



معرفی های گزارشی

گزارشواره آثار منتشر شده «نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی»

تشکیل می دهند.

بدیهی است تئوری «توانایی فقه برای مواجهه فعال و مثبت با دنیای جدید» را هنگامی می توان اثبات و اجرا کرد که پرسش های متوجه به فقه که برآمده از این تحولات هستند، شناسایی، بررسی و پاسخ داده شوند. این پرسش ها جایگاه های متفاوتی دارند؛ پاره ای به مبانی و ریشه های فقه، پاره ای به فعالیت فقهی و روند شکل گیری آن و پاره ای نیز به مرحله پس از استنباط (عرضه فقه) مربوط می شوند.

اصول فقه که دانشی آلی برای فقه است، همواره در راستای پاسخگویی به نیازها و پرسش های فقهی جدید تکامل یافته و ابزارهای مورد نیاز فقه را برای پاسخگویی به مسائل نو فراهم ساخته است. فقه حکومتی نیز چه در استنباط احکام شرعی در حوزه مسائل حکومتی و چه صدور احکام حکومتی از سوی حاکم اسلامی در شرایط زمانی و مکانی خاص با پرسش های جدید مواجه است.

آیا علم فقه با ابزارهای موجود در اصول فقه می تواند پاسخگویی همه این پرسش ها باشد؟ اگر می تواند اصول فقه باید توانایی های خود را بهتر آشکار سازد و اگر قواعد و اصول آن کافی نیست باید به تأسیس قواعد و اصول جدید روی آورد. در هر دو صورت، کدام قواعد و اصول به کار فقه حکومتی می آید؟ پژوهشکده فقه و حقوق وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی با ارائه اثری جدید موسوم به اصول فقه حکومتی در گفتگو با جمعی از اساتید حوزه زوایای مختلف این بحث را روشن ساخته و افق برای پژوهش های عمیق تر و منسجم پیش روی محققین و اندیشمندان قرار داده است.

«نشر پژوهشگاه» از بدو تأسیس تاکنون توانسته است تعداد ۸۲ عنوان کتاب در موضوعات تخصصی و با استانداردهای علمی عرضه کند. تخصصی بودن کتاب ها که فراتر از پایان نامه های دکتری تخصصی است، کیفیت افزون تر چاپ، سعی در کاهش قیمت آثار تولیدی، در کنار سرعت دادن به عرضه، جزء اهدافی است که مسئولان پژوهشگاه و نشر تازه تأسیس شده آن، پی می گیرند.

به منظور آشنایی بیشتر پژوهشگران حوزه های مختلف و مراکز علمی، آئینه پژوهش بر آن شد تا با اختصاص جایگاهی ویژه به آثار نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، به معرفی آنها بپردازد. آئینه پژوهش

◊ اصول فقه حکومتی

(از مجموع گفت و گوهای فقه، حقوق و جامعه)

به کوشش رضا اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق، چاپ اول، قم، ۱۳۸۷، ۴۵۰ ص. پیشرفت تکنولوژی و صنعت، انتقال و مبادله سریع اطلاعات، کنش و واکنش حوزه های مختلف سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، تأثیرپذیری افکار جهانی از دگرگونی ها و تأثیرپذیری آنها از یکدیگر، ظهور روابط چندگانه و تعامل های پیچیده در ساحت های فراملی و جهانی، تطوریابی نگاه ها و نظریه های حقوقی و فلسفی، پدید آمدن الگوها و کالاهای فرهنگی مغایر با ارزش های انسانی و غیر قابل دفاع و... تحولات دنیای جدید را

این اثر که در ادامه آثار منتشره از سلسله گفتگوهای «فقه، حقوق و جامعه» در ۴۵۰ صفحه وزیری عرضه شده است حاصل گفتگو با چهار تن از صاحب نظران (حجة الاسلام و المسلمین سیف الله صرامی، آية الله محمد هادی معرفت، آية الله محمد مؤمن و حجة الاسلام و المسلمین سید محمد مهدی میرباقری) است که به ترتیب الفبا تنظیم شده است.

سؤال پردازی پیش از گفتگوها و به طور جزئی تر در خلال گفتگوها و طرح ابهامات و اشکالات وارد بر هر نظریه از جنبه های علمی- پژوهشی کار است که ارزش آن بر اهل فن پوشیده نیست، ولی هیچ گاه در صدد مناقشه نهایی و طرح همه اشکالات وارد بر یک دیدگاه نبوده ایم، چرا که هدف اصلی از ترتیب گفتگو کشف ابعاد و عرصه های مختلف بحث و نقطه تلاقی یا افتراق دیدگاه ها و چارچوب های فکری هر کدام و حدود و ثغور نظریات و در نهایت ابهام زدایی و شفاف سازی ایده ها بوده است و بررسی صحت و سقم اندیشه ها خارج از رسالت علمی مصاحبه کنندگان بوده است.

محورهای گفتگو در این اثر و آثار مشابه را می توان محورهایی توصیف کرد که برای پژوهش موضوعاتی دشوار و پیچیده و برای پژوهشگران خالی از منابع کافی و شناخته شده و در مجموع راهی نرفته است و در واقع باید این مصاحبه ها را به منزله یک پرونده علمی برای کارهای جدیدتر و جامع تر دانست.

امتیاز دیگری که در مجموعه این آثار دیده می شود و بدان ها بعد پژوهشی نیز می دهد، نگارش مقدمه ای ناظر به قلم دبیر علمی گفتگوهاست. این مقدمه برای هر یک از محورهای مصاحبه به گونه ای است که فضای کلی بحث و هندسه آن را نشان می دهد و جایگاه علمی هر دیدگاه را مشخص می سازد، چنان که گاه نقاط خالی مانده و شایسته بحث را که مصاحبه شوندگان بدان ها نپرداخته اند نیز معرفی می کند.

در مقدمه اصول فقه حکومتی که شصت صفحه از حجم کتاب را به خود اختصاص داده است، نخست مفاهیم و مبانی و آن گاه ساختار منطقی بحث و سپس اهم مباحث در خور طرح درباره اصول فقه حکومتی دیده می شود و در انتها سوالات اصلی بحث که در دو محور تنظیم شده اند و پیش از گفتگو به رؤیت مصاحبه شوندگان رسیده بود، آمده است.

هر چند در مقدمه ناظر بنا بر جمع بندی و انسجام بخشی به بحث و مقارنه دیدگاه در قالب یک طراحی کلان بوده است، ولی ما افزون بر اینها به طور اجمال و گذرا به دیگر اشکالات قابل طرح بر اساس برخی مبانی نیز اشاره داشته ایم، در ضمن به منابهی اشاره کرده ایم که به تحکیم و تعمیق یا گسترش و پرورش

بحث یا تحلیل و نقد و بررسی آن می انجامد.

کار علمی دیگری که در سامان دادن مصاحبه ها صورت پذیرفته است عنوان بندی و محوربایی برای سیر مباحث و سپس استخراج عنوان جزئی تر و تیتراژ گذاری در حاشیه کتاب بوده است. این تیتراژهای جزئی و کلی حاصل دقت در گفتگوها و بازگویی آنها در قالب چند کلمه به طور موجز و گویا بوده است. همچنین در پاورقی ها هر جا لازم بوده است آدرس آیات و روایات مورد استشهد ذکر گردیده است و در پایان کتاب مشخصات کتاب شناسی همه منابع مذکور در خلال مقدمه یا پاورقی ها به تفصیل آمده است. خواننده برای تعقیب و جستجو از زوایای مختلف بحث می تواند به فهرست های عرضه شده، خصوصاً نمایه اصطلاحات مراجعه کند.

درباره اهمیت و ضرورت بحث از اصول فقه حکومتی کافی است که به تکاپوی اندیشمندان حوزه در سال های اخیر برای رشد و گسترش کمی و کیفی فقه حکومتی و جبران کاستی های موجود در این حوزه توجه کنیم، ولی حق آن است که این تکاپو در درجه اول باید معطوف به قواعد و اصول فقه حکومتی گردد.

پرسشی که پس از شکل گیری نظام جمهوری اسلامی در ایران مطرح شده است، آن است که آیا فقه حکومتی نیازمند تدوین اصول و قواعدی خاص است یا اساساً فقه حکومتی ضوابط و اصولی مستقل از ضوابط و اصول متعارف در کتاب های موجود این فن نمی طلبد؟

در پاسخ این پرسش ممکن است به افکار و نظریات مختلف و گاه کاملاً متعارض برخورد کنیم. بررسی هر یک از این نظریات خود کاری مهم است، ولی مهم تر آن است که پیشتر بستر مناسب برای ورود آگاهانه بدین وادی فراهم شود و در قدم اول سوالات مطرح طبقه بندی شود و سپس از درون پاسخ ها شکل مناسبی برای یک تحقیق همه جانبه درباره اصول فقه حکومتی فراهم آید و حتی اگر قائل شویم فقه حکومتی متمایز از فقه غیر حکومتی نیست و جز ممارست بیشتر تمهید دیگری برای ورود به آن جدای از مقدمات رایج برای فقه لازم نیست، باز هم این باور نیازمند بحث و گفتگو و استدلال و مناقشه است.

یکی از پرسش های اساسی در مباحث اصول فقه حکومتی آن است که آیا در درون احکام کلی اسلام برای اداره جامعه نظام خاصی برای حکومت اسلامی تعریف و طراحی شده است یا جستجوی چنین نظامی کاری بیهوده است، زیرا شارع دست مسلمانان را در طراحی هر نظامی که برآورنده اهداف او باشد، باز گذاشته است.

در هر دو فرض باید ادله مسئله را بررسی کرد و در خصوص

خوب و صریح امام خمینی در این باره فرموده است: «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸).
و درباره کارآمدی فقه بیان داشته:

هدف اساسی این است که ما چگونه می خواهیم اصول محکم فقه را در عمل فرد و جامعه پیاده کنیم و بتوانیم برای معضلات جواب داشته باشیم (همان).

فقیه به کسی اطلاق می شود که نه فقط عالم به قوانین و آیین دادرسی در اسلام، بلکه عالم به عقاید و قوانین و نظامات و اخلاق باشد، یعنی دین شناس به تمام معنای کلمه باشد (ولایت فقیه، ص ۸۷).

چه بسا شیوه های رایج اداره امور مردم در سال های آینده تغییر می کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کنند (امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۰۰).

طرح این قبیل نکات و سؤالات و درک نوعی ابهام در فضای بحث از اصول فقه حکومتی برای ما کافی است که ابواب بحث و گفتگو را بگشاییم و جویای نظر صاحب نظران باشیم.

پیشینه

کتاب ها و مقالات بسیار در زمینه فقه حکومتی و مباحث تابعه وجود دارد که جهت گیری برخی از آنها کشف اصول و قواعد فقه حکومتی است. این گونه آثار در چند دسته جای می گیرند:

دسته اول: آثار عرضه شده درباره جایگاه مصلحت در فقه حکومتی و ضوابط تشخیص آن و نمونه بارز آن ضوابط المصلحة اثر ابواسحاق شاطبی است. این جهت گیری در فقه حکومتی که گاه فقه المصلحة یا فقه المقاصد خوانده می شود، در فقه شیعی به طور مستقل مدنظر نبوده است، ولی مقالات و برخی آثار مستقل محققین معاصر می تواند منبع درخور توجهی باشد.

دسته دوم: آثار عرضه شده درباره ماهیت نظام اسلامی و اختیارات، مسئولیت های حاکم اسلامی و تعیین و تشخیص صلاحیت های لازم برای اصدار احکام حکومتی که مستقل در فقه سنی به آن توجه شده است و بیشتر با عناوینی چون احکام سلطانی، نظام حسبه و خراج و تراتیب اداری شناخته می شود و

فرض اول باید دید ابزار کشف این نظام چیست؟ ضرورت پرداختن به این پرسش و جستجوی پاسخ آن انکارناپذیر است، چرا که بی توفیقی حکومت اسلامی در برخی سیاست های اجرایی خود در مقاطع مختلف به ساختار مناسب و شکل نادرست تعامل عوامل درونی آن مستند می شود، چنان که گاه مستند به الگوبرداری از نظام حقوقی غرب در برخی موارد یا لاقابل اعتقاد به «لابشرط» بودن موضع شرع نسبت به ساختار حکومت و از جمله تفکیک قوا و نحوه انتخاب نمایندگان مجلس شورا و مانند آن است.

پرسش اساسی دیگر آن است که آیا گسترش و تعمیق فقه عبادی در طول تاریخ تحولات فقه سبب شده که ذهنیت خاصی و محدودی برای فقها پدید آید و مسائل فقه حکومتی را با همان ذهنیت مطالعه کنند که نتیجه اش دوری از مختصات فقه حکومتی است یا بر همه فقه روح واحدی حاکم است و کم کاری تنها در ناحیه تفریع و تشقیق شقوق آن است؟

در نظام سیاسی فعلی ما و در تجربه ای که دولت شیعه در ایران اسلامی به دست آورده است، حکومت به چند ویژگی شناخته شده است:

- مشارکت جویی از راه برقراری انتخابات و تکیه بر شوراها؛
- قانون گرایی از راه تدوین قانون اساسی و تشکیل نهادهای قانونی که برای فعالیت خود چارچوب خاصی دارند؛
- تفکیک و استقلال قوا نسبت به هم؛

- محدودیت پذیری در حدود مرزهای کشور که همراه پذیرش تفکیک امت اسلامی به ملیت های مختلف است (ر. ک: داود فیرحی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۵۹).

