دين و دوران «خلاصه آثار استاد شهيد مرتضى مطهرى»

تألیف : مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق عليه‌السلام (فعاليتهاى دانشجويى)

این 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 مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق عليه‌السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا اءن هدانا الله

اين دفتر خلاصه هفت عنوان از آثار استاد شهيد مرتضى مطهرى است كه موضوع آن ها تاريخ، سياست و مباحث نظرى در باب رابطه دين اسلام با اين دو مى باشد و از اين رو نام دين و دوران بر آن نهاده شده است. عناوين آثار خلاصه شده عبارتند از: خدمات متقابل اسلام و ايران، نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، پيرامون انقلاب اسلامى، پيرامون جمهورى اسلامى، اسلام و مقتضيات زمان (2 جلد)، قيام و انقلاب مهدى عجل الله تعالى فرجه، به ضميمه شهيد، و جهاد.

موضوعات خاص اين كتاب ها چه بسا تغايرى با ديگر آثار استاد مطهرى را به ذهن متبادر كند، اما دو ويژگى مشترك اين كتابها با ديگر آثار استاد قابل توجه است؛ اول رويكرد عقلى و استدلالى استاد در همه مباحث، حتى در تحليل ها و نقدهاى تاريخى است كه به عنوان نمونه مى توان به نقدهاى ايشان بر شبهه كتاب سوزى ايران و مصر اشاره كرد. اتقان فكرى و قوت تحليل در اين رويكرد سبب شده كه مثلا كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران على رغم استفاده از منابع دست دوم تاريخى، خود به كتابى مرجع و معتبر در زمينه مسائل مشترك اسلام و ايران تبديل گردد.

ويژگى ديگر اين آثار استاد، همان روح مشترك تمام آثار ايشان، يعنى دردمندى و غيرت دينى است كه درس آموزترين بعد انديشه و شخصيت استاد مطهرى براى تمام انديشمندان و عالمان دينى مى باشد. خود استاد در اين زمينه چنين مى گويد:

«نوشته هاى اين بنده برخى فلسفى، برخى اجتماعى، برخى اخلاقى، برخى فقهى و برخى تاريخى است. با اين كه موضوعات اين نوشته ها كاملا با يكديگر مغاير است، هدف كلى از همه اين ها يك چيز بوده و بس. اين بنده از حدود بيست سال پيش كه قلم به دست گرفته، مقاله يا كتاب نوشته ام، تنها چيزى كه در همه نوشته هايم آن را هدف قرار داده ام، حل مشكلات و پاسخگويى به سوالاتى است كه در زمينه مسائل اسلامى در عصر ما مطرح است. » (1)

تحليل و تفصيل بيشتر در باب انديشه هاى تاريخى و سياسى استاد مطهرى فرصت ديگرى مى طلبد كه در مقدمه اين كتاب مجال پرداختن به آن نيست. در اين جا براى شناخت بهتر كتابهاى خلاصه شده، اشاره كوتاهى به محتوا و تاريخچه شكل گيرى و چاپ هر يك از آن ها مى نماييم.

كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران داراى سه بخش اصلى است :

1. اسلام و مساله مليت و اين كه آيا ميان احساسات مذهبى و اسلامى با احساسات ميهنى و ايرانى تعارضى وجود دارد يا نه.

2. خدمات اسلام به ايران و اين كه ورود اسلام به ايران چه نقشى در اعتلا يا انحطاط فرهنگ و تمدن ايرانيان داشته است.

3. خدمات ايران به اسلام و بررسى نقش ايرانيان در ميان مللى كه به اسلام گرويدند و با تشريك مساعى تمدن عظيم اسلامى را به وجود آوردند.

بخش اول اين كتاب، تكميل سه سخنرانى استاد مطهرى در ماه محرم سال 1388 هجرى قمرى (1347 شمسى) و بخش دوم و سوم نيز صورت تفصيل يافته شش سخنرانى در ماه صفر همان سال است. اين كتاب، اولين بار در سال 1350 چاپ شد. هر يك از چاپ هاى هفتم (1356) و هشتم (1357) اين كتاب با اصلاحات و افزوده هايى همراه بوده و آن چه تا كنون چاپ شده، تجديد چاپ همان چاپ هشتم مى باشد.

استاد مطهرى خود در باب اهميت اين كتاب چنين مى نويسد: «اين بنده در تمام سخنرانى هايى كه در مدت اقامتم در تهران ايراد كردم، هيچ سخنرانى از سخنرانى هاى خود را نديدم كه مانند اين سخنرانى مورد توجه و استقبال قرار گيرد، خصوصا شش سخنرانيى كه تحت عنوان خدمات متقابل اسلام و ايران ايراد شد. از مركز و شهرستان فراوان مراجعه مى شد و نوارها كپيه مى گشت. مخصوصا از طرف طبقه دانشجو بيش از ساير طبقات مورد استقبال واقع گشت. اين عنايت و استقبال، معلول امتياز خاصى در آن سخنرانى ها نبود. صرفا معلول علاقه اى است كه ايرانيان طبعا به مسائل مشترك اسلام و ايران دارند.

متاسفانه با اين كه ضرورت مبرم ايجاب مى كند كه اين مسائل هر چه بيشتر و واضح تر تجزيه و تحليل شود و در اختيار عموم طبقات، بخصوص طبقه جوان قرار گيرد، تا آن جا كه من اطلاع دارم، تا كنون هيچ اقدامى در اين زمينه نشده و كتاب حاضر اولين كتاب است در موضوع خودش. » (2)

استاد مطهرى در كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران به برخى از موضوعات تحقيقاتى اشاره مى كند كه قابل توجه است. يكى اصل موضوع در باب مسائل مشترك اسلام و ايران است كه به تعبير ايشان : اگر بنا باشد بحث كافى در همه اين مسائل به عمل آيد، چند مجلد بزرگ خواهد شد. همچنين به عنوان برخى مصاديق مهم در اين راستا استاد به دو شخصيت نامى ايرانى اشاره مى كند كه بررسى آثار و افكار آن ها شايسته تحقيق است، بويژه از جهت شبهاتى كه در باب گرايش هاى ايرانى و ضد اسلامى آن ها وجود دارد. آن دو شخصيت عبارتند از: حكيم ابوالقاسم فردوسى و شيخ شهاب الدين سهروردى معروف به شيخ اشراق. (3) لازم به ذكر است كه استاد مطهرى، در كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران به دو شبهه مهم در اين رابطه پاسخ داده اند. آن دو شبهه، مربوط است به حفظ زبان فارسى به عنوان جريانى در برابر تحميل زبان عربى و ايجاد فرقه تشيع در مقابل اسلام اهل تسنن، براى دنبال كردن عقايد زرتشتى.

در تلخيص كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران اگر چه تفكيك سه بخش ‍ مذكور حفظ شده، اما سعى شده مطالب هر بخش با طبقه بندى منطقى و منسجم ترى ارائه گردد كه در فهرست مطالب و متن كتاب ملاحظه خواهيد كرد.

استاد مطهرى ارجاعات به كتابهاى مورد استناد را به نحو كامل انجام داده است كه به خاطر رعايت اختصار اين ارجاعات در خلاصه حذف شده است.

كتاب بعدى نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير نام دارد كه در اصل، خطابه ايراد نشده اى است كه بنا بود در روز 4 شعبان 1398 (تير ماه 1356، حدود يك سال و نيم قبل از پيروزى انقلاب اسلامى)، در يك كنفرانس ‍ عمومى در تهران ايراد شود كه به علت ممانعت پليس برگزار نشد و يك سال بعد با تفصيل بيشتر به چاپ رسيد.

استاد مطهرى در اين كتاب پس از بررسى اجمالى شخصيت ها و جريانات اصلاحى اسلامى در صد ساله اخير، به طور مفصل تر در باب نهضت اسلامى ايران و ماهيت، ريشه، هدف، رهبرى و آفات آن بحث مى كند.

با توجه به تاريخ تدوين اين اثر، دفاع منطقى از نهضت اسلامى ايران، تجليل از شخصيت امام خمينى و نقش روحانيت در مبارزات و همچنين دورانديشى در باب آينده انقلاب از ويژگى هاى مهم اين كتاب است.

خلاصه دو كتاب پيرامون انقلاب اسلامى و پيرامون جمهورى اسلامى به صورت تلفيقى و مزجى و در ساختار جديد انجام شده است. به خاطر تغيير در نظم ارائه مباحث، لازم است در اين جا اشاره اى به مباحث اين دو كتاب داشته باشيم.

كتاب پيرامون انقلاب اسلامى شامل اين مباحث است :

1. «آزادى تفكر و عقيده» سخنرانى در دانشكده الهيات در تاريخ 2/11/1357؛

2. «ماهيت و عوامل انقلاب اسلامى» كه حاصل چند سخنرانى در مسجد الجواد تهران، در تاريخ فروردين 1358 است؛

3. «ماهيت و عوامل انقلاب اسلامى» كه تنظيم و تكميل دو مصاحبه با استاد مطهرى در سيماى جمهورى است كه قبل از رفراندوم جمهورى اسلامى انجام شده است؛

4. «پيرامون جمهورى اسلامى» مصاحبه دكتر سروش با استاد مطهرى؛

5. چهار سخنرانى در مسجد فرشته كه در فروردين سال 1358 انجام شده اند، با عناوين عدالت اجتماعى، استقلال و آزادى، معنويت در انقلاب اسلامى، روحانيت و انقلاب اسلامى.

اما كتاب پيرامون جمهورى اسلامى مشتمل بر اين بخش هاست :

1. مصاحبه مطبوعاتى استاد مطهرى كه دو هفته قبل از شهادت ايشان در تاريخ 27/1/58 انجام شده است؛

2. «وظايف حوزه هاى علميه» كه در اصل مقاله اى از استاد مطهرى است؛

3. «زنان و انقلاب اسلامى» كه تركيب يك مقاله و يك سخنرانى استاد است و گويا ايشان در نظر داشته اين مجموعه را پس از تكميل در چاپ جديد كتاب مساله حجاب اضافه كند كه ترور ناجوانمردانه ايشان اين اجازه را نمى دهد؛

4. «اهداف روحانيت در مبارزات»، سخنرانى در دانشگاه صنعتى تهران در آبان ماه سال 1357؛

5. «آزادى عقيده»، دو سخنرانى در حسينيه ارشاد در پاييز سال 1348؛

6. يادداشت هاى استاد در موضوعات اسلام، انقلاب و حكومت.

چاپ اول دو كتاب «پيرامون انقلاب اسلامى» و «پيرامون جمهورى اسلامى»

به ترتيب در سال هاى 1360 و 1366 انجام شده است.

كتاب بعدى، اسلام و مقتضيات زمان است كه در دو مجلد چاپ مى شود و جلد اول آن تنظيم شده يادداشت هايى از 26 جلسه سخنرانى استاد مطهرى، در شب هاى ماه مبارك رمضان در سال 1345 است كه با مقاله اى از استاد به عنوان مقدمه كتاب آغاز مى شود و جلد دوم آن شامل مجموعه بحث هاى استاد مطهرى در انجمن اسلامى پزشكان در سال 1351 به ضميمه برخى ديگر از مباحث مرتبط است. اين كتاب اولين بار در سال 1366 به چاپ رسيد.

به خاطر پراكندگى بسيار زياد موضوعات، در اين كتاب و به منظور استفاده بيشتر خوانندگان، تلاش شده كه خلاصه تنظيم شده علاوه بر تلخيص، نظم منطقى مطلوبى به مباحث بدهد كه در سه فصل «تغييرات زمانه و اسلام»، «مكانيسم انطباق اسلام با زمان» و «عدم سريان تغيير در همه چيز»، ملاحظه خواهيد كرد.

سخن اصلى استاد مطهرى در اين كتاب در جواب به شبهه عدم سازگارى اسلام و مقتضيات زمان، به خاطر ثابت بودن اسلام و متغير بودن مقتضيات زمان را مى توان چنين خلاصه كرد كه اولا احكام اسلام كاملا ثابت و تغييرناپذير نيست، ثانيا تمام مقتضيات زمان، متغير نمى باشد و ابعاد ثابتى هم دارد، ثالثا اسلام براى ابعاد و نيازهاى ثابت، احكام ثابت و براى نيازهاى متغير، احكام متغير، در نظر گرفته است.

در رابطه با مباحث اين كتاب استاد مطهرى دو سخنرانى ديگر نيز انجام داده اند با عناوين «اسلام و نيازهاى جهان امروز» و «قوانين اسلام در مقايسه با توسعه و تحول دنياى جديد» كه اخيرا در كتاب پانزده گفتار چاپ شده و مراجعه به آن مى تواند تكميل كننده مباحث كتاب اسلام و مقتضيات زمان باشد.

كتاب بعدى شامل دو بخش غير مرتبط است : بخش اول يعنى «قيام و انقلاب مهدى عجل الله تعالى فرجه از ديدگاه فلسفه تاريخ» ابتدا به صورت مقاله اى كوتاه در يك نشريه دينى منتشر شد و بخش دوم با عنوان «شهيد» نيز تفصيل سخنرانى استاد در شب عاشوراى 1393 (1351 شمسى) است.

اين كتاب اولين بار در سال 1356 چاپ شد و در چاپ ششم آن، استاد مطهرى مقدمه كوتاهى بر آن نوشت. همان طور كه خود استاد اشاره مى كند، آن چه در بخش اول آمده، فلسفه تاريخ نيست، بلكه بررسى يك ايده اسلامى از ديدگاه فلسفه تاريخ است و ضمنا اشاره اى به فلسفه تاريخ از ديدگاه قرآن و معارف اسلامى هم هست. (4)

استاد مطهرى مباحث مفصلى در باب فلسفه تاريخ دارند كه در كتابى با همين عنوان چاپ و تا كنون سه جلد آنت منتشر شده است. برخى ديگر از اين مباحث در جلد پنجم مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى تحت عنوان جامعه و تاريخ، آمده است.

آخرين كتاب خلاصه شده، جهاد نام دارد كه حاصل چهار جلسه تفسير قرآن كريم در مسجد الجواد تهران، در سال 1350 است و اولين بار در سال 1363 چاپ شده است. استاد مطهرى مباحث ديگرى پيرامون جهاد، در انجمن اسلامى پزشكان داشته كه هنوز منتشر نشده و انتشارات صدرا سال هاست اعلام كرده اين مباحث در دست تنظيم است و به فضل خدا منتشر خواهد شد. (5)

توفيق همه خدمتگزاران به اسلام عزيز را از خداوند مساءلت داريم.

مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق عليه‌السلام

على اصغر خندان

مهر 1381

# خلاصه كتاب : خدمات متقابل اسلام و ايران

## پيشگفتار

از ابتداى دوره هخامنشى كه تمام ايران امروز ما تحت يك فرمان در آمد، تقريبا 2500 سال مى گذرد و تاريخ، شهادت مى دهد كه در اين دوران هرگاه با يك قوم و ملت ديگر مواجه شده ايم، مقاومت كرده ايم و در مليت ديگران هضم نشده ايم؛ ولى اين علاقه ما به مليت خود، سبب نشده است كه در برابر حقايق خضوع نكنيم و در تعصبات كوركورانه باقى بمانيم. همچنان كه چهارده قرن اخير را با اسلام به سر برده ايم و همه چيز ما با اين دين تواءم بوده است و از هيچ تلاشى در راه ترقى و اشاعه و ترويج آن فروگذارى نكرده ايم و حال حدود 98 درصد از ما مردم ايران مسلمانيم، به اسلام به حكم اين كه مذهب ماست، ايمان و اعتقاد داريم و به ايران، به حكم اين كه ميهن ماست مهر مى ورزيم. از اين رو سخت علاقه منديم كه مسائلى را كه به اين دو و روابط آن ها با يكديگر مربوط مى شود، درك كنيم. عمده اين مسائل در سه پرسش زير خلاصه مى شود:

1. ما هم احساسات مذهبى داريم و هم احساسات ميهنى ايرانى؛ آيا اين دو با يكديگر تناقض دارد يا خير؟

2. اسلام با ورود خود به ايران، چه تحولات و دگرگونى هايى در اين سرزمين به وجود آورد و اين دگرگونى ها در چه جهت بود؟ به عبارت ديگر آيا ورود اسلام به ايران، موهبت بود يا فاجعه؟

3. ملل بسيارى به اسلام گرويدند و با تشريك مساعى با يكديگر تمدنى عظيم و با شكوه به نام «تمدن اسلامى» به وجود آوردند. سهم ما ايرانيان در اين تمدن و خدمات آن چه مقدار بوده است؟ و علاوه بر آن، انگيزه ايرانيان از اين خدمات چه بوده است؟

اين سه پرسش به ترتيب در سه بخش اين كتاب پاسخ داده شده است :

1. اسلام و مساله مليت (اسلام از نظر مليت ايرانى)

2. خدمات اسلام به ايران

3. خدمات ايران به اسلام (6)

## فصل اول : اسلام از نظر مليت ايرانى

### مقدمه

يكى از بحث هايى كه در قرن حاضر در ميان تمام ملل رواج بسيار داشته است، بحث «مليت» است. اين موج ابتدا در اروپا بالا گرفت و چه بسا در آن جا طبيعى بود، زيرا مكتبى كه بتواند ملل اروپا را در يك واحد انسانى و عالى جمع كند، وجود نداشت. اين بحث سپس سلاح استعمار براى اجراى اصل «تفرقه بينداز و حكومت كن» شد، و با سرگرم كردن ملت ها به افتخارات موهوم قومى و ملى، آن ها را به مرور از يكديگر جدا كرد و در همين دوره بود كه پديده هايى همچون «پان تركيسم» و «پان عربيسم» به وجود آمد. در جامعه اسلامى هم اين بحث نه به دست مردم، بلكه از سوى دولت ها و حكومت ها و بالاتر از آن از سوى قدرت هاى اروپايى و آمريكايى ترويج شد. پيرامون اين بحث لازم است چند نكته تذكر داده شود:

اولا: به طور كلى مسئله مليت پرستى بر خلاف اصول تعليمات اسلامى است.

ثانيا: شايد گفته شود تهييج احساسات ملى در برخى از ملت ها باعث رهايى آن ها از دست استعمار و استقلال ايشان شده است، ولى بايد گفت كه براى جامعه اسلامى كه قرن هاست اين مرحله را طى كرده و به وحدت فكرى و عقيده اى و ايدئولوژيكى رسيده است، اين جريان سبب تفرقه و جدايى مى شود و در حقيقت يك ارتجاع به حساب مى آيد؛ زيرا همان طور كه تاريخ چند قرن معاصر نشان مى دهد، اسلام مى تواند در مبارزات ضد استعمارى اثرگذارى بيشترى نسبت به «مليت» از خود نشان دهد؛ الجزاير، اندونزى، پاكستان و برخى از كشورهاى عربى از اين قسمند؛ از سوى ديگر در مواردى كه ملل اسلامى بر قوميت تكيه داشته اند، شكست خورده اند، همچون جريان شكست اعراب از اسرائيل. در اين جنگ در اثر قوميت گرايى اعراب، در حقيقت عربيسم بود كه با صهيونيسم مى جنگيد و نه اسلام با صهيونيسم.

ثالثا: امروزه هجوم وسيعى در زير نقاب مبارزه با عرب و عربيت، بر اسلام وارد مى شود كه سعى در تحريك احساسات جوانان خام و بى خرد دارد و مى كوشد تا احساسات اسلامى را به ضد اسلامى تبديل كند. البته على رغم نكات مذكور توجه داريم كه اساسات ملى تا آن جا كه جنبه مثبت داشته باشد و نتيجه اش در خدمت به هم وطنان باشد، قابل قبول است.

رابعا: منطق عالى ترى از منطق احساسات ملى و ناسيوناليستى وجود دارد و آن اين كه يك مساله علمى با يك نظريه فلسفى يا يك حقيقت دينى را هرگز به دليل اين كه ملى و وطنى است، نمى توان پذيرفت، همچنان كه به بهانه اين كه بيگانه و اجنبى است، نمى توان آن را ناديده گرفت و رد كرد.

اما پس از همه اين بحث ها، ما فعلا منطق عالى عقلى و انسانى را كنار مى گذاريم و با همان منطق احساسى كه شايسته انسان هاى تكامل نيافته است، وارد بحث مى شويم و مى خواهيم ببينيم با منطق احساسات ملى، آيا بايد اسلام را امرى خودى به شمار آوريم، يا امرى بيگانه و اجنبى؟ آيا بايد آن را جزو مليت خود محسوب كنيم و يا خارج از آن؟ بنابراين، بحث ما به دو قسمت تقسيم مى شود:

الف - كبراى بحث : طبق اين مقياس، مليت، يعنى ملاك اين كه چيزى را جزو مليت يك قوم يا خارج از آن قرار دهيم، چيست؟

ب - صغراى بحث : طبق اين مقياس، آيا اسلام از نظر مليت ايرانى يك امر «خودى» است يا يك امر بيگانه و اجنبى؟ همچنين مقايسه اى از اين جهت ميان اسلام و زرتشتى گرى به عمل خواهد آمد، و براى آن عده كه اين مقدار به ملى بودن زرتشت تكيه مى كنند، معلوم خواهد شد كه با معيارها و مقياس هاى ملى، آيا اسلام بيشتر جنبه ملى دارد يا زرتشتى گرى؟ (7)

### كبراى بحث (مقياس مليت)

از لحاظ ادبى كلمه «ملت» لغتى عربى به معنى «راه و روش» است و در قرآن هم 15 بار به همين معنى ذكر شده است. ولى مفهوم قرآنى اين كلمه، با مفهومى كه امروز مصطلح فارسى زبانان است و از آن كلمه «مليت» را مشتق كرده اند، تفاوت زيادى دارد. از نظر قرآن، يك مجموعه فكرى و علمى و روشى كه مردم بايد طبق آن عمل كنند، «ملت» ناميده مى شود. بنابراين كلمه «ملت» با داشتن يك تفاوت كوچك با «دين» هم معنى است. در قرون پيش ما هرگز اين كلمه را در زبان فارسى به معنى امروز آن به كار نمى برديم و اين اصطلاح جديد از دوران مشروطيت به بعد به اشتباه معمول گشته است، بنابراين يك اصطلاح جديد است. ما امروز به جاى مردم آلمان و انگلستان مى گوييم ملت آلمان، ملت انگلستان؛ و احيانا به همه مردم، اين كلمه را اطلاق نمى كنيم، بلكه مردم را به دو طبقه تقسيم مى كنيم. طبقه حاكم و طبقه محكوم؛ به طبقه حاكم كلمه «دولت» و به طبقه محكوم، كلمه «ملت» را اطلاق مى كنيم. اعراب امروز در مواردى كه ما كلمه «ملت» را به كار مى بريم، «قوم» يا «شعب» را به كار مى برند.

از لحاظ اجتماعى، «ملت» به مجموع مردمى گفته مى شود كه حكومت واحد و قانون واحدى بر آن ها حكومت مى كند. در عرف علوم انسانى، كلمه «مردم» جنبه جامعه شناسى بيشترى دارد، در حالى كه «ملت» بيشتر از نظر حقوق و سياست داخلى يا بين المللى مورد نظر قرار مى گيرد. مساله بسيار مهم اين است كه امروز در جهان، ملل گوناگونى وجود دارد. آن چه هر يك از اين ملت ها را به صورت واحد در آورده است زندگى مشترك و قانون و حكومت مشترك است، نه چيز ديگر از قبيل نژاد و خون و غيره. وجه مشترك اين واحدها اين است كه حكومت واحدى آن را اداره مى كند. حتى بعضى از اين ملت ها سابقه تاريخى زيادى ندارند، بلكه مولود يك حادثه اجتماعى اند، مثل بسيارى از ملل خاورميانه كه مولود جنگ بين الملل اول و شكست عثمانى ها مى باشند. حقيقت اين است كه ادعاى جدا بودن خون ها و نژادها خرافه اى بيش نيست. نژاد سامى و آريايى و غيره به صورت جدا و مستقل از يكديگر فقط در گذشته بوده است، اما حالا آن قدر اختلاط و امتزاج و انتقال صورت گرفته است كه اثرى از نژادهاى مستقل باقى نمانده است. شايد بسيارى از اولاد ابو سفيان ها امروز سنگ تعصب ايرانى بودن به سينه مى زنند.

تا اين جا دريافتيم كه كلمه «مليت» امروزه يك كلمه مصطلح فارسى مى باشد كه در يك قرن اخير به وجود آمده است و در معناى آن هيچ مفهومى از خون و نژاد به چشم نمى خورد.

از لحاظ اخلاقى؛ «مليت»، از خانواده «خودخواهى» است كه از حدود فرد و قبيله تجاوز كرده، شامل افراد يك ملت شده است و اين حس جانبدارى مى تواند توسعه بيشترى هم يافته، در واحدهاى «منطقه اى و قاره اى» نيز به وجود آيد. اين حس خواه ناخواه عوارض اخلاقى خودخواهى را در پى دارد. اين گرايش به جنبه هاى قومى و ملى در زبان اروپايى «ناسيوناليسم» خوانده مى شود. اين جا باز بايد تذكر داده شود كه جنبه هاى مثبت ناسيوناليسم كه موجب همبستگى بيشتر و روابط حسنه بيشتر و احسان و خدمت بيشتر به كسانى كه با آن ها زندگى مشترك داريم بشود، مورد تاييد اسلام است.

حال كه منظور از كلمه «مليت» را شناختيم، ببينيم چه ويژگى هايى باعث مى شود كه پديدهاى تحت سيطره مليت قرار گيرد. در اين بحث دو نكته اساسى را گوشزد مى كنيم.

1. از نظر احساسات ملى و عواطف قومى، نه هر چيزى كه از وطن برخاست، جنبه ملى پيدا مى كند و نه هر چيزى كه از مرز و بوم ديگر آمده باشد، بيگانه به شمار مى رود. مثلا مردم ايران بعد از 25 قرن رژيم استبدادى، رژيم مشروطه را به جاى آن انتخاب كردند، در صورتى كه اولا اگر ملاك سابقه تاريخى بود، باز مى گفتيم رژيم ملى، رژيم استبدادى است و رژيم مشروطه براى ما يك رژيم بيگانه است. ثانيا رژيم مشروطه را ما ابداع نكرديم و از دنياى خارج، به كشور ما آمده بود، ولى ملت ما آن را پذيرفت و در راه تحصيل آن فداكارى ها كرد.

2. عمده آن است كه اولا بدانيم آن چيز، رنگ ملت بخصوصى دارد يا بى رنگ است و عمومى و جهانى است. ثانيا آيا ملت مورد نظر، آن چيز را به طوع و رغبت پذيرفته است يا به زور و اكراه.

در مورد اول مثلا نازيسم آلمان و صهيونيزم يهود، رنگ ملت بخصوصى دارد، اگر افراد يك ملت ديگر بخواهند آن را بپذيرند، برخلاف مليت خود عمل كرده اند و احيانا نوعى تغيير مليت به شمار مى رود و در مقابل، حقايق علمى و پديد آورندگان و دارندگانشان به همه جهانيان تعلق دارند و نه به مليت بخصوصى و در مورد دوم، مثلا اگر ما كيش مانوى و مسلك مزدكى را به اعتبار ابداع كنندگان و پيروان معدودشان در ايران «ملى» به حساب آوريم، عواطف و احساسات اكثريت را ناديده گرفته ايم. (8)

### صغراى بحث

در قسمت قبل دو ويژگى مهم پديده هايى را كه مى توانند تحت مفهوم مليت قرار گيرند و يا به اصطلاح «ملى» باشند، بيان كرديم. يكى اين كه بدانيم آن چيز رنگ ملت بخصوصى دارد يا بى رنگ است؛ و ديگر آن كه آيا ملت مورد نظر، آن پديده را با رغبت پذيرفته است يا با اجبار. در صغراى بحث، ما اسلام را از اين دو نقطه نظر مورد بررسى قرار مى دهيم.

1. آيا اسلام رنگ ملت بخصوصى دارد؟

در اين جا ما بايد به دو پرسش پاسخ دهيم؛ يكى آن كه آيا اين اسلام كه ما از آن صحبت مى كنيم، رنگ ملت بخصوصى دارد يا خير؟ برخى از اروپائيان ادعا مى كنند كه پيغمبر اسلام در ابتدا كه ظهور كرد، فقط مى خواست مردم قريش را هدايت كند، ولى پس از آن كه پيشرفتى در كار خود احساس كرد، تصميم گرفت كه دعوت خويش را به همه ملل عرب و غير عرب تعميم دهد. ما پاسخ اين بحث را در اثبات دو گزاره زير خواهيم آورد.

الف - اسلام از آغاز ظهور خويش داعيه جهانى داشته است.

در اثبات اين مدعا ما چهار نكته را بيان مى كنيم :

1. در قرآن مجيد آياتى هست كه نزول آن ها در مكه و در همان اوايل بعثت پيغمبر اسلام بوده و در همين حال جنبه جهانى دارد، مانند آيات زير:

ان هو الا ذكر للعالمين (9) «اين چيزى جز يك تذكر و بيدار باش براى تمام جهانيان نيست. »

و ما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا و نذيرا... (10) «تو را نفرستاديم مگر آن كه براى همه مردم بشارت دهنده و باز دارنده باشى... »

يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا (11) «اى مردم، من فرستاده خدا هستم بر همه شما. »

2. در قرآن هيچ جا خطابى به صورت يا ايها العرب يا يا اءيها القريشيون پيدا نمى كنيد.

3. آياتى در قرآن هست كه از مفاد آن ها يك نوع اظهار بى اعتنايى به مردم عرب از نظر قبول دين اسلام استنباط مى شود؛ بلكه از مجموع اين آيات استنباط مى شود كه قرآن مجيد روحيه اقوام ديگرى غير از قوم عرب را براى اسلام مناسب تر و آماده تر مى داند. اين آيات به خوبى جهانى بودن اسلام را مى رساند.

فان يكفر بها هولاء فقد و كلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين (12) «اگر اينان (اعراب) به قرآن كافر شوند، همانا ما كسانى را خواهيم گمارد كه قدر آن را بدانند و به آن مومن باشند. »

و ان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم (13) «اگر شما به قرآن پشت كنيد، گروهى ديگر جاى شما را خواهند گرفت كه مانند شما نباشند. » (14)

اسلام مى خواهد به اعراب بفهماند كه آن ها چه ايمان بياورند و چه نياورند، اين دين پيشرفت خواهد كرد، زيرا اسلام دينى نيست كه تنها براى قوم مخصوصى آمده باشد. همچنان كه پس از اين خواهيد ديد غير از همان يكى دو قرن اول، هيچ گاه حجاز بزرگ ترين مركز اسلامى نبوده است و هميشه ملت هاى غير عرب پرچمداران اسلام بوده اند.

4. اين امر يعنى خروج يك عقيده و مسلك از مرزهاى محدود و نفوذ در مرزها و مردم دور دست اختصاص به اسلام ندارد؛ همه اديان بزرگ جهان بلكه مسلك هاى بزرگ جهان، آن اندازه كه در سرزمين هاى ديگر مورد استقبال قرار گرفته اند، در سرزمين اصلى خود كه از آن جا ظهور كرده اند مورد استقبال قرار نگرفته اند. به طور مثال، بودا در هند متولد شد، اما ميليون ها نفر مردم چين و سرزمين هاى ديگر به آيين وى گرويده اند؛ و يا مهم تر از آن، مسيحيت كه اكنون در مغرب زمين بيش از مشرق زمين گسترش يافته است، پيامبرش يعنى حضرت مسيح عليه‌السلام در فلسطين (منطقه اى از مشرق زمين) به دنيا آمد. (15) به كمونيسم بنگريد. كارل ماركس و فردريك انگلس دو نفر آلمانى بودند كه پايه كمونيسم امروز را ريختند. كارل ماركس اواخر عمر خود را در انگلستان گذراند، ولى ملت آلمان و ملت انگلستان زير بار اين مرام نرفتند و فكر آن ها در كشور دور افتاده شوروى يا چين رواج يافت. (16)

ب - مقياس هاى اسلامى، جهانى است، نه ملى و قومى و نژادى.

در اين قسمت ما اسلام را از لحاظ خواص درونى و نوعى شاخص هايى كه براى ارزيابى پديده ها به ما مى دهد، مورد بررسى قرار مى دهيم. اين بررسى در دو حوزه قرآن و سنت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله انجام مى گيرد.

اسلام بشدت با مسائلى همچون خويشاوندپرستى و تفاخر به قبيله و نژاد مبارزه مى كند. قرآن، در كمال صراحت مى فرمايد: يا اءيها الناس انا خلقناكم من ذكر و اءنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اءتقاكم (17) «يعنى اى مردم، ما همه شما را از يك مرد و يك زن آفريديم و شما را گروه ها و قبائل قرار داديم تا به اين وسيله يكديگر را بشناسيد، گرامى ترين شما نزد خدا باتقواترين شماست. » (18) در سنت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله هم، بيانات و طرز رفتار آن حضرت با غير اعراب و نيز قبائل مختلف عرب، راه اسلام را كاملا مشخص كرده است. زيرا همواره تقوا به عنوان ملاك مقياس برترى عنوان مى شود.

پيغمبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله، بلال حبشى را همان گونه با آغوش باز مى پذيرفت كه مثلا ابوذر غفارى را مى پذيرفت. پس معلوم شد مقياس هاى اسلامى، مقياس هاى كلى و عمومى و انسانى است، نه قومى و نژادى و ملى.

در اين جا لازم است يك مساله تاريخى را متذكر شويم. زمانى كه اسلام ظهور كرد، در ميان اعراب، مساله خويشاوند پرستى و تفاخر به قبيله و نژاد بشدت وجود داشت، اما عرب ها در آن زمان چندان به عربيت خود نمى باليدند، زيرا هنوز قوميت عربى به صورتى كه عرب خود را يك واحد در برابر ساير اقوام ببيند، وجود نداشت. در حقيقت تاكيد بر عنصر عربيت در زمان تسلط امويان و سياست ضد اسلامى آن ها بنيان نهاده شد. اما تاكيدات رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله درباره بى اساس بودن تعصبات قومى و نژادى، چنان اثر عميقى در قلوب مسلمين، بالاءخص غير عرب گذاشته بود كه مظالم و تبعيضات نژادى خلفاى اموى نتوانست مسلمانان غير عرب را به اسلام بدبين كند؛ همه مى دانستند حساب اسلام از كارهاى خلفا جداست و اعتراض آن ها بر دستگاه خلافت هميشه بر اين اساس بود كه چرا قوانين اسلامى عمل نمى شود و به همين خاطر بود كه مسلمانان غير عرب بخصوص بعضى از ايرانيان كه به مبارزه با آن ها برخاستند، خود را «اهل تسويه» (يعنى طرفدار مساوات) و «شعوبى» (19) خواندند. (20)

2. آيا ملت ايران اسلام را با رغبت پذيرفته است؟

اكنون مى خواهيم ببينيم آيا اسلام شرط دوم «ملى بودن يا اجنبى نبودن يك پديده» را داراست يا نه؟ يعنى آيا اسلام در ايران پذيرش ملى داشته است؟ يا همان طور كه برخى اظهار مى دارند آيين مزبور را بر خلاف تمايلات مردم ايران به آنان تحميل كرده اند؟

خوشبختانه تاريخ ايران و اسلام با آن همه دسايسى كه استعمارگران مى خواهند به كار ببرند، كاملا روشن است و ما براى آن كه شما را بهتر با حقيقت آشنا كنيم، ناگزيريم تاريخ ايران را ورق بزنيم و ورود اسلام را در اين كشور از آغاز مورد بررسى قرار دهيم. عده اى فكر مى كنند كه جنگ مسلمانان بر عليه ايران اولين برخورد ايرانيان و مسلمانان است و پيش از آن، ايرانيان هيچ گونه اطلاعى از اسلام نداشتند و به آن توجهى نمى كردند، اما تاريخ نشان مى دهد كه اين گونه نيست.

اگر از نظر فردى در نظر بگيريم، شايد اولين فرد مسلمان ايران، سلمان فارسى است، و چنان كه مى دانيم اسلام اين ايرانى جليل، آنقدر بالا گرفت كه به تشرف سلمان منا اهل البيت (21) نائل شد. اما از نظر جمعى، طبق گواهى تاريخ، پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله در سال 6 هجرى، نامه هايى به سران كشورهاى جهان نوشتند و آن ها را به اسلام دعوت كردند، يكى از نامه ها، نامه اى بود كه به خسروپرويز پادشاه ايران نوشتند و او را به اسلام دعوت كردند، ولى خسروپرويز تنها كسى بود كه نسبت به آن حضرت اهانت كرد و آن نامه را دريد. خسرو به پادشاه يمن كه دست نشانده حكومت ايران بود، دستور داد كه درباره اين مرد مدعى پيغمبرى كه به خود جراءت داده كه به او نامه بنگارد و نام خود را قبل از نام او بنويسد، تحقيق كند و در صورت لزوم او را نزد خسرو بفرستد. اما هنوز فرستادگان پادشاه يمن در مدينه بودند كه خسرو به دست پسرش كشته شد. رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله قضيه را به فرستادگان پادشاه يمن اطلاع داد. آن ها با حيرت تمام خبر را براى پادشاه يمن بردند و پس از چندى معلوم شد كه قضيه همچنان بوده كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله خبر داده است. خود پادشاه يمن و عده زيادى از يمنى ها بعد از اين جريان، مسلمان شدند و همراه آنان گروه زيادى از ايرانيان مقيم يمن نيز اسلام اختيار كردند. (22) همچنين در زمان حيات پيغمبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله، در اثر تبليغات اسلامى، عده زيادى از مردم بحرين - كه آن روز محل سكونت ايرانيان مجوس و غير مجوس بود - به آيين مسلمانى در آمدند، و حتى حاكم آن جا كه از طرف پادشاه ايران تعيين شده بود، مسلمان شد. لذا اولين اسلام گروهى ايرانيان، در يمن و بحرين بوده است. طبعا اين خود وسيله اى بود براى اين كه خبر اسلام به ايران برسد و كم و بيش مردم ايران با اسلام آشنا شوند. خصوصا با توجه به اين كه وضع دينى و حكومتى آن روز ايران طورى بود كه مردم تشنه يك سخن تازه بودند، در حقيقت در انتظار فرج به سر مى بردند؛ هر گونه خبرى از اين نوع، به سرعت در ميان مردم مى پيچيد و مردم مى پرسيدند كه اين دين جديد اصولش چيست؟ فروعش چيست؟

تا اين جا ارتباط ايرانيان با اسلام را تا قبل از شكست ايرانيان مورد توجه قرار داديم و فهميديم كه مردم ايران تا حدودى از اسلام آگاهى داشتند. حالا مى خواهيم به مساله شكست ايرانيان از مسلمانان بپردازيم. در اواخر دوران خلافت ابوبكر و تمام دوران خلافت عمر در اثر جنگ هايى كه ميان دولت ايران و مسلمانان پديد آمد، تقريبا تمام مملكت ايران به دست مسلمانان افتاد. (23) جيره خواران استعمار، ناجوانمردانه نهضت اسلامى را در رديف حمله اسكندر و مغول قرار مى دهند. در اين جا ممكن است گفته شود علت پيروزى مسلمانان، شور ايمانى و هدف هاى روشن و ايمان و اعتقاد آنها به رسالت تاريخى خود و اطمينان كامل به پيروزى، بالاخره ايمان و اعتقاد محكم آنان نسبت به خدا و روز جزا بود. البته در اين كه اين حقيقت در اين پيروزى دخيل بوده است، حرفى نيست؛ اما چنان كه خواهيم ديد با توجه به شرايط دو لشكر مسلمانان و ايرانيان، صرفا ابعاد اعتقادى و ايمانى مسلمانان براى توجيه اين پيروزى كافى نيست.

جمعيت آن روز ايران را در حدود 140 ميليون تخمين زده اند (تخمين آقاى سعيد نفيسى در كتاب تاريخ اجتماعى ايران كه گروه بيشمارى از آنان سرباز بودند و حال آن كه تمام سربازان اسلام در جنگ ايران و روم به شصت هزار نفر نمى رسيدند. در آن زمان، كشور ايران با همه اغتشاشات و از هم پاشيدگى هايى كه داشت، از نظر نظامى بسيار نيرومند بود. ايرانيان آن روز چه از نظر سرباز و اسلحه و وسايل جنگى و حتى فنون جنگى و چه از نظر كثرت جمعيت و چه از نظر آذوقه و تجهيزات و امكانات ديگر، برترى فوق العاده اى نسبت به مسلمانان داشتند، بر اين اساس احدى در آن زمان نمى توانست آن شكست عظيم ايران را به دست اعراب مسلمان، پيش ‍ بينى كند. در اين جا مى بينيم كه تنها قدرت روحى و ايمانى مسلمانان كافى نبود كه چنين فتوحاتى نصبت آن ها شود. هر چه باشد محال است جمعيت كمى، آن هم با آن شرايط كه گفته شد، بتواند با حكومتى همچون حكومت ساسانى مقابله كند و آن را به كلى محو و نابود سازد. پس علت شكست ايران را در جاى ديگرى بايد جستجو كنيم. (24))

الف - نارضايتى مردم، دليل اصلى شكست ايرانيان

حقيقت اين است كه مهم ترين عامل شكست حكومت ساسانى را بايد ناراضى بودن ايرانيان از وضع دولت و آيين و رسوم آن زمان دانست. اجتماع آن روز ايران يك اجتماع طبقاتى عجيبى بود، تا آن جا كه حتى آتشكده هاى طبقاتى مختلف با هم فرق داشت. طبقات بسته بود، هيچ كس ‍ حق نداشت از طبقه اى وارد طبقه ديگر شود، تعليم و تعلم تنها در انحصار اعيان زادگان و موبد زادگان بود، و نكته مهم اين كه اين نارضايتى ناشى از جريان هاى چند سال اخير بعد از خسروپرويز نبود، زيرا اگر روح مردمى به اساس يك رژيم يا يك آيين خوشبين باشد، نارضايتى موقت سبب نمى شود كه هنگامى كه دشمن مشترك رو مى آورد آن مردم مقاومت نكنند.

برعكس، اگر روح ملى زنده باشد، معمولا هجوم دشمن، سبب اتحاد بيشتر و از ميان رفتن اختلافات داخلى مى شود. اين روح ملى بايد از مذهب يا حكومت آنان سرچشمه مى گرفت. اما دين زرتشت در اصل هر چه بود، به قدرى در دست موبدها فاسد شده بود كه ملت باهوش ايران هيچ گاه نمى توانست از روى صميم قلب به آن عقيده داشته باشد. به عقيده محققين اگر هم اسلام در آن وقت به ايران نيامده بود، مسيحيت تدريجا ايران را مسخر مى كرد و زرتشتى گرى را از ميان مى برد. مراكز علمى و فرهنگى ايران آن روز در دست مسيحيان بود. در واقع مسيحيت بيش از زرتشتى گرى از ورود اسلام به ايران زيان ديد، زيرا زمينه بسيار مناسبى را از دست داد. در اين جا براى استفاده بيشتر از گفته مورخان، به چند نمونه از آن ها اشاره مى كنيم.

مرحوم محمد قزوينى در بيست مقاله شديدا به مذمت سربازانى مى پردازد كه راه و چاه را به لشكر اسلام نشان دادند و از آنان به «ايرانيان خائن و عرب مآب» تعبير مى كند؛ حال آن كه بايد ديد چرا آن ها به حكومت ساسانى خيانت كردند؟ آيا دليلى جز نارضايتى آن ها مى توان پيدا كرد؟

ادوارد براون در جلد اول تاريخ ادبيات ايران با اشاره به اثبات تحميلى نبوده اسلام بر ايرانيان توسط پرفسور آرنولد، در كتاب نفيس خود درباره تعليمات اسلام، خود مى گويد: «رفتار ستمگرانه موبدان نسبت به پيروان ساير مذاهب و اديان، سبب شد كه درباره آيين زرتشت و پادشاهانى كه از مظالم و موبدان حمايت مى كردند، حس بغض و كينه شديدى در دل بسيارى از اتباع ايران برانگيخته شود و استيلاى عرب به منزله نجات و رهايى ايران از چنگال ظلم تلقى گردد... و مسلم است قسمت اعظم كسانى كه تغيير مذهب دادند، به طيب خاطر و به اختيار و اراده خودشان بود. »

دكتر صاحب الزمانى در كتاب ديباچه اى بر رهبرى مى گويد: «توده هاى مردم نه تنها در خود در برابر جاذبه جهان بينى و ايدئولوژى ضد تبعيض ‍ طبقاتى اسلام، مقاومتى احساس نمى كردند، بلكه درست در آرمان آن همان چيزى را مى يافتند كه قرن ها به بهاى آه و اشك و خون خريدار و مشتاق آن بودند و عطش آن را از قرن ها در خود احساس مى كردند... » او سپس با اشاره به شعارهاى ضد طبقاتى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مى گويد: (ايرانيان) علاوه بر شعارهاى تبليغاتى، در عمل نيز روش ‍ حكومت خلفاى راشدين، بويژه على را در حد خواب و خيال افسانه آميزى، بى پيرايه تر از آن چه خود مى خواستند و آرزويش را در دل داشتند، ساده يافتند. سادگى آن را تنها به وصف نمى شنيدند، بلكه به راءى العين با ديدگان خويش بخوبى مى ديدند. از اين رو اگر توده هاى ستمديده ايرانى بدين دعوت، لبيك اجابت گفتند، شگفتى ندارد. » (25)

ب - نفوذ اسلام در ايران، نفوذى آرام و تدريجى

يكى از مسائلى كه باعث مى شود عده اى تصور كنند كه اسلام بر ايرانيان تحميل شده، اين است كه فكر مى كنند كه در همان زمان شكست، همه ايرانيان بالاجبار به اسلام گرويدند. در اين جا لازم است اين مساله را مورد بررسى قرار دهيم.

تاريخ نشان مى دهد ايرانيان، پس از صد سال كه از فتح ايران به دست مسلمانان گذشت، نيروى نظامى عظيمى به وجود آوردند. (26) و قطعا اگر مى خواستند مى توانستند استقلال سياسى و آيين كهن خويش را تجديد كند، اما آن ها هرگز به اين فكر نيفتادند؛ حتى هنگامى كه به خاطر ياءس كامل از اسلامى بودن حقيقى حكومت هاى عربى، به فكر استقلال سياسى افتادند، تنها به همان اكتفا كردند و نسبت به آيين مقدس اسلام، سخت وفادار ماندند. استقلال سياسى ايران، از اوايل قرن سوم هجرى شروع شد و تا آن هنگام بسيارى از مردم ايران به آيين ها و كيش هاى قديم از قبيل زرتشتى، مسيحى و صابى و حتى بودايى باقى بودند. به عنوان مثال مردم طبرستان و قسمت هاى شمالى ايران تا سيصد سال پس از هجرت، هنوز دين جديد را نشناخته بودند و با دولت خلفا به دشمنى برمى خاستند. بيشتر مردم كرمان در تمام مدت خلافت اموى ها زرتشتى ماندند. «مقدسى» صاحب احسن التقاسيم نيز از زرتشتيان فارس و نفوذ بسيار آن ها و احترام آنان نزد مسلمانان كه از ساير اهل ذمه محترم تر بوده اند، ياد كرده است. همين مورخ در جاى ديگر راجع به مذهب اهل خراسان مى گويد: «در آن جا يهودى، بسيار و مسيحى كم و اصنافى از مجوس در آن جا هستند. » «مسترفراى» در كتاب ميراث باستانى ايران صفحه 396 بر اين نكته تاكيد دارد كه : «بيشتر مردم فارس ‍ تا قرن دهم ميلادى همچنان به آيين زرتشت وفادار ماندند و پس از آن تا روزگار كشورگشايى سلجوقيان در سده يازدهم، باز گروه انبوهى زرتشتى در فارس مى زيستند. » اين ها همه مى رساند كه ايرانيان تدريجا اسلام را پذيرفته اند و عجيب اين است كه زرتشتيان در صدر اسلام كه دوره سيادت سياست عرب است، نسبت به دوره هاى متاخرتر كه خود ايرانيان حكومت را به دست گرفته اند، آزادى و احترام بيشترى داشته اند. ضمنا توجه به ادبيات فارسى هم اين مساله را روشن مى كند. مرحوم بديع الزمان فروزانفر در مقدمه كتاب احاديث مثنوى مى گويد: «... به حسب مقايسه، در سخن دقيقى و فردوسى و ديگر شعراى عهد سامانى و اوايل عهد غزنوى، نام زرتشت، اوستا، بوذرجمهر و حِكم وى بيشتر ديده مى شود تا در اشعار عنصرى و فرخى و منوچهرى كه در اواخر قرن چهارم و اوايل قرن پنجم مى زيسته اند. » (27)

### پاسخ به دو شبهه

دو جريان در ايران پيش آمده و سبب شده است كه عده اى دانسته يا ندانسته مغالطه كنند و آن ها را نوعى مقاومت و عكس العمل مخالف از طرف ايرانيان در مقابل اسلام و لااقل در مقابل اعراب قلمداد كنند. آن دو جريان عبارتند از «احياى زبان فارسى» و ديگرى، «مذهب تشيع»، كه در اين جا به بيان و پاسخ هر يك از اين دو شبهه مى پردازيم.

1. زبان فارسى

يكى از مسائلى كه بهانه قرار داده شده تا آيين مسلمانى را بر ايرانيان تحميلى نشان دهند، اين است كه مى گويند: ايرانيان در طول اين تاريخ، زبان خود را حفظ كردند و آن را در زبان عربى محو و نابود نساختند. ما اين شبهه را در دو حوزه مورد بحث قرار مى دهيم :

الف - آيا اصولا زنده نگاه داشتن زبان فارسى يك مخالفت و اعتراض به اسلام به حساب مى آيد؟ ب - زبان فارسى را چه كسانى و چه عواملى زنده نگاه داشتند؟

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

سوال اين است كه مگر پذيرفتن اسلام، مستلزم اين است كه اهل يك زبان، زبان خود را كنار بگذارند و به عربى سخن گويند؟ در كجاى قرآن يا روايت يا قوانين اسلام چنين چيزى را مى توانيد پيدا كنيد؟ در اين مورد بايد به نكات زير توجه نمود.

به طور كلى آيين و قانونى كه متعلق به همه افراد بشر است، نمى تواند روى زبان مخصوصى تكيه كند، بلكه هر ملتى با خط و زبان خود - كه خواه ناخواه مظهر يك نوع فكر و سليقه است - مى تواند بدون هيچ مانعى از آن پيروى كند.

به طور كلى آيين و قانونى كه متعلق به همه افراد بشر است، نمى تواند روى زبان مخصوصى تكيه كند، بلكه هر ملتى با خط و زبان خود - كه خواه ناخواه مظهر يك نوع فكر و سليقه است - مى تواند بدون هيچ مانعى از آن پيروى كند.

حقيقت اين است كه اگر زبان هايى از قبيل فارسى، زبان يك قوم و ملت است، زبان عربى، زبان يك كتاب به نام قرآن است. قرآن تنها نگهدارنده و حافظ و عامل حيات و بقاى زبان عربى است، تمام آثار مهمى كه به اين زبان به وجود آمده، در پرتو قرآن و به خاطر قرآن بوده است. اگر افراد برجسته اى براى اين زبان احترام بيشترى از زبان مادى خود قائل بوده اند، از اين جهت بوده است كه اين زبان را متعلق به يك قوم معين نمى دانسته اند، بلكه آن را زبان آيين ود مى دانسته اند، و لذا اين كار را توهين به ملت و مليت خود نمى شمرده اند.

اگر احياى زبان فارسى به خاطر مبارزه با اسلام بود، چرا همين ايرانيان اين قدر در احياى لغت عربى و صرف و نحو و... كوشش و جديت نمودند؟ هرگز اعراب به قدر ايرانيان به زبان عربى خدمت نكرده اند. دليل اين امر همان است كه در مورد قبل ذكر كرديم.

اصولا تنوع زبان، علاوه بر اين كه مانع پذيرش اسلام نيست، وسيله اى براى پيشرفت بيشتر اين دين هم محسوب مى شود؛ زيرا هر زبانى مى تواند به وسيله زيبايى هاى مخصوص خود، خدمت جداگانه اى به اسلام بكند. اگر زبان فارسى از ميان رفته بود، امروز ما آثار و شاهكارهاى اسلامى ارزنده اى كه در سراسر آن ها مفاهيم اسلامى و قرآنى موج مى زند و پيوند اسلام را با زبان فارسى جاويد ساخته اند، نداشتيم.

ب - عوامل احياى زبان فارسى :

آيا واقعا ايرانى ها خودشان زبان فارسى را احيا كردند يا عناصر غير ايرانى و يك سلسله عوامل سياسى كه ربطى به مليت ايرانى نداشت، دخالت داشتند؟

از يك طرف طبق شواهد تاريخى، بنى عباس كه از ريشه عرب و عرب نژاد بودند، به جهت مبارزه با بنى اميه كه اساس سياستشان قوميت و نژاد و عنصر پرستى عربى بود، با عربيت و هر چه موجب تفوق عرب بر غير عرب بود، مبارزه كردند و آن ها بيشتر از خود ايرانى ها زبان فارسى را ترويج مى كردند. ابراهيم امام، پايه گذار سلسله عباسى، به ابومسلم خراسانى نوشت : «كارى بكن كه يك نفر در ايران به عربى صحبت نكند و هر كس ‍ را كه ديدى به عربى سخن مى گويد، بكش. » مسترفراى مى گويد: «به عقيده من خود تازيان در گسترش زبان فارسى در مشرق يارى كرده اند و اين خود موجب بر افتادن زبان سغدى و لهجه هاى ديگر آن سرزمين شد. »

از طرف ديگر اين كه در طول تاريخ، بسيارى از ايرانيان ايرانى نژاد مسلمان همچون طاهريان و ديالمه و سامانيان را مى بينيم كه چندان رغبتى به زبان فارسى نشان نمى دادند و در راه پيشبرد آن كوشش نمى كردند و حال آن كه غزنويان ترك نژاد سنى مذهب موجب احياى زبان فارسى گشتند، اين ها مى رساند كه عمل و عواملى غير از تعصبات ملى و قومى در احيا و بقاى زبان فارسى دخالت داشته اند. نكته جالب توجه در اين رابطه تاثير زبان عربى در شكوفايى زبان فارسى است. مسترفراى پس از بيان تاثيرات ورود واژه هاى عربى به زبان فارسى مى گويد: «براستى كه عربى، فارسى نوين (فارسى دوره اسلامى) را توانگر ساخت و آن را تواناى پديد آوردن ادبياتى شكوفا بويژه در تهيه شعر ساخت، چنان كه شعر فارسى در پايان قرون وسطى به اوج زيبايى و لطف رسيد. » (28)

2. مذهب تشيع

ايرانيان از قديم الايام كه اسلام اختيار كردند، بيش از اقوام و ملل ديگر نسبت به خاندان نبوت علاقه و ارادت نشان دادند. برخى خواسته اند اين علاقه و ارادت را صادقانه ندانند، بلكه نوعى عكس العمل زيركانه در مقابل اسلام و لااقل در مقابل اعراب، براى احياى رسوم و آيين قديم ايرانى معرفى نمايند. به عنوان مثال دكتر صانعى ضمن انتقاد از صورى و سطحى بودن استدلال هاى كتب تاريخ مدارس، با اشاره به اختلاف شيعه و سنى مى گويد: «سال ها بعد از ترك دبيرستان و ضمن مطالعه به اين مطلب بر خورديم كه پيدايش فرقه شيعه، از ابتكارات فكر ايرانى و به خاطر حفظ استقلال ملى و شعائر باستانى او بوده است. از آن جهت كه امام حسين عليه‌السلام دختر آخرين پادشاه ايرانى را به زنى اختيار كرده بودند، فرزند ايشان و سپس فرزندانشان از شاهزادگان و منسوب به سلسله هاى با عظمت ايرانى شمرده شده، به اين ترتيب دوام حكومت ايرانى و شعائر و افتخارات او تامين شده است و از آن به بعد كلمه «سيد» هم كه به اولاد ائمه اطلاق مى شد در واقع جانشين كلمه «شاهزاده» گشته است » اين عده و افراد ديگرى همچون «كنت بوگينو» عقايد قديمى ايرانيان را درباره جنبه آسمانى و الهى داشتن سلاطين ساسانى (فره ايزدى)، ريشه اصلى عقايد شيعه در باب امامت و عصمت ائمه اطهار عليهم‌السلام دانسته اند. ادوارد براون هم نظريه گوبينو را تاييد مى كند. سخن اين افراد براى دو گروه سنى هاى متعصب (براى معرفى كردن تشيع به عنوان يك فرقه سياسى و غير مخلص) و ناسيوناليست ها (براى تجليل ايران و ايرانى) بهانه خوبى شده است. در ابتداى بحث بايد به دو نكته اشاره كنم كه در بيان شبهه بالا مورد قبول ما هم هست.

اولا، مسلم است كه پادشاهان ساسانى براى خود مقامى نيمه خدايى و فوق بشرى و آسمانى قائل بودند.

ثانيا، طبيعى است كه هر ملتى كه داراى يك سلسله عقايد و افكار مذهبى يا غير مذهبى است و سپس تغيير عقيده مى دهد، خواه ناخواه قسمتى از عقايد پيشين در زواياى ضميرش باقى مى ماند و به صورت ناخود آگاه آن ها را در عقايد جديد خويش وارد مى كند، هر چند نسبت به عقيده جديد خويش، نهايت خلوص نيت را داشته باشد. مسلما ايرانيان نيز تا حدودى اين گونه بوده اند كه بعضى از خرافات امروز جامعه ما از آن نشاءت گرفته است. اما بحث در مورد شبهه اخير؛ اين شبهه به دو گونه مطرح شده است :

الف - ايرانيان به عنوان عكس العمل در مقابل اسلام، تشيع را ابتكار كردند.

نقطه مهم اين بيان، تشكيك در ريشه هاى تشيع، امامت و ولايت مى باشد. براى پاسخ بايد به قرآن و سنت قطعى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله مراجعه كنيم و ببينيم آيا قبل از آن كه ملل مختلف جهان، اسلام آورند ولايت و امامت در خود اسلام مطرح بوده است يا خير؟ مطالعه در قرآن و سنت قطعى رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله مى رساند كه اولا، مقامات معنوى و آسمانى و ولايتى برخى از بندگان صالح خداوند مورد تاييد قرآن كريم است، يعنى چنين مقاماتى وجود دارد. ثانيا، قرآن كريم تلويحا و تصريحا ولايت و امامت را تاكيد كرده است و بعلاوه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله نيز عترت طاهرين خود را به اين مقام معرفى كرده است و همه اين مسائل پيش از آن است كه اعراب مسلمان با ملل ديگر برخورد كنند، لذا اين مساله نمى تواند ساخته و پرداخته ملل ديگرى همچون ايرانيان باشد. (29)

ب - ايرانيان تشيع را برگزيدند تا عقايد كهن خود را زير اين پرده حفظ كنند.

1. اگر ايرانيان مجبور بودند كه عقايد و افكار پيشين را رها كنند و عقايد اسلامى را بپذيرند، جاى اين توهم بود كه گفته شود آن ها چون مجبور بودند عقايد پيشين را ترك گويند، ناچار متوسل به حيله شدند. اما ما در بحث هاى قبلى اثبات كرديم كه چنين نبوده است و اسلام ايرانيان تدريجى بوده است. خود ادوارد براون كه شبهه بالا را تاييد كرده است، در جاهاى متعدد كتاب خود اقرار و اعتراف مى كند كه ايرانيان اسلام را به طوع و رغبت پذيرفته اند.

2. هنگامى كه يزدگرد شهر به شهر و استان به استان فرار مى كرد و پناه مى جست، قطعا اگر مردم ايران مى خواستند، مى توانستند از او حمايت كنند و جلو لشكر مهاجم را بگيرند، اما او را پناه ندادند تا سرانجام كشته شد. چگونه است كه ايانى به خود يزدگرد پناه نمى دهد، ولى بعدها اهل بيت پيغمبر اسلام را به خاطر پيوند با دختر يزدگرد، معزز و مكرم مى شمارد و آن ها را در قلب خود جاى مى دهد و عالى ترين احساسات خود را نثار آن ها مى كند؟

3. فرضا اگر ايرانيان در قرون اول اسلامى مجبور بودند احساسات خويش ‍ را در زير پرده تشيع اظهار نمايند، چرا پس از دو قرن كه استقلال سياسى يافتند، نه تنها احساسات خود را آشكار نكردند، بلكه برعكس، بيشتر در اسلام غرق شدند؟!

از آن جا كه شبهه كنندگان به مساله ازدواج امام حسين عليه‌السلام و شهربانو بسيار تمسك مى جويند، بايد در اين مورد توضيحاتى داده شود.

4. هر مسلمان ايرانى مى داند كه شهربانو مقام و موقعيتى بيشتر و بالاتر از مادران ساير ائمه اطهار عليه‌السلام كه بعضى عرب و بعضى آفريقايى بودند، ندارد. نرجس خاتون والده ماجده حضرت حجة ابن الحسن عجل الله تعالى فرجه كه يك كنيز رومى است، قطعا در ميان ايرانيان بيشتر از شهربانو مورد احترام است.

5. اگر از زاويه تاريخ بنگريم اصل داستان شهربانو و ازدواج او با امام حسين عليه‌السلام و ولادت امام سجاد عليه‌السلام از شاهزاده اى ايرانى، مشكوك است. در ميان همه مورخين تنها «يعقوبى» جمله اى در اين باب دارد. حتى خود ادوارد براون از كسانى است كه داستان را مجعول مى دانند. كريستين سن نيز قضيه را مشكوك تلقى مى كند. سعيد نفيسى در تاريخ اجتماعى ايران آن را افسانه مى داند. البته در پاره اى از احاديث اين مطلب تاييد شده است، از آن جمله روايت كافى است، ولى گذشته از عدم انطباق مضمون اين روايت با تاريخ، در سند اين روايت دو نفر قرار دارند كه آن را غير قابل اعتماد مى كنند، اما بررسى ساير احاديث نياز به مطالعه و تحقيق بيشترى دارد.

6. حتى كسانى كه وجود دخترى به نام شهربانو را براى يزدگرد انكار مى كنند، اين مطلب را قبول دارند كه وليد بن عبدالملك طى جريانى با يكى از نوادگان يزدگرد به نام «شاه آفريد» ازدواج كرد و از او يزيد بن عبدلملك (معروف به يزيد ناقص) خليفه اموى متولد شد. اگر ايرانيان، چنين احساسات باصطلاح ملى داشتند، چرا براى خاندان اموى احترامى قال نبودند و حتى آن ها را از اين آوازه، پست و منفور مى شمارند؟!

7. اين مطلب وقتى مى تواند درست باشد كه شيعه منحصر به ايرانى باشد و لااقل تشيع را ايرانى به وجود آورده باشد، و از آن طرف هم عموم و لااقل اكثر ايرانيانى كه مسلمان شدند، مذهب شيعه را اختيار كرده باشند، حال آنكه نه شيعيان اوليه ايرانى بودند (غير از سلمان) و نه اكثر ايرانيان مسلمان، شيعه شدند، بلكه در صدر اسلام اكثر علماى مسلمان ايرانى نژاد در فقه، تفسير و حديث و... مانند ابو حنيفه، بزرگترين فقيه اهل تسنن، كه «امام اعظم» خوانده مى شود و محمد بن اسماعيل بخارى بزرگ ترين محدث اهل تسنن، سنى بودند و بعضى از آن ها تعصب شديدى عليه شيعه داشتند و اين جريان تا قبل از صفويه ادامه داشت. حتى تا مدتى مردم ايران تحت تاثير تبليغات سوء اموى ها، برنامه زشت دشنام دادن على عليه‌السلام را اجرا مى كردند و حتى پس از ممنوع شدن آن توسط عمر بن عبدالعزيز، بعضى از شهرستان هاى ايران مقاومت كردند.

در پايان اين مبحث، شايسته است نگاهى داشته باشيم به چگونگى نفوذ و پيشرفت تشيع در ميان ايرانيان. اكثريت مردم ايران از زمان صفوى به بعد شيعه شدند؛ البته ايران از هر نقطه ديگر براى بذر تشيع، زمين مناسب ترى بوده است و بتدريج هم اين آمادگى بيشترى شده است و اگر چنين ريشه اى

در روح ايرانى نمى بود، صفويه نيز موفق نمى شدند كه با در دست گرفتن حكومت، ايران را شيعه و پيرو اهل بيت نمايند. حقيقت اين است كه علت تشيع ايرانيان و علت مسلمان شدنشان يك چيز است، هنگامى كه ايرانيان گم گشته خود را در اسلام يافتند، چون بيش از هر ملت ديگر به روح و معنى اسلام توجه داشتند، توجه ايشان به خاندان رسالت از هر ملت ديگر بيشتر شد، زيرا فقط خاندان رسالت بودند كه پاسخگوى پرسش ها و نيازهاى واقعى رو ايرانيان بودند. ايرانيان تشنه عدل، مى ديدند دسته اى كه بدون هيچ گونه تعصبى، عدل و مساوات اسلامى را اجرا مى كنند و نسبت به آن بى نهايت حساسيت دارند، خاندان رسالت مى باشند. اگر اندكى به تعصبات و تبعيضاتى كه از ناحيه برخى از خلفا ميان عرب و غير عرب صورت مى گرفت و دفاعى كه على بن ابى طالب عليه‌السلام از مساوات اسلامى مى نمود توجه كنيم، كاملا اين حقيقت روشن ميشود. (30)

### خاتمه فصل اول

در پايان اين بخش، پس از اين بحث مفصل، بهتر است از زاويه اى ديگر به اين مسائل، نظرى بيفكنيم. نكته بسيار عجيب اين است كه عده اى به نام حمايت از مليت و نژاد ايرانى بزرگ ترين توهين ها را به ملت ايران مى كنند. گاهى در عين بزرگ نمايى ايران قبل از اسلام، از شكست عظيم آن صحبت مى كنند كه اگر راست است، پس چه ننگ بزرگى. گاهى اسلام آوردن ايرانيان را نتيجه ترس ايشان مى دانند. گاهى مى گويند كه اين تمدن عظيم و غنى هنوز پس از چهارده قرن نتوانسته است از زير يوغ اعراب خارج شود. زهى ضعف و ناتوانى و بى لياقتى و بى عرضگى! و... طبق اظهارات اين بى خردان، ملت ايران پست ترين و منحطترين ملل جهان است. اما خواننده محترم اين كتاب متوجه خواهد شد كه همه اين ها تهمت به ايران و ايرانى است و ايرانى هر چه كرده به تشخيص و انتخاب خود او و از سر شايستگى بوده است. (31)

## فصل دوم : خدمات اسلام به ايران

### مقدمه

اولين مساله اى كه بايد روشن شود، اين است كه خدمتى كه يك كيش يا مسلك، به يك ملت مى تواند بكند چگونه و از چه نوع است؟ بديهى است كه به صورت بر آوردن يك نياز آنى نيست، بلكه به اين است كه آن كيش و مسلك تحولى مفيد در انديشه و روح آن ملت ايجاد كند؛ سنن و نظامات كهنه و نادرست آن ها را بر اندازد؛ طرز تفكر آن ها را در جهت واقع بينى متحول كند؛ اخلاق و تربيت آن ها را بهبود بخشد و بالطبع بعد از آن استعدادهاى علمى، فلسفى، اقتصادى و هنرى آن ها را شكوفا نمايد و در يك كلام تمدن آن ملت را تكامل دهد. اكنون با مقياسى كه بيان شد بايد ببينيم آيا اسلام به ايران خدمت كرد يا نه؟

آنچه قطعى و مسلم است اين است كه پس از تشكيل حكومت اسلامى و گرد آمدن ملل گوناگون زير پرچم اسلام، تمدنى عظيم به نام تمدن اسلامى به وجود آمد. در اين تمدن ملت هاى گوناگون از آسيا و افريقا و حتى اروپا شركت داشتند، ولى به اتفاق همه صاحب نظران سهم عمده از آن ايرانيان است. سوال مهمى كه در اين جا مطرح مى شود اين است كه آيا خود اسلام عامل اصلى و تحرك اساسى به وجود آمدن چنين تمدنى بوده و يا اين كه هر ملتى از جمله ايرانيان، به موجبى خاص و انگيزه اى كه تنها با سابقه تاريخى او همراه است، سهم خود را در ايجاد اين تمدن ايفا كرده است؟

بررسى اين بحث مستلزم اين است كه تاريخ ايران مقارن ظهور اسلام را ورق زنيم و نظام هاى فكرى، اعتقادى، اجتماعى، سياسى، خانوادگى و اخلاقى آن عهد را بررسى كنيم و با آن چه اسلام در اين زمينه ها آورد و به ايران داد، مقايسه كنيم تا بتوانيم به نتيجه گيرى صحيح نائل شويم. خوشبختانه تاريخ اسلام و ايران مقارن ظهور اسلام روشن است و به سهولت مى توان حقيقت را دريافت. ما علاقمنديم بدون تعصب و در كمال بى طرفى درباره اين موضوع بحث كنيم؛ اما پيش از شروع بحث بهتر است به گستره نظرات گوناگون در حيطه اين بحث نظرى بيفكنيم.

عده اى از محققين، ورود اسلام به ايران را موهبت دانسته و از آن به نيكى ياد مى كنند كه در اين جا به تعدادى از آن ها اشاره مى كنيم :

آقاى تقى زاده در خطابه اى مى گويد: اسلام به ايران روح تازه داد. ايشان در ادامه سخن خود صريحا بيان مى كند كه اين اسلام بود كه زمينه را براى شكفتن استعدادهاى ادبى و حكمت عملى از قبيل سعدى و حافظ و براى شكفتن استعدادهاى فلسفى و طبى و رياضى از قبيل ابن سينا و رازى و بيرونى فراهم كرد.

آقاى زين العابدين رهنما در مقدمه ترجمه و تفسير قرآن كريم مى نويسد كه اسلام، وابستگى هاى بيهوده را از بين برد و وابستگى هاى پولادين به وجود آورد، فلسفه ها و انديشه هاى نوينى عرضه كرد. غلبه اسلام غلبه انديشه نو بر انديشه كهنه بود، نه غلبه قومى بر قوم ديگر.

آقاى دكتر زرين كوب در بحث از علل تمدن عظيم و باشكوه اسلامى عقيده دارد كه اسلام به دنيايى پا گذاشت كه در حال ركود و جمود بود. اسلام با تعليمات مبنى بر جستجوى علم و ترك تعصبات قومى و مذهبى و اعلام امكان همزيستى با اهل كتاب، غل و زنجيرهايى را كه به دست و پا و گردن مردم جهان آن روز بسته شده بود پاره كرد و زمينه رشد يك تمدن عظيم را فراهم ساخت.

پروفسور ارنست كونل آلمانى در مقدمه اى كه بر كتاب هنر اسلامى نگاشته، بر اين عقيده است كه مسلمانان از نژادهاى مختلف بر روى اختلافات نژادى خود پل بسته بودند و همين امر تسهيلات زيادى از لحاظ ايجاد تمدنى عظيم و وسيع به وجود آورد.

از اين گونه اظهار نظرها، فراوان مى توان يافت. نقطه مقابل اين گونه اظهار نظرها، عقايدى است كه طبق آن ها، هجوم اعراب مسلمان به ايران و غلبه آن ها بر ايرانيان، براى ايران فاجعه بوده است (نظير فاجعه حمله اسكندر و حمله مغول) و اگر مردم ايران بعد از اسلام، خصوصا در قرن هاى سوم تا ششم هجرى در خط علم و فرهنگ افتادند، ناشى از خصيصه نژادى و سابقه فرهنگى قبل از اسلام آن ها بود. اهميت اين عقايد در اين است كه اخيرا زياد تكرار مى شود و غالبا تواءم با تعبيرات ادبى و تحريك آميز و آب و رنگ تبليغى است :

فريدون آدميت در كتاب امير كبير ايران معتقد است كه اسلام معجونى بود از افكار و اديان سابق شبه جزيره عربستان و حاوى تعاليم دو پهلو و كشدار، در نتيجه پس از ورود به ايران، يك انحراف ناگهانى در سير اجتماعى آن وارد كرد. بعضى از تعاليم اسلام (مانند دنيا را جيفه اى فانى و زندان مومن دانستن، گناه شمردن جمع ثورت و مال، روزى را مقسوم و سرنوشت بشر را مقدر و محتوم دانستن و متوسل به قضا و قدر شدن و...) حيات مادى ايران را به پريشانى و ويرانى كشاند.

در كتاب هاى درستى دبستانى و دبيرستانى (32) كم و بيش همين طرز تفكر تبليغ مى شود. كمتر كتاب كلاسيك را مى توان يافت كه وارد اين بحث شده و اين طرز تفكر را تبليغ نكرده باشد. مثلا در «جغرافياى انسانى ايان» سال دوم دبيرستان، گفته شده كه : «تسلط عرب بر ايران، در حيات علمى و ادبى ما تاثير عميقى داشته است، زيرا از يك سو قسمت اعظم آثار علمى و ادبى و هنرى ما را محو و نابود ساخت و از سوى ديگر مهاجمان، زبان و خط خود را آن چنان بر ما تحميل كردند كه بسيارى از دانشمندان ايرانى مانند ابن مقفع، ابو على سينا، ابو ريحان بيرونى و... آثار علمى و ادبى فراوانى به زبان عربى منتشر ساختند. »

برخى پا را از اين فراتر نهاده و ورود اسلام را به ايران، مساوى با يك فلات و بدبختى دائم دانسته و تمام خصايص سوء اخلاقى امروز ايرانيان را مولود هجوم اعراب به ايران و نفوذ اسلام در ميان ايرانيان معرفى مى كنند:

نويسنده يك مقاله در مجله فردوسى موره 3 آبان 1345 در جواب آل احمد كه در كتاب غربزدگى خود، فساد اين نسل را مولود خود باختگى اين نسل در برابر غرب و ماشينيسم مى داند و آدم غربزده را هرهرى مذهب مى داند، مى نويسد: «اين آدم كه تو وصف كردى فقط مال دويست سال اخير است؟... نه، چنين آدم سر به هوا و بى اعتقاد هرهرى مذهب متملق دروغگوى بى مايه بى وطن هيچ جايى كه تو وصف كردى، قريب هزار و سيصد سال است كه در اين آب و خاك پديد آمده است» همين مجله در مقاله اى ديگر در شماره 23 ارديبهشت 1347 مى نويسد: «مى دانيم حمله تازيان به ايران براى مردم مرز و بوم ما بسيار گران تمام شد و در تصادم دو تمدن ايران و تازيان، مردم ما از پاى در آمدند و شكست سياسى به شكست معنوى انجاميد... تازيان، تمدن ايران را استهزا مى كردند... جشن هاى ايرانى متوقف شد، باده اى كه ايرانيان پس از ناهار و شام مى نوشيدند، عمل شيطانى و حرام خوانده شد و... »

سرجان ملكم انگليسى در تاريخ ايران مى نويسد: «پيروان پيغمبر عربى از پايدارى و لجاجتى كه ايرانيان در دفاع از ملك و مذهب خويش نمودند، چنان در خشم بودند كه چون دست يافتند هر چيز را كه موجب تقويت مليت دانستند عرضه تخريب و هلاك ساختند. شهرها با خاك يكسان و آتشكده ها با آتش سوخته شد و موبدان را... از دم تيغ گذراندند و كتب فضلاى ملت اعم از آن كه در مطلق علوم نوشته شده بود يا در تاريخ و مسائل مذهبى، با كسانى كه اين گونه كتابها در تصرف ايشان بود، در معرض ‍ تلف آوردند... » (33)

تا اين جا با اختلاف نظريات در باب رابطه اسلام با ايران آشنا شديم. همان گونه كه ذكر كرديم در اين بحث روش ما به اين صورت خواهد بود كه چهار نظام. 1. فكرى - اعتقادى. 2. اجتماعى، 3. خانوادگى و 4. اخلاقى را در ايران مقارن ظهور اسلام مورد مطالعه قرار داده و با آن چه اسلام در اين زمينه ها آورد و به ايران داد، مقايسه مى كنيم تا بتوانيم به يك نتيجه گيرى صحيح نائل شويم. (34)

### بخش اول : نظام فكرى - اعتقادى

ما در اين بحث، بايد نظام هاى فكرى حاكم بر جامعه آن روز ايران را مورد بررسى قرار دهيم و با نظام هاى فكرى و اعتقادى اسلام مقايسه كنيم تا معلوم شود اسلام از نظر فكرى چه چيز از ايران گرفت و چه چيز به ايران داد. البته بايد گفت كه در اين بحث مقصود از نظام هاى فكرى حاكم بر جامعه آن روز ايران، بيان افكار و عقايد مذهبى عامه مردم ايران مقارن ظهور اسلام است و به مكاتب فلسفى خاصى كه در آن عصر در ايران به فرض وجود، تاثيرى در روحيه عامه مردم نداشته، نمى پردازيم. بنابراين بايد ببينيم ايران آن روز چه دين و چه مذهبى، بلكه چه اديان و مذاهبى داشته است.

اولين نكته اى كه با آن مواجه مى شويم آن است كه همه كسانى كه راجع به مذاهب ايران ساسانى بحث كرده اند، وجود و شيوع مذاهب مختلفى را در ايران ياد كرده اند. سعيد نفيى كه مهمترين سبب آشفتگى اوضاع در دوره ساسانيان را اختلافات مذهبى مى داند، اديان آن زمان را بدين گونه مى شمارد:

1. زرتشتى، كه طريقه رسمى آن زرتشتى مزديسنى بود كه مذهب دولت و دربار به شمار مى رفت و به آن «بهدين» مى گفتند. روحانيان اين طريقه كه موبدان هربدان بودند، با رسوخ بيشتر تمدن ساسانى، اندك اندك بر قدرت و اختيارشان افزوده مى شد؛ ناچار مردم ايران از فشار ايشان و تجاوزاتى كه به آن ها مى شد، بيزارتر مى شدند و مى كوشيدند كه از زير بار گران اين ناملايمات خود را بيرون آورند. در نتيجه دو طريقه ديگر در ميان زرتشتيان پيدا شده بود: يكى طريقه «زروانيان» و ديگرى طريقه «كيومرثيان» كه هر دو با زرتشتيان مزديسنى اختلاف شديد داشتند و بيشتر اين اختلاف جنبه دشمنى به خود مى گرفته است و بيگانگان از آن بهره مند مى شده اند.

2. دين يهود، كه در دوره هخامنشى در مغرب ايران شروع به رشد كرد و در دوره ساسانيان بر شماره آن ها افزوده شده بود و در داخل ايران پيش رفته و حتى در ناحيه اصفهان جمعيت كثيرى از ايشان جمع شده بودند.

3. نصارا، كه از همان دوره اشكانى كليساهاى معتبرى در نواحى شرقى و غربى فرات داشته اند و كم كم در داخل ايران پيش رفته، تا دورترين نواحى شمال شرقى ايران در ماوراء النهر رفته و از آنجا به چين هم رفته بود.

4. طريقه مانوى كه در سال 228 ميلادى در ايران ظاهر گشته و پيشرفت بسيار كرده بود و پيروان اين آيين عقيده راسخى بدان داشته اند.

5. طريقه مزدكى، كه در سال 497 ميلادى در ايران ظاهر گشت. خسرو منتهاى سختگيرى را با آن ها كرد و بسيارى را در جايى محاصره كرده و كشت، اما باز از ميان نرفته و پنهانى زندگى مى كردند.

6. بوداييان، كه در نواحى شمال شرقى ايران و بخصوص باميان و بلخ، چندين مركز عمده داشتند.

كريستن سن، محقق معروف دانماركى نيز در كتاب محققانه خود، ايران در زمان ساسانيان مكرر به اين مذاهب اشاره كرده است و در كتاب تمدن ايرانى تألیف جمعى از خاور شناسان نيز مكرر در اين باره بحث داشته است. نكته جالب اين است كه مذهب زرتشتى در آن زمان با اين كه مذهب رسمى كشور بود و دولت ساسانى و تشكيلات عظيم روحانى آن عصر حامى و مدافع آن بودند، نتوانست اكثريت قاطعى در ايران به وجود آورد؛ نه تنها مسيحيت، حتى يهوديت و بودايى، رقيب هاى سرسختى برايش به شمار مى رفتند، و در ميان خود نژاد آريا نيز طريقه مزدكى و مانوى سخت در حال پيشروى و كاستن از پيروان زرتشتى بود.

در مورد هر كدام از اديان فوق و وضعيت آن ها در دوره مقارن ظهور اسلام دو سوال اساسى مطرح مى شود.

1. اين دين، مقارن ظهور اسلام چه وضعى و چقدر پيرو داشته و جاذبه و نفوذ آن چگونه بوده است؟ آيا در حال رشد و توسعه بوده است و يا در حال انحطاط و زوال؟

2. پيروان اين دين چه عقايد و افكارى درباره جهان خلقت داشته اند؟

ما سوال اول را ذيل عنوان «بررسى وضعيت پيروان اديان» و سوال دوم را ذيل عنوان «بررسى عقايد اديان» پاسخ مى گوييم.

1. بررسى وضعيت پيروان اديان

الف - زرتشت :

زرتشت، آيين و دين رسمى كشور در دوره ساسانيان بود. آن ها سياست كشوردارى خود را بر اساس مذهب نهاده بودند. اردشير بابكان سر سلسله ساسانيان، خود از يك خانواده روحانى بود كه از يك طرف به خاطر علايق مذهبى و از طرف ديگر به خاطر سياست كشوردارى كه نيازمند به يك مبناى اعتقادى بود، به احيا و اشعه مذهب زرتشتى پرداخت. وى دستور داد كتاب «اوستا» را تدوين كرده، تشكيلات منظم روحانى به وجود آورند. او روحانيون زرتشتى را مقامى بس والا داد. دكتر معين مى گويد: نفوذ موبدان در جامعه به حدى مسلم بود كه حتى در زندگى فردى شهرياران نيز دخالت مى كردند» ساسانيان با پيروان ساير مذاهب غالبا حسن سلوك نداشتند و احيانا تحت تاثير روحانيون زرتشتى، مردم را مجبور به ترك مذهب خود و پيروى از مذهب زرتشتى مى كردند. در كتيبه اى كه از آن دوران به دست آمده، موبد «كرتير» حكايت مى كند كه چگونه مبلغان مذاهب ديگر را از كشور بيرون كرده است. كريستن سن معتقد است كه تعصب روحانيون زرتشتى بيشتر مبتنى بر علل سياسى بود و آن ها داعيه نجات و رستگارى كليه ابناء بشر را نداشتند، اما در داخل كشور مدعى تسلط تام و مطلق بودند. البته همه دوره ساسانى از نظر سختگيرى هاى مذهبى يكسان نبوده است، همچنان كه قدرت روحانيون زرتشتى همه وقت يكسان نبوده است، شاپور اول، يزدگرد اول، خسرو انو شيروان لااقل در قسمتى از دوران زمامدارى خود روش نسبتا آزاد منشانه اى نسبت به اتباع ساير مذاهب داشته اند؛ البته اين رفتار نيز غالبا ريشه سياسى داشته است.

على رغم قدرت روحانيون زرتشتى، به دليل ضعف معنوى اين دين، ديگر اديان آن دوره رقيب هاى سرسختى براى آن به شمار مى آمدند و زرتشتيان كينه شديدى نسبت به آن ها داشتند و به همين دليل است كه زرتشتيان ايران، مانوى ها و مزدكى ها و حتى مسيحيان را بيش از مسلمين دشمن مى داشتند و در دوره اسلام مكرر مى بينيم كه روحانيان زرتشتى با مسلمين عليه مانوى ها و مزدكى ها همكارى مى كنند.

ب - مسيحيت :

هر چند مسيحيان در دوره هايى مورد آزار و اذيت شديد ساسانيان قرار گرفته اند، اما به طور كلى مذهب مسيح به عنوان يك اقليت مذهبى آزاد بوده است.

كريستن سن براى توضيح روابط بين عيسويت و ديانت رسمى ايران در قرون چهارم و پنجم از قول «زاخو» مى گويد: «عيسويت در عهد ساسانى هميشه حتى در سخت ترين دوره هاى زجر و تعدى، مجاز بوده است... فشار هميشه متوجه علماى دين مسيح بوده، اما هيچ گفته نشده است كه عامه مسيحيان را زجر يا مجبور به ارتداد نموده باشند» آزار مسيحيان در فواصل مختلف تاريخ، ظاهرا بيشتر ريشه سياسى داشته است؛ يعنى اقليت مسيحى غالبا در كشمكش هاى ايران و روم به حكم وابستگى مذهبى، جانب هم مذهبان خود را نگاه مى داشته اند و به همين جهت مورد خشم سلاطين ايران قرار مى گرفته اند. كتاب تمدن ايرانى به قلم جمعى از خاور شناسان با اشاره به كسب حيات معنوى و فرهنگى نيرومند توسط مسيحيان، به قدرت تبليغى آنان اشاره مى كند و از مبلغينى ياد مى كند كه از ايالت كلده به كشورهاى مديترانه و درياى چين رفته و تا هندوستان جنوبى و تبت و كشور مغولستان، عده زيادى را به دين مسيحيت در آورده اند. در زمان خسرو پرويز، مسيحيت در ايران بيش از هر وقت ديگر قوت گرفت و بسيارى از نزديكان شاه كه از ايرانيان اصيل بودند، عيسوى شدند.

از آن چه تا كنون گفتيم معلوم شد: اولا، عيسويت به طور طبيعى در ايران زرتشتى در حال پيشروى بوده است و اگر حال به همين منوال باقى مى ماند خطر بزرگى براى دين زرتشتى بود. ثانيا، عيسويت بر خلاف زرتشتى گرى داعيه جهانى داشت؛ يعنى مبلغان مسيحى فعالانه كوشش مى كردند كه عيسويت را در ايران و خارج مرزهاى آن گسترش دهند و در اين راه موفقيت هايى هم كسب كرده بودند. ثالثا، اسلام كه به ايران آمد، بيش از آن كه به زرتشتى گرى در حال انحطاط، ضربه بزند، به مسيحيت در حال رشد و توسعه، ضربه زد. اگر اسلام نيامده بود، مسيحيت در سراسر مشرق ريشه مى دوانيد و تنها نفوذ معنوى اسلام بود كه مانع گسترش مسيحيت در شرق نزديك و شرق دور شد. (35)

ج - مانوى :

دين مانى يكى ديگر از اديان پويا در عهد ساسانى است. اين دين در آغاز، انتشار سريع و فوق العاده اى يافت و قدر مسلم اين است كه داعيه جهانى داشته است و مانى خود را آخرين پيامبر و صاحب كامل ترين اديان مى خوانده است. دين مانى از لحاظ عقيده و آداب، بسيار پيچيده است. عموما معتقدند كه كيش مانى عبارت است از يك سلسله عناصر زرتشتى، مسيحى و بودايى بعلاوه ابداعات خود شخص مانى. مبلغين مانويت بسيار زبردست بوده و توانسته اند از مرزهاى ايران گذشته و مردم كشورهاى زيادى را تحت نفوذ آن قرار دهند. مانوى ها در مقابل حملات مسلمين بيش ‍ از زرتشتيان مقاومت نشان مى دادند و مى گويند تا حدود قرن هفتم هجرى بقايايى از مانويان بوده اند.

مسلما اسلام عامل اصلى شكست مانويت است، چرا كه مانويت يك كيش ‍ صد در صد ثنوى بود و نمى توانست در مقابل آيين توحيد با آن پشتوانه فكرى و فطرى و توانايى در جذب افكار طبقه دانشمند و فيلسوف، پايدارى كند. بعلاوه، كيش مانى مبتنى بر نوعى زهد و رياضت است و مخصوصا عقايد او درباره پليدى تناسل و تقديس تجرد، عامل عمده اى براى روگرداندن از دين اوست. اگر مسلمين، مانويه را مانند زرتشتيان يا يهوديان و مسيحيان، اهل كتاب و داراى ريشه آسمانى مى دانستند، مى توانست به صورت يك اقليت مذهبى به حيات خود ادامه دهد، اما زندقه و كفر شمردن آن، اين امكان را از بين برد.

د - مزدكى :

از نظر اصول عقايد، مسلما مزدك نيز مانند «ثنوى» بوده است و از نظر آداب و مقررات، بر نوعى زهد و بدبينى به حيات و زندگى، مبتنى بوده است. بانى اصلى آيين مزدكى (مردى زرتشت نام قريب دو قرن قبل از مزدك) به نوعى مانويت، مخالف با كيش رسمى مانوى دعوت مى كرد. اين مرد دعوت خود را در روم ظاهر كرد و سپس به ايران سفر كرد و به دعوت پرداخت. مزدك در عهد قباد، پدر انو شيروان، مدعى نوعى رهبرى مذهبى شد و قباد در ابتدا از روى عقيده و علاقه، يا به عنوان يك نقشه سياسى براى تضعيف طبقه اشراف و موبدان به او گرويد و كار مزدك سخت بالا گرفت، ولى به فاصله اندكى در همان زمان قباد و يا در زمان پسرش انو شيروان، قتل عام شدند و از آن پس به صورت يك فرقه سرى در آمدند. شهرت بيشتر مزدك، به افكار اشتراكى و كمونيستى اوست. كريستن سن در فصل «نهضت مزدكيه» در كتاب خود به شرح عجيب نظام طبقاتى آن روز ايران كه زمينه رواج و توسعه دعوت مزدكى را فراهم آورد، پرداخته است؛ ما در بحث از نظامات اجتماعى آن روز ايران، به اين موضوع اشاره خواهيم كرد. آيين مزدكى از نظر اصول فكرى و اعتقادى درباره جهان و خلقت و انسان هم سطح، بلكه اندكى بالاتر از دين زرتشتى بود و جاذبه اش

از ساير اديان موجود كمتر نبود، و از نظر تعليمات اجتماعى، در جهت عكس آيين زرتشتى - كه همواره طرفدار اقويا و صاحبان قدرت بود - طرفدار طبقه محروم بود و از اين جهت در ميان توده مردم جاذبه اى نيرومند داشت. پس علت نابودى اين دين چيست؟ دين مزديك هر چند به وسيله نيروى نظامى و اعمال خشونت فوق العاده در هم كوبيده شد، ولى مانند آتشى در زير خاكستر همچنان باقى بود. مسلما اگر اسلام ظهور نمى كرد، آيين مزدكى به واسطه خاصيت اشتراكى بار ديگر بروز مى كرد و زبانه مى كشيد، زيرا علل و موجباتى كه موجب پيدايش آن مذهب و گرايش ‍ سريع و عجيب مردم به آن بود همچنان باقى بود. مزدكيان در دوره اسلام نيز لااقل تا دو سه قرن وجود داشته اند. در زمان خلفاى اموى و عباسى بار ديگر زمينه اى براى احياى مزدكيان فراهم شد؟ اما جدا كردن حساب اسلام از حساب خلفا توسط مردم، مجالى براى گرايش به آيين مزدكى نداد. علت انقراض كلى مزدكى گرى را بايد همان چيزى كه در مورد مانويت گفته شد دانست، بعلاوه جنبه هاى افراطى مزدكى گرى، مانند جنبه اشتراكى مطلق.

ه‍ - بودايى :

بودا، آيينى است كه از حاصل انديشه هاى يك شاهزاده هندى به نام «سيداتا» به وجود آمد. اوضاع و احوال نشان مى دهد دين بودا كه از مشرق ايران، يعنى هندوستان در ايران نفوذ كرده بود، به تدريج در حال پيشروى بود. البته دولت شاهنشاهى ايران تا حدود زيادى مانع پيشروى اين دين شد. دين بودا پس از اسلام نتوانست در ايران تاب بياورد؛ تدريجا از اين منطقه رخت بربست، همچنان كه از مهد تولد خويش، هندوستان نيز عقب نشينى كرد و در حال حاضر پيروان بودا را مردم سيلان، برمه، تايلند، ويتنام، تايوان، ژاپن، كره، چين، تبت و مغولستان تشكيل مى دهند. البته انحطاط و زوال بودايى از ايران، تدريجى بوده است. اين دين بر خلاف مسيحى، مانوى و مزدكى نقش فعالى از نظر سياسى در ايران آن روز نداشته و براى همين كمتر متعرض آن ها شده اند. (36)

2. بررسى عقايد اديان

آنچه در اين بحث مى خواهيم بدانيم اين است كه پيروان اديان مذكور و به طور كلى مردم ايران در آن روزگار چه عقايد و افكارى درباره جهان خلقت داشته اند.

از معتقدان به يهود در ايران اطلاع درستى در دست نداريم. على القاعده وضع مشابهى با ساير يهوديان داشته، تابع تورات و تلمود بوده اند. معتقدات آن ها هر چه بوده، در اقليت ناچيزى به سر مى برده اند و شاءنى از لحاظ مذهبى يا سياسى در جامعه ايرانى آن روز نداشته اند، ولى مسيحيت شاءنى عظيم داشته و چنان كه مى دانيم يك آيين تثليثى بوده و الوهيت عيسى را تبليغ مى كرده است. ما نيازى نمى بينيم كه درباره تثليث مسيحى و بيگانه بودن آن از توحيد، بحثى بكنيم، زيرا اولا، مطلب واضح است و نيازى به بحث ندارد، ثانيا، كسانى كه در ايران از مسيحيت به اسلام گرويده اند، زياد نيستند. از آن جا كه اكثريت ايرانيان را زرتشتيان تشكيل مى داده اند و مانويان و مزدكيان نيز عقايدى شبيه زرتشتيان داشته اند، ما بحث خود را به اصول عقايد زرتشتيان و تا اندازه اى مانويان و مزدكيان (به عبارت ديگر، عقايد آريايى) اختصاص مى دهيم.

آيا ايران مقارن ظهور اسلام، ثنوى بوده است؟ مهم ترين پاسخ درباره نظام فكرى و اعتقادى ايرانيان (البته همان طور كه گفتيم منهاى يهوديان و مسيحيان و بوداييان) پاسخ همين پرسش است. اما قبلا بايد ببينيم در دوره هاى قبل، ايران از اين لحاظ چه وضعى داشته است. (37) دوره هاى قبل از تقابل اسلام و ايران را مى توان به سه دوره تقسيم كرد. الف - قبل از زرتشت ب - اصلاحات زرتشت ج - بعد از زرتشت. ما تحولات عقايد آريايى را در اين سه دوره، به صورت خلاصه بررسى مى كنيم.

عقايد آريايى قبل از زرتشت

عقايد آريايى ها در ادوار قديم بر نوعى طبيعت پرستى ثنوى مبتنى بوده است؛ يعنى آن ها عوامل طبيعت - اعم از عوامل مفيد (همچون آب، خاك) يا عوامل مضر (همچون رعد و برق، جانوران زيانكار) - را مى پرستيده اند. عوامل مفيد را براى اين كه به آن ها خيرى برساند و عوامل شر را براى اينكه از شرشان در امان باشند.

در دوره بعد براى هر يك از اين انواع مفيد و مضر، خدايان و ارباب انواعى قايل شده و بجاى موجودات طبيعى، خدايان و ارباب انواع را مى پرستيده اند (خداى آتش، خداى رعد و...). در اين دوره، خدايان به صورت ارواح تصور مى شده اند: خدايان خير رسان و خدايان زيان رسان. بنابراين مى توان گفت ثنويت به معنى اعتقاد به مبداء خير و شر، از دورترين زمان ها در فكر مردم آريا بوده است.

اصلاحات زرتشت

پيش از شروع بحث بايد به عنوان مقدمه بدانيم كه درباره زرتشت، پيامبر مزديسنا و اوستا كتاب مقدس او، مجهولات فراوان است كه آيا اصلا او يك شخصيت واقعى بوده يا افسانه اى؟ در كجا و چه زمانى مى زيسته؟ و...؛ ولى محققين غالبا او را يك شخصيت تاريخى و واقعى مى دانند كه تولد او در آذربايجان و زمانش در حدود ششصد سال قبل از مسيح بوده است.

درباره اوستا نيز مجهولات فراوان است : مثلا اين كه آيا در دوره اسلامى زرتشتيان براى محسوب شدن از اهل كتاب آن را تدوين كردند يا قبل از اسلام تدوين شده بود؟ بعضى معتقدند كه اوستا در دوره هخامنشى مدون بود و با حمله اسكندر، دچار پريشانى و پراكندگى گرديد. آن چه مسلم است اين است كه در آغاز ظهور ساسانيان، اوستا مدون نبوده و با دستور اردشير مرتب گرديد و اختلافات فراوانى ميان آن و اوستاى اصلى بوده است.

همه كسانى كه زرتشت را يك شخصيت حقيقى و تاريخى مى دانند اعتراف دارند كه او در جامعه خود اصلاحات اقتصادى، اجتماعى و اعتقادى به عمل آورد. اصلاحات او يكى در ناحيه منع پرستش ديوان بود. او فقط به پرستش اهورامزد دعوت مى كرد. زرتشت، قربانى گاو و هر حيوان ديگر را منع كرد و نيز نوشيدن شراب هوم را كه عصاره اى مست كننده از يك گياه خاص بود منع نمود. دومزيل مى گويد: «براى زرتشت، عبادت، انديشه نيك و گفتار نيك و پندار نيك بوده و اين كوشش داخلى انسان است كه او را پيروزمندانه در پيكار ابدى ميان خير و شر شركت مى دهد؛ بقيه خرافات است. » جان ناس در تاريخ اديان مى گويد: «خير و صواب از نظر عملى زرتشت آن است كه زمين را كشت و زرع كنند و غلات بپرورانند و...، خلاصه آن كه آدم خوب هميشه راستگو و از دروغ بيزار است».

تحولات عقايد آريايى پس از زرتشت

هيچ مورخى انكار نمى كند كه عقايد آريايى چه از نظر اصول عقايد و چه از نظر احكام و مقررات در ادوار بعدى مخصوصا در دوره ساسانيان به انحطاط گراييد. جنبه زيبا و عالى تعليمات زرتشت تبديل به افكارى زشت و پست شد و هزاران خرافه به كيش زرتشت بستند و حتى اهورامزدا به صورت مجسمه در همه جا ديده مى شد. (38)

اوستاى عهد ساسانى با اوستاى اصلى فرق فاحش داشته، خرافات قبل از زرتشت را تجديد نموده است. آيين حقيقى زرتشت را بايد در جزئى از اوستاى ساسانى جستجو كرد كه «گاتها» نام دارد. گاتها قسمتى از «يسنا» است و يسنا يك جزء از پنج جزء اوستاى ساسانى است. گاتها از لحاظ تاريخى و انتساب به زرتشت معتبرترين قسمت هاى اوستاست. اين مناجات شعرگونه، سروده خود زرتشت مى باشد و معقول ترين همه آن هاست. كسانى كه زرتشت را موحد مى دانند به مندرجات گاتها استناد مى كنند و بقيه قسمت هاى اوستا را الحاقى مى دانند.

از سخنان منسوب به زرتشت پيداست او به مفهوم خداى مجرد پى برده است، چنان كه در نهى از قربانى مى گويد: خدا جسم نيست كه احتياج به غذا داشته باشد. نقش هايى كه از دوره ساسانى در اماكنى مانند نقش رستم و طاق بستان به جا مانده است، نشان مى دهد كه چگونه موبدان ساسانى از اهورامزدا بتى ساخته اند. زرتشتيان از يك طرف مدعى خداشناسى و توحيدند و اهورا مزدا را همان «الله» مسلمين معرفى مى كنند و از طرف ديگر براى او شكل و شمايل مى كشند و آن شكل را به عنوان آرم ملى تبليغ مى كنند. اگر اين انحطاط نيست، پس انحطاط چيست؟

چنان كه مى دانيم يكى از مفاهيم مذهبى در دوره ساسانى كه ظاهرا مولود سياست ساسانى است «فرا يزدى» است. در ابتدا به نظر مى رسد كه فرا يزدى يك مفهوم معنوى و مجرد است، ولى اندك مطالعه اى نشان مى دهد كه اين مفهوم نيز جنبه مادى و جسمانى دارد؛ مثلا آقاى دكتر معين مى نويسد: «طبق مندرجات اوستا «فره» را به صورت مرغ تصور مى كردند» در دوره ساسانيان آتش، دختر خدا خوانده مى شد.

كتاب «ونديداد» به معناى «ضد ديو»، يكى از پنج جزء اوستاى ساسانى، مشتمل بر احكام و آداب زرتشتى آن دوره مى باشد كه بخشى از آن مشتمل بر دعا براى دربند كردن ديوهاست.

كريستن سن در كتابش شرح مبسوطى در زمينه عقايد اين دوره مى دهد كه مى توان از ميان آن ها تشريفات خاص آتش پرستى، غذا و مشروب براى مردگان بر بام ها، راندن حيوانات وحشى و پرانيدن مرغان در ميان شعله آتش در جشن سده، نوشيدن شراب و تفريح نمودن در گرد آتش را نام برد. در تعليمات اصلى زرتشت، قربانى كردن گاو و هر حيوان ديگر - كه قبل از زرتشت نه به عنوان اطعام نيازمندان، بلكه به خيال تقويت خدايان قربانى مى شدند - ممنوع شد و تاكيد شد كه از اين حيوان براى زراعت استفاده بشود. اما خرافه آن قدر بالا گرفت كه پس از زرتشت، گاو در رديف مقدسات قرار گرفت و در افسانه خلقت، اول مخلوق زمينى فرض مى شد و مخصوصا ادرار گاو، مقدس و پاك كننده تر از آب شناخته مى شد.

