تساهل و تسامح

 نويسنده : محمد تقي اسلامي .

تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

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

# مقدمه

انسان، همواره با انبوهى از پرسش هاى فكرى و چالش هاى رفتارى روبه رو است كه عقل او تنها توان حل پاره اى از آنهارا دارد و در بسيارى از آنها اسير غرايز، خواسته ها، تلقين ها و ده ها عوامل روانى و اجتماعى است. نكته ى قابل توجه اين است كه، هر يك از اين پاسخ ها و رفتارها در سعادت و كمال آدمى تأثيرگذارند ؛ پس ارزش گذارى معرفت و رفتار، ضرورت غير قابل انكارى است كه نيازمندى به ملاك ها و معيارهاى معرفت شناختى و اخلاقى را مستحكم مى سازد.

بخش عمده ى اين پرسش ها به حوزه ى انسان شناسى مربوط است. چيستى و معنايابى زندگى، عقلانيت نظام هاى اجتماعى، ترابط انسان شناسى با خداشناسى، راه نماشناسى و فرجام شناسى، مفهوم از خود بيگانگى، ساحت هاى گوناگون انسان، خير يا شر بودن طبيعت انسانى، فطرت و شخصيت، كرامت ذاتى و اكتسابى انسان، جبر و اختيار، كمال نهايى و رابطه ى افعال آدمى با سعادت و شقاوت اخروى، گوشه هايى از اين پرسش ها است.

مسأله ى تساهل و تسامح (tolerance) كه به معناى عدم مداخله نسبت به اعمال و عقايد غير پسنديده به كار مى رود، از مهم ترين پرسش هاى انسان شناختى است كه برخى به دليل وجود تنوع و اختلاف فراوان ميان انسان ها به آن رو آورده اند.

اومانيسم يا انسان مدارى، يكى از مكاتب دوران مدرنيسم است كه از مؤلفه هايى چون آزادى خواهى، سكولاريزم و تسامح و تساهل مطلق شكل گرفته است ؛ بنابراين، تساهل و تسامح از مهم ترين مؤلفه ها و مبانى اومانيسم است كه به كلى با تعاليم اديان آسمانى، به ويژه اسلام، ناسازگار و متضاد است.

تساهل و تسامح مطلق، زاييده ى نسبى گرايى معرفتى و ارزشى است كه با معرفت شناسى واقع گرايانه و بينش اسلامى، ناسازگار است ؛ زيرا اصولاً كفر و الحاد، با اسلام، موضعى آشتى ناپذير دارد و اسلام نيز، هيچ گونه عقيده و رفتار ناشايست و كفرآلود را جايز نمى شمارد.

آنچه براى خوانندگان عزيز مهم است، دانستن چيستى و پيشينه و مبانى شكل گيرى تساهل گرايى در غرب، از جمله : مبانى هستى شناختى، معرفت شناختى و انسان شناختى، دامنه و قلمرو تساهل و تسامح و رابطه ى آن با حكومت اسلامى، گفت و گوى تمدن ها و دهكده ى جهانى، مدرنيسم، آزادى و... است.

محقق محترم اين پژوهش، جناب حجت الاسلام محمد تقى اسلامى، تلاش نموده است تا اين رسالت را به انجام رساند و عرصه هاى مذكور را براى خوانندگان عزيز تبيين نمايد و به پرسش هاى تساهل و تسامح پاسخ گويد. اميد است مورد توجه خوانندگان عزيز قرار گيرد و با نقد عالمانه ى آنان بالنده تر گردد. در پايان بر خود لازم مى بينم از همه ى عزيزانى كه در آماده سازى اين اثر تلاش نموده اند تشكر نمايم، به ويژه حجج اسلام آقايان : محمد رضا باقرزاده، سيد محمد على داعى نژاد، حميد كريمى و مدير محترم مركز مديريت و مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه ى علميه ى قم، حضرت حجت الاسلام والمسلمين سيد هاشم حسينى بوشهرى.

عبدالحسين خسروپناه جانشين مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه ى علميه ٧/٦/١٣٨١ مصادف با بيستم جمادى الثانى ولادت حضرت فاطمه زهرا عليها‌السلام

# فصل اوّل : مفهوم و پيشينه ى تساهل

مراد از «تساهل» چيست؟ و آيا اين اصطلاح، در اسلام به همان مفهومى است كه در غرب رايج است؟

معمولا «تساهل» با «تسامح» مترادف دانسته شده و به معناى به آسانى و نرمى با كسى برخورد كردن است ؛ ليكن كلمه ى تسامح، فرق ظريفى با تساهل دارد و آن اين كه، تسامح از ماده ى «سَمُحَ» به معناى بخشش و گذشت است ؛ بنا بر اين، تسامح به معناى نوعى كنار آمدن همراه با جود و بزرگوارى مى باشد.[١]

تساهل و تسامح در غرب معادل تسامح در انگليسى، tolerance، و فعل آن tolerate است كه در فرهنگ آكسفورد، سه معنا براى آن ذكر شده است :

١ - اجازه دادن به وقوع يا ادامه ى چيزى كه شخص آن را نمى پسندد و با آن موافق نيست ؛

٢ - تحمّل شخص يا چيزى، بدون شكايت و گلايه مندى ؛

٣ - طاقت و تحمّل مصرف يك دارو و يا معالجه ى بدون صدمه.[٢]

واژه ى toleration، از ريشه ى لاتين tolero به معناى تحمّل كردن، اجازه دادن و ابقا كردن است كه با مصدر tollo، به معناى حمل كردن يا بردن و اجازه دادن، هم خانواده است. گويى كسى كه تساهل مىورزد، بارى را تحمّل يا حمل مى كند ؛ [٣] از اين رو، برخى معتقدند كه نزديك ترين معادل معناى tolerance، حلم است ؛ زيرا حلم، يعنى، تحمّل امور ناگوار ]و مخالف ميل و خواست[ در عين قدرت و قوّت.[٤]

در اصطلاح، تساهل و تسامح به معناى عدم مداخله و ممانعت يا اجازه دادن از روى قصد و آگاهى، نسبت به اعمال و عقايدى است كه مورد پذيرش و پسند شخص نباشد. با توجّه به اين تعريف، عناصر زير را در اصطلاح تساهل لحاظ كرده اند :

١ - وجود تنوّع و اختلاف : تساهل بايد در ميان افرادى باشد كه به نحوى با هم اختلاف دارند ؛ بنا بر اين، مدارا و هم زيستى مسالمت آميزى كه در ميان افراد جوامعِ يك رنگ و هم عقيده وجود دارد، از تعريف تساهل خارج است ؛

٢ - ناخشنودى و نارضايتى : با اين ويژگى، آن تساهلى كه از روى بى اعتنايى و بى تفاوتى باشد، خارج مى شود ؛ زيرا در تساهلِ مورد تعريف، ميل اصلى به مخالفت و مقاومت است ؛ امّا به دليلى، اين ميلْ سركوب و مهار مى شود ؛ در حالى كه در بى تفاوتى، اصلا ميل به مخالفت وجود ندارد. از اين شرط به دست مى آيد كه تساهل و تسامح، هرگز به معناى پذيرفتن عقيده ى مخالف نيست ؛

٣ - آگاهى و قصد : تساهل نبايد از روى جهل و بدون انگيزه صورت پذيرد ؛

٤ - قدرت و توانايى بر مداخله : [٥] مداراى عاجزانه و از روى ناچارى، تساهل و تسامح خوانده نمى شود.

تعريف مذكور در فرهنگ غرب متداول است و انديشمندان غربى، شروط چهارگانه ى فوق را به عنوان شرط لازم براى تساهل و تسامح در نظر مى گيرند ؛ هر چند برخى اين شروط را كافى ندانسته و شرط هاى ديگرى را نيز افزوده اند ؛ [٦] مثلا گفته اند : شخص تساهل كننده بايد مداخله در كار ديگران را، به لحاظ اخلاقى، نادرست و نشان بى احترامى به آنان بداند ؛

آنچه را شخص نادرست مى داند و نسبت به آن تساهل روا مى دارد، بايد مستدل و بر اساس اصول و ادلّه باشد، نه صرفاً از روى سليقه ى شخصى و يا تعصّب ؛

آنچه مورد تساهل قرار مى گيرد، شخص است ؛ نه كار يا عقيده ى او.

تساهل و تسامح در اسلام در اسلام، تساهل و تسامح وجود ندارد ؛ يعنى، آيه و روايتى نداريم كه در آن، مسلمانان مأمور به تساهل و تسامح باشند ؛ ليكن بر اساس آنچه از مجموع معناى لغوى و اصطلاحى تساهل و تعريف رايج آن در غرب به دست مى آيد، بهترين معادل آن حلم و بردبارى است كه در اسلام مطرح است و احياناً به عنوان ارزش اخلاقى شناخته مى شود.[٧]

مسئله ى اصلى اين است كه آيا اين حلم و بردبارى، همه جا رواست و هيچ حد و مرزى ندارد؟

پاسخ تفصيلى اين سؤال در جاى خود خواهد آمد ؛ اما پاسخ اجمالى اين است كه تساهلِ مطلق ممكن نيست و بايد حدود و شرايطى داشته باشد. اسلام، خداوند متعال را تعيين كننده ى اين حدود مى داند ؛ در حالى كه در تفكّر غربى، تعيين اين حدّ و مرزها از طريق فردى يا اجتماعى، قراردادها يا هنجارهاى اجتماعى يا طبيعى، حقوق بشر و به طور كلى، انسان و طبيعت انجام مى گيرد.

اختلاف ديگر اسلام با انديشمندان غربى، بر سر ملاك و معيار تساهل و مداراست. ملاك تساهل در غرب، پلوراليسم (= كثرت گرايى) اخلاقى و دينى، و يا نسبيّت فرهنگى و اخلاقى است كه اسلام اين ملاك ها را قبول ندارد.[٨]

آيا تساهل مطلق و بدون حدّ و مرز امكان دارد؟ عدم تساهل مطلق چه طور؟

تساهل مطلق را مى توان به تساهل سلبى و ايجابى تقسيم كرد.[٩]تساهل مطلق سلبى عبارت است از : عدم مخالفت بى قيد و شرط نسبت به هر نوع عقيده، رفتار و شيوه ى رفتارى، كه شامل عدم مخالفت با عقيده ى ضد تساهلى و رفتارها و شيوه هاى سخت گيرانه و غيرتساهلى نيز مى شود. لازمه ى اعتقاد به تساهل مطلق سلبى اين است كه، انديشه ها و رفتارهاى مخالف و از جمله انديشه و رفتار ضدّ تساهلى را مجاز بداند و آن را از رشد و گسترش باز ندارد ؛ به اين ترتيب، تساهل مطلق سلبى، در دامان خود، عدم تساهل را پرورش مى دهد، و اين تناقض است ؛ از اين رو گفته اند : تساهل مطلق سلبى، حتّى اگر به لحاظ نظرى ممكن باشد، در عمل ممكن نيست.[١٠]

وضع تساهل مطلق ايجابى ناگوارتر است ؛ زيرا بر اساس آن، شخص نه تنها در مقام عمل از عقايد و رفتار مخالف جلوگيرى نمى كند، بلكه اساساً، براى خود چنين حقّى را قايل نيست و بر عكس، براى طرف مقابل، اين حق را قايل است كه عقيده و رفتارى مخالف داشته باشد ؛ اگر اين اعتقاد را رياكارانه ندانيم، بى گمان مستلزم رواج و گسترش عقايد و رفتارهاى ضدّتساهلى است.[١١]

برخى نيز بر ناممكن بودن تساهل مطلق، چنين استدلال كرده اند كه : اگر بر ما لازم باشد كه نسبت به همه چيز تساهل بورزيم، در اين صورت بايد هرگونه عقيده و رفتار ضدّ تساهلى را محدود كنيم و نسبت به آن تساهل نورزيم ؛ در نتيجه تساهل، متوقّف بر عدم تساهل مى شود، كه اين دور است.[١٢]

البته، ناممكن بودن تساهل مطلق را مى توان از طريق نقد مبانى آن ؛ يعنى نسبيّت معرفت شناختى و اخلاقى، قرارداد گرايى و فرد گرايى نيز اثبات كرد كه در پاسخ به سؤالات بعدى به آن مى پردازيم.

امّا، عدم تساهل مطلق، عبارت است از : مداخله، ممانعت و سركوب هر نوع عقيده يا رفتار مخالف، در هر شرايط. اين كار به لحاظ نظرى امكان دارد ؛ يعنى اين باور كه هر نوع عقيده يا رفتار مخالف را بايد سركوب كرد، مستلزم تناقض نيست ؛ امّا به لحاظ عملى، با سرشت و طبيعت انسانى كه بقاى آن وابسته به تأثير و تأثّر و ارتباطات متقابل و تعاون و هم يارى است، سازگارى ندارد ؛ حتّى در عالم حيوانات نيز عدم تساهل مطلق مشاهده نمى شود.

در عالم انسانى، از سويى رشد و شكوفايى استعدادهاى گوناگون در پرتوِ چالش ها، نقد و نظرها و مخالفت ها پديد مى آيد، و از سوى ديگر، ارتباطات و هم بستگى هاى افراد، محدوديّت ها و ناتوانايى هاى جسمى، عقلى، روحى، عاطفى و ... را جبران مى كند.

علاوه بر اين، عدم تساهل مطلق، پيامدهاى بسيار ناگوار اخلاقى، مانند استبداد، تكبّر، حرص، حسد، زبونى، خود سانسورى عقيدتى، زبانى و رفتارى، ظلم پذيرى، يأس و نوميدى، از بين رفتن روحيه ى كنج كاوى و پرسشگرى و رقابت، پديد آمدن حالت ركود و سكون دارد و از هر تحوّل و پيش رفتى جلوگيرى مى نمايد ؛ زيرا هر نوع تحوّل و پيش رفت، تا حدودى مستلزم تغيير وضع موجود است و تغيير وضع موجود، بنا بر نظريه ى عدم تساهل مطلق، سركوب مى شود.

پس حال كه تساهل مطلق، ناممكن و محال و نيز عدم تساهل مطلق، غيرواقع بينانه و ناگوار است، نتيجه مى گيريم كه تساهل يا عدم تساهل بايد حدّ و مرزى داشته باشد و بحث اصلى بايد راجع به اين مسئله باشد كه تعيين كننده ى اين حدّ و مرز كيست؟ خدا، انسان، طبيعت و يا تركيبى از اين ها؟

## پيشينه ى تاريخى انديشه ى تساهل گرايى در غرب چيست؟

پيشينه ى تاريخى انديشه ى تساهل و تسامح در غرب به قرن هاى شانزدهم و هفدهم ميلادى بازمى گردد و چنان كه محقّقين گفته اند، تا قبل از آن زمان، خبرى از اين انديشه نبود[١٣]. مردم روزگار باستان، چنان تلقى اى از خدايان داشتند كه حتّى نمى توانستند مفهوم تساهل و تسامح امروزى را تصوّر كنند. هر چند مقامات امپراتورى روم، در محدوده ى خود، به فرقه هاى متعدد، در جشن ها و نهضت هاى درونى آنها چنان آزادى مى دادند كه پيروان آنان خيال مى كردند قدرت دولت، وجهه و اعتبار خود را از قدرت خدايان اخذ كرده است ؛ امّا مسيحيان، كم و بيش، در دوره هاى مختلف، مورد شكنجه هاى بى رحمانه قرار مى گرفتند ؛ تا اين كه «آگوستين» مسيحيّت را به عنوان دين رسمى مطرح نمود.

مسيحيان هم در قرون وسطا براى مدّتى هيچ رقيبى را تحمّل نمى كردند ؛ مثلا آگوستين، خواهان مجازات بدنى تفرقه افكنان و بدعت گذاران بود و اين رَويه تقريباً در تمام قرون وسطا رايج بود. لوتر و كالون نيز اعتقادى به تساهل و تسامح به معناى امروزى نداشتند. در قرن هفدهم، طى جنگ هاى سى ساله و درگيرى هاى تلخ و بى ثمر مذهبى، معلوم شد كه تنش و نزاع مذهبى فايده اى براى دو طرف ندارد و همين امر موجب گرايش به تسامح طلبى شد[١٤].

امّا ديرى نپاييد كه، در قرن هيجدهم، مفهوم تسامح مذهبى شكل گرفت و به سبب آن، بى تفاوتى دينى رواج يافت. در قرن نوزدهم، سياست تسامح مذهبى، به گونه اى كه در منشور حقوق شهروندان آمريكايى در سال ١٧٧٦م. اعلام شده بود، در اغلب ممالك اروپايى رواج يافت ؛ هر چند كليساى كاتوليك روم نسبت به پيروى از اين قانون غيرمذهبى ناراضى بود. سرانجام، زمانى كه تسامح مذهبى، صرفاً پوششى براى ترويج بى تفاوتى دينى شد، مفهوم تساهل و تسامح ارزش اوليّه ى خود را از دست داد[١٥].

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

 [١]. فيروزآبادى، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٥٨٣ ؛ بطرس البستانى، محيط المحيط، ص ٤٢٥ و ٤٣٧ و على اكبر دهخدا، لغت نامه.

. oxford advanced learner's dictionary , (١٩٩٨-٩٩) ؛ p.١٢٥٨

. philosophy, relegion, and the question of intolerancsed, mehdi amin razavi and david ambuel ؛ p.vii

[٤]. محمدسعيد حنايى كاشانى، «تسامح و تساهل»، نامه ى فرهنگ، ش ٢٨، ص ٦١.

[٥]. susan mendus, "toleration" , in the encyclopedix of ethics, ed. lawrence c.becker, vol. ii, p.١٢٥١

[٦]. robert paul churchill, "the case fo toleration as an individual virtue" , from philosophy, religion, and the question of intolerance, pp.١٩١-٥.

[٧]. هر چند ممكن است اصطلاح تساهل و تسامح، آن بار معنايى ويژه اى را كه اصطلاح «حلم» در فضاى اسلامى دارد، نداشته باشد، و ليكن از آن جا كه ديديم در فرهنگ غرب نيز تساهل به مفهوم نوعى تحمّل همراه با عدم پذيرش و قبول است، مى توانيم بگوييم كه در مجموع، اين دو در اصطلاح نزديك به هم هستند.

[٨]. توضيح بيش تر در اين باره در پاسخ به پرسش هاى آتى خواهد آمد.

[٩]. چنان كه بعضى تساهل را به تساهل سلبى (منفى) و ايجابى (مثبت) تقسيم كرده اند ؛ ر.ك :

david ambuel, philosophy, religion and the question of intolerance, p.vii

هم چنين : سيدعلى محمودى، «تساهل منفى و تساهل مثبت در قلمرو فلسفه سياسى معاصر»، كيهان فرهنگى، ش ٩٨، ارديبهشت ١٣٧٢، ص ١٧ـ١٩.

[١٠]. فتحعلى محمودى، تساهل و تسامح اخلاقى، دينى، سياسى، ص ٢٣.

[١١]. حسين بشيريه، دولت عقل : ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسى سياسى، ص ٨٨ـ٨٩.

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

[١٣]. البته ريشه ها و مبانى اين فكر به زمان هاى بسيار دورتر بازمى گردد.

[١٤]. مى گويند براى اولين بار، مفهوم تساهل و تسامح در غرب توسط جان لاك در رساله اى با عنوان «مكتوبى در باب تساهل و مدارا» مطرح شد ؛ سيدعلى محمودى، «تساهل مثبت در قلمرو فلسفه ى سياسى معاصر»، كيهان فرهنگى، سال دهم، شماره ى ٢، ص ١٧ـ١٩.

[١٥]. geddes macgregor, dictionary of religion and philosophy, p.٦١٦.

# فصل دوّم : مبانى تساهل و تسامح

مبانى شكل گيرى انديشه ى تساهل گرايى در غرب چيست و چه ارزيابى از اين مبانى داريد؟

به طور كلى، سه مبنا و منشأ را مى توانيم براى شكل گيرى انديشه ى تساهل و تسامح در غرب، در نظر بگيريم :

مبناى اول، مبناى هستى شناختى است كه برگرفته از انديشه هاى ارسطو است. ارسطو معتقد بود كه سراسر جهان هستى را كثرت و اختلاف و تنوّع فرا گرفته است و در اين ميان، انسان ـ به عنوان موجودى كه جوهر حقيقى آن عقل است ـ بايد دست به گزينش و انتخاب بزند؛ در واقع، سعادت او از طريق همين گزينش عقلانى و آزاد رقم مى خورد و هر چه تفاوت و تكثّر و اختلاف بيش تر باشد، فرصت گزينش عقلى بيش تر و ارزش عمل بالاتر خواهد بود و در اين راستا، تساهل، به عنوان حافظ اين اختلاف ها و تنوّع ها، لازم و ضرورى است[١] و عدم تساهل، اين اختلافات و تكثّرها را از بين مى برد؛ زيرا شخصِ نامتساهل، كه تنوع و اختلاف را تحمّل نمى كند، در صدد همگون كردن آرا و رويه هاى رفتارى است و از اين طريق، زمينه ى انتخاب و گزينش صحيح عقلى و عمل بر اساس آن، يعنى سعادت را محدود مى سازد[٢].

پس خلاصه اين كه، به نظر ارسطو، تساهل لازمه ى تكثّر، و تكثّر لازمه ى سعادت است[٣]. بر اين مبنا در چند قرن اخير، مثلا در عالَم سياست، طرف داران تكثرگرايى سياسى در غرب تأكيد مى كنند كه تمركز قدرت، به احتمال زياد، به خودكامگى و استبداد مى انجامد و براى پرهيز از استبداد بايد قدرت در ميان افراد و گروه هاى مختلف توزيع شود.

اگر بخواهيم اين مبنا را به طور خلاصه نقد كنيم، بايد بگوييم :

اوّلا، درست است كه اجزاى هستى از هم جدا و پراكنده هستند؛ امّا با توجّه به تأثير و تأثّراتى كه اين اجزا در يكديگر دارند ـ به طورى كه هيچ موجود طبيعى را نمى توان يافت كه در موجود طبيعى ديگرى مؤثّر و يا از آن متأثّر نباشد ـ مى توان همه ى جهان هستى و طبيعت را داراى نظام واحدى دانست؛ هر چند اين وحدت، براى اجزاى جهان، وحدت حقيقى به شمار نمى رود، امّا كلّ هستى را نظام واحدى فراگرفته است.[٤]

ثانياً، درست است كه وجود تفاوت و اختلاف، براى اختيار و انتخاب، ضرورى است؛ امّا اين تفاوت و اختلاف نمى تواند نامحدود باشد؛ زيرا در اين صورت، هيچ گاه انتخابى صورت نخواهد گرفت، بلكه شخص همواره بايد در انتظار حالت تازه اى بماند. علاوه بر آن، صرف انتخاب و گزينش نمى تواند منشأ سعادت باشد. انتخاب آنچه موجب كمال و سعادت حقيقى انسان است، باعث سعادت مى شود و عقل آدمى به تنهايى براى تشخيص چنين كمال و سعادتى كافى نيست؛ زيرا نفس انسان داراى مراتب و شؤون مختلفى است (از قبيل : حيوانى، نباتى و انسانى) و هر مرتبه و شأنى هم خواسته هاى خاصّ خود را دارد؛ و وقتى ما شؤون مختلف نفس و تزاحمات گوناگونى را كه بين افعال انسان پديد مى آيد در نظر بگيريم، خواهيم ديد كه براى انتخاب و گزينش، نمى توان فرمولى ساده در نظر گرفت؛ چون اين ها تأثيرات بسيار عجيبى بر هم ديگر دارند و روابط بسيار پيچيده اى بينشان برقرار است. اگر كسى بخواهد برنامه اى كاملا دقيق براى اين گزينش ها تعيين كند، بايد بر همه ى اين روابط آگاه بوده، بر آنها احاطه داشته باشد و اين چيزى است كه از قدرت يك انسان متعارف خارج است؛ از اين رو، برنامه هاى دقيق اخلاقى را خداى متعال بايد تعيين كند.[٥]

ثالثاً، نتيجه اى كه كثرت گرايان از مبناى ارسطويى گرفته و تمركز قدرت را موجب استبداد دانسته اند، نادرست است؛ زيرا تمركز قدرت، به خودى خود، مستلزم خودكامگى و استبداد نيست؛ هم چنان كه تمركز قدرت با مشورت و راى زنى و بهره گيرى از نظر كارشناسان، منافاتى ندارد. آنچه باعث استبداد مى شود، خروج از دايره ى قانون، و تحريف و تفسير قانون بر اساس منافع فردى يا گروهى، و عدم توجّه به سعادت كلّ جامعه است و منشأ آن، پيروى از هواهاى نفسانى و اميال شخصى و گروهى است و روشن است كه اين منشأ و عامل، حتّى در صورت توزيع قدرت نيز ممكن است وجود داشته باشد و ـ هر چند به استبداد نينجامد ـ سبب هرج و مرج و بى نظمى كه از استبداد بدتر است خواهد شد.

مبناى دوم، مبناى معرفت شناختى است كه همان نسبيّت در باب معرفت و شناخت است كه مى گويد : هيچ معرفت و شناختى، يقينى و مطلق نيست؛ چرا كه هيچ حقيقت مطلقى وجود ندارد. اين مبنا ريشه در انديشه ى «پروتاگوراس» دارد كه معتقد بود حقيقت نسبى است و هر چيز همان است كه به نظر انسان مى رسد و انسان، معيار است. هر چند ظاهراً او اصل واقعيت و حقيقت را انكار نمى كرد؛ امّا «گرگياس»، ديگر سوفيست يونانى، قايل بود كه واقعيّت اصلا وجود ندارد؛ اگر هم وجود مى داشت، قابل شناخت نبود و اگر هم قابل شناخت بود، اين شناخت قابل انتقال به ديگرى نبود[٦]. فى الجمله، خلاصه ى اين مبنا اين است كه حتّى اگر واقعيّتى وجود داشته باشد، برداشت آدميان از آن واقعيت (ارزشى يا غيرارزشى) گوناگون است؛ و معيار مطلقى وجود ندارد كه درست يا نادرست و حق يا باطل بودن برداشت هاى مختلف را نشان دهد؛ هر برداشتى به همان اندازه درست (يا نادرست) است كه برداشت ديگرى درست (يا نادرست) است. بنا بر اين، بهتر است انسان از قضاوت درباره ى برداشت هاى مختلف دست بشويد و نه تنها در مقابل برداشت ها و نظريات مخالف بردبار باشد؛ بلكه با تأكيد بر جدّى بودن خطاپذيرى در انسان، از هرگونه پافشارى و اصرار بر آرا و نظريات خود بپرهيزد و به تمام معنا اهل تساهل باشد.

پس به لحاظ معرفتى، تساهل، همزاد شك گرايى و نسبى گرايى و غيرواقع گرايى است كه نقد شكّاكيّت و نسبى گرايى، نيازمند مجالى مستقل و گسترده است[٧]؛ امّا يكى از اشكالات بسيار روشن آن اين است كه اين مبنا، درون ناسازگار است و مى تواند بهترين دليل براى قايل شدن به خشونت و عدم تساهل باشد؛ زيرا در صورتى كه معيار واقعى و مطلق براى ارزيابى صحّت و سقم ادّعاهاى گوناگون وجود نداشته باشد، طرف داران عدم تساهل و خشونت، استبداد و ديكتاتورى، نازيسم و فاشيسم مى توانند ادّعا كنند كه نظريه ى آنان، دست كم، به همان اندازه درست و حق است كه نظريه هاى مخالف آنان درست و حق است. اين اشكالى است كه برخى از انديشمندان غربى نيز آن را مطرح كرده اند[٨].

