت ملی و قومی، رنگ، دین ، جنس، سن، یا ناتوانی روحی یا جسمی".

در پرتو آنچه گذشت به خوبی روشن می گردد که هرگونه تبعیض (از جمله تبعیض بخاطر مذهب و تمایلات دینی) در قوانین اساسی و منشورحقوق بشر در کشورهای توسعه یافته پذیرفته شده نیست و ادعای کسانی که می گویند مردم سرزمین غرب ، دینداران را از صحنه سیاست و حکومت کنار نهادند و از این رهگذر به پیشرفتهای صنعتی و اقتصادی نائل آمدند؛ سخنی بی اساس می باشد.

علاوه بر موارد فوق ، شواهد فراوان دیگری که حاکی از بطلان ادعای این گروه از روشنفکر نماهای بی اطلاع از حقایق است وجود دارد . به عنوان مثال، یکی از احزاب اصلی در آلمان ، حزب C.D.U (حزب دموکرات مسیحی)

می باشد که تمایلاتی مذهبی بر اساس آیین مسیحیت دارد. این حزب سیاسی ، سالها زمام امور حکومت آلمان را برعهده داشته و نقش مهمی در اتحاد مجدد میان دو بخش جداشده این کشور ایفا نموده است.

همچنین راستگرایان درحزب جمهوری خواه در ایالات متحده آمریکا ، دارای گرایشهایی آشکار نسبت به

مذهب مسیحیت می باشند. مشابه این گونه جریانهای سیاسی - مذهبی دردیگر کشورها نیز به چشم می خورد.

برای توضیح بیشتر، سخنان "کارولین فئری" در باره نقش "ژاک لامارتین" و اعلامیه های معروف پاپهای واتیکان در تشکیل احزاب سیاسی دموکرات مسیحی در کشورهای فرانسه ، ایتالیا ، جمهوری فدرال آلمان ، بلژیک ، هلند و لوگزامبورگ از کتاب

"فلسفه اروپایی در عصر نو" را عینا از نظر شما می گذرانیم:

" پاپ لئو سیزدهم در سال 1891 میلادی اعلامیه "امور نوظهور" (Rerun Nova rum) را صادر کرد. این اعلامیه از نخستین مکتوبات او در باره پرسشهای اجتماعی نبود؛ اما چنان تکانی را سبب شد و چنان تاثیری گذاشت که چهل سال بعد ، اعلامیه "چهلمین سال" در تفسیر و تایید مجدد و بسط تعلیم آن به قلم "پیوس یازدهم" نوشته شد. "لوئیجی استورزو" کشیش و بنیانگذار جنبش دموکراتیک مسیحی در ایتالیا ، عمیقا از آن متأثر شده بود؛ اما بقیه آن را بی باکانه شمردند. زیرا پاپی با کلمات نیرومند در باره

ضرورت تشکل مسیحی کارگران (یکی از مضامین عمده اعلامیه) سخن می گفت.

در هردو اعلامیه "امور نوظهور" و "چهلمین سال" بطور مشخص در باره وضع طبقات کارگر سخن گفته می شود. نخستین سند که تقریبا نیم قرن بعد از بیانیه کمونیستی نوشته شده ، به منظور مقابله با پیامدهای تفکر مارکسیستی ، بویژه اندیشه های راجع به نبرد طبقاتی و مالکیت خصوصی، در نظر گرفته شده بود. سند دوم به طور بسیار مشخص تر در باره اموری است که در سند نخست به صورت اصول کلی بیان شده بود. بیانیه "چهلمین سال" در سال 1931

میلادی نوشته شده بود؛ بعد از جنگ جهانی اول و بعد از اعتصاب عمومی 1926 و بعد از ازهم پاشیدگی وال استریت در سال 1929 میلادی. جامعه از ریشه تغییر کرده بود ؛ بنا بر این "پیوس یازدهم" قادر است به طور استوارتر و به طور مشخص تر از "لئو سیزدهم " سخن بگوید. به هرتقدیر ، هردو اعلامیه در بردارنده ذم یکسانی از سوسیالیسم و لیبرالیسم است. چرا که در هیچیک، طبیعت کامل نوع بشرچنانکه نویسندگان این دو اعلامیه می انگارند باید باشد، به طور مستوفی رعایت نمی شود.

در اصل اول در این دو سند، مالکیت خصوصی اظهار می شود...

اصل دوم این است که انسان مقدم بر دولت است و از این اصل نتیجه می شود که خانواده باید وظیفه و حقوقی داشته باشد که مقدم بر حقوق و وظائف اجتماع است...

در اصل سوم بیان می شود که فلسفه وجود حکومت، مطمئن شدن از این امر است که قوانین و نهادها و اداره امور عمومی چنان است که مصلحت عمومی و نیکبختی خصوصی تحقق می یابد...

این اندیشه ها را احزاب سیاسی اقتباس کردند که در ایتالیا و فرانسه و آلمان نام "دموکرات مسیحی" را انتخاب می کنند".

نامبرده سپس چنین می گوید:

" بعد از جنگ جهانی دوم، احزاب دموکرات مسیحی به سرعت در ایتالیا و فرانسه و آلمان غربی و بلژیک و هلند و لوکزامبورگ به قدرت رسیدند". (فلسفه اروپایی در عصر نو؛ فصل دهم)

بر اساس آنچه گذشت روشن می گردد که : اگرچه نوع دولتهای غربی در برابر مسلمانانی که در غرب زندگی می کنند و به مبانی اسلام ملتزم می باشند، واکنش منفی

نشان می دهند و حتی الامکان از ورود آنان به دستگاههای سیاسی و دولتی ممانعت می کنند ؛ ولی در خصوص دین رسمی خودشان و متدینان و ملتزمان به آئین مسیحی و یهودی ، دارای نظامی تعریف شده به شکلی که گذشت می باشند و اینطور نیست که دینداران و پیروان مذهب رسمی کشور خود را از دخالت در سیاست و یا مشارکت در حکومت محروم نمایند.

نهاد دین و نهاد دولت

بحث در مورد این گزاره ، نیازمند تامل بیشتر و کنکاش عمیق تری می باشد. زیرا مساله تفکیک میان این دو

نهاد ، از دیرزمان در اروپا مطرح بوده و فراز و نشیبهایی داشته است. به عنوان مثال، در کشور آلمان به عبارتی از زبان برخی از روشنفکران برمی خوریم که به صورت ذیل تعبیر می شود:

“ Trennung zwischen Kaiser und Kirche”

یعنی : " تفکیک و جدایی میان قیصر و کلیسا ".

این فراز و عباراتی از این دست ، در دیگر زبانهای رایج در مغرب زمین شنیده می شود. جمعی از نویسندگان ، معنای جدایی دین از سیاست را به مفاد این عبارت تفسیر کرده اند و بر این اساس، جدایی دین و سیاست را به معنای جدایی نهاد دین (که در کلیسا

تجسم می یابد) از نهاد دولت (که سمبل آن قیصر است) دانسته اند. این امر، به عنوان یکی از مظاهر سکولاریسم به شمار می رود.

به منظور روشن شدن حقیقت ، شایسته است که نخست، به بررسی ریشه های تاریخی این امر بپردازیم و سپس به تحلیل آن همت گماریم.

تاریخچه سکولاریسم

اصطلاح " سکولاریسم " بنا بر نظر برخی از پژوهشگران ،از واژه لاتین " سایکیولوم " (Saeculum) به معنای عصر گرفته شده است. برخی دیگر، مبدا اشتقاق آن را کلمه سکولاریس دانسته اند

و در زبانهای لاتینی در قرون وسطی به معنای "دنیا" و "جهان" و در مقابل کلیسا به کار برده می شده است.

این واژه در زبان انگلیسی، "سیکیولاریزم" (Secularism) تلفظ می شود و به معانی ذیل آمده است:

- دنیا گرایی
- دکترین نادیده انگاشتن مذهب
- نظریه عدم دخالت مذهب و کلیسا (به عنوان نهاد دین) در امور مربوط به دولت.
- الحاد و لادینی

همچنین کلمه "سکولاریزاسیون" به معنای دنیوی کردن، عرفی کردن، غیرروحانی کردن ، جداسازی دین از دنیای مردم، غیرمذهبی کردن اداره حکومت ، یا فرایند کنار گذاشتن دستگاه دینی از دولت و کاهش نقش آن در اداره امور جامعه آمده است.

واژه "لاییسیزم" (Laicism) نیز به همین معانی است و از کلمه (Laic) گرفته شده و ریشه آن، واژه فرانسوی "لائیک" (Laique) است که به معنای وابسته به عامه مردم و اشخاص دنیوی و عرفی می باشد.

معنا و مفهوم سکولاریسم در طول تاریخ اروپا به یک منوال نبوده است.

واژه مذکور پس از جنگهای سی ساله مذهبی در اروپا، در سال 1648 میلادی در قرارداد "وستفالیا" (Westphalia) به کار برده شد. بر اساس این امر، اراضی و سرزمین هایی که تا آن زمان تحت فرمانروایی ارباب کلیسا قرار داشت، از سیطره نهاد دینی مذکور خارج گردید و به نهاد سیاسی دولت که مستقل از دستگاه مذهبی کلیسا بود واگذار شد. از آن پس، سرزمین هایی که از سلطه مستقیم کلیسا جدا شده و به دولت واگذار شده بودند، با این عنوان یاد می شدند.

این واقعه تاریخی که به جداسازی ممتلکات و سرزمین های وابسته به دستگاه دینی و الحاق آنها به دولت منجر شد ؛ نقطه عطفی در جدایی میان کلیسا به عنوان نهاد مذهب؛ و دولت به عنوان نهاد حکومت در اروپا به شمار می رود.از آن پس ، رفته رفته نقش مستقیم دستگاه دینی کلیسا در امر حکومت کاهش یافت و بر مبنای اصل "Differentiation " نهادهای اجتماعی از یکدیگر متمایز گردیدند و از سلطه حاکمیت کلیسا رها شدند.

از سوی دیگر می دانیم که : گرچه تسلط مطلق و دخالت مستقیم کلیسا در امور اجرایی دولتهای اروپایی

کاسته شد؛ ولی نقش نهاد دین در نظام جدید جهان غرب در دو بعد داخلی و بین المللی، نهادینه گردید و به صورت قانونمند در آمد.

در بعد داخلی ، نهاد دین مانند هر نهاد دیگر در چهارچوب نظام لیبرال دموکراسی غرب ، می تواند فعالیت سیاسی داشته باشد و چنانکه در بخش قبل بیان شد می تواند حزبی سیاسی را تاسیس ویا پشتیبانی نماید و از این رهگذر به اهداف خود نائل شود.

اما در بعد خارجی و بین المللی، نقش دستگاه مذهبی و نهاد دین در مغرب زمین ، هدفمند تر گردید. به عنوان

مثال، فعالیتهای میسیونرهای مذهبی اروپا به عنوان پیش قراولان و راهگشایان دولتهای استعمارگر غربی در کشورهای آفریقایی و آسیایی بر پژوهشگران پوشیده نیست.

امروزه ، نقش نهاد دینی غرب در معادلات سیاسی بین المللی و در جهت مصالح درازمدت اروپا و آمریکا ، بسیار عمیقتر و پیچیده تر شده است. به عنوان مثال، در زمان جنگ سرد میان نظام سرمایه داری و لیبرال دموکراسی بلوک غرب و سیستم سوسیالیستی و کمونیستی اردوگاه شرق؛ پاپ اعظم واتیکان در ایتالیا، از کشوری در اروپای شرقی که در اردوگاه سوسیالیسم

قرار داشت انتخاب می گردد تا نقش مهمی را در مبارزه با نظام حاکم بر سرزمینی که از آن برخاسته است ، ایفاء کند.

پس از پیروزی ایدئولوژی لیبرال دموکراسی غربی بر همزاد دیگر خود در حوزه مدرنیته یعنی ایدئولوژی سوسیالیسم ؛ باز نقش نهاد دین در مغرب زمین ، جایگاه ویژه خود را حفظ می کند . به عنوان مثال، پیش از حمله مشترک آمریکا و انگلستان به عراق؛ تونی بلر به عنوان نخست وزیر بریطانیا در واتیکان حاضرمی شود و با پاپ اعظم دیدار و گفتگو می کند ؛ و پس از اشغال عراق توسط نیروهای ائتلاف غربی،

جرج بوش دوم به عنوان رئیس جمهور آمریکا با رهبر کاتولیکها و نماد عالی نهاد دین در غرب ، ملاقات و مذاکره می نماید.

در اینجا ناخود آگاه به یاد سخن برخی از افراد مطلع در غرب می افتیم که می گویند: سردمداران قدرتمند غرب که در حال سیطره یافتن بیشتر بر ثروتهای جهان هستند، دارای پایگاههای متعدد جهانی می باشند که برخی از آنها به شرح ذیل است :

پایگاه اصلی نظامی صنعتی آنها که در آمریکا قرار دارد و نقش عملیات و هجوم نظامی را بر عهده دارد.

پایگاه مهم اطلاعاتی آنان که در انگلستان مستقر می باشد و نقش جاسوسی در مقیاس جهانی و جمع آوری اطلاعات سری را برعهده دارد.

پایگاه تبلیغاتی آنان که در فرانسه قرار دارد و نقش تجمیل چهره تمدن غرب و تلطیف روابط را در مواقع لزوم بر عهده دارد.

پایگاه مهم دینی آنان که در واتیکان ایتالیا مستقر می باشد و نقش اسکات متدینان و توجیه تهاجمات بزرگ قدرتمندان را برعهده دارد.

هرگاه این صاحبان قدرت جهانی بخواهند بخشی از جهان را ببلعند، مجموعه پایگاههای فوق در یک نظام به هم پیوسته دست به دست هم می دهند و هریک از آنان نقش منحصر به فرد خود را که گاهی در ظاهر امر مغایر یکدیگر جلوه می کند انجام می دهد.

به هرحال ، بر صاحبان بصیرت پوشیده نیست که نقش دستگاه مذهب و نهاد دین رسمی در مغرب زمین در ارتباط با نهاد دولت و نظام های سیاسی ، از بین نرفته است ؛ بلکه شکل آن تغییر یافته و به صورت عمیق تر و پیچیده تری در آمده است.

دین و قانونگذاری

برخی از نویسندگان ، جدایی دین از سیاست را به معنای حذف نقش محوری دین در امر قانونگذاری جامعه تفسیر کرده اند. این مساله نیز یکی دیگر از مظاهر بارز سکولاریسم در غرب می باشد که شایسته است پیرامون آن بیشتر سخن گفته شود.

در بخش پیشین به تاریخچه سکولاریسم اشاره کردیم و شرح دادیم که پس از جنگهای سی ساله و طی قرارداد وستفالیا، سرزمین هایی که تحت سلطه مستقیم کلیسا بود به دولت واگذار شد و به تدریج ، از تسلط نهاد دین یعنی تشکیلات کلیسا بر مقدرات حکومت

کاسته شد و این امر(یعنی جدایی نهاد دین از نهاد دولت) یکی از مراحل و مظاهر سکولاریسم در اروپا تلقی می شود.

از اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی ، واژه سکولاریسم معنای وسیعتری یافت و رفته رفته در آثا ر اندیشمندانی چون اگوست کنت (1798-1857) و جان هالیوک John Holyoke(1817-1906) و "ماکس وبر" به صورت یک نظریه و مسلک فکری در آمد.

بر اساس این دیدگاه، علاوه بر جدایی دستگاه دین از دستگاه دولت؛ نقش دین در مظاهر حیات دنیوی

نادیده انگاشته شد و این امر، به خصوصی شدن و فردی شدن دین و حذف آن از عرصه اداره امور جامعه منجر گردید.

عوامل گوناگونی در بروز این پدیده نقش داشته اند که به مهمترین آنها اشاره می کنیم:

الف- نقش رجال دینی پروتستان

یکی از علل تنزل دادن دین در حد باور شخصی و جداسازی مذهب از علم (از جمله علم اداره امور جامعه) حرکتی بود که جمعی از رجال دینی پروتستان در تفسیر و تبیین آئین مسیحیت انجام دادند.

پروفسور عبد الجواد فلاطوری در بحث آزادی که با پروفسور بایر هاوز و پروفسور فون بروک در اروپا داشته ، در این زمینه چنین می گوید:

" انسان گاهی از اوقات، در روحانیون پروتستان، یک توجه اغراق آمیز نسبت به سکولاریزم رامشاهده می کند.

البته کاتولیکها و انجیلیها اینطور نیستند. این روحانیون مفرط، عملا ایمان را خالی و بی معنا ساخته اند. یعنی ایمان و دین بنا بر تصورات معینی به منزله یک ریاضت، پایین آورده شده است. لذا تمسک به بعضی از مضمونهای تغییر ناپذیر دیگر معنا ندارد".

پروفسور "بایر هاوز" نیز، در گفتگوی یادشده چنین می گوید:

"درست است. منتقدین معاصر و روحانیون نیز همین عقیده را دارند. معروفترین میسیونر انگلستان و اسقف سابق، آقای لسلی نوبگین بر این باور است که با جدا کردن واقعیتهای به اصطلاح عینی و علمی از ارزشهای غیر تجربی ، بزرگترین خطا را مرتکب شده است. او ارزشها را (شامل اعتقادات مذهبی) به عنوان پدیده های ذهنی ، و یافته های قابل تجربه را به عنوان علم، قلمداد کرده بود".

بدین ترتیب، بر اثر حرکت مذکور، ایمان از همزاد خود یعنی علم، جدا معرفی گردید و ارزشها به عنوان پدیده های ذهنی قلمداد شدند و دین در حد یک ریاضت فردی تنزل یافت.

ب - نقش تئوریسین های مدرنیسم

عامل مهم دیگر، تلاش جمعی از نظریه پردازان در عرصه مدرنیسم و تئوریسین های مکاتب فکری اروپا مانند اومانیسم (انسان محوری) ، راسیونالیسم (خردگرایی مطلق) ، ساینتیسم (علم گرایی) ، رلاتیویسم (نسبیت گرایی) و سنت ستیزی می باشد که گمشده خود را برای اداره امور جامعه ، در آئین رایج

کشورهای اروپایی نیافتند و به منظور برون رفت از تنگنایی که ارباب کلیسا پدید آورده بودند، به مسلک سکولاریسم روی آوردند و دین رایج را از صحنه قانونگذاری و اداره امور جامعه کنار گذاشتند.

در دوره مدرنیته، سه ایدئولوژی به شرح زیر، به منظورهدایت سکان جامعه و تامین منبع قانونگذاری بدون درنظرگرفتن دین، از درون مکتب اومانیسم پدید آمدند:

1. سوسیالیسم

2. ناسیونالیسم

3. لیبرالیسم

پس از تولد این سه مکتب همزاد در مغرب زمین، نخست مکتبهای لیبرالیسم و ناسیونالیزم با هم متحد شدند و در طی جنگ جهانی دوم ، ایدئولوژی ناسیونالیسم را در آلمان شکست دادند. سپس ، مکتب لیبرالیسم در طول جنگ سرد، مسلک همرزم خود را به مبارزه طلبید و با سقوط اتحاد جماهیر شوروی سابق، ایدئولژی سوسیالیسم را به حاشیه راند و میدان دار معرکه گردید.

در اینجا شایسته است به چند نکته مهم اشاره نماییم:

الف- تاثیرعقاید دینی برسیاست درغرب

نکته اول اینکه گرچه نقش دین مسیحیت در بخش

احکام، در قانونگذاری و اداره امور روزمره جامعه غربی کاهش یافت و یا منتفی گردید، ولی نقش دین یادشده در بخش عقاید ، در سیاست گذاریهای کلان حکومتها ی غربی و تدوین استراتژی جهانی آنان، تا حدودی محفوظ ماند. به عنوان مثال، مسیحیان به مجموعه کتاب مقدس شامل عهد عتیق و عهد جدید معتقدند. بر اساس متون فعلی عهد عتیق و دیگر اسناد دینی مربوط به آن ، قوم یهود به عنوان ملت برگزیده خدا (شعب الله المختار) معرفی شده است. اعتقاد مسیحیان به مجموعه کتاب مقدس موجب آن گردیده که حمایت دولتهای غربی از قوم یهود و دولت

آنان در اسرائیل ، علاوه بر بعد سیاسی ؛ جنبه دینی و عقیدتی نیز داشته باشد.

ب- تفاوت اسلام با مسیحیت

نکته دیگر اینکه در آئین رسمی و رایج در اروپا یعنی مسیحیت ، دنیا به دو قسمت تقسیم شده است: دنیای مقدس یا معنوی و دنیای غیرمقدس یا مادی. همچنین، در دین یادشده، یک نظام حکومتی مدون برای اداره امور دنیوی در صدر تاریخ حضرت مسیح (ع) به چشم نمی خورد. همین امر نیز، پیش زمینه ای برای کنار گذاشتن دین رایج در اروپا از صحنه اداره امور جامعه به شمار می رود.

در حالی که اززمان صدر اسلام ، همگام با ارائه بخش تربیتی مذهب که متکفل امور دنیای معنوی است؛ یک نظام حکومتی نیز که متکفل اموردنیای مادی است و اصول و قوانین مفصلی را جهت اداره امور جامعه در عرصه های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی در بردارد ، توسط پیامبر اسلام (ص) بنیان گذاری و به عنوان بخشی از دین ، ارائه گردید.

پرفسور فلاطوری در سخنرانی خود که در میان جمعی از روشنفکران مسیحی در نورنبرگ آلمان ایراد نموده، در این زمینه چنین می گوید:

" در مسیحیت در مورد واسطه، یک تصوری در ذهن ساخته می شود. به نظر نیچه ، این از افلاطون سرچشمه می گیرد. در مسیحیت ، از یک دنیای مادی (یا غیر مقدس) و یک دنیای معنوی (یا مقدس) صحبت می شود. افلاطون از دنیای حقیقی و غیر حقیقی صحبت می کرد.

آنان (مسیحیان) معتقدند دنیای معنوی (مقدس) به یک محافظ احتیاج دارد (این نقطه نظر مشترکی با یهودیان است). این محافظین و نگهبانان همان کشیشان هستند. هرکس یک سری اعمال مقدس از زمان تولد تا ازدواج و مرگ دارد. در اسلام ، این تقسیم

بندی وجود ندارد و این موضوع ، آنگونه که بعضی ها فکر می کنند یک نقص نیست. این حتی زندگی مسلمانان را مشکلتر هم می کند. چرا که در اسلام می بایستی آن اعمال به اصطلاح غیرمقدس و مادی هم با نیت خداجویانه و برای رضای خدا انجام شود. یعنی بخشی از اعمال عادی انسانها نیز می تواند جنبه اخلاقی یا غیر اخلاقی بیابد. بنا براین می بینیم که در اینجا یک عمل خارجی با یک نیت باطنی هماهنگ می شود. در این یکی شدن عمل و نیت که نشأت گرفته از توحید است، همه اعمال اجتماعی ، جهت خدایی پیدا می کند. یعنی این اعمال، دیگر تنها اخلاقی نیستند؛

بلکه اعمال خداخواهانه و برا ی جلب رضایت خدا هستند.

یک مسلمان ، اگر مسلمان واقعی باشد، فقط وظیفه نماز خواندن و روزه گرفتن و حج رفتن را ندارد؛ بلکه وظیفه سالم نگهداشتن جامعه را هم برعهده دارد. هر مسلمان برا ی سالم نگهداشتن جامعه، مسئول است.

در زمان حضرت محمد (ص) جدایی سیاست از دین (Trennung zwischen Kaiser und Kirche)

وجود نداشت و این جدایی ، غیر قابل تصور بود. هرکس در برابر قبیله اش ، حتی در زمانی که دین قبیله ای حاکم بود، مسئول بود و این مسأله در

اسلام هم به همین صورت وجود داشت. همه انسانها برای نگهداری جامعه، مسئولیت داشتند".

[عبدالجواد فلاطوری، مقاله اسلام و مدرنیسم].

دکتر محمد حسین هیکل نیز بخاطر این تفاوت بارز، روشنفکران را از مقایسه دین اسلام و نهاد دینی آن در شرق با آئین مسیحیت و ارباب کلیسا در غرب؛ بر حذر میدارد و چنین می گوید:

"والشرقيون الذين لم يفطنوا بما يجب من الدقة ، الى هذا الاتصال التاريخى بين الدين والعلم و الفلسفة والأدب في الغرب، والذين فتنوا بأدب الغرب... خيل اليهم أنهم قد يرون على نقل صور

الأدب الى الشرق كما هى ، فخيل اليهم أن في الشرق كنيسة ككنيسة الغرب! و أن ماانتهى اليه النضال بين الدولة والكنيسة في الغرب، يجب أن يبدأوا عنده حملتهم على الكنيسة الموهومة في الشرق".

[دكتر هيكل، ثورة الأدب]

" شرقیهایی که با دقت ، ارتباط تاریخی میان دین و علم و فلسفه و ادبیات در مغرب زمین را درنیافتند، و آنان که مفتون و شیفته ادبیات غربی شدند... چنین تصور می کنند که می شود صور ادبیات غرب را همانگونه که هست، به شرق منتقل نمود. آنان چنان تخیل می کنند که در شرق نیز کلیسایی مانند کلیسای غرب وجود

دارد! و بر اساس آنچه در جریان نبرد میان دولت و کلیسا در مغرب زمین حاصل شد، آنان نیز باید حمله خود را بر علیه کلیسای موهومی که در شرق تصور کرده اند، آغاز نمایند ".

خاور شناس بریتانیایی، برنارد لویس در این زمینه چنین می نویسد:

" در اسلام ، اصطلاحاتی که میان متدین و دنیوی، و میان معنوی و عصری تمییز دهد وجود ندارد. زیرا اسلام ، دوگانگی که بیانگر تعارض میان کلیسا و دولت، میان پاپ و امپراطور و یا میان خدا و قیصر باشد را نمی پذیرد".

[به نقل از دکتر هیکل درکتاب "گرایشهای ملی در ادبیات معاصر].

دانشمند رشته انتروپولوژی (انسان شناسی) آقای ارنست گیلز، ویژگی یادشده در اسلام را موجب نقض کلیت دیدگاه سکولاریسم قلمداد می کند و چنین می گوید:

"فرضیه سکولاریسم ، یکی از تئوریهای شایع در علوم اجتماعی می باشد. این فرضیه چنین اذعان می دارد که سلطه دین بر جامعه بشری در جوامع صنعتی و علمی تضعیف می گردد و یا بطور کلی متلاشی می شود".

سپس می گوید: "ولی حتی اگر این فرضیه به صورت عام هم درست باشد؛ نمی تواند به عنوان قانونی کلی و مطلق صدق کند. زیرا در اینجا یک استثناء اساسی وجود دارد و آن اسلام است".

آنگاه چنین ادامه می دهد:

" سزاوار است این نکته در نظر گرفته شود که سیطره اسلام بر مسلمانان در یکصد سال اخیر، تضعیف نگردیده بلکه تقویت شده است. و این مثال بارز، عهده دار نقض تئوری سکولاریسم است".

[مقاله مارکسیسم و اسلام]

تفکیک وظایف

تفسیر مهم دیگری که برای اصطلاح جدایی دین از سیاست تصور می شود، عبارت است از: تفکیک میان وظائف و مسؤلیتهای دینی و اختصاص آن به دستگاه های مذهبی از یک سو ؛ و وظائف و مسؤلیتهای حکومتی و مدیریتی کشور و احاله آن به دولت و سیاستمداران از سویی دیگر.

قانونمندی و تبیین دقیق مسئولیتهای نهادهای گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، دینی و فرهنگی در کشورهای پیشرفته غربی ، یک واقعیت پذیرفته شده است.

این نظام بخشی، در کشوری که در همه ابعاد، بویژه در بعد سیاسی، به مرحله توسعه یافتگی رسیده است؛ موجب هماهنگی و تقویت متقابل دستگاه های گوناگون جامعه می شود. در چنین جامعه نهادینه شده ای، همه نهادها و دستگاه ها در چهارچوب وظایف و مسئولیتهای معیّن و مدوّن قانونی خود فعالیت می کنند و در پناه قانون، می توانند در تعیین سرنوشت خود و کشور خود، سهیم باشند.

در چنین جامعه ای ، مسئولیت اصلی دانشگاه ها ، آموزش و تولید علم است ؛ و وظیفه حوزه ها ی علمیه، تربیت عالمان ، فقیهان ، سخنوران و

نویسندگان مذهبی است؛ و مسئولیت بازار ، گردش چرخ های اقتصاد است؛ و دستورالعمل احزاب، کار سیاسی و رقابت در تشکیل دولت از طریق انتخابات آزاد است. در عین حال، همه این نهادها، در تعیین آینده جامعه خود در دایره قانون، شریک می باشند. زیرا هریک از آنها بخشی از مردمند و در یک کشور توسعه یافته، زمام سرنوشت سیاسی جامعه در دست مردم قرار دارد.

این نظریه، به عقلانیّت و عدالت نزدیک تر است، مشروط به اینکه احزاب سیاسی، برخاسته از اراده مردم و مطابق با اصول و مبانی مردمسالاری و ضوابط

استاندارد تشکیل احزاب باشند، و همه اقشار مختلف یک ملّت را به درستی نمایندگی کنند.

*****

اسلام مدرن و حکومت

پیش از آغاز سخن در باره اسلام و حکومت، شایسته است مبحثی را پیرامون دولت و حکومت از دیدگاه فلسفه تاریخ اجتماعی، از نظر گرامی شما بگذرانیم. زیرا این بحث، در استنتاج نهایی موضوع سخن ما، تأثیر بسزایی دارد.

تعریف دولت و حکومت

واژه دولت در اصطلاح، به سه معنا به شرح ذیل آمده است:

1. دولت به معنای نظام حکومتی، و هیأت حاکمه، که شامل سه قوه: مقنّنه، قضائیه و مجریه می باشد (Regime).

2. دولت به معنای تنها قوّه مجریة، و هیأت وزیران و رئیس آنان (Government).

3. گاهی هم واژه دولت به معنای مجموعه سرزمین و ملّت و نظام حاکم بر آن می آید، که اعمّ از معانی اول و دوم است (State).

مقصود ما از کلمه حکومت یا دولت در این رساله، معنای نخستین است؛ یعنی: مجموعه نظام حاکم و سیستم حکومتی.

بنا بر این، در این نوشتار موجز، عواملی را که در تشکیل، تقویت، صعود و نزول و یا سقوط نظام های حاکم بر کشورها نقش دارند، به نحو اختصار یادآور می شویم.

از آنجا که بستر مباحث فوق، دانشی است که امروزه به عنوان "فلسفه تاریخ" شناخته می شود، نخست به تعریف این پدیده مهم می پردازیم.

فلسفه تاریخ

فلسفه تاریخ، دانشی است که در پرتو روش های فلسفی، به تجزیه و تحلیل وقایع تاریخی و حوادث گذشته می پردازد و با بررسی رویدادهای تاریخی، آن دسته از قوانین کلی را استنتاج می نماید که حاکم بر حوادث تاریخی می باشند.

فلسفه تاریخ اجتماعی، یکی از گرایش های فلسفه تاریخ به صورت عام است و عمدتا به تجزیه و تحلیل و بررسی رویدادهای تاریخ اجتماعی و استخراج بخشی از قوانین عام می پردازد که حاکم بر رویدادهای تاریخی با گرایش یادشده می باشد.

در پرتو "فلسفه تاریخ اجتماعی" ، تشخیص مراحل حیات یک حکومت از ظهور تا سقوط آن امکان پذیر است. به همین دلیل ، دولتهای بزرگ جهان به منظور جلوگیری از سقوط زودرس حکومت خود، ستادهای مطالعاتی و عملیاتی پیچیده ای تشکیل داده اند و بزرگترین استراژیستها و خبرگان و تحلیلگران کشور گردهم می آیند و برای پیشگیری از فروپاشی نظام خود، طرحهای مناسب را ارائه می دهند.

ابن خلدون

یکی از دانشمندان معروف فلسفه تاریخ اجتماعی در اسلام، عبد الرحمن ابن محمد حضرمی، معروف به "ابن

خلدون" ، متولّد سال 732 و متوفای سال 808 هجری قمری است. این اندیشمند مشهور، کتابی در دانش تاریخ به نام "کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر" معروف به تاریخ ابن خلدون، نوشته است. وی ، مقدّمه ای علمی و تفصیلی بر آن کتاب نگاشته که شهرت آن از کتاب تاریخ او بیشتر است و به کتاب "مقدّمه ابن خلدون" معروف است. بخش مهمّی از مقدّمه مذکور، در زمینه فلسفه تاریخ اجتماعی به رشته تحریر در آمده و شهرت جهانی یافته است.

کانت

در میان دانشمندان و فلاسفه معاصر نیز ، **کانت** را

می توان نام برد که در این زمینه، پژوهشهای ارزشمندی انجام داده است.

فیلسوف معروف آلمان، ایمانوئل کانت، متولد سال 1724 و متوفای سال 1804 میلادی است.

این دانشمند، علاوه بر تحقیقات عمیقی که در زمینه های نقد عقل محض و نقد عقل عملی دارد، پیرامون فلسفه تاریخ نیز، قلم فرسایی کرده است.

او در عرصه فلسفه تاریخ، دیدگاهی خوشبینانه دارد و معتقد است که روند عمومی تاریخ، رو به سوی تعالی و پیشرفت و تکامل اجتماعی است. او این هدف غائی را "مقصد طبیعت" می داند.

از دیدگاه کانت، همانگونه که یک فرد زنده، دارای رشد ارگانیک است، تاریخ جهان نیز، یک خط سیر تکاملی، شامل دوران کودکی، دوران جوانی، و دوران بلوغ می باشد.

هگل

فیلسوفان دیگری مانند "هگل" نیز، کاوش های مفصلی در عرصه فلسفه تاریخ داشته اند و آثار گوناگونی از خود به جای نهاده اند.

فیلسوف آلمانی، گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، متولد سال 1770 و متوفای سال 1831 میلادی است.

این دانشمند، با دیدگاهی پدیدار شناسانه و تاریخی، به فلسفه می نگرد و فلسفه تاریخ را دارای جایگاه مهمی در تجزیه و تحلیل رویدادهای بزرگ تاریخی و استنباط قواعد کلی حاکم بر آن حوادث، می داند.

از جمله کتابهای معروفی که هگل در زمینه تاریخ فلسفه نگاشته است، کتاب "عناصر فلسفه حق" (Grundlinien der Philosophie des Rechts) نام دارد.

توین بی

آرنولد جوزف توینبی (Arnold Joseph Toynbee) ،

متولد سال ۱۸۸۹ و متوفای سال ۱۹۷۵)، از صاحب نظران در رشته تاریخ و فلسفه تاریخ به شمار می رود.

معروف ترین اثر این دانشمند در زمینه فلسفه تاریخ، کتاب A Study of History است، که با عنوان های پژوهشی در تاریخ، یا مطالعه تاریخ، یا بررسی تاریخ، ترجمه شده است. این اثر معروف در دوازده جلد منتشر شده است.

گرچه یکی از پیشتازان عرصه فلسفه تاریخ اجتماعی، یعنی ابن خلدون، از میان جامعه مسلمانان برخاسته است، ولی متاسفانه، حاکمان کشورهای اسلامی، از این موهبت بزرگ و به کار بستن اصول آن، کمتر بهره

مند بوده اند. بروز بحرانهایی مانند پیری زودرس نظامهای حکومتی و سقوط ناگهانی و هولناک حکومتها، نتیجه عدم آگاهی به دانش مذکور و یا عمل نکردن به اصول آن می باشد.

در این نوشتار به طور فشرده به برخی از داده های این دانش اشاره خواهیم کرد و در پایان، مراحل حیات یک حکومت را از تولّد تا مرگ، تبیین می کنیم.

دولت، فردی در مقیاس بزرگتر

بسیاری از پژوهشگران بر آنند که یک دولت، مانند یک موجود زنده، به صورت یک مجموعه کاملا به هم پیوسته و با رابطه ای ارگانیک مانند رابطه اجزاء یک

درخت و یا اعضاء بدن یک انسان آفریده می شود، و همانگونه که یک موجود زنده ، متولّد می شود، رشد می کند، جوان و چالاک می شود، سپس به پیری می گراید و سرانجام می میرد؛ همینطور یک دولت نیز، پس از تأسیس که در حکم تولّد آن است، مراحل مذکور را طی می کند و در پایان عمر خود، به ورطه نیستی می افتد و به تاریخ می پیوندد.

همانگونه که امکان ندارد یک موجود زنده مثل یک حیوان یا یک انسان، برای همیشه در حال حیات بماند؛ یک حکومت نیز نمی تواند برای همیشه به زندگی خود ادامه دهد و جاودانی باشد. و همانگونه که

یک "ارگانیسم" زنده، فقط یک دوره زندگی دارد و قابل تکرار نیست، همینطور دوره حیات یک حکومت نیز منحصر به دوره است و زندگی مجدد آن امکان پذیر نیست.

این دیدگاه به افلاطون نیز نسبت داده شده است که : "دولت را فردی می شمرده که در مقیاس بزرگتری آفریده شده است".

قانون حاکم بر فرهنگها و تمدّن ها

در زمینه قانون حاکم بر فرهنگها و تمدّن ها، دو نظریه به شرح ذیل وجود دارد:

دیدگاه اول

جمعی از متفکّران و تحلیل گران فلسفه تاریخ مانند "توین بی" (Toynbee)، "دانیلوسکی" (Danilevsky) و "اشپنگلر" (Spengler)، این نظریه را در مورد فرهنگها و تمدّنها نیز تعمیم داده اند . این دانشمندان می گویند: همانگونه که افلاطون، دولت را فردی می دانست که در مقیاس بزرگتری خلق شده است، یک فرهنگ نیز ارگانیسمی است که از قوانین عمومی دیگر ارگانیسمها و مجموعه های کاملا متحد پیروی می کند. این گروه از دانشمندان معتقدند که فرهنگ و تمدن مانند شهابی است که در یک سرزمین ، ظاهر می

شود، اوج می گیرد، فرو می افتد و آنگاه برای همیشه ناپدید می گردد. از اینرو، هر فرهنگ و تمدن بسان یک موج یا منحنی متحرکی است که اوج و حضیض آن تنها یک بار صورت می گیرد، و پس از سقوط نهایی، هرگز دوباره تکرار نمی شود، بلکه مانند هر کالبد زنده دیگری ، شامل دوره های ظهور، بلوغ، پیری و مرگ می باشد.

برخی از این تحلیلگران بر آنند که : عواملی مانند علل زیستی، جغرافیایی و نژادی می توانند تا حدودی جریان و سیر حیات آن را تحت تأثیر قرار دهند ؛ ولی هرگز

نمی توانند دور اجتناب ناپذیر زندگی آن را دگرگون سازند.

به عنوان مثال، از دیدگاه توین بی، سقوط و نزول تمدن‌ها، متأثّر از روندی است که سردمداران حکومت، قدرت خلاقیت خود را از دست می‌دهند و به سمت و سوی اشتباهاتی مانند نظامی گری و یا ملی‌گرایی افراطی متمایل می شوند، و در نهایت، به ورطه استبداد کشیده می شوند و به درّه سقوط می افتند.

بنا بر این ، اگر تمدنی بتواند جذابیت‌های فرهنگی

خود را محفوظ دارد و ابتکارات خود را در طول زمان استمرار بخشد، می تواند همچنان در صحنه بماند.

بر اساس آنچه بیان شد، اگر کامیابی‌های یک تمدن، سردمداران حکومت و رهبران جامعه را مست غرور و تکبّر نماید و آنان را از ادامه خلاقیّت ها باز دارد، آن تمدّن رو به ضعف خواهد نهاد و سرانجام، متلاشی خواهد شد.

دیدگاه دوم

در برابر این دانشمندان، تحلیلگران دیگری مانند "سوروکین" (Sorokin) و "کروبر" (Krober) برآنند که:

هیچ فرهنگ و تمدنی به آن مرحله از انسجام اجزاء و اعضاء خود دست نیافته است که بتوان آن را همانند "ارگانیسم" معرفی کرد. بلکه "فرهنگ" منظومه ای عالی است که مشتمل بر منظومه های کلانی چون دین، زبان، حقوق، هنرهای زیبا، آداب و رسوم ، انجمنها، اقتصاد، سیاست و حکومتهای محلی می باشد.

این مجموعه ها از جهاتی باهم هماهنگ ، و از نقطه نظرهایی با هم ناهماهنگ می باشند. از اینرو، فرهنگ یک جامعه ، از قوانین عمومی یک ارگانیسم فردی پیروی نمی کند.

نویسنده کتاب تاریخ فلسفه در اسلام (میر محمد شریف) می گوید: همچنانکه از پژوهشهای "کروبر" و "سوروکین" بر می آید، بسیاری از منظومه های بزرگ فرهنگی یا نظامهای اجتماعی یا تمدنها در دوران حیات خود، که به طور نامعینی طولانی است، به جای آنکه دارای یک دوره زندگی، یک دوره شکوفایی و یک دوره تنزل باشند، اوج و حضیضهای اجتماعی، فکری و سیاسی متعددی دارند.

همین نویسنده در مقام ارائه مثالهای عینی برای دیدگاه یادشده، چنین می گوید:

تمدن مصری ، دست کم چهار بار و فرهنگ یونانی، رومی ، بیزانسی چندین بار ترقی و تنزّل به خود دیده است. چین و هند نیز دو حرکت بزرگ و خلاق داشتند و حرکت سوم آنها نیز هم اکنون آغاز شده است. تمدن اسلامی از قرن اول هجری (هفتم میلادی) تا قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) رو به ترقی گذاشت؛ سپس رفته رفته تنزل کرد و با حمله مغول، به حضیض مرگباری در افتاد و آثار عمده عظمت سیاسی و فرهنگی آن تقریبا یکسره ویران شد. با اینهمه، این تمدن از میان نرفت و بار دیگر اوج گرفت. در مرحله دوم ترقی که از آخرین دهه قرن هفتم هجری

(سیزدهم میلادی) تا پایان قرن یازدهم هجری (هیفدهم میلادی) ادامه یافت، در سرزمین اسلام، سه امپراطوری از بزرگترین امپراطوریهای جهان ، یعنی امپراطوری عثمانی، ایران و هند، استقرار یافت.

این مرحله از اعتلا بار دیگر از آغاز قرن دوازدهم هجری (هیجدهم میلادی) تا اواسط قرن سیزدهم هجری (نوزدهم میلادی) رو به افول گذاشت و همچنانکه این مطالعه به روشنی نشان خواهد داد، اینک تقریبا در همه سرزمینهای اسلامی ، نشانه هایی از سومین اوج به چشم می خورد. ...

دولتها پدید می آیند و می میرند، ولی فرهنگها بسان آبهای درهم و برهم امواج مختلف، هرگز نه چون ارگانیسم پدید می آیند و نه چون ارگانیسم نابود می شوند. یونان باستان به عنوان دولت مرد؛ اما پس از مرگ، قسمت بزرگی از فرهنگ آن به سراسر عالم گسترش یافت و هنوز هم چون عنصر مهمی در فرهنگهای اروپایی به حیات خود ادامه می دهد.

این بود بحثی کوتاه در باره دیدگاه دانشمندان در باره ظهور و سقوط فرهنگها و تمدنها که پشتوانه دولتها و حکومتها هستند.

مراحل حیات حکومت ها

اینک، به شرح مراحل زندگی دولتها و حکومت ها از دیدگاه نظریه ابن خلدون دانشمند فلسفه تاریخ اجتماعی می پردازیم:

این دانشمند مسلمان در مقدمه کتاب تاریخ خود، مراحل حیات و زندگانی یک حکومت را از زمان تولّد تا هنگام مرگ و فروپاشی آن، به پنج بخش تقسیم کرده است:

مرحله اول :

در این مرحله، یک دولت پس از تولّد و پیروزی بر حریف، به استحکام ارکان خود همت می گمارد و

رئیس حکومت، با توجه به دیدگاههای خود و سایر همفکران و همپیمانان خویش، نظام مدیریتی کشور را طراحی و پیاده می کند. در این دوره، رهبر حکومت، اسوه و الگوی قوم خویش است و او نیز همفکری و همیاری با یاران خود را به اجرا می گذارد. همچنانکه قبل از پیروزی بر خصم، این همفکری و همکاری وجود داشته است.

مرحله دوم :

در مرحله دوم، روح همفکری و همراهی با هم پیمانان پیشین از کالبد رهبر حکومت ، رخت بر می بندد و

نوعی استبداد به رأی در وجود او شکل می گیرد و به منظور حذف رقیبان و انحصار مملکت داری در نزدیکان و خویشاوندان و حلقه تنگی از همفکران خود، دیگر همپیمانان قبلی خود را می راند و به یارگیری از افرادی دیگر می پردازد؛ و طبیعتا در مسیر حذف رقیبان، متحمل رنجها و آسیبهایی نیز می شود.

