



## پژوهش نامه حکمت و فلسفه اسلامی دوفصلنامه علمی - ترویجی

سال هفتم، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز

جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

مدیر مسئول: علی عباسی

سر دبیر: محمد مهدی گرجیان عربی



هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- \* عین الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- \* حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
- \* محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
- \* علی عباسی (استادیار جامعة المصطفیٰ ﷺ العالمية)
- \* محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)
- \* ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- \* محمد مهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)



ویراستار علمی: مهدی کریمی

کارشناس اجرایی: محمد علی نیازی

ویراستار نگارشی: حسین حبیبی

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶ - ۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی، مدرسه عالی فلسفه و عرفان

تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۵۸۱ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دوزنگار: ۳۷۱۱۰۵۸۱ صندوق پستی: ۳۷۱۴۵ - ۱۴۳

[www.miu.ac.ir](http://www.miu.ac.ir)

[www.journals.miu.ac.ir](http://www.journals.miu.ac.ir)

Email: [pajoheshname.h.f@gmail.com](mailto:pajoheshname.h.f@gmail.com)

قیمت: ۸۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

### رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل و یا تطبیقی می‌پردازد.

### اهداف کلی نشریه

- نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:
- معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

### تذکرات

- پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

## راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.  
الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.  
ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرنیت شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.  
ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:  
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.  
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه ابتدا و انتها.



▪ ویژه‌نامه مقالات منتخب (همایش ملی، نقش حکمت اسلامی در انقلاب اسلامی)

## فهرست مقالات

- حکمت و تحجّر / حمیدرضا رضانیا ..... ۷
- کارکرد ظرفیت‌های نفس انسانی در رشد اقتصاد مقاومتی / مصطفی عزیزی علویجه ..... ۴۱
- مبانی انسان‌شناختی انقلاب اسلامی / فاطمه منتظر، بهروز محمدی منفرد ..... ۶۵
- نقش انقلاب اسلامی در تحقق تمدن نوین اسلامی / سید مجید موسوی حکیم ..... ۹۵
- بایسته‌های علمی عالم دینی عصر انقلاب با تأکید بر عرصه تولید علم / مجتبی قربانی همدانی ..... ۱۲۱
- بررسی ویژگی‌های آرمان‌شهر از دیدگاه ملاصدرا و تطبیق آن با تئوری حکومت اسلامی امام خمینی رحمته‌الله علیه / فاطمه مرتضوی ..... ۱۵۳





## حکمت و تحجر

حمیدرضا رضانیا<sup>۱</sup>

### چکیده

حکمت به معنای ژرف نگری، و راهیابی به باطن اشیاء است در مقابل، تحجر به معنای تنگ نظری و بسته ذهنی، و بسنده نمودن به ظاهر و پوسته اشیاء.

با استناد به آیات و روایات و براهین عقلی نظام هستی نظامی ذومراتب و طولی است و انسان معجونی است ملکی ملکوتی که می‌تواند از پله‌های این مراتب وجودی بالا رود و به ملاقات خالق هستی دست یابد. با آغاز بعثت انبیاء الهی همواره تاریخ با دو جریان جمود و تحجر مواجه بوده است که در برابر ارشاد و تعلیم حکیمانانه انبیاء علیهم‌السلام صف کشیده‌اند.

اول: تحجر سیاسی یعنی رویارویی سلاطین جور در وادی کفر و شرک که با مقایسه جنبه بشریت انبیاء با خویش و عدم درک محتوای رسالت آنها دست به حربه انکار و تحقیر و کشتار زده‌اند.

دوم: تحجر دینی. آن‌ها که به ظاهر متدین به دین انبیاء الهی بوده‌اند ولیکن درک و معرفتشان صرفاً معطوف به امور محسوس و مادیات بوده است.

تا اینکه این جریان به عصر رسالت حضرت ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌رسد و بعد از رحلت ایشان شاهد نوع سوم از تحجر هستیم، یعنی تحجر جمعی به معنای تحجر دینی در قالب خلافت و حاکمیت.

کلید واژه: حکمت، تحجر، جمود، نظام طولی هستی، ملک، ملکوت

## حکمت

### واژه‌شناسی

«حکمت» رسیدن به حق به واسطه علم و عقل است. حکیم کسی است که کار را محکم و استوار انجام می‌دهد.<sup>۱</sup>

حکمت در اصطلاح یک حالت و ویژگی درک و تشخیص است که شخص به وسیله آن می‌تواند حق و واقعیت را درک کند و مانع از فساد شود و کار را متقن و محکم انجام دهد. تحجر: به معنای سخت شدن چیزی مثل سنگ. تحجرالقلب یعنی «تحوّله إلى قلب قاس صلب».<sup>۲</sup>

تحجر در اصطلاح به معنای جمود فکری است. مقصود از جمود یا تحجر بسته‌ذهنی و تنگ‌نظری و داشتن اندیشه راکد و ساکن است و به کسی جامدال فکر و متحجر گفته می‌شود که اندیشه پویا و سیالی نداشته باشد و خشک مغز و بسته‌ذهن و فاقد بصیرت و درایت باشد.<sup>۳</sup>

تحجر در حوزه اندیشه و تفکر رخ می‌دهد و اگر در زمینه گرایش و رفتار ظاهر شود، جمود نام دارد.<sup>۴</sup> در مفاهیم قرآنی نیز از تحجر به عنوان مرحله یا مانعی برای شناخت حقیقت یاد شده است: قرآن کریم در سوره بقره آیه ۷۴ می‌فرماید: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾.

سپس دل‌های شما بعد از آن سخت شد؛ مانند سنگ یا سخت‌تر.

### جایگاه عقل و حکمت

به فرموده حضرت رسول مکرّم اسلام ﷺ: «الْعَقْلُ نُورٌ خَلَقَهُ اللَّهُ لِلْإِنْسَانِ وَ جَعَلَهُ يُضِيءُ عَلَى

۱. قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، ماده «حکمت».

۲. فرهنگ دهخدا، نرم‌افزار المعانی.

۳. خمود و جمود، محمد اسفندیاری، ص ۶۹.

۴. فرهنگ و تمدن اسلامی، علی اکبر ولایتی، ص ۱۵۶.



الْقَلْبَ لِيَعْرِفَ بِهِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَشَاهِدَاتِ مِنَ الْمُتَعَيَّبَاتِ»<sup>۱</sup>.

خرد نوری است که خداوند آن را برای انسان آفرید و وسیله روشنی بخش دل قرار داد تا بدان تفاوت دیدنی‌ها را از نادیدنی‌ها بازشناسد.

### ملک و ملکوت

جهان هستی هرچه باشد و هر عظمت و وسعت حیرت‌انگیزی که داشته باشد، یک واحد بیش نیست که فعل حق است و چنگ نیاز به دامان کبریای حق زده و کمترین لحظه‌ای چه در وجود چه در بقا کوچک‌ترین استغنائی از قیمومت و جودی حق سبحانه وجود ندارد. این عالم پهناور به دو قسم مختلف تقسیم می‌شود:

۱. عالم بالا که وجود پدیده‌های آن ثابت بوده و از حرکت و انتقال مبرا و از تغییر و زمان ماده و استعداد برکنار است.

۲. عالم پایین که جهان مشهود و محیط محسوس است. این جهان قلمرو حرکت و تغییر است و تحت حکومت تزامم و تنازع و انتقال می‌باشد.<sup>۲</sup>

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در جواب سؤال از عالم علوی می‌فرماید:  
 «صُورٌ عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ خَالِيَّةٌ عَنِ الْقُوَّةِ وَ الْإِسْتِعْدَادِ تَجَلَّى لَهَا فَأَشْرَقَتْ وَ طَالَعَهَا فَتَلَا لَأَثٌ»<sup>۳</sup>؛ عالم بالا صورت‌هایی است عاری از مواد و تهی از استعداد، بدان‌ها تجلی گشت پس نورانی گشتند و آشکار شدند.

به فرموده امام صادق علیه السلام:

«خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيَّةِ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَ كَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي»<sup>۴</sup>؛

۱. عوالی اللعالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، محمد بن علی بن ابراهیم الاحسانی، تحقیق مجتبی العراقی، ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. شیعه (مجموعه مذاکرات)، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۱۵۹.

۳. غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد آمدی، فصل ۴۴، ح ۵۸۸۵.

۴. اصول کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۲۱.

خداوند عقل را به عنوان اولین خلقش از حقایق روحانی (مجرد) آفرید از ساحت یمین عرش، از نورش و بدان حکم کرد که پشت کن، پس او پشت کرد و سپس حکم کرد که روکن واو اقبال نمود و خداوند فرمود تو را بزرگ آفریدم و بر همه آفریده‌ها کرامت بخشیدم.

مرحوم صدوق از امام رضا علیه السلام در پاسخ زندیقی که ندیدن خدا را دلیل بر انکار حضرتش می‌دانست، نقل می‌کند که امام رضا علیه السلام فرمود: «تو چون نمی‌بینی، انکار می‌کنی و ما چون نمی‌بینیم، اقرار می‌نماییم؛ زیرا آن‌که دیدنی باشد، خدا نیست»<sup>۱</sup>.

امام علی علیه السلام نهج البلاغه، حکمت ۴۳۲:

«إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَىٰ بَاطِنِ الدُّنْيَا إِذَا نَظَرَ النَّاسُ إِلَىٰ ظَاهِرِهَا؛ اولیای الهی کسانی هستند که به باطن و حقیقت دنیا نگاه می‌کنند، در حالی که مردم صرفاً به ظاهر آن می‌نگرند.

از این رو با توجه به حقایق بلند عقلی و نقلی نظام هستی، دوساحتی است. ساحتی غیبی و امری و ملکوتی و در مقابل عرصه‌ای خلقی و مملکی و محسوس. نظام هستی نظام تشکیکی و طولی است که ملکوت عالم در رأس آن و ملک عالم در ذیل آن قرار گرفته است. اموری که در عالم ملک و محسوس است، محدود است و فانی و نفادپذیر. در مقابل حقایق ملکوتی و مجرد و ثابت و در رأس همه آن‌ها امور عنداللهی حقایقی باقی و ثابت.

به فرموده قرآن کریم در سوره نحل، آیه ۹۶:

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾؛ آنچه نزد شماست، نفادپذیر و محدود است و آنچه نزد خداست، باقی و جاودان است.

از این رو اولیای الهی چون نظام را این‌گونه می‌بینند، هیچ‌گاه دل به امور فانی نمی‌بندند و همه اعتماد آن‌ها به حقایق غیبی و عنداللهی است. امور آفل و هالک و فانی صرفاً پوسته و ظاهری از حقایق هستی است، در حالی که امور باقی متن و باطن هستی است.

به فرموده حضرت ابراهیم علیه السلام:

﴿قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾؛ من غروب‌کنندگان را دوست نمی‌دارم.<sup>۲</sup>

۱. توحید صدوق، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، مصحح سیدهاشم حسینی طهرانی، ص ۲۵۱.

۲. انعام، آیه ۷۶.

حضرت رسول اکرم ﷺ به امام علی علیه السلام فرمودند:

«لَأَنْ أُدْخَلَ يَدِي فِي فَمِ التَّتِينِ إِلَى الْمِرْفَقِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَسْأَلَ مَنْ لَمْ يَكُنْ تُمَّ كَانٌ»؛ اگر دستم را تا آرنج در دهان افعی بگذارم، برایم بهتر است تا این که از کسی که نبود و سپس پدید آمد، چیزی طلب کنم.

این وصف اولیای الهی است که هیچ توجه استقلالی به امور فانی و هالک و محسوس نداشته‌اند؛ چرا که آن‌ها در ورای عالم محسوس، عالم غیب را می‌دیده‌اند.

امام سجاد علیه السلام می‌فرماید: «مَتَّعَنَا بِثَرْوَةٍ لَا تَنْفَدُ»؛<sup>۲</sup> خدایا به ما ثروتی عطا کن که فانی نمی‌گردد. و می‌فرماید: «إِنِّي أَنَفُّ أَنْ أَسْأَلَ الدُّنْيَا خَالِقَ هَا فَكَيْفَ أَسْأَلُهَا مَخْلُوقًا مِثْلِي»؛<sup>۳</sup> من ابا دارم که دنیا را از خالق دنیا بخواهم، چه رسد که از مخلوقی مثل خودم بخواهم.

در این جا جایگاه حکمت و عقلانیت روشن می‌گردد که هرچه حکمت انسان و عقلانیت وی توانمندتر و نورانی‌تر باشد، اعراض وی از دار فنا بیشتر است. حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود: «حَدَّ الْحِكْمَةِ الْإِعْرَاضُ عَنِ دَارِ الْفَنَاءِ وَ التَّوَلُّهُ بِدَارِ الْبَقَاءِ».<sup>۴</sup> حکمت یعنی روی گرداندن از سرای ناپایدار و شیفتگی به سرای ماندگار و باز به فرموده حضرتش: «أَوَّلُ الْحِكْمَةِ تَرْكُ اللَّذَاتِ وَ آخِرُهَا مَقْتُ الْفَانِيَاتِ»؛<sup>۵</sup>

آغاز حکمت، ترک لذت‌هاست و پایان آن، نفرت از چیزهای نابودشدنی.

جسم‌ها چون کوزه‌های بسته‌سر	تا که در هر کوزه چپود در نگر
کوزه این تن پر از آب حیات	کوزه آن تن پر از زهر ممات
گر به مظروفش نظر داری، شهی	ور به ظرفش عاشقی، تو گم‌رهی
دیده تن، دائماً تن‌بین بود	دیده جان، جان‌پُرفن بین بود <sup>۶</sup>

۱. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، ج ۷۴، ص ۶۱.

۲. صحیفه سجادیه، دعای ۳۵.

۳. علل الشرایع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۳۰، باب ۱۶۵، حدیث ۳.

۴. غرر الحکم، ۴۹۰۰.

۵. همان، ۳۰۵۲.

۶. مثنوی، جلال‌الدین مولوی، دفتر ششم، بخش ۱۱.

این نشانه حکمت است که حکیم می‌تواند نظام را طولی ببیند. نظامی که در رأس آن خورشید تابناک الوهیت است: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>۱</sup> و در ذیل آن عالم تاریک و ظلمت‌کده دنیا است. آیات بسیاری در قرآن کریم طولیت نظام هستی را بیان داشته است؛ از جمله:

سوره سجده، آیه ۵: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾؛ همه امور را از آسمان تا زمین تدبیر می‌کند.

سوره الذاریات، آیه ۲۲: ﴿رَفِيَ السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾؛ رزق شما و آنچه شما را به آن وعده می‌دهند، در آسمان است.

سوره حجر، آیه ۲۱: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾؛ و هیچ چیز در عالم نیست، جز آن‌که منبع و خزانه آن نزد ماست، ولی ما از آن بر عالم خلق الا به قدر معین فرو نمی‌فرستیم.

سوره یوسف آیه ۷۶: ﴿تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾؛ هر که را خواهیم (به) درجاتی بالا می‌بریم و برتر از همه عالمان (خدای) علیم است.

انسان معجونی است دوساحتی از عالم غیب و شهادت و امر و خلق و ملکوت و ملک که می‌تواند از نردبان ذومراتب نظام هستی بالا رود تا به ملاقات صاحب و مالک آن دست یابد.

سوره انشقاق، آیه ۶: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾؛ ای انسان یقیناً تو با کوشش و تلاشی سخت به سوی پروردگارت در حرکتی؛ پس او را دیدار می‌کنی.

### شیطان

سوره حجر آیه ۲۹: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾.

قرآن کریم از نفخه الهی دمیده شده در جسد حضرت آدم سخن می‌گوید و پس از دمیدن نفخه، بحث سجده ملائک را مطرح می‌کند؛ اما شیطان ماجرای جسد را به میان می‌آورد و برتری آتش بر گل.

سوره اعراف آیه ۱۲: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾.

(شیطان) گفت من از او بهترم مرا از آتش پدید آورده‌ای و او را از گل آفریدی. نهج البلاغه خطبه ۱۹۲: «فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ اعْتَرَضَتْهُ الْحَمِيَّةُ فَافْتَحَرَ عَلَى آدَمَ... فَعَدَّوْا لِلَّهِ إِمَامًا الْمُتَعَصِّبِينَ وَ سَلَفَ الْمُسْتَكْبِرِينَ الَّذِي وَضَعَ أَسَاسَ الْعَصَبِيَّةِ»؛ شیطان بر آدم به جهت خلقت او از خاک فخر فروخت و با تکیه بر اصل خود که آتش است، دچار تعصب و غرور شد؛ پس شیطان دشمن خدا و پیشوای متعصب‌ها و سرسلسله متکبران است که اساس عصبیت را بنا نهاد.

امام صادق علیه السلام: «إِنَّ إِبْلِيسَ قَاسَ نَفْسَهُ بِآدَمَ فَقَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ وَ لَوْ قَاسَ الْجَوْهَرَ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ مِنْهُ آدَمَ بِالنَّارِ كَانَ ذَلِكَ أَكْثَرَ نُورًا وَ ضِيَاءً مِنَ النَّارِ»؛<sup>۱</sup> به درستی که ابلیس خود را به آدم مقایسه نمود؛ پس گفت: مرا از آتش خلق کرده‌ای و آدم را از گل؛ پس اگر ابلیس مقایسه می‌کرد آن گوهری را که خداوند از آن آدم را آفریده است با آتش، هرآینه تابش و تلالوان گوهر بیشتر از آتش بود.

با توجه به آیات و روایات مربوطه در باب سجده آدم، به خوبی این حقیقت روشن می‌گردد که ابلیس موجودی ظاهرگرا و سطحی‌نگر بوده است و به عبارتی اساس ماده‌گرایی و طبیعت‌محوری و تمرکز بر جسم را بنیان نهاده است، بدون این‌که فهم و معرفت درستی از حقایق ذومراتب نظام هستی داشته باشد، صرفاً به موجود محسوس و مادی توجه نموده است. از این رو خلقت خویش را که آتش است، بر خلقت آدم که خاک است برتر دانسته است در حالی که در ماجرای سجده بر حضرت آدم اصلاً بحث جسم و خاک مطرح نیست از این رو به فرموده قرآن کریم، بعد از نفخه روح به آدم ماجرای سجده ملائک بر آدم مطرح شده است.

### فراز و فرود مقامات انسان

امام کاظم علیه السلام: «وَجَدْتُ ابْنَ آدَمَ بَيْنَ اللَّهِ وَ بَيْنَ الشَّيْطَانِ»؛<sup>۲</sup> آدمی زاده را میان خدا و شیطان در نوسان یافتیم.

۱. اصول کافی، ص ۵۸.

۲. بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۵، ح ۹۶.

یکی از اسماء خداوند بزرگ «الحکیم» است. خداوند در رفیع‌ترین منزلت وجودی است. سوره توبه آیه ۴۰: ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾؛ و شیطان در فرومایگی محض است در میان موجودات مکلف.

سوره اعراف آیه ۱۳: ﴿قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾؛ بعد از آن‌که شیطان به آدم سجده نکرد، خداوند فرمود: از آن مقام و مرتبه‌ات فرود آی. تو حق نداری در آن مقام و مرتبه تکبرورزی. بیرون رو که تو از فرومایگان هستی. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲: «أَلَا تَرَوْنَ كَيْفَ صَغَّرَهُ اللَّهُ بِتَكْبَرِهِ، وَ وَضَعَهُ بِتَرْفَعِهِ»؛ آیا نمی‌بینید چگونه خداوند شیطان را به خاطر خود بزرگ‌بینی‌اش تحقیر نمود و به خاطر خود برترینی‌اش فرومایه قلمداد کرد؟

نکته: کسانی که از شیطان پی‌روی کنند، همچون او فرومایه می‌گردند. سوره توبه آیه ۴۰: ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾؛ خداوند (آیین، جایگاه، مکتب، هدف، منزلت) کافران را پست قرار داد و خداوند رفیع‌المنزله است و خدا توانای شکست‌ناپذیر است.

امام علی علیه السلام: «إِنَّ أَدَمَ أَشْبَهُ شَيْءٍ بِالْمُعْيَارِ إِمَّا نَاقِصٌ بِجَهْلِ أَوْ رَاجِحٌ بِعِلْمٍ»؛ آدمی زاده شبیه‌ترین چیز به ترازوست؛ یا سبک است به نادانی، یا سنگین است به دانش و دانایی.

### تحجر سیاسی

با آغاز بعثت انبیاء و تبلیغ دین الهی، همواره اشراف و ستمگران و قدرتمندان سیاسی، در مقابل انبیاء الهی صف می‌کشیدند و از اساسی‌ترین وجه مخالفت آن‌ها با انبیاء نگاه یک بعدی اشراف و پادشاهان به نظام هستی بوده است. آن‌ها که درک درستی از ملک و ملکوت عالم نداشته‌اند و همان راهی را می‌رفته‌اند که در درجه اول شیطان اساس آن را بنا نهاد. یعنی نگاه محسوس و مادی به هستی، و نتیجه این نگرش همواره این بوده است که

۱. تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبه حرانی، ص ۲؛ بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۵۰، ح ۷۴.

انبیاء الهی با آن مقامات بلند معارفی و ملکوتی را فردی همچون خود یا به ظاهر پایین تر از خود قلمداد می کرده اند.

سوره هود آیه ۲۷: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا تَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا﴾؛ اشراف کافر قوم نوح در پاسخ او گفتند: ما تو را جز بشری همچون خودمان نمی بینیم.  
 ﴿وَمَا تَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ﴾؛ و برای شما فضیلتی نسبت به خود نمی بینیم.  
 سوره اعراف آیه ۱۰۹: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾؛ اطرافیان فرعون گفتند: بی شک این ساحری ماهر و داناست.

متحجرین، قدرت تحلیل و ژرف اندیشی در سخن انبیاء الهی را ندارند و لذا صرفاً ظاهر ایشان را می نگرند و امور نبوت را حمل بر برتری جویی ظاهری می نمایند.

### سوره مؤمنون آیات ۳۳ - ۳۷

در میان آنان رسولی از خودشان فرستادیم که خدا را بپرستید. جز او معبودی برای شما نیست. آیا با این همه، از شرک و بت پرستی پرهیز نمی کنید؟! ولی اشراف (خودخواه) از قوم او که کافر بودند و دیدار آخرت را تکذیب می کردند و در زندگی دنیا به آن ها ناز و نعمت داده بودیم، گفتند: این بشری است مثل شما. از آنچه می خورید، می خورد و از آنچه می نوشید می نوشد. (پس چگونه می تواند پیامبر باشد)؟! ... آیا او به شما وعده می دهد هنگامی که مردید و خاک و استخوان های پوسیده شدید، بار دیگر از قبرها بیرون آورده می شوید؟ هیئات هیئات از این وعده هایی که به شما داده می شود! مسلماً غیر از این زندگی دنیای ما چیزی در کار نیست. پیوسته گروهی از ما می میریم و نسل دیگری جای ما را می گیرد و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد. (پایان ترجمه آیات)

درحالی که قرآن کریم این رویکرد سطحی نگر را جز سفاقت و نادانی چیزی نمی داند.  
 سوره بقره آیه ۱۳۰: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾؛ جز افراد سفیه و نادان چه کسی از آیین ابراهیم (با آن پاکی و درخشندگی) روی گردان خواهد شد؟! ما او را در این جهان برگزیدیم و او در آخرت از صالحان است.

### سوره صافات آیه ۸۵ - ۹۶

﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ \* أَتِفَكَا إِلَهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ \* فَمَا ظَنُّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ \* ... \* قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجِتُونَ \* وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ ابراهیم هنگامی که به پدر (عمو) و قومش گفت این‌ها چیست که می‌پرستید؟ آیا غیر از خدا به سراغ این معبودان دروغین می‌روید؟ شما درباره پروردگار عالمیان چه گمان می‌برید؟ ابراهیم گفت: آیا چیزی را می‌پرستید که با دست خود می‌تراشید؟! با این‌که خداوند هم شما را آفرید و هم بت‌هایی که می‌سازید. (پایان ترجمه آیات)

این نگرش حکیمانه حضرت ابراهیم خلیل است که نشان می‌دهد چگونه می‌شود انسان که اشرف از ساخته دست خویش است و به اصطلاح علت دست پرورده خود است، مصنوع خود را پرستد و به اصطلاح فلسفی چگونه علت که اشرف از معلول خویش است، در برابر معلول خویش خاکسار باشد و کرنش نشان بدهد؟ درحالی‌که این حقیقت بلند معارفی را تنها حکیم می‌داند و بس و انسان سفیه و نادان غافل از این ماجراست. او تنها امور ظاهر را می‌بیند.

سوره قصص آیه ۳۸: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطَّيْنِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾؛

فرعون گفت: ای جمعیت اشراف! من خدایی جز خودم برای شما سراغ ندارم (اما برای تحقیق بیشتر) ای هامان برایم آتشی بر گل بیفروز! (و آجرهای محکم بساز) و برای من برج بلندی ترتیب ده تا از خدای موسی خبر گیرم؛ هرچند من گمان می‌کنم او از دروغ‌گویان است.

این آیات قرآن به روشنی رویکرد ظاهرگرایی فرعون را گزارش می‌کند که او در عالم محسوس و در آسمان‌های مادی به دنبال رؤیت خداست و تصورش بر این است که خدایی که حضرت موسی علیه السلام از آن سخن می‌گوید، در بالای آسمان‌های محسوس است و توقع دارد که با بالا رفتن از برجی رفیع خدای موسی را مشاهده نماید!

### تجبر دینی

در طول تاریخ به خاطر همین ضعف معرفتی و نگاه یک‌سویه به عالم محسوس برخی از اطرافیان انبیاء الهی درگیر این آفت گشته‌اند.



سوره بقره آیه ۵۵: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾؛ و نیز به یاد آرید (ای بنی اسرائیل) هنگامی که گفتید: ای موسی ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد، مگر این که خدا را آشکارا با چشم خود ببینیم.

### سوره نساء، آیه ۱۵۳

اهل کتاب از تو می خواهند کتابی از آسمان (یک جا) بر آن ها نازل کنی (درحالی که این یک بهانه است). آن ها از موسی بزرگ تر از این را خواستند و گفتند خدا را آشکارا به ما نشان ده و به خاطر این ظلم و ستم صائقه آن ها را فرا گرفت و سپس گوساله سامری را پس از آن همه دلایل روشن که برای آن ها آمد، به خدایی انتخاب کردند. (پایان ترجمه آیه)

این ها کسانی اند که به ظاهر متدین به دین الهی اند، اما سطح معرفتشان بسیار نازل تر از آن است که عظمت وجودی انبیاء و اولیای الهی را درک کنند.

### جایگاه بصیرت در دین

سوره یوسف آیه ۱۰۸: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾؛ ای پیامبر بگو این راه من است! من و پیروانم با بصیرت کامل همه مردم را به سوی خدا دعوت می کنیم.

پیامبری که در منزلت ایشان حضرت حق در قرآن کریم می فرماید: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (نجم، آیه ۳ و ۴)؛ (پیامبر) هرگز از روی هوای نفس سخن نمی گوید؛ آنچه می گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست.

پیامبری که در فردای قیامت که همه انبیاء شاهد و گواهی بر اعمال قوم خویش می باشند، آن حضرت گواه و شاهد بر همه انبیاء و اولیای الهی است.

سوره نساء آیه ۴۱: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾.

سوره احزاب آیه ۶: ﴿التَّيَّبِيُّ أَوْلىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾؛ پیامبر خدا از خود مؤمنین به آن ها ولایتش افزون تر است.

سوره حشر آیه ۷: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾.

سوره نساء آیه ۵۹: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

سوره آل عمران آیه ۳۱: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.

پیامبر خدا در عصر خویش طبق گزارش قرآن و اسناد تاریخی درگیر با هر دو گروه متحجرین سیاسی و دینی بوده است.

### رویکرد نگاه همسطح به اولیای دین

در ادامه فرایند تحجر سیاسی و دینی در طول تاریخ، به عصر حضرت ختم المرسلین ﷺ می‌رسیم و همین تلقی را در عصر آن حضرت آشکارا شاهدیم:

۱. در نامه‌ای که ابوجهل به رسول خدا ﷺ پس از هجرت آن حضرت به مدینه می‌فرستد، به شدت حضرت را دشنام می‌دهد و با لحنی تهدیدآمیز نسبت‌های ناروایی را به حضرت روا می‌دارد. در بخشی از پاسخ این نامه حضرت رسول اکرم ﷺ به حامل این نامه می‌فرماید: به ابوجهل بگو نامه‌نگاری‌ات با من از روی اوهام و القائات شیطان بوده و من با القائات رحمانی پاسخت را می‌دهم: «یا أبا جهل إئتک راسلتنی بما ألقاه الشیطان فی خلدک و أنا اجیبک بما ألقاه فی خاطری الرحمن»<sup>۱</sup>

در این ماجرا به خوبی نگرش حکیمانه پیامبر مکرم اسلام ﷺ و جهان‌بینی حقیر و شیطانی ابوجهل نشان داده شده است.

۲. فردی به نام عبدالله ابن ذی الخویصره التمیمی که روزی در هنگام تقسیم غنائم به پیامبر خدا ﷺ خطاب کرد: «اعدل یا رسول الله» یا در بعضی روایات آمده که: «اتقوا الله یا محمد» یا «اعدل یا محمد» فَعَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ الْعَدْلُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عِنْدِي فَعِنْدَ مَنْ يَكُونُ؟<sup>۲</sup>

۳. هنگامی که رسول خدا ﷺ در آستانه رحلت از دنیا قرار گرفت و در اطراف ایشان

۱. احتجاج طبرسی، مترجم بهزاد جعفری، ج ۱، ص ۶۹.

۲. فتح الباری بشرح صحیح البخاری، احمد بن علی بن حجر العسقلانی، الجزء الثانی عشر، تقدیم و تحقیق و تعلیق: عبدالقادر شبیه الحمد، ص ۳۰۶.

گروهی حاضر بودند، فرمود: «قلم و کاغذی بیاورید تا چیزی برای شما بنویسم که به برکت آن، هرگز گمراه نشوید». عمر گفت: بیماری بر او غلبه کرده و چنین سخنانی می‌گوید. ما قرآن داریم و همین کافی است. ابن عباس پیوسته بر این ماجرا افسوس می‌خورد و آن را مصیبتی بزرگ می‌شمرد.<sup>۱</sup>

این حدیث را مرحوم مجلسی در بحار الانوار از کتاب سلیم بن قیس به سند ابان ابن ابی عیاش نقل می‌کند.<sup>۲</sup> همچنین شیخ مفید در کتاب الارشاد این حدیث را نقل کرده است.<sup>۳</sup>

۴. در حدیثیه پیامبر اکرم ﷺ از عمر خواستند که به مکه رفته و با مکیان گفت‌وگو کند، اما عمر از پذیرش این حکم سر باز زد و پیامبر نیز از فرستادن او منصرف شد.<sup>۴</sup>

۵. در ماجرای صلح حدیبیه عمر نزد پیامبر آمد و گفت: مگر تو پیامبر خدا نیستی؟ پیامبر فرمود: آری هستم. عمر: مگر ما مسلمان نیستیم؟ پیامبر فرمود: آری. عمر گفت: مگر آن‌ها مشرک نیستند؟ پیامبر فرمود: آری. عمر گفت: پس چرا در کار دین خویش، خوار و کوچک شویم؟ پیامبر فرمود: من بنده و فرستاده خدایم و خلاف فرمان وی عمل نمی‌کنم. او نیز مرا و نخواهد گذاشت. در این جا ابوبکر به عمر گفت: ای عمر، مطیع وی باش؛ من شهادت می‌دهم که او پیامبر خداست.<sup>۵</sup>

### تحجر جمعی

آن‌گاه که تحجر دینی با حاکمیت و سلطنت جمع می‌گردد (یعنی جمع تحجر دینی و

۱. صحیح البخاری، ج ۶، باب مرض نبی و وفاته، ص ۱۲؛ مشکاة المصابیح، الالبانی، فضائل سید

المرسلین، ج ۳، ص ۲۹۸؛ صحیح مسلم، ج ۳، کتاب الوصیه، باب ۵، ص ۱۳۵۹.

۲. بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۴۹۸.

۳. الارشاد، شیخ مفید، ج ۱، ص ۱۸۴.

۴. اسد الغابه فی معرفه الصحابه، علی بن محمد ابن اثیر جزری، ج ۳، ص ۶۵۱.

۵. امتاع الاسماع، تقی الدین مقریزی، تحقیق محمد عبدالحمید نمسی، ج ۱، ص ۲۹۱.

سیاسی) که این‌گونه تحجر را از زمان رحلت پیامبر اکرم ﷺ در اسلام شاهدیم. در زمان خلفای ثلاثه و در ادامه در زمان حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس و حکومت‌های تحت امر آنها. و متأسفانه این نوع تحجر بزرگ‌ترین ضربه را بر پیکر اسلام وارد کرده است:

## ارائه نظرات شخصی و ترجیح آن بر احکام دین

### خلیفه اول

تخلف از لشکر اسامة بن زید؛ اولویت خویش نسبت به وصی پیامبر؛ غصب فدک؛ امتناع از کشتن ذوالثدیة؛ نکشتن خالد بن ولید؛ (درحالی‌که وی مرتکب جرم‌هایی شده بود و می‌بایست کشته می‌شد)؛ جلوگیری از نوشتن احادیث و روایات پیامبر و موارد بسیار دیگر.<sup>۱</sup>

### خلیفه دوم

تغییر در اذان (به دستور خلیفه دوم عبارت «الصلاة خیر من النوم» وارد اذان صبح شد)؛<sup>۲</sup> تکتف (دست روی دست گذاشتن در نماز)؛<sup>۳</sup> حرام کردن ازدواج موقت. عمر در این باره می‌گوید: «متعتان کانتا فی عهد رسول الله و أنا احرمهما»؛<sup>۴</sup> نماز تراویح؛ خواندن نوافل ماه رمضان به جماعت؛<sup>۵</sup> طلاق سوم (اجازه خلیفه دوم به این‌که مردها می‌توانند همسر خود را در

۱. اجتهاد در مقابل نص، سید عبدالحسین شرف‌الدین، مترجم علی دوانی، ص ۴۳، ۹۷، ۱۳۲، ۱۵۶؛ الايضاح، فضل بن شاذان، تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین حسینی ارموی، ص ۱۲۸؛ بحار الانوار، ج ۳۰، ص ۴۴۳؛ همان، ج ۳، ص ۴۷۱.

۲. اجتهاد در مقابل نص، ص ۲۹۱، موطأ، مالک بن انس بن مالک اصبحی مدنی، ص ۷۲؛ شرح السنه، ابو محمد الحسین مسعود بغومی شافعی، ج ۲، ص ۲۶۵؛ السنن الکبری، احمد بن حسین ابوبکر بیهقی، ج ۱، ص ۶۲۳، جامع الاصول فی احادیث الرسول، ابن اثیر جزری، ج ۵، ص ۲۸۶.

۳. فقه مقارن، جعفر الهادی، ج ۱، ص ۱۹.

۴. مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۳۲۵؛ تفسیر کبیر، فخر رازی، ج ۱۰، ص ۵۰؛ صحیح البخاری، ج ۳، ص ۱۵۸.  
۵. صحیح البخاری، ج ۲، ص ۷۰۷، کتاب صلاه التراویح؛ الاوائل، ابو هلال الحسن بن عبد الله العسکری، ج ۱، ص ۳۹۸؛ الطبقات الکبری، محمد بن سعد الزهری، ج ۳، ص ۲۸۱.

یک مجلس سه طلاقه کنند)؛<sup>۱</sup> چهار تکبیر در نماز اموات (اول من جمع الناس في صلاة الجنائز علی اربع تکبیرات عمر) در حالی که پیامبر اکرم ﷺ در نماز بر اموات پنج تکبیر می گفت؛<sup>۲</sup> منع نقل روایات پیامبر اکرم ﷺ و موارد دیگر... .

در باب منع عمر از روایات پیامبر اکرم ﷺ ابن کثیر در کتاب البدایة والنهایة آورده است:

قال ابن وهب حدثني يحيى بن ايوب عن محمد ابن عجلان ان اباهريه كان يقول: اني لاحدث احاديث لوتكلمت بها في زمان عمر او عند عمر لشجع رأسي. وقال صالح بن أبي الأخصر عن الزهري عن أبي سلمة: سمعت اباهريه يقول ما كنا نستطيع أن نقول: قال رسول الله حتى قبض عمر.<sup>۳</sup>

به گفته ابوهريه: تا وقتی عمر زنده بود، ما جرئت گفتن «قال رسول الله» را نداشتیم.

عمران بن سواده نقل می کند که به عمر گفتیم: چرا خلاف برخی احکام پیامبر عمل می کنی؟ عمر در پاسخ گفت: من زمیل محمد هستم.<sup>۴</sup> (زمیل در لغت عرب به معنای همردیف و هم سطح است)<sup>۵</sup>

### خلیفه سوم

کامل خواندن نماز چهار رکعتی در سفر، برخلاف سنت پیامبر ﷺ؛<sup>۶</sup> بدعت نماز عید (صحیح مسلم و دیگر کتب اهل سنت از پیامبر خدا نقل کرده اند که خطبه های نماز عید

۱. صحیح مسلم، محقق محمد فؤاد عبدالباقي، ج ۲، ص ۱۰۹۹؛ تاریخ الاسلام، محمد بن احمد ذهبی، ج ۸، ص ۴۱۰.

۲. الاوائل، حسن بن عبدالله ابوهلال عسکری، ص ۱۶۴؛ تاریخ الخلفاء، جلال الدین سیوطی، ص ۱۱۰.

۳. البدایة والنهایة، ج ۸، ص ۱۰۷؛ الايضاح، فضل بن شاذان، ص ۲۲۹.

۴. تاریخ الرسل والملوک، محمد بن جریر الطبری، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، ص ۲۲۵، شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱۲، ص ۱۲۱.

۵. لغت نامه دهخدا.

۶. صحیح البخاری، ج ۱، ص ۲۸۱؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۴۵؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۴۸؛ سنن بیهقی، ج ۳، ص ۱۲۶.

پس از دو رکعت نماز خوانده می‌شود،<sup>۱</sup> این در حالی است که عثمان دو خطبه را پیش از دو رکعت نماز خوانده است؛<sup>۲</sup> اجرای سنگسار بر زنی پاکدامن (روزی زنی را نزد عثمان آوردند که در ششمین ماه بارداری وضع حمل کرده بود. عثمان دستور داد آن زن را سنگسار کنند. این ماجرا به گوش حضرت امیر علیه السلام رسید. حضرت فرمود: حکم این زن به استناد آیه ۱۵ سوره احقاف و آیه ۲۳۳ سوره بقره سنگسار نیست. عثمان با شنیدن این استدلال شخصی را به دنبال آن زن فرستاد. فرستاده عثمان زمانی رسید که آن زن سنگسار شده بود).<sup>۳</sup>

### برخورد عمر با صبیغ العراقی

مرحوم علامه امینی رحمته الله در کتاب *الغدیر ماجرای* از فردی به نام صبیغ العراقی نقل می‌کند. از تواریخ به خوبی استفاده می‌شود که او مردی بود جست‌وجوگر و درباره آیات قرآن و پیوسته سؤال می‌کرد، ولی عمر در برابر سؤالات او چنان خشونت‌ناکی به خرج داد که امروز برای همه شگفت‌آور است؛ از جمله این‌که کسی نزد عمر آمد و به او گفت: ما مردی را یافتیم که از تأویل مشکلات قرآن سؤال می‌کند. عمر گفت: خداوندا به من قدرت ده که بر او دست یابم. روزی عمر نشسته بود؛ مردی وارد شد که عمامه‌ای بر سر داشت، رو به عمر کرد و گفت: یا امیرالمؤمنین منظور از ﴿وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا \* فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا﴾<sup>۴</sup> چیست؟ عمر گفت: حتماً همان کسی هستی که به دنبال او می‌گشتم. برخاست و هر دو آستین را بالا زد و آن قدر به او شلاق زد که عمامه از سرش افتاد. بعد به او گفت: به خدا قسم اگر سرت را تراشیده می‌دیدم، گردنت را می‌زدم. سپس دستور داد لباسی بر او بپوشانند و او را بر شتر سوار کنند و به شهر

۱. صحیح مسلم، ج ۲، ص ۵، سنن ترمذی (الجامع الکبیر)، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲. تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۱۶۵؛ فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۵۲۴.

۳. سنن بیهقی، ج ۷، ص ۴۴۷؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۱۰۴؛ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال، علا الدین علی بن حسام (متقی هندی)، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، ج ۳، ص ۲۲۷؛ الفصول فی الاصول، جصاص، ج ۱، ص ۱۰۶.

۴. ذاریات، آیات ۱ و ۲.

خود ببرند و سپس خطیبی برخیزد و اعلام کند که صبیغ در جست و جوی علم برآمده و خطا کرده است، تا همه مردم از او فاصله بگیرند. او پیوسته بعد از این داستان در میان قومش حقیر بود تا از دنیا رفت؛ درحالی که قبلاً بزرگ قوم شمرده می شد.<sup>۱</sup>

### منع از نوشتن احادیث پیامبر ﷺ

در حدیث عبدالله پسر عمرو آمده است:

آنچه از پیامبر ﷺ می شنیدم، می نوشتم. قریش مرا از این کار منع کرد و گفتند پیامبر بشری «عادی» است و حالات خشم و رضا دارد. من نیز قانع شدم و دست از نوشتن سخنان پیامبر برداشتم. سپس به پیامبر گفتم پیامبر با انگشت به دهانش اشاره کرد و فرمود بنویس. به خدایی که جانم در دست اوست، غیر از حق از این دهان خارج نمی شود.<sup>۲</sup>

### جایگاه امیرالمؤمنین علی ؑ

۱. فرمایش حضرت ختمی مرتبت ﷺ در روز غدیرخم:

«مَعَاشِرَ النَّاسِ فَضِّلُوهُ فَقَدْ فَضَّلَهُ اللَّهُ وَأَقْبَلُوهُ فَقَدْ نَصَبَهُ اللَّهُ»؛<sup>۳</sup> ای گروه مردم، علی را بزرگ

و محترم شمارید که خداوند او را تفضیل و تکریم فرموده و بدو روی آورید که خداوند او را بدین مقام منصوب داشته است.

۲. امام علی ؑ، نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵:

«سوگند به خدا اگر بخواهم جریان زندگی شما آغاز و انجام آن و ورود و خروج شما را در

کارها تشریح کنم، می توانم؛ چون از گذشته و آینده شما به اذن خدا آگاهم، ولی خوف آن دارم که تاب نیاورید».

۳. امام علی ؑ، همان، خطبه ۱۵۸:

۱. الغدیر، علامه عبدالحسین امینی، ج ۶، ص ۲۹۱.

۲. سنن ابی داود، محقق محمد محیی الدین عبدالحمید، ج ۳، ص ۳۱۸.

۳. احتجاج طبرسی، ترجمه بهراد جعفری، ج ۱، ص ۱۲۹.

«این قرآن است؛ شما از قرآن بپرسید، ولی هرگز حرف نمی‌زند، لکن من سخن‌گوی قرآنم و شما را از محتوای قرآن آگاه می‌سازم».

۴. امام علی علیه السلام، همان، خطبه ۱۰۹:

«ما درخت نبوتیم. درخت نبوت در خاندان ما ریشه دارد و فیض رسالت در این خانواده فرود می‌آید و فرشته‌های خدای متعال با خاندان ما رفت و آمد دارند و قرارگاه علم، ما هستیم و چشمه‌سار حکمت‌ها ماییم. (مَعَادِنُ الْعِلْمِ وَ يَنْبِيعُ الْحُكْمِ)

۵. امام علی علیه السلام، خطبه ۱۹۲:

حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله خطاب به امیرالمؤمنین علی علیه السلام: «إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَ تَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَ لَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَ إِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»؛ به درستی که تو می‌شنوی آنچه من می‌شنوم و می‌بینی آنچه را من می‌بینم؛ مگر آن‌که تو نبی نیستی، لکن تو وزیر و بر خیر می‌باشی.

۶. امام علی علیه السلام، خطبه ۱۸۹:

«أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطُرُقِ الْأَرْضِ»؛ ای مردم، قبل از آن‌که مرا از دست بدهید، از من بپرسید؛ به درستی که من به راه‌های آسمان آشناترم تا به راه‌های زمین.

در عقیده امامیه امیرالمؤمنین علیه السلام حقیقتی آسمانی و واسطه فیض و آشنای حقایق ملکوتی است و لذا می‌بایست حقیقت آن حضرت را در عرش جست‌وجو کرد و تنها جسم آن حضرت در عالم ملک و ظاهر است. در عین حال برخی تصورشان همچون همواره تاریخ چنین بوده است که اولیای الهی هم‌رتبه آن‌ها و هم‌سطح آن‌ها می‌باشند و این حقیقتی است که ریشه در جهان بینی انسان دارد. برخی جهان بینی شان ملکی و ملکوتی است؛ درحالی‌که برخی صرفاً ملکی و خلقی به اشیاء می‌نگرند. در خطبه سوم نهج البلاغه (شکشیه) امیرالمؤمنین علی علیه السلام گلایه می‌نماید از این‌که در عرض و هم‌سطح دیگران قرار گرفته است:

«فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ وَ شِدَّةِ الْمُحِنَّةِ».

سپس عمر خلافت را در گروهی قرار داد که پنداشت من هم‌سنگ آنان می‌باشم. پناه بر



خدا از این شورا. در کدام زمان در برابر شخص اولشان در خلافت مورد تردید بودم تا امروز با اعضای شورا برابر شوم که هم اکنون مرا همانند آن‌ها پندارند و در صف آن‌ها قرارم دهند؟! ناچار باز هم کوتاه آمدم.

### شورای شش نفره برای تعیین خلیفه بعد از عمر

عمر بن خطاب برای تعیین خلیفه پس از خود، با اعتراف به این‌که انتخاب ابوبکر با نظر مسلمانان نبوده و از این پس باید با مشورت آنان باشد،<sup>۱</sup> شورای شش نفره‌ای متشکل از حضرت علی علیه السلام، عثمان، عبدالرحمن بن عوف، زبیر، طلحه و سعد بن ابی وقاص را برای انتخاب خلیفه بعدی تعیین کرد و برای آن شرایطی قرار داد؛ از جمله این‌که اگر چهار نفر موافق فردی بودند و دو نفر مخالفت کردند؛ گردن آن دو نفر را بزنید، یا چنانچه دو گروه سه نفره نظر متفاوتی درباره شخصی داشتند، رأی گروهی را بپذیرید که عبدالرحمن در آن است و سه نفر مخالف را بکشید و اگر اعضای شورا نتوانستند پس از سه روز فردی را برگزینند، همه آنان را گردن بزنید.<sup>۲</sup> نتیجه این شورا انتخاب عثمان بن عفان به عنوان خلیفه سوم بود.<sup>۳</sup>

### حکومت امیرالمؤمنین علی علیه السلام

با آغاز حکومت آن حضرت، دوباره تحجّر دینی به اشکال مختلف خود را آشکار ساخت. حال یا در قالب ناکثین یا در کسوت مارقین یا با عنوان قاسطین: «فَلَمَّا مَهَضْتُ بِالْأَمْرِ نَكَثْتُ طَائِفَةً وَ مَرَقْتُ أُخْرَى وَ قَسَطُ الْآخِرُونَ».<sup>۴</sup>

۱. الطبقات الكبرى، محمد ابن سعد بن منیع بغدادی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۳، ص ۳۴۴؛

المصنف، عبدالرزاق بن همام الصنعانی، المحقق حبیب الرحمن الاعظمی، ج ۵، ص ۴۴۵.

۲. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۰؛ انساب الاشراف، بلاذری، ج ۲، ص ۲۶۱.

۳. تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۶۲؛ تاریخ الامم و الملوک، طبری، ج ۳، ص ۲۹۶؛ شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۱، ص ۱۹۴.

۴. نهج البلاغه، خطبه سوم.

## خوارج

امام خمینی علیه السلام:

ما باید از تاریخ این امور را یاد بگیریم. به حضرت امیر تحمیل کردند. مقدسین تحمیل کردند. آن‌ها که جبهه‌شان داغ داشت و اضرّ مردمند. بر حضرت حکمیت را تحمیل کردند و بعد هم می‌خواستند حضرت را بکشند، که اگر این کار را نکند. این ابتلاء را حضرت امیر داشت. ما باید این تأسف را به گور ببریم که نگذاشتند آن طوری که حضرت امیر می‌خواست، حکومت تشکیل بدهد. آن‌ها که با اسم اسلام، اسلام را کویدند و با اسم قرآن کریم ایشان را از مقصد بازداشتند.<sup>۱</sup>

پس از آن حضرت، عالم اسلام یا شاهد تحجر جمعی امویان و عباسیان است، یا عصبیت و تحجر دینی فرقه‌ای (با پشتوانه حاکمیت) اهل حدیث و سلفیه و وهابیت.

## اهل حدیث

اهل حدیث به جریانی اعتقادی در میان اهل سنت اطلاق می‌گردد که تنها به ظواهر قرآن و حدیث تکیه می‌کردند و در فهم قرآن و حدیث هیچ سهمی را برای عقل قائل نبودند. در رأس این جریان مالک بن انس (۹۳ یا ۹۵ - ۱۷۹ق)، محمد بن ادریس شافعی (۱۵۰ق - ۲۰۴ق) و احمد بن حنبل (۱۶۴ق - ۲۴۱ق) قرار داشتند.<sup>۲</sup>

جریان اهل حدیث، در اصل یک جریان فقهی و اجتهادی بود، لکن شیوه فقهی و اجتهادی خویش را در عقاید به کار می‌بستند و آن‌ها را تنها از ظواهر قرآن و حدیث می‌گرفتند. آن‌ها نه تنها عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هرگونه بحث عقلی پیرامون احادیث اعتقادی بودند. اینک برای آشنایی بیشتر با این نحله دینی، سخن بعضی از شخصیت‌های آن‌ها را بازگو می‌کنیم:

«قَالَ الْإِمَامُ مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ: إِيَّاكُمْ وَالْبِدْعَ قِيلَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ وَمَا الْبِدْعُ؟ قَالَ: أَهْلُ الْبِدْعِ

۱. صحیفه امام خمینی، سایت جامع امام خمینی علیه السلام، ج ۲۰، ص ۱۱۸.

۲. الملل والنحل، محمد بن احمد شهرستانی، تحقیق محمد سید گیلانی، ج ۱، ص ۲۰۷.

الَّذِينَ يَتَكَلَّمُونَ فِي أَسْمَاءِ اللَّهِ وَصِفَاتِهِ وَكَلَامِهِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَلَا يَسْكُتُونَ عَمَّا سَكَتَ عَنْهُ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ هُمْ يُأْحَسَانِ»<sup>۱</sup>.

همچنین از مالک درباره استواء خداوند بر عرش سؤال شد. در پاسخ گفت: «الاستواء معلوم و الكيفية مجهولة والايمان به واجب و السؤال عنه بدعة»<sup>۲</sup>.

از محمد بن ادریس شافعی درباره علم کلام نقل شده که گفته است: اگر انسان به هر کار خلافی جز شرک دست بزند، بهتر از آن است که به علم کلام بپردازد. از احمد بن حنبل نقل شده است: هر کس که علم را از طریق خداشناسی مدرسی (کلام) بجوید، سرانجام ملحد می‌گردد.<sup>۳</sup>

### حکمت

قرن چهارم و حدود نیمه اول قرن پنجم دوران شکوفایی نسبی علوم حکمی در دوره اسلامی و جزء بارزترین قرن‌های خردورزی و علم و معرفت است. با این‌که در همین دوران برخی مناطق درگیر فضای ظاهرگرایی و جموداندیشی است، وجود دانشمندانی همچون محمد بن زکریای رازی و ابونصر فارابی و ابوعلی سینا و ابوریحان بیرونی ثمره درخت بارور این دوره است. از میان شخصیت‌های مشهور، حکیمان نامدار ابونصر فارابی و الشیخ‌الرئیس که اساطین تفکر و عقلانیت‌اند، کسانی بودند که مسیر دین و اندیشه را هماهنگ و منطبق بر هم یافتند و دیانت ناب را بدون عقل و خردورزی میسر ندانستند؛ آن‌گونه که آیات قران و روایات حضرات معصومین علیهم‌السلام با نورانیتی تام این حقیقت بلند را آشکار نموده است.

