

دین و دوران «خلاصه آثار استاد شهید مرتضی مطهری»

تألیف: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام (فعالیت‌های دانشجویی)

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

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

مقدمه مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

این دفتر خلاصه هفت عنوان از آثار استاد شهید مرتضی مطهری است که موضوع آن‌ها تاریخ، سیاست و مباحث نظری در باب رابطه دین اسلام با این دو می باشد و از این رو نام دین و دوران بر آن نهاده شده است. عناوین آثار خلاصه شده عبارتند از: خدمات متقابل اسلام و ایران، نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، پیرامون انقلاب اسلامی، پیرامون جمهوری اسلامی، اسلام و مقتضیات زمان (2 جلد)، قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه، به ضمیمه شهید، و جهاد.

موضوعات خاص این کتاب ها چه بسا تغایری با دیگر آثار استاد مطهری را به ذهن متبادر کند، اما دو ویژگی مشترک این کتابها با دیگر آثار استاد قابل توجه است؛ اول رویکرد عقلی و استدلالی استاد در همه مباحث، حتی در تحلیل ها و نقدهای تاریخی است که به عنوان نمونه می توان به نقدهای ایشان بر شبهه کتاب سوزی ایران و مصر اشاره کرد. اتقان فکری و قوت تحلیل در این رویکرد سبب شده که مثلا کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران علی رغم استفاده از منابع دست دوم تاریخی، خود به کتابی مرجع و معتبر در زمینه مسائل مشترک اسلام و ایران تبدیل گردد.

ویژگی دیگر این آثار استاد، همان روح مشترک تمام آثار ایشان، یعنی دردمندی و غیرت دینی است که درس آموزترین بعد اندیشه و شخصیت استاد مطهری برای تمام اندیشمندان و عالمان دینی می باشد. خود استاد در این زمینه چنین می گوید:

«نوشته های این بنده برخی فلسفی، برخی اجتماعی، برخی اخلاقی، برخی فقهی و برخی تاریخی است. با این که موضوعات این نوشته ها کاملاً با یکدیگر مغایر است، هدف کلی از همه این ها یک چیز بوده و بس. این بنده از حدود بیست سال پیش که قلم به دست گرفته، مقاله یا کتاب نوشته ام، تنها چیزی که در همه نوشته هایم آن را هدف قرار داده ام، حل مشکلات و پاسخگویی به سوالاتی است که در زمینه مسائل اسلامی در عصر ما مطرح است.»⁽¹⁾

تحلیل و تفصیل بیشتر در باب اندیشه های تاریخی و سیاسی استاد مطهری فرصت دیگری می طلبد که در مقدمه این کتاب مجال پرداختن به آن نیست. در این جا برای شناخت بهتر کتابهای خلاصه شده، اشاره کوتاهی به محتوا و تاریخچه شکل گیری و چاپ هر یک از آن ها می نمایم.

کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران دارای سه بخش اصلی است :

1. اسلام و مساله ملیت و این که آیا میان احساسات مذهبی و اسلامی با احساسات میهنی و ایرانی تعارضی وجود دارد یا نه.
2. خدمات اسلام به ایران و این که ورود اسلام به ایران چه نقشی در اعتلا یا انحطاط فرهنگ و تمدن ایرانیان داشته است.
3. خدمات ایران به اسلام و بررسی نقش ایرانیان در میان مللی که به اسلام گرویدند و با تشریح مساعی تمدن عظیم اسلامی را به وجود آوردند.

بخش اول این کتاب، تکمیل سه سخنرانی استاد مطهری در ماه محرم سال 1388 هجری قمری (1347 شمسی) و بخش دوم و سوم نیز صورت تفصیل یافته شش سخنرانی در ماه صفر همان سال است. این کتاب، اولین بار در سال 1350 چاپ شد. هر یک از چاپ های هفتم (1356) و هشتم (1357) این

کتاب با اصلاحات و افزوده‌هایی همراه بوده و آن چه تا کنون چاپ شده، تجدید چاپ همان چاپ هشتم می باشد.

استاد مطهری خود در باب اهمیت این کتاب چنین می نویسد: «این بنده در تمام سخنرانی‌هایی که در مدت اقامتم در تهران ایراد کردم، هیچ سخنرانی از سخنرانی‌های خود را ندیدم که مانند این سخنرانی مورد توجه و استقبال قرار گیرد، خصوصاً شش سخنرانی که تحت عنوان خدمات متقابل اسلام و ایران ایراد شد. از مرکز و شهرستان فراوان مراجعه می شد و نوارها کپی می گشت. مخصوصاً از طرف طبقه دانشجوی بیش از سایر طبقات مورد استقبال واقع گشت. این عنایت و استقبال، معلول امتیاز خاصی در آن سخنرانی‌ها نبود. صرفاً معلول علاقه‌ای است که ایرانیان طبعاً به مسائل مشترک اسلام و ایران دارند.

متأسفانه با این که ضرورت مبرم ایجاد می کند که این مسائل هر چه بیشتر و واضح‌تر تجزیه و تحلیل شود و در اختیار عموم طبقات، بخصوص طبقه جوان قرار گیرد، تا آن جا که من اطلاع دارم، تا کنون هیچ اقدامی در این زمینه نشده و کتاب حاضر اولین کتاب است در موضوع خودش.⁽²⁾»

استاد مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران به برخی از موضوعات تحقیقاتی اشاره می کند که قابل توجه است. یکی اصل موضوع در باب مسائل مشترک اسلام و ایران است که به تعبیر ایشان: اگر بنا باشد بحث کافی در همه این مسائل به عمل آید، چند مجلد بزرگ خواهد شد. همچنین به عنوان برخی مصادیق مهم در این راستا استاد به دو شخصیت نامی ایرانی اشاره می کند که بررسی آثار و افکار آن‌ها شایسته تحقیق است، بویژه از جهت شبهاتی که در باب گرایش‌های ایرانی و ضد اسلامی آن‌ها وجود دارد. آن دو شخصیت عبارتند از: حکیم ابوالقاسم فردوسی و شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به

شیخ اشراق.⁽³⁾ لازم به ذکر است که استاد مطهری، در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران به دو شبهه مهم در این رابطه پاسخ داده اند. آن دو شبهه، مربوط است به حفظ زبان فارسی به عنوان جریانی در برابر تحمیل زبان عربی و ایجاد فرقه تشیع در مقابل اسلام اهل تسنن، برای دنبال کردن عقاید زرتشتی.

در تلخیص کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران اگر چه تفکیک سه بخش مذکور حفظ شده، اما سعی شده مطالب هر بخش با طبقه بندی منطقی و منسجم تری ارائه گردد که در فهرست مطالب و متن کتاب ملاحظه خواهید کرد.

استاد مطهری ارجاعات به کتابهای مورد استناد را به نحو کامل انجام داده است که به خاطر رعایت اختصار این ارجاعات در خلاصه حذف شده است.

کتاب بعدی نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر نام دارد که در اصل، خطابه ایراد نشده ای است که بنا بود در روز 4 شعبان 1398 (تیر ماه 1356، حدود یک سال و نیم قبل از پیروزی انقلاب اسلامی)، در یک کنفرانس عمومی در تهران ایراد شود که به علت ممانعت پلیس برگزار نشد و یک سال بعد با تفصیل بیشتر به چاپ رسید.

استاد مطهری در این کتاب پس از بررسی اجمالی شخصیت ها و جریانات اصلاحی اسلامی در صد ساله اخیر، به طور مفصل تر در باب نهضت اسلامی ایران و ماهیت، ریشه، هدف، رهبری و آفات آن بحث می کند.

با توجه به تاریخ تدوین این اثر، دفاع منطقی از نهضت اسلامی ایران، تجلیل از شخصیت امام خمینی و نقش روحانیت در مبارزات و همچنین دوراندیشی در باب آینده انقلاب از ویژگی های مهم این کتاب است.

خلاصه دو کتاب پیرامون انقلاب اسلامی و پیرامون جمهوری اسلامی به صورت تلفیقی و مزجی و در ساختار جدید انجام شده است. به خاطر تغییر در

نظم ارائه مباحث، لازم است در این جا اشاره ای به مباحث این دو کتاب داشته باشیم.

کتاب پیرامون انقلاب اسلامی شامل این مباحث است :

1. «آزادی تفکر و عقیده» سخنرانی در دانشکده الهیات در تاریخ 1357/11/2؛

2. «ماهیت و عوامل انقلاب اسلامی» که حاصل چند سخنرانی در مسجد الجواد تهران، در تاریخ فروردین 1358 است؛

3. «ماهیت و عوامل انقلاب اسلامی» که تنظیم و تکمیل دو مصاحبه با استاد مطهری در سیمای جمهوری است که قبل از فراندوم جمهوری اسلامی انجام شده است؛

4. «پیرامون جمهوری اسلامی» مصاحبه دکتر سروش با استاد مطهری؛

5. چهار سخنرانی در مسجد فرشته که در فروردین سال 1358 انجام شده اند، با عناوین عدالت اجتماعی، استقلال و آزادی، معنویت در انقلاب اسلامی، روحانیت و انقلاب اسلامی.

اما کتاب پیرامون جمهوری اسلامی مشتمل بر این بخش هاست :

1. مصاحبه مطبوعاتی استاد مطهری که دو هفته قبل از شهادت ایشان در تاریخ 58/1/27 انجام شده است؛

2. «وظایف حوزه های علمیه» که در اصل مقاله ای از استاد مطهری است؛

3. «زنان و انقلاب اسلامی» که ترکیب یک مقاله و یک سخنرانی استاد است و گویا ایشان در نظر داشته این مجموعه را پس از تکمیل در چاپ جدید کتاب مساله حجاب اضافه کند که ترور ناجوانمردانه ایشان این اجازه را نمی دهد؛

4. «اهداف روحانیت در مبارزات»، سخنرانی در دانشگاه صنعتی تهران در آبان ماه سال 1357؛

5. «آزادی عقیده»، دو سخنرانی در حسینیه ارشاد در پاییز سال 1348؛

6. یادداشت های استاد در موضوعات اسلام، انقلاب و حکومت.

چاپ اول دو کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» و «پیرامون جمهوری اسلامی»

به ترتیب در سال های 1360 و 1366 انجام شده است.

کتاب بعدی، اسلام و مقتضیات زمان است که در دو مجلد چاپ می شود و جلد اول آن تنظیم شده یادداشت هایی از 26 جلسه سخنرانی استاد مطهری، در شب های ماه مبارک رمضان در سال 1345 است که با مقاله ای از استاد به عنوان مقدمه کتاب آغاز می شود و جلد دوم آن شامل مجموعه بحث های استاد مطهری در انجمن اسلامی پزشکان در سال 1351 به ضمیمه برخی دیگر از مباحث مرتبط است. این کتاب اولین بار در سال 1366 به چاپ رسید.

به خاطر پراکندگی بسیار زیاد موضوعات، در این کتاب و به منظور استفاده بیشتر خوانندگان، تلاش شده که خلاصه تنظیم شده علاوه بر تلخیص، نظم منطقی مطلوبی به مباحث بدهد که در سه فصل «تغییرات زمانه و اسلام»، «مکانیسم انطباق اسلام با زمان» و «عدم سریان تغییر در همه چیز»، ملاحظه خواهید کرد.

سخن اصلی استاد مطهری در این کتاب در جواب به شبهه عدم سازگاری اسلام و مقتضیات زمان، به خاطر ثابت بودن اسلام و متغیر بودن مقتضیات زمان را می توان چنین خلاصه کرد که اولاً احکام اسلام کاملاً ثابت و تغییرناپذیر نیست، ثانیاً تمام مقتضیات زمان، متغیر نمی باشد و ابعاد ثابتی هم دارد، ثالثاً

اسلام برای ابعاد و نیازهای ثابت، احکام ثابت و برای نیازهای متغیر، احکام متغیر، در نظر گرفته است.

در رابطه با مباحث این کتاب استاد مطهری دو سخنرانی دیگر نیز انجام داده اند با عناوین «اسلام و نیازهای جهان امروز» و «قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید» که اخیراً در کتاب پانزده گفتار چاپ شده و مراجعه به آن می تواند تکمیل کننده مباحث کتاب اسلام و مقتضیات زمان باشد. کتاب بعدی شامل دو بخش غیر مرتبط است: بخش اول یعنی «قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه از دیدگاه فلسفه تاریخ» ابتدا به صورت مقاله ای کوتاه در یک نشریه دینی منتشر شد و بخش دوم با عنوان «شهید» نیز تفصیل سخنرانی استاد در شب عاشورای 1393 (1351 شمسی) است.

این کتاب اولین بار در سال 1356 چاپ شد و در چاپ ششم آن، استاد مطهری مقدمه کوتاهی بر آن نوشت. همان طور که خود استاد اشاره می کند، آن چه در بخش اول آمده، فلسفه تاریخ نیست، بلکه بررسی یک ایده اسلامی از دیدگاه فلسفه تاریخ است و ضمناً اشاره ای به فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن و معارف اسلامی هم هست.⁽⁴⁾

استاد مطهری مباحث مفصلی در باب فلسفه تاریخ دارند که در کتابی با همین عنوان چاپ و تا کنون سه جلد آنت منتشر شده است. برخی دیگر از این مباحث در جلد پنجم مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی تحت عنوان جامعه و تاریخ، آمده است.

آخرین کتاب خلاصه شده، جهاد نام دارد که حاصل چهار جلسه تفسیر قرآن کریم در مسجد الجواد تهران، در سال 1350 است و اولین بار در سال 1363 چاپ شده است. استاد مطهری مباحث دیگری پیرامون جهاد، در انجمن اسلامی

پزشکان داشته که هنوز منتشر نشده و انتشارات صدرا سال هاست اعلام کرده

این مباحث در دست تنظیم است و به فضل خدا منتشر خواهد شد. (5)

توفیق همه خدمتگزاران به اسلام عزیز را از خداوند مسألت داریم.

مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق علیه السلام

علی اصغر خندان

مهر 1381

خلاصه کتاب : خدمات متقابل اسلام و ایران

پیشگفتار

از ابتدای دوره هخامنشی که تمام ایران امروز ما تحت یک فرمان در آمد، تقریباً 2500 سال می گذرد و تاریخ، شهادت می دهد که در این دوران هرگاه با یک قوم و ملت دیگر مواجه شده ایم، مقاومت کرده ایم و در ملیت دیگران هضم نشده ایم؛ ولی این علاقه ما به ملیت خود، سبب نشده است که در برابر حقایق خضوع نکنیم و در تعصبات کورکورانه باقی بمانیم. همچنان که چهارده قرن اخیر را با اسلام به سر برده ایم و همه چیز ما با این دین تواءم بوده است و از هیچ تلاشی در راه ترقی و اشاعه و ترویج آن فروگذاری نکرده ایم و حال حدود 98 درصد از ما مردم ایران مسلمانیم، به اسلام به حکم این که مذهب ماست، ایمان و اعتقاد داریم و به ایران، به حکم این که میهن ماست مهر می ورزیم. از این رو سخت علاقه مندیم که مسائلی را که به این دو و روابط آن ها با یکدیگر مربوط می شود، درک کنیم. عمده این مسائل در سه پرسش زیر خلاصه می شود:

1. ما هم احساسات مذهبی داریم و هم احساسات میهنی ایرانی؛ آیا این دو با یکدیگر تناقض دارد یا خیر؟
2. اسلام با ورود خود به ایران، چه تحولات و دگرگونی هایی در این سرزمین به وجود آورد و این دگرگونی ها در چه جهت بود؟ به عبارت دیگر آیا ورود اسلام به ایران، موهبت بود یا فاجعه؟
3. ملل بسیاری به اسلام گرویدند و با تشریک مساعی با یکدیگر تمدنی عظیم و با شکوه به نام «تمدن اسلامی» به وجود آوردند. سهم ما ایرانیان در این

تمدن و خدمات آن چه مقدار بوده است؟ و علاوه بر آن، انگیزه ایرانیان از این خدمات چه بوده است؟

این سه پرسش به ترتیب در سه بخش این کتاب پاسخ داده شده است :

1. اسلام و مسأله ملیت (اسلام از نظر ملیت ایرانی)

2. خدمات اسلام به ایران

3. خدمات ایران به اسلام⁽⁶⁾

فصل اول : اسلام از نظر ملیت ایرانی

مقدمه

یکی از بحث‌هایی که در قرن حاضر در میان ملل رواج بسیار داشته است، بحث «ملیت» است. این موج ابتدا در اروپا بالا گرفت و چه بسا در آن جا طبیعی بود، زیرا مکتبی که بتواند ملل اروپا را در یک واحد انسانی و عالی جمع کند، وجود نداشت. این بحث سپس سلاح استعمار برای اجرای اصل «تفرقه بینداز و حکومت کن» شد، و با سرگرم کردن ملت‌ها به افتخارات موهوم قومی و ملی، آن‌ها را به مرور از یکدیگر جدا کرد و در همین دوره بود که پدیده‌هایی همچون «پان ترکیسم» و «پان عربیسم» به وجود آمد. در جامعه اسلامی هم این بحث نه به دست مردم، بلکه از سوی دولت‌ها و حکومت‌ها و بالاتر از آن از سوی قدرت‌های اروپایی و آمریکایی ترویج شد. پیرامون این بحث لازم است چند نکته تذکر داده شود:

اولاً: به طور کلی مسئله ملیت پرستی بر خلاف اصول تعلیمات اسلامی است. ثانیاً: شاید گفته شود تهییج احساسات ملی در برخی از ملت‌ها باعث رهایی آن‌ها از دست استعمار و استقلال ایشان شده است، ولی باید گفت که برای جامعه اسلامی که قرن‌هاست این مرحله را طی کرده و به وحدت فکری و

عقیده ای و ایدئولوژیکی رسیده است، این جریان سبب تفرقه و جدایی می شود و در حقیقت یک ارتجاع به حساب می آید؛ زیرا همان طور که تاریخ چند قرن معاصر نشان می دهد، اسلام می تواند در مبارزات ضد استعماری اثرگذاری بیشتری نسبت به «ملیت» از خود نشان دهد؛ الجزایر، اندونزی، پاکستان و برخی از کشورهای عربی از این قسمند؛ از سوی دیگر در مواردی که ملل اسلامی بر قومیت تکیه داشته اند، شکست خورده اند، همچون جریان شکست اعراب از اسرائیل. در این جنگ در اثر قومیت گرایی اعراب، در حقیقت عربیسم بود که با صهیونیسم می جنگید و نه اسلام با صهیونیسم.

ثالثاً: امروزه هجوم وسیعی در زیر نقاب مبارزه با عرب و عربیت، بر اسلام وارد می شود که سعی در تحریک احساسات جوانان خام و بی خرد دارد و می کوشد تا احساسات اسلامی را به ضد اسلامی تبدیل کند. البته علی رغم نکات مذکور توجه داریم که اساسات ملی تا آن جا که جنبه مثبت داشته باشد و نتیجه اش در خدمت به هم وطنان باشد، قابل قبول است.

رابعاً: منطق عالی تری از منطق احساسات ملی و ناسیونالیستی وجود دارد و آن این که یک مسأله علمی با یک نظریه فلسفی یا یک حقیقت دینی را هرگز به دلیل این که ملی و وطنی است، نمی توان پذیرفت، همچنان که به بهانه این که بیگانه و اجنبی است، نمی توان آن را نادیده گرفت و رد کرد.

اما پس از همه این بحث ها، ما فعلاً منطق عالی عقلی و انسانی را کنار می گذاریم و با همان منطق احساسی که شایسته انسان های تکامل نیافته است، وارد بحث می شویم و می خواهیم ببینیم با منطق احساسات ملی، آیا باید اسلام را امری خودی به شمار آوریم، یا امری بیگانه و اجنبی؟ آیا باید آن را جزو

ملیت خود محسوب کنیم و یا خارج از آن؟ بنابراین، بحث ما به دو قسمت تقسیم می شود:

- الف - کبرای بحث : طبق این مقیاس، ملیت، یعنی ملاک این که چیزی را جزو ملیت یک قوم یا خارج از آن قرار دهیم، چیست؟
- ب - صغرای بحث : طبق این مقیاس، آیا اسلام از نظر ملیت ایرانی یک امر «خودی» است یا یک امر بیگانه و اجنبی؟ همچنین مقایسه ای از این جهت میان اسلام و زرتشتی گری به عمل خواهد آمد، و برای آن عده که این مقدار به ملی بودن زرتشت تکیه می کنند، معلوم خواهد شد که با معیارها و مقیاس های ملی، آیا اسلام بیشتر جنبه ملی دارد یا زرتشتی گری؟⁽⁷⁾

کبرای بحث (مقیاس ملیت)

از لحاظ ادبی کلمه «ملت» لغتی عربی به معنی «راه و روش» است و در قرآن هم 15 بار به همین معنی ذکر شده است. ولی مفهوم قرآنی این کلمه، با مفهومی که امروز مصطلح فارسی زبانان است و از آن کلمه «ملیت» را مشتق کرده اند، تفاوت زیادی دارد. از نظر قرآن، یک مجموعه فکری و علمی و روشی که مردم باید طبق آن عمل کنند، «ملت» نامیده می شود. بنابراین کلمه «ملت» با داشتن یک تفاوت کوچک با «دین» هم معنی است. در قرون پیش ما هرگز این کلمه را در زبان فارسی به معنی امروز آن به کار نمی بردیم و این اصطلاح جدید از دوران مشروطیت به بعد به اشتباه معمول گشته است، بنابراین یک اصطلاح جدید است. ما امروز به جای مردم آلمان و انگلستان می گوئیم ملت آلمان، ملت انگلستان؛ و احیانا به همه مردم، این کلمه را اطلاق نمی کنیم، بلکه مردم را به دو طبقه تقسیم می کنیم. طبقه حاکم و طبقه محکوم؛ به طبقه حاکم کلمه «دولت» و به طبقه محکوم، کلمه «ملت» را اطلاق می کنیم. اعراب

امروز در مواردی که ما کلمه «ملت» را به کار می‌بریم، «قوم» یا «شعب» را به کار می‌برند.

از لحاظ اجتماعی، «ملت» به مجموع مردمی گفته می‌شود که حکومت واحد و قانون واحدی بر آن‌ها حکومت می‌کند. در عرف علوم انسانی، کلمه «مردم» جنبه جامعه‌شناسی بیشتری دارد، در حالی که «ملت» بیشتر از نظر حقوق و سیاست داخلی یا بین‌المللی مورد نظر قرار می‌گیرد. مساله بسیار مهم این است که امروز در جهان، ملل گوناگونی وجود دارد. آن‌چه هر یک از این ملت‌ها را به صورت واحد در آورده است زندگی مشترک و قانون و حکومت مشترک است، نه چیز دیگر از قبیل نژاد و خون و غیره. وجه مشترک این واحدها این است که حکومت واحدی آن‌ها را اداره می‌کند. حتی بعضی از این ملت‌ها سابقه تاریخی زیادی ندارند، بلکه مولود یک حادثه اجتماعی‌اند، مثل بسیاری از ملل خاورمیانه که مولود جنگ بین الملل اول و شکست عثمانی‌ها می‌باشند. حقیقت این است که ادعای جدا بودن خون‌ها و نژادها خرافه‌ای بیش نیست. نژاد سامی و آریایی و غیره به صورت جدا و مستقل از یکدیگر فقط در گذشته بوده است، اما حالا آن قدر اختلاط و امتزاج و انتقال صورت گرفته است که اثری از نژادهای مستقل باقی نمانده است. شاید بسیاری از اولاد ابو سفیان‌ها امروز سنگ تعصب ایرانی بودن به سینه می‌زنند.

تا این‌جا دریافتیم که کلمه «ملیت» امروزه یک کلمه مصطلح فارسی می‌باشد که در یک قرن اخیر به وجود آمده است و در معنای آن هیچ مفهومی از خون و نژاد به چشم نمی‌خورد.

از لحاظ اخلاقی؛ «ملیت»، از خانواده «خودخواهی» است که از حدود فرد و قبیله تجاوز کرده، شامل افراد یک ملت شده است و این حس جانبداری می‌

تواند توسعه بیشتری هم یافته، در واحدهای «منطقه ای و قاره ای» نیز به وجود آید. این حس خواه ناخواه عوارض اخلاقی خودخواهی را در پی دارد. این گرایش به جنبه های قومی و ملی در زبان اروپایی «ناسیونالیسم» خوانده می شود. این جا باز باید تذکر داده شود که جنبه های مثبت ناسیونالیسم که موجب همبستگی بیشتر و روابط حسنه بیشتر و احسان و خدمت بیشتر به کسانی که با آن ها زندگی مشترک داریم بشود، مورد تایید اسلام است.

حال که منظور از کلمه «ملیت» را شناختیم، ببینیم چه ویژگی هایی باعث می شود که پدیده های تحت سیطره ملیت قرار گیرد. در این بحث دو نکته اساسی را گوشزد می کنیم.

1. از نظر احساسات ملی و عواطف قومی، نه هر چیزی که از وطن برخاست، جنبه ملی پیدا می کند و نه هر چیزی که از مرز و بوم دیگر آمده باشد، بیگانه به شمار می رود. مثلا مردم ایران بعد از 25 قرن رژیم استبدادی، رژیم مشروطه را به جای آن انتخاب کردند، در صورتی که اولاً اگر ملاک سابقه تاریخی بود، باز می گفتیم رژیم ملی، رژیم استبدادی است و رژیم مشروطه برای ما یک رژیم بیگانه است. ثانياً رژیم مشروطه را ما ابداع نکردیم و از دنیای خارج، به کشور ما آمده بود، ولی ملت ما آن را پذیرفت و در راه تحصیل آن فداکاری ها کرد.

2. عمده آن است که اولاً بدانیم آن چیز، رنگ ملت بخصوصی دارد یا بی رنگ است و عمومی و جهانی است. ثانياً آیا ملت مورد نظر، آن چیز را به طوع و رغبت پذیرفته است یا به زور و اکراه.

در مورد اول مثلا نازیسم آلمان و صهیونیسم یهود، رنگ ملت بخصوصی دارد، اگر افراد یک ملت دیگر بخواهند آن را بپذیرند، برخلاف ملیت خود عمل کرده

اند و احیاناً نوعی تغییر ملیت به شمار می رود و در مقابل، حقایق علمی و پدید آورندگان و دارندگانشان به همه جهانیان تعلق دارند و نه به ملیت بخصوصی و در مورد دوم، مثلاً اگر ما کیش مانوی و مسلک مزدکی را به اعتبار ابداع کنندگان و پیروان معدودشان در ایران «ملی» به حساب آوریم، عواطف و احساسات اکثریت را نادیده گرفته ایم.⁽⁸⁾

صغرای بحث

در قسمت قبل دو ویژگی مهم پدیده هایی را که می توانند تحت مفهوم ملیت قرار گیرند و یا به اصطلاح «ملی» باشند، بیان کردیم. یکی این که بدانیم آن چیز رنگ ملت بخصوصی دارد یا بی رنگ است؛ و دیگر آن که آیا ملت مورد نظر، آن پدیده را با رغبت پذیرفته است یا با اجبار. در صغرای بحث، ما اسلام را از این دو نقطه نظر مورد بررسی قرار می دهیم.

1. آیا اسلام رنگ ملت بخصوصی دارد؟

در این جا ما باید به دو پرسش پاسخ دهیم؛ یکی آن که آیا این اسلام که ما از آن صحبت می کنیم، رنگ ملت بخصوصی دارد یا خیر؟ برخی از اروپائیان ادعا می کنند که پیغمبر اسلام در ابتدا که ظهور کرد، فقط می خواست مردم قریش را هدایت کند، ولی پس از آن که پیشرفتی در کار خود احساس کرد، تصمیم گرفت که دعوت خویش را به همه ملل عرب و غیر عرب تعمیم دهد. ما پاسخ این بحث را در اثبات دو گزاره زیر خواهیم آورد.

الف - اسلام از آغاز ظهور خویش داعیه جهانی داشته است.

در اثبات این مدعا ما چهار نکته را بیان می کنیم:

1. در قرآن مجید آیاتی هست که نزول آن ها در مکه و در همان اوایل بعثت

پیغمبر اسلام بوده و در همین حال جنبه جهانی دارد، مانند آیات زیر:

ان هو الا ذکر للعالمین⁽⁹⁾ «این چیزی جز یک تذکر و بیدار باش برای تمام جهانیان نیست.»

و ما ارسلناک الا کافة للناس بشیرا و نذیرا...⁽¹⁰⁾ «تو را نفرستادیم مگر آن که برای همه مردم بشارت دهنده و باز دارنده باشی...»

یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا⁽¹¹⁾ «ای مردم، من فرستاده خدا هستم بر همه شما.»

2. در قرآن هیچ جا خطابی به صورت یا ایها العرب یا ایها القریشیون پیدا نمی کنید.

3. آیاتی در قرآن هست که از مفاد آن ها یک نوع اظهار بی اعتنایی به مردم عرب از نظر قبول دین اسلام استنباط می شود؛ بلکه از مجموع این آیات استنباط می شود که قرآن مجید روحیه اقوام دیگری غیر از قوم عرب را برای اسلام مناسب تر و آماده تر می داند. این آیات به خوبی جهانی بودن اسلام را می رساند.

فان یکفر بها هولاء فقد و کلنا بها قوما لیسوا بها بکافرین⁽¹²⁾ «اگر اینان (اعراب) به قرآن کافر شوند، همانا ما کسانی را خواهیم گمارد که قدر آن را بدانند و به آن مومن باشند.»

و ان تتولوا یتبدل قوما غیرکم ثم لا یکونوا امثالکم⁽¹³⁾ «اگر شما به قرآن پشت کنید، گروهی دیگر جای شما را خواهند گرفت که مانند شما نباشند.»⁽¹⁴⁾
اسلام می خواهد به اعراب بفهماند که آن ها چه ایمان بیاورند و چه نیاورند، این دین پیشرفت خواهد کرد، زیرا اسلام دینی نیست که تنها برای قوم مخصوصی آمده باشد. همچنان که پس از این خواهید دید غیر از همان یکی دو

قرن اول، هیچ گاه حجاز بزرگ ترین مرکز اسلامی نبوده است و همیشه ملت های غیر عرب پرچمداران اسلام بوده اند.

4. این امر یعنی خروج یک عقیده و مسلک از مرزهای محدود و نفوذ در مرزها و مردم دور دست اختصاص به اسلام ندارد؛ همه ادیان بزرگ جهان بلکه مسلک های بزرگ جهان، آن اندازه که در سرزمین های دیگر مورد استقبال قرار گرفته اند، در سرزمین اصلی خود که از آن جا ظهور کرده اند مورد استقبال قرار نگرفته اند. به طور مثال، بودا در هند متولد شد، اما میلیون ها نفر مردم چین و سرزمین های دیگر به آیین وی گرویده اند؛ و یا مهم تر از آن، مسیحیت که اکنون در مغرب زمین بیش از مشرق زمین گسترش یافته است، پیامبرش یعنی حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام در فلسطین (منطقه ای از مشرق زمین) به دنیا آمد. ⁽¹⁵⁾ به کمونیسم بنگرید. کارل مارکس و فردریک انگلس دو نفر آلمانی بودند که پایه کمونیسم امروز را ریختند. کارل مارکس اواخر عمر خود را در انگلستان گذراند، ولی ملت آلمان و ملت انگلستان زیر بار این مرام نرفتند و فکر آن ها در کشور دور افتاده شوروی یا چین رواج یافت. ⁽¹⁶⁾

ب - مقیاس های اسلامی، جهانی است، نه ملی و قومی و نژادی.

در این قسمت ما اسلام را از لحاظ خواص درونی و نوعی شاخص هایی که برای ارزیابی پدیده ها به ما می دهد، مورد بررسی قرار می دهیم. این بررسی در دو حوزه قرآن و سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ انجام می گیرد.

اسلام بشدت با مسائلی همچون خویشاوندپرستی و تفاخر به قبیله و نژاد مبارزه می کند. قرآن، در کمال صراحت می فرماید: **يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر و ائنتى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله ائتقاكم** ⁽¹⁷⁾ «یعنی ای مردم، ما همه شما را از یک مرد و یک زن آفریدیم و شما را گروه ها

و قبائل قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بشناسید، گرامی ترین شما نزد خدا باتقواترین شماست. « (18) در سنت پیامبر ﷺ هم، بیانات و طرز رفتار آن حضرت با غیر اعراب و نیز قبائل مختلف عرب، راه اسلام را کاملاً مشخص کرده است. زیرا همواره تقوا به عنوان ملاک مقیاس برتری عنوان می شود.

پیغمبر اکرم ﷺ، بلال حبشی را همان گونه با آغوش باز می پذیرفت که مثلاً ابوذر غفاری را می پذیرفت. پس معلوم شد مقیاس های اسلامی، مقیاس های کلی و عمومی و انسانی است، نه قومی و نژادی و ملی.

در این جا لازم است یک مساله تاریخی را متذکر شویم. زمانی که اسلام ظهور کرد، در میان اعراب، مساله خویشاوند پرستی و تفاخر به قبیله و نژاد بشدت وجود داشت، اما عرب ها در آن زمان چندان به عربیت خود نمی بالیدند، زیرا هنوز قومیت عربی به صورتی که عرب خود را یک واحد در برابر سایر اقوام ببیند، وجود نداشت. در حقیقت تاکید بر عنصر عربیت در زمان تسلط امویان و سیاست ضد اسلامی آن ها بنیان نهاده شد. اما تاکیدات رسول اکرم ﷺ درباره بی اساس بودن تعصبات قومی و نژادی، چنان اثر عمیقی در قلوب مسلمین، بالاءخص غیر عرب گذاشته بود که مظالم و تبعیضات نژادی خلفای اموی نتوانست مسلمانان غیر عرب را به اسلام بدبین کند؛ همه می دانستند حساب اسلام از کارهای خلفا جداست و اعتراض آن ها بر دستگاه خلافت همیشه بر این اساس بود که چرا قوانین اسلامی عمل نمی شود و به همین خاطر بود که مسلمانان غیر عرب بخصوص بعضی از ایرانیان که به مبارزه با آن ها برخاستند، خود را «اهل تسویه» (یعنی طرفدار مساوات) و «شعوبی» خواندند. (19)

2. آیا ملت ایران اسلام را با رغبت پذیرفته است؟

اکنون می خواهیم ببینیم آیا اسلام شرط دوم «ملی بودن یا اجنبی نبودن یک پدیده» را داراست یا نه؟ یعنی آیا اسلام در ایران پذیرش ملی داشته است؟ یا همان طور که برخی اظهار می دارند آیین مزبور را بر خلاف تمایلات مردم ایران به آنان تحمیل کرده اند؟

خوشبختانه تاریخ ایران و اسلام با آن همه دسایسی که استعمارگران می خواهند به کار ببرند، کاملاً روشن است و ما برای آن که شما را بهتر با حقیقت آشنا کنیم، ناگزیریم تاریخ ایران را ورق بزنیم و ورود اسلام را در این کشور از آغاز مورد بررسی قرار دهیم. عده ای فکر می کنند که جنگ مسلمانان بر علیه ایران اولین برخورد ایرانیان و مسلمانان است و پیش از آن، ایرانیان هیچ گونه اطلاعی از اسلام نداشتند و به آن توجهی نمی کردند، اما تاریخ نشان می دهد که این گونه نیست.

اگر از نظر فردی در نظر بگیریم، شاید اولین فرد مسلمان ایران، سلمان فارسی است، و چنان که می دانیم اسلام این ایرانی جلیل، آنقدر بالا گرفت که به تشریف سلمان منا اهل البیت⁽²¹⁾ نائل شد. اما از نظر جمعی، طبق گواهی تاریخ، پیامبر اکرم ﷺ در سال 6 هجری، نامه هایی به سران کشورهای جهان نوشتند و آن ها را به اسلام دعوت کردند، یکی از نامه ها، نامه ای بود که به خسرو پرویز پادشاه ایران نوشتند و او را به اسلام دعوت کردند، ولی خسرو پرویز تنها کسی بود که نسبت به آن حضرت اهانت کرد و آن نامه را درید. خسرو به پادشاه یمن که دست نشانده حکومت ایران بود، دستور داد که درباره این مرد مدعی پیغمبری که به خود جرات داده که به او نامه بنگارد و نام خود را قبل از نام او بنویسد، تحقیق کند و در صورت لزوم او را نزد خسرو بفرستد. اما هنوز فرستادگان پادشاه یمن در مدینه بودند که خسرو به دست

پسرش کشته شد. رسول اکرم ﷺ قضیه را به فرستادگان پادشاه یمن اطلاع داد. آن ها با حیرت تمام خبر را برای پادشاه یمن بردند و پس از چندی معلوم شد که قضیه همچنان بوده که رسول اکرم ﷺ خبر داده است. خود پادشاه یمن و عده زیادی از یمنی ها بعد از این جریان، مسلمان شدند و همراه آنان گروه زیادی از ایرانیان مقیم یمن نیز اسلام اختیار کردند.⁽²²⁾ همچنین در زمان حیات پیغمبر اسلام ﷺ، در اثر تبلیغات اسلامی، عده زیادی از مردم بحرین - که آن روز محل سکونت ایرانیان مجوس و غیر مجوس بود - به آیین مسلمانی در آمدند، و حتی حاکم آن جا که از طرف پادشاه ایران تعیین شده بود، مسلمان شد. لذا اولین اسلام گروهی ایرانیان، در یمن و بحرین بوده است. طبعا این خود وسیله ای بود برای این که خبر اسلام به ایران برسد و کم و بیش مردم ایران با اسلام آشنا شوند. خصوصا با توجه به این که وضع دینی و حکومتی آن روز ایران طوری بود که مردم تشنه یک سخن تازه بودند، در حقیقت در انتظار فرج به سر می بردند؛ هر گونه خبری از این نوع، به سرعت در میان مردم می پیچید و مردم می پرسیدند که این دین جدید اصولش چیست؟ فروعش چیست؟

تا این جا ارتباط ایرانیان با اسلام را تا قبل از شکست ایرانیان مورد توجه قرار دادیم و فهمیدیم که مردم ایران تا حدودی از اسلام آگاهی داشتند. حالا می خواهیم به مساله شکست ایرانیان از مسلمانان بپردازیم. در اواخر دوران خلافت ابوبکر و تمام دوران خلافت عمر در اثر جنگ هایی که میان دولت ایران و مسلمانان پدید آمد، تقریبا تمام مملکت ایران به دست مسلمانان افتاد.⁽²³⁾ جیره خواران استعمار، ناجوانمردانه نهضت اسلامی را در ردیف حمله اسکندر و مغول قرار می دهند. در این جا ممکن است گفته شود علت پیروزی مسلمانان، شور ایمانی و هدف های روشن و ایمان و اعتقاد آنها به رسالت تاریخی خود و

اطمینان کامل به پیروزی، بالاخره ایمان و اعتقاد محکم آنان نسبت به خدا و روز جزا بود. البته در این که این حقیقت در این پیروزی دخیل بوده است، حرفی نیست؛ اما چنان که خواهیم دید با توجه به شرایط دو لشکر مسلمانان و ایرانیان، صرفاً ابعاد اعتقادی و ایمانی مسلمانان برای توجیه این پیروزی کافی نیست.

جمعیت آن روز ایران را در حدود 140 میلیون تخمین زده اند (تخمین آقای سعید نفیسی در کتاب تاریخ اجتماعی ایران که گروه بشمارای از آنان سرباز بودند و حال آن که تمام سربازان اسلام در جنگ ایران و روم به شصت هزار نفر نمی رسیدند. در آن زمان، کشور ایران با همه اغتشاشات و از هم پاشیدگی هایی که داشت، از نظر نظامی بسیار نیرومند بود. ایرانیان آن روز چه از نظر سرباز و اسلحه و وسایل جنگی و حتی فنون جنگی و چه از نظر کثرت جمعیت و چه از نظر آذوقه و تجهیزات و امکانات دیگر، برتری فوق العاده ای نسبت به مسلمانان داشتند، بر این اساس احدی در آن زمان نمی توانست آن شکست عظیم ایران را به دست اعراب مسلمان، پیش بینی کند. در این جا می بینیم که تنها قدرت روحی و ایمانی مسلمانان کافی نبود که چنین فتوحاتی نصبت آن ها شود. هر چه باشد محال است جمعیت کمی، آن هم با آن شرایط که گفته شد، بتواند با حکومتی همچون حکومت ساسانی مقابله کند و آن را به کلی محو و نابود سازد. پس علت شکست ایران را در جای دیگری باید جستجو کنیم.⁽²⁴⁾

الف - نارضایتی مردم، دلیل اصلی شکست ایرانیان

حقیقت این است که مهم ترین عامل شکست حکومت ساسانی را باید نارضایتی بودن ایرانیان از وضع دولت و آیین و رسوم آن زمان دانست. اجتماع آن روز ایران یک اجتماع طبقاتی عجیبی بود، تا آن جا که حتی آتشکده های

طبقاتی مختلف با هم فرق داشت. طبقات بسته بود، هیچ کس حق نداشت از طبقه ای وارد طبقه دیگر شود، تعلیم و تعلم تنها در انحصار اعیان زادگان و موبد زادگان بود، و نکته مهم این که این نارضایتی ناشی از جریان های چند سال اخیر بعد از خسرو پرویز نبود، زیرا اگر روح مردمی به اساس یک رژیم یا یک آیین خوشبین باشد، نارضایتی موقت سبب نمی شود که هنگامی که دشمن مشترک رو می آورد آن مردم مقاومت نکنند.

برعکس، اگر روح ملی زنده باشد، معمولاً هجوم دشمن، سبب اتحاد بیشتر و از میان رفتن اختلافات داخلی می شود. این روح ملی باید از مذهب یا حکومت آنان سرچشمه می گرفت. اما دین زرتشت در اصل هر چه بود، به قدری در دست موبدها فاسد شده بود که ملت باهوش ایران هیچ گاه نمی توانست از روی صمیم قلب به آن عقیده داشته باشد. به عقیده محققین اگر هم اسلام در آن وقت به ایران نیامده بود، مسیحیت تدریجاً ایران را مسخر می کرد و زرتشتی گری را از میان می برد. مراکز علمی و فرهنگی ایران آن روز در دست مسیحیان بود. در واقع مسیحیت بیش از زرتشتی گری از ورود اسلام به ایران زیان دید، زیرا زمینه بسیار مناسبی را از دست داد. در این جا برای استفاده بیشتر از گفته مورخان، به چند نمونه از آن ها اشاره می کنیم.

مرحوم محمد قزوینی در بیست مقاله شدیداً به مذمت سربازانی می پردازد که راه و چاه را به لشکر اسلام نشان دادند و از آنان به «ایرانیان خائن و عرب مآب» تعبیر می کند؛ حال آن که باید دید چرا آن ها به حکومت ساسانی خیانت کردند؟ آیا دلیلی جز نارضایتی آن ها می توان پیدا کرد؟

ادوارد براون در جلد اول تاریخ ادبیات ایران با اشاره به اثبات تحمیلی نبوده اسلام بر ایرانیان توسط پرفسور آرنولد، در کتاب نفیس خود درباره تعلیمات

اسلام، خود می گوید: «رفتار ستمگرانه موبدان نسبت به پیروان سایر مذاهب و ادیان، سبب شد که درباره آیین زرتشت و پادشاهانی که از مظالم و موبدان حمایت می کردند، حس بغض و کینه شدیدی در دل بسیاری از اتباع ایران برانگیخته شود و استیلای عرب به منزله نجات و رهایی ایران از چنگال ظلم تلقی گردد... و مسلم است قسمت اعظم کسانی که تغییر مذهب دادند، به طیب خاطر و به اختیار و اراده خودشان بود.»

دکتر صاحب الزمانی در کتاب دیباچه ای بر رهبری می گوید: «توده های مردم نه تنها در خود در برابر جاذبه جهان بینی و ایدئولوژی ضد تبعیض طبقاتی اسلام، مقاومتی احساس نمی کردند، بلکه درست در آرمان آن همان چیزی را می یافتند که قرن ها به بهای آه و اشک و خون خریدار و مشتاق آن بودند و عطش آن را از قرن ها در خود احساس می کردند...» او سپس با اشاره به شعارهای ضد طبقاتی پیامبر ﷺ می گوید: (ایرانیان) علاوه بر شعارهای تبلیغاتی، در عمل نیز روش حکومت خلفای راشدین، بویژه علی را در حد خواب و خیال افسانه آمیزی، بی پیرایه تر از آن چه خود می خواستند و آرزویش را در دل داشتند، ساده یافتند. سادگی آن را تنها به وصف نمی شنیدند، بلکه به رأی العین با دیدگان خویش بخوبی می دیدند. از این رو اگر توده های ستمدیده ایرانی بدین دعوت، لبیک اجابت گفتند، شگفتی ندارد. ⁽²⁵⁾»

ب - نفوذ اسلام در ایران، نفوذی آرام و تدریجی

یکی از مسائلی که باعث می شود عده ای تصور کنند که اسلام بر ایرانیان تحمیل شده، این است که فکر می کنند که در همان زمان شکست، همه ایرانیان بالاجبار به اسلام گرویدند. در این جا لازم است این مساله را مورد بررسی قرار دهیم.

تاریخ نشان می دهد ایرانیان، پس از صد سال که از فتح ایران به دست مسلمانان گذشت، نیروی نظامی عظیمی به وجود آوردند.⁽²⁶⁾ و قطعاً اگر می خواستند می توانستند استقلال سیاسی و آیین کهن خویش را تجدید کند، اما آن ها هرگز به این فکر نیفتادند؛ حتی هنگامی که به خاطر یأس کامل از اسلامی بودن حقیقی حکومت های عربی، به فکر استقلال سیاسی افتادند، تنها به همان اکتفا کردند و نسبت به آیین مقدس اسلام، سخت وفادار ماندند. استقلال سیاسی ایران، از اوایل قرن سوم هجری شروع شد و تا آن هنگام بسیاری از مردم ایران به آیین ها و کیش های قدیم از قبیل زرتشتی، مسیحی و صابی و حتی بودایی باقی بودند. به عنوان مثال مردم طبرستان و قسمت های شمالی ایران تا سیصد سال پس از هجرت، هنوز دین جدید را نشناخته بودند و با دولت خلفا به دشمنی برمی خاستند. بیشتر مردم کرمان در تمام مدت خلافت اموی ها زرتشتی ماندند. «مقدسی» صاحب احسن التقاسیم نیز از زرتشتیان فارس و نفوذ بسیار آن ها و احترام آنان نزد مسلمانان که از سایر اهل ذمه محترم تر بوده اند، یاد کرده است. همین مورخ در جای دیگر راجع به مذهب اهل خراسان می گوید: «در آن جا یهودی، بسیار و مسیحی کم و اصنافی از مجوس در آن جا هستند.» «مسترفرای» در کتاب میراث باستانی ایران صفحه 396 بر این نکته تاکید دارد که: «بیشتر مردم فارس تا قرن دهم میلادی همچنان به آیین زرتشت وفادار ماندند و پس از آن تا روزگار کشورگشایی سلجوقیان در سده یازدهم، باز گروه انبوهی زرتشتی در فارس می زیستند.» این ها همه می رساند که ایرانیان تدریجاً اسلام را پذیرفته اند و عجیب این است که زرتشتیان در صدر اسلام که دوره سیادت عرب است، نسبت به دوره های متاخرتر که خود ایرانیان حکومت را به دست گرفته اند، آزادی و احترام

بیشتری داشته اند. ضمناً توجه به ادبیات فارسی هم این مساله را روشن می کند. مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در مقدمه کتاب احادیث مثنوی می گوید: «... به حسب مقایسه، در سخن دقیقی و فردوسی و دیگر شعرای عهد سامانی و اوایل عهد غزنوی، نام زرتشت، اوستا، بوذرجمهر و حکم وی بیشتر دیده می شود تا در اشعار عنصری و فرخی و منوچهری که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم می زیسته اند.» (27)

پاسخ به دو شبهه

دو جریان در ایران پیش آمده و سبب شده است که عده ای دانسته یا ندانسته مغالطه کنند و آن ها را نوعی مقاومت و عکس العمل مخالف از طرف ایرانیان در مقابل اسلام و لاقبل در مقابل اعراب قلمداد کنند. آن دو جریان عبارتند از «احیای زبان فارسی» و دیگری، «مذهب تشیع»، که در این جا به بیان و پاسخ هر یک از این دو شبهه می پردازیم.

1. زبان فارسی

یکی از مسائلی که بهانه قرار داده شده تا آیین مسلمانی را بر ایرانیان تحمیلی نشان دهند، این است که می گویند: ایرانیان در طول این تاریخ، زبان خود را حفظ کردند و آن را در زبان عربی محو و نابود نساختند. ما این شبهه را در دو حوزه مورد بحث قرار می دهیم:

الف - آیا اصولاً زنده نگاه داشتن زبان فارسی یک مخالفت و اعتراض به اسلام به حساب می آید؟ ب - زبان فارسی را چه کسانی و چه عواملی زنده نگاه داشتند؟

الف - زنده نگاه داشتن زبان فارسی و مخالفت با اسلام:

سوال این است که مگر پذیرفتن اسلام، مستلزم این است که اهل یک زبان، زبان خود را کنار بگذارند و به عربی سخن گویند؟ در کجای قرآن یا روایت یا قوانین اسلام چنین چیزی را می‌توانید پیدا کنید؟ در این مورد باید به نکات زیر توجه نمود.

به طور کلی آیین و قانونی که متعلق به همه افراد بشر است، نمی‌تواند روی زبان مخصوصی تکیه کند، بلکه هر ملتی با خط و زبان خود - که خواه ناخواه مظهر یک نوع فکر و سلیقه است - می‌تواند بدون هیچ مانعی از آن پیروی کند. به طور کلی آیین و قانونی که متعلق به همه افراد بشر است، نمی‌تواند روی زبان مخصوصی تکیه کند، بلکه هر ملتی با خط و زبان خود - که خواه ناخواه مظهر یک نوع فکر و سلیقه است - می‌تواند بدون هیچ مانعی از آن پیروی کند. حقیقت این است که اگر زبان‌هایی از قبیل فارسی، زبان یک قوم و ملت است، زبان عربی، زبان یک کتاب به نام قرآن است. قرآن تنها نگهدارنده و حافظ و عامل حیات و بقای زبان عربی است، تمام آثار مهمی که به این زبان به وجود آمده، در پرتو قرآن و به خاطر قرآن بوده است. اگر افراد برجسته‌ای برای این زبان احترام بیشتری از زبان مادی خود قائل بوده‌اند، از این جهت بوده است که این زبان را متعلق به یک قوم معین نمی‌دانسته‌اند، بلکه آن را زبان آیین و دین دانسته‌اند، و لذا این کار را توهین به ملت و ملیت خود نمی‌شمرده‌اند.

اگر احیای زبان فارسی به خاطر مبارزه با اسلام بود، چرا همین ایرانیان این قدر در احیای لغت عربی و صرف و نحو و... کوشش و جدیت نمودند؟ هرگز اعراب به قدر ایرانیان به زبان عربی خدمت نکرده‌اند. دلیل این امر همان است که در مورد قبل ذکر کردیم.

اصولا تنوع زبان، علاوه بر این که مانع پذیرش اسلام نیست، وسیله ای برای پیشرفت بیشتر این دین هم محسوب می شود؛ زیرا هر زبانی می تواند به وسیله زیبایی های مخصوص خود، خدمت جداگانه ای به اسلام بکند. اگر زبان فارسی از میان رفته بود، امروز ما آثار و شاهکارهای اسلامی ارزنده ای که در سراسر آن ها مفاهیم اسلامی و قرآنی موج می زند و پیوند اسلام را با زبان فارسی جاوید ساخته اند، نداشتیم.

ب - عوامل احیای زبان فارسی :

آیا واقعا ایرانی ها خودشان زبان فارسی را احیا کردند یا عناصر غیر ایرانی و یک سلسله عوامل سیاسی که ربطی به ملیت ایرانی نداشت، دخالت داشتند؟ از یک طرف طبق شواهد تاریخی، بنی عباس که از ریشه عرب و عرب نژاد بودند، به جهت مبارزه با بنی امیه که اساس سیاستشان قومیت و نژاد و عنصر پرستی عربی بود، با عربیت و هر چه موجب تفوق عرب بر غیر عرب بود، مبارزه کردند و آن ها بیشتر از خود ایرانی ها زبان فارسی را ترویج می کردند. ابراهیم امام، پایه گذار سلسله عباسی، به ابومسلم خراسانی نوشت: «کاری بکن که یک نفر در ایران به عربی صحبت نکند و هر کس را که دیدی به عربی سخن می گوید، بکش.» مسترفرای می گوید: «به عقیده من خود تازیان در گسترش زبان فارسی در مشرق یاری کرده اند و این خود موجب بر افتادن زبان سغدی و لهجه های دیگر آن سرزمین شد.»

از طرف دیگر این که در طول تاریخ، بسیاری از ایرانیان نژاد مسلمان همچون طاهریان و دیالمه و سامانیان را می بینیم که چندان رغبتی به زبان فارسی نشان نمی دادند و در راه پیشبرد آن کوشش نمی کردند و حال آن که غزنویان ترک نژاد سنی مذهب موجب احیای زبان فارسی گشتند، این ها می

رساند که عمل و عواملی غیر از تعصبات ملی و قومی در احیا و بقای زبان فارسی دخالت داشته اند. نکته جالب توجه در این رابطه تاثیر زبان عربی در شکوفایی زبان فارسی است. مسترفرای پس از بیان تاثیرات ورود واژه های عربی به زبان فارسی می گوید: «براستی که عربی، فارسی نوین (فارسی دوره اسلامی) را توانگر ساخت و آن را توانای پدید آوردن ادبیاتی شکوفا بویژه در تهیه شعر ساخت، چنان که شعر فارسی در پایان قرون وسطی به اوج زیبایی و لطف رسید.» (28)

2. مذهب تشیع

ایرانیان از قدیم الایام که اسلام اختیار کردند، بیش از اقوام و ملل دیگر نسبت به خاندان نبوت علاقه و ارادت نشان دادند. برخی خواسته اند این علاقه و ارادت را صادقانه ندانند، بلکه نوعی عکس العمل زیرکانه در مقابل اسلام و لاقل در مقابل اعراب، برای احیای رسوم و آیین قدیم ایرانی معرفی نمایند. به عنوان مثال دکتر صانعی ضمن انتقاد از صوری و سطحی بودن استدلال های کتب تاریخ مدارس، با اشاره به اختلاف شیعه و سنی می گوید: «سال ها بعد از ترک دبیرستان و ضمن مطالعه به این مطلب بر خوردیم که پیدایش فرقه شیعه، از ابتکارات فکر ایرانی و به خاطر حفظ استقلال ملی و شعائر باستانی او بوده است. از آن جهت که امام حسین علیه السلام دختر آخرین پادشاه ایرانی را به زنی اختیار کرده بودند، فرزند ایشان و سپس فرزندانشان از شاهزادگان و منسوب به سلسله های با عظمت ایرانی شمرده شده، به این ترتیب دوام حکومت ایرانی و شعائر و افتخارات او تامین شده است و از آن به بعد کلمه «سید» هم که به اولاد ائمه اطلاق می شد در واقع جانشین کلمه «شاهزاده» گشته است» این عده و افراد دیگری همچون «کنت بوگینو» عقاید قدیمی ایرانیان را درباره جنبه

آسمانی و الهی داشتن سلاطین ساسانی (فره ایزدی)، ریشه اصلی عقاید شیعه در باب امامت و عصمت ائمه اطهار علیهم السلام دانسته اند. ادوارد براون هم نظریه گوبینو را تایید می کند. سخن این افراد برای دو گروه سنی های متعصب (برای معرفی کردن تشیع به عنوان یک فرقه سیاسی و غیر مخلص) و ناسیونالیست ها (برای تجلیل ایران و ایرانی) بهانه خوبی شده است. در ابتدای بحث باید به دو نکته اشاره کنم که در بیان شبهه بالا مورد قبول ما هم هست.

اولا، مسلم است که پادشاهان ساسانی برای خود مقامی نیمه خدایی و فوق بشری و آسمانی قائل بودند.

ثانیا، طبیعی است که هر ملتی که دارای یک سلسله عقاید و افکار مذهبی یا غیر مذهبی است و سپس تغییر عقیده می دهد، خواه ناخواه قسمتی از عقاید پیشین در زوایای ضمیرش باقی می ماند و به صورت ناخود آگاه آن ها را در عقاید جدید خویش وارد می کند، هر چند نسبت به عقیده جدید خویش، نهایت خلوص نیت را داشته باشد. مسلما ایرانیان نیز تا حدودی این گونه بوده اند که بعضی از خرافات امروز جامعه ما از آن نشأت گرفته است. اما بحث در مورد شبهه اخیر؛ این شبهه به دو گونه مطرح شده است:

الف - ایرانیان به عنوان عکس العمل در مقابل اسلام، تشیع را ابتکار کردند. نقطه مهم این بیان، تشکیک در ریشه های تشیع، امامت و ولایت می باشد. برای پاسخ باید به قرآن و سنت قطعی رسول اکرم صلی الله علیه و آله مراجعه کنیم و ببینیم آیا قبل از آن که ملل مختلف جهان، اسلام آورند ولایت و امامت در خود اسلام مطرح بوده است یا خیر؟ مطالعه در قرآن و سنت قطعی رسول اکرم صلی الله علیه و آله می رساند که اولاً، مقامات معنوی و آسمانی و ولایتی برخی از بندگان صالح خداوند مورد تایید قرآن کریم است، یعنی چنین مقاماتی وجود دارد. ثانیاً، قرآن

کریم تلویحا و تصریحا ولایت و امامت را تاکید کرده است و بعلاوه رسول اکرم صلی الله علیه و آله نیز عترت طاهرین خود را به این مقام معرفی کرده است و همه این مسائل پیش از آن است که اعراب مسلمان با ملل دیگر برخورد کنند، لذا این مساله نمی تواند ساخته و پرداخته ملل دیگری همچون ایرانیان باشد. ⁽²⁹⁾

ب - ایرانیان تشیع را برگزیدند تا عقاید کهن خود را زیر این پرده حفظ کنند.

1. اگر ایرانیان مجبور بودند که عقاید و افکار پیشین را رها کنند و عقاید اسلامی را بپذیرند، جای این توهم بود که گفته شود آن ها چون مجبور بودند عقاید پیشین را ترک گویند، ناچار متوسل به حيله شدند. اما ما در بحث های قبلی اثبات کردیم که چنین نبوده است و اسلام ایرانیان تدریجی بوده است. خود ادوارد براون که شبهه بالا را تایید کرده است، در جاهای متعدد کتاب خود اقرار و اعتراف می کند که ایرانیان اسلام را به طوع و رغبت پذیرفته اند.

2. هنگامی که یزدگرد شهر به شهر و استان به استان فرار می کرد و پناه می جست، قطعا اگر مردم ایران می خواستند، می توانستند از او حمایت کنند و جلو لشکر مهاجم را بگیرند، اما او را پناه ندادند تا سرانجام کشته شد. چگونه است که ایانی به خود یزدگرد پناه نمی دهد، ولی بعدها اهل بیت پیغمبر اسلام را به خاطر پیوند با دختر یزدگرد، معزز و مکرم می شمارد و آن ها را در قلب خود جای می دهد و عالی ترین احساسات خود را نثار آن ها می کند؟

3. فرضا اگر ایرانیان در قرون اول اسلامی مجبور بودند احساسات خویش را در زیر پرده تشیع اظهار نمایند، چرا پس از دو قرن که استقلال سیاسی یافتند، نه تنها احساسات خود را آشکار نکردند، بلکه برعکس، بیشتر در اسلام غرق شدند؟!

از آن جا که شبهه کنندگان به مساله ازدواج امام حسین علیه السلام و شهربانو بسیار تمسک می جویند، باید در این مورد توضیحاتی داده شود.

4. هر مسلمان ایرانی می داند که شهربانو مقام و موقعیتی بیشتر و بالاتر از مادران سایر ائمه اطهار علیهم السلام که بعضی عرب و بعضی آفریقایی بودند، ندارد. نرجس خاتون والده ماجده حضرت حجة ابن الحسن عجل الله تعالی فرجه که یک کنیز رومی است، قطعاً در میان ایرانیان بیشتر از شهربانو مورد احترام است.

5. اگر از زاویه تاریخ بنگریم اصل داستان شهربانو و ازدواج او با امام حسین علیه السلام و ولادت امام سجاد علیه السلام از شاهزاده ای ایرانی، مشکوک است. در میان همه مورخین تنها «یعقوبی» جمله ای در این باب دارد. حتی خود ادوارد براون از کسانی است که داستان را مجعول می دانند. کریستین سن نیز قضیه را مشکوک تلقی می کند. سعید نفیسی در تاریخ اجتماعی ایران آن را افسانه می داند. البته در پاره ای از احادیث این مطلب تایید شده است، از آن جمله روایت کافی است، ولی گذشته از عدم انطباق مضمون این روایت با تاریخ، در سند این روایت دو نفر قرار دارند که آن را غیر قابل اعتماد می کنند، اما بررسی سایر احادیث نیاز به مطالعه و تحقیق بیشتری دارد.

6. حتی کسانی که وجود دختری به نام شهربانو را برای یزدگرد انکار می کنند، این مطلب را قبول دارند که ولید بن عبدالملک طی جریانی با یکی از نوادگان یزدگرد به نام «شاه آفرید» ازدواج کرد و از او یزید بن عبدالملک (معروف به یزید ناقص) خلیفه اموی متولد شد. اگر ایرانیان، چنین احساسات باصطلاح ملی داشتند، چرا برای خاندان اموی احترامی قال نبودند و حتی آن ها را از این آوازه، پست و منفور می شمارند؟!

7. این مطلب وقتی می تواند درست باشد که شیعه منحصر به ایرانی باشد و لاقلاً تشیع را ایرانی به وجود آورده باشد، و از آن طرف هم عموم و لاقلاً اکثر ایرانیانی که مسلمان شدند، مذهب شیعه را اختیار کرده باشند، حال آنکه نه شیعیان اولیه ایرانی بودند (غیر از سلمان) و نه اکثر ایرانیان مسلمان، شیعه شدند، بلکه در صدر اسلام اکثر علمای مسلمان ایرانی نژاد در فقه، تفسیر و حدیث و... مانند ابو حنیفه، بزرگترین فقیه اهل تسنن، که «امام اعظم» خوانده می شود و محمد بن اسماعیل بخاری بزرگ ترین محدث اهل تسنن، سنی بودند و بعضی از آن ها تعصب شدیدی علیه شیعه داشتند و این جریان تا قبل از صفویه ادامه داشت. حتی تا مدتی مردم ایران تحت تاثیر تبلیغات سوء اموی ها، برنامه زشت دشنام دادن علی علیه السلام را اجرا می کردند و حتی پس از ممنوع شدن آن توسط عمر بن عبدالعزیز، بعضی از شهرستان های ایران مقاومت کردند.

در پایان این مبحث، شایسته است نگاهی داشته باشیم به چگونگی نفوذ و پیشرفت تشیع در میان ایرانیان. اکثریت مردم ایران از زمان صفوی به بعد شیعه شدند؛ البته ایران از هر نقطه دیگر برای بذر تشیع، زمین مناسب تری بوده است و بتدریج هم این آمادگی بیشتری شده است و اگر چنین ریشه ای

در روح ایرانی نمی بود، صفویه نیز موفق نمی شدند که با در دست گرفتن حکومت، ایران را شیعه و پیرو اهل بیت نمایند. حقیقت این است که علت تشیع ایرانیان و علت مسلمان شدنشان یک چیز است، هنگامی که ایرانیان گم گشته خود را در اسلام یافتند، چون بیش از هر ملت دیگر به روح و معنی اسلام توجه داشتند، توجه ایشان به خاندان رسالت از هر ملت دیگر بیشتر شد، زیرا فقط خاندان رسالت بودند که پاسخگوی پرسش ها و نیازهای واقعی رو ایرانیان بودند. ایرانیان تشنه عدل، می دیدند دسته ای که بدون هیچ گونه تعصبی، عدل و

مساوات اسلامی را اجرا می کنند و نسبت به آن بی نهایت حساسیت دارند، خاندان رسالت می باشند. اگر اندکی به تعصبات و تبعیضاتی که از ناحیه برخی از خلفا میان عرب و غیر عرب صورت می گرفت و دفاعی که علی بن ابی طالب علیه السلام از مساوات اسلامی می نمود توجه کنیم، کاملاً این حقیقت روشن میشود. ⁽³⁰⁾

خاتمه فصل اول

در پایان این بخش، پس از این بحث مفصل، بهتر است از زاویه ای دیگر به این مسائل، نظری بیفکنیم. نکته بسیار عجیب این است که عده ای به نام حمایت از ملیت و نژاد ایرانی بزرگ ترین توهین ها را به ملت ایران می کنند. گاهی در عین بزرگ نمایی ایران قبل از اسلام، از شکست عظیم آن صحبت می کنند که اگر راست است، پس چه ننگ بزرگی. گاهی اسلام آوردن ایرانیان را نتیجه ترس ایشان می دانند. گاهی می گویند که این تمدن عظیم و غنی هنوز پس از چهارده قرن نتوانسته است از زیر یوغ اعراب خارج شود. زهی ضعف و ناتوانی و بی لیاقتی و بی عرضگی! و... طبق اظهارات این بی خردان، ملت ایران پست ترین و منحطترین ملل جهان است. اما خواننده محترم این کتاب متوجه خواهد شد که همه این ها تهمت به ایران و ایرانی است و ایرانی هر چه کرده به تشخیص و انتخاب خود او و از سر شایستگی بوده است. ⁽³¹⁾

فصل دوم : خدمات اسلام به ایران

مقدمه

اولین مساله ای که باید روشن شود، این است که خدمتی که یک کیش یا مسلک، به یک ملت می تواند بکند چگونه و از چه نوع است؟ بدیهی است که به صورت بر آوردن یک نیاز آنی نیست، بلکه به این است که آن کیش و مسلک تحولی مفید در اندیشه و روح آن ملت ایجاد کند؛ سنن و نظامات کهنه و نادرست آن ها را بر اندازد؛ طرز تفکر آن ها را در جهت واقع بینی متحول کند؛ اخلاق و تربیت آن ها را بهبود بخشد و بالطبع بعد از آن استعدادهای علمی، فلسفی، اقتصادی و هنری آن ها را شکوفا نماید و در یک کلام تمدن آن ملت را تکامل دهد. اکنون با مقیاسی که بیان شد باید ببینیم آیا اسلام به ایران خدمت کرد یا نه؟

آنچه قطعی و مسلم است این است که پس از تشکیل حکومت اسلامی و گرد آمدن ملل گوناگون زیر پرچم اسلام، تمدنی عظیم به نام تمدن اسلامی به وجود آمد. در این تمدن ملت های گوناگون از آسیا و افریقا و حتی اروپا شرکت داشتند، ولی به اتفاق همه صاحب نظران سهم عمده از آن ایرانیان است. سوال مهمی که در این جا مطرح می شود این است که آیا خود اسلام عامل اصلی و محرک اساسی به وجود آمدن چنین تمدنی بوده و یا این که هر ملتی از جمله ایرانیان، به موجبی خاص و انگیزه ای که تنها با سابقه تاریخی او همراه است، سهم خود را در ایجاد این تمدن ایفا کرده است؟

بررسی این بحث مستلزم این است که تاریخ ایران مقارن ظهور اسلام را ورق زنیم و نظام های فکری، اعتقادی، اجتماعی، سیاسی، خانوادگی و اخلاقی آن عهد را بررسی کنیم و با آن چه اسلام در این زمینه ها آورد و به ایران داد،

مقایسه کنیم تا بتوانیم به نتیجه گیری صحیح نائل شویم. خوشبختانه تاریخ اسلام و ایران مقارن ظهور اسلام روشن است و به سهولت می توان حقیقت را دریافت. ما علاقمندیم بدون تعصب و در کمال بی طرفی درباره این موضوع بحث کنیم؛ اما پیش از شروع بحث بهتر است به گستره نظرات گوناگون در حیطه این بحث نظری بیفکنیم.

عده ای از محققین، ورود اسلام به ایران را موهبت دانسته و از آن به نیکی یاد می کنند که در این جا به تعدادی از آن ها اشاره می کنیم :

آقای تقی زاده در خطابه ای می گوید: اسلام به ایران روح تازه داد. ایشان در ادامه سخن خود صریحا بیان می کند که این اسلام بود که زمینه را برای شکفتن استعدادهای ادبی و حکمت عملی از قبیل سعدی و حافظ و برای شکفتن استعدادهای فلسفی و طبی و ریاضی از قبیل ابن سینا و رازی و بیرونی فراهم کرد.

آقای زین العابدین رهنما در مقدمه ترجمه و تفسیر قرآن کریم می نویسد که اسلام، وابستگی های بیهوده را از بین برد و وابستگی های پولادین به وجود آورد، فلسفه ها و اندیشه های نوینی عرضه کرد. غلبه اسلام غلبه اندیشه نو بر اندیشه کهنه بود، نه غلبه قومی بر قوم دیگر.

آقای دکتر زرین کوب در بحث از علل تمدن عظیم و باشکوه اسلامی عقیده دارد که اسلام به دنیایی پا گذاشت که در حال رکود و جمود بود. اسلام با تعلیمات مبنی بر جستجوی علم و ترک تعصبات قومی و مذهبی و اعلام امکان همزیستی با اهل کتاب، غل و زنجیرهایی را که به دست و پا و گردن مردم جهان آن روز بسته شده بود پاره کرد و زمینه رشد یک تمدن عظیم را فراهم ساخت.

پروفسور ارنست کونل آلمانی در مقدمه ای که بر کتاب هنر اسلامی نگاشته، بر این عقیده است که مسلمانان از نژادهای مختلف بر روی اختلافات نژادی خود پل بسته بودند و همین امر تسهیلات زیادی از لحاظ ایجاد تمدنی عظیم و وسیع به وجود آورد.

از این گونه اظهار نظرها، فراوان می توان یافت. نقطه مقابل این گونه اظهار نظرها، عقایدی است که طبق آن ها، هجوم اعراب مسلمان به ایران و غلبه آن ها بر ایرانیان، برای ایران فاجعه بوده است (نظیر فاجعه حمله اسکندر و حمله مغول) و اگر مردم ایران بعد از اسلام، خصوصا در قرن های سوم تا ششم هجری در خط علم و فرهنگ افتادند، ناشی از خصیصه نژادی و سابقه فرهنگی قبل از اسلام آن ها بود. اهمیت این عقاید در این است که اخیرا زیاد تکرار می شود و غالبا تواءم با تعبیرات ادبی و تحریک آمیز و آب و رنگ تبلیغی است:

فریدون آدمیت در کتاب امیر کبیر ایران معتقد است که اسلام معجونی بود از افکار و ادیان سابق شبه جزیره عربستان و حاوی تعالیم دو پهلوی و کشدار، در نتیجه پس از ورود به ایران، یک انحراف ناگهانی در سیر اجتماعی آن وارد کرد. بعضی از تعالیم اسلام (مانند دنیا را جیفه ای فانی و زندان مومن دانستن، گناه شمردن جمع ثورت و مال، روزی را مقسوم و سرنوشت بشر را مقدر و محتوم دانستن و متوسل به قضا و قدر شدن و...) حیات مادی ایران را به پریشانی و ویرانی کشاند.

در کتاب های درستی دبستانی و دبیرستانی⁽³²⁾ کم و بیش همین طرز تفکر تبلیغ می شود. کمتر کتاب کلاسیک را می توان یافت که وارد این بحث شده و این طرز تفکر را تبلیغ نکرده باشد. مثلا در «جغرافیای انسانی ایان» سال دوم دبیرستان، گفته شده که: «تسلط عرب بر ایران، در حیات علمی و ادبی ما تاثیر

عمیقی داشته است، زیرا از یک سو قسمت اعظم آثار علمی و ادبی و هنری ما را محو و نابود ساخت و از سوی دیگر مهاجمان، زبان و خط خود را آن چنان بر ما تحمیل کردند که بسیاری از دانشمندان ایرانی مانند ابن مقفع، ابو علی سینا، ابو ریحان بیرونی و... آثار علمی و ادبی فراوانی به زبان عربی منتشر ساختند. « برخی یا از این فراتر نهاده و ورود اسلام را به ایران، مساوی با یک فلات و بدبختی دائم دانسته و تمام خصایص سوء اخلاقی امروز ایرانیان را مولود هجوم اعراب به ایران و نفوذ اسلام در میان ایرانیان معرفی می کنند:

نویسنده یک مقاله در مجله فردوسی موره 3 آبان 1345 در جواب آل احمد که در کتاب غریزدگی خود، فساد این نسل را مولود خود باختگی این نسل در برابر غرب و ماشینیسم می داند و آدم غریزده را هرهری مذهب می داند، می نویسد: «این آدم که تو وصف کردی فقط مال دویست سال اخیر است؟... نه، چنین آدم سر به هوا و بی اعتقاد هرهری مذهب متملق دروغگوی بی مایه بی وطن هیچ جایی که تو وصف کردی، قریب هزار و سیصد سال است که در این آب و خاک پدید آمده است» همین مجله در مقاله ای دیگر در شماره 23 اردیبهشت 1347 می نویسد: «می دانیم حمله تازیان به ایران برای مردم مرز و بوم ما بسیار گران تمام شد و در تصادم دو تمدن ایران و تازیان، مردم ما از پای درآمدند و شکست سیاسی به شکست معنوی انجامید... تازیان، تمدن ایران را استهزا می کردند... جشن های ایرانی متوقف شد، باده ای که ایرانیان پس از ناهار و شام می نوشیدند، عمل شیطانی و حرام خوانده شد و...»

سرجان ملکم انگلیسی در تاریخ ایران می نویسد: «پیروان پیغمبر عربی از پایداری و لجاجتی که ایرانیان در دفاع از ملک و مذهب خویش نمودند، چنان در خشم بودند که چون دست یافتند هر چیز را که موجب تقویت ملیت دانستند

عرضه تخریب و هلاک ساختند. شهرها با خاک یکسان و آتشکده ها با آتش سوخته شد و موبدان را... از دم تیغ گذراندند و کتب فضلی ملت اعم از آن که در مطلق علوم نوشته شده بود یا در تاریخ و مسائل مذهبی، با کسانی که این گونه کتابها در تصرف ایشان بود، در معرض تلف آوردند...»⁽³³⁾

تا این جا با اختلاف نظریات در باب رابطه اسلام با ایران آشنا شدیم. همان گونه که ذکر کردیم در این بحث روش ما به این صورت خواهد بود که چهار نظام. 1. فکری - اعتقادی. 2. اجتماعی، 3. خانوادگی و 4. اخلاقی را در ایران مقارن ظهور اسلام مورد مطالعه قرار داده و با آن چه اسلام در این زمینه ها آورد و به ایران داد، مقایسه می کنیم تا بتوانیم به یک نتیجه گیری صحیح نائل شویم.⁽³⁴⁾

بخش اول: نظام فکری - اعتقادی

ما در این بحث، باید نظام های فکری حاکم بر جامعه آن روز ایران را مورد بررسی قرار دهیم و با نظام های فکری و اعتقادی اسلام مقایسه کنیم تا معلوم شود اسلام از نظر فکری چه چیز از ایران گرفت و چه چیز به ایران داد. البته باید گفت که در این بحث مقصود از نظام های فکری حاکم بر جامعه آن روز ایران، بیان افکار و عقاید مذهبی عامه مردم ایران مقارن ظهور اسلام است و به مکاتب فلسفی خاصی که در آن عصر در ایران به فرض وجود، تاثیری در روحیه عامه مردم نداشته، نمی پردازیم. بنابراین باید بینیم ایران آن روز چه دین و چه مذهبی، بلکه چه ادیان و مذاهبی داشته است.

اولین نکته ای که با آن مواجه می شویم آن است که همه کسانی که راجع به مذاهب ایران ساسانی بحث کرده اند، وجود و شیوع مذاهب مختلفی را در ایران

یاد کرده اند. سعید نفیسی که مهمترین سبب آشفتگی اوضاع در دوره ساسانیان را اختلافات مذهبی می داند، ادیان آن زمان را بدین گونه می شمارد:

1. زرتشتی، که طریقه رسمی آن زرتشتی مزدیسنی بود که مذهب دولت و دربار به شمار می رفت و به آن «بهدین» می گفتند. روحانیان این طریقه که موبدان هریدان بودند، با رسوخ بیشتر تمدن ساسانی، اندک اندک بر قدرت و اختیارشان افزوده می شد؛ ناچار مردم ایران از فشار ایشان و تجاوزاتی که به آن ها می شد، بیزارتر می شدند و می کوشیدند که از زیر بار گران این ناملایمات خود را بیرون آورند. در نتیجه دو طریقه دیگر در میان زرتشتیان پیدا شده بود: یکی طریقه «زروانیان» و دیگری طریقه «کیومرثیان» که هر دو با زرتشتیان مزدیسنی اختلاف شدید داشتند و بیشتر این اختلاف جنبه دشمنی به خود می گرفته است و بیگانگان از آن بهره مند می شده اند.

2. دین یهود، که در دوره هخامنشی در مغرب ایران شروع به رشد کرد و در دوره ساسانیان بر شماره آن ها افزوده شده بود و در داخل ایران پیش رفته و حتی در ناحیه اصفهان جمعیت کثیری از ایشان جمع شده بودند.

3. نصارا، که از همان دوره اشکانی کلیساهای معتبری در نواحی شرقی و غربی فرات داشته اند و کم کم در داخل ایران پیش رفته، تا دورترین نواحی شمال شرقی ایران در ماوراء النهر رفته و از آنجا به چین هم رفته بود.

4. طریقه مانوی که در سال 228 میلادی در ایران ظاهر گشته و پیشرفت بسیار کرده بود و پیروان این آیین عقیده راسخی بدان داشته اند.

5. طریقه مزدکی، که در سال 497 میلادی در ایران ظاهر گشت. خسرو منتهای سختگیری را با آن ها کرد و بسیاری را در جایی محاصره کرده و کشت، اما باز از میان نرفته و پنهانی زندگی می کردند.

6. بوداییان، که در نواحی شمال شرقی ایران و بخصوص بامیان و بلخ، چندین مرکز عمده داشتند.

کریستن سن، محقق معروف دانمارکی نیز در کتاب محققانه خود، ایران در زمان ساسانیان مکرر به این مذاهب اشاره کرده است و در کتاب تمدن ایرانی تألیف جمعی از خاور شناسان نیز مکرر در این باره بحث داشته است. نکته جالب این است که مذهب زرتشتی در آن زمان با این که مذهب رسمی کشور بود و دولت ساسانی و تشکیلات عظیم روحانی آن عصر حامی و مدافع آن بودند، نتوانست اکثریت قاطعی در ایران به وجود آورد؛ نه تنها مسیحیت، حتی یهودیت و بودایی، رقیب های سرسختی برایش به شمار می رفتند، و در میان خود نژاد آریا نیز طریقه مزدکی و مانوی سخت در حال پیشروی و کاستن از پیروان زرتشتی بود.

در مورد هر کدام از ادیان فوق و وضعیت آن ها در دوره مقارن ظهور اسلام دو سوال اساسی مطرح می شود.

1. این دین، مقارن ظهور اسلام چه وضعی و چقدر پیرو داشته و جاذبه و نفوذ آن چگونه بوده است؟ آیا در حال رشد و توسعه بوده است و یا در حال انحطاط و زوال؟

2. پیروان این دین چه عقاید و افکاری درباره جهان خلقت داشته اند؟

ما سوال اول را ذیل عنوان «بررسی وضعیت پیروان ادیان» و سوال دوم را ذیل عنوان «بررسی عقاید ادیان» پاسخ می گوییم.

1. بررسی وضعیت پیروان ادیان

الف - زرتشت :

زرتشت، آیین و دین رسمی کشور در دوره ساسانیان بود. آن‌ها سیاست
کشورداری خود را بر اساس مذهب نهاده بودند. اردشیر بابکان سرسلسله
ساسانیان، خود از یک خانواده روحانی بود که از یک طرف به خاطر علایق
مذهبی و از طرف دیگر به خاطر سیاست کشورداری که نیازمند به یک مبنای
اعتقادی بود، به احیا و اشعه مذهب زرتشتی پرداخت. وی دستور داد کتاب
«اوستا» را تدوین کرده، تشکیلات منظم روحانی به وجود آورند. او روحانیون
زرتشتی را مقامی بس والا داد. دکتر معین می‌گوید: نفوذ موبدان در جامعه به
حدی مسلم بود که حتی در زندگی فردی شهریاران نیز دخالت می‌کردند»
ساسانیان با پیروان سایر مذاهب غالباً حسن سلوک نداشتند و احیاناً تحت تاثیر
روحانیون زرتشتی، مردم را مجبور به ترک مذهب خود و پیروی از مذهب
زرتشتی می‌کردند. در کتیبه ای که از آن دوران به دست آمده، موبد «کرتیر»
حکایت می‌کند که چگونه مبلغان مذاهب دیگر را از کشور بیرون کرده است.
کریستن سن معتقد است که تعصب روحانیون زرتشتی بیشتر مبتنی بر علل
سیاسی بود و آن‌ها داعیه نجات و رستگاری کلیه ابناء بشر را نداشتند، اما در
داخل کشور مدعی تسلط تام و مطلق بودند. البته همه دوره ساسانی از نظر
سختگیری‌های مذهبی یکسان نبوده است، همچنان که قدرت روحانیون
زرتشتی همه وقت یکسان نبوده است، شاپور اول، یزدگرد اول، خسرو انوشیروان
شیروان لاقلاً در قسمتی از دوران زمامداری خود روش نسبتاً آزاد منشانه ای
نسبت به اتباع سایر مذاهب داشته اند؛ البته این رفتار نیز غالباً ریشه سیاسی
داشته است.

علی‌رغم قدرت روحانیون زرتشتی، به دلیل ضعف معنوی این دین، دیگر
ادیان آن دوره رقیب‌های سرسختی برای آن به شمار می‌آمدند و زرتشتیان

کینه شدیدی نسبت به آن‌ها داشتند و به همین دلیل است که زرتشتیان ایران، مانوی‌ها و مزدکی‌ها و حتی مسیحیان را بیش از مسلمین دشمن می‌داشتند و در دوره اسلام مکرر می‌بینیم که روحانیان زرتشتی با مسلمین علیه مانوی‌ها و مزدکی‌ها همکاری می‌کنند.

ب - مسیحیت :

هر چند مسیحیان در دوره‌هایی مورد آزار و اذیت شدید ساسانیان قرار گرفته‌اند، اما به طور کلی مذهب مسیح به عنوان یک اقلیت مذهبی آزاد بوده است.

کریستن سن برای توضیح روابط بین عیسویت و دیانت رسمی ایران در قرون چهارم و پنجم از قول «زاخو» می‌گوید: «عیسویت در عهد ساسانی همیشه حتی در سخت‌ترین دوره‌های زجر و تعدی، مجاز بوده است... فشار همیشه متوجه علمای دین مسیح بوده، اما هیچ‌گفته نشده است که عامه مسیحیان را زجر یا مجبور به ارتداد نموده باشند» آزار مسیحیان در فواصل مختلف تاریخ، ظاهراً بیشتر ریشه سیاسی داشته است؛ یعنی اقلیت مسیحی غالباً در کشمکش‌های ایران و روم به حکم وابستگی مذهبی، جانب هم‌مذهبان خود را نگاه می‌داشته‌اند و به همین جهت مورد خشم سلاطین ایران قرار می‌گرفته‌اند. کتاب تمدن ایرانی به قلم جمعی از خاورشناسان با اشاره به کسب حیات معنوی و فرهنگی نیرومند توسط مسیحیان، به قدرت تبلیغی آنان اشاره می‌کند و از مبلغینی یاد می‌کند که از ایالت کلدیه به کشورهای مدیترانه و دریای چین رفته و تا هندوستان جنوبی و تبت و کشور مغولستان، عده زیادی را به دین مسیحیت در آورده‌اند. در زمان خسرو پرویز، مسیحیت در ایران بیش از هر وقت دیگر قوت گرفت و بسیاری از نزدیکان شاه که از ایرانیان اصیل بودند، عیسوی شدند.

از آن چه تا کنون گفتیم معلوم شد: اولاً، عیسویت به طور طبیعی در ایران زرتشتی در حال پیشروی بوده است و اگر حال به همین منوال باقی می ماند خطر بزرگی برای دین زرتشتی بود. ثانیاً، عیسویت بر خلاف زرتشتی گری داعیه جهانی داشت؛ یعنی مبلغان مسیحی فعالانه کوشش می کردند که عیسویت را در ایران و خارج مرزهای آن گسترش دهند و در این راه موفقیت هایی هم کسب کرده بودند. ثالثاً، اسلام که به ایران آمد، بیش از آن که به زرتشتی گری در حال انحطاط، ضربه بزند، به مسیحیت در حال رشد و توسعه، ضربه زد. اگر اسلام نیامده بود، مسیحیت در سراسر مشرق ریشه می دواید و تنها نفوذ معنوی اسلام بود که مانع گسترش مسیحیت در شرق نزدیک و شرق دور شد.⁽³⁵⁾

ج - مانوی :

دین مانی یکی دیگر از ادیان پویا در عهد ساسانی است. این دین در آغاز، انتشار سریع و فوق العاده ای یافت و قدر مسلم این است که داعیه جهانی داشته است و مانی خود را آخرین پیامبر و صاحب کامل ترین ادیان می خوانده است. دین مانی از لحاظ عقیده و آداب، بسیار پیچیده است. عموماً معتقدند که کیش مانی عبارت است از یک سلسله عناصر زرتشتی، مسیحی و بودایی بعلاوه ابداعات خود شخص مانی. مبلغین مانویت بسیار زبردست بوده و توانسته اند از مرزهای ایران گذشته و مردم کشورهای زیادی را تحت نفوذ آن قرار دهند. مانوی ها در مقابل حملات مسلمین بیش از زرتشتیان مقاومت نشان می دادند و می گویند تا حدود قرن هفتم هجری بقایایی از مانویان بوده اند.

مسلمانیان عامل اصلی شکست مانویت است، چرا که مانویت یک کیش صد در صد تنوی بود و نمی توانست در مقابل آیین توحید با آن پشتوانه فکری و فطری و توانایی در جذب افکار طبقه دانشمند و فیلسوف، پایداری کند.

بعلاوه، کیش مانی مبتنی بر نوعی زهد و ریاضت است و مخصوصا عقاید او درباره پلیدی تناسل و تقدیس تجرد، عامل عمده ای برای روگرداندن از دین اوست. اگر مسلمین، مانویه را مانند زرتشتیان یا یهودیان و مسیحیان، اهل کتاب و دارای ریشه آسمانی می دانستند، می توانست به صورت یک اقلیت مذهبی به حیات خود ادامه دهد، اما زندگه و کفر شمردن آن، این امکان را از بین برد.

د - مزدکی :

از نظر اصول عقاید، مسلما مزدک نیز مانند «ثنوی» بوده است و از نظر آداب و مقررات، بر نوعی زهد و بدبینی به حیات و زندگی، مبتنی بوده است. بانی اصلی آیین مزدکی (مردی زرتشت نام قریب دو قرن قبل از مزدک) به نوعی مانویت، مخالف با کیش رسمی مانوی دعوت می کرد. این مرد دعوت خود را در روم ظاهر کرد و سپس به ایران سفر کرد و به دعوت پرداخت. مزدک در عهد قباد، پدر انوشیروان، مدعی نوعی رهبری مذهبی شد و قباد در ابتدا از روی عقیده و علاقه، یا به عنوان یک نقشه سیاسی برای تضعیف طبقه اشراف و موبدان به او گروید و کار مزدک سخت بالا گرفت، ولی به فاصله اندکی در همان زمان قباد و یا در زمان پسرش انوشیروان، قتل عام شدند و از آن پس به صورت یک فرقه سری در آمدند. شهرت بیشتر مزدک، به افکار اشتراکی و کمونیستی اوست. کریستن سن در فصل «نهضت مزدکیه» در کتاب خود به شرح عجیب نظام طبقاتی آن روز ایران که زمینه رواج و توسعه دعوت مزدکی را فراهم آورد، پرداخته است؛ ما در بحث از نظامات اجتماعی آن روز ایران، به این موضوع اشاره خواهیم کرد. آیین مزدکی از نظر اصول فکری و اعتقادی درباره جهان و خلقت و انسان هم سطح، بلکه اندکی بالاتر از دین زرتشتی بود و جاذبه اش

از سایر ادیان موجود کمتر نبود، و از نظر تعلیمات اجتماعی، در جهت عکس آیین زرتشتی - که همواره طرفدار اقویا و صاحبان قدرت بود - طرفدار طبقه محروم بود و از این جهت در میان توده مردم جاذبه ای نیرومند داشت. پس علت نابودی این دین چیست؟ دین مزدیک هر چند به وسیله نیروی نظامی و اعمال خشونت فوق العاده در هم کوبیده شد، ولی مانند آتشی در زیر خاکستر همچنان باقی بود. مسلماً اگر اسلام ظهور نمی کرد، آیین مزدکی به واسطه خاصیت اشتراکی بار دیگر بروز می کرد و زبانه می کشید، زیرا علل و موجباتی که موجب پیدایش آن مذهب و گرایش سریع و عجیب مردم به آن بود همچنان باقی بود. مزدکیان در دوره اسلام نیز لاقلاً تا دو سه قرن وجود داشته اند. در زمان خلفای اموی و عباسی بار دیگر زمینه ای برای احیای مزدکیان فراهم شد؟ اما جدا کردن حساب اسلام از حساب خلفا توسط مردم، مجالی برای گرایش به آیین مزدکی نداد. علت انقراض کلی مزدکی گری را باید همان چیزی که در مورد مانویت گفته شد دانست، بعلاوه جنبه های افراطی مزدکی گری، مانند جنبه اشتراکی مطلق.

ه - بودایی :

بودا، آیینی است که از حاصل اندیشه های یک شاهزاده هندی به نام «سیداتا» به وجود آمد. اوضاع و احوال نشان می دهد دین بودا که از مشرق ایران، یعنی هندوستان در ایران نفوذ کرده بود، به تدریج در حال پیشروی بود. البته دولت شاهنشاهی ایران تا حدود زیادی مانع پیشروی این دین شد. دین بودا پس از اسلام نتوانست در ایران تاب بیاورد؛ تدریجاً از این منطقه رخت بر بست، همچنان که از مهد تولد خویش، هندوستان نیز عقب نشینی کرد و در حال حاضر پیروان بودا را مردم سیلان، برمه، تایلند، ویتنام، تایوان، ژاپن، کره،

چین، تبت و مغولستان تشکیل می دهند. البته انحطاط و زوال بودایی از ایران، تدریجی بوده است. این دین بر خلاف مسیحی، مانوی و مزدکی نقش فعالی از نظر سیاسی در ایران آن روز نداشته و برای همین کمتر متعرض آن ها شده اند. (36)

2. بررسی عقاید ادیان

آنچه در این بحث می خواهیم بدانیم این است که پیروان ادیان مذکور و به طور کلی مردم ایران در آن روزگار چه عقاید و افکاری درباره جهان خلقت داشته اند.

از معتقدان به یهود در ایران اطلاع درستی در دست نداریم. علی القاعده وضع مشابهی با سایر یهودیان داشته، تابع تورات و تلمود بوده اند. معتقدات آن ها هر چه بوده، در اقلیت ناچیزی به سر می برده اند و شأنی از لحاظ مذهبی یا سیاسی در جامعه ایرانی آن روز نداشته اند، ولی مسیحیت شأنی عظیم داشته و چنان که می دانیم یک آیین تثلیثی بوده و الوهیت عیسی را تبلیغ می کرده است. ما نیازی نمی بینیم که درباره تثلیث مسیحی و بیگانه بودن آن از توحید، بحثی بکنیم، زیرا اولاً، مطلب واضح است و نیازی به بحث ندارد، ثانیاً، کسانی که در ایران از مسیحیت به اسلام گرویده اند، زیاد نیستند. از آن جا که اکثریت ایرانیان را زرتشتیان تشکیل می داده اند و مانویان و مزدکیان نیز عقایدی شبیه زرتشتیان داشته اند، ما بحث خود را به اصول عقاید زرتشتیان و تا اندازه ای مانویان و مزدکیان (به عبارت دیگر، عقاید آریایی) اختصاص می دهیم.

آیا ایران مقارن ظهور اسلام، ثنوی بوده است؟ مهم ترین پاسخ درباره نظام فکری و اعتقادی ایرانیان (البته همان طور که گفتیم منهای یهودیان و مسیحیان و بوداییان) پاسخ همین پرسش است. اما قبلاً باید ببینیم در دوره های قبل، ایران از این لحاظ چه وضعی داشته است. (37) دوره های قبل از تقابل اسلام و

ایران را می توان به سه دوره تقسیم کرد. الف - قبل از زرتشت ب - اصلاحات زرتشت ج - بعد از زرتشت. ما تحولات عقاید آریایی را در این سه دوره، به صورت خلاصه بررسی می کنیم.

عقاید آریایی قبل از زرتشت

عقاید آریایی ها در ادوار قدیم بر نوعی طبیعت پرستی ثنوی مبتنی بوده است؛ یعنی آن ها عوامل طبیعت - اعم از عوامل مفید (همچون آب، خاک) یا عوامل مضر (همچون رعد و برق، جانوران زیانکار) - را می پرستیده اند. عوامل مفید را برای این که به آن ها خیری برساند و عوامل شر را برای اینکه از شرشان در امان باشند.

در دوره بعد برای هر یک از این انواع مفید و مضر، خدایان و ارباب انواعی قایل شده و بجای موجودات طبیعی، خدایان و ارباب انواع را می پرستیده اند (خدای آتش، خدای رعد و...). در این دوره، خدایان به صورت ارواح تصور می شده اند: خدایان خیر رسان و خدایان زیان رسان. بنابراین می توان گفت ثنویت به معنی اعتقاد به مبداء خیر و شر، از دورترین زمان ها در فکر مردم آریا بوده است.

اصلاحات زرتشت

پیش از شروع بحث باید به عنوان مقدمه بدانیم که درباره زرتشت، پیامبر مزدیسنا و اوستا کتاب مقدس او، مجهولات فراوان است که آیا اصلا او یک شخصیت واقعی بوده یا افسانه ای؟ در کجا و چه زمانی می زیسته؟ و...؛ ولی محققین غالبا او را یک شخصیت تاریخی و واقعی می دانند که تولد او در آذربایجان و زمانش در حدود ششصد سال قبل از مسیح بوده است.

درباره اوستا نیز مجهولات فراوان است: مثلاً این که آیا در دوره اسلامی زرتشتیان برای محسوب شدن از اهل کتاب آن را تدوین کردند یا قبل از اسلام تدوین شده بود؟ بعضی معتقدند که اوستا در دوره هخامنشی مدون بود و با حمله اسکندر، دچار پریشانی و پراکندگی گردید. آن چه مسلم است این است که در آغاز ظهور ساسانیان، اوستا مدون نبوده و با دستور اردشیر مرتب گردید و اختلافات فراوانی میان آن و اوستای اصلی بوده است.

همه کسانی که زرتشت را یک شخصیت حقیقی و تاریخی می دانند اعتراف دارند که او در جامعه خود اصلاحات اقتصادی، اجتماعی و اعتقادی به عمل آورد. اصلاحات او یکی در ناحیه منع پرستش دیوان بود. او فقط به پرستش اهورامزدا دعوت می کرد. زرتشت، قربانی گاو و هر حیوان دیگر را منع کرد و نیز نوشیدن شراب هوم را که عصاره ای مست کننده از یک گیاه خاص بود منع نمود. دومزیل می گوید: «برای زرتشت، عبادت، اندیشه نیک و گفتار نیک و پندار نیک بوده و این کوشش داخلی انسان است که او را پیروزمندانه در پیکار ابدی میان خیر و شر شرکت می دهد؛ بقیه خرافات است.» جان ناس در تاریخ ادیان می گوید: «خیر و صواب از نظر عملی زرتشت آن است که زمین را کشت و زرع کنند و غلات بیورانند و... خلاصه آن که آدم خوب همیشه راستگو و از دروغ بیزار است.»

تحولات عقاید آریایی پس از زرتشت

هیچ مورخی انکار نمی کند که عقاید آریایی چه از نظر اصول عقاید و چه از نظر احکام و مقررات در ادوار بعدی مخصوصاً در دوره ساسانیان به انحطاط گرایید. جنبه زیبا و عالی تعلیمات زرتشت تبدیل به افکاری زشت و پست شد

و هزاران خرافه به کیش زرتشت بستند و حتی اهورامزدا به صورت مجسمه در همه جا دیده می شد. (38)

اوستای عهد ساسانی با اوستای اصلی فرق فاحش داشته، خرافات قبل از زرتشت را تجدید نموده است. آیین حقیقی زرتشت را باید در جزئی از اوستای ساسانی جستجو کرد که «گاتها» نام دارد. گاتها قسمتی از «یسنا» است و یسنا یک جزء از پنج جزء اوستای ساسانی است. گاتها از لحاظ تاریخی و انتساب به زرتشت معتبرترین قسمت های اوستاست. این مناجات شعرگونه، سروده خود زرتشت می باشد و معقول ترین همه آن هاست. کسانی که زرتشت را موحد می دانند به مندرجات گاتها استناد می کنند و بقیه قسمت های اوستا را الحاقی می دانند.

از سخنان منسوب به زرتشت پیداست او به مفهوم خدای مجرد پی برده است، چنان که در نهی از قربانی می گوید: خدا جسم نیست که احتیاج به غذا داشته باشد. نقش هایی که از دوره ساسانی در اماکنی مانند نقش رستم و طاق بستان به جا مانده است، نشان می دهد که چگونه موبدان ساسانی از اهورامزدا بتی ساخته اند. زرتشتیان از یک طرف مدعی خداشناسی و توحیدند و اهورا مزدا را همان «الله» مسلمین معرفی می کنند و از طرف دیگر برای او شکل و شمایل می کشند و آن شکل را به عنوان آرم ملی تبلیغ می کنند. اگر این انحطاط نیست، پس انحطاط چیست؟

چنان که می دانیم یکی از مفاهیم مذهبی در دوره ساسانی که ظاهراً مولود سیاست ساسانی است «فرا یزدی» است. در ابتدا به نظر می رسد که فرا یزدی یک مفهوم معنوی و مجرد است، ولی اندک مطالعه ای نشان می دهد که این مفهوم نیز جنبه مادی و جسمانی دارد؛ مثلاً آقای دکتر معین می نویسد: «طبق

مندرجات اوستا «فره» را به صورت مرغ تصور می کردند» در دوره ساسانیان آتش، دختر خدا خوانده می شد.

