

وظیفه حوزه، تحقق تمدن حقیقی اسلامی



• بررسی تطبیقی نگرش به مرگ از منظر

روان شناسی و اسلام

• ضرورت تدوین مبنای علمی و فلسفی

تحول در علوم انسانی

• ویژه نامه حوزه و حکمرانی

• روایت محققان غربی از الگوی شخصیتی

حضرت زهرا در جوامع اسلامی

• ردود بر تحفه اثنی عشریه





春の風



مجله پیام مروی

مجله علمی فرهنگی اطلاع رسانی حوزه علمیه مروی
شماره یازدهم فصل نامه بهار ۱۴۰۰

■ صاحب امتیاز: حوزه علمیه مروی تهران
■ مدیر مسئول: حجت الاسلام محمد اسکندری
■ سردبیر: حجت الاسلام محمد حسین حیدری

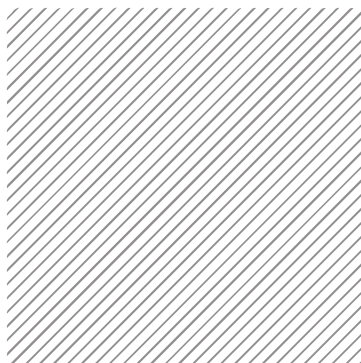
■ هیئت تحریریه: اساتید و حجج اسلام، رضائعلی تیموری،
امیر حسین منصوری، محمد حسین حیدری
و طلاب محترم، مهدی محرم زاده، محمد جواد راستگو،
محمد قاسمی شادهی

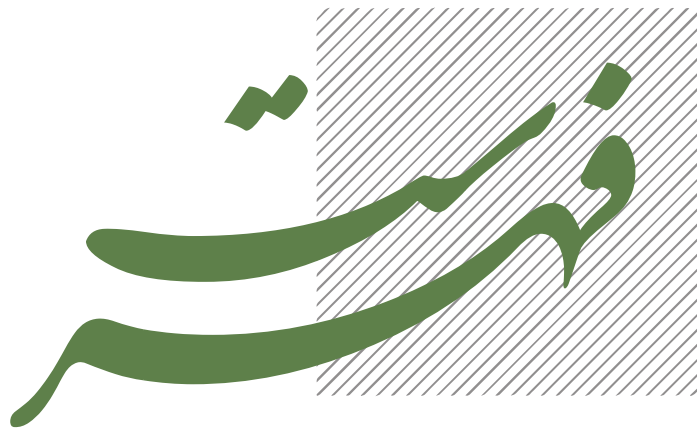
■ ویراستاران: محمد حسین حیدری، مهدی محرم زاده،
محمد جواد راستگو

■ طراحی صفحه آرای: www.Rayatgraphic.ir

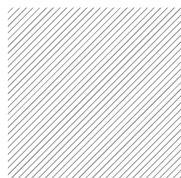
■ آدرس: خیابان ناصر خسرو، کوچه مروی، پلاک ۳۲، حوزه علمیه مروی
■ تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵
■ کدپستی: ۱۱۱۶۸۱۹۷۶۱

■ ایمیل: pajuhesh.marvi@gmail.com
■ نشانی سایت: www.howzehmarvi.ir
■ کانال پرسش و پژوهش: [@pajouheshgaranemarvi](https://t.me/pajouheshgaranemarvi)





یادداشت سردبیر	
ضرورت تدوین مبنای علمی و فلسفی تحّول در علوم انسانی	۶
روحانیون؛ پیشتاز در تحقق آرمان‌های انبیاء	۱۲
علماء؛ وارثان انبیاء در تحقق دین	۱۲
فلسفه تشریع؛ اقامهٔ دین	۱۴
حوزه و حکمرانی	
دیباچه	۱۶
رسالهٔ علمیّهٔ فقاہت و سیاست	۱۷
تلاش انبیاء برای اقامهٔ دین	۱۸
تشکیل حکومت اسلامی در عصر حاضر، تکلیفی واجب برای اقامهٔ دین	۲۱
گسترهٔ قلمرو دین و مسئلهٔ اقامه	۲۴
تمدّن‌سازی حرکت در راستای اقامهٔ دین	۲۹
رسالهٔ عملیّهٔ فقاہت و سیاست	
قم‌اندیشی یا قوم‌اندیشی	۳۸
جریان‌شناسی فکری جهان اسلام	۴۰
مدرسه حقوق اساسی	۴۲
مسئله تولید، داشت، انباشت و استفاده از سلاح کشتار جمعی	۴۶
مسئله اتحاد امت اسلامی و حفظ هویت تشیع	۵۰
یادداشت‌ها و مقالات تخصصی	
روایت محققان غربی از الگوی شخصیتی حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی	۵۴
مفهوم‌شناسی و ضرورت فقه حکومتی	۵۸
بررسی فقهی شرط ذکورت در قضاوت	۶۶
بررسی تطبیقی نگرش به مرگ از منظر روان‌شناختی و اسلام	۷۴
تحلیل نحوه تأثیر دعا بر سلامت روان با تأکید بر دعا‌های صحیفه سجادیه	۸۵
شیوه‌های درمان حسادت از منظر قرآن و عترت	۹۵
معرفی کتاب	
ردود بر تحفهٔ اثناعشریه	۱۰۲
مصاحبه با حجت‌الاسلام سبحانی صدر، نویسنده کتاب فیضیه تهران	۱۰۵





■ یادداشت سردبیر

ضرورت تدوین مبنای علمی و فلسفی تحول در علوم انسانی

نویسنده: محمدحسین حیدری

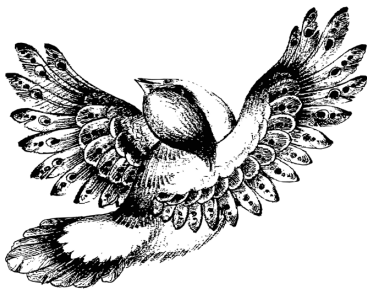
سردبیر مجله پیام مروی



“ مسائل و معضلاتی که در این عصر شاهد افزایش روزافزون آن در جوامع انسانی و بعضاً در کشور خودمان هستیم، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم از پیامدهای گسترش و رشد فناوری در دنیای کنونی است؛ موضوعاتی همچون ترافیک کلان شهرها، گازهای گلخانه‌ای و آسیب‌های زیست‌محیطی ناشی از توسعه صنایع، بحران آب، افزایش آمار ناباروری و کاهش جمعیت جوان کشور، جایگزینی ماشین به جای نیروی انسانی و امور دیگری نظیر آن. به این موارد، تأثیرات مخرب‌تری را که رشد فناوری‌های نوظهور و گسترش تکنولوژی ارتباطات بر سیستم ایمنی بدن انسان می‌گذارد نیز اضافه کنید؛ مواردی همچون اختلالات خواب، تخریب حافظه بلندمدت، استرس، افسردگی، پرخاشگری و اضطراب، ایزوله‌سازی و محروم شدن فرد از دنیای واقعی، همگی برآیند گسترش بی‌رویه فناوری‌های نوظهور است.

شاید شما از خود بپرسید که چرا گسترش فناوری در جوامع صنعتی که نزدیک به سه قرن است با هدف رفاه و آرامش، سلامت و امنیت بشر مورد توجه صاحبان علوم قرار گرفته، امروزه به ابزاری در جهت بردگی و بهره‌کشی سیاستمداران و سرمایه‌سالاران از طبقات ضعیف، مبدل شده است؟ چگونه ممکن است توسعه فناوری علی‌رغم منافع و آثار مثبت غیرقابل انکار آن، به یک مشکل عمده برای جوامع انسانی تبدیل شود و به‌عنوان عامل مهم ایجاد خسارت‌ها و بلاهای زیست‌محیطی، افزایش بیماری‌های صعب‌العلاج، ناآرامی‌های روحی روانی و گسترش فساد و قتل و ناامنی، اندیشه بسیاری از متفکران و مجریان را به خود مشغول سازد؟

پاسخ به این پرسش‌ها را باید در نوع نگرش به علم و به‌ویژه علوم انسانی و تحول برآمده از این نگاه جستجو کرد و نه در ذات علم و فناوری. برای این منظور سعی خواهد شد ابتدا تعریفی از علوم انسانی ارائه شود و سپس به تبیین جایگاه این علوم در میان مجموعه دانش‌ها و وجه تمایز علوم انسانی غربی و اسلامی پرداخته شود.



برخلاف موضوعات علوم طبیعی که اولاً اختیاری نیستند؛ ثانیاً، واجد معنا نیستند؛ ثالثاً، غایتمند نیستند؛ رابعاً، طبیعی‌اند و فاقد بار ارزشی؛ خامساً کشف قانون‌مندی حاکم بر آنها به دشواری علوم انسانی نمی‌رسد؛ و سادساً، با کشف قانون‌مندی حاکم بر پدیده‌های طبیعی به سهولت می‌توان آینده آنها را نیز پیش‌بینی کرد

علوم انسانی

♦ همان‌طور که از نام علوم انسانی پیداست، این دسته از علوم ناظر به حالات، شؤون و رفتارهای انسانی انسان هستند؛ اعم از رفتارهای فردی یا اجتماعی. طبق این شاخصه، دانشی که به تبیین و توصیف حالات فیزیولوژیک و طبیعی آدمی می‌پردازد از سنخ علوم طبیعی است نه انسانی.^۱ از ویژگی‌های افعال و حالات انسانی این است که اولاً، اختیاری‌اند؛ ثانیاً، معنادارند؛ ثالثاً، غایتمندند؛ رابعاً، بار ارزشی دارند؛ خامساً، یافتن قانون‌مندی حاکم بر آنها بسیار دشوار است؛ سادساً، تفسیر و پیش‌بینی در آنها بسیار دشوار است. برخلاف موضوعات علوم طبیعی که اولاً اختیاری نیستند؛ ثانیاً، واجد معنا نیستند؛ ثالثاً، غایتمند نیستند؛ رابعاً، طبیعی‌اند و فاقد بار ارزشی؛ خامساً کشف قانون‌مندی حاکم بر آنها به دشواری علوم انسانی نمی‌رسد؛ و سادساً، با کشف قانون‌مندی حاکم بر پدیده‌های طبیعی به سهولت می‌توان آینده آنها را نیز پیش‌بینی کرد. همین پیچیدگی‌ها و دشواری‌های موضوع علوم انسانی به تعریف آنها نیز سرایت کرده است و موجب شده نویسندگان و محققان این عرصه در ارائه تعریفی دقیق و همگانی از علوم انسانی اختلافات فراوانی داشته باشند؛ برخی تعریف حقیقی‌اند و برخی تعریف لفظی و لغوی، برخی تعریف به مفهوم‌اند و برخی تعریف به مصادیق، برخی تعاریف عملی و کارکردی هستند و برخی متنی و سیاقی و بالاخره برخی از تعاریف تعریف به متعلق‌اند.^۲ از کارکردهای اصلی علوم انسانی «فهم» و «کشف معنای» کنش‌های انسانی و همچنین داورى هنجارى

و ارزشی درباره کنش‌های انسانی است؛ به تعبیر دیگر، اصلاح، تغییر یا تقویت کنش‌ها مستلزم ارزش‌دآوری درباره آنها است. اگر کنشی را خوب دانستیم در تقویت آن می‌کوشیم و اگر بد دانستیم اقدام به اصلاح یا تغییر آن می‌کنیم. از طرفی نیازمندی به اصلاح، تغییر یا تقویت یک کنش هنگامی درک می‌شود که آن را با اهداف یا آرمان‌های مطلوب بسنجیم؛ در صورتی که در خدمت آن هدف مطلوب باشد، کنشی مطلوب و گرنه نامطلوب دانسته می‌شود و اقدام به اصلاح یا تغییر یا تقویت یک کنش به معنای فهم راه‌های صحیح دستیابی به هدف است. همچنین به دلیل ذکر نقاط ضعف کنش‌های ناپسند و نامطلوب و نگاه انتقادی به کنش‌های افراد و جوامع به این دسته از علوم «علوم انتقادی» نیز گفته می‌شود.^۳

با توجه به مطالب فوق، اگر بخواهیم تعریفی از علوم انسانی ارائه کنیم که همه زیرشاخه‌های علوم انسانی و نیز علوم اجتماعی را در برگیرد، می‌توان علوم انسانی را اینگونه تعریف کرد: «دانشی که به توصیف^۴، تبیین^۵، تفسیر^۶، پیش‌بینی^۷، تقویت، تغییر یا اصلاح حالات، شؤون، کنش‌ها^۸ و رفتارهای

۳. پارسانیا، حمید، جهانهای اجتماعی، ص ۴۱-۴۵.

۴. منظور از توصیف (description) همانگونه که از نامش پیداست، صرفاً گزارش و خبر از واقعیت است؛ بدون هیچگونه تحلیل یا تعلیلی.

۵. منظور از تبیین (explanation) این است که افزون بر توصیف واقعیت، چرایی آن نیز توضیح داده شود. توجه به این نکته نیز مناسب است که تبیین، انواع مختلفی دارد. مثل تبیین علی، تبیین تفسیری، تبیین آماری، تبیین کارکردی و امثال آن.

۶. تفسیر (interpretation) یعنی کشف معنای نهفته در کنش‌های انسانی. در تفسیر یک کنش لازم است زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و حالات روحی کنشگر را مورد مطالعه قرار داد تا حقیقت آن کنش را فهمید.

۷. پیش‌بینی (prediction) نیز در حقیقت توصیف وضعیت مشاهده نشده آینده است. پیش‌بینی را به یک معنی می‌توان زاینده و مولود تبیین دانست. به هر میزان که تبیین دقیق‌تر، واقع‌بینانه‌تر و فراگیرتر باشد، پیش‌بینی نیز صائب‌تر و محتمل‌الوقوع‌تر خواهد بود.

۸. منظور از «کنش» در این تعریف، اعم از اصطلاح رایج آن است. اصطلاح رایج کنش اولاً، ناظر

۱. ر.ک. فنائی، محمد، دانش اسلامی و دانشگاه اسلامی، ص ۳۰-۳۲.

۲. شریفی، احمدحسین؛ (۱۳۹۳)، مبانی علوم انسانی اسلامی، تهران: انتشارات آفتاب توسعه، چاپ اول

انسانی انسان می‌پردازد».

موضوع علوم انسانی، براساس این تعریف، شامل روابط و تعاملات انسان با محیط زیست نیز می‌شود و این نوع کنش‌ها نیز از کنش‌های انسانی قابل بحث در علوم انسانی به شمار می‌روند. درعین حال، می‌پذیریم که در این تعریف، اشاره‌ای به غایت و هدف این علوم نشده است، علاوه بر آنکه روش و کارکردهای علوم انسانی نیز در این تعریف به درستی تبیین نشده است.

اگر علوم را از حیث غایت و غرض مورد بررسی قرار دهیم، به علوم انسانی (و اجتماعی)، طبیعی، زیستی و فیزیکی قابل دسته‌بندی هستند. گرچه همه علوم به انسان بر می‌گردند و انسان آنها را می‌فهمد و تولید و منتشر میکند و از این جهت انسان، محور تمامی علوم است؛ لکن علوم طبیعی، زیستی و فیزیکی بیشتر در جهت فهم محیط زندگی انسان و کنترل و تسلط او بر طبیعت، تکوین و توسعه یافته است. حتی دانش پزشکی با وجود آنکه دانش مربوط به کنش‌های انسان است، عمدتاً به توصیف، تبیین و پیش‌بینی عملکرد اجزای مختلف بدن و آسیب‌شناسی نظام سلامت جسمی انسان و راهکارهای درمان اختلال یا کم‌کاری آن می‌پردازد؛ به همین دلیل علوم مذکور بذاته از پرداختن به مقوله رشد، شکوفایی و بهره‌وری سرمایه‌های مادی، فرهنگی و معنوی انسان‌ها ناتوان است و پرداختن به این مقوله‌ها را باید در علوم دیگری جستجو کرد.

جایگاه علوم انسانی در بین دانش‌های بشری

♦ علوم انسانی در غرب با هدف توسعه سرمایه‌های مادی و انسانی و افزایش بهره‌مندی بشر

به افعال بیرونی و ظاهری و محسوس انسان است و نه افعال باطنی و یا حالات درونی او؛ و ثانیاً، در مقابل «واکنش» است. اما در اصطلاح مورد نظر ما، هم شامل حالات درونی و جوانمی می‌شود و هم شامل واکنش‌ها.



علوم انسانی در غرب با هدف توسعه سرمایه‌های مادی و انسانی و افزایش بهره‌مندی بشر صاحب قدرت و ثروت از مواهب طبیعت، و همچنین تنظیم قواعد و مقرراتی برای مناسبات و مراودات میان افراد و گروه‌ها و کنترل و مدیریت نظامات خرد و کلان اجتماعی تکون یافته است تا از این طریق بتواند سلطه گروهی از انسانها بر اکثریت را هموار سازد

صاحب قدرت و ثروت از مواهب طبیعت، و همچنین تنظیم قواعد و مقرراتی برای مناسبات و مراودات میان افراد و گروه‌ها و کنترل و مدیریت نظامات خرد و کلان اجتماعی تکون یافته است تا از این طریق بتواند سلطه گروهی از انسانها بر اکثریت را هموار سازد. استعمار کشورهای قاره آفریقا و بخش‌هایی از قاره آسیا توسط قدرت‌های اروپایی در قرن ۱۸ م و همچنین وقوع دو جنگ جهانی در قرن ۲۰ م و نابودی ده‌ها میلیون انسان بی‌گناه در این دو جنگ از جمله بمباران هسته‌ای دو شهر معروف ژاپن را می‌توان از پیامدهای همین نگرش مادی‌گرایانه به علوم دانست. طبعاً علوم انسانی با چنین نگرشی از پرداختن به مقوله رشد، شکوفایی و بهره‌وری سرمایه‌های معنوی و ارزش‌های متعالی انسان و جوامع انسانی ناتوان است.

اما در رویکرد اسلامی به علوم و دانش‌های بشری، از آنجا که

علم و عالم و معلوم هر سه آیت و نشانه خداوند و نشأت گرفته از فیض حق تعالی است، همگی به منظور شناخت جهان درون و برون انسان و قوانین حاکم بر آن، کنترل و بهره‌مندی صحیح از آن و شناخت واقعیات عالم هستی و آفریدگار آن، و با هدف زمینه سازی بندگی خالصانه انسان‌ها تکوین می‌یابد. بر اساس این نوع نگاه به حقیقت علم و عالم، می‌توان گفت: علوم انسانی از یک سو در جهت فهم و شناسایی نظام شخصیت (عقلانی، عاطفی - انگیزشی و رفتاری) انسان و رابطه حقیقی او با پروردگارش و شناخت مقصد حیات و شیوه و مسیر حرکت و رسیدن به آن شکل یافته و از سوی دیگر در جهت فهم و کنترل و مدیریت سلوک رفتاری انسان در مواجهه با سایر مخلوقات پیرامونش تنظیم و تدوین شده است. با این وسعت نگاه، علوم انسانی از ریشه‌ای‌ترین مبانی و مقدمات فکری و فلسفی آغاز شده و تا مصداقی‌ترین و کاربردی‌ترین دانش‌های مورد نیاز بشر امتداد دارند.

با توجه به تفاوت غرض و غایت علوم انسانی در دو نگرش مادی و اسلامی، کمیت و کیفیت توجه به هر دو دسته از این دانش‌های بشری در جهان غرب بسیار متفاوت با شرق و به‌ویژه کشور ماست. «علوم انسانی در کشورهای توسعه‌یافته به‌اندازه‌ای اهمیت دارد که نخبه‌ترین افراد جذب این رشته می‌شوند، تا جایی که بیشتر دانشجویان مقطع دکتری در کشور آمریکا در رشته علوم انسانی تحصیل می‌کنند و در مقابل، سهم بیشتری به دانشجویان مهاجر برای تحصیل در رشته‌های فنی و پزشکی می‌دهند. حال باید دید آیا این تناسب در کشورهای به‌اصطلاح در حال توسعه نیز رعایت می‌شود یا خیر. متأسفانه در کشور ما به‌جای سوق دادن نخبگان به سمت رشته‌های

علوم انسانی و تعمیق این علوم، شاهد بی‌اعتنایی به علوم انسانی و در نتیجه، تنزل آن در بین سایر رشته‌های درسی هستیم. مواجهه ما ایرانیان - اعم از برنامه ریزان، سیاستگذاران، مجریان، نخبگان و خانواده‌ها - با علوم و فناوری معاصر، حداقل از برخی جهات، مواجهه‌ای نامتوازن بوده است؛ آنچه در مواجهه با غرب بیشتر، وجهه نظر ما بوده و اهمیت یافته، علوم فنی و مهندسی و پزشکی و مانند آن است. البته بی‌تردید این علوم برای پیشرفت کشور ضروری هستند، ولی مسئله‌ای که نسبت به آن غفلت صورت گرفته، عدم توجه متوازن و دست‌کم گرفتن جایگاه علوم انسانی در اداره امور جامعه و به‌طور ویژه، تمدن در تراز جهانی است.^۱

به این ترتیب، مسایل و معضلات اجتماعی و انسانی که در سطور پیشین به آن اشاره شد، بیشتر، از منظر علوم انسانی قابل حل و فصل و طرح و بررسی است و علوم طبیعی و فنی توان چندانی برای حل مسایل این حوزه را ندارد. در حقیقت، این مسائل، موضوع بررسی علوم انسانی هستند و از منظر علوم انسانی و اجتماعی - به عنوان علوم نرم‌افزاری - قابل بحث و فهم و درک هستند.

ناکارآمدی علوم انسانی رایج در حل معضلات اجتماعی و انسانی

♦ با کمال تأسف، متون علوم انسانی رایج در جامعه ما که عمدتاً تقلید از غرب است، به‌دلیل بررسی حالات و روابط انسانی به‌صورت بیگانه از جنبه ارتباط انسان با مبدأ و معاد، و به‌لحاظ نادیده‌گرفتن وظایف انسان در رابطه با خالق هستی و به‌صرف اعتماد بر تجربه بشری

۱. ر. ک. محمدعلی زلفی‌گل، پژوهشگر و استاد رتبه اول کشوری در پژوهش‌های بنیادی، و وزیر علوم، تحقیقات و فناوری در پیام تصویری به افتتاحیه ششمین دوره طرح ملی گفت‌وگو با نخبگان علوم انسانی، ۱۲ آبان‌ماه ۱۴۰۰، سایت پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



با کمال تأسف، متون علوم انسانی رایج در جامعه ما که عمدتاً تقلید از غرب است، به‌دلیل بررسی حالات و روابط انسانی به‌صورت بیگانه از جنبه ارتباط انسان با مبدأ و معاد، و به‌لحاظ نادیده‌گرفتن وظایف انسان در رابطه با خالق هستی و به‌صرف اعتماد بر تجربه بشری در وضع قوانین و مقررات اداره امور اجتماع، دچار ناکارآمدی و بروز خطاهای جبران‌ناپذیر زیادی شده

در وضع قوانین و مقررات اداره امور اجتماع، دچار ناکارآمدی و بروز خطاهای جبران‌ناپذیر زیادی شده و به‌جای حل معضلات، بر کمیت و شدت آن افزوده است. «در حال حاضر دانشجویان علوم سیاسی با انبوهی از تئوری‌های قدرت و حاکمیت آشنا می‌شوند که هیچ‌کدام ریشه در اندیشه‌های اسلامی ندارد. يك دانش‌آموز پس از گذراندن دوره متوسطه، چهار سال هر روز مشغول تحصیل اندیشه‌های غربی می‌شود و در مقابل، اندیشه‌های ناب اسلامی مانند نگاه اسلام به حاکمیت و قدرت [حتی در حد یک صفحه] به وی ارائه نمی‌شود، چه انتظاری داریم که چنین جوانی گرایش سکولار یا لیبرال پیدا نکند؟ کم و بیش در تمام رشته‌های علوم انسانی چنین مشکلی را داریم».^۲

۲. حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر حسین بیاتی، رئیس دانشگاه عدالت، مصاحبه با خبرگزاری فارس، ۱۳۹۵/۶/۲.

علوم انسانی غربی، مبتنی بر بینش مادی‌گرایی بوده و با مبانی توحیدی سازگاری ندارد:

«... ما در زمینه علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟ کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟ استاد مبرز که معتقد به «جهان‌بینی اسلامی» باشد و بخواهد جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم که این همه دانشجو برای این رشته‌ها می‌گیریم؟ این نگران‌کننده است. بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادیگری است، مبنایش «حیوان‌انگاشتن» انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است. خوب، این علوم انسانی را ترجمه کنیم؛ آنچه را که غربی‌ها گفتند و نوشتند، عیناً همان را بیاوریم به جوان خودمان تعلیم بدهیم؛ در واقع شکاکیت و تردید و بی‌اعتقادی به مبانی الهی و اسلامی و ارزش‌های خودمان را در قالب‌های درسی به جوان‌ها منتقل کنیم؛ این چیز خیلی مطلوبی نیست».^۳

با توجه به اینکه عنصر محوری همه علوم به‌ویژه علوم انسانی را معرفت انسانی تشکیل می‌دهد، از این رو در حوزه علوم انسانی پیش‌فرض‌ها و مبانی، نقش اساسی در بینش‌ها، گرایش‌ها، رفتارها، هنجارها و رویکردهای حل مسائل و بالتبع در تحولات جوامع دارند. بنابراین، توجه به این نکته را نباید از نظر دور داشت که برخلاف علوم طبیعی که دریافت آنها از دیگران آسان است، علوم انسانی اینگونه نیستند و به‌راحتی از جامعه‌ای به جامعه دیگر قابل تقلید نیستند. امروزه حتی دانشمندان غربی نیز به این واقعیت معترف‌اند که کشورهای

۳. بیانات مقام عظمای ولایت در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۸۸/۶/۸.



“

علوم انسانی و طبقه‌بندی آن باید بر اساس جهان‌بینی اسلامی مورد بازنگری قرار گیرد و در این بازنگری قطعاً علاوه بر تحول در فلسفه علوم انسانی و به تبع آن، فلسفه‌های هر علم (فلسفه‌های مضاف) و ضمن ارائه روش‌شناسی‌های جدید، در جایگاه و کارکرد روش‌شناسی‌های متداول علمی نیز تغییراتی حاصل شود.

جدید، در جایگاه و کارکرد روش‌شناسی‌های متداول علمی نیز تغییراتی حاصل شود. بنابراین، رویکرد سوم علاوه بر درک فواید گزینش همه و جوهر مثبت علوم انسانی متداول، بیش از هر چیز بر تولید فکر، تئوری و تأسیس بنیان‌های جدید علمی بر پایه مبانی و اصول دینی و توجه به اقتضائات بومی تأکید دارد.

مبانی و حیانی علوم انسانی در یک نگاه

♦ از دیدگاه قرآن و معارف و حیانی اهل بیت: تولید علوم انسانی که بتواند پاسخگوی هر دو سنخ نیازهای مادی و معنوی انسان باشد، متأثر از نوع نگاه به انسان و نقش او در عالم هستی است. از آن سو، انسان‌شناسی صحیح، محصول جهان‌بینی توحیدی و برآیند معرفت‌شناختی و حیانی است. بنابراین با استناد به آیات قرآن کریم و توجه به توحید و شئون توحیدی و با عنایت به حق خداوند بر انسان و سایر موجودات، می‌توان اینگونه گفت که همه علوم انسانی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، اخلاق، حقوق، مدیریت و... جزء علوم الهی محسوب می‌شوند و ما منشأ همه این علوم را وحی می‌دانیم و معتقدیم در صورتی که این علوم به طور صحیح از مبدأ هستی‌بخش و وحی الهی و معارف ائمه گرفته شوند، بسی کمتر دچار خطا و اشتباه می‌شوند، زیرا همانگونه که گفتیم، ماده علم و ذات علم و ابزار علم و فاعل شناسای علم، همگی موهبتی الهی است و از جانب کسی است که خالق و ربّ انسان و سایر موجودات است و او هستی و کمال مطلق است که خود می‌داند چه چیزی آفریده و برای چه هدف والایی آفریده است.

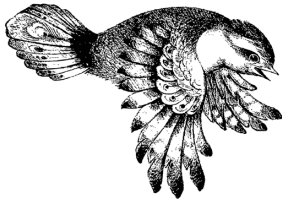
به فرمایش یکی از بزرگان حکمت و اخلاق و عرفان «در میان

در حال توسعه نباید همان مسیر توسعه‌ای که غرب رفته را طی کنند، چرا که علوم انسانی در هر جامعه‌ای باید بر اساس زیرساخت‌های تمدنی آن جامعه تولید گردد. به تعبیر حکیم فرزانه انقلاب اسلامی «علوم انسانی آن وقتی صحیح و مفید و تربیت‌کننده صحیح انسان خواهد بود و به فرد و جامعه نفع خواهد رساند که بر اساس تفکر الهی و جهان‌بینی الهی باشد، این امروز در دانشگاه‌های علوم انسانی در وضع کنونی وجود ندارد»^۱.

رویکردهای تحول در علوم انسانی

♦ در زمینه تحول علوم انسانی سه رویکرد عمده مطرح است: رویکرد اول، پذیرش علوم انسانی متداول را امری اجتناب‌ناپذیر دانسته و در خوش‌بینانه‌ترین وجه، تحول در علوم انسانی را به‌منزله تغییرات ظاهری در متون و سرفصل‌های دانشگاهی برای رفع برخی تعارضات آشکار میان آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های غربی و سکولار می‌داند. رویکرد دوم، با کنار گذاشتن کامل علوم انسانی متداول و حتی نفی روش‌شناسی‌های رایج علمی، تحول در علوم انسانی را به‌منزله جایگزین نمودن آموزه‌های نقلی اسلامی با علوم انسانی موجود می‌داند. در این بین، رویکرد سومی وجود دارد که نگاه آن به موضوع تحول در علوم انسانی به‌دور از هرگونه افراط و تفریط، نگاهی متعادل است. بر اساس این رویکرد، علوم انسانی و طبقه‌بندی آن باید بر اساس جهان‌بینی اسلامی مورد بازنگری قرار گیرد و در این بازنگری قطعاً علاوه بر تحول در فلسفه علوم انسانی و به تبع آن، فلسفه‌های هر علم (فلسفه‌های مضاف) و ضمن ارائه روش‌شناسی‌های

۱. بیانات مقام عظمای ولایت در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۹۳/۴/۱۱.



به انسان، ملائکه را امر نمود تا در برابر او خضوع کنند.^۴ علاوه بر این، تمام موجودات را تحت تسخیر وی قرار داد^۵ و با توجه به تمامی این ویژگی‌ها، انسان را به طور خاص کوچ‌کننده به سوی خویش خطاب فرمود^۶، و چون مرتبه وجود انسان در این عالم از چنین ویژگی‌هایی تشکیل شده و با توجه به این ویژگی‌ها به یقین رو به طغیان، سرکشی و تجاوز از حدود خویش می‌آورد، از این جهت او را با ویژگی «فقیر بودن» خطاب نموده^۷ و برای او راهنمایان آگاه از حقایق و راه و روش رسیدن به خویش را که معصوم از خطا و لغزش‌اند، فرستاد و کتاب‌های روشن‌گر حقایق را نازل فرمود^۸. کوتاه سخن آن‌که تولید علوم انسانی‌ای که ترسیم‌گر و راهنمای مسیر حرکت انسان‌ها به سوی رشد و صلاح و فلاح در تمام جنبه‌های فردی و اجتماعی مورد اشاره باشد، صرفاً از رهگذر نگرش معقول و همه‌جانبه به عالم هستی، ابعاد وجودی انسان و نقش وی در عالم هستی و درک غایت آفرینش، امکان‌پذیر است. به این ترتیب زمانی خواهیم توانست برنامه‌ریزی دقیق و درست برای حل معضلات پیش رو و افزایش رویش‌ها در سطح فرهنگ، اقتصاد و سایر شئون اجتماعی از منظر دین داشته باشیم که عزم خود را برای تولید علوم انسانی و اجتماعی متناسب با بوم ایران اسلامی، جزم کنیم و دست از تقلید خائمانسوز و خسارت‌بار در این شاخه از علوم برداریم.

موجودات این عالم، انسان از این جهت که در مقایسه با جهان و موجودات آن، پیچیده‌ترین موجود است، نیاز او به آفریننده خویش از همه موجودات، بیشتر است؛ زیرا هم از مرتبه درک و شعور ویژه‌ای بهره‌مند است که می‌تواند از ویژگی‌های گوناگون عالم و نیز ویژگی‌های خویشتن آگاه شود و هم دارای توان و قدرت بالایی است که می‌تواند به طور ویژه و هدفمند در عالم تصرف کند و آن را تحت تسخیر خویش در آورد و هم دارای اختیار و قدرت انتخاب ویژه‌ای است که می‌تواند پس از درک هدف والای آفرینش خود و نظام عالم، بهترین راه را برای رسیدن به آن هدف بفهمد، انتخاب کند و در راستای آن حرکت کند تا به کمالات لایق خویش برسد^۱.

رابطه حقیقی انسان با آفریننده‌اش ایجاب می‌کند که در مرحله اول، وظیفه‌اش را در برابر خالق خود به نحو مطلوب انجام دهد و در مرحله بعد به وظایفی که خدای متعال برای او در ارتباط با دیگر موجودات ترسیم نموده عمل نماید. «بدین جهت هیچ موجودی در مسیر کمال به مرتبه انسان نمی‌رسد و علی‌رغم آن که ملائکه، وجودشان اشرف از موجودات مادی است و از فرامین الهی سرپیچی نمی‌کنند، در عین حال خداوند برتری و جانشینی از خود را [تنها] برای انسان قرار داد^۲. هم‌چنین وسائل این برتری و جانشینی را نیز با تعلیم اسماء الهی برای وی فراهم ساخت^۳ و پس از ایجاد این ظرفیت علمی در انسان و نیز افاضه روح خود

۱. تحریری، محمدباقر، منشور بندگی، ص ۲۳، قم، انتشارات واژه پرداز اندیشه، ۱۳۹۸.

۲. بقره: ۳۰.

۳. همان: ۳۱؛ تعلیم اسماء، تعلیم متعارف نیست که انسان با تأملات عمیق فکری یا از راه آموزش، مفاهیمی را از عالم به دست بیاورد، بلکه نوعی از توانایی ارتباط وجودی با حقایق عالم است که زمینه آن را خداوند در انسان‌ها قرار داده است.

۴. حجر: ۲۹.

۵. جاثیه: ۱۳.

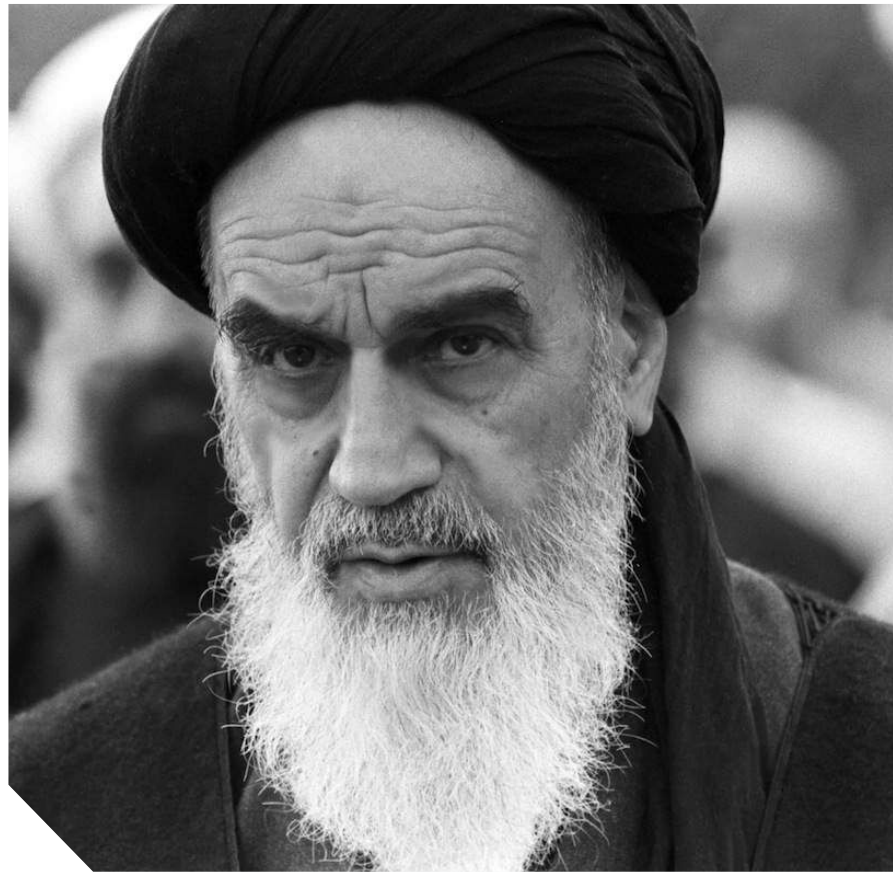
۶. انشقاق: ۶.

۷. فاطر: ۱۵.

۸. تحریری، محمدباقر، منشور بندگی، ص ۲۳.

علماء؛ وارثان انبیاء در تحقق دین

♦♦ «حوزه‌های علمی مرکز آموزش اسلامند؛ بالاخره دین باید فهمیده بشود، شناخته بشود، دانسته بشود، عمق‌یابی بشود، [لذا] مرکز لازم دارد؛ این مرکز، حوزه‌های علمی‌اند که عالم دینی درست می‌کنند. حوزه‌های علمی، مرکز تعلیم اسلامند. اسلام فقط معرفت نیست، تعهد به عمل و تحقق احکام اسلام هم جزو اسلام است؛ یعنی یک وقت هست که ما اسلام را -که می‌خواهیم در حوزه یاد بگیریم- فقط عبارت می‌دانیم از اصول و فروع و اخلاق و همین‌هایی که هست -[که] واقعیت هم همین است؛ [یعنی] اصول دین، فروع دین، ارزش‌های اخلاقی، سبک زندگی، آئین حکمرانی، اینها همه جزو اسلام و جزو معارف اسلامی است -خب این‌ها را باید برویم در حوزه علمی یاد بگیریم. لکن این [برداشت] درست نیست؛ این بخشی از کار حوزه‌های علمی است؛ چرا؟ چون این بخشی از اسلام است؛ بخش دیگر اسلام عبارت است از محقق کردن این حقایق در متن جامعه، در متن زندگی مردم، یعنی هدایت؛ این بخشی از اسلام است دیگر. اسلام فقط توحید به معنای علم توحید با همان عمق و معرفت عرفانی و فلسفی و [مانند] اینها نیست، بلکه اسلام عبارت است از استقرار توحید در جامعه؛ یعنی جامعه موحد بشود؛ این هم جزو اسلام است.



روحانیون؛ پیش‌تاز در تحقق آرمان‌های انبیاء

♦♦ «یک وظیفه هم روحانیین ملت‌ها دارند؛ روحانیین مسیح، روحانیون مسلم، روحانیون یهود، همه روحانیون. و آن وظیفه تبعیت تام از پیغمبرها، و از آنهایی که آمدند برای تربیت بشر و برای صلح و صفا بین تمام افراد بشر. روحانیون در مرتبه اول واقع‌اند برای تحقق دادن به آرمان‌های انبیاء که همان وحی الهی است. روحانیون یک وظیفه الهی دارند که این وظیفه الهی بالاتر از آن وظایفی است که سایر مردم دارند. یک مسئولیت الهی دارند. روحانیون مسئول‌اند در مقابل پیامبران و در مقابل خدای تبارک و تعالی. مسئول‌اند که تعلیمات انبیاء را به مردم برسانند و دست مردم را بگیرند و از این گرفتاری‌هایی که دارند نجات بدهند. مردم دنیا امروز مبتلا هستند به قدرتهای بزرگ، و به قدرتهایی که شیطانی هستند و در مقابل انبیای بزرگ ایستادند و نمی‌گذارند تعلیمات انبیاء تحقق پیدا بکند.»

(امام راحل؛ ۴ دی ۱۳۵۸)



مگر شما نمی‌گویید: **الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ**؟^۱ علمای دین، ورثه انبیائند دیگر؛ اینجا مراد از علما، علمای دین هستند و اینها ورثه انبیائند. انبیاء چه کاره بودند؟ [آیا] انبیاء آمدند تا معارف دین را فقط بیان کنند یا نه، معارف دین را در جامعه محقق کنند؟ حتماً این دومی است: **لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**.^۲ این «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» نشان می‌دهد که حضور انبیاء برای «قیام به قسط» لازم است، یعنی رابطه هست بین حرکت انبیاء و «قیام به قسط» در جامعه؛ حالا این «لام» در «لِيَقُومَ» چه «لام» علیّت^۳ باشد، چه «لام» عاقبت و نتیجه^۴ باشد، فرقی نمی‌کند؛ یعنی نبی باید اقامه قسط کند در جامعه و چون اقامه قسط می‌خواهد بکند، مبارزه می‌کند؛ وَاَلَا اگر نبی نمیخواست اقامه قسط بکند، توحید را نمیخواست عملی بکند، انداد الله^۵ را نمیخواست به کنار بزند، جهاد لازم نبود. این «وَكَايْنِ مِنَ نَبِيِّ قَاتِلٍ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^۶ برای چیست؟ چرا مجاهدت کردند؟ همه انبیاء مجاهدت کردند، حالا بعضی‌ها توانستند، دستشان رسید، مقاتله کردند: **قَاتِلٍ مَعَهُ رِبِّيُونَ كَثِيرٌ**، [بعضی هم نتوانستند]. ما خب خبر انبیاء را نداریم اما در بعضی از روایات اشاره‌ای هست: **أَوَّلُ مَنْ قَاتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِبْرَاهِيمُ**؛^۷ حالا ما در حالات حضرت ابراهیم [در قرآن] این را نداریم اما در روایت این را داریم؛ و بقیه انبیاء

الله؛^۸ معنای «لِيُطَاعَ» فقط این نیست که اگر گفت نماز بخوانید، نماز بخوانید؛ نه، [معنایش] اطاعت در همه امور زندگی [است]. یعنی حکمرانی. خب پس این بخشی از اسلام است، یعنی بخشی از اسلام عبارت است از معارف اسلامی که این معارف شامل عقلیات و نقلیات و ارزش‌های اخلاقی و بیان سبک زندگی و شیوه حکومت است؛ و همه اینها جزو معارف اسلامی است که دانستن اینها لازم است. این بخشی از اسلام است؛ بخشی از اسلام هم عبارت است از تحقق اینها در خارج؛ یعنی توحید محقق بشود در خارج، نبوت به معنای در رأس جامعه بودن تحقق پیدا کند».

مقام معظم رهبری
۱۸ اردیبهشت

[هم] مقاتله کردند، مجاهده کردند فی سبیل الله. در اسلام [هم] که داریم] «**قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ**»،^۹ یا «**الَّذِينَ آمَنُوا يَفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**»،^{۱۰} این قتال و جهاد برای چیست؟ پیغمبر اکرم قبل از اینکه بیاید مدینه، از مردم مدینه که آمده بودند، از نمایندگان اوس و خزرج بیعت گرفت؛ گفت با جانتان، با مالتان باید همراه من باشید، آنها هم قبول کردند، پیغمبر [هم] تشریف آورد مدینه. وقتی هم وارد مدینه شد، هیچ سؤال نکرد که حالا مثلاً حاکمیت هم به عهده ما است یا نه؛ نه، معلوم بود، همه می‌دانستند آمده و حاکمیت و حکمرانی و اداره حکومت به عهده او است. دین برای این است: **ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ**

۸. سوره توبه، بخشی از آیه ۱۲۳.
۹. سوره نساء، بخشی از آیه ۷۶.

۱۰. سوره نساء، بخشی از آیه ۶۴.

۱. کافی، ج ۱، ص ۳۲.
۲. سوره حدید، بخشی از آیه ۲۵.
۳. «لام علیّت» در زبان عربی، «لامی» است که علت وقوع فعل را بیان می‌کند.
۴. «لام عاقبت» در زبان عربی، «لامی» است که نتیجه و عاقبت وقوع فعل را بیان می‌کند.
۵. همتایان خدا.
۶. سوره آل عمران، بخشی از آیه ۱۴۶.
۷. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۱۰.



فلسفه تشریح؛ اقامه دین

«اگفتاری از حضرت آیت الله تحریری (حفظه الله)، تولیت معظم مدرسه علمیه مروی، در تبیین بیانات مقام معظم رهبری (دامت برکاته) در دیدار با طلاب حوزه‌های علمیه اردیبهشت ماه ۱۳۹۸

معناست که غرض از تشریح دین، اقامه آن در جامعه است و پرهیز از ایجاد تفرقه است. تفرقه در دین بدین معناست که به بخشی از دین عمل کنیم و بخشی دیگر را رها کنیم یا این که بگوییم بخشی از دین قابل عمل کردن است و بخش دیگر برای پیاده شدن، قابلیت ندارد. لذا فرموده‌اند که دین را اقامه کنید و تفرقه در دین ایجاد نکنید. اساساً سه وظیفه برای عالمان دینی و حوزه‌های علمیه متصور است که باید انجام دهند: اول آن که معارف دین را به طور دقیق، همانطور طور که خدای متعال و اولیائش: برای ما فرموده‌اند، به دقت بفهمند، دوم آنکه این معارف را برای دیگران تبیین کنند؛ و در نهایت این که هر کس به اندازه توانایی خود عهده دار اجرای آن باشد.

به هر حال ما برای اداره جامعه به زمامدار شایسته نیاز داریم که در رأس آن ولی معصوم، و در غیاب معصوم، ولی فقیه است که مجتهد در همه شئون فقهی، بصیر به زمان، مدیر و مدبر باشد و بحمدالله خدای متعال در این عصر، امام امت و بعد از ایشان مقام معظم رهبری حفظه الله را به ما روزی کرده است.

باید دقت داشت که برای تحقق اسلام در همه شئون زندگی اجتماعی، ولی فقیه در رأس همه امور قرار دارد. ولی فقیه سه بازوی اصلی دارد: یک، قوه مجریه که اعضای آن ارتباط گسترده‌ای با مردم در اداره امور زندگی آنها دارند؛ دوم، قوه مقننه که عهده‌دار استخراج قوانین جزئی در شئون گوناگون زندگی است؛ سوم، قوه قضائیه که کارش حل و فصل امور، مشکلات، مراعات و مخصصات است.

بنابراین حوزه‌های علمیه باید برنامه‌هایی در جهت فراگیری معارف دین و همچنین برنامه‌هایی برای پرورش کارگزار در شئون گوناگون طراحی کنند. هرچند این کار از اول انقلاب اجمالاً عملی شده است؛ اما باید گسترش پیدا کند و در جنبه مدیریتی، افراد بیشتری پرورش پیدا کنند که تسلط نسبی به دستورات شرع مقدس داشته باشند.

می‌شویم که بندگی خدای متعال در شئون گوناگون زندگی با اطاعت از رسول الهی انجام می‌گیرد، لذا در ادامه امر به بندگی، امر به اطاعت از رسول آمده است.

وظیفه آگاه کردن از دستورات ادیان در جنبه اعتقادی، در عمل، و ترویج و تبلیغ آن بر عهده حوزه‌های علمیه است و طلاب علوم دینی، فضلاء، بزرگان و اساتید و مراجع در حوزه‌های علمیه از زمان اهل بیت: تا کنون همواره بر انجام این وظیفه اهتمام داشته‌اند و معارف الهی را در ابعاد تعلیم و تعلم و تربیت گسترش می‌دهند.

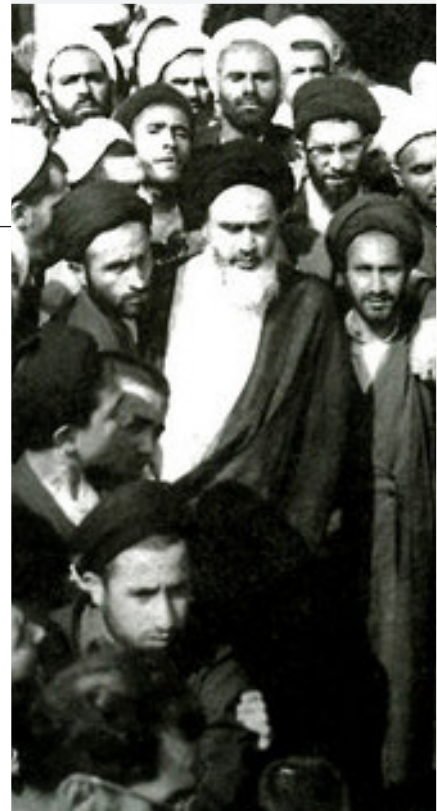
فراگیری معارف، شرط لازم برای تحقق دین است؛ اما دین یک بُعد دیگری هم دارد و آن پیاده شدنش در شئون زندگی انسانهاست که از آن به اقامه دین، تعبیر می‌شود و آیه فوق متکفل بیان این

قال الله تبارک و تعالی: سَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (شوری، ۱۲)

بحث درباره بیانات مقام معظم رهبری دامت برکاته است که فرموده‌اند وظیفه حوزه‌ها در مرحله نخست، فراگیری معارف دین در ابعاد گوناگون آن است و در مرحله دوم، باید روشن شود که اقامه دین بر عهده کیست؟ آیه فوق این نکته را به ما می‌آموزد که اساساً از دیدگاه دینی و الهی ادیان برای دعوت به خدای متعال و بندگی او آمده‌اند و آیات متعددی به این معنا دلالت می‌کند. بادقت در معارف دین متوجه



حوزه و حکمرانی



دیباچه

«انقلاب اسلامی به دست فقیه وارسته شیعی و شاگردان او گام به گام پیش رفت و پیروز شد. این اتفاق بزرگ بی‌گمان متکی به اندیشه‌های نوینی بود که از آن با عنوان «اندیشه اسلام ناب» نام برده می‌شود.

♦ ساده‌انگاری است؛ اگر سهم اندیشه را در پیروزی نهضت انقلاب اسلامی اندک در نظر بگیریم و انقلاب اسلامی را که می‌خواهد در برابر تمدن غرب، قد علم کند و پرچم لا اله الا الله را بر فراز قلل رفیع جهان به اهتزاز در آورد، فقط بر پایه شور انسانی و برآمده از هیجان انقلابی مردم تفسیر کنیم. متأسفانه این ساده‌انگاری رایج عملاً منجر به نادیده‌گرفتن دارایی‌های فکری مکتب حضرت امام خمینی ره‌الله‌تعالیه شده است. بی‌تردید از همان ابتداء همه مردم به‌ویژه توده‌ها، از این اندیشه و این موج بزرگ متأثر شده‌اند. اما واضح است که تلاش برای دریافت عالمانه این اندیشه، همت بلندی را می‌طلبد. بی‌شک برای حفظ اصالت این انقلاب نیازمند فهم اندیشه‌بنیادین آن هستیم و حتی فراتر از آن باید گفت: اکنون ما برای حفظ اصالت اسلامی خویش محتاج اندیشه‌ای هستیم

که انقلاب اسلامی را پدید آورده است، اندیشه‌ای که نظام اسلامی را برپا کرده و در تلاش است تا دولت و کشوری اسلامی را ایجاد و زمینه را برای بنای دوباره تمدن اسلامی مهیا کند؛ لذا بر آن شدیم تا بخشی از پرونده حوزه و حکمرانی را «رساله علمیه» بنامیم و در هر شماره، درباره یکی از مبانی گفتمانی اندیشه پشתיبان انقلاب اسلامی بحث و گفتگو کنیم. البته باید دقت داشت که از یکی اصول مکتب متعالی امام خمینی؛ ارتباط تنگاتنگ نظر و عمل است، به عبارت دیگر در این مکتب برای عالم، نه افراط‌گرایی نظری محض و نه تفریط‌گرایی عملی محض، ممدوح است، بلکه عملگرایی برخاسته از معرفت قیّم و سدید است که پسندیده است و خود نیاز به برپایی چرخه اقدام و آگاهی دارد که با رفت و برگشت‌های از میدان عمل به معرکه معرفت و بالعکس حاصل خواهد شد، به بیان ساده تر آنچه منتج و راهگشاست اجتهاد در میدان عمل است. در همین راستاست که امام خمینی؛ هم به فهم دقیق معارف اسلامی در قامت یک مجتهد تراز پرداختند و هم آن را از تجرّد و ذهنیت محض خارج کرده، همچون همه مکاتب اجتماعی، آنها را ناظر به اجتماع، تعبیر و تفسیر فرمودند و برنامه‌های عملیاتی برای انسان عصر حاضر ارائه فرمودند. لذا بخش دوم این پرونده را به «رساله عملیه» اختصاص دادیم و در آن پیرامون بعد اجتماعی و ناظر به میدان عمل، مطالبی که برخاسته از فعالیت‌ها و برنامه‌های مرکز مطالعات و توسعه فعالیت‌های حوزوی حکمرانی مروی (عزم) است را ارائه خواهیم کرد.

در این شماره به موضوع «اقامه دین» در بخش رساله علمیه پرداخته‌ایم، اقامه به معنای برافراشتن، محقق کردن و فراگیر نمودن است و اقامه دین به معنای عملیاتی کردن مفاهیم دینی است و پُر واضح است که در آن فهمیدن و فهماندن معارف بر حق اسلام لازم است؛ اما کافی نیست. از علل پذیرش مسئولیت اقامه

دین برای حوزه علمیه می‌توان به آیاتی از قبیل: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) و «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (شوری، ۱۳) و... اشاره کرد، که در آنها اقامه دین از اهداف بعثت انبیاء شمرده شده، و همچنین روایاتی از جمله «الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ» (کافی، ج ۱، ص ۳۲) و... استناد نمود. به این تقریر که انبیاء سه مسئولیت را توأمان عهده‌دار بوده‌اند: نبوت که بیان معارف است، و رسالت که عبارتند از: تبلیغ و ترویج دین، و امامت که همان مسئولیت اقامه دین است و بدیهی است که ذکر وراثت به صورت مطلق شامل هر سه مسئولیت می‌شود.

لکن علاوه بر این مسئولیت الهی فوق‌الذکر که بر عهده نهاد دین گذاشته شده است آنچه ما را به تخصیص اولین شماره به این موضوع مجاب کرد، این است که اگر حوزه علمیه در شرایط کنونی با تشکیل حکومت اسلامی و تلاش برای تمدن‌سازی در پی مقابله با تمدن مادی غرب از مسئولیت اقامه دین شانه خالی کند با بحران هویت مواجه خواهد شد، چرا که رفته رفته ارزش‌های افزوده خود را برای جامعه از دست داده و حتی مرجعیت دینی و علمی خود را نیز از دست خواهد داد و در نگاه مردم به جایگاهی به مراتب پایین‌تر از، حتی قبل از انقلاب سقوط خواهد کرد و در گذر زمان با ابتلاء به تحجر منزوی خواهد شد.

در پایان لازم می‌دانیم از حجت الاسلام و المسلمین اسکندری، معاونت محترم پژوهش حوزه علمیه مروی، استاد محترم حجت الاسلام و المسلمین رضایی نژادیان، حجت الاسلام و المسلمین حیدری مدیر دفتر و واحد تولید معاونت پژوهش و برادر بزرگوار حجت الاسلام و المسلمین محرم‌زاده مدیر واحد آموزش معاونت پژوهش، و تمامی کسانی که ما را یاری کردند تشکر نماییم.



رسالة علميَّة فقاہت و سیاست



همچنین دستوراتی مثل زکات که خودش نوعی پدیده اجتماعی است؛ یعنی عده‌های هستند که زکات می‌دهند و نهادهی در جامعه وجود دارد که زکات را دریافت میکند و در موارد خاص مصرف می‌شود و حتی عاملین جمع و پخش زکات را دستمزد می‌دهند. در بخش احکام جزایی بسیار واضح است که در مشاجرات و دعاوی اجتماعی، نیاز به مرجعی است تا آنها را سامان دهد.

پس از یک طرف دین باید اجرا شود و دایره اجرایش فقط عمل شخصی افراد نیست و هر چقدر دایره اختیار دین را گسترده‌تر بگیریم، دایره اقامه آن هم بیشتر میشود. این از نکات بسیار روشن است.

سؤال بعد، این است که چگونه میشود دین را اقامه کرد؟

♦ اولاً ما وظیفه داریم، مردم را هدایت کنیم و این وظیفه، بیش از آن چیزی است که به عنوان تبلیغ صرف گفته می‌شود؛ ما باید علاوه بر تکیه بر زبان خود و گوش مردم، زمینه‌های هدایت مردم را هم فراهم کنیم. به تعبیر دیگر، درست است که اراده انسانها، آنها را به طرف خیر و شر میبرد، ولی ما هم وظیفه داریم زمینه را برای آسانتر شدن انجام خیر و میل مردم به جهت خیر از یک طرف و سختتر شدن عمل به شر را فراهم کنیم؛ باید محیط را متناسب کرد و اساساً وقتی می‌گوییم پیامبران به دنبال جامعه‌سازی هستند، پیامبران به دنبال چنین جامعه‌سازی بوده‌اند.

اگر شما بخواهید به چنین محیط سازی اقدام کنید، نیاز به قدرت دارید؛ مثلاً اگر بخواهید در نظام جزایی و قضایی جامعه کار کنید، باید به سطحی از قدرت دسترسی داشته باشید و آن قدرت هم



تلاش انبیاء برای اقامه دین

«سخن نگاشت حجّت الاسلام و المسلمین حمید آقا نوری استاد حوزه و دانشگاه، مؤلف کتاب‌هایی از قبیل «اخلاق حرفه‌ای و وظایف صنفی روحانیت از نگاه امام خمینی(ره)» و «حوزه و روحانیت در نگاه رهبری(حفظه الله)» و... و دبیر کارگروه نظام اندیشه اسلامی حوزه دانشجویی شریف

این اتفاق برای کمال بشر لازم است، خطابش به فرد نیست بلکه حرف‌هایی فرای آن دارد و مسائل دیگری را هم شامل می‌شود. حتی در مورد عباداتی مثل نماز و اژه «صلّوا» به معنای عمل فردی و یکبار و اژه اقاموا الصلّاة (بقره آیه ۲۷۷) به معنای اقامه نماز، چیزی بیش از نماز فردی، اشاره می‌شود.

♦ یکی از مسائل بسیار بدیهی درباره دین، این است که آن باید اجرا شود. بدهت هم در این حد است که دین شامل دستورات الهی است و دستورات الهی باید اجرا گردد. از طرف دیگر، فهم ما از دین چیزی بیش از عمل فردی است؛ یعنی وقتی دین می‌گوید که فلان اتفاق باید بیفتد و یا مثلاً

نباید در سطح پایین باشد، زیرا اگر بخواهید اختلاف بین دو دسته را حل کرده و حق را به یکی از آندو بدهید؛ مثلاً در اختلافات مالی که بین مصرف‌کننده و تولیدکننده خودرو یا نان یا دارو ایجاد میشود، بخواهید حق را به یکی از آن دو بدهید، باید قدرت داشته باشید تا آن طرف از شما حرف بشنود.

به عنوان نمونه، اگر نظر مرحوم شیخ بهایی با نظر شاه عباس تعارض پیدا می‌کرد، طبیعی بود که نظر شاه عباس مقدم شود؛ زیرا قدرت در اختیار او بود، لذا اقامه دین مستلزم در اختیار گرفتن قدرت در جامعه است؛ قدرتی که اگر شما خواستید دین را اقامه کنید، کسی نتواند با آن مقابله کند. براین اساس، اجرای دین نیاز به قدرت دارد و باید اسباب آن را نیز آماده کرد که یکی از آن اسباب، قدرت اجتماعی است. قدرت فقط نظامی نیست، بلکه قدرت نرم را هم باید فراهم کرد؛ یعنی مردم را اقناع کرد و ذهن‌ها را روشن کرد. تصویر قرآن از حرکت انبیا: این است که انبیا، مردم را به اقامه قسط دعوت می‌کردند: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ

“

اگر شما بخواهید به چنین محیط سازی اقدام کنید، نیاز به قدرت دارید؛ مثلاً اگر بخواهید در نظام جزایی و قضایی جامعه کار کنید، باید به سطحی از قدرت دسترسی داشته باشید و آن قدرت هم نباید در سطح پایین باشد، زیرا اگر بخواهید اختلاف بین دو دسته را حل کرده و حق را به یکی از آندو بدهید

الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (سوره حدید آیه ۲۵) انبیا را هبر این حرکت به سمت اقامه قسط هستند.

پس اگر شما خواستید دین را اقامه کنید و به پیش ببرید، باید همان مسیری را طی کنید که انبیا؛ می‌رفتند و تلاش می‌کردند که قدرت نرم و سخت جامعه را در دست بگیرند؛ چون کسی که خود را عالیم دین میداند و در مقام حراست از دین قیام میکند، مشروعیت خود را از انبیا؛ می‌گیرد و باید وارث آنها در همه شئون باشد.

دانشمندان متفکر ما، مثل استاد شهید مرتضی مطهری، وقتی جایگاه عالم دینی را در میان امت تشریح می‌فرمایند، آن را در وراثت انبیا؛ تعریف می‌کنند و مهمترین ابزار آن را علم می‌دانند. البته باید توجه داشت که علمای ما علاوه بر علم، مسئولیت انبیا؛ را نیز به ارث برده‌اند که همان اقامه دین است. نکته دیگر این است که اگر بخواهیم دین را اجرا کنیم، باید به سطحی از قدرت تن بدهیم، آنگاه در مقابل این قدرت، با دنیای ساده‌های روبرو نخواهیم بود، چون قدرت پدیده‌ای است که در دنیا، طرف‌هایی دارد و اینگونه نیست که شما به راحتی قدرت جامعه را در اختیار خود بگیرید و طرف‌های دیگر قدرت و قدرتمندان دیگر هم از شما تبعیت کنند. هر چقدر که دایره دعوت شما وسیع‌تر باشد، نفوذ و مقابله با قدرتمندان دیگر سخت‌تر خواهد بود؛ به عنوان مثال، اگر شما بخواهید وارد روستایی شوید، هر روستایی یک خان یا کدخدا دارد که نسبتاً مردم را تحت نفوذ خود دارد؛ مثلاً اگر خان باشد آن منطقه را استثمار میکند و از مردم باج می‌گیرد. لذا این صاحبان قدرت، با حضور شما به راحتی کنار نمی‌روند و اولین قدم این است که با این افراد درگیر خواهید شد.

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود

دارد که می‌فرماید، ما هر بار که پیامبری را برای قومی می‌فرستیم، ملاً و قدرتمندان آن قوم با آنها به مقابله می‌پردازند، زیرا دعوت پیامبران به تحقق دین و عدالت می‌انجامد و این به ضرر ملاً و صاحبان نفوذ و قدرت است؛ مثلاً در شهر مکه وقتی رسول اکرم ﷺ ظهور کرد، قدرت در اختیار ابوسفیان بود که اگر دعوت حضرت را می‌پذیرفت باید بسیاری از امتیازات خود نسبت به مردم و حتی سلطه‌هاش را بر بردگان را از دست میداد. و یکی از دلایلی که مدام با پیامبر اکرم ﷺ دشمنی می‌کردند این بود که میگفتند تو جوان‌های ما را علیه ما شوراندی، یعنی علاوه بر اینکه مرجعیت معرفتی را از ما گرفتی، مرجعیت اجتماعی را هم از ما سلب کردی. اساساً وقتی مسئله قدرت مطرح میشود، نقش بسیار کلیدی آن، باید درک شود. برای مشرکان مکه مثل ابوجهل‌ها و ابولهب‌ها و ابوسفیان‌ها آیا قدرت مساله اصلی است یا بته‌ها؟ اگر در شأن نزول سوره «کافرون» دقت کنید، خواهید دید که صاحبان قدرت و اشراف وقتی فهمیدند که دعوت پیامبر ﷺ در مکه ریشه دوانده و آن حضرت عملاً بخشی از جامعه را به سمت خود متمایل کرده است، پیشنهاد دادند که اگر قول بدهی ریاست قریش در مکه را به هم نذنی، ما تعهد می‌کنیم که یکسال، ما خدای تو را بپرستیم و سال بعد هم تو خدای ما را پرستش کنی که پیامبر ﷺ قاطعانه پیشنهادشان را رد کرد. حتی برای حفظ قدرتشان پیشنهاد کردند که ما خدای تو را بپرستیم و تو فقط دستی بر روی بت‌های ما بکشی. اینجا بود که سوره مبارکه «کافرون» در جواب آنها نازل شد که لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ (سوره کافرون آیه ۶)؛ یعنی این دو مشرب هرگز باهم جمع نمیشوند مشرکان مکه و در رأس آنها ابوسفیان برای





حفظ قدرت و مرجعیت اجتماعی حتی حاضر شدند که از پرستش بتهایی مثل هبل و عزی دست بردارند.

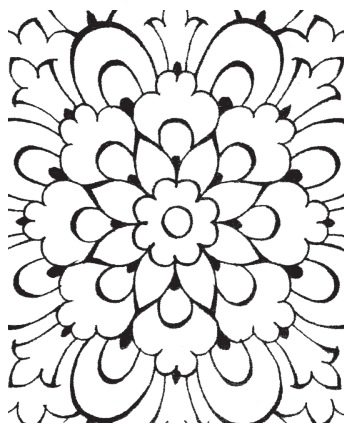
درگیری و نزاع ناشی از قدرت، برای اقامه دین حتمی است و اگر پیامبری بخواهد وارد جامعه‌ای شود و قدرت آن منطقه را در اختیار بگیرد و مردم را هدایت کند و دستورات دین را اجرایی نماید، افرادی هستند که در مقابل او میایستند و دشمنی میکنند و لذا جنگهایی رخ میدهد که نمونه‌هایی از آن را در قرآن کریم مشاهده می‌کنیم، چنان‌که فرمود: **الَّذِينَ كَفَرُوا يقاتِلُونَ فِى سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ** (سوره نساء آیه ۷۶)؛ آنان که کفر ورزیدند، در راه طغیانگر (و بُت) پیکار می‌کنند، پس با یاران شیطان پیکار کنید! قرآن از شیطان به طاغوت تعبیر میکند، همان شیاطین انسی که سر راه حرکت انبیاء ایستاده و با آنها مقابله میکنند.