جناب ابن‌سینا درباره حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌گوید:

اشرف بشر و اعزّ انبیاء و خاتم پیامبران به مرکز دایره حکمت و فلک حقایق و خزانه عقول امیرالمؤمنین علی فرمود: «یا علی اذا رأیت الناس يتقربون إلی خالقهم بأنواع البرّ

۱. مقدمه شرح المقاصد التفتازانی، ابراهیم شمس‌الدین، ص ۱۶.

۲. الملل والنحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۹۳.

۳. فرق و مذاهب کلامی، علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۷۰ و ۲۹۳.

تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعَقْلِ تَسْبِيحُهُمْ»؛ ای علی، چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج برند، تو اندر درک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری.

چنان خطابی درخور کسی نیست، مگر نسبت به انسان بزرگی که موقعیت او در بین مردم همانند معقول بین محسوس است. لاجرم علی علیه السلام چون به دیده بصیرت عقلی مدرک اسرار گشت، همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت.<sup>۱</sup>

### تَحَجَّرَ (غزنویان و سلجوقیان)

از اوایل قرن پنجم و سراسر قرن ششم تا ابتدای قرن هفتم، دوره‌ای است که مبانی تمدن اسلامی در آن متزلزل گشته است. دوره غلبه عصبیت و سلطه متعصبین که در ضمن گیرودارهای به ظاهر دینی، مدارس و کتابخانه‌های ارزشمند دستخوش تخریب و احراق قرار می‌گرفت. عرصه ترویج علوم دینی و فزونی شماره علمای مذهبی و فقها و قدرت عالمان مذهبی و دخالت آنان در امور حکومتی و سیاسی و تحریم فلسفه و علوم عقلی معارف حکمی در این عهد با مقاومت اهل شرایع و ادیان و به‌ویژه فقهای اسلامی (اهل سنت) مواجه گردید.

علت این مخالفت آن است که از اوایل قرن پنجم علمای مذهبی به‌ویژه علمای اهل سنت و حدیث و معتقدان به ظواهر احکام و آیات در میان مسلمانان قوت یافتند و به پیروی از همفکران سابق خود هرگونه بحث و استدلال و توسل به عقل را برای حل معضلات دینی زائد و مقرون به جسارت دانستند.

انحطاط علوم اسلامی در حقیقت از زمانی در ممالک اسلامی آغاز شد که متعصبین اهل سنت و حدیث و فقها توانستند مخالفان خود را از فلاسفه و حکما در بغداد شکست دهند؛ یعنی از اواسط قرن سوم و دوره خلافت المتوکل علی الله (۲۳۲ - ۲۴۷ هـ).

به گفته مسعودی: متوکل مردم را به تسلیم و تقلید فرمان داد و شیوخ محدثین را به تحدیث و اظهار سنت و جماعت فراخواند.<sup>۲</sup> این اعمال متعصبانه، فرصت‌های مناسبی

۱. رک: معراج‌نامه، ابن سینا، به کوشش نجیب مایل هروی، ص ۹۴.

۲. تاریخ ادبیات در ایران، ذبیح الله صفا، ج ۱، ص ۷۳.

برای اهل سنت و حدیث و فقها و محدثین متعصبی مانند احمد بن حنبل در آزار مخالفان خود که همه متهمین به کفر و زندقه و الحاد مثل ریاضیون و فلاسفه و متکلمین معتزله و نظایر آن‌ها در زمره ایشان بودند، به وجود آورد و این فرصت را ظهور اشعری و تشکیل فرقه اشاعره با آوردن مقالات آنان کامل کرد.<sup>۱</sup> در نتیجه علوم عقلی روز به روز از رونق افتاد، تا به جایی که نظایر ابونصر فارابی و ابوریحان و ابوعلی سینا حکم سیمرغ و کیمیا یافتند و جای شخصیت‌های بارز طب و طبیعیات و ریاضیات و منطق و الهیات را فقها و محدثین و مفسرین و متکلمین اشعری و کرامی و جز آنان یافتند.

در سرزمین ایران هم با آغاز تسلط ترکان غزنوی و سلجوقی، تعصب دینی و اعتقاد به آرای اهل سنت و حدیث و فرار از آرای حکما آغاز شد و با شیوه تعصب دینی و رواج سیاست مذهبی از قرن پنجم به بعد، آن آزادی عقاید که تا اواخر قرن چهارم وجود داشت، از میان رفت و از همین جاست که می‌بینیم از این پس صاحبان آرای فلسفی به سختی مورد تعقیب واقع شدند یا ناچار گردیدند که عقاید خود را به شدت و بیشتر از سابق با آرای اهل مذاهب بیامیزند.

### سلطان محمود غزنوی

سلطان محمود غزنوی (۳۶۰ - ۴۲۱ ق) مقارن با خلیفه عباسی القادر بالله حکومت کرد. سلطان محمود به مذهب حنفی تعصب شدیدی داشت و به شدت اسماعیلیان و شیعیان را قتل عام می‌کرد. وی در سال ۴۲۰ ق وارد ری شد و خزائن گران‌بهای آن‌جا را به تصرف خود درآورد و کتابخانه بزرگ مجدالدوله را به این بهانه که از کتب ضالّه نجوم و حکمت است، به آتش کشید و دولت دیالمه ری را منقرض کرد. سلطان محمود برای خشنودی خلیفه که نتیجه مهمش کسب مشروعیت بود، همه هم خود را صرف نابودی شیعه مذهبانی کرد که لفظ «قراطمه» بدانان اطلاق می‌شد. آنان عمدتاً فاطمیان مصر یا اسماعیلیان بودند که محمود آنان را به حضور می‌طلبید؛ علما را به پرسش و استفسار از مذهبشان می‌نشانده و اگر

اعتقادشان ذره‌ای خلاف شریعت بود، بر دار می‌شدند؛ به طوری که در دوره وی پنجاه هزار نفر بر دار کشیده شدند.<sup>۱</sup>

در مدارس که از قرن پنجم به بعد در خراسان و سپس در عراق و دیگر نواحی ممالک اسلامی ایجاد شد، تعلیم و تعلم و علوم عقلی ممنوع بود و جز ادبیات و علوم دینی چیزی تدریس و تحصیل نمی‌شد و این امر طبعاً از رونق و رواج علوم حکمی و توجه طلاب علم به آن‌ها می‌کاست.<sup>۲</sup>

در دوره سلجوقیان علوم عقلی و در رأس آن‌ها فلسفه با مقاومت شدیدی روبه‌رو شد. فلسفه و حکمت از جمله علوم بودند که با آن‌ها مبارزه شد و مورد نفرت قرار گرفت. عامه مردم سنی مذهب بودند و به خلفای عباسی اعتقادی راسخ داشتند. آنان تصور می‌کردند که بدگمانی به خلفا موجب خشم خدا و فتنه و آشوب می‌گردد. سلاجقه نیز به مذهب تسنن تعصب داشتند و با عامه مردم در مورد خلیفه بغداد هم عقیده بودند. آنان حتی خلفای عباسی را خلیفه واقعی رسول خدا و منبع مشروعیت بخش حکومت‌ها می‌دانستند. طغرل نخستین سلطان سلجوقی پیکی نزد خلیفه عباسی فرستاد و تأکید کرد که او و ترکمانان از بندگان امیرالمؤمنین هستند.<sup>۳</sup>

در دوره حکومت سلجوقیان به ساخت مدارس علوم دینی توجه زیادی شد. در مدارس دینی شاگردان مجاز به خواندن کتب عقلی به‌ویژه فلسفه نبودند و از مباحثه فلسفه، هندسه و نجوم منع می‌شدند.<sup>۴</sup>

## حمله مغول

مقارن جنگ پنجم صلیبی (۶۱۳ق-۱۲۱۷م) مغولان از شرق آسیا به ممالک اسلامی یورش

۱. مجمع‌الانساب، محمد بن علی بن محمد شبانکاره‌ای، به کوشش میرهاشم محدث، ج ۱، ص ۶۷؛ ر.ک.

تاریخ ایران، حسن پیرنیا، عباس اقبال آشتیانی و دکتر باقر عاقلی.

۲. تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۷۴.

۳. تاریخ دولت آل سلجوقی، عماد الدین محمد حامد اصفهانی، ص ۸.

۴. دولت سلجوقیان، احمد کمال الدین حلمی، ص ۲۴۵.

بردند. جهان اسلام در طول تاریخ حملات سختی را از جانب بیگانگان تجربه کردند، اما به جرئت می‌توان گفت که هیچ‌کدام از این تجارب به اندازه حمله مغولان تلخ و سهمگین نبوده است. در همین اثنا قدرت حکومت عباسی رو به افول بود و سلطان محمد خوارزمشاه با پیروزی‌های پی‌درپی در خراسان و تشکیل حکومت واحد از هند تا بغداد قصد براندازی خلیفه عباسی را در سر داشت و این مسئله خلیفه عباسی را واداشت تا از چنگیزخان برای رفع سلطان محمد کمک بگیرد. پس با فرستادن نامه‌ای به «محمود یلواج» مشاور چنگیزخان، از او خواست تا چنگیزخان را برای براندازی سلطان محمد خوارزمشاه تشویق کند و این موضوع در کنار به قتل رسیدن کاروان تجاری مغول در شهر «آترار» واقع در کرانه شرقی قلمرو خوارزمشاه بهانه خوبی به دست چنگیز داد تا وی فرمان حمله به ایران را صادر کند.<sup>۱</sup>

### مواجهه عالمان دین با حاکمان مغول

با یورش سهمگین قوم مغول به ایران که با قتل و النهب و چپاول همراه بود، رشته نظام کشور و به تبع آن درس و بحث و تدریس پاره شد و شیرازه دفتر مدارس و مجامع علمی از هم گسست و اصحاب علم و معرفت متفرق گشتند. برخی در مقابل این هجمه و غارت دست به سلاح برده و در راه عقیده خویش شهید شدند؛ عارفان سترگی چونان شیخ نجم‌الدین کبری و شیخ فریدالدین عطار.<sup>۲</sup>

برخی در برابر این سیل بنیان‌کن به مناطق امن همچون ارزروم و آسیای صغیر رفته و بساط درس و بحث و موعظه را گستراندند، بزرگانی مثل جلال‌الدین مولوی و پدرش بهاء‌الدین ولد، شیخ نجم‌الدین رازی، اوحدالدین کرمانی و ده‌ها تن دیگر از دانشمندان، و برخی نیز در این دیار ماندند و به سراغ حکومت رفتند، اما نه آن چنان که اهل ضیافت‌ها و بزم‌های چرب و شیرین خلیفه و سلطان باشند، بلکه شأن علمی و اوج مقام حکمی و عزت

۱. تاریخ مغول و اوایل تیمور در ایران، عباس اقبال آشتیانی، ص ۵.

۲. نفحات الانس، عبدالرحمن جامی، تصحیح مهدی توحیدی پور، ص ۴۲۳؛ دولت سلجوقیان، احمد

کمال‌الدین حلمی، عبدالله ناصر طاهری، ص ۲۴۴.

عملی آن‌ها حکومت را مجذوب آن‌ها ساخته بود و چنان نبود که تقرب به حاکمیت شأنی برای آن‌ها ترسیم سازد، بلکه منزلت آن‌ها برتر از همنشینی با سلطان و خلیفه و حاکم بود. بزرگانی همچون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی و دیگر فرزندگان که با حکمت و کیاست و اقتدار و با قول لاین رفته رفته شمشیر تیز جهالت و نادانی حاکمان را در غلاف کردند و با نرمی آمیخته با حشمت، شاخ تعصب و غضب را در هم شکستند.

هولاکو که نواده چنگیز بود، به قصد تنبیه خلیفه عباسی با لشکر بسیار متوجه بغداد گردید و خواجه طوسی را در این سفر به همراه خود برد و پس از جنگ با سپاهیان خلیفه و غلبه بر بغدادیان، به فرمان هولاکو خلیفه و پسرانش کشته شدند و دولت آل عباس منقرض گردید. در این واقعه خواجه سعی بسیار در نجات مردم کرد و جماعتی از علما و دانشمندان از جمله عزالدین بن ابی‌الحدید و برادرش را از مرگ رهانید و سبب آزادی آن‌ها از اسارت گردید.<sup>۱</sup> شکی نیست که در واقعه بغداد وجود خواجه در جلوگیری از کشتن و غارت کردن مردم بسیار مؤثر بوده و جماعت کثیری از علما و اهل فضل و هنر را حمایت کرده و جان آن‌ها را حفظ نموده و از مرگ رهانیده است.<sup>۲</sup> به ارشاد جناب خواجه طوسی هولاکو در بحبوحه آن جنگ بی‌امان فرمان می‌دهد تا امان‌نامه‌هایی بنویسند و به نیزه‌ها ببندند و آن‌ها را از شش طرف روانه پایتخت (بغداد) کنند. این امان‌نامه‌ها شامل گروه‌های: سادات، علما، کشیشان مسیحی، بزرگان قوم و هرکس دیگری می‌شود که از نبرد با مغولان خودداری ورزد.<sup>۳</sup>

### خواجه طوسی و عقلانیت

پس از حمله خانمان برانداز مغول در اوایل قرن هفتم، خواجه نصیر را به عنوان کسی می‌شناسند که بهترین و ماندگارترین ابعاد دانش مدرسی شیعه را نجات داد، تثبیت کرد و بدان سر و سامان بخشید. معروف است که او عظیم‌ترین نبردهای فکری و سیاسی زمانه

۱. ن. ک: مقدمه کتاب اساس الاقتباس، مدرس رضوی.

۲. همان.

۳. تاریخ جهان‌گشا، عطاملک جوینی، تصحیح و تعلیق همراه با مقدمه محمد قزوینی، ج ۳، ۱۳۱۶، ص ۲۷۹.



خویش را با تشیع همراه کرد. خواجه که در یکی از پرآشوب‌ترین سده‌های تاریخی ایران می‌زیست، خشونت وحشیانه مغولان را با متانت و تدبیری چشم‌گیر مهار و آرام کرد؛ متون مدونی را در شمار حیرت‌انگیزی از حوزه‌های فکری پدید آورد؛ مراکز نهادینه و علمی و تحقیقاتی را بنیاد نهاد و در تاریخ علم و فکر در اسلام نشانی ماندگار از خود به جای گذاشت.<sup>۱</sup>

### ابن تیمیه و مذهب سلفیه و رویکرد تحجرگرایی وی

تقی‌الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ ق) استاد ابن‌قیم الجوزی. به عقیده ابن تیمیه اسلام به وسیله کلام و فلسفه و همه انواع عقاید خرافی فاسد گشته است.<sup>۲</sup>

به گفته ابن تیمیه: در کتاب خدا و سنت رسول اکرم و همچنین در گفتار سلف امت (صحابه) و پیشوایان دینی نیامده که خداوند جسم نیست و صفات او از جسمانیت و عرض بودن منزّه است. انکار معنایی که شرع و عقل آن را نفی نکرده، یک نوع نادانی و گمراهی است.<sup>۳</sup>

ولیس فی کتاب الله و لا سنة رسولہ و لا قول احد من سلف الامة و ائمتها انه لیس بجسم و ان صفاته لیست اجساما و اعراضا. فنقی المعانی الثابتة بالشرع و العقل بنفی الفاظ لم ینف معناها شرع و لا عقل، جهل و ضلال.

در جایی دیگر می‌گوید: در قرآن و روایات مذمتی از مشبّهه به میان نیامده و سخنی از صحابه و تابعین در این باره نقل نشده است:<sup>۴</sup> «فإسّم المشبّهة لیس له ذکر بدمّ فی الكتاب والسنة ولا کلام أحد من الصحابة والتابعین».

به گفته وی: هر کس فرود آمدن خدا را به آسمان دنیا انکار یا توجیه کند، بدعت‌گذار و گمراه است: «فَمَنْ أَنْكَرَ النَّزُولَ أَوْ تَأَوَّلَ فَهُوَ مُبْتَدِعٌ ضَالٌّ».<sup>۵</sup>

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر سید حسین نصر، ج ۳، فصل ۳۲، بخش ۵، ص ۱۳.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ج ۲، ترجمه فارسی مقاله ابن تیمیه، ص ۲۹۰.

۳. التأسیس فی رد اساس التقدیس، ابن تیمیه، محقق موسی بن سلیمان الدریش، ج ۱، ص ۱۰۱.

۴. بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ابن تیمیه، ج ۱، ص ۱۰۹.

۵. مجموعه الفتاوی، ابن تیمیه، محقق: عامر الجزار، ج ۵، ص ۶۱.

## محمد بن عبدالوهاب

محمد بن عبدالوهاب در سال ۱۱۱۵ق در شهر عیینه از توابع نجد عربستان به دنیا آمد. او فقه حنبلی را در زادگاه خود آموخت و برای ادامه تحصیل رهسپار مدینه منوره شد. وی در دوران تحصیل مطالبی به زبان می‌آورد که نشان‌دهنده انحراف فکری او بود؛ به گونه‌ای که برخی استادان او نسبت به آینده‌اش اظهار نگرانی می‌کردند. محمد بن عبدالوهاب در زمان مرگ پدرش جرئت اظهار عقاید خویش را نداشت، ولی پس از درگذشت پدرش در سال ۱۱۵۳ق. محیط را برای اظهار عقاید خویش مساعد یافت و مردم را به آیین جدید خود فراخواند؛ ولی اعتراض عمومی مردم که نزدیک بود خونش را بریزند، او را ناگزیر کرد تا به زادگاهش بازگردد و بر اساس پیمانی که با امیر آن جا (عثمان بن معمر) بست که هر دو بازوی یکدیگر باشند، عقاید خود را تحت حمایت او بی‌پرده مطرح ساخت؛ ولی طولی نکشید که حاکم عیینه به دستور فرمانروای احساء وی را از زادگاهش اخراج کرد. محمد بن عبدالوهاب به ناچار شهر درعیّه را برای اقامت برگزید و با محمد بن سعود حاکم درعیّه پیمان جدیدی بست که حکومت از آن محمد بن سعود باشد و تبلیغ به دست محمد بن عبدالوهاب.<sup>۱</sup>

## کفر مسلمانان از دیدگاه محمد بن عبدالوهاب

احمد زینی دحلان، مفتی مکه مکرمه می‌نویسد:

چنان‌که کسی به مذهب وهابیت درمی‌آمد و قبلاً حج واجب انجام داده بود، محمد بن عبدالوهاب به وی می‌گفت: باید دوباره به زیارت خانه خدا بروی، چون حج گذشته تو در حال شرک صورت گرفته. او به کسی که می‌خواست وارد کیش وهابیت بشود می‌گفت: پس از شهادتین باید گواهی دهی که در گذشته کافر بوده‌ای و پدر و مادر تو نیز در حال کفر از دنیا رفته‌اند و همچنین باید گواهی دهی که علمای بزرگ گذشته کافر مرده‌اند و چنانچه گواهی نمی‌داد، او را می‌کشتند. آری محمد بن عبدالوهاب بر این

۱. وهابیت از منظر عقل و شرع، سید محمد حسینی قزوینی، ص ۹۲.

باور بود که تمام مسلمانان در طول ششصد سال گذشته کافر بوده‌اند و هر کسی را که از مذهب وهابیت پیروی نمی‌کرد، مشرک می‌دانسته و خون و مال او را مباح می‌کرد.<sup>۱</sup>

### تحجر جمعی آل سعود

امروز نمود حکمت و فرزاندگی و اسلام ناب محمدی را در نظام بابرکت جمهوری اسلامی ایران با بنیان‌گذاری حکیم الهی حضرت امام خمینی رحمته الله علیه و استمرار آن توسط رهبر معظم انقلاب حضرت آیت الله خامنه‌ای (حفظه الله تعالی) می‌بینیم، و بازتاب تحجر جمعی را در اسلام آمریکایی به رهبری حاکمان ظاهرگرای آل سعود.

---

۱. کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب، سید محسن امین، ص ۱۳۵.

## منابع

١. قرآن کریم
٢. نهج البلاغه
٣. صحیفه سجادیه
٤. ابن اثیر جزری، علی بن محمد، *اسد الغابه في معرفه الصحابه*، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٩ق.
٥. ابن تیمیه، *التأسيس في رد اساس التقديس*، محقق موسی بن سلیمان الدریش، مکتب العلوم و الحكم، ١٤٢٢ق.
٦. ابن تیمیه، *بيان تلبیس الجهمیه في تأسيس بدعهم الکلامیه*، مجمع الملك فهد، ١٤٢٦ق.
٧. ابن تیمیه، *مجموعه الفتاوی*، محقق: عامر الجزارانوارالباز، دارالوفاء، ١٤٢٦ق، الطبعة الثالثه.
٨. ابن سینا، *معراج نامه*، به کوشش نجیب مایل هروی، بنیاد آستان قدس رضوی، ١٣٦٦.
٩. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، *البدایة والنهایة*، بیروت، مکتبة المعارف، ١٤١٣ق ١٩٩٢م.
١٠. ابوبکر بیهقی، احمد بن حسین، *السنن الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم، ١٤٢٤ق.
١١. الاحسانی، محمد بن علی بن ابراهیم، *عوالی اللعالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق مجتبی العراقی، قم، مطبعة سيد الشهداء علیه السلام، ١٤٠٥ق.
١٢. احمد بن حنبل، *مسند احمد بن حنبل*، تحت اشرف صالح بن عبدالعزیز بن محمد بن ابراهیم آل شیخ، طبع دارالسلام، ١٤٣٤.
١٣. الازدی السجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث، *سنن ابی داود*، محقق محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، المکتبة العصریة.
١٤. اسفندیاری، محمد، *خمود و جمود*، چاپ دوم، انتشارات صحیفه خرد، ١٣٨٢.
١٥. اصبحی مدنی، مالک بن انس بن مالک، *موطأ*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٤٠٦ق.
١٦. اصفهانی، عمادالدین محمد حامد، *تاریخ دولت آل سلجوقی*، مصر، ١٣١٨ق.
١٧. اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول و اوایل تیمور در ایران*، تهران، نشر نامک، ١٣٧٦.
١٨. امین، سید محسن، *کشف الارتیاب في اتباع محمد بن عبدالوهاب*، قم، انتشارات انصاریان، ١٣٧٨.
١٩. امینی، علامه عبدالحسین، *الغدیر*، تهران، کتابخانه بزرگ اسلامی، ١٣٦٨.
٢٠. آمدی، عبد الواحد، *غرر الحكم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٣٦٦.

۲۱. البخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت دار ابن کثیر، الیمامه، الطبعة اثالثه، ۱۴۰۷ق.
۲۲. بغدادی، محمد ابن سعد بن منیع، *الطبقات الکبری*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، انتشارات فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴.
۲۳. بغومی شافعی، ابو محمد الحسین مسعود، *شرح السنه*، بیروت، المکتب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۲۴. بن شاذان، فضل، *الایضاح*، تحقیق و تصحیح سید جلال الدین حسینی ارموی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۳۰ق.
۲۵. پیرنیا، حسن، عباس اقبال آشتیانی و دکتر باقر عاقلی، *تاریخ ایران*، نشر نامک، ۱۳۹۳.
۲۶. جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۶.
۲۷. جزری، ابن اثیر، *جامع الاصول فی احادیث الرسول*، مکتب الحلوانی، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.
۲۸. جوینی، عطاملک، *تاریخ جهان گشا*، تصحیح و تعلیق همراه با مقدمه محمد قزوینی، ج ۳، ۱۳۱۶.
۲۹. حرانی، ابن شعبه، *تحف العقول عن آل الرسول*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، الطبعة السابعة، ۱۴۲۳ق.
۳۰. حلمی، احمد کمال الدین، *دولت سلجوقیان*، ترجمه و اضافات دکتر عبدالله ناصر طاهری با همکاری حجت الله جودکی و فرحناز افضلی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۳۱. دهخدا، علی اکبر، *فرهنگ دهخدا*.
۳۲. دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*.
۳۳. ذهبی، محمد بن احمد، *تاریخ الاسلام*، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
۳۴. الزهری، محمد بن سعد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر.
۳۵. زیر نظر سید حسین نصر، *تاریخ فلسفه اسلامی*، انتشارات حکمت، ج ۳، ۱۳۸۶.
۳۶. سیوطی، جلال الدین، *تاریخ الخلفاء*، مکتبه نزار مصطفی الباز، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
۳۷. شبانکاره ای، محمد بن علی بن محمد، *مجمع الانساب*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۳۸. شرف الدین، سید عبدالحسین، *اجتهاد در مقابل نص*، مترجم علی دوانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۸۳ش.

۳۹. شریف، میان محمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲، ۱۳۶۵.
۴۰. شمس الدین، ابراهیم، *مقدمه شرح المقاصد التفتازانی*، بیروت، دارالکتب، ۱۴۲۲هـ.
۴۱. شهرستانی، محمد بن احمد، *الملل والنحل*، تحقیق محد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفة.
۴۲. شیخ صدوق، *علل الشرایع*، نشر داوری، قم، چاپ اول.
۴۳. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *توحید صدوق*، مصحح سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۴۴. شیخ مفید، *الارشاد*، کنگره شیخ مفید قم، ۱۴۱۳.
۴۵. صفا، ذبیح الله، *تاریخ ادبیات در ایران*، نشر فردوسی، ۱۳۸۱.
۴۶. الصنعانی، عبدالرزاق بن همام، *المصنف*، المحقق حبیب الرحمن الاعظمی، الناشر المجلس العلمی، جنوب افریقا، ج ۵، ۱۳۹۰ق.
۴۷. طباطبائی، سید محمد حسین، *شیعه (مجموعه مذاکرات)*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵.
۴۸. طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، *احتجاج طبرسی*، مترجم بهزاد جعفری، تهران، ناشر دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷.
۴۹. الطبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری تاریخ الرسل والملوک*، محقق محمدابوالفضل ابراهیم، مصر، دارالمعارف، ۱۳۸۷ق.
۵۰. عسقلانی، ابن حجر، *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*.
۵۱. العسقلانی، احمد بن علی بن حجر، *فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، تقدیم و تحقیق و تعلیق: عبدالقادر شبیه الحمد، طبع علی نفقه سلطان بن عبدالعزيز آل سعود، ۱۴۲۱.
۵۲. عسکری، حسن بن عبدالله ابوهلال، *الاولئ*، طنطا دارالبشیر، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
۵۳. فخر رازی، *تفسیر کبیر*، بیروت، دارالطباعه العامره، ۱۳۵۷.
۵۴. قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۵۵. قزوینی، سید محمد حسینی، *وهابیت از منظر عقل و شرع*، انتشارات تحسین، ۱۳۸۷.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام، بی تا.
۵۷. گلیایگانی، علی ربانی، *فرق و مذاهب کلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۷۷.

۵۸. متقی هندی، علاالدین علی بن حسام، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، داراحیاء تراث عربی، ۱۴۰۳ق.
۶۰. معتزلی، ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۵.
۶۱. *مقدمه کتاب اساس الاقتباس*، مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
۶۲. مقریزی، تقی الدین، *امتاع الاسماع*، تحقیق محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۶۳. مولوی، جلال الدین، *مثنوی*.
۶۴. نیشابوری، مسلم بن حجاج قشیری، *صحیح مسلم*، محقق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۵. ولایتی، علی اکبر، *فرهنگ و تمدن اسلامی*، نشر معارف، ۱۳۷۸.
۶۶. الهادی، جعفر، *فقه مقارن*، قم، دفتر نمایندگی مقام رهبری در امور اهل سنت، ۱۳۷۹ش.
۶۷. یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت، دارصادر.





---

## کارکرد ظرفیت‌های نفس انسانی در رشد اقتصاد مقاومتی

---

مصطفی عزیزی علویجه<sup>۱</sup>

### چکیده

نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت و در جرگه مجردات و موجودات فرامادی می‌باشد. اگر نفس و روح انسان از فرو رفتن در لذت‌ها و تمایلات حیوانی پرهیز کند و ذات و گوهر خود را که نفخه‌ای الهی است، از غبار شهوات و وابستگی‌های مادی بزدايد، به قدرت‌ها و توانمندی‌های علمی و عملی شگفت‌انگیز و خارق‌العاده‌ای دست می‌یابد که در پرتو آن می‌تواند کارایی و بازدهی فعالیت‌های انسانی را در ابعاد گوناگون زندگی افزایش دهد.

از سوی دیگر توجه کشور به راهبرد اساسی «اقتصاد مقاومتی» و نیاز شدید به آن، بر کسی پوشیده نیست. در این مقاله درصدد آنیم که در پرتو نفس‌شناسی فلسفی و عرفانی، به ظرفیت‌ها و توانمندی‌ها و آثار شگفت‌انگیز نفس انسانی شناخت پیدا کرده و بیان کنیم چگونه می‌توان از این توانمندی‌ها و قدرت‌های خارق‌العاده نفس در راستای تقویت و شکوفایی و باروری اقتصاد مقاومتی بهره برد.

**واژگان کلیدی:** اقتصاد مقاومتی؛ نفس انسانی؛ روح؛ تجرد نفس؛ اقتصاد درون‌زا؛

ظرفیت درونی.

## مقدمه

بدون شک جامعه ما در شرایط جنگ تحمیلی اقتصادی تمام عیار به سر می‌برد. در شرایط جنگی دشمن با تمام قوا و نیرو وارد عمل می‌شود تا جنگ را به سود خود مغلوبه کند. از این رو شایسته است در این جنگ اقتصادی که بر ملت ما تحمیل گردیده، با همه ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خود و در پرتو راهبرد «اقتصاد مقاومتی» به مصاف دشمن برویم.

از سوی دیگر قانون اساسی جمهوری اسلامی بر استقلال اقتصادی مبتنی بر نظریه توسعه درون‌زا تأکید می‌کند. در اصل ۴۳ بر خودسازی معنوی و افزایش مهارت و ابتکار به عنوان مهم‌ترین ملزومات اقتصاد مقاومتی توصیه شده است:

«تنظیم اقتصادی کشور به صورتی که شکل و محتوا و ساعت کار چنان باشد که هر فرد علاوه بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی، سیاسی و اجتماعی و شرکت فعال در رهبری کشور و افزایش مهارت و ابتکار داشته باشد».

در همین اصل چهل و سوم نیز بر استفاده از علوم و فنون و تربیت افراد ماهر به نسبت احتیاج برای توسعه و پیشرفت اقتصادی کشور پای فشرده شده است.

استقلال اقتصادی که معادل آن اقتصاد درون‌زا یا توسعه درون‌زا است، درست نقطه مقابل اقتصاد وابسته و برون‌زا قرار دارد که مهم‌ترین ویژگی آن وابستگی به ظرفیت‌های خارج از کشور است. استقلال اقتصادی و توسعه مستقل یا درون‌زا، به معنای خود اتکایی کشور و از میان برداشتن آسیب‌پذیری آن در برابر اقتصادهای مسلط، به وسیله برقراری ارتباط بین تولید و مصرف داخلی، بین صادرات بدون نفت و واردات، و تصمیم‌گیری در داخل بر پایه اولویات‌های داخلی و راهبردی ملی توسعه، باشد. (رزاقی، ۱۳۸۸، ص ۸)

انگیزه نگارنده در انجام پژوهش پیش رو ابلاغیه مقام معظم رهبری درباره سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی است که می‌فرمایند:

ایران اسلامی با استعدادهای سرشار معنوی و مادی و ذخائر و منابع غنی و متنوع و زیرساخت‌های گسترده و مهم‌تر از همه، برخورداری از نیروی انسانی متعهد و کارآمد و

دارای عزم راسخ برای پیشرفت، اگر از الگوی اقتصادی بومی و علمی برآمده از فرهنگ انقلابی و اسلامی که همان اقتصاد مقاومتی است، پیروی کند، نه تنها بر همه مشکلات اقتصادی فائق می‌آید و دشمن را که با تحمیل یک جنگ اقتصادی تمام‌عیار در برابر این ملت بزرگ صف‌آرایی کرده، به شکست و عقب‌نشینی وامی‌دارد، بلکه خواهد توانست در جهانی که مخاطرات و بی‌اطمینانی‌های ناشی از تحولات خارج از اختیار، مانند بحران‌های مالی، اقتصادی، سیاسی و... در آن رو به افزایش است، با حفظ دستاوردهای کشور در زمینه‌های مختلف و تداوم پیشرفت و تحقق آرمان‌ها و اصول قانون اساسی و سند چشم‌انداز بیست‌ساله، اقتصاد متکی به دانش و فناوری، عدالت‌بنیان، درون‌زا و برون‌گرا، پویا و پیشرو را محقق سازد و الگویی الهام‌بخش از نظام اقتصادی اسلام را عینیت بخشد.

با هدف تأمین رشد پویا و بهبود شاخص‌های مقاومت اقتصادی و دستیابی به اهداف سند چشم‌انداز بیست‌ساله، سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی با رویکردی جهادی، انعطاف‌پذیر، فرصت‌ساز، مولد، درون‌زا، پیشرو و برون‌گرا ابلاغ می‌گردد.<sup>۱</sup>

همچنین رهبری معظم در این ابلاغیه راهبردی بر تقویت فرهنگ جهادی در ایجاد ارزش افزوده، تولید ثروت، بهره‌وری، کارآفرینی، سرمایه‌گذاری و اشتغال مولد و اعطای نشان اقتصاد مقاومتی به اشخاص دارای خدمات برجسته در این زمینه تأکید فرمودند. همچنین بیان کردند که ابعاد اقتصاد مقاومتی و گفتمان‌سازی آن به‌ویژه در محیط‌های علمی، آموزشی و رسانه‌ای و تبدیل آن به گفتمان فراگیر و رایج ملی باید مورد توجه مسئولان قرار بگیرد.

با توجه به اهمیت و جایگاه اقتصاد مقاومتی و نیز با در نظر گرفتن تعریفی که از اقتصاد مقاومتی وجود دارد و آن عبارت است از: «اتکا به استعدادها و توانمندی‌ها و ظرفیت‌های درونی آحاد جامعه در زمینه رشد و شکوفایی و مقاومت اقتصادی در برابر تحریم‌ها و فشارها» (مالک، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱)، شایسته است از منظر نفس‌شناسی فلسفی و عرفانی توانمندی‌ها و ظرفیت‌های نفسانی و درونی انسان‌ها شناخته شود تا در پرتو فعلیت بخشیدن به آن‌ها به

۱. متن ابلاغیه سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی که توسط مقام معظم رهبری در بهمن ۱۳۹۲ اعلام گردید.

اهداف مقدس اقتصاد مقاومتی دست یابیم. از این رو در پژوهش پیش رو در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها هستیم:

۱. توانمندا و قدرت‌های ویژه و خارق‌العاده نفس انسانی چیست و منشأ و سرچشمه آن‌ها چه می‌باشد؟

۲. چگونه می‌توان در راستای تقویت و رشد اقتصاد مقاومتی، از توانمندی‌ها و نیروهای خارق‌العاده نفس و روح انسانی بهره برد؟

۳. آیا می‌توان در پرتو رابطه نفس و بدن، و نیز رهبری و حاکمیت نفس بر بدن یک مدل اقتصاد مقاومتی به نام «الگوی فطری اقتصاد مقاومتی» طراحی نمود؟ آیا شباهت‌هایی میان اقتصاد مقاوم و نفس مقاوم وجود دارد؟ وجوه تشابه میان آن دو چیست؟

۴. ملزومات نفس‌شناسی و انسان‌شناسی اقتصاد مقاومتی چیست؟ برای دستیابی به اهداف والای اقتصاد مقاومتی باید چه الزامات نفسی و روحی را فراهم کنیم؟

### تعریف اقتصاد مقاومتی

اقتصاد مقاومتی را می‌توان از راه ویژگی‌ها و لوازم آن تعریف نمود. این آثار و لوازم عبارتند از:

۱. اقتصادی که بر توانمندی‌ها و ظرفیت‌های درونی و ذاتی استوار است و عمده نگاهش به شکوفایی و رشد استعدادهای درونی و مردمی است.

۲. اقتصادی که در فشارها و تحریم‌ها و تکانه‌ها و بحران‌ها و نوسانات اقتصاد بین‌المللی آسیب‌پذیر نبوده و محکم و استوار به روند روبه‌رشد خود ادامه دهد.

۳. اقتصادی که دولت و مردم با همیاری و با برنامه‌ریزی صحیح و شناسایی و استفاده از استعدادها و ظرفیت‌های فراوان داخل کشور، ساختار اقتصادی را به گونه‌ای مقاوم‌سازی و مستحکم کند که هم مسیر رو به رشد خود را ادامه دهد و هم در برابر نفوذ و تأثیرات مخرب دشمنان آسیب‌پذیر نباشد.

مقام معظم رهبری در تعریفی جامع از «اقتصاد مقاومتی» می‌فرماید:

اقتصاد مقاومتی یعنی ما اگر به نیروهای داخلی، به ابتکار جوان‌ها، به فعالیت ذهن‌ها و

بازوها در داخل، تکیه و اعتماد کنیم، از فخر و متت دشمنان خارجی، خودمان را رها خواهیم کرد؛ راه درست این است. معنای اقتصاد مقاومتی این است که ما نگاه کنیم، ظرفیت‌های بی‌پایانی را که در داخل هست، جست‌وجو کنیم، شناسایی کنیم، با برنامه‌ریزی درست و صحیح این ظرفیت‌ها را فعال کنیم، این استعدادها به کار گرفته بشوند. (همان)

به دو گونه می‌توان زیرساخت‌های نفس‌شناسی و خودباوری اقتصاد مقاومتی را ترسیم نمود: صورت نخست بازپژوهی یک الگو و مدل فطری از اقتصاد مقاومتی مبتنی بر نفس‌شناسی فلسفی و عرفانی؛ گونه دوم برجسته نمودن ظرفیت‌ها و توانمندی‌های علمی و عملی خارق‌العاده نفس و روح انسانی و به‌کارگیری آن‌ها در راستای شکوفاسازی اقتصاد مقاومتی است. در ذیل به هر دو روش پرداخته می‌شود.

### ۱. اقتصاد مقاومتی بر پایه الگوی فطری انسان

اگر اقتصاد کشور را به انسان یا نفس انسانی تشبیه یا همانندسازی کنیم، می‌توانیم برای اقتصاد مقاومتی الگویی فطری از نفس و روح انسانی طراحی کنیم؛ یعنی همان عواملی که در تقویت نفس انسانی مؤثر است، در تقویت اقتصاد مقاومتی نیز تأثیرگذار می‌باشد. به بیان دیگر: نکته محوری در اقتصاد مقاومتی پایه‌ریزی ساختار و شاکله اقتصادی مقاوم است. به نظر می‌رسد بهترین ساختار برای پی‌ریزی اقتصاد مقاومتی، ساختار وجودی انسان است. الگوی فطری ساختار وجودی انسان بایستی منشأ الگوبرداری برای ایجاد ساختار مستحکم اقتصادی باشد. این الگوبرداری و مدل‌سازی فطری در پرتو مقایسه ذیل محقق می‌شود:

۱. روی‌گردانی و روی برتافتن نفس انسانی از مشغله‌های بیرونی و پرهیز از التفات به محسوسات و تخیلات از یک سو، و توجه و تمرکز به توانمندی‌های درونی و بازگشت به خویشتن خویش از سوی دیگر، مایه تقویت و نیرومندی قوای نفسانی انسان و به دنبال آن صدور فعل با قوت و قدرت بیشتری خواهد شد.

اقتصاد درون‌زا نیز بایستی بر توانمندی‌ها و ظرفیت‌های داخلی کشور تکیه کند و از اعتماد و تکیه صرف بر فروش نفت به خارج و نگاه به بیرون از کشور دست بکشد. باید اقتصاد را به گونه‌ای پایه‌ریزی نمود که در برابر تکانه‌های بیرونی و تحریم‌ها از پا در نیاید. پرهیز از واردات بی‌رویه، از جمله نکات بسیار مهم در تسهیل اقتصاد مقاومتی است. افزایش واردات افسارگسیخته معلول نگرش افراطی به ظرفیت‌های بیرون از کشور و غفلت از تولید داخلی است.

رویکرد درون‌محور و خوداتکا به اقتصاد، مستلزم شناخت ظرفیت‌ها و توانمندی‌های درونی و تلاش برای بهره‌وری و بهره‌مندی حداکثری از این ظرفیت‌ها و نیز حفظ و نگه‌داری از آن سرمایه‌ها و تلاش برای رفع آسیب‌ها و آفت‌ها از آن است. قرآن کریم بر این اصل درون‌گرایی و پرداختن به خود و ظرفیت‌های خود تأکید دارد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَبْزُرْكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (مائده، آیه ۱۰۵).

۲. همان‌گونه که اگر نفس انسانی بُعد ذاتی و فرامادی خود را تقویت کند، آثار و برکات و تولیدات خود را افزایش می‌دهد و خلاقیتش رشد می‌کند، همچنین اگر اقتصاد درون‌زا به مؤلفه‌های فرامادی و نرم‌افزاری خود توجه کند و باورها را در مردم تقویت کند، آثار و تولیدات خود را افزایش خواهد داد.

به بیان دیگر: باورها و ارزش‌های فرهنگی و مذهبی، از عوامل عمده مؤثر بر رفتار اقتصادی، از جمله رشد و توسعه اقتصادی جوامع به شمار می‌رود. به عنوان نمونه: اقتصاد چین و رشد و توسعه آن تا حد زیادی مرهون ارزش‌ها و باورهای اعتقادی مردم آن سرزمین است؛ باورهایی که بر قدرت درونی و روحی انسان تأکید دارد، و نیز بر اتکای به عمل و تجربه پا می‌فشارد و نظم و انضباط اجتماعی را سرلوحه کار خود می‌داند و از شیوه‌های خلاق و مولد استفاده می‌کند. (معصومی فر، ۱۳۸۴، ص ۶۷)

اعتقاد و باور به توانمندی‌ها و قدرت‌های ویژه و خارق‌العاده روح و نفس انسانی و یافتن راه‌های شکوفایی و رشد آن می‌تواند در سرعت بخشیدن و توسعه اقتصادی درون‌زا نقش آفرین باشد.

۳. همان‌گونه که اگر نفس کمتر از لذت‌های حیوانی بهره‌مند شود و در آن‌ها غوطه‌ور نگردد، قوت و قدرتش افزایش پیدا می‌کند. همچنین اگر اقتصاد کشور از مصرف‌گرایی و لذت‌محوری و اشرافی‌گری فاصله بگیرد، شکوفاتر و قوی‌تر می‌شود و بیشتر می‌تواند تولید داخلی را تقویت کند. این همان اصل «مصرف کمتر و تولید بیشتر» است.

۴. همان‌گونه که نفس انسان همواره در جنگ و کشمکش با دو نیروی حیوانی «شهوت و غضب» و دو نیروی الهی «عقل و فطرت» است و در پرتو استقامت در برابر آن نیروهای شیطانی، مقاوم و ایستاده می‌شود، همین‌طور اقتصاد مقاومتی در شرایط جنگ و کشمکش با فشارهای خارجی و تحریم‌ها و نیز در پرتو ایستادگی و تسلیم نشدن است که می‌تواند قوی و شکوفا گردد. در اقتصاد مقاومتی ما نیازمند قرارگاه فرماندهی برای جنگ اقتصادی با لوازم و تجهیزات متناسب با خودش هستیم. چنان‌که در جنگ درونی نیز نیازمند یک قرارگاه مقامی و فرماندهی برای تقابل با تهاجم قوای حیوانی و شیطانی به عقل و فطرت هستیم.

۵. اقتصاد مقاومتی متکی به سه رکن است: ۱. تولیدکننده؛ ۲. مصرف‌کننده؛ ۳. دولت و حکومت بسترساز. هر یک از این سه رکن ملزومات خاص خود را دارد. در عرصه نفس انسانی نیز همسان با اقتصاد مقاومتی سه رکن وجود دارد:

۱. سالک و اهل همت که در پرتو مراقبت و فکر و ذکر خلاقیت‌ها و تولیدات فکری و معرفتی تولید می‌کند.

۲. مصرف‌کننده این محصولات فکری و معنوی تولید شده توسط اهل معرفت.

۳. شرایط و محیط خانوادگی و اجتماعی که بسترساز و زمینه‌ساز خلاقیت فکری و معنوی در جامعه است.

هر مقدار تولیدکننده با دقت و کیفیت بالایی محصولات و فراورده‌های مادی و معنوی خود را تولید کنند، مصرف‌کننده بهره بیشتری برده و رضایت‌مندی او جلب می‌شود. برعکس هر مقدار این تولیدات و محصولات ضعیف و سست و ناخالص باشند، رغبت و اشتیاق مصرف‌کننده نسبت به او کم می‌گردد.

۶. مفساد اقتصادی و رانت خواری‌ها و اختلاس‌ها از آفت‌های جدی بر سر راه اقتصاد مقاومتی است. همان‌طور که شایسته است، با مشارطه و مراقبه و معاتبه و معاقبه نفس اماره و سرکش خویش را مهار نموده و نگذاریم به گوهر نفس انسانی آسیب بزند، در واقع باید همین نظارت و مراقبه و مشارطه و معاقبه را نسبت به فرایند اقتصاد مقاومتی تطبیق دهیم. در جریان نوسانات اخیر ارزی کشور که نقش شوک‌های روانی در آن بی‌تأثیر نبوده است، این نکته به دست می‌آید که مردم در اثر حرص و طمع و آزمندی افسارگسیخته، نقدینگی خود را برای جلب سود بیشتر به سمت خرید ارز و سکه سوق دادند و التهابات کاذبی در جامعه ایجاد کردند که منجر به لطمه‌ها و تورم‌های کاذبی گردید. اگر نفس انسان تربیت نشده باشد و از اسارت آز و طمع و زیاده‌خواهی رها نگردد، به اقتصاد مقاومتی که بر پایه اهتمام به تولید و کارآفرینی و عدم تمرکز نقدینگی در زمینه‌های کاذب است، آسیب جدی می‌رساند. از این رو تقویت بعد معنوی نفس و پالایش آن از زیاده‌خواهی و بخل و طمع می‌تواند از ملزومات اقتصاد مقاومتی به شمار آید.

۷. ساحت‌ها و لایه‌های وجودی انسان متشکل از سه ساحت معرفتی است: الف) ساحت شناختی و معرفتی (ب) ساحت احساسی و عاطفی (ج) ساحت ارادی و کنشی. اقتصاد مقاومتی نیز همسان با ساحت‌های وجودی انسان دارای همین سه ساحت است: الف) ساحت و لایه معرفتی اقتصاد مقاومتی اتاق فکر و عقلانیتی است که این عرصه را مدیریت و برنامه‌ریزی می‌کند. ب) ساحت احساسی آن بار عاطفی و روانی است که این اقتصاد در جامعه ایجاد می‌کند یا از جامعه متأثر می‌شود. ج) ساحت ارادی و رفتاری همان چالاک‌ی و پویایی و تحرک مجریان اقتصاد مقاومتی برای کارآفرینی و تولید مطلوب است.

شایان ذکر است همان‌گونه که توسعه و پیشرفت کمال انسانی باید متوازن و همراه با عدالت باشد و از پرورش تک‌بعدی و کاریکاتوری ابعاد سه‌گانه معرفتی و عاطفی و کنشی باید پرهیز کرد. همچنین در عرصه اقتصاد مقاومتی باید به دنبال یک رشد متوازن و همراه با عدالت بود و نباید توسعه اقتصادی مستلزم ایجاد فاصله طبقاتی و پایمال شدن حقوق فقرا بشود.



۸. مهم‌ترین شاخصه اقتصاد مقاومتی میدان دادن به نخبگان و اندیشه‌های خلاق و کارآفرین در عرصه صنعت، تجارت و کشاورزی است؛ به گونه‌ای که اندیشمندان و نخبگان جامعه کلید پیشرفت در اقتصاد را در گرو «اقتصاد دانش‌بنیان» می‌دانند.

در بحث نفس‌شناسی و توجه به ظرفیت‌های وجودی نفس انسانی نیز می‌توان این خلاقیت و نوآوری را در پرتو معرفت نفس و رشد و شکوفایی بعد فرامادی نفس شکوفا و فعال نمود. از این رو یک رابطه تنگاتنگ میان خلاقیت و نوآوری با معرفت نفس وجود دارد. هر مقدار نفس از بعد حیوانی و لذت‌های مادی و شهوانی بیشتر فاصله بگیرد، قدرت خلاقیت و نوآوری و ابتکار او افزایش می‌یابد. به عنوان مثال: در روایات اسلامی پرخوری و شهوت‌رانی مایه تباه شدن نور حکمت در قلب انسان می‌شود. مقام معظم رهبری این‌گونه به جوانان نخبه توصیه می‌فرمایند:

شما جوان‌های نخبه در یکی از اجتماعات خودتان موضوع را همین قرار بدهید: چگونگی نقش‌آفرینی نخبگان جوان در اقتصاد مقاومتی یا اقتصاد دانش‌بنیان. گروه‌هایی به وجود بیایند، گروه‌هایی تقسیم بشوند، کار کنند، فکر کنند، مطالعه کنند، با دست‌پُر در این اجتماع شرکت کنند، راه بدهند؛ آن وقت بنیاد نخبگان از این طرحی که از درون خود نخبگان بیرون آمده، حمایت کند، پشتیبانی کند. به نظر من یک تحوّل به وجود می‌آید؛ هم در زمینه فکر کردن و اندیشیدن و کار کردن، هم در زمینه واقعیت روی زمین. در زمینه اقتصاد هم قطعاً تحوّل به وجود می‌آید.<sup>۱</sup>

## ۲. ظرفیت‌های نفس انسانی و کارکرد آن در اقتصاد مقاومتی

بر پایه جهان‌بینی توحیدی نفس انسانی نفخه‌ای الهی و از سنخ عالم ملکوت و تجلی اعظم حق تعالی در هستی است؛ از این رو منشأ آثار و کارهای خارق‌العاده و شگفتی می‌باشد. شایسته است در این مجال پاره‌ای از توانمندی‌ها و ظرفیت‌های ویژه نفس انسانی از منظر فلسفی و عرفانی مورد بررسی قرار بگیرد تا بتوان آن‌ها را در راستای تقویت و شکوفایی اقتصاد مقاومتی به کار گرفت.

۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار شرکت‌کنندگان در نهمین همایش ملی «نخبگان فردا» در ۲۲/۷/۹۴.

### الف) تمرکز و تجمیع قوا و توانمندی‌ها

نفس انسانی حقیقتی مجرد و فرامادی و از سنخ جهان ملکوت می‌باشد؛ ازاین‌رو بر جهان ماده چیرگی و تفوق دارد. اگر موانع و زنگارهای نفس که فرو رفتن در تمایلات حیوانی و مادیات است، زدوده شود و نیز نفس با سرچشمه قدرت و اراده و حیات پیوند وجودی برقرار کند، می‌تواند منشأ آثار و برکات خارق‌العاده و منحصر به فردی شود. امام علی علیه السلام در نامه‌ای به سهل بن حنیف می‌فرماید:

والله ما قلعت باب خيبر وقذفتُ به أربعين ذراعاً لم تُحسَّ به أعضاؤي، بقوة جسدية ولا حركة غذائية ولكن أُيدتُ بقوة ملكوتية و نفس بنور ربها مضيئة. (طبری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱)

قسم یاد می‌کنم که من درب قلعه خیبر را برنکندم و آن را به چهل ذراع به دور نیفکندم، مگر این‌که به قوه ملکوتی و به نفسی که به نور رب مستضیء بوده است؛ نه به قوه جسدی و حرکت غذایی.

بنابراین اگر سه عامل: ۱. اقتضای ذاتی نفس، ۲. زدودن موانع نفس، ۳. تقویت و نیرومندسازی نفس در پرتو اتصال به سرچشمه نور و حیات، کنار یکدیگر فراهم شوند، نفس به حالتی دست می‌یابد که از آن به «همت» یا «جمعیت قوا» یا «رجوع به خویشتن» تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر: «همت» برابند و ثمره سه عامل مذکور است. از دیدگاه عرفا «همت» منشأ اصلی صدور آثار خارق‌العاده نفس است؛ چنان‌که ابن‌فارض می‌گوید: «وما سارَ فوق الماء أو طارَ في الهواء أو اقتحم الثيران إلا بهمتي».

ابن عربی در تفاوت «وهم و خیال» و «همت» بر این باور است که خیال می‌تواند هر چیزی را در ذهن انسان بیافریند. آفریده‌های خیالی وجود خارجی ندارند و نقش و نگار آن‌ها تنها در آینه ضمیر انسان پدیدار می‌شود؛ اما همت، نیروی ویژه‌ای است که اهل معرفت از آن برخوردارند و به یاری آن، چیزهایی را می‌آفرینند که برخلاف موجودات خیالی وجود خارجی هم دارند.

