

تساهل و تسامح

نویسنده : محمد تقی اسلامی .

تذکر این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین عليهم السلام
بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده
است

مقدمه

انسان، همواره با انبوهی از پرسش های فکری و چالش های رفتاری روبه رو است که عقل او تنها توان حل پاره ای از آنها را دارد و در بسیاری از آنها اسیر غرایز، خواسته ها، تلقین ها و ده ها عوامل روانی و اجتماعی است. نکته ی قابل توجه این است که، هر یک از این پاسخ ها و رفتارها در سعادت و کمال آدمی تأثیرگذارند؛ پس ارزش گذاری معرفت و رفتار، ضرورت غیر قابل انکاری است که نیازمندی به ملاک ها و معیارهای معرفت شناختی و اخلاقی را مستحکم می سازد.

بخش عمده ی این پرسش ها به حوزه ی انسان شناسی مربوط است. چیستی و معنایابی زندگی، عقلانیت نظام های اجتماعی، ترابط انسان شناسی با خداشناسی، راه نماشناسی و فرجام شناسی، مفهوم از خود بیگانگی، ساحت های گوناگون انسان، خیر یا شر بودن طبیعت انسانی، فطرت و شخصیت، کرامت ذاتی و اکتسابی انسان، جبر و اختیار، کمال نهایی و رابطه ی افعال آدمی با سعادت و شقاوت اخروی، گوشه هایی از این پرسش ها است.

مسأله ی تساهل و تسامح (tolerance) که به معنای عدم مداخله نسبت به اعمال و عقاید غیر پسندیده به کار می رود، از مهم ترین پرسش های انسان شناختی است که برخی به دلیل وجود تنوع و اختلاف فراوان میان انسان ها به آن رو آورده اند.

اومانیسم یا انسان مداری، یکی از مکاتب دوران مدرنیسم است که از مؤلفه هایی چون آزادی خواهی، سکولاریزم و تسامح و تساهل مطلق شکل گرفته است؛ بنابراین، تساهل و تسامح از مهم ترین مؤلفه ها و مبانی اومانیسم است که به کلی با تعالیم ادیان آسمانی، به ویژه اسلام، ناسازگار و متضاد است.

تساهل و تسامح مطلق، زائیده‌ی نسبی‌گرایی معرفتی و ارزشی است که با معرفت‌شناسی واقع‌گرایانه و بینش اسلامی، ناسازگار است؛ زیرا اصولاً کفر و الحاد، با اسلام، موضعی آشتی‌ناپذیر دارد و اسلام نیز، هیچ‌گونه عقیده و رفتار ناشایست و کفرآلود را جایز نمی‌شمارد.

آنچه برای خوانندگان عزیز مهم است، دانستن چیستی و پیشینه و مبانی شکل‌گیری تساهل‌گرایی در غرب، از جمله: مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی، دامنه و قلمرو تساهل و تسامح و رابطه‌ی آن با حکومت اسلامی، گفت و گوی تمدن‌ها و دهکده‌ی جهانی، مدرنیسم، آزادی و... است.

محقق محترم این پژوهش، جناب حجت‌الاسلام محمد تقی اسلامی، تلاش نموده است تا این رسالت را به انجام رساند و عرصه‌های مذکور را برای خوانندگان عزیز تبیین نماید و به پرسش‌های تساهل و تسامح پاسخ گوید. امید است مورد توجه خوانندگان عزیز قرار گیرد و با نقد عالمانه‌ی آنان بالنده‌تر گردد. در پایان بر خود لازم می‌بینم از همه‌ی عزیزانی که در آماده‌سازی این اثر تلاش نموده‌اند تشکر نمایم، به ویژه حجج‌الاسلام آقایان: محمد رضا باقرزاده، سید محمد علی داعی‌نژاد، حمید کریمی و مدیر محترم مرکز مدیریت و مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، حضرت حجت‌الاسلام والمسلمین سید هاشم حسینی بوشهری.

عبدالحسین خسروپناه جانشین مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه 1381/6/7 مصادف با بیستم جمادی‌الثانی ولادت حضرت فاطمه زهرا علیها‌السلام

فصل اوّل : مفهوم و پیشینه ی تساهل

مراد از «تساهل» چیست؟ و آیا این اصطلاح، در اسلام به همان مفهومی است که در غرب رایج است؟

معمولا «تساهل» با «تسامح» مترادف دانسته شده و به معنای به آسانی و نرمی با کسی برخورد کردن است؛ لیکن کلمه ی تسامح، فرق ظریفی با تساهل دارد و آن این که، تسامح از ماده ی «سَمَحَ» به معنای بخشش و گذشت است؛ بنا بر این، تسامح به معنای نوعی کنار آمدن همراه با جود و بزرگواری می باشد.^[1]

تساهل و تسامح در غرب معادل تسامح در انگلیسی، tolerance، و فعل آن tolerate است که در فرهنگ آکسفورد، سه معنا برای آن ذکر شده است:

- 1 - اجازه دادن به وقوع یا ادامه ی چیزی که شخص آن را نمی پسندد و با آن موافق نیست؛

- 2 - تحمل شخص یا چیزی، بدون شکایت و گلایه مندی؛

- 3 - طاقت و تحمل مصرف یک دارو و یا معالجه ی بدون صدمه.^[2]

واژه ی toleration، از ریشه ی لاتین tolero به معنای تحمل کردن، اجازه دادن و ابقا کردن است که با مصدر tollo، به معنای حمل کردن یا بردن و اجازه دادن، هم خانواده است. گویی کسی که تساهل می‌ورزد، باری را تحمل یا حمل می کند؛^[3] از این رو، برخی معتقدند که نزدیک ترین معادل معنای tolerance، حلم است؛ زیرا حلم، یعنی، تحمل امور ناگوار [و مخالف میل و خواست] در عین قدرت و قوّت.^[4]

در اصطلاح، تساهل و تسامح به معنای عدم مداخله و ممانعت یا اجازه دادن از روی قصد و آگاهی، نسبت به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند

شخص نباشد. با توجه به این تعریف، عناصر زیر را در اصطلاح تساهل لحاظ کرده اند :

1 - وجود تنوع و اختلاف : تساهل باید در میان افرادی باشد که به نحوی با هم اختلاف دارند ؛ بنا بر این، مدارا و هم زیستی مسالمت آمیزی که در میان افراد جوامع یک رنگ و هم عقیده وجود دارد، از تعریف تساهل خارج است ؛

2 - ناخشنودی و نارضایتی : با این ویژگی، آن تساهلی که از روی بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی باشد، خارج می‌شود ؛ زیرا در تساهل مورد تعریف، میل اصلی به مخالفت و مقاومت است ؛ اما به دلیلی، این میل سرکوب و مهار می‌شود ؛ در حالی که در بی‌تفاوتی، اصلاً میل به مخالفت وجود ندارد. از این شرط به دست می‌آید که تساهل و تسامح، هرگز به معنای پذیرفتن عقیده‌ی مخالف نیست ؛

3 - آگاهی و قصد : تساهل نباید از روی جهل و بدون انگیزه صورت پذیرد ؛

4 - قدرت و توانایی بر مداخله : [5] مدارای عاجزانه و از روی ناچاری، تساهل و تسامح خوانده نمی‌شود.

تعریف مذکور در فرهنگ غرب متداول است و اندیشمندان غربی، شروط چهارگانه‌ی فوق را به عنوان شرط لازم برای تساهل و تسامح در نظر می‌گیرند ؛ هر چند برخی این شروط را کافی ندانسته و شرط‌های دیگری را نیز افزوده اند ؛ [6] مثلاً گفته‌اند : شخص تساهل کننده باید مداخله در کار دیگران را، به لحاظ اخلاقی، نادرست و نشان بی‌احترامی به آنان بداند ؛

آنچه را شخص نادرست می داند و نسبت به آن تساهل روا می دارد، باید مستدل و بر اساس اصول و ادله باشد، نه صرفاً از روی سلیقه ی شخصی و یا تعصّب ؛

آنچه مورد تساهل قرار می گیرد، شخص است ؛ نه کار یا عقیده ی او.

تساهل و تسامح در اسلام در اسلام، تساهل و تسامح وجود ندارد ؛ یعنی، آیه و روایتی نداریم که در آن، مسلمانان مأمور به تساهل و تسامح باشند ؛ لیکن بر اساس آنچه از مجموع معنای لغوی و اصطلاحی تساهل و تعریف رایج آن در غرب به دست می آید، بهترین معادل آن حلم و بردباری است که در اسلام مطرح است و احیاناً به عنوان ارزش اخلاقی شناخته می شود.^[7]

مسئله ی اصلی این است که آیا این حلم و بردباری، همه جا رواست و هیچ حد و مرزی ندارد؟

پاسخ تفصیلی این سؤال در جای خود خواهد آمد ؛ اما پاسخ اجمالی این است که تساهل مطلق ممکن نیست و باید حدود و شرایطی داشته باشد. اسلام، خداوند متعال را تعیین کننده ی این حدود می داند ؛ در حالی که در تفکر غربی، تعیین این حدّ و مرزها از طریق فردی یا اجتماعی، قراردادهای یا هنجارهای اجتماعی یا طبیعی، حقوق بشر و به طور کلی، انسان و طبیعت انجام می گیرد.

اختلاف دیگر اسلام با اندیشمندان غربی، بر سر ملاک و معیار تساهل و مداراست. ملاک تساهل در غرب، پلورالیسم (= کثرت گرایی) اخلاقی و دینی، و یا نسبت فرهنگی و اخلاقی است که اسلام این ملاک ها را قبول ندارد.^[8]

آیا تساهل مطلق و بدون حدّ و مرز امکان دارد؟ عدم تساهل مطلق چه طور؟

تساهل مطلق را می توان به تساهل سلبی و ایجابی تقسیم کرد.^[9] تساهل مطلق سلبی عبارت است از: عدم مخالفت بی قید و شرط نسبت به هر نوع عقیده، رفتار و شیوه ی رفتاری، که شامل عدم مخالفت با عقیده ی ضد تساهلی و رفتارها و شیوه های سخت گیرانه و غیرتساهلی نیز می شود. لازمه ی اعتقاد به تساهل مطلق سلبی این است که، اندیشه ها و رفتارهای مخالف و از جمله اندیشه و رفتار ضدّ تساهلی را مجاز بداند و آن را از رشد و گسترش باز ندارد؛ به این ترتیب، تساهل مطلق سلبی، در دامان خود، عدم تساهل را پرورش می دهد، و این تناقض است؛ از این رو گفته اند: تساهل مطلق سلبی، حتّی اگر به لحاظ نظری ممکن باشد، در عمل ممکن نیست.^[10]

وضع تساهل مطلق ایجابی ناگوارتر است؛ زیرا بر اساس آن، شخص نه تنها در مقام عمل از عقاید و رفتار مخالف جلوگیری نمی کند، بلکه اساساً، برای خود چنین حقّی را قایل نیست و بر عکس، برای طرف مقابل، این حق را قایل است که عقیده و رفتاری مخالف داشته باشد؛ اگر این اعتقاد را ریاکارانه ندانیم، بی گمان مستلزم رواج و گسترش عقاید و رفتارهای ضدّ تساهلی است.^[11]

برخی نیز بر ناممکن بودن تساهل مطلق، چنین استدلال کرده اند که: اگر بر ما لازم باشد که نسبت به همه چیز تساهل بورزیم، در این صورت باید هرگونه عقیده و رفتار ضدّ تساهلی را محدود کنیم و نسبت به آن تساهل نورزیم؛ در نتیجه تساهل، متوقّف بر عدم تساهل می شود، که این دور است.^[12]

البته، ناممکن بودن تساهل مطلق را می توان از طریق نقد مبانی آن؛ یعنی نسبیّت معرفت شناختی و اخلاقی، قرارداد گرایی و فرد گرایی نیز اثبات کرد که در پاسخ به سوّالات بعدی به آن می پردازیم.

اما، عدم تساهل مطلق، عبارت است از: مداخله، ممانعت و سرکوب هر نوع عقیده یا رفتار مخالف، در هر شرایط. این کار به لحاظ نظری امکان دارد؛ یعنی این باور که هر نوع عقیده یا رفتار مخالف را باید سرکوب کرد، مستلزم تناقض نیست؛ اما به لحاظ عملی، با سرشت و طبیعت انسانی که بقای آن وابسته به تأثیر و تأثر و ارتباطات متقابل و تعاون و هم یاری است، سازگاری ندارد؛ حتی در عالم حیوانات نیز عدم تساهل مطلق مشاهده نمی شود.

در عالم انسانی، از سویی رشد و شکوفایی استعدادهای گوناگون در پرتو چالش ها، نقد و نظرها و مخالفت ها پدید می آید، و از سوی دیگر، ارتباطات و هم بستگی های افراد، محدودیت ها و ناتوانایی های جسمی، عقلی، روحی، عاطفی و ... را جبران می کند.

علاوه بر این، عدم تساهل مطلق، پیامدهای بسیار ناگوار اخلاقی، مانند استبداد، تکبر، حرص، حسد، زبونی، خود سانسوری عقیدتی، زبانی و رفتاری، ظلم پذیری، یأس و نومیدی، از بین رفتن روحیه ی کنج کاوی و پرسشگری و رقابت، پدید آمدن حالت رکود و سکون دارد و از هر تحوّل و پیش رفتی جلوگیری می نماید؛ زیرا هر نوع تحوّل و پیش رفت، تا حدودی مستلزم تغییر وضع موجود است و تغییر وضع موجود، بنا بر نظریه ی عدم تساهل مطلق، سرکوب می شود.

پس حال که تساهل مطلق، ناممکن و محال و نیز عدم تساهل مطلق، غیرواقع بینانه و ناگوار است، نتیجه می گیریم که تساهل یا عدم تساهل باید حدّ و مرزی داشته باشد و بحث اصلی باید راجع به این مسئله باشد که تعیین کننده ی این حدّ و مرز کیست؟ خدا، انسان، طبیعت و یا ترکیبی از این ها؟

پیشینه ی تاریخی اندیشه ی تساهل گرایی در غرب چیست؟

پیشینه ی تاریخی اندیشه ی تساهل و تسامح در غرب به قرن های شانزدهم و هفدهم میلادی بازمی گردد و چنان که محققین گفته اند، تا قبل از آن زمان، خبری از این اندیشه نبود^[13] مردم روزگار باستان، چنان تلقی ای از خدایان داشتند که حتی نمی توانستند مفهوم تساهل و تسامح امروزی را تصور کنند. هر چند مقامات امپراتوری روم، در محدوده ی خود، به فرقه های متعدد، در جشن ها و نهضت های درونی آنها چنان آزادی می دادند که پیروان آنان خیال می کردند قدرت دولت، وجهه و اعتبار خود را از قدرت خدایان اخذ کرده است؛ اما مسیحیان، کم و بیش، در دوره های مختلف، مورد شکنجه های بی رحمانه قرار می گرفتند؛ تا این که «آگوستین» مسیحیت را به عنوان دین رسمی مطرح نمود.

مسیحیان هم در قرون وسطا برای مدتی هیچ رقیبی را تحمل نمی کردند؛ مثلاً آگوستین، خواهان مجازات بدنی تفرقه افکنان و بدعت گذاران بود و این رویه تقریباً در تمام قرون وسطا رایج بود. لوتر و کالون نیز اعتقادی به تساهل و تسامح به معنای امروزی نداشتند. در قرن هفدهم، طی جنگ های سی ساله و درگیری های تلخ و بی ثمر مذهبی، معلوم شد که تنش و نزاع مذهبی فایده ای برای دو طرف ندارد و همین امر موجب گرایش به تسامح طلبی شد^[14].

اما دیری نپایید که، در قرن هیجدهم، مفهوم تسامح مذهبی شکل گرفت و به سبب آن، بی تفاوتی دینی رواج یافت. در قرن نوزدهم، سیاست تسامح مذهبی، به گونه ای که در منشور حقوق شهروندان آمریکایی در سال 1776م. اعلام شده بود، در اغلب ممالک اروپایی رواج یافت؛ هر چند کلیسای کاتولیک روم نسبت به پیروی از این قانون غیرمذهبی ناراضی بود. سرانجام، زمانی که تسامح

مذهبی، صرفاً پوششی برای ترویج بی تفاوتی دینی شد، مفهوم تساهل و تسامح ارزش اولیه‌ی خود را از دست داد [15].

پی نوشت ها :

[1]. فیروزآبادی، القاموس المحيط، ج 3، ص 583؛ بطرس البستانی، محیط المحيط، ص 425 و 437 و علی اکبر دهخدا، لغت نامه.

1258.p : (99-1998) , oxford advanced learner's dictionary .

philosophy, religion, and the question of intolerance, mehdi amin razavi .
p.vii ; and david ambuel

[4]. محمدسعید حنایی کاشانی، «تسامح و تساهل»، نامه‌ی فرهنگ، ش 28، ص 61.

[5]. susan mendus, "toleration" , in the encyclopedix of ethics, ed. lawrence .
1251.c.becker, vol. ii, p

[6]. robert paul churchill, "the case fo toleration as an individual virtue" , [6]

5-191.from philosophy, religion, and the question of intolerance, pp

[7]. هر چند ممکن است اصطلاح تساهل و تسامح، آن بار معنایی ویژه‌ای را که اصطلاح «حلم» در فضای اسلامی دارد، نداشته باشد، و لیکن از آن جا که دیدیم در فرهنگ غرب نیز تساهل به مفهوم نوعی تحمل همراه با عدم پذیرش و قبول است، می‌توانیم بگوییم که در مجموع، این دو در اصطلاح نزدیک به هم هستند.

[8]. توضیح بیش تر در این باره در پاسخ به پرسش‌های آتی خواهد آمد.

[9]. چنان که بعضی تساهل را به تساهل سلبی (منفی) و ایجابی (مثبت) تقسیم کرده‌اند؛ ر.ک :

david ambuel, philosophy, religion and the question of intolerance, p.vii
هم چنین: سیدعلی محمودی، «تساهل منفی و تساهل مثبت در قلمرو فلسفه سیاسی معاصر»،
کیهان فرهنگی، ش 98، اردیبهشت 1372، ص 17-19.

[10]. فتحعلی محمودی، تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی، ص 23.

[11]. حسین بشیریه، دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی، ص 88-89.

david ambuel, "philosophy and the question of intolerance",from -
philosophy, religion and the question of intolerance, ed. by mehdi amin
.razavi

- [13]. البته ریشه ها و مبانی این فکر به زمان های بسیار دورتر بازمی گردد.
- [14]. می گویند برای اولین بار، مفهوم تساهل و تسامح در غرب توسط جان لاک در رساله ای با عنوان «مکتوبی در باب تساهل و مدارا» مطرح شد؛ سیدعلی محمودی، «تساهل مثبت در قلمرو فلسفه ی سیاسی معاصر»، کیهان فرهنگی، سال دهم، شماره ی 2، ص 17-19.
- [15]. geddes macgregor, dictionary of religion and philosophy, p. 616.

فصل دوم : مبانی تساهل و تسامح

مبانی شکل‌گیری اندیشه‌ی تساهل‌گرایی در غرب چیست و چه ارزیابی از این مبانی دارید؟

به‌طور کلی، سه مبنا و منشأ را می‌توانیم برای شکل‌گیری اندیشه‌ی تساهل و تسامح در غرب، در نظر بگیریم :

مبنای اول، مبنای هستی‌شناختی است که برگرفته از اندیشه‌های ارسطو است. ارسطو معتقد بود که سراسر جهان هستی را کثرت و اختلاف و تنوع فرا گرفته است و در این میان، انسان - به عنوان موجودی که جوهر حقیقی آن عقل است - باید دست به‌گزینش و انتخاب بزند؛ در واقع، سعادت او از طریق همین‌گزينش عقلانی و آزاد رقم می‌خورد و هر چه تفاوت و تکثر و اختلاف بیش‌تر باشد، فرصت‌گزينش عقلی بیش‌تر و ارزش عمل بالاتر خواهد بود و در این راستا، تساهل، به‌عنوان حافظ این اختلاف‌ها و تنوع‌ها، لازم و ضروری است [1] و عدم تساهل، این اختلافات و تکثرها را از بین می‌برد؛ زیرا شخص نامتساهل، که تنوع و اختلاف را تحمل نمی‌کند، در صدد همگون‌کردن آرا و رویه‌های رفتاری است و از این طریق، زمینه‌ی انتخاب و گزينش صحیح عقلی و عمل بر اساس آن، یعنی سعادت را محدود می‌سازد [2].

پس خلاصه این‌که، به‌نظر ارسطو، تساهل لازمه‌ی تکثر، و تکثر لازمه‌ی سعادت است [3]. بر این مبنا در چند قرن اخیر، مثلاً در عالم سیاست، طرف‌داران تکثرگرایی سیاسی در غرب تأکید می‌کنند که تمرکز قدرت، به احتمال زیاد، به خودکامگی و استبداد می‌انجامد و برای پرهیز از استبداد باید قدرت در میان افراد و گروه‌های مختلف توزیع شود.

اگر بخواهیم این مبنا را به‌طور خلاصه نقد کنیم، باید بگوییم :

اولاً، درست است که اجزای هستی از هم جدا و پراکنده هستند؛ اما با توجه به تأثیر و تأثراتی که این اجزا در یکدیگر دارند - به طوری که هیچ موجود طبیعی را نمی توان یافت که در موجود طبیعی دیگری مؤثر و یا از آن متأثر نباشد - می توان همه ی جهان هستی و طبیعت را دارای نظام واحدی دانست؛ هر چند این وحدت، برای اجزای جهان، وحدت حقیقی به شمار نمی رود، اما کلّ هستی را نظام واحدی فراگرفته است.^[4]

ثانیاً، درست است که وجود تفاوت و اختلاف، برای اختیار و انتخاب، ضروری است؛ اما این تفاوت و اختلاف نمی تواند نامحدود باشد؛ زیرا در این صورت، هیچ گاه انتخابی صورت نخواهد گرفت، بلکه شخص همواره باید در انتظار حالت تازه ای بماند. علاوه بر آن، صرف انتخاب و گزینش نمی تواند منشأ سعادت باشد. انتخاب آنچه موجب کمال و سعادت حقیقی انسان است، باعث سعادت می شود و عقل آدمی به تنهایی برای تشخیص چنین کمال و سعادت کافی نیست؛ زیرا نفس انسان دارای مراتب و شوون مختلفی است (از قبیل: حیوانی، نباتی و انسانی) و هر مرتبه و شأنی هم خواسته های خاص خود را دارد؛ و وقتی ما شوون مختلف نفس و تراحمات گوناگونی را که بین افعال انسان پدید می آید در نظر بگیریم، خواهیم دید که برای انتخاب و گزینش، نمی توان فرمولی ساده در نظر گرفت؛ چون این ها تأثیرات بسیار عجیبی بر هم دیگر دارند و روابط بسیار پیچیده ای بینشان برقرار است. اگر کسی بخواهد برنامه ای کاملاً دقیق برای این گزینش ها تعیین کند، باید بر همه ی این روابط آگاه بوده، بر آنها احاطه داشته باشد و این چیزی است که از قدرت یک انسان متعارف خارج است؛ از این رو، برنامه های دقیق اخلاقی را خدای متعال باید تعیین کند.^[5]

ثالثاً، نتیجه ای که کثرت گرایان از مبنای ارسطویی گرفته و تمرکز قدرت را موجب استبداد دانسته اند، نادرست است؛ زیرا تمرکز قدرت، به خودی خود، مستلزم خودکامگی و استبداد نیست؛ هم چنان که تمرکز قدرت با مشورت و رای زنی و بهره گیری از نظر کارشناسان، منافاتی ندارد. آنچه باعث استبداد می شود، خروج از دایره ی قانون، و تحریف و تفسیر قانون بر اساس منافع فردی یا گروهی، و عدم توجه به سعادت کل جامعه است و منشأ آن، پیروی از هواهای نفسانی و امیال شخصی و گروهی است و روشن است که این منشأ و عامل، حتی در صورت توزیع قدرت نیز ممکن است وجود داشته باشد و - هر چند به استبداد نینجامد - سبب هرج و مرج و بی نظمی که از استبداد بدتر است خواهد شد.

مبنای دوم، مبنای معرفت شناختی است که همان نسبت در باب معرفت و شناخت است که می گوید: هیچ معرفت و شناختی، یقینی و مطلق نیست؛ چرا که هیچ حقیقت مطلق وجود ندارد. این مبنا ریشه در اندیشه ی «پروتاگوراس» دارد که معتقد بود حقیقت نسبی است و هر چیز همان است که به نظر انسان می رسد و انسان، معیار است. هر چند ظاهراً او اصل واقعیت و حقیقت را انکار نمی کرد؛ اما «گرگیاس»، دیگر سوفیست یونانی، قایل بود که واقعیت اصلاً وجود ندارد؛ اگر هم وجود می داشت، قابل شناخت نبود و اگر هم قابل شناخت بود، این شناخت قابل انتقال به دیگری نبود^[6]. فی الجمله، خلاصه ی این مبنا این است که حتی اگر واقعیتهای وجود داشته باشد، برداشت آدمیان از آن واقعیت (ارزشی یا غیرارزشی) گوناگون است؛ و معیار مطلق وجود ندارد که درست یا نادرست و حق یا باطل بودن برداشت های مختلف را نشان دهد؛ هر برداشتی به همان اندازه درست (یا نادرست) است که برداشت دیگری درست (یا نادرست)

است. بنا بر این، بهتر است انسان از قضاوت درباره ی برداشت های مختلف دست بشوید و نه تنها در مقابل برداشت ها و نظریات مخالف بردبار باشد؛ بلکه با تأکید بر جدّی بودن خطاپذیری در انسان، از هرگونه پافشاری و اصرار بر آرا و نظریات خود بپرهیزد و به تمام معنا اهل تساهل باشد.