مبناى سوم، انسان گرايى و فردگرايى است كه مى گويد : از يك سو، منبع و مرجعى وراى انسان وجود ندارد كه ملاك حقّانيّت باشد؛ و از سوى ديگر، همه ى انسان ها داراى ارزش و حقوقى برابرند؛ در نتيجه هيچ شخص يا گروهى حقّ تحميل ارزش ها و باورهاى خود را بر ديگران ندارد و ارزش ها، باورها و سلايق هر فرد بايد محترم شمرده شود؛ مگر آن كه ضرر و زيانى براى افراد ديگر داشته باشد كه در اين صورت، مى توان از طريق قراردادهايى از آنها جلوگيرى كرد. اساس حقوق بشر غربى و اعلاميه ى جهانى، انسان گرايى و فردگرايى است.

در نقد اين مبنا مى گوييم : به لحاظ نظرى، مبناى فردگرايى، اصالت انسان (= اومانيسم) است كه مى گويد انسان اصل است و محوريّت دارد و همه چيز بايد با توجّه به او تفسير و تأويل شود.

اين مبنا با پرسش هايى جدّى مواجه است : اصالت انسان به چه معناست؟ منشأ و ملاك آن كدام است؟ آيا انسان اصالت دارد يا انسانيّت؟ اگر انسان اصالت دارد، آيا همه ى انسان ها چنين اند؟ آيا تبهكاران حرفه اى، انسان هايى كه از شكنجه و آزار و كشتار انسان ها لذّت مى برند و ديكتاتورهاى خون آشام تاريخ نيز اصالت دارند؟

ممكن است گفته شود اين افراد، فاقد ملاك هاى انسانى بوده، در حقيقت، انسان نيستند ـ اگر چه ممكن است اين افراد نيز ديگران را فاقد ملاك انسانيّت، كج سليقه و جاهل و داراى باورهاى خرافى بدانند ـ بنا بر اين، مى توان گفت هر انسانى، به صرف انسان بودن، نمى تواند ارزشمند باشد. پس شايد، ملاكْ اصالتِ «انسانيّت» است.

امّا انسانيّت چيست و مرجع تعيين كننده ى آن كدام است؟ اندك تأملى نشان مى دهد كه عقل و احساسات و عواطف فردى و جمعى و قراردادهاى بشرى، به تنهايى نمى توانند ملاك انسانيّت و تعيين كننده ى آن باشند؛ زيرا صرف نظر از نقص و محدوديّت و خطاپذيرى آنها، اگر انسان را تعيين كننده ى انسانيت بدانيم، اين نوعى دور است. به علاوه، ميان عقل و احساسات فردى و جمعى و قراردادها، همواره ممكن است تعارض و تفاوت وجود داشته باشد؛ از اين رو، اگر خود فريب نباشيم، درمى يابيم كه حتّى اگر بخواهيم انسان و انسانيّت را محور و اصل قرار دهيم، نيازمند ماوراى خود هستيم؛ نيازمند منبعى كه محدوديّت هاى انسانى را نداشته باشد، در حكم خود دچار خطا نگردد و بى نيازى همه جانبه ى او سبب شود كه تعارضى در احكامش نباشد؛ نيازمند واقعيّتى مستقل از انسان و باورها و سلايق و گرايش هاى او هستيم. اين واقعيّت، جلوه ها و مراتب گوناگونى دارد كه از آن مى توان به «حق» تعبير كرد. مصداق كامل و اعلاى «حق» خداوند است كه از طريق وحى و دين، ملاك حق و حقّانيّت را در اختيار انسان گذاشته است.

مبانى شكل گيرى انديشه ى تساهل گرايى در جوامع اسلامى چيست و از چه سابقه اى برخودار است؟

l در جوامع اسلامى، عدّه اى از انديشمندان مسلمان، در اثر مطالعه ى آثار انديشمندان غربى و شايد ـ چنان كه بعضاً از لابه لاى اظهارات و نوشته هايشان دريافته مى شود ـ، به دليل اين كه پيش رفت هاى روزافزون علمى و صنعتى و مادّى جهان غرب آنان را خيره كرده است، همان مبانى نظرى انديشه ى تساهل و تسامح غربى را پسنديده اند و ترويج مى كنند و سعى مى كنند آموزه هاى دينى را به گونه اى تعريف و تفسير نمايند كه مخالف تساهل و تسامح غربى نباشد؛ به عنوان نمونه، گاهى بر مبناى نسبيّت و شكّاكيّت معرفت شناختى، هر گونه يقين باورى و جزم انديشى و مطلق انگارى را خلاف تساهل مى دانند و مى گويند :

... قانون اساسى دموكراتيك، مبتنى بر به رسميت شناختن حقوق بشر و متكثّر ديدن حقيقت است؛ يعنى اعتقاد به اين كه انسان مى تواند فلسفه هاى مختلفى داشته باشد و از جهان، انسان و ايمان، تفسيرهاى متفاوتى عرضه كند .... اگر كسانى معتقد باشند كه در عرصه ى سياست، انسان شناسى و جهان شناسى، مجموعه اى از حقايق ابدى وجود دارد ... چنين كسانى نمى توانند براى انسان ها حقوق انسانى قايل باشند[٩].

و يا مى گويند :

... خشونتورزان، تصوير خاصّى از حقيقت دارند؛ يعنى معتقد به نوعى جزميّت و مطلق انگارى هستند. دگماتيزم، ويژگى اصلى معرفت شناسىِ تفكّر خشونت گراست[١٠].

و يا انسانيّت و آدميّت را بالاتر از دين دانسته و مى نويسند :

بى دينى آن قدر عيب نيست كه ترك آدميّت و دورى از انسانيّت عيب است. دين براى انسان شدن بوده است، اگر آدم نباشى چه دينى، چه كشكى![١١].

چنين تفكّراتى در باب تساهل در جوامع اسلامى و به طور اخصّ، در جامعه ى ايران چندان قدمتى ندارد و تقريباً به اوايل دهه ى سى باز مى گردد.

امّا عدّه ى ديگرى از انديشمندان مسلمان با تأكيد بر وجود حقيقت مطلق، مبناى تساهل را تعليمات قرآنى مى دانند كه اين تعليمات، اصالت و محوريّت را به «اللّه» مى دهند نه به انسان و انسانيّت. از ديدگاه قرآن، حق اصالت دارد، نه انسان؛[١٢] و اگر انسانيّت بهره اى از اصالت دارد، به دليل مطابقت آن با حق است؛ حال كه چنين است، باورها، رفتارها و اميال همه ى افراد، به يك اندازه قابل احترام نيستند؛ بلكه ميزان مطابقت و متابعت از حق، مقدار احترام و ارزش آنها را تعيين مى كند. حق و حقيقت، ملاك تساهل و تعيين كننده ى حدود آن است.

مراد از حق، حقوق بافته و ساخته ى عقل و احساسات و عواطف فردى يا جمعى يا قراردادى نيست؛ مصداق كامل حق، خداى متعال و دستورات اوست. انسانِ مرتبط با خدا، هيچ گاه از اصالت خود دم نمى زند و انسان بريده از خدا، به دليل فقدان ملاك و منبع مشروعيّت فراگير و بى طرف، نمى تواند از اصالت دم بزند.

اين تفكّر در جوامع اسلامى، قدمتى به قدمت تاريخ اسلام دارد و با ظهور اسلام متولّد شده است؛ اگر چه در اسلام، اصل بر رأفت و مدارا و مهربانى است و اساساً اسلام دين محبّت است؛ امّا اين محبّت از محبّت

الهى مايه مى گيرد و پايه و اساس آن «اللّه» است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

 [١]. براى مطالعه ى بيش تر، ر.ك : ارسطو، مابعد الطبيعه، ١٠٤١ ب ٧ و سياست، ص ٣٠٢.

[٢]. ارسطو، سياست، ص ٣٠٦.

[٣]. همان، الف ١٢٨٩، ب ١٢٨٨، ٤٠١.

[٤]. ر.ك : محمدتقى مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج ١، ص ٣٧٩.

[٥]. محمدتقى مصباح يزدى، دروس فلسفه ى اخلاق، ص ١٤٥.

[٦]. ديويد. و. هاملين، تاريخ معرفت شناسى، ترجمه ى شاپور اعتماد، ص ٢.

[٧]. براى مطالعه ى تفصيلى اين بحث ر.ك : مرتضى مطهرى، مجموعه آثار، ج ٦، ص ٧٣ - ٢٣٤ و ج ١٣، ص ٣٤٩ - ٤١٦ و ٤٤٥ - ٤٧٨ ؛ محمدتقى مصباح يزدى، آموزش فلسفه، ج ١، ص ٢٣١ـ٢٤١.

[٨]. ambuel david, philosophy, religion, and the question of intolerance, p.x.

[٩]. كيان، شماره ى ٤٥، ص ٦.

[١٠]. همان، ص ٨.

[١١]. مجتبى مينوى، آزادى و آزاد فكرى.

[١٢]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ١٤٧.

# فصل سوّم : قلمرو تساهل و تسامح

چرا اسلام دين «سهله سمحه» ناميده شده است؟ منشأ اين صفت، روايتى نبوى است كه حضرت محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فرموده اند : «بُعثت بالحنيفيةِ السمحة السهلة»[١]؛ كه در اين حديث، كلمه ى الحنيفية از ريشه ى حَنَف، به معناى استقامت و راستى است و حنيف به مسلمانى مى گويند كه به دين مستقيم تمايل داشته باشد و شريعت حنفيه، شريعتى است كه مستقيم بوده و از باطل به سمت حق ميل مى كند.[٢]

بنا بر اين، معناى حديث شريف اين است كه من شريعتى آورده ام كه در عين اين كه مستقيم است و باطلى در آن راه ندارد، راحت و آسان هم هست.

ممكن است برخى با استفاده از اين روايت، اسلام را دين تساهل و تسامح معرفى نمايند؛ امّا بايد توجّه داشت كه تساهل در فرهنگ غرب ـ با توجّه به مبانى نظرى آن ـ به معناى عدم مداخله در عقايد و رفتار ديگران است و تنها حدّ مجاز آن اين است كه اين عقايد يا رفتار، آسيب و زيانى براى جامعه داشته باشد.

بر اين اساس، كارهايى مثل خودكشى، اعتياد، فساد اخلاقى و ... مادامى كه ضررى براى ديگران نداشته باشد، بايد مورد تساهل قرار گيرد؛ امّا در منطق اسلام كه ملاك درستى كارها، موافقت و مطابقت آنها با حق است و هر فرد به منزله ى همه ى انسان هاست، هيچ كس نبايد نسبت به عقايد و رفتار ديگران بى تفاوت باشد و فقط زيان و ضرر خود را ملاك بداند.

امر به معروف و نهى از منكر در اسلام بيانگر اين است كه اوّلا، معروف و منكر وجود دارند و امورى عينى و مشترك و شناخت پذير هستند و ثانياً، هر فرد وظيفه دارد تا ديگران را به انجام معروف وادار سازد و از انجام منكر بازدارد؛ از ين رو، اصل امر به معروف و نهى از منكر، عين مداخله و حسّاسيّت نسبت به عقايد و رفتار ديگران است و با تساهل در معناى غربى هيچ سازگارى ندارد.

پس نبايد حديث را طورى معنا كنيم كه مخالف ديگر اصول مسلّم اسلامى باشد. معناى حديث اين است كه اسلام دينى است كه انجام فرمان ها و احكام آن آسان است و خداوند، در مرحله ى تشريع احكام و قانون گذارى، به مردم آسان گرفته است و احكام اسلامى را به گونه اى وضع نكرده است كه بندگان دچار مشكلات غيرقابل تحمّل شوند؛ به عنوان نمونه خداوند، تيمّم را تشريع كرده است تااگر وضو گرفتن و استفاده از آب به هر دليلى براى انسان ضرر دارد، از بروز آن جلوگيرى شود. هم چنين هر حكمى كه موجب عسر و حرج شود برداشته مى شود؛ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)[٣]

مرز ميان مدارا و مداهنه چيست؟ ابتدا بايد ديد اين دو كلمه به چه معنا هستند. كلمه ى «مدارا» به معناى رعايت كردن و صلح و آشتى نمودن و با ملايمت و آرامى و آهستگى، سلوك و رفتار داشتن است[٤]. و امّا «مداهنه» عبارت است از : مشاهده ى منكر ناپسندى از كسى و قادر بودن بر رفع آن، ولى به خاطر رعايت جانب مرتكب يا به علّت كم مبالاتى و سستى در كار دين، متعرّض او نشدن و او را دفع نكردن[٥].

در اسلام رفق و مداراى با مردم، سفارش شده است؛ تا جايى كه در مجامع روايى، باب هايى با اين عنوان وجود دارد؛ به عنوان نمونه در اصول كافى رواياتى در اين باره آمده است. از جمله اين روايت از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم كه فرموده اند :

مداراةُ الناسِ نصف الايمان و الرفق بهم نصف العيش[٦]؛ مدارا و نرمى با مردمْ نصف ايمان و دوستى با آنان نيمى از زندگى است.

امّا مداهنه در قرآن كريم امرى مذموم شمرده شده است. خداى متعال در سوره ى قلم، ابتدا پيامبرگرامى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را از هر گونه پيروى از تكذيب كنندگان آيات الهى و رسالت پيامبر، باز مى دارد و مى فرمايد : (فلاتطع المكذّبين)[٧]. علاّمه ى طباطبايى در ذيل اين آيه ى شريفه مى فرمايد :

اين جمله به دليل اين كه «فاى تفريع» در آغاز آن آمده است، نتيجه گيرى از آيات سابق است و «الف و لام» در «المكذّبين» الف و لام عهد است و منظور از كلمه ى «لا تُطِع» مطلقِ موافقت است؛ چه موافقت عملى و چه زبانى؛ و معناى جمله اين است كه، حال كه معلوم شد تكذيب گرانِ سابق الذكر، مفتون و گمراه اند، پس با ايشان به هيچ وجه، نه زبانى و نه عملى، موافقت مكن.[٨]

آنگاه در آيه ى بعدى مى فرمايد : (وَدّوُا لوتُدْهِنُ فيُدْهِنون)[٩].

كلمه ى «يُدْهِنون» از مصدر «اِدْهان» است كه مصدر باب اِفعال از مادّه ى «دُهْن» است و دُهْن به معناى روغن، و ادهان و مداهنه به معناى روغن مالى و به اصطلاح فارسى «ماست مالى» است كه كنايه از نرمى و روى خوش نشان دادن است. و معناى آيه اين است كه اين تكذيبگران، دوست مى دارند تو با نزديك شدن به دين آنان، روى خوش به ايشان نشان دهى؛ ايشان هم با نزديك شدن به دين تو، روى خوش به تو نشان دهند؛ و خلاصه اين كه دوست دارند كمى تو از دينت مايه بگذارى، كمى هم آنان از دين خودشان مايه بگذارند و هر يك درباره ى دين ديگرى مسامحه روا بداريد؛ هم چنان كه نقل شده است كه كفّار به رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم پيشنهاد كرده بودند تا به خدايانشان تعرّض نكند و ايشان هم متقابلا، متعرّض پروردگار او نشوند.[١٠]

بنا بر اين، مداهنه به معناى دست برداشتن از اصول و مبانى و ارزش ها و آرمان هاى الهى است تا مخالفان را خوش آيد، كه اين كار از نظر قرآن كريم، كارى ناپسند است؛ امّا معناى مدارا، عام تر از مداهنه است و به معناى عام، شامل مداهنه نيز مى شود؛ و اگر رواياتى كه مؤمنان را سفارش به مدارا مى كنند همين معناى عام را قصد كرده باشند، خلاف قرآن خواهند بود و از اعتبار ساقط مى شوند؛ ليكن مقصود از مدارايى كه ائمه ى طاهرينعليهم‌السلام در اين روايات، به آن سفارش نموده اند، دستورالعمل چگونگى رفتار و برخورد مؤمنان با مردم و مخصوصاً مؤمنان ديگر است؛ مثلا در امور شخصى به مؤمنان دستور داده اند كه اهل گذشت باشند و با مردم به نرمى سخن بگويند؛ توصيه به چنين مدارايى برگرفته از تعليمات خود قرآن كريم است كه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را به نرم خويى و خوش برخورد بودن با مردم توصيف مى فرمايد :

فبما رحمة من اللّه لِنْتَ لَهُمْ و لو كنت فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك ...[١١]؛ به (بركت) رحمت الهى در برابر آنان ]= مردم [نرم (و مهربان) شدى و اگر خشن و سنگ دل بودى، از اطراف تو پراكنده مى شدند ...

اين آيه ى شريفه، مدارا و مهربانى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را عامل خوب و مؤثّرى براى جلب قلوب مردم معرفى مى نمايد.

اسلام تا چه حد پذيرش و تحمّل مخالفان را به رسميّت مى شناسد؟ ابتدا بايد به دو نكته توجّه داشته باشيم :

نكته ى اوّل اين كه تحمّل با پذيرش مساوى نيست، بلكه اعم از آن است؛ يعنى ممكن است عقيده يا رفتار مخالف را نپذيريم، ولى آن را تحمّل كنيم؛ بنا بر اين، بايد ببينيم اسلام در چه مواردى تحمّل مخالفان و در چه مواردى، علاوه بر تحمّل، پذيرش آنان را مجاز مى داند.

نكته ى دوم اين است كه، ما سه دسته از مخالفان را مى توانيم از نظر اسلام مورد بررسى قرار دهيم :

اوّل. كفّار و مشركين و به تعبيرى، مخالفان عقيدتى؛

دوم. منافقان و مروّجان فساد و تباهى؛

سوم. مخالفان شخصى و سليقه اى.

امّا دسته ى اوّل، يعنى كفار و مشركين : اگر سردشمنى و عناد با اسلام و مسلمين نداشته باشند، اسلام دستور مى دهد با آنان به نرمى رفتار شود؛ البتّه عقايد و رفتارشان را به هيچ وجه نمى پذيرد؛ امّا دستور به تحمّل آنان مى دهد. نه تنها تساهل و تسامح در برابر كسانى كه سر دشمنى و عناد با اسلام و مسلمانان ندارند رواست، بلكه اسلام بدان سفارش هم مى كند تا در سايه ى عطوفت و رأفت اسلامى، قلوب كفّار غير محارب نرم شده، به طرف اسلام و مسلمانان جذب گردد[١٢] :

(لا يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُواإِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ المُقْسِطِـينَ)[١٣]؛ خدا شما را از نيكى كردن و رعايت عدالت با كسانى كه در دين با شما كارزار نكردند و شما را از خانه هايتان بيرون نكردند، باز نمى دارد؛ زيرا خدا دادگران را دوست مى دارد.

حتّى توصيه مى فرمايد كه از خيانت هاى آنان چشم پوشى شود :

(وَلا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلى خائِنَة مِنْهُمْ إِلاّ قَلِـيلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الُمحْسِنِـينَ)[١٤]؛ و هر زمان، از خيانتى (تازه) از آنها آگاه مى شوى، مگر عده ى كمى از آنان؛ پس از آن ها در گذر و صرف نظر كن، كه خداوند نيكوكاران را دوست مى دارد.

زيرا اينان مستقيماً دشمنى خود را ابراز نمى كنند، هر چند، دست به خيانت هاى پنهانى مى زنند. آيه ى شريفه توصيه مى كند كه اين گونه خيانت ها مورد عفو و گذشت پيامبر قرار گيرد؛ امّا اگر كفار و مشركين از سر عناد و جنگ و دشمنى با اسلام و مسلمين درآيند، اسلام در مقابل آنان مى ايستد و فرمان جهاد و قتال با آنان را صادر مى فرمايد :

(وَقاتِلُوا المُشْرِكِـينَ كافَّـةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كافَّةً)[١٥]؛ با همه ى مشركين بجنگيد همان گونه كه آنان با همه ى شما مى جنگند!.

امّا اسلام با دسته ى دوم، يعنى منافقين و مروّجان تباهى و فساد، اعم از فساد عقيدتى و فكرى و فساد عملى و رفتارى، اهل تحمل و سازش نيست تا چه رسد به پذيرش و تسليم؛ لذا در اجراى حدود الهى كوتاه نمى آيد :

(الزّانِـيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِـد مِنْهُما مِاْئَةَ جَلْدَة وَلا تَأْخُذكُمْ بِـهِما رَأْفَـةٌ فِي دِينِ اللّهِ)[١٦]؛به هر كدام از مرد و زن زناكار صد تازيانه بزنيد و در اجراى دين الهى هيچ رأفت و مهربانى نسبت به آنان روا مداريد.

براى جلوگيرى از اين فسادها، امر به معروف و نهى از منكر را با تأكيدات بسيار، واجب فرموده است :

عن رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : ان اللّه لَيُبْغِض المؤمن الضعيف الذى لا دينَ له، فقيل له و ما المؤمن الذى لا دين لَه؟ قال صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم الذى لا ينهى عن المنكر؛ از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم روايت شده كه فرمود : مؤمن ضعيفى كه دين ندارد، مورد غضب خداوند است. سؤال شد : به چه كسى مؤمن بى دين مى گويند؟ فرمود : كسى كه از منكر و فساد نهى نمى كند.[١٧]

و نيز آن حضرت فرمود :

اذا ظهرت البدع فى امّتى فليظهر العالِم عِلمَه فمَن لم يفعلْ فَعَلَيه لعنة اللّه[١٨]؛ وقتى امت من دچار بدعت هاى آشكار شود، دانشمندان بايد علم خود را آشكار سازند و هر كه چنين نكند لعنت خداوند بر او باد.

البته، درست است كه امر به معروف و نهى از منكر داراى مراتبى است؛ امّا هيچ كدام از مراتب آن مستلزم سكوت و سازش مطلق نيست؛ بالاخره، حتّى با اخم كردن و يا ترك نمودن مجلس، بايد مخالفت خود را ابراز نمود.

امام صادق عليه‌السلام فرمود :

لاينبغى للمؤمن أنْ يجلس مجلساً يُعصى اللّه فيه و لايقدر على تغييره[١٩]؛ شايسته نيست مؤمن در مجلسى بنشيند كه در آن معصيت خدا مى شود و او نمى تواند آن مجلس را تغيير دهد.

و امّا در مورد دسته ى سوم، يعنى مخالفان شخصى و سليقه اى، قرآن كريم مسلمانان را به عدل و احسان دعوت نموده و از آنان همواره خواسته است كه با يكديگر در كمال صفا و صميميت و نيكى رفتار كنند، تحت تأثير عواطف، خشم، غضب و تعصّبات قومى و قبيله اى رفتار ننمايند و همواره حق مدار و حق محور باشند.

اين توصيه، حتّى درباره ى رفتار با غيرمسلمانان هم صادق است و روش قرآن و اسلام نيز آن است كه تا جايى كه ممكن است با برهان و استدلال و اخلاق و موعظه، اختلافات را حل نمايند :

(وَلا تَسْتَوِي الحَسَنَةُ وَلا السَّـيِّئَةُ إِدْفَعْ بِالَّتِي هِىَ أَحْسَنُ فَإِذا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَداوَةٌ كَأَ نَّهُ وَلِىٌّ حَمِـيمٌ)[٢٠]؛ و نيكى با بدى يكسان نيست، ]بدى را[ با آنچه خود بهتر است دفع كن ]و پاسخ بده[، آن گاه كسى كه ميان تو و او دشمنى است، گويى

دوستى يكدل مى گردد.

همان گونه كه پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در امور شخصى، گذشت مى كردند. به عنوان نمونه در اين زمينه، ابن سعد از قول عايشه مى نويسد :

ما خُيِّر رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فى امرين الاّ أخَذَ أيسرهَما ما لم يكن اثماً، فان كان اثماً كان ابعدَ الناس منه؛ و ما انتقم رسول اللّه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم لنفسه الاّ ان تنتهك حرمةُ اللّه فينتقم للّه[٢١]؛ هيچ گاه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ميان دو كار اختيار پيدا نمى كرد، مگر آن كه آسان ترينش را برمى گزيد تا جايى كه گناهى در ميان نبود، و اگر گناهى در ميان مى آمد، از همه ى مردم نسبت بدان گناه دورتر بود، و هرگز پيامبر براى ظلمى كه به خودش رفته بود، از كسى انتقام نگرفت، مگر زمانى كه احترام نواهى خداوند از ميان مى رفت، در آن صورت براى خدا انتقام مى گرفت.

و نيز آن حضرت وقتى خبر يا مطلبى را از كسى مى شنيد، فوراً آن را تكذيب نمى كرد؛ بلكه با مهربانى بدان گوش مى سپرد و ابتدا آن را حمل بر صحّت مى كرد، تا جايى كه مشركان گفتند او دهن بين است :

(... وَيَقُولُونَ هُـوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْر لَكُمْ يُـؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُـؤْمِنُ لِلْمُـؤْمِنِـينَ ...)[٢٢]؛ ... و مى گويند او [سرا پا] گوش است. بگو : گوشِ نيكوست براى شما، به خدا ايمان دارد و مؤمنان را باور مى دارد [و سخن و مشورت ايشان را با خوش گمانى پذيراست] ... .

بنا بر اين، در مورد اين دسته از مخالفان، اسلام گاهى علاوه بر تحمّل، پذيرش را نيز روا و بلكه لازم مى داند؛ مثلا در سوره ى مباركه ى شورا در وصف مؤمنانى كه به كسب نعمت هاى نيك و جاودان الهى مى رسند، مى فرمايد :

(... و اَمرُهُم شورى بَينَهم ...)[٢٣]؛ يكى از اوصاف چنين مؤمنانى اين است كه در كارهايشان مشورت مى كنند.

و پيداست كه در مشورت، گاهى بايد نظر مخالف را پذيرفت و يا مثلا در جايى كه كسى انتقاد سازنده اى از انسان مى كند و يا عيب او را به او گوشزد مى نمايد، اسلام سفارش مى كند كه بايد با روى باز اين انتقاد را پذيرفت :

عن ابى عبدالله الصادق عليه‌السلام قال : احبّ اخوانى الىّ من اهدى الىّ عيوبى[٢٤]؛ محبوب ترين برادران من كسى است كه عيب هاى مرا به من هديه نمايد.

آزادى دينى مورد پذيرش اسلام است يا استبداد دينى؟ بايد ديد مقصود از «آزادى دينى» و «استبداد دينى» چيست.

آزادى دينى ممكن است به يكى از سه معناى زير باشد :

الف) آزادى دينى، يعنى اين كه انسان در انتخاب دين، آزاد باشد و به دلخواه خود به هر كدام از اديان، معتقد شود. اين معنا از آزادى دينى، البتّه مورد قبول اسلام نيست و قرآن كريم دين حقيقى را «اسلام» مى داند :

ان الدين عند الله الاسلام ...[٢٥]

كامل ترين شكل دين، همان دينى است كه از طريق خاتم پيامبران بر مردم نازل شده است و با آمدن اين دين، ديگر مجالى براى پيروى از اديان ديگر باقى نمى ماند. همانند شريعت حضرت عيسى عليه‌السلام كه كامل تر از شريعت حضرت موسى عليه‌السلام بود و با آمدن عيسى عليه‌السلام ديگر باقى ماندن بر دين موسى عليه‌السلام جايز نبود، چرا كه به لحاظ عقلى نيز رجوع از كامل به ناقص، مردود است. وقتى مسلّم شد كه دينى از ديگر اديان كامل تر است، رجوع به اديان ناقص و يا باقى ماندن در آنها نا معقول و توجيه ناپذير خواهد بود.[٢٦]

ب) آزادى دينى، يعنى كه دين، ما را از تقيّد، التزام و تعهّد نسبت به هر گونه قيدى، حتّى قيد خود دين، آزاد گذاشته باشد.