از ديگر احكام اوستاى ساسانى ممنوعيت دفن مردگان و آلوده كردن خاك است. تا كمتر از نيم قرن پيش، زرتشتيان ايران و هندوستان مردگان را دفن نمى كردند، بلكه در بالاى برجى مى گذاشته اند تا پرندگان بخورند، اما از نيم قرن پيش به اين طرف در اثر ممانعت دولت ها به لحاظ حفظ سلامت عمومى و بيدارى خود زرتشتيان، اين كار قدغن شد. (39)

حال كه با تاريخچه اى از عقايد آريايى تا پيش از تقابل اسلام با ايران، آشنا شديم، به بحث اصلى خودمان باز مى گرديم كه آيا ايران مقارن ظهور اسلام ثنوى بوده است يا خير؟ ما اين بحث را در دو بخش ثنويت زرتشتى و ثنويت مانوى مزدكى، دنبال مى كنيم.

ثنويت زرتشتى

در اين بحث عمده اين است كه بدانيم كه خود زرتشت كه اصلاحاتى در عقايد آريايى به عمل آورد، موحد بوده يا ثنوى؟ براى پاسخ به اين سوال اگر اوستاى ساسانى را ملاك قرار دهيم، شك نيست كه زرتشت، ثنوى بوده است، ولى همچنان كه قبلا گفتيم محققان تنها قسمت مختصر «گاتها» را قديمى و از آن زرتشت مى دانند و قسمت هاى ديگر را الحاقى مى شمارند. مندرجات گاتها هر چند صراحت تمام ندارد، ولى به توحيد از ثنويت نزديك تر است.

همان گونه كه مى دانيد توحيد، مراتبى دارد: توحيد ذاتى، توحيد صفاتى، توحيد افعالى و توحيد در عبادت. (40) ما در بررسى ثنويت زرتشتى به مقايسه آن با توحيد در دو حوزه مى پردازيم. يكى حوزه توحيد ذاتى و افعالى و ديگرى حوزه توحيد در عبادت.

الف - حوزه توحيد ذاتى و افعالى :

مختلف بودن مفاد گاتها و آيات خلاف هم سبب شده كه دانشمندان درباره ثنيت و يكتاپرستى زرتشت اختلاف نظر داشته باشند. گيرشمن، ايران شناس معروف در كتاب ايران از آغاز تا اسلام، آيين زرتشتى را غير توحيدى معرفى مى كند. از طرف ديگر دومزيل، ديگر ايران شناس معروف، معتقد است زرتشت به توحيد دعوت كرده است و نيز شهرستانى در الملل و النحل، زرتشت را موحد دانسته است. حقيقت اين است كه اگر توحيد را از همه جهات در نظر بگيريم، بسيار مشكل است كه بتوانيم آيين زرتشت را يك آيين توحيدى بدانيم.

معمولا بحث در اين كه آيين زرتشت توحيدى است يا ثنوى، مبتنى بر اين قرار داده مى شود كه آيا زرتشت، اهورا مزدا را آفريننده و اهريمن را آفريده او مى داند، و يا آن كه اهريمن را ازلى و در عرض اهورامزدا مى داند؟ برخى چنين فرض كرده اند كه اگر ثابت شود كه از نظر زرتشت، اهريمن آفريده اهورا مزداست، مطلب تمام است و آيين زرتشتى، توحيدى است.

اين مطلب از نظر توحيد ذاتى، صحيح است، ولى از نظر توحيد افعالى صحيح نيست. زيرا زرتشت موجودات مقدس را اجل از اين مى دانست كه موجودات شر و پليد را بيافرينند، پس بايد موجود ديگرى فرض كرد كه ذاتا خبيث است و آفرينش اشياى بد را به او منتسب كنيم. با اين طرز تفكر، خواه اهريمن مخلوق اهورامزدا باشد يا نباشد، اساس توحيد متزلزل است.

اگر اهريمن مخلوق اهورا مزدا نيست كه واضح است و اگر مخلوق اهورامزدا هست، اولا، اين پرسش باقى مى ماند كه اگر اهورامزدا مى تواند فاعل شر هم باشد، چه لزومى دارد كه وجود اهريمن در مقابل اهورا مزدا فرض شود؟ چون مى توان آن شرور را به خود اهورا مزدا نسبت داد، و اگر استناد شرور به اهورا مزدا ممكن نيست، چگونه اهورا مزدا خود اهريمن را كه شر محض و مبداء كل شرور است آفريد؟

ثانيا، حالا كه اهريمن آفريده شده، چه نقشى دارد؟ آيا مستقلا دست به آفرينش مى زند؟ اگر مستقلا دست به آفرينش مى زند، پس شريك اهورا مزداست و اگر استقلال ندارد، پس شرور منتسب به اهورا مزدا مى باشد.

حقيقت اين است كه اين نوع طرز تفكر، شان يك نيمه فيلسوف است، نه شاءن يك پيامبر و نه شاءن يك فيلسوف كامل. از نظر يك پيامبر و يا يك عارف كه جهان هستى را از بالا مى بيند، جز نور و روشنايى و خير و حكمت چيزى وجود ندارد و از نظر يك فيلسوف كامل نيز همه شرور امورى عدمى و اضافى و نسبى مى باشند و اين امور اضافى و نسبى، با همين حال، ركن نظام احسن و اكمل و مقتضاى حكمت بالغه الهى مى باشند و اگر نبودند نظام جهان ناقص بود. از آن چه گفتيم معلوم شد كه فرض اهريمن به عنوان آفريننده بدى ها و توجيه كننده شرور، هر چند خودش آفريده اهورا مزدا باشد، بر خلاف منطق مسلم پيامبران است.

ممكن است برخى خيال كنند كه اهريمن در كيش زرتشتى با شيطان در دين اسلام فرقى ندارد، اما اين طور نيست. شيطان از نظر اسلام نقشى در آفرينش اشيا ندارد. به عبارت ديگر قلمرو شيطان، تشريع است و نه تكوين؛ يعنى فقط مى تواند انسان را به گناه تشويق كند و بيش از اين نقش و تسلطى ندارد. همان گونه كه الهامات رحمانى هست، بايد وساوس شيطانى نيز باشد تا انسان يكى از اين دو را انتخاب كند و گامى در راه انسانيت كه راه انتخاب و اختيار است بردارد. شيطان و جن در قرآن در عرض موجودات طبيعى است، نه در عرض ملائك و فرشتگانى كه در نظام آفرينش كارگزارى مى كنند. بنابراين شيطان، هيچ نقشى در كار خلقت ندارد.

ترديد در بحث توحيدى بودن زرتشت، تنها از جنبه تاريخى است؛ يعنى از مدارك و اسناد تاريخى نمى توانيم آيين زرتشت را توحيدى بدانيم، ولى از لحاظ فقه و حديث و ملاك هاى خاص اسلامى كه جنبه تعبدى دارد و براى يك مسلمان حجت است، آيين زرتشتى يك آيين توحيدى است و همه آن چه خلاف توحيد است بدعت هايى است كه بعدها در اين آيين وارد شده اند. (41)

تنها ترديد درباره خود زرتشت و آيين اصلى اوست كه آيا توحيدى بوده يا ثنوى؟ اما در اين كه در دوره هاى بعد بالاءخص دوره ساسانى «ثنوى » گشت هيچ گونه ترديدى نيست. در دوره اسلامى، زرتشتيان عقايد ثنوى خود را آزادانه اظهار كرده و يا ائمه عليهم‌السلام بحث و جدل مى كرده اند كه در كتب حديثى نقل شده است كه نشانگر ثنويت زرتشتيان در دوره ساسانى مى باشد.

البته اسلام به طور غير مستقيم در اصلاح آيين زرتشت موثر بوده است. طبق گفته هاى كريستن سن، روحانيون زرتشت هنگام غلبه اسلام دريافتند كه بايد براى حفظ شريعت خود از انحلال كامل آن، كوشش بنمايند و اين كوشش با كنار نهادن عقايد كودكانه و اساطير و انجام اصلاحات فراوان در عقايد خود و اوستا صورت گرفت. (42)

ب - حوزه توحيد در عبادت :

يكى از مسائل قابل توجه درباره نظام فكرى و اعتقادى و عملى زرتشتيان مقارن ظهور اسلام، مسئله تقديس و پرستش آتش است. بوعلى سينا معتقد است فكر آتش پرستى به دنبال فكر دوگانگى هستى و فلسفه خير و شر پديد آمده است، ولى با توجيه محققان جديد بايد سابقه آتش پرستى را از دوران طبيعت پرستى بدانيم. در آن دوران بشر هر چيز مفيد را براى بيشتر فايده ديدن و هر چيز مضر را براى امنيت از شر آن مى پرستيده است. به هر حال قدر مسلم اين كه تقديس آتش در ميان آريايى ها سابقه زيادى دارد.

بر اساس مطالب اوستاى موجود، زرتشت با پرستش آتش موافق بوده است و در گاتها كه معتبرين قسمت اوستاست، سخن از نياز بردن به آتش است. البته عده اى معتقد به پرستش آتش توسط زرتشتيان نيستند، بلكه معتقدند كه آتش چهره قدوسى از اهورا مزدا است. آن چه مسلم است اين كه بعد از زرتشت، پرستش آتش سخت بالا گرفت و آتشكده ها برپا شد. در دوره ساسانى، زرتشتيان به نام «آتش پرستان» شناخته مى شدند.

روحانيون زرتشت در دوره اسلامى هنگام مواجهه با علماى اسلام در صدد دفاع از عقايد خود بر آمدند و مدعى شدند آتش را قبله پرستش اهورا مزدا قرار مى دهند، همچنان كه مسلمين هنگام پرستش خدا به سوى كعبه مى ايستد، بدون آن كه كعبه را پرستش كنند.

تقديس آتش ربطى به توحيد ذاتى يا افعالى ندارد، بلكه به توحيد در عبادت مربوط مى شود. به فرض اين كه زرتشتيان قائل به توحيد ذاتى و توحيد در خلقت، كه مستلزم توحيد در عبادت نيست، باشند آيا عبادات عملى ايشان توحيدى بوده يا شرك آميز؟ (43)

كسانى همچون دكتر معين گفته اند: زرتشتيان آتش را به منزله خدا يا رب النوع مستقل نمى دانسته اند، بلكه مانند مسلمانان كه كعبه را قبله خود قرار داده اند، آن ها نيز آتش را مورد توجه قرار داده اند، اما چون توحيد در ذات، مستلزم توحيد در عبادت نيست و نيز هيچ مسلمانى در نماز، كعبه را تكريم نمى كند، مقايسه كعبه با آتش غلط است. (44)

عبادت در قاموس معارف اسلام، مفهوم وسيعى دارد و هر نوع اطاعتى در عرض اطاعت خدا، خواه اطاعت نفس اماره، خواه اطاعت انسان هاى ديگر، شرك محسوب مى شود. (45)

تسبيح و تقديس دو گونه است : لفظى و عملى كه هر دو تنها به خداوند اختصاص دارد. آن چه فطرى بشر است «تقديس» است و غريزه ستايش كمال مطلق، انسان را به اين عمل وا مى دارد، هر چند لزومى ندارد كه انسان در مرحله شعور ظاهر واقعا معتقد به شايستگى و مبرا بودن از نقص و استقلال ذاتى يا فعلى آن معبود باشد.

آن چه زرتشتيان در مورد آتش انجام مى دهند، تقديس است، نه تواضع و نه تعظيم ساده و نه قبله قرار دادن. تقدس و تنزيه يك عمل براى عبادت شمردن آن كافى است، خواه تواءم با اعتقاد صريح به رب النوعى باشد يا نباشد و از آن جا كه زرتشتيان براى آتش، روحانيت و تاثير معنوى و قدرت ماوراء الطبيعى قائل بودند، نه تنها آن را تقديس مى كردند، بلكه مقام آن را حتى در حد رب النوع مى دانستند.

در مجله «هوخت»، ارگان انجمن زرتشتيان تهران، مقاله اى به قلم يكى از موبدان تحت عنوان «رد اتهامات» نوشته و ادعا شده كه خداوند نورالانوار و منبع فروغ هاى گوناگون است و زرتشتيان با روى آوردن به عنصر مقدس در هنگام ستايش، در حقيقت به وسيله نور با خداى خود راز و نياز مى نمايند. در جواب آقاى موبد، عرض مى كنيم كه آرى، خداوند نور الانوار است، اما نه به اين معنى كه اشيا به دو قسم نورها و ظلمت ها تقسيم مى شوند و خداوند را تنها نور آن نورها بدانيم، نه نور آن ظلمت ها، بلكه خداوند نور همه چيز است الله نور السموات و الارض (46) نور حسى، از قبيل آتش و آفتاب فرقى با سنگ و كلوخ ندارد و چنين نيست كه اگر به سوى آتش بايستيم به روى خدا ايستاده ايم، اما اگر به سوى خاك بايستيم رو به سوى نورالانوار نياورده ايم.

اين كه زرتشتيان به وسيله نور با خداى خود راز و نياز مى كنند، باطل است، چون يكتاپرستى، اين است كه چون رو به سوى خدا مى آوريم، هيچ چيزى را واسطه قرار ندهيم. (47)

اشكال عمده سخنان ياشان آن جاست كه خيرات زيادى بر آتش مترتب مى دانند، در حالى كه انبيا بشر را به سرچشمه خيرات و بركات متوجه مى ساخته اند.

تقديس و تعظيم آتش، تشريفات عجيب و شنيدنى دارد كه به عنوان نمونه يك مورد نقل مى كنيم : آتشگاه در محل خاصى قرار دارد كه اطراف آن باز است، فقط موبد نگهبان حق ورود به آن را دارد كه او هم با «پنام» (نوعى دهن بند) وارد مى شود تا دم او آتش را آلوده نكند. چون در دين زرتشت مقرر بود كه آفتاب بر آتش نتابد، معمارى جديدى براى آتشكده معمول شد. به نسبت درجه و دودمانى اقوام ايرانى، آتش هاى مختلفى وجود داشت، مثل «آتش خانه» و «آتش قبيله» و «آتش ‍ بلوك» و... براى نگهبانى آتش، دو محافظ و براى حراست آتش بلوك، هياءتى از روحانيون، تحت رياست يك موبد مامور بودند. روحانى براى روشن نگاه داشتن آتش، ادعيه مختلفى تلاوت مى كرد و آتش را به هم مى زد. تهيه آتش براى معابد بزرگ (آتش بهرام) يك سال طول مى كشيد و به منزله روح تمام آتش ها به شمار مى رفت....

آشنايى با تشريفات خاص زرتشتى يكى از علل گرايش زرتشتيان به دين اسلام را بيشتر نمايان مى سازد. (48)

ثنويت مانوى و مزدكى

دو مذهب مانوى و مزدكى نيز ثنوى بوده اند و حتى ثنويت مانى خيلى صريح تر از ثنويت زرتشتى است، به صورتى كه شهرستانى در الملل و النحل ثنويت را به مانى نسبت مى دهد، نه به زرتشت. (49) دين مزدكى نيز انشقاق و انشعابى از دين مانوى شمرده شده است. همه خرافات مانوى در آيين مزدكى با اندك تفاوت موجود است. (50) (51)

### بخش دوم : نظام اجتماعى

براى بررسى تاثير اسلام در ايران، بايد نظام اجتماعى آن روز ايران را مورد توجه قرار دهيم. جامعه ايران در زمان هخامنشى و اشكانى تا دوره ساسانى جامعه اى طبقاتى و صنفى بوده و اصول و نظامات طبقاتى بشدت در آن اجرا مى شده است. بر اساس منابع مختلف تاريخى يونانى و رومى و سريانى و ارمنى و عربى نظام طبقاتى ايران ريشه كهن دارد. (52)

كريستن سن مى گويد: «جامعه ايران بر دو ركن مالكين و خون (نژاد) استوار بود، هر كس درجه و مقامى ثابت داشت و نمى توانست خواهان درجه اى بالاتر باشد. قوانين مملكت حافظ پاكى خون خاندان ها و حفظ اموال غير منقول آنان بود. نام خانواده هاى بزرگ را در دفاتر ثبت مى كردند. كسى نمى توانست به حرفه اى مشغول باشد، مگر آن چه از جانب خدا براى آن آفريده شده بود. »

آقاى سعيد نفيسى مى گويد: «از اختلافات دينى و طريقتى كه بگذريم، چيزى كه بيش از همه در ميان مردم نفاق افكنده بود، امتياز طبقاتى بسيار خشنى بود كه ساسانيان برقرار كرده بودند. فقط هفت خاندان وعده اى از مرزبانان و دهقانان حق مالكيت داشتند و بقيه صد و چهل ميليون ايرانى آن روز از اين حق طبيعى محروم بودند و مشكل ديگر اين كه تعليم و تربيت مخصوص بزرگان و اشراف بود و طبقات ديگر هيچ حقى نداشتند. »

كريستن سن مى گويد: «... رعايا در برابر اشراف و مالكان هيچ تفاوتى با غلامان نداشتند و مجبور به سكونت در قريه ها و بيگارى و خدمت در پياده نظام بودند، اما مردمان شهرى وضع نسبتا بهترى داشتند و از معافيت نظامى برخوردار بودند و به وسيله صناعت و تجارت، صاحب مال و جاه مى شدند. »

سعيد نفيسى مى گويد: «در ايران، طبقه روحانيون در همه شؤ ون اجتماعى برترى كامل داشتند. روحانيون سه دسته بودند: 1. موبدان 2. هيربدان، كه كار قضاوت و تعليم و تربيت فرزندان را بر عهده داشتند 3. آذربران، كه مسوول آتشكده ها بودند. »

بحث ديگر درباره نظامات اجتماعى ايران مربوط به رژيم حكومت ساسانيان است. آنان خود را آسمانى نژاد مى دانستند و از مردم به كمتر از سجده راضى نمى شدند و مردم با اين وضع خود گرفته بودند. (53)

### بخش سوم : نظام خانوادگى

«در عهد ساسانى حقوق شخصى، بسيار دستخوش تصرف بود، مخصوصا احكام نكاح و ارث به اندازه اى پيچيده و مبهم بود كه موبدان هر چه مى خواستند مى كردند. » تعدد زوجات و حتى حرمسرا در ميان اشراف معمول بود.

كريستن سن مى گويد: «اصل تعدد زوجات، اساس تشكيل خانواده به شمار مى رفت - يكى از زنان، صاحب حقوق كامله بوده و او را زن ممتاز مى خوانده اند كه شوهر تا پايان عمر مكلف به نگهدارى از او بود. از او پست تر زن خدمتكار بوده است... حقوق قانونى اين دو نوع زوجه فرق داشته... شوهر مكلف بوده مادام العمر زن ممتاز را نان دهد و نگهدارى كند. »

دختر، مستقلا حق اختيار شوهر نداشت و اين حق به ترتيب به پدر، مادر، عموها يا دايى هاى او اختصاص داشته است.

شوهر بر اموال زن ولايت داشت و زن جز زمانى كه شوهر او را با يك سند قانونى شريك خود مى ساخت حق تصرف در اموال خود نداشت. هرگاه به زن مى گفت : تو آزاد هستى، زن بدين وسيله از نزد شوهر خود طرد نمى شد، ولى مى توانست به عنوان زن خدمتكار، شوهر ديگرى اختيار كند... فرزندانى كه در ازدواج جديد در دوران حيات شوهر اول به دنيا مى آورد، از آن شوهر اول بود؛ يعنى زن تحت تبعيت شوهر اول باقى مى ماند، شوهر حق داشت يگانه زن خود، يا يكى از زنانش را به مرد ديگرى عاريه بدهد و رضايت زن شرط نبود. در اين صورت فرزندانى كه متولد مى شود، متعلق به خانواده شوهر اول بودند و اين عمل را نيك مى شمردند.

براى محفوظ بودن خانواده ها و اصل مالكيت خاندان ها پس از مرگ مردى كه فرزند پسرى نداشت «ازدواج نيابى» انجام يم دادند؛ يعنى زن يا دختر او را به نزديك ترين خويشان، ولى به نام مرد متوفى مى دادند و پسرى كه از اين ازدواج متولد مى شد، قانونا پسر متوفى و وارث او محسوب مى شد.

فقط زن ممتاز و فرزندانش ارث مى بردند، مگر اين كه مرد براى زن خدمتكار و فرزندان او نيز وصيت مى كرد.

ملاك و محور همه مقررات خانوادگى، نژاد و ثروت بوده تا جايى كه براى حفظ آن ازدواج با محارم نيز صورت مى گرفته است و آن را باعث آمرزش ‍ گناهان، مانع آن را معذب در دوزخ مى دانستند. نمونه آن ازدواج قباد با دختر يا خواهر زاده اش و ازدواج بهرام چوبين با خواهر خود را مى توان ذكر كرد. يعقوبى مورخ قرن سوم مى گويد: «ايرانيان با مادران و خواهران و دختران ود ازدواج مى كردند و اين كار را نوعى صله رحم و عبادت مى دانستند. »

كريستن سن درباره عيسويان مى گويد: «آن ها نيز به تقليد زرتشتيان، بر خلاف قانون مذهبى خود به مزاوجت با اقارب عادت كرده بودند. » حتى در صدر اسلام نيز ازدواج با محارم در ميان زرتشتيان رايج بود، به گونه اى كه بعضى از آن ها را زنازاده مى خواندند، اما ائمه اطهار عليهما‌السلام تحت اين عنوان كه هر قومى نكاحى دارد و اگر طبق شريعت خود ازدواج كنند، فرزندانشان زنازاده محسوب نمى گردند. (54) ايشان را از اين بدگويى منع مى كردند. (55)

برخى از زنان در خانواده هاى ممتاز گاهى از تعاليم و مراتب عاليه برخوردار بوده اند و اصل طبقاتى در اين مورد نيز حكمفرما بوده است. پادشاهى دختران خسرو پرويز پس از مرگ 17 برادر شيرويه را مى توان از اين نمونه دانست، (56) اما هيچ يك از نمونه هاى ياد شده براى حقوق برخى از زنان را نمى توان قياسى براى حقوق تمام زنان در آن دوران دانست. (57)

### بخش چهارم : نظام اخلاقى

اخلاق و روحيه دو نوع است : طبيعى، اكتسابى. اخلاق طبيعى يك قوم، خصايص نژادى و اقليمى آن هاست. وراثت و محيط طبيعى، همچنان كه بر خصوصيات جسمى موثر است، بر خصوصيت روحى و مشخصات اخلاقى نيز موثر است، با اين تفاوت كه عامل نژادى، يعنى وراثت، بر اثر اختلاط از بين مى رود، اما عامل منطقه اى و جغرافيايى ثبات نسبى دارد. عاطفه، مهربانى، مهمان نوازى، تيز هوشى، آبرو دارى از خصايصى است كه ايرانيان در همه دوره ها به آن ستوده شده اند. اخلاق اكتسابى به درجه تمدن انسانى و نه صنعتى يا فنى وابسته است. نوع آموزش و پرورش، نظامات اجتماعى و تعيين آداب حاكم بر جامعه همگى بر اين اخلاق موثرند.

در روايات اسلامى خلق و روحيه ايرانى بويژه بى تعصبى و دانش دوستى آنان مورد ستايش قرار گرفته است. امام صادق عليه‌السلام فرمود: «آن كس كه اسلام را از روى ميل و رغبت پذيرفته، بهتر است از آن كه اسلام را از روى ترس پذيرفته است. منافقين عرب از روى ترس، اسلام را پذيرفته اند و ايمانشان حقيقى نيست، اما ايرانيان به ميل و رغبت خود اسلام را پذيرفته اند. » (58)

همچنين روايات مختلف، ايمان آوردن عجم به قرآن، در حالى كه به اعراب نازل شده را فضيلتى براى عجم شمرده اند و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمودند: «اگر ايمان به ستاره ثريا آويخته باشد، مردانى از عجم بدان دست يابند. » (59)

كريستن سن از كتابى به نام خلاصة العجائب نقل مى كند: «همه اقوام جهان برترى ايرانيان را اذعان داشتند. خاصه در كمال دولت و تدابير عاليه جنگى و هنر رنگ آميزى و تاسيسات ايالات و قوت عقل و كمال پاكيزگى و درستكارى... »

از آموزش و پرورش دوره ساسانى اطلاع كاملى در دست نيست، اما هر چه بوده به وسيله «هيربدها» صورت مى گرفته است و آنان اوستا را به مردم تعليم مى داده اند.

اگر چه مورخين، وضع توده مردم ايران را وصف نكرده اند، اما در يك اجتماع نامتعادل، مثل ايران آن روز، مردم به دو طبقه تقسيم مى گردند: اقليت متنعم و برخوردار كه مغرور، خودپسند، لوس، عياش، زود رنج و كم تفاوت و ناز پرورده مى باشند و اكثريت محروم و نيازمند كه بدبين، كينه توز، ناراضى، معتقد به شانس، منكر نظم و عدل در جهان مى باشند. (60)

### بخش پنجم : پاسخ به دو شبهه

الف - مزديسنا و ادب پارسى

آقاى دكتر معين، كتابى به همين نام نوشته اند تا انعكاس لغات و انديشه هاى مزديسنانى را در ادبيات فارسى نشان دهند. اين كار از لحاظ علمى و ادبى كارى مفيد و ضرورى است، ولى هدف اصلى كتاب را آقاى ابراهيم پور داود كه استاد راهنماى ايشان در ايران بوده در مقدمه كتاب، بيان كرده و آن اين كه روح ايرانى در طول تاريخ، حتى در دوره اسلام روح مزديسنايى خود را حفظ كرده است. از نظر او عامل اصلى موثر در روحيه ها نژاد و اقليم و زبان است و روح ايرانى به اين سه عامل وابستگى دارد. وى فلسفه خود را مبتنى بر اين كه روح ايرانى همان روح مزديسنايى است قرار داده است، اما همه مى دانيم كه امروز نژادها به سبب اختلاط فراوان با يكديگر، خالص ‍ نيستند و زبان ها نيز بسيار متفاوت از گذشته است و اقليم امروز نيز هيچ تناسب و همسانى با گذشته ندارد. ضمن اين كه ايرانيان، خرافات ثنوى، آتش پرستى، هومه پرستى، آفتاب پرستى، انسان پرستى و... را در پرتو تصميمات اسلام، به دور افكنده اند، لذا سخنان ايشان را نمى توان صحيح دانست.

پور داود به شاعران ايرانى كه با زبان مخصوص عرفان سخن مى گفته اند تمسك جسته و مى گويد كه تعابير آن ها در باب مى و مغ و آتش، نوعى اظهار تمايل به خرافات گذشته است. او آتشكده عشق را همان آتشكده چهار ديوارى زرتشتيان و درمان درد اين شاعران را به دست پير مغان، كه از ايران رخت بربسته است، مى داند، حال آن كه آتشكده عشق «جايى است كان را نام نيست» و آن پير مغان هم، همان سالك راه و ولى مرشد مى باشد كه ايران در دوره اسلامى با آن آشنا شده است. گذشته از آن، عرفا از تعابير مسيحى يا بت پرستى چون بت، ترسا، دير، چليپا، شطرنج، نرد و... استفاده فراوان كرده اند، اما هيچ كس آن ها را دلالت بر علاقه آنان به بت پرستى و مسيحيت و قمار بازى نمى داند. گذشته از اين چنين تعبيراتى اختصاص به گويندگان ايرانى و فارسى زبان ندارد، گويندگان عرب و هند نيز چنين تعابيرى دارند، هيچ عاقلى نمى تواند ادعا كند كه تعبيرهاى آنان درباره مى و غيره يادآور علاقه آن ها به زرتشتيان است، حتى قرآن، ادراكات قلبى و لذت هاى حاصله از آن را به شراب تشبيه كرده است و سقاهم ربهم شرابا طهورا (61) و در نهج البلاغه آمده و يغبقون كاءس ‍ الحكمة بعد الصبوح (62) يعنى اهل معنى شامگاهان بعد از بامدادان باده حكمت سر مى كشند. آيا چنين عباراتى را بايد نشانه علاقه به آداب و رسوم زرتشتيان دانست؟!

متاسفانه آقاى دكتر معين كه مورد علاقه و احترام ما هستند و ايشان را علاقه مند به اصول و شعائر اسلامى يافته ايم، در اين كتاب تا حدودى تحت تاثير پور داود، بعد از طرح طرح بحث موهوم بودن زرتشت از نظر برخى دانشمندان، فرضيه موهوم بودن را از نظر آنان به همه پيامبران، حتى به حرت عيسى عليه‌السلام و محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله نيز سرايت مى دهد و اين خيلى عجيب است كه واقعيت تاريخى زرتشت، با رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله مقايسه شود يا فرضيه علمى دانشمندى با سخنى كه به عنوان دشنام به مسلمين گفته شده، در عرض هم مقايسه گردد؛ يا در جايى ديگر احترام و قداست آتش در اسلام را مطرح مى كنند؛ در حالى كه آن چه در قرآن است، اين كه جن و شيطان از آتش آفريده شده اند و همين شيطان از درگاه الهى رانده شد.

ايشان مى خواهند مفهوم «فر ايزدى» (63) را با مفهوم كلمه «سلطان» كه در رآن آمده تطبيق دهند و حال آن كه كلمه سلطان كه به معناى قدرت و تسلط يا دليل و حجت است، با اين مفهوم خرافى، رابطه اى ندارد.

آقاى دكتر معين در كتاب خود سخن مغرضانه سرجان ملكم را نقل مى كند، مبنى بر اين كه عرب ها شهرهاى ايران را با خاك يكسان كردند و آتشكده ها را سوزاندند و موبدان را از دم تيغ گذراندند، اما خود ايشان بهتر مى دانند كه اين اراجيف ساخته شخص سرجان ملكم است و در هيچ سند تاريخى پيدا نمى شود.

آقاى معين براى مظلوم نشان دادن زرتشتيان، داستانى از تاريخ سيستان نقل مى كند كه زياد بن ابيه، عبدالله بن ابى بكر را به سيستان فرستاده، به او فرمان داد كه همه موبدان را بكشد. اين مطلب با تتمه اين تاريخچه كه ايشان در بخش ديگر كتاب ذكر كرده اند، تعارض دارد و آن اين است كه مسلمانان سيستان با اين فرمان زياد به مخالفت برخاستند، ضمن اين كه بعد از مخالفت مردم و ارجاع مساله به خليفه، جواب آمد كه زرتشتيان معاهد و مورد احترام هستند و كسى حق تعرض به خون و مال آن ها را ندارد. از طرفى سياست امويان سياست نژادى بود و حكومت آن ها حكومت عربى بود نه اسلامى، آن ها ميان عرب و غير عرب تبعيض قائل مى شدند و كارى به اسلام نداشتند و از طرفى لبه تيز تيغ را متوجه آل على عليه‌السلام كرده بودند، از اين رو زرتشتيان مانند ديگر اهل كتاب در امنيت بودند. از طرف ديگر زرتشتيان در دوره عباسيان آزادى كامل به دست آوردند و با علماى مسلمين در مورد عقايد اسلامى و زرتشتى مباحثه و مجادله مى كردند. (64)

ب - كتابسوزى ايران و مصر

از جمله مسائل مطرح در روابط اسلام و ايران و بويژه در نيم قرن اخير، مسئله كتابسوزى در ايران به وسيله مسلمين فاتح است كه در كتابهاى مختلف به صورت مسئله مسلمى پذيرفته شده است. در مجله «تندرست» آمده است : «... يونان قديم مهد تمدن بوده است...، ولى آن چه بتوان به دانشگاه امروز تشبيه كرد، ابتدا در شوش پايتخت ايران بود به نام «گندى شاپور»... كه در زمان حمله اعراب، مانند ساير موسسات ما از ميان رفت... »

اگر اين حاديثه واقعيت تاريخى داشته باشد، جاى آن هست كه بگوييم اسلام ماهيتى ويران گر داشته نه سازنده؛ يا حداقل بايد گفته شود كه اسلام هر چند سازنده تمدن بوده، ولى ويران گر تمدن ها هم بوده است.

قبل از بررسى تفصيلى اين مساله بايد گفت : اولا، بعد از دوره يونان و قبل از تاسيس دانشگاه جندى شاپور در ايران، دانشگاه عظيم اسكندريه بود كه با دانشگاه جندى شاپور قابل قياس نبوده است.

ثانيا، دانشگاه جندى شاپور كه بيشتر يك مركز پزشكى بوده، كوچك ترين آسيبى از ناحيه اعراب فاتح نديده و تا قرن سوم و چهارم هجرى ادامه داشته و از پزشكان و منجمان آن در دربار خلفاى عباسى استفاده مى شد، اما پس از تاسيس حوزه عظيم بغداد، تحت الشعاع آن واقع شده، از بين رفت.

ثالثا، دانشگاه جندى شاپور را علماى مسيحى اداره مى كردند و روح اين دانشگاه، مسيحى و رومى بود نه زرتشتى و ايرانى، چرا كه مخالفت موبدان با علم، مانع رشد علمى شده بود. دكتر شفق آورده است : «... آثار ادبى در قديم دامنه زيادى نداشته، بلكه تا حدى مخصوص درباريان و روحانيون بوده است و چون در اواخر دوره ساسانى اخلاق و زندگى اين دو طبقه، با وفور فتنه و فساد توام بود، ادبيات نيز به سوى انحطاط گذاشت. »

رابعا، با وجود اين كه جزئيات حوادث فتوحات اسلامى در ايران و روم ضبط شده، نامى از كتابخانه اى در ايران وجود ندارد و حتى مدارك، خلاف آن را ثابت مى كند.

محققان اتفاق نظر دارند كه درباريان و روحانيون كه علم و كتابت مخصوص ‍ آنان بوده، به فساد گراييده بودند و از طبقه فاسد و مرفه، انتظار ظهور دانشمندان و آثار علمى نمى رود.

البته در ايران ساسانى آثار علمى و ادبى فراوانى بوده كه بسيارى از آن ها هنوز هم باقى مانده و بسيارى ديگر نيز بدون شك از بين رفته، ولى نه به علت كتابسوزى، بلكه به اين علت كه هرگاه تحولى در فكر و انديشه مردم پديد آيد، افكار را متوجه خود كرده، فرهنگ كهن مورد بى مهرى واقع مى گردد و آثار علمى و ادبى تدريجا از بين مى رود. (65)

دكتر معين تحت تاثير ابراهيم پور داود كه به قول مرحوم قزوينى با عرب و هر چه از ناحيه عرب است، دشمن بوده، دلايل آتش سوزى كتابخانه هاى ايران توسط مسلمين را چنين ذكر مى كند:

1. سرجان ملكم انگليسى در تاريخش اين قضيه را ذكر كرده است.

2. در دوران جاهليت، عرب ها بى سواد بودند، به طورى كه گفته اند: در مكه فقط 17 نفر از قريش با سواد بودند.

3. در آن زمان جاهليت، تعليم اطفال به سبب كمى در آمد، امرى پست و خوار بود. جاحظ در كتاب البيان و التبيين نقل كرده روزى يكى از امراى عرب، كودكى را ديد كه به مطالعه كتاب سيبويه مشغول است. فرياد بر آورد: شرم بر تو باد! اين شغل آموزگاران و گدايان است.

4. ابو ريحان در الاثار الباقيه، آورده است : «قتيبه، بعد از فتح خوارزم هر كس كه خط خوارزمى مى دانست و از علوم آن ها آگاه بود را كشت و كتابهايش را سوزاند تا جايى كه اهل خوارزم، امى و از تاريخ گذشته خود بى اطلاع بودند.

5. كتابسوزى عبدالله بن طاهر كه دولتشاه سمرقندى در تذكرة الشعراء آورده است.

6. تعدادى از مورخين، مانند عبداللطيف بغدادى، ابو الفرج بن العبرى، قفطى و حاجى خليفه از سوختن كتابخانه اسكندريه خبر مى دهند كه قرينه اى است بر اين كه اعراب هر جا كتابخانه اى مى يافتند، مى سوزاندند.

7. دليل ديگرى كه دكتر معين نياورده، اما عده اى از نويسندگان، از جمله جرجى زيدان گفته اند، اين است كه عمر، با شعار «حسبنا كتاب الله» بشدت جلو كتاب را گرفت، كه تا قرن دوم ادامه يافت. بديهى است ملتى كه خود از تألیف محروم باشند، به تألیف اقوام مغلوب اجازه ادامه وجود نمى دهند. (66)

نقد و بررسى ادله

دليل اول : سرجان ملكم در قرن 13 مى زيسته و قطعا بايد گفته هايش به يك سند تاريخى مستند باشد؛ در حالى كه چنين نيست، بعلاوه او آن چنان تعصب ضد اسلامى خود را آشكار كرده كه كوچك ترين اعتبارى به گفته هايش نيست.

دليل دوم : مسئله «بى سوادى» و «امى بودن» اعراب را قرآن هم مطرح كرده است، اما آيا اين كه عرب ها بى سواد بوده اند، دليل است كه كتابها را سوزانيده اند؟ ضمن اين كه در يك دوره از فتوحات، يك نهضت قلمى توسط پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله در مدينه به وجود آمد كه حيرت آور

است.

اين عرب جاهلى به دينى روى آورد كه پيامبر آن، «فديه» آزادى را باسواد كردن قرار مى داد؛ اصحاب خود را به تعليم زبان هاى غير عربى تشويق مى كرد و خود، حدود بيست دبير داشت. اين عرب جاهلى به دينى روى آورد كه كتاب آسمانى اش به قلم و نوشتن سوگند ياد كرده است (67) و وحيش با قرائت و تعليم آغاز گشته است. (68)

دليل سوم : اولا، در خود دليل بيان شده كه كار معلمى به علت كمى در آمد خوار شمرده شده است و اين مساله ربطى به تحقير علمى ندارد. ثانيا، تحقير كودكى از سوى فردى از قريش، دليل نمى شود كه عرب مطلقا دشمن علم بوده اند. (69)

دليل چهارم : هر چند گفته ابو ريحان مستند به سندى نيست، اما فاصله زمانى كم او با حادثه آتش سوزى خوارزم كه خود او هم اهل آن سرزمين است، رخ دادن اين حادثه را بعيد نمى نمايد.

اما آن چه ابو ريحان آورده : اولا، مربوط به خوارزم و زبان خوارزمى است، نه كتب ايرانى، كه به زبان پهلوى و اوستايى بوده است. ثانيا، خود ابوريحان مى گويد كه زبان خوارزمى قادر به بيان مفاهيم علمى نيست، بنابراين اگر كتب علمى قابل توجهى به اين زبان وجود داشت، امكان نداشت تا اين حد زبان خوارزمى را غير وافى معرفى كند. ثالثا، رفتار قتيبه را كه در بدترين دوره هاى خلافت اسلامى (امويان) صورت گرفته، نمى توان مقياس رفتار مسلمين صدر اسلام (فاتحان ايران) كه تحت تاثير تعاليم پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله بودند، قرار داد.

از سوى ديگر، جايى كه احتمال وجود كتابخانه يا تاسيسات علمى مى رود، مناطقى چون تيسفون، همدان، اصفهان، رى يا نيشابور است، نه خوارزم و زبانى كه احتمال مى رود كتب علمى را با آن نوشته باشند، زبان پهلوى است، نه زبان خوارزمى.

همچنين اين كه با يك يورش، مردم منطقه اى امى و بى خبر از تاريخ گذشته شان ماندند، نشان مى دهد كه آن زبان، يك زبان محدود و محلى بوده وگرنه زبانى كه بتواند كتابخانه اى از انواع علوم تشكيل دهد، با يك يورش نابود نمى شود. چنان كه با حمله وحشتناك مغول ها و آتش زدن انواع كتابها مردم ايران امى نماندند.

دليل پنجم : اما استناد به جريان سوزاندن كتابهاى ايران، توسط عبدالله پسر طاهر ذواليمينين، سردار ايرانى، كه مانند پدرش روحيه ضد عرب داشت، از شگفتى هاى تاريخ و اسلام است. او با وجود اعلام استقلال در برابر خليفه بغداد، كتابهاى ايرانى قبل از اسلام را به اين عنوان كه با وجود قرآن، همه اين ها بيهوده است، سوزاند. ضمن اين كه كار وى قطعا ناپسند بوده است و اين، خود دليل مدعاى ماست كه هرگاه فرهنگى مورد هجوم فرهنگ ديگر قرار مى گيرد، علاقه مندان به فرهنگ جديد، آثار فرهنگ كهن را مورد بى اعتنايى قرار مى دهند، بعلاوه از يك طرف اين كار را يك ايرانى انجام داد، نه يك عرب و از طرف ديگر كار او نمى تواند مقياسى باشد كه اساسا ايرانيان اين گونه فكر مى كرده اند.

اگر مقصود از استدلال به كتابسوزى عبدالله بن طاهر، اين است كه چنين كارهايى در جهان سابقه دارد، نياز به استدلال نيست. مغول ها در ايران، تركان در مصر، مسيحى ها در فلسطين و اندلس، كتابهاى زيادى را آتش ‍ زدند. از قرن ها قبل از ميلاد، آتش زدن كتاب سابقه داشته است. (70)

دليل ششم : دليل ششم كه شرح آن پيش از اين آمد و مدعيان كتابسوزى ايران به آن استناد مى كنند، كتابسوزى اسكندريه است. مقدمتا بايد بگوييم كه تاريخ اسلام، بويژه فتوحات، در اواخر قرن دوم تدوين شده است. مورخين اسلام و مسيحى با تفصيل فراوان، فتح اسكندريه را نقل كرده اند. هيچ يك از آنان، از كتابسوزى اسكندريه يا ايران سخنى نگفته اند، تنها در اواخر قرن ششم هجرى، براى اولين بار عبداللطيف بغدادى در كتاب الافادة و الاعتبار آن جا كه عمودى را به نام «عمود السوادى» در محل سابق كتابخانه اسكندريه توصيف مى كرده، گفته است : «گفته مى شود: اين يكى از عمودهايى است كه بر روى آن ها رواقى بوده كه ارسطو آن جا تدريس مى كرده و در اين جا كتابخانه اى بوده كه عمرو عاص به اشاره خليفه آن را سوزاند. » نقل عبداللطيف هم ضعف سندى دارد، چون به سندى استناد نشده است و هم ضعف مضمونى دارد، زيرا مشتمل بر يك دروغ واضح است و آن اين است كه اصلا ارسطو به اسكندريه نرفته، چون اسكندريه بعد از حمله اسكندر به مصر و در واقع پس از ارسطو تاسيس ‍ شد. خود بغدادى هم پيش از بيان ماجرا لفظ «قيل» آورده كه نشانه بى اعتمادى ناقل به اين نقل است.

از طرفى نقل عبداللطيف، پس از ششصد سال كه هيچ مورخى چنين واقعه اى را ذكر نكرده است، مى باشد، كه اين مساله نقل او را از حد يك نقل بى سند هم پايين تر مى برد.

مساله ديگر اين كه به گواهى تاريخ، كتابخانه اسكندريه قبل از حمله مسلمين چندين بار مورد تاراج و حريق واقع شده بود، و هنگام فتح مسلمانان اساسا كتابخانه اى وجود نداشت و تنها كتابهايى در دست افرادى بوده است.

ويل دورانت، از جمله دلايل ضعف روايت عبداللطيف را چنين مى داند «1. قسمت مهم كتابخانه را مسيحيان متعصب (در حدود 250 سال قبل از فتح مسلمين) سوزانيده بودند. 2. هيچ مورخى درباره اين حادثه قبل از عبداللطيف سخن نگفته است. »

شهر اسكندريه چهار قرن قبل از ميلاد به وسيله اسكندر ساخته شد. خلفاى اسكندر (بطالسه) كه زير نفوذ سياسى يونان بودند، در آن شهر، موزه و كتابخانه تاسيس كردند. پس از افول تمدن يونان و غلبه روميان، مصر و اسكندريه تحت نفوذ سياسى روم قرار گرفت.

پس از گرايش روم به مسيحيت، كه مخالف تدريس علوم و فلسفه بود، تاراج ها و سوزاندن هاى متناوب اين كتابخانه بعد از حمله سزار در سال 48 ميلادى بار ديگر آغاز شد.

كتابخانه اسكندريه را بت پرستان و مشركان تاسيس كرده، مسيحيان از بين بردند، ولى بعد از شكست در جنگ هاى صليبى، مسيحيان كينه مسلمين را در دل هاى خود گرفته، به جنگ روانى عليه مسلمين اقدام كرده، شايعات زيادى عليه اسلام و قرآن و مسلمانان ساختند كه شايعه كتابسوزى ها نيز از جمله آن هاست و برخى مسلمين بدون توجه به انگيزه مسيحيان صليبى، آن ها را در كتاب هاى خود آورده اند.

ابوالفرج بن العبرى، يك طبيب يهودى است، تاريخى مبسوط به زبان سريانى نوشته و در آن ذكرى از كتابسوزى مسلمين در اسكندريه نيامده است. او خلاصه اى از آن را به عربى با نام مختصر الدول نوشت كه اگر چه خلاصه آن تاريخ مفصل است، مشتمل بر مطالبى است كه در اصل مفصل سريانى آن نيست و از جمله آن ها كتابسوزى اسكندريه است.

داستان را مختصر الدول اين گونه آورده : «يحيى نحوى، مصاحب عمروبن عاص فرمانده مسلمين در فتح مصر و مورد احترام او بود. يحيى از عمرو خواست تا كتب حكمت و فلسفه، كه در كتابخانه دولتى ذخيره شده اند، را در اختيار او بگذارند. عمرو اجازه خليفه عمر را شرط دانست و خليفه (عمر) گفت : اگر اين كتابها موافق با قرآن باشد، هيچ ضرورتى به آن ها نيست و اگر مخالف قرآنند، تمام آن ها را بر باد ده. بعد از وصول اين جواب، عمرو عاص كتابخانه را منهدم و كتبش را بين حمامى هاى اسكندريه تقسيم كرد، و از اين رو در مدت شش ماه، تمام كتب را سوزانيدند. »

اما علاوه بر اين كه اين سخن نيز بدون سند است، دلايل ديگر نيز بر رد اين گزارش موجود است :

اولا، يحيى نحوى، فيلسوف معروف، حدود صد سال قبل از فتح اسكندريه درگذشته و ملاقات وى با عمرو عاص افسانه است.

ثانيا، در متن گزارش آمده، كتاب ها شش ماه خوراك حمام هاى اسكندريه بوده، ولى با توجه به آن كه در آن وقت، اسكندريه بزرگ ترين شهر مصر بود، بايد چنين فرض كرد كه آن قدر كتاب در باب حكمت و فلسفه وجود داشته كه براى سوخت چهار هزار حمام، شش ماه كافى باشد!!! لابد مساحت كتابخانه، هم اندازه يك شهر بوده است، كه اين قدر كتاب را در خود جاى داده است!

ثالثا، در آن عصر كتابها از پوست بود، ابدا به درد سوخت نمى خورده اند.

رابعا، عمرو در گزارش خود به خليفه درباره اسكندريه، كه در تواريخ ضبط است، آورده در اين شهر چهار هزار حمام، چهار هزار عمارت عالى، چهل هزار يهودى جزيه پرداز، چهار صد تفريحگاه دولتى، وجود دارد و اصلا نامى از كتابخانه نياورده است.

خامسا، مردم اسكندريه پس از فتح مسلمين، «اهل ذمه» به حساب مى آمدند و حكومت اسلامى، خود را ضامن و مسوول آن ها مى دانست و هر كارى خلاف آن، مخالف سيره و سنت اسلام است.

سادسا، عمرو بن عاص مردى مدبر و باهوش بود و اگر نظر خاصى داشت به هر شكل ممكن بر عمر تحميل مى كرد كه فتح مصر، نمونه بارز همين تحميل نظر عمروعاص بر عمر است. اگر واقعا عمرو نسبت به يحيى ارادت و علاقه اى داشت، در نامه خود به عمر طورى گزارش مى داد كه كتابخانه مورد علاقه دوست و نديم دانشمندش محفوظ بماند. بعلاوه به شهادت تاريخ، شيوه عمر در اسكندريه، سيره يك فاتح علاقه مند به اصلاح و عمران بود، نه روش يك جبار و ستمگر، مانند قتيبه بن مسلم. از سوى ديگر عمر هر چند مردى خشن بوده، ولى هيچ كس در هوش و دور انديشى او ترديد ندارد، او معمولا در مسائل مهم، خصوصا در سياست خارجى، شورا تشكيل داده، به مشورت مى پرداخت، اما در هيچ تاريخى ديده نشده كه عمر درباره كتابخانه اسكندريه شورايى تشكيل داده باشد. (71)

سابعا، آيا مردم مسيحى و يهودى اسكندريه بدون هيچ عكس العمل مخالفى آن كتابها را كه محصول فرهنگ و تاريخشان بوده، مانند هيزم سوزاندند؟!

نقل قفطى در اين باره همانند ابوالفرج است و لذا همه ايرادها بر او نيز وارد است.

در موضوع يحيى نحوى، نوعى ابهام در تاريخ هست. آن چه مسلم است مردى فيلسوف و اسقف در دوره قبل از اسلام، به نام يحيى نحوى وجود داشته است كه شروح زيادى بر كتب ارسطو و غيره نوشته است. ابن نديم از يحيى نحوى نام مى برد كه با عمرو بن العاص ملاقات داشته و ابو سليمان منطقى در صوان الحكمة مى نويسد او در زمان عثمان و معاويه بوده است، لذا يا اين نقل ها بى اساس است يا آن كس كه در زمان عمرو عاص و معاويه بوده است، يحيى نام ديگرى مى باشد. به هر حال آن چه مسلم است، يحيى نحوى اسكندرى، فيلسوف و پزشك و شارح ارسطو، دوره عمرو عاص و معاويه را درك نكرده است. حاج خليفه از كتابشناسان قرن يازدهم هجرى آورده است كه : «عرب در صدر اسلام، علومى را كه مورد توجه قرار مى داد، سه قسمت بود: زبان، احكام و پزشكى، ولى به علوم ديگرى نمى پرداخت، حتى گفته مى شود كه عرب، هنگام فتح شهرها كتابهايى كه به دست مى آورد، مى سوزاند. قسمت اول سخن حاج خليفه صحيح است، چون در ابتدا توجهى به علوم فلسفى يا طبيعى يا رياضى نبود و اين علوم تدريجا شكل گرفت، اما در مورد قسمت دوم، با اين كه مورخ نيست، نكته اى را كه اهل روايت و نقل رعايت مى كنند، رعايت كرده و گفته است : «... حتى گفته مى شود»، يعنى با صيغه مجهول آورده و اين نشان مى دهد كه در آن زمان، نقل سوزاندن كتابخانه اسكندريه بر سر زبان ها بوده، ولى خود حاجى خليفه به آن اعتمادى نداشته و فقط نقل كرده است.

ابن خلدون چون يك مورخ است، اگر سخن قطعى بيان كند، ولو اين كه مدركى ارائه نكند، مى شود گفت كه سند و ماءخذ در دست داشته است، اما شاهديم كه او نيز اظهار نظر قطعى نكرده، بلكه به صورت فعل مجهول «لقد يقال» بيان كرده است. بعلاوه در صدر سخنش جمله اى افزوده كه بيشتر موجب ضعف قضيه مى شود و آن اين است كه گفته علوم عقلى از ايرانيان به يونانيان رسيده است، در حالى كه در هيچ تاريخى از اين مطلب ياد نشده است و ماءخذ اين شايعه، احتمالا «شعوبيه» كه خود ابن خلدون نيز خالى از اين تمايلات نبوده، مى باشد. از ظاهر عبارت ابن خلدون بر مى آيد كه مدعى بوده، يونانيان همه علوم خود را از ايران گرفته اند، در صورتى كه مى دانيم اسكندر در زمان ارسطو به ايران حمله كرد؛ در حالى كه در آن زمان تمدن و فرهنگ يونان در اوج شكوفايى بوده است.

مطلب ديگر اين است كه اين موضوع را از مقدمه ابن خلدون آورده اند، در حالى كه اگر اين جريان براى او ارزش تاريخى داشت، در كتاب العبر خود نقل مى كرد.

بى اساس بودن كتابسوزى ايران نيز مانند كتابسوزى اسكندريه، با وجود برخى قرائن خارجى ثابت مى شود؛ يكى اين كه بر خلاف كتابخانه اسكندريه، وجود كتابخانه اى در ايران ضبط نشده است. ديگر اين كه شعوبيگرى ايجاب مى كرد اگر كتابسوزى در ايران رخ داده، حتما ضبط شود؛ چون ايرانيان شعوبى مسلك، هر جا نقطه ضعفى از عرب سراغ داشتند، با آب و تاب فراوان مى نوشتند و چه نقطه ضعفى بزرگ تر از سوزاندن كتابخانه ها، اما شعبويه اصلا اين مطلب را ذكر نكرده اند و اين خود دليل قاطعى بر افسانه بودن قضيه كتابسوزى ايران است.

خلاصه سخن آن كه تا قرن هفتم هجرى، در هيچ مدركى سخن از كتابسوزى توسط مسلمين نيست، و براى اولين بار در قرن هفتم اين مسئله مطرح مى شود و كسانى هم كه در اين زمان چنين مساله اى را مطرح كرده اند هيچ مدركى ارائه نكرده اند و حتى خودشان هم اعتمادى به وقوع آن نداشته اند. (72)

شبلى اين سوال را مطرح مى كند كه چه سياستى در كار است؛ آيا اين نوعى همدردى و دلسوزى درباره كتابهاى سوخته است، يا مطلب ديگرى در كار است؟ چرا نسبت به كتابسوزى قطعى و مهيب تر در فتح اندلس و جنگ هاى صليبى كه به وسيله خود مسيحيان صورت گرفته، هيچ وقت دلسوزى نمى شود؟

شبلى، خود پاسخ مى دهد كه علت اصلى اين سكوت، اين است كه جرم خودشان را كه قبل از اسلام اين كتابخانه را از بين بردند، بپوشانند و آن را بر عهده مسلمين بگذارند.

علت ديگر، مسئله استعمار است. استعمار سياسى و اقتصادى، زمانى توفيق مى يابد كه استعمار فرهنگى حاصل شده باشد و بى اعتقاد كردن مردم به فرهنگ و تاريخ خود، شرط اصلى آن است و به همين منظور براى نسل جديد چنين وانمود مى كنند كه مسلمانى كه مدعى نجات و رهبرى بشريت به سعادت را داشتند، خود به وحشيانه ترين كارها دست زده اند و كتابسوزى ايران و مصر از همين نمونه است. (73)

دليل هفتم : اما ممنوعيت تألیف در زمان عمر كه تا صد سال بعد هم ادامه يافت، مربوط به كتابت احاديث نبوى است.

از صدر اسلام ميان عمر و على عليه‌السلام در تدوين و كتابت احاديث نبوى اختلاف نظر وجود داشت. عمر و ياران او كتابت و تدوين احاديث را به عذر اين كه با قرآن مشتبه مى شود، مكروه دانستند؛ در حالى كه امام على عليه‌السلام و شيعيان ايشان، از آغاز به كتابت احاديث نبوى تشويق كردند.

جرجى زيدان برخى احاديث و آيات را آورده، آن ها را به گونه اى تفسير مى كند كه جز به قرآن نبايد به چيزى نظر كرد، زيرا قرآن، ناسخ همه كتب و اسلام، ناسخ همه اديان است؛ مثلا آورده ان الاسلام يهدم ما كان قبله (74) يا آورده روزى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله در دست عمر ورقه اى از تورات مشاهده كرد و غضبناك شده، فرمود: الم آتكم بها بيضاء نقية و الله لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعى. (75)

او مى گويد كه به همين سبب پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: لا تصدقوا اءهل الكتاب و لا تكذبوهم (76) وى ادامه مى دهد خود قرآن و احاديث، اين اعتقاد، يعنى اكتفا به قرآن و احاديث را، تحكيم بخشيد:... ولا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين (77) و حديث معروف كتاب الله فيه خير ما قبلكم و نباء ما بعدكم و حكم ما بينكم (78)

در جواب بايد گفت : جمله الاسلام يهدم ما قبله ناظر به اين بوده كه تمام قوانين و رسوم گذشته، ملغى است و ربطى به غير آن ندارد. حديث عمر به روشنى فرياد مى زند كه رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله فرموده است كه با آوردن قرآن، تورات منسوخ است و لذا پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مطالعه هر كتابى را منع نكرده است، و اين كه فرمودند: نه تصديق كنيد و نه تكذيب نيز ناظر به قصص و برخى احكام بود، چرا كه اهل كتاب راست و دروغ را به هم آميخته بودند و مسلمين اوليه، اهل تشخيص نبودند. جمله «در قرآن حكايت گذشتگان، پيشگويى آيندگان و قانون حاكم ميان شما وجود دارد»، ناظر به حكايت دينى، آينده اخروى و قوانين مذهبى است و مقصود اين است كه به كتاب آسمانى ديگرى نيازى نداريد. آيه و لا رطب و لا يابس الا فى كتاب مبين طبق گفته مفسرين منظور از كتاب، لوح محفوظ است، نه قرآن، لذا مسلمين هرگز چنين تصورى از اين احاديث و آيات نداشتند كه بايد غير قرآن هر كتابى را در هر علمى از بين ببرند. (79)

### خاتمه فصل دوم : كارنامه اسلام در ايران

اسلام، تشتت افكار و عقايد مذهبى را از ايران گرفت و وحدت عقيده كه موبدان آن زمان موفق به اين كار نشده بودند را به ايران بخشيد. تا آن زمان، تنها رابط ميان اقوام مختلف ايرانى، زور و قدرت حكومت بود، اما با آمدن اسلام، فكر واحد و آرمان واحد، جايگزين آن شد و در پرتو گرايش به اسلام در همان وقت كه كشورهاى مسيحى در تاريكى قرون وسطى فرو رفته بود، همدوش با ساير ملل، مشعلدار تمدن اسلامى شد.

اسلام، حصار مذهبى و سياسى را كه مانع بروز استعداد ايرانيان و حتى استفاده آنان از محصول انديشه ساير ملل بود، درهم شكست و ايرانى از اين فرصت استفاده كرد، استعداد خويش را عملا ثابت كرد و پيشواى غير ايرانى شد؛ ليث بن سعد ايرانى، پيشواى فقهى مصر، ابو حنيفه، واصل، سيبويه و... همه در علوم مختلف پيشوايان علمى شدند.

در زمان عبدالملك، فقهاى اكثر بلاد مسلمين از ايرانيان بودند. در هيچ عصرى چنين ميزان افتخارات براى ايرانى پيدا نشده است؛ در حالى كه در نهايت تعجب، سرجان ملكم، قرن اول و دوم اسلامى را كه دوره شكفتن استعدادهاى علمى و معنوى ايرانيان بود، قرن هاى سكوت و خمود ايرانى مى داند!

از طرف ديگر علوم و فرهنگ هاى مختلف، همچون يونانى، هندى، مصرى با ورود به سرزمين هاى اسلام، ماده يساختن يك بناى فرهنگى عظيم اسلامى را فراهم كردند و زمينه شكفتن استعدادهايى نظير بوعلى، فارابى، ابو ريحان و صدها عالم، رياضيدان، مورخ، اديب و فيلسوف فراهم آمد.

مضحك اين است كه پور داود مى گويد: «اگر حمله تازيان نبود و دانشمندان ما چون بوعلى و خيام كتابهايشان را به شيوه دانشنامه علايى و نوروزنامه مى نوشتند، امروز، زبان فارسى غنى تر بود. » ايشان از خود بپرسد كه آيا اگر حمله تازيان و شكستن حصارهاى موبدان نبود، اصلا خيام و بوعلى بود تا نوروزنامه و هزاران كتاب ديگر را به زبان فارسى بنويسد؟

عامل ديگر، برداشتن منع تحصيلى از توده مردم بود كه اسلام، به ايرانيان اعطا كرد. اين عامل سبب شد كه ايرانيان مقام شايسته خود را در پيشوايى ساير ملل و شركت در بناى عظيم تمدن جهانى اسلام، احراز كنند و نشان دهند كه عقب افتادن ايران در برخى دوره ها، از نقص استعدادش نبود، بلكه به واسطه گرفتارى در زنجير رژيم موبدى بوده است.

رژيم موبدى پيش از اسلام، سبب شده برخى خارجيان به اشتباه اساسا استعداد ايرانى را تحقير كنند، مانند گوستاولوبون كه مى گويد: «ايرانيان... در علوم و فنون و صنايع و ادبيات ابدا چيزى ايجاد نكرده اند. » يا كلمان هوار مورخ فرانسوى مى گويد: «ايران مملكتى بود كه رشد و نمو علوم و صنايع و فنون در آن محال بود... » راولنسيون گفته است : «ايرانيان قديم ابدا كمكى به ترقى علم ننمودند. روح و قريحه ايرانى هيچ وقت با تحقيقاتى كه مسلتزم صبر باشد، ميانه نداشته است. »

اسلام، از نظر قدرت هاى سياسى و مذهبى حاكم بر ايران، يك تهاجم بود، در حالى كه از نظر توده مردم يك انقلاب بود. اسلام، جهان بينى ايرانى را دگرگون ساخت، خرافات را دور ريخت، هدف و برنامه و ايدئولوژى جديدى عرضه نمود و تشكيلات اجتماعى را زير و رو كرد. خون تازه در رگ ها به جريان انداخت و روح طغيان در برابر زورگويان، ميان ايرانيان به وجود آورد.

شمشير اسلام، قدرت هاى اهريمنى را سركوب كرد، زنجيرها را از دست و پاى قريب به صد و چهل ميليون نفر باز كردو به توده محروم حريت داد.

شمشير اسلام، همواره در خدمت مظلومين و مستضعفين بوده است. اسلام از ايران، ثنويت و آتش و آفتاب پرستى را گرفت و توحيد و خدا پرستى را به آن بخشيد. اسلام، انديشه خداى شاخدار و بالدار و ريش و سبيل دار و... را به انديشه خداى قيوم و متعالى از توصيف و... تبديل كرد و خرافاتى چون مصاف نه هزار ساله اهورا مزدا و اهريمن، تشريفات عجيب آتش پرستى، راندن حيوانات در ميان آتش، منع دفن مردگان، تقدس ‍ شستشو با ادرار گاو را از زندگى فكرى و عملى مردم ايران خارج كرد.

اسلام، عبادت در مقابل آفتاب يا آتش و زمزمه هاى بيهوده را از بين برده، عباداتى در نهايت معقوليت و در اوج معنويت و كمال لطافت انديشه، جايگزين كرد.

اسلام بر خلاف مسيحيت و مانويت و مزدكى، اصل جدايى سعادت روح و بدن، و تضاد دين و آخرت و فلسفه هايى مبنى بر رياضت و پليدى تناسل را منسوخ ساخت و ضمن توصيه تزكيه نفس (80) بهره گيرى از نعمت هاى پاكيزه زمين را سفارش كرد. (81)

اسلام، اجتماع طبقاتى را كه بر دو ركن خون و مالكيت استوار بوده با همه قوانين آن در هم ريخت و اجتماعى مبنى بر فضيلت، علم، سعى و عمل و تقوا بنا كرد.

اسلام، روحانيت موروثى و طبقاتى را منسوخ ساخته، بر دانش و پاكى استوار ساخت. اسلام، فكر آسمانى نژادى بودن پادشاهان را ريشه كن ساخت (82) و توانايى و لياقت را جانشين آن نمود و فكر حكومت اشراف را از بين برد.

اسلام، به زن شخصيت حقوقى داد، حرمسرادارى، عاريه دادن زن، ازدواج نيابى، ازدواج با محارم و ولايت شوهر بر زن را منسوخ ساخت.

اسلام، مغول را در خود هضم كرد و از قومى آدم كش، انسان هايى دانش ‍ دوست ساخت.

اسلام، حتى به آيين زرتشتى هم خدمت كرد و موجب به وجود آمدن اصلاحات عميقى در آن شد. امروز نيز اسلام است كه در مقابل فلسفه هاى مخرب بيگانه ايستادگى كرده و باعث احساس شرف و عزت و استقلال اين مردم است. آن چه امروز ملت ايران مى تواند به آن افتخار كند، قرآن و نهج البلاغه است، نه اوستا و زند. (83)

## فصل سوم : خدمات ايران به اسلام

ايرانيان بيش از هر ملت ديگر، نيروهاى خود را در اختيار اسلام قرار داده و در اين راه صميميت و اخلاص نشان داده اند. در اين دو جهت، هيچ ملتى به پاى ايرانيان نمى رسد، حتى خود ملت عرب كه دين اسلام در ميان آن ها ظهور كرد. كمتر به اين نكته توجه مى شود كه ايرانيان، شاهكارهاى خود را در راه خدمت به اسلام به وجود آوردند و جز نيروى عشق و ايمان، نيروى ديگر قادر نيست شاهكار خلق كند. به همان نسبت كه اسلام يك دين همه جانبه است، خدمات ايرانيان به اسلام نيز وسيع و گسترده و همه جانبه است. اولين خدمتى كه بايد از آن نام برد، خدمت تمدن كهن ايران به تمدن جوان اسلامى است. دو مطلب قطعى است : يكى اين كه ايران قبل از اسلام، داراى تمدنى درخشان و با سابقه طولانى بوده است؛ ديگر اين كه اين تمدن در دوره اسلامى مورد استفاده واقع شده و يكى از مايه هاى تمدن اسلامى قرار گرفته است. (84)

درباره صميميت ايرانيان، آنچه ما مدعى هستيم اين است كه نه همه، اما اكثر قريب به اتفاق ايرانيان، نسبت به اسلام، صميمى بوده اند و انگيزه اى جز خدمت به آن نداشته اند، يقينا هيچ ملتى نسبت به هيچ دينى اين اندازه خدمت نكرده و صميميت به خرج نداده است، اما برخى فكر مى كنند كه انگيزه ايرانيان در جنبش فوق العاده فرهنگى اسلامى، جبران شكستى بود كه از جنبه نظامى در ميدان هاى مختلف از عرب خورده بودند و آن ها فهميدند كه شكست نظامى، شكست نهايى نيست. شكست نهايى، شكست ملى و فرهنگى است. در حقيقت چون اسلام را به عنوان يك واقعيت نتوانستند رد كنند، به فكر افتادند كه آن را ايرانى نمايند و براى اين مقصود، راهى بهتر از قبضه كردن سؤ ون علمى اسلامى نبود.

ما معتقديم كه اين تفسير صد در صد دور از واقعيت است، زيرا اولا، سابقه خدمات ايرانيان به اسلام به قبل از شكست هاى نظامى بر مى گردد، ثانيا، اگر تفسير مذكور درست بود، خدمات ايرانيان به اسلام چهارده قرن ادامه نمى يافت. بعلاوه اگر هدف ايرانيان از خدمت به اسلام، جبران شكست نظامى بود، چرا آنان خود، مبلغ و مروج اسلام در ميان ملت هاى ديگر شدند و چندين برابر خود، مسلمان به وجود آوردند؟

در مورد انگيزه ملت هاى مسلمان در خدمت به اسلام، چند فرضيه وجود دارد؛ فرضيه اول اين است كه يك روح ملى عربى در همه اين ملت ها پيدا شده و همه اين ملت ها تحت نام و عنوان «عربيت» يك حركت هماهنگ را به وجود آورده بودند. قطعا چنين نيست، هر چند برخى مى خواهند تاريخ را به اين صورت تحريف كنند. برخى اروپاييان، تمدن اسلامى را تحت عنوان تمدن عربى ياد مى كنند، تا اولا، بر غرور اعراب بيفزايند كه بيش از پيش بر مليت عربى خود تكيه كنند و خود را از جهان اسلام جدا سازند، و از طرف ديگر، ساير ملل مسلمان را از اعرابى كه چنين دروغى را باور مى دارند، رنجيده خاطر سازند.

فرضيه دوم اين است كه ملت هاى مسلمان هر كدام تحت تاثير مليت و قوميت خاص خويش فعاليت مى كردند؛ انگيزه هر ملتى احساسات خاص ‍ ملى خود آن ها بود، بطلان اين نظريه روشن است، البته در اين باره قبلا بحث كرديم.

آخرين فرضيه درباره انگيزه ملت هاى مسلمان در خدمت به اسلام اين است كه اين ملت ها روى خاصيت جهان وطنى علم از يك طرف و تعليمات جهانى و انسانى و مافوق ملى و نژادى اسلام از طرف ديگر، در داخل مرزهاى عقيدتى و فكرى زندگى مى كردند و انگيزه آن ها از خود اسلام سرچشمه مى گرفت. شواهد تاريخى اين نظر را تاييد مى كند. (85)

راه شناخت محركات و انگيزه هاى يك شخص يا ملت در يك حركت تاريخى، بررسى نحوه كار اوست و هدف ما انجام اين بررسى است. براى اين كه ميزان خلوص و صميميت ايرانيان را نسبت به اسلام درك كنيم، مى توانيم عكس العمل هاى ايرانيان را نسبت به جريان هاى مخالف پيش ‍ آمده، اعم از تاييد يا مبارزه، ارزيابى نمائيم. سه جريان مخالف در آن عصر به چشم مى خورد كه اتفاقا پاى ايرانيان در ميان است :

جريان اول مربوط به زنادقه است كه طبقه اى بودند كه اوايل قرن دوم ظهور كردند و اساسا با توحيد و اصول اسلامى مخالف بودند و در تخريب مبانى اعتقادى اسلام سخت مى كوشيدند. راجع به معنى و مفهوم اصلى كلمه «زنديق» عقيده محققين اين است كه در ابتدا فقط در مورد مانويان و بعد در مورد دهريين و يا مجوس و بعد درباره هر مرتدى به كار رفته است. از قراين چنين استنباط مى شود كه پيدايش گروهى زنديق، به معنى مانوى و دو خدايى و معتقد به دو اصل نور و ظلمت، و يا به معنى دهرى و منكر ماوراى طبيعت، دستاويزى براى رجال سياست و افراد بانفوذ بود كه دشمنانشان را با اين نام و اين بهانه از بين ببرند، لذا به هيچ وجه نمى توان اعتماد كرد كه همه كسانى كه مورد اين اتهام واقع شده اند، واقعا زنديق بوده اند. به هر حال برخى به خاطر مخالفت با دستگاه خلافت و برخى به خاطر اشتغال به علوم عقلى، مورد اين اتهام واقع شده اند. به هر حال زندقه در محيط ايران رشد نكرده و از طرف خود ايرانيان سخت با آن مبارزه شد، هم از نظر كلامى و هم از نظر فقهى و فقهاى شيعه نيز بيش از اهل تسنن نسبت به اين جريان عكس العمل نشان دادند.

جريان دوم تبعيضات نژادى و تفاخرات قومى است كه اين انحراف به وسيله اعراب به وجود آمد و بر ضد اصل مسلم مساوات اسلامى بود. سياست اموى ها بر اصل تفوق عرب بر غير عرب پايه گذارى شد و معاويه به صورت بخشنامه به همه كارگزاران خويش دستور داد كه براى عرب حق تقدم قائل شوند.

منشاء اصى تجزيه حكومت اسلامى به صورت حكومت هاى كوچك، همين كار بود. ايرانيان، اسلام را پذيرفته بودند، نه عرب را. ايرانيان و همچنين ساير مسلمانان غير عرب، به هيچ وجه حاضر نبودند برترى عرب را بپذيرند. عكس العمل ابتدايى آن ها در مقاب اين تبعيضات، بسيار منطقى و انسانى بود. آن ها عرب را به كتاب خدا دعوت كردند، همان طور كه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: «به خدا قسم، آخر كار، عجم شما را به دين اسلام و كتاب خدا دعوت خواهد كرد، آن چنان كه در اول كار، آن ها را به كتاب خدا دعوت كرديد» (86) در قيام هايى كه در صدر اسلام از طرف مسلمانان ايرانى صورت گرفت، سخن از تساوى انسان هاست، نه فضيلت عجم بر عرب.

نهضت سياه جامگان خراسان عليه مظالم و تبعيضات اموى، به نام اسلام و عدل اسلامى آغاز گشت، نه به نام ديگر. آنان مردم را به «اءلرضى من آل محمد» مى خواندند. پرچمى كه براى مردم خراسان از طرف صاحب دعوت - كه نامش مخفى نگه داشته مى شد - رسيد، سياه بود و آيه مباركه اءذن للذين يقاتلون باءنهم ظلموا و ان الله على نصرهم لقدير (87) بر آن ثبت بود. ابو مسلم بعدها معرفى شد و چون در خراسان ظهور كرد، به نام ابو مسلم خراسانى معروف شد! اگر چه او سردار لايقى بوده است، ولى موفقيت قيام سياه جامگان تنها از او نيست، اين، عباسيان بودند كه قيام را رهبرى مى كردند.

نهضت شعوبيگرى هم كه آيه كريمه يا اءيها الناس انا خلقناكم من ذكرو اءنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اءكرمكم عند الله اتقيكم (88) شعارشان بود و با توجه به كلمه «شعوبا» كه آن در آيه مبارك آمده است و بنا به گفته مفسرين اشاره به مردمى دارد كه اجتماعاتشان رنگ قبيله ندارد، تدريجا يك مسير انحرافى پيدا كرد. چون ايرانيان طرفدار برابرى و مخالف تبعيض بودند، «شعوبيه» ناميده شدند. ايرانيان بار ديگر، با اين انحراف، سخت مقابله كردند. در اين راستا به نفع اعراب تعصب مى ورزيدند كه اين يكى از شگفتى هاى تاريخ و از نشانه هاى نفوذ عميق اسلام در روح ايرانى است. زمخشرى كه اصلا اهل خوارزم خراسان است و ثعالبى نيشابورى و ابو عبيده معمر بن مثنى على رغم اين كه ايرانى هستند، در كتب خود شعوبيگرى را به شدت محكوم مى كنند. (89)

جريان سوم، شيوع فراوان لهو و غنا و عياشى بود. غنا و موسيقى در ايران سابقه طولانى دارد. عرب با موسيقى و غنا چندان آشنا نبود؛ پس از امتزاج با ايرانيان، لهو و غنا به سرعت انتشار يافت. به هر حال در اين زمينه، يك بررسى كلى نشان مى دهد كه اگر از ائمه اطهار عليهم‌السلام بگذريم در سطح عامه، توده مسلمانان ايرانى با آن همه سوابق ملى در اين كار، بيش از توده عرب عكس العمل مخالف نشان دادند و جايى مثل حجاز، هم مركز فقه و حديث شد و هم مركز غنا و موسيقى.

بديهى است كه فطرى و منطقى بودن اين دين و هماهنگى آن با نواميس ‍ زندگى، عامل اساسى انتشار آن است. مبلغان مسيحى، جنگ هاى صدر اسلام را دستاويز قرار داده، عامل نشر و توسعه اسلام را زور و جبر، معرفى كرده اند. مسئله مهم در نشر دعوت اسلامى كه آن را از مسيحيت و ساير دعوت هايى كه انتشار وسيع يا سريع داشته اند، ممتاز مى كند، اين است كه عوامل تبليغ اسلام، توده مردم بوده اند، نه يك دستگاه عريض و طويل تبليغاتى. در اين جهت اسلام بى رقيب است. جميعت كمتر از هفتاد ميليون ايرانى مسلمان، در اسلام آوردن نيمى از مسلمانان جهان، سهم مهمى دارد.

اين امر بخصوص در كشورهايى مثل هند، اندونزى و پاكستان و چگونگى ورود اسلام به اين كشورها كاملا محسوس است. قبل از اسلام، اين دين بودايى هنديان بود كه در ايران هم نفوذ كرده بود، ولى با ظهور اسلام، اين هند است كه تحت تاثير اسلام قرار مى گيرد و همين اسلام است كه زبان فارسى را به هند مى برد. نفوذ اسلام در اندونزى چنان بود كه در حال حاضر از جمعيت فراوان اين كشور، 90 درصد مسلمانند. جالب است بدانيد ماه محرم را در آن جا ماه «حسن حسين» مى نامند. سهم ايرانيان در نفوذ اسلام در چين نيز فراوان بوده است؛ آيا اين نفوذ پس از ششصد سال از هجرت نبوى، معجزه نيست؟

سربازى ايرانيان در راه اسلام، اعم از اين كه به نتيجه مثبتى رسيده است يا خير، يكى از صفحات درخشان روابط اسلام و ايران است. فعاليت هاى فداكارانه ايرانيان مسلمان مقيم يمن، نهضت ايرانيان عليه حكومت اموى و جنگ هاى صليبى، نمونه هايى از اين فداكارى هاست.

صحنه علم و فرهنگ وسيع ترين و پرشورترين ميدان هاى خدمات ايرانيان به اسلام است. سرعت پيشرفت و توسعه اين عرصه، بسيار شگفت آور است. جرجى زيدان مى گويد: «مسلمانان در واقع بهترين معلومات هر ملتى را از آن ملت گرفتند؛ مثلا فلسفه، طب، هندسه، منطق و هياءت را از يونانيان؛ تاريخ، موسيقى، ستاره شناسى و ادبيات را از ايرانيان؛ طب، حساب، نجوم، موسيقى، داستان و گياه شناسى را از هندويان؛ كشاورزى، باغبانى، سحر، ستاره شناسى و طلسم را از كلدانيان و نبطى ها؛ و شيمى و تشريح را از مصريان آموختند و از خود چيزهايى بر آن افزودند و از مجموع آن علوم و صنايع و آداب، تمدن اسلام را پديد آوردند. »

جوشش و جنبش علمى مسلمين از مدينه آغاز شد. اولين كتابى كه انديشه مسلمين را به خود جلب كرد و ايشان را در پى درس و تحصيل آن فرستاد، قرآن و پس از آن، احاديث بود. آيات قرآن را كه تدريجا نازل مى شد، با حرص فراوانى فرا مى گرفتند و به حافظه مى سپردند و آن چه را كه نمى دانستند از كُتّاب وحى مى پرسيدند. همچنين، بنا به توصيه هاى مكرر رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله، سخنان آن حضرت را كه به سنت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله، معروف بود از يكديگر فرا مى گرفتند و در مسجد پيامبر، رسما حلقه هاى درس را تشكيل مى دادند. حضرت، روزى وارد مسجد شدند و با دو حلقه تشكيل شده روبرو شدند؛ يكى به ذكر و عبادت مشغول بود و ديگرى به تعليم و تعلم. در اين هنگام فرمودند: كلا المجلسين على خير و لكن بالتعليم اءرسلت (90) يعنى هر دو جمعيت، كار نيك مى كنند، اما من براى تعليم فرستاده شده ام. سپس ‍ حركت كردند و در حلقه اى كه تعليم و تعلم بود، نشستند. بعد از مدينه، عراق محيط جنب و جوش علمى گشت، ابتدا دو شهر بصره و كوفه مركز علم بودند، اما پس از بناى بغداد، آن شهر مركز علمى شد. بعدها رى، خراسان، ماوراء النهر، مصر، شام، اندلس و...، هر كدام به صورت يك مهد علمى در آمدند. به هر حال نخستين مراكز علمى، مساجد بود و نخستين متن درسى، قرآن و احاديث و سنت و نخستين معلم پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله. علم قرائت، تفسير، كلام، حديث، رجال، لغت، نحو، صرف، بلاغت و تاريخ و سيره كه جزء نخستين علوم اسلامى است، به خاطر قرآن و سنت به وجود آمد. به هر حال اين قرآن بود كه به عنوان نخستين سلول حياتى، در جامعه اسلامى رشد كرد و تكامل يافت و منجر به تمدن عظيم اسلامى شد.

نمى خواهيم نقش غير ايرانيان مسلمان را ناديده بگيريم، ولى به هر حال سهم ايرانيان مسلمان در اين رشد و تكامل بسى عظيم است و اين سخن مبالغه نيست.

اكثر مستشرقين مدعى شدند كه در زمان خلفاى راشدين، تدوين و تألیف كتاب ممنوع بود و حتى جمله هايى از رسول خدا صلى‌الله‌عليه‌وآله روايت مى شد مبنى بر منع از كتابت و تألیف. جرجى زيدان و ادوارد براون، از آن جمله افراد هستند كه البته اين سخنان و نظرات «اصلا» و «فرعا» بى اساس است. جالب است بدانيد كه ادعاى ادوارد براون، اين است كه با اين كه شور علمى مسلمانان، فوق العاده زياد بود، ولى كتابى در صدر اسلام تدوين نشد و تنها اثر، قرآن بود و بقيه معلومات سينه به سينه و نصسل به نسل منتقل گشت.

يكى از علل سرعت و پيشرفت مسلمين در علوم اين بوده است كه در اخذ علوم و فنون تعصب نمى ورزيدند و علم را در هر نقطه و در دست هر كس ‍ مى يافتند، از آن بهره گيرى مى كردند و به اصطلاح امروز، روح «تساهل» بر آن ها حاكم بوده است. در احاديث نيز به اين نكته اشاره شده است، كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: كلمة الحكمة ضالة المومن فحيث وجدها فهو اءحق بها (91) همانا دانش راستين، گمشده مومن است، هر جا آن را بيابد، او به آن سزاوارتر است. در نهج البلاغه است : اءلحكمة ضالة المومن، فخذ الحكمة و لو من اءهل النفاق (92) دانش راستين، گمشده مومن است، پس آن را فرا گير و بياموز، ولو از مردم منافق. بر همين اساس، حكمت را نزد ديگران، امرى «عاريت» تصور مى كردند و خود را به اين دليل كه اهل ايمانند، صاحب و وارث اصلى حكمت هاى جهان مى دانستند. در روايات اسلامى، ائمه اطهار عليهم‌السلام از حضرت مسيح عليه‌السلام نيز نقل كرده اند كه : خذوا الحق من اءهل الباطل و لا تاءخذوا الباطل من اءهل الحق و كونوا نقاد الكلام؛ (93) يعنى حق را (هر چند) از اهل باطل، فرا گيريد و اما باطل را (هر چند) از اهل حق، فرا نگيريد، بلكه سخن سنج و حقيقت شناس باشيد.

عامل ديگر، توصيه و تشويق فراوان اسلام به تحصيل علم است. جرجى زيدان با اين كه تعصب مسيحى دارد، اعتراف مى كند كه تشويق اسلام به علم، عامل موثرى بوده است. (94)

### 1. قرائت (95)

در ميان علوم اسلامى، اولين علمى كه تكوين يافت، علم قرائت و پس از آن علم تفسير بود. در ابتدا قاريان به طور شفاهى سينه به سينه قرائت را از ساتيد خويش فرا مى گرفتند و به شاگردان تعليم مى دادند. سپس در اين علم كتاب هايى تألیف شد. علامه بزرگوار مرحوم آية الله سيد حسن صدر تحقيق كرده اند كه تغلب كه از اصحاب و شيعيان امام سجاد عليه‌السلام است، اولين كسى است كه به تدوين علم قرائت پرداخت و كتابى تصنيف كرد. ايشان همچنين اثبات مى كند كه اولين كسى كه قرآن را جمع آورى كرده و نوشت، حضرت على عليه‌السلام بود. به هر حال از ميان تابعين و شاگردانشان در قرن اول و دوم، ده نفرند كه به عنوان متخصص فن قرائت شناخته شده اند. هفت نفر از اين ها مشهورتر و معتبر ترند كه به «قراء سبعه» معروفند، آنان عبارتند از: نافع بن عبدالرحمن، عبدالله بن كثير، ابو عمرو بن العلاء، عبدالله بن عامر، عاصم بن ابى النجود، حمزة بن حبيب و على كسائى؛ از اين هفت نفر، چهار تن ايرانيند و از اين چهار نفر ايرانى نيز دو تن شيعه اند. (از سه نفر غير ايرانى نيز دو تن شيعه اند.)

1. عاصم : قرائت عاصم را بهترين قرائت مى دانند. او شاگرد ابو عبدالرحمان سلمى است كه او شاگرد على عليه‌السلام است. او در كوفه مى زيسته و همان جا در حدود 130 هجرى در گذشته است.

2. نافع : ابن النديم در الفهرست تصريح مى كند كه او اصفهانى الاصل است و ساكن مدينه. بسيار سياهرنگ و در فن قرائت، امام اهل مدينه بوده است. او در سال 159 يا 169 در گذشته است.

3. ابن كثير: ابن النديم مى گويد: «گفته شده است كه ابن كثير از اولاد ايرانيانى است كه انو شيروان آن ها را به يمن فرستاد تا حكومت را از حبشيان گرفتند. » او اصول قرائت را از مجاهد، از ابن عباس، از على عليه‌السلام اخذ نمود و در سال 120 در گذشت.

4. كسائى : از مشاهير ادبى عرب و از اكابر نحويين است. او معلم فرزندان هارون بود. در سفر هارون به خراسان همراه او بود و در رى در گذشت و همانجا دفن شد. هارون گفت : امروز عربيت را در رى دفن كرديم. او نيز شيعه بوده است و وفاتش در اواخر قرن دوم واقع شده است.

### 2. تفسير

در زمان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله، طبعا مسلمانان مشكلات مفاهيم قرآنى خود را از آن حضرت مى پرسيدند. برخى از صحابه نيز بيش از ديگران در فهم معانى قرآن بصيرت داشتند كه ابن عباس و ابن مسعود از اين افرادند. هر دو شاگردان على عليه‌السلام بوده اند. ابن عباس با همه تبحرى كه در تفسير داشت مى گفت : «در مقابل على عليه‌السلام همچون قطره اى در دريا هستم. »

ايرانيان همانند فن قرائت، به فن تفسير نيز اهتمام ورزيدند. با توجه به كثرت مفسرين و تفاسير، تحقيق درباره همه آن ها و جدا كردن ايرانيان يك عمر وقت مى خواهد، ولى به خلاصه اى در اين زمينه اكتفا مى كنيم. از مفسران اوليه كه آرايشان در كتب تفسير زياد نقل مى شود، تنها مقاتل، اعمش و فراء ايرانيند و بقيه غير ايرانى. مقاتل ابن سليمان (م. 150) از اهل خراسان يا رى است و از اهل تسنن به شمار مى رود. سليمان بن مهران اعمش (م. 150) نيز اصلا دماوندى و شيعه مى باشد. فراء (م. 207 يا 208) نيز از معاريف لغويين و نحويين است. او شاگرد كسائى و مربى فرزندان ماءمون بوده است. عده اى از بزرگان نيز به تشيع او تصريح كرده اند.

در اين قسمت اشاره اى به تفاسير و مفسرين در دو بخش شيعه و سنى خواهيم كرد.

مفسرين و تفاسير شيعه :

به مفسرين عصر ائمه عليهم‌السلام و مفسرين عصر غيبت تقسيم مى شوند. از مفسرين عصر ائمه عليهم‌السلام مى توان به ابو حمزه ثمالى، ابو بصير اسدى، يونس بن عبدالرحمان، حسين بن سعيد اهوازى، على بن مهزيار اهوازى، محمد بن خالد برقى قمى و فضل بن شاذان نيشابورى اشاره كرد كه بعضى از آن ها ايرانى هستند.

مفسرين عصر غيبت فراوانند. ما در اين جا تنها به ذكر نام كتب تفسير معروف ميان شيعه مى پردازيم. از همين نمونه معلوم مى شود كه بيشتر تفاسير شيعى را شيعيان ايرانى تألیف كرده اند.

تفسير على بن ابراهيم قمى : (م. 370) احتمالا او يك ايرانى عرب نژاد باشد. پدرش از كوفه به قم منتقل شد و تفسيرش از معروفترين تفاسير شيعه است.

تفسير عياشى : اثر محمد بن مسعود سمرقندى (قرن 3) است كه اول سنى بود و بعد به شيعه گراييد. او ايرانى است، ولى ظاهرا عرب نژاد است. معاصر شيخ كلينى است و علاوه بر تفسير و حديث و فقه، در طب و نجوم هم دستى داشته است.

تفسير نعمانى : اثر ابو عبدالله محمد بن ابراهيم (قرن 4) شاگرد شيخ كلينى است. معلوم نيست كه اهل عراق است يا اهل مصر.

تفسير تبيان : اثر شيخ طوسى (460 - 385) است. در 23 سالگى از خراسان به عراق آمد و از محضر شيخ مفيد و سيد مرتضى علم الهادى استفاده كرد و سپس خودش پيشواى تشيع گشت. او حوزه علميه نجف را هم تاسيس كرد.

مجمع البيان : (اتمام يافته در 536) اثر فضل بن حسن طبرسى است. اصلا اهل تفرش است. مجمع البيان از نظر ادبى و حسن تألیف بهترين تفسير است و شيعه و سنى براى آن اهميت فراوان قائلند. او تفسير مختصرى هم به نام جوامع الجامع دارد.

روض الجنان : اثر ابو الفتوح رازى كه به زبان فارسى و از معروف ترين و غنى ترين تفاسير شيعه است. او نيشابورى الاصل است، ولى در رى مى زيسته است و از ايرانيان عرب نژاد است. او معاصر طبرسى و زمخشرى و شاگرد شاگردان شيخ طوسى است.

تفسير صافى : اثر ملا محسن فيض كاشانى (م. 1091) است. او حكيم، عارف، محدث و مفسر و از مشاهير علماى شيعه مى باشد. مرحوم فيض در آغاز عمر در قم اقامت داشت و مدرسه فيضيه به نام او معروف شد. او داماد ملا صدرا است.

تفسير ملا صدرا: (م 1050) صاحب مكتب در فلسفه، كه شهرتش به فلسفه و عرفان است. اصول كافى را شرح كرده و تفسيرى ناتمام، ولى مفصل در قرآن دارد.

منهج الصادقين : اثر ملا فتح الله بن شكرالله كاشانى و به زبان فارسى است.

تفسير شبّر: اثر عبدالله شبر، ماصر كاشف الغطاء و ميرزاى قمى است. تاليفات فراوانى در فقه، اصول، كلام، حديث، رجال و تفسير دارد.

تفسير برهان : اثر سيد هاشم بحرينى (م. حدود 1108) است. اين تفسير طبق مذاق اخباريين است كه قرآن را تنها با حديث قابل تفسير مى دانند؛ فقط احاديث مربوطه نقل مى شود و به همان نقل اكتفا مى شود.

نور الثقلين : اثر شيخ عبدالنبى عروسى حويزى، معاصر مرحوم مجلسى و شيخ حر عاملى است. در اين تفسير نيز عنايت به نقل اخبار و احاديث است.

اين تفاسيرى كه نام برده شده معروفترين تفاسير شيعه تا قرن سيزده بود. در قرن چهاردهم نيز تفاسير زياد و پر ارجى تألیف شده است و يا در حال تألیف است. اگر كسى بخواهد آمارى تا حدود امكان از تفاسير شيعى به دست آورد، بايد به كتاب بسيار ارزشمند الذريعة الى تصانيف الشيعة، تألیف علامه جليل مرحوم حاج شيخ آقا بزرگ تهرانى مراجعه كند.

تا اين جا معلوم شد كه تقريبا همه تفاسير معروف امروز شيعه يا از ايرانيان ايرانى نژاد و يا از عرب نژادانى كه ايرانى شده اند و يا از شيعيان ساكت سواحل خليج فارس كه در ايران مى زيسته اند بوده است. (96)

مفسرين و تفاسير اهل تسنن :

جامع البيان فى تفسير القرآن : (تفسير طبرى) طبرى (310 - 224) اهل آمل مازندران بود. از علماى طراز اول اهل تسنن به شمار مى رود.

كشاف : معروفترين و متقن ترين تفاسير اهل تسنن است كه از نظر نكات ادبى بخصوص نكات بلاغى در ميان همه تفاسير ممتاز است. اثر ابوالقاسم زمخشرى خوارزمى (538 - 467) است كه چون سال ها مجاور بيت الله بود به «جارالله» معروف شد. با اين كه از بلاد شمالى ايران و سرزمين هاى سردسير بود، سال ها گرماى طاقت فرساى هواى مكه معظمه را به خاطر اعتقاد به آثار معنوى آن تحمل كرد.

مفاتيح الغيب يا تفسير كبير: اثر امام فخر رازى (616 - 543)، او در مازندران متولد شد و در رى سكنى گزيد. داراى تاليفات فراوان در رشته هاى مختلف است.

غرائب القرآن : (تفسير نيشابورى) اثر نظام نيشابورى يا نظام اعرج (م 730) است. او اهل قم و ساكن نيشاور بوده است.

كشف الاسرار: اثر ابوالفضل رشيد الدين ميبدى به فارسى. (اواخر قرن 5 و اوايل 6)

انوار التنزيل و اسرار التاءويل : (تفسير بيضاوى) اثر قاضى بيضاوى (م. اواخر قرن 7)، اهل بيضاى فارس است. تفسيرش خلاصه اى است از كشاف و مفاتيح الغيب، او معاصر محقق طوسى و علامه حلى است.

تفسير ابن كثير: اثر ابن كثير مورخ معروف است كه بيشتر به كتاب تاريخش ‍ به نام البداية و النهاية معروف است. او شاگرد ابن تيميه بوده است.

الدر المنثور: اثر جلال الدين سيوطى (م 910 يا911) از متبحرترين و پر تألیف ترين علماى اسلام است. اين كتاب مانند برهان در شيعه، تفسير به ماءثور است؛ يعنى در تفسير آيات وبه روايات بسنده كرده است و از اين جهت كه جامع احاديث تفسيرى اهل تسنن است، بى نظير است. او اهل مصر بود.

تفسير جلالين : اين تفسير اثر دو نفر است. از سوره حمد تا كهف (حدود نصف قرآن) توسط جلال الدين محلى كه اصلا اهل يمن و از اكابر علماى شافعيه است، نوشته شده است. او در سال 864 در گذشت و موفق به اتمام آن نشد. از سوره كهف تا آخر قرآن را جلال الدين سيوطى به همان سبك جلال الدين محلى تكميل كرد و از همين رو به «تفسير جلالين» معروف شد.

تفسير قرطبى : اثر ابوبكر اندلسى (م. 567) اهل قرطبه اندلس (اسپانيا) است.

ارشاد العقل السلم الى مزايا القرآن الكريم : (تفسير ابو السعود)، ابو السعود (م. 982) مولف اين تفسير، از اكابر علماى عثمانى است.

روح البيان : اثر شيخ اسماعيل حقى (م. 1127) از علماى صوفى منش ‍ عثمانى است، تفسيرش ذوقى و عرفانى است و به فارسى و عربى مخلوط شده است. اشعار عرفانى زيادى در آن گنجانيده شده است.

روح المعانى : اثر آلوسى. (م 1270) است كه شافعى مذهب و متاثر از فقه حنفى و اهل عراق است.

فتح القدير: اثر شوكانى (1250) است. او در صنعاى يمن بزرگ شد و در همان جا به مقام تدريس و افتاء رسيد.

از چهارده تفسير نامبرده شش نفر ايرانى مى باشند. چنان كه ملاحظه مى شود در اين خدمت گرانبها به اسلام، يعنى قرائت و تفسير، غلبه با ايرانيان است. (97)

### 3. حديث و روايت

يكى از ميدان هاى خدمت ايرانيان به اسلام در صحنه علم و فرهنگ، فن حديث يا فن استماع و قرائت و ضبط و جمع و نقل سخنان رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله يا ائمه اطهار عليهم‌السلام است. محرك اصلى مسلمين به فراگيرى و جمع و نقل احاديث، اولا نياز آنان به احاديث در امور دينى و ثانيا روايات مسلم شيعه و سنى از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله است كه ايشان مكرر مردم را تشويق مى كردند كه آن چه را كه از ايشان مى شوند ضبط كنند و براى آيندگان مردم را تشويق مى كردند كه آن چه را كه از ايشان مى شنوند ضبط كنند و براى آيندگان نقل كنند. پس از انتشار اسلام و ورود ملل ديگر به جهان اسلام، علاقه مندان به احاديث نبوى براى استماع حديث از صحابه و يا تابعين (كسانى كه صحابه را درك كرده بودند) از شهرى به شهرى و از منطقه اى به منطقه اى مى رفتند. مسلمين اين مسافرت هاى بسيار را «رحله» حديثى مى ناميدند. چون بازار نقل احاديث گسترش يافت، احاديث غير واقعى هم به بازار آمد و خود رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله در يك خطابه عمومى، پيدايش كذابين و وضاعين را اعلام فرمود و قرآن را معيار صحت و سقم احاديث منقوله و منسوبه به خود قرار داد. اهل تسنن در مدت يك قرن به پيروى از دستور خليفه دوم و نظر برخى صحابه ديگر، كتابت حديث را مكروه مى شمردند، ولى اين سد به دست عمر بن عبدالعزيز خليفه اموى در قرن دوم شكسته شد، در حالى كه پيروان اهل بيت از همان ابتدا به كتابت اهتمام داشتند و بدين صورت حداقل يك قرن در تدوين و كتابت حديث از اهل تسنن جلو افتادند.

شيعه و حديث

اولين و دومين كتاب حديثى شيعه، يكى كتابى است به خط على عليه‌السلام كه در نزد ائمه اطهار عليه‌السلام بوده، ديگرى كتابى است بنام «مصحف فاطمه عليهما‌السلام»؛ از اين دو كتاب كه بگذريم، اولين كتاب حديثى، كتاب ابو رافع، غلام آزاد شده رسول خداست، كه در سنن و احكام و قضايا نوشته است. علماى شيعه، او را اول مصنف شيعه دانسته اند. بعد از او، سلمان فارسى كتابت حديث كرده است. پس از سلمان نام عده ديگرى از قبيل ابوذر غفارى و اصبغ بن نباته و ديگران برده مى شود. صحيفه سجاديه كه به نام «زبور آل محمد» معروف شده است، از نيمه دوم قرن اول به صورت مكتوب دست به دست نقل شده است. نيمه اول قرن دوم، يعنى زمان امام باقر و صادق عليهما‌السلام و دوره اوج نقل و كتابت حديث است.

اصحاب امام صادق و كاظم عليهما‌السلام كه از مليت هاى مختلفند، چهارصد كتاب حديثى تألیف كرده اند كه به «اصول اربعماءة» معروف است. در دوره بعد (اواخر قرن سوم و اوايل قرن چهارم) تألیف جوامع حديث رايج شد كه كتب حديث موجود امروز بين شيعه و سنى همين جوامع هستند. در اين جا براى احتراز از تطويل كتاب، تنها معروف ترين كتب حديثى شيعه و سنى را نام مى بريم تا مشخص شود كه اكثر قريب به اتفاق نويسندگان جوامع حديث شيعه و سنى، ايرانى بوده اند.

1. كافى : تألیف شيخ ابو جعفر محمد كلينى رازى (م. 329)؛ وى اهل «كلين» نزديك شهر رى بوده و رحله حديثى داشته است.

2. من لا يحضره الفقيه : (به معناى خودآموز فقه) مشمل بر 5920 حديث؛ تألیف ابو جعفر محمد بابويه قمى معروف به شيخ صدوق (م. 381) و صاحب حدود 300 اثر؛ خودش و پدرش از علماى طراز اول شيعه اند. او نيز رحله حديثى داشته است و مدفنش در نزديكى حضرت عبدالعظيم است.

3. تهذيب الاحكام : 13590 حديث كه همه در فروع دين است، به وسيله شيخ الطائفه ابو جعفر محمد طوسى (م. 460) در آن گرد آمده است. او در اكثر علوم اسلامى تبحر داشته است.

4. استبصار: مشتمل بر 5511 حديث، اثر ديگرى از شيخ طوسى.

اين كتب در شيعه به «كتب اربعه» معروف است و معتبرترين كتب حديث شيعه به شمار مى رود. مولفين اين كتب كه هر سه به نام محمد و با كنيه ابو جعفر هستند به «محمدين ثلاثه متقدم» معروفند.

پس از اين چهار كتاب، سه جامع حديثى معروف ديگر در شيعه وجود دارد:

1. بحارالانوار: جامع ترين كتب حديث شيعه و تألیف محمد باقر مجلسى (م 1111) مى باشد. هدف مولف بيشتر جلوگيرى از تلف شدن كتب حديث بوده است، لذا صحيح و سقيم يكجا ذكر شده است.

2. وافى : جامع كتب اربعه با حذف مكررات است كه تألیف ملا محسن فيض كاشانى (م. 1191) است.

3. وسائل الشيعه : بر اساس ابواب فقهى مى باشد و احاديث، قطعه قطعه شده و متناسب با باب فقهى آن، در محل مربوط به خود آورده شده است. تألیف شيخ حر عاملى (م. 1104 در مشهد) مى باشد.

نويسندگان اين سه كتاب هم نامشان «محمد» است و به «محمدين ثلاثه متاخر» معروفند. پس از اين 7 جامع مى توان از چند جامع ديگر نام برد: عوالم (عبدالله بحرينى)، و جوامع الاحكام (سيد شبر) و مستدرك الوسائل (ميرزا حسن نورى)؛ همچنان كه معلوم شد، از شش نفر محدث بزرگ شيعه، پنج نفر ايرانى و يك نفر جبل عاملى است و از سه محدث ديگر نيز يكى ايرانى است.