پس به لحاظ معرفتی، تساهل، همزاد شک گرایی و نسبی گرایی و غیرواقع گرایی است که نقد شکاکیت و نسبی گرایی، نیازمند مجالی مستقل و گسترده است^[7]؛ اما یکی از اشکالات بسیار روشن آن این است که این مبنا، درون ناسازگار است و می تواند بهترین دلیل برای قایل شدن به خشونت و عدم تساهل باشد؛ زیرا در صورتی که معیار واقعی و مطلق برای ارزیابی صحّت و سقم ادّعاهای گوناگون وجود نداشته باشد، طرف داران عدم تساهل و خشونت، استبداد و دیکتاتوری، نازیسم و فاشیسم می توانند ادّعا کنند که نظریه ی آنان، دست کم، به همان اندازه درست و حق است که نظریه های مخالف آنان درست و حق است. این اشکالی است که برخی از اندیشمندان غربی نیز آن را مطرح کرده اند^[8].

مبنای سوم، انسان گرایی و فردگرایی است که می گوید: از یک سو، منبع و مرجعی ورای انسان وجود ندارد که ملاک حقانیت باشد؛ و از سوی دیگر، همه ی انسان ها دارای ارزش و حقوقی برابرند؛ در نتیجه هیچ شخص یا گروهی حقّ تحمیل ارزش ها و باورهای خود را بر دیگران ندارد و ارزش ها، باورها و سلايق هر فرد باید محترم شمرده شود؛ مگر آن که ضرر و زیانی برای افراد دیگر داشته باشد که در این صورت، می توان از طریق قراردادهایی از آنها جلوگیری کرد. اساس حقوق بشر غربی و اعلامیه ی جهانی، انسان گرایی و فردگرایی است.

در نقد این مبنا می‌گوییم: به لحاظ نظری، مبنای فردگرایی، اصالت انسان (= اومانیزم) است که می‌گوید انسان اصل است و محوریت دارد و همه چیز باید با توجه به او تفسیر و تأویل شود.

این مبنا با پرسش‌هایی جدی مواجه است: اصالت انسان به چه معناست؟ منشأ و ملاک آن کدام است؟ آیا انسان اصالت دارد یا انسانیت؟ اگر انسان اصالت دارد، آیا همه‌ی انسان‌ها چنین‌اند؟ آیا تبهکاران حرفه‌ای، انسان‌هایی که از شکنجه و آزار و کشتار انسان‌ها لذت می‌برند و دیکتاتورهای خون‌آشام تاریخ نیز اصالت دارند؟

ممکن است گفته شود این افراد، فاقد ملاک‌های انسانی بوده، در حقیقت، انسان نیستند - اگر چه ممکن است این افراد نیز دیگران را فاقد ملاک انسانیت، کج سلیقه و جاهل و دارای باورهای خرافی بدانند - بنا بر این، می‌توان گفت هر انسانی، به صرف انسان بودن، نمی‌تواند ارزشمند باشد. پس شاید، ملاک اصالت «انسانیت» است.

اما انسانیت چیست و مرجع تعیین‌کننده‌ی آن کدام است؟ اندک تأملی نشان می‌دهد که عقل و احساسات و عواطف فردی و جمعی و قراردادهای بشری، به تنهایی نمی‌توانند ملاک انسانیت و تعیین‌کننده‌ی آن باشند؛ زیرا صرف نظر از نقص و محدودیت و خطاپذیری آنها، اگر انسان را تعیین‌کننده‌ی انسانیت بدانیم، این نوعی دور است. به علاوه، میان عقل و احساسات فردی و جمعی و قراردادهای همواره ممکن است تعارض و تفاوت وجود داشته باشد؛ از این رو، اگر خود فریب نباشیم، درمی‌یابیم که حتی اگر بخواهیم انسان و انسانیت را محور و اصل قرار دهیم، نیازمند ماورای خود هستیم؛ نیازمند منبعی که محدودیت‌های انسانی را نداشته باشد، در حکم خود دچار خطا نگردد و بی

نیازی همه جانبه ی او سبب شود که تعارضی در احکامش نباشد؛ نیازمند واقعیتی مستقل از انسان و باورها و سلاقی و گرایش های او هستیم. این واقعیت، جلوه ها و مراتب گوناگونی دارد که از آن می توان به «حق» تعبیر کرد. مصداق کامل و اعلاى «حق» خداوند است که از طریق وحی و دین، ملاک حق و حقاقت را در اختیار انسان گذاشته است.

مبانی شکل گیری اندیشه ی تساهل گرایی در جوامع اسلامی چیست و از چه سابقه ای برخوردار است؟

I در جوامع اسلامی، عده ای از اندیشمندان مسلمان، در اثر مطالعه ی آثار اندیشمندان غربی و شاید - چنان که بعضاً از لای اظهارات و نوشته هایشان دریافته می شود - به دلیل این که پیش رفت های روزافزون علمی و صنعتی و مادی جهان غرب آنان را خیره کرده است، همان مبانی نظری اندیشه ی تساهل و تسامح غربی را پسندیده اند و ترویج می کنند و سعی می کنند آموزه های دینی را به گونه ای تعریف و تفسیر نمایند که مخالف تساهل و تسامح غربی نباشد؛ به عنوان نمونه، گاهی بر مبنای نسبیّت و شکاکیت معرفت شناختی، هر گونه یقین باوری و جزم اندیشی و مطلق انگاری را خلاف تساهل می دانند و می گویند:

... قانون اساسی دموکراتیک، مبتنی بر به رسمیت شناختن حقوق بشر و متکثر دیدن حقیقت است؛ یعنی اعتقاد به این که انسان می تواند فلسفه های مختلفی داشته باشد و از جهان، انسان و ایمان، تفسیرهای متفاوتی عرضه کند ... اگر کسانی معتقد باشند که در عرصه ی سیاست، انسان شناسی و جهان

شناسی، مجموعه ای از حقایق ابدی وجود دارد ... چنین کسانی نمی توانند برای انسان ها حقوق انسانی قایل باشند [9].

و یا می گویند :

... خشونت‌ورزان، تصویر خاصی از حقیقت دارند؛ یعنی معتقد به نوعی جزمیت و مطلق‌انگاری هستند. دگماتیزم، ویژگی اصلی معرفت‌شناسی تفکر خشونت‌گراست [10].

و یا انسانیت و آدمیت را بالاتر از دین دانسته و می نویسند :

بی دینی آن قدر عیب نیست که ترک آدمیت و دوری از انسانیت عیب است. دین برای انسان شدن بوده است، اگر آدم نباشی چه دینی، چه کشکی! [11].

چنین تفکراتی در باب تساهل در جوامع اسلامی و به طور خاص، در جامعه ی ایران چندان قدمتی ندارد و تقریباً به اوایل دهه ی سی باز می گردد.

اما عده ی دیگری از اندیشمندان مسلمان با تأکید بر وجود حقیقت مطلق، مبنای تساهل را تعلیمات قرآنی می دانند که این تعلیمات، اصالت و محوریت را به «الله» می دهند نه به انسان و انسانیت. از دیدگاه قرآن، حق اصالت دارد، نه انسان؛ [12] و اگر انسانیت بهره ای از اصالت دارد، به دلیل مطابقت آن با حق است؛ حال که چنین است، باورها، رفتارها و امیال همه ی افراد، به یک اندازه قابل احترام نیستند؛ بلکه میزان مطابقت و متابعت از حق، مقدار احترام و ارزش آنها را تعیین می کند. حق و حقیقت، ملاک تساهل و تعیین کننده ی حدود آن است.

مراد از حق، حقوق بافته و ساخته ی عقل و احساسات و عواطف فردی یا جمعی یا قراردادی نیست؛ مصداق کامل حق، خدای متعال و دستورات اوست. انسان مرتبط با خدا، هیچ گاه از اصالت خود دم نمی زند و انسان بریده از خدا،

به دلیل فقدان ملاک و منبع مشروعیت فراگیر و بی طرف، نمی تواند از اصالت دم بزند.

این تفکر در جوامع اسلامی، قدمتی به قدمت تاریخ اسلام دارد و با ظهور اسلام متولد شده است؛ اگر چه در اسلام، اصل بر رأفت و مدارا و مهربانی است و اساساً اسلام دین محبت است؛ اما این محبت از محبت الهی مایه می گیرد و پایه و اساس آن «الله» است.

پی نوشت ها :

- [1]. برای مطالعه ی بیش تر، رک : ارسطو، مابعد الطبیعه، 1041 ب 7 و سیاست، ص 302.
- [2]. ارسطو، سیاست، ص 306.
- [3]. همان، الف 1289، ب 1288، 401.
- [4]. رک : محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 379.
- [5]. محمدتقی مصباح یزدی، درس فلسفه ی اخلاق، ص 145.
- [6]. دیوید. و. هاملین، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه ی شاپور اعتماد، ص 2.
- [7]. برای مطالعه ی تفصیلی این بحث رک : مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 6، ص 73 - 234 و ج 13، ص 349 - 416 و 445 - 478؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج 1، ص 241-231.
- [8]. ambuel david, philosophy, religion, and the question of intolerance, p.x.
- [9]. کیان، شماره ی 45، ص 6.
- [10]. همان، ص 8.
- [11]. مجتبی مینوی، آزادی و آزاد فکری.
- [12]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 147.

فصل سوّم : قلمرو تساهل و تسامح

چرا اسلام دین «سهله سمحه» نامیده شده است؟ منشأ این صفت، روایتی نبوی است که حضرت محمد ﷺ فرموده اند: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ»^[1]؛ که در این حدیث، کلمه ی الحنیفیه از ریشه ی حَنَف، به معنای استقامت و راستی است و حنیف به مسلمانی می گویند که به دین مستقیم تمایل داشته باشد و شریعت حنفیه، شریعتی است که مستقیم بوده و از باطل به سمت حق میل می کند.^[2]

بنا بر این، معنای حدیث شریف این است که من شریعتی آورده ام که در عین این که مستقیم است و باطلی در آن راه ندارد، راحت و آسان هم هست.

ممکن است برخی با استفاده از این روایت، اسلام را دین تساهل و تسامح معرفی نمایند؛ امّا باید توجه داشت که تساهل در فرهنگ غرب - با توجه به مبانی نظری آن - به معنای عدم مداخله در عقاید و رفتار دیگران است و تنها حدّ مجاز آن این است که این عقاید یا رفتار، آسیب و زیانی برای جامعه داشته باشد.

بر این اساس، کارهایی مثل خودکشی، اعتیاد، فساد اخلاقی و ... مادامی که ضرری برای دیگران نداشته باشد، باید مورد تساهل قرار گیرد؛ امّا در منطق اسلام که ملاک درستی کارها، موافقت و مطابقت آنها با حق است و هر فرد به منزله ی همه ی انسان هاست، هیچ کس نباید نسبت به عقاید و رفتار دیگران بی تفاوت باشد و فقط زیان و ضرر خود را ملاک بداند.

امر به معروف و نهی از منکر در اسلام بیانگر این است که اولاً، معروف و منکر وجود دارند و اموری عینی و مشترک و شناخت پذیر هستند و ثانیاً، هر فرد وظیفه دارد تا دیگران را به انجام معروف و ادا سازد و از انجام منکر

بازدارد؛ از این رو، اصل امر به معروف و نهی از منکر، عین مداخله و حساسیت نسبت به عقاید و رفتار دیگران است و با تساهل در معنای غربی هیچ سازگاری ندارد.

پس نباید حدیث را طوری معنا کنیم که مخالف دیگر اصول مسلم اسلامی باشد. معنای حدیث این است که اسلام دینی است که انجام فرمان‌ها و احکام آن آسان است و خداوند، در مرحله‌ی تشریح احکام و قانون‌گذاری، به مردم آسان گرفته است و احکام اسلامی را به گونه‌ای وضع نکرده است که بندگان دچار مشکلات غیرقابل تحمل شوند؛ به عنوان نمونه خداوند، تیمم را تشریح کرده است تا اگر وضو گرفتن و استفاده از آب به هر دلیلی برای انسان ضرر دارد، از بروز آن جلوگیری شود. هم چنین هر حکمی که موجب عسر و حرج شود برداشته می‌شود؛ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)^[3]

مرز میان مدارا و مداهنه چیست؟ ابتدا باید دید این دو کلمه به چه معنا هستند. کلمه‌ی «مدارا» به معنای رعایت کردن و صلح و آشتی نمودن و با ملایمت و آرامی و آهستگی، سلوک و رفتار داشتن است^[4]. و اما «مداهنه» عبارت است از: مشاهده‌ی منکر ناپسندی از کسی و قادر بودن بر رفع آن، ولی به خاطر رعایت جانب مرتکب یا به علت کم‌مبالاتی و سستی در کار دین، متعرض او نشدن و او را دفع نکردن^[5].

در اسلام رفق و مدارای با مردم، سفارش شده است؛ تا جایی که در مجامع روایی، باب‌هایی با این عنوان وجود دارد؛ به عنوان نمونه در اصول کافی روایاتی در این باره آمده است. از جمله این روایت از رسول اکرم ﷺ که فرموده‌اند:

مداراةُ الناسِ نصفِ الايمان و الرفق بهم نصف العيش^[6]؛ مدارا و نرمی با مردم
نصف ایمان و دوستی با آنان نیمی از زندگی است.

اما مداهنه در قرآن کریم امری مذموم شمرده شده است. خدای متعال در
سوره ی قلم، ابتدا پیامبرگرامی ﷺ را از هر گونه پیروی از تکذیب کنندگان
آیات الهی و رسالت پیامبر، باز می دارد و می فرماید: (فلا تطع المكذبین)^[7].
علامه ی طباطبایی در ذیل این آیه ی شریفه می فرماید:

این جمله به دلیل این که «فای تفریع» در آغاز آن آمده است، نتیجه گیری از
آیات سابق است و «الف و لام» در «المکذبین» الف و لام عهد است و منظور
از کلمه ی «لا تطع» مطلق موافقت است؛ چه موافقت عملی و چه زبانی؛ و
معنای جمله این است که، حال که معلوم شد تکذیب گران سابق الذکر، مفتون و
گمراه اند، پس با ایشان به هیچ وجه، نه زبانی و نه عملی، موافقت مکن^[8].

آنگاه در آیه ی بعدی می فرماید: (وَدَّوْا لَوْ تَدَّهِنُ فَيُدْهِنُونَ)^[9].

کلمه ی «يُدْهِنُونَ» از مصدر «دَهَان» است که مصدر باب افعال از ماده ی
«دُهْن» است و دُهْن به معنای روغن، و ادهان و مداهنه به معنای روغن مالی و
به اصطلاح فارسی «ماست مالی» است که کنایه از نرمی و روی خوش نشان
دادن است. و معنای آیه این است که این تکذیبگران، دوست می دارند تو با
نزدیک شدن به دین آنان، روی خوش به ایشان نشان دهی؛ ایشان هم با نزدیک
شدن به دین تو، روی خوش به تو نشان دهند؛ و خلاصه این که دوست دارند
کمی تو از دینت مایه بگذاری، کمی هم آنان از دین خودشان مایه بگذارند و هر
یک درباره ی دین دیگری مسامحه روا بدارید؛ هم چنان که نقل شده است که
کفار به رسول خدا ﷺ پیشنهاد کرده بودند تا به خدایانشان تعرض نکند و
ایشان هم متقابلا، متعرض پروردگار او نشوند.^[10]

بنا بر این، مداهنه به معنای دست برداشتن از اصول و مبانی و ارزش ها و آرمان های الهی است تا مخالفان را خوش آید، که این کار از نظر قرآن کریم، کاری ناپسند است؛ اما معنای مدارا، عام تر از مداهنه است و به معنای عام، شامل مداهنه نیز می شود؛ و اگر روایاتی که مؤمنان را سفارش به مدارا می کنند همین معنای عام را قصد کرده باشند، خلاف قرآن خواهند بود و از اعتبار ساقط می شوند؛ لیکن مقصود از مدارایی که ائمه ی طاهرین علیهم السلام در این روایات، به آن سفارش نموده اند، دستورالعمل چگونگی رفتار و برخورد مؤمنان با مردم و مخصوصاً مؤمنان دیگر است؛ مثلاً در امور شخصی به مؤمنان دستور داده اند که اهل گذشت باشند و با مردم به نرمی سخن بگویند؛ توصیه به چنین مدارایی برگرفته از تعلیمات خود قرآن کریم است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را به نرم خوبی و خوش برخورد بودن با مردم توصیف می فرماید :

فبما رحمة من الله لنت لهم و لو كنت فظاً غليظاً غلظ القلب لانفضوا من حولك ...^[11]؛ به (برکت) رحمت الهی در برابر آنان [= مردم نرم (و مهربان) شدی و اگر خشن و سنگ دل بودی، از اطراف تو پراکنده می شدند ...

این آیه ی شریفه، مدارا و مهربانی پیامبر صلی الله علیه و آله را عامل خوب و مؤثری برای جلب قلوب مردم معرفی می نماید.

اسلام تا چه حد پذیرش و تحمل مخالفان را به رسمیت می شناسد؟ ابتدا باید به دو نکته توجه داشته باشیم :

نکته ی اول این که تحمل با پذیرش مساوی نیست، بلکه اعم از آن است؛ یعنی ممکن است عقیده یا رفتار مخالف را نپذیریم، ولی آن را تحمل کنیم؛ بنا بر این، باید ببینیم اسلام در چه مواردی تحمل مخالفان و در چه مواردی، علاوه بر تحمل، پذیرش آنان را مجاز می داند.

نکته ی دوم این است که، ما سه دسته از مخالفان را می توانیم از نظر اسلام مورد بررسی قرار دهیم :

اوّل. کفار و مشرکین و به تعبیری، مخالفان عقیدتی؛

دوم. منافقان و مروّجان فساد و تباهی؛

سوم. مخالفان شخصی و سلیقه ای.

اما دسته ی اوّل، یعنی کفار و مشرکین : اگر سردشمنی و عناد با اسلام و مسلمین نداشته باشند، اسلام دستور می دهد با آنان به نرمی رفتار شود؛ البته عقاید و رفتارشان را به هیچ وجه نمی پذیرد؛ اما دستور به تحمّل آنان می دهد. نه تنها تساهل و تسامح در برابر کسانی که سر دشمنی و عناد با اسلام و مسلمانان ندارند رواست، بلکه اسلام بدان سفارش هم می کند تا در سایه ی عطوفت و رأفت اسلامی، قلوب کفار غیر محارب نرم شده، به طرف اسلام و مسلمانان جذب گردد^[12] :

(لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)^[13]؛ خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت با کسانی که در دین با شما کارزار نکردند و شما را از خانه هایتان بیرون نکردند، باز نمی دارد؛ زیرا خدا دادگران را دوست می دارد.

حتّی توصیه می فرماید که از خیانت های آنان چشم پوشی شود :

(وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)^[14]؛ و هر زمان، از خیانتی (تازه) از آنها آگاه می شوی، مگر عده ی کمی از آنان؛ پس از آن ها در گذر و صرف نظر کن، که خداوند نیکوکاران را دوست می دارد.

زیرا اینان مستقیماً دشمنی خود را ابراز نمی کنند، هر چند، دست به خیانت های پنهانی می زنند. آیه ی شریفه توصیه می کند که این گونه خیانت ها مورد

عفو و گذشت پیامبر قرار گیرد؛ اما اگر کفار و مشرکین از سر عناد و جنگ و دشمنی با اسلام و مسلمین درآیند، اسلام در مقابل آنان می ایستد و فرمان جهاد و قتال با آنان را صادر می فرماید :

(وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً)^[15]؛ با همه ی مشرکین

بجنگید همان گونه که آنان با همه ی شما می جنگند!

اما اسلام با دسته ی دوم، یعنی منافقین و مروّجان تباهی و فساد، اعم از فساد عقیدتی و فکری و فساد عملی و رفتاری، اهل تحمل و سازش نیست تا چه رسد به پذیرش و تسلیم؛ لذا در اجرای حدود الهی کوتاه نمی آید :

(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ

فِي دِينِ اللَّهِ)^[16]؛ به هر کدام از مرد و زن زناکار صد تازیانه بزنید و در اجرای

دین الهی هیچ رأفت و مهربانی نسبت به آنان روا مدارید.

برای جلوگیری از این فسادها، امر به معروف و نهی از منکر را با تأکیدات

بسیار، واجب فرموده است :

عن رسول الله ﷺ : ان الله يُبْعِضُ الْمُؤْمِنَ الضَّعِيفَ الَّذِي لَا دِينَ لَهُ، فَقِيلَ

له و ما المؤمن الذي لا دين له؟ قال ﷺ الذي لا ينهي عن المنكر؛ از پیامبر

اکرم ﷺ روایت شده که فرمود : مؤمن ضعیفی که دین ندارد، مورد غضب

خداوند است. سؤال شد : به چه کسی مؤمن بی دین می گویند؟ فرمود : کسی

که از منکر و فساد نهی نمی کند.^[17]

و نیز آن حضرت فرمود :

إذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله^[18]؛

وقتی امت من دچار بدعت های آشکار شود، دانشمندان باید علم خود را

آشکار سازند و هر که چنین نکند لعنت خداوند بر او باد.

البته، درست است که امر به معروف و نهی از منکر دارای مراتبی است؛ اما هیچ کدام از مراتب آن مستلزم سکوت و سازش مطلق نیست؛ بالاخره، حتی با اخم کردن و یا ترک نمودن مجلس، باید مخالفت خود را ابراز نمود.
امام صادق علیه السلام فرمود :

لا ینبغی للمؤمن أن یجلس مجلساً یُعصی الله فیہ و لا یقدر علی تغییره^[19]؛
شایسته نیست مؤمن در مجلسی بنشیند که در آن معصیت خدا می شود و او نمی تواند آن مجلس را تغییر دهد.

و اما در مورد دسته ی سوم، یعنی مخالفان شخصی و سلیقه ای، قرآن کریم مسلمانان را به عدل و احسان دعوت نموده و از آنان همواره خواسته است که با یکدیگر در کمال صفا و صمیمیت و نیکی رفتار کنند، تحت تأثیر عواطف، خشم، غضب و تعصبات قومی و قبیله ای رفتار نمایند و همواره حق مدار و حق محور باشند.

این توصیه، حتی درباره ی رفتار با غیرمسلمانان هم صادق است و روش قرآن و اسلام نیز آن است که تا جایی که ممکن است با برهان و استدلال و اخلاق و موعظه، اختلافات را حل نمایند :

(وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعِ بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنْتَهُ وَلِيًّا حَمِيمًا)^[20]؛ و نیکی با بدی یکسان نیست، [بدی را] با آنچه خود بهتر است دفع کن [و پاسخ بده]، آن گاه کسی که میان تو و او دشمنی است،
گویی

دوستی یکدل می گردد.

همان گونه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در امور شخصی، گذشت می کردند. به عنوان نمونه در این زمینه، ابن سعد از قول عایشه می نویسد :

ما خَيْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ آثِمًا، فَاِنْ كَانَ آثِمًا كَانَ بَعْدَ النَّاسِ مِنْهُ؛ وَ مَا انْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ إِلَّا أَنْ تَنْتَهَكَ حَرَمَةَ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ اللَّهُ^[21] هَيْجَ غَاةِ بِيَامِبِرِ ﷺ مِيَانِ دُو كَارِ اِخْتِيَارِ پيدا نَمِي كَرْد، مَگر آن كِه آسان ترينش را برمي گزید تا جايي كه گناهي در ميان نبود، و اگر گناهي در ميان مي آمد، از همه ي مردم نسبت بدان گناه دورتر بود، و هرگز پيامبر براي ظلمي كه به خودش رفته بود، از كسي انتقام نگرفت، مگر زماني كه احترام نواهي خداوند از ميان مي رفت، در آن صورت براي خدا انتقام مي گرفت.

و نيز آن حضرت وقتي خبر يا مطلبي را از كسي مي شنيد، فوراً آن را تكذيب نمي كرد؛ بلكه با مهرباني بدان گوش مي سپرد و ابتدا آن را حمل بر صحت مي كرد، تا جايي كه مشركان گفتند او دهن بين است :

(... وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ ...) [22]؛ ... و مي گویند او [سرا پا] گوش است. بگو: گوش نیکوست برای شما، به خدا ایمان دارد و مؤمنان را باور می دارد [و سخن و مشورت ایشان را با خوش گمانی پذیراست]

بنا بر این، در مورد این دسته از مخالفان، اسلام گاهی علاوه بر تحمل، پذیرش را نیز روا و بلكه لازم می داند؛ مثلاً در سوره ی مبارکه ی شورا در وصف مؤمنانی كه به كسب نعمت های نيك و جاودان الهی می رسند، می فرماید :

(... وَ أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ...) [23]؛ یکی از اوصاف چنین مؤمنانی این است كه در کارهایشان مشورت می کنند.

و پیداست که در مشورت، گاهی باید نظر مخالف را پذیرفت و یا مثلاً در جایی که کسی انتقاد سازنده ای از انسان می کند و یا عیب او را به او گوشزد می نماید، اسلام سفارش می کند که باید با روی باز این انتقاد را پذیرفت :

عن ابی عبدالله الصادق علیه السلام قال : احبّ اخوانی الیّ من اهدی الیّ عیوبی ^[24] .