همه این محورها در مباحث اصول فقه حکومتی باید تجزیه و تحلیل شود. نقش شوراها چیست؟ علت و چگونگی قانونگذاری چیست و قانون چه محدودیتی برای حاکم ایجاد می کند؟ ارتباط قوا در داخل حکومت با هم و ارتباط آنها با حاکم چگونه باید باشد و همین طور ارتباط دولت اسلامی در داخل یک کشور با کشورهای دیگر اهم از مسلمان و غیر مسلمان؟

پس هر چه بیشتر تأمل کنیم، دایره مسائل و مباحث را گسترده تر می یابیم و این در حالی است که میراث فقهی ما بیشتر محدود به تبیین مسائل عبادی و فردی بوده است و در مسائل حکومتی و اجتماعی و سیاسی که به مصالح کل نظام و عموم مردم ناظر است و گاه هویت خاصی برای جمع لحاظ می شود، کمتر وارد شده است و البته باید گفت روایات وارد در شأن فقها به عنوان وارثان انبیا و دژهای قلعه اسلامی نمی تواند تنها به مشکل گشایی آنها در حدود امور جزئی و فردی ناظر باشد؛ چه

نمونه اش احکام السلطانی اثر ابوالحسن بغدادی (م ۴۵۰ ق)، الاحکام السلطانی اثر ابویعلی فراء (م ۴۵۸ ق)، ولایة الحسبة فی الاسلام اثر دکتر عبدالله محمد عبدالله، و الترتیب الاداریة اثر محمد عبدالحی الکتانی است و در میان فقهای شیعه از معدود آثار مستقلی چون نظام الحکم و الادارة فی الاسلام اثر محمد مهدی شمس الدین بایست یاد کرد. از مهم ترین آثار مستقل درباره ولایت فقیه و احکام حکومتی کتاب ولایة الامر فی عصر الغیبة اثر سید کاظم حائری است.

دسته سوم: آثاری که از آغاز بر مبنای اصول فقه و اصول قانون تألیف شده است.

در کنار همه این آثار که به طور ضمنی و پراکنده به اصول فقه حکومتی پرداخته اند، تنها یک اثر مستقل با عنوان اصول فقه حکومتی از سوی فرهنگستان علوم اسلامی تدوین یافته است که حاصل سلسله درس های سید منیرالدین حسینی است.

ساختار اصول فقه حکومتی

تعیین ساختار اصول فقه حکومتی وابسته به تمایز و عدم تمایز ماهوی فقه حکومتی از فقه معهود است. اگر فقه حکومتی را به معنای فقه سیاسی و اجتماعی اسلام بدانیم که بیانگر احکام کلی شرعی برای اداره جامعه و نظام حکومت است، در این صورت می توان ادعا کرد فقه حکومتی اختلاف اساسی با فقه معهود ندارد، جز آنکه مباحث و فروع این بخش از فقه پرورش نیافته است و اگر تجربه عملی عمیق تر و گسترده تر از فعالیت علمی در این بخش همانند بخش اموری فردی و عبادی پیدا شود، چه بسا اصول و قواعدی از سنخ همان اصول و قواعد موجود در کتاب های اصولی رایج تولید شود و نوعی حرکت تکاملی برای علم اصول را رقم زند.

البته این نظریه می تواند بر دو مبنا استوار باشد: نخست آنکه بگوییم قواعد اصولی در طول تاریخ فقه به تدریج از لایه لایه بحث های فقهی استخراج و به طور مجزا تدوین شده اند یا گفته شود قواعد علم اصول زائیده گسترش کمی و کیفی مباحث فقه و به معنای منطقی مشترک همه استدالات فقهی است که در هر باب و در هر بحث فقهی نباید از آغاز تکرار شود؛ مبنای دوم آن است که علم اصول در دامان علم فقه متولد نشده است، بلکه در زمره مباحث مبنایی علم فقه است و پیشتر از آن باید پدید آمده باشد و همین قواعد اصولی موجود برای حل مشکلات فقه حکومتی کافی است، بنابراین اگر هم تکاملی برای علم اصول تصور شود از خلال گسترش علم فقه و مباحث آن نیست.

اما در این که آیا علم اصول فعلی تنها ناظر به فقه حکومتی به

معنای فقه سیاسی و اجتماعی اسلام است یا قواعد تشخیص مصلحت را هم ارائه می دهد، بایست گفت دو دیدگاه مختلف در دو سوی قضیه وجود دارد: دیدگاهی که علم اصول فعلی را کاملاً بی ربط به قواعد تشخیص مصلحت می داند و دیدگاهی که این ارتباط را کاملاً نفی نمی کند.

اما درباره فقه حکومتی به معنای دستورهای حکومتی و قواعد تشخیص مصلحت که علم اصول رایج به طور کلی یا در بخش عمده ای ناظر بدان حساب نمی شود، چه باید کرد؟

می دانیم که احکام حکومتی بدین معنا از قبیل انشائات اند و نیز می دانیم که اصول فقه رایج، ناظر به کشف و اخبار از احکام واقعی است. پس همان گونه که در اصول رایج از ادله احکام و نحوه دلالت آنها بحث می شود، در اصول فقه حکومتی به معنای قواعد و دستورهای حکومتی که بر مبنای تشخیص مصلحت است، باید نخست از ادله صدور احکام حکومتی اعم از تعیین مصدر حکم حکومتی، قرائن شناخت صدور حکم حکومتی و حجیت حکم حکومتی پس از تشخیص صدور حکم از منبع صالح سخن گفت و سپس در مرحله دوم از مفاد، مقتضا و آثار و لوازم حکم حکومتی و در یک تعبیر از خصائص حکم حکومتی بحث کرد و این همه باید مسبق به مقدمه ای درباره چیستی حکم حکومتی باشد.

اهم مباحث اصول فقه حکومتی

الف) چیستی حکم حکومتی: اخباری یا انشایی بودن حکم حکومتی و استنباطی یا غیر استنباطی و تعلیقی یا تنجیزی بودن آن با عنایت به دو محور مختلف برای بحث تبیین پذیر است. در محور اول سخن از احکام کلی اسلام در ابوابی از فقه چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حدود و دیات و مانند آنهاست که فقیه آنها را استنباط و از طریق فتوا از وجود آنها در عالم واقع خبر می دهد، اما در محور دوم سخن از فرمان های حکومتی است که بر اساس تشخیص مصلحت صادر می شود و از مقوله انشاست و مطابقت و عدم مطابقت آن با واقع مطرح نیست، مگر به معنای مطابقت و عدم مطابقت با مصلحت مقدر و اهداف و مقاصد شارع.

این مقدار تقریباً نقطه مشترک میان همه دیدگاه هاست، ولی تعبیر به کار رفته در مصاحبه با صاحب نظران متفاوت به نظر می آید.

ب) مصدر حکم حکومتی: شرط فقاہت لازم برای اهلیت صدور فتوا از فقیه است، ولی در حاکم به عنوان مصدر حکم حکومتی افزون بر شرط فقاہت، شرط دیگری لازم است که مربوط به حسن تشخیص او از موضوع و صحت تطبیق او در

احکام کلی اسلام باشد؟ آیا شناخت حاکم از اهداف و مقاصد شارع و تمییز مهم از مهم در میان آن‌ها شناختی فراتر از شناخت یک فقیه در استنباط احکام است؟

اصل این مطلب که اهلیت و صلاحیت در حاکم معتبر است، مورد اتفاق است، ولی تفسیر آن جای بحث و گفتگوی بسیار دارد.

ماوردی گوید شروط معتبر در اهل امامت و رهبری جامعه هفت چیز است: عدالت، علم و اجتهاد، سلامت حواس ظاهری (بینایی، شنوایی، ...) سلامت اعضا و جوارح، تدبیر و سیاست، شجاعت و قریشی بودن؛ چون اجماع و نص بر آن داریم (ماوردی، الاحکام السلطانیة، ص ۶). در رساله‌های فارسی مراجع نیز به شرایط معتبر در مرجع تقلید برمی‌خوریم که همه آن‌ها در اصل اجتهاد و فقاہت دخیل نیست، بلکه برخی بازگشت به منصب مرجعیت دارند. درباره قیادت و رهبری هم که منصبی بالاتر از مرجعیت است، اعتبار و کفایت سیاسی و اجتماعی مطرح است، (درباره اعتبار شرط کفایت سیاسی و اجتماعی و دلیل توحید یا تفکیک رهبری از مرجعیت رک: سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۲۴۶-۲۵۶) چه تفکیک رهبری از مرجعیت را بپذیریم یا نپذیریم (برای تفصیل بیشتر درباره صلاحیت‌های حاکم رک: محمد سروش، دین و دولت در اندیشه اسلامی، ص ۲۴۵-۳۵۴).

پ) اثبات صدور حکم حکومتی: در سیره پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم و سپس در سیره فقهای عظام، گاه تشخیص مصادیق احکام حکومتی از احکام شرعی دشوار می‌شود، از این رو نخست جستجو از وجود قرائن خاص برای حکومتی شمردن احکام صادر شده لازم است و در صورت بقای شک از اصول اوکی و قاعده کلی سخن خواهد رفت. برخی محققان چهار قرینه برای شناخت حکم حکومتی معرفی کرده‌اند:

- تعلق حکم به موضوع در قالب قضیه خارجی؛
- مسبوق بودن حکم به وجود اختلاف و نزاع و صدور آن در موضع قضاوت؛

- آبی از تخصیص بودن به نحوی که قواعد عام و خاص یا مطلق و مقید در آن جریان نیابد؛

- ارائه تفسیری خاص از سوی امامان معصوم و بیانی خاص که موقت بودن آن و صدور حکم در فضای خاصی را نشان دهد. از مصادیق روشن احکام حکومتی در سیره فقها به امر زیر می‌توان اشاره کرد: لزوم کنترل موالید و مجازات متخلفین، قیمت‌گذاری اجناس، ادای مالیات و مقدار آن، شرکت در برخی راهپیمایی‌های سراسری یا حمایت از برخی جریان‌های

سیاسی مثل جریان مشروطه خواهی که آخوند خراسانی اظهار کرده بود، تحریم خرید اجناس خارجی از سوی سید محمد کاظم یزدی، حکم میرزای شیرازی به تحریم استعمال تنباکو، حکم به ملی شدن صنعت نفت از سوی سید محمد تقی خوانساری، قبول قطعنامه ۵۹۸ شورای امنیت از سوی امام خمینی و مانند آن.

اما قاعده کلی و اصل اوکی در موارد شک و تردید آن است که حکم صادر شده از معصوم را حکم شرعی و ثابت اسلام بدانیم، نه حکم حکومتی، ولی در مدرک و علت این قاعده جای بحث و گفتگو باقی است که در ضمن برخی مصاحبه‌ها به تفصیل آمده است.

ت) حجیت حکم حکومتی: حکم حکومتی با عنایت به تمام امور معتبر در آن حجت خواهد بود. برخی از این امور به صلاحیت شخصی حاکم به عنوان مصدر حکم حکومتی باز می‌گردد که خود به طور مستقل قابل بحث است و از آن سخن گفتیم و برخی دیگر به ابزارها و شیوه‌های لازم برای تشخیص مصلحت باز می‌گردد که از آنها می‌توانیم به مکانیسم بیرونی برای به حجیت رسیدن حکم حاکم تعبیر کنیم، چنان که از صلاحیت شخصی حاکم و شروط معتبر در او می‌توانیم به مکانیسم درونی یاد کنیم.

سؤال اساسی ما در اینجا درباره مکانیسم‌های بیرونی است که برای تشخیص مصلحت به کار گرفته می‌شود و می‌تواند امور زیر باشد:

- نظر خواهی عمومی؛
- استفاده از گروه‌های کارشناسی؛
- مشورت با فقها یا مدیران اجرایی و سیاسی؛
- استفاده از رأی اکثریت در مجمع تشخیص مصلحت که ترکیبی از فقها و کارشناسان و مدیران اجرایی است؛
- استفاده از آرای عمومی که مردم در قالب فریضه امر به معروف و نهی از منکر به حاکم و دستگاه‌های زیر مجموعه او منعکس می‌کنند.

ث) خصائص احکام حکومتی: بر اساس آنچه تاکنون درباره مبانی و مصادیق و ماهیت حکم حکومتی گفتیم، می‌توان خصائص زیر را برای آن نام برد:

۱) صدور از حاکم: احکام کلی الهی اعم از احکام اوکی و ثانوی از طرف شارع به صورت قضیه حقیقیه جعل شده، ولی احکام حکومتی از سوی حاکم انشاء می‌شود و بدون فرض وجود حاکم جامع شرایط فرض وجود حکم حکومتی ممکن نیست، ولی فرض وحدت یا تعدد حاکم خود بحثی دیگر است و در این باره نظر موجه با عنایت به فلسفه جعل حاکم آن است که

بگویم حکم حکومتی فقط برای مجتهد حاکم ثابت است (ر.ک: مصاحبه اول، ص ۳۹).

(۲) تغییر: حکم حکومتی که بر اساس تشخیص مصلحت و به ملاحظه زمان و مکان و تشخیص موضوع صادر می‌شود، طبعاً محدود به همان زمان و مکان و همان شرایط و زمینه‌های صدور حکم است و از این رو حاکی از احکام ثابت اسلام نیست.

(۳) ابتدا بر مصلحت: آن دسته از احکام حکومتی که جزء احکام قضایی است و آن دسته که به معنای اجرای حکم اولی و ثانوی اسلام و بر اساس تشخیص موضوع و تطبیق حکم در موردی خاص است، مبتنی بر مصلحتی جدای از همان مصلحت احکام اولی و ثانوی نیست و در آن دسته از احکام حکومتی که بر اساس تخصیص مصلحت اهم است (مانند مصلحت نظام) و نتیجه اش تعطیل موقت برخی احکام ثابت اولی است که مصلحت غیر اهم دارند و در مقام تراحم با مصلحت اهم برآمده اند، ابتدا بر مصلحت به معنای ابتدا بر همان مصلحت اهم است و حاکم در صدور این گونه احکام تراحم ملاکات را ملاحظه می‌کند و برخی ملاکات را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد و در این ترجیح به معرفی شرع از ملاکات و قوت برخی نسبت به برخی دیگر نظر دارد و هرگاه که مصداق حکم اهم را یافت، حکم را صادر می‌کند و طبعاً مصلحت این حکم چیزی جز همان ملاک موجود در ورای حکم اهم نیست.