اين نحوه از آزادى، البتّه در برخى اديانِ ساخته ى دست بشر، مانند بوديسم و هندويسم، وجود دارد كه در آنها مثلاً وصول به نيروانا،[٢٧] نسبت به هر جامعه و حكومتى و با هر نظام سياسى و حقوقى ظاهراً مساوى است.[٢٨] و افراد نيز، ممكن است به هيچ كدام از ضروريّات آيين هندو ملتزم نباشند، امّا خود را هندو بدانند؛ و مكتب هندوييسم هم آنها را به رسميّت خواهد شناخت.[٢٩] امّا اسلام، منكر ضروريّات دين را مسلمان نمى داند، هر چند كسانى را كه التزام عملى نسبت به دستورات دينى ندارند، تا وقتى منكر ضروريات نشوند، به عنوان مسلمانان ظاهرى به رسميّت مى شناسد، لكن در مورد همين افراد نيز تأكيد دارد كه تا عملا به مقررات اسلامى متعهّد و ملتزم نشوند ايمان واقعى نداشته، به كمال و سعادت حقيقى نخواهند رسيد.

(قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُـؤْمِنُوا وَلـكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ)[٣٠]؛ عرب هاى باديه نشين گفتند : «ايمان آورديم» بگو شما ايمان نياورده ايد، ولى بگوييد اسلام آورده ايم، هنوز ايمان در قلب شما وارد نشده است.

پس، از ديد اسلام، مسلمان واقعى كسى است كه به همه ى اوامر الهى گردن نهد؛ و به تعبير قرآن كريم «نؤمن ببعض و نكفر ببعض»[٣١] نباشد؛ بنابراين، آزادى دينى به اين معنى، در اسلام پذيرفته نيست.

ج. آزادى دينى، يعنى آزاديى كه در دين وجود داشته و دين مروّج آن باشد. كه در اين جا دينى بودن، صفت آزادى است.اين معنى از آزادى دينى، در اسلام وجود دارد و اساساً، اسلام در پى رساندن انسان به بهترين و والاترين درجات آزادى است. آزادى از ديدگاه اسلام عبارت است از : رهايى انسان از هر گونه قيدوبندى كه او را از سير به سوى كمال نهايى و سعادت ابدى خويش، كه در واقع هدف از خلقت اوست، بازمى دارد. خداى متعال، پيامبران را براى بازكردن اين غُل و زنجيرها از پاى بشر فرستاده است و اين غل و زنجيرها، اعم از قيد و بندهاى نفسانى و بندگى هواى نفس و يا بندگى شياطين انسى و جنّى و هر بندگى غير خدا مى باشد.

قرآن كريم در آيه ى ١٥٧ سوره ى مباركه ى آل عمران درباره ى خصوصيات پيامبر اسلام مى فرمايد :

(... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ ...)پيامبرى كه ...بارهاى سنگين، و زنجيرهايى را كه بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) برمى دارد ...

اين همان آزادى حقيقى و واقعى است كه انسان را از هر گونه قيدى، به جز قيد خدا، آزاد مى كند؛ كه البته با توجّه به مفهوم خدا، معلوم مى شود كه قيد خدا در واقع قيد نيست. خدا، يعنى كمال مطلق، و انسان وقتى خود را مقيّد به خدا مى كند، در حقيقت وصل به كمال مطلق شده و به سعادت و فلاح نايل گشته است؛ و برعكس، اگر انسان خود را از قيد خدا آزاد بداند، از كمال مطلق جدا شده، اسير شياطين درونى و بيرونى خواهد شد. شعار آزادى از قيد خدا، چيزى جز خدعه و نيرنگ و عوام فريبى نيست و در واقع اين آزادى، مساوى با اسارت محض است.

استبداد دينى. معادل انگليسى كلمه ى «استبداد»، ديكتاتورى[٣٢] است. استبداد، يعنى اراده ى كشور و يا دولتى به وسيله ى فرمان ها و دستورات يك شخص ديكتاتور و مستبد؛ و ديكتاتورْ شخصى است كه در كشور، قدرت را با زور و ارعاب به دست آورده باشد.[٣٣] در فارسى نيز استبداد به معنى خود كامگى، خودرأيى و منع كسى را قبول نكردن آمده است.[٣٤]

بنابراين، داشتن نوعى قدرت به ناحق و بازور در معناى استبداد نهفته است و اين واژه به لحاظ ارزشى، داراى بار منفى است؛ و معلوم است كه در دينى كه خاستگاه آن حق و حقيقت است اين معنا وجودندارد.

در حكومت هاى استبدادى، تنها سرچشمه و خاستگاه قدرتْ غلبه است؛ هركس براساس توارث يا تبانى و توطئه بر جامعه اى غلبه يابد، حاكم آن جامعه مى شود؛ زيرا در منطق استبدادى «الحق لمن غلب»؛ يعنى حق با كسى است كه پيروز شود؛ امّا در حاكميّت دينى، خاستگاه حاكميّت، صلاحيت هاى واقعى نظرى و عملى است و اين صلاحيت ها به عنوان نوعى برترى منطقى و صلاحيت هاى شخصيّتى شخص حاكم مطرح مى شود و تنها مى تواند بر دو مبناى «آگاهى» و «تقوى» استوار باشد.

در نظام حاكميت ولايى دينى، جايگاه حاكمْ بلندتر از جايگاه ديگران نيست؛ بلكه شخصيّت اوست كه نسبت به ديگران در علم و عمل، جايگاه برترى دارد و او به اين جايگاه بلند، با بالهاى معرفت و اخلاق و مديريّت صحيح بالارفته است، نه به زورشمشير و نيزه.

از اين رو، نبايد انتخاب و رأى مردم به معنى متداول غربى آن، ركن منحصر در تعيين حاكم باشد؛ زيرا واقعيّت با رأى و قرارداد آنان تغيير نمى كند و اگر كسى صلاحيت اين كار را نداشته باشد، با رأى مردم داراى صلاحيت نمى شود.

در نظام دينى، بايد «ولى» و فرد صالح را كشف و با او بيعت نمود.[٣٥] اين تفاوتى است كه حاكميّت دينى با حاكميّت استبدادى، به لحاظ منشأ و خاستگاه قدرت و حاكميّت دارد؛ امّا اين دو نوع حاكميّت، تفاوت هاى ريشه اى و بنيادين ديگرى نيز با هم دارند[٣٦] كه با توجّه به اين تفاوت ها به هيچ روى نمى توان حكومت دينى را يك حكومت استبدادى دانست و اساساً استبداد دينى، دست كم با نظر به آموزه هاى اسلامى، بى معناست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

 [١]. بحارالانوار، ج ٧٢، ص ٢٣٤ و فروع كافى، ج ٥، ص ٤٩٤.

[٢]. الشيخ فخرالدين الطريحى، مجمع البحرين، ج ١، ص ٥٨٨.

[٣]. سوره ى حج (٢٢)، آيه ى ٧٨؛ براى آشنايى با نمونه هاى ديگر آسان گيرى در اسلام ر.ك : سيداحمد خاتمى، تسامح و تساهل دينى، (به نقل از تسامح آرى يا نه؟ ص ٢٥٤).

[٤]. على اكبر دهخدا، لغت نامه، ج ١٢، ص ١٨١١٩.

[٥]. همان، ص ١٨١٢٥.

[٦]. محمدبن يعقوب كلينىرحمه‌الله ، اصول كافى، ج ٣، ص ١٨٠، (باب المداراة).

[٧]. سوره ى قلم (٦٨)، آيه ى ٨.

[٨]. ترجمه ى تفسير الميزان، ج ١٩، ص ٦٢٠.

[٩]. سوره ى قلم (٦٨)، آيه ى ٩.

[١٠]. ترجمه ى تفسير الميزان، ج ١٩، ص ٦٢٠.

[١١]. سوره ى آل عمران (٣)، آيه ى ١٥٩.

[١٢]. محمدتقى مصباح يزدى، پرسش ها و پاسخ ها، ج ٣، ص ٣٢.

[١٣]. سوره ى ممتحنه (٦٠)، آيه ى ٨١.

[١٤]. سوره ى مائده (٥)، آيه ى ١٣.

[١٥]. سوره ى توبه (٩)، آيه ى ٣٦.

[١٦]. سوره ى نور (٢٤)، آيه ى ٢.

[١٧]. الفروع من الكافى، ج ٥، ص ٥٩، ح ١٥؛ بحارالانوار، ج ٧٢، ص ٢٢٨، ح ٤؛

[١٨]. اصول كافى، ج ١، باب البدع و الرأى و المقائيس، ح ٢.

[١٩]. اصول كافى، ج ٢، ص ٣٧٤، ح ١.

[٢٠]. سوره ى فصّلت (٤١)، آيه ى ٣٤.

[٢١]. محمد بن سعد؛ الطبقات الكبرى، ج ١، القسم الثانى، ص ٩١.

[٢٢]. سوره ى توبه (٩)، آيه ى ٦١.

[٢٣]. سوره ى شورى (٤٢)، آيه ى ٣٨.

[٢٤]. وسايل الشيعه، ج ١٢، باب ١٢، ص ٢٥، ح ١٥٥٤٧؛ بحارالانوار، ج ٧٨، ص ٢٤٧، ح ١٠٨.

[٢٥]. سوره ى آل عمران (٣)، آيه ى ١٩.

[٢٦]. اثبات كامل تر بودن دين اسلام نسبت به ساير اديان ابراهيمى، نيازمند يك بحث تطبيقى است كه در اين مختصر نمى گنجد.

[٢٧]. نيروانا در آيين هاى بودايى و هندو به معناى آرامش ابدى و سعادت ابدى است.

[٢٨]. حسن رحيم پور ازغدى، كتاب نقد، شماره ى ٩ و ١٠، ص ٢٦.

[٢٩]. john r. hinnells, a new dictionary of religions, hinduism, p.٢١١.

[٣٠]. سوره ى حجرات (٤٩)، آيه ى ١٤.

[٣١]. سوره ى نساء (٤)، آيه ى ١٥.

[٣٢]. dictatorship.

[٣٣]. oxford advanced learner¨s dictionary, p.٣٢١

[٣٤]. على اكبر دهخدا، لغت نامه، ج ٢، ص ١٧٨٨.

[٣٥]. سيد يحيى يثربى، كتاب نقد، شماره ى ٩ و ١٠، ص ٦٥.

[٣٦]. مثلا در جنبه ى تصويب و اجراى قوانين؛ در حاكميت دينى هر چند منشأ جعل و اعتبار قوانين، خداوند متعال است؛ ليكن به لحاظ تصويب و اجراى اين قوانين، رأى و نظر مستقيم يا غيرمستقيم مردم دخالت دارد. ما در جاى ديگرى از همين نوشتار : آن جا كه از نقش مردم در حكومت اسلامى سخن به ميان آمده است، به بررسى بيش تر اين مسئله پرداخته ايم : ص ٦٨ـ٧٣.

# فصل چهارم : تساهل اسلامى و آموزه هاى غربى

آيا گفت و گوى اديان و تمدّن ها، خطر كشاندن مسلمانان به نوعى سازش كارى و سهل انگارى عقيدتى را به دنبال دارد؟ براى مقابله با اين خطر چه بايد كرد؟

آنچه از آيات قرآن كريم و روايات معصومين عليهم‌السلام و سيره ى عملى پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و ائمه ى اطهار عليهم‌السلام در اين زمينه، به دست مى آيد اين است كه اسلام از گفت و گو استقبال مى كند، مادامى كه دشمن در صدد لجاجت و دشمنى برنيامده باشد.

قرآن كريم به عنوان يك دستور تبليغى به پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد :

(أُدْعُ إِلى سَبِـيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجادِلْهُمْ بِالَّتِي هِىَ أَحْسَنُ... ) .[١]

و اين بيانى عام است، كه شامل هر گونه بحث با هر شخص يا گروهى كه در پى يافتن حقيقت باشد، مى شود؛ يعنى هر كس بخواهد در هر مسئله اى از مسائل دينى، با انگيزه ى رسيدن به حق، گفت و گو كند، بايد به اين سه شيوه با او وارد گفت و گو شد : ابتدا با منطق و استدلال و برهان قاطع، كه همان حكمت است؛ و آنگاه با پند و اندرز و موعظه ى حسنه و سپس با جدال احسن.[٢]

در آيه ى ديگرى مى فرمايد :

(وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الكِتابِ إِلاّ بِالَّتِي هِىَ أَحْسَنُ إِلاّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ... )[٣]

اين آيه ى كريمه درباره ى نحوه ى گفت و گو با اهل كتاب است، كه باز سفارش مى فرمايد كه جدالتان بايد از نوع جدال احسن باشد و نبايد برخورد خصمانه داشته باشيد، مگر با آن دسته از اهل كتاب كه ستمكار بوده و قصد خيانت و ضربه زدن به شما را داشته باشند.

خلاصه آن كه، اسلام از منطقِ گفت و گو، با آغوش باز استقبال مى كند و دليل اين استقبال هم شايد اين باشد كه، اساساً انسان ها در قلمروهاى گوناگون معرفتى، يك سلسله يقينياتى دارند كه بايد براى تحقّق آنها تلاش مشتركى انجام دهند. چنان كه مسلمانان با برخى از اهل كتاب، نظير مسيحيان، هم در امور اعتقادى يقينيات مشتركى دارند و هم در مسائل و ارزش هاى اخلاقى؛ و براى تحقّق و گسترش عقايد توحيدى و ارزش هاى اخلاقى در جهان بايد تلاش مشتركى داشته باشند.

اما درباره ى مسائلى كه مورد اختلاف است، اوّلا، بايد سعى داشته باشند كه باهمكارى، به جواب هاى مطمئن تر و يقينى ترى نايل شوند و يكى از راه ها، بحث و مناظره و گفت و گو است؛ و مادامى كه در اين مسائل به نتايج يقينى نرسيده اند، روابط سالم و دوستانه اى با هم ديگر داشته باشند تا با تلاش مشترك، بتوانند در جهت حّل آن مسائل به يكديگر كمك كنند و اگر احياناً گروهى به نتايج صحيحى رسيدند، از دست آورد آنها، ديگران هم استفاده نمايند.[٤]

اگر گفت و گو با اين اهداف باشد، كاملا مطلوب و مورد پذيرش و تأييد اسلام است؛ و تفكّر اسلامى هرگز از چنين گفت و گوهاى منطقى و حقيقت جويانه اى نه ضرر كرده و نه گريخته است.

امّا نكته اى كه قرآن كريم در اين باره نسبت به آن هشدار مى دهد اين است كه بدانيم مشركان هميشه از اين گفت و گوها قصد خير ندارند و شايد توطئه و فريبى در كار باشد، قرآن مى فرمايد :

(وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ المُشْرِكِـينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّى يَسْمَعَ كَلامَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ... )؛[٥]

(اين آيه در ادامه ى آياتى است كه، ناظر به شدّت عمل نشان دادن نسبت به مشركين پيمان شكن مى باشد) و مى فرمايد :

(حتّى در مورد مشركينى كه خونشان را هدر دانستيم) اگر بعضى از ايشان از تو خواستند كه درپناه خود امانشان دهى تا بتوانند در امر دعوتت با تو گفت و گو كنند، ايشان را پناه بده تا كلام خدا را بشنوند و جهلشان از بين برود و به آنها امان بده كه به جايگاه خود كه از آن جا به نزد تو آمده اند برگردند و براى بررسى ادلّه ى نبوّت و حقانيّت دين فرصت كافى داشته باشند و مسلمين در اين فرصت متعرّض آنان نشوند.[٦]

از اين آيه به دست مى آيد كه، اصل گفت و گو حقّ مشركين است و بايد از آن استقبال كرد؛ امّا در آيات بعد حقايقى ذكر مى شود كه نشان مى دهد، نبايد نسبت به پيمان ها و سخنان چرب و نرم مشركان اطمينان صددرصد داشته باشيم :

(كَيْفَ وَ إِنْ يَظْهَرُواعَلَيْكُمْ لا يَرْقُبُوا فِـيكُمْ إِلاًّ وَلا ذِمَّـةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْواهِـهِمْ وَتَأْبى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فاسِقُونَ) [٧]؛ چگونه (مى توان به عهد و پيمان هاى آنان دل سپرد؟) و حال آن كه اگر ايشان برشما دست يابند، هيچ خويشاوندى و عهدى را رعايت نمى كنند، با زبان هاى خود، شما را خوشنود ساخته، ولى دلهاشان (از اين معنا) ابا دارد و بيش ترشان فاسق اند.

بنابراين، قرآن كريم گوشزد مى كند كه، در گفت و گوها و در عهد و پيمان هايى كه با كفّار و مشركان مى بنديد، مواظب باشيد فريب چرب زبانى آنان را نخوريد، ممكن است نقشه ى سلطه در كار باشد.

در زمان ما اين خطر كاملا محسوس است و چنانچه از نوشته هاى بعضى از نويسندگان غربى به دست مى آيد، غرب خود را صاحب فرهنگ برتر مى داند و از طريق گفت و گوى تمدّن ها، در پى برخورد با تمدّن هاى غير غربى، و در نتيجه، حذف آنهاست.[٨] و همان طور كه برخى از متفكّران مسلمان دريافته اند، گرايش تمركز گرايانه و انحصار طلبانه در فرايند رابطه ى غرب با ديگران، مبتنى بر شيوه ى برخورد مى باشد و از طريق برخورد با ديگران و مهار آنان و از بين بردن هويّت و شخصيّت و قدرتشان، سعى دارد تا رسالت اصيل تمدّنى خود را بر ديگران تحميل كند و به اصطلاح، آنها را متمدّن سازد.

مبانى ديدگاه برخورد تمدن ها در غرب در ساختار فكرى غرب، سه نظريه وجود داشته كه به شكل گيرى و تقويت ديدگاه برخوردگرايانه، كمك كرده است :

١ - فلسفه ى تاريخ هگل : كه معتقد است عصر جديد بايد عصر قديم را از طريق برخورد با اصول و مبانى آن از بين ببرد؛

٢ - فلسفه ى تكامل داروين : كه مبتنى بر اصل كشمكش زندگان و نابودى ضعيفان توسّط اقوياست؛

٣ - نظريه ى برخورد طبقاتى : كه هم در نظريه ى ماركس و هم در ليبراليسم سرمايه دارى مطرح است. برطبق اين نظريات، چون غرب قوى تر است، پس شايسته تر است و به اين ترتيب برخورد آن با تمدن هاى ضعيف (به زعم آنها) و ساختارهاى سنّتى آنان، قانونى علمى و رسالتى اصيل مى باشد.[٩] پس وجود خطر حتمى است؛ امّا براى مقابله با اين خطر، سه نكته شايان توجه است :

نكته ى اول. توجّه به اغراض و اهداف برگزار كنندگان جلسات گفت و گو است كه، بايد ديد آيا صرفاً به دنبال يافتن حقيقت هستند و يا در پس پرده ى اين شعارهاى زيبا، اهداف استكبارى و قدرت طلبانه ى خويش را دنبال مى كنند.

نكته ى دوم. انديشمندان و سخن گويان اسلامى كه قرار است در اين گفت و گوها شركت كنند بايد كسانى باشند كه اوّلا، خودشان اسلام را خوب شناخته باشند تا در ضمن بحث، دچار تزلزل و ترديد نسبت به مبانى دينى نشوند و ثانياً، از مواضع و مبانى طرف مقابل هم اطلاع كافى داشته باشند تا در مفاهمه دچار مشكل نگردند.

نكته ى سوّم. اين انديشمندان بايد با آشنايى كامل از آداب مناظره، بتوانند از عهده ى بيان معارف اسلامى و دفاع از آنها برآيند و هرگونه سخنى را با معيار و محك حقانيّت اسلام بسنجند و به خوبى بتوانند، حتّى مباحث برون دينى را با اين معيار جهت دهى نمايند.

بيان اين نكات و خصوصيات، خاطره ى جعفر ابن ابى طالبعليه‌السلام را در جلسه ى مناظره با نجاشى و مشركان مكّه، در اذهان زنده مى كند. آن حضرت، نمونه ى بارز و كامل يك سخن گوى اسلامى بود و توانست با وقار و طمأنينه اى ستودنى، موجبات رضايت نجاشى، پادشاه حبشه، و خذلان و خوارى مشركان را فراهم آورد.[١٠]

بامطرح شدن «دهكده ى جهانى» آيا زمان آن نرسيده است كه بيش از تعصّبات دينى، به اصول پذيرفته شده ى جهانى فكر كنيم؟

مقصود از دهكده ى جهانى اين است كه :

جهان بزرگ، چون يك محلّه اى كوچك شده، مسافت هاى دور به مدد غرّش و پرش مرغ آهنين بال هواپيما و جهش الكترون ها در رساناها و ابررساناها كوتاهى گرفته و دواير و سازمان هاى عظيم ملّى و بين المللى به فنون تصّرف در شؤون آدميان دست يافته و طبيعت سخاوتمندانه كليه ى مخازن خويش را در چنگ آدميان نهاده و ... [١١]

در چنين فضايى، برخى معتقدند كه ما نمى توانيم با كشيدن حصار به دور خود بر آموزه هاى دينى و اخلاقى خويش تعصّب بورزيم؛ چراكه اصول و قواعد پذيرفته شده در بيرون از مرزهاى جغرافيايى، خواه ناخواه، تأثير خود را بر ما خواهد گذاشت و ما مجبور به پذيرش اين اصول هستيم؛ و امروز ديگر، فرهنگ بايد مقوله اى جهانى باشد و همگان فرهنگ واحدى را بپذيرند و ميان خودى و غير خودى، مرزى وجود نداشته باشد.

در پاسخ بايد گفت كه، با فرض تحقّق دهكده ى جهانى به معنى مزبور، هيچ انسان عاقلى نمى پسندد كه اين دهكده دچار بى قانونى، بى نظمى و هرج و مرج شود، و حتماً بايد اصول و قواعدى بر اين دهكده حاكم باشد؛ امّا ساكنان اين دهكده بر چه مبنايى بايد بر اين قواعد گردن نهند؟ و چرا بايد اين اصول را بپذيرند؟ ما در پاسخ به پرسش هاى پيشين اثبات نموديم كه حق و حقيقت بايد مبنا و معيار پذيرش ارزش ها و اصول حاكم باشد، و طبق همين ملاك است كه قرآن كريم صدها سال قبل از مطرح شدن دهكده ى جهانى، منادى جهانى شدن فرهنگ الهى بوده و عموم مردم را به عبادت و پرستش خداى متعال دعوت مى نموده است :

(يا أَ يُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[١٢]؛ اى مردم! پروردگارتان را كه شما و كسانى را كه قبل از شما بودند خلق كرده عبادت كنيد تا شايد پرهيزگارشويد.

اين آيه ى شريفه به اين جهت انسان ها را دعوت به پرستش خدا مى كند كه سعادت حقيقى فرد و اجتماع، تنها در سايه ى عبادت و بندگى خدا تأمين خواهد شد؛ چرا كه انسان همه ى هستى خود را از او دارد و او به منظور تعالى انسان، ميل به عبادت و پرستش را در فطرت آدمى قرار داده است و در درون ضمير انسان نشانه هايى بروجود اين امر فطرى، شهادت مى دهند؛ كه از جمله ى اين نشانه ها اين است كه ما در خود، ميل به محبّت و علاقه نسبت به موجودى كه داراى كمالاتى برتر از ماست، مى يابيم كه اين ميل و عطش فروكش نمى كند، مگر با ابراز علاقه و دلبستگى به موجود كاملى كه كامل تر از او تصوّر نشود؛ و بيش ترين لذّت از او عايد ما شود؛ و اين همان مقام قرب الهى است كه در اثر عبادت و پرستش خالصانه ى خداى تعالى و تقوا و پرهيزگارى به دست مى آيد.[١٣]

قرآن كريم پس از آن كه همه ى انسان ها را به دين دارى و عبادت خدا

دعوت نمود، در آيات ديگرى آنان را در انتخاب دين راه نمايى مى كند :

(قُلْ يا أَهْلَ الكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَة سَواء بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْأَلاّ نَعْبُدَ إِلاّ اللّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّا مُسْلِمُونَ)[١٤]؛ بگو اى اهل كتاب! بياييد به سوى سخنى كه ميان ما و شما يكسان است، كه جز خداوند يگانه را نپرستيم و چيزى را همتاى او قرار ندهيم؛ و بعضى ازما، بعضى ديگر را ـ غير از خداى يگانه ـ به خدايى نپذيرد؛ هرگاه (از اين دعوت) سرباز زنند، بگوييد : گواه باشيد، كه ما مسلمانيم.

اين آيه، مشركان، بت پرستان و خرافه گرايان را مدّنظر ندارد، بلكه درصدر آيه، روى سخن با آن دسته از صاحبان اديان الهى است كه بدون عناد و لجاج، معتقد به وحى و وجود خداى واحد هستند، و آنان رابه التزام عقيدتى و عملى به مشتركاتشان فرا مى خواند؛ اين مشتركات همان امورى است كه آنان را به سوى تسليم دربرابر حق و اسلام سوق خواهد داد، و همان اصولى است كه انبيا عليهم‌السلام براى نشر آنها در كل عالم مبعوث شده اند؛ اين اصول عبارت اند از :

١ - نفى هرگونه شرك در عبادت؛

٢ - نفى ربوبيّت غير خدا، كه اين خلاصه ى مأموريت همه ى انبيا عليهم‌السلام است، آنان خواستار اين بودند كه فرد و جامعه ى انسانى، مطابق فطرت الهى انسان، كه همان كلمه ى توحيد است، حركت كنند. فطرت الهى انسان به وجوب مطابقت اعمال فردى و اجتماعى، تسليم در برابر خدا و گسترش قسط و عدل حكم مى نمايد، و بر اساس آن، همه ى انسان ها در حقّ حيات و حق آزادى در اراده و عمل با هم برابر و مساوى اند.[١٥]

دو اصل مذكور، برپايه ى قرارداد و اعتبار محض نيستند، بلكه با برهان و استدلال قابل اثبات اند.

دليل اصل اوّل (نفى شرك در عبادت) : عبادت و اظهار ذلّت و خوارى و عجز و احتياج، تنها در مقابل وجودى سزاوار است كه خود محتاج نباشد؛ وجودى كه كامل مطلق بوده، از هر گونه نقص و عجز و احتياج، مبرّا باشد.عبادت در برابر غير خدا، به بيراهه رفتن است؛ زيرا كسى غير از خدا شايستگى پرستش ندارد.

دليل اصل دوّم (نفى ربوبيّت غير خدا) : رب به معنى صاحب اختيار، كسى است كه عنان و اختيار انسان به دست اوست؛ و معلوم است كه فقط خالق انسان چنين اختيارى دارد؛ و انسان، در هر لحظه از حيات خويش، ريزه خور خوان اوست.

آنگاه در ذيل آيه ى كريمه مى فرمايد :

اگر اهل كتاب اين دعوت را نپذيرفتند، شما بر اسلام خويش پافشارى نماييد و خودِ آنها را بر اين عقيده و عملتان بر طبق اسلام گواه بگيريد. اين جا نمى توان گفت كه، چرا قرآن ما را دعوت به تعصّب و دگماتيزم و جزم انديشى مى كند؛ زيرا هر تعصّبى، منفى و ضد ارزش نيست، بلكه تعصّب كور و بى ملاك و بى دليلْ منفى است، نه تعصّبى كه پشتوانه ى آن حقّانيّتى است كه مدلّل به برهان و دليل عقلايى است.