پس استقرار توحید در جامعه، نیازمند قدرت نرم و سخت است. شما با قدرت نرم بر علیه



اساساً وقتی مسئله قدرت مطرح می‌شود، نقش بسیار کلیدی آن، باید درک شود. برای مشرکان مکه مثل ابوجهل‌ها و ابولهب‌ها و ابوسفیان‌ها آیا قدرت مساله اصلی است یا بته‌ها؟ اگر در شأن نزول سوره «کافرون» دقت کنید، خواهید دید که صاحبان قدرت و اشراف وقتی فهمیدند که دعوت پیامبر ﷺ در مکه ریشه دوانده و آن حضرت عملاً بخشی از جامعه را به سمت خود متمایل کرده است

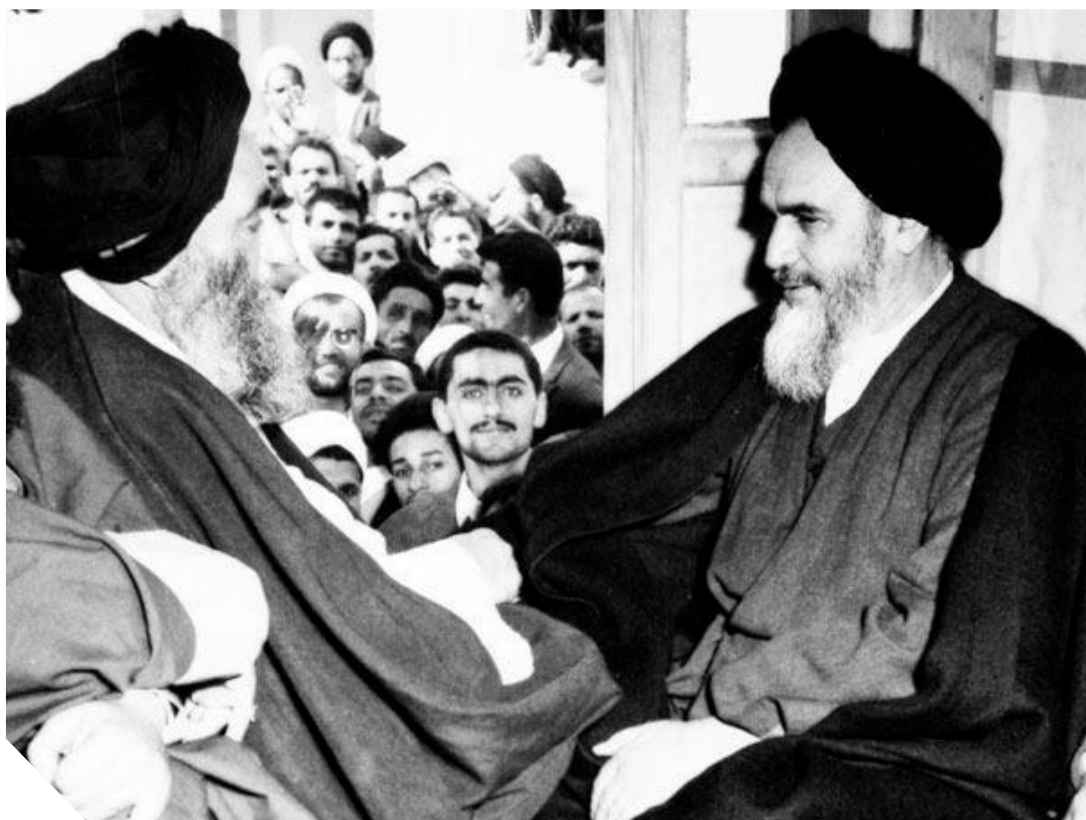
که این نظریات و تحقیقات را چگونه باید در جامعه اجرا کرد؟ حتی در سطح یک محله و مسجد، نمی‌توانیم فعالیت درستی داشته باشیم؛ مثلاً در مسئله ازدواج، گاهی اوقات ملاک‌های اشرافی و غیر ایمانی و جاهلی وجود دارد که نمیدانیم چگونه آن را از بین ببریم. آنچه که درباره «قسط» در قرآن کریم بیان شده است، یکی از بخش‌هایش همین است که چگونه باید نابرابری‌های جامعه و محله و حتی مسجد را از بین بُرد؟ ما درباره این مسائل، هیچ آموزشی در حوزه نداریم و این نشان میدهد که حوزه‌های ما باید متحوّل شود.



جهالت‌ها، طمع‌ها، حرص‌ها، اخلاق رذیله و ناآگاهی‌ها می‌جنگید و با قدرت سخت، محیط جامعه را سامان می‌دهید. در این صورت است که چهره واقعی دین اقامه میشود؛ اما چه کسی باید دین را اقامه کند؟

اقامه دین در عصر غیبت، بر عهده عالم دین است؛ زیرا او وارث انبیاست. اقامه دین به این نیست که علمای ما فقط مشغول کارهای پژوهشی و تحقیقی شوند و اجرای دین را بر عهده دیگران بگذارند! علما باید با کمک امت، به همان شکل مردم سالاری که امام خمینی؛ وضع کردند، مردم را راهبری کنند **لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ** (سوره حدید آیه ۲۵).

اما سؤال جدی این است که چند درصد از آموزش‌های حوزه‌های علمیه به راهبری جامعه و چند درصد به فهم دین اختصاص داده شده است؟ ما در آموزش‌های حوزوی دچار مشکل هستیم؛ سال‌های زیادی آموزش می‌بینیم و در پایان به اجتهاد می‌رسیم ولی هرگز به این مسئله نمی‌پردازیم



تشکیل حکومت اسلامی در عصر حاضر، تکلیفی واجب برای اقامه دین

نویسنده: محمد امین ستاریان

طلبه سطح ۲ حوزه علمیه مروی



﴿ * شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ (شوری، ۱۳)﴾
از ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی، همواره کاستی‌هایی در مسیر اجرای احکام دین مبین اسلام مشاهده شده است. این موضوع نیز بارها توسط امام‌های انقلاب اسلامی بیان شده است. اگرچه زاویه نگاه رهبران انقلاب به این مشکلات در چارچوب سختی‌های ذاتی حرکت به سمت قله‌های سعادت تفسیر شده است، اما عده‌ای با نگاهی خارج از گفتمان انقلاب و حتی خارج از بسیاری از مبانی دینی، وجود این چالش‌ها را به معنای شکست ایده حکومت دینی تفسیر کرده و به دنبال جایگزینی برای آن می‌گشتند.

♦ گفت‌مان ریشه دار در سکولاریسم، به جد در تلاش است تا ایده خود را در حوزه‌های علمیه بگستراند. امری که رهبر معظم انقلاب از آن به «آنتی‌تز» انقلاب اسلامی تعبیر کرده‌اند. اگرچه گفتگو درباره محتوای آنتی‌تز انقلاب اسلامی و گروه‌هایی که پی‌گیر این طرح هستند، مجال دیگری می‌طلبد، اما واکسن ایمنی بخش طلاب علوم دینی در برابر سیل شبهاتی که در آینده‌ای نه چندان دور با آن روبرو خواهیم بود، «بازخوانی مبانی تشکیل حکومت اسلامی»، «شناخت اقتضائات آن»، «تطبیق کلان و خرد حرکت جمهوری اسلامی بر مبانی دینی» و «شناخت بصیرانه ضعف‌ها و قوت‌ها در این تطبیق»، البته به قصد تعالی این حرکت است.

اگرچه مقابله با شبهات لازم است، اما اگر قصد تعالی این حرکت را داشته باشیم، یقیناً کافی نخواهد بود؛ چرا که هر حرکت اجتماعی به علت ماهیت پویای اجتماع انسانی، نیازمند به روزرسانی و تجدید قوای گفتمانی



در اینجا ذکر این نکته لازم است بیان می‌شود، معتقد شدن انسان‌ها به گزاره‌های توصیفی دین، ذیل گزاره‌های تکلیفی دین قرار دارد. همچنین تلاش برای اجرایی کردن تمام احکام تکلیفی نیز، مطابق آنچه از مفاد آیه «اقیموا الدین» فهمیده می‌شود، واجبی فراتر از تمام احکام جزئی دین است. با این تصویر، دین به عنوان موضوع دستور اقامه، شامل اجزاء است که هر جزء آن نیز وجوبی مجزا برای خود دارد

خواهد بود. برای تحقق این مسئله باید استدلال‌های قوی برای برداشتن گام‌های بلند ارائه دهیم. استدلال‌های که می‌توانند مسائل جامعه را حل کنند. در این مقاله بنا داریم با تمسک به آیه شریفه مذکور در ابتدای مقاله و با انضمام قاعده فقهی «المیسور» به آن، ضرورت تشکیل حکومت از نگاه وجوب اقامه دین توضیح دهیم.

مرحوم راغب اصفهانی در کتاب مفردات الفاظ قرآن، در ذیل ماده «قوم» با بیان آیه شریفه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ» (مائده، ۶۸) اقامه را «توفیه حق چیزی با علم و عمل» معنا می‌کند. توفیه حق یک‌چیز، یعنی اداء تمام و کمال حق آن مطلب. بنابراین اقامه دین، اداء تمام و کمال حق دین باید معنا شود.

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۱۳ سوره شوری در تفسیر المیزان، اقامه دین را «حفظ دین با پیروی و عمل» معنا می‌کند. ایشان با بیان اینکه دین تشریع شده برای مسلمانان، با توجه به عبارات «ما وصى» در آیه، مفاد مهم شرایع سابقه را در کنار «ما اوحینا»، یعنی تمام دستورات وحی شده به پیامبر اکرم ﷺ، قرار می‌دهد به این موضوع می‌پردازد که تفسیر این دین تشریع شده، این است که نباید هیچ جزئی از آن دین را فرو گذاشت.

نهی از تفرقه در آیه را نیز به عمل به بعضی از آیات و فروگذاشتن بعضی دیگر معنی می‌کند و در نهایت می‌فرماید: «لما كان شرع الدين لهم في معنى أمرهم جميعاً باتباعه و العمل به من غير اختلاف فسر بالامر بإقامة الدين و عدم التفرق فيه فكان محصله أن عليهم جميعاً إقامة الدين جميعاً و عدم التفرق و التشتت فيه بإقامة بعض و ترك بعض و إقامته الإيمان بجميع ما أنزل الله و العمل بما يجب عليه العمل به.» ایشان در

ادامه می‌فرمایند: «فتبين أن الأمر بإقامة الدين و عدم التفرق فيه في قوله: «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» مطلق شامل لجميع الناس في جميع الأزمان.» پس وجوب اقامه دین، نه محدود به زمانی خاص و نه محدود به افرادی خاص خواهد بود.

نکته بعدی ارائه تصویری کلان از دین است. در این نگاه، دین را می‌توان مجموعه‌ای از دو سنخ گزاره توصیفی و تکلیفی برای به سعادت رسیدن انسان دانست. گزاره‌های توصیفی ناظر به هست و نیست‌هایی است که در حوزه عقاید دینی تبلور دارد. گزاره‌های تکلیفی نیز باید‌ها و نبایدهایی است که انسان در صورت عمل مطابق آن به سعادت مطلوب خویش خواهد رسید و تجلی آن را در حوزه احکام و اخلاق می‌توان دید.

در اینجا ذکر این نکته لازم است بیان می‌شود، معتقد شدن انسان‌ها به گزاره‌های توصیفی دین، ذیل گزاره‌های تکلیفی دین قرار دارد. همچنین تلاش برای اجرایی کردن تمام احکام تکلیفی نیز، مطابق آنچه از مفاد آیه «اقیموا الدین» فهمیده می‌شود، واجبی فراتر از تمام احکام جزئی دین است. با این تصویر، دین به عنوان موضوع دستور اقامه، شامل اجزاء است که هر جزء آن نیز وجوبی مجزا برای خود دارد. غرض از این تصویرسازی، قرار دادن دستور به اقامه دین در ذیل قاعده فقهی المیسور است. نام این قاعده از روایت «المیسور لا یسقط بالمعسور» گرفته شده است و روایت «ما لا یدرک کله لا یتدرک کله» هم مفاد این قاعده را بیان می‌کند. توضیح قاعده المیسور بدین شرح است: در احکام فقهی، برخی واجبات وجود دارند که موضوع آنها اموری مرکب و دارای اجزاء هستند. حال وقتی شارع به این امور امر می‌کند، دو حالت را می‌توان متصور شد:

دلالت اول: آنچه مطلوب شارع بوده، کل این مرکب بدون نظر به اجزاء آن باشد؛ یعنی اگر این واجب دارای ۳ جزء باشد، در صورت اتیان ۲ جزء، امتثال امر مولا محقق نشده باشد. به این حالت در اصطلاح «وحدت مطلوب» می‌گویند.

دلالت دوم: هر جزء این مرکب هم مطلوب شارع باشد؛ یعنی در مثال فرضی مذکور، اتیان ۲ جزء مجزی و مورد پذیرش مولا واقع شود و اگر عبد در اتیان جزء سوم کوتاهی نکرده باشد، مورد عقوبت قرار نگیرد. به این حالت نیز «تعدد مطلوب» اطلاق می‌شود. قاعده المیسور در صورت دوم، اجرا می‌گردد.

حال این قاعده در بحث اقامه دین هم، با تمام کلیتی که دین دارد، جاری است. اگرچه تمسک به این قاعده در مورد واجبات فقهی فردی مرکب از اجزاء و حتی مستحبات دارای جزء، با همان قید کثرت مطلوب، بسیار انجام شده است، ولی در بحث اقامه دین و احکام عام اجتماعی اسلام استناد به این قاعده پررنگ نبوده است. این در حالی است که ما اجرای این قاعده را در سیره پیامبر اکرم و ائمه اطهار و غالب انبیاء: در راستای وجوب اقامه دین، چه در موارد «تیسر» و چه در موارد «تفسر» تشکیل حکومت دیده‌ایم.

ذکر مقدماتی برای توضیح این مطلب ضروری است. محتوای دین شامل بسیاری از احکام اجتماعی است که برای اجرایی شدن آن، ناگزیر از تشکیل حکومت هستیم. پیامبران و امامان هم مانند سایر مردم مکلف به اجرای همان احکام اجتماعی، البته در مقام امامت جامعه و رئیس حکومت هستند. این مطلب در کنار موانعی که در طول تاریخ چند ده هزار ساله انبیاء و اوصیا، بر سر راه آنان قرار گرفت، نشانگر تعسر تشکیل حکومت برای آنان است. در عین

حال حضرات انبیا و معصومین از هیچ تلاشی برای اقامه دین در بخش‌هایی که تعسر وجود نداشته، فروگذار نکرده‌اند.

با نظر به این توضیح، می‌بینیم به محض رفع تعسر، حضرات نسبت به تشکیل حکومت اقدام می‌کردند و از قدرت حکومتی خویش، در راستای اقامه دین در بخش‌های مغفول یا تعطیل، استفاده می‌کردند؛ مثال آشکار این موضوع، تشکیل حکومت توسط نبی مکرم اسلام ﷺ در مدینه و قبول خلافت توسط امیرالمومنین علیه السلام است. از این گذشته، حتی بنا بر مشی تحلیلی انسان ۲۵۰ ساله رهبر معظم انقلاب هم شاهدیم که در موارد تعسر تشکیل حکومت توسط ائمه اطهار علیه السلام، زمینه سازی و حرکت برای قبضه کردن حکومت، طی راهبردهای کوتاه مدت یا میان مدت و بلند مدت، در دستور کار ایشان قرار می‌گرفت؛ یعنی زمانی که نفس تشکیل حکومت ممکن نبوده است، هر تلاش مقدوری در جهت مبارزه با حکام جور به جهت رسیدن به حکومت توسط اهل بیت: انجام می‌پذیرفته است. در عصر ما، یعنی عصر غیبت، همانطور که از اطلاق «اقیموا الدین» دریافته‌ایم، تکلیف اجرای تمام دین تکلیفی بردوش تمام مکلفین است. این واجب مهم، اگرچه به صورت تمام و کمال تنها به دست مبارک حضرت ولی عصر علیه السلام محقق خواهد شد، اما تکلیف تشکیل حکومت به محض رفع تعسر و قبل تر از آن، هرگونه تلاش میسوری برای رفع این عسرت، بر ما منجز خواهد بود.

انقلاب اسلامی گام آغازین به اقامه دین در عصر حاضر است. با تحقق اولین گام، گام‌های بعدی باید تا فراهم شدن شرایط ظهور منجی عالم بشریت ادامه یابد. در هر مرحله از این سیر، ساقط دانستن تکلیف اجرای احکام دین، اعم از احکام فردی

و اجتماعی، و رها کردن پی‌گیری و زمینه سازی برای اجرای موارد معسور از دین، سر باز زدن از تکلیف مسلم شرعی و گناهی بزرگ خواهد بود.

منابع:

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ولایت فقه، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
- ۳- قواعد فقهی بجنوردی، سید محمد بجنوردی، مؤسسه عروج، تهران
- ۴- دروس تمهیدیة فی القواعد الفقهیة، محمد باقر ایروانی، دار الفقه للطباعة والنشر، قم
- ۵- المیزان فی تفسیر قرآن، علامه طباطبایی، منشورات اسماعیلیان
- ۶- المفردات فی غریب القرآن، أبو القاسم الحسین بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانی، دار القلم، بیروت.



محتوای دین شامل

بسیاری از احکام اجتماعی است که برای اجرایی شدن آن، ناگزیر از تشکیل حکومت هستیم. پیامبران و امامان هم مانند سایر مردم مکلف به اجرای همان احکام اجتماعی، البته در مقام امامت جامعه و رئیس حکومت هستند. این مطلب در کنار موانعی که در طول تاریخ چند ده هزار ساله انبیاء و اوصیا، بر سر راه آنان قرار گرفت، نشانگر تعسر تشکیل حکومت برای آنان است



گستره قلمرو دین و مسئله اقامه

نویسنده: سید حمیدرضا خلیلی امین

طلبه سطح ۲ حوزه علمیه مروی اضافه شود



🗨️ اشاره: برای تحقق دین در بطن جامعه و اقامه آن، که یکی از نتایج آن اقامه قسط در جامعه است که به صریح آیه شریفه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید - ۲۵) از دلایل بعثت انبیاء: اقامه قسط در جامعه است، و برای اقامه آن هیچ راهی وجود ندارد جز اینکه حکومت دینی در جامعه شکل بگیرد. اقامه دین صرفاً به معنای اقامه قسط یا یک بخشی از دین نیست بلکه اقامه دین یعنی اقامه تمام ابعاد دین در تمام جامعه و پیاده سازی دین در جامعه، نه صرفاً پرداختن به یک بعد از ابعاد دین و یا صرفاً بیان معارف در جامعه بلکه علاوه بر بیان معارف، ما وظیفه اجرای و پیاده سازی آنها را نیز بر عهده داریم.

♦ شاید این شبهه مطرح شود که با این اوصافی که بیان می‌شود پس هیچ یک از انبیاء و اولیاء: موفق به اقامه دین نشده‌اند در صورتی که در آیه شریفه: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» (شوری - ۱۳) خداوند متعال امر فرموده است که باید اقامه دین انجام بدهند. در جواب این شبهه می‌گوییم: اجرای این امر و فرمان (اقامه دین) در صورتی امکان پذیر است که شرایط اجتماعی فراهم باشد. انبیاء و اولیاء: در مقابل اجتماع دو مسئولیت دارند: ۱- ابلاغ معارف و بیان آنها ۲- پیاده سازی احکام الهی در جامعه. گاهی اوقات به دلیل فراهم نبودن شرایط، انبیاء و اولیاء: صرفاً به همان مسئولیت نخست می‌پردازند، مانند بسیاری از انبیاء: و ائمه، ولی در مواردی هم این دو در کنار هم اتفاق افتاده است: واضح‌ترین و موفق‌ترین نمونه آن رسول خاتم صلی الله علیه و آله است و نمونه اتم و اکمل آن در ظهور حضرت بقیة الله روحی و ارواح العالمین له الفداء اتفاق خواهد افتاد.



مقصود از حکومت دینی صرفاً حکومتی نیست که بخشی از قوانین یا تمام آن مأخوذ از شرع باشد بلکه از سیاست‌گذاری و تعیین راهبردهای کلان، قانون‌گذاری و اجرا قوانین باید تحت نظارت شرع صورت بگیرد چرا که تجربه نشان داده است در مدل حکومت صفوی روابط حکومت، دین و علمای دینی که در نظر بعضی مدل ایده‌آل روابط دین با حکومت است نیز اقامه دین صورت نپذیرفت

اگر پیامبری موفق به انجام مسئولیت دوم نشده است ایرادی به شخص نبی وارد نیست چرا که مسئولیت دوم و پیاده سازی و اجرای احکام و حدود الهی در جامعه تابع شرایط مکانی، زمانی و اجتماعی است و نقصی به هیچ یک از انبیاء و اولیاء: وارد نیست و گاهی به دلیل شدت خفقان مجبور به تقیّه نیز بوده‌اند و اگر نقصی هم وارد باشد به همان امت‌ها و جوامع مربوط است که با تمام تلاشی که آن بزرگواران انجام داده‌اند آن امت‌ها پذیرشی نسبت به مسیر حق نداشته‌اند و ظلمت را بر نور ترجیح داده‌اند. مقصود از حکومت دینی صرفاً حکومتی نیست که بخشی از قوانین یا تمام آن مأخوذ از شرع باشد بلکه از سیاست‌گذاری و تعیین راهبردهای کلان، قانون‌گذاری و اجرا قوانین باید تحت نظارت شرع صورت بگیرد چرا که تجربه نشان داده است در مدل حکومت صفوی روابط حکومت، دین و علمای دینی که در نظر بعضی مدل ایده‌آل روابط دین با حکومت است نیز اقامه دین صورت نپذیرفت. روابط شاه عباس و شیخ بهایی اوج روابط دولت و دیانت در ایران صفوی بود... روابط این شاه و آن شیخ نقطه عطف مهمی دارد که نه فقط در تاریخ دولت که در تاریخ مذهب شیعه مهم است... یکی از نیازهای هر دولت مدرن قانون است و اصولاً قانون است که مفهوم «اقتدار» را محقق می‌کند اگر فرض کنیم اقتدار همان «قدرت مشروع» است که از «زور» متمایز می‌شود دولت صفوی برای تبدیل زور به قدرت نیازمند قانون بود. قانون در اندیشه سیاسی مدرن مفهومی است که از درون عرف و عقل برمی‌آید؛ اما در آغاز عصر جدید چنین مفهومی از قانون عیناً با شریعت منطبق بود، چون شریعت بر خلاف طریقت، نه بر اساس تجربه‌های

شخصی میان مراد و مرید که بر اساس روال‌های اجتماعی در حوزه عمومی شکل می‌گیرد... اگر فرض کنیم قانون بنای عمل دولت است، از دیانت نیز آنچه به کار دولت می‌آید نه اخلاق و عرفان که حقوق و تکالیف مؤمنان نسبت به یکدیگر و نسبت به دولت است... شاه عباس به فکر این افتاد که برای اداره کشور قانون بنویسد... جامع عباسی نخستین سند تقنین در ایران نوین است. (آگاهی نو - شماره ۲ - ۱۷۳-۱۷۴) «صفویه... نهادسازی دینی را ادامه داد اما فضیلت شاه عباس بر شاه تهماسب در آن بود که اگر شاه تهماسب به نیابت از مرجعیت دینی حکومت می‌کرد، شاه عباس نهاد دیانت را به نام «صدر» ذیل نهاد حکومت قرار داد... شاه عباس... هم رئیس دولت بود، هم رئیس ملت و هم رئیس دیانت: «شاه نقش ریاست عالیه مذهبی را در کنار نهاد سیاسی به عهده داشت و علمای تحت حاکمیت وی به انجام وظایف خویش می‌پرداختند و از سوی او در مشاغل مختلف دینی منصوب می‌گشتند.» (همان - ص ۱۷۳). در مدل صفوی رابطه دیانت و حکومت با تکامل یافتن دستگاه اقتدار سلطانی دیگر شاه مجری اوامر علما نیست بلکه نظرات علما تنها در قانون‌گذاری مکمل نظر شاه است و مراجعه شاه به علما در مواردی صرفاً جهت استفتاء است. در این مدل به هیچ عنوان اقامه دین اتفاق نخواهد افتاد چون نه تنها قانون‌گذار دین نیست بلکه در نظارت و اجرا هیچ نقشی ندارد، اگرچه در همین دوران است که تشیع از انزوایی هزار ساله خارج می‌شود و به عرصه اجتماعی وارد می‌شود.

با تغییر مدل حکومت از سلطنتی مقتدرانه به سلطنتی مشروطه، علمای دین هر چند ناظران قوانین مصوب مجلس

ملی در نظر گرفته شدند ولی اینگونه نظارت بر قوانین مصوب مجلسی که در بسیاری از موارد اسلامی نیست را مفید فایده‌ای به حال جامعه نمی‌داشت بدین ترتیب این مسئولیت را نپذیرفتند و عملاً از عرصه سیاسی خارج شدند و به نیروهای «اپوزوسیونی» (مخالف)، تبدیل شدند چون قدرت و امکانات را در اختیار نداشتند.

با توجه به مثال فوق می‌توان نتیجه گرفت همکاری علما با حکومت غیردینی نمی‌تواند به اقامه دین منجر شود و تنها راه اقامه دین تشکیل حکومت اسلامی است.

بحث از حکومت اسلامی و حکومت دینی مبادی دارد که یکی از مهمترین مبادی کلامی آن بحث از حداقلی و یا حداکثری بودن دین است و کسانی که می‌خواهند بحث حکومت دینی را مطرح نمایند باید نخست به این پرسشی پاسخ دهند که آیا دین را صرفاً حداقل‌هایی می‌دانند که برای هدفی خاص آمده است و یا دین را کامل و جامع و حداکثری می‌دانند؟ در صورت کامل و جامع دانستن دین، حکم به تشکیل حکومت دینی صادر خواهد شد.

دین حداقلی

♦ باورمندان این عقیده، دین را صرفاً وسیله و ابزاری برای رسیدن به هدفی عالی‌تر می‌دانند و اگر مکتبی دیگر نیاز جامعه را برآورده سازد به سراغ آن خواهند رفت.

به عنوان نمونه: «او (فتحعلی آخوندزاده) از یک‌سو به دوران‌های سه‌گانه آگوست کنت در تاریخ (دوران‌های اساطیر دینی، سپس فلسفه و آن‌گاه علم) معتقد است و از سوی دیگر بر آن است که اروپا عصر دین و فلسفه را پشت سر گذاشته و به روشنایی علم گام نهاده است ولی آسیا هنوز در دوران ماقبل علم است و به دوران علم نرسیده است باید

مقولات دینی در آن مراعات و به گونه‌ای اصلاح و بازسازی کرد که به کار پیشرفت آنها گرفته شود» (سرآغاز نواندیشی معاصر - ص ۶۹) آخوند زاده خود می‌گوید: «هر دین متضمن سه گونه امر مختلف است: اعتقادات و عبادات و اخلاق. مقصود اصلی از ایجاد هر دین این امر سوم است، اعتقادات و عبادات نسبت به آن مقصود اصلی، فرزند. از برای آنکه آدم باید صاحب اخلاق حسنه بشود ما را لازم است که وجودی فرض بکنیم خیالی که صاحب آن نوع اخلاق و صاحب عظمت و جبروت و صاحب قدرت و رحمت و سخط و مستوجب تعظیم و ستایش باشد تا اینکه ما نیز به اخلاق او اتصاف بجویم و این نوع وجود را پروردگار عالم و خالق کائنات می‌نامیم. بعد از آن لازم است که رسوم تعظیم و ستایش را نسبت به او به عمل بیاوریم از قبیل نماز و روزه و حج و زکوة و... بعد... لازم است که متخلق به اخلاق حسنه او بشویم... پس اگر ما وسیله‌ای پیدا کنیم که بدون فرض مستوجب التعظیم و التعبد صاحب اخلاق حسنه بشویم آن وقت فروع دوگانه اصل مقصود که عبارت از اعتقاد و عبادات است از ما ساقط است... انتشار علوم در اکثر ممالک اروپا و ینگه دنیا مردم را به جهت اکتساب حسن اخلاق از اعتقاد و عبادات که شرط دوگانه هر دین است، مستغنی داشته است. اما در آسیا علوم انتشار ندارد بنابر آن در این اقلیم حفظ این دو شرط برای اکتساب حسن اخلاق که مقصود اصلی هر دین است، از واجبات است» (همان - ۷۰) در این نوع تلقی دین ابزاری برای رسیدن به اخلاق است و همین قدر که کفایت می‌کند و دیگر در هیچ امری نباید دخالت کند، بلکه دین هم باید خود را تن به تیغ تغییر و اصلاح بسپارد. این نوع نگاه به دین خیلی افراطی است

و همه باورمندان به تفکر دین حداقلی یک چنین باوری ندارند. عده‌ای دیگر می‌گویند: «دین یک ضرورت است ولی یک ضرورت حداقلی... دین می‌تواند یک حقیقت کامل باشد اما در عین کمالی که دارد جامع نیست؛ حقیقتی کامل است، ولی جامعیت ندارد» (حکمت حکومت - ص ۴۱) برای این دسته، دین از آن جهت ضرورت است که برای انسان ابدیتی قائل هستند «اگر انسان ابدیتی نداشت و دنیایی خلق می‌شد و پایان زندگی این دنیا پایان حیات او بود و زندگی او ادامه‌ای نداشت دیگر انسان هیچ نیازی به دین نداشت از آنجا که انسان نمی‌تواند رابطه بین موضع‌گیری خودش در این دنیا و سعادت ابدی را درک کند، محتاج به وحی و هدایت انبیاء و تعالیم ایشان است» (همان ص ۴۲) بر اساس این دیدگاه انسان دو حیثیت و دو زندگی مجزا دارد: ۱- زندگی دنیوی ۲- زندگی اخروی و ابدی. در زندگی دنیوی او علم تجربی، حس، عقل و مکاشفات جدای از وحی است که کارگشا و راهنماست. در این دیدگاه دین یک تنبّه دهنده صرف است که به بشر گوش‌زد می‌کند که فراتر از این دنیا و روابط دنیوی جهانی دیگر است که انسان باید برای آن هم تلاش کند «مدعیان دین حداقل معتقدند... که وحی نیامده تا عقل و حس را تعطیل کند بلکه وحی آمده تا آن حوزه‌ای که خارج از دسترس عقل و حس بشری است تأمین کند» (همان) عبدالکریم سروش می‌گوید: «کسانی به خطا گاه کمال دین را به معنای جامعیت دین و گاه به معنای کمال معرفت دینی گرفته‌اند و گاه بین کمال اقلی و اکثری فرق نهاده‌اند و هر سه خطاست. فرق است میان کامل بودن و جامع بودن جامع یعنی در برگیرنده همه چیز... ولی کامل بودن به این معناست که دین

یا مکتب نسبت به هدف خود یا تعریف خود یا فونکسیون ویژه خود و در آن حوزه‌ای که برای عمل و رسالت خود برگزیده چیزی کم ندارد ... کمال دین را باید در نسبت با هدف خداوند از ارسال ادیان و تعریف دین و کارکرد ویژه دین معنا کرد دین برای آنچه آمده کامل است. (و آن هم هدایت اقلی است چنانکه گفتیم) اما چنان نیست که نسبت به تمام انتظارات ممکنه و متصوره ماکامل باشد (بسط تجربه نبوی- ۱۰۷-۱۰۸)

سروش به صراحت بر این نظر است که تمام دستورات دین حتی در عبادات اقلی است؛ یعنی آمده است که حداقل عبادت را بیان کند حداکثر آن به دست خود بشر است، چه رسد به جامعه شناسی و علوم انسانی که از حیطة دین خارج است و به قیاس اگر دین در این زمینه‌ها سخنی داشته باشد اقلی است و از طرفی حکومت یک امر پیچیده است که محتاج به علوم انسانی است و حمل این بار بر دوش دین خارج از طاقت آن است. او می‌گوید: «حکومت فرزند جامعه است و با جامعه تناسب تام و تمام دارد جامعه پیچیده مدیریت پیچیده دارد و جامعه ساده مدیریت ساده و آن هم به چیزی بیش از قواعد اخلاقی و حقوقی حاجت دارد. (از قبیل علم اقتصاد و جامعه شناسی و روان شناسی و علم مدیریت) گمان نمی‌کنم کسی منکر این مطلب باشد که دین در مورد این دانش‌ها، اگر هم سخنی دارد، سخنی اقلی است و لذا با فقهی اقلی و علمی اقلی چگونه می‌توان بار حکومتی موفق و کامل را بر دوش دین نهاد؟» (همان، ۱۱۱-۱۱۲)

عده‌ای نیز این نظریه را از این جهت مطرح می‌کنند که چون دین وظیفه‌اش صرفاً اتصال بشر به ابدیت و معنویت است آلوده شدن دامنش به نجاسات

امور دنیوی صحیح نیست. در این نگاه اگر اولیاء دین گاهی دچار به امور دنیوی و کشورداری شده‌اند از سر ناچاری بوده است و الا ایشان همان کنج عبادت را به هیچ چیز نمی‌فروختند. محمد صحتی سردرودی در اعتراض به موافقان نظریه‌ای که هدف از حرکت سیدالشهداء علیه السلام را تشکیل حکومت می‌دانند، می‌نویسد: «ستـمگران و زورمداران روزگارش اگر او را به حال خود وا می‌گذاشتند او هرگز از آن دو شهر معنوی و عبادی (مکه و مدینه) بیرون نمی‌رفت و کار دیگری را بر عبادت خدا ترجیح نمی‌داد.» (عاشورا شناسی - ص ۵۷) او حتی سروده‌ای در وصف حرکت سیدالشهداء علیه السلام دارد به این مضمون: «کربلا اصل نبود از سرناچاری بود، آن قیامی که اصولی است قیام حسن است» (همان - ص ۵۸)

بهترین توصیف در مورد باورمندان حداقلی این است که آنها به نگاه سکولاریسم در عین باورمندی به دین اسلام معتقدند که دین اسلام درباره مسائل اجتماعی و سیاسی و حکومت هیچ نظری ندارد.

دین حداکثری

♦ باورمندان به این نظریه به جامعیت دین معتقدند قائلین به این نوع نگاه به سه دسته تقسیم می‌شوند: ۱- عده‌ای جامعیت دین را در این می‌بینند که چون دین برای سعادت بشر آمده است و در تمام شئون زندگی بشر دخالت دارد. پس دین برای تمام شئون زندگی بشر حتی علوم تجربی گزاره‌هایی دارد. در این نوع نگاه ما علومی مانند طب اسلامی، فیزیک اسلامی و مانند آن داریم. ۲- عده‌ای دیگر در مخالفت با گروه نخست قائل هستند که دین در حیطة علوم تجربی دخالتی ندارد و آن حوزه‌ای که دین در آن اظهار نظر می‌کند

علوم انسانی است پس دین هم که در علوم انسانی نظر دارد. پس نسبت آن با علوم تجربی نقش هدایت‌گری و جهت‌دهی آن است ۳- این گروه برای دین شأنیت دخالت در حیطة علوم تجربی را قائل هستند، ولی اقامه دین در جامعه فقط توسط معصوم و خلیفه الهی امکان پذیر است. از میان سه دیدگاه فوق، به نظر می‌رسد که دیدگاه گروه دوم، دیدگاهی باشد که با حقیقت سازگارتر است.

و اگر پرسیده شود که پس مسئله طب اسلامی و معارف طبی که از روایات به دست می‌آید چه می‌شود؟ می‌توان در جواب اینگونه گفت که بر فرض پذیرش روایات طبی آیا جامعیت دین صرفاً در گرو پرداختن به مسائل طبی است و خلاصه در آن می‌شود؟ آیا جامعه به شهرسازی و دیگر علوم تجربی و حسی و فنی نیازی ندارد؟ و اگر ادعا شود که دین در این مسائل هم حرف دارد؛ باز این سوال مطرح می‌شود که آیا برای پاسخگویی به این مسائل در دوران جدید که این مقولات داری پیچیدگی خاصی هستند را دارد؟ و اگر پاسخ داده شود آن گستردگی را ندارد سوالی که با آن مواجه خواهیم شد این است که آیا باید با گسترش جامعه و توسعه و پیشرفت آن مقابله کرد و به همان جامعه ابتدایی و بسیط صدر اسلام بازگشت؟ و آیا این پاسخ در تعارض با جامعیت ادعایی نیست؟

شاید کسانی ادعا نمایند که در زمان حضور امام معصوم علیه السلام و حجت الهی این مسائل هم طرح خواهد شد و قطعاً اسلام برای آنها نیز پاسخی خواهد داشت که می‌توانیم این سوال را مطرح نماییم که وظیفه دین و علمای دین در دوران عدم حضور معصوم چیست؟ آیا باید دین به یک مسئله صرفاً شخصی و محدود در حیطة عبادات و معاملات آن هم

روابط اقتصادی بین الاثنائی تقلیل یابد؟ آیا زمانی که جامعه اسلامی شکل گرفت، به هر طریقی، وظیفه دین و علمای دین در مقابل این جامعه چیست؟

در نگاه دوم دین هم دارای کمال و هم دارای جامعیت است. جامعیت دین در این نیست که در علوم تجربی دخالت داشته باشد، بلکه در این است که بتواند وظیفه هدایتگری نسبت به آن را انجام بدهد.

تذکر این نکته ضروری است که ما درباره جامعیت و کمال خود دین صحبت می‌کنیم و درباره کمال و یا جامعیت معرفت دینی سخن نمی‌گوییم. چرا که معرفت دینی، برداشت‌های علمای هر عصر به مرور زمان و در شرایط مکانی و زمانی مختلف متفاوت است و هیچ یک از علمای دین، آنگونه که بعضی از قائلین به دین حداقلی باور دارند، اینگونه نیست که معرفت دینی یا معرفت افراد از دین یکی است. این سخن به این معنا نیست که چون معرفت دینی غیر از خود دین است. پس ما باید دست از تلاش و عمل برداریم.

ریشه دیدگاهی که قائل به جامعیت و کمال دین است و برای آن شأیت هدایتگری در تمام علوم قائل است به این نظر باز می‌گردد که سعادت انسان (بعد ابدی و غیر مادی انسان) با معیشت انسان (بعد مادی و دنیایی انسان) گره خورده است و آن دو بر هم اثر می‌گذارند و از یکدیگر اثر می‌پذیرند.

«بدان که انسان اعجوبه‌ای است دارای دو نشئه و دو عالم: نشئه ظاهر ملکیه دنیویه که آن بدن او است، و نشئه باطنه غیبیه ملکوتیه که از عالم دیگر است. و نفس او، که از عالم غیب و ملکوت است، دارای مقامات و درجاتی است... بدان که مقام اول نفس و منزل اسفل آن،

منزل «ملك» و ظاهر و دنیای آن است، که اشعه و انوار غیبیه آن در این بدن محسوس و بنیه ظاهره تابیده و او را زندگانی عرضی بخشیده و تجیش جیوش در این بدن کرده، و میدان جنگ آن همین بدن است» (شرح چهل حدیث - ۵) در این عبارات از کتاب شریف چهل حدیث مرحوم امام‌ابه وضوح تأثیر و تأثر بعد ملکوتی و بعد دنیوی انسان بیان شده است. ایشان در جایی دیگر مسئولیت انبیاء را ابلاغ دستورات لازم و اعمال متناسب هریک از عوالم ملکوتی و دنیوی انسان می‌دانند و می‌فرمایند: «بدان که پیش از این ذکر شد که انسان به طور اجمال و کلی دارای سه نشئه و صاحب سه مقام و عالم است: اول، نشئه آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل. دوم، نشئه برزخ و عالم متوسط بین العالمین و مقام خیال. سوم، نشئه دنیا و مقام ملک و عالم شهادت. و از برای هر یک از این [ها] کمال خاصی و تربیت مخصوصی است و عملی است مناسب با نشئه و مقام خود؛ و انبیاء، متکفل دستور آن اعمال هستند» (همان - ۳۸۶) اینکه انبیاء وظیفه‌شان ابلاغ دستورات الهی و اعمال متناسب با هر نشئه از نشئات وجودی انسان است نشان می‌دهد دین به عنوان همان دستورات مستجمع، پاسخ‌گوی تمام نیازهای بشری است و در عین جامعیت دارای کمال هم می‌باشد.

حال این سؤال مطرح است که در زمان غیبت، علماء وظیفه اقامه دین را دارند یا نه؟

در روایاتی علماء امت با عنوان خلفاء و ورثة الانبیاء معرفی شده‌اند وظیفه خلیفه و ورثه یک شخص چیست؟ وظیفه آنها این است که مانند مستخلف عنه و مورث عمل نمایند «انبیا چه کاره

بودند؟ [آیا] انبیا آمدند تا معارف دین را فقط بیان کنند یا نه، معارف دین را در جامعه محقق کنند؟ حتماً این دومی است» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با طلاب حوزه‌های علمیه - ۱۳۹۸/۰۲/۱۸) اگر وظیفه انبیاء: ابلاغ دستورات و اعمال هر یک از عوالم است وظیفه علماء نیز همین است و صرفاً بیان کردن و اجرا نمودن در رشد و هدایت بشر هیچ تأثیری ندارد.

بنابراین تحقق دین در جامعه، وظیفه اصلی انبیاء و وظیفه تبعی علماست و از آن به اقامه دین در جامعه تعبیر می‌شود که همان‌طور که در مقدمه بحث بیان شد جز با تشکیل حکومت دینی، چه توسط انبیاء عظام: و چه توسط علماء، اقامه دین تحقق نمی‌یابد.

منابع:

۱. قرآن کریم
 ۲. حکمت حکومت (سید مهدی میرباقری - تمدن نوین اسلامی - چاپ اول - ۱۳۹۸)
 ۳. بسط تجربه نبوی (عبدالکریم سروش - مؤسسه فرهنگی صراط - چاپ ششم - ۱۳۹۲)
 ۴. عاشورا شناسی پژوهشی درباره هدف امام حسین علیه السلام (محمد اسفندیاری - نشر نی - چاپ چهارم - ۱۳۹۷)
 ۵. سر آغاز نواندیشی دینی (مقصود فراستخواه - شرکت سهامی انتشار - چاپ چهارم - ۱۳۸۸)
 ۶. شرح چهل حدیث (امام خمینی رحمه الله - مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی - چاپ بیست و هشتم - ۱۳۸۲)
- مجله آگاهی نو (شماره دوم - سال اول - زمستان ۱۳۹۹)



تمدن سازی حرکت در راستای اقامه دین

محمد علی رحمانی خلیلی

طلبه درس خارج

« اقامه دین به معنای عملیاتی کردن مفاهیم دینی است. به عبارت دیگر اقامه دین، یعنی ایجاد ساختارها و نظام های اجتماعی بر پایه دین، یعنی حضور دین در تمامی عرصه های زندگی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، تربیتی و... اندک تأملی در معنای اقامه دین و جایگاه آن که مهمترین فلسفه بعثت انبیاء شمرده شده است، مشخص می نماید که تصور عمل به وظیفه، در حالت اضطرار، عسر و حرج، عمل حداقلی به دین و اجرای نسبی احکام دین، اقامه محسوب نمی گردد و تا زمانی که پرچم تمدن سازی علم نگردد و در پی تحقق آن نباشیم در راستای اقامه دین حرکت نکرده ایم.

شدم طبق فرمایش خودشان، از مرتبطين با مؤلف محترم کتاب و موافق با محتوای کتاب هستند. هر چند خیلی ظریف هم فرمودند به بعضی برداشت های ایشان از کتاب و سنت نقد دارند. بالاخره جلسه اینطور ختم شد که ایشان معرفي تمام عیاری از کتاب ارائه فرمایند و حقیر نقدهایی به آن کتاب تقدیم کنم. در ابتدا معرفي کتاب عصر حیرت از برادر فاضل و بزرگوارم حجت

با یکی از رفقای خوش قلم درباره نگارش متن مذکور صحبت کردم، حقیر را با طلبه فاضلی از شهر قم به نام حجت الاسلام و المسلمین ناصر نجفی، استاد حوزه علمیه قم و طلبه درس خارج آشنا نمود و به اصطلاح، ما را به ایشان حواله داد، اما از قضا بعد از ساعتی صحبت با فاضل عزیز و گرامی پیرامون عصر غیبت، جمهوری اسلامی، مکتب امام راحل و حجاب اجباری و... متوجه

♦ با توجه به نکته فوق، در جلسه هیئت تحریریه این طور مقرر شد که معرفي کوتاهی از کتاب «عصر حیرت؛ جستاری کلامی پیرامون حکمرانی فقهی تمدن سازی دینی در عصر غیبت و سیطره مدرنیته» به قلم استاد مهدی نصیری. که داعیه دار عدم امکان تحقق تمدن اسلامی در عصر غیبت است. به همراه ملاحظات وارده بر آن جزء فرسته های این شماره قرار گیرد.

الاسلام و المسلمین ناصر نجفی
تقدیم حضور می‌گردد:

معرفی کتاب عصر حیرت

◆ نویسنده محترم کتاب عصر حیرت در پی اثبات این ادعاست که در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام و همچنین در زمان حضور امام معصومی که مبسوط الید نبوده و در حال تقیه به سر می‌برد، تشکیل تمدن و جامعه تراز دین عملاً ممکن نخواهد بود. منظور ایشان از تمدن یا جامعه تراز دین آن است که از کتاب و سنت برخاسته است و تفاوت ماهوی با دیگر مکاتب حکومت‌داری مانند سکولار داشته باشد.

اگرچه ایشان معتقد است که ایجاد چنین تمدنی در زمان غیبت و دوران مدرنیته که اتفاقاً مانع اصلی هم می‌باشد ممکن نیست، اما نمی‌پذیرد که نبایست دست روی دست گذاشت، بلکه می‌گوید تا جایی که امکان داشته باشد برای تحقق داشته‌های دینی باید کوشید.

ایشان تأکید می‌کند؛ هدایت‌گری اصیل و واقعی که بر مردم اتمام حجت می‌کند، مخصوص معصومین: است که در غیبت ایشان این مهم حاصل نمی‌شود. وی عدم حاکمیت تمام عیار و مبسوط الید معصوم را، موجب عدم تشخیص حق از باطل

“

هدایت‌گری اصیل و واقعی که بر مردم اتمام حجت می‌کند، مخصوص معصومین: است که در غیبت ایشان این مهم حاصل نمی‌شود. وی عدم حاکمیت تمام عیار و مبسوط الید معصوم را، موجب عدم تشخیص حق از باطل و اختلال در نظام تشریع و هدایت مادی و معنوی و ارکان و اجزای تمدن بشری می‌داند

فقها وجود دارد. وی روایات زیادی را در این زمینه آورده است که در عصر غیبت مردم از دریافت شریعت ناب محروم خواهند بود و این امر موجب حیرت و سرگشتگی آنها خواهد شد.

نویسنده محترم به روایات بسیاری استناد می‌کند که به شرح وضعیت مردم در عصر غیبت و آخرالزمان اشاره می‌کند، روایاتی که می‌گویند: با نبود حاکمیت معصوم، جهان آکنده از تباهی، ستم و انحراف خواهد شد و مسلمین و شیعیان دچار انحرافات مختلف نظری و عملی می‌شوند و چنین وضعیتی را کسی جز امام معصوم نمی‌تواند اصلاح کند. ایشان می‌گویند در دل این تاریکی، نور هدایت هم وجود دارد، اما چنان نیست که با آن بتوان یک تمدن و جامعه دینی رضایت‌بخش و کاملی را تحقق بخشید.

مؤلف در بخشی دیگر از این کتاب، به بررسی روایاتی می‌پردازد که شیعیان از قیام در زمان غیبت نهی شده‌اند؛ مانند این روایت امام صادق علیه السلام: «کسی از ما اهل بیت برای دفع ظلمی یا گرفتن حقی قبل از قیام قائم ما، قیام نمی‌کند، مگر به مصیبت و اذیت‌ها دچار شود و قیامش سبب ازدیاد رنج ما و شیعیان ما می‌شود.» (صحیفه سجادیه، ص ۲۰). اما ایشان این روایات را به موقعیت تاریخی خاصی، مخصوص می‌دانند که قیام‌کنندگان یا از مدعیان دروغین بودند و یا قیامشان ثمره‌ای نداشت و این روایات را شامل همه انقلاب‌ها نمی‌داند. وی توصیه شریعت به امر به معروف و نهی از منکر و تکلیف مسئولیت‌های اجتماعی را نشانه‌ای بر این می‌داند که اگر قیامی مانند انقلاب اسلامی محذورات گفته شده را نداشته باشد، باعث مشروعیّت آن خواهد بود. ایشان چند روایتی را نیز مؤید این ادعایشان ذکر

و اختلال در نظام تشریع و هدایت مادی و معنوی و ارکان و اجزای تمدن بشری می‌داند. همان‌طور که تمدن مدرن که منشأ بحران‌های متعدد است، حاصل این محرومیت از وجود امام معصوم علیه السلام بوده است. به روایاتی نیز استناد می‌کند، مانند: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَا يَدْعُ الْأَرْضَ إِلَّا وَفِيهَا عَالِمٌ يَعْلَمُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ فَإِذَا زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئًا زَادَهُمْ وَ إِذَا نَقَصُوا أَكْمَلَهُ لَهُمْ فَقَالَ خُذُوهُ كَامِلًا وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَأَلْتَبَسَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَمْرُهُمْ وَ لَمْ يَفَرَّقْ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.» (علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۹۵).

ایشان شروع این حیرت را از سقیفه می‌داند که سرنوشت بشریت را به کلی تغییر داد و به روایات بسیاری که در این زمینه وجود دارد، اشاره می‌کند: «از امام باقر علیه السلام درباره این آیه سؤال شد: ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ؛ فرمود: آن زمانی بود که انصار گفتند امیری از ما باشد و امیری از شما [مهاجرین]». (کافی، ج ۸، ص ۵۸). کتاب «عصر حیرت»، می‌گوید: دریافت معارف ناب الهی تنها از طریق معصومین ممکن می‌باشد؛ چراکه قرآن کریم نیاز به مفسری دارد که مانع از اختلاف در برداشت‌ها شود و همچنین روایات نیز به‌خاطر گذشت زمان و فوت قرائن دچار ابهاماتی شده‌اند.

البته ایشان هم می‌پذیرد که مراجعه به فقها در عصر غیبت تا حدودی راهگشا و موجب معذور بودن مقلدین است. وجود آنها و داشته‌هایی همچون کتاب و سنت، مانع از بن‌بست کامل و بی‌هدایتی مطلق است، اما اینکه بتوان با این وضعیت، الگویی مناسب برای تمدن اسلامی و ایجاد جامعه‌ای در تراز دین استخراج کرد را ناممکن می‌شمارد. نشانه‌اش همین اختلافاتی است که در غیر از مسلمات دین، بین

می‌کند. البته تأکید می‌کنند که گرچه ظهور امام عصر عجل الله تعالی فرجه در خلأ صورت نمی‌گیرد و مقدماتی از سوی مؤمنین پیدا خواهد شد، اما هرگز به استقرار تمدنی دینی و سبک زندگی توحیدی و اسلامی در میان عموم مردم و حتی اکثریت شیعیان نمی‌انجامد. مؤید این ادعا را نیز روایاتی می‌داند که از شرایط نابسامان و تیره فرهنگی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آستانه ظهور و امتلای زمین از جور و ستم سخن گفته‌اند.

مؤلف محترم توجه به «عصر حیرت» را دارای ثمراتی می‌داند که اهم آنها از این قرار است:

۱. تحقق جامعه و تمدن اسلامی نه در وسع ماست و نه مکلف به آن هستیم؛ عدم توجه به این نکته را موجب سنگین شدن بار نظام جمهوری اسلامی می‌داند و از سوی دیگر بسیاری از ناکامی‌های حکومتی را متوجه دین نموده و مردم را از دین مأیوس و نهایتاً به تضعیف اعتقادات دینی آنها خواهد انجامید.

۲. عصر حیرت می‌گوید هنوز اتمام حجت بر بندگان صورت نگرفته است؛ از این را نباید در پی اجرای احکام ولو بلغ ما بلغ باشیم؛ یعنی اگر اجرای حکمی از احکام شرع با

“

مؤلف محترم برای بیان مدعاهای خود از آیات و روایات زیادی بهره می‌گیرد و با این کار تا حدود زیادی خود را از بیان بحث سندی و یا بعضاً اشکالات دلالی می‌رهاند به عنوان مثال ایشان در فصل «عصر غیبت، عصر بلا تکلیفی مطلق و قعود نیست» از ۳ آیه و ۱۳ روایت استفاده می‌کند که این روش، که در آن به جای تمرکز صرفاً روی یک خبر واحد برای اثبات مدعا، به روایات متعدد استناد می‌شود. اگر به درستی مورد استفاده قرار گیرد اقناع و درجه اطمینان بیشتری را حاصل می‌گرداند

مقاومت مردمی و اجتماعی و یا در مواردی فشار غیر قابل مقاومت جامعه جهانی مواجه شد و اجرای آن موجب مفسده‌ای چون تشّت و تفرقه ملی و سیاسی و اجتماعی گردید، نباید بر اجرای آن حکم اصرار ورزید.

۳. وقتی فقیهی در عصر حیرت به سر می‌برد، از پافشاری بر رأی و نظر خود در قبال نظرات دیگر فقها، می‌کاهد. و این بابی برای گفتگوها و تشکیل تشکلهایی مانند شورای افتا برای وحدت در فتوا خواهد بود.

اینک با استمداد از خدای متعال و عنایات حضرات معصومین: در ابتدا به بیان برخی از نکات مثبت کتاب پرداخته و در ادامه به نقد هدفمند و دلسوزانه آن می‌پردازیم:

برخی از نکات مثبت کتاب

عصر حیرت

۱- استفاده از روش تراکم روایات در استنباط‌های دینی

♦ مؤلف محترم برای بیان مدعاهای خود از آیات و روایات زیادی بهره می‌گیرد و با این کار تا حدود زیادی خود را از بیان بحث سندی و یا بعضاً اشکالات دلالی می‌رهاند به عنوان مثال ایشان در فصل «عصر غیبت، عصر بلا تکلیفی مطلق و قعود نیست» از ۳ آیه و ۱۳ روایت استفاده می‌کند که این روش، که در آن به جای تمرکز صرفاً روی یک خبر واحد برای اثبات مدعا، به روایات متعدد استناد می‌شود. اگر به درستی مورد استفاده قرار گیرد اقناع و درجه اطمینان بیشتری را حاصل می‌گرداند. خصوصاً که در مقدمه کتاب می‌نویسد:

به جرات می‌توانم بگویم که مدعیات اصلی و اساسی این کتاب مستظهر به روایات مستفیض و متواتر معنوی است که موجب حصول اطمینان نسبت به صحت آنها است. با این همه، این بدان معنا نیست

که ادعای عدم خطای در فهم و استنباط، و قطع و یقین به صحت همه نتایجی که گرفته‌ام، داشته باشم. (عصر حیرت، ص ۱۴ و ۱۵)

۲- طرح مصادیقی که نویسنده از ثمرات «عصر حیرت» می‌داند

نویسنده محترم مواردی از قبیل اینکه: «همه احکام در همه شرایط قابل اجرا نیست»؛ «باید با جوانان با شفقت برخورد کرد»؛ «باید نگاه فرهنگی بر نگاه قضایی اولویت داشته باشد»؛ «انحرافات را نباید حمل بر خبث باطنی کرد»؛ «باید برای پیش‌گیری از انحراف تلاش کرد»؛ «در مواردی سوء مدیریت باعث فاصله فرهنگی شده است»؛ «غرور علمی پسندیده نیست»؛ «گفتگوی علمی مورد تأکید است»؛ «تکثر معرفتی با حفظ موازین پذیرفتنی است» را از ثمرات «عصر حیرت» می‌داند و بعضاً به اثبات آنها نیز پرداخته است.

طرح این موارد که در مکتب امامین انقلاب نیز بسیار مورد تأکید است در محافل علمی ضروری است خصوصاً که متأسفانه هنوز بعضی از حوزیان یا در مقام نظر آنها را نپذیرفته‌اند و یا در مقام عمل به آن پایبند نیستند.

لازم به ذکر است بعضی از این تعبیرات دقیق بیان نشده است، به عنوان مثال جمله «همه احکام در همه شرایط قابل اجرا نیست» تعبیری تسامحی است. و بیان دقیق آن این چنین است:

در شریعت اسلام بنا به فرمایشات حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت مطهرشان: حلال و حرام الهی تا قیامت ثابت و غیر قابل تغییر اعلام شده است. حدود ۱۳۵ حدیث در این باره در کتاب «مفاهیم القرآن» آیت الله جعفر سبحانی گردآوری شده است؛ به عنوان نمونه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرَهُ



دقیق تر آن که، هرگاه حکومت اسلامی در جامعه ایی برقرار شد، اجرای فوری تمام احکام الهی بر آن حکومت واجب است. اما اگر اجرای برخی از احکام به علت فقدان زمینه های مناسب، باعث عدم همراهی مردم و یا بدبینی همه یا گروه های فراوانی از مردم به دین اسلام شود یا به علت فقدان امکانات علمی و اجرایی مناسب عملکردی بسیار بد بروز داده و موجبات وهن دین و یا ضرر به کیان آن را شامل گردد اجرای حکم به تاخیر افتاده و بر حکومت واجب است ضمن اعلام صریح حکم و عدم اجرای فوری آن، به زمینه سازی جهت اجرای مناسب حکم بپردازد. و این اجرای تدریجی مانع همراهی قید اسلامی با حکومت نمی شود هر چند روشن است که اجرای تدریجی از ضوابط خاصی پیروی کرده و نمی توان در هر موردی و به هر علتی به آن اقدام کره که ذکر ضوابط آن در این مقال نمی گنجد.

مناقشات

♦ عدم اتخاذ موضع در برخی از موارد مؤثر در نتیجه

عدم اتخاذ موضع در برخی از موارد مؤثر در نتیجه و عدم بیان ادله اثبات آنها و بعضاً نقد صرف مبانی دیگران در مواردی و عدم بیان موضع جدید و یا راهکار متناسب، از دیگر ضعف های کتاب محسوب می گردد. از قبیل بحث خاتمیت و تفاوت دین حضرت خاتم صلی الله علیه و آله با سایر انبیاء که در نتیجه نهایی بحث تأثیرگذار است چرا که پاسخ به پرسش هایی مانند این که چرا پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران است؟ و چرا بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله نه کتاب آسمانی نازل و نه آیه ای به قرآن مجید اضافه می شود؟ و... می تواند قابلیت تداوم حیات تعالیم اسلامی حتی در عصر غیبت را مشخص نماید. و نیز در ذکر «نفی سیر خطی

زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوط از نو قوّت گرفته و قابل اجراست... این مراحل ممکن است امروز هم اتفاق بیفتد و هر دستوری متناسب با شرایط زمانی و مکانی خود حاکم است. (علوم قرآن، ص ۲۶۵)

و در منابع روایی شاهد مثال دخالت شرایط زمان و مکان در احکام فقهی، روایاتی چون: **قال الصادق علیه السلام: لا يُقْطَعُ السَّارِقُ فِیعامِ سَنَةٍ یَعْنِی فی عامِ مُجَاعَةٍ.** (کافی، ج ۷، ص ۲۲۱) - که در بیان عدم قطع دست دزد در سال قحطی و خشکسالی است - می باشد.

خلاصه آن که شرایط زمانی و مکانی در تبدل موضوع و بالتبع حکم آن تأثیرگذار است. (توضیحات بیشتر رجوع شود به مجموعه سه جلدی کتاب «اجتهاد و زمان و مکان» از آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی:).

متأسفانه مؤلف محترم در چندین مورد با عدم دقت در تغییر قیود تبدل موضوع، قائل به تغییر فتوای مراجع معظم تقلید شده است، به عنوان مثال در بحث «شرکت در انتخابات و حضور اجتماعی و سیاسی زنان» مؤلف به قید زمان و مکان و شرایط حاکم بر جامعه دقت نکرده است.

همچنین باید دقت داشت، تربیت محور بودن احکام دین مبین اسلام خصوصاً در عرصه های اجتماعی مانع از اسلامی بودن حکومت نیست یعنی اگر حکومتی بنا به شرایطی مجبور به اجرای تدریجی برخی از احکام شد و یا اجرای حکمی را به علت فقدان زمینه مناسب به تأخیر انداخت حکومتی غیر اسلامی قلمداد نمی شود کما اینکه حکومت نبی مکرم صلی الله علیه و آله با توجه به مثال های فوق و حکومت امیرالمومنین علیه السلام با توجه به عدم مخالفت با برخی از بدعت ها چنین بوده است.

وَلَا یَجِیْ غَیْرَه (کافی، ج ۱، ص ۵۸) اما از آن جا که اسلام دین جهان شمول است و منحصر به زمان یا مکان خاصی نیست دارای مکانیسمی است که ضمن ثبات، تنظیم گروابط مختلف در شرایط گوناگون است. به بیانی دیگر برای هر موضوع در دین مبین اسلام حکم خاصی وضع شده است، لکن باید دقت داشت که هر موضوع دارای قیودی چون زمان و مکان است که با تغییر قیود، موضوع به موضوع جدیدی تبدل شده و بالتبع حکم آن نیز از حکم موضوع اول متفاوت خواهد بود.

در قرآن کریم شاهد مثال دخالت شرایط زمان و مکان در احکام فقهی، وجود آیات منسوخ شمرده شده و همچنین بیان تدریجی برخی از احکام مانند: حکم شراب و یا حد آن (اعراف: ۳۳، نساء: ۴۳، بقره: ۲۱۹، مائده: ۹۰)، حکم ربا (روم: ۳۹، نساء: ۱۶۱، آل عمران: ۱۳۰ و بقره: ۲۷۹ - ۲۷۵)، حکم جهاد (نساء: ۷۷، حج: ۳۹، بقره: ۱۹۰، بقره: ۲۲، توبه: ۳۹ - ۳۸ و توبه: ۱۲) و... می باشد به این تقریر که جامعیت در عین ایجاز در قرآن کریم، اقتضا می کند آیات آن مختص زمان یا مکان خاص و به اصطلاح صرفاً یک گزاره تاریخمند نبوده بلکه بازگو کننده یکی از احکام الهی می باشد که در صورت وقوع موضوع آن، حکم آن لازم الاجراست.

آیت الله محمد هادی معرفت در تبیین حکمت آیات منسوخ شمرده شده می فرماید: با تأمل در بسیاری از آیاتی که منسوخ شمرده شده اند، می توان دریافت که نسخ آنها نسخ مطلق نبوده؛ بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است؛ به این معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریع گردیده است و اگر احیاناً همان شرایط



“

همچنان که محدود کردن شخصیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیک به زمان گذشته و تنها از موضوع‌هایی مانند تاریخ غیبت صغرا و غیبت کبرا و نواب اربعه سخن گفتن، جفایی آشکار به این شخصیت است، محدود کردن آن حضرت به زمان آینده و معرفی کردن ایشان تنها به عنوان منجی موعود و کسی که فقط در آینده نامعلوم منشأ تحولاتی در جوامع انسانی خواهد بود، ستمی بزرگ به حجت خدا و امام حی و شاهد و ناظر است. بنابراین، تنها زمانی می‌توان به شناختی جامع از شخصیت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیک و اندیشه مهدویت و انتظار شیعی دست یافت که جایگاه و نقش این شخصیت و اندیشه را در سه زمان گذشته، حال و آینده بررسی کنیم.

اندیشه مهدویت و انتظار شیعی دست یافت که جایگاه و نقش این شخصیت و اندیشه را در سه زمان گذشته، حال و آینده بررسی کنیم.

دیدگاه فرهنگی اجتماعی، با این نگرش به انتظار شکل گرفته و نگاهی متفاوت را نسبت به آنچه تاکنون در زمینه فرهنگ مهدوی وجود داشته، مطرح کرده است. اگر بخواهیم به شاخص‌ترین اندیشمندانی اشاره کنیم که بر اساس دیدگاه فرهنگی اجتماعی به تحلیل و بررسی اندیشه مهدوی و فرهنگ انتظار پرداخته و تلاش کرده‌اند با طرح این اندیشه، راهی برای خروج شیعیان از بن‌بست‌های عصر غیبت بیابند، به جرأت می‌توانیم بگوییم در طول یازده قرن که از آغاز غیبت کبرا برای امام عصر عجل الله تعالی فرجه الیک می‌گذرد، هیچ فقیه، متکلم، فیلسوف و مصلح اجتماعی به اندازه امام خمینی، به این دیدگاه اهتمام نداشته و در این زمینه اثرگذار نبوده است.

خوانندگان محترم جهت درک بهتر نگاه به مهدویت و دوران

به عنوان شخصیتی مربوط به آینده که در آخرالزمان، زمین را از هرگونه بی‌عدالتی و نابرابری پاک می‌کند، مطرح نیست، بلکه او شخصیتی است فرازمانی که سه زمان گذشته، حال و آینده را به هم پیوند می‌دهد.

امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیک از یک سو، شخصیتی تاریخی و مربوط به گذشته است؛ زیرا بر اساس قرائن و شواهد تاریخی انکارناپذیر، در زمان و مکان مشخص و از نسل و تبار شناخته شده به دنیا آمده و رویدادهای مختلف تاریخی را رقم زده است. از سوی دیگر، امام عجل الله تعالی فرجه الیک، شخصیتی است مربوط به زمان حال؛ زیرا به موجب نصوص فراوان، حجت خداوند بر بندگان در عصر حاضر و امام زمان شیعیان است و مردم در زمان حال نیز وظایف و تکالیف مشخصی در برابر او دارند. سرانجام اینکه امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیک همچون موعود دیگر ادیان، شخصیتی مربوط به زمان آینده است؛ زیرا بنا بر روایات بی‌شماری که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت: نقل شده است، او جهان را پس از آنکه از ستم پر شده باشد، از عدل و داد آکنده می‌سازد و آینده بشر را رنگ و بویی خدایی می‌دهد.