محبوب ترین برادران من کسی است که عیب های مرا به من هدیه نماید.

آزادی دینی مورد پذیرش اسلام است یا استبداد دینی؟ باید دید مقصود از «آزادی دینی» و «استبداد دینی» چیست.

آزادی دینی ممکن است به یکی از سه معنای زیر باشد :

الف) آزادی دینی، یعنی این که انسان در انتخاب دین، آزاد باشد و به دلخواه خود به هر کدام از ادیان، معتقد شود. این معنا از آزادی دینی، البته مورد قبول اسلام نیست و قرآن کریم دین حقیقی را «اسلام» می داند :

ان الدین عند الله الاسلام ... ^[25]

کامل ترین شکل دین، همان دینی است که از طریق خاتم پیامبران بر مردم نازل شده است و با آمدن این دین، دیگر مجالی برای پیروی از ادیان دیگر باقی نمی ماند. همانند شریعت حضرت عیسی علیه السلام که کامل تر از شریعت حضرت موسی علیه السلام بود و با آمدن عیسی علیه السلام دیگر باقی ماندن بر دین موسی علیه السلام جایز نبود، چرا که به لحاظ عقلی نیز رجوع از کامل به ناقص، مردود است. وقتی مسلم شد که دینی از دیگر ادیان کامل تر است، رجوع به ادیان ناقص و یا باقی ماندن در آنها نا معقول و توجیه ناپذیر خواهد بود. ^[26]

ب) آزادی دینی، یعنی که دین، ما را از تقیّد، التزام و تعهد نسبت به هر گونه قیدی، حتی قید خود دین، آزاد گذاشته باشد.

این نحوه از آزادی، البته در برخی ادیان ساخته ی دست بشر، مانند بودیسم و هندویسم، وجود دارد که در آنها مثلاً وصول به نیروانا^[27] نسبت به هر جامعه و حکومتی و با هر نظام سیاسی و حقوقی ظاهراً مساوی است^[28] و افراد نیز، ممکن است به هیچ کدام از ضروریات آیین هندو ملتزم نباشند، اما خود را هندو بدانند؛ و مکتب هندویسم هم آنها را به رسمیت خواهد شناخت^[29] اما اسلام، منکر ضروریات دین را مسلمان نمی داند، هر چند کسانی را که التزام عملی نسبت به دستورات دینی ندارند، تا وقتی منکر ضروریات نشوند، به عنوان مسلمانان ظاهری به رسمیت می شناسد، لکن در مورد همین افراد نیز تأکید دارد که تا عملاً به مقررات اسلامی متعهد و ملتزم نشوند ایمان واقعی نداشته، به کمال و سعادت حقیقی نخواهند رسید.

(قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)^[30]؛ عرب های بادیه نشین گفتند: «ایمان آوردیم» بگو شما ایمان نیاورده اید، ولی بگویید اسلام آورده ایم، هنوز ایمان در قلب شما وارد نشده است.

پس، از دید اسلام، مسلمان واقعی کسی است که به همه ی اوامر الهی گردن نهد؛ و به تعبیر قرآن کریم «نؤمن ببعض و نکفر ببعض»^[31] نباشد؛ بنابراین، آزادی دینی به این معنی، در اسلام پذیرفته نیست.

ج. آزادی دینی، یعنی آزادی که در دین وجود داشته و دین مروج آن باشد. که در این جا دینی بودن، صفت آزادی است. این معنی از آزادی دینی، در اسلام وجود دارد و اساساً، اسلام در پی رساندن انسان به بهترین و والاترین درجات آزادی است. آزادی از دیدگاه اسلام عبارت است از: رهایی انسان از هر گونه قیدوبندی که او را از سیر به سوی کمال نهایی و سعادت ابدی خویش، که در واقع هدف از خلقت اوست، بازمی دارد. خدای متعال، پیامبران را برای بازکردن

این غُل و زنجیرها از پای بشر فرستاده است و این غل و زنجیرها، اعم از قید و بندهای نفسانی و بندگی هوای نفس و یا بندگی شیاطین انسی و جنّی و هر بندگی غیر خدا می باشد.

قرآن کریم در آیه ی 157 سوره ی مبارکه ی آل عمران درباره ی خصوصیات پیامبر اسلام می فرماید :

(... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ...) پیامبری که ... بارهای

سنگین، و زنجیرهایی را که بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) برمی دارد ... این همان آزادی حقیقی و واقعی است که انسان را از هر گونه قیدی، به جز قید خدا، آزاد می کند؛ که البته با توجه به مفهوم خدا، معلوم می شود که قید خدا در واقع قید نیست. خدا، یعنی کمال مطلق، و انسان وقتی خود را مقید به خدا می کند، در حقیقت وصل به کمال مطلق شده و به سعادت و فلاح نایل گشته است؛ و برعکس، اگر انسان خود را از قید خدا آزاد بداند، از کمال مطلق جدا شده، اسیر شیاطین درونی و بیرونی خواهد شد. شعار آزادی از قید خدا، چیزی جز خدعه و نیرنگ و عوام فریبی نیست و در واقع این آزادی، مساوی با اسارت محض است.

استبداد دینی. معادل انگلیسی کلمه ی «استبداد»، دیکتاتوری^[32] است. استبداد، یعنی اراده ی کشور و یا دولتی به وسیله ی فرمان ها و دستورات یک شخص دیکتاتور و مستبد؛ و دیکتاتور شخصی است که در کشور، قدرت را با زور و ارباب به دست آورده باشد.^[33] در فارسی نیز استبداد به معنی خود کامگی، خودرأیی و منع کسی را قبول نکردن آمده است.^[34]

بنابراین، داشتن نوعی قدرت به ناحق و بازور در معنای استبداد نهفته است و این واژه به لحاظ ارزشی، دارای بار منفی است؛ و معلوم است که در دینی که خاستگاه آن حق و حقیقت است این معنا وجود ندارد.

در حکومت های استبدادی، تنها سرچشمه و خاستگاه قدرت غلبه است؛ هرکس براساس توارث یا تبانی و توطئه بر جامعه ای غلبه یابد، حاکم آن جامعه می شود؛ زیرا در منطق استبدادی «الحق لمن غلب»؛ یعنی حق با کسی است که پیروز شود؛ اما در حاکمیت دینی، خاستگاه حاکمیت، صلاحیت های واقعی نظری و عملی است و این صلاحیت ها به عنوان نوعی برتری منطقی و صلاحیت های شخصیتی شخص حاکم مطرح می شود و تنها می تواند بر دو مبنای «آگاهی» و «تقوی» استوار باشد.

در نظام حاکمیت ولایی دینی، جایگاه حاکم بلندتر از جایگاه دیگران نیست؛ بلکه شخصیت اوست که نسبت به دیگران در علم و عمل، جایگاه برتری دارد و او به این جایگاه بلند، با بالهای معرفت و اخلاق و مدیریت صحیح بالارفته است، نه به زورشمشیر و نیزه.

از این رو، نباید انتخاب و رأی مردم به معنی متداول غربی آن، رکن منحصر در تعیین حاکم باشد؛ زیرا واقعیت با رأی و قرارداد آنان تغییر نمی کند و اگر کسی صلاحیت این کار را نداشته باشد، با رأی مردم دارای صلاحیت نمی شود. در نظام دینی، باید «ولی» و فرد صالح را کشف و با او بیعت نمود.^[35] این تفاوتی است که حاکمیت دینی با حاکمیت استبدادی، به لحاظ منشأ و خاستگاه قدرت و حاکمیت دارد؛ اما این دو نوع حاکمیت، تفاوت های ریشه ای و بنیادین دیگری نیز با هم دارند^[36] که با توجه به این تفاوت ها به هیچ روی

نمی توان حکومت دینی را یک حکومت استبدادی دانست و اساساً استبداد دینی، دست کم با نظر به آموزه های اسلامی، بی معناست.

بی نوشت ها :

- [1]. بحارالانوار، ج 72، ص 234 و فروع کافی، ج 5، ص 494.
- [2]. الشیخ فخرالدین الطریحی، مجمع البحرین، ج 1، ص 588.
- [3]. سوره ی حج (22)، آیه ی 78؛ برای آشنایی با نمونه های دیگر آسان گیری در اسلام رک : سیداحمد خاتمی، تسامح و تساهل دینی، (به نقل از تسامح آری یا نه؟ ص 254).
- [4]. علی اکبر دهنخدا، لغت نامه، ج 12، ص 18119.
- [5]. همان، ص 18125.
- [6]. محمدبن یعقوب کلینی رحمته الله، اصول کافی، ج 3، ص 180، (باب المداراة).
- [7]. سوره ی قلم (68)، آیه ی 8.
- [8]. ترجمه ی تفسیر المیزان، ج 19، ص 620.
- [9]. سوره ی قلم (68)، آیه ی 9.
- [10]. ترجمه ی تفسیر المیزان، ج 19، ص 620.
- [11]. سوره ی آل عمران (3)، آیه ی 159.
- [12]. محمدتقی مصباح یزدی، پرسش ها و پاسخ ها، ج 3، ص 32.
- [13]. سوره ی ممتحنه (60)، آیه ی 81.
- [14]. سوره ی مائده (5)، آیه ی 13.
- [15]. سوره ی توبه (9)، آیه ی 36.
- [16]. سوره ی نور (24)، آیه ی 2.
- [17]. الفروع من الکافی، ج 5، ص 59، ح 15؛ بحارالانوار، ج 72، ص 228، ح 4؛
- [18]. اصول کافی، ج 1، باب البدع و الرأی و المقائیس، ح 2.
- [19]. اصول کافی، ج 2، ص 374، ح 1.
- [20]. سوره ی فصلت (41)، آیه ی 34.
- [21]. محمد بن سعد؛ الطبقات الکبری، ج 1، القسم الثانی، ص 91.
- [22]. سوره ی توبه (9)، آیه ی 61.
- [23]. سوره ی شوری (42)، آیه ی 38.

- [24]. وسایل الشیعه، ج 12، باب 12، ص 25، ح 15547؛ بحارالانوار، ج 78، ص 247، ح 108.
- [25]. سوره ی آل عمران (3)، آیه ی 19.
- [26]. اثبات کامل تر بودن دین اسلام نسبت به سایر ادیان ابراهیمی، نیازمند یک بحث تطبیقی است که در این مختصر نمی گنجد.
- [27]. نیروانا در آیین های بودایی و هندو به معنای آرامش ابدی و سعادت ابدی است.
- [28]. حسن رحیم پور ازغدی، کتاب نقد، شماره ی 9 و 10، ص 26.
- [29]. 211.john r. hinnells, a new dictionary of religions, hinduism, p.
- [30]. سوره ی حجرات (49)، آیه ی 14.
- [31]. سوره ی نساء (4)، آیه ی 15.
- [32]. dictatorship.
- [33]. 321.oxford advanced learner's dictionary, p.
- [34]. علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ج 2، ص 1788.
- [35]. سید یحیی یشربی، کتاب نقد، شماره ی 9 و 10، ص 65.
- [36]. مثلاً در جنبه ی تصویب و اجرای قوانین؛ در حاکمیت دینی هر چند منشأ جعل و اعتبار قوانین، خداوند متعال است؛ لیکن به لحاظ تصویب و اجرای این قوانین، رأی و نظر مستقیم یا غیرمستقیم مردم دخالت دارد. ما در جای دیگری از همین نوشتار: آن جا که از نقش مردم در حکومت اسلامی سخن به میان آمده است، به بررسی بیش تر این مسئله پرداخته ایم: ص 73-68.

فصل چهارم : تساهل اسلامی و آموزه های غربی

آیا گفت و گوی ادیان و تمدن ها، خطر کشاندن مسلمانان به نوعی سازش کاری و سهل انگاری عقیدتی را به دنبال دارد؟ برای مقابله با این خطر چه باید کرد؟

آنچه از آیات قرآن کریم و روایات معصومین علیهم السلام و سیره ی عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه ی اطهار علیهم السلام در این زمینه، به دست می آید این است که اسلام از گفت و گو استقبال می کند، مادامی که دشمن در صدد لجاجت و دشمنی برنیامده باشد.

قرآن کریم به عنوان یک دستور تبلیغی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید :

(أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...)

[1].

و این بیانی عام است، که شامل هر گونه بحث با هر شخص یا گروهی که در پی یافتن حقیقت باشد، می شود؛ یعنی هر کس بخواهد در هر مسئله ای از مسائل دینی، با انگیزه ی رسیدن به حق، گفت و گو کند، باید به این سه شیوه با او وارد گفت و گو شد : ابتدا با منطق و استدلال و برهان قاطع، که همان حکمت است؛ و آنگاه با پند و اندرز و موعظه ی حسنه و سپس با جدال احسن [2].

در آیه ی دیگری می فرماید :

(وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ...)

[3]

این آیه ی کریمه درباره ی نحوه ی گفت و گو با اهل کتاب است، که باز سفارش می فرماید که جدالتان باید از نوع جدال احسن باشد و نباید برخورد

خصمانه داشته باشید، مگر با آن دسته از اهل کتاب که ستمکار بوده و قصد خیانت و ضربه زدن به شما را داشته باشند.

خلاصه آن که، اسلام از منطقِ گفت و گو، با آغوش باز استقبال می کند و دلیل این استقبال هم شاید این باشد که، اساساً انسان ها در قلمروهای گوناگون معرفتی، یک سلسله یقینیاتی دارند که باید برای تحقّق آنها تلاش مشترکی انجام دهند. چنان که مسلمانان با برخی از اهل کتاب، نظیر مسیحیان، هم در امور اعتقادی یقینیات مشترکی دارند و هم در مسائل و ارزش های اخلاقی؛ و برای تحقّق و گسترش عقاید توحیدی و ارزش های اخلاقی در جهان باید تلاش مشترکی داشته باشند.

اما درباره ی مسائلی که مورد اختلاف است، اولاً، باید سعی داشته باشند که باهمکاری، به جواب های مطمئن تر و یقینی تری نایل شوند و یکی از راه ها، بحث و مناظره و گفت و گو است؛ و مادامی که در این مسائل به نتایج یقینی نرسیده اند، روابط سالم و دوستانه ای با هم دیگر داشته باشند تا با تلاش مشترک، بتوانند در جهت حلّ آن مسائل به یکدیگر کمک کنند و اگر احیاناً گروهی به نتایج صحیحی رسیدند، از دست آورد آنها، دیگران هم استفاده نمایند.^[4]

اگر گفت و گو با این اهداف باشد، کاملاً مطلوب و مورد پذیرش و تأیید اسلام است؛ و تفکر اسلامی هرگز از چنین گفت و گوهای منطقی و حقیقت جویانه ای نه ضرر کرده و نه گریخته است.

اما نکته ای که قرآن کریم در این باره نسبت به آن هشدار می دهد این است که بدانیم مشرکان همیشه از این گفت و گوها قصد خیر ندارند و شاید توطئه و فریبی در کار باشد، قرآن می فرماید :

(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ...)؛^[5]

(این آیه در ادامه ی آیاتی است که، ناظر به شدت عمل نشان دادن نسبت به مشرکین پیمان شکن می باشد) و می فرماید :

(حتی در مورد مشرکینی که خویشان را هدر دانستیم) اگر بعضی از ایشان از تو خواستند که در پناه خود امانشان دهی تا بتوانند در امر دعوت با تو گفت و گو کنند، ایشان را پناه بده تا کلام خدا را بشنوند و جهلشان از بین برود و به آنها امان بده که به جایگاه خود که از آن جا به نزد تو آمده اند برگردند و برای بررسی ادله ی نبوت و حقایق دین فرصت کافی داشته باشند و مسلمین در این فرصت متعرض آنان نشوند.^[6]

از این آیه به دست می آید که، اصل گفت و گو حق مشرکین است و باید از آن استقبال کرد؛ اما در آیات بعد حقایق ذکر می شود که نشان می دهد، نباید نسبت به پیمان ها و سخنان چرب و نرم مشرکان اطمینان صددرصد داشته باشیم :

(كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ)^[7]؛ چگونه (می توان به عهد و پیمان های آنان دل سپرد؟) و حال آن که اگر ایشان بر شما دست یابند، هیچ خویشاوندی و عهدی را رعایت نمی کنند، با زبان های خود، شما را خوشنود ساخته، ولی دلهاشان (از این معنا) ابا دارد و بیش ترشان فاسق اند.

بنابراین، قرآن کریم گوشزد می کند که، در گفت و گوها و در عهد و پیمان هایی که با کفار و مشرکان می بندید، مواظب باشید فریب چرب زبانی آنان را نخورید، ممکن است نقشه ی سلطه در کار باشد.

در زمان ما این خطر کاملاً محسوس است و چنانچه از نوشته های بعضی از نویسندگان غربی به دست می آید، غرب خود را صاحب فرهنگ برتر می داند و از طریق گفت و گوی تمدن ها، در پی برخورد با تمدن های غیر غربی، و در نتیجه، حذف آنهاست.^[8] و همان طور که برخی از متفکران مسلمان دریافته اند، گرایش تمرکز گرایانه و انحصار طلبانه در فرایند رابطه ی غرب با دیگران، مبتنی بر شیوه ی برخورد می باشد و از طریق برخورد با دیگران و مهار آنان و از بین بردن هویت و شخصیت و قدرتشان، سعی دارد تا رسالت اصیل تمدنی خود را بر دیگران تحمیل کند و به اصطلاح، آنها را متمدن سازد.

مبانی دیدگاه برخورد تمدن ها در غرب در ساختار فکری غرب، سه نظریه وجود داشته که به شکل گیری و تقویت دیدگاه برخوردگرایانه، کمک کرده است :

1 - فلسفه ی تاریخ هگل : که معتقد است عصر جدید باید عصر قدیم را از طریق برخورد با اصول و مبانی آن از بین ببرد؛

2 - فلسفه ی تکامل داروین : که مبتنی بر اصل کشمکش زندگان و نابودی ضعیفان توسط اقویاست؛

3 - نظریه ی برخورد طبقاتی : که هم در نظریه ی مارکس و هم در لیبرالیسم سرمایه داری مطرح است. برطبق این نظریات، چون غرب قوی تر است، پس شایسته تر است و به این ترتیب برخورد آن با تمدن های ضعیف (به زعم آنها) و ساختارهای سنتی آنان، قانونی علمی و رسالتی اصیل می باشد.^[9] پس وجود خطر حتمی است؛ اما برای مقابله با این خطر، سه نکته شایان توجه است :

نکته ی اول. توجه به اغراض و اهداف برگزار کنندگان جلسات گفت و گو است که، باید دید آیا صرفاً به دنبال یافتن حقیقت هستند و یا در پس پرده ی این شعارهای زیبا، اهداف استکباری و قدرت طلبانه ی خویش را دنبال می کنند.

نکته ی دوم. اندیشمندان و سخن گویان اسلامی که قرار است در این گفت و گوها شرکت کنند باید کسانی باشند که اولاً، خودشان اسلام را خوب شناخته باشند تا در ضمن بحث، دچار تزلزل و تردید نسبت به مبانی دینی نشوند و ثانیاً، از مواضع و مبانی طرف مقابل هم اطلاع کافی داشته باشند تا در مفاهمه دچار مشکل نگردند.

نکته ی سوم. این اندیشمندان باید با آشنایی کامل از آداب مناظره، بتوانند از عهده ی بیان معارف اسلامی و دفاع از آنها برآیند و هرگونه سخنی را با معیار و محک حقانیت اسلام بسنجند و به خوبی بتوانند، حتی مباحث برون دینی را با این معیار جهت دهی نمایند.

بیان این نکات و خصوصیات، خاطره ی جعفر ابن ابی طالب علیه السلام را در جلسه ی مناظره با نجاشی و مشرکان مکه، در اذهان زنده می کند. آن حضرت، نمونه ی بارز و کامل یک سخن گوی اسلامی بود و توانست با وقار و طمأنینه ای ستودنی، موجبات رضایت نجاشی، پادشاه حبشه، و خذلان و خواری مشرکان را فراهم آورد.^[10]

بامطرح شدن «دهکده ی جهانی» آیا زمان آن نرسیده است که بیش از تعصبات دینی، به اصول پذیرفته شده ی جهانی فکر کنیم؟
مقصود از دهکده ی جهانی این است که :

جهان بزرگ، چون یک محله ای کوچک شده، مسافت های دور به مدد
غرش و پرش مرغ آهنین بال هواپیما و جهش الکترون ها در رساناها و
ابرساناها کوتاهی گرفته و دواير و سازمان های عظیم ملّی و بین المللی به
فنون تصّرف در شوون آدمیان دست یافته و طبیعت سخاوتمندانه کلیه ی مخازن
خویش را در جنگ آدمیان نهاده و ... [11]

در چنین فضایی، برخی معتقدند که ما نمی توانیم با کشیدن حصار به دور
خود بر آموزه های دینی و اخلاقی خویش تعصّب بورزیم؛ چراکه اصول و
قواعد پذیرفته شده در بیرون از مرزهای جغرافیایی، خواه ناخواه، تأثیر خود را
بر ما خواهد گذاشت و ما مجبور به پذیرش این اصول هستیم؛ و امروز دیگر،
فرهنگ باید مقوله ای جهانی باشد و همگان فرهنگ واحدی را بپذیرند و میان
خودی و غیر خودی، مرزی وجود نداشته باشد.

در پاسخ باید گفت که، با فرض تحقّق دهکده ی جهانی به معنی مزبور، هیچ
انسان عاقلی نمی پسندد که این دهکده دچار بی قانونی، بی نظمی و هرج و
مرج شود، و حتماً باید اصول و قواعدی بر این دهکده حاکم باشد؛ امّا ساکنان
این دهکده بر چه مبنایی باید بر این قواعد گردن نهند؟ و چرا باید این اصول را
بپذیرند؟ ما در پاسخ به پرسش های پیشین اثبات نمودیم که حق و حقیقت باید
مبنا و معیار پذیرش ارزش ها و اصول حاکم باشد، و طبق همین ملاک است که
قرآن کریم صدها سال قبل از مطرح شدن دهکده ی جهانی، منادی جهانی شدن
فرهنگ الهی بوده و عموم مردم را به عبادت و پرستش خدای متعال دعوت می
نموده است :

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ) [12]؛ ای مردم! پروردگارتان را که شما و کسانی را که قبل از شما بودند
خلق کرده عبادت کنید تا شاید پرهیزگار شوید.

این آیه ی شریفه به این جهت انسان ها را دعوت به پرستش خدا می کند که سعادت حقیقی فرد و اجتماع، تنها در سایه ی عبادت و بندگی خدا تأمین خواهد شد؛ چرا که انسان همه ی هستی خود را از او دارد و او به منظور تعالی انسان، میل به عبادت و پرستش را در فطرت آدمی قرار داده است و در درون ضمیر انسان نشانه هایی بوجود این امر فطری، شهادت می دهند؛ که از جمله ی این نشانه ها این است که ما در خود، میل به محبت و علاقه نسبت به موجودی که دارای کمالاتی برتر از ماست، می یابیم که این میل و عطش فروکش نمی کند، مگر با ابراز علاقه و دل بستگی به موجود کاملی که کامل تر از او تصور نشود؛ و بیش ترین لذت از او عاید ما شود؛ و این همان مقام قرب الهی است که در اثر عبادت و پرستش خالصانه ی خدای تعالی و تقوا و پرهیزگاری به دست می آید.^[13]

قرآن کریم پس از آن که همه ی انسان ها را به دین داری و عبادت خدا دعوت نمود، در آیات دیگری آنان را در انتخاب دین راه نمایی می کند :

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ)^[14]؛ بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است، که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد؛ هرگاه (از این دعوت) سرباز زنند، بگوئید: گواه باشید، که ما مسلمانیم.

این آیه، مشرکان، بت پرستان و خرافه گرایان را مدنظر ندارد، بلکه در صدر آیه، روی سخن با آن دسته از صاحبان ادیان الهی است که بدون عناد و لجاج، معتقد به وحی و وجود خدای واحد هستند، و آنان را به التزام عقیدتی و عملی به مشترکاتشان فرا می خواند؛ این مشترکات همان اموری است که آنان را به سوی

تسلیم در برابر حق و اسلام سوق خواهد داد، و همان اصولی است که انبیا
ﷺ برای نشر آنها در کل عالم مبعوث شده اند؛ این اصول عبارت اند از :

1 - نفی هرگونه شرک در عبادت؛

2 - نفی ربوبیت غیر خدا، که این خلاصه ی مأموریت همه ی انبیا
ﷺ است، آنان خواستار این بودند که فرد و جامعه ی انسانی، مطابق فطرت
الهی انسان، که همان کلمه ی توحید است، حرکت کنند. فطرت الهی انسان به
وجوب مطابقت اعمال فردی و اجتماعی، تسلیم در برابر خدا و گسترش قسط و
عدل حکم می نماید، و بر اساس آن، همه ی انسان ها در حق حیات و حق
آزادی در اراده و عمل با هم برابر و مساوی اند.^[15]

دو اصل مذکور، برپایه ی قرارداد و اعتبار محض نیستند، بلکه با برهان و
استدلال قابل اثبات اند.

دلیل اصل اوّل (نفی شرک در عبادت) : عبادت و اظهار ذلت و خواری و
عجز و احتیاج، تنها در مقابل وجودی سزاوار است که خود محتاج نباشد؛
وجودی که کامل مطلق بوده، از هر گونه نقص و عجز و احتیاج، مبراً
باشد. عبادت در برابر غیر خدا، به بیراهه رفتن است؛ زیرا کسی غیر از خدا
شایستگی پرستش ندارد.