کتاب «وندیداد» به معنای «ضد دیو»، یکی از پنج جزء اوستای ساسانی، مشتمل بر احکام و آداب زرتشتی آن دوره می باشد که بخشی از آن مشتمل بر دعا برای دربند کردن دیوهاست.

کریستن سن در کتابش شرح مبسوطی در زمینه عقاید این دوره می دهد که می توان از میان آن ها تشریفات خاص آتش پرستی، غذا و مشروب برای مردگان بر بام ها، راندن حیوانات وحشی و پرانیدن مرغان در میان شعله آتش در جشن سده، نوشیدن شراب و تفریح نمودن در گرد آتش را نام برد. در تعلیمات اصلی زرتشت، قربانی کردن گاو و هر حیوان دیگر - که قبل از زرتشت نه به عنوان اطعام نیازمندان، بلکه به خیال تقویت خدایان قربانی می شدند - ممنوع شد و تاکید شد که از این حیوان برای زراعت استفاده بشود. اما خرافه آن قدر بالا گرفت که پس از زرتشت، گاو در ردیف مقدسات قرار گرفت و در افسانه خلقت، اول مخلوق زمینی فرض می شد و مخصوصا ادرار گاو، مقدس و پاک کننده تر از آب شناخته می شد.

از دیگر احکام اوستای ساسانی ممنوعیت دفن مردگان و آلوده کردن خاک است. تا کمتر از نیم قرن پیش، زرتشتیان ایران و هندوستان مردگان را دفن نمی کردند، بلکه در بالای برجی می گذاشته اند تا پرنندگان بخورند، اما از نیم قرن پیش به این طرف در اثر ممانعت دولت ها به لحاظ حفظ سلامت عمومی و بیداری خود زرتشتیان، این کار قدغن شد.⁽³⁹⁾

حال که با تاریخچه ای از عقاید آریایی تا پیش از تقابل اسلام با ایران، آشنا شدیم، به بحث اصلی خودمان باز می گردیم که آیا ایران مقارن ظهور اسلام

ثنوی بوده است یا خیر؟ ما این بحث را در دو بخش ثنویت زرتشتی و ثنویت مانوی مزدکی، دنبال می‌کنیم.

ثنویت زرتشتی

در این بحث عمده این است که بدانیم که خود زرتشت که اصلاحاتی در عقاید آریایی به عمل آورد، موحد بوده یا ثنوی؟ برای پاسخ به این سوال اگر اوستای ساسانی را ملاک قرار دهیم، شک نیست که زرتشت، ثنوی بوده است، ولی همچنان که قبلاً گفتیم محققان تنها قسمت مختصر «گاتها» را قدیمی و از آن زرتشت می‌دانند و قسمت‌های دیگر را الحاقی می‌شمارند. مندرجات گاتها هر چند صراحت تمام ندارد، ولی به توحید از ثنویت نزدیک تر است.

همان گونه که می‌دانید توحید، مراتبی دارد: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید در عبادت.⁽⁴⁰⁾ ما در بررسی ثنویت زرتشتی به مقایسه آن با توحید در دو حوزه می‌پردازیم. یکی حوزه توحید ذاتی و افعالی و دیگری حوزه توحید در عبادت.

الف - حوزه توحید ذاتی و افعالی :

مختلف بودن مفاد گاتها و آیات خلاف هم سبب شده که دانشمندان درباره ثنویت و یکتاپرستی زرتشت اختلاف نظر داشته باشند. گیرشمن، ایران شناس معروف در کتاب ایران از آغاز تا اسلام، آیین زرتشتی را غیر توحیدی معرفی می‌کند. از طرف دیگر دومزیل، دیگر ایران شناس معروف، معتقد است زرتشت به توحید دعوت کرده است و نیز شهرستانی در الملل و النحل، زرتشت را موحد دانسته است. حقیقت این است که اگر توحید را از همه جهات در نظر بگیریم، بسیار مشکل است که بتوانیم آیین زرتشت را یک آیین توحیدی بدانیم.

معمولا بحث در این که آیین زرتشت توحیدی است یا ثنوی، مبتنی بر این قرار داده می شود که آیا زرتشت، اهورا مزدا را آفریننده و اهریمن را آفریده او می داند، و یا آن که اهریمن را ازلی و در عرض اهورامزدا می داند؟ برخی چنین فرض کرده اند که اگر ثابت شود که از نظر زرتشت، اهریمن آفریده اهورا مزداست، مطلب تمام است و آیین زرتشتی، توحیدی است.

این مطلب از نظر توحید ذاتی، صحیح است، ولی از نظر توحید افعالی صحیح نیست. زیرا زرتشت موجودات مقدس را اجل از این می دانست که موجودات شر و پلید را بیافرینند، پس باید موجود دیگری فرض کرد که ذاتا خبیث است و آفرینش اشیای بد را به او منتسب کنیم. با این طرز تفکر، خواه اهریمن مخلوق اهورامزدا باشد یا نباشد، اساس توحید متزلزل است.

اگر اهریمن مخلوق اهورا مزدا نیست که واضح است و اگر مخلوق اهورامزدا هست، اولاً، این پرسش باقی می ماند که اگر اهورامزدا می تواند فاعل شر هم باشد، چه لزومی دارد که وجود اهریمن در مقابل اهورا مزدا فرض شود؟ چون می توان آن شرور را به خود اهورا مزدا نسبت داد، و اگر استناد شرور به اهورا مزدا ممکن نیست، چگونه اهورا مزدا خود اهریمن را که شر محض و مبداء کل شرور است آفرید؟

ثانیاً، حالا که اهریمن آفریده شده، چه نقشی دارد؟ آیا مستقلاً دست به آفرینش می زند؟ اگر مستقلاً دست به آفرینش می زند، پس شریک اهورا مزداست و اگر استقلال ندارد، پس شرور منتسب به اهورا مزدا می باشد.

حقیقت این است که این نوع طرز تفکر، شان یک نیمه فیلسوف است، نه شائن یک پیامبر و نه شائن یک فیلسوف کامل. از نظر یک پیامبر و یا یک عارف که جهان هستی را از بالا می بیند، جز نور و روشنایی و خیر و حکمت

چیزی وجود ندارد و از نظر یک فیلسوف کامل نیز همه شرور اموری عدمی و اضافی و نسبی می باشند و این امور اضافی و نسبی، با همین حال، رکن نظام احسن و اکمل و مقتضای حکمت بالغه الهی می باشند و اگر نبودند نظام جهان ناقص بود. از آن چه گفتیم معلوم شد که فرض اهریمن به عنوان آفریننده بدی ها و توجیه کننده شرور، هر چند خودش آفریده اهورا مزدا باشد، بر خلاف منطق مسلم پیامبران است.

ممکن است برخی خیال کنند که اهریمن در کیش زرتشتی با شیطان در دین اسلام فرقی ندارد، اما این طور نیست. شیطان از نظر اسلام نقشی در آفرینش اشیا ندارد. به عبارت دیگر قلمرو شیطان، تشریح است و نه تکوین؛ یعنی فقط می تواند انسان را به گناه تشویق کند و بیش از این نقش و تسلطی ندارد. همان گونه که الهامات رحمانی هست، باید وساوس شیطانی نیز باشد تا انسان یکی از این دو را انتخاب کند و گامی در راه انسانیت که راه انتخاب و اختیار است بردارد. شیطان و جن در قرآن در عرض موجودات طبیعی است، نه در عرض ملائک و فرشتگانی که در نظام آفرینش کارگزاری می کنند. بنابراین شیطان، هیچ نقشی در کار خلقت ندارد.

تردید در بحث توحیدی بودن زرتشت، تنها از جنبه تاریخی است؛ یعنی از مدارک و اسناد تاریخی نمی توانیم آیین زرتشت را توحیدی بدانیم، ولی از لحاظ فقه و حدیث و ملاک های خاص اسلامی که جنبه تعبدی دارد و برای یک مسلمان حجت است، آیین زرتشتی یک آیین توحیدی است و همه آن چه خلاف توحید است بدعت هایی است که بعدها در این آیین وارد شده اند.⁽⁴¹⁾

تنها تردید درباره خود زرتشت و آیین اصلی اوست که آیا توحیدی بوده یا تنوی؟ اما در این که در دوره های بعد بالاءخص دوره ساسانی «تنوی» گشت

هیچ گونه تردیدی نیست. در دوره اسلامی، زرتشتیان عقاید ثنوی خود را آزادانه اظهار کرده و یا ائمه علیهم السلام بحث و جدل می کرده اند که در کتب حدیثی نقل شده است که نشانگر ثنویت زرتشتیان در دوره ساسانی می باشد.

البته اسلام به طور غیر مستقیم در اصلاح آیین زرتشت موثر بوده است. طبق گفته های کریستن سن، روحانیون زرتشت هنگام غلبه اسلام دریافتند که باید برای حفظ شریعت خود از انحلال کامل آن، کوشش بنمایند و این کوشش با کنار نهادن عقاید کودکانه و اساطیر و انجام اصلاحات فراوان در عقاید خود و اوستا صورت گرفت. (42)

ب - حوزه توحید در عبادت :

یکی از مسائل قابل توجه درباره نظام فکری و اعتقادی و عملی زرتشتیان مقارن ظهور اسلام، مسئله تقدیس و پرستش آتش است. بوعلی سینا معتقد است فکر آتش پرستی به دنبال فکر دوگانگی هستی و فلسفه خیر و شر پدید آمده است، ولی با توجیه محققان جدید باید سابقه آتش پرستی را از دوران طبیعت پرستی بدانیم. در آن دوران بشر هر چیز مفید را برای بیشتر فایده دیدن و هر چیز مضر را برای امنیت از شر آن می پرستیده است. به هر حال قدر مسلم این که تقدیس آتش در میان آریایی ها سابقه زیادی دارد.

بر اساس مطالب اوستای موجود، زرتشت با پرستش آتش موافق بوده است و در گاتها که معتبرین قسمت اوستاست، سخن از نیاز بردن به آتش است. البته عده ای معتقد به پرستش آتش توسط زرتشتیان نیستند، بلکه معتقدند که آتش چهره قدوسی از اهورا مزدا است. آن چه مسلم است این که بعد از زرتشت، پرستش آتش سخت بالا گرفت و آتشکده ها برپا شد. در دوره ساسانی، زرتشتیان به نام «آتش پرستان» شناخته می شدند.

روحانیون زرتشت در دوره اسلامی هنگام مواجهه با علمای اسلام در صد دفاع از عقاید خود بر آمدند و مدعی شدند آتش را قبله پرستش اهورا مزدا قرار می دهند، همچنان که مسلمین هنگام پرستش خدا به سوی کعبه می ایستند، بدون آن که کعبه را پرستش کنند.

تقدیس آتش ربطی به توحید ذاتی یا افعالی ندارد، بلکه به توحید در عبادت مربوط می شود. به فرض این که زرتشتیان قائل به توحید ذاتی و توحید در خلقت، که مستلزم توحید در عبادت نیست، باشند آیا عبادات عملی ایشان توحیدی بوده یا شرک آمیز؟⁽⁴³⁾

کسانی همچون دکتر معین گفته اند: زرتشتیان آتش را به منزله خدا یا رب النوع مستقل نمی دانسته اند، بلکه مانند مسلمانان که کعبه را قبله خود قرار داده اند، آن ها نیز آتش را مورد توجه قرار داده اند، اما چون توحید در ذات، مستلزم توحید در عبادت نیست و نیز هیچ مسلمانی در نماز، کعبه را تکریم نمی کند، مقایسه کعبه با آتش غلط است.⁽⁴⁴⁾

عبادت در قاموس معارف اسلام، مفهوم وسیعی دارد و هر نوع اطاعتی در عرض اطاعت خدا، خواه اطاعت نفس اماره، خواه اطاعت انسان های دیگر، شرک محسوب می شود.⁽⁴⁵⁾

تسبیح و تقدیس دو گونه است: لفظی و عملی که هر دو تنها به خداوند اختصاص دارد. آن چه فطری بشر است «تقدیس» است و غریزه ستایش کمال مطلق، انسان را به این عمل وا می دارد، هر چند لزومی ندارد که انسان در مرحله شعور ظاهر واقعا معتقد به شایستگی و مبرا بودن از نقص و استقلال ذاتی یا فعلی آن معبود باشد.

آن چه زرتشتیان در مورد آتش انجام می دهند، تقدیس است، نه تواضع و نه تعظیم ساده و نه قبله قرار دادن. تقدس و تنزیه یک عمل برای عبادت شمردن آن کافی است، خواه تواءم با اعتقاد صریح به رب النوعی باشد یا نباشد و از آن جا که زرتشتیان برای آتش، روحانیت و تاثیر معنوی و قدرت ماوراء الطبیعی قائل بودند، نه تنها آن را تقدیس می کردند، بلکه مقام آن را حتی در حد رب النوع می دانستند.

در مجله «هوخت»، ارگان انجمن زرتشتیان تهران، مقاله ای به قلم یکی از موبدان تحت عنوان «رد اتهامات» نوشته و ادعا شده که خداوند نورالانوار و منبع فروغ های گوناگون است و زرتشتیان با روی آوردن به عنصر مقدس در هنگام ستایش، در حقیقت به وسیله نور با خدای خود راز و نیاز می نمایند. در جواب آقای موبد، عرض می کنیم که آری، خداوند نورالانوار است، اما نه به این معنی که اشیا به دو قسم نورها و ظلمت ها تقسیم می شوند و خداوند را تنها نور آن نورها بدانیم، نه نور آن ظلمت ها، بلکه خداوند نور همه چیز است **الله نور السموات و الارض** ⁽⁴⁶⁾ نور حسی، از قبیل آتش و آفتاب فرقی با سنگ و کلوخ ندارد و چنین نیست که اگر به سوی آتش بایستیم به روی خدا ایستاده ایم، اما اگر به سوی خاک بایستیم رو به سوی نورالانوار نیاورده ایم.

این که زرتشتیان به وسیله نور با خدای خود راز و نیاز می کنند، باطل است، چون یکتاپرستی، این است که چون رو به سوی خدا می آوریم، هیچ چیزی را واسطه قرار ندهیم. ⁽⁴⁷⁾

اشکال عمده سخنان یاشان آن جاست که خیرات زیادی بر آتش مترتب می دانند، در حالی که انبیا بشر را به سرچشمه خیرات و برکات متوجه می ساخته اند.

تقدیس و تعظیم آتش، تشریفات عجیب و شنیدنی دارد که به عنوان نمونه یک مورد نقل می‌کنیم: آتشگاه در محل خاصی قرار دارد که اطراف آن باز است، فقط موبد نگهبان حق ورود به آن را دارد که او هم با «پنام» (نوعی دهن بند) وارد می‌شود تا دم او آتش را آلوده نکند. چون در دین زرتشت مقرر بود که آفتاب بر آتش نتابد، معماری جدیدی برای آتشکده معمول شد. به نسبت درجه و دودمانی اقوام ایرانی، آتش‌های مختلفی وجود داشت، مثل «آتش خانه» و «آتش قبیله» و «آتش بلوک» و... برای نگهبانی آتش، دو محافظ و برای حراست آتش بلوک، هیئت‌تی از روحانیون، تحت ریاست یک موبد مامور بودند. روحانی برای روشن نگاه داشتن آتش، ادعیه مختلفی تلاوت می‌کرد و آتش را به هم می‌زد. تهیه آتش برای معابد بزرگ (آتش بهرام) یک سال طول می‌کشید و به منزله روح تمام آتش‌ها به شمار می‌رفت...

آشنایی با تشریفات خاص زرتشتی یکی از علل گرایش زرتشتیان به دین اسلام را بیشتر نمایان می‌سازد. (48)

ثنویت مانوی و مزدکی

دو مذهب مانوی و مزدکی نیز ثنوی بوده‌اند و حتی ثنویت مانوی خیلی صریح‌تر از ثنویت زرتشتی است، به صورتی که شهرستانی در الملل و النحل ثنویت را به مانوی نسبت می‌دهد، نه به زرتشت. (49) دین مزدکی نیز انشقاق و انشعابی از دین مانوی شمرده شده است. همه خرافات مانوی در آیین مزدکی با اندک تفاوت موجود است. (50) (51)

بخش دوم: نظام اجتماعی

برای بررسی تاثیر اسلام در ایران، باید نظام اجتماعی آن روز ایران را مورد توجه قرار دهیم. جامعه ایران در زمان هخامنشی و اشکانی تا دوره ساسانی

جامعه ای طبقاتی و صنفی بوده و اصول و نظامات طبقاتی بشدت در آن اجرا می شده است. بر اساس منابع مختلف تاریخی یونانی و رومی و سریانی و ارمنی و عربی نظام طبقاتی ایران ریشه کهن دارد. (52)

کریستن سن می گوید: «جامعه ایران بر دو رکن مالکین و خون (نژاد) استوار بود، هر کس درجه و مقامی ثابت داشت و نمی توانست خواهان درجه ای بالاتر باشد. قوانین مملکت حافظ پاکی خون خاندان ها و حفظ اموال غیر منقول آنان بود. نام خانواده های بزرگ را در دفاتر ثبت می کردند. کسی نمی توانست به حرفه ای مشغول باشد، مگر آن چه از جانب خدا برای آن آفریده شده بود.»

آقای سعید نفیسی می گوید: «از اختلافات دینی و طریقتی که بگذریم، چیزی که بیش از همه در میان مردم نفاق افکنده بود، امتیاز طبقاتی بسیار خشنی بود که ساسانیان برقرار کرده بودند. فقط هفت خاندان وعده ای از مرزبانان و دهقانان حق مالکیت داشتند و بقیه صد و چهل میلیون ایرانی آن روز از این حق طبیعی محروم بودند و مشکل دیگر این که تعلیم و تربیت مخصوص بزرگان و اشراف بود و طبقات دیگر هیچ حقی نداشتند.»

کریستن سن می گوید: «... رعایا در برابر اشراف و مالکان هیچ تفاوتی با غلامان نداشتند و مجبور به سکونت در قریه ها و بیگاری و خدمت در پیاده نظام بودند، اما مردمان شهری وضع نسبتاً بهتری داشتند و از معافیت نظامی برخوردار بودند و به وسیله صنعت و تجارت، صاحب مال و جاه می شدند.»

سعید نفیسی می گوید: «در ایران، طبقه روحانیون در همه شؤون اجتماعی برتری کامل داشتند. روحانیون سه دسته بودند: 1. موبدان 2. هیربدان، که کار قضاوت و تعلیم و تربیت فرزندان را بر عهده داشتند 3. آذربران، که مسوول آتشکده ها بودند.»

بحث دیگر درباره نظامات اجتماعی ایران مربوط به رژیم حکومت ساسانیان است. آنان خود را آسمانی نژاد می دانستند و از مردم به کمتر از سجده راضی نمی شدند و مردم با این وضع خود گرفته بودند. (53)

بخش سوم: نظام خانوادگی

«در عهد ساسانی حقوق شخصی، بسیار دستخوش تصرف بود، مخصوصاً احکام نکاح و ارث به اندازه ای پیچیده و مبهم بود که موبدان هر چه می خواستند می کردند. «تعدد زوجات و حتی حرمسرا در میان اشراف معمول بود. کریستن سن می گوید: «اصل تعدد زوجات، اساس تشکیل خانواده به شمار می رفت - یکی از زنان، صاحب حقوق کامله بوده و او را زن ممتاز می خوانده اند که شوهر تا پایان عمر مکلف به نگهداری از او بود. از او پست تر زن خدمتکار بوده است... حقوق قانونی این دو نوع زوجه فرق داشته... شوهر مکلف بوده مادام العمر زن ممتاز را نان دهد و نگهداری کند.»

دختر، مستقلاً حق اختیار شوهر نداشت و این حق به ترتیب به پدر، مادر، عموها یا دایی های او اختصاص داشته است.

شوهر بر اموال زن ولایت داشت و زن جز زمانی که شوهر او را با یک سند قانونی شریک خود می ساخت حق تصرف در اموال خود نداشت. هرگاه به زن می گفت: تو آزاد هستی، زن بدین وسیله از نزد شوهر خود طرد نمی شد، ولی می توانست به عنوان زن خدمتکار، شوهر دیگری اختیار کند... فرزندان که در ازدواج جدید در دوران حیات شوهر اول به دنیا می آورد، از آن شوهر اول بود؛ یعنی زن تحت تبعیت شوهر اول باقی می ماند، شوهر حق داشت یگانه زن خود، یا یکی از زنانش را به مرد دیگری عاریه بدهد و رضایت زن شرط نبود.

در این صورت فرزندی که متولد می شود، متعلق به خانواده شوهر اول بودند و این عمل را نیک می شمردند.

برای محفوظ بودن خانواده ها و اصل مالکیت خاندان ها پس از مرگ مردی که فرزند پسری نداشت «ازدواج نیایی» انجام یم دادند؛ یعنی زن یا دختر او را به نزدیک ترین خویشان، ولی به نام مرد متوفی می دادند و پسری که از این ازدواج متولد می شد، قانونا پسر متوفی و وارث او محسوب می شد.

فقط زن ممتاز و فرزندان ارث می بردند، مگر این که مرد برای زن خدمتکار و فرزندان او نیز وصیت می کرد.

ملاک و محور همه مقررات خانوادگی، نژاد و ثروت بوده تا جایی که برای حفظ آن ازدواج با محارم نیز صورت می گرفته است و آن را باعث آمرزش گناهان، مانع آن را معذب در دوزخ می دانستند. نمونه آن ازدواج قباد با دختر یا خواهر زاده اش و ازدواج بهرام چوبین با خواهر خود را می توان ذکر کرد. یعقوبی مورخ قرن سوم می گوید: «ایرانیان با مادران و خواهران و دختران و ازدواج می کردند و این کار را نوعی صله رحم و عبادت می دانستند.»

کریستن سن درباره عیسویان می گوید: «آن ها نیز به تقلید زرتشتیان، بر خلاف قانون مذهبی خود به مزاجت با اقارب عادت کرده بودند.» حتی در صدر اسلام نیز ازدواج با محارم در میان زرتشتیان رایج بود، به گونه ای که بعضی از آن ها را زنازاده می خواندند، اما ائمه اطهار علیهم السلام تحت این عنوان که هر قومی نکاحی دارد و اگر طبق شریعت خود ازدواج کنند، فرزندان زنازاده محسوب نمی گردند. ⁽⁵⁴⁾ ایشان را از این بدگویی منع می کردند. ⁽⁵⁵⁾

برخی از زنان در خانواده های ممتاز گاهی از تعالیم و مراتب عالیه برخوردار بوده اند و اصل طبقاتی در این مورد نیز حکمفرما بوده است.

پادشاهی دختران خسرو پرویز پس از مرگ 17 برادر شیرویه را می توان از این نمونه دانست،⁽⁵⁶⁾ اما هیچ یک از نمونه های یاد شده برای حقوق برخی از زنان را نمی توان قیاسی برای حقوق تمام زنان در آن دوران دانست.⁽⁵⁷⁾

بخش چهارم: نظام اخلاقی

اخلاق و روحیه دو نوع است: طبیعی، اکتسابی. اخلاق طبیعی یک قوم، خصایص نژادی و اقلیمی آن هاست. وراثت و محیط طبیعی، همچنان که بر خصوصیات جسمی موثر است، بر خصوصیت روحی و مشخصات اخلاقی نیز موثر است، با این تفاوت که عامل نژادی، یعنی وراثت، بر اثر اختلاط از بین می رود، اما عامل منطقه ای و جغرافیایی ثبات نسبی دارد. عاطفه، مهربانی، مهمان نوازی، تیز هوشی، آبرو داری از خصایصی است که ایرانیان در همه دوره ها به آن ستوده شده اند. اخلاق اکتسابی به درجه تمدن انسانی و نه صنعتی یا فنی وابسته است. نوع آموزش و پرورش، نظامات اجتماعی و تعیین آداب حاکم بر جامعه همگی بر این اخلاق موثرند.

در روایات اسلامی خلق و روحیه ایرانی بویژه بی تعصبی و دانش دوستی آنان مورد ستایش قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام فرمود: «آن کس که اسلام را از روی میل و رغبت پذیرفته، بهتر است از آن که اسلام را از روی ترس پذیرفته است. منافقین عرب از روی ترس، اسلام را پذیرفته اند و ایمانشان حقیقی نیست، اما ایرانیان به میل و رغبت خود اسلام را پذیرفته اند.»⁽⁵⁸⁾

همچنین روایات مختلف، ایمان آوردن عجم به قرآن، در حالی که به اعراب نازل شده را فضیلتی برای عجم شمرده اند و پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اگر ایمان به ستاره ثریا آویخته باشد، مردانی از عجم بدان دست یابند.»⁽⁵⁹⁾

کریستن سن از کتابی به نام خلاصة العجائب نقل می کند: «همه اقوام جهان برتری ایرانیان را اذعان داشتند. خاصه در کمال دولت و تدابیر عالیه جنگی و هنر رنگ آمیزی و تاسیسات ایالات و قوت عقل و کمال پاکیزگی و درستکاری...»

از آموزش و پرورش دوره ساسانی اطلاع کاملی در دست نیست، اما هر چه بوده به وسیله «هیبردها» صورت می گرفته است و آنان اوستا را به مردم تعلیم می داده اند.

اگر چه مورخین، وضع توده مردم ایران را وصف نکرده اند، اما در یک اجتماع نامتعادل، مثل ایران آن روز، مردم به دو طبقه تقسیم می گردند: اقلیت متنعم و برخوردار که مغرور، خودپسند، لوس، عیاش، زود رنج و کم تفاوت و ناز پرورده می باشند و اکثریت محروم و نیازمند که بدبین، کینه توز، ناراضی، معتقد به شانس، منکر نظم و عدل در جهان می باشند.⁽⁶⁰⁾

بخش پنجم: پاسخ به دو شبهه

الف - مزدیسنا و ادب پارسی

آقای دکتر معین، کتابی به همین نام نوشته اند تا انعکاس لغات و اندیشه های مزدیسنانی را در ادبیات فارسی نشان دهند. این کار از لحاظ علمی و ادبی کاری مفید و ضروری است، ولی هدف اصلی کتاب را آقای ابراهیم پور داود که استاد راهنمای ایشان در ایران بوده در مقدمه کتاب، بیان کرده و آن این که روح ایرانی در طول تاریخ، حتی در دوره اسلام روح مزدیسنانی خود را حفظ کرده است. از نظر او عامل اصلی موثر در روحیه ها نژاد و اقلیم و زبان است و روح ایرانی به این سه عامل وابستگی دارد. وی فلسفه خود را مبتنی بر این که روح ایرانی همان روح مزدیسنانی است قرار داده است، اما همه می دانیم که امروز

نژادها به سبب اختلاط فراوان با یکدیگر، خالص نیستند و زبان‌ها نیز بسیار متفاوت از گذشته است و اقلیم امروز نیز هیچ تناسب و همسانی با گذشته ندارد. ضمن این که ایرانیان، خرافات ثنوی، آتش پرستی، هومه پرستی، آفتاب پرستی، انسان پرستی و... را در پرتو تصمیمات اسلام، به دور افکنده اند، لذا سخنان ایشان را نمی توان صحیح دانست.

پور داود به شاعران ایرانی که با زبان مخصوص عرفان سخن می گفته اند تمسک جسته و می گوید که تعابیر آن‌ها در باب می و مغ و آتش، نوعی اظهار تمایل به خرافات گذشته است. او آتشکده عشق را همان آتشکده چهار دیواری زرتشتیان و درمان درد این شاعران را به دست پیر مغان، که از ایران رخت بر بسته است، می داند، حال آن که آتشکده عشق «جایی است کان را نام نیست» و آن پیر مغان هم، همان سالک راه و ولی مرشد می باشد که ایران در دوره اسلامی با آن آشنا شده است. گذشته از آن، عرفا از تعابیر مسیحی یا بت پرستی چون بت، ترسا، دیر، چلیپا، شطرنج، نرد و... استفاده فراوان کرده اند، اما هیچ کس آن‌ها را دلالت بر علاقه آنان به بت پرستی و مسیحیت و قمار بازی نمی داند. گذشته از این چنین تعبیراتی اختصاص به گویندگان ایرانی و فارسی زبان ندارد، گویندگان عرب و هند نیز چنین تعبیری دارند، هیچ عاقلی نمی تواند ادعا کند که تعبیرهای آنان درباره می و غیره یادآور علاقه آن‌ها به زرتشتیان است، حتی قرآن، ادراکات قلبی و لذت‌های حاصله از آن را به شراب تشبیه کرده است و سقاهم ربهم شراباً طهوراً⁽⁶¹⁾ و در نهج البلاغه آمده و یغبقون کاءس الحکمة بعد الصبوح⁽⁶²⁾ یعنی اهل معنی شامگاهان بعد از بامدادان باده حکمت سر می کشند. آیا چنین عباراتی را باید نشانه علاقه به آداب و رسوم زرتشتیان دانست؟!

متاسفانه آقای دکتر معین که مورد علاقه و احترام ما هستند و ایشان را علاقه مند به اصول و شعائر اسلامی یافته ایم، در این کتاب تا حدودی تحت تاثیر پور داود، بعد از طرح طرح بحث موهوم بودن زرتشت از نظر برخی دانشمندان، فرضیه موهوم بودن را از نظر آنان به همه پیامبران، حتی به حرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز سرایت می دهد و این خیلی عجیب است که واقعیت تاریخی زرتشت، با رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقایسه شود یا فرضیه علمی دانشمندی با سخنی که به عنوان دشنام به مسلمین گفته شده، در عرض هم مقایسه گردد؛ یا در جایی دیگر احترام و قداست آتش در اسلام را مطرح می کنند؛ در حالی که آن چه در قرآن است، این که جن و شیطان از آتش آفریده شده اند و همین شیطان از درگاه الهی رانده شد.

ایشان می خواهند مفهوم «فر ایزدی»⁽⁶³⁾ را با مفهوم کلمه «سلطان» که در رآن آمده تطبیق دهند و حال آن که کلمه سلطان که به معنای قدرت و تسلط یا دلیل و حجت است، با این مفهوم خرافی، رابطه ای ندارد.

آقای دکتر معین در کتاب خود سخن مغرضانه سرجان ملکم را نقل می کند، مبنی بر این که عرب ها شهرهای ایران را با خاک یکسان کردند و آتشکده ها را سوزاندند و موبدان را از دم تیغ گذراندند، اما خود ایشان بهتر می دانند که این اراجیف ساخته شخص سرجان ملکم است و در هیچ سند تاریخی پیدا نمی شود.

آقای معین برای مظلوم نشان دادن زرتشتیان، داستانی از تاریخ سیستان نقل می کند که زیاد بن ابیه، عبدالله بن ابی بکر را به سیستان فرستاده، به او فرمان داد که همه موبدان را بکشد. این مطلب با تتمه این تاریخچه که ایشان در بخش دیگر کتاب ذکر کرده اند، تعارض دارد و آن این است که مسلمانان سیستان با

این فرمان زیاد به مخالفت برخاستند، ضمن این که بعد از مخالفت مردم و ارجاع مساله به خلیفه، جواب آمد که زرتشتیان معاهد و مورد احترام هستند و کسی حق تعرض به خون و مال آن ها را ندارد. از طرفی سیاست امویان سیاست نژادی بود و حکومت آن ها حکومت عربی بود نه اسلامی، آن ها میان عرب و غیر عرب تبعیض قائل می شدند و کاری به اسلام نداشتند و از طرفی لبه تیز تیغ را متوجه آل علی علیهم السلام کرده بودند، از این رو زرتشتیان مانند دیگر اهل کتاب در امنیت بودند. از طرف دیگر زرتشتیان در دوره عباسیان آزادی کامل به دست آوردند و با علمای مسلمین در مورد عقاید اسلامی و زرتشتی مباحثه و مجادله می کردند. (64)

ب - کتابسوزی ایران و مصر

از جمله مسائل مطرح در روابط اسلام و ایران و بویژه در نیم قرن اخیر، مسئله کتابسوزی در ایران به وسیله مسلمین فاتح است که در کتابهای مختلف به صورت مسئله مسلمی پذیرفته شده است. در مجله «تندرست» آمده است: «... یونان قدیم مهد تمدن بوده است... ولی آن چه بتوان به دانشگاه امروز تشبیه کرد، ابتدا در شوش پایتخت ایران بود به نام «گندی شاپور»... که در زمان حمله اعراب، مانند سایر موسسات ما از میان رفت...»

اگر این حادثه واقعیت تاریخی داشته باشد، جای آن هست که بگوییم اسلام ماهیتی ویران گر داشته نه سازنده؛ یا حداقل باید گفته شود که اسلام هر چند سازنده تمدن بوده، ولی ویران گر تمدن ها هم بوده است.

قبل از بررسی تفصیلی این مساله باید گفت: اولاً، بعد از دوره یونان و قبل از تاسیس دانشگاه جندی شاپور در ایران، دانشگاه عظیم اسکندریه بود که با دانشگاه جندی شاپور قابل قیاس نبوده است.

ثانیا، دانشگاه جندی شاپور که بیشتر یک مرکز پزشکی بوده، کوچک ترین آسیبی از ناحیه اعراب فاتح ندیده و تا قرن سوم و چهارم هجری ادامه داشته و از پزشکان و منجمان آن در دربار خلفای عباسی استفاده می شد، اما پس از تاسیس حوزه عظیم بغداد، تحت الشعاع آن واقع شده، از بین رفت.

ثالثا، دانشگاه جندی شاپور را علمای مسیحی اداره می کردند و روح این دانشگاه، مسیحی و رومی بود نه زرتشتی و ایرانی، چرا که مخالفت موبدان با علم، مانع رشد علمی شده بود. دکتر شفق آورده است: «... آثار ادبی در قدیم دامنه زیادی نداشته، بلکه تا حدی مخصوص درباریان و روحانیون بوده است و چون در اواخر دوره ساسانی اخلاق و زندگی این دو طبقه، با وفور فتنه و فساد توأم بود، ادبیات نیز به سوی انحطاط گذاشت.»

رابعا، با وجود این که جزئیات حوادث فتوحات اسلامی در ایران و روم ضبط شده، نامی از کتابخانه ای در ایران وجود ندارد و حتی مدارک، خلاف آن را ثابت می کند.

محققان اتفاق نظر دارند که درباریان و روحانیون که علم و کتابت مخصوص آنان بوده، به فساد گراییده بودند و از طبقه فاسد و مرفه، انتظار ظهور دانشمندان و آثار علمی نمی رود.

البته در ایران ساسانی آثار علمی و ادبی فراوانی بوده که بسیاری از آن ها هنوز هم باقی مانده و بسیاری دیگر نیز بدون شک از بین رفته، ولی نه به علت کتابسوزی، بلکه به این علت که هرگاه تحولی در فکر و اندیشه مردم پدید آید، افکار را متوجه خود کرده، فرهنگ کهن مورد بی مهری واقع می گردد و آثار علمی و ادبی تدریجا از بین می رود.⁽⁶⁵⁾

دکتر معین تحت تاثیر ابراهیم پور داود که به قول مرحوم قزوینی با عرب و هر چه از ناحیه عرب است، دشمن بوده، دلایل آتش سوزی کتابخانه های ایران توسط مسلمین را چنین ذکر می کند:

1. سرجان ملکم انگلیسی در تاریخش این قضیه را ذکر کرده است.
2. در دوران جاهلیت، عرب ها بی سواد بودند، به طوری که گفته اند: در مکه فقط 17 نفر از قریش با سواد بودند.
3. در آن زمان جاهلیت، تعلیم اطفال به سبب کمی در آمد، امری پست و خوار بود. جاحظ در کتاب البیان و التبیین نقل کرده روزی یکی از امرای عرب، کودکی را دید که به مطالعه کتاب سیبویه مشغول است. فریاد بر آورد: شرم بر تو باد! این شغل آموزگاران و گدایان است.
4. ابو ریحان در الاثار الباقیه، آورده است: «قتیبه، بعد از فتح خوارزم هر کس که خط خوارزمی می دانست و از علوم آن ها آگاه بود را کشت و کتابهایش را سوزاند تا جایی که اهل خوارزم، امی و از تاریخ گذشته خود بی اطلاع بودند.
5. کتابسوزی عبدالله بن طاهر که دولتشاه سمرقندی در تذکره الشعراء آورده است.
6. تعدادی از مورخین، مانند عبداللطیف بغدادی، ابو الفرج بن العبری، قفطی و حاجی خلیفه از سوختن کتابخانه اسکندریه خبر می دهند که قرینه ای است بر این که اعراب هر جا کتابخانه ای می یافتند، می سوزاندند.
7. دلیل دیگری که دکتر معین نیاورده، اما عده ای از نویسندگان، از جمله جرجی زیدان گفته اند، این است که عمر، با شعار «حسبنا کتاب الله» بشدت

جلو کتاب را گرفت، که تا قرن دوم ادامه یافت. بدیهی است ملتی که خود از تألیف محروم باشند، به تألیف اقوام مغلوب اجازه ادامه وجود نمی دهند.⁽⁶⁶⁾

نقد و بررسی ادله

دلیل اول: سرجان ملکم در قرن 13 می زیسته و قطعاً باید گفته هایش به یک سند تاریخی مستند باشد؛ در حالی که چنین نیست، بعلاوه او آن چنان تعصب ضد اسلامی خود را آشکار کرده که کوچک ترین اعتباری به گفته هایش نیست.

دلیل دوم: مسئله «بی سوادی» و «امی بودن» اعراب را قرآن هم مطرح کرده است، اما آیا این که عرب ها بی سواد بوده اند، دلیل است که کتابها را سوزانیده اند؟ ضمن این که در یک دوره از فتوحات، یک نهضت قلمی توسط پیامبر ﷺ در مدینه به وجود آمد که حیرت آور

است.

این عرب جاهلی به دینی روی آورد که پیامبر آن، «فدیه» آزادی را باسواد کردن قرار می داد؛ اصحاب خود را به تعلیم زبان های غیر عربی تشویق می کرد و خود، حدود بیست دبیر داشت. این عرب جاهلی به دینی روی آورد که کتاب آسمانی اش به قلم و نوشتن سوگند یاد کرده است⁽⁶⁷⁾ و وحیش با قرائت و تعلیم آغاز گشته است.⁽⁶⁸⁾

دلیل سوم: اولاً، در خود دلیل بیان شده که کار معلمی به علت کمی در آمد خوار شمرده شده است و این مساله ربطی به تحقیر علمی ندارد. ثانیاً، تحقیر کودکی از سوی فردی از قریش، دلیل نمی شود که عرب مطلقاً دشمن علم بوده اند.⁽⁶⁹⁾

دلیل چهارم: هر چند گفته ابو ریحان مستند به سندی نیست، اما فاصله زمانی کم او با حادثه آتش سوزی خوارزم که خود او هم اهل آن سرزمین است، رخ دادن این حادثه را بعید نمی نماید.

اما آن چه ابو ریحان آورده: اولاً، مربوط به خوارزم و زبان خوارزمی است، نه کتب ایرانی، که به زبان پهلوی و اوستایی بوده است. ثانیاً، خود ابوریحان می گوید که زبان خوارزمی قادر به بیان مفاهیم علمی نیست، بنابراین اگر کتب علمی قابل توجهی به این زبان وجود داشت، امکان نداشت تا این حد زبان خوارزمی را غیر وافی معرفی کند. ثالثاً، رفتار قتیبه را که در بدترین دوره های خلافت اسلامی (امویان) صورت گرفته، نمی توان مقیاس رفتار مسلمین صدر اسلام (فاتحان ایران) که تحت تاثیر تعالیم پیامبر ﷺ بودند، قرار داد.

از سوی دیگر، جایی که احتمال وجود کتابخانه یا تاسیسات علمی می رود، مناطقی چون تیسفون، همدان، اصفهان، ری یا نیشابور است، نه خوارزم و زبانی که احتمال می رود کتب علمی را با آن نوشته باشند، زبان پهلوی است، نه زبان خوارزمی.

همچنین این که با یک یورش، مردم منطقه ای امی و بی خبر از تاریخ گذشته شان ماندند، نشان می دهد که آن زبان، یک زبان محدود و محلی بوده و گرنه زبانی که بتواند کتابخانه ای از انواع علوم تشکیل دهد، با یک یورش نابود نمی شود. چنان که با حمله وحشتناک مغول ها و آتش زدن انواع کتابها مردم ایران امی نماندند.

دلیل پنجم: اما استناد به جریان سوزاندن کتابهای ایران، توسط عبدالله پسر طاهر ذوالیمینین، سردار ایرانی، که مانند پدرش روحیه ضد عرب داشت، از شگفتی های تاریخ و اسلام است. او با وجود اعلام استقلال در برابر خلیفه

بغداد، کتابهای ایرانی قبل از اسلام را به این عنوان که با وجود قرآن، همه این ها بیهوده است، سوزاند. ضمن این که کار وی قطعاً ناپسند بوده است و این، خود دلیل مدعای ماست که هرگاه فرهنگی مورد هجوم فرهنگ دیگر قرار می گیرد، علاقه مندان به فرهنگ جدید، آثار فرهنگ کهن را مورد بی اعتنایی قرار می دهند، بعلاوه از یک طرف این کار را یک ایرانی انجام داد، نه یک عرب و از طرف دیگر کار او نمی تواند مقیاسی باشد که اساساً ایرانیان این گونه فکر می کرده اند.

اگر مقصود از استدلال به کتابسوزی عبدالله بن طاهر، این است که چنین کارهایی در جهان سابقه دارد، نیاز به استدلال نیست. مغول ها در ایران، ترکان در مصر، مسیحی ها در فلسطین و اندلس، کتابهای زیادی را آتش زدند. از قرن ها قبل از میلاد، آتش زدن کتاب سابقه داشته است.⁽⁷⁰⁾

دلیل ششم: دلیل ششم که شرح آن پیش از این آمد و مدعیان کتابسوزی ایران به آن استناد می کنند، کتابسوزی اسکندریه است. مقدماتاً باید بگوییم که تاریخ اسلام، بویژه فتوحات، در اواخر قرن دوم تدوین شده است. مورخین اسلام و مسیحی با تفصیل فراوان، فتح اسکندریه را نقل کرده اند. هیچ یک از آنان، از کتابسوزی اسکندریه یا ایران سخنی نگفته اند، تنها در اواخر قرن ششم هجری، برای اولین بار عبداللطیف بغدادی در کتاب الافاده و الاعتبار آن جا که عمودی را به نام «عمود السوادى» در محل سابق کتابخانه اسکندریه توصیف می کرده، گفته است: «گفته می شود: این یکی از عمودهایی است که بر روی آن ها رواقی بوده که ارسطو آن جا تدریس می کرده و در این جا کتابخانه ای بوده که عمرو عاص به اشاره خلیفه آن را سوزاند.» نقل عبداللطیف هم ضعف سندی دارد، چون به سندی استناد نشده است و هم ضعف مضمونی دارد، زیرا

مشمتمل بر یک دروغ واضح است و آن این است که اصلا ارسطو به اسکندریه نرفته، چون اسکندریه بعد از حمله اسکندر به مصر و در واقع پس از ارسطو تاسیس شد. خود بغدادی هم پیش از بیان ماجرا لفظ «قیل» آورده که نشانه بی اعتمادی ناقل به این نقل است.

از طرفی نقل عبداللطیف، پس از ششصد سال که هیچ مورخی چنین واقعه ای را ذکر نکرده است، می باشد، که این مساله نقل او را از حد یک نقل بی سند هم پایین تر می برد.

مساله دیگر این که به گواهی تاریخ، کتابخانه اسکندریه قبل از حمله مسلمین چندین بار مورد تاراج و حریق واقع شده بود، و هنگام فتح مسلمانان اساسا کتابخانه ای وجود نداشت و تنها کتابهایی در دست افرادی بوده است.

ویل دورانت، از جمله دلایل ضعف روایت عبداللطیف را چنین می داند «1. قسمت مهم کتابخانه را مسیحیان متعصب (در حدود 250 سال قبل از فتح مسلمین) سوزانیده بودند. 2. هیچ مورخی درباره این حادثه قبل از عبداللطیف سخن نگفته است.»

شهر اسکندریه چهار قرن قبل از میلاد به وسیله اسکندر ساخته شد. خلفای اسکندر (بطالسه) که زیر نفوذ سیاسی یونان بودند، در آن شهر، موزه و کتابخانه تاسیس کردند. پس از افول تمدن یونان و غلبه رومیان، مصر و اسکندریه تحت نفوذ سیاسی روم قرار گرفت.

پس از گرایش روم به مسیحیت، که مخالف تدریس علوم و فلسفه بود، تاراج ها و سوزاندن های متناوب این کتابخانه بعد از حمله سزار در سال 48 میلادی بار دیگر آغاز شد.

کتابخانه اسکندریه را بت پرستان و مشرکان تاسیس کرده، مسیحیان از بین بردند، ولی بعد از شکست در جنگ های صلیبی، مسیحیان کینه مسلمین را در دل های خود گرفته، به جنگ روانی علیه مسلمین اقدام کرده، شایعات زیادی علیه اسلام و قرآن و مسلمانان ساختند که شایعه کتابسوزی ها نیز از جمله آن هاست و برخی مسلمین بدون توجه به انگیزه مسیحیان صلیبی، آن ها را در کتاب های خود آورده اند.

ابوالفرج بن العبری، یک طیب یهودی است، تاریخی مبسوط به زبان سریانی نوشته و در آن ذکری از کتابسوزی مسلمین در اسکندریه نیامده است. او خلاصه ای از آن را به عربی با نام مختصر الدول نوشت که اگر چه خلاصه آن تاریخ مفصل است، مشتمل بر مطالبی است که در اصل مفصل سریانی آن نیست و از جمله آن ها کتابسوزی اسکندریه است.

داستان را مختصر الدول این گونه آورده: «یحیی نحوی، مصاحب عمرو بن عاص فرمانده مسلمین در فتح مصر و مورد احترام او بود. یحیی از عمرو خواست تا کتب حکمت و فلسفه، که در کتابخانه دولتی ذخیره شده اند، را در اختیار او بگذارند. عمرو اجازه خلیفه عمر را شرط دانست و خلیفه (عمر) گفت: اگر این کتابها موافق با قرآن باشد، هیچ ضرورتی به آن ها نیست و اگر مخالف قرآنند، تمام آن ها را بر باد ده. بعد از وصول این جواب، عمرو عاص کتابخانه را منهدم و کتبش را بین حمامی های اسکندریه تقسیم کرد، و از این رو در مدت شش ماه، تمام کتب را سوزانیدند.»

اما علاوه بر این که این سخن نیز بدون سند است، دلایل دیگر نیز بر رد این گزارش موجود است:

اولا، یحیی نحوی، فیلسوف معروف، حدود صد سال قبل از فتح اسکندریه در گذشته و ملاقات وی با عمرو عاص افسانه است.

ثانیا، در متن گزارش آمده، کتاب ها شش ماه خوراک حمام های اسکندریه بوده، ولی با توجه به آن که در آن وقت، اسکندریه بزرگ ترین شهر مصر بود، باید چنین فرض کرد که آن قدر کتاب در باب حکمت و فلسفه وجود داشته که برای سوخت چهار هزار حمام، شش ماه کافی باشد!!! لابد مساحت کتابخانه، هم اندازه یک شهر بوده است، که این قدر کتاب را در خود جای داده است!

ثالثا، در آن عصر کتابها از پوست بود، ابدا به درد سوخت نمی خورده اند.

رابعا، عمرو در گزارش خود به خلیفه درباره اسکندریه، که در تواریخ ضبط است، آورده در این شهر چهار هزار حمام، چهار هزار عمارت عالی، چهل هزار یهودی جزیه پرداز، چهار صد تفریحگاه دولتی، وجود دارد و اصلا نامی از کتابخانه نیاورده است.

خامسا، مردم اسکندریه پس از فتح مسلمین، «اهل ذمه» به حساب می آمدند و حکومت اسلامی، خود را ضامن و مسوول آن ها می دانست و هر کاری خلاف آن، مخالف سیره و سنت اسلام است.

سادسا، عمرو بن عاص مردی مدبر و باهوش بود و اگر نظر خاصی داشت به هر شکل ممکن بر عمر تحمیل می کرد که فتح مصر، نمونه بارز همین تحمیل نظر عمرو عاص بر عمر است. اگر واقعا عمرو نسبت به یحیی ارادت و علاقه ای داشت، در نامه خود به عمر طوری گزارش می داد که کتابخانه مورد علاقه دوست و ندیم دانشمندش محفوظ بماند. بعلاوه به شهادت تاریخ، شیوه عمر در اسکندریه، سیره یک فاتح علاقه مند به اصلاح و عمران بود، نه روش یک جبار و ستمگر، مانند قتیبه بن مسلم. از سوی دیگر عمر هر چند مردی خشن بوده،

ولی هیچ کس در هوش و دور اندیشی او تردید ندارد، او معمولا در مسائل مهم، خصوصا در سیاست خارجی، شورا تشکیل داده، به مشورت می پرداخت، اما در هیچ تاریخی دیده نشده که عمر درباره کتابخانه اسکندریه شورایی تشکیل داده باشد. (71)

سابقا، آیا مردم مسیحی و یهودی اسکندریه بدون هیچ عکس العمل مخالفی آن کتابها را که محصول فرهنگ و تاریخشان بوده، مانند هیزم سوزاندند؟! نقل قفطی در این باره همانند ابوالفرج است و لذا همه ایرادها بر او نیز وارد است.

در موضوع یحیی نحوی، نوعی ابهام در تاریخ هست. آن چه مسلم است مردی فیلسوف و اسقف در دوره قبل از اسلام، به نام یحیی نحوی وجود داشته است که شروح زیادی بر کتب ارسطو و غیره نوشته است. ابن ندیم از یحیی نحوی نام می برد که با عمرو بن العاص ملاقات داشته و ابو سلیمان منطقی در صوان الحکمة می نویسد او در زمان عثمان و معاویه بوده است، لذا یا این نقل ها بی اساس است یا آن کس که در زمان عمرو عاص و معاویه بوده است، یحیی نام دیگری می باشد. به هر حال آن چه مسلم است، یحیی نحوی اسکندری، فیلسوف و پزشک و شارح ارسطو، دوره عمرو عاص و معاویه را درک نکرده است. حاج خلیفه از کتابشناسان قرن یازدهم هجری آورده است که: «عرب در صدر اسلام، علوم را که مورد توجه قرار می داد، سه قسمت بود: زبان، احکام و پزشکی، ولی به علوم دیگری نمی پرداخت، حتی گفته می شود که عرب، هنگام فتح شهرها کتابهایی که به دست می آورد، می سوزاند. قسمت اول سخن حاج خلیفه صحیح است، چون در ابتدا توجهی به علوم فلسفی یا طبیعی یا ریاضی نبود و این علوم تدریجا شکل گرفت، اما در مورد قسمت دوم،

با این که مورخ نیست، نکته ای را که اهل روایت و نقل رعایت می کنند، رعایت کرده و گفته است: «... حتی گفته می شود»، یعنی با صیغه مجهول آورده و این نشان می دهد که در آن زمان، نقل سوزاندن کتابخانه اسکندریه بر سر زبان ها بوده، ولی خود حاجی خلیفه به آن اعتمادی نداشته و فقط نقل کرده است.

ابن خلدون چون یک مورخ است، اگر سخن قطعی بیان کند، ولو این که مدرکی ارائه نکند، می شود گفت که سند و ماءخذ در دست داشته است، اما شاهدیم که او نیز اظهار نظر قطعی نکرده، بلکه به صورت فعل مجهول «لقد یقال» بیان کرده است. بعلاوه در صدر سخنش جمله ای افزوده که بیشتر موجب ضعف قضیه می شود و آن این است که گفته علوم عقلی از ایرانیان به یونانیان رسیده است، در حالی که در هیچ تاریخی از این مطلب یاد نشده است و ماءخذ این شایعه، احتمالاً «شعوبیه» که خود ابن خلدون نیز خالی از این تمایلات نبوده، می باشد. از ظاهر عبارت ابن خلدون بر می آید که مدعی بوده، یونانیان همه علوم خود را از ایران گرفته اند، در صورتی که می دانیم اسکندر در زمان ارسطو به ایران حمله کرد؛ در حالی که در آن زمان تمدن و فرهنگ یونان در اوج شکوفایی بوده است.

مطلب دیگر این است که این موضوع را از مقدمه ابن خلدون آورده اند، در حالی که اگر این جریان برای او ارزش تاریخی داشت، در کتاب العبر خود نقل می کرد.

بی اساس بودن کتابسوزی ایران نیز مانند کتابسوزی اسکندریه، با وجود برخی قرائن خارجی ثابت می شود؛ یکی این که بر خلاف کتابخانه اسکندریه، وجود کتابخانه ای در ایران ضبط نشده است. دیگر این که شعوبیگری ایجاب می کرد اگر کتابسوزی در ایران رخ داده، حتما ضبط شود؛ چون ایرانیان شعوبی

مسلک، هر جا نقطه ضعفی از عرب سراغ داشتند، با آب و تاب فراوان می نوشتند و چه نقطه ضعفی بزرگ تر از سوزاندن کتابخانه ها، اما شعبویه اصلا این مطلب را ذکر نکرده اند و این خود دلیل قاطعی بر افسانه بودن قضیه کتابسوزی ایران است.

خلاصه سخن آن که تا قرن هفتم هجری، در هیچ مدرکی سخن از کتابسوزی توسط مسلمین نیست، و برای اولین بار در قرن هفتم این مسئله مطرح می شود و کسانی هم که در این زمان چنین مساله ای را مطرح کرده اند هیچ مدرکی ارائه نکرده اند و حتی خودشان هم اعتمادی به وقوع آن نداشته اند.⁽⁷²⁾

شبلی این سوال را مطرح می کند که چه سیاستی در کار است؛ آیا این نوعی همدردی و دلسوزی درباره کتابهای سوخته است، یا مطلب دیگری در کار است؟ چرا نسبت به کتابسوزی قطعی و مهیب تر در فتح اندلس و جنگ های صلیبی که به وسیله خود مسیحیان صورت گرفته، هیچ وقت دلسوزی نمی شود؟ شبلی، خود پاسخ می دهد که علت اصلی این سکوت، این است که جرم خودشان را که قبل از اسلام این کتابخانه را از بین بردند، بیوشانند و آن را بر عهده مسلمین بگذارند.

علت دیگر، مسئله استعمار است. استعمار سیاسی و اقتصادی، زمانی توفیق می یابد که استعمار فرهنگی حاصل شده باشد و بی اعتقاد کردن مردم به فرهنگ و تاریخ خود، شرط اصلی آن است و به همین منظور برای نسل جدید چنین وانمود می کنند که مسلمانی که مدعی نجات و رهبری بشریت به سعادت را داشتند، خود به وحشیانه ترین کارها دست زده اند و کتابسوزی ایران و مصر از همین نمونه است.⁽⁷³⁾

دلیل هفتم : اما ممنوعیت تألیف در زمان عمر که تا صد سال بعد هم ادامه یافت، مربوط به کتابت احادیث نبوی است.

از صدر اسلام میان عمر و علی علیه السلام در تدوین و کتابت احادیث نبوی اختلاف نظر وجود داشت. عمر و یاران او کتابت و تدوین احادیث را به عذر این که با قرآن مشتبه می شود، مکروه دانستند؛ در حالی که امام علی علیه السلام و شیعیان ایشان، از آغاز به کتابت احادیث نبوی تشویق کردند.

جرجی زیدان برخی احادیث و آیات را آورده، آن ها را به گونه ای تفسیر می کند که جز به قرآن نباید به چیزی نظر کرد، زیرا قرآن، ناسخ همه کتب و اسلام، ناسخ همه ادیان است؛ مثلاً آورده ان الاسلام یهدم ما کان قبله ⁽⁷⁴⁾ یا آورده روزی پیامبر صلی الله علیه و آله در دست عمر ورقه ای از تورات مشاهده کرد و غضبناک شده، فرمود: الم آتکم بها بیضاء نقیة و الله لو کان موسی حیا ما وسعه الا اتباعی. ⁽⁷⁵⁾

او می گوید که به همین سبب پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: لا تصدقوا اهل الكتاب و لا تکذبوهم ⁽⁷⁶⁾ وی ادامه می دهد خود قرآن و احادیث، این اعتقاد، یعنی اکتفا به قرآن و احادیث را، تحکیم بخشید:... و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین ⁽⁷⁷⁾ و حدیث معروف کتاب الله فیہ خیر ما قبلکم و نباء ما بعدکم و حکم ما بینکم ⁽⁷⁸⁾

در جواب باید گفت : جمله الاسلام یهدم ما قبله ناظر به این بوده که تمام قوانین و رسوم گذشته، ملغی است و ربطی به غیر آن ندارد. حدیث عمر به روشنی فریاد می زند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده است که با آوردن قرآن، تورات منسوخ است و لذا پیامبر صلی الله علیه و آله مطالعه هر کتابی را منع نکرده است، و این که فرمودند: نه تصدیق کنید و نه تکذیب نیز ناظر به قصص و برخی احکام بود،

چرا که اهل کتاب راست و دروغ را به هم آمیخته بودند و مسلمین اولیه، اهل تشخیص نبودند. جمله «در قرآن حکایت گذشتگان، پیشگویی آیندگان و قانون حاکم میان شما وجود دارد»، ناظر به حکایت دینی، آینده اخروی و قوانین مذهبی است و مقصود این است که به کتاب آسمانی دیگری نیازی ندارید. آیه و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین طبق گفته مفسرین منظور از کتاب، لوح محفوظ است، نه قرآن، لذا مسلمین هرگز چنین تصویری از این احادیث و آیات نداشتند که باید غیر قرآن هر کتابی را در هر علمی از بین ببرند.⁽⁷⁹⁾

خاتمه فصل دوم: کارنامه اسلام در ایران

اسلام، تشنت افکار و عقاید مذهبی را از ایران گرفت و وحدت عقیده که موبدان آن زمان موفق به این کار نشده بودند را به ایران بخشید. تا آن زمان، تنها رابط میان اقوام مختلف ایرانی، زور و قدرت حکومت بود، اما با آمدن اسلام، فکر واحد و آرمان واحد، جایگزین آن شد و در پرتو گرایش به اسلام در همان وقت که کشورهای مسیحی در تاریکی قرون وسطی فرو رفته بود، همدوش با سایر ملل، مشعلدار تمدن اسلامی شد.

اسلام، حصار مذهبی و سیاسی را که مانع بروز استعداد ایرانیان و حتی استفاده آنان از محصول اندیشه سایر ملل بود، درهم شکست و ایرانی از این فرصت استفاده کرد، استعداد خویش را عملاً ثابت کرد و پیشوای غیر ایرانی شد؛ لیث بن سعد ایرانی، پیشوای فقهی مصر، ابو حنیفه، واصل، سیبویه و... همه در علوم مختلف پیشوایان علمی شدند.

در زمان عبدالملک، فقهای اکثر بلاد مسلمین از ایرانیان بودند. در هیچ عصری چنین میزان افتخارات برای ایرانی پیدا نشده است؛ در حالی که در نهایت تعجب، سرجان ملکم، قرن اول و دوم اسلامی را که دوره شکفتن

استعدادهای علمی و معنوی ایرانیان بود، قرن های سکوت و خمود ایرانی می داند!

از طرف دیگر علوم و فرهنگ های مختلف، همچون یونانی، هندی، مصری با ورود به سرزمین های اسلام، ماده یساختن یک بنای فرهنگی عظیم اسلامی را فراهم کردند و زمینه شکفتن استعدادهایی نظیر بوعلی، فارابی، ابو ریحان و صدها عالم، ریاضیدان، مورخ، ادیب و فیلسوف فراهم آمد.

مضحک این است که پور داود می گوید: «اگر حمله تازیان نبود و دانشمندان ما چون بوعلی و خیام کتابهایشان را به شیوه دانشنامه علایی و نوروژنامه می نوشتند، امروز، زبان فارسی غنی تر بود.» ایشان از خود پرسد که آیا اگر حمله تازیان و شکستن حصارهای موبدان نبود، اصلا خیام و بوعلی بود تا نوروژنامه و هزاران کتاب دیگر را به زبان فارسی بنویسد؟

عامل دیگر، برداشتن منع تحصیلی از توده مردم بود که اسلام، به ایرانیان اعطا کرد. این عامل سبب شد که ایرانیان مقام شایسته خود را در پیشوایی سایر ملل و شرکت در بنای عظیم تمدن جهانی اسلام، احراز کنند و نشان دهند که عقب افتادن ایران در برخی دوره ها، از نقص استعدادش نبود، بلکه به واسطه گرفتاری در زنجیر رژیم موبدی بوده است.

رژیم موبدی پیش از اسلام، سبب شده برخی خارجیان به اشتباه اساسا استعداد ایرانی را تحقیر کنند، مانند گوستاولوبون که می گوید: «ایرانیان... در علوم و فنون و صنایع و ادبیات ابداع چیزی ایجاد نکرده اند.» یا کلمان هوار مورخ فرانسوی می گوید: «ایران مملکتی بود که رشد و نمو علوم و صنایع و فنون در آن محال بود...» راولنسیون گفته است: «ایرانیان قدیم ابداع کمکی به

ترقی علم نمودند. روح و قریحه ایرانی هیچ وقت با تحقیقاتی که مسلترم صبر باشد، میانه نداشته است. »

اسلام، از نظر قدرت های سیاسی و مذهبی حاکم بر ایران، یک تهاجم بود، در حالی که از نظر توده مردم یک انقلاب بود. اسلام، جهان بینی ایرانی را دگرگون ساخت، خرافات را دور ریخت، هدف و برنامه و ایدئولوژی جدیدی عرضه نمود و تشکیلات اجتماعی را زیر و رو کرد. خون تازه در رگ ها به جریان انداخت و روح طغیان در برابر زورگویان، میان ایرانیان به وجود آورد.

شمشیر اسلام، قدرت های اهریمنی را سرکوب کرد، زنجیرها را از دست و پای قریب به صد و چهل میلیون نفر باز کرد و توده محروم حریت داد.

شمشیر اسلام، همواره در خدمت مظلومین و مستضعفین بوده است. اسلام از ایران، ثنویت و آتش و آفتاب پرستی را گرفت و توحید و خدا پرستی را به آن بخشید. اسلام، اندیشه خدای شاخدار و بالدار و ریش و سیبیل دار و... را به اندیشه خدای قیوم و متعالی از توصیف و... تبدیل کرد و خرافاتی چون مصاف نه هزار ساله اهورا مزدا و اهریمن، تشریفات عجیب آتش پرستی، راندن حیوانات در میان آتش، منع دفن مردگان، تقدس شستشو با ادرار گاو را از زندگی فکری و عملی مردم ایران خارج کرد.

اسلام، عبادت در مقابل آفتاب یا آتش و زمزمه های بیهوده را از بین برده، عباداتی در نهایت معقولیت و در اوج معنویت و کمال لطافت اندیشه، جایگزین کرد.

اسلام بر خلاف مسیحیت و مانویت و مزدکی، اصل جدایی سعادت روح و بدن، و تضاد دین و آخرت و فلسفه هایی مبنی بر ریاضت و پلیدی تناسل را

منسوخ ساخت و ضمن توصیه تزکیه نفس⁽⁸⁰⁾ بهره گیری از نعمت های پاکیزه زمین را سفارش کرد.⁽⁸¹⁾

اسلام، اجتماع طبقاتی را که بر دو رکن خون و مالکیت استوار بوده با همه قوانین آن در هم ریخت و اجتماعی مبنی بر فضیلت، علم، سعی و عمل و تقوا بنا کرد.

اسلام، روحانیت موروثی و طبقاتی را منسوخ ساخته، بر دانش و پاکی استوار ساخت. اسلام، فکر آسمانی نژادی بودن پادشاهان را ریشه کن ساخت⁽⁸²⁾ و توانایی و لیاقت را جانشین آن نمود و فکر حکومت اشراف را از بین برد.

اسلام، به زن شخصیت حقوقی داد، حرمسرداری، عاریه دادن زن، ازدواج نیایی، ازدواج با محارم و ولایت شوهر بر زن را منسوخ ساخت.

اسلام، مغول را در خود هضم کرد و از قومی آدم کش، انسان هایی دانش دوست ساخت.

اسلام، حتی به آیین زرتشتی هم خدمت کرد و موجب به وجود آمدن اصلاحات عمیقی در آن شد. امروز نیز اسلام است که در مقابل فلسفه های مخرب بیگانه ایستادگی کرده و باعث احساس شرف و عزت و استقلال این مردم است. آن چه امروز ملت ایران می تواند به آن افتخار کند، قرآن و نهج البلاغه است، نه اوستا و زند.⁽⁸³⁾

فصل سوم : خدمات ایران به اسلام

ایرانیان بیش از هر ملت دیگر، نیروهای خود را در اختیار اسلام قرار داده و در این راه صمیمیت و اخلاص نشان داده اند. در این دو جهت، هیچ ملتی به پای ایرانیان نمی رسد، حتی خود ملت عرب که دین اسلام در میان آن ها ظهور کرد. کمتر به این نکته توجه می شود که ایرانیان، شاهکارهای خود را در راه خدمت به اسلام به وجود آوردند و جز نیروی عشق و ایمان، نیروی دیگر قادر نیست شاهکار خلق کند. به همان نسبت که اسلام یک دین همه جانبه است، خدمات ایرانیان به اسلام نیز وسیع و گسترده و همه جانبه است. اولین خدمتی که باید از آن نام برد، خدمت تمدن کهن ایران به تمدن جوان اسلامی است. دو مطلب قطعی است : یکی این که ایران قبل از اسلام، دارای تمدنی درخشان و با سابقه طولانی بوده است؛ دیگر این که این تمدن در دوره اسلامی مورد استفاده واقع شده و یکی از مایه های تمدن اسلامی قرار گرفته است. (84)

درباره صمیمیت ایرانیان، آنچه ما مدعی هستیم این است که نه همه، اما اکثر قریب به اتفاق ایرانیان، نسبت به اسلام، صمیمی بوده اند و انگیزه ای جز خدمت به آن نداشته اند، یقیناً هیچ ملتی نسبت به هیچ دینی این اندازه خدمت نکرده و صمیمیت به خرج نداده است، اما برخی فکر می کنند که انگیزه ایرانیان در جنبش فوق العاده فرهنگی اسلامی، جبران شکستی بود که از جنبه نظامی در میدان های مختلف از عرب خورده بودند و آن ها فهمیدند که شکست نظامی، شکست نهایی نیست. شکست نهایی، شکست ملی و فرهنگی است. در حقیقت چون اسلام را به عنوان یک واقعیت نتوانستند رد کنند، به فکر افتادند که آن را ایرانی نمایند و برای این مقصود، راهی بهتر از قبضه کردن سؤ و ن علمی اسلامی نبود.

ما معتقدیم که این تفسیر صد در صد دور از واقعیت است، زیرا اولاً، سابقه خدمات ایرانیان به اسلام به قبل از شکست های نظامی بر می گردد، ثانیاً، اگر تفسیر مذکور درست بود، خدمات ایرانیان به اسلام چهارده قرن ادامه نمی یافت. بعلاوه اگر هدف ایرانیان از خدمت به اسلام، جبران شکست نظامی بود، چرا آنان خود، مبلغ و مروج اسلام در میان ملت های دیگر شدند و چندین برابر خود، مسلمان به وجود آوردند؟

در مورد انگیزه ملت های مسلمان در خدمت به اسلام، چند فرضیه وجود دارد؛ فرضیه اول این است که یک روح ملی عربی در همه این ملت ها پیدا شده و همه این ملت ها تحت نام و عنوان «عربیت» یک حرکت هماهنگ را به وجود آورده بودند. قطعاً چنین نیست، هر چند برخی می خواهند تاریخ را به این صورت تحریف کنند. برخی اروپاییان، تمدن اسلامی را تحت عنوان تمدن عربی یاد می کنند، تا اولاً، بر غرور اعراب بیفزایند که بیش از پیش بر ملیت عربی خود تکیه کنند و خود را از جهان اسلام جدا سازند، و از طرف دیگر، سایر ملل مسلمان را از اعرابی که چنین دروغی را باور می دارند، رنجیده خاطر سازند.

فرضیه دوم این است که ملت های مسلمان هر کدام تحت تاثیر ملیت و قومیت خاص خویش فعالیت می کردند؛ انگیزه هر ملتی احساسات خاص ملی خود آن ها بود، بطلان این نظریه روشن است، البته در این باره قبلاً بحث کردیم. آخرین فرضیه درباره انگیزه ملت های مسلمان در خدمت به اسلام این است که این ملت ها روی خاصیت جهان وطنی علم از یک طرف و تعلیمات جهانی و انسانی و مافوق ملی و نژادی اسلام از طرف دیگر، در داخل مرزهای عقیدتی

و فکری زندگی می کردند و انگیزه آن ها از خود اسلام سرچشمه می گرفت. شواهد تاریخی این نظر را تایید می کند. (85)

راه شناخت محرکات و انگیزه های یک شخص یا ملت در یک حرکت تاریخی، بررسی نحوه کار اوست و هدف ما انجام این بررسی است. برای این که میزان خلوص و صمیمیت ایرانیان را نسبت به اسلام درک کنیم، می توانیم عکس العمل های ایرانیان را نسبت به جریان های مخالف پیش آمده، اعم از تایید یا مبارزه، ارزیابی نمائیم. سه جریان مخالف در آن عصر به چشم می خورد که اتفاقاً پای ایرانیان در میان است :

جریان اول مربوط به زنداقه است که طبقه ای بودند که اوایل قرن دوم ظهور کردند و اساساً با توحید و اصول اسلامی مخالف بودند و در تخریب مبانی اعتقادی اسلام سخت می کوشیدند. راجع به معنی و مفهوم اصلی کلمه «زندیق» عقیده محققین این است که در ابتدا فقط در مورد مانویان و بعد در مورد دهریین و یا مجوس و بعد درباره هر مرتدی به کار رفته است. از قراین چنین استنباط می شود که پیدایش گروهی زندیق، به معنی مانوی و دو خدایی و معتقد به دو اصل نور و ظلمت، و یا به معنی دهری و منکر ماورای طبیعت، دستاویزی برای رجال سیاست و افراد بانفوذ بود که دشمنانشان را با این نام و این بهانه از بین ببرند، لذا به هیچ وجه نمی توان اعتماد کرد که همه کسانی که مورد این اتهام واقع شده اند، واقعا زندیق بوده اند. به هر حال برخی به خاطر مخالفت با دستگاه خلافت و برخی به خاطر اشتغال به علوم عقلی، مورد این اتهام واقع شده اند. به هر حال زنداقه در محیط ایران رشد نکرده و از طرف خود ایرانیان سخت با آن مبارزه شد، هم از نظر کلامی و هم از نظر فقهی و فقهای شیعه نیز بیش از اهل تسنن نسبت به این جریان عکس العمل نشان دادند.

جریان دوم تبعیضات نژادی و تفاخرات قومی است که این انحراف به وسیله اعراب به وجود آمد و بر ضد اصل مسلم مساوات اسلامی بود. سیاست اموی ها بر اصل تفوق عرب بر غیر عرب پایه گذاری شد و معاویه به صورت بخشنامه به همه کارگزاران خویش دستور داد که برای عرب حق تقدم قائل شوند.

منشاء اصی تجزیه حکومت اسلامی به صورت حکومت های کوچک، همین کار بود. ایرانیان، اسلام را پذیرفته بودند، نه عرب را. ایرانیان و همچنین سایر مسلمانان غیر عرب، به هیچ وجه حاضر نبودند برتری عرب را بپذیرند. عکس العمل ابتدایی آن ها در مقابل این تبعیضات، بسیار منطقی و انسانی بود. آن ها عرب را به کتاب خدا دعوت کردند، همان طور که پیامبر ﷺ فرمود: «به خدا قسم، آخر کار، عجم شما را به دین اسلام و کتاب خدا دعوت خواهد کرد، آن چنان که در اول کار، آن ها را به کتاب خدا دعوت کردید»⁽⁸⁶⁾ در قیام هایی که در صدر اسلام از طرف مسلمانان ایرانی صورت گرفت، سخن از تساوی انسان هاست، نه فضیلت عجم بر عرب.

نهضت سیاه جامگان خراسان علیه مظالم و تبعیضات اموی، به نام اسلام و عدل اسلامی آغاز گشت، نه به نام دیگر. آنان مردم را به «اءلرضی من آل محمد» می خواندند. پرچمی که برای مردم خراسان از طرف صاحب دعوت - که نامش مخفی نگه داشته می شد - رسید، سیاه بود و آیه مبارکه اءذن للذین یقاتلون باءنهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر⁽⁸⁷⁾ بر آن ثبت بود. ابو مسلم بعدها معرفی شد و چون در خراسان ظهور کرد، به نام ابو مسلم خراسانی معروف شد! اگر چه او سردار لایقی بوده است، ولی موفقیت قیام سیاه جامگان تنها از او نیست، این، عباسیان بودند که قیام را رهبری می کردند.

نهضت شعوبیگری هم که آیه کریمه یا ائیها الناس انا خلقناکم من ذکر و ائیهی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اءکرمکم عند الله اتقیکم⁽⁸⁸⁾ شعارشان بود و با توجه به کلمه «شعوبا» که آن در آیه مبارک آمده است و بنا به گفته مفسرین اشاره به مردمی دارد که اجتماعاتشان رنگ قبیله ندارد، تدریجا یک مسیر انحرافی پیدا کرد. چون ایرانیان طرفدار برابری و مخالف تبعیض بودند، «شعوبیه» نامیده شدند. ایرانیان بار دیگر، با این انحراف، سخت مقابله کردند. در این راستا به نفع اعراب تعصب می ورزیدند که این یکی از شگفتی های تاریخ و از نشانه های نفوذ عمیق اسلام در روح ایرانی است. زمخشری که اصلا اهل خوارزم خراسان است و ثعالبی نیشابوری و ابو عبیده معمر بن مثنی علی رغم این که ایرانی هستند، در کتب خود شعوبیگری را به شدت محکوم می کنند.⁽⁸⁹⁾

جریان سوم، شیوع فراوان لهو و غنا و عیاشی بود. غنا و موسیقی در ایران سابقه طولانی دارد. عرب با موسیقی و غنا چندان آشنا نبود؛ پس از امتزاج با ایرانیان، لهو و غنا به سرعت انتشار یافت. به هر حال در این زمینه، یک بررسی کلی نشان می دهد که اگر از ائمه اطهار علیهم السلام بگذریم در سطح عامه، توده مسلمانان ایرانی با آن همه سوابق ملی در این کار، بیش از توده عرب عکس العمل مخالف نشان دادند و جایی مثل حجاز، هم مرکز فقه و حدیث شد و هم مرکز غنا و موسیقی.

بدیهی است که فطری و منطقی بودن این دین و هماهنگی آن با نوامیس زندگی، عامل اساسی انتشار آن است. مبلغان مسیحی، جنگ های صدر اسلام را دستاویز قرار داده، عامل نشر و توسعه اسلام را زور و جبر، معرفی کرده اند. مسئله مهم در نشر دعوت اسلامی که آن را از مسیحیت و سایر دعوت هایی که انتشار وسیع یا سریع داشته اند، ممتاز می کند، این است که عوامل تبلیغ اسلام،

توده مردم بوده اند، نه یک دستگاه عریض و طویل تبلیغاتی. در این جهت اسلام بی رقیب است. جمعیت کمتر از هفتاد میلیون ایرانی مسلمان، در اسلام آوردن نیمی از مسلمانان جهان، سهم مهمی دارد.

این امر بخصوص در کشورهایی مثل هند، اندونزی و پاکستان و چگونگی ورود اسلام به این کشورها کاملاً محسوس است. قبل از اسلام، این دین بودایی هندیان بود که در ایران هم نفوذ کرده بود، ولی با ظهور اسلام، این هند است که تحت تاثیر اسلام قرار می گیرد و همین اسلام است که زبان فارسی را به هند می برد. نفوذ اسلام در اندونزی چنان بود که در حال حاضر از جمعیت فراوان این کشور، 90 درصد مسلمانند. جالب است بدانید ماه محرم را در آن جا ماه «حسن حسین» می نامند. سهم ایرانیان در نفوذ اسلام در چین نیز فراوان بوده است؛ آیا این نفوذ پس از ششصد سال از هجرت نبوی، معجزه نیست؟

سربازی ایرانیان در راه اسلام، اعم از این که به نتیجه مثبتی رسیده است یا خیر، یکی از صفحات درخشان روابط اسلام و ایران است. فعالیت های فداکارانه ایرانیان مسلمان مقیم یمن، نهضت ایرانیان علیه حکومت اموی و جنگ های صلیبی، نمونه هایی از این فداکاری هاست.

صحنه علم و فرهنگ وسیع ترین و پرشورترین میدان های خدمات ایرانیان به اسلام است. سرعت پیشرفت و توسعه این عرصه، بسیار شگفت آور است. جرجی زیدان می گوید: «مسلمانان در واقع بهترین معلومات هر ملتی را از آن ملت گرفتند؛ مثلاً فلسفه، طب، هندسه، منطق و هیئات را از یونانیان؛ تاریخ، موسیقی، ستاره شناسی و ادبیات را از ایرانیان؛ طب، حساب، نجوم، موسیقی، داستان و گیاه شناسی را از هندویان؛ کشاورزی، باغبانی، سحر، ستاره شناسی و طلسم را از کلدانیان و نبطی ها؛ و شیمی و تشریح را از مصریان آموختند و از

خود چیزهایی بر آن افزودند و از مجموع آن علوم و صنایع و آداب، تمدن اسلام را پدید آوردند. »

جوشش و جنبش علمی مسلمین از مدینه آغاز شد. اولین کتابی که اندیشه مسلمین را به خود جلب کرد و ایشان را در پی درس و تحصیل آن فرستاد، قرآن و پس از آن، احادیث بود. آیات قرآن را که تدریجا نازل می شد، با حرص فراوانی فرا می گرفتند و به حافظه می سپردند و آن چه را که نمی دانستند از کتاب وحی می پرسیدند. همچنین، بنا به توصیه های مکرر رسول خدا ﷺ، سخنان آن حضرت را که به سنت رسول ﷺ، معروف بود از یکدیگر فرا می گرفتند و در مسجد پیامبر، رسماً حلقه های درس را تشکیل می دادند. حضرت، روزی وارد مسجد شدند و با دو حلقه تشکیل شده روبرو شدند؛ یکی به ذکر و عبادت مشغول بود و دیگری به تعلیم و تعلم. در این هنگام فرمودند: کلا المجلسین علی خیر و لکن بالتعلیم اءرسلت⁽⁹⁰⁾ یعنی هر دو جمعیت، کار نیک می کنند، اما من برای تعلیم فرستاده شده ام. سپس حرکت کردند و در حلقه ای که تعلیم و تعلم بود، نشستند. بعد از مدینه، عراق محیط جنب و جوش علمی گشت، ابتدا دو شهر بصره و کوفه مرکز علم بودند، اما پس از بنای بغداد، آن شهر مرکز علمی شد. بعدها ری، خراسان، ماوراء النهر، مصر، شام، اندلس و... هر کدام به صورت یک مهد علمی در آمدند. به هر حال نخستین مراکز علمی، مساجد بود و نخستین متن درسی، قرآن و احادیث و سنت و نخستین معلم پیامبر ﷺ. علم قرائت، تفسیر، کلام، حدیث، رجال، لغت، نحو، صرف، بلاغت و تاریخ و سیره که جزء نخستین علوم اسلامی است، به خاطر قرآن و سنت به وجود آمد. به هر حال این قرآن بود که به عنوان نخستین

سلول حیاتی، در جامعه اسلامی رشد کرد و تکامل یافت و منجر به تمدن عظیم اسلامی شد.

نمی‌خواهیم نقش غیر ایرانیان مسلمان را نادیده بگیریم، ولی به هر حال سهم ایرانیان مسلمان در این رشد و تکامل بسی عظیم است و این سخن مبالغه نیست.

اکثر مستشرقین مدعی شدند که در زمان خلفای راشدین، تدوین و تألیف کتاب ممنوع بود و حتی جمله‌هایی از رسول خدا ﷺ روایت می‌شد مبنی بر منع از کتابت و تألیف. جرجی زیدان و ادوارد براون، از آن جمله افراد هستند که البته این سخنان و نظرات «اصلا» و «فرعا» بی‌اساس است. جالب است بدانید که ادعای ادوارد براون، این است که با این که شور علمی مسلمانان، فوق‌العاده زیاد بود، ولی کتابی در صدر اسلام تدوین نشد و تنها اثر، قرآن بود و بقیه معلومات سینه به سینه و نسل به نسل منتقل گشت.

یکی از علل سرعت و پیشرفت مسلمین در علوم این بوده است که در اخذ علوم و فنون تعصب نمی‌ورزیدند و علم را در هر نقطه و در دست هر کس می‌یافتند، از آن بهره‌گیری می‌کردند و به اصطلاح امروز، روح «تساهل» بر آن‌ها حاکم بوده است. در احادیث نیز به این نکته اشاره شده است، که رسول اکرم ﷺ فرمود: *كلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو اءحق بها* ⁽⁹¹⁾ همانا دانش راستین، گمشده مومن است، هر جا آن را بیابد، او به آن سزاوارتر است. در نهج البلاغه است: *اءلحكمة ضالة المؤمن، فخذ الحكمة و لو من اهل النفاق* ⁽⁹²⁾ دانش راستین، گمشده مومن است، پس آن را فراگیر و بیاموز، ولو از مردم منافق. بر همین اساس، حکمت را نزد دیگران، امری «عاریت» تصور می‌کردند و خود را به این دلیل که اهل ایمانند، صاحب و وارث اصلی حکمت‌های جهان

می دانستند. در روایات اسلامی، ائمه اطهار علیهم السلام از حضرت مسیح علیه السلام نیز نقل کرده اند که: خذوا الحق من اهل الباطل و لا تاءخذوا الباطل من اهل الحق و کونوا نقاد الکلام؛⁽⁹³⁾ یعنی حق را (هر چند) از اهل باطل، فرا گیرید و اما باطل را (هر چند) از اهل حق، فرا نگیرید، بلکه سخن سنج و حقیقت شناس باشید. عامل دیگر، توصیه و تشویق فراوان اسلام به تحصیل علم است. جرجی زیدان با این که تعصب مسیحی دارد، اعتراف می کند که تشویق اسلام به علم، عامل موثری بوده است.⁽⁹⁴⁾

1. قرائت⁽⁹⁵⁾

در میان علوم اسلامی، اولین علمی که تکوین یافت، علم قرائت و پس از آن علم تفسیر بود. در ابتدا قاریان به طور شفاهی سینه به سینه قرائت را از ساتید خویش فرا می گرفتند و به شاگردان تعلیم می دادند. سپس در این علم کتاب هایی تألیف شد. علامه بزرگوار مرحوم آیه الله سید حسن صدر تحقیق کرده اند که تغلب که از اصحاب و شیعیان امام سجاد علیه السلام است، اولین کسی است که به تدوین علم قرائت پرداخت و کتابی تصنیف کرد. ایشان همچنین اثبات می کند که اولین کسی که قرآن را جمع آوری کرده و نوشت، حضرت علی علیه السلام بود. به هر حال از میان تابعین و شاگردانشان در قرن اول و دوم، ده نفرند که به عنوان متخصص فن قرائت شناخته شده اند. هفت نفر از این ها مشهورتر و معتبر ترند که به «قراء سبعة» معروفند، آنان عبارتند از: نافع بن عبدالرحمن، عبدالله بن کثیر، ابو عمرو بن العلاء، عبدالله بن عامر، عاصم بن ابی النجود، حمزة بن حبيب و علی کسائی؛ از این هفت نفر، چهار تن ایرانیند و از این چهار نفر ایرانی نیز دو تن شیعه اند. (از سه نفر غیر ایرانی نیز دو تن شیعه اند.)

1. عاصم: قرائت عاصم را بهترین قرائت می دانند. او شاگرد ابو عبدالرحمان سلمی است که او شاگرد علی عَلَيْهِ السَّلَام است. او در کوفه می زیسته و همان جا در حدود 130 هجری در گذشته است.
2. نافع: ابن الندیم در الفهرست تصریح می کند که او اصفهانی الاصل است و ساکن مدینه. بسیار سیاهرنگ و در فن قرائت، امام اهل مدینه بوده است. او در سال 159 یا 169 در گذشته است.
3. ابن کثیر: ابن الندیم می گوید: «گفته شده است که ابن کثیر از اولاد ایرانیانی است که انوشیروان آن ها را به یمن فرستاد تا حکومت را از حبشیان گرفتند.» او اصول قرائت را از مجاهد، از ابن عباس، از علی عَلَيْهِ السَّلَام اخذ نمود و در سال 120 در گذشت.
4. کسائی: از مشاهیر ادبی عرب و از اکابر نحویین است. او معلم فرزندان هارون بود. در سفر هارون به خراسان همراه او بود و در ری در گذشت و همانجا دفن شد. هارون گفت: امروز عربیت را در ری دفن کردیم. او نیز شیعه بوده است و وفاتش در اواخر قرن دوم واقع شده است.

2. تفسیر

در زمان رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، طبعاً مسلمانان مشکلات مفاهیم قرآنی خود را از آن حضرت می پرسیدند. برخی از صحابه نیز بیش از دیگران در فهم معانی قرآن بصیرت داشتند که ابن عباس و ابن مسعود از این افرادند. هر دو شاگردان علی عَلَيْهِ السَّلَام بوده اند. ابن عباس با همه تبحری که در تفسیر داشت می گفت: «در مقابل علی عَلَيْهِ السَّلَام همچون قطره ای در دریا هستم.»

ایرانیان همانند فن قرائت، به فن تفسیر نیز اهتمام ورزیدند. با توجه به کثرت مفسرین و تفاسیر، تحقیق درباره همه آن ها و جدا کردن ایرانیان یک عمر وقت

می خواهد، ولی به خلاصه ای در این زمینه اکتفا می کنیم. از مفسران اولیه که آرایشان در کتب تفسیر زیاد نقل می شود، تنها مقاتل، اعمش و فراء ایرانیند و بقیه غیر ایرانی. مقاتل ابن سلیمان (م. 150) از اهل خراسان یا ری است و از اهل تسنن به شمار می رود. سلیمان بن مهران اعمش (م. 150) نیز اصلاً دماوندی و شیعه می باشد. فراء (م. 207 یا 208) نیز از معاریف لغویین و نحویین است. او شاگرد کسائی و مربی فرزندان ماءمون بوده است. عده ای از بزرگان نیز به تشیع او تصریح کرده اند.

در این قسمت اشاره ای به تفاسیر و مفسرین در دو بخش شیعه و سنی خواهیم کرد.

مفسرین و تفاسیر شیعه :

به مفسرین عصر ائمه علیهم السلام و مفسرین عصر غیبت تقسیم می شوند. از مفسرین عصر ائمه علیهم السلام می توان به ابو حمزه ثمالی، ابو بصیر اسدی، یونس بن عبدالرحمان، حسین بن سعید اهوازی، علی بن مهزیار اهوازی، محمد بن خالد برقی قمی و فضل بن شاذان نیشابوری اشاره کرد که بعضی از آن ها ایرانی هستند.

مفسرین عصر غیبت فراوانند. ما در این جا تنها به ذکر نام کتب تفسیر معروف میان شیعه می پردازیم. از همین نمونه معلوم می شود که بیشتر تفاسیر شیعی را شیعیان ایرانی تألیف کرده اند.

تفسیر علی بن ابراهیم قمی : (م. 370) احتمالاً او یک ایرانی عرب نژاد باشد. پدرش از کوفه به قم منتقل شد و تفسیرش از معروفترین تفاسیر شیعه است.

تفسیر عیاشی : اثر محمد بن مسعود سمرقندی (قرن 3) است که اول سنی بود و بعد به شیعه گرایید. او ایرانی است، ولی ظاهراً عرب نژاد است. معاصر

شیخ کلینی است و علاوه بر تفسیر و حدیث و فقه، در طب و نجوم هم دستی داشته است.

تفسیر نعمانی: اثر ابو عبدالله محمد بن ابراهیم (قرن 4) شاگرد شیخ کلینی است. معلوم نیست که اهل عراق است یا اهل مصر.

تفسیر تبیان: اثر شیخ طوسی (460 - 385) است. در 23 سالگی از خراسان به عراق آمد و از محضر شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی استفاده کرد و سپس خودش پیشوای تشیع گشت. او حوزه علمیه نجف را هم تاسیس کرد.

مجمع البیان: (تمام یافته در 536) اثر فضل بن حسن طبرسی است. اصلاً اهل تفرش است. مجمع البیان از نظر ادبی و حسن تألیف بهترین تفسیر است و شیعه و سنی برای آن اهمیت فراوان قائلند. او تفسیر مختصری هم به نام جوامع الجامع دارد.

روض الجنان: اثر ابو الفتوح رازی که به زبان فارسی و از معروف ترین و غنی ترین تفاسیر شیعه است. او نیشابوری الاصل است، ولی در ری می زیسته است و از ایرانیان عرب نژاد است. او معاصر طبرسی و زمخشری و شاگرد شاگردان شیخ طوسی است.

تفسیر صافی: اثر ملا محسن فیض کاشانی (م. 1091) است. او حکیم، عارف، محدث و مفسر و از مشاهیر علمای شیعه می باشد. مرحوم فیض در آغاز عمر در قم اقامت داشت و مدرسه فیضیه به نام او معروف شد. او داماد ملا صدرا است.

تفسیر ملا صدرا: (م 1050) صاحب مکتب در فلسفه، که شهرتش به فلسفه و عرفان است. اصول کافی را شرح کرده و تفسیری ناتمام، ولی مفصل در قرآن دارد.

منهج الصادقین: اثر ملا فتح الله بن شکرالله کاشانی و به زبان فارسی است. تفسیر شیر: اثر عبدالله شبر، ماصر کاشف الغطاء و میرزای قمی است. تالیفات فراوانی در فقه، اصول، کلام، حدیث، رجال و تفسیر دارد.

تفسیر برهان: اثر سید هاشم بحرینی (م. حدود 1108) است. این تفسیر طبق مذاق اخباریین است که قرآن را تنها با حدیث قابل تفسیر می دانند؛ فقط احادیث مربوطه نقل می شود و به همان نقل اکتفا می شود.

نور الثقلین: اثر شیخ عبدالنبی عروسی حویزی، معاصر مرحوم مجلسی و شیخ حر عاملی است. در این تفسیر نیز عنایت به نقل اخبار و احادیث است.

این تفاسیری که نام برده شده معروفترین تفاسیر شیعه تا قرن سیزده بود. در قرن چهاردهم نیز تفاسیر زیاد و پر ارجی تألیف شده است و یا در حال تألیف است. اگر کسی بخواهد آماری تا حدود امکان از تفاسیر شیعی به دست آورد، باید به کتاب بسیار ارزشمند الذریعة الی تصانیف الشیعة، تألیف علامه جلیل مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ تهرانی مراجعه کند.

تا این جا معلوم شد که تقریباً همه تفاسیر معروف امروز شیعه یا از ایرانیان ایرانی نژاد و یا از عرب نژادانی که ایرانی شده اند و یا از شیعیان ساکت سواحل خلیج فارس که در ایران می زیسته اند بوده است.⁽⁹⁶⁾

مفسرین و تفاسیر اهل تسنن:

جامع البیان فی تفسیر القرآن: (تفسیر طبری) طبری (310 - 224) اهل آمل

مازندران بود. از علمای طراز اول اهل تسنن به شمار می رود.

کشاف: معروفترین و متقن‌ترین تفاسیر اهل تسنن است که از نظر نکات ادبی بخصوص نکات بلاغی در میان همه تفاسیر ممتاز است. اثر ابوالقاسم زمخشری خوارزمی (538 - 467) است که چون سال‌ها مجاور بیت الله بود به «جارالله» معروف شد. با این که از بلاد شمالی ایران و سرزمین‌های سردسیر بود، سال‌ها گرمای طاقت‌فرسای هوای مکه معظمه را به خاطر اعتقاد به آثار معنوی آن تحمل کرد.

مفاتیح الغیب یا تفسیر کبیر: اثر امام فخر رازی (616 - 543)، او در مازندران متولد شد و در ری سکنی گزید. دارای تالیفات فراوان در رشته‌های مختلف است.

غرائب القرآن: (تفسیر نیشابوری) اثر نظام نیشابوری یا نظام اعرج (م 730) است. او اهل قم و ساکن نیشاور بوده است.

کشف الاسرار: اثر ابوالفضل رشید الدین میبیدی به فارسی. (اواخر قرن 5 و اوایل 6)

انوار التنزیل و اسرار التاءویل: (تفسیر بیضاوی) اثر قاضی بیضاوی (م. اواخر قرن 7)، اهل بیضای فارس است. تفسیرش خلاصه‌ای است از کشاف و مفاتیح الغیب، او معاصر محقق طوسی و علامه حلی است.

تفسیر ابن کثیر: اثر ابن کثیر مورخ معروف است که بیشتر به کتاب تاریخش به نام البدایة و النهایة معروف است. او شاگرد ابن تیمیه بوده است.

الدر المثور: اثر جلال الدین سیوطی (م 910 یا 911) از متبحرترین و پرتألیف‌ترین علمای اسلام است. این کتاب مانند برهان در شیعه، تفسیر به‌مأثور است؛ یعنی در تفسیر آیات و به‌روایات بسنده کرده است و از این جهت که جامع احادیث تفسیری اهل تسنن است، بی‌نظیر است. او اهل مصر بود.

تفسیر جلالین : این تفسیر اثر دو نفر است. از سوره حمد تا کهف (حدود نصف قرآن) توسط جلال الدین محلی که اصلاً اهل یمن و از اکابر علمای شافعیه است، نوشته شده است. او در سال 864 در گذشت و موفق به اتمام آن نشد. از سوره کهف تا آخر قرآن را جلال الدین سیوطی به همان سبک جلال الدین محلی تکمیل کرد و از همین رو به «تفسیر جلالین» معروف شد.

تفسیر قرطبی : اثر ابوبکر اندلسی (م. 567) اهل قرطبه اندلس (اسپانیا) است. ارشاد العقل السلم الی مزایا القرآن الکریم : (تفسیر ابو السعود)، ابو السعود (م. 982) مؤلف این تفسیر، از اکابر علمای عثمانی است.

روح البیان : اثر شیخ اسماعیل حقی (م. 1127) از علمای صوفی منش عثمانی است، تفسیرش ذوقی و عرفانی است و به فارسی و عربی مخلوط شده است. اشعار عرفانی زیادی در آن گنجانیده شده است.

روح المعانی : اثر آلوسی. (م 1270) است که شافعی مذهب و متأثر از فقه حنفی و اهل عراق است.

فتح القدیر: اثر شوکانی (1250) است. او در صنعای یمن بزرگ شد و در همان جا به مقام تدریس و افتاء رسید.

از چهارده تفسیر نامبرده شش نفر ایرانی می باشند. چنان که ملاحظه می شود در این خدمت گرانبها به اسلام، یعنی قرائت و تفسیر، غلبه با ایرانیان است.

(97)

3. حدیث و روایت

یکی از میدان های خدمت ایرانیان به اسلام در صحنه علم و فرهنگ، فن حدیث یا فن استماع و قرائت و ضبط و جمع و نقل سخنان رسول اکرم ﷺ یا ائمه اطهار علیهم السلام است. محرک اصلی مسلمین به فراگیری و جمع و نقل احادیث، اولاً نیاز آنان به احادیث در امور دینی و ثانیاً روایات مسلم شیعه و

سنی از رسول اکرم ﷺ است که ایشان مکرر مردم را تشویق می کردند که آن چه را که از ایشان می شنوند ضبط کنند و برای آیندگان مردم را تشویق می کردند که آن چه را که از ایشان می شنوند ضبط کنند و برای آیندگان نقل کنند. پس از انتشار اسلام و ورود ملل دیگر به جهان اسلام، علاقه مندان به احادیث نبوی برای استماع حدیث از صحابه و یا تابعین (کسانی که صحابه را درک کرده بودند) از شهری به شهری و از منطقه ای به منطقه ای می رفتند. مسلمین این مسافرت های بسیار را «رحله» حدیثی می نامیدند. چون بازار نقل احادیث گسترش یافت، احادیث غیر واقعی هم به بازار آمد و خود رسول اکرم ﷺ در یک خطابه عمومی، پیدایش کذابین و وضاعین را اعلام فرمود و قرآن را معیار صحت و سقم احادیث منقوله و منسوبه به خود قرار داد. اهل تسنن در مدت یک قرن به پیروی از دستور خلیفه دوم و نظر برخی صحابه دیگر، کتابت حدیث را مکروه می شمردند، ولی این سد به دست عمر بن عبدالعزیز خلیفه اموی در قرن دوم شکسته شد، در حالی که پیروان اهل بیت از همان ابتدا به کتابت اهتمام داشتند و بدین صورت حداقل یک قرن در تدوین و کتابت حدیث از اهل تسنن جلو افتادند.

شیعه و حدیث

اولین و دومین کتاب حدیثی شیعه، یکی کتابی است به خط علی علیه السلام که در نزد ائمه اطهار علیهم السلام بوده، دیگری کتابی است بنام «مصحف فاطمه علیها السلام»؛ از این دو کتاب که بگذریم، اولین کتاب حدیثی، کتاب ابو رافع، غلام آزاد شده رسول خداست، که در سنن و احکام و قضایا نوشته است. علمای شیعه، او را اول مصنف شیعه دانسته اند. بعد از او، سلمان فارسی کتابت حدیث کرده است. پس از سلمان نام عده دیگری از قبیل ابوذر غفاری و اصبع بن نباته و دیگران

برده می شود. صحیفه سجادیه که به نام «زبور آل محمد» معروف شده است، از نیمه دوم قرن اول به صورت مکتوب دست به دست نقل شده است. نیمه اول قرن دوم، یعنی زمان امام باقر و صادق علیهما السلام و دوره اوج نقل و کتابت حدیث است.

اصحاب امام صادق و کاظم علیهما السلام که از ملیت های مختلفند، چهارصد کتاب حدیثی تألیف کرده اند که به «اصول اربعمائه» معروف است. در دوره بعد (اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم) تألیف جوامع حدیث رایج شد که کتب حدیث موجود امروز بین شیعه و سنی همین جوامع هستند. در این جا برای احتراز از تطویل کتاب، تنها معروف ترین کتب حدیثی شیعه و سنی را نام می بریم تا مشخص شود که اکثر قریب به اتفاق نویسندگان جوامع حدیث شیعه و سنی، ایرانی بوده اند.