(۴) خلّو از مبادی مستقل: در خلال مصاحبه اول آمده است که در احکام حکومتی نمی‌توان قائل به تصویب شد؛ هر چند مصدر احکام حکومتی حاکم است، اما به منابع و ضوابط و معانی مشخصی قائل هستیم که بر اساس آنها حکم را نقد می‌کنیم، پس نمی‌توان گفت به جز آنچه حاکم انشاء می‌کند، در واقع هیچ چیزی نیست، بلکه حکم حکومتی خطاپذیر است (ر.ک: مصاحبه اول، ص ۴ و ۶).

به نظر ما این مسئله از جهات مختلف نیاز به بحث دارد و بایست گفت این خصوصیت بر اساس تفسیر ما از نقش مصلحت در فقه حکومتی و مقدر بودن این مصلحت در خور توجیه است. اما آن دسته از احکام حکومتی که در مقام تطبیق احکام کلی الهی صادر می‌شود، مصلحتی و رای مصلحت موجود در ورای احکام کلی الهی ندارد و آن دسته از احکام حکومتی را که در مقام انتظام امور و تدبیر و اداره کشور صادر می‌شود، برخی فقها احکام و اقمی خوانده‌اند و نسبت خطا بدان را نفی کرده‌اند (این دیدگاه را در بیان خصوصیت هفتم به تفصیل مطرح می‌کنیم)، چون به مجرد صدور این احکام انتظام و اداره حاصل می‌شود، ولی از آنجا که شارع دیدگاه خاصی درباره اداره و انتظام دارد و شکل خاصی را پیشنهاد داده است و از آنجا

که مصلحت سنجی حاکم در چارچوب اهداف و ضوابط شرع باید باشد، پس می‌توان حاکم را در تقدیر مصلحت تخطئه کرد. با این حال گفته‌اند که نمی‌توان با حکم او مخالفت کرد، چون ادله جعل ولایت بر حجیت و اعتبار حکم حاکم حتی در فرض علم به خلاف دلالت دارد.

(۵) تعیین در حوزه امور اجتماعی: احکام کلی الهی گاه جنبه شخصی و فردی محض دارند و گاه آثار اجتماعی دارند. از آنجا که احکام حکومتی در فرض وجود حکومت مشروع برای حاکم و لزوم انتظام بخشی به امور جامعه است، نمی‌توان فرض کرد که حاکم در موردی حکم کند که هیچ ربطی به منصب و موقعیت او ندارد و هیچ گونه تأثیر اجتماعی برای آن قابل ملاحظه نباشد، مثلاً اگر حاکم به فردی بگوید این آب غصبی است و از آن وضو نگیر، سخن او تنها می‌تواند به معنای شهادت یک فرد عادل از غصبی بودن آب باشد و مخالفت با آن به استناد مدرک معتبر دیگری که آب مذکور را مباح می‌شمارد، هیچ محذوری ندارد، ولی اگر فرض کنیم مباحث شمردن آب مذکور سبب جرات دیگران شود، حاکم می‌تواند بر اساس تشخیص خود از غصبی بودن آب جلوی رفتارهای غاصبانه را بگیرد. پس در حوزه امور شخصی و فردی، هرگاه آثار اجتماعی خاصی برای یک حرکت فردی باشد، حاکم می‌تواند دخالت کند، و گرنه نمی‌تواند. اما در خلال مصاحبه‌ها می‌بینیم که در این محور دیدگاه خاص ابراز شده که شاید فراتر از تصور مشهور باشد، دیدگاهی که می‌گوید: در حوزه مسائل اجتماعی هیچ حکمی غیر از حکم حکومتی حجیت ندارد.

(۶) انتساب به شرع: حکم حکومتی که در زمره احکام متغیر اسلام است، به لحاظ صدور از حاکم مشروع حکم شرعی خوانده می‌شود و به لحاظ نفس حاکم نیز می‌تواند حکم شرعی خوانده شود، چون مشروعیت حکم جدای از مشروعیت منبع صدور حکم نیست، مثلاً تحریم تنباکو از سوی میرزای شیرازی در زمان خود و در همان شرایط صدور حکم شرعی خوانده می‌شود، چرا که میرزای شیرازی بر اساس تحریم فراهم آوردن اسباب تسلط اجانب بر مسلمین و ادله مشابه آن تشخیص داد که این عمل خاص مصداق تسبیح تسلط اجانب است و از این رو آن را حرام شرعی اعلان کرد. البته این حرمت خاص از احکام ثابت و کلی اسلام نیست، ولی نبایست تصور کرد که احکام شرعی محدود به همان احکام کلی است و مصادیق متغیر از دایره احکام شرعی بیرون است، بلکه احکام حکومتی که به پشتوانه ادله ولایت فقیه پیدا شده است، در حق با احکام شرعی است و اساساً شرعی بودن احکام کلی بر موضوعات کلی آنها جدای از

شرایطی و در چه مقولاتی به مشاوره می پردازند و در این خصوص چه رهنمودهایی داشته اند؟

به عقیده پژوهشگر «مشورت به صورت یک اصل در گفتار و سیره عملی معصومان نمود داشته است. نباید پنداشت که اهل بیت برای خورد عالمی مخصوص داشته و با دیگران ارتباط نداشته اند... سیره پیشوایان الگوی امت اسلامی است و ایشان، معلمان، مربیان، و مشاوران هستند که هر رفتاری از آنان صادر می شود، حجت و هادی دیگران است».

این کتاب از یک مقدمه و چهار فصل تشکیل شده است. مؤلف در مقدمه خود گزارش کوتاهی از تحقیق خود به دست می دهد: «رسالت این نوشتار آن است که به دور از نزدیک شدن به مباحث کلامی (چون سازگاری مشاوره با عصمت اهل بیت و...) نشان دهد که ایشان به تاسی از قرآن و رسول گرامی اسلام و نظر به اهمیت و سازندگی موضوع مشورت و آثاری که بر آن مترتب است، با انگیزه های مختلف در امور مهم گوناگون اعم از موارد سیاسی، نظامی، اجتماعی و امور شخصی و خانوادگی هم مشورت خواهی و هم مشورت دهی داشته اند».

مؤلف در فصل اول (کلیات) مفهوم و اهمیت و ضرورت مشورت را تبیین کرده و آن گاه مختصر به تاریخچه مشورت در ادیان اشاره نموده و سپس به مبحث اصلی خود یعنی مشورت در قرآن و سیره پیامبر اسلام پرداخته است و در فصل دوم (مشورت در گفتار پیشوایان) به بحث و نظر در باب نیاز به مشورت، صفات مشاوران، مشورت با زنان، وظایف مشورت خواه و مشاور، ثمرات و دستاوردهای مشاوره می پردازد و در فصل سوم (مشورت خواهی پیشوایان) از رایزنی های حضرت علی (ع) و دیگر ائمه سخن می راند و در فصل چهارم (مشورت دهی پیشوایان) می نویسد اهل بیت به دلیل شخصیت جامع الاطراف و داشتن رأی صائب همیشه در عرصه های مختلف سیاسی و اجتماعی مورد مشورت مردم و حاکمان قرار می گرفتند و ایشان نیز از ابزار رای و خیر خواهی دریغ نمی ورزیدند.

نتیجه گیری آخرین بخش این تحقیق ارزشمند است که در آن محقق خلاصه و فشرده ضرورت و اهمیت مشورت در فرهنگ اسلامی را تبیین می کند:

«با کاوش در سیره معصومان برخلاف آنچه برخی می گویند تبادل اندیشه به امور خاصی چون جنگ اختصاص ندارد و دایره اش وسیع است. نیز از نظر آن حضرات نظر مشاوران برای مشورت خواه الزام آوری نداشته، تصمیم نهایی به عهده مشورت خواه است. بنابراین نظر مشاور فقط در حد آگاهی دادن است.»

چند نکته و تذکر:

شرعی بودن حکم خاص بر موضوع خاص خارجی نیست. البته اگر به جمل اصطلاحی خاص نظر کنیم و شرع را به معنای جمل کلی الهی بدانیم و بس، دیگر نباید احکام حکومتی را شرع و دین بخوانیم و بدین گونه کلام علامه درباره اینکه احکام حکومتی در زمره احکام متغیر اسلام است، قابل توجیه است، و گرنه باید گفت شرع و دین اعم است از احکام کلی الهی و مصادیق آنها و تفکیک مصادیق موضوع از نفس موضوع معنا ندارد.

۷) حرمت شرعی مخالفت: این خصوصیت که در پی خصوصیت قبل قابل طرح است، به معنای آن است که مخالفت با احکام حاکم عقوبت اخروی دارد و مانند سایر محرّمات الهی است. در مقابل برخی بر این باورند که اطاعت از حاکم شرع هر چند لازم است، ولی به معنای وجوب شرعی نیست که ترک آن نوعی گناه باشد، بلکه مخالفت با آن حتی بدون علم به خطا جایز است.

این هفت خصوصیت برای احکام حکومتی از خلال مصاحبه ها اصطیاد شده است و در هر محور باب بحثی گسترده تر باز است. امید می رود خوانندگان و صاحب نظران با مطالعه همه زوایای کتاب و ارائه پیشنهادات و انتقادات خود ما را در ادامه مسیر مدد فرمایند.

مشورت و مشاوران در سنت و سیره پیشوایان

سید محمود سامانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشگر تاریخ و سیره اهل بیت (ع)، چاپ اول، قم، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰.

موضوع مشورت و مشاوره یکی از مهم ترین مباحث در زندگی انسان است که در عین داشتن اختیار و اراده فردی به دنبال حضور آگاهانه در جامعه و تعامل با دیگر انسان ها برای پیشرفت مادی و معنوی فرد جامعه است. مشورت از یک سو با شکوفایی توانایی های تک تک افراد جامعه پیوند دارد و از سوی دیگر به حرکت آگاهانه و هدفمند آحاد جامعه کمک می نماید.

مشورت آن گاه که از منظر معصومان نقد و ارزیابی می شود و اثرات سازنده آن از زبان آنها تبیین می گردد، قداستی آسمانی و ارجی بیشتر می یابد. اما به راستی پیشوایان دینی، آنها که لگام هدایت بشر را در دست دارند و علی القاعده بایستی سرآمد اندیشه ورزی و دانایی باشند، اولاً آیا خود نیاز به مشاوره و مشورت خواهی داشته اند یا خیر و ثانیاً در چه مسائلی بدان روی می کردند و در نهایت چگونه با آن رو به رو می شوند؟

کتاب مشورت و مشاوران در سنت و سیره پیشوایان پژوهشی است در سیره پیشوایان دین تا نشان دهد مشورت در زندگی آنها چه جایگاهی داشته و آنان با چه کسانی و تابع چه

خوانندگان آن را به خوانندگان و پژوهشگران جوان توصیه می‌نمایم، چرا که این کتاب توانسته است ضمن ارائه تصویری روشن از مشورت و مشاوران در سنت و سیره پیشوایان زمینه تحقیقات بعدی را درباره این موضوع مهم اما مغفول فراهم کند و از خلأ علمی موجود در این زمینه بکاهد و مقدمه‌ای برای تحقیقات علمی بیشتر باشد.

◇ معرفی و نقد منابع عاشورا

سید عبدالله حسینی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶، ۳۶۴ ص.

واقعه عظیم و فراموش ناشدنی عاشورا بی‌گمان از وقایع بزرگ تاریخ بشر به ویژه تاریخ اسلام است که در خود عبرت‌ها و درس‌ها و پیام‌های آشکار و نهان بسیاری دارد و همین نکته است که ضرورت نقد و بررسی تألیفات و پژوهش‌ها و گزارش‌هایی را که به این رخداد انسان‌ساز و تاریخ‌ساز می‌پردازد، دو چندان می‌گرداند. دغدغه نقل و گزارش نادرست و منحرف که عامدانه یا از روی سهو پدید آمده، همواره وجود داشته و همین دغدغه نیز انگیزه تألیف کتاب حاضر شده است.

البته حساسیت موضوع که نیازمند بازکاوی و بازبینی همه جانبه منابع تاریخی است، چنان است که شایسته است در آینده چنین پژوهشی در ابعاد گوناگون انجام پذیرد و شاید لازم باشد گروهی از پژوهندگان به چنین امری اقدام ورزند.

نویسنده در فصل اول با کنار هم نهادن تناقضات تاریخی و روایی و عقیدتی، توجه به نکته‌ها و سخنان نامعقول گزارشگران عاشورا، ارزیابی گزارش‌های غیرمنطقی درباره حوادث و وقایع حماسه عاشورا، دقت نظر در شخصیت و اندیشه‌ها و گرایش‌های فکری خود راویان و ناقلان مقتل نگاران در پاره‌ای دیگر از سنج‌های صحت و سقم به نقد و ارزیابی می‌پردازد. نویسنده در این فصل با نگاهی به منابع عاشورا از نخستین راویان واقعه عاشورایاد می‌کند و شش تن را نام می‌برد: ابومخنف، ابومعشر نجیب، ابن سعد، حصین، عمار دهنی و شیخ صدوق. مقتل برای شخصیت‌های دیگری نیز نگاشته شده، اما در میان آنان بیشترین مقتل‌ها به واقعه شهادت امام حسین - علیه السلام - تعلق دارد و به همین جهت است که با شنیدن واژه «مقتل» ذهن‌ها به امام حسین - علیه السلام - کشیده می‌شوند. نویسنده کتاب در همین فصل سیر مقتل نگاری را ترسیم می‌کند و از ۴۹ مقتل نام می‌برد و به تألیفات هم که روایت یا گزارشی از واقعه عاشورا دارند اشاره می‌نماید.

در نگاهی کلی و عام می‌توان گفت مقتل‌ها به اسلوب‌های

۱. چون این تحقیق بر اساس روش تحقیق علمی نوشته شده و پیش‌رفته است (مثلاً شروع پژوهش با مفهوم مشورت، سپس اهمیت و ضرورت مشورت و تاریخچه مشورت است و ...) جاداشت که در فصل اول این تحقیق سابقه این موضوع در پژوهش‌های گذشتگان و معاصران بررسی و معرفی می‌شد تا خواننده کتاب در یک نگاه کلی می‌فهمید تاکنون درباره این موضوع چند کتاب نوشته شده است یا اینکه مهم‌ترین تحقیقات انجام شده در این موضوع ارائه می‌شد تا تصویر روشنی از بحث فراروی خواننده کتاب فرار می‌گرفت.