دلیل اصل دوّم (نفی ربوبیت غیر خدا) : رب به معنی صاحب اختیار، کسی
است که عنان و اختیار انسان به دست اوست؛ و معلوم است که فقط خالق انسان
چنین اختیاری دارد؛ و انسان، در هر لحظه از حیات خویش، ریزه خور خوان
اوست.

آنگاه در ذیل آیه ی کریمه می فرماید :

اگر اهل کتاب این دعوت را نپذیرفتند، شما بر اسلام خویش پافشاری نمایید و خود آنها را بر این عقیده و عملتان بر طبق اسلام گواه بگیرید. این جا نمی توان گفت که، چرا قرآن ما را دعوت به تعصّب و دگماتیزم و جزم اندیشی می کند؛ زیرا هر تعصّبی، منفی و ضد ارزش نیست، بلکه تعصّب کور و بی ملاک و بی دلیل منفی است، نه تعصّبی که پشتوانه ی آن حَقّانیتّی است که مدلل به برهان و دلیل عقلایی است.

اما اصولی که در پرسش، از آن به عنوان اصول پذیرفته شده ی جهانی یاد شده است، اگر اصول و قواعدی همچون: لیبرالیسم، سرمایه داری غرب، مدرنیسم و امثال این ها باشد،

اولاً، نمی توانیم بپذیریم که این ها اصولی پذیرفته شده باشند؛ چرا که امروزه انسان های آزاده ی دنیا و اندیشمندان جهان، حتّی در غرب، شدیداً به دنبال یافتن چاره ای برای جبران خسارت ها و خرابی های برخاسته از بی بند و باری ها و هرزگی های اخلاقی ناشی از لیبرالیسم هستند.

اقتصاد مبتنی بر ربا که محصول سرمایه داری غرب است، امروزه عملاً، نبض اقتصاد بشر را به دست قدرت های سلطه گر سپرده است که در نتیجه ی آن، 80% ثروت دنیا در دست تنها 20% از مردم است و اکثریت مردم در رنج فقر به سر می برند.

مدرنیسم، تنها یک پیش رفت ناقص و تک بُعدی را برای بشریت به ارمغان آورده و دیگر ابعاد وجودی انسان را به غفلت سپرده است، که در نتیجه ی آن زیان هایی همچون: تخریب طبیعت و محیط زیست انسانی، سلب آسایش روحی و روانی انسان ها و ... پدید آمده است. پس نمی توان به راحتی، اسم این اصول را اصول پذیرفته شده ی جهانی نامید.

ثانیاً، برفرض که این مطلب را بپذیریم، باید ببینیم که مبنای پذیرش این اصول چیست. صرف پذیرفته شدن از سوی افراد، ولو همه یا اکثریت افراد باشند، دلیل بر حقانیت امر پذیرفته شده نیست. انسان عاقل باید به دنبال دلیل و مبنا بگردد و این اصول، مبنایی جز نسبت گرای، اومانیزم، فردگرایی و از این قبیل ندارند، که ما قبلاً به اجمال این مبانی را نقد کردیم [16] و تفصیل آن مجال دیگری را می طلبد.

برای رسیدن به مدرنیسم - همان گونه که در اروپای غربی تجربه شده است - راهی جز اندیشه ی تساهل و تسامح نیست؛ بنابراین، آیا چاره ای جز رویکرد به تسامح دینی و سیاسی داریم؟

در پرسش، مدرنیسم به عنوان امر مطلوبی که باید به طور کامل پذیرفته شود، در نظر گرفته شده است؛ اما قبل از آن که مدرنیسم را به طور مطلق و درست، امر مطلوبی بدانیم و به دنبال آن باشیم، باید بدانیم مدرنیسم چیست؟ چه خوبی ها و محسناتی دارد که در صورت پافشاری⁴ بر اصول دینی، آن محسنات از کف می روند؟ آیا معایب و ضررهایی هم دارد، یا هرچه دارد همه حُسن و خوبی است؟

محققان غربی مدرنیته و مدرنیسم^[17] را این گونه تعریف می کنند: اعتقاد به کیفیت یا حالتی دال بر «واجد خاستگاه معاصر بودن» و «به تازگی خلق شدن»، که در قرن هفدهم، شدیداً مورد توجه قرار گرفته بود، و از مقوله ی «جدید» یا «نو» در برابر «قدیم» یا «کهن» حمایت می کرد؛ منکر هرگونه اقتدار و اعتبار برای گذشته بود؛ هیچ گونه احترامی برای گذشته و سنت قایل نبود؛ و از تمایل و آمادگی برای ابداع و نوآوری و «رفتن به قلمروهایی که تا

پیش از آن احدی جرئت پای گذاردن بدان قلمروها را حتی به مخیله ی خود نیز راه نداده بود» حمایت و پشتیبانی می کرد.^[18]

مدرنیته را در بهترین وجه می توان به عنوان عصری که ویژگی شاخص آن، تحولات دایمی است توصیف کرد؛ لیکن عصری که از این ویژگی شاخص خود آگاه است؛ عصری که اشکال حقوقی، آفرینش های مادی و معنوی و دانش و اعتقادات خود را به مثابه ی جریاناتی سیال، گذرا، متغیر و غیر قطعی تلقی می کند؛ جریاناتی که صرفاً باید تا «اطلاعی ی بعدی» به آنها باور داشت و عمل کرد، و جریاناتی که در نهایت، ارزش و اعتبار خود را از دست داده، جای خود را به جریاناتی جدید و بهتر می سپارند.

در این زمینه، معیار و محک، عقل انسانی است که باید با آن، نو بودن و کارآمد بودن امور را سنجید و امور ناکارآمد را کنار گذاشت. از این جهت، مدرنیست ها به عقلانیت و خردورزی بشری، بسیار اهمیت می دهند.^[19]

یکی دیگر از ویژگی های مدرنیته، تفکیک هایی است که در بحث مبانی این نظریه صورت می گیرد و براساس این تفکیک ها، مدرنیسم بر تفکیک عرصه های سیاست، فرهنگ، اقتصاد و اخلاق توصیه می نماید؛ زیرا عدم تفکیک این حوزه ها موجب عقب ماندگی جامعه خواهد شد. بر این مبنا مثلاً «ماکس وبر»، جامعه شناس آلمانی، معتقد بود که تفکیک اقتصاد و مشاغل از حوزه ی خانواده، کنش اساسی اقتصاد مدرن محسوب می شود؛ و به یمن این جدایی، تصمیمات اقتصادی، از فشار تعهدات اخلاقی و الزام ها یا وفاداری های شخصی، که زندگی خانوادگی را اداره و هدایت می کردند، رها گشتند.^[20]

با توجه به تعریف و ویژگی های فوق، در نقدی اجمالی، عناصر زیر را می توان به عنوان نکات منفی و غیرقابل پذیرش در پدیده ی مدرنیسم، در نظر گرفت:

الف) نفی هر گونه سنت و امور مربوط به گذشته؛ چنان که گویی امر کهنه و قدیمی، صد در صد، ناشایست و نامطلوب است! و معلوم است که هیچ منطق عقلانیی تلازم میان سنت و نامطلوب بودن را تصدیق نمی کند.

ب) اومانیسم و انسان محوری که مبنایی نادرست در معرفت شناسی است. به علاوه، مدرنیسم در نگرش به انسان نیز همه ی ابعاد وجودی او را در نظر نمی گیرد، بلکه تنها بعد جسمانی و دنیوی انسان را ملاک و محور می داند. و معلوم است که چنین برنامه ای نمی تواند سعادت ابدی بشر را که در گرو رشد و کمال همه جانبه ی اوست، تضمین و تأمین نماید.

ج) مسئله ی تفکیک حوزه های مختلف حیات بشری این تلقی را ترویج می کند که برای رسیدن به پیش رفت و تحول، باید ارتباط این حوزه ها را با یکدیگر انکار کنیم! این تلقی از یک هستی شناسی کوتاه بینانه و سطحی ناشی شده است و نشان می دهد که مقصود مدرنیسم از پیش رفت، صرفاً پیش رفت مادی و تنها در عرصه ی اقتصاد و صنعت بوده است؛ البته به اعتراف خود محققان بحث مدرنیسم در غرب، این پیش رفت سرابی بیش نبوده و بشریت را دچار بحران نموده است، که بعضی با پذیرش این بحران از آن جا که پدیده ی مدرنیزاسیون را گریزناپذیر می دانند، به پیشنهاد مکانیزم هایی برای فروکاهش این بحران ها می پردازند.^[21] و بعضی دیگر، امثال مارکس از منتقدان سلبی مدرنیته به حساب می آیند و مدرنیسم را رد می نمایند.^[22]

این تنها اشاره ای بود به برخی پیامدهای منفی مدرنیسم؛ حال با وجود این عناصر منفی، ما نمی توانیم مدرنیسم را یک امر صد در صد مطلوب بدانیم و آن را بدون نقد و حک و اصلاح بپذیریم. چنان که خود غربی ها هم به نقد مدرنیسم پرداخته اند و در این راستا، مثلاً بحث های «پست مدرن» در غرب از سال های پایانی دهه ی 1960 شروع شد و به تدریج در اواخر دهه ی 1970 و اوایل دهه ی 1980 به صورت یک موضوع فرهنگی مطرح گردید.^[23] برخی محققان غربی به این واقعیت اذعان نموده اند که به رغم دستاوردهای مثبت و امکانات و فرصت هایی که مدرنیته در پیش پای انسان ها قرار داده است، مدرنیته دارای وجه تاریک و حزن انگیزی نیز هست که در قرن حاضر چهره ی آن بیش از پیش نمایان شده است، که از آن میان می توان به ماهیت دائماً در حال تنزل کار صنعتی مدرن، رشد توتالیتاریسم، تهدید انهدام و ویرانی محیط زیست و گسترش خطرناک و فاجعه آمیز قدرت و تسلیحات نظامی اشاره کرد.^[24]

شاید بتوان جنبه ها و عناصر مثبت زیر را برای مدرنیسم در نظر گرفت :

الف) فراهم آوردن زمینه ی رشد، توسعه، تحوّل و تکامل نهادهای اجتماعی که فرصت ها و امکانات بسیار وسیعی را در اختیار ابنای بشر قرار می دهد و سبب می شود، تا زندگی انسان مدرن هر چه راحت تر و ایمن تر گردد؛

ب) عقلانیت و خردورزی که معمولاً به عنوان ویژگی ممتاز و متعالی مدرنیسم و انسان مدرن در نظر گرفته می شود.

اسلام و مدرنیسم حال با فرض پذیرش این عناصر مثبت در مدرنیسم، آیا دین و تعالیم دینی با این عناصر در تعارض است، به طوری که برای دست یابی

به این جنبه ها، تساهل نسبت به تعالیم دین لازم باشد؟ صرف نظر از آموزه های سایر ادیان، اندک آشنایی با دین اسلام نشان می دهد که این دین، نه تنها هیچ گونه تعارضی با تحوّل، توسعه و پیش رفت فرد و جامعه ی انسانی ندارد، بلکه با جهت دهی به این تحوّل و پیش رفت، سعی در هر چه بهتر و پربارتر نمودن آن دارد.

قرآن کریم مؤمنان را به استفاده و بهره برداری از زینت ها و روزی های حلال الهی تشویق می فرماید :

(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ...) ؛ بگو : چه کسی زینت های الهی را که برای بندگان خود آفریده، و روزی های پاکیزه را حرام کرده است؟! ...

از این آیه ی شریفه می توان فهمید که خدای سبحان با هدایت خود از راه فطرت، به انسان، الهام نموده است که انواع زینت هایی را که مورد پسند جامعه ی او و موجب مجذوب شدن دل ها به سوی اوست، ایجاد نماید و به این وسیله، نفرت و بیزاری مردم را از خود دور سازد^[25]. نتیجه ی این درس قرآنی این خواهد شد که فرد و جامعه ی اسلامی از بهترین و والاترین زینت ها و زیبایی ها برخوردار گردد؛ و روز به روز در پی تحوّل و تکامل باشد. آنگاه در ادامه ی آیه ی شریفه، به این زینت ها جهت می دهد تا در مسیر حقیقی خود که همان ایمان به خدای متعال و روز جزاست قرار گیرد :

(... قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ...) ؛ بگو این ها برای کسانی که در زندگی دنیا ایمان آورده اند، در روز قیامت خالص (و بدون شرکت با غیر مؤمنان) خواهد بود.

یعنی، گر چه هم مؤمنان و هم غیر مؤمنان در زندگی دنیا از این زینت ها و روزی ها بهره مند می شوند، اما اگر انسان بخواهد به وسیله ی این زینت ها و ارزاق، به رشد همه جانبه برسد و به سعادت ابدی نایل آید، باید با ایمان خود به آنها جهت بدهد؛ وگرنه جز لذت زودگذر و آسایش کاذب، نصیب و بهره ای نخواهد داشت.

آنگاه قرآن کریم در آیات دیگری به عنصر سرعت، مسابقه و پیشی گرفتن بر هم دیگر در راه رسیدن به کار خیر و مطلوب انسانی و الهی توجه نموده و مؤمنان را تشویق می فرماید :

(... فَاسْتَبِقُوا الْحَيَاتِ ...) ^[27]؛ در نیکی ها و اعمال خیر بر یکدیگر، سبقت

جویند ...

(وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) ^[28] و شتاب کنید برای رسیدن به آمرزش پروردگارتان و بهشتی که وسعت آن آسمان ها و زمین است و برای پرهیزگاران آماده شده است.

پس این نکته به خوبی از قرآن کریم استفاده می شود، که اسلام برپایه ی جهان بینی و انسان شناسی ویژه ای که نشأت گرفته از حق مداری و حق محوری است، هم به تحوّل و پیش رفت اهمّیت داده است و هم سرعت در این پیش رفت را لازم می داند. و این مطلب با تبیین ائمه ی اطهار علیهم السلام در روایات شریف، به وضوح و تفصیل بیش تری بیان شده است که به عنوان نمونه به چند روایت در این زمینه اشاره می نمایم.

امام باقر علیه السلام می فرماید :

أَنْتَى لَابْغُضِ الرَّجُلِ أَوْ الْغُضِّ لِلرَّجُلِ أَنْ يَكُونَ كَسَلَانًا عَنْ أَمْرِ دُنْيَاةٍ وَ مِنْ كَسَلٍ عَنْ أَمْرِ دُنْيَاةٍ فَهُوَ عَنْ أَمْرِ آخِرْتِهِ أَكْسَلٌ ^[29] من انسانی را که در کار دنیايش خمود

و کسل باشد دوست ندارم و هر کس در کار دنیایش کسل باشد، در کار آخرتش کسل تر خواهد بود.

امام هادی علیه السلام از پدران بزرگوارش و آنها از امام صادق علیه السلام روایت کرده اند که فرمود :

ان الله يحب الجمال و التجمّل و يكره البؤس و التباؤس، فان الله اذا انعم على عبد نعمة احبّ ان يرى عليه اثرها و قيل كيف ذلك؛ قال : ينظف ثوبه و يطيب ريحة و يخصص داره و يكنس افئنة حتى ان السراج قبل مغيب الشمس يفنى الفقر و يزيد في الرزق^[30] خداوند زیبایی و زینت کردن را دوست می دارد و از اظهار فقر و نیاز در مقابل دیگران ناخشنود می گردد؛ زیرا خداوند وقتی به بنده ای از بندگانش نعمت هایی را ارزانی می دارد، دوست دارد که اثر آن نعمت ها را در او ببیند. پرسیدند : دیده شدن اثر این نعمت ها چگونه است؟ فرمود : به این که بنده، لباسش را پاکیزه کند، خود را خوشبو سازد و خانه اش را گچ کاری نماید و زباله هایش را جاروب کند، تا آن جا که روشن کردن چراغ خانه، قبل از نمان شدن خورشید (به هنگام غروب) فقر را از بین می برد و روزی را زیاد می کند.

ذکر مصادیقی همچون گچ کاری کردن خانه که در زمان صدور روایت، نماد روشی نوین در محکم کاری و تزیین خانه بوده است، مبین این واقعیت است که اسلام تا چه اندازه به این امور اهمیت داده است. البته این تزیین و محکم کاری ممکن است در هر زمانی با کاربرد مصالح نوین و جدیدتری صورت پذیرد و مثلا در زمان ما با سنگ کاری و امثال آن باشد. امام صادق علیه السلام فرموده است :
من استوی یوماه فهو مغبون و من كان آخر یومیه خیرهما فهو مغبوط و من كان آخر یومیه شرهما فهو ملعون و من لم یرالزیادة فی نفسه فهو الی النقصان و

من كان الى النقصان فالموت خير له من الحياة^[31] هرکس دو روزش با هم مساوی باشد، ضرر کرده است و هر کس روز دومش بهتر از روز اولش باشد، مسرور خواهد بود و هر که روز دومش بدتر از روز اولش باشد، ملعون خواهد بود. و هر که در خود افزایش را نبیند، راهش به سوی کاستی و نقصان است و هر که چنین باشد مرگ برای او بهتر از زندگی است.

و اما در مورد عقلانیت و خردورزی باید گفت، عقلانیت مورد نظر مدرنیسم، عقلانیتی است که فقط به عقل معاش (reason) اهمیت می دهد و ناظر به عقل کلی و شهودی و یا به تعبیر فلاسفه ی اسلامی «عقل معاد» (intellect) نمی باشد. گذشته از اشکالاتی که امروزه بر این بُعد مدرنیسم وارد است و جامعه ی مدرن را با بحران مواجه کرده است.^[32] اساساً اسلام، معیار و محک را عقلانیت بشری نمی داند، بلکه «حقانیت» را معیار می داند؛ زیرا عقل بشری نه بر همه ی ابعاد وجودی انسان احاطه دارد و نه می تواند به جهان خارج، صددرصد معرفت پیدا کند، پس برای پرهیز از انحراف و کج روی، باید حقانیت را ملاک و محور قرار داد. حقانیتی که همان اوامر خدای متعال است، که او کاملاً محیط بر انسان و هستی است.

خلاصه آن که، پدیده ی مدرنیسم را نمی توان به طور دربست و بدون نقد پذیرفت؛ چرا که این پدیده در کنار محسنات و خوبی هایی که دارد - اگر داشته باشد - حاوی نقاط منفی و اشکالات ویرانگری است که برخی اندیشمندان غربی نیز آنها را دریافته و در صدد چاره بر آمده اند. وانگهی برای نیل به تحولات مثبتی که در اثر پذیرش مدرنیسم عاید انسان می شود؛ نیازی به طرد دین و قرار دادن مدرنیسم به جای آن نیست؛ چرا که در سایه ی تعلیمات صحیح دینی و عمل مخلصانه به آنها، آسان تر و بی مشکل تر می توان به این

تحوّلات و پیش رفت ها دست یافت، که دین در بر دارنده ی کمال مطلوبی است که آنچه خوبان همه دارند، به تنهایی داراست.

وقتی برداشت ما از دین، عین دین نیست و قرائت های مختلفی از دین وجود دارد، چرا باید تساهل و تسامح گرایی مردود باشد؟

مقصود از قرائت ها و برداشت های مختلف از دین، این است که اگر از بیرون به ادیان نظر کنیم، می بینیم متدینان در هر دینی، دین خود را حق می دانند و بر آن استدلال می کنند. هم چنین مذهب ها و فرقه های متعددی در هر دین وجود دارد و حتی گاهی یک فرقه یا مذهب، شعبه های گوناگونی دارد که هر کدام، خود را اهل نجات و سایر مکاتب را دچار انحراف می دانند.

به علاوه، گاهی دانشمندان و فقیهان، برداشت ها و تفسیرهای مختلفی از تعالیم یک دین دارند؛ به عنوان نمونه در مکتب تشیّع، عرفای شیعه برداشت ویژه ای از توحید و وحدانیت الهی دارند، که با برداشت فلاسفه و متکلمان شیعی متفاوت است. هم چنین فقها و مجتهدین، فتاوی مختلفی در پاره ای از احکام فقهی دارند و ... این شواهد، همگی حاکی از قرائت های مختلف از دین، احکام و تعالیم دینی است.

حال با وجود این تفاوت ها و اختلاف برداشت ها، آیا معیاری برای بازشناسی حق از باطل داریم، یا به ناچار باید همه ی این برداشت ها را به دیده ی تسامح بنگریم و با بی تفاوتی، نظر هر فرد را فقط برای خودش محترم بدانیم؟

در پاسخ، هر یک از انواع اختلافات مذکور را جداگانه بررسی می کنیم :
در مورد اختلاف ادیان، برای رسیدن به حقیقت یک دین، باید قبلاً این مسئله را بررسی کنیم که آیا اساساً انسان راهی به سوی کسب شناخت و معرفت

حقیقی دارد، یا این که معرفت نسبی است و هیچ معرفت مطلق و ثابتی وجود ندارد؟

اگر بتوانیم اثبات کنیم که دست کم برخی از معارف بشری مطلق و ثابت هستند، می توانیم بامبنا قراردادن چنین معارفی، بر حقایقیت یک دین در برابر سایر ادیان، استدلال و برهان عقلی اقامه کنیم. به نظر ما همه ی معرفت های بشری نسبی نیستند و قبلاً مبنای نسبیت گرایی در معرفت شناسی را نقد نمودیم.^[33] پس، دست کم بعضی از معارف بشری، معرفت هایی مطلق، ثابت و تغییرناپذیر هستند که عبارت اند از: بدیهیات اولیه و بدیهیات ثانویه.^[34] آن دسته از تعالیم دینی که به نحوی با این بدیهیات ارتباط دارند، صددرصد قابل تصدیق و تأییدند و می توان با رعایت شرایط منطقی استدلال (از نظر شکل و محتوا) برای اثبات حقایقیت یک دین، از این بدیهیات مدد گرفت.

در میان ادیان موجود، اسلام تنها دینی است که می توان به واسطه ی این بدیهیات عقلی، بر اصول بنیادین آن، برهان اقامه کرد؛ مثلاً اثبات نمود که توحید اسلامی با تثلیث مسیحی یکی نیست، و یا نبوتی که در اسلام مطرح است با مفهوم نبوتی که در میان یهودیان شایع شده است، کاملاً متفاوت است.

اما در مورد اختلاف مذاهب و فرقه های یک دین؛ اگر با صرف نظر از ادیان دیگر، تنها به اسلام نظر داشته باشیم، مذاهب عمده ی اسلامی در اصول دین، یعنی در اصل و کلیات توحید و نبوت و معاد، هیچ اختلاف بنیادینی با هم ندارند. در دین، بخش هایی وجود دارد که به دلیل بازگشت به بدیهیات عقلی و یا ضرورت دین و یا اجماع و اتفاق همه ی متدینان، مطلق و ثابت بوده، اختلاف بردار نیستند. در اسلام، هزاران حکم قطعی وجود دارد که همه ی فرق اسلامی در آن اتفاق نظر دارند. بسیاری از اختلافاتی که میان تشیع و تسنن

وجود دارد، بر سر جزئیاتی است که بخش کمی از احکام و عقاید را تشکیل می دهند و در بخش اعظم فقه و عقاید، اختلافی وجود ندارد.^[35] مواردی نیز که مورد اختلاف فقهای شیعه یا عالمان اسلامی است معیارمند است؛ مثلاً در انطباق قواعد زبان عربی، قواعد عام زبان شناختی مانند قاعده ی عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، قواعد علوم قرآنی مانند ناسخ و منسوخ، قواعد رجالی و روایی، رعایت قراین حالیه، کلامیه، شأن نزول ها، زمینه های تاریخی، ظهور عرفی، اختلاف در تشخیص مصداق، گرفتار چالش می شوند؛ علاوه بر این که علل روان شناختی و جامعه شناختی، مانند جاه طلبی، طمع کاری، هوای نفس، حب دنیا و سایر مطامع نفسانی و اغراض سیاسی نیز در انحراف اعتقادی و فقهی مؤثر است و جمله ی این عوامل و قواعد، براساس معیار معرفت دینی قابل کشف و آسیب شناسی هستند؛ بنابراین، از تفاوت دیدگاه های عالمان دین نمی توان تساهل معرفتی یا رفتاری را نتیجه گرفت؛^[36] علاوه بر این که اسلام در مسائل قطعی (محکّمات، ضروریات و بینات) تنها یک قرائت دارد و آن قرائت خداوند و پیامبر اوست و در آن عرصه، مجالی برای اختلاف نظر و تشکیک و ارائه ی قرائت های متفاوت نیست، کما این که در طی هزار و چهار صد سال که از عمر اسلام می گذرد، اختلافی در آنها رخ نداده است.^[37]

اما اختلاف فتاوی مجتهدان و فقیهان در احکام اسلامی، در همه ی احکام فقهی نیست، بلکه آنها در بسیاری از مسائلی که قطعی، اجماعی و اتّفاقی و یا ضروری هستند، نظراتشان یکسان است و تنها در بخشی از احکام، اختلاف فتوا دارند؛ همان گونه که ممکن است دو پزشک متخصص در یک رشته ی پزشکی، در مورد یک بیماری، دو نسخه ی مختلف تجویز نمایند. در این حوزه ها، البته قرائت های مختلف وجود دارد و چون این قرائت ها از جانب کسانی ارائه می

شود که سالیان متمادی زحمت کشیده و کسب علم و تهذیب نفس نموده اند و با غور و بررسی کامل در کتاب و سنت به این قرائت ها رسیده اند، تساهل در آنها رواست، بلکه باید این برداشت ها مورد تکریم و احترام نیز قرار گیرند نظیر احترام و ترتیب اثر به نظر کارشناسان مختلف در زمینه های گوناگون؛ زیرا درست است که در میان این فتاوا فقط یک فتوا می تواند مطابق با واقع و حق باشد و سایر فتاوا باطل اند، اما از آن جا که شخص غیر متخصص و غیر متبحر در فقه و فقاہت، قدرت تشخیص حق و باطل را در این زمینه ندارد، موظف است حریم تقدس فتاوی مجتهدین را حفظ نماید؛ به این معنی که هر گاه حکمی الهی، دایر مدار چند نظر مغایر و یا متضاد شد، او باید در صورت امکان، احتیاط عملی را رعایت نماید و در صورت عدم امکان، حریم اعتقادی آن را پاس دارد و نسبت به آن، مرتکب بی احترامی و هتک نشود.^[38]

و اما راجع به تفاسیر مختلفی که دانشمندان حوزه های مختلف از یک حقیقت دینی ارائه می نمایند، نظیر اختلاف تفسیر عرفا و فلاسفه و متکلمان اسلامی در مسئله ی توحید و وحدانیت خدا، باید گفت، ممکن است برخی از تعالیم دینی دارای سطوح معنایی مختلفی باشند؛ مثلا در ورای معنای ظاهری، معانی باطنی و عمیق تری نیز داشته باشند، که در این گونه موارد، اختلاف فهم در یک سطح معنایی، مانع اتحاد فهم در سطوح دیگر نیست؛ نظیر این که همه ی عالمان دین، از جمله ی «خدا واحد است» معنای واحدی را در یک سطح می فهمند، ولی ممکن است حکیم، عارف و مفسر در سطح دیگری، تفسیر دقیق تری در مورد توحید ارائه دهند و این مطلب با وحدت فهم همه ی آنها در یک سطح از معنا منافات ندارد. اصولا، اگر سطوح خاصی از معنا وجود نداشته باشد که همه در آن متحد باشند، بحث و گفتوگو و تفاهم در میان عالمان معنا نخواهد

داشت؛ همین که آنها سخن هم دیگر را می فهمند، بحث می کنند، رد و اثبات می نمایند؛ عالم امروز کتاب عالم دیروز را مطالعه می کند و می فهمد، یا کتاب عالم هزار سال قبل را مطالعه می کند و می فهمد، و همیشه تفاهم برقرار است، همه ی این ها نشانه ی وحدت فهم در سطوحی از معنا می باشد.^[39]

خلاصه آن که سراسر دین را قرائت های مختلف فرانگرفته است و در بسیاری از موارد راه برای شناخت حقیقت باز است؛ و چون ما ملاک در عمل و اعتقاد را حق و حقایق می دانیم، با شناخت حق، دیگر تساهل و تسامح معنایی نخواهد داشت. بله، در موارد خاصی که راه یابی به حقیقت برای همگان امکان ندارد، تساهل رواست و مانعی هم ندارد.