اهل تسنن و حديث

اولين مدون حديث در ميان اهل تسنن، عبدالملك بن جريح (م. 144) است كه نه عرب و نه ايرانى است. اولين جامع حديثى اهل سنت نيز، موطاء مالك بن انس (از امام هاى چهارگانه اهل سنت) است، ما براى اين كه معيارى از شركت ايرانيان مسلمان در تدوين كتب حديث اهل تسنن به دست داده باشيم، شش كتاب معروف حديث اهل تسنن كه همان «صحاح ستّه» است را معرفى مى كنيم:

1. صحيح بخارى : معتبرترين كتاب حديث در ميان اهل تسنن و اثر محمد بن اسماعيل بخارى (م. 256) است كه اصلا اهل بخار است.

2. صحيح مسلم : معتبرترين كتاب حديث پس از صحيح بخارى نزد اهل سنت و اثر مسلم بن حجاج نيشابورى (م. 261) است.

3. سنن ابو داوود: تألیف ابو داوود سجستانى (م. 275)، كه اهل سيستان و ظاهرا يك ايرانى عرب نژاد است.

4. جامع ترمذى : تألیف محمد بن عيسى ترمذى (م. 279) از شاگردان بخارى است. ترمذ، از بلاد ماوراء النهر است.

5. سنن نسائى : اثر ابو عبدالرحمن نسائى (98) (م. 303) است. نساء از توابع خراسان است.

6. سنن ابن ماجه : تألیف ابن ماجه قزوينى (م. 273) است.

چنان كه مشاهده شد مولفان صحاح سته نيز همه ايرانى هستند، اعم از ايرانى ايرانى نژاد يا ايرانى عرب نژاد. علاوه بر اين مولفان علماى ايرانى در ميان ديگر مشاهير محدثين اهل سنت فراوانند كه ما براى احتراز از تطويل، از ذكر نام آن ها خوددارى مى كنيم. (99)

### 4. فقه و فقاهت

فن فقه عبارت است از فن استخراج و استنباط احكام از مدارك : كتاب، سنت، اجماع و عقل. علم فقه يك علم نظرى است، بر خلاف حديث كه صرفا نقلى و حفظى است. مسلمين از قرن اول به «اجتهاد» پرداختند كه البته اختلافات اساسى بين شيعه و اهل تسنن وجود داشته است. (100) اولين كتاب فقهى شيعه در عصر اميرالمومنين على عليه‌السلام به وسيله عبيدالله بن ابى رافع كه كاتب و خزانه دار آن حضرت بود، تألیف شد. به طور كلى در فقهاى شيعه چه در عصر ائمه عليهم‌السلام و چه در اصار بعد تا حدود قرن هفتم، اكثر فقها را فقهاى غير ايرانى تشكيل مى داده اند. علت اين امر واضح است، چرا كه شيعه در آن دوره ها در ايران در اقليت بوده است. از قرن هفتم به بعد، مخصوصا در سه چهار قرن اخير، اكثريت فقهاى شيعه را ايرانيان تشكيل داده و مى دهند.

علم فقه، سابقه 1100 ساله دارد و در اين 11 قرن رابطه استاد و شاگردى قطع نشده است. البته سابقه علوم ديگر، مانند فلسفه، رياضيات و طب بيشتر است، ولى در هيچ يك از آن علوم شايد نتوان اين چنين حيات متدوامى كه بدون وقفه رابطه استاد و شاگردى در آن محفوظ باشد، نشان داد. متاسفانه در مورد طبقات فقهاى شيعه تا كنون كتابى تألیف نشده است.

در اين جا سعى مى كنيم بزرگان فقه شيعه را از غيبت صغرى به بعد مورد بررسى قرار دهيم. عدم بررسى قبل از آن، دو دليل عمده دارد: 1. حضور ديگر مفتيان و فقهاء، تحت الشعاع حضور ائمه عليهم‌السلام بوده و مرجعيت آن ها در زمينه عدم دسترسى به ائمه بوده است. 2. در اين دوره كتاب و تدوين خاصى از فقهاى شيعه نداريم. (101)

فقهاى نامدار شيعه

على بن بابويه قمى : (م. 329) پدر شيخ صدوق. (از سه محدث بزرگ شيعه) اين پدر و پسر به عنوان «صدوقين» ياد مى شوند.

عياش سمرقندى : معاصر على بن بابويه با اندك تقدم زمانى، صاحب تفسير عياشى.

ابن ابى عقيل عمانى : (در آغاز غيبت كبرى) استاد جعفر بن قولويه. مكرر به نامش در فقه بر مى خوريم.

جعفر بن قولويه : (م. 367) استاد شيخ مفيد.

ابن جنيد اسكافى : (م. 381) استاد شيخ مفيد؛ تاليفاتش به 50 عدد مى رسد. آراء او همواره در فقه مطرح بوده و هست.

شيخ مفيد: (413 - 336) مولف المقنعه و از چهره هاى بسيار درخشان شيعه.

سيد مرتضى : (علم الهدى) (436 - 355) شاگرد سيد مرتضى و موسس ‍ حوزه علميه نجف است. آثارش النهايه، مبسوط (فقه را وارد مرحله جديدى كرد) و خلاف مى باشد. يكى از چند چهره معروفى است كه در سراسر فقه نامشان برده مى شود و خاندانش (حتى دخترانش) تا چند نسل همه از علما و فقها بوده اند.

قاضى عبدالعزيز حلبى : (ابن البراج) (م. 481) شاگرد سيد مرتضى و شيخ طوسى و آثارش جواهر و مهذب مى باشد.

شيخ ابو الصلاح حلبى : (م. 447) شاگرد سيد مرتضى و شيخ طوسى و مولف كافى.

سالار ديلمى : (م. 448 تا 463) شاگرد مفيد و سيد مرتضى و مولف مراسم.

ابن زهره حلبى : (م. 585) با چند واسطه شاگرد شيخ طوسى و مولف غنيه.

ابن حمزه طوسى : (م. شايد نيمه دوم قرن 6) هم طبقه شاگردان شيخ طوسى يا شاگردان آن ها و مولف وسيله مى باشد.

ابن ادريس حلى : (م. 598) شيخ طوسى با واسطه جدّ مادرى اوست. وى مولف سرائر، مشهور به حريت فكر است و هيبت جد خود را شكست.

محقق حلى : (م. 676) با يك واسطه، شاگرد ابن زهره و ابن ادريس و صاحب كتاب هاى زياد، از آن جمله شرايع، معارج، معتبر، المختصر، النافع و غيره است. در فقه كسى را بر او مقدم نمى شمارند.

علامه حلى : (726 - 648) اساتيد زيادى داشته است از جمله دايى خود محقق حلى؛ فقه تسنن را نزد علماى اهل سنت فرا گرفته است. از ميان 100 كتاب شناخته شده وى مى توان به ارشاد، تبصرة المتعلمين، قواعد، تحرير، تذكرة الفقهاء، مختلف الشيعه و منتهى اشاره نمود.

فخر المحققين : (771 - 682) پدرش علامه حلى از او بسيار تجليل كرده است. ايضاح الفوائد فى شرح مشكلات القواعد اثر اوست.

محمد بن مكى : (شهيد اول) (786 - 734) اهل جبل عامل و شاگرد فخر المحققين است. آثارش عبارتند از اللمعه، (102) دروس، ذكرى، بيان الفيّه و قواعد. فرزندان و همسرش نيز فقيه بوده اند. (103)

فاضل مقداد: (م. 826) اهل قراء حله، از شاگردان شهيد اول مى باشد و كتاب معروف كنز العرفان در آيات الاحكام از اوست.

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

على بن هلال جزائرى : شاگرد ابن فهد حلى و استاد محقق كركى است.

محقق كركى : (محقق ثانى) (م. 937 تا 941) اهل جبل عامل، شاگرد على بن هلال؛ آثارش عبارتند از: جامع المقاصد (شرح قواعد علامه)، حاشيه و شرح بر چند كتاب محقق حلى، علامه و شهيد اول؛ آمدن وى به ايران، باعث شد كه براى اولين بار پس از دروه صدوقين، ايران مركز فقه شيعه شد. (104)

شيخ زين الدين : (شهيد ثانى) (م. 966 - 911) اهل جبل عامل و اصلا طوسى است. مسافرت ها و اساتيد زيادى (از جمله محقق كركى) داشته و مردى جامع بوده است. شرح لمعه شهيد اول و مسالك الافهام (شرح شرايع محقق حلى) از آثار اوست.

شيخ بهايى : (1030 - 953) اهل جبل عامل، با سفرهاى زياد و درك اساتيد مختلف و شاگردان فراوان از جمله مجلسى اول، محقق سبزوارى و... مى باشد. اولين دوره احكام فقه غير استدلالى را به صورت رساله عمليه به زبان فارسى (به نام جامع عباسى) نوشت.

محقق سبزوارى : (م. 1090) شاگرد شيخ بهايى و مجلسى اول؛ در مكتب اصفهان پرورش يافته و به همين جهت جامع معقول و منقول بود. ذخيره و كفايه از آثار اوست. نامش در كتب فقهى زياد برده مى شود.

محقق خوانسارى : (م. 1098) او نيز شاگرد مكتب اصفهان و جامع منقول و معقول بود. مشارق الشموس (شرح دروس شهيد اول) اثر اوست.

جمال المحققين : (آقا جمال خوانسارى) فرزند محقق خوانسارى و با دو واسطه، استاد سيد مهدى بحر العلوم است. حاشيه اى بر شرح لمعه دارد.

شيخ بهاء الدين اصفهانى : (فاضل هندى) (م. 1137) كتابش كشف الثام (شرح قواعد علامه) نام دارد. آرايش مورد توجه فقها بوده است.

وحيد بهبهانى : شاگرد سيد صدر الدين رضوى قمى و او شاگرد آقا جمال خوانسارى است. بعد از انقراض صفويه و از مركزيت افتادن حوزه اصفهان، او كربلا را مركز قرار داد و شاگردان زيادى، از جمله سيد مهدى بحر العلوم و شيخ جعفر كاشف الغطاء و... را تربيت كرد.

سيد مهدى بحرالعلوم : (1212 - 1154) شاگرد وحيد بهبهانى؛ به علت مقامات معنوى وى تالى معصوم به شمار مى رود.

شيخ جعفر كاشف الغطاء: (م. 1228) عرب، شاگرد وحيد بهبهانى و بحر العلوم وئ داراى شاگردان فراوان همچون سيد جواد صاحب مفتاح الكرامة و محمد نجفى صاحب جواهر بوده است. كشف الغطاء اثر اوست.

شيخ محمد حسن نجفى : (صاحب جواهر) (م. 1266) شاگرد كاشف الغطاء و سيد جواد صاحب مفتاح الكرامة؛ اثر معروف او جواهر الكلام (شرح شرايع محقق) را مى توان دائرة المعارف فقه شيعه خواند كه هيچ فقيهى خود را از آن بى نياز نمى داند.

شيخ مرتضى انصارى : (م. 1281) اهل دزفول كه نزد پدر و بسيارى ديگر در سفرهاى خود تحصيل كرده است. آثارش رسائل و مكاسب است كه بعد از خود مرتب حاشيه خورده و شرح شده است. او را «خاتم الفقها و المجتهدين» لقب داده اند. در فقه و اصول ابتكاراتى بى سابقه داشته است.

حاج ميرزا حسن شيرازى : (ميرزاى شيرازى بزرگ) (م. 1312) شاگرد صاحب جواهر، شيخ انصارى كه شاگردان زيادى تربيت نمود. از او اثرى كتبى باقى نمانده است. پس از شيخ انصارى 23 سال مرجع على الاطلاق شيعه بود كه با تحريم تنباكو، قرار داد معروف استعمارى «رژى» را لغو كرد.

آخوند ملا محمد كاظم خراسانى : (1329 - 1255) شاگرد شيخ انصارى و ميرزاى شيرازى؛ از مدرسين بسيار موفق و داراى شاگردان فراوان (حدود 1200) همچون حاج آقا حسين بروجردى بود. كفاية الاصول اثر اوست. وى فتوا به ضرورت مشروطيت داد.

حاج ميرزا حسين نايينى : (م. 1355) شاگرد ميرزاى شيرازى و سيد محمد فشاركى اصفهانى (شاگرد ميرزا)، مولف تنبيه الامة و تنزيه الملة (حكومت از نظر اسلام) كه در دفاع از مشروطيت و مبانى اسلامى آن نوشته شد. به معارضه با آوند خراسانى برخاست و از خود نظريات جديدى در علم اصول آورد.

از مجموع اين سخنان چند نكته برداشت مى شود:

الف - از قرن سوم تا كنون، فقه يك حيات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است.

ب - برخلاف تصور بعضى ها، معارف شيعه و از آن جمله فقه شيعه، فقط به وسيله فقهاى ايرانى تدوين نشده است. ايرانى و غير ايرانى در آن سهيم بوده اند، منتها تا قبل از قرن دهم هجرى و ظهور صفويه، غلبه با غير ايرانيان است و بعد از آن غلبه با ايرانيان مى شود.

ج - مركز فقه و فقهات نيز قبل از صفويه، ايران نبوده است. گاهى بغداد، زمانى نجف، دوره اى جبل عامل (لبنان)، برهه اى حلب (سوريه) مدتى حله (عراق) و مدتى هم ايران در قم و اصفهان، مركز نشاط فقهى و فقهاى بزرگ بوده است.

د - فقهاى جبل عامل نقش مهمى در خط مشى ايران صفويه داشته اند. روش فقهى عميق فقهاى جبل در حقيقت، سنت خاص درويشى صفويه را تعديل كرد و از انحرافات مصون نگه داشت و نيز باعث شد عرفان و تصوف شيعى راه معتدل ترى را طى كند. از اين رو فقهاى جبل عامل، از قبيل محقق كركى و شيخ بهايى و ديگران با تاسيس حوزه فقهى اصفهان، حق بزرگى به گردن مردم ايران دارند.

ه‍ - تشيع در جبل عامل از نظر زمان مقدم است بر تشيع در ايران، و اين يكى از دلايل قطعى بر رد نظريه كسانى است كه تشيع را ساخته ايرانيان م يدانند. برخى معتقدند نفوذ تشيع در لبنان به وسيله ابوذر غفارى، صورت گرفت. (105)

فقهاى اهل تسنن

مقدمه اى در اين زمينه لازم است و آن، اين كه در دوره خلفاى اموى، فقهاى عرب نژاد غير شيعه تقويت مى شدند و در زمان خلفاى عباسى فقهاى غير عرب غير شيعه، مخصوصا ايرانيان غير شيعه. در ميان فقهاى اهل تسنن، چهار نفر به عنوان صاحب مذهب و صاحب مكتب خوانده مى شوند و توده اهل تسنن تابع يكى از اين چهار پيشوا مى باشد؛ انحصار مذهب و مكتب به اين چهار نفر در قرن هفتم هجرى رخ داد. قبل از آن در حدود ده نكتب و مذهب در ميان اهل تسنن وجود داشته است. بنابراين بحث خود را در مورد فقهاى اهل تسنن به سه بخش تقسيم مى كنيم : 1. دوره پيش از پيشوايان مذاهب 2. دوره پيشوايان 3. دوره بعد از پيشوايان.

الف - دوره پيش از پيشوايان مذاهب :

(دوره تابعين) دوره كسانى كه رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله را درك نكرده اند، اما صحابه آن حضرت را درك كرده اند. در اين دوره هفت نفر در مدينه بودند كه به «فقهاء سبعه» معروفند و عبارتند از ابوبكر بن عبدالرحمن مخزومى (م. 94) منسوب به يكى از برادران ابو جهل، سعيد بن مسيب مخزومى (م. 91) از قريش، قاسم بن محمد بن ابى بكر (106) (م. 100 تا 110) جد مادرى امام صادق عليه‌السلام كه احتمالا از طرف مادر ايرانى است، خارجة بن زيد بن ثابت انصارى (م. 99) سليمان بن يسار (م. 94) كه از موالى و احتمالا ايرانى است، عبيدالله بن عبدالله (م. 98) برادر زاده عبدالله بن مسعود صحابى معروف و در انتها عروة بن زبير (م. 94).

از اين هفت نفر، يك نفر - چنان كه گفتيم - احتمالا ايرانى است و ديگرى بنا بر يك نقل - كه چندان معتبر نيست - از طرف مادر ايرانى است. بقيه همه عرب خالص مكى يا مدنى اند. البته در اين دوره افراد برجسته ديگرى هم داريم كه بعضى از آن ها ايرانيند، همچون ربيعة الراءى (م. 136) كه استاد مالك بن انس بوده و عمل به قياس را ابداع كرد، طاووس بن كيسان (م. 104 يا 106) و سليمان اعمش (از فقهاى قرن اول.)

ب - طبقه پيشوايان :

افراد مشهور اين طبقه عبارتند از:

1. ابو حنيفه : (م. 150) ايرانى است و در جامعه تسنن بعد از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله خلفاى راشدين و حسنين عليهما‌السلام، هيچ كس به اندازه او محترم نيست. در غير ايران طرفدار زيادى دارد.

2. محمد بن ادريس شافعى : (م. 204) عرب قرشى است و پيروان زيادى دارد.

3. مالك بن انس : (م. 179) عرب قحطانى است و بلاد مغرب غالبا پيرو او هستند.

4. احمد بن حنبل شيبانى : (م. 241) او را مى توان جزء ايرانيان عرب نژاد محسوب كرد.

همان طور كه قبلا اشاره شد در طبقه پيشوايان عده ديگرى نيز بوده اند كه اكنون عملا مذهبشان منسوخ است، مثل محمد بن جرير طبرى (م. 310) و داود بن على ظاهرى اصفهانى (م. 270) پايه گذار مكتب ظاهرى در فقه كه نوعى اخبارى گرى است. (107)

ج - دوره بعد از پيشوايان : در اين دوره تعداد زيادى از فقهاى اهل سنت وجود دارد كه عده اى از معاريف اند و غير معاريف از حد احصا خارج هستند. بعضى از اين ها صحاب مكتبند، بعضى نه، برخى ايرانى اند و برخى نه. البته در سه چهار قرن اخير به مناسبت گرايش مردم ايران از تسنن به تشيع، همه فقهاى ايران شيعه بوده اند.

### 5. ادبيات

مقصود صرف، نحو، لغت، بلاغت، شعر و تاريخ است. خدمات ايرانيان به زبان عربى بيش از خود اعراب به اين زبان بوده است و خيلى بيش از خدمات اين مردم به زبان فارسى بوده است كه مسلما يك انگيزه مقدس ‍ دينى در آن موثر بوده است. آن ها زبان عربى را زبان قرآن و زبان بين المللى اسلامى دانستند و نه زبان قوم عرب.

الف - علماى نحو ايرانى :

علوم ادبى عربى از دستور زبان عربى، يعنى نحو آغاز مى شود. مورخين اسلامى، اتفاق نظر دارند كه مبتكر اين علم، على عليه‌السلام است. على عليه‌السلام به ابوالاءسود دُئَلى كه مردى شيعى است، اصول نحو را آموخت و دستور داد كه بر اين اساس تامل كند و بر آن بيفزايد و او نيز چنين كرد. نام عده اى از ايرانيان كه در نحو اثر گذار بوده اند، عبارتند از: (108)

يونس بن حبيب : (م. 183) مولف معانى القرآن الكريم.

ابو عبيده : (م 210)

سعدان بن مبارك

سيبويه : (م. 180) مولف الكتاب

اخفش : (م. 215 يا 221)

على بن حمزه كسائى : (م. 200) از قراء سبعه

فراء: در قراء معرفى شد.

ابن الانبارى : (م. 327)

زجاج : (م. 310)

ابو على فارسى : (377 - 288)

عبدالقاهر جرجانى : (م. 471 يا 474)

خلف احمر: (قرن 2)

ابو حاتم سجستانى : (قرن 3)

ابن سكيت اهوازى : (قرن 3)

ابن قتيته دينورى : (قرن 3) مولف ادب الكاتب، المعارف، عيون الاخبار

ابو حنيفه دينورى : (قرن 3)

ابوبكر بن الخياط سمرقندى : (قرن 3)

حسن بن عبدالله سيرافى شيرازى : (قرن 4)

يوسف بن حسن سيرافى : (قرن 4)

ابوبكر خوارزمى طبرستانى الاصل : (قرن 4)

ابن خالويه همدانى : (قرن 4)

ابو مسلم اصفهانى : (قرن 5)

نجم الائمه استرآبادى : (قرن 7)

ب - علماى فصاحت و بلاغت ايرانى :

عبدالقاهر جرجانى : (م. 471 يا 474) مولف اسرار البلاغة، دلائل الاعجاز، اعجاز القرآن

محمد بن عمران مرزبانى خراسانى : (م. 371)

زمخشرى : (538 - 467) مولف تفسير كشاف

صاحب بن عباد طالقانى : (م. 385)

سكاكى خوارزمى : (م. قرن 7)

قطب الدين شيرازى : (م. 710)

تفتازانى نسئى يا سرخسى : (م. 791)

مير سيد شريف جرجانى : (م. 816)

ج - لغويين ايرانى :

جوهرى نيشابورى : (م. نيمه دوم قرن 4) مولف صحاح اللغة

راغب اصفهانى : (م. 565)

مجد الدين فيروز آبادى : (م. 816) مولف قاموس اللغة

ميدانى نيشابورى : (م. 518) مولف السامى فى الاسامى، مجمع الامثال

د - مورخين اسلامى ايرانى : (109)

ابو حنيفه دينورى : (قرن 3)

ابن قتيبه دينورى : (قرن 3)

طبرى : (310 - 224)

بلاذرى : (م. 279)

ابو الفرج اصفهانى : (م. 356)

حمزه اصفهانى : (م. 350)

البته نبايد مبالغه كرد و پنداشت كه ادبيات عرب، در تمامى اين بخش ها، يكسره به دست ايرانيان تدوين يافته است، بلكه در ميان ادباى عربى، از اقوام ديگر نظير اندلسى، مصرى، شامى و برخى كرد يا ترك يا رومى نيز بوده اند كه ما براى احتراز از تطويل بيشتر از ذكر آن ها خوددارى كرديم. (110)

### 6. علم كلام

علم كلام نيز يك علم صد در صد اسلامى است. كلام مربوط است به تحقيق در اصول عقايد اسلامى و دفاع از آن ها، اعم از آن كه امر مورد اعتقاد، از عقليات محض باشد، مثل توحيد و صفات خداوند و يا از منقولاتى باشد كه اعتقاد و عدم اعتقاد به آن در سرنوشت انسان موثر است، مثل امامت از نظر شيعه.

مسلما اول كسى كه در مسائل عقلى اسلامى به تجزيه و تحليل پرداخت و مسائلى، مانند قِدم و حدوث، جبر و اختيار و امثال آن ها را مطرح ساخت، على عليه‌السلام است و به همين دليل همواره شيعه در علوم عقلى بر غير شيعه تقدم داشته است.

الف - متكلمين شيعه ايرانى :

على بن اسماعيل بن ميثم تمار: (قرن 2) وى بحرينى بوده و ايرانى به شمار مى رود. اولين متكلم شيعه است كه تألیف كلامى دارد.

هشام بن سالم جوزجانى : از مشاهير اصحاب امام صادق عليه‌السلام

محمد بن عبدالله جرجانى اصفهانى : (قرن 3)

فضل بن ابو سهل بن نوبخت : از آل نوبخت كه به تشيع معروفند. بسيارى از متكلمين شيعه، از اين خاندان هستند.

فضل بن شاذان نيشابورى : (قرن 2 و 3) از اصحاب امام رضا، جواد و هادى عليهم‌السلام.

ابو جعفر، ابن قبه رازى : (قرن 3)

ابوالحسن سوسنگردى : (قرن 3)

ابن مسكويه رازى اصفهانى : (م. 431) مولف الفوز الاكبر و الفوز الاصغر از اعاظم متكلمين اسلامى است.

متكلمين شيعه ايرانى فراوانند و ما فقط به عنوان نمونه، افراد بالا را از قرن دوم تا چهارم ياد كرديم. در قرون اخير، اركان علم كلام اسلامى را متكلمين شيعه تشكيل مى داده اند. پس از ظهور خواجه نصير الدين طوسى و نگارش ‍ يافتن كتاب تجريد، كلام شيعه اهميت بيشترى يافت و اين كتاب از آن پس، بيش از هر كتاب ديگر محور بحث هاى كلامى در شيعه و سنى قرار گرفت.

ب - متكلمين سنى ايرانى :

بسيارى از متكلمان اهل سنت ايرانى اند.

حسن بصرى : (م. 110) از موالى و قديم ترين متكلم اهل سنت است.

واصل بن عطاء غزال : (م. 181) از موالى، شاگرد بصرى و پايه گذار مكتب معتزله است.

ابو الهذيل علاف : از موالى و فوق العاده زبر دست بود. از مناظره با او همه اجتناب مى كردند، اما خود او از مناظره با هشام بن الحكم، صحابى امام صادق عليه‌السلام بيم داشت.

ابراهيم بن سيار: (نظام) (م. 221) شاگرد هشام بن الحكم.

عمرو بن عبيد بن باب : (پيش از 150 - 80)

اين ها فقط طبقه اول و دوم متكلمين ايرانى اهل تسنن مى باشند، در طبقات بعد متكلمين سنى مذهب زيادى از ايرانيان برخاسته اند. (111) (112)

### 7. فلسفه و حكمت

فلسفه به مفهوم متعارف، اولين بار از ترجمه كتب ديگران، يعنى يونانيان و احيانا هنديان آغاز شد. ترجمه كتب فلسفه، قطعا در زمان بنى عباس شروع شده و يكى از مظاهر خدمات ايرانيان به تمدن اسلامى است. ابن النديم در الفهرست نام تعدادى از مترجمين را كه از فارسى به عربى ترجمه كرده اند، نقل كرده است، اگر چه همه آن ها ايرانى نبوده اند.

سهم ايرانيان در فلسفه اسلامى از هر رشته ديگر بيشتر است. در اين جا لازم مى دانيم كارى را كه تا كنون نديده ايم كسى انجام داده باشد، انجام دهيم و آن اين كه، طبقات فلاسفه اسلامى را از آغاز تا كنون مشخص سازيم؛ يعنى همان كارى كه تقريبا درباره فقهاى شيعه انجام داديم. مقصود ما در اين طبقه بندى از فلاسفه اسلامى، فلاسفه دوره اسلامى است كه در جو اسلامى و محيط اسلامى فعاليت داشته اند و البته افرادى هم احيانا در بين آن ها يهودى و يا مسيحى هستند. ما پس از ذكر همه طبقات از آغاز تا زمان خودمان، به برخى نتيجه گيرى ها مى پردازيم. لازم به تذكر است كه منظور ما از طبقات فلاسفه تنها كسانى نيستند كه در فلسفه صاحب نظرند، مقصود، همه كسانى است كه حامل اين فن بوده و واسطه انتقال آن از دوره اى به دوره ديگر بوده اند.

طبقه اول

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

كندى : م. 258 (فيلسوف العرب) فردى خود ساخته، كه در طبقه او و طبقه مقدم بر او فيلسوفى وجود نداشته است. داراى 270 اثر در منطق، فلسفه، نجوم، حساب، طب، هندسه، اصول عقايد دينى و كتبى كه در آن ها به حمايت از اسلام برخاسته است. برخى از اروپاييان او را از 12 چهره عقلى تاريخ بشر كه تاثير فراوان داشته اند، شمرده اند. احتمالا شيعه بوده است.

طبقه دوم

دو گروه مى باشند: 1. شاگردان كندى 2. غير شاگردان كندى

ابو العباس سرخسى : (286 - 218) بزرگترين شاگرد كندى، داراى 54 اثر (هيچ كدام در دسترس نيست) و شايد اولين جغرافى نويس جهان اسلام؛ طبق نقلى شيعى بود و تكفير شد.

ابو زيد بلخى : (322 - 243) شاگرد كندى و استاد زكرياى رازى، اديب و فيلسوف، احتمالا شيعه كه رمى به اتهام كفر و الحاد شد! فهرستى از آثارش ‍ را ابن نديم آورده است.

در اين طبقه از ابو معشر بلخى (شاگرد كندى، مورخ و منجم)، ابراهيم قويرى (يك حرانى بازمانده از حوزه انطاكيه، استاد ابو بشر متى)، ابراهيم مروزى (استاد ابوبشر متى)، يوحنا بن حيلان (استاد منطق فارابى) و ابوالعباس ايرانشهرى (استاد زكرياى رازى) نيز مى توان نام برد. (113)

طبقه سوم

زكرياى رازى : (313 - 251) شاگرد ابو زيد بلخى و ايرانشهرى، مشهور به «جالينوس العرب»، بيشتر شهرت و تخصصش در طب است. از آثار او مى توان به فى النبوات، نقض الاديان، فى حيل المتنبئين، (البته اين كتاب ها در دست نيست.) فى ان للانسان خالقا متقنا حكيما، فى ان النفس ‍ ليس بجسم، فى آثار الامام الفاضل المعصوم، النقض على الكيال فى الامامد و الامام و الماءموم المحقين اشاره نمود. او متهم به انكار انبياست، (114) ناگفته نماند كه رازى على رغم نبوع و تخصص در طب، در انديشه هاى فلسفى، توانا نبوده است.

ابو بشر، متى : (م. 328) شاگرد قويرى، ابن كرنيب، دو فيل، بنيامين و مروزى و گويا استاد ابو سليمان منطقى بوده است. مدار تدريس او كتب منطقى اش و شروحش بر كتب منطقى ارسطو بوده است.

ابو نصر فارابى : (339 - 257) «معلم ثانى»، شاگرد يوحنا بن حيلان، فردى خود ساخته، مكمل نواقص كار كندى در منطق است و فصوص الحكم از آثار اوست؛ فيلسوفى است مشّائى، لكن خالى از مشرب اشراقى نيست؛ رياضيدان و موسيقى دان درجه اول و داراى آراى سياسى و نظريات خاص درباره مدينه فاضله است.

در اين طبقه مى توان از شهيد بلخى (م. 325) و ابو احمد ابن كرنيب (متكلم، فيلسوف و طبيب) نيز نام برد.

طبقه چهارم

از اين طبقه افراد زيادى نمى شناسيم. آن چه از نقل ها بر مى آيد اين است كه فارابى و ابو بشر متى و ابن كرنيب، شاگردهايى داشته اند.

يحيى بن عدى منطقى : (م. 363) استاد ابو سليمان منطقى و شاگرد فارابى و ابو بشر متى؛ داراى كتب منطقى فراوان و رييس منطقيين در زمان خود.

جمعيت اخوان الصفا و خلان الوفا: گروهى كه خواسته اند گمنام باشند؛ انجمنى حزب مانند، با اعضايى فيلسوف، متدين و متعهد كه به منظور اصلاح جامعه بر اساس ايده خود (به كار بردن فلسفه و دين تواءما) دست به كار شدند و مجموعا 52 رساله كه در حقيقت بيان كننده ايدئولوژى و جهان بينى آن هاست، آفريدند كه نظير يك دائرة المعارف و از شاهكارهاى جهان اسلام است. ابو سليمان بستى، ابوالحسن زنجانى، ابو احمد مهرجانى عوفى و زيد بن رفاعة، از آن ها بودند و در جنبه اسلامى تمايل شديد شيعى و علوى داشتند. (115)

طبقه پنجم

ابو سليمان منطقى : شاگرد يحيى بن عدى منطقى و ابو بشر متى. او شاگردى دارد به نام ابو حيان توحيدى كه المقابسات، الامتاع و المؤ انسه، و الصديق و الصداقة از كتاب هاى نفيس اوست. جامع ترين بحث در مورد او در كتاب بيست مقاله محمد قزوينى آمده است.

ابوالحسن عامرى : شاگرد ابو زيد بلخى، كتب السعادة و الاسعاد در اخلاق، الامد الى الابد در فلسفه و الاعلام بمناقب الاسلام در دفاع از اسلام از اوست.

ابوالخير حسن بن سوار: م. 408، شاگرد يحيى بن عدى منطقى، بيشتر طبيب است تا فيلسوف و مترجم. مطابق نقل، ابتدا نصرانى بود و در آخر عمر مسلمان شد. بوعلى از او به نيكى ياد كرده است.

ابو عبدالله ناتلى، ابن سينا در آغاز تحصيل، قسمتى از منطق و رياضيات را نزد او آموخت؛ همه شهرتش را از ناحيه شاگرد نامدارش كسب كرده است.

طبقه ششم (طبقه نوابغ)

ابن مسكويه : (م. 420) شاگرد ابوالخير و عامرى، خودش يا پدرش زرتشتى بوده و مسلمان شده است؛ قدر مسلم تمايل شيعى داشته است. تجارب الامم در تاريخ الفوز الاصغر در فلسفه و طهارة الاعراق در اخلاق از معروف ترين كتابهاى اوست. مدتى به همراه ابوريحان بيرونى، ابن سينا، ابوالخير، ابو سهل مسيحى و ابو نصر عراقى در دربار خوارزمشاهى مى زيسته است.

ابو ريحان بيرونى : (442 - 362) شاگرد ابو نصر عراقى بود و معلوم نيست كه شاگردانى داشته يا نه؛ رشته تخصصى او رياضيات، نجوم، تاريخ، هياءت، داروشناسى، بررسى عقايد و اديان اقوام و ملل و امثال آن ها بوده است. تحقيق ماللهند، الاثار الباقيه و قانون مسعودى از آثار نفيس اوست كه جهان هنوز به اعجاب در آن ها مى نگرد. زبان هاى عربى، يونانى، سريانى، فارسى و خوارزمى را مى دانسته است. او به احتمال زياد شيعه بوده است. با ابن سينا ملاقاتى داشته است.

ابو على حسين بن عبدالله ابن سينا: اعجوبه دهر و نادره روزگار؛ پس از او، چه در طب و چه در فلسفه، كتابهاى او محور بحث و حاشيه زدن و شرح بوده است. قبل از او، بغداد مركز طب و فلسفه بود، ولى با اقامت او در ايران مخصوصا در همدان، مركز طب و فلسفه به ايران منتقل گشت. ابو عبيد جوزجانى شاگرد معروفش است كه گزارش زندگى استاد را كه خود استاد تا 35 سالگى آن را نوشته بود، تا آخرين روز عمر استادش (حدود 60 سال) تكميل كرد.

ابن الهيثم : (430 - 354) فيلسوف و طبيب و داراى شهرت جهانى در فيزيك و رياضيات؛ به قول سارتون، بزرگترين عِالم مسلمين در حكمت طبيعى (فيزيك) و از بزرگ ترين ارباب اين فن در طول تاريخ؛ فوق العاده متعبد و متشرع؛ صاحب كتابى در علم مناظر كه روجر بيكن فيلسوف و كپلرِ منجم، از آن بهره مند شده اند.

در اين طبقه از ابوالفرج بن الطيب (م. 435) و ابوالفرج بن هندو كه هر دو از شاگردان ابوالخير هستند، نيز مى توان نام برد.

تذكر: همزمان با اين طبقه رياضيون درجه اول ظهور كرده اند، از قبيل : ابو الوفا جوزجانى نيشابورى، عبدالرحمان ضوفى نيشابورى، ابو سهل كوهستانى و....

طبقه هفتم

دو گروه مى باشند: 1. شاگردان ابن سينا 2. غير شاگردان ابن سينا

گروه اول :

ابو عبدالله فقيه معصومى : (م. 450) ابن سينا درباره او گفته است : او براى من، مانند ارسطوست براى افلاطون، شيخ رساله عشق را به خواهش او و به نام او نوشته است. بيهقى مدعى است كه كتابى درباره مفارفات و اعداد مطول نوشته است كه از دست رفته است.

ابوالحسن بهمنيار: (م. 458) معروف ترين شاگرد ابن سينا، مجوس بود و مسلمان شد. بيشتر كتاب مباحثات شيخ، پاسخ به سوالات اوست. از آثارش كتاب معروف التحصيل و البهجة و السعادة مى باشد.

ابو عبيد جوزجانى : شاگرد و ملازم 20 تا 25 ساله شيخ؛ بخش رياضى كتاب نجات و كتاب دانشنامه علايى بوعلى را تكميل نمود. محفوظ ماندن قسمتى از آثار شيخ، مرهون همت ابو عبيد است، چرا كه خود بوعلى به حفظ و نگهدارى آثار خود همت نمى گماشت.

ابو منصور زيله اصفهانى : (م. 450) بنا بر نقلى، شفاى شيخ را مختصر و رساله حى بن يقظان او را شرح كرد و كتابى در موسيقى تألیف نمود. بخشى از كتاب مباحثات شيخ، پاسخ به سوالات اوست.

گروه دوم :

در اين گروه مى توان به على بن رضوان مصرى (م. 453)، ابن بطلان (م. 444 و شاگرد ابوالفرج الطيب) و ابوالحسن انبارى (استاد خيام در رياضيات) اشاره نمود.

طبقه هشتم

ابوالعباس لوكرى : شاگرد بهمنيار فيلسوف و اديب كه به داشتن حوزه و تربيت شاگردان معروف است. بيهقى مى گويد: فلسفه به وسيله او در خراسان انتشار يافت. بيان الحق بضمان الصدق كتاب معروف اوست.

سعيد بن هبة الله : (م. 495) استاد ابو البركات صاحب كتاب معروف المعتبر و شاگرد ابوالفضل كتيفات و عبدان كاتب كه هر دو شاگردان ابوالفرج بن الطيب بوده اند. در طب هم ممتاز بود و التخليص النظامى از اوست. اجازه نمى داد كه از محضرش يهودى و نصرانى استفاده كند؛ ابوالبركات كه ابتدا يهودى بود با نيرنگ از جلسات او استفاده كرد، سپس از شاگردان او شد.

خيام نيشابورى : (م. 517 يا 526) از بوعلى به عنوان آموزگار خود ياد مى كند، البته از اين جهت كه شاگرد مكتب اوست، نه شاگرد شخص او. فيلسوف و رياضى دان و احتمالا شاعر (116) و داراى شهرت جهانى (البته به واسطه شعرش)؛ رساله كون و تكليف درباره مسئله «شر» از اوست و طرز تفكر او را روشن مى سازد.

غزالى : (505 - 450) فلسفه را نزد استاد نخوانده، بلكه سه سال به مطالعه فلسفه پرداخته است. مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و احياء علوم الدين (كه كمتر كتابى در ميان مسلمين به اندازه اين كتاب اثر گذاشته است) است، از آثار اوست. او خود را فيلسوف نمى شمارد، بلكه مخالف فلسفه و فلاسفه (مخصوصا ابن سينا) است و در مخالفت با فلسفه هيچ كس به حد او نمى رسد. اگر به فاصله كمى افرادى نظير سهروردى و خواجه نصير الدين ظهور نكرده بودند، بساط فلسفه را برچيده بود. نظر به اين كه نظريات او نقشى در تحول فلسفه داشته است، او را در رديف فلاسفه آورديم.

در اين طبقه از افراد ذيل هم مى توان نام برد: محمد شهرستانى (بيشتر متكلم تا فيلسوف)، ابو حاتم مظفر اسفرازى و ميمون بن نجيب واسطى (هر دو بيشتر رياضيدانند تا فيلسوف.)

طبقه نهم

ابوالبركات : شاگرد سعيد بن هبة الله و استاد پدر عبداللطيف بغدادى (شايعه ساز معروف سوختن كتابخانه اسكندريه به وسيله مسلمين)، ابن فضلان، ابن الدهان منجم و مهذب الدين نقاش. اثر او المعتبر از كتب معتبر فلسفه است و افرادى مثل ملا صدرا به كتابش نظر دارند. او يهودى بود و مسلمان شد. مخالف ابن سينا بوده است و سلسله اساتيدش (كه غالبا غير مسلمانند) به فارابى مى رسد.

افضل الدين غيلانى : شاگرد لوكرى و استاد صدر الدين سرخسى. رساله اى در حدوث عالم نوشته است. تاريخ دقيقى از او در دسترس نيست، امام فخر رازى از او ياد كرده است. مخالف ابن سينا بود و در سال 523 در نظاميه مرو تحصيل مى كرده است.

ابن الصائغ (ابن ماجه): (م. 533) استاد ابن رشد، داراى كتب زياد از جمله رساله نفس كه اخيرا توسط يك پاكستانى چاپ شده است.

در اين طبقه مى توان از شرف الدين ايلاقى (م. 536، شاگرد ابوالعباس ‍ لوكرى و عمر خيام) و محمد طبسى مروزى (م. 539، شاگرد لوكرى) و ابو الحكم مغربى (م. 549، استاد ابن الصلاح كه استاد سهروردى است) نيز نام برد. (117)

طبقه دهم

صدرالدين سرخسى : (م. 545) شاگرد افضل الدين غيلانى و استاد فريد الدين داماد (استاد خواجه نصيرالدين طوسى) و داراى آثار زياد.

ابوبكر اندلسى : (م. 581) احتمالا شاگرد ابن الصائغ، كتاب معروف او حى بن يقظان است كه از رساله حى بن يقظان ابن سينا تقليد شده، ولى از آن جامع تر و كامل تر است و به وسيله مرحوم فروزانفر ترجمه شده است.

ابن رشد اندلسى : (م. 595) شاگرد ابن الصائغ، فيلسوف، پزشك و فقيه (داراى آثار متعدد در هر سه زمينه). شرح مابعد الطبيعه و بداية المجتهد در فقه، تهافت التهافت (ردى بر تهافت الفلاسفه غزالى) از آثار اوست. اروپاييان براى او در فلسفه، مقامى در حد ابن سينا قائلند، ولى آراى او در ميان فلاسفه اسلامى ارزشى ندارد. تعصب او نسبت به ارسطو سبب شده كه مخالف آراى ابن سينا باشد. ارنست رنان فيلسوف فرانسوى كارهاى زيادى در زمينه شنات او انجام داده است.

مجد الدين جيلى : استاد امام فخر و سهروردى؛ حكيمى متكلم، فقيه و اصولى كه اطلاع زيادى از او در دست نيست، همين قدر معلوم است كه در مراغه تدريس مى كرده است.

ابن سهلان ساوجى : شاگرد شرف الدين ايلاقى، البصائر النصيرية كتاب معروف اوست كه قسمت منطقش از بهترين كتب منطق است و شرحى بر رسالة الطير بوعلى به فارسى نوشته است؛ بقيه آثارش در حريق سوخت.

ابن الصلاح : (م. 548) شاگرد ابوالحكم مغربى، از آثارش شرح بر شافى بوعلى و الفوز الاصغر ابن مسكويه؛ شايد بتوان او را از طبقه نهم دانست.

محمد ماردينى : (م. 594) استاد سهروردى و شاگرد ابن الصلاح، اثرش ‍ شرح قصيده عينيه بوعلى، متولد فلسطين، فوق العاده متشرع و در علوم حكمى يگانه زمان خويش بود.

طبقه يازدهم

فخر الدين رازى، (امام فخر رازى): (606 - 534) شاگرد مجد الدين جيلى؛ استاد شمس الدين خسروشاهى، قطب الدين مصرى، زين الدين كشى، شمس الدين خويى و شهاب الدين نيشابورى؛ متبحر در علوم مختلف (فقيه، متكلم، مفسر، فيلسوف، پزشك و خطيب)؛ طرز تفكرش كلامى است، نه فلسفى و سخت بر فلاسفه مى تازد و در مسلمات فلسفه تشكيك مى نمايد؛ المباحث المشرقيه اثر فلسفى اوست. بيشتر شهرتش به واسطه تفسير مفاتيح الغيب است. شايد بيشتر با مطالعه، بر مسائل فلسفى دست يافته است.

شيخ شهاب الدين سهروردى (شيخ اشراق): شاگرد مجد الدين جيلى (در مراغه)، ظهير الدين قارى (در اصفهان) و فخر الدين ماردينى (در عراق)، استاد سهروردى و همدرس فخر الدين رازى؛ تلوحيات از كتب اوست؛ با وجود تمايل اشراقى در بوعلى و فارابى، تنها كسى كه «مكتب اشراق» را تاسيس كرد و در بسيارى از مسائل، راه آن مكتب را از راه مكتب مشاء جدا كرد، او بود؛ در فقه نيز سر آمد بوده است. بر خلاف توصيه بوعلى در اشارات در مناظرات خود، بى پروا بود (از همين رو گفتند كه او علمش بر عقلش فزونى يافت.) همين كار سبب حسادت بر او شد و به دست فرزند صلاح الدين ايوبى به قتل رسيد.

افضل الدين كاشانى (باباافضل): استادِ استادِ خواجه نصير الدين؛ فهرست آثارش در مصنفات افضل الدين كاشانى آمده است. على رغم شخصيت برجسته اش تاريخ روشنى از او در دست نيست. (118)

طبقه دوازدهم

فريد الدين داماد نيشابورى : استاد خواجه نصير الدين و شاگرد صدر الدين سرخسى؛ اطلاع زيادى از او در دست نيست.

شمس الدين خسروشاهى : از شاگردان مبرز فخرالدين رازى؛ اثرش تلخيص ‍ كتاب شفا؛ فردى مبرز در طب، فلسفه و علوم شرعيه؛ شهرتش در فلسفه به واسطه جواب هايى است كه به سوالات فلسفى خواجه نصير الدين داده است.

قطب الدين مصرى : از شاگردان مبرز فخر الدين رازى و استاد خواجه نصير الدين؛ فخر الدين را در فلسفه و ابو سهل مسيحى را در طب بر بوعلى ترجيح داده است. در فتنه مغول در نيشابور كشته شد.

كمال الدين يونس موصلى (ابن منعه): (م. 639) استاد خواجه نصير الدين؛ به نقل ريحانة الادب در علوم مختلف وحيد عصر خود بوده است.

طبقه سيزدهم

خواجه نصير الدين طوسى : (119) (672 - 597) ملقب به «استاد البشر» و داراى شاگردان فراوان؛ ارزش كارهاى فلسفى او و نقشى كه در تحول فلسفه داشته است، نيازمند به يك كتاب است. در رياضيات از شخصيت هاى معدود جهان به شمار مى رود. آقاى تقى زاده مدعى است كه ايرادات خواجه به اساس هياءت بطليموس به پيشنهاد كپرنيك براى طرح نوينى از هياءت عالم كمك كرده است.

اثير الدين ابهرى : احتمالا شاگرد امام فخر رازى است. هدايه در طبيعيات و الهيات از اوست كه شرح ملا صدرا بر آن، موجب شهرت بيشتر كتاب و مولف آن شد. قاضى حسين ميبدى نيز بر آن شرحى نوشته است.

نجم الدين كاتبى (دبيران): (م. 675) استاد علامه حلى و قطب الدين شيرازى است و مصاحب خواجه نصير الدين در ساختن رصدخانه مراغه. آثارش عبارتند از: حكمة العين در حكمت (داراى شروح زياد) و شمسيه در منطق، كه به نام خواجه شمس الدين صاحب ديوان جوينى نوشته و قطب الدين رازى آن را شرح كرده است.

طبقه چهاردهم

اين طبقه را شاگردان خواجه نصير الدين طوسى تشكيل مى دهند.

علامه حلى : (711 - 648) هر چند شهرتش به فقاهت است، ولى در منطق و فلسفه هم مهارت كامل داشته و كتب ارزشمندى نوشته است. در تاريخچه فقها، از اين مرد بزرگ، ياد كرده ايم.

ابن ميثم بحرانى : (م. 678 يا 679) اديب، فقيه و فيلسوف بوده و نهج البلاغه را شرح كرده است كه از نظر فلسفى، بهترين شروح شمرده مى شود.

قطب الدين شيرازى : (م. 710 يا 716) شاگرد كاتبى و شارح قانون بوعلى و حكمة الاشراق سهروردى است. درة التاج در اقسام حكمت به فارسى، از اوست. او همكار خواجه در كار رصد خانه مراغه بود.

حسن بن محمد علوى حسينى استرآبادى : (م. حدود 717) تجريد خواجه را حاشيه زده و قواعد العقائد او را شرح كرده است.

طبقه پانزدهم

قطب الدين رازى : (م. 766 يا 776)، شاگرد علامه حلى، آثارش عبارتند از: شرح شمسيه كاتبى قزوينى، شرح مطالع الانوار قاضى سراج الدين ارموى، در منطق، محاكمات كه در آن، ميان دو شارح بزرگ اشارات، فخر الدين رازى و نصير الدين طوسى داورى كرده است.

شمس الدين مروى (ميرك بخارايى): شارح حكمة العين كاتبى قزوينى.

قاضى عضد الدين عبدالرحمن ايجى شيرازى : (760 يا 756 - 701 يا 700) شاگردان : تفتازانى، شمس الدين كرمانى و ابهرى؛ مواقف اثر معروف اوست.

طبقه شانزدهم

ملا سعد تفتازانى : (792) شاگرد قاضى ايجى؛ شهرت بيشتر او به كلام و علوم بلاغت است، ولى مردى جامع و با اطلاع از علوم عقليه بوده است. تهذيب المنطق با متنى بسيار مختصر و شيرين يكى از آثار اوست.

مير سيد شريف جرجانى : (816 شيراز - 740 گرگان؛) شاگرد قطب الدين رازى؛ با حوزه درس فلسفه در نگهدارى و انتقال علوم عقلى به نسل هاى بعد، نقش موثرى داشته است. آثارش (120) عبارتند از: حاشيه بر شرح حكمة العين در فلسفه، حاشيه شرح مطالع در منطق، حاشيه شمسيه در منطق. به حق او را محقق شريف خوانده اند. به دقت نظر و تحقيق معروف است و شهرت بيشترش به ادبيات و كلام است. (121)

طبقه هفدهم

در اين دوره كه حمله مغول، آثار خود را ظاهر ساخته و قتل عام هاى امير تيمور گوركانى هم مزيد بر علت شده است، اصلا نمى دانيم كه در غير شيراز، حوزه اى داير بوده يا خير؟ در اين طبقه فقط شاگردان مير سعيد شريف را مى شناسيم كه عبارتند از: محيى الدين گوشكنارى، خواجه حسن شاه بقال (هر دو استاد محقق دوانى) سعد الدين اسعد دوانى (پدر محقق دوانى) قوام الدين كربالى (استاد سيد صدر الدين دشتكى و محقق دوانى.)

طبقه هجدهم

سيد الحكما دشتكى شيرازى (صدر الدين دشتكى يا سيد سند): (903 - 828) شاگرد سيد فاضل فارسى و قوام الدين كربالى؛ تا زمان مير داماد افكار، آراء و آثار او و معاصر نامدارش جلال الدين دوانى، در ميان فضلا و طالبان حكمت مطرح بود و برخى هنوز هم مطرح است.

علامه جلال الدين دوانى (محقق دوانى): (903 يا 830) شاگرد قوام الدين كربالى، گوشكنارى، حسن شاه بقال و پدرش بود و از كسانى است كه در حيات و ممات خود جنجال علمى برانگيخت؛ نفوذ فوق العاده اى در متاءخرانش داشته و با سيد صدر الدين دشتكى مشاجرات زبانى و قلمى فراوانى نموده است. بعد از خودش آثارش مورد توجه و رد و نقض هايى بوده است و در اثر شهرتش شيراز، مركز ثقل علوم فلسفى بود.

ملا على قوشچى : (م. 789) صاحب شرح معروف بر تجريد خواجه نصير الدين طوسى كه در تاريخ فلسفه الهى نقش فعالى داشته است.

طبقه نوزدهم (122)

متشكل از شاگردان سيد صدر الدين دشتكى و علامه دوانى :

غياث الدين منصور دشتكى : (م. 940 يا 948) فرزند سيد صدر الدين دشتكى، از اعاظم حكما به شمار مى رود و موسس مدرسه منصوريه شيراز است.

جمال الدين محمود شيرازى : جانشين كرسى تدريس علامه دوانى كه از نقاط مختلف به درس او مى آمده اند، همچون مقدس اردبيلى، ملا عبدالله شوشترى، ملا عبدالله يزدى و فاضل باغنوى.

ملا حسين الهى اردبيلى : شاگرد علامه و دشتكى؛ او شيعه بوده و بعضى از رسائل خود را به شاه اسماعيل صفوى اهدا نموده است.

در اين طبقه از قاضى كمال الدين ميبدى يزدى، صاحب شرح هدايه ميبدى و محمود نيريزى، شاگرد ديگر صدر الدين دشتكى نيز مى توان نام برد.

طبقه بيستم

ملا عبدالله يزدى : (م. 981) شاگرد غياث الدين دشتكى و جمال الدين محمود؛ صاحب حاشيه معروف بر تهذيب المنطق معروف به حاشيه ملا عبدالله.

ملا ميرزا جان شيرازى (فاضل باغنوى): (م. 944) شاگرد جمال الدين محمود شيرازى.

در اين طبقه مى توان از شمس الدين محمد خضرى شيرازى (م. 957 يا 935)؛ شاگرد امير غياث الدين منصور و خواجه افضل الدين تركه شاگرد جمال الدين و استاد نصر البيان و حكيم انطاكى مصرى (م. 1008) نيز نام برد.

طبقه بيست و يكم

پس از حوزه شيراز در زمان شاه عباس كبير اصفهان مركز علوم عقلى گشت، به طورى كه شخصى همچون ملا صدرا از وطنش شيراز، براى كسب فيض ‍ به اصفهان مى آيد. از خصوصيات اصلى اين حوزه فلسفى اين است كه ديگر از آن بحث ها و جدل هاى حوزه شيراز كه غالبا كم فايده بود، خبرى نيست و فلسفه به وسيله مير داماد رنگ و بوى ديگرى مى گيرد. بزرگان اين حوزه عبارتند از:

مير داماد: اگر از حكماى درجه اول اسلامى به شمار نرود، لااقل در طراز دوم قرار دارد. مردى جامع بوده و خود را «معلم ثالث» مى خوانده است. حوزه درس باشكوهى داشته است كه در طبقه بعد به شاگردانش ‍ اشاره خواهيم كرد. استاد فلسفه اش چندان مشخص نيست.

شيخ بهاء الدين عاملى : (م. 1030) استاد او در علوم ملا عبدالله يزدى بوده است كه در نتيجه، سلسله اساتيد معقول او به خواجه نصير و سپس بو على مى رسد. او اديب، فقيه، مفسر، رياضيدان، مهندس، شاعر، حكيم و فيلسوف بوده است.

مير فندرسكى : (م. 1050) اهل فندرسك از توابع استر آباد است. حكيم و رياضيدان و عارف مشرب بوده و رساله صناعيه و رساله اى در حركت از آثار اوست.

طبقه بيست و دوم

طبقه شاگردان مير داماد، شيخ بهايى و مير فندرسكى است :

ميرزا رفيعا: از سادات طباطبايى، شاگرد شيخ بهايى و مير فندرسكى؛ رساله اى در اقسام تشكيك و رساله اى در حل شبهه استلزام و دو حاشيه بر شروح شريف جرجانى دارد.

ملا صدرا (صدر المتاءلهين): شاگرد شيخ بهايى در علوم نقلى و مير داماد در علوم عقلى؛ حكيم الهى و فيلسوف ربانى بى نظير كه اصول و مبانى اوليه حكمت الهى - كه فلسفه حقيقى خوانده مى شود - را بر اصولى خلل ناپذير استوار كرد. فلسفه صدرا، مانند چهار راهى است كه حكمت مشايى ارسطويى و سينايى، حكمت اشراقى سهروردى، عرفان نظرى محيى الدينى و معانى و مفاهيم كلامى در آن با يكديگر تلاقى كرده و رودخانه اى خروشان به وجود آورده است، در حالى كه به آن ها ماهيت و واقعيتى نوين بخشيده است. فلسفه صدرا يك نوع جهش است كه پس از يك سلسله حركت هاى مداوم و تدريجى در معارف اسلامى رخ داده است.

سلطان العلماء مازندرانى (خليفة السلطان): (م. 1064) شاگرد شيخ بهايى و مير داماد، داماد شاه عباس و مدتى وزير شاه صفى و شاه عباس دوم بوده است. چند شرح و حاشيه از او باقى است.

سيد احمد عاملى : داماد و خاله زاده مير داماد و شاگرد اوست. مير داماد و او نواده دخترى محقق كركى هستند. حاشيه اى بر الهيات شفا دارد.

از ديگر شاگردان مير داماد مى توان به ملا شمساى گيلانى، سيد امير فضل الله استر آبادى و قطب الدين اشكورى (صاحب كتاب معروف محبوب القلوب در تاريخ فلاسفه) اشاره نمود.

طبقه بيست و سوم

ملا محسن فيض كاشانى : (م. 1091) شاگرد و داماد ملا صدرا؛ مطالب او عينا تلخيص گفته هاى استاد است.

ملا عبدالرزاق لاهيجى : (م. 1071 يا 1072) شاگرد و داماد ديگر ملا صدرا؛ صاحب شوارق الالهام و گوهر مراد. آثارش بيشتر رنگ و بوى فلاسفه اى چون علامه دوانى و غياث الدين دشتكى را دارد و گويا از استاد خود تاثير زيادى نپذيرفته است.

ملا رجبعلى تبريزى اصفهانى : (م. 1080) شاگرد مير فندرسكى و استاد ملا محمد تنكابنى، حكيم محمد حسين قمى و قاضى سعيد قمى.

محقق سبزوارى : (م. 1090) شاگرد شيخ بهايى و مير فندرسكى.

آقا حسين خوانسارى (محقق خوانسارى): (م. 1098) شاگرد محقق سبزوارى و مير فندرسكى؛ چند شرح و حاشيه دارد.

طبقه بيست و چهارم

قاضى سعيد قمى : (1103 - 1049) شاگرد ملا محسن فيض، ملا عبدالرزاق لاهيجى و ملا رجبعلى تبريزى.

آقا جمال خوانسارى : (م. 1121) شاگرد آقا حسين خوانسارى (پدرش) و محقق سبزوارى (دايى اش)؛ از آثار او مى توان به حاشيه هاى او بر شرح اشارات و طبيعيات شفا، اشاره نمود.

على قلى خان قمى : (متولد 1020) شاگرد آقا حسين خوانسارى، ملا شمسا و ملا رجبعلى تبريزى؛ رساله هاى فلسفى فراوانى دارد. مدرسه خان قم از آثار فرزند دانشمند اين مرد، مهدى قلى خان است.

از ديگر شاگردان ملا رجبعلى تبريزى در اين طبقه مى توان از ملا محمد تنكابنى (و نيز شاگرد محقق سبزوارى) و قوام الدين حكيم رازى و محمد رفيع پير زاده نام برد.

طبقه بيست و پنجم

در اين طبقه مى توان از ملا محمد صادق اردستانى (م. 1134)، صاحب رساله اى به نام حكمت صادقيه و شيخ عنايت الله گيلانى (شاگرد مير قوام حكيم) و مير سيد حسن طالقانى نام برد. (123)

طبقه بيست و ششم

ملا اسماعيل خواجويى : (م. 1173) استاد آقا محمد بيد آبادى، ملا مهدى نراقى، ميرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانى و ملا محراب حكيم گيلانى؛ مازندرانى الاصل و زمانش مقارن با فتنه افغان مى باشد؛ بعد از اين فتنه، فلسفه توسط اين مرد بزرگ ادامه يافته است. او را به علم و جامعيت معقول و منقول مى ستايند.

ميرزا محمد تقى الماسى و ملا عبدالله حكيم (هر دو از اساتيد آقا محجمد بيدآبادى) و ملا حمزه گيلانى (م 1134، شاگرد ملا محمد صادق اردستانى) از اين طبقه اند.

طبقه بيست و هفتم

آقا محمد بيد آبادى گيلانى اصفهانى : (م. 1197) از اعاظم حكماى قرون اخير و احيا كننده فلسفه ملا صدرا است؛ (124) مردى فوق العاده زاهد، متقى، ايثارگر و ساده زيست بوده است.

ميرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانى (م. 1203)، ملا محراب گيلانى و ملا مهدى نراقى (از اعاظم فقها و حكما) كه همه از شاگردان ملا اسماعيل خواجويى هستند، از اين طبقه اند.

طبقه بيست و هشتم

ملا على نورى مازندرانى اصفهانى : (م. 1246) شاگرد آقا محمد بيد آبادى و سيد ابوالقاسم مدرس اصفهانى و از معدود افرادى است كه تا عمق فلسفه صدرايى نفوذ كرده اند. بزرگترين حوزه حكمت را در اصفهان داير كرد. او از نظر تدريس و تشكيل حوزه درسى (گفته شده قريب هفتاد سال) و ترويج علوم عقلى، كم نظير و شايد بى نظير است. با وجود حكماى بزرگ ديگر در آن زمان آن چه بعدها ادامه يافت، از طريق اين مرد بزرگ بود. بعضى حواشى مختصر از او بر اسفار باقى است كه در نهايت دقت است.

حاج ملا احمد نراقى : (م. 1244 يا 1245) شاگرد پدرش ملا مهدى نراقى؛ مردى جامع و مرجع فتوا بود.

ميرزا مهدى شهيد مشهدى : (1218 - 1152) شاگرد آقا محمد بيد آبادى؛ از مشاهير فقها و علماى آن عصر است. علم و حكمت در خاندان وى در حدود 150 سال ادامه يافت كه ذكرش خواهد آمد. در جريان مبارزه با دستبرد نادر ميرزا نوه نادرشاه به اموال آستانه مقدس رضوى، به دست وى شهيد شد.

طبقه بيست و نهم

اين طبقه از شاگردان ملا على نورى به شمار مى روند.

ملا اسماعيل دربكوشكى اصفهانى (واحد العين): (م. 1277) استاد ملا هادى سبزوارى؛ اسفار و مشاعر صدرا و شوراق لاهيجى را حاشيه زد و عرشيه صدرا را شرح نمود. محمد حسين خان مروى، موسس مدرسه مروى تهران، براى تدريس فلسفه از اصفهان به تهران فرستاد و از رونق افتادن اصفهان در مقابل تهران، از اين زمان شروع شد.

ملا محمد جعفر لنگرودى لاهيجى : (پيش از 1294)؛ شاگرد ميرزا ابوالقاسم مدرس اصفهانى و ملا محراب گيلانى؛ شرح مشاعر ملا صدرا و چند شرح و حاشيه ديگر از اوست.

در اين طبقه مى توان از ميرزا حسن نورى (فرزند ملا على نورى) و ملا آقا قزوينى (كه ملا اسماعيل اصفهانى از اساتيد اوست) نام برد.

طبقه سى ام

حاج ملا هادى سبزوارى : (1289 - 1212) شاگرد ملا اسماعيل دربكوشكى اصفهانى و حكيم نورى و بعد از ملا صدرا، مشهورترين حكماى الهى سه چهار قرن اخير است. از نظر تشكيل حوزه گرم فلسفى و جذب و تربيت شاگردان، بعد از حكيم نورى، كسى به پاى او نمى رسد، او فوق العاده خوش بيان و خوش تقرير و از نظر جاذبه استاد و شاگردى، بى مانند است. حكيم ربانى آخوند ملا حسينقلى همدانى، شاگرد برجسته اوست.

آقا على زنوزى : (آقا على حكيم يا آقا على مدرس) (1370 - 1234) شاگرد پدرش ملا عبدالله زنوزى، ميرزا حسن نورى و ملا آقاى قزوينى است.

آقا محمد رضا حكيم قمشه اى : (م 1306) شاگرد ميرزا حسن نورى و ملا محمد جعفر لنگرودى؛ هرگز جامه روستايى را از تن دور نكردو در لباس ‍ علما در نيامد. او از ذوق شعرى هم برخوردار بوده است و به «صهبا» تخلص مى كرده است. شاگردان بسيارى تربيت كرده است كه جهانگيرخان قشقايى يكى از آن هاست.

ميرزا ابوالحسن جلوه : (1314 - 1238) شاگرد ميرزا حسن نورى و ميرزا حسن چينى (از شاگردان ملا على نورى) است. او بيشتر طرفدار بو على بوده و به فلسفه ملا صدرا اعتقاد چندانى نداشته است. حوزه تهران در اواخر قرن سيزده و اوايل قرن چهاردهم بر محور وجود جلوه، حكيم قمشه اى و آقا على مدرس مى گشت، ولى دو نفر ديگر، يعنى آقا على مدرس و حكيم قمشه اى بر او از نظر علمى تقدم داشته اند.

طبقه سى و يكم

شاگردان حاج ملا هادى سبزوارى كه در اين طبقه مى توان از آن ها نام برد عبارتند از: ميرزا عباس شيرازى (م. 1300)، حاج ميرزا حسين علوى سبزوارى (م. 1352 - 1268)، شيخ غلامحسين شيخ الاسلام خراسانى (م. 1319 - 1246) و ميرزا محمد سروقدى مشهدى.

افرادى كه در اين طبقه شاگرد هر سه استاد بزرگ حوزه تهران - حكيم الهى قمشه اى، آقا على مدرس و ميرزاى جلوه - بوده اند، عبارتند از: ميرزا هاشم اشكورى رشتى (م. 1332) و ميرزا حسن كرمانشاهى (م. 1336) كه هر دو شاگردان بسيارى تربيت كرده اند و از اركان انتقال فلسفه به طبقات بعدى بوده اند. همچنين آقا ميرزا محمد باقر اصطهباناتى كه در جريان مشروطه در 1326 به قتل رسيد.

بعضى ديگر از افرادى كه در اين طبقه مى توان از آن ها نام برد، عبارتند از:

ميرزا شهاب الدين نيريزى شيرازى : شاگرد حكيم قمشه اى و ميرزاى جلوه؛ صاحب نظر در عرفان نظرى محيى الدين. رساله اى در حقيقت وجود دارد.

جهانگيرخان قشقايى : (1328 - 1243) شاگرد حكيم قمشه اى و ملا اسماعيل دربكوشكى اصفهانى؛ در متانت و وقار، انضباط اخلاقى و تقوا نمونه بوده و فوق العاده مورد ارادت شاگردان بوده است.

آخوند ملا محمد كاشى : (م 1332) شاگرد حكيم قمشه اى و استاد مراجع بزرگ، حاج آقا حسين بروجردى و حاج آقا رحيم ارباب و... در مدرسه صدر اصفهان مى زيسته و تا پايان عمر، مانند جهانگيرخان با تجرد به سر برد.

ميرزا على اكبر حكمى يزى قمى : (م. 1345) از شاگردان سه استاد فوق الذكر و آقا ميرزا حسين سبزوارى (از شاگردان ملا هادى سبزارى) است؛ پس از تشكيل حوزه علميه قم افرادى مثل سيد محمد تقى خوانسارى، سيد احمد خوانسارى، و استاد بزرگ اين بنده آيت الله خمينى قدس سره (از مراجع تقليد معاصر) از محضر او استفاده كرده اند.

حاج شيخ عبدالنبى نورى : (م. 1344) در منقول، شاگرد مرحوم ميرزاى شيرازى بزرگ و در معقول، شاگرد آقا على مدرس و استاد آقا شيخ محمد تقى آملى، فقيه و حكيم معاصر بود.

ملا محمد هيدجى زنجانى : (م. 1339) شاگرد آقا ميرزا حسين سبزوارى مقيم تهران و ميرزاى جلوه حاشيه اى بر شرح منظومه حكيم سبزوارى دارد. (125)

طبقه سى و دوم

حاج شيخ عباسعلى فاضل خراسانى : (م. 1344) وى شاگرد شيخ غلامحسين خراسانى و ميرزا محمد سروقدى از شاگردان حاجى سبزوارى است. او در آن عصر، ضرب المثل جامعيت، دقت و تحقيق و مدرس ‍ رسمى كتب فلسفه در حوزه بارونق مشهد بود.

ميرزا عسكرى شهيدى مشهدى : (آقا بزرگ حكيم) (م. 1355) از احفاد ميرزا مهدى شهيد (طبقه 28) است كه با فوت فرزندش، يك سال قبل از خودش پرونده 150 ساله حكمت و فلسفه از اين خاندان بسته شد. نزد پدرش و غلامحسين شيخ الاسلام و ميرزا محمد سروقدى و اندك زمانى مرحوم جلوه و نزد حكيم اشكورى و حكيم كرمانشاهى درس خوانده است.

آقا سيد حسين بادكوبه اى : (1358 - 1293) شاگرد ميرزاى جلوه (اوار عمر جلوه)، حكيم اشكورى و حكيم كرمانشاهى بود. علامه طباطبايى از شاگردان اوست.

آقا ميرزا محمد على شاه آبادى تهرانى اصفهانى الاصل : (م. 1369) شاگرد ميرزاى جلوه و ميرزاى اشكورى بوده است. امام خمينى قدس سره از محضر او استفاده كرده بود و او را بالاخص در عرفان، بى نهايت مى ستود.

آقا شيخ محمد خراسانى : (م. 1355) از شاگردان مرحوم جانگيرخان و آخوند ملا محمد كاشى بوده است و بعد از درگذشت آن دو، استاد مسلم فلسفه اصفهان بود. ميرزا على آقا شيرازى و جلال الدين همايى از شاگردان ايشان بوده اند. (126)

حاج شيخ محمد حسين غروى اصفهانى : (1361 - 1296) آخوند ملا محمد كاظم و ميرزا محمد باقر حكيم اصطهباناتى از اساتيد اويند. تحفة الحكيم منظومه اى در فلسفه و رساله معاد از اوست. علامه طباطبايى از شاگردان اوست.

آقا شيخ محمد تقى آملى : (1391 - 1304) پدرش آقا شيخ محمد آملى، ميرزاى كرمانشاهى، حاج شيخ عبدالنبى مجتهد نورى از اساتيد اويند. حاشيه او بر شرح منظومه سبزوارى مهم ترين اثر عقلى اوست.

آقا ميرزا مهدى آشتيانى : (م. 1372) از شاگردان ميرزا حسن كرمانشاهى و ميرزا هشام اشكورى است. بنده مدتى قليل توفيق استفاده از محضر او را يافتم.

آقا ميرزا احمد آشتيانى : (م. 1395) از شاگردان حكيم كرمانشاهى و حكيم اشكورى است. علامه طباطبايى قسمتى از اسفار را نزد او خوانده اند.

آقا سيد ابوالحسن رفيعى قزوينى : (م. 1394) شاگرد حكيم كرمانشاهى و حكيم اشكورى است. امام خمينى قدس سره قسمتى از اسفار را نزد او خوانده اند.

آقا شيخ محمد حسين فاضل تونى : (1380 - 1390) حكيم اشكورى، حكيم كرمانشاهى و حكيم نيريزى، از اساتيد اويند. در دانشكده ادبيات و دانشكده علوم معقول و منقول تدريس مى كرد.

در اين طبقه مى توان از آقا سيد على مجتهد كازرونى شيرازى (1343 - 1278) و آقا ميرزا طاهر تنكابنى (1360 - 1280) نيز نام برد.

طبقه سى و سوم

اين طبقه، طبقه اساتيد خود ما هستند. ما به ملا حظاتى، از ترجمه اين طبقه در حال حاضر خوددارى مى كنيم و آن را به وقت ديگر و فرصت مناسب ترى موكول مى كنيم.

با توجه به اين كه اين طبقه بندى اولين بار است كه صورت مى گيرد، طبعا خالى از نقص نخواهد بود. اولين نقص اين است كه جامع نيست، افراد بسيارى از قلم افتاده اند يا خود از قلم انداخته ايم، زيرا هدف، ذكر همه حكما يا حكيم مشربان دوره اسلامى نيست و جمع آورى همه آن ها كار آسانى نيست. در پايان يادآورى نكاتى را لازم مى دانيم.

1. اين طبقه بندى، مانند هر طبقه بندى ديگر، هر چند با معيار استادى و شاگردى انجام يافته، باز هم تقريبى است.

2. از نيمه اول قرن سوم كه تاريخ فلاسفه اسلامى آغاز مى شود تا پايان قرن چهارم، «دوره ترجمه» است. در اين دوره بسيارى از فيلسوفان، مترجم بوده اند و بسيارى از مترجمان، فيلسوف. البته مترجمانى هم بوده اند كه فيلسوف نبوده اند و يا فيلسوفانى كه مترجم نبوده اند. البته دوره ترجمه از دوره تألیف و تحقيق، مجزا نيست.

3. مترجمين غالبا يهودى يا مسيحى يا صائبى بوده اند. كمتر مترجم مسلمان در ميان آن ها مى يابيم، همچنان كه مترجم زرتشتى پيدا نمى شود، ولى فيلسوفان اين دوره كه از خود انديشه اى داشتند، همه مسلمانند، حتى يك فيلسوف صاحب نظر غير مسلمان پيدا نمى كنيم و اين خود از نظر تحليل علمى و جامعه شناسى قابل مطالعه است.

4. در دوره بعد از ترجمه تا قرن ششم و هفتم و تا اندازه اى در دوره ترجمه، اكثر قريب به اتفاق فلاسفه، در فن پزشكى هم مهارت دارند و در بسيارى از آنان پزشكى بر فلسفه غلبه دارد.

در اين دوره كه دوره «فيلسوف پزشكى» است، مسلمان و يهودى و مسيحى شركت دارند و از صابئيان برخلاف دوره ترجمه، خبرى نيست. در اين دوره ما به پزشكان بلند قدر مسيحى و يهودى زياد بر مى خوريم كه ضمنا فيلسوف هم هستند، ولى به فيلسوف بلند قدرى از مسيحيان يا يهوديان بر نمى خوريم، اين امر دليل اين است كه روح اسلامى با تعلقات فلسفى از ساير روح هاى حاكم بر مذاهب ديگر، سازگارتر است. جالب تر آن كه در طول تاريخ تقريبا دوازده قرنى فلسفه و پزشكى دوره اسلامى، نه به يك فيلسوف زرتشتى بر مى خوريم و نه به يك پزشك زرتشتى (و ظاهرا از اين قبيل است جمع رياضيدانان) گويا روح زرتشتى گرى طورى بوده كه اصلا با روح علم و فلسفه سازگار نبوده است.

5. در ميان فلاسفه مسلمان، اكثريت با فلاسفه شيعه است؛ يعنى اين كه عقل شيعه از اول عقل فلسفى بوده است.

6. ايرانيان در قسمت فلسفه و حكمت نسبت به غير ايرانيان، (خصوصا در قرون متاخرتر) اكثريت قاطع دارند. ايرانيان فلسفه اسلامى را آغاز نكردند - اولين فيلسوف اسلامى، عرب است - ولى پس از آشنايى با آن، به دو دليل، بيش از هر قوم ديگر به آن چسبيدند؛ اولا، به خاطر فلسفى بودن عقليت ايرانى. ثانيا، تاثير نفوذ شيعه در ايران.

7. مركز فلسفه قبل از ابن سينا بغداد بود. او مركزيت را به ايران منتقل كرد، چرا كه به بغداد نرفت، بلكه او در فلسفه استاد نداشته است!

8. با آمدن مغول از يك طرف و حملات امثال غزالى از طرف ديگر، بساط فلسفه، كم و بيش از غير ايران برچيده شد در ايران هم شعله كمى باقى بود كه به تدريج با طلوع دولت صفويه رو به قوت نهاد.

9. از صفويه به بعد كه فلسفه اسلامى در انحصار شيعيان ايرانى قرار گرفت، همه نواحى ايران به نسبت مساوى سهيم نيستند؛ مثلا خوزستان و سيستان و بلوچستان تقريبا سهمى ندارند. ابو سليمان منطقى سجستانى را بايد يك استثنا شمرد. سهم آذربايجانى نيز اندك است. خراسان و اصفهان و فارس... سهم بيشترى دارند. شايد غير منتظره اين باشد كه بيشترين سهم را در علوم عقلى از زمان مير داماد تا عصر ما، شمال ايران، يعنى گيلان و مازندران و گرگان دارد، كه در حدود 30 نفر از معاريف از اين ناحيه اند، از جمله ميرداماد، ملا اسماعيل خواجويى، بيدآبادى، ملا على نورى، مير فندرسكى و...

10. طبقات فلاسفه به ترتيبى كه ما به دست آورديم، سلسله اى مرتب و بدون وقفه و نشانه يك فرهنگ مستمر است. همچنان كه شبيه آن را در فقه، حديث، عرفان، ادبيات و حتى رياضيات مى توانيم ارائه بدهيم؛ در رابطه استاد و شاگردى، فقط در دو نقطه است كه به نقطه مجهول مى رسيم : يكى ملا اسماعيل خواجويى كه زمانش مقارن با فتنه افغان است، نه خودش و نه ديگران از اساتيد او ياد نكرده اند و ديگر فخر الدين سماكى، استاد مير داماد است كه اساتيد او را نمى شناسيم. البته اخيرا به دست آمده كه فخر الدين سماكى، شاگرد غياث الدين منصور بوده است و در يك نقطه باقيمانده هم وقفه اى پيدا نشده و اين تسلسل به هم نخورده، بلكه فعلا بر ما مجهول است، شايد بعدها به دست آيد.

11. نه تنها بو على در فلسفه استاد نداشت و با مطالعه كتب ديگران، فيلسوف شده است، فارابى و كندى كه دو سر سلسله ديگرند - نيز استاد فلسفه نداشته اند. فيلسوفى كندى از شخص خودش آغاز مى شود و فارابى نيز فقط منطق را نزد استاد (يوحنا بن حيلان) خوانده است. به هر حال مسلمين از نظر كتب فلسفى، مديون و رهين غير مسلمانانند، نه از نظر معلم فلسفه. (127)

### 8. عرفان و تصوف

يكى از علومى كه در دامن فرهنگ اسلامى زاده شد، رشد يافت و تكامل پيدا كرد، علم عرفان است. درباره عرفان از دو جنبه مى توان بحث و تحقيق كرد: يكى از جنبه اجتماعى و ديگر از جنبه فرهنگى.

عرفا با ساير طبقات فرهنگى اسلامى، از قبيل مفسرين، محدثين، فقها و... يك تفاوت مهم دارند و آن اين كه يك فرقه اجتماعى در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتى مخصوص به خود، بر خلاف ساير طبقات كه يك فرقه مجزا به شمار نمى روند. اهل عرفان با عنوان فرهنگى «عرفا» و با عنوان اجتماعى «متصوفه» ياد مى شوند. آن ها يك گروه وابسته و به هم پيوسته اجتماعى هستند با يك سلسله افكار و حتى آداب مخصوص در معاشرت و لباس پوشيدن ها و غيره. البته همواره (خصوصا در ميان شيعه) عرفايى بوده و هستند كه هيچ امتياز ظاهرى با ديگران ندارند. در اين جا بحث ما فقط جنبه فرهنگى مساله است؛ يعنى به عرفان به عنوان يك علم و يك شاخه از شاخه هاى فرهنگ اسلامى كه در طول تاريخ جريانى متصل و پيوسته و بدون وقفه بوده است، نظر داريم.

عرفان به اين عنوان داراى دو بخش است : بخش عملى و بخش نظرى. بخش عملى عبارت است از آن قسمت كه روابط و وظايف را با خودش و با جهان و با خدا بيان م يكند و توضيح مى دهد. عرفان در اين بخش، مانند اخلاق است؛ يعنى يك «علم» عملى است با تفاوتى كه بعدا اشاره خواهيم كرد. اين بخش از عرفان، علم «سير و سلوك» ناميده مى شود. در اين بخش توضيح داده مى شود كه «سالك» براى اين كه به قله رفيع انسانيت، يعنى «توحيد» برسد چه بايد بكند. و اين كه همه اين مراحل را بايد با اشراف يك انسان كامل و پخته كه قبلا اين راه را طى كرده، باشد وگرنه خطر گمراهى وجود دارد. البته توحيدى كه از نظر عارف، آخرين مقصد سير و سلوك است. با توحيد مردم عامى و حتى فلاسفه متفاوت است. توحيد عارف، يعنى موجود حقيقى، منحصر به خداست، جز خدا هر چه هست «نمود» است نه «بود». به هر حال بخش «عملى» عرفان، مانند علم اخلاق درباره «چه بايد»ها بحث مى كند. با اين تفاوت كه :

1. عمده نظر عرفان بر روابط انسان با خداست و حال آن كه بجز سيستم هاى اخلاقى مذهبى، ساير سيستم هاى اخلاقى ضرورتى نمى بينند كه در اين موضوع بحث كنند.

2. سير و سلوك عرفانى پويا و متحرك است، بر خلاف اخلاق كه ساكن است؛ يعنى در عرفان، مراحل، مرتب و مشخص است و مبداءى و مقصدى دارد، ولى در اخلاق صرفا سخن از يك سلسله فضايل است كه روح بايد به آن ها مزين شود.

3. عناصر روحى اخلاقى، محدود است به معانى و مفاهيمى كه غالبا آن ها را مى شناسند، اما عناصر روحى عرفانى بسى گسترده تر است.

بخش ديگر عرفان مربوط است به تفسير هستى؛ يعنى تفسير خدا و جهان و انسان؛ عرفان در اين بخش شبيه فلسفه است و همچنان كه در بخش اول با اخلاق تفاوت هايى داشت، در اين بخش نيز با فلسفه تفاوت هايى دارد.

عرفان و اسلام

تماس عرفان با دين مقدس اسلام هم در بخش نظرى است و هم در بخش ‍ عملى. عرفاى اسلامى هرگز مدعى نيستند كه سخنى ماوراى اسلام دارند، بلكه همواره به كتاب و سنت و سيره نبوى صلى‌الله‌عليه‌وآله و ائمه عليهم‌السلام و اكابر صحابه استناد مى كنند، ولى ديگران راجع به آن ها نظرياتى دارند كه نقل مى كنيم :

الف - نظريه گروهى از محدثان و فقهاى اسلامى :

به عقيده اينان، عرفا عملا پاى بند به اسلام نيستند و استناد به كتاب و سنت، صرفا عوام فريبى است و عرفان اساسا ربطى به اسلام ندارد.

ب - نظريه گروهى از متجددان عصر حاضر:

اين گروه كه با اسلام ميانه خوبى ندارند و از هر چيز به ظاهر «ضد اسلامى» استقبال مى كنند، معتقدند كه عرفا، عملا ايمان و اعتقادى به اسلام ندارند. اختلاف نظر اين گروه با گروه اول در اين است كه گروه اول، اسلام را تقديس مى كنند و مى خواهند با تحقير عرفا، عرفان را از جمله معارف اسلامى خارج نمايند، ولى گروه دوم با تكيه به شخصيت عرفا - كه بعضى از آن ها جهانى است - مى خواهند وسيله اى براى تبليغ عليه اسلام بيابند و اين را تلقين كنند كه انديشه هاى ظريف و بلند عرفانى، با اسلام بيگانه است و انديشه هاى اسلامى در سطحى پايين تر از اين گونه انديشه هاست؛ اين ها معتقدند كه استناد عرفا به كتاب و سنت، صرفا تقيه بوده است.

ج - نظريه گروه بى طرف ها:

از نظر اين گروه، در عرفان، خصوصا در عرفان عملى، انحرافات زيادى را مى توان يافت، ولى عرفا، مانند ساير طبقات فرهنگى اسلامى، نسبت به اسلام نهايت خلوص را داشته اند و به هر حال ممكن است اشتباهاتى هم داشته باشند (همچنان كه ساير طبقات هم اشتباهاتى داشته اند.) ولى سوء نيت در كار نبوده است. بنابراين آنان كه طرفدار ضديت عرفا با اسلام هستند، يا با عرفان غرض خاص دارند، يا با اسلام.

ما نظر سوم را ترجيح مى دهيم و معتقديم عرفا سوء نيت نداشته اند. به هر حال تحقيق بيشتر در اين زمينه نيز لازم است. حال ببينيم آيا عرفان اسلامى، از قبيل فقه و اصول و تفسير و حديث است؛ يعنى از علومى است كه مسلمين آن را از اسلام گرفته اند و يا، از قبيل طب و رياضيات است كه از خارج جهان اسلام به آن راه يافته است و در دامن فرهنگ اسلامى رشد و تكامل يافته است و يا مورد سومى در كار است؟

عرفا خود مورد اول را انتخاب مى كنند و به هيچ وجه حاضر نيستند شق ديگرى را انتخاب كنند. بعضى هم اصرار داشته و دارند كه عرفان، همه از خارج جهان اسلام به آن راه يافته است.

گاهى براى آن ريشه مسيحى قائل مى شوند و مى گويند: افكار عارفانه، نتيجه ارتباط مسلمين با راهبان مسيحى است و گاهى آن را عكس العمل ايرانى ها عليه اسلام و عرب مى خوانند، گاهى آن را محصول فلسفه نو افلاطونى - كه خود محصول تركيب افكار ارسطو، افلاطون، فيثاغورث و گنوسى هاى اسكندريه و آرا و عقايد يهود و مسيحيان بوده است - مى دانند و گاهى نيز آن را ناشى از افكار بودايى مى دانند.

نظريه سوم، مانند نظريه اول است به اضافه اين كه تحت تاثير جريانات خارج (خصوصا انديشه هاى كلامى و فلسفى و بالاخص انديشه هاى فلسفى اشراقى) نيز قرار گرفته است.

به هر حال آنچه مسلم است اين است كه عرفان اسلامى، سرمايه اصلى خود را از اسلام گرفته است و بس. طرفداران نظريه اول - و كم و بيش ‍ طرفداران نظريه دوم - مدعى هستند كه اسلام دينى ساده و بى تكلف و عمومى فهم و خالى از هر گونه رمز و مطالب غير مفهوم و يا دير فهم است. حقيقت اين است كه نظريه اين گروه به هيچ وجه قابل تاييد نيست. مايه هاى اول اسلامى بسى غنى تر است از آن چه اين گروه - به جهل و يا به عمد - فرض كرده اند. به هر حال تعليمات اصلى اسلام، الهام بخش يك سلسله معارف عميق در مورد عرفان بوده است و اين با نگاهى گذرا بر قرآن و سنت جلوه خواهد كرد، ولى بعضى در جستجوى منبعى غير از اسلام هستند كه الهام بخش معنويت هاى عرفانى باشد و جالب اين است كه خود اين درياى عظيم - اسلام - را ناديده مى گيرند. (128)

قرن اول

آن چه مسلم است اين است كه لااقل در قرن اول هجرى، گروهى به نام «عارف» يا «صوفى» در ميان مسلمين وجود نداشته است. نام صوفى در قرن دوم هجرى پيدا شد. مى گويند: اولين كسى كه به اين نام خوانده شده است، ابو هاشم، صوفى كوفى است و هم اوست كه براى اولين بار، صومعه (خانقاه) براى عبادت گروهى از عباد و زهاد مسلمين در رمله فلسطين ساخت. او استاد سفيان ثورى است. وجه تسميه صوفيه به اين نام، پشمينه پوشى آن ها بوده است، اما اين كه از چه وقت اين گروه خود را «عارف» خوانده اند، اطلاع دقيقى نداريم. نيمه اول قرن دوم و قرن سوم، دو نقل در اين باره هستند. اكنون به ذكر طبقات عرفا و متصوفه از قرن دوم تا قرن دهم مى پردازيم :

قرن دوم

حسن بصرى : (110 - 22) ايرانى الاصل و مولف رعاية حقوق الله كه اولين كتاب تصوف شناخته مى شود. تاريخ عرفان مصطلح، مانند كلام از وى شروع مى شود. خود عرفا بعضى از سلسله هاى طريقت را به وى و از او به حضرت على عليه‌السلام مى رسانند.

مالك بن دينار: (م. 131) اهل بصره، كه كار زهد و ترك لذت را به افراط كشاند.

ابراهيم ادهم : (م. 161) اهل بلخ است و عرفا براى وى اهميت زيادى قائلند.

رابعه عدويه : (م. 135) اين زن مصرى الاصل يا بصرى الاصل است و اشعارى در اوج عرفان دارد.

ابو هاشم صوفى كوفى : (م. 161) اهل شام و اول كسى كه به نام «صوفى» خوانده شد.

شقيق بلخى : (م. 153 يا 174 يا 184) شاگرد ابراهيم ادهم و بنابر نقل هايى، با حضرت موسى بن جعفر عليه‌السلام ملاقات داشته و از آن حضرت كرامات نقل كرده است.

معروف بلخى : (م 200 تا 206) ايرانى الاصل است. بر حسب ادعاى عرفا، بسيارى از سلسله هاى طريقت به وى و از وى به حضرت رضا عليه‌السلام مى رسد.

فضيل بن عياض : (م. 187) ايرانى عرب نژاد است. كتاب مصباح الشريعة منسوب به اوست و مى گويند: سلسله درس هايى است كه از امام صادق عليه‌السلام گرفته است. وى ابتدا راهزن بود كه توبه كرد.

قرن سوم

بايزيد بسطامى : (م. 261) اهل بسطام است و شطحياتى دارد كه موجب تكفيرش شد.

بشر حافى : (م. 226) اهل بغداد و پدرانش اهل مرو بوده اند. ابتدا اهل فسق و فجور بوده و بعد توبه كرد.

سرى سقطى : (م. 245 يا 250) اهل بغداد و شاگرد معروف كرخى است.

حارث محاسبى : (م. 297) (سيد الطائفه) اهل نهاوند و شاگرد سرى سقطى و حارث محاسبى است. عارفى معتدل به شمار مى رود كه حتى لباس اهل تصوف به تن نمى كرد و در زى علما و فقها بود.

ذوالنون مصرى : (م. 250 - 240) اهل مصر كه جامى او را رئيس صوفيان خوانده است. اول كسى است كه مسائل عرفانى را با اصطلاحات رمزى بيان كرد.

سهل بن عبدالله تسترى : (م. 283 يا 293) اصلا اهل شوشتر.

حسين بن منصور حلاج : (در 306 يا 309 به دار آويخته شد) اصلا اهل بيضا، از توابع شيراز، كه به كفر و ارتداد و ادعاى خدايى متهم شد. خود عرفا او را به افشاى اسرار متهم مى كنند.

قرن چهارم

ابوبكر شبلى : (م. 344 - 334) خراسانى و شاگرد جنيد بغدادى حلاج بوده است. روضات الجنات و اشعار و كلمات عارفانه زيادى از او نقل شده است.

ابو على رودبارى : (م. 322) ساسانى نژاد و مريد جنيد بوده است.

ابو نصر سراج طوسى : (م. 378) صاحب كتاب معروف اللمع كه از متون اصيل و معتبر عرفان است.

ابو الفضل سرخسى : (م. 400) اهل خراسان و شاگرد ابو نصر سراج.

ابو عبدالله رودبارى : (م. 369) خواهر زاده على رودبارى و از عرفاى شام و سوريه به شمار مى رود.

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

قرن پنجم

شيخ ابوالحسن خرقانى : (م. 425) مولوى در مثنوى زياد از او ياد كرده است.

ابو سعيد ابوالخير نيشابورى : (م. 440) از مشهورترين عرفا و داراى رباعى هاى نغزى است.

ابو على دقاق نيشابورى : (م. 405 يا 412) جامع شريعت و طريقت بوده است.

ابوالحسن على هجويرى غزنوى : (م. 470) مولف كشف المحجوب.

خواجه عبدالله انصارى : (پير هرات) بيشتر شهرتش به دليل كلمات قصار و مناجات هاى اوست. منازل السائرين مشهورترين كتاب اوست.

امام ابو حامد محجمد غزالى توسى : (505) احياء علوم الدين از اوست.

قرن ششم

عين القضاة همدانى : (م. 533 - 525) مريد احمد غزالى، برادر محمد غزالى بوده است. وى را تكفير كرده و كشتند.

سنايى غزنوى : (م. نيمه اول قرن 6) اشعارش از عرفانى عميق برخوردار است.

احمد جامى : (ژنده پيل) (م. 536) شاعر و قبرش در تربت جام است.

عبدالقادر گيلانى : (م. 560) قاريه از سلاسل صوفيه، منسوب به اوست.

شيخ روزبهان بقلى شيرازى : (م. 606) (129)

قرن هفتم

اين قرن عرفاى بسيار بلند قدرى پرورانده است، ما عده اى از آن ها را به ترتيب تاريخ وفاتشان نام مى بريم :

شيخ نجم الدين كبراى خوارزمى : (م. 616) شاگرد شيخ روزبهان بقلى شيرازى و استاد پدرب مولانا بود و بسيارى از سلاسل به او منتهى مى شود. زمانش مقارن با حمله مغول است. هنگام حمله مغول، همراه مردم جنگيد تا شهيد شد.

شيخ فريد الدين عطار نيشابورى : (م. 628 - 626) شاگرد شيخ مجد الدين بغدادى - از مريدان نجم الدين كبرى - بوده است. تذكرة الاولياء در شرح حال عرفا و منطق الطير كه شاهكارى عرفانى است، از اوست.

شيخ شهاب الدين سهروردى زنجانى : (م. 632) صاحب كتاب معروف عوارف المعارف كه از متون خوب عرفانى و تصوف است. (130)

ابن الفارض مصرى : (م. 632) اشعار عرفانى او در عربى با اشعار عرفانى حافظ در فارسى قابل مقايسه است. بسيارى از اشعارش را در حال جذبه سروده است.

محيى الدين عربى حاتمى طايى اندلسى : (م. 638) از اولاد حاتم طايى و شاگرد شيخ ابو مدين خويى اندلسى از عرفاى قرن ششم است. سلسله طريقتش با يك واسطه به شيخ عبدالقادر گيلانى مى رسد. فتوحات مكيه كه يك دائرة المعارف عرفانى است و فصوص الحكم كه با حجم كوچكش از دقيق ترين و عميق ترين متون عرفانى است، به همراه بيش از دويست تألیف ديگر، از آثار اوست. او را كه «ابن العربى» نيز مى خوانند، «شيخ اكبر» لقب داده اند. مسلما بزرگ ترين عرفاى اسلام است كه نه پيش از او و نه بعد از او كسى به پايه او نرسيده است. عرفان در قرن هفتم به دست او جهش پيدا كرد و به نهايت كمالش رسيد. بخش علمى عرفان، به وسيله او پايه گذارى شد. انسانى است شگفت، به طورى كه برخى او را قطب الاقطاب مى خوانند و بعضى تا حد كفر تنزلش مى دهند. ملا صدرا نهايت احترام را برايش قائل است.

صدر الدين محمد قونوى : (م. 672) اهل قونويه تركيه و شاگرد و مريد محيى الدين عربى است. كتاب هاى معروف او عبارت است از: مفتاح الغيب، نصوص، فكوك. ميان قونوى و مولوى در قونيه، كمال صفا و صميميت بوده است. وى بهترين شارح افكار و انديشه هاى محيى الدين است. شايد اگر او نبود، محيى الدين قابل درك نبود.

مولانا، جلال الدين محمد بلخى رومى : (مولوى) (م. 672) صاحب كتاب جهانى مثنوى و ديوان شمس (شمس، عارف معروف تبريزى است.)

فخر الدين عراقى همدانى : (م. 688) شاعر و غزلسراى معروف كه شاگرد صدر الدين قونوى و مريد شهاب الدين سهروردى است.

قرن هشتم

علاء الدوله سمنانى : (م. 736) خواجوى كرمانى، شاعر معروف، از مريدان او بود.

عبدالرزاق كاشانى : (م. 735) فصوص محيى الدين و منازل السائرين خواجه عبدالله را شرح كرده است.

خواجه حافظ شيرازى : (م. 791) حافظ على رغم شهرت جهانى، تاريخ زندگى چندان روشنى ندارد. قدر مسلم اين است كه مردى عالم، عارف، حافظ و مفسر قرآن كريم بوده است. با اين كه اين همه در اشعار خود از پير طريقت و مرشد سخن گفته است، معلوم نيست كه مرشدش چه كسى بوده است. اشعارش در اوج عرفان است و كمتر كسى قادر است لطايف عرفانى او را درك كند.

شيخ محمود شبسترى : (م. 720) آفريننده منظومه عرفانى بسيار عالى گلشن راز.

سيد حيدر آملى : مولف جامع الاسرار (از كتب دقيق عرفان نظرى) و نص ‍ النصوص در شرح فصوص، مى باشد.

عبدالكريم جيلى : (م. 805) صاحب كتاب معروف الانسان الكامل.

قرن نهم

شاه نعمت الله ولى : (م. 820 يا 827 يا 834) اين مرد نسب به على عليه‌السلام مى برد و سلسله نعمة اللهى در عصر حاضر از معروف ترين سلسله هاى تصوف است. اشعار زيادى در عرفان از او باقى است.

صائن الدين على تركه اصفهانى : در عرفان نظرى محيى الدينى يد طولا داشته است. كتاب تمهيد القواعد او، دليل تبحرش در عرفان است.

محمد بن حمزه فنارى رومى : صاحب مصباح الانس، در شرح مفتاح الغيب صدر الدين قونوى.

شمس الدين محمد لاهيجى نوربخشى : (م. قبل از 900) شارح گلشن راز محمود شبسترى است.

نور الدين عبدالرحمن جامى : (م. 891) او را آخرين شاعر بزرگ عرفانى زبان فارسى مى دانند. شرح فصوص الحكم محيى الدين، شرح لمعات فخر الدين عراقى، شرح ثانيه ابن فارض، شرح قصيده برده در مدح حضرت رسول صلى‌الله‌عليه‌وآله، شرح قصيده ميميه فرزدق در مدح حضرت سجاد عليه‌السلام، لوايح، بهارستان و نفحات الانس (در شرح احوال عرفا) از آثار او مى باشد.

عرفان و تصوف پس از قرن نهم

اولا ديگر متصوفه، همه يا غالبا آن برجستگى علمى و فرهنگى كه پيشينيان داشته اند، ندارند.

ثانيا عده اى كه داخل در هيچ يك از سلسله هاى تصوف نيستند، در عرفان نظرى محيى الدينى متخصص مى شوند، كه در ميان متصوفه رسمى، نظير آن ها پيدا نمى شود؛ مثلا صدر المتاءلهين و شاگردش فيض كاشانى و شاگرد شاگردش قاضى سعيد قمى. اين جريان تا زمان ما ادامه داشته است؛ مثلا مرحوم آقا محمد رضا حكيم قمشه اى و مرحوم آقا ميرزا هاشم رشتى.

ثالثا همان مورد دوم، در عرفان عملى هم در جهان شيعه ديده مى شود. از خصوصيات اين گروه كه ضمنا اهل فقاهت هم بوده اند، وفاق و انطباق كامل ميان آداب سلوك و آداب فقه است. از اين تاريخچه مختصر روشن شد كه اين شاخه فرهنگى (عرفان) هم، مانند ساير شاخه ها، تمام جهان اسلام را در بر گرفته است و در اين شاخه نيز سهم ايرانيان از نظر كميت، قطعا بيشتر است. (131)

### 9. ذوق و صنعت

خدمات ذوقى و احساسى بيش از خدمات فرهنگى مى تواند نشان دهنده احساسات پاك و خالصانه ايرانيان به اسلام باشد، زيرا بيش از آن ها، سر و كارش با عشق و ايمان است. به طور كلى، شاهكارها مولود عشق ها و ايمان هاست. ايرانيان نه تنها در ايران، در غير ايران نيز آثار هنرى و فنى اسلامى زيادى به وجود آورده اند. يكى از مظاهر خدمات ذوقى و احساسى ايرانيان به اسلام، خدماتى است كه از راه زبان فارسى به اسلام كرده اند. شعر و نثر فارسى، در طول دوازده قرن، به شدت از مضامين قرآن و حديث متاثر بوده است. دشمنى برخى عناصر با زبان فارسى، بيانگر اين است كه اين زبان بيش از همه چيز ديگر، يك زبان اسلامى است، كه البته مى توان اين مساله را در زمينه هاى هنرى، معمارى ها، نقاشى ها، كاشيكارى ها، خاتم كارى ها و... نيز مشاهده نمود. بحث تفصيلى اين عنوان را بر عهده دانشمندان ذى صلاح در اين وادى مى گذاريم. (132)

### دو قرن سكوت (133)

ايران و ايرانيان، اسلام را جذب كردند و از آن نيرو و حيات گرفتند و نيرو و حيات خود را نيز صرف خدمت به آن كرده اند. در حكومت امويان سياست نژادى برترى عرب بر غير عرب و حساسيت شديد آن ها عليه ايرانيان غلبه داشت، چرا كه ايرانيان تمايلى نسبت به علويين خصوصا شخص حضربت على عليه‌السلام داشتند. پس از آن، در حكومت عباسيان، دفتر سياست، ورق خورد و بر مبناى حمايت از ايرانيان و تقويت ايرانيان عليه اعراب قرار گرفت؛ صد سال اول عباسى، براى ايرانيان، عصر طلايى بوده است. برخى سعى دارند كه دو قرن اول ايران اسلامى را - يعنى از حدود نيمه قرن اول هجرى كه ايران فتح شد، تا حدود نيمه قرن سوم هجرى كه كم و بيش حكومت مستقل در ايران تشكيل گرديد - به اعتبار اين كه از خود، حكومت مستقلى نداشته است، دوره سكوت و سكون و احيانا دوره بردگى ايرانيان بنامند. با توجه به توده ايرانيان و تحولات فرهنگى و غير فرهنگى ثمر بخش كه در همين دو قرن رخ داد، اين حرف نمى تواند سخن درستى باشد.