امّا اصولى كه در پرسش، از آن به عنوان اصول پذيرفته شده ى جهانى ياد شده است، اگر اصول و قواعدى همچون : ليبراليسم، سرمايه دارى غرب، مدرنيسم و امثال اين ها باشد،

اولا، نمى توانيم بپذيريم كه اين ها اصولى پذيرفته شده باشند؛ چرا كه امروزه انسان هاى آزاده ى دنيا و انديشمندان جهان، حتّى در غرب، شديداً به دنبال يافتن چاره اى براى جبران خسارت ها و خرابى هاى برخاسته از بى بند و بارى ها و هرزگى هاى اخلاقىِ ناشى از ليبراليسم هستند.

اقتصاد مبتنى بر ربا كه محصول سرمايه دارى غرب است، امروزه عملا، نبض اقتصاد بشر را به دست قدرت هاى سلطه گر سپرده است كه در نتيجه ى آن، ٨٠% ثروت دنيا در دست تنها ٢٠% از مردم است و اكثريت مردم در رنج فقر به سرمى برند.

مدرنيسم، تنها يك پيش رفت ناقص و تك بُعدى را براى بشريّت به ارمغان آورده و ديگر ابعاد وجودى انسان را به غفلت سپرده است، كه در نتيجه ى آن زيان هايى همچون : تخريب طبيعت و محيط زيست انسانى، سلب آسايش روحى و روانى انسان ها و ... پديد آمده است. پس نمى توان به راحتى، اسم اين اصول را اصول پذيرفته شده ى جهانى ناميد.

ثانياً، برفرض كه اين مطلب را بپذيريم، بايد ببينيم كه مبناى پذيرش اين اصول چيست. صرف پذيرفته شدن از سوى افراد، ولو همه يا اكثريّت افراد باشند، دليل بر حقّانيت امر پذيرفته شده نيست. انسان عاقل بايد به دنبال دليل و مبنا بگردد و اين اصول، مبنايى جز نسبيّت گرايى، اومانيسم، فردگرايى و از اين قبيل ندارند، كه ما قبلا به اجمال اين مبانى را نقد كرديم[١٦] و تفصيل آن مجال ديگرى را مى طلبد.

براى رسيدن به مدرنيسم ـ همان گونه كه در اروپاى غربى تجربه شده است ـ راهى جز انديشه ى تساهل و تسامح نيست؛ بنابراين، آيا چاره اى جز رويكرد به تسامح دينى و سياسى داريم؟

در پرسش، مدرنيسم به عنوان امر مطلوبى كه بايد به طور كامل پذيرفته شود، در نظر گرفته شده است؛ امّا قبل از آن كه مدرنيسم را به طور مطلق و دربست، امر مطلوبى بدانيم و به دنبال آن باشيم، بايد بدانيم مدرنيسم چيست؟ چه خوبى ها و محسّناتى دارد كه در صورت پافشارى ٤بر اصول دينى، آن محسّنات از كف مى روند؟ آيا معايب و ضررهايى هم دارد، يا هرچه دارد همه حُسن و خوبى است؟

محقّقان غربى مدرنيته و مدرنيسم[١٧] را اين گونه تعريف مى كنند : اعتقاد به كيفيّت يا حالتى دال بر «واجد خاستگاه معاصر بودن» و «به تازگى خلق شدن»، كه در قرن هفدهم، شديداً مورد توجّه قرار گرفته بود، و از مقوله ى «جديد» يا «نو» در برابر «قديم» يا «كهن» حمايت مى كرد؛ منكر هرگونه اقتدار و اعتبار براى گذشته بود؛ هيچ گونه احترامى براى گذشته و سنّت قايل نبود؛ و از تمايل و آمادگى براى ابداع و نوآورى و «رفتن به قلمروهايى كه تا پيش از آن احدى جرئت پاى گذاردن بدان قلمروها را حتّى به مخيّله ى خود نيز راه نداده بود» حمايت و پشتيبانى مى كرد.[١٨]

مدرنيته را در بهترين وجه مى توان به عنوان عصرى كه ويژگى شاخص آن، تحوّلات دايمى است توصيف كرد؛ ليكن عصرى كه از اين ويژگى شاخص خود آگاه است؛ عصرى كه اَشكال حقوقى، آفرينش هاى مادّى و معنوى و دانش و اعتقادات خود را به مثابه ى جرياناتى سيّال، گذرا، متغيّر و غير قطعى تلقّى مى كند؛ جرياناتى كه صرفاً بايد تا «اطلاعيه ى بعدى» به آنها باور داشت و عمل كرد، و جرياناتى كه در نهايت، ارزش و اعتبار خود را از دست داده، جاى خود را به جرياناتى جديد و بهتر مى سپارند.

در اين زمينه، معيار و محك، عقل انسانى است كه بايد با آن، نو بودن و كارآمد بودن امور را سنجيد و امور ناكارآمد را كنار گذاشت. از اين جهت، مدرنيست ها به عقلانيّت و خردورزى بشرى، بسيار اهمّيّت مى دهند.[١٩]

يكى ديگر از ويژگى هاى مدرنيته، تفكيك هايى است كه در بحث مبانى اين نظريه صورت مى گيرد و براساس اين تفكيك ها، مدرنيسم بر تفكيك عرصه هاى سياست، فرهنگ، اقتصاد و اخلاق توصيه مى نمايد؛ زيرا عدم تفكيك اين حوزه ها موجب عقب ماندگى جامعه خواهد شد. بر اين مبنا مثلا «ماكس وبر»، جامعه شناس آلمانى، معتقد بود كه تفكيك اقتصاد و مشاغل از حوزه ى خانواده، كنش اساسى اقتصاد مدرن محسوب مى شود؛ و به يُمن اين جدايى، تصميمات اقتصادى، از فشار تعهّدات اخلاقى و الزام ها يا وفادارى هاى شخصى، كه زندگى خانوادگى را اداره و هدايت مى كردند، رها گشتند.[٢٠]

با توجّه به تعريف و ويژگى هاى فوق، در نقدى اجمالى، عناصر زير را مى توان به عنوان نكات منفى و غيرقابل پذيرش در پديده ى مدرنيسم، در نظر گرفت :

الف) نفى هر گونه سنّت و امور مربوط به گذشته؛ چنان كه گويى امر كهنه و قديمى، صد در صد، ناشايست و نامطلوب است! و معلوم است كه هيچ منطق عقلانيى تلازم ميان سنت و نامطلوب بودن را تصديق نمى كند.

ب) اومانيسم و انسان محورى كه مبنايى نادرست در معرفت شناسى است. به علاوه، مدرنيسم در نگرش به انسان نيز همه ى ابعاد وجودى او را در نظر نمى گيرد، بلكه تنها بعد جسمانى و دنيوى انسان را ملاك و محور مى داند. و معلوم است كه چنين برنامه اى نمى تواند سعادت ابدى بشر را كه در گرو رشد و كمال همه جانبه ى اوست، تضمين و تأمين نمايد.

ج) مسئله ى تفكيك حوزه هاى مختلف حيات بشرى اين تلقّى را ترويج مى كند كه براى رسيدن به پيش رفت و تحوّل، بايد ارتباط اين حوزه ها را با يكديگر انكار كنيم! اين تلقّى از يك هستى شناسى كوته بينانه و سطحى ناشى شده است و نشان مى دهد كه مقصود مدرنيسم از پيش رفت، صرفاً پيش رفت مادّى و تنها در عرصه ى اقتصاد و صنعت بوده است؛ البتّه به اعتراف خود محقّقانِ بحثِ مدرنيسم در غرب، اين پيش رفتْ سرابى بيش نبوده و بشريّت را دچار بحران نموده است، كه بعضى با پذيرش اين بحران از آن جا كه پديده ى مدرنيزاسيون را گريزناپذير مى دانند، به پيشنهاد مكانيزم هايى براى فروكاهش اين بحران ها مى پردازند.[٢١] و بعضى ديگر، امثال ماركس از منتقدان سلبى مدرنيته به حساب مى آيند و مدرنيسم را رد مى نمايند.[٢٢]

اين تنها اشاره اى بود به برخى پيامدهاى منفى مدرنيسم؛ حال با وجود اين عناصر منفى، ما نمى توانيم مدرنيسم را يك امر صد در صد مطلوب بدانيم و آن را بدون نقد و حكّ و اصلاح بپذيريم. چنان كه خود غربى ها هم به نقد مدرنيسم پرداخته اند و در اين راستا، مثلا بحث هاى «پست مدرن» در غرب از سال هاى پايانى دهه ى ١٩٦٠ شروع شد و به تدريج در اواخر دهه ى ١٩٧٠ و اوايل دهه ى ١٩٨٠ به صورت يك موضوع فرهنگى مطرح گرديد.[٢٣] برخى محققان غربى به اين واقعيّت اذعان نموده اند كه به رغم دستاوردهاى مثبت و امكانات و فرصت هايى كه مدرنيته در پيش پاى انسان ها قرار داده است، مدرنيته داراى وجه تاريك و حزن انگيزى نيز هست كه در قرن حاضر چهره ى آن بيش از پيش نمايان شده است، كه از آن ميان مى توان به ماهيت دايماً در حال تنزّل كار صنعتى مدرن، رشد توتاليتاريسم، تهديد انهدام و ويرانى محيط زيست و گسترش خطرناك و فاجعه آميز قدرت و تسليحات نظامى اشاره كرد.[٢٤]

شايد بتوان جنبه ها و عناصر مثبت زير را براى مدرنيسم درنظر گرفت :

الف) فراهم آوردن زمينه ى رشد، توسعه، تحّول و تكامل نهادهاى اجتماعى كه فرصت ها و امكانات بسيار وسيعى را در اختيار ابناى بشر قرار مى دهد و سبب مى شود، تا زندگى انسان مدرن هر چه راحت تر و ايمن تر گردد؛

ب) عقلانيّت و خردورزى كه معمولا به عنوان ويژگى ممتاز و متعالى مدرنيسم و انسان مدرن در نظر گرفته مى شود.

اسلام و مدرنيسم حال با فرض پذيرش اين عناصر مثبت در مدرنيسم، آيا دين و تعاليم دينى با اين عناصر در تعارض است، به طورى كه براى دست يابى به اين جنبه ها، تساهل نسبت به تعاليم دين لازم باشد؟ صرف نظر از آموزه هاى ساير اديان، اندك آشنايى با دين اسلام نشان مى دهد كه اين دين، نه تنها هيچ گونه تعارضى با تحّول، توسعه و پيش رفت فرد و جامعه ى انسانى ندارد، بلكه با جهت دهى به اين تحوّل و پيش رفت، سعى در هر چه بهتر و پربارتر نمودن آن دارد.

قرآن كريم مؤمنان را به استفاده و بهره بردارى از زينت ها و روزى هاى حلال الهى تشويق مى فرمايد :

(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّـيِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ ...) ؛ بگو : چه كسى زينت هاى الهى را كه براى بندگان خود آفريده، و روزى هاى پاكيزه را حرام كرده است؟! ...

از اين آيه ى شريفه مى توان فهميد كه خداى سبحان با هدايت خود از راه فطرت، به انسان، الهام نموده است كه انواع زينت هايى را كه مورد پسند جامعه ى او و موجب مجذوب شدن دل ها به سوى اوست، ايجاد نمايد و به اين وسيله، نفرت و بيزارى مردم را از خود دور سازد[٢٥]. نتيجه ى اين درس قرآنى اين خواهد شد كه فرد و جامعه ى اسلامى از بهترين و والاترين زينت ها و زيبايى ها برخوردارگردد؛ و روز به روز در پى تحّول و تكامل باشد. آنگاه در ادامه ى آيه ى شريفه، به اين زينت ها جهت مى دهد تا در مسير حقيقى خود كه همان ايمان به خداى متعال و روز جزاست قرار گيرد :

(... قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الحَياةِ الدُّنْيا خالِصَةً يَوْمَ القِـيامَةِ ...) [٢٦]؛ بگو اين ها براى كسانى كه در زندگى دنيا ايمان آورده اند، در روز قيامت خالص (و بدون شركت با غير مؤمنان) خواهد بود.

يعنى، گر چه هم مؤمنان و هم غير مؤمنان در زندگى دنيا از اين زينت ها و روزى ها بهره مند مى شوند، امّا اگر انسان بخواهد به وسيله ى اين زينت ها و ارزاق، به رشد همه جانبه برسد و به سعادت ابدى نايل آيد، بايد با ايمان خود به آنها جهت بدهد؛ وگرنه جز لذّت زودگذر و آسايش كاذب، نصيب و بهره اى نخواهد داشت.

آنگاه قرآن كريم در آيات ديگرى به عنصر سرعت، مسابقه و پيشى گرفتن بر هم ديگر در راه رسيدن به كار خير و مطلوب انسانى و الهى توجه نموده و مؤمنان را تشويق مى فرمايد :

(... فَاسْتَبِقُوا الخَيْراتِ ...) [٢٧]؛ در نيكى ها و اعمال خير بر يكديگر، سبقت جوييد ...

(وَسارِعُوا إِلى مَغْفِرَة مِنْ رَبِّـكُمْ وَجَـنَّة عَرْضُها السَّمـواتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِـينَ)[٢٨]؛ و شتاب كنيد براى رسيدن به آمرزش پروردگارتان و بهشتى كه وسعت آن آسمان ها و زمين است و براى پرهيزگاران آماده شده است.

پس اين نكته به خوبى از قرآن كريم استفاده مى شود، كه اسلام برپايه ى جهان بينى و انسان شناسى ويژه اى كه نشأت گرفته از حق مدارى و حق محورى است، هم به تحوّل و پيش رفت اهمّيّت داده است و هم سرعت در اين پيش رفت را لازم مى داند. و اين مطلب با تبيين ائمه ى اطهار عليهم‌السلام در روايات شريف، به وضوح و تفصيل بيش ترى بيان شده است كه به عنوان نمونه به چند روايت در اين زمينه اشاره مى نماييم.

امام باقرعليه‌السلام مى فرمايد :

انّى لابغض الرجل او الغض للرجل ان يكون كسلاناً عن امر دنياه و من كسل عن امر دنياه فهو عن امر آخرتة أكسل[٢٩]؛ من انسانى را كه در كار دنيايش خمود و كسل باشد دوست ندارم و هر كس در كار دنيايش كسل باشد، در كار آخرتش كسل تر خواهد بود.

امام هادىعليه‌السلام از پدران بزرگوارش و آنها از امام صادقعليه‌السلام روايت كرده اند كه فرمود :

انّ الله يحب الجمال و التجمّل و يكره البؤس و التباؤس، فان الله اذا انعم على عبد نعمة احبّ ان يرى عليه اثرها و قيل كيف ذلك؛ قال : ينظّف ثوبه و يطيب ريحة و يجصص داره و يكنس افنيتة حتّى ان السراج قبل مغيب الشمس يفنى الفقر و يزيد فى الرزق [٣٠]؛ خداوند زيبايى و زينت كردن را دوست مى دارد و از اظهار فقر و نياز در مقابل ديگران ناخشنود مى گردد؛ زيرا خداوند وقتى به بنده اى از بندگانش نعمت هايى را ارزانى مى دارد، دوست دارد كه اثر آن نعمت ها را در او ببيند. پرسيدند : ديده شدن اثر اين نعمت ها چگونه است؟ فرمود : به اين كه بنده، لباسش را پاكيزه كند، خود را خوشبو سازد و خانه اش را گچ كارى نمايد و زباله هايش را جاروب كند، تا آن جا كه روشن كردن چراغ خانه، قبل از نهان شدن خورشيد (به هنگام غروب) فقر را از بين مى برد و روزى را زياد مى كند.

ذكر مصاديقى همچون گچ كارى كردن خانه كه در زمان صدور روايت، نماد روشى نوين در محكم كارى و تزيين خانه بوده است، مبيّن اين واقعيّت است كه اسلام تا چه اندازه به اين امور اهميّت داده است. البتّه اين تزيين و محكم كارى ممكن است در هر زمانى با كاربرد مصالح نوين و جديدترى صورت پذيرد و مثلا در زمان ما با سنگ كارى و امثال آن باشد. امام صادقعليه‌السلام فرموده است :

من استوى يوماه فهو مغبون و من كان آخر يوميه خيرهما فهو مغبوط و من كان آخر يوميه شرهما فهو ملعون و من لم يرالزيادة فى نفسه فهو الى النقصان و من كان الى النقصان فالموت خيرله من الحياة[٣١]؛ هركس دو روزش با هم مساوى باشد، ضرر كرده است و هر كس روز دومش بهتر از روز اولش باشد، مسرور خواهد بود و هر كه روز دومش بدتر از روز اولش باشد، ملعون خواهد بود. و هر كه در خود افزايش را نبيند، راهش به سوى كاستى و نقصان است و هركه چنين باشد مرگ براى او بهتر از زندگى است.

و امّا در مورد عقلانيّت و خردورزى بايد گفت، عقلانيّت مورد نظر مدرنيسم، عقلانيتى است كه فقط به عقل معاش (reason) اهمّيّت مى دهد و ناظر به عقل كلى و شهودى و يا به تعبير فلاسفه ى اسلامى «عقل معاد» (intelect) نمى باشد. گذشته از اشكالاتى كه امروزه بر اين بُعد مدرنيسم وارد است و جامعه ى مدرن را با بحران مواجه كرده است،[٣٢] اساساً اسلام، معيار و محك را عقلانيّت بشرى نمى داند، بلكه «حقّانيّت» را معيار مى داند؛ زيرا عقل بشرى نه بر همه ى ابعاد وجودى انسان احاطه دارد و نه مى تواند به جهان خارج، صددرصد معرفت پيدا كند، پس براى پرهيز از انحراف و كج روى، بايد حقّانيّت را ملاك و محور قرار داد. حقّانيّتى كه همان اوامر خداى متعال است، كه او كاملا محيط برانسان و هستى است.

خلاصه آن كه، پديده ى مدرنيسم را نمى توان به طور دربست و بدون نقد پذيرفت؛ چرا كه اين پديده در كنار محسنات و خوبى هايى كه دارد ـ اگر داشته باشد ـ حاوى نقاط منفى و اشكالات ويرانگرى است كه برخى انديشمندان غربى نيز آنها را دريافته و در صدد چاره بر آمده اند. وانگهى براى نيل به تحولات مثبتى كه در اثر پذيرش مدرنيسم عايد انسان مى شود؛ نيازى به طرد دين و قرار دادن مدرنيسم به جاى آن نيست؛ چرا كه در سايه ى تعليمات صحيح دينى و عمل مخلصانه به آنها، آسان تر و بى مشكل تر مى توان به اين تحوّلات و پيش رفت ها دست يافت، كه دين در بر دارنده ى كمال مطلوبى است كه آنچه خوبان همه دارند، به تنهايى داراست.

وقتى برداشت ما از دين، عين دين نيست و قرائت هاى مختلفى از دين وجود دارد، چرا بايد تساهل و تسامح گرايى مردود باشد؟

مقصود از قرائت ها و برداشت هاى مختلف از دين، اين است كه اگر از بيرون به اديان نظر كنيم، مى بينيم متديّنان در هر دينى، دين خود را حق مى دانند و برآن استدلال مى كنند. هم چنين مذهب ها و فرقه هاى متعدّدى در هر دين وجود دارد و حتّى گاهى يك فرقه يا مذهب، شعبه هاى گوناگونى دارد كه هر كدام، خود را اهل نجات و ساير مكاتب را دچار انحراف مى دانند.

به علاوه، گاهى دانشمندان و فقيهان، برداشت ها و تفسيرهاى مختلفى از تعاليم يك دين دارند؛ به عنوان نمونه در مكتب تشيّع، عرفاى شيعه برداشت ويژه اى از توحيد و وحدانيّت الهى دارند، كه با برداشت فلاسفه و متكلّمان شيعى متفاوت است. هم چنين فقها و مجتهدين، فتاواى مختلفى در پاره اى از احكام فقهى دارند و ... اين شواهد، همگى حاكى از قرائت هاى مختلف از دين، احكام و تعاليم دينى است.

حال با وجود اين تفاوت ها و اختلاف برداشت ها، آيا معيارى براى بازشناسى حق از باطل داريم، يا به ناچار بايد همه ى اين برداشت ها را به ديده ى تسامح بنگريم و با بى تفاوتى، نظر هر فرد را فقط براى خودش محترم بدانيم؟

در پاسخ، هر يك از انواع اختلافات مذكور را جداگانه بررسى مى كنيم :

در مورد اختلاف اديان، براى رسيدن به حقّانيّت يك دين، بايد قبلا اين مسئله را بررسى كنيم كه آيا اساساً انسان راهى به سوى كسب شناخت و معرفت حقيقى دارد، يا اين كه معرفتْ نسبى است و هيچ معرفت مطلق و ثابتى وجود ندارد؟

اگر بتوانيم اثبات كنيم كه دست كم برخى از معارف بشرى مطلق و ثابت هستند، مى توانيم بامبنا قراردادن چنين معارفى، بر حقّانيّت يك دين در برابر ساير اديان، استدلال و برهان عقلى اقامه كنيم. به نظر ما همه ى معرفت هاى بشرى نسبى نيستند و قبلا مبناى نسبيت گرايى در معرفت شناسى را نقد نموديم.[٣٣] پس، دست كم بعضى از معارف بشرى، معرفت هايى مطلق، ثابت و تغييرناپذير هستند كه عبارت اند از : بديهيات اوليّه و بديهيات ثانويه.[٣٤] آن دسته از تعاليم دينى كه به نحوى با اين بديهيات ارتباط دارند، صددرصد قابل تصديق و تأييدند و مى توان با رعايت شرايط منطقى استدلال (از نظر شكل و محتوا) براى اثبات حقّانيت يك دين، از اين بديهيات مدد گرفت.

در ميان اديان موجود، اسلام تنها دينى است كه مى توان به واسطه ى اين بديهيات عقلى، بر اصول بنيادين آن، برهان اقامه كرد؛ مثلا اثبات نمود كه توحيد اسلامى با تثليث مسيحى يكى نيست، و يا نبوّتى كه در اسلام مطرح است با مفهوم نبوّتى كه در ميان يهوديان شايع شده است، كاملا متفاوت است.

امّا در مورد اختلاف مذاهب و فرقه هاى يك دين؛ اگر با صرف نظر از اديان ديگر، تنها به اسلام نظر داشته باشيم، مذاهب عمده ى اسلامى در اصول دين، يعنى در اصل و كليات توحيد و نبوّت و معاد، هيچ اختلاف بنيادينى با هم ندارند. در دين، بخش هايى وجود دارد كه به دليل بازگشت به بديهيات عقلى و يا ضرورت دين و يا اجماع و اتّفاق همه ى متديّنان، مطلق و ثابت بوده، اختلاف بردار نيستند. در اسلام، هزاران حكم قطعى وجود دارد كه همه ى فِرق اسلامى در آن اتفاق نظر دارند. بسيارى از اختلافاتى كه ميان تشيّع و تسنّن وجود دارد، بر سر جزئياتى است كه بخش كمى از احكام و عقايد را تشكيل مى دهند و در بخش اعظم فقه و عقايد، اختلافى وجود ندارد.[٣٥] مواردى نيز كه مورد اختلاف فقهاى شيعه يا عالمان اسلامى است معيارمند است؛ مثلاً در انطباق قواعد زبان عربى، قواعد عام زبان شناختى مانند قاعده ى عام و خاص، مطلق و مقيد، مجمل و مبيّن، قواعد علوم قرآنى مانند ناسخ و منسوخ، قواعد رجالى و روايى، رعايت قراين حاليه، كلاميه، شأن نزول ها، زمينه هاى تاريخى، ظهور عرفى، اختلاف در تشخيص مصداق، گرفتار چالش مى شوند؛ علاوه بر اين كه علل روان شناختى و جامعه شناختى، مانند جاه طلبى، طمع كارى، هواى نفس، حب دنيا و ساير مطامع نفسانى و اغراض سياسى نيز در انحراف اعتقادى و فقهى مؤثر است و جمله ى اين عوامل و قواعد، براساس معيار معرفت دينى قابل كشف و آسيب شناسى هستند؛ بنابراين، از تفاوت ديدگاه هاى عالمان دين نمى توان تساهل معرفتى يا رفتارى را نتيجه گرفت؛[٣٦] علاوه بر اين كه اسلام در مسائل قطعى (محكمات، ضروريات و بيّنات) تنها يك قرائت دارد و آن قرائت خداوند و پيامبر اوست و در آن عرصه، مجالى براى اختلاف نظر و تشكيك و ارائه ى قرائت هاى متفاوت نيست، كما اين كه در طى هزار و چهار صد سال كه از عمر اسلام مى گذرد، اختلافى در آنها رخ نداده است.[٣٧]

امّا اختلاف فتاواى مجتهدان و فقيهان در احكام اسلامى، در همه ى احكام فقهى نيست، بلكه آنها در بسيارى از مسائلى كه قطعى، اجماعى و اتّفاقى و يا ضرورى هستند، نظراتشان يكسان است و تنها در بخشى از احكام، اختلاف فتوا دارند؛ همان گونه كه ممكن است دو پزشك متخصص در يك رشته ى پزشكى، در مورد يك بيمارى، دو نسخه ى مختلف تجويز نمايند. در اين حوزه ها، البته قرائت هاى مختلف وجود دارد و چون اين قرائت ها از جانب كسانى ارائه مى شود كه ساليان متمادى زحمت كشيده و كسب علم و تهذيب نفس نموده اند و با غور و بررسى كامل در كتاب و سنّت به اين قرائت ها رسيده اند، تساهل در آنها رواست، بلكه بايد اين برداشت ها مورد تكريم و احترام نيز قرار گيرند نظير احترام و ترتيب اثر به نظر كارشناسان مختلف در زمينه هاى گوناگون؛ زيرا درست است كه در ميان اين فتاوا فقط يك فتوا مى تواند مطابق با واقع و حق باشد و ساير فتاوا باطل اند، امّا از آن جا كه شخص غير متخصّص و غير متبحّر در فقه و فقاهت، قدرت تشخيص حق و باطل را در اين زمينه ندارد، موظّف است حريم تقدّس فتاواى مجتهدين را حفظ نمايد؛به اين معنى كه هر گاه حكمى الهى، داير مدار چند نظر مغاير و يا متضاد شد، او بايد در صورت امكان، احتياط عملى را رعايت نمايد و در صورت عدم امكان، حريم اعتقادى آن را پاس دارد و نسبت به آن، مرتكب بى احترامى و هتك نشود.[٣٨]

و امّا راجع به تفاسير مختلفى كه دانشمندان حوزه هاى مختلف از يك حقيقت دينى ارائه مى نمايند، نظير اختلاف تفسير عرفا و فلاسفه و متكلمان اسلامى در مسئله ى توحيد و وحدانيّت خدا، بايد گفت، ممكن است برخى از تعاليم دينى داراى سطوح معنايى مختلفى باشند؛ مثلا در وراى معناى ظاهرى، معانى باطنى و عميق ترى نيز داشته باشند، كه در اين گونه موارد، اختلاف فهم در يك سطح معنايى، مانع اتّحاد فهم در سطوح ديگر نيست؛ نظيراين كه همه ى عالمان دين، از جمله ى «خدا واحد است» معناى واحدى را در يك سطح مى فهمند، ولى ممكن است حكيم، عارف و مفسّر در سطح ديگرى، تفسير دقيق ترى در مورد توحيد ارائه دهند و اين مطلب با وحدت فهم همه ى آنها در يك سطح از معنا منافات ندارد. اصولا، اگر سطوح خاصى از معنا وجود نداشته باشد كه همه در آن متحد باشند، بحث و گفتوگو و تفاهم در ميان عالمان معنا نخواهد داشت؛ همين كه آنها سخن هم ديگر را مى فهمند، بحث مى كنند، رد و اثبات مى نمايند؛ عالم امروز كتاب عالم ديروز را مطالعه مى كند و مى فهمد، يا كتاب عالم هزار سال قبل را مطالعه مى كند و مى فهمد، و هميشه تفاهم برقرار است، همه ى اين ها نشانه ى وحدت فهم در سطوحى از معنا مى باشد.[٣٩]

خلاصه آن كه سراسر دين را قرائت هاى مختلف فرانگرفته است و در بسيارى از موارد راه براى شناخت حقيقت باز است؛ و چون ما ملاك در عمل و اعتقاد را حق و حقّانيّت مى دانيم، با شناخت حق، ديگر تساهل و تسامح معنايى نخواهد داشت. بله، در موارد خاصّى كه راه يابى به حقيقت براى همگان امكان ندارد، تساهل رواست و مانعى هم ندارد.