1. کافی: تألیف شیخ ابو جعفر محمد کلینی رازی (م. 329)؛ وی اهل «کلین» نزدیک شهر ری بوده و رحله حدیثی داشته است.
2. من لا یحضره الفقیه: (به معنای خودآموز فقه) مشتمل بر 5920 حدیث؛ تألیف ابو جعفر محمد بابویه قمی معروف به شیخ صدوق (م. 381) و صاحب حدود 300 اثر؛ خودش و پدرش از علمای طراز اول شیعه اند. او نیز رحله حدیثی داشته است و مدفنش در نزدیکی حضرت عبدالعظیم است.
3. تهذیب الاحکام: 13590 حدیث که همه در فروع دین است، به وسیله شیخ الطائفه ابو جعفر محمد طوسی (م. 460) در آن گرد آمده است. او در اکثر علوم اسلامی تبحر داشته است.
4. استبصار: مشتمل بر 5511 حدیث، اثر دیگری از شیخ طوسی.

این کتب در شیعه به «کتب اربعه» معروف است و معتبرترین کتب حدیث شیعه به شمار می رود. مولفین این کتب که هر سه به نام محمد و با کنیه ابو جعفر هستند به «محمدین ثلاثه متقدم» معروفند.

پس از این چهار کتاب، سه جامع حدیثی معروف دیگر در شیعه وجود دارد:
1. بحارالانوار: جامع ترین کتب حدیث شیعه و تألیف محمد باقر مجلسی (م 1111) می باشد. هدف مولف بیشتر جلوگیری از تلف شدن کتب حدیث بوده است، لذا صحیح و سقیم یکجا ذکر شده است.

2. وافی: جامع کتب اربعه با حذف مکررات است که تألیف ملا محسن فیض کاشانی (م. 1191) است.

3. وسائل الشیعه: بر اساس ابواب فقهی می باشد و احادیث، قطعه قطعه شده و متناسب با باب فقهی آن، در محل مربوط به خود آورده شده است. تألیف شیخ حر عاملی (م. 1104 در مشهد) می باشد.

نویسندگان این سه کتاب هم نامشان «محمد» است و به «محمدین ثلاثه متاخر» معروفند. پس از این 7 جامع می توان از چند جامع دیگر نام برد: عوالم (عبدالله بحرینی)، و جوامع الاحکام (سید شبر) و مستدرک الوسائل (میرزا حسن نوری)؛ همچنان که معلوم شد، از شش نفر محدث بزرگ شیعه، پنج نفر ایرانی و یک نفر جبل عاملی است و از سه محدث دیگر نیز یکی ایرانی است.

اهل تسنن و حدیث

اولین مدون حدیث در میان اهل تسنن، عبدالملک بن جریح (م. 144) است که نه عرب و نه ایرانی است. اولین جامع حدیثی اهل سنت نیز، موطاء مالک بن انس (از امام های چهارگانه اهل سنت) است، ما برای این که معیاری از شرکت ایرانیان مسلمان در تدوین کتب حدیث اهل تسنن به دست داده باشیم، شش

کتاب معروف حدیث اهل تسنن که همان «صحاح سته» است را معرفی می کنیم:

1. صحیح بخاری : معتبرترین کتاب حدیث در میان اهل تسنن و اثر محمد بن اسماعیل بخاری (م. 256) است که اصلاً اهل بخار است.
 2. صحیح مسلم : معتبرترین کتاب حدیث پس از صحیح بخاری نزد اهل سنت و اثر مسلم بن حجاج نیشابوری (م. 261) است.
 3. سنن ابو داوود: تألیف ابو داوود سجستانی (م. 275)، که اهل سیستان و ظاهراً یک ایرانی عرب نژاد است.
 4. جامع ترمذی : تألیف محمد بن عیسی ترمذی (م. 279) از شاگردان بخاری است. ترمذ، از بلاد ماوراء النهر است.
 5. سنن نسائی : اثر ابو عبدالرحمن نسائی⁽⁹⁸⁾ (م. 303) است. نساء از توابع خراسان است.
 6. سنن ابن ماجه : تألیف ابن ماجه قزوینی (م. 273) است.
- چنان که مشاهده شد مولفان صحاح سته نیز همه ایرانی هستند، اعم از ایرانی ایرانی نژاد یا ایرانی عرب نژاد. علاوه بر این مولفان علمای ایرانی در میان دیگر مشاهیر محدثین اهل سنت فراوانند که ما برای احتراز از تطویل، از ذکر نام آن ها خودداری می کنیم.⁽⁹⁹⁾

4. فقه و فقاہت

فن فقه عبارت است از فن استخراج و استنباط احکام از مدارک : کتاب، سنت، اجماع و عقل. علم فقه یک علم نظری است، بر خلاف حدیث که صرفاً نقلی و حفظی است. مسلمین از قرن اول به «اجتهاد» پرداختند که البته اختلافات اساسی بین شیعه و اهل تسنن وجود داشته است.⁽¹⁰⁰⁾ اولین کتاب

فقهی شیعه در عصر امیرالمومنین علی علیه السلام به وسیله عبیدالله بن ابی رافع که کاتب و خزانه دار آن حضرت بود، تألیف شد. به طور کلی در فقهای شیعه چه در عصر ائمه علیهم السلام و چه در اصرار بعد تا حدود قرن هفتم، اکثر فقها را فقهای غیر ایرانی تشکیل می داده اند. علت این امر واضح است، چرا که شیعه در آن دوره ها در ایران در اقلیت بوده است. از قرن هفتم به بعد، مخصوصا در سه چهارم قرن اخیر، اکثریت فقهای شیعه را ایرانیان تشکیل داده و می دهند.

علم فقه، سابقه 1100 ساله دارد و در این 11 قرن رابطه استاد و شاگردی قطع نشده است. البته سابقه علوم دیگر، مانند فلسفه، ریاضیات و طب بیشتر است، ولی در هیچ یک از آن علوم شاید نتوان این چنین حیات متدوامی که بدون وقفه رابطه استاد و شاگردی در آن محفوظ باشد، نشان داد. متأسفانه در مورد طبقات فقهای شیعه تا کنون کتابی تألیف نشده است.

در این جا سعی می کنیم بزرگان فقه شیعه را از غیبت صغری به بعد مورد بررسی قرار دهیم. عدم بررسی قبل از آن، دو دلیل عمده دارد: 1. حضور دیگر مفتیان و فقهاء، تحت الشعاع حضور ائمه علیهم السلام بوده و مرجعیت آن ها در زمینه عدم دسترسی به ائمه بوده است. 2. در این دوره کتاب و تدوین خاصی از فقهای شیعه نداریم. ⁽¹⁰¹⁾

فقهای نامدار شیعه

علی بن بابویه قمی: (م. 329) پدر شیخ صدوق. (از سه محدث بزرگ شیعه)

این پدر و پسر به عنوان «صدوقین» یاد می شوند.

عیاش سمرقندی: معاصر علی بن بابویه با اندک تقدم زمانی، صاحب تفسیر

عیاشی.

ابن ابی عقیل عمانی : (در آغاز غیبت کبری) استاد جعفر بن قولویه. مکرر به نامش در فقه بر می خوریم.

جعفر بن قولویه : (م. 367) استاد شیخ مفید.

ابن جنید اسکافی : (م. 381) استاد شیخ مفید؛ تالیفاتش به 50 عدد می رسد. آراء او همواره در فقه مطرح بوده و هست.

شیخ مفید: (413 - 336) مولف المقنعه و از چهره های بسیار درخشان شیعه.

سید مرتضی : (علم الهدی) (436 - 355) شاگرد سید مرتضی و موسس حوزه علمیه نجف است. آثارش النهایه، مبسوط (فقه را وارد مرحله جدیدی کرد) و خلاف می باشد. یکی از چند چهره معروفی است که در سراسر فقه نامشان برده می شود و خاندانش (حتی دخترانش) تا چند نسل همه از علما و فقها بوده اند.

قاضی عبدالعزیز حلبی : (ابن البراج) (م. 481) شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی و آثارش جواهر و مهذب می باشد.

شیخ ابو الصلاح حلبی : (م. 447) شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی و مولف کافی.

سالار دیلمی : (م. 448 تا 463) شاگرد مفید و سید مرتضی و مولف مراسم.

ابن زهره حلبی : (م. 585) با چند واسطه شاگرد شیخ طوسی و مولف غنیه.

ابن حمزه طوسی : (م. شاید نیمه دوم قرن 6) هم طبقه شاگردان شیخ طوسی یا شاگردان آن ها و مولف وسیله می باشد.

ابن ادريس حلی : (م. 598) شیخ طوسی با واسطه جدّ مادری اوست. وی

مولف سرائر، مشهور به حریت فکر است و هیبت جد خود را شکست.

محقق حلی : (م. 676) با یک واسطه، شاگرد ابن زهره و ابن ادريس و صاحب کتاب های زیاد، از آن جمله شرايع، معارج، معتبر، المختصر، النافع و غيره است. در فقه کسی را بر او مقدم نمی شمارند.

علامه حلی : (726 - 648) اساتید زیادی داشته است از جمله دایی خود محقق حلی؛ فقه تسنن را نزد علمای اهل سنت فرا گرفته است. از میان 100 کتاب شناخته شده وی می توان به ارشاد، تبصرة المتعلمين، قواعد، تحرير، تذكرة الفقهاء، مختلف الشيعه و منتهی اشاره نمود.

فخر المحققين : (771 - 682) پدرش علامه حلی از او بسیار تجلیل کرده است. ايضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد اثر اوست.

محمد بن مکی : (شهید اول) (786 - 734) اهل جبل عامل و شاگرد فخر المحققين است. آثارش عبارتند از اللمعه،⁽¹⁰²⁾ دروس، ذکرى، بيان الفیّه و قواعد. فرزندان و همسرش نیز فقیه بوده اند.⁽¹⁰³⁾

فاضل مقداد: (م. 826) اهل قراء حله، از شاگردان شهید اول می باشد و کتاب معروف کنز العرفان در آیات الاحکام از اوست.

ابن فهد حلی : (841 - 757) در طبقه شاگردان شهید اول و فخر المحققين و شاگرد فاضل مقداد؛ المهذب البارع (شرح مختصر النافع محقق حلی) و المقتصر (شرح ارشاد علامه) و شرح الفیه شهید اول از آثار اوست.

علی بن هلال جزائری : شاگرد ابن فهد حلی و استاد محقق کرکی است.

محقق کرکی : (محقق ثانی) (م. 937 تا 941) اهل جبل عامل، شاگرد علی بن هلال؛ آثارش عبارتند از: جامع المقاصد (شرح قواعد علامه)، حاشیه و شرح بر چند کتاب محقق حلی، علامه و شهید اول؛ آمدن وی به ایران، باعث شد که برای اولین بار پس از دروه صدوقین، ایران مرکز فقه شیعه شد.⁽¹⁰⁴⁾

شیخ زین الدین : (شهید ثانی) (م. 966 - 911) اهل جبل عامل و اصلا طوسی است. مسافرت ها و اساتید زیادی (از جمله محقق کرکی) داشته و مردی جامع بوده است. شرح لمعه شهید اول و مسالک الافهام (شرح شرایع محقق حلی) از آثار اوست.

شیخ بهایی : (1030 - 953) اهل جبل عامل، با سفرهای زیاد و درک اساتید مختلف و شاگردان فراوان از جمله مجلسی اول، محقق سبزواری و... می باشد. اولین دوره احکام فقه غیر استدلالی را به صورت رساله عملیه به زبان فارسی (به نام جامع عباسی) نوشت.

محقق سبزواری : (م. 1090) شاگرد شیخ بهایی و مجلسی اول؛ در مکتب اصفهان پرورش یافته و به همین جهت جامع معقول و منقول بود. ذخیره و کفایه از آثار اوست. نامش در کتب فقهی زیاد برده می شود.

محقق خوانساری : (م. 1098) او نیز شاگرد مکتب اصفهان و جامع منقول و معقول بود. مشارق الشموس (شرح دروس شهید اول) اثر اوست.

جمال المحققین : (آقا جمال خوانساری) فرزند محقق خوانساری و با دو واسطه، استاد سید مهدی بحر العلوم است. حاشیه ای بر شرح لمعه دارد.

شیخ بهاء الدین اصفهانی : (فاضل هندی) (م. 1137) کتابش کشف الثام (شرح قواعد علامه) نام دارد. آرایش مورد توجه فقها بوده است.

وحید بهبهانی : شاگرد سید صدر الدین رضوی قمی و او شاگرد آقا جمال خوانساری است. بعد از انقراض صفویه و از مرکزیت افتادن حوزه اصفهان، او کربلا را مرکز قرار داد و شاگردان زیادی، از جمله سید مهدی بحر العلوم و شیخ جعفر کاشف الغطاء و... را تربیت کرد.

سید مهدی بحر العلوم : (1212 - 1154) شاگرد وحید بهبهانی؛ به علت مقامات معنوی وی تالی معصوم به شمار می رود.

شیخ جعفر کاشف الغطاء: (م. 1228) عرب، شاگرد وحید بهبهانی و بحر العلوم وی دارای شاگردان فراوان همچون سید جواد صاحب مفتاح الكرامة و محمد نجفی صاحب جواهر بوده است. کشف الغطاء اثر اوست.

شیخ محمد حسن نجفی : (صاحب جواهر) (م. 1266) شاگرد کاشف الغطاء و سید جواد صاحب مفتاح الكرامة؛ اثر معروف او جواهر الکلام (شرح شرایع محقق) را می توان دائرة المعارف فقه شیعیه خواند که هیچ فقیهی خود را از آن بی نیاز نمی داند.

شیخ مرتضی انصاری : (م. 1281) اهل دزفول که نزد پدر و بسیاری دیگر در سفرهای خود تحصیل کرده است. آثارش رسائل و مکاسب است که بعد از خود مرتب حاشیه خورده و شرح شده است. او را «خاتم الفقها و المجتهدین» لقب داده اند. در فقه و اصول ابتکاراتی بی سابقه داشته است.

حاج میرزا حسن شیرازی : (میرزای شیرازی بزرگ) (م. 1312) شاگرد صاحب جواهر، شیخ انصاری که شاگردان زیادی تربیت نمود. از او اثری کتبی باقی نمانده است. پس از شیخ انصاری 23 سال مرجع علی الاطلاق شیعیه بود که با تحریم تنباکو، قرار داد معروف استعماری «رژی» را لغو کرد.

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی : (1329 - 1255) شاگرد شیخ انصاری و میرزای شیرازی؛ از مدرسین بسیار موفق و دارای شاگردان فراوان (حدود 1200) همچون حاج آقا حسین بروجردی بود. کفایة الاصول اثر اوست. وی فتوا به ضرورت مشروطیت داد.

حاج میرزا حسین نایینی : (م. 1355) شاگرد میرزای شیرازی و سید محمد فشارکی اصفهانی (شاگرد میرزا)، مولف تنبیه الامة و تنزیه الملة (حکومت از نظر اسلام) که در دفاع از مشروطیت و مبانی اسلامی آن نوشته شد. به معارضه با آوند خراسانی برخاست و از خود نظریات جدیدی در علم اصول آورد.

از مجموع این سخنان چند نکته برداشت می شود:

الف - از قرن سوم تا کنون، فقه یک حیات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است.

ب - برخلاف تصور بعضی ها، معارف شیعه و از آن جمله فقه شیعه، فقط به وسیله فقهای ایرانی تدوین نشده است. ایرانی و غیر ایرانی در آن سهم بوده اند، منتها تا قبل از قرن دهم هجری و ظهور صفویه، غلبه با غیر ایرانیان است و بعد از آن غلبه با ایرانیان می شود.

ج - مرکز فقه و فقها نیز قبل از صفویه، ایران نبوده است. گاهی بغداد، زمانی نجف، دوره ای جبل عامل (لبنان)، برهه ای حلب (سوریه) مدتی حله (عراق) و مدتی هم ایران در قم و اصفهان، مرکز نشاط فقهی و فقهای بزرگ بوده است.

د - فقهای جبل عامل نقش مهمی در خط مشی ایران صفویه داشته اند. روش فقهی عمیق فقهای جبل در حقیقت، سنت خاص درویشی صفویه را تعدیل کرد و از انحرافات مصون نگه داشت و نیز باعث شد عرفان و تصوف شیعی راه معتدل تری را طی کند. از این رو فقهای جبل عامل، از قبیل محقق کرکی و شیخ بهایی و دیگران با تاسیس حوزه فقهی اصفهان، حق بزرگی به گردن مردم ایران دارند.

ه - تشیع در جبل عامل از نظر زمان مقدم است بر تشیع در ایران، و این یکی از دلایل قطعی بر رد نظریه کسانی است که تشیع را ساخته ایرانیان م‌یدانند. برخی معتقدند نفوذ تشیع در لبنان به وسیله ابوذر غفاری، صورت گرفت. (105)

فقه‌های اهل تسنن

مقدمه ای در این زمینه لازم است و آن، این که در دوره خلفای اموی، فقه‌های عرب نژاد غیر شیعه تقویت می شدند و در زمان خلفای عباسی فقه‌های غیر عرب غیر شیعه، مخصوصا ایرانیان غیر شیعه. در میان فقه‌های اهل تسنن، چهار نفر به عنوان صاحب مذهب و صاحب مکتب خوانده می شوند و توده اهل تسنن تابع یکی از این چهار پیشوا می باشد؛ انحصار مذهب و مکتب به این چهار نفر در قرن هفتم هجری رخ داد. قبل از آن در حدود ده نکتب و مذهب در میان اهل تسنن وجود داشته است. بنابراین بحث خود را در مورد فقه‌های اهل تسنن به سه بخش تقسیم می کنیم: 1. دوره پیش از پیشوایان مذاهب 2. دوره پیشوایان 3. دوره بعد از پیشوایان.

الف - دوره پیش از پیشوایان مذاهب:

(دوره تابعین) دوره کسانی که رسول اکرم ﷺ را درک نکرده اند، اما صحابه آن حضرت را درک کرده اند. در این دوره هفت نفر در مدینه بودند که به «فقهاء سبعة» معروفند و عبارتند از ابوبکر بن عبدالرحمن مخزومی (م. 94) منسوب به یکی از برادران ابو جهل، سعید بن مسیب مخزومی (م. 91) از قریش، قاسم بن محمد بن ابی بکر⁽¹⁰⁶⁾ (م. 100 تا 110) جد مادری امام صادق ع که احتمالا از طرف مادر ایرانی است، خارجه بن زید بن ثابت انصاری (م. 99) سلیمان بن یسار (م. 94) که از موالی و احتمالا ایرانی است، عبیدالله بن عبدالله (م. 98) برادر زاده عبدالله بن مسعود صحابی معروف و در انتها عروة بن زبیر (م. 94).

از این هفت نفر، یک نفر - چنان که گفتیم - احتمالا ایرانی است و دیگری بنا بر یک نقل - که چندان معتبر نیست - از طرف مادر ایرانی است. بقیه همه عرب خالص مکی یا مدنی اند. البته در این دوره افراد برجسته دیگری هم داریم که بعضی از آن ها ایرانیند، همچون ربیعۃ الرأی (م. 136) که استاد مالک بن انس بوده و عمل به قیاس را ابداع کرد، طاووس بن کیسان (م. 104 یا 106) و سلیمان اعمش (از فقهای قرن اول).

ب - طبقه پیشوایان :

افراد مشهور این طبقه عبارتند از:

1. ابو حنیفه : (م. 150) ایرانی است و در جامعه تسنن بعد از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خلفای راشدین و حسنین عَلَيْهِمَا السَّلَام ، هیچ کس به اندازه او محترم نیست. در غیر ایران طرفدار زیادی دارد.
2. محمد بن ادریس شافعی : (م. 204) عرب قرشی است و پیروان زیادی دارد.
3. مالک بن انس : (م. 179) عرب قحطانی است و بلاد مغرب غالبا پیرو او هستند.
4. احمد بن حنبل شیبانی : (م. 241) او را می توان جزء ایرانیان عرب نژاد محسوب کرد.

همان طور که قبلا اشاره شد در طبقه پیشوایان عده دیگری نیز بوده اند که اکنون عملا مذهبشان منسوخ است، مثل محمد بن جریر طبری (م. 310) و داود بن علی ظاهری اصفهانی (م. 270) پایه گذار مکتب ظاهری در فقه که نوعی اخباری گری است. ⁽¹⁰⁷⁾

ج - دوره بعد از پیشوایان : در این دوره تعداد زیادی از فقهای اهل سنت وجود دارد که عده ای از معاریف اند و غیر معاریف از حد احصا خارج هستند. بعضی از این ها صاحب مکتبند، بعضی نه، برخی ایرانی اند و برخی نه. البته در سه چهار قرن اخیر به مناسبت گرایش مردم ایران از تسنن به تشیع، همه فقهای ایران شیعه بوده اند.

5. ادبیات

مقصود صرف، نحو، لغت، بلاغت، شعر و تاریخ است. خدمات ایرانیان به زبان عربی بیش از خود اعراب به این زبان بوده است و خیلی بیش از خدمات این مردم به زبان فارسی بوده است که مسلماً یک انگیزه مقدس دینی در آن موثر بوده است. آن ها زبان عربی را زبان قرآن و زبان بین المللی اسلامی دانستند و نه زبان قوم عرب.

الف - علمای نحو ایرانی :

علوم ادبی عربی از دستور زبان عربی، یعنی نحو آغاز می شود. مورخین اسلامی، اتفاق نظر دارند که مبتکر این علم، علی عَلِيٌّ است. علی عَلِيٌّ به ابوالاءسود دُثَلِي که مردی شیعی است، اصول نحو را آموخت و دستور داد که بر این اساس تامل کند و بر آن بیفزاید و او نیز چنین کرد. نام عده ای از ایرانیان که در نحو اثر گذار بوده اند، عبارتند از: ⁽¹⁰⁸⁾

یونس بن حبيب : (م. 183) مؤلف معانی القرآن الکریم.

ابو عبیده : (م 210)

سعدان بن مبارک

سیبویه : (م. 180) مؤلف الکتاب

اخفش : (م. 215 یا 221)

علی بن حمزه کسائی : (م. 200) از قراء سبعة
فراء: در قراء معرفی شد.

ابن الانباری : (م. 327)

زجاج : (م. 310)

ابو علی فارسی : (377 - 288)

عبدالقاهر جرجانی : (م. 471 یا 474)

خلف احمر: (قرن 2)

ابو حاتم سجستانی : (قرن 3)

ابن سکیت اهوازی : (قرن 3)

ابن قتیبته دینوری : (قرن 3) مؤلف ادب الکاتب، المعارف، عیون الاخبار

ابو حنیفه دینوری : (قرن 3)

ابوبکر بن الخیاط سمرقندی : (قرن 3)

حسن بن عبدالله سیرافی شیرازی : (قرن 4)

یوسف بن حسن سیرافی : (قرن 4)

ابوبکر خوارزمی طبرستانی الاصل : (قرن 4)

ابن خالویه همدانی : (قرن 4)

ابو مسلم اصفهانی : (قرن 5)

نجم الائمہ استرآبادی : (قرن 7)

ب - علمای فصاحت و بلاغت ایرانی :

عبدالقاهر جرجانی : (م. 471 یا 474) مؤلف اسرار البلاغة، دلائل الاعجاز،

اعجاز القرآن

محمد بن عمران مرزبانی خراسانی : (م. 371)

زمخشری : (538 - 467) مولف تفسیر کشاف

صاحب بن عباد طالقانی : (م. 385)

سکاکی خوارزمی : (م. قرن 7)

قطب الدین شیرازی : (م. 710)

تفتازانی نسئی یا سرخسی : (م. 791)

میر سید شریف جرجانی : (م. 816)

ج - لغویین ایرانی :

جوهری نیشابوری : (م. نیمه دوم قرن 4) مولف صحاح اللغة

راغب اصفهانی : (م. 565)

مجد الدین فیروز آبادی : (م. 816) مولف قاموس اللغة

میدانی نیشابوری : (م. 518) مولف السامی فی الاسامی، مجمع الامثال

د - مورخین اسلامی ایرانی : ⁽¹⁰⁹⁾

ابو حنیفه دینوری : (قرن 3)

ابن قتیبه دینوری : (قرن 3)

طبری : (310 - 224)

بلاذری : (م. 279)

ابو الفرج اصفهانی : (م. 356)

حمزه اصفهانی : (م. 350)

البته نباید مبالغه کرد و پنداشت که ادبیات عرب، در تمامی این بخش ها، یکسره به دست ایرانیان تدوین یافته است، بلکه در میان ادبای عربی، از اقوام دیگر نظیر اندلسی، مصری، شامی و برخی کرد یا ترک یا رومی نیز بوده اند که ما برای احتراز از تطویل بیشتر از ذکر آن ها خودداری کردیم. ⁽¹¹⁰⁾

6. علم کلام

علم کلام نیز یک علم صد در صد اسلامی است. کلام مربوط است به تحقیق در اصول عقاید اسلامی و دفاع از آن‌ها، اعم از آن‌ها که امر مورد اعتقاد، از عقلیات محض باشد، مثل توحید و صفات خداوند و یا از منقولاتی باشد که اعتقاد و عدم اعتقاد به آن در سرنوشت انسان موثر است، مثل امامت از نظر شیعه.

مسلمانان اول کسی که در مسائل عقلی اسلامی به تجزیه و تحلیل پرداخت و مسائلی، مانند قدم و حدوث، جبر و اختیار و امثال آن‌ها را مطرح ساخت، علی علیه السلام است و به همین دلیل همواره شیعه در علوم عقلی بر غیر شیعه تقدم داشته است.

الف - متکلمین شیعه ایرانی :

علی بن اسماعیل بن میثم تمار: (قرن 2) وی بحرینی بوده و ایرانی به شمار می‌رود. اولین متکلم شیعه است که تألیف کلامی دارد.

هشام بن سالم جوزجانی : از مشاهیر اصحاب امام صادق علیه السلام

محمد بن عبدالله جرجانی اصفهانی : (قرن 3)

فضل بن ابو سهل بن نوبخت : از آل نوبخت که به تشیع معروفند. بسیاری از متکلمین شیعه، از این خاندان هستند.

فضل بن شاذان نیشابوری : (قرن 2 و 3) از اصحاب امام رضا، جواد و هادی

علیه السلام.

ابو جعفر، ابن قبه رازی : (قرن 3)

ابوالحسن سوسنگردی : (قرن 3)

ابن مسکویه رازی اصفهانی : (م. 431) مؤلف الفوز الاکبر و الفوز الاصغر از اعظم متکلمین اسلامی است.

متکلمین شیعه ایرانی فراوانند و ما فقط به عنوان نمونه، افراد بالا را از قرن دوم تا چهارم یاد کردیم. در قرون اخیر، ارکان علم کلام اسلامی را متکلمین شیعه تشکیل می داده اند. پس از ظهور خواجه نصیر الدین طوسی و نگارش یافتن کتاب تجرید، کلام شیعه اهمیت بیشتری یافت و این کتاب از آن پس، بیش از هر کتاب دیگر محور بحث های کلامی در شیعه و سنی قرار گرفت.

ب - متکلمین سنی ایرانی :

بسیاری از متکلمان اهل سنت ایرانی اند.

حسن بصری : (م. 110) از موالی و قدیم ترین متکلم اهل سنت است.

واصل بن عطاء غزال : (م. 181) از موالی، شاگرد بصری و پایه گذار مکتب معتزله است.

ابو الهذیل علاف : از موالی و فوق العاده زیر دست بود. از مناظره با او همه اجتناب می کردند، اما خود او از مناظره با هشام بن الحکم، صحابی امام صادق علیه السلام بیم داشت.

ابراهیم بن سیار: (نظام) (م. 221) شاگرد هشام بن الحکم.

عمرو بن عبید بن باب : (پیش از 150 - 80)

این ها فقط طبقه اول و دوم متکلمین ایرانی اهل تسنن می باشند، در طبقات بعد متکلمین سنی مذهب زیادی از ایرانیان برخاسته اند. (111) (112)

7. فلسفه و حکمت

فلسفه به مفهوم متعارف، اولین بار از ترجمه کتب دیگران، یعنی یونانیان و احیانا هندیان آغاز شد. ترجمه کتب فلسفه، قطعاً در زمان بنی عباس شروع

شده و یکی از مظاهر خدمات ایرانیان به تمدن اسلامی است. ابن الندیم در الفهرست نام تعدادی از مترجمین را که از فارسی به عربی ترجمه کرده اند، نقل کرده است، اگر چه همه آن ها ایرانی نبوده اند.

سهم ایرانیان در فلسفه اسلامی از هر رشته دیگر بیشتر است. در این جا لازم می دانیم کاری را که تا کنون ندیده ایم کسی انجام داده باشد، انجام دهیم و آن این که، طبقات فلاسفه اسلامی را از آغاز تا کنون مشخص سازیم؛ یعنی همان کاری که تقریباً درباره فقهای شیعه انجام دادیم. مقصود ما در این طبقه بندی از فلاسفه اسلامی، فلاسفه دوره اسلامی است که در جو اسلامی و محیط اسلامی فعالیت داشته اند و البته افرادی هم احیاناً در بین آن ها یهودی و یا مسیحی هستند. ما پس از ذکر همه طبقات از آغاز تا زمان خودمان، به برخی نتیجه گیری ها می پردازیم. لازم به تذکر است که منظور ما از طبقات فلاسفه تنها کسانی نیستند که در فلسفه صاحب نظرند، مقصود، همه کسانی است که حامل این فن بوده و واسطه انتقال آن از دوره ای به دوره دیگر بوده اند.

طبقه اول

قرن 3 - 2، عصر ترجمه، معاصر با مامون و معتصم عباسی.

کندی : م. 258 (فیلسوف العرب) فردی خود ساخته، که در طبقه او و طبقه مقدم بر او فیلسوفی وجود نداشته است. دارای 270 اثر در منطق، فلسفه، نجوم، حساب، طب، هندسه، اصول عقاید دینی و کتبی که در آن ها به حمایت از اسلام برخاسته است. برخی از اروپاییان او را از 12 چهره عقلی تاریخ بشر که تاثیر فراوان داشته اند، شمرده اند. احتمالاً شیعه بوده است.

طبقه دوم

دو گروه می باشند: 1. شاگردان کندی 2. غیر شاگردان کندی

ابو العباس سرخسی : (286 - 218) بزرگترین شاگرد کندی، دارای 54 اثر (هیچ کدام در دسترس نیست) و شاید اولین جغرافی نویسنده جهان اسلام؛ طبق نقلی شیعی بود و تکفیر شد.

ابو زید بلخی : (322 - 243) شاگرد کندی و استاد زکریای رازی، ادیب و فیلسوف، احتمالاً شیعه که رمی به اتهام کفر و الحاد شد! فهرستی از آثارش را ابن ندیم آورده است.

در این طبقه از ابو معشر بلخی (شاگرد کندی، مورخ و منجم)، ابراهیم قویری (یک حرانی بازمانده از حوزه انطاکیه، استاد ابو بشر متی)، ابراهیم مروزی (استاد ابوبشر متی)، یوحنا بن حیلان (استاد منطق فارابی) و ابوالعباس ایرانشهری (استاد زکریای رازی) نیز می توان نام برد. ⁽¹¹³⁾

طبقه سوم

زکریای رازی : (313 - 251) شاگرد ابو زید بلخی و ایرانشهری، مشهور به «جالینوس العرب»، بیشتر شهرت و تخصصش در طب است. از آثار او می توان به فی النبوات، نقض الادیان، فی حیل المتنبئین، (البته این کتاب ها در دست نیست.) فی ان للانسان خالقا متقنا حکیما، فی ان النفس لیس بجسم، فی آثار الامام الفاضل المعصوم، النقض علی الکیال فی الامامد و الامام و المأموم المحقین اشاره نمود. او متهم به انکار انبیاست، ⁽¹¹⁴⁾ ناگفته نماند که رازی علی رغم نبوغ و تخصص در طب، در اندیشه های فلسفی، توانا نبوده است.

ابو بشر، متی : (م. 328) شاگرد قویری، ابن کرنیب، دو فیل، بنیامین و مروزی و گویا استاد ابو سلیمان منطقی بوده است. مدار تدریس او کتب منطقی اش و شروحش بر کتب منطقی ارسطو بوده است.

ابو نصر فارابی : (339 - 257) «معلم ثانی»، شاگرد یوحنا بن حیلان، فردی خود ساخته، مکمل نواقص کار کندی در منطق است و فصوص الحکم از آثار اوست؛ فیلسوفی است مشائی، لکن خالی از مشرب اشراقی نیست؛ ریاضیدان و موسیقی دان درجه اول و دارای آرای سیاسی و نظریات خاص درباره مدینه فاضله است.

در این طبقه می توان از شهید بلخی (م. 325) و ابو احمد ابن کرنیب (متکلم، فیلسوف و طیب) نیز نام برد.

طبقه چهارم

از این طبقه افراد زیادی نمی شناسیم. آن چه از نقل ها بر می آید این است که فارابی و ابو بشر متی و ابن کرنیب، شاگردهایی داشته اند.

یحیی بن عدی منطقی : (م. 363) استاد ابو سلیمان منطقی و شاگرد فارابی و ابو بشر متی؛ دارای کتب منطقی فراوان و رییس منطقیین در زمان خود.

جمعیت اخوان الصفا و خلان الوفا: گروهی که خواسته اند گمنام باشند؛ انجمنی حزب مانند، با اعضای فیلسوف، متدین و متعهد که به منظور اصلاح جامعه بر اساس ایده خود (به کار بردن فلسفه و دین تواءما) دست به کار شدند و مجموعاً 52 رساله که در حقیقت بیان کننده ایدئولوژی و جهان بینی آن هاست، آفریدند که نظیر یک دائرة المعارف و از شاهکارهای جهان اسلام است. ابو سلیمان بستنی، ابوالحسن زنجانی، ابو احمد مهرجانی عوفی و زید بن رفاعه، از آن ها بودند و در جنبه اسلامی تمایل شدید شیعی و علوی داشتند. (115)

طبقه پنجم

ابو سلیمان منطقی : شاگرد یحیی بن عدی منطقی و ابو بشر متی. او شاگردی دارد به نام ابو حیان توحیدی که المقابسات، الامتاع و المؤمنه، و الصدیق و

الصدقة از کتاب های نفیس اوست. جامع ترین بحث در مورد او در کتاب بیست مقاله محمد قزوینی آمده است.

ابوالحسن عامری: شاگرد ابو زید بلخی، کتب السعادة و الاسعاد در اخلاق، الامد الی الابد در فلسفه و الاعلام بمناقب الاسلام در دفاع از اسلام از اوست. ابوالخیر حسن بن سوار: م. 408، شاگرد یحیی بن عدی منطقی، بیشتر طبیب است تا فیلسوف و مترجم. مطابق نقل، ابتدا نصرانی بود و در آخر عمر مسلمان شد. بوعلی از او به نیکی یاد کرده است.

ابو عبدالله ناتلی، ابن سینا در آغاز تحصیل، قسمتی از منطق و ریاضیات را نزد او آموخت؛ همه شهرتش را از ناحیه شاگرد نامدارش کسب کرده است.

طبقه ششم (طبقه نوابغ)

ابن مسکویه: (م. 420) شاگرد ابوالخیر و عامری، خودش یا پدرش زرتشتی بوده و مسلمان شده است؛ قدر مسلم تمایل شیعی داشته است. تجارب الامم در تاریخ الفوز الاصر در فلسفه و طهارة الاعراق در اخلاق از معروف ترین کتابهای اوست. مدتی به همراه ابوریحان بیرونی، ابن سینا، ابوالخیر، ابو سهل مسیحی و ابو نصر عراقی در دربار خوارزمشاهی می زیسته است.

ابو ریحان بیرونی: (362 - 442) شاگرد ابو نصر عراقی بود و معلوم نیست که شاگردانی داشته یا نه؛ رشته تخصصی او ریاضیات، نجوم، تاریخ، هیئت، داروشناسی، بررسی عقاید و ادیان اقوام و ملل و امثال آن ها بوده است. تحقیق ماللهند، الاثار الباقیه و قانون مسعودی از آثار نفیس اوست که جهان هنوز به اعجاب در آن ها می نگرد. زبان های عربی، یونانی، سریانی، فارسی و خوارزمی را می دانسته است. او به احتمال زیاد شیعه بوده است. با ابن سینا ملاقاتی داشته است.

ابو علی حسین بن عبدالله ابن سینا: اعجوبه دهر و نادره روزگار؛ پس از او، چه در طب و چه در فلسفه، کتابهای او محور بحث و حاشیه زدن و شرح بوده است. قبل از او، بغداد مرکز طب و فلسفه بود، ولی با اقامت او در ایران مخصوصاً در همدان، مرکز طب و فلسفه به ایران منتقل گشت. ابو عبید جوزجانی شاگرد معروفش است که گزارش زندگی استاد را که خود استاد تا 35 سالگی آن را نوشته بود، تا آخرین روز عمر استادش (حدود 60 سال) تکمیل کرد.

ابن الهیثم : (430 - 354) فیلسوف و طیب و دارای شهرت جهانی در فیزیک و ریاضیات؛ به قول سارتون، بزرگترین عالم مسلمین در حکمت طبیعی (فیزیک) و از بزرگ ترین ارباب این فن در طول تاریخ؛ فوق العاده متعبد و متشرع؛ صاحب کتابی در علم مناظر که روجر بیکن فیلسوف و کیلر منجم، از آن بهره مند شده اند.

در این طبقه از ابوالفرج بن الطیب (م. 435) و ابوالفرج بن هندو که هر دو از شاگردان ابوالخیر هستند، نیز می توان نام برد.

تذکر: همزمان با این طبقه ریاضیون درجه اول ظهور کرده اند، از قبیل : ابو الوفا جوزجانی نیشابوری، عبدالرحمان ضوفی نیشابوری، ابو سهل کوهستانی و....

طبقه هفتم

دو گروه می باشند: 1. شاگردان ابن سینا 2. غیر شاگردان ابن سینا

گروه اول :

ابو عبدالله فقیه معصومی : (م. 450) ابن سینا درباره او گفته است : او برای من، مانند ارسطوست برای افلاطون، شیخ رساله عشق را به خواهش او و به نام

او نوشته است. بیهقی مدعی است که کتابی درباره مفارقات و اعداد مطول نوشته است که از دست رفته است.

ابوالحسن بهمنیار: (م. 458) معروف ترین شاگرد ابن سینا، مجوس بود و مسلمان شد. بیشتر کتاب مباحثات شیخ، پاسخ به سوالات اوست. از آثارش کتاب معروف التحصیل و البهجة و السعادة می باشد.

ابو عبید جوزجانی: شاگرد و ملازم 20 تا 25 ساله شیخ؛ بخش ریاضی کتاب نجات و کتاب دانشنامه علایی بوعلی را تکمیل نمود. محفوظ ماندن قسمتی از آثار شیخ، مرهون همت ابو عبید است، چرا که خود بوعلی به حفظ و نگهداری آثار خود همت نمی گماشت.

ابو منصور زیله اصفهانی: (م. 450) بنا بر نقلی، شفای شیخ را مختصر و رساله حی بن یقظان او را شرح کرد و کتابی در موسیقی تألیف نمود. بخشی از کتاب مباحثات شیخ، پاسخ به سوالات اوست.

گروه دوم:

در این گروه می توان به علی بن رضوان مصری (م. 453)، ابن بطلان (م. 444 و شاگرد ابوالفرج الطیب) و ابوالحسن انباری (استاد خیام در ریاضیات) اشاره نمود.

طبقه هشتم

ابوالعباس لوکری: شاگرد بهمنیار فیلسوف و ادیب که به داشتن حوزه و تربیت شاگردان معروف است. بیهقی می گوید: فلسفه به وسیله او در خراسان انتشار یافت. بیان الحق بضمن الصدق کتاب معروف اوست.

سعید بن هبة الله: (م. 495) استاد ابو البرکات صاحب کتاب معروف المعتبر و شاگرد ابوالفضل کتیفات و عبدان کاتب که هر دو شاگردان ابوالفرج بن الطیب

بوده اند. در طب هم ممتاز بود و التخلیص النظامی از اوست. اجازه نمی داد که از محضرش یهودی و نصرانی استفاده کند؛ ابوالبرکات که ابتدا یهودی بود با نیرنگ از جلسات او استفاده کرد، سپس از شاگردان او شد.

خیام نیشابوری : (م. 517 یا 526) از بوعلی به عنوان آموزگار خود یاد می کند، البته از این جهت که شاگرد مکتب اوست، نه شاگرد شخص او. فیلسوف و ریاضی دان و احتمالاً شاعر⁽¹¹⁶⁾ و دارای شهرت جهانی (البته به واسطه شعرش)؛ رساله کون و تکلیف درباره مسئله «شر» از اوست و طرز تفکر او را روشن می سازد.

غزالی : (505 - 450) فلسفه را نزد استاد نخوانده، بلکه سه سال به مطالعه فلسفه پرداخته است. مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و احیاء علوم الدین (که کمتر کتابی در میان مسلمین به اندازه این کتاب اثر گذاشته است) است، از آثار اوست. او خود را فیلسوف نمی شمارد، بلکه مخالف فلسفه و فلاسفه (مخصوصاً ابن سینا) است و در مخالفت با فلسفه هیچ کس به حد او نمی رسد. اگر به فاصله کمی افرادی نظیر سهروردی و خواجه نصیر الدین ظهور نکرده بودند، بساط فلسفه را برچیده بود. نظر به این که نظریات او نقشی در تحول فلسفه داشته است، او را در ردیف فلاسفه آوردیم.

در این طبقه از افراد ذیل هم می توان نام برد: محمد شهرستانی (بیشتر متکلم تا فیلسوف)، ابو حاتم مظفر اسفرازی و میمون بن نجیب واسطی (هر دو بیشتر ریاضیدانند تا فیلسوف).

طبقه نهم

ابوالبرکات : شاگرد سعید بن هبة الله و استاد پدر عبداللطیف بغدادی (شایعه ساز معروف سوختن کتابخانه اسکندریه به وسیله مسلمین)، ابن فضلان، ابن

الدهان منجم و مهذب الدین نقاش. اثر او المعتبر از کتب معتبر فلسفه است و افرادی مثل ملا صدرا به کتابش نظر دارند. او یهودی بود و مسلمان شد. مخالف ابن سینا بوده است و سلسله اساتیدش (که غالباً غیر مسلمانند) به فارابی می‌رسد.

افضل الدین غیلانی : شاگرد لوکری و استاد صدر الدین سرخسی. رساله ای در حدوث عالم نوشته است. تاریخ دقیقی از او در دسترس نیست، امام فخر رازی از او یاد کرده است. مخالف ابن سینا بود و در سال 523 در نظامیه مرو تحصیل می‌کرده است.

ابن الصائغ (ابن ماجه): (م. 533) استاد ابن رشد، دارای کتب زیاد از جمله رساله نفس که اخیراً توسط یک پاکستانی چاپ شده است.

در این طبقه می‌توان از شرف الدین ایلاقی (م. 536، شاگرد ابوالعباس لوکری و عمر خیام) و محمد طبسی مروزی (م. 539، شاگرد لوکری) و ابو الحکم مغربی (م. 549، استاد ابن الصلاح که استاد سهروردی است) نیز نام برد.

(117)

طبقه دهم

صدرالدین سرخسی : (م. 545) شاگرد افضل الدین غیلانی و استاد فرید الدین داماد (استاد خواجه نصیرالدین طوسی) و دارای آثار زیاد.

ابوبکر اندلسی : (م. 581) احتمالاً شاگرد ابن الصائغ، کتاب معروف او حی بن یقظان است که از رساله حی بن یقظان ابن سینا تقلید شده، ولی از آن جامع‌تر و کامل‌تر است و به وسیله مرحوم فروزانفر ترجمه شده است.

ابن رشد اندلسی : (م. 595) شاگرد ابن الصائغ، فیلسوف، پزشک و فقیه (دارای آثار متعدد در هر سه زمینه). شرح مابعد الطبیعه و بدایة المجتهد در فقه، تهافت التهافت (ردی بر تهافت الفلاسفه غزالی) از آثار اوست. اروپاییان برای او

در فلسفه، مقامی در حد ابن سینا قائلند، ولی آرای او در میان فلاسفه اسلامی ارزشی ندارد. تعصب او نسبت به ارسطو سبب شده که مخالف آرای ابن سینا باشد. ارنست رنان فیلسوف فرانسوی کارهای زیادی در زمینه شنات او انجام داده است.

مجد الدین جیلی: استاد امام فخر و سهروردی؛ حکیمی متکلم، فقیه و اصولی که اطلاع زیادی از او در دست نیست، همین قدر معلوم است که در مراغه تدریس می کرده است.

ابن سهلان ساوجی: شاگرد شرف الدین ایلاقی، البصائر النصیریة کتاب معروف اوست که قسمت منطقی از بهترین کتب منطق است و شرحی بر رساله الطیر بوعلی به فارسی نوشته است؛ بقیه آثارش در حریق سوخت.

ابن الصلاح: (م. 548) شاگرد ابوالحکم مغربی، از آثارش شرح بر شافی بوعلی و الفوز الاصر این مسکویه؛ شاید بتوان او را از طبقه نهم دانست.

محمد ماردینی: (م. 594) استاد سهروردی و شاگرد ابن الصلاح، اثرش شرح قصیده عینیه بوعلی، متولد فلسطین، فوق العاده متشرع و در علوم حکمی یگانه زمان خویش بود.

طبقه یازدهم

فخر الدین رازی، (امام فخر رازی): (606 - 534) شاگرد مجد الدین جیلی؛ استاد شمس الدین خسروشاهی، قطب الدین مصری، زین الدین کشی، شمس الدین خویی و شهاب الدین نیشابوری؛ متبحر در علوم مختلف (فقیه، متکلم، مفسر، فیلسوف، پزشک و خطیب)؛ طرز تفکرش کلامی است، نه فلسفی و سخت بر فلاسفه می تازد و در مسلمات فلسفه تشکیک می نماید؛ المباحث

المشرقیه اثر فلسفی اوست. بیشتر شهرتش به واسطه تفسیر مفاتیح الغیب است. شاید بیشتر با مطالعه، بر مسائل فلسفی دست یافته است.

شیخ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق): شاگرد مجد الدین جیلی (در مراغه)، ظهیر الدین قاری (در اصفهان) و فخر الدین ماردینی (در عراق)، استاد سهروردی و همدرس فخر الدین رازی؛ تلویحات از کتب اوست؛ با وجود تمایل اشراقی در بوعلی و فارابی، تنها کسی که «مکتب اشراق» را تاسیس کرد و در بسیاری از مسائل، راه آن مکتب را از راه مکتب مشاء جدا کرد، او بود؛ در فقه نیز سر آمد بوده است. بر خلاف توصیه بوعلی در اشارات در مناظرات خود، بی پروا بود (از همین رو گفتند که او علمش بر عقلش فزونی یافت). همین کار سبب حسادت بر او شد و به دست فرزند صلاح الدین ایوبی به قتل رسید.

افضل الدین کاشانی (باباافضل): استاد استاد خواجه نصیر الدین؛ فهرست آثارش در مصنفات افضل الدین کاشانی آمده است. علی رغم شخصیت برجسته اش تاریخ روشنی از او در دست نیست. (118)

طبقه دوازدهم

فرید الدین داماد نیشابوری: استاد خواجه نصیر الدین و شاگرد صدر الدین سرخسی؛ اطلاع زیادی از او در دست نیست.

شمس الدین خسروشاهی: از شاگردان مبرز فخرالدین رازی؛ اثرش تلخیص کتاب شفا؛ فردی مبرز در طب، فلسفه و علوم شرعیه؛ شهرتش در فلسفه به واسطه جواب هایی است که به سوالات فلسفی خواجه نصیر الدین داده است.

قطب الدین مصری: از شاگردان مبرز فخر الدین رازی و استاد خواجه نصیر الدین؛ فخر الدین را در فلسفه و ابو سهل مسیحی را در طب بر بوعلی ترجیح داده است. در فتنه مغول در نیشابور کشته شد.

کمال الدین یونس موصلی (ابن منعه): (م. 639) استاد خواجه نصیر الدین؛ به نقل ریحانة الادب در علوم مختلف وحید عصر خود بوده است.

طبقه سیزدهم

خواجه نصیر الدین طوسی: ⁽¹¹⁹⁾ (672 - 597) ملقب به «استاد البشر» و دارای شاگردان فراوان؛ ارزش کارهای فلسفی او و نقشی که در تحول فلسفه داشته است، نیازمند به یک کتاب است. در ریاضیات از شخصیت های معدود جهان به شمار می رود. آقای تقی زاده مدعی است که ایرادات خواجه به اساس هیئت بطلموس به پیشنهاد کپرنیک برای طرح نوینی از هیئات عالم کمک کرده است.

اثیر الدین ابهری: احتمالاً شاگرد امام فخر رازی است. هدایه در طبیعیات و الهیات از اوست که شرح ملا صدرا بر آن، موجب شهرت بیشتر کتاب و مولف آن شد. قاضی حسین میبیدی نیز بر آن شرحی نوشته است.

نجم الدین کاتبی (دبیران): (م. 675) استاد علامه حلی و قطب الدین شیرازی است و مصاحب خواجه نصیر الدین در ساختن رصدخانه مراغه. آثارش عبارتند از: حکمة العین در حکمت (دارای شروح زیاد) و شمسیه در منطق، که به نام خواجه شمس الدین صاحب دیوان جوینی نوشته و قطب الدین رازی آن را شرح کرده است.

طبقه چهاردهم

این طبقه را شاگردان خواجه نصیر الدین طوسی تشکیل می دهند. علامه حلی: (711 - 648) هر چند شهرتش به فقاہت است، ولی در منطق و فلسفه هم مهارت کامل داشته و کتب ارزشمندی نوشته است. در تاریخچه فقها، از این مرد بزرگ، یاد کرده ایم.

ابن میثم بحرانی : (م. 678 یا 679) ادیب، فقیه و فیلسوف بوده و نهج البلاغه را شرح کرده است که از نظر فلسفی، بهترین شروح شمرده می شود.

قطب الدین شیرازی : (م. 710 یا 716) شاگرد کاتبی و شارح قانون بوعلی و حکمة الاشراف سهروردی است. درة التاج در اقسام حکمت به فارسی، از اوست. او همکار خواجه در کار رصد خانه مراغه بود.

حسن بن محمد علوی حسینی استرآبادی : (م. حدود 717) تجرید خواجه را حاشیه زده و قواعد العقائد او را شرح کرده است.

طبقه پانزدهم

قطب الدین رازی : (م. 766 یا 776)، شاگرد علامه حلی، آثارش عبارتند از: شرح شمسیه کاتبی قزوینی، شرح مطالع الانوار قاضی سراج الدین ارموی، در منطق، محاکمات که در آن، میان دو شارح بزرگ اشارات، فخر الدین رازی و نصیر الدین طوسی داوری کرده است.

شمس الدین مروی (میرک بخارایی): شارح حکمة العین کاتبی قزوینی.

قاضی عضد الدین عبدالرحمن ایجی شیرازی : (760 یا 756 - 701 یا 700) شاگردان : تفتازانی، شمس الدین کرمانی و ابهری؛ مواقف اثر معروف اوست.

طبقه شانزدهم

ملا سعد تفتازانی : (792) شاگرد قاضی ایجی؛ شهرت بیشتر او به کلام و علوم بلاغت است، ولی مردی جامع و با اطلاع از علوم عقلیه بوده است. تهذیب المنطق با متنی بسیار مختصر و شیرین یکی از آثار اوست.

میر سید شریف جرجانی : (816 شیراز - 740 گرگان؛) شاگرد قطب الدین رازی؛ با حوزه درس فلسفه در نگهداری و انتقال علوم عقلی به نسل های بعد،

نقش موثری داشته است. آثارش⁽¹²⁰⁾ عبارتند از: حاشیه بر شرح حکمة العین در فلسفه، حاشیه شرح مطالع در منطق، حاشیه شمسیه در منطق. به حق او را محقق شریف خوانده اند. به دقت نظر و تحقیق معروف است و شهرت بیشترش به ادبیات و کلام است.⁽¹²¹⁾

طبقه هفدهم

در این دوره که حمله مغول، آثار خود را ظاهر ساخته و قتل عام های امیر تیمور گورکانی هم مزید بر علت شده است، اصلاً نمی دانیم که در غیر شیراز، حوزه ای دایر بوده یا خیر؟ در این طبقه فقط شاگردان میر سعید شریف را می شناسیم که عبارتند از: محیی الدین گوشکناری، خواجه حسن شاه بقال (هر دو استاد محقق دوانی) سعد الدین اسعد دوانی (پدر محقق دوانی) قوام الدین کربالی (استاد سید صدر الدین دشتکی و محقق دوانی).

طبقه هجدهم

سید الحکما دشتکی شیرازی (صدر الدین دشتکی یا سید سند): (903 - 828) شاگرد سید فاضل فارسی و قوام الدین کربالی؛ تا زمان میر داماد افکار، آراء و آثار او و معاصر نامدارش جلال الدین دوانی، در میان فضلا و طالبان حکمت مطرح بود و برخی هنوز هم مطرح است.

علامه جلال الدین دوانی (محقق دوانی): (903 یا 830) شاگرد قوام الدین کربالی، گوشکناری، حسن شاه بقال و پدرش بود و از کسانی است که در حیات و ممات خود جنجال علمی برانگیخت؛ نفوذ فوق العاده ای در متاءخرانش داشته و با سید صدر الدین دشتکی مشاجرات زبانی و قلمی فراوانی نموده است. بعد از خودش آثارش مورد توجه و رد و نقض هایی بوده است و در اثر شهرتش شیراز، مرکز ثقل علوم فلسفی بود.

ملا علی قوشچی : (م. 789) صاحب شرح معروف بر تجرید خواجه نصیر
الدین طوسی که در تاریخ فلسفه الهی نقش فعالی داشته است.

طبقه نوزدهم⁽¹²²⁾

متشکل از شاگردان سید صدر الدین دشتکی و علامه دوانی :
غیاث الدین منصور دشتکی : (م. 940 یا 948) فرزند سید صدر الدین
دشتکی، از اعظم حکما به شمار می رود و موسس مدرسه منصوریه شیراز
است.

جمال الدین محمود شیرازی : جانشین کرسی تدریس علامه دوانی که از
نقاط مختلف به درس او می آمده اند، همچون مقدس اردبیلی، ملا عبدالله
شوشتری، ملا عبدالله یزدی و فاضل باغنوی.

ملا حسین الهی اردبیلی : شاگرد علامه و دشتکی؛ او شیعه بوده و بعضی از
رسائل خود را به شاه اسماعیل صفوی اهدا نموده است.

در این طبقه از قاضی کمال الدین میبدی یزدی، صاحب شرح هدایه میبدی و
محمود نیریزی، شاگرد دیگر صدر الدین دشتکی نیز می توان نام برد.

طبقه بیستم

ملا عبدالله یزدی : (م. 981) شاگرد غیاث الدین دشتکی و جمال الدین
محمود؛ صاحب حاشیه معروف بر تهذیب المنطق معروف به حاشیه ملا عبدالله.

ملا میرزا جان شیرازی (فاضل باغنوی) : (م. 944) شاگرد جمال الدین
محمود شیرازی.

در این طبقه می توان از شمس الدین محمد خضری شیرازی (م. 957 یا
935)؛ شاگرد امیر غیاث الدین منصور و خواجه افضل الدین ترکه شاگرد جمال
الدین و استاد نصر البیان و حکیم انطاکی مصری (م. 1008) نیز نام برد.

طبقه بیست و یکم

پس از حوزه شیراز در زمان شاه عباس کبیر اصفهان مرکز علوم عقلی گشت، به طوری که شخصی همچون ملا صدرا از وطنش شیراز، برای کسب فیض به اصفهان می آید. از خصوصیات اصلی این حوزه فلسفی این است که دیگر از آن بحث ها و جدل های حوزه شیراز که غالباً کم فایده بود، خبری نیست و فلسفه به وسیله میر داماد رنگ و بوی دیگری می گیرد. بزرگان این حوزه عبارتند از: میر داماد: اگر از حکمای درجه اول اسلامی به شمار نرود، لااقل در طراز دوم قرار دارد. مردی جامع بوده و خود را «معلم ثالث» می خوانده است. حوزه درس باشکوهی داشته است که در طبقه بعد به شاگردانش اشاره خواهیم کرد. استاد فلسفه اش چندان مشخص نیست.

شیخ بهاء الدین عاملی : (م. 1030) استاد او در علوم ملا عبدالله یزدی بوده است که در نتیجه، سلسله اساتید معقول او به خواجه نصیر و سپس بو علی می رسد. او ادیب، فقیه، مفسر، ریاضیدان، مهندس، شاعر، حکیم و فیلسوف بوده است.

میر فندرسکی : (م. 1050) اهل فندرسک از توابع استر آباد است. حکیم و ریاضیدان و عارف مشرب بوده و رساله صناعیه و رساله ای در حرکت از آثار اوست.

طبقه بیست و دوم

طبقه شاگردان میر داماد، شیخ بهایی و میر فندرسکی است :

میرزا رفیعا: از سادات طباطبایی، شاگرد شیخ بهایی و میر فندرسکی؛ رساله ای در اقسام تشکیک و رساله ای در حل شبهه استلزام و دو حاشیه بر شروح شریف جرجانی دارد.

ملا صدرا (صدر المتألهین): شاگرد شیخ بهایی در علوم نقلی و میر داماد در علوم عقلی؛ حکیم الهی و فیلسوف ربانی بی نظیر که اصول و مبانی اولیه حکمت الهی - که فلسفه حقیقی خوانده می شود - را بر اصولی خلل ناپذیر استوار کرد. فلسفه صدرا، مانند چهار راهی است که حکمت مشایی ارسطویی و سینایی، حکمت اشراقی سهروردی، عرفان نظری محیی الدینی و معانی و مفاهیم کلامی در آن با یکدیگر تلاقی کرده و رودخانه ای خروشان به وجود آورده است، در حالی که به آن ها ماهیت و واقعیتی نوین بخشیده است. فلسفه صدرا یک نوع جهش است که پس از یک سلسله حرکت های مداوم و تدریجی در معارف اسلامی رخ داده است.

سلطان العلماء مازندرانی (خلیفه السلطان): (م. 1064) شاگرد شیخ بهایی و میر داماد، داماد شاه عباس و مدتی وزیر شاه صفی و شاه عباس دوم بوده است. چند شرح و حاشیه از او باقی است.

سید احمد عاملی: داماد و خاله زاده میر داماد و شاگرد اوست. میر داماد و او نواده دختری محقق کرکی هستند. حاشیه ای بر الهیات شفا دارد.

از دیگر شاگردان میر داماد می توان به ملا شمسای گیلانی، سید امیر فضل الله استر آبادی و قطب الدین اشکوری (صاحب کتاب معروف محبوب القلوب در تاریخ فلاسفه) اشاره نمود.

طبقه بیست و سوم

ملا محسن فیض کاشانی: (م. 1091) شاگرد و داماد ملا صدرا؛ مطالب او عینا تلخیص گفته های استاد است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی: (م. 1071 یا 1072) شاگرد و داماد دیگر ملا صدرا؛ صاحب شوارق الالهام و گوهر مراد. آثارش بیشتر رنگ و بوی فلاسفه ای چون

علامه دوانی و غیاث الدین دشتکی را دارد و گویا از استاد خود تاثیر زیادی نپذیرفته است.

ملا رجبعلی تبریزی اصفهانی : (م. 1080) شاگرد میر فندرسکی و استاد ملا محمد تنکابنی، حکیم محمد حسین قمی و قاضی سعید قمی.

محقق سبزواری : (م. 1090) شاگرد شیخ بهایی و میر فندرسکی.

آقا حسین خوانساری (محقق خوانساری): (م. 1098) شاگرد محقق سبزواری و میر فندرسکی؛ چند شرح و حاشیه دارد.

طبقه بیست و چهارم

قاضی سعید قمی : (1103 - 1049) شاگرد ملا محسن فیض، ملا عبدالرزاق لاهیجی و ملا رجبعلی تبریزی.

آقا جمال خوانساری : (م. 1121) شاگرد آقا حسین خوانساری (پدرش) و محقق سبزواری (دایی اش)؛ از آثار او می توان به حاشیه های او بر شرح اشارات و طبیعیات شفا، اشاره نمود.

علی قلی خان قمی : (متولد 1020) شاگرد آقا حسین خوانساری، ملا شمس و ملا رجبعلی تبریزی؛ رساله های فلسفی فراوانی دارد. مدرسه خان قم از آثار فرزند دانشمند این مرد، مهدی قلی خان است.

از دیگر شاگردان ملا رجبعلی تبریزی در این طبقه می توان از ملا محمد تنکابنی (و نیز شاگرد محقق سبزواری) و قوام الدین حکیم رازی و محمد رفیع پیر زاده نام برد.

طبقه بیست و پنجم

در این طبقه می توان از ملا محمد صادق اردستانی (م. 1134)، صاحب رساله ای به نام حکمت صادقیه و شیخ عنایت الله گیلانی (شاگرد میر قوام حکیم) و میر سید حسن طالقانی نام برد.⁽¹²³⁾

طبقه بیست و ششم

ملا اسماعیل خواجویی : (م. 1173) استاد آقا محمد بید آبادی، ملا مهدی نراقی، میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی و ملا محراب حکیم گیلانی؛ مازندرانی الاصل و زمانش مقارن با فتنه افغان می باشد؛ بعد از این فتنه، فلسفه توسط این مرد بزرگ ادامه یافته است. او را به علم و جامعیت معقول و منقول می ستایند. میرزا محمد تقی الماسی و ملا عبدالله حکیم (هر دو از اساتید آقا محمدمهدی بیدآبادی) و ملا حمزه گیلانی (م 1134، شاگرد ملا محمد صادق اردستانی) از این طبقه اند.

طبقه بیست و هفتم

آقا محمد بید آبادی گیلانی اصفهانی : (م. 1197) از اعظام حکمای قرون اخیر و احیا کننده فلسفه ملا صدرا است؛⁽¹²⁴⁾ مردی فوق العاده زاهد، متقی، اینثارگر و ساده زیست بوده است.

میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی (م. 1203)، ملا محراب گیلانی و ملا مهدی نراقی (از اعظام فقها و حکما) که همه از شاگردان ملا اسماعیل خواجویی هستند، از این طبقه اند.

طبقه بیست و هشتم

ملا علی نوری مازندرانی اصفهانی : (م. 1246) شاگرد آقا محمد بید آبادی و سید ابوالقاسم مدرس اصفهانی و از معدود افرادی است که تا عمق فلسفه صدرایی نفوذ کرده اند. بزرگترین حوزه حکمت را در اصفهان دایر کرد. او از

نظر تدریس و تشکیل حوزه درسی (گفته شده قریب هفتاد سال) و ترویج علوم عقلی، کم نظیر و شاید بی نظیر است. با وجود حکمای بزرگ دیگر در آن زمان آن چه بعدها ادامه یافت، از طریق این مرد بزرگ بود. بعضی حواشی مختصر از او بر اسفار باقی است که در نهایت دقت است.

حاج ملا احمد نراقی: (م. 1244 یا 1245) شاگرد پدرش ملا مهدی نراقی؛ مردی جامع و مرجع فتوا بود.

میرزا مهدی شهید مشهدی: (1218 - 1152) شاگرد آقا محمد بید آبادی؛ از مشاهیر فقها و علمای آن عصر است. علم و حکمت در خاندان وی در حدود 150 سال ادامه یافت که ذکرش خواهد آمد. در جریان مبارزه با دستبرد نادر میرزا نوه نادرشاه به اموال آستانه مقدس رضوی، به دست وی شهید شد.

طبقه بیست و نهم

این طبقه از شاگردان ملا علی نوری به شمار می روند.

ملا اسماعیل دربکوشکی اصفهانی (واحد العین): (م. 1277) استاد ملا هادی سبزواری؛ اسفار و مشاعر صدرا و شوراق لاهیجی را حاشیه زد و عرشیه صدرا را شرح نمود. محمد حسین خان مروی، موسس مدرسه مروی تهران، برای تدریس فلسفه از اصفهان به تهران فرستاد و از رونق افتادن اصفهان در مقابل تهران، از این زمان شروع شد.

ملا محمد جعفر لنگرودی لاهیجی: (پیش از 1294)؛ شاگرد میرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانی و ملا محراب گیلانی؛ شرح مشاعر ملا صدرا و چند شرح و حاشیه دیگر از اوست.

در این طبقه می توان از میرزا حسن نوری (فرزند ملا علی نوری) و ملا آقا قزوینی (که ملا اسماعیل اصفهانی از اساتید اوست) نام برد.

طبقه سی ام

حاج ملا هادی سبزواری : (1289 - 1212) شاگرد ملا اسماعیل دربکوشکی اصفهانی و حکیم نوری و بعد از ملا صدرا، مشهورترین حکمای الهی سه چهار قرن اخیر است. از نظر تشکیل حوزه گرم فلسفی و جذب و تربیت شاگردان، بعد از حکیم نوری، کسی به پای او نمی رسد، او فوق العاده خوش بیان و خوش تقریر و از نظر جاذبه استاد و شاگردی، بی مانند است. حکیم ربانی آخوند ملا حسینقلی همدانی، شاگرد برجسته اوست.

آقا علی زنوزی : (آقا علی حکیم یا آقا علی مدرس) (1370 - 1234) شاگرد پدرش ملا عبدالله زنوزی، میرزا حسن نوری و ملا آقای قزوینی است. آقا محمد رضا حکیم قمشه ای : (م 1306) شاگرد میرزا حسن نوری و ملا محمد جعفر لنگرودی؛ هرگز جامه روستایی را از تن دور نکرد و در لباس علما در نیامد. او از ذوق شعری هم برخوردار بوده است و به «صهبا» تخلص می کرده است. شاگردان بسیاری تربیت کرده است که جهانگیرخان قشقایی یکی از آن هاست.

میرزا ابوالحسن جلوه : (1314 - 1238) شاگرد میرزا حسن نوری و میرزا حسن چینی (از شاگردان ملا علی نوری) است. او بیشتر طرفدار بو علی بوده و به فلسفه ملا صدرا اعتقاد چندانی نداشته است. حوزه تهران در اواخر قرن سیزده و اوایل قرن چهاردهم بر محور وجود جلوه، حکیم قمشه ای و آقا علی مدرس می گشت، ولی دو نفر دیگر، یعنی آقا علی مدرس و حکیم قمشه ای بر او از نظر علمی تقدم داشته اند.

طبقه سی و یکم

شاگردان حاج ملا هادی سبزواری که در این طبقه می توان از آن ها نام برد عبارتند از: میرزا عباس شیرازی (م. 1300)، حاج میرزا حسین علوی سبزواری (م. 1352 - 1268)، شیخ غلامحسین شیخ الاسلام خراسانی (م. 1319 - 1246) و میرزا محمد سروقدی مشهدی.

افرادی که در این طبقه شاگرد هر سه استاد بزرگ حوزه تهران - حکیم الهی قمشه ای، آقا علی مدرس و میرزای جلوه - بوده اند، عبارتند از: میرزا هاشم اشکوری رشتی (م. 1332) و میرزا حسن کرمانشاهی (م. 1336) که هر دو شاگردان بسیاری تربیت کرده اند و از ارکان انتقال فلسفه به طبقات بعدی بوده اند. همچنین آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی که در جریان مشروطه در 1326 به قتل رسید.

بعضی دیگر از افرادی که در این طبقه می توان از آن ها نام برد، عبارتند از: میرزا شهاب الدین نیریزی شیرازی: شاگرد حکیم قمشه ای و میرزای جلوه؛ صاحب نظر در عرفان نظری محیی الدین. رساله ای در حقیقت وجود دارد. جهانگیرخان قشقایی: (1328 - 1243) شاگرد حکیم قمشه ای و ملا اسماعیل دربکوشکی اصفهانی؛ در متانت و وقار، انضباط اخلاقی و تقوا نمونه بوده و فوق العاده مورد ارادت شاگردان بوده است.

آخوند ملا محمد کاشی: (م 1332) شاگرد حکیم قمشه ای و استاد مراجع بزرگ، حاج آقا حسین بروجردی و حاج آقا رحیم ارباب و... در مدرسه صدر اصفهان می زیسته و تا پایان عمر، مانند جهانگیرخان با تجرد به سر برد.

میرزا علی اکبر حکمی یزی قمی: (م. 1345) از شاگردان سه استاد فوق الذکر و آقا میرزا حسین سبزواری (از شاگردان ملا هادی سبزاری) است؛ پس از تشکیل حوزه علمیه قم افرادی مثل سید محمد تقی خوانساری، سید احمد

خوانساری، و استاد بزرگ این بنده آیت الله خمینی قدس سره (از مراجع تقلید معاصر) از محضر او استفاده کرده اند.

حاج شیخ عبدالنبی نوری: (م. 1344) در منقول، شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بزرگ و در معقول، شاگرد آقا علی مدرس و استاد آقا شیخ محمد تقی آملی، فقیه و حکیم معاصر بود.

ملا محمد هیدجی زنجانی: (م. 1339) شاگرد آقا میرزا حسین سبزواری مقیم تهران و میرزای جلوه حاشیه ای بر شرح منظومه حکیم سبزواری دارد.⁽¹²⁵⁾
طبقه سی و دوم

حاج شیخ عباسعلی فاضل خراسانی: (م. 1344) وی شاگرد شیخ غلامحسین خراسانی و میرزا محمد سروقدی از شاگردان حاجی سبزواری است. او در آن عصر، ضرب المثل جامعیت، دقت و تحقیق و مدرس رسمی کتب فلسفه در حوزه بارونق مشهد بود.

میرزا عسکری شهیدی مشهدی: (آقا بزرگ حکیم) (م. 1355) از احفاد میرزا مهدی شهید (طبقه 28) است که با فوت فرزندش، یک سال قبل از خودش پرونده 150 ساله حکمت و فلسفه از این خاندان بسته شد. نزد پدرش و غلامحسین شیخ الاسلام و میرزا محمد سروقدی و اندک زمانی مرحوم جلوه و نزد حکیم اشکوری و حکیم کرمانشاهی درس خوانده است.

آقا سید حسین بادکوبه ای: (1293 - 1358) شاگرد میرزای جلوه (اوار عمر جلوه)، حکیم اشکوری و حکیم کرمانشاهی بود. علامه طباطبایی از شاگردان اوست.

آقا میرزا محمد علی شاه آبادی تهرانی اصفهانی الاصل : (م. 1369) شاگرد
میرزای جلوه و میرزای اشکوری بوده است. امام خمینی قدس سره از محضر او
استفاده کرده بود و او را بالاخص در عرفان، بی نهایت می ستود.

آقا شیخ محمد خراسانی : (م. 1355) از شاگردان مرحوم جانگیرخان و
آخوند ملا محمد کاشی بوده است و بعد از درگذشت آن دو، استاد مسلم فلسفه
اصفهان بود. میرزا علی آقا شیرازی و جلال الدین همایی از شاگردان ایشان
بوده اند. (126)

حاج شیخ محمد حسین غروی اصفهانی : (1361 - 1296) آخوند ملا
محمد کاظم و میرزا محمد باقر حکیم اصطهباناتی از اساتید اویند. تحفة الحکیم
منظومه ای در فلسفه و رساله معاد از اوست. علامه طباطبایی از شاگردان
اوست.

آقا شیخ محمد تقی آملی : (1391 - 1304) پدرش آقا شیخ محمد آملی،
میرزای کرمانشاهی، حاج شیخ عبدالنبی مجتهد نوری از اساتید اویند. حاشیه او
بر شرح منظومه سبزواری مهم ترین اثر عقلی اوست.

آقا میرزا مهدی آشتیانی : (م. 1372) از شاگردان میرزا حسن کرمانشاهی و
میرزا هشام اشکوری است. بنده مدتی قلیل توفیق استفاده از محضر او را یافتم.

آقا میرزا احمد آشتیانی : (م. 1395) از شاگردان حکیم کرمانشاهی و حکیم
اشکوری است. علامه طباطبایی قسمتی از اسفار را نزد او خوانده اند.

آقا سید ابوالحسن رفیعی قزوینی : (م. 1394) شاگرد حکیم کرمانشاهی و
حکیم اشکوری است. امام خمینی قدس سره قسمتی از اسفار را نزد او خوانده
اند.

آقا شیخ محمد حسین فاضل تونی : (1380 - 1390) حکیم اشکوری، حکیم کرمانشاهی و حکیم نیریزی، از اساتید اویند. در دانشکده ادبیات و دانشکده علوم معقول و منقول تدریس می کرد.

در این طبقه می توان از آقا سید علی مجتهد کازرونی شیرازی (1343 - 1278) و آقا میرزا طاهر تنکابنی (1360 - 1280) نیز نام برد.

طبقه سی و سوم

این طبقه، طبقه اساتید خود ما هستند. ما به ملا حظاتی، از ترجمه این طبقه در حال حاضر خودداری می کنیم و آن را به وقت دیگر و فرصت مناسب تری موکول می کنیم.

با توجه به این که این طبقه بندی اولین بار است که صورت می گیرد، طبعاً خالی از نقص نخواهد بود. اولین نقص این است که جامع نیست، افراد بسیاری از قلم افتاده اند یا خود از قلم انداخته ایم، زیرا هدف، ذکر همه حکما یا حکیم مشربان دوره اسلامی نیست و جمع آوری همه آن ها کار آسانی نیست. در پایان یادآوری نکاتی را لازم می دانیم.

1. این طبقه بندی، مانند هر طبقه بندی دیگر، هر چند با معیار استادی و شاگردی انجام یافته، باز هم تقریبی است.

2. از نیمه اول قرن سوم که تاریخ فلاسفه اسلامی آغاز می شود تا پایان قرن چهارم، «دوره ترجمه» است. در این دوره بسیاری از فیلسوفان، مترجم بوده اند و بسیاری از مترجمان، فیلسوف. البته مترجمانی هم بوده اند که فیلسوف نبوده اند و یا فیلسوفانی که مترجم نبوده اند. البته دوره ترجمه از دوره تألیف و تحقیق، مجزا نیست.

3. مترجمین غالباً یهودی یا مسیحی یا صائبی بوده اند. کمتر مترجم مسلمان در میان آن‌ها می‌یابیم، همچنان که مترجم زرتشتی پیدا نمی‌شود، ولی فیلسوفان این دوره که از خود اندیشه‌ای داشتند، همه مسلمانند، حتی یک فیلسوف صاحب نظر غیر مسلمان پیدا نمی‌کنیم و این خود از نظر تحلیل علمی و جامعه‌شناسی قابل مطالعه است.

4. در دوره بعد از ترجمه تا قرن ششم و هفتم و تا اندازه‌ای در دوره ترجمه، اکثر قریب به اتفاق فلاسفه، در فن پزشکی هم مهارت دارند و در بسیاری از آنان پزشکی بر فلسفه غلبه دارد.

در این دوره که دوره «فیلسوف پزشکی» است، مسلمان و یهودی و مسیحی شرکت دارند و از صابئیان برخلاف دوره ترجمه، خبری نیست. در این دوره ما به پزشکان بلند قدر مسیحی و یهودی زیاد بر می‌خوریم که ضمناً فیلسوف هم هستند، ولی به فیلسوف بلند قدری از مسیحیان یا یهودیان بر نمی‌خوریم، این امر دلیل این است که روح اسلامی با تعلقات فلسفی از سایر روح‌های حاکم بر مذاهب دیگر، سازگارتر است. جالب تر آن که در طول تاریخ تقریباً دوازده قرنی فلسفه و پزشکی دوره اسلامی، نه به یک فیلسوف زرتشتی بر می‌خوریم و نه به یک پزشک زرتشتی (و ظاهراً از این قبیل است جمع ریاضیدانان) گویا روح زرتشتی‌گری طوری بوده که اصلاً با روح علم و فلسفه سازگار نبوده است.

5. در میان فلاسفه مسلمان، اکثریت با فلاسفه شیعه است؛ یعنی این که عقل شیعه از اول عقل فلسفی بوده است.

6. ایرانیان در قسمت فلسفه و حکمت نسبت به غیر ایرانیان، (خصوصاً در قرون متأخرتر) اکثریت قاطع دارند. ایرانیان فلسفه اسلامی را آغاز نکردند -

اولین فیلسوف اسلامی، عرب است - ولی پس از آشنایی با آن، به دو دلیل، بیش از هر قوم دیگر به آن چسبیدند؛ اولاً، به خاطر فلسفی بودن عقلیت ایرانی. ثانیاً، تاثیر نفوذ شیعه در ایران.

7. مرکز فلسفه قبل از ابن سینا بغداد بود. او مرکزیت را به ایران منتقل کرد، چرا که به بغداد نرفت، بلکه او در فلسفه استاد نداشته است!

8. با آمدن مغول از یک طرف و حملات امثال غزالی از طرف دیگر، بساط فلسفه، کم و بیش از غیر ایران برچیده شد در ایران هم شعله کمی باقی بود که به تدریج با طلوع دولت صفویه رو به قوت نهاد.

9. از صفویه به بعد که فلسفه اسلامی در انحصار شیعیان ایرانی قرار گرفت، همه نواحی ایران به نسبت مساوی سهم نیستند؛ مثلاً خوزستان و سیستان و بلوچستان تقریباً سهمی ندارند. ابو سلیمان منطقی سجستانی را باید یک استثنا شمرد. سهم آذربایجانی نیز اندک است. خراسان و اصفهان و فارس... سهم بیشتری دارند. شاید غیر منتظره این باشد که بیشترین سهم را در علوم عقلی از زمان میر داماد تا عصر ما، شمال ایران، یعنی گیلان و مازندران و گرگان دارد، که در حدود 30 نفر از معاریف از این ناحیه اند، از جمله میر داماد، ملا اسماعیل خواجویی، بیدآبادی، ملا علی نوری، میر فندرسکی و...

10. طبقات فلاسفه به ترتیبی که ما به دست آوردیم، سلسله ای مرتب و بدون وقفه و نشانه یک فرهنگ مستمر است. همچنان که شبیه آن را در فقه، حدیث، عرفان، ادبیات و حتی ریاضیات می توانیم ارائه بدهیم؛ در رابطه استاد و شاگردی، فقط در دو نقطه است که به نقطه مجهول می رسیم: یکی ملا اسماعیل خواجویی که زمانش مقارن با فتنه افغان است، نه خودش و نه دیگران از اساتید او یاد نکرده اند و دیگر فخر الدین سماکی، استاد میر داماد است که اساتید او را

نمی شناسیم. البته اخیرا به دست آمده که فخر الدین سماکی، شاگرد غیاث الدین منصور بوده است و در یک نقطه باقیمانده هم وقفه ای پیدا نشده و این تسلسل به هم نخورده، بلکه فعلا بر ما مجهول است، شاید بعدها به دست آید.

11. نه تنها بو علی در فلسفه استاد نداشت و با مطالعه کتب دیگران، فیلسوف شده است، فارابی و کندی که دو سر سلسله دیگرند - نیز استاد فلسفه نداشته اند. فیلسوفی کندی از شخص خودش آغاز می شود و فارابی نیز فقط منطق را نزد استاد (یوحنا بن حیلان) خوانده است. به هر حال مسلمین از نظر کتب فلسفی، مدیون و رهین غیر مسلمانانند، نه از نظر معلم فلسفه. (127)

8. عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد، رشد یافت و تکامل پیدا کرد، علم عرفان است. درباره عرفان از دو جنبه می توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی و دیگر از جنبه فرهنگی.

عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی، از قبیل مفسرین، محدثین، فقها و... یک تفاوت مهم دارند و آن این که یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، بر خلاف سایر طبقات که یک فرقه مجزا به شمار نمی روند. اهل عرفان با عنوان فرهنگی «عرفا» و با عنوان اجتماعی «متصوفه» یاد می شوند. آن ها یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند با یک سلسله افکار و حتی آداب مخصوص در معاشرت و لباس پوشیدن ها و غیره. البته همواره (خصوصا در میان شیعه) عرفایی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند. در این جا بحث ما فقط جنبه فرهنگی مساله است؛ یعنی به عرفان به عنوان یک علم و یک شاخه از شاخه

های فرهنگ اسلامی که در طول تاریخ جریانی متصل و پیوسته و بدون وقفه بوده است، نظر داریم.

عرفان به این عنوان دارای دو بخش است: بخش عملی و بخش نظری. بخش عملی عبارت است از آن قسمت که روابط و وظایف را با خودش و با جهان و با خدا بیان می‌کند و توضیح می‌دهد. عرفان در این بخش، مانند اخلاق است؛ یعنی یک «علم» عملی است با تفاوتی که بعداً اشاره خواهیم کرد. این بخش از عرفان، علم «سیر و سلوک» نامیده می‌شود. در این بخش توضیح داده می‌شود که «سالک» برای این که به قله رفیع انسانیت، یعنی «توحید» برسد چه باید بکند. و این که همه این مراحل را باید با اشراف یک انسان کامل و پخته که قبلاً این راه را طی کرده، باشد و گرنه خطر گمراهی وجود دارد. البته توحیدی که از نظر عارف، آخرین مقصد سیر و سلوک است. با توحید مردم عامی و حتی فلاسفه متفاوت است. توحید عارف، یعنی موجود حقیقی، منحصر به خداست، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». به هر حال بخش «عملی» عرفان، مانند علم اخلاق درباره «چه باید»ها بحث می‌کند. با این تفاوت که:

1. عمده نظر عرفان بر روابط انسان با خداست و حال آن که بجز سیستم های اخلاقی مذهبی، سایر سیستم های اخلاقی ضرورتی نمی بینند که در این موضوع بحث کنند.

2. سیر و سلوک عرفانی پویا و متحرک است، بر خلاف اخلاق که ساکن است؛ یعنی در عرفان، مراحل، مرتب و مشخص است و مبداء و مقصدی دارد، ولی در اخلاق صرفاً سخن از یک سلسله فضایل است که روح باید به آن ها مزین شود.

3. عناصر روحی اخلاقی، محدود است به معانی و مفاهیمی که غالباً آن‌ها را می‌شناسند، اما عناصر روحی عرفانی بسی گسترده‌تر است.

بخش دیگر عرفان مربوط است به تفسیر هستی؛ یعنی تفسیر خدا و جهان و انسان؛ عرفان در این بخش شبیه فلسفه است و همچنان که در بخش اول با اخلاق تفاوت‌هایی داشت، در این بخش نیز با فلسفه تفاوت‌هایی دارد.

عرفان و اسلام

تماس عرفان با دین مقدس اسلام هم در بخش نظری است و هم در بخش عملی. عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماورای اسلام دارند، بلکه همواره به کتاب و سنت و سیره نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و اکابر صحابه استناد می‌کنند، ولی دیگران راجع به آن‌ها نظریاتی دارند که نقل می‌کنیم:

الف - نظریه گروهی از محدثان و فقهای اسلامی:

به عقیده اینان، عرفا عملاً پای بند به اسلام نیستند و استناد به کتاب و سنت، صرفاً عوام فریبی است و عرفان اساساً ربطی به اسلام ندارد.

ب - نظریه گروهی از متجددان عصر حاضر:

این گروه که با اسلام میانه خوبی ندارند و از هر چیز به ظاهر «ضد اسلامی» استقبال می‌کنند، معتقدند که عرفا، عملاً ایمان و اعتقادی به اسلام ندارند. اختلاف نظر این گروه با گروه اول در این است که گروه اول، اسلام را تقدیس می‌کنند و می‌خواهند با تحقیر عرفا، عرفان را از جمله معارف اسلامی خارج نمایند، ولی گروه دوم با تکیه به شخصیت عرفا - که بعضی از آن‌ها جهانی است - می‌خواهند وسیله‌ای برای تبلیغ علیه اسلام بیابند و این را تلقین کنند که اندیشه‌های ظریف و بلند عرفانی، با اسلام بیگانه است و اندیشه‌های

اسلامی در سطحی پایین تر از این گونه اندیشه هاست؛ این ها معتقدند که استناد عرفا به کتاب و سنت، صرفاً تقیه بوده است.

ج - نظریه گروه بی طرف ها:

از نظر این گروه، در عرفان، خصوصاً در عرفان عملی، انحرافات زیادی را می توان یافت، ولی عرفا، مانند سایر طبقات فرهنگی اسلامی، نسبت به اسلام نهایت خلوص را داشته اند و به هر حال ممکن است اشتباهاتی هم داشته باشند (همچنان که سایر طبقات هم اشتباهاتی داشته اند). ولی سوء نیت در کار نبوده است. بنابراین آنان که طرفدار ضدیت عرفا با اسلام هستند، یا با عرفان غرض خاص دارند، یا با اسلام.

ما نظر سوم را ترجیح می دهیم و معتقدیم عرفا سوء نیت نداشته اند. به هر حال تحقیق بیشتر در این زمینه نیز لازم است. حال ببینیم آیا عرفان اسلامی، از قبیل فقه و اصول و تفسیر و حدیث است؛ یعنی از علومی است که مسلمین آن را از اسلام گرفته اند و یا، از قبیل طب و ریاضیات است که از خارج جهان اسلام به آن راه یافته است و در دامن فرهنگ اسلامی رشد و تکامل یافته است و یا مورد سومی در کار است؟

عرفا خود مورد اول را انتخاب می کنند و به هیچ وجه حاضر نیستند شق دیگری را انتخاب کنند. بعضی هم اصرار داشته و دارند که عرفان، همه از خارج جهان اسلام به آن راه یافته است.

گاهی برای آن ریشه مسیحی قائل می شوند و می گویند: افکار عارفانه، نتیجه ارتباط مسلمین با راهبان مسیحی است و گاهی آن را عکس العمل ایرانی ها علیه اسلام و عرب می خوانند، گاهی آن را محصول فلسفه نو افلاطونی - که خود محصول ترکیب افکار ارسطو، افلاطون، فیثاغورث و گنوسی های

اسکندریه و آرا و عقاید یهود و مسیحیان بوده است - می دانند و گاهی نیز آن را ناشی از افکار بودایی می دانند.

نظریه سوم، مانند نظریه اول است به اضافه این که تحت تاثیر جریانات خارج (خصوصاً اندیشه های کلامی و فلسفی و بالاخص اندیشه های فلسفی اشراقی) نیز قرار گرفته است.

به هر حال آنچه مسلم است این است که عرفان اسلامی، سرمایه اصلی خود را از اسلام گرفته است و بس. طرفداران نظریه اول - و کم و بیش طرفداران نظریه دوم - مدعی هستند که اسلام دینی ساده و بی تکلف و عمومی فهم و خالی از هر گونه رمز و مطالب غیر مفهوم و یا دیر فهم است. حقیقت این است که نظریه این گروه به هیچ وجه قابل تایید نیست. مایه های اول اسلامی بسی غنی تر است از آن چه این گروه - به جهل و یا به عمد - فرض کرده اند. به هر حال تعلیمات اصلی اسلام، الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در مورد عرفان بوده است و این با نگاهی گذرا بر قرآن و سنت جلوه خواهد کرد، ولی بعضی در جستجوی منبعی غیر از اسلام هستند که الهام بخش معنویت های عرفانی باشد و جالب این است که خود این دریای عظیم - اسلام - را نادیده می گیرند. (128)

قرن اول

آن چه مسلم است این است که لااقل در قرن اول هجری، گروهی به نام «عارف» یا «صوفی» در میان مسلمین وجود نداشته است. نام صوفی در قرن دوم هجری پیدا شد. می گویند: اولین کسی که به این نام خوانده شده است، ابو هاشم، صوفی کوفی است و هم اوست که برای اولین بار، صومعه (خانقاه) برای عبادت گروهی از عباد و زهاد مسلمین در رمله فلسطین ساخت. او استاد

سفیان ثوری است. وجه تسمیه صوفیه به این نام، پشمینه پوشی آن ها بوده است، اما این که از چه وقت این گروه خود را «عارف» خوانده اند، اطلاع دقیقی نداریم. نیمه اول قرن دوم و قرن سوم، دو نقل در این باره هستند. اکنون به ذکر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم می پردازیم:

قرن دوم

حسن بصری: (110 - 22) ایرانی الاصل و مولف رعایة حقوق الله که اولین کتاب تصوف شناخته می شود. تاریخ عرفان مصطلح، مانند کلام از وی شروع می شود. خود عرفا بعضی از سلسله های طریقت را به وی و از او به حضرت علی علیه السلام می رسانند.

مالک بن دینار: (م. 131) اهل بصره، که کار زهد و ترک لذت را به افراط کشاند.

ابراهیم ادهم: (م. 161) اهل بلخ است و عرفا برای وی اهمیت زیادی قائلند. رابعه عدویه: (م. 135) این زن مصری الاصل یا بصری الاصل است و اشعاری در اوج عرفان دارد.

ابو هاشم صوفی کوفی: (م. 161) اهل شام و اول کسی که به نام «صوفی» خوانده شد.

شقیق بلخی: (م. 153 یا 174 یا 184) شاگرد ابراهیم ادهم و بنابر نقل هایی، با حضرت موسی بن جعفر علیه السلام ملاقات داشته و از آن حضرت کرامات نقل کرده است.

معروف بلخی: (م 200 تا 206) ایرانی الاصل است. بر حسب ادعای عرفا، بسیاری از سلسله های طریقت به وی و از وی به حضرت رضا علیه السلام می رسد.

فضیل بن عیاض : (م. 187) ایرانی عرب نژاد است. کتاب مصباح الشریعة منسوب به اوست و می گویند: سلسله درس هایی است که از امام صادق علیه السلام گرفته است. وی ابتدا راهزن بود که توبه کرد.

قرن سوم

بایزید بسطامی : (م. 261) اهل بسطام است و شطحیاتی دارد که موجب تکفیرش شد.

بشر حافی : (م. 226) اهل بغداد و پدراننش اهل مرو بوده اند. ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه کرد.

سری سقطی : (م. 245 یا 250) اهل بغداد و شاگرد معروف کرخی است.
حارث محاسبی : (م. 297) (سید الطائفة) اهل نهاوند و شاگرد سری سقطی و حارث محاسبی است. عارفی معتدل به شمار می رود که حتی لباس اهل تصوف به تن نمی کرد و در زی علما و فقها بود.

ذوالنون مصری : (م. 250 - 240) اهل مصر که جامی او را رئیس صوفیان خوانده است. اول کسی است که مسائل عرفانی را با اصطلاحات رمزی بیان کرد.

سهل بن عبدالله تستری : (م. 283 یا 293) اصلا اهل شوشتر.
حسین بن منصور حلاج : (در 306 یا 309 به دار آویخته شد) اصلا اهل بیضا، از توابع شیراز، که به کفر و ارتداد و ادعای خدایی متهم شد. خود عرفا او را به افشای اسرار متهم می کنند.

قرن چهارم

ابوبکر شبلی : (م. 344 - 334) خراسانی و شاگرد جنید بغدادی حلاج بوده است. روضات الجنات و اشعار و کلمات عارفانه زیادی از او نقل شده است.

ابو علی رودباری : (م. 322) ساسانی نژاد و مرید جنید بوده است.
ابو نصر سراج طوسی : (م. 378) صاحب کتاب معروف اللمع که از متون اصیل و معتبر عرفان است.

ابو الفضل سرخسی : (م. 400) اهل خراسان و شاگرد ابو نصر سراج.
ابو عبدالله رودباری : (م. 369) خواهر زاده علی رودباری و از عرفای شام و سوریه به شمار می رود.

ابو طالب مکی : (م. 385) اصلا از بلاد جبل عامل و مولف قوت القلوب.

قرن پنجم

شیخ ابوالحسن خرقانی : (م. 425) مولوی در مثنوی زیاد از او یاد کرده است.

ابو سعید ابوالخیر نیشابوری : (م. 440) از مشهورترین عرفا و دارای رباعی های نغزی است.

ابو علی دقاق نیشابوری : (م. 405 یا 412) جامع شریعت و طریقت بوده است.

ابوالحسن علی هجویری غزنوی : (م. 470) مولف کشف المحجوب.

خواجه عبدالله انصاری : (پیر هرات) بیشتر شهرتش به دلیل کلمات قصار و مناجات های اوست. منازل السائرین مشهورترین کتاب اوست.

امام ابو حامد محمد غزالی توسی : (505) احیاء علوم الدین از اوست.

قرن ششم

عین القضاة همدانی : (م. 533 - 525) مرید احمد غزالی، برادر محمد غزالی بوده است. وی را تکفیر کرده و کشتند.

سنایی غزنوی : (م. نیمه اول قرن 6) اشعارش از عرفانی عمیق برخوردار است.

احمد جامی : (ژنده پیل) (م. 536) شاعر و قبرش در تربت جام است.
عبدالقادر گیلانی : (م. 560) قاریه از سلاسل صوفیه، منسوب به اوست.
شیخ روزبهان بقلی شیرازی : (م. 606) ⁽¹²⁹⁾

قرن هفتم

این قرن عرفای بسیار بلند قدری پرورانده است، ما عده ای از آن ها را به ترتیب تاریخ وفاتشان نام می بریم :

شیخ نجم الدین کبرای خوارزمی : (م. 616) شاگرد شیخ روزبهان بقلی شیرازی و استاد پدر مولانا بود و بسیاری از سلاسل به او منتهی می شود. زمانش مقارن با حمله مغول است. هنگام حمله مغول، همراه مردم جنگید تا شهید شد.

شیخ فرید الدین عطار نیشابوری : (م. 628 - 626) شاگرد شیخ مجد الدین بغدادی - از مریدان نجم الدین کبری - بوده است. تذکرة الاولیاء در شرح حال عرفا و منطق الطیر که شاهکاری عرفانی است، از اوست.

شیخ شهاب الدین سهروردی زنجانی : (م. 632) صاحب کتاب معروف عوارف المعارف که از متون خوب عرفانی و تصوف است. ⁽¹³⁰⁾

ابن الفارض مصری : (م. 632) اشعار عرفانی او در عربی با اشعار عرفانی حافظ در فارسی قابل مقایسه است. بسیاری از اشعارش را در حال جذبه سروده است.

محبی الدین عربی حاتمی طایی اندلسی : (م. 638) از اولاد حاتم طایی و شاگرد شیخ ابو مدین خوئی اندلسی از عرفای قرن ششم است. سلسله طریقتش

با یک واسطه به شیخ عبدالقادر گیلانی می رسد. فتوحات مکیه که یک دائرة المعارف عرفانی است و فصوص الحکم که با حجم کوچکش از دقیق ترین و عمیق ترین متون عرفانی است، به همراه بیش از دویست تألیف دیگر، از آثار اوست. او را که «ابن العربی» نیز می خوانند، «شیخ اکبر» لقب داده اند. مسلماً بزرگ ترین عرفای اسلام است که نه پیش از او و نه بعد از او کسی به پایه او نرسیده است. عرفان در قرن هفتم به دست او جهش پیدا کرد و به نهایت کمالش رسید. بخش علمی عرفان، به وسیله او پایه گذاری شد. انسانی است شگفت، به طوری که برخی او را قطب الاقطاب می خوانند و بعضی تا حد کفر تنزلش می دهند. ملا صدرا نهایت احترام را برایش قائل است.

صدر الدین محمد قونوی : (م. 672) اهل قونویه ترکیه و شاگرد و مرید محیی الدین عربی است. کتاب های معروف او عبارت است از: مفتاح الغیب، نصوص، فکوک. میان قونوی و مولوی در قونیه، کمال صفا و صمیمیت بوده است. وی بهترین شارح افکار و اندیشه های محیی الدین است. شاید اگر او نبود، محیی الدین قابل درک نبود.

مولانا، جلال الدین محمد بلخی رومی : (مولوی) (م. 672) صاحب کتاب جهانی مثنوی و دیوان شمس (شمس، عارف معروف تبریزی است).
فخر الدین عراقی همدانی : (م. 688) شاعر و غزلسرای معروف که شاگرد صدر الدین قونوی و مرید شهاب الدین سهروردی است.

قرن هشتم

علاء الدوله سمنانی : (م. 736) خواجهی کرمانی، شاعر معروف، از مریدان او بود.

عبدالرزاق کاشانی : (م. 735) فصوص محیی الدین و منازل السائرین خواجه
عبدالله را شرح کرده است.

خواجه حافظ شیرازی : (م. 791) حافظ علی رغم شهرت جهانی، تاریخ
زندگی چندان روشنی ندارد. قدر مسلم این است که مردی عالم، عارف، حافظ
و مفسر قرآن کریم بوده است. با این که این همه در اشعار خود از پیر طریقت و
مرشد سخن گفته است، معلوم نیست که مرشدش چه کسی بوده است. اشعارش
در اوج عرفان است و کمتر کسی قادر است لطایف عرفانی او را درک کند.
شیخ محمود شبستری : (م. 720) آفریننده منظومه عرفانی بسیار عالی گلشن
راز.

سید حیدر آملی : مولف جامع الاسرار (از کتب دقیق عرفان نظری) و نص
النصوص در شرح فصوص، می باشد.

عبدالکریم جیلی : (م. 805) صاحب کتاب معروف الانسان الکامل.

قرن نهم

شاه نعمت الله ولی : (م. 820 یا 827 یا 834) این مرد نسب به علی
علیه السلام می برد و سلسله نعمه اللهی در عصر حاضر از معروف ترین سلسله های
تصوف است. اشعار زیادی در عرفان از او باقی است.

صائن الدین علی ترکه اصفهانی : در عرفان نظری محیی الدینی ید طولا
داشته است. کتاب تمهید القواعد او، دلیل تبحرش در عرفان است.

محمد بن حمزه فناری رومی : صاحب مصباح الانس، در شرح مفتاح الغیب
صدر الدین قونوی.

شمس الدین محمد لاهیجی نوربخشی : (م. قبل از 900) شارح گلشن راز
محمود شبستری است.

نور الدین عبدالرحمن جامی : (م. 891) او را آخرین شاعر بزرگ عرفانی زبان فارسی می دانند. شرح فصوص الحکم محیی الدین، شرح لمعات فخر الدین عراقی، شرح ثانیه ابن فارض، شرح قصیده برده در مدح حضرت رسول ﷺ، شرح قصیده میمیه فرزدق در مدح حضرت سجاد عَلَيْهِ السَّلَامُ، لوائیح، بهارستان و نفحات الانس (در شرح احوال عرفا) از آثار او می باشد.