در حقيقت اين دو قرن، دو قرن خروش، نشاط، جنبش، نغمه و سخن بود، نه دو قرن سكوت و ايرانيان توانستند براى اولين بار در تاريخ ايران، پيشواى ادبى علمى و مذهبى ملل ديگر شوند. در اين دو قرن بود كه ايرانيان با يك ايدئولوژى جهانى و انسان فوق نژادى آشنا شدند، حقايقش را به عنوان حقايق آسمانى و مافوق زمان و مكان پذيرفتند و زبانش را به عنوان زبانى بين المللى - اسلامى كه به هيچ قوم خاصى تعلق ندارد، زبان خود دانسته و بر زبان قومى و نژادى خويش مقدم شمردند.

زيبايى و جاذبه لفظى و معنوى قرآن و تعليمات جهان وطنى آن، دست به دست هم داد تا همه مسلمانان - و نه فقط ايرانيان - مجذوب زبان قرآن گردند و زبان اصلى خويش را به طاق فراموشى بسپارند. (134) جالب است بدانيم كوچكترين سندى در دست نيست كه نشان دهد كه خلفا، حتى خلفاى اموى مردم ايران را به ترك زبان اصلى خود مجبور كرده باشند. اين دوره از نظر علمى و فرهنگى در رديف اول است و از جنبه كسب قداست و احترام مذهبى براى ايرانيان قطعا بى نظير و بى رقيب است و اين همان دوره اى است كه ديگران آن را دوره سكوت و سكون ناميده اند. (135)

# خلاصه كتاب : نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير

## واژه اصلاح

اصلاح، يعنى سامان بخشيدن و نقطه مقابل افساد، به معنى ايجاد نابسامانى است. اصلاح و افساد يكى از زوج هاى متضاد (136) قرآن است.

مورد استعمال اصلاح در قرآن، گاهى رابطه بين دو فرد، (اصلاح ذات البين)، (137) گاهى محيط خانوادگى (138) و گاهى محيط بزرگ اجتماعى است كه اكنون مورد بحث ماست.

قرآن كريم پيامبران را مصلحان مى خواند، (139) و برعكس ادعاى اصلاح منافقين را بشدت رد مى كند. (140) علاوه بر قرآن، در كلام معصومين عليهم‌السلام نيز لفظ اصلاح مشاهده مى شود؛ مثلا على عليه‌السلام و امام حسين عليه‌السلام، خود را از نظر فعاليت هاى اجتماعى به عنوان مصلح معرفى مى كنند. (141) بنابر آن چه ذكر شد، اصلاح طلبى يك روحيه اسلامى است، زيرا اصلاح طلبى، هم به عنوان يك شاءن پيامبرى در قرآن مطرح است، هم از اوصاف معصومين عليهم‌السلام شمرده شده و هم مصداق امر به معروف و نهى از منكر مى باشد كه از اركان تعالى اجتماعى اسلام است، لذا هر مسلمان آشنا به وظيفه، بايد نسبت به اصلاح اجتماعى حساسيت داشته باشد.

گاهى ممكن است به علت حساسيت زيادى كه نسبت به اصلاحات به وجود مى آيد، هر خدمتى با معيار اصلاح سنجيده شود، ولى لازم است بدانيم، هر چند اصلاح اجتماعى خدمت است، اما هر خدمتى لزوما اصلاح اجتماعى نيست؛ مثلا پزشك خدمت اجتماعى مى كند، ولى اصلاح اجتماعى نمى كند، زيرا اصلاح اجتماعى يعنى دگرگون ساختن جامعه در جهت مطلوب.

## جنبش هاى اصلاحى در تاريخ اسلام

گذشته از سيره ائمه معصومين عليهم‌السلام كه سراسر تعليم، ارشاد و جنبش هاى اصلاحى است در تاريخ اسلام هم جنبش هاى اصلاحى فراوان مى توان يافت.

دست كم هزار سال است كه انديشه ظهور يك «مجدد» و احيا كننده دين در اول هر قرن، در ميان مسلمانان (ابتدا در اهل تسنن و بعد در شيعه) راه يافته و رواج و قبول اين انديشه در ميان مسلمانان بيانگر اين حقيقت است كه مسلمانان دست كم در فاصله يك قرن، انتظار مصلح يا مصلحان را داشته اند و عملا برخى نهضت ها را نهضت هاى اصلاحى تلقى مى كرده اند، بنابراين اصلاح، مصلح، نهضت اصلاحى و تجدد فكر دينى يك آهنگ آشنا به گوش مسلمانان است.

در ميان جنبش هاى اصلاحى، برخى واقعا مصلح بوده اند كه قيام هاى علويين در دوره اموى و عباسى از اين گونه است، اما برخى، اصلاح را بهانه قرار داده و افساد كرده اند، مثل جنبش بابك خرم دين كه براى جهان اسلام نتيجه معكوس داد و از تنفر مردم نسبت به دستگاه خلفاى عباسى كاست و عامل اصلى دوام نسبى حكومت عباسيان بود. برخى از جنبش ها نيز در آغاز، جنبه اصلاحى داشته، ولى سرانجام از مسير اصلاحى منحرف شده اند كه قيام شعوبيه (اهل التسويه) از اين نوع است، زيرا در ابتدا عليه تبعيض اموى بود، اما بعد در همان مسير انحرافى افتاد كه عليه آن به پا خاسته بود؛ يعنى مسير افكار و احساسات نژاد پرستانه.

جنبش هاى اصلاحى اسلامى، برخى فكرى، برخى اجتماعى و برخى، هم فكرى و هم اجتماعى بوده اند. نهضت امام محمد غزالى يك نهضت فكرى محض بود، زيرا فكر مى كرد علوم و انديشه هاى اسلامى آسيب ديده است، بنابراين در صدد احياى علوم دين بر آمد. نهضت هاى علويين و سربداران، جزء نهضت هاى اجتماعى بودند، اما نهضت اخوان الصفا هم فكرى و هم اجتماعى بود. در ميان نهضت هاى مختلف برخى مثل نهضت هاى فوق پيشرو بوده اند و برخى ارتجاعى (به معناى بازگشت به معارف و ارزش هاى گذشته)، مثل نهضت هاى اشعرى، اخباريگرى و وهابيگرى.

از حدود نيمه دوم قرن سيزدهم اسلامى و نوزدهم مسيحى به بعد، يك جنبش اصلاح در جهان اسلام آغاز شده است كه شامل ايران، مصر، سوريه، لبنان، شمال آفريقا، تركيه، افغانستان و هندوستان مى شود. در اين كشورها داعيه داران اصلاح پيدا شده و انديشه هاى اصلاحى عرضه كرده اند. اين جنبش ها به دنبال يك ركود چند قرنى صورت گرفت و تا حدى عكس العمل هجوم استعمار سياسى، اقتصادى و فرهنگى غرب بود و نوعى بيدارسازى و تجديد حيات در جهان اسلام به شمار مى رود. (142)

### سيد جمال الدين

بدون ترديد، سلسله جنبان نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، سيد جمال الدين اسد آبادى است. نهضت او، هم فكرى و هم اجتماعى است. او به كشورهاى مختلفى سفر كرد و با گروه هاى مختلف، حتى با ارتش ‍ برخى كشورهاى اسلامى در ارتباط بود. توقف نسبتا طولانى اش در كشورهاى غربى او را به آن چه در جهان پيشرفته مى گذشت و به ماهيت تمدن اروپا و نيت سردمداران آن، آشنا ساخت. او در نتيجه تحرك و پويايى، هم زمان و هم جهان خود را شناخت و هم با دردهاى كشورهاى اسلامى دقيقا آشنا شد.

سيد جمال، مهم ترين درد جامعه اسلامى را، استبداد داخلى و استعمار خارجى تشخيص داد و براى مبارزه با اين دو عامل فلج كننده، آگاهى سياسى و شركت فعالانه مسلمان را در سياست، واجب و لازم شمرد و براى تحصيل مجدد و عظمت از دست رفته مسلمانان، بازگشت به اسلام نخستين و در حقيقت حلول مجدد روح اسلام واقعى را در كالبد نيمه مرده مسلمانان، فورى و حياتى مى دانست و بدعت زدايى و خرافه شويى را شرط آن بازگشت مى شمرد. سيد جمال اتحاد جهان اسلام را تبليغ مى كرد و پرده از نفاق افكنى هاى مذهبى و غير مذهبى استعمار گران بر مى داشت. از خصوصيات برجسته سيد جمال اين است كه در اثر آشنايى نزديك با جامعه شيعه و سنى، تفاوت و دو گانگى وضع روحانيت شيعه و سنى را بخوبى درك كرده بود. او مى دانست كه روحانيت سنى يك نهاد مستقل ملى نيست و در برابر قدرت هاى استبدادى و استعمارى، قدرتى به شمار نمى رود و بلكه وابسته به قدرت حاكم است، لذا در جامعه تسنن نه به سراغ علما، بلكه مستقيما به سراغ مردم مى رفت، ولى از نظر او روحانيت شيعه يك نهاد مستقل و يك قدرت ملى است كه همواره در كنار مردم و در برابر حكمرانان بوده است؛ از اين رو سيد جمال در جامعه شيعه، اول به سراغ علما رفت و به آگاه سازى پرداخت. روش سيد جمال در قبال روحانيت شيعه، هم در جنبش تنباكو كه منحصرا به وسيله علما صورت گرفت و مشتى آهنين بر دهان استبداد داخلى و استعمار خارجى بود تاثير فراوان داشت و هم در نهضت مشروطيت كه به رهبرى و تاييد علما صورت گرفت.

امتياز ديگر سيد جمال اين است كه گرچه مردى تجددگرا بود و مسلمانان را به علوم و فنون جديد و اقتباس تمدن غربى فرا مى خواند و با بى سوادى، بى خبرى و عجز فنى و صنعتى مسلمانان مبارزه مى كرد، اما با اين مسئله كه اصول تفكر مسلمانان، يعنى جهان بينى آن ها غربى گردد، مخالف بود. سيد جمال همان گونه كه با استعمار سياسى غرب پيكار مى كرد، با استعمار فرهنگى نيز در ستيزه بود. با متجددانى كه مى خواستند جهان و احيانا قرآن و مفاهيم اسلامى را از ديدگاه غربى تفسير كنند، مبارزه مى كرد، از جمله اين افراد احمد خان هندى - رهبر مسلمانان هند - است كه سعى داشت مسائل ماوراء الطبيعى را به بهانه علم، توجيه طبيعى و غيب و معقول را تعبير محسوس نمايد و معجزات را رنگ عادى و طبيعى دهد و خلاصه اين كه مفاهيم آسمانى قرآن را زمينى كند كه سيد جمال در سفر به هند در برابر او سخت ايستادگى كرد. (143)

دردهايى كه سيد جمال در جامعه اسلامى تشخيص داد عبارت بود از:

1. استبداد حكام.

2. جهالت و بى خبرى توده مسلمان و عقب ماندن آنها از كاروان علم و تمدن.

3. نفوذ عقايد خرافى در انديشه مسلمانان و دور افتادن آن ها از اسلام نخستين.

4. تفرقه ميان مسلمانان، در زمينه هاى مذهبى و غير مذهبى.

5. نفوذ استعمار غربى.

سيد براى چاره اين دردها و بدبختى ها از همه وسايل ممكن، از جمله مسافرت ها، تماس ها، سخنرانى ها، نشر كتاب و مجله، تشكيل حزب و جمعيت، حتى ورود و خدمت در ارتش بهره جست.

سيد جمال چاره دردهاى فوق را، در امور ذيل مى دانست :

1. مبارزه با خودكامگى مستبدان، كه اين مبارزه را بايد مردم انجام دهند. مردم بايد ايمان پيدا كنند كه مبارزه سياسى يك وظيفه شرعى است و دين و سياست از هم جدايى ناپذيرند.

2. مجهز شدن به علوم و فنون جديد.

3. بازگشت به اسلام نخستين و دور ريختن خرافات و پيرايه هايى كه در طول تاريخ به اسلام بسته شده است. از نظر سيد، بازگشت مسلمانان به اسلام نخستين، به معنى بازگشت به قرآن و سنت معتبر و سيره سلف صالح است. او در بازگشت به اسلام تنها بازگشت به قرآن را مطرح نكرد، زيرا مى دانست كه خود قرآن رجوع به سنت را لازم شمرده است؛ بعلاوه به خطارت انديشه «حسبنا كتاب الله» (144) كاملا پى برده بود.

4. ايمان و اعتقاد به مكتب. سيد در نشريات و خطابه هاى خود كوشش ‍ داشت مسلمانان را مطمئن سازد كه اسلام قادر است به عنوان يك مكتب، آن ها را از استبداد داخلى و استعمار خارجى نجات دهد؛ از اين رو در نوشته هاى خود به ذكر مزاياى اسلام، از قبيل اعتبار دادن به عقل و برهان، مبتنى بودن تعالى اسلام بر شرافت فرد انسانى، و اين كه اسلام دين علم و عمل و جهاد و اصلاح و امر به معروف و نهى از منكر است، مى پرداخت.

5. مبارزه با استعمار خارجى. سيد با استعمار خارجى اعم از استعمار سياسى كه در مسائل كشورهاى اسلامى دخالت مى كرد، استعمار اقتصادى كه منجر به غارت منابع ملى و اقتصادى جهان اسلام مى شد و استعمار فرهنگى كه منجر به نوعى فرهنگ زدايى - از نظر فرهنگ اسلامى - مى شد و فرهنگ غربى را يگانه فرهنگ انسانى و سعادت بخش معرفى مى كرد، به مبارزه پرداخت. او طرح همبستگى دين و سياست را براى دو جبهه استبداد داخلى و استعمار خارجى لازم مى دانست. كوشش هايى كه بعدها از طرف دست نشانده هاى استعمار در جهت جدايى دين و سياست به عمل آمد و به نام «علمانيت» معروف شد، براى مقابله با همين طرح بود. مسلمانان روشنفكر متدين نيز از آن جهت كه در جهان تسنن، سلاطين به عنوان «اولوالامر» بوده و اطاعت از آن ها شرعا واجب شمرده مى شد، طرفدار جدايى دين از سياست بودند و از نظر آن ها همبستگى دين و سياست به شكل وابستگى دين به سياست در آمده بود. منظور سيد جمال از اين همبستگى، اين بود كه توده مسلمانان دخالت در سرنوشت سياسى خود را يك وظيفه مهم دينى بشمارد و آن را به معنى وابستگى سياست به دين مى دانست، نه دين به سياست.

6. اتحاد اسلام. منظور از اتحاد اسلام، اتحاد مذهبى - در تمامى اعتقادات - كه امرى غير عملى است، نبود، بلكه اتحاد سياسى بود؛ يعنى تشكيل صف واحد، در مقابل دشمن غارتگر. استعمار غرب چون اعتقاد دينى مسلمانان را استوارترين پيوند ميان آنان مى بيند، مى كوشد تا با نام مخالفت با تعصب، اين پيوند را سست كند.

رواج انديشه قوميت پرستى و مليت پرستى به صورت هاى مختلف در كشورهاى اسلامى و نيز تشديد نزاع هاى مذهبى شيعه و سنى و قطعه قطعه كردن سرزمين اسلامى، همه براى مبارزه با انديشه «اتحاد اسلام» بود كه از طرف استعمار طراحى مى شد.

7. دميدن روح مبارزه و جهاد به كالبد نيمه جان جامعه اسلامى. به نظر سيد جمال، مسلمانان در برابر حكومتى كه مصمم به نابودى اسلام است، راهى جز توسل به زور ندارند و فراموشى اصل جهاد، عامل بزرگ انحطاط مسلمين مى باشد.

8. مبارزه با خود باتگى در برابر غرب. سيد جمال برخلاف احمد خان هندى نه مجذوب تمدن غرب بود و نه مرعوب آن، بلكه همواره به مسلمانان هشدار مى داد كه ترس و نوميدى به خود راه ندهند و در برابر استعمار غربى ايستادگى نمايند. وى با چاپ مجله «عروة الوثقى» سعى كرد نشان دهد كه اگر مسلمانان به راستى متحد و بسيج شوند، مى توانند انگلستان را از توسعه طلبى و زور گويى باز دارند.

آرمان سيد:

آرمان اصلاحى سيد و جامعه ايده آل او در جامعه اى اسلامى خلاصه مى شود كه وحدت بر سراسر آن حاكم باشد؛ اختلافات نژادى، زبانى، منطقه اى و فرقه اى بر اخوت اسلامى آن ها فائق نگردد و به وحدت معنوى و فرهنگى و ايدئولوژيكى آن ها آسيب نرساند؛ مردم مسلمان، مردمى باشند آگاه و عالم به زمان و آشنا به فنون و صنعت عصر، و آزاد از هر گونه قيد استبداد و استعمار كه بتوانند تمدن غربى را با روح اسلامى - نه با روح غربى - اقتباس كنند؛ اسلام حاكم همان اسلام نخستين - بدون پيرايه هايى كه بعدها در طول تاريخ به آن بسته شد - باشد و روح مجاهدت به مسلمانان باز گردد.

سيد، در مورد نظام ارباب و رعيتى حاكم بر جامعه اسلامى آن روز و نيز در مورد نظام خانوادگى و نظام آموزشى علوم اسلامى، آرمانى ابراز نكرده است.

امتيازات سيد:

سيد جمال از نظر طبيعى، اولا از هوش و استعداد خارق العاده اى برخوردار بوده و ثانيا نفوذ كلام و قدرت القا و تلقين فوق العاده اى داشته است.

از نظر اكتسابى، اولين امتياز سيد اين است كه فرهنگش، فرهنگ اسلامى است و از محضر علما و عرفاى بزرگى استفاده كرده است. آشنايى او با فرهنگ اسلامى، سبب شد پس از آشنايى با فرهنگ جديد اروپايى، خودباخته نشود.

دومين امتياز سيد، آشنايى او با جهان و زمان خود بود. او زبان هاى انگليسى، فرانسه و حتى روسى را مى دانست؛ به آسيا، اروپا و قسمتى از آفريقا سفر كرده و با شخصيت هاى مهم علمى و سياسى جهان برخورد كرده بود.

سومين امتياز سيد، شناخت نزديك و دقيق او از جهان اسلام بود. به بيشتر كشورهاى اسلامى سفر كرده و به ماهيت حركت ها، نهضت ها و شخصيت آن كشورها پى برده بود.

چهارمين امتياز او، اطلاعات وسيعش درباره اوضاع سياسى، اقتصادى و جغرافيايى كشورهاى اسلامى بود. (145)

### شيخ محمد عَبُده

شيخ محمد عبده، شاگرد سيد جمال الدين، پس از او دومين شخصيت مصلح در جهان تسنن، مخصوصا در جهان عرب است. عبده همان دردهايى را كه سيد جمال تشخيص داده بود، احساس مى كرد و عامل تمايز او از سيد جمال، مسئله «اسلام و مقتضيات زمان» بود. عبده در جستجوى راه حلى بود كه از طرفى، در اثر جمود فكرى برخى علماى دينى، اسلام، مانع پيشرفت و تكامل جامعه مصرى تلقى نشود و نيروهايى را از خود مسلمانان عليه اسلام بر نيانگيزد، و از طرف ديگر، به نام انطباق اسلام با علم، افراط كارى صورت نگيرد و اصول اسلامى با سليقه هاى باب روز تطبيق داده نشود و عملا اسلام از صحنه خارج نگردد.

عبده براى جلوگيرى از افراط و تفريط، مسائلى را مطرح كرد از قبيل فقه مقارن از مذاهب چهار گانه، دخالت دادن مبانى فلسفى حقوق در اجتهاد، ايجاد نظام حقوقى جديد در فقه كه پاسخگوى مسائل روز باشد، تمايز قايل شدن ميان عبادات و معاملات و... وى مانند سيد جمال در پى آن بود تا ثابت كند اسلام توانايى دارد كه به صورت يك مكتب، راهنما و تكيه گاه انديشه جامعه اسلامى قرار گيرد و آن ها را به عزت دنيوى و سعادت اخروى برساند. از اين رو سعى داشت فلسفه اجتماعى مقررات اسلامى و استحكام اصول اخلاقى اسلام را روشن نمايد. عبده با تعصب هاى فرقه اى ميانه خوشى نداشت و در پى وحدت دنياى اسلام بود.

وى با سيد جمال در دو جهت اختلاف نظر داشت : يكى اين كه سيد، انقلابى فكر مى كرد و عبده طرفدار اصلاح تدريجى بود. ديگر اين كه سيد مبارزه با استبداد و استعمار را در راءس برنامه هاى خود قرار داده بود، ولى عبده، معتقد بود كه آموزش و تربيت دينى جامعه بر آموزش و پرورش ‍ سياسى آن ها و بر هر حركت سياسى، تقدم دارد.

سيد جمال بيشتر مرد پيكار و عبده مرد انديشه و ميانه روى بود؛ سيد جمال، آزادى مسلمانان را تنها راه تحرك فكرى آنان مى دانست و عبده بيشتر پرواى تربيت اخلاقى و دينى مسلمانان را داشت. سيد جمال دامنه كحوشش هاى خود را در سراسر جهان گسترد و عبده بيشتر در اصلاح احوال مصريان كوشيد.

با وجود اين، عبده و سيد جمال هر دو در ضرورت بازگشت مستقيم به منابع اصلى فكر دينى و توجيه عقلى احكام شريعت و هماهنگى آن ها با مسائل عصر و پرهيز از فرقه بازى و پافشارى بر سر احياى اجتهاد و كوشش ‍ براى شناخت روح و جوهر دين اسلام در وراى قواعد خشك و بينش ‍ قشرى علماى چاكر حكومت، همداستان بودند. (146)

### كواكبى

سومين قهرمان اصلاح، در جهان سنى عرب، شيخ عبدالرحمن كواكبى است كه از پيروان عبده مى باشد. كواكبى يك متفكر اسلامى ضد استبداد بود و با استبداد تركان عثمانى كه بر سوريه حكومت مى كردند، سخت مبارزه مى كرد. او مانند سيد جمال، آگاهى سياسى را براى مسلمانان واجب مى شمرد و معتقد بود كه رژيم سياسى مشروطه، به تنهايى قادر به جلوگيرى از استبداد نيست و فقط شعور و آگاهى سياسى، دينى و اجتماعى مردم و نظارت آن ها بر كار حاكم است كه مى تواند جلوى استبداد را بگيرد.

او معتقد بود كه شعور سياسى مردم را با استمداد از شعور دينى آن ها بايد بيدار كرد. كواكبى معتقد به همبستگى دين و سياست بود و بخصوص ‍ اسلام را يك دين سياسى مى دانست و تكيه فراوانى بر اصل توحيد از جنبه عملى و سياسى مى كرد. او توحيد اسلامى را فقط توحيد فكرى و اعتقادى ندانسته، آن را تا مرحله عمل و عينيت خارجى - يعنى ايجاد نظام توحيدى - توسعه مى داد.

وى برخى علماى پيشين اهل تسنن را مورد انتقاد قرار مى دهد كه آن ها به بهانه نظم و امنيت، مانع رشد آزادى شده اند. كواكبى در رابطه نظم و آزادى، براى آزادى، حق تقدم قايل است و در رابطه دين و آزادى، دين را عامل با ارزش تحصيل آزادى واقعى و بيدارگر احساس سياسى مى شمارد.

او در رابطه علم و آزادى، معتقد است همه علوم، الهام بخش آزادى نيستند و از نظر آگاهى اجتماعى دادن، در يك درجه نمى باشند؛ به همين دليل، حاكم مستبد از برخى علوم، مثل علم لغت، نمى ترسد، اما از برخى علوم، مثل حكمت نظرى، فلسفه عملى، حقوق امم، سياست مدنى، تاريخ مفصل و مانند اين ها بشدت وحشت دارد، زيرا اين علوم به مردم، آگاهى و شعور سياسى و اجتماعى مى دهند.

### افول انديشه اصلاح در جهان عرب

بعد از سيد جمال، عبده و كواكبى نهضت اصلاح طلبى اسلامى در كشورهاى اسلامى از جاذبه افتاد و نهضت هاى قومى و عربى، از قبيل حزب بعث و ناصريسم و يا نهضت هاى سوسياليستى و ماركسيستى، جاذبه بيشترى در ميان جوانان عرب پيدا كرد. عامل عمده اين افول، گرايش ‍ شديد مدعيان اصلاح بعد از سيد جمال و عبده به سوى وهابيگرى و گرفتار شدن آن ها در دايره تنگ انديشه هاى محدود اين مسلك بود، مثل سيد محمد رشيد رضا كه تحت تاثير انديشه هاى ابن تيميه و محمد بن عبدالوهاب بود و بيش از آن كه مبلغ اصلاح باشد، مبلغ وهابيگرى بود.

هر چند اولين شرط اصلاح طلبى، فارغ بودن از تعصبات افراطى نسبت به فرقه اى خاص، عليه فرقه اى ديگر است، بعضى از اين مدعيان، نهضت اصلاح را به نوعى «سلفى گرى» تبديل كردند و بازگشت به اسلام نخستين را، بازگشت به «حنبلى گرى» كه قشرى ترين مذاهب اسلامى است، تفسير كردند؛ در نتيجه، روح انقلابى مبارزه با استعمار و استبداد، تبديل به مبارزه با عقايد مخالف با معتقدات حنبليان شد. (147)

### اقبال

در خارج از جهان عرب، برخى مصلحان ظهور كردند كه اقبال لاهورى يكى از آنان بود. او را قطعا يك قهرمان اصلاح در جهان اسلام بايد به شمار آورد كه مزايايى دارد و نواقصى. اولين مزيت اقبال، آشنايى عميق او با فرهنگ و انديشه هاى فلسفى و اجتماعى غرب است؛ به طورى كه در غرب به عنوان يك متفكر و فيلسوف به شمار مى آيد.

مزيت دوم او اين است كه در عين آشنايى با فرهنگ غرب، معتقد است كه غرب، فاقد يك ايدئولوژى جامع انسانى است و برعكس، مسلمانان از اين ايدئولوژى برخوردارند؛ در نتيجه، در عين دعوت به فراگيرى علوم و فنون غربى، مسلمانان را از هر گونه غربگرايى برحذر مى داشت. سومين مزيت اقبال، دغدغه يافتن راه حلى براى مشكلات مسياسى، اقتصادى و اجتماعى زمان خود است، بدون اين كه اصول يا احكام اسلام زير پا گذاشته شود. از اين رو در مورد مسائلى، مثل اجتهاد، اجماع و... زياد مى انديشيده است. او، اجتهاد را موتور حركت اسلام مى شمارد.

مزيت چهارم اقبال، اين است كه برخلاف ساير پرورش يافتگان غرب، معنويت گراست و داراى بعد روحى عرفانى و اشراقى نيرومندى است. او براى عبادت، سير و سلوك معنوى و درون گرايى، ارزش فراوان قايل است و احيا تفكر دينى را بدون احيا معنويت اسلامى بى فايده مى شمارد.

پنجمين مزيت او اين است كه تنها مرد انديشه نبود و مرد عمل و مبارزه هم بود و عملا با استعمار، درگيرى داشته است. او از پايه گذاران كشور اسلامى پاكستان است.

ششمين مزيت اقبال قدرت شاعرى اوست كه در خدمت اهداف اسلامى او قرار گرفته است. شعر براى اقبال به عنوان وسيله بيدارى و آگاهى ملت مسلمان بوده است، نه به عنوان هدف. اقبال، انديشه اى به نام «فلسفه خودى» دارد. او معتقد است همان طور كه فرد، دچار تزلزل شخصيت و يا از خود بيگانگى مى شود، جامعه نيز چنين است. جامعه اى كه دچار بيمارى تزلزل شخصيت و از دست دادن هويت مى گردد، ايمان به خود را از دست مى دهد و يكسره سقوط مى كند. هويت جامعه اسلامى و «خويشتن» و «خود» اصيل جامعه و ركن شخصيت اين روح جمعى، اسلام و فرهنگ اسلامى است. نخستين كار لازمى كه يك مصلح بايد انجام دهد، باز گرداندن ايمان و اعتقاد اين جامعه به «خود» واقعى او، يعنى فرهنگ و معنويت اسلامى است و اين است «فلسفه خودى. »

نقص كار اقبال، عمدتا در دو چيز است : يكى اين كه با فرهنگ اسلامى، از جمله فلسفه اسلامى، عرفان اسلامى و ديگر علوم اسلامى آشنايى عميقى ندارد. نقص ديگر اين كه از نزديك شاهد جريان ها و حركت هاى اسلامى نبوده و از اين رو در ارزيابى هاى خود دچار اشتباهات فاحش شده است. او نهضت وهابيگرى را در حجاز، جنبش بهائيت را در ايران و قيام آتاتورك را در تركيه، اصلاحى و اسلامى پنداشته و در اشعارش برخى ديكتاتورهاى كشورهاى اسلامى را ستوده است.

### حركت هاى اصلاحى شيعه

در جهان شيعه به نسبت جهان تسنن، طرح اصلاحى كمتر داده شده، اما نهضت هاى اصلاحى، خصوصا نهضت هاى ضد استبدادى و ضد استعمارى، بيشتر و عميق تر صورت گرفته است. در تاريخ جهان تسنن، جنبشى مانند جنبش ضد استعمارى تنباكو يا انقلابى مانند انقلاب عراق، يا قيامى مانند مشروطيت ايران كه رژيم سلطنتى استبدادى ايران را مبدل به رژيم مشروطه كرد و يا نهضتى اسلامى، مثل نهضت اسلامى ايران را مشاهده نمى كنيم.

علت اين است كه نظام روحانيت سنى به گونه اى است كه او را حاكم و بيش به صورت بازيچه اى در دست حكام، كه خود، آن ها را «اولى الامر» معرفى مى كند، در آورده است. روحانيت سنى، يك روحانيت وابسته است. روحانيت وابسته قادر نيست عليه آن قدرتى كه وابسته به آن است، قد علم كند و توده مردم را دنبال خود بكشاند، اما روحانيت شيعه، در ذات خود يك نهاد مستقل است؛ از نظر روحى به خدا متكى بوده و از نظر اجتماعى به قدرت مردم وابسته است؛ در نتيجه، در طول تاريخ به صورت يك قدرت رقيب در مقابل زورمندان تاريخ ظاهر شده است.

از اين رو مى بينيم كه از نظر انديشه و طرح اصلاحى، در جهان شيعه شخصيت هايى چون مرحوم آية الله بروجردى، علامه شيخ محمد حسين كاشف الغطا، علامه سيد محسن عاملى، علامه سيد شرف الدين عاملى و بالخصوص علامه نائينى ظهور كرده اند كه در بعضى زمينه ها انديشه هاى اصلاحى داشته اند. (148)

### نهضت اسلامى ايران

در هى يك از كشورهاى اسلامى، نهضتى به عمق و وسعت نهضت اسلامى ايران وجود ندارد. با اين كه مردم ايران در متن جريان نهضت قرار دارند، از تحليل ماهيت نهضت بى نياز نمى باشند. تحليل و بررسى يك نهضت براى مردمى كه در متن جريان آن قرار دارند، بيشتر لازم است تا وقتى آن نهضت به پايان مى رسد و يا نسبت به مردمى كه در خارج يا حاشيه آن قرار دارند.

براى تحليل و بررسى يك نهضت، مسائل زير بايد مورد بررسى قرار گيرد:

ماهيت نهضت، هدف نهضت، رهبرى نهضت و آفات نهضت كه اكنون به توضيح مختصرى درباره هر يك مى پردازيم.

### ماهيت نهضت

وقايع و حوادث تاريخى و اجتماعى، همانند پديده هاى طبيعى، احيانا از نظر ماهيت با يكديگر اختلاف دارند. همه نهضت هاى تاريخى را، نمى توان از نظر ماهيت، يكسان دانست. تشخيص ماهيت يك نهضت از راه هاى مختلف، مانند شعارها، هدف هاى نهضت، علل و ريشه هاى فراهم كننده زمينه نهضت و شناخت افراد و گروه هايى كه بار نهضت را به دوش ‍ مى كشند، ممكن است.

نهضت اسلامى ايران، به صنف و طبقه خاصى از مردم اختصاص ندارد، بلكه در اين نهضت همه اقشار به طور يكسان شركت دارند.

اين نهضت يكى از صدها واقعيت عينى تاريخى است كه بى پايگى نظريه مفسران مادى تاريخ و طرفداران ماترياليسم تاريخى را - كه اقتصاد را زير بناى جامعه معرفى مى كند و هر جنبش اجتماعى را انعكاسى از تضادهاى طبقاتى مى دانند - برملا مى كند.

اين نهت، نهتى است از نوع نهضت پيامبران؛ يعنى برخاسته از «خود آگاهى الهى» يا «خدا آگاهى» كه اين خود آگاهى ريشه ش در اعماق فطرت بشر است. در اين جا تذكرى پيامبرانه، فطرت خدا جو و خداپر ست بشر را بيدار كرده و او را طرفدار حق و حقيقت - از آن جهت كه حق است نه از آن جهت كه پيوندى با منافعش دارد - مى كند و در نتيجه عدالت، برابرى، راستى و درستى به صورت هدف در مى آيند و اين هاست كه وجدان افراد جامعه اسلامى را تشكيل مى دهد.

وجدان اسلامى بيدار شده در جامعه ما، مردم را در جستجوى ارزش هاى اسلامى برانگيخته و اين وجدان مشترك و روح جمعى جوشان جامعه است كه طبقات مختلف را در يك حركت هماهنگ به راه انداخته است.

### ريشه نهضت

ريشه اين نهضت را بايد در جريان هاى نيم قرن اخير كشور از نظر تصادم آن جريان ها با روح اسلامى اين جامعه جستجو كرد. آن چه در اين نيم قرن در جامعه اسلامى ايران رخ داد، عبارت است از:

استبدادى خشن و وحشى و سلب هر نوع آزادى.

نفوذ استعمار نور؛ يعنى شكل نامرئى و خطرناك استعمار از جنبه هاى مختلف سياسى، اقتصادى و فرهنگى.

دور نگه داشتن دين از سياست و حتى بيرون كردن دين از ميدان سياست.

كوشش براى بازگرداندن ايران به جاهليت قبل از اسلام، احياء شعارهاى مجوسى و ميراندن شعارهاى اصيل اسلامى.

تحريف و تغيير ميراث گرانقدر فرهنگ اسلامى.

تبليغ و اشاعه ماركسيسم دولتى؛ يعنى جنبه هاى الحادى ماركسيسم منهاى جنبه هاى سياسى و اجتماعى آن.

كشتارهاى بى رحمانه و ارزش قايل نشدن براى خون مسلمانان ايرانى و نيز زندان ها و شكنجه ها براى متهمان سياسى.

تبعيض و ازدياد روز افزون شكاف طبقاتى، على رغم اصلاحات ظاهرى.

تسلط عناصر غير مسلمان بر مسلمانان در دولت و ساير دستگاه ها.

نقض آشكار قوانين و مقررات اسلامى، در همه زمينه هاى فرهنگى و اجتماعى.

مبارزه با ادبيات فارسى كه حافظ و نگهبان روح اسلامى ايران است، به نام مبارزه با واژه هاى بيگانه.

بريدن پيوند از كشورهاى اسلامى و پيوند با كشورهاى غير اسلامى و احيانا ضد اسلامى، مثل اسراييل.

از طرف ديگر، جريان هايى در جهان رخ داد كه چهره دروغين تبليغات سياسى دنياى ليبرال غربى و سوسياليست شرقى را آشكار ساخت و اميدى كه طبقات روشنفكر به اين دو قطب بسته بودند را تبديل به ياءس ‍ نمود. البته در اين مدت محققان، گويندگان و نويسندگان اسلامى نيز توفيق يافتند كه تا حدودى چهره زيبا و جذاب اسلام واقعى را به نسل معاصر نشان دهند.

روحانيت ايران در چنين شرايطى به پاخاست و نسل به ستوه آمده از ناهنجارى هاى پنجاه ساله، و سر خورده از غرب ما بى و شرق گرايى و آشنا به تعاليم نجاتبخش اسلام، نداى روحانيت را لبيك گفت. (149)

### هدف نهضت

يك نهضت اسلامى نمى تواند از نظر هدف محدود باشد، زيرا اسلام در ذات خود يك «كل تجزيه ناپذير» است؛ البته اين به معنى اين نيست كه نهضت از نظر تاكتيك، برخى هدف ها را بر برخى مقدم نمى دارد و مراحل وصول به هدف را در نظر نمى گيرد.

حضرت على عليه‌السلام هدف هاى كلى يك نهضت اسلامى را در چهار جمله بيان مى كند: (150)

1. باز گرداندن نشانه هاى محو شده راه خدا، كه همان اصول واقعى اسلام است.

2. اصلاح اساسى و آشكار در شهرها و مجامع و تحولى بنيادين در اوضاع زندگى مردم.

3. اصلاح در روابط اجتماعى انسان ها.

4. به پاداشتن قانون هاى نقض شده اسلام و حاكم نمودن آن ها بر زندگى اجتماعى مردم. هر مصلحى كه موفق شود اين چهار اصل را عملى سازد، به حداكثر موفقيت نايل آمده است.

### رهبرى نهضت

هر نهضتى نيازمند به رهبر و رهبرى است. رهبر يك نهضت اسلامى علاوه بر داشتن شرايط عمومى رهبرى، بايد اسلام شناس باشد و با اهداف و فلسفه اخلاقى، اجتماعى، سياسى و معنوى اسلام كاملا آشنا باشد و جهان بينى و ايدئولوژى اسلام را خوب درك نمايد.

بديهى است فردى مى تواند عهده دار چنين رهبرى بشود كه در متن فرهنگ اسلامى پرورش يافته و با قرآن، سنت، فقه و معارف اسلامى آشنايى كامل داشته باشد؛ از سوى ديگر براى اين كه نهضت ما در دام جريان هاى التقاطى نيفتد، بايد پشتوانه اى از فرهنگ غنى اسلامى داشته باشد؛ از اين رو تنها روحانيت آگاه به زمان است كه مى تواند رهبرى نهضت اسلامى را عهده دار گردد.

در انتقاد به «رهبرى به اصطلاح سنتى» مطالبى مطرح مى شود مانند اين كه : «از رهبرى سنتى كه پاسدار بنيادهاى فرهنگى است، كارى ساخته نيست. » اصل اشكال به اين مسئله بر مى گردد كه چگونه جنبش ها تغيير ماهيت مى دهند و تبديل به يك امر ايستا مى گردند. عده اى عقيده دارند اين امر به خاطر تبديل حركت به بنياد است؛ يعنى انديشه و عمل قالب مشخصى پيدا مى كند و لذا پويايى خود را از دست مى دهد و از اين رو كار اول رهبران بايد قالب شكنى باشد، اما اين كار با پاسدارى از «بنيادها» كه كار رهبران سنتى است، در تضاد است. در نقد اشكال فوق چند نكته قابل توجه است. اولا: لازمه حركت، اين نيست كه هيچ ثباتى در كار نباشد، زيرا در اين صورت هرج و مرج خواهيم داشت، نه تكامل. انسان در صراط مستقيم حالت پويايى و تكاملى دارد، اما خود صراط مستقيم ثابت است. حال اگر رهبرى سنتى، پاسدار صراط مستقيم و مراتب پويندگان آن باشد، آيا عامل تبديل حركت به بنياد است؟ البته خير، لذا نبايد لفظ «ثابت» را با «ساكن» اشتباه گرفت. در فرهنگ اسلامى تغيير بدون ثبات، ناممكن است. در حركت، منزل را پشت سر مى گذاريم، نه مدار و مسير حركت را؛ بنابراين مدار و مسير، مشخص و ثابت است.

ثانيا: اگر براى اسلام، وجود تاريخى قايل باشيم، ديگر چه جاى دفاع از اسلام هزار و چهار صد سال قبل است؟ بايد بدانيد آن اسلام نيست كه در حال حركت و پويايى است. اين جامعه اسلامى است كه در مدار اسلام در حركت است.

ثالثا: البته مى پذيريم كه گاهى يك جريان موج خيز و حركت زاى اجتماعى روح خود را از دست مى دهد و از آن جز يك سلسله آداب و تشريفات باقى نمى ماند و يك حركت تبديل به بنياد مى شود، مانند عزادارى سنتى امام حسين عليه‌السلام كه فلسفه واقعى خود را كه تهييج احساسات عليه يزيدهاست از دست داده و به صورت عادت در آمده است.

رابعا: كدام رهبرى توانسته مانند همين رهبرى سنتى موج بيافريند و حركت خلق كند؟ آيا روشنفكران متجدد ضد سنت كه درباره ضرورت انتقال رهبرى نهضت اسلامى از روحانيت به طبقه به اصطلاح روشنفكر اظهار عقيده كرده اند، مى توانند چنين حركتى را خلق كنند؟ اين روشنفكران، به اسلام به چشم يك وسيله و امر موقت مى نگرند كه در شرايط اجتماعى خاصى، به كار گرفته و عامل نجات مردم مى شود و اولين شرط آن را اين مى دانند كه دست پاسداران فعلى مذهب (روحانيت) از رهبرى نهضت كوتاه شود.

اين روشنفكران بايد بدانند كه اسلام يك هدف است، نه وسيله و يك حقيقت است، نه يك مصلحت، و بهره گيرى از اسلام، متخصص مى خواهد كه همان عالمان دين مى باشند. (151)

### آفات نهضت

نهضت ها مانند تمام پديده هاى ديگر ممكن است دچار آفت زدگى شوند و اين وظيفه رهبرى نهضت است كه آفت زدايى نمايد. برخى آفات يك نهضت عبارتند از:

1. نفوذ انديشه هاى بيگانه :

انديشه هاى بيگانه از دو طريق نفوذ مى كنند: الف - از طريق دشمنان؛ پيروان مكاتب ديگر براى رخنه كردن در يك نهضت و پوساندن آن از درون، انديشه هاى بيگانه را كه با روح آن نهضت مغاير است، وارد آن نهضت مى كنند و آن را از خاصيت مى اندازند، يا كم اثر مى كنند.

ب - از طريق دوستان و پيروان؛ گاهى پيروان خود نهضت به علت نا آشنايى درست با آن، مجذوب يك سلسله نظريات و انديشه هاى بيگانه مى گردند و آگاهانه و يا نا آگاهانه به آن نظريات، رنگ نهضت مى دهند و عرضه مى نمايند. راه مبارزه با اين خطر، تحريم و منع نيست، بلكه راه مبارزه، عرضه داشتن صحيح نهضت در همه زمينه ها به زبان روز است.

2. تجدد گرايى افراطى :

تجدد گرايى افراطى - كه هم در شيعه وجود داشته و هم در سنى - در حقيقت عبارت است از آراستن اسلام به آن چه از اسلام نيست، و پيراستن آن از آن چه از اسلام هست، به منظور رنگ زمان زدن و باب طبع زمان كردن؛ و تجدد گرايى افراطى آفت بزرگى براى نهضت است و وظيفه رهبرى نهضت است كه جلو آن را بگيرد.

برخى از افراد كه به مسائل روز توجه دارند و درباره آينده اسلام مى انديشند، سليقه روز را معيار قرار مى دهند و به نام «اجتهاد آزاد» بجاى آن كه اسلام را معيار حق و باطل زمان قرار دهند، سليقه و روح حاكم بر زمان را معيار اسلام قرار مى دهند.

3. ناتمام گذاشتن :

تاريخ نهضت هاى اسلامى صد ساله اخير، يك نقيصه را در رهبرى روحانيت نشان مى دهد و آن اين كه روحانيت، نهضت هايى را كه رهبرى كرده تا مرحله پيروزى بر خصم ادامه داده، اما از آن پس ادامه نداده است، بنابراين نتيجه زحمات او را ديگران و احيانا دشمنان برده اند. هر نهت بايد دو مرحله نفى و انكار، و سازندى و اثبات داشته باشد. طى كردن مرحله سازندگى و اثبات از مرحله نفى و انكار دشوارتر است.

4. رخنه فرصت طلبان :

هر نهضت مادام كه مراحل دشوار اوليه را طى مى كند، سنگينى اش بر دوش ‍ افراد مومن و مخلص است، اما همين كه به بار نشست، سر و كله افراد فرصت طلب پيدا مى شود و تدريجا انقلابيون مومن و فداكاران اوليه را از ميدان به در مى كنند و جاى آن ها را مى گيرند. انقلاب مشروطيت، نمونه اى از رخنه فرصت طلبان است.

5. ابهام طرح هاى آينده :

روشن نبودن و ابهام طرح يك گروه در جامعه ممكن است افراد آن جامعه را به سوى گروهى ديگر كه داراى طرح و برنامه هستند، بكشاند. قطعا نهضت بايد طرح هاى روشن و خالى از ابهام و مورد قبول رهبران را ارائه دهد تا جلو ضايعات گرفته شود و از جذب نيروها، توسط گروه هاى ديگر جلوگيرى گردد.

6. عدم اخلاص :

اين آفت از نوع تغيير جهت دادن انديشه ها و انحراف يافتن مسير نيت هاست. نهضت خدايى بايد براى خدا آغاز گردد، براى خدا ادامه يابد و هيچ خاطره و انديشه غير خدايى در آن راه نيابد تا عنايت و نصرت الهى شامل آن گردد.

پاك نگهداشتن انديشه و نيت در مرحله نفى و انكار - كه توجه اصلى به درگيرى با دشمن بيرونى است - آسان تر است، ولى همين كه نهضت به ثمر رسيد و نوبت سازندگى و اثبات شد و ضمنا پاى تقسيم غنائم هم در ميان آمد، حفظ اخلاص بسيار مشكل مى شود.

### شرايط موفقيت مصلح

حضرت على عليه‌السلام در نهج البلاغه مى فرمايد: «تنها كسى توفيق اجراى اموامر الهى (و از جمله اصلاح اجتماعى) را مى يابد كه سه صفت بزرگ در او راه نيافته باشد: مصانعه، مضارعه و بندگى طمع. » (152) «مصانعه» يعنى رودربايستى داشتن در اجراى امر خدا و ملاحظه دوست، خويشاوند يا مريد را در كارها دخالت دادن.

«مضارعه» يعنى مشابهت؛ كسى كه مى خواهد جامعه اى را اصلاح كند، خودش نبايد همرنگ همان مردم باشد و همان نقاط ضعف را كه در مردم هست، در خود داشته باشد. اما «بندگى طمع»؛ آن كس كه مى خواهد امر خدا را بپا دارد، بايد از اسارت و بردگى طمع آزاد باشد؛ على عليه‌السلام فرمود: «طمع، بردگى جاويد است. » (153) حريت و آزادى معنوى، شرط توفيق مصلح دينى است. (154)

# خلاصه دو كتاب پيرامون انقلاب اسلامى و پيرامون جمهورى اسلامى

## مقدمه

اءليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم و اخشون... (155) اين آيه مسلمين را مخاطب قرار داده، مى گويد: اكنون كه ديگر كافران از مبارزه با دين شما نا اميد شده اند، ديگر ترسى از آن ها نداشته باشيد، بلكه از من بترسيد. مفسرين گفته اند: منظور اين است كه از اين پس، خطر شما را از درون تهديد مى كند، نه از بيرون. اين آيه همراه با آيه ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما باءنفسهم (156) اساس ‍ و بنيان مناسبى براى تحليل تاريخ اسلام به دست مى دهد.

بررسى تاريخ اسلام نشان مى دهد كه بعد از وفات پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله، مسير انقلاب اسلامى آن حضرت عوض شد؛ بدين ترتيب كه با رخنه فرصت طلبان و كسانى كه تا ديروز با اسلام مى جنگيدند، تلاش هايى آغاز شد كه اين انقلاب ماهيتا اسلامى، يك انقلاب قومى و عربى قلمداد شود. از سوى ديگر، گروهى هم گفتند: اگر پاى قوميت در ميان است، چرا ما نبايد سرور و آقا باشيم؟ و بدين سان نطفه جنگ هاى نژادى و قومى در بين مسلمانان بسته شد و انحراف از اسلام، آغاز گشت. امروز نيز اوضاع ما مثل آن زمان است. اكنون كه بر دشمن بيرونى پيروز شده ايم، اگر با واقع بينى و دقت كامل با مسائل فعلى انقلاب مواجه نشويم و تعصبات و خودخواهى ها را دخالت دهيم، شكست انقلابمان - همان گونه كه نهضت صدر اسلام اين چنين با شكست مواجه شد - قطعى است. هميشه نگه داشتن يك موهبت، از به دست آوردنش مشكل تر است. در همين انقلاب هم مى بينيم، از زمانى كه به اصطلاح شرايط سازندگى پيش آمده، آن نشاط و قوت و قدرتى كه انقلاب در حال كوبيدن دشمن بيرونى داشت، ضعيف شده و تفرقه و تشتت پيدا شده است، پس بررسى ماهيت اين انقلاب، به عنوان يك پديده اجتماعى، ضرورتى اساسى دارد و تنها با چنين شناخت و تحليلى امكان تداوم و حفظ و نگهدارى آن را پيدا خواهيم كرد. بدين منظور ابتدا لازم است بحثى كلى پيرامون انقلاب ها داشته باشيم تا بهتر بتوانيم اين انقلاب را مورد بررسى قرار دهيم. (157)

## فصل اول : تحليلى كلى انقلاب ها

انقلاب از نظر لغوى، به معناى پشت و رو شدن و دگرگون شدن است. اين واژه در قرآن كريم، مفهوم برگشتن داخلى يك شى ء را مى رساند، يعنى عوض شدن جهت رو و پشت، يا زير و زبر؛ مثلا مى فرمايد: و ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اءعقابكم و من ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا (158) يا فانقلبوا بنعمة من الله و فضل... (159) از اين دو مثال، معلوم مى شود كه اين واژه در قرآن حاوى معناى تقدس يا ضد تقدس نيست. بعدها اين واژه وارد فقه هم شد به طورى كه فقها يكى از اقسام مطهرات را «انقلاب» يا به تعبير ديگر «استحاله» مى دانند، هر چند، گاهى بين اين دو، فرق نهاده اند. اين واژه با مفهومى محدودتر وارد فلسفه نيز شد و فلاسفه نه تغيير كيفى (استحاله)، بلكه فقط تغيير ماهوى را «انقلاب» ناميدند و طرفداران اصالت ماهيت، انقلاب ذات را محال دانستند، ولى طرفداران اصالت وجود آن را براى هر حركت اشتدادى (تدريجى) ضرورى دانستند. البته انقلاب در عصر ما مفهومى پيدا كرده كه به اصطلاح فلسفى نزديكتر است تا مفهوم لغوى يا فقهى، و آن عبارت است از: «طغيان عليه وضع موجود، براى برقرارى وضع مطلوب. » در اين مفهوم، انقلاب يا فردى است يا اجتماعى. انقلاب فردى هم يا حيوانى است يا انسانى. حالت حيوانى، وقتى رخ مى دهد عقده هاى شهوانى انسان منفجر شود يا اين كه فرد، تنها در راستاى يك هدف جاه طلبانه يا شهوت جويانه قرار گيرد. نمونه ديگر از انقلاب هاى فردى «عشق» است كه در حيوانى يا انسانى بودنش اختلاف نظر هست. اما حالت انسانى انقلاب فردى، قيام مقامات عالى انسان عليه مقامات دانى وجود است كه توبه نام دارد و نشان دهنده حالتى در انسان است كه در حيوانات نظير ندارد.

انقلاب در مفهوم اجتماعيش سه ويژگى مهم و اساسى دارد:

انقلاب اجتماعى، اولا: ارادى است؛ در زبان عربى اين واژه از نوع فعل لازم است، اما در فارسى مفهوم متعدى پيدا كرده و لذا همواره در اصطلاح جامعه شناسانه، در جايى به كار مى رود كه يك عمل ارادى، دخيل باشد. ثانيا: تقدس و تعالى و تكامل هم در آن نهفته است؛ يعنى اگر جامعه اى از كمال به نقص سقوط كند، آن را انقلاب نمى گويند: ثالثا: عنصر نفى و انكار وع پيشين هم در آن نهفته است. بنابراين مفهوم اجتماعى انقلاب را مى توان چنين تعريف كرد: «واژگون كردن وضع حاكم بر جامعه با اراده خود، براى برقرارى نظمى متعالى تر. » (160)

دو واژه ديگر هم در مورد دگرگونى هاى اجتماعى به كار مى روند: كودتا و اصلاح. تفاوت «كودتا» و انقلاب اين است كه انقلاب، ماهيتى مردمى دارد، اما در كودتا يك اقليت مسلح و مجهز به نيرو، در مقابل اقليت ديگر يكه حاكم بر جامعه است، قيام مى كند و با تغير وضع موجود، جاى آن گروه را مى گيرد و اكثريت مردم هم از حساب خارجند و اين جابجايى هم ربطى به صالح بودن يا نبودن كودتاگران ندارد. «اصلاح» هم تغييراتى است كه در جهت بهبود اوضاع جامعه پديد مى آيد، اما به صورت تدريجى، نه به صورت بنيادى، كه كل نظامات جامعه را دگرگون كند.

براى پيدايش يك انقلاب، دو عامل اساسى لازم است. آن چه زمينه انقلاب را فراهم مى كند، «نارضايتى مردم از وضع موجود» است، اما اين به تنهايى كامل نيست، بلكه بايد «روحيه ظلم ستيزى» هم در آن ملت، رواج داشته باشد. اگر روحيه رضا و تمكين و ظلم پذيرى بر ملتى حاكم باشد، هيچ گاه نارضايتى آن ها به انقلاب منجر نمى شود. از جمله خصوصيات اسلام، اين است كه به پيروانش، حس پرخاشگرى و مبارزه و طرد با وضع نامطلوب مى دهد و مى توان گفت : فلسفه جهاد و امر به معروف و نهى از منكر همين است كه اگر وضع موجود، نامطلوب بود، مسلمان نبايد تسليم شود و تمكين كند و اين جاست كه پيوند اسلام با انقلاب مشخص مى شود. (161) (162)

در مورد انقلاب هاى اجتماعى يك سوال اساسى نيز مطرح است كه آيا اين انقلاب ها ماهيتا با هم متفاوتند يا ماهيت همه آن ها يكى است و فقط اشكال ظاهرى آن ها تفاوت دارد؟

در پاسخ به اين سوال دو نظريه اصلى وجود دارد. نظريه اول، ماترياليسم تاريخى است كه مى گويد: روح و ماهيت همه انقلاب ها يكى است اگر چه شكل هايشان متفاوت باشد؛ بازگشت همه آن ها به تقسيم جامعه به دو طبقه مرفه و محروم مى باشد و اين وضع نيز ريشه در كار مجسم شده - يعنى ابزار توليد از يك طرف و روابط توليد و توزيع از طرف ديگر - دارد. لازمه اين نظريه اين است كه رشدى هماهنگ ميان نهادهاى اجتماعى اعم از صنعتى، فرهنگى، قضايى، اخلاقى، مذهبى، فلسفى، ادبى و... برقرار باشد، زيرا ريشه همه اين ها يكى است.

در تعريف ماترياليست تاريخى گفته اند: برداشت اقتصادى از تاريخ و برداشتى تاريخى از اقتصاد؛ و من مى گويم كه علاوه بر اين ها، برداشتى تاريخى - اقتصادى از انسان، بدون برداشتى انسانى از تاريخ و اقتصاد. آن ها معتقدند ابزار توليد در هر درجه اى از تكامل كه باشد روابط حقوقى خاصى ايجاد مى كند كه به دنبالش ساير مسائل اخلاقى، مذهبى، هنرى، فلسفى، علمى و... پديد مى آيد. با تكامل اين ابزار مردم دو دسته مى شوند، زيرا آن روابط بهم مى خورد؛ دسته اى كه از نظام هاى سابق بهره مى بردند و عده اى هم كه محروم بودند و اين محروميت نوعى روشنفكرى به آن ها داده كه آن ها را طرفدار وضع جديد مى كند. قطب محروم و ناراضى از وضع موجود - صرفا به دليل محروميت - به طبقه انقلابى تبديل شده، در نهايت بر طبقه كهنه پيروز مى شود، پس اشكال مختلف انقلاب هايى كه در طول تاريخ رخ داده است، چه ظاهر علمى داشته باشد (رنسانس)، يا مذهبى (اسلام)، يا سياسى و آزادى خواهانه (فرانسه)، يا... ريشه هايشان يكى است. طبق اين نظر، تمامى خصلت هاى مادى و معنوى انسان، ماخوذ از جامعه است، اين ها منكر فطرتند و قائلند كه انسان و وجدان انسانى هم در اثر محيط اجتماعى و عوامل بيرونى شكل مى گيرد؛ حتى مى گويند كه ماهيت هر انسانى در طبقه اش مشخص مى شود، لذا ادعاى اومانيسم (انسان محورى) از سوى آن ها كاملا بى ربط است؛ زيرا بدون پذيرش نوعيت واحد براى انسان (163) و فطرت و وجدان انسانى، اومانيسم معنى ندارد. (164)

برخى تحت تاثير اين مكتب، پنداشته اند كه چون بسيارى از جهت گيرى هاى اسلام به سود مستضعفين است، پس اسلام هم همين نظر را دارد و منظور از مومن و كافر، همان مستضعف و مرفه مى باشد؛ اما اين يك خلط مبحث است. البته بدون شك مستضعفان همواره آمادگى بيشترى براى پذيرش اسلام داشته اند، زيرا به مدد اسلام هم از سعادت عدالت برخوردار مى شوند و هم به رفاه بهترى مى رسند؛ در حالى كه گروه ديگر بايد پا روى منافع مادى خود بگذارند. نكته اى كه موجب اشتباه فوق شده، عدم درك اين تفاوت بوده كه اسلام اگر چه جهت گيرى هاى الهى را به سوى مستضعفين مى داند، اما خاستگاه نهضت هاى الهى را صرفا مستضعفين نمى داند. (165) در منطق اسلام، فرعون فقط بنى اسراييل را به زنجير نكشيده است، بلكه اول انسان درون خود را به زنجير كشيده است و براى همين است كه پيامبران عليهم‌السلام ابتدا به سراغ خود طاغوت ها مى روند. به هر حال چنين نيست كه عقيده و ايدئولوژى انسان به آرمان رسيده، معلول روابط اجتماعى باشد. انسان معيارهايى دارد كه آن ها ايدئولوژى انسان به آرمان رسيده، معلول روابط اجتماعى باشد. انسان معيارهايى دارد كه آن ها ايدئولوژى وى را مشخص مى كند و آن معيار، همان «فى سبيل الله» است. انسان وابسته به ايمان، از جبرهاى محيط آزاد است، لذا در بسيارى از موارد، دو قطبى كه با هم مى جنگند، عبارتند از: انسان كمال يافته و انسان در حيوانيت فرو رفته. جنگ حق و باطل همواره ميان اين دو گروه رخ مى دهد و تكامل تاريخ به سوى وابستگى به عقيده و آرمان و ايدئولوژى و وارستگى از محيطهاى بيرونى و درونى است؛ يعنى انسان، ديگر تابع محيط نباشد، بلكه محيط، تابع او گردد. (166)

با اين توضيحات نظريه دوم هم معلوم مى شود كه براى انقلاب ها ماهيت هاى مختلفى قايل است و آن ها را صرفا ناشى از دو قطبى شدن اقتصادى و معلول روابط اجتماعى صرف نمى داند و همچنين تاثير نهادهاى اجتماعى را چنان نمى داند كه بتواند جلوى ساير نهادهاى فرهنگى، مذهبى و... را بگيرد. طبق اين بينش - برخلاف نظر سابق - اولا: روانشناسى انسان، مقدم بر جامعه شناسى اوست؛ ثانيا: انسان، در ذات خود دو قطبى و در عين حال آزاد و انتخاب گر آفريده شده است و همين دو قطبى و آزاد بودن انسان هاست كه باعث تفاوت آن ها و به تبع، تفاوت و دو قطبى شدن جامعه مى شود. ثالثا: انسان بالذات كمال جو و پيشرو است و رابعا: ارزش هاى انسانى همگى اصيل بوده، همين ها موجب تكامل تاريخ است؛ لذا حركت تكاملى تاريخ به سوى حق، ايمان، عقيده و وارستگى از تسلط طبيعت خارجى و عوامل بيرونى و اجتماعى است. در اين نظريه، معلوم مى شود كه انقلاب ها صرفا خصلت اجتماعى ندارند و علاوه بر نبردهاى مادى و طبقاتى يا صد در صد سياسى، نبردهايى بين افراد معتقد با انگيزه هاى زلال انسانى، و افراد حيوان صفت هم وجود دارد. لذا عوامل ايجاد يك انقلاب مى تواند شكاف هاى طبقاتى باشد يا خصلت هاى آزادى خواهانه بشر، يا آرمان خواهى و ايمان به حق يا.... (167)

در پايان اين فصل خوب است به اين نكته هم اشاره كنيم كه اصل هر انقلابى، انقلاب در روح است. انقلاب هاى روحى هم درجاتى دارد: گاه فقط انقلاب خشم و غضب و انتقام است و گاه انقلاب عاقله، (فرهنگى) و گاه انقلاب وجدان (اخلاقى و عاطفى و تربيتى)؛ البته همه اين انقلاب ها به هم مربوطند، اما بايد توجه داشت كه ظهور انقلاب انتقامى كه فقط احساسات در آن دخيل است، بدون انقلاب عاقله، كه منطق و عقل در آن دخالت دارد، بى اثر مى ماند، بلكه دشمن آگاه و بيدار مى تواند از آن سوء استفاده كند، حتى بايد گفت كه ضميمه شدن انقلاب فرهنگى بدون انقلاب وجدانى هم به جايى نمى رسد، زيرا افراد بشر، مثل اجزاى ماشين نيستند كه فقط با علم و آگاهى بتوان آن ها را به هم متصل كرد. روابط عميق اجتماعى را جز با عواطف مخصوصى كه از ناحيه دين (= معنويت) تقويت شود، نمى توان پديد آورد، پس براى يك انقلاب مفيد، سه چيز لازم و ضرورى است : قدرت و تحرك دفاعى، فرهنگ وسيع، و وجدان سالم و بيدار آگاه. (168)

تا اين جا به مباحث كلى درباره انقلاب ها پرداختيم. اكنون وقت آن رسيده كه انقلاب اسلامى ايران را جداگانه و با موشكافى بيشترى مورد تحليل و بررسى قرار دهيم.

## فصل دوم : بررسى انقلاب اسلامى ايران

براى شناخت انقلاب اسلامى ايران، موضوعاتى وجود دارد كه بايد به مطالعه و بررسى آن ها بپردازيم. در اين جا با اشاره به اين موضوعات، تحليل كوتاهى درباره هر يك ارائه مى كنيم. (169)

### 1. بررسى افراد و گروه هايى كه بار نهضت را بر دوش كشيدند

انقلاب اسلامى ايران، ويژگى هايى دارد كه آن را در ميان انقلاب هاى جهان بى نظير كرده و يكى از آن ها، نقش بسيار گسترده مردم است كه در آينده در اين باب توضيح خواهيم داد، اما در اين جا مناسب است به دو مساله مهم اشاره كنم : يكى نقش زنان در اين انقلاب و ديگرى سهم گروه هاى غير اسلامى.

در بين گروه هاى مختلف، حضور و نقش بانوان به حدى است كه به نظر مى رسد در تاريخ بى سابقه باشد و شايد نمونه اش را فقط در صدر اسلام بتوان يافت. البته منظور ما فقط نقش غير مستقيم آن ها نيست. زن در طول تاريخ اسلام نه تنها زاينده و پرورش دهنده مردان، كه الهام بخش و نيرو دهنده و مكمل مردانگى آن ها بوده و نقش غير مستقيم خود را در سازندگى تاريخ، مديون اخلاق جنسى ويژه خود، يعنى حيا و عفاف و تقواى زنانه خويش است؛ اما بحث ما نقش مستقيم زن در پيشبرد اين انقلاب، همراه با حفظ نقش غير مستقيم وى مى باشد. (170) رهبر انقلاب با تيزبينى خاص ‍ خود دريافته بود كه انقلاب اسلامى بدون شركت بانوان به ثمر نمى رسد، لذا شركت آن ها را، حتى در صورت مخالفت پدر و شوهر واجب دانستند و بانوان با ايمان ما هم پس از آگاهى از فرمان رهبر، پا به پاى مردان راهپيمايى كردند، شهيد دادند، زندان رفتند، شكنجه ديدند، آواره شدند و محروميت را تحمل كردند و نكته مهم اين كه در عين ايفاى نقش مستقيم در كار انقلاب و همدوش مردان، پشت جبهه را رها نكردند و حيا و عفاف و پوشش لازم را از كف ندادند. (171)

در غرب بسيار تبليغ شده بود كه زنان در جامعه اسلامى از حقوق خود محروم بوده و لذا عناصرى ناراضى در ميان مسلمانانند و اگر انقلابى هم در راستاى احياى ارزش هاى اسلامى انجام شود، زن ها در جبهه مخالفند؛ اما ديديم كه در انقلاب اسلامى ما نه تنها شركت كردند، بلكه اگر شركت نمى كردند، انقلاب به ثمر نمى رسيد. شركت غير مستقيم زنان، يعنى تاثيرشان بر شوهران و فرزندان و پدران و برادران خود هم از تاثير مستقيم آن ها كمتر نبود. مرد از زن الهام مى گيرد و اگر در يك جريان اجتماعى، زنان هماهنگى نداشته باشند، از تاثير مردان هم مى كاهند. در فاجعه 17 شهريور كه از كشتار 15 خرداد هم شديدتر بود، اگر زنان شركت نمى داشتند، از حضور مردان خود نيز ممانعت مى كردند، اما به واسطه حضور آن ها آتش ‍ انقلاب خاموش كه نشد، شعله ورتر هم گرديد.

در اين جا نكته اى كه تذكرش ضرورى است، بررسى چونگى حضور زن در انقلاب است. مى دانيم كه انسان با دو بال علم و اخلاق حركت مى كند. در گذشته مردم از نظر اخلاقى بهم بودند، اما چون ناآگاه بودند، كار استعمارگران راحت بود و از بى خبرى مردم، سوء استفاده كرده، هر جنايتى را مرتكب مى شدند؛ اما مردم را هميشه نمى توان در بى خبرى نگه داشت. افرادى همچون سيد جمال الدين پيدا شدند و به آگاه سازى ملت ها پرداختند، با گسترش مطبوعات و وسايل ارتباط جمعى و... اين آگاهى بيشتر شد؛ لذا استعمار تصميم گرفت بال ديگر را بشكند، پس به اشاعه انواع فساد اخلاق براى تخدير اذهان پرداخت و نام اين را، تمدن و آزادى گذاشت و از جمله مسئله آزادى زن را مطرح كرد و مدارس و دانشگاه هاى مختلط تاسيس نمود و هزاران مفاسد ديگر را ترويج داد؛ اما در ميان پسران و دختران آگاه، خصوصا خانم خا، يك مبارزه عجيبى پيدا شد كه معتقد شدند تحصيل بكنند، اما پوشش اسلامى خود را هم حفظ كنند و فهميدند شركت زن در مجامع به معنى اختلاط با مرد نيست. اين مسئله حساسيت رژيم طاغوت را برانگيخت، به طورى كه حجاب را در مدارس و دانشگاه ها تحريم كردند و بارها ماموران رژيم به كلاس هاى درس هجوم برده، حجاب را از سر دختران به زور برداشتند؛ ولى مبارزه همچنان ادامه يافت و همين مطلب بود كه گفتيم زنان در انقلاب اسلامى ما، همراه با اجراى نقش ‍ مستقيم خود، نقش غير مستقيم خود را از ياد نبردند و حيا و عفاف زنانه خود را هم حفظ كردند. عبرت تاريخى اين مساله آن است كه ما بايد كوشش كنيم كه اين تركيب را از دست ندهيم؛ نه به نام عصمت و عفت، زن را به گوشه صندوقخانه ها بكشيم و نه به نام دخالت زن در اجتماع، حريم ها

را بشكنيم. بعد از اين هم جمهورى اسلامى بدون شركت زن ها قابل دوام نيست؛ ولى وارد شدن زن در اجتماع به معنى اين كه اجتماع محيطى شهوانى بشود نيست. زن و مرد در انسانيت مساويند، اما در متن خلقت، مدار زن و مرد تفاوت هايى هم دارد و ما نبايد تحت تاثير غربى ها اختلافات آن ها را به بهانه آزادى و برابرى آن ها ناديده بگيريم. بارها گفته ايم كه تساوى حقوق زن و مرد صحيح است، نه تشابه حقوق آن ها. (172)

مساله بعدى، سهم گروه هاى غير اسلامى در انقلاب است. وقتى ما تحت عنوان «انقلاب اسلامى» از اين انقلاب ياد مى كنيم، عده اى اعتراض مى كنند كه چرا سهم اقليت هاى مذهبى و سياسى را ناديده مى گيريد. بايد گفت كه وقتى مى گوييم : «انقلاب اسلامى»، نه اين كه همه شركت كنندگان در آن بدون استثنا روح اسلامى داشته و گرايش ‍ اسلاميشان هم به يك اندازه بوده است، بلكه ما روح و گرايش را در مجموع و كل نهضت در نظر مى گيريم. در صدر اسلام هم - مثلا در فتح ايران و روم - اقليت هاى مذهبى تحت ستم، همچون يهود به مسلمان ها كمك مى كردند، اما هيچ تاريخ نويسى آن را يك نهضت اسلامى - يهودى نمى خواند. نكته مهمى هم در مورد نقش پاره اى از اقليت ها خصوصا ماترياليست ها هست. البته آن ها هم در راه انقلاب كشته دادند و بسيارى هم با صداقت به ميدان آمدند، اما هرگاه يك جوان مسلمان، شهيد مى شد موج عظيمى در جامعه ايجاد مى كرد، در حالى كه وقتى يك كمونيست كشته مى شد، تا حدى عامل توقف انقلاب هم مى شد. زيرا در بين مردم اين نگرانى پيش مى آمد كه مبادا ما به طرف كمونيست شدن پيش برويم و براى همين بود كه رژيم طاغوت سعى مى كرد مهر كمونيست بودن به اين نهضت بزند. زيرا اين برچسب، موج سوءظن و ترديد در جامعه ايجاد مى شد و از شدت انقلاب مى كاست.

نكته بعدى اين است كه آيا اصلا بحث از سهم يا سهام داشتن به معناى غنيمت بردن، مفهومى دارد يا نه. اگر انقلابى به تمام و كمال به ثمر برسد، شايد بتوان صحبت از تقسيم سهم ها به ميان آورد، اما اين انقلابى است كه تازه آغاز شده و مراحل ديگرى هم در پيش دارد. از اين جا به بعد عده اى مى گويند: از اين مسير بايد برود و اقليتى هم مسير مخالفى را پيشنهاد مى كنند. تا مرحله ويران كنندگى انقلاب، يعنى سقوط رژيم همه يك صدا بودند، اما در مرحله سازندگى، اختلاف پيش آمده است. انقلاب كه تجزيه بردار نيست كه بخواهيم قسمتى را به گروهى بدهيم و قسمت ديگر را به گروهى ديگر؛ مگر اين كه كشر را تجزيه كنيم! و پر واضح است كه نمى توان انقلاب را در آن واحد در دو مسير متناقض به حركت در آورد. (173)

### 2. ريشه يابى علل موثر در انقلاب

براى شناخت ريشه هاى انقلاب، بايد حوادث صد ساله و خصوصا پنجاه سال اخير را بخوبى تحليل كرد. گروهى معتقد به تفسير تك عاملى انقلاب مى باشند كه در ميان آن ها سه نظر مختلف رواج دارد. عده اى عامل اين انقلاب را صرفا مادى و اقتصادى مى دانند و گروه ديگرى عامل آن را آزادى خواهى و دسته سوم فقط مسائل معنوى و اعتقادى را مطرح مى كنند. گروه چهارمى هم هستند كه مى گويند: اين هر سه عامل مستقلا دخالت داشته و در آينده هم با همكارى اين سه عامل است كه انقلاب تداوم مى يابد؛ اما نظر ديگرى هم هست كه ما به آن موافقيم و سعى در تشريح آن داريم :

اين انقلاب به اعتراف بسيارى، منحصر به رد بود. گروه چهارم اين ويژگى را ناشى از اين مى دانند كه جمع سه عامل فوق را در هيچ انقلاب ديگرى نمى توان يافت، اما ما علت اين امر را اسلامى بودن آن مى دانيم، آن هم نه صرفا به معنى معنويت يا رواج مناسك مذهبى و آداب شرعى، زيرا اسلام برخلاف پندار غربيان در باب مذاهب، صرف معنويت نيست. توضيح ملطب اين كه گنجينه عظيمى از ارزش هاى اسلامى در معارف اسلامى نهفته است و اين گنجينه ها تقريبا از سال 1320 به بعد تدريجا به وسيله عده اى از اسلام شناسان واقعى وارد خود آگاهى مردم شد؛ يعنى مردم فهميدند كه اسلام دين عدالت و مخالفت با تبعيض هاى اجتماعى و دين حريت است. بدين سان علاوه بر معنويت، آرمان هايى همچون برابرى، آزادى خواهى و... رنگ اسلامى به خود گرفت و در ذهن توده مردم جايگزين شد و يك هماهنگى بين آن ايجاد كرد كه توانست خود باختگى ما را در براب ربيگانگان از بين ببرد و خصوصا با سر خوردگى از ليبراليسم غربى و نا اميدى از سوسياليسم شرقى، مردم كرامت ذاتى خود را احساس ‍ كردند و فهميدند مكتبى دارند كه مى توانند به كمك آن به خود متكى باشند. مدت ها بود كه مردم مشرق زمين در برابر غربى ها احساس حقارت و خود باختگى مى كردند. اين جمله تقى زاده كه «ايرانى اگر بخواهد به سعادت برسد بايد از فرق سر تا نوك پا فرنگى شود» تجلى اين خود باختگى بود؛ اما ملت ما در جريان اين نهضت، دوره خود باختگى و تزلزل شخصيت را پشت سر نهاد و نوعى بيدارى نسبت به اسلام پيدا كرد. البته در تحليل ريشه هاى انقلاب اسلامى نبايد نسبت به جريان هاى مهم ديگر بى توجه ماند و آن ها را ناديده انگاشت. برخى از اين جريان ها عبارتند از وقايعى همچون استبداد و استعمار نو، دور نگه داشتن دين از سياست، كوشش براى بازگشت به دوره قبل از اسلام، تحريف ميراث گرانقدر فرهنگ اسلامى، كشتارهاى بيرحمانه، شكاف هاى طبقاتى، تسلط عنصر غير مسلمان بر مسلمانان، نقض آشكار قوانين اسلامى، مبارزه با ادبيات فارسى و اسلامى به بهانه طرد واژه هاى بيگانه، بريدن از كشورهاى مسلمان و پيوند با اسرائيل، تبليغ ماركسيسم و ساير عوامل ديگر كه مخصوصا در جريحه دار كردن عواطف اسلامى امت موثر بودند. (174)

### 3. تحليل نقش رهبر و تاكتيك هاى رهبرى

در اين بخش بايد ببينيم چرا امام خمينى رهبر بلامنازع شد و حتى آن هايى كه ايده و هدفى مخالف ايشان داشتند، چاره اى جز اذعان به رهبرى وى نديدند. رهبرى اين نهضت اين طور نبود كه روز اول كسى كانديدا شود و مردم به او راءى دهند و او را به رهبرى نهضت انتخاب كنند. واقعيت هم اين است كه گروه هاى زيادى تلاش كردند كه رهبرى نهضت را بر عهده بگيرند، ولى تدريجا عقب رانده شدند و فقط يك نفر به رهبرى برگزيده شد. چرا؟ آيا به دليل صداقتش بود؟ يا شجاعتش؟ يا روشن بينى اش؟ يا قاطعيت و سازش ناپذيريش؟ اگر چه همه اين مزايا به اعلا درجه در ايشان جمع بود، اما چنين نيست كه ديگران كاملا فاقد اين خصوصيات باشند، پس چرا جامعه فقط ايشان را برگزيد و كس ديگرى را، حتى در كنار وى نپذيرفت؟ پاسخ اين سوال بر مى گردد به اين مساله كه آيا شخصيت ها، تاريخ را مى سازند يا تاريخ، شخصيت ها را؟ و در بحث ما آيا نهضت، رهبر را مى سازد يا رهبر نهضت را؟ نظريه صحيح اين است كه يك اثر متقابل ميان اين دو برقرار است و مجموع اين شرايط است كه فردى را به رهبرى مى رساند. علت رهبرى مطلق امام خمينى اين بود كه علاوه بر شرايط فردى لازم براى رهبرى، در مسير فكرى و روحى و نيازهاى مردم هم قرار داشت. اگر وى عنوان پيشوايى مذهبى و اسلامى را نداشت و مردم ايران در عمق وجودشان انس و الفتى با اسلام نداشتند و حس نمى كردند كه اين ندا همان نداى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله و على عليه‌السلام و حسين عليه‌السلام است، محال بود انقلابى به اين وسعت در اين مملكت پيدا شود. رمز موفقيت وى اين بود كه انقلاب را در قالب مفاهيم اسلامى به پيش برد. با ظلم مبارزه كرد، اما در قالب معيارهاى اسلامى كه : «مسلمان نبايد تن به ظلم بدهد. »

از جمله اقدامات اساسى رهر، مبارزه جدى و دامنه دار با مسئله جدايى دين از سياست (سكولاريسم) بود. فضل تقدم در اين مبارزه با سيد جمال است و استعمار هم بسيار تلاش كرد تا مسئله «علمانيت»، يعنى جدايى دين از سياست را در جامعه ياسلامى ترويج كند و در جامعه ما نيز تقريبا مردم آن را پذيرفته بودند، اما وقتى كه از زبان يك مرجع تقليد - كه مردم مى كوشند كوچك ترين آداب مذهبى خود را هم با دستورهاى او منطبق كنند - تصريح شد كه دورى از سياست، عين دورى از ديانت است، جنب و جوش عظيمى در مردم افتاد؛ مثلا مسئله آزادى خواهى مدت ها در جامعه ما مطرح شده بود، اما تاثير مهمى نداشت. وقتى همين مساله از زبان رهبرى دينى و مذهبى مطرح شد كه يك مسلمان بايد آزادى خواه باشد، وضع عوض شد. البته از اشتباهات رژيم هم اين بود كه با مسائلى نظير تغيير تاريخ هجرى به تاريخ پهلوى و... عواطف اسلامى را جريحه دار كرد و رهبرى هم توانست با تحريك وجدان اسلامى مردم، به بهترين نحو در جهت پيشبرد نظام انقلابى استفاده كند؛ لذا ماهيت نهضت ما يك نهضت اسلامى شد و با اين كه خواهان عدالت، استقلال و آزادى هم بود، اما همه اين ها را در پرتو اسلام طلب مى كرد. (175)

علاوه بر اين، امام به مردم شخصيت داد. خود واقعى و هويت اسلامى و ايمان از دست رفته آن ها را به آن ها باز گردانيد. به صراحت اعلام كرد كه تنها اسلام نجات بخش شماست و با طرح مسائلى همچون جهاد، امر به معروف و نهى از منكر، اجر شهيدان و... مردمى كه سال ها در آرزوى بودن در زمره ياران حسين عليه‌السلام را داشتند به ناگاه خود را در صحنه اى ديدند كه گويى حسين عليه‌السلام را پيشاپيش خود مى ديدند. (176)

من در امام خمينى چهار «ايمان» ديدم كه بر ايمان من به وى افزود:

«ايمان به هدف»: اگر تمام دنيا هم جمع شوند، نمى توانند او را از هدفش منصرف كنند.

«ايمان به راه»: امكان ندارد بتوان او را از اين راه منصرف كرد.

«ايمان به مردم»: در ميان تمام كسانى كه مى شناسم احدى مثل ايشان به روحيه مردم ايران ايمان ندارد. به ايشان مى گويند: آقا، كمى يواش تر، مردم دارند سرد مى شوند؛ مى گويد: من مردم را بهتر مى شناسم.

و از همه مهم تر، «ايمان به خدا»: ايشان يك بار به من گفت : «اين ما نيستيم كه چنين مى كنيم. من دست خدا را به وضوح حس مى كنم» آدمى كه دست خدا و عنايت خدا را حس مى كند و در راه خدا گام بر مى دارد، خدا هم به مصداق ان تنصروا الله ينصركم و يثبت اءقدامكم (177) بر نصرتش مى افزايد. او براى خدا قيام كرده و خدا هم قلبى قوى به وى داده كه اصلا ترس و تزلزل در او راه ندارد. شايد باور نكنيد اين مردى كه روزها مى نشيند و اعلاميه هاى آتشين مى دهد، سحرها اقلا يك ساعت با خدايش راز و نياز مى كند و چنان اشك مى ريزد كه باور كردنش مشكل است. وى درست نمونه على عليه‌السلام است كه در ميدان جنگ لبخند مى زد و در محراب عبادت از شدت زارى بيهوش ‍ مى شد. (178)

### 4. اهداف نهضت

براى تشريح اهداف اين نهضت (179) مقايسه اى اجمالى بين آن با نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، خصوصا آن ها كه با رهبرى يا تاييد روحانيت همراه بوده، انجام مى دهيم.

سيد جمال الدين، پيشرو اين نهضت ها، شخصيتى است كه در هر سه بعد سياسى، اقتصادى و فرهنگى با استبداد و استعمار مبارزه مى كرد و از مهم ترين اهدافش ايجاد اتحاد در جهان اسلام بود. جنبش تنباكو كه به رهبرى ميرزاى شيرازى بزرگ انجام شد، يك نهضت ضد استعمار اقتصادى بود. نهضت استقلال عراق به رهبرى ميرزاى شيرازى كوچك كه عليه اشغال عراق توسط انگليس، صورت گرفت، مبارزه اى ضد استعمار سياسى بود. جنبش مشروطيت يك نهضت ضد استبدادى بود و جنبش ملى نفت كه در آن روحانيت شريك و مويد بود و منحصر به روحانيت هم نمى شد، ماهيت ضد استعمار اقتصادى داشت. علاوه بر اين نهضت ها، نهضت هاى كوچك و بزرگ ديگرى هم در كشور ما رخ داده است؛ نهضت هايى براى آزادى، براى دموكراسى، به نام حقوق بشر، بر ضد استعمار و....

اكنون در مقام مقايسه، اين سوال مطرح مى شود كه آيا هدف هاى نهضت فعلى، همان هدف هاى سيد جمال است؟ آرى و نه؛ يعنى تمام هدف هاى وى در اين نهضت مندرج است، اما محدود به آن نيست. ساير نهضت هايى

كه بر شمرديم نيز نسبت به انقلاب اسلامى امروز، همين طور هستند. زيرا اين نهضت ماهيت صد در صد اسلامى پيدا كرده و سر و كارش با نوعى خود آگاهى است كه آن را «خدا آگاهى» مى نامم. تذكرات رهبرى اين نهضت، پيامبرانه است و همه هدف ها با نور خود آگاهى خدايى ديده مى شود. شايد نمونه اين امر فقط در صدر اسلام ديده شود. از آن پس ‍ روحانيت وظيفه خود را حداكثر در آموزش معارف اسلام و نظارت و كنترل جامعه، در حد امر به معروف و نهى از منكر مى ديد، لذا اگر چه با انحرافات مبارزه مى كرد، اما از اين حد جلوتر نمى آمد؛ ولى امروز نهضت ما از نهضت صدر اسلام پيروى مى كند و فهميده كه تا وقتى حكومت فاسدى وجود دارد، هر اقدام ديگرى بى فايده است. اين نهضت در پى تحقق اصول و طرح هاى كلى اسلام است. على عليه‌السلام جملاتى دارد كه كلياتى براى همه هدف هاى اسلامى در همه زمان ها مطرح مى كند؛ يعنى نهضت اسلامى واقعى، نهضتى است كه به دنبال اين اهداف باشد. مى فرمايد: اللهم انك تعلم اءنه لم يكن الذى كان منا منافسة فى سلطان و لا التماس ‍ شى ء من فضول الحطام ولكن لنرد المعالم من دينك و نظهر الاصلاح فى بلادك فياءمن المظلومون من عبادك و تقام المعطلة من حدودك (180) اين چهار جمله اخير، چهارچوب كلى اهداف نهضت هاى اسلامى را مى نماياند:

الف - لنرد المعالم من دينك يا به تعبير سيد جمال، بازگشت به اسلام راستين.

ب - نظهر الاصلاح فى بلادك يعنى فساد را ريشه كن كنيم و اصلاح گرى نماييم كه علائمش از در و ديوار آشكار شود. اين عبارت، سامان دادن به زندگى مردم، شكم ها را سير كردن، تن ها را پوشاندن، بيماران را معالجه كردن، جهل ها را از ميان بردن، اقدام براى بهبودى زندگى مردم و... را در بر مى گيرد.

ج - فياءمن المظلومون من عبادك يعنى آن جا كه رابطه انسان ها به صورت ظالم و مظلوم، غارتگر و غارت شده در آمده، هدف ما اين است كه مظلومان از شر ظالمان نجات پيدا كنند و به تعبير پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله، جامعه چنان شود كه در نظامات اجتماعى، ضعيف و قوى در برابر قانون يكسان باشند و مردم بتوانند در مقابل هر زورمندى بدون ترس، حق خود را بگيرند: لن تقدس اءمة لا يؤ خذ للضعيف حقه من القوى غير متتعتع (181)

د - تقام المعطلة من حدودك يعنى مقررات اسلامى كه به حالت تعطيل در آمده يا به صورت تبعيض اجرا مى شود، همه را انجام دهيم. حكومت اسلامى، حكومتى است كه براى اجراى قانون الهى، حساسيت زيادى داشته باشد، مانند حضرت على عليه‌السلام كه وقتى به او خبر دادند كه ابن عباس پسر عموى دانشمند و مورد اعتماد، تصرف اندكى در بيت المال كرده است، مى نويسد: «اگر اموال مردم را به آن ها باز نگردانى، با همان شمشيرى كه به هر كس زدم يكسره به جهنم رفت، تو را ادب خواهم كرد. به خدا قسم اگر فرزندانم، حسن و حسين هم چنين كارى كنند، نزد من گذشت و اغماضى براى آن ها نخواهد بود. » (182) ما نيز همچون على عليه‌السلام بايد چنين حساسيتى در برابر اجراى قوانين الهى داشته باشيم. (183)

### 5. توجه به گستردگى و فراگير بودن نهضت

ترديدى نيست كه اين انقلاب، يك انقلاب گسترده و فراگير بود و حتى گروه هايى كه عامل اصلى طبقه حاكم نبودند، اما در خدمت آن ها بودند، از قبيل طبقات پايين ارتش نيز از دل و جان در خدمت انقلاب به فعاليت پرداختند. گستردگى انقلاب آن قدر بود كه هيچ كس نمى تواند آن را متعلق به گروهى خاص بداند و عامل اصلى اين هماهنگى عظيم ميان نيروهاى مردمى، جريحه دار شدن عواطف اسلامى آن ها بود كه مى ديدند مقررات اسلامى چگونه نقض مى شود، لذا حتى گروه هاى به اصطلاح مستضعف و محروم هم كه شركت مى كردند، اصرار داشتند كه بگويند: تظاهرات و اعتصابات ما، به خاطر كمى مزد نيست و اين را ننگ خود مى دانستند كه بگويند: انقلاب ما جنبه رفاهى و مادى دارد. (184) به هر حال اين جريحه دار شدن عواطف اسلامى، عاملى بود كه عوامل ديگر را تحت الشعاع قرار داد و توانست همه طبقات مردم را به طور هماهنگ در مسير واحدى منقلب كند.

نكته ديگر اين كه چون اين نهضت ماهيت صد در صد اسلامى پيدا كرده و در تمام اقشار جامعه نفوذ كرده است، وقتى دستورى از رهبر مذهبى بزرگ انقلاب صادر مى شود، در همه افراد جامعه اعم از شهرى و روستايى، كارمند و كشاورز، معلم و دانشجو و طلبه، يكسان طنين مى افكند.

### 6. شعارهايى كه به نهضت، حيات و حركت مى بخشيد

مردم در تظاهرات مى گفتند: «استقلال، آزادى، جمهورى اسلامى» اين شعار نشانه آن است كه اين ملت مى خواهد مستقل باشد؛ از نظر سياسى، خودش براى خودش تصميم بگيرد؛ از نظر علمى، خودش براى خودش برنامه ربزى كند؛ خودش براى اقتصاد خودش نظر بدهد و بالاتر از همه اين ها مى خواهد استقلال فرهنگى، فكرى و مكتبى خود را به دست آورد و خودش براى خود فكر كند و فرهنگ بسازد. (185) (186)

## فصل سوم : حفظ و تداوم انقلاب اسلامى

بديهى است كه پس از شكست رژيم طاغوت، كار را تمام شده تلقى كردن، ساده لوحى است. زيرا اولا: هنوز آثار زژيم سابق از ميان نرفته و قبل از هر چيز نوعى استعمار زدايى و خانه تكانى فرهنگى لازم است. ثانيا: عده اى مى خواهند تا اوضاع را به حال سابق برگردانند؛ مثلا گروه هاى چپ گرا مى خواهند نهضت را به سوى كمونيسم سوق دهند و برخى افراد لائيك مى خواهند همچون نهضت مشروطه يا نهضت استقلال عراق، پس از آن كه با قدرت روحانيت، مرحله اول انقلاب، يعنى براندازى رژيم را گذراندند، روحانيون را كنار زده، بدنام كنند و خود زمام امور را به دست گيرند.

در كتاب نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير بحثى درباره آفات نهضت ها همچون نفوذ انديشه هاى بيگانه، ناتمام گذاشتن فعاليت ها، رخنه فرصت طلبان، تجديد گرايى افراطى، ابهام طرح هاى آينده و... مطرح كرده ام و ديگر به ذكر مجدد آن ها نمى پردازم. فقط تذكر مى دهم كه قوى ترين حربه دفاعى اين انقلاب كه در پيشبرد آن هم موثر است، ايمان ملت به خويشتن و بازگشت به ارزش هاى اصيل اسلامى است و راه اين بيدارى، آشنايى با تاريخ و فرهنگ و مكتب خودمان است. اگر راه خود را بر اساس معيارهاى اسلامى دنبال كنيم و مفاسد و معايب را تنها بر اساس ضوابط اسلامى از ميان برداريم و صبر و تقواى اسلامى داشته باشيم و روحيه امر به معروف و نهى از منكر را حفظ كنيم، در آن صورت پيروزى ما قطعى است. (187)

اما سه ركن اصلى براى بقا و تداوم انقلاب اسلامى ما وجود دارد كه بايد بر آن ها بيشتر تاكيد كنيم؛ يعنى عدالت اجتماعى، معنويت اسلامى، و استقلال و آزادى. (188) غير از اين ها دو مسئله رخنه فرصت طلبان و كوتاهى در عرضه جامع و كامل مكتب اسلام و عدم پاسخگويى به اعتراها هم عوامل مهمى مى باشند كه اين انقلاب را بشدت تهديد مى كنند.

### 1. عدالت اجتماعى

ابتدا درباره اين مساله، نگاهى به تاريخ اسلام بيندازيم. در نيمه اول قرن اول هجرى، انقلاب عظيمى در بين مسلمين رخ داد. قضيه از اين قرار بود كه عثمان براى اولين بار در دنياى اسلام، يك رژيم مبتنى بر اشرافيت برقرار كرد و باب حيف و ميل اموال عمومى را باز نمود. با بخشش هاى فوق العاده بزرگ وى، اختلاف طبقه ثروتمندان و فقرا بسيار زياد شد. كم كم اعتراض ها آغاز گشت و چون به جايى نرسيد، طى يك شورش و انقلاب، مردم به خانه وى ريختند و او را كشتند و همگى اعلام كردند كه يگانه شخصى كه لايق خلافت است، على عليه‌السلام مى باشد. على عليه‌السلام ابتدا از قبول خلافت خوددارى كرد تا بفهماند مسئله، فقط رفتن عثمان نيست. آن حضرت در اولين خطبه اشاره مى كند كه افق مسائل اجتماعى تيره و تار شده و اگر وى خليفه شود، اموال به ناحق گرفته شده را به صاحبان اصليش ‍ بر مى گرداند. زيرا ان فى العدل سعة و من ضاق عليه العدل فالجور عليه اءضيق؛ (189) يعنى در عدالت، گشايشى هست كه در ظلم نيست و هر كس ‍ كه عدالت بر او تنگ و دشوار باشد، ظلم و ستم بر او تنگ تر و دشوارتر خواهد بود. با اعلام اين برنامه از همان روزهاى اول، مخالفت ها آغاز شد و همان شدت عدالت خواهى آن حضرت به شهادت ايشان در محراب انجاميد. روش على عليه‌السلام به ما مى آموزد كه تغيير رژيم سياسى و جايگزينى افراد ناصالح با افراد صالح بدون دست زدن به بنيادهاى اجتماعى و تغيير نظامات ظالمانه اقتصادى و برقرارى عدالت اجتماعى، فايده اى ندارد.

در مورد وضع آينده انقلاب اسلامى ما هم يكى از اساسى ترين مسائل، همين عدالت اجتماعى است. اين انقلاب در صورتى امكان تداوم برايش ‍ خواهد بود كه واقعا و عملا در مسير عدالت اجتماعى گام بردارد و براى پر كردن شكاف هاى طبقاتى اقدام كند و تبعيض ها را واقعا از ميان بردارد. من تاكيد مى كنم كه اگر اين انقلاب در مسير عدالت اجتماعى به پيش نرود، اين خطر هست كه انقلابى با ماهيتى ديگر جاى آن را بگيرد. (190)

در اين جا اين سوال مهم مطرح مى شود كه ما چه برداشتى از عدالت اجتماعى داريم؟ عده اى تصورشان اين است كه عدالت اجتماعى يعنى همه مردم در هر وضع و شرايطى كه هستند و هر عملى كه مى كنند و هر استعدادى كه دارند بايد عينا، مثل يكديگر زندگى كنند. در اين ديد همه بايد به اندازه استعدادشان كار كنند، ولى به اندازه احتياجشان در آمد داشته باشند. اين تصور يك برداشت اجتماعى محض است كه براى فرد در مقابل جامعه هيچ اصالتى قائل نيست. برداشت ديگر روى اصالت فرد تكيه مى كند و معتقد است كه راه بايد براى افراد باز باشد و نبايد به هيچ وجه جلوى آزادى هاى اقتصادى و سياسى افراد را گرفت. هر كس بايد كوشش ‍ كند و هر چه مى تواند در آمد داشته باشد.

در دنياى امروز گرايش حد وسطى هم پيدا شده كه مى توان آن را «سوسياليسم اخلاقى» ناميد. اين گرايش هر مالكيتى را استثمار نمى داند و مى خواهد آزادى افراد را محفوظ نگه دارد، ولى مى كوشد تا انسان ها به حكم معنويت و شرافت روحى خود و درد انسان داشتن، خود، مازاد مخارجشان را به نيازمندان بدهند، نه اين كه كسى به زور از آن ها بگيرد. اسلام نيز اين نظر را تاييد كرده است، با اين تفاوت كه برخلاف مكاتب غربى، راه حل هاى عملى رسيدن به آن و نيز شيوه استقرار آن را در جامعه به دقت مشخص كرده است و اين همان مسئله «اخوت اسلامى» است. تفاوت اسلام و ساير مكاتب اين است كه اسلام، معنويت را پايه و اساس مى داند و لذا حساسيتى در تركيب عدالت اجتماعى با معنويت دارد كه با طرح مسئله اخوت اسلامى، ابتدا مى كوشد تا روح ها را يى كند تا سپس جيب ها هم يكى شود، نه اين كه روح ها از هم دور باشند و بخواهيم به زور جيب ها را يكى كنيم.

به هر حال عدالت اجتماعى و عدم تبعيض از اركان اسلام است و سخت گيرى هاى معصوميت عليهم‌السلام خصوصا در دوران حكومت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله و اميرالمومنين عليه‌السلام كاملا مويد اين مطلب است و انقلاب ما هم براى ادامه راهش، چاره اى جز اعمال شيوه هاى عدالت جويانه و عدالت خواهانه ندارد. (191)

### 2. معنويت اسلامى

حتى مكاتب مادى هم اعتراف دارند كه جامعه به نوعى معنويت نياز دارد. البته معنويتى كه آن ها طرح مى كنند، يك مفهوم منفى است؛ يعنى عبارت است از نبودن يك سلسله امور همچون خودخواهى و خودپرستى، تعصب نژادى و.... بر اساس اين تلقى، اگر اين قيدها نباشند افراد جامعه، برادروار و به صورت «ما» زندگى مى كنند. درباره چگونگى ايجاد اين معنويت، ماركس مى گويد: بشر در ذات خود اين صفات منفى را ندارد و ريشه همه اين ها در مالكيت است، بدين ترتيب كه بشر ابتدا به صورت يك «كل» زندگى مى كرد و من و تويى نبود، اما با پيدايش مالكيت (تعلق اشيا به انسان ها)، خود خواهى «من»ها پيدا شد، لذا اگر مالكيت و اين تعلق ها را برداريم، معنويت پديد مى آيد.

نظر ما اين است كه منشاء خودخواهى ها را تعلق انسان به اشيا بدانيم، نه بالعكس. لذا در نقد نظر فوق مى گوييم كه نفى تعلق اشيا به انسان ها در همه موارد ممكن نيست. فرضا در مورد ثروت ممكن باشد، اما در مورد مقام ها و پست ها و مشاغل، يا مسائل خانوادگى و جنسى ممكن نيست. ما معتقديم كه آن چه معنويت را مى گيرد، تعلق و وابستگى درونى انسان به اشيا است كه در زبان دين به «محبت دنيا» تعبير مى شود، پس به جاى سلب مالكيت انسان نسبت به اشيا، بايد مملوكيت وى نسبت به اشيا را از بين ببريم؛ يعنى وى را از درون اصلاح كنيم و راه آن عبادت خدا، يعنى پايبند كردن انسان به حقيقتى است كه جزء فطرت او مى باشد و انسان به او عشق ذاتى دارد. بندگى خدا، چون وابستگى به يك امر نامحدود است، عين وارستگى و عدم محدوديت است؛ آن وابستگى و بندگى يك امر محدود و كوچك است كه محدوديت و كوچكى مى آورد. البته نبايد پنداشت كه با اصلاح درون، روابط بيرونى به هر شكلى كه باشد، مهم نيست. اگر بنا باشد كه تعلق اشيا به انسان ها تابع هيچ نظم و قانونى نباشد و عدالت رعايت نشود، رابطه درونى هم به هم مى خورد، لذا مى بينيم عنوان دعوت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله از سران ساير كشورها، آيه زير بود:

قل يا اءهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم اءلا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اءربابا من دون الله (192) معمولا دعوت، به اين صورت است كه شخص، ديگران را به سوى خود مى خواند، اما قرآن اولا: سخنى را مى گويد كه رنگ هيچ فرقه و گروهى را نداشته باشد و دعوت مى كند كه از هر مملوكيتى جز بندگى خداى نامحدود رها شويم و ثانيا: بلافاصله بعد از اصلاح نظام فكرى و اخلاقى افراد، به اصلاح بيرون و نظام اجتماعى و روابط بيرونى مى پردازد. (193)

امروزه مساله معنويت به شكل ديگر هم در جهان مطرح شده است. عده اى با توجه به كاميابى ها و ناكامى هاى هر يك از دو مكتب دموكراسى و سوسياليسم، سعى در تلفيق اين دو مكتب دارند. البته اصل اين تلفيق به يك مسئله دقيق فلسفى بر مى گردد كه آيا فرد اصالت دارد يا جمع، يا شق سومى هم مى توان تصور كرد، بدين صورت كه تحقق شخصيت فرد در جامعه و تحقق شخصيت جامعه در فرد صورت مى گيرد. به هر حال طرفداران مكتب تلفيق متوجه شدند كه، حتى اگر مشكل فوق را بتوانند حل كنند، نياز به معنويت هست و اين سوال پيش آمد كه اين فلضاى معنوى و اخلاقى چگونه فضايى بايد باشد و چه تضمينى دارد؟ مسلما، مثل فضاى سبز شهر نيست كه با پول بتوان احداثش كرد، بلكه نياز به ايمان و گرايش و بينش هست، اما چه نوع گرايش و بينشى و چگونه پديد مى آيد؟ برخى از آن ها ميان مذهب و معنويت تفكيك مى كنند و مى گويند كه معنويت آن جاست كه به مسائل از ديدى انسانى و بدون توجه به رنگ و نژاد و مذهب و بدون تعصب نگريسته شود و مذهب چون ميان پيروان و غير پيروانش فرق مى نهد و نيز با تعصب همراه است و تعصب، ضد معنويت و سلامت روح و روان است، لذا قادر به ايجاد معنويت نيست، پس بايد دنيايى ساخت توام با معنويت، اما منهاى مذهب! حال آن كه ايجاد فضاى معنوى جز با تفسيرى معنوى و روحانى از كل جهان ميسر نيست و گرايش اسرائيلى (ژان پل سارتر) هم شاهد خوبى براى تو خالى بودن شعارهاى اومانيست بود. گروهى ديگر از پيروان اين مكتب تلفيقى، به جنبه هاى انسانى و اخلاقى عرفان گرايش پيدا كرده اند و مى خواهند معنويتى فقط در حدود مسائل و توصيه هاى اخلاقى از مذاهب اخذ كنند، بدون آن كه جهان بينى و محتواى ايدئولوژيك آن را مورد استفاده قرار دهند. چنين معنويتى اگر در مذاهب ديگر قابل پياده شدن باشد، در اسلام قابل اجرا نيست. اسلامى كه در همه شوون زندگى حضور نداشته باشد، اسلام نيست.