«همت» در لغت به معنای قصد و خواست است و در اصطلاح اهل معرفت، توجه و تمرکز شدید ذهن عارف بر چیزی است که قصد خلق و ایجاد آن را دارد. عارف به قوت همت، چیز یا چیزهایی را که می‌خواهد، می‌آفریند.

وجود خارجی آن آفریده‌ها تا زمانی که همت متوجه آن باشد، دوام پیدا می‌کند و با انقطاع توجه، معدوم می‌شود. عارفی که به مراتب بالاتری از قوت همت رسیده است، می‌تواند مخلوق خود را حفظ کند؛ بدون آن‌که دچار غفلت شود. در واقع عارف و غیرعارف هر دو قادرند صورتی را که می‌خواهند، بیافرینند؛ اما صورتی که غیرعارف می‌آفریند، زندانی جهان خیال است و نمی‌تواند از آن جهان بیرون رود؛ لکن عارف توانایی آن را دارد که مخلوق خود را از جهان خیال به جهان محسوس فراخواند.

شارحین کلام ابن عربی در توضیح این بخش از کلام وی که می‌گوید: «العارف یخلق بهمته»، بر این باورند که عارف با توجه و قصد و قوت روحانی اش صورت‌هایی را خارج از خیال خود و در اعیان خارجی خلق می‌کند؛ چنان‌که «بُدَلَا» در زمان واحد، خود را در مکان‌های مختلف حاضر و نیازهای بندگان خداوند را برآورده می‌کنند.

مؤیدالدین جندی در تعریف «همت» گوید:

خلق العارف بالهتمة هو یاستجماعه فی فکره و وَهْمه علی إبداع أمرٍ و تعلیق الهتمة بذلک و تسلیط النفس علیه. (جندی، ۱۳۸۱، ص ۳۹۱)

وی تصریح می‌کند: عامل خلق و آفریدن در عارف، «جمعیت همت» و «جمعیت قلب» و تمرکز قوای او بر آنچه می‌خواهد آن را خلق کند، است و تا زمانی که این تمرکز و «جمعیت قوا» وجود دارد، معلول آن نیز وجود خواهد داشت.

صدرالمتألهین منشأ صدور کارهای خارق‌العاده نفس را اعم از کارهای دنیوی یا اخروی تصورات مبادی می‌داند؛ البته به شرطی که همراه با قوت همت و شدت جمعیت قوا باشد؛ ایشان «جمعیت قوا» را این‌گونه تعریف می‌کند:

إذا اجتمع الإنسان فی نفسه حتی صار شیئاً واحداً، نفذت هتمة فیما یرید و هذا ذوقُ أجمع علیه أهل الله قاطبةً. (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ص ۱۳۰)

ایشان در جای دیگر «رجوع نفس به ذات خویش» را منشأ کارهای خارق‌العاده آن می‌دانند. «بازگشت نفس به خود» در گرو دو عامل اساسی است:

الف) تعطیل حواس ظاهری و کاسته‌شدن شواعل بدنی نفس؛ لذا در حالت خواب و

اغما که حواس ظاهری تعطیل است، نفس بهتر به خود بازمی‌گردد و به خود متوجه می‌شود. ملاصدرا درباره توانمندی‌های خارق‌العاده نفس هنگام فراغت از تدبیر بدن می‌گوید:

از آنجا که نفس ناطقه انسانی از سنخ ملکوت و جهان قدرت و قوت است، قادر و توانای بر ابداع صورت‌هاست؛ لکن چون نفس به این بدن خاکی مادی تعلق دارد، از قدرت او کاسته شده و از وجود ضعیفی برخوردار است و لذا فاقد آثار مطلوب و خارجی می‌باشد. اما همین نفس انسانی هنگامی که از اشتغالات ضروری زندگی فارغ گردیده و به استراحت می‌پردازد و حواس ظاهری او تعطیل می‌گردد، فرصت را غنیمت شمرده و به ذات ملکوتی و فیاض خود بازمی‌گردد و می‌تواند صورت‌هایی را ایجاد و ابداع کند.

(ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸)

ب) پیوند و ارتباط وجودی با مبادی عالیه هستی و به‌ویژه خداوند متعال. صدرالمتألهین درباره برخی از اصحاب معارج که جلباب بشریت را از نفس خود به درآورده و کسانی که از تشویشات حسی، خود را دور ساخته‌اند، می‌گوید:

اینان به خاطر شدت اتصالشان به عالم قدس و محل کرامت و نیز به سبب کمال قوتشان و سعه وجودی‌شان که وافی به حفظ جوانب مختلف می‌باشد و همچنین بدین خاطر که پرداختن به برخی از شئون، آن‌ها را از شئون دیگر بازمی‌دارد، قادر به ایجاد صورت‌هایی هستند که آثار عینی بر آن‌ها مترتب است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۵۰۶)

#### ب) اراده همراه با یقین

علم و ایمان و یقین، از دیگر اموری است که باعث تقویت و مقاوم‌سازی نفس می‌شود. از منظر مرحوم علامه طباطبائی اگر اراده انسان با یقین، ایمان شدید و اذعان جازم همراه باشد، بر کارهای خارق‌العاده‌ای توانا خواهد شد که انسان‌های معمولی از انجام دادن آن‌ها عاجز خواهند بود. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۹)

امام صادق علیه السلام درباره نقش «نیت و انگیزه» که مبدأ تحریک اراده است، می‌فرماید: «ما ضَعْفُ بَدْنٍ عَمَّا قَوَّيْتُ عَلَيْهِ التِّيَّ» (صدوق، ۱۴۰۴، ص ۳۲۹)؛ بدن برای انجام دادن کاری که بر آن نیت قوی وجود دارد، ضعیف و ناتوان نمی‌شود.

ناتوانی انسان از انجام دادن برخی از امور، ناشی از ناآگاهی و فقدان قصد و نیت برای انجام دادن آن کار است؛ چرا که قصد، فرع بر دانستن است. انسان اگر واقعاً به مرحله علم برسد که می‌تواند پرواز کند، هر آینه پرواز می‌کند؛ یعنی تأثیر علم تا این حد است. به عبارت دیگر، در این جا مسئله ایمان مطرح است. انسان به هر چیزی ایمان پیدا کند، همان کار را می‌تواند انجام دهد. (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۳، ص ۶۶۹) قیصری درباره تأثیر «علم» بر «اراده» می‌گوید: «فإن الشيء ما لم يعلم، لم يُزد. فالإرادة يتعلّق بالمراد بواسطة العلم». (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷۸)

اساساً ولایت و تصرف تکوینی بدون «علم» محال است. به بیان دیگر، «علم» متمم فاعلیت فاعل در ولایت تکوینی است؛ از این رو ولایت تکوینی در قرآن کریم به کسانی داده می‌شود که برخوردار از «علم» هستند. در ذیل آیه ۴۰ سوره مبارکه نمل: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ روایتی از امام باقر علیه السلام وارد شده است که فرمودند:

«به درستی که اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف می‌باشد و آصف بن برخیا تنها از یک حرف آن بهره‌مند بود که توانست مسافت بین خود و تخت بلقیس را در کمتر از یک چشم بر هم زدن درنوردد؛ سپس تخت را با دست خود گرفته و دومرتبه به سرزمین خود بازگرداند. و در نزد ما اهل بیت علیهم السلام ۷۲ حرف می‌باشد و حرف واحدی نزد خداست که خداوند در علم غیب آن را به خود اختصاص داده است». (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۳۰)

در روایتی نقل شده است که بعضی از یاران پیامبر صلی الله علیه و آله در نزد ایشان گفتند: برخی از اصحاب عیسی علیه السلام بر روی آب راه می‌رفتند؛ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «اگر یقین ایشان شدیدتر و قوی‌تر می‌بود، هر آینه بر هوا نیز حرکت می‌کردند». (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۹۸) بنابراین، منشأ اصلی کارهای خارق‌العاده همان علم و یقین است. به بیان دیگر، تمام کارهای خارق‌العاده نفس از «اراده» سالک نشئت می‌گیرد و خود «اراده» از «علم و شعور» او صادر می‌شود. علامه طباطبائی به زیبایی در این باره می‌فرمایند:

فجميع هذه الأمور الغريبة المطاوعة لأهل الرياضة و المجاهدة إنما ترتفع من إرادتهم و مشيئتهم، و الإرادة ناشئة من الشعور، فللشعور الإنساني دخل في جميع الحوادث المرتبطة به و الأمور المماثلة له. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۹۱)

منظور از «علم و شعور» علوم حصولی و مفهومی نیست؛ بلکه منظور معارفی حضوری است که از سنخ ایمان و یقین هستند. به بیان دیگر، غایت سلوک و حرکت به سوی خداوند چیزی جز «معرفت» نیست؛ پس معرفت به خودی خود، هم مبدأ و هم نهایت است؛ هم فاعل و هم غایت است؛ معرفت چیزی است که در ابتدا علم و ایمان و در پایان شهود و عیان است.

### ج) زدودن موانع قوت نفس

برخی از اهل معرفت معتقدند: پرداختن به نیازهای مادی مانند غذا، مسکن، پوشاک و ازدواج، انسان‌های معمولی را از فرورفتن و غورکردن در حقیقت نفس خود و زوایای آن باز می‌دارد؛ لکن در خلال زندگی روزمره آن‌ها گاهی حوادثی روی می‌دهد که موجب روی‌گردانی و انصراف نفس از غیر خود و توجه و التفات به حقیقت گمشده خود می‌شود؛ یعنی در پرتو این حوادث، نفسی که تاکنون از خود غافل و با غیر خود سرگرم بود، به خود بازمی‌گردد و خودش را می‌یابد. این حوادث عبارتند از:

الف) ترس و وحشت شدید، به گونه‌ای که نفس از امور بیرون از خود آزرده می‌شود و برای نگه‌داری خویش از فنا و زوال به خودش توجه تام می‌کند؛

ب) شادی و سرور فوق‌العاده‌ای که موجب شیفتگی و انجذاب نفس به آنچه از آن لذت می‌برد؛

ج) عشق و محبت مفرط که مایه شیدایی به محبوب می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ‌هممی جز او ندارد؛

د) اضطراب و درماندگی شدیدی که انسان از همه اسباب و علل می‌گسلد؛

ه) حسرت و تأسف شدید.

این‌گونه حالت‌ها گاهی موجب می‌شود که انسان در حالت خواب یا بیداری شبیه خواب، امور گوناگونی از وقایع گذشته یا حوادث آینده یا پاره‌ای از حقایق غیبی را مشاهده کند که از حواس ظاهری پنهان است و انسان‌ها در شرایط عادی آن‌ها را درک نمی‌کنند.

(طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۱۷۹)

نکته: از آنجاکه «ماده» و «جسم» خاستگاه و محل مرگ و نادانی و احتجاب و پوشیدگی از خود و اجزای خود است، لذا مقارنت و همراهی با «ماده» بزرگ‌ترین مانع علم حضوری به خویشتن است:

«انّ المانع للصورة من أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل هو المادة». (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۶)

از این رو هر چه نفس انسان فرورفته در ماده و جسم باشد، از حقیقت خود دورتر و نزد خود غایب‌تر و پوشیده‌تر و فاقد علم حضوری به خویش می‌شود. از سوی دیگر، تجرد و پیراستگی از ماده و جسم، ملاک علم حضوری به خود است.

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا ملابست و پوشیدگی نفس به ماده و هیولی را مانع بزرگی برای علم حضوری نفس به خود و صفات و حالات خود می‌داند:

النفس مادامت ملابسة للهیولی لا تعرف مجرد ذاتها و لا شیئاً من صفاتها التي تكون لها و هی مجردة و لا شیئاً من احوالها عند التجرد لأئها لا یکنها الرجوع إلى خاص ذاتها و التجرد عما یلابسها؛ و هذا یكون عائقها لها عن التحقق بذاتها و عن مطالعة شیئ من احوالها.  
(ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰)

لذا نفس کودک به سبب نقصان جوهرش و فرورفتگی آن در ماده نمی‌تواند به خویشتن علم حضوری داشته باشد؛ (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۷۷) اما همین نفس کودک بر اثر تحولات ذاتی و حرکت و سیلان جوهری از مرتبه نفس نباتی و نفس حیوانی گذر می‌کند و آراسته به نفس ناطقه می‌شود. در این صورت نفس او به مرتبه تجرد ذاتی می‌رسد و خود را و مبادی عالیه خود را اعم از عقول و حق تعالی شهود می‌کند.

چنان‌که اشاره شد، سرّ این‌که انسان نمی‌تواند خداوند و وجودات نورانی مجردات را با علم حضوری دریابد، همان انغمار و فرورفتگی در ماده و جسم است؛ چنان‌که مرحوم صدر المتألهین به آن تصریح می‌کند:

إنّا کنا متلبّسین بالمادّة و کانت هی السّبب فی أن صارت جواهرنا بحسب التعلّق بها بعیة عن الحقّ الأوّل فیکون أذهاننا و عقولنا ممنوعة عن إدارکة تعالی. (همان)

نکته: یکی از بزرگ‌ترین موانع و گردنه‌ها در راه دستیابی به «آثار خارق‌العاده نفس» اشتغال

به بدن و شواغل حسی است: «وَأَمَّا الشَّوَاغِلُ الْحَسِّيَّةُ قَدْ حَجَزَتْ نَفْسَنَا النُّورِيَّةَ». (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۲۱) لذا در حالت خواب یا بیماری و اغما که حواس ظاهری انسان تعطیل است، نفس انسان فرصتی می‌یابد تا به خود بپردازد و از برخی امور غیبی آگاه شود. اطلاع از اخبار و رویدادهای غیبی در چنین شرایطی برخاسته از دو عامل است: ۱. کاسته شدن شواغل حسی؛ ۲. پیوند و اتصال به عالم قدس. همچنین گاهی دیده می‌شود، بیماری که مجروح است و درد شدیدی در بیداری احساس می‌کند، در حالت خواب، درد او کاسته می‌شود و احساس ناراحتی نمی‌کند؛ زیرا در حالت خواب، نفس او از عالم حس و شهادت به جهان برزخ متوجه شده است؛ از این رو دردی احساس نمی‌کند. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۳۷۲)

ارباب معرفت بر این نکته پای می‌فشارند که اشتغال به امور خارج از ذات نفس مانند اشتغال به بدن و فرورفتن در لذت‌های حسی موجب خودفراموشی می‌شود: «إِنَّ الاِشْتِغَالَ بِالمِشَاغِلِ الدُّنْيَوِيَّةِ يُوْجِبُ نِسْيَانَكَ نَفْسِكَ وَالعَقْلَةَ عَمَّا وَرَاءَ هَذِهِ النُّشْأَةِ». (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۳)

نفس انسان به میزان وابستگی و تعلق به بدن، مرده و جاهل است و به اندازه پیراستگی و تجرد از بدن زنده و آگاه و فعال است. (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۳۳۸)

درباره سبب و چرایی تنافی «اشتغال نفس به بدن» و «اشتغال نفس به گوهر خود» باید گفت: نفس انسان دو وظیفه مهم و اساسی دارد: ۱. درباره بدن خود؛ ۲. درباره ذات و مبادی خود. کارکرد و وظیفه نفس در قبال بدن، تدبیر و تصرف در آن و وظیفه و نقش نفس در قبال ذات خود، همان تعقل و ادراک خود و مبادی خود است. این دو کار و وظیفه نفس با یکدیگر متنافی و ناسازگار هستند و جمع بین آن دو، کار دشواری است. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹)

راز و رمز ناسازگاری بین این دو وظیفه نفس، وجود تغایر در سمت و سو و غایت این دو وظیفه است؛ زیرا میل و گرایش بدن به عالم حس و طبیعت و لذت‌های حیوانی است؛ در حالی که میل و گرایش ذات نفس به سوی عالم جبروت و ملکوت و الوهیت و شهود انوار مجرده و در نهایت «فَنَایِ فِي اللَّهِ» است و بسی روشن است که این دو غایت و هدف، ناسازگار و ناهمسو هستند. البته نفوس انسان‌های معمولی نمی‌تواند بین دو این کار و وظیفه وفاق و سازگاری برقرار کنند؛ ولی اگر نفس انسان قوت و قدرت معنوی یابد و مظهر



این اسم حق تعالی شود که «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»، می‌تواند هر دو کار را همزمان با هم انجام دهد. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۵۹۶)

به بیانی جدید می‌توان گفت: انسان یک «مَن» و یک «تَن» دارد. حقیقت اصیل و ثابت که مایه تمایز انسان از سایر حیوانات می‌شود، همان «مَن» اوست که از آن به نفخه الهی تعبیر می‌شود: ﴿وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾. (حجر، آیه ۲۹)

«تَن» انسان مرتبه نازل و پست هویت انسان است و امری دگرگون و زوال‌پذیر و تبعی به شمار می‌آید. بسیاری از انسان‌ها در طول عمر خود، «تَن» خویشتن را با «مَن» حقیقی خود اشتباه می‌گیرند و فقط به پرورش و رشد و خوشی «تَن» می‌پردازند و گمان می‌برند که حقیقت اصیل آن‌ها که شایسته مراقبت، توجه و رشد است، چیزی جز «تَن» نیست؛ درحالی‌که عمری به خطا رفته‌اند و زمانی که پرده‌ها کنار رود و جهان حقیقت هویدا شود، به اشتباه خود پی خواهند برد که دیگر سودی ندارد و آنجاست که دچار «خسران مبین» می‌گردند. به تعبیر قرآن کریم ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ﴾ (زمر، آیه ۱۵) زیانکار کسی است که «خود» حقیقی و «مَن» واقعی خویش را باخته و از دست داده است؛ لذا برخی از اهل معرفت بر پایه آیه شریفه ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾ (احزاب، آیه ۴) بر این نکته تأکید دارند که اشتغال به حطام دنیوی و لذایذ جسمانی موجب محبت و دل‌بستگی به آن‌ها شده است؛ به گونه‌ای که تمام همت انسان را به خود جلب می‌کند و محبت دنیا و لذایذ جسمانی همه فضای دل و قلب او را اشغال می‌کند و جایی برای محبت خداوند و پرواز به سوی عالم ملکوت در انسان باقی نمی‌گذارد؛ ازاین‌رو برخی درباره راز ناسازگاری «اشتغال به تَن» و «اشتغال به مَن» معتقدند: از آنجاکه بر اساس آیه شریفه، هر انسانی فقط از یک دل و قلب بهره‌مند است و از سوی دیگر در هر ظرفی فقط یک مظلوف جای می‌گیرد، پس اشتغال به «مَن» و پرداختن به «تَن» در یک قلب جمع نمی‌شود. (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲)

شیخ‌الرئیس بوعلی سینا در یک بیان فراگیر، شواغل بدنی را برمی‌شمارد: «وَشَوَاغِلُهَا مِنْ جِهَةِ الْبَدَنِ الْإِحْسَاسُ وَالتَّخِيلُ وَالشَّهْوَةُ وَالغَضَبُ وَالخَوْفُ وَالغَمُّ وَالْوَجَعُ». (ابن سینا،

موانع مذکور برخی مربوط به قوای نظری است، مانند احساس و تخیل (خیال‌پردازی) و برخی مربوط به قوای عملی انسان است، مانند شهوت و غضب؛ از این رو ارباب سیر و سلوک برای کنترل حس و خیال به «توجه» «مراقبت»، «تمرکز» و «نفی خواطر» توصیه کرده و نیز برای کنترل «شهوت و غضب» به مراقبت از «غذا خوردن»، «خواهیدن» و «کنترل زبان» و «تهجد و شب‌زنده‌داری» دستور داده‌اند.

اهل معنا برای اشتغال افراطی و غیرضروری به بدن و لذت‌های حسی، یک سری پیامدهای منفی و آثار سوء جبران‌ناپذیر بیان می‌کنند که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. انسان به اندازه اشتغال به عالم حس از عالم مثال (ملکوت) و عقل (جبروت) محجوب و دور است. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۵۵۸)

۲. از آنجاکه کمال و سعادت حقیقی نفس، اتصال و اتحاد با عقل فعال است؛ لذا پرداختن به بدن، انسان را از دستیابی به این غایت و کمال بازمی‌دارد. (همان، ص ۵۰۴)

۳. اشتغال به امور جسمانی و بدنی مانع از چشیدن طعم خوش علوم و معارف الهی می‌شود و به مرور زمان، انسان را از کسب حکمت و معرفت بازمی‌دارد. این حالت مانند تخدیری است که برای حس چشایی رخ می‌دهد و آن زمانی است که به سبب بیماری «بولیموس»، انسان لذت و طعم خوش غذاهای مطبوع را احساس نمی‌کند. (همان، ص ۴۷۴)

۴. اقبال و توجه به بدن، بزرگ‌ترین مانع درک رسوایی‌ها و زشتی و امور منافی است که نفس در جوهر خود انباشته است. اعمال انسان هر کدام اثری بر روی صفحه نفس باقی می‌گذارند؛ به گونه‌ای که بر اثر تکرار رفتارها و نیت‌های زشت و ناپسند، هیئت‌ها و ملکات حیوانی در نفس انسان شکل می‌گیرد. این ملکات و صورت‌های حیوانی که با حقیقت نفس متحد شده‌اند، برخلاف و ضد ذات نورانی نفس، موجب آزار و رنجش نفس می‌شوند. شدت توجه به امور بدنی و جسمانی، مانع از درک و فهم آزار و اذیت ملکات زشت نفسانی است. (همان)

۵. از سوی دیگر مخالفت با هوای نفس و خواهش‌های حیوانی، بزرگ‌ترین عامل و منشأ

همه کارهای خارق‌العاده و شگفت‌انگیز نفس است. مرحوم علامه طباطبائی درباره خاستگاه و منشأ چنین امور خارق‌العاده و تصرفات تکوینی می‌فرمایند:

انّ هذه الأمور جميعاً تتوقّف في وقوعها على نوع من انصراف النفس عن الاشتغال بالأمر الخارجة عنها - وخاصة اللذائذ الجسمانية - و انعطافها إلى نفسها؛ ولذا كان الأساس في جميع الارتياضات النفسانية هو مخالفة النفس في الجملة. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۶، صص ۱۷۰، ۱۸۰)

کثرت اشتغال به بدن ثمره و پیامدی جز «ظلمت» و «جهل» به خود ندارد. چنین فردی پس از مرگ دچار ظلمت و تاریکی می‌شود و تا روز قیامت در آن ظلمت باقی خواهد ماند. با توجه به این ویژگی‌ها و آثار شگفت و ممتاز نفس انسانی می‌توان در پرتو آن‌ها اقتصاد مقاومتی را شکوفا و بالنده نمود. توجه به توانمندی‌های درونی و باطنی نفس می‌تواند اقتصاد کشور را درون‌زا و فعال کند. تقویت اراده و همت انسان می‌تواند در مسئولین و مردم این انگیزه و همت را ایجاد کند که بر همه موانع و گردنه‌های بر سر راه اقتصاد مقاومتی فائق آیند. به بیان دیگر: پیاده کردن اقتصاد مقاومتی در کشور نیازمند یکسری بسترها و ملزومات انسان‌شناختی است و تحقق این ملزومات و بایسته‌ها در گرو به‌کارگیری و فعال نمودن توانمندی‌های برجسته نفس انسانی است. این ملزومات و بایسته‌ها را در ذیل بررسی می‌کنیم.

### ۳. ملزومات انسان‌شناسی اقتصاد مقاومتی

تحقق ملزومات انسان‌شناسی در گرو زیرساخت‌های نفس‌شناسانه و نیازمند شناسایی ظرفیت‌ها و توانمندی‌های نفس انسانی است. در ذیل به برخی از این ملزومات اشاره می‌شود:

۱. از جمله ملزومات تحقق اقتصاد مقاومتی تقویت توانمندی‌های نفسانی انسان است. تا نفس تقویت و مقاوم نشود، نمی‌توان انتظار داشت در اقتصاد مقاومتی پیروز و نقش‌آفرین باشد. ملاصدرا درباره قدرت خارق‌العاده نفس انسانی چنین می‌گوید:

أو لا ينظر ولا يتحدس بأن النفس كلما كانت أتم قوة وأقوى جوهرها وأقل مزاحمة و معاوقة من قواها إما لفتورها و ضعفها كما للمجانين و المرضى أو لفتوها خيرة كانت كما للأنبیاء و

الأولیاء، أو شريرة، كما للكهنهة و السحرة، كانت ملاقاتها للصور العينية و مشاهدتها إياها، أقوى، و ترتب آثار الوجود على صورها المشهودة إلذاذا و إيلاما أكثر، مع بقاء تعلقها بالدنيا و البدن، و ذلك لقوتها بحيث يفي بضبط الجانبين الظاهر و الباطن و الشهادة و الغيب، بل الغيب شهادة بالقياس إلى بعض النفوس المستعلية عن القيود البدنية الناقصة عن أذيالها غبار المحسوسات الدنية، و هم الذين لا يلتفتون إلى صور هذا العالم و لا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار. (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۸ و ۴۲۹)

پرسش مهم آن است که راه کارهای تقویت نفس انسانی با توجه به اقتصاد مقاومتی چیست؟ اهل معرفت راه کارهای متعددی را بر اساس شریعت نورانی اسلام مطرح نموده اند که عمده آن ها بر مخالفت با هواهای سرکش نفسانی استوار است. از سوی دیگر تلاش و مجاهدت و ممارست هرچه بیشتر در زمینه ای خاص موجب تقویت انسان در آن عرصه می گردد. امیر مؤمنان علی علیه السلام در این باره می فرمایند: «من يعمل یزدد قوه و من یقصر فی العمل یزدد فتره» (غرر الحکم، ص ۵۹۰)

۲. از جمله ملزومات اقتصاد مقاومتی، اصلاح و تربیت و پاک سازی و تزکیه نفس انسان ها از زیاده خواهی و طغیان و فساد و انحصار طلبی و سوداگری است. هر چه نفس انسان ها بیشتر مراقبت و خویشتن داری کند، میزان فساد اقتصادی کمتر خواهد بود و در نتیجه، اقتصاد مقاومتی شکوفاتر خواهد گردید. از این رو بدون زیرساخت های تربیتی و اخلاقی و معنوی نمی توان به اهداف اقتصاد مقاومتی دست یافت.

۳. تقویت همت و اراده و انگیزه در نفس انسانی موجب تلاش مضاعف و تولید و کارآفرینی بیشتر می شود. از سوی دیگر تولید بیشتر و باکیفیت تر باعث شکوفایی و بالندگی اقتصاد مقاومتی می گردد. از ملزومات اقتصاد مقاوتی پویایی و چالاکی و تلاش جهادی ارگان ها و بخش های دولتی و مردمی است و این در گرو تقویت همت و اراده و انگیزه کار و تولید و مجاهدت برای خلق خداوند است. مقام معظم رهبری (دام ظلّه) در سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت می فرمایند:

پیشرفت، مستلزم تحول مطلوب نفوس انسانی و هنجارها و ساز و کارهای اجتماعی

است و لذا امری تدریجی و طولانی و وابسته به ایمان و عزم و تلاش ملی و صبر و

مداومت همگانی و از همه برتر تفضلات الهی است.<sup>۱</sup>

۴. از ملزومات رشد اقتصاد مقاومتی برخورداری از یک اتاق فکر قوی و بهره‌مندی از یک عقلانیت الهی و توحیدی است که مصلحت جمع را بر منافع شخصی خود مقدم بدارد. عقلانیت و خرد نورانی الهی در پرتو معرفت نفس محقق می‌شود. عقل ابزاری و در بند هواهای نفسانی و منفعت‌جو، ریشه اقتصاد مریض و فاسد در کشور است؛ عقلی که بتواند دردها و مشکلات را دقیق تشخیص دهد و بهترین و بادوام‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین نسخه شفابخش را تجویز کند و در مقام عمل به آن پایبند باشد. به عبارت دیگر: اقتصاد مقاومتی فعال و پویا نیازمند برنامه‌ریزی استراتژیک و راهبردی است که این کار بر عهده اتاق فکر و عقلانیت اقتصاد مقاومتی است. همچنین اتکای به اقتصاد دانش‌بنیان منوط به این اتاق فکر است که در پرتو تهذیب و طهارت نفس حاصل می‌شود.

۵. اصل وجدان کاری و اتقان و استحکام در عمل، از دیگر ملزومات اقتصاد مقاومتی

است که در پرتو نفسی تربیت شده و با انگیزه‌های معنوی محقق می‌گردد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: «رحم الله امرء عمل عملاً فأتقنه» (میزان الحکمه، ج ۸، حدیث ۱۳۷۹۷)

۶. اصل «تسخیر بدن در خدمت روح» از دیگر لوازم اقتصاد مقاومتی است. امیر مؤمنان

علی علیه السلام می‌فرمایند: «أسهروا عیونکم، وأضمروا بطونکم، واستعملوا أقدامکم، وأنفقوا أموالکم، وخذوا من أجسادکم فجدودوا بها علی أنفسکم ولا تبخلوا بها عنها». (خطبه ۱۸۳ نهج البلاغه).

بدن بایستی در خدمت روح الهی و تحت تسخیر او باشد؛ نه این‌که روح و نفس انسان در خدمت تمایلات حیوانی باشد.

۷. بهره‌برداری از همه ظرفیت‌ها و توانمندی‌های و مغفول نگذاشتن هیچ جنبه‌ای از

جوانب وجودی انسان، از مهم‌ترین ملزومات اقتصاد مقاومتی به شمار می‌آید. مقام معظم رهبری در ابلاغیه سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی می‌فرمایند:

محور قراردادن رشد بهره‌وری در اقتصاد با تقویت عوامل تولید، توانمندسازی نیروی کار،

۱. سخنان مقام معظم رهبری در تبیین «سند الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت».

تقویت رقابت پذیری اقتصاد، ایجاد بستر رقابت بین مناطق و استان ها و به کارگیری ظرفیت و قابلیت های متنوع در جغرافیای مزیت های مناطق کشور. به طور خلاصه می توان ملزومات انسان شناختی اقتصاد مقاومتی را این گونه برشمرد:

۱. باور و اعتقاد راسخ به توانمندی ها و ظرفیت های سرشار درون کشور، اعم از ظرفیت های انسانی و غیر انسانی؛

۲. برخورداری از تفکر جهادی و تلاش و مجاهدت خستگی ناپذیر و پیوسته؛

۳. بهره برداری از تمام ظرفیت های داخلی کشور و نگرش همه جانبه و فراگیر به ظرفیت های بالقوه و بالفعل؛

۴. محور قرار دادن تولید داخلی و کارآفرینی و اشتغال زایی برای افراد آماده به کار؛

۵. پرهیز از مصرف گرایی و خوی اشرافی گری و قطع واردات بی رویه و افسارگسیخته از خارج؛

۶. برخورداری از یک اتاق فکر قوی و یک تدبیر و عقلانیت منطقی و درست برای رصد

کردن نیازها و اولویت های داخل کشور؛

۷. بهره برداری از یک زنجیره نظارت قوی و دلسوز برای برخورد با مفاسد اقتصادی و

رانت خواری و هرگونه سوء استفاده افراد فرصت طلب؛

۸. «توسعه عدالت محور» و توجه ویژه به افشار آسیب پذیر و کم درآمد که زیر خط فقر

زندگی می کنند، و توزیع عادلانه امکانات و درآمدهای کشور.

این ملزومات اقتصاد مقاومتی مرهون زیرساخت های معرفتی و انسان شناختی است. تا زمانی که مسئولان و مجریان اقتصاد مقاومتی از یک سو، و توده های مردم از سوی دیگر برخوردار از یک خودشناسی و خودباوری نباشند، نمی توان انتظار داشت اقتصاد مقاومتی در کشور به گونه ای صحیح و دقیق اجرا شود. همه باید بدانند که:

۱. نفس انسان دارای بُعد معرفتی و باورمندی بسیار قوی و مستحکم است؛ به گونه ای

که در پرتو یقین و باور و ایمان و اعتقاد جازم به اهداف و چشم اندازهای اقتصاد مقاومتی می توان همه ظرفیت ها را در این راستا بسیج و متمرکز نمود.

۲. نفس انسانی دارای نیروی اراده و همت قوی و بسیار مستحکمی است که تجلی اراده

حق تعالی می‌باشد. مسئولان و مجریان اقتصاد مقاومتی در پرتو این اراده محکم و عزم راسخ و همت عالی خدادادی می‌توانند کارهای سخت و به ظاهر ناشدنی را ممکن و محقق سازند.

۳. نفس انسانی که از سنخ جهان ملکوت و مجردات نورانی است، قدرت چیره شدن و فائق آمدن بر هرگونه فشار خارجی را دارد. مردم و مسئولان می‌توانند با اتکا به قدرت‌های خارق‌العاده نفس انسانی، بر همه فشارها و تحریم‌ها و کارشکنی‌های مستکبران و دشمنان جنگ اقتصادی پیروز شده و مقاومتی اقتصادی از خود نشان دهند.

شایان ذکر است دستیابی به خودشناسی و معرفت نفس برای پیروزی در عرصه اقتصاد مقاومتی، در گرو نزدیکی به سرچشمه و منبع قدرت و حیات و اراده یعنی خداوند است: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران، آیه ۱۳۹).

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش‌های مهم بودیم که: ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خارق‌العاده و شگفت‌انگیز نفس انسانی چیست؟ منشأ این توانمندی‌های روح و نفس انسان چه می‌باشد؟ چگونه می‌توان این ظرفیت‌ها و قدرت‌های خارق‌العاده نفس و روح آدمی را در راستای رشد و شکوفایی و استحکام اقتصاد مقاومتی به کار گرفت؟ در این نوشتار با تکیه بر مبانی نفس‌شناسی فلسفی و عرفانی، به شمه‌ای از توانمندی‌های نفس و روح پرداختیم و از سوی دیگر ملزومات و بایسته‌های اقتصاد مقاومتی را استخراج نموده و آن را در کنار توانمندی‌های نفس قرار دادیم و نتیجه گرفتیم که می‌شود با شناخت و فعلیت بخشیدن به ظرفیت‌ها و قدرت‌های ویژه نفس و روح انسان در میدان اقتصاد مقاومتی سربلند و سرفراز بیرون آمد و اقتصاد مقاومتی را در جامعه به نحو شایسته‌ای پیاده نمود.

اقتصاد مقاومتی معلول مقاومت نفس انسانی در برابر گردنه‌های سخت و طاقت‌فرسایی است که دشمنان از بیرون بر ما تحمیل نموده‌اند. تا نفس انسان از درون زایش و تولید و ابداع نداشته باشد، نمی‌توان به اقتصاد درون‌زا دست یافت. البته تأکید و پافشاری بر اقتصاد مقاومتی به معنای نفی رابطه با سایر کشورهای دنیا نیست، ولی آنچه مهم است، توجه جدی به ظرفیت‌های درون‌تک انسان‌ها و ظرفیت‌های داخل کشور است.

## منابع

۶۸. ابوعلی سینا، حسین، *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم.
۶۹. رزاقی، ابراهیم، *آشنایی با اقتصاد ایران*، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸ش، چاپ هشتم.
۷۰. سبزواری، ملاحادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن زاده آملی، قم، ناب، ۱۴۲۲، چاپ اول.
۷۱. سید رضی، *نهج البلاغه*، ترجمه علی شیروانی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ش، چاپ اول.
۷۲. شیخ صدوق، *الأمالی*، قم، المكتبة الإسلامية، ۱۴۰۴.
۷۳. طباطبائی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷، چاپ اول.
۷۴. طباطبائی، محمد حسین، *رسالة الولاية*، به کوشش صادق حسن زاده، قم، بخشایش، ۱۳۸۱، چاپ اول.
۷۵. طبری، عمادالدین؛ *بشارة المصطفى لشيعة المرتضى*؛ نجف، المكتبة الحيدرية، ۱۳۸۳.
۷۶. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، چاپ اول.
۷۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، دار الأضواء، بی تا.
۱. مالک، محمدرضا، *اقتصاد مقاومتی و نقش روحانیت در پیشبرد آن*، قم، وثوق، ۱۳۹۵ش، چاپ اول.
۲. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۴، چاپ دوم.
۳. معصومی فر، احمد، *الگوی توسعه اقتصادی چین*، تهران، ۱۳۸۴ش، سروش، چاپ اول.
۴. ملاصدرا، *المبدأ والمعاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰، چاپ سوم.
۵. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد جعفر شمس الدین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹، چاپ دوم.
۶. ملاصدرا، *مجموعه رسائل فلسفیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲، چاپ اول.
۷. نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۰۸، چاپ اول.



---

## مبانی انسان‌شناختی انقلاب اسلامی

---

فاطمه منتظر<sup>۱</sup>

بهرروز محمدی منفرد<sup>۲</sup>

### چکیده

عقلانیت همه نظام‌های اجتماعی و اخلاقی در گرو حل درست و روشن مسائل اساسی انسان‌شناختی است که مبنای آن نظام‌ها را تشکیل می‌دهد. در واقع، شناسایی نیازهای اصیل انسان از نیازهای کاذب وی و ابتنای نظام‌های اجتماعی و اخلاقی بر پایه نیازهای واقعی و اصیل و متناسب با هدف غایی انسان، پشتوانه منطقی و معقول هر نظام و نهاد اجتماعی است. رویکرد دینی پایه‌گذاران انقلاب اسلامی به انسان، مولد نوعی نظام سیاسی - اجتماعی است که بر جامعیت انسان‌شناسی اسلامی استوار می‌باشد.

هدف از این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده، شناسایی مبانی انسان‌شناختی حاکمیت اسلامی برآمده از انقلاب اسلامی، و معرفی آن به عنوان الگویی مناسب برای جهانیان است. در تحقق این هدف، نگارنده با بازشناسی بحران‌ها و آسیب‌های انسان متجدد، ضمن به چالش کشیدن انسان‌شناسی مکاتب غربی مانند اومانیزم و

---

تاریخ تأیید: ۹۸ / ۷ / ۱۵

تاریخ دریافت: ۹۸ / ۵ / ۸

۱. پژوهشگر مرکز پژوهش‌های اسلامی معصومیه. fatemeh.montazer@chmail.ir

۲. استادیار گروه اخلاق دانشگاه تهران. muhammadimunfared@ut.ac.ir

اگرستانسیالیسم، شاخص و فارق عمده انسان‌شناسی انقلاب اسلامی را، بر پایه این نگاه به انسان دانسته که اسلام، انسان را یک موجود دوساحتی می‌داند؛ دارای دنیا و آخرت. از این رو با عنایت به ابعاد روحی و جسمی آدمی، انسان‌شناسی اسلامی بر مبنای فطرت، عقل‌ورزی و کرامت انسانی بنا شده و ارزش‌هایی چون خدامحوری، تکامل روحی، آزادی اجتماعی و معنوی، عدل، تساهل و مدارا، از ارزش‌های بنیادین آن محسوب می‌شوند.

**واژگان کلیدی:** انقلاب اسلامی؛ انسان‌شناسی؛ کرامت انسانی؛ عقل‌ورزی؛ فطرت؛ آزادی.

### مقدمه

انسان‌شناسی و شناخت حقیقت وجودی آدمی، اهمیت، اضطراب و پیچیدگی‌ای دارد که همواره تأمل در آن مورد توجه ادیان الهی، مکاتب گوناگون، فیلسوفان و علمای اخلاق قرار گرفته و بر حسب جهان‌بینی‌ها و بینش‌های متفاوت، الگوهای متعددی در برابر خواسته‌ها، نیازها و اهداف زندگی انسان ترسیم شده است. به عنوان نمونه کلیسای کاتولیک ذات انسان را ناقص، ضعیف، گناه‌کار و به طور فطری فاسد می‌دانست و در مقابل، انسان‌گرایان به ویژه اومانیزست‌های عصر روشنگری با نگرشی افراطی، انسان را کانون مرکزی عالم قرار داده و نیروی اندیشه‌اش را در عرصه‌های مختلف هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه، انسان‌شناسانه، اخلاقی، سیاسی و غیره بر همه چیز حتی خدا، وحی و شریعت برتر می‌دانستند.

اگرستانسیالیست‌ها نیز وجود شخصی و جزئی انسان را محل توجه و به طور کلی وجود<sup>۱</sup> را در هستی خاص انسانی منحصر کردند. اما تاریخ حیات بشر گواه است که غالب این اندیشه‌ها جوهر قدسی و مقام حقیقی انسان را نادیده انگاشته و او را به موجودی همسان با دیگر حیوانات تنزل داده‌اند و نتوانسته‌اند نیازهای واقعی انسان را پاسخ گویند. در حالی که شریعت اسلام راهی میانه برگزیده و با ارائه نگرش جامع، هم‌جنبه‌های الوهی و متافیزیک، و هم‌نیازها و علایق مادی بشر را دربرگرفته و دقیق‌ترین و پرمصلحت‌ترین اصول راهبردی را در حل مسائل آدمی تبیین می‌نماید، که بر اساس آموزه‌های وحیانی، تبلور آن مفاهیم و راه‌کارها

1. existence.

در عصر ظهور و دولت مهدوی نمایان می‌شود. لکن نظام سیاسی - اجتماعی برآمده از انقلاب اسلامی در ایران نیز که بر مبانی دینی و شیعی استوار بوده و خاستگاه غایی آن، زمینه‌سازی برای استقرار حکومت مهدوی است، منتفع از مبانی انسان‌شناسی اسلامی می‌باشد.

در این نوشتار نگارنده بر آن است که انسان‌شناسی اسلامی انقلاب ایران را به عنوان یک مکتب انسان‌شناسانه در مقابل سایر مکاتب معرفی نماید و با برشمردن مؤلفه‌های اساسی آن، مانند کرامت انسانی، آزادی حقیقی و... دیگر مکاتب را به چالش کشیده و بحران‌های انسان متجدد را پاسخ گوید. در تحقق این هدف، ناگزیر از پرداختن به مفاهیم بنیادی مکاتب انسان‌شناسی، همچون توسعه، پیشرفت، تکامل روحی و... به تناسب بحث خواهیم بود. شایان ذکر است که مراد از غرب و مکاتب غربی در این نوشتار، غرب به مثابه جریانی فکری - فرهنگی است که در آن فرد یا جامعه، زندگی و مناسبات خود را بر مبنای اومانیسم رقم می‌زند، نه غیب‌اندیشی و خدامحوری. در واقع، جوهره اندیشه‌ای انسان‌محور این جریان در تقابل با خدامحوری انقلاب اسلامی مورد توجه خواهد بود.

ضرورت بحث از آن جا روشن است که امروزه بیش از هر زمانی اندیشه‌های پوچ‌گرایی و تفکر نهیلیستی و مکاتبی همانند آگزیستانسیالیسم و اومانیسم در جوامع بشری نفوذ کرده و خطر آن جامعه اسلامی به‌ویژه نسل جوان را تهدید می‌کند و مقابله نکردن با آن، سقوط در پرتگاه هلاکت، یأس، بدبینی به دنیا و نیست‌انگاری و خودبنیادی را در پی می‌آورد. بنابراین، در تقابل با این خطر باید راه‌کارهایی راهبردی برای معناداری زندگی ارائه شود که از جمله آن‌ها می‌توان به ارائه الگویی مناسب برای شناخت انسان مطابق با آموزه‌های اسلامی اشاره کرد. بر این اساس، مسئله اصلی نوشتار حاضر آن است که مؤلفه‌های انسان‌شناسی نظام سیاسی - اجتماعی منتج از انقلاب اسلامی کدامند و این مؤلفه‌ها به چه صورت می‌تواند الگویی مناسب برای معناداری زندگی انسان معاصر و زدودن بحران‌ها از او باشد. بنابراین شایسته است مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناسی انقلاب اسلامی را تبیین نموده و کارکرد انسان‌شناسانه آن را به عنوان راه‌حلی برای رفع دغدغه‌های انسان معاصر

معرفی نماییم.

## کرامت انسانی

تاریخ حیات بشر همواره آبستن حوادث تلخ، ناهنجاری‌ها، ظلم و تبعیض، ناامنی و خشونت‌ها برای بشر بوده و همواره منزلت و مقام حقیقی انسان به یغما رفته و خواسته‌ها و نیازهایش زیر پای انسان‌هایی از جنس خودش لگدمال شده است. خشونت‌ها، قومیت‌گرایی‌ها، نژادپرستی‌ها، بردگی انسان‌ها و جنگ‌های بزرگ جهانی و... نمونه‌های روشنی از فروکاسته شدن منزلت آدمی بوده است. افق فکری درباره منزلت انسان فراز و نشیب‌های بسیاری طی کرده است. به عنوان نمونه، کلیسای کاتولیک در عصر رنسانس، آدمی را موجودی پست و ذلیل و گناه‌کار فطری می‌داند و با سلب هرگونه اختیار و اراده از انسان، او را به بردگی کلیسا و کشیشان درمی‌آورد و همه اختیاراتش را از او سلب می‌نماید؛ به طوری که آگوستین<sup>۱</sup> می‌گوید:

انسان، به خودی خود فاسد و شریر است. او به ذلت ازلی محکوم است که از پدرش، آدم، به ارث برده است. آدم ابوالبشر، بالذات خوب و با عقل کامل خلق شده بود، ولی چون قوه اختیار و اراده آزادی به او عطا شده بود، به همراه حوا، به سبب آزادی عمل و غرور نفسانی، از شجره ممنوعه تناول کرد. بنابراین آدم، اولاد و اعقابش به گناه جبلی مبتلا شده‌اند. هیچ‌کس را از گناه، رهایی نیست. تمام بشر، ذاتاً مفتون و مبتلا هستند. (بی‌ناس، ۱۳۷۷: ۶۴۳)

نتیجه نگره تفریطی کلیسا به انسان، پدید آمدن اومانیسیم<sup>۲</sup> بود که در مسیر بازیافتن کرامت، شأن و منزلت آدمی، راه افراط را پیمود و با تصویری غیرواقعی از انسان، او را هسته مرکزی و خدایگان هستی و غایت قصوای عالم انگاشت که موجودات گیتی، در گرداگرد و کمانه‌های او قرار گرفته‌اند و باید همه چیز در خدمت او قرار گیرد. در واقع جوهر اومانیسیم،

2. Augustin.

3. Humanism.

استیلاجویی خودبنیادانه و نفسانیت‌مدار است که بیان‌کننده نسبت بین عالم و آدم بر پایه این تصور است که بشر شأن مخلوقیت خود را آگاهانه یا ناآگاهانه کمتر مورد توجه قرار داده و خود را فرمانروای طبیعت و دائرمدار هستی فرض می‌نماید. در این تلقی، آدمی حتی اگر به دین و آیین معنوی معتقد باشد، آن را به گونه‌ای ذیل نفسانیت خود تعریف می‌کند. (زرشناس، ۱۳۸۱: ۴۲-۳۹)

بدین سان انسان متجدد بنا داشت با پدید آوردن مکاتب انسان‌شناسی همانند اومانیزم، اگزستانسیالیسم و... خود را از قید و بندهای کلیسا و دین برهاند و بن‌بست‌های فرارویش را بزدايد و نه تنها به پرسش‌های زندگی خویش پاسخ گوید، بلکه کرامت و منزلت ازدست‌رفته‌اش را نیز بازگرداند و با هدف قرار دادن نیازها و خواسته‌های بشری سعادت‌مندی را برای او به ارمغان آورد. بنابراین، پدید آمدن مکاتب گوناگون، آزمون و خطاهایی برای فائق آمدن بر مشکلات بشری بوده است. از این رو گاه از عقل‌گرایی محض سخن می‌گویند (اومانیزم)، گاه آن را نفی می‌کنند (اگزستانسیالیسم)، گاه از نظام سرمایه‌داری سخن به میان می‌آورند، گاه به نظام کاپیتالیسم روی می‌کنند، یا اقسام دموکراسی پدید می‌آورند. خلاصه این‌که نظام‌های فکری بسیاری در دوران مدرن سر بر می‌آورند تا شاید بشر را یاری رسانند، ولی هیچ یک نه تنها بر همه مشکلات و معضلات بشری فائق نیامدند، بلکه به اسارت، ناامنی، قربانی شدن انسان و بحران محیط زیست، فساد اقتصادی و اخلاقی و... انجامیدند.

تمام شعارهای سیاسی و ایسم‌های آن‌ها همانند دموکراسی و حقوق بشر و آزادی و مارکسیسم و ناسیونالیسم و غیره نیز تنها برای به خدمت درآوردن و استثمار سایر انسان‌ها بوده و چالش‌هایی دیگر را پیش روی آدمیان نهاده است؛ زیرا ارتباط او با متافیزیک را قطع نمودند و نیازهایش را منحصر در این عالم خاکی دانستند. بنابراین، روز به روز بن‌بست‌های پیش روی انسان رو به فزونی نهاد و بشر بیش از پیش در اندوه و ماتم و پوچی و بدبینی به آینده فرورفت و از منزلت و مقام واقعی او فروکاست و کرامت او به یغما رفت. بر این اساس، راه‌کارهای انسان معاصر در خودمحوری و خودبنیادی نتوانست کرامت او را بازیابد و او را به

سرمنزل مقصود برساند. به هر حال، بررسی بحران انسان غربی و تنگناهای پیش روی او مجال گسترده‌ای می‌طلبد که این نوشتار در پی آن نیست و علت این‌که تنها از انسان غربی سخن به میان آمد، این است که امروزه فرهنگ و تفکر انسان غربی جوامع اسلامی را دنوردیده و در جامعه امروزی ایران نیز حرکت ایسم‌ها و تمدن و فرهنگ غربی به سمت نظام‌های اصیل و سنتی خبر از بحران‌های مغرب زمین در میان توده‌ها می‌دهد.

اسلام با طعن‌ورزی بر مکاتب انسان‌شناسی، حقیقت انسان را به گونه‌ای تعریف می‌کند که هیچ‌یک از بحران‌های انسان معاصر را بر نمی‌تابد. آموزه‌های وحیانی اسلام خداوند را مرکز و محور هستی به شمار می‌آورد که کل هستی بر مدار کمانه‌های دایره ربانیت او قرار دارد و همه عالم، عرصه حاکمیت بلامنازع ذات ربوبی به شمار می‌رود که گردونه زیست و حیات بشری و ارتباطات او نیز از سیطره ربوبیت تشریعی او خارج نیست.

با این حال آموزه‌های آیین اسلام، مقام و منزلت آدمی را تا آن جا ارج می‌نهند که او را خلیفه خدا در زمین به شمار می‌آورند (بقره، آیه ۳۰)، و آفرینش بیشتر نعمت‌های پروردگار از جمله قوه خرد، اراده و اختیار و کنزها و گنجینه‌های این کره خاکی را برای انسان (بقره، آیه ۲۹)، و آسمان‌ها و زمین را مسخر او می‌دانند. بنابراین، اسلام انسان را اشرف مخلوقات می‌شمارد که همواره با عالم ماوراء ارتباط دارد و خداوند نیازها و خواسته‌هایش را پاسخ می‌گوید و تنها اوست که می‌تواند بحران‌های انسان معاصر را از او بزاید. لذا اساس نگاه به انسان در حاکمیت اسلامی برخلاف مکاتب غربی بر این مبناست که انسان موجودی دوساحتی است؛ دارای دنیا و آخرت، روح و جسم.

این پایه همه مطالبی است که در باب پیشرفت و تکامل، باید در نظر گرفته شود. شاخص و فارق عمده این است که اگر یک تمدن، فرهنگ و آیینی انسان را تک‌ساحتی دانست و خوشبختی انسان را فقط در زندگی مادی دنیایی به حساب آورد، طبعاً پیشرفت در منطق او، با پیشرفت در منطق اسلام به کلی متفاوت خواهد بود. در تفکر اسلامی، هیچ‌یک از دنیا و آخرت انسان نباید به خاطر توجه صرف به دیگری مغفول‌عنه واقع شود.

(حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸)

مهم‌ترین نتیجه تفاوت دیدگاه اسلامی و غربی در پرداختن و اصالت دادن به ابعاد وجود آدمی، در هدف‌گذاری حکومت‌های برآمده از این دو مکتب، برای سیر تکاملی انسان‌ها نمایان می‌شود. مطابق با نگره اومانستی که روح غالب غرب مدرن می‌باشد، «توسعه یافتگی» یکی از وجوه اوتوپییای بشر غربی است. توسعه در این جا، به معنای سمت‌گیری کل نظامات اقتصادی و اجتماعی (اعم از نظام آموزشی، قانون‌گذاری، اجرایی و...) در جهت رشد اقتصادی است؛ بدین معنا که هر برنامه و طرحی که به رشد اقتصادی منجر نشود، باید حذف شود و حتی نظام آموزشی نیز باید تابعی از برنامه‌ریزی برای توسعه اقتصادی باشد. به عبارت دیگر: اقتصاد باید زیربنای همه تحولات و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی و اجتماعی باشد. (آوینی، ۱۳۹۰: ۵۸) در این تفکر، جامعه توسعه یافته، جامعه‌ای است که در آن همه چیز بر اساس مادیات و تمتع هر چه بیشتر از لذائذی که در کره زمین موجود است، معنا شده است. از این رو غایت توسعه اقتصادی به شیوه غربی تمتع هر چه بیشتر از لذائذ دنیایی است. در صورتی که، در اسلام این تمتع با حیوانیت بشر ملازمه دارد، نه با ابعاد انسانی وجود او؛ ﴿ذُرِّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (حجر، آیه ۳) این کافران را به خورد و خواب و لذت حیوانی واگذار تا آمال دنیوی، آنان را غافل گرداند تا نتیجه آن را به زودی ببینند. ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾ (محمد، آیه ۱۲) آنان که به راه کفر شتافتند، به تمتع و شهوت‌رانی و شکم‌پرستی مانند حیوانات پرداختند.

تکامل و تعالی در منظومه فکری متفکران انقلاب اسلامی مطابق با معارف اسلامی، حرکت همه‌جانبه‌ای است که در آن بُعد فرهنگی و معنوی دارای اصالت است و چنین نیست که بشر برای تکامل - به معنای وسیع آن در اسلام - ناگزیر از توسعه اقتصادی باشد؛ زیرا در اندیشه اسلامی توجه به از بین بردن فقر مادی امری تبعی است، نه اصلی و هدف از آن، دستیابی به عدالت اجتماعی است، نه توسعه. وظیفه اصلی حکومت اسلامی تزکیه و تعلیم اجتماع است، اما چون فقر و فقدان عدالت اجتماعی مانعی عظیم در برابر این هدف

اصلی است، در نتیجه به از بین بردن فقر و سایر موانع می‌پردازد. در حقیقت، مبارزه با فقر در خدمت اعتلای معنوی و فرهنگی قرار می‌گیرد. (آوینی، ۱۳۹۰: ۲۰) بنابراین، توسعه‌ای در نظام اعتقادی انقلاب اسلامی معتبر است که بر تعالی روحی انسان تکیه دارد. تعالی روحی انسان نیز به پرهیز از فزون‌طلبی و تکاثر، منع اسراف و تبذیر، و پیروی از یک الگوی متعادل مصرف منتهی می‌شود، نه به رشد اقتصادی محض.

تمایزات مطرح شده بین دو دیدگاه اسلامی و غربی، از آن‌جا ناشی می‌شود که اسلام علاوه بر کرامت ذاتی و تکوینی همگانی در انسان‌ها، نوعی کرامت اکتسابی و ارزشی برای انسان در نظر می‌گیرد که ملاک تقرب و برتری انسان‌ها در پیشگاه خداوند است و می‌تواند پاسخی به بحران تجدد و اسارت‌های ظاهری و باطنی انسان معاصر و بی‌هویتی و از خود بیگانگی او باشد.

### ۱. کرامت ذاتی و تکوینی

قلمرو این‌گونه کرامت، ویژگی‌هایی همچون عقل، فطرت، اختیار و آزادی اراده است که به گونه‌ای تکوینی در سرشت انسان، نهاده شده و سبب برتری او بر دیگر موجودات هستی گشته است، اما نمی‌تواند مایه برتری انسان‌ها از یکدیگر باشد؛ زیرا شمول این خصایص به طور یکسان، ذات همه انسان‌ها را دربر می‌گیرد. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء، آیه ۷۰)؛ و ما تحقیقاً فرزندان آدم را تکریم نمودیم و آنان را در خشکی و دریا به حرکت درآوردیم و از مواد پاکیزه بر آنان روزی مقرر کردیم و آنان را بر بسیاری از موجوداتی که آفریدیم، برتری دادیم.

طبق این آیه، همه افراد انسانی باید این کرامت و حیثیت را برای یکدیگر به عنوان یک حق بشناسند و خود را در برابر آن حق، مکلف ببینند.

منشأ کرامت ذاتی انسان اولاً از رابطه بسیار مهم و باارزش خداوند با انسان - مطابق آیه شریفه ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر، آیه ۲۹) ناشی می‌شود، که با این تکریم عظیم، خداوند



انسان را شایسته سجده فرشتگان نمود. منشأ دیگر این کرامت عبارت است از: صفات، نیروها و استعدادها بسیار مهم درون آدمی (عقل، فطرت، اختیار و آزادی اراده) که با به کار انداختن و بهره‌برداری صحیح از آن‌ها زمینه اتصاف به کرامت عالی ارزشی برای انسان فراهم می‌شود. (جعفری، الف، ۱۳۹۲: ۲۴۹-۲۴۸) همه ادیان الهی و شمار قابل توجهی از نظام‌های حقوقی و مکتب‌های اخلاقی کرامت ذاتی را برای همه انسان‌ها می‌پذیرند و همه انسان‌ها را به مراعات این حق مکلف می‌دانند؛ ولی متأسفانه بعضی از نظام‌های حقوقی دنیا، از آن جمله حقوق جهانی بشر از دیدگاه غرب در دوران معاصر، کرامت انسانی را منحصر به همین کرامت ذاتی نموده و کرامت و حیثیت بالاتری برای انسان‌ها قائل نیست. اما در اسلام، تنها مراعات کردن کرامت ذاتی انسان در مقابل جانداران کفایت نمی‌کند، بلکه معلمان و مربیان و در مرتبه بالاتر، گردانندگان جامعه باید انسان را به کرامت اکتسابی‌اش برسانند. در واقع، انسان نه تنها دارای شرف ذاتی غیراختیاری است، بلکه هر انسانی حق دارد به رشد و کمال ارزشی خود برسد؛ زیرا بدون آن، زندگی هدف‌داری نخواهد داشت. (جعفری، ب، ۱۳۹۲: ۳۶۱)

## ۲. کرامت ارزشی عالی (اکتسابی)

این نوع کرامت برای انسان‌ها، از امور ارزش‌آفرین به شمار می‌آید و انسان در پرتو ادای تکالیف شرعی و فرایض الهی، می‌تواند به آن دست یابد. بر این اساس، هرکس بیشتر در این زمینه تلاش نماید، با عنایت به آیه ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (حجرات، آیه ۱۳) از تکریم الهی بیشتری برخوردار بوده و بر دیگران برتری می‌یابد. از نظر قرآن کریم بین «تقوا» و «کرامت» رابطه مستقیم وجود دارد؛ به این معنا که هر چه «تقوا» بیشتر باشد «کرامت» فزون‌تر می‌گردد. تقوا یک امر اختیاری و اکتسابی است، نه یک امر ذاتی و خدادادی، و انسان باید آگاهانه و از روی اختیار، با اطلاع از دستورات الهی و ویژگی تقوا را در خود ایجاد کند.

به دلیل همگانی بودن کرامت ذاتی و نیز از دیدگاه ادیان الهی، کرامت ذاتی نمی‌تواند به تنهایی دلیل کمال و شرافت ارزشی انسان‌ها بر یکدیگر باشد، بلکه برای به دست آوردن

کرامت ارزشی، کوشش و تلاش مستمر در تصفیه درون و انجام تکالیفی که در هر دو قلمرو فردی و اجتماعی متوجه انسان می‌شود، ضرورت دارد. تفوق و برتری انقلاب اسلامی در حل بحران بدبینی، شکاکیت و پوچ‌گرایی انسان معاصر مبتنی بر اصل کرامت ارزشی اکتسابی است که در آن آدمی با اتصال هر چه بیشتر به منبع بی‌پایان الهی، زندگی معنادارتری را برای خویش رقم خواهد زد. توانایی انسان در تحول تکاملی، از مبانی اساسی انسان‌شناسی حاکمیت اسلامی است. در این دیدگاه، اگرچه جنبه مادی انسان، محسوس، ملموس و عینی‌تر از جنبه معنوی اوست، لکن جنبه معنوی انسان حیاتی‌تر و بامعنا تر از جنبه مادی اوست. ملاحظه جایگاه و هماهنگی ارتباط بین وجوه مادی و معنوی آدمی، یک انسان‌سازی کامل را در پی خواهد داشت که در آن بُعد مادی، ارتقای روح و عقل را زمینه‌سازی و باعث شکوفایی انسان در مسیر تکاملی می‌شود؛ لذا نیاز حیات حیوانی نه تنها نفی نمی‌شود، بلکه نقطه شروع حرکت انسان به طرف کمال و وسیله‌ای برای تحقق بُعد معنوی او خواهد بود.

### ۳. کرامت اجتماعی

خداوند منزلت و شخصیت هرانسانی را ارج می‌نهد و آدمیان را به احترام و اکرام یکدیگر و رعایت حقوق مادی و معنوی هم فرامی‌خواند، و انسان را سزاوار آن می‌داند که عدالت راستین درباره‌اش رعایت شود و هیچ‌گونه استعمار، استثمار، ظلم و ستمی زندگی دنیوی و حرمت او را تباه نسازد. همواره دوران زیست بشری عجین با ظلمی سیاه چون تباه‌سازی شخصیت و کرامت اجتماعی آدمیان بوده است. از این رو دغدغه بسیاری از فیلسوفان همانند افلاطون، فارابی، آگوستین و تامس مور، ترسیم مدینه‌ای فاضله و اصلاح جامعه انسانی و حفظ کرامات اجتماعی بشر بوده است؛ ولی هیچ‌گاه این اندیشه‌ها نتوانسته‌اند بحران‌های حوزه انسانی را به شکل کامل و جامع پاسخ گویند.

بر اساس آموزه‌های اسلامی، گاهی کرامت و فضیلت یک انسان بدون توجه به بُعد اجتماعی و ارتباط او با دیگر انسان‌ها مدنظر قرار می‌گیرد. در این حالت، این فضیلت،

جنبه شخصی یافته و تنها برای خود او یک ارزش شمرده می‌شود؛ مانند: تقوا یا عبادت. گاهی ارزش‌ها و فضیلت‌های انسان مربوط به روابط او با دیگر انسان‌هاست.

توجه به ارتباط افراد با یکدیگر و تأثیر و تأثر مثبت و منفی این روابط، پدیدآورنده نظام حقوقی است. نظام حقوقی ناظر به زندگی اجتماعی و مدنی انسان‌هاست. هدف از زندگی اجتماعی نیز زمینه‌سازی برای رشد و تکامل بهتر و بیشتر انسان‌ها می‌باشد. بنابراین، اگرچه تقوای فردی سبب کرامت و عزت بیشتر انسان نزد خداوند می‌شود، لکن به تنهایی مقتضی یک مسئله حقوقی نیست. پیوند تقوا و حقوق، زمانی روی می‌دهد که تقوای انسان در ارتباط با دیگر انسان‌ها مورد توجه قرار گیرد؛ بدین معنا که رعایت هر چه بیشتر قوانین اجتماعی توسط فرد، او را از کرامت اجتماعی و حقوقی بیشتری برخوردار خواهد کرد. البته اگر تقوای فردی به گونه‌ای مؤثر در دیگر افراد جامعه باشد، لزوم احترام به چنین شخصی به عنوان یک امر حقوقی به سبب تأثیری است که او در جامعه نسبت به دیگر افراد دارد. در واقع، در احکام حقوقی، ویژگی‌های اخلاقی و فردی اشخاص نقش زیادی ندارند؛ چون احکام حقوقی، برای تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها می‌باشد. در این حالت، باتقواترین انسان با یک فرد معمولی که در پناه نظام اسلامی زندگی می‌کند، دارای ارزش حقوقی یکسانی هستند. هر کس که در پناه دولت اسلامی است، اعم از مسلمان، کافر ذمی و یا کافر معاهد، از امنیت مالی و جانی برخوردار است، و در صورتی که نسبت به او تعرضی صورت پذیرد، حق دارد به دادگاه اسلامی شکایت نماید. در حقیقت، آن‌جا که پای «قانون» و «حقوق انسان‌ها» در میان است، به ایمان یا کفر، و تقوا یا فسق افراد توجه نمی‌شود.

همه افرادی که در محدوده یک دولت اسلامی زندگی می‌کنند، دارای حقوق اجتماعی بوده و جان و مال آنان محفوظ است. ملاک این امر آن است که این افراد یا از آن جهت که مسلمانند، دارای حقوق هستند، یا به این دلیل که در ذمه اسلام هستند و یا به سبب ارتباطات و معاهداتی که با مسلمانان دارند، از امنیت و احترام برخوردارند. (مصباح یزدی،

۱۳۹۱: ۲۶۵-۲۶۳)

کرامت اجتماعی انسان، علاوه بر دین اسلام، در دیگر مکاتب نیز مشاهده می‌شود؛ اما

در هیچ دین و مکتبی به اندازه دین اسلام به کرامت انسان و تساوی همه جانبه در محکمه قاضی سفارش نشده است. این حرمت و احترام ناشی از پذیرفتن تابعیت نظام اسلامی و برخورداری از حق شهروندی است.

## فطرت

فطرت از ریشه «فَطَرَ» به معنای خلقت، ایجاد و ابداع چیزی بر هیأتی خاص (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰) و آفرینش اولیه هر موجودی است که در آغاز آفرینش بر آن شکل گرفته و با عیبی آمیخته نشده است. (انیس، ۱۳۸۷: ۶۹۴) در اندیشه اسلامی انسان دارای فطرتی است که پشتوانه آن روح الهی است و چون همه فضایل انسانی به فطرت الهی بازمی‌گردد، از این حیث مورد ستایش واقع شده است. فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آنچه نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۳) فطرت انسان از منظر قرآن، خداشناس و خداطلب است و در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده؛ به طوری که هیچ بشری بدون فطرت الهی خلق نشده و نمی‌شود، و از گزند هر گونه تغییر و تبدل مصون است؛ هرچند شدت و ضعف می‌پذیرد. (همان، ۲۸) از این رو فطرت آدمی مهم‌ترین نیروی درونی متناسب با نیازهای انسان برای رسیدن به هدف نهایی اوست. علاوه بر فطرت الهی، انسان دارای طبیعتی است که به گِل وابسته است؛ یعنی جنبه‌های مادی و حیوانی آدمی به طبیعت وی بازمی‌گردد و انسان از آن جهت که در بند طبیعت و تابع شهوت و غضب است، ضعیف (نساء، آیه ۲) و هلوع (معارج، آیه ۱۹) است.

در انسان‌شناسی انقلاب اسلامی، نفس انسان اگرچه در بدو ورود به عالم طبیعت و برقراری ارتباط با آن چیزی جز استعداد و قابلیت محض نیست و عاری از هر گونه شقاوت و سعادت فعلیت یافته است، لکن فطرت انسان گرایش به سوی خیر دارد و آن چنان خلق شده که برای پذیرش کمال نسبت به پذیرش شر آمادگی بیشتری دارد. از این رو برخلاف

برخی مکاتب که انسان را به طور فطری شرور دانسته و انسان را گرگ انسان تلقی می‌کنند، در اسلام تأکید بر اتصاف فطرت انسان به خیریت است؛ چنان‌که قرآن کریم گرایش به حق را برای نهاد انسان اصل می‌داند و از میل به هرگونه تباهی، به انحراف از صراط مستقیم تعبیر می‌کند. البته کشش ذاتی انسان به سوی خیر تا زمانی است که فطرت وی محکوم احکام طبیعت نشده باشد و روحانیت و نورانیت خود را از دست نداده باشد. در واقع این طبیعت آدمی است که باید حیات خود را مطابق با فطرت الهی تنظیم کند، نه برعکس؛ زیرا بدن به وسیله روح زنده است که فطرت نحوه هستی آن است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۶۱) بر این اساس، انسان با اختیار خویش می‌تواند فطرت را تحت طبیعت خویش محجوب کند. نتیجه فطرت محجوبه تسلط ساحت مادی و حیوانی (طبیعی) بر آدمی است که مبدأ جمیع شرور و منشأ همه شقاوت‌ها و بدبختی‌هاست. (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۷۷)

پذیرش فطرت مشترک برای همه انسان‌ها و اعتقاد به بالقوه بودن آن، همچنین توجه به طبیعت مادی و حیوانی انسان، ضرورت تعلیم و تربیت برای شکوفایی جنبه‌های الهی فرد را در پی دارد. در واقع انزال کتب و ارسال رسل نیز در راستای شکوفایی فطرت الهی و برای اخراج انسان از ظلمات به سوی نور است. بنابراین، اگرچه فطرت در پیدایش خود نیاز به تعلیم و تربیت ندارد، اما برای شکوفایی نیازمند رهبری و هدایت است. تربیت‌پذیری انسان در انسان‌شناسی انقلاب اسلامی نیز مبتنی بر وجود استعدادهای فطری در سرشت آدمی است که قابلیت فعلیت یافتن دارند؛ لذا تمایز انقلاب اسلامی از دیگر مکاتب در این است که با اعتقاد به امور ذاتی در انسان، و تلاش برای هماهنگی امر تربیت با فطرت، سهولت و توفیق بیشتری در تربیت حقیقی انسان خواهد داشت؛ زیرا انسان را موجودی توخالی نمی‌داند که بتوان زدن هر نقش و نگارِ ناهماهنگ با فطرت بر جان وی را تربیت نامید.

## آزادی

آزادی<sup>۱</sup> مفهومی است که در طول حیات بشر با تحولات و فراز و نشیب‌های بسیاری روبه‌رو بوده و اغلب مورد سوء استفاده امیال بشری قرار گرفته و به‌ویژه در مغرب‌زمین همچون ابزاری به منظور رسیدن به هواهای نفسانی و مقاصد سودجویانه واقع شده است. در غرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواسته‌های انسان می‌دانند. آن‌جا که از اراده انسان سخن می‌گویند، در واقع فرقی میان تمایل و اراده قائل نمی‌شوند. از نظر فلاسفه غرب، انسان موجودی است دارای یک سلسله خواست‌ها و می‌خواهد چنین زندگی کند. همین تمایلات منشأ آزادی عمل او خواهد بود.

آنچه آزادی فرد را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایل او را محدود کند. (مطهری، بی‌تا؛ ۱۰۲) به عنوان نمونه: اومانیزم‌ها با تأکید بر خودمختاری و خودرأیی انسان، بر این باورند که انسان، آزاد به دنیا آمده و حق‌گزینش دارد و از هر قیدو بندی رهاست. بنابراین، خود باید سرنوشت خویش را رقم زند؛ زیرا او به کمک خرد، می‌تواند حقوق و اختیارات خویش را تعیین نماید. (lamont, ۱۹۷۷: ۱۴) در نتیجه، هیچ نیازی به تعیین تکلیفی از ماورای مرزهای طبیعی و فیزیکی ندارد. از این‌رو چون دین و ارزش‌های دینی با آزادی و اختیار بی‌قید و شرط انسان در ستیز هستند، بایستی از صحنه زندگی این جهانی بشر حذف شوند. (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۱۴۰) در واقع همه فلسفه‌های مسیحی و عهد عتیق به گونه‌ای از اراده آزاد بشر دفاع کرده‌اند و بسیار کوشیده‌اند تا آن را با مشیت الهی و تجلی خارجی آن، یعنی نظام تغییرناپذیر کیهانی تطبیق دهند. انسان‌گرایان نیز گاه به چنین تلاش‌هایی دست می‌زدند و راه‌حل‌هایی مشابه را تکرار می‌کردند؛ اما آنچه به وجود آوردند، اراده آزاد به معنای امری تفکیک‌ناپذیر از طبیعت و اراده بشر نبود؛ بلکه اراده آزادی بود که دستیابی به ظرفیتی، جهت‌دگرگون کردن انسان و دنیای او را میسر می‌ساخت. (Abbagnan, 1973: 14) آزادی در غرب دایره گسترده‌ای همانند آزادی اندیشه، آزادی اخلاقی، آزادی سیاسی، آزادی بیان و... را درنوردید که در مجموع تأثیرهای

---

4. Liberty, Freedom.

منفی و سرنوشت‌سازی در فرهنگ و تمدن و نظام‌های فکری و اخلاقی مغرب‌زمین داشته‌اند و سبب‌گردیده است دین و مذهب و اصول اخلاقی صحیح به انزوارانده شود و ثمره چنین آزادی‌هایی در غرب را می‌توان انحطاط خانواده، مشکلات روانی، خودکشی‌ها، دین‌گریزی و دین‌ستیزی، احساس تنهایی، بی‌هویتی و... دانست که مجالی برای پرداختن به آن‌ها نیست و آمار و ارقام مختلف شاهد آن است.

اما اسلام که حقیقت انسانی را آن‌گونه که شایسته است شناخته، آزادی را موهبتی الهی و شرطی برای تعالی و تکامل مادی و معنوی انسان معرفی می‌کند؛ زیرا اگر انسان از موهبت آزادی برخوردار نباشد، آگاهانه دین را انتخاب نمی‌کند و در این صورت اعتقاد او ارزشی نخواهد داشت. اما رهایش مطلق انسان را مسلخی برای ذبح همه فضیلت‌ها و ارزش‌های انسانی می‌داند. از این روی، در عین حال که انسان را فردی آزاد می‌داند، حد و مرزهایی را برای آزادی او برمی‌شمرد که سعادت و بازیابی حقیقت آدمی تنها در آن صورت محقق می‌گردد. آزادی در بین همه ملل و همه عقلا محدود است و همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در اندیشه غربی نیز آزادی مطلق مطرح نیست، بلکه قید آزادی در غرب، تجاوز به حقوق دیگران است. اما در اسلام قید آزادی تجاوز به هر مصلحتی از مصالح اجتماعی است. (مصباح یزدی، الف، ۱۳۹۱: ۱۹۷) بنابراین تفاوت دیدگاه‌ها در حدود آزادی نسبی انسان است. در واقع چون در تمدن غرب پایه و اساس بر حداکثر تمتع و بهره‌برداری از مادیات و لذا مادی است، لذا افراد از قید معارف و عقاید دینی و همچنین اصول اخلاقی آزادند؛ لکن در حاکمیت اسلامی این حرّیت و آزادی، نابودکننده روح انسانیت و ملکات فاضله در انسان است و او را تا حد حیوانات تنزل داده و آدمی را از تکاملی که خداوند متعال برای او در نظر گرفته، باز می‌دارد. بنابراین، حد آزادی فرد در انسان‌شناسی انقلاب اسلامی تا آنجاست که به مصالح مادی و معنوی جامعه لطمه نزند.

آزادی در نظام سیاسی انقلاب اسلامی مواردی چون آزادی اراده و اختیار، آزادی اخلاقی و معنوی، آزادی تفکر، آزادی عقیده، آزادی بیان و آزادی سیاسی و... را شامل می‌شود. البته

این آزادی‌ها منشأ دینی، با خوانش اسلامی دارند.

### ۱. آزادی اراده و اختیار

در ساختار وجودی انسان، آزادی اراده و اختیار نهفته است و فرد می‌تواند با پذیرش هر نوع ایدئولوژی، صلاح و فرجام کار خویش را رقم زند. او در کردار و رفتار خویش، مجبور نیست و با اراده خویش به هر کاری که بخواهد دست می‌زند. در این زمینه، ایده مکاتب انسان‌شناسی همانند اومانیسیم و اگزیستانسیالیسم با اسلام یکسان است و نپذیرفتن آن، خلاف بدهت عقل می‌نماید. این‌گونه آزادی که تکامل معنوی بشر به آن وابسته است، یک امر تکوینی است و در مقابل جبر قرار دارد و از سوی خداوند به انسان عطا شده و ملاک برتری انسان بر سایر موجودات است. بنابراین تنها انسان با وجود گرایش‌های گوناگون و گاه متضادی که دارد، از قدرت‌گزینش و انتخاب برخوردار می‌باشد و در پاسخ‌دادن به خواسته‌هایش، اعم از حیوانی و الهی، کاملاً مختار و آزاد است. همه امتیازاتی که انسان بر سایر موجودات و حتی فرشتگان دارد، در پرتو برخورداری از قدرت‌گزینش و انتخاب است. اگر او این قدرت را در راه صحیح به کار بندد و خواسته‌های الهی را برگزیند و خواسته‌های حیوانی را کنار نهد، به درجه‌ای از تعالی می‌رسد که فرشتگان در برابر او خضوع می‌کنند. (مصباح یزدی، ب، ۱۳۹۱: ۱۸۹) قرآن نیز بر این آزادی و اختیار که مسئله‌ای بدیهی است، تأکید دارد: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف، آیه ۲۹) بگو: این حق است از سوی پروردگارتان؛ هر کس می‌خواهد، ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا شود)، و هر کس می‌خواهد، کافر گردد و ﴿إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان، آیه ۳)

### ۲. آزادی اخلاقی و معنوی

ارزش‌ها در نظام اخلاقی اسلام مطلق و ثابتند و از گزند تغییر و تبدیل در گذر زمان و با تغییر مکان در امان هستند. دلیل این ثبات، مطابقت ارزش‌ها و فضایل اخلاقی با فطرت ثابت و تغییرناپذیر انسان است. لذا هر انسانی از یک نیروی باطنی و درونی برخوردار است که



مبنای تشخیص باید و نبایدهای ارزشی است.

عقل عملی یا نیروی درونی با تشخیص خوب و بد اعمال، در واقع الزاماتی را برای انسان ایجاد می‌کند، که این الزامات آزادی‌تکوینی وی را محدود می‌کنند؛ یعنی انسان متعادل از درون خود امر و نهی می‌شود که از برخی آزادی‌های خود استفاده نکند؛ مثلاً با وجود قدرت بر ظلم کردن، نیروی باطنی فرمان می‌دهد که ظلم نکن و عادل باش، یا این‌که فرمان عقل مبنی بر راست‌گویی و پرهیز از دروغ‌گویی و... از این‌رو عقل عملی و وجدان از ویژگی‌های انسان و عاملی است درونی که آزادی‌های او را محدود می‌کند. لکن از آنجا که این باید و نبایدها و الزامات و محدودیت‌های اخلاقی که از درون انسان اعمال می‌شود، مستند به انسان و عقل و فطرت اوست، ضد آزادی و مخالف آن شمرده نمی‌شود. در اندیشه اسلامی، همین دستگاه ارزشی درونی، زمینه آزادی معنوی انسان را فراهم می‌آورد. با عنایت به این‌که نظام اخلاقی و معنوی اسلام بر پایه توحید، نبوت و معاد استوار است، تعالی انسان در اخلاق اسلامی، در گرو‌رهایی از بند همه اسارت‌های نفسانی و تخلق به اخلاق الهی است. برای دستیابی به این هدف، انسان باید قوا و غرایز خود را مهار کند و در بند غضب، حرص، طمع، جاه‌طلبی و افزون‌خواهی نباشد. در این دیدگاه انسانی آزاد است که بتواند بر قوای خود مسلط باشد و اسیر بت‌های درونی خود نشود. آزادی معنوی مقدس‌ترین نوع آزادی و هدف مهم انبیاست. (اسحاقی، ۱۳۸۸: ۲۷)

### ۳. آزادی اندیشه (تفکر)

آزادی تفکر ناشی از استعداد ذاتی انسان در اندیشیدن پیرامون مسائل مختلف است. در اندیشه اسلامی بر آزادی این استعداد تأکید شده؛ زیرا رشد و تکامل بشر بستگی مستقیم به آزادی اندیشه دارد. دلیل این مدعا، وجود صدها آیه از آیات قرآن است که دستور به تفکر و تعقل و به جریان انداختن شعور و فهم می‌دهند. لکن اندیشه باید مفید باشد و اندیشه مفید یعنی «فعالیت مثبت ذهنی که متفکر را به کشف واقعیات نائل می‌سازد.» (جعفری، ۱۳۹۲: ۳۱۱)

در اسلام، آزادی اندیشه تا حدی مجاز است که منجر به سقوط و بی‌اعتباری اندیشه و

تفکر نشود. همچنین این آزادی نباید مزاحم سایر فعالیت‌های مغزی و روانی انسان باشد. از آنجا که موضوعات و قضایای مورد اندیشه، عینیت محسوس ندارند و در واقع آرمان‌ها و شرایط محیطی و فرهنگی و دیگر انگیزه‌های شخصی و اجتماعی در طرز اندیشه و انتخاب اصول موضوعه دخالت دارند، باید برای حفظ روان افراد جامعه از اختلال و آشفتگی، قانونی برای اندیشه وجود داشته باشد. این قانون در دیدگاه متفکران انقلاب اسلامی، هدف قرار دادن کشف و شناخت حیات طیبه انسان‌ها در جهانی هدف‌دار است. (همان، ۳۱۲) به نظر می‌رسد که تنها با این شرط برای آزادی اندیشه، ارزش و هویت انسان در جهان از بازیچه قرارگرفتن در امان می‌ماند؛ زیرا آزادی اندیشه بی‌ثمر و بی‌نتیجه، به زیان بشر بوده و در واقع، هدف‌داری اندیشه در اسلام، از هدر رفتن حیات آدمی و انرژی‌های او در اندیشیدن پیرامون موضوعات فاسد و بی‌نتیجه جلوگیری می‌کند، نه از آزادی اندیشه.

#### ۴. آزادی عقیده

عقیده عبارت است از «حصول ادراک تصدیقی در ذهن انسان» (طباطبائی، ۱۳۷۱: ۱۱۷) عقیده گاه بر مبنای تفکر آزاد است، یعنی با عقل و فکر آزاد و از روی تأمل و اندیشه واقعی برای انسان حاصل می‌شود و گاه بدون تفکر و بر پایه دل و احساسات و متأثر از عواملی چون تقلید، محیط، علایق شخصی یا منافع فردی است. باور و عقیده صحیح در زمینه حقایق اصلی هستی از سوی پروردگار متعال برای بشر بیان شده تا راه صحیح زندگی را پیدا کند و از حیرت و سرگردانی نجات یابد. از این رو در تعالیم اسلامی قلب و روح انسان موظفند که خدای متعال را به وحدانیت و صفات حسنا بشناسند و درباره نبوت و معاد و دیگر معارف اسلامی عقیده حق و صحیح را بپذیرند. بنابراین، آزادی عقیده در اسلام به این معنا نیست که انسان مجاز است هر عقیده‌ای، هرچند باطل و غلط را انتخاب کند؛ بلکه در اسلام اگر کسی وظیفه اسلامی و قلبی خود را انجام نداد و عقیده غلط و باطلی را به عنوان اعتقاد خود انتخاب کرد، منع و جوازی به عقیده فرد، صرف داشتن عقیده باطل، تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی هیچ‌کس در جامعه اسلامی به خاطر عقیده غلط و باطل زیر فشار قرار

نمی‌گیرد. البته این آزادی تا جایی است که عقیده غیراسلامی شخص، او را به مخالفت و معارضه با نظام اسلامی وادار نکند. در واقع، حساسیت اسلام روی آثار عملی مترتب بر عقیده انسان است، نه خود عقیده؛ یعنی اگر شخصی که عقاید حق را قبول ندارد، بر طبق عقاید خود عمل کند، اما عمل وی به حیثیت، امنیت، سلامت، یکپارچگی و دیگر مصالح جامعه اسلامی ضربه‌ای نزند، منعی برای وی وجود ندارد. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۵) شایان ذکر است که جلوگیری نکردن در گزینش عقیده باطل، به معنای بی‌تفاوتی اسلام به داشتن عقاید نادرست نیست؛ بلکه برای این مقصود روش‌های گوناگون امر به معروف و تبلیغ و... مورد تأیید است.

## ۵. آزادی بیان

آزادی بیان و اظهار عقیده نتیجه منطقی آزادی اندیشه و عقیده است. در تعالیم اسلامی ابراز و بیان واقعیات مفید برای بشر، درد و قلمرو مادی و معنوی، نه تنها آزاد است، بلکه کتمان واقعیات و حقایق با وجود قدرت بر بیان و تبلیغ، مؤاخذه الهی را در پی خواهد داشت: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبُسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ \* وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران، آیه ۷۱) ای اهل کتاب! چرا حق را با باطل می‌پوشانید و حق را کتمان می‌کنید (مخفی می‌دارید)، درحالی که شما می‌دانید؟ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ (بقره، آیه ۱۵۹) کسانی که مخفی می‌کنند، آن دلایل آشکار و هدایت را که فرستادیم و پس از آن که آن‌ها را برای مردم آشکار کردیم، آنان هستند که خداوند بر آنان لعنت می‌کند و لعنت‌کنندگان [نیز] بر آنان لعنت می‌فرستند.

در اندیشه اسلامی، اظهار عقیده یکی از حقوق طبیعی انسان است؛ زیرا برخورد افکار و آزادی بیان لازمه رشد و هدایت افکار است. اما این آزادی نیز مانند دیگر آزادی‌های مطرح شده در نظام اسلامی از قید مطلق برخوردار نیست. یکی از حدود اصلی در بیان، مسئله اضلال است؛ یعنی هر بیان عقیده‌ای آزاد است، مگر بیان اغواگر و گمراه‌کننده. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۶) در واقع، بیان و اظهار عقیده در محیط سالم آزاد است و اگر

مصالح مملکت اسلامی با بیان تهدید شود، مانند: شایعه پراکنی، تشنج، به هم زدن سلامت عمومی جامعه و... اسلام با این آزادی مخالف است؛ زیرا مصالح عمومی به قدری در اسلام مهم است که به خاطر آن پیغمبر اکرم ﷺ مسجدی را آتش زدند؛ زیرا آن مسجد محلی برای تجمع منافقین و تشنج آفرینی در جامعه بود.

علاوه بر ممنوعیت اغوا و اغفال دیگران، اسلام محدودیت‌هایی چون: ممنوعیت توهین به مقدسات، هتک حرمت افراد، اقدام به توطئه، سرپیچی از مقررات و تعهدات جامعه اسلامی را برای آزادی بیان وضع کرده است. (اسحاقی، ۱۳۸۲: ۴۹-۴۵)

#### ۶. آزادی سیاسی

این‌گونه آزادی، یعنی مشارکت همگان در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و تعیین زمامدار جامعه، در اسلام جایگاه ویژه‌ای دارد. اصل اولیه در حقیقت انسان، رهایی و آزادی او از هر گونه سلطه است و سزاوار نیست تحت سیطره زورمندان، سرمایه‌داران، مستبدان و مستکبران قرار گیرد؛ اما انسان به حضرت باری تعالی وابستگی ذاتی دارد و نسبت به او، عین فقر و نیاز است. از این رو در نهاد خویش، بنده حضرت حق بوده و در سلطه و تحت سیطره اوست. بنابراین، از دیدگاه اسلام، اصل اولی، نداشتن ولایت کسی بر دیگری است و خروج از این اصل، نیاز به دلیل دارد.

بر اساس اعتقاد توحیدی، خداوند رب و صاحب اختیار هستی است و به طور تکوینی بر همه عالم و آدم ولایت دارد. همچنین ولایت دیگران باید به اذن و اراده الهی باشد، وگرنه مشروعیت نخواهد داشت. بنابراین، منبع ذاتی مشروعیت و حقانیت، اعتبار خداوند است؛ زیرا حاکمیت مطلق عالم و آدم از آن اوست و اقتدار و قدرت، ذاتی او به شمار می‌رود. همچنین توحید در خالقیت و ربوبیت، در قانون‌گذاری و حاکمیت، از نظر عقل و نقل، برای او ثابت شده است و آن‌گاه که از اصل اولی با دلیل خارج شویم، ثابت می‌شود که حق حاکمیت از ناحیه خداوند به دیگری تفویض شده است. (خسرپناه، ۱۳۷۷: ۱۱۸)

همه مسلمانان بر این باورند که خداوند حاکمیت را در زمین به رسول الله ﷺ تفویض

کرده است، ولی شیعه امامیه، این تفویض حاکمیت را به امامان معصوم علیهم‌السلام نیز گسترش می‌دهد و امام را پس از نبی، البته با انتصاب و انتخاب الهی جانشین او در زمین می‌داند. بنابراین، امام نیز مانند نبی، بر انسان‌ها ولایت معنوی و ظاهری دارد. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب به حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: ای پسر ابوطالب، ولایت بر امت من، حق توست. اگر در سلامت و آرامش ولایت تو را پذیرفتند و به حکومت تو رضایت دادند، اداره امور آن‌ها را بر عهده بگیر، وگرنه آن‌ها را به حال خودشان رها کن. (سید بن طاووس، ۱۴۱۲: ۱۸۰)

بر اساس اندیشه تشیع، نظام امامت، با دوازدهمین امام تداوم یافته و ولایت معنوی و ظاهری و حق حاکمیت سیاسی و زمامداری و حکومت از آن اوست. این ولایت، عصر غیبت و عصر ظهور را در برمی‌گیرد، ولی در عصر غیبت، مسئولیت ایشان در مرجعیت دینی و اجرای قوانین الهی به نایبان عام آن حضرت واگذار شده که ولی فقیه مظهر آن‌ها به شمار می‌رود. بنابراین، در عصر غیبت، پیروی از نظام امامت، با پیروی از نایبان عام امام زمان عجل‌الله‌فرجه و بهره‌وری از سنت و سیره امامان معصوم صورت می‌پذیرد. لذا پیروی از نایب امام در احکام شرعی و امور دینی، چونان پیروی از خود امام است. در نظام سیاسی شیعی نیز، حکومت دینی ولی فقیه، مشروعیت خود را به نیابت از امام معصوم تنها از خداوند می‌گیرد.

آنچه به اشاره آمد، بیان‌گر ماجرای حق حاکمیت بود، اما نقش مشارکت مردم در تعیین زمامدار، بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا همان‌گونه که از روایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب به حضرت علی علیه‌السلام برمی‌آید، تنها زمانی تحقق حکومت دینی به رهبری امام معصوم یا نایب او ضروری و امکان‌پذیر است که با اقبال عمومی مواجه گردد و همگان به پذیرش چنین حاکمیتی روی آورند. پس خود مردم باید نوع حکومت و زمامدار خویش را برگزینند.

مسئله اقبال عمومی در تعیین زمامدار و تحقق حکومت دینی به صورت ویژه در قانون اساسی جمهوری اسلامی، که نظام مردمی برآمده از انقلاب اسلامی است، مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا فرایند تعیین ولی فقیه به‌گونه‌ای تنظیم شده تا نظر مردم به واسطه انتخاب خبرگان رهبری در تعیین زمامدار مؤثر باشد. علاوه بر رهبری جامعه، مردم به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم در تعیین دیگر ارکان مدیریتی نظام جمهوری اسلامی دخالت دارند.

## فلسفه زیستن

هدف عبارت است از آن حقیقت منظور که آگاهی و اشتیاق به دست آوردن آن، محرک انسان به سوی انجام دادن حرکت‌های معینی است که آن حقیقت را قابل وصول می‌سازد. (جعفری، ۱۳۷۷: ۱۴) هدف از زندگی، برای هر انسانی اجتناب ناپذیر است؛ چنان‌که افلاطون معتقد است: کسی که نمی‌داند از کجا آمده و به کجا می‌رود و نمی‌داند هدف اعلای زندگی که بایستی خود را برای رسیدن بدان به تکاپو اندازد چیست، منکر اصل خویش است. (همان، ۹)

در دیدگاه فراطبیعت‌باورانه خدا - محور، هدف آدمی تنها از راه ارتباط با خدا محقق می‌گردد و تنها این هدف متعالی، و مجموع دین و باورهای دینی است که معنابخش به زندگی است. بنابراین چنانچه انسان از یک جهان بینی الهی برخوردار باشد، هدف از زندگی خود را بر آن مبنا استوار می‌سازد و بایدها و نبایدهای زندگی خود را نیز بر همین اساس تبیین می‌نماید. اما در اندیشه طبیعت‌باورانه، هدف از زندگی، محدود به همین عالم خاکی بوده و معنابخشی به آن نیز از همین جهان نشئت می‌گیرد.

انسان متجدد و مکتب اومانیزم که انسان را جزئی از طبیعت و مخلوق این زمین خاکی می‌داند و ارتباط خود با عالم ماوراء طبیعت را گسسته می‌انگارد، سرنوشت خود را در چارچوب جهان طبیعی قرار می‌دهد و بر این باور است که: «بشر، می‌باید سرنوشت و بهشت گمشده‌اش را در همین جا و همین حالا پیدا کند؛ وگرنه پس از آن، دیگر ممکن نخواهد بود.» (lamont, 1977: 16) از این رو تمام ریاضت‌ها و قیدوبندهای شریعت‌های آسمانی که مانع بهره‌وری هرچه بیشتر انسان‌ها از این طبیعت شده است و از لذت‌های جسمانی می‌کاهد، باید کنار گذاشته شود. از دیدگاه ایشان اصول اخلاقی آن‌ها، تمام ارزش‌ها و روابط انسانی را در برمی‌گیرد و هدف اصلی آن، رسیدن به شادی، آزادی و پیشرفت اقتصادی، فرهنگی و اخلاقی همه افراد بشر است؛ بدون در نظر داشتن ملیت، نژاد و مذهب آنان. (ibid, 14)

این نوع نگرش به هدف، به تدریج به نهیلیسم و پوچ‌گرایی و نفی ارزش‌های مثبت انجامیده است که توجه بسیاری از نویسندگان معاصر ایران و جهان مانند کامو، صادق هدایت، فرانتس کافکا، داستایوفسکی و... را نیز جلب کرده است. این اندیشه به طور عام زاییده عواملی مانند نداشتن فلسفه درست و اساسی از زندگی، فقدان ایدئال و آرمان عالی و معنوی و بحران هویت است، ولی به طور خاص می‌توان آن را حاصل غفلت از حضور غیب و حقیقت قدسی و ذات باری از حیات دنیوی و فراموشی غایتی متعالی و خود حقیقی و انقطاع از وحی و ایمان دینی دانست و به دیگر سخن عامل اصلی بحران انسان معاصر این است که هدفی متعالی و ماورایی برای حیات دنیوی بشری قائل نیست و اگر چنین هدفی را هم بپذیرد، معتقد است که تأثیری در زیست این جهانی وی ندارد.

مهم‌ترین اثر مخرب نداشتن فلسفه اساسی، بر چگونگی زیست بشر بوده است که احساس طبیعی انسان به زندگی را دگرگون ساخته و آدمی را مجبور به زیستنی تنفرآور می‌داند که ارزش‌ها در مقابلش سقوط کرده و قوانین و روابط حاکم بی‌اعتبار هستند؛ از این رو یک انسان پوچ‌گرا و دچار سرخوردگی و ناامیدی شده و جهانی تیره و تاریک پیش روی خود تصویر می‌کند.

از اساسی‌ترین دلایل وجودی انقلاب اسلامی، نجات بشر از سیطره دیدگاه‌های مادی‌گرایانه‌ای است که با حذف معنا و هدف حقیقی زندگی، ارزش و حیثیت متعالی را از انسان دریغ کرده و او را گرفتار انواع بحران‌های مادی و معنوی نمودند. در انسان‌شناسی انقلاب اسلامی، انسان جزئی از کل حقیقت عالم است و این حقیقت صرفاً در کالبد مادی و زندگی محدود این دنیا خلاصه نمی‌شود؛ بلکه انسان یکی از اجزای بسیار مهم جهان هستی است که از آغاز تا انتها از سیر معقول و هدفمندی برخوردار است. در این دیدگاه وجود انسان مستند به حکمت و اراده کلی الهی است که در عرصه طبیعت جلوه نموده و شکوفایی‌اش در گرو مسیری است که انتخاب می‌کند؛ اگر در مسیر الهی گام بردارد، شخصیت وی به شکوفایی می‌رسد و علاوه بر زیستی معنادار در جهان معنادار به هدف نهایی خویش دست می‌یابد. (جعفری، ۱۳۶۴: ۱۲۰) در اندیشه اسلامی، حیات دنیا

علی‌رغم جذابیت‌ها و ارزش‌های ظاهری که ممکن است وسیله کمال و تعالی انسان نیز باشد، نمی‌تواند آرمان و ایدئال نهایی انسان تلقی شود؛ زیرا از منظر قرآن، حیات دنیا، حیاتی ابتدایی و مرحله پست آن به شمار می‌رود و هدف از آن، زمینه‌سازی و آمادگی برای دستیابی به حیات طیبه و هدف نهایی یعنی تقرب به خداوند متعال است.

## عقل

قوه خرد و اندیشه، مهم‌ترین مؤلفه انسان‌شناسی است که آدمی را از سایر حیوانات ممتاز می‌سازد؛ از این‌رو، شناخت حقیقت و گستره توانایی‌های آن مورد توجه همگان از جمله فیلسوفان و پژوهندگان دینی قرار گرفته است. اما اغلب اندیش‌وران غربی، در این امر از جانب اعتدال خارج شده و به عقل‌گرایی افراطی دچار شده‌اند.

عقل‌گرایی به معنای اصالت عقل و خردباوری، در فلسفه در برابر اصطلاح تجربه‌گرایی، و در علم کلام در برابر ایمان‌گرایی، و در عقل‌مدرن و عصر روشنگری در برابر عقل‌شهودی (پذیرفته‌شده سنت‌گرایان) قرار دارد که عقل‌گرایی عصر روشنگری بیش از دو مورد دیگر مورد توجه قرار گرفته و برخلاف عقل‌گرایی فلسفی، خادم تجربه، حسیات و مشاهدات، و انتظام‌دهنده به آن‌ها به شمار می‌رود. مواد معرفتی بشر، بر اساس این نوع عقل‌گرایی، تنها از درون طبیعت به دست می‌آید و محدود به آن است و برای تبیین جهان، تنها به عقل بشر اعتماد می‌شود و آن سوی احکام عقل بشری که تعهد و الزام‌آورند، هر چیزی تشکیک، رد و ابطال می‌پذیرد. در نتیجه، حتی منابع دینی و سنتی نیز نمی‌توانند هیچ‌گونه معرفت اعتماد‌پذیری را به انسان ببخشند. بدین‌سان، خرد به جای وحی نشست و انسان، هرگونه مرجعیت متعالی را انکار کرد و خود را بنیان‌گذار هر ارزش و سازنده هر آرمانی دانست. (شایگان، ۱۳۷۲: ۱۰۲) انسان مدرن، معتقد شد انسان نیرویی بالقوه دارد که می‌تواند به پشتوانه خردگرایی و روش‌های علمی که توأم با شهامت و آگاهی است، مشکلات خویش را حل کند. (lamont, 1977: 14) او می‌تواند با روش‌های علمی، به طرح پرسش درباره



فرضیه‌ها و باورهای اصلی و دیدگاه‌های فلسفی مختلف پردازد و تمام ارزش‌های حقوقی، قواعد اخلاقی و... را به کمک این قوه، تعیین کند و سعادت و خوشبختی انسان تنها در پیروی از آن محقق می‌گردد.

فراخور رشد عقلانیت و عقل‌گرایی در مغرب‌زمین بسیاری از اندیشمندان غربی همانند آگزیستانسیالیست‌ها، رمانتیست‌ها، سنت‌گرایان و... به انحای مختلف به نقد خردگرایی پرداختند و بسیاری از دین‌داران نیز برای دفاع از حقانیت دین و آموزه‌های وحیانی آن، نقدها و ایرادهای بسیاری را بر عقل‌گرایی وارد کردند و بدین سان غالب مردم قرن نوزدهم و بیستم، از عقلانیت مدرن روی برگرداندند و به عقب بازگشته و تمایلات عقلانی عصر روشنگری را نپذیرفتند؛ چنان‌که از یک مذهب ماورای طبیعی مبنی بر ایمان سخن گفتند، یا این‌که به سوی مذهب طبیعی روی آوردند. (رنдал، ۱۳۷۶: ۴۴)

الهیون نیز عقل را - به عنوان مکمل وحی - یکی از اساسی‌ترین ره‌نماهای تکامل بشری به شمار آوردند که البته تمام مشکلات و ناشناخته‌های انسان، تنها با آن شناخته نمی‌شود. جان لاک که عقل‌گرای الهی است، حقایق دینی را سه نوع برمی‌شمرد و قضایایی را موافق عقل می‌داند که حقایق آن‌ها را با جست‌وجو در افکاری که از احساس و تأمل در ما به وجود می‌آید، می‌توان کشف کرد و آن‌ها را با استنتاج طبیعی، می‌توان درست یا امر برتر دانست. چیزهایی که برتر از عقل است، قضایایی که صحت یا رجحان آن را از مبادی نمی‌توانیم دریافت کنیم و قضایایی که مخالف عقل به شمار می‌آیند، آن‌هایی هستند که با اندیشه‌های یقینی و روشن ما مخالف می‌نمایند. بدین سان وجود خدای یگانه، موافق عقل و وجود بیش از یک خدا، مخالف عقل و برانگیخته شدن مردگان بالاتر از عقل است. (همان، ۳۲۰ - ۳۱۹)

در اندیشه اسلامی نیز عقل و پیروی از آن، از جایگاه بلندی برخوردار بوده و مورد تأکید قرآن و سنت نبوی قرار گرفته است و به عنوان حجتی باطنی در کنار حجت ظاهری (پیامبر و امام معصوم) به شمار می‌آید که در شریعت اسلام یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی شمرده می‌شود، ولی به تنهایی قادر نیست تمام مشکلات اجتماعی، سیاسی،

اقتصادی و... بشر را حل نماید و از این روی وحی به کمک آن می‌آید. تکامل قوه خرد سبب می‌گردد انسان تشخیص دهد که تنها خرد، رهن مشکلات و معضلات بشری نیست و امور ماورایی و متافیزیکی همچون وحی و شریعت الهی و نیز شخصی آسمانی باید به یاری آن حجت باطنی بیایند تا بحران‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و امنیتی او حل شود.

در منظومه فکری اندیشمندان انقلاب اسلامی، اسلام با سه‌گانه عدالت، عقلانیت و معنویت معنا و تحقق می‌یابد. بر این اساس، در فرایند جامعه‌سازی، معنویت روح کار، عقلانیت مهم‌ترین ابزار کار، و عدالت جهت‌دهنده و ارزش‌گذار کارها در نظام اسلامی است. (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۳) ارزش عقل و محاسبه عقلانی، در این دیدگاه به‌گونه‌ای است که محاسبه عقلانی منشأ تحولات عظیم دانسته شده، نمونه بارز این تحولات، انقلاب اسلامی است. در حقیقت، نگاه عقلانی، دقیق و موشکافانه به وضع موجود و وضع دنیا، در طول سال‌های متممادی، سبب ایجاد گفتمان حق‌طلبی، عدالت‌خواهی و آزادی‌خواهی بین مردم و وقوع انقلاب اسلامی شد. علاوه بر نقش عقل در شکل‌گیری انقلاب، عقل با خوانش اسلامی، مهم‌ترین ابزار کار برای دستیابی به اهداف جامعه اسلامی، از جمله تحقق اصلی‌ترین این اهداف یعنی عدالت اجتماعی و تمدن‌سازی اسلامی می‌باشد.

### تساهل و تسامح

تولرانس<sup>۱</sup> از ریشه لاتین «Toiler» و به معنای تحمل و تاب آوردن است. (ژاندرن، ۱۳۷۸: ۱۷) این واژه، با مصدر «Toll» به معنای حمل کردن یا بردن، هم‌خانواده است؛ زیرا شخصی که رأی یا رفتار دیگری را تحمل می‌کند، گویا باری را حمل می‌نماید. مفهوم اصطلاحی این واژه آن است که در اعمال فردی، اعم از سیاسی، اخلاقی و اعتقادی، حق مداخله نداریم و باید با مخالفان مدارا نموده و آن‌ها را تحمل کرد.

تساهل و تسامح که ترجمه فارسی واژه تولرانس دانسته شده، عموماً در کتب اهل لغت

عرب به یک معنا به کار برده شده‌اند. تسامح از ریشه «سَمَحَ» به معنای بخشش و سخاوت، بلندنظری، آزادگی و آزادمنشی است، و تساهل از ریشه «سَهَّلَ» به معنای سهل گرفتن، به نرمی رفتارکردن، تحمل کردن، چشم‌پوشی، سعه صدر و تحمل هر گونه عقیده مخالف می‌باشد. (فیروزآبادی، بی تا: ۴۶)

تساهل و مدارا در اسلام در دو بُعد مورد توجه قرار گرفته: یکی از جهت درون‌دینی و نحوه رفتار با مسلمانان و نحله‌های اسلامی، و دیگری تساهل با پیروان ادیان و مکاتب غیراسلامی و حتی در مواردی خاص در برخورد با کفار و مشرکان. مدارای اسلامی در مواجهه با غیرمسلمانان بر دو اصل قرآنی آزادی در پذیرش دین و همزیستی مسالمت‌آمیز، استوار است. گواه این مدعا آیاتی چون ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (بقره، آیه ۲۵۶) مبنی بر پذیرش آزادانه دین و آیات فراوانی است که خداوند خواستار برقراری روابط عادلانه و مسالمت‌آمیز با یهودیان، مسیحیان، صابئین و... به عنوان اهل کتاب می‌شود. (بقره، آیه ۱۳۹ و ۱۰۹، آل عمران، آیه ۴۹) البته با این شرط که حق را انکار نکنند و به جنگ و خصومت با مسلمانان برخیزند. شایان ذکر است که شرط اساسی در تساهل و تسامح اسلامی، پایبندی به اصول مسلم اسلام است. رفتار مسالمت‌آمیز در هر دو حوزه درون‌دینی و برون‌دینی به معنای به رسمیت شناختن حقانیت افکار مختلف و ادیان گوناگون در اسلام نیست؛ زیرا پذیرش تساهل در اسلام به معنای قبول ظرفیت‌ها و حدود عقلی و ادراکی افراد است. در اندیشه اسلامی برتری معرفتی از آن خدا و قانون‌گذاری الهی است و هر معرفتی نمی‌تواند صحیح باشد. (سید حسین، ۱۳۸۳: ۸۹)

تساهل و رفتار مداراگونه در انقلاب اسلامی برطبق مبانی اسلامی آن و به معنای احترام و تحمل عقاید دیگران، در عین اعتقاد به باورها و عقاید دین اسلام است. این تمایز اصلی تساهل در این دیدگاه با تساهل مورد پذیرش در اندیشه غربی است؛ زیرا در تفکر غربی، تساهل نوعی عقلانیت به شمار می‌رود که حاصل کشمکش‌های دینی است و به حد و مرزی برای حق و باطل و ارزش و ضدارزش نمی‌انجامد، یا دست‌کم، حق را قابل دست‌یافتن

نمی‌یابد. (سفیدگر، ۱۳۹۱: ۱۴) در واقع حدود تساهل و تسامح در غرب را منافع فردی یا اجتماعی، قراردادهای اجتماعی یا طبیعی و به‌طور کلی انسان با حقوق طبیعی خود مشخص می‌کند، که نتیجه این نگرش نسبی‌گرایی معرفتی است و در آن هیچ معرفتی برتری ندارد.

### نتیجه‌گیری

انسان در اندیشه اسلامی، موجودی است هدفمند در جهانی هدفمند، دارای جنبه‌های الهی و مادی، که به مدد ویژگی‌هایی چون فطرت خداآشنا، آزادی اراده و اختیار، و عقل قادر است علاوه بر پاسداشت کرامت ذاتی خویش به کرامت ارزشی در پرتو ادای تکالیف شرعی و فرایض الهی، دست یابد. در این دیدگاه، انسان مرتبط با خدای متعال، که برای رسیدن به هدف آفرینش، توانایی‌ها و استعدادهای خویش را به کار می‌بندد، هرگز دچار یأس و پوچ‌انگاری نشده و به بن‌بست نخواهد رسید. بر این اساس، انسان‌شناسی انقلاب اسلامی که منطبق بر مبانی انسان‌شناختی اسلامی - شیعی است، بیش از هر مکتب انسان‌شناسانه، پاسخ‌گوی نیازها و خواسته‌های انسان همچون امنیت، آرامش، سعادت، کمال و... است.

با توجه به مهم‌ترین مؤلفه‌های انسان‌شناسی انقلاب اسلامی، انسان به واسطه عزت و کرامت ذاتی در نظام اسلامی دارای کرامت اجتماعی بوده و از عدالت و مساوات حقوقی برخوردار است. همچنین با توجه به حدود آزادی در اسلام یعنی حفظ کرامت انسان و حفظ مصالح مادی و معنوی جامعه، تساهل و رفتار مداراگونه در نظام سیاسی - اجتماعی برآمده از انقلاب اسلامی، به معنای احترام و تحمل عقاید دیگران، در عین اعتقاد به باورها و عقاید دین اسلام است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسحاقی، سید حسین، *فصلنامه رواق اندیشه*، ش ۲۴، ۱۳۸۲، «آزادی بیان در اسلام»، ص ۵۲-۳۰.
۳. اسحاقی، سید حسین، *فصلنامه رواق اندیشه*، ش ۲۷، ۱۳۸۸، «آزادی معنوی در اسلام»، ص ۴۴-۲۶.
۴. انیس، ابراهیم، *المعجم الوسیط*، ج ۲، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۷.
۵. آربلاستر، آنتونی، *ظهور و سقوط لیبرالیسم*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۷.
۶. آوینی، سیدمرتضی، *توسعه و مبانی تمدن غرب*، چ اول، نشر واحد، ۱۳۹۰.
۷. بی‌ناس، جان، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۸. جعفری، محمدتقی، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۱۵، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴.
۹. جعفری، محمدتقی، *فلسفه و هدف زندگی*، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری رحمته الله علیه، ۱۳۷۷.
۱۰. جعفری تبریزی، محمدتقی، *مجموعه آثار ۲*، تکاپوی اندیشه‌ها، چ اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری رحمته الله علیه، ب، ۱۳۹۲.
۱۱. جعفری تبریزی، محمدتقی، *مجموعه آثار ۵*، حقوق جهانی بشر و کاوش‌های فقهی، چ اول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری رحمته الله علیه، الف، ۱۳۹۲.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، تحقیق محمد رضا مصطفی‌پور، چ سوم، نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۳. حسینی خامنه‌ای، *بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران*، khamenei.ir، ۱۳۶۶.
۱۴. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات در دیدار استادان و دانشجویان*، khamenei.ir، ۱۳۸۸.
۱۵. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات در دیدار جمعی از مسئولان وزارت امور خارجه*، khamenei.ir، ۱۳۸۳.
۱۶. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران*، khamenei.ir، ۱۳۶۵.
۱۷. خسروپناه، عبدالحسین، *نشریه کتاب نقد*، سال دوم، ش ۷، ۱۳۷۷، «مشروعیت حکومت ولایی»؛ ص ۱۳۸-۱۱۰.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات الفاظ القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲.

۱۹. زندال، هرمن، *تکامل عقل نوین*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
۲۰. زرشناس، شهریار، *مبانی نظری غرب مدرن*، چ اول، انتشارات کتاب صبح، ۱۳۸۱.
۲۱. ژاندرون، ژولی سادا، *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۲۲. سفیدگر، فاطمه، *تساهل و تسامح در عرفان ابن عربی و اندیشه خواجه نصیرالدین طوسی*، کارشناسی ارشد، پیام نور، تهران جنوب، ۱۳۹۱.
۲۳. سید بن طاووس، *کشف المحجبه لثمره المهجه*، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۲.
۲۴. سید حسین، سید صادق، *مدارای بین مذاهب*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۵. شایگان، داریوش، *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین، *تفسیر المیزان*، ج ۴، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۲۷. فیروزآبادی، مجدالدین، *قاموس المحيط*، ج ۱، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، چ پنجم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق کریم سبحانی، ج ۱، چ ششم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، الف، ۱۳۹۱.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، *نظریه سیاسی اسلام*، ج ۲، چ ششم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ب، ۱۳۹۱.
۳۱. مطهری، مرتضی، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات صدرا، بی تا.
۳۲. موسوی خمینی، سید روح الله، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷.

1. Lamont, Carliss, *The Philosophy Of Humanism*, Newyork, Humanist press, 1977.
2. Abbagnano, Nicola, *Pictionary Of The History Of Ideas Volume Renaissance*, 1973.

---

## نقش انقلاب اسلامی در تحقق تمدن نوین اسلامی

---

سید مجید موسوی حکیم<sup>۱</sup>

### چکیده

فرهنگ و تمدن اسلام، مجموعه باورها و ارزش‌های اسلامی و نمود آن در پیشرفت علم، هنر و ظهور نهادهای اجتماعی و سیاسی در بین ملل و مردمی است که اسلام را به عنوان دین خود پذیرفتند. فرهنگ اسلام توانست در طول چند قرن تمدنی عظیم و بی‌نظیر را در منطقه وسیعی از جهان به وجود آورد و از نیمه دوم قرن دوم هجری تا قرن‌ها رهبری علمی جهان را در دست بگیرد. اما در ادامه، عوامل متعددی که اصلی‌ترین آن‌ها دوری از جوهر و باطن اسلام بود، باعث ناکام ماندن اسلام در تداوم تمدن اسلامی شد.

در قرن حاضر انقلاب شکوهمند اسلامی به گفته رهبر معظم انقلاب با هدف تحول در تمام ابعاد زندگی و ایجاد تمدن نوین اسلامی به وجود آمد و تاکنون مسیر چشم‌گیری را در راستای این هدف پیموده است. در نوشتار پیش رو به جهت اهمیت انقلاب اسلامی برای ایجاد تمدن اسلامی و مقابله با تمدن غربی، به ظرفیت‌های انقلاب اسلامی برای تحقق تمدن اسلامی اشاره خواهیم کرد. در ابتدا به تبیین مفاهیم بنیادین بحث نظیر تمدن،

فرهنگ و انقلاب اسلامی و... اشاره و سپس به تبیین تمدن نوین اسلامی و جایگاه آن در گفتمان انقلاب اسلامی و در ادامه به عوامل نقش آفرین در انقلاب برای تحقق تمدن نوین اسلامی اشاره خواهیم داشت. از جمله این عوامل که در بیانات رهبر معظم انقلاب نیز آمده است، عبارتند از: ظرفیت عظیم معنوی انقلاب اسلامی، توجه به علم و لوازم ترقی و پیشرفت علمی، عرصه تفکر و تأثیر آن در تحقق تمدن اسلامی. روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی خواهد بود.

واژگان کلیدی: تمدن نوین؛ اسلام؛ انقلاب اسلامی.

#### مقدمه

بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تلاش های طاقت فرسای ایشان و اهل بیت علیهم السلام، فرهنگ شرک آلود جاهلیت عرب را به کلی تغییر داد و فرهنگ جدیدی را به وجود آورد و در نهایت باعث تمدن بزرگ اسلامی شد و با دستاوردهای مختلفی که در زمینه های گوناگون به دست آورد، توانست جایگاه ولایی به خود اختصاص دهد؛ اما به مرور زمان و با گذشت چندین قرن دچار رکود شد. از رهاوردهای مهم اسلام در حیات بشری، پایه گذاری تمدن باشکوهی بود که از حلقه های درخشان تمدن بشری به شمار می رفت که از آن با عنوان «تمدن اسلامی» یاد می شود. تمدن اسلامی را می توان حاصل دو جنبه دانست: یک جنبه آن به وسیله خود اسلام پدید آمد و در پرتو ابتکار مسلمانان گسترش یافت. منشأ این جنبه از تمدن اسلامی، قرآن و سنت بود.

جنبه دیگر تمدن اسلامی، نه ابداع مسلمانان، بلکه میراث به جای مانده از تمدن های پیشین در قلمرو اسلام بود که به دست مسلمانان توسعه و تکامل یافت و به رنگ اسلام درآمد. روی هم رفته، تمدن اسلامی میراث مشترک مردم و ملت هایی است که روزگاری، اسلام در سرزمین آن ها نفوذ کرد و در ساخت و شکوفایی تمدن اسلامی ایفای نقش کردند. (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۲۹)

آنچه تمدن اسلامی را به پیشرفت رساند، نگاه جامع و توجه اسلام و مسلمانان به تمام جنبه های مادی و معنوی بشر بود. توجه به ابعاد انسانی و الهی زندگانی انسان ها در مکاتب



دنیای امروز از جایگاه برجسته‌ای برخوردار نیست و این امر ناشی از دیدگاهی است که آن‌ها نسبت به این جهان و انسان دارند. انسان نیاز به تمدنی دارد که پشتوانه محکم علمی داشته باشد و در سایه آن، همه نیازهای مادی و معنوی او برآورده شود و این تمدن چیزی جز تمدن اسلامی نیست. بنابراین احیای تمدن نوین اسلامی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد که نقش انقلاب اسلامی ایران به عنوان یک پدیده مترقی دینی در عرصه ایجاد تمدن نوین اسلامی بسیار مهم و مورد توجه است. در این مقاله به ظرفیت‌های انقلاب اسلامی در این زمینه توجه خواهیم کرد.

## مفهوم‌شناسی

### تمدن

«تمدن» در لغت، عکس بداوت (بادیه‌نشینی) است. معادل آن در عربی «حضارة» است. تمدن به معنای شهرنشین شدن، خوی شهری‌گزیدن و با اخلاق مردم شهر آشنا شدن، زندگی اجتماعی، همکاری مردم با یکدیگر در امور زندگی و فراهم ساختن اسباب ترقی و آسایش خود می‌باشد. (عمید، ۱۳۷۴، ص ۴۲)

در زبان‌های بیگانه نیز کلمه تمدن civilization از کلمه civita که در مقابل وحشی‌گری قرار گرفته و از کلمه civilis که معنای شهرنشینی دارد، گرفته شده است. (حجازی، بی‌تا، ص ۲۰-۱۹)

### ۱. تمدن در اصطلاح

برای تمدن تعاریف مختلفی ارائه شده است. به عنوان نمونه به چند تعریف اشاره می‌کنیم:

الف) ابن‌خلدون: تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌داند. از نظر ایشان، جامعه‌ای که با ایجاد حاکمیت، نظم‌پذیر شده، مناصب و پایگاه‌های حکومتی تشکیل داده تا بر حفظ نظم نظارت نماید و از حالت زندگی فردی به سوی زندگی شهری و شهرنشینی روی آورده و موجب تعالی فضایل و ملکات نفسانی، چون علم و هنر شده، حایز «مدنیّت» است.

(عروتی موفق، ۱۳۸۵، ص ۳)

ب) ویل دورانت: تمدن را می‌توان به شکل کلی آن، عبارت از نظامی اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند. تمدن دارای چهار رکن و عنصر اساسی است که شامل: پیش‌بینی و احتیاط در امور اقتصادی، سازمان سیاسی، سنن اخلاقی، و کوشش در راه معرفت و بسط هنر می‌شود. (ویل دورانت، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳)

ج) هنری لوکاس، تمدن را پدیده‌ای به هم تنیده می‌داند که همه رویدادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و حتی هنر و ادبیات را دربرمی‌گیرد. (لوکاس، ۱۳۶۶، ص ۷ و ۱۶)

چنان‌که دیدیم، برای تمدن معانی مختلفی گفته شده است، ولی اصلی‌ترین معنای آن شهرنشین شدن و اقامت در شهر است. لکن در بیان تعریف‌ها، لوازم زندگی شهرنشینی از جمله نظم، اقتصاد، فرهنگ، هنر و... را برشمرده‌اند. باید دانست که رابطه میان شهر و تمدن رابطه جزء و کل است، نه ظرف و مظهر. بنابراین اگرچه تمدن (civilization) از مدینه به معنای شهر (civil) ریشه می‌گیرد، ولی در اصل، شهر معلول تمدن است، نه علت آن؛ یعنی در واقع، شهر جزء تمدن است. (برنال، ۱۳۸۸، ص ۸۶)

بر اساس تعاریف پیش‌گفته، تمدن را می‌توان دارای دو دسته از ارکان دانست:

الف) ارکان سخت‌افزاری که عبارتند از وجود یک شهر منظم و مرکب از تعداد قابل توجهی از انسان‌ها؛

ب) ارکان نرم‌افزاری که عبارتند از فرهنگ، اقتصاد، علم، هنر و جهت‌گیری‌های فکری، علمی و معنوی حاکم در یک جامعه. اما آنچه غالباً در تعریف‌های مذکور و تعاریف دیگر در نظر گرفته نمی‌شود، این است که تمدن باید مبتنی بر مبانی صحیح فلسفی، فکری و اعتقادی باشد. از این رو جهت‌گیری‌های تمدنی نیز متفاوت می‌گردد و لذا تمدن به حقیقی و ظاهری و نیز به غربی و شرقی و همچنین به استکباری و غیراستکباری تقسیم می‌شود. ارزشیابی تمدن‌ها بر اساس مبانی اعتقادی و اخلاقی مورد پذیرش صورت می‌گیرد. گرچه

برای تمدن، تعریف مشخصی در بیانات امام خمینی علیه السلام نیامده، اما از برخی عبارات وی استفاده می‌شود که مهم‌ترین عنصر تمدن، نه در نمادهای فیزیکی آن، بلکه در توان انسان‌سازی آن نهفته است. با این مقیاس، وی فرهنگ غرب را با تمام توانایی‌هایی که در تولید مصنوعات بشری و کشف قوانین طبیعت دارد، به لحاظ نگاه تک‌بعدی‌اش به انسان، تمدن نمی‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸)

رهبر انقلاب اسلامی، خاصیت استثنایی تمدن اسلامی را آمیختگی دنیا و آخرت می‌داند: معنویت و اخلاق هم باید به قدر حرکت پیش‌رونده مادی پیشرفت کند. دل‌های مردم با خدا و معنویات آشنا بشود. انس با خدا، انس با عالم معنا، ذکر الهی و توجه به آخرت در یک چنین جامعه‌ای بایستی رایج شود. اینجاست که آن خصوصیت استثنایی جامعه و تمدن اسلامی، خود را نشان می‌دهد؛ ترکیب و آمیختگی دنیا و آخرت باهم. (دیدار با مردم شاهرود، ۱۳۸۵/۸/۲۰)

## ۲. تمدن نوین

با توجه به مباحث پیش‌گفته، می‌توان گفت: مجموع مؤلفه‌ها و عناصر تمدنی در تمدن نوین نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در جهان امروز باید متناسب با نیازها، ضرورت‌ها و اقتضائات روز به تبیین تمدن توجه نمود. بر این اساس تمدن نوین عبارت است از: «مؤلفه‌های تمدنی متناسب با شرایط و اقتضائات روز در جهت رشد و ارتقای فرد و جامعه از جنبه مادی و معنوی و پاسخ‌گویی به نیازها و ضرورت‌های جامعه امروزی».

رهبر معظم انقلاب پیشرفت همه‌جانبه را به عنوان تمدن نوین اسلامی در نظر گرفته‌اند: تمدن نوین اسلامی به معنای پیشرفت همه‌جانبه است. پیشرفت همه‌جانبه یعنی به هر دو بعد مادی و معنوی انسان توجه شود و دنیا و آخرت باهم در نظر گرفته شود. یعنی دنیا را برای آخرت نباید ترک کرد؛ همچنان که آخرت را نباید فدای دنیا کرد و برای هر دو نهایت تلاش را انجام داد. (بیانات در دیدار استادان و دانشجویان کردستان، ۲۷/۰۲/۱۳۸۸).

## فرهنگ

«فرهنگ» در عربی ثقافه و در زبان انگلیسی (culture) گفته می‌شود. در تعریف فرهنگ، واژه‌هایی مانند تربیت و ادب و نیز دانش، علم، معرفت و مجموعه آداب و رسوم آمده است. همچنین مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم را فرهنگ نامیده‌اند (معین، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۵۳۸).

### ۱. فرهنگ در اصطلاح

فرهنگ از واژه‌های پر بحث است که تعاریف مختلفی برای آن بیان شده است. برخی از تعاریف فرهنگ عبارتند از:

مایکل گیلسون: مجموعه‌ای از قواعد ناشناخته و چیزهایی که به عنوان امور طبیعی در نظر گرفته می‌شوند و در واقع به مسائل غیرعلمی بستگی دارند. (مجیدی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰)

رولف لنتون: مفهوم فرهنگ را مسائل بنیادی می‌داند که ویژگی روشنی به افراد یک جامعه می‌دهند و آن‌ها را به صورت یک گروه متمایز با زبان، آداب و رسوم و دین خاص درمی‌آورد. (مجیدی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰)

علی اکبر ولایتی: فرهنگ، مجموعه‌ای از سنت‌ها، آداب و اخلاق فردی یا خانوادگی اقوامی است که پایبندی ایشان به این امور باعث تمایز آن‌ها از دیگر اقوام و قبایل می‌شود. به عبارت دیگر، فرهنگ مجموعه باورهای فرد یا گروهی خاص است و چون باورها ذهنی‌اند، پس فرهنگ جنبه عینی ندارد. (ولایتی، ۱۳۸۴، ص ۱۹)

### ۲. نسبت معنایی فرهنگ و تمدن

در این‌که آیا تمدن، همان فرهنگ است یا غیر از آن، بحث‌های دامنه‌داری وجود دارد. هنری لوکاس آن دو را به یک معنا دانسته است. وی در توضیح فرهنگ چنین می‌نویسد:

فرهنگ، راه مشترک زندگی، اندیشه و کنش انسان است. فرهنگ دربرگیرنده این چیزهاست: ۱. سازگاری کلی با نیازهای اقتصادی یا محیط جغرافیایی پیرامون؛ ۲.

سازمان مشترک برای فرونشاندن نیازهای اجتماعی و سیاسی که از محیط پیرامون برخاسته‌اند؛ ۳. مجموعه مشترکی از اندیشه‌ها و دستاوردها و بالاخره فرهنگ شامل هنر، ادبیات، علم، آفرینش‌ها، فلسفه و دین است. (لوکاس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۰۲) در مقابل، کسانی هستند که آن دو را کاملاً متمایز از همدیگر تفسیر می‌کنند. آلمانی‌زبان‌ها واژه culture (فرهنگ) را برای مظاهر مادی و واژه civilization (تمدن) را برای مظاهر عقلی، ادبی و هنری به کار می‌برند. برخی از دانشمندان هم آن را به عکس تفسیر کرده‌اند. (مکی، ۱۳۸۳، ص ۲۳)

می‌توان گفت فرهنگ یکی از ابعاد مهم تمدن می‌باشد که بدون آن، تمدن محقق نمی‌گردد. در واقع فرهنگ، بعد اعتقادی و فکری در یک تمدن می‌باشد که خود را در زندگی خانوادگی و اجتماعی و سنت‌های رفتاری نشان می‌دهد. شهید مطهری معتقد است رابطه تمدن و فرهنگ رابطه‌ای بود و نمودی است؛ یعنی تمدن نمود فرهنگ و فرهنگ روح تمدن معرفی می‌شود. به عبارت دیگر: تمدن عبارت است از اندوخته‌های مادی و معنوی انسان و هر دو ساحت (مادی و معنوی) نمود فرهنگ هستند؛ یعنی با دگرگونی ژرف در اجزای تشکیل دهنده یک فرهنگ (نظام شناخت‌ها و باورها، ارزش‌ها و گرایش‌ها، رفتارها و کردارها) نمود مادی و معنوی آن (تمدن) تغییر اساسی خواهد کرد. (مطهری، ج ۱۵، ص ۵۸).

### انقلاب اسلامی

«انقلاب» در لغت، برگشتن از حالی به حالی، دگرگون شدن، تغییر و تحول است (دهخدا، ۱۳۴۶، ص ۴۳۱) و در اصطلاح، دگرگونی بنیادی در همه زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و به ویژه سیاسی است که همیشه با سرنگونی نظام سیاسی حاکم پیش می‌آید و کمتر با آرامش همراه است، (ابوالحمد، ۱۳۷۶، ص ۳۶۴) انقلاب اسلامی عبارت است از دگرگونی بنیادی در ساختار کلی جامعه و نظام سیاسی آن، منطبق بر جهان بینی، موازین و ارزش‌های اسلامی و بر اساس خواست و اراده مردم. (عمید زنجانی، ۱۳۷۶، ص ۱۴) به تعبیر دیگر، انقلاب اسلامی، انقلابی است که به منظور حاکم نمودن ارزش‌های اسلامی بر جامعه انجام

می‌گیرد. از این رو «اسلامی بودن»، ویژگی بنیادی آن شمرده می‌شود. امام خمینی علیه السلام می‌فرماید:

شک نباید کرد که انقلاب اسلامی از همه انقلاب‌ها جداست؛ هم در پیدایش و هم در کیفیت مبارزه و هم در انگیزه انقلاب و قیام... جمهوری اسلامی با دست توانای ملت متعهد پایه‌ریزی شده و آنچه در این حکومت اسلامی مطرح است، اسلام و احکام مترقی آن است. (امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۴، ص ۷-۸)

مقام معظم رهبری نیز می‌فرمایند:

انقلاب بزرگ ما، خصوصیاتی مخصوص به خود داشت. این خصوصیات، اولین بار در یک انقلاب مشاهده می‌شد؛ تکیه بر اسلام، هدف‌گیری ایجاد حکومت اسلامی، تجدید نظر در مفاهیم سیاسی عالم - مثل آزادی و استقلال و عدالت اجتماعی و چیزهای دیگر - و حرکت به سمت دنیا و جامعه‌ای که بر پایه ارزش‌های اسلامی بنا شده باشد.

(سخنرانی سالگرد ارتحال امام خمینی علیه السلام، ۱۴/۰۳/۱۳۶۹)

### توسعه و پیشرفت

«توسعه» واژه‌ای پیچیده و چندبعدی است که از نظر مفهومی با تغییرات و تحولات تاریخی فراوانی داشته است و گاهی به مدرن شدن و گاهی به غربی شدن تعریف شده است. اما با آشکار شدن آثار و پیامدهای ناخواسته چنین برداشتی، تغییر در مفهوم توسعه، متناسب با فرهنگ بومی ملت‌ها ضرورتی انکارناپذیر بوده است (موحدی، ۱۳۸۳، ص ۱۱)

تا قبل از دهه هفتاد میلادی، در ادبیات رایج، توسعه، فرهنگ و ارزش‌های فرهنگی، جایگاهی درخور نداشت و عوامل اقتصادی، محور مباحث توسعه را تشکیل می‌داد؛ اما از دهه هفتاد به بعد، بسیاری از نظریه‌پردازان، چنین نگرشی را برناتافتند و به ارزشی بودن توسعه در ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی گرویدند.

میلتون فریدمن معتقد است: توسعه، روند خلاق و نوآوری در جهت ایجاد تغییرات زیربنایی در سیستم اجتماعی است (خلیلیان، ۱۳۸۴، ص ۳۳)

سید حمید مولانا با نگاه انتقادی به مقوله توسعه و تاریخچه آن، توسعه را در مفهوم

امروزی به معنای غربی شدن و اروپایی شدن می‌داند که غرب بر کشورهای در حال توسعه تحمیل کرده و معیار و شاخص آن را نیز همان غربی شدن و صنعتی شدن قرار داده است. (مولانا، ۱۳۷۱، ص ۳۳)

## ۱. پیشرفت

موضوع پیشرفت، یکی از کهن‌ترین دغدغه‌های اندیشه بشری در طول تاریخ بوده که البته بیشترین تأثیر و نفوذ را در سبک زندگی و چگونگی ساخت نظام‌های اجتماعی داشته است. مفهوم پیشرفت برای روشن کردن نقش فعال، بالقوه و خالق ارزش‌های اجتماعی - فرهنگی در مفاهیم رشد و توسعه مطرح می‌شود.

یکی از اساتید حوزه علمیه قم در تعریف پیشرفت گفته‌اند:

پیشرفت فرایندی است که متضمن رشد مداوم در ابزار و روابط مادی و معنوی و بنیان‌های اقتصادی - اجتماعی است و انسان در این جریان می‌تواند به کمال برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳)

بر اساس این تعریف، پیشرفت در آموزه‌های اسلامی، جریانی پویا و پیوسته و همه‌جانبه با هدف به کمال رسیدن انسان است و نیازهای مادی و معنوی انسان در رسیدن به توسعه با هم در نظر گرفته شده است؛ توسعه‌ای که افزون بر افزایش تولیدات اقتصادی، انباشت سرمایه، ملاحظات زیست‌محیطی و منابع طبیعی بین‌نسلی، تغییر ساختار اجتماعی، سیاسی و نهادی، قرین بودن آن را با مقوله کرامت انسانی، مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. از این رو رهبر معظم انقلاب بر مقوله عدالت همراه با پیشرفت تأکید دارند:

البته در منطق جمهوری اسلامی، توسعه و پیشرفت بدون عدالت معنا ندارد؛ آن وقت پیشرفت همراه با عدالت، کار خستگی‌ناپذیر، اراده مستحکم، برنامه‌ریزی دقیق و بالاتر از همه آن‌ها، همراهی و کمک بی‌دریغی از مردم را طلب می‌کند. (صحن جامع رضوی، ۱۳۸۵/۱/۱)

پیشرفت در منطق اسلام، با پیشرفت در تمدن مادی غرب متفاوت است. آن‌ها از بعد مادی

به پیشرفت نگاه می‌کنند؛ اما در منطق اسلام ابعاد پیشرفت عبارتند از پیشرفت در علم، اخلاق، عدالت، رفاه عمومی، اقتصاد، عزت و اعتبار بین‌المللی، استقلال سیاسی و در کنار این‌ها پیشرفت در جنبه معنوی الهی، یعنی عبودیت و تقرب به خدای متعال، و هدف نهایی ما تقرب به خداست.

## ۲. شاخصه‌های جامعه پیشرفته در نگاه رهبری

رهبر انقلاب در تبیین شاخصه‌های جامعه پیشرفته موارد زیر را مطرح نموده‌اند:

۱. فراصنعتی شدن؛
۲. خودکفایی در نیازهای اساسی؛
۳. افزایش بهره‌وری؛
۴. ارتقای سطح سواد؛
۵. ارتقای خدمات‌رسانی به شهروندان؛
۶. افزایش امید به زندگی؛
۷. رشد ارتباطات؛
۸. مبتنی شدن روند تحول بر عناصر اصلی هویت ملی و آرمان‌های اساسی. (دیدار با دانشجویان، ۱۳۸۵/۸/۱۸)

## ۳. ظرفیت‌های انقلاب برای ایجاد تمدن نوین اسلامی

انقلاب اسلامی ایران از آنجاکه از اسلام ناب و مبانی مستحکم اعتقادی و جهان‌شناسی برخوردار است، ظرفیت‌های بزرگی برای ایجاد و احیاء تمدن اسلامی به صورت نوین و جدید دارد و می‌تواند با ایجاد چنین تمدنی پاسخ‌گوی همه نیازهای بشری در عرصه دنیوی و معنوی باشد.

رهبر انقلاب اسلامی چهار عرصه اساسی و کلی برای پیشرفت و رسیدن به شاخص‌های تمدن نوین اسلامی را بیان کرده‌اند: ۱. عرصه فکر ۲. عرصه علم ۳. عرصه زندگی ۴. عرصه معنویت (بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰)



تمدن نوین اسلامی به معنای پیشرفت همه جانبه است؛ بنابراین برای رسیدن به این پیشرفت باید عرصه های مهم تأثیرگذار برای تحقق تمدن اسلامی را بررسی کرد.

### الف) عرصه فکر

تفکر و ویژگی اساسی انسان و وجه امتیاز بارز انسان است. اسلام دینی است که به تفکر اهمیت فراوان داده و آغاز آن با تأکید بر تعقل و اندیشیدن بوده است. در قرآن آیات فراوانی انسان را به اندیشیدن فراخوانده است.

قرآن با طرح مسائل فکری عمیق، موجب تحولی عظیم در آن روزگار (طلوع اسلام) شد؛ چرا که به یکباره سطح فکری اعراب جاهلیت را در زمانی کوتاه چنان متحول کرد که پیدایش فرهنگ تازه اسلامی و عظمت و کمال آن در حد اعجاز بود و از این حیث می توان آن را معجزه اسلامی همانند معجزه یونانی قلمداد کرد (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۳۴). اسلام مردم را به فرا گرفتن مختلف زندگی تشویق می کرد و همین عامل موجب ایجاد مباحثات و مجادلات مختلف میان مسلمین در بسیاری از زمینه ها شد که خود پیشرفت مباحث تفسیری و استدلالی را در پی داشت (حکیمی، ۱۳۶۸، ص ۵) و موجب رشد و شکوفایی بسیاری از علوم شد که بیشتر وابسته به قرآن بودند و این علوم، خود بعدها منشأ تولد و زایش علوم دیگری شدند. در واقع زیربنای به وجود آمدن تمدن در مدت اندکی بعد از ظهور اسلام، تحریک مسلمانان به سمت تفکر و علم آموزی از آموزه های اسلامی بود.

رهبر معظم انقلاب موضوع پیشرفت را در این عرصه مهم دانسته و معتقدند که خط و جهت تلاش های علمی و اقتصادی و اجتماعی و سیاسی جوامع را، اندیشه و تفکر ترسیم می کند: «همچنان که تحول در علم و پیشرفت در علم داریم، پیشرفت در فکر هم باید پیدا کنیم». (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در ششمین همایش ملی نخبگان جوان،

## اصول تفکر تمدن ساز

یکم. تحریک جامعه به سمت تفکر و تدبیر

از جمله شاخص های حیات یک جامعه از نگاه عقل و منابع دینی، وجود عنصر تفکر و تدبیر در آحاد یک جامعه می باشد. وجود روحیه تفکر و تأمل در مباحث مختلف علمی، اجتماعی و سیاسی سرآغاز و پایه ایجاد یک تمدن نوین می باشد و بدون این شاخصه، ترقی به دیگر پله های ترقی در زمینه تمدن امکان نخواهد داشت.

## دوم. آزاداندیشی

اساساً یکی از شاخصه های مهم جامعه پویا، تولید مستمر دانش در آن است. تولید دانش نیز مستلزم فراهم آمدن مقدماتی است که آزاداندیشی از مهم ترین آنهاست. آزاداندیشی شاهرهی است که تولید دانش از آن می گذرد. آزاداندیشی به معنای رهایی اندیشه از پیش فرض ها و باورهایی است که بر ذهن آدمی احاطه دارد و مانع از پرواز اندیشه در آسمان بی کران واقعیت ها و حقایق می شود. آزاداندیشی در مقابل تحجر می باشد. تحجر به معنای ایستایی، تحول ناپذیری، جمود و برنتابیدن فرهنگ و ارزش های حقیقی و متعالی و جانب داری کردن از عقاید و افکار قبلی، همراه با نپذیرفتن آرا و اندیشه های نو می باشد. (عمید، ۱۳۷۴، ص ۴۱۵)

تحجر در عرصه سیاسی و اجتماعی معنای خاصی دارد. رهبر انقلاب در بیان مفهوم

آزاداندیشی می فرماید:

آزاداندیشی یعنی آزادانه فکر کردن؛ آزادانه تصمیم گرفتن؛ ترجمه ای، تقلیدی و بر اثر تلقین دنبال بلندگوهای تبلیغاتی غرب حرکت نکردن. (بیانات در دیدار جمعی از اعضای تشکّل ها، کانون های دانشجویی، ۱۳۸۲/۰۸/۱۵)

به فرموده ایشان آزاداندیشی شرط لازم برای رشد فرهنگ و علم است ایشان در این زمینه می فرمایند: اگر بخواهیم در زمینه گسترش و توسعه واقعی فرهنگ و اندیشه و علم حقیقتاً کار کنیم، احتیاج داریم به این که از مواهب خدادادی و در درجه اول آزاداندیشی استفاده

کنیم. (دیدار با اعضای انجمن اهل قلم، ۱۳۸۱/۱۱/۰۷)

## سوم. پراکندن فکر سازنده

بعد از درک اهمیت آزاداندیشی و به ثمر نشستن فکر صحیح، باید فکر جدید را در جامعه به خوبی انتشار داد. رهبر انقلاب در اهمیت انتشار فکر می‌فرماید:

این‌که شما سخنی را بر زبان بیاورید و این فکر را در فضا بپراکنید، بدون تردید در آینده، سازنده جهت و سمت حرکت خواهد شد؛ بسته به این است که پراکننده تا چه اندازه این سخن را منطقی و قوی و متکی به استدلال و واقعیت‌ها بر زبان آورده باشد. (بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۸۳/۹/۲۶)

اهمیت انتشار تفکرات سازنده از این جهت است که موجب سمت و سو دادن به فرهنگ و اخلاق عمومی و نیز حرکت‌های اجتماعی و سیاسی می‌گردد:

ما یک مأموریت محوری برای رسانه ملی قائل هستیم که الزاماتی دارد و این مأموریت ملی اهداف کلانی را هم با خودش همراه دارد. به نظر ما آن مأموریت محوری عبارت است از مدیریت و هدایت فکر، فرهنگ، روحیه، اخلاق رفتاری جامعه، جهت‌دهی به فکر و فرهنگ عمومی، آسیب‌زدایی از فکر و فرهنگ و اخلاق جامعه، تشویق به پیشرفت - یعنی روحیه دادن - و زدودن احساس عقب‌ماندگی. (بیانات در دیدار رئیس و مدیران سازمان صدا و سیما، ۱۳۸۳/۹/۱۱)

## ب) عرصه علم

دومین عرصه اساسی برای حرکت به سوی شاخص‌های پیشرفت، بعد از توجه به مقوله تفکر، عرصه علم و دانش است که البته باید به زوایای مختلف علم که در ادامه بیان می‌گردد، توجه نمود.

## یکم. تولید علم

انسان تنها موجودی است که به علت برخورداري از عقل، قدرت تفکر، استنتاج، کشف و

نوآوری می‌تواند برای شناخت خود، جهان، جامعه و برقراری روابط با آن‌ها تلاش و موفقیت‌هایی به دست آورد. هر جامعه‌ای که از فرهنگ علمی و پشتیبانی حاکمیت از علم و پژوهش، برخوردار باشد، زمینه‌های جهش و ارتقای وضعیت را دارد و در صورتی که با ایمان به خدا و ارزش‌های الهی پیوند داشته باشد، می‌تواند در جهت انسانی و ارزش‌های متعالی و ارتقای کیفی زندگی حرکت کند.

لازمه هرگونه توسعه و پیشرفتی، تحول در عقاید، فرهنگ عمومی و معیارهای مبتنی بر تولید علم و نظریه‌پردازی می‌باشد. جنبش نرم‌افزاری در واقع حاصل رواج تفکر علم‌مداری، شایسته‌سالاری و حاکمیت قانون و ارزش‌هاست. از این رو عقلانیت، برنامه‌ریزی، نظم و امنیت، از لوازم تحقق چنین حرکتی می‌باشد.

رهبر انقلاب، تولید علم را به معنای شکستن خط مرز دانش و فتح آفاق جدید، افزودن بر فناوری موجود دنیا و اختراع صد درصد ایرانی دانسته و فرموده‌اند:

تولید علم فقط معنایش این نیست که علم دیگران را یاد بگیریم. ما باید به فناوری جهشی دست پیدا کنیم؛ ما باید بتوانیم بر فناوری‌های موجود دنیا بیفزاییم؛ ما باید بتوانیم اختراع صد درصد ایرانی را در بازارهای دنیا مطرح کنیم. (بیانات در دیدار جمعی از مهندسان و محققان فنی و صنعتی کشور، ۱۳۸۳/۱۲/۰۵).

فرایند تفکر و تأمل باید آن قدر ادامه یابد که نتیجه کامل و ملموس و گره‌گشا پیدا نماید. در حقیقت تفکرات پراکنده در کنار یکدیگر منجر به ایجاد فکری جدید و گره‌گشا می‌گردد. رهبر انقلاب در اهمیت تولید علم می‌فرماید:

مرزهای دانش را بشکنید. این‌که من می‌گویم نهضت نرم‌افزاری، انتظار من از شما جوان‌ها و اساتید این است. تولید علم کنید. به سراغ مرزهای دانش بروید. فکر کنید. کار کنید. با کار و تلاش می‌شود از مرزهایی که امروز دانش دارد، عبور کرد؛ در بعضی رشته‌ها زودتر و در بعضی رشته‌ها دیرتر. فناوری هم همین‌طور است. (بیانات در دیدار اساتید و دانشجویان دانشگاه‌های همدان، ۱۳۸۳/۴/۱۷)

### دوم. علم ناظر به فناوری

فناوری یا (تکنولوژی) استفاده عملی از دانش و مهارت برای ساختن ابزار، ماشین، ساختمان، وسیله نقلیه و سایر وسایل مورد نیاز دیگر است. فناوری عبارت از کاربرد علوم در صنایع با استفاده از رویه‌ها و مطالعات منظم و جهت‌دار است. (نیلی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۲۲) فناوری عامل تبدیل منابع طبیعی، سرمایه و نیروی انسانی به کالا و خدمات است که عناصر و ارکان آن عبارت است از: سخت‌افزار، انسان افزار یا نیروی انسانی متخصص، فناوری متبلور در اسناد و مدارک یا اطلاعات، سازمان‌ها یا نهادافزار. (فتحیان، ۱۳۸۶، ص ۴)

اجزای فناوری را به چهار دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: الف) ماشین‌آلات و ابزار تولید؛ ب) مهارت‌ها و تجربیات تولیدی؛ یعنی فناوری نهفته در انسان‌ها، مانند تخصص، مهارت، نوآوری، ابتکار و غیره؛ ج) اطلاعات و دانش فنی تولیدی؛ د) سازماندهی و مدیریت تولید. (نیلی و همکاران، ۱۳۸۲، ص ۲۳)

فناوری دارای فواید متعددی مانند: افزایش تولید، کمک به مزیت رقابتی، صرفه‌جویی در زمان، شتاب دادن به نوآوری، بهبود ذخیره‌ها و آسان نمودن ارتباطات کسب و کار دارد. از جمله تأکیده‌های رهبر معظم انقلاب، لزوم تبدیل علم به فناوری است:

علم باید ناظر به فناوری باشد. فناوری هم مرحله بسیار مهم و بالایی است. در فناوری هم می‌توانیم پیش برویم؛ همچنان که رفتیم. (بیانات در دیدار هیئت علمی جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۳/۴/۱۷)

ایشان در عین تأکید بر استفاده از فناوری، شیوه و هدف استفاده از آن را نیز تعیین نموده‌اند: علم و فناوری متعلق به همه بشریت است. ما راه را به روی خودمان نمی‌بندیم و این را حق خودمان می‌دانیم. اما دو نکته مسلم است: نکته اول این‌که تکیه اصلی ما به نیروهای خودی است. شما باید همت کنید؛ شما باید بسازید؛ ... نکته دوم این‌که محصول این همه دستاورد، برای حفاظت از انقلاب است؛ حفاظت از این گوهر

گران بهایی که ملت ما با خون خود آن را به دست آورده است. حفاظت از استقلال، آزادی ملی، سرسپرده نبودن و دنباله رو قدرت‌های بزرگ نبودن. (بیانات در جمع پرسنل پایگاه هوایی شهید بابایی اصفهان، ۱۳۷۱/۷/۱۸)

### سوم. به‌کارگیری راه‌کارهای پیشرفت علمی در جهت تمدن

برای پیمودن مسیر علم و دانش و رسیدن به تمدن، فقط پیمودن مسیر علم کافی نیست، چون مسیر عادی دانش و علم در مدت زمان زیادی به بار می‌نشیند و نیازهای تمدنی را برآورده می‌نماید. از طرفی ایجاد تمدن و ارائه آن در انظار جهان، نیازمند سبقت قابل توجه علمی است. در این مجال به برخی از این راه‌کارها اشاره می‌شود:

#### ۱. یافتن راه‌های میانبر

از جمله تنگناهای پیش روی وضعیت علمی انقلاب اسلامی، عقب ماندگی شدید علمی است که به علت وجود حاکمان وابسته اتفاق افتاده است و به گفته رهبر معظم انقلاب، «ما دویست سال از علم دنیا عقب مانده‌ایم». (بیانات در دیدار اساتید، دانشجویان دانشگاه‌های استان همدان، ۱۳۸۳/۰۴/۱۷) بنابراین باید در مدت کوتاهی این فاصله را جبران نمود. از سوی دیگر اگر بخواهیم همان خطی را که دیگران رفتند، دنبال کنیم، دائماً و تا ابدالدهر از آن‌ها عقب خواهیم ماند. (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت دولت، ۱۳۸۶/۰۶/۰۴) چون آن کسی که با فاصله زیاد در جلو حرکت می‌کند، با استفاده از ابزارهایی که روزه‌روز پیشرفته‌تر می‌شود، حرکتش سرعت پیدا کرده، مرتب فاصله‌اش بیشتر می‌شود (بیانات در دیدار اساتید دانشگاه‌های سراسر کشور، ۱۳۸۱/۰۸/۲۲)

#### ۲. داشتن شجاعت علمی و نوآوری در زمینه علمی

در مسیر طلب علم و دانش و پیشرفت علمی، از جمله لوازم حتمی، شجاعت علمی است؛ به این معنا که در عالم دانش، پی‌گیری نظریه، تولید و خلق دانش و نفی تقلید

سرلوحه کار دانش پژوه باشد. از آنجا که دانشگاه‌ها نقش مهمی در تولید علم دارند، رهبر انقلاب در این زمینه اساتید دانشگاه را خطاب قرار داده و فرموده‌اند:

درست است که غربی‌ها حداقل دو قرن، دو قرن و نیم از ما در حرکت علمی جلوتر بودند و به مناطق خیلی عجیب و باورنکردنی‌ای هم رسیدند، آنچه که اساتید ما برای پیشرفت علم، وجهه همت خودشان باید قرار بدهند، داشتن «شجاعت علمی» در همه بخش‌ها، اعم از علوم انسانی، علوم تجربی، علوم پایه و بخش‌های نزدیک به عمل و فناوری، است شجاعت علمی یعنی دنبال کردن نظریه، تولید و خلق آن، نقد نظریه، چشم‌پسته و تقلیدی کار نکردن است. (بیانات در دیدار استادان و هیئت علمی دانشگاه‌ها، ۱۳/۰۷/۱۳۸۵)

### ۳. اعتماد به نفس شخصی و ملی

از نظر رهبر انقلاب، داشتن اعتماد به نفس شخصی و ملی برای یک استاد دانشگاه ضرورت دارد. اعتماد به نفس شخصی یعنی این که شخصا اعتماد به نفس داشته، کار علمی بکند و به آن کار علمی تکیه کرده و افتخار کند. اعتماد به نفس ملی یعنی به قابلیت‌ها و توانایی‌های این ملت اعتماد داشته باشد. اگر این موارد در یک استاد وجود داشته باشد، در محیط درس به دانشجو منتقل خواهد شد. (بیانات در دیدار استادان و هیئت علمی دانشگاه‌ها، ۱۳/۰۷/۱۳۸۵)

### ۴. پرکاری

آفت تلاش علمی در جهت تحقق تمدن نوین اسلامی، تنبلی و نداشتن ابتکار و نوآوری علمی است. بنابراین از لوازم علم پیشرفته و تمدن ساز پرکاری و پرهیز از عوامل پیش‌گفته است. به گفته مقام معظم رهبری:

ما یک مقداری از ناحیه کم‌کاری‌های مان و تنبلی‌های مان در بخش‌ها و سطوح مختلف ضربه خوردیم. باید کار کرد و از کار نباید خسته شد. (بیانات در دیدار

استادان و هیئت علمی دانشگاه‌ها، ۱۳/۰۷/۱۳۸۵)

بنابراین نوآوری و ابتکار، شجاعت علمی، اعتماد به نفس شخصی و ملی و کار متراکم و انبوه، علاج کار پیشرفت علمی ماست. مخاطب این هم اساتید دانشگاه‌اند. (همان)

### ۵. هدفدار کردن تحقیق با توجه به نیاز کشور

تحقیقات و پژوهش‌هایی که هدف مشخصی ندارند یا هدف از آن‌ها معطوف به نیازهای ضروری کنونی نباشد، نمی‌تواند منجر به ایجاد تمدن نوین اسلامی گردد و همچنان فاصله علمی را با قدرت‌های علمی جهان زیاد می‌کند. از این رو در کلام رهبر انقلاب بر این مهم تأکید شده است:

برای رسیدن به این هدف در ابتدا باید نیازهای کشور را بشناسیم؛ یعنی ببینیم واقعاً کشور به چه احتیاج دارد و پژوهش‌ها را در جهت نیازهای کشور قرار بدهیم، لازمه این امر داشتن بانک اطلاعاتی است که به وسیله آن، همه بتوانند بدانند چه لازم است، چه انجام شده است... نکته دیگر این که نظام اعطای امتیازات علمی و آیین‌نامه‌هایی که در این زمینه هست، باید با همین مطلب که کدام تحقیق منطبق با نیاز کشور است و کدام تحقیق تکمیل‌کننده یک زنجیره تحقیق و پژوهش است، تطبیق کند. (بیانات در دیدار استادان و هیئت علمی دانشگاه‌ها، ۱۳/۰۷/۱۳۸۵)

### ۶. تقویت روحیه ایمان و ایثار

ایجاد تمدن اسلامی از آنجاکه امری بسیار بزرگ و دوردست است، برای تحصیل آن نیازمند تقویت روحیه ایمان و ایثار و به تعبیری حرکت جهادگونه دارد:

ما باید روحیه ایمان و عنصر ایثار و فداکاری را در درجه اول در خودمان و سپس در مردم تقویت کنیم... چرا که بخش مهمی از قدرت ملی ما همین روحیه ایثار بود که در جنگ به صورت شهادت‌طلبی ظاهر شد. در میدانی هم که امروز در مقابل خود داریم - که یقیناً از میدان جنگ پیچیده‌تر و دشوارتر است - باید نیروی ایثار و فداکاری که همه



معادلات را به هم می‌ریزد، مطرح شود. اگر ما بتوانیم این را در خودمان تقویت کنیم، همه معادلات قدرت در دنیا به سود ما به هم خواهد ریخت. (بیانات در دیدار مسئولان نظام جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۲/۰۵/۱۵)

چهارم. شناسایی آسیب‌های موجود در زمینه تولید علم برای پیشرفت علم و رسیدن به هدف‌های مورد نظر آسیب‌هایی در جامعه علمی وجود دارد که باید به آن‌ها توجه کرد و در صدد رفع آن‌ها برآمد. در این جا به تعداد از آسیب‌ها می‌پردازیم:

## ۱. گسترش روحیه مدرک‌گرایی در دانشگاه

یکی از آفت‌های علم که باعث می‌شود فقط صورتی ظاهری از علم باقی بماند، روحیه مدرک‌گرایی و هدف قرار دادن مدرک در کسب علم و دانش می‌باشد؛ چرا که دانش‌پژوه تنها به یک حداقلی از علم برای دریافت مدرک علمی توجه نموده و آن را غایت علم قرار می‌دهد. رهبر انقلاب در بیانات خود فرموده‌اند:

علم‌آموزی یک فرهنگ است و چنان‌که به مسائل فرهنگی در دانشگاه توجه شود، دانشجو عاشق و راغب به علم شده و دنبال علم و تحقیق می‌رود و صرفاً دنبال مدرک نیست و استاد هم از حالت ادای تکلیف در کلاس خارج می‌شود. (بیانات در دیدار وزیر علوم و استادان دانشگاه تهران، ۱۳۸۸/۱۱/۱۳)

## ۲. دوری از فرهنگ تعمق و تحقیق در نظام آموزشی

یکی از تفاوت‌های اساسی نظام حوزه با نظام دانشگاه، تعمیق علم در نظام حوزه است. به این صورت که با تعلیم جدی و پی‌گیری طلاب در مطالعه و مباحثه، مباحث علمی کاملاً جا افتاده و تعمیق می‌گردد. اما در دانشگاه غالباً چنین رویکردی اتفاق نمی‌افتد و معمولاً مباحث به حافظه سپرده می‌شود. رهبر انقلاب در سخنان خود بر فرهنگ تعمق و تحقیق تأکید نموده‌اند:

نظام آموزشی باید به گونه‌ای طراحی بشود که جوان ما به تحقیق، طلبکاری در تعمیق علم و دانش علاقه‌مند بشود. حفظ محوری، غلط است... باید فکر کرد؛ باید افراد برگزیده و شاخص بنشینند نظامی را طراحی کنند که جوان ما میل به پژوهش، تعمق و تحقیق پیدا کند. (بیانات در دیدار نخبگان علمی و اساتید دانشگاه‌ها، ۱۳۸۷/۰۷/۰۳)

### ۳. دور شدن جوانان دانشجو از فرهنگ خطرپذیری

خطرپذیری می‌تواند جامعه را موفق کند. در همه میدان‌های مادی و معنوی که انسان موفقیتی مشاهده می‌کند، این جرئت و گستاخی و نترسیدن از احتمال موفق نشدن، عامل بسیار مهمی است که ما را پیش می‌برد. ترس از این‌که شاید نشود، خیلی چیز بدی است. (بیانات در دیدار نخبگان جوان، ۲۵/۰۶/۱۳۸۵)

#### ج) عرصه زندگی

از جمله ثمرات تمدن اسلامی تأثیراتی است که تمدن بر زندگی کردن و اصلاح سبک زندگی مبتنی بر تمدن اسلامی دارد. دو عرصه پیش‌گفته (یعنی عرصه فکر و علم) جنبه مقدماتی دارند، اما عرصه سبک زندگی بخش حقیقی و نمود واقعی تمدن نوین اسلامی است.

#### سبک زندگی متمدن

سبک زندگی مطابق با تمدن نوین اسلامی، شیوه‌ای از زندگی است که در عین تأمین رفاه زندگی دنیوی مطابق با موازین اسلامی و همراه و هماهنگ با معیارهای معنوی باشد. اجزاء سبک زندگی عبارتند از:

#### یکم. ضرورت‌های سبک زندگی

سبک زندگی مبتنی بر تمدن اسلامی دارای ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیری است که به عنوان پایه و اساس ابتدا باید محقق شوند و مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- الف) امنیت روانی و اخلاقی؛
- ب) زندگی همراه با آسودگی و راحتی؛
- ج) ثبات سیاسی در جامعه؛
- د) ثبات اقتصادی در جامعه (اقتصاد مقاومتی)؛
- ه) فرهنگ حاکم و پایدار؛
- و) تأمین مسکن متناسب؛
- ز) تأمین اشتغال متناسب؛
- ح) فراهم بودن شرایط کسب و کار متناسب.

### دوم. تصحیح الگو و سبک زندگی

- الف) سبک رفتار در موقعیت‌های مختلف (خانواده، محل کار و...)
- ب) الگوی تعامل در سیاست خارجی؛
- ج) سبک کسب و کار؛
- د) سبک تعلیم و تربیت در جامعه؛
- ه) روش صحیح تشکیل خانواده؛
- و) سبک تربیت در خانواده؛
- ز) سبک و الگوی پوشش و لباس؛
- ح) الگوی مصرف؛
- ط) سبک تفریح؛
- ی) شیوه نگارش؛
- ک) الگوی گویش.

رهبر انقلاب با تأکید بر عرصه سبک زندگی و ضرورت اصلاح آن می‌فرمایند:

یکی از ابعاد پیشرفت با مفهوم اسلامی سبک زندگی کردن است. ما چه از بعد معنوی به این موضوع نگاه کنیم و چه به معنویت اعتقاد نداشته باشیم، برای زندگی راحت،

زندگی برخوردار از امنیت روانی و اخلاقی، باز پرداختن به سبک زندگی مهم است. مسائلی مانند مسئله خانواده، سبک ازدواج، نوع مسکن، نوع لباس، الگوی مصرف، نوع خوراک، نوع آشپزی، تفریحات، مسئله خط، مسئله زبان، مسئله کسب و کار، رفتار ما در محل کار، رفتار ما در دانشگاه و ... که متن زندگی ما را تشکیل می‌دهد، در این مقوله جا دارد. (دیدار با جوانان خراسان شمالی، ۱۳۹۱/۷/۲۳)

#### د) عرصه معنوی

«معنوی» منسوب به معنا و به معنای حقیقی، راست، اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی است. واژه «معنا» نیز مقابل مادی، صوری، شکل ظاهری و معنایی که فقط به قلب شناخته می‌شود و زبان را در آن بهره‌ای نیست، می‌باشد؛ چنان‌که مقامات «معنوی» را «مراتب سیر باطنی، درجات سلوک به سوی حق و مقامات عرفانی» دانسته‌اند. (دهخدا، ۱۳۴۶، ص ۲۱۹۰) معنویت در اصطلاح اندیشمندان مسلمان، گاه در مقابل امور مادی (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۲، ص ۱۹۲ و ۱۹۳؛ ج ۲۴، ص ۵۴؛ ج ۱۵، ص ۸۵۹) و گاهی به معنای ارزش‌های اخلاقی، (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲۲، ص ۶۷۰؛ ج ۱۷، ص ۴۱۴) به کار رفته است.

می‌توان گفت: «معنویت، ارتباط درونی با امور متعالی و حقایق غیرمادی است که برخاسته از بینش و انتخاب صحیح و منطقی، بندگی خدا و تهذیب نفس و نیز توجه به خدا و خلوص نیت بوده و نتیجه آن، یافتن نگرشی الهی به هستی و حیاتی محبت‌آمیز و اولویت دادن به ارزش‌های متعالی است».

بر اساس این تعریف، معنویت شامل عقاید صحیح و نیت‌های پاک، و نیز اعمال خالصانه و همچنین اخلاقیات متعالی می‌گردد. نکته قابل توجه این است که معنویت اهمیت اساسی و ویژه‌ای در تمدن نوین اسلامی دارد و در واقع روح حاکم بر عرصه‌های دیگر تمدن است. رهبر انقلاب با توجه به اهمیت معنویت فرموده‌اند:

عرصه چهارم در پیشرفت از همه چهار عرصه دیگر مهم است و روح همه آنهاست. معنویت با علم، سیاست، آزادی و عرصه‌های دیگر هیچ منافاتی ندارد. می‌توان با

معنویت قله‌های علم را صاحب شد و فتح کرد. دنیای امروز دنیای جنگلی است. دنیایی که در آن علم و تمدن و ثروت با معنویت همراه باشد، دنیای انسانی خواهد بود. دنیایی خواهد شد که شایسته زندگی انسانی است. (نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۸۹/۰۹/۱۰)

ایشان در بیاناتشان به برخی از مصادیق معنویت اشاره کرده‌اند که بدین شرح است: این‌که کسی اهل اخلاص باشد، کار را برای خدا انجام دهد هر کاری را که احساس می‌کند، تکلیف الهی است، انجام دهد به خدا توکل کند. از او استمداد و یاری بطلبد. به این عقیده داشته باشد که عالم محضر خداست و ما همواره در محضر خدا هستیم. از طرفی بخش مهمی از معنویت در اسلام اخلاق است که شامل، دوری از گناه، دوری از تهمت، دوری از سوءظن، دوری از غیبت، دوری از بددلی، دوری از جداسازی دل‌ها از یکدیگر، دچار غرور نشدن خود را برتر از دیگران ندانستن می‌باشد. (سالگرد رحلت امام خمینی رحمته‌الله علیه ۱۳۹۰/۰۳/۱۴)

### مظاهر معنویت در تمدن اسلامی

با توجه به تعریف معنویت و لوازم آن می‌توان مظاهر معنویت را که روح تمدن نوین اسلامی را تشکیل می‌دهد، به این صورت فهرست بندی نمود:

#### یکم. معنویات اعتقادی

اعتقادات برخاسته از تفکرات و استدلال‌ات صحیح و برهانی در مورد خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و زدودن ذهن از شبهات پیرامون این امور اعتقادی و رسیدن به آرامش اعتقادی.

#### دوم. معنویات اخلاقی

تصحیح و درمان و کنترل واردات و صادرات قلب که مرکز فضایل و رذایل قلبی است و شامل: درک حضور خداوند، اخلاص در نیت، توکل بر خدا، محبت و دوستی مؤمنان و

پرهیز از جدایی و دشمنی و بددلی با آنان، بغض، نفرت و دشمنی نسبت به دشمنان اسلام و مسلمین و مستکبران جهان، دوری از عجب و تکبر می‌شود.

### سوم. معنویات رفتاری

معنویات رفتاری در حقیقت، رفتارهای حاصل از معنویات‌های اعتقادی و اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی می‌باشد و شامل: انجام واجبات، ترک محرمات، تحکیم شعائر اسلامی، تلاش در جهت تولید علم و نهضت نرم‌افزاری، تلاش جهادی، تلاش در جهت وحدت اجتماعی، خدمت هر چه بیشتر به خلق، کمک به اقتصاد مقاومتی و تولید ملی، استغفار نسبت به گناهان و خطاها، استغاثه و یاری خواستن از خدا برای انجام خدمت.

### نتیجه‌گیری

انقلاب اسلامی ایران به علت داشتن ظرفیت‌های عظیمی که اولاً از ناحیه مبانی محکم اعتقادی و اسلامی دارد و ثانیاً وجود رهبری حکیم در رأس آن و ثالثاً همراهی و فداکاری مردم در تمام عرصه‌ها و زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، علمی، فرهنگی، می‌تواند بار دیگر تمدن اسلامی را که قبلاً در صدر اسلام اتفاق افتاده است، دوباره به صورتی جدید احیا نماید. احیای این تمدن عظیم، مبتنی بر این است که شاخص‌های پیشرفت را مد نظر قرار بدهد که عبارتند از:

۱. فرا صنعتی شدن؛ ۲. خودکفایی در نیازهای اساسی؛ ۳. افزایش بهره‌وری؛ ۴. ارتقای سطح سواد؛ ۵. ارتقای خدمات‌رسانی به شهروندان؛ ۶. افزایش امید به زندگی؛ ۷. رشد ارتباطات؛ ۸. مبتنی شدن روند تحول بر عناصر اصلی هویت ملی و آرمان‌های اساسی. این شاخص‌های مهم را باید در چهار عرصه اساسی و مهم که عبارتند از: الف) عرصه فکر ب) عرصه علم ج) عرصه زندگی د) عرصه معنوی پی‌گیری نماید و به نتیجه برساند.

## منابع

۱. ابوالحمد، عبدالحمید؛ مبانی سیاست؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۶.
۲. امام خمینی رحمته الله علیه، سید روح الله؛ صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۳. امام خمینی رحمته الله علیه، سید روح الله؛ کشف الاسرار، قم: آزادی، ۱۳۵۷.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ امام مهدی عجل الله تعالی فرجه التوفیق موجود موعود؛ قم: انتشارات اسرا، ۱۳۸۰.
۵. حجازی، فخرالدین؛ نقش پیامبران در تمدن انسان، بی جا: بعثت، بی تا.
۶. حکیمی، محمدرضا؛ دانش مسلمین؛ قم: دلیل ما، ۱۳۸۲.
۷. خامنه‌ای، سید علی؛ حدیث ولایت (لوح فشرده مجموعه رهنمودهای رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای). تهران: مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۸۹.
۸. خلیلیان، محمد جمال؛ شاخص‌های توسعه اقتصادی از دیدگاه اسلام؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
۹. دوران، ویل؛ تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۰. دهخدا، علی اکبر؛ فرهنگ دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین، کارنامه اسلام؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۹.
۱۲. عرونی موفق، اکبر؛ پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم بنیان‌گذار تمدن اسلامی؛ تهران: معرفت، ۱۳۸۵. فتحیان، محمد، مهدوی نور، حاتم؛ مبانی و مدیریت فناوری اطلاعات؛ تهران: دانشگاه علم و صنعت، ۱۳۸۶.
۱۳. عمید زنجانی، عباسعلی؛ گزیده انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن؛ تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۴. عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۴.
۱۵. مارک، هنری پاول؛ فقر، پیشرفت و توسعه، ترجمه مسعود محمدی، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
۱۶. مجیدی، خه بات، مجموعه مقالات اولین کنفرانس بین‌المللی فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی، ۱۳۷۴.
۱۷. معین، محمد؛ فرهنگ معین؛ تهران: انتشارات نو، ۱۳۷۰.
۱۸. مکی، محمدکاظم؛ تمدن اسلامی در عصر عباسی، ترجمه محمد سپهر؛ تهران: سمت، ۱۳۸۳.

۱۹. موحدی، مسعود؛ تعیین ویژگی های فرهنگ ملی اسلامی، تهران: دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی. کمیسیون فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۰. مولانا، حمید؛ گذر از نوگرایی، ترجمه یونس شکرخواه؛ تهران: مرکز مطالعات و توسعه رسانه ها، ۱۳۷۱.
۲۱. نیلی، مسعود و همکاران؛ خلاصه مطالعات طرح استراتژی توسعه صنعتی کشور؛ تهران: انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۸۲.
۲۲. وصیت نامه الهی - سیاسی امام خمینی رحمته الله علیه؛ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: ۱۳۷۴.
۲۳. ولایتی، علی اکبر؛ تاریخ و تمدن اسلامی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۴.
۲۴. هنری لوکاس؛ تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران: کیهان، ۱۳۷۶.



---

## بایسته‌های علمی عالم دینی عصر انقلاب

---

### با تأکید بر عرصه تولید علم

مجتبی قربانی همدانی<sup>۱</sup>

#### چکیده

انقلاب اسلامی، غربت را از چهره دین در عرصه‌های اجتماعی زدود و حرکت بشر به سمت تمدن نوین اسلامی را کلید زد. ادامه حرکت انقلاب در راه رسیدن به این تمدن، بدون تولید علوم انسانی اسلامی ناتمام خواهد ماند. این مهم، بر عهده عالمان دینی است. سؤال اصلی این نوشتار این است که عالم دینی عصر انقلاب به لحاظ علمی چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد و چگونه می‌تواند به آن‌ها دست یابد؟

برای رفع نیاز انقلاب به تولید علوم انسانی اسلامی، لازم است عالم دینی، یک مجتهد مبتکر باشد. برای این منظور، طلبه در مسیر اندیشه‌ورزی‌اش در یک علم، باید از سه مرحله تصور (سطح)، تصدیق (خارج ابتدایی) و تتبع (خارج نهایی) عبور کند. در مرحله سطح، تصور خوبی از یک علم به دست می‌آید. در مرحله تصدیق، بدون مراجعه به کتب دیگر، استاد باید قوه ابتکار طلبه را با سؤالات و نقدها تقویت نماید. در نهایت و در مرحله سوم طلبه باید آنچه در مرحله تصدیق بدان‌ها رسیده را به کتب مختلف عرضه کند. هرکدام از

---

تاریخ تأیید: ۹۸ / ۹ / ۱۶

تاریخ دریافت: ۹۸ / ۷ / ۳

۱. طلبه و دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم. ghorbani2716@gmail.com.

این مراحل الزاماتی دارد. می‌توان هندسه علمی عالم دینی عصر انقلاب را به یک هرم تشبیه کرد. در نوک هرم، مسئله تخصصی قرار دارد که همه زندگی علمی عالم دینی وقف پاسخ به آن می‌شود. در قسمت میانی، دانش‌هایی که برای پاسخ به آن مسئله تخصصی نیاز است قرار دارند. در قاعده این هرم نیز دانش‌های عمومی قرار دارند که برای عالم دینی عصر انقلاب لازم است.

**واژگان کلیدی:** انقلاب اسلامی؛ تمدن اسلامی؛ علم دینی؛ عالم دینی؛ عصر انقلاب؛ اجتهاد؛ تولید علم.

### مقدمه

انقلاب اسلامی آغازی بود بر پایان دوران حیات فردی دین. تا پیش از ظهور انقلاب اسلامی ایران تصور عمومی حتی در بین دین‌داران این بود که دین، به خصوص در زمان غیبت، متکفل مباحثی چون نماز و روزه و نجاسات است؛ به طوری که ورود به مباحث اجتماعی و به خصوص حکمرانی کاری خلاف زهد دین‌دارانه تلقی می‌شد. انقلاب اسلامی بر این مبنا شکل گرفت که دین، توان اداره زندگی بشر در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی را دارد. تمام عرصه‌های اجتماعی بشر مانند حکمرانی، روابط اقتصادی، نهادهای اجتماعی، سازمان آموزش، سازمان قضایی، نیروهای مسلح و مواردی از این دست، باید با پرتوافشانی دین، رنگ بگیرند و لذا دین نه تنها به رابطه فردی انسان با خدا محدود نمی‌شود، بلکه در همه مناسبات اجتماعی و سیاسی حضوری فعال دارد.

هرچند انقلاب اسلامی با این مبنا آغاز شد، اما به فعلیت رساندن تسلط دین بر تمام حوزه‌های اجتماعی زندگی بشر، قله‌ای است که تا رسیدن به آن، فاصله زیادی وجود دارد. ظرفیت دین به عنوان برنامه اداره انسان در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی و رساندن او به سعادت فردی و اجتماعی، قابل اثبات است؛ اما با همه تلاش‌هایی که عالمان دینی در سده‌های گذشته کشیده‌اند، هنوز سؤالات فراوانی در این زمینه‌ها وجود دارد که بی‌پاسخ مانده‌اند. بسیاری از پرسش‌ها در زمینه حکمرانی و کیفیت روابط خارجی و داخلی،

نهادهای اقتصادی مانند بانک و بورس، آموزش و پرورش، عدالت اجتماعی، آزادی‌های مدنی، رسانه‌های جمعی، فضای مجازی، ارتباطات و موارد فراوان دیگر، در گذشته، به جز در موارد استثنا، عموماً دغدغه عالمان دینی نبوده است؛ لذا امروزه در این زمینه، دچار فقر علمی شدیدی هستیم. طبیعی است که تا این پرسش‌ها پاسخ درخور نیابند، نمی‌توان مدعی بود که دین در عرصه‌های اجتماعی ورود کرده است و به یک تمدن دینی که روابط اجتماعی آن بر اساس دین شکل گرفته، نزدیک شده‌ایم.

امروزه حوزه علمیه شیعی با پرسش‌هایی روبه‌روست که صرف‌نظر از عمق، پیچیدگی و گستره آن‌ها که کار را بسیار دشوار می‌کنند، پیشینه چندانی هم در کتب گذشتگان ندارند. بنابراین عالم دینی عصر انقلاب که دغدغه رفع این فقر علمی را دارد، با پرسش‌هایی مواجه است که عموماً اقوالی در آن‌ها مطرح نیست و او در مواجهه با این سؤال‌ها تنهاست. البته عالم دینی گنجینه‌ای غنی از منابع را در اختیار دارد که علاوه بر منابع دست اول دینی مانند قرآن و روایات، شامل نکات مهمی در علوم مختلف حوزوی است که محصول قرن‌ها اندیشه‌ورزی عالمان دینی گذشته است و توشه او برای پاسخ به این پرسش‌هاست. باین حال، کار او متفاوت از کار عالمی است که می‌خواهد در مباحثی مانند صلوات و صوم بحث کند.

بر اساس آنچه بیان شد، در عصر انقلاب اسلامی یکی از مهم‌ترین وظیفه‌های حوزه علمیه تراز انقلاب اسلامی، ارائه نرم‌افزار اداره جامعه بر اساس آموزه‌های دینی است. طبیعی است که با توجه به جدید بود این سؤالات، به عالمانی با ویژگی‌های شخصیتی و علمی خاص نیاز است که بتوانند در زمینه‌هایی که تا به حال سخنی مطرح نشده، دیدگاه دین را استخراج کنند. به تعبیر دیگر: عالم دینی‌ای که قرار است علوم مرتبط با مسائل جدید را استخراج کند، باید علاوه بر ویژگی‌های سایر عالمان دینی، توان این را داشته باشد که در مسئله‌ای که برای اولین بار مطرح می‌شود و با مباحثی که گذشتگان مطرح کرده‌اند، فاصله بسیار دارد، نظر دین را بفهمد. مسئله پژوهش حاضر این است که چنین عالم دینی‌ای چه

ویژگی‌هایی باید داشته باشد. به تعبیر دیگر: عالم دینی عصر انقلاب که مسائل جدید اجتماعی را پژوهش می‌کند، چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. علاوه بر این، نظام تربیتی علمی چنین عالمی چگونه است؟ به تعبیر دیگر: چگونه و از چه مسیری می‌توان یک طلبه جوان را به عالمی با ویژگی‌های گفته شده تبدیل کرد؟

هرچند در مورد اندیشه‌ورزی در عصر انقلاب نکاتی بیان شده است، اما مقاله یا کتابی که به خصوص به این موضوع خاص پرداخته باشد، یافت نشد. علاوه بر این که آنچه در این مقاله عرضه شده، یک نظام تربیت علمی است که برای اولین بار به این شکل منسجم مطرح می‌شود و طبیعتاً پیشینه خاصی ندارد.

در این مقاله ابتدا تاریخچه‌ای کوتاه از تاریخ تمدن اسلامی و غربی بیان می‌شود تا روشن شود که انقلاب اسلامی در چه موقعیتی و در مقابله با کدام جریان‌های فکری ظهور کرد. در مرحله بعد توضیح داده می‌شود که چه ضرورت و نیازی برای تولید علم دینی در عصر انقلاب وجود دارد. برای تولید علم دینی نیاز به مجتهد مبتکر وجود دارد. در این بخش از مقاله، با دسته‌بندی سه‌گانه افراد، اجتهاد مبتکرانه از اجتهاد مقلدانه تمیز داده می‌شود. پس از آن، طرح کلی سه مرحله‌ای رسیدن به اجتهاد مبتکرانه که شامل سه مرحله سطح، خارج ابتدایی و خارج نهایی است، همراه با الزامات هر کدام توضیح داده می‌شود. در نهایت، شخصیت مطلوب عالم دینی عصر انقلاب تصویر می‌شود.

### پیشینه تاریخی تمدن اسلامی و غربی و موقعیت ظهور انقلاب اسلامی

با نزول اولین آیات بر قلب نازنین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در غار حرا، جرقه ایجاد تمدنی بزرگ و جهانی، بر مبنای توحید زده شد. با شروع این جریان عظیم فکری و فرهنگی، تمدنی شکل گرفت که تا قرن‌ها، بخش بزرگی از جهان را تحت سیطره خود داشت. عالمان مسلمان با هضم تراش علمی پیشینیان خود مانند دانشمندان یونان، مصر و ایران و استفاده از منبع عظیم وحی، تمدن بزرگ و شگرفی را بنا نهادند. هرچند این تمدن عظیم، دچار رکود شد، اما آثار پربرکتش در تاریخ و حتی در زندگی امروز بشر قابل انکار نیست. به اعتراف بعضی

اروپاییان، تربیت علمی، عملی و اخلاقی اروپاییان در قرون منتهی به رنسانس، به دست مسلمانان رخ داد و همان‌ها بودند که اروپاییان را متمدن کردند. (لوبون، ۱۳۳۴، ص ۴) با این همه، بسیاری در غرب و البته کثیری از غرب سلوکان در شرق، ترجیح می‌دهند که این آثار را نادیده بگیرند. (لوبون، ۱۳۳۴، ص ۷۵۱)

پس از چند قرن شکوفایی و بالندگی علمی، این تمدن رو به افول گذاشت. حمله مغول‌ها و تاتارها از شرق و جنگ‌های صلیبی از غرب، دو عامل مهم در این انحطاط است. (ولایتی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴) ویل دورانت معتقد است هیچ تمدنی مانند اسلام دچار بلایایی آن قدر پی‌درپی و شدید و دامنه‌دار نگردیده است. (دورانت، ۱۳۴۵، کتاب سوم، ج ششم، ص ۳۴) البته دلیل انحطاط این تمدن عظیم به همین دو عامل خلاصه نمی‌شود و بررسی آن نیاز به پژوهش‌های مفصلی دارد و کتب مختلفی نیز در این زمینه نگاشته شده است. (برای نمونه رک: ولایتی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۶۱-۸۱۸؛ کاشفی، ۱۳۸۴، ص ۲۰۱-۲۱۴)

عموماً تاریخ تفکر مغرب زمین را به سه دوره کلی تقسیم می‌کنند که عبارتند از دوره باستان (یونان و روم)، قرون وسطا و دوران مدرن. دوران مدرن با ظهور رنسانس آغاز شد. رنسانس یک نقطه عطف در پیدایش علوم انسانی در غرب به شمار می‌آید. تا قبل از رنسانس، مابعدالطبیعه مسیحی، بنیانی بود که جنبه‌های مختلف حیات علمی و فرهنگی اروپا بر آن استوار شده بود. در قرون وسطا، مابعدالطبیعه به عنوان اساس تبیین واقعیت در علوم خاص، رشته و ریسمانی بود که همه علوم عصر و زمانه را به یکدیگر پیوند می‌داد؛ اما رنسانس آغاز یک چرخش بزرگ بود و آن، عبارت بود از استقلال علوم از مابعدالطبیعه. (واعظی، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴-۳۷۵)

با آغاز رنسانس، انسان غربی، دین را از عرصه حیات اجتماعی خارج و آن را به رابطه شخصی بین فرد و خدا محدود کرد و سکولاریسم به عنوان یک مبنای مهم فکری در تمدن غربی متولد شد. امروزه یکی از معانی شایع سکولاریسم در جهان غرب، جدا انگاری دین از قلمرو سیاست، حکومت و اجتماع است؛ به این معنا که دین باید از مسائل مربوط به انسان

و دنیا مانند اقتصاد، آموزش و حقوق، دست شسته و خود را مشغول به تدبیر امور جزئی و فردی مانند مراسم دعا، ازدواج و طلاق و کفن کند. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۹، ص ۱۵)

سکولاریسم به عنوان یکی از مؤلفه‌های جدی دنیای مدرن در زندگی امروز بشر، در کشورهای اسلامی هم نفوذ کرد. گفته می‌شود که نفوذ منظم غرب‌گرایی در ایران از زمان قاجار شروع شد و در دوره پهلوی به اوج رسید. (نقوی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۹-۴۰) این وضعیت تا انقلاب اسلامی ادامه داشت، تا این‌که انقلاب اسلامی به مقابله با این جریان برخاست. هرچند برخی انقلاب اسلامی را به سرنگونی یک دولت و روی کار آمدن دولتی دیگر فرو می‌کاهند، اما دیدگاه امامین انقلاب در مورد انقلاب اسلامی یک نگاه حداکثری است. انقلاب اسلامی صرفاً سرنگونی یک حکومت فاسد و روی کار آمدن افراد صالح نبود؛ بلکه انقلاب اسلامی، مبانی فکری غرب‌زده حکومت شاهنشاهی را که معتقد به سکولاریسم بود مورد هجمه و انتقاد قرار داد. انقلاب اسلامی حکومت افراد صالح با نرم‌افزارهای فکری مبتنی بر سکولاریسم نیست. به تعبیر دیگر: انقلاب اسلامی داعیه مقابله با یک جریان فکری غالب در جهان را دارد که معتقد به جدایی دین از حیات اجتماعی انسان است. بنابراین انقلاب اسلامی نه تنها با شخص شاه و نظام شاهنشاهی مقابله کرد، بلکه در لایه‌ای عمیق‌تر با مبنای مهم فکری تمدن غرب یعنی سکولاریسم به مقابله برخاست و دین را از انزوا خارج کرد.

### ضرورت تولید علوم انسانی اسلامی برای بنای تمدن نوین اسلامی

مهم‌ترین سدی که در ایران در برابر جریان غرب‌زده وجود داشته و دارد، جریان روحانیت است. فتوای معروف تنباکو، مقاومت‌های شهید شیخ فضل‌الله نوری رحمته‌الله علیه و نهضت جنگل، همه جلوه‌هایی از این مقاومت غیورانه در برابر سیل غرب‌زدگی بود. این جریان مقاومت، عمدتاً با شروع نهضت اسلامی به رهبری امام خمینی رحمته‌الله علیه از لاک دفاعی خارج شد و حالت تهاجمی به خود گرفت و طلسم غرب‌زدگی در ایران را شکست. (نقوی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۰) انقلاب اسلامی به پشتوانه منبع عظیم وحی، مدعی بود که دین باید به عرصه

حکومت بازگردد و این به معنای نفی سکولاریسم و تمدن مبتنی بر آن است. بزرگان انقلاب نه تنها دین را جدای از سیاست نمی دانستند، بلکه معتقد بودند «سیاست ما عین دیانت ماست». بنیان‌گذار کبیر انقلاب حضرت امام خمینی علیه السلام کنار گذاشتن سیاست را به معنای کنار گذاشتن اسلام می دانستند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۳۸) و درباره دخالت اسلام در سیاست می فرمودند: «و الله اسلام، تمامش سیاست است؛ اسلام را بد معرفی کرده‌اند؛ سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۷۰) همچنین مقام معظم رهبری (حفظه الله) بعد از اشاره به یک روایت می فرمایند:

واقعاً همه چیزهایی که ما برای خُلقیات شخصی مان، معاشرت‌های اجتماعی مان، فعالیت‌های عمومی مان و برای بنای تمدن اسلامی نیاز داریم، در این روایت و نظایرش پیدا می‌شود. (سخنرانی در تاریخ ۹۰/۳/۲۵)

روشن است که با تحقق انقلاب اسلامی، مبارزه با سکولاریسم و احیای جنبه‌های اجتماعی دین به پایان نرسیده است؛ بلکه رخداد انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷، اولین گام برای رسیدن به تمدن توحیدی است. از نظر مقام معظم رهبری (حفظه الله) فرایند رسیدن به اهداف انقلاب یک فرایند طولانی و دشوار است. (سخنرانی در تاریخ ۸۰/۹/۲۱) ایشان در تبیین مراحل انقلاب اسلامی می فرمایند:

ما یک انقلاب اسلامی داشتیم؛ بعد نظام اسلامی تشکیل دادیم؛ مرحله بعد تشکیل دولت اسلامی است؛ مرحله بعد تشکیل کشور اسلامی است؛ مرحله بعد تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است. (سخنرانی در تاریخ ۸۳/۶/۸)

برای رسیدن به این قله تمدنی، یکی از مهم‌ترین ابزارهای لازم، علوم انسانی اسلامی است. علوم انسانی ابزار مدیریت جامعه و حرکت کلان بشر است. آنچه امروز از این علوم در دسترس است، علوم انسانی غربی است که بر مبنای سکولاریسم پایه‌ریزی شده است. این علوم نه تنها توان راهبری جامعه اسلامی به سمت اهدافش را ندارد، بلکه برای آن، مضر نیز هست. اگر جامعه اسلامی فاقد یک نظام فکری برای اداره جامعه باشد، نه تنها به اهداف خود نمی‌رسد، بلکه چه بسا تضمینی برای ادامه حیات خود نیز نداشته باشد.

(رضایی، ۱۳۹۱، ص ۳۲). مقام معظم رهبری (حفظه الله) به صراحت به مضر بودن علوم انسانی غربی و لزوم نظریه پردازی در مقابل آن اشاره کرده و این مهم را وظیفه حوزه علمیه می دانند. ایشان می فرمایند:

نظریه پردازی سیاسی و نظریه پردازی در همه جریان های اداره یک ملت و یک کشور در نظام اسلامی به عهده علمای دین است. آن کسانی می توانند در باب نظام اقتصادی، در باب مدیریت، در باب مسائل جنگ و صلح، در باب مسائل تربیتی و مسائل فراوان دیگر، نظر اسلام را ارائه بدهند که متخصص دینی باشند و دین را بشناسند. اگر جای این نظریه پردازی پر نشد، اگر علمای دین این کار را نکردند، نظریه های غربی، نظریه های غیردینی، نظریه های مادی جای آن ها را پر خواهند کرد. هیچ نظامی، هیچ مجموعه ای در خلأ نمی تواند مدیریت کند یک نظام مدیریتی دیگری، یک نظام اقتصادی دیگری، یک نظام سیاسی دیگری که ساخته و پرداخته اذهان مادی است، می آید جایگزین می شود؛ همچنان که در آن مواردی که این خلأها محسوس شد و وجود داشت، این اتفاق افتاد. این که بنده درباره علوم انسانی در دانشگاه ها و خطر این دانش های ذاتاً مسموم هشدار دادم - هم به دانشگاه ها، هم به مسئولان - به خاطر همین است. این علوم انسانی هایی که امروز رایج است، محتوایی دارد که ماهیتاً معارض و مخالف با حرکت اسلامی و نظام اسلامی است؛ متکی بر جهان بینی دیگری است؛ حرف دیگری دارد؛ هدف دیگری دارد. وقتی این ها رایج شد، مدیران بر اساس آن ها تربیت می شوند. همین مدیران می آیند در رأس دانشگاه، در رأس اقتصاد کشور، در رأس مسائل سیاسی داخلی، خارجی، امنیت، غیره و غیره قرار می گیرند. حوزه های علمیه و علمای دین پشتوانه هایی هستند که موظف اند نظریات اسلامی را در این زمینه از متون الهی بیرون بکشند، مشخص کنند، آن ها را در اختیار بگذارند، برای برنامه ریزی، برای زمینه سازی های گوناگون. (سخنرانی در تاریخ ۸۹/۷/۲۹)

در مجموع می توان گفت انقلاب اسلامی برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی نیاز دارد که علوم انسانی اسلامی را از متن دین استخراج کند. بی شک آنچه امروز بدان نیازمندیم، به طور مفصل در دین ارائه نشده است. وظیفه متولیان دین، یعنی خداوند عزوجل و در مقام بعد،



پیامبر و اهل بیتشان (صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین) این بوده که اصول کلی را ارائه کنند. وظیفه عالمان دینی نیز این است که با شناخت دقیق این اصول کلی، در هر مورد، نیاز بشر به این آب حیات بخش را از آن سرچشمه‌ها استخراج کنند. به تعبیر روایات، بیان اصول کلی بر عهده متولیان دین است و تفریح آن‌ها بر عهده عالمان دینی.<sup>۱</sup> بنابراین آنچه انقلاب اسلامی، مدعی آن است، وجود اصول و قوانینی در دین مبین اسلام است که به وسیله آن‌ها، تمدن دینی می‌تواند در دنیای امروز شکل بگیرد، اما پاسخ به سؤالاتی درباره زندگی امروز بشر، از جمله مسائل فرهنگ، خانواده، نظام تعلیم و تربیت، نظام اقتصاد، روابط بین‌الملل، مسائل نظامی، رسانه و هزاران مسئله دیگری که اداره جامعه وابسته به آن‌هاست، نیازمند مجاهدت و تلاش طلاب و فضلالی جوان و انقلابی است. برای رسیدن به این منظور باید مجتهدینی تربیت شوند که توانایی تولید علم دینی را داشته باشند. به تعبیر دیگر: یکی از نیازهای ضروری انقلاب اسلامی، وجود مجتهد مبتکری است که توانایی تولید علم را داشته باشد.

### مجتهد مبتکر

ما انسان‌ها به دلیل ضعف وجودی و زمان و امکانات کم، به ناچار در بسیاری از امور به دیگر انسان‌ها احتیاج داریم. با مراجعه به خود، می‌بینیم که نمی‌توانیم تمام نیازهای مان مانند امنیت، خوراک، پوشاک، مسکن، حمل‌ونقل، بهداشت، مدیریت شهری و غیره را به تنهایی برطرف کنیم. هر انسانی توانایی برطرف کردن بخشی از نیازهای خود را دارد و برای برطرف کردن اکثر احتیاجات خود، به دیگران نیازمند است. یکی از انواع این نیازها، نیاز به دانستن است. وقتی بیمار می‌شویم، بخشی از نیاز ما به پزشک، نیاز ما به تخصص او در تشخیص و ارائه درمان بیماری است. در این صورت، ما در مورد تشخیص و راه‌کار درمانی او، از وی

۱. برای نمونه: «ثُقِلَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (صلوات الله علیه) قَالَ: إِنَّمَا عَلَيْنَا أَنْ نُتْلِقَ إِلَيْكُمْ الْأُصُولَ وَ عَلَيْنَا أَنْ تَفْرَعُوا». «و ثُقِلَ عَنِ الرَّضَا (صلوات الله علیه) قَالَ: عَلَيْنَا إِلْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْنَا التَّفْرِيعُ.» (حر عاملی،

تقلید می‌کنیم. تقلید به معنای پیروی از شخص دیگر است، بدون این‌که خود واقعیت دانسته شود. (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۸۸۵، ذیل «تقلید»). برای مثال: وقتی پزشکی برای بیماری ما، نسخه‌ای را تجویز می‌کند، ما نمی‌دانیم به چه دلیل، این دارو برای درمان بیماری ما مفید است؛ اما از آن دارو استفاده می‌کنیم. ما حقیقت را نمی‌دانیم، اما عمل ما صرفاً مستند به علم و تخصص آن پزشک است و بنابراین در استفاده از آن داروها از پزشک، تقلید می‌کنیم. تقلید، امری عقلانی است که در بسیاری از موارد، به‌ناچار باید بدان تن دهیم.

در مقابل، برخی انسان‌ها در برخی زمینه‌ها متخصصند و نه تنها نیازی به تقلید ندارند، بلکه دیگران به آن‌ها رجوع و از آن‌ها تقلید می‌کنند. اجتهاد در لغت به این معناست که شخص، تمام امکانات و توان خود را برای رسیدن به آن شیء مطلوب به کار گیرد. (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۱۲) در معنای اصطلاحی اجتهاد که در علم فقه مطرح می‌شود، اختلافاتی وجود دارد (برای نمونه رک: صدر، ۱۳۷۸، ص ۲۹-۳۱).

این‌که معنای دقیق اجتهاد در فقه چیست، به این مقاله مرتبط نیست. آنچه در این جا مدنظر است، این است که شخص، در یک علم، به حدی از توانایی برسد که بتواند خودش در مورد مسائل آن علم، اظهار نظر کند و صحت و سقم نظراتی که در مورد یک مسئله مطرح می‌شود را تشخیص دهد. به تعبیر دیگر با تکیه بر توانایی علمی خودش بتواند سؤال‌های مطرح در یک علم را پاسخ دهد. لازم به ذکر است که آنچه در این جا مطرح می‌شود، منحصر در علم فقه نیست و دست‌کم در علوم حوزوی، از جمله منطق، ادبیات، فلسفه، اصول، فقه و سایر علوم دیگر قابل پی‌گیری است.

مجتهدین در یک علم را می‌توان به دو طیف مختلف تقسیم کرد: گروهی از مجتهدین، به حدی از توانایی علمی رسیده‌اند که وقتی با سؤال و پاسخ‌های آن روبه‌رو می‌شوند، می‌توانند تشخیص دهند که کدام جواب، صحیح است. به‌عنوان مثال: ممکن است در یک فرع فقهی، پنج نظر وجود داشته باشد. او می‌تواند از بین این پنج نظر، نظر صحیح را

تشخیص دهد و ادعاها و استدلال‌های دیگران را ابطال کند. گروه دیگری از مجتهدین کسانی هستند که نه تنها توانایی فوق‌الذکر را دارند، بلکه در برخی از مسائل یک علم، دست به ابتکار زده و سخن جدیدی را مطرح می‌کنند. هرچه قوت اجتهاد یک شخص، بیشتر باشد توانایی ابتکار و خلاقیت او نیز بیشتر خواهد بود.

برخی از مجتهدین حرف‌های دیگران را به خوبی می‌فهمند و به خوبی تدریس می‌کنند؛ اما در کل آن رشته علمی، حرف جدید و قابل ارائه‌ای ندارند. فایده اصلی حضور این افراد در جامعه علمی این است که آنچه از گذشتگان نشان به ارث رسیده را به دیگران منتقل می‌کنند، اما خود، چیزی بر این ارثیه نمی‌افزایند. در مقابل، گروه دوم نه تنها حرف‌های جدیدی را مطرح می‌کنند، بلکه گاهی مسیر علم را تغییر می‌دهند. بزرگانی چون شیخ انصاری و صدرالمآلهین علیه السلام را می‌توان به عنوان صاحبان مکتب و قله‌های اجتهاد مبتکرانه در رشته‌های فقه و اصول و فلسفه معرفی کرد. البته طبیعی است که مراد از مجتهد مبتکر، لزوماً به معنای بزرگانی که صاحب مکتب بوده‌اند نیست؛ بلکه بسیاری از افراد هستند که پیرو یک مکتبند، اما حرف‌های نو می‌زنند و می‌توانند گروه‌های جدیدی را باز کنند.

به طور خلاصه می‌توان گفت انسان‌ها نسبت به یک دانش یا مقلدند یا مجتهد و مجتهدین هم یا مبتکرند یا غیرمبتکر. البته این‌که به مجتهد غیرمبتکر، مجتهد گفته می‌شود، جای بحث است. استاد شهید مطهری علیه السلام می‌فرماید:

مرحوم آقای حجت یک وقت حرف خیلی خوبی در باب اجتهاد زد، گفت: اجتهاد واقعی این است که وقتی یک مسئله جدید که انسان هیچ سابقه ذهنی ندارد و در هیچ کتابی طرح نشده، به او عرضه شد، فوراً بتواند اصول را به طور صحیح تطبیق کند و استنتاج نماید، والا انسان مسائل را از جواهر یاد گرفته باشد، مقدمه و نتیجه (صغرا و کبرا و نتیجه) همه را گفته‌اند، او فقط یاد می‌گیرد [و می‌گوید] من فهمیدم صاحب جواهر چنین می‌گوید، بله من هم نظر او را انتخاب کردم؛ این اجتهاد نیست؛ همین کاری که اکثر می‌کنند. اجتهاد، ابتکار است و این‌که انسان خودش رد فرع بر اصل بکند. همیشه مجتهدها عده‌ای از مقلد‌ها هستند، مقلد‌هایی در سطح بالاتر. شما

می بینید در هر چند قرن یک نفر پیدا می شود که اصولی را تغییر می دهد، اصول دیگری به جای آن می آورد و قواعد تازه ای [ابداع می کند]، بعد همه مجتهدها از او پیروی می کنند. مجتهد اصلی همان یکی است، بقیه مقلدهایی به صورت مجتهد هستند که از این مقلدهای معمولی کمی بالاترند. مجتهد واقعی در هر علمی همین جور است. در ادبیات این جور است، در فلسفه و منطق این جور است، در فقه و اصول این جور است، در فیزیک و ریاضیات این جور است. شما می بینید در فیزیک، یک نفر می آید یک مکتب فیزیکی می آورد، بعد تمام علمای فیزیک تابع او هستند. این را که مکتب جدیدی می آورد و مکتب قابل قبولی هم می آورد که افکار را تابع فکر خودش می کند، باید گفت مجتهد واقعی. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۶۹۳)

عموماً برای تربیت مجتهد مبتکری که می خواهد در عرصه تولید علم دینی فعالیت کند، لازم است انسان قبل از ورود به مقوله تولید علم دینی، تولید علم به معنای عام کلمه را آموخته و تمرین کرده باشد. چنین فردی باید از دام تقلید در حوزه فعالیت های علمی رها شده باشد. به تعبیر دیگر: شخصیت علمی این فرد باید یک شخصیت مستقل باشد، نه وابسته به نظریات دیگران و احیاناً مقلد آن ها.

گفته شد که انسان های مقلد دو گونه اند: بعضی در نتایج، مقلدند، مانند مردم عادی که از مراجع عظام (حفظهم الله)، تقلید می کنند؛ بعضی نیز در استدلال و اجتهاد مقلدند، مانند بعضی از طلاب که تا آخر درس خارج، حداکثر تصور خوبی از اجتهادات و استدلالات اساتید خود دارند و اگر فهرستی از ابتکارات و نوآوری های علمی آن ها در حوزه مطالعاتی شان تهیه کنیم، از چند خط تجاوز نمی کند. اگر کسی از دام تقلید رها نشده باشد، مخصوصاً اگر طلبه ای از قشر دوم باشد، نمی تواند در فضای تولید علم وارد شود. این گونه نیست که کسی بیست سال مقلدانه درس بخواند و بعد از آن، در مرحله تولید علم به ناگاه به موتور تولید نظریات گوناگون علمی تبدیل شود. انسان محقق و متفکر وقتی با یک پدیده ساده هم برخورد می کند، آن را به خوبی تجزیه و تحلیل می کند. طلبه محقق از ابتدای خواندن صرف و نحو، از طلبه مقلد جدا می شود. البته بدیهی است که استدلالات،

تحلیل‌ها و نقدهای طلبه محقق در سال‌های اول با طلبه محقق که سال‌ها در عرصه علمی زحمت کشیده است، فاصله زیادی دارد؛ اما راه رسیدن به مرتبه والای تولید علم، این است که شخص، روحیه تحقیقی خود را از ابتدای طلبگی فعال کند.

### طرح کلی مراحل رسیدن به اجتهاد مبتکرانه

برای رسیدن به مرحله اجتهاد مبتکرانه لازم است سه مرحله علمی طی شود. مرحله اول مرحله تصور یا مرحله سطح است. در این مرحله، یک تصور خوب از آن علم در ذهن دانش‌پژوه شکل می‌گیرد. مرحله دوم مرحله خارج ابتدایی یا تصدیق است که به نظر می‌رسد مهم‌ترین مرحله در علم‌آموزی همین مرحله است که عموماً مغفول مانده است. در این مرحله، دانش‌پژوه در مورد مطالب مختلف به تفکر و بررسی نقادانه می‌پردازد. مرحله سوم مرحله رجوع به کتب مختلف و تتبع در آن‌هاست که مرحله خارج نهایی می‌باشد. در ادامه هر کدام از این مراحل به‌طور مفصل‌تر بررسی می‌شوند.

### سطح (تصور)

در این مرحله لازم است دانش‌پژوه با کلیات رشته علمی مورد بحث آشنا شود؛ اصطلاحات پرکاربرد را بشناسد و تعریف آن‌ها را بداند؛ هندسه کلی رشته مورد بحث، در ذهن او شکل بگیرد؛ ارتباط مباحث باهم را دریابد و چشم‌انداز کاملی از آن علم به دست آورد. معمولاً اولین کتاب در هر رشته‌ای چنین وظیفه‌ای را ایفا می‌کند. به عنوان نمونه: در منطق‌هایی که برای این سطح نوشته شده، طلبه با تقسیمات کلی استدلال‌ات آشنا می‌شود؛ فرق برهان و مغالطه را درک می‌کند و معنای حد تام و ناقص و فرق آن‌ها را می‌فهمد.

مطالعه این مرحله باید همراه با استاد باشد. نقش استاد در این مرحله ایجاد تصورات صحیحی در ذهن دانش‌پژوه است. یکی از نکات مهمی که در این دوره باید رعایت شود، این است که اولین شخصی که تصویری را در ذهن طلبه ایجاد می‌کند، استاد است. بنابراین در این مرحله، پیش مطالعه، نه تنها لازم نیست، بلکه گاهی مضر است. دلیل این

مطلب این است که در بسیاری از موارد لازم است استاد، مطلب را با مقدماتی توضیح دهد تا تصور صحیحی از آن مطلب در ذهن طلبه شکل بگیرد. گاهی پیش مطالعه نه تنها به شکل‌گیری صحیح این تصورات کمک نمی‌کند، بلکه ممکن است با پیش مطالعه تصور غلطی در ذهن طلبه شکل بگیرد. در این صورت استاد ابتدا باید آن تصور غلط را از ذهن طلبه خارج کند و بعد تصور صحیح را جایگزین گرداند که در این صورت کار استاد و طلبه با زحمت بیشتری مواجه می‌شود. البته توصیه به پیش مطالعه نکردن، در جایی است که استاد توان ایجاد تصور صحیح در ذهن مخاطب را داشته باشد. در برخی کلاس‌ها بدون پیش مطالعه نمی‌توان درس را فهمید.

گاهی در مراحل بالای علمی نیز بسیاری از انتقادات در حوزه تصورات است. به عنوان مثال: ممکن است شخص منتقد بگوید فلان دانشمند، فلان مطلب را درست تصور نکرده است. بنابراین نمی‌توان گفت که در مرحله اول، باید همه تصورات به صورت صحیح و تفصیلی، در ذهن طلبه شکل بگیرد؛ بلکه مراد این است که با اصطلاحات آن علم، آشنایی داشته باشد و هندسه کلی یک علم را بداند؛ مثلاً اگر به او گفتند حد تام چیست یا فرق استدلال مباشر و غیرمباشر کدام است یا بحث قضیه و حجت چه ارتباطی دارند، بتواند به درستی پاسخ دهد.

اگر این مرحله به خوبی طی شود و طلبه یک تسلط نسبی بر آن علم داشته باشد، می‌تواند وارد مرحله دوم که مرحله اصلی است، بشود. نکته‌ای که باید متذکر شد، این است که این مرحله گاهی برای کسانی که در علوم همگنی تلاش کرده‌اند، می‌تواند بدون استاد باشد. این قانون بیشتر ناظر به طلابی است که تازه مراحل تحصیل را آغاز کرده‌اند. دلیل این مطلب این است که اگر ذهنی در یک رشته علمی ورزیده باشد، در رشته‌های دیگر اگر هیچ مطالعه‌ای هم نداشته باشد، با ذهن یک طلبه مبتدی متفاوت است و طبیعتاً نیاز او به استاد کمتر است. با این حال نمی‌توان از استاد بی‌نیاز بود. گاهی مشاهده شده که افرادی بدون استاد، در یک علم وارد شده و چه بسا به نقد کلیت آن علم یا نظرات مطرح شده در آن

می‌پردازند؛ درحالی‌که تصویری که در ذهن آن‌هاست، با آنچه در خود علم وجود دارد، مطابق نیست. یکی از دلایل این انحرافات فکری، این است که این مرحله به‌درستی طی نشده و بنای کجی در ذهن ایشان شکل گرفته است.

### خارج ابتدایی (تصدیق)

مرحله دوم، مرحله تفکر در موضوعات مطرح شده است. در این مرحله لازم است هر مطلبی به‌طور دقیق، مورد ارزیابی قرار گیرد و تاجایی که برای طلبه ممکن است، بکوشد تا نسبت به محتوای ارائه شده، موضع‌گیری کند؛ استدلالات را بررسی کند؛ ابهامات بحث را نشان دهد و اگر طرح جدیدی برای آن مطلب به ذهنش رسید، بیان کند. بنابراین او باید اولاً ادعای مطرح شده را به خوبی تصور کند؛ سپس استدلالی که بر این ادعا مطرح شده را بفهمد؛ این‌که این استدلال تا چه حد به مدعای مطرح شده مربوط است و آن را اثبات می‌کند را بررسی نماید و در مرحله بعد به این سؤال‌ها پاسخ بدهد که تا چه میزان این استدلال یا مدعای مطرح شده را قبول دارد؟ آیا می‌توان از این مدعا دفاع کرد یا خیر؟ آیا استدلال مطرح شده پذیرفته است؟ اشکال استدلال یا مدعا در کجاست؟ چه استدلال جایگزینی می‌توان برای این مدعا پیشنهاد کرد؟

در مرحله دوم، یک کتاب به‌عنوان محور کار تعیین می‌شود. با این حال، مهم‌ترین عنصر در این مرحله نیز استاد است. وظیفه استاد در این مرحله این است که طلبه را با ارائه نقدها، سؤال‌ات و نکات جدید و نیز بررسی جواب‌های ارائه شده از سوی طلبه، یاری نماید. ویژگی استاد موفق در این مرحله، آزاداندیشی و استقبال از ابتکارات و نقدهای طلاب جوان است. یکی از مهم‌ترین وظایف استاد در این مرحله، این است که به آنچه طلبه ارائه می‌کند، به خوبی گوش دهد و آن را به‌درستی تصور نماید و در مرحله بعد، با روش سقراطی و بدون دادن جواب مستقیم، کم‌کم طلبه را به اشکال سخنش آگاه نماید. به این دلیل باید گفت در این مرحله پیش‌مطالعه صرفاً ناظر به تصور مسئله و تفکر در مورد سؤال‌اتی است که استاد در مورد آن مسئله مطرح می‌کند.

در مرحله دوم، نباید آن چیزی که استاد می‌خواهد مطرح کند، پیش مطالعه شود. به عنوان مثال: اگر استاد نقدی بر نظریه مؤلف دارد، پیش از ارائه آن در کلاس، نباید توسط طلاب مطالعه شود و استاد باید اولین منبع آن استدلال یا نقد برای طلبه باشد. تصور کنید گروهی می‌خواهند به قله‌ای صعود کنند؛ اگر کسی با بالگرد خود را به قله برساند، البته به قله رسیده است، اما ورزشدگی حاصل از پیمودن کوه را از دست می‌دهد. در کوه‌نوردی رسیدن به کوه هدف نیست، بلکه هدف پیمودن کوه و ورزشیده شدن است. کار استاد در این مرحله، ورزشیده کردن ذهن شاگرد است؛ لذا استاد باید با سؤالاتی که در کلاس مطرح می‌کند، ذهن طلبه را به سمت پاسخ یا نقد پیش ببرد. دانستن نقد استاد چندان مهم نیست، بلکه مهم این است که ذهن طلبه در این مرحله بتواند همراه یک استاد نقاد و مبتکر، نقد کردن و نظریه‌پردازی را تمرین کند. استاد باید نسبت به مسئله‌ای که قرار است در جلسه بعد بیان کند، سؤالاتی مطرح کند و جرقه‌هایی در ذهن مخاطب شکل دهد. سپس در کلاس، کم‌کم طلبه را به سمت آن نکته پیش ببرد.

استاد باید تاجایی که ذهن طلبه کشش دارد، آخرین نظر خود در مورد مسئله مورد بحث را در جلسه درس مطرح کرده و از آن، در برابر نظر صاحب کتاب دفاع کند. روشن است که این نظر نباید بر مبانی‌ای مبتنی باشد که در درس مطرح نشده است و طلبه از آن‌ها بی‌اطلاع است؛ بلکه آنچه مطرح می‌شود، باید در محدوده اطلاعات طلبه باشد. در این مرحله هدف اصلی رشد قدرت ذهنی و توان نقد و ارائه پاسخ‌های ابتکاری در یک مسئله است، نه صرفاً دادن اطلاعات جدید. بنابراین در این مرحله، تاجایی که ممکن است، نباید دیدگاه‌های مختلف در یک مسئله در کلاس مطرح شود. ذهن طلبه مبتدی برای هضم چندین نظریه و نقد آن‌ها جوان است. اطلاعاتی که طلبه در این مرحله دریافت می‌کند، صرفاً شامل متن کتاب و نظریه مؤلف آن و نقدها و ابتکارات استاد در آن مسئله است.

دلیل این‌که باید نظر نهایی استاد در کنار نظر صاحب کتاب مطرح شود، این نیست که نظر استاد مهم است و نظر سایر بزرگانی که در آن علم به اظهار نظر پرداخته‌اند، مهم نیست.



این سخن، به روشنی سخنی گزاف است. در بسیاری از موارد، دانش و استعداد استاد، از دانش و استعداد بسیاری از مؤلفین در آن رشته به خصوص بزرگان و صاحبان مکاتب، کمتر است. دلیل اصلی تمرکز بر نظریه مؤلف و استاد و مطرح نکردن سایر نظریات، آموختن شیوه مواجهه اجتهادی با یک کتاب است؛ یعنی طلبه در کنار استاد می‌آموزد که چگونه وقتی با یک مدعا روبه‌رو شد، اولاً آن را درست بفهمد و بتواند مدعای مورد نظر را درست تقریر کند؛ ثانیاً بتواند استدلال صاحب کتاب بر مدعای مذکور را درست درک کند و بتواند آن را به شکل صحیح و منطقی صورت‌بندی کند؛ ثالثاً بتواند در مقابل این استدلال موضع‌گیری کند؛ به این صورت که در مورد آن بیندیشد و آن را نقد کرده یا از آن دفاع کند.

بعد از طی شدن این مرحله، نظر استاد مانند نظر سایر عالمان آن رشته، می‌تواند مورد نقد و ارزیابی قرار گیرد. ممکن است در طی مراحل آموزشی، طلبه، هیچ‌یک از ایده‌های استاد خود را نپذیرد؛ اما آنچه مهم است، این است که طلبه بتواند در این دوره در کنار استاد، روش مطالعه و تفکر را بیاموزد. لذا خواندن متن و دانستن نظرات استاد اهمیت درجه دو دارد و آنچه بیشتر اصالت دارد، آموختن روش برخورد اجتهادی با متون و نظریات مطرح شده در آن است. وقتی شاگرد سفال ساختن چندین ظرف سفالی را در محضر استاد یاد می‌گیرد، چه بسا همه آن‌ها را از دست بدهد، اما آنچه او به دست آورده، فن سفالگری است.

این‌که گفته می‌شود: طلبه باید در هر مسئله‌ای موضع‌گیری کند، به این معنا نیست که موضعی که او در قبال این مسئله دارد، یک موضع بسیار قوی است که به راحتی قابل نقد نیست. در ابتدای این کار، استاد ممکن است با یک کلمه کلّ محصول فکری طلبه را که در مدت چند ساعت بدان رسیده، ابطال و طلبه نیز به باطل بودن رأی خود اعتراف کند؛ اما استمرار این روش، باعث تقویت ذهن طلبه می‌شود و اگر شخص در این راه استقامت داشته باشد، کم‌کم به جایی می‌رسد که رد نظریه او دیگر ساده نخواهد بود. پس موضع‌گیری طلبه در این مرحله به این معنا نیست که او وقتی به نکته‌ای رسید، پرونده علمی آن مطلب را می‌بندد و آنچه بدان رسیده را باید نظر نهایی خود تلقی کند. آنچه در این مرحله ارائه می‌شود، صرفاً به

قوت اجتهادی طلبه کمک می‌کند و اگر طلبه‌ای بخواهد به یک نظر نهایی برسد، باید مرحله سوم را نیز طی کند؛ هرچند ممکن است در برخی موارد نظری که طلبه در این مرحله بدان نائل می‌شود، تا آخر مراحل علمی‌اش تغییر نکند، که امر بسیار مبارکی است.

تمثیل شاگرد سفالگری در تبیین این مطلب هم راه‌گشا است. شاگرد سفالگر در ابتدای شاگردی باید ظروفی را بسازد، اگرچه خودش آن‌ها را بشکند. این قدر این کار باید ادامه پیدا کند که ظروف او کم‌نقص یا بی‌نقص شود. اما برای رسیدن به این مرحله باید او ظروف زیادی را بسازد؛ هرچند همه آن‌ها ایراداتی داشته باشند. نمی‌توان گفت چون شاگرد سفالگری ظروفش ایراد دارد، نباید ظرف بسازد. به همین ترتیب نمی‌توان به طلبه گفت چون نظریاتش با نظر بزرگان فاصله دارد یا اغلب ایراد دارد، پس نباید نظر بدهد. هسته مرکزی این مقاله معرفی همین مرحله است که غالباً در مراکز آموزشی به‌طور رسمی آموزش داده نمی‌شود. طلبه از این جهت باید مهارت نقد و مطالعه و برخورد اجتهادی را تمرین کند.

شخصیت علمی طلبه در این مرحله شکل می‌گیرد. این شخصیت، غیر از اطلاعات و داده‌هایی است که او با خواندن به دست می‌آورد. شخصیت علمی یک عالم دینی وابسته به نحوه اندیشه‌ورزی اوست. کسانی که این مرحله را به‌طور جدی پی‌گیری نمی‌کنند، عموماً به صاحبان کلکسیون‌ها شبیه‌هنگ که اندیشه‌هایی را جمع‌آوری می‌کنند، اما خودشان نمی‌توانند مبتکر و سازنده باشند.

بعد از طی شدن این مرحله، طلبه می‌آموزد که اگر کتاب دیگری در آن رشته را مورد مطالعه قرار داد، به چه نحو با آن برخورد کند. به تعبیر دیگر: با این روش، کلاس، کارگاهی برای روش برخورد اجتهادی با متون و نظرات گوناگون، در هر رشته علمی خواهد بود. در این کارگاه، طلبه باید یاد بگیرد که مطلب را از متن استخراج کند؛ در مورد آن فکر کند؛ آن را مورد نقد و بررسی قرار داده و گاه، در موضوع مورد بحث به دادن نظریه بپردازد. تأکید دوباره این نکته خالی از لطف نیست که در این مرحله مهم، شخصیت علمی طلبه شکل می‌گیرد و مشخص می‌شود که او تا چه میزان مبتکر است و تا چه میزان در دادن

نظریات وابسته به نظرات علمای فن.

کتابی که در این سطح توسط استاد انتخاب می‌شود، باید دارای ویژگی‌هایی باشد که به چند مورد آن اشاره می‌شود:

۱. کتاب نباید خیلی موجز باشد؛ بلکه باید تا حدودی به استدلال‌ها و مطالب مطرح شده در آن علم پرداخته شده باشد. کتاب‌های خیلی موجز چندان مجال را برای نقد و ابتکار عمل فراهم نمی‌کنند. همچنین بهتر است کتابی که در این مرتبه خوانده می‌شود، جزء کتاب‌های خیلی مفصل نباشد. به عنوان مثال: برای مرحله دوم، نه کتاب منطق ۱ مفید است، نه کتاب منطق شفا.

۲. کتاب باید قابلیت نقد و بررسی را داشته باشد. البته هر کتابی به دلیل بشری بودن، قابل نقد است؛ اما اگر کتابی جزء آخرین تألیفات در یک علم باشد یا تألیف خود استاد باشد، عموماً با نقد چندان‌ی همراه نخواهد بود؛ اما کتاب‌هایی که چندین سال قبل نوشته شده‌اند و پس از آن‌ها، توسط بزرگان آن علم مورد نقض و ابرام‌های فراوان قرار گرفته‌اند، انتخاب‌های مناسب‌تری خواهند بود. به عنوان مثال: کتاب *کفایة الاصول* آخوند خراسانی رحمته‌الله از جمله این کتاب‌ها در علم اصول فقه است. با همه اشکالاتی که به بیان پیچیده جناب آخوند و همچنین نظرات ایشان در این کتاب وارد می‌شود، اما یکی از ویژگی‌های مثبت این کتاب برای این دوره، این است که این کتاب، به دلیل کتاب درسی بودن، همیشه مورد توجه و نقد و نظر بوده و طلبه می‌تواند بعد از طی این مرحله، به نظراتی که ناظر بر کفایه بیان شده، رجوع کند. این‌گونه کتاب‌ها دست استاد را نیز برای نقد بیشتر در کلاس فراهم می‌کند. اگر این نقدها خیلی کم باشند، خاصیت این دوره کمتر و مدیریت کلاس مشکل‌تر خواهد بود. البته بعضی اساتید هستند که به دلیل توانایی بالای علمی و قدرت ابتکار زیادشان، می‌توانند طلبه را با هر کتابی از این مرحله عبور دهند. آنچه بیان شد، یک ضابطه عمومی است.

۳. کتاب باید تألیف یکی از استادان فن باشد. کتاب‌های ضعیف اگرچه فرصت

بیشتری را برای نقد فراهم می‌کنند، اما خاصیت متن درسی بودن را از دست می‌دهند. متن درسی قوی، می‌تواند در کنار یک استاد قوی، طلبه را رشد دهد. به تعبیر دیگر: همیشه چنین نیست که با نقد کتاب، طلبه رشد کند، بلکه خود متن و دقت‌های به‌کاررفته در متن هم به رشد طلبه کمک شایانی خواهد کرد. اگر کتابی ضعیف بود، نقد آن هم ساده خواهد بود و طلبه به همان اندازه رشد خواهد کرد. اما کتاب قوی اگر مورد نقد قرار گیرد، به دلیل دقت متن کتاب، اشکال دقیق‌تری را می‌طلبد؛ لذا طلبه مجبور به دقت بیشتری خواهد شد و همین موجب قوی‌تر شدن قوه اجتهاد او می‌شود. این حالت دقیقاً مانند این است که کشتی‌گیری با افراد ضعیف‌تر کشتی بگیرد و دائماً آن‌ها را شکست دهد. این شکست‌ها چندان به رشد او کمک نخواهند کرد. او برای قوی‌تر شدن باید با کشتی‌گیران بسیار قوی و قهرمان کشتی بگیرد و در صورتی که آن‌ها را شکست دهد، معلوم می‌شود که او به چه میزان رشد کرده است.

غیر از قوی شدن در اجتهاد، آنچه طلبه در این مرحله به لحاظ علمی کسب می‌کند، این است که در موضوع مورد بحث، به نظر و نتیجه می‌رسد و یک رأی را تصدیق می‌کند؛ یا یک رأی جدید ارائه می‌دهد؛ یا این‌که ابهامات و سؤالات اصلی را پیدا کرده و باقی مسائل را بر اساس آن‌ها فهم می‌کند. به عنوان مثال: ممکن است در مسئله‌ای دو نظریه وجود داشته باشد. او می‌داند که اگر نظریه اول صحیح باشد، طبق آن، باقی مسائل مرتبط با آن موضوع، چگونه حل می‌شوند. همچنین اگر نظریه دیگر را برگزیند، متفرعات بر آن را درک می‌کند؛ اما در این مرحله هنوز نمی‌داند مبنای اول درست است یا مبنای دوم. در این صورت او ارتباط مطالب و نقاط اصلی بحث را می‌داند، اما فعلاً در چند نکته دچار ابهام است.

یکی از مهم‌ترین نکات در این مرحله که باید به شدت مورد توجه قرار گیرد، این است که استاد و شاگرد باید فقط بر همان کتاب مورد بحث تمرکز کنند. دیدن کتاب‌های دیگر که مرتبط با بحث هستند، در این مرحله برای شاگرد ممنوع است. در این مرحله شاگرد باید بدون توجه به دیگر متون، خودش متن را واکاوی کرده و مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. قرار

نیست یک متن با کمک متن دیگر یا با حاشیه و شرح حل شود و اشکالات آن مرتفع شود که در این صورت آنچه مقصود از این مرحله بود، حاصل نخواهد شد. قوام این مرحله به این است که شاگرد به جایی برسد که در غالب موارد وقتی با متنی روبه‌رو می‌شود، بدون کمک از شرح یا کتب دیگر، خودش آن متن را بفهمد و مورد نقد و بررسی دقیق قرار دهد.

مهم‌ترین کار طلبه در این مرحله، تفکر است. بعد از این که متن، به خوبی حل شد و استدلال و نکات مطرح شده در کتاب، به خوبی فراگرفته شد و سؤالات، نقدها و نکات استاد، به خوبی فهمیده شد، کار طلبه تمام نمی‌شود؛ بلکه تازه کار اصلی طلبه شروع می‌شود. پس از این مراحل، طلبه باید کتاب و نوشته‌هایش را ببیند و حداقل ساعتی به آنچه بیان شده، خوب فکر کند. شاید در این چند ساعت، او نه چیزی بخواند و نه چیزی بنویسد، اما در این حالت، مبارک‌ترین و مهم‌ترین کار علمی طلبگی یعنی تفکر را انجام می‌دهد. این فکر کردن است که او را به یک مجتهد مبتکر تبدیل می‌کند. چرا او با این روش مبتکر خواهد شد؟ زیرا خود را در مقابل یک دیدگاه، تنها می‌بیند و مجبور است خودش یک مطلب را نقد یا از آن دفاع کند. این کار، باعث می‌شود که طلبه یک شخصیت علمی مستقل پیدا کند و لذا به زودی به نقطه‌ای می‌رسد که در برابر همه بزرگان یک رشته جرئت می‌کند و به تولید علم جدید می‌پردازد و مرزهای دانش را جابه‌جا می‌کند، ان شاء الله.

نکته دیگر این که ممکن است این مرحله در ابتدا طولانی به نظر آید و به‌کندی پیش رود. فرض کنید شخصی برای طی این مرحله، ممکن است چند سال فقط در یک کتاب متمرکز شود. مثلاً فرض کنید شخصی بخواهد به این روش کتاب المنطق را بخواند که اگر روزی یک ساعت کلاس برود و روزی ۵ یا ۶ ساعت برای این کلاس و مطالعه و فکر و نوشتن پیرامون آن، وقت بگذارد، شاید حدود ۲ تا ۳ سال زمان می‌برد. این در حالی است که ممکن است هم‌رده‌های او کتاب‌های بالاتر منطقی مانند شرح اشارات و حتی برهان شفا را هم خوانده باشند و با کتب منطقی زیادی آشنا شده باشند؛ اما این شخص فقط المنطق را خوانده باشد. آنچه بر استاد و شاگرد لازم است، توجه به آثار مثبت این روش و تحمل این

دوران گذار است. او باید مطمئن باشد که بعد از طی این دوره او قادر خواهد بود بسیاری از کتبی که دیگران درس گرفته‌اند را به تنهایی مطالعه کند؛ با این فرق که دیگران عموماً مطالب آن کتب را تصور کرده‌اند، اما او در سطحی عمیق‌تر و دقیق‌تر می‌تواند به فهم و نقد کتب و نظرات مطرح‌شده بپردازد. چنین فردی نباید از وسعت علوم هم‌قطاران خود ترسی به دل راه دهد؛ زیرا نتیجه این مرحله، این است که این شخص زودتر از دیگران به قوه اجتهاد می‌رسد و لذا مراحل را زودتر از دیگران طی خواهد کرد و قطعاً این مطلب بیشتر مرضی مولایمان حضرت بقیه الله الاعظم علیه السلام است. قطعاً تحمل این سختی کوتاه‌مدت همراه با رضایت ایشان، بسیار شیرین خواهد بود. (رزقنا الله و ایاکم و جمیع المؤمنین و المؤمنات)

در بسیاری از موارد وقتی کسانی را که وسعت علمی گسترده‌ای دارند و از هر کتابی مطلبی را نقل می‌کنند، مورد توجه قرار می‌دهیم، می‌بینیم که این افراد، صرفاً مقلدند، نه مبتکر؛ یعنی حرف‌های دیگران را نهایتاً درست فهمیده‌اند، اما هیچ نکته جدیدی به آن‌ها نیفزوده‌اند. اتفاقاً در بین علمای بزرگ اسلام نیز آن‌ها که کمتر استاد دیده و وسعت علمی چندانی ندارند، عموماً بیش از دیگران دست به ابتکار زده‌اند. البته معنای این کلام این نیست که هر کس اطلاعات وسیعی دارد، حتماً انسان مبتکر یا عمیقی نیست و برعکس. این تذکر از این بابت است که اولاً از افرادی که اطلاعات فراوانی دارند، نباید ترسید، به خصوص کسانی که جوانند و سالیان زیادی از ورودشان به یک رشته علمی نمی‌گذرد؛ ثانیاً نباید برای رسیدن به چنین مقصدی، از طی این مرحله چشم پوشید. در این جا ذکر یک خاطره، خالی از فایده نخواهد بود.

از قول یکی از شاگردان مرحوم امام علیه السلام نقل شده که یک روز ایشان به من فرمودند: در فلان مطلب چند منبع برای من بیاور. بنده حدود ۱۴ منبع خدمت ایشان آوردم. ایشان وقتی این کتاب‌ها را دیدند، دو سه کتاب را جدا کردند و فرمودند بقیه را ببرید. عرض کردم من این همه منبع آماده کرده‌ام. فرمودند من اگر این همه کتاب بخوانم، پس کی فکر کنم؟ کسانی که با اصول و فقه مرحوم امام علیه السلام آشنا هستند، می‌دانند که اصول و فقه ایشان

بسیار ابتکاری است. این قسمت را با بیان شیوای استاد شهید مطهری رحمته‌الله به پایان می‌بریم: در میان علما افرادی که خیلی استاد دیده‌اند، من به این‌ها هیچ اعتقاد ندارم. به همین دلیل اعتقاد ندارم که خیلی استاد دیده‌اند، همان‌که برایشان باعث افتخار است. مثلاً می‌گویند فلان کس سی سال به درس مرحوم نائینی رفته یا بیست و پنج سال متوالی درس آقا ضیاء را دیده. عالمی که سی سال یا بیست و پنج سال عمر، یکسره درس این استاد و آن استاد را دیده، او دیگر مجال فکر کردن برای خودش باقی نگذاشته؛ دائماً می‌گرفته، تمام نیرویش صرف گرفتن شده؛ دیگر چیزی نمانده برای آن‌که با نیروی خودش به مطلبی برسد.

مغز انسان، درست حالت معده انسان را دارد. معده انسان باید غذا را از بیرون به اندازه بگیرد و با ترشحاتی که خودش روی غذا می‌کند، آن را بسازد. باید معده این قدر آزادی و جای خالی داشته باشد که به آسانی بتواند غذا را زیر و رو کند؛ اسیدها و شیره‌هایی را که باید، ترشح نماید و بسازد. ولی معده‌ای که مرتب بر آن غذا تحمیل می‌کنند و تا آن‌جا که جا دارد، به آن غذا می‌دهند، دیگر فراغت، فرصت و امکان برایش پیدا نمی‌شود که این غذا را درست حرکت بدهد و بسازد. آن وقت می‌بینید اعمال گوارشی اختلال پیدا می‌کند و عمل جذب هم در روده‌ها درست انجام نمی‌گیرد. مغز انسان هم قطعاً همین جور است. در تعلیم و تربیت باید مجال فکر کردن به دانش‌آموز داده بشود و او به فکر کردن ترغیب گردد.

ما در میان استاد‌های خودمان، آن استاد‌هایی را می‌دیدیم ابتکار دارند که زیاد معلم ندیده بودند. شیخ انصاری که یکی از مبتکرترین فقهای صد و پنجاه سال اخیر است، از تمام علمای فعلی کمتر استاد دیده؛ یعنی دوره استاد دیدنش بسیار کم بوده است. طلبه‌ای بود که رفت نجف. مختصری استاد‌های نجف را دید. بعد خودش راه افتاد دنبال استاد‌های متنوع. رفت مشهد، مدتی در مشهد ماند، خیلی نپسندید. به تهران آمد. تهران هم خیلی نماند، رفت اصفهان. اصفهان کمی بیشتر ماند. آقا سید محمدباقر حجة الاسلام، در این شهر معلم «رجال» بود. در فن «رجال» چیزهایی یاد

گرفت. بعد رفت کاشان؛ سه سال کاشان ماند. نراقی‌ها کاشان بودند. آن‌جا از همه‌جا بیشتر ماند. یعنی همه دوره معلم دیدن او اگر حساب کنید، به ده سال نمی‌رسد؛ در صورتی که دیگران بیست سال و بیست و پنج سال و سی سال معلم دیده‌اند. آقای بروجردی را اغلب ایراد می‌گرفتند که کم استاد دیده، و از نظر ما حسنش همین بود که خیلی استاد ندیده بود. ایشان هم کم استاد ندیده بود؛ ده دوازده سال استادهای درجه اول دیده بود؛ هفت هشت سال نجف و سه چهار سال اصفهان استاد دیده بود، ولی نجفی‌ها قبولش نمی‌کردند؛ می‌گفتند این استاد کم دیده؛ مثلاً باید سی سال استاد دیده باشد و به همین دلیل که کمتر استاد دیده بود، ابتکارش از اغلب آن‌ها بیشتر بود؛ یعنی فکر می‌کرد. مسائلی که مطرح کرده، مسائلی است که خودش فکر می‌کرد، چون مجال فکر کردن داشت. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۶۹۱-۶۹۲)

### مرحله خارج نهایی (تبع)

مرحله سوم مرحله تبع و جست‌وجوی نظرات دیگران است. اگر مرحله دوم به خوبی طی شده باشد، علاوه بر قوت اجتهادی که طلبه کسب کرده، یا در اکثر مسائل به یک نظر رسیده است، اعم از این‌که نظر ابتکاری خودش باشد یا نظر مؤلف کتاب یا نظر استاد را پذیرفته باشد، یا این‌که در مواردی ابهاماتی دارد، این نظر، نظر ابتدایی این شخص خواهد بود. در مرحله سوم، او می‌تواند آنچه به عنوان نظر ابتدایی صحیح یا ابهام، از مرحله قبل اندوخته است را به نظرات دیگران ارائه کند، به این صورت که این نظر ابتدایی را با نظرات دیگران مقایسه کند. در این مقایسه، او نسبت به نظریاتی که با آن‌ها مواجه است، بی‌تفاوت یا منفعل نیست، بلکه می‌داند در این موضوع، چه نظری دارد یا کدام نقطه دقیقاً محل ابهام و سؤال اوست. به تعبیر دیگر: او به دنبال پاسخ به پرسش‌های خود، کتاب‌ها و مقالات دیگران را جست‌وجو می‌کند.

فرض کنیم که فردی مرحله دوم را به خوبی طی کرده و در کتابی که در مرحله دوم مطالعه کرده، نظراتی را به عنوان نظر ابتدایی تحصیل کرده است. او سپس این نظرات خود را



به کتاب دیگری ارائه می‌کند. در این صورت سه اتفاق ممکن است رخ دهد:

۱. ممکن است نظر صاحب کتاب، مورد پذیرش او باشد. در این صورت، اگر این نظر او، در کتابی که در مرحله تفکر می‌خوانده، نباشد یا نظر استادش، غیر از این نظر باشد، بلکه این نظر، نظر شخصی دانش‌پژوه باشد، او نیز مانند صاحب این کتاب، مبتکر آن نظر خواهد بود؛ هر چند دیگران، آن کتاب را مقدم و مؤلف آن را مبتکر آن نظر بدانند. توضیح این‌که: ممکن است شخص، بعد از مطالعه کتاب در مرحله دوم و بررسی نظر استاد خود، به نتیجه‌ای برسد که مخالف نظر استاد و نظر مؤلف کتاب است.

در مرحله سوم، او این نظر را با نظر کتاب دیگری که در مرحله تتبع مورد مطالعه قرار داده، مقایسه کرده و می‌بیند که نظر او، قبلاً توسط یک نویسنده و متفکر دیگر، ارائه شده و او به معنای رایج کلمه، مبتکر اولیه آن نظر نیست؛ درحالی‌که باید این شخص را مبتکر آن نظر دانست. به عنوان مثال: فرض کنید کسی در مرحله دوم به این نتیجه برسد که فلان مطلب که در کتاب المنطقی بود، مطلب صحیحی نیست و نظریه‌ای را جایگزین آن می‌کند که حتی مورد تأیید استادش هم نیست. بعد در مطالعه کتابی مانند *اساس الاقتباس* خواجه طوسی رحمته الله علیه می‌بیند که مؤلف، همین نظر او را اختیار کرده است. در این حالت اگرچه خواجه طوسی رحمته الله علیه قرن‌ها قبل از او این نظر را بیان کرده است، اما این طلبه باید خدا را شکر کند که مطلبی روزی او شده که پیش از این در ذهن بزرگانی چون خواجه طوسی رحمته الله علیه مطرح شده است. ممکن است کسی بگوید که اگر او از ابتدا فکر نمی‌کرد و اول، همه کتب را مطالعه می‌کرد، به همین نتیجه می‌رسید. در جواب باید گفت که کار این شخص، نه تنها عبث و اتلاف عمر نبوده، بلکه این شخص را حقیقتاً مانند آن استاد بزرگ، باید مبتکر آن نظریه دانست. بین چنین شخصی که بعد از فکر و ابتکار خود به یک نظریه معتقد می‌شود که قبلاً بیان شده و کسی که بعد از مطالعه کتب، آن نظریه را برمی‌گزیند، تفاوت بسیار است. آن شخص مبتکر، ممکن است در چند مسئله دیگر هم دچار چنین حسن تصادفی شود؛ اما اگر با همین روش در آن علم به سیر علمی خود ادامه دهد، بعد از مدتی نظریاتی خواهد داد

که به ذهن دیگران نرسیده و افق‌هایی برای او گشوده می‌شود که برای دیگران گشوده نشده است؛ مخصوصاً برای کسانی که عادت دارند از بین چند نظر، یکی را برگزینند و این عمل را اجتهاد می‌نامند. از این حسن تصادف نباید رنجید؛ بلکه باید آن را به فال نیک گرفت که چیزی به ذهن طلبه رسیده که پیش از او، یکی از فحول در آن علم بیان داشته است. امید است که روزی او نیز همچون بزرگان علمی بتواند نکات جدیدی را به طالبان علم عرضه کند و مرزهای دانش را جابه‌جا نماید.

۲. ممکن است شخص با نظریه‌ای روبه‌رو شود که پیش از این مرحله، به آن فکر کرده و آن را ابطال کرده است. مثلاً در موضوعی، نظریه صاحب کتابی که در مرحله تفکر، مطالعه می‌کرده را ابطال کرده باشد و نظریه موجود در کتاب جدید نیز همان نظریه کتاب قبل باشد. در این صورت از این نظریه هم می‌گذرد که چندان اتفاق خاصی نیست.

۳. اتفاق سومی که ممکن است رخ دهد، این است که شخص، بعد از مواجهه با نظریه جدید، متوجه اشتباه خود شود و بفهمد که به نکته یا نکاتی در بحث دقت نکرده است. همین عدم توجه به این نکات، رهن او شده و او را به سوی قبول مطلبی غلط کشانده است. به عبارت دیگر: صاحب این کتاب جدید با بیان خویش، نظریه پیشین این طلبه را از دستش می‌گیرد. این‌گونه اتفاقات، باعث می‌شود که طلبه، به اجتهاد در آن علم نزدیک‌تر شود. اوایل کار، ممکن است این اتفاق زیاد رخ دهد؛ یعنی شخص با مواجهه با یک کتاب قوی یا یک استاد زبردست، متوجه اشتباه خود شود و نظریه‌اش تغییر کند؛ اما در ادامه و با قوی‌تر شدن طلبه، این اتفاق به مرور کمتر خواهد شد.

این مرحله را می‌توان با تدریس مراحل قبل همراه کرد، اما در این مرحله نیز نباید خود را بی‌نیاز از استاد دانست. هرچند لازم نیست چندین کتاب از استاد درس گرفته شود؛ اما لازم است نظریات جدید و سؤالات و نقدهایش را به اساتید فن ارائه داده و از نظر آن‌ها بهره‌مند شود. در این مرحله ممکن است طلبه مطالبش را نه به صورت کلاس روزانه مرسوم، بلکه به شکل مراجعه موردی به استاد راهنما حل نماید.

## شخصیت مطلوب عالم دینی عصر انقلاب

با توجه به اقتضائات این عصر، عالم دینی عصر انقلاب باید دارای دو ویژگی مهم باشد: اولین و مهم‌ترین ویژگی، بندگی است. بندگی، یگانه گوهر سعادت انسان است که نتیجه آن، نزول بالاترین مصلحت‌های بنده از سوی خداوند عزوجل بر اوست؛ مصلحت‌های عبد که خود بر آن‌ها واقف نیست و اگر هم واقف باشد، بر تأمین همه آن‌ها قادر نیست؛ اما بندگی خدای قادر و عالم و بخشنده است که بنده را به مقامی می‌رساند که همه چیز، بنده او می‌شود و خداوند بالاترین آرزوهایش را به او ارزانی می‌دارد و او را به بهترین وجه کفایت می‌کند.<sup>۱</sup>

طلبگی یکی از مهم‌ترین جلوه‌های بندگی است. طلبگی میثاقی از جنس میثاق پیامبران الهی (سلام الله علیهم اجمعین) است. سربازی ولیّ خدا حضرت صاحب الامر و الزمان عجل الله فرجه موهبتی است گران‌مایه که شرط اولی و اساسی حراست از آن، بندگی و تزکیه نفس است. چگونه ممکن است کسی که آلوده به پلیدی‌های شهوت و غضب است، بتواند هدایت جامعه را بر عهده گیرد و مسئولیت دین‌داری مردم را به خوبی ایفا کند.<sup>۲</sup> مگر نه این است که علم نوری است که خداوند در قلب هر کس که بخواهد هدایتش کند، قرار می‌دهد و مگر نه این است که برای رسیدن به این علم باید ابتدا حقیقت بندگی را در خودمان زنده کنیم.<sup>۳</sup> چگونه ممکن است انسان، دیگری را اصلاح کند؛ در صورتی که خودش اصلاح نشده است.<sup>۴</sup>

۱. «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَنْ شَعَلَتْهُ عِبَادَةُ اللَّهِ عَنْ مَسْأَلَتِهِ أَغْظَاهُ اللَّهُ أَفْضَلَ مَا يَعْطَى السَّائِلِينَ. قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ فَوْق عَرْشِهِ: يَا عِبَادِي، اعْبُدُونِي فِيمَا أَمَرْتُكُمْ وَلَا تَعْلَمُونَنِي مَا يُصْلِحُكُمْ؛ فَإِنِّي أَعْلَمُ بِهِ وَلَا أَجْلُ عَلَيكُمْ بِمَصَالِحِكُمْ؛ وَقَالَتْ فَاطِمَةُ عليها السلام: مَنْ أضعَدَ إِلَى اللَّهِ خَالِصَ عِبَادَتِهِ أَهْبَطَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَفْضَلَ مَصْلَحَتِهِ؛ وَقَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام: مَنْ عَبَدَ اللَّهَ، عَبَدَ اللَّهُ لَهُ كُلَّ شَيْءٍ؛ وَقَالَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام: مَنْ عَبَدَ اللَّهَ حَقَّ عِبَادَتِهِ آتَاهُ اللَّهُ فَوْقَ أَمَانِيَّتِهِ وَ كَفَايَتِهِ». (مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، ج ۶۸، ص ۱۸۴).

۲. مقام معظم رهبری (حفظه الله) فرمودند: «مسئول دین‌داری مردم، روحانیت است». بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و مبلّغان و پژوهشگران حوزه‌های علمیه کشور (۱۳۸۶/۹/۸).

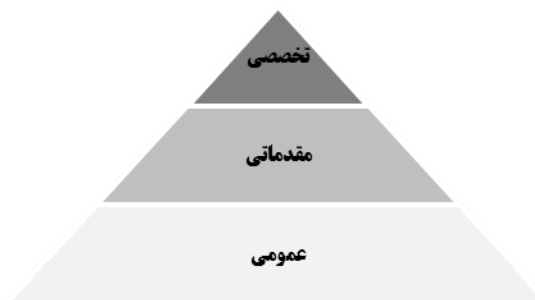
۳. اشاره به روایت بسیار زیبا و مهم عنوان بصری. (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۵).

۴. اشاره به روایت امیرالمؤمنین علی عليه السلام: «كيف يصلح غيره من لم يصلح نفسه»؛ (آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۱۷).

در واقع همه آنچه در قسمت قبل بیان شد، مصداقی از بندگی است. این که کسی به مجتهد مبتکر تبدیل شود و بتواند به نکات ظریفی در یک علم برسد که برای هدایت بشر به سمت مقصد نهایی اش سودمند باشد، به ما مربوط نیست؛ چراکه اصلاً در اختیار ما نیست. آنچه در اختیار ماست، درخواست زبانی، قلبی و عملی چنین موهبتی است. برای رسیدن به این مرحله، هم باید در دعاها چنین توفیقی را از خداوند درخواست کرد؛ هم این که به لحاظ عملی با همه توان به سمت آن حرکت کرد.

آنچه در قسمت قبل بیان شد، در واقع نوعی درخواست عملی از خداوند مهربان و حکیم است. باید دانست که ما در مقابل آن قدرت عظیم، هیچیم و هر چه روزی داریم، از آن مبدأ عالی است. بنابراین اگر به نکته ای رسیدیم، باید بدانیم که ما در هر حالتی فقیریم و این ها روزی های اوست که اگر شکرش را درست به جا آوریم، نعمتman افزون خواهد شد.

ویژگی دوم، به شخصیت علمی عالم دینی عصر انقلاب بازمی گردد. با توجه به موارد پیش گفته، عالم دینی عصر انقلاب لازم است به لحاظ علمی دارای ویژگی های خاصی باشد که چه بسا در گذشته لزومی به احراز آنها نبود. به طور خلاصه می توان سه سطح علمی را برای عالم دینی تصور کرد: سطح تخصصی، سطح مقدماتی و سطح عمومی. برای تقریب به ذهن می توان این سه سطح را به یک هرم تشبیه کرد.



نمودار سطح بندی دانش های مورد نیاز عالم دینی عصر انقلاب

بسیاری از کسانی که توانستند یک مکتب جدید ایجاد کنند، کسانی بودند که با یک سؤال آغاز کردند. گاهی پاسخ به یک سؤال، مسیر یک علم را تغییر می دهد. دغدغه حل

یک مسئله، می‌تواند همه زندگی علمی یک انسان را تحت الشعاع قرار دهد. طبیعتاً حجم عمده‌ای از زندگی یک انسان محقق، در همین دغدغه سپری خواهد شد و آنچه بعد از او به عنوان میراث علمی اش به یادگار می‌ماند، تحقیق‌ها و نکات بدیعی است که او در آن موضوع عرضه کرده است.

با توجه به آنچه در مورد نیازهای عصر انقلاب بیان شد، شایسته است که طلاب جوان و انقلابی، یکی از این ضرورت‌ها را به عنوان دغدغه اصلی خود برگزینند و زندگی خود را وقف حل آن مسئله کنند. طبیعی است که این مسئله تخصصی برای حل شدن نیاز به مجتهد مبتکری دارد که توانایی حل مسائل حل نشده را داشته باشد لذا برای رسیدن به این قله، لازم است مراحل پیش‌گفته در بخش قبل طی شود.

سطح دوم، سطح دانش‌های اجتهادی و غیراجتهادی است که طلبه برای رسیدن به آن هدف تخصصی باید آن‌ها را مطالعه کند. برای رسیدن به هر هدفی مقدماتی لازم است. دغدغه علمی اصلی هر شخص، می‌تواند نوک هرم شخصیت علمی انسان را تشکیل دهد و همه فعالیت‌های علمی او را هدفمند کند؛ یعنی هر درسی که می‌خواند یا تدریس می‌کند با توجه به آن هدف باشد. به عنوان مثال: اگر کسی بخواهد معرفت‌شناس یا هستی‌شناس زبردستی شود، لازم نیست مبحث معانی حروف در دانش نحو را به طور اجتهادی و تخصصی کار کند؛ اما کسی که می‌خواهد تفسیر را به عنوان رشته اصلی خود برگزیند، به ناچار باید مدتی را به طور جدی در این مبحث کار کند. پس آن هدف اصلی تعیین می‌کند که سایر علوم که به عنوان مقدمه آن هدف هستند، به چه میزان و به چه کیفیتی مطالعه شوند. به عنوان مثال: برای یک فقیه، اجتهاد در دانش اصول فقه یک ضرورت است، اما ممکن است مباحث «فلسفه علم» برای فقیه، به این اندازه نیاز نباشد.

سطح سوم، سطح اطلاعات عمومی است که هر طلبه به تناسب فعالیتش باید بداند. امروزه اگر طلبه‌ای که با بازی‌های رسانه‌ای و نفوذی که در جریانات سیاسی رخ می‌دهد، آشنا نباشد، یقیناً نمی‌تواند در موقعیت‌های حساس، موضع‌گیری دقیقی داشته باشد. البته

لازم نیست همه طلبه‌ها در این زمینه‌ها، مجتهد باشند، بلکه دانش تقلیدی هم در این موارد کافی است؛ اما عدم آگاهی به طور مطلق، یقیناً کار خطایی است.

شناخت تاریخ صدر اسلام، تاریخ دویست سال اخیر جهان، تاریخ علم، مکاتب مختلف فکری در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی از جمله مارکسیسم و لیبرالیسم، افراد مؤثر در تاریخ مانند مصلحان بزرگ و همچنین جنایتکاران بزرگ و اثرات هر کدام، رسانه اعم از سینما و فضای مجازی و اقتضائات کار آن‌ها و میزان اثرگذاری آن‌ها، سازمان‌های بین‌المللی مهم و ساختار و تأثیرات آن‌ها بر جوامع بشری و مسائلی از این دست، نمونه‌هایی هستند که عالم دینی عصر انقلاب، از دانستن آن‌ها بی‌نیاز نیست. طبیعی است که در همه این عرصه‌های متنوع نمی‌توان به تخصص و اجتهاد رسید. این‌گونه دانش‌ها اگرچه عمیق نیستند، اما در این موارد، سطح وسیعی از اطلاعات در آن‌ها ضروری است.

باید توجه داشت که این اطلاعات اگرچه ممکن است جذاب باشند، اما با یک برنامه‌ریزی درست نباید به متن کار تبدیل شده یا حذف شوند. البته اگر کسی قرار است در یکی از همین حوزه‌ها به طور تخصصی کار کند، طبیعی است که همان، موضوع کار تخصصی او خواهد بود. در این هرم هر چه به سمت بالاتر می‌رویم، از وسعت اطلاعات کم می‌شود و بر عمق مطالب افزوده می‌گردد و هر چه به سمت پایین حرکت کنیم، بر وسعت دانش افزوده شده و از عمق آن کم می‌شود.

### نتیجه

برای رسیدن به تمدن نوین اسلامی لازم است که دست به تولید علوم انسانی اسلامی بزنیم. برای این منظور نیاز به وجود مجتهدین مبتکری داریم که توان تولید علم داشته باشند. عالم دینی تراز انقلاب اسلامی باید به دو عنصر عبودیت در مرحله عمل و اجتهاد مبتکرانه در دانش مزین باشد. برای رسیدن به اجتهاد مبتکرانه در هر دانش، عبور از سه مرحله تصور (سطح)، تصدیق (خارج ابتدایی) و تتبع (خارج نهایی) لازم است. در مرحله تصور، طلبه تصور خوبی از هندسه کلی آن دانش به دست می‌آورد. در مرحله دوم، با کمک استاد،

مطالب مطرح شده در کتاب را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. در این مرحله دیدن کتاب‌های دیگر در کنار کتاب اصلی ممنوع است. در مرحله سوم، اندوخته‌های خود در مرحله دوم را به کتاب‌های دیگر عرضه می‌کند.

به طور کلی می‌توان هندسه معرفتی عالم دینی عصر انقلاب را به یک هرم تشبیه کرد. در رأس هرم یک سؤال تخصصی که دغدغه اصلی عالم دینی است، قرار می‌گیرد. در مرحله دوم، دانش‌هایی که مقدمه آن هدف اصلی هستند، قرار دارند. در هر کدام از آن دانش‌ها ممکن است اجتهاد یا مراتب پایین‌تر آن مطلوب باشد. هدف اصلی، میزان مورد نیاز هر کدام از این علوم را مشخص می‌کند. در مرحله سوم، علومی است که به طور عام برای عالم دینی عصر انقلاب لازم است، قرار دارد. دانش‌های عمومی که عالم دینی عصر انقلاب لازم است بدانند؛ هرچند به تخصص او مربوط نیستند.

## منابع

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). *غرر الحکم و درر الکلم*. (مهدی رجایی، محقق). قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲. امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸). *صحیفه امام (ج ۱- ۲۲)*. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. (محمدرضا حسینی جلالی و مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث، محققین) (ج ۱- ۳۰). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
۴. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا (ج ۱- ۱۶)*. تهران: دانشگاه تهران.
۵. دورانت، ویل. (۱۳۴۵). *تاریخ تمدن*. (پرویز مرزبان، مترجم). اقبال.
۶. رضائی، عبدالعلی. (۱۳۹۱). *مهندسی تمدن اسلامی (موانع و الزامات)*. قم: کتاب فردا.
۷. صدر، سید رضا. (۱۳۷۸). *الاجتهاد والتقلید*. (باقر خسروشاهی، محقق) (ویرایش دوم). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم: مؤسسه دارالهجره.
۹. قدردان قراملکی، محمد حسین. (۱۳۷۹). *سکولاریزم در اسلام و مسیحیت*. قم: بوستان کتاب قم.
۱۰. کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۱. لوبون، گوستاو. (۱۳۳۴). *تاریخ اسلام و عرب*. (سید محمدتقی فخر داعی، مترجم). بنگاه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
۱۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*. (ج ۱- ۱۱۰). بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *تعلیم و تربیت در اسلام*. در مجموعه آثار استاد مطهری (ج ۲۲). تهران: صدرا.
۱۴. نقوی، علی محمد. (۱۳۷۷). *جامعه شناسی غربگرای (ج ۱- ۲)*. تهران: امیرکبیر.
۱۵. واعظی، اصغر. (۱۳۹۴). *مقدمه ای بر چگونگی تکوین علوم انسانی در غرب از رنسانس به بعد*. در *هویت غربی (ماهیت و مؤلفه ها)* (ج ۲). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۱۶. ولایتی، علی اکبر. (۱۳۸۶). *پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران* (ویرایش جدید). تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.



## بررسی ویژگی‌های آرمان‌شهر از دیدگاه ملاصدرا

و تطبیق آن با تئوری حکومت اسلامی امام خمینی رحمته‌الله علیه

فاطمه مرتضوی<sup>۱</sup>

### چکیده

ملاصدرا به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان مسلمان، آرمان‌شهر خود را با تلفیق مباحث عرفانی، قرآنی و آراء فلاسفه پیش از خود خصوصاً فارابی، به تفصیل ارائه می‌دهد و جامعه‌ای آرمانی بر پایه اندیشه فلسفی و در قالب مفاهیم شریعت اسلامی پی‌ریزی می‌کند و نیز از میان متفکرین معاصر مسلمان، امام خمینی رحمته‌الله علیه با طرح نظریه حکومت اسلامی، شکل تازه‌ای از جامعه آرمانی را عرضه می‌کند.

مقاله حاضر ویژگی‌های آرمان‌شهر ملاصدرا و حکومت اسلامی امام خمینی رحمته‌الله علیه را به روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی و مقایسه قرار می‌دهد. این مقاله ویژگی‌های آرمان‌شهر را به صورت تطبیقی مورد مقایسه و به آن پرداخته است.

**واژگان کلیدی:** آرمان‌شهر؛ مدینه فاضله؛ ملاصدرا؛ امام خمینی؛ حکومت اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۸/۹/۲۸

تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۲

۱. دانش پژوه سطح ۳ رشته فلسفه جامعه الزهرا، پژوهشگر مرکز پژوهش‌های اسلامی نور الزهرا، ایمیل:

f.mortazavi1995@gmail.com، شماره تماس: ۰۹۱۹۵۴۱۴۲۸۹.

## مفهوم‌شناسی

دانشمندان و فیلسوفان تعاریف بسیاری درباره مفهوم اصطلاحی آرمان شهر ارائه داده‌اند. ملاصدرا در تعریف آن می‌فرماید: «شهرهای آن برای نیل به نهایت حقیقی و خیر حقیقی با هم همکاری دارند» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰). آرمان شهر او شهری است که شهروندان آن مؤمن، قانون آن الهی و حاکم آن نبی باشد. حکومت امام و فقیه نیز حکم حکومت نبی را دارد. به عبارت دیگر: جامعه‌ای آرمانی است که در آن معصوم یا جانشین معصوم حاکم باشد؛ زیرا در چنین جامعه‌ای است که رسیدن به سعادت و کمال حقیقی برای انسان امکان پذیر است. از نظر ملاصدرا صرف این‌که قانون الهی باشد، برای تحقق حکومت الهی کفایت نمی‌کند. باید علاوه بر قانون الهی، حاکم نیز منصوب از طرف خداوند باشد و مردم نیز از قانون تبعیت کنند. (افضلی و لک‌زایی، ۱۳۹۲، ص ۵)

در سیره امام خمینی علیه السلام، شکل مطلوب و پیشنهادی حکومت، از نوع استبدادی، دیکتاتوری، مشروطه و دموکراسی نیست؛ بلکه جمهوری اسلامی است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۳۲ - ۳۳۸) که با الهام از مبانی قرآنی و راه و روش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام علی علیه السلام (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۲۷)، رژیمی است متکی به آراء و رفتارندوم عمومی، و قانون اساسی اش منطبق بر قانون اسلام است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۱۴ و ۵۱۵) و ناظر بر تمام شئون انسان می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۴۰۲ و ۴۰۳). به عبارتی: جمهوری، فرم و شکل حکومت را تشکیل می‌دهد و اسلام و قوانین الهی، محتوا و فرم آن است و این نظام باید به اجرای احکام اسلامی بپردازد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۳۹۸) و مجریان این حکومت می‌بایستی در خط‌مشی‌های سیاسی و اقتصادی و سایر شئون اجتماعی و در تقنین کلیه قواعد، موازین اسلامی را رعایت کنند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۴۳۶).

بررسی ویژگی‌های آرمان‌شهر ملاصدرا و تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

پس از توضیح مفهوم آرمان‌شهر و حکومت اسلامی، به بررسی ویژگی‌های این دو جامعه می‌پردازیم:

## ۱. خدامحوری

### الف) در اندیشه ملاصدرا

بر اساس فلسفه ملاصدرا هستی از دو بخش واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تشکیل شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۳). واجب‌الوجود که برخلاف ممکن‌الوجود ذاتاً اقتضای وجود دارد، در رأس هرم هستی قرار می‌گیرد و بی‌نیاز مطلق است. ممکنات که در هستی خود نیازمند واجبند، در یک مرتبه قرار ندارند. ممکناتی که نزدیک‌تر به واجبند، نسبت به آن‌هایی که از او دورند، حظ بیشتری از وجود دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴). واجب‌الوجود دارای هویت بسیط است و حقیقت آن عین تشخیص و تعیین است. حقیقت واجب که همان حقیقت وجود است، نه قابل ادراک است و نه در عالم هستی مشابه و نظیر دارد. چنین وجودی نامتناهی است و حد و مرزی ندارد و در نتیجه نمی‌توان برای اثبات او با استفاده از مقدمات مبتنی بر ممکنات، برهان اقامه کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۱۵).

همان‌گونه که برخی از شارحان صدرا یادآوری کرده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹) ملاصدرا با طرح نظریه حمل حقیقت و رقیقت، هستی‌شناسی متفاوتی ارائه کرده است. بر اساس این دیدگاه رابطه علت و معلول، نوعی خاص از رابطه را تشکیل می‌دهد. بر پایه این نگاه، معلول چیزی در مقابل علت نیست، بلکه رقیقه علت و ضعیف شده آن است. اگر معلول رقیقه علت باشد، آن‌گاه باید گفت غیر از واجب چیزی وجود ندارد و ممکن در واقع سایه و ظل آن به شمار می‌رود؛ نوعی از وحدت وجود که بر پایه آن، وجود ممکن کاملاً انکار نمی‌شود، بلکه به عنوان ظل حق تعالی پذیرفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۴۰).

با توجه به همین خدامحوری، وی واجب‌الوجود را هم علت فاعلی موجودات می‌داند و هم علت غایی آن‌ها. به دیگر سخن: خداوند هم مبدأ همه تحولات و کمالات موجودات امکانی است و هم غایت این حرکات و کمالات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۳۹).

لذا اوست که یادش محور آرمان شهر است و حکم اوست که قوانین را می‌سازد و مورد اطاعت رئیس و شهروندان قرار می‌گیرد و موجبات سعادت مدینه را فراهم می‌آورد.

#### ب) در تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

از منظر امام علیه السلام، تنها حکومت خدا، قرآن و قوانین اسلام قابل پذیرش است و هیچ دستگاه و رأیی برخلاف اسلام قابل قبول نیست (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۸۳) و اصولاً آنچه در حکومت باید مدنظر باشد، سخن خدا و حکم قرآن است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۵۳). اسلامی شدن یک نظام در گرو جاری شدن احکام اسلامی در تمام اجزا و ارکان آن، از جمله ارتش، بازار، وزارت خانه‌ها، ادارات و... است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۹۰). از منظر ایشان قیام و نهضت مردم ایران، انسانی و اسلامی است و مکتب اسلام یک مکتب صرفاً مادی نیست که تنها هدفش رفاه انسان باشد؛ بلکه اسلام مکتبی مادی - معنوی است که مادیت را در پناه معنویت قبول دارد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۵۳۱) و هیچ رژیم و دولتی مانند رژیم و دولت اسلامی پایبند اخلاق و ارزش‌های انسانی و معنویات نیست (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۴، ص ۶۵). امام خمینی می‌فرماید که در تقدم ملاک‌ها، هیچ ارزش و ملاکی مهم‌تر از تقوا و جهاد در راه خدا نیست و همین تقدم ارزشی و الهی باید معیار امتیاز دادن به افراد و استفاده از امکانات و تصدی مسئولیت‌ها و اداره کشور و سرانجام جایگزین همه سنت‌ها و امتیازات غلط مادی و نفسانی بشود، و صرف امتیاز لفظی و عرفی کفایت نمی‌کند؛ بلکه باید هم در متن قوانین و مقررات و هم در متن عمل و عقیده و روش و منش جامعه پیاده شود (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۳۳۳).

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان دریافت که امام خمینی علیه السلام خداوند را محور تمام اجزا و ارکان حکومت اسلامی می‌دانند. قوانین حاکم بر این جامعه، قوانین الهی هستند و شهروندان خود را ملزم به رعایت این قوانین و ارزش می‌دانند. چنان‌که گفته شد، خدامحوری را در آرمان شهر صدرایی نیز به‌طور کامل می‌توان مشاهده کرد. اعتقاد به علت فاعلی و غایی بودن خداوند برای تمام هستی، مستلزم محور قرار دادن او در تمام قوانین

حاکم بر جامعه است و همین خدامحوری در جهت‌دهی به اخلاقیات، ارزش‌ها و تمایلات شهروندان تأثیر بسزایی دارد.

## ۲. آخرت‌گرایی

### الف) در اندیشه ملاصدرا

از نظر صدرا ما در این جهان مسافریم و باید به لوازم مسافر بودن توجه کافی داشته باشیم. وضع مسافر در نقطه مقابل وضع مقیم قرار می‌گیرد. مسافر برخلاف مقیم، همیشه در فکر و اندیشه سفر است. او برخلاف مقیم نگران و دلوپس است و از این‌رو رفتار و حرکات او ممکن است اندکی نامتعارف به نظر برسد. همین امر ممکن است زمینه تمسخر برخی افراد را فراهم سازد. اما صدرا گوشزد می‌کند که نباید به سُخری‌ها بها داد؛ ما مسافریم و باید به لوازم آن پابند باشیم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۶ و ۵۱. همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶).

از نظر صدرا مفهوم مسافر، مفهوم ژرفی است که تمام مراحل رشد انسان را در بر می‌گیرد. انسان از نظر صدرا طی فرایند حرکت جوهری سفر خود را از مرحله هیولانی آغاز می‌کند و با پشت سر گذاشتن مراحل جسمانی، جمادی، نباتی و حیوانی به مرحله انسانی می‌رسد. با رسیدن به مرحله انسانیت، باز هم رشد او متوقف نمی‌گردد و همچنان می‌تواند حرکت خود را به سمت رشد و شکوفایی ادامه دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۱-۳۶۲. همو، ۱۳۵۴، ص ۵۰۰-۵۰۱).

با توجه به اهمیت تربیتی مسئله معاد، ملاصدرا اعتقاد به معاد و آمادگی برای آن را بسیار مفید و کارساز می‌داند و از سوی دیگری اعتنایی به معاد و پرداختن به امور دنیوی را بسیار مضر و ریشه مشکلات و گمراهی تلقی می‌شمارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۶۸). چرا که وی معتقد است جهان آخرت به وسیله اعمال انسان در این دنیا ساخته می‌شود و به عبارت دیگر: اعتقاد دارد اعمال انسان غیر از اثر مادی مشهود، نوعی اثر آخرتی و مثالی دارد که مسبب نیک‌بختی یا سیاه‌روزی انسان در آخرت می‌گردد.

مردمان آرمان‌شهر، با علم به این مسئله همواره مراقب اعمال و رفتار خویش بوده و در

تلاشند تا خود را از هرگونه خطا و اشتباهی که موجب تباهی زندگی اخروی آن‌ها می‌شود، مصون بدارند؛ لحظه لحظه زندگی خود را بر اساس باور به معاد تنظیم کنند و یاد آخرت را سرلوحه افعال خویش قرار دهند. بدین ترتیب این شهر عاری از خطا و گناه شده و راه برای به سعادت رسیدن این جامعه فراهم می‌گردد.

ب) در تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

از دیدگاه امام خمینی علیه السلام دنیا و آخرت یک مقوله و ادامه هم هستند و هیچ‌گاه از یکدیگر تفکیک نمی‌پذیرند. بر این اساس، حیات دنیوی باید بر پایه حیات جاویدان و آخرت سازمان یابد:

آن‌هایی که گمان کردند نبی ختمی و رسول هاشمی دعوتش دارای دو جنبه است - دنیایی و آخرتی - و این را مایه سرافرازی و کمال نبوت فرض کردند، از دیانت بی‌خبر، و از دعوت و مقصد نبوت عاری و بری هستند. دعوت به دنیا از مقصد انبیای عظام به کلی خارج است. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۴۵)

امام خمینی علیه السلام معتقد است:

گمان نباید بشود که اسلام آمده است برای این‌که دنیا را اداره بکند، یا آمده است فقط برای این‌که مردم را متوجه به آخرت بکند، یا آمده است که مردم را آشنای به معارف الهیه بکند. محدود کردن - هرچه باشد - خلاف واقعیت است. انسان غیرمحدود است و مربی انسان غیرمحدود است. نسخه تربیت انسان که قرآن است، غیرمحدود است. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۴۲۲)

امام در پاسخ به کسانی که اجرای احکام دین را نوعی «گذشته‌گرایی بی‌تناسب با زندگی امروز» می‌دانند، بیان می‌دارند که دستورهای دین با کلیت حیات تکاملی انسان در دو جهان ارتباط دارد و نباید سازش دین را منحصر به همین حیات مادی دانست؛ زیرا اگر زندگی، همین زندگی آلوده به هزاران بدبختی و سختی است، هیچ خردمندی آن را نمی‌آفرید، چه رسد به خدا. (امام خمینی، بی‌تا، ص ۳۱۴)

ایشان بر آن بود که نگاه اسلام به زندگی، فراتر از حیات مادی است و از همین رو قوانین آن، هم با نیازهای مادی و هم معنوی انطباق دارند؛ آن‌گونه که اجرای احکام اسلام می‌تواند حیات مادی و معنوی انسان را تأمین کند (فوزی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۲ - ۱۰۳).

با توجه به اعتقاد امام خمینی علیه السلام مبنی بر توجه کامل و دقیق قوانین دین به زندگی اخروی انسان و همچنین لزوم وضع قوانین حکومت اسلامی بر پایه احکام دین مبین اسلام، می‌توان چنین نتیجه گرفت که توجه به آخرت از ارکان مهم و اساسی حکومت اسلامی مد نظر امام علیه السلام بوده است.

بنابر تبیین ارائه شده از جایگاه آخرت در آرمان‌شهر ملاصدرا و تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام، می‌توان به شباهت آراء این دو اندیشمند بزرگ در اعتقاد به آخرت‌گرایی، به عنوان یکی از ارکان مهم حکومت پی برد.

### ۳. قانون‌گرایی

#### الف) در اندیشه ملاصدرا

شهروندان آرمان‌شهر صدرا موظفند از قوانین شهر که همان قوانین خداوند است، پی‌روی کنند. شهروندان این شهر نمی‌توانند به بهانه این‌که، فلسفه فلان حکم را نمی‌دانیم یا فلان حکم به لحاظ محاسبات عقل ابزاری، به نتیجه مقبولی نمی‌رسد، از عمل به آن حکم سرباز زنند. آن‌ها وظیفه دارند از تمام احکام شرع اطاعت کنند؛ اعم از این‌که مصلحت آن را درک کنند یا نکنند. آن‌ها ملزمند که به وظایف شهروندی خود عمل نمایند. ملاصدرا می‌گوید: چون مؤمنان در این جهان مکلف به پی‌روی از دستورهای دینی‌اند و در برابر دستورهای دینی هیچ اختیاری از خود ندارند، در آخرت از نوعی آزادی عمل برخوردارند و فضل خداوند ایجاب می‌کند آنانی که در این جهان محرومیت کشیده و به گونه‌ای در مضیقه بوده‌اند، در آخرت به نوعی برخورداری برسند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۴۲).

مؤمن از خود اراده‌ای در برابر اراده خداوند ندارد؛ بلکه اراده او مستهلک در اراده خداوند متعال است. او می‌داند که آفرینش تمام موجودات بر اساس نظام احسن صورت گرفته و هر

چیز در این عالم در جایی قرار دارد و هیچ حقی از هیچ صاحب حقی ضایع نگردیده است و از این رو با رضایت از دستوره‌های الهی پی‌روی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۲۴) و برای خود در مقابل خداوند حقی قائل نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۶۷۴).

#### ب) در تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

عنوان کلی و اولیه‌ای که حضرت امام در مورد حکومت مد نظر خود به کار می‌برند، «حکومت اسلامی» است و منظورشان از اسلامی بودن حکومت نیز این است که بر موازین و قوانین الهی و دینی اسلام بنا شده باشد؛ قوانین و ضوابط آن از شرع مقدس گرفته شود و بر جهان‌نگری و ایدئولوژی اسلامی بنا شده باشد. حکومت اسلامی در منظر امام خمینی علیه السلام حکومتی است که هدف آن تحقق اسلام است؛ قوانین آن قوانین اسلام است و بنیاد و اساس آن را نیز جهان‌بینی اسلامی تشکیل می‌دهد. در چنین حکومتی کسی جز خدا حق قانون‌گذاری ندارد و اختیار تشریح در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان اجرا کرد (امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۴).

به حکم خرد، احکام هیچ‌کس بر هیچ‌کس نافذ نیست؛ مگر حکم خدای جهان که چون همه جهان مخلوق اوست، عقل حکم او را بر همه لازم‌الاطاعه می‌داند (امام خمینی، بی‌تا، ص ۲۸۹). خدا به حکم عقل باید خود برای مردم حکومت تشکیل دهد و قانون وضع کند و قانون همان قوانین اسلام است (امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۴). حکومت اسلامی، حکومت قانون است؛ یعنی قانون الهی، که همان قرآن و سنت است و حکومت، حکومت تابع قانون است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۲). قانون‌گذار باید کسی باشد که از نفع بردن و شهوت‌رانی و هوای نفسانی و ستمکاری برکنار باشد، و چنین خصوصیتی درباره او محتمل نباشد و آن غیر خدای عادل نیست (امام خمینی، بی‌تا، ص ۲۹۱).

همچنین از دیدگاه ایشان، حکومت اسلامی به معنای این است که حکومت از درون اسلام به وجود می‌آید؛ زیرا اسلام دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است؛ لذا اسلام بدون حکومت معنا ندارد.



اسلام... خود دارای سیستم و نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی است که برای تمامی ابعاد و شئون زندگی فردی و اجتماعی قوانین خاص دارد و جز آن را برای سعادت جامعه نمی‌پذیرد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۶۷).

این بیان امام خمینی علیه السلام نشان از این دارد که در اسلام سیستم حکومتی نیز هست؛ چه اگر مکتبی دارای نظام خاص اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی باشد، طبعاً دارای نظام حکومتی نیز می‌باشد و نظام اجتماعی بدون وجود یک نظام حکومتی و سیاسی معنا نخواهد داشت. حضرت امام تعبیری گسترده‌تر را در بیان مفهوم سیاست دارند. در یکی از جلسات درس در نجف اشرف در مورد سیاست می‌فرماید:

مگر سیاست چیست؟ روابط بین حاکم و ملت، روابط بین حاکم و سایر حکومت‌ها، جلوگیری از مفاسدی که هست، همه این‌ها سیاست است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۵).

و اگر سیاست این است، دین به طور عام و دین اسلام به طور خاص نیز جز این نیست و لذا اسلام سیاست است و مبنای سیاست مُدُن و اداره جامعه؛ زیرا سیاست در کل راه بردن و هدایت انسان به سوی سعادت خود و اصلاح جامعه است و این همان خواست و هدف اسلام نیز هست. این است که می‌فرماید:

وَلِلّٰهِ اِسْلَامُ تَمَامًا سِيَاسَتٌ اِسْلَامٌ رَابِعٌ مَعْرِفَى كَرَدْنَد؛ سیاست مُدُن از اسلام سرچشمه می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۵).

بنابراین از دیدگاه حضرت امام علیه السلام هیچ‌گونه تفکیکی بین سیاست و دین و لذا بین سیاست و اسلام وجود ندارد و بر همین اساس دین اسلام دارای نظام حکومتی است؛ نظام حکومتی که امام ار آن باعنوان «حکومت اسلامی» یاد می‌کند. تعبیر حکومت اسلامی هم در آثار کتبی حضرت امام علیه السلام چون کتاب *البیع* و هم در بیانات آن بزرگوار چون *ولایت فقیه* و *صحیفه نور* بارها آمده است. برای نمونه می‌فرماید:

... تمام چیزهایی که در حکومت طاغوت بود و به نفع اجانب در این مملکت ضعیف، در این مملکت زبردست پیاده شده بود، با استقرار حکومت اسلامی و جمهوری تمامی اینها باید زیر و رو بشود... (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۲۷)

همچنین امام خمینی علیه السلام گاه تعبیری چون: حکومت الهی، حکومت حق، حکومت دین، حکومت امین، حکومت عدل اسلامی، حکومت قانون و... را در بیانات و آثار خود به کار برده است که همگی بیان‌گر یکی از مهم‌ترین شاخصه‌هایی است که ارزش، مفهوم و محتوای حکومت و نوع آن از سایر انواع شناخته می‌شود. این است که می‌بینیم در برابر حکومت اسلامی و حکومت الهی، اصطلاح حکومت‌های شیطانی و طاغوتی، حکومت استبدادی و... را به کار می‌برد. امام خمینی علیه السلام در بیان و معرفی حکومت اسلامی می‌فرماید:

حکومت اسلامی هیچ یک از انواع طرز حکومت‌های موجود نیست؛ مثلاً استبدادی نیست که رئیس دولت مستبد و خود رأی باشد... حکومت اسلامی نه استبدادی است، نه مطلقه، بلکه مشروطه است؛ البته نه مشروط به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین، تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد؛ [بلکه] مشروط از این جهت که حکومت‌کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معین گشته است. مجموعه شرط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود. از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۲-۳۳).

ایشان در ادامه فرمودند:

حکومت اسلام حکومت قانون است. در این طرز حکومت، حاکمیت منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد تا ابد تابع قانون هستند؛ همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم بیان شده است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۴).

بنابراین از دیدگاه امام خمینی علیه السلام حکومت اسلامی، حکومت قانون است و منظور از قانون نیز نه قانون‌های موضوعه بشری، که قوانین الهی یا قوانین شرع و اسلام که در قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم مندرج است، می‌باشد. با بررسی آراء مرحوم ملاصدرا روشن شد که ایشان نیز معتقدند قانون مطلوب برای شهر آرمانی، قانون الهی است و اعتقاد به لزوم اطاعت از تمام قوانین شرع و عمل به وظایف شهروندی، نشان از اهمیت جایگاه قانون در آرمان شهر صدرایی دارد.

#### ۴. عدالت‌گرایی

##### الف) در اندیشه ملاصدرا

بی‌گمان، تفکر سیاسی همواره با تأمل درباره عدالت همراه بوده است و اندیشه سیاسی، مستقیم یا غیرمستقیم، با مباحث عدالت مربوط می‌شود. البته این مسئله به این معنا نیست که عدالت همواره در کانون مباحث فلسفه سیاسی جای داشته است. در برخی مکاتب فلسفی، از جمله حکمت متعالیه ملاصدرا، مقوله عدالت نقطه آغاز و اساسی‌ترین محور پژوهش‌های سیاسی نبوده است.

عدالت در آثار وی، ضمن بحث از ویژگی‌های رئیس آرمان‌شهر بیان شده است و سخن مستقلی درباره عدالت اجتماعی در آثار او یافت نشد.

ملاصدرا انسان را موجودی مدنی بالطبع می‌داند که جز به واسطه حضور در اجتماع، به سعادت و کمال نهایی خود نمی‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰). حال که تشکیل جامعه ضروری است، نیاز به رئیس و رهبری عادل و حکیم که بر اساس قانون شریعت، قسط و عدل را در اجتماع بگستراند و ظلم را محو کند، امری اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

ملاصدرا، اصلاح جامعه را تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌داند که قبلاً حاکم خود را اصلاح کرده باشد و این امری است که جز از طریق تعالیم دینی و آسمانی قادر به تحقق آن نخواهد بود. بدین ترتیب ملاصدرا به دنبال تفسیر و ارائه یک الگوی حکومتی است که در آن، قدرت مطلق سیاسی در دست مرجع دینی است که فرمانروای سیاسی نیز هست و دستگاه اداری و قضایی او، احکام وحی و فرامین الهی را به منظور تحقق عدالت و به تبع آن تحقق سعادت و کمال انسان، به اجرا در می‌آورد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۲۹۳)

بنابراین اندیشه سیاسی صدرالمتألهین متأثر از آموزه‌های دینی و جهان‌بینی الهی مبتنی بر عدالت، شکل گرفته؛ چرا که سیاست متعالیه، اقتضا می‌کند که اولاً برای انتخاب رئیس مدینه و حاکمان و مدیران جامعه، به فضایل بنیادین نفس آدمی (یعنی حکمت، عفت، شجاعت، و از همه مهم‌تر عدالت) به عنوان ملاک و معیار امتیاز و انتخاب، توجه

گردد تا شایسته سالاری به معنای واقعی کلمه تحقق یابد. ثانیاً با توجه به این که تعالی افراد انسانی در گرو کسب این فضایل ارزشمند اخلاقی در پرتو آموزش، هدایت و برخورداری از امکانات ویژه است، لذا حاکمان مدینه انسانی باید به فکر ایجاد مقدمات تعلیم و هدایت جامعه بوده، در تقسیم نعمت‌ها و توزیع امکانات مادی و معنوی، عدالت را مبنای خدمت و حکومت خود قرار دهند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۲ - ۴۹۳؛ امامی جمعه و گنجور، ۱۳۹۲، ص ۷۶ - ۷۹).

#### ب) در تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

یکی از مهم‌ترین شاخص‌ها و معیارهای یک حکومت مطلوب از دیدگاه امام خمینی علیه السلام این است که آن حکومت بر مبنای عدل و قسط استقرار یابد. نگرش و توجهی که امام خمینی علیه السلام به مسئله قسط و عدالت در جامعه و نهادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و قضایی آن داشته، بیان‌گر این امر است که عدالت را نه صرفاً ملکه یا فضیلتی فردی، بلکه خصلت و حالتی اجتماعی می‌داند که باید در تمام تار و پود حکومت ریشه دوانیده و در سرتاسر وجود و ابعاد متعدد آن چون ساختار، عملکرد، اهداف، مسئولیت‌ها، وظایف و کنش‌های حکومت و زمامداران متجلی گردد و تبدیل به خصلت و ویژگی قوانین سیاسی و اجتماعی و نیز ویژگی گروه‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی و مهم‌تر از آن، خصلت و ویژگی جامعه انسانی شود. از دید ایشان تحقق عدالت نه تنها وظیفه حکومت و بزرگ‌ترین مقصد اسلام، که بنیان و اساس یک حکومت مطلوب است. مطلوبیت حکومت با برخورداری از عدالت، عدالت‌خواهی و عدالت‌گستری شناخته می‌شود. این است که آن بزرگوار این مهم را بارها مورد تأیید قرار داده است. برای مثال، یکی از مهم‌ترین و شاید ویژگی اصلی حکومت جمهوری اسلامی را تحقق عدالت می‌داند:

در جمهوری اسلامی ستم نیست؛ در جمهوری اسلامی زورگویی نیست... در جمهوری اسلامی برای فقرا فکر رفاه خواهد شد و مستمندان به حقوق خودشان خواهند رسید...

عدالت الهی سایه می‌افکند. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۲۵)

یا در جای دیگر می‌فرماید:

ما که می‌گوییم حکومت اسلامی، حکومت عدالت؛ ما می‌گوییم یک حاکمی باید باشد که به بیت‌المال مسلمین خیانت نکند؛ دستش را دراز نکند؛ بیت‌المال مسلمین را بر ندارد. ما این مطلب را می‌گوییم. این یک مطلب مطبوعی است که در هر جامعه بشری که گفته می‌شود، برای هر کس که گفته بشود، از ما می‌پذیرد. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج. ۳، ص. ۵۰۹)

همچنین می‌فرماید:

ما یک حکومت عدل می‌خواهیم؛ یک حکومتی می‌خواهیم که منافع مملکت ما خرج خود مملکت بشود. (صحیفه نور، ج. ۴، ص. ۱۳)

در جای دیگر می‌فرماید:

کارگران کارخانه‌ها و دیگر کارگران و کارمندان طبقات هر صنف باید بدانند که اسلام از بدو ظهور طرفدار آنان بوده و در حکومت عدل اسلامی به آنان اجحاف نمی‌شود و نخواهد شد. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج. ۵، ص. ۱۲۰)

در بیان فوق به دو مورد از ویژگی‌های مهم حکومت عدل توجه داده است: ۱. فقدان اجحاف؛ ۲. حمایت از اقشار ضعیف جامعه. در بیانات زیر نیز به نتایج عدالت و حکومت عدل اشاره دارد:

اگر شما یک حکومت عدل بخواهید، یک حکومت انصافی بخواهید، بخواهید که در رفاه باشید، بخواهید که فقرای شما در رفاه باشند، بخواهید که اغنیا به شما ظلم نکنند، بخواهید که دولت با شما ظلم نکند... عدل اسلامی را مستقر کنید. با عدل اسلامی همه و همه در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود. (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج. ۶، ص. ۷۷)

از سوی دیگر، باید دانست که در نگاه امام، در جامعه مبتنی بر توحید، عدل الهی منشأ تمام امور خواهد بود. بنابراین، عدالت در جامعه، از عدل الهی و توحید سرچشمه می‌گیرد. چه به زعم ایشان در جامعه توحیدی، همه امتیازات لغو می‌شود و تقوا ملاک امور خواهد بود. در چنین جامعه‌ای، زمامدار با پایین‌ترین فرد جامعه برابر است و ضوابط و معیارهای متعالی الهی و انسانی مبنای پیمان‌ها یا قطع روابط است. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج. ۵، ص. ۳۱)

بر همین اساس می‌توان استنباط کرد که امام خمینی علیه السلام معتقد است که عدل الهی - به طور نسبی - می‌تواند در جامعه تحقق یابد و انسان‌ها می‌توانند بر اساس آن به تحقق نوعی از عدالت در جامعه، از طریق تشکیل حکومت و ایجاد نظامات سیاسی اقدام نمایند.

البته بسط عدالت، همان بسط صفت حق تعالی است برای اشخاصی که چشم دارند. بحث عدالت هم می‌کنند. عدالت اجتماعی همه به دست آن‌هاست. حکومت هم تأسیس می‌کنند؛ حکومتی که حکومت عادلانه باشد. (امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۷۲)

مهم‌تر از همه این‌که، از دید امام خمینی علیه السلام، اسلام گونه‌ای است که قابلیت تحقق عدالت در همه ابعاد را مطرح کرده و با شناخت آن می‌توان چنین عدالتی را در جامعه پیاده نمود. به علاوه، آنچه اسلام در مورد عدالت آورده است، «به طور عاقلانه و قابل عمل و عینیت... به طور کامل» است. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۲۳)

بنابراین امام علیه السلام بر اسلامی نظر دارد که عدالت، محور و اساس آن است.

عدالت اسلامی را می‌خواهیم در این مملکت برقرار کنیم؛ یک همچو اسلامی که در آن عدالت باشد، اسلامی که در آن ظلم نباشد... (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۲۵)

بر این اساس اگر در جامعه‌ای تساوی در برابر قوانین وجود داشته باشد و جایی برای تبعیض و دوگانگی باقی نمانده باشد و همه اقشار جامعه به حقوق خود رسیده باشند، می‌توان آن جامعه را متصف به عدالت دانست. بنابراین از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، عدالت منحصر به قوه قضاییه یا افراد انسانی نیست؛ بلکه به تمام نهادهای اجتماعی مربوط می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۱۴۰)

به نظر می‌رسد امام خمینی علیه السلام بر این عقیده‌اند که معیار تمام تصمیم‌گیری‌های حکومت، از جمله توزیع امکانات و فرصت‌های مختلف و متعدد در جامعه و خرده‌بخش‌های آن باید مبتنی بر عدالت اجتماعی (نه بر پایه امتیازات برخاسته از عواملی همچون قدرت، ثروت، نژاد، قومیت، زبان، جنسیت و قلمرو جغرافیایی) باشد و البته در این میان توجه بیشتری بر اقشار محروم و گروه‌های نیازمند جامعه گردد. در آرمان‌شهر صدرایی، هرچند عدالت به عنوان ویژگی مهم و اساسی برای حاکم شمرده شده و مستقیماً

سخنی از عدالت اجتماعی به میان نیامده است؛ اما با توجه به این‌که حاکم عادل باید عدالت را محور حکومت خود قرار دهد، لذا در تقسیم امکانات جامعه نیز عادلانه عمل خواهد کرد.

## ۵. جایگاه مردم در جامعه

### الف) در اندیشه ملاصدرا

اهالی شهری که اهل حکمت و فضیلتند و به کمال قوه علمی و عملی رسیده‌اند و از بند خودبینی و هوای نفس رسته‌اند، یکدیگر را یاری می‌کنند تا همگان از رفاه و آسایش و امنیت برخوردار شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۴). اگرچه ملاصدرا به صراحت سبب و عامل اصلی برقراری عدالت و تمام فضایل را منوط به وجود رئیس مدینه می‌داند، با این وجود، آرمان‌شهر «رئیس‌محور» صدرایی، جامعه‌ای فضیلت‌محور نیز هست که وظیفه اصلی و اولیه یکایک افراد آن، تهذیب باطن و مزین نمودن نفوس خود به بالاترین کمالات انسانی است. با واگذاری چنین نقشی به افراد جامعه برای برقراری نظام فاضله و عادلانه، هر زن و مردی موظف به تهذیب نفس و تعالی روح خود است. در جوامع عادی ممکن است کسی بر حسب اتفاق، عملی نیک انجام دهد؛ اما نظام آرمان‌شهر بر مبنای اتفاق گذاشته نمی‌شود و بدون این‌که اهل مدینه خیر و خیرات را بشناسند و به آن‌ها عمل کنند، خیرات در مدینه محقق نمی‌شود. پس باید تمام افراد یکدیگر را یاری کنند تا خوبی‌ها را بیشتر کنند و همراه با نظام عالم، به سوی غایت نهایی حرکت کنند. افراد جامعه فاضله آرمانی هرگز از یاد خدا غفلت نمی‌کنند و در امور معاش و معاد، به قلب و زبان، مدح و ذکر خالق گویند. ملاصدرا چنین کمالی را از اوصاف اهالی آرمان‌شهر می‌شمارد و با نقل کلامی از ابن‌سینا، با او هم‌رأی می‌شود:

اهل آرمان‌شهر پروردگار خود را با کلمات متجمعه همراه با تفخیم و تعظیم یاد می‌کنند. آنان در کوچه و بازار و منازل خود در هر سطحی همواره به یاد پروردگارانند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۶۳).

اهالی مدینه نه تنها دین باور و همواره مشغول به ذکر حقند، بلکه وجودشان برای شهروندان مفید است و جامعه از آن‌ها بهره‌مند است. در مقابل مدینه فاضله، اهالی مدینه جاهلی، دشمن خدا و منکر انبیا و کرامات اولیا هستند. اهالی مدینه جاهلی، دارای هیچ خیر اجتماعی نیستند و به هم نوعان سودی نمی‌رسانند:

اهالی مدینه جاهله منکرترین منکران حق و دشمن‌ترین دشمنان خدا و رسولش هستند؛ زیرا وحی و معجزات انبیا را منکرند و به رؤیا و کفایت و اوهام روی می‌آورند. این گروه اهل هیچ حرفه و صنعت مدینه نیستند که حتی بتوانند هم‌درجه عوام از مردم باشند و یا این‌که در وجودشان منفعتی «همچون اهالی مدینه فاضله» نیست که برای اهل شهر مفید باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۵۴).

از این کلام صدرالمتألهین چنین فهمیده می‌شود که انسان‌های آرمان‌شهر، گروهی از شهروندان منفعل نیستند که فقط منتظر باشند حکومت یا طبقه حاکم دست به اصلاح امور و برقراری عدالت بزند. جامعه‌ای که اهالی آن کمر همت به ساختن جامعه خود بسته‌اند، جامعه‌ای است فعال و زنده که در سرنوشت خود دخالت می‌کند.

در هیچ جایی از کلام ملاصدرا، درباره رأی همگانی و انتخاب هیئت حاکم توسط مردم سخنی نمی‌یابیم؛ اما او پی‌روی از ولئی سیاسی جامعه را امری عقلانی و نه شرعی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۳۰۴). نظریه مشارکت همگانی، نظریه‌ای است درباره رابطه فرد و بنیان دولت، در برابر نظریه‌ای که منشأ قدرت دولت را منحصر حق الهی می‌داند. به موجب نظریه مشارکت، مبنای قدرت دولت، خواست همگانی مردم است و در هر نظم سیاسی مبتنی بر خواست مردم، شهروندان یا اراده عمومی در بنیان‌گذاری نظام حاکم دخالت دارد و بر عملکرد آن ناظر است.

در اوصاف رئیس مدینه آمده است که حاکم سیاسی بدون قید و شرط ملزم به رعایت خواست همگانی نیست؛ بلکه باید به گونه‌ای عمل کند که در چهارچوب شریعت و اراده الهی، «آبادی دنیا و آخرت مردم» را تأمین و از زندگی مسلمانان محافظت کند. چنین نظریه‌ای ظاهراً با مبانی دموکراسی به معنای امروزی که خواست مردم را بدون هیچ‌گونه قید و



شرطی امضا می‌کند، چندان سازگار نیست. در الگوی حکومت مردمی در مکتب صدرایی، «حق الهی» یکی از عوامل تصمیم‌گیری حاکم لحاظ می‌شود. می‌توان گفت ملاصدرا فقط در یک جا به صورت غیرصریح به مسئله بالا پرداخته و به مشارکت همگانی در مدینه و حقوق انسان‌ها در تشکیل نظام حاکم در آرمان‌شهر اشاره کرده است:

حکمت عملیه یا حکمت خلقی است یا حکمت سیاسی که هر دو درباره موجوداتی بحث می‌کنند که به فعل و اختیار ماست و این علوم سه قسمند: یا علمی است که متعلق به نظریاتی درباره مشارکت عملی انسان‌ها در جامعه است که از آن با تدبیر مدینه یاد می‌کنند و به نام علم‌السیاسه نام‌گذاری می‌شود و یا علمی است که متعلق به مشارکت خاصه انسان در امور خانواده خویش است که از آن به تدبیر منزل یاد می‌کنند و یا این‌که متعلق به تنظیم احوال شخص واحد در تزکیه نفس و تصفیه ذهن... چنین علمی اخلاق نام دارد. (ملاصدرا، ۲۱۳۸۷، ص ۵)

مهم‌ترین و بارزترین مصداق مشارکت عملی انسان‌ها در جامعه، مشارکت در تعیین حاکم است که حکیم ملاصدرا آن را در تعریف علم‌السیاسه لحاظ کرده‌اند. (طوسی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۲-۱۵۵)

#### ب) در تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

امام خمینی علیه السلام با ایمان و اطمینانی که به مردم داشت، به نقش مؤثر و تعیین‌کننده مردم در حکومت معتقد بودند و در چند سال رهبری و هدایت امور، ایشان اهتمام وافری به این مهم داشتند.

ایشان جایگاه مردم در کشور را تا جایی مهم و اساسی می‌دانستند که حتی قائل بودند مردم با نقش حیاتی خود در تعیین سرنوشت کشور، می‌توانند آینده آن را رقم زنند: «سرنوشت هر ملتی به دست خودش است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۱۱) و «هر ملتی باید سرنوشت خودش را، خودش معین کند» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۳۷) و «امروز است که تمام ملت چه بانوان محترم و چه برادران در سرنوشت خودشان دخالت می‌کنند» (امام

خمینی، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۳۸۴) زیرا «امروز سرنوشت اسلام و سرنوشت مسلمین در ایران و سرنوشت کشور ما به دست ملت است». (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۱۸۲)

بنیان‌گذار انقلاب اسلامی اعتقاد راسخ داشتند که: «مملکت باید با دست خود مردم، با دست خود اشخاص اداره بشود» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۳۳۷) لذا درباره نقش و دخالت مسئولان مردم می‌فرمودند: «امروز مسئولیت به عهده ملت است» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۲، ص ۱۸۱) و «باید همه بدانید که همه‌تان مسئولید» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۰، ص ۱۰۹). یعنی همه باید توجه داشته باشند که با وجود مسئولیت قانونی و رسمی عده‌ای از افراد در اداره کشور، کسی نباید درباره اداره کشور بی‌توجه باشد و از راه‌ها و طرق قانونی، مردم نقش و دخالت مسئولان خود را ایفاء نموده و نسبت به اداره امور کشور بی‌تفاوت نباشند و حتی در صورت انحراف، مردم وظیفه دارند ورود کنند و آنچه مهم است، این است که بدانیم «یک کشوری وقتی آسیب می‌بیند که ملتش بی‌تفاوت باشد». (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۱۶۰)

امام خمینی علیه السلام درباره نقش نظارتی مردم معتقد بودند کشور وقتی آسیب می‌بیند که ملت بی‌تفاوت باشند؛ یعنی ملت همه باید در مسائل سیاسی حاضر باشند و با رشد آگاهی بر امور نظارت نمایند. ایشان می‌فرمودند:

ملت باید الآن همه‌شان ناظر امور باشند، اظهار نظر بکنند در مسائل سیاسی، در مسائل اجتماعی، در مسائلی که عمل می‌کند دولت (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۳، ص ۱۹۳) «ملت باید ناظر باشد به اموری که در دولت می‌گذرد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۵، ص ۱۷)

یعنی نظارت همگانی مردم نقشی اساسی در حفظ کشور از بسیاری انحرافات دارد.

همچنین می‌فرمایند:

پشتوانه یک حکومتی ملت است. اگر یک ملتی پشتوانه حکومتی نباشد این حکومت نمی‌تواند درست بشود؛ این نمی‌تواند برقرار باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۴۵۹)

ایشان در جای دیگر خطاب به مردم اظهار می‌دارند:

مهم این است که شما ایستاده باشید و قائم به امر باشید و حکومت را از خودتان جدا ندانید و ننشینید به این‌که همه کارها را باید حکومت بکند. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۵، ص ۱۱۵)

همچنین ایشان معتقد بود که ملت تا در صحنه حاضرند، کشور آسیب نخواهد دید. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۶، ص ۶۸)

بدین ترتیب با توجه به موارد فوق، در مجموع، دیدگاه امام خمینی علیه السلام درباره مردم این است که ایشان درباره مردم نقش خاص و پراهمیتی قائل هستند که از آن تنها نمی‌توان تعبیر به «مردم‌داری» کرد، بلکه می‌توان گفت در نزد امام و دیدگاه ایشان در واقع مردم نقش فاعلی را در تحقق حکومت داشته و به عبارتی نقش آنان به گونه‌ای است که باید گفت اراده مردم بر حکومت، به شکلی تبلور یافته و خود را نشان می‌دهد و به قول حضرت امام علیه السلام: «با اراده ملت‌ها، اراده‌ای که تبع اراده خداست، اراده‌ای که برای خداست، غیر ممکن‌ها ممکن می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۳۲۳)

در عین حال نکته اساسی و پایانی این است که هرچند مردم و نقش آنان در حکومت از دیدگاه امام نقشی اساسی و خاص است، ولی مشروعیت حکومت باید از ناحیه خدا بوده و در این حوزه مردم به حکومت مشروعیت نمی‌دهند و به عبارتی باید گفت: مشروعیت حکومت بر اساس آراء مردم نبوده و مشروعیت آن الهی است؛ لکن حکومت مشروع در عین حال با آرای مردم محقق می‌شود؛ یعنی همان‌طور که امام فرمودند: «تولّی امور مسلمین و تشکیل حکومت، بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین». (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۰، ص ۴۵۹)

اعتقاد به لزوم حضور همیشگی مردم در صحنه‌های اجتماعی و مسائل سیاسی، اهمیت نظارت فعال شهروندان بر مسائل و امور کشور، نقش اساسی نظارت همگانی مردم در حفظ جامعه از بسیاری انحرافات، ضرورت یاری یکدیگر در برخورداری همگانی از عدالت، امنیت، آسایش و رفاه و از همه مهم‌تر مشارکت افراد در تعیین حاکم، به روشنی نمایانگر جایگاه اساسی و مهم مردم در جامعه از منظر امام خمینی علیه السلام و مرحوم ملاصدراست. البته این به معنای مشروعیت بخشی مردم به حکومت نیست، بلکه مشروعیت آن الهی و از جانب خداوند است.

## ۶. ظلم ستیزی

### الف) در اندیشه ملاصدرا

آمادگی برای جهاد با دشمنان خدا و ظلم، از کمالات اهالی آرمان شهر است؛ زیرا کمال و فضیلتی نیست، مگر این که اهالی چنین اجتماعی به دنبال کسب آن هستند. آنان همواره برای جلوگیری از هرگونه ظلم و فساد آماده‌اند و با پی‌روی از رئیس مدینه، با دشمنان خدا و مشرکان و فاسقان مدینه جاهلی و فسق می‌جنگند:

انسان‌ها در آرمان شهر به دنبال استکمال نفس‌اند، تا به حدی که عقل بالفعل شوند و قوای متخیله و قوای حساسه و فعاله آن‌ها به غایت کمال رسد... آنان با قوای حساسه و فعاله حکومت را یاری می‌کنند و احکام الهی را جاری می‌نمایند و با دشمنان خدا می‌جنگند و آن‌ها را از آرمان شهر دور می‌سازند. اهالی مدینه، مشرکین و فاسقین از اهل مدینه جاهله و فاسقه را به قتل می‌رسانند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۲)

اهالی مدینه مردمانی صلح‌طلبند. آنان متعرض کسی نمی‌شوند، مگر این که دیگران مانع اجرای احکام و حدود الهی شوند. پس جهاد با اهل بغی و اهالی مدینه‌های فاسقه، نه از سر جنگ طلبی، بلکه برای حراست از سالکان به سوی جوار خداوند است... اما جنگ با اهل بغی به دلیل ممانعت مارقین از اجرای سیاست [عدل] در مدینه است؛ سیاستی که مسئول و متولی یاری دادن سالکین در سفرشان به جوار الهی است. (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۵۰۳)

### ب) در تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام

این اصل متأثر از آیات مختلف قرآن مبنی بر نفی ظلم و ظلم‌پذیری است؛ از جمله آیه ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ و یا آیه‌ای که می‌فرماید «عهد و پیمان من به ظالمان نمی‌رسد» (بقره، آیه ۱۲۴) امام خمینی علیه السلام می‌فرمودند:

ما روابط خاص اسلامی داریم که اسلام نه ظالم بود و نه زیر بار ظلم می‌رفت و ما هم می‌خواهیم این طور باشیم که نه ظلم کنیم، نه زیر بار ظلم برویم. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۹، ص ۹۴)

امام خمینی علیه السلام در جای دیگر می‌فرمایند:

این دولت، دولت اسلامی و تحت رهبری رهبران اسلام است و هرگز ظلم به غیر - ولو هر چه ضعیف باشد - روا نمی‌دارد و ظالم از غیر - هرچه قوی باشد - تحمل نمی‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۲۲۰). ما با هر کشوری که بخواهد ظلم کند، مخالفیم؛ حال این کشور چه در غرب باشد و چه در شرق (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۹۵). کرارا مقامات و مسئولان کشور به دولت‌های اسلامی منطقه اعلام نمودند که جمهوری اسلامی ایران - که محتوای آن بر اساس عدل اسلامی است و نسبت به آن با تمام جان معتقد است - اجازه ندارد که به حریم دیگران ظلم و ستمگری و تجاوز نماید و این تعهد الهی اساس نظام اسلام و جمهوری اسلامی است. (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۷، ص ۳۲۳)

ما کرارا به دولت‌های منطقه گفته‌ایم که آقا بیایید باهم دست بدهیم و خودمان را از چنگال ابرقدرت‌ها بیرون کنیم. مظلوم‌ها دیگر نمی‌توانند تحت ظلم ابرقدرت‌ها باشند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۸، ص ۳۲۲).

عبارات فوق به روشنی نشان می‌دهد که حکومت اسلامی هیچ‌گونه ظلم و ستمی از جانب دیگران را نپذیرفته و زیر بار حرف زور سر خم نمی‌کند و هرگونه تجاوز به حریم خود را تحمل نکرده و مقاومت می‌کند. همچنین نه تنها نسبت به حریم دیگران ظلم و ستمگری و تجاوز نمی‌نماید، بلکه به دفاع از مظلومین پرداخته و آنان را در مقابله با ستمگران و دفاع از حریمشان یاری می‌کند. آرمان‌شهر صدرایی نیز جامعه‌ای صلح طلب بوده و متعرض کسی نمی‌شود؛ مگر کسانی که مانع اجرای قوانین و حدود الهی شوند که دشمنان الهی هستند و جامعه آرمانی همواره آماده مقابله با دشمنان خدا و هرگونه ظلم و ستم است.

## نتیجه

از مقایسه ویژگی‌های آرمان‌شهر ملاصدرا و تئوری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام آشکار گشت که هر دو اندیشمند اشتراک نظر دارند:

۱. خدامحور است و قوانین الهی در تمام اجزا و ارکان آن اجرا می‌شوند و شهروندان پایبند به اخلاق و ارزش‌های معنوی هستند و از آنجاکه می‌دانند خداوند عالم را بر اساس

نظام احسن خلق نموده، لذا با رضایت، از قوانین جامعه که همان دستورهای الهی است، پی‌روی می‌کنند.

۲. مردم در جامعه دینی همواره با توجه به این مسئله که دنیا و آخرت تفکیک‌ناپذیرند، زندگی دنیوی خود را بر مبنای حیات اخروی و جاویدان تنظیم می‌کنند.

۳. عدالت از ویژگی‌های ضروری حاکم است که بر اساس آن، عدالت در تمام ابعاد مختلف حکومت متجلی می‌گردد و تبدیل به ویژگی قوانین سیاسی و اجتماعی و نیز ویژگی نهادهای اجتماعی و سیاسی و مهم‌تر از آن، ویژگی جامعه انسانی می‌شود و در نتیجه، تحقق سعادت و کمال جامعه انسانی، محقق می‌شود.

۴. هرچند مردم در تعیین سرنوشت جامعه و انتخاب حاکم تأثیرگذارند، اما مشروعیت حکومت باید از ناحیه خدا بوده و در این حوزه، مردم به حکومت مشروعیت نمی‌دهند. همچنین حاکم سیاسی بدون قید و شرط ملزم به رعایت خواست همگانی نیست؛ بلکه باید در چارچوب شریعت و حق الهی تصمیم‌گیری کند.

۵. شهروندان در جامعه دینی همواره برای جلوگیری از هرگونه ظلم و فساد آماده‌اند و با پی‌روی از رئیس‌مدینه، با دشمنان خدا و مشرکان و فاسقان مدینه جاهلی و فسق می‌جنگند. البته ویژگی‌های دیگری نیز برای آرمان‌شهر و حکومت اسلامی بیان شده است که می‌توان آن‌ها را از موارد افتراق این دو جامعه به شمار آورد:

توجه به آزادی و استقلال، سیاست خارجی، فرهنگ و تمدن و اقتصاد اسلامی از خصایص حکومت اسلامی، و ابتهاج و سرزندگی، عشق‌ورزی به عالم، فلسفه‌گرایی و عقلانیت از ویژگی‌های جامعه آرمانی ملاصدرا است.

از بررسی ویژگی‌های آرمان‌شهر و تطبیق آن با ویژگی‌های حکومت اسلامی، دانسته شد که کاملاً منطبق بر هم نمی‌باشند و این نکته می‌تواند تأثیرپذیری ضمنی امام از نظرات ملاصدرا را ثابت کرده، فرضیه مطابقت کامل و تأثیرپذیری مستقیم را انکار کند.

## منابع

۱. افضل‌ی، سید رئوف و لکزایی، نجف (۱۳۹۲). *آرمان‌شهر ملاصدرا؛ چیستی، ارکان و ویژگی‌ها*. مجله علوم سیاسی، ۶۳، ۶۵-۹۶. ۱۳۹۲.
۲. امامی جمعه، سید مهدی و گنجور، مهدی (۱۳۹۲). *عدالت پژوهی در حکمت متعالیه*. مجله پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۵، ۶۵-۹۱.
۳. جمشیدی، محمد حسین (۱۳۷۹). *ویژگی‌های حکومت مطلوب از منظر امام خمینی*. پژوهشنامه متین، ۹، ۹۱-۱۲۶.
۴. خمینی، روح‌الله (۱۳۶۱). *صحیفه نور*. ج ۴ و ۵. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۵. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). *ولایت فقیه*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹). *صحیفه امام*. ج ۱ تا ۲۰. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *کشف الاسرار*. قم: آزادی.
۹. خمینی، روح‌الله (بی‌تا). *تفسیر امام از سوره حمد*. تهران: حزب جمهوری اسلامی.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). *العرشیه*. تهران: انتشارات مولی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۰). *اسرار الآیات وانوار البینات*. ترجمه محمد خواجه‌جوی. تهران: مولی.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). شرح و تعلیقه بر شفاء. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. طوسی، سید خلیل الرحمان (۱۳۸۸). درآمدی بر فلسفه سیاسی صدرالمآلهین. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. فوزی، یحیی (۱۳۹۰). اندیشه سیاسی امام خمینی. قم: دفتر نشر معارف.
۲۱. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.



---

## The Study of the Features of Utopia in Mulla Sadra's point of view and its Comparison to Imam Khomeini's Theory of Islamic Government

---

Fatimah Murtazavi<sup>1</sup>

As the first idealist philosopher, it was Plato who for the first time proposed the theory of Utopia, a city of ideal perfection. After Plato, many philosophers came to follow up his theory. From among Muslim philosophers, it was al-Farabi who in his *Ara'u Ahli Madinati al-Fadilah* for the first time dealt with utopia, followed later on by the intellectuals such as Suhrawardi, Averroes, Khwajah Nasir al-Din al-Tusi, and Mulla Sadra. As one most influential Muslim philosopher, Mulla Sadra compiled the ideas of mysticism, Qur'an and previous philosophers especially al-Farabi and then elaborated his views on utopia. From among contemporary Muslim intellectuals, Imam Khomeini also proposed his Islamic government theory and redesigned the ideal society of utopia.

In this essay, the author has studied and compared the characteristics of Mulla Sadra and Imam Khomeini's utopia through a descriptive-analytic method.

**Keywords:** the ideal city, utopia, Mulla Sadra, Imam Khomeini, Islamic Government.

---

## The Academic Oughts of Religious Scholars in the Era of Revolution Highlighting the Production of Knowledge

---

Mujtaba Qurbani Hamedani<sup>1</sup>

The Islamic Revolution has cleared dust of loneliness from the face of religion in social fields initiating man's movement towards the Islamic new civilization. Without the production of Islamic humanities of knowledge, we would fail to follow up this movement. Muslim scholars are expected to undertake this great task. The main question of this essay is: what academic qualifications Muslim scholars must have and how they may obtain them?

In order to meet the needs of the Revolution for the production of knowledge, first a mujtahid (religious authority) must be an innovator and pathfinder. For that matter and in his course of study, a would-be authority ought to pass three levels: perception (preparatory disciplines), assent (professorship), deep research (full professorship). At the first level, he is expected to have a good perception of a discipline, at the second level, he must foster his faculty of innovation through questions and criticism without consulting references. And at the third level, he ought to present and compare what he has learnt at the 2nd level, to different references. Each of the three levels has its own requirements. We may liken the scientific geometry of a religious scholar to a pyramid. At the top is the specialization of the scholar to answer the specialized question. In the middle are different disciplines of knowledge required by that specialized question. On the bottom are general sciences required by the religious scholar during the age of Revolution.

**Keywords:** the Islamic Revolution, the Islamic civilization, religious knowledge, religious scholar, the age of Revolution, ijtihad (full specialization in Islamic law), production of knowledge.

---

## The Role of the Islamic Revolution in the Realization of the Islamic Modern Civilization

---

Sayyid Majid Musavi Hakim<sup>1</sup>

The Islamic culture and civilization are a set of Islamic creeds and values appearing in the development of science art and the initiation of social and political institutions among people who have already adopted Islam. The Islamic culture did not fail to create a great and unique civilization in a wide territory of the world during several centuries, leading the scientific caravan of the world from the second half of the 2nd century for many centuries. However, many factors such as Muslim's deviation from the true teachings of Islam made them fail to follow up the course of Islamic civilization.

In recent century, as the Supreme Leader of Iran has reiterated, the Islamic marvelous Revolution came into being in order to create the Islamic modern civilization and to change all dimensions of man's life; so far, it has made a great progress in this course. In his essay and due to the importance role of the Islamic Revolution in creating Islamic civilization against the Western one, the author hints to different capacities of the Islamic civilization. First, he explains the fundamental concepts such as civilization, culture, Islamic revolution, Islamic modern civilization and its position in the Islamic Revolution discourse, and then goes on to mention the factors taking roles in the realization of the Islamic Modern civilization. Out of those factors mentioned by the Supreme Leader are: the great spiritual competence of the Islamic Revolution, the consideration of science and necessary requirements of scientific progress, the scope of thinking and its impacts in the realization of Islamic civilization. The method adopted in this essay is descriptive-analytic.

**Keywords:** modern civilization, Islam, the Islamic Revolution.

---

## The Anthropological Foundations of the Islamic Revolution

---

Fatimah Muntazir<sup>1</sup>

Behruz Muhammadi Munfarid<sup>2</sup>

The rationality of all social and moral system owes to the correct and obvious solution for main issues of anthropology that constitute their foundations. Indeed, distinguishing the true and real needs of man from the fake ones and establishing social and moral systems on the real and genuine ones proper for man's aim constitute the reasonable and logical support for every system and social institution. The religious approach of the founders of the Islamic Revolution has created a sort of socio-political system which is based on the Islamic comprehensive anthropology.

This essay which is written in descriptive-analytic method aims to know the anthropological principles of the Islamic sovereignty coming from the Islamic Revolution and to introduce it as a pattern for others all over the world. Having known modern crises and challenged Western schools of thought such as humanism and existentialism, the author aims to base the main difference of Islamic anthropology on the fact that Islam considers man of having two realms: this world and the hereafter. Accordingly and viewing man's two dimensions of body and spirit, Islamic anthropology stands on innate nature rationalism and human dignity, and its fundamental values are: God-centeredness, spiritual progress, spiritual and social liberty, justice, and tolerance.

**Keywords:** the Islamic Revolution, anthropology, human dignity, practicing reason, innate nature, liberty.

---

## The Function of Human Soul's Capacities in the Growth of Resistive Economy

---

Mustafa 'Azizi 'Alavijeh<sup>1</sup>

Man's soul comes from the kingdom of heaven standing in line with incorporeal beings. If man abstains himself from indulgence in material pleasure and animal inclinations keeping his soul -which is divine breath-pure from material attachments and dusts of lust, man will attain extraordinary cognitive and practical competence in the light of which man goes able to increase the outcomes of his human activities in different dimensions.

It is obvious that resistive economy is the key strategy and an acute need of the country. In this essay, the author seeks for the competence and wonderful outcomes of man's soul in the light of the philosophy of mind and mysticism, and to explain how we can make use of them in the course of fostering and growth of resistive economy.

**Keywords:** resistive economy, human soul, spirit, the incorporeal soul, endogenous economy, domestic capacity.

---

## English Abstracts

---

---

### Wisdom and Intellectual Petrification

---

Hamidreza Rezaniya<sup>1</sup>

Wisdom means deep thinking and fathoming the core inside of things; in contrast, intellectual petrification means narrow-mindedness sufficing only with the cortex and husk of things.

According to the Qur'anic verses and traditions and discursive arguments, the universe is a graded system the stairs of which man -as a combination of kingdoms of material and heavenly worlds- can ascend to reach the proximity to God. Since the very beginning of delegation of prophets, history came across two kinds of stagnation and intellectual petrification against their divine and wisely guidance:

1. Political petrification, i.e. the opposition of unjust rulers who compared their humanity to that of prophets failing to understand the content of their mission; they thus came to deny belittle and murder prophets.

2. Religious petrification, those who apparently treat faithfully but their understanding does not go beyond the material and sensible things.

Still, there is a third kind so-called collective petrification that came into being after the demise of holy Prophet in the form of political leadership or caliphate.

**Keywords:** wisdom, intellectual petrification, stagnation, a vertical hierarchy of universe, the kingdom of this world, the kingdom of heaven.

## **Index and Table**.....

<b>Wisdom and Intellectual Petrification / Hamidreza Rezaniya .....</b>	<b>3</b>
<b>he Function of Human Soul’s Capacities in the Growth of Resistive Economy / Mustafa ‘Azizi ‘Alavijeh .....</b>	<b>4</b>
<b>The Anthropological Foundations of the Islamic Revolution / Fatimah Muntazir, Behruz Muhammadi Munfarid .....</b>	<b>5</b>
<b>The Role of the Islamic Revolution in the Realization of the Islamic Modern Civilization / Sayyid Majid Musavi Hakim .....</b>	<b>6</b>
<b>The Academic Oughts of Religious Scholars in the Era of Revolution Highlighting the Production of Knowledge / Mujtaba Qurbani Hamedani ..</b>	<b>7</b>
<b>The Study of the Features of Utopia in Mulla Sadra’s point of view and its Comparison to Imam Khomeini’s Theory of Islamic Government / Fatimah Murtazavi.....</b>	<b>8</b>



In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

# Hikmat

&

# Islamic Philosophy

*Almostafa International University*  
*Vol. 7, No. 13, Autumn & Winter 2019*

**Under Supervision of:**

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah  
Imam Khomeini Specialized University

**Executive Manager:** Ali Abbasi

**Editor-in-chief:** Mohammad Mahdi Gorjiyan

**Board of Writers:**

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

**Contributing Editor:** Dr. Mahdi Karimi

**Executive Expert:** Mohammad Ali Niazi

**Page Layout:** Hoseyn Habibi

**Address:** Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University, Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

[www.miu.ac.ir](http://www.miu.ac.ir)

[www.journals.miu.ac.ir](http://www.journals.miu.ac.ir)

Email: [pajoheshname.h.f@gmail.com](mailto:pajoheshname.h.f@gmail.com)