عرفان و تصوف پس از قرن نهم

اولا دیگر متصوفه، همه یا غالبا آن برجستگی علمی و فرهنگی که پیشینیان داشته اند، ندارند.

ثانیا عده ای که داخل در هیچ یک از سلسله های تصوف نیستند، در عرفان نظری محیی الدینی متخصص می شوند، که در میان متصوفه رسمی، نظیر آن ها پیدا نمی شود؛ مثلا صدر المتاءلهین و شاگردش فیض کاشانی و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی. این جریان تا زمان ما ادامه داشته است؛ مثلا مرحوم آقا محمد رضا حکیم قمشه ای و مرحوم آقا میرزا هاشم رشتی.

ثالثا همان مورد دوم، در عرفان عملی هم در جهان شیعه دیده می شود. از خصوصیات این گروه که ضمنا اهل فقاقت هم بوده اند، وفاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقه است. از این تاریخچه مختصر روشن شد که این شاخه فرهنگی (عرفان) هم، مانند سایر شاخه ها، تمام جهان اسلام را در بر گرفته است و در این شاخه نیز سهم ایرانیان از نظر کمیت، قطعا بیشتر است. ⁽¹³¹⁾

9. ذوق و صنعت

خدمات ذوقی و احساسی بیش از خدمات فرهنگی می تواند نشان دهنده احساسات پاک و خالصانه ایرانیان به اسلام باشد، زیرا بیش از آن ها، سر و کارش با عشق و ایمان است. به طور کلی، شاهکارها مولود عشق ها و ایمان

هاست. ایرانیان نه تنها در ایران، در غیر ایران نیز آثار هنری و فنی اسلامی زیادی به وجود آورده اند. یکی از مظاهر خدمات ذوقی و احساسی ایرانیان به اسلام، خدماتی است که از راه زبان فارسی به اسلام کرده اند. شعر و نثر فارسی، در طول دوازده قرن، به شدت از مضامین قرآن و حدیث متأثر بوده است. دشمنی برخی عناصر با زبان فارسی، بیانگر این است که این زبان بیش از همه چیز دیگر، یک زبان اسلامی است، که البته می توان این مساله را در زمینه های هنری، معماری ها، نقاشی ها، کاشیکاری ها، خاتم کاری ها و... نیز مشاهده نمود. بحث تفصیلی این عنوان را بر عهده دانشمندان ذی صلاح در این وادی می گذاریم. (132)

دو قرن سکوت (133)

ایران و ایرانیان، اسلام را جذب کردند و از آن نیرو و حیات گرفتند و نیرو و حیات خود را نیز صرف خدمت به آن کرده اند. در حکومت امویان سیاست نژادی برتری عرب بر غیر عرب و حساسیت شدید آن ها علیه ایرانیان غلبه داشت، چرا که ایرانیان تمایلی نسبت به علویین خصوصا شخص حضرت علی علیه السلام داشتند. پس از آن، در حکومت عباسیان، دفتر سیاست، ورق خورد و بر مبنای حمایت از ایرانیان و تقویت ایرانیان علیه اعراب قرار گرفت؛ صد سال اول عباسی، برای ایرانیان، عصر طلایی بوده است. برخی سعی دارند که دو قرن اول ایران اسلامی را - یعنی از حدود نیمه قرن اول هجری که ایران فتح شد، تا حدود نیمه قرن سوم هجری که کم و بیش حکومت مستقل در ایران تشکیل گردید - به اعتبار این که از خود، حکومت مستقلی نداشته است، دوره سکوت و سکون و احیانا دوره بردگی ایرانیان بنامند. با توجه به توده ایرانیان و

تحولات فرهنگی و غیر فرهنگی ثمر بخش که در همین دو قرن رخ داد، این حرف نمی تواند سخن درستی باشد.

در حقیقت این دو قرن، دو قرن خروش، نشاط، جنبش، نغمه و سخن بود، نه دو قرن سکوت و ایرانیان توانستند برای اولین بار در تاریخ ایران، پیشوای ادبی علمی و مذهبی ملل دیگر شوند. در این دو قرن بود که ایرانیان با یک ایدئولوژی جهانی و انسان فوق نژادی آشنا شدند، حقایقش را به عنوان حقایق آسمانی و مافوق زمان و مکان پذیرفتند و زبانش را به عنوان زبانی بین المللی - اسلامی که به هیچ قوم خاصی تعلق ندارد، زبان خود دانسته و بر زبان قومی و نژادی خویش مقدم شمردند.

زیبایی و جاذبه لفظی و معنوی قرآن و تعلیمات جهان وطنی آن، دست به دست هم داد تا همه مسلمانان - و نه فقط ایرانیان - مجذوب زبان قرآن گردند و زبان اصلی خویش را به طاق فراموشی بسپارند.⁽¹³⁴⁾ جالب است بدانیم کوچکترین سندی در دست نیست که نشان دهد که خلفا، حتی خلفای اموی مردم ایران را به ترک زبان اصلی خود مجبور کرده باشند. این دوره از نظر علمی و فرهنگی در ردیف اول است و از جنبه کسب قداست و احترام مذهبی برای ایرانیان قطعاً بی نظیر و بی رقیب است و این همان دوره ای است که دیگران آن را دوره سکوت و سکون نامیده اند.⁽¹³⁵⁾

خلاصه کتاب: نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر

واژه اصلاح

اصلاح، یعنی سامان بخشیدن و نقطه مقابل افساد، به معنی ایجاد نابسامانی است. اصلاح و افساد یکی از زوج های متضاد⁽¹³⁶⁾ قرآن است.

مورد استعمال اصلاح در قرآن، گاهی رابطه بین دو فرد، (اصلاح ذات البین)،⁽¹³⁷⁾ گاهی محیط خانوادگی⁽¹³⁸⁾ و گاهی محیط بزرگ اجتماعی است که اکنون مورد بحث ماست.

قرآن کریم پیامبران را مصلحان می خواند،⁽¹³⁹⁾ و برعکس ادعای اصلاح منافقین را بشدت رد می کند.⁽¹⁴⁰⁾ علاوه بر قرآن، در کلام معصومین علیهم السلام نیز لفظ اصلاح مشاهده می شود؛ مثلاً علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام، خود را از نظر فعالیت های اجتماعی به عنوان مصلح معرفی می کنند.⁽¹⁴¹⁾ بنابر آن چه ذکر شد، اصلاح طلبی یک روحیه اسلامی است، زیرا اصلاح طلبی، هم به عنوان یک شائن پیامبری در قرآن مطرح است، هم از اوصاف معصومین علیهم السلام شمرده شده و هم مصداق امر به معروف و نهی از منکر می باشد که از ارکان تعالی اجتماعی اسلام است، لذا هر مسلمان آشنا به وظیفه، باید نسبت به اصلاح اجتماعی حساسیت داشته باشد.

گاهی ممکن است به علت حساسیت زیادی که نسبت به اصلاحات به وجود می آید، هر خدمتی با معیار اصلاح سنجیده شود، ولی لازم است بدانیم، هر چند اصلاح اجتماعی خدمت است، اما هر خدمتی لزوماً اصلاح اجتماعی نیست؛ مثلاً پزشک خدمت اجتماعی می کند، ولی اصلاح اجتماعی نمی کند، زیرا اصلاح اجتماعی یعنی دگرگون ساختن جامعه در جهت مطلوب.

جنبش های اصلاحی در تاریخ اسلام

گذشته از سیره ائمه معصومین علیهم السلام که سراسر تعلیم، ارشاد و جنبش های اصلاحی است در تاریخ اسلام هم جنبش های اصلاحی فراوان می توان یافت. دست کم هزار سال است که اندیشه ظهور یک «مجدد» و احیا کننده دین در اول هر قرن، در میان مسلمانان (ابتدا در اهل تسنن و بعد در شیعه) راه یافته و رواج و قبول این اندیشه در میان مسلمانان بیانگر این حقیقت است که مسلمانان دست کم در فاصله یک قرن، انتظار مصلح یا مصلحان را داشته اند و عملاً برخی نهضت ها را نهضت های اصلاحی تلقی می کرده اند، بنابراین اصلاح، مصلح، نهضت اصلاحی و تجدد فکر دینی یک آهنگ آشنا به گوش مسلمانان است.

در میان جنبش های اصلاحی، برخی واقعا مصلح بوده اند که قیام های علویین در دوره اموی و عباسی از این گونه است، اما برخی، اصلاح را بهانه قرار داده و افساد کرده اند، مثل جنبش بابک خرم دین که برای جهان اسلام نتیجه معکوس داد و از تنفر مردم نسبت به دستگاه خلفای عباسی کاست و عامل اصلی دوام نسبی حکومت عباسیان بود. برخی از جنبش ها نیز در آغاز، جنبه اصلاحی داشته، ولی سرانجام از مسیر اصلاحی منحرف شده اند که قیام شعوبیه (اهل التسویه) از این نوع است، زیرا در ابتدا علیه تبعیض اموی بود، اما بعد در همان مسیر انحرافی افتاد که علیه آن به پا خاسته بود؛ یعنی مسیر افکار و احساسات نژاد پرستانه.

جنبش های اصلاحی اسلامی، برخی فکری، برخی اجتماعی و برخی، هم فکری و هم اجتماعی بوده اند. نهضت امام محمد غزالی یک نهضت فکری محض بود، زیرا فکر می کرد علوم و اندیشه های اسلامی آسیب دیده است،

بنابراین در صدد احیای علوم دین بر آمد. نهضت های علویین و سرمداران، جزء نهضت های اجتماعی بودند، اما نهضت اخوان الصفا هم فکری و هم اجتماعی بود. در میان نهضت های مختلف برخی مثل نهضت های فوق پیشرو بوده اند و برخی ارتجاعی (به معنای بازگشت به معارف و ارزش های گذشته)، مثل نهضت های اشعری، اخباریگری و وهابیهگری.

از حدود نیمه دوم قرن سیزدهم اسلامی و نوزدهم مسیحی به بعد، یک جنبش اصلاح در جهان اسلام آغاز شده است که شامل ایران، مصر، سوریه، لبنان، شمال آفریقا، ترکیه، افغانستان و هندوستان می شود. در این کشورها داعیه داران اصلاح پیدا شده و اندیشه های اصلاحی عرضه کرده اند. این جنبش ها به دنبال یک رکود چند قرنی صورت گرفت و تا حدی عکس العمل هجوم استعمار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی غرب بود و نوعی بیدارسازی و تجدید حیات در جهان اسلام به شمار می رود.⁽¹⁴²⁾

سید جمال الدین

بدون تردید، سلسله جنبان نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، سید جمال الدین اسد آبادی است. نهضت او، هم فکری و هم اجتماعی است. او به کشورهای مختلفی سفر کرد و با گروه های مختلف، حتی با ارتش برخی کشورهای اسلامی در ارتباط بود. توقف نسبتاً طولانی اش در کشورهای غربی او را به آن چه در جهان پیشرفته می گذشت و به ماهیت تمدن اروپا و نیت سردمداران آن، آشنا ساخت. او در نتیجه تحرک و یویایی، هم زمان و هم جهان خود را شناخت و هم با دردهای کشورهای اسلامی دقیقاً آشنا شد.

سید جمال، مهم ترین درد جامعه اسلامی را، استبداد داخلی و استعمار خارجی تشخیص داد و برای مبارزه با این دو عامل فلج کننده، آگاهی سیاسی و

شرکت فعالانه مسلمان را در سیاست، واجب و لازم شمرد و برای تحصیل مجدد و عظمت از دست رفته مسلمانان، بازگشت به اسلام نخستین و در حقیقت حلول مجدد روح اسلام واقعی را در کالبد نیمه مرده مسلمانان، فوری و حیاتی می دانست و بدعت زدایی و خرافه شویی را شرط آن بازگشت می شمرد. سید جمال اتحاد جهان اسلام را تبلیغ می کرد و پرده از نفاق افکنی های مذهبی و غیر مذهبی استعمارگران بر می داشت. از خصوصیات برجسته سید جمال این است که در اثر آشنایی نزدیک با جامعه شیعه و سنی، تفاوت و دوگانگی وضع روحانیت شیعه و سنی را بخوبی درک کرده بود. او می دانست که روحانیت سنی یک نهاد مستقل ملی نیست و در برابر قدرت های استبدادی و استعماری، قدرتی به شمار نمی رود و بلکه وابسته به قدرت حاکم است، لذا در جامعه تسنن نه به سراغ علما، بلکه مستقیماً به سراغ مردم می رفت، ولی از نظر او روحانیت شیعه یک نهاد مستقل و یک قدرت ملی است که همواره در کنار مردم و در برابر حکمرانان بوده است؛ از این رو سید جمال در جامعه شیعه، اول به سراغ علما رفت و به آگاه سازی پرداخت. روش سید جمال در قبال روحانیت شیعه، هم در جنبش تنباکو که منحصرأ به وسیله علما صورت گرفت و مشتی آهین بر دهان استبداد داخلی و استعمار خارجی بود تأثیر فراوان داشت و هم در نهضت مشروطیت که به رهبری و تأیید علما صورت گرفت.

امتیاز دیگر سید جمال این است که گرچه مردی تجددگرا بود و مسلمانان را به علوم و فنون جدید و اقتباس تمدن غربی فرا می خواند و با بی سواد، بی خبری و عجز فنی و صنعتی مسلمانان مبارزه می کرد، اما با این مسئله که اصول تفکر مسلمانان، یعنی جهان بینی آن ها غربی گردد، مخالف بود. سید جمال همان گونه که با استعمار سیاسی غرب پیکار می کرد، با استعمار فرهنگی نیز در

ستیزه بود. با متجددانی که می خواستند جهان و احیانا قرآن و مفاهیم اسلامی را از دیدگاه غربی تفسیر کنند، مبارزه می کرد، از جمله این افراد احمد خان هندی - رهبر مسلمانان هند - است که سعی داشت مسائل ماوراء الطبیعی را به بهانه علم، توجیه طبیعی و غیب و معقول را تعبیر محسوس نماید و معجزات را رنگ عادی و طبیعی دهد و خلاصه این که مفاهیم آسمانی قرآن را زمینی کند که سید جمال در سفر به هند در برابر او سخت ایستادگی کرد. (143)

دردهایی که سید جمال در جامعه اسلامی تشخیص داد عبارت بود از:

1. استبداد حکام.

2. جهالت و بی خبری توده مسلمان و عقب ماندن آنها از کاروان علم و

تمدن.

3. نفوذ عقاید خرافی در اندیشه مسلمانان و دور افتادن آنها از اسلام

نخستین.

4. تفرقه میان مسلمانان، در زمینه های مذهبی و غیر مذهبی.

5. نفوذ استعمار غربی.

سید برای چاره این دردها و بدبختی ها از همه وسایل ممکن، از جمله

مسافرت ها، تماس ها، سخنرانی ها، نشر کتاب و مجله، تشکیل حزب و

جمعیت، حتی ورود و خدمت در ارتش بهره جست.

سید جمال چاره دردهای فوق را، در امور ذیل می دانست :

1. مبارزه با خودکامگی مستبدان، که این مبارزه را باید مردم انجام دهند.

مردم باید ایمان پیدا کنند که مبارزه سیاسی یک وظیفه شرعی است و دین و

سیاست از هم جدایی ناپذیرند.

2. مجهز شدن به علوم و فنون جدید.

3. بازگشت به اسلام نخستین و دور ریختن خرافات و پیرایه‌هایی که در طول تاریخ به اسلام بسته شده است. از نظر سید، بازگشت مسلمانان به اسلام نخستین، به معنی بازگشت به قرآن و سنت معتبر و سیره سلف صالح است. او در بازگشت به اسلام تنها بازگشت به قرآن را مطرح نکرد، زیرا می‌دانست که خود قرآن رجوع به سنت را لازم شمرده است؛ بعلاوه به خطارت اندیشه «حسبنا کتاب الله»⁽¹⁴⁴⁾ کاملاً پی برده بود.

4. ایمان و اعتقاد به مکتب. سید در نشریات و خطابه‌های خود کوشش داشت مسلمانان را مطمئن سازد که اسلام قادر است به عنوان یک مکتب، آن‌ها را از استبداد داخلی و استعمار خارجی نجات دهد؛ از این رو در نوشته‌های خود به ذکر مزایای اسلام، از قبیل اعتبار دادن به عقل و برهان، مبتنی بودن تعالی اسلام بر شرافت فرد انسانی، و این که اسلام دین علم و عمل و جهاد و اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر است، می‌پرداخت.

5. مبارزه با استعمار خارجی. سید با استعمار خارجی اعم از استعمار سیاسی که در مسائل کشورهای اسلامی دخالت می‌کرد، استعمار اقتصادی که منجر به غارت منابع ملی و اقتصادی جهان اسلام می‌شد و استعمار فرهنگی که منجر به نوعی فرهنگ زدایی - از نظر فرهنگ اسلامی - می‌شد و فرهنگ غربی را یگانه فرهنگ انسانی و سعادت بخش معرفی می‌کرد، به مبارزه پرداخت. او طرح همبستگی دین و سیاست را برای دو جبهه استبداد داخلی و استعمار خارجی لازم می‌دانست. کوشش‌هایی که بعدها از طرف دست‌نشانده‌های استعمار در جهت جدایی دین و سیاست به عمل آمد و به نام «علمانیت» معروف شد، برای مقابله با همین طرح بود. مسلمانان روشنفکر متدین نیز از آن

جهت که در جهان تسنن، سلاطین به عنوان «اولوالامر» بوده و اطاعت از آن‌ها شرعا واجب شمرده می‌شد، طرفدار جدایی دین از سیاست بودند و از نظر آن‌ها همبستگی دین و سیاست به شکل وابستگی دین به سیاست در آمده بود. منظور سید جمال از این همبستگی، این بود که توده مسلمانان دخالت در سرنوشت سیاسی خود را یک وظیفه مهم دینی بشمارد و آن را به معنی وابستگی سیاست به دین می‌دانست، نه دین به سیاست.

6. اتحاد اسلام. منظور از اتحاد اسلام، اتحاد مذهبی - در تمامی اعتقادات - که امری غیر عملی است، نبود، بلکه اتحاد سیاسی بود؛ یعنی تشکیل صف واحد، در مقابل دشمن غارتگر. استعمار غرب چون اعتقاد دینی مسلمانان را استوارترین پیوند میان آنان می‌بیند، می‌کوشد تا با نام مخالفت با تعصب، این پیوند را سست کند.

رواج اندیشه قومیت پرستی و ملیت پرستی به صورت‌های مختلف در کشورهای اسلامی و نیز تشدید نزاع‌های مذهبی شیعه و سنی و قطعه قطعه کردن سرزمین اسلامی، همه برای مبارزه با اندیشه «اتحاد اسلام» بود که از طرف استعمار طراحی می‌شد.

7. دمیدن روح مبارزه و جهاد به کالبد نیمه جان جامعه اسلامی. به نظر سید جمال، مسلمانان در برابر حکومتی که مصمم به نابودی اسلام است، راهی جز توسل به زور ندارند و فراموشی اصل جهاد، عامل بزرگ انحطاط مسلمین می‌باشد.

8. مبارزه با خود باتگی در برابر غرب. سید جمال برخلاف احمد خان هندی نه مجذوب تمدن غرب بود و نه مرعوب آن، بلکه همواره به مسلمانان هشدار می‌داد که ترس و نومیدی به خود راه ندهند و در برابر استعمار غربی

ایستادگی نمایند. وی با چاپ مجله «عروة الوثقی» سعی کرد نشان دهد که اگر مسلمانان به راستی متحد و بسیج شوند، می توانند انگلستان را از توسعه طلبی و زور گویی باز دارند.

آرمان سید:

آرمان اصلاحی سید و جامعه ایده آل او در جامعه ای اسلامی خلاصه می شود که وحدت بر سراسر آن حاکم باشد؛ اختلافات نژادی، زبانی، منطقه ای و فرقه ای بر اخوت اسلامی آن ها فائق نگردد و به وحدت معنوی و فرهنگی و ایدئولوژیکی آن ها آسیب نرساند؛ مردم مسلمان، مردمی باشند آگاه و عالم به زمان و آشنا به فنون و صنعت عصر، و آزاد از هر گونه قید استبداد و استعمار که بتوانند تمدن غربی را با روح اسلامی - نه با روح غربی - اقتباس کنند؛ اسلام حاکم همان اسلام نخستین - بدون پیرایه هایی که بعدها در طول تاریخ به آن بسته شد - باشد و روح مجاهدت به مسلمانان باز گردد.

سید، در مورد نظام ارباب و رعیتی حاکم بر جامعه اسلامی آن روز و نیز در مورد نظام خانوادگی و نظام آموزشی علوم اسلامی، آرمانی ابراز نکرده است.

امتیازات سید:

سید جمال از نظر طبیعی، اولاً از هوش و استعداد خارق العاده ای برخوردار بوده و ثانیاً نفوذ کلام و قدرت القا و تلقین فوق العاده ای داشته است.

از نظر اکتسابی، اولین امتیاز سید این است که فرهنگش، فرهنگ اسلامی است و از محضر علما و عرفای بزرگی استفاده کرده است. آشنایی او با فرهنگ اسلامی، سبب شد پس از آشنایی با فرهنگ جدید اروپایی، خودباخته نشود.

دومین امتیاز سید، آشنایی او با جهان و زمان خود بود. او زبان های انگلیسی، فرانسه و حتی روسی را می دانست؛ به آسیا، اروپا و قسمتی از آفریقا سفر کرده و با شخصیت های مهم علمی و سیاسی جهان برخورد کرده بود. سومین امتیاز سید، شناخت نزدیک و دقیق او از جهان اسلام بود. به بیشتر کشورهای اسلامی سفر کرده و به ماهیت حرکت ها، نهضت ها و شخصیت آن کشورها پی برده بود.

چهارمین امتیاز او، اطلاعات وسیعش درباره اوضاع سیاسی، اقتصادی و جغرافیایی کشورهای اسلامی بود. (145)

شیخ محمد عبده

شیخ محمد عبده، شاگرد سید جمال الدین، پس از او دومین شخصیت مصلح در جهان تسنن، مخصوصا در جهان عرب است. عبده همان دردهایی را که سید جمال تشخیص داده بود، احساس می کرد و عامل تمایز او از سید جمال، مسئله «اسلام و مقتضیات زمان» بود. عبده در جستجوی راه حلی بود که از طرفی، در اثر جمود فکری برخی علمای دینی، اسلام، مانع پیشرفت و تکامل جامعه مصری تلقی نشود و نیروهایی را از خود مسلمانان علیه اسلام بر نیانگیزد، و از طرف دیگر، به نام انطباق اسلام با علم، افراط کاری صورت نگیرد و اصول اسلامی با سلیقه های باب روز تطبیق داده نشود و عملا اسلام از صحنه خارج نگردد.

عبده برای جلوگیری از افراط و تفریط، مسائلی را مطرح کرد از قبیل فقه مقارن از مذاهب چهار گانه، دخالت دادن مبانی فلسفی حقوق در اجتهاد، ایجاد نظام حقوقی جدید در فقه که پاسخگوی مسائل روز باشد، تمایز قایل شدن میان عبادات و معاملات و... وی مانند سید جمال در پی آن بود تا ثابت کند

اسلام توانایی دارد که به صورت یک مکتب، راهنما و تکیه گاه اندیشه جامعه اسلامی قرار گیرد و آن‌ها را به عزت دنیوی و سعادت اخروی برساند. از این رو سعی داشت فلسفه اجتماعی مقررات اسلامی و استحکام اصول اخلاقی اسلام را روشن نماید. عبده با تعصب‌های فرقه‌ای میانه‌خوشی نداشت و در پی وحدت دنیای اسلام بود.

وی با سید جمال در دو جهت اختلاف نظر داشت: یکی این که سید، انقلابی فکر می‌کرد و عبده طرفدار اصلاح تدریجی بود. دیگر این که سید مبارزه با استبداد و استعمار را در رأس برنامه‌های خود قرار داده بود، ولی عبده، معتقد بود که آموزش و تربیت دینی جامعه بر آموزش و پرورش سیاسی آن‌ها و بر هر حرکت سیاسی، تقدم دارد.

سید جمال بیشتر مرد پیکار و عبده مرد اندیشه و میانه روی بود؛ سید جمال، آزادی مسلمانان را تنها راه تحرک فکری آنان می‌دانست و عبده بیشتر پروای تربیت اخلاقی و دینی مسلمانان را داشت. سید جمال دامنه کوشش‌های خود را در سراسر جهان گسترد و عبده بیشتر در اصلاح احوال مصریان کوشید.

با وجود این، عبده و سید جمال هر دو در ضرورت بازگشت مستقیم به منابع اصلی فکر دینی و توجیه عقلی احکام شریعت و هماهنگی آن‌ها با مسائل عصر و پرهیز از فرقه‌بازی و پافشاری بر سر احیای اجتهاد و کوشش برای شناخت روح و جوهر دین اسلام در ورای قواعد خشک و بینش قشری علمای چاکر حکومت، همدستان بودند. (146)

کواکبی

سومین قهرمان اصلاح، در جهان سنی عرب، شیخ عبدالرحمن کواکبی است که از پیروان عبده می‌باشد. کواکبی یک متفکر اسلامی ضد استبداد بود و با

استبداد ترکان عثمانی که بر سوریه حکومت می کردند، سخت مبارزه می کرد. او مانند سید جمال، آگاهی سیاسی را برای مسلمانان واجب می شمرد و معتقد بود که رژیم سیاسی مشروطه، به تنهایی قادر به جلوگیری از استبداد نیست و فقط شعور و آگاهی سیاسی، دینی و اجتماعی مردم و نظارت آن ها بر کار حاکم است که می تواند جلوی استبداد را بگیرد.

او معتقد بود که شعور سیاسی مردم را با استمداد از شعور دینی آن ها باید بیدار کرد. کواکبی معتقد به همبستگی دین و سیاست بود و بخصوص اسلام را یک دین سیاسی می دانست و تکیه فراوانی بر اصل توحید از جنبه عملی و سیاسی می کرد. او توحید اسلامی را فقط توحید فکری و اعتقادی ندانسته، آن را تا مرحله عمل و عینیت خارجی - یعنی ایجاد نظام توحیدی - توسعه می داد.

وی برخی علمای پیشین اهل تسنن را مورد انتقاد قرار می دهد که آن ها به بهانه نظم و امنیت، مانع رشد آزادی شده اند. کواکبی در رابطه نظم و آزادی، برای آزادی، حق تقدم قایل است و در رابطه دین و آزادی، دین را عامل با ارزش تحصیل آزادی واقعی و بیدارگر احساس سیاسی می شمارد.

او در رابطه علم و آزادی، معتقد است همه علوم، الهام بخش آزادی نیستند و از نظر آگاهی اجتماعی دادن، در یک درجه نمی باشند؛ به همین دلیل، حاکم مستبد از برخی علوم، مثل علم لغت، نمی ترسد، اما از برخی علوم، مثل حکمت نظری، فلسفه عملی، حقوق امم، سیاست مدنی، تاریخ مفصل و مانند این ها بشدت وحشت دارد، زیرا این علوم به مردم، آگاهی و شعور سیاسی و اجتماعی می دهند.

افول اندیشه اصلاح در جهان عرب

بعد از سید جمال، عبده و کواکبی نهضت اصلاح طلبی اسلامی در کشورهای اسلامی از جاذبه افتاد و نهضت های قومی و عربی، از قبیل حزب بعث و ناصریسم و یا نهضت های سوسیالیستی و مارکسیستی، جاذبه بیشتری در میان جوانان عرب پیدا کرد. عامل عمده این افول، گرایش شدید مدعیان اصلاح بعد از سید جمال و عبده به سوی وهابیت و گرفتار شدن آن ها در دایره تنگ اندیشه های محدود این مسلک بود، مثل سید محمد رشید رضا که تحت تاثیر اندیشه های ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب بود و بیش از آن که مبلغ اصلاح باشد، مبلغ وهابیت بود.

هر چند اولین شرط اصلاح طلبی، فارغ بودن از تعصبات افراطی نسبت به فرقه ای خاص، علیه فرقه ای دیگر است، بعضی از این مدعیان، نهضت اصلاح را به نوعی «سلفی گری» تبدیل کردند و بازگشت به اسلام نخستین را، بازگشت به «حنبلی گری» که قشری ترین مذاهب اسلامی است، تفسیر کردند؛ در نتیجه، روح انقلابی مبارزه با استعمار و استبداد، تبدیل به مبارزه با عقاید مخالف با معتقدات حنبلیان شد. (147)

اقبال

در خارج از جهان عرب، برخی مصلحان ظهور کردند که اقبال لاهوری یکی از آنان بود. او را قطعاً یک قهرمان اصلاح در جهان اسلام باید به شمار آورد که مزایایی دارد و نواقصی. اولین مزیت اقبال، آشنایی عمیق او با فرهنگ و اندیشه های فلسفی و اجتماعی غرب است؛ به طوری که در غرب به عنوان یک متفکر و فیلسوف به شمار می آید.

مزیت دوم او این است که در عین آشنایی با فرهنگ غرب، معتقد است که غرب، فاقد یک ایدئولوژی جامع انسانی است و برعکس، مسلمانان از این ایدئولوژی برخوردارند؛ در نتیجه، در عین دعوت به فراگیری علوم و فنون غربی، مسلمانان را از هر گونه غربگرایی برحذر می‌داشت. سومین مزیت اقبال، دغدغه یافتن راه حلی برای مشکلات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زمان خود است، بدون این که اصول یا احکام اسلام زیر پا گذاشته شود. از این رو در مورد مسائلی، مثل اجتهاد، اجماع و... زیاد می‌اندیشیده است. او، اجتهاد را موتور حرکت اسلام می‌شمارد.

مزیت چهارم اقبال، این است که برخلاف سایر پرورش یافتگان غرب، معنویت گراست و دارای بعد روحی عرفانی و اشراقی نیرومندی است. او برای عبادت، سیر و سلوک معنوی و درون‌گرایی، ارزش فراوان قایل است و احیا تفکر دینی را بدون احیا معنویت اسلامی بی‌فایده می‌شمارد.

پنجمین مزیت او این است که تنها مرد اندیشه نبود و مرد عمل و مبارزه هم بود و عملاً با استعمار، درگیری داشته است. او از پایه‌گذاران کشور اسلامی پاکستان است.

ششمین مزیت اقبال قدرت شاعری اوست که در خدمت اهداف اسلامی او قرار گرفته است. شعر برای اقبال به عنوان وسیله بیداری و آگاهی ملت مسلمان بوده است، نه به عنوان هدف. اقبال، اندیشه‌ای به نام «فلسفه خودی» دارد. او معتقد است همان‌طور که فرد، دچار تزلزل شخصیت و یا از خود بیگانگی می‌شود، جامعه نیز چنین است. جامعه‌ای که دچار بیماری تزلزل شخصیت و از دست دادن هویت می‌گردد، ایمان به خود را از دست می‌دهد و یکسره سقوط می‌کند. هویت جامعه اسلامی و «خویشتن» و «خود» اصیل جامعه و رکن

شخصیت این روح جمعی، اسلام و فرهنگ اسلامی است. نخستین کار لازمی که یک مصلح باید انجام دهد، باز گرداندن ایمان و اعتقاد این جامعه به «خود» واقعی او، یعنی فرهنگ و معنویت اسلامی است و این است «فلسفه خودی». «
نقص کار اقبال، عمدتا در دو چیز است: یکی این که با فرهنگ اسلامی، از جمله فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و دیگر علوم اسلامی آشنایی عمیقی ندارد. نقص دیگر این که از نزدیک شاهد جریان ها و حرکت های اسلامی نبوده و از این رو در ارزیابی های خود دچار اشتباهات فاحش شده است. او نهضت وهابگیری را در حجاز، جنبش بهائیت را در ایران و قیام آتاتورک را در ترکیه، اصلاحی و اسلامی پنداشته و در اشعارش برخی دیکتاتورهای کشورهای اسلامی را ستوده است.

حرکت های اصلاحی شیعه

در جهان شیعه به نسبت جهان تسنن، طرح اصلاحی کمتر داده شده، اما نهضت های اصلاحی، خصوصا نهضت های ضد استبدادی و ضد استعماری، بیشتر و عمیق تر صورت گرفته است. در تاریخ جهان تسنن، جنبشی مانند جنبش ضد استعماری تنباکو یا انقلابی مانند انقلاب عراق، یا قیامی مانند مشروطیت ایران که رژیم سلطنتی استبدادی ایران را مبدل به رژیم مشروطه کرد و یا نهضتی اسلامی، مثل نهضت اسلامی ایران را مشاهده نمی کنیم.

علت این است که نظام روحانیت سنی به گونه ای است که او را حاکم و بیش به صورت بازیچه ای در دست حکام، که خود، آن ها را «اولی الامر» معرفی می کند، در آورده است. روحانیت سنی، یک روحانیت وابسته است. روحانیت وابسته قادر نیست علیه آن قدرتی که وابسته به آن است، قد علم کند و توده مردم را دنبال خود بکشد، اما روحانیت شیعه، در ذات خود یک نهاد

مستقل است؛ از نظر روحی به خدا متکی بوده و از نظر اجتماعی به قدرت مردم وابسته است؛ در نتیجه، در طول تاریخ به صورت یک قدرت رقیب در مقابل زورمندان تاریخ ظاهر شده است.

از این رو می بینیم که از نظر اندیشه و طرح اصلاحی، در جهان شیعه شخصیت هایی چون مرحوم آیه الله بروجردی، علامه شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، علامه سید محسن عاملی، علامه سید شرف الدین عاملی و بالخصوص علامه نائینی ظهور کرده اند که در بعضی زمینه ها اندیشه های اصلاحی داشته اند. (148)

نهضت اسلامی ایران

در هی یک از کشورهای اسلامی، نهضتی به عمق و وسعت نهضت اسلامی ایران وجود ندارد. با این که مردم ایران در متن جریان نهضت قرار دارند، از تحلیل ماهیت نهضت بی نیاز نمی باشند. تحلیل و بررسی یک نهضت برای مردمی که در متن جریان آن قرار دارند، بیشتر لازم است تا وقتی آن نهضت به پایان می رسد و یا نسبت به مردمی که در خارج یا حاشیه آن قرار دارند. برای تحلیل و بررسی یک نهضت، مسائل زیر باید مورد بررسی قرار گیرد: ماهیت نهضت، هدف نهضت، رهبری نهضت و آفات نهضت که اکنون به توضیح مختصری درباره هر یک می پردازیم.

ماهیت نهضت

وقایع و حوادث تاریخی و اجتماعی، همانند پدیده های طبیعی، احیاناً از نظر ماهیت با یکدیگر اختلاف دارند. همه نهضت های تاریخی را، نمی توان از نظر ماهیت، یکسان دانست. تشخیص ماهیت یک نهضت از راه های مختلف، مانند

شعارها، هدف های نهضت، علل و ریشه های فراهم کننده زمینه نهضت و شناخت افراد و گروه هایی که بار نهضت را به دوش می کشند، ممکن است. نهضت اسلامی ایران، به صنف و طبقه خاصی از مردم اختصاص ندارد، بلکه در این نهضت همه اقشار به طور یکسان شرکت دارند.

این نهضت یکی از صدها واقعیت عینی تاریخی است که بی پایگی نظریه مفسران مادی تاریخ و طرفداران ماتریالیسم تاریخی را - که اقتصاد را زیر بنای جامعه معرفی می کند و هر جنبش اجتماعی را انعکاسی از تضادهای طبقاتی می دانند - برملا می کند.

این نهت، نهتی است از نوع نهضت پیامبران؛ یعنی برخاسته از «خود آگاهی الهی» یا «خدا آگاهی» که این خود آگاهی ریشه ش در اعماق فطرت بشر است. در این جا تذکری پیامبرانه، فطرت خدا جو و خدایر ست بشر را بیدار کرده و او را طرفدار حق و حقیقت - از آن جهت که حق است نه از آن جهت که پیوندی با منافعش دارد - می کند و در نتیجه عدالت، برابری، راستی و درستی به صورت هدف در می آیند و این هاست که وجدان افراد جامعه اسلامی را تشکیل می دهد.

وجدان اسلامی بیدار شده در جامعه ما، مردم را در جستجوی ارزش های اسلامی برانگیخته و این وجدان مشترک و روح جمعی جوشان جامعه است که طبقات مختلف را در یک حرکت هماهنگ به راه انداخته است.

ریشه نهضت

ریشه این نهضت را باید در جریان های نیم قرن اخیر کشور از نظر تصادم آن جریان ها با روح اسلامی این جامعه جستجو کرد. آن چه در این نیم قرن در جامعه اسلامی ایران رخ داد، عبارت است از:

استبدادی خشن و وحشی و سلب هر نوع آزادی.
نفوذ استعمار نور؛ یعنی شکل نامرئی و خطرناک استعمار از جنبه های
مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی.
دور نگه داشتن دین از سیاست و حتی بیرون کردن دین از میدان سیاست.
کوشش برای بازگرداندن ایران به جاهلیت قبل از اسلام، احیاء شعارهای
مجوسی و میراندن شعارهای اصیل اسلامی.
تحریف و تغییر میراث گرانقدر فرهنگ اسلامی.
تبلیغ و اشاعه مارکسیسم دولتی؛ یعنی جنبه های الحادی مارکسیسم منهای
جنبه های سیاسی و اجتماعی آن.
کشتارهای بی رحمانه و ارزش قایل نشدن برای خون مسلمانان ایرانی و نیز
زندان ها و شکنجه ها برای متهمان سیاسی.
تبعیض و ازدیاد روز افزون شکاف طبقاتی، علی رغم اصلاحات ظاهری.
تسلط عناصر غیر مسلمان بر مسلمانان در دولت و سایر دستگاه ها.
نقض آشکار قوانین و مقررات اسلامی، در همه زمینه های فرهنگی و
اجتماعی.
مبارزه با ادبیات فارسی که حافظ و نگهبان روح اسلامی ایران است، به نام
مبارزه با واژه های بیگانه.
بریدن پیوند از کشورهای اسلامی و پیوند با کشورهای غیر اسلامی و احیاناً
ضد اسلامی، مثل اسرائیل.
از طرف دیگر، جریان هایی در جهان رخ داد که چهره دروغین تبلیغات
سیاسی دنیای لیبرال غربی و سوسیالیست شرقی را آشکار ساخت و امیدی که
طبقات روشنفکر به این دو قطب بسته بودند را تبدیل به یأس نمود. البته در

این مدت محققان، گویندگان و نویسندگان اسلامی نیز توفیق یافتند که تا حدودی چهره زیبا و جذاب اسلام واقعی را به نسل معاصر نشان دهند. روحانیت ایران در چنین شرایطی به پاخاست و نسل به ستوه آمده از ناهنجاری های پنجاه ساله، و سر خورده از غرب ما بی و شرق گرایی و آشنا به تعالیم نجاتبخش اسلام، ندای روحانیت را لبیک گفت. (149)

هدف نهضت

یک نهضت اسلامی نمی تواند از نظر هدف محدود باشد، زیرا اسلام در ذات خود یک «کل تجزیه ناپذیر» است؛ البته این به معنی این نیست که نهضت از نظر تاکتیک، برخی هدف ها را بر برخی مقدم نمی دارد و مراحل وصول به هدف را در نظر نمی گیرد.

حضرت علی علیه السلام هدف های کلی یک نهضت اسلامی را در چهار جمله بیان می کند: (150)

1. باز گرداندن نشانه های محو شده راه خدا، که همان اصول واقعی اسلام است.
2. اصلاح اساسی و آشکار در شهرها و مجامع و تحولی بنیادین در اوضاع زندگی مردم.
3. اصلاح در روابط اجتماعی انسان ها.
4. به پاداشتن قانون های نقض شده اسلام و حاکم نمودن آن ها بر زندگی اجتماعی مردم. هر مصلحی که موفق شود این چهار اصل را عملی سازد، به حداکثر موفقیت نایل آمده است.

رهبری نهضت

هر نهضتی نیازمند به رهبر و رهبری است. رهبر یک نهضت اسلامی علاوه بر داشتن شرایط عمومی رهبری، باید اسلام شناس باشد و با اهداف و فلسفه اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و معنوی اسلام کاملاً آشنا باشد و جهان بینی و ایدئولوژی اسلام را خوب درک نماید.

بدیهی است فردی می تواند عهده دار چنین رهبری بشود که در متن فرهنگ اسلامی پرورش یافته و با قرآن، سنت، فقه و معارف اسلامی آشنایی کامل داشته باشد؛ از سوی دیگر برای این که نهضت ما در دام جریان های التقاطی نیفتد، باید پشتوانه ای از فرهنگ غنی اسلامی داشته باشد؛ از این رو تنها روحانیت آگاه به زمان است که می تواند رهبری نهضت اسلامی را عهده دار گردد.

در انتقاد به «رهبری به اصطلاح سنتی» مطالبی مطرح می شود مانند این که : «از رهبری سنتی که پاسدار بنیادهای فرهنگی است، کاری ساخته نیست.» اصل اشکال به این مسئله بر می گردد که چگونه جنبش ها تغییر ماهیت می دهند و تبدیل به یک امر ایستا می گردند. عده ای عقیده دارند این امر به خاطر تبدیل حرکت به بنیاد است؛ یعنی اندیشه و عمل قالب مشخصی پیدا می کند و لذا پویایی خود را از دست می دهد و از این رو کار اول رهبران باید قالب شکنی باشد، اما این کار با پاسداری از «بنیادها» که کار رهبران سنتی است، در تضاد است. در نقد اشکال فوق چند نکته قابل توجه است. اولاً: لازمه حرکت، این نیست که هیچ ثباتی در کار نباشد، زیرا در این صورت هرج و مرج خواهیم داشت، نه تکامل. انسان در صراط مستقیم حالت پویایی و تکاملی دارد، اما خود صراط مستقیم ثابت است. حال اگر رهبری سنتی، پاسدار صراط مستقیم و

مراتب پویندگان آن باشد، آیا عامل تبدیل حرکت به بنیاد است؟ البته خیر، لذا نباید لفظ «ثابت» را با «ساکن» اشتباه گرفت. در فرهنگ اسلامی تغییر بدون ثبات، ناممکن است. در حرکت، منزل را پشت سر می گذاریم، نه مدار و مسیر حرکت را؛ بنابراین مدار و مسیر، مشخص و ثابت است.

ثانیا: اگر برای اسلام، وجود تاریخی قابل باشیم، دیگر چه جای دفاع از اسلام هزار و چهار صد سال قبل است؟ باید بدانید آن اسلام نیست که در حال حرکت و پویایی است. این جامعه اسلامی است که در مدار اسلام در حرکت است.

ثالثا: البته می پذیریم که گاهی یک جریان موج خیز و حرکت زای اجتماعی روح خود را از دست می دهد و از آن جز یک سلسله آداب و تشریفات باقی نمی ماند و یک حرکت تبدیل به بنیاد می شود، مانند عزاداری سنتی امام حسین علیه السلام که فلسفه واقعی خود را که تهییج احساسات علیه یزیدهاست از دست داده و به صورت عادت در آمده است.

رابعا: کدام رهبری توانسته مانند همین رهبری سنتی موج بیافریند و حرکت خلق کند؟ آیا روشنفکران متجدد ضد سنت که درباره ضرورت انتقال رهبری نهضت اسلامی از روحانیت به طبقه به اصطلاح روشنفکر اظهار عقیده کرده اند، می توانند چنین حرکتی را خلق کنند؟ این روشنفکران، به اسلام به چشم یک وسیله و امر موقت می نگرند که در شرایط اجتماعی خاصی، به کار گرفته و عامل نجات مردم می شود و اولین شرط آن را این می دانند که دست پاسداران فعلی مذهب (روحانیت) از رهبری نهضت کوتاه شود.

این روشنفکران باید بدانند که اسلام یک هدف است، نه وسیله و یک حقیقت است، نه یک مصلحت، و بهره‌گیری از اسلام، متخصص می‌خواهد که همان عالمان دین می‌باشند. (151)

آفات نهضت

نهضت‌ها مانند تمام پدیده‌های دیگر ممکن است دچار آفت زدگی شوند و این وظیفه رهبری نهضت است که آفت زدایی نماید. برخی آفات یک نهضت عبارتند از:

1. نفوذ اندیشه‌های بیگانه :

اندیشه‌های بیگانه از دو طریق نفوذ می‌کنند: الف - از طریق دشمنان؛ پیروان مکاتب دیگر برای رخنه کردن در یک نهضت و پوساندن آن از درون، اندیشه‌های بیگانه را که با روح آن نهضت مغایر است، وارد آن نهضت می‌کنند و آن را از خاصیت می‌اندازند، یا کم‌اثر می‌کنند.

ب - از طریق دوستان و پیروان؛ گاهی پیروان خود نهضت به علت نا‌آشنایی درست با آن، مجذوب یک سلسله نظریات و اندیشه‌های بیگانه می‌گردند و آگاهانه و یا نا‌آگاهانه به آن نظریات، رنگ نهضت می‌دهند و عرضه می‌نمایند. راه مبارزه با این خطر، تحریم و منع نیست، بلکه راه مبارزه، عرضه داشتن صحیح نهضت در همه زمینه‌ها به زبان روز است.

2. تجدد گرایی افراطی :

تجدد گرایی افراطی - که هم در شیعه وجود داشته و هم در سنی - در حقیقت عبارت است از آراستن اسلام به آن چه از اسلام نیست، و پیراستن آن از آن چه از اسلام هست، به منظور رنگ زمان زدن و باب طبع زمان کردن؛ و

تجدد گرایی افراطی آفت بزرگی برای نهضت است و وظیفه رهبری نهضت است که جلو آن را بگیرد.

برخی از افراد که به مسائل روز توجه دارند و درباره آینده اسلام می اندیشند، سلیقه روز را معیار قرار می دهند و به نام «اجتهاد آزاد» بجای آن که اسلام را معیار حق و باطل زمان قرار دهند، سلیقه و روح حاکم بر زمان را معیار اسلام قرار می دهند.

3. ناتمام گذاشتن :

تاریخ نهضت های اسلامی صد ساله اخیر، یک نقیصه را در رهبری روحانیت نشان می دهد و آن این که روحانیت، نهضت هایی را که رهبری کرده تا مرحله پیروزی بر خصم ادامه داده، اما از آن پس ادامه نداده است، بنابراین نتیجه زحمات او را دیگران و احیانا دشمنان برده اند. هر نهضت باید دو مرحله نفی و انکار، و سازندی و اثبات داشته باشد. طی کردن مرحله سازندگی و اثبات از مرحله نفی و انکار دشوارتر است.

4. رخنه فرصت طلبان :

هر نهضت مادام که مراحل دشوار اولیه را طی می کند، سنگینی اش بر دوش افراد مومن و مخلص است، اما همین که به بار نشست، سر و کله افراد فرصت طلب پیدا می شود و تدریجا انقلابیون مومن و فداکاران اولیه را از میدان به در می کنند و جای آن ها را می گیرند. انقلاب مشروطیت، نمونه ای از رخنه فرصت طلبان است.

5. ابهام طرح های آینده :

روشن نبودن و ابهام طرح یک گروه در جامعه ممکن است افراد آن جامعه را به سوی گروهی دیگر که دارای طرح و برنامه هستند، بکشاند. قطعاً نهضت باید

طرح های روشن و خالی از ابهام و مورد قبول رهبران را ارائه دهد تا جلو ضایعات گرفته شود و از جذب نیروها، توسط گروه های دیگر جلوگیری گردد. 6. عدم اخلاص :

این آفت از نوع تغییر جهت دادن اندیشه ها و انحراف یافتن مسیر نیت هاست. نهضت خدایی باید برای خدا آغاز گردد، برای خدا ادامه یابد و هیچ خاطره و اندیشه غیر خدایی در آن راه نیابد تا عنایت و نصرت الهی شامل آن گردد.

پاک نگهداشتن اندیشه و نیت در مرحله نفی و انکار - که توجه اصلی به درگیری با دشمن بیرونی است - آسان تر است، ولی همین که نهضت به ثمر رسید و نوبت سازندگی و اثبات شد و ضمنا پای تقسیم غنائم هم در میان آمد، حفظ اخلاص بسیار مشکل می شود.

شرایط موفقیت مصلح

حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: «تنها کسی توفیق اجرای امورات الهی (و از جمله اصلاح اجتماعی) را می یابد که سه صفت بزرگ در او راه نیافته باشد: مصارعه، مضارعه و بندگی طمع. ⁽¹⁵²⁾ «مصانع» یعنی رودر بایستی داشتن در اجرای امر خدا و ملاحظه دوست، خویشاوند یا مرید را در کارها دخالت دادن.

«مضارعه» یعنی مشابهت؛ کسی که می خواهد جامعه ای را اصلاح کند، خودش نباید هم رنگ همان مردم باشد و همان نقاط ضعف را که در مردم هست، در خود داشته باشد. اما «بندگی طمع»؛ آن کس که می خواهد امر خدا را بپا دارد، باید از اسارت و بردگی طمع آزاد باشد؛ علی علیه السلام فرمود: «طمع،

بردگی جاوید است. «⁽¹⁵³⁾ حریت و آزادی معنوی، شرط توفیق مصلح دینی
است.⁽¹⁵⁴⁾

خلاصه دو کتاب پیرامون انقلاب اسلامی و پیرامون جمهوری

اسلامی

مقدمه

اءلیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم و اخشون...⁽¹⁵⁵⁾ این آیه مسلمین را مخاطب قرار داده، می گوید: اکنون که دیگر کافران از مبارزه با دین شما نا امید شده اند، دیگر ترسی از آن ها نداشته باشید، بلکه از من بترسید. مفسرین گفته اند: منظور این است که از این پس، خطر شما را از درون تهدید می کند، نه از بیرون. این آیه همراه با آیه ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینقضوا ما بآئنفهم⁽¹⁵⁶⁾ اساس و بنیان مناسبی برای تحلیل تاریخ اسلام به دست می دهد. بررسی تاریخ اسلام نشان می دهد که بعد از وفات پیامبر ﷺ، مسیر انقلاب اسلامی آن حضرت عوض شد؛ بدین ترتیب که با رخنه فرصت طلبان و کسانی که تا دیروز با اسلام می جنگیدند، تلاش هایی آغاز شد که این انقلاب ماهیتا اسلامی، یک انقلاب قومی و عربی قلمداد شود. از سوی دیگر، گروهی هم گفتند: اگر پای قومیت در میان است، چرا ما نباید سرور و آقا باشیم؟ و بدین سان نطفه جنگ های نژادی و قومی در بین مسلمانان بسته شد و انحراف از اسلام، آغاز گشت. امروز نیز اوضاع ما مثل آن زمان است. اکنون که بر دشمن بیرونی پیروز شده ایم، اگر با واقع بینی و دقت کامل با مسائل فعلی انقلاب مواجه نشویم و تعصبات و خودخواهی ها را دخالت دهیم، شکست انقلابمان - همان گونه که نهضت صدر اسلام این چنین با شکست مواجه شد - قطعی است. همیشه نگه داشتن یک موهبت، از به دست آوردنش مشکل تر است. در همین انقلاب هم می بینیم، از زمانی که به اصطلاح شرایط سازندگی پیش آمده، آن نشاط و قوت و قدرتی که انقلاب در حال کوبیدن دشمن بیرونی داشت، ضعیف

شده و تفرقه و تشتت پیدا شده است، پس بررسی ماهیت این انقلاب، به عنوان یک پدیده اجتماعی، ضرورتی اساسی دارد و تنها با چنین شناخت و تحلیلی امکان تداوم و حفظ و نگهداری آن را پیدا خواهیم کرد. بدین منظور ابتدا لازم است بحثی کلی پیرامون انقلاب ها داشته باشیم تا بهتر بتوانیم این انقلاب را مورد بررسی قرار دهیم. ⁽¹⁵⁷⁾

فصل اول : تحلیلی کلی انقلاب ها

انقلاب از نظر لغوی، به معنای پشت و رو شدن و دگرگون شدن است. این واژه در قرآن کریم، مفهوم برگشتن داخلی یک شیء را می رساند، یعنی عوض شدن جهت رو و پشت، یا زیر و زبر؛ مثلاً می فرماید: **و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اءعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئاً** ⁽¹⁵⁸⁾ **یا فانقلبوا بنعمة من الله و فضل...** ⁽¹⁵⁹⁾ از این دو مثال، معلوم می شود که این واژه در قرآن حاوی معنای تقدس یا ضد تقدس نیست. بعدها این واژه وارد فقه هم شد به طوری که فقها یکی از اقسام مطهرات را «انقلاب» یا به تعبیر دیگر «استحاله» می دانند، هر چند، گاهی بین این دو، فرق نهاده اند. این واژه با مفهومی محدودتر وارد فلسفه نیز شد و فلاسفه نه تغییر کیفی (استحاله)، بلکه فقط تغییر ماهوی را «انقلاب» نامیدند و طرفداران اصالت ماهیت، انقلاب ذات را محال دانستند، ولی طرفداران اصالت وجود آن را برای هر حرکت اشتدادی (تدریجی) ضروری دانستند. البته انقلاب در عصر ما مفهومی پیدا کرده که به اصطلاح فلسفی نزدیکتر است تا مفهوم لغوی یا فقهی، و آن عبارت است از: «طغیان علیه وضع موجود، برای برقراری وضع مطلوب.» در این مفهوم، انقلاب یا فردی است یا اجتماعی. انقلاب فردی هم یا حیوانی است یا انسانی. حالت حیوانی، وقتی رخ می دهد عقده های شهوانی انسان

منفجر شود یا این که فرد، تنها در راستای یک هدف جاه طلبانه یا شهوت جویانه قرار گیرد. نمونه دیگر از انقلاب های فردی «عشق» است که در حیوانی یا انسانی بودنش اختلاف نظر هست. اما حالت انسانی انقلاب فردی، قیام مقامات عالی انسان علیه مقامات دانی وجود است که توبه نام دارد و نشان دهنده حالتی در انسان است که در حیوانات نظیر ندارد.

انقلاب در مفهوم اجتماعیش سه ویژگی مهم و اساسی دارد:

انقلاب اجتماعی، اولاً: ارادی است؛ در زبان عربی این واژه از نوع فعل لازم است، اما در فارسی مفهوم متعدی پیدا کرده و لذا همواره در اصطلاح جامعه شناسانه، در جایی به کار می رود که یک عمل ارادی، دخیل باشد. ثانیاً: تقدس و تعالی و تکامل هم در آن نهفته است؛ یعنی اگر جامعه ای از کمال به نقص سقوط کند، آن را انقلاب نمی گویند؛ ثالثاً: عنصر نفی و انکار و پیشین هم در آن نهفته است. بنابراین مفهوم اجتماعی انقلاب را می توان چنین تعریف کرد: «واژگون کردن وضع حاکم بر جامعه با اراده خود، برای برقراری نظمی متعالی تر.» (160)

دو واژه دیگر هم در مورد دگرگونی های اجتماعی به کار می روند: کودتا و اصلاح. تفاوت «کودتا» و انقلاب این است که انقلاب، ماهیتی مردمی دارد، اما در کودتا یک اقلیت مسلح و مجهز به نیرو، در مقابل اقلیت دیگر یکه حاکم بر جامعه است، قیام می کند و با تغییر وضع موجود، جای آن گروه را می گیرد و اکثریت مردم هم از حساب خارجند و این جابجایی هم ربطی به صالح بودن یا نبودن کودتاگران ندارد. «اصلاح» هم تغییراتی است که در جهت بهبود اوضاع جامعه پدید می آید، اما به صورت تدریجی، نه به صورت بنیادی، که کل نظامات جامعه را دگرگون کند.

برای پیدایش یک انقلاب، دو عامل اساسی لازم است. آن چه زمینه انقلاب را فراهم می کند، «نارضایتی مردم از وضع موجود» است، اما این به تنهایی کامل نیست، بلکه باید «روحیه ظلم ستیزی» هم در آن ملت، رواج داشته باشد. اگر روحیه رضا و تمکین و ظلم پذیری بر ملتی حاکم باشد، هیچ گاه نارضایتی آن ها به انقلاب منجر نمی شود. از جمله خصوصیات اسلام، این است که به پیروانش، حس پرخاشگری و مبارزه و طرد با وضع نامطلوب می دهد و می توان گفت: فلسفه جهاد و امر به معروف و نهی از منکر همین است که اگر وضع موجود، نامطلوب بود، مسلمان نباید تسلیم شود و تمکین کند و این جاست که پیوند اسلام با انقلاب مشخص می شود. (161) (162)

در مورد انقلاب های اجتماعی یک سوال اساسی نیز مطرح است که آیا این انقلاب ها ماهیتا با هم متفاوتند یا ماهیت همه آن ها یکی است و فقط اشکال ظاهری آن ها تفاوت دارد؟

در پاسخ به این سوال دو نظریه اصلی وجود دارد. نظریه اول، ماتریالیسم تاریخی است که می گوید: روح و ماهیت همه انقلاب ها یکی است اگر چه شکل هایشان متفاوت باشد؛ بازگشت همه آن ها به تقسیم جامعه به دو طبقه مرفه و محروم می باشد و این وضع نیز ریشه در کار مجسم شده - یعنی ابزار تولید از یک طرف و روابط تولید و توزیع از طرف دیگر - دارد. لازمه این نظریه این است که رشدی هماهنگ میان نهادهای اجتماعی اعم از صنعتی، فرهنگی، قضایی، اخلاقی، مذهبی، فلسفی، ادبی و... برقرار باشد، زیرا ریشه همه این ها یکی است.

در تعریف ماتریالیست تاریخی گفته اند: برداشت اقتصادی از تاریخ و برداشتی تاریخی از اقتصاد؛ و من می گویم که علاوه بر این ها، برداشتی

تاریخی - اقتصادی از انسان، بدون برداشتی انسانی از تاریخ و اقتصاد. آن‌ها معتقدند ابزار تولید در هر درجه‌ای از تکامل که باشد روابط حقوقی خاصی ایجاد می‌کند که به دنبالش سایر مسائل اخلاقی، مذهبی، هنری، فلسفی، علمی و... پدید می‌آید. با تکامل این ابزار مردم دو دسته می‌شوند، زیرا آن روابط بهم می‌خورد؛ دسته‌ای که از نظام‌های سابق بهره می‌برند و عده‌ای هم که محروم بودند و این محرومیت نوعی روشنفکری به آن‌ها داده که آن‌ها را طرفدار وضع جدید می‌کند. قطب محروم و ناراضی از وضع موجود - صرفاً به دلیل محرومیت - به طبقه انقلابی تبدیل شده، در نهایت بر طبقه کهنه پیروز می‌شود، پس اشکال مختلف انقلاب‌هایی که در طول تاریخ رخ داده است، چه ظاهر علمی داشته باشد (رنسانس)، یا مذهبی (اسلام)، یا سیاسی و آزادی خواهانه (فرانسه)، یا... ریشه‌هایشان یکی است. طبق این نظر، تمامی خصلت‌های مادی و معنوی انسان، ماخوذ از جامعه است، این‌ها منکر فطرتند و قائلند که انسان و وجدان انسانی هم در اثر محیط اجتماعی و عوامل بیرونی شکل می‌گیرد؛ حتی می‌گویند که ماهیت هر انسانی در طبقه‌اش مشخص می‌شود، لذا ادعای اومانیسیم (انسان محوری) از سوی آن‌ها کاملاً بی‌ربط است؛ زیرا بدون پذیرش نوعیت واحد برای انسان⁽¹⁶³⁾ و فطرت و وجدان انسانی، اومانیسیم معنی ندارد.⁽¹⁶⁴⁾

برخی تحت تاثیر این مکتب، پنداشته‌اند که چون بسیاری از جهت‌گیری‌های اسلام به سود مستضعفین است، پس اسلام هم همین نظر را دارد و منظور از مومن و کافر، همان مستضعف و مرفه می‌باشد؛ اما این یک خلط مبحث است. البته بدون شک مستضعفان همواره آمادگی بیشتری برای پذیرش اسلام داشته‌اند، زیرا به مدد اسلام هم از سعادت عدالت برخوردار می‌شوند و هم به

رفاه بهتری می‌رسند؛ در حالی که گروه دیگر باید پا روی منافع مادی خود بگذارند. نکته‌ای که موجب اشتباه فوق‌شده، عدم درک این تفاوت بوده که اسلام اگر چه جهت‌گیری‌های الهی را به سوی مستضعفین می‌داند، اما خاستگاه نهضت‌های الهی را صرفاً مستضعفین نمی‌داند. ⁽¹⁶⁵⁾ در منطق اسلام، فرعون فقط بنی‌اسرائیل را به زنجیر نکشیده است، بلکه اول‌انسان درون خود را به زنجیر کشیده است و برای همین است که پیامبران علیهم‌السلام ابتدا به سراغ خود طاغوت‌ها می‌روند. به هر حال چنین نیست که عقیده و ایدئولوژی انسان به آرمان رسیده، معلول روابط اجتماعی باشد. انسان معیارهایی دارد که آن‌ها ایدئولوژی انسان به آرمان رسیده، معلول روابط اجتماعی باشد. انسان معیارهایی دارد که آن‌ها ایدئولوژی وی را مشخص می‌کند و آن معیار، همان «فی سبیل الله» است. انسان وابسته به ایمان، از جبرهای محیط آزاد است، لذا در بسیاری از موارد، دو قطبی که با هم می‌جنگند، عبارتند از: انسان کمال یافته و انسان در حیوانیت فرو رفته. جنگ حق و باطل همواره میان این دو گروه رخ می‌دهد و تکامل تاریخ به سوی وابستگی به عقیده و آرمان و ایدئولوژی و وارستگی از محیط‌های بیرونی و درونی است؛ یعنی انسان، دیگر تابع محیط نباشد، بلکه محیط، تابع او گردد. ⁽¹⁶⁶⁾

با این توضیحات نظریه دوم هم معلوم می‌شود که برای انقلاب‌ها ماهیت‌های مختلفی قایل است و آن‌ها را صرفاً ناشی از دو قطبی شدن اقتصادی و معلول روابط اجتماعی صرف نمی‌داند و همچنین تاثیر نهادهای اجتماعی را چنان نمی‌داند که بتواند جلوی سایر نهادهای فرهنگی، مذهبی و... را بگیرد. طبق این بینش - برخلاف نظر سابق - اولاً: روانشناسی انسان، مقدم بر جامعه‌شناسی اوست؛ ثانیاً: انسان، در ذات خود دو قطبی و در عین حال آزاد و

انتخاب گر آفریده شده است و همین دو قطبی و آزاد بودن انسان هاست که باعث تفاوت آن ها و به تبع، تفاوت و دو قطبی شدن جامعه می شود. ثالثا: انسان بالذات کمال جو و پیشرو است و رابعا: ارزش های انسانی همگی اصیل بوده، همین ها موجب تکامل تاریخ است؛ لذا حرکت تکاملی تاریخ به سوی حق، ایمان، عقیده و وارستگی از تسلط طبیعت خارجی و عوامل بیرونی و اجتماعی است. در این نظریه، معلوم می شود که انقلاب ها صرفا خصلت اجتماعی ندارند و علاوه بر نبردهای مادی و طبقاتی یا صد در صد سیاسی، نبردهایی بین افراد معتقد با انگیزه های زلال انسانی، و افراد حیوان صفت هم وجود دارد. لذا عوامل ایجاد یک انقلاب می تواند شکاف های طبقاتی باشد یا خصلت های آزادی خواهانه بشر، یا آرمان خواهی و ایمان به حق یا....⁽¹⁶⁷⁾

در پایان این فصل خوب است به این نکته هم اشاره کنیم که اصل هر انقلابی، انقلاب در روح است. انقلاب های روحی هم درجاتی دارد: گاه فقط انقلاب خشم و غضب و انتقام است و گاه انقلاب عاقله، (فرهنگی) و گاه انقلاب وجدان (اخلاقی و عاطفی و تربیتی)؛ البته همه این انقلاب ها به هم مربوطند، اما باید توجه داشت که ظهور انقلاب انتقامی که فقط احساسات در آن دخیل است، بدون انقلاب عاقله، که منطق و عقل در آن دخالت دارد، بی اثر می ماند، بلکه دشمن آگاه و بیدار می تواند از آن سوء استفاده کند، حتی باید گفت که ضمیمه شدن انقلاب فرهنگی بدون انقلاب وجدانی هم به جایی نمی رسد، زیرا افراد بشر، مثل اجزای ماشین نیستند که فقط با علم و آگاهی بتوان آن ها را به هم متصل کرد. روابط عمیق اجتماعی را جز با عواطف مخصوصی که از ناحیه دین (= معنویت) تقویت شود، نمی توان پدید آورد، پس برای یک انقلاب مفید، سه

چیز لازم و ضروری است: قدرت و تحرک دفاعی، فرهنگ وسیع، و وجدان سالم و بیدار آگاه. (168)

تا این جا به مباحث کلی درباره انقلاب ها پرداختیم. اکنون وقت آن رسیده که انقلاب اسلامی ایران را جداگانه و با موشکافی بیشتری مورد تحلیل و بررسی قرار دهیم.

فصل دوم: بررسی انقلاب اسلامی ایران

برای شناخت انقلاب اسلامی ایران، موضوعاتی وجود دارد که باید به مطالعه و بررسی آن ها پردازیم. در این جا با اشاره به این موضوعات، تحلیل کوتاهی درباره هر یک ارائه می کنیم. (169)

1. بررسی افراد و گروه هایی که بار نهضت را بر دوش کشیدند

انقلاب اسلامی ایران، ویژگی هایی دارد که آن را در میان انقلاب های جهان بی نظیر کرده و یکی از آن ها، نقش بسیار گسترده مردم است که در آینده در این باب توضیح خواهیم داد، اما در این جا مناسب است به دو مساله مهم اشاره کنم: یکی نقش زنان در این انقلاب و دیگری سهم گروه های غیر اسلامی.

در بین گروه های مختلف، حضور و نقش بانوان به حدی است که به نظر می رسد در تاریخ بی سابقه باشد و شاید نمونه اش را فقط در صدر اسلام بتوان یافت. البته منظور ما فقط نقش غیر مستقیم آن ها نیست. زن در طول تاریخ اسلام نه تنها زاینده و پرورش دهنده مردان، که الهام بخش و نیرو دهنده و مکمل مردانگی آن ها بوده و نقش غیر مستقیم خود را در سازندگی تاریخ، مدیون اخلاق جنسی ویژه خود، یعنی حیا و عفاف و تقوای زنانه خویش است؛ اما بحث ما نقش مستقیم زن در پیشبرد این انقلاب، همراه با حفظ نقش غیر مستقیم وی می باشد. (170) رهبر انقلاب با تیزبینی خاص خود دریافته بود که

انقلاب اسلامی بدون شرکت بانوان به ثمر نمی رسد، لذا شرکت آن ها را، حتی در صورت مخالفت پدر و شوهر واجب دانستند و بانوان با ایمان ما هم پس از آگاهی از فرمان رهبر، پا به پای مردان راهپیمایی کردند، شهید دادند، زندان رفتند، شکنجه دیدند، آواره شدند و محرومیت را تحمل کردند و نکته مهم این که در عین ایفای نقش مستقیم در کار انقلاب و همدوش مردان، پشت جبهه را رها نکردند و حیا و عفاف و پوشش لازم را از کف ندادند. (171)

در غرب بسیار تبلیغ شده بود که زنان در جامعه اسلامی از حقوق خود محروم بوده و لذا عناصری ناراضی در میان مسلمانانند و اگر انقلابی هم در راستای احیای ارزش های اسلامی انجام شود، زن ها در جبهه مخالفند؛ اما دیدیم که در انقلاب اسلامی ما نه تنها شرکت کردند، بلکه اگر شرکت نمی کردند، انقلاب به ثمر نمی رسید. شرکت غیر مستقیم زنان، یعنی تاثیرشان بر شوهران و فرزندان و پدران و برادران خود هم از تاثیر مستقیم آن ها کمتر نبود. مرد از زن الهام می گیرد و اگر در یک جریان اجتماعی، زنان هماهنگی نداشته باشند، از تاثیر مردان هم می کاهند. در فاجعه 17 شهریور که از کشتار 15 خرداد هم شدیدتر بود، اگر زنان شرکت نمی داشتند، از حضور مردان خود نیز ممانعت می کردند، اما به واسطه حضور آن ها آتش انقلاب خاموش که نشد، شعله و تر هم گردید.

در این جا نکته ای که تذکرش ضروری است، بررسی چونگی حضور زن در انقلاب است. می دانیم که انسان با دو بال علم و اخلاق حرکت می کند. در گذشته مردم از نظر اخلاقی بهم بودند، اما چون ناآگاه بودند، کار استعمارگران راحت بود و از بی خبری مردم، سوء استفاده کرده، هر جنایتی را مرتکب می شدند؛ اما مردم را همیشه نمی توان در بی خبری نگه داشت. افرادی همچون

سید جمال الدین پیدا شدند و به آگاه سازی ملت ها پرداختند، با گسترش مطبوعات و وسایل ارتباط جمعی و... این آگاهی بیشتر شد؛ لذا استعمار تصمیم گرفت بال دیگر را بشکند، پس به اشاعه انواع فساد اخلاق برای تخدیر اذهان پرداخت و نام این راه، تمدن و آزادی گذاشت و از جمله مسئله آزادی زن را مطرح کرد و مدارس و دانشگاه های مختلط تاسیس نمود و هزاران مفاسد دیگر را ترویج داد؛ اما در میان پسران و دختران آگاه، خصوصا خانم خا، یک مبارزه عجیبی پیدا شد که معتقد شدند تحصیل بکنند، اما پوشش اسلامی خود را هم حفظ کنند و فهمیدند شرکت زن در مجامع به معنی اختلاط با مرد نیست. این مسئله حساسیت رژیم طاغوت را برانگیخت، به طوری که حجاب را در مدارس و دانشگاه ها تحریم کردند و بارها ماموران رژیم به کلاس های درس هجوم برده، حجاب را از سر دختران به زور برداشتند؛ ولی مبارزه همچنان ادامه یافت و همین مطلب بود که گفتیم زنان در انقلاب اسلامی ما، همراه با اجرای نقش مستقیم خود، نقش غیر مستقیم خود را از یاد نبردند و حیا و عفاف زنانه خود را هم حفظ کردند. عبرت تاریخی این مساله آن است که ما باید کوشش کنیم که این ترکیب را از دست ندهیم؛ نه به نام عصمت و عفت، زن را به گوشه صندوقخانه ها بکشیم و نه به نام دخالت زن در اجتماع، حریم ها

را بشکنیم. بعد از این هم جمهوری اسلامی بدون شرکت زن ها قابل دوام نیست؛ ولی وارد شدن زن در اجتماع به معنی این که اجتماع محیطی شهوانی بشود نیست. زن و مرد در انسانیت مساویند، اما در متن خلقت، مدار زن و مرد تفاوت هایی هم دارد و ما نباید تحت تاثیر غربی ها اختلافات آن ها را به بهانه آزادی و برابری آن ها نادیده بگیریم. بارها گفته ایم که تساوی حقوق زن و مرد صحیح است، نه تشابه حقوق آن ها. (172)

مساله بعدی، سهم گروه های غیر اسلامی در انقلاب است. وقتی ما تحت عنوان «انقلاب اسلامی» از این انقلاب یاد می کنیم، عده ای اعتراض می کنند که چرا سهم اقلیت های مذهبی و سیاسی را نادیده می گیرید. باید گفت که وقتی می گوئیم: «انقلاب اسلامی»، نه این که همه شرکت کنندگان در آن بدون استثنا روح اسلامی داشته و گرایش اسلامیشان هم به یک اندازه بوده است، بلکه ما روح و گرایش را در مجموع و کل نهضت در نظر می گیریم. در صدر اسلام هم - مثلا در فتح ایران و روم - اقلیت های مذهبی تحت ستم، همچون یهود به مسلمان ها کمک می کردند، اما هیچ تاریخ نویسی آن را یک نهضت اسلامی - یهودی نمی خواند. نکته مهمی هم در مورد نقش پاره ای از اقلیت ها خصوصا ماتریالیست ها هست. البته آن ها هم در راه انقلاب کشته دادند و بسیاری هم با صداقت به میدان آمدند، اما هرگاه یک جوان مسلمان، شهید می شد موج عظیمی در جامعه ایجاد می کرد، در حالی که وقتی یک کمونیست کشته می شد، تا حدی عامل توقف انقلاب هم می شد. زیرا در بین مردم این نگرانی پیش می آمد که مبادا ما به طرف کمونیست شدن پیش برویم و برای همین بود که رژیم طاغوت سعی می کرد مهر کمونیست بودن به این نهضت بزند. زیرا این برچسب، موج سوءظن و تردید در جامعه ایجاد می شد و از شدت انقلاب می کاست.

نکته بعدی این است که آیا اصلا بحث از سهم یا سهام داشتن به معنای غنیمت بردن، مفهومی دارد یا نه. اگر انقلابی به تمام و کمال به ثمر برسد، شاید بتوان صحبت از تقسیم سهم ها به میان آورد، اما این انقلابی است که تازه آغاز شده و مراحل دیگری هم در پیش دارد. از این جا به بعد عده ای می گویند: از این مسیر باید برود و اقلیتی هم مسیر مخالفی را پیشنهاد می کنند. تا مرحله

ویران‌کنندگی انقلاب، یعنی سقوط رژیم همه یک صدا بودند، اما در مرحله سازندگی، اختلاف پیش آمده است. انقلاب که تجزیه بردار نیست که بخواهیم قسمتی را به گروهی بدهیم و قسمت دیگر را به گروهی دیگر؛ مگر این که کشر را تجزیه کنیم! و پر واضح است که نمی‌توان انقلاب را در آن واحد در دو مسیر متناقض به حرکت در آورد. (173)

2. ریشه یابی علل موثر در انقلاب

برای شناخت ریشه های انقلاب، باید حوادث صد ساله و خصوصا پنجاه سال اخیر را بخوبی تحلیل کرد. گروهی معتقد به تفسیر تک عاملی انقلاب می باشند که در میان آن ها سه نظر مختلف رواج دارد. عده ای عامل این انقلاب را صرفا مادی و اقتصادی می دانند و گروه دیگری عامل آن را آزادی خواهی و دسته سوم فقط مسائل معنوی و اعتقادی را مطرح می کنند. گروه چهارمی هم هستند که می گویند: این هر سه عامل مستقلا دخالت داشته و در آینده هم با همکاری این سه عامل است که انقلاب تداوم می یابد؛ اما نظر دیگری هم هست که ما به آن موافقیم و سعی در تشریح آن داریم :

این انقلاب به اعتراف بسیاری، منحصر به رد بود. گروه چهارم این ویژگی را ناشی از این می دانند که جمع سه عامل فوق را در هیچ انقلاب دیگری نمی توان یافت، اما ما علت این امر را اسلامی بودن آن می دانیم، آن هم نه صرفا به معنی معنویت یا رواج مناسک مذهبی و آداب شرعی، زیرا اسلام برخلاف پندار غربیان در باب مذاهب، صرف معنویت نیست. توضیح ملطّب این که گنجینه عظیمی از ارزش های اسلامی در معارف اسلامی نهفته است و این گنجینه ها تقریبا از سال 1320 به بعد تدریجا به وسیله عده ای از اسلام شناسان واقعی وارد خود آگاهی مردم شد؛ یعنی مردم فهمیدند که اسلام دین عدالت و مخالفت

با تبعیض های اجتماعی و دین حریت است. بدین سان علاوه بر معنویت، آرمان هایی همچون برابری، آزادی خواهی و... رنگ اسلامی به خود گرفت و در ذهن توده مردم جایگزین شد و یک هماهنگی بین آن ایجاد کرد که توانست خود باختگی ما را در برابر ریبگانگان از بین ببرد و خصوصا با سر خوردگی از لیبرالیسم غربی و ناامیدی از سوسیالیسم شرقی، مردم کرامت ذاتی خود را احساس کردند و فهمیدند مکتبی دارند که می توانند به کمک آن به خود متکی باشند. مدت ها بود که مردم مشرق زمین در برابر غربی ها احساس حقارت و خود باختگی می کردند. این جمله تقی زاده که «ایرانی اگر بخواهد به سعادت برسد باید از فرق سر تا نوک پا فرنگی شود» تجلی این خود باختگی بود؛ اما ملت ما در جریان این نهضت، دوره خود باختگی و تزلزل شخصیت را پشت سر نهاد و نوعی بیداری نسبت به اسلام پیدا کرد. البته در تحلیل ریشه های انقلاب اسلامی نباید نسبت به جریان های مهم دیگری توجه ماند و آن ها را نادیده انگاشت. برخی از این جریان ها عبارتند از وقایعی همچون استبداد و استعمار نو، دور نگه داشتن دین از سیاست، کوشش برای بازگشت به دوره قبل از اسلام، تحریف میراث گرانقدر فرهنگ اسلامی، کشتارهای بیرحمانه، شکاف های طبقاتی، تسلط عنصر غیر مسلمان بر مسلمانان، نقض آشکار قوانین اسلامی، مبارزه با ادبیات فارسی و اسلامی به بهانه طرد واژه های بیگانه، بریدن از کشورهای مسلمان و پیوند با اسرائیل، تبلیغ مارکسیسم و سایر عوامل دیگر که مخصوصا در جریحه دار کردن عواطف اسلامی امت موثر بودند.⁽¹⁷⁴⁾

3. تحلیل نقش رهبر و تاکتیک های رهبری

در این بخش باید ببینیم چرا امام خمینی رهبر بلامنازع شد و حتی آن هایی که ایده و هدفی مخالف ایشان داشتند، چاره ای جز اذعان به رهبری وی

ندیدند. رهبری این نهضت این طور نبود که روز اول کسی کاندیدا شود و مردم به او رأی دهند و او را به رهبری نهضت انتخاب کنند. واقعیت هم این است که گروه های زیادی تلاش کردند که رهبری نهضت را بر عهده بگیرند، ولی تدریجا عقب رانده شدند و فقط یک نفر به رهبری برگزیده شد. چرا؟ آیا به دلیل صداقتش بود؟ یا شجاعتش؟ یا روشن بینی اش؟ یا قاطعیت و سازش ناپذیریش؟ اگر چه همه این مزایا به اعلا درجه در ایشان جمع بود، اما چنین نیست که دیگران کاملا فاقد این خصوصیات باشند، پس چرا جامعه فقط ایشان را برگزید و کس دیگری را، حتی در کنار وی نپذیرفت؟ پاسخ این سوال بر می گردد به این مساله که آیا شخصیت ها، تاریخ را می سازند یا تاریخ، شخصیت ها را؟ و در بحث ما آیا نهضت، رهبر را می سازد یا رهبر نهضت را؟ نظریه صحیح این است که یک اثر متقابل میان این دو برقرار است و مجموع این شرایط است که فردی را به رهبری می رساند. علت رهبری مطلق امام خمینی این بود که علاوه بر شرایط فردی لازم برای رهبری، در مسیر فکری و روحی و نیازهای مردم هم قرار داشت. اگر وی عنوان پیشوایی مذهبی و اسلامی را نداشت و مردم ایران در عمق وجودشان انس و الفتی با اسلام نداشتند و حس نمی کردند که این ندا همان ندای پیامبر ﷺ و علی علیه السلام و حسین علیه السلام است، محال بود انقلابی به این وسعت در این مملکت پیدا شود. رمز موفقیت وی این بود که انقلاب را در قالب مفاهیم اسلامی به پیش برد. با ظلم مبارزه کرد، اما در قالب معیارهای اسلامی که: «مسلمان نباید تن به ظلم بدهد.»

از جمله اقدامات اساسی رهبر، مبارزه جدی و دامنه دار با مسئله جدایی دین از سیاست (سکولاریسم) بود. فضل تقدم در این مبارزه با سید جمال است و استعمار هم بسیار تلاش کرد تا مسئله «علمانیت»، یعنی جدایی دین از سیاست

را در جامعه یاسلامی ترویج کند و در جامعه ما نیز تقریباً مردم آن را پذیرفته بودند، اما وقتی که از زبان یک مرجع تقلید - که مردم می‌کوشند کوچک‌ترین آداب مذهبی خود را هم با دستوره‌های او منطبق کنند - تصریح شد که دوری از سیاست، عین دوری از دیانت است، جنب و جوش عظیمی در مردم افتاد؛ مثلاً مسئله آزادی خواهی مدت‌ها در جامعه ما مطرح شده بود، اما تاثیر مهمی نداشت. وقتی همین مساله از زبان رهبری دینی و مذهبی مطرح شد که یک مسلمان باید آزادی خواه باشد، وضع عوض شد. البته از اشتباهات رژیم هم این بود که با مسائلی نظیر تغییر تاریخ هجری به تاریخ پهلوی و... عواطف اسلامی را جریحه دار کرد و رهبری هم توانست با تحریک وجدان اسلامی مردم، به بهترین نحو در جهت پیشبرد نظام انقلابی استفاده کند؛ لذا ماهیت نهضت ما یک نهضت اسلامی شد و با این که خواهان عدالت، استقلال و آزادی هم بود، اما همه این‌ها را در پرتو اسلام طلب می‌کرد. (175)

علاوه بر این، امام به مردم شخصیت داد. خود واقعی و هویت اسلامی و ایمان از دست رفته آن‌ها را به آن‌ها بازگردانید. به صراحت اعلام کرد که تنها اسلام نجات بخش شماست و با طرح مسائلی همچون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، اجر شهیدان و... مردمی که سال‌ها در آرزوی بودن در زمره یاران حسین علیه السلام را داشتند به ناگاه خود را در صحنه‌ای دیدند که گویی حسین علیه السلام را پیشاپیش خود می‌دیدند. (176)

من در امام خمینی چهار «ایمان» دیدم که بر ایمان من به وی افزود:
«ایمان به هدف»: اگر تمام دنیا هم جمع شوند، نمی‌توانند او را از هدفش منصرف کنند.

«ایمان به راه»: امکان ندارد بتوان او را از این راه منصرف کرد.

«ایمان به مردم»: در میان تمام کسانی که می شناسم احدی مثل ایشان به روحیه مردم ایران ایمان ندارد. به ایشان می گویند: آقا، کمی یواش تر، مردم دارند سرد می شوند؛ می گوید: من مردم را بهتر می شناسم.

و از همه مهم تر، «ایمان به خدا»: ایشان یک بار به من گفت: «این ما نیستیم که چنین می کنیم. من دست خدا را به وضوح حس می کنم» آدمی که دست خدا و عنایت خدا را حس می کند و در راه خدا گام بر می دارد، خدا هم به مصداق ان تنصروا الله ینصرکم و یشبب اءقدامکم⁽¹⁷⁷⁾ بر نصرتش می افزایش دهد. او برای خدا قیام کرده و خدا هم قلبی قوی به وی داده که اصلا ترس و تزلزل در او راه ندارد. شاید باور نکنید این مردی که روزها می نشیند و اعلامیه های آتشین می دهد، سحرها اقلا یک ساعت با خدایش راز و نیاز می کند و چنان اشک می ریزد که باور کردنش مشکل است. وی درست نمونه علی علیه السلام است که در میدان جنگ لبخند می زد و در محراب عبادت از شدت زاری بیهوش می شد.⁽¹⁷⁸⁾

4. اهداف نهضت

برای تشریح اهداف این نهضت⁽¹⁷⁹⁾ مقایسه ای اجمالی بین آن با نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، خصوصا آن ها که با رهبری یا تایید روحانیت همراه بوده، انجام می دهیم.

سید جمال الدین، پیشرو این نهضت ها، شخصیتی است که در هر سه بعد سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با استبداد و استعمار مبارزه می کرد و از مهم ترین اهدافش ایجاد اتحاد در جهان اسلام بود. جنبش تنباکو که به رهبری میرزای شیرازی بزرگ انجام شد، یک نهضت ضد استعمار اقتصادی بود. نهضت استقلال عراق به رهبری میرزای شیرازی کوچک که علیه اشغال عراق توسط انگلیس،

صورت گرفت، مبارزه ای ضد استعمار سیاسی بود. جنبش مشروطیت یک نهضت ضد استبدادی بود و جنبش ملی نفت که در آن روحانیت شریک و موید بود و منحصر به روحانیت هم نمی شد، ماهیت ضد استعمار اقتصادی داشت. علاوه بر این نهضت ها، نهضت های کوچک و بزرگ دیگری هم در کشور ما رخ داده است؛ نهضت هایی برای آزادی، برای دموکراسی، به نام حقوق بشر، بر ضد استعمار و....

اکنون در مقام مقایسه، این سوال مطرح می شود که آیا هدف های نهضت فعلی، همان هدف های سید جمال است؟ آری و نه؛ یعنی تمام هدف های وی در این نهضت مندرج است، اما محدود به آن نیست. سایر نهضت هایی

که بر شمردیم نیز نسبت به انقلاب اسلامی امروز، همین طور هستند. زیرا این نهضت ماهیت صد در صد اسلامی پیدا کرده و سر و کارش با نوعی خود آگاهی است که آن را «خدا آگاهی» می نامم. تذکرات رهبری این نهضت، پیامبرانه است و همه هدف ها با نور خود آگاهی خدایی دیده می شود. شاید نمونه این امر فقط در صدر اسلام دیده شود. از آن پس روحانیت وظیفه خود را حداکثر در آموزش معارف اسلام و نظارت و کنترل جامعه، در حد امر به معروف و نهی از منکر می دید، لذا اگر چه با انحرافات مبارزه می کرد، اما از این حد جلوتر نمی آمد؛ ولی امروز نهضت ما از نهضت صدر اسلام پیروی می کند و فهمیده که تا وقتی حکومت فاسدی وجود دارد، هر اقدام دیگری بی فایده است. این نهضت در پی تحقق اصول و طرح های کلی اسلام است. علی عَلَيْهِ السَّلَام جملاتی دارد که کلیاتی برای همه هدف های اسلامی در همه زمان ها مطرح می کند؛ یعنی نهضت اسلامی واقعی، نهضتی است که به دنبال این اهداف باشد. می فرماید: اللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسة فی سلطان و لا التماس

شیء من فضول الحطام ولكن لئلا نرد المعالم من دينك و نظهر الاصلاح في بلادك فياء من المظلومون من عبادك و تقام المعطلة من حدودك⁽¹⁸⁰⁾ این چهار جمله اخیر، چهارچوب کلی اهداف نهضت های اسلامی را می نمایاند:

الف - لئلا نرد المعالم من دينك يا به تعبير سيد جمال، بازگشت به اسلام راستین.

ب - نظهر الاصلاح في بلادك یعنی فساد را ریشه کن کنیم و اصلاح گری نماییم که علائمش از در و دیوار آشکار شود. این عبارت، سامان دادن به زندگی مردم، شکم ها را سیر کردن، تن ها را پوشاندن، بیماران را معالجه کردن، جهل ها را از میان بردن، اقدام برای بهبودی زندگی مردم و... را در بر می گیرد.

ج - فياء من المظلومون من عبادك یعنی آن جا که رابطه انسان ها به صورت ظالم و مظلوم، غارتگر و غارت شده در آمده، هدف ما این است که مظلومان از شر ظالمان نجات پیدا کنند و به تعبیر پیامبر ﷺ، جامعه چنان شود که در نظامات اجتماعی، ضعیف و قوی در برابر قانون یکسان باشند و مردم بتوانند در مقابل هر زورمندی بدون ترس، حق خود را بگیرند: لن تقدس ائمة لا یؤخذ للضعیف حقه من القوی غیر متتعتع⁽¹⁸¹⁾

د - تقام المعطلة من حدودك یعنی مقررات اسلامی که به حالت تعطیل در آمده یا به صورت تبعیض اجرا می شود، همه را انجام دهیم. حکومت اسلامی، حکومتی است که برای اجرای قانون الهی، حساسیت زیادی داشته باشد، مانند حضرت علی علیه السلام که وقتی به او خبر دادند که ابن عباس پسر عموی دانشمند و مورد اعتماد، تصرف اندکی در بیت المال کرده است، می نویسد: «اگر اموال مردم را به آن ها باز نگردانی، با همان شمشیری که به هر کس زدیم یکسره به جهنم رفت، تو را ادب خواهیم کرد. به خدا قسم اگر فرزندانم، حسن و حسین

هم چنین کاری کنند، نزد من گذشت و اغماضی برای آن ها نخواهد بود.» (182)
ما نیز همچون علی علیه السلام باید چنین حساسیتی در برابر اجرای قوانین الهی داشته باشیم. (183)

5. توجه به گستردگی و فراگیر بودن نهضت

تردیدی نیست که این انقلاب، یک انقلاب گسترده و فراگیر بود و حتی گروه هایی که عامل اصلی طبقه حاکم نبودند، اما در خدمت آن ها بودند، از قبیل طبقات پایین ارتش نیز از دل و جان در خدمت انقلاب به فعالیت پرداختند. گستردگی انقلاب آن قدر بود که هیچ کس نمی تواند آن را متعلق به گروهی خاص بداند و عامل اصلی این هماهنگی عظیم میان نیروهای مردمی، جریحه دار شدن عواطف اسلامی آن ها بود که می دیدند مقررات اسلامی چگونه نقض می شود، لذا حتی گروه های به اصطلاح مستضعف و محروم هم که شرکت می کردند، اصرار داشتند که بگویند: تظاهرات و اعتصابات ما، به خاطر کمی مزد نیست و این را ننگ خود می دانستند که بگویند: انقلاب ما جنبه رفاهی و مادی دارد. (184) به هر حال این جریحه دار شدن عواطف اسلامی، عاملی بود که عوامل دیگر را تحت الشعاع قرار داد و توانست همه طبقات مردم را به طور هماهنگ در مسیر واحدی منقلب کند.

نکته دیگر این که چون این نهضت ماهیت صد در صد اسلامی پیدا کرده و در تمام اقشار جامعه نفوذ کرده است، وقتی دستوری از رهبر مذهبی بزرگ انقلاب صادر می شود، در همه افراد جامعه اعم از شهری و روستایی، کارمند و کشاورز، معلم و دانشجو و طلبه، یکسان طنین می افکند.

6. شعارهایی که به نهضت، حیات و حرکت می بخشید

مردم در تظاهرات می گفتند: «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» این شعار نشانه آن است که این ملت می خواهد مستقل باشد؛ از نظر سیاسی، خودش برای خودش تصمیم بگیرد؛ از نظر علمی، خودش برای خودش برنامه ریزی کند؛ خودش برای اقتصاد خودش نظر بدهد و بالاتر از همه این ها می خواهد استقلال فرهنگی، فکری و مکتبی خود را به دست آورد و خودش برای خود فکر کند و فرهنگ بسازد. (185) (186)

فصل سوم : حفظ و تداوم انقلاب اسلامی

بدیهی است که پس از شکست رژیم طاغوت، کار را تمام شده تلقی کردن، ساده لوحی است. زیرا اولاً: هنوز آثار رژیم سابق از میان نرفته و قبل از هر چیز نوعی استعمار زدایی و خانه تکانی فرهنگی لازم است. ثانیاً: عده ای می خواهند تا اوضاع را به حال سابق برگردانند؛ مثلاً گروه های چپ گرا می خواهند نهضت را به سوی کمونیسم سوق دهند و برخی افراد لائیک می خواهند همچون نهضت مشروطه یا نهضت استقلال عراق، پس از آن که با قدرت روحانیت، مرحله اول انقلاب، یعنی براندازی رژیم را گذراندند، روحانیون را کنار زده، بدنام کنند و خود زمام امور را به دست گیرند.

در کتاب نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر بحثی درباره آفات نهضت ها همچون نفوذ اندیشه های بیگانه، ناتمام گذاشتن فعالیت ها، رخنه فرصت طلبان، تجدید گرایی افراطی، ابهام طرح های آینده و... مطرح کرده ام و دیگر به ذکر مجدد آن ها نمی پردازم. فقط تذکر می دهم که قوی ترین حربه دفاعی این انقلاب که در پیشبرد آن هم موثر است، ایمان ملت به خویشتن و بازگشت به ارزش های اصیل اسلامی است و راه این بیداری، آشنایی با تاریخ و فرهنگ و مکتب خودمان است. اگر راه خود را بر اساس معیارهای اسلامی دنبال کنیم و مفاسد و معایب را تنها بر اساس ضوابط اسلامی از میان برداریم و صبر و تقوای اسلامی داشته باشیم و روحیه امر به معروف و نهی از منکر را حفظ کنیم، در آن صورت پیروزی ما قطعی است. (187)

اما سه رکن اصلی برای بقا و تداوم انقلاب اسلامی ما وجود دارد که باید بر آن ها بیشتر تاکید کنیم؛ یعنی عدالت اجتماعی، معنویت اسلامی، و استقلال و آزادی. (188) غیر از این ها دو مسئله رخنه فرصت طلبان و کوتاهی در عرضه جامع و کامل مکتب اسلام و عدم پاسخگویی به اعتراضها هم عوامل مهمی می باشند که این انقلاب را بشدت تهدید می کنند.

1. عدالت اجتماعی

ابتدا درباره این مساله، نگاهی به تاریخ اسلام بیندازیم. در نیمه اول قرن اول هجری، انقلاب عظیمی در بین مسلمین رخ داد. قضیه از این قرار بود که عثمان برای اولین بار در دنیای اسلام، یک رژیم مبتنی بر اشرافیت برقرار کرد و باب حیف و میل اموال عمومی را باز نمود. با بخشش های فوق العاده بزرگ وی، اختلاف طبقه ثروتمندان و فقرا بسیار زیاد شد. کم کم اعتراض ها آغاز گشت و چون به جایی نرسید، طی یک شورش و انقلاب، مردم به خانه وی ریختند و او

را کشتند و همگی اعلام کردند که یگانه شخصی که لایق خلافت است، علی علیه السلام می باشد. علی علیه السلام ابتدا از قبول خلافت خودداری کرد تا بفهماند مسئله، فقط رفتن عثمان نیست. آن حضرت در اولین خطبه اشاره می کند که افق مسائل اجتماعی تیره و تار شده و اگر وی خلیفه شود، اموال به ناحق گرفته شده را به صاحبان اصلیش بر می گرداند. زیرا ان فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اءضیق؛⁽¹⁸⁹⁾ یعنی در عدالت، گشایشی هست که در ظلم نیست و هر کس که عدالت بر او تنگ و دشوار باشد، ظلم و ستم بر او تنگ تر و دشوارتر خواهد بود. با اعلام این برنامه از همان روزهای اول، مخالفت ها آغاز شد و همان شدت عدالت خواهی آن حضرت به شهادت ایشان در محراب انجامید. روش علی علیه السلام به ما می آموزد که تغییر رژیم سیاسی و جایگزینی افراد ناصالح با افراد صالح بدون دست زدن به بنیادهای اجتماعی و تغییر نظامات ظالمانه اقتصادی و برقراری عدالت اجتماعی، فایده ای ندارد.

در مورد وضع آینده انقلاب اسلامی ما هم یکی از اساسی ترین مسائل، همین عدالت اجتماعی است. این انقلاب در صورتی امکان تداوم برایش خواهد بود که واقعا و عملا در مسیر عدالت اجتماعی گام بردارد و برای پر کردن شکاف های طبقاتی اقدام کند و تبعیض ها را واقعا از میان بردارد. من تاکید می کنم که اگر این انقلاب در مسیر عدالت اجتماعی به پیش نرود، این خطر هست که انقلابی با ماهیتی دیگر جای آن را بگیرد.⁽¹⁹⁰⁾

در این جا این سوال مهم مطرح می شود که ما چه برداشتی از عدالت اجتماعی داریم؟ عده ای تصورشان این است که عدالت اجتماعی یعنی همه مردم در هر وضع و شرایطی که هستند و هر عملی که می کنند و هر استعدادی که دارند باید عینا، مثل یکدیگر زندگی کنند. در این دید همه باید به اندازه

استعدادشان کار کنند، ولی به اندازه احتیاجشان در آمد داشته باشند. این تصور یک برداشت اجتماعی محض است که برای فرد در مقابل جامعه هیچ اصلاتی قائل نیست. برداشت دیگر روی اصالت فرد تکیه می کند و معتقد است که راه باید برای افراد باز باشد و نباید به هیچ وجه جلوی آزادی های اقتصادی و سیاسی افراد را گرفت. هر کس باید کوشش کند و هر چه می تواند در آمد داشته باشد.

در دنیای امروز گرایش حد وسطی هم پیدا شده که می توان آن را «سوسیالیسم اخلاقی» نامید. این گرایش هر مالکیتی را استثمار نمی داند و می خواهد آزادی افراد را محفوظ نگه دارد، ولی می کوشد تا انسان ها به حکم معنویت و شرافت روحی خود و درد انسان داشتن، خود، مازاد مخارجشان را به نیازمندان بدهند، نه این که کسی به زور از آن ها بگیرد. اسلام نیز این نظر را تایید کرده است، با این تفاوت که برخلاف مکاتب غربی، راه حل های عملی رسیدن به آن و نیز شیوه استقرار آن را در جامعه به دقت مشخص کرده است و این همان مسئله «اخوت اسلامی» است. تفاوت اسلام و سایر مکاتب این است که اسلام، معنویت را پایه و اساس می داند و لذا حساسیتی در ترکیب عدالت اجتماعی با معنویت دارد که با طرح مسئله اخوت اسلامی، ابتدا می کوشد تا روح ها را بی کند تا سپس جیب ها هم یکی شود، نه این که روح ها از هم دور باشند و بخواهیم به زور جیب ها را یکی کنیم.

به هر حال عدالت اجتماعی و عدم تبعیض از ارکان اسلام است و سخت گیری های معصومیت عَلَيْهِ السَّلَام خصوصا در دوران حکومت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امیرالمومنین عَلَيْهِ السَّلَام کاملا موید این مطلب است و انقلاب ما هم برای ادامه راهش، چاره ای جز اعمال شیوه های عدالت جویانه و عدالت خواهانه ندارد. (191)

2. معنویت اسلامی

حتی مکاتب مادی هم اعتراف دارند که جامعه به نوعی معنویت نیاز دارد. البته معنویتی که آن‌ها طرح می‌کنند، یک مفهوم منفی است؛ یعنی عبارت است از نبودن یک سلسله امور همچون خودخواهی و خودپرستی، تعصب نژادی و... بر اساس این تلقی، اگر این قیدها نباشند افراد جامعه، برادروار و به صورت «ما» زندگی می‌کنند. درباره چگونگی ایجاد این معنویت، مارکس می‌گوید: بشر در ذات خود این صفات منفی را ندارد و ریشه همه این‌ها در مالکیت است، بدین ترتیب که بشر ابتدا به صورت یک «کل» زندگی می‌کرد و من و تویی نبود، اما با پیدایش مالکیت (تعلق اشیا به انسان‌ها)، خودخواهی «من»‌ها پیدا شد، لذا اگر مالکیت و این تعلق‌ها را برداریم، معنویت پدید می‌آید.