در وصف اين سرگردانى مكاتب غربى، جملات اقبال لاهورى بسيار گوياست : «بشريت امروز به سه چيز نيازمند است : تعبيرى روحانى از جهان (= معنويت)، آزادى روحانى فرد، و اصولى اساسى و داراى تاثير جهانى كه تكامل اجتماعى بشر را بر مبنايى روحانى توجيه كند. مثالى گرى (= ايده آليسم) اروپا هرگز به صورت عامل زنده اى در حيات آن در نيامده و نتيجه آن پيدايش «من» سرگردانى است كه در ميان دموكراسى هاى ناسازگار با هم، به جستجوى خود مى پردازد. از طرف ديگر، مسلمين مالك انديشه ها و كمال مطلوب هاى نهايى مبتنى بر وحى مى باشند كه چون از درونى ترين ژرفاى زندگى بيان مى شود، به ظاهرى بودن آن رنگ باطن مى دهد. »

به هر حال آن معنويت ادعايى مكاتب غربى بر مبناى اومانيسم، بدون ايمان به معنويت انسان و جهان ممكن نيست و از جمله خصوصيات انقلاب اسلامى ما هم اين است كه به معنويت واقعى متكى است، نه به آن معنويت ساختگى. سلب مالكيت هم درد معنويت را چاره نمى كند و بهترين شاهد اين مدعا كشورهاى كمونيستى معاصر مى باشد. منطق اسلام اين است كه بايد معنويت را توام با عدالت در جامعه برقرار كرد. ما بايد در آينده نيز بر اين دو مساله با شدت يكسان تاكيد كنيم. متاسفانه تا به حال در اين زمينه شاهد افراط و تفريط بوده ايم. تا پنجاه سال پيش درباره معنويت زياد سخن مى گفتيم، اما از عدالت سخنى نبود. حالا مد شده كه درباره عدالت سخن بگويند و معنويت را فراموش كنند، اما اين هم درست نيست. اين همه عبادات كه در اسلام بر آن ها تاكيد شده، براى تقويت جنبه هاى معنوى روح انسان است. انقلاب ما در آينده در كنار عدالت اجتماعى به مقياس اسلامى، نياز به معنويتى گسترده هم دارد، معنويتى از آن نمونه كه در پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله و ائمه عليهم‌السلام ديده ايم. يك نهضت اسلامى نهضتى انسان گرا به معنى واقعى كلمه است، چون نهضتى است كه از فطرت انسان ناشى مى شود، نه از شكمش؛ و صفا و خلوص، شرط لازم اين نهضت است. رابطه خود را با خدا حفظ كنيد، از نماز و روزه تان غفلت نكنيد، از تقوى و عفاف و اخلاص غفلت نكنيد. وقتى ملتى خالص و مخلص به دنبال رهبرى خالص و مخلص حركت كند، تمام قدرت هاى دنيا هم نمى توانند از عهده اش بر آيند. (194)

### 3. استقلال و آزادى

بعضى افراد هستند كه استقلال ندارند و در كارهايشان وابسته به ديگرانند همچون كودكان، و بردگان و... همين طور كه درباره يك فرد مساله استقلال و عدم استقلال مطرح است، درباره جامعه و كشور هم مطرح مى شود. در زمان ما ديگر مساله بردگى و ارباب رعيتى در ميان افراد مطرح نيست؛ اما اين حالت عملا بين كشورها برقرار شده است. قبل از پيروزى انقلاب اسلامى ما در اغلب زمينه ها غير مستقل بوديم. از جنبه سياسى تحت قيمومت آمريكا بوديم كه ما را به صورت ژاندارمى براى حفظ منافع خود در خليج فارس در آورده بودند. در زمينه اقتصادى هم ايران محكوم بود كه كشاورزى و دامدارى خود را تقليل دهد و بر وارداتش بيفزايد و صنايع مونتاژ و مصرف كننده غرب داشته باشد؛ اما وقتى كشورى بخواهد روى پاى خود بايستد مى تواند با يك همت مردانه قيد و بندهاى بردگى را پاره كند. شعار «استقلال، آزادى، جمهورى اسلامى» اين مردم، نشان مى هد كه اين ها مى خواستند مستقل باشند، چه از نظر سياسى يا اقتصادى و از همه بالاتر فرهنگى و فكرى و مكتبى؛ چرا كه تا وقتى ملتى استعمار فكرى نشده باشند نمى توان آن ها را تحت استعمار اقتصادى يا سياسى در آورد.

اگر ما بخواهيم آينده انقلاب را تضمين كنيم، بايد روى مساله استقلال و آزادى، پافشارى كنيم. در اين جا به خاطر واضح بودن بحث، تاكيد چندانى بر مساله استقلال اقتصادى و سياسى نمى كنم، ولى بايد روى مساله استقلال فكرى و فرهنگى - و به تعبير من، استقلال مكتبى - تكيه كنم. انقلاب ما وقتى پيروز مى شود كه ما مكتب و ايدئولوژى خودمان را كه همان اسلام خالص و بدون شائبه است به دنيا معرفى كنيم.

هر ملتى كه مكتبش را از بيگانه بگيرد، ناچار به بردگى بيگانه تن خواهد داد و اين متاسفانه همان بلايى است كه در گذشته به سر ما آورده اند. در اين مملكت، به اصطلاح روشنفكران خودباخته دو دسته اند: عده اى مى گويند كه بايد مكتب را از كشورهاى آزاد غربى (ليبراليسم) گرفت و عده اى هم مى گويند كه بايد از بلوك هاى شرقى (كمونيسم) بگيريم. متاسفانه گروه سومى هم پيدا شده كه با تركيب برخى اصول كمونيسم با بعضى از مبانى اگزيستانسياليسم و سپس تركيب آن با مفاهيم و اصطلاحات فرهنگى اسلامى، مكتبى التقاطى پديد آورده و ادعا مى كنند كه مكتب اصيل اسلام همين است. من هشدار مى دهم كه ما با گرايش به مكتب هاى بيگانه، استقلال مكتبى خود را از دست خواهيم داد و محكوم به فنا مى شويم. اگر ما مكتب مستقلى نمى داشتيم، مى توان گفت كه مجبور بوديم به اين و آن ملحق شويم؛ ولى اين از خود باختگى ماست كه با وجود چنين مكتبى به سراغ بيگانگان برويم. (195)

مكررا ديده ايم كه كسى كه شيفته منطق دياليتيك شده، ادعا مى كند منطق اسلام هم همين است يا شنيده كه مى گويند: اقتصاد، زيربناست، او هم مى گويد: زيربناى اسلام، اقتصاد است، يا از اين قبيل؛ خلاصه معجونى از اين ها درست مى كند. شايد در كوتاه مدت بتوان حقيقت را مخفى كرد و با چنين سخنانى، موجب جذب برخى از مردم به اسلام گرديد، ولى فردا كه حقيقت آشكار شد، مردم با همان شدت و سرعت از اسلام گريزان مى شوند. به دليل همين نگرانى هاست كه من روى استقلال مكتبى، زياد تاكيد مى كنم. ما حتى اگر استقلال سياسى و اقتصادى به دست آوريم، اما به استقلال فرهنگى نرسيم، شكست خواهيم خورد. ما بايد نشان دهيم كه جهان بينى اسلام نه با جهان بينى غرب منطبق است نه با شرق. (196) كسانى كه مى خواهند اسلام را با مكاتب ديگر تطبيق دهند يا عناصرى از آن مكاتب وارد اسلام كنند، بدانند يا ندانند، در خدمت استعمارند و خيانتشان بسيار بيشتر از كسانى است كه در خدمت استعمار اقتصادى يا سياسى هستند. اما بايد توجه كرد كه مبادا به بهانه استقلال فرهنگى، آزادى هاى مشروع و معقول سلب شود. اگر بنا شود حكومت جمهورى اسلامى زمينه اختناق به وجود آورد، قطعا شكست خواهد خورد. البته بايد توضيح دهيم آزادى چيست؟

معمولا دو گونه آزادى براى انسان در نظر گرفته مى شود: آزادى انسانى و آزادى حيوانى (= آزادى شهوات). مسلما منظور از آزادى، آزادى حيوانى نيست، زيرا انسان استعدادهايى دارد برتر از استعدادهاى حيوانى كه يا از مقوله عواطف و گرايش ها و تمايلات متعالى انسانى است يا از مقوله ادراك ها و دريافت ها و انديشه ها، و اين هاست كه منشاء آزادى هاى متعالى وى مى شود. (197)

در ميان آزادى هاى اجتماعى بشر، يك مقوله مهم و بحث انگيز وجود دارد و آن آزادى بيان و فكر است كه گاه به غلط با آزادى عقيده، يكسان تلقى مى شود و عدم توجه به تفاوت اين دو، باعث شده كه حتى نويسندگان اعلاميه حقوق بشر هم خطاى بزرگى را مرتكب شوند كه به خاطر اهميت اين موضوع در اين جا به توضيح آن مى پردازيم.

تفكر، ناشى از قوه عقل است. انسان از آن جا كه عاقل است فكر مى كند و حقايق را تا حدودى كه برايش مقدور است كشف مى كند. اين امر لازمه بشريت است و اسلام در اين جا نه تنها آزادى داده، بلكه آن را از واجبات شمرده و لذا در قرآن، هم بر خود تفكر تاكيد شده و هم مسائل مختلفى براى فكر كردن عرضه شده است. از ديد اسلام - طبق برخى روايات - يك ساعت تفكر، انسان را به اندازه يك سال عبادت جلو مى برد. (198)

گذشته از اين ها اسلام اصول عقايد خود را هم جز از طريق تفكر و اجتهاد فكرى نمى پذيرد و اين مهم ترين دليل است بر آزادى، بلكه وجوب تفكر در اسلام و همين جا نقطه امتياز اسلام از ساير اديان، همچون مسيحيت است كه در قلمرو اسلام، عقل و ايمان با هم منافاتى ندارند.

اما عقيده، يعنى دل بستن. البته ممكن است مبناى اعتقاد انسان، همان تفكر وى باشد، ولى گاه اين دلبستگى به خاطر چيزهاى ديگرى همچون تاثر از محيط، تقليد از آبا و اجداد، علائق شخصى و... مى باشد و اين دلبستگى هاست كه در انسان جمود و تعصب مى آورد و دست و پاى فكر را هم مى بندد. اولين اثر چنين عقايدى جلوگيرى از فعاليت فكرى و كور كردن شم حقيقت بين است؛ مثلا آيا مى توان باور كرد كه بشر با فكر و عقل خود به اين جا برسد كه بت يا گاو يا... را بايد پرستيد؟! اين ها ريشه هايى غير از عقل و فكر دارند؛ مثلا افراد استثمارگرى پيدا مى شوند كه مى خواهند ديگران را به زنجير بكشند و رژيمى به وجود آورند؛ اين رژيم يك تكيه گاه اعتقادى مى خواهد، لذا آن ها يك موضوعى (بتى، گاوى و...) را به شكلى در مردم رايج مى كنند و مردم كم كم اغفال شده، با گذشت چند نسل آن را جزء افتخارات و سنن ملى خود مى شمارند. آيا نبايد با اين ها مباره كرد؟ خلط مبحثى كه گفتيم در همين جاست كه عده اى به نام آزادى تفكر، آزادى عقيده را هم ترويج مى كنند، حال آن كه چنين عقايدى دست و پاى فكر را هم مى بندد. احترام گذاشتن برخى كشورها، مثل انگليس به عقايدى همچون بت پرستى و گاو پرستى هندوان، مثل كسى است كه مى بيند ديگرى زنجيرى به دست و پاى خود بسته و بگويد: من به اين «با زنجير خود را بستن» وى احترام مى گذارم. اين عين بى احترامى به استعداد و حيثيت انسانى انسان هاست. كار صحيح، كار حضرت ابراهيم عليه‌السلام است كه خودش يك فكر آزاد داشت و چون همه را در زنجير عقايد مى ديد، بت ها را شكست، نه كسانى، مانند ملكه انگليس كه به نام احترام به عقايد ديگران، وقتى در هند به معبد بت پرستان وارد مى شوند، از دور، كفش خود را هم در مى آورند تا با اين زنجيرها، استعمار خود را براحتى پياده نمايند.

به نظر من علت اين كه غرب، آزادى دين و عقيده را اعلام كرده، دو امر است : يكى عكس العمل شديد و افراطى به جريان تفتيش عقايد در قرون وسطى؛ و ديگر اين كه دين را امرى مربوط به وجدان شخصى افراد مى دانند و مى گويند: انسان همان طور كه به سرگرمى هنرى، تفريحى و... نياز دارد، يك سرگرمى هم به نام مذهب دارد و در اين جا هم خوب و بد و حق و باطلى مطرح نيست، زيرا مانند رنگ لباس، كاملا به سليقه شخصى افراد بستگى دارد. آن ها چون نمى خواهند به واقعيتى براى نبوت و دين اقرار كنند، چنين حرفى را مطرح مى كنند؛ اما ما دين را به عنوان يك راه واقعى براى سعات بشر مى شناسيم. با اين منطق ديگر نمى توان گفت كه عقيده به هر راه و روشى، حتى اگر انحراى باشد، جايز است. آيا در مساله بهداشت و فرهنگ هم همين حرف را مى زنند؟ اگر مردم آزادند، چرا به زور سعى در ترويج بهداشت و تعليمات اجبارى مدارس دارند؟ زيرا اين ها را سعادت واقعى بشر مى دانند. چنين فرض كرده اند كه بهداشت يا فرهنگ يك واقعيت عينى است، اما دين يك سليقه فردى. البته اسلام هيچ كس را به زور به ايمان دعوت نمى كند. اصلا ايمان، مثل محبت از مسائلى است كه نمى شود در آن اجبار كرد. (199) و آن چه هم اسلام از مردم مى خواهد، ايمان است، نه تمكين مطلق، كه با زور ممكن باشد. مقررات اسلامى فقط براى ايجاد تمكين نيامده است، بلكه آمده تا در دل ها ايمان و عشق و شور و محبت پديد آورد. براى همين است كه ديندارى را تنها از روى تفكر مى پذيرد. (200)

همين جاست كه مساله آزادى بيان نيز پيش مى آيد. براى تداوم انقلاب اسلامى ما، هر كسى بايد فكر و بيان و قلمش آزاد باشد و اتفاقا تجربه هاى گذشته نشان داده است كه هر وقت جامعه از آزادى فكرى - حتى از روى سوء نيت - برخوردار بوده، در نهايت به سود اسلام تمام شده است. اگر در جامعه ما محيط آزاد برخورد آرا و نظريات پديد آيد كه صاحبان افكار مختلف بتوانند حرف خود را مطرح كنند، ما هم بتوانيم حرف خود را مطرح كنيم، تنها در چنين زمينه سالمى است كه اسلام رشد مى كند. من مكرر گفته ام كه هرگز از پيدايش افراد شكاك در اجتماع كه عليه اسلام سخنرانى كنند و مقاله بنويسند، نه تنها متاثر نمى شوم كه خوشحال هم مى شوم، زيرا اين كار باعث مى شود چهره اسلام بيشتر نمايان شود. در سال هاى اخير، كسروى، توده اى ها و عده اى ديگر عليه اسلام سخنانى گفتند و واقعا به طور غير مستقيم به اسلام خدمت كردند. زيرا مسائلى كه سالها در اثر عدم اعتراض و تشكيك در پرده ابهام قرار گرفته بود، دوباره مطرح شد و علما به آشكار ساختن حقايق پرداختند. يك دين زنده، هرگز از اين حرف ها بيمى ندارد. آن وقت بيم است كه حاميان دين آن قدر مرده باشند كه عكس العمل نشان ندهند (همان طور كه وقتى در اوايل مشروطيت به نظام جزايى اسلام حمله شد، يك نفر دفاع نكرد). به نظر من تنها راه درست برخورد با افكار مخالف، همين است و الا اگر بخواهيم جلوى تفكر و آزادى بيان را بگيريم، جمهورى اسلامى را شكست داده ايم. البته بايد توجه كرد كه برخورد آرا و عقايد، غير از اغوا و اغفال است. اغفال، يعنى كارى توام با دروغ و تبليغات نادرست و بر همين مبناست كه خريد و فروش كتب ضلال در اسلام تحريم شده است. توضيح مطلب اين كه كتاب هاى ضد دين و اسلام دو دسته اند: برخى بر يك تفكر خاص ‍ استوارند؛ يعنى واقعا كسى طرز تفكر خود را عرضه مى كند كه اين جا محل آزادى بيان است و مباره با اين ها بايد در قالب ارشاد و هدايت و عرضه منطق صحيح باشد؛ اما گاه مساله دروغ و اغفال در ميان است؛ مثلا اگر كسى درباره رئيس حكومت دروغ هايى بنويسد، آيا آزادى ايجاب مى كند اجازه پخش آن ها را بدهيم؟ يا اگر كسى آيه اى يا مطلبى تاريخى را به صورت تحريف شده در كتابش آورد تا نتايج دلخواه خود را بگيرد، آيا ممانعت از نشر اين كتاب، ممانعت از آزادى بيان است؟! آزادى ابراز عقيده و نظر يعنى آن چه كه كسى واقعا بدان معتقد است بگويد، نه اين كه به اين نام، دروغگويى كند؛ مثلا زير پوشش اسلام افكار ماركسيستى را تبليغ كند تا همه را در زير لواى خود جمع كرده، تدريجا اغفال كند. من به دانشكده الهيات گفته ام كه شما بايد يك كرسى به ماركسيسم اختصاص دهيد، اما نه اين كه يك استاد مسلمان آن را تدريس كند و با دروغ و حقه بازى ماركسيسم را نشاءت گرفته از اسلام قلمداد كند، بلكه استادى كه واقعا خود، ماركسيست است بيايد، ما هم منطق خودمان را عرضه م يكنيم و هيچ كس ‍ هم مجبور نيست منطق ما را بپذيرد؛ اما اين كه به نام آزادى بيان، افكار ضد دين را در پوشش اسلام عرضه كنند، ممنوع است. (201)

### نقش روحانيت در آينده انقلاب

برخى بر مبناى تئورى ماركسيسم، معتقد بودند كه امكان ندارد روحانيت روحيه انقلابى پيدا كند، ولى حضور گسترده روحانيت در انقلاب ما، بطلان اين پندار را نشان داد. در آينده هم اين انقلاب نياز زيادى به روحانيت دارد به شرط آن كه روحانيت هم وظايف خودش را بخوبى درك كند. وقتى اوضاع زمانه بگونه اى شود كه شناخت حق از باطل، دشوار گردد، اصلى ترين وظيفه رهبر، نشان دادن صراط مستقيم و مبارزه با انحراف ها و تحريف هاست. اين مطلب خصوصا از زمان امام باقر عليه‌السلام تا امام رضا عليه‌السلام در رويارويى ايشان با انديشه هاى گوناگون آن زمان تاييد مى شود. براى نهضت ما نيز چنين آينده اى كه در آن بازار عرضه افكار داغ باشد، قابل پيش بينى است، لذا لازم است روحانيت ده ها برابر گذشته خود را تجهيز كند و اين كار نياز به برنامه و كار منظم و حساب شده دارد. (202) مساجد از جمله بهترين پايگاه هاى روحانيت به حساب مى آيند. نگاهى به وضع مساجد نشان مى دهد كه اگر چه پيش از پيروزى انقلاب، آن ها نقش انقلابى خود را بخوبى ايفا مى كردند، اما بعد از انقلاب، اغلب خلوت شده اند؛ يعنى خود را با تغييرات هماهنگ نكرده اند، لذا ضرورت احياى مساجد بيش از هر زمان ديگرى احساس مى شود. البته لازم است كه در كنار مساجد، راديو و تلويزيون، كانون هاى تعليمات مذهبى و سياسى و... نيز به وجود آيند، اما اگر اين ها جاى مساجد را بگيرند، فاجعه است. راه جلوگيرى از اين فاجعه هم تعطيل اين نهادها نيست، بلكه احياى مساجد مى باشد و اين وظيفه روحانيت است. انقلاب اسلامى ايران اگر بخواهد در آينده به نتيجه برسد، باز هم بايد بر روى دوش ‍ روحانيت باشد. اگر اين پرچمدارى از روحانيت گرفته شده، به دست به اصطلاح روشنفكران بيفتد، در طى يك نسل، اسلام بكلى مسخ مى شود، زيرا تنها همين گروه روحانيون متعهد حامل فرهنگ اصيل اسلامى هستند؛ لذا لازم است روحانيت را اصلاح كرد، نه اين كه آن را از بين برد. ثابت نگهداشتن آن در وضع فعلى هم به انقراض آن منجر مى شود. بايد با آفت هاى اين درخت آفت زده مبارزه كرد، اما نه اين كه آن را از جا كند؛ زيرا در آن صورت ديگر هيچ كس قادر نخواهد بود نهال جديدى به جاى آن بكارد. علت اين كه روحانيت شيعه، برخلاف ساير روحانيت ها توانسته در طول تاريخ منشاء حركت هاى بزرگى شود دو عامل اساسى است : اول، ويژگى خاص فرهنگ روحانيت شيعه است كه فرهنگى زنده و حركت زا و انقلاب آفرين مى باشد و از روش و انديشه هاى متعالى معصومين عليه‌السلام تغذيه مى كند. دوم اين كه روحانيت شيعه - كه به دست ائمه عليهم‌السلام پايه ريزى شده است - از ابتدا اساسش بر تضاد با قدرت هاى حاكم و انكار حقانيت پادشاهان بوده است. روحانيت شيعه از نظر معنوى متكى به خدا و از نظر اجتماعى، متكى به مردم است و هيچ گاه جزو دولت نبوده است، برخلاف روحانيت اهل تسنن؛ لذا توانسته مستقل و بى نياز از حكومت ها، انقلاب هاى مردمى را رهبرى كند و در آينده هم اين ارزش ها بايد براى روحانيت حفظ شود. امام خمينى هم فرمودند: من موافق نيستم كه روحانيون پست هاى دولتى را بگيرند. (البته اين در جايى است كه غير روحانيون لايق هم حضور داشته باشند.) البته بعضى كارها در صلاحيت روحانيت است از قبيل استادى، معلمى، قضاوت و...، اما روحانيون نبايد پست هاى دولتى را بپذيرند، (203) (204) بلكه بايد همان پست خود را كه ارشاد، هدايت، نظارت و مبارزه با انحرافات حكومت است، حفظ بكند. البته اين به معنى تحريم نيست. ممكن است يك وقت ضرورت ايجاب كند كه چون فرد غير روحانى صالحى براى تصدى يك پست نباشد، افراد صالح روحانى كه شرايط تصدى آن پست را دارند، متصدى آن شوند، بلكه منظور ما در شرايط مساوى بود، چه رسد به شرايطى كه غير روحانى بهتر از عهده آن كار بر آيد.

همچنين روحانيت بايد تشكيلات امر به معروف و نهى از منكر را راه اندازى كند تا هر كس كه مى خواهد امر به معروف و نهى از منكر كند، آموزش ببيند و ياد بگيرد و براى اين كار محدود باشد، به طورى كه كسى كه در يك رشته مى تواند امر به معروف و نهى از منكر كند، نه در رشته ديگرى، از حد خودش تجاوز نكند. اين تشكيلات بايد همه مراكز امر به معروف و نهى از منكر را بپوشاند تا با يكديگر در ارتباط باشند و از يك مركز دستور بگيرند تا نوعى پرورش دينى و مذهبى هماهنگ به وجود آيد. نكته ديگر اين كه روحانيت نبايد به صورت يك وزارتخانه باشد كه تحت مقررات و ضوابط دولتى و زير نظر دولت، وزيرى برايش انتخاب شود، بلكه بر اساس ‍ همان نظريه كه امام گفتند: روحانيت بايد مستقل بماند و اين تشكيلات به صورت يك موسسه مستقل و وابسته به روحانيت اداره شود. (205)

تا اين جا مسائل كلى مربوط به ايجاد و حفظ انقلاب اسلامى ايران بررسى شد. اكنون به ثمره انقلاب، يعنى «حكومت اسلامى» پرداخته و ماهيت آن را تحليل و ارزيابى مى كنيم.

## فصل چهارم : حكومت اسلامى

براى بررسى حكومت و از جمله حكومت اسلامى، بايد به مسائلى پرداخت كه در اين جا به اختصار به شرح هر يك از آن ها مى پردازيم. (206)

### 1. تعريف حكومت

حكومت را دو گونه مى توان تعريف كرد: يا به عنوان امرى كه وجود داشته تعريف كنيم، يا به عنوان امرى كه بايد باشد كه در صورت دوم، تعريف امرى اعتبارى مى شود و اين امور از طريق نوع نيازى كه به آن ها هست اعتبار مى گردند و از طريق آثارى كه بر آن ها مترتب مى شود، تعريف مى شوند.

يك جامعه به دو دسته از امور نيازمند است. اولا: به حكمران، وضع قانون، اجراى قانون، دفاع از هجوم خارجى، حفظ امنيت داخلى، ارتباط و عهد و پيمان با ساير واحدهاى اجتماعى (ساير جوامع)، قضاوت و فصل خصومات؛ و ثانيا به تعليم و تربيت، بهداشت عمومى، حفظ مواريث فرهنگى، مديريت صنعت و تجارت، مخابرات و روشنايى، اوقاف و... دسته اول امورى هستند كه جزء اركان حكومتند، اما دسته دوم امورى هستند كه به واسطه توسعه تمدن، ضرورت نوعى هماهنگى كلى پيش آمده و حكومت مسئول هماهنگى و مديريت آن ها مى شود و لذا در بعضى از كشورها، اين امور ملى است و دولت به عنوان مظهر وحدت و مظهر مديريت و مظهر امكانات و تسهيلات اجتماعى بر اين ها نظارت مى كند.

پس دولت و حكومت در حقيقت يعنى مظهر قدرت جامعه در برابر هجوم خارجى و مظهر عدالت و امنيت داخلى و مظهر قانون براى داخل و مظهر تصميم هاى اجتماعى در روابط خارجى. (207)

### 2. لزوم حكومت

ماركسيسم، دولت و نيز دين را نه ساخته احتياج عمومى جامعه، كه ساخته طبقه اى مى داند كه پس از پيدايش مالكيت و اختصاص منابع ثروت به خود، قدرت دولت را به عنوان يك نيروى بيرونى براى خاضع كردن طبقه استثمار شده، و دين را به عنوان يك عامل درونى براى قانع كردن طبقه مزبور اختراع كرد و در دوره اشتراكى قبلى و نيز در دوره اشتراكى نهايى نه دين هست و نه دولت.

ولى بايد توجه كرد كه حتى در يك جامعه بى طبقه هم، عدالت اجتماعى به خودى خود اجرا نمى شود و جرم خود به خود از بين نمى رود و جامعه به هر حال نيازمند حفظ امنيت داخلى و دفاع ملى و روابط خارجى و حل اختلافات و اجراى حدود و مجازات هاست، مگر اين كه اين گونه فرض ‍ كنيم كه در آينده، بشريت يكپارچه است و دشمن خارجى وجود ندارد و از طرفى چون ريشه همه تجاوزات و عصيان ها مالكيت است، بنابراين، نياز به حفظ امنيت داخلى و فصل خصومات و... نيست، لذا نيازى به دولت نمى باشد.

ولى باز هم اين سوال پيش مى آيد كه نيازهاى ثانوى ناشى از توسعه تمدن، ايجاب مى كند كه ارشاد و هدايت و مديريت در عصر توسعه باشد، لذا به دولت ون حكومت به عنوان اين مظهر نياز هست. (208)

### 3. حق حاكميت

قبل از هر چيز بايد توجه داشت كه فرق است ميان حق حاكميت و حق ناشى از صلاحيت براى حكومت. اولى بحث در مقام نظر است كه بحث مى شود مجوز اين كه كسى بر ديگران حكومت داشته باشد چه امورى است، اما دومى بحث در مقام تشخيص مصداق است كه در يابيم اين امور در چه كسى وجود دارد كه وى را صالح براى حكومت مى كند.

همچنين فرق است ميان حاكم به معنى وكيل و حاكم به معنى ولى جامعه. دومى از همان جا ناشى مى شود كه فلسفه نبوت ناشى مى شود (يعنى حكومت به معناى ولايت بر جامعه، در راستاى امر نبوت است)، اما حكومت به معناى وكالت از آن جا ناشى مى شود كه هدف حكومت، تامين زندگى مادى است يا چيزى بيشتر (يعنى حاكم فقط بايد به زندگى مادى مردم رسيدگى كند و يا وظايف ديگرى نيز دارد.)

نكته ديگرى كه بايد بدان توجه كرد اين است كه بدانيم آزادى را چه چيز محدود مى كند؟ به عقيده «جان استوارت ميل» هيچ چيز، مگر زبان فرد ديگر جامعه. به عقيده «جان لاك»، مصلحت فرد يا جامعه يعنى اكثريت، و به عقيده ما مصلحت انسانيت به طور كلى. (209)

اما در باب حق حاكميت، چند نظريه وجود دارد:

الف - حكومت، حق طبيعى يك نژاد خاص و آسمانى مى باشد و به نحو موروثى مى باشد. (اين عقيده در ايران قديم وجود داشته است.)

ب - حكومت، حق الهى است؛ حاكميت اعم از وضع قانون و مصوبات فرعى و وضع حكم به معناى فقهى (يعنى بر مبناى مصالح موقت)، نظير معبوديت، يا فصل قضا يا افتا است كه جز خدا كسى شايسته نيست. ريشه اين مطلب، همان فلسفه نبوت است كه وضع قانون بشرى را جز به وسيله خدا ميسر نمى داند و قهرا در مقام اجرا نيز ولايت الهى شرط است. افراد هم به دليل خاصيت عدالت و علم و تقرب به خدا، اين حق را پيدا مى كنند و قهرا ماهيت حكومت، ولايت بر جامعه مى شود، نه نيابت و وكالت از جامعه. در فقه اين مساله تحت عنوان ولايت حاكم مطرح شده و ملاك آن، انتخاب مردم نيست، بلكه انطباق با معيارهاى الهى مى باشد و با آن انطباق خود به خود شخص، حاكم مى شود و مانعى نيست كه در آن واحد ده ها حاكم شرعى، و ولى شرعى وجود داشته باشد.

ج - حكومت، حق طبقه برگزيده و اشراف است، زيرا حكومت فن است و تخصص و مهارت مى خواهد و تخصص و مهارت ناشى از دو چيز است : استعداد و اكتساب، لذا حكومت همچون پزشكى، استادى و قضاوت است و غير متخصصان نه حق اشتغال به اين ها را دارند و نه حق انتخاب آن ها را. (نظريه افلاطون)

د - حكومت، حق عموم مردم است، از باب اين كه همه على السويه آفريده شده اند (بر خلاف نظريه الف) و حكومت يك امر دنيايى است و مذهب نبايد در آن دخالت كند (بر خلاف نظريه دوم) حال چه قائل به خدا و مذهب بشويم يا اساسا آن ها را انكار كنيم، و ديگر اين كه امتياز طبقه اريستوكرات (اشراف و بزرگان) در مساله «چه كسى شايسته حكومت است» مطرح بايد شود، نه در بحث حق حاكميت (بر خلاف نظريه سوم)، لذا وضع قانون، اجراى قانون، تعيين واضع و مجرى قانون، همه بر عهده مردم است. (دموكراسى)

ه‍ - وضع قانون كلى، امرى الهى است، ولى تعيين حاكم براى وضع قوانين جزئى بر طبق مصالح و آمريت بر عهده مردم و حق مردم است (اصل بيعت و اصل شورا) و شرط حاكم، حداكثر عدالت و سياست است، نه فقاهت و فيلسوفى. (نظريه اهل تسنن)

و - نظريه فوق با تفاوت ميان عصر حضور و غيبت امام زمان عليه‌السلام و تفاوت در ضرورت فقاهت و عدالت حاكم (قابل انطباق با فقه شيعه)، به طورى كه انتخابگرها يا ساير فقها هستند (نوعى اريستوكراسى) يا انتخاب آن ها نظير انتخاب مرجع تقليد با عامه مردم است (نوعى دموكراسى.) (210) (211)

### 4. چه كسى شايسته است حكومت كند؟ (شرايط حاكم) (212)

### 5. شكل و نظام حكومت

همان طور كه امام خمينى فرمودند: «من به جمهورى اسلامى راءى مى دهم نه يك كلمه بيش نه يك كلمه كم»، شكل و سيستم اين حكومت، «جمهورى اسلامى» مى باشد و لازم است درباره اين دو واژه و نيز جمله امام، توضيحاتى بدهم. كلمه «جمهورى »، شكل حكومت را مشخص مى كند و كلمه «اسلامى» محتواى آن را. توضيح مطلب اين كه كلمه جمهورى، مستلزم نوعى دموكراسى است؛ يعنى مردم حق دارند سرنوشت خود را در دست بگيرند و با اين واژه، برخى از انواع حكومت هاى همچون موروثى، اريستوكراسى و... نفى مى شود، اما اين ملازم نيست با اين كه مردم خود را از گرايش و التزام به يك مكتب معاف شمارند و لذا كلمه اسلامى با بيان محتواى آن، پيشنهاد مى كند كه اين حكومت با اصول و مقررات اسلامى اداره شود. برخى مايل بودند كه كلمه «اسلامى» حذف شود به اين بهانه كه حق حاكميت ملى، مطلق باشد و محدود نشود؛ اما بايد گفت كه براى اكثريت قاطع ملت ايران، اعتقاد راسخ به اصول اسلام داشتن، نه گناه است نه عيب. عيب اين است كه اين اكثريت به آن اقليت بى اعتقاد اجازه چون و چرا ندهد، كه در بحث آزادى بيان هم گفتيم كه اين امر منتفى است. (213)

برخى هم مى گفتند كه بگوييم : «جمهورى دموكراتيك اسلامى»، اما بايد گفت كه واژه «دموكراتيك» در اين جا اولا: حشو و زايد است، زيرا در اسلام به آزادى بهاى كافى داده شده است و ممكن است در صورت آمدن اين واژه برخى خيال كنند كه اين جمهورى دو بنياد دارد: بنيادهاى دموكراتيك و بنيادهاى اسلامى، و اين آزادى ها نه به علت اسلامى بودن، كه به علت دموكراتيك بودن آن است. ثانيا: مفهوم آزادى در فلسفه هاى غرب با آزاى در اسلام تفاوت بنيادى دارد و ما نمى توانيم اين ريزه كارى ها را ناديده بگيريم. (214) ثالثا: امام مى خواستند، تقليد كوركورانه از معيارهاى غربى، حتى در نامگذارى ها را رد كنند، زيرا اين چنين دنباله روى در نهايت به تضعيف روحيه و شكست ملت مى انجامد.

در پايان تذكر مى دهيم كه بر خلاف پندار برخى، «جمهورى اسلامى» به معنى حكومت طبقه روحانى نيست، زيرا كه اسلام هم فقط دين روحانيت نيست. (215)

# خلاصه كتاب : اسلام و مقتضيات زمان

## مقدمه

يك مسلمان روشنفكر رسالتى سنگين بر دوش دارد كه اين رسالت ناشى از دو ضرورت و مسئوليت است. يكى ضرورت شناخت اسلام به عنوان يك نظام فكرى و اعتقادى همه جانبه و سعادت بخش، و ديگر ضرورت شناخت شرايط و مقتضيات زمان. تنها با اين دو شناخت است كه مى توان در راه تكامل و سعادت، به سر منزل مقصود رسيد. براى روشنفكر مسلمان در انجام اين دو مسئوليت مشكل غير قابل حلى وجود ندارد، فقط آشنا نبودن با حقايق اسلام يا تميز ندادن ميان عوامل پيشروى زمان و پديده هاى انحرافى ممكن است به صورت معمايى جلوه كند؛ اما افراد و طبقاتى هستند كه معتقدند «اسلام» و «مقتضيات زمان» دو پديده ناسازگار و آشتى ناپذيرند و از اين دو حتما بايد يكى را برگزيد. (216)

آن ها مساله خود را به تعابير مختلف بيان كرده اند:

الف - گاه به مساله، رنگ فلسفى مى دهند و مى گويند: اسلام پديده ثابت و تغييرناپذير است، اما طبيعت زمان اقتضاى دگرگونى دارد و هر روز اوضاع و احوال و شرايط جديدى را خلق مى كند و ممكن نيست چيزى كه در ذات خود ثابت و تغييرناپذير است با چيزى كه ذاتا متغير سيال است توافق و هماهنگى داشته باشد.

ب - گاهى هم به مساله رنگ اجتماعى مى دهند و مى گويند: دين در يك زمان كه بشر به آن احتياج داشته است نازل شده و احتياجات اجتماعى بشر در تغيير است و هيچ احتياجى براى هميشه باقى نمى ماند و لذا به دينى كه در آن زمان نازل شده، احتياجى نيست. آن ها براى تاييد مطلب خود مى گويند كه اصلا مساله نسخ در اديان به همين دليل بوده است، زيرا مى دانيم كه نسخ، يعنى حكمى را وضع كنند، بعد آن حكم را بردارند و حكم ديگرى بجاى آن بگذارند. اين براى بشر مانعى ندارد، زيرا بشر اشتباه مى كند و بعد متوجه اشتباهش مى شود، اما خدا چطور؟ چرا پيامبرى شريعتى مى آورد و پيامبر ديگر آن را نسخ مى كند. در اين جا بايد گفت : بخاطر مقتضيات زمان است. قانونى كه به وسيله پيامبر سابق آمده، از اول محدود به زمان معينى بوده و مدتش كه منقضى شده، لازم است شريعت ديگرى بيايد، و علت اين كه خدا دين و قانونى را براى همه دوره ها قرار نداده، اين است كه احتياجات بشر عوض مى شود و هر زمان اقتضايى دارد، پس هيچ شريعتى نمى تواند شريعت خاتم باشد. (217)

پاسخ شبهه اول (تقرير فلسفى)، چندان مشكل نيست، مى گوييم : اين حرف كه جهان ماديات در تغيير است و هيچ جسمى، ثابت و پايدار نيست صحيح است، اما اين كه همه چيز تغيير مى كند، صحيح نيست؛ مثلا بدن انسان آن قدر تغيير مى كند كه مى توان گفت : در طول عمر دو سه بار كلا عوض شده است، اما «من» يعنى شخصيت خود انسانى عوض ‍ نمى شود و هر كسى بعد از پنجاه سال خودش را همان كسى مى داند كه پنجاه سال قبل بوده است؛ يا مهم تر از آن، اشيا تغيير مى كنند، اما «قاون هاى حاكم بر اشيا» تغيير نمى كنند. مثلا داروين معتقد بود كه براى جانداران يك سلسله قوانينى كشف كرده كه بر اساس آن متكامل مى شوند. مى گوييم : آيا خود اين قانون هم متكامل مى شود؟! خير، نمى شود گفت كه مثلا چون كره زمين در تغيير است، قانون جاذبه هم به مرور زمان تغيير مى كند. بحث ما در مورد دين نيز به عنوان يك قانون است. اگر بگوييد: پيامبر با همان بدن خود ابديت دارد، ما چنين حرفى نمى زنيم. بحث ما از قانونى است كه وى آورده كه اگر حقيقت دارد، يعنى مطابق با واقع است، هميشه چنين است و اگر مطابق با واقع نيست، از اول هم چنين نبوده است.

اما شبهه دوم (تقرير اجتماعى) كه اندكى مشكل آفرين است و اهتمام اصلى اين مباحث نيز پاسخ به اين شبهه مى باشد. پاسخ اجمالى ما در سه بخش ‍ خلاصه مى شود:

الف - چنين نيست كه همه احتياجات متغير باشند، بلكه انسان احتياجات ثابتى هم دارد.

ب - اولا با همه متغيرات زمان هم نبايد هماهنگ شد، زيرا همه تغييرات در راستاى پيشرفت نيست و ثانيا اسلام، جامعه اسلامى را جامعه اى در حال رشد معرفى كرده است؛ يعنى آن چه در راستاى پيشرفت است، با اسلام مطابقت دارد.

ج - اسلام هم مطلقا ثابت نيست و مكانيسمى در درون خود آن نهفته است كه آن را انعطاف پذير و پاسخگوى احتياجات متغير مى كند. (218) بدين سان كه در هر حركت منظم، دو عنصر اساسى وجود دارد: عنصر تغيير مواضع و مراحل كه متواليا صورت مى گيرد و عنصر ثبات راه و مدار. اسلام نيز راه و مدار و به تبير خود صراط مستقيم است، نه منزل و توقف گاه؛ و غلط است كه بگوييم : چون منزل ها عوض شده راه هم بايد عوض ‍ شود. (219)

با توجه به مطالب مذكور، پاسخ تفصيلى خود را در سه فصل دنبال خواهيم كرد:

فصل اول : تغييرات زمانه و اسلام (تفصيل مورد) «ب».

فصل دوم : مكانيسم انطباق اسلام با زمان (تفصيل مورد) «ج».

فصل سوم : عدم سريان تغيير در همه چيز (تفصيل مورد) «الف».

(كه در ذيل اين فصل به دو مبحث مهم نسبيت اخلاق و نسبت عدالت هم خواهيم پرداخت.) (220)

## فصل اول : تغييرات زمانه و اسلام

در اين فصل، چهار مطلب را بررسى مى كنيم : مطلب اول، معناى مقتضيات زمان؛ مطلب دوم اين كه انسان موجودى دو جنبه اى است؛ يعنى هم به سوى خير كشش دارد و هم به سوى شر، و لذا هر چيزى كه در زمان ايجاد مى كند و به هر چيزى كه احساس احتياج مى كند، لزوما ناشى از جنبه هاى اعلا و خير وى نيست، بلكه چه بسا ناشى از هواپرستى ها و گرايش هاى حيوانى او باشد، لذا حركت هاى انسان در مسير زمان و مقتضيات زمان ضرورتا خوب نيستند، بلكه گاه انحرافى اند و فقط بايد با پيشرفت ها هماهنگ شد. مطلب سوم اين كه اسلام و قرآن، امت اسلامى را جامعه اى در حال رشد معرفى كرده، و لذا اسلام نه تنها با پيشرفت هاى زمان موافق است، بلكه مسلمانان را به پيشرو بودن در پيشرفت ها دعوت مى كند. و مطلب چهارم اين كه در طول تاريخ اسلام جريانات و مصاديقى پيدا شده اند كه دچار افراط و تفريط گشته اند؛ يعنى يا توجه نكرده اند كه هر تغيير در زمان، لزوما پيشرفت نيست و نبايد اسلام را با هر چيزى منطبق كرد، يا اين كه با هر گونه پيشرفت صحيحى مخالفت كرده اند. توجه به اين انحرافات، درس عبرتى براى ما مى باشد.

### معناى مقتضيات زمان و تبعيت از آن :

معناى اين لغت اين است كه زمان، كه دائما در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه اى يك اقتضايى دارد؛ به عبارت ديگر مى توان به جاى كلمه اقتضا، كلمه تقاضا بگذاريم تا بهتر فهميده شود. زمان در قطعه هاى مختلف، تقاضاهاى مختلف دارد. معناى اين كه تقاضا دارد، چيست؟ براى تقاضاى زمان، سه تفسير موجود است :

1. يك تفسير اين است كه در اين زمان (مثلا اين قرن)، يك چيزهايى به وجود آمده است. (اصلا تقاضا يعنى به وجود آمدن) پس اين زمان اين جور تقاضا دارد. هر چه كه در يك زمان به وجود آمد، همين به وجود آمدن، معنايش تقاضا است. بنابراين :

تبعيت از مقتضاى زمان (تقاضاى زمان)، تطبيق دادن خودمان با پديده هاى پيدا شده در اين زمان و پذيرفتن آن ها مى باشد.

2. تفسير ديگر براى اقتضا يا تقاضاى زمان، تقاضاى مردم زمان است؛ يعنى پسند و ذوق و سليقه مردم. در نتيجه تبعيت از مقتضاى زمان، تبعيت از پسند اكثريت مردم يا همان گفته قديمى : «خواهى نشوى رسوا، همرنگ جماعت شو»، مى باشد.

اگر معناى مقتضيات زمان، هر يك از اين دو تفسير باشد، غلط است كه انسان تابع مقتضيات زمان شود. در تفسير اولى، بايد پرسيد: آيا هر چه در زمان جديد پيش مى آيد، خوب است و آيا امكان ندارد در زمان جديد، چيزى پديد بيايد كه انحراف و در جهت سقوط باشد؟ مسلما امكان دارد. دليلش اين است كه ما در طول تاريخ هم مصلح داريم و هم مرتجع. هر دو عليه زمان، (پديده هاى زمان) قيام مى كنند، با اين تفاوت كه مصلح، عليه فساد و انحراف زمان قيام مى كند و مرتجع، عليه پيشرفت زمان. وقتى ما كسى را به عنوان مصلح قبول مى كنيم، يعنى اين مطلب را قبول نكرده ايم كه هر چه در زمان باشد، خوب است و يا هر چه اكثريت طرفدار آن باشند، خوب است، بلكه مى گوييم در زمان آن مصلح، يك سلسله انحرافات پديد آمد كه او عليه آن ها مبارزه كرد. در مقابل، هر كس كه امروز تاريخ زندگى گروهى مانند اخباريون را بخواند، مى گويد آن ها مرتجع هستند و عليه پيشرفت زمان خود، قيام كرده اند. پس به دليل وجود مصلح و مرتجع در تاريخ، حكم مى كنيم كه پديده هاى زمان نيز دو حالت دارند، پيشرفت و انحطاط.

بنابراين نمى شود قبول كرد كه روى هر چه كه در زمان پديد آمده و پديده قرن است، اسم تجدد گذاشته و بگوييم خوب است؛ لذا به اين معنى، تقاضاى زمان را پيروى كردن غلط است.

به همين دليل تبعيت از مقتضيات زمان، به معناى مد و پسند مردم را نيز نمى شود تصديق كرد. در اين جا بايد نكته مهمى را تذكر دهم و آن اين كه از چيزهايى كه مسلما نبايد تحت تاثير آن قرار بگيريم، موضوع پسند و ناپسند مردم است، و براى همين است كه على عليه‌السلام مى فرمايند: لاتستو حشوا فى طريق الهدى لقلة اءهله (221) اصلا پسند زمان بايد خودش را بر اسلام منطبق كند، نه اين كه اسلام با پسند زمان منطبق شود. البته پسند زمان غير از نيازهاى واقعى زمان است.

3. تفسير ديگرى نيز براى مقتضيات زمان وجود دارد و آن اين كه تقاضاى زمان، به معناى اين است كه احتياجات واقعى در طول زمان تغيير مى كند و تقاضاى (مقتضاى) هر زمان، احتياجى است كه هر زمان دارد.

مى دانيد كه محور فعاليت بشر، احتياج است؛ يعنى خدا انسان را در اين دنيا با يك سلسله احتياجات واقعى آفريده است، مانند: خوراك، پوشاك، مسكن، كشاورزى، حمل و نقل، علم آموزى و... عملا انسان مجبور است كه به دنبال تامين احتياجات خود برود. از ميان احتياجات مختلف، يك سلسله از احتياجات بشر ثابت و لايتغير است، مانند اخلاق، نظام دادن به رابطه شخص با خدا، نظم دادن به اجتماع و... تامين اين دسته از احتياجات، در تمام زمان ها يك جور است. ولى انسان براى تامين همين احتياجات، به يك سلسله ابزار و وسايل نياز دارد. وسايل در هر عصر و زمانى فرق مى كند، چون وسايل در ابتكار خود بشر است. دين هدف و راه رسيدن به هدف را معين مى كند. اما تعيين وسيله تامين احتياجات در قلمرو عقل است. عقل كار خودش را بتدريج تكميل مى كند و هر روز وسيله بهترى انتخاب مى كند و بشر مى خواهد از هر راه كه ساده تر و كم خرج تر باشد به هدف خودش برسد. وقتى كه وسيله، تكامل مى يابد، فرد وسيله قبلى را رها مى كند و به وسيله جديد رو مى آورد. اين امور واقعا تقاضاى زمان است. اين نوع تقاضا است كه صرف پديده و پسند زمان نيست و احتياج واقعى به آن حكم مى كند. هيچ احتياج واقعى اى نيست كه اسلام جلو آن را گرفته باشد. اسلام جلوى هوس را گرفته است. فيلم هاى مهيج و خانمان برانداز و مد فلان را نمى توان به عنوان پديده قبول كرد، ولى زمانى كه تراكتور پيدا شده، اگر كسى بگويد من با گو آهن شخم مى زنم، اين محكوم است. هر وسيله جديد را مى توان براى هدف هاى مشروع و يا نامشروع استخدام كرد، مانند بلندگو كه صرفا يك ابزار است و مى گويد: اگر ذكر خدا بگويى من قوى تر مى كنم، اگر كفر بگويى من قوى تر مى كنم. در مورد وسايلى كه انسان را به هدف هاى صحيحش نزديك مى كند، اگر كسى كه دنبال هدف هاى نامشروع مى رود، از همين وسايل استفاده كند و كسى كه دنبال هدف هاى مشروع مى رود، از اين وسايل استفاده نكند، چنين شخصى محكوم به شكست است. اين است معناى تقاضا و اقتضاى زمان. تقاضاى زمان را با پسند مردم و پديده قرن اشتباه نكنيد. حاجت هاى اولى بشر، ثابت است و حاجت هاى ثانوى، يعنى حاجت هايى كه انسان را به حاجت هاى اولى مى رساند، متغير.

حال اين سوال پيش مى آيد كه علت تغيير مقتضيات زمان از نظر اسلام چيست؟ در قرآن كريم آمده است : انا عرضنا الامانة على السموات و الارض و الجبال فاءبين اءن يحملنها و اءشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا (222) اين از آياتى است كه انسان را غير مستقيم به تفكر وا مى دارد، (223)

كه استعدادى در انسان هست كه در ساير موجودات نيست و به همين علت، امانت را به او دادند. از كلمه «يحملنها» معلوم مى شود كه صرف پذيرش، مطرح نيست، بلكه مقصود اصلى به دوش كشيدن و بار امانت را به منزل رساندن است، و از روايات چنين بر مى آيد كه آن امانت همان «تكليف و وظيفه و قانون» است.

براى فهم بهتر آيه بايد به اين نكته هم توجه داشت كه انسان زندگى اجتماعى دارد و بايد با اجتماع زندگى كند وگرنه منقرض مى شود. البته بسيارى ديگر از موجودات هم زندگى اجتماعى دارند، ولى با گذشت زمان در نظامات آن ها تغييرى پيدا نشده، زيرا آن ها با غريزه كار مى كنند نه با عقل؛ يعنى خدا قدرت مرموزى در آن ها نهاده كه آن ها را ناخواسته هدايت مى كند، اما انسان قوه عقل و ابتكار دارد و فرزند بالغ و رشيد خلقت است؛ يعنى خلقت، سايه حمايت مستقيمش را از وى برداشته و او را از نعمت آزادى و اختيار و استعداد پذيرش مسووليت برخوردار كرده است. انسان به حكم خلق الانسان ضعيفا (224) از لحاظ فعليت، ناتوان تر از همه حيوانات پا به هستى مى گذارد، ولى از لحاظ استعداد و راهى كه مى تواند آزادانه طى كند، از همه كامل تر است. به انسان بجاى غريزه، قوتى داده شده به نام عقل يا ابتكار؛ يعنى توانايى نقشه تازه خلق كردن. عقل انسان قادر است نظام زندگى خود را عوض كند، در روابط اجتماعى و طرز تربيت و اخلاق خود تجديد نظر نمايد و محيط و شرايط و اوضاع و احوال را به نفع خود تغيير دهد و از دوره اى به دوره ديگر پا نهد. اين است كه مقتضيات زمان براى انسان وضع متغيرى دارد؛ در حالى كه براى حيوان ثابت است. پس انسان بر خلاف حيوان، مكلف است و مسوول كار خويش ‍ مى باشد و اين تكليف، همان چيزى است كه قرآن از آن به نام امانتى ياد كرده كه آسمان ها و زمين و كوه ها (به عنوان نمونه اى از همه مخلوقات) نتوانسته اند آن را بپذيرند؛ يعنى استعدادش را نداشته اند.

در اين جا اين مطلب هم مشخص مى شود كه حيوان ها همان طور كه در زندگى اجتماعى شان ترقى و تكامل ندارند، انحراف هم ندارند؛ ولى انسان همان طورى كه مى تواند راه پيشرفت را بپيمايد، مى تواند به سقوط و تباهى هم برود. امكان سقوط و انحراف براى انسان از دو راه است : يكى ظلم و خارج شدن از عدالت، و ديگر جهالت و ندانسته راه خطا پيمودن. به همين علت، در آيه مذكور پس از بيان عرضه امانت بر مخلوقات و پذيرفتن آن از سوى انسان، بلافاصله مى فرمايد: انه كان ظلوما جهولا يعنى اين دو استعداد، يعنى استعداد تكامل و استعداد انحراف به خاطر ظلم يا جهل از يكديگر جدا نمى شوند: انا هديناه السبيل اما شاكرا و اما كفورا (225) با اين بيان معلوم مى شود كه تغييراتى كه در زندگى بشر پيدا مى شود دو نوع است : صحيح و غير صحيح، يا اعتلايى و غير اعتلايى؛ و مشخص مى شود كه نبايد با همه تغييرات هماهنگى كرد، بلكه فقط با تغييراتى كه در راستاى ترقى و تعالى انسان است، بايد هماهنگى و با تغييراتى كه در راستاى فساد و انحراف است، بايد مخالت نمود.

اكنون سوال ديگرى پيش مى آيد كه كدام تغييرات را بايد به حساب ترقى و كدام را به حساب فساد و انحراف بگذاريم؟ به عبارت ديگر مقياس خوبى و بدى تغييرات زمان چيست؟ در پاسخ بايد گفت : وضع بشر نشان مى دهد كه وقتى به حكم عقل عمل مى كند راه صحيح را برگزيده و آن جا كه از روى جهالت يا هواپرستى رفتار مى كند منحرف گشته است. پس يك مقياس كلى اين است كه ببينيم چه عواملى تغييرات زمان را پديد آورده، يا به عبارت بهتر، عامل پديده مورد نظر، كداميك از استعدادهاى انسان بوده و آن پديده به چه منظورى به وجود آمده و چه هدفى دارد؟ آيا محصول علم است يا چيز ديگرى نيز دخالت دارد؟ يا به عبارت ديگر، محصول علم آزاد است يا محصول علم اسير و در بند؟ مثلا با پيشرفت علم و با استفاده از شناخت حالات و قوانين نور، دستگاه فيلمبردارى اختراع شده است، ولى يك آدم پول پرست و هوا پرست پيدا مى شود كه آن را وسيله خالى كردن جيب مردم و فاسد كردن اخلاقشان قرار مى دهد و علم را براى ساختن فيلم هاى منحرف كننده به كار مى گيرد؛ يعنى علم را به اسارت مى برد. آيا مى توانيم در اين صورت، فلان فيلم سينمايى را قبول كنيم چون پديده قرن و محصول علم است؟ يا خير، اين محصول شهوتِ شهوت پرستانى است كه علم را به اسارت گرفته اند. نمونه ديگرى كه علم، اسير هوا و هوس ‍ عده اى شده، پيشرفت هاى علمى درباره اتم است كه چون با جاه طلبى ها آميخته شد، به ساختن بمب اتم منجر گشت. آيا مى توان گفت كه بمب اتم چون پديده اين زمان است، از مقتضيات ضرورى و مفيد آن است و ما هم كه مى خواهيم با مقتضيات زمان هماهنگ شويم، بايد از آن استفاده كنيم؟!

براى همين مسائل است كه معلمين اخلاق مى گويند: صرف علم در وجود يك فرد، دليل خوبى و كمالش نيست، بلكه بايد ديد علم وى آزاد است يا اسير مطامع و هوس هاى وى بعضى مى گويند كه عصر، عصر علم است، بلى، اما متاسفانه نه عصر علم آزاد، بلكه عصر اسارت علم، پس اين كه گفتيم : نبايد با مقتضيات زمان به طور كامل هماهنگى كرد، اين مخالفت با علم نيست، زيرا هنوز آن مدينه فاضله افلاطونى كه علما در آن حاكم باشند، پديد نيامده و علم علما هنوز در اختيار جاه طلب هاست. (226)

### جامعه در حال رشد:

در قرآن كريم مَثَلى براى مومنينى كه از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله تبعيت مى كنند، آمده، كه با بحث ما ارتباط زيادى دارد. مى فرمايد: و مثلهم فى الانجيل كزرع اخرج شطاءه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار (227) يعنى : مَثَل اين ها در انجيل، اين طور ذكر شده است كه مِثل دانه اى كه در زمين كشت مى شود، اول كه سر مى زند به صورت برگ خيلى نازك و لطيف است، ولى كم كم بيشتر از زمين بيرون مى آيد و آن برگ ضعيف محكم مى شود، ساقه دار مى گردد و كم كم اين ساقه ضخامت پيدا كرده، به اتكاى خودش مى ايستد، اين وقت است كه متخصصين كشاورزى را به تعجب وا مى دارد و اين حالت، استقلال و رشد و تعالى، چشم دشمن را كور مى كند.

اين مثلى كه خداوند براى مسلمانان صدر اسلام زده، مثل رشد و تكامل است و اتفاقا يكى از چيزهايى كه باعث حيرت جهانيان شده، همين سرعت رشد مسلمين و به استقلال رسيدن آن هاست. حال مى توان پرسيد: آيا اين خاصيت رشد و تكامل، فقط مال مسلمانان صدر اسلام بود يا مال اسلام است؛ يعنى هر وقت و هر جا مردمى واقعا اسلام را پذيرفته، به آن عمل كنند همين خاصيت را خواهند داشت؟ مسلما اين خاصيت به خاطر ايمان به اسلام است. اسلام نيامده كه جامعه را متوقف كند، بلكه دين رشد است. اگر طرفدار ثبات و جمود بود، بايد جامعه را در همان حال جامعه عرف نگاه دارد؛ در حالى ه مى بينيم تمدن هاى وسيع و عجيب را در خود جمع كرد و از مجموع آن ها تمدن عظيم ترى پديد آورد. پس اسلام با پيشرفت زمان مخالف نيست. (228) (229)

### افراط و تفريطها:

يكى از خاصيت هاى عمده اسلام، اعتدال و ميانه روى است و از علامت هاى مسلمانى، پيدا كردن راه ميانه در ميان راه هاى افراطى و تفريطى است : و كذلك جعلناكم اءمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيدا (230) بايد دانست كه ضرر، تنها از ناحيه دشمن نيست، بلكه گاه از ناحيه دوست است كه به صورت افراط و تفريط جلوه مى كند و ما به نمونه هايى از اين مساله اشاره خواهيم كرد كه تحت عنوان تطابق با مقتضيات زمان يا دفاع از اسلام عده اى از خود مسلمانان به اسلام ضربه زده اند. من اسم افراطها و تند روى ها را «جهالت» و اسم تفريط و كند روى ها را «جمود» مى گذارم :اءليمين و الشمال مضلة و الطريق الوسطى هى الجادة (231) اما قبل از پرداختن به اين افراط و تفريطها، نكته اى را بايد تذكر داد:

آبى كه از سرچشمه بيرون مى آيد، بسيار زلال و صاف است، اما وقتى كه در بستر رود قرار گرفت، ممكن است تدريجا آلودگى هايى پيدا كند. اين آلودگى ها دو قسمند: آلودگى هاى محسوس، مثل خاكح و خاشاك، و آلودگى هاى نامحسوس، مثل ميكروب ها و... اگر كسى از اين آب آلوده استفاده كند، قطعا به خودش ضرر زده است، اما ممكن است دستگاه هاى تصفيه اى نيز وجود داشته باشند كه اين آب را دوباره مثل اول به انسان تحويل دهند. امور معنوى نيز چنين اند. بزرگ ترين جريان معنوى دنيا، اسلام است كه در طى تاريخ، آلودگى هاى محسوس و نامحسوسى پيدا كرده است؛ يكى از آلودگى هايى كه در تاريخ اسلام محسوس مى باشد، حمله مغول است كه باعث نابودى بسيارى از كتاب ها و علوم دانشمندان مسلمان شد، اما آلودگى هاى نامحسوس زيادى نيز در اسلام پديد آمده، مثل احاديث جعلى كه حتى در زمان خود پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله هم آن قدر رخ داد كه خود ايشان فرمود: كثرت على الكذابة (232) در عين حال اسلام دستگاه تصفيه اى دارد كه در درجه اول خود قرآن است كه مصون از هر نوع آلودگى و انحراف و تحريفى مى باشد.

بعد از قرآن، احاديث متواتر و قطعى پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله و ائمه اطهار عليهم‌السلام و بعد از احاديث، عقل است. اين دستگاه تصفيه مى تواند معيار و مقياسى براى تعيين صحت و سقم افكار باشد و نيز مى توانيم با استفاده از آن، خود را از هر گونه لغزشى مصون بداريم. حالا مناسب است به جريان هايى كه در تاريخ اسلام پديد آمده بپردازيم، زيرا لازمه استفاده از دستگاه تصفيه، شناخت آلودگى هاست. (در اين جا به مثال ها و جرياناتى از افراط و تفريطهايى كه در تاريخ اسلام تا كنون پديد آمده است اشاره مى كنيم؛ ابتدا برخى جريانات مهم و سپس برخى مصاديق و انحرافات موردى.) (233)

1. خوارج :

اولين جريان جمودآميزى كه در تاريخ اسلام پيدا شد، جريان خوارج بود كه ضربه هاى سنگينى به اسلام زد؛ صرف نظر از موجبات شكل گيرى خوارج كه ناشى از چند انحراف پياپى بود، (234) عقايد فقهى آن ها نيز بسيار جامد است. مثلا گفتند: تمام فرق اسلام كافرند غير از ما و نيز هر كس ‍ گناه كبيره مرتكب شود كافر است. درباره امر به معروف و نهى از منكر هم مى گفتند: تقيه به معناى به كار بردن تاكتيك، لزومى ندارد. بايد امر به معروف و نهى از منكر كرد، هر چند هيچ سودى بدست نيايد. آن تشكل و جمعيت، پس از مدتى منقرض شد، و علت انقراضشان اين بود كه منطق را در كار خود دخالت نمى دادند، حتى وقتى مى خواستند اميرالمومنين عليه‌السلام را شهيد كنند، شب نوزده رمضان را انتخاب كردند كه ثواب بيشترى ببرند. آن ها به تعبير اميرالمومنين عليه‌السلام سوء نيت نداشتند، بلكه كج سليقه بودند و جمود فكرى داشتند و لذا حضرت فرمود: پس از من اين ها را نكشيد، زيرا اين ها دنبال حقند، هر چند جاهلند. (235)

2. جهالت و جمود علماى چهارگانه اهل تسنن :

اهل سنت در مسائل فقهى به عده اى از علماى زمان خود مراجعه مى كردند كه تعدادشان بسيار زياد بود و مقلدين برايشان مهم نبود كه تقليد از ميت كنند يا از زنده. در قرن هفتم هجرى در مصر اين فكر پيش آمد كه اين تعدد فقها باعث گيج شدن مردم مى شود و تصميم گرفتند كه پيروى از هر عالمى ممنوع باشد مگر از چهار نفر: ابوحنيفه، شافعى، احمد بن حنبل و مالك بن انس؛ و اگر احيانا مجتهدى پيدا مى شد، بايد در حدود فتاوى آن ها اظهار مى كرد و بدين سان باب اجتهاد در اهل سنت بسته شد. اين چهار نفر طرز تفكبرشان در استنباط احكام مختلف است. ابو حنيفه طرز فكرش به اصطلاح عقلانى و قياسى است، ولى در حد افراط. او معتقد بود كه احاديث صحيح بسيار كمند و ناچار در مدارك احكام گير مى كرد و با قياس هايى احكام را استنباط مى كرد.

قياس هاى وى اجازه چنان دخل و تصرفى در دين مى داد كه اگر ادامه مى يافت، ضربه بزرگى بر دين وارد مى شد. مالك بن انس معاصر وى بود، ولى اصلا قياس را قبول نداشت و برعكس، اعتمادش به حديث بسيار زياد بود به نحوى كه اگر در سيره يپيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مطلبى نمى يافت، به سيره صحابه و اگر در آن ها هم نمى يافت، به سيره تابعيت مراج 0عه مى كرد. هر دوى اين ها معاصر امام صادق عليه‌السلام بودند و گاه در درس آن حضرت هم حاضر مى شدند. شافعى، شاگرد هر دوى اين ها بود و حالتى ميانه و بينابين داشت. نه به اندازه ابو حنيفه قياس مى كرد و نه به اندازه مالك مخالف قياس بود. احمد بن حنبل هم بيش از مالك با قياس و اصلا هر نوع استدلال مخالف بود و فقه وى بسيار جامد است و اصلا براى عقل ارزشى قايل نيست. وى بسيار متعصب بود و به خاطر عقيده به مخلوق نبودن قرآن، در زندان شلاق خورد. (236)

حال اگر كسى اين مكاتب بزرگ فقهى را بشناسد و راه ائمه را نيز بفهمد، واقعا به ائمه افتخار مى كند. ائمه شديدا با قياس مبارزه كردند و گفتند: شريعت اگر قياس شود، محو مى شود. (237) ولى مثل احمد بن حنبل هم نگفتند كه اساسا عقل، حق اظهار نظر ندارد و نه مثل شافعى رفتار كردند، بلكه گفتند: عقل، حق اظهار نظر دارد، ولى قياس، روش عقلى نيست. گفتند: عقل، رول باطنى و حجت خداست، اما قانون دارد و به نام عقل نمى شود هر اهار نظرى كرد و اين عقل، همان راه وسط بين جهل و جمود است؛ مثلا از لوازم عقل، دنبال ظن و گمان نرفتن، شتابزده عمل نكردن، عدم پيروى كوركورانه از راه و روش نياكان يا بزرگان قوم، و عدم تبعيت از هوا و هوس ها و تمايلات نفسانى، مى باشد. (238)

3. اشاعره و معتزله :

همان طور كه در فروع دين فرق زيادى پديد آمد، در اصول دين نيز دو مسلك بزرگ در اهل سنت پديد آمد؛ يعنى معتزله و اشاعره كه اين ها هم نمونه افراط و تفريطند. معتزله در زمان خود به روشنفكرى بيش از حد معروف بودند؛ مثلا با وجود بيانات صريح قرآن درباره جن، وجود جن را انكار مى كردند، حال آن كه اگر عقل نتواند چيزى را اثبات كند، دليل نمى شود كه آن چيز حتما وجود نداشته باشد. اشاعره درست بر عكس ‍ آن ها هر چيزى را بر مفهوم ظاهريش حمل مى كردند و به عمق نمى رفتند؛ مثلا در مورد الرحمن على العرش استوى (239) اگر كسى سوال مى كرد كه منظور چيست، مى گفتند: يعنى خدا روى تختى نشسته است؛ و اگر مى پرسيدند چگونه؟ مى گفتند: اءلكيفية مجهولة و السوال بدعة يعنى «چگونگى استوا مجهول است و سوال از آن بدعت است. » و كارى نداشتند كه مگر خدا جسم و جسمانى است كه بر روى تختى بنشيند. (240)

4. اخباريگرى :

يكى از جريان هاى معروف در تاريخ شيعه اخباريگرى است كه دو سه قرن بر مردم حكومت كرد و چه جنگ ها كه برپا نكرد. ما معتقديم كه انسان يا بايد خود مجتهد باشد و احاديث صحيح را از ناصحيح باز شناسد و احكام دين را از احاديث صحيح، استخراج كند يا عمل به احتياط كند و يا از يك مجتهد تقليد بكند. اخباريون مى گفتند: اجتهاد و تقليد بدعت است و مردم بايد مستقيما به اخبارى كه داريم، مراجعه كنند و دستور دين را بگيرند. اولين بار اين حرف را ملا امين استرآبادى مطرح كرد و به علماى بزرگى چون شيخ طوسى، محقق حلى و مخصوصا علامه حلى، شديدا حمله كرد؛ چون علامه مى گفت : اخبارى كه ما داريم، همه معتبر نيست و اخبار را از نظر سند به صحيح، موثق، حسن و ضعيف تقسيم مى كرد. ملا امين گفت : علامه با اين كار عده اى از روايات ما را به دور انداخته و اگر بگوييم : روايتى ضعيف است اين توهين مى شود به معصوم، وى مخصوصا روايات كتب اربعه را مطلقا صحيح مى دانست. (241) اخباريين هر جا كه استدالال عقلى به كار مى آمد، آن را رد مى كردند، مردم حقه باز و زيرك نيز از اين صفت آن ها استفاده كرده، هر دروغى را كه مى خواستند جعل كردند و در اختيار آن ها گذاشتند؛ اما در مورد قرآن، نمى توانستند بگويند كه قرآن كتب خدا نيست كه حجيت آن زير سوال برود، گفتند: قرآن مقامش بالاتر از اين است كه افرادى عادى بفهمند؛ فقط ائمه حق دارند بفهمند و بس. اساسا ما مخاطب قرآن نيستيم؛ مثلا اگر قرآن مى گويد: انما الخمر و الميسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه (242) يعنى : شراب و قمار حرام است، گفتند: بايد در اخبار نگاه كنيم كه آيا شراب و قمار حرام است يا نه، به اين ترتيب تنها مرجعى كه باقى مى ماند، اخبار روايات است و اجتهاد، ديگرى معنى ندارد، زيرا در اجتهاد، انسان بايد اعمال فكر و اظهار نظر عقلى كند كه عقل در مقايسه بين احاديث كدام را صحيح مى داند و...؟ اخباريون آن قدر به اخبار تكيه كردند كه گاه خود قرآن هم زير سوال مى رفت. مثلا حديثى آوردند كه صراط الذين اءنعمت عليهم به صورت «صراط من انعمت عليهم» است و آن ها كلمات قرآن خودشان را در حاشيه مى نوشتند و زمانى شروع به چاپ اين قرآن كردند كه البته حضرت آية الله بروجردى متوجه شدند و فورا جلوى آن را گرفتند. آن ها مى گفتند: قرآن را بخوانيد، اما نفهميد و اين ضربه بزرگى به عالم اسلام، خصوصا تشيع زد، به طورى كه بسيارى از مفسرين شيعه از تفسير قرآن ترسيدند. (243) (244)

5. مشروطيت :

جريان ديگرى كه مربوط به زمان خود ماست، جريان مشروطيت است كه با آمدنش مردم ايران، سياسيون و حتى روحانيون را به دو قسم تقسيم كرد: حامى مشروطيت و مخالف آن؛ در آن زمان اگر كسى مخالف مشروطيت بود، اعتقاد داشت كه دست هاى خارجى در كار است و پيش بينى مى كرد كه اين مشروطيت يك مشروطيت واقعى نيست. اگر كسى مخالف استبداد و طرفدار مشروطيت بود، از آن جهت بود كه ضررهاى سياست استبداد را مى دانست. پس اين بحث ما تبرئه يا تخطئه علما نيست، زيرا اين موضوع، علمى نبود و عوامل زيادى در آن دخالت داشت.

حال ما مى خواهيم ببينيم مشروطيت به خودى خود صحيح و مطابق اسلام است يا خير؟ با اين فرض كه مردم كاملا معنى مشروطيت را مى فهمند و عوامل خارجى ديگرى در كار نيست.

معناى مشروطيت اين است كه مملكت براى اداره خود احتياج به حكومت دارد. اگر اين مطلب را قبول نكنيم هم استبداد را رد كرده ايم، هم مشروطيت را. اتفاقا خوارج اين نظر را داشتند و مى گفتند: دين، مردم را از حكومت بى نياز مى كند ان الحكم الا لله (245) در حالى كه اين آيه مى فرمايد: حق قانونگذارى، فقط مال خداست، نه اين كه خدا خودش در بين مردم حكومت كند. فرض دوم اين است كه اگر ما احتياج به حكومت داريم، كدام بهتر است؟ اين كه عده اى تصميم بگيرند و ديگران اجرا كنند، يا تصميم گيرنده و اجرا كننده يكى باشد؟ استبداد، اين دومى است و مشروطه، يعنى يك عده تصميم بگيرند و عده اى ديگر اجرا كنند و اين عده را كه تصميم مى گيرند، خود مردم، بايد انتخاب كرده باشند و آن هياءت دولت را هم بايد اين نمايندگان انتخاب كرده باشند تا در حقيقت مردم به خود حكومت كنند. مخالفين مشروطه مى گفتند كه شما در اين جا مغالطه مى كنيد. اگر صرف تصميم گيرى مطرح بود، ما هم مخالف نبوديم؛ يعنى اگر نمايندگانى مى آمدند و مطابق قانون خدا تصميم گرفته، هياءت دولت را موظف به اجراى آن مى كردند كه خوب بود، اما مشروطيت اين نيست، بلكه اين است كه نمايندگان قانون وضع كنند، نه اين كه مطابق قانون الهى تصميم بگيرند.

طرفداران مشروطه در جواب مى گفتند: ما هم قبول داريم كه مشروطه چنين نيست كه نمايندگان مردم ببينند قانون خدا چيست و آن را به دولت ابلاغ كنند، ولى مگر هر قانون وضع كردنى ممنوع است؟ دين، قوانين كلى دارد و در موارد جزيى كه پيش مى آيد مردم حق دارند با توجه به آن، قانون وضع كنند. در قانون اساسى گفته شده كه هياءتى مركب از پنج نفر مجتهد كه عارف به مقتضيات زمانند بايد ناظر بر قوانين مجلس باشند، پس با در نظر گرفتن قانون كلى الهى، قانون جزيى وضع كردن عيب ندارد؛ همان طور كه مثلا قانون خدا در خانواده اين است كه پدر حكومت كند، ولى ديگر جزئيات و چگونگى آن را بر عهده خود پدر گذاشته است، يا قانون خدا اين است كه هر كس مؤ سسه اى دارد، حق دارد بر طبق مصالح شرعى خود براى آن موسسه مقررات عاقلانه اى وضع كند، حالا آيا بايد بگوييم : لا حكم الا لله و او نمى تواند؟! يا مثلا الان مساله فرستادن محصل به خارج پيش ‍ مى آيد، از طرفى در اسلام توصيه شده كه حكمت را بدست آوريد ولو از مشرك و از طرف ديگر امروزه بسيارى از محصلين گمراه مى شوند. ما در اين جا بايد علت گمراه شدن آن ها را كشف و حل كنيم و نه اين كه اصل را زير سوال ببريم. اگر بشر حتى اين قدر هم حق وضع قانون در مسائل جزيى نداشته باشد، اين جمود است و مثل حرف اخباريين است كه گفتند: ما به مجتهد احتياج نداريم و به اخبار مراجعه مى كنيم؛ در حالى كه اخبار، تمام كليات را بيان كرده اند نه جزئيات را.

اما البته اين جا يك مطلبى هست كه اين كه مقام حكومت مقدس است و بايد خدا آن را تعيين كند، به يك معنا درست است و آن اين كه حكومتى كه بايد ميان مردم باشد، بايد واجد شرايطى باشد كه آن شرايط را اسلام معين كرده است. همان طور كه مفتى بدون اين كه خدا شخصش را معين كرده باشد، اگر شرايط لازم را داشت، با آن شرايط مى تواند فتوا دهد، حاكم هم بدون اين كه خدا شخصش را معين كرده باشد، مى تواند با داشتن شرايط، در ميان مردم حكومت كند. در مورد وضع قانون هم همين طور است؛ مثلا در همان مثال وضع خانوادگى نمى شود گفت كه اسلام گفته : چون من در اين جا قانون وضع نكردم، هر كه مى خواهد وضع كند. درست است كه در اين مورد قانون جزايى وضع نشده، اما معين شده است كه رئيس خانواده چه كسى باشد و او بايد مقررات را وضع كند؛ همين طور است در ساير موارد. (246)

حال مناسب است پس از ذكر اين جريانات، به برخى از انحرافات كه به صورت موردى رخ داده است و نيز برخى مصاديقى كه امروزه به عنوان اشكال بر اسلام مطرح مى شوند، بپردازيم.

6. تغيير جملات اذان :

خليفه دوم از كسانى بود كه به قول امروزى ها در مسائل اسلام در حد افراط روشنفكرى به خرج مى داد. از جمله اين موارد، مساله اذان است. جملات اذان را خود پيامبر تعيين فرموده اند. يكى از اين جملات حى على خير العمل است. در زمان عمر، دنياى اسلام با دو امپراطورى روم و ايران دايما در جنگ بود و شديدا نياز به جهاد داشت. عمر با خود گفت : يك سرباز كه اين جمله را در اذان مى شنود، فكر مى كند كه نماز از جهاد بهتر است، لذا هميشه در فكر نماز خواندن خواهد بود و از جهاد اعراض ‍ خواهد كرد، بنابراين گفت كه اين جمله را برداريد و بجاى آن بگوييد:الصلوة خير من النوم «نماز بهتر از خواب است. » اين فكر كاملا اشتباه بود. بايد كسى به او مى گفت كه چطور مى شود كه اين سربازهاى تو با عده قليل و تجهيزات كم با بزرگ ترين ممالك جهان مى جنگند و پيروز مى شوند؟ مسلما به خاطر عرب بودن نبود، چون اعراب تا آن زمان هميشه تو سرى خور بوده اند. پس عامل جديدى علت آن است و آن، ايمان به خداست و ايمان را همين نماز تقويت مى كند. اگر احتمال دارد سربازت چنان گمانى كند، آن فكر غلط را با بيان حقيقت امر از سر او بيرون بياور و به او بگو نماز و جهاد لازم و ملزومند و هيچ كدام جاى ديگرى را نمى گيرد. چرا براى اهميت جهاد، نماز را تحقير مى كنى؟! اسلام نگفته : از اين دو يكى را بايد انتخاب كنى! بايد به مردم فهماند كه تعليمات اسلام تجزيه ناپذير است. نماز به جاى خود، حج به جاى خود، امر به معروف و نهى از منكر و جها هم به جاى خود؛ انجام هيچ يك ديگرى را ساقط نمى كند. ما اسم اين افراط كارى را مى گذاريم جهالت، زيرا ناشى از حسابگرى ناقص و غير صحيح است. (247)

7. قيام عليه روزه :

يكى از سران كشورهاى عرب (حبيب بورقيبه) هر ساله، يك بار عليه روزه قيام مى كند و مى گويد: اسلام به كار اهميت مى دهد، پس مردم روزه نگيرند، چون بايد كار كنند و روزه از نيروى كار مى كاهد، و هر چه كه از نيروى كار بكاهد، بد است. اشتباه او در اين است كه خيال كرد انسان يعنى ماشين كه دايما بايد كار تحويل بدهد. اولا «او از نيروى روحى بشر غافل بوده و حساب نكرده كه، آن اشخاصى كه روزه واقعى مى گيرند، كارشان ده برابر روزه خورهاست. هر يك از ما برنامه اى براى خوردن و خوابيدن خود قرار داده ايم كه اگر به هم بخورد، ناى راه رفتن را هم نخواهيم داشت؛ ولى اين كه قانون قطعى و لايتخلف زندگى بشر نيست. ممكن است كسى برنامه زندگى اش را عوض كند و نصف مقدار قبلى غذا بخورد و دو برابر نيرو بدست آورد. على عليه‌السلام در نامه اش به عثمان بن حنيف مى فرمايد: «من از دنيا به دو جامه و دو قرص نان كفايت كرده ام، ولى مردم باور نمى كنند، مى گويند: اگر غذايش اين است، پس بايد خيلى ضعيف و ناتوان باشد. على عليه‌السلام در جواب مى فرمايند: «اين عده اشتباه مى كنند، زيرا درختان صحرايى، چوبشان محكم تر است و سبزه هاى خوش ‍ آب و رنگ، نازك تر و ضعيف ترند. هر چه انسان با مشكلات و سختى ها به سر برد، نيرومندتر مى گردد. » (248)

على عليه‌السلام شصت ساله در جنگ صفين و نهروان و... از نظر قدرت همان على سى ساله در جنگ خندق است.

اساسا فلسفه روزه اين است كه اولا: انسان را از نازپروردگى خارج كند، لذا شايد روزهاى اول ماه مبارك رمضان سخت باشد، ولى در آخر كاملا عادى مى شود. ثانيا: مگر بشر فقط بايد كار كند؟ مگر روح ندارد؟ مگر احتياج به تقويت اراده عقلانى و انسانى ندارد؟ آيا صحيح است كه همه چيز را فقط از ديدگاه كار بنگريم؟ تحقيق كنيد كه در ماه رمضان چقدر آمار جرم و جنايت كاهش مى يابد و اعمال انسانى مضاعف مى شود. اين ها را هم بايد در نظر بگيريم، فقط نگوييم : نيروى كار.

همان طور كه نبايد با افراط و جهالت، در احكام دين دخل و تصرف نمود، روى موضوعاتى كه اساسا ريشه ندارد هم نبايد تكيه كرد. مثلا بچه كه مى خواهد درس بخواند و با سواد بشود، بگوييم : حتما بايد از عم جزء شروع كند. مگر اين را پيامبر و امام گفته است؟ اتفاقا اين كار، كار بدى است، زيربا بچه ها نمى توانند آن را نگهدارى كنند و احترام قرآن از بين مى رود. از طرف ديگر نبايد كنار گذاشتن عم جزء بهانه اى باشد كه بچه با قرآن آشنا نشود. امروز بچه اى كه عم جز نخواند، تا دوازده كلاس درس مى خواند و همه چيز ياد مى گيرد مگر قرآن؛ آن جمود است و اين جهالت. (249) (250)

8. تشكيك در حرمت گوشت خوك و شراب :

بعضى راجع به حرمت گوشت خوك مى گويند كه اين حكمى بسيار حكيمانه بود، زيرا آن زمان بشر نه ميكروب را مى شناخته و نه وسيله از بين بردن آن را داشته است. حرام بودن گوشت خوك فقط به خاطر اين ميكروبى است كه امروزه در آن كشف كرده اند و راه از بين بردنش نيز كشف شده، پس ديگر دليلى بر حرمت آن نيست. كاملا واضح است كه بعضى از مقدمات اين حرف صحيح و بعضى ناقص است. آن جا كه مى گويند: هر حكم در اسلام دليلى دارد، درست است؛ يعنى احكام تابع يك سلسله مصالح و مفاسد واقعى است و تحريم تعبدى، به اين معنى كه بدون دليل چيزى حرام شده باشد، اصلا وجود ندارد. البته اشعرى ها مى گفتند كه خدا بالاتر از اين است كه دستورش تابع يك مصلحتى باشد، پس اگر گفت : كارى بكن يا نكن، لازم نيست دليل داشته باشد؛ اما ائمه عليهم‌السلام همان زمان مى فرمودند: اين فكر غلط است. خدا هيچ كارى را بدون مصلحت و حكمت نمى كند و عدل الهى ايجاب مى كند كه خدا هم در خلقت و هم در شريعت عادل باشد، اما در مورد گوشت خوك مطالب ديگرى هم هست و آن اين كه اگر بالفرض امروز مجتهدى پيدا شود و يقين كند كه علت حرمت گوشت خوك فقط به خاطر اين ميكروب بوده، فتوا خواهد داد كه گوشت خوك امروزه حلال است، ولى چنين چيزى نيست؛ ممكن است گوشت خوك ده ها خطر ديگر هم داشته باشد كه علم فقط يكى از آن ها را كشف كرده است. آيا شما مطمئنيد كه تا بيست سال ديگر چيز جديدى از آن كشف نمى شود؟ مثلا ممكن است خصايص اين حيوان در گوشتش باشد و خورنده، آن خصايص را بگيرد. وقتى از امام رضا عليه‌السلام راجع به حرمت گوشت خوك سوال مى شود، مى فرمايد: لاءنه يذهب الغيرة غيرت را مى برد و امروز مى بينيم اين حالتى كه الان در اروپا پيدا شده، چه بسا از اثرات گوشت خوك است.

پس اين نپختگى است كه انسان وقتى يك فلسفه اى را در مورد يك حكم پيدا كرد، بگويد: هر چه هست همين است؛ مثلا درباره حرمت شراب، مى گفتند كه چون زايل كننده عقل است، حرام است. حالا اگر كسى پيدا شد كه شراب، عقلش را زايل نكرد، برايش حلال است؟ يا اگر مقدار كم آن، عقل را از بين نبرد، حلال مى شود؟ خير، اولا: ممكن است هزاران دليل ديگر داشته باشد كه ما نفهميده ايم، ثانيا: يك شى ء حرام حتى اگر يك ذره اش آن ضرر را نداشته باشد، بايد آن را به طور كامل حرام كرد تا مردم اصلا به سوى آن نروند. (251)

9. نماز به زبان تركى :

بعد از جنگ جهانى اول، استعمارگران براى تفرقه بين مسلمين سعى كردند حس مليت هر قومى را تقويت كنند. كشور تركيه امروزى، كشور عثمانى و از بزرگ ترين كشورهاى جهان بود. استعمارگران براى رسيدن به هدف خود از طرفى در كشورهاى عرب، اشراف را برانگيختند كه بايد از نژاد خود در مقابل ترك ها طرفدارى كنند و آن ها را بدين صورت جدا كردند و از طرفى آتاتورك را برانگيختند كه ما ترك هستيم و زبانمان تركى است و بعد گفتند: ما چون روى نژاد تكيه مى كنيم، پس مذهب يك امر خصوصى و فردى است و در مجلس تركيه اصلا اسلام را به عنوان مذهب رسمى قبول نكردند. نتيجه اين شد كه چنين كشور بزرگ و مهم اسلامى را در حال انزوا قرار داده اند. بعد گفتند: خدا كه زبان مخصوصى ندارد، نماز را هم به تركى بخوانيد، والله بكل شى ء عليم خدا تركى هم مى فهمد.

اين هم يك نوع شتابزدگى است. براى اين كه هر مذهبى اگر زبان مخصوصى نداشته باشد، نمى تواند باقى بماند. اسلام به يك معنى زبان مخصوصى ندارد؛ يعنى واجب نيست همه به عربى تكلم كنند، اصلا عملى هم نيست و به علاوه هر ملتى براى خود ادبياتى دارد كه جزو ذخاير آن ملت براى بشريت است؛ اما براى اعمال مذهبى، زبان مخصوصى قرار داده شده تا به همه يمردم وحدت بدهد و اين نه از آن جهت است كه زبان خدا، زبان عربى است. اصلا خدا زبان نمى خواهد. حرف هم كه نزنيم از نيت ما آگاه است، بلكه زبان واحد، فلسفه اى ديگرى دارد كه ذكر شد. علاوه بر اين هيچ زبانى قادر نيست كه زبان ديگر را صددرصد تحويل بگيرد و معانى آن را منتقل كند. در يك نقل كلام امكان تحريف ناخواسته، زياد است، چه رسد به برگردان زبان، آن هم زبان دين. يكى از امتيازات اسلام اين است كه متن آن چه گفته شده محفوظ است و ما اين ها را بايد حفظ و نگهدارى كنيم و منتهاى جهالت است كه بگوييم : خدا زبان مخصوصى ندارد، پس نماز را به زبان ديگر برگردانيم. (252)

10. جعل حديث :

گفتيم كه غير از افراط و تفريطها، يكى از انحرافاتى كه در تاريخ اسلام رخ داده، جعل حديث مى باشد. اكنون به يكى از اين موارد و چگونگى عرضه آن بر قرآن به عنوان دستگاه تصفيه اشاره مى كنيم. در جريان مناظره اى با امام جواد عليه‌السلام از ايشان درباره دو حديث سوال شد. يكى اين كه «ابوبكر و عمر سيداكهول اءهل الجنة» (253) و ديگر اين كه روزى جبرئيل بر پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله نازل شد و از جانب خدا عرض كرد: من از ابوبكر راضى هستم، از او بپرس كه آيا او هم از من راضى است؟! حضرت جواد فرمود كه خود پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمودند: بر من دروغ بسيار بستند و صحت احاديث مرا با قرآن تطبيق كنيد. در مورد اول قرآن مى گويد: تمام اهل بهشت جوانند در مورد حديث دوم، نيز در قرآن آمده است : و لقد خلقنا الانسان و نعلم ما توسوس به نفسه و نحن اقرب اليه من حبل الوريد (254) چگونه مى شود خدايى كه به كوچك ترين فكر ما آگاه است، از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله بپرسيد: آيا فلانى از من راضى است؟! (255) (256)

## فصل دوم : مكانيسم انطباق اسلام با زمان

گفتيم : توجيه نسخ اديان اين است كه مقتضيات زمان تغيير مى كند و مقتضيات جديد، قوانين جديدى را براى زندگى مى طلبد، و ديديم با اين توجيه، مساله خاتميت زير سوال مى رود و اين مساله پيش مى آيد كه چگونه دين، كه پديده اى ثابت است را مى توان با مقتضيات زمان كه در تغيير است، جمع كرد؟ خصوصا اگر توجه كنيم كه خاتميت پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله جزء ضروريات دين اسلام است و همه مسلمان ها بدان معتقدند و حتى صراحتا در قرآن هم آمده است كه : ما كان محمد اءبا اءحد من رجالكم ولكن رسول الله و خاتم النبيين (257) پاسخ مطلب، اين است كه اگر مقصود از مقتضيات زمان، چيزى باشد كه امروز تحت عنوان پيشرفت و تغيير تمدن مطرح است، هميشه نياز به دين جديد است. تمدن، مربوط به زندگى اجتماعى است كه باز گشتش به وسايل، يعنى آثار علم و صنعت است و مسلما تمدن امروزى خيلى كامل تر از تمدن زمان ظهوبر خاتم الانبياست، ولى آن چه موجب عوض شدن شريعت مى شود، مربوط به تغييرات تمدن نيست. انسان به هدايت احتياج دارد و هدايت انسان از دو راه حاصل مى شود: عقل و وحى؛ سر نياز انسان به وحى در اين است كه به يك سلسله مسائلى احتياج دارد كه عقل از عهده آن ها بر نمى آيد. لذا چنين نيست كه درجه تمدن كه بالاتر رود، نياز به وحى هم بالاتر برود، بلكه تغيير وحى به حكم اين است كه درجه تمايل و استعداد بشر براى فراگيرى قوانين الهى تغيير مى كند تا به سر حد بلوغ مى رسد، تا جايى كه عقلش ‍ چنان كامل مى شود كه هر دستور العمل لازم را مى توان به او داد.

اصول و قوانين كلى اى كه بشر در آن ها به وحى نياز دارد، محدود است و اين كه تمام دستورها به بشر اوليه داده نشده، براى اين بوده كه بشر، استعداد پذيرش همه آن ها را نداشته و اگر هم تمام تعاليم را به او مى گفتند، نمى توانست آن ها را به كار ببندد. همان مقدارى هم كه مى گفتند، بايستى، برايش سرپرست بفرستند كه آن ها را به كار ببندد. دليل عدم بلوغ بشر اوليه، اين بود كه نمى توانست كتاب آسمانى خود را نگه دارد، (258) اما وقتى به بلوغى رسيد كه توانست آن چه را لازم است از وحى بگيرد و اين اصول ثابت را حفظ كند و همچنين قوه اجتهاد در او حاصل شد، كه حوادث زمان را بر آن اصول كلى تطبيق دهد، دوره خاتميت فرا رسيد. كسانى كه مى پندارند به خاطر تغيير مقتضيات زمان، شرايع هم مرتب بايد عوض ‍ شوند، اشتباهشان در اين است كه خيال مى كنند تغيير مقتضيات زمان فقط به معنى عوض شدن و تغيير در تمدن (پيشرفت علم و فرهنگ) بشر است؛ در حالى كه تغيير تمدن، ضرورت تغيير قوانين كلى را در پى ندارد، بلكه علت نسخ شرايع اين بوده كه مردم استعداد فراگيرى همه حقايقى را كه از راه فهم بايد به بشر ابلاغ شود نداشته اند، تدريجا در مردم رشدى پيدا شد و شريعت بعدى به صورت كامل ترى ظاهر شد، تا بالاخره به حدى رسيد كه چيز ناگفته اى از وحى باقى نماند. (259)

اما پاسخ ما در حل چگونگى جمع اسلام و مقتضيات زمان، اجمالا اين است كه نه اسلام مطلقا ثابت است و نه لازمه زمان اين است كه همه چيز تغيير كند، بلكه در هر دو، هم عنصر ثابتى هست و هم عناصر متغيرى، و عناصر متغير در چهارچوب عناصر ثابت تغيير مى كنند؛ به بيان ديگر، نيازهاى بشر دو گونه است : ثابت و متغير، و در نظام قانونگذارى اسلام، براى نيازهاى ثبات، قانون ثابت وضع شده و براى نيازهاى متغير، قانون متغير. اسلام، قانون متغير را به قانون ثابتى كه به منزله روح آن است وابسته كرده كه خود آن قانون ثابت، اين قانون متغير را تغيير مى دهد، نه اين كه ما آن را تغيير دهيم يا بگوييم كه نسخ مى كنيم. (260) (در اين فصل، ما بيشتر به بررسى خود اسلام و نظام قانونگذارى آن مى پردازيم، كه چگونه آن نحوه انعطاف پذيرى را در خود دارد، و در فصل بعد، مساله عدم تغيير همه چيز در زمان را بررسى خواهيم كرد.) (261)

بايد توجه كرد كه اسلام دستگاه متحركى در درون خود قرار داده كه خودش ‍ از ناحيه خودش - نه از ناحيه غير - تغيير مى كند و علما هم آن را تغيير نمى دهند، بلكه فقط مى توانند تغييرات را كشف كنند. در اين جاست كه مساله اجتهاد پيش مى آيد كه به قول اقبال لاهورى، قوه محركه اسلام است.

اصول اسلام ثابت است، ولى نيازهاى متغيرى كه در طول زمان پيش ‍ مى آيد، بى نهايت است. به همين دليل بايد در هر زمان افراد متخصصى باشند كه اصول اسلام را با مسائل متغير زمان تطبيق كنند و درك كنند كه اين مساله جديد، داخل در چه اصلى از اصول است. اين فكر ضد آن فكر اهل تسنن است كه اجتهاد را به عده اى خاص منحصر كردند. شيعه مى گويد: اجتهاد، بابى است كه در تمام زمان ها بايد باز باشد. قرآن مساله اى به نام تفقه ر دين را مطرح كرده كه معنايش اين است كه انسان به شناخت سطحى دين اكتفا نكند. (262) از پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله نقل شده كه روزى خواهد رسيد كه : لا يبقى من الايمان الا اسمة و لا من الاسلام الا رسمه و لا من القرآن الا درسه (263) يا اميرالمومنين على عليه‌السلام مى فرمايد: بنى اميه مى خواهند اسلام را مثل ظرفى وارونه، خالى از محتوا كنند و لبس الاسلام لبس الفرو مقلوبا (264) اين ها مى رساند كه اسلام را به دو شكل مى توان عرضه كرد: يا به صورت امرى بى خاصيت و بى مغز، و يا به صورت امرى موثر و داراى خاصيت. به عبارت ديگر اسلام، پوستى دارد و مغزى، ظاهرى دارد و باطنى. روح اسلام روح ثابتى است و اسلام، مثل انسانى است كه روحش، ثابت و بدنش متغير است. اكنون چند مثال در تطبيق اصول كلى و ثابت بر موارد جزيى و متغير زمان ذكر مى كنيم.

در قرآن دستورى داريم كه و اعدوالهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدوالله و عدوكم (265) قرآن نيروى نظامى را براى ايجاد رعب در دشمن و دفع متجاوز، تجويز و بلكبه توصيه كرده است. حال در سنت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مى بينيم كه ايشان به تعليم اسب سوارى و تير اندازى توصيه كرده اند. در اين جا كسى ممكن است جمود به خرج دهد و بگويد: ما نيز بايد به سراغ يادگيرى اين ها برويم، گويى كه خود اين ها موضوعيت داشته است؛ ولى حقيقت اين نيست، بلكه اگر كسى تفقه در دين داشته باشد، مى فهمد كه اصل، نيرومند بودن و تدارك نيرو است و اسب سوارى و تير اندازى اصالت ندارد، بلكه شكل اجراى آن، اصل است و آن دستور پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله، بنا به مقتضيات آن زمان بوده است. يا مثلا كسى به حضرت على عليه‌السلام اعتراض كرد كه چرا محاسنتان را رنگ نمى زنيد، مگر پيامبر به اين عمل دستور نداده اند؟ حضرت فرمود: اين دستور، خودش اصالت ندارد، آن زمان عده مسلمين كم بود و تعداد اشخاص پير شركت كننده در جنگ ها زياد، اگر دشمن اين ها را با ريش سفيد مى ديد روحيه اش تقويت مى شد. حضرت اين دستور را داد كه دشمن به پيرى اين ها پى نبرد؛ اما امروز ديگر آن مشكل برطرف شده است. اصل اين است كه مانع تقويت روحيه دشمن شويم وگرنه رنگ كردن ريش ها به خودى خود اصالت ندارد. (266)

مثال ديگر، اين كه در زمان پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مشركين دستور دادند كه تحت الحنك را پايين بيندازند. تا وقتى آن مشركين بودند اين دستور العمل هم موضوعيت داشت، ولى امروزه ديگر چنان اصرارى - كه از جانب برخى اخباريون مى شود - نادرست و جمود به خرج دادن است. شبيه همين مساله است اين كه برخى مى پرسند: آيا كلاه شاپو يا كت و شلوار حرام است يا نه؟ مى گوييم : شايد زمانى حرام بوده اند، خصوصا كلاه شاپو كه مفهوم فرنگى بودن و مسيحى بودن را مى رساند و شعار آن ها بود، ولى بعد كه در تمام دنيا معمول شد، ديگر از جنبه شعار بودن خارج شد، پس امروز پوشيدن آن ها حرام نيست.

(اما رمز اجتهادپذيرى اسلام (267) صرفا در بلوغ مردم نيست، بلكه قوانين اسلام از مكانيسم هاى خاصى برخوردار است كه باعث مى شود انعطاف آن ها بسيار زيا شود و قابليت تطبيق متغيرات زمانه بر اصول ثابت مهيا شود. اينك به آن مكانيسم ها مى پردازيم.) (268)

### 1. نحوه وضع قانون در اسلام :

نحوه وضع قانون در اسلام، از نوع قضاياى حقيقيه است، نه قضاياى خارجيه؛ (269) يعنى هنگام وضع قانون، طبيعت اشيا را در نظر گرفته كه در همه احوال ثابت است، نه اشياى محدودى را؛ مثلا اسلام گفته : «گوشت گوسفند، حلال است» و «دزدى، بما هو دزدى، حرام است»، حال اگر يك گوسفند، مال دزدى باشد، به يك حيثيت حلال و به يك حيثيت حرام است كه بعد بحث مى شود كدام حيثيت اقوى است، اما اگر اين ها را به نحو قضاياى خارجيه گفته بود؛ يعنى يك بار مى گفت : اين گوسفند حلال است و يك بار مى گفت : اين گوسفند حرام است، ما به يك تعارض لاينحل مى رسيديم. لذا وظيفه فقيه هم اين است كه به طور كلى حكم بدهد، نه اين كه به موضوعات بپردازد. مثلا فقيه حكم مى دهد كه شراب نجس است، اما اين كه آيا الكل صنعتى هم مصداق شراب و نجس ‍ است يا نه، به مصداق بر مى گردد كه بايد متخصصين، آن را مشخص ‍ كنند. (270)

### 2. جايگاه ويزه عقل:

يكى از امورى كه براى انعطاف پذيرى قوانين اسلام پيش بينى شده جايگاه ويژه عقل است. توضيح مطلب اين كه قوانين اسلام در عين آسمانى بودن، زمينى اند؛ يعنى بر اساس مصالح و مفاسد موجود درزندگى بشر است، نه ناشى از امور مرموزى كه عقل بشرى هيچ راهى بدان ها نداشته باشد. بدين جهت فقها، عقل را به عنوان يك مبداء قانون در كنار كتاب و سنت و اجماع به رسميت شناخته اند، كه نشان مى دهد تضادى بين دين و عقل نيست و چنين نيست كه گفته اند: دين فوق عقل است و عقل را ياراى اظهار نظر در آن نيست. با توجه به اين مساله، فقها گفته اند: احكام اسلام مبتنى بر يك سلسله مصالح و مفاسد بشرى هستند، و به اصطلاح، مصلحت ها و مفسده ها به منزله علل احكامند، لذا اگر در جايى اسلام، حكمى را به طور عام و بر مبناى فلسفه اى ذكر كرده و ما آن فلسفه را به طور يقينى كشف كرديم و بعد ديديم كه آن فلسفه استثنا مى خورد، ولو اين كه استثنايش در متن اسلام نيامده باشد، عقل خودش استثنا را بيان مى كند و يك مساله عام و كلى را تخصيص مى زند يا مطلقى را مقيد مى كند و حتى اگر در جايى عقل به مصلحت يا مفسده اى قطعى پى ببرد، آن وقت مى تواند حكم وضع كند كه البته وضع حكم به معنى كشف است؛ مثلا اگر عقل، ضررهاى مهمى براى دخانيات كشف كرد و نشان داد كه واقعا عمر را كم مى كند يا مثلا منشاء سرطان است، مجتهدى كه با مبانى اسلام آشناست و مى داند هر جا ضرر مهمى باشد اسلام آن را اجازه نمى دهد، به حكم عقل فتوا مى دهد كه «دخانيات حرام است. » اين جاست كه مى گويند: كل ما حكم به العقل حكم به الشرع. (271)

اگر بگوييدن چنان چه اسلام چنين چيزى را مى خواست، خودش مى گفت، مى گوييم اولا: شايد گفته و به ما نرسيده، ثانيا: همين كه اسلام گفته كه «عقل خودش يك حجت است» (272) براى ما كافى است. همچنين اگر در جايى مقتضيات زمان چنان عوض شد كه براى عقل، قاطعانه ثابت شد كه مصلحت يا مفسده اين طور تغيير كرده است، فقها مى گويند: معنايش اين است كه زير بناى حكم تغيير كرده و لذا خود اسلام تغيير حكم را اجازه مى دهد؛ يعنى در اين شرايط چه بسا مجتهد مى تواند يك حلال مخصوص شرعى يا حتى يك واجب را به خاطر مفسده يقينى اى كه عقلش كشف كرده تحريم كند، يا حرامى را به خاطر مصلحت لازم ترى كه پيش آمده، واجب گرداند. برخى در اين جا پنداشته اند كه اگر دستورى در اسلام منصوص العله باشد (يعنى فلسفه اش را خود اسلام ذكر كرده)، فقها هم از آن علت و مصالح و مفاسد آن تبعيت مى كنند، اما در جايى كه مستنبط العله باشد (خود فقيه علت را استنباط كند، مانند علت حرمت گوشت خوك) فقها از آن علت پيروى نمى كنند. در پاسخ مى گوييم : ميان كشف قاطع عقل و كشف احتمالى، فرق هست، همان طور كه در ذيل آن مثال گفتيم، در احكام مستنبط العلة هم اگر يقين براى فقيه حاصل شود، از علت پيروى خواهد كرد.

در اين جا مساله ديگرى پيش مى آيد كه حال اگر در جايى كتاب و سنت صريحا دستورى داد و عقل صريحا ضد آن را گفت، چه مى كنيد؟ جواب اين است كه اين صرفا يك «اگر» است و نمى توانيد مصداقى براى آن بيابيد. البته گاهى ظاهر كتاب و سنت - و نه نص آن - مطلبى را مى گويد و عقل قاطعانه خلافش را مى گويد، اما اين تعارض نيست و ما مى توانيم به دليل قاطع عقل، از ظاهر خبر دست برداريم. همچنين گاهى نص كتاب و سنت يا يك حدس و تخمين عقلى معارض مى افتد، در اين جا نيز چون حكم عقل به طور قاطع نيست، از آن دست بر مى داريم، اما آن «اگر» كه مطرح شده، امكان وقوع ندارد و هر كس مدعى است بايد مصداق را ارايه كند؛ لذا در ادامه آن جمله معروف، مى گويند: كل ما حكم به الشرع حكم به العقل يعنى اگر در جايى حكم قاطع شرع را يافتيم، چون مى دانيم كه در اسلام سخنى به گزاف گفته نمى شود، عقل اجمالا مى گويد: در اين جا ملاكى هست، هر چند من هنوز آن را تشخيص ‍ نداده ام (و اين مساله مهمى است كه اين كه گفتيم هر حكمى در اسلام مصلحتى دارد، معنايش اين نيست كه ما حتما به آن مصلحت بايد پى ببريم، و اگر پى نبرديم ديگر آن حكم لازم نباشد.) خير، ما بايد به تمام دستورات اسلام متعبد باشيم، چه حكمت آن را فهميده باشيم و چه نفهميده باشيم. البته در اسلام دستورى كه تعبد محض باشد، يعنى بدون حكمت باشد، وجود ندارد؛ ولى عقل مى گويد: جايى هم كه خودت اطلاع ندارى، حرف كسى را كه اطلاع دارد، بپذير. (273)

(شايد در ميان مواردى كه از نظر برخى تعارض گويى دين به نظر برسد، مهم ترين مصاديق در باب «تزاحم» باشد.) در جايى كه تزاحم رخ مى دهد، از نظر وضع قانون تناقض نيست؛ مثلا تصرف در اموال ديگران حرام است، و نجات دادن غريق واجب است. حال اگر نجات غريق، مسلتزم ورود به ملك غير شد، در خود وضع قانون، مشكلى نيست، بلكه امكان عمل به هر دو از شخص سلب شده است. در اين جا مساله اهم و مهم كردن، كه وظيفه عقل است، پيش مى آيد و مهم فداى اهم مى شود، بدون اين كه نيازى باشد در متن اسلام جداگانه در هر موردى استثنا ذكر شود؛ يعنى اسلام قوانين را روى عناوين قرار داده نه روى افراد، و لذا در هنگام برخورد عناوين، راه حل هايى هم ارايه كرده است؛ مثلا پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مى فرمايد: اذا اجتمعت حرمتان، طرحت الصغرى للكبرى (274) از اين جا معلوم مى شود كه ممكن است در هر زمانى مساله، با امورى قرين شود كه اهميتش از نظر اسلام فرق كند و تكليف مردم در دو زمان تفاوت كند، و لذا در عين اين كه دو تكليف مختلف را مردم انجام مى دهند، اما در هر دو حال تابع اسلام هستند و ضمنا خطر اجتهادهاى سوء هم در همين جاها پيدا مى شود كه مجتهدى مهم را از اهم تشخيص ندهد، و گاه مى شود كه واجبى فداى مستحبى شود. (275) (به خاطر اهميت اين مساله، ما در اين جا مواردى از اين تزاحم ها را بر مى شماريم.)

از جمله موارد تزاحم، مواردى است كه مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پيدا مى كند كه در اسلام مصلحت جمع مقدم شمرده مى شود؛ مانند مساله تَتَرّس، كه در قديم دشمن براى جلوگيرى از حمله مسلمين، عده اى از اسرا را در جلوى خود قرار مى دادند تا مسلمان ها قبل از رسيدن دشمن مجبور شوند ياران خود را شهيد كنند. فقها در اين جا متفق القولند كه اگر خطرى كه از ناحيه دشمن پيش بينى مى شود، مهم تر و عظيم تر از ضرر كشتن اين مسلمان ها باشد، بايد آن ها را كشت و آن ها شهيد محسوب مى شوند. يا مثلا اگر ايجاد خيابانى به مصلحت شهر باشد، مى توان خانه كسى كه در مسير آن خيابان واقع شده را، ولو اين كه راضى نباشد، خراب كرد و البته خسارتش را به وى پرداخت. البته توجه شود كه گفتيم كه مصلحت شهر چنان اقتضايى داشته باشد، نه صرفا به خاطر زيبايى شهر. مساله تشريح بدن ميت نيز، اگر تعلم علم طب، متوقف بر آن باشد و ميت غير مسلمانان يافت نشود، على رغم احترامى كه اسلام براى جنازه مومن قايل شده است، به خاطر اهميت علم طب براى جامعه اسلامى، تشريح ميت مسلمان جايز شمرده مى شود. البته در اين جا هم باز بايد رعايت اهم و مهم شود و مثلا بدن شخصيت هاى بزرگى همچون مراجع تقليد و... بر بدن مومنان عادى و بدن آن ها بر افراد مجهول الهويه، احترام بيشترى دارد. مثال ديگر، جايز شمردن شرب خمر است براى كسى كه چنان مرضى دارد كه پزشك تشخيص داده حفظ جانش جز با شرب خمر ميسر نيست. يا مثلا، اگر ببينيد براى زن نامحرمى حادثه اى رخ داده و بايد سريعا به بيمارستان رسانده و محرمى هم در حال حاضر وجود ندارد، اين جا حجرمت حفظ جان، مهم تر از حرمت لمس بدن نامحرم است، همين طور است حكم پزشك و جراح نامحرم، يا مثلا زن حامله كه قابله هاى زن از عهده وضع حمل وى بر نيامده اند و جراح زن هم در دسترس نيست، بايد به جراح مرد سپرده شود. (276) به هر حال باب تزاحم، باب بسيار وسيعى است و در اين كبراى كلى هيچ كس شك ندارد كه به خاطر مصلحت بزرگ تر اسلام بايد از مصلحت كوچك تر دست برداشت؛ و اگر مى بيند به آن عمل نمى شود، يا بدين دليل است كه فقيه زمان مصالح را درست تشخيص نمى دهد و اهميت ها را خوب درك نمى كند، يا خوب تشخيص مى دهد، ولى از مردم مى ترسد و جراءت فتوا دادن ندارد. (277)

(غير از باب تزاحم، موارد ديگرى نيز به عنوان مخالفت عقل و شرع قلمداد شده كه برخى را در ذيل بحث افراط و تفريطها در فصل اول آورديم و اكنون به موارد ديگرى اشاره مى كنيم): مثلا در باب ولايت پدر بر دختر كه مى تواند وى را بى اجازه خودش شوهر دهد، اشكال كرده اند، بايد گفت : اولا اين ولايت، ولايت مطلق نيست. در مورد دختر بالغ كه اصلا چنين ولايتى ندارد، اگر هم باشد، حداكثر اين است كه براى انتخاب شوهر از پدر اجازه بگيرد، كه در همين مقدارش هم بسيار اختلاف نظر است؛ (278) اما درباره دختر نابالغ، ولايت هم كه دارد به معناى وكالت شرعى است و همان طور كه وكيل موظف است طبق مصالح موكلش عمل كند، وى هم بايد بر طبق مصالح فرزندانش عمل كند. يك بار پدر مى بيند كه مصلحت فرزندش ايجاب مى كند كه او را تزويج كند، حال چه پسر باشد چه دختر، (279) البته مشكل درباره دختر بيشتر است، زيرا پسر وقتى بالغ شد، اگر نخواست مى تواند طلاق دهد، اما دختر اگر بزرگ شد و ديد آن ازدواج مطابق مصلحتش نيست، چه؟ اين مساله اى است كه در تمام موارد يكه دختر بالغى از ازدواجش پشيمان شود، وجود دارد كه حل اين مساله را مفصلا در كتاب نظام حقوق زن در اسلام گفته ام، كه در آن جا كار به «طلاق قضايى» مى كشد. پس اين كه پدر مى تواند هر جور خواست دخترش را تزويج كند و وى مجبور است تا ابد آن را بپذيرد و لذا ضد عقل است، خير، ما چنين چيزى نداريم.

اشكال ديگر اين است كه مى گويند: ماليات اسلامى، زكات است و آيا با توجه به پيشرفتا زمان و علم و اقتصاد، درست است كه موارد زكات به همان چند مساله محدود باقى بماند؟ پاسخ اين است كه اولا كجا گفته شده كه زكات همان ماليات است؟ زكات راجع به چيزهايى است كه انسان آن ها را با كمك طبيعت سهل و ساده به دست مى آورد و اسلام گفته : اين جا كه از سخاوت طبيعت استفاده مى كنى بايد مقدارى از آن را در راه هاى ديگر بدهى. اين جا اگر چيزى با زكات قابل مقايسه باشد، مواردى همچون برنج است، كه از قديم هم مطرح بوده و گفته اند: آن سادگى و سهولت كه در موارد زكات (مثل گندم) هست، در برنج نيست، اما مساله ماليات، موضوع ديگرى است، و امرى متغير و از اختيارات حاكم شرع و حكومت اسلامى است و ربطى به زكات ندارد، به علاوه در مورد خود زكات هم اين مطرح است كه حكومت اسلامى مى تواند چيز ديگرى را به نام زكات اخذ كند، و دليلش هم وضع زكات براى اسب در زمان حكومت اميرالمومنين عليه‌السلام است و لذا در اين كه آن «نه مورد مشهور» به عنوان اصول ثابت زكات باشد، بسيارى ترديد كرده اند، و آن را جزء اختيارات حاكم شمرده اند

كه خواهيم گفت، يكى ديگر از عوامل انعطاف پذيرى اسلام، اختيارا وسيع حاكم شرع است. (280)

### 3. قواعد كنترل كننده :

راه ديگرى كه در نظام قانونگذارى اسلام، تعبيه شده قوانينى است كه كارشان كنترل قوانين ديگر است، كه در اصطلاح فقهى، آن ها را قوانين حاكم مى گويند. مهم ترين اين قواعد، دو قاعده «لاضرر» و «لاحرج» است. مثلا در عين اين كه نماز واجب شده است، اما در مورد مريضى كه نمى تواند ايستاده نماز بخواند، يا برايش مشقت زيادى دارد، (مطابق قاعده لاحرج) گفته اند: نشسته، و يا حتى خوابيده نماز بخوان. يا حتى اگر توان حرف زدن ندارى يا حرف زدن برايت مضر است، با ايما و اشاره نماز بخوان يا دستور روزه گرفتن آمده، اما گفته اند: در سفر نبايد روزه بگيرى، زيرا كه يريد الله بكم اليسرو لا يريد بكم العسر (281) همه اين ها براى اين است كه درك كنيم چگونه اسلام، خودش - و نه ما - خود را با اوضاع و احوال مختلف وفق مى دهد. (282)

### 4. اختيارات حاكم شرع (اختيارت حكومت):

عامل ديگرى كه در قوانين اسلام نرمش و انعطاف ايجاد مى كند، اختيارات حاكم شرع است كه از پيامبر به امام و از امام به حاكم شرع منتقل مى شود (283) مى توان اختيارات حاكم را با اين مساله تشبيه كرد كه در اكثر كشورها قوانين را قوه مقننه وضع مى كند، ولى در مواردى مصلحت را چنين مى بيند كه براى هميشه يا به طور موقت اختيار را به دست خود قوه مجريه بدهد كه طبق اختيارات خودش عمل كند. فتواى معروف ميرزاى شيرازى در تحريم تنباكو بر اساس همين اختيار بود. دليل اين اختيارات هم، انجام كارهايى است كه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله به عنوان حاكم شرع انجام مى داد و چيز واحدى را در فواصل مختلفى امر و سپس نهى مى كرد كه مثال معروفش همان مساله متعه است كه پيامبر در جايى امر، و در مورد ديگر نهى كرده است. (284)

### 5. برخوردارى از الگويى دراز مدت براى تطبيق زمان ها و اوضاع مختلف :

ما شيعيان از نعمت هايى برخورداريم كه اهل تسنن برخوردار نيستند. كل زمانى كه مجموعه گفتار و افعال فردى براى آن ها حجت مى باشد، فقط 23 سال رخ داد، اما دوره عصمت براى ما شيعيان 273 سال است؛ (يعنى دوره نبوت پيامبر به اضافه دوره امامت امامان حاضر) و مسلما در اين مدت تغيير و تنوع اوضاع و احوال بيشتر بوده و اين مساله، مشكل اقتضاى زمان را براى ما شيعيان حل مى كند. براى اين كه فايده اين مساله به طور واضح ترى معلوم شود، چند مثال مى آوريم. گاه با اين مساله برخورد مى كنيم كه بعضى از امور در سيره پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله با يكى از معصومين عليهم‌السلام، يا ميان دو تن از ائمه عليهم‌السلام متفاوت است؛ مثلا پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله لباسى ساده مى پوشيد، اما حضرت سجاد عليه‌السلام لباس نسبتا خوبى مى پوشيد.

(اين گونه موارد، ما را در تشخيص اين كه چه چيزهايى ذاتى دين است و چه چيزهايى ناشى از اوضاع و احوال زمانه، تواناتر مى كند.) در همين مورد، كسى بر امام صادق عليه‌السلام اشكال مى گيرد كه چرا شما مثل پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله رفتار نمى كنيد؟ امام عليه‌السلام در جواب مى فرمايند كه : آن زمان همدردى با مردم، چنان لباس پوشيدنى را اقتضا مى كرد، ولى امروزه كه سطح در آمد مردم بيشتر شده است، ديگر پوشيدن چنان لباس مندرسى لازم نيست؛ (285) اين نشان مى دهد كه مواسات و همدردى و رسيدگى به حال فقرا اصالت دارد، اما اين كه اقتضاى اين مساله در هر زمانى، چگونه لباس پوشيدنى است، اين مربوط به زمان است.

يا مثلا در بحث حكومت، اين مساله مطرح مى شود كه چرا امام حسن عليه‌السلام صلح كرد، ولى امام حسين عليه‌السلام صلح نكرد؟ يا اصلا چرا امام على عليه‌السلام در زمان ابوبكر قيام نكرد، ولى در مقابل معاويه آن چنان ايستاد؟ جواب اين است كه آن چه اصالت دارد، حفظ حوزه اسلام است. اين كه اسلام مى گويد: على عليه‌السلام خليفه شود، براى تقويت اسلام است. در عين حال بعد از رحلت پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله بسيارى از تازه مسلمان ها بودند كه اسلام در دل آن ها نفوذ نكرده بود و در آن زمان مصلحت اسلام، آرامش كاملى را ايجاب مى كرد، زيرا اولا: بايد غائله ارتداد خوابانده شود و ثانيا: آن ها كه از دور مى آيند، برايشان على عليه‌السلام و ابوبكر فرقى ندارد. در چنين وضعى آن كه ذى حق است، به خاطر مصلحت اسلام - نه به خاطر جان خود، آن چنان كه برخى چنان كرده اند - بايد صبر كند؛ اما زمان معاويه اوضاع فرق مى كرد و معاويه كسى بود كه سال ها همراه پدرش با اسلام جنگيده بود، پس حضرت على بايد در مقابل او بايستد، اما زمان امام حسن عليه‌السلام مساله ديگرى پيش مى آيد و آن حالت سست عنصرى اصحاب امام حسن عليه‌السلام بود، به نحوى كه اگر امام عليه‌السلام مى خواست به مقاومت ادامه دهد، كشته مى شد آن هم نه شرافتمندانه، بلكه خونش به هدر مى رفت. دوباره زمان امام حسين عليه‌السلام اوضاع عوض مى شود، يزيد فسقش - برخلاف معاويه - آشكار بود و زيركى معاويه را نداشت. لذا خون امام حسين عليه‌السلام مى توانست به ثمر بنشيند. (286) (287)

## فصل سوم : عدم سريان تغيير در همه چيز

گفتيم : يك بعد اشكال جمع اسلام و مقتضيات زمان، اين است كه مى گويند: احتياجات واقعى بشر در طول زمان تغيير مى كند و هر احتياجى اقتضايى دارد و لذا اسلام هزار و چهارصد سال قبل به درد اين زمان نمى خورد. ما پاسخ اين اشكال را به چند صورت تقرير مى كنيم. يك صورت اين كه مسلما انسان احتياجات واقعى دارد كه براى تامين آن ها محتاج يك سلسله ابزار و وسايل است. دين هدف را معين مى كند، اما راه رسيدن به آن در قلمرو عقل است و عقل هر روز وسيله بهترى انتخاب مى كند. اين ها صرف پديده يا پسند زمان نيست، بلكه احتياج واقعى انسان هاست. اسلام جلوى هيچ احتياج واقعى و وسايل آن (البته به طور مشروع) را نگرفته است، ولى جلوى هوا و هوس را گرفته است. مثلا بلندگو كارش ‍ اين است كه صدا را زياد مى كند، اين صدا مى خواهد ذكر خدا باشد يا كفر گويى، فرقى نمى كند. اگر كسى در مورد وسايلى كه انسان را به هدف هاى صحيح نزديك مى كند، بگويد: من از آن ها استفاده نمى كنم، آن وقت كصسى كه دنبال هدف هاى نامشروع است از آن وسايل استفاده مى كند و اولى محكوم به شكست است. مثل اين كه شما بگوييد: من مسلمانم و واقعا براى خدا جهاد مى كنم، ولى از وسايل مدرن استفاده نمى كنم و با همان شمشير مى جنگم. مسلما آن كه در راه شيطان است و از توپ و تفنگ استفاده مى كند، بر شما پيروز مى شود. نتيجه بحث اين كه حاجات بشر دو نوع است : حاجت هاى اوليه مثل خانه و مسكن كه ثابت است، و حاجات ثانويه، يعنى آن ها كه انسان را به حاجت هاى اوليه مى رساند؛ مثل شيوه خاص خانه سازى كه متغير است. مسلمان بايد به هوش باشد؛ مثلا قبل از اين كه بيايند و فيلم هاى منحط در اختيار جوانان شما بگذارند، شما فيلم هاى خوب تهيه كنيد و لا اقل نيمى از جوانان را به اين طرف بكشيد، اگر نمى توانيد جلوى آن را بگيريد، لااقل با آن رقابت كنيد. (288)

مساله را از جنبه ديگرى نيز مى توان بررسى كرد: قوانين اسلامى را مى توان به چهار دسته تقسيم كرد: برخى مربوط به رابطه انسان با خداست (عبادات) كه تغييرات زمان در اين ناحيه يا تاثير ندارد يا خيلى كم در شكلش تاثير دارد، و البته خود اسلام هم تغيير شكل را تا حدودى اجازه داده است؛ مثلا نماز مسافر و حاضر، نماز ايستاده و نشسته (براى مريض) و... دسته دوم، مربوط به رابطه انسان با خودش است (اخلاق) كه انسان خودش را چگونه بايد بسازد (كه در اين جا مساله نسبيت اخلاق مطرح شده كه مفصلا توضيح خواهيم داد.) نوع سوم مربوط به رابطه انسان با طبيعت، و نوع چهارم كه بيش از همه دستخوش تغيير و تحول است رابطه انسان با انسان است. ما اجمالا مى پذيريم كه قوانين مربوط به روابط انسان ها با هم بايد قابليت انعطاف داشته باشند، ولى نه به اين سادگى كه «چون اين روابط، متغير است، قانون هم بايد متغير باشد. » اين مطلب به اين كليت درست نيست. قوانين عبارتند از حقوق و تكاليف. آن تغييراتى كه در روابط انسان ها ايجاد مى شود، تغييراتى است در نحوه اين ارتباطات و اين غير از حقوق و تكاليف است. بله، اگر ارتباطات به نحوى تغيير كرد كه باعث تغيير در حقوق و وظايف شد، بايد در آن موارد بحث كرد، و لذا در اين موارد بايد دنبال مثال ها و مصاديق برويم؛ مثلا درست نيست بگوييم كه به حكم اين كه روابط اجتماعى تغيير كرده، حقوق و وظايف خانوادگى هم بايد تغيير كند؛ به اين شكل نمى توان بحث كرد، اما اگر كسى گفت : در زندگى هاى قديم حقوق و وظايف متقابل والدين و فرزندان زياد بود و البته لازم، چون حكومت، تكامل زيادى نيافته بود، اما امروز كه تكامل پيدا كرده، اين حقوق و وظايف از محيط خانوادگى به اجتماع برگ منتقل مى شود و دولت جانشين پدر و مادر مى شود و اساسا تشكيل خانواده لازم نيست، بلكه بچه را از بدو تولد بايد به موسسات عمومى بسپارند و هنگامى كه بزرگ شد، تمام تكاليفى را كه قبلا نسبت به والدين داشت، اكنون در قبال دولت انجام دهد. آن وقت جاى بحث دارد كه آيا واقعا اين طور است، يا اين كه آن احساسات و عواطف بين فرزند و والدين در اين نظريه ناديده گرفته شده است؟ به هر حال اگر صد در صد بر ما ثابت شود كه مصلحت بشريت چنين است، آن وقت است كه تغيير قوانين اشكال ندارد.

برخى مساله فوق را به شكل ديگرى مطرح كرده اند و مى گويند: شكل قضايا تغيير نمى كند، اما مفهوم موضوع و محمول قضايا عوض مى شود. مثلا مى گويند: «دزدى، بد است» هميشه ثابت است، اما مفهوم دزدى عوض مى شود؛ مثلا از ديدگاه سوسياليستى «مالكيت، همان دزدى است» در حالى كه از ديد سرمايه دارى، دزدى فرع بر «به رسميت شناختن مالكيت» است. در پاسخ مى گوييم كه اين حرف بيشتر شاعرانه است تا منطقى. از چيزهايى كه در زمان ما مد شده، مساله تغيير و تحول است كه هر چيزى را مى خواهند مى گويند: متغير است، هر چند بى معنى باشد. در كتاب اصول فلسفه و روش رئاليسم روى بى معنا بودن اين حرف كه طرفداران منطق ديالكتيك مى گويند: «حقيقت، متغير است» بحث كرده ايم. اين جا نيز همان بحث است. در همين مثال دزدى ممكن است استنباطها تفاوت كند، ولى چنين نيست كه همه استنباطها درست باشد. مفهوم دزدى، يك چيز است؛ يعنى «ربودن حق غير. » ممكن است مالكيت غلط باشد، ظلم باشد و اصلا بى اساس و دروغ باشد، اما نمى توان گفت دزدى است. چون دزدى، يعنى سلب حقى كه به غير تعلق دارد؛ يعنى دزدى فرع بر مالكيت غير است مطلقا. پس چنين نيست كه مفاهيم قضايا تغيير كند. (289)

مثال ديگرى مى زنند براى تغيير مفهوم قضايا يا نسبى بودن حقيقت. مى گويند: غصب و تجاوز به حق ديگران در هر زمان محكوم است، ولى در زمانى خراب كردن خانه زشت بيوه زنى در مجاورت قصر سلطنتى، ظلمى چشمگير خوانده مى شود، اما امروز تخريب چنين خانه هايى در مسير عمران يا زيبايى شهر مجاز شمرده مى شود.

اين جا هم مى گوييم شما اشتباه مى كنيد. اين مساله حق فرد و حق اجتماع است. يك بار كسى مى خواهد خانه پير زنى را خراب كند تا بر شكوه باغ خود بيفزايد، آن زمان غلط بوده، امروز هم غلط است، ولى يك بار مصلحت اجتماع و شهر ايجاب مى كند كه خيابانى بكشند وگرنه تمام مردم در زحمتند، اين جا مصلحت عموم بر مصلحت فرد مقدم است. (290) (291)

اما برخى مساله تغيير زمان و امور جارى در زمان را طور ديگرى مطرح كرده اند؛ يعنى براى اثبات متغير بودن همه چيز تئورى پردازى نموده اند، بدين شكل كه تاريخ را موجودى مادى پنداشته و نيروى محركه آن را صرفا روابط اقتصادى قلمداد كرده و گفته اند كه هر چه در اجتماع است (مثل علم، هنر، صنعت، دين، اخلاق و...) همگى در حكم شاخه درختى هستند كه ريشه آن امور اقتصادى است. در امور اقتصادى، ابزار توليد تغيير مى كند. پس همه اين ها محصول ابزار توليدند و لذا همه چيز متغير است، آن ها دم از جبر تاريخ مى زنند كه هيچ كس را از اين وضعيت تغيير، گريزى نيست. ما براى پاسخ به اين نظريه، بايد مساله جبر تاريخ و ماديت تاريخ را مورد بررسى و نقد قرار دهيم و از آن جا كه اين مساله ارتباط تنگاتنگى با مساله نسبيت اخلاق و عدالت دارد و به علاوه، غير از طرفداران نظريه فوق (يعنى ماركسيست ها) كسانى ديگر هم هستند كه از نسبيت اخلاق و عدالت طرفدارى مى كنند، بحث مستقلى را به اين مساله اختصاص مى دهيم.

### نسبيت عدالت و اخلاق :

گفتيم كه در ميان مسائل انسانى، يك سلسله امور تغيير پذيرند، ولى برخى احتياجات هستند كه ثابت و لا يتغيرند و انحراف و دور شدن مردم زمان از اين احتياجات ثابت دليل بر انحراف و فساد خود مردم است. به عبارت ديگر احتياجات انسانى دو قسم است : ثابت و متغير و ما بايد با دو دسته بجنگيم : جامدها كه به احتياجات متغير اعتقاد ندارند و احتياجات بشر را در همه زمان ها ثابت مى انگارند، و جاهل ها كه همه چيز را تغييرپذير مى دانند. جاهل ها دو پيش فرض نيمه فلسفى دارند كه اگر كسى آن ها را بپذيرد، بايد حرفشان را هم بپذيرد: نسبيت اخلاق و نسبيت عدالت؛ اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرايز شخصى (ارتباطات انسان با خود) است، و عدالت مربوط به نظام اجتماعى (ارتباط انسان با انسان هاى ديگر)؛ و ما بايد هر دوى اين ها را تشريح كنيم. ابتدا به نسبيت عدالت مى پردازيم.

اولا كلمه «نسبيت» يعنى چه؟ مهم ترين خصلت امور نسبى اين است كه درباره آن ها جز از راه مقايسه نمى توان حكم كرد، مثل بزرگى و كوچكى، دورى و نزديكى و...، ولى امور مطلق نياز به مقايسه ندارند، مثل اعداد. وقتى مى گويند: عدالت نسبى است؛ يعنى در هر مكان و زمانى به طور خاص و متفاوتى است و يك دستور مطلق نمى توان داد كه گفت : عدالت چنين است، بلكه هر مكتبى فقط براى زمان و مكان خود، يعنى با مقايسه با محيط مكانى و زمانى خود، مى تواند عدالت را تعيين كند.

براى پاسخگويى به اين ها بايد ابتدا عدالت را تعريف كرد. من مجموعا سه تعريف براى عدالت يافته ام : يكى اين كه عدالت، يعنى مساوات و برابرى، چون از ماده عدالت است و عدل، يعنى برابرى. (292) براى بررسى اين نظريه بايد ببينيم مقصود آن ها از مساوات چيست. اگر مساوات را اين مى دانند كه «تمام افراد بشر از لحاظ نعمت هايى كه داده شده، در يك سطح زندگى كنند»، اين درست نيست، زيرا چنين عدالتى امكان پذير نيست، از اين نظر كه بعضى از موجبات سعادت در اختيار ما نيست و نمى توانيم آن ها را به طور برابر توضيع كنيم؛ مثل زيبايى، قدرت، عقل، شجاعت، احترام اجتماعى و... البته شايد پاسخ دهند كه لااقل در امورى كه تغيير و تقسيمشان در اختيار بشر است، مساوات برقرار مى كنيم؛ مثلا در مسائل اقتصادى، اما جوابش اين است كه اين خود عين بى عدالتى است، زيرا در خلقت، همه افراد از لحاظ استعداد و امكانات و حالات روحى مساوى آفريده نشده اند (293) و لذا محصول كارشان با يكديگر مساوى نيست و آيا عدالت است كه على رغم اختلاف و تفاوتشان به آن ها پاداش ‍ يكسان بدهيم؟! مثل اين است كه بجاى نمره 20 به شاگرد درسخوان و نمره 6 به شاگرد تنبل، به هر دوى آن ها 13 بدهيم! پس چنين عدالتى اولا شدنى نيست، ثانيا ظلم و تجاوز است، نه عدالت، و ثالثا باعث تخريب اجتماع است، چرا كه در طبيعت افراد تفاوت است.

معنى دومى كه براى عدالت گفته اند و آن را هم نوعى مساوات دانسته اند معنايى است كه قدما مى گفتند كه اعطاء كل ذى حق حقه يعنى هر چيزى در متن خلقت با يك شايستگى مخصوص به خود به دنيا آمده و حقوق هم از همين جا پيدا مى شود؛ يعنى بايد ذات هر چيزى را مطالعه كنيم كه شايستگى و استعداد چه چيزى را دارد و آن را به او بدهيم، نه بيشتر و نه كمتر. چنين مساواتى درباره قانون هم مى تواند معنى پيدا كند، كه قانون، ميان افراد تبعيض قايل نشود، بلكه رعايت استحقاق را بكند، و با افراد مساوى به مساوات و با افراد نامساوى، مطابق شرايطشان رفتار كند. (294)

معناى سومى كه گفته اند اين است كه عدالت، يعنى رعايت توازن در اجتماع؛ يعنى هر حالتى كه به صلاح جامعه باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ كند و جلو ببرد، عدالت است. اين نظريه ناشى از ديدگاهى در مساله حقوق است كه معتقد است اساسا افراد حق ندارند، و حق مال اجتماع است و تكليف مال افراد. اين نظريه با منطق اسلام سازگار نيست. اولا اميرالمومنين عليه‌السلام آن جا كه درباره حق سخن مى گويند، مى فرمايند: «حق به نفع هيچ كس جريان پيدا نمى كند مگر اين كه عليه او هم جريان مى يابد، و عليه كسى جارى نمى شود مگر اين كه به نفع او هم باشد، و اگر كسى باشد كه حق له او جريان پيدا كند، اما عليه او خير، او خداست و لاغير» (295) خلاصه اين كه از ديد اسلام، جز درباره رابطه انسان و خدا، (296) حق طرفينى است و لذا اگر اجتماع حق دارد، فرد هم ذى حق است. (297)

ماحصل بحث اين كه پايه عدالت، حقوق واقعى و فطرى است؛ هم فرد و هم اجتماع حق دارند و عدالت از اين جا پيدا مى شود كه حق هر فردى كه فطرتا استحقاقش را دارد به او داده نشود يا بشود؛ پس عدالت هم امرى ثابت است و در تمام زمان ها يكى بيشتر نيست. (298)

اكنون نوبت به بررسى مساله نسبيت اخلاق مى رسد. اما قبل از ورود به بحث از نسبيت يا مطلق بودن اخلاق، بايد معلوم كنيم معيار فعل اخلاقى چيست، كه بسته به معيارى كه ما در نظر مى گيريم، اخلاق مى تواند مطلق يا نسبى باشد. (299) عده اى گفته اند: معيار فعل اخلاقى - در مقابل فعل طبيعى - اين است كه «هدف از فعل انسان، غير خودش باشد. »

با توجه به مثال، نقض هايى كه براى اين نظر پيدا شده، (300) برخى اين قيد را اضافه كرده اند كه «اما در عين حال، ناشى از يك خلق طبيعى هم نباشد؛» يعنى به نحو اكتسابى باشد. معيار ديگر اين است كه گفته اند: «فعل اخلاقى آن است كه از وجدان انسان ها الهام بگيرد. » كانت مى گويد: «هر كارى كه به خاطر انگيزه اى جز «انجام تكليف» صورت گيرد، ولو انگيزه اش علاقه به غير باشد، آن كار عالى و شريف و اخلاقى نيست. » درست نظير چيزى كه ما درباره اخلاص، نسبت به خدا مى گوييم، وى درباره وجدان مى گويد. پذيرش اين نظر مبتنى بر اين است كه اولا آيا وجود چنين وجدانى را علم قبول مى كند، و ثانيا آيا خود آن وجدان، امر متغيرى نيست؟ معيار سوم كه مطرح شده «هوشيارى» است. راسل مى گويد: انسان ذاتا خودخواه است، اما اگر هوشيار باشد مى فهمد كه تامين منافعش جز از راه همكارى در راه تامين منافع نوع حاصل نمى شود. همكارى و تعاون هم نه به خاطر كمك به يكديگر، بلكه به خاطر سود بيشتر بردن ود شخص است. اگر اين معيار را بپذيريم كه تامين منافع فرد را به قدرى گسترش دهيم كه منافع نوع را هم شامل شود، ديگر فعل اخلاقى در مقابل فعل طبيعى نداريم، بلكه افعال اخلاقى هم از نوع فعل طبيعى مى شود، منتهى قدرى هوشيارانه تر است.

معيار ديگرى كه مطرح شده «حسن و قبح عقلى» است. اين نظر كه در ميان مسلمين نيز طرفدار زيادى داشته و البته از يونان به مسلمين رسيده، مى گويد: زشتى و زيبايى برخى از امور را خود عقل درك مى كند، و همان زشتى و زيبايى، معيار اخلاقى بودن فعل است. نه عبارت ديگر پايه اخلاق بر پسند و ناپسند عقل مبتنى است كه عقل، زيبايى را درك مى كند و مى پسندد و زشتى هايى را هم درك مى كند و نمى پسندد (301) و آخرين نظر اين كه «اخلاق عبارت است از ملكاتى كه انسان بايد خود را بر اساس آن ها بسازد. » انسان برخلاف ساير حيوانات، غرايز طبيعى اش ‍ كم است و لذا اگر يك خروس، خروس، زاده مى شود و يك سگ، سگ، اما يك انسان، انسان زاده نمى شود، بلكه موجودى است كه مى تواند خلقيات هر حيوانى را بپذيرد. حال اگر انسان مجموع استعدادهايش را متناسب با آن چه خلق شده پرورش بدهد و از افراط و تفريط بپرهيزد، به خلق خوب دست يافته است. پس ريشه اخلاق در اين نظريه به عدل و توازم بر مى گردد، و اخلاق، يعنى حالت موازنه بين مجموع استعدادهاى انسانى؛ اما مقياس براى اين تعادل قوا چيست؟ آن ها چون اصل غايت را قبول دارند، مى گويند: مقياسش در خود انسان هست، بدين ترتيب كه ببينيم غايت هر قوه اى كه در ما نهاده شده، چيست، و آن غايت را بر آوريم، نه از آن جلو بيفتيم و نه عقب بمانيم.

اكنون مى توان با توجه به اين نظريات، مساله نسبيت اخلاق را بررسى كرد، آن دو نظر كه معيار اخلاق را «خدمت به غير» و «هوشيارى » مى دانند، خود به خود بايد نسبيت اخلاق را بپذيرند، زيرا اولى معيار را فقط سود اجتماع مى داند و با تغييراتى كه در بنيادهاى اجتماع رخ مى دهد، نفع اجتماع فرق مى كند؛ مثلا در دوره شكار و صيادى، شجاعت داراى ارزش مى شود، اما در دوره كشاورزى ديگر شجاعت زياد مهم نيست، بلكه چون اجتماع خانوادگى مهم است، عفت، اخلاقى محسوب مى شود و در دوره صنعتى چون وضع خانواده متزلزل مى گردد، عفت را هم بايد بد دانست! دومى هم چون ملاك را منفعت فردى مى داند و اين منفعت هم اقتضايش در هر زمان و مكانى به يك نحو است، لذا اخلاق را بسيار متغير مى بيند. (302)

اما بقيه نظرات چنين نيستند. ما چون خود قايل به نظريه آخر هستيم، اجمالا دو نظر ديگر را هم شرح مى دهيم و سپس به نظر خود مى پردازيم. كسى كه وجدان را مطرح كرده، چون نوعى اصالت برايش قايل است به نحوى ثبات هم برايش بايد قايل شود، و البته گفتيم : مساله پذيرش وجدان، بايد دو مشكل خاص خود را حل كند. در نظريه حسن و قبح عقلى هم مى گوييم : اين كه برخى پنداشته اند زيبايى و زشتى جزء مفاهيم نسبى مى باشند، حرفشان مقبول نيست، زيرا امور زشت و زيبا هر يك بر دو قسمند؛ بعضى بالذات خوب يا بدند و برخى مقدمه يا وسيله خوبى و بدى اند و مقدمه خوب، خوب و مقدمه بد، بد است. آن چه كه افكار مردم درباره اش در مكان ها و زمان هاى مختلف تغيير مى كند، خود خوبى ها و بدى ها نيست، بلكه مقدمه آن هاست. البته گاهى ممكن است بشر اشتباه كند، اما اين، غير از آن است كه وجدانش تغيير كرده باشد؛ مثلا درباره حجاب، مى گوييم : آن چه در فطرت بشر است، مساله عفت است. در وجدان هر زنى هست كه به مردش خيانت نكند و بالعكس، حالا چيزهايى است كه مقدمه و وسيله آن است؛ يعنى چنين نيست كه حجاب بما هو حجاب خوب باشد ولو اين كه زن صد درجه بى عفت تر باشد، بلكه حجاب خوب است از اين جهت كه مقدمه و حافظ خوبى براى عفت است يا مثلا در تعدد زوجات، بايد گفت : اگر هدف از تعدد زوجات، هوسرانى باشد، هميشه و همه جا بد است، اما اگر منظور از آن چاره جويى براى اجتماع باشد، با شرايطى كه دارد، هميشه خوب است. يا رهبانيت، اگر ترك «دنياپرستى» باشد، خوب و اگر ترك «دنيا» باشد، بد است.

اما نظر خود ما اين است كه اخلاق در گرو نظام دادن به غرايز است؛ يعنى همان طور كه كار طب، نظام دادن به قواى جسمى است، اخلاق هم كارش ‍ سهم بندى تمام غرايز تحت قوه عقل است، اتفاقا يكى از كارهاى دين همين جاست، زيرا عقل به تنهايى قادر به تنظيم غرايز نيست و اين با تكاليف خود، آن تعادل را امكان پذيرتر مى كند. اگر انسان به بعضى قوا سهم بيشترى بدهد و به بعضى كمتر، آن قواى گرسنه عليه قواى سير قيام مى كنند و اين امر شخصيت انسان را خراب مى كند. اسلام مى گويد: روح تو و جسم تو هر دو حق دارند و نبايد يكى را فداى ديگرى بكنى. فكر نكن اگر دايما به عبادت بپردازى، قواى شهوانى تو را آرام مى گذارند، خير، بلكه طغيان مى كنند. حال اگر پايه اخلاق را توازم دانستيم، مى گوييم : همان طور كه سلامت بدن، امرى نسبى نيست و به تعادل تركيبات بدنى بر مى گردد، سلامت روح هم امرى نسبى نيست و به تعادل و توازن عناصر روحى بر مى گردد و واقعا هم بسيارى از چيزهايى كه فساد اخلاق شمرده مى شوند، نوعى بيمارى روانى (303) مى باشند؛ تكبر در مقابل تواضع، حسد در مقابل سعه صدر، جبن و تهور در مقابل شجاعت، ضعف در مقابل استقامت، همگى نوعى بيمارى روانى هستند و مقابلات آن ها امور ثابت؛ البته بسيار مهم است كه توجه كنيم كه تشخيص ملاك تعادل آن دو بر عهده عالمان است؛ آن هم از راه يافتن غايت واقعى هر قوه اى. (304) (305)

### تكمله بحث نسبيت اخلاق : (306)

يكى از خلق هاى ثابت، همگانى و تغييرناپذير كه زمان هيچ وقت نمى تواند در آن تاثير داشته باشد، مساله عبادت و پرستش است. پرستش حالتى است كه انسان در آن از باطن خودش به حقيقتى كه او را آفريده توجه مى كند و خود را در قبضه قدرت او و نيازمند او مى بيند. اين امر قطع نظر از هر فايده اى، يكى از نيازهاى روحى بشر است كه انجام ندادن آن در روح بشر ايجاد عدم تعادل مى كند؛ چرا كه هر احتياجى كه بر آورده نشود، روح را مضطرب و نامتعادل مى سازد. پس همان طور كه تمام عمر به عبادت پرداختن و رها كردن ساير نيازها، انسان راناراحت مى كند، هميشه دنبال ماديات بودن و جايى براى معنويات نگذاشتن هم روان را آزرده مى كند. اين كه امروز در دنيا بيمارى هاى روانى زياد شده، در اثر اين است كه مردم از عبادت و پرستش روبرگردانده اند. اگر ورزش براى سلامتى مفيد است، نماز هم براى سلامتى انسان لازم است. انسانى كه ساعتى در شبانه روز را به راز و نياز با پروردگارش اختصاص مى دهد، روحش بسيار پاك مى شود. چنان كه بارها بر اين مساله تاكيد شده به بهانه اجتماعى يا اخلاقى بودن اسلام، ارزش عبادت را پايين نياوريد. اسلام در عين اين كه دينى اجتماعى و اخلاقى است و بالاترين تعاليم را در اين زمينه ها دارد، ذره اى از مقام عبادت نكاسته است. از نظر اسلام، عبادت سرلوحه همه تعليمات است و اگر درست شد، آن دوتاى ديگر (مسائل اخلاقى و اجتماعى) نيز درست مى شود وگرنه، خير. اميرالمومنين عليه‌السلام فرمود: «بعد از ايمان به خدا چيزى در حد نماز نيست» و پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: «نماز چشمه آبى است كه در خانه انسان باشد و انسان روزى پنج بار در آن شستشو كند. » (307) و به هر حال امكان ندارد كه انسانى بدون عبادت و پرستش انسان كامل شود. (308)

### جبر زمان و مسئله عدالت

«جبر زمان» يعنى ضرورتى كه لازمه شرايط تاريخى است، به عبارت ديگر عللى كه در زمان پيدا مى شود روى اجبار است و بايد رخ دهد و تخلف ناپذير است، اما آيا جبر زمان حرف درستى است يا نه؟ اين را دو گونه مى توان تفسير كرد يكى درست و ديگرى نادرست.

«جبر زمان» يك مفهوم بسيار كلى فلسفى دارد به اين معنى كه هر حادثه اى كه در عالم - نه فقط در خصوص جامعه انسانى - رخ مى دهد، طبق يك جريانى است كه آن جريان تخلف ناپذير است؛ يعنى هر حدثه اى علتى دارد و اگر علتش موجود شود محال است آن حادثه وجود پيدا نكند و اگر علتش وجود نداشته باشد محال است كه موجود شود كه ما صانع را هم از همين راه اثبات مى كنيم. به هر حال اين ضرورت و اجتناب ناپذيرى حتما وقت را هم تعيين مى كند؛ يعنى هر حادثه اى در زمانى كه وجود پيدا مى كند بايد در همان زمان وجود پيدا كند و محال است كه در زمان ديگر وجود پيدا كند؛ مثلا مى بينيم كه برگى افتاد اولا اين برگ حركت كرد و ثانيا در يك لحظه معين حركت كرد. مثلا ساعت 12 روز فلان، دقيقه و ثانيه فلان، محال بوده است كه اين برگ در اين لحظه حركت نكند و محال بوده است كه در غير اين لحظه حركت رخ دهد، زيرا اين كار وقتى انجام مى شود كه علتش كه مثلا باد است، پيدا شده باشد و باد هم وقتى مى وزد كه علتش ‍ پيدا شده باشد پس از نظر قانون فلسفى جبر زمان و به اصطلاح فلاسفه، «ضرورت»، مطلب درستى است و اگر كسى منظورش از جبر زمان اين باشد اشكالى ندارد.

ولى كسانى كه مساله جبر زمان را مطرح مى كنند، تفسير ديگرى از آن دارند.

آن ها، هم راجع به جهان و هم راجع به انسان، كاملا مادى فكر مى كنند و براى جهان ماده مبداءى غير مادى قايل نيستند و انسان را موجودى صرفا مادى دانسته و محرك او در تمام كارها را اهداف مادى مى دانند. البته بعضى از كارهاى انسان مسلما براى اهداف مادى است؛ مثلا يك كشاورز يا يك كارگر كار مى كند، تا پول داشته باشد و احتياجات مادى زندگى خود را بر آورد، ولى علت بعضى از كارهاى ديگر انسان اين قدر واضح نيست؛ مثلا تاريخ را مطالعه مى كند و از او مى پرسند: چه هدفى دارى؟ مى گويد: مى خواهم بدانم در دنيا چه وقايعى رخ داده. اگر بگويى : اين كار چه فايده اى به حال تو دارد، مى گويد: فايده اش اين است كه مى فهمم. مگر همه كارها بايد پولى به جيب انسان ببرد؟ قبول داريم كه انسان گاه تحصيل علم را مقدمه امور مادى قرار مى دهد، ولى هميشه اين طور نيست، لااقل گاهى علم را براى خود علم مى خواهد و اتفاقا علماى واقعى كسانى هستند كه علم را براى علم خواسته اند، نه براى ماديات، لذا هزاران محروميت را تحمل كحرده اند تا به اين حد از علم رسيده اند. بشر غير از تحصيل علم كارهاى ديگرى دارد كه هدف آن ها ماديات نيست؛ مثل كارهاى اخلاقى و يا عبادات و يا كارهايى كه براى زيبايى آن انجام مى دهد، گرچه نفع مادى در آن وجود نداشته باشد.

برخى كسانى كه انسان را به شكل مادى تفسير مى كنند، مى گويند: هر كارى كه بشر مى كند براى شكم است. ماركيست ها مى گويند: انسان همه كارها را تحت تاثير علل اقتصادى انجام مى دهد و مقصود آن ها از جبر زمان اولا: جبر اجتماعى است كه حوادث اجتماعى در وقت معينى ضرورت دارند و ثانيا: عللى كه اين ضرورت ها را ايجاد مى كند، علل اقتصادى است و حتى علت ظهور پيامبران را هم اقتصادى مى دانند.

اين نظريه به اين معنا كه تاريخ و تمام مقدرات بشر را اقتصاد تعيين مى كند اشتباه است، زيرا تفسيرى را كه آن ها درباره انسان كرده اند، امروز هيچ فيلسوف آزاد فكرى ولو مادى مسلك قبول ندارد. از طرفى همين قدر كه ثابت شود تمام حوادث دنيا را علل اقتصادى به وجود نياورده، غلط بودن جبر زمان به اين مفهوم روشن مى شود؛ مثلا حمله مغول ممكن است علل اقتصادى داشته باشد، اما انگيزه اصلى آن غريزه برترى طلبى بود. يا حمله اعراب مسلمان به ايران جنگ عقيدتى بود نه اقتصادى، بنابراين جبر زمان با تفسير ماركسيست ها قابل قبول نيست و حال از اين جا وارد مطلبى كه مى خواستيم روى آن بحث كنيم، مى شويم.

از نظر كسانى كه تاريخ را مادى تفسير مى كنند، عدالت، مفهومى ندارد. ماركسيست هاى واقعى هم اگر مى گويند اشتراكيت، نه به اين دليل كه لازمه عدالت است، بلكه مى گويند: جامعه ابتدا اشتراكى بوده بعد تحت تاثير علل اقتصادى، افرادى عده اى را دور خود جمع كرده فئوداليسم را به وجود آوردند و از آن سرمايه دارى پديد آمد. سرمايه دارى به علت تكامل ابزار توليد باقى ماندنى نيست و به اشتراكيت مى انجامد؛ پس اشتراكيت را از طريق علمى (جبر زمان) بجوييد، نه اين كه چون عدالت آن را ايجاب مى كند؛ اين حرف از دو جنبه غلط است. يكى اين كه مى گويند: تكامل ابزار توليد، اجبارا بشر را به سوسياليسم مى كشاند، در حالى كه الان راه حل هايى پيدا شده كه سرمايه دارى تا اندازه اى خود را حفظ كند و در عين حال جلوى آن اشتراكيت اجبارى - به قول آن ها - را بگيرد. مطلب ديگر راجع به عدالت است؛ از نظر ما عدالت، حكم اتدال مزاج را دارد. قبلا در بحث اصالت فرد و اصالت اجتماع گفتيم كه اجتماع تنها تاليفى از افراد نيست، بلكه تركيبى از افراد است و همان گونه كه هر تركيب زنده اى يك حالت اعتدال دارد و يك حالت انحراف، اجتماع نيز فى حد ذاته حالت اعتدالى دارد. البته اين اعتدال حد معينى ندارد و نوسان دارد. اگر جامعه درست در وسط باشد، اعتدال كامل است و هر چه به اين طرف يا آن طرف رود اعتدال كمتر مى شود تا به حد مرگ و نابودى مى رسد. در زندگى بشر عوامل زيادى وجود دارد كه علل اقتصادى يكى از آن عوامل موثر در زندگى بشر است. اين عوامل هم بايد به يك نسبت معين وجود داشته باشد كه اگر آن نسبت محفوظ باشد، جامعه، سالم و معتدل وگرنه جامعه بيمار و منحرف خواهد بود. (309)

### جبر تاريخ

اشكال درباره اسلام و مقتضيات زمان اين است كه آيا يك امر ذاتا ثابت يا يك امر ذاتا متغير، قابل هماهنگى است؟ لذا بحث در اين باره در دو بخش ‍ بيان مى شود. بحثى درباره اسلام كه آيا اين دين ثابت، وضع داخلى اش به طورى هست كه تغييرات را بپذيرد و به خود تغييراتى دهد كه با تكامل زمان جور در آيد؟ و به اين جا رسيديم كه هر تغييرى مستلزم نسخ نيست و مى تواند قانونى در درون خود تحت اصول ثابتى، وضع متغيرى را پيش ‍ بينى كند و خلاصه اسلام، چنان ثابت نيست كه هيچ تغييرى را نپذيرد، بلكه قابليت انعطاف دارد.

بخش دوم راجع به زمان است كه آيا واقعا همه مقتضيات زمان متغير است و زمان همه چيز را كهنه مى كند؟ اين ادعا مسلما درباره پديده هاى مادى صادق است، اما درباره قوانين چطور؟ البته قبلا مى گوييم كه اين غير از بقاى يك پيامبر است. پيامبر موجودى است مثل ساير انسان ها، و او هم مى ميردانك ميت و انهم ميتون (310) بلكه سخن درباره نقش اسلام است به عنوان يك قانون و يك دستگاه فكرى كه داراى جهان بينى و مقررات عملى ب تربيتى است و به اصطلاح به عنوان يك ايدئولوژى؛ در اين جا هم بايد در دو قسمت بحث كنيم : يكى صورت كلى مساله و اين كه آيا يك ايدئولوژى هيچ گاه نمى تواند براى هميشه باقى بماند؟ دوم اين كه بحث جزيى كنيم كه وقتى شرايط عوض شد، آيا فلان قانون از مقررات اسلام مى تواند باقى بماند يا خير؟

ابتدا بحث كلى مى كنيم. مهم ترين نظريه اى كه لازمه اش ثابت نماندن هر ايدئولوژى است، نظريه ماركسيست ها و به طور كلى ماترياليست ها درباره انسان است. يكى از نظر غرايز اصلى انسان كه نيروى محرك و حاكم بر انسان - كه همان نيروى محرك تاريخ هم هست - چيست؟ و ديگر از نظر اين كه آيا فكر نيز پديده اى مادى و تابع قوانين مادى است به طورى كه با تغيير شرايط مادى، اصول فكرى هم نمى تواند ثابت باشد؟

ماركسيست ها معتقدند كه اولا انسان موجودى كاملا مادى است و هدف اصلى اش هم همان منافعش در امور اقتصادى است و ساير چيزها همچون فرهنگ، اخلاق، دين و هنر همگى طفيلى و روبنايند و چون شرايط مادى زندگى (زيربنا) تغيير مى كند، همه چيز، از جمله فكر و اصول فكرى تغيير مى كند و نمى تواند ثابت بماند و طبعا مقرراتى كه انسان در هر زمينه وضع مى كند، با تغيير شرايط بايد تغيير كند و اين همان جبر تاريخ است.

جبر تاريخ يعنى ضرورتى كه لازمه شرايط تاريخى است و همان پياده شدن قانون عليت در تاريخ و سرگذشت بشر است و به اين معنا قرآن مجيد هم مطلب را قبول دارد و سنت ها را در تاريخ بشر لايتغير مى داند. پس اين مطلب به طور كلى قابل قبول است، ولى تلقى افراد از جبر تاريخ از دو نظر متفاوت است. يكى از نظر علل حاكم بر تاريخ كه آيا صرفا مادى است يا معنوى هم هست و ثانيا وضعيت اين علل تاريخى كه آيا هميشه متغيرند يا علل تاريخى ثابت هم داريم كه اگر ما قايل به سرشت ثابتى براى بشر شويم كه طبعا در سرنوشت انسان موثر است، در اين صورت جبر تاريخ، ثبات را ايجاب مى كند نه تغيير را؛ پس اشتباه است كه مى پندارند لازمه جبر تاريخ، ضرورتا تغيير است.

اما در مورد اول، نظر ماركسيست ها - جبر مادى اقتصادى تاريخ - به نظر مى رسد كه اصلا قابل قبول نباشد و حتى افرادى مادى مسلك همچون راسل آن را نقد كرده اند. مثلا راسل معتقد است علاوه بر منافع اقتصادى، عامل جنسى و عامل برترى طلبى نيز به عنوان دو عامل اصيل مستقل و موثر در تاريخ عمل مى كند. غير از اين ها عوامل ديگرى هست كه از نظر علمى نمى توانيم ناديده بگيريم. مثلا بوعلى در تقسيم بندى هاى لذت هاى بشر، اشاره مى كند كه لذت ها را نمى توان به لذت طعام، نكاح، لباس و امثال اين ها محدود كرد، بلكه لذت هاى بالاترى هم از جمله شرافت و عزت و آزادگى وجود دارد. اگر دقت كنيم مى بينيم چنين عواملى در تغيير مسير تاريخ كم اهميت نبوده اند. عواطف اخلاقى، دينى نيز همين طور است. بسيارى از اوقات جريان هاى دينى على رغم منافع اقتصادى پيش مى رود، خلاصه اين كه بدون شك عوامل اقتصادى از اساسى ترين عوامل زندگى بشر است و ما نمى خواهيم تاثير عوامل اقتصادى را نفى كنيم، بلكه مى خواهيم حصر اين عوامل و زير بناى مطلق بودن آن ها را نكار كنيم. ممكن است شرايط اقتصادى تغيير كند، اما ساير شرايط خير، و ممكن است شرايط اقتصادى به علت ارتباط پيوستگى، علت تغيير اين شرايط شود و ممكن است آن شرايط، علت تغيير اين شرايط شوند.

آقاى مهندس بازرگان در كتاب بعثت، ايدئولوژى مطلب جالبى آورده اند كه ايدئولوژى ها بر دو قسمند. برخى مربوط به شرايط خاص زندگى است و لذا با تغيير شرايط بايد تغيير كند و برخى مربوط به مشكلاتى است كه در سطح كلى ترى از زندگى بشر مطرح است كه آن ها ثابتند و ايدئولوژى ها، خطوط اصلى زندگى بشر را ارايه مى دهند و اين ها مى توانند هميشه باقى بمانند. سپس ايشان نقد جالبى از نظرات ماركسيست ها مى كنند كه آن ها كه درباره همه ايدئولوژى ها و نظام ها قايل به تغييرر و عدم ثبات هستند، راجع به ايدئولوژى خود چنين حرفى نمى زنند و آن را امرى ثابت و لايتغير مى دانند. آن ها دوره هاى اقتصادى را كه ذكر مى كنند، سوسياليسم را آخرين منزل مى نامند، اما به چه دليل اين حلقه دوباره در سطح بالاترى تكرار نشود و همان طور كه اشتراك اوليه به مالكيت فرد مى انجامد، سوسياليسم هم به مالكيتى در سطح بالاتر نينجامد؟ چرا اين ها درباره هر فكرى مى گويند كه قابل كهنه شدن است، جز ماركسيسم هم نمى تواند ثابت بماند. آن ها هر فكرى را انعكاس شرايط طبقه زندگى متفرش مى دانند، چرا درباره ماركس همين حرف صادق نباشد؟

حال بحث درباره اسلام اين خواهد بود كه اگر اين اصل ثابت شد كه زندگى بشر يك جنبه هاى ثابت و كلى دارد كه در حكم مدار حركت است و يك جنبه هاى متغير كه حكم مراحل اين حركت را دارد، آن شرايطى كه مدار را در زندگى بشر تعيين مى كند، بايد ثابت بماند و اگر شرايطى است كه مربوط به مرحله زندگى بشر تعيين مى كند، بايد ثابت بماند و اگر شرايطى است كه مربوط به مرحله زندگى است، بايد تغيير كند. در اسلام يك سلسله قوانين معمولى، قوانين مدارى است نه مرحله اى، از جمله تمام قوانين مربوط به رابطه انسان با خدا، مثلا عبات به طور كلى، اگر چه نماز خواندن در شكلش ‍ تابع شرايط است و خود اسلام براى آن تغييراتى پيش بينى كرده است (مثل نماز ايستاده و نشسته و... حتى نماز غريق كه فقها آن را واقعا نماز مى دانند، هر چند كه نه ركوع و سجود دارد و نه حتى قرائت)، اما آن چه روح اين مطلب را تشكيل داده، تغيير نمى كند. يا درباره سفر، هشت فرسخ بودن، يك مساله اجتهادى است و فقه شيعه ملاك مسافرت را سه عنوان ذكر كرده است : «مسير يك نامه رسان» «مسافرتى كه يك روز را اشغال كند» و «هشت فرسخ» كه اولى بسيار ضعيف است و فقها بنا به ادله اى بيشتر به سومى تمايل پيدا كرده اند، اما اگر كسى اجتهاد كند و اين زمان دومى را ملاك بداند، حرف ضد اسلامى نگفته، بلكه يك حرف اجتهادى زده است. (311)

در روابط انسان با طبيعت هم چندان تغييرى رخ نمى دهد، هر چند گاهى تغيير مى كند.

درباره روابط انسان با انسان هاى ديگر، مسائلى كه در اسلام در نظر گرفته شده، مسائل «مسيرى و مدارى» است نه «مرحله اى»؛ مثلا در اين كه در خريد و فروش، حيله و يا ربا نبايد باشد و طرفين بايد راضى باشند، اين ديگر به زمان خاصى مربوط نمى شود. يا اين كه اگر كسى اموال ديگران را تلف كند، ضامن است، ولى اگر وى امانتدار است و تلف شدن مال به خاطر بى توجهى نيست، ضامن نيست.

قدر مسلم اين است كه بيشترين مسائل اسلام، چه فقهى، چه اخلاقى، چه اعتقادى، چه اجتماعى، مسائل مسيرى است كه با تغيير زندگى تغيير نمى كند، هر چند در ميان اين ها مى توان مسائل مرحله اى هم پيدا كرد كه اين مربوط به بخش دوم بحث ماست. (312)

اين كه نيروى گرداننده تاريخ (زير بناى تاريخ) چيست، به دو شاءن انسان مربوط است. يكى اين كه هر انسانى را از نظر سرشت انسانى اش بايد در نظر بگيريم؛ يعنى غرايزى كه در انسان معناى تربيت و عادت دارد چيست، و ديگر اين كه نقش فرد در جامعه چگونه است.

نظر ماركسيست ها كه مدعى اند زير بنا و محرك تاريخ، اقتصاد است، ظاهرا مبتنى بر اين اصل است كه يگانه غريزه اصيل انسان، غريزه اقتصادى است و ساير غرايز، اصيل نيستند. اگر چنين باشد، حرف بسيار بى اساسى است و حتى ساير ماترياليست ها اين را نمى پذيرند و غرايزى همچون غريزه جنسى، برترى طلبى، زيبايى دوستى، حقيقت جويى و... هر يك غريزه اى اصيل و مستقل است، ولى شايد بگويند: اين نظريه مبتنى بر اصل ديگرى است كه مى گويد: نه اين كه تمرين اقتصادى يگانه غريزه اصيل باشد، بلكه ميان غريزه اقتصادى انسان و ساير غرايز، تفاوت اصيلى هست (كه تا اندازه اى درست هم هست) و آن اين كه خواسته هاى اقتصادى انسان، شرط ادامه حيات است؛ يعنى بدون آن ها زندگى امكان ندارد، ولى ساير خواسته ها با اين كه اصالت دارند، اما در درجه دوم جاى مى گيرند و به قول مولوى : «آدمى، اول اسير نان بود» البته خود ماركسيست ها چنين نمى گويند، اما حتى اگر اين جور هم بگويند، باز مطلب درست نيست، چون معنايش اين است كه هر وقت كار شر داير شود ميان گرسنگى و هر يك از آن عوامل ديگر، عامل گرسنگى را مقدم مى دارد، ولى مگر جريان تاريخ هميشه در گرو اين گونه قضايا بوده است؟ اصلا معناى آن حرف اين است كه «وقتى انسان سير شد، غرايز ديگر فعاليت مى كنند» و اين عين پذيرش نقش ساير عوامل در حركت تاريخ است. علاوه بر اين كه ما قبول نداريم حكومت غريزه اقتصاى از تمام غرايز ديگر قوى تر باشد و بهترين مثال نقض آن، فداكارى هايى است كه در طول تاريخ شده است، خصوصا دادن مال و فرزند در راه عقيده يا تعصب؛ بنابراين اگر بخواهيم كل تاريخ جامعه بشرى را صرفا با عامل اقتصادى توجيه كنيم، توجيه موجهى به نظر نمى رسد. دكتر صاحب الزمانى در كتاب ديباچه اى بر رهبرى تعبير جالبى دارند كه : «بعضى دچار گزافه گويى و بيمارى تك سبب بينى هستند؛ يعنى هميشه توجهشان به يك سبب است، در صورتى كه اجتماع را با يك علة العلل اجتماعى نمى توان شناخت. » (313) (314)

دليل ديگرى كه باز نمى توان پذيرفت كه تنها محرك انسان، اقتصاد باشد، وجود وجدان انسان است و دليل برترى وجدان بر شكم، اين است كه براى ظالم ترين انسان هم لحظاتى پيش مى آيد كه با خود فكر مى كند و انصاف مى دهد كه كار او ظالمانه است. هر چند ممكن است دست از ظلم خود برندارد، ولى عذاب وجدان را دارد. اگر وجدان را هم واقعا تابع منافع مادى بدانيم آن وقت در دنيا هيچ كس مقصر نيست و هيچ كس را نبايد مجازات كرد، زيرا بشر كسى را مقصر و مستحق مجازات مى داند كه كارى بكند كه منافعش اقتضا مى كرد، اما به اعتراف وجدانش نبايد مى كرد؛ يعنى پذيرش ‍ مقصر دانستن انسان ها عين پذيرش اين است كه گاه بين وجدان و منافع، ضديت مى افتد وگرنه چگونه مى توان كسى را كه كارى مطابق وجدانش ‍ كرده، مواخذه كرد؟ (315)

بايد گفت : چيزى كه منشاء اين مغالطه شده كه عده اى فكر و وجدان بشر را ملعبه شرايط زندگى وى مى دانند، خلط ميان انديشه هاى عملى (كه تابع اغراض و اهداف انسان است) با انديشه هاى نظرى است؛ يعنى آن ها كه ديده اند اصول افكار بشر درباره زشتى و زيبايى كارها متفاوت و تابع شرايط زمانى و مكانى است، اين حكم را به تمام مسائل انديشه سرايت داده اند و چون از تمام شرايط زندگى به شرايط اقتصادى توجه داشته اند، علم و فكر را هم تابع شرايط اقتصادى دانسته اند.

توجيه ديگرى كه آن ها درباره تبعيت همه عوامل ديگر از اقتصاد كرده اند اين است كه ما منكر اصالت فرهنگ نيستيم و مى پذيريم همه اين ها از غريزه ذاتى انسان سرچشمه مى گيرد، ولى بالاخره انسان بايد ميان نيازهايش هماهنگى برقرار كند. اقتصاد چون به امور خارجى بستگى دارد و خارج از اختيار بشر است، و خود را بر بشر تحميل مى كند، بشر در مقابلش ‍ چاره اى ندارد و مى تواند آن را با مذهب و اخلاق و... تطبيق دهد، ولى اين ها امور مجردى هستند در اختيار خودش؛ لذا اگر قانون است، فورا عوض مى كند، علت اصالت اقتصاد و فرعيت آن ها، اين است كه بشر در شرايط خاص اقتصادى قرار مى گيرد و سازش به فرهنگ به جاى خود هست، چون نمى تواند آن را تابع فرهنگ كند، فرهنگ را تابع آن مى كند و همين طور ساير عوامل. در پاسخ بايد گفت : درست است كه آن امور، ريشه اى در ماده خارجى ندارند، ولى چنان بى ريشه هم نيستند كه بشر هر جور بخواهد تغييرش دهد. اخلاق، عدالت، مذهب و... هيچ يك چنين نيستند. حق اين است كه همه اين ها غرايز اصيلى در بشرند و بشر گاهى به حكم نيازهاى اقتصادى خود، در ساير نيازها تغيير مى دهد و گاهى به حكم ساير غرايز، روى اين غريزه حكم مى كند؛ يعنى همه اين ها در يكديگر تاثير متقابل دارند، نه اين كه يكى بر بقيه تاثير مطلق داشته باشد. (316)

### منطق قرآن در مورد جريان هاى تاريخى :

اولا قرآن براى جامعه واقعيت و شخصيتى قايل است و جامعه را اعتبارى محض نمى داند، لذا افراد جامعه را نه همچون درختان يك باغ، بلكه مثل اعضاى يك پيكر مى داند، زيرا گذشته از اين كه مقررات اسلامى بر همين پايه گذاشته شده (317) براى اقوام و امم صراحتا شخصيت، حيات و مرگ شعور و... قايل است. حتى به نظر علامه طباطبايى علت اين كه مورخين اسلامى قبل از هر مورخ ديگرى بحث هاى اجتماعى را مطرح كرده و براى هر قومى از آن جهت كه يك قوم است، حساب مخصوصى باز كردند، اين بود كه از قرآن الهام گرفته بودند و اين قرآن است كه براى اقوام مستقل از افراد، شخصيت قايل شد؛ مثلا: و لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة و لا يستقدمون (318) يا در اين باره كه هر قومى يك نوع شعور و احساس فردى مى فرمايد: و لا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم ثم الى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون (319) و حتى همان گونه كه براى تك تك افراد قايل به نامه عمل است، براى هر يك از امم نيز چنين است : وترى كل امة جاثية كل امد تدعى الى كتابها اليوم تجزون ما كنتم تعملون (320) و اصلا امر به معروف و نهى از منكر براى اين است كه محيط - يعنى جامعه و روح اجتماعى - اصلاح شود كه تا محيط اصلاح نشود، فرد توفيق كامل پيدا نمى كند.

مطلب ديگر اين كه حال كه جامعه شخصيت دارد و فرد عضوى است در جامعه، لازمه عضويت اين است كه مقدارى از استقلال فرد از ميان برود، اما اين مقدار چقدر است؟ آيا قرآن اين را مى پذيرد كه فرد صددرصد محكوم جريان كلى جامعه است يا معتقد است كه در عين محكوم جامعه بودن مى تواند حاكم بر جامعه خود هم باشد؟ مسلما اسلام به منطق دوم قايل است. اسلام عقل را به عنوان امرى كه در همه حال مناط تكليف است، مى پذيرد و نيز براى وجدان استقلال قايل است.

لذا در هيچ شرايطى، وضع جامعه را به عنوان يك عذر نمى پذيرد و كسانى را كه براى توجيه گناهان خود، شرايط اجتماعى زندگى خود را بيان مى كنند، مذمت مى كند: ان الذين توفيهم الملائكة ظالمى اءنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض قالوا اءلم تكن اءرض الله واسعة فتها جروا فيها فاءولئك ماءويهم جهنم و ساءت مصيرا (321) از نظر اسلام به هيچ وجه نمى شود فكر و وجدان و اراده و ايمان را صرفا پرتوى از وضع محيط دانست و براى همين است كه اسلام اين قدر روى اخلاق، تربيت، تبليغ، اختيار و آزادى انسان در اجتماع تكيه كرده، آن را اساس مى داند و منطق قرآن است كه عزت و ذلت يك ملت، بسته به خواست و اراده آن هاست : ولو اءن اءهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الارض (322)

اين كه قرآن، هم براى وجدان و اراده فرد، اصالت و استقلال قايل است و هم براى محيط، شخصيتى قايل است، نشان مى دهد كه منطق قرآن اين نيست كه هر كسى در هر طبقه اى باشد، محكوم آن طبقه است، بلكه حتى با اين عقيده مبارزه كرده و مثال هاى نقضى آورده از كسانى كه در طبقه اى بودند و خلاف طبقه خود رفتار كردند؛ مانند داستان زن فرعون كه وى را به عنوان نمونه يك زن مومن ياد مى كند (323) يا در مورد رجل مومن من آل فرعون يكتم ايمانه (324) و از اين ها بالاتر از داود و سليمان ياد مى كند كه در حالى كه عالى ترين مقام دنيوى لا ينبغى لاءحد من بعدى (325) را داشتند، بهترين وجدان انسانى را دارا بودند، يا حضرت يوسف كه طرز تفكرش هنگامى كه در چاه با غلام بود يا هنگامى كه عزيز مصر شد، تفاوتى نكرد. اصلا اين كه زندگى انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده و انسانى كه قبل از اين كه وارد جامعه شود و وضع طبقاتى پيدا كند، در درون خودش دو جنبه متضاد دارد، نشان مى دهد كه قرآن شخصيت انسان را صرفا ناشى از جامعه نمى داند. (326)

# خلاصه كتاب جهاد

## اعتراض به حكم جهاد

يكى از فروع دين اسلام، جهاد است و وجود اين مطلب موجب اعتراضاتى، خصوصا از جانب مسيحيان، بر ضد اسلام شده است. اين اعتراضات عبارتند از:

1. چرا چنين قانونى در اسلام وجود دارد؟ زيرا مى دانيم كه جنگ بد است و صلح خوب، و دينى كه از جانب خداست، بايد طرفدار صلح باشد، نه طرفدار جنگ؛ حال آن كه اسلام، دين جنگ است، نه دين صلح.

2. چرا مسلمانان با استفاده از همين اجازه قانونى، اسلام را بر ديگران تحميل كرده اند؟ به بيان ديگر، جهاد با يك اصل عمومى حقوق بشر، يعنى «آزادى عقيده» منافات دارد و جهادهاى اسلامى، جنگ براى تحميل عقيده بوده و لذا مخالف حقوق بشر است.

3. اسلام گفته است : آن قدر با غير مسلمانان بجنگيد كه يا مسلمان شوند، يا باج بدهند، يعنى يا تحميل عقيده يا تحميل باج، پس اسلام دين زور است و مى گويد: يا بايد عقيده مرا بپذيرى و يا اگر نپذيرى، بايد به من باج بدهى. (327)

## پاسخ به اعتراض

گاهى هدف از جنگ، جاه طلبى، طمع به ثروت ديگران و تجاوز است، كه اين چنين جنگى محكوم است، اما هر جنگى تجاوز نيست. اگر جنگى براى دفع تجاوز و دفاع از حق و حقيقت باشد، قطعا بد نيست. اگر كسى به ما تهاجم كند و بخواهد سرزمين ما را تصاحب كند، آيا باز بايد بگوييم : ما طرفدار صلحيم و با جنگ با او نيز مخالفيم؟! اين كار در واقع صلح نيست، بلكه تسليم و ذلت است. صلح، همزيستى شرافتمندانه است، نه ذليل شدن. جنگ، به معنى ايستادگى در مقابل تجاوز، قطعا خوب و از ضروريات زندگى بشر است. پس طرفدارى از صلح، با قبول ذلت، تفاوت زيادى دارد. اسلام طرفدار صلح است، اما هرگز تحمل ذلت را نمى پذيرد و لذا جنگى را كه به خاطر دفاع از تجاوز باشد، مى ستايد. قرآن كريم مى فرمايد: ولو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض (328) و نيز مى فرمايد: ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا (329) و براى همين است كه تمام كشورها، نيروى دفاعى را براى كشور خود لازم مى دانند و در قرآن نيز بر اين مساله تاكيد شده است كه بايد نيروى دفاعى مسلمانان بقدرى قوى باشد كه در دل دشمن رعب بيفكند تا او خيال تجاوز را در سر نپروراند: و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم (330)

مسيحيت داعيه تشكيل جامعه را ندارد، اما اسلام كه آمده است تا جامعه تشكيل دهد و رسالتش اصلاح اجتماعات بشرى است، نمى تواند قانون جهاد نداشته باشد؛ چرا كه در جوامع بشرى، براى جلوگيرى از تجاوز متجاوزان، توسل به زور امرى ضرورى است. (331)

تا اين جا پاسخ اعتراض اول داده شد، اما هنوز دو اعتراض بعدى باقى است، يعنى اگر جهاد، صرفا جهاد دفاعى است، چرا در اسلام جهاد ابتدايى وجود دارد كه يا منجر به تحميل عقيده مى شود يا تحميل جزيه؟ براى پاسخ به اين مساله، بايد ابتدا سراغ آيات قرآن كريم و سيره نبوى برويم و منطق اسلام را در اين زمينه مشخص سازيم.

## نظر اسلام درباره جهاد

در قرآن كريم، چهار دسته آيات وجود دارد كه براى فهم مساله جهاد در اسلام بايد به همه آن ها با هم توجه كرد:

### 1. آيات مطلق :

بعضى آيات قرآن به صورت مطلق دستور جهاد داده است؛ يعنى همين قدر مى گويد كه با كفار و منافقين يا اهل كتاب، جنگ كنيد و هيچ قيد و شرطى را مطرح نكرده است؛ مثلا مى فرمايد: يا اءيها النبى جاهد الكفار و المنافقين و اغلظ عليهم (332) اگر فقط همين آيات وجود داشت، چاره اى نداشتيم كه بگوييم: دستور جنگيدن بلاشرط با غير مسلمانان را مى دهد. (333)

### 2. آيات مقيد:

در علم اصول فقه بيان مى شود كه اگر يك دستور در جايى به طور مطلق ذكر شده باشد و در جاى ديگر مقيد، مطلق را بايد حمل بر مقيد كرد. (334) در مورد جهاد نيز آياتى وجود دارد كه مقيد است، يعنى مثلا ذكر كرده است كه از اين جهت با مشركان بجنگيد كه آن ها به شما تجاوز مى كنند: و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة (335) يا در جايى ديگر مى فرمايد: و قاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا ان الله لايحب المعتدين (336) در آيه اخير تصريح شده كه حتى در جنگ با متجاوزين نبايد از حد تجاوز كنيد. تفسير آيه اين است كه فقط با مردان جنگى بجنگيد و متعرض ديگران مثل زن ها، پير مردها و بچه ها نشويد و يا كارهاى ديگرى كه موجب تجاوز از حد است، مثل قطع درختان و پر كردن قنات ها و... انجام ندهيد. (337)

لازم به ذكر است اين قيد «دفاع در مقابل تجاوز» فقط منحصر به تجاوز به خود انسان نيست، بلكه در جايى كه انسان ببيند كه ظلم فاحشى به عده اى از افراد ديگر صورت مى گيرد، باز جهاد لازم است. اين عده ممكن است مسلمان باشند، مثل جريان فلسطينى ها كه براى ما جهاد براى كمك به آن ها لازم است، و ممكن است آن عده غير مسلمان باشند، كه در اين جا نيز دو حالت متصور است. يك بار ظلمى كه به آن ها مى شود شبيه همين ظلم به مردم فلسطين است، يك بار اين است كه ظالم، مردم را در حصارى قرار داده كه مانع رسيدن پيام اسلام به آن ها مى شود. در اين جا اسلام اجازه مى دهد براى برداشتن اين زنجيرها و رفع محيط اختناق، با حاكمان آن (نه خود مردم) جهاد شود، ولو اين كه خود مردم اين ظلم حاكمان را احساس نكنند. يعنى لزومى ندارد كه مظلوم تقاضاى كمك كند تا جهاد واجب شود، بلكه همين قدر كه مظلوم، مظلوم باشد و اين ظلم سدى در راه سعادت او باشد، كمك به او و رفع اين موانع لازم است و بسيارى از جهادهاى صدر اسلام از همين نوع بوده است. (338) قرآن كريم نيز در اين باره مى فرمايد: و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة و يكون الدين كله لله (339) در خصوص موارد جهاد واجب، به عنوان دفاع از ظلم به ديگران نيز مى فرمايد: و ما لكم لا تقاتلون فى سبيل الله و المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها و اجعل لنا من لدنك وليا و اجعل لنا من لدنك نصيرا (340)

از ديگر آياتى كه نشان مى دهد جهاد در اسلام امرى مقيد است، نه مطلق، اين آيه است كه : قاتلوا الذين لا يؤ منون بالله و لا باليوم الاخر و لايحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من اءوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون (341) برخى از مفسرين گفته اند كه اين آيه شامل مطلق اهل كتاب مى شود، يعنى تمام اهل كتاب با اين كه مدعى ايمان به خدا و آخرت هستند، در واقع ايمان ندارند، ولى گروه ديگرى از مفسرين مى گويند: قرآن با اين تعبيرش خواسته اهل كتاب را دو دسته كند و مى گويد: برخى از اهل كتاب واقعا به خدا و قيامت و... ايمان دارند كه شما با آن ها كارى نداشته باشيد، بلكه به سراغ آن عده از اهل كتاب برويد كه ادعاى ايمان مى كنند، اما حتى دين خودشان را هم مراعات نمى كنند. (342)

### 3. آياتى كه مى گويد دعوت اسلام اجبارى نيست :

در قرآن كريم آيات متعددى است كه نشان مى دهد اسلام نظرش اين نيست كه به زور به مردم بگويد يا مسلمان شويد يا كشته مى شويد. از همه معروف تر، آيه لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى (343) است، يا در آيه ادع الى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن (344) صريحا راه اسلام آوردن را منطق و موعظه معرفى مى كند. در جاى ديگر مى فرمايد: و قل الحق من ربكم فمن شاء فليومن و من شاء فليكفر (345) يعنى ايمان و كفر اختيارى است. باز مى فرمايد: ولو شاء ربك لامن من فى الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مومنين (346) يعنى اگر استفاده از زور صحيح بود، خدا خودش همه را مسلمان مى كرد، پس تو هم اى پيامبر بايد مردم را آزاد بگذارى كه هر كس دلش مى خواهد ايمان بياورد. پس اين دسته از آيات بخوبى نشان مى دهد كه جهاد در اسلام بر اين اساس نيست كه ديگران به زور اسلام را بپذيرند. (347)

### 4. آيات صلح طلبانه :

آيات ديگرى هست كه تاكيد دارد در اسلام صلح موضوعيت دارد، مثلا مى فرمايد: و الصلح خير (348) يا مى فرمايد: يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة (349) در آياتى تاكيد شده كه مخالفين هر جا مايل به صلح شدند، شما نيز صلح را بپذيريد كه بهترين دليل است كه در اسلام، در شرايط عادى صلح اولويت دارد. مثلا مى فرمايد: و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل على الله (350) و از آن صريح تر و اكيدتر اين كه : فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم و القوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا (351) (352)

با اين توضيحات، اجمالا معلوم شد كه ماهيت اصلى جهاد در اسلام، دفاعى است. براى اين كه اين مطلب بهتر پذيرفته شود، خوب است اشاره اى نيز به نحوه تشريع جهاد و سيره نبوى در اين زمينه داشته باشيم. مى دانيم كه وحى در چهل سالگى بر پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله نازل شد و ايشان و اصحابشان سيزده سال در مكه تحت شكنجه كفار بودند. مسلمانان مكررا اجازه دفاع مى خواستند كه در اين مدت، پيامبر اجازه ندادند، تا آن كه كار فوق العاده سخت شد و نهايتا پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله و مسلمانان به مدينه هجرت كردند. سال اول هجرت نيز اجازه دفاع داده نشد. در سال دوم كه اجازه داده شد، لحن آيات كاملا مى رساند كه اساسا جهاد براى دفاع تشريع شد. اولين آيات جهاد چنين بود كه : ان الله يدافع عن الذين آمنوا (353) يا اءذن للذين يقاتلون باءنهم ظلموا و ان الله على نصرهم لقدير الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله (354) و بلافاصله فلسفه تشريع جهاد را چنين ذكر مى كند كه :ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا (355) (356)

تا اين جا معلوم شد كه اصل تشريع جهاد، به عنوان امرى دفاعى بوده و در اين جهت نيز كسى ترديد ندارد كه جهاد و قتال اگر به صورت تجاوز براى استخدام نيروهاى اقتصادى يا انسانى مخاطبان باشد، از نظر اسلام جايز نيست. اما بحث بر سر اين است كه در جهاد دفاعى دامنه اين دفاع تا كجاست. برخى مى پندارند دامنه دفاع، فقط دفاع از خود است، يعنى اگر به حق «من» يعنى اموال من، يا وطن من تجاوز شد، فقط در اين صورت است كه انسان مى تواند از حق خود دفاع كند. البته اين مقدار از نظر اسلام كاملا پذيرفته شده و حتى اگر كسى در مقام دفاع از خانواده و ناموسش كشته شود، شهيد است : من قتل دون عياله شهيد (357) اما سوال اصلى اين است كه آيا اين حق، چون حق من است، اجازه دفاع از آن و جنگيدن به خاطر آن را دارم، يا اين كه چون «حق» است، چنين اجازه اى را دارم؟

به بيان ديگر، به نظر مى رسد نزاع در بحث جهاد، نزاع صغروى است. يعنى در اين كه جهاد براى دفاع جايز است، بعيد است كسى مناقشه اى داشته باشد، بلكه بحث بر سر اين است كه : «دفاع از چه چيزى جايز است؟» اگر درست دقت كنيم، در مى يابيم كه ملاك تقدس دفاع، اين نيست كه انسان بايد «از خود» دفاع كند، بلكه اين است كه بايد «از حق» دفاع كند، و اگر اين را بپذيريم، چه به حق خودمان تجاوز شود، چه به حق اشخاص ديگر، و چه به حقوق كلى انسانيت، اسلام اجازه جهاد را صادر مى كند. در اين صورت دفاع از حقوق انسانى مقدس تر است. لذا امروزه كه آزادى را از مقدسات بشر به حساب مى آورند، كسانى كه آزادى خواه هستند - چه حقيقتا و چه اين كه تظاهر به آزادى خواهى مى كنند - به اين علت در ميان توده مردم احترام دارند كه خود را مدافع حقوق انسانيت مى شمارند، نه مدافع حقوق فرد خودشان يا ملت خودشان. اين امر بقدرى شيوع يافته كه امروزه بسيارى از استعمارگران و متجاوزان نيز، نام تجاوز خودشان را «دفاع از آزادى ديگران» مى گذارند تا بدين وسيله توده ها را گمراه سازند.

با اين بيان معلوم مى شود كسانى كه به عنوان امر به معروف و نهى از منكر نيز قيام مى كنند، قيامشان مقدس است. ممكن است كسى از نظر شخصى و حتى ملى مورد تجاوز قرار نگيرد، يعنى در جامعه اى كه زندگى مى كند، به حقوق مادى خودش يا ديگران تعرضى نشده، بلكه به امرى كه به مصلحت بشريت است، تجاوز شده باشد، منكرى جاى معروفى نشسته و معروفى منكر قلمداد مى شود. اگر اين شخص به عنوان امر به معروف و نهى از منكر قيام كند، اين شخص جهادش مقدس است، چون دفاع از حقوق مربوط به انسانيت است. بدين ترتيب، جهاد براى بسط ارزش هاى انسانى نيز جهادى مقدس است؛ يعنى تجاوز به ارزش هاى انسانى - نه صرفا به مال و جان و ناموس و سرزمين - نيز تجاوز است و بايد عليه آن جهاد كرد. مطلب را با مثالى مى توان بهتر توضيح داد. در زمان ما تلاش هاى فراوانى براى ريشه كن كردن برخى از بيمارى ها انجام مى شود. با اين حال، هنوز علل اساسى برخى از بيمارى ها - مثل سرطان - كشف نشده و لذا راه علاجى نيز پيدا نشده است، ولى فعلا يك سلسله داروهايى هست كه مدتى اثر اين بيمارى ها را به تاخير مى اندازد و مردم بناچار از آن ها استفاده مى كنند. اگر فرض كنيم موسه اى راه علاج قطعى يكى از اين بيمارى ها را كشف كرد و موسسات ديگرى كه از طريق توليد داروهاى فعلى، سود كلانى به دست مى آورند، براى حفظ بازار فروششان بخواهند آن موسسه اول و كشف او را نابود كنند، آيا بايد از چنين ارزش انسانى اى دفاع كرد؟ آيا حق داريم بگوييم كه چون به جان و مال و سرزمين و حتى آزادى ما تجاوز نشده، اجازه جهاد نداريم؟ مسلما خير، بلكه اين را به عنوان نجات يك ارزش ‍ انسانى - يعنى امرى كه براى كل انسان ها ارزشمند است - قلمداد مى كنيم و به عنوان دفاع، براى نجات اين ارزش انسانى، جهاد را جايز و حتى واجب مى شمريم. (358)

## پاسخ اعتراض دوم

براى پاسخ به اعتراض دوم بايد اصل مذكور درباره محدوده جهاد را بر مساله توحيد تطبيق كنيم. برخى مى گويند كه توحيد و خدا پرستى جزء مسائل شخصى يا حداكثر قومى انسان هاست، نه جزء حقوق انسانيت. يعنى فرد مختار است كه موحود باشد يا مشرك. يا ملتى توحيد را مذهب رسمى خود قرار دهند و يا شرك را. اگر توحيد جزء قوانين كشورى قرار گرفت، جزء حقوق آن ملت است، وگرنه، نه. نظر ديگر اين است كه توحيد هم مثل آزادى، جزء حقوق انسانى است و لذا شرك تهديدى عليه انسانيت و انسان هاست، هر چند خودشان متوجه آن نباشند. پس جهاد براى توحيد و مبارزه با شرك نيز مشروع است و مانند جنگيدن براى آزادى ملتى ديگر است.

ما قبل از اين كه بين اين دو نظر قضاوت كنيم، مطلبى را بايد مورد توجه قرار دهيم و آن اين كه بعضى از مسايل اجبار بردار است و برخى فى حد ذاته اجبار بردار نيست و طبيعتش اين است كه از روى اختيار انجام شود؛ مثلا اگر بيمارى خطرناكى پيدا شود، همه افراد بايد واكسن بزنند، چه بخواهند و چه نخواهند، يعنى اگر كسى حاضر نشود، مى توان دست و پايش را بست و به زور به او واكسن زد. پس اين مساله، اجبار بردار است. اما مثلا تزكيه نفس ‍ و تربيت عالى، امرى اجبار بردار نيست. مى توان به زور شلاق و زندان، مانع دزدى افراد شد، اما با اين وسايل نمى توان كارى كرد كه روى كسى اماندار شود. يا مثلا هيچ گاه نمى توان به زور كسى را مجبور كرد كه شخصى را دوست داشته باشد.

مساله ايمان نيز، صرف نظر از اين كه از حقوق انسانى است يا نه، ذاتا اجباربردار نيست؛ زيرا ايمان، يعنى پذيرفتن و مجذوب شدن به يك فكر كه اين امر دو ركن دارد. يك ركنش جنبه علمى است كه عقل انسان مطلب را بپذيرد؛ و ديگرى جنبه احساساتى است كه دل انسان گرايش پيدا كند و هيچ يك از دو ركن ايمان در قلمرو زور نيست؛ زيرا فكر انسان تابع منطق است و هيچ استدلالى را با زور نمى توان ياد داد و جنبه گرايشى و محبتى را نيز كه قبلا توضيح داديم. پس ميان توحيد - ولو توحيد را از حقوق انسانيت بشمريم - و غير توحيد، مثل آزادى، تفاوتى هست. آزادى را مى توان به زور به مردم داد، زيرا مى توان جلوى متجاوز را به زور گرفت و با اين كار، مردم طبعا آزاد مى شوند، ولى آزادگى و روح آزادى خواهى را نمى توان با زور تحميل كرد. ايمان به توحيد نيز همين طور است و با اين بيان معنى لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى (359) نيز بهتر آشكار مى شود. در اين جا قرآن نمى خواهد بگويد: دين را مى شود به اجبار تحميل كرد، ولى شما اين كار را نكنيد، بلكه مى گويد: اصلا دين اجبار بردار نيست و آن چه با اجبار تحميل مى شود، دين نيست. بر همين اساس، قرآن به كسانى كه ايمان در قلوبشان رخنه نكرده، اما اقرار به اسلام كرده اند، مى فرمايد: شما مسلمانيد و حقوقتان با ساير مسلمانان يكى است، ولى ايمان به دل شما وارد نشده است. (360) يعنى مى خواهد بگويد: جايگاه ايمان، دل است. مويد ديگر اين كه، اسلام در اصول دين، تقليد را جايز نمى داند و مى دانيم كه اصول دين مربوط به عقيده و ايمان است. پس نظر اسلام اين است كه ايمان با فكر آزاد، تحصيل مى شود، نه با فكر غير آزاد، خواه در اسارت تقليد باشد يا تحت زور و اجبار.

با اين بيان، آن دو نظر كه ابتدا ذكر كرديم، به هم نزديك مى شود، چون حتى اگر ما توحيد را از حقوق انسانى بدانيم، باز نمى توانيم براى تحميل عقيده توحيد با ملت ديگرى بجنگيم، زيرا دين امرى تحميل پذير نيست، اما نكته ديگرى هست و آن اين كه مى توانيم با مشركين براى ريشه كن كردن عقيده شرك بجنگيم، چرا كه قطع مبداء يك عقيده باطل، غير از تحميل عقيده صحيح است.

تا اين جا ماهيت جهاد را تشريح كرديم، فط اين مساله باقى ماند كه از نظر ما آيا توحيد جزء حقوق عمومى انسان هاست يا جزء حقوق فردى و ملى؟

براى پاسخ بايد ببينيم مقياس تفكيك اين دو دسته از همديگر چيست؟ انسان ها در برخى مسايل با همديگر مشتركند و در خيلى از موارد با هم اختلاف دارند، تا حدى كه دو نفر را نمى توان يافت كه از نظر جسمى و روحى صددرصد مثل هم باشند. به همين ترتيب، انسان ها مصالح متعددى دارند. برخى مصالح مربوط به جهات مشترك انسان هاست، مثلا آزادى، يعنى اين كه مانعى براى بروز استعدادهاى كلى افراد بشر وجود نداشته باشد. اين امور، حقوق عمومى و مربوط به همه انسان هاست. اما انسان ها در بسيارى از چيزها با هم تفاوت دارند، مثلا در انتخاب رنگ لباس، محل سكونت، رشته تحصيلى، همسر و... اين ها مسايل شخصى و سليقه اى است و هيچ كس حق ندارد در اين گونه موارد نظر خود را به ديگرى تحميل كند و اسلام نيز چنين اجازه اى نداده است. غربى ها كه مى گويند: از نظر توحيد و ايمان، نبايد مزاحم كسى شد، فكر مى كنند اين ها نيز جزء مسايل شخصى و ذوقى است كه انسان در زندگى بايد به چيزى به نام ايمان سرگرم باشد؛ مثل امور ادبى كه يك نفر از سعدى خوشش مى آيد، يكى از حافظ، يكى هم از فردوسى. دين هم همين طور است. يكى از مسيحيت خوشش ‍ مى آيد و ديگرى از اسلام و....

به نظر آن ها، دين، مثل ساير امور سليقه اى به اصل زندگى و خط مشى انسان مربوط نمى شود.

از نظر ما، دين، يعنى صراط مستقيم، و راه راست بشريت؛ نه يك امر سليقه اى و ما مى گوييم : توحيد با سعادت بشرى بستگى دارد. پس حق با كسانى است كه توحيد را جزء حقوق بشريت مى شمارند. اگر هم مى گوييم : جنگ براى تحميل توحيد جايز نيست، نه از اين جهت كه آن را جزء حقوق شخصى يا ملى مى شماريم، بلكه به خاطر اين است كه ايمان به توحيد، فى حد ذاته قابل اجبار نيست. (361)

اما در اين جا به مطلب ديگرى نيز بايد اشاره كرد و آن اين كه ضرورت تحميل نشدن دين و آزاد بودن مردم در انتخاب دين، غير از مساله اى است كه امروزه تحت عنوان «آزادى عقيده» مطرح مى شود؛ به بيان ساده تر، «آزادى فكر» غير از «آزادى عقيده» است. آزادى فكر، يعنى انسان در تفكر كردن آزاد باشد و بر اساس فكر و منطق به مطلبى اعتقاد بياورد يا نياورد. اما بسيارى از اعتقادات و عقايد انسان ها ناشى از فكر و منطق نيست، بلكه دلبستگى هاى روحى است كه هيچ مبناى فكرى ندارد و صرفا مبناى عاطفى دارد؛ مثل آن چه قرآن در باب تقليدهاى نسلى از نسل قبل مطرح مى كند: انا وجدنا آباءنا على امة و انا على آثارهم مقتدون (362) و همين طور است عقايدى كه انسان از پيروى از «بزرگان» مى گيرد. اساسا آزادى عقيده در اين گونه موارد معنى ندارد؛ زيرا آزادى، يعنى رفع مانع از فعاليت يك قوه فعال و پيشرو، ولى عقيده بدين معنى نوعى ركود و جمود است. آزادى در ركود، مساوى است با مفهوم آزادى زندانى براى بقاى در زندان، يا آزادى انسان در غل و زنجير، براى زنجيرى ماندن؛ تنها تفاوت در اين است كه زندانى و زنجيرى جسم، حالت خود را احساس مى كند، اما زندانى و زنجيرى روح حس نمى كند؛ لذا ما مى گوييم : آزادى عقيده اى كه ناشى از تقليد و تبعيت محيط است، نه از تفكر آزاد، معنى ندارد و جنگيدن براى از بين بردن اين عقيده ها، جنگ در راه آزادى بشر است، نه عليه آن. كسى كه حاجتش را از بتى كه خودش ‍ ساخته، مى خواهد، قطعا مبناى فكرى ندارد و ريشه اين عقيده اش فقط تقليدى كوركورانه است. چنين شخصى را بايد بزور از اين زنجير درونى آزاد كرد تا بتواند فكر كند. لذا كسانى كه آزادى زنجيرى هاى روحى را تحت عنوان آزادى عقيده تجويز مى كنند، در اشتباهند و آن چه كه ما به حكم آيه لا اكراه فى الدين طرفدارش هستيم، آزادى فكر است، نه آزادى عقيده. (363)

## پاسخ اعتراض سوم

شك نيست كه قرآن ميان اهل كتاب با مشركان تفاوتى قائل شده است و آن اين كه در مورد اهل كتاب مى فرمايد: اگر حاضر شدند جزيه بدهند، ديگر با آن ها نجنگيد، اما در مورد مشركان چنين چيزى را نگفته است. قرآن كريم مى فرمايد: قاتلوا الذين لا يؤ منون بالله و لا باليوم الاخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله و لا يدينون دين الحق من الذين اءوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدوهم صاغرون (364) اكنون سوال اين است كه جزيه چيست؟ چه فرقى ميان جزيه و باج گرفتن است؟ باج به هر شكلى كه باشد ظلم است و خود قرآن ظلم را به هر صورتى كه باشد، نفى مى كند.

راجع به لغت «جزيه» برخى گفته اند كه ريشه اش كلمه فارسى «گزيت» است كه مقصود از آن ماليات سرانه اى بود كه در زمان انو شيروان بر خود مردم ايران - نه براى بيگانگان - وضع شد. اين عده نتيجه مى گيرند كه مفهوم جزيه نيز ماليات است و بديهى است كه ماليات غير از باج گرفتن است. برخى ديگر مى گويند: درست است كه كلمه «جزيه» و «گزيت» خيلى به هم نزديكند، اما كلمه «جزيه» كلمه اى است عربى از ماده «جزا» و جزا هم به معنى كيفر و پاداش كار است.

ما با بحث لغوى خيلى كار نداريم، بلكه بايد از روى احكامى كه اسلام در مورد جزيه وضع كرده است تشخيص دهيم ماهيت آن چيست؟ در اين جا بايد ببينيم اسلام كه جزيه مى گيرد آيا به شكل پاداش ميگيرد، يعنى در مقابل جزيه، تعهدى مى سپارد و خدمتى مى كند و يا به شكل باج، يعنى در مقابلش هيچ تعهدى نمى دهد؟ وقتى كه به ماهيت اين قانون توجه كنيم، مى بينيم جزيه براى آن عده از اهل كتاب است كه در ظل دولت اسلامى و تحت حمايت آن زندگى مى كنند. ملت اسلامى در قبال دولت خود وظايفى دارد و دولت نيز تعهداتى در براب رآن ها دارد. از جمله وظايف ملت اين است كه ماليات هايى تحت عناوين زكات يا خراج يا ساير ماليات هايى كه دولت اسلامى بر طبق مصالح وضع مى كند، بپردازند تا بودجه دولت اسلامى تامين شود. همچنين تعهداتى از نظر سربازى و شركت در جهادهاى اسلامى دارند. بنابراين دولت اسلامى امنيت مردمى را تامين مى كند و آن ها را تحت حمايت خود قرار مى دهد، چه مردم خودش باشند، چه غير خودش، چيزى هم - مالى يا غير مالى - از مردم مى خواهد. از اهل كتاب به جاى زكات و ساير خراج ها و حتى به جاى سربازى، جزيه مى خواهد. در تفسير المنار شواهد متعددى از كتب تاريخى ذكر شده كه مسلمانان صدر اسلام جزيه را به جاى سربازى مى گرفتند، يعنى چون به سربازان آن ها عموما اعتماد نداشتند و آن ها نيز سرباز نمى دادند، به جاى سرباز، جزيه مى گرفتند و احيانا در مواردى كه اعتماد مى كردند و سرباز مى گرفتند، جزيه را بر مى داشتند. پس معلوم مى شود جزيه از نظر مفهوم قانونى، پاداشى است كه اهل كتاب در مقابل خدمتى كه دولت اسلامى برايشان انجام مى دهد، به دولت اسلامى پرداخت مى كنند.

به اين ترتيب پاسخ آن ايراد نيز معلوم مى شود كه چرا اسلام به خاطر جزيه دست از جهاد بر مى دارد؟ جحواب، اين است كه اسلام جهاد را براى تحميل عقيده نمى خواهد، بلكه براى از ميان برداشتن مانع مى خواهد، لذا وقتى كه طرف مقابل بگويد كه من با تو جنگ ندارم، يعنى ديگر مانعى براى تبليغ اسلام ايجاد نمى كند، مسلمانان هم بايد به حكم آيه و ان جنحوا للسلم فاجنح لها (365) با آن ها صلح كنند. يعنى وقتى آن ها حاضر مى شوند با شما و در ظل حكومت شما زندگى كنند، با توجه به اين كه قهرا ماليات هاى اسلامى را نمى دهند و سرباز هم نمى فروستند، در مقابل، يك ماليات سرانه اى به نام جزيه از آن ها بگيريد.

جالب است بدانيم مورخين اروپايى و مسيحى مانند گوستاولوبون و جرجى زيدان در اين باره خيلى بحث كرده اند و ويل دورانت هم در جلد يازدهم تاريخ تمدن، هنگام بحث از جزيه مى گويد: جزيه اسلامى بسيار كم و حتى از ماليات هايى كه از خود مسلمانان مى گرفتند، كمتر بوده و لذا هيچ اجحافى وجود نداشته است. (366)

# خلاصه كتاب : قيام و انقلاب مهدى عجل الله تعالى فرجه الشريف

## فصل اول : سرانجام تاريخ

### مقدمه

انديشه پيروزى نهايى نيروى حق، صلح و عدالت، بر نيروى باطل، ستيز و ظلم، گسترش جهانى ايمان اسلامى، استقرار كامل ارزش هاى انسانى، تشكيل مدينه فاضله و جامعه ايده آل و بالاخره اجراى اين ايده عمومى و انسانى به وسيله شخصيتى مقدس و عالى قدر كه در روايات اسلامى از او به «مهدى» تعبير شده است، انديشه اى است كه كم و بيش، همه فرق و مذاهب اسلامى - با تفاوت هايى - به آن معتقدند؛ زيرا اين انديشه، ريشه قرآنى دارد (367) و بيش از هر چيز، مشتمل بر عنصر خوش بينى نسبت به آينده بشر و نظام تكاملى تاريخ و طبيعت است.

اميد و آرزوى تحقق اين نويد جهانى براى انسان، در روايات اسلامى «انتظار فرج» خوانده شده، كه برترين عبادات نيز شمرده شده است. (368) مردم مومن به عنايات الهى، هرگز اميد خويش را از دست نمى دهند و تسليم ياءس و بيهوده گرايى نمى گردند؛ اصل «انتظار فرج» از يك اصل كلى اسلامى و قرآنى دير استنتاج مى شود و آن اصل «حرمت ياءس از روح الله» (369) است.

انتظار فرج و دل بستن به آينده دو گونه است، انتظارى كه سازنده، تحرك بخش و تعهدآور است و انتظارى كه ويران گر، فلج كننده و گناه است؛ اين دو نوع انتظار فرج، معلول دو نوع برداشت از ظهور مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه است و اين دو نوع برداشت نيز از دو نوع بينش درباره تحولات تاريخى ناشى مى شود؛ از اين رو اندكى به بررسى تحولات تاريخى مى پردازيم.

آيا تحولات تاريخى، امورى تصادفى و اتفاقى است يا امورى طبيعى؟ بعضى ها، تحولات تاريخى را امورى تصادفى مى دانند؛ يعنى امورى كه تحت قاعده و ضابطه اى كلى در جريان عمومى طبيعت، در نمى آيند و ادعا مى كنند كه جامعه چيزى جز مجموعه اى از افراد با طبايع فردى و شخصى نيست و اين افراد به موجب انگيزه هاى فردى، مجموعه اى از حوادث تصادفى را به وجود مى آورند كه آن حوادث تصادفى، منشاء تحولات تاريخ مى گردد.

نظريه ديگر اين است كه جامعه، مستقل از افراش، طبيعت و شخصيت دارد و به اقتضاى طبيعت و شخصيت خود عمل مى كند؛ شخصيت جامعه، عين شخصيت افرادش نيست، بلكه از تركيب و فعل و انفعال فرهنگى افراد، شخصيتى حقيقى براى جامعه به وجود مى آيد. جامعه، طبيعت، خصلت، سنت، قاعده و ضابطه دارد؛ يعنى عمل ها و عكس العمل هايش ‍ طبق سلسله قوانينى كلى و عمومى، قابل توضيح (و پيش بينى) است.

«تاريخ» زمانى مى تواند فلسفه داشته باشد و تحت ضابطه و قاعده كلى در آيد و موضوع تفكر و عبرت قرار گيرد كه «جامعه» از خود، طبيعت و شخصيت داشته باشد (و تحت ضابطه و قاعده در آيد) وگرنه، در تاريخ چيزى جز زندگى افراد وجود ندارد و اگر درس و عبرتى باشد درس هاى فردى از زندگى افراد است، نه درس هاى اجتماعى از زندگى اقوام و ملل؛ لذا برداشت از «تاريخ» و تحولات آن، فرع بر مساله طبيعت و شخصيت داشتن «جامعه» است. (370)

مساله «انتظار فرج» علاوه بر اين كه بحثى فلسفى و اجتماعى است، بحثى دينى و اسلامى با ريشه قرآنى نيز هست. پس قبل از بررسى چگونگى انتظار، بايد نظر قرآن را درباره جامعه و سرگذشت متحول و متغير آن كه تاريخ است، روشن كنيم :

نظر قرآن درباره جامعه و تاريخ : ترديدى نيست كه قرآن مجيد از تاريخ به عنوان درس، منبع معرفت، موضوع تفكر و مايه تذكر و آيينه عبرت، ياد مى كند، ولى قرآن تنها نظرش به اين نيست كه زندگى افرادى را براى عبرت ساير افراد، طرح كند، لااقل زندگى گروهى و جمعى نيز منظور نظر قرآن هست؛ قرآن كريم در بخشى از عبرت آموزى هاى خود، زندگى اقوام و امت ها را به عنوان مايه تنبه براى اقوام ديگر مطرح مى كند: تلك امة قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا يعملون (371)

از قرآن مى توان استنباط كرد كه جامعه مستقل از افراد، حيات و شخصيت و مدت اجل و حتى شعور و ادراك و وجدان و ذوق و احساس و نيرو دارد. (372) و بر جامعه ها و اقوام و امم، «سنت»ها و روش ها و قوانين معين و مشخص و يكسانى حاكم است، قرآن كريم اين گمان را كه اراده اى گزاف، كار و مشيتى بى قاعده و بى حساب، سرنوشت هاى تاريخى را دگرگون مى سازد، بشدت نفى مى كند و تصريح مى نمايد كه قاعده اى ثابت و تغييرناپذير بر سرنوشت هاى اقوام حاكم است : فهل ينظرون الاسنة الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا و لن تجد لسنة الله تحويلا (373)

قرآن كريم نكته فوق العاده آموزنده اى درباره نقش انسان و آزادى و اختيار او در ارتباط با سنت هاى تاريخ يادآورى مى كند و آن اين كه، سنت هاى حاكم بر سرنوشت ها در حقيقت، عكس العمل ها و واكنش هايى در برابر عمل ها و كنش هاست و عمل هاى معين اجتماعى، عكس العمل هاى معين به دنبال خود دارد و مردم مى توانند با استفاده از اين سنن جاريه الهى در تاريخ، سرنوشت خويش را رقم زنند. در اين زمينه كافى است كه براى نمونه آيه 11 از سوره مباركه رعد را بياوريم : ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما باءنفسهم (374)

اگر در مكتبى، جامعه، داراى شخصيتى متكامل و متحول و بالنده تلقى شود، بايد ديد اين مكتب سير تكاملى جامعه را چگونه تفسير و توجيه مى كند و مخصوصا انسان ها در اين تكامل، چه مسئوليتى دارند و چه نقشى بايد ايفا كنند؟ و «انتظار بزرگ» به چه شكل و صورتى بايد باشد؟

در تفسير و توجيه تكامل تاريخ، دو گونه بينش و طرز تفكر وجود دارد و ممتناسب با هر يك از اين دو تفكر، «انتظار بزرگ»، شكل و صورت و بلكه ماهيت خاص پيدا مى كند. ما يكى از اين دو شيوه را «ابزارى» و از نظرى «ديالكتيكى» مى ناميم و شيوه ديگر را «انسانى» يا «فطرى» مى خوانيم و تا حدى كه به مساله «انتظار» و اميد به آينده مربوط است، به توضيح اين دو طرز تفكر مى پردازيم. (375)

### بينش ديالكتيكى يا ابزارى

از آن جا كه تاريخ، جزئى از طبيعت است، پيش از آن كه به توضيح و توجيه ابزارى تاريخ بپردازيم، ناچاريم اندكى درباره توجيه ديالكتيكى طبيعت كه مبناى توجيه ابزارى تاريخ است، توضيح دهيم : بينش ديالكتيكى طبيعت بر اين اصول استوار است :

اولا: طبيعت و از جمله فكر ما، در حركت و تكاپوى دايم است و ثبات و توقف و يكسانى در طبيعت وجود ندارد؛ پس شناخت درست طبيعت اين است كه همواره اشيا را در حال دگرگونى و حركت مطالعه كنيم.

ثانيا: هر جزء از اجزاى طبيعت، تحت تاثير ساير اجزاى طبيعت است و به نوبه خود در همه آن ها موثر است و يك همبستگى كامل ميان همه اجزاى طبيعت وجود دارد. همچنين هر چيز در شرايط خاص و در حال ارتباط با اشياى معين، غير از آن چيز است در شرايط ديگر و در حال ارتباط با اشياى ديگر؛ پس شناخت و بينش ما درباره طبيعت موقعى صحيح است كه هر يز را در حال ارتباط به همه چيز - نه به صورت منفرد و مجزا - مطالعه نماييم و اگر بپنداريم كه يك چيز در شرايط خاص، عينا همان چيز است در شرايط ديگر، باز هم شناخت ما نسبت به آن غلط است.

ثالثا: حركت از تضاد ناشى مى شود، تضاد به اين صورت پديد مى آيد كه هر چيز طبعا گرايشى به صسوى ضد خود دارد و آن را در درون خود مى پرورد. هر چيز در حالى كه خود را «اثبات» مى كند، «انكار» خود را نيز در بر دارد و در عين اين كه «هست»، عوامل فنا و نيستى خود را نيز همراه دارد. با رشد عوامل نفى كننده در درون شى ء، دو دسته عوامل «اصلى و اثباتى» و عوامل «نفى كننده»، صف آرايى مى كنند كه يكى مى خواهد شى ء را در حالى كه هست، نگه دارد و ديگرى مى خواهد آن را تبديل به نفى خودش بكند.

رابعا: جدال درونى اشياء رو به تزايد است و در آخرين حد اختلاف و كشمكش، تغييرات كمى در حالتى انقلابى به تغييرات كيفى تبديل مى شود و كشمكش به سود نيروهاى نو و شكست نيروهاى كهن پايان مى يابد و شى ء يكسره به ضد خود تبديل مى شود. پس از آن كه شى ء به ضد خود تبديل گرديد، بار ديگر همان جريان صورت مى گيرد؛ يعنى اين مرحله نيز به نوبه خود ضد خويش را مى پرورد و پس از كشمكش ها به نفى خود، كه نفى نفى مرحله اول است - و به نحوى مساوى با اثبات است - منتهى مى شود... ولى نفى نفى كه مساوى با اثبات است، به معنى رجعت به حالت اول نيست، بلكه به صورت نوعى تركيب ميان حالت اول و حالت دوم است. (376)

«ديالكتيك طبيعت» مى گويد: طبيعت هدفدار نيست و كمال خود را جستجو نمى كند، بلكه به سوى انهدام خويش تمايل دارد، ولى چون آن انهدام نيز به نوبه خود، به انهدام خويش تمايل دارد، قهرا و جبرا تكامل رخ مى دهد.

تاريخ نيز جزئى از طبيعت است و هر چند عناصر تشكيل دهنده اش ‍ انسان ها هستند، ناچار چنين سرشت و سرنوشتى دارد؛ يعنى «تاريخ»، جريانى دايم و ارتباطى متقابل ميان انسان و طبيعت و انسان و اجتماع، و صف آرايى و جدالى دايم ميان گروه هاى در حال رشد انسانى و گروه هاى در حال زوال انسانى است كه در نهايت امر، در يك جريان تند و انقلابى، به سود نيروهاى در حال رشد پايان مى يابد و در اين تكاپوى اضداد، تكامل رخ مى دهد.

اساس زندگى بشر و موتور حركت تاريخى او «كار توليدى» است، كار توليدى در يك مرحله خاص از رشد ثابت نمى ماند؛ زيرا انسان موجودى است ابزار ساز و ابزار توليدى تدريجا تكامل مى يابد و ميزان توليد را بالا مى برد. كار تولدى در هر مرحله از رضشد باشد، مناسبات اقتصادى ويژه اى ميان افراد ايجاب مى كند و آن مناسبات اقتصادى، مقتضى مناسبات ديگرى اعم از اخلاقى، سياسى، قضايى، خانوادگى و غيره است كه آن ها را توجيه نمايد. با تكامل ابزار توليد، انسان هاى نو، با بينش نو و وجدان تكامل يافته، پا به ميدان مى گذارند، زيرا همچنان كه انسان، ابزار ساز است، ابزار هم به نوبه خود انسان ساز است. رشد توليد و بالا رفتن ميزان آن، مناسبات اقتصادى ديگرى ايجاب مى كند و آن مناسبات اقتصادى به نوبه خود مقتضى مناسبات اجتماعى و... است كه آن ها را توجيه نمايد.

اين است كه گفته مى شود، اقتصاد زيربناى اجتماع است و ساير شؤ ون روبنا و براى توجيه و تفسير وضع اقتصادى جامعه است و هنگامى كه زير بنا دگرگون شود، جبرا روبناها بايد تغيير كند.

همواره قشر وابسته به اقتصاد كهن كه دگرگونى را به زيان خود مى بيند، كوشش مى كند وضع را به همان حال كه هست نگاه دارد، اما قشر نوخاسته و وابسته به ابزار توليدى جديد كه منافع خود را در دگرگونى اوضاع تشخيص مى دهد، كوشش مى كند جامعه را تغيير داده، جلو ببرد و ساير شؤ ون اجتماعى را با ابزار تكامل يافته و سطح جديد توليد هماهنگ سازد.

نزاع ميان اين دو گروه كه يكى جامد الفكر و وابسته به گذشته و در حال زوال و ديگرى روشنفكر و وابسته به آينده و رو به رشد است، سخت در مى گيرد و در نقطه اوج انفجار خود، جامعه با يك گام انقلابى با پيروزى نيروهاى نو و شكست نيروهاى كهنه، به ضد خود تبديل مى گردد و مرحله تازه اى از تاريخ آغاز مى شود. اين مرحله از تاريخ نيز به نوبه خود، با تكامل ابزار توليد و حضور انسان هاى نوتر و به بن بست رسيدن جامعه، سرنوشتى مشابه با مرحله قبلى دارد و جاى خود را به ضد و نفى كننده خود مى دهد و «تاريخ» - مانند طبيعت - همواره از ميان اضداد عبور مى كند، يعنى حلقات پيوسته تاريخ عبارت است از مجموعه اى از ضاداد كه هر مرحله قبلى، مرحله بعدى را در خود پروردانده است و پس از جدال و كشمكش، جاى خود را به او داده است.

اين طرز تفكر درباره تاريخ و طبيعت، تفكر ديالكتيكى ناميده مى شود و چون در مورد تاريخ، همه ارزش هاى اجتماعى را تابع و وابسته به ابزار توليد مى داند، ما اين طرز تفكر را در مورد تاريخ، «بينش ابزارى تاريخ» مى ناميم، كه از آن به ماديت تاريخى (ماترياليسم تاريخى) تعبير مى شود و خلاصه اش اين است كه تاريخ ماهيت و طبيعت مادى دارد و وجود ديالكتيكى. (377)

هسته اصلى تفكر ديالكتيكى :

هسته اصلى تفكر ديالكتيكى كه وجه تمايز اين طرز تفكر از ساير تفكرها و منطق هاست، از ميان اصول و فروع نامبرده كدام است؟ به خصوص وجه تمايز اين تفكر با تفكرى كه طرفداران منطق ديالكتيك، آن را «تفكر متافيزيكى» (ماوراء طبيعى) مى خوانند چيست؟

اگر گفته شود كه هسته اصلى تفكر ديالكتيك، اصل حركت و جريان دايم اشيا در هستى است و چنانچه در بسيارى از گفته ها و نوشته هاى طرفداران منطق ديالكتيك به چشم مى خورد، گفته شود تفكر متافيزيكى، اشيا را ساكن و جامد و بى حركت مى داند تا بايد گفت : كسانى كه طرفداران منطق ديالكتيك، آن ها را داراى تفكر متافيزيكى مى دانند نه تنها هرگز جهان و اشيا را ساكن و جامد نمى دانند، بلكه دقيق ترين نظريات درباره اين كه طبيعت عين «شدن» و «صيرورت» است و سكون در طبيعت مفهومى نسبى است، از ناحيه آن هاست. متاسفانه طرفداران منطق ديالكتيك در نقل هاى خوئد، صرفا متوجه هف خود بوده، متوجه صحت و عدم صحت نقل هاى خود نيستند. به هر حال اصل حركت از مختصات تفكر ديالكتيكى نيست.

هسته اصلى تفكر ديالكتيكى، اصل وابستگى اشيا و تاثير متقابل آن ها در يكديگر هم نيست؛ هر چند طرفداران اين منطق، وابستگى و تاثيبر متقابل اشيا به يكديگر را مختص خود مى دانند و طرفداران به اصطلاح تفكر متافيزيكى را فاقد چنين انديشه اى مى دانند، ولى در اين جا نيز حقيقت غير از اين است. اين انديشه كه جهان در مجموع خود يك «واحد» و اندام است كه اجزاى آن با يكديگر رابطه ارگانيك دارند و جهان در كل خود مانند يك انسان است، اولين بار به وسيله الهيون مطرح شد.

اصل تضاد را هم نمى توان هسته اصلى اين تفكر دانست، و كسانى كه به اصطلاح تفكر متافيزيكى دارند، برخلاف آن چه طرفداران ديالكتيك مى گويند، منكر اصل تضاد در طبيعت نيستند. طرفداران منطق ديالكتيك با دستاويز قرار دادن اصلى معروف در فلسفه و منطق به نام «امتناع جمع و رفع نقيضين» كه هيچ ربطى به مساله تضاد عناصر طبيعت ندارد، مدعى شده اند كه طرفداران تفكر متافيزيكى همه اجزاى طبيعت، حتى آب و آتش را در حال سازش مى بينند، كه بايد گفت همه اين سخنان جز تحريف و قلب حقيقت نيست و از نظر طرفداران تفكر به اصطلاح متافيزيكى، تضاد به معنى تزاحم عناصر طبيعت، شرط لازم دوام فيض از ناحيه بارى تعالى است.

اصل جهش در طبيعت و انقلاب در تاريخ نيز هسته اصلى اين منطق نيست؛ چرا كه هگل هم كه پدر ديالكتيك جديد است، از اين اصل به عنوان يكى از اصول ديالكتيك يا نكرده است. بلكه در قرن 19 «انگلس» شاگرد ماركس، آن را جزء اصول ديالكتيك قرار داد، در صورتى كه امروزه اين اصل در زيست شناسى، اصلى مسلم است و از مختصات هيچ مكتبى شمرده نمى شود.

هسته اصلى تفكر ديالكتيكى كه بايد وجه امتياز آن از ساير تفكرات و از مختصات اين مكتب شمرده شود، دو چيز است : يكى اين كه «خود انديشه » نيز وضع ديالكتيكى دارد؛ يعنى انديشه نيز مانند طبيعت عينى، كه موضوع انديشه است، محكوم اصول چهارگانه فوق است؛ نكته ديگر اين كه اصل تضاد به معنى جنگ ميان اجزاى طبيعت، اصلى است كهن، اما آن چه به عنوان ويژگى خاص ديگر اين تفكر تازگى دارد، اين است كه نه تنها ميان اجزاى طبيعت جنگ و تضاد هست، بلكه در درون هر جزء، تضاد وجود دارد و اين تضاد به صورت جنگ عوامل نو و رشد باينده با عوامل كهنه و در حال زوال است و منتهى به پيروزى نيروهاى در حال رشد مى گردد.

بنابراين، چنانچه هر مكتبى را كه به اصل حركت يا اصل تضاد ميان اجزاى طبيعت قايل باشد، داراى تفكر ديالكتيكى بدانيم، سخت در اشتباهيم. برخى در مورد تفكر اسلامى دچار چنين اشتباهى شده اند. اين گروه چون در تعليمات اسلامى به اصل حركت و اصل تضاد برخورده اند، جزما ادعا كرده اند كه تفكر اسلامى، تفكرى ديالكتيكى است، حال آن كه لازمه تفكر ديالكتيكى، موقت و نسبى دانستن حقايق جهان است و اين برخلاف ضرورت اسلام - كه به اصول و حقايقى جاودان قايل است - مى باشد؛ بعلاوه لازمه ديگر اين تفكر اين است كه حركت طبيعت و تاريخ را، لزوما به صورت مثلث «تز - آنتى تز - سنتز» يعنى به صورت عبور از ميان اضداد، بدانيم كه تعليمات اسلامى با اين مطلب نيز توافق ندارد. حقيقت اين است كه طرفداران ماترياليسم ديالكتيك، اين اشتباه را به وجود آورده اند. اينان در گفتارهاى تبليغاتى خود، تفكر غير ديالكتيكى را تفكر متافيزيكى مى خوانند و مدعى مى شوند كه «ثابت و ساكن دانستن اجزاى طبيعت»، «مجزا و بى ارتباط بودن اين اجزا با يكديگر» و «خالى از هر نوع تضاد بودن طبيعت» سه اصل آن مى باشد و اين مطلب را با چنان قاطعيتى ادا مى كنند كه براى افراد ترديدى باقى نمى ماند.

افرادى كه تحت تاثير اين گفته ها قرار مى گيرند، اگر از اسلام هيچ اطلاعى نداشته باشند، با پيش فرض متافيزيكى بودن دين، نتيجه مى گيرند كه تفكر اسلامى هم مبتنى بر اين سه اصل (ثبات، گسستگى، امتناع تضاد) است و گروه ديگر كه با تعليمات اسلامى آشنايى دارند و مى دانند كه از اين سه اصل در اسلام اثرى نيست، با پيش فرض ابتناى تفكر متافيزيكى بر آن سه اصل، مدعى مى شوند كه تفكر اسلامى، تفكر متافيزيكى نيست و از آن جا كه تنها به وجود دو نوع تفكر (متافيزيك و ديالكتيكى) قايلند، نتيجه مى گيرند كه تفكر اسلامى، تفكر ديالكتيكى است. تمام اين اشتباهات از اعتماد بى جا به نقل و نسبت هاى طرفداران ماترياليسم ديالكتيك، پديد آمده است.

از بيان گذشته چند نكته درباره محتواى منطق ديالكتيك به دست مى آيد: (378)

نو و كهنه در اين منطق، مفهوم نسبى ندارد و تقابل نو و كهنه، تقابل نسل جوان و نسل كهن نيست، همچنان كه مفهوم فرهنگى نيز ندارد و مقصود از نو و كهنه، طبقات باسواد در مقابل طبقات بى سواد نيست، بلكه صرفا مفهومى اقتصادى و طبقاتى دارد: طبقه كهنه، يعنى طبقه وابسته به وضع موجود و منتفع از آن چه هست و طبقه نو، يعنى طبقه ناراضى از وضع موجود و الهام گير از ابزار توليدى جديد كه وضع موجود را به زيان خويش ‍ ديده، طرفدار دگرگونى روبناى اجتماع است. به تعبير ديگر، نو و كهنه يعنى روشنفكرى و تاريك انديشى، اين جا مقوله اى غير از دانش و بى دانشى است. روشنفكر كسى است كه به سبب تعلق به طبقهى محروم و ناراضى، از آگاهى ويژه اى در جهت تعامل اجتماعى برخوردار است؛ يعنى روشنفكرى و جامد الفكرى، ريشه طبقاتى دارد و طبقه مرفه الزاما تاريك انديش و طبقه رنجبر، به طور جبرى روشنفكر و داراى تفكر انقلابى است. بينش و وجدان اجتماعى هر كدام از اين انسان ها، از شرايط محيط اجتماعى و موقعيت طبقاتى، به طور جبرى الهام گرفته مى شود.

در منطق ديالكتيك مراحل تكاملى تاريخ به حكم اينكه يك رابطه طبيعى و منطقى، آن ها را به يكديگر پيوند داده است، امكان جابه جا شدن ندارند و هر حلقه از حلقات تاريخ جاى مخصوص به خود دارد و قابل پس و پيش ‍ شدن نيست؛ مثلا كاپيتاليسم، يعنى سرمايه دارى، حلقه اى است متوسط ميان فئوداليسم و سوسياليسم و عبور از فئوداليسم به سوسياليسم، بدون عبور از مرحله كاپيتاليسم، امرى محال است و هر مرحله نيز بايد به تدريج به اوج و كمال خود رسيده، سپس به ضد خود تبديل گردد؛ لذا چند منزل يكى كردن و انتظار رسيدن يك مرحله، پيش از رسيدن مرحله پيشين به اوج خود، مانند انتظار تولد نوزاد پيش از طى مراحل جنينى است.

در منطق ديالكتيك، چون مبارزه نو و كهنه، شرط اساسى انتقال تاريخ از دوره اى به دوره ديگر و ركن لازم تكامل جامعه بشرى است، جهاد - يعنى مبارزه نو با كهنه - در «هر حال»، مقدس است و استحقاق نابودى كهنه نه از جهت تجاوز او، كه از جهت كهنگى اوست و بس؛ لذا طبق اين منطق براى مشروع تلقى شدن مبارزه، ضرورتى نيست كه دفاع و جلوگيرى از تهاجم در كار باشد. در اين منطق نه تنها مبارزه نو با كهنه مشروع و مقدس ‍ است، هر جريان ديگر نيز كه مقدمات انقلاب را فراهم و تكامل را تسريع كند، مشروع و مقدس است، لذا ايجاد نابسامانى ها براى ايجاد نارضايتى ها و توسعه شكاف ها، از آن جا كه كشمكش درونى اضداد را افزايش مى دهد و آن را به مرحله انقلاب مى رساند، موجب تسريع تحول جامعه به مرحله عالى تر است و طبق اين منطق، مشروع و مقدس است.

متقابلا اصلاحات جزئى و گام هاى التيام بخش و تسكين آلام اجتماع، از آن جا كه شكاف را كمتر مى كند و موجب كندى آهنگ مبارزه و انقلاب مى شود، خيانت و تخدير محسوب مى گردد. اين ها نتايجى است كه از بينش ابزارى تاريخ گرفته مى شود. (379)

### بينش انسانى يا فطرى

«بينش انسانى تاريخ»، نقطه مقابل بينش ابزارى است. اين بينش به انسان و ارزش هاى انسانى، چه در فرد و چه در جامعه اصالت مى دهد. حال آن كه «بينش ابزارى»، انسان را در آغاز پيدايش، مانند ظرف خالى يا ماده خامى مى داند كه فاقد شخصيتى بالقوه يا بالفعل است و معتقد است كه اساس شخصيت انسان با عوامل اجتماعى، مخصوصا عوامل اقتصادى پى ريزى مى شود و هر نوع شخصيتى به او داده شود، از نظر او كه ماده خام و ظرف خالى اى بيش نيست، تفاوتى نمى كند؛ ولى از نظر بينش ‍ انسانى و فطرى، هر چند انسان در آغاز پيدايش، شخصيت انسانى بالفعل ندارد، اما بذر گرايش ها و بينش هايى در نهاد او مانند استعداد ويژه يك درخت براى ثمردهى نهفته است. نياز انسان به عوامل بيرونى، نظير نياز ماده خام به عامل شكل دهنده نيست، بلكه نظير نياز نهال به آب و نور و... است تا به كمك آن ها، ثمره بالقوه اش را به فعليت برساند. لذا انسان بايد «پرورش» يابد، نه اين كه مانند ماده اى صنعتى «ساخته» شود.

تنها از نظر بينش انسانى و فطرى است كه «خود» و خوديابى و متقابلا «مسخ» و از خود بيگانگى در انسان مفهوم پيدا مى كند. اين بينش از نظر روانشناسى، افراد انسان را مركب از غرايز حيوانى - كه وجه مشترك انسان و حيوان است - و غرايز عالى مى داند كه از آن جمله غريزه دينى، غريزه اخلاقى، غريزه حقيقت جويى و غريزه زيبايى دوستى است كه اركان اوليه شخصيت انسانى انسان و وجه تمايز انسان از ساير حيوانات است.

بينش انسانى و فطرى، از نظر فلسفى، جامعه را از جنبه رابطه اش با اجزا و افراد، مركب واقعى و از لحاظ خصلت ها، تركيبى از مجموع خصلت هاى عالى و دانى افراد، بعلاوه خصلت هاى ديگر مى شناسد، كه در وجود باقى و مستمر جامعه، استمرار دارد؛ يعنى اين جريان تا وقتى انسان در روى زمين هست، ادامه دارد و فناى افراد تاثيرى در آن نمى بخشد.

بر حسب اين بينش، تاريخ - مانند خود طبيعت - به حكم سرشت خود و به عنوان لازمه ذات اجزاى آن، داراى تحول و تكامل است و طبيعت تاريخ مانند طبيعت فرد انسات، طبيعتى مركب است از ماده و معنى. تحول و تكامل تاريخ، تنها جنبه فنى و تكنيكى و تمدنى ندارد، بلكه همه شؤ ون معنوى و فرهنگى انسان را در بر مى گيرد. اين تكامل همه جانبه تدريجا از وابستگى انسان به محجيط طبيعى و اجتماعى، كاسته و در عين حداكثر بهره گيرى از مواهب طبيعت، او را به نوعى وارستگى كه مساوى با وابستگى به عقيده و ايمان و ايدئولوژى و آزادى كامل معنوى است، مى رساند.

در اين بينش تضاد درونى فردى، ميان جنبه هاى زمينى، يعنى غرايز متمايل به پايين، كه هدفى جز امور فردى و محدود و موقت ندارد و جنبه هاى آسمانى و ماورايى، يعنى غرايز متمايل به بالا كه مى خواهد از حد فرديت خارج شود و همه بشريت را در بر بگيرد و شرافت هاى اخلاقى و مذهبى و علمى و عقلانى را مقصد قرار دهد، از ويژگى هاى انسان است. نبرد درونى انسان كه قدما آن را نبرد ميان عقل و نفس، مى خواندند، خواه ناخواه به نبرد ميان گروه هاى انسان هاى كمال يافته و به آزادى معنوى رسيده از يك طرف و انسان هاى منحط درجازده و حيوان صفت از طرف ديگر كشيده مى شود.

بينش انسانى، اصل نبرد و تنازع در اجتماع و نقش آن را در تحول و تكامل تاريخ مى پذيرد، ولى نه منحصرا به صورت نبرد طبقاتى ميان گروه وابسته به ابزار تولدى و نظام اجتماعى كهن و گروه وابسته با ابزار توليدى جديدتر. اين بينش مدعى است كه نبرد ميان انسان هاى رسيده به عقيده و ايمان و جوياى آرمان و وارسته از اسارت طبيعت و غرايز حيوانى، با انسان هاى منحط حيوان صفت، همواره وجود داشته و نقش اصلى در پيشبرد تاريخ را داشته است. روشنفكرى به معنى خود آگاهى اجتماعى، ريشه فطرى دارد، نه ريشه طبقاتى و در پرتو ايمان، در انسان رشد مى كند و پرورش مى يابد و استوار مى گردد.

در طول تاريخ در كنار نبردهاى فراوانى كه بشر به خاطر حوايج مادى انجام داده، نبردهاى ديگرى هم وجود دارد كه بايد آن ها را نبرد حق و باطل، يا خير و شر خواند، يعنى نبردهايى كه در يك سو، پايگاه عقيدتى و انگيزه انسانى و جهت گيرى به سوى خير و صلاح عموم و پاسخگويى به فطرت در كار بوده و در سوى ديگر انگيزه هاى حيوانى و جهت گيرى فردى و شخصى و موقت، و به تعبير قرآن نبرد ميان «جند الله» و «حزب الله» از يك سو و «جند شيطان» و «حزب شيطان» از سوى ديگر در كار بوده است.

طرفداران نظريه انسانى، كوشش هاى نظريه ابزارى، در جهت توجيه طبقاتى تمام نهضت هاى مذهبى و اخلاقى و انسانى تاريخ را كه به معنى ناديده گرفتن زيباترين جلوه هاى حيات انسانى در امتداد زمان است، بشدت محكوم كرده، آن را نوعى قلب و تحريف معنوى تاريخ و اهانت به مقام انسانيت تلقى مى كنند.

نظريه انسانى يا فطرى، از واقعيات تاريخى شاهد مى آورد كه نهضت هاى پيش برنده تنها در انحصار محرومان و مستضعفان هر دوره نبوده، بلكه احيانا افرادى از بطن طبقات مرفه برخاسته اند و خنجر خويش را در قلب نظام حاكم فرو برده اند، آن چنان كه در قيام ابراهيم عليه‌السلام و موسى عليه‌السلام و رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله و امام حسين عليه‌السلام مشهود است، و نيز هميشه هدف ها منحصرا مادى نبوده است، چنان كه در نهضت مسلمانان صدر اسلام، گواه راستين آن را مى يابيم. همچنين اين قيام ها هميشه به موازات تكامل ابزار توليد نبوده است، (مانند قيام هاى آزادى خواهانه شرق و غرب در دو قرن اخير براى برقرارى دموكراسى، كه نمونه اش نهضت مشروطيت ايران است) و يا هميشه نابسامانى هاى جامعه، مولود نارسايى ايدئولوژى و مقررات موجود نبوده، تا نياز به نابود كردن آن و جانشين كردن مقررات ديگر پيدا شود، بلكه گاهى نابسامانى ها مولود عدم اجراى مقررات مورد قبول بوده است، و هدف نهضت، اجرا و حاكميت عملى همان مقررات و نظامات بوده است؛ (مانند قيام هاى علويان و شعوبيه در دوره خلفا) وجدان انسان هم اين اندازه فاقد اصالت نيست كه همواره شاهين ترازوى وجدان و قضاوتش و عقربه تمايلات درونيش، در جهت منافع و حوايج ماديش متمايل باشد. (380)

از بيان گذشته، نتايج زير گرفته مى شود:

الف - نبردهاى تاريخ شكل ها و ماهيت هاى مختلف داشته، معلول علل متفاوتى بوده است، ولى نبردهاى پيش برنده كه تاريخ و انسانيت را به جلو برده و تكامل بخشيده است، نبرد ميان انسان متعالى مسلكى وارسته از خودخواهى و وابسته به ايمان و ايدئولوژى، با انسان بى مسلك خود خواه فاقد حيات عقلانى و آرمانى بوده است. نه نبردهاى پيش برنده ماهيت طبقاتى داشته و نه صف آرايى ميان نو و كهنه، طبق بينش ابزارى بوده است.

در طول تاريخ گذشته و آينده، نبردهاى انسان، تدريجا بيشتر جنبه ايدئولوژيك پيدا كرده و مى كند و انسان به تدريج به مراحل كمال خود و انسان و جامعه ايده آل نزديك تر مى شود، تا جايى كه حكومت كامل ارزش هاى انسانى - كه در تعبيرات اسلامى از آن به «حكومت مهدى عجل الله تعالى فرجه» تعبير شده - مستقر شود و از حكومت نيروهاى باطل اثرى نماند.

ب - تسلسل منطقى حلقات تاريخ، آن چنان كه «ابزار گرايان» ابزار داشته اند، بى اساس است. واقعيات تاريخى بويژه در قرن گذشته، نشان داد كه ممكن است جامعه اى بدون طى كردن مراحل و حلقه هايى كه ايشان مدعى اند، به مراحل ديگرى برسد و يا اين كه در يك مرحله، همچنان متوقف بماند، همان گونه كه ممكن است در پى عرضه يك ايدئولوژى و بالا رفتن سطح شعور مذهبى، جامعه اى با يك جهش از بدويت به اوج انسانيت گام بردارد، چنانچه در نهضت صدر اسلام رخ داد.

ج - مشروعيت و قداست مبارزه فقط در زمينه مبارزه با تجاوز به حقوق فردى و يا ملى نيست. هرگاه يكى از مقدسات بشر يا هر حقى از حقوق، بخصوص حقوق متعلق به جامعه بشرى - مثل آزادى، توحيد، نجات مستضعفان - در مخاطره باشد، مبارزه، مشروع و مقدس خواهد بود.

د - اصلاحات جزئى و تدريجى نه تنها به هيچ وجه محكوم نيست، بلكه به نوبه خود كمك به مبارزه انسان حق جو و حق طلب با انسان منحط است و آهنگ حركت تاريخ را به سود اهل حق تند مى نمايد؛ همان گونه كه فسادها و فجورها، كمك به نيروى متقابل بوده، آهنگ حركت تاريخ را به زيان اهل حق كند مى نمايد؛ زيرا عامل اصلى حركت و تكامل تاريخ نه تضادها و انقلاب اضداد، بلكه فطرت تكامل جو و قناعت ناپذير انسان است كه به هر مرحله اى برسد، مرحله بالاتر را آرزو و جستجو مى كند. تضادها نيز (آن هم نه به صورت ديالكتيكى) آهنگ حركت را تندتر مى كنند. مطابق اين بينش - بر خلاف بينش ابزارى - آن چه در تكامل بايد رخ دهد، از قبيل رسيدن ميوه اى بر شاخ درخت است، نه از قبيل انفجار ديگ بخار. با همين دلايل و توضيحات، تجويز ايجاد نابسامانى و تخريب، به منظور ايجاد بن بست و رسيدن به انقلاب از سوى نظريه ابزارى، نامشروع و محكوم است.

ه‍ - هر چند حركت تاريخ در مجموع، تكاملى است، ولى - برخلاف نظريه ابزارى - چنين نيست كه هر جامعه در هر مرحله تاريخى جبرا نسبت به مرحله قبلى كامل تر باشد، چرا كه اختيار و انتخاب گرى انسان به عنوان عامل اصلى حركت تكاملى تاريخ، سبب نوسانات مختلف در پيشروى و انحطاط و يا ركود و انحراف جامعه در دوره هاى مختلف مى شود. يك جامعه همچنان كه تعالى مى يابد، انحطاط پيدا مى كند و تاريخ تمدن هاى بشرى چيزى جز يك سلسله تعالى ها و انحطاطها و انقراض ها نيست.

و - سير تكاملى بشريت به سوى آزادى از اسارت طبيعت مادى و حيوانى، و شرايط اقتصادى و منافع فردى و گروهى، و به سوى هدفمدارى و مسلكى بودن و به سوى حكومت و اصالت بيشتر ايمان و ايدئولوژى، بوده و هست.

ز - جهاد و امر به معروف ماهيت انسانى دارند، نه طبقاتى.

ح - نيروى اقناع فكرى و برهان و استدلال اصالت دارد و وجدان بشر - چه از نظر فكرى و چه از نظر گرايش هاى متعالى - نيرويى اصيل و احيانا حاكم بر مقتضيات مادى است.

ط - مثلث «تز - آنتى تز - سنتز» در شكل هگلى و ماركسيستى، نه در طبيعت صدق مى كند و نه در تاريخ، در نتيجه تاريخ از ميان اضداد عبور نمى كند و حلقات تاريخ به صورت رشته اى از اضداد كه از هم مشتق شده و به يكديگر تبدل يافته اند، نيست. (381)

### دو نوع تلقى از انسان

دو نوع بينش درباره حركت تكاملى تاريخ كه توضيح داده شد، نتيجه دو نوع تلقى از انسان و هويت واقعى او و استعدادهاى نهفته اوست :

يكى از آن دو، انسان را فاقد شخصيتى ذاتى و سرشت ماوراء حيوانى و اصالت در ناحيه ياداركات و بينش ها يا احساسات و گرايش ها مى داند و هيچ تصورى از «انسان كامل» و يا «انسان از خود بيگانه» ندارد. بر اساس اين تلقى آن چه در انسان اصالت دارد غريزه و جنبه هاى حيوانى اوست و آدمى اسير منافع مادى و محكوم جبر ابزار توليد است و برخلاف اجازه محيط طبيعى و اجتماعى كوچكترين جنبشى نمى تواند بكند و ماده خامى است كه در او اقتضاى حركت به سوى مقصد و هدف ويژه اى نيست.

اما تلقى فطرى از انسان، انسان را موجودى داراى سرشت الهى، حق جو، مختار و حاكم بر خويشتن و آزاد از جبر محيط و سرنوشت مى داند. در اين بينش ارزش هاى انسانى در انسان اصالت داشته و به صورت يك سلسله تقاضاهاى بالقوه در سرشت او نهاده شده است. انسان به موجب اين سرشت بالقوه، خواهان حق و حقيقت، عدالت و كرامت هاى اخلاقى است و به موجب نيروى عقل، مى تواند طراح جامعه خود بوده، تسليم كوركورانه محيط نشود و با اراده و اختيار خويش، طرح هاى فكرى خود را به مرحله اجرا در آورد. وحى به عنوان هادى و حامى ارزش هاى انسانى، او را يارى و راهنمايى مى كند.

بدون شك انسان از محيط و شرايط متاثر مى شود، ولى اين تاثير، يك جانبه نبوده، انسان نيز از روى اراده و اختيار خويش، برخلاف حيوانات، روى محيط خود تاثير مى گذارد. خصلت ويژه و معيار انسانيت انسان، نيروى تسلط او بر نفس خويشتن و قيام عليه تبهكارى هاى خود است كه اين خصلت عالى در نظريه ابزارى، ناديده گرفته شده است.

### تلقى قرآن از انسان

بدون شك تعبير و تفسير قرآن از تاريخ، بر اساس بينش دوم است. در ديدگاه قرآن، از آغاز جهان، همواره نبردى پيگير ميان گروه اهل حق و اهل باطل برپا بوده است و هر فرعونى، يك موسى در برابر خود داشته است. در اين نبردها با توجه به يك سلسله عوامل اجتماعى، اقتصادى و اخلاقى، گاهى حق و گاهى باطل پيروز بوده است.

تكيه قرآن بر تاثير تعيين كننده عوامل اخلاقى، موجب شده كه تاريخ را به صورت يك منبع آموزشى مفيد در آورد. اگر وقايع تاريخى، حوادثى تصادفى و بى ضابطه و قاعده باشد و هيچ چيز ديگرى نباشد، آن گاه تاريخ تفاوتى با افسانه و سرگرمى نخواهد داشت و اگر ضابطه و قاعده داشته باشد، ولى اراده انسان در آن ها نقشى نداشته باشد، تاريخ تنها از جنبه نظرى آموزنده خواهد بود، نه از جنبه عملى. و اگر تاريخ ضابطه و قاعده داشته باشد و انسان نيز در وقايع آن نقش موثر ايفا كرده باشد و عامل تعيين كننده را زور يا زر بدانيم، آنگاه تاريخ آموزنده است، ليكن آموزنده بدى ها؛ اما اگر تاريخ را داراى ضابطه و قاعده و اراده انسان را موثر در تحولات آن و نقش اصيل و نهايى را در سعادت و كمال جامعه، براى ارزش هاى اخلاقى و انسانى بدانيم، آنگاه تاريخ، هم آموزنده خواهد بود و هم مفيد. قرآن با چنين ديدى به تاريخ نگاه مى كند. در قرآن ضمن اشاره به نقش به اصطلاح مرتجعانه «ملاء» (اشراف) و «مترفين» (مرفهان) و «مستكبرين» و نقش حق طلبانه «مستضعفين»، براى آن جهاد مستمر پيش برنده اى كه در طول تاريخ جريان داشته است، ماهيت معنوى و انسانى قايل است، نه ماهيت مادى و طبقاتى. (382)

### جامعه ايده آل و انتظار بزرگ

آرمان قيام و انقلاب مهدى عجل الله تعالى فرجه يك فلسفه بزرگ اجتماعى - اسلامى دارد. اين آرمان بزرگ علاوه بر الهام بخشى و راهگشايى به سوى آينده، آيينه اى براى شناخت آرمان هاى اسلامى است. اين نويد، اركان و عناصر مختلفى دارد كه برخى فلسفى و جهانى است. برخى فرهنگى و تربيتى است و برخى سياسى، اقتصادى، اجتماعى، و بعضى انسانى يا انسانى - طبيعى است. در اين جا فقط براى روشن شدن ماهيت «انتظار بزرگ» به طور مختصر مشخصات آن را بازگو مى كنيم.

1. خوش بينى به آينده بشريت : درباره آينده بشريت نظرها مختلف است. گروهى معتقدند شر و فساد و بدبختى، لازمه لا ينفك حيات بشرى است و عاقلانه ترين كار، خاتمه دادن به اين زندگى بى ارزش است. گروهى ديگر اساسا حيات بشر را ابتر مى دانند و معتقدند، به سبب پيشرفت حيرت آور تكنيك و انباشت وسايل تخريبى، بشر در نيمه راه عمر خود، بلكه در آغاز رسيدن به بلوغ فرهنگى، به احتمال زياد نابود خواهد شد. البته اگر تنها به شواهد و قراين ظاهرى قناعت كنيم، اين احتمال را نمى توان نفى كرد. نظريه سوم اين است كه «شر و فساد»، لازمه لاينفك طبيعت بشر نيست، بلكه معلول مالكيت فردى است و مالكيت فردى نيز معلول درجه اى از تكامل ابزار توليد است كه با خواسته انسان ها از بين نمى رود و جبر ماشين روزى ريشه مالكيت فردى را خواهد كند. پس آن چه مايه خوشبختى است تكامل ماشين است.

نظريه چهارم، ريشه فسادها را نقص روحى و معنوى انسان مى داند؛ انسان هنوز دوره جوانى و ناپختگى را طى مى كند و خشم و شهوت بر او و عقل او حاكم است. انسان بالفطره در راه تكامل فكرى و اخلاقى و معنوى پيش ‍ مى رود و نه شر و فساد لازمه لاينفك طبيعت اوست و نه جبر تمدن، فاجعه خودكشى دسته جمعى را پيش خواهد آورد، بلكه آينده اى بس روشن و سعادت بخش در انتظار بشريت است. اين نظريه، الهامى است كه دين عرضه مى كند و نويد مقدس قيام و انقلاب مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه در اسلام، زمينه اين الهام است.

2. پيروزى نهايى صلاح، تقوا، صلح، عدالت، آزادى و صداقت بر زور، استكبار، استعباد، ظلم، اختناق و فريب.

3. حكومت جهانى واحد.

4. عمران تمامى زمين در حدى كه نقطه خراب و آباد نشده باقى نماند.

5. بلوغ بشريت به خردمندى كامل و پيروى از فكر و ايدئولوژى، و آزادى از اسارت شرايط طبيعى و اجتماعى و غرايز حيوانى.

6. حداكثر بهره گيرى از مواهب زمين.

7. برقرارى مساوات كامل ميان انسان ها در امر ثروت.

8. منتفى شدن كامل مفاسد اخلاقى و خالى شدن روان ها از عقده ها و كينه ها.

9. منتفى شدن جنگ و برقرارى صلح، صفا، محبت و تعاون.

10. سازگارى انسان و طبيعت.

هر كدام از اين ها نياز به تجزيه و تحليل و استدلال دارد. در اين جا منظور صرفا شناساندن ماهيت اين نويد و آرمان اسلامى است. (383)

### دو نوع انتظار

برداشت از انتظار فرج دو گونه است : انتظار سازنده و تعهدآور و انتظار فلج كننده و ويرانگر كه نوعى «باج گيرى» محسوب مى شود. اين دو نوع برداشت، معلول دو نگاه به ظهور عظيم تاريخى مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه است و اين دو نگاه نيز به نوبه خود از دو نوع بينش درباره تحولات تاريخى ناشى مى شود.

انتظار ويران گر و شبه ديالكتيكى :

قيام و انقلاب مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه در برداشت قشرى مردم از مهدويت، صرفا ماهيت انفجارى دارد. آنگاه كه ميزان درستى و صلاح به نقطه صفر برسد و حقيقت، هيچ طرفدارى نداشته باشد و جز نيروى باطل، حكومتى نباشد، اين انفجار رخ مى دهد و دست غيب براى نجات حقيقت - و نه اهل حقيقت، زيرا حقيقت طرفدارى ندارد - از آستين بيرون مى آيد. لذا هر اصلاحى چون مانع ظهور دست غيب مى شود، محكوم است و برعكس هر ظلم و تبعيضى و هر پليدى و گناهى به حكم اين كه مقدمه صلاح كلى است و انفجار را نزديك مى كند، رواست؛ چرا كه در نظر آن ها، هدف ها، وسيله هاى نامشروع را، مشروع (توجيه) مى كنند. آنان بهترين كمك به تسريع ظهور را، ترويج فساد مى دانند و اگر خود نيز اهل گناه نباشند، در عمق ضمير و انديشه، با نوعى رضايت به عاملان فساد مى نگرند. بنابراين مى توان اين نوع برداشت را كه منجر به نوعى تعطيل در حدود و مقررات اسلامى مى شود و به هيچ وجه با موازين اسلامى و قرآنى وفق نمى دهد، «شبه ديالكتيكى» خواند. با اين تفاوت كه تفكر ديالكتيكى، عدم اصلاح و گسترش فساد را موجب تشديد نابسامانى و شكاف و داغ تر شدن مبارزه مى داند، ولى تفكر عاميانه فاقد اين مزيت است و فقط به فساد و تباهى فتوا مى دهد، تا خود بخود منجر به نتيجه مطلوب شود.

انتظار سازنده :

آياتى كه در روايات مربوط به ظهور به آن ها استناد شده است، در جهت عكس برداشت فوق است. از اين آيات مى فهميم كه، ظهور مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه آخرين حلقه از حلقات مبارزه اهل حق و اهل باطل است، كه به پيروزى نهايى اهل حق منتهى مى شود و وعده ظهور مهدى عجل الله تعالى فرجه نويد اين پيروزى به اهل ايمان و عمل صالح است :وعدالله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض ‍ كما استخلف الذين من قبلهم و ليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم و ليبدلنهم من بعد خوفهم اءمنا يعبدوننى لا يشركون بى شيئا (384) ظهور مهدى موعود، منتى است بر مستضعفين و وسيله اى است براى مقتدايى آنان و مقدمه ايست براى وراثت خلافت الهى آن ها در روى زمين : و نريد اءن نمن على الذين استضعفوا فى الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين (385) سهيم بودن در اين سعادت موقوف به اين است كه آن فرد عملا در گروه اهل حق باشد. در روايات اسلامى سخن از گروهى زبده است كه به محض ظهور امام عجل الله تعالى فرجه به آن حضبرت ملحق مى شوند، لذا معلوم مى شود، در عين اشاعه ظلم و فساد، زمينه هايى عالى وجود دارد كه چنين گروه زبده اى را پرورش مى دهد و اين نشان مى دهد كه در آن زمان نه تنها حق و حقيقت به صفر نرسيده است، بلكه به فرض قلت از لحاظ كميت، از نظر كيفيت، ارزنده ترين اهل ايمانند و در رديف ياران سيدالشهداء عليه‌السلام. مهدى موعود عجل الله تعالى فرجه تحقق بخش ايده آل همه انبيا و اولياء و مردان مبارز راه حق است. (386)

## فصل دوم : شهيد

### قداست شهيد

در عرف عموم مردم جهان، برخى كلمات، مانند عالم، فليسوف، مخترع، قهرمان، آمر به معروف، زاهد، استاد، دانشجو، مجاهد، ولى، امام، نبى، عابد، دوست و غيره از نوعى عظمت و احترام و احيانا «قداست» برخوردارند. قداست واژه، نه از جهت لفظ، كه به جهت معانى و مفاهيمى است كه همراه آن است. تفاوت هايى كه درباره اين معانى و مفاهيم در همه جوامع بشرى وجود دارد، مربوط به جنبه هاى خاصى از روان شناسى جامعه ها در زمينه ارزشيابى ها در امور غير مادى است كه خود بحث فلسفى و انسانى عميقى مى طلبد.

در اسلام واژه «شهيد» قداست خاصى دارد و با اين كه اين كلمه، با تفاوت هايى در معيارها، در همه عرف ها توام با قداست و عطمت است، در اين جا به مفهوم غير اسلامى آن پرداخته نمى شود.

از نظر اسلام، هر كس با معيارهايى، به درجه «شهادت» نايل آيد، يعنى واقعا در راه هدف هاى عالى اسلامى، به انگيزه برقرارى ارزش هاى واقعى بشرى، كشته بشود، به يكى از عالى ترين مراتب ممكن براى يك انسان رسيده است. قداست اين كلمه در عرف مسلمانان را مى توان از نوع تعبيرها و برداشت هاى قرآن و روايات در اين زمينه فهميد؛ در اسلام وقتى بخواهند مقام كسى يا كارى را بالا ببرند، او را با مقام يا اجر شهيد مى سنجيند، مثلا مى گويند: اگر كسى طالب علم باشد و در خلال دانشجويى و طلبگى بميرد، «شهيد» از دنيا رفته است، يا آن كس كه براى عائله اش كار مى كند و خود را به رنج مى افكند، مانند «مجاهد در راه خدا» است. (387) اين تعابير علوّ مقام طالب علم و انسان كوشا را مى رسانند.

قرآن كريم در مورد به حق پيوستگى شهيد مى فرمايد: و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون. (388)

### حق شهيد

تمام كسانى كه به نحوى، از راه علم، فلسفه، صنعت، اخلاق و... به بشريت خدمت كرده اند، حقى به آن دارند، ولى حق شهدا، به سبب اين كه با از خودگذشتگى و سوختن و خاكستر شدن، محيط را براى خدمت ديگران مساعد مى كنند، بيش از ساير گروه هاست و به همين جهت عكس العمل احساس آميز انسان ها و ابراز عواطف خالصانه آن ها درباره شهدا بيشتر است. آرى، شهدا شمع محفل بشريتند كه مى سوزند و روشن مى كنند.

### بدن شهيد

اسلام دينى حكيمانه است كه دستورى خالى از مصلحت و راز و رمز، مخصوصا راز و رمز اجتماعى ندارد. هر فرد مسلمان كه مى ميرد، بر ديگران واجب است كه با ترتيب خاصى او را غسل و شستشو داده، در كفنى پاك بپيچند، سپس نماز بخوانند و دفن كنند؛ همه اين ها حكمت ها و رموزى دارد كه فعلا در مقام بحث از آن ها نيستيم. تنها استثناى اين دستور، شهيد است كه در ميدان معركه، بدون غسل و كفن، با همان تن و جامه خون آلود، بر او نماز خوانده، دفن مى شود.

اين استثنا رمز و رازى دارد و نشانه اين است كه روح و شخصيت شهيد آن چنان پاك و وارسته شده كه اين پاكى در بدن، خون و حتى جامه اش اثر گذاشته و حكم روح، بر بدن و لباس او جارى مى شود و بدن و جامه شهيد از ناحيه روح و انديشه حق پرستى و پاك باختگى او، كسب شرافت كرده است. اين احكام خاص در فقه اسلامى نشانه ديگرى از قداست شهيد در اسلام است. (389)

### منشاء قداست شهادت

شهادت، از آن جهت كه «كشته شدن» است تقدسى ندارد، بسيارى از كشته شدن ها، «نفله شدن» است و احيانا به جاى افتخار، مايه ننگ است. مرگ و مير اشخاص، انواعى دارد: 1. مرگ طبيعى؛ كه قهرا تلقى مى شود و نه افتخار آفرين است و نه ملامت خيز. 2. مرگ اخترامى؛ در اثر بيمارى ها و حوادث، كه هر چند ملامت يا افتخارى ندارد، اما «نفله شدن» و مايه تاسف محسوب مى شود. 3. مرگ هايى كه در اثر جنايت، مقتول بى گناه، قربانى هوا و هوس قاتل مى شود، در اين نوع مرگ ها كه در تاريخ حكمرانان و صفحه حوادث روزنامه ها، نمونه هاى آن پيداست، از ناحيه قاتل، خباثت و از ناحيه مقتول نفله شدن و هدر رفتن و از ناحيه ديگران تاسف و ترحم ديده مى شود. 4. مرگ هايى مانند خودكشى ها، مردن در راه گناه، تصادف در اثر بى دقتى و تقصير و... كه خود اين مرگ ها «جنايت» و نفله كردن و هدر دادن خويشتن است. 5. مرگ هايى كه انسان با توجه به خطرات احتمالى يا ظنى يا يقينى، فقط به خاطر هدفى مقدس و انسانى و به تعبير قرآن «فى سبيل الله» از آن استقبال مى كند و به آن «شهادت» گفته مى شود. شهادت به سبب وجود دو ركن «آگاهانه و اختيارى بودن» و «مقدس بودن هدف آن» و اين كه از هر گونه انگيزه خودگرايانه مبر است، تحسين انگيز و افتخارآميز بوده، عملى قهرمانانه تلقى مى شود و در ميان مرگ و ميرها، تنها اين نوع، از زندگى برتر و فخيم تر است. شهادت، قداست خود را از اين جا كسب مى كند كه فدا كردن تمام هستى خود، به صورت آگاهانه در راه هدفى مقدس است. (390)

### جهاد يا مسئوليت شهيد

در اسلام آن چه منجر به شهادت مى شود، به صورت اصلى به نام «جهاد» در آمده است. در اين جا به پاسخ سوالاتى چون «جهاد، ماهيت دفاعى دارد يا تهاجمى؟ و اگر دفاعى است، دفاع از چه چيزى (از حقوق شخصى، ملى، انسانى يا...)؟» مى پردازيم. اسلام دينى نيست كه ايده مقدس اجتماعى نداشته و كوشش در راه دفاع يا بسط آن ايده را لازم نشمارد.

در بسيارى از آيات قرآن، سه مفهوم «ايمان، هجرت و جهاد» تواءم آمده است. انسان قرآنى، موجودى است وابسته به ايمان كه براى نجات ايمان خود هجرت و براى نجات ايمان جامعه، جهاد مى كند. در اين جا به شرح چند جمله از نهج البلاغه در اين زمينه اكتفا مى كنيم : ان الجهاد باب من اءبواب الجنة فتحه الله لخاصة اوليائه (391) جهاد، درى است از درهاى بهشت كه خداوند اين در را به روى همه كس نگشوده است و هر فردى شايستگى مجاهد بودن ندارد. مجاهدين از اولياء الله بالاترند و «خاصة اولياء الله»، يعنى دوستان خاص خدا مى باشند. على عليه‌السلام در ادامه مى فرمايد: هو لباس التقوى جهاد، جامه تقواست. (392) تقوا، يعنى پاكى راستين از آلودگى هاى روحى و اخلاقى كه ريشه همه آن ها در خود خواهى ها و خود گرايى هاست و به همين دليل، مجاهد واقعى، باتقواترين باتقواهاست؛ زيرا يكى از جهت حسادت، ديگرى از جهت تكبر و سومى از جهت بخل و... پاك است، اما مجاهد، چون روى هستى خويش پا نهاده، پاك ترين پاك هاست. تقواى مجاهدين، تقواى پاكباختگى است. شهيدان، تمام هستى خود را در طبق اخلاص ‍ گذاشته و به حجق تسليم كرده و اين جامه، از جامه هاى تقوا را بر تن كرده اند.

در ادامه آمده است : درع الله الحصين و جنته الوثيقة جهاد، زره نفوذناپذير و سپر مطمئن خداست. كار سپر، جلوگيرى و پيشگيرى از ورود ضربت و كار زره، خنثى كردن اثر ضربت وارد بر بدن است. ظاهرا على عليه‌السلام، از آن جهت جهاد را هم به سپر و هم به زره تشبيه كرده اند كه برخى جهادها، نوعى پيشگيرى است و مانع ورود ضربت مى شود و برخى شكل مقاومت و بى اثر كردن حملات را دارد. اگر ملتى مسلمان، روح جهادى داشته و اين سپر الهى را همواره در دست داشته 9 باشد، ديگر ضربتى بر آن كارگر نخواهد افتاد.

فمن تركه رعبة عنه اءلبسه الله ثوب الذل و شمله البلاء و ديث بالصغار و القماءة و ضرب على قلبه بالاءسهاب و اءديل الحق منه بتضييع الجهاد و سيم الخسف و منع النصف؛ (393) در اين قسمت آثار اجتماعى - و نه فردى - ترك جهاد بيان شده است اين آثار منفى عبارتند از:

الف - ذلت و خوارى : هر ملتى كه اين درجه (جهاد) را از دست بدهد، قطعا خوار و زبون مى گردد.

ب - شدايد و گرفتارى ها: زبون و توسرى خور بودن؛ برخلاف تصور آنان كه مى پندارند پناهگاه، آسايش است، صدها گرفتارى در پى خود دارد.

ج - حقارت روحى.

د - بصيرت و بينش را از دست دادن : اين نكته عجيب است كه على عليه‌السلام بصيرت و نورانيت قلب را موقوف به اين امر مى شمارد. در منطق اسلام، به صراحت گفته شده كه بصيرت زاده عمل است، ولى هيچ جا به صراحت، عملى اجتماعى مانند جهاد را يك ركن از اركان معنويت و سلوك الى الله نشمرده است، تا آن جا كه ترك آن موجب پيدايش حجاب ها بر دل مى گردد.

ه‍ - از دست رفتن دولت حق : با ترك جهاد، دولت حق از ايشان گرفته مى شود، زيرا آن ها لايق نيستند كه پرچمدار اسلام و مناديان حق به شمار روند.

و - محروميت از انصاف ديگران : يعنى تا وقتى ملتى، مجاهد است، ديگران او را به حساب آورده، اجبارا درباره اش انصاف را رعايت مى كنند، اما ملتى كه اين خصيصه را از دست داد، ديگران براى او شخصيتى قايل نمى شوند و از هر گونه انصافى درباره اش مضايقه مى كنند. اين همه نكبت ها و ادبارها، معلول از دست دادن روحيه مجاهدگرى است.

ويل دورانت در تاريخ تمدن خويش مى گويد: هيچ دينى به اندازه اسلام، امت خويش را به سوى قوت و قدرت نخوانده است. از رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله نقل شده است كه : من لم يعز و لم يحدث نفسه بغزو مات عى شعبة من النفاق (394) يعنى اسلام از جهاد و لااقل آرزوى جهاد، جدا شدنى نيست و صداقت اسلام انسان با اين معيار شناخته مى شود. (395)

### نشاط شهيد

يكى از خصوصياتى كه در تاريخ صدر اسلام در پير و جوان، سياه و سفيد و همه مسلمين مشهود است، روحيه خاصى است كه فكر مى كنم رساترين تعبير براى آن «نشاط شهادت» است. در راءس همه اين افراد، على عليه‌السلام است كه به اميد شهادت زنده بود، اگر اين اميد را از او مى گرفتند، خيرى در زندگى نمى ديد و زندگى برايش بى معنى و بى مفهوم بود.

ما مردم به زبان، بسيار «على على» مى گوييم و اگر با حرف كارها درست شود، از ما شيعه تر در دنيا نيست؛ اما اگر تشيع به معنى على گونگى باشد، كار خيلى مشكل است. على عليه‌السلام مى فرمايد: وقتى كه اين آيه نازل شد: الم، اءحسب الناس اءن يتركوا اءن يقولوا آمنا و هم لا يفتنون (396) دانستم كه تا رسول خدا در ميان ماست، فتنه نازل نمى شود. از رسول خدا پرسيدم كه اين فتنه چه فتنه ايست؟ فرمود: يا على! فتنه اى است كه امتم، بعد از من دچار آن مى گردند. گفتم : آيا شما در روز احد ا: گاه كه گروهى از مسلمين، شهيد شدند و من از شهادت محروم شدم و اين امر به من گران آمد، به من نفرموديد كه مژده باد بر تو كه شهادتت در پيش است؟ فرمود: همين طور است، تو شهادت در پيش دارى، اكنون بگو در آن وقت صبرت چگونه خواهد بود؟ گفتم : يا رسول الله، اين جا نه جى صبر كه جاى شكر و سپاس است. آنگاه ايشان درباره فتنه اى كه حادث خواهد شد، به من توضيحاتى داد. (397)

اين است معنى «نشاط شهادت». از على عليه‌السلام كه بگذريم، افراد ديگرى نيز مى بينيم كه چنين نشاطى داشتند و در دلشان يك آرزو بود، كه آيا ممكن است خدا شهادت را به آن ها روزى كند. در دعاى شب هاى ماه مبارك رمضان مى خوانيم : اللهم برحمتك فى الصالحين فاءدخلنا و فى عليين فارفعنا... و قتلا فى سبيلك مع وليك فوق لنا (398) خدايا! به ما توفيق بده كه در راه تو و به همراه ولى تو كشته شويم.

امام حسين عليه‌السلام وقتى به طرف كربلا مى آمد، شعارى به اين مضمون را با خودش مى خواند: «اگر چه دنيا، زيبا و دوست داشتنى است، ولى خانه آخرت و بارگاه الهى بسى زيباتر و بالاتر است. اگر مال دنيا رفتنى است و بايد گذاشت و رفت، پس چرا انسان در راه خدا انفاق نكند؟ و اگر اين بدن ها براى مردن و آخر كار شكل گرفته است، پس مردن با شمشير و شهادت، بسى زيباتر است. » (399)

### منطق شهيد

هر كس و هر گروهى، منطق و طرز تفكر و معيارهايى دارد كه با آن ها درباره كارها و بايدها و نبايدها قضاوت مى كند. شهيد، منطق ويژه اى دارد كه با منطق افراد معمولى قابل سنجش نيست. منطق شهيد از يك طرف منطق عشق و از سوى ديگر منطق اصلاح و مصلح است؛ يعنى اگر شور عاشق عارف پروردگار را با منطق يك مصلح دلسوخته براى اجتماع تركيب كنند، از آن ها «منطق شهيد» در مى آيد؛ منطق شهيد، منطق حماسه آفرينى و منطق دورنگرى، بلكه بسيار دورنگرى است. بنابراين مى بينيم ابا عبدالله عليه‌السلام وقتى كه مى خواهد يك طرف كوفه بيايد، عقلاى قوم، ايشان را منع مى كنند و پيشنهادهايى كه مطابق منطق سياست و منفعت است، به ايشان مى كنند، ولى ايشان كه منطقى بالاتر از افراد عادى داشت، اعتنايى نكرد. منطق شهيد، منطق حل شدن و جذب شدن در جامعه، براى احياى جامعه و دميدن روح به اندام مرده ارزش هاى انسانى است. (400)

### حماسه و خون شهيد

كار شهيد، تنها مقابله با دشمن نيست، چرا كه در اين صورت خونش هدر رفته است، ولى خون شهيد هيچ گاه به زمين نمى ريزد و هر قطره اش تبديل به هزاران قطره گشته، در پيكر اجتماع وارد مى شود. شهادت تزريق خون به پيكر اجتماع - خاصه اجتماعى كه دچار كم خونى است - مى باشد. بزرگ ترين خاصيت شهيد، حماسه آفرينى است تا در ملت هايى كه روح حماسه، خصوصا حماسه الهى مرده است، آن مردگى از نو زنده شود. اسلام هميشه نيازمند شهيد است، چون هميشه نيازمند حماسه آفرينى و آفرينش هاى نوبه نو است.

### جاودانگى شهيد

كسى كه عالم است و از راه علم به جامعه خدمت مى كند، در حقيقت از طريق علم، از فرديت خود خارج مى شود و به جامعه مى پيوندد. او «جزئى» از شخصيت خو، يعنى فكر و انديشه اش را با پيوستن به اجتماع جاويد مى كند، كسى كه مخترع يا هنرمند است، با پيوستن به جامعه به فن يا هنر خويش ارزش و ابديت مى بخشد و كسى كه معلم اخلاق و اندرزگوست، خودش را از راه اندرزهاى حكمت آميزش كه سينه به سينه منتقل مى شود، در جامعه جاويد مى كند و به عبارتى به حكمت ها و راهنمايى هاى خود، جاودانگى مى بخشد، اما شهيد به خون خود و در حقيقت به تمام وجود و هستى خود، ارزش و ابديت مى بخشد. هر گروه ديگر به قسمتى از دارايى خود جاودانگى مى بخشد و شهيد به تمام دارايى خود، يعنى تمام وجودش، جاودانگى مى بخشد. پيغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود: فوق كل بربر، حتى يقتل فى سبيل الله فاذا قتل فى سبيل الله فليس فوقه بر (401)

### شفاعت شهيد

در حديث است كه خداوند شفاعت سه طبقه را در قيامت قبول مى كند: 1. انبيا 2. علما (منظور در درجه اول، خود ائمه اطهار عليهم‌السلام و در درجه بعد، علمايى كه واقعا راه آن ها را در پيش گرفته اند مى باشد.) 3. شهدا.

اين شفاعت، ظهور و تجسم حقايق و هدايتى است كه در دنيا وقوع يافته است؛ چرا كه بعد از انبيا و علمايى كه پيرو واقعى آن ها بودند، شهدا هستند كه گروه گروه، مردم را از ظلمات گمراهى نجات داده، به شاهراه روشن هدايت رسانده اند. (402)

### گريه بر شهيد و فلسفه آن

اسلام با اين كه به گريه بر ميت (ميت عادى) چندان روى خوشى نشان نداده، مايل است كه مردم بر شهيد بگريند؛ زيرا شهيد حماسه آفريده است و گريه بر شهيد، شركت در حماسه او و هماهنگى با روح، نشاط و موج اوست.

در عصر ما، بسيارى از مردم، حتى گروهى از جوانان علاقه مند، گريه بر امام حسين عليه‌السلام را غلط قلمداد مى كنند و مدعى هستند كه اين كار، معلول برداشتى غلط از امر شهادت بوده، آثار اجتماعى بدى داشته، موجب ضعف و انحطاط ملت هايى است كه به اين كارها عادت كرده اند.

بعضى، گريه مردم شيعه بر امام حسين عليه‌السلام را با روش مسيحيان درباره شهادت مسيح عليه‌السلام (البته به عقيده خودشان) كه روز شهادت مسيح را جشن مى گيرند، مقايسه كرده، مى گويند ملتى كه بر شهادت شهيدش مى گريد، شهادت را شكست و نامطلوب و امرى نبايستنى و موجب تاسف مى پندارد و ناچار، ملتى زبون و فرارى از معركه بار مى آيد؛ ولى ملتى كه براى شهادت شهيدش جشن مى گيرد، آن را موفقيت و مطلوب و مايه افتخار مى شمارد، خواه ناخواه ملتى قوى و فداكار مى گردد. (403)

تحليل ما چنين است كه اتفاقا قضيه برعكس است. شادى كردن در شهدت شهيد از بينش فردگرايى مسيحيت ناشى مى شود و گريه بر شهيد از بينش ‍ جامعه گرايى اسلام. ما در اين جا در مقام توضيح فلسفه توصيه هاى پيشوايان در مورد گريه بر شهيد هستيم، نه در مقام توجيه عملكرد قابل انتقاد عوام الناس كه به ديد ترحم آميزى به امام حسين عليه‌السلام مى نگرند. ابتدا مساله مرگ و شهادت را از جنبه فردى و پاسخ به اين سوال كه آيا مرگ فى حد ذاته براى فرد، امرى مطلوب و نوعى موفقيت تلقى مى شود يا نه، بررسى مى كنيم و سپس از بعد اجتماعى به مساله نگاه خواهيم كرد.

مكتب هايى هستند كه رابطه انسان و جهان يا رابطه روح و بدن را از نوع رابطه زندانى با زندان يا مرغ با قفس مى دانند و قهرا در چنين مكاتبى، مرگ هيچ كس تاسف نداشته، داراى ارزش مثبت است. نظريه ديگر اين است كه مرگ، نيستى و نابودى كامل است و بديهى است كه زندگى، هر چه باشد، به هر شكل بر مرگ ترجيح دارد و ارزش مرگ صد در صد منفى است.

نظر ديگر مى گويد: مرگ، نابودى نيست، بلكه انتقال از جهانى به جهان ديگر بوده، رابطه انسان با جهان، نه چون مرغ و قفس، بلكه از نوع رابطه دانش آموز با مدرسه و كشاورز با مزرعه است. درست است كه كشاورز، خانه و زندگى و خانواده را رها كرده و در مزرعه مشغول كشاورزى است، اما مزرعه و كار در مزرعه است كه وسيله معيشت خوش او در كنار خانواده را در تمام سال فراهم مى آورد.

كسى كه درباره رابطه جهان و انسان چنين بينديشد، اگر عمر را تلخ كرده و توفيقى حاصل نكرده باشد، از مرگ مى ترسد و به هيچ وجه نزد او محبوب نيست؛ اما اگر كسى عملا موفق بوده است، مانند دانش آموز يا كشاورزى سختكوش است كه دايما در انديشه روزى است كه كار و تحصيلش به پايان برسد و محصول خويش را به خانه ببرد، ولى در عين اين كه آرزوى وطن و اتمام كار را دارد، نمى خواهد تحصيل و كشاورزى اش را نيمه كاره رها كند و كارش را فداى آن آرزو كند.

انتقال به جهان ديگر براى اولياء الله - كه به منزله همان دانش آموز موفقند - يك آرزوست؛ ولى در عين حال هرگز به استقبال مرگ نمى روند؛ زيرا مى دانند تنها فرصت كار و تكامل، همين چيزى است كه نامش را عمر گذاشته ايم و هر چه بيشتر بمانند، بهتر كمالات انسانى را طى مى كنند، لذا همواره از خداوند متعال طول عمر طلب مى كنند.

بر اساس بينش اخير، محبوبيت و مطلوبيت مرگ، براى اولياء الله با مبارزه با مرگ و طلب طول عمر به هيچ وجه منافات ندارد. اولياء الله تنها در دو مورد از خواستن طول عمر صرف نظر مى كنند: يكى آنگاه كه ببينند ماندنشان به جاى تكامل، مايه نقص و انحطاط است و مورد دوم، «شهادت» است كه اولياء الله آن را بلاشرط از خدا طلب مى كنند؛ چرا كه شهادت هر دو خصلت را دارد؛ هم عمل تكامل است و هم انتقال به جهان ديگر و رسيدن به آرزوى محبوب و مطلوبشان.

پس شهادت، از نظر اسلام از جنبه فردى، يعنى براى شخص شهيد، يك موفقيت و رسيدن به بزرگترين آرزوست و جشن و شادمانى دارد و ما از اين جنبه به مسيحيت حق مى دهيم كه به نام شهادت مسيح عليه‌السلام - كه مى پندارند شهيد شده - جشن بگيرند. اين است كه مى بينيم على عليه‌السلام آن گاه كه مى بيند مرگ به صورت شهادت نصيبش شده، از خوشحالى در پوست نمى گنجد.

اما از نظر اسلام شهادت از نظر اجتماعى، پديده اى است كه به دنبال زمينه و رويدادهاى خاصى رخ مى دهد و به دنبال خود نيز، حوادثى و عكس ‍ العمل هايى پديد مى آورد؛ عكس العملى كه جامعه در مورد شهيد، نشان مى دهد صرفا ناظر به اين جهت نيست كه براى او موفقيتى رخ داده است، بلكه عكس العمل جامعه، بيشتر مربوط به موع گيرى مردم آن جامعه به جبهه شهيد و جبهه مخالف آن است.

رابطه شهيد با جامعه اش دو رابطه است : يكى با مردمى كه اگر زنده بود، از وجودش بهره مند مى شدند و فعلا از او محروم مانده اند كه بديهى است، شهادت شهدا از نظر آنان (پيروان شهيد) تاثرآور است و در حقيقت به نوعى براى خودشان مى گريند. رابطه ديگر، رابطه شهيد با كسانى است كه زمينه فسا را فراهم آورده اند و شهيد به مبارزه با آن ها برخاسته، به دست آن ها شهيد شده است. در اين مورد چون «شهادت» به مثابه عمل جراحى، در مقابل جريانى نامطلوب قرار مى گيرد، امرى مطلوب تلقى مى شود.

درسى كه مردم از جنبه اجتماعى، بايد از شهادت شهيد بگيرند اين است كه اولا: نگذارند زمينه هاى فساد پيدا شود و افراد جامعه نيز از تبديل شدن به امثال آن جنايتكاران خوددارى كنند و ثانيا: به هر حال باز هم در جامعه چنان زمينه هايى كه موجب شهادت مى شود، پيدا مى گردد؛ از اين نظر بايد عمل قهرمانانه شهيد كه از سوى او آگاهانه انتخاب شده، بازگو شود تا احساسات مردم، شكل و رنگ احساس آن شهيد را بگيرد. اين جاست كه بايد ببينيم جشن و شادمانى، هم شكلى و هم رنگى احساسى مى آورد يا گريه؟ گريه به سبب ويژگى هايش، به منزله هماهنگى با روح شهيد و موافقت با حركت اوست.

خنده و گريه مظهر شديدترين احساسات انسان مى باشند. معمولا درباره گريه اشتباه مى كنند و گمان مى كنند هميشه معلول نوعى درد و ناراحتى است؛ اما خنده و گريه هر كدام انواع و اقسامى دارند؛ اشك شوق و عشق را همه مى شناسيم.

گريه هميشه ملازم نوعى رقت و هيجان است كه در چنين حالتى، انسان بيش از هر حالت ديگر، خود را به محبوبى كه براى او نمى گيرد، نزديكتر و بلكه متحد مى بيند، چرا كه گريه مانند «عشق» بيشتر از جنبه عز خود بيرون آمدن و خود را فراموش كردن و با محبوب يكى شدن را دارد، بر خلاف خنده و شادى، كه بيشتر جنبه خودى و شخصى و در خود فرو رفتن دارد (و از اين نظر مانند «شهوت» است.)

لذا بايد از گريه و احساسات انسان ها، در جهت هم شكلى و هم رنگى روح ها با روح عظيم حسينى، بهره بردارى صحيح كرد تا جهان، اصلاح شود. توصيه حكيمانه ائمه اطهار عليهم‌السلام به گريه بر امام حسين عليه‌السلام براى راه يافتن نهضت، در عمق احساسات و عواطف مردم است. راز بقاى امام حسين عليه‌السلام، اين است كه نهضتش از طرفى منطقى است و بعد عقلى دارد و از طرف ديگر در عمق احساسات و عواطف راه يافته است. اى كاش رهبران مذهبى و گروهى كه بر اين مخزن عظيم گمارده شده اند (ذاكران و وعاظ) بدانند چگونه بهره بردارى كنند.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| دل بسى خون به كف آورد ولى ديده بريخت  |  | الله الله كه تلف كرد؟ و كه اندوخته بود؟ (404)  |

### تربت شهيد

امام صادق عليه‌السلام فرمود: سجده كنيد بر تربت جدم حسين بن على عليهما‌السلام، كه نمازى كه بر آن تربت مقدس، سجده كرده ايد، حجاب هاى هفتگانه را پاره مى كند؛ (405) يعنى ارزش شهيد را درك بكن؛ خاك تربت او به نماز تو ارزش مى دهد، اجر و ثوابت صد برابر مى شود. اين نوعى احترام به شهيد و شهادت و نوعى به رسميت شناختن قداست شهادت است.

در دنياى امروز معمول است كه روزى از روزهاى سال را براى تجليل و تعظيم يك گروه يا فرقه يا جنسى اختصاص مى دهند؛ مثل روز مادر، روز معلم و غيره. در اسلام يك روز است كه روز شهيد است و آن روز، عاشورا است و شب عاشورا شب شهيد است.

در شب عاشورا بعد از اين كه اصحاب، صد در صد تصميم خودشان را مبنى بر ماندن اعلام كردند، حضرت ابا عبدالله عليه‌السلام فرمود: همه شما فردا شهيد مى شويد، همه گفتند: الحمد لله رب العالمين. اگر منطق، منطق شهيد نبود، مى گفتند كه خوب! حالا كه حسين بن على عليهما‌السلام به هر حال كشته مى شود، ماندن اين همه افراد چه تاثيرى دارد، جز اين كه اين ها هم كشته بشوند؟ امام عليه‌السلام چرا اجازه داد كه اين ها بمانند و چرا مجبورشان نكرد كه بروند؟ چرا نگفت چون كسى به شما كار ندار و ماندن شما هم به حال ما كوچكترين فايده اى ندارد، پس بايد برويد و رفتن واجب است و ماندن حرام.

امام حسين عليه‌السلام اين كار را نكرد، بلكه اعلام آمادگى آن ها براى شهادت را تقديس و تكريم كرد. منطق، منطق ديگرى است؛ شهادت براى اين نيست كه دشمن مغلوب بشود. شهيد براى حماسه آفرينى و تزريق خون و حيات و نوربخشى به جامعه بايد شهيد بشود. آن ها در آن روز شهيد شدند، تا شهادت ابا عبدالله عليه‌السلام جلال و شكوه بيشترى بيابد و شهادتش صدها و هزارها سال زنده بماند و مردم بيايند و گوش كنند و درس ‍ بياموزند و روح بگيرند و به حركت در آيند. (406)

و سيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون (407)

## پی نوشت ها :

1- عدل الهى، ص 13.

2- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 15 - 14.

3- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 16 - 15.

4- قيام و انقلاب مهدى، ص 10.

5- جهاد، مقدمه.

6- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 14 - 13 و 48 - 47.

7- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 52 - 48.

8- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 62 52.

9- تكوير / 27.

10- سباء / 28.

11- اعراف / 158.

12- انعام / 89.

13- محمد / 38.

14- در ذيل اين آيه، امام صادق عليه‌السلام فرموده اند: «اين امر، يعنى پشت كردن مردم عرب بر قرآن، تحقق پيدا كرد و خداوند به جاى آن ها موالى (يعنى ايرانيان) را فرستاده و آن ها از جان و دل اسلام را پذيرفتند. » (ميزان الحكمة، ج 3، ح 2391) البته مقصود ما اين نيست كه بگوييم آن قوم ديگر، ايرانيان بودند يا غير ايرانيان، بلكه مى خواهيم بگوييم كه از نظر اسلام قوم عرب و غير عرب از نظر قبول يا رد اسلام مساوى بودند.

15- علت اين كه اروپاييان كه القا كننده اين افكار تفرقه انداز هستند، هرگز درباره خودشان اين جور فكر نمى كنند و مواجهه دوگانه اى در مورد اديان دارند، اين است كه آن ها اسلام را مزاحم انديشه هاى استعمارى خود مى بينند، والا اگر اسلام براى ايرانى، بيگانه است، مسيحيت نيز براى اروپايى و امريكايى، بيگانه است.

16- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 66 - 62.

خدمات متقابل اسلام و ايران، ص خدمات متقابل اسلام و ايران، ص ‍ خدمات متقابل اسلام و ايران، ص

17- حجرات / 13.

18- مطابق روايات منقول از امام صادق عليه‌السلام، مقصود از «قبائل»، واحدهايى نظير واحد عربى است كه به صورت قبيله زندگى مى كنند، و مقصود از كلمه «شعوب» واحدهايى ملى است كه به صورت يك واحد بزرگ تر زندگى مى كند. (مجمع البيان، ج 9، ص ‍ 229.)

19- با توجه به آيه بالا (حجرات 13/) و حديثى كه از امام صادق عليه‌السلام در ذيل آن آيه آمد، وجه اين كه «شعوبيه» خود را به اين نام خوانده اند، روشن است و اين دو مى رساند كه نهضت شعوبى يك نهضت ضد تعصب عربى و يك نهضت طرفدار اصول اسلامى بوده است؛ لااقل اساس اين نهضت، چنين بوده است؛ اما اگر احيانا افرادى كار خود را به ضديت با اسلام كشانده باشند، دليل بر ضد اسلامى بودن شعوبيان نمى شود. (بعدا در اين مورد بيشتر صحبت مى كنيم.)

20- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 69 - 66.

خدمات متقابل اسلام و ايران، ص

21- سلمان، از اهل بيت ماست. (عيون اخبارالرضا، ج 1، ص 70)

22- در مورد علت حضور ايرانيان در يمن و چگونگى اسلام آوردن ايشان و حوادث و اتفاقات يمن در آن سال ها و همچنين خدمات ايرانيان به اسلام در آن زمان، بهتر است به نوشته آقاى عزيزالله عطاردى در صفحات 78 - 73 كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران مراجعه كنيد كه به دليل عدم ربط مستقيم به بحث ما در اين جا آورده نشد.

23- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 73 - 70.

24- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 73 - 70 و 88 - 87.

25- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 93 89.

26- خلافت با قدرت و نيروى ايرانيان (نيروهاى ابومسلم خراسانى) از خاندان اموى به خاندان عباسى منتقل شد و نيز در غلبه مامون بر امين، سپاه ايرانى نقش بسيارى داشت.

27- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 99 - 93.

28- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 107 - 99.

29- اساس مذهب تشيع در قرآن و سنت قطعى است و جاى هيچ گونه ترديدى از اين نظر نيست، ولى ما در اين جا وارد اين بحث نمى شويم.

30- براى مطالعه بعضى از روايات و قضاياى تاريخى اين موضوع، به كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 124 121 مراجعه كنيد.

31- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 125 - 107.

32- منظور، كتابهاى زمان طاغوت مى باشد.

33- چند اظهار نظر اخير (بخصوص اظهار نظر سرجان ملكم) با نقدهاى زيباى استاد مطهرى قدس سره مواجه شده است كه به دليل عدم تناسب با سير بحث (آوردن اظهار نظرها) و كثرت آن ها در خلاصه منعكس نشده است. علاقه مندان مى توانند به كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 144 - 137 مراجعه نمايند.

34- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 144 - 129.

35- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 161 - 144.

36- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 175 - 161.

37- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 176 175 و 194.

38- استاد مطهرى قدس سره براى اثبات اين مدعا چندين نقل قول از نويسندگان مختلف آورده اند. براى مطالعه، به كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 187 - 186 مراجعه فرماييد.

39- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 194 - 177.

40- توحيد ذاتى، يعنى بى مانندى ذات خداوند؛ توحيد صفاتى، يعنى همه كمالات ذات، عين ذات است؛ توحيد افعالى، يعنى موثر و فاعل حقيقى در نظام موجودات منحصرا خداست؛ توحيد در عبادت، يعنى در مقام پرستش بايد تنها خدا را پرستش كرد.

41- به همين دليل زرتشتيان «اهل كتاب» تلقى مى گردند. اگر چه از نظر فقها نيز همواره اين مطلب مورد اختلاف بوده و اعتبار اسناد تاريخى به مرحله قطع و يقين نمى رسد تا بتوان به آن استدلال كرد.

42- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 208 - 194.

43- اعراب جاهليت نيز از نظر توحيد ذاتى موحد بودند: و لئن ساءلتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله و هرگاه از آنان سوال كنى : چه كسى آسمان ها و زمين را آفريده است؟ مسلما مى گويند: الله» (لقمان / 25) آن ها بت ها را خالق و آفريننده نمى دانستند، بلكه معبود مى دانستند.

44- دين اسلام رابطه اى خاص ميان خدا و كعبه قرار نمى دهد، بلكه برعكس مى گويد: فاءينما تولوا فثم وجه الله «به هر كجا كه رو كنيد، خدا آن جاست. » (بقره / 115) رو به كعبه ايستادن تنها مبتنى بر فلسفه اجتماعى وحدت است و چه نقطه اى براى وحدت بهتر كه پيدايش و ساخت آن براى پرستش خداوند بوده است.

45- چنين شرك هايى مراتب ضعيف شرك است. هر توجه باخضوع نسبت به چيزى اگر جنبه تقديس پيدا كند، عبادت است، اما اگر جنبه تقديس نداشته باشد يا تواضع شخص در برابر آن شى ء است يا تكريم و تعظيم آن، اما اگر خضوع با تقديس و تنزيه باشد، عبادت است، چون تنها موجودى كه مبرا از نقص و شايسته تقديس است، خداوند مى باشد.

46- نور / 35.

47- انسان در مرحله بعد از روى آوردن به خدا، به اولياى خدا از آن جهت كه پرستندگان واقعى او هستند، روى مى آورد و اين استمداد از آن جهت جايز است كه ولى خدا، خود يك موجود زنده و حى مرزوق است و مراتب قرب عبوديت را پيموده است.

48- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 230 - 210.

49- آقاى تقى زاده در كتاب مانى و دين او به صورت كاملى مبانى اعتقادى دين مانوى را بيان كرده است. براى مطالعه بخشى از آن مطالب، مى توانيد به كتاب خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 209 مراجعه كنيد.

50- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 210 - 208.

51- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 210 208.

52- كريستن سن مدعى است كه اصطلاح متداول مورخين اسلامى، تحت عنوان «العظما» و «الاشراف» ترجمه ادبى كلمات پهلوى «از اذان» و «بزرگان» است.

53- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 250 243.

54- وسائل الشيعه، ج 3، ابواب مواريث.

55- در روايات آمده امام صادق عليه‌السلام از سخن شخصى كه يك مجوسى را ولدالزنا خواند، سخت بر آشفت و فرمود: منگر نه اين است كه در دين آن ها ازدواج با محارم جايز است؟ پس تو حق ندارى او را ولدالزنا بخوانى.

صدوق در توحيد، (ص 306) روايتى نقل كرده كه اشعث بن قيس از حضرت على عليه‌السلام سوال كرد كه چرا با مجوس، مانند اهل كتاب معامله مى كنيد و حال آن كه آنان كتاب آسمانى ندارند؟ على عليه‌السلام فرمود: آن ها كتابى داشته اند و خداوند پيامبرى در ميان آن ها مبعوث فرمود، و در شريعت آن پيامبر، ازدواج با محارم جايز نبود. يكى از پادشاهان آن ها در يك شب كه مست بود با دختر در آميخت. مردم آگاه شدند و شورش كردند. پادشاه دستور داد تا مردم جمع شوند و به آن ها گفت : مگر نه اين است كه دختران و پسران حضرت آدم و حوا با يكديگر زن و شوهر قرار داده شدند، پس معلوم مى شود ازدواج با خواهر يا دختر مانعى ندارد. مردم هم قانع شدند و از آن پس اين مراسم، شرعى تلقى شد.

56- ايرانيان با اعتقاد تخمه شاهى، شاهان خود را ايزد نژاد مى دانستند، به همين جهت پادشاهان آنان بايد از نسل شاهان انتخاب مى شدند، لذا اردشير بابكان كه از تخمه شاهى نبود، براى اين كه ايرادى از اين جهت به او نگيرند، نسب خود را به شاهان قديمى مى رساند.

57- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 260 - 250.

58- معانى الاخبار، ص 405.

59- بحارالانوار، ج 61، ص 230.

60- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 266 261.

61- انسان / 21.

62- نهج البلاغه، خطبه 150.

63- مى گويند: «فره ايزدى» فروغى است ايزدى، كه بر دل هر شخص بتابد، از پرتو آن به شاهى يا پيامبرى مى رسد، كه گاهى آن را به صورت عقاب يا گوسفند مجسم مى كردند.

64- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 242 - 230.

65- نمونه اين مساله را امروز در هجوم فرهنگ غرب به فرهنگ اسلامى مى بينيم و به همين دليل در حفظ و نگهدارى فرهنگ اسلام، كمتر اهتمام مى شود و چه بسيار آثار خطى كه تا چند سال پيش موجود بوده و امروز معلوم نيست چه شده است.

66- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 274 - 267.

67- قلم / 1.

68- علق / 5 1.

69- در اين صورت بايد گفت كه ايرانيان نيز دشمن علم بوده اند، چون عبيد زاكانى گفته است :

اى خواجه مكن تا بتوانى طلب علم كاندر طلب را تب يك روزه بمانى

70- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 281 275.

71- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 297 - 284.

72- اين داستان از محيط تحقيق خارج شده و امروزه سوژه اى براى تبليغ عليه مسلمانان شده است. شبلى نعمان در رساله اسكندريه مى گويد: «... در تاليفات عامه، هنوز اين داستان شهرت دارد و كتب تاريخى، رمان، منطق و... هيچ كدام از اثر آن خالى نيست، حتى در امتحان ساليانه دانشگاه كلكته هند كه تحت نظر انگليسى هاست، حل مغلطه ذيل سوال بوده است : «اگر كتاب ها موافق قرآن هستند، ضرورتى به آن ها نيست و اگر موافق نيستند، همه را بسوزان. »

73- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 306 - 297.

74- با آمدن اسلام، تمام قوانين و رسوم گذشته ملغى شد. (كنزالعمال، ج 1، ص 7)

75- آيا شريعتى درخشان و پاكيزه براى شما نياورده ام؟! به خدا سوگند اگر موسى زنده بود، راهى جز پيروى از من نداشت. (معانى الاخبار، ص ‍ 282.)

76- اهل كتاب را نه تصديق كنيد و نه تكذيب. (بحارالانوار، ج 68، ص ‍ 238)

77- تر و خشكى نيست، مگر اين كه در كتابى روشن وجود دارد. (انعام / 59.)

78- در كتاب خدا حكايت گذشتگان پيش و پيشگويى آينده شما و قانون حاكم ميان شما وجود دارد. (مجمع البيان، ج 1، ص 45.)

79- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 284 - 281.

80- شمس / 10 - 9.

81- اعراف / 32.

82- تا آن جا كه، حتى بچه ماهيگير و برده و درويش هم در خود چنين صلاحيتى مى ديد كه با همت بلند به عالى ترين مقام ها برسد.

83- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 319 - 307.

84- براى مطالعه مطالب تاريخى مربوط به اين بحث مى توانيد از كتب زير استفاده نماييد:

ايران از نظر خاورشناسان، ترجمه دكتر رضا زاده شفق.

تمدن ايران، به قلم جمعى از خاورشناسان، ترجمه دكتر عيسى بهنام

تاريخ تمدن، ج 10 از ترجمه فارسى، ويل دورانت

الفهرست، اين النديم (مقاله هفتم)

85- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 347 - 323.

86- سفينة البحار، ج 2، ص 693.

87- به كسانى كه جنگ بر آنان تحميل گرديده، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا كه مورد ستم قرار گرفته اند؛ و خدا بر يارى آن ها تواناست. (حج / 39).

88- اى مردم! ما شما را از يك مرد و زن آفريده و تيره ها و قبيله ها قرار داديم تا يكديگر را بشناسيد؛ (اين ها ملاك امتياز نيست،) گرامى ترين شما نزد خدا با تقواترين شماست. (حجرات / 13)

89- خدمت متقابل اسلام و ايران، ص 356 - 347.

90- بحارالانوار، ج 1، ص 205.

91- بحارالانوار، ج 2، ص 99.

92- نهج البلاغه، حكمت 80.

93- بحارالانوار، ج 4، ص 96.

94- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 391 - 356.

95- در علم قرائت، اصول و قواعد وقف، مد، تشديد، ادغام و... بيان مى شود و بعلاوه بعضى از كلمات قرآن كريم كه به شكل هاى مختلف قرائت شده است، شكل هاى مختلف قرائت آن ها بيان مى شود.

96- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 401 39.

97- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 405 - 401.

98- صاحب كتاب خصائص در فضائل على عليه‌السلام و اهل بيت است كه در سفر خود به شام، با مشاهده انحراف مردم آن جا از على عليه‌السلام، آن را تألیف نمود.

99- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 413 - 405.

100- چنان پرسش يا شبهه اى در مفهوم اجتهاد و چگونگى آن داشتيد، به بحث هاى استاد مطهرى در «اجتهاد در اسلام» (كتاب ده گفتار) و «الهامى از شيخ الطائفه» (ضميمه كتاب تكامل اجتماعى انسان) مراجعه نماييد.

101- البته فقهاى شيعه بزرگى در عصر ائمه عليهم‌السلام وجود داشته اند، مانند حسين بن سعيد اهوازى و برادرش و على بن ابراهيم قمى و... ولى ظاهرا كتب فقهى آن ها تنها به اين شكل بوده است كه در هر بابى احاديثى را كه آن ها را معتبر دانسته و بر طبق آن ها عمل مى كرده اند، ذكر نموده اند.

102- شهيد اول اين كتاب را در مدت كوتاهى در زندانى كه به فتواى يك فقيه مالكى مذهب و تاييد فقيهى شافعى مذهب منجر به شهادتش شد، نوشت. عجيب اين است كه اين كتاب را دو قرن بعد فقيهى بزرگ شرح كرد كه وى نيز شهيد شد و «شهيد ثانى» لقب گرفت.

103- در ميان فقهاى شيعه كتب محقق حلى، علامه حلى و شهيد ثانى به صورت متون فقهى در آمده و بر آن ها شرح ها و حاشيه هاى فراوان نوشته شده است.

104- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 425 - 413.

105- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 435 - 425.

106- علامه سيد حسن صدر در تاءسيس الشيعه، او و مخزومى را شيعه مى داند.

107- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 440 - 435.

108- به خاطر حجم زياد مطالب، فقط نام تعدادى از علماى معروف و موثر ذكر شده است.

109- استاد مطهرى در صفحات 466 - 464 كتاب بحثى را در باب تاريخ، انواع آن و پايه گذاران آن در بين مسلمين داشته اند كه به دليل عدم ارتباط مستقيم، در اين جا آورده نشد.

110- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 447 - 440.

111- استاد مطهرى اسامى 15 متكلم ايرانى سنى ديگر از قرن 3 تا 6 را نيز ذكر كرده اند. براى ملاحظه به ص 452 - 451 كتاب مراجعه نماييد.

112- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 452 447.

113- طبق نقل مسعودى، تعليم (شامل منطق، فلسفه، طب، نجوم و موسيقى) مقارن زمان عمر بن عبدالعزيز، از اسكندريه به انطاكيه منتقل شد و مقارن ايام متوكل از انطاكيه به حران (كه منحصر به منطق بوده) و در زمان معتضد، امور تعليم به دست ابراهيم قويرى و يوحنا بن حيلان و ابراهيم مروزى افتاد و بعد از آن متتهى شد به ابو احمد بن كرنيب و ابو بشر متى و بعد از آن ها به ابو نصر فارابى رسيد.

114- استاد مطهرى اين اتهام را طى بحث مبسوطى رد نموده اند. ر. ك : ص 464 - 462.

115- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 469 - 452.

116- براى مطالعه نظر استاد مطهرى در مورد شايعات و اختلاف هايى كه پيرامون اشعار او وجود دارد، رجوع كنيد به ص 481 - 480 اصل كتاب.

117- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 484 - 469.

118- استاد مطهرى بحث مبسوطى در تاريخ وفات وى در صفحه 489 آورده است.

119- خواجه نصير با واسطه (از طريق فريد الدين داماد، صدر الدين سرخسى، افضل الدين غيلانى، ابوالعباس لوكرى و بهمنيار) هم شاگرد بوعلى بوده است و هم (از طريق قطب الدين مصرى) شاگرد امام فخر رازى.

120- وى تاليفات فراوانى دارد كه ما تنها به ذكر آثار فلسفى و منطقى وى بسنده كرديم؛ به قول قاضى نورالله، همه علماى اسلامى بعد از سيد شريف، طفيلى و عيال افادات اويند. او مولف صرف مير معروف و شرح مطول و... مى باشد.

121- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 497 - 484.

122- همان گونه كه در مورد طبقه هفدهم توضيح داده شد، پس از حمله مغول، در فالرس حوزه علمى قابل توجهى به چشم نمى خورد. اين امر تا طبقه بيستم ادامه داشته و متاسفانه به خاطر خصلت جدلى اين حوزه، بيشتر كوشش ها صرف مجادلات، شرح و حاشيه و حاشيه بر حاشيه مى شده است. (كتاب هاى زيادى با اين خصوصيات براى افراد اين طبقه در اصل كتاب نام برده شده است كه از آوردن آن ها خوددارى كرديم.)

123- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 511 - 497.

124- هر چند افكار ملا صدرا در ميان فضلا و خصوصا سلسله شاگردانش مطرح بوده است، ولى ظاهرا هنوز موج افكار پيشينيان از قبيل بو على و شيخ اشراق غلبه داشته است و ظاهرا آن فردى كه انديشه هاى صدرايى توسط او كاملا ظاهر شد و بر همه پديدار گشت، آقا محمد بيد آبادى است.

125- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 529 - 511.

126- بعد از درگذشت او، حاج آقا صدر كوپايى و شيخ محمود مفيد، حوزه اصفهان را همچنان پابرجا نگاه داشتند و با درگذشت اين دو، اين چراغ چهارصد ساله به خاموشى گراييد.

127- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 541 - 529.

128- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 553 - 542.

129- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 564 - 553.

130- اين سهروردى، غير از شيخ شهاب الدين سهروردى، فيلسوف مقتول معروف به شيخ اشراق است.

131- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 574 - 564.

132- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 584 - 577.

133- «دو قرن سكوت» نام كتابى است از آقاى دكتر عبدالحسين زرين كوب. مطالب اين بخش، اشاره و نقد استاد مطهرى به كتاب مذكور است.

134- چنان كه گفتيم اگر كوشش عباسيان كه سياست ضد عرب داشتند نبود، زبان فارسى امروز كه با زبان هاى قبل از اسلام متفاوت است، پديد نمى آمد.

135- خدمات متقابل اسلام و ايران، ص 584 577.

136- زوج هاى متضاد، يعنى آن واژه هاى اعتقادى و اجتماعى كه دو به دو در برابر يكديگر قرار گرفته اند و به كمك يكديگر بهتر شناخته مى شوند. برخى از اين زوج هاى متضاد، مثل اصلاح و افساد، از آن جهت در كنار يكديگر مطرح مى شوند كه يكى بايد نفى و ديگرى اثبات شود.

137- و اءصلحوا ذات بينكم انفال / 1.

138- نساء / 128.

139- از جمله قرآن كريم از زبان شعيب پيامبر مى گويد: ان اءريد الا الاصلاح ما استطعت «من جز اصلاح - تا آن جا كه توانايى داريم - نمى خواهم. » (هود / 88).

140- قرآن كريم در وصف منافقان مى فرمايد: و اذا قيل لهم لا تفسدوا فى الاءرض قالوا انما نحن مصلحون # اءلا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون «و هنگامى كه به آن ها گفته شود: در زمين فساد نكنيد. مى گويند: ما فقط اصلاح كننده ايم. آگاه باشيد كه اين ها همان مفسدانند، ولى نمى دانند. » (بقره / 12 - 11).

141- على عليه‌السلام مى فرمايد: اءللهم انك تعلم اءنه لم يكن الذى كان منا منافسة فى سلطان... ولكن... لنظهر الاصلاح فى بلادك «خدايا تو آگاهى كه تلاش ما (در اين حكومت) براى قدرت طلبى و... نبود، بلكه مى خواستيم... اصلاح و سازندگى را در سرزمين هاى تو به ظهور برسانيم. »

(نهج البلاغه، خطبه 131)؛ امام حسين عليه‌السلام نيز در بيان هدف قيام خود فرمودند: انما خرجت لطلب الاصلاح فى اءمة جدى «فقط براى اصلاح امت جدم قيام كردم. » بحارالانوار، ج 44، ص ‍ 319.

142- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 13 - 5.

143- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 19 - 13.

144- تنها كتاب خدا ما را بس است. (اين سخن خليفه دوم است كه با بيان آن از كتابت حديث جلوگيرى كرد.)

145- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 35 - 20.

146- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 39 - 32.

147- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 47 - 40.

148- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 48 - 58.

149- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 68 61.

150- نهج البلاغه، خطبه 131.

151- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 87 - 68.

152- لا يقيم اءمر الله سبحانه الا من لا يصانع و لا يضارع و لا يتبع المطامع نهج البلاغه، حكمت 110.

153- الطمع رق مؤ بد نهج البلاغه، حكمت 180.

154- نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 104 - 87.

155- امروز، كافران از (زوال) آيين شما مايوس شدند، بنابراين از آن ها نترسيد و از (مخالفت با دستورات) من بترسيد! (مائده / 3)

156- خداوند سرنوشت هيچ قوم (و ملتى) را تغيير نمى دهد، نگر آن كه آنان آن چه را در خودشان است، تغيير دهند. (رعد / 11)

157- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 29 - 25.

158- محمد، فقط فرستاده خداست و پيش از او، فرستادگان ديگرى نيز بودند؛ آيا اگر او بميرد و يا كشته شود، شما به عقب بر مى گرديد؟! (و اسلام را رها كرده به دوران جاهليت و كفر بازشت خواهيد نمود؟!) و هر كس به عقب باز گردد، هرگز به خدا ضررى نمى زند. (آل عمران / 144)

159- آن ها، با نعمت و فضل پروردگار، (از اين ميدان) بازگشتند. (آل عمران / 174.)

160- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 31 - 29 و 110 - 104؛ نيز: پيرامون جمهورى اسلامى، ص 144 - 139.

161- پيوند اسلام با انقلاب، اين سوال را پيش مى آورد كه آيا «اسلام انقلابى» درست است يا «انقلاب اسلامى»؟ انقلاب اسلامى، يعنى راهى كه هدف آن اسلام و ارزش هاى اسلامى است و انقلاب و مبارزه صرفا براى برقرارى ارزش هاى اسلامى است، اما اسلام انقلابى، يعنى انقلاب و مباره هدف است و اسلام وسيله اى است براى مبارزه. با اين توضيح معلوم مى شود كه كدام حق است. در جواب مدعيان اسلام انقلابى، بايد گفت كه اگر چه در اسلام عنصر مبارزه هست، ولى اسلام فقط براى مبارزه نيامده است، بلكه دستورات بى شمار ديگر هم دارد. (پيرامون انقلاب اسلامى، ص 58 - 57 و پيرامون جمهورى اسلامى، ص ‍ 146 - 145).

162- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 56 - 55.

163- سوال : شايد اين مكتب، به انسان اجتماعى نظر دارد؟

جواب : وقتى جامعه به دو گروه متباين و مختلف الماهية تقسيم شد، اين دو نوع انسان، همه چيزشان، با هم متفاوت است و تنها اندام ظاهريشان مشابه است، لذا ملاك نوعيت، وجود ندارد.

پيرامون انقلاب اسلامى، ص 132 - 131.

164- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 131 129 و 33 و 111.

165- با توجه به اين توضيحات معلوم مى شود كه اين امر در قرآن تناقض ‍ نيست كه يكجا بر مسئله استضعاف، تكيه كرده : و نريد اءن نمن على الذين استضعفوا فى الاءرض و نجعلهم اءئمة و نجعلهم الوارثين «ما مى خواستيم بر مستضعفان زمين منت نهيم و آنان را پيشوايان و وارثان روى زمين قرار دهيم. » (قصص / 5) و جاى ديگر بر مسئله ايمان و عمل صالح : وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الاءرض «خدا به كسانى از شما كه ايمان آورده و كارهاى شايسته انجام داده اند، وعده مى دهد كه قطعا آنان را حكمران روى زمين خواهد كرد... » (نور / 55) از نظر قرآن اين دومى، زير بنايى مى باشد. آيه اول را هم اگر با توجه به آيات ما قبل و ما بعدش در نظر بگيريم، مى بينيم اصل آن منت الهى، ارائه يك مكتب جديد و زمينه چينى براى ايمان است. البته همان طور كه گفتيم از ديدگاه قرآنى هم، گرايش ‍ محرومين و مستضعفين به ايمان و عمل صالح، بيشتر است. پيرامون انقلاب اسلامى، ص 76 - 72.

166- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 32 - 31، 40 - 37 و 138 - 133.

167- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 36 - 33 و 115 - 111.

168- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 148 - 147.

169- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 117 (لازم به ذكر است كه استاد در كتاب نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير نيز با طرح همين سوالات به بررسى همين موضوع پرداخته است.)

170- زنان از نظر نقش تاريخى، دوره هاى سه گانه اى را طى كرده اند. در برخى از دوره ها نقش مستقيمى در تاريخ نداشته و فقط در اندرون خانه بوده اند و هيچ يك از استعدادهاى انسانى آن ها يعنى تفكر، بيدارى، آزادگى، اراده، خلاقيت، هنر، و حتى سلوك عابدانه و عارفانه را رشد نداده و فقط حكم يك شى ء را داشته اند، منتهى چون دور از دسترس ‍ بيگانگان بودند، مثل «شى ء گرانبها» شدند، ولى بى دخالت مستقيم در تاريخ. در برخى جوامع ديگر، زن خانه را رها كرده، وارد اجتماع شد و در شؤ ون علمى، فرهنگى، اجتماعى، هنرى، سياسى و... شريك مرد گشت و به صورت «شخص» در آمد، ولى چون حريم ها را ناديده گرفت و خود را رايگان در اختيار مردان گذاشت، به صورت «شخص بى بها» در آمد. لذا اگر چه نقش مستقيمى در تاريخ ايفا كرد، ولى نقش غير مستقيم خود را از دست داد؛ اما در انقلاب اسلامى ما، زن توانست اين دو نقش بسيار هماهنگ و موزون را جمع كند كه توضيحش در متن مى آيد. (پيرامون جمهورى اسلامى، ص 48 - 46.)

171- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 46 - 44.

172- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 67 - 50. براى تفصيل اين بحث به كتاب نظام حقوق زن در اسلام مراجعه كنيد.

173- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 68 67.

174- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 50 - 40 و 141 - 140.

175- براى نمونه يكى از دوستانم را مثال مى آورم. وى كه مدت ها در حال مبارزه با رژيم طاغوت به سر مى برد، به دليل روحيه خاصش ‍ علاقه اى به مجاهدين خلق (منافقين) داشت. هنگامى كه آن ها اعلام كردند كه ماركسيست شده اند، نگران بودم كه شايد بگويد: فعلا مبارزه مهم است و ماركسيست بودن آن ها مهم نيست. يكبار نظرش را پرسيدم، گفت : «حقيقت اين است كه ما عدالت را هم در سايه خدا مى خواهيم و اگر بنا شود عدالت باشد، اما از نام خدا خبرى نباشد، ما از چنين عدالتى بيزاريم. » پيرامون انقلاب اسلامى، ص 54 - 53.

176- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 54 و 49 و 121 118.

177- اگر خدا را يارى نماييد، خداوند نيز شما را يارى خواهد نمود. (محمد / 7)

178- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 23 - 21.

179- مطالب اين بخش را استاد در آبان 1357 زمانى كه برخى گروه هاى غير اسلامى مى خواستند خود را وارد كادر رهبرى نهضت كنند، ايراد كرده است؛ لذا شهيد مطهرى اين بحث را تحت عنوان «اهداف روحانيت در مبارزات» مطرح كرده و در ابتداى بحث هم مى فرمايد: «هدف هاى روحانيت؛ يعنى هدف هاى نهضت، زيرا امروز تمام قشرهاى مردم ايران در روحانيت و روحانيت هم در آن شخصيت بزرگ تاريخ، امام خمينى تجسم پيدا كرده است. » پيرامون جمهورى اسلامى، ص 6 و 71.

180- (نهج البلاغه، خطبه 131) اين جملات با اندك تفاوتى از امام حسين عليه‌السلام هم نقل شده است، كه در آن، بجاى جمله آخر اين گونه آمده است :... و يعمل بفرائضك و سننك و اءحكامك (تحف العقول، ص 239)

181- نهج البلاغه، نامه 53.

182- نهج البلاغه، نامه 41.

183- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 86 - 72.

184- سوال : با توجه به حضور گسترده مردمى، آيا بهتر نبود كه در رفراندم، ما نظر مردم را نسبت به مطلق «جمهورى» در مقابل ساير روش هاى حكومتى جويا مى شديم نه «جمهورى اسلامى»؟

جواب : اگر مردم ايران، براى برپايى اسلام، انقلاب كرده اند، اين حق آن هاست كه سوال رفراندم درباره «جمهورى اسلامى» باشد و اين حق در مورد هر انقلاب ديگرى هم صادق است. هر انقلابى كه اكثريت قاطع مردم در آن شركت دارند و رنگ بخصوصى داشته باشد، بديهى است كه مردم حق دارند در همه پرسى خود اين چنين مطرح كنند كه : در انقلاب اين چنين ما، آيا جمهورى اين چنين آرى يا نه؟ (پيرامون انقلاب اسلامى، ص 126) تفصيل بحث در صفحات 189 - 187 خواهد آمد.

185- از ديدگاه شهيد مطهرى، تحليل شعارهاى يك نهضت، در شناخت و تحليل آن بسيار موثر است، به طورى كه در بررسى و تحليل نهضت عاشورا، يك فصل جداگانه را تحت عنوان «شعارهاى عاشورا» (كتاب حماسه حسينى، ج 1، فصل پنجم) به اين مساله اختصاص ‍ داده اند؛ ولى در مورد انقلاب اسلامى ايران، موفق به انجام اين كار نشدند و فقط اشارات مختصرى درباره يكى از شعارها در ضمن يكى از سخنرانى هايشان داشتند كه در متن آورده ايم. ايشان در جاى ديگر همين سوالات را مطرح كرده و در باب شعارها مى گويد: «شعارهاى اسلامى نهضت، سراسر كشور را از مركز تا دورترين دهات مرزى گرفته است. كسى به اين مردم ديكته نكرده و بر ايشان شعار انتخاب نكرده است. اين شعارها را مردم از اعماق ضمير اسلامى خود الهام مى گيرند. آيا در همه شعارهاى اين مردم كه از پيش خود ابتكار مى كنند، شعارى غير اسلامى ديده مى شود؟» نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير، ص 68.

186- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 160.

187- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 124 - 121.

188- تذكر اين نكته ضرورى است كه سه ركن مذكور، براى تداوم انقلاب اسلامى، لازم هستند، اما كافى نمى باشند.

189- نهج البلاغه، خطبه 15.

190- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 61 - 59 و 149 - 143.

191- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 155 - 149.

192- 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 از ما، بعضى ديگر را - غير از خداى يگانه - به خدايى نپذيرد. (آل عمران / 64).

193- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 171 - 166.

194- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 86 - 85، 98 - 175 - 171.

195- يكى از سوال هاى مهمى كه در اين زمينه مطرح مى شود اين است كه آيا مى خواهيد با قوانين 1400 سال پيش به سراغ مسائل پيچيده اقتصادى، سياسى و... امروز برويد، خصوصا كه اوضاع زمانه دائما در تحول است، هر روز نيازها و احتياجات جديد و به تبع، قوانين جيديد مطرح مى شود. پاسخ اجمالى به اين مساله اين است كه مساله تغيير و تحول زمان درست است، اما بايد توجه كرد كه جامعه، همچون قافله اى است كه بايد مسيرى را بپيمايد؛ اگر چه در اين مسير منزل ها دائما عوض ‍ مى شود، اما اصل راه ثابت است و بايد ميان منزل و راه تفاوت گذاشت. انسانيت و ارزش هاى انسانى واقعيت ثابتى هستند و از آن جا كه نوع انسان تغيير نمى كند، يك سلسله اصول ثابت، كه مربوط به كمال هاى انسانى است، وجود دارد كه خط سير انسانيت را مشخص مى كند. قوانين اسلام هم براى اين مسير وضع شده نه براى منزلگاه ها، اگر چه براى منازل هم فكرى شده است. اسلام براى نيازهاى ثابت، قوانين ثابت و براى نيازهاى متغير، وضع متغيرى در نظر گرفته است؛ مثلا اسلام توصيه كرده كه جامعه اسلامى در برابر ديگر جوامع قدرتمند باشد، كه اين حكم يك حكم كلى مربوط به كل مسير است و از طرفى به آموزش تير اندازى و سواركارى توصيه شده كه يكى از مصاديق آن حكم كلى و مربوط به يكى از منزلگاه هاست. در انطباق احكام كلى با مصاديق جديد، اين اجتهاد است كه نقش اصلى را بازى مى كند و وظيفه فقيه اين است كه مسائل جزيى و متغير را در چهارچوب هاى اصلى و كلى كه توسط وحى عرضه شده بسنجد و احكام مناسب صادر كند. (پيرامون انقلاب اسلامى، ص ‍ 94 - 88، براى تفصيل اين بحث به كتاب اسلام و مقتضيات زمان، اثر استاد مطهرى رجوع كنيد.)

196- اين وظيفه بر عهده حوزه هاى علميه و محيطهاى روحانى است كه مسئول پاسدارى ايمان جامعه اسلامى و دفاع از اصول و فروع دين مقدس اسلام از ديدگاه مذهب شيعه و تعليم و تبليغ آن ها مى باشند. دشوارى اين مسئوليت ها در زمان هاى مختلف، بسته به درجه تمدن و فرهنگ جامعه و ميزان آگاهى مردم به مسائل مختلف، و نيز فعاليت نيروهاى مخالف فرق مى كند، ولى به هر حال آشنايى با اوضاع زمان، امكان پيش بينى آينده و بهره بردارى از فرصت هاى مناسب را به انسان مى دهد: العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس يعنى «امور بر فرد آگاه با زمان مشتبه نمى شود. » (اصول كافى، ج 1، ص 26) وضع امروز با هشتاد سال پيش تفاوت كرده است. آن زمان، روحانيت با جامعه اى بسته و راكد مواجه بود كه هيچ واردات فكرى جز آن چه از حوزه هاى علمى دينى صادر مى شد نداشت؛ اما امروز اين توازن بشدت به هم خورده است و به طور مستمر از طريق مدارس، دانشگاه ها، وسايل ارتباط جمعى، و... هزاران نوع انديشه به جامعه وارد مى شود كه انديشه هاى صادر شده از حوزه ها در مقايسه با آن بسيار ناچيز است، لذا تجديد نظر در برنامه هاى حوزه ها يك ضرورت است. امروزه به هيچ وجه سخنرانى ها در مقابل هجوم آن انديشه ها كفايت نمى كند، بلكه بايد مراكزى مستقلا به اين كار بپردازند و در آن ها از يك سو اسلام به صورت كلاسيك و فنى عرضه شود و از سوى ديگر علوم جديد غرب تدريس ‍ شود. البته هر تجديد نظرى در وضع حوزه ها بايد بر اساس همان فرهنگ غنى و قديم اسلامى و ادامه همان راه و تسريع در حركت آن باشد. هر تجديد نظرى مبتنى بر جايگزينى يك فرهنگ ديگر به جاى فرهنگ غنى هزار و سيصد ساله اسلام، خيانت به اسلام و مسلمين است. حوزه هاى علمه ما اگر از محدوديت هاى مصنوعى كه خود براى خود به وجود آورده اند خارج شوند و با توجه به علوم انسانى جديد، به احياى فرهنگ كهن و آراستن و پيراستن و تكميل آن بپردازند، مى توانند از اين انزواى حقارت آميز علمى خارج شده، كالاهاى فرهنگى خود را در زمينه هاى مختلف معنوى، فلسفى، اخلاقى، حقوقى، روانى، اجتماعى و تاريخى با كمال سربلندى به جهان دانش عرضه كنند. البته انجام چنين رسالتى نيازمند به شوراها و طرح هاى متعددى دارد، ولى من يك سلسله تذكرات را تحت عنوان وظايف فعلى و وظايف اصلى حوزه جمع آورى كرده ام كه مى تواند مفيد باشد. منظورم از وظايف فعلى، آن هاست كه هم اكنون از عهده مدرسين حوزه بر مى آيد و وظايف اصلى آن هاست كه كمال مطلوب حوزه است. (پيرامون جمهورى اسلامى، ص 39 35).

197- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 7، 62 و 165 - 162.

198- امام صادق عليه‌السلام: تفكر ساعة خير من عبادة سنة بحارالانوار، ج 71، ص 327.

199- يك سلسله مسائل ديگرى هست كه مى شود مردم را مجبور كرد، ولى اجبار براى مردم، كمال نيست؛ مثلا در اخلاقيات مى شود مردم را مجبور به راستگويى، ترك دزدى و... كرد و البته از نظر مقررات اجتماعى هم بايد عواقبى براى تخلفات قرار داد، ولى اين ها آن وقت كمال است كه به صورت تربيت در آيد. يكى از اين موارد، مساله رشد بشر است. اگر بشر بخواهد رشد كند، بايد در كار خود آزاد باشد. برخى به بهانه اين كه مردم لايق نيستند و خوب و بد خود را نمى فهمند، آزادى هايى را از مردم سلب مى كنند؛ مثلا در يك انتخابات ممكن است شما كه در فوق اين جمعيت قرار گرفته ايد، واقعا با حسن نيت تشخيص دهيد كه ملت بايد فلانى را انتخاب كند و فرضا اين تشخيص هم درست باشد، اما اگر اين را به مردم تحميل كنيد، به بهانه اين كه نمى فهمند، تا قيامت هم بى لياقت مى مانند و رشد اجتماعى پيدا نمى كنند. بايد مردم را آزاد گذاشت تا فكر و تلاش كنند و انتخاب نمايند. شايد دو سه بار اشتباه كنند، اما كم كم تجربياتشان كامل مى شود و ملتى مى شوند كه رشد اجتماعى دارد. اگر صد بار هم اشتباه كنند، باز بايد آزادشان گذاشت. از همين سنخ است مساله رشد فكرى. اگر به مردم در مسائلى كه بايد فكر كنند، از ترس اين كه مبادا اشتباه كنند، آزادى فكرى ندهيم يا بترسانيمشان كه اگر در فلان موضوع دينى فكر كنيد و شكى در شما پيدا شود، جهنمى خواهيد شد، هرگز در مسائل دينى رشد نمى كنند، به همين دليل است كه پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله مى فرمود: يكى از چيزهايى كه امتم را هرگز درباره اش ‍ عذاب نمى كنند اين است كه در خلقت، خدا و... فكر كنند و وسواسى در دلشان پيدا شود. (اصول كافى، ج 2، ص 436) شك، معبر خوبى است، اگر مقصد پنداشته نشود. اصلا دينى كه اصول خود را فقط با تحقيق مى پذيرد، قطعا براى مردم، آزادى فكرى قائل است و اين يكى از صفحات درخشان تاريخ اسلام است كه هر جا مسلمين حاكم شدند، هيچ گاه عقايد خود را به زور تحميل نكردند و دو عامل مهم در گسترش تمدن اسلامى تاثير داشته است : يكى تشويق بى حد اسلام به تعليم و تعلم و ديگرى همين آزادى فكرى در گرويدن به اسلام، و اين به خاطر آن است كه اسلام به منطق خود اعتماد دارد. (پيرامون جمهورى اسلامى، ص ‍ 134 - 119.)

200- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 120 - 91.

201- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 17 - 11، 65 - 63 و 75 - 74 و پيرامون جمهورى اسلامى، ص 136 - 134.

202- در اين باره در پاورقى صفحه 175 مطالبى گذشت.

203- لازم به ذكر است كه نظر خود حضرت امام نيز در ابتدا عدم دخالت روحانيون در پست هاى دولتى بود كه استاد مطهرى نيز بازگو كننده همين ديدگاه مى باشد، اما بعد به خاطر عدم وجود افراد لايق، نظر حضرت امام تغيير كرد.

204- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 181 - 178.

205- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 28 25.

206- سه مساله اول فقط با توجه به برخى از يادداشت هاى استاد كه در پايان كتاب پيرامون جمهورى اسلامى آمده است، تهيه شده اند كه به علت اختصار، شايد نتوانند چنان كه بايد و شايد ديدگاه هاى استاد را نشان دهند.

207- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 151 - 150.

208- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 152 - 151.

209- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 155.

210- پيرامون جمهورى اسلامى، ص 154 - 152.

211- از آن جا كه مطالب فوق جزء دست نوشته هاى شخصى استاد است، نمى توان قاطعانه نظر استاد را به دست آورد؛ اما از مجموع بيانات ايشان مى توان نظر ايشان را استنباط كرد. ايشان از آن جا كه طرفدار فلسفه نبوت مى باشد، مسلما اين مقدار از نظريه «ب» را كه حق حاكميت را الهى مى داند، مى پذيرد و با توضيحى كه در ذيل نكته دوم (ص قبل) آمد، اين حاكميت را از سنخ ولايت مى داند نه از سنخ وكالت، منتهى با توضيح ديگرى كه در كتاب پيرامون انقلاب اسلامى آمده معلوم مى شود كه منظور ايشان از حاكميت نه اين است كه چه كسى در راس قوه مجريه قرار بگيرد، بلكه ايشان بيشتر، نظارت بر كل كشور و هماهنگى بين سه قوه و سوق دادن كل جريانات كشور به سوى مقصد واحد و جلوگيرى از انحراف از مسير اسلام را مد نظر دارند، و لذا مى توان گفت كه ظاهرا بيشتر با نظريه «و» موافقند. ايشان مى فرمايند: «ولايت فقيه به اين معنى نيست كه فقيه خود در راس دولت قرار بگيرد و عملا حكومت كند. نقش فقيه در يك كشور اسلامى، يعنى كشورى كه در آن، مردم، اسلام را به عنوان يك ايدئولوژى پذيرفته و به آن ملتزم و متعهدند، نقش يك ايدئولوك است، نه نقش يك حاكم. وظيفه ايدئولوك اين است كه بر اجراى درست و صحيح ايدئولوژى نظارت داشته باشد؛ او صلاحيت مجرى قانون و كسى كه مى خواهد رئيس دولت شود و كارها را در كادر ايدئولوژى اسلامى به انجام برساند را مورد نظارت و بررسى قرار مى دهد. تصور مردم ما از ولايت فقيه، اين نبوده و نيست كه فقها حكومت كنند و اداره مملكت را به دست گيرند، بلكه اين است كه از آن جا كه جامعه، جامعه اى اسلامى است و مردم وابسته به مكتب اسلامند، صلاحيت هر حاكمى، از اين نظر كه قابليت اجراى قانون ملى اسلامى را دارد يا نه، بايد مورد تصويب و تاييد فقيه قرار بگيرد، لذا امام خمينى قدس سره در فرمانش به نخست وزير موقت نوشت : به موجب حق شرعى (ولايت فقيه) و به موجب راءى اعتمادى كه از طرف اكثريت قاطع مردم به من داده شده، من رئيس دولت تعيين مى كنم. خلاصه اين كه ولايت فقيه، يك ولايت ايدئولوژيكى است و اساسا فقيه را خود مردم انتخاب مى كنند و اين امر عين دموكراسى است. اگر انتخاب فقيه، انتصابى بود كه هر فقيهى، فقيه بعدى را تعيين مى كرد، جاداشت بگوييم كه اين، خلاف دموكراسى است. حق شرعى امام از وابستگى قاطع مردم به اسلام به عنوان يك مكتب و ايدئولوژى ناشى مى شود و مردم با انتخاب شوراى خبرگان و از طريق آن ها تاييد مى كنند كه او مقام صلاحيت دارى است كه مى تواند قابليت اشخاص را از جهت انجام وظايف اسلامى تشخيص دهد. در حقيقت، حق شرعى و ولايت شرعى، يعنى مهر ايدئولوژى مردم، و حق عرفى، همان حق حاكميت ملى است كه آن ها بايد فرد مورد تاييد رهبر را انتخاب كنند و به او راءى اعتماد بدهند. » (پيرامون انقلاب اسلامى، ص 87 - 85) پس ايشان، «حاكم» دانستن ولى فقيه را به اين معنا كه شخصا ربياست قوه مجريه را بر عهده بگيرد، نفى مى كنند، ولى به اين معنا كه «سامان بخش كل نظام در راستاى اسلام باشد» مى پذيرند.

212- استاد مطهرى در يادداشت هايشان تذكر مى دهند كه مسئله حق حاكميت غير از اين مساله است كه چه كسى بايد حكومت كند و توضيح بيشتر نمى دهند و اگر چه تيتر مستقلى براى بحث دوم گشوده اند، اما مطلبى ذكر نكرده اند. اجمالا به نظر مى رسد كه مساله اول، بررسى مساله در مقام تعريف و حقوقى و فقهى باشد، اما دومى بررسى مساله در مقام تشخيص مصداق.

213- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 81 - 79.

214- در غرب، ريشه و منشاء آزادى را تمايلات و خواهش هاى انسان مى دانند، اين معنا كه مبناى دموكراسى غربى است، در واقع نوعى حيوانيت رها شده مى باشد. اين كه «انسان ميل و خواهشى دارد، لذا بايد آزاد باشد»، موجب تمايزى ميان آزادى انسان و حيوان نمى شود؛ در نقطه مقابل دموكراسى و آزادى غربى، دموكراسى اسلامى قرار دارد كه آزادى انسان را در آزادى شهوات خلاصه نمى كند. از ديد اسلام، آزادى و دموكراسى بر اساس چيزى است كه تكامل انسانى انسان ايجاب مى كند؛ يعنى اين حق، ناشى از استعدادهاى انسانى انسان است، نه ناشى از تمايلات حيوانى وى، لذا دموكراسى در اسلام، يعنى انسانيت آزاد، نه حيوانيت آزاد. براى همين است كه ما از به كار بردن واژه «دموكراتيك» در نام اين حكومت، حذر مى كنيم، تا مبادا اين ديدگاه غربى هم همراه آن وارد شود. (پيرامون انقلاب اسلامى، ص 104 - 100.)

215- پيرامون انقلاب اسلامى، ص 85 - 82 و 104 - 99.

216- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 13 11.

217- البته اشكال در خاتميت از حيث معارف - نه صرفا قانونگذارى - هم هست، ولى آن چه به مساله مقتضيات زمان مربوط مى شود، قوانين است نه معارف. درباره معارف، مساله اين است كه آيا با ختم نبوت، راه ارتباط و اطلاع از معارف غيبى و الهى هم بسته شد؟ پاسخ اجمالى آن اين است كه ختم نبوت بدين معناست كه تمام مسيرى كه قابل فتح بود، به دست پيامبر فتح شده و راه طى نشده و مطلب جديدى باقى نمانده است؛ اما نه اين كه ديگر كسى نتواند با غيب رابطه برقرار كند، بلكه خبر تازه از غيب آوردن منتفى شد. لذا لازم به تذكر است كه چنين نيست كه هر پيغمبرى بر هر غير پيغمبرى افضل باشد، بلكه حتى ممكن است غير پيغمبر از پيغمبر صاحب شريعت هم بالاتر باشد؛ مثلا حضرت على عليه‌السلام چون بعد از پيامبر خاتم صلى‌الله‌عليه‌وآله بود و هر جا كه او رفته نيز پيمود، لذا از پيامبران صاحب شريعت پيشين برتر است.

218- اگر چه سه مطلب فوق، همگى از آثار استاد مطهرى اتخاذ شده اند، اما ايشان در هيچ جا تصريح نكرده اند كه اين سه مطلب، راه حل هاى مساله مورد نظر هستند. در ميان مباحث استاد مطهرى موارد «الف» و «ج» مى توانند هر يك مستقلا به عنوان يك نظريه در اين وادى مطرح شوند و مورد «ب» به عنوان بحثى ناظر به همه تئورى هاى موجود، اما نه اين كه خود، يك تئورى مستقل باشد. مى دانيم كه هدف همه اين تئورى ها جمع كردن «خلوص و توانايى» دين مى باشد، و مورد «ب» مطلبى است كه متدولوژى حفظ «خلوص» و اين كه اسلام قابليت لازم براى توانايى را دارد به نظريه پرداز گوشزد مى كند. تئورى «الف» نشان مى دهد كه يك امر ثابت مى تواند على رغم گذشت زمان، همچنان مورد احتياج باشد؛ و تئورى «ج» نشان مى دهد كه چگونه يك امر ثابت مى تواند راهنماى امور متغير باشد؛ و لازم به ذكر است كه اهتمام اصلى استاد در اين مباحث همين مطلب : ج» مى باشد.

219- مساله تغيير و تحول در همه چيز را بيش از همه ماركسيست ها مطرح مى كنند. بايد از اين ها كه اين قدر سنگ تغيير را به سينه مى كوبند، پرسيد: آيا مكتب خود را در گذر زمان، رفتنى مى دانند؟

220- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 213 - 192.

221- در طريق هدايت به خاطر كمى اهل آن، نترسيد. نهج البلاغه، خطبه 199.

222- ما بر آسمان ها و زمين و كوه هاى عالم (و قواى عالى و ذاتى ممكنات) عرض امانت كرديم (و به آن ها نور معرف و طاعت و عشق و محبت كامل حق يا بار تكليف يا نماز و طهارت يا مقام خلافت و ولايت و امامت را ارايه داديم)، همه از تحمل آن امتناع ورزيده و انديشه كردند تا انسان (ناتوان) بپذيرفت و انسان هم (در مقام آزمايش و اداى امانت) بسيار ستمكار و نادان بود (كه اكثر به راه جهل و عصيان شتافت.) (احزاب / 72).

223- قرآن كريم دو گونه انسان ها را دعوت به تفكر كرده است. گاهى مستقيما دعوت به تفكر كرده يا عدم تفكر و تعقل را ملامت مى كند؛ مثلاان شر الدواب عند الله الصم البكم العمى الذين لا يعقلون (انفال / 22)، و گاهى مطلب را به صورتى مطرح مى كند كه عقل را بر مى انگيزاند و وادار به تفكر مى كند؛ مثل همين آيه مورد بحث.

224- نساء / 28.

225- ما راه را به او نشان داديم، خواه شكر گزار باشد و خواه ناسپاس. (دهر/ 3)

226- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 52 35.

227- در كتاب انجيل مكتوب است كه مَثَل آن رسول و يارانش به دانه اى ماند كه چون نخست سر از خاك بر آورد، شاخه اى نازك و ضعيف باشد، سپس، قوت يابد تا آن كه ستبر و قوى گردد و بر ساق خود راست و محكم بايستد كه دهقانان در تماشاى آن حيران مانند. (همچنين محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله و اصحابش از ضعف به قوت رسند) تا كافران عالم را از قدرت و قوت خود به خشم آرند. فتح / 29.

228- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 66 - 53.

229- گوستاولوبون يكى از علل انحطاط تمدن عظيم اسلام را عدم انطباق با زمان ديگر مى داند و مى گويد: نمى بايست مسلمين نسبت به اسلام جمود و خشكى به خرج مى دادند، ولى مى بايست با مقتضيات زمان، هماهنگى مى كردند. از جمله مثال هايى كه بر مدعاى خود مى آورد اصل مساوات است، مى گويد: عرب بعد از به حكومت رسيدن بايد سياست را بر ديانت ترجيح مى داد و سياست ايجاب مى كند كه ملت هاى ديگر استثمار شوند؛ اما مسلمان ها بين عرب و غير عرب تفاوت نگذاشتند و كم كم ساير ملل آمدند و ميدان را از عرب گرفتند. همه حرف گوستاولوبون اين است كه چرا عباسيان با اين كه خود عرب بودند، از سياست تعصب عربى بنى اميه پيروى نكردند. وى از همان چيزى كه فضيلت اسلام است، عيب گرفته، در حالى كه بايد بداند اولا: اسلام يك روش سياسى به مفهوم اروپايى نيست كه اخلاق را فقط براى سلطه بر غير، قبول داشته باشد. ثانيا: اگر مسلمين، اسلام را اين طور بازيچه سياست كرده بودند، امروز نه از اسلام اثرى بود و نه از مسلمين به صورت يك امت. از اهدف اسلام، يكى برقرارى مساوات كامل است. اگر اسلام تا وقتى از مردم استفاده مى كند، اصلى را مطرح كند، بعد آن را عوض كند كه اين اسلام نيست. اسلام انعطاف و تغيير اصول و قوانين خود را از مقتضيات زمان نمى داند، از انحراف زمان مى داند و در مقابل آن ايستادگى مى كند. اسلام براى خدمت به بشريت آمده و پاسدار درستى و حقيقت و عدالت است و اگر آن مقدار انعطاف داشته باشد، اسلام نيست، شيطنت است. همين اشكال را عده اى بر على عليه‌السلام گرفته اند كه چرا مصالح سياسى را در نظر نمى گرفت؛ در حالى كه على عليه‌السلام چنان رفتار كرد كه قرن هاست بر دل مردم حكومت دارد. على عليه‌السلام از فكر و ايمان خود حمايت كرد و آن را به صورت يك اصل در دنيا باقى گذاشت و به همين جهت است كه روش او به صورت يك ايمان در افراد وجود دارد. پس على عليه‌السلام در سياست خودش شكست نخورده است. اين توقع بيجايى است كه در باب انطباق با مقتضيات زمان دارند كه رجال سياسى، روباه صفت باشند و افتخار اسلام اين است كه جلوى اين انطباق را كه در حقيقت انحراف زمان است نه مقتضى زمان، گرفته است.

230- همان گونه (كه قبله شما، يك قبله ميانه است) شما را نيز، امت ميانه اى قرار داديم (در حد اعتدال، ميان افراط و تفريط) تا بر مردم گواه باشيد و پيامبر هم بر شما گواه باشد. (بقره / 143).

231- راست و چپ گمراهى، و راه ميانه راه صحيح است. نهج البلاغه، خطبه 16.

232- نسبت هاى دروغ به من فراوان شد. (اصول كافى، ج 1، ص 62)

233- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 81 - 67 و 138 - 125.

234- تاريخچه پيدايش خوارج بدين گونه بود كه در جنگ صفين، وقتى لشكر على عليه‌السلام به مرز پيروزى رسيد، معاويه با حيله عمروعاص، قرآن ها را بر سر نيزه كرد، با اين عنوان كه قرآن بين دو لشكر حكومت كند و اين ها فريب خوردند و نه تنها دست از جنگ كشيدند، حضرت را مجبور به متوقف ساختن جنگ و قبول حكميت نمودند. هنگام تعيين حكم نيز برخلاف نظر حضرت، فرد ساده لوحى را كه بغض ‍ حضرت را هم در دل داشت، به مقابل عمروعاص زيرك فرستادند و وقتى افتضاح كارى وى را ديدند، در علت يابى خطاى خود نيز اشتباه كردند و پنداشتند اشتباهشان در اين بوده كه در دين خدا، حَكَم تعيين كرده اند، لذا گفتند: ما توبه كرديم و على عليه‌السلام نيز بايد توبه كند و چون حضرت فرمود: آن كار اشكالى نداشته، وى را تكفير كرده و عليه او قيام نمودند و كم كم براى خود اصول و فروعى تشكيل دادند.

235- فليس من طلب الحق فاءخطاءه كمن طلب الباطل فاءدركه : آن كه به طلب حق در آيد و راه خطا پيمايد، همانند آن نيست كه باطل را طلبد و بيابد. نهج البلاغه، خطبه 59.

236- ما از اين جهت كه شيعه ايم نبايد اغماض كنيم خيال نكنيم اين ها مطلقا ملعبه دست خلفا بوده اند. از همين ابو حنيفه در زندان مى خواستند فتوا دهد كه خلافت عباسى شرعى است و وى قبول نكرد و در زندان شلاق ها خورد و مرد. مالك بن انس نيز در زندان ها شلاق خورد و حاضر نشد دست از فتواى خود عليه خلفا بردارد.

237- اصول كافى، ج 1، ص 57.

238- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 109 - 97.

239- طه / 5.

240- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 115 - 113.

241- در حالى كه اگر در روايات همين كتب هم دقيق شويم، به مواردى بر مى خوريم كه جعلى بودنشان كاملا معلوم است؛ مانند حديثى كه در كافى آمده كه كصسى مى گويد: زمانى كه سقف حرم پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله را براى تعمير برداشته بودند، ما چند نفر بوديم و بحث مى كرديم كه آيا جايز است از بالا، قبر پيامبر را نگاه كنيم يا خير، يكى گفت : جايز نيست، شايد پيامبر با يكى از زنانش خلوت كرده باشد و ما او را با زنش ‍ ببينيم. يا مردى است بنام ابى الخطاب كه بعد رسوا شد و وقتى خواستند اعدامش كنند گفت : چهار هزار حديث جعلى در اخبار شما داخل كردم. حال با وجود اين ها چطور مى توانيم بگوييم : هر چه به عنوان حديث نقل شده صحيح است.

242- مائده / 90.

243- آية الله بروجردى مى گفتند: من حدس مى زنم اين فكر اخباريگرى، ناشى از فكر ماديگرى در غرب باشد كه در آن عصر در غرب عده اى فلسفه حسى را ابداع كردند و مخالف عقل شدند و اين زمانى بود كه روابط ايران صفوى و اروپا شديدا برقرار بود و هم زمان با اين فكر، در اين جا اخباريگرى پديد آمد كه عقل را نفى كرد.

244- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 151 - 139.

245- يوسف / 40.

246- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 166 - 153.

247- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 73 - 69.

248- نهج البلاغه، نامه 45.

249- توجه شود كه اين مطالب در سال 1345 ايراد شده است.

250- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 81 - 74.

251- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 91 - 87.

252- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 95. 91.

253- ابوبكر و عمر، سيد پيران اهل بهشت مى باشند. اين حديث، در زمان معاويه جعل شد در مقابل حديث معروف پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله كه اءلحسن و الحسين سيدا شباب اءهل الجنة حسن و حسين سد جوانان اهل بهشتند. من لا يحضره الفقيه، ج 4، ص 179. تا مقام ابوبكر و عمر را در براب راهل بيت بالا ببرند.

254- و ما انسان را خلق كرده ايم و از وساوس و انديشه هاى نفس او كاملا آگاهيم و از رگ گردن به او نزديك تريم. (ق / 16.)

255- احتجاج، ج 2، ص 247.

256- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 138 - 130.

257- محمد صلى‌الله‌عليه‌وآله پدر هيچ يك از مردان شما نيست. ليكن او رسول خدا و خاتم انبياست. احزاب / 40.

258- در اين جا ركن ديگر خاتميت بايد تذكر داده شود: يكى از كارهاى پيامبران، احياى دين و احياى تعاليم تحريف شده پيامبران گذشته است. حال اين سوال پيش مى آيد كه آيا تحريف دين، از مختصات بشر قبل از خاتم الانبيا بود؟ اگر نه، پس مى توان نتيجه گرفت دين خاتم نيز دستخوش تحريفاتى شده باشد. در اين صورت سوال ديگرى مطرح مى شود و آن اين كه چرا سلسله انبيا (نبوت تبليغى، نه نبوت تشريعى) ختم شد؟ در پاسخ بايد گفت كه مسلما در دين خاتم نيز تحريفات فراوانى رخ داده و پيدايش اين همه فرق در آن نشان مى دهد كه بدعت در اين دين هم امكان پذير است. در اين كه هر دينى حتى دين خاتم، به مصلح و اصلاح نياز دارد، بحثى نيست و اصلا مساله امر به معروف و نهى از منكر، يك اصلاح دايمى در دين است، اما تفاوت دين خاتم و شرايع سابق در اين است كه در گذشته مردم قابليت جلوگيرى از تحريف را نداشتند و بايد پيامبرى با ماموريت الهى مى آمد و اين كار را مى كرد؛ ولى در دوره خاتميت، مردم اين قابليت را پيدا كرده اند و لذا ائمه عليهم‌السلام فرموده اند: فان فينا اءهل اءلبيت فى كل خلف عدولا ينفون عنا تحريف الغالين و انتحال المبطلين (براى ما در هر دوره اى افرادى هستند كه تحريف غلو كنندگان و نسبت هاى دروغ كسانى را كه هدفشان تحريف دين است، رد مى كنند.) (اصول كافى، ج 1، ص 32) البته اين حرف كه در هر صد سال احياگرى پيدا مى شود، نه تنها در كتب حديثى شيعه يافت نمى شود، بلكه در كتب اهل سنت هم تنها يك مورد (در سنن ابى داوود)، به نقل از ابو هريره حديثى آمده كه قطعا مجعول است و متاسفانه با اين حال در ميان مردم بسيار رواج پيدا كرده و باعث سوء استفاده هاى فراوانى شده است. آن مصلحى كه وعده اش را به طور خاص ‍ و معين داده اند فقط يك نفر است؛ يعنى حضرت مهدى عليه‌السلام كه اصلاحش هم اصلاحى جهانى است كه فعلا مورد نظر ما نيست. بحث ما در اصلاحى است كه وظيفه خود مردم است و همان مبارزه با بدعت ها و تحريف هاست و خدا هم هيچ ضمانتى نكرده كه هر صد سال احيا گرى بفرستد، ضمنا درباره مساله احياگرى در هر هزار سال هم هيچ حديثى نداريم و اين جزء انديشه هاى زرتشتى است. (اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 388 - 371.)

259- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 369 - 353.

260- مثلا، اصلى در اسلام داريم كه طلب العلم فريضة على كل مسلم (اصول كافى، ج 1، ص 30) غزالى در كتاب احيا العلوم نكته زيبايى دارد كه : غير از علم هايى كه نفس علم مورد تاكيد است (مثل علم به اعتقادات و تكاليف و...) يك سلسله واجبات داريم كه انجامش بدون تحصيل يك علم ممكن نيست؛ مثلا اين كه جامعه مسلمين نياز به طبيب يا افرادى دارد كه اقتصاد مسلمين را بگردانند و... آن گاه فتواى مجتهدين درباره اين كه كدام علم واجب است، در زمان عوض مى شود، بدون آن كه در دستورى كه روح اسلام است، - وجوب تحصيل علم - كوچك ترين تغييرى رخ داده باشد؛ يعنى اين ها به شكل اجرايى مساله بر مى گردد.

261- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 81 - 77.

262- براى هر انسانى لازم است كه داراى فكر نقادى باشد. نقد نه به معناى انتقاد كردن و عيب گرفتن، بلكه به معناى محك زدن يك شى ء، و سالم و ناسالم را با محك تشخيص دادن است. صرف اين كه حرفى در مردم به نيكى و زيبايى شهرت پيدا كند، دليل نمى شود كه انسان آن را بپذيرد، بويژه در امر دين. در اين زمينه احاديث فراوانى وارد شده است. پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله و ائمه عليهم‌السلام كه مى فرمودند: «هر حديثى مى شنويد بر قرآن عرضه بداريد، اگر موافق است بپذيريد و اگر مخالف است، خير. » (كافى، ج 1، ص 69) خود، نوعى نقادى است. از عيسى عليه‌السلام نقل شده كه : «شما كه علم فرا مى گيريد، اساس ‍ كارتان اين باشد كه نقاد باشيد و كوركورانه تسليم نشويد؛ خواه گوينده صالح باشد، خواه ناصالح» (بحارالانوار، ج 2، ص 96) درباره اصحاب كهف آمده است كه آن ها «صراف» بودند، اما نه صراف طلا و نقره، بلكه صراف كلام؛ يعنى وقتى حرفى به آن ها عرضه مى شد، آن را مى سنجيدند. تفقه در دين هم كه در آيه فلولا نفر من كل فرقد منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين «چرا از هر گروهى از آنان طايفه اى كوچ نمى كنند تا در دين آگاهى يابند؟!» (توبه / 122) ذكر شده، مستلزم نوعى نقادى و توانايى تجزيه و تحليل است.

263- از ايمان جز اسمى و از اسلام جز نقشى و از قرآن جز ياد گرفتن ظاهرى باقى نمى ماند. (بحارالانوار، ج 22، ص 453)

264- اسلام مانند پوستين واژگونه اى پوشيده شد. (نهج البلاغه، خطبه 107)

265- و شما اى مومنان، در مقام مبارزه با كافران، خود را مهيا كنيد و تا آن حد كه بتوانيد از آذوقه و تسليحات و آلات جنگى و اسبان سوارى براى تهيد دشمنان خدا و دشمنان خودتان كاملا مهيا سازيد. (انفال / 60)

266- نهج البلاغه، حكمت 17.

267- درباره مساله اجتهاد، بايد به نكته مهمى توجه كرد. همه مى دانيم كه استنباطهاى بشر درباره مسائل مختلف باشد؟ اين مساله در ميان متكلمين اسلامى مطرح شده و آن ها را به دو گروه مخطئه و مصوبه تقسيم كرده است. شيعيان كه همگى مخطئه بودند، مى گفتند: حكم واقعى خدا يك چيز بيشتر نيست و اجتهاد و استنباط ما ممكن است صحيح باشد يا خطا، ولى مصوبه مى گفتند: مجتهد هرگونه كه استنباط كند واقعيت همان است و واقعيت امرى است نسبى. در مسائل علمى و فلسفى هم عين همين مطلب در يونان قديم مطرح بوده كه سوفسطاييان مى گفتند: حقيقت و واقعيت مطلقى وجود ندارد و مقياس همه چيز انسان است و از اين جا مساله تغيير علم - نه توسعه علم - مطرح مى شود كه مى گفتند: علم متكامل است؛ بدين معنى كه حقيقت متكامل است؛ يعنى در هر زمان، حقيقت، غير از حقيقت در زمان ديگر است. ما اين را نمى پذيريم كه واقعيت به حسب استنباطها فرق كند. اگر امروز به اين نتيجه برسيم كه چيى غلط بوده، يعنى در قديم هم واقعا غلط بوده ولو اين كه آن ها مى پنداشته اند كه صحيح بوده است. (اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص ‍ 77 - 71)

268- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 242 - 229.

269- قضيه خارجيه قضيه اى است كه در عين اين كه كلى است، ولى از ابتدا، مجموعه معينى از افراد را در نظر گرفته و حكم را صرفا براى آن مجموعه معين مى دهند؛ مثلا «همه افراد، در جلسه حارند»، ولى در قضاياى حقيقيه حكم روى افراد نمى رود، بلكه روى عنوان كلى مى رود و مى گويد هر چه تحت اين عنوان قرار بگيرد حتما اين خاصيت را دارد، چه در حال، چه در آينده، چه در گذشته؛ مثلا «مجموع زواياى هر مثلثى 180 درجه است. »

270- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 21 - 16.

271- فقها، به اين قاعده، قاعده ملازمه مى گويند؛ يعنى هر آن چه عقل به آن حكم كند، شرع هم به همان حكم مى كند و هر آن چه شرع به آن حكم كند، عقل هم به همان، حكم مى كند.

272- روايات ما، عقل را «حجت باطنى» و در كنار حجت ظاهرى (پيامبران) قرار داده اند. (اصول كافى، ج 1، ص 16)

273- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 40 - 33.

274- هرگاه دو حرام جمع شوند، حرام كوچك به خاطر حرام برگ تر رها مى شود. (غريب الحديث، ج 2، ص 344)

275- وقتى تربيت جامعه غلط باشد، براى بعضى مستحب ها حساسيت هايى به وجود مى آيد كه مردم واجباتشان را به خاطر آن مستحبات ترك مى كنند؛ مثلا براى يك زيارت مستحب سيدالشهدا - صرف نظر از اين كه در شرايط خاصى همين زيارت واجب مى شود - براى گرفتن گذرنامه و كارهاى ديگر هزاران دروغ مى گويند و گناه كبيره مرتكب مى شوند.

276- البته اين دليل نمى شود كه هر زنى در حالى كه هنوز هيچ خبرى نيست، از اول بگويد: من فقط قابله مرد مى خواهم. معلوم نيست اين كسانى كه همه جا فرياد مساوات زن و مرد را سر مى دهند، در اين جا كه اصلا وظيفه و تخصص زنان است، چرا زنان را قبول ندارند؟!

277- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 32 21.

278- استاد مطهرى در كتاب نظام حقوق زن در اسلام توضيح داده اند كه در اين جا هم اگر پدر از روى امرى غير از مصلحت خواهى مخالفت كرد ه، مسلما ولايتش ساقط مى شود.

279- توجه شود كه بايد مصالح فرزند مدنظر باشد، نه مثلا از روى هواهاى نفسانى و...؛ كه در اين صورت قطع آن تزويج باطل است.

280- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 67 - 55.

281- خداوند راحتى شما را مى خواهد، نه زحمت شما را. (بقره / 185)

282- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 90 86.

283- (درباره اين كه وظيفه حكومت، وظيفه اى مقدس است و از پيامبر به امام و از امام به نواب عام منتقل مى شود، استاد مطهرى بحثى در همين كتاب داشته اند تحت عنوان «شؤ ون پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله» كه در ذيل اين مساله مى آوريم): سه شاءن و مقام مختلف است كه هر سه از مختصات رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله است، به اين معنى كه از آن رسول اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله است و از ناحيه او به ديگران مى رسد و رسيده است. يك مقام همان پيغمبرى است و رسالت؛ يعنى مقام ابلاغ احكام الهى، كه آيه و ما على الرسول الا البلاغ (مائده / 99) مربوط به اين مقام است. مقام مقدس دوم، مقام قضاوت و داورى بين مردم است كه آن هم بايد از ناحيه خدا عطا شود و آيه شريفه فلا و ربك لا يومنون حتى يحكموك فيما شرجر بينهم ثم لا يجدوا فى اءنفسهم حرجا مما قضيت و يسلموا تسليما (نساء / 65) مربوط به آن است. مقام مقدس سوم، مقام حكومت بر مردم است كه آيه شريفه يا اءيها الذين آمنوا اءطيعوا الله و اءطيعوا الرسول و اءولى الامر منكم ناظر به اين مقام است. حال به اين سوال مى رسيم كه آيا خدا به پيامبر دستور داده كه بعد از خودش اين مراتب را به ديگران تفويض كند يا نه؟ پاسخ مثبت است، ولى بايد توجه داشت كه شاءن اول يعنى پيامبرى، اگر چه به معناى دريافت وحى پايان پذيرفت، ولى به معناى تبيين احكام، در امامت ادامه يافت، و لذا شخص پس از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله، ديگر احكام را نه به طريق وحى، بلكه با تعليم از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله ياد گرفته است. مقام قضاوت و حكومت نيز از نظر ما شيعيان بر عهده همان امامان منصوص است. مطلب بعدى اين است كه در اين ميان مقام نبوت، مقامى شخصى است؛ يعنى نمى تواند كلى باشد، اما بقيه مقام ها چرا؛ لذا مثلا مبين احكام الهى بعد از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله امام است، اما زمانى كه ديگر امامى ظهور ندارد، نايب عامى با شرايط ويژه، بايد اين مقام را بر عهده بگيرد. خلاصه اين كه هر سه اين مقام ها، يعنى بيان احكام، قضاوت بين مردم، و حكومت بر مردم مقدس است و خدا بايد تعيين كرده باشد؛ حال يا به طور تعيين شخص و يا به طور كلى، شرايطى براى آن كسى كه سزاوار است ذكر كرده باشد، كه در اين صورت باز هم خدا معين كرده است و در اين مورد هيچ بحثى از نظر اصول اسلامى نيست. اين تفكيك سه مقام، از يك جنبه ديگر هم كارگشاست و آن، در اختلاف ما و سنى هاست كه ما مى گوييم : حالا فعلا بحث از مقام حكومت و خلافت را كه مربوط به تاريخ است، كنار مى گذاريم، اما پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله شاءن ديگرى داشت، كه مرجع احكام بود، اين شاءن بعد از وى به چه كسى رسيد؟ و اين مساله است كه صرفا جنبه نظرى ندارد و در عمل بسيار موثر است. (اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 180 - 167.)

284- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 92 - 90.

285- اصول كافى، ج 5، ص 65.

286- استاد مطهرى بحث مقايسه بين رفتارهاى ظاهرا متناقض ائمه عليهم‌السلام را مفصلا در كتاب سيرى در سيره ائمه اطهار عليهم‌السلام آورده است.

287- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 227 - 215.

288- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 197 192.

289- اما حتى اگر تغيير هم كند، آن وقت بهترين دليل بر عدم تغيير قوانين اسلام است. قانون اسلام گفته : «دزدى نبايد بشود. » مى گوييد: آن روز دزدى آن بود و امروز اين. خوب، ما كه مى گوييم : «وضع احكام اسلام به نحو قضاياى حقيقيه است» همين جا نتيجه مى دهد، زيرا در صورتى كه حرف شما درست باشد، موضوع حكم اسلام تغيير كرده، نه خود حكم، و لذا نسخ و كنار رفتن اسلام هم ديگر لازم نمى آيد، اما البته گفتيم : اصل آن حرف بر خطاست. پ

290- در اين جا استاد مثال هاى فراوانى را آورده، هم براى نشان دادن اين كه چيزى كه عدل (يا ظلم) است، همواره و در همه زمان ها چنين بوده است و رفتارى را اگر قبلا انجام داده اند، دليل خوب بودنش نيست، و هم براى موارد ديگرى درباره تغيير زمان كه تغيير در قوانين اسلام را مى طلبد كه ما آن ها را در ذيل بحث افراط و تفريطها در فصل اول آورديم.

291- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 57 - 41.

292- در قرآن هم كه مى فرمايد: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون يعنى «كفار غير خدا را برابر و مساوى با خدا قرار مى دهند. » (انعام / 1)

293- شايد اين سوال پيش آيد كه چرا خدا در خلقت رعايت مساوات را نكرد و همه را مثل هم آفريد. جوابش اين است كه كمال از اختلاف پيدا مى شود و اين اختلاف سطح هاى مختلف است كه حركت ها را به وجود آورده است. اگر همه ما هم شكل و هم فكر و هم استعداد بوديم، همه به يك راه مى رفتيم و ديگر هيچ نيازى به هم پيدا نمى كرديم و هيچ نيازى از يكديگر را رفع نمى نموديم و امكان نداشت افراد اجتماع يكديگر را جذب كنند و تعليم و تعليم و رشدى در كار باشد و لذاست كه قرآن همين اختلاف را از آيات قدرت خدا ذكر مى كند: و من آياته خلق السموات و الارض و اختلاف اءلسنتكم و اءلوانكم : و از نضشانه هاى او، آفرينش آسمان ها و زمين است و نيز اين كه همه شما يك زبان و يك رنگ نيستيد و با هم اختلاف داريد. » (روم / 22)

294- اين معنا كه به نظريه «حقوق طبيعى» معروف است را استاد مطهرى بسيار به اجمال اشاره كرده اند و احتمال دارد كه جلسه ديگرى تشكيل شده باشد و ضبط نشده باشد، و در اين جا سخنى از رد يا قبول اين معناى دوم به عمل نياورده اند. اما با توجه به قراينى كه در نتيجه گيرى هاى سخنى از رد يا قبول اين معناى دوم به عمل نياورده اند. اما با توجه به قراينى كه در نتيجه گيرى هاى پايانى كلام ايشان است به نظر مى رسد كه نظر اصلى مورد نظر خودشان همين نظر است. ضمنا ايشان به اين نظريه در كتاب نظام حقوق زن در اسلام با طول و تفصيل بيشترى پرداخته اند.

295- نهج البلاغه، خطبه 216.

296- درباره اين كه چرا انسان نسبت به خدا حقى پيدا نمى كند، بايد گفت : چون بنده در مقابل خدا از خويشتن چيزى ندارد و هر چه دارد از ناحيه خدا به او رسيده است، حتى اگر عمل خيرى انجام مى دهد، توفيقش از جانب خداست. به تعبير ائمه عليهم‌السلام انسان حتى قادر به شكر واقعى خدا هم نيست، چون هر چه را بخواهد شكر كند، براى همان شكر هم شكر مى خواهد.

297- براى اين كه منطق اسلام را در اين زمينه بفهميم، بهتر است بحثى داشته باشيم درباره اين كه اصالت با اجتماع است يا با فرد يا با هر دو. عده اى قايل به اصالت فردند و مى گويند: اجتماع اصالت با اجتماع است يا با فرد يا با هر دو. عده اى قايل به اصالت فردند و مى گويند: اجتماع وجود ندارد. به عبارت ديگر سخن آنان اين است كه اجتماع، همان افراد است نه چيزى بيش از آن؛ گروهى از انسان ها را كه در جايى جمع شده اند، نام اجتماع بر آن ها مى گذاريم، پس اجتماع امرى اعتبارى است. اين مساله فقهى كه آيا دولت مالك مى شود يا نه، كه محل اختلاف نظر علماست نيز به اين مساله فلسفى و اجتماعى نزديك است. كسانى كه مالك شدن دولت را منكرند، كسانى اند كه فى الواقع اجتماع را اعتبارى صرف مى دانند، اما اين حرف صحيح نيست و اجتماع، چيزى بيش از مجموعه افراد است. توضيح مطلب اين كه ميان مخلوط و مركب فرق است. مخلوط مجموع امورى است كه فقط پهلوى هم قرار گرفته باشند، مثل مقدارى نخود و لوبيا كه با هم قاطى شوند، ولى مركب كنار هم قرار گرفتنى است كه در هم اثر بگذارند و شى ء سومى پديد آيد؛ مثل آب كه از تركيب اكسيژن و ئيدروژن پديد آمده است. افراد انسان ها كه با يكديگر زندگى مى كنند بيشتر شبيه مركب ها هستند تا مخلوطها. اگر ما صدها سنگ را صدها سال كنار هم قرار دهيم بر هم اثرى نمى گذارند، ولى افرا انسان ها، شخصيت خود را از اجتماع كسب مى كنند؛ يعنى اجتماع روى افراد اثر مى گذارد. اجتماع واقعا مجموعش يك واحد است و خودش ‍ عمر و روح دارد؛ حتى قرآن براى اجتماع، شخصيت و عمر قايل است لكل اءمة اءجل فاذا جاء اءجلهم لا يستاءخرون ساعة و لا يستقدمون (اعراف / 34) قرآن براى اجتماع، بيمارى و سلامت، سعادت و شقاوت، و شركت در مسئوليت قايل است. اگر بر قوم گناه كرده اى عذاب بخواهد نازل شود، اقليت صالح هم در كنار آن ها معذب مى شوند، زيرا به همان دليل كه از سعادت اجتماع بهره مندند، بايد از بدبختى آن متضرر شوند. آيه اءلنبى اءولى بالمومنين من اءنفسهم (احزاب / 6) نيز مويد همين مطلب است، زيرا مسلما چنين نيست كه اين آيه حقى براى شخص ‍ پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله قايل شده باشد، بلكه خدا به پيامبر از آن جهت كه ولى امر مسلمين و نماينده مصالح اجتماع است، اين حق را داده كه در آن جا كه به مصلحت اجتماع ببيند، فرد را فداى اجتماع كند.

لذا اين حق از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله به امام عليه‌السلام و هر كسى كه حكومت شرعى به نيابت از پيامبر و امام داشته باشد، منتقل مى شود. پس ‍ اجتماع واقعا از نظر اسلام اصالت و وحدتى دارد و اعتبار صرف نيست (در حاشيه اشاره كنم كه گاهى مسائلى پيش مى آيد كه حل آن ها از نظر فلسفه هاى ديگران مشكل دارد. مثلا اين كه امروزه مى گويند: «ما نسبت به نسل هاى آينده مسئوليم و آن ها نسبت به ما حق دارند» با مكاتب مادى قابل توجيه نيست. زيرا نسل آينده هنوز وجود ندارد كه بخواهد حقى داشته باشد. مسئوليت نسل آينده بر اين اساس است كه دنيا نظام حكيمانه اى دارد و به سوى هدف هايى پيش مى رود، و لذا حق را خود خلق به وجود آورده است؛ يعنى خلقت مى گويد: چون در تو جهازات تناسلى و رغبت به جنس مخالف وجود دارد، تو را ساخته ام كه نسل آينده به وجود بيايد؛ يعنى من حقى از نسل آينده بر تو قرار دادم. حتى از نسل آينده هم صرف نظر كنيم، يك فرزند كوچك چگونه اين حق را نسبت به پدر خود پيدا مى كند كه توسط او بزرگ شود؟ اين حق از كجا آمده است، جز اين كه دستگاه خلقت از طريق عاطفى افراد را به هم مربوط كرده و اين، حقى است كه خدا در متن خلقت در ميان افراد بر عهده يكديگر گذاشته است؛) اما فرضيه ديگر كه مى گويد: اجتماع وجود دارد و فرد وجود ندارد، اصلا احتياجى به رد ندارد، زيرا حداكثر اين است كه بگوييم : اجتماع تركيبى است از افراد، آيا ممكن است بگوييم : فرد اصلا وجود ندارد و امرى اعتبارى است؟ پس اين مركب از كجا به وجود آمده است؟ پس از نظر ما ديدگاه صحيح اين است كه هم فرد و هم اجتماع وجود دارد و هر دو نيز نسبت به هم حق دارند.

298- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 337 - 299.

299- در اين جا مناسبت دارد بحثى داشته باشيم درباره اين كه اگر ما نسبيت اخلاق را رد مى كنيم، به معناى رد نسبيت آداب نيست و آن را مى پذيريم.

توضيح مطلب اين كه جمله اى است كه در حدود 50، 60 سال اخير به مولاى متقيان منسوب شده كه لا تعسروا اءولادكم على ادابكم فانهم مخلوقون لزمان غير زمانكم (شرح نهج البلاغه ابى الحديد، ج 20، ص 267) صرف نظر از صحت و سقم انتساب اين جمله به اميرالمومنين عليه‌السلام، ما مى گوييم اگر مى خواهيد نتيجه بگيريدكه پس اخلاق نسبى است، اشتباه است، اما اين جمله مى تواند به يك معناى ديگر صحيح باشد و آن اين كه فرزندانتان را مثل خود و براى زمان خود «ادب» نكنيد و بين ادب و اخلاق فرق است. بعدا خواهيم گفت كه اخلاق مربوط به نظم دادن به قوا و غرايز است، اما آداب مربوط به اين ها نيست، بلكه انسان غير از اخلاق به يك سلسله امور اكتسابى - كه بايد آن ها را فنون ناميد - نيز احتياج دارد و البته در فنون است كه بايد انسان تابع زمان باشد. مثلا در زمان قبل وسيله حمل و نقل، اسب بود و ادب اقتضا مى كرد اسب سوارى را ياد بگيريم، اما امروز لازم نيست حتما به فرزندانمان اسب سوارى ياد دهيم، بلكه رانندگى ضرورت دارد. اين جا نبايد كج سليقگى كرد و گفت : همان كارى را كه من بلدم بچه ام هم بايد انجام دهد. يا مثلا در ايران رسم است كه اگر كسى مى خواهد ميهمانى بدهد بايد به اندازه ميهمانان جا داشته باشد، ولى در بين عرب ها اين طور نيست؛ ممكن است جمعيت زيادى را در خانه كوچكى دعوت كنند، وقتى هر مهمانى آمد غذاى او را بدهند و او برود. حالا اگر ما آن جا رفتيم نبايد تنگ نظرى داشته باشيم و بگوييم : حتما مى خواهيم به آداب خودمان عمل كنيم. البته آداب و رسوم هم دو قسم است. بعضى از نظر شرعى سنن ناميده مى شود، يعنى شارع روى آن ها نظر دارد و با توجه به اين كه اسلام دستور گزاف نمى دهد، ما بايد آن ها را به صورت يك اصل حفظ كنيم؛ مثلا مى گويد: طولانى شدن نشستن سر سفره، يا شستن دست قبل و بعد از غذا و... مستحب است. البته بعضى هم جمود به خرج مى دهند و مى پندارند چون اسلام دين جامعى است، بايد در جزئيات هم تكليف معين كرده باشد. خير، اتفاقا جامعيت اسلام ايجاب مى كند در بسيارى از امور دستورى نداشته باشد، يعنى دستورش اين است كه مردم آزاد باشند و در چنين مواقعى ديگر ما حق تعيين تكليف براى مردم نداريم : ان الله... سكت لكم عن اءشياء و لم يدعها نسيانا فلا تتكلفوها (نهج البلاغه، حكمت 105) يعنى آن جا كه خداوند حكمى را بيان نكرده، از روى فراموشى نيست، بلكه خواسته، بندگان، آزاد و مختار باشند و اين همان آداب و رسوم مردم است كه اگر انسان آن ها را از طريق مثبت انجام دهد يا ترك كند، نه جايى خراب مى شود نه آباد، و خدا در اين ها سكوت كرده و به مردم واگذار كرده است.

300- مثلا افعال مادرانه، كه اگر چه هدفش، غير (فرزند) است، اما چون در حيوانات هم هست، نمى تواند فعل اخلاقى - در مقابل فعل طبيعى - شمرده شود. البته اين كارها از نظر عواطف خيلى باشكوه و عالى است، اما «فعل اخلاقى» نيست.

301- مثلا شخصى در جايى غريب است و بيمار مى شود. آدمى كه اصلا او را نمى شناسد، بى هيچ توقعى او را به بيمارستان مى برد و وسايل معالجه وى را فراهم مى كند، مرتب از او عيادت مى كند و در آخر خرج بازگشت وى به شهرش را هم مى دهد. مسلما از هر كس بپرسيم مى گويند: اين كار خوب (حسن) و زيبايى است. زيبايى اين كار را با چشم نمى توان ديد، ولى در عين حال عقل آن را درك مى كند. حالا اگر اين شخص مورد محبت، آن فرد محبت كننده را در خيابان شهر خود ببيند و براى اين كه نخواهد جبران خوبى هاى او را بكند، با وجود امكانات فراوانى كه براى پذيرايى دارد، خود را از ديد وى مخفى كند، مسلما خواهيم گفت : اين كار بد و زشتى است و اين كار را عقل درك نمى كند.

302- استاد بحث بيشترى در باب نظريات فوق و رد آن ها در اين جا نياورده اند. بحث مفصل را مى توانيد در كتابهاى تعليم و تربيت در اسلام و فلسفه اخلاق ايشان بيابيد.

303- سوال : آيا اگر فساد اخلاق را بيمارى تلقى كنيم، مسئوليت از انسان مرتفع نمى شود؟

جواب : خير، زيرا اين بيمارى با ساير بيمارى ها اين تفاوت را دارد كه طبيب آن، فقط خود انسان است. در بيمارى مادى، غير انسان هم يم تواند وى را معالجه كند، اما در بيمارى روانى فقط خود فرد بايد بخواهد كه معالجه شود. البته اگر كسى واقعا باشد كه همان دستورات ساده براى معالجه بيمارى هاى روانى خود را نداند، مى توان گفت : مسئوليت از او مرتفع است.

304- توجه شود كه سبك بحث استاد در باب نسبيت اخلاق در جلد اول و دوم اين كتاب بسيار متفاوت بود. در جلد اول فقط نظريه حسن و قبح را رد مى كند و تلفيقى از نظريه تعادل روحى را پذيرفته است. ما در اين جمع بندى بيشتر نظرات ايشان در جلد دوم را مد نظر داشتيم، زيرا نحوه ورود و خروج و طرح مباحث نشان مى داد كه در مباحث جلد دوم، استاد دقت نظر بيشترى اعمال كرده اند؛ براى توضيح بيشتر در باب اين نظرات به كتاب هايى كه در پاورقى صفحه قبل اشاره كرديم، مراجعه كنيد.

305- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 352 339 و ج 2، ص 258 231.

306- استاد مطهرى در ادامه بحث نسبيت اخلاق، بحثى در باب «عبادت و پرستش» داشته اند، كه شايد در نظر اول زايد و حاشيه اى به نظر برسد، اما ايشان يك جلسه را به آن اختصاص داده اند. در اين جا براى اين كه اهميت بحث از نظر استاد مطهرى بيشتر معلوم شود، اشاره مى كنيم كه ايشان بعدها كم كم قايل مى شوند كه مى توان مساله عبادت و پرستضش را به عنوان بنيادى براى اخلاق دانست و در كتاب فلسفه اخلاق پس از رد نظرات مختلف در باب معيار فعل اخلاقى، سعى مى كنند مساله «عبادت و پرستش» را به نحوى تقرير كنند كه معيار فعل اخلاقى قلمداد شود. به نظر مى رسد اين نظريه با تقرير موجود، بسيار خام است. متاسفانه عمر ايشان چندان طولانى نبود كه اين نظريه را تكميل و تقويت كند، اما از آن جا كه اين گونه مباحث، شروعى براى آن گونه تئورى پردازى ها بوده، از حذف اين مبحث كتاب اسلام و مقتضيات زمان، خوددارى كرديم و آن را در تكمله بحث نسبيت اخلاق مى آوريم.

307- مستدرك الوسائل، ج 3، ص 12.

308- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 298 - 283.

309- اسلام و مقتضيات زمان، ج 1، ص 426 - 407.

310- تو مى ميرى و آن ها هم مى ميرند. (زمر / 30)

311- البته چون در اين مسائل بناى اسلام بر سهولت است، فقها اصرار چندانى بر آن ندارند، زيرا اگر گفته شود: هشت فرسخ مسافتى بوده كه در قديم پيمودنش يك روز طول مى كشيده، مى دانيم كه در همان زمان كسانى كه با اسب هاى تند رو و يا كشيتى مسافرت مى كرده اند، هشت فرسخ را در مدتى بسيار كمتر مى پيموده اند، ولى اين حكم درباره آن ها هم جارى بوده و لذا فقها در اظهار راءى جديد در اين مساله تامل مى كنند.

312- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 117 - 93.

313- به استاد مطهرى اشكال گرفته اند كه مقصود ماركس از اقتصاد، پول و خوراك و پوشاك نيست، بلكه مطلق منابع مادى انسان است كه لذايذ شهوانى، منافع خودخواهى و برترطلبى و... را هم شامل مى شود. جواب استاد اين است كه، ما نگفتيم : اقتصاد يعنى پول و خوراك و پوشاك، بلكه مقصود ماركس از اقتصاد، هر آن چه قابليت مالكيت و دارايى داشته باشد است، و بنابراين مسائل جنسى و قدرت طلبى و... را كنار گذاشته است و اصلا همين وجه تمايز او از ساير ماترياليست هاست كه تاريخ را نه با مطلق منافع مادى، بلكه با صرف مسائل اقتصادى توجيه مى كند.

314- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 149 119.

315- استاد مطهرى در اين جا نقدى بر نظرات ژرژ پوفليت سر در كتاب اصول مقدماتى فلسفه دارند كه به تفصيل به اين مساله پرداخته اند كه چنين نيست كه افكار و وجدان انسان صرفا تابع منافع مادى و طبقه اجتماعى وى باشد و از جمله نهضت هاى انبيا، ايثارهايى كه در تاريخ رخ داده، مساله توبه را به عنوان شاهد آورده اند. البته تاثير متقابل بين آن دو را پذيرفته اند و به مناسبت، برخى نقطه ضعف هاى ماركسيسم را اشاره كره اند. (اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 185 - 151 و 208)

316- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 208 151.

317- يعنى تنها جنبه فردى ندارد و حتى براى اصلاح فرد - كه «جزء» است - اصلاح «كل» را لازم مى داند.

318- براى هر امتى، مدت معينى هست كه هنگامى كه اجلشان فرا مى رسد، نه لحظه اى از آن جلو مى افتند و نه عقب مى افتند. (اعراف / 34)

319- به كسانى كه غير خدا را مى خوانند، فحش ندهيد وگرنه آن ها هم به خدا نا آگاهانه ناسزا مى گويند. اين چنين، كار هر امتى را در نظرشان زيبا جلوه مى دهيم، سپس به سوى پروردگارشان باز مى گردند و از آن چه عمل مى كردند آگاه مى گردند. (انعام / 108)

320- در قيامت هر امتى به زانو در آمده و منتظرند كه سرنوشتشان معلوم شود، هر امتى به كتاب و نامه خودش دعوت مى شود و به آن ها گفته مى شود: امروز جزاى آن چه عمل كرده ايد به شما داده مى شود. (جاثيه / 28)

321- كسانى كه ملائكه جانشان را مى گيرند و به خود ظلم كرده اند، (ملائكه) مى گويند: در چه حالى بوديد، مى گويند: ما در زمين مستضعف بوديم، مى گويند: مگر زمين خدا گسترده نبود، پس چرا مهارت نكرديد؟ آنان جايگاهشان دوزخ است كه بد بازگشتگاهى است. (نساء / 97)

322- اگر مردم آن مجامع ايمان مى آورند و راه تقوا را پيش مى گرفتند، بركت هاى معنوى و مادى از اطراف بر آن ها مى ريخت. (اعراف / 96)

323- و ضرب الله مثلا للذين آمنوا امراءة فرعون... يعنى «خدا براى مومنان، زن فرعون را مثل مى آورد... » (تحريم / 10)

324- مردى مومن از خاندان فرعون، كه ايمانش را مخفى مى كرد. (غافر / 28)

325- مُلكى كه براى هيچ كس بعد از من سليمان ميسر نشود. (غافر / 28)

326- اسلام و مقتضيات زمان، ج 2، ص 230 - 209.

327- جهاد، ص 12 - 10 و 67 - 66 و 24 - 23.

328- اگر خداوند بعضى از مردم را به وسيله بعضى ديگر دفع نمى كرد، زمين را فساد فرا مى گرفت. (بقره / 251)

329- اگر خداوند بعضى از مردم را به وسيله بعضى ديگر دفع نكند، ديرها و صومعه ها و معابد يهود و نصارى و مساجدى كه نام خدا در آن بسيار برده مى شود، ويران مى گردد. (حج / 40)

330- هر نيرويى در قدرت داريد براى مقابله با آن ها (دشمنان) آماده سازيد؛ و (همچنين) اسب هاى ورزيده (براى ميدان نبرد)، تا به وسيله آن، دشمن خدا و دشمن خويش را بترسانيد. (انفال / 60)

331- جهاد، ص 18 - 14 و 26 - 23.

332- اى پيامبر! با كافران و منافقان جهاد كن و بر آن ها سخت بگير. (توبه / 73)

333- جهاد، ص 27 - 26.

334- در اصول فقه بحثى تحت عنوان «ناسخ و منسوخ» و بحثى تحت عنوان «مطلق و مقيد»، داريم، كه بايد تشخيص داد رابطه آيات جهاد با همديگر، از كدام نوع است. اصطلاح مطلق و مقيد در جايى به كار برده مى شود كه شخص واحد، يك بار دستورى را به صورت مطلق مى دهد و يك بار به صورت مقيد. مثلا مى گويد: «فلانى را احترام كن. » و بار ديگر همان فرمان را به اين صورت مى گويد كه «اگر فلانى كار الف را كرد، او را احترام كن. » فرق اين دو در آن است كه اگر فقط جمله اول را بگويد، چه اين فلانى كار الف را انجام بدهد و چه انجام ندهد، بايد او را احترام كنيم، اما در حالت دوم فقط در صورت انجام كار الف بايد او را احترام كنيم. قاعده اقتضا مى كند كه وقتى با دو دستور مطلق و مقيد كه هر دو از جانب يك نفر صادر شده، مواجه شويم مطلق را حمل بر مقيد كنيم، يعنى بگوييم : آن جا كه به صورت مطلق بيان كرده، مقصود همين حالت مقيد بوده است و در واقع، «مقيد» قرينه توضيحى براى «مطلق» است. پس اگر رابطه دو آيه را مطلق و مقيد بدانيم، بايد مطلق را حمل بر مقيد كنيم. اما ناسخ و منسوخ در جايى است كه يك بار دستورى براى مدت موقتى صادر مى شود، بعدا دستورى خلاف آن مى آيد و با آمدن دستور دوم بايد دستور اول را كنار گذاشت (مثلا يك بار مى گوييم : «فلانى را احترام كن. » چند روز بعد مى گوييم : «از امروز به بعد، ديگر فلانى را احترام نكن».)

برخى گفته اند: رابطه آيات جهاد با همديگر رابطه ناسخ و منسوخ است؛ يعنى ابتدا جنگيدن با كافران را مشروط به اين شرايط كرده بود، بعدا آياتى آمد و همه آن دستورات را نسخ كرد، خصوصا كه آيات اول سوره برائت - كه مطلق است - در سال نهم هجرى نازل گرديده است.

سخن فوق به دو دليل نادرست است. اولا زمانى رابطه بين دو آيه مى تواند رابطه ناسخ و منسوخ باشد كه مفهوم آن دو كاملا ضد همديگر باشد و نتوان بين آن ها جمع كرد. مثلا اگر ابتدا گفته بود كه «اصلا با كافران نجنگيد» و بعدا گفت : «از حالا به بعد با كافران بجنگيد. » اين ها ناسخ و منسوخند! اما اگر قابل جمع باشند، به نحوى كه يكى حالت توضيحى براى ديگرى داشته باشد، ديگر نسخ معنى ندارد. آيات سوره برائت نيز طورى نيست كه بتوان آن را لغو همه آيات مشروط جهاد دانست. زيرا در خود همين آيات، دليل اين اقدام قاطعانه جهاد را چنين ذكر كرده كه آن ها منتظر فرصت هستند تا شما را نابود كنند و به هيچ پيمانى وفادار نيستند؛ پس قبل از اين كه آن ها شما را نابود كنند، شما نابودشان كنيد. خود همين دليل، نشان مى دهد كه اين جهاد در زمينه احساس خطر از دشمن مطرح است، نه به صورت مطلق. ثانيا برخى از عبارات به نحوى هستند كه اصلا نسخ ‌پذير نمى باشند. مثلا اين كه قرآن فرموده است : خدا متجاوزان و ظالمان را دوست ندارد، هيچ گاه استثنايى بر اين متصور نيست، چه رسد به اين كه بخواهد نسخ شود. يعنى آيه با يك سياق كلى و فراگير آمده كه انسان مطمئن مى شود اين حكم، حكمى مقطعى نيست كه بعد از مدتى بتواند نسخ شود و آيات جهاد نيز كه به صورت مقيد آمده، از اين نوع مى باشند. يعنى اين كه «با متجاوز بجنگيد تا تجوز به وجود نيايد، اما اگر با غير متجاوز بجنگيد، خودتان متجاوزيد. » اين امرى نيست كه نسخ ‌پذير باشد و بعد از مدتى قابل لغو باشد. نتيجه اين مى شود كه بايد رابطه اين آيات و آيات دسته قبل را رابطه مطلق و مقيد دانست. (جهاد، ص 8 - 6 و 62 - 57)

335- با مشركان دسته جمعى بجنگيد، همان گونه كه آن ها دسته جمعى با شما پيكار مى كنند. (توبه / 36)

336- و در راه خدا با كسانى كه با شما مى جنگند، نبرد كنيد و از حد تجاوز نكنيد، كه خدا تعدى كنندگان را دوست ندارد. (بقره / 190)

337- نگوييد: ممكن است در جايى اگر بخواهيم با سربازها بجنگيم چاره اى نداريم جز اين كه خانه ها را خراب كنيم و...، اين موارد حكم ديگرى دارد، ولى اين كه خود اين كارها را به عنوان عمليات جنگى (مثلا براى تخريب روحيه دشمن و...) انجام دهيم، در اسلام ممنوع است.

338- پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله در نامه اى كه به سران اهل كتاب نوشت، اين آيه را آورد كه قل يا اءهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم اءلا نعبد الا الله و لا نشرك به شيئا و لا يتخذ بعضنا بعضا اءربابا من دون الله (آل عمران / 64) يعنى : بگو اى اهل كتاب! بياييد به سوى سخنى كه ميان ما و شكا يكسان است؛ كه جز خداوند يگانه را نپرستيم و چيزى را همتاى او قرار ندهيم و بعضى از ما بعض ديگر را - غير از خداى يگانه - به خدايى نپذيرد. (جهاد، ص 33 - 27.)

339- و با آن ها پيكار كنيد تا فتنه (شرك و سلب آزادى) برچيده شود و دين و پرستش همه مخصوص خدا باشد. (انفال / 39)

340- چرا در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و كودكانى كه (به دست ستمگران) تضعيف شده اند، پيكار نمى كنيد؟! همان افراد (ستمديده اى

كه) مى گويند: «پوردگارا! ما را از اين شهر (مكه) كه اهلش ستمگرند، بيرون ببر و از طرف خود براى ما سرپرستى قرار ده و از جانب خود يار و ياورى براى ما تعيين فرما. » (نساء / 75)

341- «با كسانى از اهل كتاب كه نه به خدا و نه به روز جزا ايمان دارند و نه آن چه را خدا و رسولش تحريم كرده، حرام مى شمرند و نه آيين حق را مى پذيرند، پيكار كنيد، تا زمانى كه با خضوع و تسليم، جزيه را به دست خود بپردازند. » (توبه / 29) در اين آيه دو مطلب مهم ديگر نيز هست. يكى بحث جزيه است كه در ادامه خواهد آمد، ديگر عبارت «و هم صاغرون» است كه يعنى جزيه را در حالى بدهند كه كوچك باشند. اين «كوچك باشند» يعنى چه؟ آيا فقط بدين معنى است كه خاضع در مقابل قدرت شما باشند يا غير از خضوع يك امر ديگرى را هم اسلام مى خواهد؟ (جهاد، ص 12) استاد مطهرى به سوال اخير پاسخ خاصى نداده است.

342- جهاد، ص 10 - 8.

343- در قبول دين اكراهى نيست، (زيرا) راه درست از راه انحرافى روشن شده است. » (بقره / 256) در شاءن نزول اين آيه گفته اند: مردى از انصار به خاطر مسيحى بودن پسرانش ناراضى بود و از پيامبر اجازه خواست تا آن ها را مجبور به اسلام آوردن كند و پيامبر نهى كرد و نيز گفته اند: پسران برخى از افراد قبايل اوس و خزرج، تحت تعليم يهوديان مدينه، يهودى شده بودند و پس از ورود اسلام به مدينه و مسلمان شدن پدرانشان و درگيرى هايى كه بين مسلمانان و يهود مدينه پيش آمد و يهوديان مجبور به خروج از شهر شدند، اين پسران مى خواستند همراه ساير يهوديان از شهر بروند. پدرها مى خواستند آن ها را مجبور كنند كه از يهوديت برگردند و مسلمان شوند و پيامبر اجازه نداد و اين آيه نازل شد. (جهاد، ص 35 - 34)

344- با حكمت و اندرز نيكو به راه پروردگارت دعوت نما و با آن ها به روشى كه نيكوتر است، استدلال و مناظره كن. (نحل / 125)

345- بگو: «اين حق است از سوى پروردگارتان! هر كس مى خواهد ايمان بياورد (و اين حقيقت را پذيرا شود) و هر كس مى خواهد كافر گردد. » كهف / 29

346- «و اگر پوردگار تو مى خواست، تمام كسانى كه روى زمين هستند، همگى (به اجبار) ايمان مى آوردند؛ آيا تو مى خواهى مردم را مجبورسازى كه ايمان بياورند؟! (ايمان اجبارى چه سودى دارد»؟) (يونس / 99) اين مضمون در آيات 3 و 4 سوره شعرا هم آمده است.

347- جهاد، ص 37 - 33.

348- و صلح بهتر است. (نساء / 128)

349- اى كسانى كه ايمان آورده ايد! همگى در صلح و آشتى در آييد. (بقره / 208)

350- اگر تمايل به صلح نشان دهند، تو نيز از در صلح در آى و بر خدا توكل كن. (انفال / 61)

351- پس اگر از شما كناره گيرى كرده و با شما پيكار ننمودند، بلكه پيشنهاد صلح كردند، خداوند به شما اجازه نمى دهد كه متعرض آن ها شويد. (نساء / 90)

352- جهاد، ص 38 - 37.

353- خداوند از كسانى كه ايمان آورده اند، دفاع مى كند. (حج / 38)

354- به كسانى كه جنگ بر آنان تحميل گرديد، اجازه جهاد داده شده است؛ چرا كه مورد ستم قرار گرفته اند؛ و خدا بر يارى آن ها تواناست. همان ها كه از خانه و شهر خود به ناحق رانده شدند، جز اين كه مى گفتند: «پروردگار ما خداى يكتاست. » (حج / 40 - 39)

355- اگر خداوند بعضى از مردم را به وسيله بعضى ديگر دفع نكند، ديرها و صومعه ها و معابد يهود و نصارى و مساجدى كه نام خدا در آن بسيار برده مى شود، ويران مى گردد. (حج / 40)

356- جهاد، ص 22 - 19.

357- پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله (تهذيب، ج 6، ص 157)

358- جهاد، ص 45 - 39 و 64 - 63.

359- در قبول دين اكراهى نيست، زيرا راه درست از راه انحرافى روشن شده است. (بقره / 256)

360- قالت الاءعراب آمنا قل لم تؤ منوا ولكن قولوا اءسلمنا و لما يدخل الايمان فى قلوبكم حجرات / 14.

361- جهاد، ص 54 - 45 و 65 - 64.

362- ما پدران خود را بر آيينى يافتيم و به آثار آنان اقتدا كرديم. زخرف / 23.

363- جهاد ص 55 - 54 و 66 - 65.

364- با كسانى از اهل كتاب كه نه به خدا و نه به روز جزا ايمان دارند و نه آن چه را خدا و رسولش تحريم كرده، حرام مى شمرند و نه آيين حق را مى پذيرند، پيكار كنيد، تا زمانى كه با خضوع و تسليم، جزيه را به دست خود بپردازند. (توبه / 29)

365- اگر تمايل به صلح نشان دهند، تو نيز از در صلح در آى. (انفال / 61)

366- جهاد، ص 11 - 10 و 70 - 66.

367- توبه / 33، صف / 9، انبيا / 105، قصص / 6 - 5، اعراف / 128.

368- امالى، ص 479.

369- اءنه لا يياءس من روح الله الا القوم الكافرون همانا تنها گروه كافران از رحمت خدا مايوس مى شوند. يوسف / 87.

370- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 17 - 13.

371- آنان امت و جامعه اى بودند كه گذشتند و رفتند. آنان صاحب دستاوردهاى خودشان هستند و شما صاحب دستاوردهاى خودتان هستيد، شما مسئول اعمال آنان نيستيد (تنها مسئول اعمال خود هستيد.) بقره / 134 و 141.

372- و لكل امة اءجل فاذا جاء اءجلهم لا يستاءخرون ساعة و لا يستقدمون براى هر قوم و جمعيتى، زمان و سر آمد معينى است؛ و هنگامى كه سر آمد آن ها فرا رسد نه ساعتى از آن تاخير مى كنند و نه بر آن پيشى مى گيرند. (اعراف / 34)

373- آيا اين مردم جز سنت و روشى كه بر اقوام پيشين جارى شده است، انتظارى دارند؟ هرگز در سنت خدا تبديل (جانشين شدن سنتى به جاى سنتى) يا تغيير (دگرگونى يك سنت) نخواهى يافت. (فاطر / 43)

374- خداوند وضع حاكم و مستولى بر قومى را تغيير نمى دهد، مگر آن كه، آن چه در خلق و خوى و رفتار خود دارند، تغيير دهند.

375- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 21 - 17.

376- حالت اول را «تز»، و حالت دوم را «آنتى تز» و حالت سوم را «سنتز» مى نامند.

377- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 25 - 21.

378- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 30 - 25.

379- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 34 - 30.

380- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 40 - 34.

381- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 46 - 40.

382- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 50 46.

383- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 53 50.

384- خدا به كسانى از شما كه ايمان آورده و كارهاى شايسته انجام داده اند، وعده مى دهد كه : قطعا آنان را حكمران روى زمين خواهد كرد، همان گونه كه به پيشينيان آن ها خلافت روى زمين را بخشيد؛ و دين و آيينى را كه براى آنان پسنديده پابرجا و ريشه دار خواهد ساخت؛ و ترسشان را به امنيت مبدل مى كند (آن چنان) كه تنها مرا مى پرستند و چيزى را شريك من نخواهند ساخت. (نور / 55)

385- ما مى خواستيم بر مستضعفان زمين منت نهيم و آنان را پيشوايان و وارثان روى زمين قرار دهيم. (قصص / 5)

386- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 59 - 53.

387- پيامبر اكرم صلى‌الله‌عليه‌وآله : اءلكاد على عياله كالمجاهد فى سبيل الله (اصول كافى، ج 5، ص 88)

388- گمان مبريد كه شهيدان در راه خدا مردند، بلكه زنده اند و به حيات ابدى رفتند و نزد خدا متنعم خواهند بود. (آل عمران / 169)

389- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 70 - 61.

390- متاسفانه، غالب ذاكران سيدالشهداء عليه‌السلام، چون تحليلى از مسائل ندارند، تلقى شان از مرگ ابا عبدالله عليه‌السلام، از نوع سوم است و بسيارى از مردم ما، صرفا بر مظلوميت و هدر رفتن و بى گناهى آن حضرت مى گريند و بر امام حسين عليه‌السلام كه مانند كودكى قربانى هوا و هوس يك جاه طلب گشته و نفله شه تاسف مى خورند. در صورتى كه اگر چنين تلقى درست باشد، آن حضرت «شهيد» نيست، چه رسد به اين كه سيدالشهداء عليه‌السلام باشد. شك نيست كه مرگ امام حسين عليه‌السلام از جهت قاتلان، جنايت و هوس و جاه طلبى است، ولى از آن جهت كه به شخص او انتساب دارد، شهادت است؛ يعنى ايستادگى آگاهانه و مقاومت هشيارانه در راه هدفى مقدس است.

391- نهج البلاغه، خطبه 27.

392- قرآن در سوره اعراف سخن از «جامه تقوا» آورده است.

393- آن كه از جهاد به دليل بى ميلى و بى رغبتى روى گرداند، خداوند جامه ذلت و روپوش بلا بر تن او مى پوشاند، و لگد كوب حقارت مى شود و حجاب ها بروى بصيرت دل او قرار گرفته، بينش از او سلب مى شود. به جريمه ضايع ساختن جهاد، دولت حق از او برگردانده مى شود و به سختى ها و شدايد گرفتار شده، از رعايت انصاف درباره اش محروم مى شود.

394- آن كه جهاد نكرده و دست كم آرزوى جهاد را در دل خود نپرورده باشد، با نوعى از نفاق خواهد مرد. (السنن الكبرى، ج 9، ص 48)

395- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 80 - 70.

396- الف لام ميم، آيا مردم چنين پنداشتند كه به صرف اين كه گفتند، ايمان به خدا آورده ايم، رهاشان كنند و بر اين دعوى هيچ امتحانشان نكنند؟ (عنكبوت / 1)

397- نهج البلاغه، خطبه 156.

398- اقبال الاعمال، ج 1، ص 143.

399- بحارالانوار، ج 44، ص 374 با اندكى اختلاف.

400- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 87 - 80.

401- بالا دست هر نيكوكارى، نيكويى ديگرى است، تا وقتى كه در راه خدا شهيد شود، همين كه در راه خدا شهيد شد، ديگر بالادست ندارد. (اصول كافى، ج 2، ص 348)

402- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 90 - 87.

403- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 110 - 105.

404- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 102 - 90.

405- بحارالانوار، ج 85، ص 153.

406- قيام و انقلاب مهدى عليه‌السلام، ص 110 - 102.

407- شعرا / 227.

فهرست مطالب

[مقدمه مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق عليه‌السلام 2](#_Toc384031739)

[خلاصه كتاب : خدمات متقابل اسلام و ايران 10](#_Toc384031740)

[پيشگفتار 10](#_Toc384031741)

[فصل اول : اسلام از نظر مليت ايرانى 11](#_Toc384031742)

[مقدمه 11](#_Toc384031743)

[كبراى بحث (مقياس مليت) 13](#_Toc384031744)

[صغراى بحث 16](#_Toc384031745)

[پاسخ به دو شبهه 26](#_Toc384031746)

[خاتمه فصل اول 34](#_Toc384031747)

[فصل دوم : خدمات اسلام به ايران 35](#_Toc384031748)

[مقدمه 35](#_Toc384031749)

[بخش اول : نظام فكرى - اعتقادى 39](#_Toc384031750)

[بخش دوم : نظام اجتماعى 58](#_Toc384031751)

[بخش سوم : نظام خانوادگى 60](#_Toc384031752)

[بخش چهارم : نظام اخلاقى 62](#_Toc384031753)

[بخش پنجم : پاسخ به دو شبهه 63](#_Toc384031754)

[خاتمه فصل دوم : كارنامه اسلام در ايران 79](#_Toc384031755)

[فصل سوم : خدمات ايران به اسلام 83](#_Toc384031756)

[1. قرائت (95) 91](#_Toc384031757)

[2. تفسير 92](#_Toc384031758)

[3. حديث و روايت 97](#_Toc384031759)

[4. فقه و فقاهت 101](#_Toc384031760)

[5. ادبيات 110](#_Toc384031761)

[6. علم كلام 113](#_Toc384031762)

[7. فلسفه و حكمت 114](#_Toc384031763)

[8. عرفان و تصوف 141](#_Toc384031764)

[9. ذوق و صنعت 152](#_Toc384031765)

[دو قرن سكوت (133) 153](#_Toc384031766)

[خلاصه كتاب : نهضت هاى اسلامى در صد ساله اخير 155](#_Toc384031767)

[واژه اصلاح 155](#_Toc384031768)

[جنبش هاى اصلاحى در تاريخ اسلام 156](#_Toc384031769)

[سيد جمال الدين 157](#_Toc384031770)

[شيخ محمد عَبُده 163](#_Toc384031771)

[كواكبى 164](#_Toc384031772)

[افول انديشه اصلاح در جهان عرب 166](#_Toc384031773)

[اقبال 166](#_Toc384031774)

[حركت هاى اصلاحى شيعه 168](#_Toc384031775)

[نهضت اسلامى ايران 169](#_Toc384031776)

[ماهيت نهضت 169](#_Toc384031777)

[ريشه نهضت 170](#_Toc384031778)

[هدف نهضت 172](#_Toc384031779)

[رهبرى نهضت 173](#_Toc384031780)

[آفات نهضت 175](#_Toc384031781)

[شرايط موفقيت مصلح 177](#_Toc384031782)

[خلاصه دو كتاب پيرامون انقلاب اسلامى و پيرامون جمهورى اسلامى 179](#_Toc384031783)

[مقدمه 179](#_Toc384031784)

[فصل اول : تحليلى كلى انقلاب ها 180](#_Toc384031785)

[فصل دوم : بررسى انقلاب اسلامى ايران 186](#_Toc384031786)

[1. بررسى افراد و گروه هايى كه بار نهضت را بر دوش كشيدند 186](#_Toc384031787)

[2. ريشه يابى علل موثر در انقلاب 190](#_Toc384031788)

[3. تحليل نقش رهبر و تاكتيك هاى رهبرى 191](#_Toc384031789)

[4. اهداف نهضت 194](#_Toc384031790)

[5. توجه به گستردگى و فراگير بودن نهضت 197](#_Toc384031791)

[6. شعارهايى كه به نهضت، حيات و حركت مى بخشيد 198](#_Toc384031792)

[فصل سوم : حفظ و تداوم انقلاب اسلامى 198](#_Toc384031793)

[1. عدالت اجتماعى 199](#_Toc384031794)

[2. معنويت اسلامى 202](#_Toc384031795)

[3. استقلال و آزادى 205](#_Toc384031796)

[نقش روحانيت در آينده انقلاب 212](#_Toc384031797)

[فصل چهارم : حكومت اسلامى 215](#_Toc384031798)

[1. تعريف حكومت 215](#_Toc384031799)

[2. لزوم حكومت 216](#_Toc384031800)

[3. حق حاكميت 217](#_Toc384031801)

[4. چه كسى شايسته است حكومت كند؟ (شرايط حاكم) (212) 219](#_Toc384031802)

[5. شكل و نظام حكومت 219](#_Toc384031803)

[خلاصه كتاب : اسلام و مقتضيات زمان 221](#_Toc384031804)

[مقدمه 221](#_Toc384031805)

[فصل اول : تغييرات زمانه و اسلام 224](#_Toc384031806)

[معناى مقتضيات زمان و تبعيت از آن : 224](#_Toc384031807)

[جامعه در حال رشد: 231](#_Toc384031808)

[افراط و تفريطها: 232](#_Toc384031809)

[فصل دوم : مكانيسم انطباق اسلام با زمان 246](#_Toc384031810)

[1. نحوه وضع قانون در اسلام : 250](#_Toc384031811)

[2. جايگاه ويزه عقل: 251](#_Toc384031812)

[3. قواعد كنترل كننده : 257](#_Toc384031813)

[4. اختيارات حاكم شرع (اختيارت حكومت): 257](#_Toc384031814)

[5. برخوردارى از الگويى دراز مدت براى تطبيق زمان ها و اوضاع مختلف : 258](#_Toc384031815)

[فصل سوم : عدم سريان تغيير در همه چيز 260](#_Toc384031816)

[نسبيت عدالت و اخلاق : 264](#_Toc384031817)

[تكمله بحث نسبيت اخلاق : (306) 270](#_Toc384031818)

[جبر زمان و مسئله عدالت 271](#_Toc384031819)

[جبر تاريخ 275](#_Toc384031820)

[منطق قرآن در مورد جريان هاى تاريخى : 282](#_Toc384031821)

[خلاصه كتاب جهاد 285](#_Toc384031822)

[اعتراض به حكم جهاد 285](#_Toc384031823)

[پاسخ به اعتراض 285](#_Toc384031824)

[نظر اسلام درباره جهاد 286](#_Toc384031825)

[1. آيات مطلق : 287](#_Toc384031826)

[2. آيات مقيد: 287](#_Toc384031827)

[3. آياتى كه مى گويد دعوت اسلام اجبارى نيست : 289](#_Toc384031828)

[4. آيات صلح طلبانه : 289](#_Toc384031829)

[پاسخ اعتراض دوم 292](#_Toc384031830)

[پاسخ اعتراض سوم 297](#_Toc384031831)

[خلاصه كتاب : قيام و انقلاب مهدى عجل الله تعالى فرجه الشريف 300](#_Toc384031832)

[فصل اول : سرانجام تاريخ 300](#_Toc384031833)

[مقدمه 300](#_Toc384031834)

[بينش ديالكتيكى يا ابزارى 303](#_Toc384031835)

[بينش انسانى يا فطرى 312](#_Toc384031836)

[دو نوع تلقى از انسان 318](#_Toc384031837)

[تلقى قرآن از انسان 319](#_Toc384031838)

[جامعه ايده آل و انتظار بزرگ 320](#_Toc384031839)

[دو نوع انتظار 322](#_Toc384031840)

[فصل دوم : شهيد 324](#_Toc384031841)

[قداست شهيد 324](#_Toc384031842)

[حق شهيد 325](#_Toc384031843)

[بدن شهيد 325](#_Toc384031844)

[منشاء قداست شهادت 326](#_Toc384031845)

[جهاد يا مسئوليت شهيد 327](#_Toc384031846)

[نشاط شهيد 329](#_Toc384031847)

[منطق شهيد 330](#_Toc384031848)

[حماسه و خون شهيد 331](#_Toc384031849)

[جاودانگى شهيد 331](#_Toc384031850)

[شفاعت شهيد 332](#_Toc384031851)

[گريه بر شهيد و فلسفه آن 332](#_Toc384031852)

[تربت شهيد 337](#_Toc384031853)

[پی نوشت ها : 339](#_Toc384031854)

[فهرست مطالب 380](#_Toc384031855)