چرا برخی، دین را برتر از ایدئولوژی می دانند؛ هدف آنها از نفی ایدئولوژی از دین چیست و این مطلب چه رابطه ای با تساهل گرایی دارد؟ ابتدا باید تعریف «ایدئولوژی» و «دین» را روشن کنیم، سپس ببینیم چرا برخی، دین را منزّه از هر گونه ایدئولوژی و ایدئولوژیک شدن می دانند. واژه ی ایدئولوژی از نظر لغت، مرکب است از دو واژه ی «ایده» و «لوژی»، که به معنای عقیده شناسی است؛ لیکن به معنای عقیده و طرز تفکر هم به کار می رود؛ اما معنای اصطلاحی این واژه در غرب وضع شده و با تغییراتی، وارد فرهنگ ما شده است؛ لکن این واژه معانی مختلفی به خود گرفته است. صرف نظر از تعاریف غربی ها که به اعتراف خودشان، هیچ کدام، تعریف جامع و مانعی نبوده و کاملاً قراردادی اند، در کشور ما محققینی که در مورد رابطه ی دین و ایدئولوژی بحث کرده اند، ظاهراً در این معنا توافق دارند که ایدئولوژی عبارت است از :

مکتبی سیستماتیزه و سازمان یافته که ارکان آن کاملاً مشخص شده است، ارزش‌ها و آرمان‌ها را به آدیان می‌آموزد، موضع آنها را در برابر حوادث و سؤالات، معین می‌کند و راه‌نمای عمل ایشان قرار می‌گیرد^[40].

منتهی اختلاف بر سر لوازم این تعریف است که برخی بر اساس این تعریف، لوازمی منفی را برای ایدئولوژی بر می‌شمارند، در نتیجه، دین را مبرای از ایدئولوژی می‌دانند.^[41] و برخی دیگر، این تعریف را از آن لوازم منفی به دور دانسته و یا آن لوازم را به گونه‌ای مثبت معنی می‌کنند، در نتیجه، ایدئولوژی را جزء دین و داخل در دین می‌دانند.^[42]

چون مقصود ما در این جا طرح بحث دین و ایدئولوژی نیست، اگر بخواهیم آن لوازم منفی را که برای ایدئولوژی بر شمرده‌اند، تک‌تک نقد نماییم از غرض خود باز می‌مانیم؛ لیکن به برخی از این لوازم فقط اشاره می‌کنیم؛ مثلاً گفته‌اند: چون ایدئولوژی می‌خواهد یک برنامه‌ی مشخص و از پیش تعیین شده بدهد، سر از دشمن تراشی، دشمن ستیزی، قشریت، جزم‌اندیشی، دگماتیسم و غیره در می‌آورد، و دین که مقصود از آن دین حق، یعنی «اسلام» می‌باشد، منزّه از این لوازم است.^[43]

اما در مورد دین نیز تعریف‌های بسیار زیادی صورت گرفته است، لیکن مقصود محققان و اندیشمندان داخلی از دین، در مسئله‌ی رابطه‌ی میان دین و ایدئولوژی، «ما جاء به النبی ﷺ» است؛ یعنی همان دین حقی (اسلام) که پیامبر اسلام ﷺ از طرف خدای متعال برای مردم آورده است. اما به نظر می‌رسد که تمام اختلاف بر سر فهم و برداشت از اسلام باشد، که مطابق برداشت برخی، اسلام به گونه‌ای درک می‌شود که می‌تواند برای زندگی عملی فرد و جامعه‌ی انسانی، یک برنامه‌ی مشخص و سازمان یافته داشته باشد و مقصود

از دین ایدئولوژیک، همین است؛ مطابق برداشت برخی دیگر، اسلام در چنین قالب مشخص و سازمان یافته ای نمی گنجد، چون فراتر و فرجه تر از این برنامه و قالب است. و دین ایدئولوژیک، یک دین ناقص است.

در نقد دو نظریه ی فوق در باب ایدئولوژیک بودن دین اسلام، ما معتقدیم ایدئولوژیک بودن دین یک ضرورت است؛ زیرا انکار ایدئولوژی در دین، مساوی با کنار نهادن بخش عظیم و یا مهم ترین بخش از دین است. با مراجعه به متون دینی، مخصوصاً قرآن کریم، به وضوح در می یابیم که دین مشتمل بر ایدئولوژی است؛ به عنوان نمونه، آیات الاحکام که احکام عملی را برای بندگان خدا بیان می فرمایند، شاهد خوبی هستند؛ مثلاً آیات (**وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ**)^[44] (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ...) ^[45] (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ...) ^[46] که آیه ی خمس است، و بسیاری از آیات دیگر.

به علاوه می توانیم از احکام عقل و وقایع تاریخی، مؤیدات زیادی برای تأیید این نظر بیاوریم؛ زیرا فلسفه ی وجودی معاد و ارسال رسل، جز با پذیرش این که دین برای انسان ها برنامه ی عملی ارائه کرده باشد قابل فهم نیست. همان طور که پیامبر اسلام ﷺ در طی دوران رسالت خود اقدام به تشکیل حکومت نمودند؛ و تشکیل حکومت را جز در قالب یک برنامه ی عملی برای انسان ها نمی توان تصور کرد.^[47]

اما درباره ی رابطه ی این مسئله با تساهل گرایی باید گفت که اگر نظر کسانی را که هر گونه ایدئولوژی را از دین نفی می کنند بپذیریم، دیگر نمی توانیم هیچ برنامه ی عملی مشخصی را برای زندگی فردی و اجتماعی انسان، بر اساس دین، پی ریزی و ارائه کنیم و اصلاً طرح حکومت اسلامی نادرست خواهد بود و در نتیجه چاره ای نخواهیم داشت، جز این که با هر برداشتی از

دین و هر گونه عملی از سوی هر کس که به ظاهر خود را دین دار می داند، کنار بیاوریم و به اصطلاح، جنگ هفتاد و دو ملت، همه را عذر بنهیم! و مثلاً حتی حکومت طالبان در افغانستان را هم به رسمیت بشناسیم؛ چون از کجا معلوم است که برنامه ی عملی ما درست و برنامه ی عملی آنها نادرست باشد؟ اسلام که برنامه ی خاصی نداده است! پس هر کس هر طور پسندید، می تواند دین را پیاده کند! این همان تساهل و تسامح با مبانی غربی است که نقد آن گذشت.

با توجه به بشری بودن و کامل نبودن معرفت دینی و در نتیجه، عدم قداست این معرفت، چه راهی برای مقابله با تساهل گرای می ماند؟ ابتدا به عنوان مقدمه به بررسی معنای قداست می پردازیم، آنگاه ادله ی نفی قداست معرفت دینی را مرور می کنیم، و نهایتاً با ردّ این ادله به پاسخ پرسش مزبور می رسیم.

معنای قداست

کلمه ی قداست معانی متفاوتی دارد؛^[48] اما آنچه در این پرسش مورد نظر است، یکی از دو معنای زیر می باشد:

- 1 - محور ایمان و مدار اسلام: به طوری که قبول آن، نشانه ی ایمان و انکار آن، موجب کفر گردد و در نتیجه، ثواب و عقاب و پاداش و کیفر الهی، دایر مدار قبول یا نکول آن باشد.
- 2 - نقد ناپذیری و منزّه بودن از انتقاد: چون شیء مقدس حق است و مشوب به باطل نیست، پس مجالی برای نقد آن نخواهد بود. قداست به این معنا برای دین و شریعت ثابت است؛ یعنی نمی توان آن را نقد کرد و چیزی بر آن افزود، یا از آن کاست، یا آن را به رأی خود تفسیر کرد.^[49]

ادله ی نفی قداست معرفت دینی

دلیل اول : این دلیل از سه مقدمه تشکیل شده است :

الف) معرفت دینی، یک معرفت بشری است؛ یعنی از راه ذهن و فکر آدمی به دست می آید؛

ب) معرفت بشری، معرفتی نسبی و مشوب به حق و باطل است؛ علاوه بر این که حالات روحی - روانی انسان، نظیر جاه طلبی، حسادت و رقیب شکنی، بر دانش او تأثیر می گذارد، معرفت بشری همواره آمیخته با پیش دانسته های فکری و تحت تأثیر آنهاست، لذا ثابت و مطلق نبوده، مخلوطی از حق و باطل است؛

ج) معرفت نسبی و مشوب به حق و باطل، قداست ندارد؛ چیزی که حق بودنش یقینی نباشد، نقدپذیر خواهد بود و شیء نقدپذیر نمی تواند مقدس باشد. (د) نتیجه : معرفت دینی قداست ندارد.

و نهایتاً عدم قداست معرفت دینی می تواند مبنای خوبی برای پذیرش تساهل و تسامح عام معرفت شناختی باشد.

دلیل دوم : بعضی از کسانی که قایل به نسبیّت معرفت شناختی نیستند و معرفت را کاملاً مطلق می دانند نیز با استدلال دیگری به نفی قداست معرفت دینی می پردازند. این استدلال از دو مقدمه تشکیل شده است :

الف) در معرفت دینی، دین (که دارای وصف قداست است) معلوم بالعرض، و معرفت دین، معلوم بالذات است؛

در معرفت دینی، ما به دین به عنوان یک شیء خارج از وجود خودمان علم پیدا می کنیم، و این علم از قبیل علم حصولی است. در علم حصولی آگاهی ما از طریق حضور صور اشیا در ذهن است و آنچه مستقیماً و بلاواسطه می یابیم

همین صورت هاست که با ما اتصال وجودی پیدا می کنند؛ بدین جهت به این «صورت ها» «معلوم بالذات» و به اشیا خارجی «معلوم بالعرض» می گویند؛ چون ثانیاً و بالعرض و در مرحله ی دوم به آنها آگاهی می یابیم. (ب) معلوم بالذات، هیچ یک از اوصاف معلوم بالعرض را ندارد؛ آنچه در ذهن می آید (معلوم بالذات) ممکن نیست که آثار و خصوصیات شیء خارجی (معلوم بالعرض) از قبیل طول، عرض، عمق، و یا رنگ و مزه و ... را داشته باشد. در نتیجه وجود ذهنی، وجودی کاملاً جدا و ممتاز از وجود خارجی است.

نتیجه : معرفت دینی، چیزی جدا از دین است و قداست دین ربطی به معرفت دینی ندارد.

اکنون اگر بتوانیم این دو دلیل را ابطال کنیم، مدعای عدم قداست معرفت دینی که مبنای تساهل و تسامح عام است، رد می شود.

ابطال دلیل اول

در استدلال های منطقی، اگر یکی از مقدمات باطل باشد، نتیجه باطل خواهد بود. در دلیل اول، مقدمه ی (ب) باطل است؛ زیرا این مقدمه حاوی دو مدعا است : مدعای اول این است که معرفت های بشری و از آن جمله معارف دینی، معرفتی نسبی است. این مدعا در پاسخ پرسش های گذشته نقد گردید و ثابت شد که بسیاری از معرفت های دینی ما مطلق و ثابت هستند. [50]

مدعای دوم مقدمه ی (ب) این است که، همواره پیش دانسته ها و اوصاف بشری در معرفت های او دخالت و تأثیر دارند. در نتیجه می توان گفت که این پیش دانسته ها و اوصاف، به منزله ی موانعی هستند که دست یابی به معرفت ثابت و مطلق، از جمله معرفت دینی را ناممکن می سازند. این همان نتیجه ای

است که سوفسطاییان و شکاکان به آن رسیده اند و بدین ترتیب، عقل را تعطیل و باب علم را، به طور مطلق، مسدود دانسته اند، و معلوم است که این نتیجه کاملاً نامعقول است.

وجود این موانع و دشواری ها در راه وصول به معرفت حقیقی، نشان از این است که گوهر معرفت، ارزان و آسان به چنگ نمی آید. با کاوش در بسیاری از یقین ها، در می یابیم که چیزی جز جهل مرکب نبوده، پایه ی معتبر منطقی ندارند و لاجرم به هنگام تحقیق، فرو خواهند ریخت. باید راه های وصول به معرفت را یافت و پیمود و لغزشگاه ها و راه های گریز از آنها را شناسایی کرد. و این همان کاری است که عالمان راستین، در هر علمی و عالمان دینی در معرفت دینی می کنند.

اما لازمه ی وجود موانع در راه فهم دین، این نیست که عبور از آنها ممکن نباشد و چنین نیست که دین، تماماً معماًگونه و سرایا اسرارآمیز باشد، بلکه خداوند آن را با شیواترین و رساترین شیوه، برای بشر بیان نموده است. قرآن که بیانگر حقیقت دین است، برای همه ی انسان ها و «بلسان عربی مبین» [51] بیان شده است، تا همه ی تشنگان حقیقت از آن سیراب شوند. اصول و امهات حقایق دینی، در قالب های گوناگون و با شیوه های متنوع بیانی، به طور مکرر، در قرآن بیان شده است؛ درباره ی توحید، رسالت، معاد، تقوا، نماز، بهشت، دوزخ و ... چنان سخن رفته است که در بسیاری از ابعاد، جای تردید نمانده است. البته تفصیل این امور و تفسیر عقلانی و فهم بطون این حقایق، امر دیگری است که نیاز به تلاش و تقوا و خلوص بیش تری دارد. [52]

بنابراین، مدعای دوم اگر به صورت کلی مطرح شود، نامعقول و نامقبول است؛ زیرا باوجود همه ی موانع، می توان به دست یابی به معرفت حقیقی و

خالص در بسیاری از آموزه های دینی امیدوار بود. و چنین نیست که معرفت بشری همواره مشوب به حق و باطل باشد، و راه خلاصی از پیش دانسته ها و اوصاف بشری وجود نداشته باشد و صد البته، اگر معرفت دینی خالص به دست آید؛ چون خالص و مطابق با دین است، از قداست برخوردار می باشد، ولی در راه رسیدن به چنین معرفتی، باب هرگونه بحث و گفت و گو و نقد و بررسی، باز است.

نتیجه آن که مقدمه ی (ب) از استدلال نخست، باطل است؛ و با بطلان این مقدمه، نتیجه ی این استدلال ابطال می شود و ثابت می گردد که همه ی معرفت های دینی، غیر مقدس نمی باشند؛ بلکه بخشی از این معرفت ها که معرفت های ضروری و ثابت دین را شامل می شود مقدس اند و تساهل در مورد آنها روانیست .

ابطال دلیل دوم

دو اشکال متوجه این استدلال است : اشکال اول به مقدمه ی (الف) و اشکال دوم به مقدمه ی (ب) نظر دارد.

اشکال اول. در مقدمه ی (الف) به صورت کلی ادعا شده است که معرفت دینی، معلوم بالذات و دین، معلوم بالعرض است. غافل از این که در برخی موارد، معلوم بالذات ما همان دین و حکم دینی است، و آن در مواردی است که عقل نسبت به حقایق دینی، نقش میزان را ایفا می کند^[53] مثلاً مقصود از تقلیدی نبودن اصول دین این است که انسان باید با عقل خود به تشخیص این اصول بپردازد. در این موارد، معرفت دینی، مساوی با حکم دینی و حقیقت دینی خواهد بود و در نتیجه، معلوم بالذات ما همان حکم دینی بوده، از قداست دینی برخوردار است.^[54]

اشکال دوم. مقدمه ی (ب) مدعی است که معلوم بالذات، هیچ یک از اوصاف معلوم بالعرض را ندارد. این ادعا اگر به صورت کلی مورد پذیرش قرار گیرد، به جدایی و مغایرت کامل ذهن با خارج می انجامد و در نتیجه، همه ی علم های ما مبدل به جهل مرکب خواهند شد؛ اما باید گفت اگر چه معلوم بالعرض (وجود خارجی) با معلوم بالذات (وجود ذهنی) مغایرت دارد، لیکن این مغایرت بدان حد نیست که، ذهن نتواند از خارج حکایت کند. معلوم بالذات، تصویر همان معلوم بالعرض است و از آن حکایت می کند.

در معرفت دینی نیز، با فرض پذیرش مغایرت معرفت با دین، مغایرت به آن اندازه ی نیست که معرفت را به گونه ای از دین جدا سازد که نتواند هیچ گونه تصویری از دین ارائه نماید؛ بلکه معرفت حکایتگر دین است و به هر اندازه که بتواند این نقش حکایتگری خود را ایفا کند، از ارزش و قداست دینی برخوردار خواهد شد.

بنابراین، اگر بپذیریم که معرفت دینی، آن درجه از قداستی را که ذات دین از آن برخوردار است، واجد نیست، این سخن هرگز به این معنا نیست که معرفت دینی، هیچ مرتبه ای از قداست را ندارد. قداست دارای مراتبی است؛ والاترین مرتبه ی آن مخصوص ذات دین، و معرفت دینی انبیای الهی و معصومان علیهم السلام است که کاملاً مطابق با دین بوده، از قداست تمام برخوردار است؛ در مرتبه ی دیگر، معرفت دینی عالمان و اندیشمندان دینی است که با تفکر و تدبّر عمیق در متون دینی به تحقیق و کنکاش پرداخته، سعی در مطابق کردن هر چه بیش تر معرفت خود بادین می نمایند؛ در این مرتبه، هر چند باب نقد و تحقیق باز است، اما در عین حال بعد از نقدها و بررسی های عالمانه، به میزانی که این معرفت در وصول به دین روشنگری می نماید، مقدس بوده، نباید مورد تساهل و

تسامح مطلق قرار گیرد؛ چرا که اگر دین ارزشمند است و بشر را به کمال حقیقی شایسته ی خود می رساند، راه دست یابی به دین نیز ارزش و قداست دارد. هم چنان که در سایر علوم و معارف بشری نیز - از آن جا که شأن علم، هدایت به سوی معلوم است - به هر اندازه که معلوم در کمال انسانی ارزش داشته باشد، علم به آن نیز ارزشمند خواهد بود.

از این رو، در برخی روایات اسلامی، علوم بر حسب نفع و فایده ای که برای انسان دارند، رتبه بندی شده اند :

برخی از علوم، علم لاینفع و بی فایده هستند و هیچ ثمره ای، جز اتلاف عمر برای بشر ندارند^[55]

برخی دیگر از علوم، مفیدند، اما فایده ی آنها به اندازه ای نیست که کسب آن واجب باشد، از این رو «فضل»^[56] نامیده شده اند؛

اما فایده ی برخی دیگر از علوم، به حدی است که باید کسب گردد، و این علوم «فرض» خوانده شده اند؛ مانند علوم دینی و اخلاقی که ارزش و اهمیّت ویژه ای در مسیر نیل انسان به کمال حقیقی و سعادت ابدی دارند، که با توجه به این ارزش و اهمیّت، دارای قداست هستند و نباید مورد بی اعتنایی قرار گیرند، تا چه رسد به این که تساهل مطلق در مورد آنها روا باشد و بر اساس آن، تحمّل هر گونه اهانت و بی حرمتی نسبت به این علوم، جایز شمرده شود.

پی نوشت ها :

[1]. سوره ی نحل (16)، آیه ی 125.

[2]. بنابه فرموده ی مرحوم علامه طباطبایی، ترتیب مذکور در آیه ی شریفه از جهت مجاز بودن اقسام هر کدام از حکمت و موعظه و مجادله است؛ چرا که حکمت با تمامی اقسامش در آیه ی

- شریفه مجاز شمرده شده است، ولی موعظه فقط قسم حسن و نیکوی آن، و مجادله فقط نوع احسن و بهترین آن مجاز دانسته شده است. رک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج 12، ص 373.
- [3]. سوره ی عنکبوت (29)، آیه ی 46. «با اهل کتاب جز به روشی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید، مگر آن کسانی از آنان که ستم کردند ...» مقصود از مجادله و جدل، قیاسی است که بتواند طرف را وادار به تسلیم کند؛ و این قیاس باید از موادی تشکیل شود که مقبول طرف است، اعم از این که یقینی باشد یا نباشد، مقبول عموم باشد یا نباشد. رک: مرتضی؛ مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، قسمت منطق، ص 114.
- [4]. کتاب نقد، شماره ی 9 و 10، ص 2.
- [5]. سوره ی مبارکه ی توبه (9)، آیه ی 6.
- [6]. ترجمه ی تفسیر المیزان، ج 9، ص 237.
- [7]. سوره ی توبه (9)، آیه ی 8.
- [8]. فوکوتاما، آمریکایی ژاپنی تبار در کتاب پایان تاریخ و هانتینگتون در کتاب برخورد تمدن ها به این مطلب اذعان نموده اند. به نقل از: محمد عماره: مقاله ی «تمدن های جهانی تدافع یا برخورد؟»، ترجمه ی سید محمد میرزایی؛ الحسینی، کیهان فرهنگی، ش 64.
- [9]. دکتر محمد عماره، کیهان فرهنگی، شماره ی 164. به نقل از بازتاب اندیشه در مطبوعات روز ایران، ش 3، خرداد 1379، ص 87.
- [10]. برای مطالعه ی داستان این خاطره رک: محمدبن احمدبن عثمان الذهبی المغازی، تاریخ الاسلام و وفيات المشاهیر و الأعلام، ج 1، ص 129-136.
- [11]. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص 188.
- [12]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 21.
- [13]. محمدتقی مصباح یزدی، خودشناسی برای خودسازی، ص 29-32.
- [14]. سوره ی آل عمران (3)، آیه ی 64.
- [15]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج 3، ص 246-250.
- [16]. همین کتاب، ص 16-24.
- [17]. مدرنیته و مدرنیسم فرق اندکی باهم دارند: مدرنیسم بیش تر در معنای نو شدن و دگرگونی در فن و تکنیک ابزار تولید و اثرات آن در دیگر بخش های جامعه است، حال آن که مدرنیته تنها به نوگرایی محدود نمی شود، بلکه دریافت ذهنی نو از جهان، هستی، زمان و تحول تاریخی است.