بر این اساس می‌توان گفت همچنان که محدود کردن شخصیت امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الیک به زمان گذشته و تنها از موضوع‌هایی مانند تاریخ غیبت صغرا و غیبت کبرا و نواب اربعه سخن گفتن، جفایی آشکار به این شخصیت است، محدود کردن آن حضرت به زمان آینده و معرفی کردن ایشان تنها به عنوان منجی موعود و کسی که فقط در آینده نامعلوم منشأ تحولاتی در جوامع انسانی خواهد بود، ستمی بزرگ به حجت خدا و امام حی و شاهد و ناظر است. بنابراین، تنها زمانی می‌توان به شناختی جامع از شخصیت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیک و

پیشرفت و تکامل علمی و معنوی در تاریخ» که تنها با بیان چند نقد که مناقشه‌پذیر است به پایان رسیده است و مؤلف محترم اتخاذ موضع ننموده و ادله خود را برای بیان مدعا ذکر نکرده است. بنظر می‌رسد یکی از مبانی اصلی بحث که از قضا مؤلف محترم به بیان آن و ذکر ادله اش پرداخته است، نگاه به دوران غیبت است که از آن با عنوان «عصر حیرت» نام می‌برد و آن را زمانه حیرت و سرگشتگی می‌داند و استضعاف و اضطراب و کلماتی از این قبیل را شاخصه‌های آن می‌داند. ایشان در صفحه ۵۷ کتاب می‌نویسد:

به روشنی در می‌یابیم که غیبت امام معصوم عجل الله تعالی فرجه الیک (که البته ناشی از سستی و جفای خود مردم بوده است) و عدم حاکمیت تمام عیار و مبسوط الید او، موجب اختلال در نظام تشریع و هدایت مادی و معنوی و ارکان و اجزای تمدن بشری شده و بشریت را با وضعیتی به غایت بغرنج و تنگناها و بحران‌های عظیم مواجه می‌کند. (عصر حیرت، ص ۵۷)

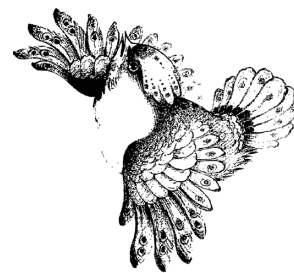
و در ادامه می‌گوید:

سرگردانی و حیرت و تباهی در حد بالایی گریبان بشر را می‌گیرد و عرصه را بر مومنان به شدت تنگ می‌کند. و از همین روست که عصر غیبت را که در روایات، انتظار فرج در آن از بهترین عبادات دانسته شده، باید عصر حیرت و فروبستگی دانست. (عصر حیرت، ص ۵۷)

و حال آن که در مکتب بزرگ داعیه دار تمدن سازی اسلامی حضرت امام خمینی؛ کاملاً قضیه متفاوت است. شاید بتوان گفت دو دیدگاه کلان در نگاه به مسئله مهدویت وجود دارد یکی دیدگاه کلامی تاریخی است که به علت غایت وضوح در فضای حوزوی از توضیح آن صرف نظر می‌کنیم و دیگری دیدگاه فرهنگی اجتماعی. در معارف شیعی، برخلاف ادیان و مذاهب دیگر، منجی موعود تنها



متاسفانه کتاب از اسلوب منطقی برخوردار نیست و به طور صریح و مجزا به بیان ادعا و ادله نپرداخته است. به عنوان مثال در ابتدای کتاب بیان شده است: ادعای اساسی کتاب که در دست دارید این است که غیبت امام معصوم به ویژه وقتی که با تمدن فراگیر و مسیطر جدید همراه می شود مانع تحقق دولت، جامعه و تمدن تراز اسلام است



و شگفت آن که در پایان کتاب با عبارت ذیل مواجه می شویم که گویا بحث بر سر امکان تمدن سازی نیست، بلکه بر سر میزان و گستره آن است: همچنین باید یادآور شویم که سخن ما بدین معنا نیست که نباید برای جامعه و تمدن سازی در حد وسیع و توان اقدام کرد، بلکه وظیفه اصلاح گری به اندازه توان و قدر مقدور، همیشه - چه یا بعد از ظهور و یا قرب به آن - بر عهده مسلمانان و مومنان است و این ربطی به امر ظهور ندارد.

غیبت در «اسلام ناب» به سخنرانی امام راحل؛ با عنوان «برداشت های مختلف از انتظار فرج» که در جلد ۲۱ صحیفه امام؛ مرقوم است رجوع فرمایند. ناگفته نماند که استفاده از لفظ حیرت در روایات و ترجمه آن به سرگشتگی که مبنای مؤلف محترم است خود مناقشه پذیر است چرا که در روایاتی حیرت به امام زمان عجل الله تعالی فرجه الیک نیز نسبت داده شده است. (رجوع شود به الغیبة للطوسی، ص ۳۳۶، الغیبة للنعمانی، ص ۶۰، ج ۴، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، باب ۲۶، ح ۱)

عدم برخورداری از اسلوب منطقی

♦ متاسفانه کتاب از اسلوب منطقی برخوردار نیست و به طور صریح و مجزا به بیان ادعا و ادله نپرداخته است. به عنوان مثال در ابتدای کتاب بیان شده است: ادعای اساسی کتاب که در دست دارید این است که غیبت امام معصوم به ویژه وقتی که با تمدن فراگیر و مسیطر جدید همراه می شود مانع تحقق دولت، جامعه و تمدن تراز اسلام است. (عصر حیرت، ص ۱۸) همچنین مؤلف محترم در ادامه چنین توضیح می دهد که منظور از تمدن تراز اسلام، تمدن مهدوی نیست، بلکه تمدنی است که در آن معرفت صحیح، معنویت، عدالت و فقدان فقر و فساد، امری غالب است، هر چند ممکن است درصدی هم ظلم و گناه و فساد در آن یافت شود. (رجوع شود به عصر حیرت، ص ۱۸) و شگفت آن که در پایان کتاب با عبارت ذیل مواجه می شویم که گویا بحث بر سر امکان تمدن سازی نیست، بلکه بر سر میزان و گستره آن است: همچنین باید یادآور شویم که سخن ما بدین معنا نیست که نباید برای جامعه و تمدن سازی در حد وسیع و توان اقدام کرد، بلکه وظیفه اصلاح گری به اندازه

توان و قدر مقدور، همیشه - چه یا بعد از ظهور و یا قرب به آن - بر عهده مسلمانان و مومنان است و این ربطی به امر ظهور ندارد. ضمن آن که اموری چون گسترش تشیع و اندیشه انتظار و مهدویت در جهان و تربیت انسان هایی صالح و آماده فداکاری را می توان از مقدمات و یا تسریع بخش امر فرج و ظهور حضرت بقیه الله الاعظم علیه السلام دانست که باید شیعیان در این جهت تلاش کنند. (عصر حیرت، ص ۲۳۲) مناقشاتی در ادعای دوم مؤلف (میزان و گستره تمدن تراز اسلام) اگر مدعای مؤلف محترم، مورد اول یعنی عدم امکان است که با کمی صبر به نقد آن خواهید رسید و اگر دومی یعنی میزان و گستره آن است باید به ملاحظات حلی و نقضی ذیل پاسخ دهد که متاسفانه در کتاب ذکری از آنها نشده است.

۱- لو سلّمنا که در دوران حیرت به سر می بریم و باید دست از نگاه های آرمانی و غیر واقع نگرا برداشت و حداقلی حرکت کرد و احکام را به صورت نسبی اجرا نمود و ... در این صورت باید به این سوالات پاسخ داد که دایره و حدود این نوع تمدن سازی یا به قول مؤلف اجرای نسبی احکام چه میزان است؟ به عبارت دیگر مرز آرمان گرایی و واقع نگری کجاست؟ و با چه شاخص هایی مرزها مشخص می گردد؟ مرجع اختلاف چیست و یا کیست؟ توضیح بیشتر آن که مراجع عظام تقلید در مواردی که قید «وسع مکلف» و یا «نفی عسر و حرج» و ... را در فتاوی فقّه فردی به کار می برند تشخیص آن را وظیفه مکلف می دانند حال سوال اینجاست که در مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... تشخیص قدر وسیع و توان با کیست؟ و چه شاخص هایی دارد؟ و در موارد اختلاف کدام نظر نافذ است؟

۲- از آنجایی که مؤلف محترم

یکی از ادله خود برای بروز حداقلی دین را، ضررهای تحقق حداکثری دین از جمله موجبات انحراف بیشتر جوانان، بروز ناامیدی و دین گریزی و... می‌داند باید ادله خود پیرامون ضرر کمتر اجرای حداقلی دین نسبت به تحقق حداکثری دین را بیان فرماید، به‌ویژه که در نگاه عرف بالعکس است و ضررهای ناقص اجرا شدن برنامه‌ها بعضاً جبران ناپذیر است؛ چرا که بعضی از نواقص ممکن است خللی در اجرای مقصد اصلی یا روح حاکم بر برنامه ایجاد کند. (خصوصاً که اکثر فقها در مقوله‌ای مانند دین یا راهی برای دسترسی به مناسبات قائل نیستند یا در مواردی معدود پذیرای آن هستند).

و شاهد مدعی آن را خود مؤلف محترم در مقدمه کتاب چنین می‌نگارد:

خواندن فقط بخشی از کتاب و عدم مطالعه کامل آن می‌تواند منشأ سوء تفاهم یا ناقص فهمیدن مقصود و مراد نگارنده باشد. بر این اساس شاید نزدیک نشدن به کتاب بر مطالعه بخشی و جزئی آن ترجیح داشته باشد. (عصر حیرت، ص ۱۵)

ناگفته نماند پاسخ به این سؤال که بنا به چه ادله ای، انحراف جوانان از دین، بروز ناامیدی و دین گریزی و... ناشی از تلاش برای تحقق حداکثری دین است و ارتباطی با اجرای نا کارآمد برخی از مجریان و یا فعالیت‌های دشمنان و اخلاص گران ندارد، نیز بر عهده مؤلف محترم است.

۳- با توجه به آیات و روایاتی که مؤلف محترم در فصول مختلف کتاب گردآوری نموده‌اند در همگی آنها هدایت به‌صورت مطلق ذکر شده است مثلاً نقش انحصاری معصوم در امر هدایت و یا مشکلات هدایت در عصر غیبت و... هیچ‌کدام مقید به امور اجتماعی و یا حاکمیتی در متن

آیات و روایات نشده است. با این برداشتی که مؤلف از آیات و روایات فوق نموده، نتیجه آن عدم سخت گیری در اجرا و انجام فقط برخی از احکام است. باید در تمام ابواب فقهی اعم از عبادات و معاملات نیز قائل به همین نظر باشد که بسیار بعید بنظر می‌رسد، خصوصاً که این خلاف کلام و سیره علمای عصر غیبت است، که ولو با اجرای اصول عملیه و بعضاً با ظن مطلق نیز، سعی در شناخت و بیان وظیفه مکلف دارند و هیچ‌کدام قائل به عدم تبلیغ و اشاعه این احکام نیستند و همچنین مدعی‌اند که عمل به این احکام موجبات سعادت دنیوی و اخروی را فراهم می‌کند.

مناقشات در ادعای اول مؤلف (عدم امکان تحقق تمدن تراز اسلام)

❖ اگر بخواهیم با اسلوب علمی بحث را پیش ببریم باید سراغ اولین قدم در بحث علمی یعنی تحریر محل نزاع که در این جا ادعای مؤلف محترم است برویم: «عدم امکان [وقوعی] تحقق تمدن تراز اسلام در عصر غیبت و روزگار سیطره مدرنیته» (عصر حیرت، ص ۱۲)

بنظر می‌رسد جز عبارت «تمدن تراز اسلام»، کلید واژه یا عبارت مشتبه دیگری در جمله محل نزاع وجود نداشته باشد که مؤلف محترم خود به خوبی به تعریف آن پرداخته است:

مقصود از تمدن تراز دین که دست یافتنی نیست، تمدن مهدوی عَلَيْهِ السَّلَام که بر اساس روایات، ابعاد بی‌شمار شکفت از علم و معرفت و عدالت و معنویت در آن وجود دارد، نمی‌باشد و کسی هم مدعی ایجاد تمدنی دینی در این سطح در عصر غیبت نیست؛ بلکه مقصود تمدنی مبتنی بر آموزه‌های دینی مستنبط از قرآن و سنت است که در علوم اسلامی موجود مانند کلام و فقه و اخلاق و تفسیر و حدیث و ... منعکس

می‌باشد. تمدنی که هم در بعد نظری و هم در بعد عملی و سبک زندگی، متفاوت از تمدنهای غیر اسلامی و سکولار و ماتریالیستی باشد و کسانی که در متن چنین تمدنی تنفس و زندگی می‌کنند، از رضایت خاطری در حد مطلوب. که تمنای مزایای دیگر تمدنها و جوامع غیر دینی را نداشته باشند. برخوردارند و حضور موازین الهی و دینی را در ساحت‌های فردی و جمعی به روشنی حس می‌کنند؛ یا به عبارت دیگر، تمدنی که در آن معرفت صحیح و معنویت و عدالت و فقدان فقر و فساد، امری غالب است، هر چند ممکن است درصدی هم ظلم و گناه و فساد در آن یافت شود. (عصر حیرت، ص ۱۸)

دومین قدم بیان ادله است که بنظر می‌رسد دلیل مؤلف محترم هم از حیث نبود مقتضی است و هم در وجود مانع. ایشان حضور امام معصوم مبسوط الید را مقتضی چنین تمدن سازی می‌داند و همچنین وجود تمدن مدرنیته را مانع تحقق آن.

البته برای اقناع مخاطب به بیان برخی گزاره‌ها از قبیل گذشت چهل سال از انقلاب اسلامی و به سر رسیدن کاسه صبر مردم، مشاهده انحراف هرچه بیشتر جوانان، افزایش ناامیدی و دین گریزی، تحمیل مشقت زیاد بر نظام و... نیز می‌پردازد.

ادعای عدم مقتضی

❖ در بخش مقتضی ایشان با بیان آیات، روایات و ادله متکلمان در صدد اثبات این مدعاست: آیات عیدیه‌ای از قرآن که از بعثت انبیاء و ارسال رسولان سخن گفته‌اند، همگی بیانگر جایگاه انحصاری پیامبران و رسولان الهی در امر هدایت و تعلیم و تزکیه و اقامه عدل و قسط و مبارزه با طاغوتها و نظامهای جائراست و اساساً انبیاء و حجج معصوم، واسطه بین خدا و خلق برای هدایت افراد و جوامع



**روشن است تحقق و
عینیت یافتن بسیاری از
احکام خداوند - از جمله
عدالت و امر به معروف و
نهی از منکر و اجرای حدود
الهی - در گروی وجود حا
کمیتی صالح است و در حا
کمیت جور، بخش عظیمی از
این احکام معطل و بر زمین
خواهد ماند.**

است، تا ظهور امام مهدی علیه السلام که وقوع آن تا کنون بیش از هزار سال به درازا انجامیده و معلوم نیست تا چه زمانی ادامه پیدا کند، به تعطیلی بکشاند، بر خلاف مسلمات قرآنی و روایی است.

صدها آیه از قرآن، مسلمانان و اهل ایمان را مکلف به ایمان و عمل صالح و انجام تکالیف اجتماعی و سیاسی کرده‌اند و اصل و قاعده کلامی و فقهی در همه این آیات، تداوم این تکالیف تا روز قیامت است، مگر در مواردی که بر اساس دلیلی مشخص، تکلیفی مستثنی شود و مقید به دوران حضور امام معصوم باشد. (عصر حیرت، ص ۲۱۷)

به عبارت دیگر مؤلف محترم باید پاسخگو باشد که موارد فوق با صرف یک حکومت حداقلی چگونه اجرا می‌شوند؟

۴- یکی از ابعاد نقش بی بدیل و انحصاری حضرات معصومین علیهم السلام در هدایت، مرجعیت علمی ایشان است. کما اینکه متکلمان امامیه مکرراً به آن تأکید کرده‌اند و عصمت را شرط آن دانسته‌اند. پس بی شک با این برداشتی که مؤلف محترم از آیات و روایات کرده است که نتیجه آن، عدم سخت‌گیری در اجرای احکام و انجام نسبی آن است، در تمام ابواب فقه اعم از عبادات و معاملات نیز باید حداقلی عمل

رهبر معظم انقلاب در بیان پیشینه تمدن نوین اسلامی، تأسیس آن را توسط نبی مکرم صلی الله علیه و آله و درخشش آن را قرن ۳ و ۴ هجری قمری می‌داند:

در قرن سوم و چهارم هجری، در همه دنیا آن روز، با سابقه تمدن‌ها، با حکومت‌های مقتدر، با میراث‌های گوناگون تاریخی، هیچ تمدنی به عظمت و رونق تمدن اسلامی مشاهده نشده است؛ این هنر اسلام است. (۹۰/۴/۹) ۳- جمع بیان فوق با دستوراتی از آیات قرآن که ما را ترغیب به تمدن سازی کرده است چگونه است؟ و همچنین با مسلماتی در آیات و روایات مانند اقامه دین، اجرای عدالت، امر به معروف و نهی از منکر و... که در کلام فقها بر تمام مسلمین واجب شمرده شده است چگونه؟

بدون تمدن تراز اسلامی موارد فوق چگونه تحقق پذیر است البته مؤلف محترم در فصلی از کتاب این موارد را دلیلی بر عدم سکون در عصر غیبت بر شمرده‌اند:

بر اساس آیات قرآنی و روایات اهل بیت علیهم السلام اهداف دین خاتم و احکام شریعت اسلام تا قیامت اعتبار دارد و مسلمانان و مومنان موظف به تحقق این اهداف و عمل به این احکام هستند، مگر در مواردی که با مانعی جدی مواجه و امکان رفع آن مانع وجود نداشته باشد.

روشن است تحقق و عینیت یافتن بسیاری از احکام خداوند - از جمله عدالت و امر به معروف و نهی از منکر و اجرای حدود الهی - در گروی وجود حاکمیتی صالح است و در حاکمیت جور، بخش عظیمی از این احکام معطل و بر زمین خواهد ماند.

حال ادعای این که روایاتی خاص و حتی معتبر به لحاظ سند و محتوا می‌توانند بخش عظیمی از احکام الهی را که تحقق آنها به وجود حکومت دینی وابسته

بوده‌اند و از این را در هر قوم و امتی، پیامبری مبعوث شده است و اگر آنان نبودند، امر هدایت و حجت بر مردم تمام نمی‌شد. (عصر حیرت، ص ۱۹)

و در ادامه رجوع به فقیه در عصر غیبت را از باب اضطرار و همچون تیمم بدل از وضو می‌داند.

مناقشات

۱- مبنای مؤلف محترم پیرامون خاتمیت دین و همچنین ظرفیت‌های دین خاتم برای تمدن سازی قطعاً در این مبحث تأثیرگذار است که باید مطرح شود.

۲- این که نقش حضرات معصومین علیهم السلام بی بدیل و انحصاری است شکی در آن نیست؛ لکن نکته مهم این است که بحث پیرامون جامعه مهدوی نیست بلکه بحث پیرامون تمدن سازی نوین اسلامی است که بر طبق بیان خود مؤلف محترم تمدنی است که اصول اسلامی در آن امر غالبی است ولو اینکه ممکن است خطاها و اشتباهاتی هم داشته باشد، به عبارت دیگر جامعه مهدوی - که به گفته امام راحل؛ تمام مراتب عدالت در آن پیاده می‌شود - نیازمند به نقش انحصاری معصوم است ولی تمدن اسلامی که تلاش برای اجرای عدالت آن هم در پایین ترین مرتبه آن را داراست و امکان خطا هم در آن وجود دارد چنین نیست.

باید دقت داشت این تمدنی که امامین انقلاب داعیه دار برپایی آن هستند نمونه کوچکی از آن سابقه وقوعی نیز داشته است به عنوان مثال امام خمینی؛ در کتاب «کشف الأسرار» در جوابی جدلی به سکولار مسلمانان می‌فرماید:

در چندین قرن ممالک بزرگ اسلامی با عملی شدن نیمه قانون اسلامی، بهترین کشورها را تشکیل و بالاترین تمدن را به جهان نشان دادند. (کشف الأسرار، ص ۲۷۳)



کنیم، یعنی حتی در عبادات فردی به علت نقش بی بدیل معصوم در مرجعیت علمی و مشکلات عصر غیبت باید احکام گزینشی اجرا شوند.

۵- چطور ممکن است رجوع به فقها را در عصر غیبت اُکل میته‌ای بیش ندانیم در حالی که در زمان خود معصومین علیهم‌السلام نیز چنین امری واقع شده است، به عنوان مثال: مکرراً امام صادق علیه‌السلام به بعضی از اصحاب خاص خود می‌فرمودند که به مسجد بروند و پاسخگوی سؤالات مردم باشند و از طرف دیگر مردم را به سمت آنها سوق می‌دانند و یا با روایاتی از قبیل «علینا القا الاصول الیکم وعلیکم التفریع» (رجوع شود به جلد ۲۷ وسائل الشیعه صفحه ۶۲) اصحاب خود را - خصوصاً در زمان ظهور - امر به اجتهاد می‌فرمودند. ناگفته نماند، فهم دستگاه استنباط امام و به کارگیری آن وظیفه اصلی شیعیان است که بحث مبسوط آن در این مقال نمی‌گنجد.

ادّاعی وجود مانع

♦♦ مؤلف محترم در بخش مانع می‌نویسد: علاوه بر مانعیت غیبت برای تحقق تمدّن تراز دین، سیطره مدرنیته نیز که خود معلول فقدان حاکمیت معصوم بر جهان بوده است، مانع جدی دیگری بر سر راه تحقق مطلوب و رضایت بخش احکام و آرمانهای دینی است و نادیده انگاشتن این تحول ویرانگر تمدّنی عمیق در یک قرن اخیر از سوی مسئولان جمهوری اسلامی، منجر به ناکامی‌های فراوان و بروز و ظهور تعارضات جدی بین جامعه و نظام خواهد شد و تا حدودی نیز شده است. (عصر حیرت، ص ۱۷۸)

و در جای دیگر برای دفع دخل مقدر می‌نگارد:

ممکن است کسانی به خصوص جوانان پرشور انقلابی بگویند، ما می‌توانیم بر سیطره مدرنیته

غلبه کنیم و بساط آن را بر چینیم! اما این ادّعا از سر ساده انگاری امور و نیز کم اطلاعی از وضعیت کنونی عالم و آدم و سنن الهی در تاریخ است؛ و فقط از باب اشاره باید بگویم که اولین قدم برای این غلبه - با فرض امکان وقوعی آن - فهم عمیق ماهیت و ابعاد مدرنیته است که هنوز با گذشت چهل سال از انقلاب، رهبران و عموم نخبگان حوزوی حتی به طرح پرسش از چیستی مدرنیته و نسبت آن با دین و سنت - فارغ از نگاه سطحی مشهور - نرسیده‌اند. (عصر حیرت، ص ۱۷۷)

مناقشه

♦♦ بنظر می‌رسد مؤلف محترم برای مانعیت مدرنیته و عدم تقابل با آن دلیلی را ذکر نکرده است و یا در گرداب مغالطه علت جعلی افتاده است چرا که نهایت امر برداشت شده از گزاره‌های کتاب، سختی و مشکلات تمدّن سازی و دعوت به تلاش و کوشش بیشتر در این امر است و بر فرض وجود واقعیت تلخ و منفی، موجب فراموشی آرمان‌ها و عدم حرکت به سمت آنها نمی‌شود چرا که بر طبق منابع اسلامی قدرتی فراتر از قدرت خدای متعال نیست وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (مائده ۵۶) (رجوع شود به آیاتی از قبیل: بقره ۲۰ و ۱۰۹، طلاق ۱۲، آل عمران ۱۸۹ و ۱۶۰، مائده ۱۲۰، صافات ۱۷۲ و...) و مکرراً خدای متعال وعده به پاری مومنین داده است وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَأَنْتَقَمْنَا مِنَ الَّذِينَ أَجْرُوهُمْ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ (روم ۴۷) (رجوع شود به آیاتی از قبیل: ۱۳ سوره یونس، ۴۰ حج، آل عمران ۱۲۵ و...) که به علت وضوح و عدم اطاله کلام از توضیح بیشتر آنها صرف نظر می‌کنیم.

در پایان ضمن اعتذار از قصورها -چه در فهم کتاب و چه در بیان مناقشات- گسترده بودن

موضوعات مورد بحث در کتاب و عدم تمرکز بر روی مسئله واحد و همچنین محدودیت تعداد الفاظ در یادداشت را به عنوان توجیه کاستی‌ها بیان می‌دارم و متذکر می‌شوم امتداد باب نقد برای تمامی عزیزان همچنان وجود دارد، باشد که همگی رستگار شویم.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- عصر حیرت: جستاری کلامی پیرامون حکمرانی فقهی و تمدّن سازی دینی در عصر غیبت و سیطره مدرنیته، مهدی نصیری، مکتبه الصدیقه الشهیده، تهران.
- ۳- علل الشرایع، شیخ الصدوق، منشورات المكتبة الحیدریة، النجف.
- ۴- الغیبة، شیخ الطوسی، دار المعارف الاسلامیة.
- ۵- الغیبة، محمد بن ابراهیم عُعمانی، نشر صدوق، تهران.
- ۶- علوم قرآن، آیت‌الله محمدهادی معرفت، التمهید، قم.
- ۷- الکافی، الشیخ الكلینی، المحقق، المصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
- ۸- کمال الدین و تمام النعمة، شیخ الصدوق، اسلامیه، تهران.
- ۹- کشف الأسرار، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، تهران.
- ۱۰- صحیفه امام، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله، تهران.
- ۱۱- صحیفه سجادیة، امام سجاد علیه‌السلام، مترجم: فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی، مصحح: افشاری زنجانی، عبد الرحیم، فقیه، تهران.
- ۱۲- مفاهیم القرآن، آیت الله جعفر سبحانی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم.
- ۱۳- وسائل الشیعة، شیخ حرعاملی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، قم.

تبلیغ شود و به همه برسد، نه! در یافتن مسئله‌ها هم هست. باید مسئله‌ی همه انسان‌ها مسئله حوزه علمیه باشد. تا زمانی که فقط مسئله‌ی یک کشور و یک زیستبوم مسئله‌ی حوزه باشد حوزه نمیتواند مسئله‌ها را تحلیل خوبی بکند. آنگاه حوزه جهانی نیاندیشیده است! حوزه محصور و برای یک زیستبوم خاص شده است! به تعبیر حضرت علامه جوادی آملی مخصوص قم شده است فقط، نه مخصوص اقوام و قوم‌های مختلف.

یکی از مسئله‌های مهمی که به پویایی و جهانشمولی اسلام دامن زد، انقلاب اسلامی بود.. شما از توکیو تا نیویورک، از استرالیا تا اسلو بروید، ببینید که سخن از اسلام، آن هم با خوانش اهل بیت: و خوانش نابی که امام خمینی رحمه الله است.

انقلاب احیای اسلام را شروع کرد، انقلاب اسلامی این جرقه را زد. حال همه در عطش کسب این آموزه‌های جدی‌اند؛ اما چقدر ما این نیازی را که امام ع ایجاد کرد پر کردیم؟ متأسفانه امروزه فعالیت‌های فرامرزی که سازمان دیانت دارد، فعالیت‌های فرامرزی که جماعت تبلیغی دارند، فعالیت‌های فرامرزی که جامعه أم القرأ دارد! این نیاز را پر کرده‌اند، عطش را امام ع در دنیا ایجاد کرد ولی آب را کسی دیگر می‌دهد! چهل سال درگیری‌ها و مشکلات مختلف، سبب شد که ما به این دغدغه‌های کلانی که در حوزه جهانی باید می‌داشتیم فکر نکنیم!

رهبر انقلاب در یکی از صحبت‌هایش که اتفاقاً اوایل زعامت حضرت ایشان هم بود، میفرماید ما مسئله‌هایی داریم اینها مسئله‌های ماست ولی اینها نباید سبب بشود که ما مسئله صدور انقلاب را جدی نگیریم؛ یعنی نباید مسئله‌های امروزی و بومی سبب بشود که مسئله‌های کلان را که در عرصه جهانی ما



قم اندیشی یا قوم اندیشی

«سخن‌نگاشت حجت الاسلام و المسلمین دکتر یحیی جهانگیری سهروردی مبلغ بین الملل و مدیرکل سابق بین الملل دانشگاه مذاهب اسلامی، مؤلف کتاب «مصلحت در فقه»

شعاع حوزه آموزه‌های دینی را نه فقط در حوزه تبلیغ بلکه حتی در حوزه اجتهاد و تحقیق فراختر ببینیم.

گاهی ما خیال میکنیم که وقتی می‌گوییم اسلام جهانی است، یعنی اسلام را فقط تبلیغ بکنیم در دنیا. نه! این فقط در حوزه تبلیغ نیست؛ بلکه در حوزه شناخت و پاسخ به مسائل هم ما باید جهانی بیاندیشیم. به عبارت دیگر وقتی من می‌گوییم اسلام دینامیک و فرابخشی است و شمول فراختری دارد، این را فقط در حوزه تبلیغ ندانیم که اسلام باید برای همه

حقیقت این است که اسلام یک دین ذاتاً پویا، فرابومی، فراصنفی و فراقشری است؛ یعنی اسلام دینی نیست که برای یک زیست‌بوم خاص باشد، یا برای یک قوم خاصی باشد، یا برای یک صنف خاصی باشد. هرکسی آموزه‌های اسلام را می‌بیند، این آموزه‌ها را ذاتاً پویا و دینامیک می‌بیند و می‌گوید که فراشمول است، فرامرز است، فراصنف است، محدود به یک زیست‌بوم خاص نیست.

پس ما باید این آموزه‌ها را در مقیاس بزرگ ببینیم. ما باید



بفهمیم؟ آخرین مسئله‌هایی که در دنیا اتفاق می‌افتد چه چیزهایی است؟ مثلاً ارث سایبری که امروزه در دنیا مطرح است یکی از مسائل است. وقتی پدری از دنیا رفت اموالش تقسیم می‌شود. حالا یک پدری یک میلیون فالور در صفحه‌اش دارد، بعد از مرگش این صفحه‌اش باید به دست چه کسی بیفتد؟ اینها مسئله‌های جدید دنیاست. حوزه علمیه باید قبل از اینکه این مسئله مشکل دنیای امروز باشد آن را حل کند و پاسخ بدهد.

می‌خواهم این را بگویم که جهان‌اندیشی را در حوزه علمیه به معنای تبلیغ گرفتن، ظلم به نگاه جهانی اسلام و انقلاب است. نگاه جهانی و فراشمول اسلام و انقلاب به ما می‌گوید تبلیغ اسلام برای این تشنگانی که خمینی رحمته‌الله شعله‌ی آن را زد، یک بخش از کار است.

من خاطره‌ای را بگویم: یک بار به استرالیا رفته بودم، یکی از دوستان مرا به کلیسایی برد، دیدم که کشیشی صحبت می‌کند و لهجه داشت. با او صحبت کردم و گفتم که شما لهجه دارید اهل کجا هستید؟ گفت: من اهل آسیا هستم! گفتم جالب است من حدس می‌زدم. گفتم اهل هند هستی؟ گفت: نه، من اهل ایران هستم. گفتم ایرانی هستی و کشیش شدی؟ فارسی حرف زدیم! گفت بله، من متولد تهران هستم و در منطقه جوادیه بزرگ شدم. من وقتی به استرالیا آمدم، نیاز معنوی داشتم.

انسان نیازهای مختلفی دارد، یکی از نیازهایش نیاز معنوی است. مخصوصاً در مغرب‌زمین فرهنگی، که ژاپن هم شامل آن می‌شود، وقتی افراد، نیاز معنوی احساس می‌کنند، کسی نیست آن را برطرف کند. وقتی مبلغان ما نباشند چه کسی می‌خواهد اینها را برطرف کند؟

من گفتم که چه شد که کشیش شدی؟ گفت: اینجا آمدم، کسی

باید نقش‌آفرین داشته باشیم را فراموش کنیم و جالب این که در خوانش اهل بیت: اسلام و بسط آن و نشر آن در جهان به معنای ساختن امپراطوری نیست، همچنان که بلکه هم به معنای ساخت یک امپراطوری نبود. صدور انقلاب به معنای بسط اندیشه‌ها بود، بسط معارف بود، نشر فرهنگی بود و به تعبیر رهبر انقلاب، اگر ما در هر چه که قرار است مهاجم نباشیم، در حوزه فرهنگی باید ما در دنیا و برای دنیا حرف داشته باشیم.

امروزه در حوزه عرفان اسلامی کجا هستیم؟ الآن در حوزه‌ی قرآن‌پژوهی در دانشگاه‌های دنیا چه کسانی دارند تحقیق می‌کنند؟ درباره صحیفه حضرت زهرا علیها السلام آیا خالد سلداوری در دانشگاه حیفا بهتر از ما کار نمی‌کند؟ آیا نیومن در حوزه الهیات شیعه از ما جلوتر نرفته است؟ و یا جاناتان براند در آمریکا پژوهش‌هایش پیشران از ما نیست؟

در آمریکا انجمن فلسفه اسلامی تأسیس شده است، فیلسوفان ما چرا نباید در جهان حضور داشته باشند؟ در دانشگاه انگلستان بخش مطالعات فقه و اصول راه‌اندازی شده است! محقق در توکیو به نام یوسویوکی درباره مصلحت در فقه شیعه پژوهش می‌کند! اینهایی که می‌گویم خودم اینها را دیده‌ام. پروفیسور پارک در کره جنوبی درباره فصوص و شرح فصوص تحقیق می‌کند!

خدا وعده نداده است که حتماً مرجعیت و ملجأیت فکری شیعه در قم باشد! روزی نجف بود، امروز قم است، اگر درنیابیم این مرجعیت را، مبادا ارجاع یابد به حیفا! مبادا ارجاع یابد به افراد دیگر!

امروزه حضور ما در دنیا در بهترین حالت یک حضور تبلیغی است فقط! حضور حل مسئله‌ای ما کجا باید باشد؟ ما کجا دیدبانی داریم که ببینیم در دنیا مسئله‌ها چگونه رقم می‌خورد و ما این را

نبود نیاز معنوی مرا برطرف کند! من در مسجد محله خودمان آدم فغالی بودم. آمدم اینجا، گفتند یک کلیسا است، هر روز به کلیسا می‌آمدم، بچه فعال مسجد بودم حالا بچه فعال کلیسا شدم. در آنجا خواندم و خواندم-اینکه مقام دادند، الآن کشیش شدم. این از آن آدم‌هایی بود که اگر چراغ روشن میشد صلوات می‌فرستاد! نیاز میلیون‌ها نیازمند معنویت دنیا را ما باید پاسخ بدهیم. میلیون‌ها انسان در دنیا نیازمندند، ما باید به آنها پیام برسانیم. در حوزه تبلیغ کم کار کردیم، اما من مسئله اصلی را این نمی‌دانم. مسئله مهم ما شناخت مسائل جهانی است. ما اینها را هم باید دریابیم. مسئله حوزه علمیه باید مسئله‌ای باشد که امروزه در استرالیا رقم می‌خورد! شما چند هزار شیعه دارید که در توکیو زندگی می‌کنند، اینها با بودایی‌ها ازدواج کردند، به هر حال من نمی‌خواهم بگویم که بگویید بودایی‌ها کافر هستند یا پاک هستند! ولی مسئله بوداییان را به هر حال، حوزه علمیه باید حل کند!

این جهانی‌اندیشی، باید اتفاق بیافتد. امیدوارم اتفاقات بزرگی در حوزه بین‌الملل اتفاق بیافتد و ما تا جهانی نیاندیشیم زمینه‌های ظهور امام جهانی خود را نمیتوانیم فراهم کنیم. امام ما امام جهانی است.

«السلام علیک یا قاده الأُمَم»؛ سلام بر تو ای امام امتها! برای آمدن امام امتها باید این امام به امتها معرفی شود، با زبان خودشان، با فرهنگ خودشان. این لازمه‌اش جهانی‌اندیشیدن، در عصر انقلاب اسلامی است.



جریان‌شناسی فکری جهان اسلام

سخن‌نگاشت حجّت الاسلام و المسلمین دکتر مهدی فرمانیان عضو هیئت علمی و معاونت پژوهش دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، مؤلف کتاب «جریان‌های فکری جهان اسلام معاصر»

سکولاریسم گذاشتند. البته خود این افراد هم چند گروه هستند: برخی می‌گویند که از فرق سر تا کف پا باید غربی شد، مثل آقای سروش که بحث قبض و بسط تئوریک شریعت را مطرح میکند یا مثل آقای ملکیان که بحث عقلانیت و معنویت را مطرح میکند یا آقای عابد جابری که عقل عربی را مطرح میکند یا آقای محمد ارکون که بحث ناسیونالیسم عربی را مطرح می‌کند!

نتوانسته‌اند به اقتدار سابق برگردند؟

♦ پاسخ‌هایی که برای این سؤال داده شده، متفاوت است:

۱. اسلام سکولار

برخی می‌گویند که مشکل اصلی، دین است؛ یعنی چون غربی‌ها توانستند دین را کنار بزنند، موفق شدند و اگر شما هم دین را کنار بگذارید، به رشد و توسعه خواهید رسید و اسم این حرکت را

جریان‌های فکری جهان اسلام به پنج بخش تقسیم می‌شود که این تقسیم‌بندی براساس پاسخ‌هایی است که به یک سؤال داده شده و آن سؤال این است: زمانی که غربی‌ها جهان اسلام را تحت سیطره خود گرفتند و مسلمان‌ها را تضعیف کردند، سؤالی برای مسلمین پیش آمد که چرا غربی‌ها پیشرفت کردند و مسلمانان روز به روز پس رفت کردند؟ مشکل جهان اسلام چیست؟ و چرا تاکنون

هر کدام از این افراد بر طبق توضیحات خودشان، مشکلات مسلمین را تبیین کرده‌اند؛ اعم از کسی که خدا را قوانین عالم میدانند تا کسی که مثل آقای بازرگان، خدا را شخصی دانسته و دین را قابل دسترسی میداند و معتقد است که پیامبران از سوی خدا انتخاب شدند، ما همه اینها را به عنوان سکولار می‌شناسیم هر چند دارای مراتب مختلفی هستند.

۲. اسلام سلفی

❖ برخی دیگر گفته‌اند که دین مشکلی ندارد، بلکه تفسیر علما از اسلام مشکل دارد؛ یعنی شیوه تفسیری مفسران و علمای اسلام در طول سصد سال باعث شد که ما عقب بمانیم. از میان این افراد، دو جریان فکری بیرون آمد که هر کدام به این سؤال پاسخ دادند؛ یک عده گفتند که علت ابتلای مسلمین به این مشکلات آن است که از سلف دور افتاده و به انحراف کشیده شدند و تفکر اشعری و ماتریدی و صوفی در جهان اسلامی وارد شد.

این افراد معتقدند تفسیری که علمای ما از اسلام کرده‌اند، باعث عقب ماندگی و عقب افتادگی ما شده است و باید دوباره به گذشته و سلف برگردیم که خود اینها هم از چندین فرقه تشکیل شده‌اند که وهابیت، داعش، القاعده، طالبان و حتی الإخوان المسلمین از این طیف هستند.

۳. اسلام‌گرایان روشنفکر مذهبی

❖ طیف دوم می‌گویند علت عقب افتادگی مسلمین این نیست که از سلف دور افتاده‌اند، بلکه به‌خاطر این است که علمای ما اسلام را مطابق مقتضیات زمان و مکان تفسیر نکردند. اگر علمای ما هم‌زمان با زمانه پیش می‌آمدند و اسلام را بر طبق این حرکت تفسیر میکردند، اکنون بسیاری از مشکلات حل شده بود!

این افراد به اسم اسلام‌گرایان روشنفکر مذهبی معروف شدند

که مذهب و دین دغدغه‌ی آنهاست، ولی می‌گویند تفسیری که علما از دین میکنند به‌درد امروز ما نمی‌خورد و باید تفسیر به روز اسلام را با حفظ مبانی آن ارائه کنند.

این افراد در بحث طهارت انسان‌ها معتقدند که در یک زمانی علمای ما حتی مسیحیت و یهودیت را هم نجس می‌دانستند؛ اما امروزه بسیاری از علمای ما می‌گویند که اهل کتاب پاک هستند و به سمت طهارت ذاتیه انسان‌ها تغییر عقیده دادند. همچنین مسائل دیگری که در این فضا وجود دارد، مثل اینکه امروزه کتب ضالّه جایگاهی ندارند، در حالی که روزگاری بود که این کتاب‌ها وجود داشت و به دستور علما، کتب ضالّه را از بین می‌بردند!

تا اینجا به سه جریان اشاره کردیم؛ یک جریان این بود که می‌گفتند مشکل مسلمانان از دین است، اگر دین را کنار بگذارند، مشکلات حل خواهد شد! گروه دوم می‌گفتند که دین مشکلی ندارد، بلکه دور شدن علما از سلف موجب گرفتاری مسلمین شده است! طیف سوم هم کسانی بودند که همراه نبودن علما با مقتضیات زمان را عامل پسرفت مسلمین میدانستند!

۴. اسلام سیاسی

❖ گروه چهارم افرادی هستند که معتقدند نه دین مشکل دارد و نه تفسیر علما موجب انحطاط شده است؛ بلکه مشکل اصلی از حاکمان است. اگر مسلمین دارای حکومت واحدی باشند، مشکلات را حل خواهند کرد! این گروه معتقدند که مثلاً اگر رسانه در اختیار آنها باشد، همه را مسلمان خواهند کرد!

رویکرد این افراد، رویکرد سیاسی بوده و می‌گویند اگر حکومت‌ها متدین شوند و حاکمان متدین عهده‌دار حاکمیت شوند، مسلمین دوباره می‌توانند اقتدار،

جایگاه و اعتبار قبلی خود را به‌دست آورند.

اسم این جریان را «اسلام سیاسی» گذاشتند که انقلاب اسلامی در این مسیر است. جریان إخوان المسلمین هم از همین طیف است. حزب التحریر از همین قبیل است. این رویکرد معتقد است که اگر حکومت اسلامی برپا شود، میتواند اقتدار سابق مسلمانان را به آنها برگرداند.

۵. اسلام سنتی

❖ طیف بعدی کسانی هستند که می‌گویند نه دین مشکل دارد، نه تفسیر علمای اسلام از دین غلط است و نه حاکمان ما نقصی دارند؛ مشکل اصلی ما مردم هستند که به دین عمل نمی‌کنند! اگر مردم به فتوای علمای خود عمل کنند، مشکلات آنها حل خواهد شد!

نام این جریان را «اسلام سنتی» گذاشتند که هنوز حرف اول را در جهان اسلام می‌زند و اکثر حوزه‌های علمیّه «اسلام سنتی» هستند. به عنوان نمونه، دانشگاه تونس، دانشگاه غزالی، دیوبندی‌ها و تمام صوفی‌ها سنتی هستند!

نکته‌ی مهم این است که بعضی وقت‌ها هم ترکیبی می‌شود؛ یعنی جریان‌های فکری خیلی قابل مرزبندی نیستند شاید اولین طیف پایین یک جریان خیلی نزدیک یا جزو آخرین طیف بالای جریان دیگر باشد مثلاً آخرین تقسیم از اسلام سکولار اولین تقسیم از روشنفکر مذهبی باشد یا هم پوشانی زیاد داشته باشد.

نکته دیگر این که بعضی اوقات، بسیاری از این جریان‌ها متناقض هستند؛ مثلاً بسیاری از کسانی که در ایران طرفدار اسلام سیاسی هستند، به‌شدت طرفدار اسلام سنتی هم هستند؛ یعنی ترکیبی هستند، هم از اسلام سنتی برخوردارند و هم تمام‌قد از اسلام سیاسی دفاع می‌کنند!



مدرسه حقوق اساسی

نویسنده: عارف حسن تبار

طلبه سطح ۲ حوزه علمیه مروی



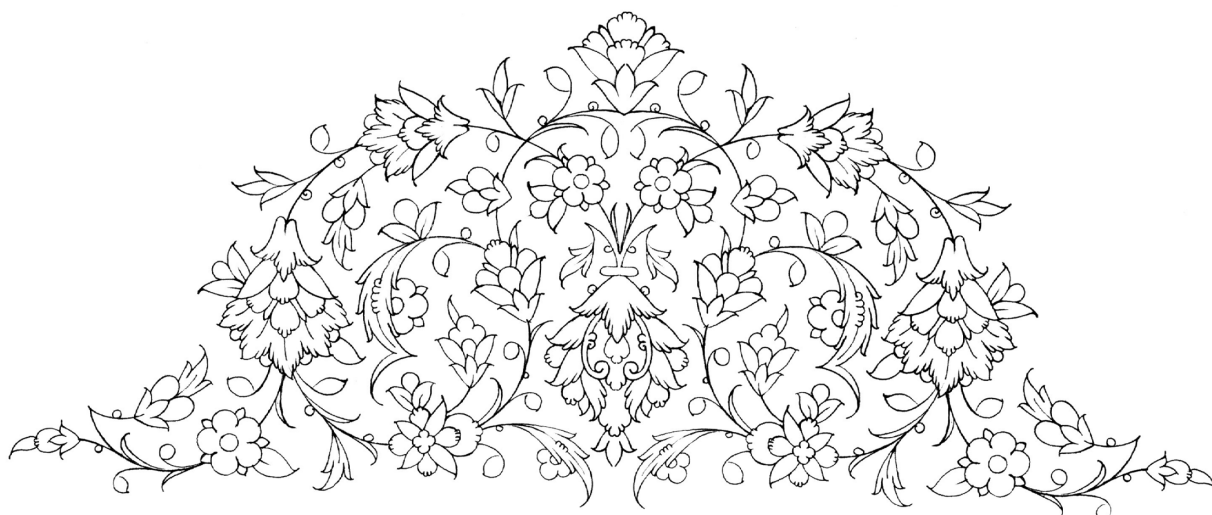
« گزارش کارگاه‌های برگزار شده آشنایی با قانون اساسی با عنوان «مدرسه حقوق اساسی» که به همت مرکز مدیریت حوزه علمیه تهران، حوزه علمیه مروی، پژوهشکده شورای نگهبان و جنبش عزم به‌صورت هر دو هفته یکبار در حال برگزاری است.

♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه شورای نگهبان در نظام حقوقی کشور»
♦ کارگاه آموزشی «نظارت شرعی بر قوانین و مقررات؛ اصل چهارم قانون اساسی»
این کارگاه‌ها ویژه طلاب بوده و به‌صورت محدود (حضور و مجازی) در حوزه علمیه مروی برگزار خواهد شد و از مزایای شرکت در آنها می‌توان به اعطای

اساسی»
♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های رئیس جمهور در قانون اساسی»
♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های قوه قضائیه در قانون اساسی»
♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های مجلس شورای اسلامی در قانون اساسی»

مدرسه حقوق اساسی شامل ۸ کارگاه ۴ ساعته با عناوین ذیل می‌باشد:

♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»
♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های رهبری در قانون اساسی»
♦ کارگاه آموزشی «آشنایی با حقوق و تکالیف مردم در قانون



گواهی حضور توسط پژوهشکده شورای نگهبان، چاپ تقریرات برتر و امکان بهره‌مندی از حمایت حوزه علمیه مروی در تشکیل کارگروه قانون اساسی و فعالیت در آن نام برد. اولین کارگاه از مجموعه کارگاه‌های آموزش قانون اساسی «مدرسه حقوق اساسی» با عنوان «آشنایی با قانون اساسی» در روز شنبه ۸ آبان ماه به استادی دکتر علی فتاحی زفرقندی، قائم مقام پژوهشکده شورای نگهبان برگزار گردید. قائم مقام پژوهشکده شورای نگهبان در ابتدای جلسه پیرامون تاریخچه قانون اساسی و مبانی شکل‌گیری آن در بستر نگاه سکولار بعد از رنسانس و تبارشناسی قانون اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی مطالبی ارائه کردند. نویسنده کتاب شرح قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در ضمن بیان چالش‌ها و بحران‌های تدوین قانون اساسی مدرن - که برخاسته از مبانی انسان‌گرایانه

غیردینی غربی است - در جامعه و حکومت اسلامی به جایگاه امر ولی فقیه در مصلحت‌سنجی‌ها و به اصطلاح «در قانون» یا «بر قانون» بودن او امر ایشان اشاره فرمودند. بعبارت دیگر به بیان چالش فراقانون بودن او امر ولی فقیه پرداختند و گفتند: آیا او امر ولی فقیه فراقانونی است و می‌تواند خارج از قوانین قانون اساسی باشد یا فقط باید ذیل دستورات قانون اساسی حکم کند؟ که هر کدام از این‌ها تبعات خاص خود را دارد از طرفی شرع حاکمیت را به ولی فقیه می‌دهد و از طرف دیگر علوم سیاسی رایج حاکمیت را به قانون اساسی. در پایان ایشان به مرور سرفصل‌های اصلی قانون اساسی و بررسی تفصیلی فرآیند تصویب قانون اساسی و بازنگری آن پرداختند و همچنین در پاسخ به پرسش معرفی منابع تفصیلی‌تر در این بحث گفتند: درس خارج حقوق اساسی آیت الله کعبی و همچنین درس خارج

فقه قانون‌گذاری آیت الله مدرسی یزدی می‌تواند منابع تفصیلی خوبی باشد و رجوع به کتاب‌های روایت اساسی (تاریخچه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران)، قانون اساسی به همراه نظرات تفسیری و مشورتی شورای نگهبان و شرح قانون اساسی در این امر راه‌گشا است. دومین کارگاه با عنوان «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های رهبری در قانون اساسی» در روز شنبه مورخ ۲۲ آبان ماه به استادی دکتر حامد نیکونهاد عضو هیئت علمی دانشگاه قم برگزار گردید که ایشان در ابتدا ضمن بیان جایگاه ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران گفتند: بحث ولایت فقیه، به این معنا که ما در قانون اساسی داریم، در هیچ جای دنیا وجود ندارد و وظایفی که ما برای این نهاد مشخص کرده ایم مثل و مانندی در سایر قانون اساسی‌ها ندارد. ایشان در جواب به سوال علت اختلافات نظرات شورای نگهبان



گفت:

نظرات شورای نگهبان ایستا نیست بلکه متغیر و متعدد است و ناشی از علل مختلفی من جمله تغییر اعضا، تفاوت اجتهاد و تفسیر اعضا، شناخت متفاوت از موضوعات و... است. در یک نگاه کلی اظهار نظرهای شورای نگهبان دو گونه است: گونه کلی که بیانگر مخالفت با روح قانون اساسی است که با دقت در این نوع مخالفت‌ها، غالباً فهم می‌شود که با اختیارات ولایی ولی و امام امت در تعارض است. و گونه جزئی که به صورت دقیق بیان می‌شود که با کدام اصل از اصول قانون اساسی مخالفت دارد.

عضو هیئت علمی دانشگاه قم در بیان موارد اشاره به جایگاه نهاد رهبری و ولایت فقیه در قانون اساسی بیان داشت:

در قانون اساسی در مواردی چون مقدمه قانون اساسی، اصل ۲ قانون که یکی از پایه‌های اعتقادی را رهبری مستمر مطرح می‌کند و به اجتهاد مستمر فقها نیز اشاره می‌کند، اصل ۵ قانون اساسی که اصل پایه گذار ولایت

فقیه است، اصل ۵۷ قانون اساسی، که جایگاه ولایت فقیه و اطلاق آن را مشخص می‌کند، اصل ۶ که برخی از اختیارات اجرایی کشور را به رهبر واگذار کرده است مثل فرماندهی کل نیروهای مسلح، اصل ۱۰۷ قانون اساسی که دال بر مسئولیت رهبر بر ولایت امر و همه شئون ناشی از آن است، اصل ۱۰۸ قانون اساسی، اصل ۱۱۰ که وظائف و اختیارات رهبری را بیان می‌کند، اصل ۱۱۲، اصل ۱۱۳ که رهبر را عالی ترین مقام کشور مطرح می‌کند، اصل ۱۲۲، اصل ۱۳۱، اصل ۱۷۶ و اصل ۱۷۷ به جایگاه نهاد رهبری و ولایت فقیه اشاره دارد.

معاون پژوهشی سابق پژوهشگاه قوه قضائیه پیرامون اطلاق ولایت فقیه گفتند:

از اصل ۵ و اصل ۵۷ و اصل ۱۰۷ قانون اساسی، اطلاق ولایت فقیه فهمیده می‌شود. و باید دقت کرد که قید مطلقه به معنای اصطلاحی خودش است نه به معنای لغوی که معنای آزاد و رها از آن برداشت شود. به بیان دیگر تعریف ولایت

مطلقه فقیه عبارت است از اینکه شخصی در امور اجتماعی در چهارچوب شرعی، آنجا که به مصلحت نظام است، با مشورت تصمیم بگیرد. با این رویکرد حکومت اسلامی عملاً به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: یک: رهبری و سازمان‌های ذیل آن، و دو: قوه مجریه، قوه قضائیه، قوه مقننه و توابع آنها که البته رهبری بر تمام این گروه هم ولایت دارد.

ایشان در پایان منابعی را جهت مطالعه بیشتر به دانش پژوهان معرفی کردند.

سومین کارگاه با عنوان «آشنایی با حقوق و تکالیف مردم در قانون اساسی» به استادی دکتر محمد بهادری جهرمی عضو هیات علمی دانشکده حقوق دانشگاه تربیت مدرس و کارشناس پژوهشکده شورای نگهبان در روز شنبه مورخ ۱۳ آذرماه ۱۴۰۰ برگزار گردید که ایشان ضمن بیان مقدماتی در بحث جایگاه مردم در قانون اساسی گفتند:

نظام جمهوری اسلامی یک نظام نیمه پارلمانی نیمه ریاستی است؛ هم پارلمان کشور نقشی



به صورت ویژه، به بالاترین فرد اجرایی کشور مبدل گشت (البته بعد از بازنگری قانون اساسی، این جایگاه ویژه را پیدا کرد ولی قبل از بازنگری، جایگاه او بیشتر جایگاهی فراقوه‌ای به حساب می‌آمد).

رئیس جمهور در ایران دارای مسئولیت‌های فراوانی از جمله مسئولیت پاسخگویی به رهبری و مردم، مسئولیت کیفری، مسئولیت مالی و... می‌باشد. ایشان ضمن اشاره به دو راه عزل رئیس جمهور، بیان داشتند: از راه‌های عزل مقام ریاست جمهوری، استیضاح نمایندگان مجلس و طی کردن مراحل قانونی آن می‌باشد. اما راه دوم هم، بررسی دیوان عالی کشور و حکم کردن علیه رئیس جمهور از حیث کیفری می‌باشد که می‌تواند باعث عزل رئیس جمهور گردد. استاد منصوریان در پایان به وظائف دولتی و کشوری رئیس جمهور، نحوه انتخاب ایشان، همکاری رئیس جمهور و... نیز اشاره کرده و نکاتی چند را بیان کردند.

انسان که در قانون اساسی نیز به آن تصریح شده است اشاره نمودند.

ایشان به انواع نظام‌های حقوقی رائج در دنیا نیز اشاراتی داشته و نکاتی را ذیل آن مطرح کردند.

چهارمین کارگاه با عنوان «آشنایی با جایگاه و صلاحیت‌های رئیس جمهور در قانون اساسی» در روز شنبه ۹/۲۰/۱۴۰۰ برگزار گردید.

این کارگاه به استادی دکتر مصطفی منصوریان، عضو هیئت علمی دانشگاه علوم قضائی و کارشناس پژوهشکده شورای نگهبان برگزار گردید که ایشان در ضمن بیان مقدماتی، به تاریخچه ریاست جمهوری در ایران اشاره کردند و فرمودند: اولین هسته شکل‌گیری قوای سه‌گانه در ایران، در زمان مشروطه رقم می‌خورد و اختیارت پادشاه، محدود شده و افراد دیگری نیز جزء تصمیم‌گیران امور کشور (البته به صورت محدودتر) وارد این عرصه شدند.

پس از انقلاب اسلامی ایران، قانون اساسی جدیدی تنظیم گردید و رئیس جمهور در آن،

تعیین‌کننده بر امورات کشور دارد و هم رئیس جمهور کشور که خود، منتخب از سمت مردم است، از جایگاهی ویژه از حیث اجرایی برخوردار می‌باشد.

ایشان در تبیین جایگاه ریاست جمهوری در ایران گفتند: «نگاه ما به قانون اساسی باید نگاهی دقیق و حساب شده باشد به این معنا که اگر بخواهیم قانون اساسی را درست بفهمیم و بتوانیم تحلیل کنیم، باید به سال ۵۸ و سال ۶۸ نظر داشته باشیم؛ در سال ۵۸ طوری قانون اساسی را تنظیم کردند که اختیارات فرا اجرایی و تصمیم‌گیرانه بیشتری را دارا بود اما در سال ۶۸، عملاً این اختیارات از رئیس جمهور سلب شد اما اختیارات اجرایی او به حدّ اعلای خودش رسید به حدی که بالاترین مقام اجرایی کشور محسوب می‌شود».

ایشان در نهایت اهداف قانون اساسی را به دو بخش عینی و ذهنی تقسیم کرده و بیان داشتند که اهداف عینی مثل بحث معیشت مردم و... مقدمه برای تحقق اهداف ذهنی است و از جمله اهداف ذهنی به کرامت

♦ در ابتدا نشست، علیرضا داودی عضو هیئت مدیره اندیشکده دین و حکمرانی، محقق و پژوهشگر عرصه فقه هسته‌ای، روند غنی سازی اورانیوم تا رسیدن به فرآیند شکافت هسته‌ای را بیان کردند که در بمب اتمی باید شکافت هسته‌ای به حدی برسد که غیر قابل کنترل شده و همین باعث می‌شود که پس از استفاده و انفجار هسته‌ای، دیگر کسی قادر به پایان دادن آن نباشد مگر اینکه خودش به پایان برسد.

مؤلف مقاله «بررسی عدم بازدارنگی سلاح هسته‌ای» افزود: در این انفجار قله قارچ هسته‌ای می‌تواند به ارتفاع بزرگترین قله جهان یعنی قله اورست هم برسد و با سرعت ۱۲۰ کیلومتر در ساعت هر آنچه که در مقابلش باشد را نابود می‌کند و حرارت ایجاد شده در این انفجار به اندازه حرارت پوسته خارجی خورشید یعنی حدود ۶ هزار درجه سانتی گراد می‌رسد.

در ادامه این نشست وی با اشاره به رأی مشورتی دیوان بین‌المللی دادگستری که صراحتاً بیان می‌کند «امکان پذیر نیست تسلیحات هسته‌ای را به صورت عام ممنوع کرد» به کشورهای اشاره نمودند که این سلاح‌ها را تولید و ذخیره کرده‌اند و افزودند: آمریکا برخلاف نظر مشهور بارها از سلاح اتمی استفاده کرده است که کمترین حد انفجار صورت گرفته در بمباران هسته‌ای هیروشیما و ناگازاکی بوده است، زیرا که دولت مردان آمریکایی بارها با تهدید به حمله‌های اتمی، کشورها و دولت‌های مختلف را مجبور به تسلیم در برابر خودشان کرده‌اند که به عنوان نمونه می‌توان به استفاده از این تهدید در باره شوروی نام برد.

این کارشناس و پژوهشگر در ادامه به مقاله «کنت والتز» که در روزنامه نیویورک تایمز در خصوص ساخت سلاح هسته‌ای توسط ایران اشاره کرد که در آن آمده



مسئله تولید، داشت، انباشت و استفاده از سلاح کشتار جمعی

نویسنده: سجاد رجبی
طلبه سطح ۲ حوزه علمیه مروی

اشاره: گزارش اولین نشست از سلسله نشست‌های تبلیغی ترویجی «تبیین گفتمان انقلاب اسلامی» با موضوع تحلیل و تبیین مسئله «تولید، داشت، انباشت و استفاده از سلاح کشتار جمعی» که در روز دوشنبه ۲۸ شهریورماه در حوزه علمیه مروی برگزار گردید.

است؛ بزرگترین اشتباه دولت مردان آمریکایی این است که مانع از دسترسی ایران به سلاح هسته‌ای می‌شوند و به‌جای این کار باید ایران را تشویق به داشتن سلاح اتمی نیز بنمایند... این مطلب را اینگونه تبیین کرد که از دیدگاه برخی از اندیشمندان غربی، اگر ایران دارای سلاح هسته‌ای شود، تبدیل به یک بازیگر عادی در عرصه جهانی می‌شود؛ چرا که ایران در وضعیت فعلی به دلیل ترس از بمب اتم اسرائیل ناامنی احساس می‌کند و با دست یابی به سلاح اتمی و تأمین امنیت خود، به‌جای تلاش برای رقابت‌های نظامی، به قدرت بخشی اقتصاد خود و همکاری‌های گسترده بین المللی روی خواهد آورد و این به نفع آمریکا است.

وی علت اشتباه تحلیلی اندیشمندان غربی را عدم‌آشنایی آنها با مبانی رفتاری جمهوری اسلامی و عدم باور آنها به حرمت اعلام شده توسط رهبر معظم انقلاب (مدظله) عنوان کرد. لازم است ادله فقهی این حکم حکومتی برای تمام مجتهدین عرضه شود تا اتهام‌هایی که غربی‌ها به این حکم رهبری در خصوص سلاح هسته‌ای می‌زنند با فتاوای یکپارچه تمام مراجع برطرف شود، این اتهام‌ها شامل این می‌شود که عده‌ای این فتوا را از روی تقيه می‌دانند و عده‌ای این مطلب را می‌گویند که این نظر رهبر فعلی ایران است و دلیلی بر پایبندی رهبر بعدی به این فتوا وجود ندارد و لذا ایران را هنوز متهم به تلاش برای دستیابی به سلاح هسته‌ای می‌کنند؛ ضرورت تشکیل چنین نشست‌هایی برای برطرف شدن این اتهامات نقش مهم و بسزایی خواهد داشت. در ادامه نشست، دکتر حمید صالحی استاد علوم سیاسی و جانباز ۷۰ درصد شیمیایی سخنان خودشان را اینگونه آغاز کردند: ما در جهانی زندگی می‌کنیم که برخی کشورها، حاضر هستند همه چیز

را قربانی منافع خودشان کنند، در پروتکل ۱۹۲۵ ژنو آمده است که تولید انباشت و استفاده از سلاح‌های شیمیایی ممنوع است؛ و ۱۹۰ کشور به این پروتکل پیوسته‌اند (بجز اسرائیل، مصر، کره شمالی و ۲ کشور افریقایی)، حال برای مثال از دولت مردان آمریکا که به این پروتکل پیوسته‌اند، پرسیده شود چرا در کشور ویتنام و لائوس صدها هزار تن مواد شیمیایی برسر مردم ریخته‌اید این پاسخ را می‌دهند، ما اصلاً از سلاح شیمیایی استفاده نکردیم، بلکه از دفع آفات نباتی استفاده کردیم تا درختان خشک شوند و در این میان چند ویتنامی هم در میان درختان کشته شدند و اینگونه مغالطه می‌کنند که اصلاً آن ویتنامی‌ها چرا ۳۵ هزار سرباز آمریکایی را کشتند.

وی افزود: آمریکایی‌ها با این تبصره زندان‌ها تا به حال هزاران نفر را در نقاط مختلف جهان از بین برده‌اند. آنها در ۶ آگوست سال ۱۹۴۵ میلادی ساعت ۸:۱۵ دقیقه، بمبی در هیروشیما و بمبی را نیز در ناکازاکی می‌اندازند و ۲۵۰ هزار ژاپنی را با ۶ هزار درجه سانتی‌گراد می‌سوزانند. نکته قباحت آن اینکه ژاپنی‌ها هر ساله در آن تاریخ مراسم یادبودی به یاد قربانیان بمباران اتمی برگزار می‌کنند و آمریکایی‌ها با تمام پر رویی در این مراسم شرکت می‌کنند!!

صالحی ادامه داد: نکته قابل تأمل اینجاست که بعد از جنگ جهانی دوم، دنیا به این نتیجه می‌رسد که دیگر جنگ کافیسست، اما با این حال طبق مستندات از سال ۱۹۴۵ میلادی تا ۱۹۹۱، یعنی ۲۳۴۰ هفته‌ای که گذشت، فقط ۳ هفته در دنیا جنگ نبوده است. در گزارش شماره ۱۹۹۱ دبیرکل سازمان ملل آمده است که پنج کشور در دنیا هستند که به قدری سلاح اتمی و شیمیایی دارند که می‌توانند تمام ۷ میلیارد انسانی که در دنیا زندگی می‌کنند را ۲۰ بار بکشند و باز هم سلاح شیمیایی و اتمی دارند.

عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی افزود: برای مثال، عراق در دوران صدام، بیش از ۳۰۰ بار علیه ایران از بمباران شیمیایی استفاده کرد، اما به‌خاطر سانسور خبری خیلی از کشورهای جهان، از آن اطلاع نیافتند. در دیداری که با ژاپنی‌ها داشتم آنها که خودشان قربانی این سلاح‌ها بودند هیچ اطلاعی از این بمباران‌های صدام علیه ایران نداشتند.