چرا برخى، دين را برتر از ايدئولوژى مى دانند؛ هدف آنها از نفى ايدئولوژى از دين چيست و اين مطلب چه رابطه اى با تساهل گرايى دارد؟

ابتدا بايد تعريف «ايدئولوژى» و «دين» را روشن كنيم، سپس ببينيم چرا برخى، دين را منزّه از هر گونه ايدئولوژى و ايدئولوژيك شدن مى دانند.

واژه ى ايدئولوژى از نظر لغت، مركّب است از دو واژه ى «ايده» و «لوژى»، كه به معناى عقيده شناسى است؛ ليكن به معناى عقيده و طرز تفكّر هم به كار مى رود؛ امّا معناى اصطلاحىِ اين واژه در غرب وضع شده و با تغييراتى، وارد فرهنگ ما شده است؛ لكن اين واژه معانى مختلفى به خود گرفته است. صرف نظر از تعاريف غربى ها كه به اعتراف خودشان، هيچ كدام، تعريف جامع و مانعى نبوده و كاملا قراردادى اند، در كشور ما محقّقينى كه در مورد رابطه ى دين و ايدئولوژى بحث كرده اند، ظاهراً در اين معنا توافق دارند كه ايدئولوژى عبارت است از :

مكتبى سيستماتيزه و سازمان يافته كه اركان آن كاملا مشخص شده است، ارزش ها و آرمان ها را به آدميان مى آموزد، موضع آنها را در برابر حوادث و سؤالات، معين مى كند و راه نماى عمل ايشان قرار مى گيرد[٤٠].

منتهى اختلاف بر سر لوازم اين تعريف است كه برخى بر اساس اين تعريف، لوازمى منفى را براى ايدئولوژى بر مى شمارند، در نتيجه، دين را مبرّاى از ايدئولوژى مى دانند.[٤١] و برخى ديگر، اين تعريف را از آن لوازمِ منفى به دور دانسته و يا آن لوازم را به گونه اى مثبت معنى مى كنند، در نتيجه، ايدئولوژى را جزءِ دين و داخل در دين مى دانند.[٤٢]

چون مقصود ما در اين جا طرح بحث دين و ايدئولوژى نيست، اگر بخواهيم آن لوازم منفى را كه براى ايدئولوژى بر شمرده اند، تك تك نقد نماييم از غرض خود باز مى مانيم؛ ليكن به برخى از اين لوازم فقط اشاره مى كنيم؛ مثلا گفته اند : چون ايدئولوژى مى خواهد يك برنامه ى مشخص و از پيش تعيين شده بدهد، سر از دشمن تراشى، دشمن ستيزى، قشريت، جزم انديشى، دگماتيزم و غيره در مى آورد، و دين كه مقصود از آن دين حق، يعنى «اسلام» مى باشد، منزّه از اين لوازم است.[٤٣]

امّا در مورد دين نيز تعريف هاى بسيار زيادى صورت گرفته است، ليكن مقصود محقّقان و انديشمندان داخلى از دين، در مسئله ى رابطه ى ميان دين و ايدئولوژى، «ما جاء به النبى صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم » است؛ يعنى همان دين حقّى (اسلام) كه پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم از طرف خداى متعال براى مردم آورده است. امّا به نظر مى رسد كه تمام اختلاف بر سر فهم و برداشت از اسلام باشد، كه مطابق برداشت برخى، اسلام به گونه اى درك مى شود كه مى تواند براى زندگىِ عملىِ فرد و جامعه ى انسانى، يك برنامه ى مشخص و سازمان يافته داشته باشد و مقصود از دينِ ايدئولوژيك، همين است؛ مطابق برداشت برخى ديگر، اسلام در چنين قالب مشخص و سازمان يافته اى نمى گنجد، چون فراتر و فربه تر از اين برنامه و قالب است. و دين ايدئولوژيك، يك دين ناقص است.

در نقد دو نظريه ى فوق در باب ايدئولوژيك بودن دين اسلام، ما معتقديم ايدئولوژيك بودن دين يك ضرورت است؛ زيرا انكار ايدئولوژى در دين، مساوى با كنار نهادن بخش عظيم و يا مهم ترين بخش از دين است. با مراجعه به متون دينى، مخصوصاً قرآن كريم، به وضوح در مى يابيم كه دين مشتمل بر ايدئولوژى است؛ به عنوان نمونه، آيات الاحكام كه احكام عملى را براى بندگان خدا بيان مى فرمايند، شاهد خوبى هستند؛ مثلا آيات( وَأَقِـيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ وارْكَعُوا مَعَ الرّاكِعِـينَ)[٤٤](يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ...) [٤٥](وَاعْلَمُوا أَ نَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيء فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ ... ) [٤٦]كه آيه ى خمس است، و بسيارى از آيات ديگر.

به علاوه مى توانيم از احكام عقل و وقايع تاريخى، مؤيّدات زيادى براى تأييد اين نظر بياوريم؛ زيرا فلسفه ى وجودى معاد و ارسال رسل، جز با پذيرش اين كه دين براى انسان ها برنامه ى عملى ارائه كرده باشد قابل فهم نيست. همان طور كه پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در طى دوران رسالت خود اقدام به تشكيل حكومت نمودند؛ و تشكيل حكومت را جز در قالب يك برنامه ى عملى براى انسان ها نمى توان تصوّر كرد.[٤٧]

اما درباره ى رابطه ى اين مسئله با تساهل گرايى بايد گفت كه اگر نظر كسانى را كه هر گونه ايدئولوژى را از دين نفى مى كنند بپذيريم، ديگر نمى توانيم هيچ برنامه ى عملى مشخصى را براى زندگى فردى و اجتماعى انسان، بر اساس دين، پى ريزى و ارائه كنيم و اصلا طرح حكومت اسلامى نادرست خواهد بود و در نتيجه چاره اى نخواهيم داشت، جز اين كه با هر برداشتى از دين و هر گونه عملى از سوى هر كس كه به ظاهر خود را دين دار مى داند، كنار بياييم و به اصطلاح، جنگ هفتاد و دو ملّت، همه را عذر بنهيم! و مثلا حتى حكومت طالبان در افغانستان را هم به رسميّت بشناسيم؛ چون از كجا معلوم است كه برنامه ى عملى ما درست و برنامه ى عملى آنها نادرست باشد؟ اسلام كه برنامه ى خاصّى نداده است! پس هر كس هر طور پسنديد، مى توانددين را پياده كند! اين همان تساهل و تسامح با مبانى غربى است كه نقد آن گذشت.

با توجّه به بشرى بودن و كامل نبودن معرفت دينى و در نتيجه، عدم قداست اين معرفت، چه راهى براى مقابله با تساهل گرايى مى ماند؟

ابتدا به عنوان مقدمه به بررسى معناى قداست مى پردازيم، آنگاه ادلّه ى نفى قداست معرفت دينى را مرور مى كنيم، و نهايتاً با ردّ اين ادلّه به پاسخ پرسش مزبور مى رسيم.

## معناى قداست

كلمه ى قداست معانى متفاوتى دارد؛[٤٨] امّا آنچه در اين پرسش مورد نظر است، يكى از دو معناى زير مى باشد :

١ - محور ايمان و مدار اسلام : به طورى كه قبول آن، نشانه ى ايمان و انكار آن، موجب كفر گردد و در نتيجه، ثواب و عقاب و پاداش و كيفر الهى، داير مدار قبول يا نكول آن باشد.

٢ - نقد ناپذيرى و منزّه بودن از انتقاد : چون شىء مقدس حق است و مشوب به باطل نيست، پس مجالى براى نقد آن نخواهد بود. قداست به اين معنا براى دين و شريعت ثابت است؛ يعنى نمى توان آن را نقد كرد و چيزى بر آن افزود، يا از آن كاست، يا آن را به رأى خود تفسير كرد.[٤٩]

## ادلّه ى نفى قداست معرفت دينى

دليل اوّل : اين دليل از سه مقدمه تشكيل شده است :

الف) معرفت دينى، يك معرفت بشرى است؛ يعنى از راه ذهن و فكر آدمى به دست مى آيد؛

ب) معرفت بشرى، معرفتى نسبى و مشوب به حق و باطل است؛ علاوه بر اين كه حالات روحى ـ روانى انسان، نظير جاه طلبى، حسادت و رقيب شكنى، بر دانش او تأثير مى گذارد، معرفت بشرى همواره آميخته با پيش دانسته هاى فكرى و تحت تأثير آنهاست، لذا ثابت و مطلق نبوده، مخلوطى از حق و باطل است؛

ج) معرفت نسبى و مشوب به حق و باطل، قداست ندارد؛ چيزى كه حق بودنش يقينى نباشد، نقدپذير خواهد بود و شىء نقدپذير نمى تواند مقدس باشد.

د) نتيجه : معرفت دينى قداست ندارد.

و نهايتاً عدم قداست معرفت دينى مى تواند مبناى خوبى براى پذيرش تساهل و تسامح عام معرفت شناختى باشد.

دليل دوم : بعضى از كسانى كه قايل به نسبيّت معرفت شناختى نيستند و معرفت را كاملا مطلق مى دانند نيز با استدلال ديگرى به نفى قداست معرفت دينى مى پردازند. اين استدلال از دو مقدمه تشكيل شده است :

الف) در معرفت دينى، دين (كه داراى وصف قداست است) معلوم بالعرض، و معرفت دين، معلوم بالذات است؛

در معرفت دينى، ما به دين به عنوان يك شىء خارج از وجود خودمان علم پيدا مى كنيم، و اين علم از قبيل علم حصولى است. در علم حصولى آگاهى ما از طريق حضور صور اشيا در ذهن است و آنچه مستقيماً و بلاواسطه مى يابيم همين صورت هاست كه با ما اتصال وجودى پيدا مى كنند؛ بدين جهت به اين «صورت ها» «معلوم بالذات» و به اشياىِ خارجى «معلوم بالعرض» مى گويند؛ چون ثانياً و بالعرض و در مرحله ى دوم به آنها آگاهى مى يابيم.

ب) معلوم بالذات، هيچ يك از اوصاف معلوم بالعرض را ندارد؛

آنچه در ذهن مى آيد (معلوم بالذات) ممكن نيست كه آثار و خصوصيات شىء خارجى (معلوم بالعرض) از قبيل طول، عرض، عمق، و يا رنگ و مزه و ... را داشته باشد. در نتيجه وجود ذهنى، وجودى كاملا جدا و ممتاز از وجود خارجى است.

نتيجه : معرفت دينى، چيزى جدا از دين است و قداست دين ربطى به معرفت دينى ندارد.

اكنون اگر بتوانيم اين دو دليل را ابطال كنيم، مدعاى عدم قداست معرفت دينى كه مبناى تساهل و تسامح عام است، رد مى شود.

## ابطال دليل اول

در استدلال هاى منطقى، اگر يكى از مقدمات باطل باشد، نتيجه باطل خواهد بود. در دليل اوّل، مقدمه ى (ب) باطل است؛ زيرا اين مقدّمه حاوى دو مدعا ست : مدعاى اوّل اين است كه معرفت هاى بشرى و از آن جمله معارف دينى، معرفتى نسبى است. اين مدّعا در پاسخ پرسش هاى گذشته نقد گرديد و ثابت شد كه بسيارى از معرفت هاى دينى ما مطلق و ثابت هستند.[٥٠]

مدّعاى دوم مقدمه ى (ب) اين است كه، همواره پيش دانسته ها و اوصاف بشرى در معرفت هاى او دخالت و تأثير دارند. در نتيجه مى توان گفت كه اين پيش دانسته ها و اوصاف، به منزله ى موانعى هستند كه دست يابى به معرفت ثابت و مطلق، از جمله معرفت دينى را ناممكن مى سازند. اين همان نتيجه اى است كه سوفسطاييان و شكّاكان به آن رسيده اند و بدين ترتيب، عقل را تعطيل و باب علم را، به طور مطلق، مسدود دانسته اند، و معلوم است كه اين نتيجه كاملا نامعقول است.

وجود اين موانع و دشوارى ها در راه وصول به معرفت حقيقى، نشان از اين است كه گوهر معرفت، ارزان و آسان به چنگ نمى آيد. با كاوش در بسيارى از يقين ها، در مى يابيم كه چيزى جز جهل مركّب نبوده، پايه ى معتبر منطقى ندارند و لاجرم به هنگام تحقيق، فرو خواهند ريخت. بايد راه هاى وصول به معرفت را يافت و پيمود و لغزشگاه ها و راه هاى گريز از آنها را شناسايى كرد. و اين همان كارى است كه عالمان راستين، در هر علمى و عالمان دينى در معرفت دينى مى كنند.

امّا لازمه ى وجود موانع در راه فهم دين، اين نيست كه عبور از آنها ممكن نباشد و چنين نيست كه دين، تماماً معمّاگونه و سراپا اسرارآميز باشد، بلكه خداوند آن را با شيواترين و رساترين شيوه، براى بشر بيان نموده است. قرآن كه بيانگر حقيقت دين است، براى همه ى انسان ها و «بلسان عربى مبين»[٥١] بيان شده است، تا همه ى تشنگان حقيقت از آن سيراب شوند. اصول و امّهات حقايق دينى، در قالب هاى گوناگون و با شيوه هاى متنوّع بيانى، به طور مكرر، در قرآن بيان شده است؛ درباره ى توحيد، رسالت، معاد، تقوا، نماز، بهشت، دوزخ و ... چنان سخن رفته است كه در بسيارى از ابعاد، جاى ترديد نمانده است. البته تفاصيل اين امور و تفسير عقلانى و فهم بطون اين حقايق، امر ديگرى است كه نياز به تلاش و تقوا و خلوص بيش ترى دارد.[٥٢]

بنابراين، مدّعاى دوم اگر به صورت كلّى مطرح شود، نامعقول و نامقبول است؛ زيرا باوجود همه ى موانع، مى توان به دست يابى به معرفت حقيقى و خالص در بسيارى از آموزه هاى دينى اميدوار بود. و چنين نيست كه معرفت بشرى همواره مشوب به حق و باطل باشد، و راه خلاصى از پيش دانسته ها و اوصاف بشرى وجود نداشته باشد و صد البته، اگر معرفت دينى خالص به دست آيد؛ چون خالص و مطابق با دين است، از قداست برخوردار مى باشد، ولى در راه رسيدن به چنين معرفتى، باب هرگونه بحث و گفت و گو و نقد و بررسى، باز است.

نتيجه آن كه مقدمه ى (ب) از استدلال نخست، باطل است؛ و با بطلان اين مقدمه، نتيجه ى اين استدلال ابطال مى شود و ثابت مى گردد كه همه ى معرفت هاى دينى، غير مقدس نمى باشند؛ بلكه بخشى از اين معرفت ها كه معرفت هاى ضرورى و ثابت دين را شامل مى شود مقدس اند و تساهل در مورد آنها روانيست .

## ابطال دليل دوم

دو اشكال متوجّه اين استدلال است : اشكال اول به مقدمه ى (الف) و اشكال دوم به مقدمه ى (ب) نظر دارد.

اشكال اول. در مقدمه ى (الف) به صورت كلى ادعا شده است كه معرفت دينى، معلوم بالذات و دين، معلوم بالعرض است. غافل از اين كه در برخى موارد، معلوم بالذات ما همان دين و حكم دينى است، و آن در مواردى است كه عقل نسبت به حقايق دينى، نقش ميزان را ايفا مى كند؛[٥٣]مثلا مقصود از تقليدى نبودن اصول دين اين است كه انسان بايد با عقل خود به تشخيص اين اصول بپردازد.در اين موارد، معرفت دينى، مساوى با حكم دينى و حقيقت دينى خواهد بود و در نتيجه، معلوم بالذات ما همان حكم دينى بوده، از قداست دينى برخوردار است.[٥٤]

اشكال دوم. مقدمه ى (ب) مدعى است كه معلوم بالذات، هيچ يك از اوصاف معلوم بالعرض را ندارد. اين ادعا اگر به صورت كلى مورد پذيرش قرار گيرد، به جدايى و مغايرت كامل ذهن با خارج مى انجامد و در نتيجه، همه ى علم هاى ما مبدّل به جهل مركّب خواهند شد؛ امّا بايد گفت اگرچه معلوم بالعرض (وجود خارجى) با معلوم بالذات (وجود ذهنى) مغايرت دارد، ليكن اين مغايرت بدان حد نيست كه، ذهن نتواند از خارج حكايت كند. معلوم بالذات، تصوير همان معلوم بالعرض است و از آن حكايت مى كند.

در معرفت دينى نيز، با فرض پذيرش مغايرت معرفت با دين، مغايرت به آن اندازه ى نيست كه معرفت را به گونه اى از دين جدا سازد كه نتواند هيچ گونه تصويرى از دين ارائه نمايد؛ بلكه معرفت حكايتگر دين است و به هر اندازه كه بتواند اين نقش حكايتگرى خود را ايفا كند، از ارزش و قداست دينى برخوردار خواهد شد.

بنابراين، اگر بپذيريم كه معرفت دينى، آن درجه از قداستى را كه ذات دين از آن برخوردار است، واجد نيست، اين سخن هرگز به اين معنا نيست كه معرفت دينى، هيچ مرتبه اى از قداست را ندارد. قداست داراى مراتبى است؛ والاترين مرتبه ى آن مخصوص ذات دين، و معرفت دينى انبياى الهى و معصومان عليهم‌السلام است كه كاملا مطابق با دين بوده، از قداست تمام برخوردار است؛ در مرتبه ى ديگر، معرفت دينى عالمان و انديشمندان دينى است كه با تفكّر و تدبّر عميق در متون دينى به تحقيق و كنكاش پرداخته، سعى در مطابق كردن هر چه بيش تر معرفت خود بادين مى نمايند؛ در اين مرتبه، هر چند باب نقد و تحقيق باز است، امّا در عين حال بعد از نقدها و بررسى هاى عالمانه، به ميزانى كه اين معرفت در وصول به دين روشنگرى مى نمايد، مقدس بوده، نبايد موردتساهل و تسامح مطلق قرار گيرد؛ چرا كه اگر دين ارزشمند است و بشر را به كمال حقيقى شايسته ى خود مى رساند، راه دست يابى به دين نيز ارزش و قداست دارد. هم چنان كه در ساير علوم و معارف بشرى نيز ـ از آن جا كه شأن علم، هدايت به سوى معلوم است ـ به هر اندازه كه معلوم در كمال انسانى ارزش داشته باشد، علم به آن نيز ارزشمند خواهد بود.

از اين رو، در برخى روايات اسلامى، علوم بر حسب نفع و فايده اى كه براى انسان دارند، رتبه بندى شده اند :

برخى از علوم، علم لاينفع و بى فايده هستند و هيچ ثمره اى، جز اتلاف عمر براى بشر ندارند؛[٥٥]

برخى ديگر از علوم، مفيدند، امّا فايده ى آنها به اندازه اى نيست كه كسب آن واجب باشد، از اين رو «فضل»[٥٦] ناميده شده اند؛

امّا فايده ى برخى ديگر از علوم، به حدّى است كه بايد كسب گردد، و اين علوم «فرض» خوانده شده اند؛ مانند علوم دينى و اخلاقى كه ارزش و اهمّيّت ويژه اى در مسير نيل انسان به كمال حقيقى و سعادت ابدى دارند، كه با توجّه به اين ارزش و اهمّيّت، داراى قداست هستند و نبايد مورد بى اعتنايى قرارگيرند، تا چه رسد به اين كه تساهل مطلق در مورد آنها روا باشد و بر اساس آن، تحمّل هر گونه اهانت و بى حرمتى نسبت به اين علوم، جايز شمرده شود.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

 [١]. سوره ى نحل (١٦)، آيه ى ١٢٥.

[٢]. بنابه فرموده ى مرحوم علامه طباطبايى، ترتيب مذكور در آيه ى شريفه از جهت مجاز بودن اقسام هر كدام از حكمت و موعظه و مجادله است؛ چرا كه حكمت با تمامى اقسامش در آيه ى شريفه مجاز شمرده شده است، ولى موعظه فقط قسم حسن و نيكوى آن، و مجادله فقط نوع احسن و بهترين آن مجاز دانسته شده است. ر.ك : الميزان فى تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٣٧٣.

[٣]. سوره ى عنكبوت (٢٩)، آيه ى ٤٦. «با اهل كتاب جز به روشى كه از همه نيكوتر است مجادله نكنيد، مگر آن كسانى از آنان كه ستم كردند ... » مقصود از مجادله و جدل، قياسى است كه بتواند طرف را وادار به تسليم كند؛ و اين قياس بايد از موادى تشكيل شود كه مقبول طرف است، اعم از اين كه يقينى باشد يا نباشد، مقبول عموم باشد يا نباشد. ر.ك : مرتضى؛ مطهرى، آشنايى با علوم اسلامى، قسمت منطق، ص ١١٤.

[٤]. كتاب نقد، شماره ى ٩ و ١٠، ص٢.

[٥]. سوره ى مباركه ى توبه (٩)، آيه ى ٦.

[٦]. ترجمه ى تفسير الميزان، ج ٩، ص ٢٣٧.

[٧]. سوره ى توبه (٩)، آيه ى ٨.

[٨]. فوكوتاما، آمريكايى ژاپنى تبار در كتاب پايان تاريخ و هانتينگتون در كتاب برخورد تمدّن ها به اين مطلب اذعان نموده اند. به نقل از : محمد عماره : مقاله ى «تمدن هاى جهانى تدافع يا برخورد؟»، ترجمه ى سيد محمد ميرزايى؛ الحسينى، كيهان فرهنگى، ش ٦٤.

[٩]. دكتر محمد عماره، كيهان فرهنگى، شماره ى ١٦٤. به نقل از بازتاب انديشه در مطبوعات روز ايران، ش ٣، خرداد ١٣٧٩، ص ٨٧.

[١٠]. براى مطالعه ى داستان اين خاطره ر.ك : محمدبن احمدبن عثمان الذهبى المغازى، تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الأعلام، ج١، ص ١٢٩ـ١٣٦.

[١١]. عبدالكريم سروش، قبض و بسط تئوريك شريعت، ص ١٨٨.

[١٢]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ٢١.

[١٣]. محمدتقى مصباح يزدى، خودشناسى براى خودسازى، ص ٢٩ـ٣٢.

[١٤]. سوره ى آل عمران (٣)، آيه ى ٦٤.

[١٥]. الميزان فى تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٤٦-٢٥٠.

[١٦]. همين كتاب، ص ١٦ـ٢٤.

[١٧]. مدرنيته و مدرنيسم فرق اندكى باهم دارند : مدرنيسم بيش تر در معناى نو شدن و دگرگونى در فن و تكنيك ابزار توليد و اثرات آن در ديگر بخش هاى جامعه است، حال آن كه مدرنيته تنها به نوگرايى محدود نمى شود، بلكه دريافت ذهنى نو از جهان، هستى، زمان و تحول تاريخى است. ر.ك : عطا هودشتيان، «مقدمه اى بر زايش و پويش مدرنيته»، نگاه نو شماره ى ٢٠، خرداد ١٣٧٣ ص ٥٤ـ٥٥؛ سيد على اصغر كاظمى، بحران جامعه ى مدرن، ص ٢٨.

[١٨]. زيگمون بامن، مدرنيته، ترجمه ى حسين على نوذرى «مدرنيته و مدرنيسم»، ص ٢٥.

[١٩]. همان ص ٢٧ ـ ٢٨.

[٢٠]. همان، ص ٣٢.

[٢١]. ر.ك : ماكس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه ى دكتر عباس منوچهرى، بخش هاى «جامعه شناسى اقتصادى» و «جامعه شناسى سياسى».

[٢٢]. براى آشنايى با انديشه هاى انتقادى ماركس، ر.ك : احسان طبرى، شناخت و سنجش ماركسيسم، ص ٢٥٣ـ٢٨٤.

[٢٣]. سيدعلى اصغر كاظمى، بحران جامعه ى مدرن، زوال فرهنگ و اخلاق در فرايندگرايى، ص ٣٢.

[٢٤]. حسين على نوذرى، مدرنيته و مدرنيسم، ص ١٤.

[٢٥]. الميزان فى تفسير القرآن، ج ٨، ص ٧٢ ـ ٨٩.

[٢٦]. سوره ى اعراف (٧)، آيه ى ٣٢.

[٢٧]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ١٤٨.

[٢٨]. سوره ى آل عمران (٣)، آيه ى ١٣٣.

[٢٩]. وسائل الشيعه، جلد ١٧، باب ١٨، ص ٥٨.

[٣٠]. همان، جلد ٥، باب ١، ص ٧.

[٣١]. همان، جلد ١٦، باب ٩٥، ص ٩٤.

[٣٢]. از جمله اشكالات اين است كه گفته اند : چنين عقلانيّتى با ضميمه به تعريفى كه مدرنيسم از انسان ارائه مى كند، منجر به ديوان سالارى و توتاليتاريسم مى شود. براى توضيح بيش تر ر.ك : حسينعلى نوذرى، صورت بندى مدرنيته و پست مدرنيته؛ بسترهاى تكوين تاريخى و زمينه هاى تكامل اجتماعى، ص ١٢٩ـ١٣٠.

[٣٣]. همان، ص ١٩ـ٢١.

[٣٤]. بديهيات اوليّه، قضايايى هستند كه تصديق آنها به چيزى جز تصوّر دقيق موضوع و محمول نياز ندارد؛ يعنى تصوّر موضوع و محمول به تنهايى براى پذيرش و تصديق آنها كافى است، (مثل قضيه ى امتناع تناقص) بديهيات ثانويه، قضايايى هستند كه تصديق آنها در گرو به كارگرفتن اندام هاى حسى و يا چيزهاى ديگرى غير از تصور موضوع و محمول است. ر. ك : محمد حسين زاده، معرفت شناسى، ص ٩١ـ٩٢.

[٣٥]. محمد تقى مصباح يزدى، نظريه ى سياسى اسلام، ج ١، قانون گذارى، ص ١٢٢.

[٣٦]. عبدالحسين خسروپناه، كلام جديد، ص ١٥٤ ـ ١٥٧.

[٣٧]. همان، جلد دوم، كشوردارى، ص ٢٦١.

[٣٨]. عبدالله جوادى آملى، شريعت در آينه ى معرفت، ص ٣٤٥ـ٣٤٧.