نظر ما این است که منشاء خودخواهی‌ها را تعلق انسان به اشیا بدانیم، نه بالعکس. لذا در نقد نظر فوق می‌گوییم که نفی تعلق اشیا به انسان‌ها در همه موارد ممکن نیست. فرضاً در مورد ثروت ممکن باشد، اما در مورد مقام‌ها و پست‌ها و مشاغل، یا مسائل خانوادگی و جنسی ممکن نیست. ما معتقدیم که آن‌چه معنویت را می‌گیرد، تعلق و وابستگی درونی انسان به اشیا است که در زبان دین به «محبت دنیا» تعبیر می‌شود، پس به جای سلب مالکیت انسان نسبت به اشیا، باید مملوکیت وی نسبت به اشیا را از بین ببریم؛ یعنی وی را از درون اصلاح کنیم و راه آن عبادت خدا، یعنی پایبند کردن انسان به حقیقتی است که جزء فطرت او می‌باشد و انسان به او عشق ذاتی دارد. بندگی خدا، چون وابستگی به یک امر نامحدود است، عین وارستگی و عدم محدودیت است؛ آن‌چه وابستگی و بندگی یک امر محدود و کوچک است که محدودیت و کوچکی می‌آورد. البته نباید پنداشت که با اصلاح درون، روابط بیرونی به هر

شکلی که باشد، مهم نیست. اگر بنا باشد که تعلق اشیا به انسان ها تابع هیچ نظم و قانونی نباشد و عدالت رعایت نشود، رابطه درونی هم به هم می خورد، لذا می بینیم عنوان دعوت پیامبر ﷺ از سران سایر کشورها، آیه زیر بود:

قل يا اهل الكتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم اءلا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اءربابا من دون الله ⁽¹⁹²⁾ معمولا دعوت، به این صورت است که شخص، دیگران را به سوی خود می خواند، اما قرآن اولاً: سخنی را می گوید که رنگ هیچ فرقه و گروهی را نداشته باشد و دعوت می کند که از هر مملوکیتی جز بندگی خدای نامحدود رها شویم و ثانیاً: بلافاصله بعد از اصلاح نظام فکری و اخلاقی افراد، به اصلاح بیرون و نظام اجتماعی و روابط بیرونی می پردازد. ⁽¹⁹³⁾

امروزه مساله معنویت به شکل دیگر هم در جهان مطرح شده است. عده ای با توجه به کامیابی ها و ناکامی های هر یک از دو مکتب دموکراسی و سوسیالیسم، سعی در تلفیق این دو مکتب دارند. البته اصل این تلفیق به یک مسئله دقیق فلسفی بر می گردد که آیا فرد اصالت دارد یا جمع، یا شق سومی هم می توان تصور کرد، بدین صورت که تحقق شخصیت فرد در جامعه و تحقق شخصیت جامعه در فرد صورت می گیرد. به هر حال طرفداران مکتب تلفیق متوجه شدند که، حتی اگر مشکل فوق را بتوانند حل کنند، نیاز به معنویت هست و این سوال پیش آمد که این فلضای معنوی و اخلاقی چگونه فضایی باید باشد و چه تضمینی دارد؟ مسلماً، مثل فضای سبز شهر نیست که با پول بتوان احداثش کرد، بلکه نیاز به ایمان و گرایش و بینش هست، اما چه نوع گرایش و بینشی و چگونه پدید می آید؟ برخی از آن ها میان مذهب و معنویت تفکیک می کنند و می گویند که معنویت آن جاست که به مسائل از دیدی انسانی و

بدون توجه به رنگ و نژاد و مذهب و بدون تعصب نگریده شود و مذهب چون میان پیروان و غیر پیروانش فرق می نهد و نیز با تعصب همراه است و تعصب، ضد معنویت و سلامت روح و روان است، لذا قادر به ایجاد معنویت نیست، پس باید دنیایی ساخت توام با معنویت، اما منهای مذهب! حال آن که ایجاد فضای معنوی جز با تفسیری معنوی و روحانی از کل جهان میسر نیست و گرایش اسرائیلی (ژان پل سارتر) هم شاهد خوبی برای تو خالی بودن شعارهای اومانیست بود. گروهی دیگر از پیروان این مکتب تلفیقی، به جنبه های انسانی و اخلاقی عرفان گرایش پیدا کرده اند و می خواهند معنویت فقط در حدود مسائل و توصیه های اخلاقی از مذاهب اخذ کنند، بدون آن که جهان بینی و محتوای ایدئولوژیک آن را مورد استفاده قرار دهند. چنین معنویت اگر در مذاهب دیگر قابل پیاده شدن باشد، در اسلام قابل اجرا نیست. اسلامی که در همه شوون زندگی حضور نداشته باشد، اسلام نیست.

در وصف این سرگردانی مکاتب غربی، جملات اقبال لاهوری بسیار گویاست: «بشریت امروز به سه چیز نیازمند است: تعبیری روحانی از جهان (= معنویت)، آزادی روحانی فرد، و اصولی اساسی و دارای تاثیر جهانی که تکامل اجتماعی بشر را بر مبنای روحانی توجیه کند. مثالی گری (= ایده آلیسم) اروپا هرگز به صورت عامل زنده ای در حیات آن در نیامده و نتیجه آن پیدایش «من» سرگردانی است که در میان دموکراسی های ناسازگار با هم، به جستجوی خود می پردازد. از طرف دیگر، مسلمین مالک اندیشه ها و کمال مطلوب های نهایی مبتنی بر وحی می باشند که چون از درونی ترین ژرفای زندگی بیان می شود، به ظاهری بودن آن رنگ باطن می دهد.»

به هر حال آن معنویت ادعایی مکاتب غربی بر مبنای اومانیسزم، بدون ایمان به معنویت انسان و جهان ممکن نیست و از جمله خصوصیات انقلاب اسلامی ما هم این است که به معنویت واقعی متکی است، نه به آن معنویت ساختگی. سلب مالکیت هم درد معنویت را چاره نمی کند و بهترین شاهد این مدعا کشورهای کمونیستی معاصر می باشد. منطق اسلام این است که باید معنویت را توأم با عدالت در جامعه برقرار کرد. ما باید در آینده نیز بر این دو مساله با شدت یکسان تاکید کنیم. متأسفانه تا به حال در این زمینه شاهد افراط و تفریط بوده ایم. تا پنجاه سال پیش درباره معنویت زیاد سخن می گفتیم، اما از عدالت سخنی نبود. حالا مد شده که درباره عدالت سخن بگویند و معنویت را فراموش کنند، اما این هم درست نیست. این همه عبادات که در اسلام بر آن ها تاکید شده، برای تقویت جنبه های معنوی روح انسان است. انقلاب ما در آینده در کنار عدالت اجتماعی به مقیاس اسلامی، نیاز به معنویتی گسترده هم دارد، معنویتی از آن نمونه که در پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام دیده ایم. یک نهضت اسلامی نهضتی انسان گرا به معنی واقعی کلمه است، چون نهضتی است که از فطرت انسان ناشی می شود، نه از شکمش؛ و صفا و خلوص، شرط لازم این نهضت است. رابطه خود را با خدا حفظ کنید، از نماز و روزه تان غفلت نکنید، از تقوی و عفاف و اخلاص غفلت نکنید. وقتی ملتی خالص و مخلص به دنبال رهبری خالص و مخلص حرکت کند، تمام قدرت های دنیا هم نمی توانند از عهده اش بر آیند. (194)

3. استقلال و آزادی

بعضی افراد هستند که استقلال ندارند و در کارهایشان وابسته به دیگرانند همچون کودکان، و بردگان و... همین طور که درباره یک فرد مساله استقلال و

عدم استقلال مطرح است، درباره جامعه و کشور هم مطرح می شود. در زمان ما دیگر مساله بردگی و ارباب رعیتی در میان افراد مطرح نیست؛ اما این حالت عملا بین کشورها برقرار شده است. قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ما در اغلب زمینه ها غیر مستقل بودیم. از جنبه سیاسی تحت قیمومت آمریکا بودیم که ما را به صورت ژاندارمی برای حفظ منافع خود در خلیج فارس در آورده بودند. در زمینه اقتصادی هم ایران محکوم بود که کشاورزی و دامداری خود را تقلیل دهد و بر وارداتش بیفزاید و صنایع مونتاژ و مصرف کننده غرب داشته باشد؛ اما وقتی کشوری بخواهد روی پای خود بایستد می تواند با یک همت مردانه قید و بندهای بردگی را پاره کند. شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» این مردم، نشان می هد که این ها می خواستند مستقل باشند، چه از نظر سیاسی یا اقتصادی و از همه بالاتر فرهنگی و فکری و مکتبی؛ چرا که تا وقتی ملتی استعمار فکری نشده باشند نمی توان آن ها را تحت استعمار اقتصادی یا سیاسی در آورد.

اگر ما بخواهیم آینده انقلاب را تضمین کنیم، باید روی مساله استقلال و آزادی، پافشاری کنیم. در این جا به خاطر واضح بودن بحث، تاکید چندانی بر مساله استقلال اقتصادی و سیاسی نمی کنم، ولی باید روی مساله استقلال فکری و فرهنگی - و به تعبیر من، استقلال مکتبی - تکیه کنم. انقلاب ما وقتی پیروز می شود که ما مکتب و ایدئولوژی خودمان را که همان اسلام خالص و بدون شائبه است به دنیا معرفی کنیم.

هر ملتی که مکتبش را از بیگانه بگیرد، ناچار به بردگی بیگانه تن خواهد داد و این متاسفانه همان بلایی است که در گذشته به سر ما آورده اند. در این مملکت، به اصطلاح روشنفکران خودباخته دو دسته اند: عده ای می گویند که

باید مکتب را از کشورهای آزاد غربی (لیبرالیسم) گرفت و عده ای هم می گویند که باید از بلوک های شرقی (کمونیسم) بگیریم. متأسفانه گروه سومی هم پیدا شده که با ترکیب برخی اصول کمونیسم با بعضی از مبانی اگزیستانسیالیسم و سپس ترکیب آن با مفاهیم و اصطلاحات فرهنگی اسلامی، مکتبی التقاطی پدید آورده و ادعا می کنند که مکتب اصیل اسلام همین است. من هشدار می دهم که ما با گرایش به مکتب های بیگانه، استقلال مکتبی خود را از دست خواهیم داد و محکوم به فنا می شویم. اگر ما مکتب مستقلی نمی داشتیم، می توان گفت که مجبور بودیم به این و آن ملحق شویم؛ ولی این از خود باختگی ماست که با وجود چنین مکتبی به سراغ بیگانگان برویم.⁽¹⁹⁵⁾

مکرراً دیده ایم که کسی که شیفته منطق دیالیتیک شده، ادعا می کند منطق اسلام هم همین است یا شنیده که می گویند: اقتصاد، زیربناست، او هم می گوید: زیربنای اسلام، اقتصاد است، یا از این قبیل؛ خلاصه معجونی از این ها درست می کند. شاید در کوتاه مدت بتوان حقیقت را مخفی کرد و با چنین سخنانی، موجب جذب برخی از مردم به اسلام گردید، ولی فردا که حقیقت آشکار شد، مردم با همان شدت و سرعت از اسلام گریزان می شوند. به دلیل همین نگرانی هاست که من روی استقلال مکتبی، زیاد تأکید می کنم. ما حتی اگر استقلال سیاسی و اقتصادی به دست آوریم، اما به استقلال فرهنگی نرسیم، شکست خواهیم خورد. ما باید نشان دهیم که جهان بینی اسلام نه با جهان بینی غرب منطبق است نه با شرق.⁽¹⁹⁶⁾ کسانی که می خواهند اسلام را با مکاتب دیگر تطبیق دهند یا عناصری از آن مکاتب وارد اسلام کنند، بدانند یا ندانند، در خدمت استعمارند و خیانتشان بسیار بیشتر از کسانی است که در خدمت استعمار اقتصادی یا سیاسی هستند. اما باید توجه کرد که مبدا به بهانه استقلال

فرهنگی، آزادی های مشروع و معقول سلب شود. اگر بنا شود حکومت جمهوری اسلامی زمینه اختناق به وجود آورد، قطعاً شکست خواهد خورد. البته باید توضیح دهیم آزادی چیست؟

معمولاً دو گونه آزادی برای انسان در نظر گرفته می شود: آزادی انسانی و آزادی حیوانی (= آزادی شهوات). مسلماً منظور از آزادی، آزادی حیوانی نیست، زیرا انسان استعدادهایی دارد برتر از استعدادهای حیوانی که یا از مقوله عواطف و گرایش ها و تمایلات متعالی انسانی است یا از مقوله ادراک ها و دریافت ها و اندیشه ها، و این هاست که منشاء آزادی های متعالی وی می شود. (197)

در میان آزادی های اجتماعی بشر، یک مقوله مهم و بحث انگیز وجود دارد و آن آزادی بیان و فکر است که گاه به غلط با آزادی عقیده، یکسان تلقی می شود و عدم توجه به تفاوت این دو، باعث شده که حتی نویسندگان اعلامیه حقوق بشر هم خطای بزرگی را مرتکب شوند که به خاطر اهمیت این موضوع در این جا به توضیح آن می پردازیم.

تفکر، ناشی از قوه عقل است. انسان از آن جا که عاقل است فکر می کند و حقایق را تا حدودی که برایش مقدور است کشف می کند. این امر لازمه بشریت است و اسلام در این جا نه تنها آزادی داده، بلکه آن را از واجبات شمرده و لذا در قرآن، هم بر خود تفکر تاکید شده و هم مسائل مختلفی برای فکر کردن عرضه شده است. از دید اسلام - طبق برخی روایات - یک ساعت تفکر، انسان را به اندازه یک سال عبادت جلو می برد. (198)

گذشته از این ها اسلام اصول عقاید خود را هم جز از طریق تفکر و اجتهاد فکری نمی پذیرد و این مهم ترین دلیل است بر آزادی، بلکه وجوب تفکر در

اسلام و همین جا نقطه امتیاز اسلام از سایر ادیان، همچون مسیحیت است که در قلمرو اسلام، عقل و ایمان با هم منافاتی ندارند.

اما عقیده، یعنی دل بستن. البته ممکن است مبنای اعتقاد انسان، همان تفکر وی باشد، ولی گاه این دلبستگی به خاطر چیزهای دیگری همچون تاجر از محیط، تقلید از آبا و اجداد، علائق شخصی و... می باشد و این دلبستگی هاست که در انسان جمود و تعصب می آورد و دست و پای فکر را هم می بندد. اولین اثر چنین عقایدی جلوگیری از فعالیت فکری و کور کردن شمع حقیقت بین است؛ مثلاً آیا می توان باور کرد که بشر با فکر و عقل خود به این جا برسد که بت یا گاو یا... را باید پرستید؟! این ها ریشه هایی غیر از عقل و فکر دارند؛ مثلاً افراد استثمارگری پیدا می شوند که می خواهند دیگران را به زنجیر بکشند و رژیم می به وجود آورند؛ این رژیم یک تکیه گاه اعتقادی می خواهد، لذا آن ها یک موضوعی (بتی، گاوی و...) را به شکلی در مردم رایج می کنند و مردم کم کم اغفال شده، با گذشت چند نسل آن را جزء افتخارات و سنن ملی خود می شمارند. آیا نباید با این ها مباره کرد؟ خلط مباحثی که گفتیم در همین جاست که عده ای به نام آزادی تفکر، آزادی عقیده را هم ترویج می کنند، حال آن که چنین عقایدی دست و پای فکر را هم می بندد. احترام گذاشتن برخی کشورها، مثل انگلیس به عقایدی همچون بت پرستی و گاو پرستی هندوان، مثل کسی است که می بیند دیگری زنجیری به دست و پای خود بسته و بگوید: من به این «با زنجیر خود را بستن» وی احترام می گذارم. این عین بی احترامی به استعداد و حیثیت انسانی انسان هاست. کار صحیح، کار حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام است که خودش یک فکر آزاد داشت و چون همه را در زنجیر عقاید می دید، بت ها را شکست، نه کسانی، مانند ملکه انگلیس که به نام احترام به عقاید دیگران، وقتی

در هند به معبد بت پرستان وارد می شوند، از دور، کفش خود را هم در می آورند تا با این زنجیرها، استعمار خود را براحتی پیاده نمایند.

به نظر من علت این که غرب، آزادی دین و عقیده را اعلام کرده، دو امر است:

یکی عکس العمل شدید و افراطی به جریان تفتیش عقاید در قرون وسطی؛ و دیگر این که دین را امری مربوط به وجدان شخصی افراد می دانند و می گویند: انسان همان طور که به سرگرمی هنری، تفریحی و... نیاز دارد، یک سرگرمی هم به نام مذهب دارد و در این جا هم خوب و بد و حق و باطلی مطرح نیست، زیرا مانند رنگ لباس، کاملاً به سلیقه شخصی افراد بستگی دارد. آن ها چون نمی خواهند به واقعیتی برای نبوت و دین اقرار کنند، چنین حرفی را مطرح می کنند؛ اما ما دین را به عنوان یک راه واقعی برای سعادت بشر می شناسیم. با این منطق دیگر نمی توان گفت که عقیده به هر راه و روشی، حتی اگر انحرای باشد، جایز است. آیا در مساله بهداشت و فرهنگ هم همین حرف را می زنند؟ اگر مردم آزادند، چرا به زور سعی در ترویج بهداشت و تعلیمات اجباری مدارس دارند؟ زیرا این ها را سعادت واقعی بشر می دانند. چنین فرض کرده اند که بهداشت یا فرهنگ یک واقعیت عینی است، اما دین یک سلیقه فردی. البته اسلام هیچ کس را به زور به ایمان دعوت نمی کند. اصلاً ایمان، مثل محبت از مسائلی است که نمی شود در آن اجبار کرد. ⁽¹⁹⁹⁾ و آن چه هم اسلام از مردم می خواهد، ایمان است، نه تمکین مطلق، که با زور ممکن باشد. مقررات اسلامی فقط برای ایجاد تمکین نیامده است، بلکه آمده تا در دل ها ایمان و عشق و شور و محبت پدید آورد. برای همین است که دینداری را تنها از روی تفکر می پذیرد. ⁽²⁰⁰⁾

همین جاست که مساله آزادی بیان نیز پیش می آید. برای تداوم انقلاب اسلامی ما، هر کسی باید فکر و بیان و قلمش آزاد باشد و اتفاقاً تجربه های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از آزادی فکری - حتی از روی سوء نیت - برخوردار بوده، در نهایت به سود اسلام تمام شده است. اگر در جامعه ما محیط آزاد برخوردارا و نظریات پدید آید که صاحبان افکار مختلف بتوانند حرف خود را مطرح کنند، ما هم بتوانیم حرف خود را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه سالمی است که اسلام رشد می کند. من مکرر گفته ام که هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی کنند و مقاله بنویسند، نه تنها متاثر نمی شوم که خوشحال هم می شوم، زیرا این کار باعث می شود چهره اسلام بیشتر نمایان شود. در سال های اخیر، کسروی، توده ای ها و عده ای دیگر علیه اسلام سخنانی گفتند و واقعا به طور غیر مستقیم به اسلام خدمت کردند. زیرا مسائلی که سالها در اثر عدم اعتراض و تشکیک در پرده ابهام قرار گرفته بود، دوباره مطرح شد و علما به آشکار ساختن حقایق پرداختند. یک دین زنده، هرگز از این حرف ها بیمی ندارد. آن وقت بیم است که حامیان دین آن قدر مرده باشند که عکس العمل نشان ندهند (همان طور که وقتی در اوایل مشروطیت به نظام جزایی اسلام حمله شد، یک نفر دفاع نکرد). به نظر من تنها راه درست برخورد با افکار مخالف، همین است و الا اگر بخواهیم جلوی تفکر و آزادی بیان را بگیریم، جمهوری اسلامی را شکست داده ایم. البته باید توجه کرد که برخورد آرا و عقاید، غیر از اغوا و اغفال است. اغفال، یعنی کاری توام با دروغ و تبلیغات نادرست و بر همین مبناست که خرید و فروش کتب ضلال در اسلام تحریم شده است. توضیح مطلب این که کتاب های ضد دین و اسلام دو دسته اند: برخی بر یک تفکر خاص استوارند؛ یعنی واقعا کسی طرز تفکر

خود را عرضه می کند که این جا محل آزادی بیان است و مباره با این ها باید در قالب ارشاد و هدایت و عرضه منطق صحیح باشد؛ اما گاه مساله دروغ و اغفال در میان است؛ مثلا اگر کسی درباره رئیس حکومت دروغ هایی بنویسد، آیا آزادی ایجاب می کند اجازه پخش آن ها را بدهیم؟ یا اگر کسی آیه ای یا مطلبی تاریخی را به صورت تحریف شده در کتابش آورد تا نتایج دلخواه خود را بگیرد، آیا ممانعت از نشر این کتاب، ممانعت از آزادی بیان است؟! آزادی ابراز عقیده و نظر یعنی آن چه که کسی واقعا بدان معتقد است بگوید، نه این که به این نام، دروغگویی کند؛ مثلا زیر پوشش اسلام افکار مارکسیستی را تبلیغ کند تا همه را در زیر لوای خود جمع کرده، تدریجا اغفال کند. من به دانشکده الهیات گفته ام که شما باید یک کرسی به مارکسیسم اختصاص دهید، اما نه این که یک استاد مسلمان آن را تدریس کند و با دروغ و حقه بازی مارکسیسم را نشاءت گرفته از اسلام قلمداد کند، بلکه استادی که واقعا خود، مارکسیست است بیاید، ما هم منطق خودمان را عرضه می کنیم و هیچ کس هم مجبور نیست منطق ما را بپذیرد؛ اما این که به نام آزادی بیان، افکار ضد دین را در پوشش اسلام عرضه کنند، ممنوع است. (201)

نقش روحانیت در آینده انقلاب

برخی بر مبنای تئوری مارکسیسم، معتقد بودند که امکان ندارد روحانیت روحیه انقلابی پیدا کند، ولی حضور گسترده روحانیت در انقلاب ما، بطلان این پندار را نشان داد. در آینده هم این انقلاب نیاز زیادی به روحانیت دارد به شرط آن که روحانیت هم وظایف خودش را بخوبی درک کند. وقتی اوضاع زمانه بگونه ای شود که شناخت حق از باطل، دشوار گردد، اصلی ترین وظیفه رهبر، نشان دادن صراط مستقیم و مبارزه با انحراف ها و تحریف هاست. این مطلب

خصوصاً از زمان امام باقر علیه السلام تا امام رضا علیه السلام در رویارویی ایشان با اندیشه های گوناگون آن زمان تایید می شود. برای نهضت ما نیز چنین آینده ای که در آن بازار عرضه افکار داغ باشد، قابل پیش بینی است، لذا لازم است روحانیت ده ها برابر گذشته خود را تجهیز کند و این کار نیاز به برنامه و کار منظم و حساب شده دارد. ⁽²⁰²⁾ مساجد از جمله بهترین پایگاه های روحانیت به حساب می آیند. نگاهی به وضع مساجد نشان می دهد که اگر چه پیش از پیروزی انقلاب، آن ها نقش انقلابی خود را بخوبی ایفا می کردند، اما بعد از انقلاب، اغلب خلوت شده اند؛ یعنی خود را با تغییرات هماهنگ نکرده اند، لذا ضرورت احیای مساجد بیش از هر زمان دیگری احساس می شود. البته لازم است که در کنار مساجد، رادیو و تلویزیون، کانون های تعلیمات مذهبی و سیاسی و... نیز به وجود آیند، اما اگر این ها جای مساجد را بگیرند، فاجعه است. راه جلوگیری از این فاجعه هم تعطیل این نهادها نیست، بلکه احیای مساجد می باشد و این وظیفه روحانیت است. انقلاب اسلامی ایران اگر بخواهد در آینده به نتیجه برسد، باز هم باید بر روی دوش روحانیت باشد. اگر این پرچمداری از روحانیت گرفته شده، به دست به اصطلاح روشنفکران بیفتد، در طی یک نسل، اسلام بکلی مسخ می شود، زیرا تنها همین گروه روحانیون متعهد حامل فرهنگ اصیل اسلامی هستند؛ لذا لازم است روحانیت را اصلاح کرد، نه این که آن را از بین برد. ثابت نگهداشتن آن در وضع فعلی هم به انقراض آن منجر می شود. باید با آفت های این درخت آفت زده مبارزه کرد، اما نه این که آن را از جا کند؛ زیرا در آن صورت دیگر هیچ کس قادر نخواهد بود نهال جدیدی به جای آن بکارد. علت این که روحانیت شیعه، برخلاف سایر روحانیت ها توانسته در طول تاریخ منشاء حرکت های بزرگی شود دو عامل اساسی است: اول، ویژگی خاص

فرهنگ روحانیت شیعه است که فرهنگی زنده و حرکت زا و انقلاب آفرین می باشد و از روش و اندیشه های متعالی معصومین علیهم السلام تغذیه می کند. دوم این که روحانیت شیعه - که به دست ائمه علیهم السلام پایه ریزی شده است - از ابتدا اساسش بر تضاد با قدرت های حاکم و انکار حقانیت پادشاهان بوده است. روحانیت شیعه از نظر معنوی متکی به خدا و از نظر اجتماعی، متکی به مردم است و هیچ گاه جزو دولت نبوده است، برخلاف روحانیت اهل تسنن؛ لذا توانسته مستقل و بی نیاز از حکومت ها، انقلاب های مردمی را رهبری کند و در آینده هم این ارزش ها باید برای روحانیت حفظ شود. امام خمینی هم فرمودند: من موافق نیستم که روحانیون پست های دولتی را بگیرند. (البته این در جایی است که غیر روحانیون لایق هم حضور داشته باشند.) البته بعضی کارها در صلاحیت روحانیت است از قبیل استادی، معلمی، قضاوت و...، اما روحانیون نباید پست های دولتی را بپذیرند، ⁽²⁰³⁾ ⁽²⁰⁴⁾ بلکه باید همان پست خود را که ارشاد، هدایت، نظارت و مبارزه با انحرافات حکومت است، حفظ بکند. البته این به معنی تحریم نیست. ممکن است یک وقت ضرورت ایجاد کند که چون فرد غیر روحانی صالحی برای تصدی یک پست نباشد، افراد صالح روحانی که شرایط تصدی آن پست را دارند، متصدی آن شوند، بلکه منظور ما در شرایط مساوی بود، چه رسد به شرایطی که غیر روحانی بهتر از عهده آن کاربر آید.

همچنین روحانیت باید تشکیلات امر به معروف و نهی از منکر را راه اندازی کند تا هر کس که می خواهد امر به معروف و نهی از منکر کند، آموزش ببیند و یاد بگیرد و برای این کار محدود باشد، به طوری که کسی که در یک رشته می تواند امر به معروف و نهی از منکر کند، نه در رشته دیگری، از حد خودش تجاوز نکند. این تشکیلات باید همه مراکز امر به معروف و نهی از منکر را

پیوشاند تا با یکدیگر در ارتباط باشند و از یک مرکز دستور بگیرند تا نوعی پرورش دینی و مذهبی هماهنگ به وجود آید. نکته دیگر این که روحانیت نباید به صورت یک وزارتخانه باشد که تحت مقررات و ضوابط دولتی و زیر نظر دولت، وزیری برایش انتخاب شود، بلکه بر اساس همان نظریه که امام گفتند: روحانیت باید مستقل بماند و این تشکیلات به صورت یک موسسه مستقل و وابسته به روحانیت اداره شود. (205)

تا این جا مسائل کلی مربوط به ایجاد و حفظ انقلاب اسلامی ایران بررسی شد. اکنون به ثمره انقلاب، یعنی «حکومت اسلامی» پرداخته و ماهیت آن را تحلیل و ارزیابی می کنیم.

فصل چهارم : حکومت اسلامی

برای بررسی حکومت و از جمله حکومت اسلامی، باید به مسائلی پرداخت که در این جا به اختصار به شرح هر یک از آن ها می پردازیم. (206)

1. تعریف حکومت

حکومت را دو گونه می توان تعریف کرد: یا به عنوان امری که وجود داشته تعریف کنیم، یا به عنوان امری که باید باشد که در صورت دوم، تعریف امری اعتباری می شود و این امور از طریق نوع نیازی که به آن ها هست اعتبار می گردند و از طریق آثاری که بر آن ها مترتب می شود، تعریف می شوند.

یک جامعه به دو دسته از امور نیازمند است. اولاً: به حکمران، وضع قانون، اجرای قانون، دفاع از هجوم خارجی، حفظ امنیت داخلی، ارتباط و عهد و پیمان با سایر واحدهای اجتماعی (سایر جوامع)، قضاوت و فصل خصومات؛ و ثانیاً به تعلیم و تربیت، بهداشت عمومی، حفظ موارث فرهنگی، مدیریت صنعت و تجارت، مخابرات و روشنایی، اوقاف و... دسته اول اموری هستند که جزء

ارکان حکومتند، اما دسته دوم اموری هستند که به واسطه توسعه تمدن، ضرورت نوعی هماهنگی کلی پیش آمده و حکومت مسئول هماهنگی و مدیریت آن ها می شود و لذا در بعضی از کشورها، این امور ملی است و دولت به عنوان مظهر وحدت و مظهر مدیریت و مظهر امکانات و تسهیلات اجتماعی بر این ها نظارت می کند.

پس دولت و حکومت در حقیقت یعنی مظهر قدرت جامعه در برابر هجوم خارجی و مظهر عدالت و امنیت داخلی و مظهر قانون برای داخل و مظهر تصمیم های اجتماعی در روابط خارجی.⁽²⁰⁷⁾

2. لزوم حکومت

مارکسیسم، دولت و نیز دین را نه ساخته احتیاج عمومی جامعه، که ساخته طبقه ای می داند که پس از پیدایش مالکیت و اختصاص منابع ثروت به خود، قدرت دولت را به عنوان یک نیروی بیرونی برای خاضع کردن طبقه استثمار شده، و دین را به عنوان یک عامل درونی برای قانع کردن طبقه مزبور اختراع کرد و در دوره اشتراکی قبلی و نیز در دوره اشتراکی نهایی نه دین هست و نه دولت.

ولی باید توجه کرد که حتی در یک جامعه بی طبقه هم، عدالت اجتماعی به خودی خود اجرا نمی شود و جرم خود به خود از بین نمی رود و جامعه به هر حال نیازمند حفظ امنیت داخلی و دفاع ملی و روابط خارجی و حل اختلافات و اجرای حدود و مجازات هاست، مگر این که این گونه فرض کنیم که در آینده، بشریت یکپارچه است و دشمن خارجی وجود ندارد و از طرفی چون ریشه همه تجاوزات و عصیان ها مالکیت است، بنابراین، نیاز به حفظ امنیت داخلی و فصل خصومات و... نیست، لذا نیازی به دولت نمی باشد.

ولی باز هم این سوال پیش می آید که نیازهای ثانوی ناشی از توسعه تمدن، ایجاب می کند که ارشاد و هدایت و مدیریت در عصر توسعه باشد، لذا به دولت ون حکومت به عنوان این مظهر نیاز هست. (208)

3. حق حاکمیت

قبل از هر چیز باید توجه داشت که فرق است میان حق حاکمیت و حق ناشی از صلاحیت برای حکومت. اولی بحث در مقام نظر است که بحث می شود مجوز این که کسی بر دیگران حکومت داشته باشد چه اموری است، اما دومی بحث در مقام تشخیص مصداق است که در یابیم این امور در چه کسی وجود دارد که وی را صالح برای حکومت می کند.

همچنین فرق است میان حاکم به معنی وکیل و حاکم به معنی ولی جامعه. دومی از همان جا ناشی می شود که فلسفه نبوت ناشی می شود (یعنی حکومت به معنای ولایت بر جامعه، در راستای امر نبوت است)، اما حکومت به معنای وکالت از آن جا ناشی می شود که هدف حکومت، تامین زندگی مادی است یا چیزی بیشتر (یعنی حاکم فقط باید به زندگی مادی مردم رسیدگی کند و یا وظایف دیگری نیز دارد).

نکته دیگری که باید بدان توجه کرد این است که بدانیم آزادی را چه چیز محدود می کند؟ به عقیده «جان استوارت میل» هیچ چیز، مگر زبان فرد دیگر جامعه. به عقیده «جان لاک»، مصلحت فرد یا جامعه یعنی اکثریت، و به عقیده ما مصلحت انسانیت به طور کلی. (209)

اما در باب حق حاکمیت، چند نظریه وجود دارد:

الف - حکومت، حق طبیعی یک نژاد خاص و آسمانی می باشد و به نحو موروثی می باشد. (این عقیده در ایران قدیم وجود داشته است.)

ب - حکومت، حق الهی است؛ حاکمیت اعم از وضع قانون و مصوبات فرعی و وضع حکم به معنای فقهی (یعنی بر مبنای مصالح موقت)، نظیر معبودیت، یا فصل قضا یا افتا است که جز خدا کسی شایسته نیست. ریشه این مطلب، همان فلسفه نبوت است که وضع قانون بشری را جز به وسیله خدا میسر نمی داند و قهرا در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است. افراد هم به دلیل خاصیت عدالت و علم و تقرب به خدا، این حق را پیدا می کنند و قهرا ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه می شود، نه نیابت و وکالت از جامعه. در فقه این مساله تحت عنوان ولایت حاکم مطرح شده و ملاک آن، انتخاب مردم نیست، بلکه انطباق با معیارهای الهی می باشد و با آن انطباق خود به خود شخص، حاکم می شود و مانعی نیست که در آن واحد ده ها حاکم شرعی، و ولی شرعی وجود داشته باشد.

ج - حکومت، حق طبقه برگزیده و اشراف است، زیرا حکومت فن است و تخصص و مهارت می خواهد و تخصص و مهارت ناشی از دو چیز است: استعداد و اکتساب، لذا حکومت همچون پزشکی، استادی و قضاوت است و غیر متخصصان نه حق اشتغال به این ها را دارند و نه حق انتخاب آن ها را. (نظریه افلاطون)

د - حکومت، حق عموم مردم است، از باب این که همه علی السویه آفریده شده اند (بر خلاف نظریه الف) و حکومت یک امر دنیایی است و مذهب نباید در آن دخالت کند (بر خلاف نظریه دوم) حال چه قائل به خدا و مذهب بشویم یا اساسا آن ها را انکار کنیم، و دیگر این که امتیاز طبقه اریستوکرات (اشراف و بزرگان) در مساله «چه کسی شایسته حکومت است» مطرح باید شود، نه در

بحث حق حاکمیت (بر خلاف نظریه سوم)، لذا وضع قانون، اجرای قانون، تعیین واضع و مجری قانون، همه بر عهده مردم است. (دموکراسی)

ه - وضع قانون کلی، امری الهی است، ولی تعیین حاکم برای وضع قوانین جزئی بر طبق مصالح و آمریت بر عهده مردم و حق مردم است (اصل بیعت و اصل شورا) و شرط حاکم، حداکثر عدالت و سیاست است، نه فقاقت و فیلسوفی. (نظریه اهل تسنن)

و - نظریه فوق با تفاوت میان عصر حضور و غیبت امام زمان عجلایه و تفاوت در ضرورت فقاقت و عدالت حاکم (قابل انطباق با فقه شیعه)، به طوری که انتخابگرها یا سایر فقها هستند (نوعی اریستوکراسی) یا انتخاب آن ها نظیر انتخاب مرجع تقلید با عامه مردم است (نوعی دموکراسی). (210) (211)

4. چه کسی شایسته است حکومت کند؟ (شرایط حاکم) (212)

5. شکل و نظام حکومت

همان طور که امام خمینی فرمودند: «من به جمهوری اسلامی رأی می دهم نه یک کلمه بیش نه یک کلمه کم»، شکل و سیستم این حکومت، «جمهوری اسلامی» می باشد و لازم است درباره این دو واژه و نیز جمله امام، توضیحاتی بدهم. کلمه «جمهوری»، شکل حکومت را مشخص می کند و کلمه «اسلامی» محتوای آن را. توضیح مطلب این که کلمه جمهوری، مستلزم نوعی دموکراسی است؛ یعنی مردم حق دارند سرنوشت خود را در دست بگیرند و با این واژه، برخی از انواع حکومت های همچون موروثی، اریستوکراسی و... نفی می شود، اما این ملازم نیست با این که مردم خود را از گرایش و التزام به یک مکتب معاف شمارند و لذا کلمه اسلامی با بیان محتوای آن، پیشنهاد می کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود. برخی مایل بودند که کلمه

«اسلامی» حذف شود به این بهانه که حق حاکمیت ملی، مطلق باشد و محدود نشود؛ اما باید گفت که برای اکثریت قاطع ملت ایران، اعتقاد راسخ به اصول اسلام داشتن، نه گناه است نه عیب. عیب این است که این اکثریت به آن اقلیت بی اعتقاد اجازه چون و چرا ندهد، که در بحث آزادی بیان هم گفتیم که این امر منتفی است. ⁽²¹³⁾

برخی هم می گفتند که بگوییم: «جمهوری دموکراتیک اسلامی»، اما باید گفت که واژه «دموکراتیک» در این جا اولاً: حشو و زاید است، زیرا در اسلام به آزادی بهای کافی داده شده است و ممکن است در صورت آمدن این واژه برخی خیال کنند که این جمهوری دو بنیاد دارد: بنیادهای دموکراتیک و بنیادهای اسلامی، و این آزادی ها نه به علت اسلامی بودن، که به علت دموکراتیک بودن آن است. ثانیاً: مفهوم آزادی در فلسفه های غرب با آزادی در اسلام تفاوت بنیادی دارد و ما نمی توانیم این ریزه کاری ها را نادیده بگیریم. ⁽²¹⁴⁾ ثالثاً: امام می خواستند، تقلید کورکورانه از معیارهای غربی، حتی در نامگذاری ها را رد کنند، زیرا این چنین دنباله روی در نهایت به تضعیف روحیه و شکست ملت می انجامد.

در پایان تذکر می دهیم که بر خلاف پندار برخی، «جمهوری اسلامی» به معنی حکومت طبقه روحانی نیست، زیرا که اسلام هم فقط دین روحانیت نیست. ⁽²¹⁵⁾

خلاصه کتاب: اسلام و مقتضیات زمان

مقدمه

یک مسلمان روشنفکر رسالتی سنگین بر دوش دارد که این رسالت ناشی از دو ضرورت و مسئولیت است. یکی ضرورت شناخت اسلام به عنوان یک نظام فکری و اعتقادی همه جانبه و سعادت بخش، و دیگر ضرورت شناخت شرایط و مقتضیات زمان. تنها با این دو شناخت است که می توان در راه تکامل و سعادت، به سر منزل مقصود رسید. برای روشنفکر مسلمان در انجام این دو مسئولیت مشکل غیر قابل حلی وجود ندارد، فقط آشنا نبودن با حقایق اسلام یا تمیز ندادن میان عوامل پیشروی زمان و پدیده های انحرافی ممکن است به صورت معمایی جلوه کند؛ اما افراد و طبقاتی هستند که معتقدند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیده ناسازگار و آشتی ناپذیرند و از این دو حتما باید یکی را برگزید. (216)

آن ها مساله خود را به تعابیر مختلف بیان کرده اند:

الف - گاه به مساله، رنگ فلسفی می دهند و می گویند: اسلام پدیده ثابت و تغییرناپذیر است، اما طبیعت زمان اقتضای دگرگونی دارد و هر روز اوضاع و احوال و شرایط جدیدی را خلق می کند و ممکن نیست چیزی که در ذات خود ثابت و تغییرناپذیر است با چیزی که ذاتا متغیر سیال است توافق و هماهنگی داشته باشد.

ب - گاهی هم به مساله رنگ اجتماعی می دهند و می گویند: دین در یک زمان که بشر به آن احتیاج داشته است نازل شده و احتیاجات اجتماعی بشر در تغییر است و هیچ احتیاجی برای همیشه باقی نمی ماند و لذا به دینی که در آن زمان نازل شده، احتیاجی نیست. آن ها برای تایید مطلب خود می گویند که

اصلا مساله نسخ در ادیان به همین دلیل بوده است، زیرا می دانیم که نسخ، یعنی حکمی را وضع کنند، بعد آن حکم را بردارند و حکم دیگری بجای آن بگذارند. این برای بشر مانعی ندارد، زیرا بشر اشتباه می کند و بعد متوجه اشتباهش می شود، اما خدا چگونه؟ چرا پیامبری شریعتی می آورد و پیامبر دیگر آن را نسخ می کند. در این جا باید گفت: بخاطر مقتضیات زمان است. قانونی که به وسیله پیامبر سابق آمده، از اول محدود به زمان معینی بوده و مدتش که منقضی شده، لازم است شریعت دیگری بیاید، و علت این که خدا دین و قانونی را برای همه دوره ها قرار نداده، این است که احتیاجات بشر عوض می شود و هر زمان اقتضایی دارد، پس هیچ شریعتی نمی تواند شریعت خاتم باشد. (217)

پاسخ شبهه اول (تقریر فلسفی)، چندان مشکل نیست، می گوئیم: این حرف که جهان مادیات در تغییر است و هیچ جسمی، ثابت و پایدار نیست صحیح است، اما این که همه چیز تغییر می کند، صحیح نیست؛ مثلا بدن انسان آن قدر تغییر می کند که می توان گفت: در طول عمر دو سه بار کلا عوض شده است، اما «من» یعنی شخصیت خود انسانی عوض نمی شود و هر کسی بعد از پنجاه سال خودش را همان کسی می داند که پنجاه سال قبل بوده است؛ یا مهم تر از آن، اشیا تغییر می کنند، اما «قانون های حاکم بر اشیا» تغییر نمی کنند. مثلا داروین معتقد بود که برای جانداران یک سلسله قوانینی کشف کرده که بر اساس آن متکامل می شوند. می گوئیم: آیا خود این قانون هم متکامل می شود؟! خیر، نمی شود گفت که مثلا چون کره زمین در تغییر است، قانون جاذبه هم به مرور زمان تغییر می کند. بحث ما در مورد دین نیز به عنوان یک قانون است. اگر بگویید: پیامبر با همان بدن خود ابدیت دارد، ما چنین حرفی نمی زنیم. بحث ما از قانونی است که وی آورده که اگر حقیقت دارد، یعنی مطابق با واقع

است، همیشه چنین است و اگر مطابق با واقع نیست، از اول هم چنین نبوده است.

اما شبهه دوم (تقریر اجتماعی) که اندکی مشکل آفرین است و اهتمام اصلی این مباحث نیز پاسخ به این شبهه می باشد. پاسخ اجمالی ما در سه بخش خلاصه می شود:

الف - چنین نیست که همه احتیاجات متغیر باشند، بلکه انسان احتیاجات ثابتی هم دارد.

ب - اولاً با همه متغیرات زمان هم نباید هماهنگ شد، زیرا همه تغییرات در راستای پیشرفت نیست و ثانیاً اسلام، جامعه اسلامی را جامعه ای در حال رشد معرفی کرده است؛ یعنی آن چه در راستای پیشرفت است، با اسلام مطابقت دارد.

ج - اسلام هم مطلقاً ثابت نیست و مکانیسمی در درون خود آن نهفته است که آن را انعطاف پذیر و پاسخگوی احتیاجات متغیر می کند. ⁽²¹⁸⁾ بدین سان که در هر حرکت منظم، دو عنصر اساسی وجود دارد: عنصر تغییر مواضع و مراحل که متوالیاً صورت می گیرد و عنصر ثبات راه و مدار. اسلام نیز راه و مدار و به تبیین خود صراط مستقیم است، نه منزل و توقف گاه؛ و غلط است که بگوییم: چون منزل ها عوض شده راه هم باید عوض شود. ⁽²¹⁹⁾

با توجه به مطالب مذکور، پاسخ تفصیلی خود را در سه فصل دنبال خواهیم کرد:

فصل اول: تغییرات زمانه و اسلام (تفصیل مورد) «ب».

فصل دوم: مکانیسم انطباق اسلام با زمان (تفصیل مورد) «ج».

فصل سوم: عدم سریان تغییر در همه چیز (تفصیل مورد) «الف».

که در ذیل این فصل به دو مبحث مهم نسبیت اخلاق و نسبت عدالت هم خواهیم پرداخت.)⁽²²⁰⁾

فصل اول : تغییرات زمانه و اسلام

در این فصل، چهار مطلب را بررسی می کنیم : مطلب اول، معنای مقتضیات زمان؛ مطلب دوم این که انسان موجودی دو جنبه ای است؛ یعنی هم به سوی خیر کشش دارد و هم به سوی شر، و لذا هر چیزی که در زمان ایجاد می کند و به هر چیزی که احساس احتیاج می کند، لزوما ناشی از جنبه های اعلا و خیر وی نیست، بلکه چه بسا ناشی از هواپرستی ها و گرایش های حیوانی او باشد، لذا حرکت های انسان در مسیر زمان و مقتضیات زمان ضرورتا خوب نیستند، بلکه گاه انحرافی اند و فقط باید با پیشرفت ها هماهنگ شد. مطلب سوم این که اسلام و قرآن، امت اسلامی را جامعه ای در حال رشد معرفی کرده، و لذا اسلام نه تنها با پیشرفت های زمان موافق است، بلکه مسلمانان را به پیشرو بودن در پیشرفت ها دعوت می کند. و مطلب چهارم این که در طول تاریخ اسلام جریانات و مصادیقی پیدا شده اند که دچار افراط و تفریط گشته اند؛ یعنی یا توجه نکرده اند که هر تغییر در زمان، لزوما پیشرفت نیست و نباید اسلام را با هر چیزی منطبق کرد، یا این که با هر گونه پیشرفت صحیحی مخالفت کرده اند. توجه به این انحرافات، درس عبرتی برای ما می باشد.

معنای مقتضیات زمان و تبعیت از آن :

معنای این لغت این است که زمان، که دائما در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه ای یک اقتضایی دارد؛ به عبارت دیگر می توان به جای کلمه اقتضا، کلمه تقاضا بگذاریم تا بهتر فهمیده شود. زمان در قطعه های مختلف، تقاضاهای

مختلف دارد. معنای این که تقاضا دارد، چیست؟ برای تقاضای زمان، سه تفسیر موجود است :

1. یک تفسیر این است که در این زمان (مثلا این قرن)، یک چیزهایی به وجود آمده است. (اصلا تقاضا یعنی به وجود آمدن) پس این زمان این جور تقاضا دارد. هر چه که در یک زمان به وجود آمد، همین به وجود آمدن، معنایش تقاضا است. بنابراین :

تبعیت از مقتضای زمان (تقاضای زمان)، تطبیق دادن خودمان با پدیده های پیدا شده در این زمان و پذیرفتن آن ها می باشد.

2. تفسیر دیگر برای اقتضا یا تقاضای زمان، تقاضای مردم زمان است؛ یعنی پسند و ذوق و سلیقه مردم. در نتیجه تبعیت از مقتضای زمان، تبعیت از پسند اکثریت مردم یا همان گفته قدیمی : «خواهی نشوی رسوا، هم رنگ جماعت شو»، می باشد.

اگر معنای مقتضیات زمان، هر یک از این دو تفسیر باشد، غلط است که انسان تابع مقتضیات زمان شود. در تفسیر اولی، باید پرسید: آیا هر چه در زمان جدید پیش می آید، خوب است و آیا امکان ندارد در زمان جدید، چیزی پدید بیاید که انحراف و در جهت سقوط باشد؟ مسلما امکان دارد. دلیلش این است که ما در طول تاریخ هم مصلح داریم و هم مرتجع. هر دو علیه زمان، (پدیده های زمان) قیام می کنند، با این تفاوت که مصلح، علیه فساد و انحراف زمان قیام می کند و مرتجع، علیه پیشرفت زمان. وقتی ما کسی را به عنوان مصلح قبول می کنیم، یعنی این مطلب را قبول نکرده ایم که هر چه در زمان باشد، خوب است و یا هر چه اکثریت طرفدار آن باشند، خوب است، بلکه می گوییم در زمان آن مصلح، یک سلسله انحرافات پدید آمد که او علیه آن ها مبارزه

کرد. در مقابل، هر کس که امروز تاریخ زندگی گروهی مانند اخباریون را بخواند، می گوید آن ها مرتجع هستند و علیه پیشرفت زمان خود، قیام کرده اند. پس به دلیل وجود مصلح و مرتجع در تاریخ، حکم می کنیم که پدیده های زمان نیز دو حالت دارند، پیشرفت و انحطاط.

بنابراین نمی شود قبول کرد که روی هر چه که در زمان پدید آمده و پدیده قرن است، اسم تجدد گذاشته و بگوییم خوب است؛ لذا به این معنی، تقاضای زمان را پیروی کردن غلط است.

به همین دلیل تبعیت از مقتضیات زمان، به معنای مد و پسند مردم را نیز نمی شود تصدیق کرد. در این جا باید نکته مهمی را تذکر دهیم و آن این است که از چیزهایی که مسلماً نباید تحت تاثیر آن قرار بگیریم، موضوع پسند و ناپسند مردم است، و برای همین است که علی علیه السلام می فرماید: لاتستوحشوا فی طریق الهدی لقله اءهله ⁽²²¹⁾ اصلاً پسند زمان باید خودش را بر اسلام منطبق کند، نه این که اسلام با پسند زمان منطبق شود. البته پسند زمان غیر از نیازهای واقعی زمان است.

3. تفسیر دیگری نیز برای مقتضیات زمان وجود دارد و آن این است که تقاضای زمان، به معنای این است که احتیاجات واقعی در طول زمان تغییر می کند و تقاضای (مقتضای) هر زمان، احتیاجی است که هر زمان دارد.

می دانید که محور فعالیت بشر، احتیاج است؛ یعنی خدا انسان را در این دنیا با یک سلسله احتیاجات واقعی آفریده است، مانند: خوراک، پوشاک، مسکن، کشاورزی، حمل و نقل، علم آموزی و... عملاً انسان مجبور است که به دنبال تامین احتیاجات خود برود. از میان احتیاجات مختلف، یک سلسله از احتیاجات بشر ثابت و لایتغیر است، مانند اخلاق، نظام دادن به رابطه شخص با

خدا، نظم دادن به اجتماع و... تامین این دسته از احتیاجات، در تمام زمان ها یک جور است. ولی انسان برای تامین همین احتیاجات، به یک سلسله ابزار و وسایل نیاز دارد. وسایل در هر عصر و زمانی فرق می کند، چون وسایل در ابتکار خود بشر است. دین هدف و راه رسیدن به هدف را معین می کند. اما تعیین وسیله تامین احتیاجات در قلمرو عقل است. عقل کار خودش را بتدریج تکمیل می کند و هر روز وسیله بهتری انتخاب می کند و بشر می خواهد از هر راه که ساده تر و کم خرج تر باشد به هدف خودش برسد. وقتی که وسیله، تکامل می یابد، فرد وسیله قبلی را رها می کند و به وسیله جدید رو می آورد. این امور واقعا تقاضای زمان است. این نوع تقاضا است که صرف پدیده و پسند زمان نیست و احتیاج واقعی به آن حکم می کند. هیچ احتیاج واقعی ای نیست که اسلام جلو آن را گرفته باشد. اسلام جلوی هوس را گرفته است. فیلم های مهیج و خانمان برانداز و مد فلان را نمی توان به عنوان پدیده قبول کرد، ولی زمانی که تراکتور پیدا شده، اگر کسی بگوید من با گو آهن شخم می زنم، این محکوم است. هر وسیله جدید را می توان برای هدف های مشروع و یا نامشروع استخدام کرد، مانند بلندگو که صرفا یک ابزار است و می گوید: اگر ذکر خدا بگویی من قوی تر می کنم، اگر کفر بگویی من قوی تر می کنم. در مورد وسایلی که انسان را به هدف های صحیحش نزدیک می کند، اگر کسی که دنبال هدف های نامشروع می رود، از همین وسایل استفاده کند و کسی که دنبال هدف های مشروع می رود، از این وسایل استفاده نکند، چنین شخصی محکوم به شکست است. این است معنای تقاضا و اقتضای زمان. تقاضای زمان را با پسند مردم و پدیده قرن اشتباه نکنید. حاجت های اولی بشر، ثابت است و

حاجت های ثانوی، یعنی حاجت هایی که انسان را به حاجت های اولی می رساند، متغیر.

حال این سوال پیش می آید که علت تغییر مقتضیات زمان از نظر اسلام چیست؟ در قرآن کریم آمده است: **انا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال فاءبين اءن يحملنها و اءشققن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا** (222) این از آیاتی است که انسان را غیر مستقیم به تفکر و می دارد، (223)

که استعدادی در انسان هست که در سایر موجودات نیست و به همین علت، امانت را به او دادند. از کلمه «یحملنها» معلوم می شود که صرف پذیرش، مطرح نیست، بلکه مقصود اصلی به دوش کشیدن و بار امانت را به منزل رساندن است، و از روایات چنین بر می آید که آن امانت همان «تکلیف و وظیفه و قانون» است.

برای فهم بهتر آیه باید به این نکته هم توجه داشت که انسان زندگی اجتماعی دارد و باید با اجتماع زندگی کند وگرنه منقرض می شود. البته بسیاری دیگر از موجودات هم زندگی اجتماعی دارند، ولی با گذشت زمان در نظامات آن ها تغییری پیدا نشده، زیرا آن ها با گزینه کار می کنند نه با عقل؛ یعنی خدا قدرت مرموزی در آن ها نهاده که آن ها را ناخواسته هدایت می کند، اما انسان قوه عقل و ابتکار دارد و فرزند بالغ و رشید خلقت است؛ یعنی خلقت، سایه حمایت مستقیمش را از وی برداشته و او را از نعمت آزادی و اختیار و استعداد پذیرش مسوولیت برخوردار کرده است. انسان به حکم خلق الانسان ضعيفا (224) از لحاظ فعلیت، ناتوان تر از همه حیوانات پا به هستی می گذارد، ولی از لحاظ استعداد و راهی که می تواند آزادانه طی کند، از همه کامل تر است. به انسان بجای گزینه، قوتی داده شده به نام عقل یا ابتکار؛ یعنی توانایی نقشه تازه خلق کردن.

عقل انسان قادر است نظام زندگی خود را عوض کند، در روابط اجتماعی و طرز تربیت و اخلاق خود تجدید نظر نماید و محیط و شرایط و اوضاع و احوال را به نفع خود تغییر دهد و از دوره ای به دوره دیگر یا نهد. این است که مقتضیات زمان برای انسان وضع متغیری دارد؛ در حالی که برای حیوان ثابت است. پس انسان بر خلاف حیوان، مکلف است و مسوول کار خویش می باشد و این تکلیف، همان چیزی است که قرآن از آن به نام امانتی یاد کرده که آسمان ها و زمین و کوه ها (به عنوان نمونه ای از همه مخلوقات) نتوانسته اند آن را بپذیرند؛ یعنی استعدادش را نداشته اند.

در این جا این مطلب هم مشخص می شود که حیوان ها همان طور که در زندگی اجتماعی شان ترقی و تکامل ندارند، انحراف هم ندارند؛ ولی انسان همان طوری که می تواند راه پیشرفت را ببیند، می تواند به سقوط و تباهی هم برود. امکان سقوط و انحراف برای انسان از دو راه است: یکی ظلم و خارج شدن از عدالت، و دیگر جهالت و ندانسته راه خطا پیمودن. به همین علت، در آیه مذکور پس از بیان عرضه امانت بر مخلوقات و پذیرفتن آن از سوی انسان، بلافاصله می فرماید: **انه کان ظلوما جهولا یعنی این دو استعداد، یعنی استعداد تکامل و استعداد انحراف به خاطر ظلم یا جهل از یکدیگر جدا نمی شوند: انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا** ⁽²²⁵⁾ با این بیان معلوم می شود که تغییراتی که در زندگی بشر پیدا می شود دو نوع است: صحیح و غیر صحیح، یا اعتلایی و غیر اعتلایی؛ و مشخص می شود که نباید با همه تغییرات هماهنگی کرد، بلکه فقط با تغییراتی که در راستای ترقی و تعالی انسان است، باید هماهنگی و با تغییراتی که در راستای فساد و انحراف است، باید مخالفت نمود.

اکنون سوال دیگری پیش می آید که کدام تغییرات را باید به حساب ترقی و کدام را به حساب فساد و انحراف بگذاریم؟ به عبارت دیگر مقیاس خوبی و بدی تغییرات زمان چیست؟ در پاسخ باید گفت: وضع بشر نشان می دهد که وقتی به حکم عقل عمل می کند راه صحیح را برگزیده و آن جا که از روی جهالت یا هواپرستی رفتار می کند منحرف گشته است. پس یک مقیاس کلی این است که ببینیم چه عواملی تغییرات زمان را پدید آورده، یا به عبارت بهتر، عامل پدیده مورد نظر، کدامیک از استعدادهای انسان بوده و آن پدیده به چه منظوری به وجود آمده و چه هدفی دارد؟ آیا محصول علم است یا چیز دیگری نیز دخالت دارد؟ یا به عبارت دیگر، محصول علم آزاد است یا محصول علم اسیر و در بند؟ مثلاً با پیشرفت علم و با استفاده از شناخت حالات و قوانین نور، دستگاه فیلمبرداری اختراع شده است، ولی یک آدم پول پرست و هوا پرست پیدا می شود که آن را وسیله خالی کردن جیب مردم و فاسد کردن اخلاقشان قرار می دهد و علم را برای ساختن فیلم های منحرف کننده به کار می گیرد؛ یعنی علم را به اسارت می برد. آیا می توانیم در این صورت، فلان فیلم سینمایی را قبول کنیم چون پدیده قرن و محصول علم است؟ یا خیر، این محصول شهوتِ شهوت پرستانی است که علم را به اسارت گرفته اند. نمونه دیگری که علم، اسیر هوا و هوس عده ای شده، پیشرفت های علمی درباره اتم است که چون با جاه طلبی ها آمیخته شد، به ساختن بمب اتم منجر گشت. آیا می توان گفت که بمب اتم چون پدیده این زمان است، از مقتضیات ضروری و مفید آن است و ما هم که می خواهیم با مقتضیات زمان هماهنگ شویم، باید از آن استفاده کنیم؟!

برای همین مسائل است که معلمین اخلاق می گویند: صرف علم در وجود یک فرد، دلیل خوبی و کمالش نیست، بلکه باید دید علم وی آزاد است یا اسیر مطامع و هوس های وی بعضی می گویند که عصر، عصر علم است، بلی، اما متأسفانه نه عصر علم آزاد، بلکه عصر اسارت علم، پس این که گفتیم: نباید با مقتضیات زمان به طور کامل هماهنگی کرد، این مخالفت با علم نیست، زیرا هنوز آن مدینه فاضله افلاطونی که علما در آن حاکم باشند، پدید نیامده و علم علما هنوز در اختیار جاه طلب هاست. (226)

جامعه در حال رشد:

در قرآن کریم مثلی برای مومنینی که از پیامبر ﷺ تبعیت می کنند، آمده، که با بحث ما ارتباط زیادی دارد. می فرماید: و مثلهم فی الانجیل کزرع اخرج شطاءه فآزره فاستغلظ فاستوی علی سوجه یعجب الزراع لیغیظ بهم الکفار (227) یعنی: مثل این ها در انجیل، این طور ذکر شده است که مثل دانه ای که در زمین کشت می شود، اول که سر می زند به صورت برگ خیلی نازک و لطیف است، ولی کم کم بیشتر از زمین بیرون می آید و آن برگ ضعیف محکم می شود، ساقه دار می گردد و کم کم این ساقه ضخامت پیدا کرده، به اتکای خودش می ایستد، این وقت است که متخصصین کشاورزی را به تعجب وا می دارد و این حالت، استقلال و رشد و تعالی، چشم دشمن را کور می کند.

این مثلی که خداوند برای مسلمانان صدر اسلام زده، مثل رشد و تکامل است و اتفاقاً یکی از چیزهایی که باعث حیرت جهانیان شده، همین سرعت رشد مسلمین و به استقلال رسیدن آن هاست. حال می توان پرسید: آیا این خاصیت رشد و تکامل، فقط مال مسلمانان صدر اسلام بود یا مال اسلام است؛ یعنی هر وقت و هر جا مردمی واقعا اسلام را پذیرفته، به آن عمل کنند همین خاصیت را

خواهند داشت؟ مسلماً این خاصیت به خاطر ایمان به اسلام است. اسلام نیامده که جامعه را متوقف کند، بلکه دین رشد است. اگر طرفدار ثبات و جمود بود، باید جامعه را در همان حال جامعه عرف نگاه دارد؛ در حالی که می بینیم تمدن های وسیع و عجیب را در خود جمع کرد و از مجموع آن ها تمدن عظیم تری پدید آورد. پس اسلام با پیشرفت زمان مخالف نیست. (228) (229)

افراط و تفریطها:

یکی از خاصیت های عمده اسلام، اعتدال و میانه روی است و از علامت های مسلمانی، پیدا کردن راه میانه در میان راه های افراطی و تفریطی است: و کذلک جعلناکم ائمة وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا (230) باید دانست که ضرر، تنها از ناحیه دشمن نیست، بلکه گاه از ناحیه دوست است که به صورت افراط و تفریط جلوه می کند و ما به نمونه هایی از این مساله اشاره خواهیم کرد که تحت عنوان تطابق با مقتضیات زمان یا دفاع از اسلام عده ای از خود مسلمانان به اسلام ضربه زده اند. من اسم افراطها و تند روی ها را «جهالت» و اسم تفریط و کند روی ها را «جمود» می گذارم: اءلیمین و الشمال مضلة و الطریق الوسطی هی الجادة (231) اما قبل از پرداختن به این افراط و تفریطها، نکته ای را باید تذکر داد:

آبی که از سرچشمه بیرون می آید، بسیار زلال و صاف است، اما وقتی که در بستر رود قرار گرفت، ممکن است تدریجا آلودگی هایی پیدا کند. این آلودگی ها دو قسمند: آلودگی های محسوس، مثل خاک و خاشاک، و آلودگی های نامحسوس، مثل میکروب ها و... اگر کسی از این آب آلوده استفاده کند، قطعاً به خودش ضرر زده است، اما ممکن است دستگاه های تصفیه ای نیز وجود داشته باشند که این آب را دوباره مثل اول به انسان تحویل دهند. امور معنوی نیز

چنین اند. بزرگ ترین جریان معنوی دنیا، اسلام است که در طی تاریخ، آلودگی های محسوس و نامحسوس پیدا کرده است؛ یکی از آلودگی هایی که در تاریخ اسلام محسوس می باشد، حمله مغول است که باعث نابودی بسیاری از کتاب ها و علوم دانشمندان مسلمان شد، اما آلودگی های نامحسوس زیادی نیز در اسلام پدید آمده، مثل احادیث جعلی که حتی در زمان خود پیامبر ﷺ هم آن قدر رخ داد که خود ایشان فرمود: کثرت علی الکذابة⁽²³²⁾ در عین حال اسلام دستگاه تصفیه ای دارد که در درجه اول خود قرآن است که مصون از هر نوع آلودگی و انحراف و تحریفی می باشد.

بعد از قرآن، احادیث متواتر و قطعی پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام و بعد از احادیث، عقل است. این دستگاه تصفیه می تواند معیار و مقیاسی برای تعیین صحت و سقم افکار باشد و نیز می توانیم با استفاده از آن، خود را از هر گونه لغزشی مصون بداریم. حالا مناسب است به جریان هایی که در تاریخ اسلام پدید آمده بپردازیم، زیرا لازمه استفاده از دستگاه تصفیه، شناخت آلودگی هاست. (در این جا به مثال ها و جریاناتی از افراط و تفریطهایی که در تاریخ اسلام تا کنون پدید آمده است اشاره می کنیم؛ ابتدا برخی جریانات مهم و سپس برخی مصادیق و انحرافات موردی.)⁽²³³⁾

1. خوارج :

اولین جریان جمودآمیزی که در تاریخ اسلام پیدا شد، جریان خوارج بود که ضربه های سنگینی به اسلام زد؛ صرف نظر از موجبات شکل گیری خوارج که ناشی از چند انحراف بیایی بود،⁽²³⁴⁾ عقاید فقهی آن ها نیز بسیار جامد است. مثلا گفتند: تمام فرق اسلام کافرند غیر از ما و نیز هر کس گناه کبیره مرتکب شود کافر است. درباره امر به معروف و نهی از منکر هم می گفتند: تقیه به معنای

به کار بردن تاکتیک، لزومی ندارد. باید امر به معروف و نهی از منکر کرد، هر چند هیچ سودی بدست نیاید. آن تشکل و جمعیت، پس از مدتی منقرض شد، و علت انقراضشان این بود که منطق را در کار خود دخالت نمی دادند، حتی وقتی می خواستند امیرالمومنین علیه السلام را شهید کنند، شب نوزده رمضان را انتخاب کردند که ثواب بیشتری ببرند. آن ها به تعبیر امیرالمومنین علیه السلام سوء نیت نداشتند، بلکه کج سلیقه بودند و جمود فکری داشتند و لذا حضرت فرمود: پس از من این ها را نکشید، زیرا این ها دنبال حقند، هر چند جاهلند. (235)

2. جهالت و جمود علمای چهارگانه اهل تسنن :

اهل سنت در مسائل فقهی به عده ای از علمای زمان خود مراجعه می کردند که تعدادشان بسیار زیاد بود و مقلدین برایشان مهم نبود که تقلید از میت کنند یا از زنده. در قرن هفتم هجری در مصر این فکر پیش آمد که این تعدد فقها باعث گیج شدن مردم می شود و تصمیم گرفتند که پیروی از هر عالمی ممنوع باشد مگر از چهار نفر: ابوحنیفه، شافعی، احمد بن حنبل و مالک بن انس؛ و اگر احیانا مجتهدی پیدا می شد، باید در حدود فتاوی آن ها اظهار می کرد و بدین سان باب اجتهاد در اهل سنت بسته شد. این چهار نفر طرز تفکیرشان در استنباط احکام مختلف است. ابوحنیفه طرز فکرش به اصطلاح عقلانی و قیاسی است، ولی در حد افراط. او معتقد بود که احادیث صحیح بسیار کمند و ناچار در مدارک احکام گیر می کرد و با قیاس هایی احکام را استنباط می کرد.

قیاس های وی اجازه چنان دخل و تصرفی در دین می داد که اگر ادامه می یافت، ضربه بزرگی بر دین وارد می شد. مالک بن انس معاصر وی بود، ولی اصلا قیاس را قبول نداشت و برعکس، اعتمادش به حدیث بسیار زیاد بود به نحوی که اگر در سیره پیامبر صلی الله علیه و آله مطلبی نمی یافت، به سیره صحابه و اگر در

آن‌ها هم نمی‌یافت، به سیره تابعیت مراجع⁰ می‌کرد. هر دوی این‌ها معاصر امام صادق علیه السلام بودند و گاه در درس آن حضرت هم حاضر می‌شدند. شافعی، شاگرد هر دوی این‌ها بود و حالتی میانه و بینابین داشت. نه به اندازه ابوحنیفه قیاس می‌کرد و نه به اندازه مالک مخالف قیاس بود. احمد بن حنبل هم بیش از مالک با قیاس و اصلا هر نوع استدلال مخالف بود و فقه وی بسیار جامد است و اصلا برای عقل ارزشی قایل نیست. وی بسیار متعصب بود و به خاطر عقیده به مخلوق نبودن قرآن، در زندان شلاق خورد.⁽²³⁶⁾

حال اگر کسی این مکاتب بزرگ فقهی را بشناسد و راه ائمه را نیز بفهمد، واقعا به ائمه افتخار می‌کند. ائمه شدیداً با قیاس مبارزه کردند و گفتند: شریعت اگر قیاس شود، محو می‌شود.⁽²³⁷⁾ ولی مثل احمد بن حنبل هم نگفتند که اساساً عقل، حق اظهار نظر ندارد و نه مثل شافعی رفتار کردند، بلکه گفتند: عقل، حق اظهار نظر دارد، ولی قیاس، روش عقلی نیست. گفتند: عقل، رول باطنی و حجت خداست، اما قانون دارد و به نام عقل نمی‌شود هر اهار نظری کرد و این عقل، همان راه وسط بین جهل و جمود است؛ مثلاً از لوازم عقل، دنبال ظن و گمان نرفتن، شتابزده عمل نکردن، عدم پیروی کورکورانه از راه و روش نیاکان یا بزرگان قوم، و عدم تبعیت از هوا و هوس‌ها و تمایلات نفسانی، می‌باشد.⁽²³⁸⁾

3. اشاعره و معتزله :

همان‌طور که در فروع دین فرق زیادی پدید آمد، در اصول دین نیز دو مسلک بزرگ در اهل سنت پدید آمد؛ یعنی معتزله و اشاعره که این‌ها هم نمونه افراط و تفریطند. معتزله در زمان خود به روشنفکری بیش از حد معروف بودند؛ مثلاً با وجود بیانات صریح قرآن درباره جن، وجود جن را انکار می‌کردند، حال آن‌که اگر عقل نتواند چیزی را اثبات کند، دلیل نمی‌شود که آن چیز حتماً

وجود نداشته باشد. اشاعره درست بر عکس آن‌ها هر چیزی را بر مفهوم ظاهریش حمل می‌کردند و به عمق نمی‌رفتند؛ مثلاً در مورد الرحمن علی العرش استوی⁽²³⁹⁾ اگر کسی سوال می‌کرد که منظور چیست، می‌گفتند: یعنی خدا روی تختی نشسته است؛ و اگر می‌پرسیدند چگونه؟ می‌گفتند: اءلكيفية مجهولة و السؤال بدعة یعنی «چگونگی استوا مجهول است و سوال از آن بدعت است.» و کاری نداشتند که مگر خدا جسم و جسمانی است که بر روی تختی بنشیند.⁽²⁴⁰⁾

4. اخباریگری :

یکی از جریان‌های معروف در تاریخ شیعه اخباریگری است که دو سه قرن بر مردم حکومت کرد و چه جنگ‌ها که برپا نکرد. ما معتقدیم که انسان یا باید خود مجتهد باشد و احادیث صحیح را از ناصحیح باز شناسد و احکام دین را از احادیث صحیح، استخراج کند یا عمل به احتیاط کند و یا از یک مجتهد تقلید بکند. اخباریون می‌گفتند: اجتهاد و تقلید بدعت است و مردم باید مستقیماً به اخباری که داریم، مراجعه کنند و دستور دین را بگیرند. اولین بار این حرف را ملا امین استرآبادی مطرح کرد و به علمای بزرگی چون شیخ طوسی، محقق حلی و مخصوصاً علامه حلی، شدیداً حمله کرد؛ چون علامه می‌گفت: اخباری که ما داریم، همه معتبر نیست و اخبار را از نظر سند به صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم می‌کرد. ملا امین گفت: علامه با این کار عده‌ای از روایات ما را به دور انداخته و اگر بگوییم: روایتی ضعیف است این توهین می‌شود به معصوم، وی مخصوصاً روایات کتب اربعه را مطلقاً صحیح می‌دانست.⁽²⁴¹⁾ اخباریین هر جا که استدلال عقلی به کار می‌آمد، آن را رد می‌کردند، مردم حقه باز و زیرک نیز از این صفت آن‌ها استفاده کرده، هر دروغی را که می‌

خواستند جعل کردند و در اختیار آن‌ها گذاشتند؛ اما در مورد قرآن، نمی‌توانستند بگویند که قرآن کتب خدا نیست که حجیت آن زیر سوال برود، گفتند: قرآن مقامش بالاتر از این است که افرادی عادی بفهمند؛ فقط ائمه حق دارند بفهمند و بس. اساساً ما مخاطب قرآن نیستیم؛ مثلاً اگر قرآن می‌گوید: **انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه** ⁽²⁴²⁾ یعنی شراب و قمار حرام است، گفتند: باید در اخبار نگاه کنیم که آیا شراب و قمار حرام است یا نه، به این ترتیب تنها مرجعی که باقی می‌ماند، اخبار روایات است و اجتهاد، دیگری معنی ندارد، زیرا در اجتهاد، انسان باید اعمال فکر و اظهار نظر عقلی کند که عقل در مقایسه بین احادیث کدام را صحیح می‌داند و...؟ اخباریون آن قدر به اخبار تکیه کردند که گاه خود قرآن هم زیر سوال می‌رفت. مثلاً حدیثی آوردند که صراط الذین اءنعمت علیهم به صورت «صراط من انعمت علیهم» است و آن‌ها کلمات قرآن خودشان را در حاشیه می‌نوشتند و زمانی شروع به چاپ این قرآن کردند که البته حضرت آیه الله بروجردی متوجه شدند و فوراً جلوی آن را گرفتند. آن‌ها می‌گفتند: قرآن را بخوانید، اما نفهمید و این ضربه بزرگی به عالم اسلام، خصوصاً تشیع زد، به طوری که بسیاری از مفسرین شیعه از تفسیر قرآن ترسیدند. ⁽²⁴³⁾ ⁽²⁴⁴⁾

5. مشروطیت :

جریان دیگری که مربوط به زمان خود ماست، جریان مشروطیت است که با آمدنش مردم ایران، سیاسیون و حتی روحانیون را به دو قسم تقسیم کرد: حامی مشروطیت و مخالف آن؛ در آن زمان اگر کسی مخالف مشروطیت بود، اعتقاد داشت که دست‌های خارجی در کار است و پیش‌بینی می‌کرد که این مشروطیت یک مشروطیت واقعی نیست. اگر کسی مخالف استبداد و طرفدار

مشروطیت بود، از آن جهت بود که ضررهای سیاست استبداد را می دانست. پس این بحث ما تبرئه یا تخطئه علما نیست، زیرا این موضوع، علمی نبود و عوامل زیادی در آن دخالت داشت.

حال ما می خواهیم ببینیم مشروطیت به خودی خود صحیح و مطابق اسلام است یا خیر؟ با این فرض که مردم کاملا معنی مشروطیت را می فهمند و عوامل خارجی دیگری در کار نیست.

معنای مشروطیت این است که مملکت برای اداره خود احتیاج به حکومت دارد. اگر این مطلب را قبول نکنیم هم استبداد را رد کرده ایم، هم مشروطیت را. اتفاقا خوارج این نظر را داشتند و می گفتند: دین، مردم را از حکومت بی نیاز می کند ان الحكم الا لله⁽²⁴⁵⁾ در حالی که این آیه می فرماید: حق قانونگذاری، فقط مال خداست، نه این که خدا خودش در بین مردم حکومت کند. فرض دوم این است که اگر ما احتیاج به حکومت داریم، کدام بهتر است؟ این که عده ای تصمیم بگیرند و دیگران اجرا کنند، یا تصمیم گیرنده و اجرا کننده یکی باشد؟ استبداد، این دومی است و مشروطه، یعنی یک عده تصمیم بگیرند و عده ای دیگر اجرا کنند و این عده را که تصمیم می گیرند، خود مردم، باید انتخاب کرده باشند و آن هیأت دولت را هم باید این نمایندگان انتخاب کرده باشند تا در حقیقت مردم به خود حکومت کنند. مخالفین مشروطه می گفتند که شما در این جا مغالطه می کنید. اگر صرف تصمیم گیری مطرح بود، ما هم مخالف نبودیم؛ یعنی اگر نمایندگانی می آمدند و مطابق قانون خدا تصمیم گرفته، هیأت دولت را موظف به اجرای آن می کردند که خوب بود، اما مشروطیت این نیست، بلکه این است که نمایندگان قانون وضع کنند، نه این که مطابق قانون الهی تصمیم بگیرند.

طرفداران مشروطه در جواب می گفتند: ما هم قبول داریم که مشروطه چنین نیست که نمایندگان مردم ببینند قانون خدا چیست و آن را به دولت ابلاغ کنند، ولی مگر هر قانون وضع کردنی ممنوع است؟ دین، قوانین کلی دارد و در موارد جزئی که پیش می آید مردم حق دارند با توجه به آن، قانون وضع کنند. در قانون اساسی گفته شده که هیئت‌های مرکب از پنج نفر مجتهد که عارف به مقتضیات زمانند باید ناظر بر قوانین مجلس باشند، پس با در نظر گرفتن قانون کلی الهی، قانون جزئی وضع کردن عیب ندارد؛ همان طور که مثلاً قانون خدا در خانواده این است که پدر حکومت کند، ولی دیگر جزئیات و چگونگی آن را بر عهده خود پدر گذاشته است، یا قانون خدا این است که هر کس مؤسسه ای دارد، حق دارد بر طبق مصالح شرعی خود برای آن مؤسسه مقررات عاقلانه ای وضع کند، حالا آیا باید بگوییم: لا حکم الا لله و او نمی تواند؟! یا مثلاً الان مسأله فرستادن محصل به خارج پیش می آید، از طرفی در اسلام توصیه شده که حکمت را بدست آورید ولو از مشرک و از طرف دیگر امروزه بسیاری از محصلین گمراه می شوند. ما در این جا باید علت گمراه شدن آن ها را کشف و حل کنیم و نه این که اصل را زیر سوال ببریم. اگر بشر حتی این قدر هم حق وضع قانون در مسائل جزئی نداشته باشد، این جمود است و مثل حرف اخباریین است که گفتند: ما به مجتهد احتیاج نداریم و به اخبار مراجعه می کنیم؛ در حالی که اخبار، تمام کلیات را بیان کرده اند نه جزئیات را.

اما البته این جا یک مطلبی هست که این که مقام حکومت مقدس است و باید خدا آن را تعیین کند، به یک معنا درست است و آن این که حکومتی که باید میان مردم باشد، باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است. همان طور که مفتی بدون این که خدا شخصش را معین کرده باشد، اگر

شرایط لازم را داشت، با آن شرایط می تواند فتوا دهد، حاکم هم بدون این که خدا شخصش را معین کرده باشد، می تواند با داشتن شرایط، در میان مردم حکومت کند. در مورد وضع قانون هم همین طور است؛ مثلاً در همان مثال وضع خانوادگی نمی شود گفت که اسلام گفته : چون من در این جا قانون وضع نکردم، هر که می خواهد وضع کند. درست است که در این مورد قانون جزایی وضع نشده، اما معین شده است که رئیس خانواده چه کسی باشد و او باید مقررات را وضع کند؛ همین طور است در سایر موارد. (246)

حال مناسب است پس از ذکر این جریانات، به برخی از انحرافات که به صورت موردی رخ داده است و نیز برخی مصادیقی که امروزه به عنوان اشکال بر اسلام مطرح می شوند، بپردازیم.

6. تغییر جملات اذان :

خلیفه دوم از کسانی بود که به قول امروزی ها در مسائل اسلام در حد افراط روشنفکری به خرج می داد. از جمله این موارد، مساله اذان است. جملات اذان را خود پیامبر تعیین فرموده اند. یکی از این جملات حی علی خیر العمل است. در زمان عمر، دنیای اسلام با دو امپراطوری روم و ایران دایما در جنگ بود و شدیداً نیاز به جهاد داشت. عمر با خود گفت : یک سرباز که این جمله را در اذان می شنود، فکر می کند که نماز از جهاد بهتر است، لذا همیشه در فکر نماز خواندن خواهد بود و از جهاد اعراض خواهد کرد، بنابراین گفت که این جمله را بردارید و بجای آن بگویید: الصلوة خیر من النوم «نماز بهتر از خواب است.» این فکر کاملاً اشتباه بود. باید کسی به او می گفت که چطور می شود که این سربازهای تو با عده قلیل و تجهیزات کم با بزرگ ترین ممالک جهان می جنگند و پیروز می شوند؟ مسلماً به خاطر عرب بودن نبود، چون اعراب تا آن

زمان همیشه تو سری خور بوده اند. پس عامل جدیدی علت آن است و آن، ایمان به خداست و ایمان را همین نماز تقویت می کند. اگر احتمال دارد سربازت چنان گمانی کند، آن فکر غلط را با بیان حقیقت امر از سر او بیرون بیاور و به او بگو نماز و جهاد لازم و ملزومند و هیچ کدام جای دیگری را نمی گیرد. چرا برای اهمیت جهاد، نماز را تحقیر می کنی؟! اسلام نگفته: از این دو یکی را باید انتخاب کنی! باید به مردم فهماند که تعلیمات اسلام تجزیه ناپذیر است. نماز به جای خود، حج به جای خود، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد هم به جای خود؛ انجام هیچ یک دیگری را ساقط نمی کند. ما اسم این افراط کاری را می گذاریم جهالت، زیرا ناشی از حسابگری ناقص و غیر صحیح است.

(247)

7. قیام علیه روزه :

یکی از سران کشورهای عرب (حبیب بورقبیه) هر ساله، یک بار علیه روزه قیام می کند و می گوید: اسلام به کار اهمیت می دهد، پس مردم روزه نگیرند، چون باید کار کنند و روزه از نیروی کار می کاهد، و هر چه که از نیروی کار بکاهد، بد است. اشتباه او در این است که خیال کرد انسان یعنی ماشین که دایما باید کار تحویل بدهد. اولاً «او از نیروی روحی بشر غافل بوده و حساب نکرده که، آن اشخاصی که روزه واقعی می گیرند، کارشان ده برابر روزه خورهاست. هر یک از ما برنامه ای برای خوردن و خوابیدن خود قرار داده ایم که اگر به هم بخورد، نای راه رفتن را هم نخواهیم داشت؛ ولی این که قانون قطعی و لایتخلف زندگی بشر نیست. ممکن است کسی برنامه زندگی اش را عوض کند و نصف مقدار قبلی غذا بخورد و دو برابر نیرو بدست آورد. علی ع در نامه اش به عثمان بن حنیف می فرماید: «من از دنیا به دو جامه و دو قرص نان کفایت کرده ام، ولی مردم باور نمی کنند، می گویند: اگر غذایش این است، پس باید خیلی

ضعیف و ناتوان باشد. علی علیه السلام در جواب می فرمایند: «این عده اشتباه می کنند، زیرا درختان صحرائی، چوبشان محکم تر است و سبزه های خوش آب و رنگ، نازک تر و ضعیف ترند. هر چه انسان با مشکلات و سختی ها به سر برد، نیرومندتر می گردد.» ⁽²⁴⁸⁾

علی علیه السلام شصت ساله در جنگ صفین و نهروان و... از نظر قدرت همان علی سی ساله در جنگ خندق است.

اساسا فلسفه روزه این است که اولاً: انسان را از نازپروردگی خارج کند، لذا شاید روزهای اول ماه مبارک رمضان سخت باشد، ولی در آخر کاملاً عادی می شود. ثانیاً: مگر بشر فقط باید کار کند؟ مگر روح ندارد؟ مگر احتیاج به تقویت اراده عقلانی و انسانی ندارد؟ آیا صحیح است که همه چیز را فقط از دیدگاه کار بنگریم؟ تحقیق کنید که در ماه رمضان چقدر آمار جرم و جنایت کاهش می یابد و اعمال انسانی مضاعف می شود. این ها را هم باید در نظر بگیریم، فقط نگوئیم: نیروی کار.

همان طور که نباید با افراط و جهالت، در احکام دین دخل و تصرف نمود، روی موضوعاتی که اساساً ریشه ندارد هم نباید تکیه کرد. مثلاً بچه که می خواهد درس بخواند و با سواد بشود، بگوئیم: حتماً باید از عم جزء شروع کند. مگر این را پیامبر و امام گفته است؟ اتفاقاً این کار، کار بدی است، زیرا بچه ها نمی توانند آن را نگهداری کنند و احترام قرآن از بین می رود. از طرف دیگر نباید کنار گذاشتن عم جزء بهانه ای باشد که بچه با قرآن آشنا نشود. امروز بچه ای که عم جز نخواند، تا دوازده کلاس درس می خواند و همه چیز یاد می گیرد مگر قرآن؛ آن جمود است و این جهالت. ^{(249) (250)}

8. تشکیک در حرمت گوشت خوک و شراب:

بعضی راجع به حرمت گوشت خوک می گویند که این حکمی بسیار حکیمانه بود، زیرا آن زمان بشر نه میکروب را می شناخته و نه وسیله از بین بردن آن را داشته است. حرام بودن گوشت خوک فقط به خاطر این میکروبی است که امروزه در آن کشف کرده اند و راه از بین بردنش نیز کشف شده، پس دیگر دلیلی بر حرمت آن نیست. کاملاً واضح است که بعضی از مقدمات این حرف صحیح و بعضی ناقص است. آن جا که می گویند: هر حکم در اسلام دلیلی دارد، درست است؛ یعنی احکام تابع یک سلسله مصالح و مفسدات واقعی است و تحریم تعبدی، به این معنی که بدون دلیل چیزی حرام شده باشد، اصلاً وجود ندارد. البته اشعری ها می گفتند که خدا بالاتر از این است که دستورش تابع یک مصلحتی باشد، پس اگر گفت: کاری بکن یا نکن، لازم نیست دلیل داشته باشد؛ اما ائمه علیهم السلام همان زمان می فرمودند: این فکر غلط است. خدا هیچ کاری را بدون مصلحت و حکمت نمی کند و عدل الهی ایجاب می کند که خدا هم در خلقت و هم در شریعت عادل باشد، اما در مورد گوشت خوک مطالب دیگری هم هست و آن این که اگر بالفرض امروز مجتهدی پیدا شود و یقین کند که علت حرمت گوشت خوک فقط به خاطر این میکروب بوده، فتوا خواهد داد که گوشت خوک امروزه حلال است، ولی چنین چیزی نیست؛ ممکن است گوشت خوک ده ها خطر دیگر هم داشته باشد که علم فقط یکی از آن ها را کشف کرده است. آیا شما مطمئنید که تا بیست سال دیگر چیز جدیدی از آن کشف نمی شود؟ مثلاً ممکن است خصایص این حیوان در گوشتش باشد و خورنده، آن خصایص را بگیرد. وقتی از امام رضا علیه السلام راجع به حرمت گوشت خوک سوال می شود، می فرماید: لاءنه یذهب الغیره غیرت را می برد و امروز می بینیم این حالتی که الان در اروپا پیدا شده، چه بسا از اثرات گوشت خوک است.

پس این نپختگی است که انسان وقتی یک فلسفه ای را در مورد یک حکم پیدا کرد، بگوید: هر چه هست همین است؛ مثلا درباره حرمت شراب، می گفتند که چون زایل کننده عقل است، حرام است. حالا اگر کسی پیدا شد که شراب، عقلش را زایل نکرد، برایش حلال است؟ یا اگر مقدار کم آن، عقل را از بین نبرد، حلال می شود؟ خیر، اولاً: ممکن است هزاران دلیل دیگر داشته باشد که ما نفهمیده ایم، ثانیاً: یک شیء حرام حتی اگر یک ذره اش آن ضرر را نداشته باشد، باید آن را به طور کامل حرام کرد تا مردم اصلاً به سوی آن نروند. (251)

9. نماز به زبان ترکی :

بعد از جنگ جهانی اول، استعمارگران برای تفرقه بین مسلمین سعی کردند حس ملیت هر قومی را تقویت کنند. کشور ترکیه امروزی، کشور عثمانی و از بزرگ ترین کشورهای جهان بود. استعمارگران برای رسیدن به هدف خود از طرفی در کشورهای عرب، اشراف را برانگیختند که باید از نژاد خود در مقابل ترک ها طرفداری کنند و آن ها را بدین صورت جدا کردند و از طرفی آتاتورک را برانگیختند که ما ترک هستیم و زبانمان ترکی است و بعد گفتند: ما چون روی نژاد تکیه می کنیم، پس مذهب یک امر خصوصی و فردی است و در مجلس ترکیه اصلاً اسلام را به عنوان مذهب رسمی قبول نکردند. نتیجه این شد که چنین کشور بزرگ و مهم اسلامی را در حال انزوا قرار داده اند. بعد گفتند: خدا که زبان مخصوصی ندارد، نماز را هم به ترکی بخوانید، والله بکل شیء علیم خدا ترکی هم می فهمد.

این هم یک نوع شتابزدگی است. برای این که هر مذهبی اگر زبان مخصوصی نداشته باشد، نمی تواند باقی بماند. اسلام به یک معنی زبان مخصوصی ندارد؛ یعنی واجب نیست همه به عربی تکلم کنند، اصلاً عملی هم نیست و به علاوه هر

ملتی برای خود ادبیاتی دارد که جزو ذخایر آن ملت برای بشریت است؛ اما برای اعمال مذهبی، زبان مخصوصی قرار داده شده تا به همه ی مردم وحدت بدهد و این نه از آن جهت است که زبان خدا، زبان عربی است. اصلاً خدا زبان نمی خواهد. حرف هم که نزنیم از نیت ما آگاه است، بلکه زبان واحد، فلسفه ای دیگری دارد که ذکر شد. علاوه بر این هیچ زبانی قادر نیست که زبان دیگر را صددرصد تحویل بگیرد و معانی آن را منتقل کند. در یک نقل کلام امکان تحریف ناخواسته، زیاد است، چه رسد به برگردان زبان، آن هم زبان دین. یکی از امتیازات اسلام این است که متن آن چه گفته شده محفوظ است و ما این ها را باید حفظ و نگهداری کنیم و منتهای جهالت است که بگوییم: خدا زبان مخصوصی ندارد، پس نماز را به زبان دیگر برگردانیم. ⁽²⁵²⁾

10. جعل حدیث :

گفتیم که غیر از افراط و تفریطها، یکی از انحرافات که در تاریخ اسلام رخ داده، جعل حدیث می باشد. اکنون به یکی از این موارد و چگونگی عرضه آن بر قرآن به عنوان دستگاہ تصفیه اشاره می کنیم. در جریان مناظره ای با امام جواد علیه السلام از ایشان درباره دو حدیث سوال شد. یکی این که «ابوبکر و عمر سیداکهول اهل الجنة» ⁽²⁵³⁾ و دیگر این که روزی جبرئیل بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شد و از جانب خدا عرض کرد: من از ابوبکر راضی هستم، از او پرس که آیا او هم از من راضی است؟! حضرت جواد فرمود که خود پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: بر من دروغ بسیار بستند و صحت احادیث مرا با قرآن تطبیق کنید. در مورد اول قرآن می گوید: تمام اهل بهشت جوانند در مورد حدیث دوم، نیز در قرآن آمده است: و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب الیه من حبل

الورید (254) چگونه می شود خدایی که به کوچک ترین فکر ما آگاه است، از پیامبر ﷺ بپرسید: آیا فلانی از من راضی است؟! (255) (256)

فصل دوم : مکانیسم انطباق اسلام با زمان

گفتیم : توجیه نسخ ادیان این است که مقتضیات زمان تغییر می کند و مقتضیات جدید، قوانین جدیدی را برای زندگی می طلبد، و دیدیم با این توجیه، مساله خاتمیت زیر سوال می رود و این مساله پیش می آید که چگونه دین، که پدیده ای ثابت است را می توان با مقتضیات زمان که در تغییر است، جمع کرد؟ خصوصا اگر توجه کنیم که خاتمیت پیامبر اکرم ﷺ جزء ضروریات دین اسلام است و همه مسلمان ها بدان معتقدند و حتی صراحتا در قرآن هم آمده است که : ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولكن رسول الله و خاتم النبیین (257) پاسخ مطلب، این است که اگر مقصود از مقتضیات زمان، چیزی باشد که امروز تحت عنوان پیشرفت و تغییر تمدن مطرح است، همیشه نیاز به دین جدید است. تمدن، مربوط به زندگی اجتماعی است که بازگشتش به وسایل، یعنی آثار علم و صنعت است و مسلما تمدن امروزی خیلی کامل تر از تمدن زمان ظهور خاتم الانبیاست، ولی آن چه موجب عوض شدن شریعت می شود، مربوط به تغییرات تمدن نیست. انسان به هدایت احتیاج دارد و هدایت انسان از دو راه حاصل می شود: عقل و وحی؛ سر نیاز انسان به وحی در این است که به یک سلسله مسائلی احتیاج دارد که عقل از عهده آن ها بر نمی آید. لذا چنین نیست که درجه تمدن که بالاتر رود، نیاز به وحی هم بالاتر برود، بلکه تغییر وحی به حکم این است که درجه تمایل و استعداد بشر برای فراگیری قوانین الهی تغییر می کند تا به سر حد بلوغ می رسد، تا جایی که عقلش چنان کامل می شود که هر دستور العمل لازم را می توان به او داد.

اصول و قوانین کلی ای که بشر در آن ها به وحی نیاز دارد، محدود است و این که تمام دستورها به بشر اولیه داده نشده، برای این بوده که بشر، استعداد پذیرش همه آن ها را نداشته و اگر هم تمام تعالیم را به او می گفتند، نمی توانست آن ها را به کار ببندد. همان مقداری هم که می گفتند، بایستی، برایش سرپرست بفرستند که آن ها را به کار ببندد. دلیل عدم بلوغ بشر اولیه، این بود که نمی توانست کتاب آسمانی خود را نگه دارد،⁽²⁵⁸⁾ اما وقتی به بلوغی رسید که توانست آن چه را لازم است از وحی بگیرد و این اصول ثابت را حفظ کند و همچنین قوه اجتهاد در او حاصل شد، که حوادث زمان را بر آن اصول کلی تطبیق دهد، دوره خاتمیت فرا رسید. کسانی که می پندارند به خاطر تغییر مقتضیات زمان، شرایع هم مرتب باید عوض شوند، اشتباهشان در این است که خیال می کنند تغییر مقتضیات زمان فقط به معنی عوض شدن و تغییر در تمدن (پیشرفت علم و فرهنگ) بشر است؛ در حالی که تغییر تمدن، ضرورت تغییر قوانین کلی را در پی ندارد، بلکه علت نسخ شرایع این بوده که مردم استعداد فراگیری همه حقایقی را که از راه فهم باید به بشر ابلاغ شود نداشته اند، تدریجا در مردم رشدی پیدا شد و شریعت بعدی به صورت کامل تری ظاهر شد، تا بالاخره به حدی رسید که چیز ناگفته ای از وحی باقی نماند.⁽²⁵⁹⁾

اما پاسخ ما در حل چگونگی جمع اسلام و مقتضیات زمان، اجمالا این است که نه اسلام مطلقا ثابت است و نه لازمه زمان این است که همه چیز تغییر کند، بلکه در هر دو، هم عنصر ثابتی هست و هم عناصر متغیری، و عناصر متغیر در چهارچوب عناصر ثابت تغییر می کنند؛ به بیان دیگر، نیازهای بشر دو گونه است: ثابت و متغیر، و در نظام قانونگذاری اسلام، برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. اسلام، قانون متغیر را به

قانون ثابتی که به منزله روح آن است وابسته کرده که خود آن قانون ثابت، این قانون متغیر را تغییر می دهد، نه این که ما آن را تغییر دهیم یا بگوییم که نسخ می کنیم. (260) در این فصل، ما بیشتر به بررسی خود اسلام و نظام قانونگذاری آن می پردازیم، که چگونه آن نحوه انعطاف پذیری را در خود دارد، و در فصل بعد، مساله عدم تغییر همه چیز در زمان را بررسی خواهیم کرد. (261)

باید توجه کرد که اسلام دستگاه متحرکی در درون خود قرار داده که خودش از ناحیه خودش - نه از ناحیه غیر - تغییر می کند و علما هم آن را تغییر نمی دهند، بلکه فقط می توانند تغییرات را کشف کنند. در این جاست که مساله اجتهاد پیش می آید که به قول اقبال لاهوری، قوه محرکه اسلام است.

اصول اسلام ثابت است، ولی نیازهای متغیری که در طول زمان پیش می آید، بی نهایت است. به همین دلیل باید در هر زمان افراد متخصصی باشند که اصول اسلام را با مسائل متغیر زمان تطبیق کنند و درک کنند که این مساله جدید، داخل در چه اصلی از اصول است. این فکر ضد آن فکر اهل تسنن است که اجتهاد را به عده ای خاص منحصر کردند. شیعه می گوید: اجتهاد، بابی است که در تمام زمان ها باید باز باشد. قرآن مساله ای به نام تفقه ر دین را مطرح کرده که معنایش این است که انسان به شناخت سطحی دین اکتفا نکند. (262) از پیامبر اکرم ﷺ نقل شده که روزی خواهد رسید که: لا یبقی من الایمان الا اسمة و لا من الاسلام الا رسمه و لا من القرآن الا درسه (263) یا امیرالمومنین علی علیه السلام می فرماید: بنی امیه می خواهند اسلام را مثل ظرفی وارونه، خالی از محتوا کنند و لبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً (264) این ها می رساند که اسلام را به دو شکل می توان عرضه کرد: یا به صورت امری بی خاصیت و بی مغز، و یا به صورت امری موثر و دارای خاصیت. به عبارت دیگر اسلام، پوستی دارد و

مغزی، ظاهری دارد و باطنی. روح اسلام روح ثابتی است و اسلام، مثل انسانی است که روحش، ثابت و بدنش متغیر است. اکنون چند مثال در تطبیق اصول کلی و ثابت بر موارد جزئی و متغیر زمان ذکر می کنیم.

در قرآن دستوری داریم که **و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل** **ترهبون به عدو الله و عدوكم** (265) قرآن نیروی نظامی را برای ایجاد رعب در دشمن و دفع متجاوز، تجویز و بلکه توصیه کرده است. حال در سنت پیامبر ﷺ می بینیم که ایشان به تعلیم اسب سواری و تیر اندازی توصیه کرده اند. در این جا کسی ممکن است جمود به خرج دهد و بگوید: ما نیز باید به سراغ یادگیری این ها برویم، گویی که خود این ها موضوعیت داشته است؛ ولی حقیقت این نیست، بلکه اگر کسی تفقه در دین داشته باشد، می فهمد که اصل، نیرومند بودن و تدارک نیرو است و اسب سواری و تیر اندازی اصالت ندارد، بلکه شکل اجرای آن، اصل است و آن دستور پیامبر ﷺ، بنا به مقتضیات آن زمان بوده است. یا مثلاً کسی به حضرت علی عليه السلام اعتراض کرد که چرا محاسنتان را رنگ نمی زنید، مگر پیامبر به این عمل دستور نداده اند؟ حضرت فرمود: این دستور، خودش اصالت ندارد، آن زمان عده مسلمین کم بود و تعداد اشخاص پیر شرکت کننده در جنگ ها زیاد، اگر دشمن این ها را با ریش سفید می دید روحیه اش تقویت می شد. حضرت این دستور را داد که دشمن به پیری این ها پی نبرد؛ اما امروز دیگر آن مشکل برطرف شده است. اصل این است که مانع تقویت روحیه دشمن شویم و گرنه رنگ کردن ریش ها به خودی خود اصالت ندارد. (266)

مثال دیگر، این که در زمان پیامبر ﷺ مشرکین دستور دادند که تحت الحنک را پایین بیندازند. تا وقتی آن مشرکین بودند این دستور العمل هم

موضوعیت داشت، ولی امروزه دیگر چنان اصراری - که از جانب برخی اخباریون می شود - نادرست و جمود به خرج دادن است. شبیه همین مساله است این که برخی می پرسند: آیا کلاه شاپو یا کت و شلوار حرام است یا نه؟ می گوییم: شاید زمانی حرام بوده اند، خصوصا کلاه شاپو که مفهوم فرنگی بودن و مسیحی بودن را می رساند و شعار آن ها بود، ولی بعد که در تمام دنیا معمول شد، دیگر از جنبه شعار بودن خارج شد، پس امروز پوشیدن آن ها حرام نیست.