صالحی در پایان گفت: همه قوانین بین المللی تا وقتی انجام می‌شود که منافع آنها در خطر نباشد، وقتی منفعت خود را در خطر ببینند، همه آن پروتکل‌های امضا شده را زیر پا می‌گذارند که مثالش هم زده شد. درضمن هیچکدام از این قوانین بین‌المللی ضمانت اجرایی ندارند، مثل همین بمباران‌هایی که در یمن و سوریه شده و می‌شود. قدرت‌هایی در جهان هستند که زیاده‌خواهی آنها مانع از اجرایی این قوانین می‌شود و باید گفت: هیچ اقتصادی دیگر تحمل جنگ نظامی را ندارد، زیرا وقتی با یک پهباد ساده می‌توان یک ناو جنگی را مختل کرد، عملاً این سلاح‌های شیمیایی و هسته‌ای به‌خاطر هزینه‌های بسیار زیاد در تولید و نگهداری،



وی علت اشتباه تحلیلی اندیشمندان غربی را عدم‌آشنایی آنها با مبانی رفتاری جمهوری اسلامی و عدم باور آنها به حرمت اعلام شده توسط رهبر معظم انقلاب (مدظله) عنوان کرد. لازم است ادله فقهی این حکم حکومتی برای تمام مجتهدین عرضه شود تا اتهام‌هایی که غربی‌ها به این حکم رهبری در خصوص سلاح هسته‌ای می‌زنند با فتاوای یکپارچه تمام مراجع برطرف شود



دیگر کارایی ندارند.

در ادامه حجت الاسلام جهانگیری عضو تحریریه نشریه صلح پژوهی اسلام، با طرح این پرسش «داشت، انباشت و استفاده از سلاح هسته‌ای چه حکمی دارد؟» به بررسی نظرات در این باره پرداخت. مقام معظم رهبری (حفظه الله) همه را حرام می‌داند و کاملاً واضح است، سایر اقوال مفروض در این بحث این است: اول: قول به جواز مطلق در هر سه حالت تولید، انباشت و استفاده؛ دوم: اطلاق در عدم جواز در هر سه حالت تولید، انباشت و استفاده؛ سوم: تولید و انباشت مجاز است اما در استفاده به طور مطلق مجاز نیستیم.

وی افزود: اولین دلیل موافقان سلاح هسته‌ای استناد به آیه ۶۰ سوره انفال «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا

دقت در معنای آن می‌فهمیم که اساساً ماهیت سلاح هسته‌ای با سلاح‌های عادی متفاوت است. برای مثال: در رسانه، ما رسانه‌های جدید را نمی‌توانیم در کنار رسانه‌هایی مثل کتاب بگذاریم که این دو اصلاً با هم قابل جمع نیستند.

نکته ششم: ضمیر موجود در «تُزَيِّدُونَ» به دشمن بر می‌گردد، پس باید سلاحی داشته باشیم که دشمن را ارهاب کند، اما سلاح هسته‌ای نه فقط دشمن بلکه همه را می‌ترساند. تعابیر از رهبری در خصوص سلاح هسته‌ای داریم که: «استمرار کابوس هسته‌ای در جهان» یا این جمله که «این سلاح تهدید علیه بشریت است» اینها از مبانی فقهی گرفته شده‌اند.

این مبلغ بین المللی به یکی از ادله مخالفین سلاح هسته‌ای اشاره کرد و گفت: یکی از دلایل مخالفان سلاح هسته‌ای آیه «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» است که به صراحت استفاده از این گونه سلاح‌ها را نفی می‌کند، زیرا موجب خسارت در نسل می‌شود. در این باره به خاطره‌ای از امام خمینی؛ نیز اشاره کردند که: از امام خمینی رحمه الله برای مقابله به مثل و نیز در مقام دفاع درخواست کردند که اجازه فرمایند تا از سلاح کشتار جمعی استفاده شود و ایشان هر دو مورد را اجازه ندادند. بنابراین عامل اصلی ممانعت فقه شیعه در باره تولید انباشت و استفاده از سلاح هسته‌ای، عامل درونی است نه بیرونی، یعنی شیعه به خاطر دشمن این کار را حرام نمی‌داند، بلکه این فتوا به خاطر درون مایه معرفتی دینی شیعه است و نکته دیگر اینکه باید بکوشیم تا فقه شیعه و فقه اهل بیت: را پویا کنیم که چقدر فاخر و دقیق و با ظرافت به تبیین چنین موضوعاتی می‌پردازد.

حجت السلام ایزدهی مدیر گروه سیاسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سخنران دیگر این برنامه بود که در ابتدا به

استَظْلَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» است، آنان معتقدند در این آیه «اعدوا» اطلاق دارد و کلمه «قوه» هم به صورت نکرد آمده است و این دو اطلاق نشان می‌دهد که هرگونه آمادگی را می‌توانیم داشته باشیم. در پاسخ به این دلیل چند تکتک را می‌توان گفت: اول اینکه آیه فوق الذکر بعد از جنگ بدر و امداد غیبی خداوند نازل شده است و به مسلمانان گوشزد می‌کند که همیشه منتظر امدادهای غیبی نباشند، و خودتان را آماده کنید، این طلب گویای این مسئله است که در این آیه خداوند به دنبال بیان جواز در تهیه هرگونه سلاحی نیست بلکه به دنبال نهی از کم کاری است.

نکته دوم: در ادامه آیات این سوره آمده است که کافران به این تصور هستند که با جمع کردن سلاح به دنبال تضعیف مسلمانان هستند و بیان می‌کند که هرچه سلاح جمع کنند، نمی‌توانید خدا را ضعیف کنند. بنابراین چرا در تهیه سلاح بین خودمان باید رقابت کنیم و هر سلاحی را به هر قیمتی تهیه کنیم.

نکته سوم: واژه «قوه» نکره و موصوف است. قوه‌ای که ارهاب ایجاد می‌کند، فرق است بین ارهاب و اخاف، قرآن بیان می‌کند، به سراغ سلاحی بروید که ارهاب آور باشد یعنی میل به تولید در آن ایجاد نشود؛ نه اینکه با آن مردم را بترسانید، ما اگر سلاح هسته‌ای درست کنیم دشمن بیشتر تولید می‌کند و این نقض غرض است. **نکته چهارم:** اگر پذیرفتیم که این آیه اجازه تولید سلاح کشتار جمعی را می‌دهد، با توجه به آیات دیگر قرآن، شارع هیچ وقت اجازه نمی‌دهد که ما با سلاح کشتار جمعی حرث و نسل را نابود کنیم (سوره بقره آیه ۲۰۵). سلاح کشتار جمعی نه فقط یک عده خاص بلکه نسل‌ها را نابود می‌کند.

نکته پنجم: «قوه» را به سلاح معنی کردند و گفتند که در گذشته شمشیر بوده و الآن شامل سلاح هسته‌ای می‌شود، اما با کمی



اولین دلیل موافقان سلاح هسته‌ای استناد به آیه ۶۰ سوره انفال «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» است، آنان معتقدند در این آیه «اعدوا» اطلاق دارد و کلمه «قوه» هم به صورت نکرد آمده است و این دو اطلاق نشان می‌دهد که هرگونه آمادگی را می‌توانیم داشته باشیم



شکست‌های پیاپی نمی‌شد؛ به بیان دقیق‌تر بازدارندگی معطوف به قدرت است، آن قدرتی که مانع از تعرض دشمن شود. وی افزود: کشور ایران قدرت را به هر قیمتی قبول ندارد و راهبرد ایران در حوزه امنیتی این است که اگر زمانی دشمنی به ایران حمله کرد، همان دشمن را نابود کنیم، یعنی ما دنبال سلاحی هستیم که این ویژگی‌ها را داشته باشد: ۱. کم هزینه باشد. ۲. نقطه زن باشد. ۳. متعارف است. ۴. فقط دشمن را در یک منطقه جغرافیایی مخصوص از بین می‌برد. ۵. به محیط زیست ضرر نرساند.

حجت‌الاسلام والمسلمین ایزدهی تأکید کرد: هیچ کشوری به واسطه سلاح اتمی فتح نشده و هیچ نظامی به واسطه سلاح هسته‌ای از بین نرفته است، تنها چیزی که در تاریخ داریم این است که این سلاح در یک مقطع محدودی در دو شهر استفاده شده و تعداد زیادی را از بین برده است؛ در واقع کارگزاران آن کشور تصمیم گرفتند که تسلیم شوند، اما امروزه دیگر این سلاح امکان استفاده را ندارد و آنهایی که این سلاح را دارند، نمی‌توانند در جایی از آن استفاده کنند.

وی ادامه داد: در باب احکام ثانویه هم ذکر این نکته لازم است که داشتن سلاح هسته‌ای برای حفظ نظام لازم نیست، از طرفی مقدمه واجب هم نیست، چون مقدمه واجب باید مقدمه منحصربه باشد.

مدیر گروه سیاسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی یادآور شد: فتوای حرمت استفاده از سلاح اتمی که از سوی رهبر معظم انقلاب اسلامی (مدظله) صادر شده، حکم حکومتی نیست بلکه یک فتوا است، زیرا که حکم حکومتی یک حکم زمان دار است. اما این بیان رهبری، حکم شرعی بوده و معطوف به زمان نیست و به صورت مطلق است.

ارائه تعریفی از سلاح کشتار جمعی پرداخته و بیان کرد که سلاح کشتار جمعی به سلاحی گفته می‌شود که سه ویژگی دارد: اولاً از حیث کشتار جمعیت، محدوده نامتعارفی دارد و شامل عدد خاصی نمی‌شود؛ ثانیاً از حیث شمولی، شامل عده مخصوص خودش نمی‌شود و غیر از انسان، حیوانات و محیط زیست را هم نابود می‌کند؛ ثالثاً کشتار و تبعات این سلاح‌ها محدود به زمان خاصی نیست و نسل‌های بعد را هم شامل می‌شود.

وی در ادامه افزود: در این مبحث ابتدا لازم است این مسئله را از حیث موضوع شناسی مورد بررسی قرار دهیم، وقتی این موضوع به طور کامل تبیین شود، عقل بین و بدیهی حکم استفاده از این سلاح را قطعاً حرام، ممنوع و قبیح می‌داند، زیرا این سلاح هم مردم را می‌کشد هم نسل را نابود می‌کند و هم محیط زیست را از بین می‌برد یعنی انسان نمی‌تواند بعد از دیدن آثار مخرب این سلاح حکم به جایز بودن استفاده از سلاح اتمی را بدهد. افرادی که از این سلاح استفاده کرده‌اند، هنوز نتوانسته‌اند بعد از گذشت این همه سال از دین حقوق و ظلمی که در استفاده از این سلاح مرتکب شده‌اند، شانه خالی کنند. این استاد حوزه با اشاره به

آیه ۱۴۹ سوره بقره «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» این سؤال را مطرح کرد که آیا این مقابله به مثل شامل استفاده از سلاح کشتار جمعی هم می‌شود؟ و در پاسخ بیان فرمودند: قطعاً در این آیه اطلاق وجود ندارد و این مقابله به مثل عمومیت ندارد. از طرف دیگر سلاح کشتار جمعی بازدارندگی هم ندارد و حفظ نظام هم معطوف به داشتن سلاح کشتار جمعی نیست؛ زیرا اگر باعث حفظ نظام می‌شد، کشور شوروی به این سرنوشت دچار نمی‌شد، یا اسرائیل برای بازدارندگی و حفظ خودش دچار این مشکلات و جنگ‌ها و



مسئله اتحاد امت اسلامی و حفظ هویت تشیع

« سخن نگاشت حجت الاسلام و المسلمین سیفایی مدیر کل فرق و ادیان سازمان تبلیغات در نشست «تحلیل و تبیین مسئله اتحاد امت اسلامی در ابعاد اجتماعی، سیاسی و تمدنی» که به همت مرکز مدیریت حوزه علمیه تهران، مرکز مطالعات و توسعه فعالیت‌های حوزوی حکمرانی مروی (عزم) و به میزبانی حوزه علمیه آیت الله ایروانی در روز چهارشنبه ۲۸ مهرماه برگزار گردید.

♦♦ مقام معظم رهبری (حفظه الله) برای کنگره جهانی هزاره مرحوم شیخ مفید و بزرگداشت آن مرد بزرگ که چندین سال قبل در کشور برگزار شد پیامی را داده بودند. از همه دوستان تقاضا میکنم که آن پیام را بخوانند، چون پیامی عمیق و بسیار راهبردی است. این پیام ناظر به نقشی است که مرحوم شیخ مفید در تاریخ تشیع ایفا کرده است. نقل به مضمون فرمایش ایشان این بود که شیخ مفید در زمانهای که شیعه در معرض هضم در معتزله بود، دیوارهای اعتقادی شیعه را بالا برد و مرزها را پُررنگ کرد تا شیعه در معتزله هضم نشود. این همان شاهکاری بود که شیخ مفید در زمانهای که شیعه در معرض هضم بوده، انجام داد که شاید اگر این اتفاق نمیافتاد و این زحمت شیخ مفید نبود، شیعه خلوص اعتقادی امروز را نداشت.

به بیان دیگر، در آن زمان معتزله بغداد - بخلاف معتزله بصره - نزدیکی جدی به تشیع داشت و کسانی که امروزه آنها را بهنام اهل سنت می‌شناسیم و بعضاً در مناظرات کلامی به کلامشان استناد می‌کنیم مثل ابن ابی الحدید و زمخشری و امثالهم معتزله هستند. آنها به شیعه نزدیک بودند و دارند و لذا شیعه در معرض هضم بود و مرحوم شیخ مفید در چنین زمانهای، دیوارهای اعتقادی شیعه را محکم کرد.

اما نکته‌ای که مقام معظم رهبری (حفظه الله) بعد از این جمله می‌فرماید این است که آیا ما امروز هم در همان دوره هستیم یا نه؟ یعنی کاری که باید امروز بکنیم آیا همان کاری است که شیخ مفید انجام داده است؟ در ذیل این موضوع، نکاتی بیان میکنم:

♦♦ **نکته اول:** در زمان گذشته «دیگری» شیعه، اهل سنت بود؛ یعنی وقتی اعتقادات یک شیعه ضعیف میشد، چون فرهنگ حاکم بر جامعه و فرهنگ مادر، فرهنگ اهل سنت بود، این

شیعه نیز هضم در آن میشد. اما اگر امروزه اعتقادات یک فرد شیعه ضعیف شود، او سنی یا بیدین میشود؟ از طرف دیگر، اگر اعتقادات یک فرد سنی ضعیف شود، آیا او شیعه یا بیدین میشود؟ بیدین می‌شود! یعنی ما وارد فضایی شدیم که «دیگری» ما تغییر کرده است! وقتی دیگری تغییر میکند، شما باید با دیگری مرزها را پُررنگ کنید، تا حفظ شوید؛ لذا مرزهای ما با هر مخالفی لازم نیست که بالا برود، پس با چه کسی باید مرز را پُررنگ کرد؟ باید نسبت به کسی که خطر هضم و حذف در آن را داریم پُررنگ کنیم تا خلوص حفظ شود.

امروزه دیگری شیعه و سنی، فرهنگ غرب است و در معرض هضم در فرهنگ غرب هستند. از مبنا تا بنا، همه سطوح در معرض هضم در فرهنگ غربی هستیم؛ چه سنی چه شیعه! پس مسئله در عصر کنونی کاملاً متفاوت شده است. اگر من همچنان در فضایی باشم که دیگری خودم را اهل سنت بدانم، حتماً کمک جدی به حفظ حقیقت تشیع در عصر حاضر نکرده‌ام، خصوصاً که توان ما محدود است.

♦♦ **نکته دوم:** ما از ۱۴۰۰ سال قبل تا امروز شعارهایی را داده‌ایم. و به برکت مجاهدت علما و شهدا، هویت تشیع تثبیت شده است؛ اما الآن شعار تمدن‌سازی میدهیم و مدعی هستیم که می‌خواهیم تمدن بسازیم! ساختن تمدن به چه معناست؟ به این معناست که من دارای یک حقیقت جوهری هستم و می‌خواهم همه را ذیل این حقیقت جوهری قرار داده و دیگران را در خودم هضم کنم.

این هضم کردن دیگران، باز هم باید در فضای امروز فهم شود. زمانی تعداد ما بسیار کم بود و هویت تثبیت شده اجتماعی هم نداشتیم و بر این عقیده بودیم که بهتر است هر چقدر بتوانیم بر تعداد خودمان اضافه کنیم، ولی الآن اینگونه نیست. امروز هویت

ما تثبیت شده و به حاکمیت هم رسیده‌ایم، اکنون باید چه کرد؟ برای پاسخ به این سؤال باید دقت کرد به کاری که غرب انجام داد، مثلاً وسیله‌ای بهنام موبایل را در جیب همه ما قرار داد و نظام ارزشی و تصمیم‌گیری ما را کاملاً براساس فرهنگ خودش تغییر داد، آیا غرب به بنده و شما گفت که شما باید مسیحی شوید؟ خیر بلکه غرب می‌گوید که تو شیعه باش. و حتی من به شما در شیعه بودن‌تان کمک میکنم. ولی نظام ارزشی‌ات باید براساس فرهنگ من تنظیم گردد.

انقلاب اسلامی امروز مدعی است که من بقیه را با حفظ هویت مذهبی آنها، در خودم هضم میکنم؛ یعنی زمانی بود که ما از بزرگان مذاهب دیگر التماس میکردیم که ما را هم مثل دیگر مذاهب اسلامی به رسمیت بشناسید اما الآن اینگونه نیست، بلکه می‌گوییم که ما موتور پیشران امت اسلامی هستیم. چند سال قبل که به قشم سفر کرده بودم، به منزل امام جمعه آن شهر که از اهل سنت است، رفتم. به من گفت که فرزندان ما قبل از انقلاب و حتی در اوایل انقلاب به کمونیسم روی آورده بودند، ولی ما با کتب شهید مطهری توانستیم آنها را حفظ کنیم بعد هم گفت که الآن فرزندان ما به سمت بیدینی روی آورده‌اند، اگر مثل شهید مطهری دارید به ما بدهید

پس شیعه امروزه موتور پیشران است و می‌گوید: من هستم که امت اسلام را حفظ میکنم لذا از آن فضای تبلیغ که در آن شیعه به عنوان یک فرقه مطرح بود، بسیار فزاینده و به عنوان حافظ اسلام با حفظ هویت مذهبی‌اش معرفی میشود. این مطلب در فرمایشات مقام معظم رهبری (حفظه الله) بسیار پُررنگ است که فرمود: ما به دنبال شیعه‌سازی اهل سنت نیستیم. مقام معظم رهبری (حفظه الله) در کتاب «طرح کلی اندیشه اسلامی» در فصل ولایت به این مضمون



مسئله این است که ما باید از ملت قیام کرده به امت قیام کرده برسیم. ما باید خودمان را در این مقام ببینیم، نه اینکه خودمان را با زمان شیخ مفید مقایسه کنیم. اگر قَدِّ ما امروز در میان امت اسلامی بلند است، به خاطر این است که بر شانه بزرگان نشسته ایم و افق را میبینیم.

رهبری (حفظه الله) هم به صراحت فرمودند: هر جریانی در دنیا که بر علیه اسرائیل کاری می‌کند، ما حمایت می‌کنیم. لوازم این مسئله چیست؟ این است که باید جبهه تأسیس شود؛ یعنی جبهه حق در مقابل جبهه باطل. آنگاه همه را در ذیل این جبهه جمع کنیم. اگر لوازم این مسئله را رعایت نکنیم، با دست خودمان جبهه دشمن را بزرگ کرده‌ایم که متأسفانه امروزه بسیاری از افراد این کار را می‌کنند. مقام عظمای ولایت فرمودند: اگر علمای مذاهب اسلامی، چه شیعه و چه سنی، بر سر مبانی اعتقادی خودشان بحث و گفتگو می‌کنند، نباید گار مبارزه اعتقادی را در منظر و مرعای مردم بگیرند، بلکه باید در فضای علمی باهمدیگر گفتگو کنند، چون جبهه حق نباید بههم بریزد، زیرا هدف انبیاء این بود که حق در همه عالم اقامه شود و اگر کسانی میتوانند به این اقامه حق کمک کنند، تو نباید کاری کنی که اینها «يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي أَنْفِهِمْ» (بقره، ۱۹) شوند و انگشت‌های خود را در گوش قرار داده و حرف ما را نشنوند. این کاری بود که مرحوم امام چند کیلومتر جلوتر توانسته بود فتح کند و امثال بنده و شما باید خاکی‌های آن را میزدیم. در حالی که متأسفانه ما چندین کیلومتر عقب‌تر مشغول خاک‌بازی هستیم.

فرمودند که ما با افتخار می‌گوییم که از پیروان و موالیان مکتب اهل بیت: هستیم، اما انقلاب اسلامی یک انقلاب اسلامی است، چرا؟ چون گام بعدی من در این حرکت و نهضتی که شروع شده این است که از ملت قیام کرده به امت قیام کرده برسیم. در این صورت است که به تعبیر حضرت امام؛ حزب جهانی مستضعفین که همان حزب الله است، تشکیل میشود که اعضای آن میتواند مسلم باشند یا مسلم نباشند. این حرکت باعث شد که تشیع نه به عنوان یک فرقه در مقابل فرقه دیگر، بلکه یک فرقه‌ای فراتر از فرقه دیگر باشد و حرکت آن در میان امت اسلامی، پیشرو و امت اسلامی را به دنبال خود بکشاند. در ماجرای سلمان رشدی، تقریباً به هیچ یک از نمادهای خاص تشیع حمله نشده است. در آیات شیطانی به هیچ کدام ارزشهای خاص شیعه تعرضی نشد، ولی مرحوم امام فتوا دادند که این شخص مرتد است و مهدور الدم میباشد. به امام اعتراض کردند که با این فتوای شما، وجهه جهانی ما خراب میشود! امام؛ هم در جواب فرمودند که نه تنها آن فرد مهدور الدم است و باید کشته شود، بلکه کسانی هم که این کتاب را چاپ و منتشر کردند باید کشته شوند. مسئله این است که ما باید از ملت قیام کرده به امت قیام کرده برسیم. ما باید خودمان را در این مقام ببینیم، نه اینکه خودمان را با زمان شیخ مفید مقایسه کنیم. اگر قَدِّ ما امروز در میان امت اسلامی بلند است، به خاطر این است که بر شانه بزرگان نشسته ایم و افق را میبینیم. پیامی که مرحوم امام در سالگرد کشتار حاجیان در مکه داده بود خیلی با ارزش است؛ ایشان فرمودند: ما بالصراحه اعلام می‌کنیم که همه امت‌های مسلمان و مستضعف را تجهیز می‌کنیم برای اینکه بشورند و هیچ ابایی هم نداریم. مقام معظم

می‌فرمایند که مسیحی و یهودی که در ذمه حکومت اسلامی است و استعداد او در سبب حاکمیت خدا قرار می‌گیرد، بسیار مسلمان‌تر است از مسلمانی که ذیل ولایت طاغوت است.

زمانی که مرحوم امام قیام کردند، عده‌ای از بزرگان قم به ایشان اعتراض کردند که محمد رضا پهلوی تنها شاه شیعه جهان است و نباید او را تضعیف کرد، چون تضعیف او تضعیف تشیع است! اما مرحوم امام نه تنها او را تضعیف میکنند، بلکه تمام قد قیام میکنند و در همان حال که در برابر تنها شاه شیعه جهان ایستاده، از سنی مجاهد فلسطینی هم دفاع میکند. مرحوم امام می‌گویند که من تشیع را بازیچه نمی‌کنم، بلکه تشیع را با حقیقت اهل بیت: می‌سنجم. پس تشیع پیش‌تر است و بر این اساس، محبوبیت جمهوری اسلامی و انقلاب ایران در جهان اهل سنت و جهان اسلام در دو برهه به‌صورت صعودی رشد کرده است:

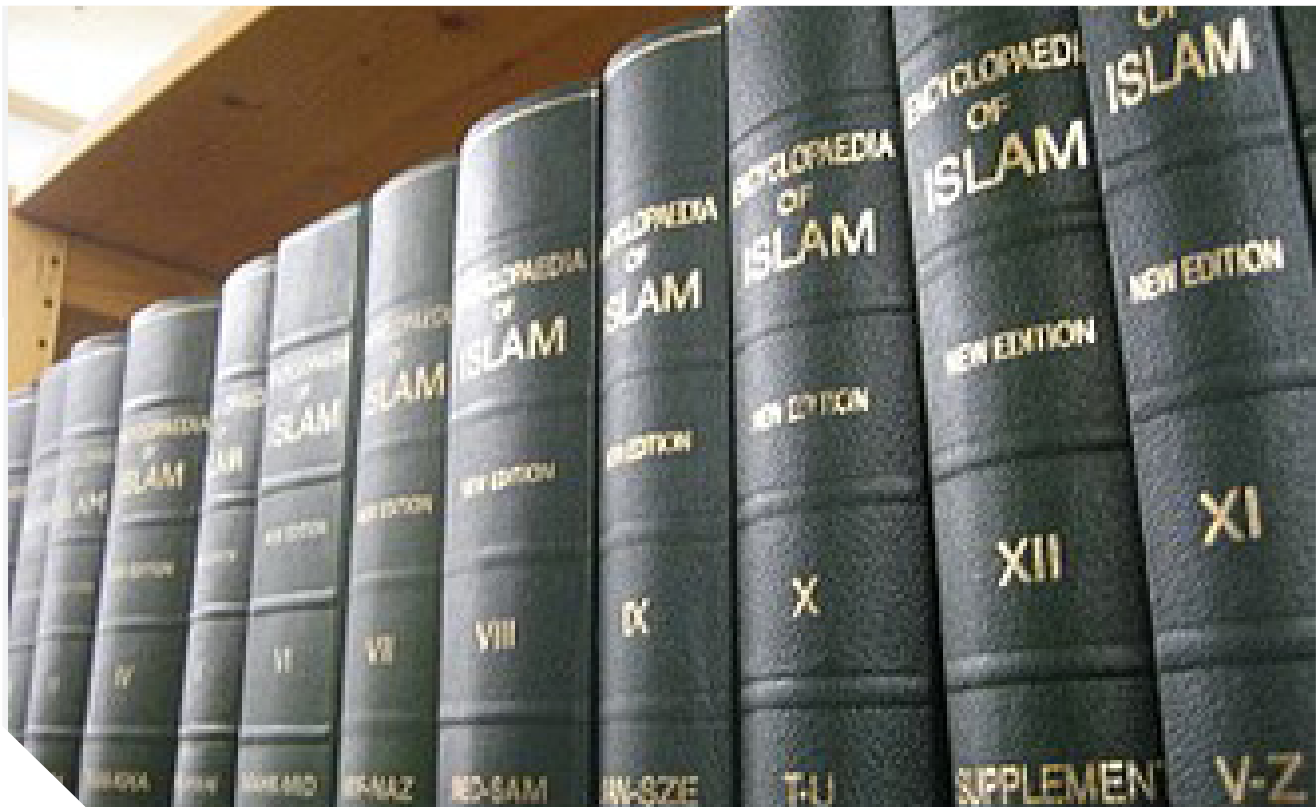
۱. در زمان صدور فتوای ارتداد سلمان رشدی توسط حضرت امام؛ که محبوبیت بسیار زیادی برای انقلاب اسلامی ایجاد شد. ۲. در زمان جنگ ۳۳ روزه. در هیچ کدام از این دو برهه، شعار فرقه‌ای ندادیم، در عوض آن بیشترین محبوبیت برای شیعه ایجاد شد.

مقام معظم رهبری (حفظه الله) تعبیری این چنین دارند که درست است که با افتخار می‌گوییم ما موالیان مکتب اهل بیت: هستیم، اما انقلاب اسلامی برای خودش هیچ وقت شناسنامه تکمذهبی فراهم نکرده است.

همچنین ایشان فرمودند که دشمن از خدایش است که در جهان بگوید که این انقلاب یک انقلاب شیعی بود، ولی امام بزرگوار؛ ما نگفت که این انقلاب، انقلاب شیعی است؛ بلکه فرمود که این انقلاب، انقلاب اسلامی بود. مقام عظمای ولایت در جای دیگر

**یادداشت‌ها و
مقالات تخصصی**





روایت محققان غربی از الگوی شخصیتی حضرت زهرا علیها السلام در جوامع اسلامی

نویسنده: خانم فائزه سادات حسینی

کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی.



اشاره: تبیین شخصیت حضرت زهرا علیها السلام در تاریخ صدر اسلام همواره یکی از مهم‌ترین وجوه پژوهش‌های اسلام‌شناسان غربی است که بر نمادسازی جوامع اسلامی از شخصیت فاطمه ۳ متمرکز است. چنانکه با نشر اولین ویراست دانشنامه اسلام توسط انتشارات بریل لایدن (هلند) در سال ۱۹۱۳ م، واکنش منفی و مثبت حضرت فاطمه ۳ درباره مسائل جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و غصب فدک مورد ارزیابی قرار گرفت. این نقطه شروع، بر مدار بررسی ارتباط چهره سیاسی حضرت زهرا علیها السلام با الگوسازی از ایشان برای جوامع اسلامی قرار گرفت؛ تا جایی که بسیاری از تحقیقات اروپایی و آمریکایی به تبیین ارتباط مذکور اختصاص یافت. بدین ترتیب در ابتدا به سراغ توصیف پویایی سیاسی آن حضرت در مداخل دانشنامه لایدن می‌رویم تا به شاخصه‌های اصلی نگرش محققان انگلیسی‌زبان غربی در چگونگی الگوسازی حضرت در میان مسلمانان دست یابیم.

تصویرسازی سیاسی حضرت زهرا (ع) در دانشنامه اسلام لایدن

♦ «دایرالمعارف اسلام» چاپ انتشارات لایدن از مهم‌ترین دانشنامه‌ها در توصیف شخصیت‌ها و تبیین وقایع صدر اسلام است که در سه نوبت با قلم‌های متفاوت توسط کشیش هنری لامنس، لئورا وچا ولیری و ورنه کلم در سال‌های ۱۹۱۳، ۱۹۶۵ و ۲۰۰۷ م. مورد ویرایش قرار گرفت. این گوناگونی را شاید بتوان از نگرش اسلام‌شناسی جدلی و استعماری تا مطالعات عالمانه و جامعه‌شناسانه مشاهده کرد. ما برای تشریح این ادعایمان به مقاله‌های مدخل فاطیما ۳ در دانشنامه اسلام چاپ لایدن مراجعه می‌کنیم.

کشیش هنری لامنس در سال ۱۹۲۷ با انتشار اولین تدوین از دانشنامه مورد اشاره، همراه با قلم متعصبانه‌اش چهره‌ای ضعیف و گریان از حضرت به نمایش می‌گذارد. وی پیش از نوشتن مقاله خود، کتابی را به نام «فاطمه ۳ و دختران محمد (ع)» با محوریت انفعال و افسردگی شخصیت حضرت زهرا (ع) در سال ۱۹۱۲ م. منتشر کرد. لامنس که با اتکا به ارجاعات ناقص به منابع اسلامی چنین نگاهی داشت، مقاله خود را در دانشنامه اسلام لایدن دوباره انتشار داد. البته مرکز اسلام‌شناسی لایدن به سبب دستیابی به اطلاعات جدید و تحلیل آن، در دو نوبت دیگر مضمون مقاله فاطیما ۳ را ارتقا داد؛ به این صورت که در سال ۱۹۶۴ م. از شرق‌شناس ایتالیایی، لئورا وچا ولیری دعوت کرد تا ضمن نقد و بررسی مقاله لامنس، به وجوه شخصیتی حضرت در دو بخش تاریخی و افسانه‌ای بپردازد.

1. M.Th- Houtsma(1913-38). The Encyclopedia of Islam: A Dictionary of the Geography- Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples - Leiden: E.J.Brill. 4 Vols. and Suppl1..

مدخل دوم همانند قلم لامنس بینش مغرضانه و متعصبانه نداشت؛ زیرا در مسائلی همانند حضور ایشان در جنگ احد، تقاضای عفو ابوسفیان از حضرت در هنگامه فتح مکه، مباحله و اصحاب کساء، دفاع از جانشینی حضرت علی (ع) و مسئله هجوم به خانه ایشان و فدک با استناد به منابع شیعه و سنی توصیفاتی مناسب ارائه می‌داد.^۲

در ویرایش سال ۲۰۰۷ م نیز خانم ورنه کلم، پایه مدخل را بر دو بخش تحلیل و تبیین جایگاه حضرت زهرا (ع) در منابع شیعه و سنی بنا گذاشت؛ این اقدام برای اولین بار در دانشنامه صورت گرفت. کلم قصد داشت تا جایگاه اجتماعی و سیاسی حضرت را با توجه به موضوع غلو یا اسطوره‌سازی در آیین شیعی و اسماعیلی بررسی کند؛ موضوعی که چند سالی از تحلیل آن در تحقیقات مراکز اسلام‌شناسی دانشگاه‌های آمریکا و آلمان می‌گذشت.^۳ بنابراین اگر در پژوهش‌های اسلام‌شناسی اوایل قرن بیستم، بحث بر دفاع از عالم مسیحیت و حمله به اسلام بود تا اروپاییان از این راه، سلطه بر مستعمرات خود را تکمیل کنند اما در اواسط قرن، این مطالعات به سمت تبیین همه‌جانبه منابع اسلامی تغییر جهت داد. نمونه بارز این چرخش، توصیف وجوه مختلف شخصیتی حضرت زهرا (ع) در سه ویرایش مداخل فاطیما ۳ در دانشنامه اسلام لایدن بود. از این رو توجه ما نیز در روایات این نویسندگان، بر نگرش این مقاله‌ها نسبت به جایگاه سیاسی حضرت متمرکز است؛ به سخنی دیگر لازم می‌آید در قلم‌های لامنس، ولیری و کلم

2 . P.J. & others- Bearman(1960-2005). Encyclopedia of Islam-2nd Edition. Leiden: E.J.Brill- 12Vols. with indexes- etc
3 . Kate& others- Fleet(2007-). Encyclopedia of Islam- 3rd Edition. Leiden: E.J.Brill.

بر تأثیر نقش تاریخی حضرت پس از رحلت رسول اکرم (ع) متمرکز شویم که این کار در روشن کردن تصویرسازی سیاسی آنان نسبت به آن حضرت موثر است.

در ابتدا ذکر این نکته الزامی است که مداخل اول و سوم دانشنامه چندان قائل به نقش سیاسی قوئ و فعال زهرا (ع) برابر حرکات ابوبکر و پیروانش نیستند؛ اما می‌توان گفت که هر سه مدخل با توجه به تفاوت نوشتاری میان چند نسل، به برخورد دو بینش مخالف جهت تعیین موضع قدرت و میراث [بعد از] پیامبر (ع) تمرکز دارند. به‌زبانی گویاتر، ما شاهد تأیید نویسندگان درباره حضور حضرت زهرا (ع) در تحولات سیاسی دوران خود و حقوق آن حضرت و رفتار زورگویانه با ایشان هستیم که شدت و ضعف توصیف ماجرا در گرو نگرش صاحبان قلم است؛ بدین ترتیب که لامنس چگونگی مخالفت حضرت با موضوعات جانشینی و فدک را به صورت واکنش‌های منفی و مثبت ارزیابی می‌کند. این حرکات به‌ویژه در مسئله فدک و پاسخ‌گویی مقتدرانه و منطق قوئ حضرت فاطمه ۳ مقابل سخنان ابوبکر، در قالب جملاتی کوتاه بیان می‌شود که نشانگر اعلان یک حقیقت تاریخی در کتب مرجع اسلام‌شناسی غرب است. مدرک ادعای ما قلم ولیری در این حوزه است که به حضرت عنوان فعال سیاسی می‌دهد؛ زیرا وی نسبت به فشار مخالفان برای ورود به خانه و بیعت اجباری از اهالی خانه به‌خصوص حرکت عمر جهت آتش زدن بیت، اشاراتی دارد. این توصیف‌های ولیری اگرچه متکی بر کتب شیعه و سنی است، اما او به فرمایشات زهرا (ع) درباره تزییع حقوق ایشان و مسئله جانشینی پیامبر اکرم (ع) ارجاعات مستقیم می‌دهد. علاوه بر این،



الگوی حضرت زهرا علیها السلام برای قشر بانوان را برجسته‌تر نمود تا جایی که برخی از دانشنامه‌های عمومی و اختصاصی همگام با تحلیل شخصیتی حضرت، به تبیین و تحلیل مسئله مذکور نیز پرداختند؛ نمونه آن، دانشنامه «زنان و فرهنگ‌های اسلامی»^۱ چاپ ۲۰۰۷ آمریکا بود که افسانه نجم‌آبادی، استاد تاریخ دانشگاه هاروارد در بخش دوره پهلوی آن دانشنامه، زمینه‌های شکل‌گیری الگوسازی فاطمه^۳ برای زنان ایرانی را بررسی کرد. این توصیف تاریخی با کتاب «فاطمه، سخنرانی‌های وی درباره آن آغاز می‌شود و سپس به تبیین نگرش او درباره چگونگی تأثیرگذاری وجه اجتماعی و سیاسی حضرت بر زنان ایرانی تمرکز می‌یابد. نجم‌آبادی این الگوسازی را در دوره جمهوری اسلامی به صورت یک نگرش ایدئولوژی تحلیل می‌کند که برای وی، نامیدن روز ولادت حضرت زهرا علیها السلام به عنوان روز زن، توسط بنیان‌گذار حاکمیت جدید، مؤید این ادعا است.

همچنین در این زمینه می‌توان به سه مقاله شاخص «فاطمه کیست؟»^۲ اثر فیروزه کاشانی ثابت در مجله مطالعات زنان خاورمیانه سال ۲۰۰۶، گرین روفل در مجله مطالعات فارسی سال ۲۰۱۱^۳ و مقاله راشل کانتز فیدر در مجله مطالعات بریتانیا سال ۲۰۱۴ با عنوان «تصویر انقلابی فاطمه»^۳

سخن گفت که شهادت دختر پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را رقم زد و این کلمات را به طور مستقیم در سومین ویرایش دانشنامه اسلام به کار برد.

نگرش پژوهش‌های اروپایی و آمریکایی به بُعد الگویی حضرت

هر چند دانشنامه اسلام لایدن در طی انتشار سه دوره خود به عنصر پویایی حضرت زهرا علیها السلام در وقایع تاریخی مهم اذعان داشت اما توجهی به الگوسازی حضرت برای جوامع اسلامی نمی‌کرد، که شاید عامل اصلی آن به دغدغه و نگرش نویسندگان باز می‌گشت. اما با وجود اوج‌گیری تاریخ جنسیتی در دهه‌های ۱۹۵۰ میلادی، برخی از اندیشمندان مسلمان به وجه الگویی فاطمه زهرا علیها السلام برای زنان مسلمان توجه ویژه داشتند؛ همانند کتب برجسته «فدک فی التاریخ» از شهید محمد باقر صدر و «فاطمه، فاطمه است» از مرحوم علی شریعتی. علاوه بر آن، وقوع انقلاب اسلامی در ایران نیز توجه به وجه

به حضور آن حضرت مقابل انصار و درخواست بیعت با علی علیه السلام اشاره دارد که مجموع این تعاریف در موضوع جانشینی، اسلام‌شناس ایتالیایی را وادار به تعظیم مقابل دختر پیامبر صلی الله علیه و آله، در مقام یک فعال سیاسی صدر اسلام می‌نماید.

اگرچه ولیری در توصیف موضوع فدک نیز همین روند را تکرار کرد، اما نگرش ویرایش سوم نسبت به این مسئله چگونه بود؟ آیا توانست بر این حقیقت تاریخی نکته‌ای را بیافزاید؟ ورنه کلم در آخرین صفحات قلمش جهت موضوع جانشینی، به شخصیت پیچیده جدلی و شجاع زهرا علیها السلام برابر ابوبکر اشاره دارد که در هنگام تهاجم به خانه، حالت مقاومت ایشان با نابودی جنین در شکم، به تسلیم شدن می‌رسد. این عقب‌نشینی در اندیشه نویسنده، حاصل رفتارهای نادرست آن عده مهاجم بود که تبدیل به ماندگاری ایشان در اندیشه شیعی شد. از این‌روی در سطور پایانی از بیت‌الاحزانی

1. Saud Joseph (2007)– Encyclopedia of Women & Islamic Cultures– Leiden– Boston: E.J.Brill– Vol5.
2. Firoozeh Kashani-Sabet (2005)– Who is Fatima?– Journal of Middle East Women's Studies–Vol 1.No 2. P. 1–24
3. Karen Ruffle (2011)– May You Learn from Their Model: The Exemplary Father–Daughter Relationship of Mohammad and Fatima in South Asian Shi–ism. Journal of Persianate Studies –4–12–29.



بعث در زمان حیات این شهید و ورود ادبیات جدید سیاسی نظیر عزّت و استقلال در حاکمیت این کشور شده است. این محقق صهیونیستی در مقدمه و نتیجه‌گیری خود به هیچ عنوان از یک چهره ضعیف، بیمارگونه و خسته که بنابر برخی روایات صرفاً زیر سایه پدر، همسر و فرزندان مشهور است، توصیفی ندارد، بلکه از پویایی اندیشه و کنش سیاسی بانوی عالی‌قدر اسلام و نفوذ آن بر ملت عراق و حتی ایران به نوعی ابراز نگرانی می‌کند.

در پایان بایست به کتاب مهم «جنسیت و جانشینی در صدر اسلام» از آلیسا گبی، استاد دانشگاه کارولینای شمالی در سال ۲۰۲۰ اشاره داشت که در یک فصل اختصاصی به نمادسازی جمهوری اسلامی ایران برای بانوان خود سخن می‌گوید؛ وی که در بخش‌های پیشین با عناوینی همانند موضوع مادران، جانشینی، ارث و وقف درباره شخصیت حضرت زهرا (ع) و جنبه اقتدارگرایانه ایشان با خطبه فدکیه و مباحثه با ابوبکر به تحلیل پرداخته بود، حال، چگونگی الگوسازی نظام جمهوری اسلامی از حضرت را برای زنان ایرانی تشریح می‌کرد. هر چند که گبی از حدود سال ۲۰۱۰ با تسلط بر زبان‌های فارسی و عربی در همایش‌ها و جلسات دانشگاه‌های آمریکا، در خصوص زندگی اجتماعی سیاسی فاطمه زهرا (ع) و پویایی اندیشه‌های ایشان در جوامع اسلامی سخنرانی داشته، اما هنوز در تفسیر و بررسی روایات کتاب خود نواقصی دارد که این نیازمند بحث دیگری است.

2 . Alyssa Gabbay(2020)-Gender and Succession in Medieval and Early Modern Islam Bilateral Descent and the Legacy of Fatima-Bloomsbury Publishing Plc.

در مقاله‌اش به شخصیت زنده و پویای حضرت اشاره دارد و شاهد آن را الگوبرداری شیعیان منطقه حیدرآباد از زندگی زهرا (ع) معرفی می‌نماید. به این ترتیب که وی در سخنرانی‌ها و دیدارها با بزرگان آن‌جا، از ارتباط ریشه‌ای سنت‌های مردم با وجوه شخصیتی فاطمه ۳ همانند مراسم عروسی، جهیزیه و مهریه و ... توضیحاتی را ارائه می‌دهد و سپس به متن خطبه فدکیه می‌پردازد. در تحلیل روفل وجود این مسائل در زندگی حضرت، هم‌ارز با فقر و کم‌بضاعتی بود که حکایت از صبر، قناعت و استقامت برای تمام مسلمانان داشت. وی این را تنها یک شعار تعریف نمی‌کرد بلکه آن را عملی انجام شده در تاریخ صدر اسلام توسط دخت پیامبر اسلام (ع) تبیین می‌نمود و از این‌روی به دنبال موضوع مذکور، حضور و خطبه بانوی بزرگ اسلام در مسجد را اقتدارگرایانه تحلیل کرد. بنابراین بیهوده نیست که این شخصیت تبدیل به الگویی موفق برای جامعه اسلامی شده است. هم‌چنان‌که راشل کانتز فیدر، استاد تاریخ عراق و جریان‌های سیاسی آن در مرکز مطالعات آفریقا و خاورمیانه موشی دایان در مقاله مأخوذ از پایان‌نامه دکترای خود، چنین باوری را دارد. او که طرح خود را بر شخصیت و اندیشه‌های شهید محمد باقر صدر گذارده بود، درباره تأثیر کنش سیاسی حضرت زهرا (ع) بر پیدایش‌های جریان‌های سیاسی عراق، مقاله‌ای در مجله بریتانیایی مطالعات خاورمیانه منتشر کرد. وی به‌طور ویژه در موضوع خطبه فدکیه و جانشینی پیامبر (ع) با محور قرار دادن کتاب «فدک فی التاريخ» شهید صدر، مفهوم مقاومت را به عنوان یادگار بزرگ حضرت فاطمه ۳ تحلیل می‌نماید که موجب تأسیس گروه‌هایی جهت مقابله با صدام و حزب

در کتاب فدک فی التاريخ^۱ اشاره کرد. در اولین اثر، کاشانی جدا از بررسی دو منبع مهم جهت الگوسازی حضرت برای بانوان، شمشیر قلم را بر اصل شخصیت فاطمه ۳ فرود می‌آورد و براساس روایات نادر کتب مشهور، چهره‌ای ضعیف و غمگین از ایشان را بزرگ‌نمایی می‌کند. وی هم‌عرض با این مسئله به چرایی و چگونگی نمادسازی فاطمه زهرا (ع) در نظام جمهوری اسلامی ایران می‌پردازد که به‌منظور تفهیم بهتر، خواننده را به کتاب «فاطمه فاطمه است» مرحوم شریعتی ارجاع می‌دهد. درواقع، او اندیشه نویسنده مذکور را مقابله با غرب و زن غربی که اکنون وسیله‌ای برای تحکیم انقلاب اسلامی به زنان است، توصیف می‌کند. بدین ترتیب، القای کاشانی در چارچوب الگوسازی نظام جدید ایران برای بانوانش به یک چهره گریان و فسرده از دختر پیامبر خاتم (ع) ختم می‌شد که تنها به سبب روابط سببی و نسبی در منابع اسلامی شهرت داشت و با این توصیف‌ها دیگر وجه سیاسی برای حضرت زهرا (ع) توجیهی نداشت.

اما روفل استاد دانشگاه تورنتو به‌موجب طرح مطالعاتی‌اش بر روی شیعیان پاکستان و هند، بینشی متفاوت از این استاد ایرانی آمریکانشین داشت؛ روفل

1 . Rachel Kantz Feder(2014). Fatima's Revolutionary Image in Fadak fial-Ta'rikh- British Journal of Middle Eastern Studies

تحقیقات صهیونیست‌ها پیش از این درباره حضرت زهرا (ع) آغاز شده بود که یکی از مشهورترین ایشان تحقیق یوری روبین، استاد دانشگاه تل‌آویو و متخصص تفسیر قرآن کریم، سیره‌شناسی و احادیث می‌باشد. وی هم‌چنین نویسنده در برخی از مداخل دانشنامه‌های اسلام و قرآن کریم قلم زده است.

Uri Rubin(1975); Pre- existence and Light - Aspects of the Concept of Nur Muhammad- Israel Oriental Studies - No5. 62-119.

مفهوم شناسی و ضرورت فقه حکومتی

نویسنده: محسن جمالزاده
طلبه سطح دو حوزه علمیه مروی



چکیده: تردیدی نیست که حاکمیت دین در جامعه موجب تغییر نگرش‌ها و تغییر سطح انتظارات از دین شده و در نتیجه غالب نگاه‌ها به این سمت روانه گردد که فقه به عنوان متولی مدیریت نظام دینی، می‌بایست فصل نوینی از کارآمدی و پویایی خود را به نمایش گذارد و بتواند در مقام استنباط مجموعه نیازهای یک دستگاه حاکمیتی سیاسی برآید، در این راستا اولین پرسشی که به ذهن متبادر می‌گردد بحث مفهوم شناسی و چیستی فقه حکومتی و تفاوت آن با سایر قرائت‌های فردی و محدود از فقه است. نوشتار حاضر درصدد است تا ماهیت و ضرورت نگاه شبکه‌ای، نظام‌ساز و به اصطلاح حکومتی به فقه را در مقابل فقهی که تنها در حیطه مسائل فردی یا محدود اجتماعی نظر دارد، با مراجعه به برخی منابع با ابزار کتاب‌خانه به صورت کتابخانه‌ای و به‌ویژه کند و کاو در برخی آرای فقهی امامین انقلاب، به ساحت تفکر و تأمل بکشانند. می‌توان یافته نوشتار را این‌گونه بیان کرد که تشکیل و اداره جامعه برخوردار از حیات طیبه اسلامی ذیل این نگاه تحقق خواهد یافت که مجموعه دستگاه اجتهاد و استنباط احکام الهی به صورت شبکه‌ای در راستای رفع تمام نیازهای یک حاکمیت دینی به کار بسته شود.

واژگان کلیدی: فقه نظام‌ساز، فقه حکومتی، فقه شبکه‌ای، امامین انقلاب



مقدمه

تفقه و اجتهاد در مذهب شیعه دوره‌های مختلفی را در بستر زمان گذرانده است، از ضدیت با اجتهاد تا اصول سنتی و اخباری‌گری و اصول نوین که هر کدام با توجه به اقتضائات و شرایط خاص هر زمان و فضای کلی مذهب شیعه نمایان‌گر تأثیر و تأثراتی است که همواره بین فقه و شرایط زمان اجتناب‌ناپذیر بوده است. فارغ از ویژگی‌ها و نقاط افتراقی که هر کدام از این دوره‌ها از نظر سبک و روش استنباط احکام دینی داشته‌اند، فصل مشترک همه این دوره‌ها که تناسب با موضوع این

نوشتار دارد، «فرد مسلمان مکلف» به عنوان موضوع همه آنها است؛ یعنی اجتهاد در تمام این دوره‌ها پاسخگوی مسائل و نیازهای شخصی فرد «فرد مسلمان مکلف» بوده است، البته در برخی از ادوار به صورتی محدود به روابط اجتماعی در قالب احکام معاملات ورود کرده است.

در عصر حاضر و پس از پیروزی انقلاب اسلامی، فصل جدیدی از دوره‌های تطور فقهی رقم خورده است، در این دوره با توجه به شرایط ویژه حاکمیت دین مسائل کلانی پدید آمده‌اند که فقه را به عرصه‌های چالش برانگیز

پاسخ‌گویی می‌کشانند و به وضوح، ضرورت پرورش فقه‌های نواندیش با رویکرد نوین نسبت به فقه رخ می‌نماید؛ تا دستگاه فقهی طراحی و تبیین گردد که نیازها و موضوعات حکمرانی را از فقه و منابع فقهی استنباط کند، این دوره از فقه را می‌توان رویکرد حکومتی نسبت به استنباط احکام الهی تحلیل کرد؛ همین مسئله سبب شده تا امروزه در فضاهای علمی حوزوی نگاه فقهی جدیدی به نام «فقه حکومتی» ایجاد و در مسیر نضج و چارچوب‌بندی قرار گیرد. در همین راستا پرسش اصلی این جستار این است که «مفهوم فقه حکومتی چیست؟»



برای پاسخ‌گویی به این پرسش لازم است به سؤالات فرعی نظیر «فقه حکومتی با چه نگاهی به فقه و مسائل آن می‌نگرد؟»، «مسائل فقه حکومتی تا چه حد گسترده است؟»، «فقه حکومتی از چه مبانی و منابعی بهره می‌گیرد؟» و «ضرورت پرداختن به فقه حکومتی چیست؟» پاسخ داده شود.

در این بخش به کارهای پژوهشی که در این زمینه پرداخته شده به اختصار اشاره شده و وجه تمایز این جستار که ضرورت آن را نیز تبیین می‌کند بیان خواهد شد.

الف. مقاله فقه حکومتی؛ که از عنوان کلی آن مشخص است، بسیار کلی به فقه حکومتی پرداخته است (مهریزی، ۱۳۷۶)، در حالی که پژوهش حاضر سعی کرده است به صورت دقیق و جزئی به مفهوم‌شناسی بپردازد.

ب. مقاله‌ی درآمدی بر فقه حکومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله العالی)، با رویکرد اثبات گستره‌ای فراتر از سیاست برای فقه نگارش شده است (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۰) در حالی که پژوهش حاضر مفهوم‌شناسی فقه حکومتی است، به عبارت دیگر پرداختن به مفهوم در مقاله حاضر اصل و پرداختن به گستره آن در خدمت بیان مفهوم خواهد بود. تا آن‌جا که نگارنده جستجو کرده است مقالات پیش‌گفته را مرتبط با موضوع یافته است اما در هیچ کدام از موارد به طور متمرکز بر مفهوم‌شناسی پرداخته نشده است و این وجه تمایز اصلی و وجه ضرورت پرداختن به این موضوع می‌تواند باشد.

پس از بیان پیشینه و پیش از پرداختن به مباحث فقه حکومتی به ایضاح مفهومی واژه‌های به‌کارگیری شده پرداخته خواهد شد.

در این بخش ابتدا به مفهوم شناسی واژه فقه پرداخته می‌شود.

مفهوم‌شناسی واژه فقه

◆ **معنای لغوی:** فقه به لحاظ لغوی معنایی خاص‌تر نسبت

به علم و مطلق فهمیدن دارد و منظور از آن نوعی از علم و فهمیدن است که توأم با دقت و تأمل عمیق باشد.

معنای اصطلاحی: معنای اصطلاحی واژه فقه دارای گستردگی بیشتری است و در اصطلاح عام شامل عرصه‌های اعتقادی و اخلاقی و حوزه عملکردی انسان می‌شود، مفاهیمی همچون دانش فهم اسلام و دین‌شناسی می‌تواند برآیند این تعریف باشد.

رهبر انقلاب اسلامی ایران با توجه به رابطه عمیق حکومت دینی و فقه و همسوی با نگرش امام خمینی - که حکومت را فلسفه عملی فقه می‌دانستند (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۹۸) - فقه را «مقررات اداره زندگی مردم» تعریف می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲) نگارنده همین تعریف از فقه را پذیرفته و روند این جستار مبتنی بر همین تعریف است.

فقه در اصطلاح خاص همان احکام رایج فقهی و گاهی از فروع دین است که در قالب فتاوا در رساله‌های عملیه در ابواب مختلف عبادات و معاملات و مباحث حقوقی و تجاری بیان شده است. با توجه به سیر تطورات فقه فردی و تأثیر این تطورات در معرفی فقه حکومتی اکنون به بررسی سیر تطورات فقه فردی پرداخته خواهد شد.

سیر تطورات فقه فردی

◆ با توجه به نظریه «پارادایم (الگوواره) محوری علوم»^۱ (علیپور، ۱۳۸۲) می‌توان گفت در بررسی و کنکاش حول پیشروی هر علم در اعصار و شرایط مختلف می‌بایست نگاه ویژه‌ای نسبت به کلان‌نظریه آن علم در دوره‌های مختلف تاریخی انجام شود. به‌طور طبیعی در این ظرف تفهیم و تبیین ماهیت آن دانش به صورت

۱. مقصود از پارادایم محوری این است که در مرحله بررسی یک علم با تمام الگوواره‌های منجر به تولید علم را مورد بررسی قرار دهیم و در مرحله تولید علم تمام الگوواره‌ها رعایت و اعمال شود.

واقعی‌تری صورت خواهد گرفت. دانش فقه نیز دوره‌های مختلف تاریخی را پشت سر گذاشته و در هر دوره در قالب یک چهارچوب کلی به بیان موضوعات و نظریه‌های خود پرداخته است. این بررسی اجمالی نگاهی کلی نسبت به دوره‌های تطور علم فقه، به عنوان فقه فردی (منظور فقهی است که به‌طور عموم نگاه فردمحوری دارد نه آن‌که هیچ حکم اجتماعی در آن یافت نشود). خواهد داشت، تا با گذر از مسیر فقه فردی به درک واقعی‌تری نسبت به نگرش مدنظر یعنی نگاه حاکمیتی به فقه و فقه‌محوری در اداره جامعه برسد. مکتب پیروان خلفا در قرن دوم به رویه‌ای از اجتهاد اقدام کردند که حاوی مجموعه‌ای از اسلوب‌های اجتهادی بود که در راس آنها مواردی مانند قیاس و رأی وجود داشت، در این دوره فقه شیعه بسیار مجدانه دست رد بر سینه چنین اجتهادی می‌زد؛ در همین دوره شیعه برای استنباط احکام تمسک به کتاب و سنت می‌کرد، بنابراین اجتهاد به معنای استنباط احکام را نمی‌توان به طور مطلق در این دوره از فقه شیعه نفی کرد، تمسک شیعه به نوشته‌هایی از حضرت امیرالمومنین علیه السلام در این برهه از تاریخ نشان می‌دهد که سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم به صورت مکتوب در اختیار شیعیان بوده است، این نوشته‌ها که با نام «مصحف علی و جامعه» شناخته می‌شدند اجتهاد شیعه را سامان می‌داد (حسنی، ۱۳۸۲).

با بررسی سیر تطورات فقهی شیعه بعد از این دوره تا قرن پنجم شاهد حضور روش خاصی هستیم که استنباط‌های بسیار محدودی را جایز می‌دانست و تاکید فراوانی بر روایات ائمه و اکتفا به نص آنها داشت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص ۴۴، ج ۱). این کلان‌نظریه با عنوان اخباری‌گری توانست جریان‌های عقلی فقهی و حتی کلامی را هم مغلوب ساخته

و فضای عمومی و علمی جامعه شیعه را تحت تاثیر نظریه خود قرار دهد؛ اکثریت قاطع فقه‌های شیعه در دوره غیبت صغری تا اواخر قرن چهارم جزو حامیان و پیروان این پارادایم بودند ولی پس از آن با کوشش بزرگانی همچون شیخ مفید و شاگردانش مغلوب شدند (مدرسی طباطبائی، ج ۱، ص ۵۰).

بنابراین تا اوایل قرن پنجم می‌توان گفت که اجتهاد در سطح وسیع در فقه شیعه جریان نداشت اما در این قرن بزرگانی همچون سید مرتضی و شیخ طوسی و شیخ مفید با تلاش‌های علمی و تبیین دستگاه اجتهاد در مراکز علمی به مقابله با جریان اخباری‌گری پرداختند.

در همین دوره دانش اصول در مسیر دستگاه اجتهاد و استنباط به عنوان پیش‌نیاز دانش فقه مطرح گردید، چارچوب و کلان‌نظریه فضای فقه شیعه در این دوره «اصول سنتی» نامیده شده است.

فقه‌های این دوره به دو دسته تقسیم می‌شوند، دسته‌ای که متهم به عقل‌گرایی و اصول‌گرایی افراطی بودند، همچون ابن‌عقیل و ابن‌جنید که از آنها با عنوان «قدیمین» یاد می‌شود و دسته‌ای که در اجتهاد و اصول، معتدل و قابل قبول‌تر بودند مانند شیخ مفید شیخ طوسی و سیدمرتضی؛ حرکت این دو دسته در نقطه مقابل و مخالف اهل حدیث و مخالفان اجتهاد و اصول بود (اسلامی، رضا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۸۵).

یکی از مهم‌ترین و اثرگذارترین دوره‌های فقه شیعه را تفکر اخباری‌گری رقم زده است که در واقع دنباله همان تفکر ضداجتهاد و مکتب اهل حدیث بود، این جریان از قرن یازدهم مراکز علمی فقه شیعه را تحت سیطره خود قرار داد و برای چندین دهه فضای غالبی فقه شیعه را در دست گرفته و تفکر مبتنی بر اجتهاد را به محاق برد.

اخباری‌گری در اوایل قرن یازدهم به دست محمد امین استرآبادی با تالیف کتاب الفوائدالمدنیه پا به عرصه گذارد پارادایم اخباری مانند مکتب اهل حدیث روش اجتهاد و تفکر عقلی در فقه را محکوم کرده (ص ۹۰، ج ۱)، به فقه مبتنی بر ظواهر حدیث و مردود شمردن حجیت عقل دعوت می‌کرد، استرآبادی به اصول فقه و اصولیون شدیداً حمله می‌کرد (استرآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۲۷)؛ اما روش اجتهادی و سبک استنباط احکام که امروزه در حوزه‌های علمیه و دروس خارج شیعه شاهد آن هستیم، در واقع دنباله جریانی است که قرن دوازدهم با مجاهدت‌های علمی علامه وحید بهبهانی و کشیدن خط بطلان بر مکتب اخباری‌گری و اهل حدیث بر فقه شیعه حاکم گردید، این جریان، عقل را از منابع استنباط و فهم احکام و معارف دینی معرفی می‌کند و توجه به مصالح زمان و مکان و عقل‌گرایی را از اقتضائات ذاتی دین می‌داند.

همان‌طور که پیش‌تر گفته این بررسی اجمالی با هدف بیان این نکته است که نقطه اشتراک همه دوره‌های فقهی در طول تاریخ را می‌توان نگرش فردگرایانه نسبت به استنباط احکام فقهی دانست، البته نویسنده نمی‌خواهد دستاوردهای فقهی فقها و علما را مورد بی‌مهری قرار دهد یا منکر نگاه جامع‌نگر آنها شود اما آنچه در سیر تاریخی علم فقه نمود دارد حاکمیت نگاه فردگرایانه بر دستگاه تفقه است که بی‌تردید متاثر از شرایط حساس سیاسی اجتماعی در اعصار مختلف نیز بوده است. در عصر ما با توجه به حاکمیت ولی فقیه و محوریت یافتن فقه در مدیریت جامعه، انباشته عظیمی از انواع مسائل و موضوعات جدید موجب شده تا نگاه‌های زیادی متوجه تدوین و تبویب یک نظام فقه‌ای و اجتهادی نوگرا و پویا شود که پاسخگوی مجموعه

نیازها و ضروریات یک نظام سیاسی و اجتماعی اسلامی باشد. به علاوه این‌که نگرش جدید می‌بایست همراه با ارائه برنامه جامع و نظام‌مند برای اداره زندگی انسان توان رویارویی با نظریه‌های رقیب و حاکم که با ارائه نظریه‌های علمی و مصنوع بشر -همچون سکولاریسم- که پیام بسیار پر قدرت بی‌نیازی به دین و فقه را مخابره می‌کنند داشته باشد؛ در واقع نظریه جدایی دین از سیاست جدی‌ترین رقیب نگرش حکومتی به فقه است که با ارائه انواع متدهای مورد پذیرش مجامع علمی برای ارائه انواع طرح‌های مدیریت زندگی بشر در کنار جدید بودن و کم‌تجربگی فقه حکومتی مشکل عملی‌ساختن فقه را مضاعف کرده است.

با پیشرفت فنی، صنعتی و علمی بشر که بر روی همه شئون زندگی اثر گذارده، تعداد موضوعاتی که فقه باید حکم شرعی آنها را بیان کند، به همین نسبت افزایش می‌یابد. بی‌شک، سرچشمه‌های فقه و نیز شیوه فقاقت برای فهم حکم این موضوعات کافی است ولی شناخت موضوعی آنها و تحقیق و تدقیق لازم برای تطبیق موضوع بر عناوین کلیو یافتن بهترین روش برای درک حکم شرعی آن کاری مهم و راهی دراز است. همچنین ای بسا موضوعاتی در فقه مطرح شده ولی امروز موضوع، چنان تحول و تطوری یافته که به آسانی نمی‌توان حکم آن را استنباط کرد؛ بنابراین فقه‌های عصر باید با روشن‌بینی و احاطه علمی و پایبندی به روش فقاقت از یک سو؛ و آزاداندیشی و شجاعت علمی از سوی دیگر، مفاهیم جدید را در فقه کشف کرده و احکام تازه‌ای را با استناد به کتاب و سنت عرضه کنند (خامنه‌ای، ۱۳۷۲). بنابراین لازم است به دنبال تبیین و حاکمیت یک کلان‌نظریه پویا و توانمند برای اداره نظام حاکمیتی اسلام

در حوزه‌های علمیه و مراکز علمی بود؛ رهبری معظم انقلاب بارها از این ضرورت برای تشکیل نگرش نو و دوره جدید در فقه سخن گفته‌اند، به عنوان نمونه «روی آوردن به فقه حکومتی و استخراج احکام الهی در همه شئون یک حکومت، و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی. یعنی ملاحظه هر حکمی از احکام در تشکیل جامعه نمونه و حیات طیبیه اسلامی. امروزه یکی از واجبات اساسی در حوزه فقه اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۱). پس از پایان یافتن بررسی ادوار فقه فردی اکنون مفهوم‌شناسی فقه حکومتی مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

مفهوم‌شناسی فقه حکومتی

❖ مقصود از واژه مرکب فقه حکومتی، ابواب خاصی از حوزه فقه که به بیان احکام و مسائل حکومت و موضوعات سیاسی می‌پردازد و ورودی به سایر موضوعات ندارد، نیست، بلکه فقه حکومتی بیان‌گر یک نگرش و طرز فکر و در واقع یک زاویه دید نسبت به فقه و دستگاه استنباط احکام فقهی است که فقیه را مجاب می‌کند تا در این دستگاه ناظر به حاکمیت سیاسی شیعه و رفع نیازهای حکومت دینی به استنباط بپردازد در این نگرش انسان‌ها یا به عبارت فقهی مکلفین به صورت تک‌تک و بریده شده از اجتماع و حکومت به عنوان مخاطب شارع برای جعل تکلیف مفروض نخواهند بود، بلکه به عنوان تام هر مکلف و انسان؛ فردی از افراد حکومت اسلامی است که می‌بایست تکلیف مجعول او هماهنگ با کل نظام سیاسی حاکم باشد، به این نکته توجه شود که این «کل» که متشکل از اصل نظام اسلامی و مجموعه‌های ذیل آن است، محصول همین فقه است؛ بنابراین فقیه در مقام استنباط احکام شرعی مصالح و مفاسد این کل - یعنی حکومت و اداره جامعه و اجرای احکام در بستر نظام اسلامی -

را مدنظر قرار می‌دهد، از این رو وصف حکومت در اصطلاح فقه حکومتی وصف واقع و نفس‌الامری احکام شرعی در مقام ثبوت نیست، بلکه وصف شیوه اجتهاد و تفقه در مقام اثبات است (ضیائی‌فر، ۱۳۹۰). در این نگاه، حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است، پرسش اساسی در فقه حکومتی این است که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم (موسوی‌خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۳۲۶)؟ چرا که فقه حکومتی آن فقهی است که این توانایی را دارد که یک ملت یا مجموعه عظیمی از انسان‌ها و ملت‌ها را اداره کند، شرائط زمان را بشناسد و پاسخ هر نیازی به‌هنگام بدهد؛ و نمی‌تواند در زمینه‌های اعتقادی، سیاسی، فرهنگی و همه مسائل زندگی مردم نکته‌ای را بی‌پاسخ بگذارد (موسوی‌خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۳۲۶). برای روشن‌تر شدن موضوع به بیان برخی تفاوت‌های فقه حکومتی با سایر نظریه‌هایی که روی‌کردی فردی به فقه دارند و حداکثر مسائل حکومتی را به عنوان بانی در کنار سایر ابواب فقه به‌شمار می‌آورند، پرداخته خواهد شد.