مرحله سوم :

در این مرحله، رهبران حکومت، بودجه و درآمدهای دولت و نظام دخل و خرجها را سامان می دهند و به پیشبینی مداخل و هزینه ها و اعمال صرفه جویی ها

اهتمام می ورزند و به تقویت زیرساختها و گسترش اموری که موجب شهرت آن دولت شود می پردازند و آثار و بناهای عظیمی را که نشانگر مجد و عظمت آن باشد بنیانگذاری می کنند و به تقویت نیروهای نظامی و انتظامی و تامین رفاه حال آنان همت می گمارند تا آثار آن در ملابس و تجهیزات و مانورهای آنان ظاهر گردد و وجود آنان موجب فخر و مباهات دولتهای دوست و مسالمت جو و مایه بیم دولتهای معاند و مخالف شود.

همچنین در این مرحله، سران و هیئتهای کشورهای دیگر ونیز رجال و اشراف ملت، به حضور رهبران

حکومت بار می یابند و تفقد احوال آنها گسترش می یابد.

مرحله چهارم :

در گام چهارم، رهبران نظام، درهای آشتی و مسالمت را به روی دیگران می گشایند و تجارب پیشینیان خود را ارج می نهند و در صدد بر می آیند تا کارهای اساسی قبلی آنان را ادامه دهند.

مرحله پنجم :

در این مرحله، سردمداران حکومت به اسراف و تبذیر در هزینه کردن سرمایه های کشور رو می آورند و

نورچشمی های آنان به عیش و عشرت و رانت خواری و فساد مالی مبتلا می شوند و مدیران نظام نیز، ولخرجی و تضییع بیت المال را پیشه خود می سازند.

همچنین در این برهه ، مسئولیتهای خطیر به دست مدیران نالایق و بی کفایت سپرده می شود که توانایی و شایستگی لازم را برای اداره آن امور ندارند. متقابلا، مدیران توانمند و کارآمد به حاشیه رانده می شوند و آنان نیز از حمایت رهبری حکومت امتناع می ورزند و او را تنها می گذارند.

در این مرحله، پیری آن حکومت فرا می رسد و بیماری مزمنی بر آن مستولی می شود که دیگر نمی تواند از آن

نجات یابد و به دنبال آن، بنیان حکومت مذکور فرو می پاشد.

این بود چکیده ای از سخنان یک دانشمند فلسفه تاریخ ، در زمینه دوره های پنچگانه و مراحل شکل گیری، قوّت، بالندگی ، فرتوتی و زوال حکومتها.

نتیجه:

منظور ما از طرح این مسأله، بیان یک حقیقت خطیر است، و آن اینکه: اگر سران جامعه اسلامی در برهه ای از زمان به فکر تشکیل حکومت به نام دین اسلام بیفتند، باید از همان آغاز، به مراحل سیر و فرجام آن

نیز، بیندیشند، و نظامی را طراحی کنند که بر مبنای مردمسالاری، شایسته سالاری، عدالت، آزادی، سماحت، مدارا، کرامت و حقوق انسان ها، قانونگرایی، مبارزه با ظلم و فساد اقتصادی، برابری و مساوات، ساده زیستی همه مسئولان و کارگزاران حکومت، رسیدگی به اقشار آسیب پذیر جامعه، و دیگر ارزش های والای انسانی و اسلامی، بنا کنند.

نکته مهم دیگر اینکه: در صورتی که سردمداران اسلام نتوانند از عهده مراعات شرایط فوق بر آیند، باید پای نهادهای دین و روحانیت را به میان نیاورند. در چنین شرایطی، امر حکومت باید به دست

کارگزاران و مدیران متخصص و متعهّد سپرده شود، و نهاد دین و روحانیت، مسئولیت ارشاد و هدایت معنوی را بر عهده بگیرد.

زیرا، در صورتی که حکومت نتواند یا نخواهد شرایط یادشده در بالا را مراعات کند، عمر آن دولت به زودی به سر خواهد آمد و در ورطه نابودی و بدنامی، سقوط خواهد کرد. از سوی دیگر، علاوه بر اینکه ادامه حکومت مستبدانه، ظالمانه و توأم با فساد و تباهی موجب بدبینی مردم نسبت به دین می گردد، بیم آن می رود که سقوط هولناک حکومت مزبور نیز، به

معنای افول فرهنگ و تمدّن و آئین گرانسنگ اسلام تعبیر شود.

اسلام و تشکیل دولت

با مطالعه گفتار و کردار رسول خدا (ص) روشن می گردد که آن حضرت، از آغاز دعوت خویش، درصدد پدید آوردن یك حکومت عادلانه، خردمندانه، و نیرومند، بر پایه مردمسالاری (بیعت) و مشارکت عمومی (شورا) و بر اساس ایمان به خداوند بود که توانایی پی ریزی طرح ها و اجرای برنامه های شریعت را داشته باشد.

شایسته است در اینجا به برخی از شواهدی که بیانگر این همّت بلند پیامبر است، اشاره کنیم:

1. آنگاه که رسول خدا مأموریت یافت تا دعوت خود را آشکار سازد، با روش های گوناگون، به تشکیل هسته های مبارزه و هدایت و گردآوری نیروهای مسلمان پرداخت و در این راستا، با گروه هایی که از دور و نزدیك به زیارت کعبه می آمدند، ملاقات می کرد و آنان را به سوی اسلام دعوت می نمود و دراین میان، با دو گروه از مردم مدینه در محلّ «عقبه» به گفتگو نشست و آنان پیمان بستند تا آن حضرت را به شهر خود دعوت کنند و از او حمایت نمایند و بدین سان،

نخستین گامهای سیاستگذاری آن حضرت، در جهت تأسیس دولت اسلامی، برداشته شد. (سیره ابن هشام، ج 1، ص 431، مبحث عقبه اولی، ط 2، مصر)

2 .رسول خدا، پس از هجرت به شهر مدینه، اقدام به پایه گذاری و تشکیل یك سپاه نیرومند و با صلابت پرداخت، ارتشی که در دوران رسالت وی، در هشتاد و دو نبرد گوناگون، شرکت نمود و با پیروزی های درخشان خود، موانع تشکیل حکومت اسلامی را از سر راه اسلام برداشت.

3 . پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه، پیامبر (صلی الله علیه وآله) با اعزام سفیران و ارسال

نامه های تاریخی، با قطب های نیرومند سیاسی و اجتماعی عصر خود، ارتباط برقرار کرد و با بسیاری از سران گروه ها، پیمان اقتصادی، سیاسی و یانظامی بست.

تاریخ زندگانی پیامبر(صلی الله علیه وآله) ویژگی های نامه های آن حضرت به: «کسری» امپراطور ایران، «قیصر» پادشاه روم، «مقوقس» سلطان مصر، «نجاشی» فرمانروای حبشه و دیگر زمامداران آن زمان را ضبط نموده است. برخی از محققان، اکثر نامه های یاد شده را در رساله ای جداگانه گرد آورده اند. {رجوع

شود به «الوثائق السیاسیّه» (محمد حمیدالله) و «مکاتیب الرسول» (علی احمدی)}.

4 . رسول خدا به منظور پیشبرد اهداف اسلام و انسجام هر چه بیشتر پایه های حکومت اسلامی، برای بسیاری از قبایل و شهرها فرمانروا تعیین کرد. به عنوان مثال نمونه ای از اقدام آن حضرت در این زمینه را می آوریم:

پیامبر گرامی، رفاعة بن زید را به عنوان نماینده خود، به سوی قبیله خویش، اعزام نمود و طیّ نامه ای چنین نگاشت:

«بسم الله الرحمن الرّحيم، (هذا كتاب) من محمّد رسول الله (صلى الله عليه وآله) لرفاعة بن زيد إنّى بعثته إلى قومه عامَّةً و من دخل فيهم يدعوهم إلى الله و إلى رسوله فمن أقبل منهم ففى حزب الله و حزب رسوله و من أدبر فله أمانُ شهرين». (مكاتيب الرسول، ج 1، ص 144).

يعنى: به نام خداوند بخشنده مهربان، اين نامه اى است از محمد پيامبر خدا براى رفاعة بن زيد. من او را به جانب قوم خود و توابع آن گسيل داشتم تا آنان را به سوى خدا و پيامبر دعوت كند. پس هركس دعوت وى

را بپذیرد، ازحزب خدا و پیامبر خواهد بود و هرکس از او روی بگرداند، تنها دو ماه فرصت امان دارد.

با در نظر گرفتن اینگونه رفتارها و اقدام ها از پیامبر(صلی الله علیه وآله) شکی نیست که وی از آغاز بعثت، درصدد تشکیل یك حکومت عادلانه، حکیمانه و نیرومند بوده است تا در پرتو آن، احکام جهان شمول اسلام، در تمام زوایای زندگانی جوامع بشری، تحقّق یابد.

روشن است کارهایی از قبیل پیمان بستن با گروه ها و قبایل متنفّذ، بنیان گذاری ارتشی نیرومند، اعزام سفیر به کشورهای مختلف، هشدار دادن به

پادشاهان و فرمانروایان و مکاتبه با آنان، و گسیل داشتن استانداران و فرمانداران به شهرها و بخشهای دور و نزدیك و امثال این امور، مصادیق بارز «سیاست ورزی» . به معنای تدبیر و اداره شؤون جامعه می باشند.

گذشته از سیره پیامبر، روش امیر مؤمنان علیّ بن ابی طالب (علیه السلام) در امر کشورداری در زمان خلافت و حکومت خویش نیز، بر این حقیقت روشن، گواهی می دهد .

دانشمندان هر دو گروه اسلامی شیعه و سنّی، دلایل گسترده ای از کتاب و سنّت بر لزوم حکومت و

مدیریّت امور جامعه، اقامه کرده اند که به عنوان نمونه، برخی از آنها را یادآور می شویم:

ابوالحسن ماوردی در کتاب خود «احکام سلطانیّه» می گوید:

«الامامة موضوعة لخلافة النبوّة فی حراسة الدّین و سیاسة الدّنیا، و عقدها لمن یقوم بها فی الامَّةِ واجبٌ بالإجماع». (الاحکام السلطانیه (ماوردی)، باب اوّل، ص 5، ط 1، مصر)

یعنی: امامت و حکومت، به منظور جانشینی و پی گیری نبوت، قرار داده شده است، تا موجب پاسداری از

دین و سیاست و تدبیر امور دنیا گردد، و برقراری حکومت برای کسی که آن را برپا می دارد، به اتفاق و اجماع مسلمانان، واجب است.

این دانشمند مسلمان، در مقام اثبات این معنا، به دو نوع دلیل، اشاره می نماید:

1. دلیل عقلی

2. دلیل شرعی

در مورد دلیل عقلی، چنین می نگارد:

«لما فی طباع العقلاء، من التّسلیم لزعیم یمنعهم من التّظالم، و یفصل بینهم فی التَّنازع و التّخاصم، و لولا

الْولاة لكانُوا فوضى مهملين و همجا مضاعين».

(همان)

. زیرا این در سرشت خردمندان است که از رهبری پیروی نمایند، تا آنان را از ستم کردن بر یکدیگر بازدارد و به هنگام نزاع، آنان را از هم جدا سازد و اگر فرمانروایان نباشند، مردم پراکنده وآشفته می گردند و کارآمدی خود را از دست می دهند.

و در مورد دلیل شرعی چنین می گوید:

«ولکن جاء الشّرع بتفویض الامور إلی ولیّه فی الدّین، قال الله عزّوجلّ: (یا أیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوا أطِیعُوا اللّهَ وَ

أطِيْعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الاْمْرِ مِنْكُمْ) ففرض علينا طاعة أولِي الامْر فينا و هم الائمة المتامرون علينا». (الاحكام السلطانيه، باب اوّل، ص 5، ط 1، مصر)

یعنی: دلیل شرعی بر واگذاری کارها به ولیّ و فرمانروای در دین، وارد شده، خداوند بزرگ می فرماید: «ای ایمان آورندگان، از خداو پیامبر و صاحبان امر پیروی کنید» پس خدا پیروی از صاحبان امر را بر ما واجب فرموده و آنان پیشوایان و فرمانروایان بر ما هستند.

از میان دانشمندان بزرگ شیعه نیز ، شیخ صدوق به نقل از فضل بن شاذان، سخن ذیل را از امام علی بن موسی الرضا (علیه السلام) نقل می کند:

«انّا لانجد فرقةً من الفرق و لا ملّة من الملل بقوا و عاشوا إلا بقيّم و رئيس لما لابُدّ لهم منه من أمر الدّين و الدّنيا فلم يجز فى حكمة الحكيم أن يترك الخلق لما يعلم أنَّه لابدّ لهم منه ولاقوام لهم إلا بِهِ فيقاتلون به عدوَّهم و يقسمون به فيئهم و يقيمون بِهِ جمعتهم و جماعتهم و يمنع ظالمهم من مظلومهم». (علل الشرائع، باب 182، ح 9، ص 253)

يعنى: ما هيچ گروه و امّتى را نمى يابيم كه بدون فرمانروا و رئيس، بتواند به زندگى و بقاى خود ادامه دهد; فرمانروايى كه در شؤون دين و دنيا به او نياز است. پس، از حكمت خداوند حكيم به دور است كه

مردم را از آنچه بدو نیاز دارند و بدون آن نمی توانند روی پای خود بایستند، فروگذار نماید. پس مردم، همراه با فرمانروا با دشمنان خود می جنگند و به حکم او، غنیمت ها و دست آوردهای در جنگ را تقسیم می کنند و به فرمان او، نمازهای جمعه و جماعت را برپا می دارند و حاکم است که ستمگران را از ستمدیدگان، باز می دارد.

البته، تشریح همه روایات و تحلیل سخنان گوناگون فقهای اسلامی، از دیدگاه فقاهت، در این نوشتار کوتاه، نمی گنجد و باید در کتاب مستقلی بیان گردد.

نتیجه:

از مجموعه آنچه بیان شد، روشن می گردد که تشکیل حکومت اسلامی در صورتی که همه شرایط ایجابی لازم فراهم باشد، و همچنین، بنیان آن بر اساس رأی مردم و خواست آنان، و بر مبنای اصول و ارزش های انسانی مانند عدالت، استقلال، آزادی، سماحت، شایسته سالاری، اجتناب از ظلم و فساد، رسیدگی به محرومان جامعه، و سایر شرایطی که قبلا بیان گردید استوال گردد، امری مطلوب، بلکه ضروری است.

اما در صورتی که بنیانگذاران و ادامه دهندگان حکومت دینی نتوانند شرایط فوق را رعایت نمایند،

تشکیل و ادامه آن تحت نام دین و شریعت اسلام، به زیان جایگاه آئین اسلام خواهد بود. زیرا هنگامی که حکومت تحت عنوان دین اسلام تأسیس و اداره گردد، مردم همه نقص ها، ضعف ها، ظلم ها، نارسایی ها، تبعیض ها، فسادها، و بی کفایتی ها را به حساب دین می گذارند، و از این رهگذر، به حرمت و تقدّس آئین الهی، ضربه های هولناکی وارد خواهد شد.

علاوه بر این، همانگونه که در صدر این بحث بیان شد، حکومت ها به طور کلی، عمری محدود دارند، و ظلم، فساد، تبعیض، اختناق، و بی کفایتی کارگزاران نظام های جائر، به سقوط زودهنگام آنها سرعت می

بخشد. چنین سقوطی با افتضاح و حالتی تأسف بار همراه خواهد بود.

بنا بر این، در صورتی که حکومت یادشده با دین و شریعت پیوند زده شده باشد، و حکومت به اسم اسلام باشد، بیم آن می رود که سقوط آن نظام جائر و به ظاهر دینی، توسط عموم مردم یا بسیاری از آنان، در حکم شکست دین و مذهب، و ناتوانی آئین الهی در اداره امور جامعه تلقّی گردد.

از اینرو، در صورتی که حکومتی به نام دین اسلام ، بنای ظلم، تبعیض و فساد را در جامعه بگذارد، و به آراء و خواسته های مردم بی توجهی نماید، و تباهی را

در کشور نهادینه کند، و امور خطیر کشورداری را در دست افراد نالایق و بی کفایت نهد، و نخبگان و فرزانگان جامعه را منزوی سازد، و بر زراندوزی چپاولگران و محرومیت مستمندان و آسیب دیدگان جامعه بیفزاید، و ارزش های والای انسانی و اسلامی را زیر پا نهد، در چنین شرایطی، نهاد دین باید راه خود را از نهاد حکومت جدا سازد، و با تمام وجود اعلام دارد که دین اسلام از آن حکومت بیزار است، و آن نظام نیز، از آئین الهی بیگانه؛ تا مردم به اشتباه نیفتند و خبط و خطای حکومت را به پای دین اسلام ننویسند.

این امر، دقیقا، همان کاری است که سرور آزادگان جهان، حسین بن علی (علیه السلام) انجام داد.

با بررسی دوران حکومت بنی امیّه ، بویژه زمان روی کار آمدن یزید ، به این حقیقت پی بردیم که همه عوامل خطر ساز مذکور ، در آن برهه از زمان وجود داشتند. این عوامل نه تنها نظام حکومت بنی امیه را که بر جهان اسلام فرمانروایی داشت تهدید می کرد ، بلکه در صورت ادامه یافتن ، می رفت تا اصل فرهنگ و تمدّن نوپای اسلامی را در معرض نابودی و شکست قطعی قرار دهد ؛ زیرا سردمداران حکومت یادشده ، خود را

به عنوان نمایندگان اسلام و جانشینان پیامبر (ص) و مفسّران شریعت محمّدی (ص)، معرفی می کردند.

امام حسین (ع) در پرتو آگاهی به حقایق یادشده ، می دانست که سکوت او ، موجب ادامه آن وضعیت اسفبار ، و در نتیجه ، باعث سقوط تمدّن نوپای اسلام خواهد شد. از اینرو آن حضرت بر آن شد تا با قیام توفنده خود ، واقعیّت ها را به مردم دنیا ابلاغ کند و راه مکتب اسلام را به عنوان یک دین و فرهنگ و تمدّن ، از راه نظام بنی امیّه به عنوان یک حکومت جائر، جدا سازد و به جهانیان اعلام کند : حکومت بنی امیّه ، نماینده آیین و تمدّن اسلام نیست، بلکه دشمن

شریعت و اصول ارزشمند آن مانند عدالت و آزادی است.

بر همین اساس ، حسین بن علی (ع) در عنفوان قیام شور انگیز خود فرمود:

"أيها الناس إن رسول الله (ص) قال: من رأى سلطانًا جائرًا مستحلًا لحرم الله ناكثًا لعهد الله مخالفًا لسنة رسول الله يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان فلم يغير ما عليه بفعلٍ ولا قول كان حقًا على الله أن يدخله مدخله.

ألا وإن هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن وأظهروا الفساد وعطلوا الحدود واستأثروا

بالفيء وأحلوا حرام الله وحرموا حلاله". (کتاب "الکامل" ، نگارش ابن اثیر ، و کتاب تاریخ طبری ، جلد 7 ، صفحه 300)

یعنی: ای مردم ، پیامبر خدا (ص) فرمود : هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال می کند و عهد الهی را نقض می نماید و با سنّت رسول خدا مخالفت می ورزد و با گناه و ستم بر مردم حکومت می کند ؛ و بر علیه چنین حاکمی با گفتار یا کردار خود مبارزه نکند ، سزاوار جایگاهی است که خدا برای همان ظالم فراهم کرده است.

سپس فرمود: آگاه باشید که این گروه (بنی امیّه) با شیطان هم پیمان شده اند، و اطاعت خدا را ترک کرده اند ، و فساد را آشکار ساخته اند ، و حدود الهی را تعطیل کرده اند ، و بیت المال مسلمانان را چپاول نموده، و حرام خدا را حلال ، و حلال او را حرام کرده اند.

این حرکت بزرگ سالار شهیدان ، باعث شد تا علیرغم افول حکومت بنی امیه و سقوط هولناک آن در زمانی کوتاه ، دین اسلام و فرهنگ و تمدّن اسلامی، از آن طوفان سهمگین در امان بماند و با بالندگی بیشتر ، به راه خود ادامه دهد.

با این تحلیل ، به ژرفای سخن پیامبر گرامی اسلام (ص) در باره امام حسین (ع) بیشتر پی می بریم که با دور اندیشی الهی خود نسبت به آینده جهان اسلام فرمود :

"حسین منّی و أنا من حسین".

یعنی: حسین از من است ، و من از حسینم.

زیرا اگر حسین بن علی (ع) بر علیه نظام سفّاک و مستبدّ و فاسد بنی امیه قیام نمی فرمود، و اگر نهضت اباعبدالله (ع) بر علیه حکومت یزید که به نام خلیفه رسول الله و حاکم اسلامی بر مردم حکم می راند تحقق

نمی یافت، امروزه از دین اسلام بجز اسم آن، و از قرآن مجید بجز رسم آن، چیزی باقی نمانده بود.

*****

اسلام مدرن

وعدالت درتوزیع خُمس

در زمینه اینکه خمس را در زمان غیبت امام زمان (ع) به چه کسی باید پرداخت کرد، بیش از ده نظریه در میان فقهای شیعه وجود دارد. اکثر آن نظریات، فاقد دلیل قانع کننده است. آنچه ما از قرآن شریف و سنّت پیامبر گرامی اسلام (ص) و سیره امامان معصوم علیهم السلام استنباط می کنیم این است که یک پنجم خمس، صرف امور خیریه مورد رضایت خداوند شود، و چهار پنجم خمس، باید به

منظور ریشه کن شدن فقر، به دست تهیدستان، یتیمان و نیازمندان برسد.

حتی رسول خدا (ص) هم که مسئولیت تأمین مالی برای حکومت و زعامت جامعه نوپای اسلامی را بر عهده داشتند، بیش از یک پنجم (بیست درصد) خمس را برای مصارف امور خیریه اخذ نمی نمودند، و چهارپنجم (هشتاد درصد) خمس را به دست فقرا و یتیمان و نیازمندان (اعم از ذوی القربی (سادات) و غیر سادات یعنی عامه فقرا می رساندند.

روایت معتبر ذیل، این حقیقت را تأیید می کند:

"عن أحمد بن محمّد ، عن الحسين بن سعيد ، عن حمّاد بن عيسى ، عن ربعي بن عبد الله بن الجارود ، عن أبي عبد الله عليه‌السلام قال : كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم إذا أتاه المغنم أخذ صفوه وكان ذلك له ، ثمّ يقسّم ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خمسه ، ثمّ يقسّم أربعة أخماس بين الناس الذين قاتلوا عليه ، ثمّ قسّم الخمس الذي أخذه خمسة أخماس ، يأخذ خمس الله عزّوجلّ لنفسه ، ثمّ يقسّم الأربعة أخماس بين ذوي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل، يعطي كلّ واحد منهم حقّاً ؛ وكذلك الإمام أخذ كما أخذ الرسول

صلی الله علیه وآله وسلم".

ترجمه: از احمد بن محمد، از حسین بن سعید، از حمّاد بن عیسی، از ربعی بن عبدالله بن جارود، از ابی عبدالله (امام صادق) علیه السلام، فرمود: روش پیامبر خدا (ص) این بود که هنگامی که غنیمتی را به نزد ایشان می آوردند، آن حضرت آنچه را که مخصوص ایشان بود بر می گرفتند. آنگاه آن غنیمت را به پنج قسمت تقسیم می فرمود و یک پنجم آن را می گرفت و چهار پنجم را به آنان که آن اموال را با مبارزه به دست آورده بودند تحویل می داد. آنگاه آن

مبلغ خمس را نیز به پنج قسمت تقسیم می فرمود و یک پنجم (بیست درصد) آن را که از آنِ خداوند بود نزد خود نگه می داشت و چهار پنجم (هشتاد درصد) آن خمس را بین ذوی القربی (سادات فقیر) و یتیمان و تهیداستان و در راه ماندگان توزیع می فرمود، و به هر گروه از آن نیازمندان، حق او را ادا می کرد. امام نیز، به همین ترتیب، مانند رسول گرامی اسلام (ص) رفتار می نمود.

این حدیث شریف و روایات نظیر آن در معتبر ترین منابع روایی شیعه مانند وسائل الشیعه، باب اول از ابواب الخمس، و کتاب الاستبصار، نوشته شیخ

صدوق ، جلد 2، و کتاب التهذیب، نوشته شیخ طوسی، و امثال آنها آمده است.

بر اساس این روایات شریفه، سنّت پیامبر گرامی اسلام (ص) و پیشوایان معصوم علیهم السلام که سخن خداوند را در قرآن مجید تفسیر می کند، کیفیت توزیع خمس میان مستحقان آن روشن می گردد.

پرسش و پاسخ

برخی از علماء ، احتمال داده اند که این حدیث بر اساس تقیه صادر شده باشد، یا اینکه نسخ شده باشد، یا اینکه پیامبر گرامی (ص) از حق خودشان

گذشته اند که بیشتر خمس را به فقرا اختصاص داده اند.

روشن است که احتمال مذکور، صرفا ادّعای بدون دلیل معتبر است.

علاوه بر این، سخن اخیر امام صادق (ع) در پایان حدیث حدیث مبنی بر اینکه " امام نیز، به همین ترتیب، مانند رسول گرامی اسلام (ص) رفتار می نمود"، نشان دهنده این حقیقت است که نه تنها رسول الله (ص) چنین رفتاری را داشتند، بلکه روش همه امامان معصوم (ع) نیز، همیشه بر این منوال بوده است.

*****

پرسش و پاسخ دیگر

سؤال: علّت توصیه شما به ارسال مستقیم وجوهات به دست مستمندان و مراکز خیریه مورد اعتماد، و عدم توصیه به ارسال خمس به دفاتر مخصوص چیست؟ آیا این حکم، شامل حال دفاتر فقها نیز می شود؟

جواب: علت نخست، تأکید رسول گرامی اسلام (ص) و امامان معصوم علیهم السلام به توزیع بخش اعظم خمس میان تهیداستان، ایتام و نیازمندان است که باید مکلّف از

ایصال آن مبلغ به دست مستحقان، اطمینان حاصل کند، و گرنه مدیون آنان خواهد بود.

اما علت دوم، پیشگیری از فساد مالی و سوء استفاده از بیت المال در تشکیلات متعلق به فقها و روحانیون است تا از این طریق، از آسیب های احتمالی در اعتبار و منزلت آنان جلوگیری شود.

این توصیه عام، فراگیر است و شامل حال دفتر اینجانب نیز می باشد.

توضیح :

فقهای بزرگوار شیعه که با نیل به مدارج عالیه در فقاهت و اجتهاد، مورد اقبال عامه مردم شیعه قرار می گیرند،

نوعا افرادی پرهیزکار و دین مدار هستند و نسبت به پاکی و دیانت آنان اعتماد لازم حاصل است.

اما نظام سنتی و متکی به فرد که بر دفاتر فقهای شیعه حاکم است، گرچه در گذشته ممکن است مؤثر و کارآمد بوده ، ولی با توسعه کمّی و کیفی جهان تشیّع، مخصوصا در صورت کهولت سنّ فقها و مشغولیت عمده آنان به امور علمی و فقهی و عدم اشراف کامل آنان نسبت به گردش مالی و اموال انباشته شده در حساب های آنان که معمولا با امضاء افراد دیگر قابل برداشت است، می تواند موجب بروز ناهنجاری های مهمی بشود.

در زمان حیات فقهاي یادشده، گرچه اصل این است که با حضور و نظارت شخص ایشان، امور مالی حمل بر صحّت می شود. اما به تجربه ثابت شده است که حتی در زمان حیات مراجع، به دلیل کهولت سن و اشتغالات زیاد علمی و فقهی و پاسخگویی به استفتائات پیروانشان، تضمین قطعی برای نظارت کامل برخی از آنان نسبت به گردش مالی وجوهات در حساب های داخل و خارج کشور محل زندگیشان وجود ندارند.

پس از رحلت أنان، خطر فساد مالی وابستگان بیوتات که حسابهای بانکی و منابع مالی تحت کنترل آنان بوده و همچنان ادامه دارد، و خطر تضییع مبالغ هنگفت خمس

ذخیره شده در صندوق ها و حسابهای بانکی دفاتر آنان به اوج می رسد.

تحقیقات انجام شده ثابت می کند که در بسیاری از موارد پس از رحلت یک فقیه، مبالغ عظیمی از وجوهات شرعیه شیعیان در حساب های آنان باقی بوده و با کمال تأسف در بسیاری از موارد، وارثان سببی و نسبی مرجع متوفّا، از تحویل مبالغ عظیم وجوهات باقیمانده در صنادیق و حساب های بانکی که تحت کنترل آنان است به مراجع بعدی یا حوزه های علمیه خودداری ورزیده و به بهانه های گوناگون، خود متولّی تصرّف در آن اموال شده اند. در مواردی نیز، بروز اختلاف میان وارثان و بستگان آن فقیه

در تقسیم اموال خمس باقیمانده در بانکها و صندوقها میان خودشان، باعث ناهنجاری مضاعف گردیده است.

این در حالی است که هیچگونه نظام نظارتی دقیق توسط جامعه شیعیان، مخصوصا پس از وفات فقها نسبت به اموال خمس باقی مانده در حساب هاي بانكي بيت آنان وجود ندارد.

با این تفاصیل، آیا نباید شیعیان امام علی علیه السلام که مجسمه عدالت و حمایت از محرومان و مبارزه با ظالمان و فاسدان قلمداد می گردد، بخش اعظم مبالغ خمس اموال خود را که با مشقت بدست آورده اند، خودشان میان مستمندان، یتیمان ، سادات فقیر و مراکز خیریه بر طبق

آیه شریفه خمس در قرآن مجید توزیع کنند و بخش دیگر را به مؤسسات خیریه ای که مورد اعتماد خودشان است تحویل دهند تا از رسیدن آن وجوهات شرعیه به دست اهلش مطمئن شوند و عمل آنان به صورت قطعی موجب برائت ذمه شود.

نتیجه

بنا بر دلائل فوق، با توزیع وجوهات شرعیه شیعیان توسط خودشان میان مستحاق خمس (اعم از سهم امام و سهم سادات)، نتایج زیر بدست می آید که موجب رضای خداوند و رسول گرامی و ائمه اطهار علیهم السلام می باشد:

1. با توزیع عادلانه خمس در میان مستمندان و مستحقان و سادات فقیر و مراکز خیریه مناطق مختلف، پدیده شوم فقر و آسیب های اجتماعی به صورت متوازن در شهر ها، روستاها و کشورهای مختلف کاهش می یابد و یا محو می شود.
2. پرداخت کننده وجوهات با یقین کامل، از رسیدن وجوهات به دست مستحقان واقعی آن اطمینان می یابند و این امر ، شرعا موجب برائت ذمه آنان می گردد.
3. از تجمع اموال هنگفت در صندوق ها و حساب های بانکی که نظارت جامع و کاملی از طرف جامعه شیعیان بر آن ها وجود ندارد و سرنوشت آن ها در دست

وابستگان سببی و نسبی فقها می باشد، پیشگیری می شود. و بدین وسیله از احتمال تضییع و هدر رفتن وجوهات شرعیه شیعیان چه در زمان حیات و یا پس از درگذشت فقهای عظام جلوگیری می شود.

4. ساحت فقهای شیعه از آسیب های ناشی از احتمال انتساب فساد مالی و سوء استفاده از بیت المال مسلمین به برخی از بستگان و اطرافیان آنان، منزّه می گردد.

یادآوری:

مراکز مدیریت حوزه های علمیه که متصدی رسیدگی به طلاب علوم دینیه هستند و با نظام مدیریتی و نظارتی

مالی صحیح اداره می شوند، بخشی از مراکز و مؤسسات خیریه مورد اعتماد محسوب می گردند.

توضیحات مفصل تر در زمینه سازماندهی امور اداری و مالی حوزه ها و بیوت فقهای شیعه را در کتابی به نام "سازمان مرجعیت شیعه" تقدیم پژوهشگران محترم کرده ایم.

*****

اسلام مدرن

و نفی مجازات رجم (سنگسار)

یکی از مجازات هایی که در کتاب الحدود در علم فقه ، مورد بحث و بررسی قرار می گیرد ، مجازات رجم به معنای سنگسار است. برخی از فقیهان بر آنند که در صورتی که یک فرد مرتکب زنای محصنه شود ، در صورت اثبات جرم و عدم توبه او قبل از قیام بیّنه و شهادت شهود در دادگاه ، به مجازات اعدام از طریق سنگسار ، محکوم می شود. برخی فقهاء ، موارد دیگری

نیز به عنوان جرمی که موجب رجم می شود ، ذکر کرده اند.

در این گفتار بر آنیم تا این مجازات را از دیدگاه قرآن و روایات اسلامی ، مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

بررسی مجازات رجم ازدیدگاه قرآن

اوّلا ، در قرآن مجید ، هیچ آیه ای که بر مشروعیت سنگسار دلالت کند ، وجود ندارد.

ثانیا ، آیه ای در قرآن کریم وجود دارد ، که عدم مجازات سنگسار ، از آن استفاده می شود ، که در اینجا از نظر گرامی شما می گذرد:

در آیه 25 از سوره نساء ، چنین آمده است:

"وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ وَ اللّهُ أَعْلَمُ بِإيمانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْض فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنات غَيْرَ مُسافِحات وَ لامُتَّخِذاتِ أَخْدان فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفاحِشَة فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَى الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ ذلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَ أَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ".

یعنی : "وآنها که از شما نمی توانید با زنان (آزاد) پاکدامن و با ایمان ازدواج کنید، می توانید با زنان

پاکدامن از کنیزان با ایمانی که در اختیار دارید ازدواج نمایید. خداوند ، به ایمان شما آگاه تر است و همگی از یکدیگر هستید. پس با آن کنیزان با اجازه اهل آنها ازدواج کنید ، و مهرشان را به خودشان بدهید، به شرط آن که پاکدامن باشند، نه به طور آشکار مرتکب فحشا شوند ، و نه دوست پنهانی بگیرند.

و در صورتی که کنیزان یادشده محصنه باشند و مرتکب عمل منافی عفت شوند، **نصف مجازات زنان محصنه آزاد** بر آنان خواهد بود".

بر اساس بخش پایانی این آیه ، مجازات کنیزان محصنه، نصف مجازات زنان محصنه آزاد ، تعیین شده

است. در حالی که اگر چنانکه برخی فقهاء معتقدند ، مجازات عمل منافی عفت در زنان محصنه، اعدام از طریق رجم بود ، هرگز در این آیه ، نصف آن مجازات ، برای کنیزان محصنه تعیین نمی گردید، زیرا اعدام با رجم ، قابل نصف شدن نیست.

از اینجا معلوم می گردد که مجازات زنان آزادی که مرتکب عمل منافی عفت می شوند ، چیز دیگری غیر از رجم می باشد.

نکته قابل توجه در اینجا این است که علیرغم اینکه هیچ ذکری از رجم و سنگسار در قرآن به میان نیامده است ، بسیاری از بوقهای تبلیغاتی دشمنان اسلام ،

قرآن را به عنوان کتاب مروّج احکام خشونت آمیز مثل سنگسار ، معرفی می کنند. این در حالی است که مجازات رجم در کتاب تورات ، به عنوان کیفر چندین جرم گوناگون، آمده است.

مجازات سنگسار در تورات

به عنوان مثال ، در آیه های 13 تا 29 باب 22 از سفر تثنیه کتاب تورات و عهد عتیق چنین آمده است :

«اگر کسی برای خود زنی گیرد و چون بدو در آید او را مکروه دارد... و گوید این زن را گرفتم و چون به او نزدیکی نمودم او را باکره نیافتم ... اگر این سخن راست باشد و **علامت بکارت آن دختر پیدا نشود** آنگاه دختر را

نزد در خانه پدرش بیرون آورند و اهل شهرش او را با سنگ سنگسار نمایند تا بمیرد.

اگر مردی یافت شود که **با زن شوهرداری** هم بستر شده باشد پس هر دو یعنی مردی که با زن خوابیده است و زن ، کشته شوند ... اگر دختر باکره‌ای بمردی نامزد شود و دیگری او را در شهر یافته با او هم بستر شود پس هر دوی ایشان را نزد دروازه شهر بیرون آورده ایشان را با سنگ‌ها سنگسار کنند تا بمیرند" .

در آیه های 32 تا 36 از باب 15 سفر اعداد ، چنین می گوید:

«چون بنی‌اسرائیل در صحرا بودند کسی را یافتند که در **روز سبت (شنبه)** هیزم جمع میکرد ... خداوند به موسی گفت این شخص البته کشته شود. تمامی جماعت او را بیرون از لشکرگاه با سنگ‌ها ، سنگسار کنند. پس تمامی جماعت او را بیرون از لشکرگاه آورده او را سنگسار کردند و بمرد».

همچنین ، در آیه 18 تا 21 باب 21 از سفر تثنیه چنین آمده است:

«هر کسی را **پسری سرکش** و فتنه انگیز باشد که سخن پدر و سخن مادر خود را گوش ندهد و هر چه او را تأدیب نمایند ایشان را نشنود پدر و مادرش او را گرفته

نزد مشایخ شهرش به دروازه محله‌اش بیاورند و به مشایخ شهرش گویند این پسر ما سرکش و فتنه انگیز است، سخن ما را نمی‌شنود و مسرف و میگسار است. پس جمیع اهل شهرش او را با سنگ سنگسار کنند تا بمیرد».

در بسیاری از موارد دیگر در کتاب تورات ، مجازات اعدام از طریق سنگسار ، ذکر شده است.

البته بر اساس گزارش هایی از جانب علمای دین یهود ، گرچه آیات یادشده در باره مجازات رجم در تورات آمده است ، ولی عملا ، اجرای مجازات سنگسار ، متوقف می باشد.

نکته ای که خواستیم به آن اشاره کنیم این بود که علیرغم وجود آیه های متعدد پیرامون سنگسار در کتاب آئین یهود ، حتی یک مورد از مجازات رجم ، در قرآن مجید ، یافت نمی شود.

بررسی مجازات رجم ازدیدگاه روایات

بر اساس آنچه در بخش قبل بیان شد ، هیچ نامی از کیفر سنگسار ، در کتاب آسمانی ما مسلمانان نیامده است. بنا بر این ، تنها مستندی که قائلان به رجم به آن تمسّک جسته اند ، برخی از روایات است که اخبار آحاد می باشند و ظنی الصدور و یا ظنّی الدلاله هستند و در

میان آنها ، تعارض ها و تناقض های آشکاری وجود دارد.

در اینجا ، روایات ذیل را در این زمینه به عنوان نمونه ، از نظر شما می گذرانیم:

در کتاب وسائل الشیعة ، جلد 28 ، چنین آمده است:

« قَضَی علی (ع) فِی امْرَأَةً زَنَتْ فَحَبِلَتْ فَقَتَلَتْ وَلَدَهَا سِرّاً فَأَمَرَ بِهَا فَجَلَدَهَا مِائَةَ جَلْدَةً ثُمَّ رُجِمَتْ وَ کانَتْ أَوَّلَ مَنْ رَجَمَهَا» .

یعنی : "امام علی (ع) در باره زنی که زنا کرده بود و حامله شده بود و نوزاد خود را مخفیانه کشته بود ، چنین قضاوت کرد که یکصد تازیانه به او زدند و سپس،

سنگسار شد. و رجم این زن ، نخستین موردی بود که سنگسار نمود".

همانطور که ملاحظه می فرمایید ، در این حدیث ، هیچ نامی از محصنه بودن آن زن نیامده است. عمل منافی عفت یک زن غیر محصنه هم به اتفاق فقهاء ، سنگسار نیست. بنا بر این تنها جرمی که ممکن است موجب صدور چنان حکم سنگین برای آن زن تصوّر شود این است فرزند خود را کشته است.

این در حالی است که فقهایی که به این حدیث برای اثبات رجم و سنگسار تمسّک می جویند ، به استناد

روایات دیگر معتقدند که اگر فردی فرزند خود را به قتل برساند ، قصاص نمی شود.

بنا بر این ، میان این حدیث از یکسو ، و دسته ای از احایث دیگر ، تناقضی آشکار وجود دارد ، به نحوی که تمسّک به این حدیث را برای اثبات مجازات شدید سنگسار ، از حیّز اعتبار ساقط می کند.

در حدیثی دیگر از کتاب "وسائل الشیعة" ، باب 28 ، چنین آمده است:

کانَ علی (ع) یضْرِبُ الشَّیخَ وَ الشَّیخَةَ مِائَةً وَ یرْجُمُهُمَا وَ یرْجُمُ الْمُحْصَنَ وَ الْمُحْصَنَةَ» .

یعنی : امام علی اینچنین بود که پیرمرد و پیرزنی که عمل منافی عفت انجام داده بودند را یکصد ضربه تازیانه می زد و آندو را سنگسار می کرد. همچنین ، مردی و زنی که زنای محصنه مرتکب شده بودند را سنگسار می نمود".

این در حالی است که اعدام و رجم پیرمرد و پیرزن که زنای غیر محصنه مرتکب شده اند ، مورد اتفاق فقهای اسلام نیست. و این یعنی به بخش حدیث مذکور ، اعتماد ندارند. علاوه بر این، در روایت دیگری که در ذیل می آید و دقیقا در همان کتاب وسائل الشیعه و همان باب آمده است، چنین حکمی برای پیرمرد و پیرزن، در نظر گرفته نشده است:

« قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) فِي الشَّيخِ وَ الشَّيخَةِ أَنْ يجْلَدَا مِائَةً وَ قَضَى لِلْمُحْصَنِ الرَّجْمَ وَ قَضَى فِي الْبِكرِ وَ الْبِكرَةِ إِذَا زَنَيا جَلْدَ مِائَةً» . (همان منبع).

یعنی : امام علی ، در مورد پیرمرد و پیرزن چنین حکم کرد که یکصد ضربه تازیانه زده شوند ، و در مورد کسانی که مرتکب زنای محصنه می شوند حکم کرد که رجم شوند ، و در مورد پسر و دختر باکره هرگاه مرتکب عمل منافی عفت شوند حکم کرد که یکصد ضربه تازیانه زده شوند".

اختلاف میان دو حدیث فوق ، به روشنی معلوم و آشکار است.

حدیث دیگری که برای اثبات رجم ، به آن تمسک شده، از کتاب اصول کافی ، به این شرح است:

« أَتَی النَّبِی (ص) رَجُل فَقَالَ إِنّی زَنَیتُ فَصَرَفَ النَّبِی (ص) وَجْهَهُ عَنْهُ فَأَتَاهُ مِنْ جَانِبِهِ الأْخَرِ ثُمَّ قَالَ مِثْلَ مَا قَالَ فَصَرَفَ وَجْهَهُ عَنْهُ ثُمَّ جَاء الثَّالِثَةَ فَقَالَ یا رَسُولَ اللَّهِ إِنّی زَنَیتُ وَ عَذَابُ الدّنْیا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الأْخِرَةِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَبِصَاحِبِکمْ بَأْسُ یعْنِی جِنَّةً فَقَالُوا لَا فَأَقَرَّ عَلَی نَفْسِهِ الرَّابِعَةَ فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ص) أَنْ یرْجَمَ فَحَفَرُوا لَهُ حَفِیرَةً فَلَمَّا أَنْ وَجَدَ مَسَّ الْحِجَارَةِ خَرَجَ یشْتَدّ فَلَقِیهُ الزّبَیرُ فَرَمَاهُ بِسَاقِ بَعِیرً فَعَقَلَهُ بِهِ فَأَدْرَکهُ النَّاسُ فَقَتَلُوهُ فَأَخْبَرُوا النَّبِی (ص) بِذَلِک فَقَالَ هَلاّ تَرَکتُمُوهُ".

یعنی : "مردی آمد نزد پیامبر (ص) و گفت: من مرتکب زنا شدم. پیامبر ، روی خود را از او گرداند. آن مرد دوباره از جانب دیگر آمد و گفت: من عمل منافی عفت را انجام داده ام. باز هم پیامبر اعتنا نکرد و روی خود را از او گرداند. آن مرد برای سومین بار گفت: ای پیامبر خدا ، من مرتکب زنا شده ام و عذاب دنیا آسانتر از عذاب آخرت است. پیامبر از مردم سؤال کرد: آیا این مرد ، مشکل روانی و جنون دارد؟ گفتند: نه. آن مرد برای بار چهارم به گناه خود اعتراف کرد. در این حال ، دستور داد او را رجم کنند. پس گودالی کندند ، و چون اولین سنگ به او اصابت کرد ، از گودال خارج شد و با شدت

پا به فرار گذاشت. زبیر ، او را دنبال کرد و با استخوان ساق شتری او را از پا افکند و مردم هم رسیدند و او را کشتند. وقتی خبر این ماجرا و قتل او را به پیامبر دادند ، فرمود: چرا او را رها نکردید؟".

در صورتی که سند این حدیث کاملا هم صحیح و حتی موجب اطمینان به صدور روایت باشد ، باز هم معلوم می گردد که حکم رجم و سنگسار ، قانونی لازم و ضروری نیست.

زیرا بر اساس این گفتار ، اولا پیامبر اسلام چندین بار پس از اقرار و اعتراف آن مرد ، به گفتار او اعتنا نکرد و روی خود را به سوی دیگری گرداند. این امر ، معنا و

مفهومی روشن دارد. از سوی دیگر ، پس از اینکه آن حضرت شنید که آن مرد از گودال خارج شده و خواسته خود را نجات دهد و آن مردم او را کشته اند، پیامبر به آنان اعتراض کرد و گفت : چرا او را رها نکردید برود؟

در صورتی که بنا به سخن برخی از فقها که اعدام چنین شخصی را ضروری می دانند ، باید پیامبر (ص) از کشته شدن او که به معنای عمل به حکم شرعی ضروری بود ، ابراز رضایت می نمود.

احادیث اهل سنت

در اینجا ، نمونه هایی از احادیثی که در باره رجم ، در

کتاب های روایی اهل سنّت وجود دارد را نیز ، از نظر شما می گذرانیم:

در کتابهای روایی مهم اهل سنت مانند صحیح بخاری، جلد 8 ، و مسند احمد بن حنبل ، جلد 1 ، و سنن ترمذی ، جلد 2 ، و سنن دارمی ، جلد 2 و امثال آنها ، از قول خلیفه دوم به این امر اشاره شده که آیه ای به نام **آیه رجم** بر پیامبر اسلام نازل شده است ، گرچه این آیه در قرآن وجود ندارد.

در کتاب **سنن نسائی** ، جلد 4 ، از خلیفه دوم عمر بن الخطاب چنین روایت می کند:

"قد خشيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول القائل مانجد الرجم فى كتاب الله فيضلوا بترک فريضة أنزلها الله تعالى. ألا و انّ الرجم حق على من زنى اذا أحصن و كانت البيّنة او كان الحبل او الاعتراف و قد قرأناها [الشيخ و الشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة] . لقد رجم رسول الله و رجمنا بعده".

يعنى : "عمر بن الخطاب مى گويد : مى ترسم زمان زيادى بر مردم بگذرد و گوينده اى بگويد ما رجم را در قرآن نيافتيم ، پس مردم گمراه شوند به خاطر ترک فريضه اى كه خدا آن را نازل كرده است. آگاه باشيد كه رجم حق است بر عمل زنا اگر محصنه باشد و بيّنه هم بر

آن اقامه شود ، یا موجب آبستن شدن شود و یا با اقرار و اعتراف باشد . و ما آن را خوانده بودیم که : [پیرمرد و پیرزن را اگر زنا کنند ، حتما سنگسار کنید]".

همچنین ، **مالک بن انس** در کتاب **"الموطّأ"** از راویان حدیث حکایت می کند که خلیفه دوم به مردم گفت : "مبادا به خاطر اعراض از آیه رجم ، هلاک شوید ، اینکه گوینده ای بگوید حد را در کتاب خدا نیافتیم. رسول خدا رجم کرد و ما هم رجم کردیم. به خدا قسم اگر نمی گفتند که عمر بن الخطاب بر قرآن افزوده است، من آن آیه را می نوشتم که : [الشیخ و الشیخة

اذا زنیا فارجموهما البتة] ، یعنی : [پیرمرد و پیرزن را اگر زنا کنند ، حتما سنگسار کنید]".

همانطور که ملاحظه می کنید ، در این حدیث ، با استناد به ادّعای آیه رجم که اصلا در قرآن وجود ندارد ، برای اثبات مجازات سنگسار ، استدلال شده است.

ضعف این روایات که در کتابهای روایی معروف اهل سنّت یافت می شود آنقدر واضح است که حتی ناقلان آن ، از جمله "نسائی" به نقد آن پرداخته و آن را به عنوان روایتی ضعیف و نامعتبر معرفی می نمایند.

نتیجه

بنا بر آنچه بیان شد ، به خوبی روشن می گردد که:

اوّلا ، حکم رجم و سنگسار به هیچ وجه در قرآن مجید به عنوان مهمترین منبع فقه اسلامی نیامده است.

ثانیا ، حدیث هایی که برای اثبات این امر به آنها تمسّک جسته اند ، درگیر تناقضات و تعارضات متعدّدی هستند ، که آنها را از درجه اعتبار ، ساقط می کند.

ثالثا ، حتی اگر آن احادیث از نظر علم رجال و درایه و اصول فقه ، به عنوان اخبار آحاد صحیح هم پذیرفته شوند ، باز برای اثبات جواز مجازات بسیار سنگین و خشنی در حدّ قتل افراد با سنگسار کردن آنان ، نمی توان به مستنداتی ظنّی و غیر قطعی ، استدلال نمود. زیرا با وجود اندک شبهه ای در سند یا دلالت حدیث

های مذکور ، واجب است به قاعده کلی فقهی "ادرؤوا الحدود بالشبهات" عمل شود و از صدور حکم مذکور و اجرای مجازات سنگسار ، خودداری گردد.

رابعا ، همانگونه که در فصل دوم به اثبات رساندیم ، احکام قضایی که در زمره احکام حکومتی اسلام قرار دارند ، بر مبنای قواعد کلّی فقه اسلامی و به مقتضای مبانی الهی در شرع اسلام، مانند اصول کلّی عدالت و عقلانیت ، قابل تطوّر و تبدیل می باشند.

*****

اسلام مدرن

و نقد مجازات اعدام

مجازات اعدام ، و بخصوص نوعی از آن که با خشونت بیشتر همراه است ، یعنی رجم و سنگسار ، از مسائل بحث انگیز جهان امروز به شمار می رود.

از یکسو ، گروهی از علمای ادیان مختلف و حتی بعضی از قانونگذاران در کشورهای توسعه یافته مانند ژاپن ، چین ، سنگاپور و بعضی از ایالت های آمریکا، و دهها کشور دیگر دنیا، به دفاع از اصل اعدام به عنوان سخت ترین مجازات

برای برخی از جرائم سنگین پرداخته ، و آن را کیفری قانونی به حساب می آورند.

از سویی دیگر ، بسیاری از اندیشمندان و عالمان و قانونگذاران دهها کشور دیگر جهان امروز ، مانند استرالیا ، کانادا ، و اکثریت کشورهای اروپایی ، مجازات اعدام را به طور کلی نفی نموده اند و آن را کیفری ناعادلانه ، و غیر عقلائی می دانند.

در بعضی از کشورها نیز ، قانون اعدام به صورت کامل نفی نشده است ولی در عمل ، اجرا نمی گردد.

در این رساله موجز بر آنیم تا انشاء الله ، ابتدا به نقد و بررسی مجازات اعدام به صورت عام ، از دیدگاه عقل و شرع اسلام بپردازیم.

فصل اول

نقد مجازات اعدام از دیدگاه عقلانیت و عدالت

این کیفر سنگین که از دیدگاه موافقان آن به عنوان اجرای عدالت و یا عامل بازدارندگی قلمداد می گردد ، از دیدگاه عقلانیت و عدالت ، با چالش های بزرگی روبرو می گردد.

چالش نخست

کیفر اعدام به خاطر جرائمی مانند ارتداد ، قصاص ، توهین به مقدّسات ، معارضه با حکومت و امثال آن ، نه تنها فردی را که مجرم شناخته شده است مجازات می کند ، بلکه همزمان، به دلیل اینکه اعدام ، همان قتل و کشتن یک فرد است ، موجب کیفر دادن افرادی می گردد که جرمی مرتکب

نشده اند و بدون تقصیر و گناه ، آسیب های سنگین و غیر قابل جبرانی را متحمل می گردند. این افراد ، پدر ، مادر ، همسر ، و کودکان فرد متهمی هستند که اعدام می شود.

رنج جانکاهی را که یک مادر به هنگام اعدام پسرش و تا آخر عمر خود تحمّل می کند ، کمتر از دردی نیست که جوانش در بالای دار ، متحمّل می شود. همچنین ، درد روحی یک پدر که شاهد کشته شدن فرزند خود هست ، آنقدر جانسوز و دشوار است که در برخی موارد ، پدر برای اینکه طاقت شنیدن خبر اعدام پسرش را نداشته ، دست به انتحار و خودکشی زده است. یعنی درد مشاهده اعدام فرزند برای او ، از رنج کشته شدن و مردن خودش بیشتر بوده است.

همانگونه ، همسر یک متهم ، که با اعدام او ، شاهد جان دادن شریک زندگی خویش است ، و کودکانی که با کشته

شدن پدر ، داغ جانسوز او و رنج یتیمی را تا آخر عمر خودشان بر دوش می کشند ، همگی درهم شکسته می شوند و بدون اینکه تقصیر و گناهی داشته باشند ، کیفر می بینند.

بنا بر این ، اعدام یک متهم ، در اعمّ اغلب ، ملازم با تحمیل رنجی جانکاه بر افراد دیگری می شود که جرمی مرتکب نشده اند و این امر، بر خلاف عدالت و عقلانیت است.

زیرا در این استدلال ، دو گزاره به عنوان صغرا و کبرای برهان ، به شرح ذیل وجود دارند که قطعی و غیر قابل انکار هستند:

1. مجازات اعدام یک متهم ، امری است که موجب تحمیل رنجی عظیم و دردی جانکاه و غیر قابل جبران بر افراد دیگری می شود که هیچ جرم و گناهی مرتکب نشده اند.

2. هر امری که موجب تحمیل رنجی عظیم و دردی جانکاه و غیر قابل جبران بر افراد دیگری شود که هیچ جرم و گناهی مرتکب نشده اند، بر خلاف عدالت و عقلانیت نسبت به این افراد بی گناه است.

نتیجه : مجازات اعدام ، بر خلاف عدالت و عقلانیت نسبت به این افراد بی گناه است.

در اینجا این سؤال مطرح می گردد که آیا راه دیگری وجود ندارد که تنها شخص مجرم ، با روشی سخت گیرانه به کیفر اعمال خود برسد، بدون اینکه افرادی دیگر که گناه و جرمی مرتکب نشده اند ، دچار چنین رنج و مجازات بی دلیل شوند؟

چالش دوم

حکم اعدام ، در بسیاری از موارد ، مستند به اقرار و اعتراف متهمان ، صادر و اجرا می گردد. حتی در مواردی که شواهد دیگری مانند شهادت شهود، بر ارتکاب جرم یک متهم وجود دارد، قاضی ها و بازجوها در پی اقرار و اعتراف نهایی وی هستند و پس از آن ، با اطمینان اعلام می کنند که : متهم به جرم خود اقرار و اعتراف کرد ، و این امر را بالاترین دلیل برای اثبات جرم او بحساب می آورند، و بر این اساس ، حکم اعدام را صادر و اجرا می کنند.

این در حالی است که اقرار و اعتراف یک فرد به ارتکاب جرمی مانند قتل و امثال آن ، علل و انگیزه های گوناگونی به شرح ذیل، می تواند داشته باشد.

الف. انگیزه شخص متهم ، ممکن است این باشد که واقعا جرمی را مرتکب شده و بر اساس ادله و شواهد موجود در پرونده ، خود را ناگزیر به اعتراف بداند.

ب . انگیزه او ممکن است این باشد که جرمی را مرتکب شده و به خاطر خلاص شدن از عذاب وجدان ، به ارتکاب جرم خود اقرار و اعتراف می کند.

ج . سبب اقرار متهم ممکن است این باشد که گرچه جرمی مرتکب نشده ولی تحت شکنجه های جسمی یا روحی قرار گرفته است ، و به منظور خلاص شدن از آن شکنجه های طاقت فرسا ، از روی اکراه ، به جرمی که مرتکب نشده است ، اعتراف می کند.

د . علت اقرار متهم ممکن است این باشد که گرچه جرمی را واقعا مرتکب نشده است ، ولی برای رهاندن فرد دیگری که مجرم حقیقی است ، جرم او را به گردن می گیرد.

این اقرار و اعتراف می تواند به خاطر اسباب و عللی به شرح ذیل ، تحقق یابد.

1. تهدید

این پدیده ، در جوامعی مشاهده می شود که گروه های تبهکار و قدرتمند و سازمان های مافیایی پرنفوذی حضور دارند. هنگامی که یکی از سردمداران اصلی این سازمانها مرتکب قتلی می شوند و آن گروه قدرتمند و سازمان تبهکار می خواهد پرونده قتل مذکور به سرعت بسته شود و رد پایی از مجرم واقعی نماند ، به سراغ یک شخص ضعیف و بی یار و یاوری

در جامعه یا در سازمان خود می روند و به او دستور می دهند تا آن جرم را به گردن بگیرد و در دادگاه حاضر شود و اعتراف و اقرار نماید. در صورت امتناع او از پذیرش این امر ، وی را تهدید می کنند که هم او و هم همسر و فرزندان او و پدر و مادر وی را نیز خواهند کشت. همچنین، به او وعده می دهند تا پس از دستگیری و زندانی شدن وی ، سعی خواهند کرد او را از زندان نجات دهند و جای امنی برایش بیابند.

فردی که در چنین جوامعی زندگی می کند می داند که تهدید آن سازمانهای مافیای جهنمی ، امری قطعی است و امکان دادخواهی و در امان ماندن برای او و امثال او وجود ندارد. زیرا اینگونه سازمانهای مخوف و قدرتمند ، نوعا با دستگاه حاکمه و سیستم قضایی و انتظامی کشور ، مرتبط و هماهنگ هستند.

از اینرو، فرد مذکور ، خود را میان دو امر ، مخیّر می بیند: یا اینکه اقرار و اعتراف به جرم و گناه ناکرده نماید و تنها خودش از میان برود و شاید هم نجات یابد ، و یا آنکه هم خودش و هم کلیه اعضاء خانواده و پدر و مادرش کشته شوند.

روشن است که اراده چنین شخص ضعیف و مستضعفی در شرایط مذکور ، در هم شکسته می شود و از روی اجبار ، گناه دیگری را به گردن می گیرد و به زندان می افتد و یا حکم اعدام وی اجرا می گردد ، و در نتیجه ، پرونده قتل بسته می شود و قاتل واقعی در امن و امان می ماند.

نه تنها در کشورهای جهان سوم ، بلکه حتی در کشورهایی که ادعای دموکراسی و سیستم قضایی پیشرفته دارند ، اعدام هایی از این دست صورت پذیرفته ، و سالها پس از اجرای

حکم اعدام ، بی گناهی فرد اعدام شده ، به اثبات رسیده است.

2. تطمیع

این امر ، نوعا در کشورهای فقیر که حمایت از تهیدستان وجود ندارد ، تحقق می یابد. هنگامی که فردی از خانواده ای ثروتمند قتلی را مرتکب می شود ، آن خانواده برای محفوظ ماندن از پیگیری قضایی و مطرح شدن نامشان در آن جنایت، به دنبال شخصی ساده دل و فقیر که کاردش به استخوان رسیده می روند و با عرضه مبالغ هنگفتی از او می خواهند تا جرم مذکور را بر عهده بگیرد و به او وعده می دهند تا با نفوذی که در نظام دارند ، تلاش خواهند کرد بعدا او را نجات دهند.

طبعا ، پذیرش این پیشنهاد آسان نیست ، اما شخص فقیر و تهیدستی که کمرش زیر بار مشکلات معیشتی و وام های سنگین شکسته و همواره شرمنده تامین مایحتاج زن و فرزند خویش است و زندگی در نظر او نوعی مرگ تدریجی است، چه بسا قبول مبالغ هنگفتی را که می تواند خانواده او را از فقر برهاند ، بر زندگی نکبت بار و طاقت فرسای خود ، ترجیح می دهد.

وقتی در جوامع خود می بینیم که هر چند وقت یکبار ، فردی تهیدست و مستمند بر اثر شدت فقر و عدم توانایی در تامین خوراک و پوشاک زن و فرزندش ، طاقتش طاق می شود و عنان صبر را به دلیل شرمندگی در برابر خانواده خود از دست می دهد و دست به خودکشی می زند و مرگ را بر زندگی غیر قابل تحمل خویش ترجیح می دهد، به روشنی معلوم می

گردد که دست یافتن ثروتمندان مجرم به چنین اشخاص محتاجی که به آخر خط رسیده اند ، و حاضرند در مقابل نجات خانواده خود، مرگ را به جان بخرند ، کار دشواری نیست.

3. انگیزه های عاطفی

این حالت در مواردی تحقق می یابد که فردی می بیند یکی از عزیزانش که به شدت به وی عشق می ورزد ، مرتکب قتل شده و دستگاه قضایی در پی اثبات اتهام و صدور حکم اعدام او پس از روشن شدن جرم وی می باشد.

به عنوان مثال ، پدر یا مادری مشاهده می کند که فرزندش ، قتلی را مرتکب شد و در صورت انجام تحقیقات مفصل

قضایی و انجام مراحل عملیات جرم یابی ، او را دستگیر خواهند کرد و مجازات اعدام را در حق او اجرا خواهند نمود. در صورت غلبه عاطفه مادری یا پدری ، چه بسا یکی از والدین که تاب مشاهده اعدام فرزند خود را ندارد ، برای نجات پسر یا دختر جوانش از مجازات اعدام ، و به منظور بسته شدن پرونده مذکور ، جرم او را به گردن بگیرد و در محکمه نیز، اقرار و اعتراف نماید ، گرچه به مردن خودش بینجامد.

مثال دیگر اینکه زنی عاشق مردی مشهور شود که امکان دل کندن از وصال او برایش وجود ندارد. در این اثنا ، مرد یادشده ، درگیر پرونده قتلی می شود و پای او به عنوان متهم ، به دادگاه باز می گردد. اگر آن مرد معشوق با ناجوانمردی ، زن عاشق و دلباخته خود را با وعده وصال خویش در آینده

قانع سازد تا جرم قتل را بر عهده بگیرد و از طریق وکلاء و دیگر عوامل فریبکار خویش به او اطمینان دهد که به دلیل زن بودن یا عدم دستیابی دادگاه به شواهد لازم ، مجازات اعدام را در حق وی اعمال نخواهند کرد ، چه بسا زن یادشده فریفته شود و بر اساس این سخن که "حبّ الشیء یُعمي و یُصمّ" ، به صورت چشم بسته ، سخن او را بپذیرد و به امید ازدواج و وصال با معشوق جانی خود پس از گذراندن دوره زندان ، در دادگاه به جرم ناکرده خود اقرار و اعتراف کند.

انگیزه های عاطفی هنگامی که به اوج خود برسند ، می توانند قربانیان فراوانی بگیرند و تراژدی های غمباری را رقم بزنند.

نتیجه

در پرتو آنچه بیان شده معلوم می گردد که اقرار به جرم قتل و مانند آن ، حتی اگر توسط افرادی صورت پذیرد که از نظر روانی هم به عنوان افراد سالم قلمداد می گردند ، نمی تواند به صورت مطلق و عام ، کاشف جرم باشد و به عنوان مستند قطعی اثبات قتل محسوب شود. اما با کمال تأسّف ما مشاهده می کنیم که بخش بزرگی از موارد اعدام اشخاص در کشورهای مختلف جهان، به استناد اقرار و اعتراف آنان ، صورت گرفته است ، و به این جهت ، پس از گذشت سالها از اجرای حکم آنان ، بی گناهی بسیاری از اعدام شدگان ، به اثبات رسیده است.

به عنوان مثال ، بر اساس گزارش رادیو "دویچه وله" آلمان ، (در تاریخ 01.05.2014) ، گروهی از حقوقدانان و پژوهشگران دانشگاه میشیگان آمریکا ، پس از بررسی ۷۴۸۲ مورد حکم اعدام در این کشور در فاصله زمانی از سال 1973 تا سال 2004 میلاد ، به این نتیجه رسیده‌اند که چهار درصد از محکومان به اعدام در آن کشور، کاملا بی‌گناه بوده‌اند و هیچ جرمی را مرتکب نشده اند.

وقتی در کشوری که ادعای دموکراسی و مراعات حقوق بشر را در بوق و کرنا کرده است چنین جنایاتی تحقق می یابد ، تکلیف کشورهای دیگر که رکورد دار اعدام در جهان هستند ، به خوبی روشن می گردد.

بنا بر آنچه گذشت معلوم می شود که مهمترین مستند صدور و اجرای حکم اعدام متهمان ، اقرار و اعتراف آنان بوده

است، در حالی که اقرار و اعتراف به خاطر احتمالات متعدد در انگیزه های آن که بیان گردید ، کاشف قطعی جرم به صورت مطلق نیست و در اثبات گناه یک شخص ، قطعیت لازم را ندارد. و بر همین اساس ، بسیاری از اعدام شدگان به خاطر اعتراف به قتل و امثال آن ، در واقع امر ، بی گناه بوده اند و بدون ارتکاب هیچ جرمی ، به جوخه های اعدام سپرده شده اند.

بر این اساس ، اعدام هایی که به استناد اقرار اشخاص به مرحله اجرا گذاشته می شود ، و احتمال بی گناهی متهمان بنا بر دلائلی که بیان شد وجود دارد ، امری بر خلاف عدالت و عقلانیت است.

زیرا تشخیص انگیزه باطنی اشخاص اقرار کننده، و تمییز نوع اعتراف متهمان ، بنا بر وجود احتمالات متعدد و پنهان بودن نیت ها، عادتا امری محال است.

چالش سوم

علاوه بر آنچه به صورت عام و کلی بیان شده ، اعتراض مهم دیگر این است که در بسیاری از کشورهای استبدادی ، اموری مانند معارضه سیاسی با نظام ، یا توهین به سران حکومت و امثال آن را به عنوان جرم موجب اعدام قلمداد می کنند.

در حالی که این امور در حقیقت ، مقرّراتی ناعادلانه و موهوم هستند ، که توسط دستگاه حکومت های جائر تدوین شده و به عنوان قانون ، به مورد اجرا در می آیند.

در کشورهایی مانند چین ، میلیون ها انسان را به خاطر مخالفت با ایدئولوژی حاکم ، تحت عنوان انقلاب فرهنگی اعدام کردند. در کشورهای دیگر ، گروه بزرگی از اشخاص را صرفا به دلیل اعلام وفاداری به مذهب یا سازمانی معین و بدون اینکه قتل و جنایتی مرتکب شده باشند ، به جوخه های اعدام سپردند.

گرچه این اعمال از دیدگاه حکومت های یادشده به عنوان اجرای قانون و رفتاری مشروع قلمداد می گردد ، اما از دیدگاه عقلانیت و عدالت ، به عنوان جنایاتی غیر قابل بخشش به حساب می آید.

هنگامی که باب اعدام به عنوان مجازاتی قانونی باز باشد و از اجرای آن دفاع شود ، کشتن میلیون ها انسان بی گناه با

پوشش اجرای قانون ، در کشورهای مختلف امکان پذیر می گردد.

هنگامی که شما به مسئولان کشورهای مذکور اعتراض کنید، در پاسخ می گویند: ما فقط قوانین مصوب کشور خود را اجرا می کنیم، همانگونه که در کشورهای دیگر نیز ، قوانین مصوّب خود را اجرا می کنند ، در حالی که عمل آنان از دیدگاه فطرت پاک انسانی ، بر خلاف عدالت و عقلانیت است.

چالش چهارم

اشکال بزرگ دیگر در صدور و مجازات حکم اعدام این است که در بسیاری از کشورها ، گروه بزرگی از متهمان را به خاطر ارتکاب برخی از مقرّرات اعتباری مانند حمل و نگهداری

مقدار معینی از مواد مخدر ، اعدام کرده اند ، ولی پس از سالها ، سران قضایی تصمیم خود را تغییر داده و آن جرائم را از آن پس، موجب صدور اشدّ مجازات یعنی اعدام ندانسته اند ، و از اینرو، صدور حکم اعدام و اجرای آن را در آن موارد معین و مشخص، متوقف ساخته اند.

حقیقتی که در در چنین مواردی آشکار می گردد این است که تعداد زیادی انسان در سالهای گذشته ، به خاطر مقرّرات اعتباری که در حقیقت موجب مجازات اعدام نبوده است ، به ناحق کشته شده اند.

پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که چرا صدها یا هزاران نفر در طول سال های گذشته به خاطر قانون موهومی که در حقیقت موجب اعدام نبوده است ، توسط حکام آن کشورها کشته شده اند؟

جواب خون هزاران پیر و جوان اعدام شده و یتیم شدن فرزندان آنان و بی سرپرست شدن همسران آنها و داغ دل پدران و مادران آن مقتولان را که با استناد به مقرّراتی نادرست دچار خسارت غیر قابل جبران شده اند ، چه کسی می دهد؟

ارتکاب این کشتارهای وحشتناک در طول تاریخ گذشته و امروز، به خاطر باز گذاشتن باب اعدام و دفاع متعصبانه از قانونی بودن آن ، صورت گرفته است.

چالش پنجم

در مواردی که حکم اعدام ، مستند به شهادت شهود و مدارک موجود در پرونده است ، امکان اشتباه قاضی ، ساختگی بودن اسناد پرونده ، غرض ورزی شاهدان و

شهادت به ناحق آنان ، و امثال اینگونه تقصیرها و قصورها وجود دارد.

بنا بر این ، در صورت صدور و اجرای حکم اعدام متهمان بر اساس مستندات فوق ، امکان خطا بودن حکم اعدام و ظالمانه بودن اجرای آن ، غیر قابل انکار است.

از سوی دیگر می دانیم که پس از صدور و اجرای حکم اعدام و کشتن متهم ، امکان بازگرداندن وی و جبران خسارت او، وجود ندارد.

نبا بر این ، حکمی که به عنوان اشدّ مجازات است و احتمال خطا بودن آن به صورت جدی وجود دارد ، در مواردی ، موجب کشته شدن افرادی می گردد که بی گناه هستند و جرمی را مرتکب نشده اند ، و تنها به خاطر شهادت به ناحق از سوی شاهدان غرض ورز و یا ساختگی بودن همه یا بخشی

از مدارک و اسناد پرونده ، و یا خطای قاضی در تشخیص حکم ، اعدام می شوند. اگر این مجازات به ناحق قابل جبران بود ، مانند حکم زندان های طویل المدة یا حتی حبس ابد با اعمال شاقه ، می توانستند بگویند در صورت کشف خطا ، امکان اعاده حیثیت و جبران خسارت وارده وجود دارد ، ولی پس از اعدام یک فرد از روی خطا، همانطور که گفته شد ، ظلمی ابدی به وقوع می پیوندد و به هیچ وجه ، امکان جبران خسارت جانی فرد اعدام شده و رنجی که تحمل کرده است ، وجود ندارد.

روشن است که دست هر قاضی عادل و عاقل ، در هنگام صدور حکم اعدام با استناد به شهادت شهود که فقط خداوند از نیت آنان خبر دارد ، و مدارک و مستنداتی که

دیگران تهیه کرده اند و در پیش روی او قرار داده اند ، می لرزد.

زیرا او ، نه عالم به غیب است که باطن شاهدان و نیت آنان و اعتبار یا عدم اعتبار اسناد ادعا شده توسط بازرسان و بازجویان را بداند ، و نه معصوم است که از خطای در صدور حکم در چنان امر پرخطر و غیر قابل بازگشت ، در امان باشد.

*****

فصل دوم

نقد مجازات اعدام ازدیدگاه شریعت

مهمترین مصادر فقه اسلامی ، کتاب خدا قرآن و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و احادیث معصومین علیهم السلام است.

مقصود از سنت پیامبر و احادیث معصومین ، روایاتی است که بر اساس همه معیارهای علم رجال و درایه و اصول فقه ، قابل استناد باشند.

اما در امر خطیر و حساسی مانند مجازات اعدام که موضوع جان انسانها و خون آنان در میان است ، مستندی که حتی اندکی شبهه در قطعی بودن متن و سند و یقین آور بودن آن باشد، نباید مورد استناد قرار گیرند و اعتباری لازم را ندارد.

زیرا یکی از قواعد فقهی قطعی در شریعت اسلام این است که اگر اندک شبهه ای در مستندات حکم در موارد مذکور وجود داشته باشد ، باید از صدور حکم و اجراء مجازات اعدام ، خودداری شود. "**ادرؤوا الحدود بالشبهات**".

بنا بر این ، در زمینه چنین امری خطیر که تحصیل قطع و یقین صد در صد ضروری است، نمی توان با مستندات ظنّی و یا روایاتی که اخبار آحاد هستند و احتمال صدق و کذب آنها در واقع امر وجود دارد استدلال شود.

این حقیقت بر متخصصان علم حدیث ، فقه و اصول فقه روشن است که تحصیل تواتری که موجب قطع و یقین صد در صد در اثبات مجازات مربوط به دماء و نفوس گردد ، چقدر بعید و غیر قابل دسترسی می باشد.

بررسی آیات قرآن

در این زمینه ، به آیات متعددی در قرآن مجید ، که برای توضیح دیدگاه این کتاب آسمانی در خصوص حدّ و حدود مجازات اعدام ، استدلال شده است ، اشاره می کنیم.

مجموعه آیات یادشده را می توان به بخشهای ذیل، تقسیم کرد:

دسته اول ازآیات

برخی از آیاتی که مورد استدلال قرار گرفته اند ، احکام کیفری در شرایع پیش از اسلام مانند شریعت یهود را حکایت می کنند. روشن است که با آمدن اسلام به عنوان دین جدید، اصل شریعت های پیشین و قوانین آنها، از جمله احکام و مقررات جزایی آنها ، از دیدگاه اسلام و مسلمین

منسوخ گردیده ، و از اینرو ، نمی توان این دسته از آیات را دلیل بر اثبات مجازات اعدام در دین اسلام قلمداد کرد.

در اینجا ، به این دسته از آیات می پردازیم.

آیاتی از سوره مائده که به شرح ذیل بیان می گردند ، در این گروه قرار دارند.

به عنوان مثال ، از **آیه 32 در سوره مائده** چنین استفاده می شود که در آئین یهود و قوم بنی اسرائیل ، اعدام انسانها بجز در دو مورد ، ممنوع دانسته شده و کشتن حتی یک فرد در حکم کشتن همه انسان های روی زمین ، محسوب شده است. در مقابل، تلاش برای نجات جان یک انسان در حکم نجات همه افراد بشر قلمداد گردیده است.

متن آیه بدین شرح است:

مِنْ أَجْلِ ذلِکَ کَتَبْنا عَلی بَنی إِسْرائیلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَیْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسادٍ فِی الْأَرْضِ فَکَأَنَّما قَتَلَ النَّاسَ جَمیعاً وَ مَنْ أَحْیاها فَکَأَنَّما أَحْیَا النَّاسَ جَمیعاً وَ لَقَدْ جاءَتْهُمْ رُسُلُنا بِالْبَیِّناتِ ثُمَّ إِنَّ کَثیراً مِنْهُمْ بَعْدَ ذلِکَ فِی الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ.

یعنی : "از این روی ، ما بر **فرزندان اسرائیل** نوشتیم که هرکسی فرد دیگری را، جز بخاطر قصاص نفس، یا فساد در زمین، بکشد، چنان است که همه مردم را کشته است. و هر کسی یک انسان را زندگی بخشد ، چنان است که همه مردم را زندگی بخشیده است. البته رسولان ما دلایل آشکار برای آنان آوردند، لکن در عین حال ، بسیاری از ایشان در زمین زیاده‌روی می‌کنند".

همانطور که ملاحظه می فرمایید ، در این آیه که بخشی از قوانین جزایی در امت یهود و بنی اسرائیل را توضیح می دهد ، به دو امر ، اشاره شده است:

1. نخست به ارزش و اهمیت نامحدود زندگی بشر و حق حیات انسان ها تصریح شده و قتل یک انسان ، به عنوان جرمی به بزرگی کشتن همه افراد بشر قلمداد گردیده ، و زنده نگاه داشتن یک انسان ، به عنوان عملی شایسته به بزرگی حیات بخشیدن به همه انسانهای عالم ، به حساب آمده است.

2. از این آیه معلوم می گردد که در دین یهود ، در دو مورد ، اعدام افراد ، مجاز بوده است : یکی قصاص نفس ، و دوم فساد در زمین.

همچنین ، در **آیه 33 و 34 از سوره مائده** که بلافاصله پس از آیه 32 که توضیح داده شد آمده و به دلیل سیاق ، ادامه احکام کیفری بنی اسرائیل را تبیین می نماید ، چنین می خوانیم:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ . إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

یعنی : "سزای آنانکه با خدا و رسول او می جنگند و در زمین به فساد می کوشند جز این نیست که کشته شوند یا به صلیب کشیده شوند یا دست و پایشان در خلاف جهت

یکدیگر قطع شود یا از آن سرزمین تبعید گردند. این امر ، رسوایی آنان در دنیاست ، و در آخرت نیز ، عذابی بزرگ برایشان خواهد بود. مگر آنانکه پیش از آنکه بر ایشان دست یابید توبه کنند ، پس بدانید که خدا آمرزنده مهربان است".

همانگونه که ملاحظه می فرمایید ، این دو آیه در مقام بیان احکام کیفری ، در ادامه آیه پیشین که احکام کیفری در قوم بنی اسرائیل را تبیین می نماید آمده اند ، و به دلیل هماهنگی در سیاق آنها و آیاتی که پس از آنها می آید و به وجود آنها در تورات تصریح شده است ، این دو آیه نیز ، در راستای تبیین قوانین جزایی و کیفری دین یهود نازل گردیده اند ، و نمی توان از آنها به عنوان مصادر فقه اسلامی برای اثبات مجازات هایی مانند اعدام ، قطع دست و پا و به صلیب کشیدن متّهمان ، استدلال کرد.

درآیه های 44 و 45 از سوره مائده ، و در ادامه بیان احکام کیفری در آئین یهود ، چنین آمده است:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿۴۴﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿۴۵﴾.

یعنی : "ما تورات را که در آن هدایت و روشنایی بود فرو فرستادیم ، پیامبرانی که تسلیم امر خدا بودند بر اساس آن برای یهود داوری میکردند ، و همچنین ، خداپرستان و علماء دین به سبب آنچه از کتاب خدا به آنان سپرده شده ، بر آن گواه بودند. پس از مردم نهراسید و از من بترسید و آیات من را به بهای ناچیزی مفروشید. و آنانکه به آنچه خدا نازل کرده داوری نکنند ، کافرانند. و بر آنان در آن "کتاب تورات" نوشتیم که جان در مقابل جان و چشم در برابر چشم و بینی در برابر بینی و گوش در برابر گوش و دندان در برابر دندان و زخمها موجب قصاص می باشد ، و هر که از آن ببخشد و گذشت نماید پس آن کفاره [گناهان] او خواهد بود. و آنانکه به آنچه خدا نازل فرموده داوری نکرده اند ستمگرانند".

نتیجه

همانطور که ملاحظه فرمودید ، مجموعه آیات یادشده ، در باره مجازات اعدام به خاطر قصاص نفس یا فساد فی الأرض ، و همچنین دار زدن و به صلیب کشیدن ، و قطع دست و پا و قصاص اعضاء بدن در آئین یهود و بنی اسرائیل و کتاب تورات، سخن می گوید.

بنا بر این ، از این دسته از آیات ، به هیچ وجه نمی توان در جهت اثبات مجازات های مذکور از نظر دین مبین اسلام ، استدلال نمود. زیرا با آمدن شریعت اسلام ، همه شرایع قبل از آن و احکام و قوانین آنها ، منسوخ گریده اند.

دسته دوم آیات

بخش دوم عبارت است از آیاتی که در باره حکم قصاص سخن می گوید ، و خطاب به "مؤمنان" است، و یا به صورت مطلق بیان شده است.

این آیات عبارتند از **آیه های 178 و 179 از سوره بقره** :

يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلي الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَ الْأُنْثي بِالْأُنْثي فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدي بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَليمٌ . وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ.

یعنی : "ای کسانی که ایمان آورده اید، قصاص کشته شدگان بر شما نوشته شده است. آزاد در برابر آزاد و برده در برابر برده و زن در برابر زن. پس اگر کسی از جانب برادر دینی خود مورد عفو قرار گیرد ، امری شایسته و پسندیده است ، و به فرد عفو کننده باید به خوبی احسان شود. این امر ، تخفیف و رحمتی از جانب پروردگار شماست. پس هر کس بعد از آن ، تعدّی و تجاوز کند ، او را عذابی دردناک خواهد بود. ای خردمندان، برای شما در قصاص حیات است، باشد که پروا پیشه گردید".

به منظور فهم دقیق مفاد این آیات ، شایسته است نکات ذیل را به صورت دقیق ، مورد بحث و بررسی قرار دهیم:

نکته اول

خواست خداوند و مقتضای رحمت او، عفو و بخشش متّهم و تخفیف مجازات او و تبدیل کیفر اعدام او به پرداخت دیه به اولیاء مقتول است.

زیرا در ادامه آیه چنین آمده است:

فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخيهِ شَيْءٌ **فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ** وَ أَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِکَ **تَخْفيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ**.

یعنی : "پس اگر کسی از جانب برادر دینی خود مورد عفو قرار گیرد ، **امری شایسته و پسندیده است** ، و به فرد عفو کننده باید به خوبی احسان شود. این امر ، **تخفیف و رحمتی از جانب پروردگار شماست**".

از اینرو ، قرآن مجید به روشنی بر ترجیح دادن و و مطلوب بودن و فضیلت گذشت و صرف نظر از اعدام ، در آیات متعدد، تصریح می کند.

به عنوان مثال ، در آیه 126 از سوره مبارکه **نحل** ، چنین آمده است:

وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرينَ .

یعنی : "و هرگاه خواستید کیفر دهید ، تنها همان‌گونه که شما آزار داده شده اید کیفر کنید ؛ و اگر گذشت و شکیبایی- کنید، این کار برای صابران بهتر است".

از روایت امام عسکری علیه السلام در شرح آیه فوق ، به خوبی روشن می گردد که خواست خداوند ، این است که

صرف نظر از حکم اعدام و تبدیل آن به پرداخت دیه به اولیاء مقتول ، به صورت سنت اسلامی قرار داده شود.

روایت مذکور به این شرح است:

قَالَ (علیه السلام) أَوَّلُ مَنْ صُلِّیَ عَلَیْهِ مِنَ الْمُسْلِمِینَ مِنَّا حَمْزَة بْنُ‌عَبْدِالْمُطَّلِبِ أَسَدُ اللَّهِ وَ أَسَدُ رَسُولِه فَإِنَّهُ لَمَّا قُتِلَ قَلِقَ رَسُولُ اللَّهِ (صلی الله علیه و آله) وَ حَزَنَ وَ قَلَّ صَبْرُهُ عَلَیْهِ فَقَالَ وَ کَانَ قَوْلُهُ حَقّاً لَأَقْتُلَنَّ بِکُلِّ شَعْرَة مِنْ عَمِّی حَمْزَة سَبْعِینَ رَجُلًا مِنْ مُشْرِکِی قُرَیْشٍ فَأَوْحَی اللَّهُ تَعَالَی **وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَیْرٌ لِلصَّابِرِینَ.** وَ إِنَّمَا أَحَبَّ اللَّهُ تَعَالَی أَنْ یَجْعَلَ ذَلِکَ سُنَّة فِی الْمُسْلِمِین. (بحارالأنوار، ج۷۸، و مستدرک الوسایل، ج۲).

یعنی : "امام عسکری (علیه السلام) فرمود: نخستین مسلمانی از ما که بر او نماز میّت خوانده شد ، شیر شجاع خدا و

رسول خدا، حمزة بن عبدالمطلب بود که وقتی شهید شد، پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بسیار اندوهناک شد و صبرش را از دست داد و سخنانی فرمود، از جمله فرمود: به خدا سوگند، در برابر هر تار موی عمویم حمزه، هفتاد مرد از مشرکان قریش را خواهم کشت ؛ امّا خداوند این آیه را نازل فرمود: **وَ إِنْ عاقَبْتُمْ فَعاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ.**

(یعنی : و هرگاه خواستید کیفر دهید ، تنها همان‌گونه که شما آزار داده شده اید کیفر کنید ؛ و اگر گذشت و شکیبایی-کنید، این کار برای صابران بهتر است).

سپس امام عسکری علیه السلام می فرماید: خداوند اراده فرمود که این امر (عفو و گذشت و مجازات نکردن و لغو

اعدام) ، در بین مسلمانان به عنوان یک **سنّت** قرار داده شود".

براین اساس ، نه تنها حکم قصاص به عنوان حکمی قطعی و مطلوب خدا و غیر قابل تبدیل شمرده نشده است ، بلکه حتی به عنوان امری که انجام دادن و ترک آن مساوی باشد هم نیست. بلکه طرف مقابل قصاص یعنی ترک آن و لغو مجازات اعدام ، به عنوان امری که مطلوب و محبوب خدا و رسول خداست به حساب آمده است. علاوه بر این ، گذشت کردن و لغو اعدام ، باید بنا به خواست خداوند ، به صورت **سنت** مسلمین ، به معنای قانون و مقررات شایسته در دین اسلام ، تبدیل گردد.

دلیل اینهمه تاکید بر عفو متهمان و لغو اعدام مجرمان و تبدیل حکم اعدام به مجازات های دیگر در این آیات ، توجه به همان اموری است که به عنوان چالش های یادشده در مجازات اعدام از دیدگاه عقلانیت و عدالت ، در بخش نخست این رساله ، از نظر گرامی شما گذشت.

نکته دوم

نکته دیگر این است که حتی اگر آنهمه دلائل و شواهد لزوم تغییر حکم قصاص و تبدیل آن به مجازات های دیگر (مانند پرداخت دیه و زندان طویل المدة یا حبس ابد) را نادیده بگیریم و فرض کنیم که حکم قصاص در این آیه به صورت یک حکم قضایی قطعی آمده است ، باز به موضوع مهم دیگری برخورد می کنیم که راه تنفیذ حکم اعدام را می بندد و لزوم

لغو مجازات قصاص و تبدیل آن به انواع مجازات دیگر را به اثبات می رساند.

این موضوع ، دیدگاه بسیاری از فقهای اسلام و تشیّع است که معتقدند به اینکه اجرای احکام حدود و قصاص ، مختص زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام بوده است که از یک سو ، مرتبه ای از بصیرت الهی داشتند که موجب آگاهی آنان از صحت و سقم مستندات پرونده متهمان و شناخت نیت شاهدان می گردید ، و از سوی دیگر ، دارای مقام عصمت بوده اند که آنان را از خطای در حکم اعدام که اشدّ مجازات است ، مصون و محفوظ می گرداند.

بنا بر این ، اجرای حدود و قصاص ، در عصری که حاکمان و قاضیان آن ، از آن دو منزلت یادشده بی بهره هستند ، باید متوقف شود ، و به جای مواردی مانند اعدام و قطع عضو ، برای مجازات مجرمان ، در چهار چوب قواعد کلیه فقهیه و و با مراعات مبانی عقلانیت و عدالت ، کیفرهای دیگری به عنوان جایگزین ، در نظر گرفته شود.

نکته سوم

علاوه بر آنچه بیان شد ، حتی اگر حکم اعدام به خاطر قصاص، به عنوان حکمی قطعی و لازم الاجرا فرض شود ، به خاطر اینکه در زمره احکام قضایی و حکومتی قرار دارد ، امکان تحول آن و تبدیل به مجازات های دیگر ، بر مبنای

معیارهای شرعی که در فصل های پیشین همین کتاب "اسلام مدرن" بیان کرده ایم ، وجود دارد.

بر اساس آن دلائل ، به خوبی روشن می گردد که احکام حکومتی ، از جمله احکام قضایی که مصداق بارز احکام حکومت اسلام هستند ، در چهار چوب معیارهای اصیل اسلامی مانند عدالت ، عقلانیت و مصلحت امّت ، و همچنین، بر مبنای قواعد عامّ و کلّی فقه اسلامی ، قابل تطوّر ، تغییر ، و توقف هستند.

دسته سوم از آیات

بخش دیگر از آیات قرآن که برای اثبات حکم اعدام ، به آنها استناد شده است ، آیات مربوط به ارتداد است.

در اینجا به این حقیقت اشاره می کنیم که آیاتی که در باره ارتداد و جزای آن سخن می گویند ، هرگز اعدام مردتد را چه فطری باشد و چه ملّی ، بیان نمی کنند ، و تنها به حبط عمل او ، وعذاب عالم آخرت ، اشاره دارند.

حکم آن گروه از فقها که قائل به مجازات اعدام مردتدّ فطری هستند ، برگرفته از دسته ای از روایات است که برخی از آنها ظنّی الصدور و برخی دیگر هم ظنّی الدلاله می باشند ، و با نصّ صریح آیات دیگری از قرآن که از نظر گرامی شما خواهند گذشت، منافات دارند که اکراه و اجبار در تحمیل دین را صریحا نفی می نمایند.

امّا آیاتی که در خصوص افراد مرتدّ وارد شده ، بدین شرح است:

در آیه 217 از سوره بقره ، چنین آمده است:

"و من یرتدِد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فأُولئک حَبطت أَعمالهم فی الدنیا والآخرة و أُولئک أَصحاب النّارهم فیها خالدون".

یعنی : "و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، اعمال آنان در دنیا و آخرت تباه می شود و آنان همدم آتش جهنم هستند و در آن جاودانه خواهند بود".

در سوره نحل ، آیه 106 نیز ، چنین می خوانیم:

"مَن کفر باللّه من بعد إِیمانه إِلاّ من أُکره و قلبه مطمئن بالإِیمان و لکن من شرح بالکفر صدراً فعلیهم غضب من اللّه و لهم عذاب عظیم".

یعنی : "کسانی که پس از ایمان آوردن ، به خدا کافر شوند، نه آن کسی که از روی اجبار به گفتن سخنی کفرآمیز وادار گردد ولی دلش به ایمان آرامش یافته است، بلکه کسانی که

سینه را برای کفر گشوده است ، خشم خدا بر آنان خواهد بود و عذابی بزرگ خواهند داشت".

در آیه 90 از سوره آل عمران ، چنین آمده است:

إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ.

یعنی : "آنانکه بعد از ایمان آوردن ، کافر شدند ، سپس بر کفر خود افزودند ، هرگز توبه آنان پذیرفته نمی شود ، و آنان گمراهان هستند".

همانگونه که ملاحظه فرمودید ، هیچیک از آیات مربوط به ارتداد ، حکم مجازات اعدام را برای مرتد ، حتی مرتد فطری ، تبیین نمی نماید.

اما در مقابل، آیات واضح و روشنی در قرآن کریم، آزادی اندیشه و انتخاب دین و نفی اکراه و اجبار در تحمیل دین را به اثبات می رساند.

آن آیات عبارتند از :

الف . آیه های 17 و 18 از سوره مبارکه زُمَز به این شرح:

"وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ. الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ".

یعنی : "برای آنانکه از پرستش طغیانگران اجتناب کردند و به سوی خدا بازگشتند ، خبر رستگاری است. پس مژده ده بندگان مرا ، آنانکه سخنان را می شنوند و از بهترین آنها پیروی می کنند. آنان راه یافتگان به سوی خدا و خردمندانند".

این فراخوان افتخار آمیز به بررسی بینش ها و گرایش های گوناگون و انتخاب بهترین آنها با آزادی فکر ، بدان جهت است که شریعت اسلام ، مکتبی غنی و سرشار از دلائل استوار است و بر مبنای منطق و استدلال بنیانگذاری شده و طوفان های افکار و اندیشه های مخالف و ایدئولوژی های متعارض ، هرگز نمی توانند آن را متزلزل گردانند.

ب . آیه 256 از سوره بقره، که در زمینه آزادی انسان ها در انتخاب دین، چنین می فرماید:

لا اکراه في الدين قد تبين الرشد من الغي.

یعنی: "در پذیرش دین ، اکراه و اجباری نیست. (زیرا) راه هدایت از بیراهه و گمراهی ، تبیین و آشکار گردیده است".

آیات یادشده در تأیید این حقیقت است که بنا بر حکم عقل سلیم ، دین، عبارت است از مجموعه اعتقادات قلبی و معارف الهی، و روشن است که اکراه و اجبار و تهدید به اعدام و امثال آن، در زمینه باور های قلبی، تأثیری ندارد و مفید فایده نیست.

اما در خصوص روایات ، مشاهده می کنیم که در میان احادیث و خبرهای واحدی که آن گروه از فقها برای اثبات حکم اعدام مرتدّ به آنها استدلال کرده اند، تعارض هایی آشکار وجود دارد که استدلال به آنان را از حیّز اعتبار ، ساقط می کند.

مثلا در زمینه توبه دادن مرتد فطری، برخی از روایات بر آنند که امام علی (ع)، از یکی از مسلمین که مرتد فطری شده بود (قبل از اینکه به اعدام او حکم کند)، **از وی خواست که**

توبه کند. (وسائل الشیعه، أبواب حد المرتد، باب أن المرتد عن فطرة قتله مباح لکل من سمعه، حدیث 4).

در حالی که در حدیث بعدی (حدیث شماره 5 از همان باب) چنین می خوانیم که امام باید مرتد فطری را اعدام کند و **نباید از او بخواهد که توبه کند**.

روشن است که در میان این دو حدیث ، تناقضی واضح وجود دارد.

از سویی دیگر، در روایت سوم از باب اول از ابواب حدّ مرتد در کتاب وسائل الشیعه، این عبارت آمده است: **"علی الامام أن یقتله"**، یعنی بر امام است که مرتدّ را بکشد. در حالی که در ضمن همین روایت از همان باب چنین آمده است: "**فان دمه مباح لمن سمع ذلك منه**".

یعنی: خون مرتدّ حلال است برای کسی که خبر ادتداد را از او بشنود.

بر مبنای بخشی از روایت مذکور، فقط امام است که می تواند دستور اعدام مرتد را صادر کند، در حالی که بر اساس بخش دیگری از همام روایت، هرکسی که از دیگری بشنود که مرتدّ شده است، می تواند وی را به قتل برساند.

ملاحظه می کنید که در این حدیث نیز ، اختلافی آشکار قابل مشاهده است.

عدم انسجام میان همه احادیث ابواب "حدّ مرتد" ، جای این سؤال را باقی می گذارد که با وجود آیات روشنی از قرآن که اکراه و اجبار در تحمیل دین را نفی می کند، آیا می توان به صورت یک طرفه به این دسته از روایات متعارض و آشفته ، برای اثبات سخت ترین مجازات ها یعنی مجازات اعدام برای

کسی که مرتد می شود و به صورت مسالمت آمیز، از دین خارج می گردد، متمسّک شد؟

سایر روایاتی که در ابواب دیگر برای اثبات مجازات اعدام در موارد پیشین نیز به آنها استدلال شده است ، ظنی الدلاله و یا ظنی الصدور هستند ، و در بسیاری از موارد ، دارای تعارض و تناقض نسبت به یکدیگر می باشند.

روشن است که برای اثبات اشدّ مجازات یعنی اعدام انسانها که ملازم با سلب حیات و گرفتن جان آنان و یتیم ساختن فرزندان و بی سرپرست کردن همسران و داغدار ساختن پدران و مادران آنان است ، نمی توان به روایات و مستنداتی ظنی و غیر قطعی استدلال کرد.

این در حالی است که از دیدگاه دین مبین اسلام، ما مأمور به رعایت احتیاط فوق العادة در زمینه احکام مربوط به دماء و نفوس مردم هستیم.

چنانکه قبلا یادآور شدیم ، در کتاب "حدود" از کتب روایی آمده است که: "ادرؤوا الحدود بالشبهات". یعنی: در صورتی که در مورد حدّی از حدود، شبهه ای به وجود بیاید، آن **حدّ** و حکم قضایی را دفع کنید و انجام ندهید. (وسائل الشیعة، کتاب الحدود، باب 24)

این امر به احتیاط، هم شامل مقام تبیین و صدور حکم ، و هم مقام اجرای آن می باشد.

دسته چهارم از آیات

این دسته از آیات ، آیه هایی را در بر می گیرد که توسط برخی از مفسّران ، برای اثبات مجازات اعدام محارب ، مورد استدلال قرار گرفته اند. این آیات ، به شرح ذیل هستند:

در سوره احزاب ، آیه های 60 و 61 چنین آمده است:

"لَئِن لَم یَنتَهِ المُنافِقونَ والَّذینَ فی قُلوبِهِم مَرَضٌ والمُرجِفونَ فِی المَدینَةِ لَنُغرِیَنَّکَ بِهِم ثُمَّ لا یُجاوِرونَکَ فیها اِلاّ قَلیلا . مَلعونینَ اَینَما ثُقِفوا اُخِذوا وقُتِّلوا تَقتیلا".

یعنی : "منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض است و آنها که در مدینه فتنه و تخریب می‌کنند ، اگر دست نکشند ، ما تو را بر آن‌ها بر انگیزیم که از آن پس جز اندک زمانی در

مدینه در جوار تو نتوانند زندگی کنند. این لعنت شدگان ، باید هر جا یافت شوند ، دستگیر شوند و به قتل برسند".

با دقت در آیات قبل از این دو آیه و سخن مفسران قرآن مجید، به خوبی معلوم می گردد که مقصود از این گروه خطرناک ، بخشی از لشکر دشمنان مهاجم بودند که به عنوان ستون پنجم سپاه متجاوز ، در لایه های جامعه وارد شده بودند و به فرمان دشمنان مهاجم که در صدد ریشه کن کردن اسلام و کشتار عموم مسلمانان بودند ، به عملیات تخریب و فتنه گری و هموار کردن راه نفوذ و هجوم لشکر دشمن می پرداختند.

در آیه قبل از آیات مذکور ، یعنی آیه 57 از همان سوره مبارکه احزاب ، چنین آمده است:

"وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ".

یعنی : "آن گروهی که مردان و زنان با ایمان و بی تقصیر را می آزارند ، بار تهمت و گناه آشکاری را بر دوش می کشند".

از این آیه نیز به خوبی معلومی می گردد که گروه مذکور ، نه تنها به فتنه گری می پرداختند ، بلکه با حمله و تعدّی و تجاوز به مسلمانان ، در حال آزار و آسیب رساندن به مسلمین و از بین بردن امنیّت جامعه و گشودن راه لشکر مهاجمان بودند.

بر همین اساس ، در آیات پس از این آیه ، یعنی آیات 60 و 61 به این گروه متجاوز و مهاجم که به عنوان ستون پنجم سپاه دشمن عمل می کرد ، هشدار داده شده است که اگر دست از حمله و تعدی و تخریب بر ندارند ، با آنان به عنوان مهاجمان متجاوز ، مقابله خواهد شد و نابود خواهند گردید.

قرآن مجید در آیه 91 از سوره نساء ، به این حقیقت واضح اشاره می کند که آن گروه از منافقان متجاوز ، با تظاهر به اسلام، در جامعه مسلمانان نفوذ می کردند و به جنگ با مسلمانان بیگناه می پرداختند و حاضر به پذیرش صلح و مسالمت نبودند و دست از تخریب و فتنه و تجاوز نمی کشیدند.

آیه یادشده بدین شرح است:

«سَتَجِدونَ ءاخَرینَ یُریدونَ اَن یَأمَنوکُم ویَأمَنوا قَومَهُم کُلَّ ما رُدّوا اِلَی الفِتنَةِ اُرکِسوا فیها فَاِن لَم یَعتَزِلوکُم ویُلقوا اِلَیکُمُ السَّلَمَ ویَکُفّوا اَیدِیَهُم فَخُذوهُم واقتُلوهُم حَیثُ ثَقِفتُموهُم واُولئِکُم جَعَلنا لَکُم عَلَیهِم سُلطنًا مُبینا».

یعنی : "به زودی گروهی دیگر را خواهید یافت که می خواهند از شما (با تظاهر به اسلام) در امان باشند ، و از هم کیشان

خود نیز (از طریق همکاری با آنان) ایمن باشند. آنان هر بار به سوی فتنه برگردند، در آن فرو می افتند. پس اگر از درگیری با شما کناره نگرفتند و صلح نکردند و دست از شما برنداشتند ، آنان را هر جا یافتید، بگیرید و به قتل برسانید. ما برای شما بر ایشان قدرت و تسلّطی آشکار قرار داده ایم".

از این آیه قرآن نیز معلوم می گردد که گروهی از کافران حربی که قصد کشتن مسلمانان و نابودی امت اسلامی را داشتند ، با نفوذ به درون جامعه مسلمانان ، به ایذاء و تجاوز و جنگیدن با آنان می پرداختند و به هیچ وجه ، حاضر به ترک تجاوز و کشتار مسلمانان ، و پذیرش صلح و آرامش نبودند.

با دقت در آیه های یادشده و مطالعه آیه های قبل و بعد آنها ، به خوبی روشن می گردد که آیات فوق ، در باره برخورد با مهاجمان متجاوز و ستون پنجم آنان در میادین جنگ و یا

صحنه های مختلف درگیری بر علیه مسلمانان ، نازل گردیده است.

به عبارت دیگر ، آیات مذکور ، مربوط به کسانی است که در مرحله عمل ، دست به شورش مسلّحانه بر علیه نظام اسلامی و جامعه مسلمانان می زدند و امنیت اجتماعی و موجودیت آنان را با توطئه ، تجاوز ، ایجاد درگیری با مسلمانان و اقدام های تخریبی خشونت آمیز به خطر می انداختند، و در مسیر براندازی نظام اسلامی و فروپاشی جامعه مسلمانان ، وارد میدان جنگ و صحنه های درگیری خشونت بار می گردند.

روشن است که این آیات در خصوص مقوله جنگ با دشمنان مهاجم که به درون شهر نفوذ کرده اند و به آزار ، کشتار و تجاوز به مسلمانان دست زده اند ، سخن می گویند.

بر اساس معیارهای انسانی و به اجماع همه عقلاء ، مقابله با لشکریان مهاجم و دشمنان متجاوز که به عنوان ستون پنجم آنها عمل می کنند و دست از تخریب خشونت بار و جنگ بر علیه مردم بر نمی دارند ، امری طبیعی ، عادلانه و عاقلانه است.

سخن ما این است که مقوله جنگ با دشمنان مهاجم و انهدام عوامل تهاجم مسلحانه در میادین مختلف نبرد ، از مقوله مجازات اعدام افرادی که متهم به ارتداد یا توهین لفظی به مقدسات ، و یا جرائمی که آنان را در معرض قصاص نفس قرار می دهد و یا مخالفان و معارضان سیاسی نظام که تنها با کلام و بیان به انتقاد از سیاست های نظام اسلامی می پردازند ، کاملا جدا و بیگانه است.

بنا بر این ، نمی توان به وسیله آیات یادشده ، برای اثبات مجازات اعدام افرادی که به خاطر توهین به حاکمان و مقدّسات در مقام بیان ، و یا ارتداد محض ، و یا قصاص نفس به اعدام محکوم شده اند و امثال این موارد ، استدلال کرد.

*****

اسلام مدرن، و پاک بوده همه انسان ها

بحث در باره طهارت غیر مسلمانان ، مبحثی مفصّل در فقه اسلامی است. در اینجا به نحو موجز، به بررسی این مسأله می پردازیم.

با پژوهش در آیات شریفه قرآن و روایات صحیح اسلامی و قواعد کلی در علم فقهه، بر مبنای معیارهای "اسلام مدرن" ، طهارت ذاتی همه انسان ها، اعمّ از کفّار اهل کتاب و غیر اهل کتاب، به اثبات می رسد.

طهارت ذاتی انسان، بر اساس اصل اوّلیه

بر مبنای "اصالة الطهارة" ، همه چیز محکوم به طهارت است، مگر اینکه نجاست آن به اثبات برسد.

دلائل معتبر متعدّدی برای اثبات این این اصل اوّلیه اقامه شده اند که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

1. حدیث معروف امام صادق علیه السلام در وسائل الشیعة، کتاب الطهارة، أبواب النجاسات ، باب 37 ، حدیث چهارم :

"و بالاسناد عن محمد بن أحمد بن یحی ، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعید ، عن مصدّق بن صدقة، عن عمار، عن أبي عبد الله علیه السلام (في حدیث) قال : کل شيء نظیف حتی تعلم انه قذر، فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فلیس علیک".

یعنی: با همان اسناد، از محمد بن یحی، از احمد بن حسن، از عمرو بن سعید، از مصدّق بن صدقه، از عمّار ، از امام صادق علیه السلام در حدیثی فرمود:

هر چیزی نظیف و پاک است، مگر اینکه یقین به نجاست آن داشته باشی، پس هرگاه یقین کردی که نجس است، ناپاک خواهد بود، و آنچه را بدان علم و یقین و اطمینان کامل ندار، چیزی بر تو نیست.

2. روایت کتاب المستدرک، أبواب النجاسات، الباب 29، عن الصدوق في كتابه "المقنع" :

"كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر".

یعنی: از شیخ صدوق در کتابش "المقنع" چنین روایت فرموده: هرچیزی پاک است، مگر اینکه به نجاست آن علم و اطمینان کامل داشته باشی.

3. علاوه بر روایات متعدّد در این باب، فقهای اسلام و تشیّع برای اثبات این اصل مهمّ، به اجماع همه فقها نیز، استدلال کرده اند.

به عنوان مثال، صاحب الحدائق در مقدمه یازدهم از کتاب خود می گوید:

"إنّ أصل الحکم المذکور مما لا خلاف فیه و لا شبهة تعتریه".

یعنی: اصل حکم یادشده، از اموری است که هیچ اختلاف و شبهه ای در آن وجود ندارد.

بنا بر این، اصل در همه چیز این است که محکوم به طهارت و پاکی است و برای اثبات اینکه یک چیز نجس و ناپاک است، باید دلیل معتبر شرعی و قطعی اقامه شود.

انسان بما هو انسان به نحو عام، مشمول این اصل عملی کلّی می باشد و در مقام ذات انسانیت، حکم به طهارت و پاکی او می شود.

اینک بنگریم آیا دلیل قطعی قانع کننده ای برای اثبات نجاست ذاتی برخی انسان ها که دارای عقیده ای خاص هستند وجود دارد یا نه؟.

در میان جنبنده های روی زمین، از دیدگاه فقه اسلامی به نجاست سگ و خوک به عنوان نجس العین، اذعان شده است.

آیا امکان دارد انسان بما هو انسان، در صورتی که اعتقادی غیر از اعتقاد مسلمانان را داشته باشد، مانند سگ و خوک، نجس العین باشد و حکم به نجاست ذاتی او بشود؟

حاشا و کلّا.

انسانی که خداوند پس از آفرینش او به خودش تبریک گفت و فرمود "فتبارک الله أحسن الخالقین".

انسانی که خداوند در مقام انسانیت، او را می ستاید و مورد اکرام خاص خودش قرار می دهد و می فرماید: "و لقد کرّمنا بني آدم".

انسانی که خداوند او را در اصل فطرت با سرشتی پاک آفریده است و پیامبر گرامی اسلام در باره او می فرماید: "کلّ مولود یولد علی الفطرة"؛ یعنی: هر انسانی که متولد می شود، ذاتا بر مبنای فطرت الهی آفریده می شود.

آیا می توان انسان را با اینهمه اوصاف، در ردیف سگ و خوک که از بدو تولّد بر اساس فقه اسلامی نجس العین

محسوب می شوند، به عنوان موجودی که ذاتا نجس است بدانیم مگر اینکه مسلمان باشد یا اهل کتاب؟

دلیل عدم طهارت مشرکان

جمعی از فقهای اهل تشیّع و اهل تسنّن ، همه کفّار حتی اهل کتاب را نجس دانسته اند، ولی گروهی دیگر از فقیهان مذاهب اسلامی شیعه و سنّی، به طهارت اهل کتاب، فتوا داده اند، ولی مشرکان را نجس می دانند.

اینک به بیان دلیل فقهایی که قائل به نجاست ذاتی کافران مشرک بوده اند می پردازیم و آن را نقد می کنیم.

دلیل این گروه از فقیهان، استدلال به آیه 28 از سوره توبه به این شرح است:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا ۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ".

یعنی: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، مشرکان **نَجَس** (به فتح جیم) هستند پس نباید بعد از امسال، نزدیک مسجدالحرام شوند و اگر از فقر می‌ترسید، هرگاه خداوند بخواهد، شما را با فضل و بخشش خود بی‌نیاز می‌سازد ، خداوند دانا و حکیم است .

نقد این استدلال

کلید فهم صحیح معنای این آیه شریفه، در فهم معنای واقعی کلمه "نَجِس" به کسر جیم، و کلمه "**نَجَس**" به

فتح جیم، نهفته است. زیرا در این آیه، از واژه "**نَجَس**" به فتح جیم استفاده شده است.

آیا این دو کلمه به یک معنا هستند، یا اینکه چنانکه بسیاری از مفسّران و دانشمندان علم لغت عربی گفته اند، کلمه نَجَس به فتح جیم، به معنا ناپاکی معنوی به نحو عام است، نه نجاست اصطلاحی که در احکام فقهی در باب طهارت و نجاست آمده است؟

معنای کلمه "نَجَس" به فتح جیم

با بررسی دقیق معجم های لغت عربی به این نتیجه می رسیم که اگر واژه نَجَس به یک شیئ نسبت داده شود، به معنای نجاست ظاهری و عدم طهارت در اصطلاح

احکام فقهی است. اما اگر یک شخص یا اشخاصی به این صفت متّصف شوند، به معنای ناپاکی معنوی و قذارت باطنی و اخلاقی است، نه نجاست ذاتی جسمانی و ظاهری که در اصطلاحات احکام فقهی به کار برده می شود.

سخن دانشمندان لغت عربی

به عنوان مثال ، در کتاب "**المعجم الوسیط**"، از تصانیف مجمع اللغة العربیة چنین آمده است:

"**نجس** الشَّيْء نجسا قذر و (فِي عرف الشَّرْع) لحقته النَّجَاسَة يُقَال نجس الثَّوْب. وَيُقَال نجس فلَان خبث طبعه ودنس خلقه. **النَّجس**؛ النَّجَاسَة يُقَال فلَان نجس

خَبِيث فَاجر وهم نجس أَيْضا وَفِي التَّنْزِيل الْعَزِيز {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجس}".

یعنی: یک شیئ نجس شد، یعنی ناپاک شد و در عرف شرعی یعنی نجاست به آن رسید. مثل اینکه گفته شود: لباس نجس شد. و اگر گفته شود: فلان شخص نجس است، یعنی طبع او خبیث است و اخلاق او پلید است. گفته می شود: فلان شخص نجس است، یعنی پلید و فاجر است. در جمع هم گفته می شود: آنها نجس هستند. از همین باب در قرآن عزیز چنین آمده است: {همانا مشرکان نَجَس هستند}".

همچنین، در کتاب "**کلمات القرآن**" ، نوشته حسنین محمد مخلوف السیوطی، چنین می گوید:

"نَجَسٌ: النجاسة معنوية، لخبثهم. {سورة التوبة}".

یعنی: نَجَس (به فتح جیم) به معنای ناپاکی معنوی است، به خاطر خباثت آنان که (در باره مشرکان) در سوره توبه آمده است.

در کتاب "معجم الغني" ، نوشته دانشمند لغت عربی، عبد الغني ابو العزم، چنین آمده است:

"نَجَسٌ، ج: أَنْجَاسٌ. [ن ج س]. (مص. نَجِسَ)، **ثَوْبٌ نَجَسٌ** :بِهِ نَجَاسَةٌ. **وَلَدٌ نَجَسٌ** : قَذِرٌ".

یعنی: کلمه "نجس"، جمع آن أنجاس از ماده [ن ج س].

لباس نجس یعنی لباسی که نجاست در آن است. فرزند نجس یعنی پلید.

در کتاب "**معجم اللغة العربية المعاصرة**" نیز، چنین آمده است:

"**نَجَس** [مفرد]: ج أنجاس، مصدر نجِسَ: خبيث فاجِر من باب الوصف بالمصدر، يستعمل للمفرد والجمع {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ}. **نجِسَ الشّخصُ**: نجُس، أصبح قذِرًا. نجس، خبُث طبْعه، ودِنس خُلُقُه".

یعنی: کلمه نَجَس مفرد است ، جمع آن انجاس، مصدر نَجِس: یعنی پلید بدکار از باب وصف با مصدر که هم

برای مفرد و هم برای جمع استعمال می شود مانند {إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ}. نَجِسَ الشخصُ یا نَجُسَ یعنی پلید شد؛ نَجُسَ یعنی طبع او پلید شد و اخلاق او ناپاک شد.

بنا بر سخن این دانشمندان علم لغت، اتّصاف مشرکان به صفت نَجَس در آیه مذکور، به معنای نادرست بودن عقائد و انحراف اخلاقی آنان است، و به هیچ وجه، نجاست ذاتی جسمانی آنان را به اثبات نمی رساند.

علاوه بر این، راغب اصفهانی در کتاب "**المفردات**" و مصنّف کتاب "**البصائر**" می گویند:

"النَّجاسَةُ ضَرْبَانِ : ضَرْبٌ يُدْرَكُ بالحَاسَّةِ وضَرْبٌ يُدْرَك بالبَصِيرَةِ وعلى الثّانِي وَصَفَ اللهُ به المُشْرِكِينَ في الآيَة: انما المشركون نجس".

یعنی: نجاست بر دو قسم است: یک قسم که با حسّ ظاهری ادراک می شود، و قسم دیگر که با بصیرت قابل ادراک است. خداوند بر اساس معنای قسم دوم، مشرکان را در آیه "انما المشرکون نجس" توصیف کرده است.

بر اساس سخن این دانشمندان علم لغت، نجاست به طور کلّی بر دو نوع است: ظاهری و معنوی. نجاست ظاهری حسّی همان است که در اصطلاح احکام فقهی

آمده است. نجاست معنوی که با بصیرت درک می شود آن است که به معنای انحراف عقیدتی و ناپاکی اخلاقی می باشد. بنا بر سخن این علماء لغت، کلمه نجس که در آیه "انما المشرکون نجس" آمده است به معنای نجاست به نحوی که در احکام فقهی در باب طهارت و نجاست آمده است نمی باشد. بلکه به معنای نادرستی اعتقادی و انحراف اخلاقی و معنوی است.

سخن مفسّران

بسیاری از دانشمندان علم تفسیر قرآن، با آگاهی از معنای لغوی کلمه "نَجَس" در آیه یادشده، به توضیح مقصود از عنوان مذکور در اتّصاف مشرکان پرداخته

اند. گروهی از آنان، نجاست کفار را به معنای ناپاکی معنوی و اعتقادی دانسته اند، و جمعی دیگر، به معنای نجاست جسمانی قلمداد نموده اند. گروه سوّم از مفسّران نیز، نجاست ذاتی جسمانی آنان را مردود دانسته و آیه مذکور را اشاره به نجاست عرضی آنان به خاطر عدم پرهیز از شراب و امثال آن، یا به خاطر اینکه غسل جنابت را انجام نمی دهند دانسته اند،

بنا بر این، گروه بزرگی از علماء تفسیر قرآن، با توجه به معنای لغوی "نَجَس" در آیه یادشده، نجاست ذاتی جسمانی کفّار را همانند نجاست سگ و خوک که ذاتا نجس هستند مردود دانسته اند، و اتّصاف آنان به این

صفت را به معنای عدم طهارت معنوی، اعتقادی و اخلاقی، و یا به معنای نجاست عرضی به خاطر پرهیز نکردن از شراب و گوشت خوک و امثال آن دانسته اند.

به عنوان مثال، شیخ طبرسی در تفسیر "مجمع البیان" چنین می گوید:

"واختلف في نجاسة الكافر، فقال قوم من الفقهاء: إن الكافر نجس العين، ... وقال آخرون: إنما سماهم الله نجسا لخبث اعتقادهم، وأفعالهم، وأقوالهم، وأجازوا للذمي دخول المساجد. قالوا: إنما يمنعون من دخول مكة للحج .قال قتادة: سماهم نجسا لأنهم يجنبون، ولا يغتسلون، ويحدثون ولا يتوضؤون، فمنعوا

من دخول المسجد، لأن الجنب لا يجوز له دخول المسجد".

یعنی: در معنای نجاست کافر اختلاف است. جمعی از فقهاء بر آنند که کافر نجس العین است. گروهی دیگر گفته اند که خداوند آنان را نجس نامید به خاطر پلیدی اعتقاد و افعال و اقوال آنان. بدین جهت به کفار ذمی اجازه داده اند که به مساجد وارد شوند، و تنها از آنان خواسته شده به مکّه برای حج نروند. "قتاده" گفته است: خداوند آنان را نجس نامیده به خاطر اینکه آنان جنب می شوند ولی غسل نمی کنند و حدث از آنان سر می زند ولی وضو نمی گیرند، و به همین خاطر از ورود

آنان به مساجد منع شده، براى اينكه شخص جُنُب نبايد به مسجد داخل شود.

"طبرى" نيز در تفسير خود چنين مى گويد:

"واختلف أهل التأويل في معنى " النجس" ، وما السبب الذي من أجله سمَّاهم بذلك. فقال بعضهم: سماهم بذلك، لأنهم يجنبون فلا يغتسلون، فقال: هم نجس، ولا يقربوا المسجد الحرام، لأن الجنب لا ينبغي له أن يدخل المسجد.

وقال آخرون: معنى ذلك: ما المشركون إلا رِجْسُ خنزير أو كلب.

وهذا قولٌ رُوِي عن ابن عباس من وجه غير حميد, فكرهنا ذكرَه".

یعنی: اهل تأویل (تفسیر) در باره معنای "نجس" در آیه یادشده و سبب اتّصاف مشرکان به این صفت، اختلاف نظر دارند. بعضی از مفسّران گفته اند: خداوند آنان را بدین صفت نامید، زیرا مشرکان جنب می شوند ولی غسل جنابت انجام نمی دهند. پس به خاطر این پلیدی نباید به مسجد الحرام نزدیک شوند. برای اینکه شخص جُنُب سزاوار نیست به مسجد وارد شود. برخی دیگر گفته اند: معنای آیه این است که مشرکان مانند خوک و سگ، نجس هستند. اما این سخنی است که از ابن

عبّاس نقل شده ولی سند و دلیل معتبر و پسندیده ندارد و به این جهت، خُرسند نیستیم این قول را بیان کنیم.

این بود نمونه هایی از سخنان مفسّران قرآن در تفسیر آیه مذکور در خصوص معنای "نَجَس".

نتیجه:

بر اساس سخنان دانشمندان علم لغت و سخنان مفسّران قرآن مجید، روشن گردید که هیچ دلیل قطعی و قانع کننده بر اثبات نجاست ذاتی جسمانی مشرکان، در آیه شریفه مورد بحث وجود ندارد. بنا بر این، اصل اوّلیه "اصالة الطهارة" مبنی بر طهارت انسان بما هو

انسان، همچنان به قوّت خود باقی است و به طهارت مشرکان، حکم می شود.

بحث روایی

روایاتی که در این باب، مورد تمسّک دو گروه موافق و مخالف نجاست کفّار قرار گرفته است، عمدتا در باره کافران اهل کتاب می باشد.

موافقان نجاست ذاتی کافران اهل کتاب

این گروه از فقهاء، به روایاتی مانند احادیث ذیل استدلال کرده اند:

الف. "رواية أبي بصير عن أحدهما (ع) في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني ، قال: من وراء الثوب ، فإن صافحك بيده فاغسل يدک". (کتاب وسائل الشيعة باب14 من أبواب النجاسات ،ح5).

یعنی: ابوبصیر از یکی از دو (امام صادق یا امام باقر) علیهما السلام در باره مصافحه مسلمان با یهودی و نصرانی سؤال کرد. امام فرمود: از زیر لباس جایز است، و اگر با دست خود با تو مصافحه کرد، دست خودت را بشوی.

اعتراضی که بر این روایت وارد است این است که اولا از نظر سند ضعیف است. یکی از افراد سند این

روایت، وهیب بن حفص است که اسم مشترک است برای دو راوی که یکی از آندو مجهول و دیگری موثّق است. فرد دیگر موجود در سند این حدیث، قاسم بن محمد جوهری است که او نیز، از نظر علم رجال، راوی مجهول و ناشناخته است.

علاوه بر این، حدیث مذکور از نظر دلالت هم نارسا و ضعیف است. زیرا بر اساس این روایت، مصافحه با کافر یادشده با واسطه لباس جایز است و با دست به صورت مباشر اگر باشد باید دست شسته شود. روشن است که اگر دست آن کافر نجس باشد، لباس را هم می تواند نجس کند، نه فقط دست را.

مگر اینکه ثابت شود مقصود از لباس، لباس خود آن کافر است، که در حدیث به این امر اشاره نشده است.

به هر حال، ضعف سند روایت مذکور کافی است تا این حدیث از درجه اعتبار ساقط شود.

به همین دلائل، حتی آنان که خواسته اند به حدیث مذکور به نحوی عمل کنند، شستن دست پس از مصافحه با کافر یادشده را حمل بر استحباب کرده اند به خاطر احتمال نجاست عرضی که ناشی از احتناب نکردن او از عدم غسل جنابت یا پرهیز نکردن از شراب و امثال آن است. آنچه مسلّم است این است که حدیث مذکور، نجاست ذاتی کافران یادشده را اثبات نمی کند.

ب. "صحيحة علي بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر ع عن النصراني يغتسل مع المسلم في الحمام ، قال: إذا علم أنّه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام ، إلّا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل ، وسأله عن اليهودي والنصراني يُدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة ؟ ، قال : لا، إلّا أن يضطر إليه".

(وسائل الشيعة، باب14 من أبواب النجاسات، ح9).

يعنى: در حديث صحيحى، على بن جعفر از برادرش امام موسى بن جعفر عليه السلام در باره فرد نصرانى سؤال كرد كه آيا يک مسلمان با او مى تواند در يک حمام غسل كند؟ امام فرمود: هرگاه بداند كه او نصرانى

است باید با غیر آب آن حمام غسل کند، مگر اینکه حوض حمام را بشوید و بعدا در آن غسل کند. سؤال دیگری که پرسید در باره یهودی و نصرانی بود که دست خود را در آب فرو می برند، آیا می شود با آن آب برای نماز خود وضو گرفت؟ آن حضرت فرمود: نه. مگر اینکه ناچار باشد.

اعتراضی که بر این حدیث وارد است این است که در ذیل آن، امام می فرماید: با آبی که یهودی یا نصرانی دست خود را در آن فرو برده است، نمی شود وضو گرفت، مگر در حال اضطرار و ناچاری.

این در حالی که بر اساس احکام مسلّم فقهی، اگر آب نجس باشد، در حالت ناچاری باید تیمّم کند ، نه اینکه با آب نجس وضو بگیرد. از اینرو، نهی در حدیث مذکور، حمل بر کراهت می شود. بنا بر این، این روایت نیز، نجاست ذاتی کافران مذکور را به اثبات نمی رساند. زیرا به روایتی که از نظر متن، مجمل است نمی توان تمسّک نمود.

با قرینه سیاق، به خوبی روشن می گردد که همانگونه که نهی در ذیل حدیث، برای کراهت است، امر به شستن حوض حمام در صدر روایت مذکور نیز، برای استحباب آن است.

ج. "صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر ع قال: سألته عن فراش اليهودي ، والنصراني ، ينام عليه ، قال : لا بأس ، ولا يصلي في ثيابهما ، وقال : لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة ، ولا يُقعِده على فراشه ، ولا مسجده ، ولا يصافحه ، قال : وسألته عن رجل اشترى ثوبًا من السوق للبس ، لا يدري لِمَن كان ، هل تصلح الصلاة فيه ، قال : إنِ اشْتراه من مسلم فيصلِّ فيه ، وإنِ اشتراه من نصراني فلا يصلّي فيه حتّى يغسله". (وسائل الشيعة ، كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، الباب 14، ح10).

یعنی: در حدیث صحیح دیگر، علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جفعر علیه السلام پرسید: آیا می توان در بستری که یهودی و نصرانی در آن بوده است خوابید؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد، ولی در لباس آندو نماز نخواند و مسلمان با مجوسی (زرتشتی) در یک ظرف غذا نخورد، و او را بر بستر خود یا سجاده خود ننشاند، و با او مصافحه نکند. سؤال دیگر این بود که مردی لباسی را از بازار خریده است تا بپوشد، ولی نمی داند که آیا لباس مال چه کسی بوده است. آیا می تواند با آن نماز بخواند؟ امام فرمود: اگر آن را از مسلمان خریده می تواند با آن نماز بخواند، ولی اگر از نصرانی

آن را خریداری کرده است نمی تواند در آن نماز بخواند مگر آنکه آن را بشوید.

اعتراضی که بر این روایت وارد است این است که مفاد ظاهر این روایت با بسیاری از احادث صحیح دیگر، مخالف است و لذا امر به شستن آن حمل بر استحباب می شود، نه وجوب آن.

از جمله روایات مخالف حدیث مذکور، صحیحه عبد الله بن سنان به شرح ذیل است:

" قال :سأل أبي أبا عبد الله (ع) ، وأنا حاضر: أنِّي أعير الذمّيّ ثوبي ، وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ، ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ ، فأغسله قبل أن أصلّي فيه ، فقال

: أبو عبد الله : صلّ فيه ، ولا تغسله من أجل ذلك ، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ، ولم تستيقن أنّه نجّسه فلا بأس أن تصلّي فيه حتّى تستيقن أنّه نجَّسه".

(وسائل الشيعة ، كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، الباب 74، ح1).

یعنی: عبدالله بن سنان می گوید: پدرم با حضور من از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: من لباس خود را یک کافر ذمّی عاریه می دهم و می دانم که او شراب می نوشد و گوشت خوک می خورد، پس او لباس مرا به من بر می گرداند، آیا قبل از آنکه در آن نماز بخوانم باید آن را بشویم؟ امام فرمود: در آن نماز بخوان و لازم

نیست آن را بشویی به خاطر این امر. تو آن لباس را در حالی که پاک بوده به وی عاریه داده ای، و یقین نداری که آن شخص لباس تو را نجس کرده باشد، پس اشکالی ندارد که در آن نماز بخوانی، مگر اینکه یقین داشته باشی که آن را نجس کرده است.

د. صحيحة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن موسى (ع) قَالَ :سَأَلْتُه عَنْ مُؤَاكَلَةِ الْمَجُوسِيِّ فِي قَصْعَةٍ وَاحِدَةٍ ، وأَرْقُدَ مَعَه عَلَى فِرَاشٍ وَاحِدٍ ، وأُصَافِحَه ، قَال : لَا ". (وسائل الشيعة ، كتاب الطهارة ، أبواب النجاسات ، الباب 74 ، ح6).

یعنی: در حدیثی صحیح، علی بن جعفر از برادرش امام موسی بن جعفر علیه السلام سؤال می کند: آیا هم غذا شدن با مجوسی در یک ظرف، و خوابیدن در بستر او، و مصافحه با او جایز است؟ امام فرمود: نه.

اعتراضی که بر این حدیث نیز وارد شده است این است که از نظر دلالت محتوای آن مجمل و نامفهوم است. زیرا بحثی از رطوبت مسریه در هنگام دست دادن و یا استفاده از رختخواب او که موجب سرایت نجاست است در میان نیامده است. از طرفی، صرفا مصافحه و دست دادن با اهل کتاب، حرمت ندارد.

بنا بر این، نهی در حدیث یادشده به دلیل سیاق، به طور کلّی حمل بر کراهت می شود و دلالتی بر نجاست ذاتی مجوسی ندارد.

هـ. صحيحة محمّد بن مسلم قال :سألت أبا جعفر (ع) عن آنية أهل الذمّة والمجوس ، فقال : لا تأكلوا في آنيتهم ، ولا من طعامهم الذي يطبخون ، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر". (وسائل الشيعة، ج1، ص229، أبواب النجاسات، باب 14ح1).

یعنی: محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در باره ظروف اهل ذمه و مجوس سؤال کرد. امام فرمود: در

ظروف آنان غذا نخورید و غذایی که آنها پخته اند نخورید، و از ظروفی که آنان شراب خورده اند ننوشید.

اعتراضی که بر این حدیث وارد است این است که مانند احادیث قبلی، دلالت قطعی بر نجاست ذاتی کفار ندارد و ظاهر در نجاست عرضی است، به دلیل عدم پرهیز آنان از شراب و گوشت خوک و دیگر مواد نجس در ظروف غذا و نوشیدنی.

علاوه بر این که نهی از خوردن غذایی که آنان پخته اند نیز، باید حمل بر این شود که در غذای آنان گوشت خوک یا گوشت غیر ذبیحه باشد، وگرنه بر طبق آیه

شریفه قرآن، خوردن طعام اهل کتاب (بدون گوشت حرام) جایز است.

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ. (سوره مائده، آیه 5).

یعنی: امروز، پاکیزه ها برای شما حلال شد، و غذای اهل کتاب برای شما حلال است، و طعام شما هم بر آنان حلال گردید.

و . صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في رجل صافح رجلًا مجوسيّاً فقال : يغسل يده ، ولا يتوضّأ". (وسائل الشيعة، ج1، ص229، أبواب النجاسات، باب 14ح3).

یعنی: محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام در باره مردی که با یک مجوسی مصافحه کرده است سؤال می کند. امام در جواب او فرمود: باید دست خود را بشوید ولی وضو لازم نیست.

اعتراضی که بر این روایت وارد است این است که در این حدیث نیز، بحثی از رطوبت مسریه نشده است، و صرفا دست دادن با مجوسی نیز با عث وجوب شستن دست نیست. بنا بر این، امر به شستن دست در این حدیث نیز، حمل بر استحباب می شود به خاطر احتمال نجاست عرضی دست وی. زیرا حکم به خلاف

این، مستلزم وجود قرینه ای است که در روایت نیامده است.

مخالفان نجاست ذاتی کافران اهل کتاب

این دسته از فقیهان برای اثبات طهارت کافران یادشده، به روایاتی تمسّک جسته اند که هم از نظر تعداد روایات و هم از دیدگاه روشنی معنا و محتوای آنها، نسبت به روایاتی که مورد تمسّک موافقان نجاست ذاتی کفّار مذکور قرار گرفته است، در سطح بالاتری قرار دارد. در اینجا به برخی از احادیث در این باب، اشاره می کینم:

الف. موثقة عمَّار الساباطي عن أبي عبد الله ع قال : سألته عن الرجل، هل يتوضّأ من كُوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنَّه يهودي ، فقال : نعم، فقلت : مَن ذلك الماء الذي يشرب منه ، قال : نعم . (الوسائل باب3 من أبواب الأسآر ح3).

يعنى: در روايت موثق، عمّار ساباطى مى گويد: از امام صادق عليه السلام سؤال كردم: آيا جايز است وضو گرفتن مردى از كوزه يا ظرف آب غير خودش كه يک يهودى از آن نوشيده است، امام فرمود: آرى. سؤال كردم: حتى از آبى كه بعضى از آن را نوشيده است؟ فرمود: آرى.

این حدیث، به روشنی بر طهارت ذاتی کفّار مذکور، دلالت دارد.

ب. صحيحة العِيص بن القاسم قال :سألت أبا عبد الله (ع) عن مُؤاكلة اليهودي والنصراني والنجوسي ، فقال: إن كان من طعامك ، وتوضّأ ، فلا بأس .(وسائل الشيعة كتاب الأطعمة والأشربة، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب 53 ، ح 1).

یعنی: در روایتی صحیح، عیص بن قاسم می گوید: از امام صادق علیه السلام در باره همکاسه شدن با یهودی و نصرانی و مجوسی سؤال کردم. امام فرمود: اگر طعام

خودت هست و آن کافر هم وضو گرفته (یعنی دستهای خود را شسته) اشکالی ندارد.

از این حدیث نیز، به خوبی روشن می گردد که کفّار یادشده نجاست ذاتی ندارند و شستن دست آنها برای حصول اطمینان از رفع نجاست عرضی می باشد.

ج. صحيحة إسماعيل بن جابر قال : قلت لأبي الله ع: ما تقول في طعام أهل الكتاب ؟ ، فقال : لا تأكله .....، تتنزّه عنه، إنّ في آنيتهم الخمر ولحم الخنزي". (وسائل الشيعة، كتاب الأطعمة والأشربة ، أبواب الأطعمة المحرّمة، الباب 54، الحديث 4).

یعنی: اسماعیل بن جابر در حدیثی صحیح می گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: در باره خوراکی های کفار اهل کتاب چه می گویید؟ فرمود: آن را نخور ....، از آن بپرهیز، زیرا در ظروف آنان شراب و گوشت خوک وجود دارد.

از این روایت به روشنی معلوم می گردد که دلیل لزوم پرهیز از خوراکی های کفّار مذکور در صورتی است که ظروف آنان آلوده به نجاسات دیگر مانند شراب و گوشت خوک باشد. بنا بر این، نجاست منسوب به آنان امری عرضی است، نه ذاتی. بر اساس تعلیل موجود در روایت، اگر اطمینان حاصل شود به طهارت ظروف

غذاخوری آنان از نجاست خمر و لحم خنزیر و لحم میته و مانند آنها، مانع دیگری برای خوردن طعام آنان وجود ندارد.

د. صحيحة ابراهيم بن آبي محمود، قلت للرضا (ع) : الخياط أو القصار يكون يهوديًّا أو نصرانيًّا ، وأنت تعلم أنه يبول ولا يتوضأ ، ما تقول في عمله ، قال : لا بأس.