[٣٩]. محمد حسين زاده، معرفت شناسى، ص ١٤٩ـ١٥٠.

[٤٠]. عبدالكريم سروش، فربه تر از ايدئولوژى، ص ١٠٤.

[٤١]. همان، ص ١٢٥ـ١٣١.

[٤٢]. على شريعتى، مجموعه آثار، ج ٢٣، ص ١٠٥. و مرتضى مطهرى، مجموعه آثار ج٢، ص ٥٥ـ٥٦.

[٤٣]. براى نقد اين ديدگاه ر.ك : كيهان سال، سال ٧٢، ص ٤٠٤ـ٤٠٨.

[٤٤]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ٤٣ : «و نماز به پا داريد و زكات بدهيد و با خداپرستان، حق را پرستش كنيد.»

[٤٥]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ١٨٣ : «اى مؤمنان روزه داشتن بر شما واجب گرديد، چنانكه بر امم گذشته واجب شده بود.»

[٤٦]. سوره ى انفال (٨)، آيه ى ٤١.

[٤٧]. ممكن است گفته شود شناخت و برداشت از اين برنامه ى عملى، نزد همگان يكسان نيست؛ و مثلا هر كسى مى تواند آيات الاحكام را به شيوه اى كه خود مى پسندد معنى و تفسير كند. پس نمى توان دين را حاوى يك ايدئولوژى مشخص دانست؛ پاسخ اين گفته كه بازگشتش به نسبيّت شناخت و معرفت است، در نقد اين مبنا در ص ١٩ـ٢١ گذشت و بررسى بيش تر آن در پاسخ به پرسش بعد مى آيد.

[٤٨]. ر.ك : عبدالله جوادى آملى، شريعت در آينه ى معرفت، ص ٨٣ـ٩٠.

[٤٩]. همان، ص ٨٥.

[٥٠]. پيش تر، ص ١٩ـ٢١.

[٥١]. سوره ى شعراء (٢٦)، آيه ى ١٩٥.

[٥٢]. محمد فنايى اشكورى، معرفت شناسى دينى، ص ٨ـ٤٧.

[٥٣]. شريعت در آينه ى معرفت، ص ٢١١.

[٥٤]. همان، ص ٣٦٤.

[٥٥]. بحارالانوار، ج ١، باب ٦، روايت ٤٨.

[٥٦]. ميزان الحكمة، ج ٦، ص٥٢٣.

# فصل پنجم : تساهل و حكومت اسلامى

آيا بهتر نيست براى بقاى حكومت اسلامى، به رواج فرهنگ تساهل و تسامح فكر كنيم؟

توضيح پرسش مزبور اين است كه رمز بقا و موفقيّت هر حكومتى در مقبوليّت و پذيرش عمومى آن حكومت از سوى مردم است و حكومت اسلامى نيز از اين قاعده مستثنا نيست؛ براى تحقّق اين مقبوليّت، بايد از اجراى احكامِ سخت خوددارى كرد و با مردم، كنار آمد. به عنوان مثال، اجراى برخى از حدود الهى، مثل قصاص، رجم (سنگ سار كردن) و بريدن دست دزد و ... ممكن است رفته رفته در ميان مردم به كينه و عقده اى بر عليه حكومت اسلامى تبديل شود؛ فرزندان قاتل يا مفسد فى الارضى كه اعدام مى شود درصدد انتقام برآيند؛ دزد و خانواده ى او نسبت به حكومت، كينه توزى كنند، و ... ؛ پس بايد براى حفظ حكومت اسلامى، نسبت به اجراى چنين احكامى تساهل ورزيد.

البته رواج فرهنگ تساهل و تسامح، يك راه حل معتدل براى جلوگيرى از آسيب هاى حكومت است، بگذريم از آنچه برخى گفته اند كه جلب رضايت عمومى مردم در همه ى احوال، امرى ناممكن است و به هر حال عدّه اى ناراضى خواهند بود؛ پس براى مصونيت از آسيب هايى كه از ناحيه ى نارضايتى مردم پديد مى آيد، اصلا بايد از حكومت دينى دست برداشت و به سكولاريسم انديشيد و دين را محدود به عرصه هاى خصوصى زندگى افراد نمود.

براى پاسخ به اين پرسش بايد اولا، نقش مردم در حكومت اسلامى روشن شود و ثانياً، اهداف حكومت اسلامى و هدف اصلى و اساسى آن مشخص گردد.

نقش مردم در حكومت اسلامى عمدتاً از نظر علماى شيعه، مردم در اصل مشروعيّت و حقانيّت حكومت هيچ گونه نقشى ندارند و در واقع حاكميّت، حقّ خداوند متعال است و هيچ موجود ديگرى بدون اذن او، نه تنها حق حاكميّت ندارد، بلكه حتّى حق هيچ گونه دخل و تصرف در خلق عالم را ندارد. همه ى عالَم و از جمله همه ى انسان ها، مِلك حقيقى خداوند هستند و همه ى هستى و ذرات وجود آنها متعلّق به خداوند است و از خود چيزى ندارند؛ [١] و از طرف ديگر، عقل تصديق مى كند كه تصرف در مِلك ديگران، كارى ناروا، ناپسند و ظالمانه است؛ بنابراين، هيچ انسانى بدون اجازه ى خداوند، حق تصرف در خود، ديگران و ساير مخلوقات را ندارد. و بديهى است كه لازمه ى حكومت، گاه، گرفتن و بستن، زندان و جريمه كردن، ماليات گرفتن، اعدام كردن و خلاصه انواع تصرف ها و ايجاد محدوديّت هاى مختلف در رفتارها و زندگى افراد جامعه است، و حاكم بايد براى اين تصرف ها از مالك حقيقى انسان ها كه كسى جز خداوند نيست، اجازه داشته باشد و گرنه همه ى تصرّفات او، به حكم عقل، ناروا و ظالمانه و غاصبانه خواهد بود. براساس ادلّه اى كه در دست داريم، خداوند اين اجازه و حق را به پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم بعد از ايشان داده است :

(النَّبِيُّ أَوْلى بِالمُـؤْمِنِـينَ مِنْ أَنْفُسِـهِمْ)[٢]؛ پيامبر نسبت به مومنان از خودشان به آنان سزاوارتر (مقدم تر) است.

(أَطِـيعُوا اللّهَ وَأَطيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأمْرِ مِنْكُمْ)[٣]؛ خدا را فرمان بريد و پيامبر و صاحبان امر را اطاعت كنيد.

هم چنين براساس ادلّه ى اثبات ولايت فقيه، در زمان غيبت امام معصومعليه‌السلام چنين حقّى به فقيه جامع الشرايط داده شده و او از جانب خدا و امام زمان(عليه‌السلام )براى حكومت نصب شده است؛ امّا دليلى در دست نداريم كه اين حق به ديگران و از جمله به آحاد مردم يك جامعه و مسلمانان هم داده شده باشد.[٤] البته در همه ى موارد، منشأ حكومت، وحى الهى است و پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و امام معصومعليه‌السلام ، و در زمان غيبت، فقيه جامع الشرايط نيز بايد از وحى الهى پيروى كند و در درجه ى اول، خود او به اجراى تكاليفى كه از جانب خداى تعالى به آنها مى رسد، گردن نهد. حتّى آن كسى كه پيام آور وحى الهى است، خود منشأ حق نيست، بلكه پيرو حق است و حقِّ هيچ گونه دخل و تصرفى را در وحى و قانون الهى ندارد.[٥]

بنابراين، در مرحله ى تشريع، حكومت از آن خداوند است و او انسان هايى را براى حكومت در ميان مردم برگزيده است و به آنهااجازه ى حكومت بر مردم را داده است. منشأ اين حكومت، خداى سبحان است و اين حقّ حاكميت براى خداوند ثابت است، چه مردم به اين حكومت و حاكميت رضايت داشته باشند و چه رضايت نداشته باشند؛ در اين مرحله، قبول يا ردّ مردم هيچ گونه نقشى ندارد. البته به قول مرحوم علامه ى طباطبايى :

در جامعه ى علم و تقوا كه اسلام تربيت مى كند، هرگز اكثريت، خواسته هاى هوس آميز خود را به حق و حقيقت ترجيح نخواهند داد.[٦]

از اين مرحله كه بگذريم، خواست و اراده ى مردم عمدتاً در سه جهت نقش دارد :

يك. در جهت تحقّق و استقرار حاكميت و حكومت، مردم صددرصد نقش دارند و اين مسئله تماماً به پذيرش جامعه و مقبوليّت مردمى بستگى دارد؛ يعنى مردم زمينه ى تحقّق و استقرار حاكميت را فراهم مى كنند، و تا مردم نخواهند نظام اسلامى محقّق نخواهد شد و پيامبران، امامان و فقيه جامع الشرايط در اصل تأسيس حكومت خود، هيچ گاه به زور متوسّل نمى شوند و تنها در صورتى كه خود مردم به حكومت آنان تمايل نشان دهند، دست به تشكيل حكومت خواهند زد. چنان كه امير مؤمنان علىعليه‌السلام در خطبه ى شقشقيه، درباره ى حكومت خود مى فرمايد :

لو لاحضور الحاضر و قيام الحجّة بوجود الناصر ... لألقيت حبلها على غاربها ... [٧]؛ اگر نبود حضور مردم و اين كه به واسطه ى وجود يارى كننده، حجّت بر من تمام گرديده ... رشته ى كار حكومت را به حال خود رها مى كردم.

در اين مورد هم، نظير همه ى احكام و دستورات الهى، مردم مى توانند به اختيار خودشان آن را بپذيرند و اطاعت كنند و يا نافرمانى و سرپيچى نمايند. البتّه در طول تاريخ، مردم ملزم و مكلّف به پذيرش حاكميت الهى و حكومت پيامبران و امامان هستند و گرنه، در پيشگاه خداوند، گناهكار و معاقب خواهند بود.[٨]

دو. در مواردى است كه، «تشخيص حق» دشوار باشد و صاحب نظران با يكديگر اختلاف نظر داشته باشند. البته اين مسئله در زمان غيبت معصوم پديد مى آيد و گرنه، در زمان حضور معصوم، چون خود معصوم با وحى در ارتباط است حق را مستقيماً از منشأ حق دريافت مى كند و اشكال و خطايى در تشخيص حق رخ نمى دهد. اسلام مى گويد : «حق» آن است كه از راه وحى ثابت شده باشد، ولى در هنگام روشن نبودن آن، اگر اكثر انديشمندان و عالمان دين گفتند اين مطلب سخن دين است، تشخيص آنان بر تشخيص اقليّت، مقدّم است.

تفاوت اساسى «اكثريت» در نظام دموكراسى، با «اكثريت» در نظام اسلامى در اين است كه در حكومت اسلامى، حق و قانون، مقدّم بر اكثريت است و اكثريت، «كاشف حق» است نه مولّد و به وجود آورنده ى آن؛ ولى در نظام دموكراسى و غير دينى، اكثريت، پيش از حق و قانون و به وجود آورنده ى آن است.[٩]

سه. در مقام عمل و اجرا؛ به اين معنا كه رأى اكثريت مردم، دركارهاى اجرايى خودشان معتبر است. مردمى كه در بخش قانون گذارى و در حوزه ى نبوّت و امامت معصوم و در بخش حاكميت و ولايت رهبرى پذيراى حق مى باشند، تشخيصشان در مسائل اجرايى حجّت است و با حضور و رأى آزادانه و انديشمندانه در سرنوشت خود سهيم هستند و براى رفع مشكلات و تأمين نيازهاى خود، افرادى را به عنوان وكيل انتخاب مى كنند و به مجلس شوراى اسلامى يا به مجلس خبرگان و مانند آن مى فرستند.[١٠]

بنابراين، مردم در زمينه ى چگونگى حكومت، احكام و دستورات آن هيچ گونه نقشى ندارند؛ چرا كه مشروعيت حكومت اسلامى از ناحيه ى خداوند متعال است و او حدّ و مرز آن را تعيين مى كند و نمى توان به بهانه ى جلب رضايت مردم، اين حدّ و مرزها را تغيير داد؛ بله در تحقّق حكومت اسلامى، خواست و رضايت مردم شرط است؛ امّا بعد از آن كه حكومت اسلامى محقّق شد، مردم مكلّف اند كه دستورات و مقرّرات آن را مو به مو، با جان و دل اطاعت و اجرا نمايند؛ و در مواردى كه تشخيص حق و قانون الهى ابهام داشته باشد، نظر اكثريت صاحب نظران علوم اسلامى مورد توجّه قرار مى گيرد؛ هم چنين در نحوه ى اجراى احكام و قوانين الهى، خواست اكثريت مردم در نظر گرفته مى شود.

اهداف حكومت اسلامى اگر حكومتى فقط، به جلب رضايت مردم و خدمت به آنها بينديشد و تمام بها و ارزش را به رضايت مردمى بدهد ـ هر چند داعيه داران خدمت به مردم، همواره اين شعار را به عنوان يك تاكتيك سياسى و كسب منافع فردى و گروهى خويش به كار برده اند ـ هدف اصلى خود را در رضايت عمومى مردم جستجو مى كند؛ امّا اين رضايت عمومى، هرگز محقّق نخواهد شد و خواه ناخواه عدّه اى با حكومت مخالفت خواهند كرد. به همين جهت، حكومت هاى دموكراتيك و غير دينى، شعار اكثريت را عَلَم مى كنند و رواج فرهنگ تساهل و تسامح برايشان كارسازى دارد.

امّا در اسلام، خدمت به خلق و جلب رضايت مردم، بالاترين ارزش انسانى به حساب نمى آيد، بلكه ارزش هاى بالاترى وجود دارند كه اگر در نظر گرفته نشوند، خدمت به خلق ارزش خود را از دست مى دهد و به تعبير استاد شهيد مطهرى رحمه‌الله

فرض كنيم شكم خلق خدا را سير كرديم و تنش را پوشانديم، تازه ما به يك حيوان خدمت كرده ايم. اگر ما براى آنها ارزش بالاترى قايل نباشيم و همه ى ارزش ها منحصر به خدمت به خلق خدا باشد، (نه در ما) و نه در ديگران ارزش ديگرى وجود نداشته باشد، تازه خلق خدا، مجموعه اى از گوسفندها، اسب ها و ... مى شوند. البتّه اگر انسان، شكم حيوان ها را هم سير كند، به هر حال كارى كرده است؛ ولى آيا حدّ اعلاى انسان اين است كه در حيوانيّت باقى بماند و حدّ اعلاى خدمت من اين است كه به حيوان هايى مثل خودم خدمت كنم؟ نه، خدمت به انسان، ارزش والايى است؛ ولى انسان به شرط انسانيت».[١١]

مهم ترين اهداف حكومت اسلامى دو چيز است :

اوّل. راهنمايى كردن انسان ها به سوى «خليفة الله» شدن و فراهم نمودن مقدّمات سير و سلوك آنان؛

دوّم. تشكيل «مدينه ى فاضله»اى از كشور اسلامى، مهيا نمودن مبادى تمدّن راستين و تبيين اصول حاكم بر روابط داخلى و خارجى.

نصوص دينى، اعم از آيات قرآن و متون احاديث و نيز سيره ى معصومينعليهم‌السلام و پيشوايان الهى، گرچه حاوى معارف فراوان و نكات آموزنده ى زيادى است، ليكن عصاره ى همه ى آنها همين دو ركن ياد شده است. در اين دو ركن، اصالت از آنِ ركن اول است؛ يعنى رساندن انسان به مقام خليفة اللهى؛ زيرا مدينه ى فاضله به منزله ى بدن آدمى، و خليفة اللّه به مثابه ى روح آن است؛ بدن هر چند سالم باشد، پس از مدّتى مى ميرد و مى پوسد؛ ولى روح، هم چنان زنده و پاينده است. هم چنين مدينه ى فاضله، هر چند از تمدّن والا برخوردار باشد، دوام و استحكام نخواهد داشت؛ ولى «خليفة الله» كه همان انسان كامل است، از گزند هر گونه زوال مصون است.

لازمه ى خلافت الهى آن است كه انسان كامل، يعنى خليفة الله، همه ى كمالات مستخلفٌ عنه را، كه خداوند جهان است، به اندازه ى وسعت و گنجايش خويش، در خود فراهم نمايد. و در همه ى آن كمالات، مظهر خداوند سبحان باشد؛ بنابراين، آنچه به نام قسط و عدل و نظاير آن، به عنوان اهداف حكومت اسلامى ياد مى شود، اگر چه كمال به شمار مى آيند، ليكن همه ى آنها جزء فروعات كمال اصلى اند؛ زيرا انسان متعالى كه خليفه ى خداست، مصدر همه ى آن كمالات خواهد بود.[١٢]

رسيدن به اين هدف در گرو آن است كه مردم، مو به مو، فرمان هاى الهى را اجرا كنند تا نورانى شوند، و در صورت عصيان و تخلّف، با آب استغفار و توبه، وجود خود را شستشو دهند، تا كدورت و ظلمت از آنان رخت بربندد و به مقام خليفة اللهى نزديك شوند؛ نه آن كه به رواج فرهنگ تساهل و تسامح غربى بينديشند و باسهل انگارى و لاقيدى، سعادت ابدى خويش را تباه سازند.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

 [١]. علماى اهل سنت نيز درباره ى حكومت پيامبر اكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم همين نظر را دارند و اختلافشان با علماى شيعه راجع به حكومت بعد از وفات آن حضرت است، كه آنها معمولا سه مبنا را براى مشروعيت حكومت بعد از پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ذكر مى كنند :

١. اجماع امت؛ ٢. نصب از جانب خليفه ى قبل؛ ٣. تعيين اهل حل و عقد.

ر.ك : جعفر سبحانى، الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل.

[٢]. سوره ى احزاب (٣٣)، آيه ى ٦.

[٣]. سوره ى نساء (٤)، آيه ى ٥٩.

[٤]. محمد تقى مصباح يزدى، نگاهى گذرا به نظريه ى ولايت فقيه، ص ٧٠ـ٧١.

[٥]. عبدالله جوادى آملى، ولايت فقيه : ولايت فقاهت و عدالت، ص ٩٠.

[٦]. سيد محمد حسين طباطبايى، مجموعه مقالات و پرسش ها و پاسخ ها، ج ١، ص١٤٠.

[٧]. نهج البلاغه، خطبه ى سوم .

[٨]. محمد مهدى نادرى قمى (برگرفته از مباحث محمدتقى مصباح يزدى) نگاهى گذرا به نظريه ى ولايت فقيه، ص ٧٣ـ٧٤.

[٩]. عبدالله جوادى آملى، ولايت فقيه : ولايت فقاهت و عدالت، ص٩١.

[١٠]. همان، ص ٩١ـ٩٢.

[١١]. مرتضى مطهرى، انسان كامل، ص ٤٧ـ٤٨.

[١٢]. همان، ص ٩٩ـ١٠٠.

# فصل ششم : تساهل و آزادى

اصطلاح خط قرمز كه بعد از امام (قدس سره) و از سال ١٣٧٠ مطرح شد، به چه معناست؟ برخى معتقدند در اسلام چيزى به نام خط قرمز وجود ندارد، اين مطلب تا چه حد صحّت دارد؟

وجود محدوديت هاى قانونى براى حفظ نظم سياسى و اجتماعى، لازمه ى هر حكومتى است كه براى جلوگيرى از هرج و مرج و در نتيجه، بقاى زندگى اجتماعى، اعمال مى شود و همگان ملزم به رعايت اين محدوديّت ها مى باشند. اگر خط قرمز به اين معنا باشد، هيچ كس در آن بحثى ندارد.

امّا اصطلاح خط قرمز كه از يك مقطع خاص تاريخى مطرح شده است و مورد چالش ها و نقدهاى مختلفى قرارگرفته است، اصطلاح جديدى است به معناى حريم ها و ضوابط و مقرراتى كه در يك جامعه ى مردم سالار، به ضرورت مطرح مى شوند و همه ملزم به رعايت آنها مى باشند؛ مانند دفاع از «حاكميت ملى» كه اصل «حاكميت ملى» خط قرمزى است كه امروزه درجوامع معاصر، مورد اجماع همه ى شهروندان قرار گرفته است و نبايد در فعاليت هاى سياسى و حزبى و مطبوعاتى مورد خدشه و تعرض قرار گيرد. «تماميت ارضى كشور» نيز به عنوان خط قرمز، در ميان جوامع پذيرفته شده است؛ و به طور كلى مبانى هر اجتماع كه نظم سياسى براساس آن شكل گرفته است، قابل خدشه نبوده، به عنوان خط قرمز تلقّى مى شود.[١]

با عنايت به تعريف فوق، برخى معتقدند كه در اسلام نسبت به سه حوزه ى : انديشه، عقيده و بيان، آزادى كامل وجود دارد و هيچ گونه خطّ قرمزى در كار نيست؛ يعنى در جامعه ى اسلامى، مردم آزادند هر گونه كه خواستند بينديشند و به هر چه خواستند معتقد شوند و به هر روشى كه اراده كردند آن عقيده را بر زبان و قلم، جارى سازند و تبليغ نمايند.[٢]

اشكال كار اين نظريه پردازان اين است كه با استناد به آياتى از قرآن كريم، مانند ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) [٣]؛ هيچ گونه اجبار و زورى در دين نيست»، و (فَمَنْ شاءَ فَلْيُـؤْمِنْ وَمَنْ شاءَ فَلْيَكْفُر)ْ[٤]؛ هر كس بخواهد ايمان بياورد و هر كس بخواهد كفر ورزد» حكم به آزادى در سه حوزه ى عقيده، بيان و انديشه مى دهند. در حالى كه حكم اين سه حوزه يكسان نيست و براساس تعاليم قرآن كريم هر چند در حوزه ى انديشه، آزادى مطلق وجود دارد، امّا دو حوزه ى عقيده و بيان، هر كدام محدوديت هايى دارند.

آياتى مثل ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)اشاره به وجود آزادى تكوينى در انديشه و اعتقاد بشر دارند و معناى آنها اين نيست كه در مقام تشريع نيز خداوند، بشر را آزاد گذاشته است كه به هر چه خواست، معتقد شود؛ زيرا اگر صدر آيه ى «لا اكراه فى الدين ... » خبر از وجود چنين آزاديى بدهد، با ذيل آن و نيز با آيه ى بعد كه از جاودانه ماندن مؤمنين و دشمنان طاغوت در بهشت و مخلّد بودن كافران در عذاب خبر مى دهد، منافات پيدا مى كند. علاوه بر اين كه آيات فراوانى از قرآن كريم دلالت بر وجود محدوديت هاى تشريعى در مورد عقيده و بيان دارند.

بنابراين، ( لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ)يعنى در اصل پذيرش دين هيچ گونه اجبار و اكراهى وجود ندارد، چرا كه دين عبارت است از : يك سلسله معارف علمى و عملى كه زير مجموعه ى اعتقادات هستند و امور اعتقادى، امورى قلبى هستند كه اكراه و اجبار در آنها تأثيرى ندارد. اكراه و اجبار، تنها در اعمال ظاهرى و حركات مادى و بدنى مؤثر است، نه در امور باطنى و قلبى.

پس آيه ى شريفه يك مطلب ارشادى را بيان مى كند؛ يعنى مى فرمايد اكراه نكنيد كه شدنى و ممكن نيست و به هيچ وجه ناظر به حكم تكليفى و در صدد حرام كردن اجبار و اكراه در دين نيست.[٥]

پس مطابق تعاليم قرآنى، اصل پذيرش دين آزاد است و لازمه ى اين آزادى آن است كه همگان دين را بر اساس تفكّر عقلانى صحيح به دست آورند و بپذيرند، نه براساس زور، اجبار و تقليد كوركورانه از بزرگان و پدران خود، يا به تعبير قرآن، تبعيت از كبرا و آبا. اصول دين، عقلى است و براى تحقّق اين منظور، اصل تفكّر و انديشه، آزاد است و هيچ گونه خط قرمزى در مورد فكر و انديشه وجود ندارد؛ امّا در حوزه ى عقيده، در اسلام چنين آزادى مطلقى وجود ندارد. آياتى كه حكايت از مبارزه ى پيامبران الهى با عقايد باطل و خرافى اقوام خويش مى كنند،[٦] به وضوح بر اين دلالت دارند كه داشتن هر گونه عقيده اى، از نظر اسلام آزاد نيست و همه ى عقايد انسان ها را محترم نمى شمارد، بلكه عقيده اى را محترم مى داند كه براساس تفكّر به دست آمده باشد. اين مطلب را استاد شهيدرحمه‌الله ، بسيار رسا و زيبا توضيح داده است :

ميان تفكّر و عقيده فرق است. تفكّر، قوهّ اى است كه از عقل انسان نشأت مى گيرد. انسان چون يك موجود عاقل است و قدرت تفكّر در مسائل را دارد و با تفكّر، حقايق را تا حدودى كه برايش مقدور است، كشف مى كند ... در اسلام، تفكّر نه تنها آزاد، بلكه يكى از واجبات و عبادات است.

امّا عقيده در اصل لغت، اعتقاد و از ماده ى عقد و انعقاد و به معناى بستن و منعقد شدن است. بعضى گفته اند حكم گِرِهى دارد. دل بستن انسان به يك چيز، دو گونه است؛ ممكن است مبناى اعتقاد و دل بستن و انعقاد روح انسان، همان تفكّر باشد؛ ولى گاهى مبناى اعتقاد انسان كار دل و احساسات است، نه عقل؛ اين دل بستگى در انسان، تعصّب و جمود و خمود و سكون به وجود مى آورد، و غالباً، عقيده، دست و پاى فكر را مى بندد. اولين اثر عقيده اين است كه جلوى فعّاليّت فكر و آزادى تفكّر انسان را مى گيرد، چون به آن دل بسته است.

همان طورى كه الان ميليون ها نفر در هندوستان گاو را پرستش مى كنند؛ آيا ممكن است بشر از روى فكر آزاد و منطقى، به اين جا برسد كه اعضاى تناسلى را بايد پرستش كرد؟ هنوز در ژاپن ميليون ها نفر با اين عقيده وجود دارند! هيچ وقت حتى ابتدايى ترين عقل و فكر بشر، او را به اين جا نمى رساند. اين ها ريشه هايى غير از عقل و فكر دارد.

مغالطه اى كه در دنياى امروز وجود دارد اين است كه از يك طرف، فكر و عقل بشر، و از طرف ديگر عقيده بايد آزاد باشد؛ بت پرست و گاو پرست هم بايد بر عقيده ى خود آزاد باشند؛ حال آن كه اين گونه عقايد دست وپاى فكر را مى بندد.

بنابراين، در اسلام، آزادى تفكّر و آزادى عقيده اى كه بر مبناى تفكّر درست شده باشد وجود دارد؛ امّا آزادى عقيده اى كه مبنايش فكر نيست، هرگز در اسلام وجود ندارد.[٧]

و امّا نسبت به آزادى بيان، اسلام به مردم اين حق را داده است كه حتّى در مقابل زمام داران حكومت، بدون لكنت زبان بايستند و حقوق حقّه ى خود را مطالبه كنند. چنان كه امير مؤمنانعليه‌السلام مى فرمايد :

فلا تكفّوا عن مقالة بحقّ أو مشورة بعدل ... فانّما انا و انتم عبيد مملوكون لرب لا رب غيره؛ هرگز از ارائه ى گفتار حق به من (كه حاكم اسلامى هستم) يا مشورت با من براى اجراى عدل، خويشتن دارى نكنيد، ... جز اين نيست كه من و شما مملوك خداوندى هستيم كه جز او پروردگارى نيست.[٨]

ليكن اين خط قرمز نيز وجود دارد كه نبايد آزادى بيان، بهانه اى براى آزادى فريب و فتنه باشد. شهيد مطهرى رحمه‌الله مى فرمايند :

من اعلام مى كنم كه در رژيم جمهورى اسلامى، هيچ محدوديتى براى افكار وجود ندارد و از، به اصطلاح، كاناليزه كردن انديشه ها، خبر و اثر نخواهد بود. همه بايد آزاد باشند كه حاصل انديشه ها و تفكّرات اصلى شان را عرضه كنند؛ البته تذكّر مى دهم كه اين امر، غير از توطئه و ريا كارى است؛ توطئه ممنوع است، امّا عرضه ى انديشه هاى اصيل، آزاد.