برخی تفاوت‌های نظریه فقه حکومتی با نظریات رقیب

❖ یکی از راه‌هایی که می‌تواند به مفهوم فقه حکومتی هرچه بیشتر وضوح بخشد، تمایز نقاط افتراق آن را با سایر نظریه‌های مطرح فقهی است.

فقه حکومتی و فقه سنتی؛ فقه سنتی هر چند با فقه حکومتی از جهت ابتدای بر روش اجتهادی و استنباطی تفاوت ماهیتی ندارد، اما از جهت گستره و شمول متفاوت است، چرا که با توجه به عقبه تاریخی، فقه سنتی بیشتر همان نگاه فقه فردمحور را به

ذهن متبادر می‌کند، به این معنی که نهایت دغدغه فقه سنتی استنباط احکام مربوط به یک فرد مؤمن. با هدف راهنمایی برای یافتن تکالیف عملی که خواست شارع از او به‌عنوان یک فرد است، حتی اگر به فقه سنتی با نگرشی اجتماع‌گرایانه نظر شود، باز هم بسیار محدودتر از فقه حکومتی خواهد بود، چرا که اصلاً توجهی به بسترسازی حکومت اسلامی و نظام‌سازی یا استنباط مبتنی بر نیازهای یک حاکمیت فقه‌محور را ندارد و تنها یک سری روابط و تعاملات اجتماعی بسیار محدود بین یک یا چند گروه از جامعه را در نظر می‌گیرد.

فقه حکومتی و فقه سیاسی؛ فقه حکومتی معادل فقه سیاسی هم نیست؛ گاهی ترکیب فقه حکومتی غلط‌انداز می‌شود و این تصور غلط را پیش می‌آورد که مقصود آن بخش از ابواب فقهی است که احکام حکومت‌داری و کلیه مباحث سیاسی فقه مانند جهاد، حدود و دیات و امر به معروف و نهی از منکر و... را مطرح می‌کند، حتی فقه حکومتی مربوط به حوزه پاسخگویی به روز فقه به پرسش‌ها و نیازهای سیاسی مانند دیدگاه فقه در مورد حزب یا تفکیک قوا و نقش مردم در حکومت و... هم نمی‌شود، بلکه همه این موارد که به امور سیاسی مرتبط است، وارد در حوزه فقه سیاسی می‌شود که در راستای تخصصی شدن فقه در عرض حوزه‌های دیگر تخصصی فقه مانند فقه قضاوت و فقه اقتصاد و... شکل گرفته است. فقه حکومتی یک نگرش است و به‌صورت نگاهی حاکم و وصفی محیط بر تمام مباحث فقهی است (مهریزی، ۱۳۸۹)، همانطور که پیش‌تر بیان شد فقه حکومتی در مقام استنباط احکام، به جامعه به عنوان بستر حکومت اسلامی نظر دارد و رفع نیازهای حکومت اسلامی محور دستگاه اجتهادی و



در عصر حاضر می‌توان
مختصات فقه سیاسی را
در پارادایم فقط اجتماعی
و حکومتی تعریف کرد که
دغدغه آن نیز توسعه پیدا
کرده و در بستر حکومت
اسلامی، کل جامعه
متشکل از مؤمنین و
متشرعین و غیر آنها را نیز
در مقام استنباط مورد
لحاظ قرار می‌دهد

روزه، حج و احکام دیگر دین و برقراری عدالت را بدون وجود حکومت امکان پذیر نمی‌داند و این‌گونه می‌اندیشد که حکومت و ولایت از فروع دین نیست تا در عرض فرائض دینی قرار بگیرد (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۱۱۴-۱۱۵).
ب. مبانی ولایت در فقه حکومتی؛ یکی دیگر از مبانی مسلم فقه حکومتی را که می‌توان از جای جای معارف دینی به نحو تصریح برداشت کرد، ولایت انحصاری خدا است، ولایت ذاتی نسبت به مخلوقات فقط و فقط مخصوص خدای متعال است و هیچ انسانی از آن حیث که انسان است بر دیگران برتری و ولایتی ندارد، چرا که انسان‌ها با یکدیگر مساوی و در عرض همدیگر هستند، حق اعمال ولایت و حاکمیت پیامبران و اولیای الهی به دلیل انسان بودن آن‌ها نیست بلکه از جهت خلیفه اللهی آنان است.
ج. مبنای ضرورت حکومت در همه زمان‌ها در فقه حکومتی؛ مبنای دیگری که هم از طریق معارف دینی و هم از ناحیه عقل می‌تواند مبنائی محکم برای فقه حکومتی باشد این است که حتی در عصر غیبت معصوم هم نمی‌توان ضرورت حکومت و ولایت را نادیده گرفت. از نگاه امام خمینی اولاً احکام خدا اعم از مالی و

نگرشی لاجرم بر مجموعه‌ای از مبانی و اصول اتکاء خواهد داشت که آشنایی با این مبانی برای شناخت هرچه بیشتر نگرش فقه حکومتی مفید خواهد بود، پرداختن به مبانی حتی می‌تواند مقدمه کشف گستره‌های بیشتری از این نگرش گردد، در این بخش به نحو اجمال و در حد فهرست‌وار بخشی از مبانی و اصول را مرور خواهیم کرد.
الف. مبانی انسان‌شناسی فقه حکومتی؛ اولین بحث در مورد خود انسان است که با همه نیازها و ابعاد متنوعی که دارد مخاطب دین است و خدای متعال با لطف خود تمامی این ابعاد را در دین لحاظ کرده و برای آن به شکل نظام‌مند دستوراتی دارد، تا هدایت انسان و نیل به کمال و سعادت به نحو تام و تمام صورت پذیرد؛ با توجه به این مبنا، ما قائل به جامعیت دین هستیم و دین این ظرفیت را دارد که نظامی منسجم از روابط انسان با خودش و خداوند و سایر انسان‌ها و طبیعت را ترسیم کند، دینی که از جانب خدا و خالق انسان‌ها برای هدایت انسان ارسال شده محال است نسبت به بخش مهمی از حیات این انسان یعنی معیشت و حیات دنیوی بی‌تفاوت باشد، به‌ویژه که مطابق با معارف دینی، حیات دنیوی مقدمه سعادت در حیات اخروی است.

جامعیت دین، تنافی دارد با انحصار دین به بخش فردی و عبادی از مجموعه حیات دنیوی و همچنین تنافی دارد با بی‌تفاوتی و سکوت نسبت به سیاست و حکومت که نقش موثر و محوری در کیفیت حیات دنیوی و در نتیجه سعادت‌آبدی انسان دارد؛ از این رو فقه حکومتی مقابله با نظریه «تفکیک دین از سیاست» است که از نگاه امام خمینی این نگرش تخطئه و تکذیب خدا، رسول خدا و امیرمؤمنان علی (علیه السلام) است، امام خمینی اقامه نماز،

استنباطی است و این‌گونه نیست که جامعه را صرفاً متشکل از افراد کنار هم بداند، البته امروزه ارتباط تنگاتنگ فقه و فقها با عرصه حکومت و سیاست موجب عرضه روزانه نیازها و پرسش‌گری‌ها از فقه شده تا جایی که حجم مسائل فقه سیاسی گستردگی چندین برابری را به خود می‌بیند و مسائلی مانند مصونیت و آزادی‌های سیاسی، مشارکت سیاسی، مجراهای قانون‌گزاری و قانون اساسی و... به عنوان عرصه‌های نوپدید و در راستای اداره جامعه دینی وارد در حوزه فقه سیاسی شده‌اند، واضح است که مفهوم این عبارت خروج فقه سیاسی از چارچوب‌های فردگرایانه و پاسخ‌گویی صرف به مؤمنین و مکلفین است، در عصر حاضر می‌توان مختصات فقه سیاسی را در پارادایم فقط اجتماعی و حکومتی تعریف کرد که دغدغه آن نیز توسعه پیدا کرده و در بستر حکومت اسلامی، کل جامعه متشکل از مؤمنین و متشرعین و غیر آنها را نیز در مقام استنباط مورد لحاظ قرار می‌دهد، در این شرائط فقه سیاسی را می‌توان به شکل خیلی پررنگ‌تری به عنوان ابزار فقه حکومتی در نظر گرفت، البته نه به این معنا که قسیم فقه حکومتی باشد، بلکه از آن‌جا که فقه حکومتی در واقع نگرستن به تمامی مسائل و ابواب فقهی از زاویه نگاه حکومت است، سیاست و فقه سیاسی یکی از مسائل فقه حکومتی خواهد بود. برای تبیین بهتر مفهوم‌شناسی فقه حکومتی لازم به نظر می‌رسد که توضیحی در خصوص مبانی آن عرضه شود.

توضیحی در باب مبانی فقه حکومتی

♦ امام خمینی را می‌توان در عصر حاضر احیاگر نگاه حکومتی به فقه و ارتقاءدهنده کارایی و کارآمدی آن از سطح زندگی فردی و عبادی به یک افق بلند اجتماعی و حکومتی دانست و البته چنین

سیاسی و حقوقی نسخ نشده و تا روز قیامت باقی است و بقای این حکم به تنهایی ضرورت حکومت و ولایت را اثبات می‌کند، چرا که بدون حکومت این قوانین قابل اجرا نیست، ثانیاً حفظ نظم و نظام اجتماعی از واجبات اکید است و اختلال در امور جامعه مغضوب و مبعوض خداوند است و نظم و نظام تنها در پرتو حکومت قابل تأمین است، ثالثاً دفاع از مرزهای اسلامی و حراست از جان و مال و ناموس مسلمانان در برابر دشمن از واجبات شرعی و عقلی است و این مهم جز با وجود حکومت مقتدر امکان‌پذیر نیست (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۲۳۱-۲۳۲).

نکته دیگری که می‌تواند در مفهوم‌شناسی فقه حکومتی یاری‌گری کند، پرداختن به منابع استنباط فقه حکومتی است، از آن جهت که منابع به خودی خود موضوع این پژوهش نیستند به نحوی گذرا و تنها برای استفاده در وضوح مفومی به آن پرداخته می‌شود.

نگاهی گذرا به

منابع استنباط فقه حکومتی

در اسلوب‌های مختلف فقهی که دارای روش اجتهاد و استنباط احکام هستند، منابع استنباط یکسان بوده و بر کتاب و سنت و عقل قائم است؛ اما نگاه و نگرش ویژه‌ای که در فقه حکومتی



نکته دیگری که می‌تواند در مفهوم‌شناسی فقه حکومتی یاری‌گری کند، پرداختن به منابع استنباط فقه حکومتی است، از آن جهت که منابع به خودی خود موضوع این پژوهش نیستند به نحوی گذرا و تنها برای استفاده در وضوح مفومی به آن پرداخته می‌شود.

جریان دارد، موجب می‌شود تا بعضی از اولویت‌ها و ابعاد در دستگاه استنباط و اجتهاد به نحو متفاوت‌تری لحاظ گردد؛ مثلاً توجه به این که رسول گرامی اسلام ﷺ علاوه بر پیام‌رسانی و تبلیغ دارای شأن قضایی و ولایی و حکومتی هم بوده‌اند، موجب دگرگونی نگرش فقیه نسبت به امر ولایت. به عنوان مهم‌ترین منبع استنباط احکام. می‌شود؛ چرا که توجه به این شئون این نکته را روشن می‌کند که حکومت از احکام اولیه اسلام است و بر همه احکام فرعی تقدم دارد و در نظر داشتن این نکته، تأثیر فراوانی در مقام استنباط برجای خواهد گذاشت.

در ادامه به بیان اجمالی برخی از جنبه‌ها و اولویت‌بندی‌های موجود در فقه حکومتی می‌پردازیم که در کاربری این نحو نگرش به فقه می‌تواند به عنوان رویکرد و الزامات فقه حکومتی محسوب شود.

اولویت‌ها در فقه حکومتی

الف. عدالت؛ در اندیشه حکومتی امام خمینی به عنوان داعیه‌دار اصلی فقه حکومتی در عصر حاضر؛ «عدالت در اسلام مطلوب بالذات و احکام مطلوب بالعرض‌اند، که برای استقرار و تحقق عدالت تشریع شده‌اند» (خمینی، ۱۳۸۱، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۳۳).

ب. تقدم مصالح اجتماع؛ این اصل در تراجم بین مصالح افراد و گروه‌های مختلف جامعه و تعارض منافع موضوعیت پیدا می‌کند، در این مواقع اصل تقدم مصالح جمعی بر مصالح فردی قائم می‌گردد که در مقام استنباط احکام شرعی بسیار تعیین‌کننده خواهد بود، امام خمینی ترجیح منافع عموم مسلمین را محور می‌داند و یکی از شرایط مهم اجتهاد را شناخت حکومت و جامعه برمی‌شمرد؛ از نگاه امام خمینی ولایت فقیه به عنوان شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ،

یکی از احکام اولیه است (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، صص ۱۷۷-۱۷۸)؛ به عنوان مثال، اصل «عدم ولایت احدی بر دیگری» که پیش‌تر از آن صحبت شد، نمی‌تواند در جریان رابطه دولت و آحاد جامعه تسری داشته باشد، چرا که در این صورت حکومت امری اضطراری و از روی ناچار خواهد بود و این برخلاف عرف اجتماع و حکم عقل است که تشکیل حکومت را امری ضروری و فطری می‌داند.

با توجه به مطالب گذشته اکنون ضرورت پرداختن به فقه حکومتی بیان می‌شود.

بیان ضرورت

پرداختن به فقه حکومتی

از مجموع مطالبی که تاکنون گفته شد می‌توان فصل جدیدی جهت بررسی ضرورت نگاه حکومتی و نظام ساز نسبت به فقه گشود؛ مضافاً این که نوع نگاه و رویکردی که تاکنون نسبت به فقه وجود داشته با همه شاخه‌بندی‌های متنوع آن فقه قضا، فقه اقتصاد، فقه سیاسی و... هیچ وقت نتوانسته عموم نیازهای جامعه و حکومت اسلامی را پوشش دهد؛ بنابراین لازم است، یک نگاه عام به تمام ابواب فقه در بستر حکومت شریعت‌مدار تبیین گردد که در این نگاه تمام ابواب فقه با نگاه اجتماعی و حکومتی مورد بازنگری قرار گیرد. نکته ابتدایی که در راستای بیان ضرورت فقه حکومتی می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، این است که هیچ حد یقفی در رابطه بین فقه و حکومت وجود ندارد، در واقع رسالت فقه ترسیم حیات طیبه اخروی و حیات حسنه دنیایی در همه ابعاد است، به عبارت دیگر «اسلام دین سیاست است با همه شئون سیاست» (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۳۴).

درک ضرورت فقه حکومتی نیاز به نگاهی کلان‌نگر و فراگیر دارد از این رو لازم است از تمرکز صرف روی احکام عملی فردی



**احکام حکومتی
گرچه مبتنی بر احکام
اولیه است اما وضع
حکومت است نه
وضع شارع و می تواند
ثابت یا غیر دائم
باشد، به عبارت دیگر
احکام حکومتی، تابع
مصلحت جامعه
است نه ضرورت**

می بایست فقه حکومتی متناسب با اقتضائات زمان و مکان بوده و مطابق با همین اقتضائات نیاز به بسط ید برای وضع قوانین ثابت و متغیر دارد؛ امام خمینی در این زمینه می گوید: «این جانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و غفلت از آن را جایز نمی دانم، اجتهاد به همان سبک صحیح است؛ ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست؛ زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهاد هستند، مسئله ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، حکم جدیدی پیدا می کند، مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۳۷) نتیجه ای که از مجموعه نکات فوق می توان دریافت این است که قاعده مند شدن عملکرد حکومت اسلامی در خدمت اهداف متعالی اسلام، نیازمند ابزاری است که بتواند مصلحت را از نگاه شرع و در مقیاس کلان ملاحظه کند؛ آثار مترتب بر ساختارها و مجموعه ها را تحلیل و نسبت به روند تحولات داوری کند؛ تدبیر را به بعد رفتاری دین محدود نسازد؛ فقه حکومتی ابزار تحقق دینی در نگاه راهبردی است.

بدیهی است که چنانچه فقه بخواهد تئوری مدیریت زندگی انسان در همه ابعاد باشد، نیاز به

تشخیص مصلحت و شناخت اقتضائات زمان و مکان و برخورداری از بینش صحیح سیاسی توسط مجتهد است؛ در این نگاه چنانچه حکومت توان تشخیص یا اجرای مصلحت عام جامعه را نداشته باشد حتی اصل آن حکومت هم مشروع نخواهد بود، چرا که از اساس فلسفه تشکیل حکومت حفظ مصالح عمومی است.

با طرح مقدمات فوق می توانیم نتیجه بگیریم که در مقیاس حاکمیتی سه گونه حکم تکلیف خواهیم داشت، چنانچه ورود و مداخله حکومت در هر مسئله ای دارای مصلحت ملزمه باشد واجب خواهد بود و در صورت عدم وجود مصلحت راجحه راجح، و در صورت عدم وجود مصلحت، چه دارای مفسده ملزمه یا غالبه و چه از موارد مباح بالمعنی الاعم، حرام خواهد بود؛ ملاک احکام حکومتی؛ مصلحت جامعه است.

احکام حکومتی گرچه مبتنی بر احکام اولیه است اما وضع حکومت است نه وضع شارع و می تواند ثابت یا غیر دائم باشد، به عبارت دیگر احکام حکومتی، تابع مصلحت جامعه است نه ضرورت، از این رو، برخلاف احکام ثانویه، در مواقع غیر اضطرار نیز می توانند بر احکام اولیه مقدم بوده و جنبه های دائم داشته باشند؛ بنابراین احکام حکومتی به موارد استثناء و زمان بحران اختصاص ندارند، بلکه احکامی متعارف و معمول برای تأسیس و تدبیر نظامات و امور اجتماعی اند و برخاسته از اختیارات حکومت ها برای ایفای مسئولیت در اداره امور جامعه بر اساس مصلحت جامعه هستند (آرمین، ۱۳۹۰)؛ توجه به این نکته حائز اهمیت است که فقه حکومتی گرچه مصلحت مدار است اما مصلحت را امری صرفاً عرفی و عقلانی نمی داند؛ بلکه عرف و عق را با توجه به ترجیحات دینی معتبر می شمارد (زیبائی نژاد، ۱۳۹۰)، بر این اساس

خارج شده و به فلسفه خلقت انسان که پیمودن مسیر تکامل و نیل به رشد و تعالی است پرداخته شود؛ در این مسیر لاجرم مبارزه ای با هر آنچه که مانع تکامل انسان است، پیش خواهد آمد، چرا که تنها دور بودن از فساد کافی نیست هرچند که دور بودن از فساد با وجود فساد در جامعه ممکن هم نیست، چرا که مفسدین و اهل ظلم، عزمی جزم برای استعمارگری دارند؛ باید به این مبارزه بیندیشیم و آن را در معارف اعتقادی خود تثویز کنیم؛ نمی توانیم با بی تفاوتی و توجیه، از آنچه شریعت بر ذمه ما تکلیف قرار داده شانه خالی کنیم. این مبارزه در عالم محدود ماده با همه تعارض منافی که دارد اجتناب ناپذیر است و فقه حکومتی آداب این مبارزه را تعیین و تبیین می کند، به عبارت دیگر «حکومت، فلسفه عملی فقه است» (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۷۷) بنابراین نباید فقه را تنها در قالب طهارات و نجاسات و یکسری دستورالعمل های نظری و محدود شده در قاب ذهن و باید و نبایدهای جزئی و فردی ارائه کرد، بلکه می بایست به سمتی حرکت کنیم که مجموعه فقه ازطهارات تا سیاسات با نگاه حکومتی استنباط گردند به گونه ای که نظریه پردازان سیاسی و هر کسی می خواهد در باب حکومت در ابعاد مختلف تئوری ارائه دهد مجبور باشد به فقه و مبانی و منابع فقه رجوع کند یعنی فقه فرآیند تثویز کردن حکومت اسلامی و انسانی باشد.

مسئله دیگر در باب ضرورت فقه حکومتی؛ حفظ مصالح عمومی و کلان جامعه اسلامی است در واقع آنچه در تشکیل حکومت اسلامی نقش محوری ایفا می کند حفظ مصالح عمومی جامعه است؛ همان گونه که قبلاً بیان گردید در اندیشه امام خمینی یکی از فاکتورهای اساسی اجتهاد



**فقه حکومتی عرصه
تئوری سازی و نظام سازی
است، کار فقه حکومتی
تدوین الگوهای کلان و
راهبردی در عرصه های
مختلف سیاسی فرهنگی
اقتصادی اجتماعی و... ذیل
حاکمیت یک نظام سیاسی
برآمده از بطن همین فقه
است.**

استنباطی و اجتهادی قرار بگیرند و هر بار با توجه به شرایط و مصالح جدید با تغییر و تحول مواجه شوند به خصوص این که فقه حکومتی برای مکلف خود فقط باید و نباید را لحاظ می کند، یعنی هر موضوعی یا دارای مصلحت ملزمه است و در قالب وجوب و باید مشخص می شود و یا فاقد مصلحت ملزمه است که در واقع همان حرمت و نباید خواهد بود.

نتیجه

♦ فقه حکومتی با رویکردی متفاوت نسبت به تمام ادوار تاریخی فقه، قصد ورود فقه به تمام ابعاد زندگی انسان، به عنوان تئوری و برنامه اداری حکومت را دارد بنابراین می توان فقه حکومتی را به کارگیری مجموعه دستگاه اجتهاد و استنباط احکام الهی برای پاسخگویی و رفع تمام نیازهای یک حکومت با هدف تشکیل یک جامعه دارای حیات طیبه اسلامی دانست. علی رغم اقوال مرسوم که فقه حکومتی را در مقابل فقه فردمحور تقسیم می کنند، می توان آنرا نسخه عملی اسلام دانست در رویارویی با گفتمان و مکتب غالبی که تحت عنوان «سکولاریسم» و «جدایی دین از زندگی و سیاست» فضای عمومی دنیای امروز را فرا گرفته است و مقبولیت بالایی در مراکز علمی معتبر دنیا و جریان های روشنفکری دست و پا کرده است، بنابراین پرداختن به فقه حکومتی در خط مقدم مبارزه با این مکتب حاکم و قدرت مند و در واقع به نمایش گذاشتن کارآمدی دین در اداره تمام شئون زندگی انسان خواهد بود و از این منظر پرداختن به فقه حکومتی و استقرار آن با بازنگری ابواب فقهی با این رویکرد و تحت حاکمیت ولایت مطلقه فقیه یک ضرورت خواهد بود.

فقیه‌ای دارد که با نگرشی حکومتی و کلان نگر نسبت به فقه در رأس امور قرار گرفته و با بسطید اعمال قدرت کند؛ این نظریه با عنوان «ولایت مطلقه فقیه» در کلام سیاسی شیعه به عنوان امتداد ولایت رسول الله ﷺ معرفی شده است. امام خمینی در این زمینه می گوید: «از نظر فلسفه سیاسی اسلام محدوده خاصی برای اعمال قدرت فقیه وجود ندارد، او عیناً مثل امام معصوم، مبسوط‌الید است که حکومت تشکیل دهد، تمام اختیاراتی که امام معصوم در حوزه اداره جامعه و حوزه مدیریت کلان جامعه دارد، فقیه نیز خواهد داشت... هیچ کس دیگری مستقیماً و مستقلاً و بدون اذن فقیه، نه حق قانون‌گذاری دارد و نه حق اجرای مقررات دولتی» (خمینی، ۱۳۶۷، ج ۳، صص ۱۱۸-۱۱۹).
فقه حکومتی عرصه تئوری سازی و نظام سازی است، کار فقه حکومتی تدوین الگوهای کلان و راهبردی در عرصه های مختلف سیاسی فرهنگی اقتصادی اجتماعی و... ذیل حاکمیت یک نظام سیاسی برآمده از بطن همین فقه است.
شاخص ها و ملاک هایی که در مسیر استنباط احکام فقهی در این نگاه مورد لحاظ فقیه قرار می گیرند، از جمله عنصر مصلحت یا زمان و مکان ممکن است بارها مورد بازنگری در دستگاه

منابع:

۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۹، صحیفه نور، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، چاپ چهارم.
۲. خامنه ای سیدعلی، سخنرانی ۱۴ خرداد ۱۳۸۲.
۳. علی پور، مهدی، ۱۳۸۲، مجله فقه، ش ۳۷، ص ۲۱.
۴. حسینی، سیدحمیدرضا، ۱۳۸۲، مجله فقه، ش ۳۷، ص ۳.
۵. مدرسی طباطبائی، حسین، ۱۳۶۸، مقدمه ای بر فقه شیعه، ترجمه محمد آصف، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول.
۶. اسلامی، رضا، ۱۳۸۹، مدخل علم فقه، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، چاپ دوم.
۷. استرآبادی، محمدامین، ۱۴۲۶ قمری، الفوائد المدنیة، موسسه النشر الاسلامی، امی التابعه لجماعه المدرسین، قم، چاپ دوم، ص ۹۰.
۸. خامنه ای، سیدعلی، سخنرانی ۱۴ بهمن ۱۳۷۲.
۹. خامنه ای، سیدعلی، سخنرانی ۲۴ آبان ۱۳۷۱.
۱۰. موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۶۷، صحیفه نور، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، چاپ چهارم.
۱۱. خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۱، کتاب البیع.
۱۲. ضیائی فر، سعید، بهار ۱۳۹۰، مجله مقالات، ش ۵۳، ص ۲۳.
۱۳. مهریزی، مهدی، ۱۳۷۸، اندیشه حوزه، ش ۱۸، ص ۵.
۱۴. آرمین، محسن، ۱۳۹۰، ماهیت حکم حکومتی، بازتاب اندیشه.
۱۵. زیبائی نژاد، محمدرضا، ۱۳۹۰، پایگاه اطلاع رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه ای.
۱۶. مهریزی، مهدی، ۱۳۷۶، فقه حکومتی، نقد و نظر، شماره ۱۲، صص ۱۴۱-۱۶۵.
۱۷. مشکانی سبزواری، عباسعلی؛ مشکانی سبزواری، عبدالحسین؛ ۱۳۹۰، درآمدی بر فقه حکومتی از دیدگاه مقام معظم رهبری (مدظله العالی)، حکومت اسلامی، شماره ۶، صص ۱۵۵-۱۸۴.

بررسی فقهی شرط ذکورت در قضاوت

نویسنده: سید رضی قادری



چکیده: یکی از مسائلی که به‌ویژه در سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته، مسئله شایستگی و یا عدم شایستگی زنان برای تصدی قضاوت از نظر شرعی و فقهی است. گسترش مسائل از حوزه‌های متعدد علوم اسلامی در محافل علمی و اجتماعی از یک سو نشان دهنده اشکالات و واقعیت‌های موجود در فضای کلی جامعه است و از سوی دیگر نیازمند تحلیل و بازنگری دقیق در پرونده علمی آن مسئله است. شرط ذکورت در قاضی هر چند دیدگاه مشهور فقهاست و بر آن ادعای اجماع نیز شده است. لکن در این پژوهش با بررسی در اقوال فقیهان اعم از قدماء و متأخرین و معاصرین و نیز ادله مذکور در آن مشخص می‌شود که شرط ذکورت در بین قدماء نه تنها از تسلّم برخوردار نیست بلکه بسیاری از آنها ذکر نکرده‌اند لذا اجماع در مسئله کاملاً مخدوش بوده است و اگر شهرتی در مسئله است نسبت به متأخرین می‌باشد از حیث ادله نیز مهمترین ادله قرآنی آن آیه ۳۴ سوره بقره است که دلالت آن از جهات متعدد قاصر و محل اشکال است. در ادله روایی نیز هر چند روایات متعددی در بیان فقیهان ذکر شده است که تمامی آن از ضعف سند یا از ضعف در دلالت برخوردارند لذا نمی‌توان اعتباری بر حجیت آنها اقامه کرد. کلید واژه‌ها: قضاوت، زن، فقه، شرط، ذکورت، رجولیت.

مقدمه

تردیدی نیست مبحث قضاء، احکام و شرائط مربوط به آن یکی از مباحث مهم فقهی است. قضاوت از مناصب و شئون نبوت و امامت تعریف شده است که در آیات و روایات متعددی بدان اشاره شده است. (حر عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۸، ص ۶-۱۱) اهمیت مسئله آنگاه مضاعف می‌شود که در برخی از روایات یکی از ارکان مهم قسط و عدالت در جامعه، تحقق قضاوت شرعی و صحیح از سوی قاضیان عادل می‌باشد (حکیمی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۵۴) در این میان قضاوت زن و اینکه آیا زن می‌تواند دارای

مباحث فقهی توجه کامل و دقیق به کلمات فقها لازم است؛ زیرا توجه به کلمات و عبارات فقها از چند جهت قابل استفاده است. اولاً: با مراجعه به کلمات فقها خصوصاً قدماء تسالماًها و اجماع‌ها و شهرت‌های قوی مشخص می‌شود که ممکن است موجب علم یا اطمینان به حکم شرعی شود. (شبیری زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱۴، ص ۸۶). ثانیاً: با تتبع در کلمات فقها ممکن است حجتی یا سندی نفی یا اثبات شود و بر همین اساس است که اعراض فقها یا عمل آنها نسبت به روایتی یا فتوایی

چنین منصبی شود از مسائل مهم روز است. در این زمانی که حجم گسترده‌ای از مسائل شرعی به‌ویژه احکام اجتماعی مورد پرسش و شبهه‌افکنی قرار گرفته است. بنابراین باید با تتبع و تحلیل اقوال و ادله فقیهان در این مسئله، به کنکاش پرداخت و آنچه از اقوال فقیهان و ادله مسئله استنباط می‌شود را به جامعه عرضه نمود.

اقوال فقها

قبل از بررسی اقوال در مسئله شرط ذکورت قاضی لازم است نکته‌ای را متذکر شویم. در



مشخص می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۶)
ثالثاً: با بررسی کلمات فقها ممکن است استظهار فقیه از آیه یا روایتی تقویت یا حتی ایجاد شود. زیرا فقها فهم خود را از ادله تشریح می‌کنند که بسیار قابل توجه است. (همان، ص ۲۷)

الف- اقوال قدماء

از آنجایی که نظر قدماء در تحلیل‌های فقهی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد، لازم است ابتدا به بررسی عبارات این طایفه از فقها پرداخته شود.
 اولین فقیه شیعی که شرط ذکورت قاضی را متذکر شده

مرحوم شیخ طوسی است. ایشان در کتاب «الخلاف» می‌فرماید: جایز نیست زن در حکمی از احکام قضاوت کند. شافعی همین دیدگاه را دارد اما ابوحنیفه در اموری که زن بتواند گواهی بدهد قضاوت زن را نیز در آن امور پذیرفته است. (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۷) سپس شیخ طوسی می‌فرماید: دلیل ما، آن که جایز بودن این امر به دلیل نیاز دارد. چون قضاوت حکمی شرعی است و از همین روی چه کسی سزاوار چنین کاری است نیازمند دلیل است. این در حالی است که پیامبر ﷺ فرمود: لا یفلح قوم ولیتهم؛ امرئۃ رستگار نشوند مردمی که زن بر آنان حکومت کند. و نیز فرمودند: اخروهن من حیث اخروهن الله؛ زنان را موخر بدارید همان سان که خداوند آنان را موخر داشته است. (همان، ص ۳۸)

شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» به گونه‌ای دیگر این مسأله را ذکر نموده و می‌فرماید: قضاوت تنها برای کسی مشروع است که دارای ۳ شرط باشد: علم، عدالت و کمال. و شرط سوم این است که دو چیز کامل باشد: در خلقت و در احکام. کمال در احکام به این است که بالغ، آزاد و مرد باشد. زیرا زن به هیچ روی نمی‌تواند در منصب قضاوت قرار بگیرد اگر چه بعضی گفته‌اند زن می‌تواند در اموری که شهادتش پذیرفته است قضاوت کند. ولی اصح همان قول ادله است. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۰۱)
 قاضی ابن براج در «مذهب» می‌نویسد: کمال احکام به این است که قاضی بالغ، آزاد و مرد باشد. زیرا زن در هیچ حالی نمی‌تواند قضاوت کند. (ابن براج، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۲۹)
 ابن زهره، در «غنیه» با عبارت «بلاخلاف» که بوی اجماع می‌دهد به بیان مسأله پرداخته و می‌فرماید: قضاوت به شرط آزاد بودن، مرد بودن، عدالت، بلوغ و

درستی عقل پذیرفته می‌شود و در این نظر هیچ اختلافی نیست. (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۲۱)
 محقق حلی در شرایع الاسلام می‌فرماید: در قاضی بلوغ، کمال عقل، عدالت، ایمان، پاکی ولادت، علم و مرد بودن شرط است و زن اگرچه سایر شرائط را داشته باشد، نمی‌تواند قاضی شود. (حلی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۶۷-۶۸)

ب- اقوال متأخرین

علامه حلی که رأس المتأخرین است در شرط «رجل بودن قاضی» عباراتی مشابه محقق حلی دارد. (حلی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۹۴) البته ایشان در کتاب «نهج الحق» ادعای اجماع بر این مسئله دارد. (حلی، ۱۴۱۴، ص ۳۶)
 شهید اول در «دروس» می‌فرماید: در قاضی منصوب و مأذون از طرف امام بلوغ، عقل، مرد بودن و عدالت و ایمان شرط است حتی در قاضی تحکیم. (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۶) لکن در لمعه این شرطیت را مطرح می‌کند و در آخر می‌فرماید: مگر در قاضی تحکیم. (شهید اول، ۱۴۰۷، ص ۱۶۷)
 شهید ثانی در «مسالک الافهام» بعد از نقل کلام محقق در شرایع می‌فرماید: همه این شرایط مورد اتفاق امامیه است. (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۳۲۷)

محقق اردبیلی بعد از بررسی سایر شرایط، درباره شرط مرد بودن قاضی می‌نویسد: فذلک ظاهر فیما لم یجز للمرأة امر و اما فی غیر ذلک فلم نعلم له دلیلاً واضحاً، نعم ذلک هو المشهور فلو کان اجماعاً فلا بحث و الا فالمنع بالکلیه محل بحث. ان لامحذور در فی حکمها بشهاده النساء مع سماع شهادتهن بین المرائین مثلاً بشئ مع اتصافها بشرائط الحکم؛ در آن مواردی که قضاوت زن مستلزم انجام کاری باشد که برای زن جایز نیست وجهی روشن دارد. اما در غیر این گونه موارد ما دلیلی روشن برای چنین شرطی سراغ نداریم. تنها نکته‌ای که در این میان وجود

دارد دیدگاه مشهور فقهاست. اگر این شهرت به حد اجماع برسد و اجماعی در کار باشد ما را هیچ سخنی در آن نیست. اما اگر چنین نباشد منع زن به طور کلی از قضاوت جای بحث دارد. زیرا هیچ محذور و مانعی در این نیست که زن با فرض برخورداری بودن سایر شرائط لازم برای قضاوت با استناد به شهادت زنان میان دو وزن دآوری کند. (اردبیلی، ۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۱۵) مرحوم نراقی در «مستند الشیعه» می‌فرماید: همه علماء اجماع دارند که مرد بودن از شرائط قاضی است. (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۵) صاحب جواهر در توضیح کلام صاحب شرایع می‌فرماید: در هیچ یک از این شرائط اختلافی نیافتم، بلکه شهید ثانی در مسالک گفته که همه این شرائط مورد اتفاق امامیه است. (نجفی، ۱۳۶۳، ج ۴۰، ص ۱۲) محقق قمی در الغنائم می‌فرماید: بنابر اجماع، در قاضی مرد بودن شرط است شاید در شرط مرد بودن به طور مطلق اشکال شود. چون علت‌های ذکر شده برای چنین شرطی مانند اینکه نیازمند ظاهر شدن در مجامع و شناخت طرفین نزاع و مواجهه با آنهاست و زن غالباً توان اینها را ندارد، علت‌های فراگیر و همیشگی نیستند و بر این پایه هیچ وجهی برای منع مطلق زن از قضاوت وجود ندارد، مگر آنکه بگوئیم در این باره اجماعی منعقد شده است. (قمی، ۱۴۰۱، ص ۶۷۱-۶۷۲) مرحوم صاحب ریاض بعد از آنکه شروط ششگانه قاضی را متذکر می‌شود، می‌فرماید: درباره هیچ کدام از اینها مخالفی در شیعه نیافته‌ام بلکه بر اینها اجماع صورت گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۳۲۲) مرحوم شیخ انصاری در کتاب «القضاء» می‌فرماید: و یشرط فی القاضی ایضاً الذکوره کما فی النبوی المطابق للاصل المنجبر بعدم الخلاف فی المسأله. (انصاری، ۱۴۲۲، ص ۴۰)

جمع بندی اقوال

این اختلاف فقهاء به ادله و استدلال بر آن کاملاً آشکار است چنانچه فقیهی شرط ذکورت را پذیرفته لکن فقیه دیگر آن را کاملاً مخدوش می‌داند و حتی این اختلاف را می‌توان در شیوه استدلال برخی از این فقهاء به یک دلیل مشاهده کرد. بنابراین لازم است هر یک از این ادله را به طور مستوفای تحلیل و استفاد از آن منصفانه مد نظر قرار داد.

دلیل اول: اجماع

اولین فقیه شیعه که ادعای اجماع بر شرط ذکورت در قاضی دارد، مرحوم علامه حلی در نهج الحق است (حلی، ۱۴۱۴، ص ۲۶) بعد از ایشان شهید اول در دروس (شهید اول، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۴۶) و شهید ثانی با عبارت «هذه الشرائط موضع وفاق عندنا» در مسالک الافهام (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۳۲۶)، مرحوم نراقی در مستند (نراقی، ۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۵)، صاحب جواهر با عبارت «بلا خلاف اجده فیه» (نجفی، ۱۳۷۲، ج ۴۰، ص ۱۲)، صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۳۲۱) ادعای اجماع یا قریب به اجماع کرده‌اند. برخی از فقیهان مانند شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۲۲، ص ۴۱) عمده دلیل را همین اجماع دانسته‌اند.

جواب اول: تردید در تحقق اجماع

اولاً: با تتبع در اقوال فقهاء مبرهن شد که این مسئله در نزد عده‌ای از قدماء مطرح شده است و برخی از قدماء مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و دیگران اصلاً متعرض بحث قضا و شرائط آن نشده‌اند و برخی دیگر از قدماء مانند شیخ طوسی در النهایة و ابن ادریس در سرائر با آنکه شرائط قاضی را مورد بحث قرار داده‌اند ولی ذکری از شرط رجل بودن قاضی نکرده‌اند.

ثانیاً: از آنجایی که روش شیخ طوسی در کتاب الخلاف بر این است که اگر اجماعی در مسئله‌ای نزد شیعه مسلم می‌نمود آن را

با بررسی اقوال فقیهان متقدم روشن می‌شود، برخی از قدماء مانند شیخ صدوق در دو کتاب فقهی خود «الهدایة» و «المقنع»، شیخ مفید در «المقنعه»، سید مرتضی در «الانتصار»، سلار دیلمی در «المراسم العلویه»، قطب راوندی در «فقه القرآن»، اصلاً متعرض شرائط و صفات قاضی نشده‌اند. و برخی دیگر از این طایفه همچون ابی الصلاح حلبی در «الکافی»، شیخ طوسی در «النهایة»، ابن زهره در «غنیه»، ابن حمزه در «الوسیله» و ابن ادریس در «سرائر» با آنکه متعرض شرائط قاضی شده‌اند ولی ذکری از شرط ذکورت نکرده‌اند. با تتبع در اقوال متأخرین مشخص می‌شود اولین فقیه شیعی که ادعای اجماع در این مسئله نموده، مرحوم علامه حلی است. هر چند در بین متأخرین بعد از مرحوم علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب ریاض، صاحب جواهر و مرحوم نراقی ادعای بلاخلاف یا اجماع در این مسئله کرده‌اند لکن برخی از متأخرین مانند محقق اردبیلی و محقق قمی در این اجماع تشکیک کرده‌اند و حتی خود شهید ثانی قضاوت زن برای زنان را به طور مطلق مردود ندانست. شایان توجه است این شرط ولو در نزد فقیهان و مراجع معاصر (گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۱۹، فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۵، امام خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۲۷) از شروط متسالم علیه تلقی شده است، ولی باید گفت از نظر احوال در بین قدماء چنین تسلمی یافت نمی‌شود و در بین متأخرین قوت یافته است.

ادله

با بررسی اقوال فقیهان متقدم و متأخر مشخص می‌شود، شرط ذکورت در قاضی از چندان تسلمی برخوردار نیست؛ بلکه محل بحث و اختلاف است.



متذکر می‌شد ولی در این جا به دو دلیل دیگر تمسک بسته و هیچ ذکری از اجماع نکرده است (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۷) به علاوه ایشان در المبسوط، مسئله را ذات قولین دانسته و قول اصح را به شرطیت ذکورت می‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۰۰)

ثالثاً: بنابر تحقیق، اجماعی از اعتبار و حجیت برخوردار است که نزد قدماء تحقق یافته باشد ولی در این مسئله می‌بینیم اولین فقیه‌ای که ادعای اجماع کرده علامه حلی است. (حلی، ۱۴۱۴، ص ۳۷) که از متأخرین است.

جواب دوم: ارزیابی اجماع

❖ اگر بپذیریم که چنین اجماعی در مسئله وجود دارد باید بگوئیم این اجماع به خاطر مدرکی بودن، از اعتبار برخوردار نیست؛ حتی برخی از فقها مانند محقق اردبیلی (۱۴۱۱، ج ۱۲، ص ۱۶)، شیخ انصاری (۱۴۲۲، ص ۴۰) و مرحوم گلپایگانی (۱۴۰۱، ص ۳۲) اذعان کرده‌اند که این اجماع به پشتوانه برخی ادله دیگر مانند روایات تحقق یا تقویت یافته است. عجیب آن است برخی از فقیهان معاصر مانند مرحوم فاضل لنکرانی با آنکه قائل به عدم اعتبار اجماع مدرکی است و با آنکه اجماع در این مسئله را مستظهر به دو روایت می‌داند ولی باز به این اجماع تمسک می‌کند. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۶).

دلیل دوم: آیات قرآن کریم

❖ قائلین به شرط ذکورت در قاضی به برخی از آیات الهی استناد کرده‌اند. البته استناد این فقیهان از پراکندگی برخوردار است؛ به این بیان که آیه‌ای خاص مورد استدلال همگی یا اکثر مستدلین واقع نشده است بلکه همان‌طور که مرحوم صاحب جواهر فرموده است چون برخی از این فقیهان این شرط را مقبول دانسته‌اند لذا به آیات و روایات تمسک کرده‌اند تا این شرط را تثبیت کنند. (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۴۰، ص ۱۴)

البته تردیدی نیست قرآن کریم نخستین و جامع‌ترین و بهترین منبع احکام شرعی و معارف دینی است (معرفت، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۱۱) و هر عالم دینی به‌ویژه فقیهان در ابتدای امر باید به این منبع لایزال الهی مراجعه کند تا دلیلی یا شاهی بیابند که اگر یافت شود، حجت است.

۱- استناد به آیه ۳۴ سوره نساء

❖ **الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض و بما انفقوا من اموالهم؛** مردان بخاطر برتری‌هایی که خداوند برای بعضی نسبت به بعض دیگر قرار داده است و بخاطر انفاق‌هایی که از اموالشان می‌کنند سرپرست زنان هستند.

مرحوم گلپایگانی به آیه فوق استدلال کرده و می‌فرماید: ظاهر آیه قیمومت مردان بر زنان است. قوام صیغه مبالغه از قیام است و عبارت آیه نشان می‌دهد که مردان قائم به امور زنان هستند و این معنا در بردارنده نوعی عمومیت در سرپرستی و ولایت مردان بر زنان دارد و لذا اگر زن قاضی شود خلاف مفاد آیه پیش می‌آید. (گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۲)

جواب اول: درست است که آیه «الرجال قوامون على النساء» نوعی از ولایت، سرپرستی و نفوذ مردان را بر زنان به طور اجمالی می‌رساند، لکن باید سؤال کرد آیا محدوده این قیمومیت و ولایت به طور گسترده و مطلق است و شامل امور اجتماعی و قضا هم می‌شود یا آنچه از سیاق آیه بر می‌آید در محدوده زندگی زناشویی و امور مربوط به آن است؟ در این باره بین مفسران دو نظریه مطرح است:

نظریه اول: برخی از مفسران مانند مرحوم طریحی فرموده‌اند: آیه بر قیمومیت مردان بر زنان در امور ولایی و اجتماعی اشاره دارد و خداوند متعال در این آیه دو دلیل نیز اقامه کرده است:

دلیل اول، موهبتی از ناحیه خداوند است که مرد آن را داراست و زن فاقد آن است که این موهبت را باید در کمال عقل، حسن تدبیر و توان بیشتر در انجام اعمال و عبادات مشاهده کرد. به همین خاطر نبوت، امامت، ولایت، اقامه شعائر، انجام جهاد، قبول شهادت در همه امور، ارث بیشتر در سهم و... به مردان موهبت شده است. دلیل دوم، اکتسابی است به این بیان که مردان به زنان نفقه و مهریه می‌پردازند و به همین کار خویش نسبت به آنان امتیاز یافته‌اند. (طریحی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۵۶۴-۵۶۳)

مرحوم علامه طباطبایی نیز می‌فرماید: عمومیت علتی که بعد از «الرجال قوامون على النساء» آمده است دلالت دارد این حکم مختص شوهران نیست، یعنی قوام بودن مخصوص مرد نسبت به همسرش نیست. بلکه این حکم از سوی خداوند متعال برای گروه مردان بر گروه زنان در همه جهات زندگی قرار داده شده است. بنابراین مردان بر زنان در امور ذیل نیز دلالت دارند. ۱- جهات عمومی و اجتماعی که با برتری مردان هماهنگ است؛ مانند حکومت و قضاوت که حیات و پویایی جامعه به آن بستگی دارد و قوام این دو به تعقل است که طبعاً در مردان بیشتر از زنان است. ۲- دفاع در میدان جنگ که نیازمند قدرت و قوت عقلانی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۶۵-۳۶۴)

نظریه دوم: عده‌ای دیگر از مفسران بر این عقیده‌اند قیمومت در این آیه محدود بوده و اختصاص به زندگی زناشویی و روابط بین آن دارد. مرحوم طبرسی در مجمع البیان می‌فرماید: **لما بين تعالى فضل الرجال على النساء** ذکر عقیبه فضلهم فی القيام بامر النساء فقال «الرجال قوامون على النساء» أى مسلطون عليهم فى التدبير و التأديب و الرياضيه و

التعلیم. (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۱۳) آنچه این نظریه دوم را تقویت می‌کند، شأن نزول آیه است که خود مرحوم طبرسی و برخی دیگر از مفسران ذکر کرده‌اند (حویزی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۲۱۹). زنی از انصار نسبت به شوهر خود نافرمانی کرد و از شوهرش کتک خورد. آنگاه پدر آن زن او را نزد رسول خدا برد و عرض کرد: دخترم را به ازدواج این مرد درآورده‌ام و او ایشان را کتک زده است حضرت فرمود: دخترت می‌تواند قصاص کند. آن زن به همراه پدرش از نزد رسول خدا ﷺ خواستند، خارج شود که پیامبر ﷺ فرمود: برگردید اکنون جبرئیل بر من نازل شد و این آیه را بر من نازل کرده است، بعد فرمود: خداوند متعال چیزی دیگری را اراده کرده است و قطعاً اراده خداوند بهتر است به همین سبب قصاص در اینجا برداشته شد. (همان، ص ۱۱۴)

بررسی دو نظریه: صاحبان هر دو نظریه قبول دارند که خداوند متعال در این آیه قیومیت مردان بر زنان را پذیرفته و برای این قیومیت و برتری دو علت فرموده است: ۱- تعلیل تکوینی: «بما فضل الله بعضهم على بعض» (نساء، ۳۴)

۲- تعلیل تشریعی: «بما انفقوا من اموالهم» که مفسران و فقیهان به مهریه و نفقه تفسیر کرده‌اند. کلام الهی از چنان متانت و استواری برخوردار است که می‌توان با دقت در آن در افاده مقصود باری تعالی دست یافت. در تعلیل تکوینی قطعاً برتری مردان نسبت به زنان وجود دارد ولی باید دقت داشت، این برتری بدان معنا نیست که خداوند تمام مزیت‌های انسانی را به مردان اختصاص داده و زنان را از آن محروم کرده است. واقعیت‌های خارجی نیز شاهد بر آن است. مضافاً که تعبیر الهی «بما فضل الله بعضهم على بعض» (آیه ۳۴ سوره نساء) متوازن و دو سویه می‌باشد؛ به این بیان که

زنان نیز دارای شایستگی‌هایی هستند که مردان آن شایستگی‌ها را ندارند و یا کمتر بهره دارند. پرواضح است که زنان از حیث عاطفه و مهربانی و نرم خویی نسبت به مردان بهره بیشتری دارند (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۸۹) البته تردیدی نیست که برتری‌های تکوینی مرد شایستگی عهده دار شدن مسئولیت‌های سنگین‌تری را فراهم می‌کند که طاقت فراوان، سختی کار و مقاومت زیاد را به دنبال دارد. لکن سخن در این است که اولاً نمی‌توان این برتری تکوینی را یک سویه دید و تمام مزیت‌های انسانی را به مرد اختصاص داد. ثانیاً: از این آیه نمی‌توان عمومیت قیومیت مردان را در تمام امور استنباط کرد. به خاطر اینکه تعلیل اخص از مدعا و نتیجه است. لذا باید قیومیت مردان را در زندگی زناشویی دانست.

جواب دوم: دلالت سیاقیه، برخی مانند مرحوم آخوند در استناد بر آیات و روایات بر آن اعتبار قائلند (خراسانی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۲۲۹) به مقتضای این دلالت باید گفت سیاق آیه کریمه در زندگی خانوادگی و مسائل و روابط آن است و اگر بخواهیم عمومیتی از کلام الهی استنباط کنیم، خلاف مقتضا است.

جواب سوم: بر فرض که بپذیریم آیه قیومیت مردان بر زنان در تمامی امور دلالت می‌کند این قیومیت عام است و آیا پذیرش قضاوت زنان، خلاف قیومیت مردان است؟ مضافاً برخی مانند شهید ثانی با آنکه قائل به شرط ذکورت در قاضی هستند امکان منصب قاضی زن در امور زنان را بعید ندانسته‌اند. (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۳۲۹) در نهایت باید گفت: از این آیه نمی‌توان عدم مشروعیت قضاوت زن را اثبات کرد.

۲- آیه ۲۲۸ سوره بقره

«و لهن مثل الذی علیهن

بالمعروف و للرجال علیهن درجة» (آیه ۲۲۸ - سوره بقره)؛ و برای زنان همانند وظایفی که بر دوش آنهاست، حقوق شایسته‌ای قرار داده شده و مردان بر آنان برتری دارند.

مرحوم گلپایگانی در کتاب «القضاء» به این آیه استناد کرده و می‌فرماید: خداوند میان مردان و زنان حقوق و واجباتی را قرار داده و برای هر یک وظایفی مقرر داشته است ولی در این میان حقوق مردان را با یک درجه جدا کرده و آن برتری مرد در ولایت، قضاوت، ارث و مانند آن است. (گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۹) بعد مرحوم گلپایگانی به آیه دیگری تمسک جسته است و قرن فی بیوتکن و لا تبرجن تبرج الجاهلیة الاولى؛ ای زنان پیامبر شما در خانه‌های خود بمانید و مانند زنان جاهلیت اولیه به خود نمایی نپرازد. (احزاب، ۳۳) و در ادامه می‌فرماید: شارع متعال خواسته است زن در خانه بماند و به امور خانه داری و رسیدگی به امور منزل بپردازد و از حضور در مجامع عمومی و مراکز نزاع و خصومت دور باشد که به صلاح زنان و رعایت حال آنان انجام گرفته است (گلپایگانی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۴۱)

برخی دیگر از فقها نیز همین‌گونه یا مشابه به آن استدلال کرده‌اند. شهید ثانی در «مسالك» فرموده است: زن شایستگی لازم برای تصدی قضاوت را ندارد؛ به خاطر اینکه همنشین با مردان شدن و بلند کردن صدا در میان آنان و حضور در منازعات برای زن شایسته نیست، در حالی که برای قاضی گریزی از این موارد نیست. (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳، ص ۳۲۹)

جواب

♦ **اولاً:** آیه در میان آیات طلاق قرار دارد و در مقام بیان احکام طلاق رجعی و وظایف مقرر در آن است (طباطبایی، ۱۳۷۳) در این آیات برای زنان و مردان حقوق و تکالیفی تعیین می‌کند



که متفاوت از یکدیگر است و از آنجایی که شارع متعال خانواده را در یک مشارکت متوازن و مساوی با حقوق و تکالیف عادلانه تعریف کرده است در عین حال مردان از زنان در امور خانواده با یک درجه متمایز می‌شوند و این تمایز موجب اختصاص حقتوق برای مردان می‌شود. بر همین اساس حق طلاق را به مردان سپرده است. (همان) بنابراین با دقت و تحلیل این آیه و نگاه مفسران دیگر (طبرسی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۴۱) می‌فهمیم آیه ظهور در تکالیف مقرر در محدوده خانواده و مسائل مربوط به طلاق دارد و معنای «للرجال علیهن درجه» به معنای اختصاص یافتن مردان به برخی از برتری در حقوق در همین محدوده است. لذا عمومیت دادن آن به مسائل اجتماعی و ولایت مردان و قضاوت آن نیازمند دلیل خاص و بیانی دیگر است، که این بیان کافی از آن نیست.

ثانیاً: استدلال به آیه «و قرن فی بیوتکن و لا تهرجن تبرج الجاهلیة الاولى» نیز ضعیف تر از استدلال به آیات دیگر است. به خاطر این که این آیه اختصاص به زنان پیامبر ﷺ دارد و خداوند متعال زنان پیامبر ﷺ را مورد خطاب قرار داده است که کرامت و حرمت پیامبر ﷺ را در زمان حیات و بعد از آن مراعات کرده و از اموری که شأن ایشان را مورد اتمام قرار می‌دهد، اجتناب ورزید. بر همین اساس برخی از فقیهان شیعه استدلال به این آیه کریمه را بر اثبات حرمت خروج زنان از منزل را بدون اذن شوهر نپذیرفته و فرموده‌اند، این آیه مخصوص زنان پیامبر ﷺ است (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۲۹، ص ۱۴۴)

ثالثاً: تردیدی نیست احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی جعل شده‌اند (انصاری، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۲۲۴) میان احکام، مصالح و مفاسد در مقام ثبوت رابطه واقعی وجود دارد. اگر

قضاوت زن در حکم واقعی شارع، حرمت باشد، قطعاً بر اساس همان مصالح و مفاسد واقعی است. لکن قطعی گرفتن ناتوانی زن در چنین اموری به عنوان یک امر وجدانی و استنباط عدم جواز شرعی قضاوتش را نمی‌توان بیش از یک اعتبار صرف دانست که صغرای آن مورد مناقشه است (مرتضوی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶) باید گفت چنین شیوه‌ای معمول مباحث فقهی نیست. لذا تا پیش از مرحوم علامه حلی و حتی زمان ایشان نمی‌توانیم این شیوه را در استدلال یا تأیید و قرینه بر آن مشاهده کنیم. بنابراین نمی‌توانیم این گونه بیان‌ها را به عنوان یک ملاک کلی بر عدم جواز تلقی کنیم که این هم در فرض پذیرش صغرای قضیه است.

دلیل سوم: روایات

آنچه می‌توان در ادله قائلین به عدم مشروعیت قضاوت زن به عنوان دلیل اصلی مسئله پذیرفت، استدلال ایشان به برخی از روایات است. در اینجا مهم‌ترین ادله روایی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

۱- روایت ابی بکر از پیامبر ﷺ

حسن بن شعبه حرانی در تحف العقول به صورت مرسله از ابی بکر نقل می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود: لن یفلح قوم اسندوا امرهم الی امرئة. (حرانی، ۱۴۱۱، ص ۳۵)؛ هرگز رستگار نمی‌شوند قومی که ولایت امر خویش را به زنی بسپارند. عجیب آن است که این روایت به طور گسترده و با عباراتی مشابه در معتبرترین منابع اهل سنت مانند صحیح بخاری (بخاری، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹، حدیث ۴۴۲۵)، سنن ترمذی (ترمذی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۶)، سنن نسائی (نسائی، بی تا، ج ۸، ص ۲۲۷)، مسند احمد حنبل (این حنبل، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۴۳)، مستدرک حاکم نیشابوری (نیشابوری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۱۸، ۱۱۹) نقل شده است و ترمذی سند آن

را صحیح دانسته است. (ترمذی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۶). در نقل بخاری آمده است که پس از کشته شدن خسرو پرویز به دست پسرش شیرویه دختر وی «پوران» زمام حکومت را به دست گرفت. وقتی این خبر به پیامبر ﷺ رسید، حضرت فرمود: لن یفلح قوم ولیتهم امرئة. (بخاری، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۹، حدیث ۴۴۲۵)

در بین فقه‌ای شیعه مرحوم شیخ طوسی در کتاب الخلاف (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۷) و مرحوم علامه حلی در نهج الحق (۱۴۰۱، ص ۳۶) و مرحوم صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۴۰، ص ۱۴) و مرحوم نراقی در مستند الشیعه (۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۶) و مرحوم گلپایگانی (۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۷) به این روایت استناد کرده‌اند بر اینکه قضاوت زن مشروعیت ندارد. به خاطر اینکه پیامبر ﷺ در این روایت ولایت زنان را موجب فلاح ندانسته است و از همین را زن شایستگی لازم در عهده دار شدن چنین منصبی را ندارد.

جواب

اولاً: این روایت مرسله بوده و از حیث سند از اعتبار و حجیت لازم برخوردار نیست. مضافاً در منابع شیعی فقط در تحف العقول آن هم مرسله نقل شده است و ابی بکر هم راوی عامی به شمار می‌رود.

ثانیاً: بر فرض اعتبار سند حدیث، ممکن است گفته شود که پیامبر ﷺ این سخن را نسبت به فضای سیاسی اجتماعی و وضعیت حکومت و سلطنت ساسانیان، این مطلب را فرموده است که در قضیه خارجی نیز چنین اتفاق افتاد و بعد از یک سال و چند ماه حکومت این زن پایان یافت و بعد از مدت کمی طومار ساسانیان در هم پیچید.

(یعقوبی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۷۳)

ثالثاً: همان‌طور که مرحوم خوانساری در جامع المدارک فرموده است، این روایت دلالتی

بر حرمت و عدم مشروعیت قضاوت زنان ندارد بلکه ریاست عمومی و حکومت است (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷) لذا ممکن است بگوییم پیامبر ﷺ سرپرستی عام را نسبت به زنان ممنوع دانسته است و این هیچ منافاتی با موارد جزئی و مصادیق خارجی که فصل خصومت و نزاع از مقتضیات قضاوت است، ندارد. **رابعاً:** خود مرحوم خوانساری اشکال دیگری را نیز متذکر می‌شود به این که عدم فلاح منافات با جواز ندارد. به خاطر اینکه فلاح و رستگاری مرتبه کمال از یک چیز خواهد بود نه این که کاملاً منتفی باشد و راه نجاتی در آن یافت نشود. (همان، ص ۸) بخاطر آنکه ملکه سبأ هر چند سریعاً ایمان نیاورد ولی موجب نجات قوم خویش شد (نمل، ۴۴-۲) بنابراین استدلال این روایت نبوی از حیث سند و دلالت کاملاً مورد مناقشه جدی است.

۲- وصیت پیامبر ﷺ به امیر المؤمنین ﷺ

♦ شیخ صدوق در من «لایحضر الفقیه» با سند خود از حماد بن عمرو و انس بن محمد از جعفر بن محمد الصادق ﷺ از پدرش امام باقر ﷺ نقل کرده که پیامبر ﷺ در یک بیان مفصلی به وصایای متعددی نسبت به مناهای زنان پرداخته است؛ از جمله فرموده است: یا علی لیس علی النساء جمعة ولا جماعة، ولا اذان ولا اقامة، ولا عیادة مریض و لا اتباع الجنابة، ولا تولی القضاء و لا تستشار،... یا علی این امور بر عهده زنان نیست: نماز جماعت، اذان و اقامه، عیادت مریض، تشیع جنازه، و عهده دار شدن قضاوت، مشورت با آنان و... (صدوق، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۳۶۴) شیخ صدوق همین روایت را با همین عبارات در خصال با سند دیگر از جانب جابر بن یزید جعفی از امام باقر ﷺ نقل می‌کند: حدثنا احمد بن الحسن القطان عن

الحسن بن علی عن عبدالله محمد بن زکریا البصری عن جعفر بن محمد بن عماره عن ابیه جابر بن یزید الجعفی قال سمعت ابا جعفر محمد بن علی الباقر ﷺ یقول. (صدوق، ۱۳۶۹، ص ۵۱۱)

جواب اول: ابتدا در بررسی سند حدیث، باید بگوئیم هر دو روایت از ضعف سندی برخوردار می‌باشند. ضعف سند روایت اولی بسیار روشن است، به خاطر اینکه اسناد مرحوم شیخ صدوق به انس بن محمد و حماد بن عمرو مجهول بوده و از صحت برخوردار نیستند (حلی، ۱۴۲۸، ص ۳۱۱) مضافاً در سند روایت دومی هر چند احمد بن الحسنی القطان، استاد شیخ صدوق و مورد توثیق است (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۸۸) ولی جعفر بن محمد بن عماره نه تنها توثیقی در مورد او صورت نگرفته است بلکه مورد طعن واقع شده است. نجاشی و برخی دیگر از علمای رجال وی را از رجال عامی شمرده‌اند (تستری، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۱۱)

جواب دوم: از نظر دلالت باید گفت:

اولاً: هر چند ولایت بر قضا در این آیه مورد نهی پیامبر ﷺ قرار گرفته است لکن چون این نهی در عداد مناهای دیگر واقع شده است و مناهای دیگر برخی از آنها هیچ حرمتی ندارند بلکه حکم به کراهت در اینجا محکم است، لذا دلالت سیاقیه بر این است که نتوانیم حرمت را در اینجا مسلم بدانیم.

ثانیاً: همان‌طور که برخی از فقیهان معاصر فرموده‌اند، در این روایت مناهای برداشته شدن تکلیف از دوش زنان است به این که شارع متعال ارفاقی را در حق بانوان مد نظر داشته است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۸) یعنی این روایت و مشابه آن در رفع تکلیف از آنان است نه اینکه در بیان تحریم آن باشد. یعنی بر زنان تکلیف نیست که عهده دار

چنین مسائلی شوند. مضافاً که تعبیر روایت با حرف «علی» آمده است نه با لام.

از همین روست مرحوم خوانساری با آنکه از قائلین به شرط رجل در منصب قاضی است لکن دلالت این روایت را بر عدم مشروعیت و حرمت کافی نمی‌داند و می‌فرماید: الا قوی ان المرءة تصلی جماعة مع النساء. به خاطر اینکه نماز جماعت زن برای زنان مشروعیت دارد (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، ص ۷) و حتی صاحب ریاض بعد از استدلال به این روایت بر عدم مشروعیت قاضی زن می‌فرماید: فیه تأمل. (طباطبایی، ۱۴۱۰، ج ۱۰، ص ۳۲۲) وجه تأمل از این جهت است که از این روایت نمی‌توان ظهوری بر حرمت قضاوت زن استفاده کرد.

مشهوره ابی خدیجه

♦ در ادله روایی شاید بهترین دلیلی که قائلین به شرط مرد بودن قاضی استناد کرده‌اند همین روایت است محمد بن علی بن الحسین باسناده عن احمد بن عائد عن ابی خدیجه سالم بن مکرم الجمال قال: قال ابو عبدالله الصادق ﷺ ایاکم ان یحاکم بعضکم الی اهل الجور و لکن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فائی قد جعلته قاضیاً فتحاکموا الیه. (حر عاملی، ۱۳۷۳، ج ۱۸، باب ۱ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۵)

برخی از فقیهان شیعه مانند مرحوم نراقی مستند الشیعه (۱۴۱۹، ج ۱۷، ص ۳۶) مرحوم صاحب جواهر (نجفی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۴) مرحوم صاحب عروة در ملحقات العروة الوثقی (یزدی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵) مرحوم فاضل لنکرانی (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۶۶) به این روایت استناد کرده و از تعبیر "رجل" در کلام امام صادق ﷺ "انظروا الی رجل منکم" استظهار قیدیت کرده‌اند و گفته‌اند قاضی باید مرد باشد

و الا امام عليه السلام تعبير به رجل نمی فرمود.

جواب: هر چند سند این روایت معتبر است. ولی باید گفت برخی از علمای رجال فرموده اند: سند شیخ صدوق به احمد بن عائذ از ابو خدیجه سالم بن مکرم ضعیف است ولی طریق شیخ طوسی صحیح است (خویی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۴۶)

لکن دلالت این روایت بر عدم مشروعیت قضاوت زن ناتمام است به خاطر اینکه مرحوم خویی در استدلال به این روایت و استظهار قیدیت از «رجل» بر قضاوت زن می فرماید: اخذ عنوان «رجل» در کلام امام عليه السلام در موضوع عدم مراجعه به حُکام جور به جهت تقابل به احکام جور بوده است. آنچه در باب قضا متعارف و غالب بوده است رجولیت قاضی بوده و حتی در یک مورد هم قضاوت زنان را سراغ نداریم. بنابراین اخذ عنوان رجولیت از باب غلبه است نه به خاطر تعبد و انحصار قضاوت در رجال. (خویی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۴)

مرحوم شیخ انصاری نیز از همین زاویه دلالت این حدیث را مخدوش می داند (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۴۱) بنابراین عمده دلیل روایت قائلین به شرط ذکورت در قاضی که همین روایت ابن خدیجه باشد از حیث دلالت مخدوش است.