(التهذيب، ج 2 ؛ الوافي، باب التطهير من مس الحيوانات، ج 1).

در این حدیث نیز، راوی از امام رضا علیه السلام می پرسد: خیاط یا لباس شویی یهودی یا نصرانی است و

شما می دانید که آنان پس از بول، وضو نمی گیرند، چه می گویی در عمل آنان؟ امام فرمود: اشکالی ندارد.

از این حدیث ، در باره "قصّار" (یعنی کسی که لباس های مردم را شستشو می دهد) سؤال شده که کافر یهودی یا مسیحی است و قاعدتا این عمل را با دست خود و با وجود رطوبت انجام می دهد. در عین حال، امام هشتم علیه السلام، کار او را برای مسلمانان بلا اشکال می دانند.

بنا بر این، روایت یادشده به روشنی بر طهارت ذاتی کافران مسیحی و یهودی دلالت دارد.

نتیجه

با بررسی مجموعه احادیث یادشده ، به خوبی معلوم گردید که روایاتی که موافقان نجاست کفار اهل کتاب به آنها تمسّک جسته اند، یا از نظر سند و یا از نظر متن و محتوا، ضعیف و غیر قابل استناد می باشند.

در حالی که احادیث دسته دوم که مخالفان نجاست ذاتی کفار اهل کتاب به آنها استدلال نموده اند، هم از نظر سند و هم از دیدگاه دلالت و روشنی متن، از اعتبار لازم برخوردار هستند.

همچنین، بر اساس آنچه بیان شد معلومی می گردد که ادعای اجماع توسط برخی از فقها مبنی بر نجاست ذاتی

کفار اهل کتاب، سخنی بی پایه است. زیرا:

اولا: با وجود فتاوای جمع بزرگی از فقیهان مبنی بر طهار کافران یادشده، چنین اجماعی به صورت محصَّل تحقق نیافته است که بتواند کاشف از قول معصوم (ع) باشد.

ثانیا: اتفاق نظر جمعی از فقیهان که قائل به نجاست ذاتی کفار اهل کتاب هستند، در مقابل نصّ سخنان امامان معصوم (علیهم السلام)، از حیّز اعتبار ساقط می گردد.

با بررسی سخن خداوند در قرآن مجید و روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام به این نتیجه می رسیم که هیچ دلیل قاطع و روشنی برای اثبات نجاست ذاتی کفّار، اعمّ از اهل کتاب و غیر اهل کتاب، وجود ندارد.

*****

ضمیمه اوّل

قواعد کلی فقهی

همانگونه که قبلا بیان شد، اینجانب توضیحات تفصیلی پیرامون این قواعد عام فقهی را در کتاب "دروس القواعد الفقهیه" ارائه بیان نموده، و بیش از 90 قاعده عام فقهی را نیز، در کتاب "منظومة القواعد الفقهیة" به نظم در آورده ام.

در اینجا، فشرده ای از مباحث قواعد فقهی کلّی، به عنوان ضمیمه افزوده شده است.

برای کسب آگاهی بیشتر نسبت به این قواعد عمومی فقهی، می توانید به کتابهای یادشده مراجعه فرمایید.

مقدمه

پیش از بیان تعریف قواعد فقهیه به عنوان علمی از علوم اسلامی ، شایسته است دو کلمه ای که اصطلاح یادشده از آن تشکیل گردیده است (یعنی: قاعده و فقه) را ریشه یابی کنیم.

هر یک از دو واژه مذکور، دو مجال بحث دارند: یکی بحث لغوی، و دیگری بحث اصطلاحی.

معنای قاعده درعلم لغت

مادّه اصلی که مصدر اشتقاق این کلمه می باشد (یعنی: ق ع د)، دلالت بر ثبات و استقرار دارد.

به عنوان مثال، یک ماه را در فرهنگ و جوامع عربی به عنوان "**ذو القعده**" نامیده اند، زیرا عرب ها در زمان قدیم، در تمام آن ماه در وطن خود مستقر می شدند و از مسافرت اجتناب می ورزیدند.

کلمه "قواعد" در سوره نور، آیه 60 نیز، به همین دلیل بر زنان سالخورده اطلاق شده است. آیه مذکور به این شرح است:

"**والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا** ".

یعنی: قاعده هایی از زنان که دیگر امیدی به ازدواج ندارند.

بنا بر این، مادّه "ق. ع. د" دلالت بر استقرار و ثبات دارد.

قاعده نیز، به معنای پایه و اساسی است که امری بر آن مبتنی و مستقر می گردد.

بدین جهت، در آیه ذیل، کلمه قواعد بر پایه هایی که بیت الله بر آن مستقر می باشد، اطلاق گردیده است:

" **و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت و اسماعیل**" (سورة بقرة ؛ آیه 127).

از این رو، ابن فارس در کتاب "معجم مقاییس اللغة" چنین می گوید:

"القاف والعين و الدال أصل مطّرد منقاس لا يخلف. و هو يضاهى الجلوس و ان كان يتكلم في مواضع لا يتكلم فيها بالجلوس" .

يعنى: قاف و عين و دال، اصلى عام و مقياس غير قابل تخلّف است. اين امر، مشابه نشستن و ثابت ماندن است، گرچه در برخى از مواردى كه نسشتن در كار نيست نيز، به كار برده مى شود.

معناى قاعده در اصطلاح

قاعده در اصطلاح، مشابه قانون، به معناى حكمى كلى يا قضيه اى كليه است كه بر جزئيات خود منطبق مى گردد.

تفتازانی ، چنانکه در کتاب "التلویح" آمده است، چنین می گوید:

"القاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه".

یعنی: قاعده، عبارت است از حکمی کلی که بر جزئیات خود منطبق می شود تا احکام آن جزئیات از حکم کلی یادشده شناخته شود.

ابن الهمام نیز در کتاب "التحریر" چنین می نویسد:

"القواعد هنا معلومات أعني المفاهيم التصديقية الكلية نحو: الأمر للوجوب".

قواعد در اینجا به معنای معلومات یعنی مفاهیم تصدیقی کلی است. مانند این قاعده که می گوید: "امر دلالت بر وجوب می کند".

ابو العباس فیومی در کتاب "المصباح المنیز" می گوید:

"القاعدة في الاصطلاح بمعنى الضابط و هي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته".

یعنی : قاعده در اصطلاح، به معنای ضابطه است، و آن امری کلی است که بر همه جزئیات خود ، منطبق می شود.

بر اساس آنچه گذشت معلوم می گردد که قاعده، همان قانون است، و آن یک مقیاس و ضابطه فراگیر

است. چنانکه **فارابی** نیز در کتاب "احصاء العلوم" گفته است: "قوانین در هر صناعتی ، گفته هایی کلّی و جامع است که امور زیادی در صناعت مذکور در هریک از آنها منحصر می گردد، به نحوی که همه امور موضوعه در آن صناعت و یا اکثر آنها را در بر می گیرد.

تعریف قواعد کلّی فقه

دانش "قواعد فقهی" در کنار "علم فقه" و دانش "اصول فقه"، نقشی اساسی در استنباط احکام شرعی دارد، به طوری که هیچ امر دیگری، یک فقیه را از آن بی نیاز نمی کند. بنا بر این، لازم است تا با ابعاد این

دانش ارزشمند و تفاوت آن با دو علم دیگر، یعنی علم فقه و دانش اصول فقه، آشنا شویم.

جمعی از فقهای هر دو مکتب تشیّع و تسنّن، به منظور تعریف "قواعد کلّی فقه" ، دیدگاه های خود را مطرح ساخته اند و ما در اینجا به نمونه هایی از نظریات آنان اشاره می کنیم و سپس، دیدگاه خود را نیز، مطرح می سازیم.

شهاب الدین حموی، چنانچه در کتاب "غمز عیون البصائر" آمده است، چنین می گوید:

"انها حکم أکثري، لا کلی، ینطبق علی أکثر جزئیاتها لتعرف أحکامها منه".

یعنی: هریک از قواعد فقهی، حکمی اکثری و نه کلّی است که بر اکثر جزئیات خود منطبق می گردد تا احکام شرعی آنها از قاعده فقهی مذکور، شناخته شود.

ابوعبد الله مقرّی در کتاب "القواعد" نیز، قاعده فقهی را چنین تعریف می کند:

"انّها کلّ کلّي أخص من الاصول و سائر المعاني العقلية العامة و أعم من العقود و جملة الضوابط الفقهية الخاصة".

یعنی: قاعده فقهی عبارت است از هر امر کلّی که اخصّ از اصول و سایر معانی عقلی عام ، و اعمّ از عقود و احکام فقهی خاص باشد.

احمد بن عبدالله بن حمید در مقدّمه خود بر کتاب "القواعد" چنین می گوید:

"انها حکم أغلبي يتعرف منه حکم الجزئيات الفقهية مباشرة".

قاعده فقهی، حکمی اغلبی است که در پرتو آن، حکم جزئیات فقهی به صورت مباشر، شناخته می شود.

دکتر محمد ابن عبدالغفار در مقدمه کتاب "المجموع المذهب" چنین می گوید:

"انها قضية شرعية عملية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها".

یعنی: قاعده فقهی عبارت است از قانون شرعی عملی کلّی و عامّ که در پرتو آن ، احکام جزئیات آن شناخته می شود.

دکتر یعقوب بن عبدالوهاب در کتاب "القواعد الفقهية" چنین می نویسد:

"انّها قضية كلية شرعية عملية؛ جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية".

یعنی: قاعده فقهی عبارت است از: قانون کلی شرعی عملی که جزئیات آن ، احکام کلی شرعی عملی هستند.

بر اساس این تعریف قاعده فقهی، نامبرده در تعریف دانش قواعد فقهیه چنین می گوید:

"انّه: العلم الذي يبحث فيه عن القضايا الفقهية الكلية التي جزئياتها قضايا فقهية كلية من حيث معناها و ما له صلة به ، و من حيث بيان أركانها و شروطها و مصدرها و حجيتها و نشأتهاو تطورها، و ما ينطبق عليه من الجزئيات و ما يستثنى منها".

یعنی: علم قواعد فقهیه عبارت است از دانشی که در باره قضایای فقهیه عامّ بحث می کند که جزئیات آن نیز قوانین کلی فقهی هستند. این بحث ، شامل معانی آنها، موارد مرتبط با آنها، تبیین ارکان و شروط و منابع

و حجیت و کیفیت پدید آمدن و تحوّل و تکامل آنها، و موارد جزئیه منطبق بر آنها ، و موارد استثناء از آنها، می باشد.

تعریف مورد نظر ما

از دیدگاه ما، قواعد فقهی عبارتند از :

احکام کلی شرعی و قوانین عملی عامّ، که در ذیل آنها احکام فقهی مندرج می گردند، احکامی که به عنوان جزئیات آن قواعد محسوب می شوند. مانند قاعده "لاضرر" و قاعده "لاحرج" و امثال آنها.

*****

تفاوت میان فقه، اصول فقه، و قواعد کلّی فقه

برای استنباط احکام شرعی به دانش های متعددی نیاز است که سه علم یادشده ، به عنوان بخشی از آنها قلمداد می گردند.

قبل از بیان فرق میان سه علم مذکور، شایسته است به تعریف آنها اشاره نماییم.

تعریف فقه

کلمه "فقه" در لغت عربی به معنای "فهم"، "هوشمندی"، "آگاهی"، و "دانش" – اعمّ از تصوّر و

تصدیق آمده است. معروف ترین معنای لغوی آن، همان معنای نخست است.

امّا واژه "فقه" در اصطلاح علوم، به معنای علم به احکام شرعی فرعی عملی و همچنین موضوعات شرعی آن می باشد که با ادلّه تفصیلی و با استفاده از منابع فقهی، استنباط و تبیین می گردد.

بنا بر این، علم فقه، به دلیل تعلق آن به احکام، مختص تصدیقات است، زیرا حکم ، عبارت است از اِسناد امری به شیء دیگری به صورت ایجاب یا به نحو سلب.

تقیید علم فقه به احکام فرعیه عملیه به خاطر خروج احکام اصول دین و قضایای اعتقادی از دایره علم فقه است. همچنین، تقیید آن به استنباط با ادلّه تفصیلیه به خاطر خروج علم غیر مجتهدین به مسائل فقهیه است که مستند به دلایل اجمالی است، نه ادلّه تفصیلی در منابع علم فقه.

امّا مسائل علم فقه، عبارتند از قضایایی که در خصوص احکام شرعی عملی و امور مربوط به آنها و موضوعات شرعیه آنها بحث می کند. به عنوان مثال، مباحث نماز و روزه و حج و امثال آنها از ابواب فقه، و بحث از احکام پنجگانه (وجوب، حرمت، استحباب،

کراهت و اباحه)، و بحث از ماهیت عبادت و احکام وضعیه متعلق به موضوعات و اعیان خارجی مانند احکام آبها و نجاسات و مطهِّرات. همه این موارد یادشده، از مسائل علم فقه محسوب می گردند.

تعریف علم اصول فقه

تعاریف مختلفی برای علم اصول فقه بیان شده که مهمترین آنها را در کتاب "دروس فی اصول الفقه" بیان کرده ایم.

یکی از تعاریف مذکور به این شرح است:

"العلم بالقواعد التي وضعت للوصول الى استنباط الأحكام الشرعية من أدلّتها التفصيلية" .

یعنی: علم به قواعدی که به منظور رسیدن به استنباط احکام شرعی از دلائل تفصیلی آن، وضع شده اند.

مسائل علم اصول فقه هم عبارتند از قواعدی کلی که به منظور رفع نیاز مجتهد به آنها برای معرفت احکام شرعی فرعی عملی، وضع شده اند.

این دانش در عصر ما ، شامل پنج مورد یادشده در زیر می گردد:

1. مباحث الفاظ. این مباحث شامل قضایای کلی مرتبط با الفاظ وارده در قرآن و سنّت و معاقد

اجماع می شود. مانند این قاعده: "امر بر وجوب دلالت می کند.

2. مباحث امارات و دلائل اجتهادی. این مسائل در باره حجیت ادلّه معیّن و کیفیت استناد به آنها در شناخت احکام شرعی عملی بحث می نماید. مانند مبحث حجیّت خبر واحد و ظواهر آیات.

3. مباحث اصول عملیه. این مباحث شامل قضایا و قواعدی می شوند که در باره وظیفه انسان به هنگام شک در حکم واقعی و فقدان دلیل بحث می کنند. مانند اصالة البرائة و استصحاب.

4. مباحث تعادل و تراجیح که در باره حکم تعارض میان ادلّه شرعیه و روش معالجه و حلّ آن بحث می کنند.
5. مباحث اجتهاد و تقلید. این امور شامل قواعدی می شوند که در باره شروط اجتهاد و حجیّت قول مجتهد برای غیر مجتهد و وجوب رجوع به مجتهد در احکام شرعیه ، و امثال این امور بحث و گفتگو می نمایند.

تفاوت علم فقه با دانش قواعد کلّی فقه

پیش از این، توضیح دادیم که ، قواعد کلّی فقه عبارتند از : احکام کلی شرعی و قوانین عملی عامّ، که

در ذیل آنها احکام فقهی که به عنوان جزئیات آن قواعد محسوب می شوند، مندرج می گردند.

بنا بر این، روشن می گردد که قواعد کلی فقه، اعمّ از احکام شرعی فرعی عملی است که به عنوان مسائل علم فقه قلمداد می شود.

تفاوت علم قواعد کلی فقه با علم اصول فقه

با استناد به دیدگاه دانشمندان و فقهای شیعه و سنّی، تفاوت میان دو دانش مذکور، در موارد یادشده در زیر، خلاصه می شود:

تفاوت اول:

مسائل علم اصول فقه، در ارتباط بی واسطه و مستقیم با کیفیت عمل مکلّفین نیستند، بلکه بلکه این ارتباط با واسطه می باشد. اما قواعد کلی فقهی به صورت بی واسطه و مباشر، به کیفیت عمل مکلّفین تعلق می گیرند.

مثلا، قاعده ای در علم اصول فقه که می گوید: (الأمر یدل علی الوجوب) یعنی: امر دلالت بر وجوب می کند، به صورت مباشر و مستقیم دلالت بر وجوب نماز به عنوان مثال نمی کند، بلکه با واسطه شدن دلیل دیگر که آیه شریفه "أقیموا الصلاة" است، بر وجوب عمل نماز دلالت می نماید.

اما قاعده کلی فقهی مانند "اصالة الطهارة" ، مستقیما و بدون نیاز به واسطه ، طهارت شیئ را که در پاکی آن شک داریم، به اثبات می رساند.

یکی از فقهایی که به این تفاوت اشاره کرده است، آیت الله سید حسن بجنوردی در کتاب "القواعد الفقهیة" می باشد.

دانشمند دیگر، دکتر احمد بن عبدالله بن حمید در تحقیق خود بر کتاب "القواعد" نوشته المقرّی است.

وی در این زمینه چنین می نویسد:

"انّ القاعدة الاصولية يستخرج منها حكم الجزئيات بالواسطة و ليس مباشرة ؛ بخلاف القاعدة الفقهية التي يستخرج منها حكم الجزئيات الفقهية مباشرة".

يعنى: قاعده اصولى ، حكم جزئيات از آن با واسطه استنباط می گردد، نه به صورت مستقيم. بر خلاف قاعده فقهية كه حكم جزئيات فقهية به صورت مباشر و بدون واسطه از آن استخراج می شود.

تفاوت دوم:

موضوع قواعد علم اصول فقه، ادلّه و انواع و اعراض و انواع آن اعراض و يا احكام است. مانند

"خبر واحد حجّت است" و یا اینکه "امر دلالت بر وجوب می کند" و یا "نهی دلالت بر تحریم می کند".

اما موضوع قاعده کلی فقه "فعل مکلّف" است، و محمول آن حکم است. مانند: "الیقین لایزول بالشکّ" و یا "الأعمال بالنیات" و یا "المشقّة تجلب التیسیر" و یا " الرضا بالشیئ رضا بما یتولّد منه".

این تفاوت را به هشام برهانی در کتاب "سدّ الذرایع" نسبت داده اند.

تفاوت سوم:

در علم اصول فقه، ضمیمه کردن قضیه صغری به کبرای آن که قاعده اصولی است، به عنوان **استنباط**

محسوب می شود، در حالی که در قواعد کلی فقهی، چنین استنباطی در کار نیست، بلکه آنچه رخ می دهد، **تطبیق** قاعده کلی بر صغریات و جزئیات آن می باشد.

از جمله علمایی که به این تفاوت اشاره کرده اند، محقق خوئی در کتاب "مبانی الاستنباط" است.

اما تفاوت میان استنباط و تطبیق این است که در استنباط، قضیه کبری مغایر نتیجه و حکم مستفاد از آن است.

به عنوان مثال، "أقیموا الصلاة" صغرای استدلال است که امر به نماز می باشد، و "الأمر یفید الوجوب" کبرای استدلال است و قاعده اصولی است. حکم

استنباط شده "الصلاة واجبة" به عنوان نتیجه استدلال است. بنا بر این، کبرای استدلال، غیر از نتیجه استنباط است.

اما در تطبیق قاعده کلّی فقه بر صغریات آن، قضیه کبری با حکم مستفاد از آن متحد می باشد.

به عنوان مثال، در مورد خاصی که مبیع تلف شده است، می گوییم: "این مبیع خاص که تلف شده، قبل از قبض آن تلف شده است". این صغرای استدلال است.

سپس می گوییم: هر مبیعی که قبل از قبض آن تلف شود، از مال بایع است". این قضیه کبرای استدلال است و قاعده فقهی می باشد.

نتیجه استدلال چنین است: "این مبیعی که قبل از قبض آن تلف شده، از مال بایع است". این نتیجه، حکم مستفاد از استدلال است. بنا بر این، کبرای استدلال با حکم مستفاد، متحد می باشد.

تفاوت چهارم:

قواعد اصول فقه، اموری هستند که به عنوان وسائط رسیدن مجتهد به شناخت احکام شرعی قلمداد می گردند.

اما قواعد کلی فقهی، همان احکام و ضوابط کلی شرعی در فقه هستند که مجتهد با استفاده از قواعد اصولی به آنها رسیده است.

از جمله دانشمندانی که به این تفاوت اشاره دارد، محمد أبو زهره در کتاب "مالک" است.

تفاوت پنجم:

قواعد علم اصول فقه عبارت از مسائلی هستند که انواعی از دلائل اجمالی در ذیل آن مندرج می شوند و زمینه استنباط احکام شرعی را فراهم می سازند. مانند: "الأمر يفيد الوجوب" و یا "النهي يفيد التحريم".

اما قواعد کلی فقهی، به عنوان مسائلی هستند که در ذیل آنها خود احکام فقه مندرج می گردند. بنا بر این، قواعد کلی فقه از فقه است، با این تفاوت که اگر فقه به صورت أحکام جزئیة بیان شود، قواعد کلّی فقه به حساب نمی آید، ولی اگر به صورت قضایای کلیة که احکام جزئیة در ذیل آن مندرج باشند مطرح گردد، به عنوان قواعد محسوب می گردد.

بنا بر این، قواعد فقهیه، قضایای کلی فقهی هستند، نه احکام جزئی علم فقه.

تفاوت ششم:

مسائل علم اصول فقه، قواعد عامّی هستند که برای رفع نیاز فقیه در تشخیص وظائف مکلفین تدوین گردیده اند. اما قواعد کلی فقهی، احکام عامّ فقهی هستند که در ابواب مختلف جاری می شوند، و موضوعات آنها اخصّ از مسائل اصولی و اعمّ از مسائل جزئی فقهی است.

تفاوت هفتم:

از محقق نائینی نقل شده است که در تفاوت میان قواعد کلی فقه با اصول فقه، چنین اظهار نظر نموده است:

نتیجه حاصله از قواعد اصولیه از وظائف مجتهدین است. زیرا مجتهد کسی است که از آن نتایج در استنباط احکام شرعی و بیان آنها استفاده می کند.

اما نتیجه حاصله از قواعد کلیه فقهیه، غالبا از وظائف مقلدین است. زیرا غالبا مقلد ، آن نتایج را به کار می گیرد و بر مصادیق آن منطبق می سازد.

تفاوت هشتم:

قواعد اصولیه ای که مضامین آنها مورد اتفاق است، قواعدی فراگیر هستند که استثناء نمی پذیرند، مانند: "حجیّت خبر معتبر" ، و یا "دلات امر بر وجوب در صورت عدم قرینه صارفه".

اما قواعد کلی فقهی که مضامین آنها مورد اتفاق است، گاهی مورد استثناء قرار می گیرند. مانند استثناء با نصّ، یا با ضرورت، و امثال آن.

*****

موضوع، فائده، و انواع قواعد کلّی فقه

پس از بیان تعریف قواعد کلی فقه، و تفاوتهای آن با علم فقه و دانش اصول فقه، به سه نکته دیگر اشاره می نماییم:

موضوع علم قواعد کلی فقه

موضوع هر علم عبارت است از آنچه که در آن علم، از عوارض ذاتی آن بحث می شود. مسائل هر علم هم قضایایی هستند که غرضی که آن دانش برای آن وضع شده است، آن ها را در بر می گیرد.

موضوع علم قواعد کلی فقهی عبارت است از قضایای شرعیه کلیه و احکام عملیه عامه، از جهت دلالت آنها بر حکم فروع فقهی منسجم با آنها، و بیان آن فروع مربوط به آنها و موارد استثناء از آنها.

فایده قواعد کلی فقهی

این دانش ارزشمند، فواید متعددی به شرح ذیل دارد:

فایده اول:

بررسی و آموختن قواعد کلی فقه به فقهاء کمک می کند تا مصادر فقه را بهتر بدانند، و فروع فقهی را از آن مصادر به نحو شایسته استخراج کنند، و

افقهای گسترده ای را برای فهم بهتر در جهت استنباط احکام شرعی فراهم سازند.

فایده دوم:

قواعد کلی فقه، راه را برای مجتهد در جهت استنباط احکام امور مستحدثة هموار می سازد. این دانش، خزانه فقهی است که گوهرهای آن جاودانه اند و رایحه طیبه ای است که جمود و تحجّر در فقاهت را زایل می سازد.

جلال الدین سیوطی در کتاب "الأشباه و النظائر" چنین می گوید:

در پرتو این دانش، حقائق فقه و مدراک و مآخذ و اسرار آن شناخته می شود، و فهمیدن و استحضار آن با مهارت بیشتر انجام می گردد، و الحاق و تخریج در آن مقدور می شود، و احکام مسائلی که قبلا مطرح نبوده اند نیز روشن می گردد، و احکام حوادث و وقایعی که در طول زمان وجود خواهند داشت، معلوم می شوند.

فایده سوم:

قواعد کلی فقه ، فقیه را از به خاطر سپردن بسیاری از احکام فرعی و جزئی بی نیاز می سازد، و پیگری مصادیق جزئیه آنها را آسان می کند.

انواع قواعد کلی فقه

قواعد کلی فقه از هریک از جهات ذیل، به اقسامی گوناگون تقسیم می شوند:

- از جهت فراگیری ابواب فقهی.
- از جهت اتفاق نظر دانشمندان بر مضامین آنها.
- از جهت استقلال و تبعیّت.
- از جهت مصادر و مآخذ.

تقسیم قواعد فقه ازجهت فراگیری

اقسام قواعد یادشده از جهت شمول و استیعاب آنها بدن شرح است:

قسم اول : قواعد عامّه ای که تقریبا همه ابواب فقه را در بر می گیرند و به باب خاصی منحصر نمی شوند. مانند:

- قاعده "لاحرج"
- قاعده "لاضرر".

اما فقهای اهل سنّت، پنج قاعده و برخی دیگر شش قاعده را به شرح ذیل، به عنوان قواعد کُبری که فقه اسلامی بر آنها مبتنی است، یادآور شده اند:

- قاعده "الامور بمقاصدها" (انما الأعمال بالنیات)
- قاعده "الیقین لا یزول بالشک"
- قاعده "المشقة تجلب التیسیر"

- قاعده "الضرر يزال" (لاضرر و لاضرار)

- قاعده "العادة محكّمة"

- قاعده "إعمال الكلام أولى من إهماله".

قسم دوم: قواعد فقهی ای که شامل اکثر ابواب فقه می شوند. مانند قاعده "الضرورات تبيح المحظورات". جلال الدين سيوطی در کتاب "الأشباه و النظائر"، بر اساس دیدگاه خود، چهل قاعده را تحت این قسم، قرار داده است. برخی از آنها به شرح ذیل می باشند:

- الميسور لا يسقط بالمعسور.
- إذا اجتمع الحلال و الحرام ، غلب الحرام.
- تصرّف الامام على الرعية منوط بالمصلحة.

- الرضا بالشئ رضا بما يتولّد منه.
- الواجب لا يترک الا لواجب.
- ما ثبت بالشرع مقدم على ما ثبت بالشرط.

قسم سوم: قواعد فقهی مختص به ابواب معینی از فقه. مانند قاعده "أصالة الطهارة" و قاعده "لاتعاد" و قاعده "فراغ" و قاعده "امکان" و مانند آنها.

تقسیم قواعد فقهیه

ازجهت اتفاق نظردانشمندان

از این جهت نیز، قواعد فقهیه به اقسام ذیل، تقسیم می شوند:

قسم اول: قواعد فقهیه مورد اتفاق در نزد همه مذاهب اسلامی. مانند قاعده "لاضرر" و قاعده "انما الأعمال بالنیّات".

قسم دوم: قواعد مورد اتفاق در نزد اکثر مذاهب اسلامی. مانند قاعده "الحدود تسقط (تدرأ) بالشبهات".

قسم سوم: قواعد مورد اتفاق در یک مذهب معیّن اسلامی. مانند قاعده "الاشتغال بغیر المقصود إعراض عن المقصود" و همچنین، قاعده "یغتفر في الوسائل ما لایغتفر في المقاصد" و قاعده "ما حرم استعماله حرم اتّخاذه".

این قواعد یادشده در مذهب شافعی مطرح می باشند بر خلاف مذهب حنفی.

قسم چهارم: قواعد فقهیه مورد اختلاف میان فقهای یک مذهب. مانند: قاعده "الجمعة ظهر مقصورة".

این قاعده در میان فقهای مذهب شافعی مورد اختلاف است.

مثال دیگر عبارت است از قاعده "الغالب کالمحقّق".

این قاعده در نزد فقهای مذهب مالکی،مورد اختلاف است.

تقسیم قواعد فقهیه

ازجهت استقلال و تبعیّت

قسم اول: قواعد فقهی اصلی که مستقل هستند و به عنوان قید یا فرعی از فروع قاعده دیگر، نمی باشند. مانند قاعده "لاحرج" و قوانین پنجگانه یا ششگانه معروف به قواعد کُبری در نزد فقهای اهل سنّت.

قسم دوم: قواعد فقهیه ای که قید یا شرط و یا فرع قاعده فقهیه دیگری باشند. مانند قاعده "الضرورات تتقدر بقدرها" نسبت به قاعده "الضرورات تبیح المحظورات".

تقسیم قواعد فقهیه

ازجهت مصادرو مآخذ آنها

قسم اول: قواعد منصوصه، یعنی قواعد فقهیه ای که نصّ شرعی از جانب شارع مقدّس بر آن دلالت دارد.

مانند قاعده "انّما الأعمال بالنّیّات" و قاعده "لاضرر و لاضرار". این دسته از قواعد، همان نصّ سخن و روایت پیامبر گرامی اسلام (ص) است.

همچنین، قاعده "المیسور لایسقط بالمعصور". این قاعده ، همان متن حدیث مشهور و منسوب به امام علی علیه السلام می باشد.

قسمت دوم: قواعد استنباط شده، یعنی قواعدی که از دلائل، استخراج می گردند. مانند قاعده "مایضمن بصحیحه یضمن بفاسده" ، و یا قاعده "لایجوز الجمع

بین العوضین". این دو قاعده از اجماعات فقها در کتب فقهیه شیعه استخراج می گردد.

در میان فقهای اهل سنّت نیز، قواعدی مطرح است که از استقراء احکام جزئیه استنباط کرده اند. مانند "کلّما کان مضمونا بالاتلاف ، جاز بیعه، و مالایضمن بالاتلاف لایجوز بیعه" در مذهب حنفی.

*****

تاریخچه علم قواعد کلّی فقهی

برخی از قواعد فقهی در قرآن مجید، و بعضی دیگر، در متن روایات اسلامی آمده، و فقهای مسلمان در استنباط احکام شرعی ، از صدر اسلام تا کنون به آنها عمل کرده اند.

قواعدی که نصوص آنها در قرآن مجید آمده، بدین شرح است:

"لا تُكلّف نفس إلا وسعها" ؛ (سورة البقرة).

"وما جعل عليكم في الدين من حرج" ؛ (سورة الحج).

"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" ؛ (سورة البقرة).

اما قواعدی که نصوص شرعی آنها در سنّت شریفه آمده، بدین شرح است:

"الزعیم غارم".

"الولد للفراش وللعاهر الحجر".

"علی الید ما أخذت حتی تؤدّیه".

"المیسور لا یسقط بالمعسور" ؛

"کلّ شیء لک طاهر حتی تعلم أنه قذر"،

"کلّ شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه".

امّا آنچه که در این فصل می خواهیم بدانیم ، در باره سیر تاریخی دانش قواعد کلّی فقهی به عنوان یک علم در کنار علوم دیگر مانند فقه و اصول فقه است.

برخی از پژوهشگران بر آنند که نخستین رساله ای که در علم قواعد فقهیه از نیمه قرن چهارم هجری به رشته تحریر در آمده و منتشر گردیده است، رساله ابوالحسن کرخی، و کتاب "تأسیس النظائر" نوشته ابولیث سمرقندی (متوفای سال 373 هجری) است.

در قرن هفتم هجری، کتاب "القواعد" توسط ابوحامد جاجرمی شافعی (متوفی سنة 613) نوشته شده است.

در قرن هشتم هجری، گروهی از فقهاء به تألیف کتابهای قواعد فقهیه پرداختند. از جمله این تألیفات، کتاب "الأشباه و النظائر" نوشته صدرالدین بن وکیل (متوفای سنة 716)، و کتاب "القواعد" نوشته ابوعبدالله المقرّی (متوفای سنة 758)، و کتاب "القواعد" نوشته علّامه حلّی (متوفای سال 771)، و کتاب "الأشباه و النظائر" نوشته عبدالوهاب سبکی شافعی (متوفای سنة 771) ، و کتاب "تقریر القواعد و تحریر الفوائد" نوشته عبدالرحمن بن رجب حنبلي (متوفای سنة 795)، و کتاب "القواعد و الفوائد" نوشته شهید اوّل، ابو عبدالله محمد مکّی عاملی (متوفای

سنة 786) می باشند. ولی کتاب اخیر، شامل قواعد کلّی فقهی و قواعد اصولی و ادبی است.

در قرن نهم هجری، کتابهای دیگری به شرح ذیل، در این زمینه تألیف گردید:

کتاب "نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية" نوشته فاضل المقداد بن عبدالله السيوري (متوفای سنة 826).

کتاب "تحرير القواعد" نوشته مقدسي شافعي (متوفای سنة 815).

کتاب "حواشي القواعد الفقهية" نوشته أحمد بن نصرالله الحنبلي (متوفای سنة 844).

کتاب "المذهب في ضبط قواعد المذهب" نوشته محمد بن أحمد المالكي (متوفای سنة 889).

کتب تألیف شده در قرن دهم هجری نیز، به شرح ذیل است:

کتاب "تمهید القواعد" نوشته شهید ثاني زین الدین العاملي (متوفای سنة 966).

کتاب "الأشباه و النظائر" نوشته جلال الدین سیوطي شافعي (متوفای سنة 911).

کتاب "منظومة المنهج المنتخب" نوشته ابو الحسن الزقاق المالكي (متوفای سنة 912).

كتاب "القواعد الكلية و الضوابط الفقهية" نوشته جمال الدين بن عبدالهادي الحنبلي (متوفای سنة 909).

كتاب "شرح المنهج المنتخب" نوشته احمد بن علي المالكي (متوفای سنة 995).

كتاب "الأشباه و النظائر" نوشته ابن نجيم الحنفي (متوفای سنة 970).

از قرن یازدهم تا کنون نیز، گروهی از فقها و دانشمندان، کتابهایی در زمینه قواعد فقهیه تألیف نموده اند.

برخی از کتابهایی که توسط فقهای شیعه به رشته تحریر در آمده ، بدین شرح است:

کتاب **"الحاشية"** نوشته بهاء الدین محمد بن محمد باقر حسيني سبزواري (متوفای سنة 1133). این کتاب، حاشیه و تعلیقاتی است بر کتاب "الأشباه و النظائر" جلال الدین سیوطی.

کتاب **"القواعد"** نوشته إبراهيم الكركي العاملي (متوفای اول القرن 11).

کتاب **"جامع الفوائد"** نوشته تستري (متوفای سنة 1021) .

کتاب "**عوائد الأيام**" نوشته احمد کاشاني (متوفای سنة 1244).

کتاب "**عناوين الاصول**" نوشته سيد عبد الفتاح الحسيني (متوفای سنة 1250).

کتاب "**القواعد الفقهية**" نوشته جعفر استرآبادی (متوفای سنة 1263).

کتاب "**القواعد الشريفة**" نوشته محمد شفيع موسوي بروجردي (متوفای سنة 1278).

کتاب "**القواعد الفقهية**" نوشته شيخ محمد مهدي الخالصي (متوفای سنة 1344).

کتاب "**التأسيسات**" نوشته ملا حبيب الله کاشاني.

کتاب "**قواعد الفقيه**" نوشته محمد تقي آل الفقيه العاملي.

کتاب "**القواعد الفقهية**" نوشته سيد ميرزا حسن موسوي بجنوردي (متوفی سنة 1395 هجری قمری).

کتاب "**منظومة ا لقواعد الفقهية**" ؛ نوشته اینجانب که 99 قاعده فقهیه را به صورت منظوم ، در بر دارد و در سال 1410 هجری قمری نوشته شده است.

کتاب "**دروس القواعد الفقهية**" ، نوشته اینجانب.

همچنین، کتاب های متعددی توسط فقهای اهل تسنّن تألیف گردیده است که برخی از آنها بشرح ذیل می باشند:

کتاب "**الفوائد المکیة**" نوشته سقاف (متوفای سنة 1335) در فقه شافعی.

کتاب "**العقود الحسان**" نوشته احمد بن محمد الحموي (متوفای سنة 1098) در فقه حنفي.

کتاب "**نظم قواعد الإمام مالک**" نوشته محمد بن عبدالرحمن السجيني.

کتاب "**الفرائد الإلبهية في القواعد الفقهية**" در فقه حنفی ، نوشته شیخ محمود حمزة (متوفای سنة 1305).

منابع قواعد کلّی فقه

به منظور روشن شدن اعتبار قواعد کلی فقه، لازم است تا به منابع و مصادر اصلی آنها بپردازیم، زیرا اعتبار و حجیّت قاعده، تابع اعتبار منبع و مأخذ آن است.

با بررسی سخن فقهای مذاهب اسلامی به این نتیجه می رسیم که مصادر و منابع قواعد فقه، متعدد و گوناگون هستند و به همین دلیل، بعضی از مصادر یادشده مورد قبول همه مذاهب اسلامی بوده و برخی دیگر، در نزد بعضی از مذاهب اسلامی معتبر است و در نزد دیگران از درجه اعتبار لازم ساقط می باشد.

منابع مذکور به این شرح است:

نصّ شرعی

نصوص شرعی از قرآن شریف و سنّت مستند و ثابت شده رسول گرامی اسلام (ص) و احادیث معتبر امامان معصوم علیهم السلام ، اساسی ترین مصادر و والاترین مآخذ برای قواعد کلی فقه هستند. قواعدی که بر این منابع مبتنی و مستند باشند، قوی ترین ضوابط و قواعد فقهی از نظر حجیّت هستند.

قواعد مستند به نصوص شرعیه به اقسام ذیل تقسیم می شوند:

قسم اول: قواعدی هستند که توسط نصوص شرعی با صراحت و روشنی بیان گردیده اند، به نحوی که هم از نظر لفظ و هم از نظر معنا متحد می باشند.

نمونه هایی از این قواعد به این شرح است:

1- قاعده "اقرار العقلاء علی انفسهم جائز". این قاعده مطابق نص کلام رسول خدا (ص) است. همانگونه که در کتاب "وسائل الشیعه"، کتاب الإقرار، باب سوم، چنین روایت شده است:

"و روی جماعة من علمائنا في كتب الاستدلال عن النبي (ص) أنه قال: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز".

همانگونه که ملاحظه می فرمایید، الفاظ و معنای قاعده مذکور با نص روایت، هماهنگ و متحد است.

این روایت در کتاب "مستدرک الوسائل"، کتاب التجارة، باب سوم از ابواب بیع حیوان به این صورت آمده است:

"ابن أبي الجمهور في درر اللئالي عن النبي (ص) أنه قال: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز"

2 قاعده **"البيّنة على المدّعي و اليمين على من أنكر"** ؛

این قاعده نیز به نحو مستفیض از رسول خدا (ص) نقل شده است. چنانکه در کتاب "وسائل الشیعه"

کتاب القضاء، باب سوم از ابواب کیفیت حکم و احکام ادّعا، چنین آمده است:

"عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله صلى الله عليه و آله: البينة على من ادّعى، و اليمين على من ادّعي عليه".

بر اساس کتب روایی اهل سنّت نیز، ابن عباس از رسول خدا (ص) روایت کرده که فرموده است:

" و لكنّ البيّنة على المدعي و اليمين على من أنكر".

3- قاعده **"لا حرج"** ؛ این قاعده از آیه شریفه قرآن در سوره حج گرفته شده است که می فرماید: "و ما جعل عليكم في الدين من حرج" .

همچنین، در سوره مائده که می فرماید: "ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج".

4- قاعده"کل شئ لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه"

این قاعده نیز مستند به روایتی است در کتاب الوسائل، کتاب التجارة، الباب الرابع من أبواب ما یکتسب به :

"عن أبي عبدالله علیه السلام : **کل شئ هو لک حلال حتی تعلم أنه حرام بعینه**".

5 قاعده "کل شئ طاهر حتی تعلم أنه قذر" ؛

مصدر این قاعده : کتاب الوسائل، کتاب الطهارة، الباب السابع و الثلاثون من أبواب النجاسات:

"عن أبي عبدالله (ع) في حديث قال: **كل شئ نظيف حتى تعلم أنه قذر**".

6 قاعده **"الحدود تدرء بالشبهات"** ؛ منبع این قاعده فقهی عبارت است از حدیثی در کتاب وسائل الشیعه، کتاب الحدود و التعزیرات، الباب الرابع عشر من أبواب مقدّمات الحدود بقوله: "قال رسول الله (ص) : **ادرؤوا الحدود بالشبهات**".

این روایت را جلال الدین سیوطی نیز در کتاب "اشباه و نظائر" آورده است.

7 قاعدة **"لا ضرر و لا ضرار"** . منبع این قاعده، حدیث معروف نبوی است که در کتب متعددی مانند وسائل الشیعه، کتاب إحیاء الموات ، و کتاب "الموطّأ" مالک، از ابوسعید خدری از پیامبر گرامی اسلام (ص) به همین عبارت آمده است.

8 قاعده **"إنما الأعمال بالنیات"** ؛ مصدر این قاعده، سخن رسول خدا (ص) است که در عمده کتب روایی شیعه و همچنین در کتاب "الأشباه و النظائر" سیوطی با همین تعبیر آمده است. جلال الدین سیوطی کتاب مستقلی را نیز در خصوص روایت مذکور تحت عنوان

"منتهى الآمال في شرح حديث أنما الأعمال"، تأليف نموده است.

9 قاعدة **"على اليد ما أخذت حتى تؤديّه"** ؛

این قاعده ، مستند به حدیث پیامبر گرامی (ص) است که در کتاب الوسائل، کتاب الغصب ، الباب الأول آمده است.

ترمذی نیز، روایت مذکور را در کتب خود نقل کرده و آن را روایت حسنة دانسته است.

10 قاعده **"الزعيم غارم"** ؛ منبع این قاعده، حدیث نبوی است که در مستدرک الوسائل، کتاب التجارة، أبواب الدين و القرض، الباب الرابع آمده است.

همچنین ابو داود و ابن ماجه و ترمذی هم آن را نقل کرده اند. جلال الدین السیوطي نیز، این حدیث را در کتاب "الجامع الصغیر" آورده است.

قسم دوم، قواعدی هستند که از نصوص شرعیه با نوعی تفسیر و استنباط، استفاده می شوند. مانند:

1 قاعده **"الیقین لا یزول بالشک"** ؛ این قاعده از نصوص شرعی به صورت غیر مباشر گرفته شده است. برخی از فقها برای اثبات این قاعده، به نصوص شرعی مانند آیه شریفه قرآن در سوره "یونس" تمسّک جسته اند که می فرماید:

"و ما يتبع أكثرهم إلا ظنا إنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئا".

2 قاعده **"الأصل في العقود هو اللزوم"**؛ براى اثبات اين قاعده، به آيه شريفه قرآن در سوره "المائدة" استدلال شده است كه مى فرمايد: "أوفوا بالعقود"؛ همچنين به روايتى كه در كتاب مستدرک الوسائل، كتاب التجارة، الباب الرابع من أبواب الخيار آمده، تمسّک جسته اند كه مى فرمايد: "المؤمنون عند شروطهم".

3 قاعده **"الضرورات تبيح المحظورات"** ؛ به منظور اثبات حجيت اين قاعده، به آيه شريفه

قرآن در سوره بقره استدلال شده است که چنین می فرماید:

" فمن اضطرّ غير باغ و لا عاد فلا إثم عليه".

فقهای اهل سنّت نیز، به قواعد متعدد دیگری اشاره کرده اند که برخی از آنها را از نظر شما می گذارنیم:

قاعدة **"الفرض أفضل من النفل"** ؛ این قاعده از روایت نبوی اخذ شده است که بخاری در "صحیح" آن را به شرح ذیل، روایت کرده است:

"و ما تقرّب إليّ عبدي بشئ أحبّ إليّ مما افترضت عليه".

قاعدة **"الشروع في العبادة يوجب إتمامها"** ؛ این قاعده ، مستند به آیه شریفه قرآن در سوره "محمد" (ص) شده که می فرماید:

"یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و لاتبطلوا أعمالکم".

قاعدة **"لا یجمع بین معاوضة و تبرّع"** ؛ که برای اثبات آن، روایتی است که نسائی و ترمذی و ابن ماجه و ابوداود نقل کرده اند و چنین می فرماید:

"لا یحل سلف و بیع، و لا شرطان في بیع، و لا ربح ما لم یضمن، و لا بیع ما لیس عندک".