... فقط بايد جلو دروغ و حُقّه بازى را گرفت؛ يعنى ديگر يك ماركسيست نبايد تمسك به قرآن بكند و بگويد فلان آيه ى قرآن اشاره به فلان اصل ماركسيسم است. ما با اين شيوه مخالفيم، اين خيانت به قرآن است.

... احزاب و افراد در حدّى كه عقيده ى خودشان را صريحاً مى گويند، و با منطق خود به جنگ منطق ما مى آيند، آنها را مى پذيريم؛ امّا اگر بخواهند در زير لواى اسلام، افكار و عقايد خودشان را بگويند، ما حق داريم كه از اسلام دفاع كنيم و بگوييم اسلام چنين نمى گويد و به نام اسلام اين كار را نكنيد.[٩]

بنابراين، معناى آزادى بيان در اسلام اين نيست كه ده ها روزنامه و مجلّه ى غير تخصصى، با ترويج و اشاعه ى شبهات ـ بدون اشاره به راه حل و جواب آنها ـ باورها و ارزش هاى دينى و محكمات و مسلّمات دين را به بازى بگيرند و براى رسيدن به منافع و مقاصد خود، اعتقادات اسلامى جوانان اين مرز و بوم را كه با خون پاك شهيدان راه حق و حقيقت تطهير و شكوفا گشته است، متزلزل سازند.

قرآن كريم در آياتى، وجود محدوديّت در بيان را اعلام مى كند؛ از جمله در اين آيه ى شريفه به صراحت از بدعت گزارى در دين منع مى فرمايد :

(وَلا تَقُولُوا لِما تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الكَذِبَ هـذا حَلالٌ وَهـذا حَرامٌ لِتَفْتَرُوا عَلى اللّهِ الكَذِبَ)[١٠]؛ به خاطر دروغى كه بر زبان جارى مى شود، نگوييد اين حلال است و آن حرام، تا بر خدا افترا ببنديد.

از اين آيه استفاده مى شود كه، بيان مطالبى كه موجب بدعت و تحريف دين و استهزاى آيات الهى مى شود، خطر بى دين شدن و فاسد شدن مسلمانان را در پى دارد، و در اسلام ممنوع است؛ و نيز بيان شبهه و نشر آن در ميان توده ى مردم، بدون ارائه ى جواب و يا دست كم، اشاره به اين كه اين شبهه جوابى هم دارد، همين خطر را دارد؛ چرا كه شناختن شبهه و يافتن راه حلّ آن، كار كسانى است كه علاوه بر داشتن باور خالصانه و مستدل نسبت به مسائل دينى، از تخصص كافى در اين زمينه برخوردار باشند؛ چون مردم كوچه و بازار فرصت مطالعه و نيز تخصّص كافى را ندارند، و حتّى متخصصان علوم غير دينى، چه بسا نتوانند شبهه را تشخيص دهند، تا چه رسد به اين كه جواب آن را بيابند؛ زيرا شبهه مطلبى است شبيه حق، كه تمييز آن از باطل مشكل است. هم چنان كه امير بيان، علىعليه‌السلام مى فرمايد :

و انّما سميت الشبهة شبهة لانّها تشبه الحق فامّا اولياء اللّه فضياؤهم فيها اليقين و دليلهم سمت الهدى. و امّا اعداء اللّه فدعاؤهم فيها الضلال و دليلهم العمى[١١] علّت اين كه شبهه، شبهه ناميده شده است، اين است كه شبيه به حق است. امّا اولياءاللّه در موقعيت هاى شبهه ناك با روشنايىِ يقين حركت مى كنند و راه نماى آنان، خود راه هدايت است. و امّا دشمنان خدا در آن شبهه ها دعوت به گمراهى مى كنند و راه نماى آنان نابينايى است.[١٢]

به همين سبب است، كه فقهاى اسلام به استناد آياتى، مثل (وَمِنَ النّاسِ مَنْ يَـشْتَرِي لَهْوَ الحَدِيثِ لِـيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ بِغَيْرِ عِلْم)[١٣] و (وَاجْتَنِـبُوا قَوْلَ الزُّورِ)[١٤]، حفظ و نگهدارى كتب ظلال؛ يعنى كتاب ها و نوشتجاتى را كه موجب گمراهى مى شوند، حرام مى دانند.[١٥] و بر توده ى مردم ـ كه اين نوشتحات برايشان جز ضلالت، سودى ندارد ـ محو و نابود كردن آنها را واجب مى شمرند.[١٦]

برخى براى اثبات اين كه بيان مطلقاً آزاد است، به شواهدى در تاريخ اسلام استشهاد مى كنند و مى گويند : «در زمان ائمه ى بزرگوار، به خصوص امام صادقعليه‌السلام منكرين خدا و رسول، علناً در مسجد پيامبر، تبليغ بى دينى مى كردند و كسى متعرّض آزادى آنان نمى شد.»[١٧] در حالى كه اولا، سخن ما در مورد كافرى كه بر اساس منطق خود مطالبى را عنوان مى كند نيست؛ بلكه در مورد كسانى است كه خود را مسلمان مى خوانند و با قلم و بيان، عقايد اسلامى را تحريف مى كنند. ثانياً، مخاطبان اين ها جوانان و توده ى مردمى هستند كه هنوز فرصت مطالعه و تحقيق در منابع معتبر اسلامى را نيافته اند. شگفت اين كه آقايان در موارد بسيارى كه منافعشان ايجاب كند، عُنصر زمان و مكان را حتّى براى تغيير در ثابتات و مسّلمات اسلام جارى مى دانند، امّا در اين مسئله كه يقيناً شرايط زمانى و مكانى مسلمانان امروز با مسلمانان صدر اسلام متفاوت است، اين عنصر را دخالت نمى دهند! وانگهى، اين كار، بيان نظر و انديشه نيست كه بگوييم پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آن را جايز دانسته؛ بلكه بدعت گذارى و تحريف دين است كه پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم سكوت در مقابل آن را جايز نمى داند، و مى فرمايد :

اذا رأيتم اهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و اكثروا من سبّهم و القول فيهم و الوقيعة و با هتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الاسلام و يحذرهم الناس و لايتعلّمون من بدعهم يكتب اللّه لكم بذالك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات فى الآخرة[١٨]؛ پس از من، هر گاه اهل ريب و بدعت را ديديد، از آنها بيزارى جوييد، و به آنها زياد دشنام دهيد و درباره ى آنها بد بگوييد و طعن زنيد و آنها را وامانده كنيد تا نتوانند جواب دهند و به فساد در اسلام طمع نكنند و مردم از آنها بر حذر باشند و بدعت هاى آنها را نياموزند، تا خداوند براى شما در برابر اين كار، حسنات نوشته و درجات آخرت را براى شما بالا برد.[١٩]

خلاصه اين كه در اسلام، براى آزادى تفكّر و انديشه و هم چنين نسبت به عقيده اى كه بر اساس تفكر به دست آمده باشد، خط قرمزى در كار نيست؛ امّا اسلام نسبت به عقايدى كه در اثر نهادينه شدن سنّت هاى غلط و پيروى از هوى و هوس و يا تبعيت از پدران و بزرگان و از اين قبيل، به وجود آمده باشد، موضع گيرى مى كند و از طرق مختلف، سعى در زدودن اين عقايد، و آزاد ساختن فكر و انديشه ى بشر دارد.

امّا راجع به بيان، در اسلام محدوديّت هايى وجود دارد؛ از جمله : مسخره كردن و استهزاء و اهانت به مقدسات دينى و مذهبى، بيان شبهات بدون جواب آنها و براى غير اهل فن، كه موجب بدعت گذارى، تحريف دين و بالاخره، سست شدن مبانى دينى و اعتقادات مردم مى شود، حرام و ممنوع است. البته، اصل بيان شبهه، به منظور يافتن پاسخ صحيح، مانعى ندارد، مشروط بر اين كه ابتدا اين شبهه در محضر اهل فنّ دين مطرح شود و پاسخ آنان نيز دريافت گردد. سنّت گرايى و حفظ و تثبيت ساختارهاى موجود، تا چه حدّى مورد پذيرش اسلام قرار گرفته است؟

? اين پرسش به مسئله اى باز مى گردد كه همواره در ميان روشن فكران و اقشار تحصيل كرده ى جامعه ى ما مطرح بوده است و انديشمندان اسلامى، امثال شهيد مطهرى رحمه‌الله و ديگران[٢٠] در صدد حلّ آن برآمده اند و آن مسئله اين است كه، قوانين و دستورات اسلامى چگونه خود را با مقتضيات زمان، مانند پيش رفت علم و تكنولوژى و نو شدن روابط حاكم بر جوامع بشرى، تطبيق مى دهند؟ آيا حكومت اسلامى مى تواند بر اساس متون اسلام، قوانينى را براى رفع احتياجات تازه ى بشر وضع كند؟ يا الگوى اين حكومت، همواره همان ضوابط و مقرراتى است كه ١٤٠٠ سال پيش عرضه شده است؟

سنّت گرايى ـ كه مقصود از آن در اين پرسش، گرايش به سنّت هاى دينى و اسلامى است، نه سنن ملّى و تاريخى ـ يعنى اعتقاد به ثابت بودن و تغييرناپذير بودن احكام و دستورها؛ و يا به تعبيرى كه در متن پرسش آمده، حفظ و تثبيت ساختارهاى موجود است. اين عقيده اگر به طور مطلق عرضه شود، مساوى با جمود و تحجّر و ارتجاع است كه در مقابل هر گونه تحوّل تغيير، پيش رفت و توسعه اى تصلّب مىورزد؛ و معلوم است كه با اسلام كه خود را دين جاودان و خاتم اديان الهى معرفى مى كند، سازش ندارد. اسلام، سنّت گرايى را به طور مطلق نمى پذيرد، بلكه به تعبير مرحوم استاد مطهرى :

يكى از جنبه هاى اعجاز آميز دين مبين اسلام ـ كه هر مسلمان فهميده و دانشمندى از آن احساس غرور و افتخار مى كند ـ اين است كه اسلام در مورد احتياجات ثابت فردى يا اجتماعى، قوانين ثابت و در مورد احتياجات موقّت و متغيّر، وضع متغيرى در نظر گرفته است.[٢١]

امّا از سوى ديگر، هرگونه تحوّل و قبول پديده ى نوظهورى را صرفاً به جهت تازه و جديد بودنش، ارزشمند و مقبول نمى داند. چه اين كه زمان همان طور كه پيش روى و تكامل دارد، فساد و انحراف هم دارد. بايد با پيش رفت زمان پيش روى و با فساد و انحراف زمان هم مبارزه كرد. بدين جهت است كه اسلام عمدتاً در سه زمينه سنّت گراست :

يك. در زمينه ى عقايد دينى و اصول اعتقادى؛

دو. در زمينه ى احكام كلى و ضرورى كه دليل قطعى و يقينى دارند و از ضروريات اسلام محسوب مى شوند؛

سه. در زمينه ى كليات ارزش هاى اخلاقى و اصول و قواعد كلى اخلاقى.

در مورد عقايد دينى، همچون توحيد و نبوّت و معاد، اسلام بر حفظ و تثبيت اين عقايد تأكيد دارد ؛ چرا كه در اين عقايد هيچ گونه تغيير و تحوّلى رخ نمى دهد. اصول دين در هيچ زمان يا مكانى و تحت هيچ شرايطى قابل تغيير نيستند؛ تنها تحوّل ممكن در اين بخش، ارائه ى براهين بيش تر و دقيق تر براى هر يك از اين اصول مى باشد. در تاريخ فلسفه و كلام اسلامى، چنين تحوّلى را ـ كه معمولا رو به تكامل بوده است ـ مى توان مشاهده كرد. روشن است كه چنين تحوّلى به معناى تغيير محتواى اصول اعتقادى نيست.[٢٢]

در زمينه ى احكام نيز، اسلام يك سلسله احكام ثابت و تغييرناپذير دارد كه از ادلّه ى معتبر عقلى يا شرعى به دست مى آيند و همه ى فقهاى اسلام در آنها اتّفاق نظر دارند. خود اين احكامِ كلى، ثابت هستند، هر چند موضوعات و مصاديق آنها متغيّر و تابع شرايط زمان و مكان است. براى روشن شدن مطلب، به چند مثال كه در كلمات مرحوم استاد مطهرى آمده است اشاره مى كنيم :

در اسلام يك اصل اجتماعى، به اين صورت هست : (وَأَعِدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة)[٢٣]؛ اى مسلمانان، تا آخرين حدّ امكان در برابر دشمن، نيرو تهيّه كنيد.» اين اصل، ضرورت آمادگى در مقابل دشمن را به مسلمين گوشزد و آن را امرى ضرورى و ثابت مى داند، امّا مصداق اين آمادگى چگونه است؟ اين ديگر امرى متغيّر است؛ در زمان پيامبر اكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مسلمانان موظّف بودند كه، خود و فرزندانشان تا حدّ مهارت كامل، فنون اسب سوارى و تيراندازى را ياد بگيرند؛ چون اسب دوانى و تير اندازى، جزء فنون نظامى آن عصر بوده است؛ امّا نبايد نسبت به اين فن در همه ى زمان ها سنت گرا باشيم؛ تير، شمشير، نيزه، كمان، قاطر و اسب از نظر اسلام اصالت ندارد، آنچه اصالت دارد، نيرومندى در مقابل دشمن است كه در هر زمانى مستلزم بهره گيرى از فنون نظامى و آمادگى هاى دفاعى رايج در آن زمان مى باشد.

در مسائل اقتصادى، اسلام اصول ثابتى دارد؛ مثلا براى مبادله ى اموال، اصولى را مقرر كرده است كه از آن جمله است : (وَلا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ)[٢٤]؛ ثروت را بيهوده در ميان خود به جريان نيندازيد»؛ يعنى دست به دست كردن مال و ثروت، بايد در مقابل فايده ى مشروعى باشد كه عايد صاحب ثروت مى شود؛ زيرا دست به دست شدن ثروت، بدون فايده اى كه ارزش انسانى داشته باشد، ممنوع است. اين يك حكم كلى و ثابت است كه بر اساس آن، فرد مسلمان، حتّى در اموال شخصى خودش، اختيار مطلقى را كه هر كار خواست با آن بكند و هر چه را خواست با آن معامله كند، ندارد. امّا مصداق اين حكم چيست؟ اين ديگر مسئله اى است كه ممكن است به مرور زمان تغيير يابد؛ مثلا در مقررات اسلامى آمده است كه خريد و فروش بعضى چيزها، از آن جمله خون و مدفوع انسان ممنوع است. چرا؟ چون خون انسان يا گوسفند، مصرف مفيدى كه آنها را با ارزش كند و جزء ثروت انسان قرار دهد، نداشته است. پس ممنوعيّت مبادله ى خون و مدفوع انسان از نظر اسلام اصالت ندارد، آنچه اصالت دارد، مبادله ى دو شىء مفيد به حال بشر است و اگر زمانى ثابت شد كه خون، ارزش انسانى و حياتى براى بشر دارد، ديگر مبادله ى آن، مصداق «لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل» نخواهد بود.[٢٥]

بنابراين، احكام ضرورى اسلام ثابت اند و بايد با همان ساختار ١٤٠٠ سال پيش حفظ شوند، چرا كه ناظر به نيازهاى ثابت و هميشگى انسان هستند. مصاديق و جزئيات اين احكام در زمان ها و مكان هاى مختلف، قابل تغيير است كه تشخيص اين مصاديق و حمل آنها بر عناوين كلى كه در اصطلاح به آن «ردّ فروع بر اصول» مى گويند، كارى است كه «اجتهاد» خوانده مى شود. اجتهاد به مفهوم واقعى كلمه؛ يعنى تخصّص و كارشناسى فنّى در مسائل اسلامى. و اين چيزى نيست كه هر كسى به بهانه ى اين كه چند صباحى در يكى از حوزه هاى علميّه به سر برده است، بتواند مدعى آن باشد. قطعاً براى تخصّص در مسائل اسلامى و صلاحيّت اظهار نظر، يك عمر اگر كم نباشد زياد نيست، آن هم به شرط اين كه شخص از ذوق و استعداد نيرومندى برخوردار و توفيقات الهى شامل حالش بوده باشد.[٢٦]

اسلام در زمينه ى ارزش هاى اخلاقى نيز، احكام ثابت و غير قابل تغييرى دارد؛ چون اين احكام مربوط است به روح و معنى و هدف زندگى و بهترين راهى كه بشر بايد براى وصول به آن هدف در پيش بگيرد؛ به عبارت ديگر، اين احكام ناظر به انسانيّتِ انسان است، امرى كه هيچ گاه تغيير نمى يابد. آيا مى توان تصوّر كرد كه در زمانى، انسانيّتِ انسان به داشتن خوى درندگى و شكم بارگى باشد؟ و يا به قول شهيد مطهرىرحمه‌الله ، معاويه بودن، يزيد بودن و شِمر بودن، ارزش انسانى به حساب بيايد؟! مسلّماً هرگز هيچ انسان عاقلى چنين رذايلى را ارزش نمى داند. هميشه عدالت، تقوا، ظلم ستيزى ،عفت، حق شناسى و مانند آنها خوب و مطلوب است، و ظلم، بى تقوايى، تجاوز، بى عفتى، حق ناشناسى و مانند آنها بد و نامطلوب. بله، دسته اى از جزئيات و فروع مسائل اخلاقى، فى الجمله قابل تغيير است (مثل اين كه مصداق ظلم، بى تقوايى و بى عفتى چيست؟) كه باز گشت آن به تغيير موضوع مى باشد. در فلسفه ى اخلاق، اين مسئله مورد بحث قرارگرفته است.[٢٧]

برخى معتقدند چون برخورد با توهين كنندگان به مقدسات، منجر به اشاعه ى توهين مى شود، خودْ اشاعه ى فحشاست. آيا اين مطلب صحيح است؟

اين سخن به اين صورت كلى، حتّى مورد پذيرش دگرانديشان جامعه ى ما ـ البته آنهايى كه اندكى انصاف دارند ـ نيز نمى باشد.[٢٨] زيرا هر كس با تعاليم اسلام آشنا باشد، مى داند كه اسلام، با توهين برخورد مى كندو استهزا، تمسخر و توهين به دين را آزاد نمى داند. در مورد تعيين مصداق توهين مى توان بحث كرد، امّا هنگامى كه مصداق توهين، مسلّم و قطعى بود، بايد با آن مقابله و برخورد نمود؛ ليكن اين سؤال مى تواند مطرح باشد كه برخورد با توهين كنندگان چگونه بايد باشد و اسلام چه راهى را براى مقابله با توهين ارائه مى كند، تا مفسده ى اشاعه ى توهين و فحشا پيش نيايد؟

اين سؤال در مورد وظيفه ى امر به معروف و نهى از منكر نيز مطرح مى شود كه، اگر بخواهيم انجام اين وظيفه، منجر به منكر يا منكرهاى ديگر نشود چگونه بايد عمل كنيم؟

## مراتب امر به معروف و نهى از منكر

علماى اسلام، بر اساس دستورالعمل هاى ائمه ى معصومينعليهم‌السلام مراتبى را براى انجام اين وظيفه ذكر كرده اند، كه در اين جا به بعضى از اين مراتب اشاره مى كنيم :[٢٩]

اولين مرتبه از مراتب امر به معروف و نهى از منكر عبارت است از : تعليم و ارشاد فرد يا افرادى كه به دلايلى نسبت به دين يا حكم دينى، آگاهى و آشنايى لازم و كافى را نداشته، و يا مسئله را به صورت نادرست فهميده باشند، كه اين مراتب، مورد بحث نيست و بايد حكم يا مسئله را به شيوه هاى مناسب و صحيح، به اين افراد آموزش داد.

دومين مرتبه عبارت است از : تذكّر و موعظه كه صورت هاى مختلفى دارد؛ برخى از دانشمندان اسلامى، اين صورت ها را بسيار واضح و روشن، چنين بيان كرده اند : «مثلا شما اطّلاع پيدا كرديد كه، فردى على رغم اين كه حكم را مى داند و علم دارد كه فلان كار گناه است، عمداً آن گناه را مرتكب مى شود؛ اين فرض چند حالت دارد :

- گاهى آن فرد به تنهايى در خلوت، گناهى را مرتكب شده است و شما به طور اتفاقى از عمل او اطّلاع پيدا كرده ايد، و او اصلا نمى خواهد كسى در مورد اين مسئله چيزى بفهمد و حتّى اگر متوجّه شود كه شما از عمل او اطّلاع پيدا كرده ايد، خجالت مى كشد. در اين جا شما بايد او را امر به معروف و نهى از منكر كنيد، امّا اين امر به معروف و نهى از منكر بايد به گونه اى باشد كه او خجالت نكشد، چون خجالت دادن افراد، مصداق ايذاى مؤمن (اذيت كردن مؤمن) است و ايذاى مؤمن هم حرام است؛ بايد به گونه اى با او صحبت كنيد كه او متوجّه نشود شما از گناه او خبر داريد؛ مثلا با گفتن مسائل كلى او را موعظه كنيد، چه رسد كه رازش را فاش و گناهش را بازگو كنيد. باز گو كردن گناه ديگران، خود گناه كبيره است ... ، حتّى اگر فردِ گناهكار كودك باشد، شما حق نداريد راز او را به پدر و مادرش بگوييد ... ريختن آبروى مؤمن حرام است، مگر در يك مورد و آن در صورتى است كه اصلاح فرد گناهكار منحصراً در اين باشد كه به ديگرى بگوييد، امّا تا ممكن است بايد خودتان در صدد اصلاح او بر آمده، او را از منكرى كه مرتكب آن مى شود، نهى كنيد؛ امّا به گونه اى كه متوجّه نشود شما خبر داريد.

بسيارى از مردم از اين موضوع غفلت دارند؛ گمان مى كنند اگر كسى گناهى را مرتكب شد، مخصوصاً اگر گناه كبيره باشد بايد افشاگرى كرد، و به مراجع ذى صلاح خبر داد، در صورتى كه حتى افشاى گناهى كه موجب حد است، به اين سادگى، جايز نيست.

ـ گاهى فرد گناهكار، انسانى لاابالى است. درست است كه در خلوت، گناهى را مرتكب شده است، امّا اگر ديگران متوجّه عمل او شوند، احساس شرم و خجالت نمى كند. در مورد چنين فردى پنهان كارى لازم نيست. امّا در عين حال، بايد به نحوى او را از منكر نهى كرد، كه كسانى كه خبر ندارند، بى جهت مطّلع نشوند. بايد محرمانه و به طور خصوصى به او گفته شود، نه اين كه در ميان جمع به او بگوييد، تا سرّش فاش شود. گر چه خود آن فرد هم ابايى نداشته باشد، ولى شما نبايد به انتشار فحشا كمك كنيد.

ـ امّا اگر كسى متجاهر به فسق باشد؛ يعنى عملا در حضور ديگران گناه كند و احساس شرمسارى هم نكند خوب، امر به معروف و نهى از منكر در مورد چنين كسى سخت تر از ديگران است، امّا در عين حال برخورد با او مراحلى دارد : اول با قولِ لَيّن، با ادب و احترام و با نرمى، او را موعظه كنيد و آثار دنيوى و اخروى اين عمل را براى او ذكر كنيد تا تشويق شود و گناه را ترك كند. اگر مرحله ى اول اثر نكرد، مرحله ى دوم كمى سخت تر است؛ يعنى در اين مرحله اخم كنيد، با خشم و تندى به او بگوييد. در اين مورد بايد با افراد گناهكار، با سختى و تندى برخورد كرد. بايد آمرانه مسئله را به آنها گفت. مصداق قدر متيقّن امر به معروف، كه همه ى معانى امر به معروف در آن جارى مى شود، همين مورد است، كه آمرانه گفته شود. اگر ديديد باز هم گفتار آمرانه تأثير نداشت، مى توانيد او را تهديد كنيد كه، اگر كار خود را ترك نكنى تو را به مراجع ذى صلاح معرفى مى كنم[٣٠]؛ اگر تهديد هم اثر نكرد، در اين صورت، فرد گناهكار را معرفى كنيد.[٣١]

بيانات فوق كه برگرفته از روايات معصومينعليهم‌السلام است[٣٢]، نشان دهنده ى ذو مراتب بودن وظيفه ى الهى امر به معروف و نهى از منكر است، كه با توجّه به اين مراتب، بايد اين فريضه به نحوى انجام شود كه خود از هر گونه مفسده اى مبرّا باشد و نمى توان به بهانه ى امر به معروف و نهى از منكر، موجب اشاعه ى فحشا و منكرات ديگر شد.

از طرفى، مجريان حكومت بايد در دايره ى وظايف خود ترتيبى اتّخاذ كنند كه اولا، زمينه ى توهين به مقدّسات در جامعه ى اسلامى فراهم نشود؛ ثانياً، اگر توهينى صورت گرفت، به گونه اى كه مناسب شأن جامعه ى اسلامى و نظام اسلامى است با آن برخورد كنند، تا منجر به اشاعه ى توهين و انتشار فحشا و منكرات نشود.

نه اين كه با مستمسك قراردادن اين مغالطه، كه برخورد با توهين كنندگان، منجر به گسترش توهين خواهد شد، باب هر گونه اهانت و استهزا به مقدسات دينى و اسلامى را باز بگذارند و هيچ گونه برخوردى را روا ندانند!.

چنين اباحه گرى نسبت به مقدّسات دينى مردم، حتّى در عرف بين الملل نيز پسنديده نيست، تا چه رسد به مملكت اسلامى كه به پاس حرمت مقدّسات خود، صدها هزار شهيد اهدا نموده و هزاران جانباز و آزاده تقديم داشته است.

آيا در جامعه ى اسلامى، گناه تا به مرحله ى جرم نرسد آزاد است (هر چند قابل تقبيح اخلاقى باشد)؟

قبل از پرداختن به پاسخ، به ذكر چند نكته مى پردازيم :

اول. تعريف جرم. حقوق دانان معمولا جرم را به اين صورت تعريف مى كنند :

فعل يا ترك فعلى كه از نظر خارجى به نظم، صلح و آرامش لطمه وارد مى كند و قانون بدين دليل با مجازات، ضمانت اجرايى براى آن فراهم مى سازد.

و يا، فعل يا ترك فعلى كه توسط قانون پيش بينى شده و مجازات بر آن تعلّق گرفته و قابل استناد به فاعل است.

برخى نيز تعريف را و سيع تر كرده اند و هر گونه تجاوز مادى به حقوق جزا را جرم مى شناسند.[٣٣] (مقصود از تجاوز مادى آن است كه تجاوز از مرحله ى فكرى به مرحله ى اجرا در آيد).[٣٤]

تعريف هاى فوق نشان مى دهد كه جرم، يك مفهوم حقوقى است؛ برخلاف گناه كه يك مفهوم اخلاقى است.