نتیجه

♦ هر چند قضاوت منصبی است که اختصاص به پیامبر صلی الله علیه و آله دارد و تفویض آن به دیگران و عهده دار شدن امر قضاوت از سوی افراد غیر معصوم نیازمند دلیل است و بر همین اساس، اصل اولی بر عدم ولایت و عدم نفوذ قضاوت دیگران دلالت می کند، لکن ادله ای که قضاوت غیر معصوم را در زمان غیبت تشریع کرده است مانند معتبره ابن خدیجه. این نفوذ و

تشریع به صورت عام بوده و از باب اشتراک در احکام بین زن و مرد هیچ فرقی نیست و تفاوت در این باب نیازمند برهان است. هر چند برخی از فقیهان به اجماع و یا برخی از آیات و نیز روایات استناد جسته اند ولی مشخص شده است این ادله مخدوش بوده و خود قائلان به شرط ذکورت در قاضی نسبت به همین ادله استفاده در بیان دیگر فقها اشکال کرده اند. بنابراین باید بپذیریم دلیل بر عدم مشروعیت قضاوت زن نداریم لذا اگر زنی از شایستگی های لازم در صفات قاضی مانند علم، عدالت، و ... برخوردار باشد قضاوت ایشان مورد پذیرش است و اگر از این حد نزول کنیم باید قضاوت زن در مورد زنان را بلا اشکال بدانیم.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن زهره، حمزه بن علی، ۱۴۱۷، غنیة النزوع، قم، موسسه امام صادق عليه السلام.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۱۱، مسند احمد، دارالفکر، بیروت.
۴. ابن براج، عبدالعزیز، ۱۴۰۶، المذهب، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۵. اردبیلی، احمد، ۱۴۱۱، مجمع الفائدة والبرهان، انتشارات جامعه مدرسین، قم.
۶. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵، القضاء و الشهادات، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۷. انصاری، مرتضی، ۱۴۳۰، کتاب المکاسب، انتشارات کنگره شیخ انصاری، قم.
۸. انصاری، مرتضی، ۱۴۳۱، کتاب الرسائل، انتشارات کنگره شیخ انصاری، قم.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۹، صحیح بخاری، دارالفکر، بیروت.
۱۰. ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۱۵، سنن ترمذی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۱. تستری، محمد تقی، ۱۴۱۶، قاموس الرجال، نشر رجاء، قم.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، زن در آئینه جمال و جلال، نشر رجاء، قم.

۱۳. حرانی، حسن بن شعبه، ۱۴۱۱، تحف العقول، انتشارات اسلامی، تهران.

۱۴. حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۷۳، وسائل الشیعه، دار الکتب الاسلامیه، تهران.

۱۵. حکیمی، محمد رضا، ۱۳۷۱، الحیة، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۱۶. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴، نهج الحق و کشف الصدق، دارالهجرة، قم.

۱۷. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۸، خلاصة الاقوال، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۱۸. حلی، جعفر بن الحسن، ۱۳۸۹، شرایع الاسلام، مطبعة الاداب، نجف.

۱۹. خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۳۱، کفایة الاصول، مؤسسه آل البیت، قم.

۲۰. خوانساری، احمد، ۱۴۰۵، جامع المدارک، انتشارات اسماعیلیان، قم.

۲۱. شبیری زنجانی، سید موسی، ۱۳۸۳، تقریرات کتاب النکاح، موسسه رای پرداز، قم.

۲۲. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۶۹، خصال، انتشارات اسلامی، تهران.

۲۳. صدوق، محمد بن علی، ۱۴۱۶، من لا یحضره الفقیه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.

۲۴. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، ۱۳۷۹، ملحقات العروة الوثقی، انتشارات حیدری، تهران.

۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۲۶، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسوه، قم.

۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

۲۷. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۷، المبسوط فی فقه الامامیه، مکتبه المرتضویه، تهران.

۲۸. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، انتشارات محمدی، قم.





بررسی تطبیقی نگرش به مرگ از منظر روان‌شناختی و اسلام

نویسنده: رمضان حفیظی

کارشناسی ارشد رشته علوم حدیث

“

چکیده: حقیقت مرگ و چگونگی رو به رو شدن با آن - انکار، غفلت، پذیرش منفعلانه، پذیرش فعالانه - از مسایلی است که انسان همواره برای رسیدن به آن تلاش کرده و تحقیقات بسیاری در این خصوص انجام گرفته است. یکی از مهم‌ترین دلایل این توجه و تلاش، تأثیر زیادی است که نوع نگرش به مرگ در تمام ابعاد زندگی انسان دارد. اندیشمندان با بررسی ابعاد مختلف مرگ به نتایج قابل توجهی دست یافته‌اند. روان‌شناسان نیز از زاویه دید خود به بررسی مسئله مرگ پرداخته و نگرش‌های خود به مرگ را تبیین کرده‌اند. ادیان و مذاهب مختلف نیز در این خصوص مطالب زیادی ارائه کرده‌اند که مطالعه آنها سبب کشف ابعاد جدیدی از این حقیقت شده است. اسلام و به‌ویژه شیعه نیز نگاه خاص و قابل تأملی به حقیقت مرگ داشته و درباره چگونگی روبه‌رو شدن با مرگ هم، روش مخصوص به خود را دارد. این پژوهش با هدف کشف تفاوت بین نگرش به مرگ از منظر روان‌شناختی و اسلام، به دنبال پاسخ به این سوال است که رابطه‌ای بین این دو نگرش چیست؟ روش این پژوهش تحلیلی-توصیفی و گردآوری مطالب به‌صورت کتابخانه‌ای و در چهار بخش مقدمه، نگرش به مرگ از منظر روان‌شناختی، نگرش به مرگ از منظر اسلام (شیعه) و نتایج تنظیم شده است. نتایج به دست آمده گویای این است که هر چند نکات مشترک زیادی بین نگرش روان‌شناختی به مرگ و نگرش اسلام به مرگ وجود دارد ولی تفاوت اساسی دیدگاه اسلام (شیعه) با دیدگاه روان‌شناختی توجه به بعد تربیتی آن است؛ اسلام حقیقت مرگ را می‌پذیرد. البته نه پذیرش منفعلانه و خنثی؛ بلکه نگرش اسلام درباره مرگ، پذیرش فعالانه و به جنب و جوش درآورنده است.

کلید واژه: نگرش - مرگ - اسلام - روان‌شناختی - ادیان



مقدمه

♦ واژه مرگ، مانند کلمه زندگی، هستی و پیدایش، در نگاه اول این گونه به نظر می‌رسد که مفهوم روشن و واضحی دارد که بر کسی پوشیده نیست اما هر چه بیشتر در مورد آن بررسی و جستجو می‌شود ژرفای آن و اختلاف نظرهای پیرامون آن آشکارتر می‌شود مرگ و زندگی پدیده‌هایی به هم تنیده و به هم پیوسته در نظر گرفته می‌شوند که دو روی یک سکه هستند. بعضی از افراد مرگ را موضوعی ممنوعه می‌پندارند و

از بحث و گفتگو در باره آن اجتناب می‌کنند. اگرچه دیر یا زود مرگ به سراغ آنها می‌آید، باز هم میلی به پرداختن به مرگ و مردن ندارند (چیون و چوو، ۲۰۰۸: ۱-۱۶). با این حال، اگر ترس در انسان واکنشی طبیعی در نظر گرفته شود، هیچ ترسی طبیعی‌تر از هراس انسان از مرگ نیست. از سوی دیگر، شاید بتوان مرگ را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین سرچشمه ترس‌های آدمی دانست (معتدلی، ۱۹۱۳۸۶). مرگ، سرنوشت محتوم و نامعلوم همه موجودات زنده است. اما انسان تنها موجودی است که از میرا بودن خویش آگاه است. هر چند که فراز و نشیب‌های زندگی مردم متفاوت است اما وقوع مرگ، پایان مشترک همه آنها است. به گفته می (۳۰:۱۳۹۲) ما همیشه زندگی را در سایه این امر مسلم می‌گذرانیم که یک روز خواهیم مرد. مرگ دیگران، این اثر را دارد که ما را متوجه مرگ خود می‌سازد و به همین دلیل درباره آن به تأمل می‌پردازیم. مرگ می‌تواند یک موضوع مطالعه بین رشته‌ای باشد. زیرا فلاسفه، متألهین، دین‌پژوهان، باستان شناسان، پزشکان و روانشناسان از زوایای مختلف به تفحص و تتبع درباره آن پرداخته‌اند. جامعه‌شناسان نیز از زمانی که متوجه شدند نگرش به مرگ، و تجربه مردن تحت تأثیر زمینه‌های فرهنگی- اجتماعی جامعه قرار دارد و دربردارنده پیامدهای مهمی برای زیست اجتماعی انسان است، این موضوع را به دایره مطالعات خود افزودند. رشد دانش بشری معنای مرگ و شیوه رویارویی با آن را پیچیده‌تر ساخته است. رشد تکنولوژی پزشکی و مواجهه با پدیده مرگ مغزی و این واقعیت که انسان در زمان حیات خود می‌تواند در مورد مرگ‌اش تصمیم‌گیری کند، اعلام آمادگی برای پیوند عضو در صورت مرگ مغزی، انتخاب مرگ آسان یا مرگ از روی ترجم در مجموع مرگ را از یک پدیده تصادفی به یک

امردیریت‌پذیر و پیش بینی پذیر تبدیل کرده است. به موازات آن، اطلاع رسانی مستمر رسانه‌ها درباره پیشگیری از مرگ و هشدار دادن درباره حوادث و سوانح منجر به مرگ، آگاهی از مرگ‌های عقیدتی که در عملیات انتحاری، استشهادهای و ترورها متجلی می‌شود، در مجموع میزان مرگ اندیشی انسان امروز را افزایش داده است.

اندیشیدن به مرگ، از جمله موضوعاتی است که در طول تاریخ با اندیشه‌های دینی همراه بوده‌است؛ به نحوی که با آغاز دوران جدید و گسترش فرایندهای دنیوی شدن و افسون زدایی، مرگ به معمای مدرنیته تبدیل شده است. تأمل درباره مرگ یکی از دغدغه‌های انسان در طول اعصار و دوره‌های گوناگون بوده است. باید گفت مرگ از جمله معماهایی است که هرچه بیشتر به آن پرداخته شود، بر ابهام و شگفتی آن برای بشر افزوده می‌گردد، به طوری که اغلب مکاتب فکری بشری از ارائه پاسخی نسبتاً قانع کننده درباره مرگ معذور بوده‌اند. البته باید میان حوزه‌های مختلف کاوش درباره مرگ تفاوت قائل شویم. برای مثال از منظر علوم تجربی، مرگ، چندان عجیب نیست، بلکه صرفاً به معنای قطع علایم حیاتی موجود زنده می‌باشد که در این باره نیز ابهام‌چندانی وجود ندارد و اکثر دانشمندان علوم تجربی درباره آن اتفاق نظر دارند. از منظر علوم تجربی مرگ بدن هنگامی اتفاق می‌افتد که یکی یا اکثر عملکردها (تنفس، گردش خون، دفع، هماهنگی عصبی) مختل گردد. تردید و ابهامی که درباره مرگ وجود دارد به حوزه علوم نظری مربوط است که همچنان مرگ را به عنوان یکی از معماهای اصلی بشر ناگشوده تلقی می‌کند. تقریباً به اندازه مکاتب بشری، تعریف و دیدگاه درباره مرگ وجود دارد و همین سبب می‌شود ارائه تعریفی دقیق از مرگ بسیار مشکل باشد. برخی

از متفکران استدلال می‌کنند که این مشکل به خاطر نداشتن فهم کافی از زندگی است. شاید بتوان یونانیان را نخستین مردمی دانست که برای رفع ابهام مرگ، به اندیشه‌های نظری و فلسفی پناه بردند. در اوایل یونان باستان، مرگ، همچون (چیز) طبیعی، غیرتهدیدآمیز، یکی از حقایق زندگی و همچنین به عنوان چارچوب وجود انسان و امری اجتناب‌ناپذیر نگریسته می‌شد. عقیده شایع که در یازدهمین کتاب اودیسه بیان شده این است که روح هر انسان همچون یک سایه در قلمرو پادشاهی مرگ، جهنم، که در آن چنانکه شرح داده شده بازگشتی نبوده است، به زندگی بعد از مرگ ادامه می‌دهد (پیچ، ۲۰۰۸: ۱۸). اسطوره‌های بزرگ مرگ و رستاخیز، از عمومی‌ترین اسطوره‌هایی است که در بین ملل مختلف جهان دیده می‌شود. چرا که مرگ به عنوان بزرگترین راز هستی انسان، سرچشمه هراس‌های او بوده و تفکر درباره آن یکی از مباحث عمده مذاهب گوناگون است. باورهایی که حول مرگ ریشه دوانیده‌اند، معمولاً با زندگی پس از مرگ مربوط بوده و تلاش دارند تا از دهشت این پدیده غیر قابل درک و بیان بکاهند (رضایی، ۱۳۸۴: ۶۰).

نگرش بیشتر این مکاتب به مرگ، نگرشی دو گانه است. به طوری که یا همه چیز را با مرگ تمام شده می‌یابد، یا به جهان پس از مرگ اعتقاد دارد. اما نظام فلسفی هند، یکی از معدودترین نظام‌هایی است که برای این پدیده، راه سومی را در نظر می‌گیرد. اعتقاد به زندگی‌های پی در پی این جهانی، همچون شرابی که از جامی به جام دیگر ریخته می‌شود، یکی از مهم ترین مباحث فلسفه هند است. هر چند در وداها حکم روشنی درباره تناسخ دیده نمی‌شود. اما باور به تناسخ در مکتوبات دوران بعد از وادها تأیید می‌شود این نظریه که به نحو پایداری در باورهای

هندوان تکرار شده است، پیوندی ناگسستنی با هارما دارد. هارما به معنای عمل و عکس العمل است. یعنی هر عملی چه خوب و چه بد دارای عکس‌عملی است. طبق نظریه هارما، روح انسان تا هنگامی که همه آثار هارما نفی و زایل شود، از بدنی به بدن دیگر کوچ می‌کند و این جابه جایی تا زمانی که روح به طور کامل از ماده جدا شود، ادامه می‌یابد. نظریه هارما و باور با تناسخ درهم تنیده و لازم و ملزوم یکدیگرند. به نظر می‌رسد یکی از مهمترین اهداف هارما، رسانیدن آزار کمتر به دیگران و زیست بهتر در جهان است تا بتدریج رهایی از کمند سامسارا صورت گیرد. قیامت و معاد جسمانی که مستلزم اسارت مجدد جان در تن است برای هندوان دردناک است (لطیفی، ۱۳۹۳: ۱۲۱). از این رو در مکاتب فلسفی آنها، اسطوره‌های زیادی پیرامون مرگ وجود دارد. با توجه به آن که یکی از کارکردهای اسطوره، آشتی دادن تضادهای انسانی است. انسان نمی‌تواند از زندگی لذت ببرد مگر آنکه از مرگ در هراس باشد (اسماعیل پور، ۱۳۹۲: ۵۰). سقراط، فلسفه را چیزی جز ژرف اندیشی درباره مرگ نمی‌دانست. افلاطون، از زبان سقراط و به استناد سخنی از او، همه فیلسوفان را آرزومند مرگ می‌دانست. از نگاه او، فیلسوفان از مرگ هراسی ندارند، زیرا فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است، تمام عمر خود را در جستجوی حقیقت ناب سرمایه‌گذاری می‌کند، اما این جستجو در این جهان به نتیجه نمی‌رسد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۵۲۹). در دوران معاصر، بیش از همه، فیلسوفان اگزیستانسیالیست درباره مرگ سخن گفته‌اند و فلسفه ورزیده‌اند. آثار کسانی مانند هایدگر، سارتر و کامو، به خوبی دل‌مشغولی آنان نسبت به موضوع مرگ را نشان می‌دهد. در پیش درآمدهای فرهنگی در دوران‌های گذشته، مرگ بیشتر جزئی از زندگی روزمره به شمار

می‌آمد. مرگ برای همه رویدادی استرس‌زا، ولی در عین حال بخش پذیرفته شده‌ای از زندگی بود. اما وجه بارز مرگ در قرن بیستم نامرئی بودن آن است. برخی می‌خواهند مشکلات مرگ را با پنهان کردن و انکار آن حل کنند. اگر چه انکار می‌تواند یکی از ساز و کارهای مقابله‌ای مهم باشد. ولی دقیقاً همین انکار است که وقتی به سوی افراط می‌گراید مانع پذیرش و سازش مثبت می‌شود. روال امروزی جامعه ما در زمینه انکار مرگ سبب شده است که در فلسفه مرگ و جان دادن کاوشی روزافزون به عمل آید. علاوه بر آن دوره‌های آموزشی متعدد و سیلابی از متون علمی و ادبی در این زمینه ایجاد شود، که بخش اعظم آن در اعتراض به شیوه‌های مرسوم کنونی است. در اثر جنبشی که در قرن بیستم در کشورهای غربی خودنمایی کرد، مضمون نوشته‌ها از انکار مرگ به سوی مفهوم اتانازی تغییر جهت داد. در زبان فارسی اتانازی «خوش‌میری»، «مرگ آسان»، «مرگ شیرین»، «مرگ با وقار»، «با وقار مردن»، «مرگ موقرانه» یا «مرگ بدون بی‌حرمتی» نیز گفته شده است. بنابراین توقف روند درمان یک بیمار، قطع سرم و تغذیه وریدی، قطع اکسیژن، جلوگیری از دیالیز و جداکردن فرد از دستگاه‌های حمایتی ارگان‌های حیاتی، همچنین دادن داروهای مسکن با دوز بالا، که موجب کاهش هوشیاری و تسریع مرگ می‌شوند، از روش‌های اتانازی به حساب می‌آیند. فرهنگ لغات وبستر، نخستین کاربرد واژه‌ی اتانازی در زبان انگلیسی در معنای کنونی‌اش را به سال ۱۸۶۹ بر می‌گرداند تعریف این فرهنگ‌نامه از اتانازی چنین است: اقدام یا ممارست به کشتن یا اجازه‌ی مردن دادن به افراد شامل اشخاص یا حیوانات آسیب دیده یا بیمار لاعلاج، با وسایلی تقریباً بدون درد به دلیل ترجم (آقابابایی، ۱۳۹۰: ۶).

نگرش به مرگ به مجموعه پاسخ‌های شناختی، عاطفی و رفتاری فرد نسبت به حقیقت مرگ اطلاق می‌شود. این نگرش‌ها می‌توانند مثبت یا منفی باشند، نگرش‌های منفی درباره مرگ، ترس از مرگ یا اجتناب از مرگ را در بر می‌گیرند در حالی که نگرش‌های مثبت نسبت به مرگ، باورهای مربوط به توانایی کنار آمدن با مرگ و پذیرش آن را شامل می‌شوند. کنار آمدن با مرگ به آن دسته از نگرش‌های فرد درباره مرگ اطلاق می‌شود که مدیریت تجربه مرگ خود یا دیگری را آسان می‌سازد. کنار آمدن با مرگ مشتمل بر مجموعه پاسخ‌های شناختی (برای مثال "اخیراً من دریافته‌ام که فکر کردن درباره مرگ خوب است)، رفتاری (برای مثال "من می‌توانم درباره مرگم با خانواده و دوستان صحبت کنم) و عاطفی (برای مثال "فکر مرگ مرا آشفته می‌کند) به مرگ پیش روی خود و دیگران است. مشخص شده است که کنار آمدن با مرگ همبستگی منفی با شاخص‌های ترس از مرگ دارد (رابینز ۹۱-۱۹۹۰).

گردآوری مطالب با روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای است. این پژوهش به دنبال پاسخ به سؤالات زیر است:

سؤال اصلی:

رابطه نگرش به مرگ از منظر روان‌شناختی با نگرش به مرگ در اسلام چیست؟

سؤالات فرعی:

۱. روان‌شناسان چه نگرشی به مرگ دارند؟
۲. نگرش اسلام به مرگ چگونه است؟
۳. تفاوت این دو نگرش در چیست؟

۱. نگرش به مرگ از منظر روان‌شناختی

♦♦ رابطه نگرش به مرگ با بسیاری از متغیرها چون سن، جنسیت، مذهب، شخصیت و غیره بررسی شده است. تورسون،

پاول و ساموئل (۱۹۹۸) با بررسی تفاوت‌های سنی در اضطراب مرگ زنان سالخورده و جوان دریافتند که زنان جوان نمرات بالاتری در سوال‌های مرتبط با ترس از مرگ و نگرانی درباره پوسیدگی بدن بعد از مرگ کسب کردند. نایمیرو و ان برانت (۱۹۹۵) نیز دریافتند که زنان اضطراب مرگ بیشتری نسبت به مردان گزارش می‌کنند. وونگ، پیکر و گیسر (۱۹۹۴) نیز بیان کردند که در مقایسه با زنان، مردان تلاش می‌کنند از افکار مرتبط با مرگ و زندگی اجتناب کنند. نتایج مطالعات نشان می‌دهند که نگرش‌های مرگ همبستگی پایین تا متوسطی با سنج‌های عمومی سلامت روان‌شناختی و شاخص‌های افسردگی و اضطراب داشته است. وونگ، پیکر و گیسر (۱۹۹۴) دریافتند که بهزیستی روان‌شناختی، همبستگی مثبت پایین تا متوسط با پذیرش خنثی و فعالانه‌ی مرگ و همبستگی منفی با ترس و اجتناب از مرگ دارد. تورسون و پاول (۲۰۰۰) نیز همبستگی مثبت متوسطی بین ترس از مرگ و اضطراب گزارش کردند. نتایج مطالعات مربوط به رابطه نگرش‌های مرگ و سلامتی فیزیکی نیز دو پهلوی می‌باشند. برای مثال برخی پژوهشگران دریافتند که افراد دارای اشتغال ذهنی مرتبط با سلامت فیزیکی، اضطراب مرگ بیشتری گزارش می‌کنند (کاریشی و هیوسین ۱۹۸۱، وینی ۱۹۸۴) در حالی که رابینسون و وود (۱۹۸۴) به هیچ تفاوتی در سطوح اضطراب مرگ بین چهار گروه از شرکت کنندگان سالم، افراد متقاضی معاینات پزشکی معمول، افراد مبتلا به اتریت روماتوئید، افراد مبتلا به دیابت و سرطان دست نیافتند. وونگ، پیکر و گیسر (۱۹۹۴) همبستگی منفی متوسط بین بهزیستی فیزیکی و گریز از مرگ گزارش کردند. سیسیریلی (۲۰۰۰) گزارش کرد که وضعیت سلامت فیزیکی، نمرات فرد در دو بعد نگرش‌های مرگ

یعنی ترس از پوسیدگی و وضعیت بدن بعد از مرگ را پیش‌بینی می‌کند. پینه (۲۰۱۰) در مدلی از رابطه مذهب و مرگ نشان داد که افراد مذهبی میانه‌رو در مقایسه با افراد مذهبی افراطی و افراد ملحد بیشتر از مرگ می‌ترسند. در مطالعه حدادی کوهسرو غباری بناب (۲۰۱۱) نیز علائم جسمانی‌سازی و هراس دانشجویان به طور معنی‌داری توسط کیفیت تصاویر ذهنی آنها از خدا پیش‌بینی شد، در این مطالعه دانشجویانی که تصویر مثبتی از خدا داشتند نسبت به گروه مقایسه علائم جسمانی‌سازی و هراس کمتری داشتند. منصوژاد و همکاران (۱۳۹۰) نشان دادند که دانشجویان با جهت‌گیری مذهبی درونی نسبت به دانشجویان با جهت‌گیری مذهبی بیرونی دارای اضطراب مرگ پایین‌تری بودند. در این مطالعه همچنین اثر جنسیت بر اضطراب مرگ معنی‌دار بود به این معنی که دانشجویان زن نسبت به دانشجویان مرد دارای اضطراب مرگ بالاتری بودند. یافته‌های آردلت (۲۰۰۳) نیز نشان داد که جهت‌گیری مذهبی درونی و بیرونی همبستگی مثبتی با بهزیستی آزمودنی و همبستگی منفی با ترس از مرگ و اجتناب از مردن دارد. در این مطالعه جهت‌گیری مذهبی بیرونی همبستگی مثبتی با ترس از مرگ داشت و جهت‌گیری مذهبی درونی رابطه مثبتی با رویکرد پذیرش مرگ داشت. آردلت و کوینگ (۲۰۰۶) در مطالعه‌ای دریافتند که جهت‌گیری مذهبی درونی به میزان زیادی با پذیرش مرگ همبستگی دارد و جهت‌گیری مذهبی بیرونی با اضطراب مرگ رابطه دارد. همچنین شواهد موجود بیانگر آن هستند که زنان، ایمان و ارتباط مذهبی و معنوی قوی‌تری نسبت به مردان دارند و در مقایسه با آنها میزان بیشتری از اضطراب مرگ را گزارش می‌کنند (نایمیرو و وان برانت، ۱۹۹۵) از طرف دیگر علائم جسمانی‌سازی در زنان ۵ تا ۲ برابر بیشتر

از مردان است (کاپلان و سادوک، ۲۰۰۳ ترجمه پورافکاری) و این علائم اغلب با سلامت روانی پایین و مشکلات روان‌شناختی همراه بوده و به عبارتی تجلی مشکلات روان‌شناختی می‌باشند. از طرف دیگر می‌توان گفت که ساختار روانشناختی تقریباً اکثریت افراد جامعه ایران بر پایه‌های مذهب و اعتقاد به دین اسلام استوار است و دین هم دیدگاه خاصی نسبت به حقیقت مرگ و مسأله معاد دارد که می‌تواند بر کیفیت زندگی افراد اثرگذار باشد.

دورکیم (۱۹۵۱) از اولین افراد جامعه‌شناسی بود که با مطالعه انواع خودکشی، اذهان اندیشمندان زمان خود را متوجه وجوه جامعه‌شناسانه مرگ نمود. پس از او نوربرت الیاس در کتاب «تنهایی دم مرگ» تأثیر مرگ بر شبکه روابط اجتماعی فرد در حال احتضار را تشریح نمود. به زعم وی انزوای افراد در آستانه مرگ، نقطه ضعف کشورهای پیشرفته است. در عین حال او ترس از مرگ و مردن را در زمینه تاریخی فرایند متمدن شدن بررسی کرد (الیاس، ۱۳۸۴: ۲۸). از نیمه دهه ۱۹۷۰ مرگ‌پژوهی به عنوان یک قلمروی بین رشته‌ای به طور رسمی وارد نظام آکادمیک شد و از آن پس به تدریج گسترش یافت. این رشته به مطالعه رفتارها و احساسات مربوط به مرگ، مردن و عزاداری می‌پردازد (لمینگ و دیکنسون، ۲۰۰۷: ۳۴). جامعه‌شناسی مرگ و مردن به مطالعه این امر می‌پردازد که محیط و زمینه اجتماعی چگونه به ساختار ارزش‌ها، باورها، رفتارها و ترتیبات نهادی مربوط به مرگ شکل و جهت می‌دهد. زیرا با وجودی که مرگ یک پدیده عمومی و جهانی است، اما نگرش به آن از جامعه‌ای به جامعه دیگر تفاوت می‌کند (کار، ۲۰۰۷: ۹۷۳). در خارج از کشور درباره مرگ، مطالعات جامعه‌شناسانه قابل ملاحظه‌ای انجام شده است. برای مثال ویکتور مارشال با تکیه بر پژوهشی که در آغاز دهه ۱۹۷۰ در مورد بازنشستگان ایالات متحده

انجام داد دریافت فردی که خود را در آستانه مرگ می‌بیند سعی می‌کند به مرگ معنا ببخشد مثلاً با این انگاره که زنده بودنش دیگر فایده‌ای ندارد، دیگر انتظاری از زندگی ندارند و یا این که مردن بهتر است تا آدم مشاهده‌گر ضعف و ناتوانی خود باشد. به همین دلیل است که بسیاری از افراد خیلی مسن، قری الوقوع بودن مرگ خود را می‌پذیرند. اکثریت کسانی که مارشال از آنها سؤال کرده معتقدند که مرگ برای کسی که می‌میرد اندوه بار نیست بلکه فقط برای بازماندگان وی غم افزا است (به نقل از کارادک، ۱۳۹۱: ۱۵۶). یافته‌های آمی هیومی (۲۰۰۳) نشان داد که به رغم وجود تفاوت‌های فرهنگی، عامل معنویت بر ابعاد منفی نگرش به مرگ (ترس و اجتناب از مرگ) و عامل دینداری بر بعد مثبت نگرش به مرگ یعنی پذیرش مرگ به عنوان یک رخداد طبیعی اثر دارد. ثورسون و پاول (۱۹۹۱) گزارش داده‌اند که ترس از مرگ در بین جوانان و سالمندان، زمانی که آنها به زندگی پس از مرگ می‌اندیشند، مشابه یکدیگر است. سالمندانی که دارای سطح بالایی از دینداری هستند بیشتر احتمال دارد که توانایی حل مسائل وجودشناسی خود را داشته باشند و در نتیجه کمتر از مرگ می‌ترسند (دوونی، ۱۹۸۴؛ به نقل از دلمن و دابیس، ۲۰۱۰: ۲۲۶). تحقیقات دیگر حاکی از آن است که افزایش تحصیلات و برخورداری از حمایت عاطفی- اجتماعی و وابستگی به دیگران، نگاه مثبت به زندگی بعد از مرگ و اعمال و اعتقادات مذهبی با ترس از مرگ رابطه‌ای منفی دارند (به نقل از بلاک و دیگران، ۲۰۰۸). مرور آثار پیشین حاکی از آن است که طی سال‌های گذشته درباره مرگ دو خط پژوهشی به موازات یکدیگر گسترش یافته است. یکی از آنها بیشتر به کنترل شخص بر جنبه‌های عملی فرایند مردن و دیگری به معنابخشی به مرگ معطوف است. افراد

می‌توانند درباره کمیت و کیفیت مراقبت‌هایی که لازم است در پایان عمر دریافت کنند، تصمیم‌گیری نمایند. تحقیقات اخیر نشان داده که بیماران و اعضای خانواده آنها درباره خط سیر بیماری و طول مدت زندگی به اندازه‌ای اطلاع ندارند که بتوانند بر آن اساس تصمیم‌گیری نمایند. از نظر نیکلاس کریستاکسی (۱۹۹۹) پزشکان اغلب به بیماران خود یک تصویر مثبت و غیر واقع‌بینانه‌ای از مرگ می‌دهند. دومین حوزه به مطالعه شیوه معنابخشی به مرگ مربوط است. اولین اثر در این مورد توسط فولتون (۱۹۶۵) ارائه شد از نظر او حفظ هویت فردی، جنبه اساسی فرایند مردن است. تحقیق ویکتور مارشال (۱۹۸۰) نشان داد که آگاهی مضاعف از نزدیک شدن به مرگ، فعالیت‌هایی همانند تأمل در خویشتن، مرور خاطرات گذشته، و ساختن آگاهانه یک تاریخ زندگی منسجم را شدت می‌بخشد. ادوین اشنیدمن (۱۹۹۵) بواسطه یافته‌های خود اظهار کرد که فرد در آستانه مرگ یک فرا خود یا یک تصویر پایدار از خود می‌سازد تا این تصویر پس از مرگ او نیز باقی بماند. از نظر هرمان فیفل (۱۹۷۷) کارکرد مراسم عزاداری این است که فرد داغدار طی دوره عزاداری فرصت پیدا می‌کند به باز تعریف موقعیت خود و ادغام خود در جریان زندگی بپردازد (به نقل از کار، ۲۰۰۷: ۹۷۴).

پژوهشگران ایرانی نیز به مطالعه جامعه‌شناسانه و روان‌شناختی مرگ توجه نموده‌اند. برای مثال خسروی (۱۳۶۷) در اثر خود عوامل مؤثر در مواجهه با مرگ را بین دو نمونه از افراد سالم و بیمار بررسی نمود. یافته‌های او نشان داد که اعتقاد به دنیای پس از مرگ و این اصل که تمامی حوادث و اتفاقات بر اساس مصلحت خداوند رخ می‌دهد، پذیرش مرگ را آسان می‌سازد. اطلاعات تحقیق راستگو (۱۳۸۸) که از طریق نظرخواهی از تعدادی از شهروندان تهرانی



به دست آمد حاکی از آن است که دینداری، احساس انومی، احساس تنهایی، تجربه شخصی در رابطه با مرگ، درونی کردن ارزش‌های مدرنیته به همراه عوامل زمینه‌ای مانند سن، تحصیلات و قومیت در نگرش به مرگ دخیل هستند. در کل نگرش افراد به مرگ، به سمت سویه‌ی مثبت آن گرایش دارد و میزان نگرش منفی به مرگ (ترس از مرگ و اجتناب از مرگ) در حد نازلی بوده است. یعنی این که بیش از دو سوم افراد نمونه نسبت به پذیرش طبیعی مرگ و پذیرش آخرت گرایانه‌ی مرگ نظری مثبت داشته‌اند. قانعی راد و کریمی (۱۳۸۹) در تحقیق خود به هم زیستی دو رویکرد پزشکی و مذهبی در مواجهه با مرگ رسیدند. این امر ممکن است ناشی از جایگاه نهاد دین در ساختار جامعه ایران باشد به این معنا که نهاد دین، نهادهای دیگر را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. به موازات دسترسی بیشتر به تکنولوژی‌های پزشکی و آشنایی با رویکردهای پزشکی، باورهای دینی معطوف به مرگ تغییر یافته است. یوسفی و تابعی (۱۳۹۰) دریافتند که تجربه ذهنی مرگ، پذیرش مرگ، عقیده به دنیای پس از مرگ، ترس از مرگ و تمایل به عمر طولانی وجه اشتراك همه افراد است. نتایج پژوهش صدری دمیرچی و رضانی (۱۳۹۵) نشان داد که بین میانگین‌های تعدیل شده گروه آزمایش و کنترل در پس آزمون از لحاظ احساس تنهایی و اضطراب مرگ تفاوت معناداری وجود دارد. بدین صورت که درمان وجودی باعث کاهش قابل ملاحظه‌ای بر احساس تنهایی و اضطراب مرگ گروه آزمایش شده بود. سلیمی بجستانی و وجدانی همت (۱۳۹۵) بر این باورند که رابطه مفهوم مرگ از دیدگاه علامه طباطبایی با مفهوم مرگ از دیدگاه روان‌شناسی وجودی را در غالب موارد می‌توان تکاملی دانست نه تضادی و تنها بحث انسان‌محوری در دیدگاه روان‌شناسی وجودی و خدامحوری

مرگ را تغییر دهد. نتایج تحلیل پدیدارشناختی تجربی واکنش به مرگ بین ۸ مشارکت‌کننده زن در مشهد که با حداکثر نوسان از لحاظ دین‌داری برگزیده شده‌اند نشان داده اولاً: واحدهای معنایی واکنش به مرگ را می‌توان ذیل سه موضوع اصلی شامل (آمادگی برای مرگ)، (دانستن زمان مرگ) و (اراده مرگ) قرار داد که هر سه بر معنای کلی‌تر مفهوم (پذیرش یا انکار مرگ) دلالت دارند. ثانیاً فهم‌های مذهبی تأثیر عمیقی بر تجربه‌های واکنش به مرگ دارند. افراد مذهبی میل به پذیرش و افراد غیر مذهبی میل به انکار مرگ دارند؛ فکر مداوم درباره مرگ، میل به دانستن بیشتر درباره مرگ و تمهید برای مرگ از جمله دلالت‌های پذیرش مرگ بین مشارکت‌کنندگان مذهبی و جایگزینی فکر مرگ، عدم تمایل به دانستن درباره مرگ و تمهید نمودن برای مرگ بین مشارکت‌کنندگان غیر مذهبی دلالت روشنی بر به حاشیه راندن و انکار مرگ دارد (تابعی، یوسفی، صدیق اورعی، ۱۳۹۶). مطالعه خدابخشی، کولایی و فروزان (۱۳۹۷) نشان داد که سالمندانی که فعالیت بدنی بیشتری دارند در مقایسه با هم‌تایان غیر فعال از احساس تنهایی و اضطراب مرگ کمتری

در دیدگاه قرآنی در تضاد با یکدیگر به نظر می‌آیند. مزینانی شریعتی و تسلیمی طهرانی (۱۳۹۵) با استفاده از روش نظریه مبنایی و تکنیک مصاحبه نیمه ساختاریافته به این نتایج دست یافتند: دیدگاه‌های مصاحبه شونده‌گان در ۹ نمایشنامه فرهنگی متمایز مرگ و مردن (نمایشنامه‌های: مرگ تقدیرگرا، مرگ معادگرا، مرگ عارفانه، مرگ شهادت طلبانه، مرگ تلفیقی، مرگ دنیوی، مرگ زیباشناختی، پوچ‌گرا، مرگ ندانم‌گرا و مرگ ابهام‌گرا) مشخص شدند و نمایشنامه‌های بیشتر دینی و بیشتر غیردینی از هم متمایز گشتند. همچنین وجود تکرر و تنوع در دیدگاه‌های مصاحبه‌شونده‌گان در مورد مرگ و مردن، فردی شدن دین در بین تعدادی از آنها، تلفیقی شدن تفکرات و عدم وجود هماهنگی بین عقاید و باورها با رفتارها و شیوه زندگی برخی از آنها، از دیگر نتایج این تحقیق است. دادفر و همکاران (۱۳۹۵) بر این باور هستند که مدل ۸۸ به عنوان چارچوبی برای ارائه آموزش مرگ به متخصصان مراقبت‌های بهداشتی مانند مددکاران اجتماعی، پرستاران، پزشکان، متخصصان بالینی، روانشناسان، روانپزشکان تهیه شده است و از طریق بهبود آگاهی، دانش، نگرش و عمل در افراد می‌تواند رفتارهای مرتبط با

برخوردارند و داشتن فعالیت بدنی می‌تواند به ارائه عملکرد بهتر جسمانی و روانی از جانب آنان بیانجامد. پژوهش مجیدی و مرادی (۱۳۹۷) نشان داد آموزش مؤلفه‌های هوش معنوی باعث کاهش اضطراب مرگ سالمندان می‌شود.

همچنین آموزش مؤلفه‌های هوش معنوی باعث کاهش ابعاد (اضطراب مرگ اطرافیان و اضطراب دیدن اطرافیان در حال مرگ)، درسالمندان می‌شود. مطالعه احمدی فارسانی و همکاران (۱۳۹۸) نشان داد که نوجوانان مبتلا به سرطان نسبت به نوجوانان عادی نگرش منفی‌تری نسبت به مرگ دارند یا به عبارتی میزان ترس از مرگ و همچنین اجتناب از مرگ در نوجوانان مبتلا به سرطان از نوجوانان عادی بالاتر است. نتایج پژوهش احمدی فارسانی و حشمتی و هاشمی نصرت آباد (۱۳۹۸) نشان داد که سبک‌های دلبستگی به واسطه سرکوب‌گری عاطفی و حساسیت اضطرابی قادرند تغییرات نگرش به مرگ را در نوجوانان مبتلا به سرطان، به طور معنی‌داری تبیین کنند. از آنجا که افراد مبتلا به سرطان به نوعی همواره با مسئله مرگ مشغولیت ذهنی دارند، نقش متغیرهای سبک‌های دلبستگی به طور مستقیم و سرکوب‌گری عاطفی و حساسیت اضطرابی به عنوان متغیر میانجی در این نگرش مشخص شد. یافته‌های کلاگر و باقرپور (۱۳۹۸) نشان داد که میان نگرش به مرگ و مؤلفه‌های آن از جمله ترس از مرگ، اجتناب از مرگ، پذیرش خنثی، پذیرش گرایشی و پذیرش اجتنابی دانش‌آموزان بعد از آموزش با مدل تغییر مفهومی در دو گروه کنترل و آزمایش در مرحله پس‌آزمون تفاوت معناداری وجود دارد؛ بنابراین آموزش با مدل تغییر مفهومی بر نگرش به مرگ در دانش‌آموزان تأثیر معناداری داشته است.

۲. نگرش به مرگ از منظر اسلام (شیعه)

♦ مرور آثار یاد شده حاکی از آن است که در جامعه ایران تصور از مرگ و واکنش نسبت به آن، بطور قابل ملاحظه‌ای تحت تأثیر دو نهاد دین و پزشکی است. به همین جهت و از آن جا که دین و خصوصاً دین اسلام و مذهب شیعه دوازده امامی دیدگاه خاص و ویژه‌ای در نگرش به مرگ دارد در ادامه، این نوشتار به بررسی نگرش قرآن و امامان شیعه در این خصوص می‌پردازد.

یکی از متغیرهایی که به میزان زیادی از دین و مذهب فرد تأثیر می‌پذیرد، نگرش فرد نسبت به مرگ و پایان زندگی دنیوی است. مسأله مرگ یکی از موضوعات مورد بحث در همه ادیان الهی به‌ویژه دین اسلام بشمار می‌رود که در آن اعتقاد به معاد و زندگی بعد از مرگ یکی از اصول اساسی دین تلقی می‌شود. گرچه نام و یاد مرگ برای بسیاری هول‌انگیز و هراسناک است، ولی در جهان بینی اسلامی این موضوع چهره دیگری دارد، چرا که مرگ گذرگاهی است به جهان دیگر، و در حقیقت یک تولد ثانوی محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۱۷). قرآن مجید روی این مسأله بسیار تکیه کرده و با تعبیرات مختلفی حقیقت این رویداد مهم را که به هر حال برای تمام افراد بدون استثنا رخ می‌دهد، بیان کرده است.

قرآن مجید حقیقت مرگ را به عنوان «توفی» - قبض کردن و دریافت داشتن روح انسان به وسیله ذات پاک پروردگار، یا به تعبیر دیگر انتقال از عالمی حقیر و کوچک به جهانی بزرگ و والا- تفسیر کرده است. در آیه ۴۲ سوره زمر می‌فرماید: «خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند» «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا». سپس برای اینکه نمونه‌ای از مرگ را در زندگی این جهان ارائه دهد، می‌افزاید: و نیز ارواحی را که نمرده‌اند به هنگام خواب می‌گیرد

«وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا». سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آنها را صادر کرده نگه می‌دارد (و هرگز از خواب بیدار نمی‌شوند) و ارواح دیگری را (که هنوز باید زندگی این دنیا را ادامه دهند) باز می‌گرداند تا سرآمد معینی «فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى». و در این نشانه‌های روشنی است - از قانون مرگ و حیات و حقیقت این دو پدیده- برای کسانی که تفکر می‌کنند «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹: ۴۲۲).

قرآن از مرگ با تعبیر مختلفی یاد کرده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- **چشیدن:** كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...؛ هر جان‌داری (به ناچار) چشنده مرگ است (آل عمران: ۱۸۵).

- **توفی:** این تعبیر در مورد مرگ در حدود دوازده بار به کار رفته است که به معنای دریافت کامل است و از آنجا که خداوند دریافت کننده است، مرگ به معنای بازگشت به سوی خداوند خواهد بود.

- **آیاتی که از مرگ به رجوع و سیر به سوی خداوند تعبیر کرده است:** «إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»؛ در آن روز (روز مرگ) سوق و حرکت به سوی پروردگار توسط (از ملاقات برزخی، قیامت، حضور در محکمه، محاکمه تا بهشت یا جهنم) (قیامت: ۳۰) و نیز رک: فجر: ۲۷ و ۲۸ این آیات نیز گواه نابود نشدن انسان با مرگ است.

- تشبیه مرگ به خواب و استعمال توفی در مورد هر دو (زمر: ۴۲). گواه بر این حقیقت است که انسان هم‌چنان که با خواب، نیست و نابود نمی‌شود؛ با مرگ نیز از بین نمی‌رود. در سخنی از امام باقر علیه السلام آمده است: «مرگ، همان خوابی است که هر شب به سراغتان می‌آید؛ با این تفاوت که مدت‌ش طولانی است» (صدوق، ۱۳۷۹: ۲۸۹). زندگی انسان در این دنیا به یقین محدود بوده و هر حیاتی با مرگ همراه خواهد شد، در اینجا

نخستین سؤالی که پیش می‌آید این است که هدف از این حیات و مرگ چیست؟ قرآن مجید در آیات ۱-۲ سوره مبارکه ملک به این مطلب پرداخته، می‌فرماید: «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ»؛ زوال ناپذیر و پر برکت است کسی که حکومت جهان هستی به دست او است، و بر همه چیز قادر است همان کسی که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک بهتر عمل می‌کنید و او عزیز و غفور است. در اینجا نخست آفرینش مرگ و حیات را به عنوان نشانه‌ای از قدرت بی‌پایانش معرفی می‌کند، سپس می‌فرماید: هدف از این آفرینش آزمایش حسن عمل است، آزمایشی که به معنی پرورش انسان‌ها و هدایت آنها به سوی مسیر قرب پروردگار است. از این آیه چند امر استفاده می‌شود: مرگ و حیات هر دو مخلوق هستند، اگر مرگ به معنی فنا و نیستی مطلق بود مخلوق بودن آن معنی نداشت، این به خاطر آن است که مرگ انتقالی است از جهانی به جهان دیگر، و لذا یک امر وجودی است و قابل آفرینش. مرگ قبل از حیات است یا به خاطر اینکه اشاره به مرگ دنیا و حیات جهان آخرت است، یا اینکه مرگ اشاره به مرحله خاک بودن انسان و حیات آفرینش از خاک است، و یا هر دو.

دنیا به عنوان یک میدان آزمایش معرفی شده، میدانی برای آزمایش بهترین افراد از نظر عمل، و طبعاً کارت قبولی و نتیجه این آزمون در سرای دیگر آشکار می‌شود.

معیار ارزش انسان در پیشگاه خدا حسن عمل او است. بدیهی است اعمال نیکو از عقائد پاک، و قلب مؤمن، و نیت خالص، سر چشمه می‌گیرد، چرا که همیشه عمل، بازتابی است از این امور. شاید به همین دلیل در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم که در

تفسیر جمله «أَحْسَنُ عَمَلًا» فرمود: «أَتَمُّكُمْ عَقْلاً وَأَشَدُّكُمْ لَهِجَةً خَوْفاً وَ أَحْسَنُكُمْ فِيمَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ وَ نَهَى عَنْهُ نَظْراً، وَإِنْ كَانَ أَقْلُكُمْ تَطَوُّعاً»؛ منظور این است که کدام یک از شما از نظر عقل و خرد کاملتر، و از جهت خدا ترسی قویتر و دارای آگاهی فزونتر نسبت به اوامر و نواهی الهی هستید، هر چند اعمال مستحب شما کمتر باشد! (طبرسی، ۱۳۷۹ق، : ۳۲۲).

از آنجا که در این میدان آزمایش عظیم ممکن است انسان احساس تنهایی و ناتوانی کند، و یا بر اثر لغزش‌ها مأیوس گردد، در پایان آیه با توصیف خداوند به عزیز و غفور به این نگرانی‌ها پایان می‌دهد، و به انسان می‌گوید: ای انسان تو تنها نیستی، از عظمت آزمایش مترس، برخدا توکل کن، و اگر لغزشی از تو سرزد به دامن عفو و بخشش الهی پناه ببر.

یاد مرگ یکی از ملزومات زندگی مؤمنان است که در روایات، بسیار به آن توصیه شده است. یاد مرگ تأثیرات فراوانی بر زندگی انسان و برنامه‌ریزی‌های او دارد. قلب و دل انسان بر اثر اشتغال به امور دنیوی زنگار غفلت و بی‌خبری به خود می‌گیرد و یاد مرگ می‌تواند زداینده این آلودگی‌ها و روشنی بخش قلب و وجود آدمی باشد؛ همچنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در ضمن سؤالی به این موضوع اشاره فرمودند: «إِنَّ الْقُلُوبَ تَصْذَأُ كَمَا يَصْذَأُ الْحَدِيدُ. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا جَلَاؤُهَا قَالَ: قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ وَذِكْرُ الْمَوْتِ؛ همچنان که آهن زنگ می‌زند، این دلها نیز زنگار می‌بندد. عرض شد: ای رسول خدا! صیقل دادن آنها به چیست؟ فرمود: تلاوت قرآن و به یاد مرگ بودن» (متقی هندی، ۱۴۱۹ق، : ۵۴۹).

همیشه به یاد مرگ بودن، دارای اثرهای فراوانی است که در ادامه بعضی از مهم‌ترین این اثرها می‌آید: غفلت زدایی و آگاهی بخشی؛ به یاد مرگ که باشید می‌دانید که برای آخرت آفریده شده‌اید و فریب دنیا را نخواهید خورد. قلب انسان

بر اثر اشتغال به امور دنیوی دچار غفلت و بی‌خبری می‌شود و یاد مرگ این آلودگی‌ها را از بین می‌برد. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: ذِكْرُ الْمَوْتِ يُمِيتُ الشَّهَوَاتِ فِي النَّفْسِ، وَيَقْلَعُ مَنَابِتَ الْغَفْلَةِ، وَيُقَوِّي الْقَلْبَ بِمَوَاعِدِ اللَّهِ، وَيُرْقِي الطَّبِيعَ، وَيَكْبِسُ أَعْلَامَ الْهَوَى وَيُطْفِئُ نَارَ الْحَرَصِ، وَ يُخَفِّزُ الدُّنْيَا؛ یاد مرگ، خواهش‌های نفس را می‌میراند و رویشگاه‌های غفلت را ریشه کن می‌کند و دل را با وعده‌های خدا نیرو می‌بخشد و طبع را نازک می‌سازد و پرچم‌های هوس را درهم می‌شکند و آتش حرص را خاموش می‌سازد و دنیا را در نظر کوچک می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۱۳۳، ۳۲۲).

زهد و بی‌رغبتی به دنیا؛ وقتی از یاد مرگ غافل بشوید دنیا در نظرتان زیبا و با ارزش جلوه می‌کند و شیفته آن می‌شوید به طوری که عقل شما از درک حقایقی چون مرگ ناتوان می‌شود. در حالی که وقتی به یاد مرگ باشید دیدگاهتان نسبت به دنیا عوض می‌شود و به مقدار کمی از آن راضی می‌شوید. با یاد مرگ، به تدریج دیدگاه انسان نسبت به دنیا تغییر می‌کند؛ به طوری که به مقدار اندکی از آن راضی می‌گردد. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید: «مَنْ أَكْثَرَ ذِكْرَ الْمَوْتِ رَضِيَ مِنَ الدُّنْيَا بِإِسِيرٍ؛ کسی که بسیار یاد مرگ کند، به مقدار کمی از دنیا راضی می‌شود» (نهج البلاغه، حکمت ۳۴۹). همچنین، با کسب زهد که در اثر یاد مرگ پدید می‌آید تحمل سختیها و مشکلات دنیا برای او دشوار نمی‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ زَهَدَ فِي الدُّنْيَا هَانَتْ عَلَيْهِ الْمَصِيبَاتُ؛ هر که دل از دنیا برکند، مصیبت‌های آن بر او آسان می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶: ۳۱۵).

کوتاه‌سی آرزو و از بین رفتن زیاده‌خواهی؛ وقتی که مرگ را فراموش کرده باشید آرزوی دست‌یابی به آن چیزی را دارید که هنوز به دست نیآورده‌اید در حالی که هر لحظه ممکن است مرگ به سراغتان بیاید و دست شما را

از دنیا کوتاه کند. به یاد مرگ که باشید آرزوهای شما کوتاه مدت می‌شود و می‌توانید برای زندگی اخروی‌تان برنامه‌ریزی کنید.

یکی از مهمترین مسائل در مورد مرگ، چگونگی روبرو شدن با آن و به استقبال مرگ رفتن است. حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: **الْمَيِّتَةُ وَلَا الدَّيْنَةَ وَالتَّقْلِيلَ وَلَا التَّوَسُّلَ؛** مرگ آری اما پستی و خواری هرگز، به اندک ساختن آری اما دست سوی این و آن دراز کردن هرگز (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۱). و امام حسین علیه السلام می‌فرمایند: **مَا أَهْوَنَ الْمَوْتُ عَلَى سَبِيلِ نَيْلِ الْعِزِّ وَإِحْيَاءِ الْحَقِّ، لَيْسَ الْمَوْتُ فِي سَبِيلِ الْعِزِّ إِلَّا حَيَاةٌ خَالِدَةٌ وَلَيْسَتْ الْحَيَاةُ مَعَ الذَّلِّ إِلَّا الْمَوْتُ الَّذِي لَا حَيَاةَ مَعَهُ؛** چه آسان است مرگی که در راه رسیدن به عزّت و احیای حق باشد، مرگ عزتمندانه جز زندگی جاوید و زندگی ذلیلانه جز مرگ همیشگی نیست (شوشتری، ۱۴۰۹، ج ۱۱: ۶۰۱).

از مجموع آیات و روایات ذکر شده، نگرش اسلام و به ویژه شیعه بر مسأله مرگ به خوبی روشن می‌شود. اسلام ضمن پذیرش حقیقت و واقعیت مرگ نه تنها سفارش به فراموشی آن نمی‌کند بلکه همواره براین نکته تأکید دارد که انسان باید همیشه به یاد مرگ باشد زیرا یاد مرگ سبب می‌شود تا انسان در هدف متعالی خود که قرب الهی است پیشرفت قابل توجهی داشته باشد و در مقابل فراموشی یاد مرگ سبب غفلت و دور شدن از هدفش می‌شود. قابل توجه اینکه اسلام در تمام این موارد، روی آثار تربیتی مرگ تکیه کرده است چرا که اسلام یک مکتب کامل تربیتی است، و به هنگام ذکر اصول و فروع دین و مسائل اجتماعی و تاریخی و غیر آن، همه جا به بعد تربیتی آن اهمیت ویژه‌ای داده است، یعنی واقعیت‌ها را به وضوح مطرح می‌کند، و از آن برای کنترل نفس سرکش و دعوت به سوی تقوی و پرهیزکاری و پیمودن مسیر قرب خدا با ظرافت و دقت خاصی بهره می‌گیرد.

نتایج

❖ ۱. نقاط مشترک نگرش روانشناختی به مرگ و نگرش اسلام به مرگ

نقاط مشترک زیادی بین نگرش روانشناختی به مرگ و نگرش اسلام به مرگ وجود دارد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

ترس از مرگ، ترسی طبیعی است. مرگ حقیقتی شگفت‌انگیز و ناشناخته است.

نگاه مذهبی در کاهش اضطراب مرگ تأثیرگذار است (برخی از روان‌شناسان).

می‌توان با آموزش، نگرش به مرگ را تغییر داد.

انکار مرگ راه گریز از اضطراب مرگ نیست (برخی از روان‌شناسان).

۲. تفاوت اساسی دیدگاه اسلام (شیعه) با دیدگاه روانشناختی در نگرش به مرگ

تفاوت اساسی دیدگاه اسلام (شیعه) با دیدگاه روانشناختی توجه به بعد تربیتی مرگ است؛ اسلام حقیقت مرگ را می‌پذیرد البته نه پذیرش منفعلانه و خنثی تا در نهایت به مرگ با وقار یا اتانازی رسیده و برای کاهش اضطراب مرگ ترس از مرگ به تجویز خودکشی یا دیگرکشی البته با ظاهری زیبا رضایت دهد؛ بلکه نگرش اسلام درباره مرگ، پذیرش فعالانه و به جنب و جوش درآورنده است. پذیرشی که سبب حرکت و تلاش بیشتر در راستای هدف اساسی خود انسان است. پذیرشی که حتی مرگ را هم لذت بخش می‌کند به گونه‌ای که نه تنها ترسی از مرگ ندارد بلکه به استقبال آن می‌رود.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه (۱۴۱۴ ه.ق). گردآورنده: شریف الرضی، محمدبن حسین، محقق: صالح، صبحی، قم: مؤسسه دارالهجره.
۳. آقابابایی، ناصر (۱۳۹۰). سنجش نگرش به اتانازی. مجله اخلاق و تاریخ
- پزشکی، (۱۱۵)، ص ۵۹-۷۰
۴. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). شرح آقا جمال الدین خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم ج ۶، تصحیح و تعلیقه: محدث، جلال الدین، شارح: آقا جمال خوانساری، محمدبن الحسین، تهران: دانشگاه تهران.
۵. احمدی فارسانی، مجتبی، حشمتی، رسول، هاشمی نصرت آباد، تورج، رضازاده، شهره (۱۳۹۸). مقایسه نگرش به مرگ و حساسیت اضطرابی در نوجوانان مبتلا به سرطان و نوجوانان سالم. نشریه مراقبت سرطان، ۱(۳)، ص ۲۹-۳۷.
۶. احمدی فارسانی، مجتبی، حشمتی، رسول، هاشمی نصرت آباد، تورج (۱۳۹۸). الگوی ساختاری نگرش به مرگ بر اساس سبک‌های دلبستگی در نوجوانان مبتلا به سرطان: نقش میانجی سرکوب‌گری و حساسیت اضطرابی. مجله روان پزشکی و روان شناسی بالینی ایران، ۲۵ (۳)، ص ۳۰۸-۳۲۶.
۷. اسکندری دامنه، حمیدرضا، پورمحمدی، علی (۱۳۹۶). بررسی نسبت و تلازم میان مرگ، جاودانگی و معنای زندگی. دوفصل‌نامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین، ۲(۴)، ص ۲۹-۵۰.
۸. اسماعیل پور، ابولقاسم (۱۳۹۱). اسطوره بیان نمادین، ج ۹، تهران: سروش.
۹. اصفهانی، جعفر، برنجکار، رضا (۱۳۹۱). مبانی و لوازم دیدگاه علامه مجلسی درباره حیات پس از مرگ. پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)، ۱۰(۲)، ص ۹۱-۱۱۲.
۱۰. افلاطون (۱۳۸۰). دورد آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی ج ۱، چاپ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۱. الیاس، نوربرت (۱۳۸۴). تنهایی دم مرگ، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی، تهران: گام نو.
۱۲. بتلاب اکبرآبادی، محسن، برسم، معصومه (۱۳۹۵). مرگ به مثابه تشرف (نوزایی) (نگرش اسطوره‌ای به آیین‌های مرگ در حوزه تمدنی هلیل رود). مجله مطالعات ایرانی، ۱۵(۲۹).
۱۳. پورغلامی، معصومه (۱۳۹۰). رابطه بین کیفیت زندگی و نگرش نسبت به مرگ در سالمندان عضو کانون

جهان‌دیدگان شهر شیراز. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی. دانشگاه آزاد اسلامی مرودشت.

۱۴. تابعی، ملیحه، یوسفی، علی، صدیق اورعی، غلامرضا (۱۳۹۶). پدیدارشناسی تجربی واکنش به مرگ. راهبرد فرهنگ، شماره ۴۰، صص ۷۱-۹۴.

۱۵. جواهری، فاطمه، یزدانی، مرجانه (۱۳۹۵). نگرش به مرگ نمونه ای منتخب از سالمندان شهر تهران؛ مجله مطالعات اجتماعی ایران، ۱۰ (۳ و ۲)، صص ۷۷-۱۰۱.

۱۶. حاجی‌عزیزی، امیرحسین، بهمنی، بهناز، مهدی، نفیسه، منطری توکلی، وحید، برشان، ادیبه (۱۳۹۶). اثربخشی معنادرمانی گروهی بر اضطراب مرگ و امید به زندگی سالمندان مقیم مراکز شبانه‌روزی شهر کرمان. مجله سالمند، ۱۲ (۲)، صص ۲۲-۲۳.

۱۷. جنتی، حمید، حکمتی‌پور، نفیسه، نصرآبادی، طاهره، حسینی، سهیلا (۱۳۹۴). نگرش پرستاران نسبت به مرگ. مجله سلامت و مراقبت، ۱۷ (۲)، صص ۱۴۶ تا ۱۵۳.

۱۸. حسین آبادی، زهرا (۱۳۹۴). بررسی اسطوره‌های مرگ در بینش هندی، فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۷ (۲۳)، صص ۲۵-۴۲.

۱۹. خدابخشی کولایی، آناهیتا، فروزان، آقا فاضل (۱۳۹۷). مقایسه احساس تنهایی و اضطراب مرگ در سالمندان مرد فعال و غیرفعال مقیم در آسایشگاه‌های سالمندان شهر یزد. فصلنامه پرستاری گروه‌های آسیب پذیر دانشکده پرستاری و مامایی دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی بوشهر، ۵ (۱۶)، صص ۱-۱۵.

۲۰. خسروی، زهره (۱۳۶۷). روانشناسی مرگ (بررسی عوامل مؤثر در مواجهه با مرگ در نمونه سالم و

بیمار) پایان‌نامه کارشناسی ارشد در روانشناسی بالینی، گروه علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.

۲۲. دادفر، محبوبه، لستر، دیوید، اصغر نژاد فرید، علی اصغر، عاطف وحید، محمد کاظم، بیرشک، بهروز (۱۳۹۶). مدل مفهومی ۸۸ برای آموزش مرگ.

شفای خاتم، ۵ (۴)، صص ۹۸-۱۰۹.

۲۳. راستگو، رضا (۱۳۸۸). بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر نگرش به مرگ در میان شهروندان تهرانی،

۲۴. دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی تهران.

۲۵. رضایی، مهدی (۱۳۸۴). آفرینش و مرگ در اساطیر، چ ۴، تهران: اساطیر.

۲۶. سادوک، بنیامین، سادوک، ویرجینیا ۲۰۰۳ خلاصه روانپزشکی، ترجمه نصرت اله پورافکاری، ۱۳۸۲، تهران: انتشارات شهراب.

۲۷. سلیمی بجستانی، حسین، وجدانی همت، مهدی (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در روان‌شناسی وجودی و دیدگاه قرآنی علامه طباطبائی. پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۶ (۲۲).

۲۸. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹). احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۱۱، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

۲۹. صدری دمیرچی، اسماعیل، رضائی، شکوفه (۱۳۹۵). اثربخشی درمان وجودی بر احساس تنهایی و اضطراب مرگ در سالمندان. مجله روان‌شناسی پیری، ۱۲ (۱)، صص ۱۲-۳۰.

۳۰. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹ق). معانی الاخبار، قم: جامعه مدرسین.

۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق). مجمع البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۲. قائمی، فاطمه (۱۳۹۲). ساخت، رواسازی و اعتباریابی مقیاس نگرش نسبت عوامل مؤثر بر پیوند عضو در ایران. فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی، ۴ (۱۱)، صص ۹۷-۱۰۸.

۳۳. قانع‌ی راد، سید محمد امین، کریمی، مرتضی (۱۳۸۹). نمایشنامه فرهنگی مرگ و مردن (مورد

۳۴. مطالعه: بیماران سرطانی بیمارستان امام خمینی). فصلنامه انجمن مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۵، صص ۷۴-۵۱

۳۵. قربانی، الهه، سعادت‌مند، سعید، سپهریان آذر، فیروزه، اسدینا، سعید، فیضی‌پور، هابیده (۱۳۹۲). رابطه امید، اضطراب مرگ با سلامت روان در دانشجویان دانشگاه ارومیه. مجله پزشکی ارومیه، ۲۴ (۸)، صص ۶۰۷-۶۱۶.

۳۶. کارادک، ونسان (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی پیری و پیرشدگی، سوسن

کباری، تهران: جامعه‌شناسان.

۳۷. کلاگر، یگانه، باقرپور، معصومه (۱۳۹۸). تأثیر آموزش با مدل تغییر مفهومی بر نگرش به مرگ در دانش‌آموزان دختر پایه دهم دوره متوسطه. فصل‌نامه مسایل کاربردی تعلیم و تربیت اسلامی، ۴ (۳)، صص ۱۷۹-۱۹۴.

۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۵۱۴۰ق). الکافی ج ۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی ج ۸، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۴۰. لاریجانی، باقر، میسر، مینا، تیرگر، سمانه، زاهدی انارکی، فرزانه، تیرگر، سوده، شریعتی، فریده، کریمی، بنفشه، میرزایی (لطیفی‌آذر)، فاطمه (۱۳۹۳). جستار در برخی از مؤلفه‌های «مفهوم‌شناسی مرگ» در قرآن کریم. مجله ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، ۷ (۵)، صص ۱۷-۳۵.

۴۲. لطیفی، عبدالحسین (۱۳۹۳). آداب و شعائر مربوط به مرگ در دین هندوی، فصلنامه مطالعات شبه‌قاره، ۶ (۱۹)، صص ۸۵-۱۰۶.

۴۳. متقی هندی، علی بن حسام (۱۴۱۹ق). کنز العمال، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴۴. مجیدی، عارف، مرادی، امید (۱۳۹۷). بررسی تأثیر آموزش مؤلفه‌های هوش معنوی بر میزان اضطراب مرگ در سالمندان. مجله سالمند، ۱۳ (۱)، صص ۱۱۰-۱۲۲.

۴۵. مجلسی، محمد باقر (۵۱۴۰ق). بحار الأنوار ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، ج ۶۵، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء،

۴۷. مرشدی لهوسی، سید علی‌داد (۱۳۹۲). رابطه بین طرحواره‌های شناختی ناسازگار و عملکرد خانواده با نگرش نسبت به مرگ در افراد وابسته به مواد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی. دانشگاه آزاد اسلامی مرودشت.