در اینجا، به منابع و مصادر دیگری اشاره می کنیم.

اجماع فقهاء

در برخی از موارد، اجماع فقهاء مسلمین نیز، به عنوان دلیل جانبی در کنار قرآن و سنّت، برای اثبات قواعد فقهیه، بیان گردیده است.

اما در مواردی دیگر، اجماع فقهاء به عنوان دلیل مستقل برای اثبات یک قاعده کلی فقهی، معرفی شده است.

به عنوان مثال، قاعده **"حرمة إبطال الأعمال العبادية"** مستند به اجماع است.

سیره مسلمانان

سیره عملی مسلمانان از صدر اسلام تا کنوان، به عنوان یکی از دلائل برخی از قواعد فقهی ، معرفی شده است.

به عنوان مثال، جمعی از فقهاء ، دلیل عمده برای اثبات قاعده **"أصالة الصحة"** را، سیره عملی مسلمین دانسته اند.

إستقراء

در جای خود توضیح داده شده است که اگر استقراء، محصَّل و تامّ باشد، حجت است. در غیر این صورت، اگر استقراء ناقص باشد، بر دو قسم

تقسیم می گردد: استقراء أغلبی که موجب نوعی ظنّ و اطمینان نسبی است، و استقراء غیر أغلبی. استقراء غیر أغلبی که قطعا حجّت نیست. اما در مورد استقراء أغلبی که موجب اطمینان و سکون نفس است، دو نظریه وجود دارد:

گروهی از فقهاء ، آن را حجّت می دانند، و گروهی دیگر، حجّیّت آن را برای اثبات حکم شرعی، قبول ندارند.

در اینجا، به برخی از قواعد فقهیه مستند به استقراء اشاره می کنیم:

برخی از قواعد فقهیه ای که توسط بعضی از علماء شیعه، به استناد استقراء مطرح شده اند، به این شرح است:

قاعده **"الأصل هو صحة فعل الغير"** ؛

برای اثبات این قاعده فقهیه، علاوه بر سیره، به استقراء احکام شرعیه وارده در ابواب دعاوی و شهادات و ذبائح و طهارات و عقود و ایقاعات و امثال آن در فقه اشاره شده است.

همچنین، برخی از علماء اهل سنّت، قواعدی را به استقراء مستند دانسته اند که نمونه هایی از آنها را از نظر گرامی شما می گذرانیم:

قاعدة **"ما غيّر الفرض في أوله ، غيّره في آخره"** در نزد فقهای حنفی.

قاعدة **"كل ما كان طاهرا جاز بيعه ؛ و ما لم يكن طاهرا لا يجوز بيعه"** در نزد فقهای شافعی.

بناء عقلاء

منظور از بناء عقلاء در اینجا، اتّفاق نظر عقلاء بِما هُم عقلاء بر امری معیّن است، بدون توجه به مذهب آنان.

مثل قاعده "ید" در اثبات مالکیت.

حکم عقل

در کتاب های فقهی مختلف مانند کتاب "الأشباه و النظائر" و "القواعد الفقهية"، بسیاری از قواعد را مشاهده می کنیم که به حکم عقل، مستند شده اند، به خاطر محال بودن جمع بین نقیضین، و یا از طریق تلازم عقلی و یا موارد استدلالی دیگر. در اینجا نمونه هایی از این قواعد را یادآور می شویم:

- قاعدة **"لا يجتمع الأداء و العصيان"** ؛ این قاعده را مقرّی در کتاب "القواعد" آورده است.

- قاعدة "**من سعى في نقض ما تمّ من جهته ،فسعيه مردود**"؛ این قاعده از ابن نجیم در کتاب "الأشباه و النظائر" نقل شده است.
- قاعدة "**الدعوى المتناقضة لا تسمع**" ؛ در همان منبع.
- قاعدة "**كل ما له ضدّ فانّه يرتفع بطروئه عليه**" ؛ این قاعده را نیز، مقرّی در کتاب "القواعد" بیان کرده است.
- قاعدة "**إذا سقط الأصل سقط الفرع**" ؛ زرقاوی این قاعده را در کتاب "شرح القواعد الفقهية" آورده است.

- قاعدة **"من ملک شيئا ملک ما هو من ضروراته"** ؛ در کتاب "مجامع الحقائق".
- قاعدة **"إذا بطل الشئ بطل ما في ضمنه"** ؛ در کتاب شرح القواعد الفقهية.
- قاعدة **"الرضا بالشئ رضا بما يتولّد منه"** ؛ که سيوطي در کتاب "الأشباه و النظائر" آورده است.
- قاعدة **"الشک في الشرط يوجب الشک في المشروط"**. اين قاعده را قرافی در کتاب "الفروق" بيان کرده است.
- قاعدة **"من ملک الکل ملک البعض"** ؛ در کتاب المنثور.

- قاعدة **"ما جاز لعذر بطل بزواله"** ؛ که توسط ابن نجیم در کتاب الأشباه و النظائر نقل شده است.

این بود نمونه هایی از قواعد کلّی فقهی که به حکم عقل، مستند گردیده اند.

حجّیّت قواعد فقهیه

همانطور که قبلا گفته شد، حجّیّت قواعد فقهی، مبتنی بر دلیلیّت و اعتبار مصادر و منابع آنهاست.

به همین دلیل، به هنگام طرح هر قاعده فقهیه، لازم است منبع و مأخذ آن نیز با دقت مودر بررسی قرار

گیرد تا درجه اعتبار آن قاعده یا عدم آن، مشخص گردد.

در ادامه این نوشتار، سه قاعده کلّی فقهی را به عنوان نمونه از نظر گرامی شما می گذرانیم.

البته ، مجموع این قواعد کلی فقه اسلامی، بیش از نود قاعده می باشند که در کتاب "منظومة القواعد الکلیة" آورده ایم ، و بسیاری از آنها را در کتاب "دروس القواعد الفقهیة" به عربی ، و کتاب "قواعد کلی فقه" به زبان فارسی شرح داده ایم.

*****

قاعده "اتلاف"

من أتلف المال بلا استئذان

من ربّه يدان بالضمان

عنوان این قاعده کلّی فقهی بدین صورت است:

"**من أتلف مال الغیر بلا إذن منه ، فهو له ضامن**".

یعنی: هرکسی مال شخص دیگری را بدون اذن او تلف کند، ضامن آن خواهد بود.

مقصود از این قاعده این است که کسی که مال غیر خودش یا منفعت مترتّب بر آن را بدون اجازه صاحب آن، چه با قصد و چه بدون قصد، تلف کند ، ضمانت

آن را بر عهده خواهد داشت و مسئولیّت جبران آن، بر دوش وی می باشد. بنا بر این، یا باید مثل آن را و یا قیمت آن را به صاحبش بدهد.

منابع قاعده اتلاف

دلایلی که برای اثبات این قاعده مورد تمسّک قرار گرفته اند، عبارتند از: قرآن، سنّت، اجماع فقهاء، و بناء عقلاء.

استدلال با قرآن

در میان آیاتی که به آنها استدلال شده است، به سه آیه ذیل، اشاره می کنیم:

آیه اول : سورة بقرة (آية: 114) :

"فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتداى عليكم".

یعنی: هرکه بر علیه شما ستمی روا دارد، به اندازه آنچه بر شما ستم روا داشته است، اعتداء کنید.

اطلاق این آیه ، شامل اعتداء در اموال نیز، می شود.

منظور از "اعتداء به مثل" در این خصوص، گرفتن مثل یا قیمت است.

آیه دوم : سورة شورى (آية: 40) :

"و جزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا و أصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين ".

استدلال به این آیه بر قاعده اتلاف، مبتنی بر این است که "سیّئة"، شامل اتلاف مال دیگران بشود.

آیه سوم : سورة نحل (آیة : 126) :

"وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به".

استدلال به این آیه نیز، مبتنی بر این امر است که عموم آن، شامل عقوبت مالی نیز، بشود. در این صورت، معاقبه مذکور، به معنای اخذ مثل یا قیمت است.

استدلال به سنّت

روایات اسلامی که در ابواب مختلف فقه وارد گردیده، مهمترین دلائل برای اثبات قاعده اتلاف

محسوب می شوند. این احادیث یادشده، به این شرح است:

حدیث اول:

"حکی الشیخ في المبسوط عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عبدالله بن مسعود، عن النبي صلّی الله علیه و آله، أنّه قال: "حرمة مال المسلم کحرمة دمه".

یعنی: شیخ طوسی در کتاب مبسوط از أعمش، از ابو وائل ، از عبدالله بن مسعود، از پیامبر اسلام (ص) روایت کرده است که فرمود: "حرمت مال مسلمان، مانند حرمت جان اوست".

از این روایت به خوبی روشن می گردد که مال مسلمان نباید به هدر رود و اتلاف آن نباید نادیده گرفته شود. بنا بر این، تلف کنند آن ، ضامن است و نسبت به جبران آن، مسئول می باشد.

حدیث دوم:

در کتاب وسائل الشیعة، کتاب الدیات،الباب التاسع من أبواب موجبات الضمان، چنین آمده است:

"محمد بن یعقوب، عن علي بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبي عمیر، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله علیه السلام، قال: سألته عن الشئ یوضع علی الطریق

فتمرّ الدابّة فتنفر بصاحبها فتعقره . فقال: كل شئ يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لمايصيبه".

يعنى:

محمد بن يعقوب، از على بن ابراهيم، از پدرش، از ابن ابى عمير، از حمّاد، از حلبى، عن ابى عبدالله (امام صادق) عليه السلام. روای می گوید: از امام در باره شيئ كه در جاده قرار گرفته است و چهارپايان از آن راه می گذرند

حديث سوم :

در کتاب وسائل الشیعة ، الباب العاشر من أبواب موجبات الضمان، چنین آمده است:

"محمد بن یعقوب، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن ابن أبي نصر، عن داوود بن سرحان، عن أبي عبدالله علیه السلام في رجل حمل متاعا علی رأسه ، فأصاب إنسانا فمات أو انکسر منه. قال: هو ضامن".

یعنی: محمد بن یعقوب، از جمعی از اصحاب ما، از سهیل بن زیاد، از ابن ابی نصر، از دواود بن سرحان، از امام صادق علیه السلام، در باره مردی که کالایی را روی سر خود حمل می کرد، و با شخصی برخورد کرد

و موجب مرگ او یا شکستن عضوی از آن گردید، حضرت فرمود: او ضامن است.

حدیث چهارم:

در کتاب وسائل الشیعة ، الباب الحادي عشرمن أبواب موجبات الضمان:

"محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال : قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: من أخرج ميزابا أو كنيفا، أو أوتد وتدا، أو أوثق دابّة، أو حفر شيئا في طريق المسلمين، فأصاب شيئا فعطب، فهو له ضامن".

یعنی: محمد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از نوفلی، از سکونی ، از امام صادق علیه السلام، فرمود: رسول خدا فرموده است: اگر شخصی از خانه خود، ناودان یا سایه بانی را نصب کند، یا میخی بکوبد، یا چهارپایی را ببندد، یا گودالی در راه مسلمانان حفر کند، و موجب اصابت و تلف شدن چیزی شود، او ضامن است.

حدیث پنجم:

در کتاب وسائل الشیعة، کتاب الزکاة، الباب التاسع والثلاثون من أبواب المستحقین للزکاة:

"و بالاسناد عن حريز، عن زرارة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل بعث إليه أخ له زكاته ليقسّمها، فضاعت. فقال : ليس على الرسول و لا على المؤدّي ضمان. قلت: فانّه لم يجد لها أهلا ففسدت و تغيّرت ، أيضمنها؟ قال: لا؛ ولكن (إذا) عرف لها أهلا فعطبت أو فسدت فهو لها ضامن حتى يخرجها".

يعنى: با همان اسناد از حريز، از زراره، گفت: از امام صادق عليه السلام پرسيدم در باره مردى كه برادرى براى او زكات فرستاده تا تقسيم كند، ولى آن مال تلف شده است. فرمود: بر فرستاده و پرداخت كننده، ضمانت نيست. پرسيدم: اگر او مستحق زكات را

نیافت و آن مال تلف شد یا تغییر کرد، آیا ضامن است؟ فرمود: نه. و لکن هرگاه مستحق زکات را یافته ولی آن مال را نپرداخته تا آنکه تلف شده یا فاسد گردیده، ضامن آن خواهد بود تا زکات را پرداخت کند.

حدیث ششم:

وسائل الشیعة، کتاب الإجارة، الباب التاسع والعشرون من أحکام الإجارة:

"محمد بن یعقوب، عن علي بن ابراهیم، عن أبیه، عن ابن أبي عمیر، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله

علیه السلام، قال: سُئل عن القصّار یفسد. فقال: کل أجیر یعطی الاجرة علی أن یصلح فیفسد فهو ضامن".

یعنی: محمد بن یعقوب، از علی بن ابراهیم، از پدرش، از ابن ابی عمیر، از حماد، از حلبی، از امام صادق علیه السلام. از ایشان سؤال شد در باره (لباسی که برای اصلاح یا سفید کردن آن) نزد قصّار (صاحب حرفه مذکور) بوده و تلف کرده است. حضرت فرمود: هر اجیری که اجرت و مزد به او داده می شود که چیزی را اصلاح کند، اگر فاسد و تباه کند، ضامن است.

حدیث هفتم:

در کتاب مستدرک الوسائل، کتاب الغصب، باب تحریمه و وجوب ردّ المغصوب إلی مالکه:

"عن دعائم الاسلام، : روینا عن أبي عبدالله علیه السلام عن أبیه عن آبائه، عن أمیر المؤمنین علیه السلام، أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله خطب یوم النحر بمنی في حجة الوداع وهو علی ناقته الغضباء، فقال: أیها الناس أني خشیت أن (أنّي) لا ألقاکم بعد موقفي هذا بعد عامي هذا، فاسمعوا ما أقول لکم، فانتفعوا به ثمّ قال: أیّ یوم أعظم حرمة؟ قالوا : هذا الیوم یا رسول الله . قال: فأيّ الشهور أعظم حرمة؟ قالوا: هذا الشهر یا رسول الله. قال: فأيّ بلد أعظم

حرمة؟ قالوا: هذا البلد يا رسول الله. قال: فإنّ حرمة أموالكم عليكم و حرمة دمائكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا الى أن تلقوا ربّكم فيسئلكم عن أعمالكم".

یعنی: از کتاب دعائم الاسلام: از امام صادق علیه السلام روایت شده از پدرشان از اجدادشان از امام علی (ع) که فرمود: پیامبر خدا (ص) در روز عید قربان در سرزمین منا در حالی که بر شتر خود سوار بود خطبه ای خواند و فرمود: ای مردم، من از آن بیم دارم که پس از این شما را در سال های آینده ملاقات نکنم. پس سخن من را به خوبی بشنوید و از آن بهره مند

شوید. سپس فرمود: چه روزی حرمتش از همه بیشتر است؟ گفتند: امروز که عید است. فرمود: کدام ماه حرمتش بیشتر است؟ گفتند همین ماه (ذی الحجه). فرمود: کدام شهر حرمتش بیشتر است؟ گفتند: همین شهر مکّه. آنگاه فرمود: حرمت اموال شما و حرمت خونهای شما مانند حرمت امروز در این ماه در این شهر مقدّس است، تا هنگامی که پروردگار خود را ملاقات کنید ، پس از شما نسبت به رفتارتان سؤال خواهد فرمود.

حدیث هشتم:

در کتاب المستدرک، کتاب الدیات، باب نوادر ما یتعلق

بأبواب موجبات الضمان:

"عن دعائم الاسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنّه قضى فيمن قتل دابّة عبثا، أو قطع شجرا أو أفسد زرعا أو هدم بيتا أو عوّر بئرا أو نهرا أن يغرم قيمة ما استهلک أو أفسد و ضرب جلدات نكالا. و إن أخطأ و لم يتعمد ذلک فعليه الغرم و لا حبس عليه و لا أدب. و ما أصاب من بهيمة فعليه ما نقص من ثمنها".

يعنى: از كتاب دعائم الاسلام، از امام على (ع). آن حضرت در باره كسى كه چهار پايى را بدون جهت كشته يا درختى را قطع كرده يا زراعتى را تباه كرده يا

خانه ای را خراب کرده یا چاهی را پر کرده یا رودخانه ای را بسته است، چنین قضاوت کرد که باید قیمت آنچه را تلف کرده بدهد و اگر از روی عمد بوده باید با ضربات شلاق، تنبیه شود. اما اگر از روی خطا و غیر عمد بوده است، فقط باید غرامت بدهد ولی حبس و تنبیه با شلاق ندارد. اگر به حیوانی خسارت زده است باید آنچه موجب نقص شده را از بهای آن جبران کند و بپردازد.

دلیل اجماع و بناء عقلاء

از نظر اجماع، این قاعده مورد اتّفاق فقها می باشد، بلکه می توان گفت که از مسلّمات در نزد فقهای مسلمین است.

اما از نظر سیره و روش عملی عقلاء ، روشن است این قاعده را در عمل، به عنوان کبرای استدلال های خود محسوب می کنند و با ضمیمه کردن مواردی که به عنوان صغرای آن قلمداد می گردند، حکم به ضمانت به صورت قطعی می نمایند.

*****

قاعده "لاضرر"

قال نبيّنا الكريم: "لاضرر

ولاضرار" في حديث معتبر

قاعده "لاضرر و لاضرار في الاسلام" یکی از مشهورترین قواعد فقهیه ای است که فقهای شیعه و سنّی ، آن را بیان کرده اند.

فقهان شیعه، اهتمام زیادی به این قاعده نشان داده اند و برای شرح آن، کتاب های مستقل و رسائل متعددی نوشته اند و به بیان مدارک و تفسیر معانی و تبیین مصادیق آن، همّت گماشته اند.

فقهای اهل سنّت نیز (مانند جلال الدین سیوطی در کتاب "تنویر الحوالک فی شرح موطّأ مالک" ، و همچنن ابوالفتوح طائی در کتاب "الأربعین" و امثال آنان)، این قاعده را به عنوان یکی از "قواعد کُبری" قلمداد کرده اند که بنیان فقه اسلامی بر اساس آنها استوار گردیده است.

مقصود آنان از قواعد کُبری، آن دسته از ضوابط عامّ فقهی است که اساس و بنیان فقه اسلامی را تشکیل می دهد. برخی از فقیهان اهل سنّت، پنج قاعده و بعضی دیگر شش قاعده را به شرح زیر، تحت این عنوان قرار داده اند:

- قاعده "الامور بمقاصدها" (انما الأعمال بالنيات)
- قاعده "اليقين لا يزول بالشک"
- قاعده "المشقة تجلب التيسير"
- قاعده "الضرر يزال" (لاضرر و لاضرار)
- قاعده "العادة محكّمة"
- قاعده "إعمال الكلام أولى من إهماله".

منابع قاعده "لاضرر"

مدرک اصلی این قاعده فقهی عام، حدیث نبوی مشهوری است که محدّثان هر دو گروه شیعه و سنّی در کتاب های روایی معتبر خود آورده اند. به عنوان مثال، حدیث مذکور، در کتاب وسائل الشیعة، الباب

الثاني عشر من أبواب إحياء الموات، و همچنين در مصادر اهل سنّت مانند "الموطّأ" مالک، و به نقل از ابن ماجه و دارقطنی از ابو سعيد خدری از رسول گرامی اسلام (ص)، نقل شده است.

متن حديث، بدين شرح است:

"انّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بباب البستان، و كان يمرّ إلى نخلته و لايستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء. فأبى سمرة.

فجاء الأنصاري إلى رسول الله (ص) فشكى إليه، فأخبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله (ص) و خبّره

بقول الأنصاري و ما شكاه و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن. فأبى. فلمّا أبى، ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله، فأبى أن يبيعه. فقال: لک بها عذق في الجنة. فأبى أن يقبل.

فقال رسول الله (ص) للأنصاري: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار".

یعنی: سمرة ابن جندب، مالک یک درخت نخل خرما بود که در حیاط منزل یک مرد انصاری قرار داشت. منزل مرد انصاری در دروازه ورودی آن حیاط و بستان قرار داشت. سمرة ابن جندب بدون اذن مرد انصاری به سراغ درخت خرمای خودش می رفت. مرد انصاری

با سمره صحبت کرد و از او خواست هنگامی که می خواهد به درخت خرمای خودش که در حیاط خانه مرد انصاری است سر بزند، از او اجازه بگیرد و به او خبر دهد. سمرة بن جندب نپذیرفت.

مرد انصاری به نزد رسول خدا (ص) رفت و از سمره شکایت کرد. پیامبر او را احضار فرمود و سخن و شکایت مرد انصاری را با وی در میان گذاشت و فرمود: هرگاه می خواهی وارد حیاط خانه او شوی از وی اجازه بگیر. سمره نپذیرفت. آنگاه پیامبر خدا (ص) با سمره مذاکره کرد تا درخت خرمای خود را به مرد انصاری واگذار کند و مثل آن درخت بلکه درختان

بسیار بیشتری نسبت به قیمت آن درخت را دریافت کند. سمره نپذیرفت.

پیامبر فرمود: اگر قبول کنی، خداوند درخت نخلی در بهشت به تو عطا خواهد فرمود. سمره قبول نکرد.

در این زمان، پیامبر گرامی اسلام به مرد انصاری فرمود: برو و درخت نخل او را از ریشه در آور و در نزد او بینداز. زیرا نباید ضرر و خسارت رساندن به یکدیگر در جامعه اسلامی وجود داشته باشد.

حدیثی که بیان شد، بر اساس نقل زراره از امام باقر علیه السلام بود. این حدیث، با عباراتی دیگر نیز، از

طریق ابن مسکان از آن حضرت به این شرح بیان شده است:

"انّ سمرة بن جندب کان له عذق و کان طریقه الیه في جوف منزل رجل من الأنصار، فکان یجیء و یدخل إلی عذقه بغیر إذن من الأنصاري. فقال الأنصاري: یا سمرة لاتزال تفجأنا علی حال لانحبّ أن تفجأنا علیه، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طریق و هو طریقي إلی عذقي. قال: فشکاه الأنصاري إلی رسول الله (ص). فأرسل إلیه رسول الله (ص) فأتاه. فقال: إنّ فلانا قد شکاک و زعم أنک تمرّ علیه و علی أهله بغیر إذنه، فاستأذن علیه إذا أردت أن تدخل. فقال: یا

رسول الله (ص) أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله (ص): خلّ عنه و لک مکانه عذق في مکان کذا و کذا. فقال: لا. قال: فلک اثنان. قال: لا اريد. فلم يزل يزيده حتّى بلغ عشرة أعذاق. فقال:لا. قال: فلک عشرة في مکان کذا و کذا. فأبى. فقال: خلّ عنه و لک مکانه عذق في الجنة. قال: لا اريد.

فقال له رسول الله (ص): إنّک رجل مضارّ و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن. قال: ثمّ أمر بها رسول الله (ص) فقلعت و رمي بها إليه و قال له رسول الله (ص): انطلق فاغرسها حيث شئت".

معنا و مضمون این روایت نیز، مانند حدیث سابق است. در انتهای حدیث یادشده، رسول خدا (ص) خطاب به سمره چنین می فرماید: "تو فرد مضرّی نسبت به دیگران هستی، و هیچ ضرر و خسارت رساندن به یکدیگر نسبت به مؤمنان پذیرفته شده نیست.

حدیث دیگر

یکی دیگر از روایاتی که برای اثبات قاعده "لاضرر" به آن تمسّک شده است ، حدیث عقبة بن خالد از امام صادق علیه السلام است که در کتاب الوسائل، الباب الخامس من أبواب الشفعة، به این شرح آمده است:

"قضى رسول الله (ص) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن و قال: لاضرر و لاضرار".

یعنی: رسول خدا (ص) در قضیه چند نفر که در دو زمین و چند منزل شریک بودند، به شُفعه حکم داد و فرمود: "ضرر و زیان رساندن به یکدیگر نباید باشد".

حدیث دیگر:

حدیث دیگر در این زمینه، روایت امام صادق علیه السلام است که در کتاب "الکافی"، باب الضرار، حدیث ششم به این شرح روایت شده است:

"قضى رسول الله (ص) بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه: ... لاضرر و لاضرار".

یعنی: رسول خدا (ص) در مورد محل های آبرسانی به نخلستان در میان اهل مدینه، چنین حکم فرمود: ... ضرر و ضرار نباید باشد.

حدیث دیگر:

در تذکرة الفقهاء و نهاية ابن الأثير از رسول خدا (ص) چنین روایت کرده اند:

"لاضرر و لاضرار في الإسلام".

موارد یادشده ، نمونه هایی از اسناد و مدارک قاعده "لاضرر و لاضرار" می باشند. مصادر و منابع دیگری

نیز در این زمینه وجود دارند که به خاطر رعایت اختصار، به همین مقدار، بسنده می کنیم.

به منظور تحقیق و بررسی بیشتر این قاعده، لازم است در زمینه سند حدیثی که به عنوان منبع اصلی قاعده "لاضرر" به شمار می رود، بحث کنیم و آنگاه، معنا و مفهوم دقیق قاعده یادشده را در پرتو علم لغت، و سخن فقهاء، و احادیث اسلامی شرح دهیم.

سند حدیث "لاضرر و لاضرار في الاسلام"

حدیث اول، روایتی موثق و معتبر است. از شیخ انصاری حکایت شده که ایشان نیز از فخر المحققین نقل کرده اند که مدعی تواتر حدیث مذکور در باب

رهن از کتاب "الایضاح" بوده و آن را حدیثی متواتر دانسته است.

اعتراض نسبت به ادعای تواتر حدیث

برخی از فقهاء به فخر المحققین اعتراض کرده اند و گفته اند که حدیث یادشده به صورت مستند از طریق بزرگان شیعه وارد نشده است، مگر از دو راوی در طبقه اول یعنی زرارة ابن اعین و عقبة ابن خالد. در طبقات دیگر نیز، تنها سه یا چهار نفر از راویان شیعه یافت می شوند. بنا بر این، روایت مذکور به عنوان حدیثی متواتر محسوب نمی باشد.

پاسخ به این اعتراض

جواب این اعتراض این است که منظور از ادعای تواتر حدیث یادشده، متواتر بودن آن در مجموعه احادیث راویان شیعه و سنّی می باشد، نه فقط راویان شیعه ؛ یا اینکه منظور این است مجموع روایات در این باب، متواتر هستند، نه خصوص این حدیث.

اعتراض دیگر

برخی از علما نسبت به خبر عقبة ابن خالد اعتراض کرده اند. زیرا اعتبار محمد ابن عبد الله ابن هلال و عقبة ابن خالد در سلسله سند این روایت، مورد خدشه می

باشند. برای اینکه بزرگان علم رجال، وثاقت او را تأیید نکرده اند و حتی بسیاری از آنان نام او را نیاورده اند.

پاسخ به این اعتراض

پاسخی که در خصوص محمد ابن هلال داده شده این است که قرار داشتن نام او در اسانید کامل الزیارات، بر اعتبار وی دلالت دارد. زیرا همه اسانید این کتاب بنا بر سخن جمعی از علمای شیعه، معتبر هستند. علاوه بر اینکه نامبرده از اساتید محمد بن حسین ابن ابی الخطاب است که از بزرگان می باشد.

اما در خصوص عقبة ابن خالد، گفته شده است که گرچه دو استاد علم رجال یعنی شیخ طوسی و نجاشی

وی را مورد توثیق قرار نداده اند، ولی توثیق صاحب وسائل الشیعة برای اعتبار روایات او کفایت می کند.

علاوه بر اینکه مؤلف وسائل الشیعه از کشّی نقل کرده است که او را مدح کرده و دعای امام صادق نسبت به وی را نیز، مؤید وثاقت او دانسته است.

علاوه بر همه این امور، عمل اصحاب به این حدیث، مؤید اعتبار آن می باشد. از اینرو، مشایخ ثلاثة ، این روایت را در کتب خود نقل کرده اند ، بدون اینکه اعتراضی را متوجه آن سازند.

معنای قاعده لاضرر و لاضرار فی الاسلام

در ابتدا، به توضیح معنای "ضرر" و "ضرار" از دیدگاه دانشمند علم لغت می پردازیم.

بحث لغوی

ضرر به معنای نقصان در یک امر است، و ضرار ، تلافی ضرر نسبت به کسی است که ضرری را وارد ساخته با ضرر رسانده به وی می باشد. بعضی از علمای لغت، آن دو را به یک معنا دانسته اند.

از سویی دیگر، "الضَرّ" به فتح ضاد و تشدید راء، مصدر است

و "الضرر" اسم مصدرد. همچنین ، کلمه "الضُرّ" به ضمّ ضاد و تشدید راء.

اما کلمه "الضِرار" به کسر راء، مصدر از باب مفاعله است.

ابن اثیر در کتاب "النهایة" می گوید:

"معنی قوله علیه السلام "لاضرر": لایضرّ الرجل أخاه بأن ینقصه شیئا من حقوقه. و الضرار فعال من الضرّ. أی: لایجازیه علی إضراره بإدخال الضرر علیه. و الضرر فعل الواحد، و الضرار فعل الإثنین، و الضرر ابتداء الفعل، و الضرار الجزاء علیه".

یعنی: "معنای این حدیث رسول الله (ص) که می فرماید "لاضرر"، این است که: یک فرد نباید ضرری را متوجه برادر خود سازد به اینکه چیزی از حق او را ناقص کند، و ضرار بر وزن فعال از باب مفاعله برای کلمه ضرر است. یعنی: نباید یک شخص، با ادخال ضرر به شخص دیگر به خاطر اضرار او، وی را مجازات کند. ضرر، کار یک نفر است و ضرار کار دو شخص. ضرر، ابتداء به فعل است و ضرار، مقابله به مثل و تلافی آن است".

الفیومی نیز در کتاب "المصباح المنیز" می گوید:

"الضرّ بفتح الضاد مصدر ضرّه يضرّه؛ من باب قتل، إذا فعل به مكروها و أضرّ به. يتعدّى بنفسه ثلاثيا و بالباء رباعيّا. و الاسم : الضرر. وقد يطلق على نقص في الأعيان. و ضارّه يضارّه مضارّة و ضرارا بمعنى ضرّه".

يعنى: "الضرّ بفتح ضاد مصدر ضرّه يضرّه است؛ به معناى اينكه خسارتى را به شخصى وارد سازد. اسم مصدر آن "الضرر" است. ضرار هم به همين معنا مى باشد".

جوهرى در كتاب الصحاح مى گويد:

"الضر خلاف النفع، وقد ضرّه وضارّه بمعنى، والاسم الضرر...و الضرار: المضارّة".

یعنی: "الضَرّ مخالف نفع است و گاهی با الضرار به یک معنا می آیند. اسم مصدر آن الضرر است. و ضرار به معنای این است که دو طرف به هم ضرر برسانند".

فیروز آبادی در کتاب القاموس المحیط می گوید:

"الضرّ بالضم ضد النفع أو بالفتح مصدر...و الضرّ سوء الحال".

یعنی: "الضرّ به ضم ضاد متضاد با نفع است و به فتح ضاد اسم مصدر است".

طریحی در مجمع البحرین می گوید:

"والضرّ بالضم: سوء الحال، وبالفتح ضد النفع".

یعنی: "الضر به ضم ضاد به معنای سوء الحال است و به فتح آن ضد نفع است".

فرق میان ضرر و ضرار

از سخنان ابن اثیر و برخی دیگر از دانشمندان معلوم می شود که تفاوت میان آن دو از چند جهت به این شرح است:

1. ضرر فعل یک فرد است ، ولی ضرار فعل دو نفر است به مقتضای باب مفاعله.
2. ضرر ابتداء به فعل است، ولی ضرار مقابله به مثل و مجازات آن می باشد.

3. ضرر این است که به فردی زیان برسانی تا خودت منفعت ببری، ولی ضرار این است که به فردی ضرر برسانی بدون اینکه سودی برای تو باشد.

4. ضرر ، وارد ساختن خسارت به دیگری است که گاهی عمدی و گاهی غیر عامدانه است، ولی ضرار ، تحمیل ضرر به فرد دیگری است و هموار عامدانه است.

اما بر اساس سخن برخی دیگر از علماء لغت، ضرر و ضرار به یک معناست و در این حدیث، کلمه ضرار برای تأکید آمده است.

محقق بجنوردی در کتاب "القواعد الفقهیة" بر آن است که ضرار به معنای تکرار صدور مبدأ است،

خواه انجام دهنده آن یک فرد باشد یا دو نفر. اما از آنجا که باب مفاعله غالبا در موردی که فاعل دو شخص هستند استعمال می شود، موجب تبادر این امر می شود که انجام فعل به صورت متقابل توسط دو شخص بوده، گرچه منظور نظر این است که یکی فاعل و دیگری مفعول به بوده است. نظیر اینکه گفته می شود: ضارب زید عمرا .

این ، همان فرق میان باب مفاعله و باب تفاعل است، با اینکه هر دو باب در اصل مشارکت مانند هم هستند. زیرا در باب تفاعل، اشاره به فاعلیت دو شخص است، چنانکه گفته شود:

"تضارب زید و عمرو" به رفع زید و عمرو.

بنا بر این، ضرار به معنای تکرار صدور ضرر است گرچه از فاعل واحد باشد.

و این معنا مناسب مقام در روایت مذکور است. زیرا منظور رسول الله (ص) در این حدیث این است که سمرة ابن جندب، فردی کثیر الضرر است که ضرر رساندن به دیگری را بارها تکرار کرده و بر آن اصرار ورزیده است.

معنای قاعده لاضرر ازیدگاه فقهاء

مقصود از نفی ضرر و ضرار در حدیث رسول خدا (ص) به معنای نفی احکام شرعیه ای است که موجب ضرر رساندن به دیگران می گردد، یا به معنای نهی از ضرر و ضرار و تحریم شرعی آنها می باشد.

بنا بر احتمال اول، قاعده لاضرر و لاضرار ، حاکم بر عموم ادلّه احکامی است که می تواند موجب ضرر زدن به دیگران باشد. مانند عموم قاعده "الناس مسلطون علی أموالهم".

اما بنا بر احتمال دوم، قاعده لاضرر و لاضرار، در برگیرنده بیان حکمی تکلیفی است ، یعنی تحریم ضرر و ضرار.

نمونه هایی از دیدگاه فقهاء در تفسیر قاعده لاضرر

نظریات گوناگونی توسط دانشمندان در خصوص قاعده مذکور و در پرتو روایات اسلامی بیان گردیده است. در اینجا به نمونه هایی از آنها اشاره می کنیم، و دیدگاه خود را در نقد و بررسی آنها از نظر گرامی شما می گذرانیم:

نظریه شیخ انصاری

شیخ اعظم انصاری در کتاب "فرائد الأصول" به این نکته اشاره کرده است که معنای حقیقی این عبارت قطعا مراد نیست. زیرا نمی توان به صورت اِخباری

گفت هیچ ضرری در جهان اسلام وجود ندارد، پس مقصود از لاضرر و لاضرار نفی تشریع حکمی است که ملازم با ضرر رساندن به دیگران باشد توسط شارع مقدّس، خواه این حکم تکلیفی باشد یا وضعی.

بنا بر این، لزوم بیع با غبن، ملازم ضرر رساندن به مغبون است و به مقتضای روایت مذکور، نفی می شود.

همینطور، لزوم بیع بدون شفعه برای شریک، نفی می شود.

همین گونه ، وجوب وضو بر شخصی که آب لازم را تحصیل نمی کند مگر با قیمت بسیار گران.

و همچنین، سطله مالک در حدیث مورد بحث یعنی سمرة ابن جندب نسبت به ورود به محلی که درخت خرمای او قرار داشت بدون اذن مرد انصاری، نفی می گردد.

همچنین، حرمت مطرح کردن نزاع در نزد حاکمان جور در صورتی که اخذ حق منوط به آن است.

و همین گونه، برائت ذمه ضرر رساننده نسبت به جبران آنچه خسارت وارد کرده است.

زیرا همانطور که تشریع حکمی که موجب ضرر است به دلیل حدیث مذکور نفی گردیده، همچنین تشریع آنچه موجب بقای ضرر می شود نیز، نفی می گردد.

بلکه باید حکم مشروع در آن قضیه به نحوی باشد که موجب تدارک و جبران ضرر واردشده گردد .

شیخ انصاری در رساله "نفي الضرر" چنین می گوید:

"الثالث: أن يراد به نفي الحكم الشرعي الذي هو ضرر على العباد، وأنّه ليس في الإسلام مجعول ضرري. وبعبارة أُخرى: حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد. مثلاً يقال: إنّ حكم الشرع بلزوم البيع مع الغبن ضرر على المغبون فهو منفي في الشريعة .

وعلى ذلك فلو أُريد من الهيئة التركيبية معناها الحقيقي، أعني عدم الضرر في الخارج، لزم الكذب. وإن أُريد معناها المجازي، إمّا من باب المجاز في الكلمة،

أعني إطلاق المسبب (أي: الضرر) و إرادة سببه (أي: الحكم)، أو من باب المجاز في الاضمار، والتقدير: (لاحكم ضرري) فلا. وهو المطلوب .

وبالجملة: المراد من نفي الضرر في عالم التشريع، هو نفي الحكم الضرري. كما أنّ المراد من نفي الحرج، نفي الحكم الحرجي. فنفي الضرر عنوان لنفي الحكم الموجب له، فهو من قبيل نفي المعلول وإرادة نفي علّته. فتكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كلزوم العقود، و سلطنة الناس على أموالهم و وجوب الوضوء على واجد الماء".

یعنی: احتمال سوم این است که مراد، نفی حکم شرعی باشد که موجب زیان رساندن به مردم باشد ، و اینکه چنین حکمی در اسلام نیامده است.

به عبارت دیگر، منظور ، نفی حکمی است که عمل به آن ملازم با ضرر رساندن به مردم باشد.

مثل اینکه گفته شود: حکم شرعی به لزوم بیع با وجود غبن، به ضرر مغبون است و لذا در شریعت اسلام، چنین حکمی وجود ندارد.

بنا بر این، اگر مقصود از هیأت ترکیبی مذکور، معنای حقیقی باشد، یعنی اینکه ضرری در خارج وجود ندارد، سخنی کذب است. و اگر مراد، معنای مجازی

باشد، خواه به عنوان مجاز در کلمه یعنی اطلاق مسبب (یعنی ضرر) و اراده سبب آن (یعنی حکم)، یا به نحو مجاز در اضمار و تقدیر (یعنی هیچ حکم ضرر وضع نشده است)، در این دو صورت، کذبی لازم نمی آید. و همین امر، مطلوب ما می باشد.

به طور خلاصه، مقصود از نفی ضرر در عالم تشریع، نفی حکم ضرری است، همچنان که مراد از نفی حرج (در قاعده لاحرج)، نفی حکم حرجی است.

بر این اساس، نفی ضرر ، عنوان نفی حکمی است که موجب ضرر می باشد. این مورد از قبیل مواردی است که معلول نفی می شود ولی مقصود ، نفی علت آن

است. بنا بر این، قاعده لاضرر، حاکم بر همه عموماتی است که به مقتضای عموم آنها بر تشریع حکم ضرری دلالت دارند. مانند لزوم عقود، و تسلط مردم بر اموال خود، و وجوب وضوء برای کسی که آب دارد.

اعتراض به دیدگاه شیخ انصاری

از آنچه گذشت معلوم گردید که شیخ انصاری، بر آن است که مفاد هیأت ترکیبیه در قاعده لاضرر، نفی احکام شرعیه ای است که موجب ضرر و زیان به

مردم می گردد، و بر این اساس، هیچ حکم شرعی ضرری در اسلام وجود ندارد.

اما اعتراضی که بر تفسیر شیخ انصاری وارد می شود این است که این دیدگاه، مبتنی بر آن است که مقصود از فاعل ضرر و آغاز کنند آن، شارع مقدّس نسبت به مکلفان باشد ، نه خود مردم نسبت به یکدیگر.

در حالی که قرائن متعددی دلالت بر صورت دوم دارد ، نه فرض اول. قرائن یادشده بدین شرح است:

اوّلا: عبارت "لاضرر و لاضرار" در روایت یادشده، کبری برای عبارت "انّک رجال مضار" در داستان سمرة ابن جندب است که صغرای استدلال می باشد.

بنا بر این، فاعل ضرر، شخص معیّن است، نه شارع.

ثانیا: کلمه ضرار، به معنای اِضرار عمدی آمده است که ناشی از لجاج و عناد است. محال است که شارع مقدّس ، فاعل این نوع از اضرار به مردم باشد، تا اینکه گفته شود حدیث یادشده در صدد نفی آن است.

پاسخ به این اعتراض

به این اعتراض می توان به این صورت پاسخ داد که کبری همیشه اعمّ از موارد صغری می باشد. بنا بر این ، غیر آن را نیز، شامل می شود.

اما آنچه در خصوص معنای ضرار گفته شد، تنها معنای گفته شده برای کلمه ضرار نمی باشد، چنانکه شرح آن در مباحث لغوی پیشین گذشت.

اعتراض دیگر بر شیخ انصاری

اعتراض دیگری که بر سخن شیخ انصاری در تفسیر قاعده "لاضرر" وارد شده این است که نفی احکام ضرری در اسلام، با وجود عینی آنها در احکام فقهی اسلامی در تعارض است. مانند وجود احکامی در فقه

اسلامی که موجب ضرر و خسارت به دیگران می شود ، مثل احکام شرعی در ابواب حدود، دیات، غرامات، ضمانات، مالیات اسلامی و خراج، وجوب دور ریختن روغن نجس و آلات قمار و امثال آنها.

پاسخ به این اعتراض

ممکن است نسبت به این اعتراض به این صورت پاسخ داده شود که این موارد، از باب دفع ضرر بزرگتر است. زیرا قوانین حدود و دیات و غرامات و ضمانات، به خاطر برقراری امنیت و سلامت جامعه اسلامی وضع شده اند. اما قوانین مربوط به مالیات اسلامی مانند خمس و زکات و خراج و امثال آنها، به

خاطر مبارزه با فقر و مسکنت در جهان اسلام، تبیین شده است. اما اتلاف آلات قمار و دور ریختن روغن نجس و امثال آن، به منظور دفع مفاسد اجتماعی ، و یا به عنوان استثناء مواردی معیّن به دلیل وجود نص ، نسبت به قاعده کلی یادشده باشد.

نظریّه صاحب کفایة

محقق خراسانی، صاحب کتاب "کفایة الاصول" می گوید:

"الظاهر أن يكون «لا» لنفي الحقيقة، كما هو الأصل في هذا التركيب، حقيقة أو ادّعاءً، كناية عن نفي الآثار كما هو الظاهر من مثل«لا صلاة لجار المسجد إلاّ في

المسجد». و «يا أشباه الرجال ولا رجال». فانّ قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاءً لا نفي الحكم (في المثال الأول) أو الصفة (في المثال الثاني). و نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة".

و قال أيضا: "ثمّ الحكم الذي أُريد نفيه بنفي الضرر، هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها أو المتوهّم ثبوته بها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنّه العلّة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبته ويقتضيه".

معنای سخن صاحب کفایه این است که ظاهر عبارت "لاضرر و لاضرار"، بر معنای حقیقی آن دلالت دارد. زیرا کلمه "لا" در این عبارت اصالتا برای نفی حقیقت است. این نفی حقیقت، ممکن است واقعی باشد، یا ادّعائی، به عنوان کنایه از نفی آثار. همانگونه که نفی در عبارت "لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد" و یا مانند «یا أشباه الرجال ولا رجال» آمده است.

زیرا اقتضای بلاغت در کلام ، اراده نفی حقیقت است به عنوان ادّعائی، نه نفی حکم (در مثال اول) یا نفی صفت (در مثال دوم).

برای اینکه نفی حقیقت به صورت ادّعائی به لحاظ حکم یا صفت، غیر از نفی یکی از آن دو هست به صورت مجاز در تقدیر یا مجاز در کلمه.

محقق خراسانی در ادامه دیدگاه خود می گوید:

حکمی که با نفی ضرر، نفی آن اراده شده است، حکم ثابت برای افعال با همان عناوین آن افعال است، نه حکم ثابت برای آن با همان عنوان. زیرا روشن است که این امر (ضرر)، علّت نفی است، و موضوع نمی تواند منع از حکم خود کند و آن را نفی نماید، بلکه آن را اثبات می کند و مقتضی آن است.

بر اساس آنچه از محقق خراسانی نقل کردیم، روشن می گردد که ایشان بر آن است که مقام بحث ما، از قبیل نفی حکم به لسان نفی موضوع آن است. و این امر، مانند "لاشکّ لکثیر الشکّ" و یا "لاربا بین الوالد و الولد" می باشد. بنا بر این، هدف، نفی حکم به لسان نفی موضوع است، نه نفی موضوع به صورت حقیقی.