۲. اگرچه فرهنگ موجز نویسی و مختصرگویی بسیار مدوح است، اما اگر به ناقص ماندن مطلب بینجامد، خود ایرادی محسوب می‌شود، برای مثال مؤلف ذیل عنوان «ایجاد الفت و تألیف قلوب» می‌نویسد: «شیخ طوسی و شیخ مفید یکی از اهداف و علل مشورت‌های رسول خدا را این موضوع دانسته‌اند. مرحوم طبرسی نیز ذیل آیه «و شاورهم فی الامر» بدان مطلب اشاره دارد، از این رو شورا مایه الفت اجتماعی، پیوند مردم و مشخص شدن قدر و جایگاهشان در امور اجتماعی است.»

این در حالی است که خواننده کتاب انتظار دارد مؤلف این موضوع را با شرح و بسط بیشتری ارائه می‌کرد و سپس به نتیجه‌گیری می‌پرداخت.

۳. اگرچه هم در عنوان این کتاب و هم در مقدمه مؤلف به صراحت اشاره شده است که سنت و سیره پیشوایان و کتب حدیثی و تاریخی منابع اصلی این تحقیق‌اند و مؤلف به حق توانسته است حق مطلب را ادا نماید، اما موضوع مشورت در ادبیات فارسی (که به شدت با ادبیات دینی پیوند دارد) نیز جایگاه خاصی دارد و صدها بیت شعر نغز در این موضوع سروده شده که بی‌شک بسیاری از آنها ترجمه آیات قرآن و احادیث ائمه اطهار هستند و استشهاد به این اشعار می‌توانست هم بر غنای مطالب بیفزاید و هم مباحث را دلنشین می‌سازد، اما مؤلف به یکی دو مورد بیشتر استناد نکرده است. اگر مؤلف عنایت بیشتری به این گنج گرانسنگ معنوی می‌داشت، می‌توانست برای بیشتر عنوان‌ها و مطالب خود شاهد مثال‌های زیبایی از این دست بیابد:

مشورت در کارها واجب شود

ناپشیمانی در آخر کم بود

(مثنوی، دفتر دم، ۲۲۶۸)

ورچه عقلت هست با عقل دگر

یار باش و مشورت کن ای پدر

با دو عقل از بس بلاها و ارمی

پای خود بر اوج گردون‌ها نهی

(مثنوی، دفتر چهارم، ۱۲۶۳)

در پایان ضمن تشکر از زحمات فراوان محقق این کتاب

متنوعی نگاشته شده اند. فصل دوم کتاب به گزارش های تاریخی این موضوع می پردازد؛ روایت ابومخنف، روایت حصین و روایت ابومعشر در شمار این گونه گزارش ها قرار می گیرد. به باور نویسنده کتاب روایت و مقتل ابومخنف روایتی دقیق و حرفه ای است که در سراسر آن نکته ای یافت نمی شود که دلالت کند بر اینکه او طرف دار امام بوده یا یزید، حتی در لقب ها و تعریف ها نیز بی طرفی او به طور کامل به چشم می خورد. هر چه در این مقتل وجود دارد سخن راویان است و او از خود چیزی ندارد، حتی اگر در بعضی موارد درباره مطالبی اختلاف بوده، وی هر دو قول را ذکر کرده، بی آنکه یکی را بر دیگری ترجیح دهد. (ص ۶۰).

تفصیلی بودن و رعایت ترتیب تاریخی در نقل حوادث از دیگر ویژگی های مقتل ابومخنف است. در کل می توان گفت مقتل ابومخنف از جهت مستند بودن، نزدیک بودن به زمان حادثه، خالی بودن از دیدگاه های سیاسی، مذهبی و کلامی و نیز مطالب دور از باور قوی ترین و دقیق ترین و مفصل ترین روایت از واقعه عاشورا است که با بی طرفی کامل و منصفانه روایت شده است (ص ۶۱).

چون مقتل ابومخنف از منابع اولیه واقعه عاشورا است، بسیاری از کتاب هایی که از قرن دوم به بعد نگاشته شده اند، از آن بهره برده اند؛ برخی کامل، برخی فشرده، برخی تلفیقی، و البته بعضی هم بدون ذکر منبع از روایت ابومخنف بهره گرفته اند. انساب الاشراف، اخبار الطوال، تاریخ یعقوبی، تاریخ طبری، مقاتل الطالبین، الارشاد و اعلام الوری را می توان در شمار گزارشگران مقتل ابومخنف دانست.

در فصل سوم با عنوان «گزارش های رجالی» از دو گزارش یاد شده است: گزارش واقدی، گزارش ابن سعد. به عقیده مؤلف کتاب یکی از مهم ترین گزارش های واقعه کربلا روایت محمد بن عمر بن واقد واقدی است که اصل آن در دسترس نیست و آنچه در طبقات الکبری آمده، صورت به هم ریخته ای از آن است. گزارش ابن سعد، مؤلف طبقات الکبری، برخلاف مقتل ابومخنف هم متن سخن راویان و هم سند هر روایت را ذکر کرده است، اما ابن سعد فقط حاصل سخن راویان و برداشت خود را از آن آورده و سند روایات هم ذکر نشده، بلکه فقط نام راویان در آغاز آمده است. در گزارش ابن سعد مطالبی آمده و القا شده که برخی از آنها در جهت تبرئه یزید و نکوهش کاستن ارزش اقدام انقلابی امام حسین - علیه السلام - است. کاستی های گزارش ابن سعد به طور عمده عبارت اند از: حذف سند روایات، مختصر کردن وقایع مهم کربلا و عاشورا، بهره

نگرفتن از همه راویان ابومخنف، به ویژه وقایع روز عاشورا، ذکر نکردن بیشتر خطبه ها و نامه های امام حسین - علیه السلام - آن حضرت ماهیت حرکت خود را در آنها بیان فرموده، نقل مطالب بی اساس، نقل سخنان کسانی که حرکت امام را نکوهش کرده اند، جمع آوری روایات فراوان و گاه باورناپذیر در مقدر بودن قتل امام حسین - علیه السلام - و

این موارد باعث می شود گزارش وی را در شمار بزرگ ترین تحریف کنندگان قیام آن حضرت قرار دهیم، زیرا او به شیوه ای گزارش کرده که ذهنیت نادرستی از قیام امام ایجاد شود.

کتاب هایی که گزارش ابن سعد را نقل کرده اند، عبارت اند از: شرح الأخبار، تاریخ دمشق، تاریخ الاسلام، سیر اعلام النبلاء، تهذیب الکمال، تهذیب التهذیب، البدایة و النهایة. جالب است ابن کثیر نویسنده البدایة و النهایة از یک سو گزارش ابن سعد را می ستاید و از سوی دیگر بر ابومخنف می تازد و او را منشأ بسیاری از دروغ ها می داند. ابن کثیر به گونه ای گزارش می کند که تمایل او را به دفاع از یزید و بنی امیه آشکار می سازد.

نویسنده در فصل چهارم به سه گزارش جعلی و غیر واقعی اشاره می کند و در فصل پنجم با عنوان «گزارش های داستانی» به معرفی و نقد آثاری می پردازد که داستان گونه به عاشورا پرداخته اند. این شیوه از اواخر قرن سوم تا عصر حاضر ادامه یافته است و این گونه کتاب ها دو ویژگی مشترک دارند: مطالب آنها منبع مشخصی ندارد؛ این گزارش ها با عناصر قصه و داستان عجیب شده، یعنی در آنها تخیل، اغراق، تصویرگری، بسط دادن، جهت دهی به حوادث و ذکر جزئیات دیده می شود.

کتاب هایی که در شمار چنین گزارش هایی جای می گیرند و از این زاویه به نقد و بررسی ناقد در آمده اند، عبارت اند از: الفتوح ابن اعثم، مقتل الحسین خوارزمی، مقتل منسوب به ابومخنف، روضة الواعظین، مناقب آل ابی طالب، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، اللهوف، مشیر الاحزان، کشف الغمه، تذکره الخواص، الفصول المهمه، روضة الشهداء، تسلیة المجالس، ینابیع المودة لذوی القربی.

شواهد گوناگونی را در کتاب های فوق می توان دید که نشان می دهند گزارش های آنها داستانی است.

وی در فصل ششم به گزارش های تخیلی درباره واقعه عاشورا می پردازد. به عقیده نویسنده گزارش های داستانی شاید از سر تسامع و اعتماد به مشهور است یا از محفوظات ذهنی قصه گویان فراهم شده باشد، اما در گزارش های تخیلی این کار از روی عمد در تفسیر و تحلیل و توجیه قیام امام حسین - علیه

افراد، معجزات و کرامات صحابه و اهل بیت و اولیا، داستان‌های امت‌های پیشین، داستان‌هایی در وصف بهشتیان و دوزخیان، شأن نزول آیات و داستان‌های غلوآمیز. غالبان نیز بیشترین سود را از قصه بافی برده‌اند و عقاید خود را بدین گونه رواج داده‌اند.

◊ زندقه در سده‌های نخستین اسلامی

حمیدرضا مطهری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع)، چاپ اول، قم، ۳۰۴ ص.

در اواخر قرن اول و اوائل قرن دوم ق به ویژه دوران امامت امام باقر (ع) و امام صادق (ع) جریان‌های فکری، فرهنگی، اعتقادی و سیاسی مختلفی در سرزمین‌های اسلامی شکل گرفت. یکی از این جریان‌های فکری، فرهنگی و تا حدودی سیاسی قرون نخستین ق پدیده‌ای به نام زندقه بود. این پدیده ریشه در دوران پیش از اسلام داشت که در اواخر عصر بنی امیه دوباره ظهور کرد و در اوائل عصر عباسیان به اوج رسید و تأثیرات مهمی در حیات فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی مسلمانان به جای نهاد و نتایجی نیز در پی داشت. شناخت این پدیده و علل بروز، ظهور، گسترش و فهم نتایج آن برای شناخت بهتر تاریخ و درک وقایع زمان‌های بعد و به ویژه زمان حاضر مفید خواهد بود (ص ۱۵).

مؤلف در فصل اول (کلیات) می‌گوید با توجه به کتب لغت و ریشه لغوی زندیق مناسب‌ترین معنا برای این واژه گمراه و از دین برگشته است (ص ۳۳) و با توجه به تاریخچه زندقه می‌توان گفت زندیق، ابتدا و به طور خاص، بر مانی و پیروان او به دلیل مخالفت با دین زردشت اطلاق شده و سپس مزدک نیز به همین اتهام گرفتار شد، در دوره اسلامی علاوه بر پیروان مانی و مزدکیان پیروان تمام ادیان ایرانی و به طور کلی دوگانه پرستی را دربرگرفت و به تدریج بر کسانی که به گونه‌ای با دین یا ظواهر شریعت مخالفت داشتند اطلاق شد، به طوری که هذل گویان، شاعران بذله‌گو، ظرفا، غالبان، صوفیان و حتی فلاسفه را دربرگرفت. بعدها قدرتمندان سیاسی پا را از این نیز فراتر گذاشتند و مخالفان خود را با این اتهام از میان برمی‌داشتند (ص ۳۶-۳۷) و بعد به بحث و بررسی زندقه در پیش از اسلام و عصر جاهلی و پس از ظهور اسلام به ویژه دوره امویان و عباسیان می‌پردازد و در فصل دوم (گروه‌های مختلف زنداقه) بر اساس علل اتهام و اشتها به زندقه زنداقه را به چهار گروه دینی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی تقسیم می‌کند و زنداقه دینی را مهم‌ترین و اصلی‌ترین گروه زنداقه می‌داند و ذیل این گروه به مناسبت از مانویان و عقاید و طبقات و تکالیف آنان و آثار مانی و

السلام - بوده است. در اینجا پنج کتاب و گزارش نقد و معرفی شده است که این شیوه را در پی گرفته‌اند: نورالعین فی مشهد الحسین، روایت منسوب به جابر جعفی، دلائل الامامه، منتخب طریحی، اسرار الشهاده.

در فصل هفتم آمده از قرن یازدهم به بعد کتاب‌هایی درباره زندگی امام حسین نگاشته شده که به دلیل بهره مندی از همه منابع گزارش‌های جامع تری در این زمینه ارائه داده‌اند که البته جامعیت آنها به معنای درستی همه مطالب آنها نیست. این گونه منابع بدین قرارند: بحار الانوار، العوالم الحسینییه، ناسخ التواریخ، نفس المهموم، با کاروان حسینی از مدینه تا شام، تاریخ امام حسین - علیه السلام - (موسوعة الامام الحسین علیه السلام).

کتاب اخیر همه منابع درباره امام حسین - علیه السلام - را گردآورده و گسترده تر از بحار الانوار است. به عقیده نویسنده مناسب بود مؤلفان موسوعه مطالب ضعیفی را که آورده‌اند، نقد می‌کردند تا این پژوهش برای افراد عادی که قدرت تشخیص مطالب درست را ندارند، دچار شبهه و فهم نادرست نشوند.

فصل هشتم پایان بخش مطالب کتاب معرفی و نقد منابع عاشورا است و چهار عامل را علت و انگیزه تحریف عاشورا فرض کرده است:

۱. انگیزه‌های سیاسی: بنی امیه نخستین تحریف‌گران در این زمینه‌اند. هدف آنان از چند جهت درخور بررسی است: محکوم کردن قیام امام حسین - علیه السلام - توجیه جنایتشان در کربلا و پاک کردن خاطره عاشورا از ذهن مردم.