۴۸. مزینانی شریعتی، سارا، تسلیمی تهرانی، رضا (۱۳۹۵). نسبت مرگ و دین در نمایشنامه‌های فرهنگی مرگ و مردن در بین نمونه‌ای از ساکنین شهر تهران. فصل‌نامه تحقیقات فرهنگی

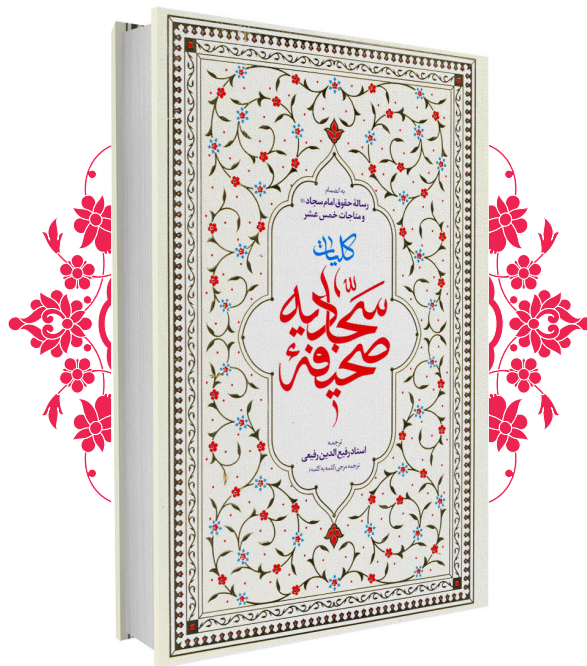
70. Norenzayan, A. & Heine, S. J. (2005). (Psychological universals: What are they and how can we know?). *Psychological Bulletin*, 131(5), 763-784.
71. Peach Filiz, Death (2008), 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy, Edinburgh University Press Ltd 22 George Square, Edinburgh.
72. Pyne, D. A. (2010). (A model of religion and death). *The Journal of Socio-Economics*, 39 (1), 46-54.
73. Robbins, R. A. (1990-91). (Bugen's coping with Death Scale: Reliability and further validation). *Journal of Death & Dying*, 22, 287-299.
74. Robinson, P. J. & Wood, K. (1984). Fear of death and physical illness: A personal construct approach. In F. Epting & R. A. Neimeyer (Eds.), *Personal meanings of death* (pp. 127-142). Washington, DC: Hemisphere.
75. Sadock, B. J., & Sadock, V. A. (Eds.). (2007). *Kaplan & Sadock's Synopsis of Psychiatry*. Lippincott Wilkins: Wolters Kluwer
76. Thorson, J. A. & Powell, F. C. (2000). Death anxiety in younger and older adults. In A. Tomer (Ed.), *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications* (pp. 123-136). Philadelphia, PA: Brunner-Routledge.
77. Thorson, J. A., Powell, F. C. & Samuel, V. T. (1998). (Age differences in death anxiety among African-American women). *Psychological Reports*, 83, 1173-1174.
78. Viney, L. L. (1984). Concerns about death among severely ill people. In F. R. Epting & R. A. Neimeyer (Eds.), *Personal meanings of death: Applications of personal construct theory to clinical practice* (pp. 143-157). Washington, DC: Hemisphere.
79. Wong, P. T. P., Reker, G. T. & Gesser, G. (1994). Death attitude profile- Revised: A multidimensional measure of attitudes toward death. In R. A. Neimeyer (Ed.), *Death anxiety handbook: Research, instrumentation, and application* (pp. 121-148). Philadelphia, PA: Taylor & Francis.
- Use of Death-Related Memories, *Death Studies*, No. 32, p. 524-549.
60. Carr Deborah (2007) *Death & Dying*, in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Edited by: George Ritzer, Vol. 3, United States of America: Blackwell Pub.
61. Chuin, L. C & Y. C., Choo (2008), Age, Gender and religiosity as related to death anxiety, *Sunway Academic Journal* 6, Number 5, P. 1-16
62. Cicirelli, V. G. (2000). (Older adult's ethnicity, fear of death, and end-of-life decisions). In A. Tomer (Ed.), *Death attitudes and the older adult: Theories, concepts, and applications* (pp. 175-191).
63. Daaleman Timothy P. and Debra Dobbs (2010) *Religiosity, Spirituality, and Death Attitudes in Chronically Ill Older Adults*, *Research on Aging*, Vol. 32, No. 2, p. 224-243
64. Haddadi Koohsar, A. A. & Ghobary Bonab, B. (2011). (Relation among quality of image of God with somatization and phobic anxiety in college students). *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, 29, 218 - 222.
65. Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, J. Macquarrie and E. Robinson (trs) Blackwell.
66. Hill, P. C. & Pargament, K. I. (2003). (Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research). *American Psychologist*, 58(1), 64-74.
67. Kureshi, A. & Husain, A. (1981). (Death anxiety and dominance among Indian and Palestinian students: A cross-cultural comparison). *Japanese Psychological Research*, 23(2), 55-60.
68. Leming Michael, George E. Dickinson (2007) *Understanding Dying, Death, & Bereavement*, United States of America: Thomson Wadsworth Company.
69. Neimeyer, R. A. & Van Brunt, D. (1995). *Death anxiety*. In H. Wass & R. A. Neimeyer (Eds.), *Dying: Facing the facts* (3rd Ed.). Washington, DC: Taylor & Francis.
- ایران، (۲)۹، ص ۹۱-۱۱۷.
۴۹. معتمدی، غلامحسین (۱۳۸۶). انسان و مرگ، تهران: مرکز.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹). پیام قرآن، ج ۵، چاپ هشتم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۱. منصور نژاد، زهرا؛ کجیاف، محمدباقر؛ کیانی، فریبا، پورسید، سیدرضا (۱۳۹۰). بررسی رابطه بین جهتگیری مذهبی و جنسیت با اضطراب مرگ در بین دانشجویان. *فصلنامه یافته‌های نو در روانشناسی*، (۲)۱، صفحه ۱۳۳-۱۴۱.
۵۲. می، تاد (۱۳۹۲). مرگ، رضا علیزاده، تهران: نشرگمان.
۵۳. وجودی، بابک، عطارد، نسترن، بشرپور، سجاد (۱۳۹۳). ارتباط جهتگیری مذهبی و نگرش نسبت به مرگ با کیفیت زندگی و علائم سازی در زنان جسمانی. *فصلنامه علمی- پژوهشی روان‌شناسی سلامت*، (۲)۳، ص ۸۰-۹۷.
۵۴. هاشمی رزینی، هادی، باحشمت جویباری، شهاب، رامشینی، مریم (۱۳۹۶). بررسی ارتباط راهبردهای مقابله و منبع کنترل با اضطراب مرگ در سالمندان. *مجله سالمند*، (۲)۱۲، ص ۲۴۱-۲۳۲.
۵۵. همایی، عباس، فرضی، مریم (۱۳۹۴). مرگ، توفی و عالم پس از مرگ در مقارنه قرآن و عهدین. *پژوهش دینی*، شماره ۳۱.
56. Amy Hui-Mei Huang Lin (2003) Factors Related to Attitudes toward Death Among American and Chinese Older Adults, *OMEGA--Journal of Death and Dying: Volume 47, NO. 1, p: 157-170*.
57. Ardel, M. (2003). (Effects of Religion and Purpose in Life on Elders' Subjective Well-Being and Attitudes toward Death). *Journal of Religious Gerontology*, 14(4), 125-129.
58. Ardel, M. & Koenig, C. (2006). (The role of religious for hospice patients and relatively healthy older adults). *Research on Aging*, 28(2), 184-215.
59. Bluck Susan, Judith Dirk, Mich. Markay, Ashley Hux (2008) *Life Experience Death, Relation to Death Attitudes and to the*

مقدمه

❖ یکی از مهم‌ترین آموزه‌های تربیتی مکتب حیات‌بخش اسلام دعا و نیایش است. دعا و نیایش با پروردگار، یکی از حقیقت‌های سازنده جنبه‌های مثبت آدمی و از اساسی‌ترین علل رشد و تعالی انسان می‌باشد. دعا، همان درخواست کمک از قدرت برتر و بالاتر است که اثرات عالی و بسیار عمیقی در زندگی ما به همراه دارد. برقراری ارتباط با این منبع قدرت، امید و سلامت روان و سلامتی عاطفی را تضمین می‌کند. از شاخصه‌های مهم سلامت روان در انسان، میزان و نحوه ارتباط صحیح با چهار عامل محرک و حرکت آفرین است که ایجاد خلل ارتباطی با هر یک از این چهار عامل، حیات انسانی و سلامت روان او را به خطر می‌اندازد. (۱) ارتباط با خدا؛ (۲) ارتباط با دیگران؛ (۳) ارتباط با طبیعت؛ (۴) ارتباط انسان با خویشتن خویش. ارتباط با خدا، اضطراب‌ها و نگرانی‌های فردی را کاهش داده و باعث افزایش بردباری و صبر در انسان می‌شود. همچنین قدرت روحی انسان در مقابله با ناگواری‌ها و ایجاد ارتباط منطقی جهت حل مشکلات را در او ایجاد می‌نماید. به تبع ایجاد ارتباط صحیح با خدا، ارتباط با دیگران، طبیعت و ارتباط فرد با خودش نیز جهت دار و منطقی می‌گردد. از میان طرق گوناگون ارتباط با خدا، دعا دارای نقش گسترده‌ای در سلامت روان است، تا جایی که می‌توان گفت انسان بدون پیوستن به محضر ربوبی پروردگار، همواره خود را در پهنه وسیعی از بی‌هویتی تنها می‌بیند. دعا، پیوستن روح ملکوتی انسان به سرچشمه کمال مطلق است، چرا که همه‌ی انسانها به طور فطری در پی کمال مطلق می‌باشند، اگرچه در مصداق به خطا می‌روند؛ اما تا رسیدن به کمال مطلق آرام و قرار ندارند.

۱. دعا در لغت و در اصطلاح

❖ دعا به معنای خواندن و حاجت خواستن و استتمدا



تحلیل نحوه تأثیر دعا بر سلامت روان با تأکید بر دعا‌های صحیفه سجاده

نویسنده: علی طحانی

❖ چکیده: در عصر حاضر گرایش به مادیات انسان را در معرض اضطراب‌ها و بیماری‌های مختلف روانی قرار می‌دهد. زمانی که نگرانی و اضطراب به اوج خود می‌رسد و هیجان‌های درونی طوفانی برپا می‌کنند، دانش روانشناسی از آرام کردن انسان عاجز می‌شود. قدرت نیرومند ایمان به کمک آمده و روح را به ساحل امن آرامش می‌رساند. هدف این تحقیق پاسخ به این پرسش است که دعا، از دیدگاه صحیفه سجاده، چه تأثیری در سلامت روان انسان دارد؟ به عنوان یافته یک تحقیق می‌توان گفت: از یک شخصیت بهنجار با دعا سطح بهداشت روانی را ارتقا می‌دهد. دعا با ارتقای سلامت جسم، شکرگزاری، مثبت اندیشی، متعادل‌سازی واکنش‌ها، کاهش افسردگی، اقرار به گناه و عذرخواهی، میانه‌روی در امور و افزایش عزت نفس باعث ارتقای بهداشت روانی در فرد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: امام سجاده عليه السلام، صحیفه سجاده، دعا، بهداشت روان.

طلبیدن است و گاهی مطلق خواندن، از آن منظور است. (قرشی، ۱۳۸۶: ۵۶۰) و در اصطلاح دعا به معنای خواندن خدا، مخاطب قرار دادن و صدازدن توأم با تضرع و اظهار درماندگی است. دعا همان خواست قلبی است که در زبان جاری می‌شود و در واقع رفتاری است که طی آن فرد مستقیماً با خداوند ارتباط برقرار کرده و به راز و نیاز می‌پردازد. خداوند متعال در آیه ۱۸۶ سوره مبارکه بقره می‌فرماید: **وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**؛ و هنگامی که بندگان من، از تو درباره من سؤال کنند، (بگو:) من نزدیکم! دعای دعاکننده را، به هنگامی که مرا می‌خواند، پاسخ می‌گویم! پس باید دعوت مرا بپذیرند، و به من ایمان بیاورند، تا راه یابند (و به مقصد برسند).

۲- تعریف بهداشت روانی

♦♦ دو تعریف بهداشت روانی مورد توجه دانشمندان عبارتند از:
الف- بهداشت روانی، رشته‌ای تخصصی از بهداشت عمومی است که در زمینه کاستن بیماری‌های روانی در یک اجتماع

فعالیت می‌نماید و به بررسی انواع مختلف اختلالات روانی و عوامل مؤثری که در بروز آنها نقش دارند، می‌پردازد. در این تعریف شناخت علل اختلالات روانی قدم اول برنامه‌ریزی است. پس از شناخت علت‌های به وجود آورنده اختلالات روانی، وظیفه دست‌اندرکاران این رشته، مطالعه راه‌های از بین بردن علت‌های مزبور و یا غلبه بر آنها است.

با توجه به اینکه در بروز اختلالات روانی مجموعه عوامل زیستی، روانی و اجتماعی دخالت دارند، روش‌های پیشگیری از این اختلالات نیز چند بُعدی هستند و باید در ابعاد زیستی، روانی و اجتماعی مورد توجه قرار گیرند.

ب- بهداشت روانی به معنای سلامت فکر است و منظور نشان دادن وضع مثبت و سلامت روانی است که خود می‌تواند نسبت به ایجاد سیستم باارزشی در مورد ایجاد تحرک و پیشرفت و تکامل در حد فردی، ملی و بین‌المللی کمک نماید. زیرا وقتی سلامت روانی شناخته شد، نسبت به دستیابی به آن اقدام می‌شود و راه برای تکامل فردی و اجتماعی بازمی‌گردد. (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۴)

۳- نقش دعا در بهداشت روانی

♦♦ دعا، نیایش با خدا، یکی از حقایق بسیار پرمعنا و سازنده جنبه‌های مثبت انسانی و از اساسی‌ترین عوامل رشد و تعالی انسان است. در دعا و نیایش، روح به منظور تقرب به درگاه پروردگار، به سوی مبدأ جهان هستی می‌گراید و در این گرایش، موقعیت اصلی خویش و سرمایه‌های گران‌بهای خود را درک می‌کند و این‌گونه، از اسارت چنگ ناامیدی رهایی می‌یابد. کسی که از حجاب عالم طبیعت بگذرد و به عالم حق و حقیقت پا بگذارد، موجودی روحانی خواهد شد. این رابطه مستقیم دعا و نیایش با سلامت روان برهمگان آشکار شده است. روان‌شناسی دینی، شواهد تجربی فراوانی را در این راستا دارد. در اینجا پاسخ خواهیم داد که دعا بر دو مفهوم بهداشت روانی، یعنی بر سلامت و تکامل روانی و پیشگیری از بیماری‌های روانی چه تأثیری دارد؟ بهترین شیوه برای بررسی نقش دعا در سلامت روان این است که کنش و کارکرد دعا را از نظر روان‌شناختی به مقولاتی تقسیم کنیم؛ آنگاه در هر مقوله به بررسی شواهد تجربی آن بپردازیم تا نتیجه‌گیری از آن آسان شود.



دیاگرام ۱: دیاگرام چگونگی تأثیر دعا بر بهداشت روانی

۳-۱ ارتقای سلامت جسم

♦ متخصصان این حوزه تأیید کرده‌اند که آموزش‌های دینی، عواطف مثبتی تولید می‌کنند؛ این عواطف از طریق دستگاه عصبی خودمختار سبب عملکرد مطلوب دستگاه‌های فیزیولوژیک از قبیل دستگاه‌های قلبی عروقی، گوارش و سیستم ایمنی می‌گردد.

♦ مسئله این است که چگونه آموزه‌های صحیفه سجاده، سبب ارتقای سلامت جسم می‌شود؟ پاسخ این پرسش در «رفتارهای بهداشتی» نهفته است؛ به عبارت دیگر آموزه‌های دینی مشوق رفتارهای بهداشتی است و این رفتارها عبارت‌اند از: اجتناب از پرخوری، روزه‌داری و سحرخیزی است.



دی‌گرام ۲: چگونگی تغییرات فیزیولوژیکی مبتنی بر آموزه‌های صحیفه سجاده

الف- اجتناب از پرخوری

♦ از اموری که در مسیر رفتار بهداشتی رعایت آن لازم بوده، اجتناب از پرخوری است که از توصیه‌های مؤکد قرآنی و روایی است؛ چنانچه خداوند متعال در آیه ۳۱ از سوره مبارکه اعراف می‌فرماید: **كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا**، بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید. امام سجاد علیه السلام نیز در آموزه‌های خود این امر را متذکر شده‌اند که به ذکر نمونه‌ای از آن اشاره می‌شود. در دعای هشتم می‌خوانیم: **وَ نَعُوْذُ بِكَ مِنْ تَنَاوُلِ الْاِسْرَافِ**، و من فُقدانِ الْكَفَافِ و پناه می‌بریم به تو از آنکه به اسراف

مال پردازیم و روزی کافی به دست نیاوریم.

با توجه و تدبیر در عبارات فوق باید گفت: یکی از مصادیق اسراف که امام علیه السلام آن را کلی ذکر فرموده‌اند، اسراف در غذا خوردن است. ایشان آن را مذموم دانسته و برای غلبه بر این امر ناپسند از خداوند یاری طلب کرده‌اند.

ب- روزه‌داری

♦ تأثیر روزه‌داری در بهداشت جسم ثابت شده است و یکی از آموزه‌های دینی است که امروزه در مسیر رفتار بهداشتی، به آن توجه خاصی می‌شود. دکتر «فریتس بکر» می‌گوید: «مطمئن‌ترین، بی‌ضررترین و بی‌خطرترین روش درمانی، روزه درمانی است و هیچ روشی را نمی‌توان با آن مقایسه نمود، به نظر من و دکتر شلتون روزه درمانی بهترین روش برای درمان بیماری‌های معده، روده و سلسله اعصاب است. به وسیله روزه درمانی می‌توان از شُرَائِدات جمع شده در بدن راحت شد و به کل ارگان‌های بدن این امکان را داد که اعمال حیاتی خود را دوباره مرتب و منظم نماید. روزه یک عمل جراحی بدون چاقو است». (شلتون، ۱۹۳۸: ۱۹) در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌خوانیم: **صُومُوا تَصِحُّوْا**؛ روزه بگیرید تا تن درست بمانید. (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ۱: ۳۴۲)، این وظیفه دینی از منظر امام سجاد علیه السلام امری مهم و قابل توجه است، تا آنجا که امام علیه السلام یکی از دعا‌های خود را به این موضوع اختصاص داده است و در سایر ادعیه نیز به آن اشاره شده است.

حضرت در دعای چهل و چهارم، برای ورود به ماه رمضان، بیست بند از سخنان گهربارشان را به این امر اختصاص و برای وداع با این ماه برکت در دعای چهل و پنجم، پنجاه‌وشش بند به روزه‌داری اختصاص و در نهایت در دعای چهل و ششم که مربوط به عید فطر است، بیست‌وشش بند

عبارات و مفاهیم گهربارشان را به این امر اختصاص داده‌اند.

بندهای مربوط به روزه‌داری	دعا
۲۰	چهل و چهارم
۵۶	چهل و پنجم
۲۶	چهل و ششم

جدول ۱: تحلیل بندهای مربوط به روزه‌داری

ج- سحرخیزی

♦ از دیگر اموری که در مسیر رفتار بهداشتی برای ارتقای سطح سلامت، موردنظر دانشمندان است، سحرخیزی است. (مرعشی ۱۳۷۸: ۷۳) سحرخیزی الگوی دینی است و هر فرد مسلمان هر روز صبح برای ادای نماز برمی‌خیزد. این الگوی دینی از لحاظ جسمی و روانی فواید بسیاری دارد، در این زمینه دانشمندان در چند دهه اخیر به نتایج مهمی دست‌یافته‌اند. بخشی از خواب انسان، که خواب با حرکات سریع چشم نامیده می‌شود، بعد از حدود ۴۵ دقیقه از خواب شروع شده و به مدت ۱۰ الی ۱۵ دقیقه ادامه دارد. مرحله خواب با حرکات سریع چشم، پس از ۱۵ دقیقه به پایان می‌رسد. دوباره خواب طبیعی ادامه می‌یابد. کل دوران خواب با حرکات سریع چشم، در طول یک خواب ۸ ساعتی حدود ۹۰ دقیقه به طول می‌انجامد و قسمتی اعظم آن در ساعات نزدیک به صبح اتفاق می‌افتد. امروزه در دانش پزشکی به اثبات رسیده در بیماری افسردگی، یکی از امور مهم افزایش یافتن خواب با حرکات سریع چشم نسبت به خواب متعارف است. از این جهت یک مبنای مهم در تولید "SSRI" ها بوده است که کاهش‌دهنده خواب

۱. مهارکننده‌های بازجذب سروتونین با نام مخفف اس‌اس‌آی‌ها، دسته‌ای از داروهای ضد افسردگی هستند که برای درمان افسردگی و برخی از انواع اختلالات اضطرابی و اختلالات شخصیتی کاربرد دارند.

با حرکات سریع چشم است. علاوه بر آن یک روش درمان دیگر برای بیماران افسرده بیدار نگه داشتن آنها در سحر برای کاهش میزان خواب با حرکات سریع چشم است. زیرا بخش بزرگی از خواب با حرکات سریع چشم در صبح به وقوع می پیوندد و اگر شخص خودش را ملزم به بیداری صبح کند، در حقیقت جلوی ورود خود به مرحله قابل توجهی از خواب با حرکات سریع چشم را گرفته است. از این جهت می توان به این نتیجه رسید که بیداری صبحگاهی برای نماز خود به تنهایی می تواند به عنوان واکنشی در پیشگیری از افسردگی و حتی دارویی برای درمان آن باشد. البته خواب با حرکات سریع چشم در حد تعادل آن لازم است و نماز صبح برقرارکننده این تعادل است.

سحرخیزی موردتوجه امام سجاد علیه السلام بوده است. در دعای چهل و هفتم صحیفه سجادیه می خوانیم:

وَاعْمُرْ لَيْلِي بِإِقْظَاظِي فِيهِ لِعِبَادَتِكَ، وَتَفَرِّدِي بِالتَّهَجُّدِ لَكَ، وَتَجَرُّدِي بِشُكُونِي إِلَيْكَ، وَإِنْ زَالَ خَوَائِجِي بِكَ، وَمُنَازَلَتِي إِيَّاكَ فِي فَكَالِكَ رَقَبَتِي مِنْ نَارِكَ، وَاجَارَتِي مِمَّا فِيهِ أَهْلُهَا مِنْ عَذَابِكَ

و شبم را معمور دار به بیداری و عبادت و متنفر و بی نیاز گردان مرا از هر چیزی جز توجه به حضرت؛ و ادرا فرما تمام نیازمندی هایم را به درگاه کرم خود و بازآور همه رجوع و عرض نیازم را در نجات و آزادی ام از آتش قهرت به سوی درگاه خود تا همیشه از عذاب ها که اهلش معذب اند به درگاه رحمت تو پناه یابم. (الهی قمشه ای، ۲۱۵:۱۳۸۶)

دعای سی و دوم صحیفه سجادیه دعایی است که حضرت بعد از نماز شب می خواندند. این دعا نشان دهنده این است که امام علیه السلام به سحرخیزی و نماز شب توجه ویژه داشته اند که یکی از ادعیه خود را به این امر اختصاص داده اند. نکته قابل توجه، آن که

نفس سحرخیزی، امری است که در سلامت روان و جسم مؤثر است و حضرت علاوه بر سحرخیزی، نماز شب را موردتوجه قرار داده اند.

۲-۳ شکرگزاری

❖ اصل دیگری از اصول بهداشت روانی روان درمانی فردی و گروهی را می توان از آموزش های صحیفه سجادیه استنباط نمود، لزوم توجه به نعمات خدادادی و جنبه های مثبت زندگی و شکرگزاری است.

قرآن و صحیفه سجادیه در موارد متعددی انسان را به شکرگزاری تشویق می کند در سوره ابراهیم، آیه هفتم می خوانیم: لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ؛ اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است.

مقصود از شکر، یادآوری نعمت و اظهار آن است که به سه صورت انجام می گیرد.

❖ یادآوری (شکر قلب)

❖ بیان نعمت و شکرگزاری آن (شکر زبان)

❖ شکرگزاری از نعمت ها به صورت متناسب با آن (شکر جوارح)



امام سجاد علیه السلام در دعا های مختلف صحیفه سجادیه از جمله در دعای «ستایش خداوند» و نیز در دعای سی و هفتم «شکرگزاری از خداوند» با بیان های مختلف به موضوع شکرگزاری و سپاس از خداوند متعال پرداخته است؛ برای نمونه در دعای پنجم می خوانیم: وَاجْعَلْ سَلَامَةً قُلُوبِنَا فِي زَكْرِ عَظَمَتِكَ، وَفَرَاغِ أَعْدَانِنَا فِي شُكْرِ نِعْمَتِكَ، وَانْطِلَاقِ أَسْتِنَانِنَا فِي وَصْفِ مَنِّكَ؛ خدایا! سلامتی دل هایمان را در یاد بزرگی خودت

و شادابی و آسایش بدن هایمان را در سپاسگزاری نعمت و گویایی و شیوایی زبانمان را در توصیف نعمت هایمان قرار بده. و یا در دعای ششم صحیفه سجادیه می خوانیم، أَشْكُرُهُمْ لِمَا أَوْلَيْتَ مِنْ نِعَمِكَ؛ خدایا! ما را از شاکرترین انسان ها در برابر نعمت هایمان که عطا فرموده ای قرار بده. یا در دعای یازدهم امام سجاد علیه السلام از لزوم شکر زبانی صحبت به میان آورده و می فرماید: وَ أَلَسْتَنَّا بِشُكْرِكَ عَنْ كُلِّ شُكْرٍ؛ و زبان ما را به شکر خود و ادرا که هیچگاه به شکر دیگری نپردازد.

۳-۳ مثبت اندیشی

❖ مثبت اندیشی یکی از موارد مؤثر در بهداشت روانی فرد است؛ مثبت نگری عبارت است از، اینکه فرد به آینده خوش بین است و فقط امور خوب را از گذشته به یاد بیاورد، در مورد دیگران نظر مثبت داشته باشد و در آزمون های تداعی آزاد موضوعات خوش آینده تری را بر زبان آورد. (آرگایل، ۱۲۵:۱۳۸۶)

اوج این مثبت نگری را می توان در دعای پانزدهم صحیفه سجادیه به وضوح دید. هنگامی که فردی دچار غم و اندوه یا مصیبت و بلایی می شد و به حضرت مراجعه می کرد، حضرت فرد را به سمت مثبت نگری سوق می دادند. اَمْ وَقْتُ الْعَلَّةَ الَّتِي مَحْصُنْتَنِي بِهَا، وَ النِّعَمَ الَّتِي أَتَحَفَّتَنِي بِهَا، تَحْفِيفًا لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَى ظَهْرِي مِنَ الْخَطِيئَاتِ، وَ تَظْهِيرًا لِمَا انْغَمَسْتُ فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ، وَ تَنْبِيهًا لِتَنَاوُلِ التَّوْبَةِ، وَ تَذْكِيرًا لِمَخْوِ الْحَوْبَةِ بِقَدِيمِ النِّعْمَةِ؛ یا اوقات بیماری که به واسطه آن مرا از کدورت گناهان پاک گردانیدی، تا بار گناهان مرا سبک سازی و روح قدسی مرا پاک و مهذب گردانی از فرورفتن در منجلاب معاصی و نیز برای توبه به درگاه کرم متنبه و متذکر فرمایی و در نتیجه گناهانم به احسان قدیمت محو می شود. (الهی قمشه ای، ۶۴:۱۳۸۶)

فرد مذهبی، قادر است بدترین وضعیت را به تجربیات مثبت

تبدیل کند، زیرا ابعاد شناختی وی با آموزه‌هایی چون خشیت، شکر، رضا و مهربانی خالق شکل گرفته است و ارتباط با ادعیه امام سجاد علیه السلام موارد مذکور را تقویت می‌کند. تکرار واژه‌های شکر و امثال آن در آموزه‌های صحیفه سجادیه زیاد است. خواندن دعا و توجه به مضامین آن و الگوگیری از مفاهیم آن در تثبیت نگرش مثبت گرایانه اثر خواهد داشت، حتی می‌توان آن را از جمله تکنیک‌های درمانی برشمرد.

۳-۴ متعادل سازی واکنش‌ها

متعادل سازی واکنش‌ها از دیگر مواردی است که نقش بسزایی در بهداشت روانی افراد دارد. خداوند متعال در آیه هشتاد و سوم سوره مبارکه اسراء به این سازه روانی اشاره می‌کند و ویژگی افرادی که تنظیم هیجان یا متعادل سازی واکنش‌ها را ندارند را شرح می‌دهد. **وَ إِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَ نَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا**؛ هنگامی که به انسان نعمت می‌بخشیم، (از حق) روی می‌گرداند و متکبرانه دور می‌شود و هنگامی که (کمترین) بدی به او می‌رسد، (از همه چیز) مأیوس می‌گردد.

یکی از ویژگی‌های افرادی که سطح بهداشت روانی پایین دارند، این است که به هنگام روی آوردن نعمت‌ها آن‌چنان مغرور می‌شوند که به کلی بخشنده نعمت‌ها را فراموش می‌کنند و در مقابل خداوند متعال حالت بی‌اعتنائی، اعتراض و استکبار در برابر او به خود می‌گیرند و نیز هنگامی که کمترین ناراحتی به آنها می‌رسد به قدری کم‌ظرفیتی نشان می‌دهند که با مختصر گرفتاری دست‌وپای خود را گم می‌کنند و رشته افکارشان به کلی درهم می‌ریزد و ظلمت، یأس و نومیدی بر قلبشان سایه می‌افکند و آنها آن‌چنان کوتاه‌فکر و ضعیف‌اند که طبق ضرب‌المثل معروف (با غوره‌ای ترش می‌شوند و با مویزی

شیرین) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۲۴۴:۱۲).

ولی انسان‌های باایمان فلسفه تلخی‌ها و شیرینی‌های زندگی را به‌خوبی می‌دانند آنها می‌دانند که گاه تلخی‌ها زنگ بیدارباش و شیرینی‌ها، آزمایش و امتحان الهی؛ گاه تلخی‌ها مجازات غفلت‌هاست و نعمت‌ها برای برانگیختن حس شکرگذاری بندگان. (همان، ۳۲۴)

متعادل سازی واکنش‌ها بدین معناست که انسان، هنگامی با نعمت روبه‌رو می‌شود نباید مغرور شود و نیز وقتی که نعمتی را از دست می‌دهد نباید دچار نومیدی شود. یعنی انسان باید هیجانات خود را مدیریت کند؛ همان‌طور که فرد برای جنس ده‌هزارتومانی با توجه به مدیریت اقتصادی بیست هزار تومان پول نمی‌دهد، برای چیزی که با مدیریت هیجانی، بیش‌ازحد هیجان منفی، اضطراب و نگرانی در خود ایجاد نمی‌کند.

امام سجاد علیه السلام در دعای هیجدهم صحیفه سجادیه می‌فرماید: **اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَىٰ حُسْنِ قَضَائِكَ، وَ بِمَا صَرَفْتَ عَنِّي مِنْ بَلَائِكَ، فَلَا تَجْعَلْ حَظِّي مِنْ رَحْمَتِكَ مَا عَجَلْتُ لِي مِنْ عَافِيَتِكَ فَأَكُونُ قَدْ شَقِيتُ بِمَا أَحْبَبْتُ وَ سَعِدْتُ غَيْرِي بِمَا كَرِهْتُ**؛ خداوند، تو را می‌ستایش می‌کنم بر قضا و قدر نیکت که برای خود را از من دفع فرمودی، پس اکنون درخواست می‌کنم، قرار ندهی بهره مرا از رحمتت تنها همین نعمت و عافیت دنیوی تا به من به آنچه محبوبم بوده، محرومم بیچاره گردم و دیگران به همین بلا که مرا ناخوش باشد به سعادت نائل می‌شود. (الهی قمشه‌ای، ۷۶:۱۳۸۶)

۳-۵ کاهش افسردگی

❖ یکی از اختلالات روانی که امروزه به‌عنوان یک مسئله چالش‌برانگیز در حوزه بهداشت روانی مطرح می‌شود، افسردگی است. افسردگی به حالت غمگینی شدید گفته می‌شود که معمولاً

افراد متعاقب یک رویداد پرفشار یا سوگ، آن را تجربه می‌کنند و غالباً رفتار و عملکرد روزانه را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

افسردگی شایع‌ترین نشانگان روان‌پزشکی در محیط‌های بالینی است و امروزه برخورد با افسردگی، سبب‌شناسی، عوامل تداوم و درمان آن، از مسائل مهم در حیطه روان‌شناسی و مشاوره به‌حساب می‌آید.

آدلر (۱۹۸۷) در پژوهشی تأثیر مذهبی بودن و ارتباط معنوی با خدا را بر افسردگی، مورد مطالعه قرار داد. نتایج تحقیق او نشان می‌دهد که افسردگی در مردان و زنانی که به کلیسا می‌روند و به نیایش می‌پردازند، سریع‌تر از دیگران بهبود می‌یابد. (بیت، ۱۹۸۷)

در سال‌های اخیر، الگوی چند وجهی برگرفته از متون حدیث اسلامی در درمان افسردگی مورد توجه قرار گرفته و از این شیوه در درمان بسیاری از افراد افسرده استفاده شده است. این الگو، به علت انطباق با فطرت اصیل انسانی، دارای تأثیرگذاری زیاد و ماندگاری بالا به‌صورت طبیعی می‌باشد. (فقیهی و دیگران، ۷۲:۱۳۸۶)

همان‌گونه که در درمان شناختی، باورها و افکار ناسازگار مورد بررسی قرار گرفته و سپس این باورها با ذکر شواهد و دلایل منطقی با افکار و باورهای سالم و سازگارانه جایگزین می‌گردند، در رویکرد چندوجهی اسلامی نیز با توجه به نقش عوامل گوناگون شناختی، عاطفی، فردی و اجتماعی در بروز افسردگی، فرایند درمان در دو مرحله کلی «خویش‌شناسی» و «تغییر و اصلاح خویش‌شناسی» انجام می‌پذیرد که به تصحیح و تغییر افکار و بینش فرد افسرده نسبت به خود و دیگران و شناخت واقعیات زندگی، اصلاح و تعدیل تمایلات و آرزوها و انتظارات، پرورش احساس ارزشمندی و عزت، تغییر اخلاق و رفتارهای فردی و اجتماعی می‌انجامد.

در اینجا ابتدا به علل اصلی افسردگی با استفاده از منابع اسلامی می‌پردازیم و سپس، این مؤلفه‌ها را با مضامین مستخرج از صحیفه سجادیه منطبق می‌دهیم.

الف- انتظارات غیرواقع‌بینانه و آرزوهای طولانی

♦ افراد مستعد افسردگی غالباً هدف‌های انعطاف‌ناپذیر و کمال‌گرایانه‌ای برای خود تعیین می‌کنند که رسیدن به آنها غیرممکن است. (کری، ۱۳۹۹: ۳۲۶) گاهی انسان در عالم خیال خود آرزوهای بلندپروازانه‌ای دارد و چون اکثر اوقات این خواسته‌ها برآورده نمی‌شود، دچار یأس و سرخوردگی و افسردگی می‌گردد. (لیاقتدار و پارسا نژاد، ۱۳۸۶: ۱۹۴) اصولاً اگر آرزوها و اهداف با توانایی‌ها و امکانات هماهنگ باشد موجب حرکت، تحول و تکامل است؛ ولی از آن‌رو که بیشتر آرزوهای بشر، دنیوی و دست‌نیافتنی است و هیچ‌گونه سازگاری با توانایی‌ها و امکانات او ندارد منجر به شکست‌های پی‌پی و یأس و درماندگی می‌شود. (ابراهیمی‌فر، ۱۳۸۵: ۴۵)

امام سجاد علیه السلام آرزوی دراز را مذموم و موجب لهو و بیهودگی عمر می‌داند و خطاب به پروردگار عرضه می‌دارند: **و نَعُوْذُ بِكَ... نَمُدُّ فِيْ اَمَالِنَا؛** به تو پناه می‌برم ... در اینکه در آرزوهای خود، عمری دراز بمانم. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۴۵) و در دعای چهلیم می‌خوانیم: **اللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ اٰلِهٖ، وَ اَكْفِنَا طَوْلَ الْاَمَلِ، وَ قَصِّرْهُ عَنَّا بِصَدَقِ الْعَمَلِ حَتّٰی لَا نُؤَمِّلَ اِسْتِثْمَامَ سَاعَةٍ بَعْدَ سَاعَةٍ، وَ لَا اِسْتِيفَاءَ يَوْمٍ بَعْدَ يَوْمٍ، وَ لَا اِتِّصَالَ نَفْسٍ بِنَفْسٍ، وَ لَا لِحُوقِ قَدَمٍ بَقَدَمٍ؛** خداوند! درود فرست بر محمد و آل پاکش و دور ساز آرزوهای طولانی دنیای فانی و کوتاه گردان آن را با درستکاری تا به حدی که هیچ‌گاه از آن ساعت عمر که گذشت به آرزوی ساعت دیگر نباشم و از روز گذشته عمر انتظار



ناامیدی یکی از مهم‌ترین عوامل شناختی افسردگی است. در اصطلاح

روان‌شناسی تفکر امیدوارانه مجموعه‌ای شناختی مبتنی بر احساس موفقیت است که پیامد اصلی معنی‌داری زندگی می‌باشد.

سیزدهم حضرت می‌فرماید: **و لَا تَقْطَعْ رَجَائِيْ عَنْكَ؛** امیدم را از فضل و کرم نامید مگردان (همان، ۵۸) و در دعای چهاردهم حضرت از خداوند درخواست می‌کنند که از کبیر ظالم ناامید نشوند: **اللّٰهُمَّ لَا تَفْتِنِنِيْ بِالْقَنُوْطِ مِنْ اِنْصَافِكَ؛** ای خدای من! مرا مبتلا به ناامیدی از کبیر آن ظالم مساز! (همان، ۶۱) و در دعای سی دوم حضرت خداوند متعال را مخاطب قرار می‌دهند و می‌فرماید: **وَلَا اُكُنْ اَخِيْبَ عِبَادِكَ التَّائِبِيْنَ، وَ لَا اَقْنَطَ وُقُوْدِكَ الْاَمْلِيْنَ، وَ اغْفِرْ لِيْ، اِنَّكَ خَيْرُ الْغَافِرِيْنَ؛** قرار مده مرا محروم‌ترین و مرا ناامیدترین کسی که با امیدواری بر تو وارد شده و آمرزش را شامل حالم کن که تو بهترین آمرزگانی. (همان، ۱۳۵)

ج- سوءظن

♦ از آن‌رو که انسان در غایت، موجودی اجتماعی است، هر کار و نمودی، در زندگی و روابط اجتماعی تأثیرگذار است و به همین دلیل، بخش اعظم سلامت روان از مسیر ارتباط انسان‌ها با یکدیگر تضمین می‌گردد. (حسینی، ۱۳۸۷: ۳۲) در اسلام، تأکید بر آن است که افراد مؤمن باید در برخورد با مسلمانان و دوستان، روش حسن ظن را پیشه نمایند. برخورد با دوستان و روش معاشرتی مبتنی بر سوءظن، نشانه مرض و بیماری نفسانی، و

روز دیگر را نکشیم و ننشینیم منتظر پیوستن یک نفس به نفس دیگر و مطمئن نباشیم از پیوستن قدمی به قدم دیگر. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۱۵۸)

ب- ناامیدی

♦ ناامیدی یکی از مهم‌ترین عوامل شناختی افسردگی است. در اصطلاح روان‌شناسی تفکر امیدوارانه مجموعه‌ای شناختی مبتنی بر احساس موفقیت است که پیامد اصلی معنی‌داری زندگی می‌باشد. در بینش اسلامی، امید یا رجا عبارت است از: احساس راحتی قلب در نتیجه انتظار تحقق امری که محبوب و خوشایند است. در قرآن و روایات، امید به رحمت خداوند و سرانجام نیکو، از جهات مختلف مورد تأکید و ترغیب واقع شده است. (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۹۶: ۹۸)

امیدواری موجب تداوم حرکت و فعالیت شده و از این‌رو، هرگز روحیه افسردگی و پوچی بر فرد امیدوار مسلط نخواهد شد. در نگرش اسلامی، انسان همواره امید بازسازی و بهسازی خود را دارد و هرگز تن به پوچی و بیهودگی نداده و در اثر بروز مشکلات و ناکامی‌ها زود احساس شکست و خودباختگی نمی‌کند. (لیاقتدار و پارسا نژاد، ۱۳۸۶: ۲۲۵) در بینش اسلامی، کسی که اعتقاد دارد کارگردان جهان هستی، خدای قائم به قسطی است که بر محور قسط و عدل جهان را اداره می‌کند و سراسر کار او حکمت است، خود را به او می‌سپارد و آنگاه به طمأنینه و آرامش درونی می‌رسد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۹۹)

صحیفه سجادیه با لطیف‌ترین و بدیع‌ترین عبارات، امید به رحمت الهی را متذکر می‌گردد: **وَ اسْتَزِنِيْ بِسِتْرِكَ كَمَا تَأْتِيْتَنِيْ عَنِ الْاِثْتِمَامِ مَبْنِيْ؛** را به درگاهت آوردم و در پرده لطف مستور داشتی زشتی‌هایم را چنان‌که مهلت دادی به من، در برابر عقوبتت. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۱۲۷) در دعای

“

هر انسانی باید
بداند که دنیا، تنها
برای او خلق نشده
و دیگران نیز در آن
سهیم‌اند. نیز بدانند
و بپذیرد که برای
آزمون و امتحان
الهی، هر روز مقداری
از آن در دست کسی
است.

برعکس، حسن ظن نشانه کرامت
نفس و بزرگواری انسان توصیف
شده است.

انسانی که نسبت به خود،
خانواده، آشنایان، اجتماع و روند
پیشرفت آن، و حتی به خدا و شمول
لطف او بدبین است، نمی‌تواند
زندگی آرام و مطمئنی داشته باشد؛
زیرا این نوع از بدبینی‌ها در روحیه
انسان تأثیر منفی برجا نهاده و
دل مشغولی و وسوسه ویژه‌ای
را پدید می‌آورد که به نوبه خود
زمینه‌ساز دلهره و اضطراب و در
نتیجه، کاهش شادابی و طراوت در
زندگی می‌گردد. فرد بدبین از آن‌رو
که از رابطه خود، اجتماع و هستی،
توجیهی عقلانی و منطقی ندارد،
حوادث را امور تحمیلی می‌داند
و در رویارویی با مشکلات ناامید
گشته و توان مقاومت را از دست
می‌دهد. (لیاقتدار و پارسا نژاد،
۱۳۸۶: ۱۴۷)

امام سجاد علیه السلام در دعای بیستم
از خداوند درخواست می‌کنند که
سوء ظنّ صالحان را در حقشان
به حسن ظن تبدیل کند. وَ أَتِبِلْنِي
... وَ مِنْ ظُلْمَةِ أَهْلِ الصَّالِحِ الثَّقَةِ؛
مبدل ساز بدگمانی صالحان را
در حق من به حسن ظن. (الهی
قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۱) و در جای دیگر،
بر ضرورت حسن ظن در معاشرت
با دوستان و همسایگان تأکید
نموده و می‌فرمایند: وَ اسْتَعْمِلْ

حُسْنَ الظَّنِّ فِي كَافَّةِهِمْ، وَ اتَوَلَّى بِالْبِرِّ
عَامَّتَهُمْ؛ خداوند! مرا موفق بدار که
در حق همه آنها حسن ظن به کار
برم و با عموم آنها به نیکی رفتار
نمایم. (همان، ۱۱۲)

د- حسادت

حسادت عبارت از این است
که انسان در دل تمنای محرومیت
کسی را از نعمتی که استحقاق
آن را دارد، داشته باشد. (دیلمی و
آذربایجانی، ۱۳۹۶: ۱۲۸) امام
سجاد علیه السلام در توصیف حسد، در
دعای بیست و دوم می‌فرمایند:
وَ ارْزُقْنِي سَلَامَةَ الصَّدْرِ مِنَ الْحَسَدِ
حَتَّى لَا أَحْسَدَ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ عَلَى
شَيْءٍ مِنْ فَضْلِكَ؛ پروردگارا! سینه‌ام
را از حسد پاک و منزّه ساز تا آنکه
بر هیچ‌یک از خلق تو به خاطر
نعمتی که به فضل و کرم به آنها
عطا کرده‌ای حسد نورزم. (الهی
قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۹۷)

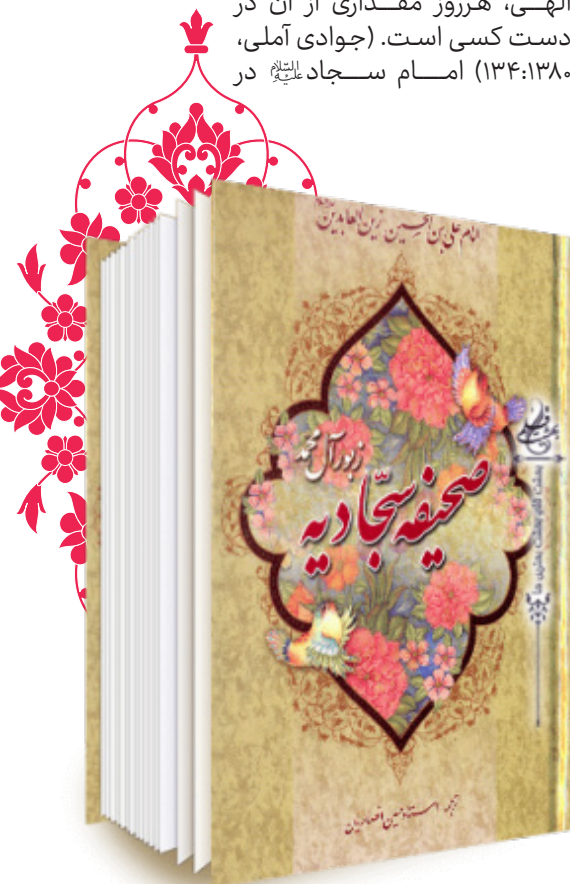
حسادت روان فرد را تحت تأثیر قرار
داده و او را ناتوان و افسرده می‌کند.
در واقع، افراد حسود نه تنها از درد
و رنج و ناملایمات زندگی خود در
عذاب‌اند، بلکه از پیشرفت و توفیق
دیگران نیز افسرده می‌شوند.

افراد حسود معمولاً رنجور و از نظر
اعصاب و دستگاه‌های مختلف
بدن ناراحت و بیمارند. این نزاع
درونی به صورت حسد و بدخواهی و
سپس با شعله‌ور شدن به صورت
کینه‌توزی و خصومت ظاهر
می‌شود و دین و دنیای آنان را به
آتش کشیده و آرامش را از آنان
سلب می‌نماید. (طاهری، ۱۳۸۷: ۴۷)
در روایات اسلامی، پریشانی‌های
خلقی و روان‌شناختی از قبیل اندوه،
بیماری روانی، نارضایتی از زندگی،
ناراحتی در خوشی‌ها، خشم به
صاحبان نعمت، تلخ‌کامی، نداشتن
آرامش، احساس تأسف، حسرت،
افسردگی، کینه و بغض درونی
به عنوان همبسته‌های حسادت
نام‌برده شده‌اند. (ولی‌زاده و
آذربایجانی، ۱۳۸۹: ۴۶)

امام سجاد علیه السلام در دعای بیستم
با توصیف حسادت به عنوان

«القای شیطان بر قلب»، آن را
با رذایلی همچون حرص و غضب
هم‌تراز دانسته و می‌فرماید: اللَّهُمَّ
اجْعَلْ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِي رُوعِي
مِنَ التَّمَنَّى وَ النَّظَرِ وَ الْحَسَدِ ذِكْرًا
لِعَظَمَتِكَ، وَ تَفْكَرًا فِي قُدْرَتِكَ وَ تَذَكُّيرًا
عَلَى عَدُوِّكَ.... تُطَقِّأ بِالْحَمْدِ لَكَ؛
پروردگارا آنچه که شیطان بر قلب
من القا می‌کند از تمناها و پندهای
باطل و حسد بر خلق تو، به تذکر
نعمت و تفکر در قدرتت و تدبیر
نابودی دشمنانت مبدل فرما.
(الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۳) و در
دعای هشتم می‌فرماید: اللَّهُمَّ إِنِّي
أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحَرَصِ، وَ سَوْرَةِ
الْغَضَبِ، وَ غَلَبَةِ الْحَسَدِ؛ پروردگارا!
به تو پناه می‌برم از هیجان حرص و
از تسلط غضب و خشم و از چیرگی
حسد. (همان، ۴۴)

هر انسانی باید بداند که دنیا،
تنها برای او خلق نشده و دیگران
نیز در آن سهیم‌اند. نیز بدانند
و بپذیرد که برای آزمون و امتحان
الهی، هر روز مقداری از آن در
دست کسی است. (جوادی آملی،
۱۳۸۰: ۱۳۴) امام سجاد علیه السلام در



دعای سی و پنجم می‌فرماید: **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَضِيَ بِحُكْمِ اللَّهِ، شَهِدْتُ أَنَّ اللَّهَ قَسَمَ مَعَايِشَ عِبَادِهِ بِالْعَدْلِ، وَ أَخَذَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ بِالْفَضْلِ... وَلَا تَفْتِنَنِي بِمَا أَعْطَيْتَهُمْ، وَلَا تَفْتِنَهُمْ بِمَا مَنَعْتَنِي فَأَحْسِدَ خَلْقَكَ، وَأَعْمَظَ حُكْمَكَ؛** گواهی می‌دهم که خدای متعال، رزق و نصیبش را از هر جهت به عدل تقسیم فرموده و بر همه خلق خود به فضل و احسان تعهد فرموده است... پروردگارا! مرا به واسطه عطایی که به مردم داده‌ای مبتلا مکن... مبادا بر خلق تو حسد برم و بر حکم تو ناراضی و خشمناک شوم. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۱۴۵)

به واسطه اسراف و ظلم به نفس خود ذلیل و خوارم و کردار زشت من مرا به هلاکت رسانید، هوای نفس و شهوت‌های من مرتبه‌ام را پست کرده و مرا محروم گردانیده است. (همان، ۲۴۰)



دی‌گرام ۴: علل افسردگی
از منظر امام سجاد علیه السلام

شهوترانی دنباله‌روی از هوای نفسانی

رسیدن به رشد و کمال انسانیت، مرهون جلوگیری نفس از شهوات و لذات است و کسانی که از شهوات پیروی می‌کنند، از رشد و هدایت بازمانده و چشم‌انداز از دیدن طریق حق کور می‌گردد. (خمینی، ۱۳۹۵: ۲۹۰) در دیدگاه اسلامی دنباله‌روی از هواهای نفسانی یکی از مهم‌ترین عوامل ایجادکننده افسردگی است. بسیاری از روان‌شناسان نیز کنترل خود و جلوگیری از رفتارهای تکانشی را برای بهداشت روان مفید دانسته‌اند. اعمالی که بدون هدایت عقل و دین انجام پذیرد، به احساس گناه، احساس بی‌ارزشی و ناامیدی و در نهایت، افسردگی می‌انجامد.

امام سجاد علیه السلام در دعای هشتم صحیفه سجاده از پیروی هوای نفس به خدا پناه می‌برند: **(اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ ... وَ مُتَابِعَةِ الْهَوَى)** خداوند! من به درگاهت پناه می‌برم ... از پیروی هوای نفس. (همان، ۴۴) در دعای پنجاه و دوم، امام علیه السلام پیروی از هوای نفس را موجب هلاکت، خواری و محرومیت معرفی نموده و می‌فرماید: **(أَنَا بِاسْرَافِي عَلَى نَفْسِي ذَلِيلٌ، غَمَلِي أَهْلِكُنِي، وَ هَوَائِي أَزْدَانِي، وَ شَهَوَاتِي حَزَمَتْنِي)** اعتراف دارم که

مِنَ الذَّنْبِ كَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ؛ کسی که توبه نماید، مانند کسی است که اصلاً گناه نکرده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۷۴۰۲)

یکی از محوری‌ترین موضوعات طرح شده در صحیفه سجاده توبه، طلب آمرزش و اعتراف به گناهان و موضوعاتی مانند آن است که در اغلب ادعیه مکرر به چشم می‌خورد. در فراز ابتدایی از دعای نهم می‌خوانیم: **وَ صَيَّرَنَا إِلَى مَخْبُوبِكَ مِنَ التَّوْبَةِ، وَ أَرْزَأَنَا عَنْ مَكْرُوهِكَ مِنَ الْإِصْرَارِ؛** و ما را بازگردان به سوی توبه که محبوب و پسندیده توست و از ما دور ساز اصرار در گناه که ناپسند توست. (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۴۶) یا در دعای دوازدهم می‌خوانیم: **فَهَلْ يَنْفَعُنِي، يَا إِلَهِي، إِقْرَارِي عِنْدَكَ بِشُوءٍ مَا أَكْتَسَبْتُ وَ هَلْ يُنْجِينِي مِنْكَ اعْتِرَافِي لَكَ بِقَبِيحٍ مَا أَزْكَبْتُ؛** ای خدای من! آیا اقرار و اعتراف به بدی اعمالم به حالم سودمند است؟ و این اقرار به گناه و ارتکاب عصیان مرا از عذابت نجات می‌دهد؟ (همان، ۵۳) در بخشی از فراز یازدهم از همین دعا حضرت می‌فرماید: **يَا مَنْ عَوَّدَ عِبَادَهُ قَبُولَ الْإِنْيَاةِ؛** ای خدایی که بندگان را به قبول توبه و انابه عادت داده. (همان، ۵۴)

در روابط بین فردی نیز چنانچه فرد نسبت به مردم کوتاهی کند، یا حقوقی از آنان را ضایع نماید موظف است اقرار نماید و عذرخواهی کند. در دعای سی و هشتم می‌خوانیم: **اللَّهُمَّ إِنِّي أَعْتَذِرُ إِلَيْكَ مِنْ مَظْلُومٍ ظَلِمْتُ بِحَضْرَتِي فَلَمْ أَنْصُرْهُ، وَ مِنْ مَعْرُوفٍ أَسَدَيْ إِلَى فَلَمْ أَشْكُرْهُ، وَ مِنْ مُسِيءٍ أَعْتَذَرُ إِلَى فَلَمْ أَعِذْهُ، وَ مِنْ ذِي فَاقَةٍ سَأَلَنِي فَلَمْ أُؤَيِّزْهُ، وَ مِنْ حَقِّ ذِي حَقٍّ لَزَمَنِي لِمُؤْمِنٍ فَلَمْ أُؤْفِقْهُ؛** خداوند! من به درگاه تو عذرخواهی می‌کنم از اینکه به مظلومی ستمی رسیده باشد در حضور من و من او را یاری نکرده باشم از اینکه از کسی نیکی به من رسیده باشد و من شکر او را به جا نیاورده باشم؛ کسی نزد من از کار بدی عذر خواسته باشد و من

۳-۶. اقرار به گناه و عذرخواهی

در آموزش‌های اسلامی تأکید فراوان شده است که انسان با انجام تکالیف کرامت نفس خود را حفظ کند، و اگر در انجام وظایف کوتاهی کند به‌طور فطری احساس نیاز به عذرخواهی پیدا می‌کند و این فرآیند موجب کاهش کرامت نفس و ذلت او می‌گردد. اگر انسان کاری برخلاف دستورات الهی انجام دهد باید به گناه خودش اقرار و از خداوند طلب بخشش نماید و این اقرار و بخشش به حدی باشد که چنین تلقی گردد که هرگز گناهی انجام نشده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در همین رابطه می‌فرمایند: **التَّائِبُ**



بسیاری از اضطراب‌هایی که باعث پایین آمدن سطح بهداشت روانی افراد می‌شود ناشی از قصور فرد در انجام وظیفه در برابر خداوند متعال یا مردم است. در این حالت سرزنش کننده فطرت، به عنوان عامل اضطراب‌انگیز وارد عمل می‌شود.

عذرش را نپذیرفته باشم؛ فقیری از من چیزی طلب کرده باشد و من بر او ایثار نکرده باشم؛ حق از حقوق مؤمنی بر من لازم باشد و من آن را ادا نکرده باشم. (همان، ۱۵۳)

حال این سؤال مطرح است که چگونه اقرار به گناه و عذرخواهی باعث افزایش بهداشت روانی فرد می‌شود؛ به عبارت دیگر مکانیسم اثر آن چگونه است؟ این سازه ابعاد مختلف عقلانی، عاطفی و رفتاری دارد. نیاز به جبران گذشته یک جنبه عقلانی است و از نظر عاطفی نیز بر طرف مقابل اثر می‌گذارد و چون خود یک رفتار جدید است، می‌تواند موقعیتی جدید را نیز به وجود آورد.

بسیاری از اضطراب‌هایی که باعث پایین آمدن سطح بهداشت روانی افراد می‌شود ناشی از قصور فرد در انجام وظیفه در برابر خداوند متعال یا مردم است. در این حالت سرزنش کننده فطرت، به عنوان عامل اضطراب‌انگیز وارد عمل می‌شود. اگر فرد با کاربرد این سازه روانی (اقرار به گناه و عذرخواهی) اقدام به شکستن حلقه معیوب نکند، احتمالاً اضطراب بیشتری خواهد داشت و در نتیجه بهداشت روانی فرد به شدت دست‌خوش تغییرات منفی خواهد شد.

اقرار به گناه هتم در پیتشگاه خداوند و هم در پیشگاه مردم، می‌تواند خودبه‌خود فشار روانی موجود در فرد را کاهش دهد. توجه به طیف وسیع جبران گناهان در آموزه‌های اسلامی- حق الله، حق الناس و ظلم به نفس- می‌تواند به عنوان روش درمانی مورد استفاده قرار گیرد.

۷-۳. میانه‌روی در امور

◆ میانه‌روی و خودداری از افراط و تفریط در تمام امور، از آموزش‌های اساسی اسلام است و آن یکی از علائم افراد مؤمن و پرهیزکار است که تأثیری بس مهم در بهداشت روانی افراد ایفا می‌کند.

میانه‌رو بودن مسلمانان؛ یک الگوی جهانی تلقی شده که مصداق کامل آن، پیشوایان اسلام هستند. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ؛ همان‌گونه (که قبله شما، يك قبله میانه است) شما را نیز، امت میانه‌ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط). (قرآن ۱۴۳:۲) امام سجاد علیه السلام در دعای بیستم از خداوند متعال نعمت میانه‌روی را طلب می‌کنند. وَ مَتَّعِنِي بِالْإِقْتِصَادِ؛ مرا از میانه‌روی بهره‌مند ساز. (الهی قمشه‌ای، ۸۵:۱۳۸۶) در دعای هشتم می‌خوانیم: وَ نَعُوذُ بِكَ مِنْ تَنَالُلِ الْإِسْرَافِ؛ و پناه می‌بریم به تو از آنکه به اسراف بپردازم. (همان، ۴۵) در دعای سی‌ام نیز امام سجاد علیه السلام می‌فرمایند: وَ احْجُبْنِي عَنِ السَّرَفِ وَ الْإِزْدِيَارِ، وَ عَلِّفْنِي حُسْنَ التَّقْدِيرِ، وَ اقْبِضْنِي بِلُطْفِكَ عَنِ التَّبْذِيرِ وَ أَجْرٍ مِنْ أَسْبَابِ الْخَلَالِ أَرْزَاقِي؛ آفریدگارا؛ مرا از زیاده‌روی و اسراف در هر کار بد بازدار و چنان کن راه راست اعتدال و میانه‌روی را در پیش گیریم و آیین پسندیده تعادل خرج و دخل زندگی را به من بیاموز. (همان، ۱۲۵)

قرائت و انس با مضامین و مفاهیم ادعیه امام سجاد علیه السلام این سازه را با صورتی کامل‌تر در ذهن ما تثبیت می‌کند. به عبارت دیگر با این کلام، جزء شناختی نگرش ما را کامل نموده که آن امر آمادگی برای عمل را در ما مهیا می‌کند. (کریمی،



فقدان عزت نفس موجب

می‌شود تا فرد مسائل کوچک را بزرگ تلقی نموده و نتایج امور را وحشتناک و غیرقابل کنترل ببیند.

همچنین موجب می‌شود که فرد به دیگران وابسته شده و با کوچک‌ترین نشانه طرد و یا بی‌اعتنایی از سوی آنها، دچار سرخوردگی و یأس گردد.

۱۰:۱۳۸۸) و اگر به مرحله فعلیت برسد، سبب ارتقای بهداشت روانی ما می‌گردد.

۸-۳. افزایش عزت نفس

◆ یکی از مهم‌ترین عواملی که تحت تأثیر دعا و باورهای مذهبی قرار می‌گیرد، عزت نفس است. واژه عزت نفس تعاریف مختلفی دارد. به عقیده برخی محققان، عزت نفس عبارت است از ارزشی که خصوصیات و صفات روانی خود پنداره برای فرد دارد و از اعتقادات فرد در مورد تمام چیزهایی که در او وجود دارد، ناشی می‌شود. عزت نفس به معنای پذیرش و ارزشمندی است که شخص در مورد خویشتن احساس می‌کند. شخصی که عزت نفس دارد، خود را به گونه مثبتی ارزیابی نموده و برخورد مناسبی با خود و دیگران دارد. (انصاری جابری و همکاران، ۶۳:۱۳۸۰) عزت نفس، اعتماد فرد به توانایی‌های خود در اندیشیدن و توانایی کنار آمدن با چالش‌های زندگی است. (گیج و برلایز، ۲۴۵:۱۳۷۴)

فقدان عزت نفس موجب می‌شود تا فرد مسائل کوچک را بزرگ تلقی نموده و نتایج امور را وحشتناک و غیرقابل کنترل ببیند. همچنین موجب می‌شود که فرد به دیگران وابسته شده و با کوچک‌ترین نشانه طرد و یا بی‌اعتنایی از سوی آنها، دچار سرخوردگی و یأس گردد. (لیاقت‌دار و پارسا نژاد، ۱۲۴:۱۳۸۶)

مطالعات نشان داده است که رابطه با خدا، باور به معناداری زندگی و حس ارتباط معنوی با دیگران، با پیامدهای مثبتی مانند عزت نفس بالاتر مرتبط است.

وقتی انسان با خدای خود دعا و راز و نیاز می‌کند و از او یاری می‌طلبد، توان بیشتری را در خود احساس می‌کند که ناشی از تأثیر دعا و اتکای به خدای تعالی است و داشتن چنین نقطه اتکایی باعث افزایش عزت نفس در فرد می‌گردد.



دیاگرام ۵: مکانیسم اثر دعا بر افزایش بهداشت روانی

امام سجاد علیه السلام در دعای بیستم می‌فرماید: وَ اعِزَّنِي؛ عزت بخش! (الهی قمشه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۹) و از طرف دیگر، عزت و کرامت نفس را منوط به پیوستگی و قرب به درگاه الهی دانسته و می‌فرماید: اَلْهٰی اِنْ رَفَعْتَنِيْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَصْعَعُنِيْ، وَ اِنْ وَضَعْتَنِيْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَرْفَعُنِيْ، وَ اِنْ اَكْرَمْتَنِيْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يُهِنُّنِيْ، وَ اِنْ اَهْنَيْتَنِيْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يُكْرِمُنِيْ؛ ای خدای من! اگر تو به من رفعت مقام عطا کنی کیست که مرا خوار سازد؟ و اگر تو مرا ذلیل و خوار گردانی کیست که مرا سربلند گرداند؟ و اگر تو مرا گرمای بداری کیست که مرا تحقیر کند؟ (همان، ۲۲۴)

نتیجه

♦ توجه و عمل به مضامین دعا می‌تواند نقش مهمی در بهداشت روانی فرد ایفا کند. دعا عرصه شناخت و دریافت است نه صحنه خواندن و خواستن. دعا بیش از آنکه دعا باشد تعلیم و آموزش و تثبیت نگرش‌هاست تا فرد بتواند تصویر روشنی از خلق، خالق، مخلوق و بیرون و درون خود پیدا کند و در پرتو این شناخت بتواند با مسائل زندگی برخورد صحیح و الگو یابی درست داشته باشد و روابط خود را با خدا، خود و خلق بهبود بخشد. نتیجه این ارتباط صحیح، ارتقای بهداشت روان در

زندگی است.