اعتراض به دیدگاه صاحب کفایه

به این نظریه چنین اعتراض شده است که صحت آن مبتنی بر این امر است که موضوع نفی شده دارای اثر شرعی باشد، مانند شک در مثال اول (لاشک لکثیر

الشک) ، و مانند ربا در مثال دوم (لا ربا بین الوالد و الولد).

اما محل بحث ما یعنی "ضرر" اینچنین نیست. زیرا ضرر بما هو ضرر ، موضوع حکم شرعی نیست، مگر حرمت. و روشن است که این امر، قابل نفی نیست.

پاسخ به این اعتراض

ممکن است به این شبهه چنین پاسخ داده شود که در مثال، مناقشه نیست. زیرا مثال، گاهی مقرّب و گاهی مبعّد است.

بنا بر این، مقصود از نفی موضوع در دو مثال مذکور، نفی اثر به لسان نفی موضوع است. در حالی که

مقصود از نفی موضوع در حدیث "لاضرر" ، نفی حکم ضرری است (یعنی نفی آنچه موجب ضرر می شود) به لسان نفی موضوع.

نظریه فاضل توني

فاضل تونی ، صاحب کتاب "الوافية" چنین می گوید:

"المراد نفي الضرر من غير جبران حسب الشرع .

فالمقصود من هذه القاعدة هو نفي الضرر الذي لايتدارک".

بر اساس این سخن، صاح وافیه بر آن است که مراد از قاعده مذکور، نفی ضرر بدون جبران از نظر شریعت است.

بنا بر این، مقصود از قاعده یادشده، نفی ضرری است که غیر قابل جبران باشد.

اینک به شرح این نظریه در پرتو توضیحاتی که شیخ انصاری در رساله "نفی ضرر" و امثال ایشان بیان کرده اند، می پردازیم.

مقصود از قاعده یادشده، نفی ضرر مجرّد از تدارک و جبران است. همچنان که آنچه به ازاء آن نفعی حاصل می شود ضرر نامیده نمی شود، مثل دفع مال به ازاء عوضی که مساوی با آن یا بیشتر از آن است، همینطور، ضرری که مقرون به حکم شارع باشد مبنی بر اینکه جبران آن لازم است، به منزله عدم ضرر تلقّی

می شود، گرچه مفهوم ضرر به مجرّد حکم شارع به لزوم جبران ، از آن سلب نمی شود.

بنا بر آنچه گفته شد، اتلاف مال دیگران بدون جبران، ضرر بر صاحب آن مال است ، و این امر نفی شده است. پس اگر چنین چیزی یافت شود، باید حمل شود بر اینکه مقرون به لزوم جبران است.

اعتراض به نظریه فاضل تونی

اعتراضی که بر صاحب کتاب "الوافية" وارد شده بدین شرح است:

از آنجا که قاعده لاضرر ناظر به امر خارج است ، به دلیل داستان سمرة ابن جندب، و در واقع خارجی،

بسیاری از موارد ضرر وجود دارد، بنا بر این، نفی آن صحیح نیست. لذا، تدارک اینگونه موارد با جعل و تشریع نمی باشد، بلکه با عمل واقعی در خارج تحقق پیدا می کند.

اتلاف مال دیگران، ضرر خارجی است، و جبران آن به پرداخت عملی و واقعی مثل یا قیمت است، نه حکم به وجوب یکی از آن دو.

حاصل امر اینکه: ضرر اگر با تدارک و جبران آن به صورت عملی و واقعی در خارج باشد، ممکن است به منزله نبود ضرر تلقّی شود، و در صورت عدم تدارک عملی و خارجی آن ، چنین تلقّی صرفا به خاطر حکم

شرعی به لزوم جبران آن، صحت ندارد. به عبارت دیگر، ضرر جبران شده غیر از ضرری است که حکم به وجوب جبران آن شده است.

پس اگر ضرر در حقیقت از آنِ شارع بود، تلقّی عدم آن با حکم شارع به وجوب جبران آن قابل قبول بود.

اما هنگامی که ضرر فعل مکلّف باشد، تدارک و جبران آن با حکم شارع، تحقق نمی پذیرد. زیرا "متدارک به" باید از سنخ "متدارک" باشد.

پاسخ به این اعتراض

ممکن است بدین صورت به اعتراض مذکور پاسخ داده شود که نفی در اینجا ناظر به عالم تشریع است.

اگر گفته شود که این خلاف ظاهر است، زیرا در مورد داستان سمرة ابن جندب آمده است، در جواب می گوییم: چنانکه قبلا شرح دادیم، کبرای استدلال در این قاعده، عمومیّت دارد و مختص یک مورد خاص نیست.

نظریه شیخ الشریعة

شیخ الشریعه اصفهاني در "رسالة قاعدة لاضرر" چنین می گوید:

"نفي الضرر هيهنا هو بمعنى النهي عن الضرر. و هذا هو نظير قوله تعالى في الآية 197 من سورة البقرة:

" الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ".

یعنی: "نفی ضرر در اینجا به معنای نهی از ضرر است.

نظیر آیه شریفه 197 سوره بقره که می فرماید:

"فریضه حجّ در ماههایی معیّن است، پس هر که در این ماهها حج به جا می آورد، باید معاشرت جنسی و فسق و فجور و مجادله را ترک کند، و شما هر کار خوبی انجام دهید، خدا بر آن آگاه است ، و زاد و

توشه برگیرید که بهترین توشه راه، تقواست ، و ای خردمندان ، از من پروا کنید".

سپس شیخ الشریعة به سخن علماء لغت تمسّک جسته است که نفی در قاعده مذکور را به معنای نهی دانسته اند، و گفته است: مدّعا این است که حدیث لاضرر، مفید نهی از ضرر است، خواه این امر به استعمال ترکیب عبارت یادشده در نهی به صورت اوّلیه باشد، یا اینکه ترکیب مذکور در ابتداء در معنای حقیقی آن که نفی است استعمال شده ولی سپس از معنای حقیقی به اراده نفی ضرر منتقل گردیده است.

اعتراض به این نظریه

به این دیدگاه شیخ الشریعة چنین اعتراض شده است که نفی در مثال یادشده (آیه شریفه) و امثال آن هم به معنای نهی نیست، بلکه به معنای حقیقی اصلی آن است. گرچه غرض حقیقی از آن، نهی و بیان حرمت است. این بدان معنا نیست که مستعمل فیه در ابتداء، نهی بوده است، خواه (به گفته ایشان) این امر به استعمال ترکیب عبارت در نهی به صورت اوّلیه باشد، یا اینکه ترکیب مذکور در ابتداء در معنای حقیقی آن که نفی است استعمال شده ولی سپس از معنای حقیقی به اراده نفی ضرر منتقل شده باشد.

مؤیّد این اعتراض این است که مقتضای بلاغت کلام در روایت لاضرر و آیه مورد اشاره این است که نفی در آنها به معنای اصلی آن باشد، نه به معنای نهی.

پاسخ به این اعتراض

جواب این اعتراض بدین صورت است که کلام در مورد بحث، در خصوص حدیث "لاضرر" است، و آنچه شیخ الشریعة از آراء دانشمندان لغت آورده که نفی را در اینجا به معنای نهی دانسته اند، بر این امر دلالت دارد که مقصود از نفی در خصوص این حدیث ، نهی است. زیرا در نزد علماء لغت، گاهی نفی به معنای نهی می آید.

البته ممکن است به این پاسخ نیز اعتراض شود. زیرا احتمال دارد دانشمندان علم لغت در این مقام، در صدد بیان مقاصد و برداشتهای محتمل حدیث یادشده باشند، نه در صدد بیان مستعمل فیه.

اعتراض ها و جواب های دیگری نیز در این زمینه امکان پذیر است، ولی به خاطر رعایت اختصار ، به این مقدار، بسنده می کنیم.

*****

قاعده "لاحرج"

ما جعل الله علینا من حرج

لقول ربّنا وأخبارالحجج

پیشگفتار

قاعده "لاحرج" یا به عبارت دیگر "نفی حرج"، از جمله قواعد عام فقهی است که نقش مهمّی در بسیاری از ابواب فقه اسلامی دارد.

قبل از اینکه وارد مبحث مدارک و مفاهیم این قاعده شویم، سزاوار است در باره مراتب و درجات "حرج" و انواع آن، بحث کنیم.

مراتب و اقسام حرج، بدین شرح است:

1حرج به معنای آنچه انسان ، طاقت و قدرت انجام دادن آن را ندارد.

2حرج به معنای آنچه موجب خسارت بزرگ جانی، مالی یا از نظر عرض و آبروی انسان می شود.

3حرج به معنای آنچه موجب مشقّت شدید است.

نوع اوّل، یعنی حرج به معنای آنچه انسان، طاقت و قدرت انجام دادن آن را ندارد، قطعا و مسلّما در

شریعت اسلامی، نفی گردیده است، و نیاز به بحث ندارد.

نوع دوّم، یعنی آنچه موجب خسارت و ضرر بزرگی در مال، جان، یا آبروی انسان می باشد، از موارد قاعده "لاضرر" است که در جای خود، مورد بحث قرار گرفته است، و نیازی به طرح آن در مبحث قاعده "لاحرج" نیست.

بنا بر این، نوع سوّم ، یعنی حرج به معنای آنچه موجب مشقّت شدید است، موضوع بحث ما در این رساله می باشد.

دانشمندان و فقهای مسلمان، برای اثبات نفی حرج به معنای مذکور، به ادلّه چهارگانه، یعنی قرآن، سنّت، اجماع و عقل، استدلال کرده اند.

*****

دلائل قرآنی

به منظور اثبات نفی حرج در اسلام، آیات شریفه ذیل، مورد تمسّک قرار گرفته اند:

آیه اوّل

نخستین آیه برای اثبات قاعده "لاحرج"، سخن خداوند در سوره مبارکه حج، آیه 78 است که چنین می فرماید:

"وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللهِ هُوَ مَوْلاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ."

یعنی: "حق مبارزه در راه خدا را به جای آورید، او شما را برگزیده و در امر دین، حرج و مشقّت بر شما قرار نداده است.

این، آیین پدر شما ابراهیم است. او شما امت را پیش از این و در اینجا مسلمان نامیده تا پیامبر خدا بر شما و شما بر سایر خلق خدا، شاهد و گواه باشید، پس نماز را به پا دارید و زکات بدهید و به خدا متوسل شوید، که او مولای شماست، و چه خوب مولا و یاوری است."

این آیه شریفه به صراحت، هرگونه حرج را در دین اسلام، نفی می کند.

آیه دوم

قرآن مجید در آیه ششم از سوره مائده، چنین می فرماید:

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مَّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ

اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ."

یعنی: "ای اهل ایمان ! هنگامی که برای نماز بر می خیزید، صورت و دست هایتان را تا آرنج بشویید و سرتان و روی پاهایتان را تا برآمدگی پشت پا مسح کنید. و اگر جُنُب بودید، طهارت کنید. و اگر بیمار یا مسافر بودید یا یکی از شما قضای حاجت کرد یا با زنان آمیزش نمود و آبی نیافت، بر روی زمینی پاک، تیمم کنید و قسمتی از صورت و دست هایتان را مسح نمایید.

خداوند نمی خواهد بر شما حرج و مشقت قرار دهد، بلکه می خواهد شما را پاک کند و نعمتش را بر شما تمام نماید، باشد که سپاس گزار شوید."

همانطور که ملاحظه می شود، نفی حرج ، با صراحت در این آیه کریمه قرآن، بیان گردیده است.

این آیه شریفه ، به سه مورد به شرح ذیل که نباید حرج باشد و در صورت وجود مشقّت، تیمّم در آن موارد کافی است، اشاره دارد:

- اینکه مکلّف ، مریض باشد.

- اینکه مسافر باشد.

- اینکه آب لازم را بدست نیاورد.

در اینجا ممکن این پرسش مطرح شود که نداشتن آب چه ارتباطی با حرج و مشقّت دارد؟

پاسخ این پرسش این است که مقصود از نیافتن آب، عدم آن به صورت مطلق نیست، بلکه ممکن است آب وجود داشته باشد ولی به خاطر دوری آن و یا موانع رسیدن به آن، تحصیل آن آب برای وضو یا غسل، ملازم با تحمّل مشقّت و عسر و حرج باشد. آیه شریفه، لزوم تحمّل چنین حرجی را نفی می فرماید.

آیه سوم

همچنین در آیه شریفه 185 از سوره بقره، چنین می خوانیم:

"شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ اللّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ."

یعنی: "ماه رمضان، ماهی است که قرآن در آن نازل شده برای راهنمایی مردم و برای بیان هدایت و تشخیص حق از باطل، پس هر که ماه رمضان را درک کند، باید روزه بگیرد، و هر که مریض یا مسافر باشد، درماه های دیگر روزه را قضا کند .

خداوند برای شما آسانی می خواهد، نه سختی و مشقّت. و این عدد روزه را تکمیل کنید و خداوند را به خاطر هدایت شما، بزرگ شمارید، باشد که سپاسگزار شوید."

در این آیه شریف نیز، "عُسر" به معنای سختی و مشقّت، نفی شده است.

پرسشی که در اینجا ممکن است مطرح شود این است که آیا مقصود از نفی عسر و مشقّت در این آیه مخصوص موارد روزه است، یا عمومیّت دارد؟

زیرا در صورتی که نفی عسر و سختی در این آیه به موارد روزه گرفتن اختصاص داشته باشد، نمی توان از

آن به عنوان سندی برای اثبات قاعده کلّی "لاحرج" استدلال کرد.

پاسخ این سؤال بدین صورت است که عبارت "يُرِيدُ اللّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ" در مقالم تعلیل و بیان دلیل آمده است، و تعلیل، مفید عموم است.

آیه چهارم

در آیه 286 از سوره بقره، چنین آمده است:

"لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا

وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلاَنَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ."

یعنی: " خدا هیچ کس را تکلیف نمی کند مگر به اندازه توانایی او. کارها و دستاوردهای خوب هر فرد به سود او و کارهای بدش نیز به زیان اوست. پروردگارا، ما را نسبت به کارهای خطایی که به خاطر نسیان یا اشتباه انجام داده ایم مؤاخذه مکن. پروردگارا، بار گران و طاقت فرسا بر دوش ما حمل نفرما ، چنانکه بر پیشینیان ما حمل فرموده ای. پروردگارا، آنچه بیش از توان و طاقت ما هست را بر دوش ما قرار نده، ، و ببخش ما را و بیامرز ما را، و بر ما رحمت فرما. تو مولا

و سرور ما هستی، پس ما را بر گروه کافران یاری فرما."

کلمه "اِصر" در این آیه شریفه، به معنای بار سنگین و دشواری است. بنا بر این، عبارت "ولاتحمل علینا اِصرا" بر فقدان آنچه موجب حرج و مشقّت در انجام تکالیف شرعیه می شود دلالت دارد.

از آنجا که کلمه "اصر" در این آیه کریمه در سیاق سلب و نفی آمده است، مفید عموم است.

علاوه بر این، محقق نراقی در کتاب "عوائد الأیام" و محقق بجنوردی در کتاب "القواعد الفقهیة" ، عبارت

"لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا" را که در صدر آیه آمده است، دلیلی دیگر بر قاعده "لاحرج" دانسته اند.

*****

دلائل روایی

برای اثبات قاعده نفی حرج، به روایات فراوانی استدلال شده است و ما در اینجا، نمونه هایی از آنها را به عنوان مثال، از نظر گرامی شما می گذرانیم.

از میرزای آشتیانی (رحمه الله) صاحب کتاب "بحر الفوائد" نقل شده است که در "رسالة نفي الحرج" قائل به تواتر روایات وارده در این باب بوده است.

حدیث اوّل

در حدیث پنجم از باب 39 از ابواب وضوء در کتاب وسائل الشیعه، چنین آمده است:

"ما رواه شيخ الطائفة باسناده إلى عبد الاعلى مولى آل سام، قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام : عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعى مرارة ، فكيف اصنع بالوضوء ؟ قال : يعرف هذا و أشباهه من كتاب

الله عز و جل ، قال الله تعالى : (ما جعل عليكم في الدين من حرج) ، امسح عليه."

یعنی: شیخ طوسی با اسناد خودش ، از "عبد الأعلى مولى آل سام" نقل کرده که می گوید:

به امام صادق (ع) عرض کردم: به زمین خوردم و ناخن من کنده شد، پس بر انگشت خودم پارچه یا دوا قرار داده ام. چگونه وضو بگیرم؟

امام فرمود: حکم این مورد و موارد مشابه آن، از قرآن مجید فهمیده می شود. خداوند می فرماید: "خدا در دین برای شما حرجی قرار نداده است" (ما جعل عليكم في الدين من حرج). پس آن را مسح کن.

سند حدیث

این حدیث نیز، صحیح السند است ، ولکن ملاحظه ای که در اینجا وجود دارد این است عبد الأعلی مولی آل سام، مورد توثیق علماء رجال به صورت قوی قرار نگرفته، مگر از نظر کشّی که او را به خوبی توثیق کرده است.

اما این ملاحظه و اعتراض را می توان به این صورت پاسخ داد که علاوه بر توثیق کشّی، یکی از راویان این حدیث، حسن ابن محبوب است که از جمله اصحاب اجماع می باشد .

در علم رجال به اثبات رسیده است که آنچه از نظر "اصحاب اجماع" صحیح باشد، به اجماع همه فقهای شیعه، به عنوان حدیث صحیح تلقّی می گردد.

بنا بر سخن کشّی که از بزرگان علم رجال است، اصحاب اجماع از محدّثان شیعه، هیجده نفر از اصحاب امام باقر و امام صادق و امام کاظم و امام رضا - علیهم السلام - هستند.

شش نفر نخست، از اصحاب اوّلیه امام باقر و امام صادق علیهما السلام هستند که عبارتند از:

- زرارة ابن أعین
- معروف ابن خرّبوذ

•بريد ابن معاوية

•أبو بصير الأسدي

•الفضيل ابن يسار

•محمد ابن مسلم الطائفي

شش نفر دیگر، از اصحاب جدید آن دو امام بزرگوار

می باشند که عبارتند از:

•جميل ابن درّاج

•عبد الله ابن مسكان

•عبد الله ابن بكير

•حمّاد ابن عثمان

•أبان ابن عثمان

•حمّاد ابن عیسی

اما شش نفر دیگر ، از اصحاب امام کاظم و امام رضا علیهما السلام هستند که عبارتند از:

•یونس ابن عبد الرحمان

•صفوان ابن یحیی بیاع السابري

•محمد ابن أبي عمیر

•عبد الله ابن مغیرة

•الحسن ابن محبوب

•أحمد ابن محمد ابن أبي نصر

دلالت حدیث

اما دلالت این حدیث بر قاعده نفی حرج، بسیار روشن است، زیرا امام علیه السلام، به این نکته اشاره می فرماید که با وجود آیه شریفه (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)، نیازی به سؤال راوی وجود ندارد، بلکه این مورد و امثال آن را می توان از آیه یادشده از قرآن مجید استنباط نمود.

حدیث دوم

از امام صادق علیه السلام در حدیث 14 از باب نهم از ابواب آب مطلق از کتاب وسائل الشیعه روایت شده است که فرمود:

دین الهی، دارای ضیق و تنگی نیست، زیرا خداوند می فرماید: "مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ."

بنا بر این، امام علیه السلام ، هرگونه حرج و تنگی (یعنی آنچه موجب دشواری می شود) را در دین الهی نفی فرموده و به منظور اثبات آن، به سخن یادشده خداوند در قرآن مجید، استدلال فرموده است.

حدیث سوم

روایت دیگر، حدیث پنجم از باب نهم از ابواب آب مضاف از کتاب وسائل الشیعه، از امام صادق علیه السلام است که در باره شخص جنبی است که غسل

می کند و آب را از داخل ظرف بر می دارد و به خود می پاشد، فرمود :

"لابأس، ما جعل عليكم في الدين من حرج."

یعنی: اشکالی ندارد، خداوند بر شما در دین، حرجی قرار نداده است.

این حدیث، از نظر سند، صحیح است و اشکالی بر آن وارد نیست .

حدیث چهارم

در حدیث 11 از باب نهم از ابواب آب مطلق در کتاب وسائل الشیعه، از امام صادق علیه السلام چنین

آمده است که در پاسخ به سؤالی در باره شخص جنب و کیفیت غسل کردن او می فرماید:

هذا مما قال الله تعالی (ما جعل علیکم في الدین من حرج).

یعنی: این امر، از باب آیه شریفه قرآن در نفی حرج است که می فرماید: خداوند حرجی را در دین بر شما قرار نداده است.

حدیث پنجم

همچنین، در حدیث پنجم از باب هشتم از ابواب آب مطلق در کتاب وسائل الشیعه از امام صادق علیه السلام روایت شده که در پاسخ سؤالی در باره مرد

جنبی که به آب کمی در جاده می رسد و می خواهد با آن آب غسل کند، ولی ظرفی که آن آبها را جمع کند ندارد و دستانش نیز آلوده هستند، امام فرمود :

"يضع يده ثم يتوضا ثم يغتسل ، هذا مما قال الله عز و جل: (ما جعل عليكم في الدين من حرج."(

یعنی: دست خود را قرار می دهد ، سپس وضو می گیرد و آنگاه غسل می کند. این گونه موارد، از جمله اموری است که خدای عزّوجلّ فرموده است (خداوند در دین بر شما حرجی قرار نداده است).

حدیث ششم

از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که راوی می گوید: از ایشان در باره مردی پرسیدم که به بازار می رود و جبّه فراء می خرد، ولی نمی داند که آیا تزکیه شده و پاک است یا نه، آیا نماز خواندن در آن صحیح است؟

ایشان فرمودند :

"نعم ، لیس علیکم المسألة" ، ثمّ اشتشهد بکلام الإمام الباقر (ع) و قال: إنّ أبا جعفر (علیه السلام) کان

يقول: إنّ الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم ، إنّ الدين أوسع من ذلك .

(وسائل الشيعة، حديث سوم از باب 50 از أبواب النجاسات)

يعنى: آرى، نياز به اينگونه پرسش ها نيست .

آنگاه به اين سخن امام باقر عليه السلام استدلال كردند كه فرموده است: خوارج نهروان به خاطر نادانى خودشان، بر خودشان سخت گرفتند. دين، از اين موارد، وسيع تر است.

اين حديث شريف ، علاوه بر دلالت بر نفى حرج، به اين نكته اشاره دارد كه در اين موارد، نيازى به سؤال و تحقيق كردن نيست. به خاطر اينكه قاعده كلى نفى حرج، اينگونه مسائل را پاسخ مى دهد.

این بود، نمونه هایی از احادیث و روایات اسلامی که به آنها در مقام اثبات نفی حرج، استدلال شده است.

*****

استدلال به اجماع

گروهی از فقهاء مانند صاحب فصول، در مورد قاعده نفی حرج، به اجماع علماء شیعه تمسّک کرده اند. گروهی دیگر، مدّعی اجماع همه مسلمین اعمّ از شیعه و اهل تسنّن گردیده اند.

اما محقق لنکرانی بر آن است که این ادّعای اجماع منقول، نمی تواند دلیلی برای اثبات قاعده کلی نفی حرج باشد، زیرا اجماع منقول، حجیت ندارد.

علاوه بر اینکه بعضی از علماء مانند صاحب وسائل الشیعه - چنانکه در کتاب "الفصول المهمّة" آمده است، بر آنند که نفی حرج که در روایات آمده است،

مجمل است و قدر متیقّن از آن، نفی تکلیف بما لایطاق و غیر المقدور است. اما غیر از این مورد، تقریبا همه تکالیف الهی شامل نوعی مشقّت و حرج هستند، بلکه کلمه "تکلیف" یعنی قرار دادن دیگری در کلفت و دشواری.

روشن است که تکلیف بما لایطاق، خارج از محل بحث ما در زمینه قاعده نفی حرج است. زیرا تکلیف بما لایطاق، عقلا محال است و حتی از نسبت به موالی عرفی هم غیر ممکن است، چه رسد به حکیم علی الاطلاق.

محقق لنکرانی چنین می افزاید: بعضی از علماء شیعه مانند یکی از اساتید شیخ انصار، قاعده نفی حرج را از جمله قواعد عقلی مسلّم دانسته که قابل تخصیص نیست، زیرا دلیل عقلی را نمی توان مورد تخصیص قرار داد. برخی دیگر بر آنند که این قاعده دلیل شرعی است نه عقلی، ولی تخصیصی بر آن وارد نگردیده است. زیرا خصوصیتی در آن است که مانع از هرگونه تخصیص می شود .

قول دیگری نیز در این زمینه وجود دارد و آن اینکه این قاعده مورد تخصیص بسیاری قرار گرفته است. شیخ انصاری از قائلان به این نظریه است .

بنا بر آنچه گفته شد، با وجود اینهمه اختلاف نظر در باره ماهیت قاعده نفی حرج، نمی توان ادّعای اجماع همه علماء و فقهاء بر حجیت نفی حرج را به عنوان دلیلی مستقل از کتاب و سنّت پذیرفت. زیرا حجیّت اجماع از باب کشف رأی معصومین علیهم السلام است. روشن است که با وجود اختلاف نظر فقهاء در زمینه ماهیت حرج و معنای قاعده نفی حرج، رأی معصومین با ادّعای اجماع حتّی به نحو قضیه موجبه جزئیه هم کشف نمی گردد. علاوه بر اینکه تحقق موجبه جزئیه نیز، در موردی که مقصود از استدلال

به قاعده کلی در موارد مختلف است، مفید فایده نمی باشد.

علاوه بر آنچه بیان شد، اجماع حتی بر فرض تحقق آن در محل بحث ما، امر تعبّدی نیست، بلکه محتمل المدرکیّة است. زیرا احتمال دارد استناد اهل اجماع، به دلائل موجود از کتاب و سنّت در خصوص قاعده نفی حرج باشد.

حاصل کلام اینکه اگر فرض شود اجماع محصّل و قطعی در نزد فقیهی حاصل گردیده و محتمل المدرکیّة نباشد، برای او می تواند دلیلیت داشته باشد، ولی در

غیر این صورت، نمی توان به اجماع مورد ادّعا، در خصوص قاعده نفی ضرر تمسّک نمود.

*****

استدلال با دلیل عقلی

استدلال به حکم عقل برای اثبات قاعده نفی حرج، مبتنی بر آن است که شامل تکلیف بما لا یطاق و عدم آن باشد.

در حالت اول، یعنی در صورتی که شامل تکلیف بما لا یطاق باشد، روشن است که عقل به محال بودن اینگونه تکلیف، حکم می کند. بنا بر این، می توان گفت: عقل بر قاعده نفی حرج به صورت موجبه جزئیه، دلالت دارد.

ولی اگر بگوییم قاعده یادشده شامل موارد تکلیف بما لا یطاق نمی شود، بلکه فقط شامل دیگر تکالیف

دشوار و مشقّت بار می گردد، در این صورت، حکم عقل برای اثبات این قاعده، دخالتی نخواهد داشت.

در پرتو آنچه گذشت روشن می گردد که به منظور اثبات قاعده نفی حرج، تنها باید به ادلّه مستحکمی که از قرآن و سنّت بیان شد، اکتفاء شود.

*****

تشریح عنوان "حرج"

کلمه "حرج" در لغت عربی به معنا ضیق و تنگی آمده است. در اینجا، توضیحات بیشتری را با استناد به سخن دانشمندان علم لغت و دیگر علماء، از نظر گرامی شما می گذرانیم.

معنای "حرج" درلغت

ابن اثیر در کتاب "النهایة" چنین می گوید:

"إنّ الحرج في الأصل الضيق، ويقع على الإثم و الحرام، إلاّ أ نّ المعنى الأصلي للكلمة هو الضيق ، وأمّا معنى الإثم والحرام فهو ليس أصلاً. و قيل: الحرج ، أضيق الضيق. أي لامطلق الضيق ، بل الضيق الشديد".

یعنی: حرج در اصل، به معنای ضیق و تنگنا هست، و گاهی به معنای گناه و حرام هم می آید، اما اصل در معنای آن، ضیق است، و گناه و حرام، اصل در معنای حرج نیست. گفته شده است که حرج، تنگترین تنگناهاست، نه فقط مطلق ضیق، بلکه تنگنای شدید.

طریحی نیز در کتاب "مجمع البحرین"

چنین می گوید:

"قوله تعالى: جعل عليكم في الدين من حرج، أي ما ضيّق ."

یعنی: حرج در آیه شریفه که در باره نفی حرج آمده است، به معنای آنچه موجب تنگی و مشقّت است می باشد.

سپس می گوید:

"وفي كلام الشيخ علي بن إبراهيم وهو من الأدباء واللغويين، الحرج: الذي لا مدخل له ، والضيقة: ما له مدخل . إذن الضيق فيه مندوحة ومهرب ، و أمّا الحرج فلا مفرّ منه و لا مهرب. "

یعنی: در کلام شیخ علی ابن ابراهیم که از ادیبان و علماء لغت است چنین آمده است که

حرج آنست که مدخلی ندارد، ولی ضیق، دارای مدخل است. بنا بر این، در ضیق، راه فرار وجود دارد ولی در حرج، هیچ راه فراری نیست.

جوهری نیز، در کتاب "الصحاح" چنین می گوید:

"مكانٌ حرج: أي ضيّق. و قد يستعمل كلمة الحرج بمعنى الإثم. "

یعنی: مکان دارای حرج، یعنی تنگ. گاهی هم کلمه حرج به معنای گناه می آید.

فيروزآبادي در کتاب "القاموس المحيط" می گوید :

"الحرج: المكان الضيق الكثير الشجر."

یعنی: حرج، مکانی تنگ را گویند که دارای درختان بسیار و تنیده در هم است.

راغب اصفهاني در کتاب "المفردات" چنین می گوید:

"أصل الحرج والحراج ، هو مجتمع الشيء و تصوّر منه ضيق بينها ، فقيل للضيق حرج ، وللإثم حرج . "

یعنی: حرج و حراج در اصل، به معنای محل گردآوری اشیاء است. از این امر تصوّر شده که ضیق و مشقت در میان است. پس به ضیق و تنگی گفته شده حرج. و به گناه هم گفته شده حرج.

معنای کلمه حرج درقرآن

این کلمه در چند جای قرآن مجید به شرح ذیل آمده است:

الف – در آیه 125 از سوره أنعام :

"وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً."

یعنی: هرکه را بخواهد گمراه سازد، سینه او را تنگ و دارای حرج می سازد.

کلمه حرج در اینجا به معنای ضیق است و دلالت بر تأکید می کند.

ب – در آیة 2 از سوره أعراف:

"فَلاَ يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ."

یعنی: پس در سینه تو حرجی از آن نباشد.

حرج در این آیه شریفه نیز، به معنای ضیق و تنگی است، در مقابل شرح صدر.

ج – در آیه 61 از سوره نور چنین آمده است:

"لَيْسَ عَلَى الأَعْمَى حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ."

یعنی: بر نابینا و فردی که لنگ و مریض است، حرجی نیست.

ممکن است کلمه حرج در این آیه شریفه نیز، حمل بر ضیق و مشقّت شود. زیرا شارع مقدّس نمی خواهد بر

این افراد سخت بگیرد و با وضع احکامی که انجام آنها برای این افراد دشوار است، آنان را به مشقّت بیندازد.

اما برخی از مفسّران بر آنند که مراد از حرج در این آیه، گناه است که معنای مجازی حرج می باشد .

اما اعتراضی که بر این دسته از مفسّران وارد می شود این است که دلیلی بر حمل این کلمه بر معنای مجازی آن وجود ندارد، در حالی که امکان حمل آن بر معنای حقیقی که ضیق و مشقّت است، فراهم است.

*****

ضمیمه دوم

اسلام مدرن و تدوین قانون اساسی

حکومت از دیدگاه اسلام مدرن، باید تبلور آرمان های یک ملت باشد که به خود سازمان می‌دهد تا در پرتو آزادی، عدالت، استقلال، اخلاق انسانی، حفظ حقوق همه شهروندان، قانون محوری، رسیدگی به اقشار آسیب پذیر جامعه، و دیگر ارزش های بالنده انسانی، راه اداره و توسعه امور اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کشور را با تکیه بر اراده و خواست مردم، هموار سازد.

بر این اساس، اصول اساسی کشورداری در قالب قانون اساسی اسلام مدرن، در کتابی مستقل با همین عنوان، تبیین گردیده است. در اینجا، به منظور ارائه الگویی پیشنهادی ، جهت آشنایی با نظام کشورداری بر اساس نظریه "اسلام مدرن" چکیده ای از نوشتار یادشده را به عنوان ضمیمه، از نظر شما می گذرانیم.

فصل اول: اصول کلی

اصل اول:حکومت در اسلام مدرن، جمهوری مردمسالار اسلامی است که بر اساس اعتقادات و ارزش های ملی و دینی و فرهنگی ملت ، با همه پرسی سراسری در سطح کشور، برقرار می گردد.

اصل دوم:جمهور مردمسالار اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به:

1. خداوند یکتا

2. نبوت انبیاء الهی و رسالت پیامبر خاتم (ص)

3. عدل الهی

4. معاد و رستاخیز امت ها

5. امامت و هدایت پیشوایان فرزانه و پاک

6. مردمسالاری در کشورداری

7. آزادی مردم در محدوده قوانین مصوب نمایندگان ملت

8. کرامت انسان

9. استقلال و نفی هرگونه سلطه پذیری

10. مشارکت عموم مردم در سرنوشت کشور.

11. مبارزه با فقر و حمایت از نیازمندان

12. همبستگی ملی

13. پاسخگویی همه مسئولان و کارگزاران حکومت در برابر مردم

14. تساوی همه مردم در برابر قانون و نفی تبعیض نژادی ، قومی، مذهبی و جنسیتی.

15توسعه جامع در همه ابعاد آن ، شامل: توسعه سیاسی، توسعه اقتصادی، توسعه اجتماعی و توسعه فرهنگی.

16. حاکمیت قانون.

اصل سوم: دولت جمهور مردمسالار اسلامی موظف است در راستای تحقق اهداف مذکور در اصل دوم، همه امکانات خود را در زمینه های ذیل، به کار برد:

1. ایجاد فضای مساعد در سطح کشور برای رشد فضایل اخلاقی و سلامت نفس و مبارزه با مظاهر فساد، ظلم ، و تباهی.

2. ارتقاء سطح آگاهی جامعه از طریق توسعه رسانه های آزاد و دستگاه های ارتباط جمعی.

3. آموزش و پرورش رایگان برای همه فرزندان کشور .

4. اهتمام بالغ در امر تحقیقات و پژوهش های علمی و ایجاد زمینه های لازم در جهت ابتکار و نو آوری در تمام زمینه های علمی، فنی، از طریق تأسیس و تقویت مراکز تحقیق و تشویق نخبگان و محققان و تلاش برای حفظ سرمایه های علمی انسانی در کشور و برنامه ریزی برای پیشگیری از فرار مغزها.

5. فراهم ساختن زمینه های لازم برای مشارکت عموم مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی.

6. تضمین استقلال کشور و طرد استعمار و سلطه اجانب و نفی نفوذ بیگانگان در امر کشورداری و

تصمیم گیری های مسئولان کشوری و لشکری. هیچ یك از مقامات رسمي کشوري و لشکري, نمایندگان و مأموران عالیرتبهٔ نظام ، اعضاء نهادهای قانگذاری و قضایی ، مجاز به دریافت مقرري، حقوق، لقب، هدیه، یا نشان افتخاري از هیچ دولت خارجي نیستند.

7. مبارزه با استبداد و خودکامگی و قانون شکنی فردی و حزبی و جناحی در امر کشورداری.

8. تضمین آزادی های سیاسی ، اجتماعی، فرهنگی و آزادی بیان ، و آزادی مطبوعات و رسانه ها بر مبنای قانون.

9. وضع قوانین در جهت نفی تبعیض های نژادی ، قومی، مذهبی، و جنسیتی ، و زمینه سازی برای ارتقاء عموم افراد ملت به صورت عادلانه در جهت نیل به دستاوردهای مادی و معنوی.

10. سازماندهی نظام اداری کشور بر مبنای علمی و تخصصی و کارآیی و پاسخگویی در برابر قانون.

11. استحکام و تقویت بنیه دفاعی و نظامی در همه ابعاد، به منظور حفظ استقلال و تمامیت ارضی و محافظت از مرزهای خاکی ، آبی و هوایی کشور ، و تامین امنیت عموم مردم و مقابله با هرگونه حمله نظامی بیگانگان.

12. بنیانگذاری نظام اقتصادی کشور بر اساس "اقتصاد توسعه" که "رشد اقتصادی" را همگام با "عدالت در توزیع" به پیش می برد، و هدف اعلای آن، ارتقاء شاخص های اقتصادی و ریشه کن کردن فقر در جامعه و گسترش رفاه اجتماعی برای عموم مردم و احقاق حقوق همه اقشار ملت می باشد.

13. تامین خودکفایی کشور در عرصه های دانش، فناوری، صنعت، کشاورزی، امور نظامی، و دیگر زمینه های لازم.

14. تضمین تساوی همه افراد ملت در برابر قانون و تامین حقوق عموم مردم اعم از مرد و زن، و تامین امنیت برای همه مردم.

15. تحکیم اصول برادری و برابری و تقویت حس همیاری و مسئولیت پذیری و همبستگی ملی در جامعه.

16. توزیع منطقی قدرت بر مبنای اصل تفکیک قوا.

17. شایسته سالاری و تخصصی شدن ساختارها از طریق تربیت کادر متخصص و سپردن امور به مدیران لایق.

18. ارتقاء توانایی نظام در ایجاد انسجام میان ارزش ها و عملکردها.

19. پیاده کردن سیاست گفتگو ، تفاهم ، احترام متقابل و تنش زدایی در همه عرصه های کشوری ، منطقه ای و بین المللی.

20. استقبال از نوگرایی و کثرت گرایی سیاسی.

21. ترجیح منافع و مصالح ملی بر کلیه گرایشهای جناحی ، گروهی ، حزبی، قومی و غیر آن .

22. اتخاذ سیاست سماحت، مدارا و شکیبایی در تعامل با مسالمت جویان در عرصه های داخلی و خارجی.

23. بالا بردن کارایی دستگاه دیپلماسی کشور بر مبنای کارشناسی دقیق ، ابتکار در عمل ، توانایی مدیران و

اقدام بهنگام ، در جهت تأمین منافع ملی در منطقه و در سطح بین المللی.

24. تقویت پایه های اصلی مردمسالاری به شرح زیر:

- انتخابات آزاد و تعیین رهبران و کارگزاران نظام بر مبنای رأی مرد.

- فراهم ساختن زمینه مشارکت مردم در توسعه همه جانبه کشور.

- پاسخگو بودن مسئولان در تمام رده های حکومتی در برابر مردم.

- آزادی افراد ، رسانه ها و دستگاه های ارتباط جمعی در نقد حکومت و کارگزاران آن، بر اساس قوانین و مقررات مصوب نمایندگان مردم.

- فعال شدن سازمانهای مردمی و غیر دولتی (NGO)، در چهار چوب قوانین ، و فراهم ساختن زمینه های لازم توسط دولت جهت بازدهی بهتر آنها در راستای منافع ملی.

اصل چهارم :کلیه قوانین و مقررات مدنی، قضایی، مالی و اقتصادی، سیاسی، اداری، فرهنگی، نظامی، و غیر اینها باید بر اساس آرمان های بلند انسانی که عصاره دین اسلامند، مانند عقلانیت، عدالت، حریّت، محبّت،

رحمت، سماحت، مدارا، مکارم اخلاق، کرامت انسان، صلح جویی، مراعات حقوق بشر، و دیگر ارزش های آرمانی انسان، و با مراعات مبانی علمی و اجتهاد عالمانه و عادلانه ، توسط نمایندگان منتخب مردم، تبیین و تفسیر گردد.

فصل دوم: منشور حقوق و آزادی ها

اصل پنجم: همه مردم کشور از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان، مذهب، جنسیت و مانند اینها موجب تبعیض نخواهد بود.

حقوق و آزادی های بنیادین:

اصل ششم:

مهمترین حقوق و آزادیهای اساسی که حکومت باید در چهارچوب قانون محترم شمارد و با تمام امکانات خود از آنها حراست نماید ، به شرح زیر می باشد:

1. حق حیات و سلامتی به عنوان یکی از طبیعی ترین حقوق انسان ها که خداوند برای انسان ها خواسته است.

2. آزادی اندیشه و عقیده به عنوان یکی از اساسی ترین انواع آزادی انسان از یوغ بندگی و بردگی دیگران.

3. آزادی بیان و مطبوعات به منظور ارزیابی رفتارهای حکومت و انتقاد سازنده از آنها، جهت پیشگیری از استبداد و خود محوری حاکمان.

4. آزادی همایش ها و اجتماعات مسالمت آمیز در چهارچوب قانون.

5. آزادی تشکیل احزاب ، انجمن ها ، جمعیت ها و اتحادیه ها در جهت کثرت گرایی سیاسی.

6. آزادی انجام امور دینی و فرهنگی به صورت مسالمت آمیز و تضمین حقوق پیروان ادیان و مذاهب.

7. آزادی انتخاب شغل در چهار چوب قانون.

8. آزادی در شیوه زندگی شخصی ، تا جایی که موجب سلب حقوق دیگران و بر خلاف نظم و قانون نباشد.

9. مصونیت منازل شخصی مردم و عدم جواز ورود مأموران به خانه مردم ، مگر به حکم قانون.

10. مصونیت نامه های خصوصی و اسرار تلفنی و امثال آن و عدم کنترل آنها ، مگر در چهار چوب قانون.

11. رعایت عدالت در خصوص زنان و مراعات حقوق و کرامت آنان بر اساس قانون.

12. در نظر گرفتن اصل برائت در تعامل با مردم ، مگر اینکه خلاف آن توسط مراجع قانونی به صورت قطعی به اثبات برسد.

13. ممنوعیت خشونت و آزار و توسل به اسلحه برای اهداف عقیدتی ، گروهی، قومی و غیر آن.

14. ممنوعیت توهین و افتراء بر علیه اشخاص ، سازمانها ، گروه های نژادی و پیروان مذاهب.

حقوق قضایی:

اصل هفتم: همه شهروندان کشور، حق زندگی در پرتو امنیت و آزادی در چهارچوب قوانین و مقررات مصوب نمایندگان ملت را دارند.

اصل هشتم : هر یک از مردم کشور، که حق آنها به خاطر تجسس، مصادره غیرمنطقی، بازداشت یا زندانی شدن غیر قانونی تضییع شده باشد، باید توسط نظام و حکومت، مورد حمایت و مصونیت قرار گیرد و نسبت به وی ، احقاق حق و اعاده حیثیت صورت پذیرد.

اصل نهم :

هریک از افراد ملت، در صورت دستگیری یا بازداشت، حق دارد:

الف) در اولین فرصت، از سبب دستگیری یا بازداشت خود مطلع شود؛

ب) در کوتاه ترین زمان، از حقِ داشتن وکیل ، آگاه شود و امکان بهره مندی از کمک یک وکیل به انتخاب خودش برای او فراهم گردد؛

ج) مجاز بودن بازداشت وی از طرق قانونی بررسی شود و در صورت غیرقانونی بودن بازداشت، آزاد گردد، و احقاق حق او و اعاده حیثیت وی فراهم گردد.

اصل دهم:

هر یک از افراد مردم در صورت متهم شدن، حق دارد:

الف) علت اتهام خود را در اسرع وقت بداند؛

ب) در مدتی قانونی و منطقی به اتهام وی به صورت عادلانه و حق برخورداری از وکیل، رسیدگی شود؛

ج) در جریان بازجویی، با هیچ ابزار و روشی مجبور به اعتراف علیه خود نشود؛

د) امکان آزادی با ضمانت لازم و وثیقه معقول تا قبل از محکومیت قطعی برای او فراهم گردد، مگر با دلیل محکمه پسند.

ه) در مدت زمان متهم بودن، تا وقتی که دادگاه صالح و مستقل با مراعات مراحل دادرسی عادلانه و علنی و مراعات قوانین و مقررات مربوطه مانند حق برخورداری از وکیل و حضور هیأت منصفه (در مواردی که قوانین مصوب نمایندگان ملت لازم می داند) حکم قطعی مبنی بر مجرم بودن او صادر نشده باشد، باید بر مبنای اصل "برائت" به عنوان فرد بی گناه با وی رفتار شود.

و) در صورتی که مجازات اتهام وارده بین زمان ارتکاب جرم و زمان صدور رأی قطعی دادگاه تغییر کرده باشد،

باید قدر متیقن که کمترین مجازات است در حق او اعمال شود.