۲. انگیزه‌های عقیدتی: به عقیده نویسنده کتاب ناصبی‌ها، مفوضه، غالبان و اخباری‌ها هر کدام بنا بر مبانی اعتقادی فرد به گونه‌ای دچار فهم نادرست از عاشورا شدند. البته ناصبی‌ها زائیده تلاش‌های بنی امیه‌اند و طرفدار آنان به شمار می‌روند و معتقدند اطاعت از حاکم لازم و قیام بر ضد او حتی اگر فاسق باشد، حرام است، این در حالی است که در آموزه‌های قرآنی رستگار کسی است که به طاغوت کفر بورزد، از سوی دیگر ناصبی‌ها باید به این پرسش پاسخ دهند که چگونه قیام سالار شهیدان بر ضد حاکم فاسقی چون یزید نامشروع است، اما خروج علیه امیر مؤمنان - علیه السلام - که حاکمی عدالت‌پیشه با آن همه سوابق درخشان در حمایت از رسول خدا و عمل به سیره آن حضرت بود، جایز است؟

۳. انگیزه‌های اجتماعی و فرهنگی: گویا این انگیزه بیشتر در قصه‌گویان وجود داشته است، عرصه جولان این عده بیشتر در این زمینه‌ها بوده است: جعل سابقه صحابی بودن برای برخی از

مزدکیان (دیگر فرقه ثنوی ایرانی) و خرم دینان و زردشتیان و منکران اصول دین که منکر توحید یا نبوت و معادند و صوفیان و منافقان و فرقه‌های منحرف سخن می‌رانند.

و در پی به زنداقه فرهنگی می‌پردازد که دسته‌ای در پی آشنایی با عقاید و اندیشه‌های ملل مختلف و علوم نظیر فلسفه و کلام به ارائه مطالبی پرداختند که با عقاید رایج آن روزگار همخوانی نداشت، درباره اصول دین یا برخی مقدسات نظیر قرآن سخن‌هایی می‌گفتند که مقبول مسلمانان به ویژه برخی دانشمندان نبود (ص ۱۰۲-۱۰۳)، از جمله:

- فلاسفه و متکلمان که همواره از جانب عده‌ای از دانشمندان به ویژه اهل حدیث و مشرکان تکفیر می‌شدند (ص ۱۰۳)؛

- قائلین به خلق قرآن که همواره با واکنش تند مردم و علما و حکومت‌ها مواجه بودند؛ این ندیم گفته است جمعد بن درهم از پیشگامان اندیشه خلق قرآن می‌باشد و گفته شده جمعد بن درهم این مطلب را از بیان سمعان و او نیز از طالوت بن اعصم یهودی گرفته است (ص ۱۰۵) و نخستین بار عنوان زندیق بر وی اطلاق گردیده است؛

- ظرفا و روشنفکران که همین اطلاق عنوان زندقه بر ظرفا و روشنفکران سبب شد ظرافت یکی از علائم زندقه به شمار رود، حتی از این نیز فراتر رفته تبدیل به ضرب المثل شد و هرگاه می‌خواستند ظریف بودن کسی را وصف کنند یا در ظرافت او مبالغه نمایند می‌گفتند: «اظرف من الزندیق». ظرافت سرپوشی برای حفاظت برخی زنداقه واقعی گردیده و حتی می‌توان گفت یکی از راه‌های جذب افسراد به سوی زندقه واقعی بوده است (ص ۱۰۸-۱۱۲).

اما از دید نویسنده زنداقه اجتماعی کسانی اند که با توجه به اوضاع زمانه و در پی تحولات اجتماعی مرتکب کارهایی شدند که نوعی مخالفت با احکام شرعی را در پی داشت، اباحی‌گری و شرب خمر و لهو و لعب و انحرافات جنسی را می‌توان از اقدامات این گروه شمرد که در رفتار و گفتار خود آنها را ترویج کردند و زنداقه سیاسی کسانی اند که به سبب اغراض سیاسی، رقابت‌ها و حسادت رقبا متهم به زندقه شدند، از جمله شعوبیه (شعوبیان) که به سبب زیاده‌خواهی، برتری‌طلبی و فخر فروشی عرب‌ها در برابر دیگر ملت‌ها به ویژه ایرانیان شکل گرفت، آنها با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی خواهان مساوات بودند و از این رو به اهل تسویه ابتدا معروف شدند؛ رفتار ملایمت‌آمیز و همراه با تواضع ایرانیان نه تنها عرب‌های تازه به دوران رسیده را مجاب نکرد و باعث هدایت آنها نشد، بلکه باعث فزونی غرور و نخوت ایشان گردید و همین امر باعث تحریک بیشتر ایرانیان و

موضع‌گیری آنها در مقابل اعراب شد و به همین دلیل اعراب بدون فرق گذاشتن بین دشمنان اسلام و کسانی که خواهان برابری بودند، آنان را مرتد و کافر و زندیق و دشمن اسلام معرفی کرده‌اند، در حالی که این عمل شعوبیه عکس‌العمل فاصله گرفتن عرب‌ها از دستورات اسلام و کنار نهادن دستورات قرآن و روش پیامبر (ص) بود (ص ۱۲۸-۱۳۷). البته گروه‌های دیگری هم متهم به زندقه بودند که تحت عنوان فرقه‌ای خاص قرار نمی‌گرفتند، از جمله ساحران و مصرف‌کنندگان مواد زائل کننده عقل (ص ۱۳۷).

«علل و عوامل ظهور و گسترش زندقه» عنوان فصل سوم است. نویسنده این علل را در سه دسته جای می‌دهد:

۱. عوامل فرهنگی:

برخورد مسلمانان با ملت‌های غیر مسلمان و با فرهنگ‌ها و ادیان و سوابق تمدنی متفاوت و آشنایی مسلمانان با این فرهنگ‌ها و ترجمه کتب ملت‌های مختلف به زبان عربی و گسترش عقاید آنها در میان مسلمانان و به دنبال آن ایجاد شک و تردید در عقایدشان را می‌توان از نخستین زمینه‌های گسترش زندقه به شمار آورد:

الف) ترجمه: نخستین اقدامات برای ترجمه کتب مختلف به زبان عربی از اواخر قرن اول ق آغاز شد. خالد بن یزید بن معاویه در طلب برخی کتب پزشکی و کیمیا و ترجمه آنها به اسکندریه رفت. البته برخی منابع از ترجمه‌هایی پیش از او خبر داده‌اند که ماسرجویه بصری اهوازی (ماسرجیس) به آنها اقدام کرده است (ص ۱۴۰-۱۴۱).

ب) فرهنگ‌های تأثیرگذار در جامعه اسلامی: سه دهه از ظهور اسلام نگذشته بود که بسیاری از قلمرو قدرتمندان پیشین دنیا یعنی کسرای ایران و قیصر روم تحت سیطره مسلمانان قرار گرفت. آشنایی عرب‌های مسلمان با این فرهنگ‌ها و علوم مختلف آنها در پیدایش فرقه‌ها و بدعت‌ها و گسترش زندقه در میان آنها در دوران بعد به ویژه در عصر عباسی مؤثر بود (ص ۱۵۴-۱۵۵):

۱) فرهنگ ایرانی: مؤثرترین فرهنگ خارجی در میان عرب‌ها فرهنگ ایرانی بود. عرب‌ها پیش از اسلام نیز با ایران آشنا بودند و از طریق جنوب (یمن) و شمال (حیره) تحت تأثیر فرهنگ ایرانی قرار داشتند. ادیان ایرانی در شبه جزیره و حجاز و حتی در میان قریش رواج داشت. پس از چیرگی بر ایران، آشنایی بیشتری با فرهنگ ایرانی و راه و رسم زندگی ایرانیان پیدا کردند. اسیران زیادی که در پی پیروزی‌های مسلمانان در ایران به اسارت گرفته شده بودند، نه تنها اردوگاه‌های نظامی عرب‌ها را پر کرده

بودند، بلکه حجاز به ویژه مکه و مدینه نیز مملو از آنان شد. این اسیران در نشر فرهنگ و اعتقادات ایرانی در میان عرب‌ها مؤثر بودند. دختران ایرانی که به عنوان کنیز یا همسر شرعی وارد خانه‌های مسلمانان شدند، مادران و تربیت‌کنندگان نسل آینده مسلمانان بودند که در آینده‌ای نه چندان دور و در همان قرن اول ق آثار آن نمایان شد. ایرانیان علاوه بر اینها در امور مختلف اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بر عرب‌ها تأثیرگذار بودند که از نمونه‌های آن می‌توان به اقتباس دیوان از ایرانیان در زمان عمر اشاره کرد. نفوذ و تأثیر ایرانیان به اندازه‌ای بود که نه تنها آداب و رسوم، بلکه بسیاری از واژه‌ها و اصطلاحات فارسی به زبان عربی راه یافت (ص ۱۵۵-۱۵۷).

۲) فرهنگ یونانی مسیحی: ورود مسلمانان به سرزمین‌های تحت قلمرو امپراتوری روم و مراکز علمی آن نظیر اسکندریه مسلمانان را مستقیماً با این فرهنگ مواجه کرد. اسکندریه وارث تمدن یونان و دارای کتابخانه‌ها و مدارس مهمی بود و دانشمندان و فلاسفه بزرگی در آن پرورش یافتند. علاوه بر کنیزکان مسیحی که در فتوحات مسلمانان اسیر شده بودند، زنان مسیحی نیز در جامعه اسلامی و در خانواده مسلمانان زیاد شدند، زیرا اسلام ازدواج مرد مسلمان با زنان اهل کتاب را منع نکرده بود. این امر علاوه بر گسترش آداب و عقاید و فرهنگ نصرانی و مسیحی با رنگ و لعاب تفکر یونانی در میان عرب‌های مسلمان، باعث پرورش فرزندان مسلمانان در دامان مادران مسیحی شده و آنها با افکار و اندیشه‌ای مخلوط از تعالیم و عقاید اسلامی و مسیحیت رشد می‌کردند و همین امر در تزلزل فکری و سست بودن پایه‌های اعتقاد آنها مؤثر بود.

اهمیت این نکته هنگامی بیشتر می‌شود که بدانیم برخی خلفا در محیط‌هایی با تعالیم مسیحی پرورش یافتند. خانواده همسر معاویه (مادر یزید) پیش از اسلام مسیحی بودند و طبیعتاً ارزش‌ها و باورهای مسیحی خود را داشتند و یزید نیز در میان آنها پرورش یافت. مادر برخی خلفای عباسی نیز مسیحی بودند.

علاوه بر تاجران بیزانسی که به بغداد و دیگر سرزمین‌های اسلامی مسافرت می‌کردند، مسیحیان ساکن در سرزمین‌های تحت قلمرو و حکومت اسلامی نیز در انتقال فرهنگ مسیحیت و تزلزل اعتقادات اسلامی مؤثر بودند. مسیحیان عراق در دیرهای اطراف کوفه و نقاط دیگر از جوانان عیاش و بی‌بند و بار به بهترین وجه پذیرایی و بدین وسیله افراد سست‌ایمان و متزلزل را به سوی خود جذب می‌کردند (ص ۱۵۸-۱۶۰).

۳) فرهنگ یهود: یهودیان که پیش از ظهور اسلام در جزیره العرب با اعراب در ارتباط بودند، از نخستین روزهای ظهور

اسلام نیز در جامعه مسلمانان حضور داشتند. آنها که در روزهای آغازین تشکیل حکومت پیامبر (ص) با مسلمانان پیمان دوستی بسته بودند، در مواقع متعدد به آن حضرت خیانت کردند و پیمان خود را نقض نمودند. در پی این پیمان شکنی‌ها و در جریان جنگ‌های مختلف از جامعه مسلمانان جدا و ارتباط آنها با مسلمانان قطع شده بود، ولی به دو دلیل تأثیر آنها بر فرهنگ مسلمانان و عرب‌ها قطع نشد:

- بعضی از یهودیان مسلمان شده همچنان در میان مسلمانان باقی ماندند و حتی برخی از آنها در عصر خلفا جزو مشاوران خلفا قرار گرفتند، چنان‌که کعب الاحبار از مشاوران خلیفه دوم و سوم بود و بارها مورد اعتراض افرادی چون امام علی (ع)، ابوذر و ابن عباس قرار گرفت و دروغگو خطاب شد.

- بسیاری از یهودیانی که پیامبر (ص) آنها را از اطراف مدینه رانده بود، با گسترش قلمرو اسلامی تحت حاکمیت مسلمانان قرار گرفتند.

یهودیان با وارد کردن داستان‌های تورات و قصه‌های یهود در تفاسیر و روایات اسلامی که بعضی از آنها مخالفت صریح با اعتقادات اسلامی دارند، ترجمه برخی کتب فلسفی، دایر کردن برخی مراکز فساد نظیر «خانه شهلا» و پذیرایی از جوانان مسلمان در دیرهای اطراف حیره در دور کردن مسلمانان از اعتقادات صحیح اسلامی و رواج زندقه به معنای عام آن مؤثر بودند (ص ۱۶۱-۱۶۳).

۴) فرهنگ هندی: عرب‌ها در ابتدا از طریق ایران و ترجمه‌های ایرانیان با برخی آثار هندوها آشنا شدند. ورود اسرای هندی به سرزمین‌های اسلامی و مسلمان شدن برخی هندوها صحنه دیگری را در تاریخ اسلام رقم زد و تأثیرات مهمی از فرهنگ و اعتقادات هندوها بر فرهنگ اسلامی گذاشت. برخی مترجمان هندی نیز در دربار عباسیان حضور داشتند. در زمینه مسائل اعتقادی اعتقاد به تناسخ ریشه در ادیان و اعتقادات هند دارد. اتصال مسلمانان با تمدن هند با ورود و تعریب بسیاری از اصطلاحات و اسما و ضرب‌المثل‌های هندی همراه بود (ص ۱۶۳-۱۶۵).

۲. عوامل اجتماعی:

الف) ترکیب جمعیتی: محل اصلی ظهور و گسترش زندقه در دوره اسلامی سرزمین عراق به ویژه شهرهایی مانند بصره، کوفه، حیره و بغداد بود. اقوام مختلف از مکان‌های متعدد و با عقاید گوناگون در این مناطق ساکن بودند و طبیعی است که ترکیب جمعیتی اختلاط فکری و عقیدتی را نیز به دنبال خواهد داشت (ص ۱۶۶).

ب) رفاه‌زدگی: مسلمانان جزیره العرب که تا پیش از فتوحات

موضوع شعر شاعران قرار گرفت و اشعاری با عنوان خمریات در این دوره سروده شد.