(اما رمز اجتهادپذیری اسلام⁽²⁶⁷⁾ صرفا در بلوغ مردم نیست، بلکه قوانین اسلام از مکانیسم های خاصی برخوردار است که باعث می شود انعطاف آن ها بسیار زیاده شود و قابلیت تطبیق متغیرات زمانه بر اصول ثابت مهیا شود. اینک به آن مکانیسم ها می پردازیم.)⁽²⁶⁸⁾

1. نحوه وضع قانون در اسلام:

نحوه وضع قانون در اسلام، از نوع قضایای حقیقیه است، نه قضایای خارجی؛⁽²⁶⁹⁾ یعنی هنگام وضع قانون، طبیعت اشیا را در نظر گرفته که در همه احوال ثابت است، نه اشیای محدودی را؛ مثلا اسلام گفته: «گوشت گوسفند، حلال است» و «دزدی، بما هو دزدی، حرام است»، حال اگر یک گوسفند، مال دزدی باشد، به یک حیثیت حلال و به یک حیثیت حرام است که بعد بحث می شود کدام حیثیت اقوی است، اما اگر این ها را به نحو قضایای خارجی گفته بود؛ یعنی یک بار می گفت: این گوسفند حلال است و یک بار می گفت: این گوسفند حرام است، ما به یک تعارض لاینحل می رسیدیم. لذا وظیفه فقیه هم این است که به طور کلی حکم بدهد، نه این که به موضوعات پردازد. مثلا فقیه حکم می دهد که شراب نجس است، اما این که آیا الکل صنعتی هم مصداق

شراب و نجس است یا نه، به مصداق بر می گردد که باید متخصصین، آن را مشخص کنند. (270)

2. جایگاه ویژه عقل:

یکی از اموری که برای انعطاف پذیری قوانین اسلام پیش بینی شده جایگاه ویژه عقل است. توضیح مطلب این که قوانین اسلام در عین آسمانی بودن، زمینی اند؛ یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، نه ناشی از امور مرموزی که عقل بشری هیچ راهی بدان ها نداشته باشد. بدین جهت فقها، عقل را به عنوان یک مبداء قانون در کنار کتاب و سنت و اجماع به رسمیت شناخته اند، که نشان می دهد تضادی بین دین و عقل نیست و چنین نیست که گفته اند: دین فوق عقل است و عقل را یارای اظهار نظر در آن نیست. با توجه به این مساله، فقها گفته اند: احکام اسلام مبتنی بر یک سلسله مصالح و مفاسد بشری هستند، و به اصطلاح، مصلحت ها و مفسده ها به منزله علل احکامند، لذا اگر در جایی اسلام، حکمی را به طور عام و بر مبنای فلسفه ای ذکر کرده و ما آن فلسفه را به طور یقینی کشف کردیم و بعد دیدیم که آن فلسفه استثنا می خورد، ولو این که استثنایش در متن اسلام نیامده باشد، عقل خودش استثنا را بیان می کند و یک مساله عام و کلی را تخصیص می زند یا مطلقاً را مقید می کند و حتی اگر در جایی عقل به مصلحت یا مفسده ای قطعی پی ببرد، آن وقت می تواند حکم وضع کند که البته وضع حکم به معنی کشف است؛ مثلاً اگر عقل، ضررهای مهمی برای دخانیات کشف کرد و نشان داد که واقعا عمر را کم می کند یا مثلاً منشاء سرطان است، مجتهدی که با مبانی اسلام آشناست و می داند هر جا ضرر مهمی باشد اسلام آن را اجازه نمی دهد، به حکم عقل فتوا

می دهد که «دخانیات حرام است.» « این جاست که می گویند: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. ⁽²⁷¹⁾

اگر بگویید چنان چه اسلام چنین چیزی را می خواست، خودش می گفت، می گویم اولاً: شاید گفته و به ما نرسیده، ثانیاً: همین که اسلام گفته که «عقل خودش یک حجت است» ⁽²⁷²⁾ برای ما کافی است. همچنین اگر در جایی مقتضیات زمان چنان عوض شد که برای عقل، قاطعانه ثابت شد که مصلحت یا مفسده این طور تغییر کرده است، فقها می گویند: معنایش این است که زیر بنای حکم تغییر کرده و لذا خود اسلام تغییر حکم را اجازه می دهد؛ یعنی در این شرایط چه بسا مجتهد می تواند یک حلال مخصوص شرعی یا حتی یک واجب را به خاطر مفسده یقینی ای که عقلش کشف کرده تحریم کند، یا حرامی را به خاطر مصلحت لازم تری که پیش آمده، واجب گرداند. برخی در این جا پنداشته اند که اگر دستوری در اسلام منصوص العله باشد (یعنی فلسفه اش را خود اسلام ذکر کرده)، فقها هم از آن علت و مصالح و مفاصد آن تبعیت می کنند، اما در جایی که مستنبط العله باشد (خود فقیه علت را استنباط کند، مانند علت حرمت گوشت خوک) فقها از آن علت پیروی نمی کنند. در پاسخ می گویم: میان کشف قاطع عقل و کشف احتمالی، فرق هست، همان طور که در ذیل آن مثال گفتیم، در احکام مستنبط العله هم اگر یقین برای فقیه حاصل شود، از علت پیروی خواهد کرد.

در این جا مساله دیگری پیش می آید که حال اگر در جایی کتاب و سنت صریحاً دستوری داد و عقل صریحاً ضد آن را گفت، چه می کنید؟ جواب این است که این صرفاً یک «اگر» است و نمی توانید مصداقی برای آن بیابید. البته گاهی ظاهر کتاب و سنت - و نه نص آن - مطلبی را می گوید و عقل قاطعانه

خلافش را می گوید، اما این تعارض نیست و ما می توانیم به دلیل قاطع عقل، از ظاهر خبر دست برداریم. همچنین گاهی نص کتاب و سنت یا یک حدس و تخمین عقلی معارض می افتد، در این جا نیز چون حکم عقل به طور قاطع نیست، از آن دست بر می داریم، اما آن «اگر» که مطرح شده، امکان وقوع ندارد و هر کس مدعی است باید مصداق را ارایه کند؛ لذا در ادامه آن جمله معروف، می گویند: کل ما حکم به الشرع حکم به العقل یعنی اگر در جایی حکم قاطع شرع را یافتیم، چون می دانیم که در اسلام سخنی به گزاف گفته نمی شود، عقل اجمالا می گوید: در این جا ملاکی هست، هر چند من هنوز آن را تشخیص نداده ام (و این مساله مهمی است که این که گفتیم هر حکمی در اسلام مصلحتی دارد، معنایش این نیست که ما حتما به آن مصلحت باید پی ببریم، و اگر پی نبریم دیگر آن حکم لازم نباشد). خیر، ما باید به تمام دستورات اسلام متعبد باشیم، چه حکمت آن را فهمیده باشیم و چه نفهمیده باشیم. البته در اسلام دستوری که تعبد محض باشد، یعنی بدون حکمت باشد، وجود ندارد؛ ولی عقل می گوید: جایی هم که خودت اطلاع نداری، حرف کسی را که اطلاع دارد، بپذیر. (273)

(شاید در میان مواردی که از نظر برخی تعارض گویی دین به نظر برسد، مهم ترین مصادیق در باب «تزام» باشد.) در جایی که التزام رخ می دهد، از نظر وضع قانون تناقض نیست؛ مثلا تصرف در اموال دیگران حرام است، و نجات دادن غریق واجب است. حال اگر نجات غریق، مستلزم ورود به ملک غیر شد، در خود وضع قانون، مشکلی نیست، بلکه امکان عمل به هر دو از شخص سلب شده است. در این جا مساله اهم و مهم کردن، که وظیفه عقل است، پیش می آید و مهم فدای اهم می شود، بدون این که نیازی باشد در متن اسلام جداگانه در هر

موردی استثنا ذکر شود؛ یعنی اسلام قوانین را روی عناوین قرار داده نه روی افراد، و لذا در هنگام برخورد عناوین، راه حل هایی هم ارایه کرده است؛ مثلا پیامبر ﷺ می فرماید: اذا اجتمعت حرمتان، طرحت الصغرى للكبرى⁽²⁷⁴⁾ از این جا معلوم می شود که ممکن است در هر زمانی مساله، با اموری قرین شود که اهمیتش از نظر اسلام فرق کند و تکلیف مردم در دو زمان تفاوت کند، و لذا در عین این که دو تکلیف مختلف را مردم انجام می دهند، اما در هر دو حال تابع اسلام هستند و ضمنا خطر اجتهادهای سوء هم در همین جاها پیدا می شود که مجتهدی مهم را از اهم تشخیص ندهد، و گاه می شود که واجبی فدای مستحبی شود.⁽²⁷⁵⁾ (به خاطر اهمیت این مساله، ما در این جا مواردی از این تراحم ها را بر می شماریم.)

از جمله موارد تراحم، مواردی است که مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می کند که در اسلام مصلحت جمع مقدم شمرده می شود؛ مانند مساله تترس، که در قدیم دشمن برای جلوگیری از حمله مسلمین، عده ای از اسرا را در جلوی خود قرار می دادند تا مسلمان ها قبل از رسیدن دشمن مجبور شوند یاران خود را شهید کنند. فقها در این جا متفق القولند که اگر خطری که از ناحیه دشمن پیش بینی می شود، مهم تر و عظیم تر از ضرر کشتن این مسلمان ها باشد، باید آن ها را کشت و آن ها شهید محسوب می شوند. یا مثلا اگر ایجاد خیابانی به مصلحت شهر باشد، می توان خانه کسی که در مسیر آن خیابان واقع شده را، ولو این که راضی نباشد، خراب کرد و البته خسارتش را به وی پرداخت. البته توجه شود که گفتیم که مصلحت شهر چنان اقتضایی داشته باشد، نه صرفا به خاطر زیبایی شهر. مساله تشریح بدن میت نیز، اگر تعلم علم طب، متوقف بر آن باشد و میت غیر مسلمانان یافت نشود، علی رغم احترامی که

اسلام برای جنازه مومن قایل شده است، به خاطر اهمیت علم طب برای جامعه اسلامی، تشریح میت مسلمان جایز شمرده می شود. البته در این جا هم باز باید رعایت اهم و مهم شود و مثلاً بدن شخصیت های بزرگی همچون مراجع تقلید و... بر بدن مومنان عادی و بدن آن ها بر افراد مجهول الهویه، احترام بیشتری دارد. مثال دیگر، جایز شمردن شرب خمر است برای کسی که چنان مرضی دارد که پزشک تشخیص داده حفظ جاننش جز با شرب خمر میسر نیست. یا مثلاً، اگر ببینید برای زن نامحرمی حادثه ای رخ داده و باید سریعاً به بیمارستان رسانده و محرمی هم در حال حاضر وجود ندارد، این جا حجرت حفظ جان، مهم تر از حرمت لمس بدن نامحرم است، همین طور است حکم پزشک و جراح نامحرم، یا مثلاً زن حامله که قابله های زن از عهده وضع حمل وی بر نیامده اند و جراح زن هم در دسترس نیست، باید به جراح مرد سپرده شود. ⁽²⁷⁶⁾ به هر حال باب تزاحم، باب بسیار وسیعی است و در این کبرای کلی هیچ کس شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگ تر اسلام باید از مصلحت کوچک تر دست برداشت؛ و اگر می بیند به آن عمل نمی شود، یا بدین دلیل است که فقیه زمان مصالح را درست تشخیص نمی دهد و اهمیت ها را خوب درک نمی کند، یا خوب تشخیص می دهد، ولی از مردم می ترسد و جرات فتوا دادن ندارد. ⁽²⁷⁷⁾

(غیر از باب تزاحم، موارد دیگری نیز به عنوان مخالفت عقل و شرع قلمداد شده که برخی را در ذیل بحث افراط و تفریطها در فصل اول آوردیم و اکنون به موارد دیگری اشاره می کنیم): مثلاً در باب ولایت پدر بر دختر که می تواند وی را بی اجازه خودش شوهر دهد، اشکال کرده اند، باید گفت: اولاً این ولایت، ولایت مطلق نیست. در مورد دختر بالغ که اصلاً چنین ولایتی ندارد، اگر هم باشد، حداکثر این است که برای انتخاب شوهر از پدر اجازه بگیرد، که در همین

مقدارش هم بسیار اختلاف نظر است؛⁽²⁷⁸⁾ اما درباره دختر نابالغ، ولایت هم که دارد به معنای وکالت شرعی است و همان طور که وکیل موظف است طبق مصالح موکلش عمل کند، وی هم باید بر طبق مصالح فرزندان عمل کند. یک بار پدر می بیند که مصلحت فرزندش ایجاب می کند که او را تزویج کند، حال چه پسر باشد چه دختر،⁽²⁷⁹⁾ البته مشکل درباره دختر بیشتر است، زیرا پسر وقتی بالغ شد، اگر نخواست می تواند طلاق دهد، اما دختر اگر بزرگ شد و دید آن ازدواج مطابق مصلحتش نیست، چه؟ این مساله ای است که در تمام موارد یک دختر بالغی از ازدواجش پشیمان شود، وجود دارد که حل این مساله را مفصلاً در کتاب نظام حقوق زن در اسلام گفته ام، که در آن جا کار به «طلاق قضایی» می کشد. پس این که پدر می تواند هر جور خواست دخترش را تزویج کند و وی مجبور است تا ابد آن را بپذیرد و لذا ضد عقل است، خیر، ما چنین چیزی نداریم.

اشکال دیگر این است که می گویند: مالیات اسلامی، زکات است و آیا با توجه به پیشرفت زمان و علم و اقتصاد، درست است که موارد زکات به همان چند مساله محدود باقی بماند؟ پاسخ این است که اولاً کجا گفته شده که زکات همان مالیات است؟ زکات راجع به چیزهایی است که انسان آن ها را با کمک طبیعت سهل و ساده به دست می آورد و اسلام گفته: این جا که از سخاوت طبیعت استفاده می کنی باید مقداری از آن را در راه های دیگر بدهی. این جا اگر چیزی با زکات قابل مقایسه باشد، مواردی همچون برنج است، که از قدیم هم مطرح بوده و گفته اند: آن سادگی و سهولت که در موارد زکات (مثل گندم) هست، در برنج نیست، اما مساله مالیات، موضوع دیگری است، و امری متغیر و از اختیارات حاکم شرع و حکومت اسلامی است و ربطی به زکات ندارد، به

علاوه در مورد خود زکات هم این مطرح است که حکومت اسلامی می تواند چیز دیگری را به نام زکات اخذ کند، و دلیلش هم وضع زکات برای اسب در زمان حکومت امیرالمومنین علیه السلام است و لذا در این که آن «نه مورد مشهور» به عنوان اصول ثابت زکات باشد، بسیاری تردید کرده اند، و آن را جزء اختیارات حاکم شمرده اند

که خواهیم گفت، یکی دیگر از عوامل انعطاف پذیری اسلام، اختیارا وسیع حاکم شرع است. ⁽²⁸⁰⁾

3. قواعد کنترل کننده :

راه دیگری که در نظام قانونگذاری اسلام، تعبیه شده قوانینی است که کارشان کنترل قوانین دیگر است، که در اصطلاح فقهی، آن ها را قوانین حاکم می گویند. مهم ترین این قواعد، دو قاعده «لاضرر» و «لاحرج» است. مثلا در عین این که نماز واجب شده است، اما در مورد مریضی که نمی تواند ایستاده نماز بخواند، یا برایش مشقت زیادی دارد، (مطابق قاعده لاحرج) گفته اند: نشسته، و یا حتی خوابیده نماز بخوان. یا حتی اگر توان حرف زدن نداری یا حرف زدن برایت مضر است، با ایما و اشاره نماز بخوان یا دستور روزه گرفتن آمده، اما گفته اند: در سفر نباید روزه بگیری، زیرا که یرید الله بکم الیسرو لا یرید بکم العسر ⁽²⁸¹⁾ همه این ها برای این است که درک کنیم چگونه اسلام، خودش - و نه ما - خود را با اوضاع و احوال مختلف وفق می دهد. ⁽²⁸²⁾

4. اختیارات حاکم شرع (اختیارات حکومت):

عامل دیگری که در قوانین اسلام نرمش و انعطاف ایجاد می کند، اختیارات حاکم شرع است که از پیامبر به امام و از امام به حاکم شرع منتقل می شود ⁽²⁸³⁾ می توان اختیارات حاکم را با این مساله تشبیه کرد که در اکثر کشورها قوانین را

قوه مقننه وضع می کند، ولی در مواردی مصلحت را چنین می بیند که برای همیشه یا به طور موقت اختیار را به دست خود قوه مجریه بدهد که طبق اختیارات خودش عمل کند. فتوای معروف میرزای شیرازی در تحریم تنباکو بر اساس همین اختیار بود. دلیل این اختیارات هم، انجام کارهایی است که پیامبر ﷺ به عنوان حاکم شرع انجام می داد و چیز واحدی را در فواصل مختلفی امر و سپس نهی می کرد که مثال معروفش همان مساله متعه است که پیامبر در جایی امر، و در مورد دیگر نهی کرده است. (284)

5. برخورداری از الگویی دراز مدت برای تطبیق زمان ها و اوضاع مختلف :
 ما شیعیان از نعمت هایی برخورداریم که اهل تسنن برخوردار نیستند. کل زمانی که مجموعه گفتار و افعال فردی برای آن ها حجت می باشد، فقط 23 سال رخ داد، اما دوره عصمت برای ما شیعیان 273 سال است؛ (یعنی دوره نبوت پیامبر به اضافه دوره امامت امامان حاضر) و مسلما در این مدت تغییر و تنوع اوضاع و احوال بیشتر بوده و این مساله، مشکل اقتضای زمان را برای ما شیعیان حل می کند. برای این که فایده این مساله به طور واضح تری معلوم شود، چند مثال می آوریم. گاه با این مساله برخورد می کنیم که بعضی از امور در سیره پیامبر ﷺ با یکی از معصومین علیهم السلام، یا میان دو تن از ائمه علیهم السلام متفاوت است؛ مثلا پیامبر ﷺ لباسی ساده می پوشید، اما حضرت سجاد علیه السلام لباس نسبتا خوبی می پوشید.

(این گونه موارد، ما را در تشخیص این که چه چیزهایی ذاتی دین است و چه چیزهایی ناشی از اوضاع و احوال زمانه، توانا تر می کند.) در همین مورد، کسی بر امام صادق علیه السلام اشکال می گیرد که چرا شما مثل پیامبر صلی الله علیه و آله رفتار نمی کنید؟ امام علیه السلام در جواب می فرماید که : آن زمان همدردی با مردم، چنان

لباس پوشیدنی را اقتضا می کرد، ولی امروزه که سطح در آمد مردم بیشتر شده است، دیگر پوشیدن چنان لباس مندرسی لازم نیست؛⁽²⁸⁵⁾ این نشان می دهد که مواسات و همدردی و رسیدگی به حال فقرا اصالت دارد، اما این که اقتضای این مساله در هر زمانی، چگونه لباس پوشیدنی است، این مربوط به زمان است.

یا مثلا در بحث حکومت، این مساله مطرح می شود که چرا امام حسن علیه السلام صلح کرد، ولی امام حسین علیه السلام صلح نکرد؟ یا اصلا چرا امام علی علیه السلام در زمان ابوبکر قیام نکرد، ولی در مقابل معاویه آن چنان ایستاد؟ جواب این است که آن چه اصالت دارد، حفظ حوزه اسلام است. این که اسلام می گوید: علی علیه السلام خلیفه شود، برای تقویت اسلام است. در عین حال بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله بسیاری از تازه مسلمان ها بودند که اسلام در دل آن ها نفوذ نکرده بود و در آن زمان مصلحت اسلام، آرامش کاملی را ایجاب می کرد، زیرا اولاً: باید غائله ارتداد خوابانده شود و ثانیاً: آن ها که از دور می آیند، برایشان علی علیه السلام و ابوبکر فرقی ندارد. در چنین وضعی آن که ذی حق است، به خاطر مصلحت اسلام - نه به خاطر جان خود، آن چنان که برخی چنان کرده اند - باید صبر کند؛ اما زمان معاویه اوضاع فرق می کرد و معاویه کسی بود که سال ها همراه پدرش با اسلام جنگیده بود، پس حضرت علی باید در مقابل او بایستد، اما زمان امام حسن علیه السلام مساله دیگری پیش می آید و آن حالت سست عنصری اصحاب امام حسن علیه السلام بود، به نحوی که اگر امام علیه السلام می خواست به مقاومت ادامه دهد، کشته می شد آن هم نه شرافتمندانه، بلکه خونس به هدر می رفت. دوباره زمان امام حسین علیه السلام اوضاع عوض می شود، یزید فسقش - برخلاف معاویه - آشکار بود و زیرکی معاویه را نداشت. لذا خون امام حسین علیه السلام می توانست به ثمر بنشیند.^{(286) (287)}

فصل سوم : عدم سریان تغییر در همه چیز

گفتیم : یک بعد اشکال جمع اسلام و مقتضیات زمان، این است که می گویند: احتیاجات واقعی بشر در طول زمان تغییر می کند و هر احتیاجی اقتضایی دارد و لذا اسلام هزار و چهارصد سال قبل به درد این زمان نمی خورد. ما پاسخ این اشکال را به چند صورت تقریر می کنیم. یک صورت این که مسلما انسان احتیاجات واقعی دارد که برای تامین آن ها محتاج یک سلسله ابزار و وسایل است. دین هدف را معین می کند، اما راه رسیدن به آن در قلمرو عقل است و عقل هر روز وسیله بهتری انتخاب می کند. این ها صرف پدیده یا پسند زمان نیست، بلکه احتیاج واقعی انسان هاست. اسلام جلوی هیچ احتیاج واقعی و وسایل آن (البته به طور مشروع) را نگرفته است، ولی جلوی هوا و هوس را گرفته است. مثلا بلندگو کارش این است که صدا را زیاد می کند، این صدا می خواهد ذکر خدا باشد یا کفر گویی، فرقی نمی کند. اگر کسی در مورد وسایلی که انسان را به هدف های صحیح نزدیک می کند، بگوید: من از آن ها استفاده نمی کنم، آن وقت کصسی که دنبال هدف های نامشروع است از آن وسایل استفاده می کند و اولی محکوم به شکست است. مثل این که شما بگویید: من مسلمانم و واقعا برای خدا جهاد می کنم، ولی از وسایل مدرن استفاده نمی کنم و با همان شمشیر می جنگم. مسلما آن که در راه شیطان است و از توپ و تفنگ استفاده می کند، بر شما پیروز می شود. نتیجه بحث این که حاجات بشر دو نوع است : حاجت های اولیه مثل خانه و مسکن که ثابت است، و حاجات ثانویه، یعنی آن ها که انسان را به حاجت های اولیه می رساند؛ مثل شیوه خاص خانه سازی که متغیر است. مسلمان باید به هوش باشد؛ مثلا قبل از این که بیایند و فیلم های منحط در اختیار جوانان شما بگذارند، شما فیلم های

خوب تهیه کنید و لا اقل نیمی از جوانان را به این طرف بکشید، اگر نمی توانید جلوی آن را بگیرید، لا اقل با آن رقابت کنید. (288)

مساله را از جنبه دیگری نیز می توان بررسی کرد: قوانین اسلامی را می توان به چهار دسته تقسیم کرد: برخی مربوط به رابطه انسان با خداست (عبادات) که تغییرات زمان در این ناحیه یا تاثیر ندارد یا خیلی کم در شکلش تاثیر دارد، و البته خود اسلام هم تغییر شکل را تا حدودی اجازه داده است؛ مثلا نماز مسافر و حاضر، نماز ایستاده و نشسته (برای مریض) و... دسته دوم، مربوط به رابطه انسان با خودش است (اخلاق) که انسان خودش را چگونه باید بسازد (که در این جا مساله نسبیت اخلاق مطرح شده که مفصلا توضیح خواهیم داد). نوع سوم مربوط به رابطه انسان با طبیعت، و نوع چهارم که بیش از همه دستخوش تغییر و تحول است رابطه انسان با انسان است. ما اجمالا می پذیریم که قوانین مربوط به روابط انسان ها با هم باید قابلیت انعطاف داشته باشند، ولی نه به این سادگی که «چون این روابط، متغیر است، قانون هم باید متغیر باشد.» این مطلب به این کلیت درست نیست. قوانین عبارتند از حقوق و تکالیف. آن تغییراتی که در روابط انسان ها ایجاد می شود، تغییراتی است در نحوه این ارتباطات و این غیر از حقوق و تکالیف است. بله، اگر ارتباطات به نحوی تغییر کرد که باعث تغییر در حقوق و وظایف شد، باید در آن موارد بحث کرد، و لذا در این موارد باید دنبال مثال ها و مصادیق برویم؛ مثلا درست نیست بگوییم که به حکم این که روابط اجتماعی تغییر کرده، حقوق و وظایف خانوادگی هم باید تغییر کند؛ به این شکل نمی توان بحث کرد، اما اگر کسی گفت: در زندگی های قدیم حقوق و وظایف متقابل والدین و فرزندان زیاد بود و البته لازم، چون حکومت، تکامل زیادی نیافته بود، اما امروز که تکامل پیدا کرده، این حقوق و

وظایف از محیط خانوادگی به اجتماع برگ منتقل می شود و دولت جانشین پدر و مادر می شود و اساسا تشکیل خانواده لازم نیست، بلکه بچه را از بدو تولد باید به موسسات عمومی بسپارند و هنگامی که بزرگ شد، تمام تکالیفی را که قبلا نسبت به والدین داشت، اکنون در قبال دولت انجام دهد. آن وقت جای بحث دارد که آیا واقعا این طور است، یا این که آن احساسات و عواطف بین فرزند و والدین در این نظریه نادیده گرفته شده است؟ به هر حال اگر صد در صد بر ما ثابت شود که مصلحت بشریت چنین است، آن وقت است که تغییر قوانین اشکال ندارد.

برخی مساله فوق را به شکل دیگری مطرح کرده اند و می گویند: شکل قضایا تغییر نمی کند، اما مفهوم موضوع و محمول قضایا عوض می شود. مثلا می گویند: «دزدی، بد است» همیشه ثابت است، اما مفهوم دزدی عوض می شود؛ مثلا از دیدگاه سوسیالیستی «مالکیت، همان دزدی است» در حالی که از دید سرمایه داری، دزدی فرع بر «به رسمیت شناختن مالکیت» است. در پاسخ می گوئیم که این حرف بیشتر شاعرانه است تا منطقی. از چیزهایی که در زمان ما مد شده، مساله تغییر و تحول است که هر چیزی را می خواهند می گویند: متغیر است، هر چند بی معنی باشد. در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم روی بی معنا بودن این حرف که طرفداران منطق دیالکتیک می گویند: «حقیقت، متغیر است» بحث کرده ایم. این جا نیز همان بحث است. در همین مثال دزدی ممکن است استنباطها تفاوت کند، ولی چنین نیست که همه استنباطها درست باشد. مفهوم دزدی، یک چیز است؛ یعنی «ربودن حق غیر». ممکن است مالکیت غلط باشد، ظلم باشد و اصلا بی اساس و دروغ باشد، اما نمی توان گفت دزدی

است. چون دزدی، یعنی سلب حقی که به غیر تعلق دارد؛ یعنی دزدی فرع بر مالکیت غیر است مطلقا. پس چنین نیست که مفاهیم قضایا تغییر کند. (289)

مثال دیگری می‌زنند برای تغییر مفهوم قضایا یا نسبی بودن حقیقت. می‌گویند: غصب و تجاوز به حق دیگران در هر زمان محکوم است، ولی در زمانی خراب کردن خانه زشت بیوه زنی در مجاورت قصر سلطنتی، ظلمی چشمگیر خوانده می‌شود، اما امروز تخریب چنین خانه‌هایی در مسیر عمران یا زیبایی شهر مجاز شمرده می‌شود.

این جا هم می‌گوییم شما اشتباه می‌کنید. این مساله حق فرد و حق اجتماع است. یک بار کسی می‌خواهد خانه پیر زنی را خراب کند تا بر شکوه باغ خود بیفزاید، آن زمان غلط بوده، امروز هم غلط است، ولی یک بار مصلحت اجتماع و شهر ایجاب می‌کند که خیابانی بکشند و گرنه تمام مردم در زحمتند، این جا مصلحت عموم بر مصلحت فرد مقدم است. (290) (291)

اما برخی مساله تغییر زمان و امور جاری در زمان را طور دیگری مطرح کرده‌اند؛ یعنی برای اثبات متغیر بودن همه چیز تئوری پردازی نموده‌اند، بدین شکل که تاریخ را موجودی مادی پنداشته و نیروی محرکه آن را صرفا روابط اقتصادی قلمداد کرده و گفته‌اند که هر چه در اجتماع است (مثل علم، هنر، صنعت، دین، اخلاق و...) همگی در حکم شاخه درختی هستند که ریشه آن امور اقتصادی است. در امور اقتصادی، ابزار تولید تغییر می‌کند. پس همه این‌ها محصول ابزار تولیدند و لذا همه چیز متغیر است، آن‌ها دم از جبر تاریخ می‌زنند که هیچ کس را از این وضعیت تغییر، گریزی نیست. ما برای پاسخ به این نظریه، باید مساله جبر تاریخ و مادیت تاریخ را مورد بررسی و نقد قرار دهیم و از آن جا که این مساله ارتباط تنگاتنگی با مساله نسبیت اخلاق و عدالت دارد و

به علاوه، غیر از طرفداران نظریه فوق (یعنی مارکسیست‌ها) کسانی دیگر هم هستند که از نسبییت اخلاق و عدالت طرفداری می‌کنند، بحث مستقلی را به این مساله اختصاص می‌دهیم.

نسبییت عدالت و اخلاق :

گفتیم که در میان مسائل انسانی، یک سلسله امور تغییر پذیرند، ولی برخی احتیاجات هستند که ثابت و لا یتغیرند و انحراف و دور شدن مردم از این احتیاجات ثابت دلیل بر انحراف و فساد خود مردم است. به عبارت دیگر احتیاجات انسانی دو قسم است : ثابت و متغیر و ما باید با دو دسته بجنگیم : جامدها که به احتیاجات متغیر اعتقاد ندارند و احتیاجات بشر را در همه زمان‌ها ثابت می‌انگارند، و جاهل‌ها که همه چیز را تغییر پذیر می‌دانند. جاهل‌ها دو پیش فرض نیمه فلسفی دارند که اگر کسی آن‌ها را بپذیرد، باید حرفشان را هم بپذیرد: نسبییت اخلاق و نسبییت عدالت؛ اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرایز شخصی (ارتباطات انسان با خود) است، و عدالت مربوط به نظام اجتماعی (ارتباط انسان با انسان‌های دیگر)؛ و ما باید هر دوی این‌ها را تشریح کنیم. ابتدا به نسبییت عدالت می‌پردازیم.

اولا کلمه «نسبییت» یعنی چه؟ مهم‌ترین خصلت امور نسبی این است که درباره آن‌ها جز از راه مقایسه نمی‌توان حکم کرد، مثل بزرگی و کوچکی، دوری و نزدیکی و...، ولی امور مطلق نیاز به مقایسه ندارند، مثل اعداد. وقتی می‌گویند: عدالت نسبی است؛ یعنی در هر مکان و زمانی به طور خاص و متفاوتی است و یک دستور مطلق نمی‌توان داد که گفت: عدالت چنین است، بلکه هر مکتبی فقط برای زمان و مکان خود، یعنی با مقایسه با محیط مکانی و زمانی خود، می‌تواند عدالت را تعیین کند.

برای پاسخگویی به این ها باید ابتدا عدالت را تعریف کرد. من مجموعاً سه تعریف برای عدالت یافته ام: یکی این که عدالت، یعنی مساوات و برابری، چون از ماده عدالت است و عدل، یعنی برابری.⁽²⁹²⁾ برای بررسی این نظریه باید ببینیم مقصود آن ها از مساوات چیست. اگر مساوات را این می دانند که «تمام افراد بشر از لحاظ نعمت هایی که داده شده، در یک سطح زندگی کنند»، این درست نیست، زیرا چنین عدالتی امکان پذیر نیست، از این نظر که بعضی از موجبات سعادت در اختیار ما نیست و نمی توانیم آن ها را به طور برابر توزیع کنیم؛ مثل زیبایی، قدرت، عقل، شجاعت، احترام اجتماعی و... البته شاید پاسخ دهند که لاقلاً در اموری که تغییر و تقسیمشان در اختیار بشر است، مساوات برقرار می کنیم؛ مثلاً در مسائل اقتصادی، اما جوابش این است که این خود عین بی عدالتی است، زیرا در خلقت، همه افراد از لحاظ استعداد و امکانات و حالات روحی مساوی آفریده نشده اند⁽²⁹³⁾ و لذا محصول کارشان با یکدیگر مساوی نیست و آیا عدالت است که علی رغم اختلاف و تفاوتشان به آن ها پاداش یکسان بدهیم؟! مثل این است که بجای نمره 20 به شاگرد درسخوان و نمره 6 به شاگرد تنبل، به هر دوی آن ها 13 بدهیم! پس چنین عدالتی اولاً شدنی نیست، ثانیاً ظلم و تجاوز است، نه عدالت، و ثالثاً باعث تخریب اجتماع است، چرا که در طبیعت افراد تفاوت است.

معنی دومی که برای عدالت گفته اند و آن را هم نوعی مساوات دانسته اند معنایی است که قدما می گفتند که اعطاء کل ذی حق حقه یعنی هر چیزی در متن خلقت با یک شایستگی مخصوص به خود به دنیا آمده و حقوق هم از همین جا پیدا می شود؛ یعنی باید ذات هر چیزی را مطالعه کنیم که شایستگی و استعداد چه چیزی را دارد و آن را به او بدهیم، نه بیشتر و نه کمتر. چنین

مساواتی درباره قانون هم می تواند معنی پیدا کند، که قانون، میان افراد تبعیض قایل نشود، بلکه رعایت استحقاق را بکند، و با افراد مساوی به مساوات و با افراد نامساوی، مطابق شرایطشان رفتار کند. (294)

معنای سومی که گفته اند این است که عدالت، یعنی رعایت توازن در اجتماع؛ یعنی هر حالتی که به صلاح جامعه باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند و جلو ببرد، عدالت است. این نظریه ناشی از دیدگاهی در مساله حقوق است که معتقد است اساساً افراد حق ندارند، و حق مال اجتماع است و تکلیف مال افراد. این نظریه با منطق اسلام سازگار نیست. اولاً امیرالمومنین علیه السلام آن جا که درباره حق سخن می گویند، می فرمایند: «حق به نفع هیچ کس جریان پیدا نمی کند مگر این که علیه او هم جریان می یابد، و علیه کسی جاری نمی شود مگر این که به نفع او هم باشد، و اگر کسی باشد که حق له او جریان پیدا کند، اما علیه او خیر، او خداست و لا غیر» (295) خلاصه این که از دید اسلام، جز درباره رابطه انسان و خدا، (296) حق طرفینی است و لذا اگر اجتماع حق دارد، فرد هم ذی حق است. (297)

ماحصل بحث این که پایه عدالت، حقوق واقعی و فطری است؛ هم فرد و هم اجتماع حق دارند و عدالت از این جا پیدا می شود که حق هر فردی که فطرتاً استحقاقش را دارد به او داده نشود یا بشود؛ پس عدالت هم امری ثابت است و در تمام زمان ها یکی بیشتر نیست. (298)

اکنون نوبت به بررسی مساله نسبیت اخلاق می رسد. اما قبل از ورود به بحث از نسبیت یا مطلق بودن اخلاق، باید معلوم کنیم معیار فعل اخلاقی چیست، که بسته به معیاری که ما در نظر می گیریم، اخلاق می تواند مطلق یا

نسبی باشد. ⁽²⁹⁹⁾ عده ای گفته اند: معیار فعل اخلاقی - در مقابل فعل طبیعی - این است که «هدف از فعل انسان، غیر خودش باشد.»

با توجه به مثال، نقض هایی که برای این نظر پیدا شده، ⁽³⁰⁰⁾ برخی این قید را اضافه کرده اند که «اما در عین حال، ناشی از یک خلق طبیعی هم نباشد؛» یعنی به نحو اکتسابی باشد. معیار دیگر این است که گفته اند: «فعل اخلاقی آن است که از وجدان انسان ها الهام بگیرد.» کانت می گوید: «هر کاری که به خاطر انگیزه ای جز «انجام تکلیف» صورت گیرد، ولو انگیزه اش علاقه به غیر باشد، آن کار عالی و شریف و اخلاقی نیست.» درست نظیر چیزی که ما درباره اخلاص، نسبت به خدا می گوئیم، وی درباره وجدان می گوید. پذیرش این نظر مبتنی بر این است که اولاً آیا وجود چنین وجدانی را علم قبول می کند، و ثانیاً آیا خود آن وجدان، امر متغیری نیست؟ معیار سوم که مطرح شده «هوشیاری» است. راسل می گوید: انسان ذاتاً خودخواه است، اما اگر هوشیار باشد می فهمد که تامین منافعش جز از راه همکاری در راه تامین منافع نوع حاصل نمی شود. همکاری و تعاون هم نه به خاطر کمک به یکدیگر، بلکه به خاطر سود بیشتر بردن و دشمنی است. اگر این معیار را بپذیریم که تامین منافع فرد را به قدری گسترش دهیم که منافع نوع را هم شامل شود، دیگر فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی نداریم، بلکه افعال اخلاقی هم از نوع فعل طبیعی می شود، منتهی قدری هوشیارانه تر است.

معیار دیگری که مطرح شده «حسن و قبح عقلی» است. این نظر که در میان مسلمین نیز طرفدار زیادی داشته و البته از یونان به مسلمین رسیده، می گوید: زشتی و زیبایی برخی از امور را خود عقل درک می کند، و همان زشتی و زیبایی، معیار اخلاقی بودن فعل است. نه عبارت دیگر پایه اخلاق بر پسند و

ناپسند عقل مبتنی است که عقل، زیبایی را درک می کند و می پسندد و زشتی هایی را هم درک می کند و نمی پسندد⁽³⁰¹⁾ و آخرین نظر این که «اخلاق عبارت است از ملکاتی که انسان باید خود را بر اساس آن ها بسازد. « انسان برخلاف سایر حیوانات، غرایز طبیعی اش کم است و لذا اگر یک خروس، خروس، زاده می شود و یک سگ، سگ، اما یک انسان، انسان زاده نمی شود، بلکه موجودی است که می تواند خلیات هر حیوانی را بپذیرد. حال اگر انسان مجموع استعدادهایش را متناسب با آن چه خلق شده پرورش بدهد و از افراط و تفریط بپرهیزد، به خلق خوب دست یافته است. پس ریشه اخلاق در این نظریه به عدل و توازن بر می گردد، و اخلاق، یعنی حالت موازنه بین مجموع استعدادهای انسانی؛ اما مقیاس برای این تعادل قوا چیست؟ آن ها چون اصل غایت را قبول دارند، می گویند: مقیاسش در خود انسان هست، بدین ترتیب که بینیم غایت هر قوه ای که در ما نهاده شده، چیست، و آن غایت را بر آوریم، نه از آن جلو بیفتیم و نه عقب بمانیم.

اکنون می توان با توجه به این نظریات، مساله نسبت اخلاق را بررسی کرد، آن دو نظر که معیار اخلاق را «خدمت به غیر» و «هوشیاری» می دانند، خود به خود باید نسبت اخلاق را بپذیرند، زیرا اولی معیار را فقط سود اجتماع می داند و با تغییراتی که در بنیادهای اجتماع رخ می دهد، نفع اجتماع فرق می کند؛ مثلا در دوره شکار و صیادی، شجاعت دارای ارزش می شود، اما در دوره کشاورزی دیگر شجاعت زیاد مهم نیست، بلکه چون اجتماع خانوادگی مهم است، عفت، اخلاقی محسوب می شود و در دوره صنعتی چون وضع خانواده متزلزل می گردد، عفت را هم باید بد دانست! دومی هم چون ملاک را منفعت

فردی می داند و این منفعت هم اقتضایش در هر زمان و مکانی به یک نحو است، لذا اخلاق را بسیار متغیر می بیند. (302)

اما بقیه نظرات چنین نیستند. ما چون خود قایل به نظریه آخر هستیم، اجمالا دو نظر دیگر را هم شرح می دهیم و سپس به نظر خود می پردازیم. کسی که وجدان را مطرح کرده، چون نوعی اصالت برایش قایل است به نحوی ثبات هم برایش باید قایل شود، و البته گفتیم: مساله پذیرش وجدان، باید دو مشکل خاص خود را حل کند. در نظریه حسن و قبح عقلی هم می گوییم: این که برخی پنداشته اند زیبایی و زشتی جزء مفاهیم نسبی می باشند، حرفشان مقبول نیست، زیرا امور زشت و زیبا هر یک بر دو قسمند؛ بعضی بالذات خوب یا بدند و برخی مقدمه یا وسیله خوبی و بدی اند و مقدمه خوب، خوب و مقدمه بد، بد است. آن چه که افکار مردم درباره اش در مکان ها و زمان های مختلف تغییر می کند، خود خوبی ها و بدی ها نیست، بلکه مقدمه آن هاست. البته گاهی ممکن است بشر اشتباه کند، اما این، غیر از آن است که وجدانش تغییر کرده باشد؛ مثلا درباره حجاب، می گوییم: آن چه در فطرت بشر است، مساله عفت است. در وجدان هر زنی هست که به مردش خیانت نکند و بالعکس، حالا چیزهایی است که مقدمه و وسیله آن است؛ یعنی چنین نیست که حجاب بما هو حجاب خوب باشد ولو این که زن صد درجه بی عفت تر باشد، بلکه حجاب خوب است از این جهت که مقدمه و حافظ خوبی برای عفت است یا مثلا در تعدد زوجات، باید گفت: اگر هدف از تعدد زوجات، هوسرانی باشد، همیشه و همه جا بد است، اما اگر منظور از آن چاره جویی برای اجتماع باشد، با شرایطی که دارد، همیشه خوب است. یا رهبانیت، اگر ترک «دنیاپرستی» باشد، خوب و اگر ترک «دنیا» باشد، بد است.

اما نظر خود ما این است که اخلاق در گرو نظام دادن به غرایز است؛ یعنی همان طور که کار طب، نظام دادن به قوای جسمی است، اخلاق هم کارش سهم بندی تمام غرایز تحت قوه عقل است، اتفاقاً یکی از کارهای دین همین جاست، زیرا عقل به تنهایی قادر به تنظیم غرایز نیست و این با تکالیف خود، آن تعادل را امکان پذیرتر می کند. اگر انسان به بعضی قوا سهم بیشتری بدهد و به بعضی کمتر، آن قوای گرسنه علیه قوای سیر قیام می کنند و این امر شخصیت انسان را خراب می کند. اسلام می گوید: روح تو و جسم تو هر دو حق دارند و نباید یکی را فدای دیگری بکنی. فکر نکن اگر دایماً به عبادت پردازی، قوای شهوانی تو را آرام می گذارند، خیر، بلکه طغیان می کنند. حال اگر پایه اخلاق را توازن دانستیم، می گوئیم: همان طور که سلامت بدن، امری نسبی نیست و به تعادل ترکیبات بدنی بر می گردد، سلامت روح هم امری نسبی نیست و به تعادل و توازن عناصر روحی بر می گردد و واقعا هم بسیاری از چیزهایی که فساد اخلاق شمرده می شوند، نوعی بیماری روانی⁽³⁰³⁾ می باشند؛ تکبر در مقابل تواضع، حسد در مقابل سعه صدر، جبن و تهور در مقابل شجاعت، ضعف در مقابل استقامت، همگی نوعی بیماری روانی هستند و مقابلات آن ها امور ثابت؛ البته بسیار مهم است که توجه کنیم که تشخیص ملاک تعادل آن دو بر عهده عالمان است؛ آن هم از راه یافتن غایت واقعی هر قوه ای.^{(304) (305)}

تکمله بحث نسبت اخلاق: ⁽³⁰⁶⁾

یکی از خلق های ثابت، همگانی و تغییرناپذیر که زمان هیچ وقت نمی تواند در آن تاثیر داشته باشد، مساله عبادت و پرستش است. پرستش حالتی است که انسان در آن از باطن خودش به حقیقتی که او را آفریده توجه می کند و خود را در قبضه قدرت او و نیازمند او می بیند. این امر قطع نظر از هر فایده ای، یکی

از نیازهای روحی بشر است که انجام ندادن آن در روح بشر ایجاد عدم تعادل می‌کند؛ چرا که هر احتیاجی که بر آورده نشود، روح را مضطرب و نامتعادل می‌سازد. پس همان طور که تمام عمر به عبادت پرداختن و رها کردن سایر نیازها، انسان را ناراحت می‌کند، همیشه دنبال مادیات بودن و جایی برای معنویات نگذاشتن هم روان را آزرده می‌کند. این که امروز در دنیا بیماری های روانی زیاد شده، در اثر این است که مردم از عبادت و پرستش رو برگردانده اند. اگر ورزش برای سلامتی مفید است، نماز هم برای سلامتی انسان لازم است. انسانی که ساعتی در شبانه روز را به راز و نیاز با پروردگارش اختصاص می‌دهد، روحش بسیار پاک می‌شود. چنان که بارها بر این مساله تاکید شده به بهانه اجتماعی یا اخلاقی بودن اسلام، ارزش عبادت را پایین نیاورید. اسلام در عین این که دینی اجتماعی و اخلاقی است و بالاترین تعالیم را در این زمینه ها دارد، ذره ای از مقام عبادت نکاسته است. از نظر اسلام، عبادت سرلوحه همه تعلیمات است و اگر درست شد، آن دوتای دیگر (مسائل اخلاقی و اجتماعی) نیز درست می‌شود و گرنه، خیر. امیرالمومنین ع فرمود: «بعد از ایمان به خدا چیزی در حد نماز نیست» و پیامبر ص فرمود: «نماز چشمه آبی است که در خانه انسان باشد و انسان روزی پنج بار در آن شستشو کند.» ⁽³⁰⁷⁾ و به هر حال امکان ندارد که انسانی بدون عبادت و پرستش انسان کامل شود. ⁽³⁰⁸⁾

جبر زمان و مسئله عدالت

«جبر زمان» یعنی ضرورتی که لازمه شرایط تاریخی است، به عبارت دیگر عللی که در زمان پیدا می‌شود روی اجبار است و باید رخ دهد و تخلف ناپذیر است، اما آیا جبر زمان حرف درستی است یا نه؟ این را دو گونه می‌توان تفسیر کرد یکی درست و دیگری نادرست.

«جبر زمان» یک مفهوم بسیار کلی فلسفی دارد به این معنی که هر حادثه ای که در عالم - نه فقط در خصوص جامعه انسانی - رخ می دهد، طبق یک جریانی است که آن جریان تخلف ناپذیر است؛ یعنی هر حادثه ای علتی دارد و اگر علتش موجود شود محال است آن حادثه وجود پیدا نکند و اگر علتش وجود نداشته باشد محال است که موجود شود که ما صانع را هم از همین راه اثبات می کنیم. به هر حال این ضرورت و اجتناب ناپذیری حتما وقت را هم تعیین می کند؛ یعنی هر حادثه ای در زمانی که وجود پیدا می کند باید در همان زمان وجود پیدا کند و محال است که در زمان دیگر وجود پیدا کند؛ مثلا می بینیم که برگی افتاد اولاً این برگ حرکت کرد و ثانیاً در یک لحظه معین حرکت کرد. مثلا ساعت 12 روز فلان، دقیقه و ثانیه فلان، محال بوده است که این برگ در این لحظه حرکت نکند و محال بوده است که در غیر این لحظه حرکت رخ دهد، زیرا این کار وقتی انجام می شود که علتش که مثلا باد است، پیدا شده باشد و باد هم وقتی می وزد که علتش پیدا شده باشد پس از نظر قانون فلسفی جبر زمان و به اصطلاح فلاسفه، «ضرورت»، مطلب درستی است و اگر کسی منظورش از جبر زمان این باشد اشکالی ندارد.

ولی کسانی که مساله جبر زمان را مطرح می کنند، تفسیر دیگری از آن دارند.

آن ها، هم راجع به جهان و هم راجع به انسان، کاملاً مادی فکر می کنند و برای جهان ماده مبداءی غیر مادی قایل نیستند و انسان را موجودی صرفاً مادی دانسته و محرک او در تمام کارها را اهداف مادی می دانند. البته بعضی از کارهای انسان مسلماً برای اهداف مادی است؛ مثلاً یک کشاورز یا یک کارگر کار می کند، تا پول داشته باشد و احتیاجات مادی زندگی خود را بر آورد، ولی

علت بعضی از کارهای دیگر انسان این قدر واضح نیست؛ مثلا تاریخ را مطالعه می کند و از او می پرسند: چه هدفی داری؟ می گوید: می خواهم بدانم در دنیا چه وقایعی رخ داده. اگر بگویی: این کار چه فایده ای به حال تو دارد، می گوید: فایده اش این است که می فهمم. مگر همه کارها باید پولی به جیب انسان ببرد؟ قبول داریم که انسان گاه تحصیل علم را مقدمه امور مادی قرار می دهد، ولی همیشه این طور نیست، لاقلا گاهی علم را برای خود علم می خواهد و اتفاقا علمای واقعی کسانی هستند که علم را برای علم خواسته اند، نه برای مادیات، لذا هزاران محرومیت را تحمل کرده اند تا به این حد از علم رسیده اند. بشر غیر از تحصیل علم کارهای دیگری دارد که هدف آن ها مادیات نیست؛ مثل کارهای اخلاقی و یا عبادات و یا کارهایی که برای زیبایی آن انجام می دهد، گرچه نفع مادی در آن وجود نداشته باشد.

برخی کسانی که انسان را به شکل مادی تفسیر می کنند، می گویند: هر کاری که بشر می کند برای شکم است. مارکیست ها می گویند: انسان همه کارها را تحت تاثیر علل اقتصادی انجام می دهد و مقصود آن ها از جبر زمان اولاً: جبر اجتماعی است که حوادث اجتماعی در وقت معینی ضرورت دارند و ثانیاً: عللی که این ضرورت ها را ایجاد می کند، علل اقتصادی است و حتی علت ظهور پیامبران را هم اقتصادی می دانند.

این نظریه به این معنا که تاریخ و تمام مقدرات بشر را اقتصاد تعیین می کند اشتباه است، زیرا تفسیری را که آن ها درباره انسان کرده اند، امروز هیچ فیلسوف آزاد فکری ولو مادی مسلک قبول ندارد. از طرفی همین قدر که ثابت شود تمام حوادث دنیا را علل اقتصادی به وجود نیاورده، غلط بودن جبر زمان به این مفهوم روشن می شود؛ مثلا حمله مغول ممکن است علل اقتصادی داشته

باشد، اما انگیزه اصلی آن غریزه برتری طلبی بود. یا حمله اعراب مسلمان به ایران جنگ عقیدتی بود نه اقتصادی، بنابراین جبر زمان با تفسیر مارکسیست ها قابل قبول نیست و حال از این جا وارد مطلبی که می خواستیم روی آن بحث کنیم، می شویم.

از نظر کسانی که تاریخ را مادی تفسیر می کنند، عدالت، مفهومی ندارد. مارکسیست های واقعی هم اگر می گویند اشتراکیت، نه به این دلیل که لازمه عدالت است، بلکه می گویند: جامعه ابتدا اشتراکی بوده بعد تحت تاثیر علل اقتصادی، افرادی عده ای را دور خود جمع کرده فتودالیسم را به وجود آوردند و از آن سرمایه داری پدید آمد. سرمایه داری به علت تکامل ابزار تولید باقی ماندنی نیست و به اشتراکیت می انجامد؛ پس اشتراکیت را از طریق علمی (جبر زمان) بجوئید، نه این که چون عدالت آن را ایجاد می کند؛ این حرف از دو جنبه غلط است. یکی این که می گویند: تکامل ابزار تولید، اجبارا بشر را به سوسیالیسم می کشاند، در حالی که الان راه حل هایی پیدا شده که سرمایه داری تا اندازه ای خود را حفظ کند و در عین حال جلوی آن اشتراکیت اجباری - به قول آن ها - را بگیرد. مطلب دیگر راجع به عدالت است؛ از نظر ما عدالت، حکم ابدال مزاج را دارد. قبلا در بحث اصالت فرد و اصالت اجتماع گفتیم که اجتماع تنها تالیفی از افراد نیست، بلکه ترکیبی از افراد است و همان گونه که هر ترکیب زنده ای یک حالت اعتدال دارد و یک حالت انحراف، اجتماع نیز فی حد ذاته حالت اعتدالی دارد. البته این اعتدال حد معینی ندارد و نوسان دارد. اگر جامعه درست در وسط باشد، اعتدال کامل است و هر چه به این طرف یا آن طرف رود اعتدال کمتر می شود تا به حد مرگ و نابودی می رسد. در زندگی بشر عوامل زیادی وجود دارد که علل اقتصادی یکی از آن

عوامل موثر در زندگی بشر است. این عوامل هم باید به یک نسبت معین وجود داشته باشد که اگر آن نسبت محفوظ باشد، جامعه، سالم و معتدل و گرنه جامعه بیمار و منحرف خواهد بود. (309)

جبر تاریخ

اشکال درباره اسلام و مقتضیات زمان این است که آیا یک امر ذاتا ثابت یا یک امر ذاتا متغیر، قابل هماهنگی است؟ لذا بحث در این باره در دو بخش بیان می شود. بحثی درباره اسلام که آیا این دین ثابت، وضع داخلی اش به طوری هست که تغییرات را بپذیرد و به خود تغییراتی دهد که با تکامل زمان جور در آید؟ و به این جا رسیدیم که هر تغییری مستلزم نسخ نیست و می تواند قانونی در درون خود تحت اصول ثابتی، وضع متغیری را پیش بینی کند و خلاصه اسلام، چنان ثابت نیست که هیچ تغییری را نپذیرد، بلکه قابلیت انعطاف دارد.

بخش دوم راجع به زمان است که آیا واقعا همه مقتضیات زمان متغیر است و زمان همه چیز را کهنه می کند؟ این ادعا مسلما درباره پدیده های مادی صادق است، اما درباره قوانین چطور؟ البته قبلا می گوییم که این غیر از بقای یک پیامبر است. پیامبر موجودی است مثل سایر انسان ها، و او هم می میرد و میت و انهم میتون⁽³¹⁰⁾ بلکه سخن درباره نقش اسلام است به عنوان یک قانون و یک دستگاه فکری که دارای جهان بینی و مقررات عملی ب تربیتی است و به اصطلاح به عنوان یک ایدئولوژی؛ در این جا هم باید در دو قسمت بحث کنیم: یکی صورت کلی مساله و این که آیا یک ایدئولوژی هیچ گاه نمی تواند برای همیشه باقی بماند؟ دوم این که بحث جزئی کنیم که وقتی شرایط عوض شد، آیا فلان قانون از مقررات اسلام می تواند باقی بماند یا خیر؟

ابتدا بحث کلی می‌کنیم. مهم‌ترین نظریه‌ای که لازمه‌اش ثابت نماندن هر ایدئولوژی است، نظریه مارکسیست‌ها و به‌طور کلی ماتریالیست‌ها درباره انسان است. یکی از نظر غرایز اصلی انسان که نیروی محرک و حاکم بر انسان - که همان نیروی محرک تاریخ هم هست - چیست؟ و دیگر از نظر این که آیا فکر نیز پدیده‌ای مادی و تابع قوانین مادی است به طوری که با تغییر شرایط مادی، اصول فکری هم نمی‌تواند ثابت باشد؟

مارکسیست‌ها معتقدند که اولاً انسان موجودی کاملاً مادی است و هدف اصلی‌اش هم همان منافعش در امور اقتصادی است و سایر چیزها همچون فرهنگ، اخلاق، دین و هنر همگی طفیلی و روبنابند و چون شرایط مادی زندگی (زیربنا) تغییر می‌کند، همه چیز، از جمله فکر و اصول فکری تغییر می‌کند و نمی‌تواند ثابت بماند و طبیعتاً مقرراتی که انسان در هر زمینه وضع می‌کند، با تغییر شرایط باید تغییر کند و این همان جبر تاریخ است.

جبر تاریخ یعنی ضرورتی که لازمه شرایط تاریخی است و همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است و به این معنا قرآن مجید هم مطلب را قبول دارد و سنت‌ها را در تاریخ بشر لایتغیر می‌داند. پس این مطلب به‌طور کلی قابل قبول است، ولی تلقی افراد از جبر تاریخ از دو نظر متفاوت است. یکی از نظر علل حاکم بر تاریخ که آیا صرفاً مادی است یا معنوی هم هست و ثانیاً وضعیت این علل تاریخی که آیا همیشه متغیرند یا علل تاریخی ثابت هم داریم که اگر ما قایل به سرشت ثابتی برای بشر شویم که طبیعتاً در سرنوشت انسان موثر است، در این صورت جبر تاریخ، ثبات را ایجاب می‌کند نه تغییر را؛ پس اشتباه است که می‌پندارند لازمه جبر تاریخ، ضرورتاً تغییر است.

اما در مورد اول، نظر مارکسیست ها - جبر مادی اقتصادی تاریخ - به نظر می رسد که اصلا قابل قبول نباشد و حتی افرادی مادی مسلک همچون راسل آن را نقد کرده اند. مثلا راسل معتقد است علاوه بر منافع اقتصادی، عامل جنسی و عامل برتری طلبی نیز به عنوان دو عامل اصیل مستقل و موثر در تاریخ عمل می کند. غیر از این ها عوامل دیگری هست که از نظر علمی نمی توانیم نادیده بگیریم. مثلا بوعلی در تقسیم بندی های لذت های بشر، اشاره می کند که لذت ها را نمی توان به لذت طعام، نکاح، لباس و امثال این ها محدود کرد، بلکه لذت های بالاتری هم از جمله شرافت و عزت و آزادگی وجود دارد. اگر دقت کنیم می بینیم چنین عواملی در تغییر مسیر تاریخ کم اهمیت نبوده اند. عواطف اخلاقی، دینی نیز همین طور است. بسیاری از اوقات جریان های دینی علی رغم منافع اقتصادی پیش می رود، خلاصه این که بدون شک عوامل اقتصادی از اساسی ترین عوامل زندگی بشر است و ما نمی خواهیم تاثیر عوامل اقتصادی را نفی کنیم، بلکه می خواهیم حصر این عوامل و زیر بنای مطلق بودن آن ها را نکار کنیم. ممکن است شرایط اقتصادی تغییر کند، اما سایر شرایط خیر، و ممکن است شرایط اقتصادی به علت ارتباط پیوستگی، علت تغییر این شرایط شود و ممکن است آن شرایط، علت تغییر این شرایط شوند.

آقای مهندس بازرگان در کتاب بعثت، ایدئولوژی مطلب جالبی آورده اند که ایدئولوژی ها بر دو قسمند. برخی مربوط به شرایط خاص زندگی است و لذا با تغییر شرایط باید تغییر کند و برخی مربوط به مشکلاتی است که در سطح کلی تری از زندگی بشر مطرح است که آن ها ثابتند و ایدئولوژی ها، خطوط اصلی زندگی بشر را ارایه می دهند و این ها می توانند همیشه باقی بمانند. سپس ایشان نقد جالبی از نظرات مارکسیست ها می کنند که آن ها که درباره همه

ایدئولوژی‌ها و نظام‌ها قایل به تغییر و عدم ثبات هستند، راجع به ایدئولوژی خود چنین حرفی نمی‌زنند و آن را امری ثابت و لایتغیر می‌دانند. آن‌ها دوره‌های اقتصادی را که ذکر می‌کنند، سوسیالیسم را آخرین منزل می‌نامند، اما به چه دلیل این حلقه دوباره در سطح بالاتری تکرار نشود و همان‌طور که اشتراک اولیه به مالکیت فرد می‌انجامد، سوسیالیسم هم به مالکیتی در سطح بالاتر نینجامد؟ چرا این‌ها درباره هر فکری می‌گویند که قابل کهنه شدن است، جز مارکسیسم هم نمی‌تواند ثابت بماند. آن‌ها هر فکری را انعکاس شرایط طبقه زندگی متفرش می‌دانند، چرا درباره مارکس همین حرف صادق نباشد؟

حال بحث درباره اسلام این خواهد بود که اگر این اصل ثابت شد که زندگی بشر یک جنبه‌های ثابت و کلی دارد که در حکم مدار حرکت است و یک جنبه‌های متغیر که حکم مراحل این حرکت را دارد، آن شرایطی که مدار را در زندگی بشر تعیین می‌کند، باید ثابت بماند و اگر شرایطی است که مربوط به مرحله زندگی بشر تعیین می‌کند، باید ثابت بماند و اگر شرایطی است که مربوط به مرحله زندگی است، باید تغییر کند. در اسلام یک سلسله قوانین معمولی، قوانین مداری است نه مرحله‌ای، از جمله تمام قوانین مربوط به رابطه انسان با خدا، مثلاً عبادت به طور کلی، اگر چه نماز خواندن در شکلش تابع شرایط است و خود اسلام برای آن تغییراتی پیش‌بینی کرده است (مثل نماز ایستاده و نشسته و... حتی نماز غریق که فقها آن را واقعا نماز می‌دانند، هر چند که نه رکوع و سجود دارد و نه حتی قرائت)، اما آن چه روح این مطلب را تشکیل داده، تغییر نمی‌کند. یا درباره سفر، هشت فرسخ بودن، یک مساله اجتهادی است و فقه شیعه ملاک مسافرت را سه عنوان ذکر کرده است: «مسیر یک نامه رسان» «مسافرتی که یک روز را اشغال کند» و «هشت فرسخ» که اولی بسیار ضعیف

است و فقها بنا به ادله ای بیشتر به سومی تمایل پیدا کرده اند، اما اگر کسی اجتهاد کند و این زمان دومی را ملاک بداند، حرف ضد اسلامی نگفته، بلکه یک حرف اجتهادی زده است.⁽³¹¹⁾

در روابط انسان با طبیعت هم چندان تغییری رخ نمی دهد، هر چند گاهی تغییر می کند.

درباره روابط انسان با انسان های دیگر، مسائلی که در اسلام در نظر گرفته شده، مسائل «مسیری و مداری» است نه «مرحله ای»؛ مثلا در این که در خرید و فروش، حيله و یا ربا نباید باشد و طرفین باید راضی باشند، این دیگر به زمان خاصی مربوط نمی شود. یا این که اگر کسی اموال دیگران را تلف کند، ضامن است، ولی اگر وی امانتدار است و تلف شدن مال به خاطر بی توجهی نیست، ضامن نیست.

قدر مسلم این است که بیشترین مسائل اسلام، چه فقهی، چه اخلاقی، چه اعتقادی، چه اجتماعی، مسائل مسیری است که با تغییر زندگی تغییر نمی کند، هر چند در میان این ها می توان مسائل مرحله ای هم پیدا کرد که این مربوط به بخش دوم بحث ماست.⁽³¹²⁾

این که نیروی گرداننده تاریخ (زیر بنای تاریخ) چیست، به دو شاعن انسان مربوط است. یکی این که هر انسانی را از نظر سرشت انسانی اش باید در نظر بگیریم؛ یعنی غرایزی که در انسان معنای تربیت و عادت دارد چیست، و دیگر این که نقش فرد در جامعه چگونه است.

نظر مارکسیست ها که مدعی اند زیر بنا و محرک تاریخ، اقتصاد است، ظاهرا مبتنی بر این اصل است که یگانه غریزه اصیل انسان، غریزه اقتصادی است و سایر غرایز، اصیل نیستند. اگر چنین باشد، حرف بسیار بی اساسی است و حتی سایر ماتریالیست ها این را نمی پذیرند و غرایزی همچون غریزه جنسی، برتری طلبی، زیبایی دوستی، حقیقت جویی و... هر یک غریزه ای اصیل و مستقل است، ولی شاید بگویند: این نظریه مبتنی بر اصل دیگری است که می گوید: نه این که تمرین اقتصادی یگانه غریزه اصیل باشد، بلکه میان غریزه اقتصادی انسان و سایر غرایز، تفاوت اصیلی هست (که تا اندازه ای درست هم هست) و آن این که خواسته های اقتصادی انسان، شرط ادامه حیات است؛ یعنی بدون آن ها زندگی امکان ندارد، ولی سایر خواسته ها با این که اصالت دارند، اما در درجه دوم جای می گیرند و به قول مولوی : «آدمی، اول اسیر نان بود» البته خود مارکسیست ها چنین نمی گویند، اما حتی اگر این جور هم بگویند، باز مطلب درست نیست، چون معنایش این است که هر وقت کار شر دایر شود میان گرسنگی و هر یک از آن عوامل دیگر، عامل گرسنگی را مقدم می دارد، ولی مگر جریان تاریخ همیشه در گرو این گونه قضایا بوده است؟ اصلا معنای آن حرف این است که «وقتی انسان سیر شد، غرایز دیگر فعالیت می کنند» و این عین پذیرش نقش سایر عوامل در حرکت تاریخ است. علاوه بر این که ما قبول نداریم حکومت غریزه اقتضای از تمام غرایز دیگر قوی تر باشد و بهترین مثال نقض آن، فداکاری هایی است که در طول تاریخ شده است، خصوصا دادن مال و فرزند در راه عقیده یا تعصب؛ بنابراین اگر بخواهیم کل تاریخ جامعه بشری را صرفا با عامل اقتصادی توجیه کنیم، توجیه موجهی به نظر نمی رسد. دکتر صاحب الزمانی در کتاب دیباچه ای بر رهبری تعبیر جالبی دارند که : «بعضی

دچار گزافه‌گویی و بیماری تک سبب بینی هستند؛ یعنی همیشه توجهشان به یک سبب است، در صورتی که اجتماع را با یک *علة العلة* اجتماعی نمی‌توان شناخت. « (313) (314)

دلیل دیگری که باز نمی‌توان پذیرفت که تنها محرک انسان، اقتصاد باشد، وجود وجدان انسان است و دلیل برتری وجدان بر شکم، این است که برای ظالم‌ترین انسان هم لحظاتی پیش می‌آید که با خود فکر می‌کند و انصاف می‌دهد که کار او ظالمانه است. هر چند ممکن است دست از ظلم خود برندارد، ولی عذاب وجدان را دارد. اگر وجدان را هم واقعا تابع منافع مادی بدانیم آن وقت در دنیا هیچ کس مقصر نیست و هیچ کس را نباید مجازات کرد، زیرا بشر کسی را مقصر و مستحق مجازات می‌داند که کاری بکند که منافعی اقتضا می‌کرد، اما به اعتراف وجدانش نباید می‌کرد؛ یعنی پذیرش مقصر دانستن انسان‌ها عین پذیرش این است که گاه بین وجدان و منافع، ضدیت می‌افتد و گرنه چگونه می‌توان کسی را که کاری مطابق وجدانش کرده، مواخذه کرد؟ (315)

باید گفت: چیزی که منشاء این مغالطه شده که عده‌ای فکر و وجدان بشر را ملعبه شرایط زندگی وی می‌دانند، خلط میان اندیشه‌های عملی (که تابع اغراض و اهداف انسان است) با اندیشه‌های نظری است؛ یعنی آن‌ها که دیده‌اند اصول افکار بشر درباره زشتی و زیبایی کارها متفاوت و تابع شرایط زمانی و مکانی است، این حکم را به تمام مسائل اندیشه سرایت داده‌اند و چون از تمام شرایط زندگی به شرایط اقتصادی توجه داشته‌اند، علم و فکر را هم تابع شرایط اقتصادی دانسته‌اند.

توجیه دیگری که آن‌ها درباره تبعیت همه عوامل دیگر از اقتصاد کرده‌اند این است که ما منکر اصالت فرهنگ نیستیم و می‌پذیریم همه این‌ها از غریزه

ذاتی انسان سرچشمه می گیرد، ولی بالاخره انسان باید میان نیازهایش هماهنگی برقرار کند. اقتصاد چون به امور خارجی بستگی دارد و خارج از اختیار بشر است، و خود را بر بشر تحمیل می کند، بشر در مقابلش چاره ای ندارد و می تواند آن را با مذهب و اخلاق و... تطبیق دهد، ولی این ها امور مجردی هستند در اختیار خودش؛ لذا اگر قانون است، فورا عوض می کند، علت اصالت اقتصاد و فرعیت آن ها، این است که بشر در شرایط خاص اقتصادی قرار می گیرد و سازش به فرهنگ به جای خود هست، چون نمی تواند آن را تابع فرهنگ کند، فرهنگ را تابع آن می کند و همین طور سایر عوامل. در پاسخ باید گفت: درست است که آن امور، ریشه ای در ماده خارجی ندارند، ولی چنان بی ریشه هم نیستند که بشر هر جور بخواهد تغییرش دهد. اخلاق، عدالت، مذهب و... هیچ یک چنین نیستند. حق این است که همه این ها غرایز اصیلی در بشرند و بشر گاهی به حکم نیازهای اقتصادی خود، در سایر نیازها تغییر می دهد و گاهی به حکم سایر غرایز، روی این گزینه حکم می کند؛ یعنی همه این ها در یکدیگر تاثیر متقابل دارند، نه این که یکی بر بقیه تاثیر مطلق داشته باشد. (316)

منطق قرآن در مورد جریان های تاریخی:

اولا قرآن برای جامعه واقعیت و شخصیتی قابل است و جامعه را اعتباری محض نمی داند، لذا افراد جامعه را نه همچون درختان یک باغ، بلکه مثل اعضای یک پیکر می داند، زیرا گذشته از این که مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده (317) برای اقوام و امم صراحتا شخصیت، حیات و مرگ شعور و... قابل است. حتی به نظر علامه طباطبایی علت این که مورخین اسلامی قبل از هر مورخ دیگری بحث های اجتماعی را مطرح کرده و برای هر قومی از آن

جهت که یک قوم است، حساب مخصوصی باز کردند، این بود که از قرآن الهام گرفته بودند و این قرآن است که برای اقوام مستقل از افراد، شخصیت قایل شد؛ مثلاً: **و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون** ⁽³¹⁸⁾ یا در این باره که هر قومی یک نوع شعور و احساس فردی می فرماید: **ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الي ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون** ⁽³¹⁹⁾ و حتی همان گونه که برای تک تک افراد قایل به نامه عمل است، برای هر یک از امم نیز چنین است: **وترى كل امة جائية كل امد تدعى الي كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون** ⁽³²⁰⁾ و اصلا امر به معروف و نهی از منکر برای این است که محیط - یعنی جامعه و روح اجتماعی - اصلاح شود که تا محیط اصلاح نشود، فرد توفیق کامل پیدا نمی کند.

مطلب دیگر این که حال که جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه، لازمه عضویت این است که مقداری از استقلال فرد از میان برود، اما این مقدار چقدر است؟ آیا قرآن این را می پذیرد که فرد صددرصد محکوم جریان کلی جامعه است یا معتقد است که در عین محکوم جامعه بودن می تواند حاکم بر جامعه خود هم باشد؟ مسلماً اسلام به منطق دوم قایل است. اسلام عقل را به عنوان امری که در همه حال مناط تکلیف است، می پذیرد و نیز برای وجدان استقلال قایل است.

لذا در هیچ شرایطی، وضع جامعه را به عنوان یک عذر نمی پذیرد و کسانی را که برای توجیه گناهان خود، شرایط اجتماعی زندگی خود را بیان می کنند، مذمت می کند: **ان الذين توفيه الملائكة ظالمى اءنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا اءلم تكن اءرض الله واسعة فتهاجروا فيها فاءولئك**

ماءویهم جهنم و ساءت مصیرا⁽³²¹⁾ از نظر اسلام به هیچ وجه نمی شود فکر و وجدان و اراده و ایمان را صرفاً پرتوی از وضع محیط دانست و برای همین است که اسلام این قدر روی اخلاق، تربیت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسان در اجتماع تکیه کرده، آن را اساس می داند و منطق قرآن است که عزت و ذلت یک ملت، بسته به خواست و اراده آن هاست: **ولو اءن اءهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السماء و الارض**⁽³²²⁾

این که قرآن، هم برای وجدان و اراده فرد، اصالت و استقلال قایل است و هم برای محیط، شخصیتی قایل است، نشان می دهد که منطق قرآن این نیست که هر کسی در هر طبقه ای باشد، محکوم آن طبقه است، بلکه حتی با این عقیده مبارزه کرده و مثال های نقضی آورده از کسانی که در طبقه ای بودند و خلاف طبقه خود رفتار کردند؛ مانند داستان زن فرعون که وی را به عنوان نمونه یک زن مومن یاد می کند⁽³²³⁾ یا در مورد رجل مومن من آل فرعون یکتم ایمانه⁽³²⁴⁾ و از این ها بالاتر از داود و سلیمان یاد می کند که در حالی که عالی ترین مقام دنیوی لا ینبغی لاءحد من بعدی⁽³²⁵⁾ را داشتند، بهترین وجدان انسانی را دارا بودند، یا حضرت یوسف که طرز تفکرش هنگامی که در چاه با غلام بود یا هنگامی که عزیز مصر شد، تفاوتی نکرد. اصلاً این که زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده و انسانی که قبل از این که وارد جامعه شود و وضع طبقاتی پیدا کند، در درون خودش دو جنبه متضاد دارد، نشان می دهد که قرآن شخصیت انسان را صرفاً ناشی از جامعه نمی داند.⁽³²⁶⁾

خلاصه کتاب جهاد

اعتراض به حکم جهاد

یکی از فروع دین اسلام، جهاد است و وجود این مطلب موجب اعتراضاتی، خصوصا از جانب مسیحیان، بر ضد اسلام شده است. این اعتراضات عبارتند از:

1. چرا چنین قانونی در اسلام وجود دارد؟ زیرا می دانیم که جنگ بد است و صلح خوب، و دینی که از جانب خداست، باید طرفدار صلح باشد، نه طرفدار جنگ؛ حال آن که اسلام، دین جنگ است، نه دین صلح.

2. چرا مسلمانان با استفاده از همین اجازه قانونی، اسلام را بر دیگران تحمیل کرده اند؟ به بیان دیگر، جهاد با یک اصل عمومی حقوق بشر، یعنی «آزادی عقیده» منافات دارد و جهادهای اسلامی، جنگ برای تحمیل عقیده بوده و لذا مخالف حقوق بشر است.

3. اسلام گفته است: آن قدر با غیر مسلمانان بجنگید که یا مسلمان شوند، یا باج بدهند، یعنی یا تحمیل عقیده یا تحمیل باج، پس اسلام دین زور است و می گوید: یا باید عقیده مرا بپذیری و یا اگر نپذیری، باید به من باج بدهی.⁽³²⁷⁾

پاسخ به اعتراض

گاهی هدف از جنگ، جاه طلبی، طمع به ثروت دیگران و تجاوز است، که این چنین جنگی محکوم است، اما هر جنگی تجاوز نیست. اگر جنگی برای دفع تجاوز و دفاع از حق و حقیقت باشد، قطعا بد نیست. اگر کسی به ما تهاجم کند و بخواهد سرزمین ما را تصاحب کند، آیا باز باید بگوییم: ما طرفدار صلحیم و با جنگ با او نیز مخالفیم؟! این کار در واقع صلح نیست، بلکه تسلیم و ذلت است. صلح، همزیستی شرافتمندانه است، نه ذلیل شدن. جنگ، به معنی ایستادگی در مقابل تجاوز، قطعا خوب و از ضروریات زندگی بشر است. پس

طرفداری از صلح، با قبول ذلت، تفاوت زیادی دارد. اسلام طرفدار صلح است، اما هرگز تحمل ذلت را نمی پذیرد و لذا جنگی را که به خاطر دفاع از تجاوز باشد، می ستاید. قرآن کریم می فرماید: **ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض** ⁽³²⁸⁾ و نیز می فرماید: **ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض** و **صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا** ⁽³²⁹⁾ و برای همین است که تمام کشورها، نیروی دفاعی را برای کشور خود لازم می دانند و در قرآن نیز بر این مساله تاکید شده است که باید نیروی دفاعی مسلمانان بقدری قوی باشد که در دل دشمن رعب بیفکند تا او خیال تجاوز را در سر نیوراند: **و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم** ⁽³³⁰⁾

مسیحیت داعیه تشکیل جامعه را ندارد، اما اسلام که آمده است تا جامعه تشکیل دهد و رسالتش اصلاح اجتماعات بشری است، نمی تواند قانون جهاد نداشته باشد؛ چرا که در جوامع بشری، برای جلوگیری از تجاوز متجاوزان، توسل به زور امری ضروری است. ⁽³³¹⁾

تا این جا پاسخ اعتراض اول داده شد، اما هنوز دو اعتراض بعدی باقی است، یعنی اگر جهاد، صرفا جهاد دفاعی است، چرا در اسلام جهاد ابتدایی وجود دارد که یا منجر به تحمیل عقیده می شود یا تحمیل جزیه؟ برای پاسخ به این مساله، باید ابتدا سراغ آیات قرآن کریم و سیره نبوی برویم و منطق اسلام را در این زمینه مشخص سازیم.

نظر اسلام درباره جهاد

در قرآن کریم، چهار دسته آیات وجود دارد که برای فهم مساله جهاد در اسلام باید به همه آن ها با هم توجه کرد:

1. آیات مطلق :

بعضی آیات قرآن به صورت مطلق دستور جهاد داده است؛ یعنی همین قدر می گوید که با کفار و منافقین یا اهل کتاب، جنگ کنید و هیچ قید و شرطی را مطرح نکرده است؛ مثلاً می فرماید: **یا ایها النبى جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم** ⁽³³²⁾ اگر فقط همین آیات وجود داشت، چاره ای نداشتیم که بگوییم: دستور جنگیدن بلا شرط با غیر مسلمانان را می دهد. ⁽³³³⁾

2. آیات مقید:

در علم اصول فقه بیان می شود که اگر یک دستور در جایی به طور مطلق ذکر شده باشد و در جای دیگر مقید، مطلق را باید حمل بر مقید کرد. ⁽³³⁴⁾ در مورد جهاد نیز آیاتی وجود دارد که مقید است، یعنی مثلاً ذکر کرده است که از این جهت با مشرکان بجنگید که آن ها به شما تجاوز می کنند: **و قاتلوا المشرکین كافة کما یقاتلونکم كافة** ⁽³³⁵⁾ یا در جایی دیگر می فرماید: **و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا ان الله لایحب المعتدین** ⁽³³⁶⁾ در آیه اخیر تصریح شده که حتی در جنگ با متجاوزین نباید از حد تجاوز کنید. تفسیر آیه این است که فقط با مردان جنگی بجنگید و متعرض دیگران مثل زن ها، پیر مردها و بچه ها نشوید و یا کارهای دیگری که موجب تجاوز از حد است، مثل قطع درختان و پر کردن قنات ها و... انجام ندهید. ⁽³³⁷⁾

لازم به ذکر است این قید «دفاع در مقابل تجاوز» فقط منحصر به تجاوز به خود انسان نیست، بلکه در جایی که انسان ببیند که ظلم فاحشی به عده ای از افراد دیگر صورت می گیرد، باز جهاد لازم است. این عده ممکن است مسلمان باشند، مثل جریان فلسطینی ها که برای ما جهاد برای کمک به آن ها لازم است، و ممکن است آن عده غیر مسلمان باشند، که در این جا نیز دو حالت

متصور است. یک بار ظلمی که به آن‌ها می‌شود شبیه همین ظلم به مردم فلسطین است، یک بار این است که ظالم، مردم را در حصار قرار داده که مانع رسیدن پیام اسلام به آن‌ها می‌شود. در این جا اسلام اجازه می‌دهد برای برداشتن این زنجیرها و رفع محیط اختناق، با حاکمان آن (نه خود مردم) جهاد شود، ولو این که خود مردم این ظلم حاکمان را احساس نکنند. یعنی لزومی ندارد که مظلوم تقاضای کمک کند تا جهاد واجب شود، بلکه همین قدر که مظلوم، مظلوم باشد و این ظلم سدی در راه سعادت او باشد، کمک به او و رفع این موانع لازم است و بسیاری از جهادهای صدر اسلام از همین نوع بوده است. ⁽³³⁸⁾ قرآن کریم نیز در این باره می‌فرماید: و قاتلوهم حتی لا تكون فتنة و یکون الدین کله لله ⁽³³⁹⁾ در خصوص موارد جهاد واجب، به عنوان دفاع از ظلم به دیگران نیز می‌فرماید: و ما لکم لا تقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلهما و اجعل لنا من لدنک ولیا و اجعل لنا من لدنک نصیرا ⁽³⁴⁰⁾

از دیگر آیاتی که نشان می‌دهد جهاد در اسلام امری مقید است، نه مطلق، این آیه است که: قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر و لایحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من اءوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن یدوهم صاغرون ⁽³⁴¹⁾ برخی از مفسرین گفته‌اند که این آیه شامل مطلق اهل کتاب می‌شود، یعنی تمام اهل کتاب با این که مدعی ایمان به خدا و آخرت هستند، در واقع ایمان ندارند، ولی گروه دیگری از مفسرین می‌گویند: قرآن با این تعبیرش خواسته اهل کتاب را دو دسته کند و می‌گوید: برخی از اهل کتاب واقعا به خدا و قیامت و... ایمان دارند که شما با آن‌ها کاری نداشته باشید، بلکه

به سراغ آن عده از اهل کتاب بروید که ادعای ایمان می کنند، اما حتی دین خودشان را هم مراعات نمی کنند.⁽³⁴²⁾

3. آیاتی که می گوید دعوت اسلام اجباری نیست :

در قرآن کریم آیات متعددی است که نشان می دهد اسلام نظرش این نیست که به زور به مردم بگوید یا مسلمان شوید یا کشته می شوید. از همه معروف تر، آیه لا اكره فی الدین قد تبین الرشد من الغی⁽³⁴³⁾ است، یا در آیه ادع الی سبیل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن⁽³⁴⁴⁾ صریحا راه اسلام آوردن را منطق و موعظه معرفی می کند. در جای دیگر می فرماید: و قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر⁽³⁴⁵⁾ یعنی ایمان و كفر اختیاری است. باز می فرماید: ولو شاء ربك لامن من فی الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتی یكونوا مومنین⁽³⁴⁶⁾ یعنی اگر استفاده از زور صحیح بود، خدا خودش همه را مسلمان می کرد، پس تو هم ای پیامبر باید مردم را آزاد بگذاری که هر کس دلش می خواهد ایمان بیاورد. پس این دسته از آیات بخوبی نشان می دهد که جهاد در اسلام بر این اساس نیست که دیگران به زور اسلام را بپذیرند.⁽³⁴⁷⁾

4. آیات صلح طلبانه :

آیات دیگری هست که تاکید دارد در اسلام صلح موضوعیت دارد، مثلا می فرماید: و الصلح خیر⁽³⁴⁸⁾ یا می فرماید: یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم كافة⁽³⁴⁹⁾ در آیاتی تاکید شده که مخالفین هر جا مایل به صلح شدند، شما نیز صلح را بپذیرید که بهترین دلیل است که در اسلام، در شرایط عادی صلح اولویت دارد. مثلا می فرماید: و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل علی الله⁽³⁵⁰⁾ و از آن

صریح تر و اکیدتر این که : فان اعتزلوكم فلم یقاتلوکم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلا (351) (352)

با این توضیحات، اجمالا معلوم شد که ماهیت اصلی جهاد در اسلام، دفاعی است. برای این که این مطلب بهتر پذیرفته شود، خوب است اشاره ای نیز به نحوه تشریح جهاد و سیره نبوی در این زمینه داشته باشیم. می دانیم که وحی در چهل سالگی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد و ایشان و اصحابشان سیزده سال در مکه تحت شکنجه کفار بودند. مسلمانان مکررا اجازه دفاع می خواستند که در این مدت، پیامبر اجازه ندادند، تا آن که کار فوق العاده سخت شد و نهایتا پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان به مدینه هجرت کردند. سال اول هجرت نیز اجازه دفاع داده نشد. در سال دوم که اجازه داده شد، لحن آیات کاملا می رساند که اساسا جهاد برای دفاع تشریح شد. اولین آیات جهاد چنین بود که : ان الله یدافع عن الذین آمنوا (353) یا اذن للذین یقاتلون باءنهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر الذین اخرجوا من دیارهم بغير حق الا ان یقولوا ربنا الله (354) و بلافاصله فلسفه تشریح جهاد را چنین ذکر می کند که : ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یذکر فیها اسم الله کثیرا (355) (356)

تا این جا معلوم شد که اصل تشریح جهاد، به عنوان امری دفاعی بوده و در این جهت نیز کسی تردید ندارد که جهاد و قتال اگر به صورت تجاوز برای استخدام نیروهای اقتصادی یا انسانی مخاطبان باشد، از نظر اسلام جایز نیست. اما بحث بر سر این است که در جهاد دفاعی دامنه این دفاع تا کجاست. برخی می پندارند دامنه دفاع، فقط دفاع از خود است، یعنی اگر به حق «من» یعنی اموال من، یا وطن من تجاوز شد، فقط در این صورت است که انسان می تواند از حق خود دفاع کند. البته این مقدار از نظر اسلام کاملا پذیرفته شده و حتی

اگر کسی در مقام دفاع از خانواده و ناموسش کشته شود، شهید است: من قتل دون عیاله شهید⁽³⁵⁷⁾ اما سوال اصلی این است که آیا این حق، چون حق من است، اجازه دفاع از آن و جنگیدن به خاطر آن را دارم، یا این که چون «حق» است، چنین اجازه ای را دارم؟

به بیان دیگر، به نظر می رسد نزاع در بحث جهاد، نزاع صغروی است. یعنی در این که جهاد برای دفاع جایز است، بعید است کسی مناقشه ای داشته باشد، بلکه بحث بر سر این است که: «دفاع از چه چیزی جایز است؟» اگر درست دقت کنیم، در می یابیم که ملاک تقدس دفاع، این نیست که انسان باید «از خود» دفاع کند، بلکه این است که باید «از حق» دفاع کند، و اگر این را بپذیریم، چه به حق خودمان تجاوز شود، چه به حق اشخاص دیگر، و چه به حقوق کلی انسانیت، اسلام اجازه جهاد را صادر می کند. در این صورت دفاع از حقوق انسانی مقدس تر است. لذا امروزه که آزادی را از مقدسات بشر به حساب می آورند، کسانی که آزادی خواه هستند - چه حقیقتاً و چه این که تظاهر به آزادی خواهی می کنند - به این علت در میان توده مردم احترام دارند که خود را مدافع حقوق انسانیت می شمارند، نه مدافع حقوق فرد خودشان یا ملت خودشان. این امر بقدری شیوع یافته که امروزه بسیاری از استعمارگران و متجاوزان نیز، نام تجاوز خودشان را «دفاع از آزادی دیگران» می گذارند تا بدین وسیله توده ها را گمراه سازند.

با این بیان معلوم می شود کسانی که به عنوان امر به معروف و نهی از منکر نیز قیام می کنند، قیامشان مقدس است. ممکن است کسی از نظر شخصی و حتی ملی مورد تجاوز قرار نگیرد، یعنی در جامعه ای که زندگی می کند، به حقوق مادی خودش یا دیگران تعرضی نشده، بلکه به امری که به مصلحت

بشریت است، تجاوز شده باشد، منکری جای معروفی نشسته و معروفی منکر قلمداد می شود. اگر این شخص به عنوان امر به معروف و نهی از منکر قیام کند، این شخص جهادش مقدس است، چون دفاع از حقوق مربوط به انسانیت است. بدین ترتیب، جهاد برای بسط ارزش های انسانی نیز جهادی مقدس است؛ یعنی تجاوز به ارزش های انسانی - نه صرفاً به مال و جان و ناموس و سرزمین - نیز تجاوز است و باید علیه آن جهاد کرد. مطلب را با مثالی می توان بهتر توضیح داد. در زمان ما تلاش های فراوانی برای ریشه کن کردن برخی از بیماری ها انجام می شود. با این حال، هنوز علل اساسی برخی از بیماری ها - مثل سرطان - کشف نشده و لذا راه علاجی نیز پیدا نشده است، ولی فعلاً یک سلسله داروهای هست که مدتی اثر این بیماری ها را به تاخیر می اندازد و مردم بناچار از آن ها استفاده می کنند. اگر فرض کنیم موزه ای راه علاج قطعی یکی از این بیماری ها را کشف کرد و موسسات دیگری که از طریق تولید داروهای فعلی، سود کلانی به دست می آورند، برای حفظ بازار فروششان بخواهند آن موزه اول و کشف او را نابود کنند، آیا باید از چنین ارزش انسانی ای دفاع کرد؟ آیا حق داریم بگوییم که چون به جان و مال و سرزمین و حتی آزادی ما تجاوز نشده، اجازه جهاد نداریم؟ مسلماً خیر، بلکه این را به عنوان نجات یک ارزش انسانی - یعنی امری که برای کل انسان ها ارزشمند است - قلمداد می کنیم و به عنوان دفاع، برای نجات این ارزش انسانی، جهاد را جایز و حتی واجب می شمیریم. (358)

پاسخ اعتراض دوم

برای پاسخ به اعتراض دوم باید اصل مذکور درباره محدوده جهاد را بر مسأله توحید تطبیق کنیم. برخی می گویند که توحید و خدا پرستی جزء مسائل

شخصی یا حداکثر قومی انسان هاست، نه جزء حقوق انسانیت. یعنی فرد مختار است که موحد باشد یا مشرک. یا ملتی توحید را مذهب رسمی خود قرار دهند و یا شرک را. اگر توحید جزء قوانین کشوری قرار گرفت، جزء حقوق آن ملت است، وگرنه، نه. نظر دیگر این است که توحید هم مثل آزادی، جزء حقوق انسانی است و لذا شرک تهدیدی علیه انسانیت و انسان هاست، هر چند خودشان متوجه آن نباشند. پس جهاد برای توحید و مبارزه با شرک نیز مشروع است و مانند جنگیدن برای آزادی ملتی دیگر است.

ما قبل از این که بین این دو نظر قضاوت کنیم، مطلبی را باید مورد توجه قرار دهیم و آن این که بعضی از مسایل اجبار بردار است و برخی فی حد ذاته اجبار بردار نیست و طبیعتش این است که از روی اختیار انجام شود؛ مثلا اگر بیماری خطرناکی پیدا شود، همه افراد باید واکسن بزنند، چه بخواهند و چه نخواهند، یعنی اگر کسی حاضر نشود، می توان دست و پایش را بست و به زور به او واکسن زد. پس این مساله، اجبار بردار است. اما مثلا تزکیه نفس و تربیت عالی، امری اجبار بردار نیست. می توان به زور شلاق و زندان، مانع دزدی افراد شد، اما با این وسایل نمی توان کاری کرد که روی کسی اماندار شود. یا مثلا هیچ گاه نمی توان به زور کسی را مجبور کرد که شخصی را دوست داشته باشد. مساله ایمان نیز، صرف نظر از این که از حقوق انسانی است یا نه، ذاتا اجبار بردار نیست؛ زیرا ایمان، یعنی پذیرفتن و مجذوب شدن به یک فکر که این امر دو رکن دارد. یک رکنش جنبه علمی است که عقل انسان مطلب را بپذیرد؛ و دیگری جنبه احساساتی است که دل انسان گرایش پیدا کند و هیچ یک از دو رکن ایمان در قلمرو زور نیست؛ زیرا فکر انسان تابع منطق است و هیچ استدلالی را با زور نمی توان یاد داد و جنبه گرایشی و محبتی را نیز که قبلا

توضیح دادیم. پس میان توحید - ولو توحید را از حقوق انسانیت بشمریم - و غیر توحید، مثل آزادی، تفاوتی هست. آزادی را می توان به زور به مردم داد، زیرا می توان جلوی متجاوز را به زور گرفت و با این کار، مردم طبعاً آزاد می شوند، ولی آزادی و روح آزادی خواهی را نمی توان با زور تحمیل کرد. ایمان به توحید نیز همین طور است و با این بیان معنی لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی⁽³⁵⁹⁾ نیز بهتر آشکار می شود. در این جا قرآن نمی خواهد بگوید: دین را می شود به اجبار تحمیل کرد، ولی شما این کار را نکنید، بلکه می گوید: اصلاً دین اجبار بردار نیست و آن چه با اجبار تحمیل می شود، دین نیست. بر همین اساس، قرآن به کسانی که ایمان در قلوبشان رخنه نکرده، اما اقرار به اسلام کرده اند، می فرماید: شما مسلمانید و حقوقتان با سایر مسلمانان یکی است، ولی ایمان به دل شما وارد نشده است.⁽³⁶⁰⁾ یعنی می خواهد بگوید: جایگاه ایمان، دل است. مویذ دیگر این که، اسلام در اصول دین، تقلید را جایز نمی داند و می دانیم که اصول دین مربوط به عقیده و ایمان است. پس نظر اسلام این است که ایمان با فکر آزاد، تحصیل می شود، نه با فکر غیر آزاد، خواه در اسارت تقلید باشد یا تحت زور و اجبار.

با این بیان، آن دو نظر که ابتدا ذکر کردیم، به هم نزدیک می شود، چون حتی اگر ما توحید را از حقوق انسانی بدانیم، باز نمی توانیم برای تحمیل عقیده توحید با ملت دیگری بجنگیم، زیرا دین امری تحمیل پذیر نیست، اما نکته دیگری هست و آن این که می توانیم با مشرکین برای ریشه کن کردن عقیده شرک بجنگیم، چرا که قطع مبداء یک عقیده باطل، غیر از تحمیل عقیده صحیح است.

تا این جا ماهیت جهاد را تشریح کردیم، فط این مساله باقی ماند که از نظر ما آیا توحید جزء حقوق عمومی انسان هاست یا جزء حقوق فردی و ملی؟

برای پاسخ باید بینیم مقیاس تفکیک این دو دسته از همدیگر چیست؟ انسان ها در برخی مسایل با همدیگر مشترکند و در خیلی از موارد با هم اختلاف دارند، تا حدی که دو نفر را نمی توان یافت که از نظر جسمی و روحی صددرصد مثل هم باشند. به همین ترتیب، انسان ها مصالح متعددی دارند. برخی مصالح مربوط به جهات مشترک انسان هاست، مثلا آزادی، یعنی این که مانعی برای بروز استعدادهای کلی افراد بشر وجود نداشته باشد. این امور، حقوق عمومی و مربوط به همه انسان هاست. اما انسان ها در بسیاری از چیزها با هم تفاوت دارند، مثلا در انتخاب رنگ لباس، محل سکونت، رشته تحصیلی، همسر و... این ها مسایل شخصی و سلیقه ای است و هیچ کس حق ندارد در این گونه موارد نظر خود را به دیگری تحمیل کند و اسلام نیز چنین اجازه ای نداده است. غربی ها که می گویند: از نظر توحید و ایمان، نباید مزاحم کسی شد، فکر می کنند این ها نیز جزء مسایل شخصی و ذوقی است که انسان در زندگی باید به چیزی به نام ایمان سرگرم باشد؛ مثل امور ادبی که یک نفر از سعدی خوشش می آید، یکی از حافظ، یکی هم از فردوسی. دین هم همین طور است. یکی از مسیحیت خوشش می آید و دیگری از اسلام و....

به نظر آن ها، دین، مثل سایر امور سلیقه ای به اصل زندگی و خط مشی انسان مربوط نمی شود.

از نظر ما، دین، یعنی صراط مستقیم، و راه راست بشریت؛ نه یک امر سلیقه ای و ما می گوییم: توحید با سعادت بشری بستگی دارد. پس حق با کسانی است که توحید را جزء حقوق بشریت می شمارند. اگر هم می گوییم: جنگ

برای تحمیل توحید جایز نیست، نه از این جهت که آن را جزء حقوق شخصی یا ملی می‌شماریم، بلکه به خاطر این است که ایمان به توحید، فی حد ذاته قابل اجبار نیست. ⁽³⁶¹⁾

اما در این جا به مطلب دیگری نیز باید اشاره کرد و آن این که ضرورت تحمیل نشدن دین و آزاد بودن مردم در انتخاب دین، غیر از مساله ای است که امروزه تحت عنوان «آزادی عقیده» مطرح می‌شود؛ به بیان ساده تر، «آزادی فکر» غیر از «آزادی عقیده» است. آزادی فکر، یعنی انسان در تفکر کردن آزاد باشد و بر اساس فکر و منطق به مطلبی اعتقاد بیاورد یا نیاورد. اما بسیاری از اعتقادات و عقاید انسان ها ناشی از فکر و منطق نیست، بلکه دلبستگی های روحی است که هیچ مبنای فکری ندارد و صرفا مبنای عاطفی دارد؛ مثل آن چه قرآن در باب تقلیدهای نسلی از نسل قبل مطرح می‌کند: انا وجدنا آباءنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون ⁽³⁶²⁾ و همین طور است عقایدی که انسان از پیروی از «بزرگان» می‌گیرد. اساسا آزادی عقیده در این گونه موارد معنی ندارد؛ زیرا آزادی، یعنی رفع مانع از فعالیت یک قوه فعال و پیشرو، ولی عقیده بدین معنی نوعی رکود و جمود است. آزادی در رکود، مساوی است با مفهوم آزادی زندانی برای بقای در زندان، یا آزادی انسان در غل و زنجیر، برای زنجیری ماندن؛ تنها تفاوت در این است که زندانی و زنجیری جسم، حالت خود را احساس می‌کند، اما زندانی و زنجیری روح حس نمی‌کند؛ لذا ما می‌گوییم: آزادی عقیده ای که ناشی از تقلید و تبعیت محیط است، نه از تفکر آزاد، معنی ندارد و جنگیدن برای از بین بردن این عقیده ها، جنگ در راه آزادی بشر است، نه علیه آن. کسی که حاجتش را از بتی که خودش ساخته، می‌خواهد، قطعا مبنای فکری ندارد و ریشه این عقیده اش فقط تقلیدی کورکورانه است. چنین شخصی را باید بزور از

این زنجیر درونی آزاد کرد تا بتواند فکر کند. لذا کسانی که آزادی زنجیری های روحی را تحت عنوان آزادی عقیده تجویز می کنند، در اشتباهند و آن چه که ما به حکم آیه لا اکراه فی الدین طرفدارش هستیم، آزادی فکر است، نه آزادی عقیده. (363)

پاسخ اعتراض سوم

شک نیست که قرآن میان اهل کتاب با مشرکان تفاوتی قائل شده است و آن این که در مورد اهل کتاب می فرماید: اگر حاضر شدند جزیه بدهند، دیگر با آن ها نجنگید، اما در مورد مشرکان چنین چیزی را نگفته است. قرآن کریم می فرماید: قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الاخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اءتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن یدوهم صاغرون (364) اکنون سوال این است که جزیه چیست؟ چه فرقی میان جزیه و باج گرفتن است؟ باج به هر شکلی که باشد ظلم است و خود قرآن ظلم را به هر صورتی که باشد، نفی می کند.

راجع به لغت «جزیه» برخی گفته اند که ریشه اش کلمه فارسی «گزیت» است که مقصود از آن مالیات سرانه ای بود که در زمان انوشیروان بر خود مردم ایران - نه برای بیگانگان - وضع شد. این عده نتیجه می گیرند که مفهوم جزیه نیز مالیات است و بدیهی است که مالیات غیر از باج گرفتن است. برخی دیگر می گویند: درست است که کلمه «جزیه» و «گزیت» خیلی به هم نزدیکند، اما کلمه «جزیه» کلمه ای است عربی از ماده «جزا» و جزا هم به معنی کیفر و پاداش کار است.

ما با بحث لغوی خیلی کار نداریم، بلکه باید از روی احکامی که اسلام در مورد جزیه وضع کرده است تشخیص دهیم ماهیت آن چیست؟ در این جا باید

بینیم اسلام که جزیه می گیرد آیا به شکل پاداش میگیرد، یعنی در مقابل جزیه، تعهدی می سپارد و خدمتی می کند و یا به شکل باج، یعنی در مقابلش هیچ تعهدی نمی دهد؟ وقتی که به ماهیت این قانون توجه کنیم، می بینیم جزیه برای آن عده از اهل کتاب است که در ظل دولت اسلامی و تحت حمایت آن زندگی می کنند. ملت اسلامی در قبال دولت خود وظایفی دارد و دولت نیز تعهداتی در برابر آن ها دارد. از جمله وظایف ملت این است که مالیات هایی تحت عناوین زکات یا خراج یا سایر مالیات هایی که دولت اسلامی بر طبق مصالح وضع می کند، پردازند تا بودجه دولت اسلامی تامین شود. همچنین تعهداتی از نظر سربازی و شرکت در جهادهای اسلامی دارند. بنابراین دولت اسلامی امنیت مردمی را تامین می کند و آن ها را تحت حمایت خود قرار می دهد، چه مردم خودش باشند، چه غیر خودش، چیزی هم - مالی یا غیر مالی - از مردم می خواهد. از اهل کتاب به جای زکات و سایر خراج ها و حتی به جای سربازی، جزیه می خواهد. در تفسیر المنار شواهد متعددی از کتب تاریخی ذکر شده که مسلمانان صدر اسلام جزیه را به جای سربازی می گرفتند، یعنی چون به سربازان آن ها عموماً اعتماد نداشتند و آن ها نیز سرباز نمی دادند، به جای سرباز، جزیه می گرفتند و احیاناً در مواردی که اعتماد می کردند و سرباز می گرفتند، جزیه را بر می داشتند. پس معلوم می شود جزیه از نظر مفهوم قانونی، پاداشی است که اهل کتاب در مقابل خدمتی که دولت اسلامی برایشان انجام می دهد، به دولت اسلامی پرداخت می کنند.

به این ترتیب پاسخ آن ایراد نیز معلوم می شود که چرا اسلام به خاطر جزیه دست از جهاد بر می دارد؟ جحواب، این است که اسلام جهاد را برای تحمیل عقیده نمی خواهد، بلکه برای از میان برداشتن مانع می خواهد، لذا وقتی که

طرف مقابل بگوید که من با تو جنگ ندارم، یعنی دیگر مانعی برای تبلیغ اسلام ایجاد نمی کند، مسلمانان هم باید به حکم آیه و ان جنحوا للسلم فاجنح لها⁽³⁶⁵⁾ با آن ها صلح کنند. یعنی وقتی آن ها حاضر می شوند با شما و در ظل حکومت شما زندگی کنند، با توجه به این که قهرا مالیات های اسلامی را نمی دهند و سرباز هم نمی فروستند، در مقابل، یک مالیات سرانه ای به نام جزیه از آن ها بگیرید.

جالب است بدانیم مورخین اروپایی و مسیحی مانند گوستا و لوبون و جرجی زیدان در این باره خیلی بحث کرده اند و ویل دورانت هم در جلد یازدهم تاریخ تمدن، هنگام بحث از جزیه می گوید: جزیه اسلامی بسیار کم و حتی از مالیات هایی که از خود مسلمانان می گرفتند، کمتر بوده و لذا هیچ اجحافی وجود نداشته است.⁽³⁶⁶⁾

خلاصه کتاب : قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف

فصل اول : سرانجام تاریخ

مقدمه

اندیشه پیروزی نهایی نیروی حق، صلح و عدالت، بر نیروی باطل، ستیز و ظلم، گسترش جهانی ایمان اسلامی، استقرار کامل ارزش های انسانی، تشکیل مدینه فاضله و جامعه ایده آل و بالاخره اجرای این ایده عمومی و انسانی به وسیله شخصیتی مقدس و عالی قدر که در روایات اسلامی از او به «مهدی» تعبیر شده است، اندیشه ای است که کم و بیش، همه فرق و مذاهب اسلامی - با تفاوت هایی - به آن معتقدند؛ زیرا این اندیشه، ریشه قرآنی دارد⁽³⁶⁷⁾ و بیش از هر چیز، مشتمل بر عنصر خوش بینی نسبت به آینده بشر و نظام تکاملی تاریخ و طبیعت است.

امید و آرزوی تحقق این نوید جهانی برای انسان، در روایات اسلامی «انتظار فرج» خوانده شده، که برترین عبادات نیز شمرده شده است.⁽³⁶⁸⁾ مردم مومن به عنایات الهی، هرگز امید خویش را از دست نمی دهند و تسلیم یأس و بیهوده گرایبی نمی گردند؛ اصل «انتظار فرج» از یک اصل کلی اسلامی و قرآنی دیر استنتاج می شود و آن اصل «حرمت یأس از روح الله»⁽³⁶⁹⁾ است.

انتظار فرج و دل بستن به آینده دو گونه است، انتظاری که سازنده، تحرک بخش و تعهدآور است و انتظاری که ویران گر، فلج کننده و گناه است؛ این دو نوع انتظار فرج، معلول دو نوع برداشت از ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه است و این دو نوع برداشت نیز از دو نوع بینش درباره تحولات تاریخی ناشی می شود؛ از این رو اندکی به بررسی تحولات تاریخی می پردازیم.

آیا تحولات تاریخی، اموری تصادفی و اتفاقی است یا اموری طبیعی؟ بعضی ها، تحولات تاریخی را اموری تصادفی می دانند؛ یعنی اموری که تحت قاعده و ضابطه ای کلی در جریان عمومی طبیعت، در نمی آیند و ادعا می کنند که جامعه چیزی جز مجموعه ای از افراد با طبایع فردی و شخصی نیست و این افراد به موجب انگیزه های فردی، مجموعه ای از حوادث تصادفی را به وجود می آورند که آن حوادث تصادفی، منشاء تحولات تاریخ می گردد.

نظریه دیگر این است که جامعه، مستقل از افراش، طبیعت و شخصیت دارد و به اقتضای طبیعت و شخصیت خود عمل می کند؛ شخصیت جامعه، عین شخصیت افرادش نیست، بلکه از ترکیب و فعل و انفعال فرهنگی افراد، شخصیتی حقیقی برای جامعه به وجود می آید. جامعه، طبیعت، خصلت، سنت، قاعده و ضابطه دارد؛ یعنی عمل ها و عکس العمل هایش طبق سلسله قوانینی کلی و عمومی، قابل توضیح (و پیش بینی) است.

«تاریخ» زمانی می تواند فلسفه داشته باشد و تحت ضابطه و قاعده کلی در آید و موضوع تفکر و عبرت قرار گیرد که «جامعه» از خود، طبیعت و شخصیت داشته باشد (و تحت ضابطه و قاعده در آید) وگرنه، در تاریخ چیزی جز زندگی افراد وجود ندارد و اگر درس و عبرتی باشد درس های فردی از زندگی افراد است، نه درس های اجتماعی از زندگی اقوام و ملل؛ لذا برداشت از «تاریخ» و تحولات آن، فرع بر مساله طبیعت و شخصیت داشتن «جامعه» است. (370)

مساله «انتظار فرج» علاوه بر این که بحثی فلسفی و اجتماعی است، بحثی دینی و اسلامی با ریشه قرآنی نیز هست. پس قبل از بررسی چگونگی انتظار، باید نظر قرآن را درباره جامعه و سرگذشت متحول و متغیر آن که تاریخ است، روشن کنیم :

نظر قرآن درباره جامعه و تاریخ: تردیدی نیست که قرآن مجید از تاریخ به عنوان درس، منبع معرفت، موضوع تفکر و مایه تذکر و آینه عبرت، یاد می‌کند، ولی قرآن تنها نظرش به این نیست که زندگی افرادی را برای عبرت سایر افراد، طرح کند، لاقلاً زندگی گروهی و جمعی نیز منظور نظر قرآن هست؛ قرآن کریم در بخشی از عبرت آموزی های خود، زندگی اقوام و امت‌ها را به عنوان مایه تنبه برای اقوام دیگر مطرح می‌کند: **تلك امة قد خلت لهما ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا يعملون** (371)

از قرآن می‌توان استنباط کرد که جامعه مستقل از افراد، حیات و شخصیت و مدت اجل و حتی شعور و ادراک و وجدان و ذوق و احساس و نیرو دارد. (372) و بر جامعه‌ها و اقوام و امم، «سنت»‌ها و روش‌ها و قوانین معین و مشخص و یکسانی حاکم است، قرآن کریم این گمان را که اراده‌ای گزاف، کار و مشیتی بی‌قاعده و بی‌حساب، سرنوشت‌های تاریخی را دگرگون می‌سازد، بشدت نفی می‌کند و تصریح می‌نماید که قاعده‌ای ثابت و تغییرناپذیر بر سرنوشت‌های اقوام حاکم است: **فهل ينظرون الا سنة الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا** (373)

قرآن کریم نکته فوق‌العاده آموزنده‌ای درباره نقش انسان و آزادی و اختیار او در ارتباط با سنت‌های تاریخ یادآوری می‌کند و آن این‌که، سنت‌های حاکم بر سرنوشت‌ها در حقیقت، عکس‌العمل‌ها و واکنش‌هایی در برابر عمل‌ها و کنش‌هاست و عمل‌های معین اجتماعی، عکس‌العمل‌های معین به دنبال خود دارد و مردم می‌توانند با استفاده از این سنن جاریه الهی در تاریخ، سرنوشت خویش را رقم زنند. در این زمینه کافی است که برای نمونه آیه 11 از سوره مبارکه رعد را بیاوریم: **ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما باءنفسهم** (374)

اگر در مکتبی، جامعه، دارای شخصیتی متکامل و متحول و بالنده تلقی شود، باید دید این مکتب سیر تکاملی جامعه را چگونه تفسیر و توجیه می کند و مخصوصا انسان ها در این تکامل، چه مسئولیتی دارند و چه نقشی باید ایفا کنند؟ و «انتظار بزرگ» به چه شکل و صورتی باید باشد؟

در تفسیر و توجیه تکامل تاریخ، دو گونه بینش و طرز تفکر وجود دارد و متناسب با هر یک از این دو تفکر، «انتظار بزرگ»، شکل و صورت و بلکه ماهیت خاص پیدا می کند. ما یکی از این دو شیوه را «ابزاری» و از نظری «دیالکتیکی» می نامیم و شیوه دیگر را «انسانی» یا «فطری» می خوانیم و تا حدی که به مساله «انتظار» و امید به آینده مربوط است، به توضیح این دو طرز تفکر می پردازیم. ⁽³⁷⁵⁾

بینش دیالکتیکی یا ابزاری

از آن جا که تاریخ، جزئی از طبیعت است، پیش از آن که به توضیح و توجیه ابزاری تاریخ پردازیم، ناچاریم اندکی درباره توجیه دیالکتیکی طبیعت که مبنای توجیه ابزاری تاریخ است، توضیح دهیم: بینش دیالکتیکی طبیعت بر این اصول استوار است:

اولا: طبیعت و از جمله فکر ما، در حرکت و تکاپوی دایم است و ثبات و توقف و یکسانی در طبیعت وجود ندارد؛ پس شناخت درست طبیعت این است که همواره اشیا را در حال دگرگونی و حرکت مطالعه کنیم.

ثانیا: هر جزء از اجزای طبیعت، تحت تاثیر سایر اجزای طبیعت است و به نوبه خود در همه آن ها موثر است و یک همبستگی کامل میان همه اجزای طبیعت وجود دارد. همچنین هر چیز در شرایط خاص و در حال ارتباط با اشیای معین، غیر از آن چیز است در شرایط دیگر و در حال ارتباط با اشیای

دیگر؛ پس شناخت و بینش ما درباره طبیعت موقعی صحیح است که هر یز را در حال ارتباط به همه چیز - نه به صورت منفرد و مجزا - مطالعه نماییم و اگر بیندازیم که یک چیز در شرایط خاص، عینا همان چیز است در شرایط دیگر، باز هم شناخت ما نسبت به آن غلط است.

ثالثا: حرکت از تضاد ناشی می شود، تضاد به این صورت پدید می آید که هر چیز طبعا گرایش به صسوی ضد خود دارد و آن را در درون خود می پرورد. هر چیز در حالی که خود را «اثبات» می کند، «انکار» خود را نیز در بر دارد و در عین این که «هست»، عوامل فنا و نیستی خود را نیز همراه دارد. با رشد عوامل نفی کننده در درون شیء، دو دسته عوامل «اصلی و اثباتی» و عوامل «نفی کننده»، صف آرای می کنند که یکی می خواهد شیء را در حالی که هست، نگه دارد و دیگری می خواهد آن را تبدیل به نفی خودش بکند.

رابعا: جدال درونی اشیاء رو به تزايد است و در آخرین حد اختلاف و کشمکش، تغییرات کمی در حالتی انقلابی به تغییرات کیفی تبدیل می شود و کشمکش به سود نیروهای نو و شکست نیروهای کهن پایان می یابد و شیء یکسره به ضد خود تبدیل می شود. پس از آن که شیء به ضد خود تبدیل گردید، بار دیگر همان جریان صورت می گیرد؛ یعنی این مرحله نیز به نوبه خود ضد خویش را می پرورد و پس از کشمکش ها به نفی خود، که نفی نفی مرحله اول است - و به نحوی مساوی با اثبات است - منتهی می شود... ولی نفی نفی که مساوی با اثبات است، به معنی رجعت به حالت اول نیست، بلکه به صورت نوعی ترکیب میان حالت اول و حالت دوم است. (376)

«دیالکتیک طبیعت» می گوید: طبیعت هدفدار نیست و کمال خود را جستجو نمی کند، بلکه به سوی انهدام خویش تمایل دارد، ولی چون آن انهدام نیز به نوبه خود، به انهدام خویش تمایل دارد، قهرا و جبرا تکامل رخ می دهد.

تاریخ نیز جزئی از طبیعت است و هر چند عناصر تشکیل دهنده اش انسان ها هستند، ناچار چنین سرشت و سرنوشتی دارد؛ یعنی «تاریخ»، جریانی دایم و ارتباطی متقابل میان انسان و طبیعت و انسان و اجتماع، و صف آرای و جدالی دایم میان گروه های در حال رشد انسانی و گروه های در حال زوال انسانی است که در نهایت امر، در یک جریان تند و انقلابی، به سود نیروهای در حال رشد پایان می یابد و در این تکاپوی اضداد، تکامل رخ می دهد.

اساس زندگی بشر و موتور حرکت تاریخی او «کار تولیدی» است، کار تولیدی در یک مرحله خاص از رشد ثابت نمی ماند؛ زیرا انسان موجودی است ابزار ساز و ابزار تولیدی تدریجا تکامل می یابد و میزان تولید را بالا می برد. کار تولدی در هر مرحله از رشد باشد، مناسبات اقتصادی ویژه ای میان افراد ایجاد می کند و آن مناسبات اقتصادی، مقتضی مناسبات دیگری اعم از اخلاقی، سیاسی، قضایی، خانوادگی و غیره است که آن ها را توجیه نماید. با تکامل ابزار تولید، انسان های نو، با بینش نو و وجدان تکامل یافته، پا به میدان می گذارند، زیرا همچنان که انسان، ابزار ساز است، ابزار هم به نوبه خود انسان ساز است. رشد تولید و بالا رفتن میزان آن، مناسبات اقتصادی دیگری ایجاد می کند و آن مناسبات اقتصادی به نوبه خود مقتضی مناسبات اجتماعی و... است که آن ها را توجیه نماید.

این است که گفته می شود، اقتصاد زیربنای اجتماع است و سایر شؤ و ن روبنا و برای توجیه و تفسیر وضع اقتصادی جامعه است و هنگامی که زیر بنا دگرگون شود، جبراً روبناها باید تغییر کند.

همواره قشر وابسته به اقتصاد کهن که دگرگونی را به زیان خود می بیند، کوشش می کند وضع را به همان حال که هست نگاه دارد، اما قشر نوخاسته و وابسته به ابزار تولیدی جدید که منافع خود را در دگرگونی اوضاع تشخیص می دهد، کوشش می کند جامعه را تغییر داده، جلو ببرد و سایر شؤ و ن اجتماعی را با ابزار تکامل یافته و سطح جدید تولید هماهنگ سازد.

نزاع میان این دو گروه که یکی جامد الفکر و وابسته به گذشته و در حال زوال و دیگری روشنفکر و وابسته به آینده و رو به رشد است، سخت در می گیرد و در نقطه اوج انفجار خود، جامعه با یک گام انقلابی با پیروزی نیروهای نو و شکست نیروهای کهنه، به ضد خود تبدیل می گردد و مرحله تازه ای از تاریخ آغاز می شود. این مرحله از تاریخ نیز به نوبه خود، با تکامل ابزار تولید و حضور انسان های نوتر و به بن بست رسیدن جامعه، سرنوشتی مشابه با مرحله قبلی دارد و جای خود را به ضد و نفی کننده خود می دهد و «تاریخ» - مانند طبیعت - همواره از میان اضداد عبور می کند، یعنی حلقات پیوسته تاریخ عبارت است از مجموعه ای از ضاداد که هر مرحله قبلی، مرحله بعدی را در خود پروردانده است و پس از جدال و کشمکش، جای خود را به او داده است. این طرز تفکر درباره تاریخ و طبیعت، تفکر دیالکتیکی نامیده می شود و چون در مورد تاریخ، همه ارزش های اجتماعی را تابع و وابسته به ابزار تولید می داند، ما این طرز تفکر را در مورد تاریخ، «بینش ابزاری تاریخ» می نامیم،

که از آن به مادیت تاریخی (ماتریالیسم تاریخی) تعبیر می شود و خلاصه اش این است که تاریخ ماهیت و طبیعت مادی دارد و وجود دیالکتیکی.⁽³⁷⁷⁾

هسته اصلی تفکر دیالکتیکی :

هسته اصلی تفکر دیالکتیکی که وجه تمایز این طرز تفکر از سایر تفکرها و منطق هاست، از میان اصول و فروع نامبرده کدام است؟ به خصوص وجه تمایز این تفکر با تفکری که طرفداران منطق دیالکتیک، آن را «تفکر متافیزیکی» (ماوراء طبیعی) می خوانند چیست؟

اگر گفته شود که هسته اصلی تفکر دیالکتیک، اصل حرکت و جریان دایم اشیا در هستی است و چنانچه در بسیاری از گفته ها و نوشته های طرفداران منطق دیالکتیک به چشم می خورد، گفته شود تفکر متافیزیکی، اشیا را ساکن و جامد و بی حرکت می داند تا باید گفت : کسانی که طرفداران منطق دیالکتیک، آن ها را دارای تفکر متافیزیکی می دانند نه تنها هرگز جهان و اشیا را ساکن و جامد نمی دانند، بلکه دقیق ترین نظریات درباره این که طبیعت عین «شدن» و «صیوروت» است و سکون در طبیعت مفهومی نسبی است، از ناحیه آن هاست. متاسفانه طرفداران منطق دیالکتیک در نقل های خوئند، صرفا متوجه هف خود بوده، متوجه صحت و عدم صحت نقل های خود نیستند. به هر حال اصل حرکت از مختصات تفکر دیالکتیکی نیست.

هسته اصلی تفکر دیالکتیکی، اصل وابستگی اشیا و تاثیر متقابل آن ها در یکدیگر هم نیست؛ هر چند طرفداران این منطق، وابستگی و تاثیر متقابل اشیا به یکدیگر را مختص خود می دانند و طرفداران به اصطلاح تفکر متافیزیکی را فاقد چنین اندیشه ای می دانند، ولی در این جا نیز حقیقت غیر از این است. این اندیشه که جهان در مجموع خود یک «واحد» و اندام است که اجزای آن با

یکدیگر رابطه ارگانیک دارند و جهان در کل خود مانند یک انسان است، اولین بار به وسیله الهیون مطرح شد.

اصل تضاد را هم نمی توان هسته اصلی این تفکر دانست، و کسانی که به اصطلاح تفکر متافیزیکی دارند، برخلاف آن چه طرفداران دیالکتیک می گویند، منکر اصل تضاد در طبیعت نیستند. طرفداران منطق دیالکتیک با دستاویز قرار دادن اصلی معروف در فلسفه و منطق به نام «امتناع جمع و رفع نقیضین» که هیچ ربطی به مساله تضاد عناصر طبیعت ندارد، مدعی شده اند که طرفداران تفکر متافیزیکی همه اجزای طبیعت، حتی آب و آتش را در حال سازش می بینند، که باید گفت همه این سخنان جز تحریف و قلب حقیقت نیست و از نظر طرفداران تفکر به اصطلاح متافیزیکی، تضاد به معنی تزامم عناصر طبیعت، شرط لازم دوام فیض از ناحیه باری تعالی است.

اصل جهش در طبیعت و انقلاب در تاریخ نیز هسته اصلی این منطق نیست؛ چرا که هگل هم که پدر دیالکتیک جدید است، از این اصل به عنوان یکی از اصول دیالکتیک یا نکرده است. بلکه در قرن 19 «انگلس» شاگرد مارکس، آن را جزء اصول دیالکتیک قرار داد، در صورتی که امروزه این اصل در زیست شناسی، اصلی مسلم است و از مختصات هیچ مکتبی شمرده نمی شود.

هسته اصلی تفکر دیالکتیکی که باید وجه امتیاز آن از سایر تفکرات و از مختصات این مکتب شمرده شود، دو چیز است: یکی این که «خود اندیشه» نیز وضع دیالکتیکی دارد؛ یعنی اندیشه نیز مانند طبیعت عینی، که موضوع اندیشه است، محکوم اصول چهارگانه فوق است؛ نکته دیگر این که اصل تضاد به معنی جنگ میان اجزای طبیعت، اصلی است کهن، اما آن چه به عنوان ویژگی خاص دیگر این تفکر تازگی دارد، این است که نه تنها میان اجزای طبیعت

جنگ و تضاد هست، بلکه در درون هر جزء، تضاد وجود دارد و این تضاد به صورت جنگ عوامل نو و رشد باینده با عوامل کهنه و در حال زوال است و منتهی به پیروزی نیروهای در حال رشد می گردد.

بنابراین، چنانچه هر مکتبی را که به اصل حرکت یا اصل تضاد میان اجزای طبیعت قایل باشد، دارای تفکر دیالکتیکی بدانیم، سخت در اشتباهیم. برخی در مورد تفکر اسلامی دچار چنین اشتباهی شده اند. این گروه چون در تعلیمات اسلامی به اصل حرکت و اصل تضاد برخورد کرده اند، جز ما ادعا کرده اند که تفکر اسلامی، تفکری دیالکتیکی است، حال آن که لازمه تفکر دیالکتیکی، موقت و نسبی دانستن حقایق جهان است و این برخلاف ضرورت اسلام - که به اصول و حقایق جاودان قایل است - می باشد؛ بعلاوه لازمه دیگر این تفکر این است که حرکت طبیعت و تاریخ را، لزوماً به صورت مثلث «تز - آنتی تز - سنتز» یعنی به صورت عبور از میان اضداد، بدانیم که تعلیمات اسلامی با این مطلب نیز توافق ندارد. حقیقت این است که طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک، این اشتباه را به وجود آورده اند. اینان در گفتارهای تبلیغاتی خود، تفکر غیر دیالکتیکی را تفکر متافیزیکی می خوانند و مدعی می شوند که «ثابت و ساکن دانستن اجزای طبیعت»، «مجزا و بی ارتباط بودن این اجزا با یکدیگر» و «خالی از هر نوع تضاد بودن طبیعت» سه اصل آن می باشد و این مطلب را با چنان قاطعیتی ادا می کنند که برای افراد تردیدی باقی نمی ماند.

افرادی که تحت تاثیر این گفته ها قرار می گیرند، اگر از اسلام هیچ اطلاعی نداشته باشند، با پیش فرض متافیزیکی بودن دین، نتیجه می گیرند که تفکر اسلامی هم مبتنی بر این سه اصل (ثبات، گسستگی، امتناع تضاد) است و گروه دیگر که با تعلیمات اسلامی آشنایی دارند و می دانند که از این سه اصل در

اسلام اثری نیست، با پیش فرض ابتدای تفکر متافیزیکی بر آن سه اصل، مدعی می شوند که تفکر اسلامی، تفکر متافیزیکی نیست و از آن جا که تنها به وجود دو نوع تفکر (متافیزیک و دیالکتیکی) قایلند، نتیجه می گیرند که تفکر اسلامی، تفکر دیالکتیکی است. تمام این اشتباهات از اعتماد بی جا به نقل و نسبت های طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک، پدید آمده است.

از بیان گذشته چند نکته درباره محتوای منطق دیالکتیک به دست می آید:

(378)

نو و کهنه در این منطق، مفهوم نسبی ندارد و تقابل نو و کهنه، تقابل نسل جوان و نسل کهن نیست، همچنان که مفهوم فرهنگی نیز ندارد و مقصود از نو و کهنه، طبقات باسواد در مقابل طبقات بی سواد نیست، بلکه صرفاً مفهومی اقتصادی و طبقاتی دارد: طبقه کهنه، یعنی طبقه وابسته به وضع موجود و منتفع از آن چه هست و طبقه نو، یعنی طبقه ناراضی از وضع موجود و الهام گیر از ابزار تولیدی جدید که وضع موجود را به زیان خویش دیده، طرفدار دگرگونی روبنای اجتماع است. به تعبیر دیگر، نو و کهنه یعنی روشنفکری و تاریک اندیشی، این جا مقوله ای غیر از دانش و بی دانشی است. روشنفکر کسی است که به سبب تعلق به طبقه محروم و ناراضی، از آگاهی ویژه ای در جهت تعامل اجتماعی برخوردار است؛ یعنی روشنفکری و جامد الفکری، ریشه طبقاتی دارد و طبقه مرفه الزاماً تاریک اندیش و طبقه رنجبر، به طور جبری روشنفکر و دارای تفکر انقلابی است. بینش و وجدان اجتماعی هر کدام از این انسان ها، از شرایط محیط اجتماعی و موقعیت طبقاتی، به طور جبری الهام گرفته می شود.

در منطق دیالکتیک مراحل تکاملی تاریخ به حکم اینکه یک رابطه طبیعی و منطقی، آن ها را به یکدیگر پیوند داده است، امکان جابه جا شدن ندارند و هر حلقه از حلقات تاریخ جای مخصوص به خود دارد و قابل پس و پیش شدن

نیست؛ مثلاً کاپیتالیسم، یعنی سرمایه داری، حلقه ای است متوسط میان فئودالیسم و سوسیالیسم و عبور از فئودالیسم به سوسیالیسم، بدون عبور از مرحله کاپیتالیسم، امری محال است و هر مرحله نیز باید به تدریج به اوج و کمال خود رسیده، سپس به ضد خود تبدیل گردد؛ لذا چند منزل یکی کردن و انتظار رسیدن یک مرحله، پیش از رسیدن مرحله پیشین به اوج خود، مانند انتظار تولد نوزاد پیش از طی مراحل جنینی است.

در منطق دیالکتیک، چون مبارزه نو و کهنه، شرط اساسی انتقال تاریخ از دوره ای به دوره دیگر و رکن لازم تکامل جامعه بشری است، جهاد - یعنی مبارزه نو با کهنه - در «هر حال»، مقدس است و استحقاق نابودی کهنه نه از جهت تجاوز او، که از جهت کهنگی اوست و بس؛ لذا طبق این منطق برای مشروع تلقی شدن مبارزه، ضرورتی نیست که دفاع و جلوگیری از تهاجم در کار باشد. در این منطق نه تنها مبارزه نو با کهنه مشروع و مقدس است، هر جریان دیگر نیز که مقدمات انقلاب را فراهم و تکامل را تسریع کند، مشروع و مقدس است، لذا ایجاد نابسامانی ها برای ایجاد نارضایتی ها و توسعه شکاف ها، از آن جا که کشمکش درونی اضداد را افزایش می دهد و آن را به مرحله انقلاب می رساند، موجب تسریع تحول جامعه به مرحله عالی تر است و طبق این منطق، مشروع و مقدس است.

متقابلاً اصلاحات جزئی و گام های التیام بخش و تسکین آلام اجتماع، از آن جا که شکاف را کمتر می کند و موجب کندی آهنگ مبارزه و انقلاب می شود، خیانت و تخدیر محسوب می گردد. این ها نتایجی است که از بینش ابرازی تاریخ گرفته می شود. (379)

بینش انسانی یا فطری

«بینش انسانی تاریخ»، نقطه مقابل بینش ابزاری است. این بینش به انسان و ارزش های انسانی، چه در فرد و چه در جامعه اصالت می دهد. حال آن که «بینش ابزاری»، انسان را در آغاز پیدایش، مانند ظرف خالی یا ماده خامی می داند که فاقد شخصیتی بالقوه یا بالفعل است و معتقد است که اساس شخصیت انسان با عوامل اجتماعی، مخصوصا عوامل اقتصادی پی ریزی می شود و هر نوع شخصیتی به او داده شود، از نظر او که ماده خام و ظرف خالی ای بیش نیست، تفاوتی نمی کند؛ ولی از نظر بینش انسانی و فطری، هر چند انسان در آغاز پیدایش، شخصیت انسانی بالفعل ندارد، اما بذر گرایش ها و بینش هایی در نهاد او مانند استعداد ویژه یک درخت برای ثمردهی نهفته است. نیاز انسان به عوامل بیرونی، نظیر نیاز ماده خام به عامل شکل دهنده نیست، بلکه نظیر نیاز نهال به آب و نور و... است تا به کمک آن ها، ثمره بالقوه اش را به فعلیت برساند. لذا انسان باید «پرورش» یابد، نه این که مانند ماده ای صنعتی «ساخته» شود.

تنها از نظر بینش انسانی و فطری است که «خود» و خودیابی و متقابلا «مسخ» و از خود بیگانگی در انسان مفهوم پیدا می کند. این بینش از نظر روانشناسی، افراد انسان را مرکب از غرایز حیوانی - که وجه مشترک انسان و حیوان است - و غرایز عالی می داند که از آن جمله غریزه دینی، غریزه اخلاقی، غریزه حقیقت جویی و غریزه زیبایی دوستی است که ارکان اولیه شخصیت انسانی انسان و وجه تمایز انسان از سایر حیوانات است.

بینش انسانی و فطری، از نظر فلسفی، جامعه را از جنبه رابطه اش با اجزا و افراد، مرکب واقعی و از لحاظ خصلت ها، ترکیبی از مجموع خصلت های عالی

و دانی افراد، بعلاوه خصلت های دیگر می شناسد، که در وجود باقی و مستمر جامعه، استمرار دارد؛ یعنی این جریان تا وقتی انسان در روی زمین هست، ادامه دارد و فنای افراد تاثیری در آن نمی بخشد.

بر حسب این بینش، تاریخ - مانند خود طبیعت - به حکم سرشت خود و به عنوان لازمه ذات اجزای آن، دارای تحول و تکامل است و طبیعت تاریخ مانند طبیعت فرد انسات، طبیعتی مرکب است از ماده و معنی. تحول و تکامل تاریخ، تنها جنبه فنی و تکنیکی و تمدنی ندارد، بلکه همه شؤون معنوی و فرهنگی انسان را در بر می گیرد. این تکامل همه جانبه تدریجا از وابستگی انسان به محیط طبیعی و اجتماعی، کاسته و در عین حداکثر بهره گیری از مواهب طبیعت، او را به نوعی وارستگی که مساوی با وابستگی به عقیده و ایمان و ایدئولوژی و آزادی کامل معنوی است، می رساند.

در این بینش تضاد درونی فردی، میان جنبه های زمینی، یعنی غرایز متمایل به پایین، که هدفی جز امور فردی و محدود و موقت ندارد و جنبه های آسمانی و ماورایی، یعنی غرایز متمایل به بالا که می خواهد از حد فردیت خارج شود و همه بشریت را در بر بگیرد و شرافت های اخلاقی و مذهبی و علمی و عقلانی را مقصد قرار دهد، از ویژگی های انسان است. نبرد درونی انسان که قدما آن را نبرد میان عقل و نفس، می خواندند، خواه ناخواه به نبرد میان گروه های انسان های کمال یافته و به آزادی معنوی رسیده از یک طرف و انسان های منحط درجازه و حیوان صفت از طرف دیگر کشیده می شود.

بینش انسانی، اصل نبرد و تنازع در اجتماع و نقش آن را در تحول و تکامل تاریخ می پذیرد، ولی نه منحصر به صورت نبرد طبقاتی میان گروه وابسته به ابزار تولدی و نظام اجتماعی کهن و گروه وابسته با ابزار تولیدی جدیدتر. این

بینش مدعی است که نبرد میان انسان‌های رسیده به عقیده و ایمان و جویای آرمان و وارسته از اسارت طبیعت و غرایز حیوانی، با انسان‌های منحط حیوان صفت، همواره وجود داشته و نقش اصلی در پیشبرد تاریخ را داشته است. روشنفکری به معنی خود آگاهی اجتماعی، ریشه فطری دارد، نه ریشه طبقاتی و در یرتو ایمان، در انسان رشد می‌کند و پرورش می‌یابد و استوار می‌گردد.

در طول تاریخ در کنار نبردهای فراوانی که بشر به خاطر حواجج مادی انجام داده، نبردهای دیگری هم وجود دارد که باید آن‌ها را نبرد حق و باطل، یا خیر و شر خواند، یعنی نبردهایی که در یک سو، پایگاه عقیدتی و انگیزه انسانی و جهت‌گیری به سوی خیر و صلاح عموم و پاسخگویی به فطرت در کار بوده و در سوی دیگر انگیزه‌های حیوانی و جهت‌گیری فردی و شخصی و موقت، و به تعبیر قرآن نبرد میان «جند الله» و «حزب الله» از یک سو و «جند شیطان» و «حزب شیطان» از سوی دیگر در کار بوده است.

طرفداران نظریه انسانی، کوشش‌های نظریه‌ابزاری، در جهت توجیه طبقاتی تمام نهضت‌های مذهبی و اخلاقی و انسانی تاریخ را که به معنی نادیده گرفتن زیباترین جلوه‌های حیات انسانی در امتداد زمان است، بشدت محکوم کرده، آن را نوعی قلب و تحریف معنوی تاریخ و اهانت به مقام انسانیت تلقی می‌کنند.

نظریه انسانی یا فطری، از واقعیات تاریخی شاهد می‌آورد که نهضت‌های پیش‌برنده تنها در انحصار محرومان و مستضعفان هر دوره نبوده، بلکه احیاناً افرادی از بطن طبقات مرفه برخاسته‌اند و خنجر خویش را در قلب نظام حاکم فرو برده‌اند، آن چنان که در قیام ابراهیم علیه السلام و موسی علیه السلام و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام حسین علیه السلام مشهود است، و نیز همیشه هدف‌ها منحصرآ مادی نبوده

است، چنان که در نهضت مسلمانان صدر اسلام، گواه راستین آن را می یابیم. همچنین این قیام ها همیشه به موازات تکامل ابزار تولید نبوده است، (مانند قیام های آزادی خواهانه شرق و غرب در دو قرن اخیر برای برقراری دموکراسی، که نمونه اش نهضت مشروطیت ایران است) و یا همیشه نابسامانی های جامعه، مولود نارسایی ایدئولوژی و مقررات موجود نبوده، تا نیاز به نابود کردن آن و جانشین کردن مقررات دیگر پیدا شود، بلکه گاهی نابسامانی ها مولود عدم اجرای مقررات مورد قبول بوده است، و هدف نهضت، اجرا و حاکمیت عملی همان مقررات و نظامات بوده است؛ (مانند قیام های علویان و شعوبیه در دوره خلفا) وجدان انسان هم این اندازه فاقد اصالت نیست که همواره شاهین ترازوی وجدان و قضاوتش و عقربه تمایلات درونیش، در جهت منافع و حوایج مادیش متمایل باشد. (380)

از بیان گذشته، نتایج زیر گرفته می شود:

الف - نبردهای تاریخ شکل ها و ماهیت های مختلف داشته، معلول علل متفاوتی بوده است، ولی نبردهای پیش برنده که تاریخ و انسانیت را به جلو برده و تکامل بخشیده است، نبرد میان انسان متعالی مسلکی وارسته از خودخواهی و وابسته به ایمان و ایدئولوژی، با انسان بی مسلک خود خواه فاقد حیات عقلانی و آرمانی بوده است. نه نبردهای پیش برنده ماهیت طبقاتی داشته و نه صف آراییی میان نو و کهنه، طبق بینش ابزاری بوده است.

در طول تاریخ گذشته و آینده، نبردهای انسان، تدریجا بیشتر جنبه ایدئولوژیک پیدا کرده و می کند و انسان به تدریج به مراحل کمال خود و انسان و جامعه ایده آل نزدیک تر می شود، تا جایی که حکومت کامل ارزش های

انسانی - که در تعبیرات اسلامی از آن به «حکومت مهدی عجل الله تعالی فرجه» تعبیر شده - مستقر شود و از حکومت نیروهای باطل اثری نماند.

ب - تسلسل منطقی حلقات تاریخ، آن چنان که «ابزار گرایان» ابزار داشته اند، بی اساس است. واقعیات تاریخی بویژه در قرن گذشته، نشان داد که ممکن است جامعه ای بدون طی کردن مراحل و حلقه هایی که ایشان مدعی اند، به مراحل دیگری برسد و یا این که در یک مرحله، همچنان متوقف بماند، همان گونه که ممکن است در پی عرضه یک ایدئولوژی و بالا رفتن سطح شعور مذهبی، جامعه ای با یک جهش از بدویت به اوج انسانیت گام بردارد، چنانچه در نهضت صدر اسلام رخ داد.

ج - مشروعیت و قداست مبارزه فقط در زمینه مبارزه با تجاوز به حقوق فردی و یا ملی نیست. هرگاه یکی از مقدسات بشر یا هر حقی از حقوق، بخصوص حقوق متعلق به جامعه بشری - مثل آزادی، توحید، نجات مستضعفان - در مخاطره باشد، مبارزه، مشروع و مقدس خواهد بود.

د - اصلاحات جزئی و تدریجی نه تنها به هیچ وجه محکوم نیست، بلکه به نوبه خود کمک به مبارزه انسان حق جو و حق طلب با انسان منحط است و آهنگ حرکت تاریخ را به سود اهل حق تند می نماید؛ همان گونه که فسادها و فجورها، کمک به نیروی متقابل بوده، آهنگ حرکت تاریخ را به زیان اهل حق کند می نماید؛ زیرا عامل اصلی حرکت و تکامل تاریخ نه تضادها و انقلاب اضمداد، بلکه فطرت تکامل جو و قناعت ناپذیر انسان است که به هر مرحله ای برسد، مرحله بالاتر را آرزو و جستجو می کند. تضادها نیز (آن هم نه به صورت دیالکتیکی) آهنگ حرکت را تندتر می کنند. مطابق این بینش - بر خلاف بینش ابزاری - آن چه در تکامل باید رخ دهد، از قبیل رسیدن میوه ای بر شاخ

درخت است، نه از قبیل انفجار دیگ بخار. با همین دلایل و توضیحات، تجویز ایجاد نابسامانی و تخریب، به منظور ایجاد بن بست و رسیدن به انقلاب از سوی نظریه ابزاری، نامشروع و محکوم است.

ه - هر چند حرکت تاریخ در مجموع، تکاملی است، ولی - برخلاف نظریه ابزاری - چنین نیست که هر جامعه در هر مرحله تاریخی جبرا نسبت به مرحله قبلی کامل تر باشد، چرا که اختیار و انتخاب گری انسان به عنوان عامل اصلی حرکت تکاملی تاریخ، سبب نوسانات مختلف در پیشروی و انحطاط و یا رکود و انحراف جامعه در دوره های مختلف می شود. یک جامعه همچنان که تعالی می یابد، انحطاط پیدا می کند و تاریخ تمدن های بشری چیزی جز یک سلسله تعالی ها و انحطاطها و انقراض ها نیست.

و - سیر تکاملی بشریت به سوی آزادی از اسارت طبیعت مادی و حیوانی، و شرایط اقتصادی و منافع فردی و گروهی، و به سوی هدفمندی و مسلكی بودن و به سوی حکومت و اصالت بیشتر ایمان و ایدئولوژی، بوده و هست.

ز - جهاد و امر به معروف ماهیت انسانی دارند، نه طبقاتی.

ح - نیروی اقناع فکری و برهان و استدلال اصالت دارد و وجدان بشر - چه از نظر فکری و چه از نظر گرایش های متعالی - نیرویی اصیل و احیانا حاکم بر مقتضیات مادی است.

ط - مثلث «تز - آنتی تز - سنتز» در شکل هگلی و مارکسیستی، نه در طبیعت صدق می کند و نه در تاریخ، در نتیجه تاریخ از میان اضداد عبور نمی کند و حلقات تاریخ به صورت رشته ای از اضداد که از هم مشتق شده و به یکدیگر تبدیل یافته اند، نیست. (381)

دو نوع تلقی از انسان

دو نوع بینش درباره حرکت تکاملی تاریخ که توضیح داده شد، نتیجه دو نوع تلقی از انسان و هویت واقعی او و استعدادهای نهفته اوست :

یکی از آن دو، انسان را فاقد شخصیتی ذاتی و سرشت ماوراء حیوانی و اصالت در ناحیه یادارکات و بینش ها یا احساسات و گرایش ها می داند و هیچ تصویری از «انسان کامل» و یا «انسان از خود بیگانه» ندارد. بر اساس این تلقی آن چه در انسان اصالت دارد غریزه و جنبه های حیوانی اوست و آدمی اسیر منافع مادی و محکوم جبر ابزار تولید است و برخلاف اجازه محیط طبیعی و اجتماعی کوچکترین جنبشی نمی تواند بکند و ماده خامی است که در او اقتضای حرکت به سوی مقصد و هدف ویژه ای نیست.

اما تلقی فطری از انسان، انسان را موجودی دارای سرشت الهی، حق جو، مختار و حاکم بر خویشتن و آزاد از جبر محیط و سرنوشت می داند. در این بینش ارزش های انسانی در انسان اصالت داشته و به صورت یک سلسله تقاضاهای بالقوه در سرشت او نهاده شده است. انسان به موجب این سرشت بالقوه، خواهان حق و حقیقت، عدالت و کرامت های اخلاقی است و به موجب نیروی عقل، می تواند طراح جامعه خود بوده، تسلیم کورکورانه محیط نشود و با اراده و اختیار خویش، طرح های فکری خود را به مرحله اجرا در آورد. وحی به عنوان هادی و حامی ارزش های انسانی، او را یاری و راهنمایی می کند.

بدون شک انسان از محیط و شرایط متأثر می شود، ولی این تاثیر، یک جانبه نبوده، انسان نیز از روی اراده و اختیار خویش، برخلاف حیوانات، روی محیط خود تاثیر می گذارد. خصلت ویژه و معیار انسانیت انسان، نیروی تسلط او بر نفس خویشتن و قیام علیه تبهکاری های خود است که این خصلت عالی در نظریه ایزاری، نادیده گرفته شده است.

تلقی قرآن از انسان

بدون شک تعبیر و تفسیر قرآن از تاریخ، بر اساس بینش دوم است. در دیدگاه قرآن، از آغاز جهان، همواره نبردی پیگیر میان گروه اهل حق و اهل باطل برپا بوده است و هر فرعون، یک موسی در برابر خود داشته است. در این نبردها با توجه به یک سلسله عوامل اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی، گاهی حق و گاهی باطل پیروز بوده است.

تکیه قرآن بر تاثیر تعیین کننده عوامل اخلاقی، موجب شده که تاریخ را به صورت یک منبع آموزشی مفید در آورد. اگر وقایع تاریخی، حوادثی تصادفی و بی ضابطه و قاعده باشد و هیچ چیز دیگری نباشد، آن گاه تاریخ تفاوتی با افسانه و سرگرمی نخواهد داشت و اگر ضابطه و قاعده داشته باشد، ولی اراده انسان در آن ها نقشی نداشته باشد، تاریخ تنها از جنبه نظری آموزنده خواهد بود، نه از جنبه عملی. و اگر تاریخ ضابطه و قاعده داشته باشد و انسان نیز در وقایع آن نقش موثر ایفا کرده باشد و عامل تعیین کننده را زور یا زر بدانیم، آنگاه تاریخ آموزنده است، لیکن آموزنده بدی ها؛ اما اگر تاریخ را دارای ضابطه و قاعده و اراده انسان را موثر در تحولات آن و نقش اصیل و نهایی را در سعادت و کمال جامعه، برای ارزش های اخلاقی و انسانی بدانیم، آنگاه تاریخ، هم آموزنده خواهد بود و هم مفید. قرآن با چنین دیدی به تاریخ نگاه می کند.

در قرآن ضمن اشاره به نقش به اصطلاح مرتجعانه «ملاء» (اشراف) و «مترفین» (مرفهان) و «مستکبرین» و نقش حق طلبانه «مستضعفین»، برای آن جهاد مستمر پیش برنده ای که در طول تاریخ جریان داشته است، ماهیت معنوی و انسانی قایل است، نه ماهیت مادی و طبقاتی.⁽³⁸²⁾

جامعه ایده آل و انتظار بزرگ

آرمان قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه یک فلسفه بزرگ اجتماعی - اسلامی دارد. این آرمان بزرگ علاوه بر الهام بخشی و راهگشایی به سوی آینده، آینه ای برای شناخت آرمان های اسلامی است. این نوید، ارکان و عناصر مختلفی دارد که برخی فلسفی و جهانی است. برخی فرهنگی و تربیتی است و برخی سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، و بعضی انسانی یا انسانی - طبیعی است. در این جا فقط برای روشن شدن ماهیت «انتظار بزرگ» به طور مختصر مشخصات آن را بازگو می کنیم.

1. خوش بینی به آینده بشریت : درباره آینده بشریت نظرها مختلف است. گروهی معتقدند شر و فساد و بدبختی، لازمه لاینفک حیات بشری است و عاقلانه ترین کار، خاتمه دادن به این زندگی بی ارزش است. گروهی دیگر اساساً حیات بشر را ابر می دانند و معتقدند، به سبب پیشرفت حیرت آور تکنیک و انباشت وسایل تخریبی، بشر در نیمه راه عمر خود، بلکه در آغاز رسیدن به بلوغ فرهنگی، به احتمال زیاد نابود خواهد شد. البته اگر تنها به شواهد و قرائن ظاهری قناعت کنیم، این احتمال را نمی توان نفی کرد. نظریه سوم این است که «شر و فساد»، لازمه لاینفک طبیعت بشر نیست، بلکه معلول مالکیت فردی است و مالکیت فردی نیز معلول درجه ای از تکامل ابزار تولید

است که با خواسته انسان ها از بین نمی رود و جبر ماشین روزی ریشه مالکیت فردی را خواهد کند. پس آن چه مایه خوشبختی است تکامل ماشین است.

نظریه چهارم، ریشه فسادها را نقص روحی و معنوی انسان می داند؛ انسان هنوز دوره جوانی و ناپختگی را طی می کند و خشم و شهوت بر او و عقل او حاکم است. انسان بالفطره در راه تکامل فکری و اخلاقی و معنوی پیش می رود و نه شر و فساد لازمه لاینفک طبیعت اوست و نه جبر تمدن، فاجعه خودکشی دسته جمعی را پیش خواهد آورد، بلکه آینده ای بس روشن و سعادت بخش در انتظار بشریت است. این نظریه، الهامی است که دین عرضه می کند و نوید مقدس قیام و انقلاب مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه در اسلام، زمینه این الهام است.

2. پیروزی نهایی صلاح، تقوا، صلح، عدالت، آزادی و صداقت بر زور، استکبار، استعباد، ظلم، اختناق و فریب.

3. حکومت جهانی واحد.

4. عمران تمامی زمین در حدی که نقطه خراب و آباد نشده باقی نماند.

5. بلوغ بشریت به خردمندی کامل و پیروی از فکر و ایدئولوژی، و آزادی از

اسارت شرایط طبیعی و اجتماعی و غرایز حیوانی.

6. حداکثر بهره گیری از مواهب زمین.

7. برقراری مساوات کامل میان انسان ها در امر ثروت.

8. منتفی شدن کامل مفسد اخلاقی و خالی شدن روان ها از عقده ها و کینه

ها.

9. منتفی شدن جنگ و برقراری صلح، صفا، محبت و تعاون.

10. سازگاری انسان و طبیعت.

هر کدام از این‌ها نیاز به تجزیه و تحلیل و استدلال دارد. در این‌جا منظور صرفاً شناساندن ماهیت این نوید و آرمان اسلامی است. (383)

دو نوع انتظار

برداشت از انتظار فرج دو گونه است: انتظار سازنده و تعهدآور و انتظار فلج‌کننده و ویرانگر که نوعی «باج‌گیری» محسوب می‌شود. این دو نوع برداشت، معلول دو نگاه به ظهور عظیم تاریخی مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه است و این دو نگاه نیز به نوبه خود از دو نوع بینش درباره تحولات تاریخی ناشی می‌شود.

انتظار ویران‌گر و شبه دیالکتیکی:

قیام و انقلاب مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه در برداشت قشری مردم از مهدویت، صرفاً ماهیت انفجاری دارد. آنگاه که میزان درستی و صلاح به نقطه صفر برسد و حقیقت، هیچ طرفداری نداشته باشد و جز نیروی باطل، حکومتی نباشد، این انفجار رخ می‌دهد و دست غیب برای نجات حقیقت - و نه اهل حقیقت، زیرا حقیقت طرفداری ندارد - از آستین بیرون می‌آید. لذا هر اصلاحی چون مانع ظهور دست غیب می‌شود، محکوم است و برعکس هر ظلم و تبعیضی و هر پلیدی و گناهی به حکم این که مقدمه صلاح کلی است و انفجار را نزدیک می‌کند، رواست؛ چرا که در نظر آن‌ها، هدف‌ها، وسیله‌های نامشروع را، مشروع (توجیه) می‌کنند. آنان بهترین کمک به تسریع ظهور را، ترویج فساد می‌دانند و اگر خود نیز اهل گناه نباشند، در عمق ضمیر و اندیشه، با نوعی رضایت به عاملان فساد می‌نگرند. بنابراین می‌توان این نوع برداشت را که منجر به نوعی تعطیل در حدود و مقررات اسلامی می‌شود و به هیچ وجه با موازین اسلامی و قرآنی وفق نمی‌دهد، «شبه دیالکتیکی» خواند. با این

تفاوت که تفکر دیالکتیکی، عدم اصلاح و گسترش فساد را موجب تشدید نابسامانی و شکاف و داغ تر شدن مبارزه می داند، ولی تفکر عامیانه فاقد این مزیت است و فقط به فساد و تباهی فتوا می دهد، تا خود بخود منجر به نتیجه مطلوب شود.

انتظار سازنده :

آیاتی که در روایات مربوط به ظهور به آن ها استناد شده است، در جهت عکس برداشت فوق است. از این آیات می فهمیم که، ظهور مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه آخرین حلقه از حلقات مبارزه اهل حق و اهل باطل است، که به پیروزی نهایی اهل حق منتهی می شود و وعده ظهور مهدی عجل الله تعالی فرجه نوید این پیروزی به اهل ایمان و عمل صالح است: **وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکن لهم دینهم الذی ارتضی لهم و لیبذلنهم من بعد خوفهم ائمننا یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا**⁽³⁸⁴⁾ ظهور مهدی موعود، منتی است بر مستضعفین و وسیله ای است برای مقتدایی آنان و مقدمه ایست برای وراثت خلافت الهی آن ها در روی زمین: **و نرید ائمن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین**⁽³⁸⁵⁾ سهم بودن در این سعادت موقوف به این است که آن فرد عملا در گروه اهل حق باشد. در روایات اسلامی سخن از گروهی زبده است که به محض ظهور امام عجل الله تعالی فرجه به آن حضرت ملحق می شوند، لذا معلوم می شود، در عین اشاعه ظلم و فساد، زمینه هایی عالی وجود دارد که چنین گروه زبده ای را پرورش می دهد و این نشان می دهد که در آن زمان نه تنها حق و حقیقت به صفر نرسیده است، بلکه به فرض قلت از لحاظ کمیت، از نظر کیفیت، ارزنده ترین اهل ایمانند و در ردیف یاران سیدالشهداء **علیه السلام**. مهدی

موعود عجل الله تعالی فرجه تحقق بخش ایده آل همه انبیا و اولیاء و مردان مبارز راه حق است. (386)

فصل دوم: شهید

قداست شهید

در عرف عموم مردم جهان، برخی کلمات، مانند عالم، فیلسوف، مخترع، قهرمان، آمر به معروف، زاهد، استاد، دانشجو، مجاهد، ولی، امام، نبی، عابد، دوست و غیره از نوعی عظمت و احترام و احیانا «قداست» برخوردارند. قداست واژه، نه از جهت لفظ، که به جهت معانی و مفاهیمی است که همراه آن است. تفاوت هایی که درباره این معانی و مفاهیم در همه جوامع بشری وجود دارد، مربوط به جنبه های خاصی از روان شناسی جامعه ها در زمینه ارزشیابی ها در امور غیر مادی است که خود بحث فلسفی و انسانی عمیقی می طلبد.

در اسلام واژه «شهید» قداست خاصی دارد و با این که این کلمه، با تفاوت هایی در معیارها، در همه عرف ها توأم با قداست و عظمت است، در این جا به مفهوم غیر اسلامی آن پرداخته نمی شود.

از نظر اسلام، هر کس با معیارهایی، به درجه «شهادت» نایل آید، یعنی واقعا در راه هدف های عالی اسلامی، به انگیزه برقراری ارزش های واقعی بشری، کشته بشود، به یکی از عالی ترین مراتب ممکن برای یک انسان رسیده است. قداست این کلمه در عرف مسلمانان را می توان از نوع تعبیرها و برداشت های قرآن و روایات در این زمینه فهمید؛ در اسلام وقتی بخواهند مقام کسی یا کاری را بالا ببرند، او را با مقام یا اجر شهید می سنجیند، مثلا می گویند: اگر کسی طالب علم باشد و در خلال دانشجویی و طلبگی بمیرد، «شهید» از دنیا رفته است، یا آن کس که برای عائله اش کار می کند و خود را به رنج می افکند،

مانند «مجاهد در راه خدا» است.⁽³⁸⁷⁾ این تعابیر علوّ مقام طالب علم و انسان کوشا را می‌رسانند.

قرآن کریم در مورد به حق پیوستگی شهید می‌فرماید: **و لا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون.**⁽³⁸⁸⁾

حق شهید

تمام کسانی که به نحوی، از راه علم، فلسفه، صنعت، اخلاق و... به بشریت خدمت کرده‌اند، حقی به آن دارند، ولی حق شهدا، به سبب این که با از خودگذشتگی و سوختن و خاکستر شدن، محیط را برای خدمت دیگران مساعد می‌کنند، بیش از سایر گروه‌هاست و به همین جهت عکس العمل احساس آمیز انسان‌ها و ابراز عواطف خالصانه آن‌ها درباره شهدا بیشتر است. آری، شهدا شمع محفل بشریتند که می‌سوزند و روشن می‌کنند.

بدن شهید

اسلام دینی حکیمانه است که دستوری خالی از مصلحت و راز و رمز، مخصوصاً راز و رمز اجتماعی ندارد. هر فرد مسلمان که می‌میرد، بر دیگران واجب است که با ترتیب خاصی او را غسل و شستشو داده، در کفنی پاک بپیچند، سپس نماز بخوانند و دفن کنند؛ همه این‌ها حکمت‌ها و رموزی دارد که فعلاً در مقام بحث از آن‌ها نیستیم. تنها استثنای این دستور، شهید است که در میدان معرکه، بدون غسل و کفن، با همان تن و جامه خون‌آلود، بر او نماز خوانده، دفن می‌شود.

این استثنا رمز و رازی دارد و نشانه این است که روح و شخصیت شهید آن چنان پاک و وارسته شده که این پاکی در بدن، خون و حتی جامه‌اش اثر گذاشته و حکم روح، بر بدن و لباس او جاری می‌شود و بدن و جامه شهید از

ناحیه روح و اندیشه حق پرستی و پاک باختگی او، کسب شرافت کرده است. این احکام خاص در فقه اسلامی نشانه دیگری از قداست شهید در اسلام است. (389)

منشاء قداست شهادت

شهادت، از آن جهت که «کشته شدن» است تقدسی ندارد، بسیاری از کشته شدن ها، «نقله شدن» است و احیانا به جای افتخار، مایه ننگ است. مرگ و میر اشخاص، انواعی دارد: 1. مرگ طبیعی؛ که قهرا تلقی می شود و نه افتخار آفرین است و نه ملامت خیز. 2. مرگ اخترامی؛ در اثر بیماری ها و حوادث، که هر چند ملامت یا افتخاری ندارد، اما «نقله شدن» و مایه تاسف محسوب می شود. 3. مرگ هایی که در اثر جنایت، مقتول بی گناه، قربانی هوا و هوس قاتل می شود، در این نوع مرگ ها که در تاریخ حکمرانان و صفحه حوادث روزنامه ها، نمونه های آن پیدا است، از ناحیه قاتل، خباثت و از ناحیه مقتول نقله شدن و هدر رفتن و از ناحیه دیگران تاسف و ترحم دیده می شود. 4. مرگ هایی مانند خودکشی ها، مردن در راه گناه، تصادف در اثر بی دقتی و تقصیر و... که خود این مرگ ها «جنایت» و نقله کردن و هدر دادن خویشتن است. 5. مرگ هایی که انسان با توجه به خطرات احتمالی یا ظنی یا یقینی، فقط به خاطر هدفی مقدس و انسانی و به تعبیر قرآن «فی سبیل الله» از آن استقبال می کند و به آن «شهادت» گفته می شود. شهادت به سبب وجود دو رکن «آگاهانه و اختیاری بودن» و «مقدس بودن هدف آن» و این که از هر گونه انگیزه خودگرایانه مبر است، تحسین انگیز و افتخارآمیز بوده، عملی قهرمانانه تلقی می شود و در میان مرگ و میرها، تنها این نوع، از زندگی برتر و فخیم تر است. شهادت، قداست خود را از این جا کسب می کند که فدا کردن تمام هستی خود، به صورت آگاهانه در راه هدفی مقدس است. (390)

جهاد یا مسئولیت شهید

در اسلام آن چه منجر به شهادت می شود، به صورت اصلی به نام «جهاد» در آمده است. در این جا به پاسخ سوالاتی چون «جهاد، ماهیت دفاعی دارد یا تهاجمی؟ و اگر دفاعی است، دفاع از چه چیزی (از حقوق شخصی، ملی، انسانی یا...)?» می پردازیم. اسلام دینی نیست که ایده مقدس اجتماعی نداشته و کوشش در راه دفاع یا بسط آن ایده را لازم نشمارد.

در بسیاری از آیات قرآن، سه مفهوم «ایمان، هجرت و جهاد» توأم آمده است. انسان قرآنی، موجودی است وابسته به ایمان که برای نجات ایمان خود هجرت و برای نجات ایمان جامعه، جهاد می کند. در این جا به شرح چند جمله از نهج البلاغه در این زمینه اکتفا می کنیم: ان الجهاد باب من ابواب الجنة فتحة الله لخاصة اولیائه⁽³⁹¹⁾ جهاد، دری است از درهای بهشت که خداوند این در را به روی همه کس نگشوده است و هر فردی شایستگی مجاهد بودن ندارد. مجاهدین از اولیاء الله بالاترند و «خاصة اولیاء الله»، یعنی دوستان خاص خدا می باشند. علی علیه السلام در ادامه می فرماید: هو لباس التقوی جهاد، جامه تقواست.⁽³⁹²⁾ تقوا، یعنی پاکی راستین از آلودگی های روحی و اخلاقی که ریشه همه آن ها در خود خواهی ها و خود گرایی هاست و به همین دلیل، مجاهد واقعی، باتقواترین باتقواهاست؛ زیرا یکی از جهت حسادت، دیگری از جهت تکبر و سومی از جهت بخل و... پاک است، اما مجاهد، چون روی هستی خویش پا نهاده، پاک ترین پاک هاست. تقوای مجاهدین، تقوای پاکبختگی است. شهیدان، تمام هستی خود را در طبق اخلاص گذاشته و به حلق تسلیم کرده و این جامه، از جامه های تقوا را بر تن کرده اند.

در ادامه آمده است: درع الله الحصين و جنته الوثيقة جهاد، زره نفوذناپذیر و سپر مطمئن خداست. کار سپر، جلوگیری و پیشگیری از ورود ضربت و کار زره، خنثی کردن اثر ضربت وارد بر بدن است. ظاهراً علی علیه السلام، از آن جهت جهاد را هم به سپر و هم به زره تشبیه کرده اند که برخی جهادها، نوعی پیشگیری است و مانع ورود ضربت می شود و برخی شکل مقاومت و بی اثر کردن حملات را دارد. اگر ملتی مسلمان، روح جهادی داشته و این سپر الهی را همواره در دست داشته 9 باشد، دیگر ضربتی بر آن کارگر نخواهد افتاد.

فمن تركه رعبه عنه اءلبسه الله ثوب الذل و شمله البلاء و ديث بالصغار و القماءة و ضرب على قلبه بالاءسهاب و اءدیل الحق منه بتضييع الجهاد و سيم الخسف و منع النصف؛⁽³⁹³⁾ در این قسمت آثار اجتماعی - و نه فردی - ترک جهاد بیان شده است این آثار منفی عبارتند از:

الف - ذلت و خواری: هر ملتی که این درجه (جهاد) را از دست بدهد، قطعاً خوار و زبون می گردد.

ب - شداید و گرفتاری ها: زبون و توسری خور بودن؛ برخلاف تصور آنان که می پندارند پناهگاه، آسایش است، صدها گرفتاری در پی خود دارد.

ج - حقارت روحی.

د - بصیرت و بینش را از دست دادن: این نکته عجیب است که علی علیه السلام بصیرت و نورانیت قلب را موقوف به این امر می شمارد. در منطق اسلام، به صراحت گفته شده که بصیرت زاده عمل است، ولی هیچ جا به صراحت، عملی اجتماعی مانند جهاد را یک رکن از ارکان معنویت و سلوک الی الله نشمرده است، تا آن جا که ترک آن موجب پیدایش حجاب ها بر دل می گردد.

ه - از دست رفتن دولت حق : با ترک جهاد، دولت حق از ایشان گرفته می شود، زیرا آن ها لایق نیستند که پرچمدار اسلام و منادیان حق به شمار روند.

و - محرومیت از انصاف دیگران : یعنی تا وقتی ملتی، مجاهد است، دیگران او را به حساب آورده، اجباراً درباره اش انصاف را رعایت می کنند، اما ملتی که این خصیصه را از دست داد، دیگران برای او شخصیتی قایل نمی شوند و از هر گونه انصافی درباره اش مضایقه می کنند. این همه نکبت ها و ادبارها، معلول از دست دادن روحیه مجاهدگری است.

ویل دورانت در تاریخ تمدن خویش می گوید: هیچ دینی به اندازه اسلام، امت خویش را به سوی قوت و قدرت نخوانده است. از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که : من لم يعز و لم يحدث نفسه بغزو مات عی شعبة من النفاق⁽³⁹⁴⁾ یعنی اسلام از جهاد و لااقل آرزوی جهاد، جدا شدنی نیست و صداقت اسلام انسان با این معیار شناخته می شود.⁽³⁹⁵⁾

نشاط شهید

یکی از خصوصیات که در تاریخ صدر اسلام در پیر و جوان، سیاه و سفید و همه مسلمین مشهود است، روحیه خاصی است که فکر می کنم رساترین تعبیر برای آن «نشاط شهادت» است. در راس همه این افراد، علی عَلِيٌّ است که به امید شهادت زنده بود، اگر این امید را از او می گرفتند، خیری در زندگی نمی دید و زندگی برایش بی معنی و بی مفهوم بود.

ما مردم به زبان، بسیار «علی علی» می گوییم و اگر با حرف کارها درست شود، از ما شیعه تر در دنیا نیست؛ اما اگر تشیع به معنی علی گونگی باشد، کار خیلی مشکل است. علی عَلِيٌّ می فرماید: وقتی که این آیه نازل شد: الم، اءحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لا یفتنون⁽³⁹⁶⁾ دانستم که تا رسول

خدا در میان ماست، فتنه نازل نمی شود. از رسول خدا پرسیدم که این فتنه چه فتنه ایست؟ فرمود: یا علی! فتنه ای است که امتم، بعد از من دچار آن می گردند. گفتم: آیا شما در روز احد ا: گاه که گروهی از مسلمین، شهید شدند و من از شهادت محروم شدم و این امر به من گران آمد، به من نفرمودید که مژده باد بر تو که شهادتت در پیش است؟ فرمود: همین طور است، تو شهادت در پیش داری، اکنون بگو در آن وقت صبرت چگونه خواهد بود؟ گفتم: یا رسول الله، این جا نه جی صبر که جای شکر و سپاس است. آنگاه ایشان درباره فتنه ای که حادث خواهد شد، به من توضیحاتی داد. ⁽³⁹⁷⁾

این است معنی «نشاط شهادت». از علی علیه السلام که بگذریم، افراد دیگری نیز می بینیم که چنین نشاطی داشتند و در دلشان یک آرزو بود، که آیا ممکن است خدا شهادت را به آن ها روزی کند. در دعای شب های ماه مبارک رمضان می خوانیم: اللهم برحمتک فی الصالحین فاءدخلنا و فی علیین فارفعنا... و قتلای فی سبیلک مع ولیک فوق لنا ⁽³⁹⁸⁾ خدایا! به ما توفیق بده که در راه تو و به همراه ولی تو کشته شویم.

امام حسین علیه السلام وقتی به طرف کربلا می آمد، شعاری به این مضمون را با خودش می خواند: «اگر چه دنیا، زیبا و دوست داشتنی است، ولی خانه آخرت و بارگاه الهی بسی زیباتر و بالاتر است. اگر مال دنیا رفتنی است و باید گذاشت و رفت، پس چرا انسان در راه خدا انفاق نکند؟ و اگر این بدن ها برای مردن و آخر کار شکل گرفته است، پس مردن با شمشیر و شهادت، بسی زیباتر است.» ⁽³⁹⁹⁾

منطق شهید

هر کس و هر گروهی، منطق و طرز تفکر و معیارهایی دارد که با آن ها درباره کارها و نبایدها قضاوت می کند. شهید، منطق ویژه ای دارد که

با منطق افراد معمولی قابل سنجش نیست. منطق شهید از یک طرف منطق عشق و از سوی دیگر منطق اصلاح و مصلح است؛ یعنی اگر شور عاشق عارف پروردگار را با منطق یک مصلح دلسوخته برای اجتماع ترکیب کنند، از آن ها «منطق شهید» در می آید؛ منطق شهید، منطق حماسه آفرینی و منطق دورنگری، بلکه بسیار دورنگری است. بنابراین می بینیم ابا عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ وقتی که می خواهد یک طرف کوفه بیاید، عقلای قوم، ایشان را منع می کنند و پیشنهادهایی که مطابق منطق سیاست و منفعت است، به ایشان می کنند، ولی ایشان که منطقی بالاتر از افراد عادی داشت، اعتنایی نکرد. منطق شهید، منطق حل شدن و جذب شدن در جامعه، برای احیای جامعه و دمیدن روح به اندام مرده ارزش های انسانی است. (400)

حماسه و خون شهید

کار شهید، تنها مقابله با دشمن نیست، چرا که در این صورت خونس هدر رفته است، ولی خون شهید هیچ گاه به زمین نمی ریزد و هر قطره اش تبدیل به هزاران قطره گشته، در پیکر اجتماع وارد می شود. شهادت تزریق خون به پیکر اجتماع - خاصه اجتماعی که دچار کم خونی است - می باشد. بزرگ ترین خاصیت شهید، حماسه آفرینی است تا در ملت هایی که روح حماسه، خصوصا حماسه الهی مرده است، آن مردگی از نو زنده شود. اسلام همیشه نیازمند شهید است، چون همیشه نیازمند حماسه آفرینی و آفرینش های نوبه نو است.

جاودانگی شهید

کسی که عالم است و از راه علم به جامعه خدمت می کند، در حقیقت از طریق علم، از فردیت خود خارج می شود و به جامعه می پیوندد. او «جزئی» از شخصیت خو، یعنی فکر و اندیشه اش را با پیوستن به اجتماع جاوید می کند،

کسی که مخترع یا هنرمند است، با پیوستن به جامعه به فن یا هنر خویش ارزش و ابدیت می بخشد و کسی که معلم اخلاق و اندرزگوست، خودش را از راه اندرزهای حکمت آمیزش که سینه به سینه منتقل می شود، در جامعه جاوید می کند و به عبارتی به حکمت ها و راهنمایی های خود، جاودانگی می بخشد، اما شهید به خون خود و در حقیقت به تمام وجود و هستی خود، ارزش و ابدیت می بخشد. هر گروه دیگر به قسمتی از دارایی خود جاودانگی می بخشد و شهید به تمام دارایی خود، یعنی تمام وجودش، جاودانگی می بخشد. پیغمبر ﷺ فرمود: فوق کل بربر، حتی یقتل فی سبیل الله فاذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه بر (401)

شفاعت شهید

در حدیث است که خداوند شفاعت سه طبقه را در قیامت قبول می کند: 1. انبیا 2. علما (منظور در درجه اول، خود ائمه اطهار علیهم السلام و در درجه بعد، علمایی که واقعا راه آن ها را در پیش گرفته اند می باشد). 3. شهدا. این شفاعت، ظهور و تجسم حقایق و هدایتی است که در دنیا وقوع یافته است؛ چرا که بعد از انبیا و علمایی که پیرو واقعی آن ها بودند، شهدا هستند که گروه گروه، مردم را از ظلمات گمراهی نجات داده، به شاهراه روشن هدایت رسانده اند. (402)

گریه بر شهید و فلسفه آن

اسلام با این که به گریه بر میت (میت عادی) چندان روی خوشی نشان نداده، مایل است که مردم بر شهید بگریند؛ زیرا شهید حماسه آفریده است و گریه بر شهید، شرکت در حماسه او و هماهنگی با روح، نشاط و موج اوست.

در عصر ما، بسیاری از مردم، حتی گروهی از جوانان علاقه مند، گریه بر امام حسین علیه السلام را غلط قلمداد می کنند و مدعی هستند که این کار، معلول برداشتی غلط از امر شهادت بوده، آثار اجتماعی بدی داشته، موجب ضعف و انحطاط ملت هایی است که به این کارها عادت کرده اند.

بعضی، گریه مردم شیعه بر امام حسین علیه السلام را با روش مسیحیان درباره شهادت مسیح علیه السلام (البته به عقیده خودشان) که روز شهادت مسیح را جشن می گیرند، مقایسه کرده، می گویند ملتی که بر شهادت شهیدش می گرید، شهادت را شکست و نامطلوب و امری نبایستی و موجب تاسف می پندارد و ناچار، ملتی زبون و فراری از معرکه بار می آید؛ ولی ملتی که برای شهادت شهیدش جشن می گیرد، آن را موفقیت و مطلوب و مایه افتخار می شمارد، خواه ناخواه ملتی قوی و فداکار می گردد. (403)

تحلیل ما چنین است که اتفاقاً قضیه برعکس است. شادی کردن در شهادت شهید از بینش فردگرایی مسیحیت ناشی می شود و گریه بر شهید از بینش جامعه گرایی اسلام. ما در این جا در مقام توضیح فلسفه توصیه های پیشوایان در مورد گریه بر شهید هستیم، نه در مقام توجیه عملکرد قابل انتقاد عوام الناس که به دید ترحم آمیزی به امام حسین علیه السلام می نگرند. ابتدا مساله مرگ و شهادت را از جنبه فردی و پاسخ به این سوال که آیا مرگ فی حد ذاته برای فرد، امری مطلوب و نوعی موفقیت تلقی می شود یا نه، بررسی می کنیم و سپس از بعد اجتماعی به مساله نگاه خواهیم کرد.

مکتب هایی هستند که رابطه انسان و جهان یا رابطه روح و بدن را از نوع رابطه زندانی با زندان یا مرغ با قفس می دانند و قهرا در چنین مکاتبی، مرگ هیچ کس تاسف نداشته، دارای ارزش مثبت است. نظریه دیگر این است که

مرگ، نیستی و نابودی کامل است و بدیهی است که زندگی، هر چه باشد، به هر شکل بر مرگ ترجیح دارد و ارزش مرگ صد در صد منفی است.

نظر دیگر می گوید: مرگ، نابودی نیست، بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر بوده، رابطه انسان با جهان، نه چون مرغ و قفس، بلکه از نوع رابطه دانش آموز با مدرسه و کشاورز با مزرعه است. درست است که کشاورز، خانه و زندگی و خانواده را رها کرده و در مزرعه مشغول کشاورزی است، اما مزرعه و کار در مزرعه است که وسیله معیشت خوش او در کنار خانواده را در تمام سال فراهم می آورد.

کسی که درباره رابطه جهان و انسان چنین بیندیشد، اگر عمر را تلخ کرده و توفیقی حاصل نکرده باشد، از مرگ می ترسد و به هیچ وجه نزد او محبوب نیست؛ اما اگر کسی عملاً موفق بوده است، مانند دانش آموز یا کشاورزی سختکوش است که دایماً در اندیشه روزی است که کار و تحصیلش به پایان برسد و محصول خویش را به خانه ببرد، ولی در عین این که آرزوی وطن و اتمام کار را دارد، نمی خواهد تحصیل و کشاورزی اش را نیمه کاره رها کند و کارش را فدای آن آرزو کند.

انتقال به جهان دیگر برای اولیاء الله - که به منزله همان دانش آموز موفقند - یک آرزوست؛ ولی در عین حال هرگز به استقبال مرگ نمی روند؛ زیرا می دانند تنها فرصت کار و تکامل، همین چیزی است که نامش را عمر گذاشته ایم و هر چه بیشتر بمانند، بهتر کمالات انسانی را طی می کنند، لذا همواره از خداوند متعال طول عمر طلب می کنند.

بر اساس بینش اخیر، محبوبیت و مطلوبیت مرگ، برای اولیاء الله با مبارزه با مرگ و طلب طول عمر به هیچ وجه منافات ندارد. اولیاء الله تنها در دو مورد از

خواستن طول عمر صرف نظر می کنند: یکی آنگاه که ببینند ماندنشان به جای تکامل، مایه نقص و انحطاط است و مورد دوم، «شهادت» است که اولیاء الله آن را بلا شرط از خدا طلب می کنند؛ چرا که شهادت هر دو خصلت را دارد؛ هم عمل تکامل است و هم انتقال به جهان دیگر و رسیدن به آرزوی محبوب و مطلوبشان.

پس شهادت، از نظر اسلام از جنبه فردی، یعنی برای شخص شهید، یک موفقیت و رسیدن به بزرگترین آرزوست و جشن و شادمانی دارد و ما از این جنبه به مسیحیت حق می دهیم که به نام شهادت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام - که می پندارند شهید شده - جشن بگیرند. این است که می بینیم علی عَلَيْهِ السَّلَام آن گاه که می بیند مرگ به صورت شهادت نصیبش شده، از خوشحالی در پوست نمی گنجد.

اما از نظر اسلام شهادت از نظر اجتماعی، پدیده ای است که به دنبال زمینه و رویدادهای خاصی رخ می دهد و به دنبال خود نیز، حوادثی و عکس العمل هایی پدید می آورد؛ عکس العملی که جامعه در مورد شهید، نشان می دهد صرفاً ناظر به این جهت نیست که برای او موفقیتی رخ داده است، بلکه عکس العمل جامعه، بیشتر مربوط به موع گیری مردم آن جامعه به جبهه شهید و جبهه مخالف آن است.

رابطه شهید با جامعه اش دو رابطه است: یکی با مردمی که اگر زنده بود، از وجودش بهره مند می شدند و فعلاً از او محروم مانده اند که بدیهی است، شهادت شهدا از نظر آنان (پیروان شهید) تاثرآور است و در حقیقت به نوعی برای خودشان می گریند. رابطه دیگر، رابطه شهید با کسانی است که زمینه فساد را فراهم آورده اند و شهید به مبارزه با آن ها برخاسته، به دست آن ها شهید

شده است. در این مورد چون «شهادت» به مثابه عمل جراحی، در مقابل جریانی نامطلوب قرار می گیرد، امری مطلوب تلقی می شود.

درسی که مردم از جنبه اجتماعی، باید از شهادت شهید بگیرند این است که اولاً: نگذارند زمینه های فساد پیدا شود و افراد جامعه نیز از تبدیل شدن به امثال آن جنایتکاران خودداری کنند و ثانیاً: به هر حال باز هم در جامعه چنان زمینه هایی که موجب شهادت می شود، پیدا می گردد؛ از این نظر باید عمل قهرمانانه شهید که از سوی او آگاهانه انتخاب شده، بازگو شود تا احساسات مردم، شکل و رنگ احساس آن شهید را بگیرد. این جاست که باید ببینیم جشن و شادمانی، هم شکلی و هم رنگی احساسی می آورد یا گریه؟ گریه به سبب ویژگی هایش، به منزله هماهنگی با روح شهید و موافقت با حرکت اوست.

خنده و گریه مظهر شدیدترین احساسات انسان می باشند. معمولاً درباره گریه اشتباه می کنند و گمان می کنند همیشه معلول نوعی درد و ناراحتی است؛ اما خنده و گریه هر کدام انواع و اقسامی دارند؛ اشک شوق و عشق را همه می شناسیم.

گریه همیشه ملازم نوعی رقت و هیجان است که در چنین حالتی، انسان بیش از هر حالت دیگر، خود را به محبوبی که برای او نمی گیرد، نزدیکتر و بلکه متحد می بیند، چرا که گریه مانند «عشق» بیشتر از جنبه عز خود بیرون آمدن و خود را فراموش کردن و با محبوب یکی شدن را دارد، بر خلاف خنده و شادی، که بیشتر جنبه خودی و شخصی و در خود فرو رفتن دارد (و از این نظر مانند «شهوَت» است).

لذا باید از گریه و احساسات انسان ها، در جهت هم شکلی و هم رنگی روح ها با روح عظیم حسینی، بهره برداری صحیح کرد تا جهان، اصلاح شود. توصیه

حکیمانه ائمه اطهار علیهم السلام به گریه بر امام حسین علیه السلام برای راه یافتن نهضت، در عمق احساسات و عواطف مردم است. راز بقای امام حسین علیه السلام، این است که نهضتش از طرفی منطقی است و بعد عقلی دارد و از طرف دیگر در عمق احساسات و عواطف راه یافته است. ای کاش رهبران مذهبی و گروهی که بر این مخزن عظیم گمارده شده اند (ذاکران و وعاظ) بدانند چگونه بهره برداری کنند.

دل بسی خون به کف آورد ولی دیده بریخت الله الله که تلف کرد؟ و که اندوخته بود؟⁽⁴⁰⁴⁾

تربت شهید

امام صادق علیه السلام فرمود: سجده کنید بر تربت جدم حسین بن علی علیه السلام، که نمازی که بر آن تربت مقدس، سجده کرده اید، حجاب های هفتگانه را پاره می کند؛⁽⁴⁰⁵⁾ یعنی ارزش شهید را درک بکن؛ خاک تربت او به نماز تو ارزش می دهد، اجر و ثوابت صد برابر می شود. این نوعی احترام به شهید و شهادت و نوعی به رسمیت شناختن قداست شهادت است.

در دنیای امروز معمول است که روزی از روزهای سال را برای تجلیل و تعظیم یک گروه یا فرقه یا جنسی اختصاص می دهند؛ مثل روز مادر، روز معلم و غیره. در اسلام یک روز است که روز شهید است و آن روز، عاشورا است و شب عاشورا شب شهید است.

در شب عاشورا بعد از این که اصحاب، صد در صد تصمیم خودشان را مبنی بر ماندن اعلام کردند، حضرت ابا عبدالله علیه السلام فرمود: همه شما فردا شهید می شوید، همه گفتند: الحمد لله رب العالمین. اگر منطق، منطق شهید نبود، می گفتند که خوب! حالا که حسین بن علی علیه السلام به هر حال کشته می شود، ماندن این همه افراد چه تاثیری دارد، جز این که این ها هم کشته بشوند؟ امام علیه السلام چرا

اجازه داد که این ها بمانند و چرا مجبورشان نکرد که بروند؟ چرا نگفت چون کسی به شما کار ندارد و ماندن شما هم به حال ما کوچکترین فایده ای ندارد، پس باید بروید و رفتن واجب است و ماندن حرام.

امام حسین علیه السلام این کار را نکرد، بلکه اعلام آمادگی آن ها برای شهادت را تقدیس و تکریم کرد. منطق، منطق دیگری است؛ شهادت برای این نیست که دشمن مغلوب بشود. شهید برای حماسه آفرینی و تزریق خون و حیات و نوربخشی به جامعه باید شهید بشود. آن ها در آن روز شهید شدند، تا شهادت ابا عبدالله علیه السلام جلال و شکوه بیشتری بیابد و شهادتش صدها و هزارها سال زنده بماند و مردم بیایند و گوش کنند و درس بیاموزند و روح بگیرند و به حرکت در آیند. ⁽⁴⁰⁶⁾

و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون ⁽⁴⁰⁷⁾

پی نوشت ها :

- 1- عدل الهی، ص 13.
 - 2- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 15 - 14.
 - 3- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 16 - 15.
 - 4- قیام و انقلاب مهدی، ص 10.
 - 5- جهاد، مقدمه.
 - 6- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 14 - 13 و 48 - 47.
 - 7- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 52 - 48.
 - 8- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 62 - 52.
 - 9- تکویر / 27.
 - 10- سبأ / 28.
 - 11- اعراف / 158.
 - 12- انعام / 89.
 - 13- محمد / 38.
 - 14- در ذیل این آیه، امام صادق علیه السلام فرموده اند: «این امر، یعنی پشت کردن مردم عرب بر قرآن، تحقق پیدا کرد و خداوند به جای آن ها موالی (یعنی ایرانیان) را فرستاده و آن ها از جان و دل اسلام را پذیرفتند.» (میزان الحکمة، ج 3، ح 2391) البته مقصود ما این نیست که بگوییم آن قوم دیگر، ایرانیان بودند یا غیر ایرانیان، بلکه می خواهیم بگوییم که از نظر اسلام قوم عرب و غیر عرب از نظر قبول یا رد اسلام مساوی بودند.
 - 15- علت این که اروپاییان که القا کننده این افکار تفرقه انداز هستند، هرگز درباره خودشان این جور فکر نمی کنند و مواجهه دوگانه ای در مورد ادیان دارند، این است که آن ها اسلام را مزاحم اندیشه های استعماری خود می بینند، والا اگر اسلام برای ایرانی، بیگانه است، مسیحیت نیز برای اروپایی و امریکایی، بیگانه است.
 - 16- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 66 - 62.
- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص خدمات متقابل اسلام و ایران، ص خدمات متقابل اسلام و ایران، ص

17- حجرات / 13.

- 18- مطابق روایات منقول از امام صادق علیه السلام، مقصود از «قبائل»، واحدهایی نظیر واحد عربی است که به صورت قبیله زندگی می کنند، و مقصود از کلمه «شعوب» واحدهایی ملی است که به صورت یک واحد بزرگ تر زندگی می کند. (مجمع البیان، ج 9، ص 229).
- 19- با توجه به آیه بالا (حجرات 13/) و حدیثی که از امام صادق علیه السلام در ذیل آن آیه آمد، وجه این که «شعوبیه» خود را به این نام خوانده اند، روشن است و این دو می رساند که نهضت شعوبی یک نهضت ضد تعصب عربی و یک نهضت طرفدار اصول اسلامی بوده است؛ لاقلاً اساس این نهضت، چنین بوده است؛ اما اگر احیاناً افرادی کار خود را به ضدیت با اسلام کشانده باشند، دلیل بر ضد اسلامی بودن شعوبیان نمی شود. (بعدا در این مورد بیشتر صحبت می کنیم).
- 20- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 69 - 66.
خدمات متقابل اسلام و ایران، ص
- 21- سلمان، از اهل بیت ماست. (عیون اخبارالرضا، ج 1، ص 70)
- 22- در مورد علت حضور ایرانیان در یمن و چگونگی اسلام آوردن ایشان و حوادث و اتفاقات یمن در آن سال ها و همچنین خدمات ایرانیان به اسلام در آن زمان، بهتر است به نوشته آقای عزیزالله عطاردی در صفحات 78 - 73 کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران مراجعه کنید که به دلیل عدم ربط مستقیم به بحث ما در این جا آورده نشد.
- 23- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 73 - 70.
- 24- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 73 - 70 و 88 - 87.
- 25- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 93 - 89.
- 26- خلافت با قدرت و نیروی ایرانیان (نیروهای ابومسلم خراسانی) از خاندان اموی به خاندان عباسی منتقل شد و نیز در غلبه مامون بر امین، سپاه ایرانی نقش بسیاری داشت.
- 27- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 99 - 93.
- 28- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 107 - 99.
- 29- اساس مذهب تشیع در قرآن و سنت قطعی است و جای هیچ گونه تردیدی از این نظر نیست، ولی ما در این جا وارد این بحث نمی شویم.
- 30- برای مطالعه بعضی از روایات و قضایای تاریخی این موضوع، به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 124 121 مراجعه کنید.
- 31- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 125 - 107.

- 32- منظور، کتابهای زمان طاغوت می باشد.
- 33- چند اظهار نظر اخیر (بخصوص اظهار نظر سرجان ملک) با نقدهای زیبای استاد مطهری قدس سره مواجه شده است که به دلیل عدم تناسب با سیر بحث (آوردن اظهار نظرها) و کثرت آن ها در خلاصه منعکس نشده است. علاقه مندان می توانند به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 144 - 137 مراجعه نمایند.
- 34- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 144 - 129.
- 35- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 161 - 144.
- 36- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 175 - 161.
- 37- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 176 و 175 و 194.
- 38- استاد مطهری قدس سره برای اثبات این مدعا چندین نقل قول از نویسندگان مختلف آورده اند. برای مطالعه، به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 187 - 186 مراجعه فرمایید.
- 39- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 194 - 177.
- 40- توحید ذاتی، یعنی بی مانندی ذات خداوند؛ توحید صفاتی، یعنی همه کمالات ذات، عین ذات است؛ توحید افعالی، یعنی موثر و فاعل حقیقی در نظام موجودات منحصر خداست؛ توحید در عبادت، یعنی در مقام پرستش باید تنها خدا را پرستش کرد.
- 41- به همین دلیل زرتشتیان «اهل کتاب» تلقی می گردند. اگر چه از نظر فقها نیز همواره این مطلب مورد اختلاف بوده و اعتبار اسناد تاریخی به مرحله قطع و یقین نمی رسد تا بتوان به آن استدلال کرد.
- 42- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 208 - 194.
- 43- اعراب جاهلیت نیز از نظر توحید ذاتی موحد بودند: و لئن ساءلتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله و هرگاه از آنان سوال کنی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ مسلما می گویند: الله» (لقمان / 25) آن ها بت ها را خالق و آفریننده نمی دانستند، بلکه معبود می دانستند.
- 44- دین اسلام رابطه ای خاص میان خدا و کعبه قرار نمی دهد، بلکه برعکس می گوید: فاءینما تولوا فثم وجه الله «به هر کجا که رو کنید، خدا آن جاست.» (بقره / 115) رو به کعبه ایستادن تنها مبتنی بر فلسفه اجتماعی وحدت است و چه نقطه ای برای وحدت بهتر که پیدایش و ساخت آن برای پرستش خداوند بوده است.

45- چنین شرک هایی مراتب ضعیف شرک است. هر توجه باخضوع نسبت به چیزی اگر جنبه تقدیس پیدا کند، عبادت است، اما اگر جنبه تقدیس نداشته باشد یا تواضع شخص در برابر آن شیء است یا تکریم و تعظیم آن، اما اگر خضوع با تقدیس و تنزیه باشد، عبادت است، چون تنها موجودی که میرا از نقص و شایسته تقدیس است، خداوند می باشد.

46- نور / 35.

47- انسان در مرحله بعد از روی آوردن به خدا، به اولیای خدا از آن جهت که پرستندگان واقعی او هستند، روی می آورد و این استمداد از آن جهت جایز است که ولی خدا، خود یک موجود زنده و حی مرزوق است و مراتب قرب عبودیت را پیموده است.

48- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 230 - 210.

49- آقای تقی زاده در کتاب مانی و دین او به صورت کاملی مبانی اعتقادی دین مانوی را بیان کرده است. برای مطالعه بخشی از آن مطالب، می توانید به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 209 مراجعه کنید.

50- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 210 - 208.

51- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 210 208.

52- کریستن سن مدعی است که اصطلاح متداول مورخین اسلامی، تحت عنوان «العظما» و «الاشراف» ترجمه ادبی کلمات پهلوی «از اذان» و «بزرگان» است.

53- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 250 243.

54- وسائل الشیعه، ج 3، ابواب مواریث.

55- در روایات آمده امام صادق علیه السلام از سخن شخصی که یک مجوسی را ولدالزنا خواند، سخت بر آشفته و فرمود: مگر نه این است که در دین آن ها ازدواج با محارم جایز است؟ پس تو حق نداری او را ولدالزنا بخوانی.

صدوق در توحید، (ص 306) روایتی نقل کرده که اشعث بن قیس از حضرت علی علیه السلام سوال کرد که چرا با مجوس، مانند اهل کتاب معامله می کنید و حال آن که آنان کتاب آسمانی ندارند؟ علی علیه السلام فرمود: آن ها کتابی داشته اند و خداوند پیامبری در میان آن ها مبعوث فرمود، و در شریعت آن پیامبر، ازدواج با محارم جایز نبود. یکی از پادشاهان آن ها در یک شب که مست بود با دختر در آمیخت. مردم آگاه شدند و شورش کردند. پادشاه دستور داد تا مردم جمع شوند و به آن ها گفت: مگر نه این است که دختران و پسران حضرت آدم و حوا با یکدیگر زن و شوهر قرار

داده شدند، پس معلوم می شود ازدواج با خواهر یا دختر مانعی ندارد. مردم هم قانع شدند و از آن پس این مراسم، شرعی تلقی شد.

56- ایرانیان با اعتقاد تخمه شاهی، شاهان خود را ایزد نژاد می دانستند، به همین جهت پادشاهان آنان باید از نسل شاهان انتخاب می شدند، لذا اردشیر بابکان که از تخمه شاهی نبود، برای این که ایرادی از این جهت به او نگیرند، نسب خود را به شاهان قدیمی می رساند.

57- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 260 - 250.

58- معانی الاخبار، ص 405.

59- بحارالانوار، ج 61، ص 230.

60- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 266 261.

61- انسان / 21.

62- نهج البلاغه، خطبه 150.

63- می گویند: «فره ایزدی» فروغی است ایزدی، که بر دل هر شخص بتابد، از پرتو آن به

شاهی یا پیامبری می رسد، که گاهی آن را به صورت عقاب یا گوسفند مجسم می کردند.

64- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 242 - 230.

65- نمونه این مساله را امروز در هجوم فرهنگ غرب به فرهنگ اسلامی می بینیم و به همین

دلیل در حفظ و نگهداری فرهنگ اسلام، کمتر اهتمام می شود و چه بسیار آثار خطی که تا چند سال پیش موجود بوده و امروز معلوم نیست چه شده است.

66- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 274 - 267.

67- قلم / 1.

68- علق / 15.

69- در این صورت باید گفت که ایرانیان نیز دشمن علم بوده اند، چون عبید زاکانی گفته است

:

ای خواجه مکن تا بتوانی طلب علم کاندر طلب را تب یک روزه بمانی

70- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 281 275.

71- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 297 - 284.

72- این داستان از محیط تحقیق خارج شده و امروزه سوژه ای برای تبلیغ علیه مسلمانان

شده است. شبلی نعمان در رساله اسکندریه می گوید: «... در تالیفات عامه، هنوز این داستان شهرت دارد و کتب تاریخی، رمان، منطق و... هیچ کدام از اثر آن خالی نیست، حتی در امتحان

- سالیانه دانشگاه کلکته هند که تحت نظر انگلیسی هاست، حل مغلطه ذیل سوال بوده است: «اگر کتاب ها موافق قرآن هستند، ضرورتی به آن ها نیست و اگر موافق نیستند، همه را بسوزان.»
- 73- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 306 - 297.
- 74- با آمدن اسلام، تمام قوانین و رسوم گذشته ملغی شد. (کنز العمال، ج 1، ص 7)
- 75- آیا شریعتی درخشان و پاکیزه برای شما نیاورده ام؟! به خدا سوگند اگر موسی زنده بود، راهی جز پیروی از من نداشت. (معانی الاخبار، ص 282).
- 76- اهل کتاب را نه تصدیق کنید و نه تکذیب. (بحارالانوار، ج 68، ص 238)
- 77- تر و خشکی نیست، مگر این که در کتابی روشن وجود دارد. (انعام / 59).
- 78- در کتاب خدا حکایت گذشتگان پیش و پیشگویی آینده شما و قانون حاکم میان شما وجود دارد. (مجمع البیان، ج 1، ص 45).
- 79- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 284 - 281.
- 80- شمس / 10 - 9.
- 81- اعراف / 32.
- 82- تا آن جا که، حتی بچه ماهیگیر و برده و درویش هم در خود چنین صلاحیتی می دید که با همت بلند به عالی ترین مقام ها برسد.
- 83- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 319 - 307.
- 84- برای مطالعه مطالب تاریخی مربوط به این بحث می توانید از کتب زیر استفاده نمایید:
ایران از نظر خاورشناسان، ترجمه دکتر رضا زاده شفق.
تمدن ایران، به قلم جمعی از خاورشناسان، ترجمه دکتر عیسی بهنام
تاریخ تمدن، ج 10 از ترجمه فارسی، ویل دورانت
الفهرست، این الندیم (مقاله هفتم)
- 85- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 347 - 323.
- 86- سفینه البحار، ج 2، ص 693.
- 87- به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردیده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد ستم قرار گرفته اند؛ و خدا بر یاری آن ها تواناست. (حج / 39).
- 88- ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریده و تیره ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید؛ (این ها ملاک امتیاز نیست)، گرامی ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست. (حجرات

- 89- خدمت متقابل اسلام و ایران، ص 356 - 347.
- 90- بحارالانوار، ج 1، ص 205.
- 91- بحارالانوار، ج 2، ص 99.
- 92- نهج البلاغه، حکمت 80.
- 93- بحارالانوار، ج 4، ص 96.
- 94- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 391 - 356.
- 95- در علم قرائت، اصول و قواعد وقف، مد، تشدید، ادغام و... بیان می شود و بعلاوه بعضی از کلمات قرآن کریم که به شکل های مختلف قرائت شده است، شکل های مختلف قرائت آن ها بیان می شود.
- 96- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 39 401.
- 97- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 405 - 401.
- 98- صاحب کتاب خصائص در فضائل علی علیه السلام و اهل بیت است که در سفر خود به شام، با مشاهده انحراف مردم آن جا از علی علیه السلام، آن را تألیف نمود.
- 99- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 413 - 405.
- 100- چنان پرسش یا شبهه ای در مفهوم اجتهاد و چگونگی آن داشتید، به بحث های استاد مطهری در «اجتهاد در اسلام» (کتاب ده گفتار) و «الهامی از شیخ الطائفه» (ضمیمه کتاب تکامل اجتماعی انسان) مراجعه نمایید.
- 101- البته فقهای شیعه بزرگی در عصر ائمه علیهم السلام وجود داشته اند، مانند حسین بن سعید اهوازی و برادرش و علی بن ابراهیم قمی و... ولی ظاهراً کتب فقهی آن ها تنها به این شکل بوده است که در هر بابی احادیثی را که آن ها را معتبر دانسته و بر طبق آن ها عمل می کرده اند، ذکر نموده اند.
- 102- شهید اول این کتاب را در مدت کوتاهی در زندانی که به فتوای یک فقیه مالکی مذهب و تأیید فقهی شافعی مذهب منجر به شهادتش شد، نوشت. عجیب این است که این کتاب را دو قرن بعد فقیهی بزرگ شرح کرد که وی نیز شهید شد و «شهید ثانی» لقب گرفت.
- 103- در میان فقهای شیعه کتب محقق حلی، علامه حلی و شهید ثانی به صورت متون فقهی در آمده و بر آن ها شرح ها و حاشیه های فراوان نوشته شده است.
- 104- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 425 - 413.
- 105- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 435 - 425.