اصل یازدهم:

متهم یا مدعی و یا شاهد در صورت ناتوانی نسبت فهمیدن و سخن گفتن به زبان مورد استفاده در طول زمان بازجویی و دادرسی ، حق دارد از مترجم واجد شرایط برخوردار باشد.

اصول صیانت ازمردم

اصل دوازدهم: جان، مال، حقوق، آبرو و حیثیت اشخاص در نظام قوانین و مقررات کشور، از تعرض مصون است.

اصل سیزدهم: هرگونه تهدید، شکنجه و آزار جسمی یا روحی و روانی و امثال آن برای گرفتن اطلاعات و یا اقرار از متهم ، ممنوع و خلاف قانون است. فرد و یا دستگاهی که این قانون را زیر پا بگذارد ، مجرم است و بر مبنای مقررات و قوانین جزایی کشور، مجازات می گردد. همچنین، نظام حکومتی موظف است تا برای افرادی که قربانی آزار و شکنجه شده اند، احقاق حق نماید.

اصل چهاردهم: تفتیش عقاید و تحمیل عقیده بر افراد دیگر در همه زمینه ها ممنوع است و هیچ فردی به خاطر اعتقاداتش نباید مورد تعرض قرار بگیرد.

اصل پانزدهم: حق اعتراض به دولت و حکومت و تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها بدون اعمال خشونت و بدون حمل سلاح در نظام قوانین و مقررات مصوب نمایندگان ملت، مجاز و محفوظ است.

حکومت و نیروهای نظامی و انتظامی باید حافظ امنیت و سلامت اجتماع کنندگان و تظاهر کنندگان قانونی باشند.

فصل سوم: حقوق اجتماعی

اصل شانزدهم: حکومت در جهت نیل به توسعه اجتماعی کشور، مسئولیتهای ذیل را در قبال مردم، بر عهده دارد:

10. همگانی ساختن تسهیلات آموزشی ، پرورشی ، بهداشتی و درمانی.

11. برنامه ریزی برای رشد عموم مردم.

12. گسترش سواد آموزی به صورت فراگیر.

13. افزایش امنیت اجتماعی در همه ابعاد.

14. حفظ طراوت و شادابی جامعه و کاهش میزان اضطراب و افسردگی.

15. تقویت روح برادری ، برابری ، گذشت ، احترام به دیگران، همیاری ، شکیبایی، درستکاری، آزادگی و مراعات حقوق دیگران.

16. تضمین مایحتاج رفاهی ضروری برای همگان.

17. برنامه ریزی جهت پیشگیری از آسیبهای اجتماعی مانند بزهکاری ، اعتیاد ، تصادفات و سوانح ، آلودگی محیط زیست ، فقر (بویژه در خصوص کودکان خیابانی)، خودکشی ، فحشا ، بیماریهای روانی و مرگ و میر زودرس.

18. حاکم ساختن اصل کار و تلاش در جامعه و زدودن روحیه تن آسایی و راحت طلبی.

10- تناسب میزان سرانه سلامتی با نیازهای واقعی مردم.

11. تدوین و اجرای نظام جامع رفاه و تامین اجتماعی .

12. هدفمند کردن یارانه ها .

13. همخوانی میزان رشد جمعیت با ظرفیتها و امکانات کشور.

14. قرار دادن بنیان جامعه بر اساس نظم و انضباط اجتماعی.

نظام تأمین اجتماعی

اصل هیفدهم: نظام تأمین اجتماعی باید شامل بخشهای زیر گردد:

5- **بیمه های اجتماعی** مانند:

- بیمه خدمات درمانی.
- بیمه حوادث و سوانح.
- بیمه بیکاری.

- بیمه بازنشستگی.
- بیمه مراقبت از بیماران در محل زندگی شهروندان ارشد (خانه سالمندان).

6- **جبران خسارتهای اجتماعی** مانند:

- حمایت از قربانیان جنگ و خانواده های آنان.
- جبران خسارت زیان دیدگان به ناحق.
- جبران خسارت قربانیان جنایی.
- اعاده حیثیت اشخاص.

7- **مساعدتهای اجتماعی** مانند:

- کمکهای آموزشی و کارآموزی.
- کمک به پرورش کودکان از طریق والدین آنها.

- کمک به نیازمندان در امر مسکن.
- کمک به معلولان.

8- **حمایتهای اجتماعی** مانند:

- پرداخت کمک هزینه زندگی به خانواده های کم درآمد یا بدون درآمد.

فصل چهارم : نظام اقتصادی و مالی

اصل هیجدهم: نظام اقتصادی در حکومت مردمسالار اسلامی ، بر اساس مبانی یادشده در زیر، بنا می گردد:

1. مالکیت بر سه نوع است:

- مالکیت ملی که به کل ملت تعلق دارد.

- مالکیت خصوصی توسط آحاد مردم و شرکت های متعلق به اشخاص.
- مالکیت دولتی که توسط حکومت مدیریت می شود و منافع آن باید صرف اداره کشور شود.

ضوابط و مقررات و قلمرو و شرایط هر سه بخش مذکور را قانون مصوب نمایندگان ملت ، تبیین می کند.

اصل نوزدهم: حکومت ، مسئولیت فراهم ساختن موارد یادشده در زیر را بر عهده دارد:

1. تامین نیازهای اساسی مردم مانند مسکن، خوراک، پوشاک، بهداشت و درمان، آموزش و پرورش ، توسعه شبکه های آب و برق و گاز و اینترنت و دیگر زیرساخت

های ضروری، و فراهم ساختن تسهیلات لازم برای تشکیل خانواده.

2. ایجاد زمینه کسب و کار برای عموم مردم.

3. مراعات آزادی انتخاب شغل برای مردم در چهارچوب قانون.

4. ممانعت از استثمار و بهره کشی از دیگران.

5. جلوگیری از رانت خواری ، احتکار ، اختلاس ، معاملات ممنوعه ، و انحصار طلبی صاحبان ثروت و قدرت.

6. مراعات صرفه جویی در استفاده از منابع ، و ممانعت از تبذیر و هدر دادن اموال و امکانات کشور.

7. جلوگیری از تسلط بیگانگان بر منابع طبیعی و نظام اقتصادی کشور.

8. تامین معاش قشر آسیب پذیر جامعه.

9. صیانت از عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه.

10. الزام دستگاههای اقتصادی به امر آموزش مستمر در همه سطوح مدیریتی اقتصادی و فنی ، بر اساس آخرین دستاوردهای علمی در سطح جهان.

11. اصل قرار دادن سیاست واردات دانش ، بجای واردات کالا.

12. افزایش اعتبارات در زمینه تحقیقات و فن آوری.

13. زدودن تبعیض میان اقوام کشور و تلاش در جهت تقسیم عادلانه ثروت میان اقوام و اقشار جامعه.

14. کاستن از کمیت فعالیتهای اقتصادی دولت و افزایش کیفیت هدایتی و حمایتی و نظارتی آن در زمینه تغییر فنی توسط مؤسسه های پژوهشی و ایجاد تعادل در عرصه های تولید و مصرف و اهتمام به زیرسازیها و ساختارهای بنیادین صنعتی و ارائه اطلاعات مورد نیاز بازار.

15. هدایت فرایندهای اقتصادی توسط دولت ، به منظور کاستن تفاوتهای توزیعی میان مردم ، در حدی که از دیدگاه اقتصادی و اجتماعی قابل قبول باشد.

16. ایجاد ارتباط متقابل میان بخشهای آموزشی و مدیریتهای اجرایی اقتصادی کشور در جهت تبادل تجارب و معلومات و برآورد میزان عرضه و تقاضا در زمینه تربیت نیروی انسانی متخصص.

17. توجه به نقش اساسی عامل انسانی و توزیع مناسب سرمایه میان بخشهای صنعتی و کشاورزی.

18. برنامه ریزی در جهت رشد تولید ملی ، نسبت به مصرف ملی.

19. توجه به شاخصهای توسعه انسانی (HDI) شامل طول عمر ، امید به زندگی، میزان دانش و درآمد پایه ؛ به عنوان معیار توسعه اقتصادی پایدار ؛ در کنار توجه

به تولید ناخالص ملی (GNP) به عنوان معیار رشد اقتصادی.

20. برنامه ریزی در جهت جلوگیری از خروج سرمایه های داخلی و گسترش سرمایه گذاری خارجی ، از طریق اعطاء تضمینهای لازم و فراهم آوردن ثبات سیاسی و اقتصادی.

21. اهتمام به سیاستهای تعاونی در جهت ایجاد ساختارهای عادلانه اقتصادی ، سیاسی و اجتماعی .

22. محدود کردن واردات ، به منظور تشویق صنایع داخلی ، همگام با تضمین ارتقاء سطح کیفی محصولات ملی.

23. بهینه سازی روشهای تولید در زمینه های صنعت ، کشاورزی ، دامداری ، شیلات وغیره.

24. بالا بردن سطح تراز بازرگانی و رفع موانع صادرات.

25. اولویت دادن سرمایه گذاری صنعتی به موارد پیوند ماقبل و مابعد، مانند صنعت پتروشیمی ، ذوب آهن و امثال آن.

26. قرار گرفتن میزان سود سرمایه دار در سطحی که با سهم دستمزد از مجموع محصول خالص همخوانی داشته و با تولید کالای دستمزدی (مقدار کالایی که با دستمزد می توان خرید) متناسب باشد.

27. تنظیم نظام مالیاتی بر مبنای محاسبه دقیق و صحیح ، به نحوی که انگیزه اشتغال ، به قوت خود باقی بماند.

28. برنامه ریزی در جهت انضباط مالی و جلوگیری از اسراف ، بویژه در حوزه مصارف ارزی.

29. بالا بردن سطح اشتغال از طریق اجرای طرحهای اساسی ، مانند برطرف کردن کسری تراز تجاری و افزایش استفاده از نیروی کار در زمینه کالاهای صادراتی و مواد خام. به عنوان مثال، تقویت و توسعه پتروشیمی که موجب ایجاد اشتغال بیشتر می گردد و

در عین حال ، درآمد حاصل از فروش نفت را افزایش می دهد.

30. کاربر کردن ساختار تولید ، به منظور رشد اشتغال و نهایتا ، افزایش دستمزد واقعی نیروی کار.

31. سرمایه گذاری در زمینه تولید انرژیهای جایگزین نفت و گاز ، بویژه انرژیهای پاک.

32. مبارزه با فساد اقتصادی ، قاچاق ، رانت خواری و بازار سیاه.

33. تعادل در امر کاهش و افزایش حجم پرداختهای انتقالی رفاهی ، تا از یکسو میزان تورم کنترل شود و بهره وری صنعتی محفوظ بماند و از سوی دیگر، اختلاف

درآمد میان فقیر و غنی به صورت نامعقول افزایش نیابد.

34. برقرار ساختن پیوند مناسب میان حسابهای تولید و درآمد (از دید تقاضا) و محدوده داده ها– ستاده ها (از دید عرضه) و جریان حسابهای منابع مالی ، به منظور تدوین مدل جامع تجزیه و تحلیل برای ارزیابی دقیق پدیده هایی چون کنترل جمعیت، تاثیر افزایش قیمت مواد غذایی ، افزایش محصول کشاورزی و بالا رفتن قیمت انرژی.

35. تلاش در جهت متوازن کردن رشد اقتصادی.

36. تقویت بخش خصوصی و زمینه سازی برای مشارکت بیشتر مردم در امور اقتصادی.

37. ارتقاء روابط اقتصادی و تجاری با کشورهای دیگر.

38. گسترش نظام ارتباطات در عرصه های داخلی ، منطقه ای و بین المللی.

39. بالا بردن ارزش پول ملی .

40. اصلاح مقررات مربوط به چک و اعتبارات بانکی.

41. حمایت گسترده از بخش کشاورزی به نحوی که بتواند تولید مواد غذایی کشور را همگام با رشد جمعیت بالا ببرد و از مهاجرت روستائیان به شهرها جلوگیری کند.

42. ارتقاء سطح تسهیلات حمل و نقل زمینی، دریایی و هوایی در جهت توسعه راهها ، شبکه راه آهن ، بنادر و کشتیرانی و خطوط هوایی.

43. حمایت ویژه و قدردانی از مبتکران و اندیشمندان کشور در عرصه های صنعت ، تحقیقات و فناوری ؛ و پیشگیری از فرار مغزها.

اصل بیستم: حفظ محیط زیست که بقاء حرث و نسل (حیات گیاهی و انسانی) وابسته به آن است واجب می باشد. بنا بر این، هرگونه عملی در راستای تخریب و انهدام جنگل ها ، مراتع ، و دیگر مظاهر محیط زیست، ممنوع است.

اصل بیست و یکم: کلیه دریافتهای دولت در حساب های خزانه داری کل که بیت المال ملت محسوب می گردد، متمرکز می شود و همه پرداختها بر اساس اعتبارات مصوب نمایندگان ملت و بر مبنای قوانین و مقررات کشور انجام می گیرد.

اصل بیست و دوم: دیوان محاسبات کشور زیر نظر مستقیم نمایندگان ملت در مجلس شورای اسلامی می باشد.

اصل بیست و سوم: دیوان محاسبات به کلیه حسابهای وزارتخانه ها، بنیادها و مؤسسات و شرکتهای دولتی و همه دستگاه هایی که به نحوی از انحاء از بودجه کل

کشوراستفاده می کنند به ترتیبی که قوانین مصوب نمایندگان ملت مقرر می دارد رسیدگی و حسابرسی می‌نماید تا اطمینان حاصل شود که هیچ هزینه ای از اعتبارات مصوب تجاوز نکرده و هر بودجه ای در محل و مورد قانونی خود به مصرف رسیده باشد. دیوان محاسبات، کلیه حسابها و اسناد و مدارک حسابرسی را برابر قانون تهیه و تدوین نموده و گزارش تفریغ بودجه هر سال را به انضمام دیدگاه های تخصصی و کارشناسی به مجلس شورای اسلامی تسلیم می نماید. گزارش یادشده باید در دسترس عموم‌مردم گذاشته شود.

فصل پنجم: سیاست های فرهنگی

اصل بیست و چهارم : حکومت، وظایف ذیل را در زمینه توسعه فرهنگی کشور، بر عهد دارد:

10. اصلاح فرهنگ عمومی بر مبنای ارزشهای اصیل ملی ، دینی و فرهنگی.
11. بنیانگذاری بینش فرهنگی نسل جدید بر اساس ارزش ها.
12. بازسازی نظام آموزش و پرورش ، متناسب با مقتضیات زمان و رسالت تعلیم و تربیت.
13. ارتقاء آموزش عالی در راستای تولید علم و نوآوری.

14. گسترش فضای پژوهشی و ایجاد آفرینندگی فرهنگی.

15. برنامه ریزی در جهت شکوفایی استعدادها و شناسایی و پرورش استعدادهای درخشان در پرتو تشویق و ترغیب های مادّی و معنوی.

16. ترویج فرهنگ نظم ، قانون پذیری و وجدان کاری.

17. تقدیر از قشر اساتید و معلمان و مربّیان و فراهم کردن زمینه لازم جهت شناخت و استفاده آنان از بهترین شیوه های آموزشی و مناسبترین روشهای پرورشی.

18. تشویق و ترغیب مردم به مطالعه و کتاب خوانی و زمینه سازی جهت ترویج آن.

10- تبیین اهمیت برخورد مناسب با دیگران بر اساس احترام متقابل ، مدارا و شکیبایی ، نوع دوستی و تحمل آراء و عقاید آنان.

11. گسترش هنرهای سودمند در عرصه های سینما ، تآتر، نقاشی ، هنرهای تجسمی و مانند آنها.

12. نگهبانی از هویت فرهنگی جامعه و ارزشهای آن، همگام با حفظ بالندگی فرهنگی و استفاده صحیح از دستاوردهای دیگر تمدن ها و فرهنگ ها، از طریق افزودن کمالات دیگران بر کمالات خویش.

فصل ششم: تشکیلات نظام حکومتی

اصل بیست و پنجم : تشکیلات نظام حکومتی در اسلام ، باید بر اساس مبانی ذیل استوار گردد:

- **بیعت** (رأی مردم)
- **مشروعیت** (رضایت مردم)
- **مشورت** (مشارکت مردم در تصمیم گیری های حکومت)

اصل بیست و ششم: حاکمیت مطلق از آن خداوند متعال است. این حاکمیت در امر اداره جوامع بشری بدین معناست که :

1. خدای بزرگ، اصول اساسی هدایت بشر در هر دو عرصه مادی و معنوی را از طریق وحی الهی و فرستادن رسول خود تبیین فرموده است. (انا هدیناه السبیل).
2. خداوند ، تعیین سرنوشت مردم را در چهارچوب ارزش های بلند الهی و انسانی مانند عدالت خواهی، آزادگی، برادری و برابری، تکامل معنوی، قانونگرایی، حقوق و کرامت انسان ها، و دیگر مبانی قرآنی ، بر عهده مردم نهاده است. (ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم).

اصل بیست و هفتم: ارکان حکومت مردمسالار اسلامی عبارتند از:

- رهبری نظام
- دستگاه قانونگذاری (مجلس شورای اسلامی)
- دستگاه اجرایی (دولت)
- دستگاه قضایی (قوه قضائیه)

اصل بیست و هشتم: قوای سه گانه در حکومت مردمسالار اسلامی، مستقل از یکدیگرند و هر یک از آنها در انجام وظایف خود در چهارچوب قانون عمل می کنند.

اصل بیست و نهم: هماهنگی و ارتباط میان قوای سه گانه بر عهده رهبری نظام است.

اصل سیم: وظایف و مسئولیت های دستگاه قانونگذاری بر عهده مجلس شورای اسلامی است که از نمایندگان منتخب مردم در سراسر کشور تشکیل می گردد، و مصوبات آن بر اساس مراحلی که در اصول بعد بیان می شود ، به منظور اجراء ، به دستگاه اجرایی کشور (دولت) ، و دستگاه قضایی (قوه قضائیه) ابلاغ می گردد.

اصل سی و یکم: در صورت درخواست حد اقل دو سوم مجموع نمایندگان مجلس شورای اسلامی ، مسائل

بسیار مهم و حساس سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، و دیگر مسائل کشوری و لشکری، از طریق همه پرسی مستقیم و مراجعه به آراء عمومی ملت، به رأی همه مردم کشور گذاشته می شود.

اصل سی و دوم: مسئولت اجرایی کشور و اجرای مصوبات مجلس شورای اسلامی در زمینه اداره امور کشور، بر عهده دستگاه اجرایی (دولت) است.

اصل سی و سوم: مسئولیت قضایی کشور، بر عهده دستگاه قضایی (قوه قضاییه) می باشد که بر مبنای قوانین مصوب نمایندگان ملت، توسط این دستگاه اعمال می گردد.

فصل هفتم: دستگاه قانونگذاری

اصل سی و چهارم: نمایندگان ملت در مجلس شورای اسلامی با رأی مستقیم مردم و با رأی گیری مخفی، انتخاب می شوند. مقررات امر انتخابات و شرایط انتخاب کنندگان و انتخاب شوندگان را قانون معین می کند.

اصل سی و پنجم: دوره نمایندگی در دستگاه قانونگذاری چهار سال است. بجز دوره اول، انتخابات هر دوره باید در مدت زمانی پیش از پایان دوره قبل برگزار شود به نحوی که کشور هیچگاه بدون مجلس شورای اسلامی نباشد.

اصل سی و ششم: تعداد نمایندگان مجلس شورای اسلامی و محدوده حوزه های انتخابیه را قانون بر اساس جمعیت کشور و عوامل جغرافیایی و امثال آن، تعیین می کند.

اصل سی و هفتم: مقررات تعیین ریاست مجلس و کمیسیون ها و اداره مجلس شورای اسلامی ، توسط آئین نامه داخلی دستگاه قانونگذاری تبیین می گردد.

اصل سی و هشتم: مذاکرات، نطق ها ، و جریان رأی گیری در مجلس شورای اسلامی باید به صورت علنی از طریق رسانه های رسمی کشور به اطلاع عموم مردم برسد.

اصل سی و نهم: در صورت ملاحظات امنیتی و شرایط اضطراری، بنا به درخواست رئیس دولت، یا هیأت رئیسه مجلس شورای اسلامی ، جلسه غیر علنی تشکیل می گردد. تصمیم گیری های جلسات غیر علنی مجلس شورای اسلامی باید با حضور شورای نگهبان قانون اساسی با شد و به تصویب حد اقل سه چهارم اعضاء مجلس شورای اسلامی برسد.

گزارش و مصوبات جلسات غیر علنی، پس‌از بر طرف شدن شرایط اضطراری و رفع مخاطرات امنیتی، باید برای اطلاع عموم مردم ، منتشر شود.

اصل چهلم: نمایندگان مجلس شورای اسلامی می توانند با موافقت حد اقل یک سوم نمایندگان، خواستار حضور وزراء جهت پاسخگویی و ارائه توضیحات در مجلس شورای اسلامی شوند.

اصل چهل و یکم: مجلس شورای اسلامی در عموم مسائل کشور با رعایت اصول قانون اساسی، می تواند قانون وضع کند.

اصل چهل و دوم: مجلس شورای اسلامی نمی تواند قوانینی در تضاد با مبانی دین اسلام و اصول قانون اساسی وضع نماید.

داوری در این امر ، بر عهده شورای نگهبان قانون اساسی قرار دارد.

اصل چهل و سوم: "طرح های قانونی" به پیشنهاد حد اقل ده درصد از نمایندگان مجلس شورای اسلامی ، قابل طرح در مجلس می باشند.

دولت نیز، "لایحه های قانونی" را پس از تصویب هیأت وزیران، به منظور بررسی و تصویب نمایندگان دستگاه قانونگذاری، به مجلس شورای اسلامی تقدیم می کند.

اصل چهل و چهارم: طرح های قانونی و پیشنهادهای اصلاحی نمایندگان در خصوص لایحه های قانونی، اگر به کاسته شدن درآمد عمومی یا افزایش هزینه های

عمومی منجر شود، تنها در صورتی که راه جبران کاهش درآمد و یا تأمین هزینه جدید را معین سازند، قابل طرح در مجلس می باشند.

اصل چهل و پنجم: مجلس شورای اسلامی به عنوان تبلور نمایندگی ملت، حق تحقیق و تفحص در تمام امور کشور را دارد.

اصل چهل و ششم : قراردادها، عهدنامه ها، و کلیه موافقت نامه های بین المللی میان کشور با دولت های دیگر باید به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد.

اصل چهل و هفتم: نمایندگان مجلس شورای اسلامی حق دارند در مورد همه مسائل داخلی و خارجی کشور اظهار نظر نمایند .

در عین حال، هرگونه سخن توهین آمیز توسط نماینده و غیر او در صحن مجلس شورای اسلامی ممنوع است و در غیر این صورت، به تشخیص ریاست دستگاه قانونگذاری یا جانشین او که اداره جلسات را بر عهده دارد ، باید فردی که توهین کرده است در همان جلسه عذرخواهی کند ، و در غیر این صورت ، باید صحن مجلس را فورا برای جلسه آن روز ترک نماید.

فصل هشتم: شورای صیانت از قانون اساسی

اصل چهل و هشتم: به منظور تضمین انطباق مصوبات مجلس شورای اسلامی با اصول قانون اساسی کشور و مبانی دین اسلام، شورای صیانت از قانون اساسی با ترکیب ذیل تشکیل می گردد:

1. هشت نفر از متخصصان دانش حقوق در رشته های گوناگون حقوقی با درجه علمی حد اقل دکتری و متصف به تعهد اخلاقی و دینی که توسط نمایندگان مجلس شورای اسلامی برگزیده و تعیین می گردند.
2. هشت نفر از متخصصان علم فقه اسلامی در حد اجتهاد و متصف به عدالت و آگاهی نسبت به مسائل

سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، که توسط رهبری نظام، انتخاب و تعیین می شوند.

اصل چهل و نهم: اعضاءی شورای صیانت از قانون اساسی برای مدت پنج سال انتخاب می شوند ولی در نخستین دوره پس از گذشتن سه سال، نیمی از اعضای هر دو گروه به قید قرعه تغییر می یابند و اعضاء جدید به جای آنها انتخاب می شوند، تا امکان انتقال تجارب نظارتی توسط متنخبان قبلی و منتخبان جدید به صورت عملی، تسهیل گردد.

اصل پنجاهم: کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی بجز تصویب اعتبارنامه نمایندگان و تعیین هشت نفر

حقوقدان شورای صیانت از قانون اساسی ، باید به تایید اکثریت اعضای شورای نگهبان برسد ، تا مطابقت آن با اصول قانون اساسی و مبانی دین اسلام ، احراز گردد، در غیر این صورت، مصوبات مذکور، اعتبار قانونی ندارد.

اصل پنجاه و یکم: تفسیر اصول قانون اساسی بر عهده شورای صیانت از قانون اساسی است که باید به تصویب سه چهارم کل اعضاء آن برسد.

فصل نهم : شوراها

اصل پنجاه و دوم: به منظور افزایش مشارکت مردم سراسر کشور در سرنوشت خویش و در جهت پیشبرد

سریع طرح ها و برنامه های اقتصادی، اجتماعی، عمرانی، آموزشی، فرهنگی، بهداشتی و امثال آن، شوراهای استان ها، شهرستان ها، بخش ها و روستاها در سراسر کشور تشکیل می گردد، و اعضاء آن ها از میان مردم نواحی یادشده ، توسط مردم همان مناطق انتخاب می گردند.

ضوابط و شرایط انتخابات و حدود اختیارات شوراهای مذکور را قانون مصوب نمایندگان ملت، تبیین می نماید.

اصل پنجاه و سوم: در جهت احقاق حقوق کارگران، کشاورزان، و دیگر اصناف ، شوراهایی متشکل از

نمایندگان اصناف در واحدهای مربوطه تشکیل می گردد.

کیفیت انتخاب نمایندگان اصناف و مسئولیت های شوراهای صنفی مذکور را قانون مصوب نمایندگان ملت، معین می کند.

فصل دهم : رهبری نظام

اصل پنجاه و چهارم: انتخاب رهبر نظام با رأی مردم سراسر کشور، طی دو مرحله انجام می گیرد:

در مرحله اول، همه مردم در انتخابات سراسری و به صورت مستقیم، نمایندگان خود را در مجلس خبرگان رهبری که وظیفه شناخت و معرفی رهبر واجد شرایط را

برای نظام جمهوری مردمسالار اسلامی بر عهده دارند، برای مدت پنج سال انتخاب می کنند.

در مرحله دوم، نمایندگان منتخب مردم در مجلس خبرگان، از میان کاندیداهای این مسئولیت، فردی را که واجد همه شرایط لازم در زمینه علم و دانش، پاکی و پارسایی ، تدبیر و مدیریت ، اخلاق و معنویت ، بینش سیاسی و اجتماعی و فرهنگی ، مقبولیت عام در نزد مردم کشور ، تجربه و توانمندی جسمی و فکری، حق محوری و شجاعت و دیگر کمالات انسانی باشد، به عنوان رهبر نظام انتخاب و معرفی می نمایند.

اصل پنجاه و پنجم: رهبر نظام و مسئولان قوای سه گانه و همه مسئولان کشوری و لشکری، با سایر مردم کشور در برابر قانون ، مساوی هستند. همچنین همه آنان باید در برابر پرسش های مردم و نمایندگان آنان و خبرنگاران، پاسخگو باشند.

اصل پنجاه و ششم : ضوابط و شرایط خبرگان و کیفیت انتخاب آنان را در طول زمان، قوانین مصوب نمایندگان ملت در مجلس شورای اسلامی ، تعیین می نماید.

اصل پنجاه و هفتم : تدوین آئین نامه داخلی مجلس خبرگان بر عهده نمایندگان مجلس خبرگان رهبری می باشد.

اصل پنجاه و هشتم: مسئولیت نظارت بر عملکرد رهبر نظام به منظور حصول اطمینان از دوام و بقاء شرایط و ضوابط رهبری وی، بر عهده مجلس خبرگان رهبری است.

اصل پنجاه و نهم : مسئولیت های رهبر نظام بدین شرح است:

1. فرماندهی کل نیروهای مسلح و عزل و نصب رئیس ستاد مشترک و فرماندهان عالی نیروهای نظامی و

انتظامی، و اعلام جنگ و صلح ، و اعلام بسیج عمومی نیروها.

2. تعیین و برکناری هشت نفر از فقهای شورای نگهبان.
3. نصب و عزل ریاست دستگاه قضایی.
4. هماهنگی و حل اختلاف قوای سه گانه.
5. عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه.
6. نصب و عزل ریاست سازمان اطلاعات و امنیت کشور.
7. مرجعیت دینی نظام در مواردی که فتوای فقهی واحد و مشخصی مورد نیاز دستگاه های کشور است.

اصل شستم : هر گاه رهبر نظام از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یافاقد یکی از شرایط مذکور در صل پنجاه و چهارم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود بر کنار خواهد شد. تشخیص این‌امر بر عهده مجلس خبرگان است.

اصل شست و یکم: در صورت فوت یا استعفا و یا برکناری رهبر، مجلس خبرگان رهبری موظف است، در اسرع وقت نسبت به تعیین ومعرفی رهبر جدید اقدام کند. تا هنگام معرفی رهبر، شورایی مرکب از رؤسای قوای سه گانه (مقننه، مجریه و قضائیه) همه وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می گیرد.

فصل یازدهم : دستگاه اجرایی

اصل شست و دوم: رئیس دستگاه اجرایی در نظام های ریاستی، به عنوان رئیس جمهور، با رأی مستقم ملت به مدت چهار سال انتخاب می گردد و انتخاب مجدد او به صورت متوالی تنها برای یک دوره دیگر بلامانع است. اما رئیس دستگاه اجرایی در نظام های پارلمانی به عنوان نخست وزیر، با رأی اکثریت نمایندگان مجلس شورای اسلامی برگزیده می شود.

اصل شست و سوم: رئیس دستگاه اجرایی کشور، مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را بر عهده دارد.

اصل شست و چهارم : شرایط رئیس دستگاه اجرایی کشور بدین شرح است:

- تابعیت کشور
- صلاحیت علمی در حد دکتری یا معادل آن
- تجربه مدیریت در امور اجرایی
- امانت ، پاکی ، تدین ، و حسن سابقه
- اذعان به مبانی نظام مردمسالار اسلامی و قانون اساسی کشور

ضوابط و کیفیت انتخاب و برگزیدن رئیس دستگاه اجرایی را قانون معین می کند.

اصل شست و پنجم: رئیس دستگاه اجرایی موظف است مصوبات مجلس شورای اسلامی و نتایج همه پرسی عمومی را پس از طی مراحل قانونی و ابلاغ به وی امضاء کند و برای اجرا دراختیار مسئولان ذی ربط در قوه مجریه قرار دهد.

اصل شست و ششم: سفیران کشور در دیگر بلاد، به پیشنهاد وزیر امور خارجه و تصویب‌رئیس دستگاه اجرایی تعیین می شوند.

امضاء استوارنامه سفیران کشور و پذیرش استوارنامه سفرای بلاد دیگر بر عهده رئیس دستگاه اجرایی است.

اصل شست و هفتم: تعیین وزراء و معرفی آنان به مجلس شورای اسلامی جهت اخذ رأی اعتماد، بر عهده رئیس دستگاه اجرایی است.

تعداد وزیران و اختیارات آنان و مقررات وزارت خانه ها را قانون تبیین می نماید.

اصل شست و هشتم: ریاست هیأت وزیران ، و هماهنگی و نظارت بر وزراء بر عهده رئیس دستگاه اجرایی می باشد.

اصل شست و نهم: دارایی رهبر، رئیس دستگاه اجرایی، معاونان رئیس دولت، وزیران ، رئیس و معاونان دستگاه قضا ، رئیس و هیأت رئیسه دستگاه قانونگذاری و همسر و فرزندان آنان قبل و بعد از خدمت، توسط "کمیسیون حسابرسی مالی سران نظام" رسیدگی‌می شود که بر خلاف حق، افزایش نیافته باشد.

اصل هفتادم : "کمیسیون حسابرسی مالی سران نظام" توسط دیوان عالی کشور تشکیل می گردد. نمایندگان مجلس شورای اسلامی نیز، نماینده ای را با اکثریت آراء انتخاب می کنند تا در کمیسیون مذکور، حضور و

نظارت داشته باشد. نماینده مذکور، گزارش نظارت خود را به مجلس شورای اسلامی ارائه می دهد.

فصل دوازدهم: دستگاه قضایی

اصل هفتاد و یکم: دستگاه قضایی ، به منظور اجرای موارد ذیل، تشکیل می گردد:

1. تحقق عدالت و تضمین حقوق عامه مردم.
2. نظارت بر حسن اجرای قوانین.
3. رسیدگی به دادخواهی ها ، و حل و فصل دعاوی ، و صدور احکام قانونی در موارد لازم.

4. کشف جرم ، تعقیب و شناسایی و مجازات مجرمان بر مبنای قوانین.
5. برنامه ریزی جهت پیشگیری از وقوع جرم.
6. جلوگیری از اجرا و لغو دستورات غیر قانونی مسئولان کشور.

اصل هفتاد و دوم: بالاترین نهاد در دستگاه قضایی، دیوان عالی کشور است که از نه نفر قاضی عالیرتبه که شرایط آنان را قانون معین می کند، توسط رئیس دستگاه قضایی تشکیل می گردد. وظیفه دیوان عالی کشور ، نظارت بر اجرای صحیح قوانین در دادگاه ها و

ایجاد وحدت رویه قضایی و اجرای مسوولیت‌هایی است که بر مبنای قانون به آن محول می گردد.

اصل هفتاد و سوم: رئیس دستگاه قضایی از میان افراد واجد شرایط ذیل، توسط رهبر نظام ، به عنوان عالی ترین مقام در دستگاه قضایی ، منصوب می گردد.

1. صلاحیت علمی در حد اجتهاد در فقه اسلامی
2. عدالت و تقوا
3. آگاهی جامع نسبت به امور دستگاه قضایی و احکام قضایی اسلام
4. توانایی لازم در امر مدیریت کلان

اصل هفتاد و چهارم : مسئولیت های رئیس دستگاه قضایی عبارتند از:

1- تشکیل دادگستری

2- ارائه لوایح قضائی به مجلس شورای اسلامی جهت تصویب.

3- فراهم کردن ساز و کار لازم جهت استخدام قضاة عادل و کارآزموده و متخصص در امر قضا ، بر اساس قوانین.

4- تعیین رئیس و اعضاء دیوان عالی کشور بر اساس قوانین و مقررات.

5- پیشنهاد وزیر دادگستری به رئیس دستگاه اجرایی.

6- تعیین رئیس دیوان عدالت اداری کشور.

7- تعیین رئیس سازمان بازرسی کل کشور.

8- تعیین دادستان کل کشور با مشورت قضاة دیوان عالی کشور.

اصل هفتاد و پنجم : رئیس دستگاه قضایی، حق اعمال نظر و صدور امر و نهی به قضاة دیوان عالی کشور و دیگر قضاة را در خصوص صدور احکام قضایی آن ها ندارد.

اصل هفتاد و ششم: سازماندهی دادگاه ها و صلاحیت آن ها و شرایط و صفات قضاة را قانون تعیین می کند.

اصل هفتاد و هفتم: عزل قضاة تنها در صورت اثبات جرم آنها که موجب انفصال است، توسط رئیس قوه

قضاییه و با موافقت اکثریت اعضاء دیوان عالی کشور، امکانپذیر است.

اصل هفتاد و هشتم: رسیدگی به اتهامات و کلیه محاکمه ها باید به صورت علنی و با مراعات حقِ داشتن وکیل برای متهم و شاکی انجام شود، مگر آنکه به تشخیص محکمه، علنی بودن محاکمه در تعارض باامنیت کشور یا منافی عفت عمومی ، و یا به تقاضای طرفین دعوا در دعاوی خصوصی باشد.

اصل هفتاد و نهم : اصل در موارد اتهام، برائت متهم است، مگر اینکه جرم او با دلائل و مستندات قانونی به اثبات برسد. بنا بر این، لازم است با متهمان در طول

دادرسی و رسیدگی به اتهامات آنها تا قبل از زمان اثبات جرم و صدور حکم نهایی، با روش برخورد با افراد بی گناه، با آنها رفتار.

اصل هشتادم : شرایط و ضوابط احکام دادگاه ها و کیفیت صدور و اجرای احکام قضایی را قانون تعیین می کند.

فصل سیزدهم : سازمان رسانه ملی

اصل هشتاد و یکم : وظائف سازمان رسانه ملی عبارتند از :

1. اطلاع رسانی صحیح و دقیق به مردم بر مبنای آزادی بیان و مراعات صحت و امانت در بیان اخبار.
2. نشر دانش عمومی و مکارم اخلاق و معارف اسلامی.
3. تبیین مواضع ، قوانین، توصیه ها، و دستاوردهای بخش های مختلف نظام جمهوری مردمسالار اسلامی.
4. ایجاد فضایی مناسب برای بیان پیشنهادها و انتقادها و راه حل آنها توسط قشرهای مختلف مردم ، و فراهم نمودن زمینه پاسخگویی مسئولان نظام.
5. استفاده از متخصصان جامعه شناسی، روانشناسی، اسلام شناسی، امور آموزشی و تربیتی، و امثال آنها، در

امر برنامه ریزی و تدوین طرحها و برنامه های سازمان رسانه ملی.

6. فراهم ساختن زمینه لازم جهت حفظ نشاط، شادی ، سرزنده بودن و شادابی جامعه، از طریق تدوین و نشر برنامه های ورزشی، سینمایی ، تفریحی، سرگرمی و کمدی.

7. برنامه ریزی در جهت ارتقاء سطح فرهنگ عمومی با استفاده از کارشناسان و متخصصان فرهنگی ، علمی و دینی.

8. تقویت شناخت و التزام عموم مردم نسبت به مبانی نظام مردمسالار اسلامی با روش های عالمانه و حکیمانه.

اصل هشتاد و دوم : شورای نظارت بر سازمان رسانه ملی، مرکب از دو نماینده رئیس دستگاه قانونگذاری و دو نماینده رئیس دستگاه اجرایی و دو نماینده از جانب رئیس دستگاه قضا، وظیفه نظارت بر حسن انجام امور ریاست و دیگر مسئولان این سازمان را بر عهد دارند.

اصل هشتاد و سوم : رئیس سازمان رسانه ملی با پیشنهاد اکثریت اعضای شورای نظارت بر رسانه ملی، توسط رهبر نظام ، منصوب می گردد.

اصل هشتاد و چهارم : شرایط رئیس سازمان رسانه ملی بدین شرح است:

1. تخصص و تجربه لازم در زمینه امور رسانه ای و اطلاع رسانی.
2. تدین و پاکی.
3. توانایی در امر مدیریت کلان

فصل چهاردهم : سازمان ملی انتخابات کشور

اصل هشتاد و پنجم : سازمان ملی انتخابات کشور، وظیفه اجرای کلیه انتخابات را در نظام مردمسالار اسلامی بر عهده دارد.

اصل هشتاد و ششم: این سازمان باید نهادی غیر حزبی و فرا جناحی باشد، و مسئولان و کارگزاران آن باید به هیچ حزب و جناحی وابستگی نداشته باشند.

اصل هشتاد و هفتم : این سازمان باید نسبت به قوای سه گانه و دیگر ارکان نظام، مستقل باشد و تنها بر اساس وظائف و مقرراتی که قانون معین کرده است ، عمل نماید.

اصل هشتاد و هشتم : شورای عالی سازمان ملی انتخابات از افراد ذیل تشکیل می گردد:

- پنج مجتهد عادل، به انتخاب رهبر نظام.
- پنج قاضی عالیرتبه به انتخاب دیوان عالی کشور.

- پنج حقوقدان متخصص در رشته های مختلف حقوقی به انتخاب مجلس شورای اسلامی.

اصل هشتاد و نهم : رئیس سازمان مذکور به پیشنهاد شورای عالی آن ، از میان اعضاء این شورا ، توسط رهبر نظام ، منصوب می گردد.

اصل نودم : رئیس سازمان مذکور، مانند دیگر اعضاء سازمان، دارای یک رأی در هنگام رأی گیری های شورای عالی می باشد.

اصل نود و یکم : هیچ مقامی حق اعمال نظر در انجام وظایف قانونی شورای عالی و مسئولان سازمان ملی انتخابات کشور را ندارد. آئین نامه اجرایی این سازمان،

توسط شورای عالی آن بر اساس قوانین و مقررات کشور، تدوین می گردد.

اصل نود و دوم : شرایط و مواصفات داوطلبان انتخابات را قانون تعیین می کند.

اصل نود و سوم: احراز یا عدم احراز شرایط داوطلبان انتخابات توسط شورای عالی سازمان مذکور صورت می گیرد و باید مستند به دلائل قانونی و محکمه پسند باشد.

اصل نود و چهارم : هرگونه شکایت داوطلبان انتخابات و یا احزاب و جناح ها از سازمان ملی انتخابات کشور، توسط قضاة واجد شرایط در دستگاه قضایی در مدت

زمان مناسبی که حق داوطلبان تضییع نشود، مورد رسیدگی قرار می گیرد. در صورت اثبات تضییع حقوق داوطلبان انتخابات توسط سازمان ملی انتخابات، باید برای داوطلبان یادشده به دستور دادگاه، احقاق حق شود و اعاده حیثیت به عمل آید.

اصل نود و پنجم : سازمان ملی انتخابات کشور، نتیجه نهایی انتخابات را باید پس از مرحله رسیدگی به شکایات داوطلبان انتخابات، اعلام می کند. مدت زمان مرحله رسیدگی به شکایات را قانون مصوب نمایندگان ملت، معین می کند.

فصل پانزدهم : بازنگری در قانون اساسی

اصل نود و ششم : هرگونه تغییر و یا اصلاح لازم در اصول قانون اساسی در صورتی که در تضاد با مبانی قطعی اسلام و اصول اساسی مردمسالاری نباشد، طی مراحلی که قانون معین می کند، انجام می پذیرد.

اصل نود و هفتم : بازنگری در قانون اساسی ، پس از تصویب در شورای بازنگری قانون اساسی و تایید حد اقل سه چهارم اعضاء شورای نگهبان قانون اساسی ،

از طریق همه پرسی عمومی در سراسر کشور و با رأی اکثریت مردم ، انجام می گیرد.

اصل نود و هشتم: ترکیب اعضاء شورای بازنگری قانون اساسی و مراحل اجرای همه پرسی عمومی در سراسر کشور را قانون مصوب نمایندگان ملت ، تعیین می کند.

*****

الحمد لله رب العالمين

فهرست مطالب

اسلام مدرن دریک نگاه	**3**
پیشگفتار	**12**
نیروی درون زای اسلام	**53**
اسلام و رسالت پاسخگویی به جهانیان	**57**
ضرورت تجدد ذاتی اسلام	**68**
نظریه عصریّت	**71**

هرمنوتیک و تفسیر شریعت	76
ویژگی های تجدد ذاتی در اسلام	81
تعریف قواعد کلی فقه	87
گستره تجدد در اسلام	89
مبانی اساسی دین شناسی	101
نقش زمان و مکان در تبیین احکام شریعت	109
تأمّلی درفلسفه نسخ احکام شرعی	119

عقلانیت و نقش آن در فهم احکام شریعت	128
دانش بشری و نقش آن در فهم شریعت	147
آزادی انسان و نقش آن در فهم شریعت	168
عدالت و نقش آن در فهم شریعت	184
فطرت و نقش آن در استنباط احکام شرعی واقعی	208
سماحت و نقش آن در استنباط احکام شریعت	272
برائت و نقش آن در استنباط احکام شریعت	306

اسلام مدرن و تطوّر احکام مدیریتی و حکومتی	338
اسلام مدرن و توسعه جامع	356
اسلام مدرن و حقوق و آزادی های زنان	394
اسلام مدرن و دموکراسی	536
اسلام مدرن و صلح تمدن ها	591
نظریه جنگ و صلح در اسلام	682
اسلام مدرن و رابطه دین و سیاست	708
اسلام مدرن و حکومت	787

فلسفه تاریخ	790
دولت، فردی در مقیاس بزرگتر	797
قانون حاکم بر فرهنگ ها و تمدّن ها	799
مراحل حیات حکومت ها	809
اسلام مدرن و تشکیل دولت	818
اسلام مدرن و عدالت در توزیع خمس	843
اسلام مدرن و نفی مجازات رجم (سنگسار)	860

اسلام مدرن و نقد مجازات اعدام	885
اسلام مدرن و پاک بودن همه انسان ها	952
ضمیمه اول: قواعد کلی فقه	1002
ضمیمه دوم: اسلام مدرن و تدوین قانون اساسی	1204