غنا و موسیقی در مکه و مدینه به اندازه‌ای پیشرفت کرد که آوازه مغنیان آن از مرزهای حجاز فراتر رفت و حتی تأمین کننده نیازهای مناطق دیگر نیز شد. خلفای خوش گذران اموی زنان و مردان آوازخوان مورد نیاز خود را از این منطقه تأمین می‌کردند.

اشتغال به غنا و موسیقی و لهو و لعب در دربار و در اجتماع چنان کرد که گاه حاکمان جامعه اسلامی را از امر حکومت و کشورداری غافل می‌کرد، چنان‌که امین (۱۹۳-۱۹۸ ق) جانشین هارون حتی در هنگامی که در محاصره سپاهیان مأمون بود، سرگرم شراب و سماع آواز کنیزکان بود (ص ۱۸۰-۱۸۷).

۳. عوامل سیاسی:

حاکمان و طبقه حاکمه نقش بسزایی در شکل‌گیری عقاید، سنت‌ها و ارزش‌های جامعه دارند. بنابراین می‌توان عوامل سیاسی را یکی از عوامل مهم ظهور و گسترش زندقه به شمار آورد:

الف) تقید خلفا: تقید خلفای اول و دوم به احکام و دستورات اسلام بیشتر بود، اما برخی اقدامات انحرافی آنها مخصوصاً در زمان عمر در جری کردن دیگران نسبت به احکام شرع بی‌تأثیر نبوده است. در زمان عثمان (۲۳-۳۵ ق) بر شدت و تعداد بدعت‌ها و انحرافات پیشین اضافه شد. او در روزهای آغازین خلافتش با خودداری از قصاص عبیدالله بن عمر که هر مزان و زن و دختر ابولولو را به قتل رسانده بود، دستور صریح قرآن را زیر پا نهاد. عثمان مطرود دین پیامبر (ص) یعنی حکم و پسرش مروان را که در زمان ایشان از مدینه اخراج شده و در زمان ابوبکر و عمر نیز همچنان در تبعید بودند، به مدینه بازگرداند و ضمن عطا‌های بسیار به آنها آنان را از مشاوران خود قرار داد. بدعت‌ها و کارهای خلاف عثمان و اطرافیان او باعث نارضایتی ابوذر، مقداد، عمار و حتی عایشه شد. عمار یاسر به دلیل اعتراض به اسراف کاری عثمان کتک خورد. کارهای عثمان و اطرافیان و مشاوران او در مدینه به والیانش در مناطق دیگر نیز سرایت کرد و آنها علناً مرتکب گناه فسق و فجور می‌شدند.

یزید بن معاویه (۶۰-۶۴ ق) که جانشین پدر خود شده بود، فردی سگ‌باز، شراب‌خوار، اهل لهو و لعب و غنا و موسیقی بود. اقدامات یزید ضدیت او را با دین الهی و پیامبر اسلام (ص) به خوبی نشان داد که از جمله آنها به شهادت رساندن امام حسین (ع) و تعدادی از فرزندان و اصحاب آن حضرت در کربلا بود.

مسافرت عده‌ای از بزرگان مدینه به شام و مشاهده فسق و فجور یزید قیام مردم مدینه و مکه را در پی داشت. یزید سپاهی را

اسلامی از مظاهر تمدن و ثروت زیاد برخوردار نبودند، با شروع فتوحات و گسترش آن به خارج شبه جزیره با خزانه‌های پر از طلا و نقره حکومت‌های ایران و قسمتی از روم برخورد کردند، ضمن آنکه خراج سرزمین‌های فتح شده قبلی نیز به درآمدهای حکومت اسلامی اضافه شده بود. وجود حرمین شریفین در سرزمین حجاز و روی آوردن مسلمانان مناطق دیگر برای زیارت خانه خدا و حرم نبوی و همچنین ارسال هدایا و نذورات به این شهرها و سائل رفاه ساکنان این مناطق را بیش از پیش فراهم کرد. از سوی دیگر بنی امیه با محروم کردن این مناطق از امتیازات سیاسی و مرکزیت حکومت که در ابتدا حق آنها بود، سعی می‌کردند با بخشش‌های زیادی آنها را به تمتع و بهره‌برداری از لذت‌های زندگی به ویژه لهو و لعب و غنا و موسیقی و امور خلاف شرع سوق دهند و توجه‌شان را از مسائل سیاسی به لذت‌های دنیوی معطوف دارند و بدین طریق ایشان را ساکن نمایند.

طبقات دیگری نیز در عصر عباسیان شکل گرفتند که صاحب ثروت فراوان شدند و عبادت بودند از: مغنیان، شاعران، نویسندگان، مترجمان و دلقک‌های دربار خلفا. تجمع ثروت از هر طریق که باشد، رفاه و تجمل را در پی داشته، به تدریج خوش گذرانی و لهو و لعب را به دنبال دارد (ص ۱۷۵-۱۷۹).

پ) بی‌بندوباری، غنا و موسیقی: ثروت زیاد مسلمانان را به افراط در خوراک، پوشاک و مسکن کشاند و مجالس لهو برپا شد. اگرچه در ابتدا به امور سرگرم کننده‌ای مانند صید و مسابقه می‌پرداختند، اما به تدریج غنا و موسیقی و شطرنج نیز وارد میدان شد و سپس راه شراب و کنیزکان آوازه‌خوان نیز باز شد و انواع ملامی رایج گردید.

کنیزکان غیر عرب که در پی فتوحات وارد جامعه اسلامی شده بودند، توجه شاعران را به خود جلب کردند و موضوع غزل‌های عاشقانه آنها قرار گرفتند. خنیاگران و نغمه‌سرایان نیز با در آمیختن غزل‌های زیبا به آهنگ‌های دلنشین مجالس شعرخوانی را رونق می‌دادند. شعر گفتن در وصف کنیزکان و خواندن آن با آهنگ‌های زیبا باعث تحریک زنان آزاد شد، به حدی که بعضی از آنها به عمد در مجالس و در مسیر مردان و شاعران قرار می‌گرفتند و دوست داشتند شاعران درباره آنها شعری بسرایند و حتی نام آنها را در اشعار خود بیاورند. برخی شاعران بی‌پروای حجاز نظیر عمر بن ابی ربیع صحنه‌های بدیعی از این عشق‌بازی‌های گناه‌آلود را در اشعار خود ترسیم کرده‌اند.

غنا و موسیقی و استفاده از شراب در مجالس لهو و لعب مردم و شاعران را به امور حرام و حتی توصیف آنها سوق می‌داد. یکی از دستمایه‌های شاعران در این دوره شراب بود که

به فرماندهی مسلم بن عقبه برای سرکوبی مردم این دو شهر فرستاد و او به مدت سه روز جان و مال و ناموس اهل مدینه را بر سپاه شام مباح کرد. پس از آن راهی مکه شدند و ضمن محاصره مکه خانه کعبه را هدف منجنیق قرار دادند و به آتش کشیدند. این اقدام وی نیز مخالف صریح آیه شریفه قرآن کریم درباره امنیت اهالی و ساکنان مکه و لزوم رعایت احترام آن است.

در دوران بعد نیز فساد و مخالفت با دستورات دینی در دربار خلفا و والیان و حاکمان آنها ادامه یافت. فسق و فجور ولید بن یزید بن عبدالملک (۱۲۵ - ۱۲۶ ق) به حدی بود که مورخان او را فاسق و فاجر و حتی به صراحت زندیق نامیده‌اند (ص ۱۸۹ - ۱۹۶).

ب) فضای باز سیاسی: فضای باز و فرصت ایجاد شده، گاه ناشی از اختلاف بین طبقه حاکم، گاه در پی سیاست تساهل و تسامح خلفا و گاه در پی تغییر حکومت بود. اختلافات طبقه حاکم در عصر امویان گاهی به حدی آنها را به خود مشغول می‌کرد که از توجه به دشمنان خارجی نیز غافل می‌شدند، چه رسد به امور داخلی و اندیشه‌های الحادی. بیشتر خلفا به ویژه خلفای اموی در برخورد با مسخره‌کنندگان دین با تسامح برخورد می‌کردند. در اشعار برخی شاعران این دوره نشانه‌هایی از برخی عادات بت پرستی و عصر جاهلیت و نیز انتقادات تندی از دین اسلام به چشم می‌خورد. تساهل و تسامح برخی خلفا باعث میدان دادن به اندیشمندان فرقه‌های مختلف و جرأت اظهار نظر آنان در مسائل مختلف به ویژه در امور اعتقادی و کلامی می‌شد.

در سال‌های پایانی امویان و سال‌های آغازین عباسیان یک قدرت حاکم مطلق و مسلط در سراسر ممالک اسلامی وجود نداشت؛ از این رو شرایط مناسب برای ظهور و رشد و گسترش اندیشه‌ها و افکار مختلف و به دنبال آن ظهور فرقه‌ها و نحله‌های فکری فراهم شد (ص ۲۰۴ - ۲۰۶).

ب) برآورده نشدن آمال ایرانیان با ظهور عباسیان: ایرانیان که از آغاز فتوحات اسلامی با آغوش باز پذیرای اسلام شده بودند، پس از مدتی کوتاه با ظلم و استبداد و تبعیض فوق‌العاده حکام عرب مواجه شدند. این تبعیض که از زمان خلیفه دوم نمونه‌هایی از آن به چشم می‌خورد، در عصر امویان با زنده شدن تعصبات قومی و قبیله‌ای عصر جاهلی و اهمیت ندادن به عنصر غیر عرب شدت یافت و به تدریج ایرانیان را به مقابله با این جریان و به دنبال آن مقابله با عنصر عرب و دستگاه حاکمه سوق داد.

قیام عباسیان و شعار آنها که نوید رفع تبعیض و حکومت خاندان پیامبر (ص) به رهبری امام رضا (ع) را می‌داد از یک طرف و تکیه آنها بر ایران و ایرانیان در مقابله با امویان از سوی دیگر

باعث پیوستن ایرانیان به آنها شد، اما عباسیان پس از رسیدن به خلافت و استحکام پایه‌های قدرت خود نه تنها مانع رسیدن خاندان پیامبر (ص) به حکومت شدند و آنها را تحت تعقیب و آزار و شکنجه قرار دادند و بسیاری را از بین بردند، بلکه به سرکوب شدید ایرانیان هم پرداختند و این باعث شد ایرانیان در مقابل حکومت بنی عباس نیز بایستند و برخی افراد و گروه‌های افراطی نیز ضمن مخالفت با خلافت عربی به مقابله با اساس و پایه خلافت آنها یعنی اسلام برخیزند.

اقدامات خلاف شرع و عرف و انسانیت عباسیان در اعراض بسیاری از ایرانیان از اسلام و گرایش آنها به ادیان باستانی مانند مزدکیه و مانویه و به دنبال آن گسترش کفر و الحاد و زندگه مؤثر بود (ص ۲۰۶ - ۲۰۸).

«واکنش‌ها در برابر زنداغه» عنوان فصل چهارم است. در بررسی زندگه و شناخت واکنش‌ها در برابر زنداغه به ویژه در دوره مورد بحث توجه به استفاده ابزاری ضروری می‌نماید، چرا که گاهی اشخاص و گروه‌ها برای بدنام کردن و از بین بردن مخالفان و رقبای مذهبی، سیاسی و... از این اتهام استفاده می‌کردند (ص ۲۰۹):

۱. خلفا: در عصر امویان عنوان زندگه رایج نبود تا مقابله‌ای با آن صورت گیرد، ضمن آنکه امویان عموماً نسبت به امور دین سهل‌انگار و بی‌مبالا بودند و حتی بعضی از آنها خود متهم به زندگه شدند. در زمان عباسیان و به دنبال گسترش موج الحاد و زندگه و احساس خطر برای خلافت عباسی مقابله جدی و منظم با آن و قتل عام زنداغه از زمان مهدی سومین خلیفه عباسی آغاز شد. گروه‌های اصلی زنداغه نظیر مانویان و مزدکیان و پیروان ادیان ایرانی به شدت تحت تعقیب و آزار قرار گرفتند، اما گروه‌های دیگر متهم به زندگه نظیر شاعران، هزل‌گویان و اباحی‌گران نه تنها در سختی نبودند، بلکه به دلیل فساد خلفا و گرایش آنها به لهو و لعب در آسایش و آرامش بودند و حتی بسیاری از آنها تحت توجه دستگاه حاکم نیز قرار داشتند (ص ۲۱۸ - ۲۲۶).

۲. مردم (جامعه): طبقات دیگر اجتماع اعم از دانشمندان، شاعران و عموم مردم برخوردهای متفاوتی با زنداغه داشتند، در حالی که عده‌ای به سوی آنها گرایش داشتند، عده‌ای دیگر دوری جسته، برخی نیز به مقابله و مناظره با آنها برخاستند (ص ۲۲۷).

۳. ائمه (ع): ائمه (ع) با پیروی از دستور قرآن کریم مبنی بر به کارگیری منطق و خرد در مجادله بیشتر اوقات از برخورد تند و خشن با فرقه‌ها و افراد خودداری می‌کردند و با آنها به ویژه با کسانی که از فرهنگ‌ها و ادیان غیر مسلمان بودند، از روش

استدلال و منطق بهره می بردند و آنها را مغلوب و ساکت می کردند که مخالفان آنها نیز به این نکته اعتراف کرده اند (ص ۲۳۱):

الف) مخالفان: ائمه (ع) در برخی موارد ضمن رد عقاید آنها، معارف و عقاید صحیح را بیان کرده و در بعضی موارد شیعیان و اصحاب خود را به پرهیز از معاشرت و ارتباط با مخالفان فرمان داده و گاهی نیز از آنان بیزاری جسته و لعن و نفرین شان کرده و حتی دستور قتل شان را نیز صادر کرده اند (ص ۲۳۲-۲۳۳).

ب) صوفیان: از مجموع سخنان و رفتار ائمه (ع) درباره صوفیان چنین برمی آید که آنها صوفیان را از فرقه های منحرف و از مخالفان خود دانسته و همواره شیعیان را از همنشینی و معاشرت با صوفیان برحذر داشته اند (ص ۲۳۹).