- ر.ک : عطا هودشتیان، «مقدمه ای بر زایش و پویش مدرنیته»، نگاه نو شماره ی 20، خرداد 1373
ص 54-55؛ سید علی اصغر کاظمی، بحران جامعه ی مدرن، ص 28.
- [18]. زیگمون بامن، مدرنیته، ترجمه ی حسین علی نوذری «مدرنیته و مدرنیسم»، ص 25.
- [19]. همان ص 27 - 28.
- [20]. همان، ص 32.
- [21]. ر.ک : ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه ی دکتر عباس منوچهری، بخش های «جامعه شناسی اقتصادی» و «جامعه شناسی سیاسی».
- [22]. برای آشنایی با اندیشه های انتقادی مارکس، ر.ک : احسان طبری، شناخت و سنجش مارکسیسم، ص 253-284.
- [23]. سیدعلی اصغر کاظمی، بحران جامعه ی مدرن، زوال فرهنگ و اخلاق در فرایندگرایی، ص 32.
- [24]. حسین علی نوذری، مدرنیته و مدرنیسم، ص 14.
- [25]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج 8، ص 72 - 89.
- [26]. سوره ی اعراف (7)، آیه ی 32.
- [27]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 148.
- [28]. سوره ی آل عمران (3)، آیه ی 133.
- [29]. وسائل الشیعه، جلد 17، باب 18، ص 58.
- [30]. همان، جلد 5، باب 1، ص 7.
- [31]. همان، جلد 16، باب 95، ص 94.
- [32]. از جمله اشکالات این است که گفته اند: چنین عقلانیّت با ضمیمه به تعریفی که مدرنیسم از انسان ارائه می کند، منجر به دیوان سالاری و توتالیتراریسم می شود. برای توضیح بیش تر ر.ک : حسینعلی نوذری، صورت بندی مدرنیته و پست مدرنیته؛ بسترهای تکوین تاریخی و زمینه های تکامل اجتماعی، ص 129-130.
- [33]. همان، ص 19-21.
- [34]. بدیهیات اولیه، قضایایی هستند که تصدیق آنها به چیزی جز تصوّر دقیق موضوع و محمول نیاز ندارد؛ یعنی تصوّر موضوع و محمول به تنهایی برای پذیرش و تصدیق آنها کافی است، (مثل قضیه ی امتناع تناقض) بدیهیات ثانویه، قضایایی هستند که تصدیق آنها در گرو به کارگرفتن اندام

- های حسّی و یا چیزهای دیگری غیر از تصور موضوع و محمول است. ر.ک : محمد حسین زاده، معرفت شناسی، ص 91-92.
- [35]. محمد تقی مصباح یزدی، نظریه ی سیاسی اسلام، ج 1، قانون گذاری، ص 122.
- [36]. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید، ص 154 - 157.
- [37]. همان، جلد دوم، کشورداری، ص 261.
- [38]. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه ی معرفت، ص 345-347.
- [39]. محمد حسین زاده، معرفت شناسی، ص 149-150.
- [40]. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ص 104.
- [41]. همان، ص 125-131.
- [42]. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج 23، ص 105. و مرتضی مطهری، مجموعه آثار ج 2، ص 55-56.
- [43]. برای نقد این دیدگاه ر.ک : کیهان سال، سال 72، ص 404-408.
- [44]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 43 : «و نماز به پا دارید و زکات بدهید و با خداپرستان، حق را پرستش کنید.»
- [45]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 183 : «ای مؤمنان روزه داشتن بر شما واجب گردید، چنانکه بر امم گذشته واجب شده بود.»
- [46]. سوره ی انفال (8)، آیه ی 41.
- [47]. ممکن است گفته شود شناخت و برداشت از این برنامه ی عملی، نزد همگان یکسان نیست؛ و مثلا هر کسی می تواند آیات الاحکام را به شیوه ای که خود می پسندد معنی و تفسیر کند. پس نمی توان دین را حاوی یک ایدئولوژی مشخص دانست؛ پاسخ این گفته که بازگشتش به نسبیّت شناخت و معرفت است، در نقد این مبنا در ص 19-21 گذشت و بررسی بیش تر آن در پاسخ به پرسش بعد می آید.
- [48]. ر.ک : عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه ی معرفت، ص 83-90.
- [49]. همان، ص 85.
- [50]. پیش تر، ص 19-21.
- [51]. سوره ی شعراء (26)، آیه ی 195.
- [52]. محمد فنایی اشکوری، معرفت شناسی دینی، ص 8-47.
- [53]. شریعت در آینه ی معرفت، ص 211.

[54]. همان، ص 364.

[55]. بحار الانوار، ج 1، باب 6، روایت 48.

[56]. میزان الحکمة، ج 6، ص 523.

فصل پنجم : تساهل و حکومت اسلامی

آیا بهتر نیست برای بقای حکومت اسلامی، به رواج فرهنگ تساهل و تسامح فکر کنیم؟

توضیح پرسش مزبور این است که رمز بقا و موفقیت هر حکومتی در مقبولیت و پذیرش عمومی آن حکومت از سوی مردم است و حکومت اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ برای تحقق این مقبولیت، باید از اجرای احکام سخت خودداری کرد و با مردم، کنار آمد. به عنوان مثال، اجرای برخی از حدود الهی، مثل قصاص، رجم (سنگ سار کردن) و بریدن دست دزد و ... ممکن است رفته رفته در میان مردم به کینه و عقده ای بر علیه حکومت اسلامی تبدیل شود؛ فرزندان قاتل یا مفسد فی الارضی که اعدام می شود درصدد انتقام برآیند؛ دزد و خانواده ی او نسبت به حکومت، کینه توزی کنند، و ...؛ پس باید برای حفظ حکومت اسلامی، نسبت به اجرای چنین احکامی تساهل ورزید.

البته رواج فرهنگ تساهل و تسامح، یک راه حل معتدل برای جلوگیری از آسیب های حکومت است، بگذریم از آنچه برخی گفته اند که جلب رضایت عمومی مردم در همه ی احوال، امری ناممکن است و به هر حال عده ای ناراضی خواهند بود؛ پس برای مصونیت از آسیب هایی که از ناحیه ی ناراضی مردم پدید می آید، اصلاً باید از حکومت دینی دست برداشت و به سکولاریسم اندیشید و دین را محدود به عرصه های خصوصی زندگی افراد نمود.

برای پاسخ به این پرسش باید اولاً، نقش مردم در حکومت اسلامی روشن شود و ثانیاً، اهداف حکومت اسلامی و هدف اصلی و اساسی آن مشخص گردد.

نقش مردم در حکومت اسلامی عمدتاً از نظر علمای شیعه، مردم در اصل مشروعیت و حقانیت حکومت هیچ گونه نقشی ندارند و در واقع حاکمیت، حق خداوند متعال است و هیچ موجود دیگری بدون اذن او، نه تنها حق حاکمیت ندارد، بلکه حتی حق هیچ گونه دخل و تصرف در خلق عالم را ندارد. همه ی عالم و از جمله همه ی انسان ها، ملک حقیقی خداوند هستند و همه ی هستی و ذرات وجود آنها متعلق به خداوند است و از خود چیزی ندارند؛^[1] و از طرف دیگر، عقل تصدیق می کند که تصرف در ملک دیگران، کاری ناروا، ناپسند و ظالمانه است؛ بنابراین، هیچ انسانی بدون اجازه ی خداوند، حق تصرف در خود، دیگران و سایر مخلوقات را ندارد. و بدیهی است که لازمه ی حکومت، گاه، گرفتن و بستن، زندان و جریمه کردن، مالیات گرفتن، اعدام کردن و خلاصه انواع تصرف ها و ایجاد محدودیت های مختلف در رفتارها و زندگی افراد جامعه است، و حاکم باید برای این تصرف ها از مالک حقیقی انسان ها که کسی جز خداوند نیست، اجازه داشته باشد و گرنه همه ی تصرفات او، به حکم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. براساس ادله ای که در دست داریم، خداوند این اجازه و حق را به پیامبر ﷺ و امامان معصوم بعد از ایشان داده است :

(الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ)^[2]؛ پیامبر نسبت به مومنان از خودشان به آنان سزاوارتر (مقدم تر) است.

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ)^[3]؛ خدا را فرمان برید و پیامبر و صاحبان امر را اطاعت کنید.

هم چنین براساس ادله ی اثبات ولایت فقیه، در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام چنین حقی به فقیه جامع شرایط داده شده و او از جانب خدا و

امام زمان (علیه السلام) برای حکومت نصب شده است؛ اما دلیلی در دست نداریم که این حق به دیگران و از جمله به آحاد مردم یک جامعه و مسلمانان هم داده شده باشد.^[4] البته در همه ی موارد، منشأ حکومت، وحی الهی است و پیامبر ﷺ و امام معصوم علیهم السلام، و در زمان غیبت، فقیه جامع شرایط نیز باید از وحی الهی پیروی کند و در درجه ی اول، خود او به اجرای تکالیفی که از جانب خدای تعالی به آنها می رسد، گردن نهد. حتی آن کسی که پیام آور وحی الهی است، خود منشأ حق نیست، بلکه پیرو حق است و حق هیچ گونه دخل و تصرفی را در وحی و قانون الهی ندارد.^[5]

بنابراین، در مرحله ی تشریح، حکومت از آن خداوند است و او انسان هایی را برای حکومت در میان مردم برگزیده است و به آنها اجازه ی حکومت بر مردم را داده است. منشأ این حکومت، خدای سبحان است و این حق حاکمیت برای خداوند ثابت است، چه مردم به این حکومت و حاکمیت رضایت داشته باشند و چه رضایت نداشته باشند؛ در این مرحله، قبول یا ردّ مردم هیچ گونه نقشی ندارد. البته به قول مرحوم علامه ی طباطبایی :

در جامعه ی علم و تقوا که اسلام تربیت می کند، هرگز اکثریت، خواسته های هوس آمیز خود را به حق و حقیقت ترجیح نخواهند داد.^[6]

از این مرحله که بگذریم، خواست و اراده ی مردم عمدتاً در سه جهت نقش دارد :

یک. در جهت تحقق و استقرار حاکمیت و حکومت، مردم صددرصد نقش دارند و این مسئله تماماً به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی بستگی دارد؛ یعنی مردم زمینه ی تحقق و استقرار حاکمیت را فراهم می کنند، و تا مردم نخواهند نظام اسلامی محقق نخواهد شد و پیامبران، امامان و فقیه جامع شرایط در اصل

تأسیس حکومت خود، هیچ گاه به زور متوسل نمی شوند و تنها در صورتی که خود مردم به حکومت آنان تمایل نشان دهند، دست به تشکیل حکومت خواهند زد. چنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام در خطبه ی شقشقیه، درباره ی حکومت خود می فرماید :

لو لاحضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود الناصر ... لألقیت حبلا علی غاربها ...^[7]؛ اگر نبود حضور مردم و این که به واسطه ی وجود یاری کننده، حجت بر من تمام گردیده ... رشته ی کار حکومت را به حال خود رها می کردم.

در این مورد هم، نظیر همه ی احکام و دستورات الهی، مردم می توانند به اختیار خودشان آن را بپذیرند و اطاعت کنند و یا نافرمانی و سرپیچی نمایند. البته در طول تاریخ، مردم ملزم و مکلف به پذیرش حاکمیت الهی و حکومت پیامبران و امامان هستند و گرنه، در پیشگاه خداوند، گناهکار و معاقب خواهند بود.^[8]

دو. در مواردی است که، «تشخیص حق» دشوار باشد و صاحب نظران با یکدیگر اختلاف نظر داشته باشند. البته این مسئله در زمان غیبت معصوم پدید می آید و گرنه، در زمان حضور معصوم، چون خود معصوم با وحی در ارتباط است حق را مستقیماً از منشأ حق دریافت می کند و اشکال و خطایی در تشخیص حق رخ نمی دهد. اسلام می گوید : «حق» آن است که از راه وحی ثابت شده باشد، ولی در هنگام روشن نبودن آن، اگر اکثر اندیشمندان و عالمان دین گفتند این مطلب سخن دین است، تشخیص آنان بر تشخیص اقلیت، مقدم است.

تفاوت اساسی «اکثریت» در نظام دموکراسی، با «اکثریت» در نظام اسلامی در این است که در حکومت اسلامی، حق و قانون، مقدم بر اکثریت است و

اکثریت، «کاشف حق» است نه مولّد و به وجود آورنده ی آن؛ ولی در نظام دموکراسی و غیر دینی، اکثریت، پیش از حق و قانون و به وجود آورنده ی آن است.^[9]

سه. در مقام عمل و اجرا؛ به این معنا که رأی اکثریت مردم، در کارهای اجرایی خودشان معتبر است. مردمی که در بخش قانون گذاری و در حوزه ی نبوت و امامت معصوم و در بخش حاکمیت و ولایت رهبری پذیرای حق می باشند، تشخیصشان در مسائل اجرایی حجت است و با حضور و رأی آزادانه و اندیشمندانه در سرنوشت خود سهیم هستند و برای رفع مشکلات و تأمین نیازهای خود، افرادی را به عنوان وکیل انتخاب می کنند و به مجلس شورای اسلامی یا به مجلس خبرگان و مانند آن می فرستند.^[10]

بنابراین، مردم در زمینه ی چگونگی حکومت، احکام و دستورات آن هیچ گونه نقشی ندارند؛ چرا که مشروعیت حکومت اسلامی از ناحیه ی خداوند متعال است و او حدّ و مرز آن را تعیین می کند و نمی توان به بهانه ی جلب رضایت مردم، این حدّ و مرزها را تغییر داد؛ بلکه در تحقق حکومت اسلامی، خواست و رضایت مردم شرط است؛ اما بعد از آن که حکومت اسلامی محقق شد، مردم مکلف اند که دستورات و مقررات آن را مو به مو، با جان و دل اطاعت و اجرا نمایند؛ و در مواردی که تشخیص حق و قانون الهی ابهام داشته باشد، نظر اکثریت صاحب نظران علوم اسلامی مورد توجه قرار می گیرد؛ هم چنین در نحوه ی اجرای احکام و قوانین الهی، خواست اکثریت مردم در نظر گرفته می شود.

اهداف حکومت اسلامی اگر حکومتی فقط، به جلب رضایت مردم و خدمت به آنها بیندیشد و تمام بها و ارزش را به رضایت مردمی بدهد - هر چند داعیه

داران خدمت به مردم، همواره این شعار را به عنوان یک تاکتیک سیاسی و کسب منافع فردی و گروهی خویش به کار برده اند - هدف اصلی خود را در رضایت عمومی مردم جستجو می کند؛ اما این رضایت عمومی، هرگز محقق نخواهد شد و خواه ناخواه عده ای با حکومت مخالفت خواهند کرد. به همین جهت، حکومت های دموکراتیک و غیر دینی، شعار اکثریت را علم می کنند و رواج فرهنگ تساهل و تسامح برایشان کارسازی دارد.

اما در اسلام، خدمت به خلق و جلب رضایت مردم، بالاترین ارزش انسانی به حساب نمی آید، بلکه ارزش های بالاتری وجود دارند که اگر در نظر گرفته نشوند، خدمت به خلق ارزش خود را از دست می دهد و به تعبیر استاد شهید مطهری رحمته الله علیه

فرض کنیم شکم خلق خدا را سیر کردیم و تنش را پوشانیدیم، تازه ما به یک حیوان خدمت کرده ایم. اگر ما برای آنها ارزش بالاتری قایل نباشیم و همه ی ارزش ها منحصر به خدمت به خلق خدا باشد، (نه در ما) و نه در دیگران ارزش دیگری وجود نداشته باشد، تازه خلق خدا، مجموعه ای از گوسفندها، اسب ها و ... می شوند. البته اگر انسان، شکم حیوان ها را هم سیر کند، به هر حال کاری کرده است؛ ولی آیا حدّ اعلاّی انسان این است که در حیوانیت باقی بماند و حدّ اعلاّی خدمت من این است که به حیوان هایی مثل خودم خدمت کنم؟ نه، خدمت به انسان، ارزش والایی است؛ ولی انسان به شرط انسانیت».^[11]

مهم ترین اهداف حکومت اسلامی دو چیز است :

اول. راهنمایی کردن انسان ها به سوی «خليفة الله» شدن و فراهم نمودن

مقدمات سیر و سلوک آنان؛

دوم. تشکیل «مدینه ی فاضله» ای از کشور اسلامی، مهیا نمودن مبادی تمدن راستین و تبیین اصول حاکم بر روابط داخلی و خارجی.

نصوص دینی، اعم از آیات قرآن و متون احادیث و نیز سیره ی معصومین علیهم السلام و پیشوایان الهی، گرچه حاوی معارف فراوان و نکات آموزنده ی زیادی است، لیکن عصاره ی همه ی آنها همین دو رکن یاد شده است. در این دو رکن، اصالت از آن رکن اول است؛ یعنی رساندن انسان به مقام خلیفة اللہی؛ زیرا مدینه ی فاضله به منزله ی بدن آدمی، و خلیفة اللہ به مثابه ی روح آن است؛ بدن هر چند سالم باشد، پس از مدتی می میرد و می پوسد؛ ولی روح، هم چنان زنده و پاینده است. هم چنین مدینه ی فاضله، هر چند از تمدن والا برخوردار باشد، دوام و استحکام نخواهد داشت؛ ولی «خلیفة اللہ» که همان انسان کامل است، از گزند هر گونه زوال مصون است.

لازمه ی خلافت الهی آن است که انسان کامل، یعنی خلیفة اللہ، همه ی کمالات مستخلف^{۱۲} عنه را، که خداوند جهان است، به اندازه ی وسعت و گنجایش خویش، در خود فراهم نماید. و در همه ی آن کمالات، مظهر خداوند سبحان باشد؛ بنابراین، آنچه به نام قسط و عدل و نظایر آن، به عنوان اهداف حکومت اسلامی یاد می شود، اگر چه کمال به شمار می آیند، لیکن همه ی آنها جزء فروع کمال اصلی اند؛ زیرا انسان متعالی که خلیفه ی خداست، مصدر همه ی آن کمالات خواهد بود.^[12]

رسیدن به این هدف در گرو آن است که مردم، مو به مو، فرمان های الهی را اجرا کنند تا نورانی شوند، و در صورت عصیان و تخلف، با آب استغفار و توبه، وجود خود را شستشو دهند، تا کدورت و ظلمت از آنان رخت بریند و به مقام

خلیفه‌اللهی نزدیک شوند؛ نه آن که به رواج فرهنگ تساهل و تسامح غربی
بیندیشند و باسهل انگاری و لاقیدی، سعادت ابدی خویش را تباه سازند.

پی نوشت ها :

- [1]. علمای اهل سنت نیز درباره ی حکومت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همین نظر را دارند و اختلافشان با علمای شیعه راجع به حکومت بعد از وفات آن حضرت است، که آنها معمولاً سه مینا را برای مشروعیت حکومت بعد از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذکر می کنند :
1. اجماع امت؛ 2. نصب از جانب خلیفه ی قبل؛ 3. تعیین اهل حل و عقد.
- رک : جعفر سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل.
- [2]. سوره ی احزاب (33)، آیه ی 6.
- [3]. سوره ی نساء (4)، آیه ی 59.
- [4]. محمد تقی مصباح یزدی، نگاهی گذرا به نظریه ی ولایت فقیه، ص 70-71.
- [5]. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه : ولایت فقاها و عدالت، ص 90.
- [6]. سید محمد حسین طباطبایی، مجموعه مقالات و پرسش ها و پاسخ ها، ج 1، ص 140.
- [7]. نهج البلاغه، خطبه ی سوم .
- [8]. محمد مهدی نادری قمی (برگرفته از مباحث محمدتقی مصباح یزدی) نگاهی گذرا به نظریه ی ولایت فقیه، ص 73-74.
- [9]. عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه : ولایت فقاها و عدالت، ص 91.
- [10]. همان، ص 91-92.
- [11]. مرتضی مطهری، انسان کامل، ص 47-48.
- [12]. همان، ص 99-100.

فصل ششم : تساهل و آزادی

اصطلاح خط قرمز که بعد از امام (قدس سره) و از سال 1370 مطرح شد، به چه معناست؟ برخی معتقدند در اسلام چیزی به نام خط قرمز وجود ندارد، این مطلب تا چه حد صحّت دارد؟

وجود محدودیت های قانونی برای حفظ نظم سیاسی و اجتماعی، لازمه ی هر حکومتی است که برای جلوگیری از هرج و مرج و در نتیجه، بقای زندگی اجتماعی، اعمال می شود و همگان ملزم به رعایت این محدودیت ها می باشند. اگر خط قرمز به این معنا باشد، هیچ کس در آن بحثی ندارد.

اما اصطلاح خط قرمز که از یک مقطع خاص تاریخی مطرح شده است و مورد چالش ها و نقدهای مختلفی قرار گرفته است، اصطلاح جدیدی است به معنای حریم ها و ضوابط و مقرراتی که در یک جامعه ی مردم سالار، به ضرورت مطرح می شوند و همه ملزم به رعایت آنها می باشند؛ مانند دفاع از «حاکمیت ملی» که اصل «حاکمیت ملی» خط قرمزی است که امروزه در جوامع معاصر، مورد اجماع همه ی شهروندان قرار گرفته است و نباید در فعالیت های سیاسی و حزبی و مطبوعاتی مورد خدشه و تعرض قرار گیرد. «تمامیت ارضی کشور» نیز به عنوان خط قرمز، در میان جوامع پذیرفته شده است؛ و به طور کلی مبانی هر اجتماع که نظم سیاسی براساس آن شکل گرفته است، قابل خدشه نبوده، به عنوان خط قرمز تلقی می شود.^[1]

با عنایت به تعریف فوق، برخی معتقدند که در اسلام نسبت به سه حوزه ی : اندیشه، عقیده و بیان، آزادی کامل وجود دارد و هیچ گونه خط قرمزی در کار نیست؛ یعنی در جامعه ی اسلامی، مردم آزادند هر گونه که خواستند بیندیشند و

به هر چه خواستند معتقد شوند و به هر روشی که اراده کردند آن عقیده را بر زبان و قلم، جاری سازند و تبلیغ نمایند.^[2]

اشکال کار این نظریه پردازان این است که با استناد به آیاتی از قرآن کریم، مانند (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)^[3]؛ هیچ گونه اجبار و زوری در دین نیست»، و (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ)^[4]؛ هر کس بخواهد ایمان بیاورد و هر کس بخواهد کفر ورزد» حکم به آزادی در سه حوزه ی عقیده، بیان و اندیشه می دهند. در حالی که حکم این سه حوزه یکسان نیست و براساس تعالیم قرآن کریم هر چند در حوزه ی اندیشه، آزادی مطلق وجود دارد، اما دو حوزه ی عقیده و بیان، هر کدام محدودیت هایی دارند.

آیاتی مثل (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) اشاره به وجود آزادی تکوینی در اندیشه و اعتقاد بشر دارند و معنای آنها این نیست که در مقام تشریح نیز خداوند، بشر را آزاد گذاشته است که به هر چه خواست، معتقد شود؛ زیرا اگر صدر آیه ی «لا اکراه فی الدین ...» خبر از وجود چنین آزادی بدهد، با ذیل آن و نیز با آیه ی بعد که از جاودانه ماندن مؤمنین و دشمنان طاغوت در بهشت و مخلد بودن کافران در عذاب خبر می دهد، منافات پیدا می کند. علاوه بر این که آیات فراوانی از قرآن کریم دلالت بر وجود محدودیت های تشریحی در مورد عقیده و بیان دارند.

بنابراین، (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) یعنی در اصل پذیرش دین هیچ گونه اجبار و اکراهی وجود ندارد، چرا که دین عبارت است از: یک سلسله معارف علمی و عملی که زیر مجموعه ی اعتقادات هستند و امور اعتقادی، اموری قلبی هستند که اکراه و اجبار در آنها تأثیری ندارد. اکراه و اجبار، تنها در اعمال ظاهری و حرکات مادی و بدنی مؤثر است، نه در امور باطنی و قلبی.

پس آیه ی شریفه یک مطلب ارشادی را بیان می کند؛ یعنی می فرماید اگر اه
نکنید که شدنی و ممکن نیست و به هیچ وجه ناظر به حکم تکلیفی و در صد
حرام کردن اجبار و اگر اه در دین نیست.^[5]

پس مطابق تعالیم قرآنی، اصل پذیرش دین آزاد است و لازمه ی این آزادی
آن است که همگان دین را بر اساس تفکر عقلانی صحیح به دست آورند و
پذیرند، نه بر اساس زور، اجبار و تقلید کورکورانه از بزرگان و پدران خود، یا به
تعبیر قرآن، تبعیت از کبرا و آبا. اصول دین، عقلی است و برای تحقق این
منظور، اصل تفکر و اندیشه، آزاد است و هیچ گونه خط قرمزی در مورد فکر و
اندیشه وجود ندارد؛ اما در حوزه ی عقیده، در اسلام چنین آزادی مطلق وجود
ندارد. آیاتی که حکایت از مبارزه ی پیامبران الهی با عقاید باطل و خرافی اقوام
خویش می کنند،^[6] به وضوح بر این دلالت دارند که داشتن هر گونه عقیده ای،
از نظر اسلام آزاد نیست و همه ی عقاید انسان ها را محترم نمی شمارد، بلکه
عقیده ای را محترم می داند که بر اساس تفکر به دست آمده باشد. این مطلب را
استاد شهید رحمته الله علیه، بسیار رسا و زیبا توضیح داده است :

میان تفکر و عقیده فرق است. تفکر، قوه ای است که از عقل انسان نشأت
می گیرد. انسان چون یک موجود عاقل است و قدرت تفکر در مسائل را دارد و
با تفکر، حقایق را تا حدودی که برایش مقدور است، کشف می کند ... در اسلام،
تفکر نه تنها آزاد، بلکه یکی از واجبات و عبادات است.