البته ناگفته پیداست که راه‌های مطرح‌شده در دعا‌های صحیفه سجادیه بسیار زیاد است. امید است این نگاه به دعا سبب شود، پژوهشگران الگوها و راهکارهای عملی برای زندگی را از ادعیه صحیفه سجادیه استنباط و ارائه نمایند و مشترکات و تمایزات الگوی دینی و راهکارهای جدید روانشناسی را تبیین نمایند تا در پرتوی آن جامعه سالم با روانی آرام شکل گیرد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیم‌فر، علی‌اصغر (۱۳۸۵)، بررسی نظام تربیتی صحیفه سجادیه، تهران: دفتر عقل.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۴. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، قم: موسسه آل‌البیت.
۵. ارگایل، مایکل (۱۳۸۶)، روانشناسی شادی، مترجمان: حمید طاهر نشاط دوست و دیگران، اصفهان: جهاد دانشگاهی.
۶. انصاری جابری، علی و همکاران (۱۳۸۰)، تأثیر روزه رمضان بر عزت نفس دانشجویان دانشکده پرستاری مامایی و پیراپزشکی دانشکده علوم پزشکی رفسنجان، فصلنامه اندیشه و رفتار در روانشناسی بالینی، شماره ۲۵ و ۲۶.
۷. جوادی‌آملی عبدالله (۱۳۸۰)، دنیا شناسی و دنیاگرایی در نهج البلاغه، قم: اسراء.
۸. حسینی، سید ابوالقاسم (۱۳۸۷)، اصول بهداشت روانی، مشهد: انتشارات آستان قدس شرکته‌به‌نشر.
۹. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۹۶)، اخلاق اسلامی، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۱۰. شلتون، هربرت مک‌گالین (۱۳۸۵)، روزه می‌تواند زندگی‌ات را نجات دهد، ترجمه: سید ماشاءالله فرخنده، تهران: نسل نو اندیش.
۱۱. طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۷)، نقش باورهای دینی در رفع نگرانی‌ها، قم: انتشارات زائر.
۱۲. غروی‌ان، محسن و ابراهیمی، عبدالجواد (۱۳۷۶)، صحیفه کامله سجادیه، قم: دفتر نشر الهادی.
۱۳. فقیهی، علی‌نقی و دیگران، (۱۳۸۶)، مقایسه الگوی چند وجهی اسلامی با مدل شناختی بک در درمان افسردگی، دو فصلنامه مطالعات اسلام و روان‌شناسی، سال ۱، شماره ۱.
۱۴. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۵. کری، جرالند (۱۳۹۹)، نظریه‌ها و کاربرست مشاوره و روان‌درمانی، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: ارسباران.
۱۶. کریمی، یوسف (۱۳۸۸)، نگرش و تغییر نگرش، تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
۱۷. گیج نیت ال و برلایز، دیویدسی (۱۳۷۴)، روانشناسی تربیتی، ترجمه: علیرضا خوبی‌نژاد و دیگران، مشهد: نشر پاز.
۱۸. لیاقتدار، محمدجواد و پارسانژاد، کوروش (۱۳۸۶)، تعلیم و تربیت از دیدگاه امام سجاد علیه السلام - بررسی اجمالی نکات تربیتی در دعای مکارم الاخلاق - قم: دفتر نشر معارف.
۱۹. مرعشی، سیدعلی (۱۳۸۷)، بهداشت روان و نقش دین، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۹۵)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. ولی‌زاده، ابوالقاسم و آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۹)، آزمون اولیه درس‌نچش حسادت با تکیه بر منابع انسانی، روانشناسی و دین، سال ۳، شماره ۲.
۲۳. الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۸۶)، ترجمه صحیفه کامله سجادیه، قم: شهاب‌الدین، قطع جیبی.



شیوه‌های درمان حسادت از منظر قرآن و عترت

نویسنده: سمیه عزیزی



طلبه سطح ۴ مدرسه عالی تخصصی ریحانة النبی

چکیده: حسد، یکی از بیماری‌های کشنده جسم و جان است. خطر مبتلا شدن به بیماری پنهان حسادت سبب شده که محققین در طول تاریخ راهکارهایی برای درمان این بیماری درونی ارائه نمایند. آیات نورانی قرآن و روایات ائمه معصومین علیهم السلام، سبک و روش درمان حسادت و راهکارهای غلبه بر حسادت را ارائه نموده‌اند که در این نوشته تلاش شده است با روش توصیفی و کتابخانه‌ای، علاوه بر پردازش حالات درونی انسان و ادله تحریم حسد و تأثیر حسادت بر جسم و روان آدمی، به سبک و روش درمان حسادت پرداخته شود. از جمله روش‌های درمانی که در این نوشتار به آن پرداخته شده عبارتند از: توجه به حکمت و علم الهی؛ ایمان به عدل الهی؛ رضایت‌مندی از تقسیم الهی؛ توجه به هدف خلقت؛ نگرش مثبت به زندگی؛ تمرین و ممارست برای ترک حسادت؛ توجه به همیشگی نبودن نعمت؛ همنشینی با افراد صالح؛ توکل به خدای متعال. توجه حاسد به اینکه حسادت از نشانه‌های دشمنی با خداوند است که پیامدهای دنیوی و اخروی را بدنبال دارد.

کلید واژه‌ها: سبک، حسد، حسادت، بیماری درونی، صفت رذیله.

مقدمه

♦ دین مبین اسلام به واسطه کتاب مقدس قرآن، گفتار و کردار ائمه معصومین علیهم السلام راه شناخت صفات رذیله را برای انسان، روشن نموده است، تا انسان صفات درونی خود را بشناسد و به هنگام بروز و ظهور این صفات، راه مقابله با آن را بداند و از شعله‌ور شدن نفس اماره جلوگیری نماید، زیرا علاج واقعه قبل از وقوع آسان‌تر است. یکی از صفات خبیثه‌ای که در ابتدای خلقت منجر به خروج عابد شش هزار ساله از عبودیت شد، حسادت است. حسدورزی، سبب رانده شدن شیطان از درگاه الهی، برادر کشی قایبل و طرح‌ریزی برای قتل برادری همچون یوسف علیه السلام گردید. روشن است، صفتی با این سابقه نیاز به بررسی دقیق دارد. زیرا حسادت موجبات گمراهی انسان را فراهم و او را از عبودیت و خارج می‌کند. انسان حسود همچون فرد قماربازی است که در چشم دیگران پست و بی‌مقدار است. قمارباز هم تن به حرام داده و هم مال از دست داده و به تعبیری خسر الدنیا و الآخرة شده است. حسود جسم و جان خود را در راه رشک بردن به دیگران به تباهی می‌کشانند و پیوسته با غم و اندوه هم‌نشین است؛ زیرا در انتظار سلب نعمت از دیگران است. حاسد هیچ‌گاه شادمان نیست و این بزرگترین خسارت در زندگی انسان است. زیرا پریشانی حسود به هنگام رسیدن نعمت به دیگران، آثاری بر زندگی فردی و اجتماعی او می‌گذارد که به آسانی قابل جبران نیست. کشمکش‌های ناموزون درون، خود را از حرکت به سمت خدا باز می‌دارد و گاهی این عدم تعادل سبب سقوط از انسانیت می‌گردد. هدف از پرداختن به این مسئله، شناخت حسد از منظر آیات و

روایات و آشنایی با سبک‌شناسی درمان این بیماری خطرناک و مزمن است. با عنایت خداوند متعال سعی شده به راه‌کارهایی پرداخته شود که حاسد با عمل به آنها به بهبودی بیماری حسد امیدوار گردد و طعم شیرین آزادی از اسارت را احساس نماید و از زندان مخوف حسادت رهایی یابد.

کتاب‌ها و مقالات گوناگونی در مورد این صفت رذیله نگارش شده است که هر کدام از زاویه‌ای خاص به این صفت نگریسته‌اند؛ برخی از این آثار در مورد حسادت دوران کودکی و نوجوانی و برخی به حسادت بزرگسالان پرداخته‌اند که در جای خود قابل تأمل است. در این مقاله سعی شده که با روش توصیفی و کتابخانه‌ای و با شیوه‌ای ساده و روان، راه‌کارهایی ارائه شود، تا هر انسانی که از این بیماری رنج می‌برد، با توکل به خداوند رحمان، حسادت را ترک نماید و از رسیدن نعمت به دیگران، شاد گردد. در این نوشته تلاش شده است، به این سؤال اصلی که آیا در دین سبک و روشی برای درمان این بیماری مهلک بیان شده است؟ پاسخ داده شود.

مفهوم شناسی حسد

♦ «حسد - حسدت - حسدا و حسادة و حسدت) فلانا نعمته و علی نعمته، به فلانی رشک بردم و آرزو کردم نعمت‌ها و دارائی او به من برسد یا مال من شود.» (بندر ریگی، ۱۳۸۶، ۹۷) راغب اصفهانی می‌گوید: الحسد: الحسد تمنی زوال نعمة من مستحق لها و ربها مع ذلک سعی فی ازالتها، حسد آرزوی زوال و از بین رفتن نعمت از کسی است که مستحق آن نعمت است و چه بسا با آن آرزو سعی در از بین بردن نعمت نماید. ۱۱ (۵۱۴۳۱، ۱۶۶) حسد: زوال نعمت کسی را

خواستن، رشک بردن، بدخواهی، رشکینی، رشک. ۱۲ (معین، ۱۳۷۸، ۴۳۰)

حسد از نظر اصطلاحی عبارت است از: تمنای زوال نعمتی از برادر مسلم خود، از نعمت‌هایی که صلاح اوست. ۱۳ (نراقی، ۱۳۸۶، ۳۶۳)

حسد حالت درونی همراه با حزن و اندوه و آرزوی زوال نعمت دیگران است. اما چطور می‌توان به جنگ با این دشمن درونی رفت تا بر او غالب شد و به قرب الهی رسید؟ این مهم نیاز به بررسی آیات و روایات دارد، به آن اشاره می‌شود.

حسد از منظر آیات

♦ حسادت صفت خطرناکی است که پروردگار عالم برای امان بودن محسود از شر حاسد، آیه مختص آن را بر پیامبر اکرم ﷺ نازل می‌فرماید و من شر حاسد اذا حسد؛ از شر حسود زمانی که حسادت می‌ورزد به من پناه ببر. ۱۴ (۱۱۳/۵)

آیات تکان‌دهنده دیگری نیز درباره حسادت نازل شده است که انسان را از مبتلا شدن به این صفت برحذر می‌دارد. خداوند سبحان می‌فرماید: ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله.... آیا حسد می‌برند بر مردم بر آنچه خدای از فضل خود بر ایشان عطا فرموده؟ ۱۵ (۴/۵۴) با توجه به این آیه، حسادت را می‌توان نوعی نارضایتی پنهان نسبت به تقدیر الهی و حکمت خداوند دانست.

در برخی از آیات، نداشتن حس حسادت را از صفات مؤمنین برمی‌شمارد و می‌فرماید: و لا یجدون فی صدورهم حاجة مما أوتوا و یؤثرون علی أنفسهم؛ از آنچه مهاجران را داده می‌شود، در دل احساس نیاز (حسد) نمی‌کنند... ۱۶ (۵۹/۹) وقتی پروردگار عالم این‌گونه از اهل مدینه تمجید

می‌کند، دانسته می‌شود که اگر حسادت می‌کردند، حتماً مورد شتمات و سرزنش قرار می‌گرفتند. بنابراین حسادت نکردن، سبب عزتشان شد. طبق آیات قرآن کریم و نواهی که از جانب پروردگار عالم در مورد این صفت مهلک وارد شده، حسود با حسدورزی در مقابل خالق هستی می‌ایستد و این برای سقوط او از بندگی به تنهایی کافی است.

حسد از دیدگاه روایات

«اِنَّهُ مَعْصُومٌ عَلَيْهِمُ السَّلامُ نسبت به خطرناک بودن این آتش زیر خاکستر، هشدارهای متعددی به انسان داده‌اند، که قابل تأمل است. امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: مرد مسلمان، مادامی که بر دیگری رشک نبرده (پستی و عاری اظهار نکرده است، تا سرزبان مردم بیفتد و بر اثر آن بی‌مقدار شود و کوتاه بینان پست بر اثر آن بر او برانگیخته شوند. مانند قمارباخته‌ای است که از اولین تیرهای (منظور از تیرها، اِزلام است یعنی چوب‌هایی که با آن هم قمار می‌کردند و هم فالگویی) خود فیروزی و بردن را منتظر است تا بلکه غنیمتی به دست آورده و خسارت خود را جبران نماید. [تهی دست نباید بر مال و اولاد بسیار اغنیاء رشک برده و در معصیت افتد و با آنها بدخویی نماید، بلکه باید اظهار بی‌نیازی نماید و چیزی در دل خود راه ندهد که مایه پستی او شود و شرف خود را نیکو نگه دارد و همیشه خوشحال و منتظر فراوانی نعمت باشد مانند قمار باخته‌ای که انتظار نعمت را می‌کشد. ۱۷ (فیض الاسلام، ۱۳۷۶، خ ۲۳/۸۵) با این سخن جان‌فزای مولا علی علیه السلام، عقل مست می‌شود و دل بیدار می‌گردد و همین کلام برای کسی که دشمن درونش را پرورش داده، کافی است، تا به دنبال راهی باشد که بر آن غلبه نماید.

زهر کشنده این بیماری، ابتدای خلقت نمایان شد و هیچ امتی از خطر حسد در امان نبوده و نخواهد بود. در این باره حرعاملی می‌گوید: «رسول خدا روزی به اصحابش فرمود: آگاه باشید که مرض امت‌های پیشین به شما سرایت نموده و آن حسد است. این مرض موی را نمی‌تراشد بلکه دین را می‌تراشد و چیزی که در حال حسد نجات بخش است این است که آدمی دستش را، از تجاوز به محسود، باز دارد و زیان را نگه دارد و نسبت به برادر مومن خود کینه نداشته باشد. ۱۸ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ۲۴۵) این هشدار نبی گرامی صلی الله علیه و آله در مورد حسد، جای تأمل و تفکر دارد. زیرا حسد صفتی است که توانایی و قدرت زائل کردن دین انسان را دارد و به تدریج ایمان انسان را می‌تراشد، تا جایی که چیزی از آن باقی نماند و این یعنی سقوط انسان از قلعه بندگی و سرازیر شدن به پرتگاه تباهی است.

حالات درونی انسان به هنگام رسیدن نعمت به دیگری

«هرگاه نعمتی به دیگری داده شود؛ یا کسی به پیشرفتی دست یابد، حالاتی در درونش ایجاد می‌شود. احساس خوشایند یا ناخوشایند برخی از این حالات، قابل درک است. فریده مصطفوی (خمینی) در این باره می‌گوید: انسان زمان رسیدن نعمت به دیگری حالات مختلفی دارد که عبارتند از: حالاتی که زوال نعمت از دیگری را می‌خواهد و تلاش می‌کند نعمت از او سلب گردد، که این حالت مذموم و ناپسند، حسد می‌باشد. حالت دیگر، حالتی است که وفور نعمت را برای خود طلب می‌کند و خواهان محروم ماندن بقیه از آن نعمت است که این حالت مذموم بخل می‌باشد. حالت دیگر، حالتی است که خواهان نعمت برای

خود می‌باشد همان‌گونه که مردم از آن نعمت بهره‌مند هستند، این حالت غبطه نام دارد. (که طبق روایات این حالت سزاوار مومن است.) و حالتی که از همه این حالات برتر است، ایثار است که عبارت است از: خواهان نعمت برای دیگران باشی در حالی که خودت از آن نعمت محروم باشی. (شهاد، جانبازان و ایثارگران به این حالت برتر دست یافته‌اند. ۲۰ (ر.ک. مصطفوی، ۱۳۷۸، ۲۷۰)

حالتی که برای یک فرد مسلمان ممدوح است و او را از مرحله بنده‌گی خارج نمی‌کند، غبطه است. شیخ حرعاملی در این زمینه می‌گوید: **عن أبي عبد الله، قال: ان المؤمن يغبط ولا يحسد و المنافق يحسد ولا يغبط؛ یعنی امام صادق علیه السلام فرمودند: همانا مؤمن غبطه می‌خورد و حسادت نمی‌ورزد و منافق حسد می‌ورزد ولی غبطه نمی‌خورد. ۲۱ (عاملی، ۱۳۸۰، ۲۴۳) بین حالاتی که برای نفس انسان برشمرده‌اند، تنها حسادت است که انسان را به پرتگاه شیطان نزدیک می‌کند و سبب شقاوت می‌گردد و ثمره این صفت رنج دنیا و آخرت است؛ زیرا امام علی علیه السلام می‌فرمایند: **ثمره الحسد شقاء الدنيا والآخرة؛ ثمره حسادت، رنج و بدبختی در دنیا و آخرت است. ۲۲ (بنی‌هاشمی، ۱۳۹۰، ۱۳۳)****

مراقبه انسان به حالات درونی و توجه به عواقب برخی از این حالات، سبب می‌شود که انسان در تغییر حالات شقاوت‌زا، تلاش کند و حالت حسدورزی را به احسن احوال مبدل نماید.

تأثیر حسد بر جسم و روان

«حسد جزء آن دسته از صفات رذیله‌ای است که سبب می‌شود، انسان همواره در غم و اندوه باشد و حتی از نعمت‌هایی که به خود او می‌رسد، شاد نگردد؛ زیرا همیشه در این آرزو است، که

بقیه از نعمت برخوردار نباشند. حسود با همین تفکرات منفی، از نعمت سلامتی محروم می‌شود. حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: **صحة الجسد من قلة الحسد**: سلامت بدن نشانه کمی حسادت است. ۲۳ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ۲۴۵) امروزه ثابت شده، منشأ بسیاری از بیماری‌های روانی، عصبی و پرخاشگری‌ها و افسردگی‌ها، صفت رذیله‌ای است که در درون انسان رخنه کرده و مانند خوره، شیرۀ جان انسان را می‌مکد. امام علی علیه السلام فرموده‌اند: **العجب لغفلة الحساد عن سلامة الأجساد**: عجیب است که حسودان از سلامت بدن خود غافلند. ۲۴ (فیض الاسلام، ۱۳۷۶، ۲۱۶) این صفت مهلک نه تنها باعث روان‌پریشی می‌شود، بلکه جسم انسان را هم به دردهایی مبتلا می‌کند که کمتر کسی به منشأ و سرچشمه این دردها پی می‌برد. چنانچه مرض حسد در وجود کسی رخنه کند و بر روان او حاکم شود، زدودن و زائل کردن آن بسیار دشوار است. حتی اگر حاسد، توفیق پیدا کند، این عادت زشت را ترک کند، عمر تباہ شده در مدت حسدورزی، قابل جبران نیست. بنابراین شایسته است، انسان خود را به چنین صفات کشنده‌ای آلوده نکند. حسادت جزء آن دسته از صفات نهفته‌ای است، که تا به مرحله بروز و ظهور نرسد، گناه محسوب نمی‌شود. آشکار شدن حسادت شکل‌های مختلفی دارد: گاهی، همچون حسادت شیطان در نافرمانی از خداوند آشکار و گاهی، همچون حسادت قاییل سبب قتل برادر و گاهی در نقشه قتل و توطئه علیه حضرت یوسف علیه السلام، بروز می‌کند، و برخی نیز با غیبت کردن، تحقیر نمودن و تمسخر دیگران حسادت بالقوه خود را به فعلیت می‌رسانند. بنابراین حسود با حسدورزی، علاوه بر این‌که

مرتکب گناه کبیره شده، مانعی برای رشد و تعالی و حجابی در برابر شناخت حقایق ایجاد می‌کند. به همین دلیل باید این بیماری درونی شناسایی شده و قبل از تأثیر بر جسم و روان، درمان شود.

ادله تحریم حسد

♦ از آیات و روایات، فهمیده می‌شود که چون حسد خانمان‌سوز و ایمان‌سوز است، مورد نهی الهی است. امام صادق فرموده است: **إن الحسد ياكل الإيمان كما تأكل النار الحطب**: همانا حسادت ایمان را می‌خورد همان چنان که آتش هیزم را می‌خورد. ۲۶ (کلینی، ۱۳۶۴، ۱۷۸/۲) داود رقی می‌گوید از امام صادق علیه السلام که می‌فرمود: **اتقوا الله ولا يحسد بعضكم بعضا**: از خدا بترسید و کسی از شما بر دیگری حسد نوزد. ۲۷ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ۲۴۳) چنان‌چه کسی به این مرض مبتلا گردد به اطرافیان حسادت کند، نارضایتی خداوند متعال و ائمه معصومین علیهم‌السلام را برای خود فراهم نموده است. ملا احمد نراقی به نقل از محجة البیضاء می‌گوید: یکی از حکمای دین گفته است که حاسد از مجالس و مجامع عاید نمی‌شود مگر مذمت و ذلت، از ملائکه به او نمی‌رسد، مگر بغض و لعنت. از خلق نفعی نمی‌برد، مگر غم و محنت و در وقت مردن نمی‌بیند، مگر هول و شدت و در قیامت چیزی به او نمی‌رسد، مگر عذاب و فضیحت. ۲۸ (۱۳۸۶، ۳۶۵) حسادت ضررهای دنیوی و اخروی فراوانی را به دنبال دارد و سبب آسیب‌های جبران‌ناپذیری می‌شود، به همین دلیل از جانب خالق هستی نهی شده است و راه‌هایی برای درمان این بیماری پنهان و مهلک، از جانب شارع مقدس و اهل بیت ذکر شده است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

روش درمان حسادت

۱- عاجز بودن بنده از فهم علم الهی

♦ حسود به علم الهی جاهل است. او آگاه نیست که خداوند از روی حکمت و مصلحت نعمتی را به کسی عطا می‌کند و شخصی که این نعمت را دریافت می‌کند استحقاق این عطا و فضل را داشته است. پس با توجه به این مطلب می‌توان حسادت را کنترل کرد و به نفس یادآور شد که خدا بهتر می‌داند که نعمتش را در اختیار چه کسانی قرار دهد. همچنان‌که در قرآن کریم می‌فرمایند: **و الله فضل بعضکم على بعض فی الرزق**: و خدا بعضی از شما را بر بعضی دیگر از نظر رزق برتری داده است. ۲۹ (۷۱/۱۶) یا در جای دیگر می‌فرماید: **ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضکم على بعض**:... فضل الله به برتری‌هایی را که خداوند برای بعضی از شما بر بعضی دیگر قرار داده، آرزو نکنید... ۳۰ (۳۲/۴) اگر حاسد بداند که از فهم و حکمت فضائل الهی، عاجز است؛ نسبت به کنترل حسادت و درمان درد خود اقدام می‌کند؛ زیرا خالق متعال به برتری‌ها و تفاوت‌های مخلوقات، علم کامل دارد و او بهتر می‌داند چه نعمتی برای رشد بندگان مناسب است.

۲- ایمان به عدل الهی

♦ عدالت الهی در تقسیم نعمت بین بندگان جاری است و هر کسی به اندازه شایستگی و لیاقتی که دارد، نعمت به او ارزانی می‌شود و نکته مهم این‌که



ملا احمد نراقی به نقل از محجة البیضاء می‌گوید: یکی از حکمای دین گفته است که حاسد از مجالس و مجامع عاید نمی‌شود مگر مذمت و ذلت، از ملائکه به او نمی‌رسد، مگر بغض و لعنت.

عطای نعمت، مسئولیتی را به دنبال دارد و انسان باید در مقابل نعمت شکرگزار باشد؛ در غیر این صورت روز قیامت بازخواست خواهد شد. و از طرفی حاسد باید بداند که خداوند به اندازه ذره‌ای هم ظلم نمی‌کند: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۖ ۳۱ (۴۰/۴)** شخص حسود اگر به عدل الهی باور داشته باشد و بداند هر نعمتی که از جانب او به بندگان عطا می‌شود، مسئولیتی به همراه دارد، هرگز نسبت به اموال، اولاد و پیشرفت مردم حسادت نمی‌کند.

نگرش خاص به عدل و عدالت الهی در همه مراحل زندگی بشر راهنمای خوبی است، تا انسان از مسیر مستقیم خارج نشود و همواره به سمت خدا در حرکت باشد. چرا که اعتقاد و پذیرش عدل الهی موجب می‌شود که حسدورزی در نظام تربیتی زندگی فردی و اجتماعی، جایی برای بروز و ظهور پیدا نکند.

۳- رضایت از روزی الهی

❖ خداوند سبحان برای بندگان، خیر محض را می‌خواهد. بر اساس علم و حکمت الهی، اگر نعمتی به کسی عطا گردد، باید به این تقسیم‌روزی الهی راضی باشد. ولی فرد حسود این رضایت‌مندی را در خود پرورش نداده و در نتیجه، خواهان زوال نعمت از دیگران است و این یعنی ایستادن در برابر خواست الهی.

خداوند خواهان خیر و حسود خواهان شر است. و حسود موجبات بی‌ارزشی خود را فراهم



حسود اگر بداند حسادت در برخی موارد، به قتل پیامبران و ائمه معصومین: ختم شده است، به دنبال علاج این بیماری خواهد رفت، تا عاقبتش ننگین نگردد.

می‌کند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: ترسناک‌ترین چیزی که از آن بر امت خود می‌ترسم این است که مال ایشان زیاد شود، پس بر یکدیگر حسد ورزند و یکدیگر را به قتل رسانند. ۳۲ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ۳۶۵)

پرورش صفاتی همچون رضا و تسلیم در برابر آنچه که خداوند متعال عطا می‌نماید از جمله صفاتی برای درمان حسادت است.

۴- حسادت دشمنی خداوند را در پی دارد

❖ خواه ناخواه حسود با حسادت کردن، با خالق خود دشمنی می‌کند و گاه حسادت او را به کفر می‌کشاند، زیرا تاب دیدن شادی دیگران را ندارد و در واقع دشمن نعمت‌های خداوند بر روی زمین محسوب می‌شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: به درستی که برای نعمت‌های خدا، دشمنانی هست. عرض شد: چه کسانی هستند؟ فرمودند: کسانی که حسد می‌ورزند بر آنچه از فضل خدا به مردم رسیده است. ۳۳ (همان)

حسد آفتی است که ایمان انسان به کفر مبدل می‌شود. هم‌چنان که امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌نماید: که خداوند عزّ و جلّ به حضرت موسی بن عمران فرمود: ای پسر عمران... شخص حسود بر نعمت من خشمگین و ناخشنود است... از من روی‌گردان است و کسی که چنین باشد، نه من از او بیم و نه، او از برای من است. ۳۴ (حر عاملی، ۱۳۸۰، ۲۳۴)

حاسد اگر بداند با حسدورزی خود؛ در مقابل پروردگار می‌ایستد و هست و نیست خود را بر باد می‌دهد، به دنبال علاج این بیماری خطرناک می‌پردازد.

۵- نگرش مثبت به زندگی

❖ حسود وقتی نگاه مثبت به زندگی خود داشته باشد و به مواهب الهی توجه کند، خواهد

دید که او نیز نعمت‌هایی دارد که دیگران از آن محروم هستند. از ابتدای تاریخ تاکنون همین‌گونه بوده و است که برخی نعمتی دارند که دیگران از آن محرومند. اشخاصی که حسادت را پیشه خود ساخته‌اند، خسران زیادی دیده‌اند. حسود اگر بداند حسادت فقط به او ضرر می‌زند و به محسود ضرری نمی‌رساند، ممکن است از حسادتش دست بردارد. امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: نحن المحسودون؛ ماییم که مورد حسادت دشمنان قرار گرفتیم. ۳۵ (مصطفوی، ۱۳۷۸، ۲۷۲)

حسود اگر بداند حسادت در برخی موارد، به قتل پیامبران و ائمه معصومین: ختم شده است، به دنبال علاج این بیماری خواهد رفت، تا عاقبتش ننگین نگردد.

۶- همیشگی نبودن نعمت

❖ دنیا محل آزمایش است و صاحبان نعمت، همیشه غرق در نعمت نیستند. چه بسا صاحبان نعمت که به واسطه آن از درگاه الهی دور شدند و این نعمت و بال گردن آنها در روز قیامت شده است. ملا احمد نراقی می‌گوید: تا چشم بر هم زدنی حسود و حاسد در خاک پوسیده و فاسد گردیده‌اند و نام ایشان از صفحه روزگار محو شده و در آن عالم به کار خود مانده‌اند. ۳۶ (۱۳۸۶، ۳۷۲)

اگر این چند صباح زندگی، صرف حسدورزی به دیگران گردد و به جای این‌که دنیا مزرعه‌ای باشد برای کشت خوبی‌ها، تبدیل شود به کاشت بدیها؛ در این صورت میوه این بذر نامرغوب، جز غم و اندوه و آلام روحی و جسمی، چیزی به همراه نخواهد داشت.

۷- تمرین حاسد برای ترک مرض

حسادت

❖ اگر حسود به حسادت کردن عادت کند و این صفت ملکه روح او شده باشد، می‌تواند همان‌طور که به تدریج این صفت را به صورت ملکه درآمده، آن را به تدریج محو

نماید. ملا احمد نراقی می‌گوید: «... مصمم گردی که خود را بر خلاف مقتضای حسد بداری، پس چون از راه حسد، خواستی تکبر بر آن شخص نمایی، تواضع کن، اگر غیبت و بدگویی او را طالب باشی، خواهی یا نخواهی در مجامع و محافل زبان به مدح و ثناء او بگشای ...» (نراقی، ۱۳۸۶، ۳۷۴) این روش یکی از دشوارترین راه‌های مبارزه با دشمن درون است که هر چه نفس اماره خواست بر خلاف آن عمل کنیم. این راه نه تنها راهی است برای علاج مرض حسادت، بلکه یکی از نافع‌ترین درمان‌ها برای بیماری‌های درونی است. هرگاه حسود به خاطر حسادت خواست با محسود، ترشو و عبوس برخورد نماید، خود را به خوش‌رویی و گشاده‌رویی وادار نماید. هرگاه خواست طبق عادت گذشته، تحقیر و تمسخر و غیبت را علیه محسود، شروع نماید، خود را وادار به تقدیر و تمجید و تعریف از محسود نماید و خوبی‌های محسود را بازگو نماید. تا جایی بر این اعمال نیک مداومت نماید، تا رفتارهای پسندیده جایگزین عادت‌های زشت شوند. هر چند که این کار، نیاز به همت والایی دارد. اما باید توجه داشت که پاداش بیشتری در مقابل اعمال سخت، داده می‌شود. حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند: **أفضل الأعمال ما اكرهت نفسك عليه؛** بهترین اعمال، کاری است که نفس خود را برای انجام آن به اجبار وادار کنی. (فیض الاسلام، ۱۳۷۶، ۱۱۹۶)

۸- هدف از خلقت، عبادت است

حسادت هم‌چون آتش در زیر خاکستر پنهان است، یعنی تا وقتی که سر، باز نکرده، کسی متوجه حسدورزی خود نمی‌شود، زیرا هنگام رسیدن نعمت به دیگری این صفت شعله‌ور می‌شود. بنابراین تا این صفت نمایان شد، انسان باید به نفس خود گوشزد کند که هدف از خلقت، عبادت

پروردگار است و سزاوار نیست که بر خلاف هدف و سیر هدایت، حرکت کرد. همان‌طور که خداوند می‌فرماید: و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون؛ خلق نکردم جن و انس را مگر برای عبادت کردن. (۵۱/۵۶)

شخص حسود می‌تواند با حدیث نفس، عاقبت حسادت را همواره با خود مرور کند تا با یادآوری و تذکر هدف خلقت و عاقبت حسادت، بر این دشمن قدرتمند پیروز گردد.

۹- هم‌نشینی با افراد صالح

«صفات رذیله انسانی تا طوفانی نشده، طغیان نمی‌کند و ممکن است به انسان ضرر نرساند. اما وقتی که غریزه حسد گل می‌کند، همکارش را ببیند که جایزه‌ای گرفته، همکارش پستی به دست آورده و بالاخره رفیق خود را ببیند که مقامی دارد و مخصوصاً انسان حقی داشته باشد و به حق خودش نرسیده باشد، اینجاست که غریزه حسد طوفانی می‌شود و وقتی که این غریزه طغیان کرد دیگر چیزی در مقابل او نمی‌تواند قد علم کند، حتی حاضر است خود را بکشد تا این که ضرر به محسود برساند.» (مظاهری، ۱۳۶۹، ۱۱۷)

افراد غالباً برای نزدیکان و دوستان خود حسادت می‌کنند و گرنه حسادت کردن به کسی که انسان او را نمی‌شناسد، بی‌معنا است. در این باره ملا احمد نراقی می‌گوید: «اکثر حسادت‌ها میان اشخاصی است که با یکدیگر ربطی دارند و در مجالس و محافل یکدیگر جمع هستند، غالب آن است که هر صنفی به صنف خود حسد می‌برند.» (نراقی، ۱۳۸۶، ۳۷۰)

بنابراین انسان بهتر است با کسانی رابطه داشته باشد که علاوه بر این که حسود نیستند، موجب تحریک حسادت کسی هم نمی‌شوند، این‌گونه ارتباط و هم‌نشینی‌ها علاوه بر درمان

حسادت، برای رشد معنوی انسان بهتر است. افرادی که می‌خواهند یگانه‌دوران باشند و به خاطر همین به عالم و آدم حسادت می‌کنند، دائماً محزون‌اند و هیچ‌گاه آسودگی ندارند و به آقایی نمی‌رسند، حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: **الحسود لا یسود**؛ صاحب حسد، خداوند شرف و بزرگی نمی‌گردد و در جای دیگر می‌فرمایند: **الحسود المغموم**؛ آدم حسود غم‌زده و محزون است. (نراقی، ۱۳۸۶، ۳۶۵)

اگر کسی حسود باشد و هم‌نشین او نیز انسان حسودی باشد. این خود مزید بر علت می‌شود تا درمان حسادت و لذت بردن از زندگی به تعویق افتد.

هم‌نشینی و ارتباط با کسانی که انسان را به خالق هستی متصل می‌کنند، سبب آرامش درونی در انسان می‌شوند. و به عبارتی شخص حسود برای درمان حسادت نیاز دارد با کسانی ارتباط برقرار نماید که آلوده به این صفت رذیله نباشند.

۱۰- توکل به خدا

حسود هرگز نباید از پروردگار عالم ناامید گردد؛ زیرا با ناامیدی به اسفل السافلین سقوط خواهد کرد. خداوند عالم به حال بندگان آگاه است؛ به همین خاطر فرموده است: **۴۴ لا تأسوا من روح الله** (۱۲/۸۷)

اگر حسود بخواهد از زندان حسادت رهایی یابد. باید به خداوند قادر متعال توکل نماید؛ خداوند برای یاری رساندن به او کافی است. **حسبى الخالق من المخلوقين و حسبى الله رب العالمين**. (قمی، ۱۳۸۶، ۳۹)

انسان با توکل بر خدا می‌تواند در برابر هر صفت رذیله‌ای قد علم کرده و آن را ریشه‌کن کند.

نتیجه

آگاهی از حالات درونی به هنگام رسیدن نعمت به دیگران، اطلاع

از ذم این حالات از طرف شارع مقدس، مطالعه و دقت در ادله تحریم حسادت و آگاهی از آثار جسمی و روحی حسدورزی، در پیشگیری و درمان این بیماری درونی موثر خواهد بود.

همچنین تقویت بینش و تفکر دینی، آگاهی از حکمت و علم الهی، تقویت ایمان و باور داشتن عدل الهی، و نگرش مثبت به زندگی و بی‌اعتنایی به خواسته‌های نفسانی، تقویت رضایتمندی به مواهب الهی با کمک دو صفت ارزشمند رضا و تسلیم در برابر مقدرات الهی، تمرین برای ترک اعمالی که نشانه حسادت و سبب تحریک حسدورزی و توجه به نعمت‌هایی که در اختیار دارد و نیز همیشگی نبودن آن، هم نشینی با کسانی که یاد خالق منان را در دل زنده می‌کنند و تحرکات حسدورزی ندارند و توجه به هدف خلقت و توکل به خدا، از جمله اسباب کنترل و درمان ریشه‌ای حسادت است.

پی‌نوشت

۱. قَالَ فَأَخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ. سوره ص: آیه ۷۷.
۲. فرهنگ فارسی عمید، ج ۱، ص ۶۲۹.
۳. کتاب العین، ج ۲، ص ۲۱۴.
۴. فرهنگ معین، ج ۱، ص ۸۲۷.
۵. سبک زندگی پیامبر اعظم، ص ۱۷.
۶. همان، ص ۵۴.
۷. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ....، سوره روم، آیه ۳۰.
۸. لغتنامه دهخدا، ج ۷، ص ۲۴۷.
۹. تاریخ مقدمه سبک خراسانی در شعر فارسی، ص ۴۹.
۱۰. المنجد الطلاب، ص ۹۷.
۱۱. مفردات الفاظ قرآن، ص ۱۶۶.
۱۲. فرهنگ معین، ج ۱، ص ۴۳۰.
۱۳. معراج السعاده، ص ۳۶۳.
۱۴. وَمِنْ شَرِّ خَاسِبٍ إِذَا حَسَدَ. سوره فلق؛ آیه ۵.
۱۵. أَمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ...، سوره نساء؛ آیه ۵۴.
۱۶. وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحْجَبُونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا

- يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا...، سوره حشر؛ آیه ۹.
۱۷. نهج البلاغه، ص ۲۳.
۱۸. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۲۴۵.
۱۹. اخلاق اسلامی، ص ۱۲۸.
۲۰. روش خودسازی، ص ۲۷۰.
۲۱. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۲۴۳.
۲۲. کفایة المبلغین، ص ۱۳۳.
۲۳. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۲۴۵.
۲۴. نهج البلاغه، ص ۲۱۶.
۲۵. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۲۴۳.
۲۶. الکافی، ج ۲، ص ۳۰۶.
۲۷. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۲۴۵.
۲۸. معراج السعادة، ص ۳۶۵.
۲۹. وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الزَّيْقِ...، سوره نحل؛ آیه ۷۱.
۳۰. وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ...، سوره نساء؛ آیه ۳۲.
۳۱. إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...، سوره نساء؛ آیه ۴۰.
۳۲. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۳۶۵.
۳۳. همان
۳۴. جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، ص ۲۳۴.
۳۵. روش خودسازی، ص ۲۷۲.
۳۶. معراج السعاده، ص ۳۷۲.
۳۷. معراج السعاده، ص ۳۷۴.
۳۸. نهج البلاغه، ص ۱۱۹۶.
۳۹. وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. سوره ذاریات؛ آیه ۵۶.
۴۰. جهاد با نفس، ص ۱۱۷.
۴۱. معراج السعادة، ص ۳۷۰.
۴۲. همان، ص ۳۶۵.
۴۳. همان.
۴۴. وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ...، سوره يوسف؛ آیه ۸۷.
۴۵. مفاتیح الجنان، ص ۳۹.
۴۶. منابع و مآخذ
۴۷. قرآن کریم
۴۸. نهج البلاغه
۴۹. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، الأمیره، ۱۴۳۱هـ.

۵۰. بنی هاشمی، مجید، کفایة المبلغین، قم، آیه حیات، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۵۱. بندر ریگی، محمد، المنجد الطلاب، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ بیستم، ۱۳۸۶.
۵۲. حر عاملی، محمد حسن، جهاد با نفس، ترجمه علی افراسیابی، قم، نهاوندی، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵۳. خسروی شبستری، علی اصغر، گزیده‌ای از اصول کافی، افسست مروی، چاپ اول، ۱۳۶۱.
۵۴. دلشاد تهرانی، مصطفی، سبک زندگی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، قم، نشر معارف، ۱۳۹۴.
۵۵. علی اکبر دهخدا، لغتنامه دهخدا، ج ۷، تهران، روزنه، ۱۳۷۳.
۵۶. سادات، محمد علی، اخلاق اسلامی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سی‌ام، ۱۳۸۲.
۵۷. فرید تنکابنی، مرتضی، روایات تربیتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.
۵۸. الفراهیدی، خلیل، کتاب العین ج ۲، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴.
۵۹. قمی، عباس، مفاتیح الجنان، قم، قیام، چاپ دوم، ۱۳۸۶.
۶۰. معین محمد، فرهنگ معین، تهران، فرهنگ نما با کتاب آزاد، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۶۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ج ۱، چ ۱، تهران، راه رشد، ۱۳۸۹.
۶۲. کلینی، الکافی، ج ۲، چ ۴، تهران، دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۶۳. محجوب، محمدجعفر، تاریخ مقدمه سبک خراسانی در شعر فارسی، چ اول، تهران، فردوسی و جامی، بی‌تا.
۶۴. مصطفوی، فریده، روش خودسازی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۷.
۶۵. مظاهری، حسین، جهاد با نفس، قم، انجمن اسلامی معلمان، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۶۶. نراقی، ملا احمد، معراج السعادة، قم، حلم، چاپ اول، ۱۳۸۶.



معرفی کتاب الجواهر العبقریة فی الرد علی التحفة الاثنا عشریة ردود بر تحفه اثنا عشریه

نویسنده: مصطفی رشیدی

طلبه سطح ۲ حوزه علمیه مروی

مقدمه

در طول تاریخ اسلام به ویژه در عصر غیبت کبری هرگاه کتابی در رد اسلام یا مذهب تشیع نوشته شده است، عالمان پارسی مذهب حقه اثنا عشری، این مرزبانان عقیده و ایمان، به دفاع از آن برخاسته‌اند. در نیمه نخستین سده سیزدهم هجری یکی از عالمان مشهور اهل سنت در منطقه هندوستان به نام عبدالعزیز دهلوی (۱۲۳۹-۱۱۵۹ ه.ق.) ملقب به سراج الهند کتاب معروف خود به نام «تحف اثنا عشریه» را در رد شیعه نگاشت و با نوشتن آن جنجال جدیدی در هندوستان به راه انداخت. مدت کوتاهی از نشر این کتاب در منطقه شبه قاره هند نگذشته بود که علمای شیعه به سرعت دست به کار شده و بر علیه آن کتاب‌های گراسنگی مثل «عبارات الانوار»، «جواهر العبقریة»، «برهان السعادة» و... را نوشته‌اند.

شرح حال مؤلف کتاب تحفه اثنا عشریه

♦ شاه عبدالعزیز دهلوی در سال ۱۱۵۹ ه.ق. در شهر دهلی متولد شد. نسب وی با سی و چهار واسطه به عمر بن خطاب (خلیفه دوم) می‌رسد. به همین دلیل لقب فاروقی را به او نسبت داده‌اند. عبدالعزیز شاگردان زیادی تربیت کرد و در سال ۱۲۳۹ ه.ق. در دهلی درگذشت. اندیشه‌های

وها بیت توسط برادرزاده او محمد اسماعیل دهلوی و دامادش عبدالحی از عربستان به هند رسید. عبدالعزیز محدث دهلوی فرزند عالم بزرگ شاه ولی الله محدث دهلوی است؛ این پدر و پسر هر دو از علمای طراز اول هند به شمار می‌آیند. تألیفات فراوانی دارند و هر دو با اینکه از اقطاب صوفیه هستند، بر ضد شیعه کتاب‌های تند نوشته‌اند.

عبدالعزیز کتاب معروف خود به نام تحفه اثنا عشریه را در نیمه نخست قرن سیزدهم علیه شیعه نگاشت و با نوشتن آن جنجال جدیدی در هندوستان به راه انداخت. نام اصلی این کتاب «نصیحة المومنین» و «فضیحة الشیاطین» است. او در چاپ اول این کتاب به خاطر ترس از ثواب نجف علی‌خان شیعی، نام خود را حافظ معرفی کرده است.

۱. برای اطلاع از جایگاه و نفوذ علمی او در منطقه شبه قاره به مقدمه علامه ابو الحسن علی الحسنی الندوی بر کتاب بستان المحدثین ط دارالغرب رجوع کنید.

مشهور است که بنیانگذار تعصبات مذهبی در هندوستان، آقای بدرالدین احمد فاروقی ماتریدی نقشبندی، معروف به مجدد الف ثانی (۱۰۳۴-۹۷۱ ه.ق.) است؛ اما حقیقت آن است که افراطگرایی بعد از نگارش تحفه اثناعشریه، جان تازه پیدا کرد. قبل از تحفه اثناعشریه علاوه بر کتب دیگر در رد شیعه، دو کتاب عمده علیه شیعه تحریر شده بود؛ یکی از آنها «الصواعق الموبقه» نوشته نصر الدین محمد معروف به خواجه نصر الله کابلی به زبان عربی و دومین آنها «سیف الله المسلول یا شمشیر برهنه» در رد شیعه از قاضی ثنا الله پانی پتی (۱۲۲۵ ه.ق.) بود.

نام مؤلف کتاب تحفه اثناعشریه مدت ها برای کسی مشخص نبود، ولی با مرور ایام این راز فاش شد که تحفه اثناعشریه در اصل کتابی سرقت شده از کتاب صواعق موبقه نوشته عالم ناشناخته از منطقه کابل به نام خواجه نصر الله کابلی است. هیچ کدام از تراجم نویسان اعم از عرب، فارس و اردو زبان، احوال ایشان را ننوشته اند. کتاب صواعق موبقه به زبان عربی بود و دهلوی آن را با اندکی اضافات و ترمیمات لازم به فارسی ترجمه کرده و به نام خود منتشر ساخت. البته این نکته مهم که دهلوی در چاپ اول کتاب تحفه، اسم خود را به عنوان غلام حلیم بن قطب الدین نوشته بود، نباید از دیده دور بماند. بعدها چون نسخه اصلی صواعق به دست علمای شیعه رسید و آن را با تحفه اثناعشریه مقابله کردند، مشخص شد که دهلوی این کتاب را سرقت کرده است. لذا بعدها کتاب هایی مثل «عباقات الانوار» که در رد تحفه نوشته شد، در حاشیه آنها عبارت «صواعق» هم نوشته می شد. برای اینکه تمام عبارات دهلوی را که در تحفه نوشته بود با عین عبارات صواعق مقابله کنند.

جلوگیری از ترویج مذهب تشیع علت نگارش تحفه اثناعشریه بود. چون در زمان تصنیف تحفه اثناعشریه، به قول خود مؤلف خانه ای نمانده بود که در آن شیعه وجود

نداشته باشد. دهلوی در مقدمه تحفه می نویسد: «غرض از تسویه این رساله و تحریر این مقاله آن است که رواج مذهب اثناعشریه و شیوع آن به حدی اتفاق افتاد که کمتر خانه باشد که یک یا دو کس از این خانه به این مذهب متمذهب نباشد و راغب به این عقیده نشده باشد»^۱.

ابواب تحفه اثناعشریه

کتاب تحفه اثناعشریه را محدث دهلوی در دوازده باب (بر طبق عدد ائمه اثناعشریه) تحریر و در هر باب بحث های گوناگون مطرح کرده است:

باب اول: پیدایش مذهب شیعه و حالات فرق شیعه؛

باب دوم: باب المکائد (باب حیل های شیعه برای جذب به مذهب خود)؛

باب سوم: طبقه بندی اسلاف شیعه (هفت طبقه از اسلاف شیعه)؛

باب چهارم: اقسام و اسناد احادیث شیعه که امام زادگان آنها را تکذیب کرده اند؛

باب پنجم: الهیات (بررسی بیست و دو عقیده الهی شیعه و اختلاف داشتن آنها با جمیع مسلمین)؛

باب ششم: ایمان به انبیاء و نبوت آنها (بررسی پانزده عقیده شیعه در نبوت)؛

باب هفتم: امامت (مؤلف در این باب اشکالاتی را در سند و متن، بر احادیث مورد استدلال شیعه وارد کرده است)؛

باب هشتم: معاد (دهلوی هفت مسئله را در این باب مطرح کرده است)؛

باب نهم: احکام فقهی (دهلوی در این باب احکام فقهی را که شیعه، خلاف اتفاق مسلمین نظر می دهد را مطرح کرده است)؛

باب دهم: مطاعن (اعتراض دهلوی بر شیعه برای مطرح کردن مطاعن صحابه در کتاب هایشان)؛

باب یازدهم: اختصاصات شیعه (دهلوی در این قسمت

۱. تحفه اثناعشریه ص ۴

بیست پنج مورد از توهمات شیعه و بیست پنج مورد از تعصبات شیعه را مطرح کرده است)؛
باب دوازدهم: تولّد و تبزّار.

ردود بر تحفه اثناعشریه

کتاب هایی که علمای اعلام در رد تحفه نوشته اند به طور کلی بر سه دسته تقسیم می شود:

اول: کتاب هایی که در جواب کل تحفه اثناعشریه نوشته شده است؛ مانند نزّهة اثناعشریه نوشته میرزا محمد کامل دهلوی، تجهیز الجیش لکسر صنمی قریش نوشته حسن بن امان دهلوی، تحفه السنه نوشته میرزا محمد هادی بن میرزا محمد تقی لکهنوی، سیف الله مسلول نوشته میرزا محمد اخباری و...

دوم: کتاب هایی که در رد بعضی ابواب تحفه نوشته شده است؛ مانند: سیف ناصری و تقلید المکائد نوشته سید مفتی محمد قلی (پدر مرحوم میرحامد حسین)، صوارم الهیات و حسام الاسلام نوشته سید دلدار علی غفران مآب، جواهر العبقریه (موضوع مقاله) نوشته سید مفتی عباس موسوی و...

سوم: کتاب هایی که در رد بعضی شبهات تحفه نوشته شده است؛ مانند: ادله تقیّه در ثبوت تقیّه نوشته حافظ علی نهوی بجنوری، بارقه ضیغمیه نوشته آیت الله سید محمد سید العلماء، جایگر فدک (اردو) در رد شبهه بحث فدک نوشته وکیل آل محمد.

کتاب جواهر العبقریه که در دسته دوم به آن اشاره شد، در رد باب هفتم تحفه اثناعشریه (باب امامت) نوشته شده است و این نوشته معزفی اجمالی از این اثر گران سنگ است.

جواهر العبقریه

در رد تحفه اثناعشریه

تالیف کتاب جواهر العبقریه مفتی میر عباس بن علی اکبر موسوی (۱۳۰۶-۵۱۲۲۴ ق.) است. نسب شریف ایشان به سید نعمت الله جزائری و با هجده واسطه به امام همام موسی بن جعفر الکاظم می رسد. وی از کودکی به تحصیل علم پرداخت و از لهو و لعب متنفر

بود. فقه، اصول، کلام، حدیث و علوم معقول را در محضر سید حسین سید العلماء آموخت و همچنین مدت هجده سال در خدمت مولوی عبدالقدوس درس خواند. نبوغ و تیز هوشی آقای مفتی به حدی بود که در دوازده سالگی کتاب «بنیاد اعتقاد» منظومه مشهور و در چهارده سالگی مثنوی «من و سلوی» را که نشانه عظمت و ذکاوت شایستگی و بلند فکری اوست، نوشت.

آقای مفتی میرعباس در علوم مختلف تبحر کامل داشت به گونه‌ای که صاحبان تراجم نوشته‌اند ایشان درباره هر موضوعی صحبت می‌کرد، تبحرشان مشخص می‌شد. تعداد تالیفات آقای مفتی عباس در تاریخ، منطق، حدیث، منظره، فقه، عقاید، تفسیر، رجال و... به سیصد کتاب می‌رسد.

شرح مطالب کتاب

کتاب جواهر العبقریه که در رد باب هفتم تحفه اثناعشریه نوشته شده، کتابی است که تا به امروز از طرف مخالفان بدون پاسخ مانده است. این کتاب دارای چند مبحث اصلی است:

مبحث اول: در تعریف امامت و بررسی و کنکاش آن در تعریف اهل سنت از امامت؛

مبحث دوم: در بیان آن که مسئله امامت از اصول دین است نه فروع دین و بررسی آن از منابع عامه.

مبحث سوم: در ارتباط با تفاوت بین نبی و امام و برخی احادیث خلافت دوازده تن بعد از رسول خدا از منابع اهل سنت و بررسی این ادعای آنها که خلیفه ششم یزید بن معاویه است.

مبحث چهارم: بیان این حدیث شریف نبوی است که هرکسی امامت کسی بر گردنش نباشد به مرگ جاهلی مرده است.

مبحث پنجم: در رد کلام دهلوی گفته است که، جبلی انسان است که هر فرقه برای خود رئیس مقرر کند، این ناصبی با استفاده از این حرف می‌خواهد اثبات کند، رسول خدا برای خود جانشین قرار نداده و امامت به مردم سپرده شده است.

مبحث ششم: بحث این که وجود

امام، لطف است و نیز در رد سخنان دهلوی.

شیوه بحث مرحوم مفتی عباس این گونه است که ابتدا سخنان دهلوی را به شکل «قال الناصب الغوی» و در برخی موارد به شکل «قوله خذله الله» می‌آورد و بعد از طرح و تبیین سخنان دهلوی به شکل «اقول مستمدا بالله القوی» پاسخ می‌دهد. یکی از بحث‌های جنجالی و مهمی که مؤلف در آخر کتاب به آن تذکر می‌دهد، سرقتی بودن محتوای تحفه اثناعشریه از کتاب مواقع کابلی است.

تاریخ اختتام و وضعیت چاپ کتاب

مفتی عباس این کتاب را در مدت سه سال تکمیل کرد و تاریخ اختتام آن در جلد اول کتاب ماه ربیع الآخر سال ۱۲۵۷ هـ.ق ثبت شده است. از نوشته آقای مفتی عباس برداشت می‌شود که این، اولین کتاب است که به طور مستقل در رد باب هفتم تحفه نوشته شده است. به نظر می‌رسد که این موضوع درست نباشد، مگر اینکه کتبی که در رد تحفه قبل از جواهر العبقریه نوشته شده بودند؛ مثل «معین الصادقین» و خلاصه آن «بهجه البرهان» و «البوارق موبقه»، تا آن زمان یا چاپ نشده بودند یا به دست آقای مفتی عباس نرسیده بود.

لازم به ذکر است، آخرین چاپ کتاب به صورت سنگی توسط کارخانه آغاخان سلطان المطابع در تاریخ ۱۲۷۱ به چاپ رسیده است و تاکنون به صورت حروف چینی امروزی چاپ نشده است و آن شالیه قرار است توسط گروهی از محققان به زودی منتشر شود.

نکته مهمی که نباید از نظر خوانندگان پنهان شود این است که جناب مفتی عباس به نقد مفصل باب هفتم نپرداخته‌اند و به اجمال اکتفا کرده‌اند علت آن این است که دهلوی در باب هفتم از لحاظ سند و متن اشکالاتی را بر احادیث ولایت شیعه وارد می‌کند که مؤلف به صورت مفصل متعرض آن اشکالات نشده است؛ برخلاف علامه کبیر میرحامد حسین که تمام ردود حدیثی دهلوی بر شیعه را به دو بخش سند و متن به

جزئیات با تفصیل پاسخ داده است.

منابع

۱. نزهة الخواطر، سید عبدالحی ندوی، ج ۷.
۲. مکارم الآثار، میرزا محمد علی معلم حبیب آبادی، انجمن کتابخانه عمومی اصفهانی‌ها ج ۴.
۳. مقدمه تحفه اثناعشریه، شاه عبدالعزیز دهلوی، دار الاشاعات، کراچی.
۴. الذریعة الی تصانیف الشیعه، آغا بزرگ طهرانی، دارالاضواء، ج ۱۰ (ذیل عنوان ردود بر تحفه اثناعشریه).
۵. نقباء البشر، آغا بزرگ طهرانی، دارالمرتضی، مشهد، ج ۲.
۶. کشف الاستار، سید احمد حسینی خوانسار صفائی، بی نا، ج ۲، ج ۴.
۷. ازالة الغین فی اثبات شهادة الحسین، حیدرعلی فیض آبادی، بی نا، پاکستان.
۸. نجوم السماء، میرزا محمد مهدی لکهنوی، مکتبه بصیرتی.
۹. تكملة نجوم السماء، میرزا محمد مهدی لکهنوی، مکتبه بصیرتی، ج ۱.
۱۰. تذکره علماء هند و پاک، سید اختر سعید رضوی، بهار، هند.
۱۱. معجم التراث الکلامی جمعی از محققین زیر نظر آیت الله سبحانی، موسسه امام صادق، ج ۱.
۱۲. احسن الفوائد، شیخ محمد حسین نجفی، مکتبه سبطین.
۱۳. کشف الاسرار، سید نعمه الله جزائری، دلیل ما، ج ۱.
۱۴. ذوالفقار حیدر، سید اظہر علی، مطبع صبح صادق، عظیم آباد، ج ۱.
۱۵. اعیان الشیعه، سید محسن امین عاملی، دارالتعارف، ج ۷.
۱۶. تذکره علما اروپیه، سید شہوار حسین نقوی، بی نا.
۱۷. کتابشناسی توصیفی تالیفات علماء شیعه در پاسخ به شبهات اهل سنت، شیخ طاهر عباس اعوان، نشر جامعه المصطفی.
۱۸. فوائد الرضویه، شیخ عباس قمی، بی نا.
۱۹. الکرام البرره، آغا بزرگ طهرانی، دارالمرتضی، مشهد، ج ۱.
۲۰. مطلع الانوار، حسین سید، صدر الافاضل.
۲۱. بستان المحدثین، شاه عبد العزیز دهلوی، دارالمغرب.
۲۲. معجم مؤلفی الشیعه، علی فاضل قاضی نجفی، وزرات ارشاد.

اسلام» و «شرح حال رجال شیعه» را توفیق پیدا کردم.

پیام مروی: آیا به کلاس نویسندگی رفته و سبک خاصی را آموخته‌اید؟

♦♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:** نه، گاهی اوقات استعداد می‌تواند نقش مهمی داشته باشد. نمی‌خواهم بگویم آدم مستعدی هستم؛ ولی برای پیشرفت، باید در مسیر پژوهش و نگارش قرار گرفت. خوشبختانه تمرین‌های نگارش در دوره دبیرستان خیلی در حصول این مهم به من کمک کرد به طوری که مدام می‌نوشتیم. بعضی‌ها می‌پرسند آدم چگونه می‌تواند نویسنده شود؟ یکی از راه‌های نویسنده شدن این است که هر فردی توصیفات روزانه از مشاهدات خودش را بنویسد، اتفاقات روزانه را بنویسد، این خودش به قلم زدن کمک می‌کند؛ با این تصور که شما قرار نیست آن را جایی منتشر کنید، فقط برای خودتان بنویسید. مثلاً اینکه استاد در سر کلاس درس اینطوری گفت، طلبه اینجوری گفت، در حیات مدرسه این اتفاق افتاد، تو حجره اینجوری شد. این توصیفات روزانه شاید به درد هیچ کس نخورد؛ ولی باعث می‌شود که قلم انسان راه بیفتد و ترس از نوشتن نداشته باشد. همچنین مطالعه کتاب‌های افراد خوش قلم به نویسندگی کمک خواهد کرد. البته اگر آدم نزد استاد، آموزش ببیند زودتر به نتیجه می‌رسد؛ ولی آن دو مقوله یعنی نوشتن و دیگری مطالعه کردن و خواندن آثار خوش قلم به این قضیه کمک می‌کند.

پیام مروی: موضوع کتاب‌های حضرت‌عالی درباره تاریخ اسلام و تاریخ علما است. آیا به این موضوعات علاقه داشته‌اید و یا علت دیگری دارد؟

♦♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:**



مصاحبه با حجت الاسلام سبحانی صدر، نویسنده کتاب فیضیه تهران

از کار نوشتن به علاقه فرد بستگی دارد. من البته به استعداد فرد کاری ندارم، می‌خواهم از تجربه شخصی خودم بگویم. در سال ۸۶ اولین کتابی که توفیق پیدا کردم، بنویسم و منتشر کنم، موضوع آن درباره حضرت زهرا علیها السلام بود. بعد از این کار، نوشتن در دو حوزه «تاریخ

پیام مروی: در خدمت آقای سبحانی صدر، محقق و مؤلف کتاب «فیضیه تهران» هستیم. لطفاً درباره سوابق پژوهشی خودتان توضیح دهید و علت ورود به این عرصه را بیان فرمایید.

♦♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:** بسم الله الرحمن الرحيم. بخشی

به تاریخ اسلام علاقه مندم؛ به ویژه به شرح حال نویسی علمای معاصر که آن هم شاخه‌ای از تاریخ است.

پیام مروی: انگیزه نگارش کتاب «فیضیه تهران» را لطفا توضیح دهید و بفرمایید چه ضرورتی برای نوشتن آن حس کردید؟

♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:** در زمینه شرح حال علمای معاصر کاری انجام نشده بود. ما باید کارهایمان را به سمت سیره نویسی ببریم. با این نوع گرایش، کتاب منتشر شده‌ای نداریم. آیت الله امامی کاشانی خدمت مقام معظم رهبری رفته بودند. رهبر انقلاب به ایشان فرموده بودند که جا دارد برای شخصیتی مثل مرحوم فیض کاشانی شرح حالی نوشته شود و جالب است که بدانید تنها کتاب شرح حالی که در باره این محدث فقیه و عارف بزرگ وجود دارد، همان چیزی است که حقیر با عنوان «حدیث فیض» نوشته‌ام. در زمینه علمای حوزه تهران بعد از آن چیزی که مرحوم شریف رازی در جلد چهارم گنجینه دانشمندان به علمای تهران پرداخته است؛ به عبارتی علمای عصر خودش یا کمی هم قبل‌تر، دیگر کتاب مستقلی در شرح حال علمای تهران نداشتیم. چه رسد به علمای یک مدرسه. البته پژوهش‌هایی شده است؛ مانند: پژوهشکده باقرالعلوم که کاری انجام داده و هنوز منتشر نشده است. در نگارش کتاب فیضیه تهران هدف اینجانب نگارش تاریخ ۲۰۰ ساله دو مدرسه مروی و سپهسالار قدیم در ذیل زندگی‌نامه مفاخر آن بوده است. من فکر می‌کنم ما به نوع نگاهی که در نگارش فیضیه تهران بوده است نیاز داریم که آثار مشابه بیشتری را با این نوع نگاه تولید و منتشر کنیم.

پیام مروی: فرمودید، مقام معظم رهبری تأکید دارند که کتاب‌های شرح حال علما و شهدا بیش‌تر منتشر بشوند، از تأکیدات ایشان فهمیده می‌شود که به جای اسطوره‌های غربی از آنها استفاده شود، آیا این جایگزینی امکان دارد؟

♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:** هویت تاریخی، حلقه مفقوده حوزه علمیه در شرایط فعلی است. حوزه علمیه مروی که در واقع بنیان حوزه تهران بوده، هویت تاریخی داشته است، رجال حوزه تهران و مدرسه مروی اثرگذاری‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی داشتند. ولی اکنون می‌بینیم این اثرگذاری کم شده، لازم است تحقیق کنیم و کشف کنیم که پشتوانه و هویت تاریخی آن چه بوده است؟ یکی از اهداف من از نگارش کتاب «فیضیه تهران» آشنایی طلبه‌ها با همین علما است. خیلی از طلبه‌ها و حتی اساتید اطلاع ندارند؛ مثلاً در همین مدرسه‌ای که درس می‌دهند، خیلی از طلبه اطلاع ندارند در این حجره‌ها چه شخصیت‌هایی حضور داشته‌اند، درس خوانده‌اند، تدریس کرده‌اند، حتی سلوک معنوی داشته‌اند، طبیعی است که اگر اطلاعات مفیدی در این زمینه پیدا کنند، خواه ناخواه حس می‌کنند که امروز دارند قدم در جای پای رجالی می‌گذارند که آنها تاریخ ساز بودند. مرور این هویت تاریخی خود به خود یک بیداری را ایجاد می‌کند. از جهتی دیگر ما امروز نیاز داریم که دوباره آن اثرگذاری‌های تاریخ ساز مدرسه مروی را احیا کنیم و اگر این اتفاق نیفتد، ما درگام دوم، چهل ساله دوم انقلاب اسلامی، مشکل خواهیم داشت.

پیام مروی: علت نام‌گذاری کتاب به نام «فیضیه تهران» را توضیح دهید؟

حجت الاسلام سبحانی صدر: در مقدمه کتاب نوشته‌ام که این تعبیری است که حضرت امام به صورت شفاهی به مرحوم آیت الله مهدوی کنی؛ برای مدرسه مروی به کار برده‌اند و من کاملاً فکر شده و با هدف، اسم فیضیه تهران را انتخاب کردم. می‌خواستم این نامی که حضرت امام آن را به کار برده در تاریخ ثبت شود.

پیام مروی: برای نگارش کتاب از منابع دیگری غیر از کتاب و مقاله استفاده کرده‌اید؟

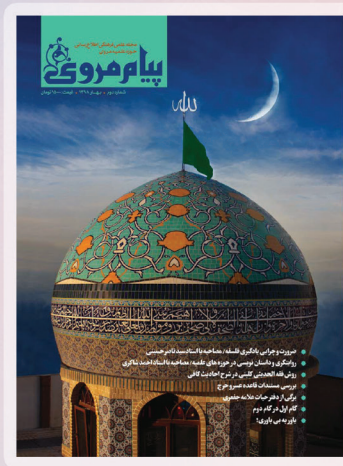
♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:** یکی از منابع، مصاحبه بود؛ حضرت آیت الله طبرستانی رحمته الله کمک بسیار کردند و همچنین از دکتر مهدی محقق کمک گرفتم. با وجود آنکه بنده دو کتاب درباره مدرسه مروی نوشته‌ام که یکی چاپ شده و دیگری در دست انتشار است؛ اما باز هم مدرسه مروی برای پژوهش تاریخی بسیار ظرفیت بالایی دارد

پیام مروی: در چه زمینه‌هایی از تاریخ مدرسه مروی می‌شود، کار کرد؟

♦ **حجت الاسلام سبحانی صدر:** در خصوص برخی از شخصیت‌ها و دوره‌ها مثل دوره مشروطه، دوره قاجار، دوره پهلوی و دوره پس از انقلاب می‌شود کار کرد. هر برهه تاریخی را با مفاخر آن می‌شود پژوهش نمود؛ مثلاً در مورد آقا علی مدرس هنوز کاری نشده است و در مورد میرزا ابوالقاسم کلانتر هم همچنین.

پیام مروی: از همکاری و حضور شما در این مصاحبه، صمیمانه تشکر و برایتان آرزوی موفقیت می‌کنیم.





پیام مروی

فراخوان مقاله و یادداشت علمی

معاونت پژوهش حوزه علمیه فخریه مروی

پذیرش، ارزیابی، راهنمایی و مشاوره علمی مقالات
و یادداشت‌های علمی با موضوعات ذیل:

- فقه و حقوق اسلامی
- اصول فقه
- تفسیر و علوم قرآنی
- حدیث، درایه و رجال
- اخلاق و تربیت اسلامی
- فلسفه، منطق و عرفان
- روانشناسی اسلامی
- کلام، ادیان و مذاهب
- تاریخ اسلام، سیره و تراجم
- ادبیات عرب
- ادبیات انقلاب اسلامی
- رسانه و فضای مجازی
- انقلاب اسلامی و تاریخ معاصر
- مطالعات راهبردی
- سایر شاخه‌های علوم انسانی و اسلامی

مزایا:

- اعطای حق الزحمه نگارش
- چاپ در فصلنامه پیام مروی
- تقدیر از آثار برگزیده



جهت اطلاع از شرایط و نحوه ارسال مقالات به
آدرس زیر بخش "سامانه اصحاب قلم" مراجعه
نمایید: www.howzehmarvi.ir

نشانی: تهران خیابان ناصرخسرو کوچه مروی
حوزه علمیه فخریه مروی
تلفن: ۰۲۱-۳۳۹۱۹۱۱۵ داخلی ۲۲۵