- 106- علامه سید حسن صدر در تاءسیس الشیعه، او و مخزومی را شیعه می داند.
- 107- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 440 - 435.
- 108- به خاطر حجم زیاد مطالب، فقط نام تعدادی از علمای معروف و موثر ذکر شده است.
- 109- استاد مطهری در صفحات 466 - 464 کتاب بحثی را در باب تاریخ، انواع آن و پایه گذاران آن در بین مسلمین داشته اند که به دلیل عدم ارتباط مستقیم، در این جا آورده نشد.
- 110- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 447 - 440.
- 111- استاد مطهری اسامی 15 متکلم ایرانی سنی دیگر از قرن 3 تا 6 را نیز ذکر کرده اند. برای ملاحظه به ص 452 - 451 کتاب مراجعه نمایید.
- 112- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 452 - 447.
- 113- طبق نقل مسعودی، تعلیم (شامل منطق، فلسفه، طب، نجوم و موسیقی) مقارن زمان عمر بن عبدالعزیز، از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مقارن ایام متوکل از انطاکیه به حران (که منحصر به منطق بوده) و در زمان معتضد، امور تعلیم به دست ابراهیم قویری و یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی افتاد و بعد از آن منتهی شد به ابو احمد بن کرنیب و ابو بشر متی و بعد از آن ها به ابو نصر فارابی رسید.
- 114- استاد مطهری این اتهام را طی بحث مبسوطی رد نموده اند. ر. ک : ص 464 - 462.
- 115- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 469 - 452.
- 116- برای مطالعه نظر استاد مطهری در مورد شایعات و اختلاف هایی که پیرامون اشعار او وجود دارد، رجوع کنید به ص 481 - 480 اصل کتاب.
- 117- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 484 - 469.
- 118- استاد مطهری بحث مبسوطی در تاریخ وفات وی در صفحه 489 آورده است.
- 119- خواجه نصیر با واسطه (از طریق فرید الدین داماد، صدر الدین سرخسی، افضل الدین غیلانی، ابوالعباس لوکری و بهمنیار) هم شاگرد بوعلی بوده است و هم (از طریق قطب الدین مصری) شاگرد امام فخر رازی.
- 120- وی تالیفات فراوانی دارد که ما تنها به ذکر آثار فلسفی و منطقی وی بسنده کردیم؛ به قول قاضی نورالله، همه علمای اسلامی بعد از سید شریف، طفیلی و عیال افادات اویند. او مولف صرف میر معروف و شرح مطول و... می باشد.
- 121- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 497 - 484.

122- همان گونه که در مورد طبقه هفدهم توضیح داده شد، پس از حمله مغول، در فالرس حوزه علمی قابل توجهی به چشم نمی خورد. این امر تا طبقه بیستم ادامه داشته و متأسفانه به خاطر خصلت جدلی این حوزه، بیشتر کوشش ها صرف مجادلات، شرح و حاشیه و حاشیه بر حاشیه می شده است. (کتاب های زیادی با این خصوصیات برای افراد این طبقه در اصل کتاب نام برده شده است که از آوردن آن ها خودداری کردیم).

123- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 511 - 497.

124- هر چند افکار ملا صدرا در میان فضلا و خصوصا سلسله شاگردانش مطرح بوده است، ولی ظاهراً هنوز موج افکار پیشینیان از قبیل بو علی و شیخ اشراق غلبه داشته است و ظاهراً آن فردی که اندیشه های صدرایی توسط او کاملاً ظاهر شد و بر همه پدیدار گشت، آقا محمد بید آبادی است.

125- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 529 - 511.

126- بعد از درگذشت او، حاج آقا صدر کویایی و شیخ محمود مفید، حوزه اصفهان را همچنان پابرجا نگاه داشتند و با درگذشت این دو، این چراغ چهارصد ساله به خاموشی گرایید.

127- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 541 - 529.

128- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 553 - 542.

129- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 564 - 553.

130- این سهروردی، غیر از شیخ شهاب الدین سهروردی، فیلسوف مقتول معروف به شیخ اشراق است.

131- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 574 - 564.

132- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 584 - 577.

133- «دو قرن سکوت» نام کتابی است از آقای دکتر عبدالحسین زرین کوب. مطالب این بخش، اشاره و نقد استاد مطهری به کتاب مذکور است.

134- چنان که گفتیم اگر کوشش عباسیان که سیاست ضد عرب داشتند نبود، زبان فارسی امروز که با زبان های قبل از اسلام متفاوت است، پدید نمی آمد.

135- خدمات متقابل اسلام و ایران، ص 584 577.

136- زوج های متضاد، یعنی آن واژه های اعتقادی و اجتماعی که دو به دو در برابر یکدیگر قرار گرفته اند و به کمک یکدیگر بهتر شناخته می شوند. برخی از این زوج های متضاد، مثل اصلاح و افساد، از آن جهت در کنار یکدیگر مطرح می شوند که یکی باید نفی و دیگری اثبات

شود.

137- و اءصلحوا ذات بینکم انفال / 1.

138- نساء / 128.

139- از جمله قرآن کریم از زبان شعیب پیامبر می گوید: ان اءرید الا الاصلاح ما استطعت
«من جز اصلاح - تا آن جا که توانایی داریم - نمی خواهیم.» (هود / 88).

140- قرآن کریم در وصف منافقان می فرماید: و اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الاءرض قالوا انما
نحن مصلحون # اءلا انهم هم المفسدون ولكن لا یشعرون «و هنگامی که به آن ها گفته شود: در
زمین فساد نکنید. می گویند: ما فقط اصلاح کننده ایم. آگاه باشید که این ها همان مفسدانند، ولی
نمی دانند.» (بقره / 12 - 11).

141- علی علیه السلام می فرماید: اءللهم انک تعلم انه لم یکن الذی کان منا منافسة فی سلطان...
ولکن... لنظهر الاصلاح فی بلادک «خدایا تو آگاهی که تلاش ما (در این حکومت) برای قدرت
طلبی و... نبود، بلکه می خواستیم... اصلاح و سازندگی را در سرزمین های تو به ظهور برسانیم.»
(نهج البلاغه، خطبه 131)؛ امام حسین علیه السلام نیز در بیان هدف قیام خود فرمودند: انما خرجت
لطلب الاصلاح فی اءمة جدی «فقط برای اصلاح امت جدم قیام کردم.» بحارالانوار، ج 44، ص
319.

142- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 13 - 5.

143- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 19 - 13.

144- تنها کتاب خدا ما را بس است. (این سخن خلیفه دوم است که با بیان آن از کتابت
حدیث جلوگیری کرد.)

145- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 35 - 20.

146- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 39 - 32.

147- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 47 - 40.

148- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 48 - 58.

149- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 68 - 61.

150- نهج البلاغه، خطبه 131.

151- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 87 - 68.

- 152- لا یقیم امر الله سبحانه الا من لا یصانع و لا یضارع و لا یتبع المطامع نهج البلاغه، حکمت 110.
- 153- الطمع رق مؤ بد نهج البلاغه، حکمت 180.
- 154- نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 87 - 104.
- 155- امروز، کافران از (زوال) آیین شما مایوس شدند، بنابراین از آن ها نترسید و از (مخالفت با دستورات) من بترسید! (مائده / 3)
- 156- خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی دهد، نگر آن که آنان آن چه را در خودشان است، تغییر دهند. (رعد / 11)
- 157- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 29 - 25.
- 158- محمد، فقط فرستاده خداست و پیش از او، فرستادگان دیگری نیز بودند؛ آیا اگر او بمیرد و یا کشته شود، شما به عقب بر می گردید؟! (و اسلام را رها کرده به دوران جاهلیت و کفر بازشت خواهید نمود؟! و هر کس به عقب باز گردد، هرگز به خدا ضرری نمی زند. (آل عمران / 144)
- 159- آن ها، با نعمت و فضل پروردگار، (از این میدان) بازگشتند. (آل عمران / 174).
- 160- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 31 - 29 و 110 - 104؛ نیز: پیرامون جمهوری اسلامی، ص 144 - 139.
- 161- پیوند اسلام با انقلاب، این سوال را پیش می آورد که آیا «اسلام انقلابی» درست است یا «انقلاب اسلامی»؟ انقلاب اسلامی، یعنی راهی که هدف آن اسلام و ارزش های اسلامی است و انقلاب و مبارزه صرفا برای برقراری ارزش های اسلامی است، اما اسلام انقلابی، یعنی انقلاب و مبارزه هدف است و اسلام وسیله ای است برای مبارزه. با این توضیح معلوم می شود که کدام حق است. در جواب مدعیان اسلام انقلابی، باید گفت که اگر چه در اسلام عنصر مبارزه هست، ولی اسلام فقط برای مبارزه نیامده است، بلکه دستورات بی شمار دیگری هم دارد. (پیرامون انقلاب اسلامی، ص 58 - 57 و پیرامون جمهوری اسلامی، ص 146 - 145).
- 162- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 56 - 55.
- 163- سوال: شاید این مکتب، به انسان اجتماعی نظر دارد؟
جواب: وقتی جامعه به دو گروه متباین و مختلف الماهیه تقسیم شد، این دو نوع انسان، همه چیزشان، با هم متفاوت است و تنها اندام ظاهریشان مشابه است، لذا ملاک نوعیت، وجود ندارد.
پیرامون انقلاب اسلامی، ص 132 - 131.

164- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 131 129 و 33 و 111.

165- با توجه به این توضیحات معلوم می شود که این امر در قرآن تناقض نیست که یکجا بر مسئله استضعاف، تکیه کرده: و نريد ان نم ن علی الذین استضعفوا فی الاءرض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین «ما می خواستیم بر مستضعفان زمین منت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم.» (قصص / 5) و جای دیگر بر مسئله ایمان و عمل صالح: وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الاءرض «خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، وعده می دهد که قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد...» (نور / 55) از نظر قرآن این دومی، زیر بنایی می باشد. آیه اول را هم اگر با توجه به آیات ما قبل و ما بعدش در نظر بگیریم، می بینیم اصل آن منت الهی، ارائه یک مکتب جدید و زمینه چینی برای ایمان است. البته همان طور که گفتیم از دیدگاه قرآنی هم، گرایش محرومین و مستضعفین به ایمان و عمل صالح، بیشتر است. پیرامون انقلاب اسلامی، ص 76 - 72.

166- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 32 - 31، 40 - 37 و 138 - 133.

167- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 36 - 33 و 115 - 111.

168- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 148 - 147.

169- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 117 (لازم به ذکر است که استاد در کتاب نهضت های

اسلامی در صد ساله اخیر نیز با طرح همین سوالات به بررسی همین موضوع پرداخته است.)

170- زنان از نظر نقش تاریخی، دوره های سه گانه ای را طی کرده اند. در برخی از دوره ها

نقش مستقیمی در تاریخ نداشته و فقط در اندرون خانه بوده اند و هیچ یک از استعداد های انسانی آن ها یعنی تفکر، بیداری، آزادگی، اراده، خلاقیت، هنر، و حتی سلوک عابدانه و عارفانه را رشد نداده و فقط حکم یک شیء را داشته اند، منتهی چون دور از دسترس بیگانگان بودند، مثل «شیء» و «گرانبها» شدند، ولی بی دخالت مستقیم در تاریخ. در برخی جوامع دیگر، زن خانه را رها کرده، وارد اجتماع شد و در شؤون علمی، فرهنگی، اجتماعی، هنری، سیاسی و... شریک مرد گشت و به صورت «شخص» درآمد، ولی چون حریم ها را نادیده گرفت و خود را رایگان در اختیار مردان گذاشت، به صورت «شخص بی بها» درآمد. لذا اگر چه نقش مستقیمی در تاریخ ایفا کرد، ولی نقش غیر مستقیم خود را از دست داد؛ اما در انقلاب اسلامی ما، زن توانست این دو نقش بسیار هماهنگ و موزون را جمع کند که توضیحش در متن می آید. (پیرامون جمهوری اسلامی، ص 48 - 46).

171- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 46 - 44.

- 172- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 67 - 50. برای تفصیل این بحث به کتاب نظام حقوق زن در اسلام مراجعه کنید.
- 173- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 67 68.
- 174- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 50 - 40 و 141 - 140.
- 175- برای نمونه یکی از دوستانم را مثال می آورم. وی که مدت ها در حال مبارزه با رژیم طاغوت به سر می برد، به دلیل روحیه خاصش علاقه ای به مجاهدین خلق (منافقین) داشت. هنگامی که آن ها اعلام کردند که مارکسیست شده اند، نگران بودم که شاید بگوید: فعلا مبارزه مهم است و مارکسیست بودن آن ها مهم نیست. یکبار نظرش را پرسیدم، گفت: «حقیقت این است که ما عدالت را هم در سایه خدا می خواهیم و اگر بنا شود عدالت باشد، اما از نام خدا خبری نباشد، ما از چنین عدالتی بیزاریم.» پیرامون انقلاب اسلامی، ص 54 - 53.
- 176- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 54 و 49 و 121 118.
- 177- اگر خدا را یاری نمایید، خداوند نیز شما را یاری خواهد نمود. (محمد / 7)
- 178- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 23 - 21.
- 179- مطالب این بخش را استاد در آبان 1357 زمانی که برخی گروه های غیر اسلامی می خواستند خود را وارد کادر رهبری نهضت کنند، ایراد کرده است؛ لذا شهید مطهری این بحث را تحت عنوان «اهداف روحانیت در مبارزات» مطرح کرده و در ابتدای بحث هم می فرماید: «هدف های روحانیت؛ یعنی هدف های نهضت، زیرا امروز تمام قشرهای مردم ایران در روحانیت و روحانیت هم در آن شخصیت بزرگ تاریخ، امام خمینی تجسم پیدا کرده است.» پیرامون جمهوری اسلامی، ص 6 و 71.
- 180- (نهج البلاغه، خطبه 131) این جملات با اندک تفاوتی از امام حسین علیه السلام هم نقل شده است، که در آن، بجای جمله آخر این گونه آمده است: ... و يعمل بفرائضک و سننک و اءحکامک (تحف العقول، ص 239)
- 181- نهج البلاغه، نامه 53.
- 182- نهج البلاغه، نامه 41.
- 183- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 86 - 72.
- 184- سوال: با توجه به حضور گسترده مردمی، آیا بهتر نبود که در رفتارندم، ما نظر مردم را نسبت به مطلق «جمهوری» در مقابل سایر روش های حکومتی جویا می شدیم نه «جمهوری اسلامی»؟

جواب: اگر مردم ایران، برای برپایی اسلام، انقلاب کرده اند، این حق آن هاست که سوال
رفراندم درباره «جمهوری اسلامی» باشد و این حق در مورد هر انقلاب دیگری هم صادق است.
هر انقلابی که اکثریت قاطع مردم در آن شرکت دارند و رنگ بخصوصی داشته باشد، بدیهی است
که مردم حق دارند در همه پرسى خود این چنین مطرح کنند که: در انقلاب این چنین ما، آیا
جمهوری این چنین آری یا نه؟ (پیرامون انقلاب اسلامی، ص 126) تفصیل بحث در صفحات 189
- 187 خواهد آمد.

185- از دیدگاه شهید مطهری، تحلیل شعارهای یک نهضت، در شناخت و تحلیل آن بسیار
موثر است، به طوری که در بررسی و تحلیل نهضت عاشورا، یک فصل جداگانه را تحت عنوان
«شعارهای عاشورا» (کتاب حماسه حسینی، ج 1، فصل پنجم) به این مساله اختصاص داده اند؛
ولی در مورد انقلاب اسلامی ایران، موفق به انجام این کار نشدند و فقط اشارات مختصری درباره
یکی از شعارها در ضمن یکی از سخنرانی هایشان داشتند که در متن آورده ایم. ایشان در جای
دیگر همین سوالات را مطرح کرده و در باب شعارها می گوید: «شعارهای اسلامی نهضت، سراسر
کشور را از مرکز تا دورترین دهات مرزی گرفته است. کسی به این مردم دیکته نکرده و بر ایشان
شعار انتخاب نکرده است. این شعارها را مردم از اعماق ضمیر اسلامی خود الهام می گیرند. آیا در
همه شعارهای این مردم که از پیش خود ابتکار می کنند، شعاری غیر اسلامی دیده می شود؟»
نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر، ص 68.

186- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 160.

187- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 124 - 121.

188- تذکر این نکته ضروری است که سه رکن مذکور، برای تداوم انقلاب اسلامی، لازم
هستند، اما کافی نمی باشند.

189- نهج البلاغه، خطبه 15.

190- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 61 - 59 و 149 - 143.

191- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 155 - 149.

192- بگو: ای اهل کتاب! بیا بید 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. (آل عمران / 64).

193- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 171 - 166.

194- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 86 - 85، 98 - 175 - 171.

195- یکی از سوال های مهمی که در این زمینه مطرح می شود این است که آیا می خواهید با قوانین 1400 سال پیش به سراغ مسائل پیچیده اقتصادی، سیاسی و... امروز بروید، خصوصا که اوضاع زمانه دائما در تحول است، هر روز نیازها و احتیاجات جدید و به تبع، قوانین جدید مطرح می شود. پاسخ اجمالی به این مساله این است که مساله تغییر و تحول زمان درست است، اما باید توجه کرد که جامعه، همچون قافله ای است که باید مسیری را بیماید؛ اگر چه در این مسیر منزل ها دائما عوض می شود، اما اصل راه ثابت است و باید میان منزل و راه تفاوت گذاشت. انسانیت و ارزش های انسانی واقعیت ثابتی هستند و از آن جا که نوع انسان تغییر نمی کند، یک سلسله اصول ثابت، که مربوط به کمال های انسانی است، وجود دارد که خط سیر انسانیت را مشخص می کند. قوانین اسلام هم برای این مسیر وضع شده نه برای منزلگاه ها، اگر چه برای منازل هم فکری شده است. اسلام برای نیازهای ثابت، قوانین ثابت و برای نیازهای متغیر، وضع متغیری در نظر گرفته است؛ مثلا اسلام توصیه کرده که جامعه اسلامی در برابر دیگر جوامع قدرتمند باشد، که این حکم یک حکم کلی مربوط به کل مسیر است و از طرفی به آموزش تیر اندازی و سوارکاری توصیه شده که یکی از مصادیق آن حکم کلی و مربوط به یکی از منزلگاه هاست. در انطباق احکام کلی با مصادیق جدید، این اجتهاد است که نقش اصلی را بازی می کند و وظیفه فقیه این است که مسائل جزئی و متغیر را در چهارچوب های اصلی و کلی که توسط وحی عرضه شده بسنجد و احکام مناسب صادر کند. (پیرامون انقلاب اسلامی، ص 88 - 94، برای تفصیل این بحث به کتاب اسلام و مقتضیات زمان، اثر استاد مطهری رجوع کنید.)

196- این وظیفه بر عهده حوزه های علمیه و محیطهای روحانی است که مسئول پاسداری ایمان جامعه اسلامی و دفاع از اصول و فروع دین مقدس اسلام از دیدگاه مذهب شیعه و تعلیم و تبلیغ آن ها می باشند. دشواری این مسئولیت ها در زمان های مختلف، بسته به درجه تمدن و فرهنگ جامعه و میزان آگاهی مردم به مسائل مختلف، و نیز فعالیت نیروهای مخالف فرق می کند، ولی به هر حال آشنایی با اوضاع زمان، امکان پیش بینی آینده و بهره برداری از فرصت های مناسب را به انسان می دهد: العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوایس یعنی «امور بر فرد آگاه با زمان مشتهه نمی شود.» (اصول کافی، ج 1، ص 26) وضع امروز با هشتاد سال پیش تفاوت کرده است. آن زمان، روحانیت با جامعه ای بسته و راکد مواجه بود که هیچ واردات فکری جز آن چه از حوزه های علمی دینی صادر می شد نداشت؛ اما امروز این توازن بشدت به هم خورده است و به طور مستمر از طریق مدارس، دانشگاه ها، وسایل ارتباط جمعی، و... هزاران نوع اندیشه به جامعه وارد می شود که اندیشه های صادر شده از حوزه ها در مقایسه با آن بسیار ناچیز است، لذا تجدید

نظر در برنامه های حوزه ها یک ضرورت است. امروزه به هیچ وجه سخنرانی ها در مقابل هجوم آن اندیشه ها کفایت نمی کند، بلکه باید مراکز مستقلی به این کار بپردازند و در آن ها از یک سو اسلام به صورت کلاسیک و فنی عرضه شود و از سوی دیگر علوم جدید غرب تدریس شود. البته هر تجدید نظری در وضع حوزه ها باید بر اساس همان فرهنگ غنی و قدیم اسلامی و ادامه همان راه و تسریع در حرکت آن باشد. هر تجدید نظری مبتنی بر جایگزینی یک فرهنگ دیگر به جای فرهنگ غنی هزار و سیصد ساله اسلام، خیانت به اسلام و مسلمین است. حوزه های علمیه ما اگر از محدودیت های مصنوعی که خود برای خود به وجود آورده اند خارج شوند و با توجه به علوم انسانی جدید، به احیای فرهنگ کهن و آراستن و پیراستن و تکمیل آن بپردازند، می توانند از این انزوای حقارت آمیز علمی خارج شده، کالاهای فرهنگی خود را در زمینه های مختلف معنوی، فلسفی، اخلاقی، حقوقی، روانی، اجتماعی و تاریخی با کمال سربلندی به جهان دانش عرضه کنند. البته انجام چنین رسالتی نیازمند به شوراها و طرح های متعددی دارد، ولی من یک سلسله تذکرات را تحت عنوان وظایف فعلی و وظایف اصلی حوزه جمع آوری کرده ام که می تواند مفید باشد. منظوم از وظایف فعلی، آن هاست که هم اکنون از عهده مدرسین حوزه بر می آید و وظایف اصلی آن هاست که کمال مطلوب حوزه است. (پیرامون جمهوری اسلامی، ص 39)

197- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 7، 62 و 165 - 162.

198- امام صادق علیه السلام: تفکر ساعة خیر من عبادة سنة بحارالانوار، ج 71، ص 327.

199- یک سلسله مسائل دیگری هست که می شود مردم را مجبور کرد، ولی اجبار برای مردم، کمال نیست؛ مثلا در اخلاقیات می شود مردم را مجبور به راستگویی، ترک دزدی و... کرد و البته از نظر مقررات اجتماعی هم باید عواقبی برای تخلفات قرار داد، ولی این ها آن وقت کمال است که به صورت تربیت در آید. یکی از این موارد، مساله رشد بشر است. اگر بشر بخواهد رشد کند، باید در کار خود آزاد باشد. برخی به بهانه این که مردم لایق نیستند و خوب و بد خود را نمی فهمند، آزادی هایی را از مردم سلب می کنند؛ مثلا در یک انتخابات ممکن است شما که در فوق این جمعیت قرار گرفته اید، واقعا با حسن نیت تشخیص دهید که ملت باید فلانی را انتخاب کند و فرضا این تشخیص هم درست باشد، اما اگر این را به مردم تحمیل کنید، به بهانه این که نمی فهمند، تا قیامت هم بی لیاقت می مانند و رشد اجتماعی پیدا نمی کنند. باید مردم را آزاد گذاشت تا فکر و تلاش کنند و انتخاب نمایند. شاید دو سه بار اشتباه کنند، اما کم کم تجربیاتشان کامل می شود و ملتی می شوند که رشد اجتماعی دارد. اگر صد بار هم اشتباه کنند، باز باید آزادشان گذاشت. از

همین سنخ است مساله رشد فکری. اگر به مردم در مسائلی که باید فکر کنند، از ترس این که مبادا اشتباه کنند، آزادی فکری ندهیم یا بترسانیمشان که اگر در فلان موضوع دینی فکر کنید و شکی در شما پیدا شود، جهنمی خواهید شد، هرگز در مسائل دینی رشد نمی کنند، به همین دلیل است که پیامبر ﷺ می فرمود: یکی از چیزهایی که امت را هرگز درباره اش عذاب نمی کنند این است که در خلقت، خدا و... فکر کنند و وسواسی در دلشان پیدا شود. (اصول کافی، ج 2، ص 436) شک، معبر خوبی است، اگر مقصد پنداشته نشود. اصلا دینی که اصول خود را فقط با تحقیق می پذیرد، قطعا برای مردم، آزادی فکری قائل است و این یکی از صفحات درخشان تاریخ اسلام است که هر جا مسلمین حاکم شدند، هیچ گاه عقاید خود را به زور تحمیل نکردند و دو عامل مهم در گسترش تمدن اسلامی تاثیر داشته است: یکی تشویق بی حد اسلام به تعلیم و تعلم و دیگری همین آزادی فکری در گرویدن به اسلام، و این به خاطر آن است که اسلام به منطق خود اعتماد دارد. (پیرامون جمهوری اسلامی، ص 134 - 119).

200- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 120 - 91.

201- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 17 - 11، 65 - 63 و 75 - 74 و پیرامون جمهوری

اسلامی، ص 136 - 134.

202- در این باره در پاورقی صفحه 175 مطالبی گذشت.

203- لازم به ذکر است که نظر خود حضرت امام نیز در ابتدا عدم دخالت روحانیون در پست

های دولتی بود که استاد مطهری نیز بازگو کننده همین دیدگاه می باشد، اما بعد به خاطر عدم وجود افراد لایق، نظر حضرت امام تغییر کرد.

204- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 181 - 178.

205- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 28 - 25.

206- سه مساله اول فقط با توجه به برخی از یادداشت های استاد که در پایان کتاب پیرامون

جمهوری اسلامی آمده است، تهیه شده اند که به علت اختصار، شاید نتوانند چنان که باید و شاید دیدگاه های استاد را نشان دهند.

207- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 151 - 150.

208- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 152 - 151.

209- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 155.

210- پیرامون جمهوری اسلامی، ص 154 - 152.

211- از آن جا که مطالب فوق جزء دست نوشته های شخصی استاد است، نمی توان قاطعانه نظر استاد را به دست آورد؛ اما از مجموع بیانات ایشان می توان نظر ایشان را استنباط کرد. ایشان از آن جا که طرفدار فلسفه نبوت می باشد، مسلماً این مقدار از نظریه «ب» را که حق حاکمیت را الهی می داند، می پذیرد و با توضیحی که در ذیل نکته دوم (ص قبل) آمد، این حاکمیت را از سنخ ولایت می داند نه از سنخ وکالت، منتهی با توضیح دیگری که در کتاب پیرامون انقلاب اسلامی آمده معلوم می شود که منظور ایشان از حاکمیت نه این است که چه کسی در راس قوه مجریه قرار بگیرد، بلکه ایشان بیشتر، نظارت بر کل کشور و هماهنگی بین سه قوه و سوق دادن کل جریانات کشور به سوی مقصد واحد و جلوگیری از انحراف از مسیر اسلام را مد نظر دارند، و لذا می توان گفت که ظاهراً بیشتر با نظریه «و» موافقت می فرمایند: «ولایت فقیه به این معنی نیست که فقیه خود در راس دولت قرار بگیرد و عملاً حکومت کند. نقش فقیه در یک کشور اسلامی، یعنی کشوری که در آن، مردم، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی پذیرفته و به آن ملتزم و متعهدند، نقش یک ایدئولوگ است، نه نقش یک حاکم. وظیفه ایدئولوگ این است که بر اجرای درست و صحیح ایدئولوژی نظارت داشته باشد؛ او صلاحیت مجری قانون و کسی که می خواهد رئیس دولت شود و کارها را در کادر ایدئولوژی اسلامی به انجام برساند را مورد نظارت و بررسی قرار می دهد. تصور مردم ما از ولایت فقیه، این نبوده و نیست که فقها حکومت کنند و اداره مملکت را به دست گیرند، بلکه این است که از آن جا که جامعه، جامعه ای اسلامی است و مردم وابسته به مکتب اسلامند، صلاحیت هر حاکمی، از این نظر که قابلیت اجرای قانون ملی اسلامی را دارد یا نه، باید مورد تصویب و تایید فقیه قرار بگیرد، لذا امام خمینی قدس سره در فرمانش به نخست وزیر موقت نوشت: به موجب حق شرعی (ولایت فقیه) و به موجب رای اعتمادی که از طرف اکثریت قاطع مردم به من داده شده، من رئیس دولت تعیین می کنم. خلاصه این که ولایت فقیه، یک ولایت ایدئولوژیکی است و اساساً فقیه را خود مردم انتخاب می کنند و این امر عین دموکراسی است. اگر انتخاب فقیه، انتصابی بود که هر فقیهی، فقیه بعدی را تعیین می کرد، جاداشت بگوییم که این، خلاف دموکراسی است. حق شرعی امام از وابستگی قاطع مردم به اسلام به عنوان یک مکتب و ایدئولوژی ناشی می شود و مردم با انتخاب شورای خبرگان و از طریق آن ها تایید می کنند که او مقام صلاحیت داری است که می تواند قابلیت اشخاص را از جهت انجام وظایف اسلامی تشخیص دهد. در حقیقت، حق شرعی و ولایت شرعی، یعنی مهر ایدئولوژی مردم، و حق عرفی، همان حق حاکمیت ملی است که آن ها باید فرد مورد تایید رهبر را انتخاب کنند و به او رای اعتماد بدهند. «(پیرامون انقلاب اسلامی، ص 87 - 85) پس ایشان، «حاکم» دانستن ولی فقیه را به این معنا که

شخصاً ریاست قوه مجریه را بر عهده بگیرد، نفی می کنند، ولی به این معنا که «سامان بخش کل نظام در راستای اسلام باشد» می پذیرند.

212- استاد مطهری در یادداشت هایشان تذکر می دهند که مسئله حق حاکمیت غیر از این مساله است که چه کسی باید حکومت کند و توضیح بیشتر نمی دهند و اگر چه تیترا مستقلی برای بحث دوم گشوده اند، اما مطلبی ذکر نکرده اند. اجمالاً به نظر می رسد که مساله اول، بررسی مساله در مقام تعریف و حقوقی و فقهی باشد، اما دومی بررسی مساله در مقام تشخیص مصداق.

213- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 81 - 79.

214- در غرب، ریشه و منشاء آزادی را تمایلات و خواهش های انسان می دانند، این معنا که مبنای دموکراسی غربی است، در واقع نوعی حیوانیت رها شده می باشد. این که «انسان میل و خواهشی دارد، لذا باید آزاد باشد»، موجب تمایزی میان آزادی انسان و حیوان نمی شود؛ در نقطه مقابل دموکراسی و آزادی غربی، دموکراسی اسلامی قرار دارد که آزادی انسان را در آزادی شهوات خلاصه نمی کند. از دید اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس چیزی است که تکامل انسانی انسان ایجاب می کند؛ یعنی این حق، ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه ناشی از تمایلات حیوانی وی، لذا دموکراسی در اسلام، یعنی انسانیت آزاد، نه حیوانیت آزاد. برای همین است که ما از به کار بردن واژه «دموکراتیک» در نام این حکومت، حذر می کنیم، تا مبادا این دیدگاه غربی هم همراه آن وارد شود. (پیرامون انقلاب اسلامی، ص 104 - 100).

215- پیرامون انقلاب اسلامی، ص 85 - 82 و 104 - 99.

216- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 13 11.

217- البته اشکال در خاتمیت از حیث معارف - نه صرفاً قانونگذاری - هم هست، ولی آن چه به مساله مقتضیات زمان مربوط می شود، قوانین است نه معارف. درباره معارف، مساله این است که آیا با ختم نبوت، راه ارتباط و اطلاع از معارف غیبی و الهی هم بسته شد؟ پاسخ اجمالی آن این است که ختم نبوت بدین معناست که تمام مسیری که قابل فتح بود، به دست پیامبر فتح شده و راه طی نشده و مطلب جدیدی باقی نمانده است؛ اما نه این که دیگر کسی نتواند با غیب رابطه برقرار کند، بلکه خبر تازه از غیب آوردن منتفی شد. لذا لازم به تذکر است که چنین نیست که هر پیغمبری بر هر غیر پیغمبری افضل باشد، بلکه حتی ممکن است غیر پیغمبر از پیغمبر صاحب شریعت هم بالاتر باشد؛ مثلاً حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام چون بعد از پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود و هر جا که او رفته نیز پیمود، لذا از پیامبران صاحب شریعت پیشین برتر است.

218- اگر چه سه مطلب فوق، همگی از آثار استاد مطهری اتخاذ شده اند، اما ایشان در هیچ جا تصریح نکرده اند که این سه مطلب، راه حل های مساله مورد نظر هستند. در میان مباحث استاد مطهری موارد «الف» و «ج» می توانند هر یک مستقلا به عنوان یک نظریه در این وادی مطرح شوند و مورد «ب» به عنوان بحثی ناظر به همه تئوری های موجود، اما نه این که خود، یک تئوری مستقل باشد. می دانیم که هدف همه این تئوری ها جمع کردن «خلوص و توانایی» دین می باشد، و مورد «ب» مطلبی است که متدولوژی حفظ «خلوص» و این که اسلام قابلیت لازم برای توانایی را دارد به نظریه پرداز گوشزد می کند. تئوری «الف» نشان می دهد که یک امر ثابت می تواند علی رغم گذشت زمان، همچنان مورد احتیاج باشد؛ و تئوری «ج» نشان می دهد که چگونه یک امر ثابت می تواند راهنمای امور متغیر باشد؛ و لازم به ذکر است که اهتمام اصلی استاد در این مباحث همین مطلب : ج» می باشد.

219- مساله تغییر و تحول در همه چیز را بیش از همه مارکسیست ها مطرح می کنند. باید از این ها که این قدر سنگ تغییر را به سینه می کوبند، پرسید: آیا مکتب خود را در گذر زمان، رفتنی می دانند؟

220- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 213 - 192.

221- در طریق هدایت به خاطر کمی اهل آن، نرسید. نهج البلاغه، خطبه 199.

222- ما بر آسمان ها و زمین و کوه های عالم (و قوای عالی و ذاتی ممکنات) عرض امانت کردیم (و به آن ها نور معرف و طاعت و عشق و محبت کامل حق یا بار تکلیف یا نماز و طهارت یا مقام خلافت و ولایت و امامت را ارایه دادیم)، همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند تا انسان (ناتوان) بپذیرفت و انسان هم (در مقام آزمایش و ادای امانت) بسیار ستمکار و نادان بود (که اکثر به راه جهل و عصیان شتافت). (احزاب / 72).

223- قرآن کریم دو گونه انسان ها را دعوت به تفکر کرده است. گاهی مستقیما دعوت به تفکر کرده یا عدم تفکر و تعقل را ملامت می کند؛ مثلاً ان شر الدواب عند الله الصم البکم العمی الذین لا یعقلون (انفال / 22)، و گاهی مطلب را به صورتی مطرح می کند که عقل را بر می انگیزاند و وادار به تفکر می کند؛ مثل همین آیه مورد بحث.

224- نساء / 28.

225- ما راه را به او نشان دادیم، خواه شکر گزار باشد و خواه ناسپاس. (دهر / 3)

226- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 52 35.

227- در کتاب انجیل مکتوب است که مثل آن رسول و یارانش به دانه ای ماند که چون نخست سر از خاک بر آورد، شاخه ای نازک و ضعیف باشد، سپس، قوت یابد تا آن که سستبر و قوی گردد و بر ساق خود راست و محکم بایستد که دهقانان در تماشای آن حیران مانند. (همچنین محمد ﷺ و اصحابش از ضعف به قوت رسند) تا کافران عالم را از قدرت و قوت خود به خشم آرند. فتح / 29.

228- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 66 - 53.

229- گوستاولوبون یکی از علل انحطاط تمدن عظیم اسلام را عدم انطباق با زمان دیگر می داند و می گوید: نمی بایست مسلمین نسبت به اسلام جمود و خشکی به خرج می دادند، ولی می بایست با مقتضیات زمان، هماهنگی می کردند. از جمله مثال هایی که بر مدعای خود می آورد اصل مساوات است، می گوید: عرب بعد از به حکومت رسیدن باید سیاست را بر دیانت ترجیح می داد و سیاست ایجاب می کند که ملت های دیگر استثمار شوند؛ اما مسلمان ها بین عرب و غیر عرب تفاوت نگذاشتند و کم کم سایر ملل آمدند و میدان را از عرب گرفتند. همه حرف گوستاولوبون این است که چرا عباسیان با این که خود عرب بودند، از سیاست تعصب عربی بنی امیه پیروی نکردند. وی از همان چیزی که فضیلت اسلام است، عیب گرفته، در حالی که باید بداند اولاً: اسلام یک روش سیاسی به مفهوم اروپایی نیست که اخلاق را فقط برای سلطه بر غیر، قبول داشته باشد. ثانیاً: اگر مسلمین، اسلام را این طور بازیچه سیاست کرده بودند، امروز نه از اسلام اثری بود و نه از مسلمین به صورت یک امت. از اهداف اسلام، یکی برقراری مساوات کامل است. اگر اسلام تا وقتی از مردم استفاده می کند، اصلی را مطرح کند، بعد آن را عوض کند که این اسلام نیست. اسلام انعطاف و تغییر اصول و قوانین خود را از مقتضیات زمان نمی داند، از انحراف زمان می داند و در مقابل آن ایستادگی می کند. اسلام برای خدمت به بشریت آمده و پاسدار درستی و حقیقت و عدالت است و اگر آن مقدار انعطاف داشته باشد، اسلام نیست، شیطنت است. همین اشکال را عده ای بر علی علیه السلام گرفته اند که چرا مصالح سیاسی را در نظر نمی گرفت؛ در حالی که علی علیه السلام چنان رفتار کرد که قرن هاست بر دل مردم حکومت دارد. علی علیه السلام از فکر و ایمان خود حمایت کرد و آن را به صورت یک اصل در دنیا باقی گذاشت و به همین جهت است که روش او به صورت یک ایمان در افراد وجود دارد. پس علی علیه السلام در سیاست خودش شکست نخورده است. این توقع بیجایی است که در باب انطباق با مقتضیات زمان دارند که رجال سیاسی، روباه صفت باشند و افتخار اسلام این است که جلوی این انطباق را که در حقیقت انحراف زمان است نه مقتضی زمان، گرفته است.

230- همان گونه (که قبله شما، یک قبله میانه است) شما را نیز، امت میانه ای قرار دادیم (در حد اعتدال، میان افراط و تفریط) تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم بر شما گواه باشد. (بقره / 143).

231- راست و چپ گمراهی، و راه میانه راه صحیح است. نهج البلاغه، خطبه 16.

232- نسبت های دروغ به من فراوان شد. (اصول کافی، ج 1، ص 62)

233- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 81 - 67 و 138 - 125.

234- تاریخچه پیدایش خوارج بدین گونه بود که در جنگ صفین، وقتی لشکر علی علیه السلام به مرز پیروزی رسید، معاویه با حیله عمروعاص، قرآن ها را بر سر نیزه کرد، با این عنوان که قرآن بین دو لشکر حکومت کند و این ها فریب خوردند و نه تنها دست از جنگ کشیدند، حضرت را مجبور به متوقف ساختن جنگ و قبول حکمیت نمودند. هنگام تعیین حکم نیز برخلاف نظر حضرت، فرد ساده لوحی را که بغض حضرت را هم در دل داشت، به مقابل عمروعاص زیرک فرستادند و وقتی افتضاح کاری وی را دیدند، در علت یابی خطای خود نیز اشتباه کردند و پنداشتند اشتباهشان در این بوده که در دین خدا، حکم تعیین کرده اند، لذا گفتند: ما توبه کردیم و علی علیه السلام نیز باید توبه کند و چون حضرت فرمود: آن کار اشکالی نداشته، وی را تکفیر کرده و علیه او قیام نمودند و کم برای خود اصول و فروعی تشکیل دادند.

235- فلیس من طلب الحق فاء خطاه کمن طلب الباطل فاء درکه : آن که به طلب حق در آید

و راه خطا پیماید، همانند آن نیست که باطل را طلبد و بیابد. نهج البلاغه، خطبه 59.

236- ما از این جهت که شیعه ایم نباید اغماض کنیم خیال نکنیم این ها مطلقا ملعبه دست خلفا بوده اند. از همین ابو حنیفه در زندان می خواستند فتوا دهد که خلافت عباسی شرعی است و وی قبول نکرد و در زندان شلاق ها خورد و مرد. مالک بن انس نیز در زندان ها شلاق خورد و حاضر نشد دست از فتوای خود علیه خلفا بردارد.

237- اصول کافی، ج 1، ص 57.

238- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 109 - 97.

239- طه / 5.

240- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 115 - 113.

241- در حالی که اگر در روایات همین کتب هم دقیق شویم، به مواردی بر می خوریم که جعلی بودنشان کاملا معلوم است؛ مانند حدیثی که در کافی آمده که کصسی می گوید: زمانی که سقف حرم پیامبر صلی الله علیه و آله را برای تعمیر برداشته بودند، ما چند نفر بودیم و بحث می کردیم که آیا

جایز است از بالا، قبر پیامبر را نگاه کنیم یا خیر، یکی گفت: جایز نیست، شاید پیامبر با یکی از زنانش خلوت کرده باشد و ما او را با زنش ببینیم. یا مردی است بنام ابی الخطاب که بعد رسوا شد و وقتی خواستند اعدامش کنند گفت: چهار هزار حدیث جعلی در اخبار شما داخل کردم. حال با وجود این ها چطور می توانیم بگوییم: هر چه به عنوان حدیث نقل شده صحیح است.

242- مائده / 90.

243- آیه الله بروجردی می گفتند: من حدس می زنم این فکر اخباریگری، ناشی از فکر مادِیگری در غرب باشد که در آن عصر در غرب عده ای فلسفه حسی را ابداع کردند و مخالف عقل شدند و این زمانی بود که روابط ایران صفوی و اروپا شدیداً برقرار بود و هم زمان با این فکر، در این جا اخباریگری پدید آمد که عقل را نفی کرد.

244- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 151 - 139.

245- یوسف / 40.

246- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 166 - 153.

247- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 73 - 69.

248- نهج البلاغه، نامه 45.

249- توجه شود که این مطالب در سال 1345 ایراد شده است.

250- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 81 - 74.

251- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 91 - 87.

252- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 95 . 91.

253- ابوبکر و عمر، سید پیران اهل بهشت می باشند. این حدیث، در زمان معاویه جعل شد در مقابل حدیث معروف پیامبر ﷺ که اءلحسن و الحسنین سیدا شباب اءهل الجنة حسن و حسین سد جوانان اهل بهشتند. من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 179. تا مقام ابوبکر و عمر را در براب راهل بیت بالا ببرند.

254- و ما انسان را خلق کرده ایم و از وساوس و اندیشه های نفس او کاملاً آگاهیم و از رگ

گردن به او نزدیک تریم. (ق / 16).

255- احتجاج، ج 2، ص 247.

256- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 138 - 130.

257- محمد ﷺ پدر هیچ یک از مردان شما نیست. لیکن او رسول خدا و خاتم انبیاست.

احزاب / 40.

258- در این جا رکن دیگر خاتمیت باید تذکر داده شود: یکی از کارهای پیامبران، احیای دین و احیای تعالیم تحریف شده پیامبران گذشته است. حال این سوال پیش می آید که آیا تحریف دین، از مختصات بشر قبل از خاتم الانبیا بود؟ اگر نه، پس می توان نتیجه گرفت دین خاتم نیز دستخوش تحریفاتی شده باشد. در این صورت سوال دیگری مطرح می شود و آن این که چرا سلسله انبیا (نبوت تبلیغی، نه نبوت تشریحی) ختم شد؟ در پاسخ باید گفت که مسلما در دین خاتم نیز تحریفات فراوانی رخ داده و پیدایش این همه فرق در آن نشان می دهد که بدعت در این دین هم امکان پذیر است. در این که هر دینی حتی دین خاتم، به مصلح و اصلاح نیاز دارد، بحثی نیست و اصلا مساله امر به معروف و نهی از منکر، یک اصلاح دایمی در دین است، اما تفاوت دین خاتم و شرایع سابق در این است که در گذشته مردم قابلیت جلوگیری از تحریف را نداشتند و باید پیامبری با مأموریت الهی می آمد و این کار را می کرد؛ ولی در دوره خاتمیت، مردم این قابلیت را پیدا کرده اند و لذا ائمه علیهم السلام فرموده اند: فان فینا اهل اهل ائمه فی کل خلف عدولا ینفون عنا تحریف الغالین و انتحال المبطلین (برای ما در هر دوره ای افرادی هستند که تحریف غلو کنندگان و نسبت های دروغ کسانی را که هدفشان تحریف دین است، رد می کنند.) (اصول کافی، ج 1، ص 32) البته این حرف که در هر صد سال احیاگری پیدا می شود، نه تنها در کتب حدیثی شیعه یافت نمی شود، بلکه در کتب اهل سنت هم تنها یک مورد (در سنن ابی داوود)، به نقل از ابو هریره حدیثی آمده که قطعا مجعول است و متاسفانه با این حال در میان مردم بسیار رواج پیدا کرده و باعث سوء استفاده های فراوانی شده است. آن مصلحی که وعده اش را به طور خاص و معین داده اند فقط یک نفر است؛ یعنی حضرت مهدی علیه السلام که اصلاحش هم اصلاحی جهانی است که فعلا مورد نظر ما نیست. بحث ما در اصلاحی است که وظیفه خود مردم است و همان مبارزه با بدعت ها و تحریف هاست و خدا هم هیچ ضمانتی نکرده که هر صد سال احیا گری بفرستد، ضمنا درباره مساله احیاگری در هر هزار سال هم هیچ حدیثی نداریم و این جزء اندیشه های زرتشتی است. (اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 388 - 371).

259- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 369 - 353.

260- مثلا، اصلی در اسلام داریم که طلب العلم فریضة علی کل مسلم (اصول کافی، ج 1، ص 30) غزالی در کتاب احیا العلوم نکته زیبایی دارد که: غیر از علم هایی که نفس علم مورد تاکید است (مثل علم به اعتقادات و تکالیف و...) یک سلسله واجبات داریم که انجامش بدون تحصیل یک علم ممکن نیست؛ مثلا این که جامعه مسلمین نیاز به طبیب یا افرادی دارد که اقتصاد مسلمین را بگردانند و... آن گاه فتوای مجتهدین درباره این که کدام علم واجب است، در زمان عوض می

شود، بدون آن که در دستوری که روح اسلام است، - وجوب تحصیل علم - کوچک ترین تغییری رخ داده باشد؛ یعنی این ها به شکل اجرایی مساله بر می گردد.

261- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 81 - 77.

262- برای هر انسانی لازم است که دارای فکر نقادی باشد. نقد نه به معنای انتقاد کردن و عیب گرفتن، بلکه به معنای محک زدن یک شیء، و سالم و ناسالم را با محک تشخیص دادن است. صرف این که حرفی در مردم به نیکی و زیبایی شهرت پیدا کند، دلیل نمی شود که انسان آن را بپذیرد، بویژه در امر دین. در این زمینه احادیث فراوانی وارد شده است. پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام که می فرمودند: «هر حدیثی می شنوید بر قرآن عرضه بدارید، اگر موافق است بپذیرید و اگر مخالف است، خیر.» (کافی، ج 1، ص 69) خود، نوعی نقادی است. از عیسی علیہ السلام نقل شده که: «شما که علم فرا می گیرید، اساس کارتان این باشد که نقاد باشید و کورکورانه تسلیم نشوید؛ خواه گوینده صالح باشد، خواه ناصالح» (بحارالانوار، ج 2، ص 96) درباره اصحاب کهف آمده است که آن ها «صراف» بودند، اما نه صراف طلا و نقره، بلکه صراف کلام؛ یعنی وقتی حرفی به آن ها عرضه می شد، آن را می سنجیدند. تفقه در دین هم که در آیه فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفة لیتفقوهوا فی الدین «چرا از هر گروهی از آنان طایفه ای کوچ نمی کنند تا در دین آگاهی یابند؟!» (توبه / 122) ذکر شده، مستلزم نوعی نقادی و توانایی تجزیه و تحلیل است.

263- از ایمان جز اسمی و از اسلام جز نقشی و از قرآن جز یاد گرفتن ظاهری باقی نمی

ماند. (بحارالانوار، ج 22، ص 453)

264- اسلام مانند پوستین واژگونه ای پوشیده شد. (نهج البلاغه، خطبه 107)

265- و شما ای مومنان، در مقام مبارزه با کافران، خود را مهیا کنید و تا آن حد که بتوانید از

آذوقه و تسلیحات و آلات جنگی و اسبان سواری برای تهید دشمنان خدا و دشمنان خودتان کاملاً مهیا سازید. (انفال / 60)

266- نهج البلاغه، حکمت 17.

267- درباره مساله اجتهاد، باید به نکته مهمی توجه کرد. همه می دانیم که استنباطهای بشر

درباره مسائل مختلف باشد؟ این مساله در میان متکلمین اسلامی مطرح شده و آن ها را به دو گروه مخطئه و مصوبه تقسیم کرده است. شیعیان که همگی مخطئه بودند، می گفتند: حکم واقعی خدا یک چیز بیشتر نیست و اجتهاد و استنباط ما ممکن است صحیح باشد یا خطا، ولی مصوبه می گفتند: مجتهد هرگونه که استنباط کند واقعیت همان است و واقعیت امری است نسبی. در مسائل علمی و فلسفی هم عین همین مطلب در یونان قدیم مطرح بوده که سوفسطاییان می گفتند: حقیقت

و واقعیت مطلق وجود ندارد و مقیاس همه چیز انسان است و از این جا مساله تغییر علم - نه توسعه علم - مطرح می شود که می گفتند: علم متکامل است؛ بدین معنی که حقیقت متکامل است؛ یعنی در هر زمان، حقیقت، غیر از حقیقت در زمان دیگر است. ما این را نمی پذیریم که واقعیت به حسب استنباطها فرق کند. اگر امروز به این نتیجه برسیم که چیزی غلط بوده، یعنی در قدیم هم واقعا غلط بوده ولو این که آن ها می پنداشته اند که صحیح بوده است. (اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 77 - 71)

268- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 242 - 229.

269- قضیه خارجییه قضیه ای است که در عین این که کلی است، ولی از ابتدا، مجموعه معینی از افراد را در نظر گرفته و حکم را صرفا برای آن مجموعه معین می دهند؛ مثلا «همه افراد، در جلسه حارند»، ولی در قضایای حقیقیه حکم روی افراد نمی رود، بلکه روی عنوان کلی می رود و می گوید هر چه تحت این عنوان قرار بگیرد حتما این خاصیت را دارد، چه در حال، چه در آینده، چه در گذشته؛ مثلا «مجموع زوایای هر مثلثی 180 درجه است.»

270- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 21 - 16.

271- فقها، به این قاعده، قاعده ملازمه می گویند؛ یعنی هر آن چه عقل به آن حکم کند، شرع هم به همان حکم می کند و هر آن چه شرع به آن حکم کند، عقل هم به همان، حکم می کند.

272- روایات ما، عقل را «حجت باطنی» و در کنار حجت ظاهری (پیامبران) قرار داده اند.

(اصول کافی، ج 1، ص 16)

273- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 40 - 33.

274- هرگاه دو حرام جمع شوند، حرام کوچک به خاطر حرام بزرگ تر رها می شود. (غریب

الحدیث، ج 2، ص 344)

275- وقتی تربیت جامعه غلط باشد، برای بعضی مستحب ها حساسیت هایی به وجود می آید که مردم واجباتشان را به خاطر آن مستحبات ترک می کنند؛ مثلا برای یک زیارت مستحب سیدالشهدا - صرف نظر از این که در شرایط خاصی همین زیارت واجب می شود - برای گرفتن گذرنامه و کارهای دیگر هزاران دروغ می گویند و گناه کبیره مرتکب می شوند.

276- البته این دلیل نمی شود که هر زنی در حالی که هنوز هیچ خبری نیست، از اول بگوید:

من فقط قابله مرد می خواهم. معلوم نیست این کسانی که همه جا فریاد مساوات زن و مرد را سر می دهند، در این جا که اصلا وظیفه و تخصص زنان است، چرا زنان را قبول ندارند؟!

277- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 32 - 21.

278- استاد مطهری در کتاب نظام حقوق زن در اسلام توضیح داده اند که در این جا هم اگر پدر از روی امری غیر از مصلحت خواهی مخالفت کرده، مسلما ولایتش ساقط می شود.

279- توجه شود که باید مصالح فرزند مدنظر باشد، نه مثلا از روی هواهای نفسانی و... که در این صورت قطع آن تزویج باطل است.

280- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 67 - 55.

281- خداوند راحتی شما را می خواهد، نه زحمت شما را. (بقره / 185)

282- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 90 - 86.

283- (درباره این که وظیفه حکومت، وظیفه ای مقدس است و از پیامبر به امام و از امام به نواب عام منتقل می شود، استاد مطهری بحثی در همین کتاب داشته اند تحت عنوان «شؤ و ن پیامبر ﷺ» که در ذیل این مساله می آوریم): سه شاعر و مقام مختلف است که هر سه از مختصات رسول اکرم ﷺ است، به این معنی که از آن رسول اکرم ﷺ است و از ناحیه او به دیگران می رسد و رسیده است. یک مقام همان پیغمبری است و رسالت؛ یعنی مقام ابلاغ احکام الهی، که آیه و ما علی الرسول الا البلاغ (مائده / 99) مربوط به این مقام است. مقام مقدس دوم، مقام قضاوت و داوری بین مردم است که آن هم باید از ناحیه خدا عطا شود و آیه شریفه فلا و ربک لا یومنون حتی یحکموک فیما شرچر بینهم ثم لا یجدوا فی اءنفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمآ (نساء / 65) مربوط به آن است. مقام مقدس سوم، مقام حکومت بر مردم است که آیه شریفه یا اءیها الذین آمنوا اءطیعوا الله و اءطیعوا الرسول و اءولی الامر منکم ناظر به این مقام است. حال به این سوال می رسیم که آیا خدا به پیامبر دستور داده که بعد از خودش این مراتب را به دیگران تفویض کند یا نه؟ پاسخ مثبت است، ولی باید توجه داشت که شاعر اول یعنی پیامبری اگر چه به معنای دریافت وحی پایان پذیرفت، ولی به معنای تبیین احکام، در امامت ادامه یافت، و لذا شخص پس از پیامبر ﷺ، دیگر احکام را نه به طریق وحی، بلکه با تعلیم از پیامبر ﷺ یاد گرفته است. مقام قضاوت و حکومت نیز از نظر ما شیعیان بر عهده همان امامان منصوص است. مطلب بعدی این است که در این میان مقام نبوت، مقامی شخصی است؛ یعنی نمی تواند کلی باشد، اما بقیه مقام ها چرا؛ لذا مثلا مبین احکام الهی بعد از پیامبر ﷺ امام است، اما زمانی که دیگر امامی ظهور ندارد، نایب عامی با شرایط ویژه، باید این مقام را بر عهده بگیرد. خلاصه این که هر سه این مقام ها، یعنی بیان احکام، قضاوت بین مردم، و حکومت بر مردم مقدس است و خدا باید تعیین کرده باشد؛ حال یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی، شرایطی برای آن کسی که سزاوار است ذکر کرده باشد، که در این صورت باز هم خدا معین کرده است و در این مورد هیچ بحثی از

نظر اصول اسلامی نیست. این تفکیک سه مقام، از یک جنبه دیگر هم کارگشاست و آن، در اختلاف ما و سنی هاست که ما می‌گوییم: حالا فعلا بحث از مقام حکومت و خلافت را که مربوط به تاریخ است، کنار می‌گذاریم، اما پیامبر ﷺ شائن دیگری داشت، که مرجع احکام بود، این شائن بعد از وی به چه کسی رسید؟ و این مساله است که صرفا جنبه نظری ندارد و در عمل بسیار موثر است. (اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 180 - 167).

284- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 92 - 90.

285- اصول کافی، ج 5، ص 65.

286- استاد مطهری بحث مقایسه بین رفتارهای ظاهرا متناقض ائمه علیهم‌السلام را مفصلا در کتاب

سیری در سیره ائمه اطهار علیهم‌السلام آورده است.

287- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 227 - 215.

288- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 197 - 192.

289- اما حتی اگر تغییر هم کند، آن وقت بهترین دلیل بر عدم تغییر قوانین اسلام است. قانون

اسلام گفته: «دزدی نباید بشود.» می‌گویید: آن روز دزدی آن بود و امروز این. خوب، ما که می‌گوییم: «وضع احکام اسلام به نحو قضایای حقیقیه است» همین جا نتیجه می‌دهد، زیرا در صورتی که حرف شما درست باشد، موضوع حکم اسلام تغییر کرده، نه خود حکم، و لذا نسخ و کنار رفتن اسلام هم دیگر لازم نمی‌آید، اما البته گفتیم: اصل آن حرف بر خطاست. پ

290- در این جا استاد مثال‌های فراوانی را آورده، هم برای نشان دادن این که چیزی که عدل

(یا ظلم) است، همواره و در همه زمان‌ها چنین بوده است و رفتاری را اگر قبلا انجام داده‌اند، دلیل خوب بودنش نیست، و هم برای موارد دیگری درباره تغییر زمان که تغییر در قوانین اسلام را می‌طلبد که ما آن‌ها را در ذیل بحث افراط و تفریطها در فصل اول آوردیم.

291- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 57 - 41.

292- در قرآن هم که می‌فرماید: ثم الذین کفروا بریهم یعدلون یعنی «کفار غیر خدا را برابر و

مساوی با خدا قرار می‌دهند.» (انعام / 1)

293- شاید این سوال پیش آید که چرا خدا در خلقت رعایت مساوات را نکرد و همه را مثل

هم آفرید. جوابش این است که کمال از اختلاف پیدا می‌شود و این اختلاف سطح‌های مختلف است که حرکت‌ها را به وجود آورده است. اگر همه ما هم شکل و هم فکر و هم استعداد بودیم، همه به یک راه می‌رفتیم و دیگر هیچ نیازی به هم پیدا نمی‌کردیم و هیچ نیازی از یکدیگر را رفع نمی‌نمودیم و امکان نداشت افراد اجتماع یکدیگر را جذب کنند و تعلیم و تعلیم و رشدی در کار

باشد و لذاست که قرآن همین اختلاف را از آیات قدرت خدا ذکر می کند: و من آیاته خلق السموات و الارض و اختلاف اهلستکم و اهلوانکم : و از نضشانه های او، آفرینش آسمان ها و زمین است و نیز این که همه شما یک زبان و یک رنگ نیستید و با هم اختلاف دارید. « (روم / 22)

294- این معنا که به نظریه «حقوق طبیعی» معروف است را استاد مطهری بسیار به اجمال اشاره کرده اند و احتمال دارد که جلسه دیگری تشکیل شده باشد و ضبط نشده باشد، و در این جا سخنی از رد یا قبول این معنای دوم به عمل نیاورده اند. اما با توجه به قرآینی که در نتیجه گیری های سخنی از رد یا قبول این معنای دوم به عمل نیاورده اند. اما با توجه به قرآینی که در نتیجه گیری های پایانی کلام ایشان است به نظر می رسد که نظر اصلی مورد نظر خودشان همین نظر است. ضمنا ایشان به این نظریه در کتاب نظام حقوق زن در اسلام با طول و تفصیل بیشتری پرداخته اند.

295- نهج البلاغه، خطبه 216.

296- درباره این که چرا انسان نسبت به خدا حقی پیدا نمی کند، باید گفت : چون بنده در مقابل خدا از خویشتن چیزی ندارد و هر چه دارد از ناحیه خدا به او رسیده است، حتی اگر عمل خیری انجام می دهد، توفیقش از جانب خداست. به تعبیر ائمه علیهم السلام انسان حتی قادر به شکر واقعی خدا هم نیست، چون هر چه را بخواهد شکر کند، برای همان شکر هم شکر می خواهد.

297- برای این که منطق اسلام را در این زمینه بفهمیم، بهتر است بحثی داشته باشیم درباره این که اصالت با اجتماع است یا با فرد یا با هر دو. عده ای قایل به اصالت فردند و می گویند: اجتماع اصالت با اجتماع است یا با فرد یا با هر دو. عده ای قایل به اصالت فردند و می گویند: اجتماع وجود ندارد. به عبارت دیگر سخن آنان این است که اجتماع، همان افراد است نه چیزی بیش از آن؛ گروهی از انسان ها را که در جایی جمع شده اند، نام اجتماع بر آن ها می گذاریم، پس اجتماع امری اعتباری است. این مساله فقهی که آیا دولت مالک می شود یا نه، که محل اختلاف نظر علماست نیز به این مساله فلسفی و اجتماعی نزدیک است. کسانی که مالک شدن دولت را منکرند، کسانی اند که فی الواقع اجتماع را اعتباری صرف می دانند، اما این حرف صحیح نیست و اجتماع، چیزی بیش از مجموعه افراد است. توضیح مطلب این که میان مخلوط و مرکب فرق است. مخلوط مجموع اموری است که فقط پهلوی هم قرار گرفته باشند، مثل مقداری نخود و لوبیا که با هم قاطی شوند، ولی مرکب کنار هم قرار گرفتنی است که در هم اثر بگذارند و شیمیایی پدید آید؛ مثل آب که از ترکیب اکسیژن و هیدروژن پدید آمده است. افراد انسان ها که با

یکدیگر زندگی می کنند بیشتر شبیه مرکب ها هستند تا مخلوطها. اگر ما صدها سنگ را صدها سال کنار هم قرار دهیم بر هم اثری نمی گذارند، ولی افراد انسان ها، شخصیت خود را از اجتماع کسب می کنند؛ یعنی اجتماع روی افراد اثر می گذارد. اجتماع واقعا مجموعش یک واحد است و خودش عمر و روح دارد؛ حتی قرآن برای اجتماع، شخصیت و عمر قایل است لکل امة اءجل فاذا جاء اءجلهم لا يستاءخرون ساعة و لا يستقدمون (اعراف / 34) قرآن برای اجتماع، بیماری و سلامت، سعادت و شقاوت، و شرکت در مسئولیت قایل است. اگر بر قوم گناه کرده ای عذاب بخواهد نازل شود، اقلیت صالح هم در کنار آن ها معذب می شوند، زیرا به همان دلیل که از سعادت اجتماع بهره مندند، باید از بدبختی آن متضرر شوند. آیه اءلنبی اءولى بالمومنین من انفسهم (احزاب / 6) نیز موید همین مطلب است، زیرا مسلما چنین نیست که این آیه حقی برای شخص پیامبر ﷺ قایل شده باشد، بلکه خدا به پیامبر از آن جهت که ولی امر مسلمین و نماینده مصالح اجتماع است، این حق را داده که در آن جا که به مصلحت اجتماع ببیند، فرد را فدای اجتماع کند.

لذا این حق از پیامبر ﷺ به امام علیؑ و هر کسی که حکومت شرعی به نیابت از پیامبر و امام داشته باشد، منتقل می شود. پس اجتماع واقعا از نظر اسلام اصالت و وحدتی دارد و اعتبار صرف نیست (در حاشیه اشاره کنم که گاهی مسائلی پیش می آید که حل آن ها از نظر فلسفه های دیگران مشکل دارد. مثلا این که امروزه می گویند: «ما نسبت به نسل های آینده مسئولیم و آن ها نسبت به ما حق دارند» با مکاتب مادی قابل توجیه نیست. زیرا نسل آینده هنوز وجود ندارد که بخواهد حقی داشته باشد. مسئولیت نسل آینده بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه ای دارد و به سوی هدف هایی پیش می رود، و لذا حق را خود خلق به وجود آورده است؛ یعنی خلقت می گوید: چون در تو جهازات تناسلی و رغبت به جنس مخالف وجود دارد، تو را ساخته ام که نسل آینده به وجود بیاید؛ یعنی من حقی از نسل آینده بر تو قرار دادم. حتی از نسل آینده هم صرف نظر کنیم، یک فرزند کوچک چگونه این حق را نسبت به پدر خود پیدا می کند که توسط او بزرگ شود؟ این حق از کجا آمده است، جز این که دستگاه خلقت از طریق عاطفی افراد را به هم مربوط کرده و این، حقی است که خدا در متن خلقت در میان افراد بر عهده یکدیگر گذاشته است؛) اما فرضیه دیگر که می گوید: اجتماع وجود دارد و فرد وجود ندارد، اصلا احتیاجی به رد ندارد، زیرا حداکثر این است که بگوییم: اجتماع ترکیبی است از افراد، آیا ممکن است بگوییم: فرد اصلا وجود ندارد و امری اعتباری است؟ پس این مرکب از کجا به وجود آمده است؟ پس از نظر ما دیدگاه صحیح این است که هم فرد و هم اجتماع وجود دارد و هر دو نیز نسبت به هم حق دارند.

298- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 337 - 299.

299- در این جا مناسبت دارد بحثی داشته باشیم درباره این که اگر ما نسبت اخلاق را رد می کنیم، به معنای رد نسبت آداب نیست و آن را می پذیریم.

توضیح مطلب این که جمله ای است که در حدود 50، 60 سال اخیر به مولای متقیان منسوب شده که لا تعسروا ءولادکم علی ادابکم فانهم مخلوقون لزمان غیر زمانکم (شرح نهج البلاغه ابی الحدید، ج 20، ص 267) صرف نظر از صحت و سقم انتساب این جمله به امیرالمومنین علیه السلام، ما می گوئیم اگر می خواهید نتیجه بگیرید که پس اخلاق نسبی است، اشتباه است، اما این جمله می تواند به یک معنای دیگر صحیح باشد و آن این که فرزندان را مثل خود و برای زمان خود «ادب» نکنید و بین ادب و اخلاق فرق است. بعدا خواهیم گفت که اخلاق مربوط به نظم دادن به قوا و غرایز است، اما آداب مربوط به این ها نیست، بلکه انسان غیر از اخلاق به یک سلسله امور اکتسابی - که باید آن ها را فنون نامید - نیز احتیاج دارد و البته در فنون است که باید انسان تابع زمان باشد. مثلا در زمان قبل وسیله حمل و نقل، اسب بود و ادب اقتضا می کرد اسب سواری را یاد بگیریم، اما امروز لازم نیست حتما به فرزندانمان اسب سواری یاد دهیم، بلکه رانندگی ضرورت دارد. این جا نباید کج سلیقگی کرد و گفت: همان کاری را که من بدم بچه ام هم باید انجام دهد. یا مثلا در ایران رسم است که اگر کسی می خواهد میهمانی بدهد باید به اندازه میهمانان جا داشته باشد، ولی در بین عرب ها این طور نیست؛ ممکن است جمعیت زیادی را در خانه کوچکی دعوت کنند، وقتی هر مهمانی آمد غذای او را بدهند و او برود. حالا اگر ما آن جا رفتیم نباید تنگ نظری داشته باشیم و بگوئیم: حتما می خواهیم به آداب خودمان عمل کنیم. البته آداب و رسوم هم دو قسم است. بعضی از نظر شرعی سنن نامیده می شود، یعنی شارع روی آن ها نظر دارد و با توجه به این که اسلام دستور گزاف نمی دهد، ما باید آن ها را به صورت یک اصل حفظ کنیم؛ مثلا می گوید: طولانی شدن نشستن سر سفره، یا شستن دست قبل و بعد از غذا و... مستحب است. البته بعضی هم جمود به خرج می دهند و می پندارند چون اسلام دین جامعی است، باید در جزئیات هم تکلیف معین کرده باشد. خیر، اتفاقا جامعیت اسلام ایجاب می کند در بسیاری از امور دستوری نداشته باشد، یعنی دستورش این است که مردم آزاد باشند و در چنین مواقعی دیگر ما حق تعیین تکلیف برای مردم نداریم: ان الله... سکت لکم عن اءشیاء و لم یدعها نسیانا فلا تتکلفوها (نهج البلاغه، حکمت 105) یعنی آن جا که خداوند حکمی را بیان نکرده، از روی فراموشی نیست، بلکه خواسته، بندگان، آزاد و مختار باشند و این همان آداب و رسوم مردم است

که اگر انسان آن‌ها را از طریق مثبت انجام دهد یا ترک کند، نه جایی خراب می‌شود نه آباد، و خدا در این‌ها سکوت کرده و به مردم واگذار کرده است.

300- مثلا افعال مادرانه، که اگر چه هدفش، غیر (فرزند) است، اما چون در حیوانات هم هست، نمی‌تواند فعل اخلاقی - در مقابل فعل طبیعی - شمرده شود. البته این کارها از نظر عواطف خیلی باشکوه و عالی است، اما «فعل اخلاقی» نیست.

301- مثلا شخصی در جایی غریب است و بیمار می‌شود. آدمی که اصلا او را نمی‌شناسد، بی‌هیچ توقعی او را به بیمارستان می‌برد و وسایل معالجه وی را فراهم می‌کند، مرتب از او عیادت می‌کند و در آخر خرج بازگشت وی به شهرش را هم می‌دهد. مسلما از هر کس پیرسیم می‌گویند: این کار خوب (حسن) و زیبایی است. زیبایی این کار را با چشم نمی‌توان دید، ولی در عین حال عقل آن را درک می‌کند. حالا اگر این شخص مورد محبت، آن فرد محبت‌کننده را در خیابان شهر خود ببیند و برای این که نخواهد جبران خوبی‌های او را بکند، با وجود امکانات فراوانی که برای پذیرایی دارد، خود را از دید وی مخفی کند، مسلما خواهیم گفت: این کار بد و زشتی است و این کار را عقل درک نمی‌کند.

302- استاد بحث بیشتری در باب نظریات فوق و رد آن‌ها در این‌جا نیاورده‌اند. بحث مفصل را می‌توانید در کتابهای تعلیم و تربیت در اسلام و فلسفه اخلاق ایشان بیابید.

303- سوال: آیا اگر فساد اخلاق را بیماری تلقی کنیم، مسئولیت از انسان مرتفع نمی‌شود؟
جواب: خیر، زیرا این بیماری با سایر بیماری‌ها این تفاوت را دارد که طیب آن، فقط خود انسان است. در بیماری مادی، غیر انسان هم می‌تواند وی را معالجه کند، اما در بیماری روانی فقط خود فرد باید بخواهد که معالجه شود. البته اگر کسی واقعا باشد که همان دستورات ساده برای معالجه بیماری‌های روانی خود را نداند، می‌توان گفت: مسئولیت از او مرتفع است.

304- توجه شود که سبک بحث استاد در باب نسبیت اخلاق در جلد اول و دوم این کتاب بسیار متفاوت بود. در جلد اول فقط نظریه حسن و قبح را رد می‌کند و تلفیقی از نظریه تعادل روحی را پذیرفته است. ما در این جمع بندی بیشتر نظرات ایشان در جلد دوم را مد نظر داشتیم، زیرا نحوه ورود و خروج و طرح مباحث نشان می‌داد که در مباحث جلد دوم، استاد دقت نظر بیشتری اعمال کرده‌اند؛ برای توضیح بیشتر در باب این نظرات به کتاب‌هایی که در پاورقی صفحه قبل اشاره کردیم، مراجعه کنید.

305- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 339 352 و ج 2، ص 231 258.

306- استاد مطهری در ادامه بحث نسبت اخلاق، بحثی در باب «عبادت و پرستش» داشته اند، که شاید در نظر اول زاید و حاشیه ای به نظر برسد، اما ایشان یک جلسه را به آن اختصاص داده اند. در این جا برای این که اهمیت بحث از نظر استاد مطهری بیشتر معلوم شود، اشاره می کنیم که ایشان بعدها کم کم قایل می شوند که می توان مساله عبادت و پرستش را به عنوان بنیادی برای اخلاق دانست و در کتاب فلسفه اخلاق پس از رد نظرات مختلف در باب معیار فعل اخلاقی، سعی می کنند مساله «عبادت و پرستش» را به نحوی تقریر کنند که معیار فعل اخلاقی قلمداد شود. به نظر می رسد این نظریه با تقریر موجود، بسیار خام است. متأسفانه عمر ایشان چندان طولانی نبود که این نظریه را تکمیل و تقویت کند، اما از آن جا که این گونه مباحث، شروعی برای آن گونه تئوری پردازی ها بوده، از حذف این مبحث کتاب اسلام و مقتضیات زمان، خودداری کردیم و آن را در تکمله بحث نسبت اخلاق می آوریم.

307- مستدرک الوسائل، ج 3، ص 12.

308- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 298 - 283.

309- اسلام و مقتضیات زمان، ج 1، ص 426 - 407.

310- تو می میری و آن ها هم می میرند. (زمر / 30)

311- البته چون در این مسائل بنای اسلام بر سهولت است، فقها اصرار چندانی بر آن ندارند، زیرا اگر گفته شود: هشت فرسخ مسافتی بوده که در قدیم پیمودنش یک روز طول می کشیده، می دانیم که در همان زمان کسانی که با اسب های تند رو و یا کشتی مسافرت می کرده اند، هشت فرسخ را در مدتی بسیار کمتر می پیموده اند، ولی این حکم درباره آن ها هم جاری بوده و لذا فقها در اظهار رأی جدید در این مساله تامل می کنند.

312- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 117 - 93.

313- به استاد مطهری اشکال گرفته اند که مقصود مارکس از اقتصاد، پول و خوراک و پوشاک نیست، بلکه مطلق منابع مادی انسان است که لذا ید شهوانی، منافع خودخواهی و برترطلبی و... را هم شامل می شود. جواب استاد این است که، ما نگفتیم: اقتصاد یعنی پول و خوراک و پوشاک، بلکه مقصود مارکس از اقتصاد، هر آن چه قابلیت مالکیت و دارایی داشته باشد است، و بنابراین مسائل جنسی و قدرت طلبی و... را کنار گذاشته است و اصلاً همین وجه تمایز او از سایر ماتریالیست هاست که تاریخ را نه با مطلق منافع مادی، بلکه با صرف مسائل اقتصادی توجیه می کند.

314- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 149 - 119.

315- استاد مطهری در این جا نقدی بر نظرات ژرژ یوفلیت سر در کتاب اصول مقدماتی فلسفه دارند که به تفصیل به این مساله پرداخته اند که چنین نیست که افکار و وجدان انسان صرفا تابع منافع مادی و طبقه اجتماعی وی باشد و از جمله نهضت های انبیا، ایثارهایی که در تاریخ رخ داده، مساله توبه را به عنوان شاهد آورده اند. البته تاثیر متقابل بین آن دو را پذیرفته اند و به مناسبت، برخی نقطه ضعف های مارکسیسم را اشاره کرده اند. (اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 185 - 151 و 208)

316- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 151 208.

317- یعنی تنها جنبه فردی ندارد و حتی برای اصلاح فرد - که «جزء» است - اصلاح «کل» را لازم می داند.

318- برای هر امتی، مدت معینی هست که هنگامی که اجلشان فرا می رسد، نه لحظه ای از آن جلو می افتند و نه عقب می افتند. (اعراف / 34)

319- به کسانی که غیر خدا را می خوانند، فحش ندهید وگرنه آن ها هم به خدا نا آگاهانه ناسزا می گویند. این چنین، کار هر امتی را در نظرشان زیبا جلوه می دهیم، سپس به سوی پروردگارشان باز می گردند و از آن چه عمل می کردند آگاه می گردند. (انعام / 108)

320- در قیامت هر امتی به زانو در آمده و منتظرند که سرنوشتشان معلوم شود، هر امتی به کتاب و نامه خودش دعوت می شود و به آن ها گفته می شود: امروز جزای آن چه عمل کرده اید به شما داده می شود. (جاثیه / 28)

321- کسانی که ملائکه جانشان را می گیرند و به خود ظلم کرده اند، (ملائکه) می گویند: در چه حالی بودید، می گویند: ما در زمین مستضعف بودیم، می گویند: مگر زمین خدا گسترده نبود، پس چرا مهارت نکردید؟ آنان جایگاهشان دوزخ است که بد بازگشتگاهی است. (نساء / 97)

322- اگر مردم آن مجامع ایمان می آورند و راه تقوا را پیش می گرفتند، برکت های معنوی و مادی از اطراف بر آن ها می ریخت. (اعراف / 96)

323- و ضرب الله مثلا للذین آمنوا امراء فرعون... یعنی «خدا برای مومنان، زن فرعون را مثل می آورد...» (تحریم / 10)

324- مردی مومن از خاندان فرعون، که ایمانش را مخفی می کرد. (غافر / 28)

325- مُلکی که برای هیچ کس بعد از من سلیمان میسر نشود. (غافر / 28)

326- اسلام و مقتضیات زمان، ج 2، ص 209 - 230.

327- جهاد، ص 12 - 10 و 67 - 66 و 24 - 23.

328- اگر خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نمی کرد، زمین را فساد فرا می گرفت. (بقره / 251)

329- اگر خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه ها و معابد یهود و نصاری و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می شود، ویران می گردد. (حج / 40)

330- هر نیرویی در قدرت دارید برای مقابله با آن ها (دشمنان) آماده سازید؛ و (همچنین) اسب های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را بترسانید. (انفال / 60)

331- جهاد، ص 18 - 14 و 26 - 23.

332- ای پیامبر! با کافران و منافقان جهاد کن و بر آن ها سخت بگیر. (توبه / 73)

333- جهاد، ص 27 - 26.

334- در اصول فقه بحثی تحت عنوان «ناسخ و منسوخ» و بحثی تحت عنوان «مطلق و مقید»، داریم، که باید تشخیص داد رابطه آیات جهاد با همدیگر، از کدام نوع است. اصطلاح مطلق و مقید در جایی به کار برده می شود که شخص واحد، یک بار دستوری را به صورت مطلق می دهد و یک بار به صورت مقید. مثلا می گوید: «فلانی را احترام کن.» و بار دیگر همان فرمان را به این صورت می گوید که «اگر فلانی کار الف را کرد، او را احترام کن.» فرق این دو در آن است که اگر فقط جمله اول را بگویند، چه این فلانی کار الف را انجام بدهد و چه انجام ندهد، باید او را احترام کنیم، اما در حالت دوم فقط در صورت انجام کار الف باید او را احترام کنیم. قاعده اقتضا می کند که وقتی با دو دستور مطلق و مقید که هر دو از جانب یک نفر صادر شده، مواجه شویم مطلق را حمل بر مقید کنیم، یعنی بگوییم: آن جا که به صورت مطلق بیان کرده، مقصود همین حالت مقید بوده است و در واقع، «مقید» قرینه توضیحی برای «مطلق» است. پس اگر رابطه دو آیه را مطلق و مقید بدانیم، باید مطلق را حمل بر مقید کنیم. اما ناسخ و منسوخ در جایی است که یک بار دستوری برای مدت موقتی صادر می شود، بعدا دستوری خلاف آن می آید و با آمدن دستور دوم باید دستور اول را کنار گذاشت (مثلا یک بار می گوئیم: «فلانی را احترام کن.» چند روز بعد می گوئیم: «از امروز به بعد، دیگر فلانی را احترام نکن.»).

برخی گفته اند: رابطه آیات جهاد با همدیگر رابطه ناسخ و منسوخ است؛ یعنی ابتدا جنگیدن با کافران را مشروط به این شرایط کرده بود، بعدا آیاتی آمد و همه آن دستورات را نسخ کرد، خصوصا که آیات اول سوره براءت - که مطلق است - در سال نهم هجری نازل گردیده است.

سخن فوق به دو دلیل نادرست است. اولاً زمانی رابطه بین دو آیه می تواند رابطه ناسخ و منسوخ باشد که مفهوم آن دو کاملاً ضد همدیگر باشد و نتوان بین آن ها جمع کرد. مثلاً اگر ابتدا گفته بود که «اصلاً با کافران نجنگید» و بعداً گفت: «از حالا به بعد با کافران بجنگید.» این ها ناسخ و منسوخند! اما اگر قابل جمع باشند، به نحوی که یکی حالت توضیحی برای دیگری داشته باشد، دیگر ناسخ معنی ندارد. آیات سوره برائت نیز طوری نیست که بتوان آن را لغو همه آیات مشروط جهاد دانست. زیرا در خود همین آیات، دلیل این اقدام قاطعانه جهاد را چنین ذکر کرده که آن ها منتظر فرصت هستند تا شما را نابود کنند و به هیچ پیمانی وفادار نیستند؛ پس قبل از این که آن ها شما را نابود کنند، شما نابودشان کنید. خود همین دلیل، نشان می دهد که این جهاد در زمینه احساس خطر از دشمن مطرح است، نه به صورت مطلق. ثانیاً برخی از عبارات به نحوی هستند که اصلاً ناسخ پذیر نمی باشند. مثلاً این که قرآن فرموده است: خدا متجاوزان و ظالمان را دوست ندارد، هیچ گاه استثنایی بر این متصور نیست، چه رسد به این که بخواهد ناسخ شود. یعنی آیه با یک سیاق کلی و فراگیر آمده که انسان مطمئن می شود این حکم، حکمی مقطعی نیست که بعد از مدتی بتواند ناسخ شود و آیات جهاد نیز که به صورت مقید آمده، از این نوع می باشند. یعنی این که «با متجاوز بجنگید تا تجاوز به وجود نیاید، اما اگر با غیر متجاوز بجنگید، خودتان متجاوزید.» این امری نیست که ناسخ پذیر باشد و بعد از مدتی قابل لغو باشد. نتیجه این می شود که باید رابطه این آیات و آیات دسته قبل را رابطه مطلق و مقید دانست. (جهاد، ص 8 - 6 و 62 - 57)

335- با مشرکان دسته جمعی بجنگید، همان گونه که آن ها دسته جمعی با شما پیکار می کنند. (توبه / 36)

336- و در راه خدا با کسانی که با شما می جنگند، نبرد کنید و از حد تجاوز نکنید، که خدا تعدی کنندگان را دوست ندارد. (بقره / 190)

337- نگوئید: ممکن است در جایی اگر بخواهیم با سربازها بجنگیم چاره ای نداریم جز این که خانه ها را خراب کنیم و... این موارد حکم دیگری دارد، ولی این که خود این کارها را به عنوان عملیات جنگی (مثلاً برای تخریب روحیه دشمن و...) انجام دهیم، در اسلام ممنوع است.

338- پیامبر اکرم ﷺ در نامه ای که به سران اهل کتاب نوشت، این آیه را آورد که قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم اءلا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئا و لا یتخذ بعضنا بعضا اءربابا من دون الله (آل عمران / 64) یعنی: 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 بعض دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. (جهاد، ص 33 - 27)

339- و با آن ها بیکار کنید تا فتنه (شرک و سلب آزادی) برچیده شود و دین و پرستش همه مخصوص خدا باشد. (انفال / 39)

340- چرا در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده اند، بیکار نمی کنید؟! همان افراد (ستم‌دیده ای

که) می گویند: «پوردگارا! ما را از این شهر (مکه) که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و از طرف خود برای ما سرپرستی قرار ده و از جانب خود یار و یآوری برای ما تعیین فرما. «(نساء / 75)

341- «با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز جزا ایمان دارند و نه آن چه را خدا و رسولش تحریم کرده، حرام می شمردند و نه آیین حق را می پذیرند، بیکار کنید، تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را به دست خود بپردازند. «(توبه / 29) در این آیه دو مطلب مهم دیگر نیز هست. یکی بحث جزیه است که در ادامه خواهد آمد، دیگر عبارت «و هم صاغرون» است که یعنی جزیه را در حالی بدهند که کوچک باشند. این «کوچک باشند» یعنی چه؟ آیا فقط بدین معنی است که خاضع در مقابل قدرت شما باشند یا غیر از خضوع یک امر دیگری را هم اسلام می خواهد؟ (جهاد، ص 12) استاد مطهری به سوال اخیر پاسخ خاصی نداده است.

342- جهاد، ص 10 - 8.

343- در قبول دین اکراهی نیست، (زیرا) راه درست از راه انحرافی روشن شده است. «(نقره / 256) در شائن نزول این آیه گفته اند: مردی از انصار به خاطر مسیحی بودن پسرانش ناراضی بود و از پیامبر اجازه خواست تا آن ها را مجبور به اسلام آوردن کند و پیامبر نهی کرد و نیز گفته اند: پسران برخی از افراد قبایل اوس و خزرج، تحت تعلیم یهودیان مدینه، یهودی شده بودند و پس از ورود اسلام به مدینه و مسلمان شدن پدرانشان و درگیری هایی که بین مسلمانان و یهود مدینه پیش آمد و یهودیان مجبور به خروج از شهر شدند، این پسران می خواستند همراه سایر یهودیان از شهر بروند. پدرها می خواستند آن ها را مجبور کنند که از یهودیت برگردند و مسلمان شوند و پیامبر اجازه نداد و این آیه نازل شد. (جهاد، ص 35 - 34)

344- با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت نما و با آن ها به روشی که نیکوتر است، استدلال و مناظره کن. (نحل / 125)

345- بگو: «این حق است از سوی پروردگارتان! هر کس می خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود) و هر کس می خواهد کافر گردد. «(کهف / 29)

346- «و اگر یوردگار تو می خواست، تمام کسانی که روی زمین هستند، همگی (به اجبار) ایمان می آوردند؛ آیا تو می خواهی مردم را مجبورسازی که ایمان بیاورند؟! (ایمان اجباری چه سودی دارد؟) (یونس / 99) این مضمون در آیات 3 و 4 سوره شعرا هم آمده است.

347- جهاد، ص 37 - 33.

348- و صلح بهتر است. (نساء / 128)

349- ای کسانی که ایمان آورده اید! همگی در صلح و آشتی در آیید. (بقره / 208)

350- اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح در آی و بر خدا توکل کن. (انفال /

61)

351- پس اگر از شما کناره گیری کرده و با شما پیکار نمودند، بلکه پیشنهاد صلح کردند،

خداوند به شما اجازه نمی دهد که متعرض آن ها شوید. (نساء / 90)

352- جهاد، ص 38 - 37.

353- خداوند از کسانی که ایمان آورده اند، دفاع می کند. (حج / 38)

354- به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل گردید، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا که مورد

ستم قرار گرفته اند؛ و خدا بر یاری آن ها تواناست. همان ها که از خانه و شهر خود به ناحق رانده

شدند، جز این که می گفتند: «پروردگار ما خدای یکتاست.» (حج / 40 - 39)

355- اگر خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع نکند، دیرها و صومعه ها و

معابد یهود و نصاری و مساجدی که نام خدا در آن بسیار برده می شود، ویران می گردد. (حج /

40)

356- جهاد، ص 22 - 19.

357- پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (تهذیب، ج 6، ص 157)

358- جهاد، ص 45 - 39 و 64 - 63.

359- در قبول دین اکراهی نیست، زیرا راه درست از راه انحرافی روشن شده است. (بقره /

256)

360- قالت الاءعراب آمنة قل لم تؤمنوا ولكن قولوا ءاسلمنا و لما يدخل الایمان فی قلوبکم

حجرات / 14.

361- جهاد، ص 54 - 45 و 65 - 64.

362- ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا کردیم. زخرف / 23.

363- جهاد ص 55 - 54 و 66 - 65.

- 364- با کسانی از اهل کتاب که نه به خدا و نه به روز جزا ایمان دارند و نه آن چه را خدا و رسولش تحریم کرده، حرام می شمرند و نه آیین حق را می پذیرند، بیکار کنید، تا زمانی که با خضوع و تسلیم، جزیه را به دست خود بپردازند. (توبه / 29)
- 365- اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح در آی. (انفال / 61)
- 366- جهاد، ص 11 - 10 و 70 - 66.
- 367- توبه / 33، صف / 9، انبیا / 105، قصص / 6 - 5، اعراف / 128.
- 368- امالی، ص 479.
- 369- اءنه لا یبءس من روح الله الا القوم الکافرون همانا تنها گروه کافران از رحمت خدا مایوس می شوند. یوسف / 87.
- 370- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 17 - 13.
- 371- آنان امت و جامعه ای بودند که گذشتند و رفتند. آنان صاحب دستاوردهای خودشان هستند و شما صاحب دستاوردهای خودتان هستید، شما مسئول اعمال آنان نیستید (تنها مسئول اعمال خود هستید). بقره / 134 و 141.
- 372- و لكل امة اءجل فاذا جاء اءجلهم لا یستاءخرون ساعة و لا یستقدمون برای هر قوم و جمعیتی، زمان و سر آمد معینی است؛ و هنگامی که سر آمد آن ها فرا رسد نه ساعتی از آن تاخیر می کنند و نه بر آن پیشی می گیرند. (اعراف / 34)
- 373- آیا این مردم جز سنت و روشی که بر اقوام پیشین جاری شده است، انتظاری دارند؟ هرگز در سنت خدا تبدیل (جانشین شدن سنتی به جای سنتی) یا تغییر (دگرگونی یک سنت) نخواهی یافت. (فاطر / 43)
- 374- خداوند وضع حاکم و مستولی بر قومی را تغییر نمی دهد، مگر آن که، آن چه در خلق و خوی و رفتار خود دارند، تغییر دهند.
- 375- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 21 - 17.
- 376- حالت اول را «تز»، و حالت دوم را «آنتی تز» و حالت سوم را «سنتز» می نامند.
- 377- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 25 - 21.
- 378- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 30 - 25.
- 379- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 34 - 30.
- 380- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 40 - 34.
- 381- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 46 - 40.

382- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 50 46.

383- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 53 50.

384- خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، وعده می دهد که : قطعاً آنان را حکمران روی زمین خواهد کرد، همان گونه که به پیشینیان آن ها خلافت روی زمین را بخشید؛ و دین و آیینی را که برای آنان پسندیده پابرجا و ریشه دار خواهد ساخت؛ و ترسشان را به امنیت مبدل می کند (آن چنان) که تنها مرا می پرستند و چیزی را شریک من نخواهند ساخت. (نور / 55)

385- ما می خواستیم بر مستضعفان زمین منت نهمیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم. (قصص / 5)

386- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 59 - 53.

387- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله : اءلكاد علی عیاله کالمجاهد فی سبیل الله (اصول کافی، ج 5، ص 88)

388- گمان مبرید که شهیدان در راه خدا مردند، بلکه زنده اند و به حیات ابدی رفتند و نزد خدا متنعم خواهند بود. (آل عمران / 169)

389- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 70 - 61.

390- متاسفانه، غالب ذاکران سیدالشهداء علیه السلام، چون تحلیلی از مسائل ندارند، تلقی شان از مرگ ابا عبدالله علیه السلام، از نوع سوم است و بسیاری از مردم ما، صرفاً بر مظلومیت و هدر رفتن و بی گناهی آن حضرت می گریند و بر امام حسین علیه السلام که مانند کودکی قربانی هوا و هوس یک جاه طلب گشته و نفله شه تاسف می خورند. در صورتی که اگر چنین تلقی درست باشد، آن حضرت «شهید» نیست، چه رسد به این که سیدالشهداء علیه السلام باشد. شک نیست که مرگ امام حسین علیه السلام از جهت قاتلان، جنایت و هوس و جاه طلبی است، ولی از آن جهت که به شخص او انتساب دارد، شهادت است؛ یعنی ایستادگی آگاهانه و مقاومت هشیارانه در راه هدفی مقدس است.

391- نهج البلاغه، خطبه 27.

392- قرآن در سوره اعراف سخن از «جامه تقوا» آورده است.

393- آن که از جهاد به دلیل بی میلی و بی رغبتی روی گرداند، خداوند جامه ذلت و روپوش بلا بر تن او می پوشاند، و لگد کوب حقارت می شود و حجاب ها بروی بصیرت دل او قرار گرفته، بینش از او سلب می شود. به جریمه ضایع ساختن جهاد، دولت حق از او برگردانده می شود و به سختی ها و شداید گرفتار شده، از رعایت انصاف درباره اش محروم می شود.

- 394- آن که جهاد نکرده و دست کم آرزوی جهاد را در دل خود نیروورده باشد، با نوعی از نفاق خواهد مرد. (السنن الکبری، ج 9، ص 48)
- 395- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 80 - 70.
- 396- الف لام میم، آیا مردم چنین پنداشتند که به صرف این که گفتند، ایمان به خدا آورده ایم، رهانشان کنند و بر این دعوی هیچ امتحانشان نکنند؟ (عنکبوت / 1)
- 397- نهج البلاغه، خطبه 156.
- 398- اقبال الاعمال، ج 1، ص 143.
- 399- بحارالانوار، ج 44، ص 374 با اندکی اختلاف.
- 400- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 87 - 80.
- 401- بالا دست هر نیکوکاری، نیکویی دیگری است، تا وقتی که در راه خدا شهید شود، همین که در راه خدا شهید شد، دیگر بالادست ندارد. (اصول کافی، ج 2، ص 348)
- 402- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 90 - 87.
- 403- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 110 - 105.
- 404- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 102 - 90.
- 405- بحارالانوار، ج 85، ص 153.
- 406- قیام و انقلاب مهدی علیه السلام، ص 110 - 102.
- 407- شعرا / 227.

فهرست مطالب

2	مقدمه مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق <small>علیه السلام</small>
10	خلاصه کتاب : خدمات متقابل اسلام و ایران
10	پیشگفتار
11	فصل اول : اسلام از نظر ملیت ایرانی
11	مقدمه
13	کبرای بحث (مقیاس ملیت)
16	صغرای بحث
26	پاسخ به دو شبهه
34	خاتمه فصل اول
35	فصل دوم : خدمات اسلام به ایران
35	مقدمه
39	بخش اول : نظام فکری - اعتقادی
58	بخش دوم : نظام اجتماعی
60	بخش سوم : نظام خانوادگی
62	بخش چهارم : نظام اخلاقی
63	بخش پنجم : پاسخ به دو شبهه
79	خاتمه فصل دوم : کارنامه اسلام در ایران
83	فصل سوم : خدمات ایران به اسلام
91	1. قرائت ⁽⁹⁵⁾
92	2. تفسیر
97	3. حدیث و روایت

101	4. فقه و فقاہت
110	5. ادبیات
113	6. علم کلام
114	7. فلسفه و حکمت
141	8. عرفان و تصوف
152	9. ذوق و صنعت
153	دو قرن سکوت ⁽¹³³⁾
155	خلاصه کتاب : نهضت های اسلامی در صد ساله اخیر
155	واژه اصلاح
156	جنبش های اصلاحی در تاریخ اسلام
157	سید جمال الدین
163	شیخ محمد عبده
164	کواکبی
166	افول اندیشه اصلاح در جهان عرب
166	اقبال
168	حرکت های اصلاحی شیعه
169	نهضت اسلامی ایران
169	ماهیت نهضت
170	ریشه نهضت
172	هدف نهضت
173	رهبری نهضت
175	آفات نهضت
177	شرایط موفقیت مصلح
179	خلاصه دو کتاب پیرامون انقلاب اسلامی و پیرامون جمهوری اسلامی
179	مقدمه

180.....	فصل اول : تحلیلی کلی انقلاب ها
186.....	فصل دوم : بررسی انقلاب اسلامی ایران
186.....	1. بررسی افراد و گروه هایی که بار نهضت را بر دوش کشیدند
190.....	2. ریشه یابی علل موثر در انقلاب
191.....	3. تحلیل نقش رهبر و تاکتیک های رهبری
194.....	4. اهداف نهضت
197.....	5. توجه به گستردگی و فراگیر بودن نهضت
198.....	6. شعارهایی که به نهضت، حیات و حرکت می بخشید
198.....	فصل سوم : حفظ و تداوم انقلاب اسلامی
199.....	1. عدالت اجتماعی
202.....	2. معنویت اسلامی
205.....	3. استقلال و آزادی
212.....	نقش روحانیت در آینده انقلاب
215.....	فصل چهارم : حکومت اسلامی
215.....	1. تعریف حکومت
216.....	2. لزوم حکومت
217.....	3. حق حاکمیت
219.....	4. چه کسی شایسته است حکومت کند؟ (شرایط حاکم) ⁽²¹²⁾
219.....	5. شکل و نظام حکومت
221.....	خلاصه کتاب : اسلام و مقتضیات زمان
221.....	مقدمه
224.....	فصل اول : تغییرات زمانه و اسلام
224.....	معنای مقتضیات زمان و تبعیت از آن :
231.....	جامعه در حال رشد:
232.....	افراط و تفریطها:

246.....	فصل دوم : مکانیسم انطباق اسلام با زمان
250.....	1. نحوه وضع قانون در اسلام :
251.....	2. جایگاه ویژه عقل :
257.....	3. قواعد کنترل کننده :
257.....	4. اختیارات حاکم شرع (اختیارات حکومت):
258.....	5. برخورداری از الگویی دراز مدت برای تطبیق زمان ها و اوضاع مختلف :
260.....	فصل سوم : عدم سریان تغییر در همه چیز
264.....	نسبیت عدالت و اخلاق :
270.....	تکمله بحث نسبیت اخلاق : (306)
271.....	جبر زمان و مسئله عدالت
275.....	جبر تاریخ
282.....	منطق قرآن در مورد جریان های تاریخی :
285.....	خلاصه کتاب جهاد
285.....	اعتراض به حکم جهاد
285.....	پاسخ به اعتراض
286.....	نظر اسلام درباره جهاد
287.....	1. آیات مطلق :
287.....	2. آیات مقید:
289.....	3. آیاتی که می گوید دعوت اسلام اجباری نیست :
289.....	4. آیات صلح طلبانه :
292.....	پاسخ اعتراض دوم
297.....	پاسخ اعتراض سوم
300.....	خلاصه کتاب : قیام و انقلاب مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف
300.....	فصل اول : سرانجام تاریخ
300.....	مقدمه

303.....	بینش دیالکتیکی یا ابزاری
312.....	بینش انسانی یا فطری
318.....	دو نوع تلقی از انسان
319.....	تلقی قرآن از انسان
320.....	جامعه ایده آل و انتظار بزرگ
322.....	دو نوع انتظار
324.....	فصل دوم : شهید
324.....	قداست شهید
325.....	حق شهید
325.....	بدن شهید
326.....	منشاء قداست شهادت
327.....	جهاد یا مسئولیت شهید
329.....	نشاط شهید
330.....	منطق شهید
331.....	حماسه و خون شهید
331.....	جاودانگی شهید
332.....	شفاعت شهید
332.....	گریه بر شهید و فلسفه آن
337.....	تربیت شهید
339.....	پی نوشت ها :
380.....	فهرست مطالب