اما عقیده در اصل لغت، اعتقاد و از ماده ی عقد و انعقاد و به معنای بستن و
منعقد شدن است. بعضی گفته اند حکم گِرهی دارد. دل بستن انسان به یک چیز،
دو گونه است؛ ممکن است مبنای اعتقاد و دل بستن و انعقاد روح انسان، همان
تفکر باشد؛ ولی گاهی مبنای اعتقاد انسان کار دل و احساسات است، نه عقل؛

این دل بستگی در انسان، تعصّب و جمود و خمود و سکون به وجود می آورد، و غالباً، عقیده، دست و پای فکر را می بندد. اولین اثر عقیده این است که جلوی فعالیت فکر و آزادی تفکر انسان را می گیرد، چون به آن دل بسته است. همان طوری که الان میلیون ها نفر در هندوستان گاو را پرستش می کنند؛ آیا ممکن است بشر از روی فکر آزاد و منطقی، به این جا برسد که اعضای تناسلی را باید پرستش کرد؟ هنوز در ژاپن میلیون ها نفر با این عقیده وجود دارند! هیچ وقت حتی ابتدایی ترین عقل و فکر بشر، او را به این جا نمی رساند. این ها ریشه هایی غیر از عقل و فکر دارد.

مغالطه ای که در دنیای امروز وجود دارد این است که از یک طرف، فکر و عقل بشر، و از طرف دیگر عقیده باید آزاد باشد؛ بت پرست و گاو پرست هم باید بر عقیده ی خود آزاد باشند؛ حال آن که این گونه عقاید دست و پای فکر را می بندد.

بنابراین، در اسلام، آزادی تفکر و آزادی عقیده ای که بر مبنای تفکر درست شده باشد وجود دارد؛ اما آزادی عقیده ای که مبنایش فکر نیست، هرگز در اسلام وجود ندارد.^[7]

و اما نسبت به آزادی بیان، اسلام به مردم این حق را داده است که حتی در مقابل زمام داران حکومت، بدون لکنت زبان بایستند و حقوق حقّه ی خود را مطالبه کنند. چنان که امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید :

فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل ... فانّما انا و انتم عبید مملوکون لرب لا رب غیره؛ هرگز از ارائه ی گفتار حق به من (که حاکم اسلامی هستم) یا مشورت با من برای اجرای عدل، خویشتن داری نکنید، ... جز این نیست که من و شما مملوک خداوندی هستیم که جز او پروردگاری نیست.^[8]

لیکن این خط قرمز نیز وجود دارد که نباید آزادی بیان، بهانه ای برای آزادی فریب و فتنه باشد. شهید مطهری رحمته الله علیه می فرمایند :

من اعلام می کنم که در رژیم جمهوری اسلامی، هیچ محدودیتی برای افکار وجود ندارد و از، به اصطلاح، کانالیزه کردن اندیشه ها، خبر و اثر نخواهد بود. همه باید آزاد باشند که حاصل اندیشه ها و تفکرات اصلی شان را عرضه کنند؛ البته تذکر می دهم که این امر، غیر از توطئه و ریا کاری است؛ توطئه ممنوع است، اما عرضه ی اندیشه های اصیل، آزاد.

... فقط باید جلو دروغ و حُقه بازی را گرفت؛ یعنی دیگر یک مارکسیست نباید تمسک به قرآن بکند و بگوید فلان آیه ی قرآن اشاره به فلان اصل مارکسیسم است. ما با این شیوه مخالفیم، این خیانت به قرآن است.

... احزاب و افراد در حدی که عقیده ی خودشان را صریحاً می گویند، و با منطق خود به جنگ منطق ما می آیند، آنها را می پذیریم؛ اما اگر بخواهند در زیر لوای اسلام، افکار و عقاید خودشان را بگویند، ما حق داریم که از اسلام دفاع کنیم و بگوییم اسلام چنین نمی گوید و به نام اسلام این کار را نکنید^[9]

بنابراین، معنای آزادی بیان در اسلام این نیست که ده ها روزنامه و مجله ی غیر تخصصی، با ترویج و اشاعه ی شبهات - بدون اشاره به راه حل و جواب آنها - باورها و ارزش های دینی و محکّمات و مسلّمات دین را به بازی بگیرند و برای رسیدن به منافع و مقاصد خود، اعتقادات اسلامی جوانان این مرز و بوم را که با خون پاک شهیدان راه حق و حقیقت تطهیر و شکوفا گشته است، متزلزل سازند.

قرآن کریم در آیاتی، وجود محدودیت در بیان را اعلام می کند؛ از جمله در این آیه ی شریفه به صراحت از بدعت گزاران در دین منع می فرماید :

(وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ)^[10]؛ به خاطر دروغی که بر زبان جاری می شود، نگویید این حلال است و آن حرام، تا بر خدا افترا ببندید.

از این آیه استفاده می شود که، بیان مطالبی که موجب بدعت و تحریف دین و استهزای آیات الهی می شود، خطر بی دین شدن و فاسد شدن مسلمانان را در پی دارد، و در اسلام ممنوع است؛ و نیز بیان شبهه و نشر آن در میان توده ی مردم، بدون ارائه ی جواب و یا دست کم، اشاره به این که این شبهه جوابی هم دارد، همین خطر را دارد؛ چرا که شناختن شبهه و یافتن راه حل آن، کار کسانی است که علاوه بر داشتن باور خالصانه و مستدل نسبت به مسائل دینی، از تخصص کافی در این زمینه برخوردار باشند؛ چون مردم کوچه و بازار فرصت مطالعه و نیز تخصص کافی را ندارند، و حتی متخصصان علوم غیر دینی، چه بسا نتوانند شبهه را تشخیص دهند، تا چه رسد به این که جواب آن را بیابند؛ زیرا شبهه مطلبی است شبیه حق، که تمییز آن از باطل مشکل است. هم چنان که امیر بیان، علی عليه السلام می فرماید :

وَأَمَّا سَمِيَتِ الشَّبْهَةُ شَبْهَةً لِأَنَّهَا تَشْبَهُ الْحَقَّ فَمَا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فُضِيَائُهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ وَدَلِيلُهُمْ سَمَتِ الْهُدَى. وَ أَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فِدَعَاؤُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ وَدَلِيلُهُمُ الْعَمَى^[11]
علت این که شبهه، شبهه نامیده شده است، این است که شبیه به حق است. اما اولیاء الله در موقعیت های شبهه ناک با روشنایی یقین حرکت می کنند و راه نمای آنان، خود راه هدایت است. و اما دشمنان خدا در آن شبهه ها دعوت به گمراهی می کنند و راه نمای آنان نایبایی است.^[12]

به همین سبب است، که فقهای اسلام به استناد آیاتی، مثل (وَمِنَ النَّاسِ مَنُ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ)^[13] و (وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ)^[14]، حفظ و نگهداری کتب ضلال؛ یعنی کتاب ها و نوشتجاتی را که

موجب گمراهی می شوند، حرام می دانند.^[15] و بر توده ی مردم - که این نوشتحات برایشان جز ضلالت، سودی ندارد - محو و نابود کردن آنها را واجب می شمرند.^[16]

برخی برای اثبات این که بیان مطلقاً آزاد است، به شواهدی در تاریخ اسلام استشهاد می کنند و می گویند: «در زمان ائمه ی بزرگوار، به خصوص امام صادق علیه السلام منکرین خدا و رسول، علناً در مسجد پیامبر، تبلیغ بی دینی می کردند و کسی متعرض آزادی آنان نمی شد.»^[17] در حالی که اولاً، سخن ما در مورد کافری که بر اساس منطق خود مطالبی را عنوان می کند نیست؛ بلکه در مورد کسانی است که خود را مسلمان می خوانند و با قلم و بیان، عقاید اسلامی را تحریف می کنند. ثانیاً، مخاطبان این ها جوانان و توده ی مردمی هستند که هنوز فرصت مطالعه و تحقیق در منابع معتبر اسلامی را نیافته اند. شگفت این که آقایان در موارد بسیاری که منافعشان ایجاب کند، عنصر زمان و مکان را حتی برای تغییر در ثابتات و مسلمات اسلام جاری می دانند، اما در این مسئله که یقیناً شرایط زمانی و مکانی مسلمانان امروز با مسلمانان صدر اسلام متفاوت است، این عنصر را دخالت نمی دهند! وانگهی، این کار، بیان نظر و اندیشه نیست که بگوییم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن را جایز دانسته؛ بلکه بدعت گذاری و تحریف دین است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سکوت در مقابل آن را جایز نمی داند، و می فرماید:

إذا رأيتم أهل الریب و البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و اکثروا من سبهم و القول فیهم و الوقیعة و با هتوهم کیلا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام و یحذرهم الناس و لا یتعلمون من بدعهم یکتب الله لکم بذالک الحسنات و یرفع لکم به الدرجات فی الآخرة^[18] پس از من، هر گاه اهل ریب و بدعت را دیدید، از آنها بیزارى جویید، و به آنها زیاد دشنام دهید و درباره ی آنها بد بگویید و طعن

زیند و آنها را وامانده کنید تا نتوانند جواب دهند و به فساد در اسلام طمع نکنند و مردم از آنها بر حذر باشند و بدعت های آنها را نیاموزند، تا خداوند برای شما در برابر این کار، حسنات نوشته و درجات آخرت را برای شما بالا برد.^[19]

خلاصه این که در اسلام، برای آزادی تفکر و اندیشه و هم چنین نسبت به عقیده ای که بر اساس تفکر به دست آمده باشد، خط قرمزی در کار نیست؛ اما اسلام نسبت به عقایدی که در اثر نهادینه شدن سنت های غلط و پیروی از هوی و هوس و یا تبعیت از پدران و بزرگان و از این قبیل، به وجود آمده باشد، موضع گیری می کند و از طرق مختلف، سعی در زدودن این عقاید، و آزاد ساختن فکر و اندیشه ی بشر دارد.

اما راجع به بیان، در اسلام محدودیت هایی وجود دارد؛ از جمله: مسخره کردن و استهزاء و اهانت به مقدسات دینی و مذهبی، بیان شبهات بدون جواب آنها و برای غیر اهل فن، که موجب بدعت گذاری، تحریف دین و بالاخره، سست شدن مبانی دینی و اعتقادات مردم می شود، حرام و ممنوع است. البته، اصل بیان شبهه، به منظور یافتن پاسخ صحیح، مانعی ندارد، مشروط بر این که ابتدا این شبهه در محضر اهل فن دین مطرح شود و پاسخ آنان نیز دریافت گردد. سنت گرایی و حفظ و تثبیت ساختارهای موجود، تا چه حدی مورد پذیرش اسلام قرار گرفته است؟

? این پرسش به مسئله ای باز می گردد که همواره در میان روشن فکران و اقشار تحصیل کرده ی جامعه ی ما مطرح بوده است و اندیشمندان اسلامی، امثال شهید مطهری رحمته الله علیه و دیگران^[20] در صدد حل آن برآمده اند و آن مسئله این است که، قوانین و دستورات اسلامی چگونه خود را با مقتضیات زمان، مانند پیش رفت علم و تکنولوژی و نو شدن روابط حاکم بر جوامع بشری، تطبیق می

دهند؟ آیا حکومت اسلامی می تواند بر اساس متون اسلام، قوانینی را برای رفع
احتیاجات تازه ی بشر وضع کند؟ یا الگوی این حکومت، همواره همان ضوابط
و مقرراتی است که 1400 سال پیش عرضه شده است؟

سنت گرایي - که مقصود از آن در این پرسش، گرایش به سنت های دینی و
اسلامی است، نه سنن ملی و تاریخی - یعنی اعتقاد به ثابت بودن و تغییرناپذیر
بودن احکام و دستورها؛ و یا به تعبیری که در متن پرسش آمده، حفظ و تثبیت
ساختارهای موجود است. این عقیده اگر به طور مطلق عرضه شود، مساوی با
جمود و تحجّر و ارتجاع است که در مقابل هر گونه تحوّل تغییر، پیش رفت و
توسعه ای تصلّب می ورزد؛ و معلوم است که با اسلام که خود را دین جاودان و
خاتم ادیان الهی معرفی می کند، سازش ندارد. اسلام، سنت گرایي را به طور
مطلق نمی پذیرد، بلکه به تعبیر مرحوم استاد مطهری :

یکی از جنبه های اعجاز آمیز دین مبین اسلام - که هر مسلمان فهمیده و
دانشمندی از آن احساس غرور و افتخار می کند - این است که اسلام در مورد
احتیاجات ثابت فردی یا اجتماعی، قوانین ثابت و در مورد احتیاجات موقت و
متغیّر، وضع متغیّری در نظر گرفته است.^[21]

اما از سوی دیگر، هرگونه تحوّل و قبول پدیده ی نوظهوری را صرفاً به
جهت تازه و جدید بودنش، ارزشمند و مقبول نمی داند. چه این که زمان همان
طور که پیش روی و تکامل دارد، فساد و انحراف هم دارد. باید با پیش رفت
زمان پیش روی و با فساد و انحراف زمان هم مبارزه کرد. بدین جهت است که
اسلام عمدتاً در سه زمینه سنت گراست :

یک. در زمینه ی عقاید دینی و اصول اعتقادی؛

دو. در زمینه ی احکام کلی و ضروری که دلیل قطعی و یقینی دارند و از ضروریات اسلام محسوب می شوند؛

سه. در زمینه ی کلیات ارزش های اخلاقی و اصول و قواعد کلی اخلاقی. در مورد عقاید دینی، همچون توحید و نبوت و معاد، اسلام بر حفظ و تثبیت این عقاید تأکید دارد؛ چرا که در این عقاید هیچ گونه تغییر و تحوّل رخ نمی دهد. اصول دین در هیچ زمان یا مکانی و تحت هیچ شرایطی قابل تغییر نیستند؛ تنها تحوّل ممکن در این بخش، ارائه ی براهین بیش تر و دقیق تر برای هر یک از این اصول می باشد. در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، چنین تحوّل را - که معمولاً رو به تکامل بوده است - می توان مشاهده کرد. روشن است که چنین تحوّل به معنای تغییر محتوای اصول اعتقادی نیست.^[22]

در زمینه ی احکام نیز، اسلام یک سلسله احکام ثابت و تغییرناپذیر دارد که از ادله ی معتبر عقلی یا شرعی به دست می آیند و همه ی فقهای اسلام در آنها اتفاق نظر دارند. خود این احکام کلی، ثابت هستند، هر چند موضوعات و مصادیق آنها متغیّر و تابع شرایط زمان و مکان است. برای روشن شدن مطلب، به چند مثال که در کلمات مرحوم استاد مطهری آمده است اشاره می کنیم:

در اسلام یک اصل اجتماعی، به این صورت هست: (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ)^[23]؛ ای مسلمانان، تا آخرین حدّ امکان در برابر دشمن، نیرو تهیّه کنید. «این اصل، ضرورت آمادگی در مقابل دشمن را به مسلمین گوشزد و آن را امری ضروری و ثابت می داند، اما مصداق این آمادگی چگونه است؟ این دیگر امری متغیّر است؛ در زمان پیامبر اکرم ﷺ مسلمانان موظّف بودند که، خود و فرزندانشان تا حدّ مهارت کامل، فنون اسب سواری و تیراندازی را یاد بگیرند؛ چون اسب دوانی و تیر اندازی، جزء فنون نظامی آن عصر بوده است؛

اما نباید نسبت به این فن در همه ی زمان ها سنت گرا باشیم؛ تیر، شمشیر، نیزه، کمان، قاطر و اسب از نظر اسلام اصالت ندارد، آنچه اصالت دارد، نیرومندی در مقابل دشمن است که در هر زمانی مستلزم بهره گیری از فنون نظامی و آمادگی های دفاعی رایج در آن زمان می باشد.

در مسائل اقتصادی، اسلام اصول ثابتی دارد؛ مثلا برای مبادله ی اموال، اصولی را مقرر کرده است که از آن جمله است: (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ)^[24]؛ ثروت را بیهوده در میان خود به جریان نیندازید؛ یعنی دست به دست کردن مال و ثروت، باید در مقابل فایده ی مشروعی باشد که عاید صاحب ثروت می شود؛ زیرا دست به دست شدن ثروت، بدون فایده ای که ارزش انسانی داشته باشد، ممنوع است. این یک حکم کلی و ثابت است که بر اساس آن، فرد مسلمان، حتی در اموال شخصی خودش، اختیار مطلق را که هر کار خواست با آن بکند و هر چه را خواست با آن معامله کند، ندارد. اما مصداق این حکم چیست؟ این دیگر مسئله ای است که ممکن است به مرور زمان تغییر یابد؛ مثلا در مقررات اسلامی آمده است که خرید و فروش بعضی چیزها، از آن جمله خون و مدفوع انسان ممنوع است. چرا؟ چون خون انسان یا گوسفند، مصرف مفیدی که آنها را با ارزش کند و جزء ثروت انسان قرار دهد، نداشته است. پس ممنوعیت مبادله ی خون و مدفوع انسان از نظر اسلام اصالت ندارد، آنچه اصالت دارد، مبادله ی دو شیء مفید به حال بشر است و اگر زمانی ثابت شد که خون، ارزش انسانی و حیاتی برای بشر دارد، دیگر مبادله ی آن، مصداق «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» نخواهد بود.^[25]

بنابراین، احکام ضروری اسلام ثابت اند و باید با همان ساختار 1400 سال پیش حفظ شوند، چرا که ناظر به نیازهای ثابت و همیشگی انسان هستند.

مصادیق و جزئیات این احکام در زمان ها و مکان های مختلف، قابل تغییر است که تشخیص این مصادیق و حمل آنها بر عناوین کلی که در اصطلاح به آن «ردّ فروع بر اصول» می گویند، کاری است که «اجتهاد» خوانده می شود. اجتهاد به مفهوم واقعی کلمه؛ یعنی تخصص و کارشناسی فنی در مسائل اسلامی. و این چیزی نیست که هر کسی به بهانه ی این که چند صباحی در یکی از حوزه های علمیّه به سر برده است، بتواند مدعی آن باشد. قطعاً برای تخصص در مسائل اسلامی و صلاحیت اظهار نظر، یک عمر اگر کم نباشد زیاد نیست، آن هم به شرط این که شخص از ذوق و استعداد نیرومندی برخوردار و توفیقات الهی شامل حالش بوده باشد.^[26]

اسلام در زمینه ی ارزش های اخلاقی نیز، احکام ثابت و غیر قابل تغییری دارد؛ چون این احکام مربوط است به روح و معنی و هدف زندگی و بهترین راهی که بشر باید برای وصول به آن هدف در پیش بگیرد؛ به عبارت دیگر، این احکام ناظر به انسانیت انسان است، امری که هیچ گاه تغییر نمی یابد. آیا می توان تصوّر کرد که در زمانی، انسانیت انسان به داشتن خوی درندگی و شکم بارگی باشد؟ و یا به قول شهید مطهری رحمته الله، معاویه بودن، یزید بودن و شمر بودن، ارزش انسانی به حساب بیاید؟! مسلماً هرگز هیچ انسان عاقلی چنین ردایی را ارزش نمی داند. همیشه عدالت، تقوا، ظلم ستیزی، عفت، حق شناسی و مانند آنها خوب و مطلوب است، و ظلم، بی تقوایی، تجاوز، بی عفتی، حق ناشناسی و مانند آنها بد و نامطلوب. بله، دسته ای از جزئیات و فروع مسائل اخلاقی، فی الجمله قابل تغییر است (مثل این که مصداق ظلم، بی تقوایی و بی عفتی چیست؟) که باز گشت آن به تغییر موضوع می باشد. در فلسفه ی اخلاق، این مسئله مورد بحث قرار گرفته است.^[27]

برخی معتقدند چون برخورد با توهین کنندگان به مقدسات، منجر به اشاعه ی توهین می شود، خود اشاعه ی فحشاست. آیا این مطلب صحیح است؟

این سخن به این صورت کلی، حتی مورد پذیرش دگراندیشان جامعه ی ما - البته آنهایی که اندکی انصاف دارند - نیز نمی باشد.^[28] زیرا هر کس با تعالیم اسلام آشنا باشد، می داند که اسلام، با توهین برخورد می کند و استهزا، تمسخر و توهین به دین را آزاد نمی داند. در مورد تعیین مصداق توهین می توان بحث کرد، اما هنگامی که مصداق توهین، مسلم و قطعی بود، باید با آن مقابله و برخورد نمود؛ لیکن این سؤال می تواند مطرح باشد که برخورد با توهین کنندگان چگونه باید باشد و اسلام چه راهی را برای مقابله با توهین ارائه می کند، تا مفسده ی اشاعه ی توهین و فحشا پیش نیاید؟

این سؤال در مورد وظیفه ی امر به معروف و نهی از منکر نیز مطرح می شود که، اگر بخواهیم انجام این وظیفه، منجر به منکر یا منکرهای دیگر نشود چگونه باید عمل کنیم؟

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

علمای اسلام، بر اساس دستورالعمل‌های ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام مراتبی را برای انجام این وظیفه ذکر کرده‌اند، که در این جا به بعضی از این مراتب اشاره می‌کنیم: [29]

اولین مرتبه از مراتب امر به معروف و نهی از منکر عبارت است از: تعلیم و ارشاد فرد یا افرادی که به دلایلی نسبت به دین یا حکم دینی، آگاهی و آشنایی لازم و کافی را نداشته، و یا مسئله را به صورت نادرست فهمیده باشند، که این مراتب، مورد بحث نیست و باید حکم یا مسئله را به شیوه‌های مناسب و صحیح، به این افراد آموزش داد.

دومین مرتبه عبارت است از: تذکر و موعظه که صورت‌های مختلفی دارد؛ برخی از دانشمندان اسلامی، این صورت‌ها را بسیار واضح و روشن، چنین بیان کرده‌اند: «مثلاً شما اطلاع پیدا کردید که، فردی علی‌رغم این که حکم را می‌داند و علم دارد که فلان کار گناه است، عمداً آن گناه را مرتکب می‌شود؛ این فرض چند حالت دارد:

- گاهی آن فرد به تنهایی در خلوت، گناهی را مرتکب شده است و شما به طور اتفاقی از عمل او اطلاع پیدا کرده‌اید، و او اصلاً نمی‌خواهد کسی در مورد این مسئله چیزی بفهمد و حتی اگر متوجه شود که شما از عمل او اطلاع پیدا کرده‌اید، خجالت می‌کشد. در این جا شما باید او را امر به معروف و نهی از منکر کنید، اما این امر به معروف و نهی از منکر باید به گونه‌ای باشد که او خجالت نکشد، چون خجالت دادن افراد، مصداق ایذای مؤمن (اذیت کردن مؤمن) است و ایذای مؤمن هم حرام است؛ باید به گونه‌ای با او صحبت کنید که او متوجه نشود شما از گناه او خبر دارید؛ مثلاً با گفتن مسائل کلی او را موعظه

کنید، چه رسد که رازش را فاش و گناهِش را بازگو کنید. باز گو کردن گناه دیگران، خود گناه کبیره است ... ، حتی اگر فرد گناهکار کودک باشد، شما حق ندارید راز او را به پدر و مادرش بگویید ... ریختن آبروی مؤمن حرام است، مگر در یک مورد و آن در صورتی است که اصلاح فرد گناهکار منحصراً در این باشد که به دیگری بگویید، اما تا ممکن است باید خودتان در صدد اصلاح او بر آمده، او را از منکری که مرتکب آن می شود، نهی کنید؛ اما به گونه ای که متوجه نشود شما خبر دارید.

بسیاری از مردم از این موضوع غفلت دارند؛ گمان می کنند اگر کسی گناهی را مرتکب شد، مخصوصاً اگر گناه کبیره باشد باید افشاگری کرد، و به مراجع ذی صلاح خبر داد، در صورتی که حتی افشای گناهی که موجب حد است، به این سادگی، جایز نیست.

- گاهی فرد گناهکار، انسانی لاابالی است. درست است که در خلوت، گناهی را مرتکب شده است، اما اگر دیگران متوجه عمل او شوند، احساس شرم و خجالت نمی کند. در مورد چنین فردی پنهان کاری لازم نیست. اما در عین حال، باید به نحوی او را از منکر نهی کرد، که کسانی که خبر ندارند، بی جهت مطلع نشوند. باید محرمانه و به طور خصوصی به او گفته شود، نه این که در میان جمع به او بگویید، تا سرش فاش شود. گر چه خود آن فرد هم ابایی نداشته باشد، ولی شما نباید به انتشار فحشا کمک کنید.

- اما اگر کسی متجاهر به فسق باشد؛ یعنی عملاً در حضور دیگران گناه کند و احساس شرمساری هم نکند خوب، امر به معروف و نهی از منکر در مورد چنین کسی سخت تر از دیگران است، اما در عین حال برخورد با او مرحله ای دارد: اول با قول لَین، با ادب و احترام و با نرمی، او را موعظه کنید و آثار

دنیوی و اخروی این عمل را برای او ذکر کنید تا تشویق شود و گناه را ترک کند. اگر مرحله ی اول اثر نکرد، مرحله ی دوم کمی سخت تر است؛ یعنی در این مرحله اخم کنید، با خشم و تندی به او بگویید. در این مورد باید با افراد گناهکار، با سختی و تندی برخورد کرد. باید آمرانه مسئله را به آنها گفت. مصداق قدر متیقن امر به معروف، که همه ی معانی امر به معروف در آن جاری می شود، همین مورد است، که آمرانه گفته شود. اگر دیدید باز هم گفتار آمرانه تأثیر نداشت، می توانید او را تهدید کنید که، اگر کار خود را ترک نکنی تو را به مراجع ذی صلاح معرفی می کنم^[30]؛ اگر تهدید هم اثر نکرد، در این صورت، فرد گناهکار را معرفی کنید.^[31]

بیانات فوق که برگرفته از روایات معصومین علیهم السلام است^[32] نشان دهنده ی ذو مراتب بودن وظیفه ی الهی امر به معروف و نهی از منکر است، که با توجه به این مراتب، باید این فریضه به نحوی انجام شود که خود از هر گونه مفسده ای مبرا باشد و نمی توان به بهانه ی امر به معروف و نهی از منکر، موجب اشاعه ی فحشا و منکرات دیگر شد.

از طرفی، مجریان حکومت باید در دایره ی وظایف خود ترتیبی اتخاذ کنند که اولاً، زمینه ی توهین به مقدّسات در جامعه ی اسلامی فراهم نشود؛ ثانیاً، اگر توهینی صورت گرفت، به گونه ای که مناسب شأن جامعه ی اسلامی و نظام اسلامی است با آن برخورد کنند، تا منجر به اشاعه ی توهین و انتشار فحشا و منکرات نشود.

نه این که با مستمسک قراردادن این مغالطه، که برخورد با توهین کنندگان، منجر به گسترش توهین خواهد شد، باب هر گونه اهانت و استهزا به مقدّسات دینی و اسلامی را باز بگذارند و هیچ گونه برخوردی را روا ندانند!

چنین اباحه گری نسبت به مقدّسات دینی مردم، حتّی در عرف بین الملل نیز پسندیده نیست، تا چه رسد به مملکت اسلامی که به پاس حرمت مقدّسات خود، صدها هزار شهید اهدا نموده و هزاران جانباز و آزاده تقدیم داشته است.

آیا در جامعه ی اسلامی، گناه تا به مرحله ی جرم نرسد آزاد است (هر چند قابل تقبیح اخلاقی باشد)؟

قبل از پرداختن به پاسخ، به ذکر چند نکته می پردازیم :

اول. تعریف جرم. حقوق دانان معمولاً جرم را به این صورت تعریف می کنند :

فعل یا ترک فعلی که از نظر خارجی به نظم، صلح و آرامش لطمه وارد می کند و قانون بدین دلیل با مجازات، ضمانت اجرایی برای آن فراهم می سازد. و یا، فعل یا ترک فعلی که توسط قانون پیش بینی شده و مجازات بر آن تعلق گرفته و قابل استناد به فاعل است.

برخی نیز تعریف را وسیع تر کرده اند و هر گونه تجاوز مادی به حقوق جزا را جرم می شناسند.^[33] (مقصود از تجاوز مادی آن است که تجاوز از مرحله ی فکری به مرحله ی اجرا در آید).^[34]

تعریف های فوق نشان می دهد که جرم، یک مفهوم حقوقی است؛ برخلاف گناه که یک مفهوم اخلاقی است.

دوم. تعریف حقوق. طبق یک اصطلاح، حقوق عبارت است از نظام حاکم بر رفتار اجتماعی شهروندان یک جامعه؛ یعنی مجموعه ی بایدها و نبایدهایی که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آنها هستند.^[35] و احکام حقوقی، احکامی

هستند که مقام های ذی صلاح برای تأمین مصالح دنیوی انسان ها وضع می کنند و ناظر به ارتباطات افراد یک جامعه با یکدیگر می باشد.^[36]

سوم. تعریف اخلاق: از صفات و افعال اختیاری انسان، از آن جهت که دارای تأثیر مثبت یا منفی در رسیدن به کمال انسانی است، بحث می کند. موضوع و قلمرو اخلاق، منحصر به ملکات نفسانی یا رفتار اجتماعی انسان نیست، بلکه شامل همه ی صفات اکتسابی و افعال اختیاری او می شود.^[37] چهارم. تفاوت های اخلاق با حقوق. تفاوت های گوناگونی بین آن دو وجود دارد که برخی از مهم ترین آنها از این قرار است:

1 - مسائل حقوقی، به حوزه ی روابط اجتماعی محدود است؛ ولی مسائل اخلاقی، شامل همه ی رفتارهای اختیاری انسان، حتی موارد کاملاً شخصی و ارتباط او با خدا هم می شود.

2 - احکام حقوقی، ضامن اجرای بیرونی دارد؛ یعنی نیرویی اجتماعی، مثل دولت، مردم را به رعایت آنها الزام می کند و متخلفان و خاطیان را کیفر می دهد؛ اما احکام اخلاقی، چنین ضامن اجرایی ندارند و تنها ضامن اجرای درونی دارد.

3 - بایدها و نبایدهای اخلاقی، ثابت و کلی و جاودانی اند؛ امّا بایدها و نبایدهای حقوقی، کم و بیش دست خوش تغییرات و دگرگونی هایی می گردند.^[38]

پنجم. ارتباط اخلاق با حقوق. ما معتقدیم که دین، مجموعه ای از معارف نظری و احکام عملی است، و احکام عملی دین، هر سه قلمرو ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خودش، و ارتباط انسان با دیگران را در بر می گیرد؛ بنابراین، شامل اخلاق و حقوق هم می شود. و این چنین نیست که این دو حوزه

کاملاً از هم جدا باشند و هیچ ربطی به هم نداشته باشند؛ زیرا اولاً، مسائل مشترکی وجود دارد که از یک نظر، حقوقی و از نظری دیگر، اخلاقی هستند؛ مانند مسائلی که در زمینه‌ی روابط اجتماعی مطرح می‌شوند و در عین این که می‌توانند در تکامل روحی و معنوی انسان مؤثر باشند، مورد حمایت دولت قرار می‌گیرند و ضمانت اجرای بیرونی پیدا می‌کنند و ثانیاً، موضوع بسیاری از مسائل اخلاقی را مفاهیم حقوقی تشکیل می‌دهد؛ فی‌المثل لزوم وفای به عهد، محتوای یک قاعده‌ی اخلاقی است که قرار داده‌ای حقوقی نیز داخل در موضوع آن هستند؛ حرمت غصب، مضمون یک قاعده‌ی اخلاقی دیگر است که در زمینه‌ی یک امر حقوقی، یعنی مالکیت، جریان پیدا می‌کند. و ثالثاً، اخلاق می‌تواند به عنوان یکی از منابع حقوق، مطرح باشد؛ یعنی به این صورت که احکام حقوقی با توجه و عنایت به احکام اخلاقی وضع شوند.

با توجه به نکات ذکر شده، در مراحل به پاسخ پرسش مطرح شده می

پردازیم :

1 - گناه از آن جهت که یک مفهوم اخلاقی است، اگرچه تا به مرحله‌ی جرم نرسد و حکم حقوقی پیدا نکند، ضمانت اجرایی بیرونی ندارد و دولت اسلامی حق ندارد گناهکار را مجازات کند؛ لیکن ضمانت اجرای درونی دارد، که همان وجدان و فطرت انسانی فرد گناهکار است و او باید به ندای وجدان خویش پاسخ گوید، تا آلوده به گناه نشود.

2 - فرد گناهکار، تکویناً آزاد است که به این ضمانت اجرایی درونی خویش توجهی نکند؛ یعنی از آن جا که رسیدن به سعادت ابدی انسانی در گرو این است که آدمی با انتخاب و اختیار خود راه سعادت را برگزیند، خداوند متعال، امکان پیمودن هر دو راه خیر و شر، و نیز میل و گرایش به هر دو مسیر را در

نهاد وی خلق کرده است. اما تشریحاً، این آزادی وجود ندارد و خدای سبحان به وسیله ی انبیای عظام، بدبختی ها و ظلمت هایی را که ارتکاب گناه در پی دارد، به انسان گوشزد کرده است، تا برای انسان عذری در ارتکاب معصیت باقی نماند.

3 - وظیفه ی جامعه ی اسلامی در برخورد با فرد گناهکار، امر به معروف و نهی از منکر است که شارع مقدس آن را به عنوان یک فریضه، بر تک تک افراد جامعه الزام می نماید؛ و باید توجه داشت که نهی از منکر، صرفاً تقبیح اخلاقی ناشی از احساس انزجار صوری نیست، بلکه این نهی و تقبیح به سبب رابطه ای است که گناه با انحطاط واقعی فرد و جامعه دارد؛ چرا که تأثیر اعمال اختیاری انسان (اعم از اعمال خیر یا شر)، در تکامل یا تنزل روحی او، تأثیری حقیقی و عقلانی، و بر اساس قانون علیّت است^[39] و به هیچ وجه تابع آرا، سلیقه های شخصی و قراردادهای اجتماعی نیست. پس نباید این تقبیح اخلاقی را بی اهمیّت شمرد و چنین پنداشت که این تقبیح، صرفاً ابراز احساسات مردم است و ربطی به سعادت و شقاوت حتمی انسان ندارد. (چنان که این پندار از متن پرسش، به ذهن می آید).

4 - دیدگاه اسلام با دیدگاه لیبرالیسم، در باب آزادی، متفاوت است؛ اسلام تلاش می کند که افراد آزاد، از آزادی خود در جهت رشد و تعالی روحی و اخلاقی شان استفاده کنند، تا در نتیجه، به سعادت و کمال خویش که همان قرب حق است نایل گردند.

اما در دیدگاه لیبرالیسم تا جایی که ممکن است، آزادی بر همه ی ارزش های انسانی مقدّم است، و تنها محدودیت آزادی در موردی است که با آزادی دیگران تزاخم داشته باشد، و ورای این محدودیت، همه چیز آزاد است؛ فی

المثل نیرنگ و فریب، آزاد است؛ زیرا ظاهراً آزادی هیچ کس دیگری برخورد پیدا نمی کند. فرد فریبکار می تواند، مثلاً در باب فواید مواد مخدر، مشروبات الکلی و سایر مفسد اجتماعی، آنقدر در گوش یک نوجوان بی خبر و ناآگاه بخواند (و یا در نشریات مقاله بنویسد) تا او را فریب دهد. این امور آزاد است؛ و وقتی اعتراض می شود که این آزادی منجر به فاسد شدن جوانان و نوجوانان بی گناه جامعه می شود، می گویند: به هر حال، این بهایی است که ما باید برای آزادی بپردازیم!!

از این رو، آزادی لیبرالیستی برای بشریت بسیار خطرناک است و می تواند فاجعه به بار آورد. به همین نسبت، نظریه پردازانی که در کشور ما به رواج چنین آزادی می اندیشند و می کوشند چنین آزادی ویرانگری را از متون اسلامی و قرآن کریم استفاده کنند، افکار و نوشته هایشان خطرناک است. به عنوان نمونه به سخنان زیر توجه کنید:

گناه و اشتباه و اختلاف، آن روی سکه ی آزادی و اختیار و انتخاب است. تنها در دنیایی که آزادی نیست، هیچ گناهی ارتکاب نمی شود، خطایی روی نمی دهد و اختلافی نمی افتد و چنین دنیایی هرچه هست، دنیایی انسانی نیست. خطا و اختلاف و پیچیدگی های زندگی انسانی، بهایی است که او برای آزادی خود می پردازد. در داستان خلقت، قصه ی انسان با اختیار و گناه آغاز شده و اول مدافع آزادی انسان، آفریننده و پروردگار او بوده است.^[40]

نویسنده ی مزبور، مبنای لیبرالیستی اصالت و تقدّم آزادی را بر سایر ارزش های انسانی پذیرفته است و تلاش می کند تا متون دینی را مطابق این رأی تفسیر نماید! غافل از این که در قرآن کریم، داستان خلقت، با تعلیم اسمای الهی به آدم، آغاز می شود؛ اسمایی که انسان کامل را به اوج کمال برتری از ملائکه

می رساند و او را مسجود فرشتگان می سازد. و در این داستان، مسئله ی گناه و آزادی در گناه، یک مسئله ی فرعی است که می خواهد به انسان گوشزد کند که، رسیدن به این کمالات در گرو آن است که تو از آزادی و اختیار خود حُسن استفاده را ببری، و گرنه، اگر با پیروی از هوا و هوس شیطانی، از این اختیار و آزادی، سوء استفاده کنی دچار بیچارگی و فلاکت و هبوط در زمین می شوی، و در زمین، رنج خواهی کشید.

پس، کسی که از روی انصاف در آیات قرآن کریم نظر کند، به وضوح در می یابد که سعادت انسان در گرو این است که، با وجود توان بر انجام کارهای ناشایست، مرتکب آن نشود؛ نه این که هر گناهی را آزادانه تجربه کند و بعد از چشیدن مزه ی آن، آن را رها کند. بزرگان گفته اند که هر چیزی را نباید تجربه کرد؛ ای بسا تجربه ی مزه ی شیرین یک گناه، سالیان سال انسان را در ظلمت و تباهی فرو برد. گناه نکردن، آسان تر از توبه کردن است.

پی نوشت ها :

- [1]. ناصر فکوهی و دیگران، خط قرمز، آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن، ص 17-18.
- [2]. همان، ص 54-55.
- [3]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 256.
- [4]. سوره ی کهف (18)، آیه ی 29.
- [5]. المیزان فی تفسیر القرآن، ج 2، ص 342-343.
- [6]. مانند بت شکنی حضرت ابراهیم (علیه السلام) در سوره ی انبیا، آیات 51 - 67 و داستان مبارزه ی حضرت موسی با گوساله ی سامری در سوره ی طه، آیات 86 تا 98.
- [7]. مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص 92-109.
- [8]. نهج البلاغه، خطبه ی 216.
- [9]. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، 1369، ص 11-17.

- [10]. سوره ی نحل (16)، آیه ی 116.
- [11]. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج 2، باب 38، ص 289.
- [12]. نهج البلاغه، ترجمه ی محمد تقی جعفری، ص 139.
- [13]. سوره ی لقمان (31)، آیه ی 6. آیه در مقام مذمت گویندگان باطل است و می فرماید: «و بعضی از مردم سخنان بیهوده را می خرند تا مردم را از روی نادانی، از راه خدا گمراه سازند و ...»
- [14]. سوره ی حج (22)، آیه ی 30: «... و از سخن باطل بپرهیزید».
- [15]. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب المحرمه، ص 29.
- [16]. امام خمینی، تحریر الوسیله، ج 1، ص 498.
- [17]. ناصر فکوهی و دیگران، خط قرمز؛ آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن، ص 236.
- [18]. وسائل الشیعه، ج 16، باب 39، حدیث 1.
- [19]. سید عبدالحسین دستغیب شیرازی، گناهان کبیره، ج 2، ص 361.
- [20]. مانند علامه طباطبایی رحمته الله علیه، رک: مجموعه مقالات و پرسش ها و پاسخ ها، ج 1، ص 85-141 و ص 141.
- [21]. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 19، ص 103.
- [22]. محمد حسین زاده، معرفت شناسی، ص 143.
- [23]. سوره ی انفال (8)، آیه ی 60.
- [24]. سوره ی بقره (2)، آیه ی 188.
- [25]. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 19، (نظام حقوق زن در اسلام)، ص 118-120.
- [26]. همان، ص 123.
- [27]. محمد حسین زاده، معرفت شناسی، ص 144.
- [28]. رک: ناصر فکوهی و دیگران، خط قرمز؛ آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن، ص 55.
- [29]. البته امر به معروف و نهی از منکر به معنای عام که شامل تعلیم و موعظه و ... و حتی جهاد می شود، دارای این مراتب است، و گرنه امر به معروف و نهی از منکر به معنای خاص کلمه، فقط مورد امر و نهی کردن را شامل می شود.

- [30]. البته مراحل مذکور با صرف نظر از وجود سایر شرایط، از قبیل احتمال تأثیر، و نبود تهدید جانی و مالی و عرضی برای امرکننده، بیان شده است.
- [31]. محمد تقی مصباح یزدی، آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، ص 193-196.
- [32]. مانند این روایت شریف از امام باقر (علیه السلام) که: «... فانكروا بقلوبکم و الفظوا بالسنتکم و صکوابها جباههم و لاتخافوا فی الله لومة لائم ...»، تهذیب الاصول، ج 6، ص 180، باب 22، ح 21؛ اصول کافی، ج 5، ص 55، ح 1، به نقل از آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، ص 153.
- [33]. رضا نوربهاء، زمینه ی حقوق جزای عمومی، ص 131-132.
- [34]. منشأ اختلاف تعریف های جرم در این است که بعضی از حقوق دانان، جرم را سه عنصری (عنصر قانونی - مادی - معنوی) می دانند و در نتیجه معتقدند که جرم باید در قانون پیش بینی شده باشد؛ و برخی دیگر جرم را دو عنصری (عنصر مادی و معنوی) دانسته و در نتیجه، پیش بینی در قانون را لازم نمی دانند. برای توضیح بیش تر رک: هوشنگ شامبیانی، حقوق جزای عمومی، ج 1، ص 55 - 56.
- [35]. محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ج 1، ص 24؛ برای آشنایی با دیگر معانی اصطلاحی حقوق، رک: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ج 1، ص 38.
- [36]. محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ج 1، ص 18.
- [37]. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ج 1، ص 200.
- [38]. همان، ص 202. و حقوق و سیاست در قرآن، ج 1، ص 22-23.
- [39]. منظور ما از علیّت در این جا، علیّت فیزیکی نیست، بلکه نوعی علیّت روانی و متافیزیکی است.
- [40]. ناصر فکوهی و دیگران، خط قرمز، آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن، ص 60.

کتابنامه

- 1 - قرآن مجید.
- 2 - نهج البلاغه؛ ترجمه ی محمد تقی جعفری.
- 3 - ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، داراحیاء الکتب العربی، منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، 1404 هـ ق.
- 4 - ابن سعد، محمد؛ الطبقات الکبری، بیروت، لبنان، دارصادر للطباعة و النشر و داربیروت للطباعة و النشر، 1957 م.
- 5 - امام خمینی؛ تحریر الوسیله، منشورات دارالانوار، بیروت الغبیری، 1982 م.
- 6 - انصاری، شیخ مرتضی؛ کتاب المکاسب، بیروت، لبنان، مؤسسه النعمان للطباعة و النشر و التوزیع، 1990 م.
- 7 - البستانی، المعلم بطرس؛ محیط المحيط، (قاموس مطول للغة العربیه)، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، 1987 م.
- 8 - بشریه، حسین؛ دولت عقل، ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسی سیاسی، مؤسسه ی نشر علوم نوین، (مرکز چاپ و نشر کتاب های علمی دانشگاهی)، 1374.
- 9 - تهرانی، رضا (مدیر مسئول) و ابراهیم خلیفه سلطانی، (سردبیر)؛ کیان، (ماهنامه ی فرهنگ، ادبی، هنری و اجتماعی).
- 10 - جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه ی معرفت، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، تابستان 1378؛

- 11 - ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، پاییز 1378.
- 12 - الحر العاملی، محمد بن الحسین؛ وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، داراحیاء التراث العربی، 1983 م.
- 13 - حسین زاده، محمد؛ معرفت شناسی، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، بهار 1379.
- 14 - دستغیب شیرازی، سید عبدالحسین؛ گناہان کبیرہ، ناشر، حاج محمد ضرابی، مرداد 1362.
- 15 - دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی، چاپ اول، 1364.
- 16 - دہخدا، علی اکبر؛ لغت نامہ، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شہیدی، تہران، مؤسسه ی انتشارات و چاپ دانشگاه تہران، زمستان 1373.
- 17 - الذہبی المغازی، محمد بن احمد بن عثمان؛ تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر و الاعلام، بیروت، لبنان، دارالکتب العربی، 1990 م.
- 18 - ری شہری، محمد؛ میزان الحکمة، (اخلاقی، عقیدتی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ادبی)، قم، درالحديث، 1375.
- 19 - زرین کوب، عبدالحسین و دیگران؛ تسامح آری یا نہ؟، دفتر نخست، (مقالات) قم، گردآوری مؤسسه ی فرهنگی اندیشه ی معاصر، نشر خرم، 1377.
- 20 - سبحانی، جعفر؛ الالہیات علی ہدی الكتاب و السنة والعقل، المركز العالمی للداراسات الاسلامیہ، 1411 هـ ق.

- 21 - سروش، عبدالکریم؛ فربه تر از ایدئولوژی، مؤسسه ی فرهنگی صراط، 1372.
- 22 - قبض و بسط تئوریک شریعت، مؤسسه ی فرهنگی صراط، چاپ سوم، تابستان 1373.
- 23 - شامبیانی، هوشنگ؛ حقوق جزای عمومی، تهران، انتشارات ویستار، چاپ پنجم، 1373.
- 24 - شریعتی، علی؛ جهان بینی و ایدئولوژی، (مجموعه آثار، ج 23)، شرکت سهامی انتشار، 1361.
- 25 رطباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی التفسیر القرآن، قم، مؤسسه ی مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
- 26 - مجموعه مقالات و پرسش ها و پاسخ ها، به کوشش و مقدمه ی سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1371.
- 27 - الطریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1367.
- 28 - فتحعلی، محمود؛ تساهل و تسامح اخلاقی، دینی، سیاسی، (تازه های اندیشه، ش 7)، مؤسسه ی فرهنگی طه، 1378.
- 29 - فکوهی، ناصر و دیگران؛ خط قرمز، (آزادی اندیشه و بیان و حدود و مرزهای آن)، تهران، نشر قطر، 1377.
- 30 - فنایی اشکوری، محمد؛ معرف شناسی دینی، تهران، انتشارات برگ، 1374.
- 31 - الفیروز آبادی، محمد بن یعقوب؛ القاموس المحیط، بیروت، لبنان، دار احیاء التراث العربی، 1991 م.

- 32 - کاظمی، علی اصغر؛ بحران جامعه مدرن، زوال فرهنگ و اخلاق در فرایند نوگرایی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1377.
33. الکلینی الرازی، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب؛ اصول کافی، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی تا؛
- 34 - الفروع من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم 1362.
- 35 - گروه انتشارات مؤسسه ی کیهان؛ کیهان سال، (سالنامه ی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی).
- 36 - مؤسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر، کتاب نقد، (فصلنامه ی انتقادی، فلسفی، فرهنگی).
- 37 - مؤسسه ی کیهان، کیهان فرهنگی، (ماهنامه ی فرهنگی و هنری).
- 38 - المجلسی، محمد باقر؛ بحارالانوار الجامعة لدرراخبار الائمة الاطهار، بیروت، لبنان مؤسسه الوفاء، 1983 م.
- 39 - مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما با همکاری مؤسسه فرهنگی طه؛ بازتاب اندیشه در مطبوعات روز ایران، (ماهنامه).
- 40 - مصباح یزدی، محمد تقی، آذرخشی دیگر از آسمان کربلا، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1379.
- 41 - آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، تابستان 1370.
- 42 - پرسش ها و پاسخ ها، ج 1-4، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تابستان 1379.
- 43 - حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1377.

- 44 - خودشناسی برای خودسازی، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پاییز 1377.
- 45 - دروس فلسفه ی اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، 1373.
- 46 - نظریه ی سیاسی اسلام، قم، مؤسسه ی آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، 1378.
47. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی، قم، انتشارات صدرا، 1358.
- 48 - انسان کامل، قم، انتشارات صدرا، چاپ پنجم؛ تابستان 1370.
- 49 - پیرامون جمهوری اسلامی، قم، انتشارات صدرا، 1369.
- 50 - پیرامون جمهوری اسلامی، قم، انتشارات صدرا، 1367.
- 51 - مجموعه آثار، جلد‌های 2، 6، 13 و 19، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، 1374.
- 52 - مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، قم، انتشارات صدرا، بی تا.
- 53 - معاونت امور بین الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ نامه ی فرهنگ، (فصلنامه ی تحقیقاتی در مسائل اجتماعی و فرهنگی).
- 54 - موسوی همدانی، سید محمد باقر؛ ترجمه ی تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه ی مدرسین حوزه ی علمیه، تابستان 1377.
- 55 - نادری قمی، محمد مهدی؛ نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، برگرفته از مباحث استاد محمدتقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1378.
- 56 - نوربهاء، رضا؛ زمینه حقوق جزای عمومی، کانون وکلای دادگستری مرکز، چاپ اول، زمستان 69.

- 57 - نوذری، حسینعلی؛ صورت بندی مدرنیته، (بسترهای تکوین تاریخی و زمینه های تکامل اجتماعی)، تهران، نقش جهان، 1378؛ (ترجمه و تدوین).
58. - مدرنیته و مدرنیسم، (مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه های اجتماعی)، تهران، نقش جهان 1378.
- 59 - هاملین، دیوید. و؛ تاریخ معرفت شناسی، ترجمه ی شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1374.
- _ _ ambuel davide; philosophy, religion, and the question of intolerance, edited by mehdi amin razavi, state university of new york press, 1991.
- _ _ barnes; jonathan , the complete works of aristotle; the revised oxford translation, princeton, university press, new jersey, 1991.
- _ _ geddes macgregor; dictionary of religion and philosophy, paragon house, new york, 1989.
- _ _ oxford advanced learner's dictionary of current english, oxford university press, 1998.
- _ _ lawrence c. becker; encyclopedix of ethics, editor, charlotte b. becker, associate editor, garland publishing, inc, new york & london, 1992.
- _ _ hinnells j.r; a new dictionary of religions, blackwell publishers, cambridge usa, 1998.

فهرست مطالب

2	مقدمه
4	فصل اوّل : مفهوم و پیشینه ی تساهل
9	پیشینه ی تاریخی اندیشه ی تساهل گرایی در غرب چیست؟
12	فصل دوّم : میانی تساهل و تسامح
20	فصل سوّم : قلمرو تساهل و تسامح
34	فصل چهارم : تساهل اسلامی و آموزه های غربی
58	معنای قداست
59	ادله ی نفی قداست معرفت دینی
60	ابطال دلیل اول
62	ابطال دلیل دوم
69	فصل پنجم : تساهل و حکومت اسلامی
77	فصل ششم : تساهل و آزادی
90	مراتب امر به معروف و نهی از منکر
101	کتابنامه
107	فهرست مطالب