پ) واقفیه: این گروه به طمع اموالی که از امام کاظم (ع) نزد آنان بود، منکر امامت امام رضا (ع) شدند. آن حضرت ابتدا بر خورد ملاپمی با آنان داشت، اما پس از انکار اموال و انکار امامت امام رضا (ع) با نفرین ایشان و امامان بعدی و توصیه شیعیان به دوری از آنان مواجه شدند (ص ۲۳۹-۲۴۰).

ت) طاهنین به قرآن و احکام دین: رفتار ائمه (ع) در برابر اینان ارائه پاسخ های مستدل به پرسش هایشان بود (ص ۲۴۳-۲۴۶).

ث) ملحدان و ثنویه: مهم ترین روش ائمه (ع) در مقابله با دهریون و ثنویه استفاده از دلایل منطقی و استدلالی و مناظره با آنها بود. گاهی خودشان مستقیماً وارد عمل می شدند و با استفاده از روش ها و دلایل مختلف مانند نظم حاکم بر جهان، نظم بدن انسان و حتی با استناد به سخنان و اعتقادات زنادقه آنها را مجاب می کردند و برخی اوقات نیز روش مجاب کردن را به شاگردانشان می آموختند (ص ۲۴۷).

◇ برهان وجودی

جانانان بارنز، ترجمه احمد دیبانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه فلسفه و کلام اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶، ص ۲۰۰.

یکی از برهان های اثبات وجود خداوند برهان وجود است که در دنیای غرب، نخستین بار از سوی آنسلم مطرح شد و در رد و تأیید آن مطالب بسیاری انتشار دادند. در کتاب حاضر این برهان به دقت بررسی و بیشتر دلایل و نظریات ارائه شده درباره آن تجزیه و تحلیل شده است. بارنز در آغاز این کتاب به ارزیابی تقریرهای معروف آنسلم، دکارت، هارتسهورن و ملکم می پردازد و سپس ادله نقضی مانند جزیره گانیلون را بررسی می کند. آن گاه با اشاره به اینکه برهان وجودی در صورتی تام

است که وجود حقایق ضروری ممکن باشد، با توجه به حقایق ضروری ریاضی و منطقی این رأی هیوم را که «وجود ضروری محال است»، تجزیه و تحلیل و در نهایت رد می کند. سپس با بررسی مفاهیم حمل و وجود، دیدگاه کولینی (= هر چیزی وجود دارد)، دیدگاه فرگه ای (= هیچ چیزی وجود ندارد) و نظریه تسویر به تجزیه و تحلیل شعار کانت یعنی «وجود یک محمول نیست» پرداخته و نتیجه گرفته که شعار کانت برهان وجودی را در هیچ یک از تقریرهای آن به مخاطره نمی اندازد.

در پایان نویسنده با توضیح، تبیین و بررسی مفهوم «بزرگی در برهان آنسلم»، مفهوم «کمال» در برهان دکارت، نقش منطقی کلمه خدا و تعریف پذیری آن نتیجه می گیرد که اگر واژه خدا در برهان وجودی اسم عام باشد، این برهان معتبر نخواهد بود و اگر اسم خاص باشد، اگر چه بعضی تقریرهای آن معتبر خواهد بود، ولی در همه این موارد صدق مقدمات برهان بر صدق نتیجه آن متوقف می شود و نمی توان آن را برهان به حساب آورد.

برهان وجودی بر چهار فصل استوار است:

فصل اول، براهین: تاریخچه اجمالی برهان وجودی، برهان آنسلم، دلیل دکارت، ادله موجهه، دلیل هارتسهورن و جزیره گانیلون برخی از عناوین این فصل است.

فصل دوم، وجود ضروری: ضرورت ناظر به حکم و ضرورت ناظر به واقع، ضرورت منطقی و عینی، هیوم منکر وجود ضروری و وجود ضروری کلیات از جمله عنوان های فرعی این فصل می باشد.

فصل سوم، وجود و محمول: نویسنده به این مباحث توجه کرده است: محمول های منطقی، «هر چیزی وجود دارد»، هیچ انگاری منطقی، وجود و تسویر و ...

فصل چهارم، خدا: در فصل چهارم نویسنده این مباحث را پی گرفته است: اسما و تعاریف، ساختار دستوری خدا: خدا اسم خاص یا عام، صورت منطقی برهان وجودی، بررسی دلیل شبه دکارتی، بررسی برهان آنسلم، معنای خدا، معنای بزرگی و کمال، تعریف پذیری خدا.

◇ اخلاق مسیحی

رالف مکینزی، ترجمه محمد سوری و اسماعیل علیخانی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه فلسفه و کلام اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸.

سؤال های بسیاری از دیرباز درباره رابطه اخلاق و دین مطرح بوده است، از قبیل تحویل بردن یکی به دیگری، پدیده های

تمایز این دو و رابطه بین آنها، میزان نیاز هر یک به دیگری و ... از زمان کانت به بعد اخلاق زیر مجموعه فلسفه به شمار آمد و مثل آن رابطه خود را با دین قطع کرد و غیر دینی (نه ضد دینی) شد. در مقابل پاسخ‌های افراطی موجود که به ارتباط میان استدلال فلسفی و ایمان مسیحی می‌پردازد، نگارنده با شیوه توماسی معتدل و در عین حال اصیل خود نه تنها اخلاق دینی را امکان‌پذیر و درخور دفاع می‌داند، بلکه نشان می‌دهد چگونه متوجه تطوّر معانی، الفاظ و اصطلاحات متعارف در یک رشته و از جمله رشته اخلاق بود، برای مثال هم ارسطو که از اخلاق غیر دینی (نه ضد دینی) دفاع می‌کند و هم توماس آکوئینی که از اخلاق دینی و از سعادت سخن گفته‌اند، اما مرادشان از این لفظ تفاوت است (ص ۱۷).

مکینزی در این اثر که درس گفتارهای اوست، تلاش می‌کند مانع از آن شود که فلسفه اخلاق تحت الشعاع الهیات قرار گیرد، ولی در عین حال معتقد است فلسفه ورزی در فضای دینی بهتر انجام می‌گیرد (ص ۱۷). راهی که او برای تأمل ژرف‌تر در این مسئله ارائه کرده، کمک می‌کند در مطالعه مقایسه‌ای نظام‌های اخلاق دینی نیز این کتاب معرف خوبی برای اخلاق مسیحی باشد (ص ۸). این نوشته چهار فصل دارد که در پی به چکیده‌ای از مطالب آنها اشاره می‌شود:

«آیا اخلاق فلسفی ممکن است» عنوان فصل اول است. شماری از توماس‌های برجسته همچون اتین ژیلسون و ژاک مارتین معتقدند نمی‌توان هیچ اخلاق فلسفی مستقلی داشت که برای انسان - آن گونه که هست - کافی باشد. اتین ژیلسون روایتی از فلسفه توماسی القا کرد که همه اندیشه فلسفی و مخصوصاً اخلاق فلسفی را تحت تأثیر اساس ایمان می‌داند.

ژاک مارتین با ملاحظه تفاوت قلمرو نظری و عملی ارزیابی خود را از نابسندگی تفکر فلسفی به قلمرو اخلاق محدود کرد که در آن دستورالعمل‌هایی که از غایت اخروی انسان غفلت می‌ورزند، قاعدتاً نه هدایت‌کننده که گمراه‌کننده‌اند.

خلاصه این دو دیدگاه آن است که مسیح (ع) انسان را آن گونه که واقعاً هست، رستگار کرده است و او را به سعادت می‌رساند که فراتر از وسع و توان طبیعی اوست، فرامی‌خواند. با این حال تنها از راه ایمان می‌توان صدق این مدعا را پذیرفت؛ از این رو پیش فرض فرمان‌های اخلاقی معتبر برای انسان بالفعل موجود، ایمان است. البته چه بسا می‌توان معتقد بود که هر چند انسان را به غایتی اخروی و برتر فراخوانده‌اند، این تعالی طبیعت او طبیعت را از میان نمی‌برد و بر این اساس همچنان ممکن است به شناخت کمال خیر انسان برسد و فرمان‌هایی در پرتو آن غایت

طبیعی تدوین کند (ص ۵۱).

«آیا انسان غایت نهایی طبیعی دارد؟» سرفصل بعدی کتاب است. توماس معتقد است جز خدا هر چیزی - در مقام غایت خویش - به سوی خدا جهت داده شده است، اما تنها مخلوق عاقل است که از روی علم و عشق به غایت نهایی خود را به سوی آن جهت می‌دهد (ص ۶۴).

«نقش ایمان در پرداخت فلسفی اخلاق» موضوع فصل سوم می‌باشد. به نظر توماس اخلاق طبیعی با ایمان در تضاد و تعارض نیست (ص ۹۷). فلسفه اخلاق - به رغم تفاوت صورتی اش با الهیات اخلاقی و استقلال ذاتی اش از دین - به شیوه‌های گوناگون هم از ایمان فیلسوف مسیحی سود می‌برد و هم از نقش کلیسا در تفسیر قانون اخلاق طبیعی و پیام انجیل (ص ۹۸).

«ایمان، فلسفه و کلام» عنوان فصل چهارم است. در این فصل نحوه استفاده الهیات اخلاقی از فلسفه اخلاق بررسی می‌گردد (ص ۹۸). از نظر توماس جایگاه الهیات در سلسله مراتب دانش پس از فلسفه است (ص ۹۸). فلسفه توماس در واقع گرایی قاطع و پر و پا قرصش بیش از هر جای دیگر می‌تواند در خدمت الهیات باشد. بیشتر سردرگمی‌های رایج در الهیات ریشه در اشتباهات فلسفی دارد (ص ۱۰۱).

◇ علم، عقل و دین

دیرک استینزی، ترجمه علی حقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه پژوهشی فلسفه و کلام دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶، ۳۵۲ ص.

نویسنده کتاب حاضر تلاش کرده است مفهوم علم به وجهی منقح و نقادانه ارزیابی شود و برخی از مفروضات ضمنی استعمال این لفظ مورد بازبینی قرار گیرند و سرانجام این رأی و نظر پیشنهاد می‌شود که نسبت‌های علم و دین باید در سطح فلسفی بس عمیق‌تری کند و کاو شود.

عمده این اهداف زمانی تحقق می‌پذیرند که به دلایل و موجبات تکوین آنها و وضوح بخشیده شود. برای وضوح بخشیدن به آن‌ها باید پیش فرض‌های ما و اراسی و بازبینی شوند و معرفت‌شناسی‌های ضمنی ما در معرض نقادی قرار گیرند.

نگارنده که از روحانیان مسیحی است، معتقد است الهی دانان معمولاً و غالباً بدون آنکه در علم و رهاوردهای نگرش علمی نقادانه بنگرند، آنها را تنقیح‌ناشده و غیر نقادانه در الهیات به کار برده‌اند. به عقیده وی به رغم تفاوت مشی الهی دان و دانشمند علم و الهیات هر دو فعالیت بشری‌اند و هر کدام سهمی

در تعیین مشخصات انسان متمدن دارد و بر زندگی آدمی و آرزوها و کامیابی های او تأثیر ژرف می گذارد.

نویسنده کتاب علم، عقل و دین چهار مبحث را محور قرار داده و به شرح و تبیین هر کدام پرداخته است:

در محور نخست این عناوین شرح و بسط یافته اند: سنت تجربی، پوزیتیویسم، نگرش متبوع، نظریه تحقیق پذیری معنا، تکامل نگرش متبوع، استقرا، متافیزیک و دین، ناکارآمدی اصل تحقیق پذیری، برافزادن نگرش متبوع، واکنش کلامی، بازنگری.

این عنوان ها در محور دوم دیده می شوند: کارل پوپر، تطور اشخاص، ظهور و تحویل، داروینسم و انتخاب طبیعی، عدم تعیین و ضبط و مهار شکل پذیر، ظهور آگاهی، ظهور زبان - عوامل طبیعی، ظهور زبان - عوامل فرهنگی؛ تسلسلی تطوری، ذهن گرایی زبان شناختی، زبان آموزی از رهگذر آزمون و خطا، تطور معرفت، تبیین پوپری از رشد معرفت، اسطوره استقرا، استقرا - روان شناسی موقعیت، استقرا - منطقی موقعیت، صدق و تقرب به حقیقت، تارسکی و نظریه تطابقی صدق، پیامدهای فلسفه علم پوپر برای دین، جامعه های باز و بسته، جهان باز، تکامل و ...

سومین عنوان اصلی در این کتاب دارای این مباحث است: پایه عقلانی اکتشاف، تی. اس. کوون، پارادایم ها - چارچوب های ذهنی و سرمشق ها، علم متعارف، بحران و انقلاب، پیشرفت در علم، علم و شهرت، تناقض نمای فایربرد، خبط اساسی تحلیل های مبتنی بر جهان بینی، لودویگ وینگشتاین، بازی های زبانی و شکل های زندگی، وینگشتاین و اعتقاد دینی، معنا و وجود و ...

واپسین مبحث کتاب است که حجم بسیار اندکی از کتاب را (۱۲ صفحه) به خود اختصاص داده است. نویسنده در اینجا می نویسد: «... اگر فلسفه به طور کلی هم برای دین مهم است، هم برای علم و پیوند دهنده این دو به هم است، وجه خاص کندوکاو فلسفی که آن را همچون مضمونی تکراری شناسایی کرده ایم، عقلانیت است. اعتقاد ما این است که علم و دین لزوماً دو فرهنگ یا جهان بینی مجزا و مستقل از هم نیستند که یکی از آن ها عقلانی و دیگری غیر عقلانی باشد، بلکه این دو یکی هستند. دانشمند و کند و کاو کننده دینی که از جهت درگیری شان در فعالیت های ناسازگار و متعارض با هم فرق فاحشی دارند، هر دو سعی می کنند که جهان و جایگاه انسان در جهان را بفهمند. هر دو از قابلیت های تخیل غیر عقلی یا ماقبل عقلی خلاقانه از غریزه و شهود بهره برداری می کنند، لکن این قابلیت ها معروض ضبط و مهار انتقادی و ارزیابی عقلی است» و ...