دوم. تعريف حقوق. طبق يك اصطلاح، حقوق عبارت است از نظام حاكم بر رفتار اجتماعى شهروندان يك جامعه؛ يعنى مجموعه ى بايدها و نبايدهايى كه اعضاى يك جامعه ملزم به رعايت آنها هستند.[٣٥] و احكام حقوقى، احكامى هستند كه مقام هاى ذى صلاح براى تأمين مصالح دنيوى انسان ها وضع مى كنند و ناظر به ارتباطات افراد يك جامعه با يكديگر مى باشد.[٣٦]

سوم. تعريف اخلاق : از صفات و افعال اختيارى انسان، از آن جهت كه داراى تأثير مثبت يا منفى در رسيدن به كمال انسانى است، بحث مى كند. موضوع و قلمرو اخلاق، منحصر به ملكات نفسانى يا رفتار اجتماعى انسان نيست، بلكه شامل همه ى صفات اكتسابى و افعال اختيارى او مى شود.[٣٧]

چهارم. تفاوت هاى اخلاق با حقوق. تفاوت هاى گوناگونى بين آن دو وجود دارد كه برخى از مهم ترين آنها از اين قرار است :

١ - مسائل حقوقى، به حوزه ى روابط اجتماعى محدود است؛ ولى مسائل اخلاقى، شامل همه ى رفتارهاى اختيارى انسان، حتّى موارد كاملا شخصى و ارتباط او با خدا هم مى شود.

٢ - احكام حقوقى، ضامن اجراى بيرونى دارد؛ يعنى نيرويى اجتماعى، مثل دولت، مردم را به رعايت آنها الزام مى كند و متخلّفان و خاطيان را كيفر مى دهد؛ اما احكام اخلاقى، چنين ضامن اجرايى ندارند و تنها ضامن اجراى درونى دارد.

٣ - بايدها و نبايدهاى اخلاقى، ثابت و كلى و جاودانى اند؛ امّا بايدها و نبايدهاى حقوقى، كم و بيش دست خوش تغييرات و دگرگونى هايى مى گردند.[٣٨]

پنجم. ارتباط اخلاق با حقوق. ما معتقديم كه دين، مجموعه اى از معارف نظرى و احكام عملى است، و احكام عملى دين، هرسه قلمروِ ارتباط انسان با خدا، ارتباط انسان با خودش، و ارتباط انسان با ديگران را در بر مى گيرد؛ بنابراين، شامل اخلاق و حقوق هم مى شود. و اين چنين نيست كه اين دو حوزه كاملا از هم جدا باشند و هيچ ربطى به هم نداشته باشند؛ زيرا اولا، مسائل مشتركى وجود دارد كه از يك نظر، حقوقى و از نظرى ديگر، اخلاقى هستند؛ مانند مسائلى كه در زمينه ى روابط اجتماعى مطرح مى شوند و در عين اين كه مى توانند در تكامل روحى و معنوى انسان مؤثّر باشند، مورد حمايت دولت قرار مى گيرند و ضمانت اجراى بيرونى پيدا مى كنند و ثانياً، موضوع بسيارى از مسائل اخلاقى را مفاهيم حقوقى تشكيل مى دهد؛ فى المثل لزوم وفاى به عهد، محتواى يك قاعده ى اخلاقى است كه قرار دادهاى حقوقى نيز داخل در موضوع آن هستند؛ حرمت غصب، مضمون يك قاعده ى اخلاقى ديگر است كه در زمينه ى يك امر حقوقى، يعنى مالكيت، جريان پيدا مى كند. و ثالثاً، اخلاق مى تواند به عنوان يكى از منابع حقوق، مطرح باشد؛ يعنى به اين صورت كه احكام حقوقى با توجّه و عنايت به احكام اخلاقى وضع شوند.

با توجه به نكات ذكر شده، در مراحلى به پاسخ پرسش مطرح شده مى پردازيم :

١ - گناه از آن جهت كه يك مفهوم اخلاقى است، اگرچه تا به مرحله ى جرم نرسد و حكم حقوقى پيدا نكند، ضمانت اجرايى بيرونى ندارد و دولت اسلامى حق ندارد گناهكار را مجازات كند؛ ليكن ضمانت اجراى درونى دارد، كه همان وجدان و فطرت انسانى فرد گناهكار است و او بايد به نداى وجدان خويش پاسخ گويد، تا آلوده به گناه نشود.

٢ - فرد گناهكار، تكويناً آزاد است كه به اين ضمانت اجرايى درونى خويش توجّهى نكند؛ يعنى از آن جا كه رسيدن به سعادت ابدى انسانى در گرو اين است كه آدمى با انتخاب و اختيار خودْ راه سعادت را برگزيند، خداوند متعال، امكان پيمودن هردو راه خير و شر، و نيز ميل و گرايش به هر دو مسير را در نهاد وى خلق كرده است. امّا تشريعاً، اين آزادى وجود ندارد و خداى سبحان به وسيله ى انبياىِ عظام، بدبختى ها و ظلمت هايى را كه ارتكاب گناه در پى دارد، به انسان گوشزد كرده است، تا براى انسان عذرى در ارتكاب معصيت باقى نماند.

٣ - وظيفه ى جامعه ى اسلامى در برخورد با فرد گناهكار، امر به معروف و نهى از منكر است كه شارع مقدس آن را به عنوان يك فريضه، بر تك تك افراد جامعه الزام مى نمايد؛ و بايد توجّه داشت كه نهى از منكر، صرفاً تقبيح اخلاقى ناشى از احساس انزجار صورى نيست، بلكه اين نهى و تقبيح به سبب رابطه اى است كه گناه با انحطاط واقعى فرد و جامعه دارد؛ چرا كه تأثير اعمال اختيارى انسان (اعم از اعمال خير يا شر)، در تكامل يا تنزّل روحى او، تأثيرى حقيقى و عقلانى، و بر اساس قانون عليّت است[٣٩] و به هيچ وجه تابع آرا، سليقه هاى شخصى و قراردادهاى اجتماعى نيست. پس نبايد اين تقبيح اخلاقى را بى اهمّيّت شمرد و چنين پنداشت كه اين تقبيح، صرفاً ابراز احساسات مردم است و ربطى به سعادت و شقاوت حتمى انسان ندارد.(چنان كه اين پندار از متن پرسش، به ذهن مى آيد).

٤ - ديدگاه اسلام با ديدگاه ليبراليسم، در باب آزادى، متفاوت است؛ اسلام تلاش مى كند كه افراد آزاد، از آزادى خود در جهت رشد و تعالى روحى و اخلاقى شان استفاده كنند، تا در نتيجه، به سعادت و كمال خويش كه همان قرب حق است نايل گردند.

اما در ديدگاه ليبراليسم تا جايى كه ممكن است، آزادى بر همه ى ارزش هاى انسانى مقدّم است، و تنها محدوديت آزادى در موردى است كه با آزادى ديگران تزاحم داشته باشد، و وراى اين محدوديت، همه چيز آزاد است؛ فى المثل نيرنگ و فريب، آزاد است؛ زيرا ظاهراًبا آزادى هيچ كس ديگرى برخورد پيدا نمى كند. فرد فريبكار مى تواند، مثلا در باب فوايد مواد مخدر، مشروبات الكلى و ساير مفاسد اجتماعى، آنقدر در گوش يك نوجوان بى خبر و ناآگاه بخواند (و يا در نشريات مقاله بنويسد) تا او را فريب دهد. اين امور آزاد است؛ و وقتى اعتراض مى شود كه اين آزادى منجر به فاسد شدن جوانان و نوجوانان بى گناه جامعه مى شود، مى گويند : به هر حال، اين بهايى است كه ما بايد براى آزادى بپردازيم!!

از اين رو، آزادى ليبراليستى براى بشريّتْ بسيار خطرناك است و مى تواند فاجعه به بار آورد. به همين نسبت، نظريه پردازانى كه در كشور ما به رواج چنين آزاديى مى انديشند و مى كوشند چنين آزادى ويرانگرى را از متون اسلامى و قرآن كريم استفاده كنند، افكار و نوشته هايشان خطرناك است. به عنوان نمونه به سخنان زير توجه كنيد :

گناه و اشتباه و اختلاف، آن روى سكه ى آزادى و اختيار و انتخاب است. تنها در دنيايى كه آزادى نيست، هيچ گناهى ارتكاب نمى شود، خطايى روى نمى دهد و اختلافى نمى افتد و چنين دنيايى هرچه هست، دنيايى انسانى نيست. خطا و اختلاف و پيچيدگى هاى زندگى انسانى، بهايى است كه او براى آزادى خود مى پردازد. در داستان خلقت، قصه ى انسان با اختيار و گناه آغاز شده و اول مدافعِ آزادى انسان، آفريننده و پروردگار او بوده است.[٤٠]

نويسنده ى مزبور، مبناى ليبراليستى اصالت و تقدّم آزادى را بر ساير ارزش هاى انسانى پذيرفته است و تلاش مى كند تا متون دينى را مطابق اين رأى تفسيرنمايد! غافل از اين كه در قرآن كريم، داستان خلقت، با تعليم اسماى الهى به آدم، آغاز مى شود؛ اسمايى كه انسان كامل را به اوج كمال برترى از ملائكه مى رساند و او را مسجود فرشتگان مى سازد. و در اين داستان، مسئله ى گناه و آزادى در گناه، يك مسئله ى فرعى است كه مى خواهد به انسان گوشزد كند كه، رسيدن به اين كمالات در گرو آن است كه تو از آزادى و اختيار خود حُسن استفاده را ببرى، و گرنه، اگر با پيروى از هوا و هوس شيطانى، از اين اختيار و آزادى، سوء استفاده كنى دچار بيچارگى و فلاكت و هبوط در زمين مى شوى، و در زمين، رنج خواهى كشيد.

پس، كسى كه از روى انصاف در آيات قرآن كريم نظر كند، به وضوح در مى يابد كه سعادت انسان در گرو اين است كه، با وجود توان بر انجام كارهاى ناشايست، مرتكب آن نشود؛ نه اين كه هر گناهى را آزادانه تجربه

كند و بعد از چشيدن مزه ى آن، آن را رها كند. بزرگان گفته اند كه هر چيزى را نبايد تجربه كرد؛ اى بسا تجربه ى مزه ى شيرين يك گناه، ساليان سال انسان را در ظلمت و تباهى فرو برد. گناه نكردن، آسان تر از توبه كردن است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پي نوشت ها :

[١]. ناصر فكوهى و ديگران، خط قرمز، آزادى انديشه و بيان و حد و مرزهاى آن، ص ١٧ـ١٨.

[٢]. همان، ص ٥٤ـ٥٥.

[٣]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ٢٥٦.

[٤]. سوره ى كهف (١٨)، آيه ى ٢٩.

[٥]. الميزان فى تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٢ـ٣٤٣.

[٦]. مانند بت شكنى حضرت ابراهيم(عليه‌السلام ) در سوره ى انبيا، آيات ٥١ ـ ٦٧ و داستان مبارزه ى حضرت موسى با گوساله ى سامرى در سوره ى طه، آيات ٨٦ تا ٩٨.

[٧]. مرتضى مطهرى، پيرامون جمهورى اسلامى، ص ٩٢ـ١٠٩.

[٨]. نهج البلاغه، خطبه ى ٢١٦.

[٩]. مرتضى مطهرى، پيرامون انقلاب اسلامى، ١٣٦٩، ص ١١ـ١٧.

[١٠]. سوره ى نحل (١٦)، آيه ى ١١٦.

[١١]. ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه، به تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، ج ٢، باب ٣٨، ص٢٨٩.

[١٢]. نهج البلاغه، ترجمه ى محمد تقى جعفرى، ص ١٣٩.

[١٣]. سوره ى لقمان (٣١)، آيه ى ٦. آيه در مقام مذمت گويندگان باطل است و مى فرمايد : «و بعضى از مردم سخنان بيهوده را مى خرند تا مردم را از روى نادانى، از راه خدا گمراه سازند و ... »

[١٤]. سوره ى حج (٢٢)، آيه ى ٣٠ : « ... و از سخن باطل بپرهيزيد».

[١٥]. شيخ مرتضى انصارى، المكاسب المحرمه، ص ٢٩.

[١٦]. امام خمينى، تحرير الوسيله، ج١، ص٤٩٨.

[١٧]. ناصر فكوهى و ديگران، خط قرمز ؛ آزادى انديشه و بيان و حد و مرزهاى آن، ص٢٣٦.

[١٨]. وسائل الشيعه، ج١٦، باب ٣٩، حديث١.

[١٩]. سيد عبدالحسين دستغيب شيرازى، گناهان كبيره، ج٢، ص٣٦١.

[٢٠]. مانند علامه طباطبايىرحمه‌الله ، ر.ك : مجموعه مقالات و پرسش ها و پاسخ ها، ج ١، ص ٤٨ـ٨٥ و ص ١٤١.

[٢١]. مرتضى مطهرى، مجموعه آثار، ج١٩، ص١٠٣.

[٢٢]. محمد حسين زاده، معرفت شناسى، ص١٤٣.

[٢٣]. سوره ى انفال (٨)، آيه ى ٦٠.

[٢٤]. سوره ى بقره (٢)، آيه ى ١٨٨.

[٢٥]. مرتضى مطهرى، مجموعه آثار، ج١٩، (نظام حقوق زن در اسلام)، ص١١٨ـ١٢٠.

[٢٦]. همان، ص ١٢٣.

[٢٧]. محمد حسين زاده، معرفت شناسى، ص١٤٤.

[٢٨]. ر.ك : ناصر فكوهى و ديگران، خط قرمز؛ آزادى انديشه و بيان و حد و مرزهاى آن، ص٥٥.

[٢٩]. البته امر به معروف و نهى از منكر به معناى عام كه شامل تعليم و موعظه و ... و حتّى جهاد مى شود، داراى اين مراتب است، و گرنه امر به معروف و نهى از منكر به معناى خاصّ كلمه، فقط مورد امر و نهى كردن را شامل مى شود.

[٣٠]. البته مراحل مذكور با صرف نظر از وجود ساير شرايط، از قبيل احتمال تأثير، و نبود تهديد جانى و مالى و عِرضى براى امر كننده، بيان شده است.

[٣١]. محمد تقى مصباح يزدى، آذرخشى ديگر از آسمان كربلا، ص١٩٣ـ١٩٦.

[٣٢]. مانند اين روايت شريف از امام باقر(عليه‌السلام ) كه : « ... فانكروا بقلوبكم و الفظوا بالسنتكم و صكّوابها جباههم و لاتخافوا فى الله لومة لائم ... »، تهذيب الاصول، ج٦، ص١٨٠، باب٢٢، ح ٢١؛ اصول كافى، ج٥، ص٥٥، ح ١، به نقل از آذرخشى ديگر از آسمان كربلا، ص١٥٣.

[٣٣]. رضا نوربهاء، زمينه ى حقوق جزاى عمومى، ص١٣١ـ١٣٢.

[٣٤]. منشأ اختلاف تعريف هاى جرم در اين است كه بعضى از حقوق دانان، جرم را سه عنصرى (عنصر قانونى ـ مادى ـ معنوى) مى دانند و در نتيجه معتقدند كه جرم بايد در قانون پيش بينى شده باشد؛ و برخى ديگر جرم را دو عنصرى (عنصر مادى و معنوى) دانسته و در نتيجه، پيش بينى در قانون را لازم نمى دانند. براى توضيح بيش تر ر.ك : هوشنگ شامبيانى، حقوق جزاى عمومى، ج١، ص٥٥ - ٥٦.

[٣٥]. محمد تقى مصباح يزدى، حقوق و سياست در قرآن، ج١، ص٢٤؛ براى آشنايى با ديگر معانى اصطلاحى حقوق، ر.ك : دفتر همكارى حوزه و دانشگاه، در آمدى بر حقوق اسلامى، ج ١، ص٣٨.

[٣٦]. محمد تقى مصباح يزدى، حقوق و سياست در قرآن، ج١، ص١٨.

[٣٧]. دفتر همكارى حوزه و دانشگاه، درآمدى بر حقوق اسلامى، ج١، ص٢٠٠.

[٣٨]. همان، ص٢٠٢. و حقوق و سياست در قرآن، ج١، ص٢٢ـ٢٣.

[٣٩]. منظور ما از عليّت در اين جا، عليّت فيزيكى نيست، بلكه نوعى عليّت روانى و متافيزيكى است.

[٤٠]. ناصر فكوهى و ديگران، خط قرمز، آزادى انديشه و بيان و حد و مرزهاى آن، ص٦٠.

# کتابنامه

١ - قرآن مجيد.

٢ - نهج البلاغه; ترجمه ى محمد تقى جعفرى.

٣ - ابن ابى الحديد; شرح نهج البلاغه، به تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، قم، داراحياء الكتب العربى، منشورات مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ هـ ق.

٤ - ابن سعد، محمد; الطبقات الكبرى، بيروت، لبنان، دارصادر للطباعة و النشر و داربيروت للطباعة و النشر، ١٩٥٧ م.

٥ - امام خمينى; تحرير الوسيله، منشورات دارالانوار، بيروت الغبيرى، ١٩٨٢ م.

٦ - انصارى، شيخ مرتضى; كتاب المكاسب، بيروت، لبنان، مؤسسة النعمان للطباعة و النشر و التوزيع، ١٩٩٠ م.

٧ - البستانى، المعلم بطرس; محيط المحيط، (قاموس مطول للغة العربيه)، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٨٧ م.

٨ - بشريه، حسين; دولت عقل، ده گفتار در فلسفه و جامعه شناسى سياسى، مؤسسه ى نشر علوم نوين، (مركز چاپ و نشر كتاب هاى علمى دانشگاهى)، ١٣٧٤.

٩ - تهرانى، رضا (مدير مسئول) و ابراهيم خليفه سلطانى، (سردبير); كيان، (ماهنامه ى فرهنگى، ادبى، هنرى و اجتماعى).

١٠ - جوادى آملى، عبدالله; شريعت در آينه ى معرفت، مركز نشر اسراء، چاپ دوم، تابستان ١٣٧٨;

١١ -; ولايت فقيه، ولايت فقاهت و عدالت، مركز نشر اسراء، چاپ اول، پاييز ١٣٧٨.

١٢ - الحر العاملى، محمد بن الحسين; وسائل الشيعه الى تحصيل مسائل الشريعه، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٩٨٣ م.

١٣ - حسين زاده، محمد; معرفت شناسى، قم، مؤسسه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، بهار ١٣٧٩.

١٤ - دستغيب شيرازى، سيد عبدالحسين; گناهان كبيره، ناشر، حاج محمد ضرابى، مرداد ١٣٦٢.

١٥ - دفتر همكارى حوزه و دانشگاه; درآمدى بر حقوق اسلامى، چاپ اول، ١٣٦٤.

١٦ - دهخدا، على اكبر; لغت نامه، زير نظر دكتر محمد معين و دكتر سيد جعفر شهيدى، تهران، مؤسسه ى انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، زمستان ١٣٧٣.

١٧ - الذهبى المغازى، محمد بن احمد بن عثمان; تاريخ الاسلام و وفيات المشاهير و الاعلام، بيروت، لبنان، دارالكتب العربى، ١٩٩٠ م.

١٨ - رى شهرى، محمد; ميزان الحكمة، (اخلاقى، عقيدتى، اجتماعى، سياسى، اقتصادى، ادبى)، قم، درالحديث، ١٣٧٥.

١٩ - زرين كوب، عبدالحسين و ديگران; تسامح آرى يا نه؟، دفتر نخست، (مقالات) قم، گردآورى مؤسسه ى فرهنگى انديشه ى معاصر، نشر خرم، ١٣٧٧.

٢٠ - سبحانى، جعفر; الالهيات على هدى الكتاب و السنة والعقل، المركز العالمى للداراسات الاسلاميه، ١٤١١ هـ ق.

٢١ - سروش، عبدالكريم; فربه تر از ايدئولوژى، مؤسسه ى فرهنگى صراط، ١٣٧٢.

٢٢ - قبض و بسط تئوريك شريعت، مؤسسه ى فرهنگى صراط، چاپ سوم، تابستان ١٣٧٣.

٢٣ - شامبيانى، هوشنگ; حقوق جزاى عمومى، تهران، انتشارات ويستار، چاپ پنجم، ١٣٧٣.

٢٤ - شريعتى، على; جهان بينى و ايدئولوژى، (مجموعه آثار، ج ٢٣)، شركت سهامى انتشار، ١٣٦١.

٢٥رطباطبايى، سيد محمد حسين; الميزان فى التفسير القرآن، قم، مؤسسه ى مطبوعاتى اسماعليليان، بى تا.

٢٦ - مجموعه مقالات و پرسش ها و پاسخ ها، به كوشش و مقدمه ى سيد هادى خسروشاهى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٧١.

٢٧ - الطريحى، فخرالدين; مجمع البحرين، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٦٧.

٢٨ - فتحعلى، محمود; تساهل و تسامح اخلاقى، دينى، سياسى، (تازه هاى انديشه، ش ٧)، مؤسسه ى فرهنگى طه، ١٣٧٨.

٢٩ - فكوهى، ناصر و ديگران; خط قرمز، (آزادى انديشه و بيان و حدود و مرزهاى آن)، تهران، نشر قطر، ١٣٧٧.

٣٠ - فنايى اشكورى، محمد; معرف شناسى دينى، تهران، انتشارات برگ، ١٣٧٤.

٣١ - الفيروز آبادى، محمد بن يعقوب; القاموس المحيط، بيروت، لبنان، دار احياء التراث العربى، ١٩٩١ م.

٣٢ - كاظمى، على اصغر; بحران جامعه مدرن، زوال فرهنگ و اخلاق در فرايند نوگرايى، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، تهران، ١٣٧٧.

٣٣. الكلينى الرازى، ثقة الاسلام محمد بن يعقوب; اصول كافى، دفتر نشر فرهنگ اهل بيتعليهم‌السلام ، بى تا;

٣٤ - الفروع من الكافى، تهران، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم ١٣٦٢.

٣٥ - گروه انتشارات مؤسسه ى كيهان; كيهان سال، (سالنامه ى سياسى، اقتصادى، فرهنگى، اجتماعى).

٣٦ - مؤسسه ى فرهنگى دانش و انديشه ى معاصر، كتاب نقد، (فصلنامه ى انتقادى، فلسفى، فرهنگى).

٣٧ - مؤسسه ى كيهان، كيهان فرهنگى، (ماهنامه ى فرهنگى و هنرى).

٣٨ - المجلسى، محمد باقر; بحارالانوار الجامعة لدرراخبار الائمة الاطهار، بيروت، لبنان مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣ م.

٣٩ - مركز پژوهش هاى اسلامى صدا و سيما با همكارى مؤسسه فرهنگى طه; بازتاب انديشه در مطبوعات روز ايران، (ماهنامه).

٤٠ - مصباح يزدى، محمد تقى، آذرخشى ديگر از آسمان كربلا، قم، مؤسسه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٧٩.

٤١ - آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبليغات اسلامى، تابستان ١٣٧٠.

٤٢ - پرسش ها و پاسخ ها، ج ١ـ٤، قم، مؤسسه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، تابستان ١٣٧٩.

٤٣ - حقوق و سياست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٧٧.

٤٤ - خودشناسى براى خودسازى، قم، مؤسسه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، پاييز ١٣٧٧.

٤٥. - دروس فلسفه ى اخلاق، تهران، انتشارات اطلاعات، ١٣٧٣.

٤٦ - نظريه ى سياسى اسلام، قم، مؤسسه ى آموزشى پژوهشى امام خمينى، چاپ دوم، ١٣٧٨.

٤٧. مطهرى، مرتضى; آشنايى با علوم اسلامى، قم، انتشارات صدرا، ١٣٥٨.

٤٨. - انسان كامل، قم، انتشارات صدرا، چاپ پنجم; تابستان ١٣٧٠.

٤٩. - پيرامون جمهورى اسلامى، قم، انتشارات صدرا، ١٣٦٩.

٥٠. - پيرامون جمهورى اسلامى، قم، انتشارات صدرا، ١٣٦٧.

٥١. - مجموعه آثار، جلدهاى ٢، ٦، ١٣ و ١٩، انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ١٣٧٤.

٥٢. - مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى، قم، انتشارات صدرا، بى تا.

٥٣. - معاونت امور بين الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى; نامه ى فرهنگ، (فصلنامه ى تحقيقاتى در مسائل اجتماعى و فرهنگى).

٥٤. - موسوى همدانى، سيد محمد باقر; ترجمه ى تفسير الميزان، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه ى مدرسين حوزه ى علميه، تابستان ١٣٧٧.

٥٥ - نادرى قمى، محمد مهدى; نگاهى گذرا به نظريه ولايت فقيه، برگرفته از مباحث استاد محمدتقى مصباح يزدى، قم، مؤسسه ى آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ١٣٧٨.

٥٦. - نوربهاء، رضا; زمينه حقوق جزاى عمومى، كانون وكلاى دادگسترى مركز، چاپ اول، زمستان ٦٩.

٥٧ - نوذرى، حسينعلى; صورت بندى مدرنيته، (بسترهاى تكوين تاريخى و زمينه هاى تكامل اجتماعى)، تهران، نقش جهان، ١٣٧٨; (ترجمه و تدوين).

٥٨. - مدرنيته و مدرنيسم، (مجموعه مقالاتى در سياست، فرهنگ و نظريه هاى اجتماعى)، تهران، نقش جهان ١٣٧٨.

٥٩. - هاملين، ديويد.و; تاريخ معرفت شناسى، ترجمه ى شاپور اعتماد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ١٣٧٤.

\_- ambuel davide; philosophy, religion, and the question of intolerance, edited by mehdi amin razavi, state university of new york press, ١٩٩١.

\_- barness; jonathan , the compelet works of aristotle; the resived oxford tronslation, princeton, university press, new jersy, ١٩٩١.

\_- geddes macgregor; dictionary of religion and philosophy, paragon house, new york, ١٩٨٩.

\_- oxford advanced learner's dictionary of current english, oxford university press, ١٩٩٨.

\_- lawrence c. becker;, encyclopedix of ethics, editor, charlotte b. becker, associate editor, garland publishing, inc, new york & london, ١٩٩٢.

\_- hinnells j.r; a new dictionary of religions, blackwell publishers, cambridge usa, ١٩٩٨.

فهرست مطالب

[مقدمه 2](#_Toc508882335)

[فصل اوّل : مفهوم و پيشينه ى تساهل 4](#_Toc508882336)

[پيشينه ى تاريخى انديشه ى تساهل گرايى در غرب چيست؟ 9](#_Toc508882337)

[فصل دوّم : مبانى تساهل و تسامح 12](#_Toc508882338)

[فصل سوّم : قلمرو تساهل و تسامح 20](#_Toc508882339)

[فصل چهارم : تساهل اسلامى و آموزه هاى غربى 34](#_Toc508882340)

[معناى قداست 58](#_Toc508882341)

[ادلّه ى نفى قداست معرفت دينى 59](#_Toc508882342)

[ابطال دليل اول 60](#_Toc508882343)

[ابطال دليل دوم 62](#_Toc508882344)

[فصل پنجم : تساهل و حكومت اسلامى 69](#_Toc508882345)

[فصل ششم : تساهل و آزادى 77](#_Toc508882346)

[مراتب امر به معروف و نهى از منكر 90](#_Toc508882347)

[کتابنامه 101](#_Toc508882348)

[فهرست مطالب 107](#_Toc508882349)