◊ هرمنوتیک و نواندیشی دینی:

تبیین اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی

جهانگیر مسعودی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه پژوهشی فلسفه و کلام دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶، ۴۰۸ ص.

پیشینه کاربرد واژه «هرمنوتیک» به کتابی باز می گردد که به سال ۱۶۵۴ م به همت عالمی پروتستانی به نام ی. ک. دانهایر انتشار یافت. پس از انتشار این کتاب استعمال و کاربرد این واژه چندان تداول یافت که در سال های ۱۷۲۰ - ۱۸۲۰ کمتر سالی بود که کتابی در این زمینه انتشار نیابد.

هرمنوتیک در تعریفی ساده دانشی است که نظریات مربوط به «فهم» را بازگو می کند و از این رو مسئله «فهم» در کانون مباحث فیلسوفان هرمنوتیک قرار دارد و در میان اینان هانس گشورک گادامر (۱۹۰۱ - ۲۰۰۲ م) از برجسته ترین فیلسوفان هرمنوتیک معاصر به شمار می آید که مکتب هرمنوتیکی او به «هرمنوتیک فلسفی» شناخته می شود. کتاب حاضر بدین جهت فراهم آمده مروری کوتاه بر مهم ترین مختصات هرمنوتیک فلسفی گادامر داشته باشد و به پاره ای مشابهت ها میان نظام فکری او و مختصات معرفت شناسی پاره ای از نواندیشان دینی در جامعه اسلامی ایران اشاره کند. بدین منظور کتاب حاضر به سه پرسش پاسخ می دهد:

- چرا مباحث هرمنوتیک در آثار و سلوک فکری نواندیشان مسلمان معاصر مورد توجه و استفاده ویژه قرار گرفته است؟

- به چه دلیل یا علتی گفتمان هرمنوتیکی نواندیشان مسلمان معاصر در ساختار نهایی آن به گفتمان هرمنوتیکی گادامر و هم کیشان او شباهت بیشتری دارد؟

مکانیزم تأثیر ایده های هرمنوتیکی در اندیشه نواندیشان معاصر مسلمان چگونه و به چه نحو است؟

کتاب برای پاسخ به این سه پرسش سه فرضیه را مطرح می سازد و با کمک سه مدل تحلیلی به بررسی و آزمون فرضیات می پردازد. ساختار کتاب بر شش فصل استوار است:

فصل اول (مقدمه و کلیات):

به اهمیت و تعریف نواندیشی دینی و رویکردهای نواندیشان متقدم می پردازد و علت غلبه گفتمان هرمنوتیکی را بیان می دارد.

فصل دوم (مختصات هرمنوتیکی فلسفی گادامر):
با تفکیک میان هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر اصول و قواعد هرمنوتیک گادامر را برمی شمارد و تبیین می کند و در

در پایان کتاب سه ضمیمه آمده است: ضمیمه الف گزارشی آماری از مقالات منتشر شده در دهه هفتاد شمسی است که در زمینه مباحث هرمنوتیک، معرفت دینی، مدرنیته، پست مدرنیته انتشار یافته اند.

ضمیمه ب برنامه پژوهشی لاکاتوش را ارائه می کند و بالأخره ضمیمه ج به مدل تحلیلی نیچه - فوکو (نظریه قدرت - دانش) می پردازد.

◊ امکان فلسفه سیاسی اسلام

به اهتمام مرتضی یوسفی راد، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۶، ۳۴۶ ص. اثر حاضر در قالب یک مقاله - که در مقدمه کتاب آمده - و چند گفتگو عهده دار بررسی امکان معرفتی دانشی مستقل با عنوان «فلسفه سیاسی اسلام» است. در مقدمه ضمن نسبت سنجی میان دین و فلسفه سیاسی، مبانی و ادله قائلان به امکان معرفتی فلسفه سیاسی اسلام و عدم آن بررسی شده است که در گفتگوهای صورت گرفته، دیدگاه هر دو دسته آمده است. موضوعات مورد بحث و گفتگو به ترتیب عبارت اند از:

فلسفه سیاسی و بنیان معرفتی اسلام، وحی و فلسفه سیاسی، پارادکس معرفتی وحی و فلسفه سیاسی اسلام، ولایت الهی و مدیریت سیاسی، تعامل معرفتی وحی و فلسفه سیاسی اسلام، فلسفه سیاسی اسلام به مثابه ایژه، اسلام به مثابه چارچوب معرفتی فلسفه سیاسی، امتناع تأسیس فلسفه سیاسی ناب اسلامی، توانایی های دین در فلسفه سیاسی، افق گشایی و فلسفه سیاسی.

◊ روش شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی

به کوشش داود فیروزی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، چاپ اول، قم، ۱۳۸۷، ۳۷۶ ص. کتاب حاضر مجموعه مقالاتی (دوازده مقاله) از نویسندگان مختلف درباره روش شناسی اندیشه سیاسی است. «روش شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی» عنوان مقاله ای است که در مقدمه آمده است. در این گفتار نویسنده در دو محور بحث را سامان داده است: نخست به نسبت روش شناسی با معرفت شناسی و دوم به نسبت روش شناسی با ماهیت امر

ضمن آن به فهم و دور هرمنوتیک از نظر فیلسوفان توجه دارد و دیدگاه شلایر ماخر، هایدگر و گادامر را می آورد. مبحث مهم دیگری که در این فصل مورد توجه بوده، مبحث «فهم و زبان» است. «زبان» از مباحث کلیدی هرمنوتیک گادامر به شمار می رود. زبان از نگاه او ویژگی هایی دارد که تأثیر شدید وی را از هایدگر می رساند. این ویژگی ها خلاصه عبارت اند از:

۱. زبان ابزار نیست؛
۲. زبان و کلمات نشانه نیستند؛
۳. زبان محل تحقق عالم مشترک انسان هاست؛
۴. زبان بر انسان احاطه دارد؛
۵. زبان محل ظهور هستی است؛
۶. زبان اساساً سرشتی تأملی دارد؛
۷. زبان امری عام و همه شمول است؛
۸. زبان محل ظهور جهان آدمی است.

فصل سوم (هرمنوتیک فلسفی گادامر در بوته نقد):

به نقد هرمنوتیک فلسفی گادامر اختصاص دارد و نقدهایی را که بر مبانی فکری گادامر وارد شده، بررسی می کند. البته بی شک این ایراد است به آن دسته از نواندیشان مسلمان نیز که آرای مشابهی دارند، وارد است.

تمدن اسلامی و غرب، تمدن جدید غرب و نخبگان جامعه اسلامی، مدل تأخر فرهنگی، تأخر فرهنگی و رویارویی نواندیشان ایرانی با تمدن غرب، نگاهی به ترجمه ها، نواندیشان غیر دینی ایران و غرب و نواندیشان دینی ایران و غرب، عنوان های فصل چهارم (نواندیشی معاصر) را تشکیل می دهند. نویسنده در فصل پنجم (دستاوردها و وجوه تشابه گادامر و نواندیشان مسلمان) هشت دستاورد و هشت وجه شباهت را برمی شمارد و فصل ششم (تحلیل نقش هرمنوتیک در برنامه نواندیشان مسلمان) به این عنوان ها می پردازد: مقدمه: نگاهی اجمالی به برنامه پژوهشی لاکاتوش، برنامه پژوهشی نواندیشان مسلمان، هسته سخت: اعتقاد به نگرش عقلانی و انتقادی، اعتقاد به انسان محوری، اعتقاد به دینداری به عنوان شرط لازم در خوشبختی و سعادت انسان ها، اعتقاد به باورهای پایه دینی و پذیرش داوری دین، راهبردهای ایجابی و سلبی، کمر بند امنیتی، جایگاه مباحث هرمنوتیک در برنامه پژوهشی نواندیشان مسلمان، مدل تحلیلی نیچه - فوکو (در بیان رابطه قدرت و دانش)، نگاهی به نظریه نیچه - فوکو و نتایج تعدیلی نظریه نیچه - فوکو.

◇ جستاری نظری در باب تمدن

جمعی از نویسندگان، چاپ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی گروه مطالعات اسلام و غرب، قم، ۱۳۸۶، ۱۳۶ ص.

تمدن پژوهی در غرب دیرینه‌ای طولانی دارد. آنچه غربیان در زمینه سیر جوامع بشری نوشته‌اند و نظریاتی که جامعه‌شناسان و فلاسفه تاریخ درباره ادوار تاریخ و تمدن ارائه کرده‌اند، همه بیانگر نگرشی تمدنی به جامعه بشری و دغدغه‌های آنان در این زمینه است. اما در دنیای اسلام و جهان عرب، این گونه مباحث بیشتر در دوره متأخر رواج یافته است و در ایران اسلامی، چه قبل و چه بعد از انقلاب، تلاش مشخصی انجام نگرفته و خلأهای تئوریک تمدنی همچنان بی‌پاسخ مانده است. نویسندگان کتاب حاضر معتقدند که آنچه در ایران در باب اسلام و ایران یا غرب انجام پذیرفته یا ترجمه‌هایی از نویسندگان جهان غرب و مستشرقان غربی بوده یا تاریخ‌نگاری‌های پراکنده‌ای که محققان جزء‌نگر در صدد کشف کلیت تمدن اسلامی یا غربی و تحلیل کلان آن نبوده‌اند.

پرسش اصلی در این زمینه آن است که آیا می‌توان از تمدن‌شناسی، الگویی علمی ارائه کرد و آن را در مطالعات کلان اجتماعی به مثابه یک رویکرد در نظر آورد؟ آیا می‌توان در بحث از غرب و شرق و اسلام و مدرنیته از رویکرد تمدنی استفاده کرد و آن را به مثابه یک نگرش علمی تأکید و توجیه کرد. اگر تمدن‌ها گوناگون‌اند و به دشواری می‌توان وجوه و عناصر مشترکی در میان تمدن‌ها یافت و نمی‌توان عناصر تمدنی را به سادگی استقصا کرد و فرایند ترکیب میان آنها را در شکل‌گیری تمدن معلوم ساخت، پس سخن گفتن از تمدن و رویکرد تمدنی چه سودی برای ما خواهد داشت؟ مؤلفه‌های تمدنی چیست و نوع چینی این مؤلفه‌ها و فرایند ترکیب آنها برای رسیدن به هویت تمدنی چگونه است؟ در پی پاسخ به این سوال‌ها بود که این شش فصل ذیل سامان یافت.

مفهوم تمدن، سازه‌های تمدن، سیستم تمدن، ماهیت مطالعات تمدن‌شناسی، روش‌ها و رویکردها در شناخت تمدن و قلمروشناسی تمدن.

نویسندگان در خاتمه خاطر نشان کرده‌اند: «سخن از تمدن شرق و غرب، غرب‌شناسی و شرق‌شناسی حتی در عصری که روش‌های علمی جزئی‌یاب و ریزانگار شده‌اند، سخنی علمی و مقبول است... در چند دهه اخیر تمدن‌شناسی و تمدن‌پژوهی در علوم اجتماعی مورد توجه قرار نگرفته، لیکن بحث‌هایی که نظریه پردازان علوم اجتماعی مطرح کرده‌اند، در اندازه‌ای که بتوان آن را در تمدن‌شناسی به کار بسته، علم تمدن‌شناسی را سامان بخشید...».

سیاسی می‌پردازد. وی در این مقدمه درباره ضرورت وحی و نبوت، بنیاد شرعی عقل و فلسفه، تقدم نص و رواج سیاسی و... سخن گفته است.

مقاله دوم به «طبقه‌بندی دانش سیاسی در جهان اسلام» می‌پردازد. اهمیت و معیارهای طبقه‌بندی دانش‌های سیاسی، طبقه‌بندی علوم نزد اخوان الصفا، مسکویه و ابن سینا، غزالی، فخر رازی، ابن خلدون، ارسطو و... در این مقاله بررسی گردیده است.

«روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت» عنوان مقاله بعدی است. این گفتار با تعریف فقه سیاسی آغاز می‌شود. مهم‌ترین منابع در فقه سیاسی اهل سنت به ترتیب قرآن، سنت، اجماع و قیاس است، از این رو نویسنده به تبیین این منابع می‌پردازد و در ذیل هریک از این چهار عنوان مباحثی را مطرح می‌سازد. قرآن کریم در رأس منابع فقه سیاسی قرار دارد، اما اگر در قرآن مجید حکم موضوعی را نتوان یافت، باید چه کرد؟ اینجاست که باید به سنت رجوع کرد تا هم حکم را بتوان یافت و هم به استفاده از آن اشکال در فهم آیات غیر صریح را برطرف ساخت. منبع سوم اجماع است و منظور از آن توافق مسلمانان به ویژه صحابه نخستین در حکم یک مسئله است. بر اساس این دیدگاه رأی و عمل صحابه از حجیت برخوردار است و با آن می‌توان استنباط کرد و از جمله در زندگی سیاسی به استخراج احکام دست زد. اما بهره‌گیری از قیاس زمانی ضرورت خود را نشان می‌دهد که نه از قرآن و سنت و نه از اجماع بتوان قواعد و قوانینی به دست آورد. در پایان نویسنده جایگاه عقل را در استنباط‌های فقه سیاسی بررسی و نظریه‌های فقه سیاسی اهل سنت را طبقه‌بندی می‌کند.

مقاله چهارم با عنوان «روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه» تمایز روش شناختی فقه سیاسی شیعه و اهل سنت را بیان می‌دارد و در میان علمای شیعه به دیدگاه‌های اصولی‌ها و اخباری‌ها توجه شده است.

مقاله‌های دیگر کتاب عبارت‌اند از: روش‌شناسی کلام سیاسی، روش‌شناسی سیاسی در حکمت مشاء، روش‌شناسی سیاسی در حکمت اشراق، روش تفکر سیاسی در حکمت متعالیه، روش‌شناسی سیاست‌نامه نویسی، روش‌شناسی در جامعه‌شناسی سیاسی (ابن خلدون و ابن ازرق)، مکتب تاریخ‌نگاری مسعودی و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی.