



(روی کردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت)

فرح رامین

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آخرین انقلاب؛ انقلابِ آخر

فرح رامین

آخرین انقلاب؛ انقلابی آخر / رامین، فرح؛ ۱۳۳۹ -
فرح رامین - قم: انتشارات مؤسسه آینده روشن، پژوهشکده مهدویت، ۱۳۹۴.

ISBN 978 - 600 - 5073 - 53 - 9

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیفا.
کتاب نامه.

الف. انتشارات مؤسسه آینده روشن، پژوهشکده مهدویت، ب. عنوان.

436/689

BP550/3 و 7

ب ۱۳۹۴



آخرین انقلاب؛ انقلابی آخر

(روی کردی تطبیقی بر اندیشه مهدویت)

نویسنده:	فرح رامین
ناشر:	مؤسسه آینده روشن
طرح جلد:	ا. اکبرزاده
صفحه آرا:	علی قنبری
حروف نگار:	ناصر احمدپور
نوبت چاپ:	اول، ۱۳۹۴
شمارگان:	۱۰۰۰ جلد
بها:	۱۸۰/۰۰۰ ریال
شابک:	۹۷۸-۶۰۰-۵۰۷۳-۵۳-۹
مرکز پخش:	قم، خیابان صفاییه، کوچه ۲۵، پلاک ۲۷، تلفن: ۳۷۸۴۰۹۰۲ - ۰۲۵

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

مقدمه مؤلف.....	۱۳
فصل اول: انقلاب مهدوی و انقلاب های معاصر.....	۲۳
۱. مفهوم انقلاب.....	۲۴
۲. ویژگی های انقلاب مهدوی.....	۲۷
۱.۲. انقلاب مهدوی، حرکتی سریع و مردمی.....	۲۷
۲.۲. انقلاب مهدوی، همراه با خشونت.....	۲۷
۳.۲. انقلاب مهدوی، در جهت تغییر ارزش ها و ساختارها.....	۳۱
۳. ارکان وقوع انقلاب.....	۳۱
۱.۳. مردم.....	۳۳
۱.۱.۳. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از وقوع انقلاب براساس دیدگاه نظریه پردازان انقلاب.....	۳۶
۱.۱.۱.۳. مارکس.....	۳۸
۲.۱.۱.۳. الکسی دو توکویل.....	۳۸
۳.۱.۱.۳. جیمز دیویس.....	۳۹
۲.۱.۳. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از انقلاب مهدوی.....	۴۰
۲.۳. رهبری.....	۴۶
۱.۲.۳. ویژگی های رهبری در انقلاب مهدوی.....	۴۹
۲.۲.۳. نقش امام خمینی (ره) در رهبری انقلاب اسلامی.....	۵۱

۵۶	۳.۳. ایدئولوژی
۶۰	سیره تربیتی و اخلاقی
۶۱	سیره اجتماعی
۶۱	سیره سیاسی
۶۱	سیره مدیریتی
۶۲	سیره اقتصادی
۶۲	سیره علمی
۶۳	فصل دوم: انسان کامل عرفا و ابرانسان نیچه
۶۴	۱. نیچه
۷۲	۱.۱. کیستی ابرانسان نیچه
۷۶	۲.۱. چیستی ابرانسان نیچه
۷۶	۱.۲.۱. مظهر میل به قدرت
۷۷	۲.۲.۱. فراخواننده ارزش های مادی
۷۸	۳.۲.۱. جانشین خدا
۸۰	۳.۱. چرایی وجود ابرانسان نیچه
۸۱	۲. رابطه ابرانسان نیچه با انسان کامل از دیدگاه عرفا
۸۵	۱.۲. کیستی انسان کامل
۸۹	۲.۲. چیستی و چرایی وجود انسان کامل
۸۹	۱.۲.۲. هدف خلقت
۹۰	۲.۲.۲. روح عالم
۹۱	۳.۲.۲. حافظ عالم
۹۲	۴.۲.۲. خلیفه الهی
۹۳	۵.۲.۲. واسطه بین حق و خلق
۹۳	۶.۲.۲. دلیل بروجود حق
۹۳	۷.۲.۲. دارای قول و فعل و اخلاق نیک و معارف

۹۴.....	۸.۲.۲. دارای علم لدنی
۹۵.....	۹.۲.۲. دارای قدرت
۹۵.....	۱۰.۲.۲. دوری از مظاهر دنیا و دعوت کننده به یگانگی خداوند و آخرت
۹۹.....	فصل سوم: دموکراسی و مردم سالاری مهدوی
۱۰۳.....	۱. چیستی دموکراسی
۱۰۶.....	۲. دموکراسی به مثابه یک روش
۱۰۹.....	۳. ارکان دموکراسی
۱۰۹.....	۱.۳. عقلانیت
۱۰۹.....	۲.۳. انسان مداری (اومانیزم)
۱۱۰.....	۳.۳. تکثرگرایی (پلورالیسم)
۱۱۱.....	۴. اسلام و دموکراسی
۱۱۵.....	۱.۴. پیش‌انگاره‌های حکومت مهدوی
۱۱۷.....	۲.۴. نقش مردم در حکومت مهدوی
۱۱۹.....	۱.۲.۴. مقبولیت (پذیرش مردم)
۱۲۷.....	۲.۲.۴. بیعت
۱۳۱.....	۳.۲.۴. مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها
۱۳۵.....	۴.۲.۴. نظارت مردم بر حکومت
۱۴۱.....	فصل چهارم: مهدویت و اخلاق جنگ و صلح
۱۴۵.....	۱. غرب و اخلاق جنگ و صلح
۱۴۵.....	۱.۱. تئوری جنگ مشروع
۱۴۶.....	۱.۱.۱. حقوق جنگ
۱۴۹.....	۲.۱.۱. حقوق در جنگ
۱۵۱.....	۲.۱. تئوری صلح طلبی
۱۵۳.....	۳.۱. تئوری واقع‌گرایی سیاسی
۱۵۵.....	۴.۱. تئوری بین‌المللی شدن

۱۵۷	۱.۵. تئوری جهان وطنی
۱۵۸	۱.۵.۱. مبانی اخلاقی تئوری جهان وطنی
۱۶۱	۲.۵.۱. مبانی سیاسی تئوری جهانی وطنی
۱۶۵	۳.۵.۱. نظریه جهان وطنی و جنگ
۱۶۷	۲. اخلاق جنگ و صلح در اسلام
۱۷۸	۱.۲. لزوم اخلاص در جنگ
۱۸۰	۲.۲. محدودیت زمان جنگ در اسلام
۱۸۰	۳.۲. ممنوعیت استفاده از سلاح‌های شیمیایی
۱۸۱	۴.۲. مصونیت غیرنظامی‌ها
۱۸۲	۵.۲. خوش رفتاری با اسیران و نهی از شکنجه و کشتن آنها
۱۸۲	۳. جنگ در عصر مهدویت
۱۹۱	فصل پنجم: ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی
۱۹۲	۱. تامس مور و اتوپیا اندیشی
۱۹۴	۲. مفهوم‌شناسی
۱۹۵	۱.۲. اتوپیا
۱۹۶	۲.۲. فرهنگ
۱۹۸	۳.۲. تعریف مختار
۱۹۹	۳. پیشینه اتوپیا اندیشی
۲۰۳	۴. ساختار معرفتی اتوپیای مور
۲۰۳	۱.۴. اومانیزم و عقلانیت ابزاری
۲۰۵	۲.۴. خدا محور و دین‌مداری
۲۰۶	۳.۴. پلورالیسم معرفتی و دینی
۲۰۸	۴.۴. علم‌مداری
۲۱۰	۵.۴. عدالت محوری
۲۱۲	۵. آرمان شهر مهدوی

۶. ساختار معرفتی آرمان شهر مهدوی.....	۲۱۴
۱.۶. خدامحوری و توحیدمداری.....	۲۱۵
۲.۶. انسان شناسی.....	۲۱۷
۳.۶. وحدت حقیقی ادیان.....	۲۱۹
۴.۶. عقلانیت دینی.....	۲۲۲
۵.۶. توسعه و گسترش علوم.....	۲۲۶
۶.۶. عدالت مهدوی.....	۲۳۰
۷. نقد کلی ساختار معرفتی اتوپای مور.....	۲۳۴
فصل ششم: هنر؛ تنها راه نجات (موعودگرایی در فلسفه هنرهایدگر).....	۲۳۹
۱. رساله «سرآغاز اثر هنری».....	۲۴۴
۱.۱. دور هرمنوتیکی.....	۲۴۵
۲.۱. اثر هنری.....	۲۴۷
الف) شیء، جوهر و حامل اعراض و اوصاف است (نظریه جوهر و	
عرض).....	۲۴۷
ب) شیء کثرتی از انطباعات حسی است که از چیزی برای حواس	
حاصل شده است (نظریه شیء به عنوان وحدت محسوسات).....	۲۴۸
ج) شیء، ماده صورت یافته است (نظریه ماده و صورت).....	۲۴۸
۱.۳. چیستی هنر.....	۲۴۹
۱.۴. شعر.....	۲۵۵
۲. هنر از منظر تفکر اسلامی با روی کرد به اندیشه هایدگر.....	۲۵۶
۱.۲. چیستی هنر.....	۲۵۹
۲.۲. هستی شناسانه بودن مقوله هنر.....	۲۶۱
۲.۳. منشأ هنر.....	۲۶۵
فصل هفتم: خانواده زمینه ساز ظهور و خانواده در مکاتب اخلاقی غرب.....	۲۷۳
۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری.....	۲۷۶

۲۷۶	۱.۱. خانواده
۲۷۸	۲.۱. اخلاق زمینه ساز
۲۷۸	۱.۲.۱. اخلاق
۲۸۰	۲.۲.۱. دین
۲۸۰	۳.۲.۱. رابطه اخلاق با دین
۲۸۱	۴.۲.۱. اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه ساز
۲۸۳	۳.۱. اخلاق در حوزه خانواده
۲۸۵	۲. اخلاق همسر داری
۲۸۵	۱.۲. اخلاق ازدواج
۲۸۵	۱.۱.۲. ازدواج در مکاتب اخلاقی غرب
۲۹۳	۲.۱.۲. اخلاق ازدواج در اسلام
۲۹۶	۲.۲. اخلاق همسری
۲۹۶	۱.۲.۲. محبت اساس اخلاق مسیحی
۲۹۸	۲.۲.۲. اخلاق همسری در اسلام
۳۱۳	۳. اخلاق در حوزه خانواده
۳۱۵	۱.۳. اخلاق مدیریت
۳۱۸	۱.۱.۳. عدالت
۳۲۰	۲.۱.۳. صبر
۳۲۱	۳.۱.۳. امید
۳۲۲	۴.۱.۳. قاطعیت
۳۲۲	۲.۳. اخلاق مادری
۳۲۵	۳.۳. اخلاق تربیت
۳۳۱	فصل هشتم: نگاهی فلسفی بر رسانه و نقش آن در انتقال فرهنگ مهدوی
۳۳۴	۱. مفهوم شناسی و مبانی نظری
۳۳۴	۱.۱. ارتباط

۲.۱. رسانه	۳۳۶
۳.۱. اقسام رسانه	۳۳۷
۴.۱. رسانه و فرهنگ مهدوی	۳۳۹
۲. نظریه‌های در باب تأثیر رسانه بر پیام دینی و ارزیابی آن‌ها	۳۴۱
۱.۲. روی کرد محتوامحور (معنಾಮحور)	۳۴۲
۱.۱.۲. بررسی روی کرد محتوامحور	۳۴۲
۲.۲. روی کرد فناورمحور	۳۴۳
۱.۲.۲. بررسی روی کرد فناورمحور	۳۴۷
۳. نظریه‌های در باب تأثیر رسانه بر مخاطب دینی و ارزیابی آن‌ها	۳۴۸
۱.۳. نظریه تزریقی	۳۴۹
۱.۱.۳. بررسی نظریه تزریقی	۳۵۲
۲.۳. نظریه استحکام	۳۵۶
۱.۲.۳. بررسی نظریه استحکام	۳۵۷
۳.۳. نظریه اثرهای انباشتی	۳۵۸
۱.۳.۳. بررسی نظریه اثرهای انباشتی	۳۵۹
۴. کارکردهای رسانه‌ها در ترویج فرهنگ مهدوی	۳۶۰
۱.۴. کارکرد دانش‌افزایی	۳۶۲
۱.۱.۴. فرهنگ مهدوی و معرفت‌افزایی مستقیم رسانه	۳۶۳
۲.۱.۴. فرهنگ مهدوی و معرفت‌افزایی غیرمستقیم رسانه	۳۶۵
۲.۴. کارکرد شورآفرینی	۳۶۶
۳.۴. کارکرد حرکت‌زایی	۳۶۸
۱.۳.۴. همگن‌سازی	۳۶۸
۲.۳.۴. راهنمایی و رهبری	۳۷۰
۳.۳.۴. غفلت‌زدایی و تذکر	۳۷۰
۵. پیشنهادها	۳۷۱
فهرست منابع و مآخذ	۳۷۳

مقدمه مؤلف

آدمی با پشت سر گذاشتن تمامی فرازونشیب‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، حقوقی، روانی و تجربه ناکارآمدی و ناتوانایی انواع گوناگون انقلاب‌ها، حکومت‌ها و دولت‌ها و با بینش و آگاهی از قدر خویش و نقش اساسی خود در هستی، به ضرورت وجود نظامی توانمند و فراگیر می‌رسد و با ایجاد زمینه‌های مناسب، مقدمات انقلابی سترگ را فراهم می‌آورد؛ انقلابی که پایه‌های آخرین حکومت جهانی را پی می‌ریزد. حکومتی که تا پایان تاریخ ادامه می‌یابد (آخرین انقلاب)، به دنبال انقلابی به وقوع می‌پیوندد که با داشتن عناصر گران سنگ، رهبری و ایدئولوژی منحصر به فرد، عظیم‌ترین و بی‌سابقه‌ترین انقلاب تاریخ است. انقلاب مهدوی با ایجاد تحولاتی اساسی و همه‌جانبه در وضعیت فکری، فرهنگی و اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جهان، متمدن‌ترین اندیشه در زمینه حکومت و زمام‌داری را به نمایش می‌گذارد (انقلابی آخر). این انقلاب بزرگ جهانی همانند دیگر انقلاب‌های اجتماعی، برآیند و مبتنی بر وجود علل و شرایط مهمی است که نه تنها با شرایط عمومی انقلاب‌ها مطابقت می‌کند، بلکه به عنوان یک «فرا نظریه» بر مجموعه شرایط ویژه‌ای تکیه می‌زند تا «آخرین حکومت جهانی» را استوار است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

دولتنا آخر الدول ولم يبق اهل بيت لهم دولة الا ملكوا قبلنا... وهو قول
الله عزوجل والعاقبة للمتقين.^۱

در روایت شریف، تعبیر «آخرین دولت» علاوه بر این که مفهومی زمانی دارد، ممکن است دربردارنده مفهومی کیفی نیز باشد؛ یعنی حکومت مهدوی بهترین ساختار، ایدئولوژی و استراتژی را دارد. بنابراین هم از نظر زمانی و هم از نظر ساختار «آخرین» است.

لكل اناس دولة يرقبونها ودولتنا في آخر الدهر تظهرو^۲
انقلاب مهدوی هم چون منشوری است با ابعاد مختلف و همین است که به عدد منظرها و روی کردهای آن (اعتقادی، فرهنگی، تربیتی، اخلاقی، عرفانی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، تاریخی و...) می‌توان از ضرورت‌های آن گفت و گو کرد. علیرغم دغدغه‌های معاصر و گرایش‌های فراوان به مطالعات در باب آینده‌پژوهی، پایان تاریخ، جهانی شدن و جهانی سازی و نیز شور و اشتیاق به پرداختن به مباحث منجی‌گرایی، توصیف وظایف منتظران، عصر غیبت و آرمان شهر مهدوی، مهدویت پژوهی در ابتدای راه قرار گرفته و به صورت مبسوط گسترش نیافته است و عرصه‌ها و ظرفیت‌های بسیار زیادی در این حیطه وجود دارد که باید مورد توجه جدی محققان و اندیش‌مندان قرار گیرد. در طول تاریخ اسلام و به خصوص شیعه، علما و دانش‌مندان بزرگ به تحقیق و مطالعه در باب مهدویت و مسائل مرتبط با آن پرداخته‌اند، اما این گونه مطالعات

۱. ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، الغیبة (تهران: نینوا، ۱۳۸۵)، ص ۴۷۲.

۲. محمد بن علی بن حسین بابویه (شیخ صدوق)، الامالی (قم: بنیاد بعثت، ۱۴۱۷ق)، ص ۵۷۸.

بیش‌تر در حوزه مطالعات تاریخی - اجتماعی و قرآنی - روایی و در بافت تفکر شیعی صورت گرفته است. این تأملات و تحقیقات با روی کردی درونی به اندیشه مهدویت پرداخته‌اند. در نگاه درونی، مهدویت، آموزه و الگویی دینی - اعتقادی محسوب می‌شود که مسائل جزئی و تفضیلی آن در درون سنت دینی خاص بررسی می‌گردد. در نگاه درون‌دینی به این آموزه، محقق جزءنگر و نقل‌محور عمل می‌کند و به آن در مجموعه باورهای کلان دینی می‌نگرد.

برخلاف مطالعات درون‌دینی، روی کرد برون‌دینی هنوز در مراحل اولیه است. در نگاه بیرونی، نگرشی کلی و بنیادی به این حوزه مطالعاتی مهم صورت می‌گیرد و موعودگرایی در سطحی وسیع‌تر از حیطه دین یا تفکری خاص اهمیت می‌یابد که تنها شامل مدل و الگوی اعتقادی یک دین خاص نیست، بلکه پدیده‌ای فرادینی است که معطوف به آینده جهان است و با موضوعات مهمی چون آینده‌پژوهی، پایان تاریخ، دهکده جهانی و آرمان‌شهرگرایی پیوند می‌خورد. در سال‌های اخیر، این روی کرد مورد اقبال مهدویت‌پژوهان قرار گرفته است و این نوشتار نیز با چنین روی کردی به این مهم می‌پردازد و سعی دارد نوعی منجی‌گرایی فیلسوفانه را در تطبیق اندیشه مهدویت با برخی جریان‌های فکری - فلسفی ارائه دهد.

نگرش تطبیقی یکی از کارآمدترین روش‌های پژوهش در حوزه برون‌دینی است. البته در امکان یا صحت کاربرد این شیوه در برخی از شاخه‌های معرفت اختلاف نظر وجود دارد و اساساً کسانی که سیرتاریخ را خطی می‌دانند و نه دوری، معتقدند تطبیق امکان ندارد؛ زیرا هر نظام فکری

مربوط به شرایط زمانی و تاریخی خود است و هریک در فضا و مکان تاریخی خاص خود رشد کرده و دو فرهنگ و دو جریان مختلف هستند که قابل مقایسه با یک دیگر نیستند. زیرا اگر آن‌ها را از زمان، مکان و فرهنگ خود جدا کنید بی معنا خواهند بود و مبانی و شیوه‌های آن‌ها با هم متفاوت است و به نتایج متفاوتی منجر می‌شوند و از این رو مقایسه امکان ندارد و یا بر فرض امکان صحیح نیست. در مقابل، متفکرانی هستند که معتقدند درست است که در علوم طبیعی نمی‌توان از تطبیق سخن گفت و هندسه یا فیزیک تطبیقی وجهی ندارد؛ اما در علوم انسانی، روی کرد تطبیقی ممکن است؛ به طور مثال ادبیات تطبیقی و یا فلسفه تطبیقی قابل تصور است. حال سوال این است که اصولاً آموزه‌های دینی چون مهدویت را می‌توان از نظام جامع یک دین جدا ساخت و با تفکرات فلسفی مقایسه کرد؟ افلاطون و سقراط در حدود هزار و شش صد سال پیش رویای تحقق آرمان شهر را در سر می‌پروراندند، آرمان شهری که در آن بهترین نظام‌ها و الگوهای سیاسی - اجتماعی تصویر می‌شد؛ ولی این تفکر فلسفی فرسنگ‌ها با مدینه فاضله مهدوی فاصله دارد و با ادبیات دینی که انسان کامل با ویژگی‌های معین و مشخص در تحقق چنین جامعه و شهری اقدام می‌کند، بسیار متفاوت است. اگر لازمه نگاه بیرونی به دین یا یکی از آموزه‌های آن، روش تطبیقی است و اگر ما معتقدیم در این حوزه امکان تطبیق وجود ندارد و یا بر فرض امکان صحیح نیست، چگونه می‌توانیم باب دیالوگ، گفت‌وگو و شناساندن اندیشه‌های دینی مان را بگشاییم و آموزه مهدویت را به عنوان یک فرانظریه به جهانیان عرضه کنیم؟

واقعیت آن است که در به کارگیری روش تطبیقی در مباحث مهدویت می‌توان قائل به تفکیک شد؛ یعنی از آن‌جا که در نگاه درون‌دینی آموزه‌های یک دین با یک دیگر انسجام درونی دارند، اندیشه مهدویت از سایر آموزه‌های دین اسلام جدا نیست و هر سنت دینی غالباً مجموعه‌ای منسجم و هماهنگ از آموزه‌ها و باورها را شامل می‌گردد. از این منظر به نظر می‌رسد مطالعات تطبیقی در این حیطه امکان ندارد و نمی‌توان موعود شیعی را با تفکر فلسفی یک فیلسوف غربی در دو کفه نهاد و با یک دیگر مقایسه کرد. اما در حوزه برون‌دینی نه تنها روش تطبیقی ممکن و صحیح، بلکه ضروری است و این تطبیق را می‌توان به روش‌های متفاوتی انجام داد:

۱. تکیه بر اشتراک‌ها و شباهت‌ها و صرف نظر از تفاوت‌ها

ملاک تطبیق‌پذیری دو نظریه یا نظام فکری آن است که حداقل در ضلعی از اضلاع معرفتی با هم مماس باشند، هرچند که در بین آن‌ها در بنیانی‌ترین مبانی، اختلاف ماهوی وجود داشته باشد. بنابراین وجود مشترکات برای تطبیق دو یا چند امر با یک دیگر ضروری است. اما اگر مبنای تطبیق میان نظام‌ها یا آموزه‌های فکری تنها و تنها تشابهات باشد و اصولاً تطبیق را به معنای شناخت و یافتن شباهت‌ها لحاظ کنیم، متهم به سطحی‌نگری در پژوهش هستیم. درست است که در هر دو رویکرد تطبیقی باید موضوع یا موضوعات واحدی در دو یا چند نظام فکری وجود داشته باشند و این موضوعات مشترک از یک سنخ و یک مقوله باشند؛ اما گاه شاید برخی مفاهیم آن‌چنان با هم مغایرند که تنها در حد اشتراک لفظ

مشابهت دارند و ساختار کلی، مبانی و روش‌ها، آن‌چنان متفاوت باشند که مقایسه‌هایی که تنها مبتنی بر این شباهت‌ها هستند، تطبیق‌هایی نادرست باشند. به نظر می‌رسد، در این گونه موارد اصولاً تطبیق توهمی بیش نیست.

۲. تکیه بر تفاوت‌ها و صرف نظر از مشابهت‌ها

از شرایط پژوهش تطبیقی آن است که تطبیق میان دو یا چند نظام فکری یا تفکری باشد که علاوه بر شباهت‌ها، افتراقاتی نیز با یک دیگر داشته باشند؛ اگر تفاوتی در کار نباشد، دوئیتی در کار نیست که مقایسه‌ای صورت گیرد. بنابراین تفاوت‌ها به همان اندازه اشتراک‌ها در ممکن ساختن کار تطبیقی ضروری‌اند. اما اگر ما به طور کلی از نقاط تماس و موضوع یا موضوع‌های مشترک چشم‌پوشی کنیم و تنها تفاوت‌ها را بزرگ‌نمایی کنیم باز هم تطبیق واقع نشده است. تکیه بر یافتن تفاوت‌ها و تمایزهای بین اموری که هیچ قرابتی با یک دیگر ندارند نه تنها فایده چندانی ندارد، بلکه نام تطبیق بر آن‌ها نهادن خطاست.

۳. اصل قرار دادن یک نظام فکری یا تفکری خاص و یافتن مشابهت‌ها و تفاوت‌ها

گاه در پژوهش‌های تطبیقی، با در نظر گرفتن اشتراک‌ها و تفاوت‌ها یک نظام فکری را اصل قرار می‌دهند و سعی می‌کنند که با فهم آن به عنوان تفکر نهایی و ایده‌آل به معیاری دست یابند که نظام یا نظام‌های فکری دیگر را براساس آن بسنجند. این روش به مثابه روی هم گذاشتن دو صفحه دارای دو شکل متفاوت است؛ دو اندیشه مجزا از هم

مانند دوتکه کاغذ جدا از هم خواهند بود که با اصل قرار دادن یکی، کاستی‌های دیگری را براساس آن تبیین می‌کنیم. درواقع در این روش غلبه یک نظام فکری را پذیرفته‌ایم و می‌خواهیم با این مقایسه نقص دیدگاه دیگر را به منظور تقویت نظام فکری مقابل، اثبات کنیم.

این روش مطالعه، مزایای خاص خود را دارد و حداقل شاید حقانیت نظام فکری پایه، برای پیروان و طرفداران آن تقویت گردد؛ اما به راستی تطبیقی نامیدن چنین روی کردی را به سختی می‌توان باور داشت. بهتر است چنین شیوه پژوهشی را جدل یا مناظره بنامیم. اگر تطبیق به عنوان روشی برای روی کردی برون دینی به یک آموزه به کار می‌رود، مخاطبان آن تنها پیروان آن اندیشه در درون سنت دینی خاص نیستند؛ بلکه مخاطبانی عام دارد که به دنبال تحری حقیقتند و در این صورت پژوهش گرها این شیوه متهم به اثبات چیزی می‌گردد که از پیش پذیرفته است و نوعی مصادره به مطلوب در استدلال‌های وی رخ می‌دهد. ماکس مولر - بنیان گذار دین پژوهی - می‌گوید:

به جای پیروی از متکلمان - که تنها می‌خواهند درستی دین خود و اشتباه ادیان دیگر را اثبات کنند - وقت آن رسیده که روی کردی کمتر طرفدارانه اتخاذ کنیم. روی کردی که عناصر، الگوها و اصولی را جستجو می‌کند که در ادیان همه زمان‌ها و مکان‌ها به طور یکسان یافت می‌شود.^۱

۱. دنیل پالس، *هفت نظریه درباره دین*، محمد عزیز بختیاری (قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)، ۱۳۸۵، ص ۲۲ - ۲۱.

۴. توجه به مشابهت‌ها و تفاوت‌ها به طور هم‌زمان با برقراری گفت‌وگو و دیالوگ میان دو نظام فکری از طریق روش پدیدارشناسانه

در این روش سعی می‌شود با تطبیق نظام‌های فکری، به وحدت ذاتی‌ای که در پس آن‌ها نهفته است، دست یابیم و به یک چشم‌انداز کلی نظام‌مند برسیم. در واقع در این روش، تطبیق یعنی یافتن ذات و گوهر یک معنا که در صدف‌های مختلف قرار گرفته است. درست است که صدف‌ها در رساندن ما به گوهر سهم مهمی ایفا می‌کنند، اما محقق در رویکرد تطبیقی سعی دارد این ظاهر متفاوت را به کناری نهد و به کنه دست یابد. باید از صدف‌ها به گوهر رسید و سپس هم‌زبانی و دیالوگ بین دو نظام برقرار کرد و سرانجام به داوری نشست.

رویکرد تطبیقی پدیدارشناسانه به دین در آثار دین‌پژوهان برجسته معاصر چون میرچا الیاده، هانری کربن، رودلف اتو، فریدریک هیلر، اتین ژیلسون و آنه ماری شیمل وجود دارد. در شیوه پدیدارشناسی، محقق می‌کوشد تا با شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری که آن پدیده می‌تواند بر فرد و جامعه داشته باشد به کانون یک دین وارد شود و به درونی‌ترین امر مقدس هر دین دست یابد.^۱ در این نگاه به جای رد و اثبات یک تفکر یا نظام فکری که روشی استدلال‌گرایانه است و به جای سخن گفتن از صدق و کذب یک نظام، به این موضوع می‌پردازیم که در زوایای پنهان این تفکر چه قرابت و هم‌دلی با دیگر نظام فکری مفروض وجود دارد. روش پدیدارشناسانه، روشی است که در آن به قول هایدگر سعی می‌شود موقعیتی فراهم شود که خود

۱. آنه ماری شیمل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، عبدالرحیم گواهی (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۳۶.

شی، خود را نشان دهد و با مفاهیم نارسا و مبهم در خفا و حجاب نیفتد. وقتی که یک مرد جنگلی، از جنگل صحبت می‌کند یا یک اهل کویر، از کویر صحبت می‌کند، باید پرسید آن جنگل و آن کویر برای آن‌ها چگونه پدیدار می‌شوند؛ نه این که ما به آن‌ها از ورای مفاهیم پیش ساخته شده بنگریم و هیچ تأویلی نکنیم.^۱

ما در این اثر که حاصل مقاله‌های متعدد در طول سالیان گذشته می‌باشد، سعی داریم نمونه‌ها و الگوهایی را عرضه کنیم که چگونه می‌توان در عرصه برون‌دینی، نگاهی تطبیقی و پدیدارشناسانه به آموزه مهدویت داشت. در مقایسه بین اندیشه مهدویت شیعی با منجی‌گرایی فلسفی تفکر غرب، هدف این بوده است که مؤلفه‌های اصلی این پدیده خود را بنمایانند و این اندیشه «خودش» را به جهانیان نشان دهد یا «بگذارد» در معرض دید هر متفکر آزاداندیشی قرار گیرد. در این نمونه کارها و الگوها کوشیده‌ایم بدون آن که درباره صدق و کذب اندیشه غربی به داوری و قضاوت بنشینیم به توصیف آن بپردازیم و با آن ارتباط برقرار کنیم و نوعی هم‌زبانی و هم‌دلی میان نظام‌های فکری در آموزه منجی‌گرایی را تصویر نمائیم و به روح مشترک این گونه تفکرات دست یابیم.

ای بسا همد و ترک هم‌زبان

ای بسا دو ترک چون بیگانگان

پس، زبان هم‌دلی خود دیگر است

هم‌دلی از هم‌زبانی بهتر است

رامین (دانشیار دانشگاه قم)

۱. موریس کوروز، فلسفه هایدگر، محمد نوالی (تهران: حکمت، ۱۳۷۸)، ص ۲۶-۲۵.

فصل اول:

انقلاب مهدوی و انقلاب‌های معاصر

نظریه پردازان انقلاب و سیاست گذاران معاصر، می‌کوشند تحولات انقلابی غیرمنتظره را درک کنند. آموزه مهدویت و ماهیت انقلاب مهدوی در فرهنگ شیعه برای بسیاری از آنها، بسیار پیچیده و اسرارآمیز می‌نماید. مقاله حاضر، کوششی است در عرضه مفهومی نظری درباره انقلاب، بررسی صحت کاربرد این واژه درباره خروج امام مهدی (ع)، تبیین عوامل و پارادایم‌های وقوع هر انقلاب با تکیه بر ارکان سه‌گانه انقلاب (مردم، رهبری، ایدئولوژی) و تطبیق آن‌ها با انقلاب مهدوی. در این زمینه، تلاش می‌شود که مدل‌های نظریه‌های انقلاب در مورد انقلاب‌های بزرگ معاصر، با انقلاب قائم‌منتظره، مقایسه گردد. نگارنده اذعان می‌کند که انقلاب مهدوی به عنوان «آخرین انقلاب» و «انقلابی آخر»، ماهیتی خاص دارد و در قالب مدل‌های نظریه‌پردازی معاصر، به آسانی تحلیل نمی‌شود؛ اما با استناد به ضرورت شناسایی و شناساندن انقلاب مهدوی در قالب مفاهیم متداول فلسفه سیاسی امروز، مقصود این دفتر آن است که نشان

دهد این انقلاب بزرگ جهانی، همانند دیگر انقلاب‌های اجتماعی، برآیند و مبتنی بر قدرت تبیینی عوامل نارضایتی گسترده مردمی و رهبری کاریزمایی امام معصوم^۱ است و به پشتوانه ایدئولوژی ساختارشکن شیعی محقق و پیروز خواهد شد.

۱. مفهوم انقلاب

واژه انقلاب، مفهومی کلیدی در تفکر سیاسی مدرن به شمار می‌رود و با این‌که در رشته‌های مختلف علوم به کار رفته است، مفهوم مبهم و شناوری دارد.^۱ انقلاب از نظر لغوی به معنای حالی به حالی شدن، دگرگون شدن، برگشتن، تحول، تقلب و تبدل است.^۲ این واژه در اولین کاربرد، از اصطلاح‌های اخترشناسی بود که به حرکت دورانی و منظم قانون‌مند ستارگان دلالت می‌کرد و تا قرن هفدهم در همین چارچوب به کار می‌رفت.^۳ در اصطلاح علمی، به تغییرات ذاتی مثل تبدیل سکه طلا به مس یا تغییرات آمونیاکی در شیمی آلی انقلاب می‌گویند. در فلسفه نیز وقتی واژه انقلاب را به کار می‌برند، مراد دگرگونی در صورت است؛ البته باید توجه داشت که مراد از صورت، معنای ارسطویی آن یعنی حقیقت و ماهیت و ذات یک شیء است؛ زیرا ماهیت و ذات یک شیء در صورتش

1. Noel O'sullivan, *An introductory essay: revolution and modernity*, In: *Revolutionary Theory and Political Reality*, (New York: St. Martin's Press, 1983), P.3.

۲. علی اکبر دهخدا، *لغت‌نامه دهخدا*، زیر نظر: دکتر معین (تهران: شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۱). ص ۴۳۱ - ۴۳۰؛ حسن عمید، *فرهنگ عمید* (تهران: سازمان انتشارات جاویدان، بی‌تا)، ص ۱۶۷.

3. Perz Zagorine, *Theories of revolution in contemporary historiography*, In: *Political Science Quarterly* (March 1973), Vol. 88, P26.

تعریف می‌شود.^۱

انقلاب در کاربرد سیاسی - اجتماعی، دارای تعاریف گوناگونی است و هر نویسنده و اندیشه‌ورزی به فراخور برداشت‌های خود، تعاریف متفاوتی از آن دارد.^۲ نظریه پردازان انقلاب، با تکیه بر وجوه مشترک انقلاب‌های مشهور جهان، این واژه را تعریف کرده‌اند:

از نگاه ساموئل هانتینگتون، انقلاب به معنای توسعه مشارکت سیاسی و گسترده خارج از ساختار موجود نهادهای سیاسی است که از تقابل بین نظام سیاسی حاکم و نیروهای اجتماعی ناشی می‌شود.^۳ انقلاب تمام‌عیار، انقلابی است که نظام مطرود و نامطلوب را تخریب کند و نظامی مطلوب و مقبول را جای‌گزین نماید؛ نهادهای سیاسی رژیم سابق را واژگون سازد و گروه‌های جدید بسیج شده و نهادهای سیاسی تازه‌ای را خلق کند و این امر، با از هم پاشیدن و خشونت نهادهای سیاسی قدیم و برپایی نظام جدید توأم است.^۴

چالمرز جانسون، انقلاب را به تغییر نظام سیاسی محدود نمی‌داند، بلکه به نظراً، انقلاب قبول خشونت برای تغییر در نظام جامعه و تحول نظام اجتماعی است که در برگیرنده تغییر و تحول در نظام سیاسی نیز

۱. ارسطو را بنیان‌گذار واقعی مکتب مطالعه انقلاب و اولین متفکری می‌دانند که موضوع تجزیه و اضمحلال اجتماعی را در نظریه کلی تغییرات سیاسی قرارداد و در قالب جامعه بررسی کرد. [پیتر کال ورت، *انقلاب*، ابوالفضل صادق‌پور (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸)، ص ۳۲-۳۴].

۲. هانا آرنت، *انقلاب*، عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷)، ص ۳۶.

3. Samuel P. Huntington, *Political order, In: Changing Society* (New Heaven: Yale University Press, 1968), P.264.

4. Ibid, P. 276.

خواهد بود.^۱

به طور کلی، انقلاب سیاسی - اجتماعی، حرکتی است مردمی، توأم با خشونت، در جهت تغییر سریع و بنیادین ارزش‌ها و باورهای مسلط، نهادهای سیاسی، ساختارهای اجتماعی، رهبری، روش‌ها و فعالیت‌های حکومتی جامعه.^۲ انقلاب، طغیان و عصیان مردم یک ناحیه و یا یک سرزمین علیه نظام حاکم موجود برای ایجاد نظم مطلوب است. انبیای الهی از زمان حضرت نوح علیه السلام، نظم موجود را به هم ریخته و در پی اصلاح نظم اجتماعی بوده‌اند:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛^۳

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن‌ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

هدف همه رسالت‌ها و نبوت‌ها، برهم زدن نظم فاسد موجود و استقرار نظام عادلانه مطلوب است و این امر در دین اسلام، محرزتر و مشخص‌تر می‌نماید.^۴

مفهوم انقلاب در کاربرد سیاسی، با ویژگی‌هایی هم‌راه است که این پدیده اجتماعی را از حرکت‌های اصلاح‌طلبانه، نهضت‌های آزادی‌بخش، کودتا و شورش ممتاز می‌نماید. این شرایط و ویژگی‌ها،

۱. چالمرز جانسون، *تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب*، حمید الیاسی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ص ۱۷.

۲. منوچهر احمدی، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶)، ص ۳۷.

۳. سوره حدید، آیه ۲۵.

۴. مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی* (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۲)، ص ۲۹ - ۲۸.

«در قیام قائم منتظرید» نیز وجود دارد؛ از این رو، خروج ایشان را می‌توان «انقلاب» نامید:

۲. ویژگی‌های انقلاب مهدوی

۱.۲. انقلاب مهدوی، حرکتی سریع و مردمی

يُخْرِجُ إِلَيْهِ النَّجْبَاءَ مِنْ مِصْرَ، وَعَصَائِبَ أَهْلِ الْمَشْرِقِ، حَتَّى يَأْتُوا مَكَّةَ فَيُبَايِعُونَهُ؛^۱

نجبای مصر و دسته‌های اهل مشرق به سوی او خارج می‌شوند تا به مکه می‌آیند و با او بیعت می‌کنند.

إِذَا قَامَ قَائِمُنَا، جَمَعَ اللَّهُ لَهُ أَهْلَ الْمَشْرِقِ وَأَهْلَ الْمَغْرِبِ، فَيَجْمَعُونَ لَهُ كَمَا يَجْتَمِعُ قَرْعُ الْخَرِيفِ؛^۲

هنگامی که قائم ما قیام نمود، خداوند برایش اهل مشرق و مغرب را گرد آورد، همانند گرد آمدن ابرهای پاییزی.

فَيَجِئُثْنُونَ نَحْوَهَا وَلَا يَمْضِي لَهُمْ إِلَّا كَلِمَةُ بَصْرَ، حَتَّى يَكُونَ كُلُّهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ ﷺ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْمَقَامِ؛^۳

و به سوی او می‌آیند و بر آن‌ها کمتر از یک چشم بصر زدن نمی‌گذرد، مگر همگی در برابر امام ﷺ بین رکن و مقام هستند.

۲.۲. انقلاب مهدوی، همراه با خشونت

تأکید بر عنصر خشونت، در آثار بسیاری از نظریه‌پردازان انقلاب دیده

۱. ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی‌الفتح اربلی، *كشف الغمة في معرفة الأئمة* (بیروت: انتشارات دارالکتب الاسلامی، ۱۴۰۱ق)، ج ۳، ص ۲۶۹.

۲. محمد بن ابراهیم نعمانی، *الغیة* (تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۹۷ق)، ص ۱۵۰.

۳. طوسی، *الغیة*، ص ۲۸۴.

می شود؛ همه انقلاب ها با خشونت همراه بوده اند.^۱ تصور انقلاب بدون خشونت یا «انقلاب سفید» امکان ندارد. زمانی که نارضایتی عمومی مردم بر اثر ظلم و استبداد، اوج می گیرد، به یقین طبقه حاکم و مسلط بر جامعه، ساکت و آرام نمی نشینند و به هر وسیله ای برای سرکوب و نابودی حرکت انقلابی متوسل می شوند، لذا جهاد و درگیری و خشونت بین حق و باطل، جریانی است که در سیر تکامل جامعه اجتناب ناپذیر است. اما میزان خشونت در هر انقلاب، به عوامل بسیاری چون ویژگی های فرهنگی مردم، نوع رژیم حاکم، نوع نیروهای مسلح و وضعیت خاص داخلی و بین المللی بستگی دارد. برای مثال، در انقلاب الجزایر (۱۹۶۲) حدود یک میلیون نفر از مردم - یعنی از هر هشت نفر یک نفر - کشته شدند و یا در جریان انقلاب ویتنام (۱۹۵۴) ارتش امریکا در ویتنام شمالی، جنوبی، کامبوج و لائوس، صدها هزار نفر را کشت.

انقلاب مهدی نیز بدون درگیری و خشونت متحقق نخواهد شد؛ و این که برخی راه تفریط را پیموده و معتقدند حتی به مقدار محجمه (مقدار خون در ظرف حجامت) خون ریزی نمی شود،^۲ با ماهیت پدیده انقلاب

۱. از جمله در آثار چالمرز جانسون و ساموئل هانتینگتون، به خشونت در هر انقلابی تصریح می شود. پیتیریم سوروکین در بررسی خود از تاریخ اغتشاشات و انقلاب های اروپایی، به این نتیجه رسیده که بیش از ۷۰٪ از این اغتشاشات و انقلاب ها، با خشونت و خون ریزی بسیار همراه بوده است. [نک: چالمرز جانسون، تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب، ص ۳۰- ۱۷؛ ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دست خوش دگرگونی، محسن ثلاثی (تهران: نشر علم، ۱۳۷۰)، ص ۳۸۵].

See: Pitirim. Sorokin, *Fluctuations of Internal disturbances, In: Struggles in the State* (New York: Wiley, 1970), PP 125-147.

۲. اهل سنت معتقدند که به اندازه پرپشه، خون ریزی نخواهد شد و تمام مردم روی زمین،

ناسازگار است و برخی روایات، به نادرستی این مسئله گواهی می‌دهد. بشیر می‌گوید خدمت امام باقر^{علیه السلام} عرض کردم:

مردم می‌گویند وقتی مهدی قیام کند، کارها برای او روبه‌راه می‌شود و به اندازه محجمه هم خون‌ریزی نمی‌شود. حضرت فرمود: «قسم به کسی که جانم در دست اوست! اگر چنین موضوعی امکان داشت، برای رسول خدا صورت می‌گرفت. در صورتی که در میان جنگ، دندان‌ش خونین شد و پیشانی مبارکش شکست. به خدا قسم! انقلاب صاحب‌الامر هم انجام نمی‌گیرد، مگر این که در میدان جنگ، عرق بریزیم و خون‌ها ریخته شود.» سپس به پیشانی مبارکش دست کشید.^۱

بعد از آن که امام^{علیه السلام} خود را برای همگان معرفی و حجت را بر آن‌ها تمام می‌فرماید، معاندان کمر به قتل ایشان می‌بندند و درگیری آغاز می‌گردد:

... فيقول: أيها الناس! أنا فلان بن فلان؛ أنا ابن نبي الله، ادعوكم إلى ما دعاكم إليه نبي الله، فيقومون إليه ليقتلوه...^۲
... و می‌فرماید: ای مردم! من حجة بن الحسن و فرزند پیامبرم! شما را دعوت می‌کنم به آن‌چه پیامبر خدا دعوت نمود. سپس مردم به پا می‌خیزند که او را به قتل برسانند....

در مقابل، برخی روایات برخشونت در انقلاب مهدی^{علیه السلام} در حجمی

بدون مقاومت و سرکشی، به امام و ارتش او تسلیم می‌شوند. [محمد امینی گلستانی، *سیمای جهان در عصر امام زمان*، (قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۴۷۰].

۱ - علامه مجلسی، *بحارالانوار* (بیروت: انتشارات مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق)، ج ۵۲، ص ۳۵۸.

۲ - همان، ص ۳۰۶.

بسیار وسیع دلالت دارد؛ مانند روایاتی که به کشته شدن سه میلیون، یک سوم، دو سوم، پنج هفتم، هفت نهم و نه دهم مردم اشاره می‌کنند.^۱ با بررسی این روایات، آشکار می‌گردد که برخی از آن‌ها - بر فرض صحت سند - به اوضاع نابه‌سامان جهان پیش از عصر ظهور مربوط است و هیچ ارتباطی با دوران انقلاب مهدوی ندارد و روایاتی که به زمان ظهور و انقلاب مربوط است، برخی ضعف سند دارد و عمده آن‌ها از اسرائیلیات است.

در بررسی میزان خشونت هنگامه انقلاب مهدوی، باید راه اعتدال را پیمود. از آن‌جا که پیش از ظهور و مقارن با آن، ستم‌گران حاکمان زمین هستند و امام علیه السلام برای برپایی حکومت عدل، در برابر همه کج‌روی‌ها می‌ایستد، بی‌تردید معاندان در مقابل انقلاب و حرکت مردمی امام علیه السلام ایستادگی می‌کنند و درگیری حتمی است. اما امام، همان سیاست پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله را دنبال می‌کند. او که شمیم رحمت و رأفت است، به یقین آخرین حربه‌اش در مقابل معاندان، خشونت خواهد بود. در سیمای حکومت جهانی مهدی علیه السلام مهر و قهر در کنار یک‌دیگر جلوه خواهد کرد و رأفت و عدالت در کنار خشونت معنا می‌یابد.^۲

۱. محمد امینی گلستانی، *سیمای جهان در عصر امام زمان*، ج ۱، ص ۳۶۹-۳۷۳.
۲. علی اکبر مهدی پور، «بررسی چند حدیث شبهه‌ناک درباره عدالت آفتاب عالم‌تاب»، فصل‌نامه علمی - تخصصی *انتظار موعود*، ش ۱۴، ص ۱۳۰-۸۹؛ آیه الله سید صادق شیرازی، «شمیم رحمت»، همان، ش ۱۲-۱۱، ص ۴۹۴-۴۸۳؛ مهدی حسینیان قمی، «دفاع از روایات مهدویت ۳» (نقد شمیم رحمت)، همان، ص ۵۱۸-۴۵۹؛ نجم‌الدین طبسی، «درنگی در روایات قتل‌های آغازین دولت مهدی علیه السلام»، همان، ش ۶، ص ۳۸۶-۳۵۵؛ سیمای جهان در عصر امام زمان، ص ۵۰۲-۴۷۰.

۲.۲. انقلاب مهدوی، در جهت تغییر ارزش‌ها و ساختارها

انقلاب مهدی علیه السلام، در جهت تغییر ارزش‌ها و اصول حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی مردم جهان است و می‌خواهد صفحه جدیدی در زندگی و تاریخ آدمی بگشاید. چنین انقلابی خودبه‌خود، متضمن دگرگونی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. زمانی که فکر و فرهنگ هر ملت منقلب شد، به یقین طبقات و گروه‌های اجتماعی‌شان ثابت نمی‌ماند؛ نظام سیاسی و اقتصادی‌شان نیز تغییر می‌پذیرد. در قرآن کریم از چنین انقلابی به زنده کردن - «احیا» - تعبیر شده، همان‌گونه که پیامبران مردم را احیا می‌کنند:

«اسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحْیِیْکُمْ»^۱

چون خدا و پیامبر، شما را به چیزی فرا خواندند که به شما حیات می‌بخشد، آنان را اجابت کنید.

مردم از آن حیات قبلی که داشتند، می‌میرند و به حیات دیگری زنده می‌شوند که همان حیات دینی حقیقی است.

هنگامی که پیامبران پیام خود را ابلاغ می‌کردند، گرچه ظاهر پیام گاهی سیاسی، اجتماعی یا اقتصادی نبود، احساس عمومی آن بود که همان پیام اخلاقی، فرهنگی، اعتقادی یا عبادی، متضمن تغییر همه مناسبات جامعه است؛ لذا مستکبران عالم در برابرش موضع می‌گرفتند.

۲.۳. ارکان وقوع انقلاب

با نگاهی به انقلاب‌های معاصر،^۱ به نظر می‌رسد پیروزی هر انقلابی به

۱. سوره انفال، آیه ۲۴.

حضور و کاربرد سه رکن انقلاب: مردم، رهبری و ایدئولوژی، بستگی دارد. مرحله مقدماتی هر انقلاب، مشارکت عموم مردم در آن است که به صورت انفجاری در داخل جامعه رخ می‌دهد. چنانچه این مشارکت و حضور، رهبری قوی نداشته باشد و رهبری نتواند این حرکت را به نحو مطلوبی هدایت کند یا نتواند تحرک لازم را در تشکیل نهادهای سیاسی لازم به وجود آورد، به پیروزی انقلاب نمی‌توان امیدوار بود. انقلاب مهدی (عج) با ایجاد نارضایتی عمیق مردم در ابعاد مختلف و فراهم آوردن زمینه برای شروع انقلاب، شکل می‌گیرد و با رهبری کاریزمایی و الهی قائم منتظر ظهور و به پشتوانه ایدئولوژی شیعی، طبق وعده حتمی خداوند، پیروزی محقق خواهد شد:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^۱

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا

۱. برای مثال، انقلاب فرانسه (۱۷۸۹): انقلاب روسیه (۱۹۱۷): انقلاب چین (۱۹۱۱): انقلاب کوبا (۱۹۵۹): انقلاب الجزایر (۱۹۶۲): انقلاب ویتنام (۱۹۵۴): انقلاب نیکاراگوئه (۱۹۷۹) و انقلاب اسلامی ایران (۱۹۷۹).

۲. سوره نور، آیه ۵۵.

عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند. و هر کس پس از آن به کفر گراید؛ آنانند که نافرمانند.

انقلاب حضرت مهدی علیه السلام از نظر اجرا همانند دیگر انقلاب‌ها، به زمینه‌های عینی و خارجی بستگی دارد و باید فضای مناسب برای وقوع آن شکل گیرد. شهید محمدباقر صدر در این باره می‌گوید:

تغییرات اجتماعی که سرچشمه الهی دارد، از جنبه اجرایی به شرایط بیرون متکی است و موفقیت و زمان انجام آن، بستگی به آن دارد و درست به همین جهت بوده است که آسمان در انتظار ماند تا پنج قرن از جاهلیت بگذرد و آن وقت آخرین پیام خود را به واسطه حضرت محمد صلی الله علیه و آله فرستاد و با آن که جهان در دوران فترت، نیاز شدید به پیامبر داشت، ولی به خاطر وابستگی اجرایی به شرایط خارجی، در آن تأخیر شد.^۱

۱.۲.۳. مردم

انقلاب، حرکتی مردمی است که به وسیله توده شروع می‌شود و به فرجام می‌رسد. مراد از نقش مستقیم مردم در وقوع انقلاب، آن است که گروه چشم‌گیری از توده‌ها، در انقلاب مشارکت نمایند و دیگران نیز عملاً به مخالفت با آن پردازند. میزان شرکت توده‌ها در انقلاب‌ها با یک دیگر متفاوت است؛ برای مثال، در انقلاب روسیه شمار توده‌های شرکت‌کننده زیاد نبود و تنها بخشی از کارگران و سربازان را شامل می‌شد و دهقانان که بیشتر جمعیت را تشکیل می‌دادند، عموماً با سکوت خود، به

۱. محمدباقر صدر، رهبری بر فراز قرون «گفت و گو درباره امام مهدی علیه السلام»، مصطفی شفیعی (تهران: انتشارات موعود، ۱۳۸۲)، ص ۷۷.

تحولات رضایت می دادند؛ اما در انقلاب اسلامی ایران تقریباً همه توده‌ها شرکت داشتند.^۱

این حرکت مردمی، برخاسته از نارضایتی عمیق در ابعاد مختلف است، به حدی که از بهبود اوضاع ناامید می گردند. ظهور این نارضایتی، تغییر در کنش و رفتار افراد جامعه را باعث می گردد. به شکلی که همین نارضایتی عمومی، اولین عامل و شرط لازم در وقوع هر انقلابی است. نارضایتی و خشم از وضع موجود و طلب یک وضع آرمانی مطلوب، اساس هر انقلابی به شمار می آید. به گونه ای که شناخت عوامل نارضایتی و شناخت آرمان مردم به معنای شناخت خود انقلاب است.^۲ اگر نارضایتی پدید آمده، عمیق و دربرگیرنده تمام یا بخش عظیمی از جامعه باشد و آرمان ایجاد شده، واحد و فراگیر و روحیه انقلابی نیز شدید و فراگیر باشد، وقوع انقلاب و پیروزی اجتناب ناپذیر است. پیامبر گرامی اسلام (ص) در توصیف وقایع دوران ظهور می فرماید:

در آخر الزمان، بلای شدیدی که سخت تر از آن شنیده نشده باشد - توسط فرمانروایان اسلامی - بر امت من وارد خواهد شد؛ به گونه ای که فراخنای زمین بر آنان تنگ خواهد گشت و زمین از بیداد و ستم لبریز می گردد؛ آن چنان که مؤمن برای رهایی از ستم، پناه گاهی نمی یابد که بدان پناهنده شود.^۳

۱. منوچهر احمدی، *تحلیلی بر انقلاب اسلامی*، ص ۱۷۱-۱۳۰.

۲. مرتضی مطهری، *پیامون انقلاب اسلامی*، ص ۳۱.

۳. محمد بن عبدالله (حاکم نیشابوری)، *المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث* (بیروت: انتشارات دارالفکر، بی تا)، ج ۴، ص ۴۶۵؛ یوسف بن یحیی مقدسی سلمی شافعی،

به طور کلی، سیمایی که روایات از عصر ظهور ترسیم می‌کند این است که فتنه و آشوب، هرج و مرج، نابه‌سامانی، ناامنی، ظلم و بیداد، نابرابری و اجحاف، قتل و کشتار و تجاوز، همه‌جا را فرا می‌گیرد و زمین، از ستم و بی‌عدالتی سرشار است. به همین دلیل مجموعه‌های روایی، باب‌ها و فصل‌هایی را با عنوان «فتن» یا «ملاحم و فتن» تدوین نموده‌اند و کتاب‌های مستقلی به نام *الفتن والملاحم* نگاشته شده است. افزایش ظلم و جور و زیاده‌تر شدن فساد، نمایی از ناکارایی تمام دولت‌های طاغوت را نشان می‌دهد و ناامیدی از این دولت‌ها و حکومت‌ها، به نفی و سلب وضع موجود می‌انجامد. از طرفی در کنار این فتنه‌ها و آشوب‌ها، با روند روبه رشد عقل، فهم و علم آدمی و برجسته شدن و طرح مفاهیم و معیارهایی چون آزادی و برابری، احترام متقابل، استقلال و حقوق بشر - هرچند در عمل به آن‌ها اعتنایی نمی‌شود - جهش‌های تاریخی به وجود می‌آید که زمینه ظهور را فراهم می‌سازد. در واقع این جنبه‌ایجابی، مکمل و متمم آن جنبه سلبی است و هر دو در کنار یک‌دیگر، نارضایتی انقلابی را به حدی می‌رساند که مردم گرد مهدی عج جمع می‌شوند و او را برای حکومت می‌آورند، همانند عروسی که شب زفاف به سوی خانه شوهر می‌برند؛^۱ امت به او پناه می‌آورد.

عقد الدین علی بن موسی بن طاووس، *الفتن والملاحم* (فاهره: انتشارات عالم الفکر، بی‌تا)، ص ۴۳؛ شهید قاضی نورالله حسینی مرعشی شوشتری، *احقاق الحق وازهاق الباطل* (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی‌تا)، ج ۱۹، ص ۶۶۴.

۱. رضی الدین علی بن موسی بن طاووس، *الفتن والملاحم* (فاهره: انتشارات عالم الفکر، بی‌تا)، ص ۴۳؛ شهید قاضی نورالله حسینی مرعشی شوشتری، *احقاق الحق وازهاق الباطل* (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی‌تا)، ص ۶۶۴.

آن گونه که زنبور به ملکه خویش پناه می برد؛^۱ و از هر سرزمینی به سوی او روانه می شوند و با اشتیاق به سوی او می شتابند، همان طور که شتر ماده به طرف فرزند خود می رود.^۲

۱.۱.۳. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از وقوع انقلاب براساس دیدگاه نظریه پردازان انقلاب

بسیاری از نظریه پردازان انقلاب با تأکید بر یک عامل خاص، سعی می کنند تا نارضایتی در وقوع انقلاب را تبیین کنند. در این روش از طریق مطالعات خطی و تک عاملی، بین عوامل وقوع انقلاب به لحاظ شدت و اهمیت، تقدم و تأخر قائلند و یک عامل را در وقوع انقلاب بر عوامل دیگر اولویت می دهند. این امر ممکن است نشأت گرفته از تفاوت پیش ذهن های نظریه پردازان باشد و از طرفی، ممکن است پارادایم های مختلف در زمان های متفاوت در جوامع حاکم باشد. امروزه به اثبات رسیده است که در حوزه علوم اجتماعی یک پارادایم وجود ندارد؛ بلکه چندین عامل با یک دیگر دست اندرکارند و پارادایمی که دست کم در یک جامعه خاص تا حدی مسلط باشد، اکنون به شدت زیر سؤال رفته است. در رویکردهای مختلف به انقلاب اسلامی ایران، گاه بر عوامل اقتصادی - اجتماعی و گاه بر عوامل روان شناختی، سیاسی و فرهنگی تکیه می کنند. برخی نظریه های انقلاب نیزه یافت چندعلیتی به انقلاب داشته اند. نیکی کدی، معتقد است که مجموعه ای از نارضایتی های

۱. معجم الملاحم والفتن، ج ۴، ص ۳۵۲ (به نقل از سید بن طاووس، الملاحم، ص ۷۰).

۲. مقدس سلفی شافعی، عقد الدرر، ص ۱۱۳.

مذهبی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در وقوع انقلاب اسلامی ایران دخیل بوده‌اند.^۱ وی در تبیین وقوع انقلاب و ظهور اسلام در قرن هفتم میلادی نیز همین عوامل را مطرح کرده و بیان می‌دارد که این عوامل، به فهم علل ظهور اسلام و غلبه سریع آن بر قبایل عرب کمک می‌کرد.^۲

پیتیر سوروکین از دیگر نظریه پردازانی است که با راه‌یافتی ترکیبی به انقلاب می‌نگرد. وی آشکارا حرکت‌های انقلابی را تحقیر می‌کند. نظریه او به این دلیل ارزشمند است که به بررسی عواملی می‌پردازد که موجب بروز روند انقلاب می‌گردد. او انقلاب را پدیده‌ای می‌نگرد که به ناتوانی ارزش‌ها در تطبیق با محیط مربوط است. این فشار فزاینده بر رابطه ارزشی - محیطی، همیشه در اثر «افزایش سرکوب غرایز» عمده اکثریت جامعه و ممکن نبودن ارضای آن غرایز در حداقل ضروری خود، به وجود می‌آید.^۳

سوروکین شش گونه کلی سرکوب را منجر به وقوع انقلاب می‌داند: «سرکوب غرایز مربوط به تغذیه (گرسنگی)؛ سرکوب غریزه دارایی؛ سرکوب غریزه جنسی؛ سرکوب انگیزه آزادی؛ سرکوب غریزه اظهار وجود یا تصریح عقاید یا خودبیان‌گری».

از نظرویی، انقلاب ممکن است پاسخی به سرکوبی یک یا تعدادی از غرایز باشد؛ اما عمدتاً پس از سرکوبی همه غرایز رخ می‌دهد.^۴ وی بر آخرین سرکوب در وقوع انقلاب اصرار دارد؛ اما بسیاری از نظریه پردازان انقلاب به

۱. بیکی آر. کدی، *ریشه‌های انقلاب ایران*، دکتر عبدالرحیم گواهی (تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۱۵.

۲. همان، ص ۲۲-۲۳.

3. Pitirim Sorokin, *The Sociology of Revolution* (New York: First Published, 1925), P. 367

4. Ibid, P. 40-41.

نقش محدودیت‌های اقتصادی در ایجاد نارضایتی عمیق انقلابی پای می‌فشارند؛ اگرچه در بین آن‌ها در نوع تأثیرگذاری این عامل، اختلاف نظر وجود دارد. نظریه‌های آن‌ها در حقیقت پاسخی به این سؤال است که آیا انقلاب‌ها، به هنگام رونق و رشد اقتصادی - اجتماعی، روی می‌دهند یا زمانی که رکود و تنزل اقتصادی - اجتماعی باشد؟

۱.۱.۱.۳. مارکس

مارکس تنزل و عقب‌گرد وضعیت اقتصادی - اجتماعی طبقه «استثمار شده» در هر «دوران تاریخی» را علت انقلاب می‌داند. ریشه همه انقلاب‌ها، در شیوه تولید و عدم تطبیق زیربنا و روبناست. زیربنا به ساختار اقتصادی یا شیوه تولید برمی‌گردد که ساختار روابط اجتماعی را معین می‌کند. این ساختار در هر دوره، شامل دو طبقه است: طبقه حاکم و طبقه تحت استثمار.

طبقه حاکم از طریق «نظام تقسیم کار اجباری» و «مدرنیزاسیون»، «از خود بیگانگی» طبقه تحت استثمار را باعث می‌گردد و سپس تداوم تولید و استثمار و بحران‌ها، آگاهی طبقاتی در طبقه استثمار شده را باعث می‌شود و آن‌گاه به انقلابی خشونت‌آمیز می‌انجامد.^۱

۲.۱.۱.۳. الکسی دو توکویل

این نظریه پرداز معتقد است که اغلب انقلاب‌ها، از بهبود اوضاع اقتصادی - سیاسی، پس از دورانی طولانی از فشار و سرکوب

۱. آندره پیتز، مارکس و مارکسیسم، شجاع‌الدین ضیائی‌ان (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰)، ص ۱۱۵-۱۰۷؛ مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه‌های انقلاب (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲)، ص ۶۵-۴۵.

See: A. S. Cohan, *Theories of Revolution* (London: Nelson, 1975), PP 54-73.

ناشی می‌گردند:

همیشه چنین نبوده است که انقلاب‌ها در زمان وخیم‌تر شدن اوضاع، پیش آمده باشند، بلکه برعکس، انقلاب غالباً در زمانی پیش می‌آید که مردمی که دیرزمانی با یک حکومت ستم‌گرددون هیچ‌گونه اعتراضی کنار آمده‌اند، یک باره دریابند که حکومت فشارش را تخفیف داده است؛ آن گاه است که علیه حکومت اسلحه به دست می‌گیرند.^۱

برخی از نظریه‌پردازان انقلاب، این ایده توکویسول را با اختلافاتی پذیرفته‌اند. کرین برینتون معتقد است که انقلاب‌های فرانسه، روسیه، انگلستان و آمریکا، نه تنها در جوامعی که از نظر اقتصادی واپس‌گرا هستند، اتفاق نیفتاد بلکه برعکس، در کشورهایی صورت گرفت که از نظر اقتصادی توسعه می‌یافتند.^۲

۳.۱.۱.۳. جیمز دیویس

دیویس انقلاب‌ها را زمانی ممکن الوقوع می‌داند که بعد از مدتی طولانی از توسعه اقتصادی - اجتماعی، توسط یک دوره کوتاه مدت عقب‌گرد سریع دنبال شوند.^۳

به نظر دیویس، ثبات و بی‌ثباتی سیاسی، نهایتاً به وضعیت فکری در جامعه وابسته است. وجود نارضایتی، سازنده انقلاب است، نه وضعیت

۱ الکسی دو توکویل، انقلاب فرانسه و رژیم پیشین آن، محسن ثلاثی (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۹)، ص ۳۲۲.

۲ کرین برینتون، کالبدشکافی چهار انقلاب، محسن ثلاثی (تهران: نشر نو، ۱۳۶۱)، ص ۲۵ - ۳۲.

۳ مصطفی ملکوتیان، سیری در نظریه‌های انقلاب، ص ۱۲۷ - ۱۵۷.

قابل لمس عرضه کافی یا ناکافی غذا، برابری یا آزادی، مردم راضی یا بی‌اعتنا که از نظر کالاهای، موقعیت و قدرت فقیر هستند، ممکن است از نظر سیاسی ساکت باقی بمانند و مخالفان آنها امکان دارد به شورش دست بزنند. به همین صورت و با احتمال قوی‌تر، فقیران ناراضی ممکن است اغتشاش کنند و ثروت‌مندان راضی، با انقلاب مخالفت نمایند.

جیمز دویس از طریق نموداری که به منحنی «J» مشهور است، بیان می‌کند که تا وقتی شکاف بین خواسته‌ها و دریافت‌های مردم اندک باشد، مشکلی پیش نمی‌آید، اما در صورتی که خط دریافت‌ها به شکل «J» درآید و شکاف مزبور تحمل‌ناپذیر گردد، انقلاب صورت می‌گیرد.^۱

۲.۱.۳. ایجاد نارضایتی عمومی پیش از انقلاب مهدوی

اندیشه موعودباوری در ادیان، برای نکته تأکید می‌کند که کار اصلاح عالم، از دست انسان خارج است و روند روبه تباهی جهان، جز با دخالت خدا و تحقق اراده الهی در زمین بسامان و صلاح باز نمی‌آید. در زمینه اقتصادی، وقتی به دو شاخص عدالت اقتصادی، یعنی کاهش نابرابری و فقر در عصر امروز می‌پردازیم، آشکار می‌گردد که نظام سرمایه‌داری کنونی جهان، نهادها و سازکارهای این نظام، نه تنها عدالت اقتصادی را به ارمغان نمی‌آورد، بلکه جهان را بیش از پیش، پراز ظلم و تبعیض و فقر و نابرابری خواهد کرد و بشر، نه تنها به رفاه اقتصادی و بی‌نیازی دست نمی‌یابد، بلکه فاصله عمیق میان کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه، بیشتر و بیشتر

1. James Davies, *Toward a Theory of Revolution*, In: *Struggle in The State*, op.cit, PP 150 - 167.

و هم‌چنین: مصطفی ملکوتیان، *سیری در نظریه‌های انقلاب*، ص ۱۴۰.

می‌گردد و هدف نهایی عدالت اقتصادی که آزاد شدن انسان‌ها از رنج طلب و کسب بیش از حد است تا بتوانند به طور خلاقانه در کارهای بی‌شمار غیراقتصادی مربوط به روح و ذهن درگیر شوند، در عصر جهانی‌سازی و به دست بشر تحقق پذیر نیست.

بی‌تردید، فقر و نیاز روزانه به غذا، لباس، مسکن و... بدترین و ناهنجارترین اسارت برای بشر است؛ زیرا آسایش و فراغت را از آدمی سلب می‌کند و زمینه‌های رشد و تکامل معنوی و مادی او را نابود می‌سازد. احادیث بسیاری درباره رفاه اقتصادی دوران ظهور وجود دارد که به مواردی اشاره می‌شود:

واعلموا أنکم إن اتبعتم طالع المشرق سلك بکم منهاج الرسول... و کفیتم مئونة الطلب و التعسف، و نبذتم الثقل الفادح عن الأعناق...^۱ بدانید اگر شما از قیام گرمشرق پیروی کنید، شما را به آیین پیامبر درآورد... تا از رنج طلب و ظلم آسوده شوید و بار سنگین را از شانه‌هایتان بر زمین نهید....

یکون فی امتی المهدی... و المال یومئذ کدوس، یقوم الرجل فیقول: یا مهدی أعطني، فیقول: خذ؛^۲ در زمان مهدی... مال، خرمی شود. هر کس نزد مهدی آید و گوید: به من مالی بده! مهدی بی‌درنگ بگوید: بگیر.

و یعطى الناس عطایا مرتین فی السنة و یرزقهم فی الشهر رزقین... حتی لا ترى محتاجاً إلى الزکاة و یجىء أصحاب الزکاة بزکاتهم إلى المحاوِج

۱ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۲۳.

۲ همان، ص ۸۸.

من شیعه فلا یقبلونها، فیصرونها ویدورون فی دورهم، فیخرجون
إلیهم، فیقولون: لاجابة لنا فی دراهمکم... فیعطی عطاء لم یعطه
أحد قبله؛^۱

امام مهدی عجله، در سال دو بار به مردم مال می بخشید و در ماه دو
بار امور معیشت به آنان می دهد... تا نیازمندی به زکات باقی
نماند و صاحبان زکات، زکاتشان را نزد محتاجان آورند و ایشان
نپذیرند. پس آنان زکات خویش را در کیسه هایی نهند و در
اطراف خانه ها بگردند و مردم بیرون آیند و گویند: ما را به پول شما
نیازی نیست... پس دست به بخشایش گشاید، چنان که تا آن
روز کسی آن چنان بخشش اموال نکرده باشد.

با استناد به روایات، در زمان مهدی موعود عجله، گستره عدالت اقتصادی
اسلام، سطوح تولید، توزیع و مصرف را فرامی گیرد و رشد اقتصادی پایدار،
حذف فقر، کاهش نابرابری و آموزه اصلاح الگوی مصرف را به ارمغان
می آورد. اما باید توجه داشت که با وجود اهمیت عدالت اقتصادی، امام
مهدی در برنامه کار خود، ساختن انسان ها را نقطه زیربنایی قرار
می دهد؛ زیرا تا انسان ها ساخته نشوند، جامعه بنیاد صحیح نخواهد
یافت. باید توجه داشت که قیام آن حضرت به سوی مستضعفان
جهت گیری دارد، اما خاستگاه این انقلاب تنها مستضعفان نیست.
برخلاف مکاتب مادی گرا که انقلاب را فقط و فقط به محرومان نسبت
می دهند و به سود آن ها می دانند که علیه طبقه مرفه قیام کنند، نهضت
پیامبران و انقلاب مهدوی به سود محرومان است، اما منحصرأ به دوش

۱. همان، ج ۵۲، ص ۳۲۷.

محرومان نیست. درک نکردن تفاوت بین جهت‌گیری و خاستگاه انقلاب، منشأ بسیاری از اشتباهات شده است.^۱

انقلاب مهدوی از آن‌جا که بر فطرت انسان‌ها و انسانیت آن‌ها تکیه دارد، تنها مخاطبانش محرومان نیستند؛ بلکه همه گروه‌ها و طبقات اجتماعی در پیروزی آن دخیلند. به همین دلیل، پیامبران از آغاز دعوت خویش و در شروع مبارزه بر ضد طاغوت‌ها، به سراغ فرعون‌ها می‌روند تا ابتدا فطرت الهی به زنجیره کشیده خود آن‌ها را اصلاح کنند و از درون به انقلاب می‌پردازند. مگر نه این است که در انقلاب موسی علیه السلام، فردی از همان گروه مرفه و یا به اصطلاح از طبقه استثمارگر، به وی ایمان آورد و به حمایت او برخاست: «وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ...»^۲ و یا همسر فرعون به حمایت از انقلاب موسوی، بر ضد همسر خود آشفت.^۳

جنبش‌ها و تحولات تاریخی باید بر تغییر در محتوای درونی انسان‌ها استوار باشند؛ زیرا محتوای درونی انسان، منشأ حرکت‌های تاریخی است. اندیشه و اراده، محتوای درونی آدمی به شمار می‌آید و در قلمرو تاریخ و اجتماع، تلفیق اندیشه و اراده آینده‌ساز آدمی است و اساس جنبش تاریخی او را فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، اگر محتوای درونی آدمی را زیربنا و منشأ تمام تغییرات بدانیم، مجموعه پیوندهای اجتماعی و نظام‌های زندگانی و تشکیلات بشری، تابعی از متغیر همان زیربنا یا محتوای درونی انسان خواهد بود. پیوند و رابطه‌ای که میان زیربنا (محتوای

۱ مرنضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۳۷ - ۴۰.

۲ سوره غافر، آیه ۲۸.

۳ سوره تحریم، آیه ۱۱.

درونی آدمی) و روبنا (وضع و حال جامعه) وجود دارد، نوعی رابطه علی است. آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۱ روشن‌گر همین رابطه میان روبنا و زیربناست. ظواهر و شئون و احوال هر جامعه، وقتی تغییر خواهد کرد که وضع نفسانی انسان‌ها تغییر کند و به یقین، تغییر حال روانی یک تن یا دو تن یا سه تن از افراد جامعه، تمام ملت را به جنبش و انقلاب و انمی دارد، بلکه حالت‌های نفسانی همه افراد جامعه باید زیر و رو شود تا سرنوشت عمومی آن‌ها عوض گردد. هر اندازه آرمان متعالی‌تر باشد، هدف نیک‌تر و پردوام‌تر است و هر قدر آرمان پست و محدود باشد، غایت نیز خردتر و ناچیزتر خواهد بود.^۲

میشل فوکو، فیلسوف مشهور فرانسوی و نظریه پرداز پست مدرنیسم در زمینه ریشه‌یابی علل وقوع انقلاب اسلامی ایران، می‌گوید که این انقلاب، امکان ندارد با انگیزه‌های اقتصادی و مادی صورت گرفته باشد؛ زیرا جهان، شورش و قیام همه مردم بر ضد قدرتی را شاهد بود که مشکلات اقتصادی آن در حدی بزرگ نبود که در نتیجه آن، میلیون‌ها ایرانی به خیابان‌ها بریزند و انقلاب کنند. از این رو، ریشه این انقلاب را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد. به نظروى، روح انقلاب اسلامی در این حقیقت نهفته است که ایرانی‌ها از خلال انقلاب خود، در صدد ایجاد تحول و تغییر در خویش بودند. در واقع هدف اصلی آنها، ایجاد تحولی بنیادین در وجود فردی و در حیات سیاسی-اجتماعی و در نحوه تفکر و شیوه نگرش

۱. سوره رعد، آیه ۱۱.

۲. سید محمد باقر صدر، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، دکتر سید جمال‌الدین موسوی (قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا)، ص ۱۵۰.

مهدویان بودند. ایرانیان خواهان دینی بودند تا تجربه و نحوه زیستن خود را دگرگون سازند و برای این منظور، بیش از هر چیز، خود را هدف قرار داده بودند. آنان راه اصلاح خود را در اسلام یافتند؛ اسلامی که برای آنان هم دوائ درد فردی و هم درمان بیماری‌ها و نواقص اجتماعی بود.^۱

به طور کلی، در بررسی عوامل ایجاد نارضایتی در وقوع انقلاب می‌توان گفت: انسان با ترکیب خاص خود از حس، غریزه، خیال، فکر و هیأت عقل بر راه‌ها و هدف‌ها، به حرکت روی می‌آورد و از آن چه دارد، به آن چه می‌تواند و باید داشته باشد، می‌پردازد. با این حرکت، برخورد با مایع‌ها، محدوده‌ها و دیوارها آغاز می‌شود و نیاز به عدالت، احساس می‌گردد. در این مرحله، آن جا که مزاحمی و شریکی در حدودش سر برمی‌دارد و سرپرستی آدمی را ادعا می‌کند، این آزادی و عدالت و آن شخصیت سربرداشته، نمی‌تواند حضور این مزاحم را تحمل کند و برای اسفلال خود و خلاصی از هر مزاحم و مهاجمی، درگیر می‌شود تا از شخصیت، آزادی، عدالت و محدوده سرزمین، ناموس و دارایی خویش، دفاع نماید که احساس می‌کند اینها جزئی از او هستند و هجوم به آنها هجوم به خود اوست.^۲

جوهره اصلی و اصیل مهدویت که ظهور حق در زمین را نوید می‌دهد، فراهم‌آورنده این نیازهای طبیعی بشر است. ظهور حق، شامل آشکار شدن

۱. میشل فوکو، *ایرانی‌ها چه رؤیایی در سردارند*، حسین معصومی همدانی (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷)، ص ۶۹.

۲. علی صفایی حائری، *درس‌هایی از انقلاب*، دفتر سوم: قیام (قم: انتشارات لیلة القدر، ۱۳۸۲)، ص ۵۷ - ۵۶.

حقایق. رسیدن هر ذی حقی به شایستگی اش، باز برپایی نظام کیهانی و اجتماعی درست، بسامان شدن همه چیز، و به نوعی ظهور خدا در زمین به واسطه برپایی و تحقق حق است: «وَيَمُخُّ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ»^۱: «خدا باطل را محو و حق را با کلمات خود محقق می‌سازد» و نیز «وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ»^۲: «خدا می‌خواهد حق را با کلمات خود محقق کند». محقق شدن حق آن گاه خواهد بود که حقیقت آشکار گردد (بعد معرفتی)، ذی حق به آن چه سزاوار آن است برسد (بعد فقهی و جزایی و حقوقی)، نظام عالم و آدم چنان شود که باید (بعد کیهانی و اجتماعی)، و وجه خدا چنان که هست و تا آن جا که ممکن است، در زمین ظاهر گردد.^۳

به اعتقاد ما، انقلاب مهدوی یک فرانظریه به شمار می‌آید؛ نظریه‌ای که بسامان بخشی دیگر نظریه‌ها هم چون زیرمجموعه خود تواناست. این نظریه‌های زیرمجموعه‌ای - که قبلاً ذکر شد - در عین این که هریک دچار ابهامات و در معرض نقدهای عمده‌ای است، تنها گوشه‌هایی از پدیده انقلاب را شناسایی می‌کند. اندیشه مهدویت به منزله یک فوق نظریه، در مقایسه با دیگر نظریه‌ها و ره‌یافت‌ها جامعیت دارد.

۲.۳. رهبری

در هر انقلابی، وجود رهبری ضروری است که بتواند نارضایتی‌های

۱. سوره شوری، آیه ۲۴.

۲. سوره انفال، آیه ۷.

۳. علی موحدیان، جوهره مهدویت «تأملی پدیدارشناسانه در کارکردهای انقلاب مهدوی» (قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵)، ص ۲۵.

موجود در جامعه را فعال سازد و آن‌ها را به سمت براندازی هدایت نماید. بسیاری از شکاف‌های سیاسی، فکری، اجتماعی و... در جوامع مختلف وجود دارد که به دلیل فقدان چنین رهبرانی، به انقلاب یا پدیده اجتماعی مشابه تبدیل نمی‌گردد. از این رو، رهبری در جریان یک انقلاب واحد، نقش‌های متعددی دارد؛ از قبیل فعال‌سازی نارضایتی از وضع موجود، برانگیختن روحیه انقلابی، بیان و گسترش اندیشه و ایدئولوژی جدید، تنظیم و برنامه‌ریزی راه‌بردهای حرکت انقلابی، بسیج کردن و به صحنه آوردن توده‌ها، ترسیم و برقراری نظام سیاسی جدید و نیز تلاش برای رسیدن به اهداف و شعارهای انقلابی پس از پیروزی.

ویژگی‌های شخصی یا فرهنگی^۱ رهبران، می‌تواند در وقوع انقلاب نقش مؤثری ایفا کند. رهبران معمولاً دارای قریحه و استعداد خاصی هستند و از نظر روان‌شناختی نمی‌توانند پیرو دیگران باشند. لنین - رهبر انقلاب روسیه - فردی باهوش، دارای پشتکار، بسیار خودرأی و بدون وابستگی به قیود وجدانی، تأثیربرانگیز و دارای قدرت هیپنوتیزمی بود.^۲ او حتی می‌توانست فکر و اراده خود را نیز به دوستان انقلابی‌اش تحمیل کند. وی نامتایل به تعجلات و شوخ طبع نیز بود.^۳

تاریخ نشان داده است که رهبران بدسرشت، حتی اگر به شکل موقت پیروز شوند، به دست خود بذرنابودی خویش را می‌کارند و پس از مدتی،

1. charisma

۲. میخائیل گورباچف. تاریخ گویای دوران انقلاب اکتبر شوروی، فتح‌الله دیده‌بان (تهران: بی‌جا، بی‌تا)، ص ۸۲ - ۷۹.

۳. برتراند راسل، تئوری و عمل بلشویسم، احمد صبا (تهران: بی‌جا، بی‌تا)، ص ۳۴ - ۳۱.

محصول آن را درو می کنند. گاه به نظر می رسد که سرنوشت ملت ها و انقلاب ها، از نقش رهبرانی چون روبسپیر، کرامول، ناپلئون، لنین و کاسترو جدا ناشدنی باشد.

مونتهگومری آلامین، ارزش های اصلی و مشترک رهبران را در چهار گروه مشخص، گردآوری و مقوله بندی می کند:

۱. تدبیر: این ارزش با صفاتی چون عقل، انصاف یا بی طرفی و کیاست گره می خورد.

۲. عدالت: براساس این صفت، شخص حق خویش را به هر کس اعطا می کند. صفات مرتبط با عدالت عبارت است از: وظایف مذهبی، اطاعت و اراده نیک نسبت به دیگران.

۳. اعتدال: به معنای کنترل خویش به عنوان بالاترین پیشرفت ماهیت بشری و هم چنین به عنوان اهداف فردی و اجتماعی است. این صفت، با اخلاص، تواضع و صبر ارتباط دارد.

۴. شکیبایی: صفت روحی است که زندگی را در مقابل بلاها و آزمایش ها تحمل پذیر می کند. شجاعت اخلاقی و انضباط شخصی، با شکیبایی ارتباط دارد.^۱

تأثیر رهبری بر جامعه و انقلاب، امری پیچیده است و نمی توان حکمی کلی درباره آن صادر کرد. رهبر می تواند مردم محور،^۲ وظیفه محور،^۳ یا ترکیبی از هر دو باشد. رهبران مردم محور، به مردم احساس هویت و قدرت

1. Montgomery Alamein, *The Path of Leadership* (New York: Putnam's son, 1961), P 7

2. people-oriented

3. task-oriented

می‌دهند و تصویری از یک نظم جدید و عادلانه را برای آن‌ها ترسیم می‌نمایند. رهبران وظیفه‌محور، عمدتاً بر استراتژی مناسب و برنامه زمان‌بندی شده تکیه می‌کنند.

۱.۴.۴. ویژگی‌های رهبری در انقلاب مهدوی

امام مهدی عج در اعتقاد شیعه، تنها رهبر حکومت اسلامی نیست؛ بلکه پیشوایی معصوم به شمار می‌آید که خداوند او را به این مقام منصوب کرده است. امامت تنها یک مقام و حکومت ظاهری نیست، بلکه یک مقام والای معنوی و دینی است. امام هدایت همه‌جانبه مردم را در امر دین و دنیا بر عهده دارد. امام مهدی عج، تلاش در جهت تربیت دینی و معنوی جامعه، بالندگی فضایل و کمال‌های عالی انسانی و گسترش تقوا را در برنامه دارد و بسیاری از امور مانند برقراری عدالت اجتماعی، امنیت و آزادی، در سایه این اهداف محقق خواهد شد. قرآن کریم در ترسیم سیمای معنوی حکومت صالحان - که وعده تحقق آن به دست مهدی موعود عج داده شده - می‌فرماید:

الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ^۱

همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و به کارهای پسندیده و امری دارند، و از کارهای ناپسند باز می‌دارند، و فرجام همه کارها از آن خداست.

سیره فردی و ویژگی‌های شخصیتی امام مهدی عج نیز نشان می‌دهد که

این آخرین رهبر جهانی، مردم محوری را در کنار وظیفه محوری در برنامه دارد و علاوه بر صفاتی از قبیل تدبیر، اعتدال و شکیبایی؛ انسانی معصوم، برگزیده از جانب خدا و دارای علم لدنی است. او کمال موسی، شکوه عیسی و شکیبایی ایوب را دارد.^۱ علم به کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ در دل او ریشه دوانیده، آن چنان که گیاه در دل مساعدترین زمین ها ریشه می دواند.^۲ مهدی عج، نه انسانی عادل، بلکه سراپا عدل و برکت و پاکی است؛^۳ شتابنده به سوی نیکی ها و بزرگواری ها، مبارز و سخت کوش است؛^۴ دانستارین، حکیم ترین، پرهیزکارترین، بردبارترین، بخشنده ترین و عابدترین مردم به شمار می آید.^۵ تقوای پیشه است و از روی بصیرت و هدایت گام برمی دارد؛^۶

إذا بعث الله رجلاً من أطایب عترتی و ابرار ذریعتی، عدلاً مبارکاً زکیاً، لا یغادر مثقال ذرة... یكون من الله علی خدو لا یغتر بقرابة، ولا یضع حجراً علی حجر...؛^۷

۱. ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، *عیون اخبار الرضا* (قم: نشر توس، بی تا)، ج ۱، ص ۳۶.

۲. علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۳۱۷؛ شیخ لطف الله صافی، *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر* (تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۷۳)، ص ۳۰۹.

۳. ابن طاووس، *الملاحم والفتن*، ص ۱۰۸، «به نقل از: کامل سلیمان، *روژگار رهایی*، علی اکبر مهدی پور (تهران: نشر آفاق، ۱۳۷۶)، ج ۲، ص ۹۵۰».

۴. *جمال الاسبوع*، ص ۳۱۰، «به نقل از: مسعود پورسیدآقایی و دیگران، *تاریخ عصر غیبت* (قم: انتشارات حضور، ۱۳۷۹)، ص ۴۳۶».

۵. شیخ علی یزدی حائری، *الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب*، ص ۹، «به نقل از: *روژگار رهایی*، ج ۱، ص ۱۳۲».

۶. علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۲۶۹.

۷. ابن طاووس، *الملاحم والفتن*، ص ۱۰۸.

آن گاه خداوند مردی را از بهترین فرزندان و پاک‌ترین عترت من برمی‌انگیزد که سراپا عدل و برکت و پاکی است؛ از کوچک‌ترین حق‌کشی چشم نمی‌پوشد... او فرمان خدا را پیروی می‌کند، با کسی حساب خویشاوندی ندارد و سنگی روی سنگ نگذارد (از متاع دنیا چیزی برنگیرد).

يكون أولى بالناس من أنفسهم، وأشفق عليهم من آبائهم وامهاتهم، و يكون اشد الناس تواضعاً لله عزوجل، و يكون آخذ الناس بما يأمر به، و أكف الناس عما ينهى عنه؛^۱

او بر مردم از خودشان اولتر، از پدر و مادرشان مهربان‌تر، و در برابر خدا از همه متواضع‌تر است؛ آن‌چه به مردم فرمان می‌دهد، خود بیش از دیگران به آن عمل می‌کند، و آن‌چه مردم را از آن نهی می‌نماید، خود پیش از همگان از آن پرهیز می‌کند.

... يكون أعلم الناس، وأحكم الناس، وأتقى الناس، وأحكم الناس، و أسخى الناس، وأعبد الناس...؛^۲

... او داناترین مردمان، حکیم‌ترین آنان، پرهیزکارترین انسان، بردبارترین مردمان، سخی‌ترین آنان و عابدترین همگان است....

۲.۲.۴. نقش امام خمینی در رهبری انقلاب اسلامی

برخی از نظریه‌پردازان انقلاب، درباره نقش برجسته امام خمینی (ره) در وقوع انقلاب اسلامی ایران به عنوان آخرین انقلاب قرن، تصریح کرده‌اند:

از جمله:

۱. سلیمان بن قندوزی حنفی، *تسایع المودة* (قم: منشورات الرضی، ۱۳۹۴ق)، ج ۳، ص ۶۲ و ۳۷.

۲. علی برقی حائری، *الزام الناصب*، ص ۹.

۱.۲.۲.۳. میشل فوکو: وی معتقد است که زبان، شکل و محتوای مذهبی انقلاب اسلامی ایران، امری عارضی، اتفاقی و تصادفی نیست؛ بلکه در حقیقت، رهبری مذهبی، با تکیه بر موضع مقاوم و انتقادی سابقه‌دار در مکتب تشیع، در برابر قدرت‌های سیاسی حاکم و نیز نفوذ عمیق در دل ایرانیان، توانست آنان را این‌گونه به انقلاب وادارد؛ آن‌هم علیه رژیم‌هایی که بی‌شک یکی از مجهزترین ارتش‌های دنیا را در اختیار داشت و از حمایت مستقیم امریکا و دیگر قدرت‌ها برخوردار بود. او درباره نقش برجسته رهبری انقلاب می‌گوید:

شخصیت آیه‌الله خمینی پهلویه افسانه می‌زند. هیچ رئیس دولتی و هیچ رهبر سیاسی‌ای - حتی به پشتیبانی همه رسانه‌های کشورش - نمی‌تواند ادعا کند که مردمش با او پیوندی چنین شخصی و چنین نیرومند دارند.^۱

۲.۲.۲.۳. تدا اسکاچل: نویسنده و نظریه‌پرداز امریکایی که متخصص مطالعه انقلاب‌هاست، وی در کتابی به نام دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی، با ردّ ارادی بودن وقوع انقلاب، تفسیر انقلاب را تنها بر عوامل ساختاری و از پیش تعیین شده مبتنی می‌داند و حتی نقش انقلابیون در گسترش ایدئولوژی خود و موفقیتشان در این زمینه را انکار می‌کند. او اعتقاد دارد که «انقلاب‌ها ساخته نمی‌شوند، بلکه به وجود می‌آیند»:

از لحاظ علل، اهمیتی ندارد که چه شکل از انقلاب‌های اجتماعی ممکن است در آینده به وقوع بپیوندد. حقیقت امر این است که از نظر تاریخی، هیچ انقلاب اجتماعی موفق با بسیج

۱. میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند، ص ۶۴.

توده‌ها و مسلماً با جنبش‌های انقلابی ساخته نشده است.^۱

اسکاچیل تحت تأثیر شخصیت کاریزمایی امام خمینی رحمه‌الله در سال ۱۹۸۲ مقاله‌ای با عنوان «دولت تحصیل دار و اسلام شیعی در انقلاب ایران»، نوشت و با توجه به آشکار بودن نقش اراده، آگاهی، رهبری و اندیشه اسلامی در این انقلاب، نظریه پیشین خود را در تحلیل آن نارسا دانست و افزود: «اگر در دنیا یک انقلاب، آگاهانه ساخته شده باشد، انقلاب ایران است»:

انقلاب ایران به یک باره اتفاق نیفتاد، بلکه به شکل سنجیده و به هم پیوسته‌ای ساخته شد؛ به ویژه در مراحل اولیه، یعنی براندازی رژیم سابق.^۲

حال، با توجه به نظریه اسکاچیل، باید پرسید انقلاب کبیر مهدوی ساخته می‌شود یا به وجود می‌آید؟

طبق آیات شریفه قرآن، تاریخ بشر و سرنوشت انسان‌ها در دایره نظام الهامی رقم می‌خورد و هرگونه دگرگونی و انقلاب، تابع یک سلسله قوانین مشخص و معین است که خداوند، برای تدبیر جهان به اجرا درآورده است. بهره‌مندی از نعمت‌های الهی، به میزان تلاش آدمی یکی از سنت‌ها و قانون‌های حاکم بر جهان هستی به شمار می‌آید و انسان در پرتو اختیار، با عمل، خویش یا جامعه را به پیش می‌برد و تاریخ را تکامل می‌بخشد و یا به سبب مستی و عدم تلاش، قابلیت دریافت نعمت‌های الهی را از دست

1. Theda Skocpol, *State and Social Revolutions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), P 17.

2. Theda Skocpol, *Rentier State and Shi'a Islam in The Iranian Revolution*, In: *Theory and Society* (May 1982), Vol. 11, P 267.

می دهد: «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى».^۱

سرنوشت هر جامعه‌ای به روی کرد و اراده افراد آن جامعه بستگی دارد و اراده جمعی مردم، پدید آمدن زمینه‌ها و بسترها را سبب می شود. روایت «يُخْرِجُ أَنْاسَ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَيُوظِّفُونَهُ لِلْمَهْدِيِّ يَعْنِي سُلْطَانَهُ»^۲، به بسترسازی حکومت مهدوی از طرف مردم اشاره دارد و از طرفی روایت مشهور «افضل الاعمال انتظار الفرج»^۳، نشان می دهد که انتظار، یک حالت روانی نیست، بلکه عمل آدمی است که برای رسیدن به هدفی می کوشد و بدون کوشش برای رسیدن به مقصود، وصول ممکن نیست. بنابراین، انتظار از مقوله فعل است نه انفعال. چنین انتظاری، زمینه ساز تحول در معرفت، احساس، رفتار و عمل آدمی می شود تا شایسته ظهور و فرج حضرت قرار گیرد. بنابراین، از این زاویه که بنگریم، انقلاب مهدوی ساخته می شود و تنها انفجار تصادفی و خود به خودی توده مردم در وقوع انقلاب نیست.

از طرفی خداوند متعال، با توجه به اوضاع جامعه و مناسب بودن زمینه‌ها و بسترها و براساس نیاز جامعه جهانی، هر زمان اراده کند، اذن انقلاب مهدوی را صادر خواهد کرد و انقلاب موعود به وجود می آید. در حقیقت، بخشی از مقدمات را در اختیار انسان‌ها نهاده‌اند و از آن‌ها

۱. سوره نجم، آیه ۳۹ - ۴۰.

۲. متقی هندی، کنز العمال (بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق)، ج ۷، ص ۱۸۶؛ علامه مجلسی بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۸۷.

۳. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۲۸؛ شیخ لطف الله صافی، منتخب الاثر، ص ۶۲۹؛ علی بن الحسین بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۳۶.

خواستار شده تا در این جهت گام بردارند؛ اما ممکن است براساس اراده الهی، و با توجه به نیاز شدید، منتظر برخی از زمینه‌ها و شرایط نباشد. از این رو، «اگر از دنیا به جز یک روز باقی نمانده باشد، خدای متعال آن روز را چنان طولانی می‌کند تا مهدی (ع) ظهور نماید.»^۱ از این بعد که بنگریم، انقلاب مهدوی به وجود می‌آید.

در حقیقت، از یک طرف باید ظهور حجت (ع) به اراده الهی محقق شود و از طرف دیگر، باید قدرت و اراده پولادین انسان‌ها ظهور یابد. تا زمانی که انسان‌ها، به ایجاد زمینه و مقدمات ظهور اقدام نکنند، ظهور در انتظار اقدام آن‌ها خواهد نشست. همان‌گونه که عطار نیشابوری در منطق‌الطیر به آن اشاره می‌کند، حکایت ظهور، گویی حکایت دیدار سی مرغ با سیمرغ است. اگر سیمرغ همواره حضور داشت و اراده و همت سی مرغ غایب بود و می‌بایست حاضر می‌شد.^۲ از این رو، امام (ع) حضور دارد، اما یاران و زمینه‌سازان ظهور او غایبند.

شیخ طوسی می‌گوید:

هم ما و هم خداوند، قدرت باز کردن دست امام زمان (ع) در تصرف امور و تقویت سلطنت وی را داریم. پس اگر فرضاً خداوند به وی بسط ید نداد، می‌دانیم که تقویت و بسط ید او بر ما واجب است... اگر بسط ید از کارهای خداوند می‌بود، ناچار می‌بایست خلق را مقهور و مجبور بر تمکین سازد و بین امام (ع) و کید

۱. همسری، اسرار الفتح اربلی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، ج ۲، ص ۴۷۶.

۲. همسری، همانجا، نظریه اختیاری بودن ظهور (تهران: انتشارات موعود عصر، ۱۳۸۴)، ص ۲۴.

دشمنانش حایل شود که او را آزار نکنند؛ یا او را به وسیله فرشتگان تقویت و مدد فرماید. چه بسا که این کارها، به سقوط غرض تکلیف و حصول اضطرار بینجامد. پس بر ما واجب است که در هر حال، دست امام را در امور باز گذاریم.^۱

باید توجه داشت که ظهور، مشکل فاعلی ندارد بلکه مشکل از ناحیه قابل است. اگر قابل (انسان‌ها) مقدمات ظهور را فراهم کنند، ظهور از جانب خداوند متعال لطفی واجب است.^۲

۳.۳. ایدئولوژی

گسترش و تلاطم اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های جدید، پیش از وقوع همه انقلاب‌ها دیده می‌شود و همان‌گونه که برخی از نظریه پردازان انقلاب گفته‌اند، هیچ انقلابی بدون این گسترش روی نداده است.^۳

بسیاری از دانش‌مندان علوم اجتماعی، مفهوم گسترده‌ای از ایدئولوژی را به مثابه نظامی از ارزش‌ها، ایده‌ها و باورها مطرح کرده‌اند که متضمن تفسیری جامع از تاریخ است و نظریه دقیقی از نظم اجتماعی را شکل می‌دهد و با تکرار تلقین‌کننده ایده‌ها از طریق نظام ارزشی، باور و وفاداری توده را جلب می‌کند.^۴

ایدئولوژی انقلاب، استراتژی‌ها و روش‌های رسیدن به هدف را مشخص می‌سازد. به عبارت دیگر، آیین‌نامه اجرایی مکتب فکری انقلاب

۱. ضوسی، الغیبه، ص ۱۱.

۲. علی‌رضا نوده‌ی. نظریه اختیاری بودن ظهور، ص ۲۷.

۳. کربن برینتون، کالبدشکافی چهار انقلاب، ص ۵۹.

۴. حمید اخوان مفرد، ایدئولوژی انقلاب ایران (تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱)، ص ۸۳.

است^۱ هدف ایدئولوژی شکل دادن، بسیج، هدایت، سازمان‌دهی و توجه اشکال خاص، راه‌کارها و نحوه اعتراض به دیگران تلقی می‌شود.^۲ ایدئولوژی هر انقلابی در چگونگی پیروزی آن، نوع حکومت جایگزین و حتی مراحل و تحولات پس از پیروزی، نقش مؤثری دارد. انقلاب‌هایی که ایدئولوژی واحدی را گسترش می‌دهند، به‌ویژه اگر این ایدئولوژی با تاریخ و فرهنگ آن کشور پیوند خورده باشد، انقلاب زودتر فراگیر می‌شود و بسیج نیروی نربوده‌ها را به دنبال می‌آورد؛ در نتیجه، این انقلاب‌ها سریع‌تر به پیروزی می‌رسند و پس از پیروزی، بی‌ثباتی‌های کمتری را از سر می‌گذرانند.^۳ انقلاب اسلامی ایران، نمونه بارز این گونه انقلاب‌هاست که به رغم روبه‌رو شدن با رژیم مقتدر، از آن‌جا که پشتوانه آن یک ایدئولوژی واحد مسجّم بود که از دل فرهنگ مردم شیعی ایران برخاست، در مدت زمانی اندک به پیروزی رسید. در انقلاب روسیه نیز به دلیل ضعف ناشی از فروپاشی حاکمیت دولت در اثر شکست در جنگ جهانی اول، انقلاب به سرعت پیروز شد؛ اما به دلیل نبود ایدئولوژی واحد و عدم پیوند آن با تاریخ و فرهنگ روسیه، سرانجام با کشتارهای وسیع مواجه گشت و زمینه‌های فروپاشی نهایی اتحاد جماهیر شوروی و بلوک شرق را فراهم ساخت.^۴

۱. محمد رضا شفیعی فرد، درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی (قم: نشر معارف، ۱۳۷۸)،

ص ۸۹

2. David Miller(ed), *The Blackwell Encyclopedia of Thought*, (V. K. Blackwell, 1987), p 235.

۳. مصطفی ملکوتیان، *انقلاب از آغاز تا فرجام «مروری بر ویژگی‌های هفت‌گانه مشترک انقلاب‌ها»*.

۴. مجموعه مقالات همایش انقلاب اسلامی (قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵)، ج ۱.

ص ۱۵۰ - ۱۴۹.

۵. س. س. ولک و دیگران، *تاریخ شوروی*، شهرام قهرمانی و بهزاد امین (تهران: انتشارات آلفا،

امتیاز اساسی انقلاب مهدوی بر دیگر انقلاب‌های معاصر غربی، در ایدئولوژی، مبانی و غایاتی است که پرورش‌ها و استراتژی‌های این انقلاب تأثیرشگرف دارد. پدیده انقلاب در اندیشه سیاسی غرب در علوم اجتماعی و انسانی بررسی می‌شود. علوم انسانی و اجتماعی، شاخه‌ای از علم تجربی است که هدف آن، بسط جوهرپوزیتیویستی و حسی علم جدید است. در این تفکر، دین و اخلاق از صبغه الهی، آسمانی و معنوی تهی، و تنها به عنوان محصول و نتیجه تطورات اجتماعی تلقی می‌شود. بشر به عنوان موجودی مادی، غریزی و بیولوژیک، تعریف و تفسیر می‌گردد. از این رو، اندیشه‌ورزان و نظریه‌پردازان غربی با وجود تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی که درباره مدل‌ها و تئوری‌های انقلاب دارند، در چارچوب تفکر و تمدن بشرانگاران به موضوع انقلاب می‌نگرند و بر مبادی، غایات، ایدئولوژی‌ها و نظام‌های حقوقی و سیاسی اومانستی تکیه می‌کنند. از منظر آنان انقلاب، تحولی خشن و سریع در ساختار طبقاتی جامعه و گروه هیئت حاکم است که تنها صبغه سیاسی و اقتصادی دارد.

انقلاب مهدوی به معنای تغییر و دگرگونی مبنایی، باطنی و ماهوی است که اومانسیم، خودمحوری و خودبنیادی در برابر حق را نفی می‌کند. این انقلاب، استقرار مدینه اسلامی، حاکمیت قانون الهی، هدایت و تربیت، رستگاری آدمی و قرب الهی را غایت خود می‌داند. هم‌چنین از قلمرو بشرانگاران عبور می‌کند و عالم و آدم دیگری بر مبنای قرب به حق و ولایت الهی پدید می‌آورد.

انقلاب مهدوی با روی کرد معنوی به بشر، و انقلاب در جان و احوال مردم آغاز می‌شود. به این ترتیب بسط خودآگاهی دینی، زمینه‌های ظهور امام مبار انقلاب را مهیا می‌سازد. انقلاب مهدوی، صورت تحقق عینی و خارجی یافته و به برقراری ولایت الهی در سراسر زمین می‌انجامد.

ایدئولوژی انقلاب مهدوی، برگرفته از اسلام ناب شیعی است. پتانسیل درونی این مکتب و عوامل درونی این مذهب که آن را از دیگر مکاتب سیاسی جدا می‌کند، عبارتند از:

۱. جهان مادی از واقعیت مطلق سرچشمه می‌گیرد و تنها یک مبدأ دارد (توحید)، مدبری حکیم، عالم و قادر که بر تمام روابط و عوامل طبیعی حکومت می‌کند و همه عالم و عوامل طبیعی و حرکت‌ها و فعل و انفعالاتی در ماده، فعل خداوند و مظهر و تجلی گاه اراده اوست.
۲. جهان هستی تحت سرپرستی و ولایت الهی قرار دارد و با ولایت و هدایت الهی، از نقص به سوی کمال حرکت می‌کند.
۳. انسان موجودی ابدی و جاودانی است و عوالم دیگری در پیش دارد که در آن عوالم، آثار و نتایج اعمال این جهان خود را خواهد یافت.
۴. انسان موجودی آزاد و مسئول است که با اختیار، حرکت تکاملی خود را به پایان می‌رساند و چون آزاد است، گاهی حرکت به سوی خداوند و گاه به سوی شیطان را انتخاب می‌کند.
۵. حق حاکمیت الهی، با اذن و نصب خداوند به انسان‌های صالح و اگدار می‌گردد که معصوم و مبرای از گناه هستند.
۶. مبانی نظری و اصول اعتقادی ویژه شیعه بعد از اصل «امامت».

عدل است. عدالت که از صفات خداوند به شمار می‌آید، باید در خلیفه و جانشین او نیز تسری داشته باشد.

اعتقاد شیعه به امام عادل و معصوم، در درون خود یک اصل انقلابی را می‌پروراند و آن اعتقاد به نامشروع بودن همه حکومت‌های غیرمعصوم در زمان معصوم علیه السلام و غاضبانه بودن همه حکومت‌های غیرمأذون در دوران غیبت است. بنابراین نظریه امامت، موجب می‌گردد تا روحیه انقلابی و آمادگی نسبی شیعیان برای انقلاب در طول تاریخ تداوم یابد.^۱

از طرفی وجود دو آموزه غیبت و انتظار، زمینه‌های بالقوه‌ای برای ایجاد انقلاب در میان شیعیان فراهم کرده است. شیعیان، تمام آرمان‌ها و آرزوهای خویش را تا رسیدن موعود امام علیه السلام دست‌نایافتنی می‌دانند و بنابراین، همواره از وضع موجود ناراضی‌اند و امید به ظهور مصلح جهانی، آن‌ها را همواره در حالتی آماده‌باش قرار می‌دهد.

سیره اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، علمی، مدیریتی، اخلاقی و تربیتی امام مهدی علیه السلام که از ایدئولوژی اسلامی شیعی گرفته شده، آیین‌نامه اجرایی و قانون اساسی حکومت مهدوی است^۲ که در این مقاله برای حسن ختام، با تمسک به روایتی در هربخش، به آن‌ها اشاره می‌شود:

سیره تربیتی و اخلاقی

امام علی علیه السلام می‌فرمایند:

۱. روح‌الله حسینیان، تاریخ سیاسی تشیع تا تشکیل حوزه علمیه «مقدمه‌ای بر تاریخ انقلاب اسلامی» (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰)، ص ۱۸-۱۴.

۲. مسعود پورسیدآقایی، تاریخ عصر غیبت، ص ۴۴۰-۴۲۶.

لوقام قائمنا... لذهب الشحنةاء من قلوب العباد؛^۱
اگر قائم ما قیام کند... کینه‌ها از سینه‌ها بیرون رود.

سیره اجتماعی

امام صادق (ع) می‌فرماید:

یملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً؛^۲
زمین را سراسر قسط و عدل می‌کند، همان‌گونه که سراسر ستم و
دشمنی شده بود.

سیره سیاسی

امام باقر (ع) می‌فرماید:

إذا قام القائم ذهب دولة الباطل؛^۳
هنگامی که قائم قیام کند، هر دولت باطلی از بین می‌رود.

سیره مدیریتی

امام صادق (ع) می‌فرماید:

المهدی سمح بالمال، شديد على العمال، رحيم بالمساكين؛^۴
مهدی بخشنده‌ای است که مال را به وفور می‌بخشد، بر
کارگزاران و مسئولان دولت خویش بسیار سخت می‌گیرد و بر
بینوایان بسیار مهربان است.

۱. شیخ طه الله صافی، منتخب‌الاثار، ص ۴۷۴ - ۴۷۳.

۲. طوسی، العیبه، ص ۳۲.

۳. نهج الاسلام تلینی، روضة الکافی (بیروت: دارالصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۳ق)، ج ۸، ص ۲۷۸.

۴. الملاحم والفتن، ص ۱۳۷، (به نقل از روزگارهای، ج ۲، ص ۵۹۸).

سیره اقتصادی

امام باقر^{علیه السلام} در جای دیگر می فرماید:

یسوی بین الناس حتی لا ترى محتاجاً الى الزكاة؛^۱
مهدی ... اموال را میان مردم چنان به تساوی قسمت می کند که
دیگر نیازی مندی یافت نمی شود تا به او زکات دهد.

سیره علمی

پیامبر اکرم^{صلی الله علیه و آله} می فرمایند:

... حتی أن المرأه لتقضى- في بيتها بكتاب الله تعالى وسنة رسول
الله^{صلی الله علیه و آله}؛^۲

... حتی زنان در خانه ها با کتاب خدا و سنت پیامبر^{صلی الله علیه و آله}
قضاوت می کنند.

هم چنین امام صادق^{علیه السلام} می فرماید:

العلم سبعة وعشرون حرفاً فجميع ما جاءت به الرسل حرفان، فلم
يعرف الناس حتى اليوم غير الحرفين، فاذا قام قائمنا أخرج الخمسة
والعشرين حرفاً فبثها في الناس وضم اليها الحرفين، حتى يبثها سبعة و
عشرين حرفاً؛^۳

علم و دانش ۲۷ حرف، شعبه و شاخه است و تمام آن چه
پیامبران برای مردم آورده اند، دو حرف بیش نبوده، و مردم تاکنون
جز آن دو حرف را نشناخته اند، اما هنگامی که «قائم» ما قیام
می کند، ۲۵ حرف دیگر را آشکار می سازد.

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۹۰.

۲. همان، ص ۳۵۳.

۳. همان، ص ۲۳۶.

فصل دوم:

انسان کامل عرفا و ابرانسان نیچه

در این فصل برآنیم به مقایسه تطبیقی در باب ایده «ابرانسان» در تفکر نیچه، با اعتقاد به وجود انسان کامل در تفکر عرفانی به معنای عام و دشواری مهدویت شیعی به نحو خاص دست یازیم. هدف از این مقایسه آن است که نشان دهیم دغدغه فیلسوفی چون نیچه که به الحاد شهرت دارد، نوعی فکر انتظارگرایانه و آماده گرایانه است که بشارت اجمالی ظهور ابرانسان را به تصویر می کشد. ابرانسان او آینده ای تابناک را نوید می دهد که در نهایت بحران حرمانی و حیرانی، کورسویی به سوی حیات متعالی قراروی اسان می نهد. انسانی که زرتشت نیچه ما را به خلق آن می خواند. درمانی است برای هرج و مرج، نومیدی و پوچ گرایی که به نظر او در نهایت، ظهور تمدن مغرب زمین را در خواهد آورد.

در آثار نیچه بی تردید بُعد شرقی و محتوای غیراروپایی وجود دارد. زبان حکایت، استعاره ها، گزین گوئی ها و شور شاعرانه و عارفانه او ما را به یاد حافظ، سعدی و مولانا می اندازد و شاید بتوان ادعا نمود که قرابت معنوی

بین برخی آموزه‌های تفکرا و با عرفای بزرگ اسلامی چون ابن عربی و عزیزالدین نسفی وجود دارد و احتمالاً نیچه از آنان تأثیر پذیرفته است. اما بنیاد تفکرویی بر واقعه هولناک مرگ خدا استوار است؛ همین امر موجب می‌گردد که آموزه «ابرا انسان» او با «انسان کامل» عرفا فرسنگ‌ها فاصله یابد.

۱. نیچه

فردریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰ میلادی) از مهم‌ترین متفکران جهان در ۱۵۰ سال اخیر است که بی‌گمان از پیشوایان اندیشه‌ورزی امروزه به شمار می‌روند.^۱ تأثیرگذاری شخصیت نیچه تقریباً بر تمامی ارزش‌ها (یا ضد ارزش‌ها!) ی آدمی امروز در جوامع متمدن، چه موافق و چه مخالف، پیدا است. بی‌گمان، متفکران مشهوری چون فروید، یاسپرس، هیدگر، آندره ژید، کامو و سارتر از نیچه تأثیر مستقیم پذیرفته‌اند. فردریش نیچه، نیای همه جنبش‌های فلسفی قرن بیستم به شمار می‌رود، حتی برخی پست مدرنیسم را نیز وام‌دار او دانسته‌اند.^۲

نیچه فیلسوفی به معنای سنتی کلمه نیست، زیرا اندیشه وی منظومه‌ای فلسفی و سیستماتیک ندارد. برخی او را شاعر نامیده‌اند، زیرا اندیشه‌هایش را بیشتر پراکنده و گاه حتی به ظاهر، بی‌ارتباط با یک‌دیگر، به گونه کلمات قصار بیان می‌کند. همواره آثار او، همراه با زیبایی خیال‌انگیز

۱. ج. پ. استرن، نیچه، عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰)، ص ۲۵.
 ۲. پل استراتن، آشنایی با نیچه، مهرداد جامعی ندوشن (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸)، ص ۴۲؛ دیو رابینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ابوتراب سهراب، فروزان نیکوکار (تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۳)، ص ۴۷.

شاعرانه است. با وجود این، نیچه خود را «شاعر اندیش مند» و یا «اندیش مند شاعر» می نامد.^۱ او خود را در شمار آدم های درک ناشدنی می خواند^۲ و پیش بینی می کرد که تنها پس از مرگش به ژرفای نوشته هایش پی خواهند برد. سده ای که با مرگ او آغازید، سرشار از روی داده ها، درگیری ها و آشفتگی های متعدد بود که نیچه با تیزبینانه، خبر از چیزی می داد که پیش آمدنی می نمود؛ نیست انگاری «واپسین انسان» که به «هیچ»^۳ می رسد، بسنده کرده و چشمک می زند،^۴ در هنگامی که احساس پوچی هم چون بیابان برهوتی گسترش می یابد. نیچه فلسفه خود را آشکارا مقدمه یا اعلان عصری کاملاً جدید معرفی می نماید و می نویسد:

روایت من روایت تاریخ دو قرن آینده است، من آن چه را که رخ می دهد، توصیف می کنم، آن چه را که به صورتی دیگر نمی تواند رخ بدهد، و این چیز همانا پیشرفت و گسترش نیست انگاری است. برگی از این تاریخ از هم اکنون قابل روایت است. زیرا در وضعیت کنونی جبر آن در کار است. این آینده از هم اکنون، و از طریق صدها علامت و نشانه سخن می گوید.^۵

۱. حامد فولادوند، در شناخت نیچه (مقاله فیلسوف اضداد)، ناصرالدین صاحب الزمانی (تهران: نشر کتاب نادر، ۱۳۸۴)، ص ۳۲.

۲. فردریش نیچه، حکمت شادان، آل احمد، سعید کامران و فولادوند (تهران: نشر جامی، ۱۳۸۵)، قطعه ۳۷۱.

۳. «روپن کوچک شده است، واپسین انسان بر آن جست و خیز می کند و همه چیز را کوچک می سازد. سل او هم چون پشه، فناپذیر است، واپسین انسان از همه درازتر می زید، واپسین انسان ها می گویند: ما خوش بختی را یافته ایم! و چشمک می زنند.» [فردریش ویلهلم نیچه، چنین گفت زرتشت، داریوش آشوری (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۲)، ص ۲۷]

۴. اطلاعات منتشر شده پس از مرگ فردریش نیچه. (به نقل از حامد فولادوند، در شناخت نیچه،

برخی نیچه را فردی می‌دانند که تباهی و فروریزش نزدیک تمدن غرب را شناخته است:

هیچ متفکری در تاریخ فلسفه نوهمانند فردریش نیچه نتوانسته است بر ارزش‌های غربی، اثری کوبنده و مخرب بگذارد. اهمیت او به عنوان یک فیلسوف به دلیل شدت ضربه‌ای است که به بنیان اخلاقی و ذهنی جامعه وارد ساخت.^۱

آثار نیچه در معرض تفاسیر مختلفی قرار گرفته است. روش نویسندگی او عامل مهم برای امکان برداشت‌های گوناگون را فراهم می‌سازد. به خصوص بیماری، جنون و درگیری‌های شخصی زندگی وی زمینه تحلیل روان‌شناسیک آثارش را نیز فراهم آورده است.^۲ سبک نگارش وی

ص ۱۶۶

1. Zeitlin, M. Irving, *Nietzsche*, (USA: Polity press, 1994) P. 5.

۲. نیچه که پدر و اجداد مادری و پدری‌اش همه نسل در نسل کشیش‌لوتری بودند، در چهار سالگی پدرش را از دست داد و در میان زنان خانواده (مادر، دو عمه و خواهر) پرورش یافت. او در هنگامی که در سواره نظام به صورت داوطلب مشغول خدمت بود، از اسب به زمین غلتید و زخمی شد. در زمان جنگ فرانسه و پروس در سال ۱۸۷۰ تبعه سوئیس شد و چون نتوانست در جنگ شرکت کند، به خدمت در بخش حمل و نقل و پرستاری مجروحان جنگی مشغول شد. در این ایام که مدت درازی به طول انجامید، اوقات سختی براو گذشت، به گونه‌ای که بار دیگر بیمار و رنجور شد. بار دیگر به تدریس دانشگاه پرداخت. اما چون ضعف جسمانی مانع از کار او بود، به عزلت گرایید و زندگی خود را وقف تألیف و تصنیف کرد. در سال ۱۸۸۹ دچار سکته شد و پس از آن هرگز سلامتی خود را به طور کامل باز نیافت. در آخرین سال‌های عمر، مادر و خواهرش از وی نگهداری می‌کردند. کار زیاد، تنهایی طولانی، و رنج عاطفی در پیشرفت بیماری‌اش بسیار مؤثر بود و حدود ده سال هوشیاری خود را از دست داد و در بیمارستان روانی Iena بستری شد. این دوران به دوره سقوط فکری نیچه معروف است و سرانجام در نیم‌روز ۲۵ اوت ۱۹۰۰ چشم از جهان فرو بست. در باب تأثیر بیماری نیچه بر نوشته‌هایش، گفته‌اند که پزشکی که

مدد یابی به نوشته‌های مرسوم فلسفی ندارد. او در کتاب‌هایش استدلال نمی‌کند، بلکه سبکی شاعرانه، پراز استعاره و تشبیهات پیچیده دارد. از این رو، تعیین جایگاه نیچه و تشخیص فیلسوف، حکیم و یا شاعر بودن او بسیار مشکل است. حتی در زمان حیات او نیز نمی‌دانستند که او را در کدام رشته و حوزه باید قرار داد. برخی به ریش‌خند او را ادیب و شاعر می‌پنداشتند، برخی از فیلسوفان افکار وی را خارج از قلمرو فلسفه پنداشتند و حتی عده‌ای نیز تأثیر او را در حوزه تفکر بسیار فاجعه‌آمیز دانسته‌اند.^۱ رادون شک این متفکر شخصیت چند بعدی دارد. بینش و عمل کرد فلسفی او با معیارها و برداشت‌های موجود در فرهنگ غرب هم‌خوانی نداشته است و شاید هنوز هم نداشته باشد. هیدگر در آغاز کتاب بزرگ مورد به نام نیچه می‌نویسد:

مواجهه با نیچه هنوز آغاز نشده و حتی مقدمات آن نیز فراهم نگردیده. مدت‌های مدید است که نیچه را یا مورد

مدت‌ها او را معالجه می‌کرد، سرانجام گفت: «خیر! اعصاب تو مشکلی ندارد؛ این فقط من هستم که عصبی هستم.» [فردریش نیچه، *آنک انسان* Ecce Homo، رؤیا منجم (تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴)، ص ۵۳] برخی معتقدند همان آثاری که در اواخر عمر یعنی مواقعی که تصور می‌شود نیچه دچار جنون شده است، از همه عمیق‌تر است و به دلیل همین عمق با سخنان هذیان‌آمیز اشتباه می‌شود. [فردریش نیچه، *دجال*، عبدالعلی دصمب (تهران: نشر پرسش، ۱۳۷۶)، ص ۱۹] ژیل دلوز معنا و مفهوم بیماری و جنون را در مورد سچو چنین شرح می‌دهد: «در بیماری، بیشتر چشم‌اندازی بر تن درستی می‌بیند، و در تن درستی، چشم‌اندازی بر بیماری... بیماری چونان ارزیابی تن درستی، لحظه‌های تن درستی چونان ارزیابی بیماری... از تن درستی به بیماری، از بیماری به تن درستی. اگر فقط در تصور هم باشد، خود این حرکت نوعی تن درستی برتر است.» [ژیل دلوز، *نیچه*، پرویز همایون‌پور (تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳)، ص ۵۱]

تجلیل و تقلید قرار داده‌اند، و یا به او ناسزا گفته و از وی سوءاستفاده کرده‌اند.^۱

در حوزه دین نیز برخی نیچه را یک خدا ناباور تندرو دانسته‌اند که با تمام نیرو می‌کوشد تا نفوذ زهراآگین ایمان دینی را نشانه‌رود، در حالی که دیگران در همان تاخت و تاز شدید وی به مسیحیت، نشانه‌درگیری بنیادی وی را با مسئله خدا دیده‌اند.^۲ نیچه بزرگ‌ترین رخداد روزگاران نزدیک را مرگ خدا می‌داند و این رخداد را در آثار مختلف خود چون *آواره و سایه‌اش*، *حکمت شادان*، *چنین گفت زرتشت* به تصویر می‌کشد. وی نخستین بار در بند ۱۲۵ *حکمت شادان*، ماجرای دیوانه‌ای را شرح می‌دهد که در روز روشن فانوسی می‌افروزد و در میدان عمومی شهر خدا را می‌جوید! به او خبر می‌رسد که خدا را کشته‌اند و در کلیسا دفن کرده‌اند. رخداد هول‌ناک مرگ خدا در تفکر نیچه در معرض تفسیرهای متفاوتی قرار دارد. کاپلستون می‌گوید:

این ادعا که کسی که خود به خدا ناباوری خویش اقرار دارد، درست به دلیل همین حمله پی‌گیر و سختی که به خدا باوری می‌کند، در حقیقت از اهل ایمان است، گرافه‌گویانه و ناساز است، اما نیچه که در کودکی سخت مذهبی بوده است، هرگز به مسائل هستی و معنا و جهت زندگی بی‌اعتنا نبود. نیچه به رغم رد کردن خدا، با آن‌چه همگان «آدم بی‌دین» می‌نامند، بسیار

۱. جیمز آل پروتی، *پرسش از خدا/ در تفکر مارتین هیدگر*، محمدرضا جوزی (تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹)، ص ۱.

۲. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، داریوش آشوری، (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۵)، ج ۷، ص ۴۰۸.

فاصله داشت.^۱

مهم آن است که نیچه نمی گوید «خدا نیست» بلکه می گوید «خدا مرده است». او در واقع قصد حکایت یک واقعیت تاریخی را دارد و نگاه خود را از به صلیب کشیدن عیسی مسیح بی‌ارائه می دهد. بنابراین او، انسان ها در یک برهه تاریخی خدا را کشته اند و خود جانشین خدا شده اند. بشر چراغ ایمان به خدا را در قلب خویش خاموش کرده است. به تعبیر نیچه، انسان خدا را کشت و دفن کرد. بالاترین سرچشمه پاکی، نور و عدل، زیبایی و زندگی را به گل خودپرستی بست و در عمیق ترین تاریکی ها سرگردان شد. نیچه از مسیحیت تحریف شده بیزار بود. او به صراحت می نویسد:

واژه «مسیحیت» یک سوء تفاهم است - در حقیقت یک مسیحی وجود داشت و او هم بر صلیب جان سپرد. «بشارت دهنده» بر صلیب مرد.^۲

گرچه نیچه آشکار و نهان بر ضد دین آباء و اجدادی خویش سخن می گوید، اما به هیچ وجه ضد دین نیست:

به گمان من غریزه دینی، به راستی در حال رشد است، ولی از بس به خداشناسی بدگمان است، از سیراب کردن خود با آن سرباز می زند... فلسفه جدید که، بنیان آن بر نقد شک آورانۀ شناخت است، آشکار و نهان ضد مسیحی است، اما برای گوش های حساس تر بگویم که به هیچ وجه ضد دین نیست.^۳

۱. همان.

۲. دجال، ص ۷۶.

۳. فریدریک نیچه، فراسوی نیک و بد، ص ۹۸، داریوش آشوری (تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲)، ص ۹۸.

روی کرد به «ابرانسان» از اساسی ترین راهکارهای نیچه برای خروج از بن بست نیست انگاری قرون جدید، است. او در چنین گفت زرتشت، مشهورترین اثر خود، به ترسیم شخصیت «ابرانسان» می پردازد. در ذیل به جمله هایی از این کتاب اشاره می شود:

ای تنهایان امروز شما خروج کردگان، خود روزی قومی خواهید شد و از میان شما، که خود را برگزیده اید، قومی گزیده خواهد خاست و از آن میان - ابرانسان! به راستی، زمین شفاخانه ای خواهد شد.^۱

خدایان همگان مرده اند؛ اکنون می خواهیم که ابرانسان بزید! این باد خواست ما روزی در نیم روز بزرگ.^۲

هان! من به شما ابرانسان را می آموزانم. ابرانسان معنای زمین است. بادا که اراده شما بگوید: ابرانسان معنای زمین باد!^۳ به راستی انسان رودی است آلوده، دریا باید بود تا رودی را پذیرا شد و ناپاکی نپذیرفت. هان! به شما ابرانسان را می آموزانم: اوست این دریا. در اوست که خواری بزرگتان فروتواند نشست.^۴

برخی، سخنان نیچه در باب ابرانسان و نقد دموکراسی و سوسیالیسم را به منزله مهر تأییدی بر نژاد پرستی، خاک و خون پرستی، برتری طلبی و سرانجام فاشیسم و نازیسم انگاشته اند و ابرمرد او را هیتلر دانسته اند. اما متفکرانی چون ژاک دریدا، میشل فوکو و به ویژه ژیل دلوز کوشیده اند این

۱. فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۹۰.

۲. همان، ص ۹۱.

۳. همان، ص ۲۲.

۴. همان، ص ۲۳.

سوء تعبیرها را در مورد نیچه آشکار سازند. نقد او بر ملی‌گرایی و اروپامداری و نیز تعهد به فرهنگ انسانی در تقابل با سیاست و چالش او در برابر دولت بوروکراتیک مدرن، از جمله موضوعاتی در نوشته‌های نیچه است که به نظر می‌رسد اتهام نازیسم را از او برطرف می‌کند. ژاک مارتین، فیلسوف اگزیستانسیالیست معاصر می‌گوید:

اگر کتاب‌ها را به میزان سوءاستفاده‌ای که مردم می‌توانند از آن‌ها داشته باشند، دآوری کنیم، آیا چه کتابی بیش از «کتاب مقدس» مورد سوءاستفاده قرار گرفته است.^۱

والتر کافمان از بهترین مترجمان انگلیسی زبان آثار نیچه معتقد است که هیچ نویسنده آلمانی به اندازه نیچه مخالف نظریه نازیسم و برتری نژادی نبوده است.

در این مقاله، برآنیم به مقایسه‌ای تطبیقی در باب «ابرانسان» نیچه با ایده انسان کامل در نگاه عرفا دست یازیم. نکته مهم آن است که روش تطبیقی تفاوت‌ها را انکار نمی‌کند، بلکه می‌کوشد با مراجعه به نکته‌ای مشترک، دغدغه این فیلسوف را آشکارتر و شناخت را ژرف‌تر نماید.

«ابرانسان» واژه‌ای است که نیچه در چنین گفت زرتشت به کار می‌برد. گفتنی است که زرتشت^۲ در سی سالگی، هم‌چون مسیح^۳، خانه و

۱. فریدریک نیچه، دجال، ص ۱۱.

۲. برای شناخت زرتشت نیچه، نک: هایدگر، گادامر، فوکو... زرتشت نیچه کیست، محمدسعید حنایی کاشانی (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸)، ص ۳۷-۳؛ پی‌یر ابرسوفرن، زرتشت نیچه، بهروز صفدری (تهران: انتشارات فکرروز، ۱۳۷۶)، ص ۳۵-۳۳؛ حامد فولادوند، در شناخت نیچه، «ملاحظات چند در زمینه ایران مآبی نیچه»، ص ۱۱۶-۱۰۷.

کاشانه خویش را ترک کرد و همراه عقاب و مارش^۱ به مدت ده سال در تنهایی برفراز کوهی مسکن گزید. در هنگام بازگشت به شهر در آغاز با پیرمردی قدیس در جنگل روبه‌رو شد و دریافت که او نمی‌داند «خدا مرده است» و هنوز مشغول نیایش است. اما زرتشت ارمغانی شگفت‌انگیز برای مردمان خویش آورد؛ انسانیت غایت و فرجام هستی نیست بلکه پلی است که باید از روی آن گذشت و به مرحله‌ای بالاتر دست یافت. او این مرحله را شأن ابرانسان می‌داند و می‌گوید انسان‌های معاصر باید معنای زندگی را در این جایگاه جست و جو کنند. به این مرتبه تنها از طریق چیرگی بر وضع کنونی و در گذشتن از آن، یعنی در گذشتن از وضعیت انسانی، می‌توان دست یافت.^۲

زرتشت نیچه در ابتدای راه پرفراز و نشیب خود قصد دارد «ابرانسان را بیاموزد». اما ابرانسان نیچه کیست، چه خصوصیتی دارد و در سیر تفکراو، چه ضرورتی بر عهده وجود ابرانسان است؟

۱.۱. کیستی ابرانسان نیچه

واژه «Uber- Mensch» (ثوپرمنش)^۳ ترکیبی است از «Uber» به معنای اُپر

۱. عقاب نمایش‌دهنده همه‌اموری است که متافیزیک سنتی، منشأ وجودشان را دنیای دیگر می‌داند، مثل خدا، نیکی و معقولات یا مثال. مار نمودی است از امور تجربی و همه چیزهایی که متافیزیک سنتی منشأ وجودشان را این دنیا، عالم خاکی می‌داند. این دو هر دو مونس و آشنای زرتشتند و زرتشت چنین تقابلی را میان آنها قبول ندارد. (پی‌یر ابرسوفرن، زرتشت نیچه، ص ۱۶۸)

۲. محمد ضیمران. نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوژ (تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۲۴.

۳. واژه آلمانی Uber- Mensch به فرانسه Sur homme و به انگلیسی Superman یا Overman ترجمه می‌شود.

پا زبرو «Mensch» به معنای انسان. این واژه در فارسی «ابرانسان»، «ما فوق بشر»، «از ما بهتران»، «ابر مرد»، «فرا انسان»، «زبر مرد» یا «مرد برتر» ترجمه می‌شود.

ایده «ابرانسان» در تفکر نیچه معماگونه است؛ بنابراین بعضی از عبارات نیچه، ابرانسان کسی است که در زمان آینده می‌آید. آیا ابرانسان نیچه تحت شرایطی، همانند «سوشیانس»^۱ آن مصلح بزرگ جهانی آیین زرتشت، خروج خواهد کرد؟ یا این که تنها انسان در تحت فرآیند تکامل داروینی می‌تواند به ابرانسان تبدیل گردد؟

مفسران فلسفه نیچه در این باره دیدگاه‌های متفاوتی دارند:
پیر ابر سوفرن می‌گوید:

ابرانسان در نزد نیچه یک نوع جدید نیست که مخلوق انتخاب طبیعی باشد و مثلاً همان طور که انسان اندیشه‌ورز جانشین انواع پیشین نوع میمون شده است، ابرانسان نیز جانشین انواع انسان فعلی شود. ابرانسان به یک نژاد جدید تعلق ندارد. اما آن چه الزام و ضرورت دارد، این است که اگر ابرانسان چیزی است که خود انسان می‌تواند روزی به آن تبدیل شود، پس در همین معنا انسان باید پس از مرگ خدا بتواند به ابرانسان تبدیل شود.^۲

دیورایینسون نیز معتقد است:

ابرانسان به مفهوم برخورد فایق آمدن است و نه به مفهوم تسلط بر

۱. سوشیانت (یا به زبان پهلوی سوشیانس) در اوستا ناجی آیین زرتشت به شمار می‌رود. این واژه صفت به معنای سودرساننده یا سودمند است.

۲. فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۵۸.

دیگران. فرا انسان حیثیتی است معتقد به اصالت وجود بر حسب تجربه که عرف او را محدود نمی سازد و مسئول خلق شخصیت، اعتقادات و ارزش های خویشتن است. به هر حال معلوم نیست که ابرانسان صرفاً شخصیتی آرمانی یا حالت ممتاز ذهن یا احتمال آینده واقع بینانه و ضرورت تکامل داروینی باشد. این لغت به عنوان یک ایده فلسفی واجد تأثیر فراوانی در ادبیات و زندگانی بوده است. سوء تفسیر مکرر و کاربرد سیاسی این آموزه همیشه نتایج خشنود کننده ای نداشته است.^۱

فردریک کاپلستون در باب ابرانسان نیچه می گوید:

نیچه اسطوره ابرانسان را هم چون مهمیزی به انسان بالقوه والاتر و هم چون هدفی برای او پیش می کشد. «هدف» نه انسانیت که ابرانسان است. انسان چیزی است که بر او چیره باید شد. انسان پلی است نه هدفی. اما این بدان معنا نیست که انسان با فرآیندی ناگزیر به ابرانسان بدل خواهد شد. ابرانسان یک اسطوره است. هدفی است برای اراده ابرانسان معنای زمین است... این جا مسئله بدل شدن انسان به ابرانسان از راه یک فرآیند گزینش طبیعی در میان نیست؛ زیرا در این صورت، رشته چه بسا در مغاک فروافتد. ابرانسان پدید نخواهد آمد، مگر آن که افراد برتر دلیری کنند و همه ارزش ها را بازگون کنند و لوح های کهن ارزش ها را بشکنند. به ویژه لوح های مسیحی را و از درون زندگانی و قدرت سرشار خود، ارزش های تازه بیافرینند. ارزش های تازه به انسان والاتر جهت و هدفی خواهد بخشید که ابرانسان مظهر شخصی آن است. اگر گریبان نیچه را بگیرند که چرا نتوانسته

۱. دیورابینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ص ۶۵ - ۶۶.

است ابرانسان را به روشنی وصف کند، او چه بسا پاسخ دهد که چون ابرانسان هنوز در میان ما نیست.^۱

مارتین هیدگر نیز کیستی ابرانسان را شرح می‌دهد:

نیچه با نام ابرانسان به هیچ وجه به انسانی مافوق تصور، از نوعی که تاکنون شایع شده، اشاره نمی‌کند. به گونه‌ای از انسان که عاری از همه صفات انسانی باشد و اراده محض را قانون خویش و خشم دیوآسا را فرمان‌روای خویش ساخته باشد نیز اشاره نمی‌کند. بل، ابرانسان، آن انسانی است که از انسانیت پیشین خود فراتر می‌رود تا فقط چنین انسانیتی را نخستین بار به ذاتش هدایت کند، ذاتی که هنوز نامت‌حاصل است؛ و انسانیت را در آن ذات راسخ کند.^۲

هیدگر می‌گوید که نیچه نخستین اندیش‌مندی است که می‌خواهد انسان را به فراتر از خویش رهنمون سازد، یعنی از انسانیت پیشین و معاصر فراتر رود. در واقع، ابرانسان در حال گذار و فرارفتن از خویش است.

شاید بتوان گفت نیچه از «ابرانسان» انسان کامل را در نظر داشته، یعنی انسانی که به راستی به قلمرو آزادی گام نهاده و از ترس، خرافه و پندارهایی که تاکنون بر اندیشه بشر حکم‌روا بوده، رهایی یافته است، و نیز نوع والاتری از انسان را از جهت معنوی در نظر داشته که با «آری» گفتن به هستی، چنان که هست، و روی گرداندن از هستی‌ها و جهان‌های خیالی، «عهد امانت» را از نوزنده می‌کند و «معنای هستی» را در زمان غیبت خدا به

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۴۰۳.

۲. گادامر، فوکو، ... زرتشت نیچه کیست، ص ۱۲.

گردن می‌گیرد.^۱

به نظر می‌رسد که نیچه به عمد تصویر ابرانسان را مبهم باقی می‌گذارد. شاید بتوان گفت، ابرانسان گستره‌ای ایده‌آل و متعالی است که در چنین گفت زرتشت غایت آرزوی بشر خوانده می‌شود. نیچه در بخشی از این کتاب می‌نویسد:

از خدایان هیچ نگویید، اما ابرانسان را چه نیک می‌توانید
بیافرینید، برادران ای بسا خود نتوانید اما توانید خود را چنان باز
آفرینید که پدران و نیاکان ابرانسان باشید. این باشد بهترین
آفرینش شما.^۲

و در جای دیگر می‌گوید:

ابرانسان آذرخشی است که از دل ابرتیره انسان بیرون می‌آید.^۳

۲.۱. چیستی ابرانسان نیچه

نیچه و زرتشت خصوصیات ابرانسان را به درستی معلوم نمی‌دارند. ابرانسان غایت، فرجام و هدفی است که در فاصله دوری از وجود انسان کنونی قرار می‌گیرد.^۴ با جست و جودر آثار نیچه می‌توان خصوصیات زیر را برای ابرانسان او مطرح کرد:

۱.۲.۱. مظهر میل به قدرت

ابرانسان نیچه هیچ‌گونه محدودیت اخلاقی ندارد. تنها اصول اخلاقی او

۱. فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۳۵۴.

۲. همان، ص ۹۸.

۳. همان، ص ۲۴.

۴. محمد ضمیران، نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز، ص ۱۰۹.

«میل به قدرت» است. نیچه انگیزه محوری بشر را همان میل به قدرت می‌پندارد و براین عقیده است که انگیزه‌های بنیادین که تمامی رفتارهای ما را باعث می‌شوند، از این منبع تغذیه می‌شوند. اگرچه پیکرچنین نیروی محرکه‌ای در طی دوران متوالی با رنگ و لعاب‌های مختلفی تزیین شده است. هیچ‌گاه این پوشش‌ها نتوانسته‌اند وجود آن را تحت الشعاع قرار دهند. از دیدگاه نیچه «میل به قدرت» در انسان به صورت ارزش‌گذاری و گشتن به سوی برترین ارزش‌ها نمایان می‌شود، زیرا انسان به ذات خود باشنده‌ای ارزش‌گذار است.^۱

نیچه با بدبینی به مسیحیت، تفکر مسیحی را آموزه‌هایی چون تواضع و فروتنی، محبت برادرانه، ترحم و دل‌سوزی می‌داند که در حقیقت این امر چیزی بیش از شکل انحرافی میل به قدرت نبود؛ مسیحیت مذهبی بود که در نظام برده‌داری امپراتوری روم متولد شد و هیچ‌گاه روحیه بردگی‌اش را رها نکرد.^۲

۱.۲.۲. فرا خواننده ارزش‌های مادی

نیچه در بخشی از چنین گفت زرتشت می‌نویسد:

ابرانسان معنای زمین است، بادا که اراده شما بگوید ابرانسان معنای زمین باد.

برادران، شما را سوگند می‌دهم که به زمین وفادار مانید و باور ندارید آنانی را که با شما از امیدهای آبرزمینی سخن می‌گویند. اینان زهرپالای اند، چه خود دانند یا ندانند.^۳

۱ هربردیک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۳۵۵.

۲ پل استراتون، آشنایی با نیچه، ص ۴۶.

۳ همان.

ابرانسان، با انکار خدا، افزون بر بی اعتقادی به عالم عقبا اعتقادی ندارد، بلکه فقط و فقط به زمین معتقد است.^۱ ابرانسان، انسانی بس فرهیخته، با مهارت تمام در همه کارهای بدنی و بردبار به شمار می رود که از سر قدرت، هیچ چیز مگر ناتوانی را ناروا نخواهد شمرد، خواه در زیر صورت «فضیلت» باشد، یا «رذیلت»؛ انسانی یک سره آزاد و مستقل که به زندگی و جهان آری می گوید. خلاصه، ابرانسان تمام آن چیزهایی است که نیچه رنجور، تنها و فراموش شده، دوست دارد.^۲

۱.۲.۳. جانشین خدا

در تفکر نیچه، بعد از واقعه هولناک مرگ خدا، ابرانسان جای گزین می گردد. ابرانسان موجودی جدید و شخصیتی متعالی است که خواهد توانست برگرانش زندگی انسان فایق آید. ابرمردان افرادی نیرومند، قوی و سالم هستند که حیاتی زمینی را با برخورداری از لذات جسمانی و فارغ از خطای اعتقاد به هرگونه واقعیت ماورائی و محدودیت های اخلاقیات گوسفندوار، تجربه خواهند کرد.^۳

نیچه در آثار خود بارها می پرسد که اگر نیکی، پاکی، دادگری، آفرینندگی و هر چه هست، همه در خدا و از خدا باشد، پس این موجود یکتایی که بشر نام گرفته چه کاره است. تا هنگامی که سایه پدر بر سر اوست، این فرزند زبون و بیچاره چگونه باید از این حالت هیچی بیرون بیاید؟^۴ تا کی بگوید

۱. فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۶۰.

۲. فریدریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۴۰۴.

۳. دیورایینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ص ۲۶.

۴. نیچه دو اعتراض مهم به دین مسیحیت دارد: مسیحیت حیات آدمی را در این دنیا خوار و

اگر او هست حَقّاً که من نیستم؟ باید به پا خیزد، بشورد، بشکند و طرحی نو دراندازد. باید از هیچی به درآید. باید نقش خویش را بر این دنیای سرد، صفت و بی منطق که در و دیوارش با او بیگانه است، حک کند تا از آوارگی و بجزاری بیرون آید و ببیند و بداند که کاشانه‌ای دارد و غریبه مطلق نیست. ارزش‌های گذشته رفت. خدایی که منبع هر نیکی و حقانیتی بود، دیگر نیست. آدمی ایمان خویش را به دین (مسیحیت) از دست داده است و چراغ دین است که نه تنها منشأ، بلکه مقصد هر ارزشی بود، در دل او خاموش شده است. او باید همه ارزش‌ها را از نو ارزیابی کند و از نو بسازد، باید دلیر باشد و خطر کند و دل به دریا زند.

نیچه ابرانسان را به بند باز تشبیه می‌کند.^۱ بند باز نماد اندیشه‌گری است که خطر می‌کند و راه خطرناک گذار از انسان به ابرانسان را می‌پیماید و سرشار از نشئه حیات این دنیا زندگی می‌کند. باید هر مانعی را از سر راه نیرو و نشاط زندگی بردارد. باید به زندگی آری بگوید، باید بشود هر آن‌چه حقیقتاً هست. باید با خود راست باشد و باید ابرانسان گردد.

ابرانسان نیچه شاید شبیحی از خدا باشد، اما هرگز خدا نیست. بلکه انسانی است که از وفور قدرت بین انسان و خدا قرار می‌گیرد. با وصفی که نیچه از ابرانسان ارائه می‌دهد و از زبان زرتشت بیرون می‌تراود، او کسی است جز خروج‌شونده‌ای از ناورددگاه جنگ و از پهنای سخت و دشوار حیات که بیشتر به پیامبر همانند است تا آن‌که شبه خدا باشد و اساساً او

حمیر می‌شمارد و دیگر این که انسان را فرمان‌بردار و زیر دست خداوند می‌سازد. (ج. پ استرن، نیچه، ص ۱۴۹)

۱. فریدریک نیچه، چنین گفت زرتشت، ص ۳۰.

برای براندازی و شالوده‌شکنی و منسوخ ساختن تفکرات منحط لیبرالیستی و اخلاق بردگی خروج خواهد کرد که مسیحیت تحریف یافته بر شالوده آن استوار است.

۳.۱. چرایی وجود ابرانسان نیچه

اساساً مرگ خدا در تفکر نیچه مرحله‌ای در روند آفرینش ابرانسان به شمار می‌رود؛ مرحله‌ای ویران‌گر و ضروری که آفریننده از آن خشنود است. تحققش را تسریع می‌کند و تنها یک مرحله دارد. ابرانسان، انسانی است که زرتشت نیچه ما را به خلق آن فرا می‌خواند تا بتوانیم از «نیست‌انگاری»^۱ قرن بیستم فراتر رویم. ابرانسان درمانی است که او علیه هرج و مرج و نومیدی پوچ‌گرایانه‌ای که به نظر نیچه نهایتاً تومار تمدن مغرب زمین را در خواهد

۱. نیهیلیسم (Nihilism) یا نیست‌انگاری، از ریشه لاتین Nihil به معنای هیچ، پوچ، نابود و صفر است. این واژه در آثار نیچه معانی متفاوتی می‌یابد که در ذیل به آن اشاره می‌شود:

الف) از ارزش انداختن این دنیا به نام آخرت؛

ب) از ارزش انداختن دنیا و آخرت هر دو؛

ج) اقدام به عمل، بدون اعتقاد به یک توجیه نهایی برای این عمل، توجیهی برپایه آخرت. جای‌گزین کردن بنیان ربانی و خدایی ارزش‌ها با بنیان انسانی، بی‌آن‌که تغییری در این ارزش‌ها به وجود آید.

د) خواست فرو شدن، عصیان و تخریب لوح‌های کهنه، خواست سازندگی و ایجاد لوح‌های نو در سرشت این خواست نهفته است.

از دیدگاه نیچه «واپسین انسان»، تحقیرپذیرترین انسان به شمار می‌رود که دیگر حتی معیارهای لازم برای تحقیر خویش را نیز از دست داده است. انسان نیهیلیسم (در معنای دوم) ارزش‌های کهنه را یک‌سره بی‌بنیاد می‌داند؛ یعنی وی برعکس زاهد خلوت‌نشین می‌پندارد که خدا مرده، اما خوشحال است. اگر مسئولیت و تکلیف و الزامی در میان نباشد، نه مثل آفریننده، ارزش‌های نومی آفرینند، و نه حتی مثل ابرانسان اختیار عمل دارد.

(پی‌یر ابرسوفرن، زرتشت نیچه، ص ۱۷۰-۱۶۹)

در آید، تجویز می‌کند.^۱ او در اراده معطوف به قدرت، «نیست‌انگاری» اروپایی را در دو سده آینده و بعد از آن پیش‌بینی می‌کند. فرهنگ اروپایی بی‌پروا به سوی فاحشه‌ای عظیم پیش می‌رود و به انحطاط و پایان خود نزدیک می‌شود. بی‌ارزش شدن ارزش‌ها، «نیست‌گرایی» قرون آینده است. نیچه با ایده «خدا مرده است»، اول خراب می‌کند و نه می‌گوید و بعد از «نه»، «آری» می‌گوید و در این «آری گفتن» نیازمند به ابرانسان است. از نظر او در ماندگی و استیصال انسان و فرومایگی و رذالت واپسین انسان، لزوم و ضرورت ابرانسان را می‌رساند.

۲. رابطه ابرانسان نیچه با انسان کامل از دیدگاه عرفا

بررسی زندگی و آثار نیچه نشان‌دهنده گرایش وی به فرهنگ‌های دیگر مثل فرانسه، هند، به آئین اسلام و به ویژه ایران است، به گونه‌ای که برخی معتقدند گزینش یک شخصیت ایرانی برای موضوع و اثر معروف او یعنی چنین گفت زرتشت اتفاقی نبوده و ادعا شده که نیچه «ایران مناب» بوده است.^۲ بدون شک، در آثار نیچه بُعد شرقی و محتوای غیراروپایی وجود دارد. نوع نوشتار چنین گفت زرتشت، زبان رمزی، حکایات، استعاره‌ها، گریب‌گویی‌ها، شور شاعرانه و عارفانه او برای شرقیان به ویژه ایرانیان اشناست. نیچه، بی‌تردید با تاریخ و فرهنگ ایران زمین آشنا بود. او آثار

۱ دیورایینسن، نیچه و مکتب پست مدرن، ص ۲۶.

۲ ایران مآبی (بروزن قلندر مآبی، مقدس مآبی، یونان مآبی، فرنگی مآبی و مانند آنها) به معنای بازگشت و مراجعه به ایران است. ایران مآب گرایش خاصی به کشور و فرهنگ ایران دارد و آن‌جا را «بازگشتگاه» خود می‌پندارد. (لغت‌نامه دهخدا، به نقل از حامد فولادوند، در شناخت نیچه، «ملاحظات چند در زمینه ایران مآبی نیچه»، ص ۱۰۷)

امرسون،^۱ (مترجم اشعار حافظ)، و گوته را مطالعه کرده و با خواندن ترجمه‌های دیوان حافظ در نوجوانی، با این شاعر خو گرفته بود. برخی عصر نیچه را «رنسانس شرقی»^۲ نامیده‌اند که در آن عصر، اکثر پیش‌تازان اروپا تشنه شناختن اسلام، هند و خاور بوده‌اند. نیچه مانند هگل آثار فریدریک روکرت،^۳ مترجم مولانا را خوانده است. شاید بتوان ادعا نمود قرابت معنوی بین برخی آموزه‌های تفکر نیچه با عرفای اسلامی احساس می‌شود، به گونه‌ای که برخی نیچه را عارف می‌دانند.^۴ در حکمت شادان،^۵ قطعه ۱۲۵، نیچه مضمونی دارد که مربوط به دیوانه‌ای است که در روز روشن خدای مقتولی را می‌جوید. این مضمون در قطعه «انسانم آرزوست»^۶ مولوی (البته با تفاوت‌هایی) دیده می‌شود. نیچه در یکی از پانویس‌های حکمت شادان، خواننده را به گلستان سعدی ارجاع می‌دهد و این امر آشنایی او را با شیخ شیراز نشان می‌دهد. نیچه از شخصیت‌های برجسته آثار اقبال است که از او به صور مختلف سخن به میان می‌آورد. اقبال، او را در «جاویدنامه» حلاج بی‌دار و رسن^۷ معرفی می‌کند که «انا الحق» را به صورتی دیگر بیان می‌کند:

1. Emerson.

2. Renaissance oventale.

3. F. Ruckert.

۴. مراد از عارف کسی است که اهل شناخت (خود/ خدا) باشد و حقایق انسان و جهان را بکاود. در زبان آلمانی واژه der erkennende معادل «جوینده شناخت» بارها در کتاب چنین گفت زرتشت به کار رفته است. (حامد فولادوند، در شناخت نیچه، ص ۱۸)

۵. زمین هم‌زمان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دست‌انم آرزوست

دی شیخ با چراغ همی گشت گرد شهر کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

۶. نذیر قیصر، اقبال و شش فیلسوف غربی، محمد بقائی ماکان (تهران: شرکت نشر یادآوران، ۱۳۸۴)، ص ۱۷.

ساز این حلاج بی دار و رسن نوع دیگر گفت آن حرف کهن
 حرف او بی باک و افکارش عظیم غریبان از تیغ گفتارش دو نیم
 اقبال در «جاویدنامه» نیچه را حکیم، مجذوب و فرزانه نیز می نامد و
 ابرون بر نحسین، از او به نیکی یاد می کند. حتی به نظراقبال، نیچه در
 طریق بی اعتقادی خاص خود به همان دیدگاه اسلام می رسد^۱ که انسان را
 به یاد بیت حدیقه سنایی می اندازد:

گمرو دین در رهش پویان «وحده لا شریک له» گویان

شاید بتوان ادعا نمود که نیچه در کاربرد دکترین ابرانسان، از انسان کامل
 در آثار عرفای اسلامی چون ابن عربی، عزیزالدین نسفی و مولانا متأثر باشد.^۲

۱ همان، ص ۱۹۰ (نیچه در اواخر کتاب زجال به دین اسلام اشاره می کند: «مسیحیت میوه
 فرهنگ جهان کهن را از ما به یغما برد و بعدها میوه فرهنگ اسلامی را نیز از دست ما ربود.
 جهان شگفت انگیز اعراب اسپانیا که از بنیاد با ما بیشتر بستگی داشت. با ادراک ها و
 دوف های ما صریح تر از یونان و روم سخن می گفت، لگدکوب شد (نمی گویم با گام چه
 کسانی) چرا؟ زیرا این فرهنگ شریف بود. و خاستگاه خود را به غریزه های مردانه مدیون
 بود، زیرا حتی در آن گنجینه نادر و عالی زندگانی اعراب اسپانیا باز به زندگانی آری
 می گفت!... بعدها جنگ جویان صلیبی خواستار تاراج بودند. و شرق غنی بود... اما
 نباید تعصب را کنار بگذاریم! جنگ های صلیبی راه زنی عظیم دریایی بود. همین و
 همین! (فریدریش نیچه، زجال، ص ۱۲۳)

۲ عزیزالدین نسفی از عرفای سده هفتم هجری (سیزده میلادی)، از قدیمی ترین کسانی
 است که در اروپا شهرت دارد. در سال ۱۶۵۵ میلادی بخشی از رساله مقصد الاقصی وی از
 منن ترکی به لاتینی ترجمه شد. در زمان او مذهب ابوحنیفه در اوج قدرت بود و بسیار
 محتمل است که کیش وی نیز همین باشد، اما برخی بر آنند که چون نسفی در بیشتر
 مصنفات خود، مثلاً کشف الحقایق، از اصول و معتقدات شیعی با احترام و عطفیت
 سخن می گوید و مذهب خود وی نیز آیین شیعه است. او در مکالماتی که با سعدالدین
 حمویه - متولد ۵۸۷ هجری و از عارفان بزرگ ایرانی - داشته، در باب ولایت صاحب الزمان
 سخن گفته است.

برخی از عبارات این عرفا ما را به تطبیق برخی مفاهیم در تفکر نیچه وادار می نماید. برای مثال:

ای درویش! به یقین بدان که بیشتر آدمیان صورت آدمی دارند و معنای آدمی ندارند، و به حقیقت خرو گاو و گرگ و پلنگ و مار و کژدمند. و باید که تو را هیچ شک نباشد که چنین است. در هر شهری چند کسی باشند که صورت و معنای آدمی دارند و باقی همه صورت دارند و معنا ندارند، قوله تعالی: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^۱.

نیچه نیز مردم را توده گله وار می نامد و معتقد است بیشتر افراد جامعه قادر نیستند خود را فراسوی سطح جامعه ای ببرند که در آن زندگی می کنند. تنها افراد خاصی که ابرانسانند، به انجام چنین کاری قادر هستند. انسان ها مانند سنگ خارایی هستند که به مجسمه سازی احتیاج دارند تا بدان شکل بخشد.^۲ البته نیچه تأکید دارد که توده های میان مایه و سایلی ضروری برای گونه والاتری از انسان هستند.^۳

احتمالاً در میان اندیشه ورزان اسلامی فارابی احتمالاً نخستین کسی به شمار می رود که درباره انسان کامل اندیشیده و رهبری «مدینه فاضله» را شایسته او دانسته است.^۴ برخی از مشایخ صوفیه نیز از انسان کامل سخن

۱. عزیزالدین نسفی، *الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، ترجمه مقدمه از سید ضیاء الدین دهشیری (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۷۷)، ص ۷۴.

2. Zeitlin, M. Irving, Nietzsche, P.18.

۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ص ۴۰۳.

۴. فارابی، اصطلاحات «الفلسوف»، «الامام»، «الرئیس الاول»، «الفلسوف الكامل».

به میان آورده‌اند،^۱ اما در عرفان اسلامی نخست محیی‌الدین ابن عربی بود که اصطلاح «الانسان الكامل» را در آثار خود به کاربرد^۲ و درباره ویژگی‌های چنین انسانی به تفصیل بحث کرد. بعد از وی، افراد بسیاری مثل میرالدین نسفی، شمس تبریزی، عبدالکریم جیلانی در این باره سخن گفته‌اند. برای مقایسه ابرانسان نیچه با انسان کامل عرفای اسلامی بهترین شیوه آن است که «کیستی»، «چیستی» و چرایی وجود انسان کامل از دیدگاه عرفان را نیز بررسی نماییم:

۱.۲. کیستی انسان کامل

انسان کامل، نمونه کامل آفرینش و مظهر «اسم الله» به شمار می‌رود که جامع همه اسماء الهی است. ناگزیر چنین انسانی علاوه بر این که ضرورت وجودی دارد، واحد هم باید باشد. انسان کامل حقیقتی کلی است که همه مراتب حقایق و اسماء الهی در او جمع است و اولین تعین ذات احدیت به

«الكامل على الاطلاق» را به مفهوم انسان کامل به کار برده است. «ابونصر محمد فارابی، *تحصيل السعادة* (حیدرآباد دکن: دایره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ق)»

۱. حلاج از انسانی که مراتب کمال را ز پیموده و مظهر کامل صفات عالی انسانی است. سخن می‌گوید و خود را نیز سائلی می‌داند که به چنین مقامی نائل شده است. پس از حلاج نیز بایزید بسطامی اصطلاح «الكامل التمام» را برای انسان نمونه خود به کاربرد.

۲. محسن جهانگیری، *محیی‌الدین ابن عربی* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی‌تا)، ص ۳۲۶؛ مرتضی مطهری، *انسان کامل* (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷)، ص ۲۰. ابن عربی معمار هندسه عرفان نظری است که شاید تاکنون کسی به عظمت او ظهور نکرده باشد. غموض و مشکلی عبارات و مفاهیم و محتوای کتب او باعث شده است که این شخصیت در میان نزاع مرافقان و مخالفان مستور بماند؛ جمعی او را قطب و مرشد بدانند و گروهی او را تکفیر کنند. *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* ۱۳۸ فتوا بر ضد او و ۳۳ فتوی در دفاع از او نقل می‌کند. [محمد کاظم موسوی بجنوردی، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (تهران: نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳)، ج ۴، ص ۲۸۱]

شمار می‌رود که از آن به «حقیقت محمدیه» تعبیر می‌شود. خداوند ابتدا این حقیقت کلیه و از طریق او موجودات عالم را آفرید. حال این حقیقت کلیه در دو مرتبه نبوت و ولایت ظهور می‌کند. پیامبر الهی مظهر جنبه‌ای از جنبه‌های انسان کامل است که ظهور آن پیامبر، همان جنبه انسان کامل را تفسیر می‌کند، تا این که رسالت به شخص محمد رسول الله ﷺ ختم می‌شود و او مظهر تمام جنبه‌های انسان کامل است. به تعبیر دیگر، او مظهر اسم جامع الهی به شمار می‌رود و لذا تمام خصوصیات انبیاء قبلی را در خود جمع کرده است. با ظهور نبوت حضرت محمد ﷺ دوره رسالت پایان می‌پذیرد، اما ولایت منقطع نمی‌گردد و ولی در هر عصری باید مظهري داشته باشد. بنابراین، حقیقت انسان کامل هم در مرتبه نبوت ظهور پیدا می‌کند و هم در مرتبه ولایت. البته در زمان نبوت، ولایت هم در نبوت متجلی است، اما بعد از دوره رسالت نبوت منقطع می‌شود و ولایت باقی می‌ماند.

کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی در شناخت انسان کامل سه مرحله را می‌پیماید: الف) موقعیت انسان کامل در جهان هستی که در این مورد او را عصاره هستی می‌داند؛ ب) رابطه انسان کامل با نبوت که در این مورد هریک از پیامبران را مظهر یکی از جنبه‌های اساسی انسان کامل می‌داند و هر «فص» از این کتاب را به نام یکی از پیامبران اختصاص می‌دهد و آن‌گاه پیامبر اسلام را کامل‌ترین جلوه انسان کامل و خاتم پیامبران معرفی می‌کند؛ ج) هر کسی که در مسیر سیر و سلوک قرار گیرد، قابلیت دارد که به مقام انسان کامل برسد و استعدادهای خود را به فعلیت برساند.

بنابراین، انسان کامل از نظر ابن عربی در وهله نخست شخص حضرت محمد ﷺ است، در مراتب بعدی دیگر پیامبران قرار دارند و بعد از آنان اولیاء و اقطاب هر عصری به مقدار استعدادشان از این مقام برخوردارند. این عربی گذشته از مباحث مستقل درباره ولایت و ختم ولایت، تصریح می‌کند که خداوند یکی از اولیاء خود را برای آخرالزمان ذخیره کرده است و **ختم ولایت** را به حضرت مهدی عج نسبت می‌دهد:

خداوند خلیفه‌ای دارد که پس از آن که عالم پر از ظلم و جور شده باشد، قیام می‌کند و قسط و عدل را در عالم می‌گستراند و اگر از عمر دنیا فقط یک روز باقی مانده باشد، خداوند آن روز را آن قدر طولانی می‌کند تا اینکه این خلیفه که از عترت رسول الله ﷺ و از فرزندان فاطمه ع است و هم نام رسول الله و جدش حسین است، قیام کند و بین رکن و مقام با مردم بیعت کند. او از نظر خلقت شبیه رسول الله ﷺ و از نظر خلق جانشین اوست.^۱

عزیزالدین نسفی نیز بعد از توصیف انسان کامل، او را به اسامی گوناگونی یاد می‌کند و معتقد است انسان کامل در عالم یکی بیش نیست و هرگاه هم که از دنیا برود، دیگری به جای وی می‌نشیند تا عالم بی‌دل نباشد. زیرا انسان کامل دل عالم است:

ای درویش! انسان کامل را شیخ، پیشوا، هادی، مهدی، دانا، بالغ، کامل، مکمل، امام، خلیفه، قطب، صاحب الزمان، جام جهان‌نما، آئینه گیتی‌نما، تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند. او را

۱. محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه* (بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۳، ص ۳۲۷.

عیسی خوانند که مرده زنده می‌کند، و خضر گویند که آب حیات خورده است، و سلیمان گویند که زبان مرغان می‌داند و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد، از جهت آن که تمامت موجودات هم چون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی‌دل نتوانند بود، پس انسان کامل همیشه در عالم باشد، و دل زیادت از یکی نبود، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد، در عالم دانایان بسیار باشند، اما آن که دل عالم است، یکی بیش نبود. دیگران در مراتب باشند، هریک در مرتبه‌ای.^۱

از دیدگاه مذهب شیعه، ممکن است هرانسانی به مرتبه‌ای از ولایت تصرفی برسد و دارای کراماتی بشود، اما فوق همه اینها ولایت تامه ویژه برگزیدگان الهی است. اولیاء الله بعد از پیامبر، ائمه دوازده گانه هستند که در هر عصری یک نفر از آنها به امامت می‌رسد. در روایات نیز تصریح شده است که دو امام، در یک زمان وجود ندارد، مگر این که یکی از آنها ساکت باشد، یعنی کسی که زمام امور را به دست ندارد:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: تكون الأرض ليس فيها إمام؟ قال: لا، قلت: يكون إمامان؟ قال: لا، إلا واحدها صامت^۲؛

از ابو عبد الله عليه السلام پرسیدم: هنگامی خواهد بود که بر زمین امامی نباشد؟ فرمود: نه! پرسیدم: دو امام چه؟ فرمود: نه، مگر آن که یکی شان سکوت کند.

۱. عزیزالدین نسفی، *الانسان الكامل*، ص ۷۵.
 ۲. محمد بن یعقوب اسحاق کلینی، *الاصول الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری (بیروت: دار صعب دار التعارف، ۱۴۰۳ق)، ج ۱، ص ۱۷۸.

بنابراین، ولایت تکوینی تعیینی مختص به ائمه است، اما ولایت تکوینی عامه که هر انسانی بر اثر رسیدن به مقامات روحانی می‌تواند بهره‌ای از آن داشته باشد، مختص به همه انسان‌های شایسته است. با وجود این، حقیقت انسان کامل و حقیقت محمدیه، در انسان‌های والایی مجلی می‌شود؛ امامان دوازده‌گانه پس از پیامبر که تمامی آن‌ها نور واحدی هستند که در قالب‌های مختلف ظهور کرده‌اند و زمین هیچ‌گاه نباید از حجت خدا خالی باشد:

لا تخلوا الأرض من قائم لله بحجة: إما ظاهراً مشهوراً إِمَّا خائفاً مغموراً؛^۱
هیچ‌گاه زمین بی حجت خدا نخواهد بود که با برهان روشن برای خدا قیام کند؛ یا آشکار و شناخته شده و یا بیم‌ناک و پنهان.

۲.۲. چیستی و چرایی وجود انسان کامل

ابن عربی و نسفی از عرفای اسلامی هستند که به ویژگی‌ها و ضرورت وجود انسان کامل پرداخته‌اند. در این مختصر به برخی از این خصوصیات اشاره می‌شود:

۱.۲.۲. هدف خلقت

محبی‌الدین معتقد است که خداوند در مرتبه ذات، ذات و صفات و افعال خود را به حکم اولیت و باطنیت شاهد است، اما چون خواست و اراده او تعلق گرفت که ذات، افعال و صفات خود را به حکم آخریت و ظاهریت مشاهده کند، انسان را خلق نمود، زیرا انسان استعداد وجودی آن را داشت تا به وسیله‌اش سر حق به حق ظاهر گردد. به بیان دیگر، خداوند

۱. نهج البلاغه فیض الاسلام، ص ۱۱۵۸.

انسان را به این علت آفرید تا هرگاه بر انسان تجلی فرماید، ذات، صفات و افعال خود را ببیند. بنابراین، عالم هم چون آینه جلانیافته بود و خداوند اراده کرد تا این آینه جلا یابد تا در آن خود را مشاهده کند. انسان کامل جلای این آینه بود که به وسیله او اسرار و حقایق الهی ظهور یافت.^۱

انسان کامل، همان طور که حق ذات خود را در او مشاهده می کند، هم چنین آینه ای است برای این که حق مخلوقات خود را نیز ببیند. ابن عربی از انسان کامل به «انسان العین» تعبیر می کند، یعنی انسان کامل در نظام هستی مانند مردمک دیده است که خداوند به وسیله آن به خلق خود نظر می کند:

همانا تو ای انسان مقصود و هدف هستی ای و همه اسباب دیگر برای تو خلق شده اند، وگرنه آن ها خودشان مطلوب نبوده اند. خداوند دوست داشت که شناخته شود و معرفت او امکان نداشت مگر برای کسی که به صورت او آفریده شده است. خداوند کسی را جز انسان کامل به صورت خود نیافریده است.^۲

۲.۲.۲. روح عالم

انسان کامل به سبب بخشش صورت الهی به او، همانند روح برای عالم است؛ یعنی همان طور که بدن در سیطره روح قرار دارد، عالم نیز در سیطره و تدبیر انسان کامل به شمار می رود. این قدرت تسخیر به جهت این است که او جمیع حقایق و اسماء الهیه را در خود دارد:

۱. محیی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، تعلیقات عقیقی (تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰)، فصل آدمی، ص ۴۹.

۲. محیی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۲۶۶.

خداوند انسان کامل را روح عالم قرار داد و عالم علوی و سفلی را مسخر او ساخت، به دلیل صورت کامل او، پس هم چنان که همه عالم تسبیح خداوند می کنند، همه عالم مسخر انسان کامل هم هستند، به دلیل همان حقیقت صورت او.^۱

انسان کامل روح عالم است؛ اگر از عالم جدا شود، عالم خواهد مرد. همان طور که اگر روح از بدن جدا شود، بدن می میرد.^۲

نجم رازی از علمای اهل سنت نیز از انسان کامل به روح عالم تعبیر می کند:

دیگران که چون روح را به خلافت می فرستم و ولایت می بخشم. و مدتی است تا آوازه: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً*^۳ در جهان انداخته ام. دوست و دشمن، آشنا و بیگانه منتظر قدم او مانده اند. او را با اعزاز تمام باید فرستاد. مقربان حضرت خداوندی را فرموده ام که چون او به تخت خلافت بنشیند، جمله پیش تخت او سجده کنید، باید که اثر اعزاز و اکرام ما بروی ببینند تا کار در حساب گیرند.^۴

۲.۲.۲. حافظ عالم

انسان کامل هم چون نگین انگشتر، محل نقوش اسماء الهی است، لذا به وسیله او عالم حفظ خواهد شد؛ هم چون مهری که بر خزائن ملک زده می شود و آن را حفظ می کند. انسان کامل حافظ عالم به شمار می رود و تا

۱. محیی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص موسوی، ص ۱۹۹.

۲. محیی الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۴۶۸.

۳. سوره بقره، آیه ۳۰.

۴. نجم رازی، *مرصاد العباد* (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶)، ص ۸۵.

زمانی که انسان کامل در این عالم است، عالم و خزائن موجود در آن نیز محفوظ می ماند. آن گاه چون این انسان از این عالم به عرصه آخرت گام نهد، هرچه را از خزائن دنیا در آن باشد، مانند کمالات و معنویات، با خود به آن عالم می برد؛

پس عالم به وجود انسان کامل تمام می شود و او نسبت به عالم هم چون نگین است نسبت به انگشتر که محل نقش و علامتی است که پادشاه به وسیله آن خزائن را مهر می کند... و خداوند به وسیله او خلق را حفظ می کند. هم چنان که خزائن با مهر حفظ می شوند... انسان کامل هم جانشین خداوند در حفظ عالم است و مادامی که در عالم باشد، عالم محفوظ خواهد ماند.^۱

۴.۲.۲. خلیفه الهی

از آن جا که انسان کامل مظهر اتم و اکمل ذات اقدس الهی می نماید و جمیع حقایق و اسماء الهی در او مستجمع است و صورت رحمانی دارد^۲ (خلق آدم علی صورة الرحمن)، پس شایستگی خلافت هم از آن او خواهد بود.^۳

-
۱. محیی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص آدمی، ص ۵۰.
 ۲. ابن عربی، برخلاف نیچه، معتقد است هر انسان دارای آن صورت رحمانی، می تواند به مقام خلیفه الهی برسد و عوارض و خصوصیات شخصیه در انسان کامل بودن دخالت ندارد و بر این امر تکیه می کند که هم چنان که مردان می توانند به مقام خلافت برسند، زن ها هم می توانند این مقام را کسب کنند. انسانیت با مرد و زن جمع می شود و ذکورت و انوشت دو عرض هستند و از حقایق انسانی نیستند. (محیی الدین ابن عربی، *عقلة المستوفی*، چاپ لیدن، ص ۴۶)
 ۳. محیی الدین بن عربی، *رسائل ابن عربی* «رساله حقیقة الحقایق» (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۷)، ص ۶۵.

ابرانسان نیچه، با نفی خداوند و ارزش‌های اخلاقی نه تنها جانشین خدا، بلکه خود، خدای زمین می‌گردد، اما انسان کامل صورتی رحمانی دارد و یگانه موجودی است که می‌تواند به بهترین صورت ممکن، صفات الهی خداوند و مظهر خیر و جمال مطلق او را در عالم آفرینش بنماید، زیرا به خلیفه یا قائم مقام در همه شئون، به خلافت او گمارده شده است.

۲.۲.۵. واسطه بین حق و خلق

اگر انسان کامل موجودی است که حق تعالی به سبب وی به خلق نظر می‌کند و او «انسان العین الحق» است. پس واسطه بین حق و خلق به شمار می‌رود. همان‌گونه که مردمک دیده بین رایی و مرئی واسطه است، فیض الهی از طریق انسان کامل به خلق می‌رسد.^۱

۲.۲.۶. دلیل بروجود حق

خداوند انسان کامل را بر صورت خویش آفرید و او را دلیل بر خودش قرار داد، برای کسی که می‌خواهد به طریق مشاهده او را بشناسد، نه به طریق فکری.^۲ ذات حق بنفسه اقتضای وجود دارد (واجب الوجود است) و وجود ممکنات دلیل بروجود واجب هستند و انسان کامل چون بر صورت الهی آفریده شده، اکمل آیات در معرفت حق است و اصلاً معرفت حق بر معرفت انسان متوقف است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

۲.۲.۷. دارای قول و فعل و اخلاق نیک و معارف

عزیزالدین نسفی می‌گوید:

۱. محیی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص آدمی، ص ۵۰.

۲. محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۲۸.

بدان که انسان کامل آن است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد. و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی، به عبارتی دیگر بگویم: بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف.^۱

نسفی گفتار انبیاء را شریعت و کردار آنان را طریقت و دید و بینش انبیاء را حقیقت می‌داند. مراد او از معارف در توصیف انسان کامل، هر چهار گونه معرفت است، یعنی معرفت دنیا و آخرت و معرفت خود و خدا.

۸.۲.۲. دارای علم لدنی

نسفی می‌گوید:

ای درویش! تمامت عالم هم چون حقه‌ای است پراز افراد موجودات، و از این موجودات هیچ چیز و هیچ کس را از خود و از این حقه خبر نیست. الا انسان کامل را، که از خود و از این حقه خبر دارد، و در ملک و ملکوت و جبروت هیچ چیز بر وی پوشیده نمانده است؛ اشیا را «کماهی» و حکمت اشیا را «کماهی» می‌داند و می‌بیند. آدمیان زبده و خلاصه کائناتند و میوه درخت موجوداتند و انسان کامل زبده و خلاصه موجودات آدمیان است. موجودات جمله به یک بار در تحت نظر انسان کاملند، هم به صورت و هم به معنا، از جهت آن که معراج از این طرف است هم به صورت و هم به معنا، تا سخن دراز نشود و از مقصود باز نمانیم!^۲

۱. عزیزالدین نسفی، *الانسان الکامل*، ص ۷۴.

۲. همان، ص ۷۵.

۹.۲.۴. دارای قدرت

عزیزالدین نسفی بیان می‌دارد:

ای درویش! صاحب‌الزمان مرتبه کمال علم و مرتبه کمال قدرت است، مرتبه کمال علم و قدرت مصاحب اویند. وی تمام عرصه زمین را تصرف می‌کند و هرگونه ظلم و بی‌عدالتی را از عرصه زمین محو می‌کند، زمین را پراز عدالت خواهد کرد. در عرصه‌ی افراد بشر در صلح و سعادت خواهند زیست.^۱

۱۰.۲.۴. دوری از مظاهر دنیا و دعوت کننده به یگانگی خداوند و آخرت

انسان کامل چون در این دنیا به مرحله شهود می‌رسد، دارای چشم برزخی است و حجاب دنیا را دریده است و بر آن چه در نشئه آخرت وجود دارد، مطلع می‌گردد. چنین انسانی به ظاهر در دنیا است، ولی قلبش به نشئه آخرت تعلق دارد؛ به تن فرشی است و به جان عرشی.^۲

عزیزالدین نسفی می‌نویسد:

ای درویش! انسان کامل هیچ طاعتی بهتر از آن ندید که عالم را راست کند و راستی در میان خلق پیدا کند، و عادات و رسوم بد از میان خلق بردارد، و قاعده و قانون نیک در میان مردم بنهد، و مردم را به خدای خواند و از عظمت و بزرگواری و یگانگی خدای، مردم را خبر دهد، و مدح آخرت بسیار گوید و از بقا و ثبات آخرت خبر دهد، و مذمت دنیا بسیار کند، و از تغییر و بی‌ثباتی دنیا

۱. عزیزالدین نسفی، مقصد الاقصی، فصل پنجم، رساله در باب نبوت و ولایت (به نقل از مقدمه الانسان الكامل، ص ۲۹)

۲. محیی‌الدین ابن عربی، فصوص الحکم، فص الیاسی، ص ۱۸۶.

حکایت کند.^۱

بی تردید، ویژگی‌های ابرانسان نیچه با انسان کامل عرفا که جمیع صفات حمیده را دارد و مدارج کمال را پیموده و به حد اعلای انسانیت رسیده است، مقایسه و تطبیق نمی‌پذیرد. ابرانسان نیچه قدرت مجسم، اشراف‌زاده و عاری از تقوا، محبت و اعتقاد به خداست. انسان کامل عرفا تشنه قدرت نیست؛ ترکیبی از جلال و جمال الهی به شمار می‌رود. قدرت او همراه با مهربانی، رحم، شفقت، احسان و دیگر صفات عالی انسانیت است.

انسان کامل بعد از شناخت و لقای خداوند هیچ کاری برابر آن ندید و هیچ طاعتی بهتر از آن ندانست که راحت به خلق رساند و هیچ راحتی بهتر از آن ندید که با مردم چیزی بگوید و چیزی کند که مردم چون آن بشنوند و به آن کار کنند، دنیا را به آسانی بگذرانند و از بلاها و فتنه‌های این عالم ایمن باشند و در آخرت رستگار شوند.^۲

انسان کامل حاکم و فرمانروای واقعی نوع بشر و قدرت مند است، ولی نه برای ایجاد جنگ و وحشت. او اصول اخلاقی را عرضه می‌کند و گذشته از مرتبه موجودات بشری، موجب عدالت اجتماعی و اقتصادی و محبت می‌گردد، حال آن که نیچه حق برابری را فقط به ابرانسان‌ها می‌دهد و افراد عادی را به دیده تحقیر می‌نگرد. ابرانسان او خداشناس است و آمده تا بشارت «مرگ خدا» را نوید دهد، اما انسان کامل، خدا جو، شیفته تقوا و

۱. عزیزالدین نسفی، *الانسان الکامل*، ص ۷۶.

۲. همان، ص ۷۵.

دوست دار خلق است.

با وجود تمامی اختلافاتی که دکترین ابرانسان نیچه با ایده انسان کامل عرفا دارد، اما گونه‌ای قرابت معنوی را بین این دو تفکر می‌توان یافت. در تفکر نیچه آشکارا فلسفه انتظار وجود دارد. او در انتظار است؛ فارغ از خیر و شر که زرتشت از کنارش گذشت و به سوی «ابرانسان»، «مردی که روی زمین جای او خواهد بود» رهنمون گشت. او در نهایت بحران حرمانی و هیرانی، کورسویی به سوی حیات متعالی فراراه انسان می‌نهد و از تلاش و تکاپو برای ایجاد زمینه‌ای مساعد برای رشد و بالندگی حیاتی والا و انسانی تر غفلت نمی‌ورزد و یا کنج انزوا و عزلت پیشه نمی‌سازد. امید به آینده‌ای تاب‌ناک و همیشگی، برای او هم‌چون خورشیدی که در پس ابرها و پرده‌های تیره می‌نماید زنده و مایه امید به حیاتی نو و آینده‌ای بهتر است. نیچه، بحران مدرنیسم را که با روشن‌گری مدرن به وقوع پیوسته، پیش‌بینی کرده بود و با به کارگیری روش تحلیل مسائل اجتماعی که بیشتر از طریق سلبی و نفی آن‌چه مایه زوال و انحطاط چنین جهانی گشته است، تلاش می‌کرد تا این جهان بیمار و بحران زده را بهبود بخشد. او پس از نفی و ویرانی ارزش‌های دروغین و میان‌مایه، خرابی‌ها را پاک‌سازی می‌کند و گاخ باشکوه آرمانی خود را بر بلندی‌ها بنیان می‌نهد تا روزی «ابرانسان» ساکن آن باشد.

سخنان نیچه در جهت سلبی یعنی نفی تاریخ ۲۵۰۰ ساله متافیزیک غربی و وجود ضد ارزش‌ها در این تمدن و در جهت ایجابی یعنی در بشارت اجمالی ظهور ابرانسان تأمل‌پذیر است، ولی یقیناً کیستی و چیستی

و تا حدودی چرایی وجود ابرانسان او با خصوصیات منجی ادیان به معنای عام و مهدویت خاص شیعی بسیار تفاوت دارد. در اندیشه نیچه، مسلم است که تفکر انتظارگرانه و آماده گرانه با بازگشت مسیح ع یا ظهور مهدی ع نسبتی ندارد، اما بی گمان جهانی فارغ از غرب و غرب زدگی را نوید می دهد. اساس غرب زدگی بر جهل و جور است؛ ذات بشر جهل و جور را بر نمی تابد، پس ناگزیر بشر کنونی خواسته یا ناخواسته به سوی مقصدی گام بر می دارد که به غلبه موعود امم، اقامه، بسط و نشر عدل و چیرگی توحید می انجامد.

فصل سوم:

دموکراسی و مردم سالاری مهدوی

از تکوین نخستین جوامع ابتدایی تا به امروز، در دوره های گوناگون تاریخی، همواره اندیشه سامان بخشی به حیات جمعی و تنظیم رابطه افراد و گروه ها با حکومت وجود داشته است. در دوران برتری جویی کلیسا و به طور کلی حکومت های دینی پیشین، آن چه به گونه ای رسمی ادعا می شد، حکومت خدا در زمین بود که در سایه قیومیت خلیفه یا رسول او قرار داشت و تنها غایت آن، رضایت خداوند و جریان مستمر تکلیف آدمیان در برابر او بود. در نگرش دنیای امروز به خصوص بعد از ظهور عصر روشن گری، انسان به جای خدا نشسته و این تغییر مبنایی، به خودی خود تحولات دیگری را در عرصه های مختلف از جمله عرصه سیاسی پدید آورده است. از میان جوامع دینی پیشین، جوامع لیبرال سر بر آوردند و علوم تجربی تفسیر و تبیین جهان را بر عهده گرفتند. بنیاد سیاست به جای رضایت خداوند بر رضایت انسان و بر حقوق طبیعی او مبتنی گشت و سخن از ایجاد میثاق های اجتماعی، اراده همگانی، حقوق شهروندی و

دموکراسی به میان آمد. اگر حکومت‌های دینی تکلیف‌مدار بودند و حق را از آن خداوند و پیروان، جانشینان او در زمین می‌دیدند، حکومت‌های لیبرال دموکرات همه حق‌ها را از آن انسان و میثاق‌هایی می‌دانستند که خودشان با عقل جمعی خود فراهم آورده بودند.

برخی در نظام اسلامی، معتقدند که براساس آموزه‌های دینی (به‌ویژه شیعی)، تمدن اسلامی، فقه‌محور و دموکراسی، مبتنی بر آزاداندیشی و حق‌محوری است و از این رو، نظام مبتنی بر مهدویت تکلیف‌اندیش است و حق‌اندیش نیست و مفهوم مهدویت و دموکراسی جمع‌ناشدنی می‌نمایند.^۱ اما با عبور از لایه‌های سطحی مذهب مشخص می‌شود که نظام فقهی، براساس حقوق تک‌تک افراد جامعه و سفارش یکایک افراد به رعایت این حقوق بنا نهاده شده است. داروی شفا بخش حق، از جمله دست‌مایه‌های اصلی نظام مهدوی محور است و تن‌درستی و چالاکی اجتماعی، تنها یکی از میوه‌های شجره طیبه‌ای است که برپایه حفظ حقوق آحاد جامعه و تکیه بر عدالت بنا شده است. تأکید بر محفوظ داشتن حقوق افراد جامعه، توازن مطلوب میان حق و تکلیف برقرار می‌کند و مفهوم مهدویت به معنای حقیقی کلمه با تکیه بر انتظار واقعی و سازنده جامعه و اعتقاد به این که منتظر مصلح، خود باید صالح باشد، مرتبه‌ای بالاتر از مردم‌سالاری را پیش می‌کشد و تأیید می‌کند. اعتقاد به ظهور منجی آسمانی که در شیعه در قالب مهدویت رخ می‌نماید، در

۱. عبدالکریم سروش، *اسلام و دموکراسی*، سخنرانی در جمع دانش‌جویان ایرانی در دانشگاه سوربن فرانسه، ۱۳۸۴.

مهدویت با شایسته سالاری سازگار است. اعتقاد به مهدویت، با ساختاری چنین و در پی تحقق حکومتی چنان، زمینه‌ای برای هدایت جامعه به سوی ساختار موعود خواهد بود.

نظام مردم سالاری مبتنی بر آموزه‌های دین، در این مسیر با تعمیم دین و رهبران به شریان‌های جامعه، ضمن احساس مسئولیت آحاد مردم به عمل کرد سیستم حاکم و شریک دانستن خود در پی آمده‌ها و دست‌اوردهای حکومت شکل خواهد گرفت که در واقع، جزئی از بدنه جامعه و حتی پاسخ‌گوترین بخش جامعه نیز خواهد بود. بی‌شک، در نظامی چنین که نتیجه قطعی اعتقاد به مهدویت است، تسری حکومت مردم بر مردم با مناسب‌ترین شکل و ملموس‌ترین وضعیت ایجاد می‌شود و ضمن ارزش نهادن به آموزه‌های دینی و شیعی، میان ریشه این نوع مردم سالاری دینی که همان مهدویت است و ثمره آن که همانا گویاترین نوع مردم سالاری است، هیچ گونه تعارضی وجود نخواهد داشت.

به تدریج، با نهادینه شدن اعتقاد سازنده و اثرگذار به مهدویت و ایجاد اعتقاد فراگیر به لزوم اصلاح در نفس و تعمیم آن به دیگران که از جمله بهره‌های ثابت شده حکومت مهدویت محور است، ارتباط برپایه قانون که از مردم سالاری دینی به درستی شکل گرفته است، جای خود را به ارتباط برپایه محبت خواهد داد. گذر از این مسیر، جز از راه تعمیم اعتقاد به مهدویت به ضمیر درونی انسان‌ها و بیدار کردن حس دگردوستی و ترجیح دیگری بر خود میسر نیست و این حاصل نخواهد شد مگر این که مهدویت مداری در جامعه مردم سالار با تقویت جنبه دین‌داری و تمسک به

شاخصه‌های شریعت، نهادینه شود.

در چنین نظامی، هریک از احاد جامعه، جایگاه خود را برای سیر عمده به سوی تکامل می‌شناسد و براساس قابلیت‌ها و انگیزه‌های خاص مناسب‌ترین روش را برای یاری رساندن به دیگران و خود در مسیری به سوی تکامل می‌یابد. این الگوی حکومتی و ساختار اجتماعی، بارها مفهوم عام دموکراسی که مفهومی بسیار مبهم است و آن‌چه الگوها، نسخه‌های غربی آن برای چنین جامعه‌ای به ارمغان می‌آورند و در عمل حال گستاخانه آن را با آموزه‌های دینی به ویژه شیعی معارض می‌دانند، به و کامل تراست و به یقین، تضمینی پذیرفتنی و معقول برای سعادت همه‌جانبه برای جامعه را بشارت می‌دهد. اعتقاد به مهدویت نه تنها جامعه را از الگوی مناسب حکومتی دور نمی‌کند، بلکه راه را برای تحقق چنین حکومتی هموارتر می‌سازد و فراتر از آن، زمینه را برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر محبت و به دور از قوانین بی‌انعطاف بشری فراهم می‌کند. این اعتقاد الگوی حکومتی پویا، دین‌مدار و متکی بر آموزه‌های مهدویت^۱ افزون بر این، دربرگیرنده تمامی نقاط قوت یک ساختار مردم‌سالاری راستین را فراهم می‌آورد. برقراری ارتباط محب و محبوب و مرید و مراد میان تک‌تک افراد اثرگذار جامعه از یک سو و رهبر سیاسی و مذهبی جامعه از سوی دیگر، شرایط را برای تحول جامعه و حرکت آن به سوی ره‌آوردهای جامعه‌ای مهدویت‌مدار، بیش از پیش آماده می‌سازد.

آن‌چه این مقاله بدان می‌پردازد، بررسی نگرش شیعی در باب طرح نسبت میان حکومت مهدوی و مردم‌سالاری است؛ نگرشی که میان حق و

تکلیف، رضایت مخلوق و خالق و میان خلق و حق آدمی با حق خالق و تمامیت دین‌آشتی برقرار می‌سازد و از این ره‌گذر، جایگاه مردم را در حوزه تفکر سیاسی مهدوی مشخص می‌کند.

وانگهی نظریه دموکراسی در مفهوم غربی‌اش، مفسران بی‌شمار و بسیار متفاوت و گاه متضادی دارد که در طول قریب به سه هزار سال تاریخ اندیشه سیاسی بشر، طراحی شده و بسیاری به آن‌ها نقد کرده‌اند. گستردگی و مبهم بودن معنای دموکراسی و اصول آن، هم‌چنین مقبولیت عام دموکراسی به‌ویژه در سده بیستم، یافتن ارتباط بین دکتترین مهدویت و دموکراسی را پیچیده‌تر می‌سازد.

۱. چیستی دموکراسی

آیا دموکراسی نظریه سیاسی عام و فراگیری است یا روشی حکومتی به شمار می‌رود که سازوکارهای اداره جامعه را معین می‌کند؟ اگر دموکراسی به منزله یک روش است، آیا روش‌ها از ارزش‌ها تهی و به لحاظ ماهیت خنثا هستند و دموکراسی با هرگونه ایدئولوژی سازگار است؟ آیا دموکراسی تنها در برگزاری انتخابات خلاصه می‌شود؟ آیا هر حکومت برگزیده مردم باید دموکراتیک باشد؟ اقلیت‌ها در دموکراسی چه جایگاهی دارند؟ آیا اکثریت حق دارند درباره حقوق اقلیت تصمیم بگیرند؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها باید تعریفی روشن از مفهوم دموکراسی در انداخت، اما تاریخ اندیشه دموکراسی پیچیده و حاکی از دریافت‌های متضاد است. اصطلاح دموکراسی که رایج‌ترین اصطلاح در علم سیاست به شمار می‌رود، مفهومی

شناور و لغزنده را تداعی می‌کند. راسل هانس، محقق امریکایی می‌گوید:
در همان حال که ارزش دموکراسی متعالی‌تر گشت، معنای آن
سروصدای تعبیرهای متفاوت گم شد.^۱

واژه دموکراسی تلفیقی از دو لفظ یونانی «demos» به معنای عامه مردم
«krato» به معنای قدرت، حکومت، اداره امور و حاکمیت است. بنابراین
لغت دموکراسی همان حکومت مردم (مردم‌سالاری) معنا می‌شود.
ابراهام لینکلن شایع‌ترین تعریف از اصطلاح دموکراسی را در عرف
سیاسی مطرح کرده که با معنای لغوی این واژه مطابق است: «ارایه
حکومت مردم برای مردم و به وسیله مردم».^۲

این تعریف واژه مردم را سه بار به کار می‌برد، ولی مردم چه کسانی
هستند؟ استنباط از کلمه مردم در ادوار تاریخ با تصور و تغییر هم‌راه است.
در یونان بردگان و زنان و بیگانگان جزء مردم محسوب نمی‌شدند. حق رأی
در قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه، به افرادی تعلق داشت که میزان معینی
مالیات می‌پرداختند. زنان در کشورهای اروپایی تا اواخر قرن نوزدهم از
مردمان به شمار نمی‌آمدند و حق رأی نداشتند. بی‌سوادها در بعضی از
دموکراسی‌ها، از رأی دادن محروم بودند.^۳

مراد از حکومت مردم چیست؟ آیا همه مردم باید حکومت کنند یا
اکثریت مردم؟ اگر اکثر حکومت می‌کنند، دیگر دموکراسی حکومت مردم

۱. ایان مکنتری و دیگران، *مقدمه‌ای برایدئولوژی‌های سیاسی*، م. قائد (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵)، ص ۱۷۲.

۲. عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)، ص ۲۹۴.

۳. جلال‌الدین مدنی، *مبانی و کلیات علوم سیاسی* (تهران: نشر مؤلف، ۱۳۷۲)، ص ۲۷۲-۲۰۵.

نیست، بلکه حکومت اکثریت است و اقلیتی همواره در مقابل این اکثریت رأی‌ها را می‌بازد، پس آیا دموکراسی، دیکتاتوری اکثریت نیست. از طرفی، دموکراسی در معنای لغوی اقتضا دارد که مردم به گونه مستقیم در فرایند قانون‌گذاری و تصمیم‌گیری سیاسی مشارکت داشته باشند و خود بر خویشتن حکومت کنند، بی‌آن که قدرت سیاسی را به بخش خاص یا اقلیتی نخبه و کاردان تفویض نمایند، اما واقعیت این است که در جوامع به مقیاس وسیع کنونی^۱ در عمل، امکان ندارد که «demos» قدرت سیاسی را در دست داشته باشد. عامه مردم در جوامع دموکراتیک معاصر جای خود را به نمایندگان^۲ داده‌اند. از این رو، شاید بتوان گفت دموکراسی نه حکومت اکثریت بلکه حکومت اقلیت برگزیده مردم است.

حکومت دموکراسی «برای مردم» است، یعنی همه کارهایش در جهت منافع مردم است. اما غالب دیکتاتوری‌ها نیز همین ادعا را داشته‌اند. برای نمونه، رژیم دیکتاتوری مارکسیستی شوروی سابق در زمان لنین و استالین، جز این ادعایی نمی‌کرد.

بنابر ادعای سوم در تعریف فوق، دموکراسی حکومتی است «به وسیله مردم»، یعنی این مردم هستند که حاکمان را از طریق گزینش نمایندگان - مستقیم یا غیرمستقیم - انتخاب می‌کنند. اما چه بسا حاکمی با رأی مردم بر سر کار آید و سپس هرچه می‌خواهد انجام دهد و حاضر هم نباشد از تخت حکومت پایین بیاید. لذا افرادی مانند پوپر به ناچار قید دیگری در تعریف دموکراسی گنجانده‌اند: «مردم حکام را بر سر کار آورند و بتوانند از

1 . large-scale
2 . representatives

قدرت هم عزل نمایند.»^۱

امروزه متفکران سیاسی معتقدند که به جای پرسش از کسی که شایستگی حکومت دارد، باید درباره چگونه حکومت کردن پرسید. پی‌پر وجه تمایز دموکراسی آتن و مدرن را در این امر دانسته که آموزه کلاسیک، دموکراسی را ایدئولوژی و نظریه سیاسی و آموزه معاصرو مدرن آن را به منزله روش و تکنولوژی مطرح می‌کند.

۲. دموکراسی به مثابه یک روش

دموکراسی در دنیای امروز، موضوعی است مربوط به رکن کارآمدی نظام و روش حکمرانی که جای بحث آن در علم سیاست است و نه فلسفه سیاسی.^۲

نظریه پردازان از هابز تا شومپتر، دموکراسی را واقعیت سیال اجتماعی - تاریخی و روشی برای توزیع قدرت و تقلیل خطاها در جامعه می‌دانند. می‌توان به نظریات برخی از متفکران غرب در این زمینه اشاره کرد:

۱. کارل پوپر، درس/این قرن، علی پایا (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۶۰)، ص ۱۱۹ - ۱۱۵.
۲. گفتنی است که فلسفه سیاسی، کوششی است برای کشف حقایق زندگی سیاسی و به اندیشه‌ها و ایده‌هایی اطلاق می‌شود که در گذر تاریخ، متفکران در پاسخ به مشکلات جامعه ارائه کرده‌اند. متفکر، در عرصه فلسفه سیاسی همواره آرمان‌ها و اهدافی را که حکومت در جهت آن حرکت می‌کند، در نظر دارد و کاستی‌های آن را می‌کاود و برای رسیدن به مطلوب راه حل می‌دهد. فلسفه سیاسی یعنی تفکر منتظم درباره غرض و غایت حکومت. [آنتونی کوئینتن، فلسفه سیاسی، مرتضی اسعدی (تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۷)، ص ۴۶] اما علم سیاست صرفاً در صدد حفظ وضع موجود و حل و فصل جامعه است. [عبد الحمید ابوالحمد، مبانی علم سیاست (تهران: نشر توس، ۱۳۶۵)، ص ۲۵]

۱. اورف شومپتر با تمایز بین دو مفهوم دموکراسی، آن را به منزله یک روش برای حل مسائل در معنایی محدود تعریف می‌کند. مراد او از دموکراسی، روشی برای حل مسائل سیاسی است؛ نوعی نظم نهادی برای ورود به عرصه گفتمان‌های سیاسی از طریق واگذار کردن قدرت تصمیم در همه امور به مردم است که موفق شده‌اند آرای مردم را به دست آورند. تعریف او دو بُعد دارد: خود جای می‌دهد؛ رقابت و مشارکت. او می‌گوید:

دموکراسی فقط به این معناست که مردم می‌توانند کسانی را که بر آن‌ها حکومت می‌کنند، بپذیرند یا رد کنند. نه این که مردم در مفهوم مشخصی از واژه‌های مردم و حکومت، عملاً حکومت می‌کنند. در واقع، دموکراسی حکومتی است که سیاستمداران است.^۱

۲. کارل پوپر دموکراسی را نه فلسفه‌ای سیاسی - عقلانی، بلکه تنها به صورت مدلی تجربی شدنی عرضه می‌کند. او با مطرح کردن مهندسی اجتماعی جزء به جزء معتقد است که باید جامعه را باز گذاشت و کوشید که در گذر زمان، نهادهای سیاسی - اجتماعی بهبودی یابند. این روش، راه توسعه و پیشرفت و همان دموکراسی واقعی است. البته پوپر معتقد است که صورت‌های بعدی دموکراسی در تحلیل مهندسی اجتماعی از صورت‌های فعلی آن بهتر و کاراتر و مقبول‌تر در می‌آید. او در

۱. برای بررسی آرای شومپتر، نک: آنتونی کونینتن، «دو مفهوم از دموکراسی»، فلسفه سیاسی، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ ژوزف شومپتر، سرمایه‌داری، سوسیالیسم، دموکراسی، حسن منصور (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴)، ص ۳۶۰-۳۱۵؛ دیوید هلد، مدل‌های دموکراسی، عباس مخبر (تهران: انتشارات روشن‌گران، ۱۳۶۹)، ص ۲۸۸-۲۵۱.

تصویرمدل سیاسی مطلوب خود، بارها تأکید می‌کند که در قید الفاظ و اصطلاحات نیست و دموکراسی را حکومتی می‌داند که بدون خون‌ریزی از شترش می‌توان خلاص شد، ولی دیکتاتوری حکومتی است که جز به وسیله انقلاب، امکان‌رهایی از آن نیست.^۱

۳. ساموئل هانتینگتون در کتاب موج سوم می‌نویسد:

در اواسط سده بیستم در بحث‌های مربوط به معنای دموکراسی سه برداشت عام جا باز کرده است: دموکراسی به معنای شکل حکومت، برحسب منابع قدرت برای حکومت، برپایه مقاصدی که حکومت در پیش می‌گیرد و بر مبنای شیوه و روال کاری که در تشکیل حکومت به کار گرفته می‌شود... پس از جنگ جهانی در بین افراد سرشناس از جمله صاحب‌نظران، درباره معنای دموکراسی بر مبنای منبع (منابع قدرت حکومت) و یا مقصود (مقاصدی که حکومت در پیش دارد) بحثی درگرفت و جمع بی‌شماری از افراد صلاحیت‌دار نیز آن را چنان‌که شومپتر در نظر داشت، برپایه شیوه و روال کار تعریف کردند.^۲

۴. ریچارد. جی می‌گوید:

مفاهیم سیاسی که با پسوند «ایسم» بررسی می‌شوند، مثل لیبرالیسم، فاشیسم، فمینیسم و... برچسب‌های امروزی‌اند که برای فلسفه‌هایی برنامه‌دار همراه با جنبش‌های سیاسی عمده‌ای

۱. کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، عزت‌الله فولادوند (تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۶۹)، ص ۳۰۱.

۲. ساموئل هانتینگتون، موج سوم در پایان سده بیستم، احمد شمس (تهران: نشر روزنه، ۱۳۸۸)، ص ۸-۹.

که در دویست سالی که از انقلاب فرانسه می‌گذرد، پیدا شده است، اما در مقابل، دموکراسی که پسوند «ایسم» ندارد، منتج از مباحثات سیاسی در دولت‌شهرهای یونان باستان، به خصوص آتن، در سده‌های چهارم و پنجم قبل از میلاد است و بیان‌گر نوعی خاص از رژیم یا شکل‌بندی سیاسی است.^۱

۴. ارکان دموکراسی

برخی از ارکان ویژه دموکراسی که آن را ناسازگار با حکومت ولایی می‌نامید، عبارتند از:

۱.۴. عقلانیت

انسان‌ها قادرند با استفاده از عقل، همه مسائل را درک و حل کنند. عقل بر شالوده‌ها و بنیان‌های محکمی استوار است که به نیازهای انسانی پاسخ می‌گوید و به حل نزاع‌های جامعه توانایی دارد. عقل داور نهایی در منازعات است و مستقل از وحی و آموزش‌های الهی، قدرت اداره زندگی بشر را دارد. از پی آمده‌های عقل‌گرایی، دین‌ستیزی است. بلاستر می‌گوید: به کار گرفتن عقل، ضرورتاً نوعی بی‌حرمتی به مرجعیت در مسائل فکری و اعتقادی است.^۲

۲.۴. انسان‌مداری (اومانیزم)

مهم‌ترین رکن دموکراسی غربی، اصالت فرد است. تلاش متفکران غربی

۱. ایان مکینزی و دیگران، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ص ۱۶۹.

۲. استونی، آر، بلاستر، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، عباس مخبر (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷)، ص ۲۷۹.

چنین برآیندی را در منطق اجتماعی غرب نمودار ساخت که فرد انسان، اصل، اساس و غایت همه هستی است. باید کوشید تا حد ممکن به خواست او احترام بگذارند و هر نوع خواست و میل انسان‌ها در محدوده توافق اکثریت معقول است و راه سعادت و خیر جامعه، در تنظیم قوانینی است که ضامن نفع و خیر اکثریت باشد.

۳.۳. تکثرگرایی (پلورالیسم)

اگر دموکراسی تنها به معنای حکومت اکثریت باشد که در نازیسم و کمونیسم، اکثریت از آن حاکمان بود، جامعه دموکراتیک جامعه‌ای به شمار می‌رود که بیشتر متکثر است و بیشتر بی‌رنگی بر آن حکومت دارد. تکثرگرایی در عرصه‌های گوناگون تجلی می‌یابد: سیاست، مذهب، اخلاق، هنر و... .

تکثرگرایی در عرصه دین که جان هیک انگلیسی بنیان‌گذار آن بود، مدعی بی‌طرفی به ادیان مختلف و حقانیت همه آنهاست. بنابراین ادعای پلورالیسم اخلاقی، خوبی و بدی، بیش از یک معیار دارد و لازمه آن نسبیت اخلاق است. پلورالیسم سیاسی که یکی از اصول بنیادین دموکراسی لیبرال به شمار می‌رود، به توزیع قدرت سیاسی میان گروه‌ها و سازمان‌های مستقل از دولت برای مشارکت آن‌ها در صحنه سیاست‌گذاری اعتقاد دارد و ابزار آن، احزاب و جامعه مدنی است. نمونه بارز تکثرگرایی سیاسی، ائتلاف چند حزب با یک‌دیگر در انتخابات است که با وجود اختلاف نظر، با هم متحد می‌شوند تا حکومت خود را سرکار بیاورند. در حالی که همین احزاب از حیث نظری هم نظر نیستند و هر کدام به اصول خود

می‌کنند، در معاشرت سیاسی - اجتماعی با حفظ اکثریت، با یک دیگر سازش می‌کنند.

اشکار است که نتیجه اصالت فرد، عقلانیت و پلورالیسم در همه زمینه‌ها، افتادن در دامان نسبی‌گرایی است. در نظامی که قوانین، برآمده از خواست انسان‌ها و محصول عقل و اندیشه است و ارتباطی به ماورای طبیعت و وحی ندارد، حقایق ثابت و مطلق وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، هیچ عقیده و ارزشی، حقیقت مطلق به شمار نمی‌رود و دموکراسی به پراگماتیسم و نسبیت عقاید و ارزش‌ها خواهد انجامید. این نسبی‌گرایی در دو عرصه تکثر و تنوع عقاید و سیاست نمود می‌یابد و موجب بروز مشکلات عمده‌ای می‌شود که برخی تحلیل‌گران غربی آن را موجب زوال و فساد جامعه می‌بینند. برژنسکی در این باره می‌نویسد:

امریکا به وضوح نیازمند یک بازنگری فلسفی و انتقاد از فرهنگ خودی است. امریکا باید به درستی این واقعیت را بپذیرد که لذت‌طلبی هم‌راه با نسبی‌گرایی که راهنمای اصلی زندگی مردم شده است، هیچ‌گونه اصول ثابت اجتماعی را ارائه نمی‌دهد؛ باید بپذیرد جامعه‌ای که به هیچ‌یک از ویژگی‌های مطلق اعتقاد ندارد، بلکه در عوض رضایت فردی را هدف قرار می‌دهد؛ جامعه‌ای است که در معرض تهدید، فساد و زوال قرار دارد.^۱

۴. اسلام و دموکراسی

بحث درباره دموکراسی و نظام‌های مدنی غرب و قابلیت انطباق آن در

۱. ریگینو برژنسکی، خارج از کنترل (تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۲)، ص ۱۲۹.

جوامع اسلامی با بستر شریعت، از هنگام آشنایی مسلمانان با آرای افلاطون و ارسطو و نظریه حکومت‌های چهارگانه آریستوکراسی، دموکراسی، الیگارشی و تیرانی آغاز شده است.^۱

مقایسه اسلام - به ویژه تشیع - با دموکراسی و مردم‌سالاری، از دغدغه‌های اساسی متفکران اسلامی، در دهه‌های پایانی قرن بیستم، بوده است. آیا حاکمیت دینی و به خصوص امامت و مهدویت با دموکراسی نه به منزله ایدئولوژی و نظریه‌ای سیاسی، بل به منزله تکنولوژی و روشی در توزیع قدرت و نظارت بر آن سازگار است؟

برای سازگار دانستن و ندانستن اسلام و دموکراسی باید به تعریف دموکراسی و موضع‌گیری انسان در برابر این پرسش پرداخت که حتی اگر دموکراسی را به مثابه روش انگاریم، آیا روش‌ها می‌توانند در ماهیت خنثا و در نظام‌های لائیک و دینی علی‌السویه به کار روند؟

برخی دانش‌وران اسلامی دموکراسی را به گونه‌ای مشارکت مردمی، نفی استبداد یا حاکمیت قانون می‌دانند و فارغ از مبانی آن به سازگاری اسلام با دموکراسی معتقدند.^۲ برخی نیز دموکراسی را به معنای حکومت اکثریت و با توجه به مبانی خاص آن چون مشروعیت مردمی، با اسلام سازگار نمی‌دانند.^۳ به نظر می‌رسد، قائلان به سازگاری دموکراسی و حاکمیت دینی

۱. سید جواد طباطبایی، *زوال اندیشه سیاسی در ایران* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵)، ص ۲۴-۲۶.

۲. مرتضی مطهری، *پیرامون انقلاب اسلامی*، ص ۶۳.

۳. محمدحسین طباطبایی، *روابط اجتماعی در اسلام* (ترجمه و نگارش از تفسیر المیزان)، محمد جواد مجتبی کرمانی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷)، ص ۴۳-۲۱.

معتقدند که روش‌ها^۱ به لحاظ ماهیت خنثا هستند و خصلتی عام و همگانی دارند. البته این سخن بدین معنا نیست که روش‌ها بر هیچ مبنا و اصولی پایه‌گذاری نشده‌اند و هیچ غایت و هدفی را دنبال نمی‌کنند؛ زیرا اگر از هر روشی پرده‌برداری شود، در پشت آن نظریه و فلسفه‌ای خاص قرار دارد که ضامن اجرایی آن روش است و برای بررسی میزان عمل‌کرد یک روش آن را با اهداف و غایاتی می‌سنجند که در پی آن است. خنثا بودن روش‌ها، بدین معناست که آن‌ها با مبانی و ایدئولوژی‌های مختلف سازگار و در هر نظامی قالب و محتوای حقوقی و فرهنگی خاصی یافته‌اند و به منزله یک روش در خدمت ارزش‌ها، احکام و اهداف ایدئولوژی خاصی قرار می‌گیرند. پیوند دموکراسی در سیر تحولش گاه با لیبرالیسم و سکولاریسم و زمانی با کمونیسم یا سرمایه‌داری، همین حقیقت را بیان می‌کند.

معتقدان به سازگاری اسلام با دموکراسی، دموکراسی را نوعی متد و فن جدید و تجربه‌ای عرفی - عقلایی می‌دانند و برآنند که اگر کسی از دموکراسی تعبیری اخلاقی، ایدئولوژیک یا مسلکی داشته باشد و معتقد باشد که پشت دموکراسی، نوعی جهان‌بینی، انسان‌شناسی، نظام ارزشی و ایده‌مندی خاص نهفته، این امر به مثابه آن است که بگوییم پشت الکتریسیته، الکتروکاردیوگرافی، کامپیوتر و فکس نیز نوعی

۱. روش یعنی پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص [پیتر کاز، «روش علمی»، علم‌شناسی فلسفی، عبدالکریم سروش (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۱۵۶].

ایدئولوژی وجود دارد.^۱

در برابر این گروه، معتقدان به ناسازگاری، عقیده دارند که روش فارغ از ارزش معنا ندارد، بلکه اهداف در ابزار ترشح می شود و آن را تصحیح. توسعه و حتی تغییر می دهد. اگرچه دموکراسی، ایسم ندارد، دموکراسی غربی، آن چنان با مبانی لیبرالیسم آمیخته است که انفکاک پذیر از آن نیست. بشر امروز باید خود را از نفاق مدرنیته که از یک سو خود را سازگار با همه ادیان، نشان می دهد و از سوی دیگر، نسخه ای ملحدانه برای عمل می نویسد، آزاد سازد. نقد «فرامدرن» از دموکراسی که پیرامون پنهان کاری مدرنیته است، سعی دارد از این دین پنهانی که در پس دموکراسی وجود دارد، پرده برداری کند و سپس به نقد آن پردازد.^۲

به نظر نگارنده، هرچند محتوای نظام سیاسی، جزء یا شرط ماهیت دموکراسی نیست، این روش برارکان، مبادی نظری - ارزشی و پیش فرض های ویژه ای استوار است که بدون آن ها تحقق دموکراسی محال می نماید.

این نوشتار با تأکید بر ابهام ها، تعارض ها و معایبی که در دموکراسی غربی وجود دارد - گرچه به هیچ وجه منکر پاره ای از شایستگی های آن نیست - به جای طرح دغدغه فکری سازگاری یا ناسازگاری اسلام با

۱. مقصود فراست خواه، دین و جامعه (تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷)، ص ۲۴۵.

۲. محمد جواد لاریجانی، تدبیر، حکومت، توسعه (تهران: نشر مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷)، ص ۲۵۷-۲۵۱. (نویسنده کتاب، گرچه نقد فرامدرن را عمده ترین نقادی بر دموکراسی لیبرال می داند، معتقد است می توان مدل دموکراسی نمایندگی جان استوارت میل را از عقلانیت لیبرال منفک کرد و پس از پرده برداری از اجزاء مقدم، آن را در عقلانیت اسلامی اجرا کرد. (ص ۲۷۰-۲۶۷)

«دموکراسی، به طرح اندیشه در ویژگی‌های حکومت دینی و نقش مردم در حکومت مهدوی می‌پردازد؛ زیرا حتی اگر برآن باشیم که مکانیزم‌ها و شیوه‌های اجرایی اسلام را با دموکراسی در مدل غربی‌اش سازگار جلوه دهیم، باز هم غربیان ما را دموکرات نمی‌دانند:

کسانی که می‌کوشند با استفاده از شیوه ظاهری دموکراسی غربی، رأی اکثریت را در حمایت از اندیشه‌های خود کسب کنند و پس از پیروزی جوهره دموکراسی غربی (اصالت فرد) را فراموش نموده و به اندیشه‌های خود جامه عمل بپوشانند، حق استفاده از مکانیزم‌های اجرایی دموکراسی غربی را ندارند و صحیح این است که با زور و خشونت جلوی آنان را گرفت و به وسیله خشونت ماهیت دموکراسی را حفظ کرد.^۱

۱.۴. پیش‌انگاره‌های حکومت مهدوی

در وقت گفت‌وگواز «مردم سالاری دینی» و نقش مردم در شکل‌دهی قدرت سیاسی و فرایند تصمیم‌گیری در حکومت مهدوی باید توجه کرد که هستی، آسمان و معنویت در تفکر غربی معنا ندارد. انسان خود در جایگاه امر و نهی است و از موضع «فعال مایشاء»، خود را مستغنی از خالق هستی و گستره او امر و نواهی غیبی و پیامبران الهی می‌شناسد.

زمانی که اصالت تجربه جانشین «ایمان به غیب»، اصالت ترقی جانشین «فلاح و کمال معنوی»، دنیا و زمان حال جانشین «عقبا و مقام رضوان» و تبعیت از نفس فردی و اجتماعی جانشین «عبودیت و اطاعت» شود، دیگر جایی برای سیر در عالم دینی مهدوی عصر ظهور و استقرار

۱. موریس دورژه، اصول علم سیاست، ابوالفضل قاضی (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۶). ص ۲۰۰.

حکومت علوی باقی نخواهد ماند. از این رو، پیش از پرداختن به نقش مردم در عصر ظهور، لازم است برخی مؤلفه‌ها و پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی حکومت مهدوی بیان شود:

۱. عقل به مثابه «رسول باطن» و وحی به مثابه «رسول ظاهر» هر دو حجت و بایک‌دیگر منبع کشف و تنسیق مصالح بشری‌اند.
۲. موجودات فعل خدایند. از این رو، خداوند به مصالح و مفاسد آفریده‌ها و سازوکار آن، آگاه‌تر از هر موجود دیگری است. بنابراین، انسان نمی‌تواند جدا از خدا، تمام شئونات زندگی خویش را آن‌چنان تدبیر کند که بایسته و شایسته است.
۳. خداوند خالق موجودات، مالک آن‌ها و در نتیجه مَلِک است. از این رو، تصرف در شئون تشریعی بشر مانند شئون تکوینی وی از آن اوست و این حق تصرف در چارچوب خاص به انسان‌های ویژه واگذار می‌گردد.
۴. آفرینش، هدف‌دار و همه‌پدیده‌ها از جمله انسان پیوسته در صیورت از نقص به کمال مطلوب خویشند. دنیا و عقباً به مثابه منازل و صیورت انسان. به هم پیوسته و در طول همند.
۵. انسان بیت‌الغزل آفرینش و دارای عزت و کرامت انسانی است که با معرفت به جایگاه رفیع انسانی خود، هیچ‌گاه اسیر و برده ابزار و غایات مادی نخواهد شد و در جامعه مهدوی، روابط انسان‌ها بر اساس تعامل و تکمیل است.
۶. از آن‌جا که دین اسلام، از جامعیت و شمول لازم برخوردار است،

همه عرصه‌های حیات آدمی از جمله شیوه‌های عمل و احکام رفتاری خاص در همه زمینه‌ها به خصوص حکومت و سیاست پرداخته است و بخش‌های مختلف این دین هم‌آهنگ با یک‌دیگر و در ارتباط و پیوسته هستند.

۷. دین و حکومت مهدوی برپایه شاخصه‌های فضیلت که همان پاس‌داشت اخلاق و معیارهای اخلاقی است، بنا شده و در اندیشه صاحب‌مدینه فاضله‌ای است که در آن شهروندان فضیلت‌مدار و ارزش‌مدار زندگی می‌کنند.

۲.۴. نقش مردم در حکومت مهدوی

الگوی مردم‌سالاری در حوزه تفکر شیعی براین مبنا استوار است که ایجاد هرگونه تغییر و تحول در جوامع انسانی به دست خود انسان‌ها و با اراده و خواست آنان امکان‌پذیر است و محور هر نوع دگرگونی در اوضاع اجتماعی به تغییر و تحول آدمی از درون بستگی دارد. قرآن کریم در این باب می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ^۱

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.

و نیز می‌فرماید:

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا
مَا بِأَنْفُسِهِمْ^۱

این [کیفر] بدان سبب است که خداوند نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی دهد، مگر آن که آنان آن چه را در دل دارند تغییر دهند.

تغییر درونی که به منزله تغییر در زیرساخت های ارزشی جامعه محسوب می گردد، بستروزمینه مهمی برای دگرگونی های اجتماعی است؛ زیرا با تحول در اندیشه و جان آدمی، اراده جمعی مناسب با آن اندیشه و آرمان بروز می نماید. بنابراین، اگر تحول درونی منوط به اراده و اختیار آدمی است، تغییرهای اجتماعی نیز از اراده و خواست انسان برمی خیزد. قرآن بارها بر این امر تأکید دارد که رهبران الهی مأمور فراخوانی مردم برای حمایت و پیروی از آنان برای برپایی حکومت عدل هستند، نه آن که با اعمال زور و سلب اختیار از مردم بر مردم حکومت کنند. آیات شریفی در این باره در زیر می آید:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ^۱؛
در دین هیچ اجباری نیست.

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَنْتَ عَلَيْهِمْ بِصَیْطِرٍ^۲؛
پس تذکرده که تو تنها تذکردهنده ای.

مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِیْظًا^۳؛
تو وکیل آنان نیستی.

إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ^۴؛

۱. سوره انفال، آیه ۵۳.

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

۳. سوره غاشیه، آیات ۲۱ و ۲۲.

۴. سوره انعام، آیه ۱۰۷.

۵. سوره فاطر، آیه ۲۳.

تو جز هشدار دهنده‌ای [بیش] نیستی.

﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾^۱

بر پیامبر [خدا، وظیفه‌ای] جز ابلاغ [رسالت] نیست.

﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^۲

و من بر شما نگهبان نیستم.

این آیات اسلام را آیین تسلیم می‌نمایند، ولی نه تسلیم آمرانه و اجباری، بلکه تسلیمی بنابر اختیار، آزادی و حفظ کرامت انسانی. این آیات نشان می‌دهند که استفاده از استبداد و قدرتی مافوق اراده و اختیار مردم در تأسیس حکومت دینی جایز نیست. حال با تأکید اسلام بر عنصر آزادی و اختیار آدمی، نقش مردم در تشکیل حکومت مهدوی در قالب مکانیزم‌های خاصی تجلی می‌یابد:

۱.۲.۴. مقبولیت (پذیرش مردم)

مقبولیت و مشروعیت^۳ در عرف فلسفه سیاسی امروز توأمانند. این دو واژه به لحاظ مفهومی متغایرنند، اما از نظر مصداق اتحاد دارند، یعنی حکومتی مشروع و قانونی است که مردم آن را بپذیرند و در صورت عدم پذیرش مردمی، مشروعیت خویش را از دست می‌دهد. براین اساس، ملاک مشروعیت همان مقبولیت و پذیرش مردمی است.

فیلسوفان سیاسی اسلام میان مقبولیت و مشروعیت به تفکیک

۱. سوره مائده، آیه ۹۹.

۲. سوره بونس، آیه ۱۰۸.

۳. مشروعیت (legitimacy) در معنای مشهور یعنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن

(عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، ص ۱۰۵)

معتقدند. «حق حکومت» در این نگرش را نباید با «امکان حکومت» خلط کرد. ملاک مشروعیت در مقام ثبوت یعنی تعیین بهترین فردی که مصالح مادی، معنوی، فردی و اجتماعی مردم را می‌تواند تأمین کند و از طرف خدا به نحو خاص یا عام معین شده باشد و این امر ملازمه‌ای با قبول مردم ندارد. این نظریه که به «انتصاب» شهرت دارد، حاکمیت را از آن خدا می‌داند و مردم را موظف می‌دارد که به مقتضای عبودیت و ربوبیت تشریعی خداوند، قانون و فرمان الهی را رعایت کنند و حاکمیت ولی تعیین شده از جانب او را بپذیرند. این پذیرش مردمی به رهبر اسلامی قدرت و به حکومت او مقبولیت می‌دهد تا مجری قوانین الهی باشد. بنابراین مبنا مشروعیت حکومت از جانب خداوند و مقبولیت و قدرت حکومت از طرف مردم است و مردم در کارآمدی این نظام نقش اساسی دارند. اگر حکومتی مشروعیت داشته و قدرت نداشته باشد، به فعلیت نخواهد رسید و اگر نظامی، تنها مقبولیت مردمی داشت و از مشروعیت بهره‌مند نبود و قانونی نداشت که ارزش‌ها و اصول خویش را با آن حفظ کند و یا این که ارزش‌ها را نیز از رأی اکثریت کسب کرده باشد، به استبداد می‌انجامد و به تدریج مقبولیت خویش را نیز از دست می‌دهد.^۱

۱. در دوران اخیر، در تفکر غربی نیز به انواعی از دموکراسی برمی‌خوریم که به گونه‌ای به نظر می‌رسد بین مقبولیت و مشروعیت حکومت تفکیک کرده‌اند، مانند تقسیم دموکراسی به دموکراسی مطلق (pure democracy) و دموکراسی محدود (limited democracy) [فریدون آدمیت، تاریخ فکر (تهران: انتشارات روشن‌گران، ۱۳۸۶)، ص ۱۳۳-۱۳۴] یا تقسیم آن به دموکراسی ذاتی و دموکراسی شکلی [احمد جهان‌بزرگی، اصول سیاست و حکومت (تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۴۰]: دموکراسی ذاتی یا مطلق به نظام سیاسی اطلاق می‌شود که همه پرسش‌ها و منشأ تمام تحولات سیاسی را بدون

با تفکیک بین مشروعیت و مقبولیت، با وجود تأکید بر قوانین و هادیت الهی و جانشینان او، به نقش مردم در فرایند تصمیم‌گیری نیز توجه ویژه می‌شود؛ زیرا مقتضای حکومت دینی، پذیرش مردمی است و مردم در نظام‌های ولایی محجور و مجبور نیستند. در تاریخ اسلام به حوادث بسیاری برمی‌خوریم که مستندی بر تفکیک این دو مفهوم است:

۱. پیمان عقبه اولی و ثانی برای پی‌ریزی حکومت در مدینه توسط پیامبر مردم‌سالار که در کسب رضایت مردمی نقش اساسی داشت؛^۱

۲. جریان سقیفه و روی کار آمدن خلیفه اول، نشان دهنده دخیل بودن اراده مردم در شکل‌گیری حکومت اسلامی است؛^۲

محدود دینی به رأی اکثریت موکول می‌کند و خواست و رأی اکثریت ارزش ذاتی دارد و در هر گونه مبنا و ارزش بنیادین و مقدم بر همه آنهاست. در این نوع دموکراسی به نظر می‌رسد مفسولیت و مشروعیت مصداق واحدی دارد. دموکراسی محدود یا شکلی بر این اساس است که بسیاری حقوق بنیادین، ارزش‌ها و اصول فلسفی و اخلاقی، مستقل از خواهش اکثریت دارای اعتبار و حقانیت است و از آن جا که مشروعیت و اعتبار این ارزش‌ها و اصول و قانون اکثریت نیست و مستقل از آن موجه و معتبر است، نمی‌تواند در نقش عوامل مهارکننده فرایند تصمیم‌گیری دموکراتیک و اعمال رأی اکثریت ظاهر شوند. برخی چون ایمانوئل کانت معتقدند که اگر دموکراسی و رأی اکثریت از طریق قانون اساسی که حافظ و ضامن ارزش‌ها، مبانی و اصول خاص است، مهار و کنترل شود، ما با واقعیت تلخی به نام ستم به اکثریت مواجه خواهیم شد. از این رو، لیبرالیسم در طول تاریخ طولانی و تلاش مستمر موفق شد به مدلی از نظام سیاسی دست یابد که در عین بهره‌مندی از مزایای مردم‌سالاری، آن را در چارچوب اصول و ارزش‌های لیبرالی مهار و کنترل کند.

۱. قرطبی عسکری، معالم المدرستین، ج ۱، ص ۱۹۷. (به نقل از ابن هشام، السیرة النبویه

النبویه، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۵۶-۴۷)

۲. هیچ ابومسعود طبرسی، الاحتجاج، تصحیح: شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هادی بهادری، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق)، ج ۱، ص ۲۰۹.

۳. به فعلیت نرسیدن حکومت علی علیه السلام به مدت ۲۵ سال و به فعلیت نرسیدن حکومت هیچ یک از معصومان علیهم السلام که با وجود داشتن مشروعیت الهی، پذیرفته مردم واقع نشدند؛^۱

۴. شکوفایی دوران حکومت علی علیه السلام به مدت چهار سال و اندی، به دلیل پذیرش قاطع مردم.

تحقق حاکمیت مهدوی نیز از دو جهت مشروعیت و مقبولیت بررسی شدنی است. روایات معتبری وجود دارد که مشروعیت حکومت حضرت را به خداوند استناد می دهند و حضرتش را خلیفه الهی معرفی می کنند:

۱. انس بن مالک می گوید:

خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم فرأى علياً، فوضع يده بين كتفيه ثم قال: يا علي، لولم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يملك رجل من عترتك، يقال له المهدي، يهدي إلى الله عز وجل و يهتدي به العرب، كما هديت أنت الكفار والمشركين من الضلالة. ثم قال: «و مكتوب على راحتيه بايعوه فإن البيعة لله عز وجل»؛^۲

ای علی اگر از دنیا تنها یک روز باقی باشد، خداوند آن روز را طولانی می سازد تا فردی از عترت توبه نام مهدی مالک زمین شود. او به سوی خداوند متعال هدایت می کند و عرب به او هدایت می شود، آن گونه که تو کافران و مشرکان را از گمراهی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۳ (شقشقیه).

۲. ابوجعفر رستم طبری، دلائل الامامة (قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳)، ص ۲۵۰؛ شیخ حر عاملی، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی (تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا)، ج ۳، ص ۵۷۴.

هدایت بخشیدی. سپس فرمود: «و بر دو کف دست مهدی ^۱ مکتوب است که با او بیعت کنید؛ چرا که بیعت برای خداوند عزوجل است.»

۲. ابن طاووس می نویسد:

فی رایة المهدی مکتوبُ البيعة لله؛^۱

بر پرچم مهدی ^۲ نوشته شده است، بیعت برای خداوند است.

۳. فرائد السمطين نقل می کند:

يُخرج المهدی علی رأسه غمامة، فيها مناد ينادی: «هذا المهدی خليفة الله فاتبعوه»؛^۲

مهدی ^۳ در حالی که قطعه ابری بر سر او سایه افکنده قیام می نماید. در آن ابرگوینده ای است که اعلام می دارد: «این مهدی ^۴ خلیفه خداست از او پیروی کنید.»

با توجه به این روایات، امام خلیفه خدا و جانشین پیامبر است و وکیلی نیست که مردم او را انتخاب کرده باشند. اگر فقط مسئله انتخاب مردم بود، این امر از سقیفه برمی آمد و نیازی به غدیر نبود. از این رو، مردم سالاری مهدوی به این معنا نیست که امام را مردم انتخاب می کنند. حکومت امام مهدی ^۵ به نصب الهی مشروعیت یافته است. نقش مردم در حکومت آن

۱. سید بن طاووس، الملاحم والفتن، باب ۱۴۱، ص ۶۸؛ یوسف بن یحیی شافعی، عقد الدرر، باب ۹، ص ۲۱۶؛ صافی گلپایگانی، منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر، ص ۳۱۹؛ سلیمان بن ابراهیم قندوزی حنفی، ینابیع المودة، ص ۴۳۵.

۲. ابراهیم بن محمد الجوینی، فرائد السمطين، تصحیح: شیخ محمد باقر محمودی (بیروت: مؤسسة المحمودی، ۱۳۹۸ق)، ج ۲، باب ۶۱، ص ۳۱۶. روایت ۵۶۶ و ۵۶۹: ابن صباغ مالکی، الفصول المهمة (بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۹ق)، فصل ۱۲، ص ۲۹۸.

حضرت، فراهم آوردن مقدمات و ایجاد زمینه برای پذیرش مردمی در شکل‌گیری ظهور آن حضرت است. قبول و پذیرش مردمی فقط در خواست و رأی اکثریت جلوه نمی‌نماید. نه تنها اکثریت با امام بیعت می‌کنند، بل زمانی فرا خواهد رسید که آنان به چنان عطش و شیفتگی می‌رسند که اضطرار حکومت جهانی موعود را با تمام وجود درک می‌کنند و آن را تنها نظام تحقق‌بخش آرمان‌ها و اهداف عالی انسانی می‌دانند و به آن عشق می‌ورزند. این چنین نظام سیاسی نه تنها برآرای مردمی متکی است و پذیرش مردمی را به همراه دارد، اطمینان خاطر مردم را نیز سبب می‌شود. در این نظام، بین حکومت امام و مردم تنها رابطه «دولت - ملت» وجود ندارد. بلکه رابطه مرید و مراد و محبوب و محب است:

۱. إِنْهُ لَا يُخْرِجُ حَتَّى لَا يَكُونَ غَائِبٌ أَحَبُّ إِلَى النَّاسِ مِنْهُ، مِمَّا يَلْقَوْنَ مِنَ الشَّرِّ؛^۱

به درستی که مهدی موعود... قیام نمی‌کند تا زمانی که هیچ غایبی در نزد مردم محبوب‌تر از وی نباشد و این به دلیل شرارت‌ها و ناروایی‌هایی است که مردم دیده‌اند.

۲. سید بن طاووس نقل می‌کند:

لَا يُخْرِجُ الْمَهْدِيَّ حَتَّى يَقْتُلَ النَّفْسَ الزَّكِيَّةَ، فَإِذَا قَتَلَتِ النَّفْسَ الزَّكِيَّةَ غَضِبَ عَلَيْهِمُ أَهْلُ السَّمَاءِ وَأَهْلُ الْأَرْضِ، فَأَتَى النَّاسَ الْمَهْدِيَّ وَزَفَّوْهَا إِلَيْهِ مَا تَزَفُّ الْعُرُوسُ إِلَى زَوْجِهَا لَيْلَةَ عَرَسِهَا؛^۲

۱. یوسف بن یحیی شافعی، عقده‌الدرر، ص ۹۴.

۲. سید بن طاووس، الملاحم والفتن، باب ۶۳، ص ۱۳۹؛ علی کورانی، معجم احادیث الامام المهدی (قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق)، ج ۱، ص ۴۷۸، روایت ۳۱۹.

حضرت مهدی عج: «قیام نمی کند تا زمانی که نفس زکیه به شهادت می رسد. پس هنگامی که نفس زکیه کشته شد، اهل آسمان و زمین، برقatalان او خشم ناک می شوند. در این هنگام است که مردم، گرد مهدی عج: جمع می شوند و او را همانند عروسی که شب زفاف به سوی خانه شوهر می برند، برای حکومت می آورند.

بی گمان تعبیر «زفوها الیه» حاکی از اشتیاق شدید مردم به حکومت حضرت و فراهم بودن زمینه پذیرش مردمی است.
۳. در بیانی از قتاده چنین رسیده است:

المهدی خیر الناس... محبوب في الخلاق...^۱

حضرت مهدی عج: بهترین مردم است... او محبوب نزد خلائق است.

۴. در تعبیر دیگری آمده است:

إذا نادى مناد من السماء: «أَنَّ الْحَقَّ فِي آلِ مُحَمَّدٍ» فعند ذلك يظهر المهدي على أفواه الناس ويشربون حبه فلا يكون لهم ذكر غيره؛^۲
زمانی ندا دهنده ای از آسمان فریاد می زند: «حق در آل محمد عج است.» سپس در آن زمان مهدی عج: ظاهر می شود و محبت او در دل مردم جای می گیرد، به طوری که در یاد هیچ کس، غیر او نخواهد بود.

۵. در نقل دیگری، مقدار اشتیاق مردم به آن حضرت، به شدت شوق و

۱. یوسف بن یحیی شافعی، عقد الدرر، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۸۳.

دل بستگی شترماده به فرزندش بیان شده است:

... فَيَبْلُغُ الْمُؤْمِنِينَ خُرُوجَهُ فَيَأْتُونَهُ مِنْ كُلِّ أَرْضٍ، يَحْتَوْنَ إِلَيْهِ كَمَا تَحْتَنُ
النَّاقَةُ إِلَى فَصِيلِهَا...؛^۱

هنگامی که خبر خروج حضرت مهدی عج به انسان‌های
مؤمن می‌رسد، از هر سرزمینی به سوی او روانه می‌شوند و با
اشتیاق به سوی او می‌شتابند، همان‌طور که شترماده به طرف
فرزند خود می‌رود.

۶. ابوسعید خدری از پیامبر گرامی اسلام نقل می‌کند:

تَأْدَى إِلَيْهِ أُمَّتُهُ كَمَا تَأْوِي النُّحْلُ إِلَى يَعْسُوبِهَا؛^۲
امت به حضرت مهدی عج پناه می‌برند، آن‌گونه که زنبور به ملکه
خویش پناه می‌برد.

این روایات که نوع روی کرد مردم به حضرت مهدی عج را نشان می‌دهد.
آدمی را به یاد نحوه بیعت مردم با امیرمؤمنان علی ع می‌اندازد:

... فَمَا رَاعَنِي إِلَّا وَالنَّاسَ كَعَرَفِ الضَّبْعِ إِلَيَّ، يَنْشَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ
جَانِبٍ حَتَّى لَقَدْ وَطِئَ الْحَسَنَانُ وَشَقَّ عَطْفَايَ، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي
كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ...؛^۳

از دحام فراوانی که مانند بال‌های کفتار بود، مرا به قبول خلافت
واداشت. آنان از هر طرف مرا احاطه کردند، چیزی نمانده بود که
حسنین ع زیر پا لگد مال شوند، چنان جمعیت به پهلوه‌ایم

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. معجم الملاحم والفتن، ج ۴، ص ۳۵۲ (به نقل از سید بن طاووس، الملاحم، باب ۱۴۶، ص ۷۰)

۳. نهج البلاغه، خطبه ۳ (شقشقیه).

فشار آورد که سخت مرا به رنج انداخت و ردایم از دو جانب پاره شد! مردم، همانند گوسفندان گرگ‌زده که دور چوپان جمع شوند، مرا در میان گرفتند....

انسانی که برای رسیدن به سعادت هرراهی را پیش گرفته و به بن‌بست سیده، حال این‌گونه به اشتیاق و اضطراب حکومت موعود^۱ می‌رسد و با مام وجود آماده یاری و جان‌بازی در محضر او می‌گردد. منتظر واقعی که این چنین مضطرب شده است، به زمینه‌سازی برای ظهور روی می‌آورد که اگر این زمینه مردمی نباشد، جامعه لیاقت و قابلیت بهره‌مندی از این نعمت الهی را ندارد:

يُخْرِجُ أَناسِي مِنَ الْمَشْرِقِ، فَيُوطِئُونَ لِلْمَهْدِيِّ يَعْنِي سُلْطَانَهُ؛^۲
از مشرق زمین، مردمانی خروج می‌کنند و زمینه‌ساز حاکمیت
مهدی موعود^۳ می‌گردند.

۲.۲.۴. بیعت

عنصر مقبولیت و پذیرش مردمی در حکومت اسلامی در قالب مکانیزم بیعت انجام می‌گیرد. بیعت، از مفاهیم شاخص در فرهنگ سیاسی اسلام است. تلاش برای گرفتن بیعت و یا نزاع به دلیل شکستن آن، همواره بخش مهمی از تاریخ سیاسی اسلام را رقم زده است. نیم‌نگاهی به بارزترین حوادث سیاسی-اجتماعی صدر اسلام، گویای نهادینه بودن باور به بیعت در میان مسلمانان و حتی عربان پیش از اسلام است. در قیام

۱. متقی‌هندی، *کنز العمال*، ج ۷، ص ۱۸۶؛ علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۱، ص ۸۷؛
ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، *سنن ابن ماجه*، تحقیق: فواد عبدالباقی (بیروت: دار الفکر،
بی‌تا)، ج ۲، باب خروج المهدی، ص ۱۳۶۸.

مهدی: «نیز اجتماع بزرگی از صالحان، مستضعفان، شیعیان و موحدان حق طلب و عدالت گرا با وحدت و انسجام و هم راهی با ایشان بیعت می کنند. رسول اکرم ﷺ فرمود:

تنزل الرايات السود التي تخرج من خراسان إلى الكوفة، فإذا ظهر المهدي بعثت إليه بالبيعة؛^۱

پرچم های سیاهی که از خراسان در می آید، در کوفه فرود می آید. هنگامی که مهدی ﷺ ظهور می کند، این پرچم ها برای بیعت به حضور او گسیل می شود.

بیعت در معنای خاص، اصطلاحی سیاسی - حقوقی است که توسط تمام یا گروهی از مردم و رهبر سیاسی آن ها به وجود می آید و رابطه ای اخلاقی، حقوقی و سیاسی بین مردم و رهبر سیاسی آنهاست که مفاد آن را تعهد به اطاعت و پیروی مردم از رهبرشان تشکیل می دهد.^۲

در دوران معاصر، به دنبال پیدایش اندیشه های مبتنی بر مردم سالاری در اداره جامعه، اهمیت واژه بیعت دوچندان شده است؛ زیرا تلاش هایی

۱. شیخ طوسی، الغیة، ص ۲۷۴؛ علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۴۶۷.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن (بیروت: دار القلم، بی تا)، ص ۱۵۵؛ ابن اثیر، النهاية فی غریب الحديث والاثیر (قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷)، ج ۱، ص ۱۷۴؛ اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربیة (بیروت: دار العلم للملایین، بی تا)، ج ۳، ص ۱۱۸۹؛ ابن منظور، لسان العرب (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق)، ج ۸، ص ۲۴؛ فخرالدین محمد طریحی، مجمع البحرین (تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵)، ج ۱، ص ۲۱۰؛ مرتضی زبیدی، تاج العروس (کویت: دار الهدایة، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۳۵-۳۶؛ عبد الرحمان بن خلدون، مقدمه ابن خلدون (قاهره: دار النهضة، ۱۹۳۰ م) ص ۱۴۷؛ احمد بن محمد فیومی، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی (قم: مؤسسه دارالهجرة، بی تا)، ص ۶۹.

مسورت می‌گیرد که بیعت را با مسئله «حق رأی»، «رأی اکثریت» و «انتخابات» در نظام‌های دموکراتیک تطبیق نمایند. بیعت با فرایند حق رأی همانندی‌هایی دارد، اما این دو مکانیزم با یک دیگر متمایز جوهری دارند. برخی ویژگی‌های بیعت در فلسفه سیاسی اسلام عبارت است از:

۱. بیعت در اسلام، پیمان شرعی و عهد و میثاق با خداوند است،^۱ هرچند دست در دست ولی خدا می‌نهند و با او بیعت می‌کنند؛^۲
۲. بیعت مکانیزمی امضایی است و نه تأسیسی، بدین معنا که کارکرد بیعت در جهت پذیرش مردمی و مقبولیت حکومت است و مشروعیت برای حکومت اسلامی به ارمغان نمی‌آورد؛^۳
۳. مردم به لحاظ حقوقی در انجام بیعت آزاد هستند و بیعت در نظام سیاسی اسلام خصیصه‌ای اختیاری دارد و محصول اراده طرفین است.^۴ بنابراین، ضمانت اجرایی دنیوی ندارد، به این معنا که اگر کسی برخلاف پیمان خود عمل کند، به مانند پیمان‌شکنان مؤاخذه و مجازات کیفری و دنیوی ندارد، هرچند که به جهت نکث پیمان از گزند عذاب اخروی در امان نیست؛^۵

۱. سوره مائده، آیه ۷.

۲. سوره فتح، آیه ۱۰.

۳. نصرالله سخاوتی، انگاهی به مفهوم مقبولیت در نظام سیاسی اسلام، مجله معرفت، ش ۵۵، ص ۴۷؛ محمد ابراهیمی و علی رضا حسینی، اسلام و حقوق بین‌الملل عمومی (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹)، ج ۱، ص ۳۵۷-۳۵۴.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۷ و نامه ۵۴؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم والمملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم (مصر: دارالمعارف، بی‌تا)، ج ۴، ص ۴۲۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، تحقیق: محمد حمیدالله (مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م)، ج ۲، ص ۲۵۹.

۵. سوره فتح، آیه ۱۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۳۷؛ شیخ صدوق، خصال، تحقیق: علی اکبر

۴. بیعت شونده باید مرضی الهی و مشروع دینی باشد. بنابراین، با فاسق نباید بیعت کرد؛^۱

۵. موضوع بیعت شرعاً مجاز^۲ و عملاً مقدور باشد. در بعضی روایات پیامبر اکرم (ص) در هنگام بیعت تأکید بر تعلیم و تلقین این امر به بیعت کنندگان داشتند؛^۳

۶. عمل به مفاد بیعت واجب تکلیفی و اخلاقی است؛ زیرا از آن جا که بیعت قراردادی شرعی و قانونی و لازم میان مردم و رهبر است. مردم و بیعت کنندگان آن را نمی توانند نقض و نسخ کنند.^۴ البته رهبری آن را یک طرفه می تواند فسخ کند و بیعت را از گردن مردم بردارد، مانند عمل امام حسین (ع) در شب عاشورا.^۵ با دقت در سیره معصومان (ع) مشخص می گردد که اگر شخص واجد شرایط با اقبال عمومی مردم، عملاً

غفاری (قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۳ق)، ج ۱، ص ۲۹۶.

۱. شیخ صدوق، الامالی، ص ۱۳۰؛ ابن اعثم کوفی، الفتوح (هند: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۵ق)، ج ۵، ص ۱۲.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۷۴.

۳. متقی هندی، کنز العمال، روایت ۱۵۱۰.

۴. نهج البلاغه، نامه ۷؛ محمد بن یزید المبرّد، الكامل فی اللغة والادب (بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا)، ج ۱، ص ۴۲۸؛ نصر من مزاحم المنقری، وقعة صفین، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون (قم: مکتبه آیت الله العظمی نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق)، ص ۵۸.

۵. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۵، ص ۴۱۸؛ ابن کثیر، البدایة والنهاية (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۲ق)، ج ۸، ص ۸۷۶؛ ابن اثیر، الكامل فی التاريخ (بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹ق)، ج ۲، ص ۵۵۹؛ ابن عثم کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۹۱؛ فضل بن حسن طبرسی، اعلام الوری باعلام المهدی (تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا)، ص ۲۳۴؛ شیخ صدوق، امالی، ص ۱۲۳؛ سید بن طاووس، اللہوف علی قتلى الطفوف (قم: دارالاسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق)، ص ۱۵۱.

رہام امور رہبری جامعہ اسلامی را بہ دست گرفت، حتی بر افرادی ہم کہ با او بیعت نکرده‌اند، لازم است کہ از او تبعیت و پیروی کنند و با او بہ معارضہ نپردازند.^۱

۳.۲.۴. مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها

اصل شورا و مشاورہ از مہم‌ترین اصول اجتماعی اسلام است کہ در منابع اسلامی با دقت و اہمیت خاصی مطرح و در سیرہ پیامبر اکرم (ص) و پیشوایان بزرگ اسلام جایگاہ ویژہ‌ای دارد، بہ طوری کہ «نہاد شورا» را ستون فقرات نظام اسلامی و شیوہ‌ای اجتناب‌ناپذیر در مدیریت جامعہ اسلامی می‌توان یاد کرد کہ نقش اساسی مردم را در تصمیم‌گیری‌های جامعہ نشان می‌دهد.

قرآن کریم در آیات متعدد موضوع شورا را مطرح کردہ است:

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^۲

پس بہ [برکت] رحمت الہی، با آنان نرم‌خو [و پرمہر] شدی، و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواہ، و در کار [ها] با آنان مشورت کن.

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ^۳

۱. محمد بن یزید المبرد، الکامل، ج ۱، ص ۴۲۸؛ مزاحم المنقری، وقعة صفین، ص ۵۸؛

نہج البلاغہ، خطبہ ۷.

۲. سورہ آل عمران، آیہ ۱۵۹.

۳. سورہ شوری، آیہ ۳۸.

و کسانی که [ندای] پروردگارشان را پاسخ [مثبت] داده و نماز برپا کرده‌اند و کارشان در میانشان مشورت است.

فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا^۱؛
پس اگر [پدر و مادر] بخواهند با رضایت و صواب دید يك ديگر،
كودك را [زودتر] از شیر بازگیرند، گناهی بر آن دو نیست.

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ^۲؛
پس بشارت ده به آن بندگان من که به سخن گوش فرامی‌دهند و
بهترین آن را پیروی می‌کنند.

در آیه شریفه «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»، واژه «امر» از نظر ادبی چنین است
که به ضمیر جمع «هم» افزوده شده و بنابراین، همه شئون زندگی به‌ویژه
زندگی جمعی را دربرمی‌گیرد که در رأس آن شئون سیاسی - اجتماعی قرار
دارد. بدیهی است که اگر کارها، به‌ویژه در امور مربوط به مسائل جامعه، با
مشورت انجام گیرد، احتمال خطای آن کمتر است.^۳

روایات و احادیث اسلامی به منزله دومین منابع دینی، برشورا و مشاوره
تأکید دارند و از مسلمین می‌خواهند که در امور از استبداد رأی و تک‌روی
پرهیزند و با دیگران مشورت نمایند که در غیراین صورت، رأی آنان
بی‌ارزش خواهد بود و موجب هلاکت و نابودی شان می‌گردد. علی علیه السلام فرمود:

وَالِاسْتِشَارَةَ عَيْنِ الْهُدَايَةِ وَقَدْ خَاطَرَ مَنْ اسْتَغْنَىٰ بِرَأْيِهِ^۴؛

۱. سوره بقره، آیه ۲۳۳.

۲. سوره زمر، آیه ۱۷ - ۱۸.

۳. محمد هادی معرفت، ولایت فقیه (قم: انتشارات التمهید، ۱۳۷۷)، ص ۹۳.

۴. نهج البلاغه، کنز العمال، جلد ۲۱۱؛ شیخ عباس قمی، سفینه البحار (بیروت: دارالتعارف،

مشورت عین هدایت است و کسی که تنها به فکر خود بسنده کند، خویشتن را به خطر انداخته است.

و نیز امام صادق علیه السلام فرمود:

المستبد برأيه موقوف على مراخص الزلل؛^۱
کسی که به رأی خود استبداد ورزد، بر لغزش گاه های خطا و گناه ایستاده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مشورت را از اسباب حیات جامعه و ترک آن را از اسباب مرگ جامعه معرفی می کند:

إذا كان أمراءكم خياركم وأغنياءكم سمحائكم وأمرکم شوری بینکم
فظهر الأرض خير لكم من بطنها؛^۲
هنگامی که زمام داران شما صالح ترین شما بودند و ثروت شما در دست افراد باگذشت قرار داشت و امور اجتماعی شما نیز به صورت شورا حل و فصل شد، در این صورت زنده بودن بر مرگ ترجیح دارد.

امام علی علیه السلام درباره اهمیت شورا می فرمایند:

وألزموا السواد الأعظم، فإن يدالله على الجماعة، وإيّاكم والفرقة، فإن
الشاذ من الناس للشيطان، كما أن الشاذ من الغنم للذئب؛^۳

بی تا)، ج ۱، ص ۴۹۳ (با کمی تفاوت در عبارت).

۱. شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۹۳.

۲. حسن بن علی ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح: علی اکبر غفاری (قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة، ۱۳۶۲)، ص ۲۶.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم (مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق)، ج ۸، ص ۱۱۲.

از سواد اعظم پیروی کنید؛ زیرا دست خدا بر سر جماعت است
و بر حذر باشید از مخالفت و جدایی؛ زیرا تنها مانده از مردم
دچار شیطان است، چنان که تنها مانده از گوسفند طعمه
گرگ می شود.

مشاوره موجب رشد اندیشه و تفکر در جامعه اسلامی و مشارکت مردم در
سرنوشت خویش، سبب تقویت پیوندهای اجتماعی و تقویت روحیه
مسئولیت پذیری و مشارکت در امور و از بین رفتن روحیه بی تفاوتی و
انزوایابی می گردد. دستور به مشورت به معنای ارج نهادن به رأی اکثریت و
شورا مانع خودمحوری و تمرکز قدرت است. جامعه ای که فاقد سنت
مشورت باشد، در تب و تاب خودمحوری ها و خودسری ها می سوزد و دچار
عدم تعادل می شود.

نمونه های تاریخی بسیاری در باب مشورت، از زندگی پیامبر ﷺ و
امامان معصوم علیهم السلام وجود دارد.^۱ با توجه به این منابع هدف از شورا به طور
کلی دو چیز است:

۱. اجتناب از خودمحوری و استبداد رأی و خودکامگی و انحصارطلبی؛
 ۲. رسیدن به معرفت و آگاهی و غنا بخشیدن به اندیشه و فکر در پرتو
تضارب آرا و دست یابی به توافق جمعی.
- از این رو، در تفاسیر قرآن درباره چرایی مأمور شدن پیامبر ﷺ به مشورت
با وجود این که ایشان از منبع وحی، حقایق را دریافت می کردند، وجوهی
ذکر شده که همه آن ها به این ده هدف باز می گردد:

۱. محمد رضا مصطفی پور، «قلمرو شورا در منابع اسلامی»، مجله پاسدار اسلام، شماره ۳۰۵،
اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۶.

۱. مشاوره برای شخصیت دادن به افراد؛
۲. برای رشد فکری مردم؛
۳. برای این که مردم بدانند حکومت او استبدادی نیست؛
۴. برای این که خلق خدا بدانند نزد خدا احترام دارند؛
۵. برای این که نظرخواهی از دیگران امری عادی است؛
۶. برای پیروی امت از حضرت و اقتدا به او؛
۷. برای آزمایش افراد و این که افراد صاحب نظر و عاقل تشخیص داده شوند؛

۸. برای استفاده از تأیید مردم و توافق جمعی؛
 ۹. در صورت شکست، انتقاد بی جا صورت نگیرد؛
 ۱۰. برای آگاهی مشورت شوندگان به این که نظر صحیح کدام است.^۱
- باید در نظر داشت که در نظام اسلامی، شورا به امور خاصی محدود می‌شود. جامعه اسلامی حق به شور گذاشتن احکام صریح اسلامی و فرامین پیامبر خدا ﷺ را ندارد و افرادی که به عنوان مشاور برگزیده می‌شوند، باید شرایط و ویژگی‌هایی داشته باشند.

۴.۲.۴. نظارت مردم بر حکومت

حضور مستمر مؤمنان در صحنه و نقد و ارزیابی دائمی آنان به هم، به ویژه از ارکان و عواملان حکومت، از مهم‌ترین نقش‌های مردم در حکومت دینی است. همان گونه که رهبر و نمایندگان او وظیفه دارند بر اخلاق و رفتار

۱. رضا استادی، *شوری در قرآن و حدیث* (قم: انتشارات بنیاد فرهنگی امام رضا، ۱۳۶۰)، ص ۳۶ و ۳۱.

جامعه نظارت کنند و حافظ سلامت فرهنگی جامعه باشند، جامعه نیز موظف است بر جریان امور حکومت، نظارت کند و از دادن پیش نهاد و انتقاد دل سوزانه دریغ نورزد. مطمئن ترین، سالم ترین و مؤثرترین عامل برای نظارت قدرت بر حاکمان، حضور پویا و آگاهانه همراه با احساس مسئولیت مردم در صحنه و مراقبت دائمی آنان از جریان حاکمیت و مدیریت جامعه و نقد و ارزیابی همیشگی و پی گیرانه آنان از اعمال و رفتار مدیران و مسئولان حکومت است و در این جهت فرقی میان رهبران معصوم و غیر معصوم نیست. از این رو، امام علی علیه السلام که خود از زمام داران جهان اسلام است، از مردم می خواهد که از برخورد چاپلوسانه و ریاکارانه با او بر حذر باشند و از انتقاد مشفقانه و ارشاد نیک اندیشانه دریغ نورزند. تأکید کسانی چون پیامبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام که مصون از لغزش و خطا بوده اند، بر انتقاد از رهبری و حکمرانی، ضمن این که نوعی حرمت نهادن به شخصیت مردم و مایه شکوفایی اندیشه ها و تقویت روحیه خودباوری است، الگویی روشن از شیوه زمام داری دینی و نقش مردم را در حکومت می نماید.

امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر می فرماید:

وَلَا تَقُولَنَّ أَنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرًا طَاعَ، فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقَلْبِ وَمَنْهَكَةٌ
لِلدِّينِ وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْرِ...^۲

هرگز با خود مگو من فرمان روا و مسلط هستم که باید دستور

۱. نهج البلاغه. خطبه ۲۱۶.

۲. همان، نامه ۵۳.

دهنده باشم و دیگران اطاعت کنند. به یقین چنین پنداری، مایه فساد قلب و سستی دین خواهد شد و و تورا با [نارضایتی عمومی و] حوادث بنیان برانداز روبه رو خواهد ساخت.

مسئله «النصيحة لأئمة المسلمين» از مکانیزم های نظارت مردمی است. عامل نیرومندی در جهت تقویت صلاح حکمرانان و مانع خطا و اشتباه در اجرای سیاست های اتخاذ شده به شمار می رود. این مکانیزم یکایک افراد جامعه را دربرمی گیرد. رسول گرامی اسلام ﷺ فرموده است:

ثَلَاثَةٌ لَا يَغْلُ عَلَيْهِنَ قَلْبُ إِمْرَأٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَاللِّزُّومُ بِجَمَاعَتِهِمْ؛^۱

سه چیز است که دل هیچ مسلمانانی به گریز از آن رضایت نمی دهد: اخلاص عمل برای خدا، نصیحت و خیرخواهی به امام مسلمانان و ملازمت و همراهی با جماعت مسلمانان.

«نصیحت پذیری» در بسیاری از احادیث از صفات مؤمنان شمرده شده است. در این گونه احادیث، هم واژه نصیحت آمده که حاکی از خیرخواهی و ملاحظه شخص مؤمن است و هم به استنکاف نوع بشر از پذیرش نقد خود از سوی دیگران اشاره دارد.^۲

راه کار دیگری که اهرم بسیار قدرت مند و ابزاری برای نظارت و مهار

۱. «علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۱۳۰.

۲. «شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، تحقیق: الشیخ عبدالرحیم الربانی (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ق)، ج ۸، ابواب احکام العشرة، باب ۱۲: میرزا حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل، تحقیق: مؤسسة آل البيت (قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۸ق)، ج ۲، ابواب احکام العشرة، باب ۱۱.

کردن قدرت سیاسی در جامعه اسلامی به شمار می‌رود، امر به معروف و نهی از منکر است. باید توجه داشت که امر به معروف و نهی از منکر با نصیحت و انتقاد تفاوت‌هایی دارد. هر نهی از منکری خود نوعی انتقاد است، ولی شاید در جایی انتقاد صورت پذیرد، ولی نهی از منکر بر آن صدق نکند؛ رابطه نصیحت با امر به معروف نیز همین گونه است. برای مثال، چنان‌چه از کسی کاری صادر شود که این عمل، او را در نظر مردم کوچک و خوار جلوه دهد و از موقعیت اجتماعی او بکاهد و یا کسی، دارای صفتی باشد که با وجود آن، در موفقیت او خللی وارد سازد، تذکر از روی صلاح و دل‌سوزی و نقد عمل کرد شخصی، در هر زمینه‌ای که مایه رشد او شود، انتقاد نام دارد، ولی بدان نهی از منکر نمی‌گویند. بر این اساس، نقد و ارزیابی عمل کرد مسئولان و حاکمان، گرچه نهی از منکر نباشد، انتقاد نام می‌گیرد. از تفاوت‌های دیگر آن که نهی‌کننده از منکر با پشتوانه شرعی عمل می‌کند و کسی که از کاری براساس آن نهی شده، در قبال تکلیف و وظیفه شرعی خود قرار می‌گیرد، ولی انتقاد در معنای خاص این گونه نیست؛ چون در این موارد، منتقد نه براساس حکم شرعی روشن، بلکه برپایه تشخیص و فهم خود، در موضوعاتی که چه بسا هیچ دستوری از شرع درباره آن نباشد، اعلام نظر می‌کند.

عدالت و تقوا شرط رهبری و التزام عملی به موازین اسلامی لازمه زمام‌داری در نظام اسلامی است، اما تذکرات سودمند مردمی و نظارت عمومی مانع بروز مشکلات ناشی از اشتباهات می‌تواند گردد و نقشی مکمل می‌تواند ایفا کند:

﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ﴾^۱

پس چرا از نسل های پیش از شما خردمندانی نبودند که [مردم را] از فساد در زمین بازدارند؟ جز اندکی از کسانی که از میان آنان نجاتشان دادیم و کسانی که ستم کردند به دنبال ناز و نعمتی که در آن بودند رفتند و آنان بزه کار بودند.

این آیه اصلی اجتماعی را مطرح می کند که ضامن نجات جوامع از تباهی است؛ در هر جامعه ای تا زمانی که گروهی از اندیشه ورزان متعهد و مسئول باشند که در برابر مفاسد سکوت نمی کنند و به مبارزه برمی خیزند و امر به معروف و نهی از منکر می کنند، این جامعه به تباهی و نابودی کشیده نمی شود، اما زمانی که بی توجهی و سکوت حکم فرما گردد و جامعه در برابر عوامل فساد بی دفاع ماند، فساد و به دنبال آن نابودی حتمی است.^۲

در ارمان شهر مهدوی که ادامه حکومت نبوی و علوی است، علاوه بر این که حکومت و قیام حضرت انقلابی فراگیر و جهانی است که با بسیج بزرگ مردمی شکل می گیرد، مردم در تثبیت حکومت جهانی، انتخاب و نصب حاکمان، سامان بخشی به امور و رشد و شکوفایی و تعالی جامعه بشری از طریق شورا و مشورت، امر به معروف و نهی از منکر و انتقاد سازنده، حضور پویا و آگاه خواهند داشت. دست یابی به جامعه برتر و

۱. سوره هود، آیه ۱۱۶.

۲. علامه طباطبائی، تفسیر المیزان (بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۴)، ج ۱۱، ص ۶۵ - ۵۹؛ ابن الله مکارم شیرازی، تفسیر نمونه (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲)، ج ۹، ص ۲۷۸ - ۲۷۳؛ شیخ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (بیروت: منشورات دار مکتبه الحیاء، بی تا)، ج ۳، ص ۲۳۳ - ۲۳۲.

موعود ادیان و فروگاهیدن از آلام و ستم‌ها و رسیدن به کمال و سعادت واقعی، آرمان ماندگار همان انسان‌های صالح، مستضعف و موحد است و این زمانی به دست می‌آید که همه حق‌طلبان، عدالت‌خواهان و یکتاپرستان در صفی واحد قرار گیرند و در تعاملی جمعی در رسیدن به اهداف حکومت مهدوی پیش روند. انسان‌های وارسته‌ای که براساس برخی روایات از پیروان ادیان دیگر نیز هستند، با هم دلی و اتحاد کم‌مانند در کنار یک دیگر قرار می‌گیرند و کینه‌ها، دشمنی‌ها و درگیری‌ها را کنار می‌گذارند. امام صادق (ع) می‌فرماید:

هنگامی که قائم آل محمد (عج) ظهور کند، تعدادی از پشت کعبه بیرون می‌آیند که عبارتند از ۲۷ نفر از قوم موسی، هفت نفر از اصحاب کهف، یوشع وصی موسی، مؤمن آل فرعون، سلمان فارسی، ابادجانه انصاری و مالک اشتر.^۱

به خدا قسم! در آن روز اختلاف‌های میان ملت‌ها و دین‌ها رفع می‌شود (فوالله لیرفع عن الملل و الأديان الإختلاف...) ^۲ و کینه‌ها و دشمنی از قلوب بندگان می‌رود و درندگان و چهارپایان در صلح زندگی می‌کنند (... لذهبت الشحناء من قلوب العباد و اصطلحت السباع و البهائم) ^۳ و وحدت کلمه و الفت در بین قلب‌ها ایجاد می‌گردد (یجمع الله الكلمة و یؤلف بین قلوب مختلفة). ^۴

۱. شیخ محمد فتال نیشابوری، *روضة الواعظین* (قم: منشورات الرضی، بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۶۶.

۲. علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۳، ص ۲.

۳. همان، ج ۵۲، ص ۳۱۶.

۴. محمد بن علی بن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمه*، کمره‌ای (تهران: نشر اسلامیه، ۱۳۷۷)، ج ۲، ص ۶۴۶، روایت هفتم.

فصل چهارم:

مهدویت و اخلاق جنگ و صلح

مسئله اخلاق، ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی از موضوعات اساسی نظام بین‌الملل در عصر معاصر است. در شرایط و وضعیت کنونی بیش از هر زمان دیگر سؤالات متعددی در باب جایگاه و نقش ارزش‌های اخلاقی و انسانی در سیاست بین‌الملل مطرح می‌شود. بحث رابطه اخلاق و سیاست در عرصه سیاست بین‌المللی مورد توجه صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل بوده است. برخی امکان به کارگیری الزامات اخلاقی را در سیاست بین‌المللی منتفی می‌دانند، حال آن‌که برخی دیگر درباره تحقق آن خوش بین هستند. تحقق اخلاق و ارزش‌ها و برقراری عدالت در سطح جهان، همواره از آرزوها و خواسته‌های بشری بوده است و سازمان‌های بین‌المللی را می‌توان طلیعه عملی شدن اندیشه انسان برای دست‌یابی به جهان مسالمت‌آمیز و عاری از بحران‌ها و جنگ‌ها دانست.

ما در این فصل، جایگاه ویژه اخلاق در ساختار حکومت جهانی و اساساً تقدم اخلاق بر سیاست را پیش‌فرض می‌داریم؛ زیرا این امر باور تمام

اندیشه‌وران اسلامی و بسیاری از بزرگان اندیشه در غرب است. ارسطو غایت دانش سیاست را نیک‌بختی می‌داند که همانا رسیدن به فضایل اخلاقی است.^۱ کانت نیز از جمله متفکرانی است که به تقویت اخلاق و ارزش‌های انسانی در سیاست بین‌الملل معتقد است. از دیدگاه وی، صلح جهانی بالاترین خیرسیاسی به شمار می‌رود که از طریق دولت اخلاقی امکان می‌پذیرد. کانت به برقراری صلح پایدار در سطح جهان می‌اندیشید؛ صلحی که بر پایه اخلاق استوار است.^۲

از آن جا که جهانی سرشار از صلح و عدالت و امنیت، آرزوی بشر در همه دوران‌ها بوده و جهان امروز نیز بیش از همه بدان محتاج است، دغدغه اساسی تئوری‌های سیاسی جدید، توجیه جایگاه جنگ در سیاست بین‌الملل است. در نگاهی کلی، به نظر می‌رسد که جنگ نمی‌تواند پدیده‌ای اخلاقی باشد؛ زیرا جنگ و درگیری حادثه و ابهام را در پی دارد و مرگ‌های خونین و خرابه‌های وحشت، برنامه‌ها و آرزوها را در هم می‌ریزد، نظم و انضباط جامعه را می‌شکند و اعتمادها و آرامش‌ها را بر باد می‌دهد. اینها حوادث جاری جنگ است. از اینها گذشته، ابهام آینده و در نتیجه ترس و هراس فزاینده همراه جنگ است؛ زیرا افزون بر ترس‌های جاری، ترس از آن چه معلوم نیست، هم‌چون هیولایی تمامی دل را در بر می‌گیرد و هم‌چون شبیحی بر همه جا می‌نشیند.

آیا از منظر اخلاقی جنگ را می‌توان جایز شمرد؟ نظریه پردازان جنگ،

۱. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، محمد حسن لطفی (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸)، ص ۱۷.

۲. راجر سالیوان، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰)، ص ۵۲.

این سؤال را در قرون متمادی و در فرهنگ‌های مختلف بررسی کرده‌اند. به طور کلی در باب کاربرد نیروی نظامی در سیاست بین‌الملل، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. نظریات مهمی در دهه‌های اخیر در باب نقش اخلاق در جنگ و درگیری‌های نظامی مطرح شده است؛ نظریاتی چون رئالیسم سیاسی، جهان‌وطنی، جنگ مشروع، صلح طلبی و انترناسیونالیسم.

بی‌تردید، برخی از این تئوری‌های سیاسی، قابلیت مقایسه با روابط بین‌الملل در عصر حضور را دارد و استراتژی سیاسی اسلام با برخی قرائت‌های این نظریه‌ها سازگاری ندارد. این نوشتار، بعد از تبیین مفصلی نظریات عام غربی در باب نقش اخلاق در امور سیاست بین‌الملل به اخلاق جنگ و صلح در عصر حضور امام معصوم علیه السلام می‌پردازد و رابطه تئوری‌های سیاسی غربی در روابط بین‌الملل را با فقه بین‌الملل اسلامی بررسی تطبیقی می‌نماید. در بدو امر توجه به دو نکته مهم، ضروری می‌نماید:

الف) به طور کلی مبانی فکری - نظری اسلام با مبانی فکری - نظری تئوری‌های غربی متفاوت است. اندیشه سیاسی غرب بر محور انسان استوار است، در حالی که اندیشه اسلامی - مهدوی بر محوریت خالق هستی مبتنی است و انسان به منزله خلیفه الهی در کانون توجه قرار دارد. تمدن غربی بر تفکیک دین از سیاست پای می‌فشرد، اما اسلام دین و سیاست را درهم می‌تند. دغدغه تمدن امروز غرب، آزادی انسان و دغدغه دین، فضیلت و سعادت وی است، در حالی که غرب بر خرد خودبنیاد اهراری استوار است. مهدویت و اندیشه اسلامی بر عقل همسوبا وحی و

عقل غایت مدار مبتنی است. اندیشه مهدوی برپایه ثنویت در روان آدمی شکل می گیرد؛ انسان دارای روح حیوانی و روح انسانی است. اقتضای روح حیوانی، خودمرکزی و خودپرستی، انحصارطلبی و بی اعتنائی به حقوق دیگران است. این روح، همان است که انسان را به تجاوز و سلطه بر اموال، جان و شرف دیگران سوق می دهد و ستم، دشمنی و جنگ را پدید می آورد و صلح و عدالت را نمی شناسد، ولی روح انسانی، خود را مسئول تأمین سعادت و حفظ حقوق دیگران می داند و گاه در این راه، حتی از مال و جان خود ایشار می کند و گاه خود را قربانی آرمان های الهی و خیرخواهانه و بشردوستانه می نماید.

ب) چنان که در سطور آینده به تفصیل خواهد آمد، نظریه جنگ مشروع و جهان وطنی در دهه های اخیر، از منسجم ترین تئوری ها در باب اخلاق جنگ و صلح در غرب به شمار می رفته است. نظریه جهان وطنی بر ارزش مساوی انسان ها به منزله اعضای جامعه اخلاقی جهانی پای می فشرد و داعیه صلح جهانی دارد و تئوری جنگ مشروع بر آن است که با ارائه معیارهای اخلاقی کاربرد خشونت را بسیار محدود نماید.

اما در واقعیت، هم اکنون رژیم «ارباب ورعیتی» بر جهان حکم فرماست؛ همه باید زیر سایه ارباب قدرت و ثروت، در صلح با آنان به سربزند تا عضوی از این جامعه اخلاقی جهانی به حساب آیند! در اکثر این تئوری ها خشونت و جنگ، جز در موارد خاص، مذموم شمرده شده، اما در عمل، در نیم قرن اخیر نزدیک به ۱۵۰ جنگ با حدود ۲۵ میلیون تلفات رخ داده است!

۱. غرب و اخلاق جنگ و صلح

۱.۱. تئوری جنگ مشروع^۱

نظریه جنگ مشروع، از مشهورترین نظریات سیاسی در باب جنگ است. این نظریه، به گسترش الزامات اخلاقی در کاربرد نیروهای نظامی توسط حکومت‌ها معتقد است و معیارهایی را فراهم می‌آورد تا معین نماید جنگ در چه شرایطی می‌تواند از منظر اخلاقی جایز باشد. به عبارت دیگر، تئوری جنگ مشروع، از یک طرف کاربرد نیروی نظامی را برای حفظ دفاع از قوانین بین‌المللی لازم می‌شمارد و از طرف دیگر، سعی دارد ضوابط و معیارهای اخلاقی را معین کند تا استفاده از آن را محدود و مقید سازد.^۲

اساس این نظریه بر ارزیابی جنگ به منزله فعلی اخلاقی استوار است. در حالی که برخی از نظریه‌های بدیل مانند تئوری رئالیسم سیاسی و صلح‌طلبی، ارزیابی اخلاقی جنگ را جایز نمی‌شمارند. رئالیست‌ها معتقدند ارزیابی اخلاقی با جنگ بی‌ارتباط است و غالب اوقات با منافع گسری که رهبری جنگ بر عهده اوست، مغایرت دارد. طرف‌داران فعالیت‌های صلح‌طلبانه نیز اعتقاد دارند که ارزیابی جنگ‌ها از منظر اخلاقی ناممکن است؛ زیرا جنگ یا هر فعالیتی که برای کشتن و صدمه زدن سازمان‌دهی شود، اخلاقی نیست. صلح‌طلبان بیان می‌دارند که اگر ما تنها برخی از موارد جنگ یا خشونت را تقبیح کنیم، در واقع به شکل غیرمستقیم، نهاد جنگ را مشروع جلوه داده‌ایم.

1. Just War Theory.

2. Iain Atack, *The Ethics of Peace and War* (Edinburgh University Press, 2005) PP. 61-75; Encyclopedia of Ethics, ed: Lawrence. C. Becker and Charlotte. B. Becker (London: Routledge, 2001) V.2, PP. 1782-1784.

نظریه جنگ مشروع از دو بخش متمایز تشکیل می‌شود که هریک ضوابط اخلاقی ویژه‌ای را در باب جنگ ذکر می‌کند:

۱.۱.۱. حقوق جنگ^۱

بخش اول که به «jus ad bellum» شهرت دارد و می‌توان آن را به «حقوق جنگ» ترجمه کرد، غایات و اهداف جنگ را بررسی می‌کند و خود دارای شش معیار کلی است: قدرت ذی صلاح،^۲ علت مشروع،^۳ آخرین چاره،^۴ تناسب،^۵ حق طلبی^۶ و موفقیت احتمالی.^۷

براساس نظریه جنگ مشروع، عزم برای جنگیدن باید توسط یک قدرت یا حکومت مشروع که دارای صلاحیت قانونی است، گرفته شود. در عصر معاصر، دولت به منزله هویت سیاسی حاکم، قدرت مشروع دارد؛ زیرا در عرف سیاسی امروز تنها دولت می‌تواند زور و خشونت را ابزاری قانونی در بُعد داخلی و خارجی استفاده نماید. اما بر طبق بند ۴۲ منشور سازمان ملل متحد، شورای امنیت سازمان ملل تنها قدرت مشروع برای تصمیم‌گیری در کاربرد نیروهای نظامی برای حفظ یا ایجاد صلح و امنیت بین‌المللی است. نظریه پردازان این تئوری معتقدند که جنگ پدیده‌ای غم‌انگیز و هراس‌ناک است، اما گاهی کشور یا جامعه‌ای ناچار از آن خواهد بود. برای مثال، می‌تواند به منظور دفاع از قلمرو جغرافیایی و فرهنگی، حیات

1. Iain Atack, op.cit, PP. 63-68 / Encyclopedia of Ethics, op.cit P 1783.

2. Legitimate authority.

3. Just cause.

4. Last resort.

5. Proportionality.

6. Right intention.

7. Probable success.

اقتصادی، اتحاد ملی یا حقوق اساسی خویش بچنگد. اگر کشوری به یکی از دلایل فوق مورد تهدید قرار گرفت، به لحاظ اخلاقی برای دفع و خلع سلاح کشور مهاجم، می‌تواند به جنگ توسل جوید. در حقیقت، دفاع یعنی حمله‌های بازدارنده علیه نیروهای مهاجم به منظور تضعیف یا نگاهداشتن نیروهای دشمن. دفاع، واکنشی خشونت‌آمیز به تهدیدی بالفعل یا تهدیدی قریب‌الوقوع به کشور یا جامعه‌ای مستقل و سیاسی است. بی‌گمان اگر مهاجمان خلع سلاح گردند و یا حملات آنان دفع شود، حمله‌های دفاعی معنا ندارد، اما برخی نظریه پردازان جنگ مشروع، حمله‌های کیفری یا هجومی را علیه مهاجمانی که خلع سلاح شده‌اند یا حتی عقب‌نشینی کرده‌اند، جایز می‌شمردند تا مهاجم را از حملات احتمالی در آینده منصرف سازند.

اکثر نظریه پردازان جنگ مشروع، مداخله‌های صلح طلبانه را نیز جایز شمرده‌اند. به عبارت دیگر، گاه کشور یا جامعه‌ای برای یاری رساندن به مردمی که گرفتار جنگ غیرعادلانه‌اند، به خشونت یا جنگ متوسل می‌گردد. برای مثال، اگر کشوری به برخی از شهروندان خود یا شهروندان کشور دیگری حمله کند، به لحاظ اخلاقی جایز است که گروهی از داخل همان کشور یا از کشورهای دیگر، به طور عادلانه، برای یاری رساندن به مظلومان مداخله نمایند. اما اگر مداخله‌های صلح طلبانه به لحاظ اخلاقی جایز باشد، تئوری جنگ مشروع دچار پارادوکسی از درون می‌گردد؛ آیا مدافعان کشور مهاجم نیز می‌توانند به جنگ متوسل شوند؟^۱

1. Encyclopedia of Ethics, op.cit, P 1783.

بسیاری از نظریه پردازان معتقدند همان گونه که مدافعان کشور یا گروه مورد تهاجم واقع شده، به لحاظ اخلاقی مجاز به مداخله هستند، مدافعان کشور مهاجم نیز حق دفاع از خود در برابر حملات را دارند!

برخی اشکال دیگری را نیز برای این نظریه وارد کرده اند: اگر تئوری جنگ مشروع، جنگ دفاعی یا جنگ مداخله جویانه را مشروع می داند، باید توسل به خشونت و جنگ را به اهداف دیگری نیز جایز شمارند. سیاست مداران و مردم جهان از این نظریه انتظار دارند که جواز توسل به خشونت، به منظور نشر، یا دست کم اجتناب از زوال، عقاید دینی و یا ارزش های سیاسی چون دموکراسی را نیز به آن ها بدهد و حتی خشونت هایی که بر حسب روابط قدرت صورت می گیرد، مانند مداخله برای بازگشت توازن قدرت نیز باید به لحاظ اخلاقی مشروع باشد.^۱

بنابراین، به نظر می رسد هر هدفی در این نظریه می تواند دلیلی منصفانه برای جنگیدن باشد. این امر بیان گر آن است که برای توجیه اخلاقی توسل به جنگ یا خشونت، تنها علل و سبب مشروع و منصفانه کافی نیست و معیارهای دیگری نیز باید در کار باشد.

از مهم ترین معیارهای نظریه جنگ مشروع، آخرین اقدام است. توسل به جنگ یا خشونت باید آخرین چاره باشد؛ زمانی که همه ابزارهای صلح آمیز تأثیر کارآمد ندارد و تلاش های خشونت آمیز برای رسیدن به اهداف مشروع به شکست می انجامد که البته باید از هر نوع خشونت غیر ضروری نیز پرهیز نمود.

1. Ibid.

در جنگ مشروع، معیار تناسب اهمیت ویژه‌ای دارد. مراد از معیار تناسب این است که منافع حاصل از جنگ یا دست کم میزان ضرری که توسط به خشونت دفع می‌کند، باید ارزش مندتر و مهم‌تر از ضرری باشد که خود جنگ ایجاد می‌کند.

معیار حق طلبی، پالایش دهنده علل و سبب مشروع در جنگ است. عزم به جنگیدن تنها باید بنابر دلایل مشروع و منصفانه باشد. نظریه جنگ مشروع، اقدامات ایتارگرانه یا قهرمانانه در جنگ را که در خدمت اهداف جامعه نیست، منع می‌کند. افراد شایسته باید برای توسل به جنگ تصمیم بگیرند و علل مشروعی که ذکر می‌کنند، باید دلایل واقعی جنگ را نشان دهد. برای مثال، دعاوی افراد یا کشورهای که به بهانه یاری رساندن به مظلومان به جنگ متوسل می‌شوند، در حالی که زیر شعار زیبای نجات مستضعفان، اهداف سیاسی خاص و منافع امپریالیستی را دنبال می‌کنند، پذیرفتنی نیست.

۱.۱.۲. حقوق در جنگ^۱

بخش دوم نظریه جنگ مشروع به «jus in bello» شهرت دارد که به بررسی کاربرد ابزار و روش‌های کارآمد در جنگ می‌پردازد. جنگ و خشونت باید عادلانه اجرا گردد و شیوه‌های به کار گرفته در طول جنگ باید به ملاحظات اخلاقی محدود و مقید گردد. این بخش نیز دو اصل اساسی تمیز یا افتراق^۲ و تناسب^۳ را در بر دارد:

1. Ibid. P 1783; Ian Atack, op.cit. PP 69-74.

2. Discrimination.

3. Proportionality.

یکم. اصل تمییز و افتراق نیز مصونیت غیرنظامی‌ها را در نظر دارد. تنها سربازان دشمن باید مورد هجوم قرار گیرند و اگر آن‌ها تسلیم و خلع سلاح شدند، نباید مورد هجوم قرار گیرند. کاربرد سلاح‌های نظامی نباید موجب آسیب‌رسانی جبران‌ناپذیر گردد.

دوم. بر طبق اصل تناسب، طراحان جنگ، به کاربرد هر سلاحی در تهاجمات خویش مجاز نیستند و باید بین هدف و ابزار به کارگرفته در جنگ تناسب وجود داشته باشد. این اصل بیان می‌دارد که چه نوع و چه میزان خشونت برای رسیدن به اهداف مناسب است.

گاه نظریه‌پردازان تئوری جنگ مشروع به قاعده اضطرار^۱ توسل می‌جویند. این قاعده بیان می‌کند که در شرایطی خاص، برای رسیدن به منافع و اهداف مشروع خویش، غیرنظامیان را نیز می‌توان آسیب رساند. این امر بستگی به میزان اهمیت اهداف مشروع یا منصفانه جنگ دارد. برای مثال، بمباران کردن شهرهای دشمن، گاه تنها تاکتیک عملی و امکان‌پذیر برای دفع دشمن جلوه می‌نماید. اما آشکار است که قاعده اضطرار با اجرای عادلانه جنگ کاملاً مغایرت دارد؛ زیرا در این صورت دیگر تفاوتی بین جنگ مشروع و قتل عام مردم وجود ندارد.

مسئله دیگری که مفسران نظریه جنگ مشروع با آن مواجهند، آن است که آیا می‌توان افرادی را که خود مخالف با جنگ هستند (جنگی خاص) و یا از نظر اخلاقی توسل به جنگ را جایز نمی‌دانند، به جنگیدن وادار کرد. به بیان دیگر، آیا احضار، تهدید، فریفتن، تهییج و در نهایت اجبار سربازان به

۱. Supreme emergency.

جنگیدن از نظر اخلاقی جایز است؟

بسیاری از مفسران این نظریه چنین کاری را جایز می‌دانند، اما به نظر می‌رسد این کار با اصول اخلاقی چون آزادی و اختیار انسان در تضاد باشد.

۲.۱. تئوری صلح طلبی^۱

گاه از این تئوری به انزواجویی و سیاست‌گریزی نیز تعبیر می‌شود.^۲ بر طبق این نظریه، هیچ توجیه اخلاقی برای توسل به جنگ وجود ندارد. برخی مفسران این نظریه هرگونه خشونت بر ضد بشر یا حتی حیوانات و اموال انسان‌ها را منع می‌کنند.^۳ این گروه معتقدند که تئوری سیاسی جنگ مشروع، استانداردهای اخلاقی برای به کار بستن خشونت را معین می‌کند، اما هیچ ضمانت اجرایی ندارد. واقعیت این است که هنوز هم ابزارهای کشتار جمعی و شیمیایی در درگیری‌های نظامی به کار گرفته می‌شود و بسیاری را کشته و زخمی می‌کند. صلح‌طلبان معتقدند که جنگ بسیاری علل و اسباب جنگیدن در نظریه جنگ مشروع، ارزش جنگیدن را داراست، هیچ دلیلی نمی‌تواند خشونت آگاهانه یا جنگ را توجیه کند.

مفسران این نظریه با تکیه بر دو رکن اساسی دین و اخلاق، هرگونه توسل به جنگ حتی خلع سلاح کردن و بیرون راندن متجاوزان و یا کشتن آن‌ها را منع می‌کنند.

1. Pacifism Theory.

2. <http://www.porsojoo.com>.

3. Encyclopedia of Ethics, op.cit, PP.1785-86; Ian Atack, op.cit. PP 125-141

طرفداران این تئوری برای طرد جنگ به دلایل مختلفی تمسک می‌جویند. برخی معتقدند که اصولاً روح آدمی خشونت را برنمی‌تابد و زندگی مادی انسان‌ها نیز ارزشمند است. توسل به جنگ نه تنها با علایق فطری بشرناسازگار است، بلکه نابودی، فقر و تسلط حکومت‌های ظالمانه را در پی خواهد داشت. جنگ و خشونت به لحاظ اخلاقی جایز نیست؛ زیرا حداقل، باعث ظلم و تعدی به حقوق اقلیتی از شهروندان و گروه‌های مخالف خواهد شد.

بسیاری از صلح‌طلبان بیان می‌دارند که خشونت نظامی، خود بر اثر خشونت نژادی، جنسی و مالی به وقوع می‌پیوندد و از طرفی دیگر خود باعث ایجاد همین خشونت‌ها می‌گردد. صلح‌طلبان حتی اعتدال در خشونت را نیز جایز نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند ابرقدرت‌ها به ندرت می‌توانند دشمنی فزاینده و نابودی غیرعقلانی و غیراخلاقی را نظارت نمایند. عشق به خشونت، کینه ظالمانه، مقاومت وحشیانه و در نهایت عشق به قدرت، مبانی اساسی جنگ است. عواملی که آگوستین آن‌ها را «شرور واقعی»^۱ می‌نامد.

نظریه پردازان صلح، کاربرد ابزارها و تاکتیک‌های غیرخشونت‌آمیز مانند اعتصاب، تظاهرات، بایکوت و نافرمانی را برای رسیدن به هدف مشروع پیش نهاد می‌کنند و برآنند که این گونه فعالیت‌ها آثار فیزیکی و روانی کمتری از عملیات جنگی دارد.

به طور خلاصه، صلح‌طلبان عقیده دارند که کارایی خشونت، درست

1. Real evils.

برآورده نشده است؛ زیرا اگر جنگی برنده‌ای دارد، یقیناً بازنده‌ای هم خواهد داشت که عملیات نظامی خشونت‌آمیز او با شکست مواجه شده است و هیچ‌کس در بسیاری از جنگ‌ها، هیچ‌یک از طرفین نزاع، هدفی را که با آن سعی در توجیه اخلاقی جنگ داشته‌اند، به دست نمی‌آورند و در نهایت، برنده و بازنده آسیب‌های جدی مادی و روانی می‌بینند.^۱

۴.۱. تئوری واقع‌گرایی سیاسی^۲

دکترین رئالیسم سیاسی، نوعی نظریه در باب روابط بین‌الملل است که جنگ به منزله خصیصه اجتناب‌ناپذیر روابط بین‌الملل تأکید می‌ورزد. اساس این دکترین، سیاست بین‌الملل چند ویژگی اساسی دارد: استقلال دولت،^۳ امنیت یا بقای دولت،^۴ خودیاری^۵ یا ماهیت رقابتی^۶ منافع دولتی و ساختار آنارشی و هرج و مرج نظام بین‌المللی.

براساس این ویژگی‌ها، وقوع جنگ اجتناب‌ناپذیر است و باید کاربرد ملاحظات اخلاقی را در سیاست بین‌الملل محدود نمود و یا حتی به هیچ‌گونه رابطه‌ای بین اخلاق و سیاست بین‌الملل معتقد نمود. رئالیسم سیاسی معتقد است شرایط هرج و مرج گونه نظام بین‌المللی، ایجاب می‌کند که هیچ‌هنگام یا ارزش اخلاقی، دولت‌ها را در تعقیب منافع هر یک از طریق هر نوع ابزار ضروری برای رسیدن به اهداف محدود ننماید. این ابزار ضروری می‌تواند کاربرد نیروی نظامی یا توسل به جنگ باشد.

1. Encyclopedia of Ethics, loc.cit.

2. Political Realism Theory.

3. State sovereignty.

4. State security or survival.

5. Self-help.

6. Zero-sum.

واقع‌گرایان سیاسی، دولت را اساسی‌ترین واحد سیاسی در نظام بین‌الملل می‌دانند و معتقدند هیچ رکن سیاسی دیگری که بتواند قدرت یا مرجعیت خود را بر دولت اعمال کند، وجود ندارد. از آن‌جا که دولت‌ها متعدد و مستقل از یکدیگرند و هیچ یک مرجع سیاسی مافوق خویش را نمی‌پذیرند، هرج و مرج و آنارشی، ساختار اساسی نظام بین‌المللی است. منافع اقتصادی، سیاسی و نظامی هر دولتی در عین استقلال در رقابت با منافع دولت‌های دیگر است و دولت‌ها هریک براساس منافع خویش عمل می‌کنند. قدرت تنها معیار در روابط دولت‌هاست و امنیت ملی که تمامیت ارضی و بقای هر دولتی را به عنوان یک واحد سیاسی پایدار در پی دارد، ارزش و هدف اصلی هر دولتی است. حفظ تمامیت کشور، الزامی اخلاقی است که هرگونه دعاوی اخلاقی دیگر را به حاشیه می‌راند و بسط و گسترش منافع هر کشوری، اولین تعهد دولت‌مردان آن است. از این رو، مارتین ویت^۱ دولت را سازمانی می‌داند که باید در یک آنارشی بین‌المللی خود را حفظ کند.

واقع‌گرایان، منافع ملی هر کشوری را در تعارض با منافع ملی دولت‌های دیگر می‌دانند و به دلیل آشتی‌ناپذیری منافع و علایق ملی دولت‌ها، قدرت را مفهومی محوری در عرف واقع‌گرایی سیاسی می‌انگارند. از دیدگاه واقع‌گرایان سیاسی، سیاست بین‌الملل یعنی کوشش برای حفظ یا افزایش قدرت دولت و کنترل یا تضعیف قدرت دولت‌های دیگر.^۲

1. Martin Wight.

2. Iain Attack, op.cit, PP 11-15.

۱.۴. تئوری بین‌المللی شدن^۱

نظریه انترناسیونالیسم، همکاری و معاونت بین دولت‌های جهان را موجب سعادت و برقراری صلح و آرامش و رسیدن به حکومتی جهانی می‌داند. این نظریه مانند تئوری رئالیسم سیاسی بر نقش اساسی دولت و اصل استقلال دولت در سیاست بین‌الملل تأکید دارد. اما تفاوت عمده آن با نظریه واقع‌گرایی سیاسی آن است که رئالیسم سیاسی هنجارها و ارزش‌های اخلاقی را در درون حکومت‌ها معتبر می‌داند و آنان را به فضای سیاست و روابط بین‌الملل بسط نمی‌دهد، ولی انترناسیونالیسم معتقد است که هنجارها می‌توانند از قلمرو داخلی به حوزه بین‌المللی گسترش یابند و این امر به مکانیسم و ساختار قوانین بین‌الملل بستگی دارد.

انترناسیونالیسم با تأکید بر اهمیت قوانین بین‌المللی و نهاد سازمان ملل، معتقد است سازمان ملل می‌تواند مدیریت نظامی را در طی درگیری‌های نظامی و جنگ‌ها برعهده گیرد و با ضوابط و قوانین بشردوستانه، صلح و دوستی را برای جوامع به ارمغان آورد. درست همان‌گونه که دولت ساختاری سیاسی است که در قلمرو داخلی می‌تواند به ایجاد و کار بستن قوانین بپردازد، در بُعد بین‌المللی نیز می‌تواند چنین نظامی با همکاری دولت‌های مختلف ایجاد گردد. به عبارت دیگر، بر قدرت‌ها قاصرند با همکاری با یک‌دیگر در ایجاد و بقای صلح و اهمیت در ساختار جامعه بین‌المللی از طریق بسط قوانین مورد توافق، هم‌کاری کنند.

1. Internationalism Theory.

قوانین بین‌المللی از طریق قراردادهای و پیمان‌های مختلف، می‌توانند مانع کاربرد نیروی نظامی توسط دولت‌ها گردند، یا دست‌کم این‌گونه درگیری‌ها را می‌توانند محدود و مقید سازند.^۱

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که رئالیست‌ها بحث از ارزش‌های اخلاقی را از سیاست بین‌الملل جدا می‌کنند و یا تعریف ویژه‌ای از آن‌ها در فضای سیاست بین‌المللی ارائه می‌دهند، اما انترناسیونالیست‌ها معتقدند میان دو محیط داخلی و بین‌الملل جدایی وجود ندارد و قواعد و هنجارهای داخلی را می‌توان در فضای بین‌الملل به کار گرفت. اساساً بر مبنای منطق واقع‌گرایی، ساختار نظام بین‌الملل از طریق نحوه توزیع قدرت به دست می‌آید. از این نظر ساختارهای متفاوت، فرصت‌های نابرابری را در اختیار دولت قرار می‌دهند و دولت در نظام ساختاری از موقعیت و منزلت معینی برخوردار می‌شود و ایفای نقش آن در درون ساختارهای تعریف شده امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، هر اقدام و رفتار دولت در صحنه بین‌الملل به قدرت نیاز دارد، لذا کشورهایی که از قدرت بیشتری برخوردارند، توان اقدامات و رفتارهای بیشتری خواهند داشت.^۲ اما در آموزه انترناسیونالیستی بر هنجارهای انسانی و حقوقی تأکید می‌شود؛ هنجارهایی که دولت‌ها را موظف می‌سازند که از اقتدار و حاکمیت ملی

1. Iain Attack, op.cit. PP 26-30.

۲. درباره دیدگاه رئالیست‌ها و نقد آن، نک: هانس جی. مورگنتا، *سیاست میان ملت‌ها*، حمیرا مشیرزاده (تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل، ۱۳۷۴).

- Paul. R.Viotti and Mark, Kaupp, *International Relations Theory: Realism. Pluralism, Globalism* (Newyork: Macmillan Press, 1987).

خود به نفع خیر عام بشری و تقویت نهادهای فراملی بکاهند و خیر خود را در چهارچوب منافع عام بشری بنگرند.

۱. ۵. تئوری جهان‌وطنی^۱

نظریه جهان‌وطنی با نظریات بدیل خویش در باب نقش اخلاق در امر بین‌الملل اختلاف دارد. نظریاتی مانند رئالیسم سیاسی و انترناسیونالیسم بر نقش اساسی دولت و اصل استقلال دولت در سیاست بین‌الملل پای می‌نهند و دیدگاه‌های خاصی در باب نقش اخلاق در سیاست بین‌الملل دارند. البته هر دو نظریه واجد لوازم خاصی در باب نقش اخلاق در روابط بین‌المللی هستند و معتقدند امکان محدود کردن کاربرد نیروی نظامی به عنوان خصوصیت اجتناب‌ناپذیر سیاست بین‌الملل وجود دارد.

نظریه جهان‌وطنی بر این باور است که همه انسان‌ها به عنوان اعضای جامعه اخلاقی جهانی دارای ارزش یک‌سانند. این تئوری بر آن است که به جای جنگ و درگیری نظامی، سپری برای صلح و راه‌کارهای غیرخشونت‌آمیز در برابر درگیری‌های اجتماعی و سیاسی باز نماید.

نظریه جهان‌وطنی دارای ابعاد سیاسی و اخلاقی ویژه‌ای است. در بُعد اخلاقی، در سنت فلسفی غرب بردیدگاه‌های نتیجه‌گرا،^۲ وظیفه‌گرا^۳

1. Cosmopolitanism Theory.

۲. نظریه نتیجه‌گرا بر این اصل استوار است که ملاک اساسی یا نهایی خوب یا بدی کار، Consequentialism عبارت است از ارزش غیر اخلاقی یا آثار و نتایج به دست آمده از آن. عایت می‌تواند لذت، سود، کمال و... باشد [ویلیام کی. فرانکنا، فلسفه اخلاق، هادی صادقی (قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶)، ص ۴۵].

۳. Deontology approaches: نظریه وظیفه‌گرایانه اولاً و بالذات به خود فعل بدون ارزشی که

و اصلت حق^۱ استوار است. در بُعد سیاسی نیز بر نقد و ارزیابی نقش اساسی استقلال دولت در تئوری‌های سیاسی و روابط بین‌الملل مبتنی است.

۱.۵.۱. مبانی اخلاقی تئوری جهان‌وطنی

این نظریه با تئوری‌های اخلاق هنجاری^۲ پیوند می‌خورد و اخلاق جهانی واحدی را برای همه انسان‌ها به عنوان اعضای یک جامعه اخلاقی واحد تجویز می‌کند.

دیوید هلد^۳ از نظریه پردازان تئوری جهان‌وطنی می‌گوید:

جهان‌وطنی بر این اصل تکیه دارد که نوع بشر به یک قلمرو اخلاقی واحد تعلق دارد و در این قلمرو هر فردی به طور یک‌سان دارای احترام و ارزش اخلاقی است. به عبارت دیگر، ما انسان‌ها اعضای یک جامعه اخلاقی جهانی هستیم و همه دعاوی اخلاقی در باب ما باید به طور یک‌سان و بدون توجه به مرزهای جغرافیایی یا سیاسی و یا فرهنگی اعمال گردد.^۴

تئوری‌های اخلاقی جهان‌وطنی مبتنی بر سه ویژگی مشترک هستند:

ایجاد می‌کند و صرف‌نظر از آثار و نتایج آن می‌نگرد. وظیفه‌گرا معتقد است که عمل یا قاعده عمل می‌تواند اخلاقاً درست یا الزامی باشد. حتی اگر بیشترین غلبه خیر بر شر را برای خود شخص، جامعه یا جهان به وجود نیاورد. (همان، ص ۴۷)

1. rights-based approaches.

۲. Normative ethics: این نظریه در باب الزام و راهنمایی کردن ما در تصمیم‌گیری‌ها و احکام مربوط به افعال در موقعیت‌های خاص است و در مقابل اخلاق توصیفی قرار دارد. (همان، ص ۴۱)

3. David Held.

4. Iain Atack, op.cit, P. 40.

مساوات طلبی،^۱ فردگرایی و^۲ جهان شمولی.^۳

مفسران این نظریه براین باورند که نظام اخلاقی ایده‌آلی وجود دارد که همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد. از این رو، انسان‌ها در ارتباط با یک‌دیگر حقوق و وظایفی دارند. این نظریه براین اصل اساسی استوار است که بشر می‌تواند از طریق ممارست خرد و عقل، قوانین معتبر اخلاقی جهانی را تعیین نماید و این اصول و قوانین عام تا اندازه‌ای به انسان‌ها کمک می‌کنند تا بر تعارض مبتنی بر علایق و منافع گروهی یا دولتی آن‌ها فائق آیند. اگر این اصول بر خرد خود بنیاد مبتنی باشد، بشر (فرد یا گروه) بر اساس آن‌ها عمل خواهد کرد.

برخی از فیلسوفان اخلاق، رایج‌ترین تئوری‌های اخلاقی فلسفه غرب مانند سودگرایی،^۴ کانتی‌گرایی^۵ و تئوری‌های حقوق طبیعی^۶ را نوعی از نظریات جهان‌وطنی می‌دانند.

سودگرایی از مشهورترین انواع اخلاق نتیجه‌گراست. این نظریه، غایت اخلاق را کسب سود برای بیشترین افراد می‌داند. از دیدگاه سودگرایی، اخلاقی بودن به نتیجه کار بستگی دارد و نتیجه کار یعنی منفعت و سود. بنابراین، معیار کلی فعل اخلاقی، ایجاد بیشترین خیر عمومی است.

تئوری‌های وظیفه‌گرا که اخلاق کانت نمونه برجسته آن

1. Egalitarianism (impartiality).

2. Individualism.

3. Universality (inclusiveness).

4. Utilitarianism.

5. Kantianism.

6. Natural law.

است، نتیجه‌گرا نیستند، بلکه معتقدند فعل اخلاقی، فعلی است که دقیقاً منطبق با وظیفه اخلاقی و به انگیزه احترام به همین حکم اخلاقی انجام می‌شود.

با وجود اختلاف‌های آشکار اخلاق غایت‌گرا با اخلاق وظیفه‌گرا، این نظریه‌ها در یک امر مهم اشتراک دارند؛ تأیید نوعی اخلاق جهانی برای همه انسان‌ها از این حیث که به جامعه اخلاقی واحدی تعلق دارند. به بیان دیگر، اصول مطلق و جهانی را بدون توجه به جامعه یا مرزهای جغرافیایی خاص مطرح می‌کنند.

ایمانوئل کانت فیلسوف اخلاق وظیفه‌گراست. او معتقد بود که انسان‌ها، فاعل‌های اخلاقی مختار و عاقل هستند و از این رو، جایگاه اخلاقی یکسانی دارند. این فاعل‌های مختار اخلاقی به عنوان اعضای جامعه اخلاقی جهانی، هریک در ارتباط مستقیم با یک دیگرند و وظیفه دارند به یک دیگر خیانت نکنند و به دیگری ضرر نرسانند. قاعده زرین کانت در اخلاق بسیار مشهور است: «تنها بر اساس دستوری عمل کن که در همان حال بتوانی بخواهی که قانونی عام گردد.»^۱ به عبارت دیگر، ما انسان‌ها هرگز نباید به شیوه‌ای عمل کنیم که نتوانیم اراده کنیم که ضابطه رفتاری ما به صورت قانونی عام درآید.

دیدگاه سودگرایی نیز مبنای فعل اخلاقی را نتیجه و غایات مترتب بر فعل می‌داند، اما با تأکید بر اصل بیشترین سود برای بیشترین افراد، ویژگی

1. Iain Atack, op.cit. P 43.

- برای مطالعه اخلاق کانت، نک: ویلیام کی فرالکنا، *فلسفه اخلاق*، ص ۷۷-۸۳.

جهانی می‌یابد. ما باید به گونه‌ای عمل کنیم که خیر را برای همه انسان‌ها - به طور یک‌سان و در هر مکانی از کره زمین - به حداکثر برسانیم. سودگرایی پایه ویزگی اساسی نظریه جهان‌وطنی یعنی جهان‌شمولی. فردگرایی و برابری تطبیق می‌کند.

نگرش اخلاقی تئوری جهان‌وطنی به طور کلی، در بعد داخلی و سیاست بین‌الملل، بر حقوق بشر تأکید می‌ورزد. انسان‌ها به عنوان اعضای جامعه اخلاقی دارای حقوق طبیعی یکسانی هستند.

۱.۵.۲. مبانی سیاسی تئوری جهانی وطنی

به نظر می‌رسد، تئوری جهان‌وطنی، به منزله نظریه‌ای اخلاقی، با تأکیدی که بر جهان‌شمولی دارد، در چالش با ساختارها و تئوری‌های سیاسی سنتی باشد؛ زیرا نظریه پردازان تئوری جهان‌وطنی بر ارزش اختیار فرد و تقدم این ارزش بر ارزش‌های دیگر تأکید دارند و برای مثال، کانت معتقد است انسان به منزله فاعلی اخلاقی بر جامعه تقدم دارد. اما تئوری‌های سیاسی، ساختارهای سیاسی موجود را منبع نهایی ارزش می‌دانند و بر برتری و تفوق حاکمیت دولتی در روابط بین‌الملل اصرار می‌ورزند. دولت محوری در ساختار نظام بین‌الملل، مبنای اساسی است و این امر تا حد زیادی مقوله اخلاق و ارزش‌ها را در سیاست خارجی دولت‌ها به حاشیه می‌راند.

آیا نظریه‌های جهان‌وطنی مستلزم زوال نظام بین‌المللی مبتنی بر دولت نیست؟ پاسخ نظریه جهان‌وطنی بر نقش دولت در سیستم بین‌الملل چیست؟

دیدگاه این نظریه در باب نقش دولت در نظام بین‌الملل دو گونه تفسیر می‌شود:

۱.۲.۵.۱. تفسیر سنتی کانتی

نظریه جهان‌وطنی که بر روابط بین انسان‌ها به عنوان اعضای جامعه اخلاق جهانی پای می‌فشرد، می‌تواند متمم و مکملی برای نظریه انترناسیونالیسم باشد که بر روابط بین دولت‌ها تأکید می‌ورزد. جهان‌وطنی و انترناسیونالیسم، هر دو می‌توانند از رفتار سودگرایانه دولت‌ها به طور قانونی و مشروع جلوگیری کنند. برای مثال، در بافت سیاست بین‌الملل پیمان‌ها و قراردادهایی را برای احترام به استقلال دولت‌ها از یک طرف و حفظ و ابقای حقوق بشر از طرف دیگر، وضع نمایند.

کانت در باب نقش دولت در سیاست بین‌الملل معتقد است که گرچه اخلاق امری مطلق است، هیچ چیز نمی‌تواند بی‌اعتنایی ما را به وظایف اخلاقی توجیه کند. با وجود این، وی آگاه به تعارض عقل و خواش‌های نفسانی، بر آن بود که همه قوانین اخلاقی به صورت اوامر ظاهر می‌شوند و دولت، پیش شرط حتمی هرگونه پالایش اخلاقی انسان است.^۱

در نگرش اخلاقی کانت، خودانگاری، خودمحوری و خودپسندی برآمده از نظام دولت - ملت وجود ندارد و فاصله میان محیط داخلی و خارجی از میان برداشته می‌شود. همه ملت‌ها و دولت‌ها تابع سرنوشتی واحدند و خیر عام جانشین منافع و مصلحت‌های ملی‌گرایانه است.

در اندیشه کانت، رفتار و اقدامات افراد بر حسب انجام وظیفه صورت

۱. راجر سالیوان، اخلاق در فلسفه کانت، ص ۵۱-۶۱.

می‌گیرد و تا به وظیفه عمل می‌شود، فرد بافضیلت به شمار می‌رود. اساس تکلیف، امری اخلاقی است و انسان برای نیل به کمال، وظیفه دارد سعادت دیگران را نیز برای نیل به سعادت خویش، به گونه غایتی الزام‌آور لحاظ کند:

وظیفه اخلاقی برای ایجاد سعادت دیگران این است که غایات دیگران را غایات خویش بدانیم، البته تنها تا آن جا که این غایات غیر اخلاقی نباشند.^۱

کانت در مقاله خود تحت عنوان «صلح پایدار»،^۲ بسط فدراسیون دولت‌های دموکراتیک و مطیع قانون را بهترین راه دست‌یابی به صلح جهانی می‌داند و معتقد است که همان نفع شخصی که افراد را از وضع طبیعی به جامعه قانون‌مند هدایت کرد و سرانجام به ارزش‌ها و اخلاق ره‌نمون شد، نظام بین‌المللی را نیز به سمت فدراسیون بین‌المللی سوق خواهد داد.

کانت در پروژه «صلح پایدار» بر قانون جهان وطن‌گرایانه یا قانون مردم تکیه می‌کند؛ قانونی که ما را به همه افراد بشروانه صرفاً شهروندان خویش، معاهد و موظف می‌سازد. او برای رسیدن به صلح پایدار جهانی، حکومت قانون را در سه سطح مطرح می‌کند: جمهوری،^۳ بین‌المللی^۴ و

۱. پروس اونی، نظریه اخلاقی کانت، علی‌رضا آل‌بویه (قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱)،

2. Perpetual Peace.

3. Republican.

4. International.

جهان‌وطنی.^۱

مارتین ویت برای تبیین ارتباط این سطوح از سه دایره هم مرکز بهره می‌جوید: دایره درونی دولت است که بر قوانین داخلی در قلمرو داخلی خویش حکومت می‌کند، دایره دوم که دایره اول را احاطه کرده، جامعه بین‌المللی است که بر قوانین و حقوق موضوعه تأکید می‌کند و دایره سوم که دو دایره دیگر را احاطه می‌کند، نظریه جهان‌وطنی است که بر حقوق طبیعی همه انسان‌ها تکیه می‌زند. بنابراین، قوانین موضوعه جامعه بین‌الملل و قوانین محدود دولت‌های خاص، برای کام‌یابی نظریه جهان‌وطنی ضروری به نظر می‌رسند، اما قانون جهان وطن‌گرایانه بر آن‌ها برتری دارد.^۲

۱.۵.۲. تفسیر صلح‌جویی انسان‌دوستانه رادیکال^۳

گاه نظریه جهان‌وطنی به شکلی تفسیر می‌شود که با صلح‌طلبی بشردوستانه انقلابی پیوند می‌خورد. این نظریه بر تحریم هر نوع خشونت در حیات انسانی در هر شرایطی مبتنی است. براساس این دیدگاه، دولت به منزله ساختاری سیاسی، شبکه‌ای است که برای خشونت سیاسی، سازمان‌دهی می‌شود و از آن‌جا که با حقوق اساسی افراد به منزله اعضای جامعه جهانی اخلاقی در تضاد است، منفور و مطرود به شمار می‌رود.^۴

به‌طور خلاصه می‌توان بیان نمود که دو تفسیر نظریه سیاسی

1. Cosmopolitan.

2. Iain Atack, op.cit, P 48.

3. Revolutionary humanitarian Pacifism.

4. Iain Atack op.cit. PP 76-80.

جهان‌وطنی، نه تنها با یک دیگر اختلاف دارند، بلکه این نظریه، دارای ساختار متناقضی در باب نقش دولت به منزله شکلی از سازمان سیاسی است. از منظر تفسیر سنتی کانتی، دولت نهادی سیاسی و لیبرال دموکرات است که می‌تواند به ایجاد یا به کار بستن قانون پردازد و این قوانین می‌تواند از قلمرو داخلی به قلمرو بین‌المللی گسترش یابد و از منظر تفسیر صلح طلبانه رادیکال، دولت نهاد سیاسی خشونت‌آمیزی است که با حقوق انسانی افراد به منزله اعضای جامعه جهانی در تعارض است.

۱.۵.۳. نظریه جهان‌وطنی و جنگ

تئوری جهان‌وطنی، قلمرو اخلاق را فراتر از مرزهای جغرافیایی کشورها می‌داند. از آن جا که حفظ و بسط آرمانی مشترک بین انسان‌ها، به منزله اعضای جامعه جهانی اخلاقی، در متن جنگ و درگیری نظامی، کاری پس‌دشوار است، به نظر می‌رسد جنگ حتی با اهداف مشروع و منصفانه، در چالش با این نظریه باشد.

دیدگاه نظریه جهان‌وطنی در باب جنگ، بستگی تام به مبانی اخلاقی و سیاسی این نظریه دارد. برای مثال، اگر نظریه پرداز این تئوری به لحاظ اخلاقی وظیفه‌گرا باشد و در بُعد سیاسی صلح‌طلبی افراطی را بپذیرد، هرگونه کشتن و صدمه زدن آگاهانه را منع می‌کند. اما اگر نتیجه‌گرا و سودگرا باشد و هدف اخلاق را کسب بیشترین سود برای بیشترین افراد بداند، جنگ مشروع را در شرایطی خاص می‌پذیرد و می‌تواند مانند کانت وظیفه‌گرایی باشد که با تکیه بر تفسیر سیاسی سنتی به جای ترویج

خشونت، بر هنجارهای انسانی و حقوقی تأکید کند؛ هنجارهایی که دولت‌ها را موظف می‌سازد از اقتدار و حاکمیت ملی خود به نفع خیرعام بشری بکاهند.

براین اساس، معضلات گسترده انسان‌ها در عرصه بین‌المللی از صورت‌بندی و ساختار جهانی ناشی است و اصلاح ساختاری در قلمروهای حقوقی و سیاسی، نه تنها مسائل جهان سیاست را سامان می‌بخشد، بلکه سیاست جهان را نیز اخلاقی می‌کند. این ساختار در قالب حکومت جهانی و مشارکت همه جانبه دولت‌ها در ساخت آن امکان‌پذیر است. به گونه‌ای که توزیع قدرت در آن به صورت عادلانه صورت گیرد و فرد و دولت سعادت دیگران را نیز همانند سعادت خود دانند. به نظر می‌رسد در وضعیت کنونی که جهان در حالت وابستگی‌های متقابل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به صورت متقارن یا نامتقارن قرار دارد، بیش از هر زمانی حرکت به سمت تحقق بخشیدن به ایده‌های انسانی در سطح اخلاق و ارزش‌های انسانی تقویت شده است؛ از طرفی، مسائل بشری مانند تبعیض و بی‌عدالتی، جنگ و بی‌ثباتی، جنایت، مواد مخدر و... جهانی شده و اقدامات جمعی جهانی برای رفع آن‌ها ضروری است و از سوی دیگر، جهان در عصر فرا اطلاعات بیش از هر زمانی به هم تنیده و آگاهی‌های ملت‌ها به مسائل سیاست بین‌المللی افزایش یافته است و این امر می‌تواند زمینه‌های توجه به اخلاق و تقدم یافتن آن به سیاست را تقویت نماید و بشر را به آرزوی دیرینه‌اش یعنی ساخت جامعه جهانی بر مبنای عدالت و برابری نزدیک سازد.

۱. اخلاق جنگ و صلح در اسلام

در سال‌های اخیر، به‌ویژه بعد از حادثه یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱، توجه سیاست جهانی معطوف به اسلام و مسئله جهاد و جنگ شده است. در این زمینه، سعی می‌شود جهاد را با مفهوم قرون وسطایی «جنگ مقدس»^۱ مترادف بیندارند؛ زیرا هر دو بر مبنای انگیزه‌های دینی به وقوع می‌پیوندند. جنگ‌های مقدس معمولاً به هدف ستیز خداپرستان علیه کفاری صورت می‌گرفت که تصور می‌شد بر ضد خدا قیام کرده‌اند، اما در واقع، هدف از این جنگ‌ها تحمیل اعتقادات دینی یک قوم یا ملت بر دیگران بود. واقعیت آن است که مفهوم جهاد با جنگ مقدس تفاوت ماهوی دارد. جهاد، ستیز علیه ظلم، بی‌عدالتی و شرور است. جهادستیزی برای دفع تجاوز نیروهای ددمنش و برای کسب صلح و عدالت به شمار می‌رود و هرگز در جهت تحمیل اعتقادات دینی هدایت نمی‌گردد. در هیچ یک از منابع معتبر دینی اعم از قرآن و حدیث، از جهاد به جنگ مقدس تعبیر نشده است.^۲

مهم‌ترین مشخصه حکومت جهانی مهدی (عج) ایجاد عدالت است و عدالت جهانی در زیر سایه صلح جهانی میسور است؛ صلحی پایدار که بر سراسر جهان سایه افکند. نکته مهم آن است که صلح در اسلام به معنای فقدان جنگ نیست، بلکه صلح به معنای فقدان ظلم، بی‌عدالتی، فساد و استبداد است. صلح واقعی در اسلام تنها زمانی امکان می‌پذیرد که

1. Holy war.

2. Abdul Jalil Sajid, Islam and Ethics of War and Peace, <http://www.preparingforpeace.org> (25 May 2006).

عدالت چیره گردد.

در فرهنگ اسلامی حتی بین مفهوم «جهاد» با «قتال» نیز تفاوت وجود دارد.

در شرایطی که خشونت از بارزترین ویژگی‌های عصر معاصر است، اسلام بر تقدس حیات تأکید می‌ورزد. قرآن کریم، کشتن یک انسان بی‌گناه را مانند نابودی کل بشر می‌داند^۱ و همه اشکال حیات را محترم می‌شمارد.

بر طبق سخن خداوند در قرآن کریم، اولین و بالاترین حقی که خداوند به انسان‌ها اعطا فرموده، حق حیات صلح‌آمیز است. در قوانین اسلامی به قدری بر اهمیت حق حیات تأکید شده که نه تنها کشتن و صدمه رساندن به دیگران، بلکه از خودکشی و صدمه زدن به خود نیز نهی شده است.^۲

به صراحت می‌توان ادعا نمود که اسلام دین صلح است. نام «صلح» با نام «اسلام» آمیخته است. «اسلام» به معنای صلح و تسلیم است. آموزه‌های این دین بر صلح‌طلبی، یاری و احترام انسان‌ها به یک‌دیگر، صرف نظر از فرهنگ، زبان، نژاد و یا دین خاص، پای می‌فشرد. هر مسلمانی موظف است در اولین برخورد با دیگران «سلام» کند و سلام یعنی آرزوی صلح و امنیت برای دیگری. ختام نماز هر مسلمانی، طلب و دعای صلح و امنیت برای همه مسلمانان است. تابلویی که قرآن کریم از چهره رسول خدا ﷺ ترسیم می‌نماید، این چنین است:

۱. سوره مائده، آیه ۳۱؛ سوره انعام، آیه ۱۵۱؛ سوره اسراء، آیه ۳۳.

۲. سوره نساء، آیه ۲۹.

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^۱

پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرمخو [و پرمهر] شدی، و اگر تندخو و سخت دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند.

و یا در جای دیگر می فرماید:

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾^۲

قطعاً، برای شما پیامبری از خودتان آمد که براودشوار است شما در رنج بیفتید، به [هدایت] شما حریص، و نسبت به مؤمنان، دلسوز مهربان است.

سیره عملی پیامبر در صدر اسلام، چهره صلح جویانه این دین را مشخص می نماید. پیامبر ﷺ در بدو تأسیس حکومت اسلامی، هم (پستی) مسالمت آمیز با یهود ساکن مدینه را در نظر داشتند. ایشان در ضمن قراردادها و پیمان هایی که بین مهاجران و انصار در مدینه (مانند پیمان مواخات) بسته شد، پیمان هایی را بین مسلمانان و یهودیان منعقد ساختند. این قراردادها در باب اعتقادات و اعمال دینی یهودیان نبود. آنان در گش خود آزاد بودند. پیامبر ﷺ یهود و مسلمان را امتی واحد نامید که می توانند در سایه عدالت و امنیت دولت اسلامی زندگی کنند. در متن پیمان ها و قراردادها، مسلمان و یهود متعهد می شدند که به یک دیگر آسیب نرسانند، از مرزهای کشور اسلامی حفاظت کنند و با مشرکان علیه

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲. سوره نوبه، آیه ۱۲۸.

دولت جدید هم کاری ننمایند. جنگ‌هایی که در صدر اسلام با یهودیان به وقوع پیوست، همگی به دلیل نقض این قراردادها و پیمان شکنی یهود بود. برای مثال، بعد از جنگ بدر، یهود بنی قینقاع که نبض اقتصادی مدینه را در دست داشت، به جنگ سرد تبلیغاتی روی آورد و با نشر شعارهای زننده و اشعار توهین‌آمیز، پیمانی را که با پیامبر بسته بود، نقض کرد و در این باره به عرض و ناموس زن مسلمانی توهین نمود.^۱ یهود بنی قریظه نیز در جریان جنگ احزاب با دشمنان هم‌پیمان شد و جو داخلی شهر مدینه را به اغتشاش کشید.^۲ همین امر درگیری نظامی پیامبر ﷺ را با آنان سبب شد. اما حتی با وجود پیمان شکنی، خداوند مسلمانان را در صورت تسلیم شدن یهودیان به صلح دعوت نمود:

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ؛^۳
و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او
شنوای داناست.

روابط بین‌المللی پیامبر ﷺ در صدر اسلام با حکومت مسیحی نشین حبشه نمونه گویای روابط صلح‌آمیز بین‌المللی اسلام است. به دستور پیامبر اکرم ﷺ، برخی مسلمانان به رهبری جعفر بن ابی طالب و به دلایل مختلف به کشور حبشه پناهنده شدند. نجاشی حُسن نیت کامل خویش را در قبول پناهندگان سیاسی نشان داد. این روابط حسنه با دولت حبشه، سال‌ها هم‌چنان ادامه یافت، گرچه حبشیان بر اعتقادات دینی خویش

۱. جعفر سبحانی، فروغ‌ابدیت (قم: انتشارات دانش اسلامی، ۱۳۶۳)، ج ۱، ص ۵۳۳-۵۳۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۰.

۳. سوره انفال، آیه ۶۱.

هم چنان پاسخ بودند.^۱

اسلام همواره تأکید دارد که پیروانش با پیروان ادیان دیگر به نرمی

سخن گویند:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ
أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»^۲

[اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده
و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان
نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را
دوست می‌دارد.

جهاد از ریشه فعل «جَهَدَ» به معنای هرنوع کوششی است که تقویت
حق و تضعیف باطل و اقامه حق و دفع باطل را در برداشته باشد. جهاد به
معنای نهایت کوشش یک فرد یا گروه در مبارزه علیه ظلم، شروبی عدالتی
است. این تلاش دارای ابعاد و مراحل است. مرحوم مجلسی در بیان
الهام جهاد به نقل از راغب اصفهانی می‌نویسد:

الجهاد ثلاثة أضرب؛ مجاهدة العدو الظاهر و مجاهدة الشيطان و مجاهدة
النفس و تدخل ثلاثها في قوله تعالى: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادٍ»^۳
«وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^۴ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^۵ وقال: «جاهدوا

۱. همان، ص ۳۲۰-۳۱۰.

۲. سوره ممتحنه، آیه ۸.

۳. سوره حج، آیه ۷۸.

۴. سوره نوبه، آیه ۴۱.

۵. سوره انفال، آیه ۷۲.

أهوائكم كما تجاهدون أعدائكم، والمجاهدة تكون باليد واللسان؛ قال ﷺ: جاهدوا الكفار بأيديكم وألسنتكم.^۱

بنابراین، جهاد می تواند شخصی (جهاد با نفس)، لسانی یا جهاد فیزیکی باشد و به گفته پیامبر اکرم ﷺ، بالاترین جهاد و سخت ترین جهاد، جهاد با نفس است.

در حدیث ذیل نیز به بیان دیگر، به انواع و مصادیق جهاد اشاره شده است:

.... عن فضیل بن عیاض، عن أبی عبد الله ﷺ قال: سألته عن الجهاد، أسنة هو أم فريضة؟

فقال: الجهاد على أربعة أوجه: فجهادان فرض و جهاد سنة لا یقام إلا مع فرض، و جهاد سنة:

فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض. وأما الجهاد الذي هو سنة لا یقام إلا مع فرض، فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمة، و هو سنة على الامام أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنة، فكل سنة أقامها الرجل و جاهد في إقامتها و بلوغها و إحيائها، فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال، لأنه أحيى سنة، قال النبي ﷺ: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من غير أن ينتقص من أجورهم شيء.^۲

از امام صادق ﷺ درباره جهاد سؤال شد که آیا مستحب است یا واجب؟ حضرت فرمودند: جهاد بر چهار قسم است، دو قسم آن واجب؛ یک قسم آن مستحبی که با واجب همراه است و یک

۱. علامه مجلسی. بحار الأنوار، ج ۶۵، ص ۳۷۰.

۲. همان، ج ۹۷، ص ۲۳.

قسم هم مستحب.

اما در جهاد واجب، یکی جهاد انسان با نفس خویش از ارتکاب معصیت خداوند است که از بزرگ‌ترین جهادها به شمار می‌آید و دیگری جهاد با کفار است. اما جهاد مستحبی که اقامه‌اش با جهاد واجب همراه است، جهاد با کفار است که واجب به شمار می‌رود و ترک آن عقاب دارد، ولی بر امام مستحب است که همراه مردم با کفار بجنگد. اما جهاد مستحب، انجام هر سنتی است که مرد در برپایی و بارور ساختن و احیای آن تلاش می‌کند. همانا انجام دادن و تلاش در اقامه آن از بزرگ‌ترین کارهاست؛ زیرا او سنتی را زنده کرده است. رسول خدا ﷺ فرمودند: هر که سنت نیکویی بر جای نهد، علاوه بر پاداش آن، پاداش هر که را به آن عمل کند نیز خواهد دید، بدون آن که از اجر عاملان به آن کاسته شود.

جهاد از مهم‌ترین آموزه‌های قرآن به شمار می‌رود. بر هر مسلمانی واجب است با ستیزی همه‌جانبه با تمام قوای خویش اعم از عقلانی، فیزیکی، انسانی، اخلاقی و مالی، در راه خدا جهاد کند. از این رو، جهاد در اسلام ضرورتاً عملی خشونت‌آمیز نیست، بلکه در حقیقت ستیزی همه‌جانبه در راه خداست که می‌تواند به شیوه‌های مختلف اعمال گردد. از روشن‌گری و بهانه‌ها گرفته تا فریادگری و افشاگری و امر به معروف و نهی از منکر تا پنهان‌کاری و تقیه و از آن‌جا تا قتال و جنگ و قیام و رویارویی. از این‌جا تا جهاد با قتال نیز روشن می‌گردد. قتال در راه خدا، آخرین چاره و سنگین‌ترین مرحله جهاد است. تا انسان با زبان و نطق و تحلیل، معرفت و پنداری در نیفکنده و ارشادی نکرده، حق امر و نهی ندارد. نکته مهم‌تر.

گذشته از ارشاد، عنصر نصیحت و دل سوزی است؛ دعوت به حق نه از روی ادای تکلیف بل باید از روی محبت، نصیحت و دل سوزی باشد. سخن، تنها انتشار اندیشه‌ها نیست؛ اندیشه‌هایی به گوش و دل راه می‌یابد که همراه نرمش، نصیحت، مهربانی و دل سوزی باشد. خداوند می‌فرماید:

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى^۱

و با او سخنی نرم گویید، شاید که پند پذیرد یا بترسد.

قرآن کریم بالاترین شکل جهاد را «قتال» می‌داند. اما نباید تصور کرد قتال عملی تجاوزگرانه برای کسب منافع مادی و دنیوی و یا تحمیل اعتقادات دینی است. قتال وظیفه‌ای الهی است. قتال فی سبیل الله، وظیفه انسانی است که با هدایت وحی همراه شده، به بینش و معرفتی رسیده و با شیطان نفس، جهاد کرده است، از سطح غرایز برخاسته و عمل به تکلیف را در برنامه خویش دارد. قرآن کریم تأکید می‌کند که مسلمانان باید با کسانی که با آن‌ها می‌جنگند، پیکار کنند، اما در آیات متعددی نیز بر این امر تأکید دارد که مسلمانان نباید به دیگران تجاوز کنند و اعتقادات دینی خویش را تحمیل نمایند. هر شکلی از تغییر کیش اجباری در اسلام ممنوع است:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ^۲

در دین هیچ اکراهی نیست.

از نظر قرآن، اگر غیر مسلمانان، خواهان صلح باشند، مسلمانان نیز برای

۱. سوره طه، آیه ۴۴.

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۶.

است یابی به آن باید تلاش کنند.^۱ قرآن کریم، مسلمانان را توبیخ می‌کند: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا»^۲

و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: «پروردگارا، ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار ده، و از نزد خویش یآوری برای ما تعیین فرما.»

بر طبق آیه شریفه: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»، جهاد با مفهوم «جنگ مقدس» در کاربرد قرون وسطایی اش سنخیتی ندارد. علاوه بر قرآن، در سنت اسلامی نیز مفهوم «جنگ مقدس» جایگاهی ندارد. پیامبر ﷺ پس از غزوه بدر که نفس بسیاری در بقای امت اسلامی داشت، فرمودند که شما از جهاد اصغر به سوی جهاد اکبر بازگشته‌اید و آن گاه که از ایشان درباره جهاد اکبر پرسیدند، ایشان فرمود: آن جهاد با نفس اماره است.^۳

از دیرباز در بین فقهای سنتی اسلام مرسوم بوده که جهان را به دو اردوگاه «دارالکفر» و «دارالاسلام» تقسیم می‌کرده‌اند. رابطه حکومت اسلامی با «دارالکفر» سرزمینی که حاکم و اکثر شهروندان آن کافر هستند و قوانین

۱. سوره انفال، آیه ۶۱.

۲. سوره نساء، آیه ۷۵.

۳. شهید حسین نصر، قلب اسلام، مصطفی شهید آیینی (تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳).

جاری در آن قوانین غیراسلامی است) در زمانی که با اسلام و مسلمین دشمنی نداشته باشند، رابطه مسالمت آمیز و براساس احترام متقابل است.^۱ «دارالحرب» به سرزمینی اطلاق می شود که کفاری که در آن سکونت دارند، با اسلام و مسلمین دشمنی دارند که در این صورت در شرایط خاص، مثلاً توانایی تسلیحاتی و جسمی رزمندگان اسلام، وجود امام معصوم علیه السلام، دعوت کفار به اسلام و امتناع آن ها از پذیرش آن، آغاز جنگ از طرف کافران، جنگ با آن ها مشروعیت دارد.^۲

تقریباً بیشتر فقهای اهل تسنن به ویژه در عصر حاضر، جهاد را تنها زمانی مشروع می دانند که نه ابتدایی (مهاجمی) بلکه دفاعی باشد. به عبارت دیگر، هرگاه کیان امت اسلامی به خطر افتد، بر کل مسلمانان واجب است که به جهاد برخیزند.^۳

دیدگاه مشهور فقهای شیعه نیز در باب روابط بین المللی اسلام، بر ترک جنگ است و جهاد ابتدایی، مشروط به شرایط ویژه ای است که شرط حضور امام معصوم علیه السلام به منزله قدرتی مشروع و شایسته، از جمله آنهاست. به نظر نگارنده، تقسیم جهاد به جهاد ابتدایی و دفاعی و تعیین مصادیق این دو نوع جهاد، کاری بس دشوار است. اگر جهاد را ستیزی همه جانبه علیه ظلم، استبداد، بی عدالتی و در جهت ایجاد صلح و امنیت معنا

۱. نک: سید نورالدین شریعتمدار جزایری، «فقه و روابط بین الملل»، نشریه علوم سیاسی (فصل نامه تخصصی دانشگاه باقرالعزم علیه السلام)، سال نهم، ش ۳۶، زمستان ۱۳۸۵، ص ۱۹-۳۴.

۲. شیخ محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام* (تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، بی تا)، ج ۲۱، ص ۴۹.

۳. سید حسین نصر، *قلب اسلام*، ص ۳۲۰-۳۱۹.

کنیم، به نظر می‌رسد تقسیم آن به ابتدایی و دفاعی وجهی ندارد. اگر مراد از جهاد ابتدایی، حمله تهاجمی برای تحمیل اعتقادات دینی است، این امر با نص صریح آیه شریفه قرآن «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» ناسازگار است و اگر مراد از آن ستیز همه جانبه علیه ظلم در جهت گسترش عدالت است، هر قدرت شایسته‌ای، اعم از امام معصوم یا نایب خاص و عام ایشان، برای این کار مشروعیت دارد و مقید کردن آن به حضور امام معصوم با اطلاق آیات قرآن در این باب سازگار نیست.^۱

به جرئت می‌توان ادعا نمود که در هیچ‌یک از آیه‌های قرآن کریم ایده جنگ و قتال به نحو مطلق بیان نشده است. قتال در اسلام به قوانین سخت و بازدارنده‌ای مقید و محدود است. قوانین بین‌الملل اسلام در باب جنگ، بسیار فراتر از معیارهای «jus ad bellum» و «jus in bello» در تئوری جنگ مشروع است. تفاوت اساسی الزامات اخلاقی در فقه بین‌الملل اسلام با قوانین بین‌المللی غربی در باب جنگ در آن است که قوانین بین‌المللی فاقد حقی الهی اند که تأثیر عملی آن‌ها را تضمین کند. به همین دلیل، اندیشه‌وران فلسفه سیاسی به تئوری‌های صلح طلبانه رادیکال گونه و انراعی پناه برده‌اند. در تئوری سیاسی اسلام، اعتقاد به خدا و اخلاص در عمل، ضامن اجرایی مهمی در عمل و فعل اخلاقی مسلمانان است.

آموزه‌های نظامی اسلام، فرماندهان و سپاهیان را به اخلاق و رعایت

۱. برخی از فقهای معاصر قائل به جواز جهاد ابتدایی در عصر غیبت امام معصوم هستند (ابن ابی‌الله شیخ محمد مؤمن، کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة (قم: انتشارات مؤسسه البصر الاسلامی، ۱۴۱۵ق)، ص ۳۵۷ - ۳۱۸).

عواطف و احساسات فطری بشری توصیه نموده و در شرایط سخت جنگ سربازان را از انجام رفتارهای غیراخلاقی باز می‌دارد. در آیات و احادیثی که «حقوق در جنگ» را بیان می‌نماید، نکته‌های بسیار جالب توجهی وجود دارد که نشان‌دهنده نمادهای اخلاقی و فضیلت انسانی در جنگ است. در این مختصر می‌توان به نمونه‌های اندکی از آن‌ها اشاره نمود:

۱.۲. لزوم اخلاص در جنگ

از آن‌جا که جهاد در اسلام عبادت محسوب می‌شود، مجاهدان باید به قصد تقرب به خدا و جلب رضایت حق تعالی مجاهده کنند. از این‌رو، جهاد با هر قصد و نیت دیگری باطل است و اگر کسی با نیت و هدف غیرالهی کشته شود، شهید نیست:

عنه [جعفر بن محمد رحمته] أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»^۱.

هذا لكل من جاهد في سبيل الله أم لقوم دون قوم؟ فقال ابو عبد الله جعفر بن محمد رحمته: «إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ عَنْ هَذَا فَلَمْ يُجِبْهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِعَقَبِ ذَلِكَ: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»^۲. فَأَبَانَ اللَّهُ بِهَذَا صِفَةَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ اشْتَرَى مِنْهُمْ أَمْوَالَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ، فَمَنْ أَرَادَ الْجَنَّةَ

۱. سوره توبه، آیه ۱۱۱.

۲. سوره توبه، آیه ۱۱۲.

فلیجاهد فی سبیل الله علی هذه الشرائط، وإلا فهو فی جملة من قال رسول الله ﷺ: ینصر الله هذا الدین بقوم لا ُخلاق لهم فی الآخرة؛^۱

از امام صادق علیه السلام درباره این فرموده خداوند سؤال شد:

«در حقیقت، خدا از مؤمنان، جان و مالشان را به [بهای] این که بهشت برای آنان باشد، خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا می‌جنگند و می‌کشند و کشته می‌شوند. [این] به عنوان وعده حقی در تورات و انجیل و قرآن بر عهده اوست. و چه کسی از خدا به عهد خویش وفادارتر است؟ پس به این معامله‌ای که با او کرده‌اید شادمان باشید و این همان کامیابی بزرگ است.» که آیا در شأن تمام مجاهدان در راه خداست یا مخصوص عده خاصی است؟

حضرت فرمودند: هنگامی که این آیه بر رسول خدا نازل شد، عده‌ای از اصحاب همین سؤال را پرسیدند ولی پیامبر به آنها جواب نداد تا این که این آیه نازل شد: «[آن مؤمنان،] همان توبه‌کنندگان، پرستندگان، سپاس‌گزاران، روزه‌داران، رکوع‌کنندگان، سجده‌کنندگان، وادارندگان به کارهای پسندیده، بازدارندگان از کارهای ناپسند و پاسداران مقررات خداوند و مؤمنان را بشارت ده!» که در آن خداوند صفت مؤمنانی که مال و جانشان را می‌خرد تبیین فرموده است. پس هر که خواستار بعثت است با این شرایط در راه خدا جهاد کند و گرنه در شمار کسانی خواهد بود که رسول خدا ﷺ درباره آنها فرمود: خداوند این دین را به وسیله کسانی که هیچ بهره‌ای از آخرت ندارند، پیروز می‌گرداند.

۱. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۴۸؛ قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، تحقیق اصف فیضی (قاہرہ: انتشارات دارالمعارف، ۱۳۸۳ق)، ج ۱، ص ۳۴۱.

۲.۲. محدودیت زمان جنگ در اسلام

فلسفه این محدودیت مبتنی بر کرامت انسان و منزلت خلافت الهی اوست. براساس این قانون، جنگ در ماه‌های خاص (رجب، ذوالقعدة، ذوالحجه، محرم) حرام است، مگر این که دشمنان به مسلمانان هجوم آورند.

عن العلاء بن الفضیل قال: سألته عن المشركين أیبتدئ بهم المسلمون بالقتال فی الشهر الحرام؟ فقال: إذا كان المشركون ابتدئوهم باستحلالهم، ورأى المسلمون أنهم یظهرون علیهم فیہ وذلک قوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص؛^۱

علاء بن فضیل می‌گوید از امام در مورد جنگ با مشرکین سؤال کردم که آیا آغاز جنگ با آن‌ها در ماه حرام از سوی مسلمان‌ها جایز است یا خیر؟

امام فرمود: چنان‌چه مشرکان آغازکننده جنگ باشند و مسلمانان ببینند که آنان با این جنگ بر آن‌ها غلبه می‌کنند، باید به جنگ با آن‌ها برخیزند و این همان قول خداست که می‌فرماید: این ماه حرام در برابر آن ماه حرام است و [هتک] حرمت‌ها قصاص دارد.

۳.۲. ممنوعیت استفاده از سلاح‌های شیمیایی

در برنامه‌های نظامی اسلام، کاربرد ابزارها و سلاح‌های کشتار جمعی ممنوع است. برای مثال، ریختن زهر و مسموم کردن آب به منزله رفتاری غیرانسانی تلقی می‌شود:

۱. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۵۳؛ شیخ ابونصر محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر عیاشی، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی (تهران: انتشارات المكتبة العلمية الإسلامية، بی‌تا)، ج ۱، ص ۸۶.

... عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُلقي السم في بلاد المشركين؛^۱
امیرمؤمنان عليه السلام فرمودند: پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله از ریختن سم در سرزمین های مشرکان نهی فرمودند.

۴.۲. مصونیت غیرنظامی ها

قرآن کریم، قتال در راه خدا را علیه کسانی امر می کند که با مسلمین وارد جنگ شده اند و تجاوز به غیرنظامیان را مبعوض می شمارد:

«وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ»^۲

و در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگند، بجنگید. [ولی] از اندازه درنگذرید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی دارد.

در جای دیگر، خداوند به صراحت می فرماید که برای رفع فتنه قتال کنید، اما اگر دشمن عقب نشینی کرد، نباید مسلمانان متعرض او شوند:

«وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ»^۳

با آنان بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد و دین مخصوص خدا شود. پس اگر دست برداشتند، تجاوز جز بر ستم کاران روا نیست.

۱. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۹، ص ۱۷۷ - ۱۷۸؛ یعقوب بن اسحاق کلینی رازی، الفروع من الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری (بیروت: انتشارات دارالتعارف، ۱۴۰۱ ق)، ج ۱، ص ۳۳۴.

۲. سوره بقره، آیه ۱۹۰.

۳. سوره بقره، آیه ۱۹۳.

۵.۲. خوش رفتاری با اسیران و نهی از شکنجه و کشتن آنها

قرآن می فرماید:

«وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِّنْ كَيْنًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ۖ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا»^۱

و به [پاس] دوستی [خدا] بینوا و یتیم و اسیر را خوراک می دادند*
ما برای خشنودی خداست که به شما می خورانیم و پاداش و
سپاسی از شما نمی خواهیم.

امام صادق علیه السلام نیز در باب نهی از کشتن سفیر و اسیر فرموده اند:

ابوالبختری، عن الصادق علیه السلام عن أبيه قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: لا يقتل
الرُّسُل ولا الرُّهَن؛^۲

پیامبر خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: سفیران و گروگان ها نباید کشته شوند.

۳. جنگ در عصر مهدویت

در باب سیره حکومتی امام زمان علیه السلام و استراتژی سیاسی ایشان بسیار سخن گفته اند. متأسفانه، ذهنیت رایج مسلمانان آن است که امام مهدی علیه السلام با چهره ای خشن ظهور می کند و با تکیه بر شمشیر، قتل و کشتار مخالفان خود، به تشکیل حکومت و کسب قدرت موفق می شود. برخی روایات، اشاره دارند که رفتار خشن امام علیه السلام، به حدی است که بسیاری از مردم در نسب ایشان به تردید می افتند و او را از آل محمد صلی الله علیه و آله نمی دانند!^۳

۱. سوره انسان، آیه ۸ - ۹.

۲. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۳۱.

۳. «يقول كثير من الناس ليس هذا من آل محمد، لو كان من آل محمد لرجم.» (همان، ج ۵۲، ص ۳۵۴)

برخی از احادیث نیز سیره و رفتار امام زمان (ع) را کاملاً با سیره رسول اکرم متفاوت می‌شمارند؛ رسول خدا با نرمی با امتش رفتار می‌کرد، اما امام زمان (ع) از روش قتل و کشتار استفاده خواهد کرد.^۱

گرچه روایات در باب سیره خشن امام عصر (ع)، به بیش از پنجاه مورد می‌رسد، از این تعداد، بیش از سی مورد، سند آن‌ها به فردی به نام محمد بن علی الکوفی می‌رسد. این شخص در زمان امام حسن عسکری (ع) می‌زیسته و از معاصران جناب فضل بن شاذان است. فضل بن شاذان از اعظام شیعه است که هیچ شکی در قدرو منزلت وی وجود ندارد. امام عسکری (ع) ایشان را مدح کرده‌اند. فضل، محمد بن علی کوفی را «رجل کذاب» می‌خواند و تمام علمای رجال بر بی اعتباری روایات او حکم کرده‌اند.

بسیاری از این روایات علاوه بر ضعف سند، از جهت دلالت نیز ناتمام و ناپذیرفتنی‌اند؛ زیرا مفاد بسیاری از آن‌ها با ضروریات دین در تعارض است و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را توجیه نمود. در این احادیث گاه به امام مهدی (ع) اوصافی نسبت داده می‌شود که در مورد ظالم‌ترین افراد تاریخ بیان نشده است!

سمعت أبا جعفر (ع) يقول: لو يعلم الناس ما يصنع القائم إذا خرج لأحب أكثرهم أن لا يروه مما يقتل من الناس.^۲

مفاد این حدیث این است که اگر مردم رفتار امام (ع) را پس از ظهور

۱. همان.

۲. همان، روایت ۱۱۳.

می دانستند، بیشتر آن ها به دلیل کشتارهای جمعی ایشان، دوست نداشتند ایشان را ببینند!

عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: ليس شأنه إلا بالسيف لا يستيب أحداً.^۱

شیخ طبرسی، فقیه، محدث و مفسر برجسته شیعه در قرن بیستم هجری، در اعلام الوری تمام روایاتی را که در باب اعمال خشونت در حکومت جهانی امام مهدی علیه السلام است، به لحاظ مدلول نامعتبر دانسته و قائل به عدم حجیت آنان شده است. این روایات که گاه به کشتن دو سوم مردم و ساختن پشته از این کشته ها دلالت دارد، با بسیاری از احادیث صحیح و معتبری که روش حکومتی امام عصر را توصیف می کنند، در تعارض است:

عن ابن عقدة عن علي بن الحسن (ابن فضال) عن أبيه عن رفاعه عن عبد الله بن عطاء قال: سألت أبا جعفر الباقر عليه السلام: فقلت إذا القائم الحجة بأى سيرة يسير فى الناس؟ فقال عليه السلام: يهدم ما قبله كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله ويستأنف الإسلام جديداً.^۲

از امام باقر علیه السلام پرسیدم: هرگاه قائم قیام کند، چه روشی در پیش می گیرد؟ امام فرمود: همانند رسول خدا صلی الله علیه و آله بدعت هایی که قبل از او در دین به وجود آورده است را از میان برمی دارد و اسلام را از نو بنیان می نهد.

۱. همان، روایت ۱۱۴.

۲. همان، روایت ۱۱۲.

عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: التاسع منهم [من أولاد الحسين ﷺ] من أهل بيتي ومهدى أمتي، أشبه الناس بي في شمائله وأقواله وأفعاله؛^۱

ابن عباس از پیامبر روایت می‌کند که نهمین فرزند از نسل حسین، از اهل بیت من و هدایت گرامت من، شبیه‌ترین مردم است به من در سیره و گفتار و کردار.

شیخ طبرسی در ذیل این روایت می‌گوید: اگر درباره چگونگی سیره حکومتی امام عصر علیه السلام سؤال شود، باید گفت که هرگز حکومت ایشان با عدت و خشونت نخواهد بود و هیچ روایت صحیحی دال بر رفتار خشونت‌آمیز حضرت وجود ندارد.^۲

سیره حکومتی امام زمان علیه السلام، سیره و سلوک رسول خدا صلی الله علیه و آله است. سیره پیامبر اکرم به شهادت قرآن این چنین است:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»؛^۳

پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرم‌خو [و پرمهر] شدی، و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند.

«لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»؛^۴

قطعاً، برای شما پیامبری از خودتان آمد که بر او دشوار است شما

۱. همان، ص ۳۷۹.

۲. همان.

۳. سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۴. سوره نوبه، آیه ۱۲۸.

در رنج ببفتید، به [هدایت] شما حریص، و به مؤمنان، دل سوز و
مهربان است.

پیامبر اکرم ﷺ در توصیف امام عصر علیه السلام می فرماید:
مردی از امت من قیام می کند که مردم زمین و آسمان او را
دوست دارند.^۱

امام زمان. بی تردید تجلی رحمت و اسعه حق است: «السلام علیک
أيتها الرحمة الواسعة»،^۲ امام مظهر اسماء حسناى الهی است.
کسی که تربیت شده خدای رحمان باشد، مظهر رحمت بی کران الهی
خواهد بود.

اعتقاد به منجی در اسلام و تمام ادیان، اعتقاد به فراگیری نیکی ها و
مکارم انسانی، عدل و قسط گستری، پایان خوب تاریخ، استقرار حکومت
واحد جهانی است. اندیشه مهدویت، شورآفرین و تعالی بخش انسان های
آزاده ای است که به کرامت و عزت انسان ها اعتقاد دارند. اهداف حکومت
جهانی امام مهدی علیه السلام، رساندن جامعه بشری به کمال مطلوب، رشد و
بالندگی، تثبیت و گسترش صلح و امنیت جهانی، از بین بردن جنگ ها،
ستیزه جویی ها، کینه ها، زیاده خواهی ها و خودپرستی ها، نجات مردم از
چنگال ستم گران، جباران و مفسدان، زنده و احیا کردن آیین توحیدی.
تعمیق برابری و مساوات اسلامی و از بین بردن امتیازات و تبعیضات نژادی
و طبقه ای است.

۱. قاضی نورالله شوشتری، *احقاق الحق*، ج ۱۹، ص ۶۶۳.

۲. شیخ عباس قمی، *مفاتیح الجنان*، زیارت آل یاسین.

احادیث ناظر بر اوضاع جهان پس از ظهور به گونه‌ای است که شاید بتوان ادعا نمود روایات دال بر کشتار و خشونت، با فرض صحت سند، می‌تواند تنها ناظر بر اوضاع نابسامان جهان پیش از ظهور حضرت باشد؛ زیرا روایات بسیاری دال بر صلح، امنیت و عدالت فراگیر در زمان ایشان وارد شده که به تعداد محدودی از آن‌ها می‌توان اشاره نمود:

مهدی آن چنان رفع ستم از ستم‌دیدگان می‌کند که اگر حق شخصی، زیر دندان کسی باشد، آن را باز می‌ستاند و به صاحب حق برمی‌گرداند.^۱

به واسطه حضرت ولی عصر، راه‌ها آن قدر امن می‌شود که شخصی (حتی ضعیف‌ترین مردم) از مشرق به مغرب سفر می‌کند و از احدی به او آزار و اذیت نمی‌رسد.^۲

به خدا سوگند! عدالت او (مهدی)، در خانه‌های ایشان وارد می‌شود، هم چنان که گرما و سرما وارد می‌گردد.^۳

چون مهدی قیام کند، مال را به طور مساوی تقسیم می‌کند و عدالت را در میان مردم اجرا می‌کند. هرکسی از او اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است.^۴

نگارنده، با تأکید بر چهره رحمت و صلح در حکومت امام عصر، منکر جهاد و درگیری در عصر ظهور نیست. وقوع درگیری، قتال و جهاد، اجتناب ناپذیر است؛ زیرا آن‌جا که اهداف و راه‌ها جدا می‌شود

۱. ابوالحسن صافی گلپایگانی، منتخب‌الأثر فی الامام الثانی عشر، ص ۳۰۸.

۲. همان.

۳. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۳۶۲.

۴. همان، ج ۵۱، ص ۲۹؛ شیخ لطف‌الله صافی، منتخب‌الأثر، ص ۳۱۰.

و امید به بازگشتی نیست، درگیری و قهر ضروری می نماید، اما قهر او نیز جلوه ای از رحمت او خواهد بود. قهر او با جماعتی از معاندان و نژادپرستانی است که علی رغم رشد فکری انسان ها در آن عصر، باز هم کفر می ورزند و در زمین فساد می نمایند. اساسی ترین هدف جهاد در دوران امام زمان (عج) گسترش عدالت است؛ ایجاد صلحی فراگیر، زیرسایه عدالتی فراگیر. همان گونه که رسول اکرم (ص) برای اجرای عدالت در میان جوامع بشری برانگیخته شد،^۱ امام مهدی (عج) نیز برای بسط عدالت و قسط خروج خواهند کرد.^۲

هزاران سال است که بشر با واژه عدل مأنوس، اما خود عدالت را بسیار کم دیده است. اندیشه وران از دیرباز حول محور عدالت، نظریه های فراوانی ابراز داشته و برای دست یابی به مدینه فاضله رنج ها برده اند. نام مهدی (عج) نیز با عدالت گره خورده است؛^۳ عدالتی بس فراگیر و فراتر از مسائل اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی، عدالتی در پهنه آفاق و انفس. عدل مهدوی به گونه ای است که حتی پرندگان نیز از حکومت ایشان راضی اند، گویا که در حکومت های غیر الهی بر حیوانات نیز ظلم می شود که آلودگی هوا و دریا و محیط زیست، قسمی از آن است. دامنه عدالت او تا دورترین

۱. «قُلْ أَمْرٌ بِي بِالْقِسْطِ» (سوره اعراف، آیه ۲۹): «وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (سوره شوری، آیه ۱۵)

۲. «فِي مِلْأِ الْأَرْضِ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُ جَوْرًا وَظُلْمًا» (علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳۶، ص ۳۱۶)

۳. در ۱۲۳ حدیث آمده است که او جهان را پراز عدل و داد خواهد کرد. (شیخ لطف الله صافی، منتخب الآثار، ص ۳۰۸ - ۳۱۱)

نقاط عالم، هم چون گرما و سرما نفوذ خواهد کرد. در سایه این عدالت، هیچ انسانی در قید بندگی و بردگی باقی نمی ماند.^۱ حقوق به یغما رفته انسان ها به آن ها باز می گردد. بندهای پیدا و ناپیدای بندگی از سر و گردن آنان گسسته و زمینه استثمار انسان از انسان برچیده می شود.^۲

۱. هلامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۲، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

۲. همان، ج ۵۱، ص ۵۷.

فصل پنجم:

ساختار معرفت در فرهنگ اتوپیای مور و آرمان شهر مهدوی

این تحقیق کوششی نظری برای مقایسه آرمان شهری بسیار مشهور غالب بر فرهنگ غرب با مدینه فاضله مهدوی است. آرمان شهرهایی که از ذهن بشر تراوش کرده، هرگز با آرمان شهر مهدوی مقایسه کردنی نیست. رسالت این فصل ارزش گذاری آرمان شهر مهدوی در برابر اتوپیای مور نیست، اما اگر توانسته باشد در راستای فهم پذیر کردن ارزش حکومت مهدوی برای انسان عصر پست مدرن که حتی با الفبای مهدویت آشنا نیست، قدمی بردارد، وظیفه خویش را به انجام رسانده است. غرب امروز اتوپیای مور را خوب می شناسد و با وجود اطلاع از کاستی های آن، طراح آن را می ستاید و اصول و قوانین اتوپیای او را راه کار عملی زندگانی اجتماعی قرار می دهد.

در جهان امروز، متفکران و اندیش مندان نیز وجود دارند که بعد از اروپاشی کمونیسم، اتوپیا های مور، انگلس و مارکس را سرابی می دانند که به شهادت تاریخ شکست خورده اند، ولی به جای پناه آوردن به وحی، در زادی خطرناک تری غلتیده اند که پایان سیاه تاریخ را نوید می دهد.

۱. تامس مور و اتوپیا اندیشی

تامس مور^۱ (۱۴۷۸-۱۵۳۵) متفکر انگلیسی کاتولیک در دوران رنسانس و اومانیستی مسیحی است که برخی او را از بزرگ‌ترین شخصیت‌های کمونیسم می‌دانند.^۲ اراسموس،^۳ از پیش‌روان نهضت رنسانس، به او عنوان «مرد چهار فصل» را داده و درباره‌ی وی گفته است: روانش پاک‌تر از هر برفی بود و چنان نبوغی داشت که انگلیس هرگز نه مانندش را آورده بود و نه خواهد توانست بیاورد. کلیسای کاتولیک او را در شمار قدیسان جای داد.^۴

مور فیلسوف به معنای خاص نبود، ولی با فلسفه آشنا و از آن بهره برده بود. او ادبیات و فلسفه یونان را مطالعه و در دیالوگی از جمهوری افلاطون دفاع کرده بود. شهرت وی با نگارش آرمان‌شهری به نام «اتوپیا» شکل گرفت که با استقبال زیاد سیاست‌مداران مواجه و سبب شد نام مور در زمره قهرمانان انقلاب بر لوحه‌ای در میدان سرخ مسکو قرار گیرد.^۵

کتاب *اتوپیا* در بخش نخستین خود، اوضاع نابسامان آن عصر انگلستان را توصیف می‌کند. این بخش بعد از نگارش بخش دوم نوشته شده، ولی از آن جا که جنبه عینی و ارزش تاریخی و جامعه‌شناختی دارد از حیث

1. Thomas More.

۲. آنتونی کنی، تامس مور، عبدالله کوثری (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴)، ص ۱.

3. Erasmus.

۴. تامس مور، *آرمان‌شهر (اتوپیا)*، داریوش آشوری و نادر افشاری (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱)، ص ۱۵-۶.

۵. آنتونی کنی، تامس مور، ص ۸-۷.

منطقی بر بخش اول مقدم است.^۱

در بخش دوم کتاب، مور به توصیف آرمان شهر خویش می‌پردازد که در ضمن آن از جامعه خویش خرده می‌گیرد. از این رو برای در امان ماندن از پی آمده‌های این همه انتقاد از جامعه، به زبان طنز متمسک می‌شود.^۲

اتوپیا، جزیره‌ای هلالی شکل^۳ است که توسط یوتوپوس،^۴ پادشاه آن سرزمین ساخته شده بود. این سرزمین طبیعت را به سود انسان تغییر می‌داد و ساکنان روستایی و نافرهیخته آن دیار را متمدن می‌ساخت. راوی اتوپیا، مردی جهان‌گرد به نام هیثلودی^۵ یعنی «یاوه‌سرا» است که به همراه دوستانش از جزیره و شهر بزرگ آن، آمائورت^۶ به معنای خیالی و نامعلوم، دیدن می‌کند.^۷ این شهر از ویژگی‌های خاصی در عرصه‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی برخوردار است که می‌تواند پاسخ‌گوی آرمان و آرزوهای بشری باشد.

اهمیت اتوپیای مور به قدری است که از قرن شانزدهم به بعد به بیشتر زبان‌های اروپایی ترجمه شد و مایه بسیاری از سخنان گردید که در تمدن مدرن اروپایی مطرح گردید.^۸

۱. فردریک روویون، *آرمان شهر در تاریخ اندیشه غرب*، عباس باقری (تهران: نشر نی، ۱۳۸۵)، ص ۴۵.

۲. عبدالحسین زرین کوب، *تاریخ در ترازو* (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵)، ص ۲۳۸.

۳. هلالی شکل بودن جزیره و مجهز بودن شهرهای آن به دژهای نفوذناپذیر برای جلوگیری از نفوذ بیگانگان و بادها و موج‌های بزرگ است. (مور، *آرمان شهر «اتوپیا»*، ص ۷۱)

۴. Utopos.

۵. Raphael Hythloday.

۶. Amaurote.

۷. تامس مور، *آرمان شهر (اتوپیا)*، ص ۲۹.

۸. گانتا موسکا و گاستون بوتو، *تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی «از عهد باستان تا امروز»*، حسین

بی‌تردید، آرمان‌شهراندیشی عامل مهمی در ظهور و اندیشه پیش‌رفت در غرب جدید گردیده است.^۱ این اندیشه در غالب موارد بیان‌گرفتگری سیاسی و جامعه‌شناختی بوده که شوق و همت انسانی را در جهت اصلاح جوامع برانگیخته است. انسان عصر جدید با مشاهده بحران‌های معاصربه خلق ایده‌های آرمانی روی آورده و خواهان جهانی ایده‌آل است. اندیشه اتوپیسم بر آن است که به این عطش انسان معاصر پاسخ گوید، اما در این راستا با ضعف‌ها و کاستی‌هایی روبه‌رو شده که به «ضد اتوپیا» مبدل گشته است. برخی متفکران اجتماعی، سخن گفتن از آرمان‌شهر را خیال‌پردازی و رؤیاگرایی دانسته‌اند که کار لغو و بیهوده، بلکه مضرو زیان‌بخش است. کارل پوپر معتقد است این قبیل طرح‌های «ناکجاآبادی» گذشته از این که هرگز به شکلی که به تصور درآمده‌اند به حقیقت نخواهند پیوست، در نهایت از واقع‌بینی انسان‌ها می‌کاهد و آنان را از این نکته بسیار مهم غافل می‌سازد که تقریباً هیچ عمل اجتماعی نتیجه مورد انتظار و مطلوب را به بار نمی‌آورد.^۲

۲. مفهوم‌شناسی

از آن‌جا که واژه‌های «اتوپیا» و «فرهنگ» از مهم‌ترین واژگان کلیدی این مقاله است، تحدید مفهومی آن‌ها ضروری می‌نماید:

شهیدزاده (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰)، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۱. سیدحسین نصر، *نیاز به علم مقدس*، حسن میان‌داری (تهران: انتشارات طه، ۱۳۸۲)، ص ۲۵۰.

۲. کارل پوپر، *جامعه باز و دشمنان آن*، ج ۲، ص ۱۱۹.

۱.۲. اتوپیا

واژه یونانی اتوپیا، مرکب از پیشوند منفی «ou» به معنای «نا» و «topos» به معنای «مکان» است و می‌توان آن را به «مکان ناموجود»، «جایی که وجود ندارد»، «ناکجا آباد»، «آرمان شهر» یا «مدینه فاضله» ترجمه نمود. نامس مور پیشوند «eu» به معنای «خوب» را به جای «ou» گذاشته و از این رو، واژه از نظر او به معنای «مکان خوب ناموجود» است.^۱ امروزه در زبان‌های اروپایی صفت «utopique» یا «یوتوپییایی» برای هر چیز خیالی دست‌نیافتنی و غیرممکن به کار می‌رود.

اصطلاح اتوپیا، معنای بسیار شناوری دارد که گاه بر مصادیق متضاد صدق می‌کند؛ گاه تصویری از نظام‌های اجتماعی خوب و قابل حصول است و گاه خیالی از کمال مطلوب دست‌نیافتنی و فرافکندن تخیل بر واقعیت خارجی است.^۲

در مقابل واژه «اتوپیا» کلمه «دستوپیا»^۴ قرار دارد که به «ضد آرمان شهر» ترجمه می‌شود. دستوپیا طرح‌های اتوپییایی منفی هستند که معمولاً در جهت مخالف آرمان شهرهای مثبت سیر می‌کنند. در این آرمان شهرها، طراح سعی دارد نشان دهد که هریک از ویژگی‌های آرمانی اتوپیا مثل علم و تکنولوژی یا قانون‌گرایی اگر به نهایت کمال برسند، سرانجام انسانیت را به

1. ou – topos (no place); eu – topos (good place).

۲. راجرال امرسون، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، خشایار دیهیمی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۷)، ص ۴۱۰.

۳. کارل مانهایم، ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت)، فریبرز مجیدی (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۰)، ص ۲۵۷.

4. dystopia.

خطر می اندازند.^۱ دیستوپیا نشان می دهد که سرانجام، نابودی بشر و فرجام کار انسان به دست خودش رقم خواهد خورد. در فرهنگ اسلامی به جای واژه «اتوپیا» غالباً از مدینه فاضله استفاده می گردد که در مقابل آن مدینه های غیر فاضله وجود دارد و این مدینه ها خود اقسام گوناگون می یابد، مانند مدینه ضروریه، نزاله، خسیسه، کرامیه، تغلیبیه، جماعیه، فاسقه و ضاله.^۲ ریشه و منبع اصلی مدینه فاضله اسلام، قرآن و آموزه های وحیانی است.

۲.۲. فرهنگ

واژه فرهنگ، از جمله واژه ها و مفاهیم علوم اجتماعی و انسانی است که با وجود کاربرد بسیار، اتفاق نظر چندانی بر سر تعریف آن وجود ندارد. تاکنون بیش از ۲۷۰ تعریف از فرهنگ ارائه شده است.^۳ به نظر می رسد هر کدام از صاحب نظران با توجه به قلمرو، دامنه و میزان حضور فرهنگ در عرصه های اجتماعی، مادی و معنوی انسانی تعریف و برداشت خاصی از فرهنگ ارائه داده اند.

واژه فرهنگ در فارسی به معنای «بالا کشیدن» و «اعتلا بخشیدن» است^۴ و نیز با واژه هایی چون آموزش و پرورش، علم و دانش، معرفت،

۱. فردریک رووین، آرمان شهر (تاریخ اندیشه غرب)، ص ۱۶.

۲. ابن نصر محمد فارابی، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سید جعفر سجادی (تهران: انتشارات ظهوری، ۱۳۶۱)، ص ۱۷۰-۲۴۰.

۳. محمد جرّاد ابوالقاسمی، به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران (تهران: عرش پژوه، ۱۳۸۴)، ص ۱۸.

۴. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ج ۳، ص ۲۲۷.

عقل، حکمت، هنر و... مترادف پنداشته شده است.^۱ به نظر می‌رسد این واژه‌ها اجزای سازنده فرهنگ باشد که اندیش‌مندان اسلامی هر کدام با تأکید بر یکی از این عناصر، فرهنگ را تعریف کرده‌اند.^۲

واژه فرهنگ در زبان لاتین به معنای «پروراندن» است. این واژه نخستین بار در قرن یازدهم در اروپا ابداع شد و در دو معنا به کار رفت: مراسم دینی و دیگر کشت و زرع.^۳ اصطلاح فرهنگ دارای تعریف‌های گوناگونی است:

الف) مجموعه پیچیده‌ای شامل معارف، اعتقادات، هنر، حقوق، اخلاق، رسوم و تمامی توانایی‌ها و عاداتی که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آید.^۴

ب) فرهنگ مجموعه‌ای کیفی شامل ارزش‌ها، فرآورده‌های هنری، مذهب، فلسفی و تجلیات فکری، ذوقی و عاطفی که ضامن حیات جوامع انسانی و تمدن بشری است.^۵

ج) فرهنگ مجموعه‌ای از روش‌های زندگی انسانی است که برای امور (ش) از یک نسل به نسل دیگر منتقل می‌شود.^۶

۱. حسن عمید، فرهنگ عمید، ج ۲، ص ۷۶۶.

۲. محمد رضا کاشفی، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی (قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴)، ص ۲۳.

۳. چنگیز بهلولان، فرهنگ‌شناسی «گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن» (تهران: انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸)، ص ۳-۴.

۴. Edward Taylor, Primitive Culture: Researches into the Development of my thought, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (London: John Murray Ltd, 1871), vol1, p.1

۵. چنگیز بهلولان، فرهنگ‌شناسی، ص ۷۳.

۶. محمد محمدی، درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد فرهنگ ایران امروز (تهران: انتشارات قطره، ۱۳۸۰)، ص ۱۰.

د) فرهنگ عبارت است از اندیشه‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند، هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند.

در این تعریف ارزش‌ها به معنای آرمان‌های انتزاعی هستند و حال آن‌که هنجارها اصول و قواعد معینی هستند که از مردم انتظار می‌رود که آن‌ها را رعایت کنند. هنجارها نشان‌دهنده «بایدها» و «نبایدها» در زندگی اجتماعی است.^۱

۳.۲. تعریف مختار

از آن‌جا که واژه فرهنگ، در جریان تاریخ انسان به تدریج شکل گرفته و مفهومش مشخص گردیده، طبیعی است که مفاهیم گوناگونی دربرداشته باشد. تعریف برگزیده ما از فرهنگ «مجموعه‌ای از ارزش‌ها و معیارهای حاکم بر جامعه است که تحت تأثیر باورهای آدمی می‌تواند آداب و رسوم، هنجارها، اساطیر، علوم و سنت‌های جوامع را تغییر دهد».

به عبارت دیگر، فرهنگ عبارت است از باورها و ارزش‌هایی که از جهان بینی انسان‌ها نشئت می‌گیرد، در عرصه‌های مختلف حیات و زیست اجتماعی و فردی زندگی متجلی می‌شود.

بر طبق این تعریف، مؤلفه و شاخصه اصلی فرهنگ، «باور» آدمی است که تحت تأثیر بینش و جهان بینی او قرار می‌گیرد. بنابراین، جهان بینی، مبدأ و منشأ فرهنگ انسانی به حساب می‌آید و هرگونه توسعه و تغییر در

جهان بینی و نگرش باعث تغییر در فرهنگ می گردد. هر قدر جهان بینی و نگرش پویا و فعال تر باشد، فرهنگ نیز پویا تر خواهد بود؛ زیرا با تحول بینش و نگرش در درون افراد، کنش های رفتاری تغییر می کند و زمانی که کنش های رفتاری از فرد تجاوز کرد و به گروه ها منتقل شد، واکنش های رفتار فردی به نحو جمعی صورت می پذیرد و فرآیند تأثیر و تأثر اجتماعی آغاز می گردد و آداب و رسوم و سنت های جوامع را متحول می سازد. از این رو، این نوشتار بر مؤلفه اصلی فرهنگ یعنی معرفت و باور تکیه می کند.

۳. پیشینه اتوپیا اندیشی

در بلندای تاریخ، هیچ گاه انسان از اندیشه و رویای به زیستن فارغ نبوده و همواره نگاه او برای آینده ای بهتر و سامان یافته تر در دست ها را نظاره کرده است. تصور ایجاد جامعه آرمانی، همیشه بسیاری از دانش مندان جهان را مجذوب خود ساخته و هریک از دریچه ای خاص آرمان شهر خویش را طراحی کرده اند. این زاویه نگاه، بیشتر تحت تأثیر اشکال خاص نابسامانی در جامعه آنان و دیدگاه ویژه آن ها به مرکز ثقل مشکلات است.

در میان کهن ترین معماران آرمان شهرها، افلاطون شهرت بسزایی دارد. وی در *میراث رساله جمهوری* و در بخش هایی از *رساله تیمائوس و کریتاس*، طرح *مدینه فاضله* را عرضه می کند. عنصر اصلی این جامعه آرمانی سامان سیاسی و سعادت آدمی، محور و غایت جامعه سیاسی است. در این آرمان شهر، فیلسوفان حاکمیت را بر عهده دارند و طبقه حاکم، با فضیلت تر و به یک معنا اشراف جامعه اند که برای بهتر اداره کردن جامعه در یک نظام

اشتراکی به سر می‌برند و از همان نخست تحت مراقبت‌های ویژه قرار می‌گیرند. آرمان شهر افلاطون معمای سیاسی - فلسفی است که چه بسا هرگز محقق نگردد و حتی تحقق آن اهمیتی نداشته باشد:

این که چنین حکومتی وجود خارجی داشته یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست... مهم آن است که مرد حکیم، تنها از اصول یک چنین حکومتی پیروی خواهد کرد.^۱

در جهان اسلام، مدینه فاضله فارابی (فیلسوف قرن چهارم) از اهمیت خاصی برخوردار است. این آرمان شهر تا حدودی افلاطونی است. ولی اعتقادات اسلامی و الهی در آن نفوذ یافته است. قلب مدینه فاضله پیامبر ﷺ است که به عقل فعال متصل است و پس از او رئیس مماثل و در غیاب او رئیس فقاہت عہده دار زمام‌داری جامعه فاضله است. مقصد مدینه فارابی سعادت و خیر مطلق است که در فطرت همه انسان‌ها ریشه دارد.^۲

در قرون وسطا به علت مخالفت کلیسا با آرمان شهر اندیشی، آرمان شهرهای بسیار محدودی ترسیم شده‌اند. از مهم‌ترین آرمان شهرهای مسیحی می‌توان به «شهر خدا» آگوستین اشاره کرد که مسائل اخلاقی بشر را مطرح و راه حل آن‌ها را با توجه به تعالیم مسیحی بیان می‌کند. آن‌چه در نظریه افلاطون «مدینه فاضله» خوانده می‌شود، در اندیشه متکلمان

۱. افلاطون، جمهوری، فؤاد روحانی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴)، ج ۵، ص ۵۴۸.

۲. فارابی، اندیشه‌های مدینه فاضله، ص ۲۶۰-۲۶۲.

یحیی «شهر خدا» نام دارد.^۱

پس از قرون وسطا با آزادی بشر از اسارت کلیسا و عصر رنسانس، آرمان شهرها تحت تأثیر عصر مدرن قرار گرفت و از ابعاد انتزاعی و آسمانی آن کاسته شد. انسانی که قرن‌ها لگدمال تعصبات کور مذهبی بود در تفکر مدرن، محور قرار گرفت. از این رو قرائت‌های جدید از اتوپیا شکل گرفت که بر آن پایه انسان خود را دایر مدار حقیقت می‌یابد. در این دوران است که فیلسوفانی چون اگوست کنت و روان‌شناسانی چون اریک فروم بر مذهبی انسان مدار تکیه می‌زنند و ادیان خدامحور را ادیان خودکامه می‌نامند.^۲ این سیر تفکر در ترسیم آرمان شهرها تأثیر بسزایی داشته است؛ از طلیعه‌های نخستین انسان‌گرایانه در آرمان شهرها، «اتوپیای» مور و «آتلانتیس نو» فرانسیس بیکن است. در آتلانتیس نو «شهر خدا» تبدیل به «شهر علم» می‌گردد و اکتشافات و اختراعات بشر را راه نجات انسان می‌داند.^۳

در قرن نوزدهم باید اشاره به آرمان شهرهای سوسیالیست‌های تخیلی کرد که شارل فوریه و سن سیمون برجسته‌ترین آن‌ها هستند. این اتوپیاها تحت تأثیر انقلاب صنعتی در اروپا به منظور بهبود وضعیت طبقات محروم جامعه، به ویژه کارگران شکل گرفتند. از آن جا که این طرح‌ها از ویژگی‌های لازم و کافی در مقابله با نابسامانی‌های انقلاب صنعتی برخوردار

۱. رضا داوری اردکانی، *اتوپی و عصر تجدد* (تهران: انتشارات ساقی، ۱۳۷۹)، ص ۳۴.

۲. پل فولکیه، *فلسفه عمومی (مابعد الطبیعه)*، یحیی مهدوی (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص ۶۱؛ اریک فروم، *روان‌کاوی در دین*، آرسن نظریان (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۸)، ص ۴۹.

۳. محسن جهان‌گیری، *اصول و آثار و آراء فرانسیس بیکن* (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ص ۶۹.

نبودند، طراحان آن‌ها را به معمارانی می‌توان تشبیه کرد که در نخستین تجربه‌های معماری خویش، قصد پایه‌گذاری یک ساختمان صد طبقه بر روی تلی از خاک داشتند و به همین دلیل از آن‌ها در طول تاریخ تفکر، با عنوان سوسیالیست‌های تخیلی یاد می‌کنند. مهم‌ترین ویژگی این تفکر ضدیت با نظام سرمایه‌داری و سیستم اقتصاد آزاد بود.^۱

پس از سوسیالیست‌های تخیلی، افرادی چون مارکس و انگلس با تدوین سوسیالیسم علمی، آرمان‌شهرهایی را که بهشت زمینی می‌نمود، طراحی کردند که در عرصهٔ باورها و ارزش‌های جامعه‌های اروپایی و غیراروپایی قرن نوزدهم و بیستم بسیار مؤثر افتاد. در قرن بیستم به تدریج اتوپیا به ضد خود تبدیل شد و اتوپیا‌هایی در جهت مخالف نوشته شد که غالباً دیستوپیا یا ضد آرمان‌شهر نامیده شدند.

در دوران پست‌مدرن به تدریج طرح‌های اتوپیایی به سرابی تبدیل شد و به شکست تفکر اتوپیستی انجامید. نظریه‌هایی که در پیش‌بینی آیندهٔ جهان برخی چون فرانسیس فوکویاما، الوین تافلر و ساموئل هانتینگتون مطرح کرده‌اند، نه تنها انسان‌ها را به پایان تاریخی انباشته از رفاه، صلح و آرامش فرامی‌خواند، بلکه نویددهندهٔ جنگ و درگیری و سیطرهٔ نهایی لیبرالیسم است.^۲ البته متفکران اتوپیست غالباً به تحقق اتوپیا اعتقادی

۱. باقر قدیری اصل، *سیراندیشه‌های اقتصادی* (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۱۲۸.

۲. جمعی از نویسندگان، *جامعه ایده‌آل اسلامی و مبانی تمدن غرب*، نگاهی به نحوه شکل‌گیری سیر تحولات و وضعیت فعلی تمدن غربی (تهران: دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی (عج)، ص ۳۵۰-۲۲۱).

نداشته‌اند، اما با این سیرتفکر، اتوپیا اندیشی به حاشیه رانده شد و از سطره نفوذ آن در جوامع غربی کاسته شد.

۴. ساختار معرفتی اتوپیای مور

همان‌گونه که گفته شد، فرهنگ مؤلفه‌های گوناگونی دارد که بررسی این ابعاد مختلف آن در یک مقاله، نه امکان دارد و نه مطلوب است. از آن‌جا که اساسی‌ترین مؤلفه فرهنگ، «معرفت» است، ساختار معرفتی اتوپیای مور با آرمان‌شهر^۱ وی مقایسه می‌شود:

۱.۴. اومانیزم و عقلانیت ابزاری

پس از رنسانس و با فروپاشی بنیادهای فلسفه مسیحی، چارچوب فکری آرمان‌شهر اندیشی در سطح عقلانیت ابزاری تنزل یافت. قرائت ابزاری از عقل، آن را در سطح قوه‌ای تنزل می‌دهد که ما را در انتخاب اهداف خاص با اهداف بلند بخشنیدن به ابزارهای سودمند برای دست‌یابی به اهداف یاری می‌رساند. به عبارت دیگر، عقلانیت، بررسی ابزارهایی است که ما را به اهداف می‌رساند. جهت‌گیری اصلی عقلانیت ابزاری تسلط آدمی بر طبیعت است و کنش‌ها و رفتارهایی که متوجه به اهداف دنیوی است، سامان می‌دهد. این عقل، عمدتاً نقش کاربردی و عملی دارد و دارای ویژگی‌هایی چون استدلال‌گری، پیش‌بینی و کارایی است و تنها ابزاری برای تأمین بهر نیازهای عملی آدمی به شمار می‌رود.

1. R. Foley, Some Different Conception of Rationality, In: *Construction and Constraint: The shaping of scientific Rationality*, Ernan Mc Mullin (USA: University of Notre Dame Press, 1988), p. 131.

اومانیسم و انسان محوری از ابعاد مهم عقلانیت ابزاری است. انسان محوری به معنای تجلی یافتن خواسته‌های نفسانی، انسان منقطع از عالم ماورای طبیعی و خدا و اصالت داشتن انسان بدون خالق و معبود است.^۱ انسان دوره تجدد، تحت تأثیر اومانیسم، همه چیز را با مقادیر و موازن انسانی سنجید و از همه امور مقدس، تقدس‌زایی کرد:

در دوران رنسانس، یک واژه مورد احترام و اعتبار قرار گرفت و از پیش، سراسر برنامه تمدن متجدد را در خود خلاصه کرد. این واژه، واژه اومانیسم بود. در واقع، منظور از این واژه این بود که همه چیز را محدود به موازن و مقادیر بشری محض سازند و هر اصل و طریقتی را که خصلت معنوی و برین داشت، به صورت انتزاعی و مجرد درآورند و حتی بر سبیل تمثیل می‌توان گفت مقصود این بود که به بهانه تسلط بر زمین، از آسمان روی برتابند.^۲

توماس مور، اومانیستی مسیحی است و در اتوپای خویش به دنبال نشان دادن انسان به جای خداوند است. آرمان شهر او در خدمت بشری قرار گرفته که همه گردونه‌های زندگی دنیوی برگرد آن می‌چرخد.^۳ مور می‌کوشد که با طرحی آرمانی، وضع موجود را نفی و بهشت زمینی را برای بشر ترسیم نماید و از این رو آرمان شهر او بر محور ایجاد عدالت و امنیت برای بشر شکل

۱. محمد مددپور. «چیستی عقلانیت». قبسات: سال اول، ش ۱، ۱۳۷۵، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۲. رنه گنون، بحران دنیای متجدد، ضیاءالدین دهشیری (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲)، ص ۱۸-۱۹.

۳. کریستیان گودن، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، سوسن شریعتی (تهران: انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳)، ص ۳۰.

گرفته و مهم‌ترین شاخصه فرهنگی‌اش مالکیت عمومی، توزیع عادلانه ثروت و مسکن اشتراکی برای افراد است.^۱

نظام قانون‌گذاری اتوپیای مور بر عقل بشری استوار است و عقل بشر تنها قانون‌گذار است.^۲ گرچه وی به خدا باور دارد خدا در آرمان شهر او غایب است. از این رو، با عقل خودبنیاد خویش، قوانینی را وضع می‌کند که در هیچ دینی یافت نمی‌شود و آموزه‌های وحیانی آن را تأیید نمی‌کنند. مور برای ساعات کار،^۳ سکونت، غذا خوردن و سفر،^۴ شغل،^۵ ازدواج^۶ و کیفر^۷ قوانینی را بیان می‌کند که قوانین بشری به شمار آمده و هیچ‌گونه مبنای معنوی ندارد. اتکای او به عقل تا حدی است که قوانین حاکم بر اتوپیا، اصول ثابتی فرض می‌شوند که به هیچ وجه تغییرپذیر نیستند. انسان‌ها باید مطیع قانون عقل و نظام عقلی باشند و موظف هستند به طور کامل از قوانین تغییرناپذیر آرمان شهر پیروی کنند. گرچه اهل اتوپیا انسان‌های کمال‌یافته‌ای هستند که به این قوانین رضایت دارند؛ زیرا که این قوانین برای رفاه کامل انسانی ضروری‌اند.

۲.۴. خدامحوری و دین‌مداری

جامعه آرمانی مور، به ظاهر مسیحی است که همه انسان‌ها در

۱. توماس مور، *آرمان شهر (اتوپیا)*، ص ۷۴.

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. همان، ص ۷۵.

۴. همان، ص ۸۵.

۵. همان، ص ۱۷۴.

۶. همان، ص ۱۰۶.

۷. همان، ص ۱۰۸.

پرستش خدای یگانه متفق هستند و گردش عالم را به دست تقدیر خداوند قاهر می‌دانند.

در این جامعه باورها و اعمال دینی مورد احترام است و حتی در مواردی اگر کسی به آن‌ها باور نداشته باشد و غیر آن‌ها را بیندیشد، کیفر سختی در انتظارش بوده و شایستگی زندگی در جامعه آرمانی را ندارد؛ زیرا چنین کسی به راحتی می‌تواند قوانین دیگر را نیز زیر پا گذارد.^۱

برخی اعمال و باورهای دین‌مدارانه در اتوپای مور عبارت است از: اعتقاد به روح بعد از مرگ بدن و حضور آن در میان انسان‌ها، عبادت دانستن مشاهده و تأمل در طبیعت، خرافه و خوار دانستن ریاضت، از این رو که سبب گمراهی است، یقین به معجزه به عنوان فعل خداوند و دیگر عدم تعرض به کاهنان حتی در صورت ارتکاب جنایت؛ زیرا هم چون هدیه مقدس وقف خداوند هستند.^۲

۳.۴. پلورالیسم معرفتی و دینی

عصر رنسانس تأثیر بسزایی در اندیشه اتوپستی مانند مور داشته است. کتاب اتوپیا، آینه‌ای از تفکرات اندیش‌مندان دوران رنسانس و آرمان‌های آن‌ها به شمار می‌رود. مقارن با دوره «نوزایی»، شکاکیت در حوزه معرفتی به اوج خود رسید. البته رگه‌ها و پیش‌زمینه‌هایی از اندیشه‌های شکاکانه به صورت پراکنده در افکار کسانی چون اگوستین در قرون وسطا وجود

۱. همان، ص ۱۲۳.

۲. همان، ص ۱۳۰.

داشت.^۱ به نظر می‌رسد اگوستین اولین کسی باشد که وجود شک را دلیل هستی انسان تلقی کرد.^۲

در قرن شانزدهم میلادی بر اثر عوامل بسیاری، چون نارسایی مفاهیم دینی کلیسا، محتوای خرافی و ضد علمی کتب مقدس تحریف شده، برخوردهای تعصب آمیز ارباب کلیسا با دانش مندان، شکاکیت به خصوص در حوزه معارف دینی گسترش یافت. از بزرگ‌ترین شخصیت‌های برجسته مسیحی در این دوران اراسموس استاد توماس مور است که او را بنیان‌گذار شکاکیت در حوزه الهیات دانسته‌اند.^۳ او با ایمان به مسیحیت کاتولیک و انکار توانایی عقل در فهم کتاب مقدس بلکه ناتوانی عقل در درک اعتقادات و مسائل الهیات، «پوزیتویسم مسیحی» را بنیان نهاد. رواج شکاکیت در حوزه معرفت (پلورالیسم معرفتی)، به تدریج به گسترش پلورالیسم دینی انجامید. نظریه پلورالیسم دینی با آن مجموعه از دستگاه‌های معرفتی تطبیق پذیر است که در معرفت‌شناختی به نسبیت در فهم و حتی نسبیت در حقیقت معتقد باشد.^۴

توماس مور که در جوانی با اراسموس آشنا و تحت تأثیر او بود،^۵ آشکارا در آرمان شهر خویش به ترویج پلورالیسم دینی پرداخت. وی معتقد است که اگر تنها یک دین حق وجود داشته باشد و دیگر دین‌ها دروغین باشند، به

۱. جان مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، بهزاد سالکی (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸)، ص ۱۱۳-۱۱۴.

2. R. Popkin, Skepticism, In: Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards (ed), (New York: Macmillan Publishing Company, 1967), vol7, p.451

3. Ibid, P.450

4. Ibid, P.451

۵. آنتونی کنی، تامس مور، ص ۳۰.

تدریج باید حقیقت بر همگان آشکار می‌گردید. بنابراین کسی حق ندارد دین خود را بر دیگران تحمیل کند و تعصب دینی و جنجال در مورد یک دین نیز کیفر سختی به دنبال دارد.^۱ در آرمان شهر مور همه صاحبان ادیان در کنار یک دیگر زیست می‌کنند، چنان‌که گویی همگی از راه‌های گوناگون ره‌سپار یک منزل هستند.^۲ بنابراین، گرچه برخی از اعضای این جامعه، خورشیدپرست و برخی ستاره‌پرست هستند، خردمندترین ایشان برآنند که خدایی ناشناخته، جاودانی و بی‌کران وجود دارد که ورای فهم بشر است. سرآغاز و مایه رشد و پیش‌رفت و دگرگونی و پایان همه چیز اوست و همه او را با یک عنوان می‌خوانند که به زبان بومی آن را «میترا» می‌نامند.^۳

۴.۴. علم‌مداری

جریان فکری دیگری که پس از رنسانس نضج گرفت، تجربه‌گرایی بود. هرچند تجربه‌گرایی در تاریخ فلسفه سابقه‌ای طولانی داشت، جریان تجربه‌گرایی نوین، با تأکیدات بدیع فرانسیس بیکن بر لزوم به کارگیری استقرا به جای استدلال قیاسی آغاز شد و سرانجام بر سیطره علم‌مداری بر اندیشه بسیاری از دانش‌مندان علوم تجربی انجامید. علم‌مداری که فرزند خلف تجربه‌گرایی است، اعتقادی فلسفی (یا به طور دقیق‌تر معرفت‌شناختی) به شمار می‌رود که علم را تنها روش کاملاً قابل اعتماد

۱. تامس مور، *آرمان شهر (اتوپیا)*، ص ۱۳۳.

۲. همان، ص ۱۳۲.

۳. همان، ص ۱۲۳.

برای در تماس قرار دادن ذهن انسان با واقعیت عینی می‌داند.^۱ توجه به این نکته ضروری است که علم‌مداری به هیچ وجه خود علم نیست؛ زیرا در حالی که علم روشی کم‌ادعا، قابل اعتماد و پرحاصل برای آموختن امور مهم درباره جهان است، علم‌مداری عبارت از این فرض است که علم، تنها راه مناسب برای رسیدن به حقیقت است.

علم‌مداران، حقیقت را در محاصره علم تجربی می‌دانند و گمان برده‌اند هر آن چه را غیر علم بگویند جملاتی بی‌معناست که در خور نام معرفت نیست و از علم معبودی ساختند که حل هر مشکلی به دست اوست و هم او مدینه فاضله را خواهد ساخت:

تصور می‌کردند که علم و پیش‌رفت مادی، خود به خود خوش‌بختی و فضیلت به بار می‌آورد و انسان می‌تواند بهشت را برای خود بر روی زمین بسازد.^۲

این تلقی از علم که در دامان عصر نوزایی پرورید، علم و علم‌مداری را با هم در آمیخت و این ترکیب ناروا، زمینه را برای تخطی علوم تجربی از قلمرو خود و تجاوز به قلمرو فلسفه، متافیزیک و دین فراهم ساخت. در عصر روشن‌گری، حتی عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی نبود، بلکه عقل خادم تجربه و انتظام‌دهنده به آن به شمار می‌رفت.^۳

۱. ماکس پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶)، ص ۳۸۳.

۲. ابان باربور، *علم و دین*، بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴)، ص ۷۹.

۳. سید حسین نصر، *معرفت و معنویت*، انشاءالله رحمتی (تهران: انتشارات دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۷۵)، ص ۴۳.

توماس مور با تکیه بر علم‌مداری در اتوپیای خویش، دانش را لذت بخش روح و تأمل در حقیقت را شادی بخش دانست. دانش و تعلیم و تربیت از جایگاه ویژه‌ای در آرمان‌شهر او برخوردار است و بیشتر اهل اتوپیا، اهل مطالعه هستند.^۱ اهل اتوپیا برای علوم متعدد ارزش قائلند، اما پزشکی را بسیار بها می‌دهند و آن را لذت بخش‌ترین و سودمندترین علوم می‌دانند. صنعت و اختراع نیز برای آسایش زندگی بسیار اهمیت دارد.^۲

۴.۵. عدالت محوری

توماس مور در آرمان‌شهر خویش بر عدالت اجتماعی یا عدالت توزیعی^۳ تأکید دارد. کاوش در نظریه‌های گوناگون در باب عدالت اجتماعی، از این واقعیت پرده برمی‌دارد که هریک از این نظریه‌ها بر عنصری خاص به صورت پایه و اساس اصول عدالت خویش پای می‌فشرند. عدالت در نظر توماس مور بر عنصر «برابری»^۴ و به‌ویژه مسئله «نیاز»^۵ تکیه دارد و برای آن ارزشی بنیادین قائل است. مبنا و معیار قرار دادن نیاز برای برقراری عدالت اجتماعی و توزیع عادلانه طبعاً مستلزم اعمال محدودیت اقتصادی و ایجاد برابری فرصت‌هاست. از این رو، در اتوپیای مور، همه ثروت‌ها به دولت تعلق دارد و در نتیجه نزاع رقابتی وجود ندارد، هر کس به اندازه توان کار می‌کند و هرچه نیاز دارد برمی‌دارد، هیچ کس خانه شخصی ندارد و در

۱. تامس مور، آرمان‌شهر (اتوپیا)، ص ۹۱.

۲. همان، ص ۱۰۳-۱۰۴.

3. distributive justice.
4. equality.
5. need.

هر ده سال خانه‌ها با قرعه عوض می‌شوند.^۱ لباس‌ها در این آرمان شهر، یک شکل و جمعیت ۵۴ شهر آن، یک سان^۲ و حتی خانه‌های آن‌ها یک شکل است.^۳ در اتوپیا مالکیت خصوصی وجود ندارد.^۴ آرمان شهر مور حاکمیت هم‌سانی اشخاص است که مظهر آن یک شکلی در همه چیز، یعنی زبان، آداب و رسوم، قوانین و حتی شهرها و خانه‌هاست.^۵

گاهی به تعاریف متفکران درباره عدالت اجتماعی، نشان می‌دهد که تفاوت این تعاریف نه در معنای عدالت اجتماعی، بلکه در مصادیق آن است. منشأ این اختلاف در تطبیق جهان‌بینی خاص متفکر است؛ زیرا جهان‌بینی و آرمان‌های هر متفکر ترسیم‌کننده جامعه ایده‌آل اوست. نظریه‌های عدالت آشکارا یا ضمنی، برپیش‌فرض‌های فلسفی و معرفت‌شناختی خاصی متکی هستند و مدلی را برای زندگی اجتماعی پیش‌نهاد می‌کنند که حق و درست تشخیص داده‌اند و این درستی و حقانیت بر نگرش‌های خاص فلسفی به انسان، اجتماع و اخلاق مبتنی است.^۶ ارتباط معرفت با عدالت به حدی است که متفکرانی چون افلاطون و سقراط فضیلت - و عدالت به عنوان افضل فضایل - را با معرفت یک‌سان می‌دانند و همه فضایل را به معرفت حاصل از

۱. تامس مور، آرمان شهر (اتوپیا)، ص ۷۲.

۲. همان، ص ۷۴.

۳. همان، ص ۶۸.

۴. همان، ص ۷۲.

۵. همان، ص ۸۱.

۶. احمد واعظی، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، قیاسات، سال نهم، شماره ۳۳، ۱۳۸۳.

تعقل باز می گردانند.^۱

۵. آرمان شهر مهدوی

در حقیقت، هر مکتب منسجم فکری، جامعه آرمانی را برای انسان تصویر می نماید و تمام ادیان الهی نیز به تحقق چنین جامعه ای بشارت داده اند. جامعه آرمانی، غایت هر مسلک و اندیشه ای است تا چارچوب معرفتی خویش را بر اساس آن پی بریزد و با تعیین شاخص های وضع مطلوب یک جامعه، راه کارهای نظری برای حل وضعیت موجود ارائه دهد. اگر جامعه آرمانی به درستی ترسیم نگردد، هدف، مسیر و حتی شناخت جامعه فعلی میسر نخواهد بود.

بی تردید زمانی یک آرمان شهر واقعی است و ما را از گرداب خیال بافی و افسانه گویی رهایی می بخشد که سه ویژگی در نظر باشد:

الف) این طرح بر اساس حقایق زیست شناختی، روان شناختی و جامعه شناختی انسان ها ترسیم شود و قابلیت تحقق داشته باشد تا امید رسیدن به آن واهی نباشد. ریشه و اساس آرمان شهر مهدوی در تحقق فرج و ظهور منجی موعود نهفته است. آموزه اعتقادی حضور و وجود منجی در افق زمانی مشترک با فرد منتظر، امید به تحقق فرج را عینیت می بخشد و مضاعف می سازد. امام مهدی در تفکر شیعی، غایب از نظر اما همواره حاضر و موجود است. عنصر دیگری که انتظار فرج را عینیت می بخشد آن است که امید تنها حالتی روان شناختی نیست، بلکه در دایره عمل انسان منتظر

۱. افلاطون، جمهوری، ص ۵۸۹.

جایی دارد که انتظار فرج افضل اعمال - و نه حالات - است.

ب) در ترسیم مدینه فاضله، راه و روش دست‌یابی به آن و در یک معنا زمینه‌سازی برای تحقق آن نشان داده شود. آن‌چه باعث وهمی و پنداری شدن آرمان‌شهرها می‌گردد جنبه غیرعملی آنهاست. در اتوپیاهایی چون اروپای تامس مور، طراح غالباً دنیای آینده را بدون واسطه بر روی دنیای حال می‌نهد و مدینه فاسده را بی‌واسطه به مدینه فاضله مربوط می‌سازد، بدون آن‌که بکوشد تحول مدینه فاسده به مدینه فاضله و راه کارهای رسیدن به آن را نشان دهد.^۱

ج) در ترسیم مدینه فاضله باید اهدافی اعم از هدف اصلی و نهایی و هدف‌های واسطه برای جامعه آرمانی تعیین شود که دارای مراتب باشد تا انسان تربودن پاره‌ای از مراتب آن، شور و خواست و اراده را در مردم برانگیزاند و آنان را به مبارزه‌های اجتماعی و تغییر اوضاع و احوال موجود عاقل و راجع گردانند.

چنین طرحی هدف فعالیت‌های اجتماعی را معین و معلوم می‌دارد؛ زیرا بدیهی است هر عمل عقلانی، هدفی را پیش رو دارد و پیش از هرگونه اقدام عملی در راه اصلاح جامعه باید هدف اصلی و نهایی و اهداف متوسط تعیین شود. اهداف متوسط وسایل یا گام‌هایی در راه نیل به هدف نهایی است. با تعیین این اهداف بهترین راه‌ها و وسایل رسیدن به آن هدف نهایی را می‌توان سنجید.^۲

۱. عبدالحمید زرین کوب، تاریخ در ترازو، ص ۲۳۳-۲۳۲.

۲. محمدنقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن (قم: مرکز چاپ و نشر سازمان

۶. ساختار معرفتی آرمان شهر مهدوی

با توجه به تعریف عامی که از فرهنگ ارائه شد، می‌توان ادعا نمود فرهنگ مهدوی، مجموعه باورها و ارزش‌هایی است که درباره ظهور منجی موعود از نسل پیامبر ﷺ شکل گرفته و ریشه‌های معرفتی آن از کتاب و سنت استخراج می‌شود.^۱ اگر این باورها و ارزش‌ها اندکی از کتاب و سنت انحراف یابد، فرهنگ مهدوی دچار انحراف خواهد شد، چنان‌که تاریخ بارها ماجرای مدعیان دروغین فرهنگ مهدوی را گزارش می‌کند. آن‌چه جامعه مهدوی را از سایر جوامع ممتاز و متمایز می‌سازد، ساختار معرفتی و جهان‌بینی آن است. زیربنا و ایدئولوژی مدینه فاضله مهدوی، برنامه‌ها و آموزه‌های وحیانی اسلام است. بنابراین، سیره رسول اکرم ﷺ در فراگیری دین اسلام و یکتاپرستی توسط امام عصر ع احیا می‌گردد. پیامبر ﷺ می‌فرماید: «فلا یكون ملک الا الاسلام؛ در آن روز حکومتی جز حکومت اسلامی نخواهد بود».^۲

در اسلام، آموزه مهدویت و پیروان، فرهنگ شکل گرفته بر اساس آن، قدمتی هم‌پای ظهور اسلام دارد. اگر در برخی روایات سخن از ایجاد دین و سنت جدید در عصر ظهور است،^۳ مراد از «جدید»، سنت‌هایی است که تا زمان ظهور محقق نشده و امام عصر ع به احیای اسلام

تبلیغات اسلامی، (۱۳۶۸)، ص ۴۱۴-۴۱۲.

۱. غلام‌رضا بهروز لک، سیاست و مهدویت (قم: حکمت رویش، ۱۳۸۴)، ص ۵۳.

۲. علی کورانی، معجم الاحادیث الامام المهدی ع، ج ۱، ص ۳۱۴.

۳. امام صادق ع، «اذا خرج یقوم بامر جدید و کتاب جدید و سنة جدیدة و قضاء جدید» (نعمانی، النبیة، ص ۲۵۵).

راستین می‌پردازد.

هدف اصلی ساختار معرفتی حکومت مهدوی، استکمال حقیقی انسان‌هاست که جز بر اثر خداشناسی، خداپرستی، اطاعت کامل و دقیق از اوامر و نواهی الهی، کسب رضای خدای متعال و تقرب به درگاه او حاصل نخواهد شد و این مفاهیم، همه مفاهیم مشکک و دارای مراتبند که هر مرتبه از آن‌ها در جماعتی از مردم مصداق می‌یابد. در جامعه آرمانی حداقل این است که عصیان به خدای متعال آشکارا و علنی صورت نمی‌پذیرد و مردم چنان تربیت می‌شوند که حتی در نهان و خلوت نیز معصیت نکنند.^۱ گناه کم‌تر و یا عدم گناه به طور شهودی باعث معرفت بیشتر به خدا و ماوراء الطبیعه می‌گردد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»^۲.

۱.۶. خدامحوری و توحیدمداری

مهم‌ترین ویژگی جامعه آرمانی یکتاپرستی، نفی شرک و کفر است. اندیشه خدامحوری و توحیدگرایی در تمام عرصه‌های حقوق، عبادت، اقتصاد و... نمودار است. در نظام الهی مهدوی، خداوند عنصر فراموش شده نیست؛ او در متن زندگی انسان‌ها حضور دارد و خدامحوری در جامعه نهادینه می‌شود. فرهنگ توحیدی، اساسی‌ترین مؤلفه معرفتی حکومت مهدوی است:

وَلْيَبْلُغَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ ﷺ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ حَتَّى لَا يَكُونَ شَرِكٌ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ؛^۳

۱. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۴۱۳.

۲. سوره انفال، آیه ۲۹.

۳. علی کورانی، معجم الاحادیث الامام المهدی، ج ۵، ص ۱۳۱.

بدون تردید آیین محمد ﷺ به هر نقطه‌ای که شب و روز می‌رسد، خواهد رسید و دیگر اثری از شرک روی زمین باقی نمی‌ماند.

و نیز:

وَلَا تَبْقَى فِي الْأَرْضِ بَقْعَةٌ عَبْدٌ فِيهَا غَيْرَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ إِلَّا عَبْدُ اللَّهِ فِيهَا وَ
يَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛^۱

سرپناهی در زمین که غیر خدای متعال در آن پرستش شده باشد باقی نخواهد ماند، مگر این که خدا در آن عبادت شود و دین برای خدا باشد، هر چند برای مشرکان ناخوش آیند باشد.

توحیدمداری در مدینه فاضله مهدوی، کارکردهای اجتماعی بسیاری دارد. براساس نگرش توحیدی، از آن جا که سلسله جنبان آفرینش یکی است و همگان از یک مبدأ و منشأ هستند، همه اجزای جهان مجموعه‌ای واحد و دارای یک جهت‌گیری است: «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ»^۲ جهان پویا کاروانی است که همه رهروان، همانند حلقه‌های زنجیر به هم متصلند و هر کدام مانند یک ارگانیسم، برنامه خاصی دارند. این امر در عصر ظهور محقق خواهد شد و آرمان جامعه جهانی واحد به وقوع خواهد پیوست.

کارکرد دیگر بینش توحیدی، وحدت و یکسانی انسان‌ها در برابر خداست. او رب و خداوندگار همه انسان‌هاست و اگر تمایزی وجود دارد به دلیل کوششی است که هر کسی می‌تواند در راه و جهت خیر و صلاح

۱. علی بن حسین بن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ص ۳۷۹.

۲. سوره ملک، آیه ۳.

انسان‌ها انجام دهد.^۱ توحید به ارمغان آورنده آزادی انسان از عبودیت غیر خدا خواهد بود و هر نوع اسارت فرهنگی، اقتصادی و سیاسی را از انسان الهی می‌کند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ».^۲

۲.۶. انسان‌شناسی

هیچ مکتب و آیینی نمی‌تواند بدون شناخت انسان، برای او نظام حقوقی، سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و شیوه حکومتی خاص را پی‌ریزی کند. هر نوع طرح تازه‌ای برای انسان در گروه‌شناخت اوست. نوع تلقی آرمان شهر مهدوی از جایگاه انسان، ترکیب پیچیده، استعدادها، امکان‌های عظیم و نیازهای واقعی وی، اهداف مدینه فاضله را رقم می‌زند. در این جامعه آرمانی ارزش‌هایی چون لذت، خوشی و رفاه برای انسان به ارزش‌های والاتری تبدیل می‌گردد؛ زیرا تئوری‌ها و حکومت‌هایی که جامعه انسانی را تا سرحد «دام‌پروری» بزرگی تنزل می‌دهند و تنها به دنبال رفاه، عدالت، اقتصاد و امنیت هستند. دیگر به وحی، کتاب، پیامبر و امام نیازی ندارند و از این رو در دامن اومانیسم گرفتار می‌آیند.^۳ در آرمان شهر مهدوی، نگاه به انسان تک‌ساحتی و مادی نیست و او را در وسعت هستی به نظاره می‌نشینند. در تئوری مهدویت، تک‌تک افراد جامعه، برگزیدگان خلقتند که از کرامت الهی برخوردارند. در این

۱. سوره بقره، آیه ۱۱۷: سوره نساء، آیه ۱.

۲. سوره یوسف، آیه ۴۰.

۳. علی صفایی حائری، «انتظار» درس‌هایی از انقلاب» (قم: انتشارات لیلۃ القدر، ۱۳۸۷)، دفتر اول، ص ۵۵-۴۷.

مکتب فکری هرانسانی خلیفه الله^۱ و امانت دار الهی^۲ است که باید مظهر اسما و صفات الهی گردد. امام علی علیه السلام کرامت بخشی به جامعه انسانی در عصر ظهور را چنین تصویر می نماید:

سپس به کوفه روی می آورد که قرارگاه و منزل اوست. برده مسلمانان در بند نمی ماند جز این که او را آزاد می سازد و بده کاری نمی ماند، مگر این که دین او را می دهد و مظلومه ای نمی ماند جز این که آن را می پردازد و کشته ای نمی ماند مگر این که دیه او را می پردازد و خانواده او را تأمین می کند.^۳

در جامعه مهدوی فرد عضوی از جامعه و پا به پای جامعه به رشد و شکوفایی می رسد و کنش ها و واکنش های فرد و جامعه از یک دیگر موجب می شود که آدمی مسیر کمال را بییماید.^۴ در آرمان شهر مهدوی علاوه بر احترام به کرامت ذاتی انسان ها، به هم گرایی فرد با جامعه نیز تصریح دارد: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا».^۵ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در این باب می فرماید:

مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم و تعاطفهم کمثل الجسد إذا اشتكى عضو منه تداعى سائرہ بالحمى و الشَّهر؛^۶
مؤمنان در این که به یک دیگر مودت و رحمت دارند، مانند یک

۱. سوره بقره، آیه ۳۰.

۲. سوره احزاب، آیه ۷۲.

۳. شیخ طوسی، الغیبة، ص ۱۱۱.

۴. برای بررسی اصالت فرد یا جامعه و نقد جامعه گرایی از دیدگاه عقل و قرآن، نک: مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۸۴ - ۲۹.

۵. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳.

۶. محدث قمی، سفینه البحار و مدینه الحکم و الآثار، ج ۱، ص ۱۳۰.

پیکرند که هنگامی که عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضا با تب و بیداری یک دیگر را به مشارکت فرا می خوانند.

۴.۳. وحدت حقیقی ادیان

در آرمان شهر مهدوی، دین همه مجال های زندگی بشر را دربرمی گیرد و حوزه کارکرد دین شامل همه عرصه های فکری، رفتاری، مادی و معنوی می گردد و برای تمام زوایای زندگی انسان، طرح و برنامه دارد. قلمرو و گستره حکومت در این آرمان شهر بر قلمرو و گستره دین مبتنی است. به شهادت قرآن، با ظهور امام ع: دین اسلام، همه عالم را فرا خواهد گرفت و دین حق بر تمام ادیان غلبه خواهد کرد: **هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ**.^۱

امام صادق ع در بیان وضعیت دین در عصر ظهور می فرماید:

ای مفضل! سوگند به خدا که او [مهدی ع] اختلاف میان ملت ها و ادیان را برمی چیند و دین واحد می شود، همان گونه که خدا فرموده است: دین حقیقی نزد خدا اسلام است.^۲

از نظر قرآن کریم، دین از اول تا آخر جهان، یکی بیش نبوده است و همه پیامبران، بشر را به یک دین دعوت کرده اند:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ^۳

بنابراین نه تنها در عصر ظهور، بلکه همواره دین، میان همه پیامبران

۱. سوره توبه، آیه ۳۳.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۴۵.

۳. سوره شوری، آیه ۱۳.

مشترک بوده و اسلام به منزله یک دین مقصد، هدف اصلی انبیای الهی بوده است. همان گونه که وحدت خداوند با همه جلوه متنوع آن یک حقیقت است، دین هم یک حقیقت است که تنوعش در امور از مشیت خداوند است.^۱ دین حقیقی «اسلام» است و هریک از ادیان جلوه و ظاهری از آن حقیقت محض است. از این رو در قرآن، هرگز کلمه دین، به صورت جمع (ادیان) به کار نرفته است. پیامبران یک رشته را تشکیل می دهند و پیامبران پیشین اشاره کننده به پیامبران پسین هستند.^۲

دین الهی اسلام به معنای عام (تسلیم)، واحد و ثابت است، اما شرایع الهی در راه های رسیدن به آن بر حسب استعداد های مختلف و متنوع بشری متکثر هستند. هر کدام از ادیان از حقیقت واحد اسلام بهره مندند و از این رو به لحاظ وجودی خود اسلام هستند، هر چند که اسلام به معنای خاص آن ناظر به تقریری است که در اسلام محمدی ﷺ جلوه گر شده است.^۳ شهید مطهری در تأیید این امر می گوید:

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل

۱. محمد تقی جعفری و دیگران، عدالت در روابط بین الملل و بین الادیان از دیدگاه اندیش مندان مسلمان و مسیحی (تهران: انتشارات بین المللی الهدی، بی تا)، ص ۲۵۹.

۲. مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ «مجموعه آثار» (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱)، ص ۳۵۸.

۳. محمد تقی جعفری، فلسفه دین، تدوین: عبدالله نصر (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۵۰۸.

آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم‌الانبیا ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس. به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است.^۱

بنابراین، تبعیت از هریک از ادیان در ظرف زمانی خودشان واجب بوده، ولی با گذشت زمان و آمدن شریعت جدید باید از شریعت جدید پیروی شود؛ زیرا دین حق در هر زمان یکی بیش نیست.

از نگاه وحدت‌گرایانه، ادیان و شرایع الهی مراتب تفضیل وحی الهی و تجلیات گوناگون یک حقیقت زنده‌اند. حقیقت دینی در ادیان دیگر نیز وجود دارد تا پیروان آن‌ها هم بتوانند به نجات و رستگاری نایل شوند. از این حقیقت نمی‌توان چشم پوشید که در طول تاریخ و اعصار مختلف، دین جلوه‌های متنوع داشته و همواره پدیده تنوع و تکثر ادیان وجود داشته است.^۲

روایات متعدد کثرت ادیان در عصر ظهور را تأیید می‌کند. صاحبان کتاب در عصر ظهور، در پرتو حکومت مهدوی به سرمی‌برند و جزیه پرداخت می‌کنند.^۳ آیاتی از قرآن کریم بر حضور دائمی اهل کتاب تا قیامت

۱. مرتضی مطهری، *عدل الهی «مجموعه آثار»* (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴)، ص ۲۷۷.

۲. کثرت ادیان یا کثرت دینی (religious plurality) واقعیتی خارجی و انکارناپذیر است و با کثرت‌گرایی دینی یا پلورالیسم (Pluralism) که نظریه‌ای کلامی - فلسفی است، تفاوت

دارد. Keit Eyandel, *Philosophy of Religion* (London: Routledge, 1999), p.7.

۳. علامه مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۵۲، ص ۳۷۵.

تأکید می‌ورزند.^۱

در توجیه کثرت دینی در عصر ظهور می‌توان گفت در آرمان شهر مهدوی، چهره تحریف از نقاب ادیان الهی برگرفته می‌شود و دین واحد و حق بر جهانیان عرضه می‌گردد. در چنین شرایطی، درگیری و جهاد با افراد متعصب و عنادورز در برابر دین حق قطعی است، اما از آن جا که ظرفیت استعداد و ادراک انسان‌ها تفاوت دارد و در هیچ شرایط و زمانی نمی‌توان انسان را بدون اختیار و اراده تصور کرد، برخی انسان‌ها که مصداق مقصود در تحقیق و جست‌وجو به شمار نمی‌روند و در ردیف منکران و مخالفان قرار ندارند، به حکم آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» بر دین خود می‌مانند و به میزان بهره‌مندی از حقیقت به مراتبی از رستگاری دست خواهند یافت.

۴.۶. عقلانیت دینی

در متون اسلامی، موضوع عقل و عقلانیت بخش اعظمی از آموزه‌ها و گزاره‌های اسلامی را به خود اختصاص داده است. کتاب «عقل و جهل» در اصول کافی، بحار الأنوار، مرآة العقول و شافی، به طور مستقل در کنار بخش‌های مهمی چون کتاب «توحید» قرار گرفته است. در قرآن کریم از واژه عقل و مشتقات آن بسیار استفاده شده است. عقل در تفکر قرآنی، قوه‌ای است که انسان در دین خود از آن بهره‌مند می‌شود و هدایت‌گر انسان به سوی اعمال صالح و حقایق و معارف است و اگر در این مسیر نباشد عقل نامیده نمی‌شود، اگرچه در خیر و شرهای دنیوی، کارایی داشته باشد.^۲

۱. سوره آل عمران، آیه ۷۵؛ سوره مائده، آیات ۶۴ و ۱۴.

۲. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۵۰.

در عصر ظهور این عقل معاد اندیش به نهایت کمال خود می‌رسد و خردورزی و دانایی سراسر جامعه مهدوی را درمی‌نوردد:

إذا قام قائمنا وضع الله يده على رؤوس العباد فجمع بها عقولهم و كملت
به أحلامهم؛^۱

هنگامی که قائم ما قیام کند، خدا دستش را بر سر بندگان
می‌گذارد تا عقل‌هایشان را جامع گرداند و به افکارشان جامه
کمال پوشد.

عقلانیت دینی، در سطح معرفت و شناخت با برخورداری از ابزارهای
معرفتی گسترده و متقن، از عهده بنیادی‌ترین سؤال‌های آدمی برمی‌آید.
ابزارهای معرفتی چون حس، عقل، شهود، وحی، الهام و در کنار آن،
طبیعت، جامعه، تاریخ و جهان غیب عقلانیت دینی را مدد می‌رساند.^۲ و
امکان رشد و اعتلای فرهنگی برای آحاد جامعه فراهم می‌گردد:

كأني بالعجم فساطيطهم في مسجد الكوفة يعلمون الناس القرآن؛^۳
غیر عرب‌ها در مسجد کوفه خیمه‌ها می‌زنند و به مردم
قرآن می‌آموزند.

عقلانیت دینی در سطح هنجارها، رفتارها و ارزش‌ها بر روابط فرد با
خود، خدا، جامعه و طبیعت تأثیر می‌گذارد. اهل مدینه فاضله عصر ظهور،
خداوند را سرچشمه نهایی وجود سایر موجودات و خود را موجودی

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۸.

۲. حسن رحیم پور ازغدی، عقلانیت «مباحثی در جامعه‌شناسی توسعه» (تهران: مؤسسه فرهنگی
دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸)، ص ۱۱۲.

۳. نعمانی، الفیه، ص ۳۱۸.

می‌شناسند که هستی خود را وام‌دار خدا می‌داند و وحی را واسطه ارتباط انسان با خدا می‌انگارد. عقلانیت دینی این حقیقت را برای بشر آشکار می‌سازد که آن‌چه در اختیار دارد، اعم از جسم و بدن و نفس، امانت الهی است و او نمی‌تواند هرگونه که بخواهد در آن دخل و تصرف کند.

عقلانیت دینی هر فرد را در برابر طبیعت و همه موجودات مسئول می‌داند: «فانکم مسئولون حتی علی البقاع و البهائم»^۱ ارتباط فرد با دیگران بر اساس دو اصل «قسط و عدالت» و «احسان» ضابطه می‌یابد و روابط آدمی را در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، خانوادگی و حقوق سامان می‌بخشد.^۲

بنابراین، عقلانیت در آرمان شهر مهدوی به لحاظ ذات، مصداق و کارکرد با عقلانیت ابزاری حاکم بر اتوپیای مور، تفاوت ماهوی دارد. عقلانیت در فرهنگ مهدوی در سه سطح مطرح می‌شود:

۱. عقلانیت بنیادین: شناخت فلسفه حیات و موقعیت حساس و استثنایی انسان در آن و شأن و جلالت عقل در تنظیم رابطه انسان با خود، جهان و خدای متعال؛

۲. عقلانیت و ارزش‌ها: شأن عقل در تنظیم رابطه انسان و معماری اخلاقیات؛

۳. عقلانیت ابزاری: مهندسی و اندازه‌گیری، نظم و پیش‌بینی و نقش عقل در محاسبات معیشتی برای نیل به اقتصادی شکوفا و تمدنی

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۶، ص ۵۴۴.

۲. مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، ص ۴۲۰-۴۱۳.

آباد و مرفه.

عقلانیت غربی تنها ساحت سوم را در نظر دارد، اما عقلانیت اسلامی در موالات و ترتیبی منطقی، ابتدا در یک پرسش اصلی و کلان، از انسان و حیات می پرسد و وقتی سنگ بنای عقلانیت را گذارد و مختصات و اهداف و مبانی آن را معلوم کرد به تنظیم اخلاقیات می نشیند و عاقبت به روش ها و ابزار تأمین اهداف مادی و معنوی بشریت می پردازد.^۱

عقل در نگاه اسلام در ذیل و راهنمایی و هدایت آموزه های دینی معنا می یابد و می تواند از دیگر قوای آدمی از قبیل شهوت، خشم و احساسات رهانیده شود و در جایگاهی فوق آنها، مهار دیگر قوا را در اختیار گیرد. عقل در نگاه غربی، تنها ابزاری در خدمت تأمین اهدافی است که غرایز و احساسات برای آدمی ترسیم می کند و تنها در چارچوب تأمین منافع مادی توجیه پذیر است.^۲ تفاوت عقلانیت دینی و عقلانیت ابزاری را می توان در نمودار ذیل خلاصه کرد:

عقلانیت ابزاری	عقلانیت دینی
اقتناع به سطح عقلانیت ابزاری	۱. طرح عقلانیت در سه سطح معرفت، ارزش و ابزار
نفی حقایق ثابت غیر از عالم طبیعت	۲. پذیرش حقایق ثابت، ماورای عالم طبیعت
میسر نبودن فهم حقایق	۳. میسر بودن فهم حقایق
بی اعتمادی به وحی و شرع	۴. اعتماد به وحی و شرع
خودکفایی عقل در حل منازعات	۵. عدم خودکفایی عقل در حل منازعات

۱. حسن رحیم پور ازغدی، عقلانیت، ص ۱۰۸-۱۰۷.

2. Mikeal Stenmark, Rationality in Science, Religion and Everyday Life (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), p.33

۵.۶. توسعه و گسترش علوم

مفهوم «علم» از اصیل‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم در فرهنگ اسلامی است. علم مفهومی به شمار می‌رود که هویت هر فرهنگی در چگونگی برخورد با آن شکل می‌گیرد. علم در فرهنگ اسلامی، مراتب، مدارج و ابزارهای گوناگون دارد و بین مراتب آن، پیوند و ربطی دقیق وجود دارد. بالاترین مرحله علم، علم شهودی و ربانی است. علم الهی، در رأس این مرتبه است. خداوند عالم مطلق و همه علوم مظاهری کران علم اویند و انسان که خلیفه اوست، عالم به جمیع اسماء الهی است و اوج کمال انسانی آن است که خزینه دار علم الهی گردد: «خزان العلم و منتهی العلم». حکمت حقیقی، همین علم است که حاصل تزکیه و تعلیم کتاب الهی است و نوری است که خداوند در سینه هر کس بخواهد می‌اندازد: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء».^۱ نازل‌ترین مرتبه علم در مراتب علم حصولی، دانش حسی و علم تجربی است. انسانی که به این علم مجهز است، گرچه حکمت حقیقی را در دست ندارد، می‌تواند به مطالعه طبیعت در چارچوب جهان بینی دینی بپردازد و در جهت اعتلای جامعه اسلامی به ابزار و فن آوری مادی دست یابد و طبیعت را تحت مهار خویش قرار دهد.

مفهوم علم در فرهنگ اسلامی همه مراتب فوق را دربر می‌گیرد، اما شرافت علم به تناسب مراتب آن است.^۲ باید توجه داشت این نوع روی کرد

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۲۵.

۲. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، تحقیق: مصطفی درایتی (قم: مکتب العلوم الاسلامی، بی تا)، ص ۴۲.

به علم تجربی با علم مداری اتوپای مور که بر نفی هرگونه نقش آفرینی دین در عرصه‌های مختلف جامعه مبتنی است، تفاوت دارد. عمده‌ترین انتقاد بر نظریه معرفت‌شناختی علم مداری آن است که خود این ره‌یافت به طریق علمی اثبات‌پذیر نیست؛ زیرا نمی‌توان آزمونی علمی ترتیب داد که نشان دهد علم تنها راه قابل اعتماد برای وصول به حقیقت است.^۱

آرمان شهر مهدوی، مدینه علم است. علم به جمیع مراتب آن در این عصر توسعه و پیش‌رفت خواهد داشت. علوم و دانش‌هایی که در طول اعصار و قرون در پشت پرده مکنون بوده، تجلی می‌یابد و مرزهای دانایی و یادگیری تا سراپرده منازل و تا اعماق وجود تک‌تک انسان‌ها، اعم از زن و مرد گسترش می‌یابد:

... تَوْتُونَ الْحِكْمَةَ فِي زَمَانِهِ حَتَّى إِنَّ الْمَرْأَةَ لَتَقْضِي فِي بَيْتِهَا بَكْتَابِ اللَّهِ وَ
سَنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛^۲

در دوران او، شما از حکمت برخوردار می‌شوید تا آن‌جا که زن در خانه خود، برابر کتاب خدای تعالی و روش پیامبر ﷺ قضاوت می‌کند.

امام علی (ع) خود عالمی است که حکیم‌تر و دانش‌مندتر از او وجود ندارد، ایشان مانند علی (ع) اعلام می‌نماید:

سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَإِنَّ بَيْنَ جَوَانِحِي عِلْمًا جَمًّا؛^۳

قبل از آن‌که از میان شما بروم، هرچه سؤال دارید پرسید؛ زیرا که

۱. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۸۳.

۲. نعمانی، الغیة، ص ۳۳۷.

۳. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۲۷۲.

سراسر وجود من سرشار از علم و دانش است.

چه نسبتی بین علوم در زمان حضرت با دانش‌های امروزی وجود دارد؟ آیا علوم در آرمان شهر مهدوی، با علوم متعارف معاصر تفاوت ماهوی دارد، یا همین علمی که در دنیای امروز وجود دارد در آن دوره نیز به نحو گسترده توسعه می‌یابد؟ برخی معتقدند که علوم در جوامع امروز، باعث کارآمدی و اقتدار بشر گردیده و آثار سوء آن ناشی از کاربرد نادرست افراد و حکومت‌هاست. توسعه دانش و تکنولوژی می‌تواند بشر را به مرحله‌ای از اقتدار برساند که برپایه آن جامعه جهانی موعود را بنا نهد. رشد علوم به سمت عصر ظهور است و در آن دوران این علوم به نهایت خویش می‌رسند. این گروه، با استناد به برخی روایات، معتقدند ابزارها و سیستم‌های پیش‌رفته و پیچیده ارتباطی امروز چون ماهواره و اینترنت در عصر ظهور وجود دارند.^۱

با نگاه روش‌مندانه به منظومه علوم امروزی و ترسیم منحنی رشد آن‌ها به نظر می‌رسد علوم امروزی، دانش‌هایی هستند که در خدمت معنویت و عبودیت قرار نمی‌گیرند، بلکه تنها ابزاری در مسیر توسعه مادی دنیوی به

۱. برای مثال به برخی از این روایات می‌توان اشاره کرد: ۱. «إِنَّ الْمُؤْمِنَ فِي زَمَانِ الْقَائِمِ وَهُوَ بِالْمَشْرِقِ لِيَرَى أَخَاهُ الَّذِي فِي الْمَغْرِبِ: مُؤْمِنٌ فِي عَصْرِ ظُهُورٍ فِي حَالِهِ فِي الْمَشْرِقِ» (علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۶). ۲. «إِنَّ قَائِمَنَا إِذَا قَامَ مَدَّ اللَّهُ لَشِيعَتِنَا فِي أَسْمَاعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَائِمِ بَرِيدٌ. يَكَلِّمُهُمْ، فَيَسْمَعُونَ وَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ وَهُوَ فِي مَكَانِهِ؛ هَمَانَا زَمَانِي كَمَا قَامَ مَا قِيَامَ كُنْدٌ، خَدَّاءُونَ بِهَ الْغُوشِهَا وَچَشْمَانِ شِيعِيَانِ مَا مَدَّدَ مَا كُنْدَ بِهَ شَكْلِي كَمَا بَدُونِ پِیَكِ وَوَاسِطَه‌ای امام با آنها سخن می‌گوید و آنها سخن او را می‌شنوند و او را می‌بینند، در حالی که او در جای خود قرار دارد.» (همان)

شمار می‌روند. بنابراین، حتی نمی‌توانند بستر تحقق جامعه مهدوی گردند. علم در عصر ظهور از سنخ دیگری است و از کتاب مکنون و لوح محفوظ آفرینش سرچشمه می‌گیرد. علم در عصر معاصر، دانایی است که اقتدار بشر را فراهم می‌کند، اما علم در آرمان شهر مهدوی، گونه‌ای دانایی به شمار می‌رود که با توانایی قرین است؛ قدرت نیست، بلکه قدرت از درون آن به کار گرفته می‌شود. انسانی که کلمه‌ای از این دانش بی‌کران را فرا گیرد «عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ»^۱ به اقتداری می‌رسد که می‌تواند تخت بلقیس را پیش از آن که پلکی زند از سبا به فلسطین بیاورد.

برداشت نادرست از روایات، بر فرض صحت سند آنها، به تلفن همراه، اینترنت و ماهواره، مصداق همان مورچه‌ای است که دو شاخک دارد و می‌پندارد خداوند هم با شاخک‌های بزرگ کار جهان را سامان می‌دهد. این تلقی از روایات همان است که امام محمد باقر (ع) می‌فرماید: «کَلَّمَا مِيزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِ مَعَانِيهِ مَخْلُوقِ مُصْنُوعِ مِثْلِكُمْ مَرْدُودِ إِلَيْكُمْ»^۲ از آن جا که انسان خود در عصر معاصر محدود به این ابزار است، می‌پندارد که امام (ع) نیز با این ابزار که مرتبه نازل‌تری از سیطره بر طبیعت هستند، عمل می‌کند و اقتدار حضرتش را به کارآمدی این گونه تکنولوژی‌های مدرن مقید می‌کند.

شاید این روایت مشهور که علم ۲۷ شعبه یا حرف دارد و تاکنون تنها دو شعبه آن آشکار شده و در عصر ظهور ۲۵ شعبه یا حرف دیگر آن تجلی خواهد یافت،^۳ ناظر به توسعه علوم در عصر ظهور ولی تفاوت ماهوی آن در

۱. سوره نمل، آیه ۴۰.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۳.

۳. همان، ج ۵۲، ص ۳۳۶.

آرمان شهر مهدوی با علوم معاصر فعلی باشد.

۶.۶. عدالت مهدوی

در باب عدالت در حکومت مهدی موعود^۱ بسیار سخن گفته‌اند و کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته‌اند. عدالت در جامعه مهدوی در سه سطح فردی، اجتماعی و تاریخی قابل بررسی و عدالت اجتماعی نیز در سه بُعد سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جلوه می‌نماید. در این نوشتار، با توجه به ضلع معرفتی مشترک در اتوپییای مور و آرمان شهر مهدوی به عدالت اجتماعی در بُعد اقتصادی می‌پردازیم:

عدل در لغت دارای معانی متعددی چون موازنه، تعادل، استوا و مساوات است^۱ و عدالت اجتماعی به معنای استوا و اعتدال در جامعه و نبود انحراف و اعوجاج در آن است. اختلاف در تعریف عدالت اجتماعی در بین متفکران به علت اختلاف در تشخیص مصادیق است که ناشی از دیدگاه معرفت‌شناختی خاص آنهاست. مفهوم عدالت، بخشی از یک دستگاه فلسفی و اعتقادی است که فقط در آن مجموعه قابل طرح و فهم است. از آن جا که این مفهوم همواره با نوعی قضاوت اخلاقی همراه شده، معمولاً در دایره ارزش قرار می‌گیرد. برای بررسی عدالت در حوزه معرفت‌شناختی، حداقل باید شناخت انسان را ضامن اجرای عدالت، معیار سنجش و ابزار عدالت دانست:

۱. عدالت در آرمان شهر مهدوی، برخلاف اتوپییای مور، در پناه وحدانیت و توحید تعریف می‌شود که مقصود و غایت الهی است. عدل در

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۸۳.

جهان بینی توحیدی از پایه های ایمان مؤمن است و برخاسته از فهم، علم عمیق، بهره گیری از حکمت و برخورداری از حلم است.^۱ بنیاد عدالت بر معرفت و گسترش مبانی معرفتی در مورد انسان است و ضامن اجرای عدالت، قوای حاکم بر اجتماع نیست، بلکه انسانی است که بر طبق شناخت ماهیت عدالت و ضرورت آن در جامعه بشری، خود پاس دار و ضامن اجرای جریان آن می گردد. معرفت انسان و شناخت جایگاه او در جامعه مهدوی نه تنها ضامن اجرا که عامل تحقق و تداوم عدالت است. در جامعه عصر ظهور، اصل اساسی، عزت و کرامت انسان است که با ادراک و معرفت به جایگاه رفیع انسانی خود، اسیر و برده هیچ گونه ابزار و غایت های کاذب مادی نمی شود. امام علی (ع) می گوید که انسان را نه در قالب ماده که بر مبنای «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۲ در بُعد معنوی، تکامل بخشد. عدالت در جامعه مهدوی اصلی ترین زمینه ظهور و بروز استعدادها و خلاقیت های انسانی و شکوفا شدن جنبه های مختلف خلیفه الهی بودن انسان به شمار می رود.

۲. عدالت اجتماعی به معنای «عمل به گونه برابر و هم آهنگ» است، اما معیار برابری چیست؟ معیار عدالت در آرمان شهر مهدوی، حقوق افراد و اعطا کردن حق به صاحب حق است.^۳ به عبارت دیگر، معیار عدالت

۱. «الایمان علی أربع دعائم: علی الضبر والیقین والعدل والجهد... والعدل منها علی أربع شعب: علی غائص الفهم، و غور العلم، وزهرة الحُکم، ورساخة الحلم، فمن فهِمَ عِلْمَ غُورِ العلم، ومن عِلْمَ غُورِ العلم صدر عن شرائع الحُکم، ومن حَلَمَ لَمْ يُفْرِطْ فی أمره و عاش فی الناس حمیداً.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۰، ص ۱۱۰)

۲. سوره حجر، آیه ۲۹.

۳. مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۶۲.

اجتماعی، قرار دادن هر چیزی در جای خود و در نظر گرفتن ظرفیت‌ها، استعدادها و صلاحیت‌ها در گزینش افراد است: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.^۱

در اتوپای توماس مور، معیار عدالت، برابری فرصت‌ها و شرایط برای همه مردم در جامعه است، بدون در نظر گرفتن شایستگی‌ها و استعدادها. هدف در این اتوپیا برآوردن نیاز انسان‌ها به گونه یک‌سان است. اما نیازها چگونه تعیین می‌شوند؟ آیا انسان‌ها نیازهای مادی و معنوی متفاوتی ندارند؟ در این آرمان شهر تفاوت انسان‌ها در استعداد، شرایط و امکانات در راه مصلحت جامعه پایمال می‌گردد و تنها به توازن بین احتیاجات و بودجه مصرفی جامعه نگریسته می‌شود. برخورداری یک‌سان همه مردم از اموری که موجب سعادت می‌شود، به است شمار حقوق فرد می‌انجامد.

۳. ابزار عدالت اجتماعی در نظام اقتصادی مور، نفی مالکیت خصوصی و تعلق همه ثروت‌ها به دولت و حذف نزاع رقابتی است و یک‌سان‌سازی حتی در ساختار مهندسی شهرها و خانه‌ها نفوذ می‌کند. در آرمان شهر مهدوی عدالت اقتصادی بر مبنای تعدیل ثروت و تأمین زندگی متوسط اجتماعی برای همه افراد جامعه و فقرزدایی است و ابزارهایی در جهت تولید، توزیع و مصرف ارائه می‌دهد تا ثروت در دست افراد معدودی تمرکز نیابد تا بدین وسیله، فاصله‌های طبقاتی کاسته شود و سطوح درآمد و ثروت افراد - در عین وجود تفاوت‌ها - به یک‌دیگر نزدیک گردد. برخی ابزارهای تعدیل ثروت و فقرزدایی در جامعه مهدوی را که می‌تواند چراغی

۱. سوره نساء، آیه ۵۸.

هر راه جامعه اسلامی امروز باشد، چنین می‌توان برشمرد:

یکم. تنبیه به این امر که خداوند مالک مطلق و رازق همه کائنات است و انسان‌ها نباید به مال و ثروت خود مغرور شوند و راه اسراف و تبذیر پیش گیرند؛^۱

دوم. مالکیت عمومی دولت اسلامی درباره زمین‌های انفال و ثروت‌های بسیار طبیعی و غیرطبیعی و حذف مالکیت خصوصی در باب آنها؛^۲

سوم. وجوب انفاق در شکل خمس و زکات^۳ و تأکید بسیار بر انفاق‌های مستحبی^۴ به منزله راه‌کری برای حذف فاصله طبقاتی؛

چهارم. حذف کامل رشوه^۵ و ربا^۶ که از عوامل بسیار مهم ناکارایی

۱. اِنْ خُنْ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَشْخَذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا (سوره زخرف، آیه ۳۲).

۲. چون قائم ماقیام کند، زمین انفال را جمع‌آوری کند، چنان‌که پیامبر جمع‌آوری نمود و جنگ دیگران درآورد و آن‌ها را بیرون نماید. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۹۰).

۳. دو خون است که در اسلام حلال است، ولی هیچ کس در آن دو خون حکم نکند تا این‌که خداوند قائم اهل بیت (ع) را مبعوث نماید. پس او به حکم خدا در رابطه آن دو حکم کند و بینه نخواهد؛ زناکننده محصن را سنگ‌سار کند و مانع زکات را گردن زند. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۲۵).

۴. درباره انفاق‌های مستحبی آن قدر در قرآن کریم سفارش شده که به نظر می‌رسد، ترک آن مورد رضایت شرع نمی‌باشد. (طباطبایی، المیزان، ج ۹، ص ۲۷۷-۲۷۲) در باب این‌گونه انفاق‌ها در عصر ظهور آمده است: اگر کسی از امام چیزی بخواند و بگوید: ای مهدی به من بده، امام او را بر دامن او آن قدر می‌ریزد که توان حمل آن را نخواهد داشت. (امینی گلستانی، سیمای جهان در عصر امام زمان، ج ۲، ص ۲۵۱).

۵. این صفت ناپسند (رشوه) در عصر قائم بر اثر مراقبت امام و رشد فرهنگی و شدت ایمان مردم نابود و ریشه‌کن خواهد شد. (علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۲۶۹).

۶. ربا در زمان قائم به طور کامل از بین می‌رود. (لطف‌الله صافی گلپایگانی، منتخب الاثر، ص ۴۷۴).

اقتصادی است:

پنجم. حل مشکل بی‌کاری و مسکن با آزادی شغل، مسافرت، تجارت و حذف مالیات و قوانین ظالمانه برای طبقه متوسط مردم.^۱

نمودار ذیل به انگیزه تلخیص مقایسه عدالت در آرمان شهر مهدوی و اتوپیای مور ارائه می‌شود:

عدالت مهدوی	عدالت موری
۱. بر پایه کرامت ذاتی انسان و عقلانیت دینی	بر پایه اومانیزم و عقلانیت ابزاری
۲. اعطای حق به صاحب حق بر اساس استعداد و شایستگی‌ها در نظام توحیدی	برابری و یکسان‌سازی بر اساس نظام کمونیستی
۳. حاکمیت اصالت فرد و جامعه	حاکمیت اصالت جامعه
۴. تعدیل ثروت و فقرزدایی با ارزش نهادن به تفاوت انسان‌ها	تعدیل ثروت و فقرزدایی با عدم پذیرش مالکیت خصوصی افراد

۷. نقد کلی ساختار معرفتی اتوپیای مور

ظهور بحران‌های فراگیر، ترویج گسترده نسبت ارزش‌ها، بحران در حوزه انسان‌شناسی و رفتار انسان غربی، از خودبیگانگی و عوارض ناشی از آن، احساس یأس و ناامیدی، اضطراب و دلهره، احساس پوچی و بی‌معنایی و بحران‌های عمیق اقتصادی و سیاسی، مولود نظریه‌پردازی‌های منقطع از وحی است. اتوپیای مور، بهشت موعود زمینی را ترسیم می‌کند که از پشتوانه وحی برخوردار نیست. از این رو، هم در تشخیص مصادیق کمال به خطا می‌رود و هم بشر را به وادی بحران سوق می‌دهد. دکتر سید حسین نصر

۱. محمد امینی گلستانی، سیمای جهان در عصر امام زمان، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۰.

در باب نظریه پردازی های اتوپیایی می گوید:

انسان ها با اطمینان خاطر بسیار درباره خلق آینده سخن می گویند و نقشه هایی ترسیم می کنند که بر روی کاغذ کاملاً منطقی به نظر می رسند، ولی دیری نمی پاید که به انواع و اقسام نواقصی که در مرحله نقشه کشی حتی به تصور هم نمی آمد، مخدوش می شوند؛ زیرا انسان هایی که عامل اجرای این نقشه ها تلقی می شوند. آن گونه که واقعاً هستند، یعنی مخلوقات ناقص و فاقد معرفت لازم نسبت به سرشت امور، دیده نمی شوند، وجود آنان آکنده از نواقصی است که به هر کاری که دست می زنند بر آن تأثیر می گذارند، به هر اندازه ای که منکر این نواقص شوند، خطرناک تر می شوند، فراموش کرده اند که هیچ وضعی ممکن نیست از وضع ناقص و معیوب کسانی که موجب پدید آمدن آن وضع شده اند بهتر باشد.^۱

کانون توجه اتوپیای مور، انسانی است که به جای خدا نشسته و همه چیز اعم از طبیعت و غیر آن برای او و در خدمت اوست. انسان مداری اتوپیا، آسیب های اومانیزم را به دنبال دارد که مهم ترین آن ها انقطاع انسان از معنویت و تکیه بر عقل خود بنیاد بشری است. گرچه در اتوپیای مور از خدا و ایمان سخن رانده شده، خداوند حضوری بسیار کم رنگ دارد و حتی می توان ادعا نمود که برای حل بحران های بشری، اتوپیاست خدا را خلق کرده است.

علم مداری در اتوپیا نیز بر محور سعادت مادی آدمی است و تنها منافع و

۱. کریستیان گودن، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، ص ۹۷.

مصلح زیست دنیوی را در نظر دارد. در آرمان شهر مور، علم پزشکی برترین علم است. چرخش زندگی انسان بر محور علم و عقل و قطع ارتباط انسان با آسمان، آثار و نتایجی برای بشر به ارمغان می‌آورد که بسیاری از نقادان دوره مدرن از آن خبر داده‌اند.

مور برای برون رفت از معضلات و نابسامانی‌های جامعه آن روزگار انگلستان، در آرمان شهر خویش آن چنان بر رفاه، عدالت، امنیت و قانون مداری جامعه پای می‌فشرد که در این راستا آزادی را از آدمی می‌رباید. او با تأکید بسیار بر اصالت جامعه در مقابل اصالت فرد، انسان را در قفس آهنین قانون به بند می‌کشد و حتی در شرایطی خودکشی را برایش جایز می‌شمرد. در این آرمان شهر اگرچه اهل اتوپیا از امتیازات یکسان برخوردارند، عجیب آن است که بردگان احترامی ندارند و بر نابرابری زن و مرد در همه شئون زندگی تأکید می‌گردد. زنان در هر هفته پیش از رفتن به پرستشگاه باید در برابر شوهران زانو بزنند و به گناه و طلب بخشش اقرار بکنند.^۱ گویی که در این آرمان شهر، بردگان و زنان انسان نیستند! این نگرش به زن در اتوپای مور به عنوان «دستوپای زنان» معرفی شده که در آن آینده و خیمی برای زنان تصویر شده است.^۲

ساختار دینی اتوپای مور بسیار مبهم و تناقض آمیز است و حتی با آموزه‌های مسیحی و تفکر عالمان مسیحی سازگار نیست، به طوری که مسیحیان درباره آن قضاوت نموده‌اند:

۱. تامس مور، *آرمان شهر (اتوپیا)*، ص ۱۳۲.

۲. ایزا برلین، *سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها)*، لیلا سازگار (تهران: انتشارات فقه‌نوس، ۱۳۸۷)، ص ۴۷.

۱. مور قدیسی مسیحی است که در راه اعتقاداتش جان می‌بازد، اما برخی قوانین آرمان شهر او چون قوانین سخت ضد طلاق، جواز خودکشی و سوزاندن اجساد مردگان^۱ با تعالیم مسیحی سازگار نیست. در این اتوپیا مسیحیان در اقلیت هستند و حتی با طنزی تحقیرآمیز از مقام پاپ سخن رانده می‌شود.^۲

۲. دین‌مداری مسیحی جای خود را به پلورالیسم دینی می‌دهد و در نهایت آرمان شهر او مدلی برای جوامع کمونیستی می‌گردد. در این اتوپیا، ادیان مختلف که برخی حتی ستاره‌پرست و ماه‌پرست هستند زندگی می‌کنند و نوعی فضای تساهل و تسامح بر جامعه حاکم است. عجیب آن است که طراح این اتوپیا بر ساختار معرفتی آن پای بند نیست. مور خود عامل اصلی کیفر دادن و کشتن مردمانی بود که جرم آن‌ها انحراف از جزم‌اندیشی کاتولیکی، ارتداد و بدعت‌گزاری بود.^۳

۳. اتوپیای مور اساساً مورد تأیید مسیحیت نیست. از نظر دین مسیحی تنها انسان کامل عیسی مسیح صلی الله علیه و آله است و آرمان شهر او زمینی نیست. جهان مادی در تفکر مسیحی، جایگاه گناه و رنج و انسان فطرتاً گناه‌کار است؛ جامعه دنیوی را شاید بتوان تا حدودی سامان داد، اما هرگز آن را از اساس نمی‌توان اصلاح نمود.^۴

۱. تامس مور، *آرمان شهر (اتوپیا)*، ص ۱۲۷.

۲. آنتونی کنی، *تامس مور*، ص ۱۲۹-۱۲۸.

۳. همان، ص ۸۱-۸۲.

۴. راجرال امرسون، *فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)*، ص ۴۱۵.

فصل ششم:

هنر؛ تنها راه نجات

(موعراً، رایی در فلسفه هنرهایدگر)

پرسش از ماهیت هنر، ویژگی یا ویژگی‌های ذاتی آن، منشأ و سرآغاز هنر، غایت و مصادیق و کارکردهای هنر، مهم‌ترین پرسش‌هایی است که فلسفه هنر، عهده‌دار پاسخ‌گویی به آن است. فلسفه هنر از جمله فلسفه‌های مضاف است که به تبیین چیستی هنر و مبانی نظری و فلسفی آن می‌پردازد. به تعبیر دیگر، فلسفه هنر با تبیین مبادی و مبانی غیرهنری هنر سروکار دارد.

پیش از دوران مدرنیته، در آراء متفکران غربی، مباحث هنر به خلاقیت و نوآوری فردی و ذوق شخصی ارجاع داده می‌شد و فلسفه هنر در ضمن مباحث معرفت‌شناختی مطرح بود.

نخستین بار فیلسوف آلمانی، الکساندر بومگارتن با جعل اصطلاح «Aesthetics»، که در لغت به معنای احساس می‌باشد، آن را برای داوری‌های ذوقی مبتنی بر حس به کار گرفت و تلاش کرد دانشی تازه را بنیان گذارد. این دانش خبر از توجهی تازه به قلمرو

محسوسات می‌داد، توجهی ورای چارچوب‌های تعریف‌شده متافیزیک سنتی که امور حس‌پذیر را صرفاً به عنوان ماده‌ی خام کارورزی برتر عقل به شمار می‌آورد. براساس روایت کاسیرر، بومگارتن منطق‌دانی بود که در پژوهش‌هایش عرصه مستقلی از امرحسی را قرار داد و البته همچنان شناخت زیباشناختی را در مرتبه‌ای نازل‌تر از شناخت عقلانی توصیف کرد.^۱

کانت با ناتمام دانستن تلاش‌های سلف خود در شناخت حقیقت و معیار زیبایی، تلاش کرد تا نظامی فلسفی تر و روش‌مدارتر را در مباحث مربوط به این دانش نوپا ایجاد کند و پس از نوشتن نقدهای اول و دوم خود، که به ترتیب به سنجش شناخت و نقد کردار آدمیان اختصاص یافته بود، نقد سوم خود را به شناخت امرزیبا و سنجش داوری‌های زیباشناختی اختصاص داد. تلاش کانت صرف اعتباربخشی به زیباشناسی به مثابه دانشی هرچه مستقل‌تر و نیز توجه به هنر به مثابه پدیده‌ای هرچه خودمختارتر گردید.

هگل که تاثیر عظیم کانت را بر خود احساس می‌کرد و همواره تلاش داشت که نسبت به کانت گامی به جلو برداشته و پرسش‌های کانتی را با پاسخ‌ها و روش‌هایی متفاوت از خود او مورد سنجش قرار دهد، در مقوله هنر و زیبایی هم گامی متفاوت از کانت برداشت و با وارد کردن هنر در دستگاه فلسفی - تاریخی خاص خود، برای زیباشناسی و هنرشناسی افزون‌تر از یک بحث فرعی فلسفی و البته شانی نازل‌تر از یک امر مستقل و خودکفا و

۱. ارنست کاسیرر، فلسفه روشنگری. یدالله مؤمن (تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲)، ص ۵۱۵.

درون ماندگار قائل شد.^۱

مقام هنر در نگاه هگل در جایی میان طبیعت و عقل قرار دارد؛ اثر هنری از شکل وارگی خام طبیعت گذر کرده و در جایی فراتر از طبیعت ایستاده است. هنر با این گذر که از نگاه هگل گام به جلویی برای استقرار مطلق در جای خودش محسوب می‌شود، توانسته است تاریخ را یک گام به جلو کشانده و انسان و جهان را از اسارت در حصار طبیعت خام اندکی رهاتر سازد.

طبق نظام هنرشناسی هگل، در هنر سمبولیسم محتوا اسیر در حصار فرم است و از این رو سمبولیسم را باید هنری دانست که جلوه‌گری فرم آن، حظ چندانی از محتوا را نصیب مخاطب نخواهد کرد. در دوره بعدی هنر، یعنی کلاسیسیم، با تناسب فرم و محتوا مواجه هستیم. در هنر رمانتیسم محتوا بر فرم فزونی می‌یابد و به اصطلاح از آن سرریز می‌شود. هگل «شعر» و «موسیقی» را بهترین نمونه برای معرفی هنر دوره رمانتیسم می‌داند. هنر رمانتیسم با همه توانایی‌اش، باز هم پاسخگوی همه حقیقت هستی نیست و بدین سان امر مطلق مورد توجه هگل، نیاز خود را در فراروی از هنر می‌بیند و در گام بعدی قدم به مرحله دین می‌گذارد.^۲

در ادامه کسانی همچون شلینگ، نیچه و بعدها هایدگر، با اعلام خودمختاری مطلق هنر، از فرمالیسم کانتی و رمانتیسم ناتمام هگلی، به رمانتیسم باوری تام و تمام می‌رسند؛ رمانتیسمی که به موجب

۱. اشتفان کورنر، فلسفه کانت، عزت‌الله فولادوند (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰)، ص ۳۴۳.

۲. محمود عبادیان، گزیده زیباشناسی هگل (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶)، ص ۴۰ - ۲۴.

آن وظیفه هنرانجام هر عملی است که تاکنون هیچ نظام فلسفی یا الهیاتی عهده‌دار انجام آن نبوده، یا در تلاش برای انجام آن با شکست مواجه شده است؛ یعنی: «تفسیر حیات بشر از منظر یک راوی دانای کل و با یک نگاه سراسر بین.»

با ظهور افکار اندیش‌مندانی چون هایدگر، تحول اساسی در شیوه معرفت‌آدمی رخ داد و مفهوم هنر از جمله مفاهیمی بود که در پرتو این شیوه تفکر از مرزهای مفهومی خود فاصله گرفت و نگاهی وجودشناسانه و انتولوژیک به این مقوله انداخته شد.

هایدگر بر آن بود، یکی از ویژگی‌های اساسی مدرنیته معاصر این است که ما بیش از پیش تمایل داریم تا خود را فرمانروای طبیعت بدانیم و انسان را به مقام «خدای زمین»^۱ ارتقا دهیم تا قادر باشد با استفاده از تکنولوژی بر جهان طبیعت سیطره یابد. خطر واقعی تکنولوژی مدرن نیز همین است که از یک سوانسان تا سرحد یک حیوان ناطق، ذهن یا فاعل شناسا (سوژه) تنزل می‌یابد و از سوی دیگر مهم‌ترین وصف جهان، موضوع و متعلق شناسایی بودن (ابژه) می‌گردد و جهان تا سرحد ابژه‌ای برای یک سوژه تقلیل می‌یابد. هایدگر خواهان گسست از چنین تفکری است و هنرامکان چنین تفکر غیر معرفت‌شناسانه را برای او فراهم می‌آورد. هنر و تجربه هنری می‌تواند زمینه نوعی مواجهه حضوری با جهان را فراهم آورد. مراد هایدگر از هنر، قابلیت استفاده از تکنیک‌های هنری نیست. بلکه نوعی مواجهه حضوری (غیر حصولی) با جهان و زیستنی شاعرانه و سکنی‌گزیدنی^۲

1 . Lord of the earth
2 . dwelling

شورمندانه در عالم است. تلاش برای رسیدن به حقیقت از طریق درک حصولی، انسان را تباه می‌کند و امروز در پرتو سیطره تفکر علمی و تکنولوژیک ما این تباهی را احساس می‌کنیم. انسان با تکنیک جدید «عالمی مصنوع» خویش ایجاد می‌کند. این عالم مصنوع، هرچه بیش‌تر بسط و گسترش می‌یابد، از طبیعت دور و به نفس آدمی نزدیک می‌شود و با این نفسانی شدن ویران‌گر می‌گردد. تا آن‌جا که در صورت کامپیوترها و رفتار هوش‌های مصنوعی و فعل و انفعالات راکتورهای هسته‌ای بیش‌تر به عالم اوهام و طوفان‌های نفسانی انسان شبیه می‌گردد تا طبیعت.^۱

هایدگر سعی دارد «قدرت نجات‌دهنده هنر» را در برابر جهان تکنولوژیک و سوژکتیویستی کنونی، نشان دهد. در این تفکر هنر تا سرحد یک «منجی» ارزش می‌یابد. وی اذعان دارد که مرادش از هنر، «هنر بزرگ»^۲ است، نه هنر جدید. هنر جدید تنها نوعی سرگشتگی انسان را روایت می‌کند و خود در ذیل تفکر تکنیکی مدرن نفس می‌کشد. چنین هنری نمی‌تواند وجود را به ظهور برساند. هایدگراز «مرگ هنر بزرگ» سخن می‌گوید. اما برخلاف هگل معتقد است که امکان بازگشت چنین هنری وجود دارد. بازگشتی که «نجات» غرب را شکل می‌بخشد.^۳ «هنر بزرگ» از آن حیث بزرگ است که حقیقت موجودات به مثابه یک کل را آشکار می‌سازد. «هنر بزرگ» انکشاف حقیقت است.

۱. محمد مددپور، ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک (تهران: سوره مهر «حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی»، ۱۳۸۴)، ص ۶۱-۶۰.

2. great art

۳. جولیان یانگ، فلسفه هنرهایدگر، امیرمازیار (تهران: گام نو، ۱۳۸۴)، ص ۱۴.

دیدگاه هایدگر در باب هنر، گرچه برای غرب، غریب و نامأنوس است، برای تمدن شرقی آشناست. در دریافت اسلامی، هنر با زیبایی ارتباط تنگاتنگ دارد و حسن و زیبایی در ضمن مباحث وجود و مراتب آن مورد توجه قرار می‌گیرد. این مقاله برآن است با روایتی ساختاری از فلسفه هنر هایدگر، افق‌های این تفکر در باب هنر را با اندیشه اسلامی نزدیک و مقارن نماید. تا از این رهگذر، تا حدودی فهم اندیشه رازگونه هایدگر را امکان‌پذیر سازد و در پرتو آن نقاط تشابه دو دستگاه فکری در باب هنر را بیابد، هرچند به لحاظ مبانی اندیشه فرسنگ‌ها از یک‌دیگر فاصله دارند.

۱. رساله «سرآغاز اثر هنری»

هنر در تفکر مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) نقش بسیار اساسی دارد. برجسته‌ترین اثر وی در باب هنر، «سرآغاز اثر هنری» است. افکار او در این کتاب بسیار پیچیده و شعرگونه است و برگردان فارسی این رساله به فارسی برای پیچیدگی افزوده است. برخی متفکران ترجمه آثار هایدگر را امکان‌پذیر نمی‌دانند. دیدگاهی که چه بسا برگرفته از روی کرد هایدگر به مقوله ترجمه باشد. وی ترجمه را لزوماً تفسیر به رأی می‌دانست و معتقد بود تفکر اصیل در کنه و ماهیت خود مبهم است و با تعصبی که به زبان آلمانی و قابلیت‌هایش داشت به ترجمه و ارتباط ساحت‌های زبانی سخت بی‌اعتنا بود.^۱

۱. گلن گری، تمهیدی بر تفکر پرس فردا، محمدرضا جوزی. در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۱۶۲.

دو پرسش اساسی هایدگر در فلسفه هنر خویش آن است که راز اثر هنری با راز هستی چه نسبتی دارد؟ و سرآغاز و منشأ اثر هنری چیست؟ رساله «سرآغاز منشأ هنری» در پی یافتن پاسخی برای این دو پرسش است. هایدگر برای این رساله دو ضمیمه افزود: «موخره» که سنت زیبایی‌شناسی کلاسیک را مورد انتقاد قرار می‌دهد و دیگری «تکمله» که در آن برخی ابهام‌های رساله و برداشت‌های مجدد خود از آن را مطرح می‌کند.

۱.۱. دور هرمنوتیکی

سؤال اصلی در رساله «سرآغاز اثر هنری» یافتن منشأ و سرچشمه اثر هنری است. این پرسش در همان بند اول کتاب، پاسخ گفته می‌شود. منشأ اثر هنری، هنرمند نیست بلکه «هنر» است. پرسش از منشأ اثر هنری، در همان ابتدا، تبدیل به پرسش از هنر می‌شود.^۱

هایدگر می‌گوید این که هنر چیست را باید از اثر هنری فهمید و این که اثر چیست را تنها از ذات هنر می‌توان دانست. چیستی اثر هنری را از ذات هنر درمی‌یابیم و چیستی هنر را از ذات اثر باید استنتاج کرد.^۲ آشکارا دوری مطرح می‌شود که در منطق باطل است.

هایدگر در روش هرمنوتیکی خود دور را می‌پذیرد و آن را برای فرآیند فهم اجتناب‌ناپذیر می‌داند. هایدگر در کتاب «وجود و زمان» مثال‌هایی از دور هرمنوتیکی را مطرح می‌کند:

۱. جولیان یانگ، فلسفه هنر هایدگر، ص ۳۶.

۲. یوزف. ی کوکلمانس، هایدگر و هنر، محمد جواد صافیان (آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۴.

۱. برای فهمیدن این که هستی چیست، نیازمند بررسی وجود «دازاین» هستیم. اما مگر می‌توان وجود «دازاین» را بدون فهم قبلی از هستی فهمید؟
 ۲. فهم و تأویل هر چیزی نیازمند پیش‌فهم‌ها است، ولی پیش‌فهم‌ها خودشان چیزی غیر از فهم و تأویل نیستند.
 ۳. «دازاین» بدون فهمی از هستی نمی‌تواند با هستی مواجه شود. اما بدون فهم از هستی، هستی معنا ندارد.^۱
- در رساله «سرآغاز اثر هنری» به این دور در قالب هنر و اثر هنری اشاره می‌شود: چگونه می‌توان فهمید هنر چیست، بدون آن که اثر هنری را مورد بررسی قرار داده باشیم؟ اما اثر هنری چگونه هنر خوانده می‌شود، اگر ندانیم که هنر چیست؟ هایدگر معتقد است این دور امکان بنیادی‌ترین نوع شناخت را فراهم می‌آورد. فهم هنر در ارتباط با فهم اثر هنری و فهم اثر هنری در ارتباط با فهم هنر است و بدون هریک، فهم دیگری ممکن نیست. به باور هایدگر، در دور هرمنوتیکی، مهم ورود به حلقه هرمنوتیکی است نه خروج از آن.^۲

برای ورود به این دور، وی از خود اثر هنری آغاز می‌کند، اما توضیح چندانی برای این انتخاب نمی‌دهد. از آن چه دم دست است باید آغاز کرد.

1. Martin Heidegger, *Being and Time*, trs: John macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 195-167

۲. برای فهم دور هرمنوتیکی هایدگر، رک: بیمل، والتر، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، بیژن عبدالکریمی (تهران: سروش، ۱۳۸۱) و هوی، دیوید کورنز، *هایدگر و چرخش هرمنوتیکی*، در: *هرمنوتیک مدرن*، بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی (تهران: مرکز، ۱۳۷۷) و نیز:

Heidegger, Martin, *The Hermeneutics of Facticity*, trs: John Van Buren (Indiana: Indiana University Press, 1999), p. 85

هایدگر برای درک امر انتزاعی از قبیل هنر مصداق انضمامی آن را مقدم می‌سازد تا با توصیف آن، به فهم امر انتزاعی برسیم. چون هنر مفهوم کلی است که مشخص نیست دقیقاً به چه چیزی اشاره دارد، به اثر هنری بالفعل موجود می‌پردازد که ما را راهنمایی کند.^۱

۲.۱. اثر هنری

اثر هنری هم‌چون شیئی میان سایر اشیاء است. اما آن چه اثر را اثر هنری می‌سازد و آن را از سایر اشیاء تفکیک می‌کند، چیست؟ بنیان اثر هنری بر چه چیز استوار است. هایدگر برای دست یافتن به حقیقت هنر، سه تفسیر از شیء را که فلسفه در سنت تفکر غربی بسط داده است، تبیین می‌نماید:

الف) شیء، جوهر و حامل اعراض و اوصاف است (نظریه جوهر و عرض)

این نظریه ریشه در تفکر یونان دارد که مطابق آن یک نهاد وجود دارد که حامل خصوصیات است. (نظیر رنگ، بو، زبری، ...). این نظریه از شیء تا حدودی بازتاب ساختار زبان است که ارسطو آن را به کار می‌برد. هر جمله حاوی محمول و موضوع است. محمول، مجموعه‌ای است که بر موضوع (جوهر) حمل می‌شود. این نظریه مشروعیت خویش را از ساختار زبان می‌گیرد.

هایدگر به نقد این تعریف برخاسته و می‌گوید: ساختار زبان یا واقعیت به گونه‌ای است که نمی‌توان تعیین کرد کدام اصل است و نمی‌توان پاسخ

۱. مهران رضایی، بررسی رساله منشأ اثر هنری، مجله کتاب ماه فلسفه، سال چهارم، شماره ۴۴، ۱۳۹۰، ص ۵۵.

روشنی به چنین پرسش‌هایی داد.^۱

(ب) شیء کثرتی از انطباعات حسی است که از چیزی برای حواس حاصل شده است (نظریه شیء به عنوان وحدت محسوسات)

برطبق این نظریه، شیء امر محسوس و چیزی است که به ادراک درآید. هایدگر این تفسیر از شیئیت را نیز مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید این تعریف زیاده از حد شیء را جسمانی کرده در حالی که تعریف اول شیء بیش از حد از جسمانیت دور شده است.

(ج) شیء، ماده صورت یافته است (نظریه ماده و صورت)

هایدگر در رد نظریه دوم می‌گوید: زمانی که من صدای هواپیمایی را می‌شنوم، تنها صورت محض نیست که هواپیما است، بلکه من غیر از شنیدن یا دیدن هواپیما تصویری از آن در ذهن دارم. بنابراین، باید نظریه‌ای را یافت که هسته اصلی آن چه را که ما شیء می‌نامیم حفظ کند. به نظر می‌رسد «نظریه ماده و صورت» راه‌گشای این مشکل است؛ زیرا به هر دو جزء یک شیء اشاره دارد. اما مشکل این است که این نظریه، تنها شامل اشیاء طبیعی و ابزاری می‌گردد. مثلاً صورت، کارکرد ابزارهایی مانند کوزه، کفش و دیگر ابزارها است و ماده خام این ابزارها در جمع با این صورت، ماهیت یک ابزار را نشان می‌دهد. از این رو بنای تصور ماده و صورت را کارکرد ابزاری اشیاء می‌شمرد.

هایدگر نظریه اخیر را یکسره باطل نمی‌داند و به کنار نمی‌گذارد؛ بلکه این

۱. مارتین هایدگر، سرآغاز کار هنری، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۹۰)، ص ۱۱-۸؛ کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص ۱۶۵-۱۵۶.

نظریه را سرنخی برای شناخت بهتر اثر هنری معرفی می‌کند. آن‌گاه نظریه دیگری از شیء ارائه می‌دهد. هایدگر معتقد است آثار هنری اگرچه شیء هستند اما نه یک شیء صرف مثل یک تکه سنگ طبیعی یا یک کنده درخت و... آثار هنری ساخته دست آدمی است و عالمی که برای آدمی ظهور داشته، در آن آثار متجلی است و این عالم دیگر در یک شیء محض نیست. در آثار هنری علاوه بر شیئیت، یک «چیز دیگر» در کار است و هنری بودن اثر هنری بازگشت به این «چیز دیگر» است. اثر هنری علاوه بر این که یک شیء است، از چیز دیگر حکایت می‌کند و این ویژگی آن را از شیء محض که تنها خودش است و نماد چیزی نیست جدا می‌سازد. این «چیز دیگر» در واقع ظهور و انکشاف حقیقت است.

هایدگر بیان می‌دارد که سه نظریه‌ای که در فلسفه مطرح شده ما را از حقیقت شیء دور می‌کند و سعی می‌کند در پرتویک مثال، ما را در تمییز بین یک شیء به عنوان یک ابزار صرف و اثر هنری مدد رساند. تابلو نقاشی «کفش‌های زن روستایی» اثر وان گوگ چه تفاوتی با یک شیء محض (مثلاً یک کفش معمولی و واقعی) دارد. کفش نقاشی شده در تابلو، تمامی عالم یک زن روستایی را آشکار می‌کند. در اثر هنری «رویداد حقیقت» واقع می‌گردد و همین رویدادگی حقیقت است که یک شیء را به یک اثر هنری تبدیل می‌کند.

۳.۱. چستی هنر

هنر، تنها ابزاری نیست که در پرتو به خدمت گرفته شدن، تعریف شود. هویت یک ابزار بر اساس ارتباط با غیر تعریف می‌شود. همان‌گونه که حروف

از خود معنای مستقلی ندارند و در ارتباط با غیر است که در جمله معنا می‌یابند. هنر در تعریف ابزاری بیش‌تر از جنبه زیبایی‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد و به اثر هنری از جهت زیبایی‌شناسی نگاه می‌شود و از آن لذت برده می‌شود. هنر به منزله ابزار، نوعی فعالیت فرهنگی است که تنها در موزه‌ها و نمایشگاه‌های هنری باید آن را یافت. در این تلقی به هنر، ناظر اثر هنری، مانند نظافت چیان موزه‌ها که از یک مجسمه گردگیری می‌کنند یا کسانی که در کار جابه‌جا کردن آثار هنری از یک نمایشگاه به نمایشگاه دیگر هستند و اثر هنری را چون تنه درختی یا تکه زغال سنگی منتقل می‌کنند، به هنر می‌نگرد.^۱

هایدگر با مردود دانستن چنین برداشتی از هنر، هنر را به عنوان «انکشاف حقیقت» و «برگشودن عالم» معرفی می‌کند. هنر چیزی است که «عالمی را می‌گشاید».^۲ در تابلوی کفش‌های وان گوگ، کفش‌های زن روستایی در فضایی تهی به نمایش درمی‌آید که بر آن گرد راه مزرعه و مسیر کار و روزمرگی نشسته است. این نقاشی، عالم کشاورز را با خستگی‌ها، بیم‌ها و امیدهایش تصویر می‌کند. در کاربرد روزمره، این جفت کفش‌ها، نه تنها مورد توجه نیستند، که فراموش می‌شوند. مانند دستگیره دری که تا پیش از خراب شدن توجه ما را به خود جلب نمی‌کند؛ زیرا که در روند استفاده شدن، اطمینان از سلامت آن وجود دارد. اما این کفش‌ها در تابلو نقاشی جلوه‌گر حقیقت می‌شوند. به تعبیر هایدگر: «حقیقت خود را در اثر هنری

۱. سیمون گلندینینگ، *فلسفه هنر هایدگر*، شهاب‌الدین عباسی، مجله سروش اندیشه، سال اول، شماره دوم، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳.

۲. جولیان یانگ، *فلسفه هنر هایدگر*، ص ۴۰.

می‌نهد»^۱ و هنرفی حد ذاته استقلال و هویت می‌یابد. ویژگی ذاتی هنر، زیبایی‌آفرینی نیست، بلکه هنر، حقیقت‌آفرین است. در نگرش هایدگر، حقیقت به معنای مطابقت با واقع نیست. حقیقت ظهور و انکشاف وجود است و هنرمند کسی است که در اثر خود، وجود را متجلی می‌سازد:

آن‌چه او «هنر بزرگ» می‌خواند، چیزی کمتر از «رخداد حقیقت» نیست. این رخداد را نباید به معنای پدید آوردن یک بازنمایی یا تصویری دقیق و رسا از موجودات یا اشیاء تلقی کرد، بلکه یک گشودگی یا آشکارگی اصیل موجود است، موجودات آن‌گونه که هستند.^۲

در این جا است که هایدگر به جای تصور اثر هنری بر حسب ماده و صورت یا جوهر و عرض، نظریه بدیع خود را در باب هنر بیان می‌کند. اثر هنری به عنوان یک شیء نه حامل خصوصیات حسی و نه جوهر و عرض؛ نه ماده و صورت، بلکه به عنوان «عرصه پیکار زمین و عالم» معرفی می‌شود. نحوه شیئیت اثر هنری که همان نحوه وجود آن است، پیکار میان عالمی است که برگشوده می‌شود و زمینی که می‌خواهد رازهای اثر را فرو پوشیده سازد.

هایدگر در رساله «سرآغاز اثر هنری» به جای استفاده از اصطلاحات آشنا و متداول فلسفه و زیبایی‌شناسی غربی، مجموعه‌ای خاص و منحصر به فرد از اصطلاحات جدید را وارد می‌کند. اصطلاحاتی نظیر عالم، زمین و نزاع میان آن دو. هنر بر حسب مفاهیم زمین و عالم فهمیده می‌شود. عالم

۱. یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص ۱۸۸.

۲. سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، ص ۱۵۴.

خود را بر زمین بنا می‌نهد و زمین از طریق عالم اوج می‌گیرد. عالم در عین اتکا و سکونت بر زمین، می‌کوشد بر آن فائق آید. عالم از آن جا که ذاتاً بازکننده و افشاگر است نمی‌تواند آن‌چه را فرو بسته است، رخصت دهد و تحمل کند. زمین نیز از آن حیث که هم نگهدارنده است و هم پنهان‌کننده، همواره می‌خواهد عالم را به درون خویش کشد و آن را پنهان و مستور نماید.^۱

در تفکرهای دیگر، «عالم» تنها صورت شیء و «زمین» معادل ماده صرف نیست. گرچه در نظر ابتدایی، به نظر می‌رسد چنین باشد. در بیان ابتدایی، «زمین» عبارت است از جنبه انفعالی اثر هنری که هم‌چون ماده در ابزار مصرف می‌شود. از نظری زمین جنبه فرو بسته اثر هنری است که تنها با قرار گرفتن در «عالم» اثر هنری گشوده می‌شود، نه این که هم‌چون ابزار یک ماده در کاربرد و قابلیت استفاده از ابزار محو گردد، مانند چاقویی که تا خوب می‌برد و یا تبری که تا به راحتی می‌شکند، کسی به خود آن‌ها توجه ندارد. در اثر هنری ماده (زمین) آشکار می‌شود و به فضای گشوده عالم اثر می‌آید. زمین و عالم در واقع صورت و سیرت اثر هنری است. عالم، صورت اثر هنری است که محصول مهارت توأم با خلاقیت هنرمند است و زمین، سیرت آن است که همواره حامل محتوا، پیام و حقیقتی است.

«زمین» می‌تواند سنگی در یک پیکره، رنگی در یک نقاشی یا آهنگی در یک قطعه موسیقی باشد که به خودی خود مانند سایر اشیاء فرو بسته است و «عالم»، مناسبات خاصی است که این وجه فرو بسته را در فضایی

۱. یوزف کوکلمانس، هایدگروهنر، ص ۲۱۸ - ۲۱۲.

باز قرار می‌دهد. سنگ و رنگ و آهنگ، به خودی خود اشیایی محض‌اند که در مناسبات خاص اثر که هایدگران را «عالم اثر» می‌نامد، معنا پیدا می‌کند و به تعبیر هایدگر «در گشوده» می‌شود.

در تبیین نقاشی کفش‌های زن روستایی، هایدگر به ما می‌فهماند که در تعامل عادی ما با اشیاء نوعی غفلت وجود دارد و اثر هنری ما را متوجه آن می‌سازد. توجه به چیزی که «هست»، اثر هنری این توجه را با غیر معمول بودن خود ایجاد می‌کند. اثر هنری شیء معمول و خارج از توجه انسان را برمی‌گزیند و به آن عالمی می‌بخشد که او را از حالت معمول بیرون آورد و امکان گشودگی وجود دارد به آن شیء می‌بخشد و یک بار دیگر وجود داشتن آن شیء در حوزه آگاهی انسان قرار می‌گیرد. از این رو سیرت اثر هنری از جنس معرفت و آگاهی است. اثر هنری، ایجاد این التفات خاص است و وجود داشتن چیزها را متذکر می‌شود. چنین خصوصیتی در کار هنری وجود خالق و آفریننده را ایجاب می‌کند.

آن‌چه در تعبیر هایدگر مبهم و رازگونه است، آن است که به هنر و اثر هنری، قدرتی جادویی می‌دهد که باعث تقرر ظهوری انسان است. به تعبیر هایدگر، هنرمند در برابر هنر و اثر هنری بود و نبودنش یکسان است و به سان معبری است که خود را در فرآیند ابداع هنر نیست می‌کند. آثار هنری، مجرای است که در آن حقیقت جلوه‌گر می‌شود. و حقیقت، حقیقت هستی است، هستی برای ظهور، آدمی را واسطه قرار می‌دهد، یعنی مثل نی‌نوازی که نی بنوازد و اثر هنری پدید آورد. اما در اینجا نی واسطه است. در این برداشت از هنر، هنرمند واسطه‌ایی است و گویی حقیقت هستی را به

کار می‌گیرد تا موجب ظهور حقیقت گردد.^۱

اثر هنری و هنر در غیاب هنرمند به عنوان تولیدکننده آن رخ می‌نماید. هنر رخدادی از حقیقت است که انسانیت انسان در گرو آن است. از این رو منشأ و سرآغاز اثر هنری، از منظر هایدگر، هنرمند نیست، بلکه خود «هنر» است:

چنین نیست که در آغاز یک باشند، یعنی انسان داریم که اشیاء هنری می‌آفریند، بلکه با رخدادی مواجهیم که می‌گذارد انسان، انسان باشد. به صورتی که هرچه که هست (از جمله خود انسان) بتواند خود را آن گونه که هست، نشان دهد.^۲

در این جاست که بیان هایدگر که سرآغاز و منشأ اثر هنری را «هنر» می‌داند، بسط می‌یابد. دیدگاه رایج این است که هنر زاییده ذهن هنرمند و یا اثر هنری است. اما هایدگر می‌گوید چون هنر هست، اثر هنری نیز هست و چون هنر هست، هنرمند نیز هست. به عقیده وی سرآغاز هر چیز ذات آن چیز است و سرآغاز اثر هنری، ذات هنر است. بی‌شک هنرمند منشأ علی اثر هنری است، اما شأن والای یک اثر هنری را در خود هنر باید جست. ذات هنر، «انکشاف حقیقت» است. اگر هنر منشأ کار هنری است و اگر هنر ظهور حقیقت است و اگر حقیقت، ظهور و انکشاف وجود است، بنابراین وجود، منشأ اثر هنری است و هنرمند واسطه ظهور هستی و حقیقت است.

هایدگر نه تنها هنرمند را در انکشاف و تجلی وجود و حقیقت دخیل

۱. ریخته‌گران در <http://www.ircap.com>.

۲. سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، ص ۱۵۹.

می‌داند؛ بلکه ناظران اثر هنری (که از آن‌ها به «نگاهداران» یاد می‌کند) را کسانی می‌داند که به رویداد حقیقت در اثر هنری توجه دارند. هر ناظری، نگاهدار اثر هنری نیست. نگاهداران، ناظرانی هستند که مقام والای هنر را درک و حیطه قدسی آن را حفظ می‌نمایند و برای اثر هنری نقش حقیقت بخشی قائلند. ناظران سنتی کسانی هستند که نقشی در هنر شدن اثر هنری ندارند. چنین ناظری، برای مثال، تابلوی کفش‌های زن روستایی را می‌نگرد و برای حفظ هنری و یادگاری حتی بردیوار آن را حفظ می‌کند و در موزه نگاه می‌دارد، اما این تابلو، برای او از هرگونه تحقق حقیقت خالی است.

۴.۱. شعر

هایدگر هر هنری را در ذات خود «شعر» می‌داند. هنر معماری، نقاشی، موسیقی همه به نوعی شعر محسوب می‌شوند:

شاعری، هنر شعر سرودن نیست بلکه آن چیزی است که ذات همه صور هنر بدان وابسته است.^۱

این سخن بدان معنا نیست که همه صور هنر را بتوان به شعر تحویل برد. از منظر هایدگر، شاعری ذات هنر است؛ اما مرادش از شعر کلام موزون خیال‌انگیزی نیست که باعث قبض و بسط روح شود.^۲ در فلسفه او، شعر وسعتی به اندازه تمام زبان دارد. هایدگر همان‌گونه که از هنر تفسیری انتولوژیک دارد، شعر و زبان را نیز در فرآیندی هستی‌شناسانه تفسیر

۱. یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص ۲۶۲.

۲. حسن بن یوسف حلی، الجوهر النضید (قم: انتشارات بیدارفر، ۱۳۸۱)، ص ۴۳۸.

می‌کند. شعر، زبان است و زبان یعنی جایی که «وجود» در آن عرض اندام می‌کند. باید تصور متعارف از زبان را که تنها وسیله‌ای برای ارتباط و بیان حالات درونی است، رها کرد. زبان یعنی انکشاف وجود. با این تلقی از زبان، هنرنری (معماری، نقاشی، موسیقی و...) نوعی زبان است که وجود، در آن به زبان درمی‌آید و از پنهانی به گشودگی می‌رسد. نامیدن موجودات به معنای وضع یک نشانه برای یک شیء نیست، بلکه نام‌گذاری چیزی، همان به زبان در آوردن و به لفظ در آوردن و گفتن است و این گفتن و به لفظ در آوردن، نشان دادن و حاضر کردن وجود است. زبان خاستگاه وجود است و شعر چیزها را با نامیدن به حضور درمی‌آورد.^۱ بنابراین شعر، همان زبان است مانند سایر هنرها، اما شعر زبانی نامتعارف است؛ زیرا در شعر است که بیش از هنرنری تأکید بر به هم ریختن نظم زبان متداول آشکار است. گویی موجوداتی که در تعامل روزمره با آن روبرو هستیم در هنر به گونه‌ای دیگر جلوه می‌یابند.

۲. هنر از منظر تفکر اسلامی با روی کرد به اندیشه هایدگر

غایت فلسفه هنر هایدگر، نشان دادن نقش هنر در آشکار کردن حقیقت هستی است. مقوله هنر در اندیشه این فیلسوف آن‌چنان ضرورت دارد که خوانشی صحیح از فلسفه او در گرو فهم این مقوله است. وی از متفکرانی است که هنر را نه به جهت گسترش دامنه مباحث فلسفی خود، بلکه به عنوان بخشی اساسی از فلسفه‌اش مطرح می‌کند. البته باید به این مهم

۱. یوزف کوکلمانس، هایدگروهنر، ص ۲۶۴.

توجه داشت که تأکید و اهمیت نقش هنر در فلسفه هایدگر تا حدودی ناشی از مقتضیات سیاسی - اجتماعی جامعه معاصر غرب است. براساس نظر «پولگر»، هایدگر بعد از تجربه تلخی که در عرصه سیاست داشت به تأمل بر هنر روی آورد. توجه او به زبان و هنر در آن دوره در واقع گریزی از واقعیات سیاسی بود.^۱ وی سلطه تکنولوژی بر حیات اجتماعی دوره معاصر را می‌دید و سعی داشت راه نجات انسان تکنولوژی زده غربی را در درون هنر جستجو نماید. به عقیده هایدگر پیامد پرمخاطره ظهور تکنولوژی مدرن، سنسور فزاینده پدیده‌ای از نوع جدید، متمایز و خطرناک در میان ما نیست، بلکه خطر، در سیطره یافتن نوع جدید، متمایز و خطرناکی از «جهان» است که اشیاء را خدای جدید خود ساخته است.^۲ هایدگر یک ناقد سرسخت مدرنیته است که تمامی مبانی اصلی تفکر روزگار مدرن را به چالش می‌کشد و هرگونه تجلی مادی، فنی و فکری آن را رد می‌کند. او از این روزگار به «سرزمین شب» و «زمانه تنگدستی»^۳ یاد می‌کند و خردباوری، علم‌باوری و حتی پیشرفت‌های مادی آن را بی‌اساس می‌داند. او بارها نوشت که در دوران کنونی و در دوران سلطه تکنولوژی، هرگونه تأکید زیاده از حد بردستاوردهای مادی و رفاهی مدرنیته و فراموشی مصیبت‌های زندگی مدرن، در جهت سرکوب آزادی انسان است. دوران مدرن اوج فراموشی «هستی» است و اندیشه در آن ماشینی شده است. البته او تمامی تجلی فرهنگی و فکری مدرنیته را مردود نمی‌داند؛ ولی به

۱. همان، ص ۱۱۸.

۲. سیمون گلندینینگ، فلسفه هنر هایدگر، ص ۱۵۲.

گرایش کلی فرهنگی دوران مدرن که آن را «گرایش روبه زوال» می‌نامید، اعتراض داشت.^۱

مفسران و تحلیل‌گران فلسفه هنرهایدگر به صراحت گفته‌اند که آنچه هایدگر در باب هنر و اثر هنری می‌گوید، به یقین موقت، ناتمام و از بسیاری جهات مبهم است. به کارگیری اصطلاحات شاعرانه چون زمین و عالم و نزاع آن‌ها با یک‌دیگر و شکل ناتمام رساله «سرآغاز اثر هنری» هرچه بیش‌تر بر پیچیدگی این اثر افزوده است.^۲

شاید بتوان ادعا نمود که هایدگر دشوارنویس‌ترین فیلسوف غربی است. وی علاوه بر وضع واژه‌های جدید، الفاظ را در معانی جدید به کار می‌برد و این امر باعث غموض مضاعف نظام فلسفی او شده است. فلسفه وجودی هایدگر در عین پیچیدگی در قالب زبانی بیان شده که آمیخته با زبان‌های باستانی و واژه‌هایی است که در هیچ فرهنگ لغتی، معادل آن یافت نمی‌شود. تعداد انگشت‌شماری از محققان معاصر، سعی در مقایسه نظام معرفتی این متفکر با فیلسوفان و عارفان مسلمانی چون صدرای شیرازی و محی‌الدین عربی داشته‌اند. نگارنده در این مقاله داعیه چنین کاری ندارد و تنها می‌کوشد، نشان دهد افق اندیشه این فیلسوف در باب هنر برای شرق اسلامی غریب و نامأنوس نیست و می‌توان ردپایی از این نحوه تفکر را در میان افکار متفکران مسلمان یافت که می‌تواند پیچیدگی‌ها و نواقص اندیشه هایدگر در باب هنر را جبران سازد.

۱. بابک احمدی، هایدگر و تاریخ هستی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱)، ص ۸۴۳.

۲. یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص ۲۹۳.

۱.۲. چيستی هنر

در فرهنگ اسلامی از واژه «فن» و «صنعت» به جای لفظ «هنر» استفاده شده و در کاربرد این لفظ از فلسفه یونان تأثیر پذیرفته است. واژه «تخنه» Techne در یونان باستان بر فنون و صنایع اطلاق می شده است، چه صنایع هنری و چه صنایع کاربردی. در فرهنگ اسلامی نیز هیچ گاه میان صنعت و هنر تفاوت و فاصله چندانی وجود نداشته و این دو به یک دیگر گره خورده اند؛ زیرا صنعت کاران نیز زیبایی و ظرافت را در ضمن پیشه و صنایع دستی می آفریدند.^۱

هایدگر نیز از واژه «هنر» معنایی را می فهمد که مطابق با مفهوم یونانی تخنه است.^۲ وی معتقد است یونانیان نیز واژه ای مختص به «هنرهای زیبا» نداشته اند. هنر و فن به همراه همه اشکال آن در نظر آنان «تخنه» بود و هر دو حقیقت را آشکار می کرد. اما تکنیک و صنعت یونانی با مفهوم صنعت و تکنولوژی جدید تفاوت اساسی داشت. صنعت یونانی نحوه ای از رخ نمود و انکشاف حقیقت Aletheia (آلتیا) بود که دنباله جهان و طبیعت به شمار می رفت؛ اما تکنیک جدید تنها شباهتی به امر خارجی دارد و در واقع تحقق صورتی انتزاعی از طبیعت است. صورت فوق، بیانگر تلقی خاص بشر جدید از ماده و طبیعت است که در آن، بر طبیعت صورتی انتزاعی قابل محاسبه زده می شود و انسان قدرت تصرف در آن را می یابد. هایدگر می گوید کثرت آسیاب های بادی نشانه چنین نظرگاهی

۱. سیدرضی موسوی گیلانی، درآمدی بر روش شناسی هنر اسلامی (قم: نشر ادیان و انتشارات مدرسه اسلامی هنر، ۱۳۹۰)، ص ۳۰.

۲. جولیان یانگ، فلسفه هنر هایدگر، ص ۳۹.

است. مردم قدیم همواره به امید وزش باد بودند و هنوز انرژی را از جریان هوا جدا نمی کردند، تا آن را ذخیره کنند و طبیعت به عنوان منبع انرژی مورد تعرض قرار نمی گرفت. اما در دوره جدید، تکنیک دیگر دنباله و مکمل طبیعت نیست، بلکه در برابر طبیعت و وسیله استیلا و سیطره و تعرض بر طبیعت و تصرف بی رحمانه آن است؛ که در نهایت به تغییر خطرناک طبیعت انجامیده و بحران محیط زیست را پدید آورده است.^۱ صنعت در معنای یونانی (تخنه) همان صنعت معنوی تمدن های دینی است که اشکالی از آن در قرون وسطی و تمدن اسلامی و نیز تمدن های بزرگ شرق نظیر چین و هند مشاهده می شود. در این جا صنعت گربه کار خویش از جهتی صورتی طبیعی و از جهت دیگر صورتی روحانی و غیبی می دهد.^۲

در تفکر اسلامی عنصر «زیبایی»، هنر و صنعت را به یک دیگر می پیوندد و از این رو واژه فن و صنعت به هردو نسبت داده می شود. صنعت کاران نیز با خلاقیت خود، حکایت گریزیایی های موجود در طبیعت اند.^۳ در اندیشه اسلامی، ویژگی ذاتی هنر، «زیبایی» است. برخی متفکران معاصر هنر را «زیبایی آفرین» نام نهاده اند^۴ و برخی هنر را کوششی برای ایجاد زیبایی و عالم ایده آل تعریف کرده اند.^۵ در تفکرهای دیگر ویژگی مشترک هنر با تکنولوژی قدیم، انکشاف «حقیقت» است. بنابراین، عنصر «زیبایی» در

۱. محمد مددپور. ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک، ص ۶۰ - ۵۹.

۲. همان، ص ۶۱.

۳. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷)، ص ۵۹۱.

۴. مرتضی مطهری، فطرت (تهران: انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱)، ص ۵۳.

۵. مهدی توحیدی پور، بررسی هنر و ادبیات (تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۴)، ص ۵۳.

این تفکر به «حقیقت» تبدیل می‌گردد. آن‌چه این دو اندیشه را به یک‌دیگر نزدیک می‌نماید آن است که در تفکرهای دیگر حقیقت با وجود مساوق است. در تفکر اسلامی، قوام هنر به «زیبایی» است و زیبایی مرتبه‌ای از مراتب وجود است. بنابراین هر دو تفکر به یک ایده منتهی می‌شود: «هنر انکشاف وجود است».

عارفان مسلمان، سلسله مراتب وجود را پنج مرتبه می‌دانند و از آن به «حضرات خمس الهیه» یاد می‌کنند. علت این نام‌گذاری آن است که هر مرتبه جز ظهور و تجلی حضرت حق، چیز دیگری نیست. این مراتب وجود طولی هستند و هر مرتبه عالی، علت تحقق مرتبه پایین‌تر از خود است و مراتب پایین دارای تکثر و تنوع ولی مراتب بالا دارای وحدت‌اند. هر سطحی از سطوح هستی، تجلی مرتبه بالاتر است تا به ذات الهی می‌رسد. همه عوالم و مراتب هستی ساخته و تجلی زیبایی و حسن الهی است. از این رو ابن عربی هستی را صبغة الله می‌خواند.^۱ فارابی نیز به صراحت زیبایی را بالاترین مرتبه وجود برای هر موجودی معرفی می‌کند:

الجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو أن يوجد وجوده الافضل و يحصل له كماله الاخير.^۲

۲.۲. هستی‌شناسانه بودن مقوله هنر

در اندیشه اسلامی «زیبایی» و به تبع آن «هنر» حقیقتی خارجی و هستی‌شناسانه دارد که حکایت از مرتبه‌ای از وجود است. مفهوم زیبایی در

۱. محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۴۲.

۲. ابونصر فارابی، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ص ۵۲.

کاربرد متعارفش به موجودات خارجی نسبت داده می‌شود. اما مناقشه در این است که آیا واقعاً اشیاء در میان صفاتی چون حجم، جرم یا رنگ که دارند، صفتی به نام «زیبایی» نیز دارند؛ به گونه‌ای که اگر فرض کنیم آدمی در جهان نباشد، باز هم این اشیاء این صفت را دارند؛ یا زیبایی امری است که ما به اشیاء خارجی می‌دهیم و ما آن‌ها را زیبا می‌یابیم و زیبایی اشیاء برحسب دریافت ما از اشیاء است.

واقعیت این است که اموری در ما احساس زیبایی را پدید می‌آورند و چیزهایی نیز وجود دارند که در ما احساس زشتی را سبب می‌شوند. وقتی ضمیر یک فرد واحد که دریافت‌های ویژه‌ای از این جهان دارد، در مواجهه با دو موجود، یکی را زشت و دیگری را زیبا می‌بیند، باید بپذیریم که این دو موجود با هم متفاوت بوده‌اند و برای آن شخص، شیء زیبا، غیر از چیز زشت است، یعنی در واقع، دو اثر از دو مؤثر به فرد انتقال می‌یابد. بدین معنا، زیبایی امری واقعی و عینی است. بنابر واقعیت خارجی، این دو شیء با هم متفاوت‌اند و به همین دلیل، برای فرد نیز متفاوت جلوه کرده‌اند. نکته بسیار مهم این است که احساس زیبایی متفاوت با آن چیزی است که این احساس را سبب می‌شود. این موجودات خارجی هستند که احساس زیبایی را پدید می‌آورند، و از این نظر، زیبایی امری عینی و واقعی است، اما احساس زیبایی، امری ذوقی و درونی می‌نماید. اما این که زشتی ممکن است برای دیگران زیبا جلوه کند، ارتباطی با عینی یا ذهنی بودن زیبایی ندارد، زیرا انسان‌ها از حیث ساختمان روحی و اثرپذیری از خارج با هم متفاوت‌اند، و از این رو، یک امر خارجی ممکن

است احساس‌های مختلفی را در آن‌ها برانگیزاند. شاید اگر ما همگی دارای ساختمان روحی یکسانی بودیم، احساس مشابهی از زشتی و زیبایی و هنری یا غیرهنری بودن یک شیء داشتیم. محمدتقی جعفری در باب زیبایی می‌گوید:

زیبایی عبارت است از درک و دریافت ذهنی از پدیده‌های عینی که اگر آدمی از چنین ذهن یا از چنین استعداد‌های روانی برخوردار نباشد، زیبایی هم وجود ندارد.^۱

آن‌چه مفهوم زیبایی را در فرهنگ اسلامی سوژکتیو می‌نماید نقش «خیال» در هنر است که گمان می‌شود اثر هنری تنها از وهم هنرمند ناشی می‌شود. فلاسفه اسلامی در کتاب‌های خود به‌طور مفصل از چهار قوه ادراکی سخن گفته‌اند: حس، خیال، وهم، عقل. قوه خیال را برخی مجرد (ملا صدرا) و برخی نیمه مادی (ابن سینا) می‌دانند. تلقی رایج آن است که قوه خیال اشیایی را در ذهن حاضر می‌کند که در جهان مادی حضور ندارند. اما باید توجه داشت این حضور، حضور امری موهوم نیست؛ یعنی ذهن، اشیایی که در هیچ عرصه و مرتبه‌ای از عالم هستی وجود نداشته باشد، تصور نمی‌کند. بلکه در حقیقت، تخیل، ادراک و شهود اموری است که در جهانی بالاتر و بالاتر از جهان مادی و محسوس قرار دارند. شیخ اشراق در این زمینه می‌گوید:

صورت‌های خیالی مخلوق و ساخته و پرداخته ذهن نیستند، بلکه صورت‌های خیالی، شبیه محسوسات وجود منحاز دارند.

۱. محمدتقی جعفری، *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام* (تهران: وزارت ارشاد، بی‌تا)، ص ۵۲.

بنابراین، ادراک خیالی یعنی مشاهده این صورت‌ها در جهان خاص خودشان. جهانی که صورت‌های خیالی در آن تحقق دارند. این جهان مادی نیست، بلکه جهانی است که عالم خیال منفصل یا عالم مثل نامیده می‌شود.^۱

مقوله هنر در نزد هایدگر نیز کارکردی هستی‌شناسانه دارد. اساس تفکر هایدگر، گذر از سوژکتیویسم مستقر در تاریخ غرب است. به اعتقاد هایدگر هنر امری ذوقی (سوژکتیو) و حاصل نبوغ هنرمند نیست، بلکه معنایی کاملاً انتولوژیک و وجودشناختی دارد.

تفکر جدید که بنیان‌گذار آن دکارت است، انسان را مرکز و محور عالم و ملاک حق و باطل و هست و نیست قرار داده است. دریافت بشر از اساسی‌ترین مفاهیم مثل هنر، زبان، زیبایی، ... دستخوش تحولی اساسی گردیده است. بشر امروز همه حقایق را از دریچه تنگ عالم ماده می‌نگرد و به انکار سایر ساحات هستی می‌پردازد و برای انکار اصرار می‌ورزد. علم به علوم جدید و روش علمی به ابزار تسلط بر عالم و آدم تنزل یافته و از عقل جز عقل ابزاری و محاسبه‌گر معنایی باقی نمانده است. طبیعت به منبع نیرو و انرژی تنزل یافته و زبان تنها وسیله ارتباط بین افراد برای بیان احساس‌ها و خواسته‌ها محسوب شده و زیبایی به احساس خوشایند و مطبوع تبدیل گشته است و هنر محصول نبوغ هنرمند دانسته می‌شود و این همه کاملاً بدیهی انگاشته می‌شود. هایدگر، در فلسفه خویش به تخریب چنین تفکری می‌پردازد و راه را بر تفکر قلبی حضوری و همراه با تذکر هموار

۱. شهاب‌الدین سهروردی، حکمة الاشراق در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق: هانری کربن (تهران: انتشارات حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵)، ص ۲۱۲.

می سازد. هایدگر برای رهایی از این سوژیکیتویسم مدرن به مقوله هنراز دریاچه هستی شناسانه روی می آورد. هنرآینه ای می گردد که وجود، خود را در آن آشکار می سازد. تمام تلاش وی، آشکار ساختن حضور و تجلی هستی در اثر هنری است.^۱

۳.۲. منشأ هنر

اندیشمندان مسلمان، منشأ «زیبایی» را که ویژگی ذاتی هنراست، حق متعال می دانند. او «حقیقت مطلق» و «زیبایی مطلق» است:

الواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل شيء و
بهاء كل شيء.^۲

صدرای شیرازی نیز زیبایی های این جهان را پرتو و سایه ای از زیبایی موجود در عوالم بالا معرفی می کند. از دیدگاه او خداوند سرآغاز و منشأ زیبایی است:

هو مبدء كل خير و كمال و منشأ كل حسن و جمال.^۳

در این دیدگاه، هنر امری قدسی است که نه تنها ظهور و تجلی ناقصی از زیبایی مطلق می باشد، بلکه منشأ هنرنیز برخی اسماء و صفات الهی است. هنرمندان مانند سایر انسان ها در حد ظرفیت خویش جانشین خداوند هستند و جانشین باری تعالی، مظهر اسماء و صفات الهی است. بنابراین، هنراز روحی خدایی که وارث برخی صفات حق است،

1 . Herbert, L. Dreyfus, Heidegger's Ontology of Art, In: A Companion to Heidegger, Hurbert, L. Dreyfus and Mark. A. Wrathall (ed), (Oxford: Blackwell Publishing, Ltd, 2006), p.407

۲. ابن سینا، الشفاء «الهیات» (تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳)، ص ۳۶۸.

۳. صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات (تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا)، ج ۱، ص ۱۵۱.

نشأت می‌گیرد:

هرکدام از احاد بشر، ناقص یا کامل، از خلافت الهی بهره‌ای دارند؛ به اندازه بهره‌ای که از انسانیت دارند. زیرا خداوند فرمود: «او خدایی است که شما را بر روی زمین خلیفه قرار داد» این آیه اشاره دارد به این که هریک از افراد بشر چه برترین‌ها و غیربرترین‌ها خلیفه خداوند بر روی زمین هستند. صاحبان فضیلت در آینه اخلاق ربانی خود مظاهر صفات جمال خداوندند. حق تعالی با ذات خود در آینه دل‌های انسان‌های کامل تجلی می‌کند، تا این که آینه دل آنها، مظهر جلال ذات و جمال صفات الهی باشد. انسان‌های دیگر نیز جمال و زیبایی خداوند را در آینه هنرهای خود متجلی می‌سازند.^۱

در اندیشه هایدگر، منشأ و سرآغاز اثر هنری، خود «هنر» می‌باشد. در مباحث زیبایی‌شناسی دوره جدید آفرینش اثر هنری به نبوغ و خلاقیت هنرمند نسبت داده می‌شود. هنرمند نابغه‌ای است که دارای قوه تخیل قوی است و احساس‌های خویش را در قالب آثار هنری بیان می‌کند و اثر هنری ابزاری است برای انتقال احساس‌ها و اندیشه‌های هنرمند به مخاطبان. هایدگر چنین رهیافتی را دگرگون می‌سازد. به عقیده وی ذات هنر منشأ اثر هنری است و هنرمند واسطه‌ای است بین ساحت قدس و مردم زمانه خویش. مخاطبان و محافظان آثار هنری کسانی هستند که می‌توانند به عالمی که اثر هنری می‌گشاید، راه یابند و راه‌یابی آنان به این عالم خود نوعی مشارکت در آفرینش اثر هنری است. اثر هنری عالمی را

می‌گشاید که در آن موجودات به نحو دیگری ظهور می‌کنند. هنریکی از طرق اساسی تحقق حقیقت است و حقیقت خود را در اثر هنری بنیاد می‌نهد^۱ و سرآغاز و منشأ اثر هنری می‌گردد. ذات حقیقت نزاع و کشمکش بین مستوری و نامستوری، ظهور و خفاست. ظهور و خفای وجود است که موجب ظهور اثر هنری می‌شود. ذات حقیقت چهره نمودن و چهره پنهان کردن وجود است. حقیقت هستی زمانی که ظهور می‌کند، ظهورش باعث خفای آن است. انکشاف و نامستوری وجود، ظهور حقیقت است و ظهور حقیقت باعث خفای آن است. به بیان سهل‌تر، چهره نمودن هستی، موجب آن است که چهره هستی در حجاب رود.^۲

در عرفان اسلامی، این «حقیقت» که منشأ اثر هنری از منظرهای دیگر است به خداوند تعبیر می‌شود. خداوندی که از شدت ظهور در خفاست و از افراط ظهور و پیدایی، پنهان است. خداوندی که وجه او حجابی ندارد مگر به ظهورش.

یا من هواختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره^۳
 هایدگر فردی است که خود را نه ملحد و نه متاله می‌داند و فلسفه او سکوتی است درباره خداوند. وی تمامی تفسیرهای رسمی در باب خدا - حتی در دین مسیحیت - را مانع مواجهه صحیح با وجود می‌داند. هایدگر در آثارش بارها از واژه «خدا» بهره می‌برد، اما به نظر می‌رسد این واژه بیش‌تر جنبه فرضی دارد و وجود خدا برای او از قضایای مقبوله

۱. یوزف کوکلمانس، هایدگر و هنر، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۲۹.

۳. مرتضی مطهری، شرح منظومه (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰)، ج ۸، ص ۱.

است.^۱ نویسندگان بسیاری، آثار او را برای یافتن معنا و مفهوم «خدا» مورد کاوش و کنکاش قرار داده‌اند و کتابی نیز در این زمینه نوشته شده به نام «هایدگر و پرسش از خدا»؛ اما حتی نویسندگانی که نگرش‌های کاتولیکی نیز داشته‌اند، به هیچ رهیافت قابل قبولی نرسیده‌اند.

هایدگر در اواخر عمر خویش که جهان درگیر جنگ سرد بود و در اواخر ۱۹۶۲ بحران موشکی کوبا، جهان را تا لبه پرتگاه درگیری هسته‌ای میان آمریکا و روسیه پیش برد، به این فکر افتاد که تنها خدایی می‌تواند نژاد بشر را از انهدام به دست خویش نجات دهد. برخی معتقدند، هایدگر پس از گرایش به جانب نوعی الحاد نیست‌انگارانه، به بینش فلسفی گرایش یافت که به نظر می‌رسید در حال هرچه بیش‌تر دینی شدن بود.^۲

هایدگر در گفت‌وگو با مجله اشپیگل در سؤال به روزنامه‌نگاری که می‌پرسد: آیا فلسفه می‌تواند در شرایط کنونی، بشر را نجات دهد؟ جواب می‌دهد:

اجازه بدهید پاسخی کوتاه و جامع بدهم که البته حاصل تفکری طولانی در این باره است و آن این است که فلسفه به هیچ وجه نمی‌تواند تغییر مستقیم و بی‌واسطه در وضعیت کنونی عالم ایجاد کند. البته این درباره فلسفه نیست بلکه شامل همه علوم انسانی نیز می‌شود. اکنون دیگر فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد. تنها امکانی که برای ما باقی مانده این

۱. جان مک کواری، فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد، محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و... ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی (تهران: هرمس، ۱۳۸۲)، ص ۱۳۴.

۲. همان.

است که در شعرو تفکر می‌تواند نوعی آمادگی برای ظهور خدا فراهم شود.^۱
روزنامه‌نگار می‌پرسد: آیا ارتباطی میان تفکر شما و ظهور این خدا وجود دارد؟ آیا از نظر شما این رابطه یک رابطه علی است؟ آیا مقصود شما این است که ما با تفکر می‌توانیم خدا را نزدیک‌تر کنیم؟ وی می‌گوید:

ما نمی‌توانیم خدا را با تفکر نزدیک بیاوریم، بلکه خدا کثرا این است که می‌توانیم آمادگی انتظار او را فراهم کنیم.

روزنامه‌نگار می‌پرسد: آیا ما می‌توانیم کمکی در جهت تسهیل آمدن خدا کنیم؟ هایدگر می‌گوید:

تدارک آمادگی باید نخستین قدم در این راه باشد.

هایدگر در بدگمانی‌ها و نگران‌هایی که درباره عصر تکنولوژی جدید دارد، هنر را «تنها نجات‌دهنده» معرفی می‌کند و در آخرین مقاله‌ای که در نشریه وزین آلمانی زبان اشپیگل به چاپ رسیده است، به صراحت بیان می‌دارد که «فقط خدایی می‌تواند ما را نجات دهد»؛ خداوندی که شعرو هنرنوعی آمادگی برای ظهورش را فراهم می‌آورد.

هم‌چنان که در این مقاله بارها گفته شد، هنر از منظر هایدگر، انکشاف حقیقت است و در این جا، هایدگر هنر را آمادگی برای ظهور خدا می‌داند. بنابراین، آیا ما منطقاً اجازه داریم که انکشاف حقیقت را در تفکروی، نوعی مواجهه برای ظهور و تجلی خدا بدانیم؟

آن‌چه اطمینان دارم، این است که هایدگر از واژه «خدا»، خدای

مسیحیت را اراده نکرده است، گرچه از تفکر مسیحی بسیار تأثیر پذیرفته است. به هر حال نباید فراموش کرد که این فیلسوف آلمانی در خانواده‌ای کاتولیک به سر می‌برده و پدرش خادم کلیسا بوده و خود درس کشیشی خوانده است. او غالباً به جای خدا از واژه «خدایان» استفاده می‌کند و حتی در این مصاحبه نیز از «خدا» سخن نمی‌گوید، بلکه از «خدایی» یاد می‌کند. بی‌تردید مقصود هایدگراز «خدایان» الهه‌های متعدد و متکثر نیست، زیرا او به «وحدت وجودی» دعوت می‌کند. می‌توان واژه «خدایان» را با توجه به اسماء و صفات الهی تفسیر کرد. مایستراکهارت نیز از اسماء و صفات حق تعالی، مانند عرفای اسلام، استفاده کرده است و هایدگراز این بابت تحت تأثیر عرفای قرون وسطا است. این امکان نیز وجود دارد که مراد او از «خدا» تجلی قدسی وجود یا شاید مرادش «سرنوشت و قضا» باشد. خود وی با لحنی تند در برابر پرسش از خدا می‌گوید:

تعیین این که خدا زنده است یا مرده ربطی به آدم متدین ندارد تا چه رسد به آرزوهای کلامی فلسفه و علم. خدا بودن خدا چیزی است که از متن وجود و در متن وجود تعیین می‌شود.^۱

می‌دانیم که منظور هایدگراز حقیقت وجود، خدای احد و واحد و منحاز و مستقل ادیان نیست. اگر به تفکیک میان مطلق وجود و وجود مطلق در فلسفه و عرفان اسلامی مراجعه کنیم، یعنی چیزی که از آن تعبیر به وجود لاشروط و به شرط لا می‌شود، به این نتیجه می‌رسیم که هایدگر خدای ادیان را یکی از انواع بشرط لا و از نوع وجود مطلق می‌داند و

لذا خدا را هم در شمار «موجودات» می‌داند که با «حقیقت وجود» مورد نظر او متفاوت است. شخصا تصور می‌کنم نوعی ماتریالیسم عرفانی یا عرفان ماتریالیستی را باید در اندیشه هایدگر جستجو کرد؛ اندیشه‌ای که طبق آن عالم دارای روحی سراسری و تنیده در کالبد آن است که فقط به نحوی شهودی می‌توان با آن پیوند یافت. این نگاه به عرفان بودایی نزدیک می‌شود که جهان را برگرفته از یک غیاب قدسی^۱ می‌داند و دوسوی این هستی کنونی را نیستی / تاریکی محض^۲ می‌شمارد. خلاصه که حقیقت وجود هایدگری کمی بیش‌تر از روح مطلق هگلی محل ابهام و پذیرای تفاسیر بی‌پایان است.

هایدگر از واژه «خدا» هرچه را که اراده کرده باشد، بارقه‌های انتظار و موعودگرایی در تفکرویی قابل انکار نیست. هنر در تفکراو، منجی دوران مدرنیته است. موعودی که «تنها راه نجات» و عهده‌دار انکشاف حقیقت است. ذات حقیقت که در کشاکش مستوری و نامستوری است، از حقیقت وجود چهره می‌نماید. وجودی که از شدت ظهور در نهان است. هایدگر نام چنین هنر غیرابزاری را «هنر بزرگ» می‌نهد. هنر بزرگ، هنری است که از ابتدال روزمرگی و تنوع سرببر کشیده و روزنه‌ای به سوی دنیای مطلوب دارد. نقبی است در بن بست تکرار، طراح زندگی است و جلودار و پیش‌رو.^۳ هنر بزرگ، از منظر اسلامی یک مقوله دینی است، حقیقتی

1. Holly Absent

2. Nothingness/Darkness

۳. علی صفایی حائری، استاد و درس «ادبیات، هنر، نقد» (قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۳ق)،

متعالی و مقدس که نجات بخش بشریت است و یک رسالت مافوق مادی و متعالی و در عین حال انسانی دارد، «هنر بزرگ» محل و جلوه گاه زیبایی مطلق است و زیبایی مطلق منشأ و خاستگاه آن است.

فصل هفتم:

خانواده زمینه ساز ظهور و خانواده در مکاتب اخلاقی غرب

نهاد خانواده نخستین نهاد تربیتی است که رفتار آدمی را شکل می دهد. بسیاری از ناهنجاری های اخلاقی و رفتاری انسان ها در خانواده ریشه دارد و در عین حال بسیاری از پیشرفت های بشر نیز از خانواده نشئت می گیرد. در طول دو دهه گذشته، رشته های مربوط به درمان مشکلات خانواده، توجه خود را از نقص ها و کمبودهای خانواده به توان مندی های آن معطوف داشته اند.¹

در میان توان مندی های خانواده، نقش شکل گیری و معنادهی نظام های باور در بین اعضای خانواده در حل معضلات پیش روی خانواده و جامعه بسیار پراهمیت است. در قلمرو دین اسلام، باور به ظهور منجی موعود، می تواند چشم اندازی امیدوارکننده و مثبت را در خانواده ایجاد کند، ارزش های معنوی و متعالی را پرورش دهد و خانواده را از آفت ها و

1 . F, A Walsh, A family Resilience Framework: Innovative Practice Application S. Family Relations (New York: Guilford Press, 2002). Vol. 51, p. 2

بحران‌های عصر غیبت حفظ نماید. از جمله کارکردهای آموزه انتظار، تقویت هنجارهای اخلاقی و آراستگی افراد خانواده به خوبی‌ها و پیراستن از ناهنجاری‌ها و بدی‌هاست که هدف رسالت نبوی به شمار می‌آید.^۱ اعضای خانواده منتظر با آراسته شدن به فضایی چون ورع، اجتهاد، عفت، سداد و... در تحقق ظهور نقشی عمده ایفا می‌کنند و از آن‌جا که شهرها از خانواده‌ها پدید می‌آیند،^۲ با راسخ شدن این صفات نفسانی در بین افراد خانواده، جوامع نیز به اخلاق زمینه‌ساز مزین می‌شوند.

اخلاق زمینه‌ساز ظهور در خانواده به عنوان بخشی از اخلاق خانواده به منزله حوزه‌ای از اخلاق کاربردی است. اخلاق کاربردی عبارت است از کاربرد و تطبیق استدلال‌ها، اصول، ارزش‌ها و ایده‌آل‌های اخلاقی درباره رفتارهای اخلاقی، اعم از رفتارهای فردی و اجتماعی.^۳ یکی از رسالت‌های اخلاق کاربردی این است که راه تشخیص تکالیف اخلاقی و شیوه تحقق آن‌ها در حوزه‌های خاص را معین کند و به جای ارائه فهرستی بلند از فضایل و رذایل اخلاقی، شیوه استدلال اخلاقی در امور روزمره زندگی را بیاموزاند. در حوزه اخلاق خانواده، شاید افراد، بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی را به خوبی بشناسند و وظیفه اخلاقی خویش را تشخیص دهند، اما راه به‌جا آوردن وظایف اخلاقی و چگونگی اجرای احکام اخلاقی را به درستی دریابند یا در شرایط خاص، تصمیم اخلاقی درستی نتوانند

۱. حسین نوری طبرسی، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، ج ۲، ص ۲۸۲.

۲. ارسطو، سیاست، حمید عنایت (تهران: انتشارات حبیبی، ۱۳۵۸)، ص ۷.

3. Hugo Adam Bedau, Applied Ethics, In: Beker, Lawrence C, Beker, Charlotte, B (eds), Encyclopedia of Ethics (New York: Routledge, 2007) Vol. 11, P. 80-84

بگیرند. اخلاق کاربردی سعی دارد جلوه‌ها، نشانه‌ها و راهکارهای مناسب در این زمینه‌ها را به آنان ارائه دهد.

اخلاق خانواده به عنوان بخشی از اخلاق کاربردی، با مکاتب و نظریات متعدد اخلاقی چون وظیفه‌گرایی، سودگرایی، اخلاق فضیلت‌مدار و اخلاق فمینیستی ارتباط مستقیم دارد که براساس پذیرش معیار هر نظریه خاص، تبیین نوع رفتار افراد خانواده با یک دیگر متفاوت خواهد بود و نیز اخلاق خانواده با علوم متعددی چون جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیز تعامل دارد. مباحثی مثل بسیت و ازدواج از اموری به شمار می‌روند که از دغدغه‌های اصلی جامعه‌شناسان است. علم روان‌شناسی نیز با تمییز تفاوت‌های روانی، احساسات و عواطف بین زن و مرد و تفکیک رفتارهای زنانه از مردانه با اخلاق خانواده ارتباط می‌یابد.

در نظام اخلاقی اسلام، اخلاق به عنوان بخشی از دین قلمداد می‌شود و آموزه‌های دین، از جمله آموزه انتظار در جهت‌دهی و تبیین دنیوی - اخروی قواعد اخلاقی و تأمین بُعد انگیزشی قواعد و آموزه‌های اخلاقی از رهگذر گوشزد کردن ضمانت اجرایی - الهی احکام اخلاقی و توصیه‌هایی برای برون‌رفت از بن‌بست‌ها و معماهای اخلاقی در خانواده، تأثیری بسزا دارد. زن و مرد در یک خانواده زمینه‌ساز، برای عمل به وظیفه خود در تربیت زمینه‌ساز، باید از همان ابتدا که تصمیم به تشکیل خانواده می‌گیرند در انتخاب همسر دقت کنند که عشق و محبت به امام در او نهادینه شده باشد، آن‌گاه با همکاری یک‌دیگر، پایه‌های تحقق ظهور را در خانواده استحکام بخشند.

در این فصل، ابتدا به بررسی مبادی تصویری اخلاق زمینه‌ساز در خانواده می‌پردازیم و پس از معین کردن نوع رابطه دین با اخلاق، تفکیک فعل اخلاقی از فعل طبیعی و چیستی غایت فعل اخلاقی از منظر اسلام، می‌کوشیم اخلاق در خانواده زمینه‌ساز را در دو قلمرو روابط بین همسران و روابط والدین با فرزندان واکاوی نماییم.

۱. مفهوم‌شناسی و مبانی نظری

۱.۱. خانواده

خانواده به عنوان طبیعی‌ترین و قدیمی‌ترین نهاد اجتماعی، از جهت مفهوم عرفی امری واضح و قابل فهم است. اما تعریف اصطلاحی خانواده به جهت تحول آن در طول تاریخ و خالی بودن قرآن کریم و سنت شریف از آن با دشواری همراه است.^۱ حقیقت این است که خانواده امری عرفی و تابع معیارهای عرف است و مصطلح شرعی یا متشرعه نیست؛ البته از آیات متعدد و روایات بسیار چنین برمی‌آید که از منظر اسلام، وجود زن و شوهری که میان آنان پیوند زناشویی برقرار شده، سرآغاز و رکن اساسی تشکیل خانواده است. در قرآن کریم واژه‌ای معادل «الأُسرة» یا «خانواده» وجود ندارد؛ اما واژه «اهل» که همان بار معنایی را دارد، تکرار شده که تا حدودی مرزیک خانواده را مشخص می‌کند:

۱. بر مرد و زنی که بدون عقد شرعی و قانونی با یک دیگر زندگی می‌کنند،

۱. محمد مهدی مقدادی، ریاست خانواده (تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ۱۳۸۵)، ص ۶۰.

خانواده اطلاق نمی شود: «إِنَّا مُنْجُوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ»^۱. شاهد مدعا این است که در زبان عربی، «إمرء» به زنی اطلاق می شود که شرعاً به عقد مردی درآید.

۲. فرزندان در شمار افراد خانواده هستند: «فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي»^۲.

۳. برادران جزء خانواده محسوب می شوند: «وَأَجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي * هَازِوْنَ أَخِي»^۳.

بنابراین خانواده را می توان به دو شکل در نظر گرفت: گسترده و هسته ای. خانواده گسترده مجموع اشخاصی هستند که به سبب قرابت به هم وابسته اند^۴ یا گروهی که به واسطه قرابت یا زوجیت، همبستگی حقوقی و اجتماعی یافته و تحت رهبری و ریاست مقامی قرار گرفته اند.^۵ در خانواده هسته ای، شبکه خویشاوندی دامنه ای وسیع ندارد و متشکل از پدر، مادر یا یکی از آن دو و فرزندان است که معمولاً منظور، فرزندان ازدواج نکرده هستند.

مراد از خانواده در این نوشتار، خانواده های تک والدی، بدون فرزند و زندگی مشترک بدون ازدواج رسمی نیست و اگرچه می توان از منظر دینی، خانواده را هسته ای یا گسترده در نظر گرفت، به منظور محدود کردن دایره

۱. سوره عنکبوت، آیه ۳۳.

۲. سوره هود، آیه ۴۵.

۳. سوره طه، آیه ۳۰ - ۲۹.

۴. علی شایگان، حقوق مدنی (قزوین: انتشارات طه، ۱۳۷۵)، ص ۲۰۷.

۵. ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی خانواده (تهران: شرکت انتشار، ۱۳۷۱)، ص ۴.

تحقیق، خانواده هسته‌ای را مدنظر داریم؛ یعنی خانواده‌ای متشکل از زن، شوهر و فرزندان تحت سرپرستی آنان که معمولاً با هم زندگی می‌کنند و تحت ریاست شوهر و پدر هستند.^۱

۲.۱. اخلاق زمینه‌ساز

برای رسیدن به مفهوم جامعی از اخلاق زمینه‌ساز، ابتدا باید اخلاق و دین را تعریف کرده و رابطه دین و اخلاق را بررسی نماییم تا بتوانیم به نوعی خاص از این رابطه، یعنی «بررسی تأثیر آموزه انتظار بر اخلاق» پردازیم:

۱.۲.۱. اخلاق

اخلاق جمع خلق به معنای خوی، سجیه و طبع است که بر سرشت درونی دلالت می‌کند.^۲ اخلاق در اصطلاح به معنای حالت و هیئت راسخ نفس است که به سبب آن، افعال به سهولت و آسانی و بدون نیاز به اندیشه و تأمل از نفس صادر می‌شود.^۳ این حالت راسخ، همان ملکه نفسانی است که ممکن است در فرد به شکل طبیعی یا به دلیل عادت و تمرین به وجود آید و در اثر تکرار در او پایدار گردد.^۴ بنابراین حالات غیر راسخ نفس را خلق نمی‌گویند.^۵

۱. سید حسین صفایی، اسدالله امامی، حقوق خانواده (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴)، ج ۱، ص ۲.

۲. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی (بیروت: الشركة العالمیه الکتاب، ۱۴۱۴ق)، ج ۱، ص ۵۳۹.

۳. محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین (دمشق: دار قتیبه، ۱۴۱۲ق)، ج ۳، ص ۸۳.

۴. محمد مهدی نراقی، جامع السعادات (قم: انتشارات قائم آل محمد، ۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۵۴.

۵. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی، ج ۱، ص ۵۴۰.

اگر افعالی که از این هیئت ثابت نفسانی صادر می شود شرعاً و عقلاً پسندیده باشند، این هیئت را خلق نیکو و اگر زشت و ناپسند باشند، خُلق بد می گویند.^۱

در مباحث اخلاقی و در راستای اهداف این پژوهش، ذکر سه نکته خالی از فایده نیست:

۱. اخلاق و مسائل اخلاقی از امور اعتباری اند که ریشه تکوینی دارند؛ بدین معنا که گرچه اوصاف و احکام اخلاقی در خارج مابۀ ازای عینی ندارند، اما دارای منشأ انتزاع هستند. از این رو اخلاق با سنن و آداب و رسوم - که تابع قرارداد محض هستند - متفاوت است.^۲

۲. معیار تشخیص فعل اخلاقی از فعل طبیعی و عادی مثل خوردن، خوابیدن، راه رفتن و... این است که فعل اخلاقی قابل ستایش و نکوهش است. یا به بیان دیگر، این افعال از صفاتی نشئت می گیرند که قابل ستایش و نکوهش هستند و انسان از هر مکتب و اندیشه ای که باشد برای این گونه افعال ارزش قائل است.^۳

۳. عناصر ارزشمندی عمل اخلاقی، آزادی و اختیار فاعل، انگیزه و نیت او و حُسن فعلی آن است. منظور از حسن فعلی این است که فعل، صرف نظر از نیت فاعل، فی نفسه نیک و شایسته باشد.^۴

۱. عبدالله شبر، *الاخلاق*، محمدرضا جباران (قم: انتشارات هجرت، ۱۳۸۷)، ص ۳۱.
۲. عبدالله جوادی آملی، *مبایذ اخلاق در قرآن* (قم: اسراء، ۱۳۷۸)، ص ۲۹.
۳. مرتضی مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی* (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸)، ص ۴۳.
۴. احمد دیلمی و مسعود آذربایجانی، *اخلاق اسلامی* (قم: نشر معارف، ۱۳۸۱)، ص ۵۰ - ۴۰.

۱.۲.۲. دین

مفاهیم نظری - به ویژه مفاهیمی که با انسان ارتباط دارند - همواره در معرض آرا قرار می گیرند و مفهوم «دین» نیز از این وضعیت مستثنا نیست و تاکنون توافقی بر تعریف آن حاصل نشده است. گوناگونی تعاریف دین به قدری گسترش دارند که حتی ارائه فهرستی ناقص از آن میسر نیست.^۱ در این نوشتار، مراد از دین، آن چه قرآن به سوی آن دعوت کرده، سنت نبوی و روایات امام معصوم علیه السلام است.

۱.۲.۳. رابطه اخلاق با دین

درباره نسبت بین دین و اخلاق، دیدگاه های گوناگونی مطرح شده است که عبارت اند از: اتحاد دین و اخلاق و استقلال دین و اخلاق با وجود امکان ارتباط میان آن دو.

کسانی که به اتحاد دین و اخلاق قائل اند، یا یگانگی و عینیت دین و اخلاق یا استنتاج دین از اخلاق و یا استنتاج اخلاق از دین را مطرح می کنند و دیدگاهی که استقلال دین و اخلاق را مطرح می کند، یا به تعارض جزئی بین دین و اخلاق قائل اند، یا دین و اخلاق را دو ماهیت کاملاً ناسازگار و مستقل می دانند و یا دین و اخلاق را دو ماهیت مستقل و کاملاً سازگار می دانند.^۲

در این نوشتار، هم گام با بسیاری از متفکران اسلامی، اخلاق را جزء جدایی ناپذیر دین و بخشی از ساحت های سه گانه دین (عقاید، احکام،

۱. عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی (قم: نشر معارف، ۱۳۸۸)، ص ۴۷.

۲. ویلیام بارتلی، دین و اخلاق، زهرا خزاعی، پایان نامه دانشگاه قم، ۱۳۷۸، ص ۳۷-۳۰.

اخلاق) می‌شماریم. اما این مسئله به معنای استقلال و بی‌نیازی این سه بخش از یک دیگر نیست؛ بلکه اخلاق در مقام ثبوت و ارزش واقعی و در مقام اثبات و تحقق و در مقام ضمانت اجرا محتاج به دین است؛ بدین معنا که هرچند هریک از بخش‌های دین از جمله اخلاق، جزئی از مجموعه کلی دین را تشکیل می‌دهند، اما این گونه نیست که این اجزا کاملاً از یک دیگر بیگانه باشند و با هم هیچ ارتباطی نداشته باشند؛ بلکه نظام دینی یک نظام در هم تنیده است که همه بخش‌های آن با یک دیگر مرتبط و بر یک دیگر استوارند.^۱

۱.۲.۴. اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه ساز

با توجه به آن چه گفته شد، اخلاق اسلامی، اخلاق منسوب به دین اسلام است؛ یعنی مجموعه صفات و الزام‌های اخلاقی برگرفته از دین اسلام که راه و رسم زندگی کردن را به گونه‌ای شایسته ترسیم می‌کند و باید‌ها و نبایدهای ارزشی حاکم بر رفتار آدمی را می‌نمایاند. از آن جا که «اخلاق زمینه ساز» بخشی از اخلاق اسلامی است، مراد از اخلاق زمینه ساز، صفات و الزامات اخلاقی خاصی است که برگرفته از آموزه انتظار، و زمینه ساز ظهور ولی عصر است. به دیگر سخن، اوصاف و افعال اخلاقی است که مقدماتی ایجاد می‌کند تا شرایط فردی و اجتماعی برای تحمل ولایت معصوم و ظهور امام ع فراهم آید. این زمینه سازی اهداف و انگیزه‌های یک فرد و در نتیجه روابط او با دیگران را

۱. محمدتقی مصباح یزدی، *دروس فلسفه اخلاق* (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷).

تحت تأثیر قرار می دهد.

در اخلاق زمینه ساز ظهور، غایت فعل اخلاقی عدالت اجتماعی و سیاست مدن نیست؛^۱ آن گونه که افلاطون قائل است و فرد منتظر بهره مندی از لذات ممکن و دوری گزیدن از ناخوشی ها (لذات و آلام عقلانی و روحانی یا جسمانی) را مایه سعادت نمی داند؛ آن گونه که ارسطو ذکر می کند؛^۲ بلکه انسان منتظر جز امام را نمی خواهد و عشق و محبت به امام عصر^{علیه السلام} است که او را به تلاش و امی دارد تا این رفعت و بی قراری را به دیگران نیز منتقل کند و برای اهداف بلندش نیروی انسانی تربیت نماید.

اصل، معیار و ضابطه اخلاقی بودن فعل در این نگرش اتصاف به حسن و قبح است؛ اما فعلی حسن است که بستر ساز زمینه ظهور باشد و فعلی قبیح است که عامل تأخیر در ظهور باشد. در این نگرش رسیدن به حاکمیت ولی عصر^{علیه السلام} و تحقق ظهور است که مایه سعادت حقیقی است و بر مبنای این معیار، انسان تکلیف اخلاقی خود را در عصر غیبت درمی یابد. در این صورت، ممکن است «فعل اخلاقی» نسبی باشد و ممکن است در شرایط و زمان های گوناگون تغییر کند؛ اما همین اصل و معیار و ضابطه ثابت و مطلق است. با این توضیح زمینه سازی و اخلاق زمینه ساز در عرصه های گوناگونی قابل طرح است که خانواده یکی از این حوزه ها به شمار می آید.

۱. ویلیام جیمز دورانت. تاریخ فلسفه غرب. عباس زرین خویی (تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۶)، ص ۳۵.

۲. مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۱۹.

۱.۳. اخلاق در حوزه خانواده

اخلاق در حوزه خانواده با حوزه های مختلف اخلاق کاربردی چون اخلاق خانواده، اخلاق ازدواج، اخلاق همسررداری، اخلاق جنسی، اخلاق مادری، اخلاق مدیریت و اخلاق تربیت ارتباطی تنگاتنگ دارد. برای آن که در دامن نزاع های لفظی گرفتار نیاییم، ارائه تعریفی روشن از این حوزه های اخلاقی ضرورت دارد:

اخلاق خانواده: در این قلمرو اخلاقی، زن و مرد در نقش پدر و مادر و رابطه آن ها با فرزندان و وظایف اخلاقی هریک نسبت به یک دیگر مدنظر است.

اخلاق ازدواج: مراد از اخلاق ازدواج، ارتباط اخلاقی زن و مرد در قالب نهاد ازدواج، به عنوان یک قرارداد یا تعهد، و حقوق اخلاقی متقابل هریک از آن ها است.

اخلاق همسررداری: مراد مهارتی است که زن و شوهر براساس آن، با شناخت توان مندی ها، تفاوت ها و حساسیت های یک دیگر به نیازهای جسمی، عاطفی، روانی و حتی جنسی طرف مقابل می توانند پاسخ دهند، به طوری که هر دو احساس رضایت خاطر و آرامش نسبی نمایند. با این تعریف از اخلاق همسررداری، اخلاق جنسی در قالب نهاد خانواده، بخشی از اخلاق همسررداری است.^۱ همچنین «اخلاق همسری»، اوصاف و رفتارهای اخلاقی مورد انتظار زن و شوهر در برابر یک دیگر را نیز

۱. فرح رامین، «اخلاق همسررداری»، در: *جستارهایی در اخلاق کاربردی* (قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹)، ص ۳۳۹.

دربرمی گیرد.

اخلاق مادری: اخلاق مادری برترین شکل از اخلاق مراقبت است که رابطه مادر و فرزند را به تصویر می کشد. به همین سبب گاه اخلاق مراقبت را «اخلاق مادرانه» نیز نامیده اند. اخلاق مراقبت به معنای توجه به نیازهای دیگران، توجهی که به فردیت و شخصیت دیگران احترام می گذارد، نه این که با آن ها صرفاً طبق قوانین انتزاعی عدالت رفتار کند.^۱

اخلاق مدیریت: اخلاق مدیریت عبارت است از ملکات نفسانی انسان، از آن جهت که اداره امور جمعی از انسان ها را در نیل به اهداف معین عهده دار است.^۲

اخلاق تربیت: مراد از این حوزه اخلاقی برانگیختن، فراهم ساختن و به کار بستن سازوکارهای آموزشی و پرورشی در جهت دریافت گزاره های اخلاقی و شناختن و شناساندن فضایل و رذایل و زمینه سازی برای ایجاد نگرش و روی آوردن به اخلاق حسنه و تقید و پای بندی و عینیت دادن ارزش های اخلاقی به منظور رسیدن به سعادت و کمال جاودانه است.^۳

اخلاق تربیت یا تربیت اخلاقی فرایند زمینه سازی و به کارگیری شیوه هایی برای شکوفاسازی، تقویت، ایجاد صفات، رفتارها و آداب اخلاقی و اصلاح یا از بین بردن صفات، رفتارها و آداب غیر اخلاقی در خود

1. Onora O'Neill, Charity. In: Beker, Lawrence. C, Beker, Charlotte. B (eds), In: Encyclopedia of Ethics (New York: Routledge, 2001), Vol. 1, p. 204

۲. قاسم واثقی، *درس هایی از اخلاق مدیریت* (قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۲۴.

۳. محمد بهشتی، «تربیت، اخلاق و تربیت اخلاقی»، *مجله معارف*، شماره ۱۰، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰.

انسان یا دیگری است.^۱

در این پژوهش، اخلاق مدیریت، اخلاق مادری و اخلاق تربیت را عناوین فرعی و زیرمجموعه اخلاق در حوزه خانواده و اخلاق ازدواج، اخلاق جنسی و اخلاق همسری را زیرمجموعه اخلاق همسرمداری قرار می دهیم و می کوشیم اوصاف و اخلاقی را - که زمینه ساز ظهور هستند - در هریک از این حوزه های اخلاق کاربردی واکاوی کنیم.

۲. اخلاق همسرمداری

برای یافتن مصادیق اخلاق زمینه ساز در قلمرو روابط بین همسران، شناخت بحران هایی که این روابط را در عصر غیبت تهدید می کند ضروری است تا در سایه آن اوصاف و افعال اخلاقی مهمی که در جهت خروج از این بحران ها و ایجاد بستر مناسب برای تحقق ظهور است، بازشناسیم.

۲.۱. اخلاق ازدواج

۲.۱.۱. ازدواج در مکاتب اخلاقی غرب

نماد ازدواج را به حق جزء نهادهای جهان شمول دانسته اند، زیرا توافق و قراردادی دوجانبه است که دارای لوازم سیاسی، فرهنگی و اجتماعی بی شماری است. در سال های اخیر، با وجود افزایش چشم گیر روابط و معاشرت دو فرد، خارج از چارچوب ازدواج، در اکثر مناطق جهان، روی کرد

۱. علی همت بناری، *مآخذشناسی تربیت اخلاقی* (قم: پژوهشکده تعلیم و تربیت، ۱۳۸۲)، ص ۹.

به ازدواج رایج بوده است.^۱ اما بالا رفتن آمار طلاق و ازدواج مجدد، اهمیت پژوهش در باب ازدواج و پیآمدهای اقتصادی، اخلاقی، حقوقی و حتی بین‌المللی آن در زندگی مردم مشخص می‌گردد. نظریه‌پردازان علوم اجتماعی، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و مشاوران خانوادگی زمان و انرژی زیادی را در بهبود روابط زوجین مصروف داشته‌اند، اما به نظر می‌رسد که ساختار ازدواج بسیار پیچیده است و باید مورد بازبینی قرار گیرد.

۱.۱.۱.۲. ازدواج در اخلاق خودگرایی^۲

در اخلاق خود گروانه، ازدواج قرار دادی^۳ دو جانبه میان دو فرد مستقل و برابر است که از طریق رابطه‌ای که رضایت دو طرف را دربردارد، به دنبال حداکثر سود شخصی خویش‌اند. در این مکتب، ازدواج روشی برای خودارضایی است که شخص برای رسیدن به آن، باید به دیگران نیز اهمیت دهد.^۴ حامیان این دیدگاه، تأکید بر «خود» را اساس تمام روابط انسانی می‌دانند و معتقدند که باید ارزش‌های جامعه به سمت اهمیت فرهنگی خودگرایی و اصالت فرد هدایت شود.^۵

۱. آمار ازدواج در آمریکا گویای این امر است که تقریباً ۹۰٪ افراد بزرگ سال، در طول زندگی خود، حداقل یک بار ازدواج می‌کنند اما ۴۳٪ تا ۶۴٪ این ازدواج‌ها به طلاق منتهی می‌شود.

B. J. Fowers. The of Marital happines: How embracing the virtues of loyalty, generosity, Justice and courage can strengthen your relationship (Sanfrancisco, C A: Jossey – Bass Publishers and Littlefield Publishers, Inc, 2000), P. 31

2 . Egoism

3 . contract

4 . D, Popenoe, American Family Decline: A Reviwe and Appraisal, Journal of Marriage and Family, 55, p. 527-555

5 . E. J. Porter, Building Good Families in a Changing World (Australia: Melbourne

ارزش یک ازدواج به میزان رضایت و سودی که برای فرد در زندگی فراهم می‌آورد، بستگی دارد. بنابراین زوجین همواره باید در مورد نقش‌های زناشویی، نیازها و انتظاراتشان با یکدیگر گفت‌وگو کنند تا شرایطی را فراهم آورند که هر کدام بتوانند به بیشترین سود برسند. بسیاری مشاوران و روان‌شناسان ازدواج، تحت تأثیر اخلاق خودگروانه هستند:

زوجین باید در همان ابتدا، غایت ازدواج را بدانند. ازدواج صرفاً برای تشکیل خانواده، یافتن یک فرد خوب، یا انتخاب شدن توسط یک فرد خوب نیست. ازدواج وسیله‌ای برای ارتقاء و رشد شخصی است.^۱

از آنجا که نیازها و امیال بشری بسیار پیچیده است، این که زوجین چگونه می‌توانند در روابط خویش به حداکثر خواسته‌های شخصی خود برسند، کاری بس دشوار است. بنابراین در اخلاق خودگروی، یکی از فاکتورهای اساسی یکی ازدواج موفق این است که زوجین خواسته‌ها و نیازهای واقعی خود را بشناسند. ارزش یک ازدواج خوب در گرو تناسب بین نیازها و خواسته‌های طرفین است و «خودآگاهی» شرط اساسی یک ازدواج موفق است.

طرفداران این مکتب، بیش‌تر برآنند که نشان دهند پیش از آن که بتوانیم دیگران را دوست داشته باشیم، باید خودمان را بشناسیم و دوست بداریم. از این رو متخصصان و مشاوران ازدواج و خانواده می‌توانند در این زمینه یعنی خودشناسی و یافتن راه‌کارهای مناسب در این که همسران چگونه

University Press, 1995), P.14

1 . I. D. Glick, E. M. Berman, J. F. Clarking D. S Rait. Mairtal and Family Therapy (Washington, D. C: American Psychiatric, 2000), P. 67

نیازهای خویش را به یک دیگر بشناسانند، زوجین را مدد نمایند و مهارت‌هایی چون مدافعانه گوش ندادن (خوب گوش دادن)، روشن ساختن هویت و نیازهای فردی، مدیریت صحیح روابط و ایستادگی در برابر ناسازگاری‌ها را در دراز مدت آموزش دهند.^۱ اما پیش فرض اصلی تعلیم و ترویج چنین مهارت‌هایی این است که «خود» آدمی، اولین و مهم‌ترین غایت است و باید با توجه به دارا بودن نیازهای متعدد به دنبال اموری رود که او را راضی نگه دارد.^۲

منتقدان بیان می‌دارند که اگر «خود» اساس ازدواج است، پس هیچ چیز فراتر از «خود» و اراده‌های آزاد اشخاص وجود ندارد و ازدواج هیچ لوازم و بایدها اجباری اجتماعی را به همراه ندارد.^۳ در این نظریه، هدف از مناسبات متقابل انسانی در حد سودمندی تنزل می‌یابد و همه انسان‌ها - جر «خود» آدمی - تنها ابزاری برای رسیدن به رضایت‌مندی «خود» به شمار می‌آیند. در این صورت ارتباط زوجین چیزی بیش از مجموعه‌ای از معاوضات نیست: ما زمان و انرژی مان را به اشکال مختلف در اختیار همسرمان قرار می‌دهیم و به طور متقابل انتظار سود داریم.^۴

در اخلاق خودگروانه، نقش همسری به نقش فروشنده‌ای سرسخت

1 . A. Holtzworth – Munroe & N. S. Jacobson, Behavioral Marital Therapy, In: A. S. Gurman & D. P. Kinsiskern (eds), Handbook of Family Therapy (New York: Bruner Mazel, 1991), P. 96-133

2 . I. D, Gilck, Op. cit. P 67

3 . R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler & S. M. Tipton, Habits of the heart: individualism and Commitment in American Life (New York: Harper and Row, 1985), P. 107

4 . Fowers, Op. cit, P. 92

تقلیل می یابد که بی صبرانه منتظر است که تجارت بازار زندگی را کنترل کند تا بیش ترین سود را ببرد. بنابراین، اگر این سود حاصل شد، بازار خوبی برای معامله دارد و اگر حاصل نشد باید سود خویش را در جای دیگری جست و جو کند!

۲.۱.۱.۲. ازدواج در اخلاق فضیلت^۱

از منظر اخلاق فضیلت ازدواج تنها یک قرارداد نیست، بلکه تعهدی^۲ است که زوجین با انتخاب آزاد خویش نسبت به یکدیگر دارند، اما خود را در برابر دیگران (و در نگاه دینی، خدا) نیز متعهد می شمارند. در این مکتب، ازدواج به جای این که بر «احساس خوب»، متمرکز باشد، بیش تر بر «خوب بودن» توجه دارد. مهم نیست که «آیا این کار برای من سود دارد یا خیر»، مهم آن است که «آیا این کار درست است یا اشتباه». در اخلاق فضیلت، پیمان زناشویی نیاز به تمرین خویشتن داری^۳ و کف نفس دارد. گاه باید «خود» را زیر پا گذاشته، برای دیگری ایثار^۴ کرد.

در این دیدگاه، پی جویی خیر ارزش ذاتی دارد و فضیلت محسوب می شود. اساس روابط زناشویی این است که زوجین با به کارگیری عقل خویش در تعقیب فضیلت هایی چون عدالت، وفاداری، دوستی، بخشش و... باشند. ازدواج یعنی همکاری مشترک دو زوج به منظور دستیابی به خیر بیش تر.^۵ ازدواج هایی که به هدف کسب رضایت عاطفی فرد، شکل می گیرد، حتی اگر همسران مهارت های ارتباطی بسیاری را از متخصصان

1 . Virtue Ethics

2 . commitment

3 . self-discipline

4 . sacrifice

5 . Fowers, Op. cit. P. 203

فراگرفته باشند، اساس ضعیف و سستی دارد. زیرا عواطف و احساسات غیرقابل پیش بینی اند و ویژگی های احساسی که همسران در برابر یکدیگر تجربه می کنند، ممکن است در طول روز، هفته، ماه یا سال ها تغییر کند: اگرچه یادگیری مهارت های ارتباطی ارزش مند است، اما چنین مهارت هایی، زمانی ثمربخش هستند که زوجین پیش از پرداختن به آن ها خویشتن داری و کنترل خود را بیاموزند و تمرین کنند و به کارهای فضیلت آمیز پردازند.^۱

انسان فضیلت مدار، وجدان آگاهی دارد که می تواند خویش را جهت دهد و به جای انجام کارهای دون و پست به انجام کارهای با فضیلت پردازد و بیشترین تلاش خویش را برای دست یابی به بیشترین خیر به کار گیرد، خویشتن داری در زندگی زناشویی فضیلت است. خویشتن داری یعنی چشم پوشی از ارضا تمایلات کم ارزش به سود مسائل والا تر و پر ارزش تر.^۲

حامیان اخلاق فضیلت، به پیروی از ارسطو، معتقدند فضیلت آن است که آدمی کار خیر را فقط به جهت خیر بودن آن - گرچه تمایلی به انجام آن نیز نداشته باشد - باید انجام دهد. و حتی بیان می دارند کاری کاملاً فضیلت آمیز است که فرد در انجام آن، - حداقل در مراحل اولیه انجام کار - هیچ احساس خوشایندی نداشته باشد. زمانی ما رفتاری فضیلت آمیز داریم که تصمیم بگیریم کاری را که به طور طبیعی مایل به انجامش هستیم، انجام ندهیم؛ زیرا فهمیده ایم که می توانیم و باید هدفی بهتر،

1 . B. J. Fowers, Psychology and the Good Marriage: Social Theory as Practice. American Behavioral Scientist, 1998, 41, P. 512-541

2 . Proter, Op. cit. P. 19

اصیل ترو با ارزش تر را دنبال کنیم. البته انسان با تمرین و تکرار کارهای با فضیلت می تواند بین احساس، عقل و رفتار خویش هماهنگی ایجاد کند. در ازدواج دو فرد با یکدیگر متحد می شوند تا در پی اهدافی باشند که فراتر از خواسته های خودشان است و این اهداف، به تنهایی قابل دست یابی نیستند.^۱

برخی پنداشته اند به کارگیری اصول اخلاق فضیلت در ازدواج به معنای این است که اصل در رابطه زناشویی ایشار کردن، خود را فدای دیگری کردن و یا تن دادن به قوانین اجباری است. اما اخلاق فضیلت احکام ناظر به وظیفه را احکام اساسی اخلاق نمی داند و شخص بر حسب وظیفه ملزم به تبعیت کردن از قوانین اخلاقی - اجتماعی نیست، بلکه رفتاری فضیلت آمیز است که فرد با به کارگیری دقیق عقل خویش درک کند آن کار از نظر اخلاقی با ارزش تر است. رفتار فضیلت آمیز یعنی در پی خیر بیش تر رفتن و چشم پوشیدن از امکانات بیش تر برای رسیدن به امکانات بهتر.^۲

منتقدان بیان می کنند که اخلاق فضیلت باید مشخص کند خیر بیش تری که هر شخص باید در پی آن باشد چیست؟ از آن جا که طیف گسترده ای از ظرفیت ها و استعدادها در آدمی وجود دارد و به دلیل فرهنگ های مختلف، هرگز به وضوح نمی توانیم خیر را تشخیص دهیم. در این مسیر تردیدها، سردرگمی ها و آزمون و خطا وجود دارد.^۳

1 . Fowers, Op. cit. P. 258

2 . Fowers, 2000, P. 112-113

3 . Porter, Op. cit, P. 23

اشکال دیگری که بر اخلاق فضیلت وارد است این است که به نظر می‌رسد نمی‌تواند به طور کامل بر «فردگرایی»^۱ غلبه کند. زیرا حتی مدافعان آن می‌پذیرند که در ازدواج، هریک از زوجین باید خودشان در باب اهداف و غایاتشان در زندگی تصمیم‌گیری کنند؛ خواه همسران در آرزوها و غایاتشان با ایشان اشتراك داشته باشد یا خیر. در این نظریه انتخاب همسر از اهمیت خاصی برخوردار است. باید همسری را برگزینیم که بیش‌ترین و مهم‌ترین سهم را در اهداف زندگی مشترك با ما داشته باشد.^۲ بنابراین خیر بیش‌تر باز هم باید توسط خود فرد معین و روشن گردد و «خود» مبنای ارزش قرار می‌گیرد.^۳

۲.۱.۱.۳. ازدواج در مکاتب جامعه‌گرا^۴

در این مکاتب اخلاقی، سعی می‌شود برای غلبه کامل بر فردگرایی، انسان را در بافت سنت‌های اجتماعی مطرح کنند. جامعه‌گرایان، فردگرایی را محکوم می‌کنند، اما نه به خاطر این که «خودگرایی»، بر رضایت‌مندی احساسی، تمرکز و منافات با عمل فضیلت‌آمیز دارد، بلکه آن‌ها معتقدند که ازدواج در اخلاق خودگروی، به مانند ظرف خالی است که ممکن است با هر چیزی پر شود. زیرا در این نظریه، فرد از غایاتی که دنبال می‌کند، مهم‌تر است و آشکارا امکان دارد در موقعیت‌های مختلف به تردید بیفتد و از خود بپرسد که آیا دوست دارد دیگر ادامه دهد؟ و این امر منجر می‌شود که روابط زناشویی از رضایت

1. Individualism

2. Fowers, 2000, P. 208

3. Ibid, P. 163

4. Communitarian Approaches

اخلاقی تهی گردد.^۱

در این دیدگاه تأکید می‌شود که روابط اجتماعی، شرایطی را ایجاد می‌کند که فرد در آن ساخته می‌شود. هویت فرد در متن اجتماع شکل می‌گیرد و فرد را نمی‌توان مجزا از روابط اجتماعی در نظر گرفت. ازدواج اساساً رابطه‌ای است که مملو از انتظارات و توقعات اجتماعی است. در ازدواج این خود فرد نیست که تصمیم می‌گیرد و یا انتخاب می‌کند. ازدواج با اختیار و اراده دو فرد مستقل انجام نمی‌گیرد. در واقع، سنن اجتماعی برخورد زوجین و حتی توانایی‌های عقلانی آن‌ها در تشخیص خیر، تقدم دارد.

حامیان این دیدگاه، به جای آن که از زوجین به عنوان عوامل اخلاقی سخن به میان آورند، تمایل دارند تا از تغییر در فرهنگ و اجتماع و تأثیر آن بر ازدواج گفت‌وگو کنند. زیرا در مقایسه با معیارهای اجتماعی، باید خواسته‌ها و امیال افراد نادیده گرفته شود. بنابراین، تغییرات فرهنگی و اجتماعی را برای اصلاح ازدواج مدرن در دستور کار خود قرار می‌دهند.^۲

۲.۱.۲. اخلاق ازدواج در اسلام

در اسلام برای تشکیل یک خانواده اخلاق‌مدار، الگوی ازدواج اسلامی ارائه شده است. کارکرد اخلاقی ازدواج، نتیجه پیوند ارادی دو جنس مخالف است که حسن معاشرت، وفاداری، صداقت، عفت،

1 . J. Rawls, A Theory of Justice (London: Oxford University Press, 1971), P. 560

2 . M. J. Sandel, Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), P. 150

حیا و دیگر موارد ارزشی را در محیط خانواده به ارمغان می‌آورد. از ازدواج - که در قرآن کریم به عنوان «میثاق غلیظ»^۱ مورد تأکید است - در انجیل نیز به «سر عظیم» تعبیر می‌شود که نمونه‌ای زمینی از یک حقیقت آسمانی است.^۲ اهتمام مسیحیت به مسئله ازدواج به حدی است که هرگونه عملی که منجر به گسستن این پیمان گردد، محکوم می‌شود و ازدواج به عنوان عقد انحلال‌ناپذیر شناخته شده و طلاق امکان‌پذیر نیست.^۳

در طول تاریخ بشر، مسئله ازدواج با معضلات عدیده‌ای به‌ویژه در بُعد اخلاقی روبه‌رو بوده است. نمونه‌های آشکار الگوهای غیراخلاقی ازدواج را در عصر جاهلیت پیش از اسلام و در دوره جاهلی معاصر می‌توان یافت. نکاح مقت (به ارث بردن و ازدواج با نامادری پس از مرگ پدر)، شِغار (نکاح فاقد مهر یا این که مهریه هرنکاح، نکاح دیگری است)، بَدَل (تعویض همسران)، خَدَن (ارتباط نامشروع و پنهانی با جنس مخالف)، استبضاع (واگذار کردن همسر خود به دیگری برای ایجاد صفات مطلوب خُلُق و خَلْق در فرزند) و رَهْط (ایجاد رابطه زناشویی چند مرد با یک زن) در دوره جاهلی، از منظر اسلام منفور، زشت و نادرست شده است. نمونه‌هایی منفورتر را در جاهلیت معاصر می‌توان یافت: مانند هم‌خانگی^۴ (زندگی کردن زن و مرد با رابطه جنسی بدون ازدواج)، زندگی

۱. سوره نساء، آیه ۲۱.

۲. رساله به افسیسان، ۵: ۲۳-۲۱.

۳. متی: ۱۹: ۱۰.

اشتراکی^۱ (زندگی مختلط و مشترک بین چند زن و تعدادی مرد)، هم جنس بازی^۲ (احساسات جنسی نسبت به جنس موافق) و چندشوهری^۳ (زندگی یک زن با چند شوهر) از ناهنجاری های اخلاقی در عصر غیبت است که به این گونه موارد می توان مسائلی چون عشق و ازدواج های اینترنتی را نیز افزود که محرک های رو به تزاید جنسی گام به گام شرایط را بحرانی تر می کند. در این میان، آن چه این بحران ها را دامن می زنند، نگرش های فمینیستی است که به بهانه «مردستیزی» به نفی حریم خانواده و تحریم ازدواج با مردان پرداخته و در افراطی ترین شکل، کانون خانواده را عمده ترین عامل بدبختی و تبعیض زنان معرفی می کنند^۴ و هم جنس گرایی و گرایش جنسی زنان به خود را تجویز می کنند.^۵ امروزه زنی که در گذشته «فاحشه» محسوب می شد، دختری که «از لحاظ جنسی فعال است» تلقی می شود.^۶

نتایج برگرفته از چنین دیدگاه هایی منجر به شیوع زنا، افزایش بی رویه بیماری های مقاربتی، سقط جنین و از بین رفتن ارزش های اخلاقی است. این نگرش ها، تمدن غربی را به سویی هدایت می کند که در آن هیچ ارزش مطلق وجود ندارد، هیچ اصول اخلاقی، جز سودگروی و لذت گروی

1. communities

2. homosexuality

3. polyandry

۴. رابرت. اچ یورگ، *در سرایش به سوی گومرا*، الهه هاشمی حائری (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸)، ص ۴۴۱.

۵. دایانا پاسنو، *فمینیسم، راه یا بی راهه؟*، محمدرضا مجیدی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف، ۱۳۸۴)، ص ۸۵.

۶. همان، ص ۶۲ - ۶۰.

مادی، ارزش پیدا نمی‌کند و اخلاق بر مدار استقلال و خودمختاری فردی معنا می‌یابد و فضایل اخلاقی چون پاک‌دامنی، سخاوت، حیا و... بقایای دوران اساطیر می‌شود.

برای خروج از این بحران و فراهم آوردن شرایط ظهور، ازدواج مهم‌ترین ابزار است. در چنین شرایطی انسانی که در انتظار ظهور به سر می‌برد در برابرین کج‌روی‌ها - که در برخی روایات تنها سبب طولانی شدن غیبت شمرده شده^۱ - هرگز سکوت نمی‌کند و با خودآگاهی و تهذیب نفس به ترویج فرهنگ ازدواج در سطح جامعه می‌پردازد.

ازدواج توافق و قرارداد دوجانبه‌ای است که لوازم سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اخلاقی بی‌شماری دارد. ازدواج در اخلاق اسلامی فعلی اخلاقی است که مستحب مؤکد و در برخی شرایط واجب شمرده شده است^۲ و مورد طلب و درخواست الهی است^۳ و از این رو مطلوبیت ذاتی دارد. غزالی با ذکر فواید پنج‌گانه برای ازدواج (فرزند، شکستن شهوت، ترویج نفس، تفریغ قلب و ریاضت) بقای نسل را مهم‌ترین برمی‌شمارد.^۴

۲.۲.۲. اخلاق همسری

۱.۲.۲. محبت اساس اخلاق مسیحی

در اخلاق مسیحی، خانواده محل تحقق عشق و محبت است.

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۳، ص ۱۷۸.

۲. علی مشکینی، ازدواج در اسلام (قم: نشر الهادی، ۱۳۶۶)، ص ۱.

۳. سوره نور، آیه ۳۲.

۴. ملا محسن فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء (بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۶۱)، ج ۳، ص ۵۸.

عشق همسران به یگدیگر، محبت والدین به فرزندان و عشق و محبت فرزندان به والدین مثلث سه گانه‌ای است که سرود محبت را در سراسر هستی جاری می‌سازد:

پس سه چیز همواره باقی خواهد ماند: ایمان، امید و محبت، اما از همه این‌ها بزرگ‌تر، محبت است.^۱

نظریه «اخلاق محبت»،^۲ به طور گسترده و در تمامی حوزه‌های اخلاق یهودی - مسیحی پذیرفته شده است. در این نظریه تنها يك دستور اخلاقی وجود دارد: دوست داشتن؛ و باید سایر دستورات را از آن گرفت.^۳

منتقدان اخلاق محبت گفته‌اند که چگونه دوست داشتن می‌تواند دستورالعملی در اختیار ما بنهد که بیان کند کدام عمل را باید انجام داد یا از کدام قاعده باید پیروی کرد؟ چطور ممکن است همه وظایف خویش را صرفاً از آموزه محبت اخذ کنیم؟ به طور مثال، به نظر می‌رسد که اخذ وظیفه عادل بودن از قانون محبت ناممکن است، به شکلی که برخی محبت و عدالت را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند.^۴

شارحان یهودی - مسیحی اخلاق محبت در جواب این انتقاد بیان

۱. رساله اول پولس به قرنتیان: ۱۳:۱۳.

2. ethics of love

۳. اخلاق محبت را «agapism» نیز نامیده‌اند که از واژه یونانی «agape» به معنای عشق ایثارگرانه و خالی از خودخواهی و بدون چشم داشت است؛ در مقابل «eros» عشق شهوانی پنداشته شده است. برخی نیز «agape» را به معنای عشق دهنده و «eros» را به معنای عشق گیرنده ترجمه کرده‌اند. در عشق دهنده، عاشق چیزی را برای خود نمی‌خواهد، مانند محبت خدا به مخلوقاتش، به خلاف عشق گیرنده. (رک: ویلیام، کی فرانکنا. فلسفه اخلاق، ص ۱۲۷)

۴. همان، ص ۱۳۱.

می‌دارند که این نظریه ابتدا در قالب وحی خاصی در جهان ظهور یافته و اساساً بر عقاید و تجارب توحیدی خاصی مبتنی است و به عنوان یک اصل کارآمد تنها در دسترس کسانی قرار می‌گیرد که با فیض و رحمت الهی از حیات معنوی برخوردارند.^۱

در اخلاق مسیحی، محبت سرمنشأ بسیاری از فضایل اخلاقی است:

کسی که محبت دارد، صبور است و مهربان؛ حسود نیست و به کسی رشک نمی‌برد، مغرور نیست و هیچ گاه خودستایی نمی‌کند؛ به دیگران بدی نمی‌کند؛ خودخواه نیست و باعث رنجش کسی نمی‌شود. کسی که محبت دارد، پرتوقع نیست و از دیگران انتظار بی‌جا ندارد، عصبی و زودرنج نیست و کینه به دل نمی‌گیرد؛ هرگز از بی‌انصافی و بی‌عدالتی خوشحال نمی‌شود، بلکه از پیروزشدن صدق و راستی شاد می‌گردد. اگر کسی را دوست بدارید، به هر قیمتی که باشد، به او وفادار می‌مانید، همیشه سخنان او را باور می‌کنید، سعادت او را می‌خواهید و از او دفاع می‌کنید.^۲

۲.۲.۲. اخلاق همسری در اسلام

روابط میان زن و مرد افزون بر این که نیازمند به حقوق است و مقررات ازدواج، نفقه، مهریه، حضانت، فرزندان، طلاق و... را دربرمی‌گیرد و اگر این حقوق رعایت نگردد، عدالت در میان زوجین محقق نمی‌شود، به اخلاق نیز نیازمند است. پس از تحقق ازدواج، بقای این رابطه نیازمند

۱. همان، ص ۱۳۲.

۲. رساله اول پولس به قرنتیان: ۱۳: ۸ - ۴.

به آراسته شدن به فضایل و افعال اخلاقی است که در این تحقیق از آن به «اخلاق همسری» تعبیر می کنیم. از دیدگاه قرآن کریم، انس و آرامش یکی از اهداف الهی ازدواج است. منشأ گرایش مرد به زن و آرمیدن در سایه انس با یک دیگر، همانا مودت و رحمتی است که خداوند بین آن ها قرار داده است. این مودت الهی و انس روحی غیر از گرایش های غریزی است که برخی جریان های انحرافی در رابطه زن و مرد مطرح می کنند.

انسی که در سایه ازدواج فراهم می آید. بر مبنای افعال اخلاقی برگرفته از فضایل اخلاقی است. بدگویی، بدبینی، بدخواهی، بدرفتاری، شتمات و خشونت در روابط همسران، به جای آرامش، آتش می افروزد و تکرار و تذکر مداوم ملال آور است. برای رسیدن به آرامش توقع را باید کم کرد و تحمل را افزود و صبر و عفو و تغافل میوه شیرین کم توقعی است و این همه همان محاسن اخلاقی است که یک فرد منتظر در حیطه خانواده باید آراسته به آن ها باشد:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْقَائِمِ فَلْيَنْتَظِرْ وَلْيَعْمَلْ بِالْوَرَعِ وَ مُحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ وَ هُوَ مُنْتَظَرٌ^۱

منشور اخلاقی اوصاف و افعال منتظران، در این سخن امام معصوم^{علیه السلام} ترسیم شده است:

أَعِينُونِي بِوَرَعٍ وَ اجْتِهَادٍ وَ عِفَّةٍ وَ سَدَادٍ^۲

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۲۴۹.

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۵، ص ۹۶۶.

با توجه به مضمون روایت، اعانت و یاری امام عصر علیه السلام در پرتو چهار ویژگی اخلاقی ورع، اجتهاد، عفت و سداد تحقق می‌یابد. در روایت پیشین، ورع و محاسن اخلاق مطرح شد که به نظر می‌رسد ذکر خاص قبل از عام - یا ذکر خاص بعد از عام - بیان گر تعظیم و بزرگداشت و اهمیت اوصاف است. محاسن اخلاق، شامل ورع، اجتهاد، عفت و سداد نیز می‌شود، ولی به دلیل اهمیت، این چهار صفت به طور جداگانه ذکر می‌شوند. به طور کلی در ادبیات - عرب یا غیرعرب - این شیوه ادبی مرسوم است و در لسان قرآن کریم نیز از آن استفاده شده است. برای نمونه: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ»^۱

اگر فرد منتظر باید مزین به اخلاق حسنه باشد، بدیهی است خوش رفتاری و خوش گفتاری، مدارا و محبت، صبر و حلم و... باید در رفتار زوجین در خانواده منتظر مشهود باشد. اما در این تحقیق با تکیه بر روایت مهم پیشین، سعی داریم ورع، اجتهاد، عفت و سداد را به عنوان مهم‌ترین شاخصه‌های اخلاقی روابط زوجین بررسی کنیم. البته کسی که در مرحله عون و یاری امام عصر علیه السلام قرار گرفته، از پیش باید به معرفت کامل آن وجود مبارک نائل آمده باشد و در پرتو این معرفت، به محبت و عشقی رسیده باشد که قوه محرکه حرکتش در جهت یاری ایشان و زمینه‌سازی برای ظهورش قرار گیرد که «مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^۲. انسان مادامی که نوع بینش و تلقی او از خود، خدا، هستی و

۱. سوره بقره، آیه ۹۸.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۷۶.

جامعه تغییر نکرده باشد به چنین شناختی نمی رسد. تا مادامی که تلقی ما از انسان و برداشت ما از خویشتن دگرگون نشود و تا آن گاه که نقش انسان به عنوان خلیفه الهی مجهول بماند و بینش او از این نقش در حد تنوع، زندگی تکراری، در حد خوشی ها و سرگرمی ها و در حد بازیگر شدن و بازیچه ماندن خلاصه شود، شناخت و عشق و عون امام بودن معنایی نخواهد داشت:

۱.۲.۲.۲. ورع

«ورع» در لغت به معنای کف نفس است: الورع: يدل على الكف والانقباض.^۱

این واژه در روایات بسیار تکرار شده، اما در لسان قرآن چنین واژه ای به کار نرفته است. واژه تقوا - که دارای معنای بسیار نزدیکی به این کلمه است - کاربرد قرآنی دارد. در اصطلاح روایی «ورع» آن است که انسان در برخورد با شبهه توقف کند.^۲ در کتب لغت، انسان با ورع، ترسو معرفی شده است:

رجل ورع: الرجل الجبان.^۳

ورع حالتی از حذر است که در انسان شکل گرفته و همین حالت او را بسیار محتاط می نماید؛ تا آن جا که نه تنها از گناه، که حتی از شبهه نیز بیمناک است و در خود حریمی ایجاد می کند. از این رو در روایات، از ورع

۱. احمد بن فارس بن زکریا (ابن فارس)، معجم مقاییس اللغة (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا)، ج ۶، ص ۱۰۱-۱۰۰.

۲. ابوالفضل داورپناه، انوار العرفان فی تفسیر القرآن (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵)، ج ۱۲، ص ۲۵۷.

۳. فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۰۱-۱۰۰.

به «سیر» تعبیر شده است.

اگر هریک از دو واژه ورع و تقوا به تنهایی به کار برده شوند، می‌توانند مرادف باشند؛ اما در جایی که در کنار یکدیگر می‌آیند به یقین معنایی متفاوت دارند:

المتقی من اتقى كل ما نهى الله عنه، واكبر من التقوى الورع، والورع من اتقى الشبهات وترك الحلال مخافة الوقوع بالحرام.^۱

تقوا از ماده «وقی» به معنای حفظ، صیانت و نگه‌داری است؛ نگه‌داری نفس از آن‌چه انسان را به گناه می‌کشاند. تقوا گناه نکردن است، اما «ورع» وارد حریم گناه نشدن و حتی شبهات را نیز ترک کردن است. انسان با ورع نه تنها واجبات را انجام می‌دهد و از محرمات پرهیز می‌کند، بلکه از مکروهات و مباحات نیز می‌پرهیزد؛ زیرا پیامبر ﷺ می‌فرماید:

دَعْ مَا يُرِيْبُكَ إِلَى مَا لَا يُرِيْبُكَ.^۲

بنابراین، ورع از مراتب تقواست. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

فَإِنِّي أُوصِيكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَطَاعَتِهِ، فَإِنَّ مِنَ التَّقْوَى الطَّاعَةَ وَالْوَرَعَ وَالتَّوَّاضِعَ.^۳

تقوا نقشه راه رسیدن به مقام قرب خدا، تابلوی راهنمای حرکت به سمت مقام «مشاهده و شهود قلبی» و منزل گزیدن در جوار رضوان الهی است. کسانی که می‌خواهند به درجه اعلای مقام تقوا برسند باید منازل و

۱. ملاحویش آل غازی، بیان المعانی (دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲)، ج ۳، ص ۵۵.

۲. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۲۴.

۳. سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن (تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق)، ج ۱، ص ۵۴.

مراحلی را بگذرانند. مرتبه نخست، ایمان و تسلیم است؛ مرتبه دوم، مقام توبه است که در این مقام، مؤمن از همه گناهان اجتناب می‌ورزد؛ مرتبه سوم، از شبهات اجتناب کردن، که همان مقام ورع می‌باشد.^۱

ورع نیز مراتبی دارد: ورع التائبین، ورع المساکین، ورع المتقین، ورع الصدیقین و...^۲ صدیقین در مقام ورع از هر آن چه غیر خداست اعراض می‌کنند، از خوف این که ساعتی از عمر را در کاری که سودی ندارد تباه کنند. فرد منتظر که قلبش مملو از عشق و ایمان به خداست: «هم اصحاب المهدی...»^۳ الذين قال الله فيهم: «... يحبهم و يحبونه»،^۴ رنگ خدایی پیدا می‌کند: «رجال الهیون»،^۵ به وحدانیت خداوند ـ آن چنان که حق وحدانیت اوست ـ اعتقاد می‌یابد: «فهم الذين وحدوا الله حق توحیده» و به امامت موعود منتظر ایمان دارد: «القائمین بإمامته».^۶ چنین انسانی به همان میزان که عشق و علاقه در او شکل گرفته، خوف و خشیت جدایی و از دست دادن این عشق را نیز دارد. ترس از جدایی و محرومیت در فرد منتظر حالت حذر، ترس و ورع را ایجاد می‌کند.

آثار ورع در قلمرو روابط همسران، رابطه‌ای هماهنگ را ایجاد می‌کند که زمینه ساز نظام برین انسانی را فراهم می‌آورد. ورع به منزله اساس

۱. احمد بن محمد ابن عجیبه، *تفسیر البحر المدید* (قاهره: انتشارات دکتر حسن عباس زکی، بی تا)، ج ۱، ص ۵۲۷.

۲. علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶۷، ص ۲۵۷.

۳. همان، ج ۵۲، ص ۳۷۰.

۴. سید مسعود پورسید آقایی، *با جاری انتظار* (قم: مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰)، ص ۲۱۷.

۵. طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۳۱۷.

دین: «أَصْلُ الدِّينِ الْوَرَعُ وَرَأْسُهُ الطَّاعَةُ»^۱، منشأ هر خلق نیکوست. عمل نیکو ثمره ورع است: «مَعَ الْوَرَعِ يُثْمِرُ الْعَمَلُ»^۲. به همین دلیل در روایت، پیش از اخلاق نیکو، ورع ذکر شده است. ورع در زندگی نورانیت و پاکی مطلق را به ارمغان می‌آورد و آرامش بین زوجین را رقم می‌زند و باعث شکوه و هیبت در چهره و قاطعیت در رفتار می‌شود. ورع عامل محبوب شدن در نزد یک دیگر و بر قلب‌ها حکومت کردن است. ورعی که به عنوان یک حالت نفسانی در دل احتکار شود و آثار و نشانه‌ای از خود نداشته باشد، ابتر است. از نشانه‌های ورع در بین زوجین‌ها به دو نمونه اکتفا می‌کنیم:

۱. خوش رفتاری و خوش گفتاری: اگر ورع مقدمه اخلاق نیکوست، مهم‌ترین خلق نیک خوش رفتاری و خوش گفتاری است. در اسلام، یکی از وظایف مهم اخلاقی مرد نسبت به زن خوش رفتاری: «وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»^۳ و خوش گفتاری: «با زنان‌تان خوش گفتار باشید و به نیکی سخن بگویید تا شاید آنان هم به نیکی رفتار کنند»^۴ است.

علامه طباطبایی^۵ در تفسیر آیه ۱۹ سوره نساء، قلمرو لزوم حسن معاشرت و رفتار شایسته با زنان را حتی فراتر از زندگی خانوادگی دانسته است و لازمه آن را قرار دادن زن در جایگاه واقعی خود در ایجاد جامعه‌ای

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳، ص ۱۵۳.

۲. عبد الواحد تمیمی، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۷، ص ۱۲۱.

۳. سوره نساء، آیه ۱۹.

۴. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۳، ۲۲۴.

مطلوب و به عنوان یکی از دو رکن سازنده جامعه انسانی، هم سنگ مردان می داند.^۱ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رفتار و کلام نیکو را اساس پذیرش عبادات زن دانسته و می فرماید: «هر زنی که با زبانش شوهرش را بیازارد، خداوند توبه و کفاره او را نمی پذیرد، بلکه هیچ کار نیکی را از وی قبول نمی کند، حتی اگر روزها را به روزه داری و شب ها را به عبادت بگذراند تا وقتی که شوهرش را راضی کند.»^۲

امام صادق علیه السلام زنی را که با همسرش به نیکویی رفتار کند و به استقبال و بدرقه شوهرش در منزل بیاید، از کارگزاران خداوند که نیمی از پاداش شهید را دارد می داند.^۳

۲. محبت: ترس از دادن محبوب، انسان با ورع را به احتیاط می کشاند. محبت و عشق به همسر - که نشانه ای از محبت امام است - همراه با خشیتی است که به گونه ای حرکت نکند که سد راه او باشد؛ بلکه با او و به وسیله او ظهور را محقق سازد.

در روایات از نشانه های محبت و عشق به امام علیه السلام، محبت به همسر ذکر شده است:

هر کسی محبتش نسبت به ما شدیدتر گردد، محبت وی به زنان شدیدتر است.^۴

امام رضا علیه السلام می فرماید:

۱. محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۵۷ - ۲۵۵.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۳، ص ۲۴۴.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. همان، ج ۱۴، ص ۱۱.

اعْلَمْ أَنَّ النِّسَاءَ شَتَّى فَمِنْهُنَّ الْغَنِيْمَةُ وَالْغَرَامَةُ وَهِيَ الْمُتَحَتِّبَةُ لِزَوْجِهَا وَ
الْعَاشِقَةُ لَهُ.^۱

ابراز محبت متقابل می تواند سودمندترین رابطه کلامی باشد:

قول الرجل للمرأة: إني أحبك لا يذهب من قلبها أبداً.^۲

این نکته اخلاقی سودمند است که در ابراز محبت باید همواره حد را نگاه داشت. تا آن جا که هنوز به جمله هایی از تو مشتاق اند، خاموشی شیرین تر است. دل زدگی حتی در ابراز محبت، تنفر می آورد. این نکته نیز اهمیت دارد که ارتباط کلامی در خانه، برای مرد به اندازه زن اهمیت ندارد. مرد در روابط به صرف حضور بیشتر توجه دارد.^۳

۲.۲.۲.۲. اجتهاد (کوشایی)

ورع و خشیت و ترس ناشی از آن، شاید انزوا و خمودی را به همراه داشته باشد. انسان ممکن است از شدت احتیاط از هر اقدامی جدا شود و گوشه عزلت گیرد. از این رو در روایت شریف «أعينوني» پس از ورع، انسان به «اجتهاد» دعوت می شود؛ یعنی منتظر باید به اندازه تمامی امکانات و ظرفیت کار کند. اجتهاد با اقدام متفاوت است؛ اجتهاد اقدامی است که با همه وجود انجام می شود. اجتهاد عملی همراه با مراقبت است. انسانی که عاشق محبوب است، از هر عملی که شاید او را اندوهگین کند می پرهیزد و

۱. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۲۳۴؛ نوری طبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، ج ۱۴، ص ۱۶۱.

۲. کلینی، الاصول الکافی، ج ۵، ص ۵۶۹.

۳. دیورا تانن، مرانمی فهمی، توهم مرانمی فهمی، مهدی قراچه داغی و زهره فتوحی (تهران: نشر دایره، ۱۳۸۴)، ص ۹۵-۱۰۰.

نه تنها دوری می کند که هراسان است و در این حالت باید به کوشش و تلاش دعوت شود. تلاش و کوشش آن جا شکل می گیرد که فرصت ها محدود باشند و انسان میان کاری که انجام داده و کاری که می تواند انجام دهد و باید انجام می داد، محاسبه برقرار ساخته است. فرصت محدود و جایگاه مناسب و نسبت توان و عمل از زمینه های اجتهاد و تلاش هستند.^۱ آغاز روایت با ورع برای این است که اگر ورع نباشد، احتمال وارد شدن به راه نادرست زیاد است؛ از این رو نخست باید مصونیت شکل گیرد تا تلاشی مثبت آغاز شود. با بینشی دیگر، اجتهاد بعد از ورع، کوششی برای تمرین و ممارست برای ثابت و راسخ کردن اوصاف اخلاقی است که دوری از شبهات نیازمند تمرین و ممارست مداوم است.

ثمره چنین اجتهادی در اخلاق همسرداری، دوری از سستی، قنوط و یأس است؛ زیرا آفت بزرگ خوف و افراط در آن کاهلی و ناامیدی است. اصلاح امروز، نیازمند تدارک فرداست و تدارک فردا، به آینده نگری. دوران دیشی و تلاش نیازمند است. به بهانه ورع و زهد نباید به انزوا و کاهلی گرفتار شویم و حتی در تهیه معاش و امور زندگی سستی ورزیم. پیشوایان معصوم علیهم السلام با گفتار و عمل، همواره پیروان خود را به تلاش برای روزی حلال تشویق کرده اند:

الشخص في طلب الرزق الحلال كالمجاهد في سبيل الله.^۲

اگر اجتهاد را در کنار ورع، تمرین و ممارست در راسخ شدن صفات

۱. علی صفایی حائری، *وارثان عاشورا* (قم: انتشارات لیلة القدر، ۱۳۸۰)، ص ۵۷.

۲. نوری طبرسی، *مستدرک الوسائل*، ج ۱۳، ص ۱۲.

نفسانی بدانیم، بهترین کوشش در این راستا در قلمرو اخلاق همسری شکل می‌گیرد؛ زیرا ازدواج نخستین گام برای رهایی از خودپرستی و خوددوستی به سوی غیردوستی و نخستین و سخت‌ترین میدان واقعی برای تجربه دیگر دوستی است. بسیاری از فضایل و رذایل اخلاقی، در ظرف روابط همسری ظهور می‌یابد. ازدواج ظرف ظهور فضایی مانند عدالت، انصاف، احسان، ایثار، انفاق، تواضع، صداقت و همچنین رذایلی چون ظلم، حق‌کشی، خودخواهی، تکبر، خیانت، دروغ، بی‌حمیایی و حسادت است.

۳.۲.۲.۲. عفت

واژه «عفت» از نظر لغوی حفظ نفس از امور قبیح است و در اصطلاح خودداری از تمایلات و شهوات نفسانی است. تفاوت عفت با تقوا این است که تقوا حفظ نفس از محرمات و از هر آن‌چه که موجب خلاف و عصیان می‌شود، برشمرده می‌شود. بنابراین عفت به امور و تمایلات درونی نفس، و تقوا به امور خارج از نفس تعلق می‌گیرد.^۱

از آن‌جا که تمایلات نفسانی به اختلاف اشخاص و موارد مختلف می‌گردد، معنای عفت نیز تغییر می‌کند. عفت در فرد فقیر به معنای قناعت و خودداری نفس از تمایلات و شهوت شکم و خوراک است. عفت در ازدواج به معنای کف نفس از شهوت به هر وسیله ممکن چون روزه، عبادت، اشتغال و برکناری از صحنه‌های تحریک‌کننده است. مهم‌ترین

۱. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴)، ج ۸، ص ۱۸۰.

بعد عفت، عفت شکم و عفت دامن به شمار می‌آید:

مَا مِنْ عِبَادَةٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عِفَّةٍ بَظَنٍّ وَفَرْجٍ.^۱

در این نوشتار، مجموعه باید‌ها و نبایدهای هنجاری و اخلاقی حاکم بر روابط و زندگی جنسی زن و مرد را «اخلاق جنسی» می‌نامیم. موضوع اخلاق جنسی، رفتار، گفتار و اندیشه‌های مرتبط با غریزه جنسی است که یا به‌طور مستقیم اختیاری بوده، یا دارای مبادی و مقدمات اختیاری هستند و هدف آن هدایت نظام‌مند، منطقی و هماهنگ غریزه و عمل جنسی است.^۲ در اسلام با واقع‌بینی به غریزه جنسی، به‌عنوان یکی از غرایز اصلی انسان توجه شده است و به بهره‌برداری صحیح از آن از طریق ازدواج و همسر توصیه شده و رهبانیت را مردود می‌شمارد:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ طَاهِرًا مُطَهَّرًا فَلْيَلْقَهُ بِزَوْجَةٍ.^۳

فضیلت اخلاقی عفت و آراسته شدن زوجین به آن، یکی از راهکارهای دین اسلام برای تعدیل روابط جنسی است و از صفات اخلاقی است که فرد منتظر برای یاری امام زمان خویش باید به آن مزین باشد. ارتباط عفت با دو ویژگی ورع و اجتهاد در این است که در حوزه عمل و در میدان اقدام. آفات گوناگونی از شهوات و از غضبی که پشتوانه این شهوات است در کمین است؛ به‌ویژه آن‌جا که این شهوات محبوب شده باشد و توجیه و

۱. کلینی، اصول الکافی، ج ۲، ص ۸؛ ج ۸، ص ۷۹.

۲. احمد دیلمی، «اخلاق جنسی» در: دانش‌نامه فاطمی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳)، ج ۶، ص ۱۵۳.

۳. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۲، ص ۱۸.

تزیین گردیده باشد؛ زیرا قرآن کریم فرموده است:

﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾^۱

این جاست که آدمی باید حرکت کند و از کمترین امکان برای تأمین نیازهایش بهره گیرد.^۲

می توان به برخی از مهم ترین جلوه ها و نمودهای عفت در اخلاق جنسی اسلام که روابط همسران را پایدار می نماید اشاره کرد:

۱. **تمکین همسر:** تمکین و حصول رضایت همسر و توجه به نیازهای زناشویی تنها قرار دادن زن در تحت اعمال غریزه جنسی نیست؛ زن نیز همچون مرد دارای غریزه جنسی است، هرچند حیای زن باعث می شود نیازهای خود را به طور صریح به زبان نیاورد.^۳ خودآرایی زن و مرد در پاسخ گویی به نیاز جنسی یک دیگر، توصیه اسلام در توجه به نیازهای جنسی است.^۴ رسول خدا ﷺ زنی را که در پاسخ گویی به نیاز جنسی همسر کوتاهی کرده بود تسویف دهنده ای خواند که مورد لعن ملائکه است.^۵ به زن یا مردی که وظایف زناشویی خود را در برابر همسر خود انجام ندهد «ناشزه» و «ناشز» گفته شده است^۶ و زمانی که این اقدام از سوی هر دو

۱. سوره آل عمران. آیه ۱۴.

۲. علی صفایی حائری، وارثان عاشورا، ص ۵۴.

۳. کلینی، اصول الکافی، ج ۵، ص ۳۳۹.

۴. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۲۳۷.

۵. ابی نصر الحسن بن الفضل طبرسی، مکارم الاخلاق، ابراهیم میرباقری (قم: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۵)، ج ۱، ص ۴۱۵.

۶. زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام (قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق)، ج ۸، ص ۴۴.

باشد «شفاق» نامیده می شود.^۱

۲. وفاداری: «وفاداری» به معنای التزام و پایداری به پیمان زناشویی و خیانت نکردن به همبستگی عاطفی و جنسی است. آیات و روایات متضمن لزوم وفاداری در مطلق پیمان ها و ضرورت پای بندی به همبستگی عاطفی در پیمان زناشویی، مهم ترین ادله وجوب وفاداری به شمار می رود. بدون تردید وفاداری، بستر شکل گیری اعتماد است.^۲

از جمله بحران های عصر غیبت، شهوات جنسی است. این شهوات ممکن است زوجین را نسبت به یک دیگری انگیزه کرده و میل و رغبت نسبت به بیگانه را در نزد آنان ایجاد نماید. برای مقابله با چنین شرایطی باید حریم جنسی حفظ شود. لازمه ایجاد وفاداری در بین همسران، زدودن زمینه ها و انگیزه های گرایش به روش های غیرمجاز است. بازداشتن نگاه شهوت آمیز، حفظ حریم میان افراد نامحرم، حجاب، درک صحیح و بدون پیرایه از جایگاه ازدواج موقت و تعدد زوجات به منظور پرهیز از هوس رانی و پارسایی ذهنی در روابط همسری از تدابیر اسلام برای حفظ وفاداری در خانواده منتظر به شمار می آید. ارضای نیاز جنسی بین همسران در هر موقعیت^۳ برای ایجاد آرامش و نشاط در روح و روان زن و شوهر

۱. سوره نساء، آیه ۳۵.

۲. سید ابوالقاسم نقیبی، «نقش وفاداری در اعتماد آفرینی و راهبردهای توسعه ای آن در نهاد خانواده با رویکرد به آیات و روایات»، فصل نامه شورای فرهنگی اجتماعی زنان، سال سیزدهم، شماره ۵۲، ۱۳۹۰، ص ۹۰.

۳. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۳۹.

ضروری است.^۱ وفاداری و پرهیز از هرگونه بی احتیاطی و حفظ ورع در محافظت جنسی و سلامت اخلاقی رابطه همسری، عفت عمومی جامعه را تضمین می کند.

۲.۲.۲.۴. سداد

واژه سداد از «سَدَد» به معنای بستن است. «سَدَدَت الثَّلمَةُ سَدًّا» یعنی هر حاجز و مانعی را بین دوشی بستن و شکاف و رخنه را ترمیم کردن است و از همین رو «سدید» به معنای استوار است؛ گویا هیچ شکاف و رخنه ای در آن نیست. سدید استواری است که مانع از ورود امور دیگر است. بنابراین در واژه «سداد» دو قید لحاظ می گردد؛ اتقان و استحکام فی نفسه با حاجزیت و مانعیت. مثلاً «قول سدید» یعنی سخن متقن و حق که مانع از تشابه می گردد و عواملی که ممکن است برای آن آسیب زا باشد را می بندد.^۲

بنابراین «سداد» پر کردن شکاف ها و برداشتن کسری ها و کمبودهاست. وجود مسدد، وجودی است که خود شکاف و کسری ندارد و «اهل سداد» کسانی هستند که شکاف ها و کسری ها را پر می کنند و کمبودها را می آورند و تمامی کارهای انجام نشده و نیازهای برآورده نشده را در نظر داشته و با توجه به اهمیت ها و اولویت ها به آن می پردازند.^۳

رابطه عنصر سداد با ورع، اجتهاد و عفت آن است که آن جا که کوشش بسیار انجام شده و حاصل کار کم است، باید محاسبه ای مستمر

۱. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۸۲.

۲. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات قرآن الکریم، ج ۵، ص ۸۹ - ۸۷.

۳. علی صفایی حائری، وارثان عاشورا، ص ۵۶ - ۵۵.

و جمع بندی مداوم صورت گیرد تا کسرها و ضعف ها پیدا شود. کسانی که به مجموعه نیازها و کارها نگاه می کنند و از دم دست بر نمی دارند و می خواهند کاری مؤثر انجام داده باشند و نمی خواهند وقت را پسر کرده باشند، اهل سداد هستند. در واقع این مرحله تمامی مراحل ورع و اجتهاد و عفت را می خواهد که اهل سداد باید خود مسدد باشند و کسری هایشان را پر کرده باشند و آن گاه با احاطه و بصیرت بر تمامی طرحی که دارند و کارهایی که مانده، به اقدام بپردازند.^۱ انسانی که بدون ورع اقدام می کند و می کوشد، ضعف ها و کمبودها و منفذهایش زیاده تر می شود. اگر ناپاکی بود و عفت وجود نداشت، ضعف ها و کسری ها مضاعف می گردد.

ویژگی سداد در اخلاق همسر داری در شکل «لباس و پوشش» بودن زن و مرد نسبت به یک دیگر ظهور می یابد: «هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ...»^۲ همسران عیب های یک دیگر را می بندند و می پوشانند و از شیوع و گسترش آن جلوگیری می کنند. انسان مسدد، علاوه بر پوشش کاستی ها و ضعف ها، باید کمبودها را نیز مداوا کند و این امر حاصل نمی گردد جز در سایه ایجاد زمینه برای گفت و گو، دادن فرصت بازگشت و صلح و چشم پوشی و فاصله گرفتن از خود دوستی به سوی غیر دوستی.

۳. اخلاق در حوزه خانواده

از جمله عوامل تأثیرگذار بر زمینه سازی ظهور ولی عصر (عج) نقش والدین

۱. همان، ص ۵۹.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۷.

در خانواده است. کودک، نخستین الگوهای زندگی خویش را از والدین می‌گیرد. خانواده نهادی بسیار ارزش‌گذار و انتقال‌دهنده ارزش‌ها از نسلی به نسل دیگر است و تنها سازمان اجتماعی است که با اعضای خود با عشق، عقل و مراقبت بسیار برخورد می‌کند و همین نیروی همبستگی باعث تعالی افراد می‌شود.^۱ خانواده یک ارگانیسم با روح جمعی است که باورها و اصول اخلاقی متعالی در آن نقشی محوری ایفا می‌کند. از میان باورهای تأثیرگذار در خانواده که سبب همبستگی و رفتار اخلاقی می‌شود، باور به ظهور یک منجی و تحقق مدینه فاضله اوست. در اوصاف و صفات یاران امام مهدی (عج) آمده است که آنان چنان رفتار برادرانه‌ای دارند که گویا از یک پدر و مادر زاده شده‌اند:

إِنَّ أَصْحَابَ الْمَهْدِيِّ (عج) يَلْقَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا كَأَنَّهُمْ بَنَوَآبٌ وَأُمٌّ.^۲

اخلاق زمینه‌ساز در قلمرو خانواده، در این نوشتار ناظر بر چهار امر است:

۱. اوصاف و افعال اخلاقی که والدین در فرزندان خود ایجاد و تقویت می‌کنند تا - ان شاء الله - فرزندان در شمار اصحاب و یاران امام زمان (عج) باشند.

۲. اوصاف و افعالی که والدین در فرزندان خود ایجاد و تقویت می‌کنند تا در مقابل بحران‌هایی که در عصر غیبت آن‌ها را تهدید می‌کند، حفظ شوند تا از این طریق بستری مناسب برای ظهور حضرت تحقق یابد.

۳. اوصاف و افعال اخلاقی که والدین در خود ایجاد و تقویت می‌کنند تا

1. Micheal Novak, The Spirit of Democratic Capitalism (New York: Simon and Schuster, 1982).

۲. سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۴.

شناخت و عشق به حضرت مهدی عج و آرزوی فرج آن گوهر هستی را در فرزندان خود شکوفا گردانند.

۴. اوصاف و افعال اخلاقی در فرزندان که وظایف اخلاقی خاصی را برای آن‌ها نسبت به والدین ترسیم می‌کند که بستر ساز ظهور است.

در این پژوهش، برآنیم اخلاق زمینه ساز در خانواده را در سه قلمرو اول بررسی نماییم و از نقش پدر در این امر مهم تحت عنوان «اخلاق مدیریت» و از نقش مادر به عنوان «اخلاق مادری» یاد می‌کنیم؛ زیرا به نظر می‌رسد مهم‌ترین وظیفه مرد در حیطه خانواده، مدیریت است و اساسی‌ترین وظیفه زن در خانواده، مراقبت و مادری است. در بخش «اخلاق تربیت» نیز برای والدین سهمی یکسان قائل هستیم و وظایف اخلاقی زمینه ساز فرزندان نسبت به والدین را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم.

۱.۳. اخلاق مدیریت

چنان‌که گفته شد مراد از خانواده در این نوشتار، خانواده هسته‌ای است؛ یعنی زن، شوهر و فرزندان که معمولاً با هم زندگی می‌کنند و تحت ریاست شوهر (= پدر) هستند. ضابطه تشکیل خانواده، ریاست مرد بر اعضای آن است که نوعی وحدت و هماهنگی در امور خانواده و میان اعضای آن ایجاد می‌شود و از آنان گروهی منسجم می‌سازد.^۱ در این تعریف، قید «معمولاً» نشان‌دهنده این است که خانواده بی‌سرپرست و فاقد مرد، با آن‌که شخصی به عنوان رئیس (مرد)، مدیریت آن را بر عهده ندارد، ولی باز خانواده به شمار می‌آید.

۱. سید حسین صفایی، اسدالله امامی، حقوق خانواده، ج ۱، ص ۲.

نظام خانواده مانند دیگر نظام‌های انسانی و اجتماعی دارای سازمان است. در هر سازمان، هر فرد برای خود جایگاهی ویژه دارد که نشانه قدرت و تأثیر او بر دیگران است. در جوامع انسانی، سازمانی که همه افراد در آن در یک رتبه باشند، دیده نمی‌شود. بسیاری از صاحب‌نظران خانواده، وجود سلسله‌مراتب شفاف و صحیح درون خانوادگی را پیش‌فرض کار این خانواده در نظر می‌گیرند. نظم و انسجام خانواده به سلسله‌مراتب آن بستگی دارد.^۱ لزوم مدیریت و ریاست برای خانواده امری فطری و بدیهی است. فارابی از مدیر منزل با عنوان «رب المنزل» یاد می‌کند و او را در منزل به مدیر منزل و منزل را به بدن انسان تشبیه می‌نماید.^۲ اسلام نیز بر لزوم سلسله‌مراتب در خانواده تأکید دارد. از لوازم سلسله‌مراتب، اقتدار بیشتر برخی اعضاست. اگر این سلسله‌مراتب رعایت نشود و والدین از اقتدار کافی برخوردار نباشند، خانواده با مشکلات فراوانی روبه‌رو خواهد شد. از این رو پیامبر خدا ﷺ می‌فرماید:

خدایا، به تو پناه می‌برم از فرزندی که خدایم باشد!^۳

در اسلام افزون بر تأکید بر اقتدار والدین به مرد اقتدار بیشتری داده شده است و ریاست خانواده بر عهده مرد است. منظور از مدیریت و ریاست، تصمیم‌گیری در امور خانواده بر اساس مراعات مصلحت و راهبری و کنترل

۱. محمد رضا سالاری فر، *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی* (تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۵)، ص ۹۱.

۲. محمد بن محمد فارابی، *فصول متزعه*، حسن ملک‌شاهی (تهران: نشر سروش، ۱۳۸۳)، ص ۴۰-۴۲.

۳. علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۶، ص ۱۸۶.

خانواده برای دستیابی به اهداف الهی است. البته احراز ریاست مرد در خانواده مستلزم برخورداری از اوصاف و شرایطی مثل اهلیت، عقل، قدرت و توان مندی و صلاحیت اخلاقی است که فقدان آن‌ها مرد را از این موقعیت و مسئولیت - که امتیاز فردی برای وی به شمار نمی‌آید - بی‌بهره می‌سازد؛ زیرا تفویض مسئولیت به نااهلان مصداق ظلم است و ظلم عقلاً و شرعاً قبیح است.

در این نوشتار، باید تأکید کنیم که «اخلاق مدیریت» با «مدیریت اخلاق» متفاوت است. «اخلاق مدیریت» را ویژگی‌های نفسانی و فضایی می‌دانیم که یک مدیر باید به آن‌ها آراسته باشد و ویژگی‌های ناپسندی که باید از آن‌ها پرهیز کند؛ ولی «مدیریت اخلاق» به معنای اداره و کنترل مسائل اخلاقی است. به بیان دیگر، مدیریت اخلاق، شناسایی و اولویت‌بندی ارزش‌های اخلاقی برای هدایت رفتارهاست و با ایجاد برنامه‌ای دقیق، می‌توان اخلاقیات را در محیط خانواده مدیریت کرد. بنابراین، اگرچه در حیطه اخلاق مدیریت، مرد را مدیر خانواده می‌دانیم و اخلاق مدیریت را - از آن جهت که اداره امور خانواده را در نیل به اهداف معین عهده‌دار است - ملکات نفسانی او تعریف می‌کنیم، اما در قلمرو «مدیریت اخلاق» در نظام خانوادگی قائل به مدیریت مشارکت گرایانه زن و مرد هستیم.

اخلاق زمینه ساز در حیطه «اخلاق مدیریت» در خانواده، به معنای اوصاف اخلاقی است که مدیر خانواده باید واجد باشد و رفتار اخلاقی خویش را براساس آن سامان دهد تا بتواند خانواده‌ای

مهدوی را اداره کند و به هدف اصلی این خانواده - که همانا تحقق ظهور است - برساند. در این راستا، باید بتواند بر بحران‌هایی که افراد خانواده را در عصر غیبت تهدید می‌کند فائق آید. از این رو برای یک مدیر، فضایی مانند ایمان، بصیرت، شجاعت، شرح صدر، حلم، نظم و صداقت پسندیده‌تر و بایسته‌تر از دیگران است و همین‌طور رذایلی چون ترس، تزلزل، اضطراب، یأس، شتاب‌زدگی - که برای همه انسان‌ها در هر شرایط و موقعیتی زشت و ناپسند است - برای او زشت‌تر و قبیح‌تر است. در این نوشتار، بر اوصاف و افعال اخلاقی تأکید می‌ورزیم که در سایه ورع، اجتهاد، عفت و سداد فراهم می‌آید و این چهار ویژگی را مبنا و اساس اخلاق زمینه‌ساز می‌دانیم و معتقدیم مهم‌ترین شاخصه‌های اخلاقی یک مدیر در خانواده مهدوی عدالت، امیدواری، قاطعیت و صبر است. عدالت و صبر ثمره ورع، امیدواری ثمره اجتهاد و قاطعیت میوه سداد است:

۱.۱.۳. عدالت

عدالت از واژه «عدل» است و از نظر لغوی به تسویه دو چیز اطلاق می‌شود.^۱ عدالت لفظی است که مساوات،^۲ میانه‌روی و اجتناب از افراط و تفریط در هر امری را اقتضا می‌کند. برخی عدالت را به قرار دادن هر چیز در جایگاه خود معنا می‌کنند.^۳ برخی نیز آن را رساندن هر صاحب حقی به

۱. طریحی، مجمع‌البحرین، ج ۵، ص ۴۲۱.

۲. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۳۶.

۳. طریحی، مجمع‌البحرین، ج ۵، ص ۴۲۱.

حق خویش معنا کرده‌اند.^۱ عدالت در اصطلاح علم اخلاق، اعتدال در قوای نفسانی در تحت تدبیر عقل است. از این رو عدالت اخلاقی، فضیلتی جامع سایر فضایل است و به تبع آن قوه غضب از افراط و تفریط‌رهایی یافته و قوه شهوت مسیر اعتدال را می‌پیماید و در نتیجه آن قوه عقل نیز به حکمت رسیده و قوای دیگر را رهبری می‌کند. این نوع عدالت، در اخلاق به معنای عام است و به عدالت فردی از آن یاد می‌شود و در برابر آن عدالت اجتماعی قرار دارد که به معنای دفع ظلم از دیگران بوده و به عدالت به معنای خاص اطلاق می‌شود. در برابر عدالت فردی نیز ظلم قرار دارد که به معنای تعدی و تجاوز از حد اعتدال است.^۲

علمای علم اخلاق یکی از رئوس فضایل اخلاقی را عدالت می‌دانند و معتقدند دوازده فضیلت صداقت، الفت، وفا، شفقت و مهربانی، صله رحم، مکافات، حسن معاشرت، حسن قضا، تودد، تسلیم، توکل و عبادت زیر مجموعه فضیلت عدالت است.^۳

عدالت یکی از مفاهیم مهم و عام اخلاقی است که در خانواده به آن تأکید شده است. در حوزه مدیریت خانواده مراد از عدالت هم می‌تواند عدالت فردی باشد که در این صورت مدیر خانواده باید جامع بسیاری از فضایل اخلاقی باشد و هم می‌تواند مراد عدالت اجتماعی باشد که در حوزه روابط مدیر با اعضای خانواده است. در لسان روایات مهدوی به نظر

۱. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا صدری (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰)، ص ۹۹.

۲. ملا احمد نراقی، *معراج السعاده* (تهران: انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲)، ص ۳۷۰.

۳. خواجه نصیرالدین طوسی، *اخلاق ناصری*، ص ۱۱۰-۸۹.

می‌رسد می‌توان واژه عدالت را بیشتر ناظر به عدالت اجتماعی بدانیم؛ گرچه قابل اطلاق به عدالت فردی نیز هست. سیره امام مهدی (عج) سلوک بر مبنای عدالت اجتماعی است:

يَنَالُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مِلْتُمْ ظُلْمًا وَجَوْرًا.^۱

سیره یاران او نیز این چنین است:

اللَّهُمَّ وَأَمْلَأْ بِهِمْ كُلَّ أَفْقٍ مِنَ الْأَفَاقِ وَفُظْرٍ مِنَ الْأَقْطَارِ قِسْطًا وَعَدْلًا وَ
مَرْحَمَةً وَفَضْلًا.^۲

همچنین در فضایل اخلاقی امام (عج) و یارانش صفاتی ذکر می‌شود که ناظر به عدالت فردی است. بنابراین نه تنها عدالت اجتماعی، بلکه عدالت فردی نیز شاخصه فرد منتظر به شمار می‌آید. مدیر در خانواده با داشتن فضیلت عدالت باید بتواند در هر موقعیتی با توجه به مقتضیات زمان، نقش خود را ایفا کند و از هر کسی به اندازه استعداد و ظرفیت‌هایش توقع داشته باشد.

۳.۱.۲. صبر

مقاومت و پایداری در مسیر انتظار موعود جهانی، از مهم‌ترین شاخصه‌های خانواده منتظر به شمار می‌آید. شرط مهم انتظار، استقامت در برابر نقصان‌ها و کمبودهاست:

طَوَّبَى لِلصَّابِرِينَ فِي غَيْبَتِهِ.^۱

۱. شیخ طوسی، الغیبه، ص ۵۲.

۲. سید مرتضی مجتهدی، صحیفه مهدیه، محمدحسین رحیمیان (قم: انتشارات دارالثقلین، ۱۳۸۱)، ص ۱۶۹-۱۶۸.

در فرهنگ اخلاقی صبر به معنای وادار نمودن و حبس کردن نفس به آن‌چه عقل و شرع اقتضا می‌کنند و باز داشتن از آن‌چه عقل و شرع نهی می‌کنند، اطلاق می‌شود.^۱ صبر بر سختی‌ها و مصیبت‌ها و عدم اضطراب و پریشانی، سعه صدر است و از ابزارهای مهم و مؤثر در مدیریت به شمار می‌رود. اگر مدیر خانواده صبور نباشد، نظام خانواده تباه می‌شود. از آثار سعه صدر در خانواده، رفق و مدارا، تغافل، انتقادپذیری، وقار و متانت است که لازمه ضروری هر مدیریتی است.

۳.۱.۳. امید

امید به معنای احساس راحتی قلب در نتیجه انتظار تحقق امری که محبوب و خوشایند است^۲ با مقوله انتظار ارتباطی تنگاتنگ دارد. اگر انتظار نه یک حالت، بلکه یک عمل است: «افضل اعمال امتی انتظار الفرج».^۳ انسان منتظر همواره امیدوارانه اقدام می‌کند. بنابراین امید با «کوشایی» و اجتهاد نیز ارتباط می‌یابد. یکی از ویژگی‌های مدیر خانواده، امیدوار بودن به تحقق اهداف خانواده و از جمله تحقق ظهور است که از آثار انتظار به شمار می‌آید. این شور و اشتیاق و امید از مدیر به افراد خانواده نیز سرایت می‌کند و سبب پویایی، دوری از افسردگی و خمودی و انزوای در جامعه می‌شود و خانواده منفعل را به خانواده‌ای فعال تبدیل می‌گرداند.

۱. سلیمان بن ابراهیم قندوزی، *ینابیع المودة*، ج ۳، ص ۱۰۱.

۲. راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۲۷۴.

۳. محمد مهدی نراقی، *جامع السعادات*، ج ۱، ص ۲۴۴.

۴. علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۲، ص ۱۲۸.

۴.۱.۳. قاطعیت

ثمره ویژگی سداد در مدیر خانواده، قاطعیت در تصمیم‌گیری، انضباط و اعتماد به نفس است. مدیر خانواده برای پیشبرد اهداف متعالی در خانواده با برنامه‌ریزی، سازمان‌دهی و هماهنگی - که از ارکان مدیریت اسلامی است - اقدام می‌کند و به توانایی‌های خویش ایمان دارد و در رأس هرم مدیریت خانواده در تصمیم‌گیری راسخ است و اگر احیاناً دچار اشتباه شد با شجاعت و صداقت اشتباه خویش را می‌پذیرد.

۴.۲. اخلاق مادری

دیدگاه‌های فمینیستی در دوران معاصر یکی از جدی‌ترین بحران‌های عصر غیبت را رقم زده است. این نگرش، «اخلاق مادرانه» را تقبیح و آن را بیان‌گر تمایلات درونی زنان برای نوعی مراقبت از دیگران می‌داند که آنان را به شدت درگیر روابط عاطفی می‌کند.^۱ خصایص سنتی زنانه مثل مراقبت، دل‌سوزی، خیرخواهی، پرورش دادن و مهرورزی از ویژگی‌های منفی قلمداد شده که جامعه مردسالار بر زنان تحمیل کرده است.^۲ خانواده صحنه نابرابری است که زنان در آن به انقیاد کشیده می‌شوند.^۳ در این دیدگاه، مادری سرشت طبیعی زنان و کارکردی غریزی است.^۴ گروهی از

۱. الیزابت پرنر، «علم اخلاق زنانه‌نگر»، سوگند نوروزی زاده، مجله ناقد، شماره ۲، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲.

۲. رزماری تانگ، «اخلاق فمینیستی»، عباس یزدانی، در: فمینیسم و دانش‌های فمینیستی (قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲)، ص ۱۷۰.

۳. پاملا آبتوت؛ کلروالاس، جامعه‌شناسی زنان، منیژه نجم عراقی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۵)، ص ۱۱۴.

4. Nancy Chodorow, The Reproduction of Mothering (Berekeley: University of California

فمینیست های تندرو، سرکوب زنان را به موضوع مادری ربط داده و حتی رایج ترین مانع زنان را بیولوژی تولید مثل می دانند.^۱

زن منتظر در عصر غیبت باید با شناخت و آگاهی کامل به مقابله با این دیدگاه ها برخیزد. از نظر اسلام، زن به منزله رکن اساسی خانواده، شالوده خانواده را بنیان می نهد و به دلیل جایگاه عاطفی که در خانواده دارد، می تواند با فضایل و افعال اخلاقی خود جلوه گاه رحمت الهی و بهترین انتقال دهنده فرهنگ انتظار باشد. اسلام مهم ترین نقش زن را مادری و مهم ترین وظیفه اش را مراقبت می داند. برخی بر این باورند که حتی احساسات و عواطف زن به همسر خود، پایه در عشق مادری داشته، حالتی ثانوی از مادری زن است و از غریزه او در انطباق با اوضاع برمی خیزد.^۲ «مادری» رابطه و نقش اجتماعی در پرورش جسمی و روحی فرزندان و حمایت عاطفی از آنان است. توجه به فرزندان و مراقبت از آن ها در تفکر اسلامی، نقشی زنانه و نقطه کمال و تعالی زن دانسته می شود تا جایی که بهشت زیر پای مادران قرار داده شده است.

اخلاق مادری یا مراقبت، رابطه ای است که در آن مادر نه بر اساس وظیفه یا عدالت، بلکه بر اساس خیرخواهی، محبت و دل سوزی عمل می کند. رفتار او چیزی فراتر از حق و عدالت است. مادری فنی عمیق،

Press, 1978), p. 50

۱. اقدس یزدی، «اخلاق مادری در اسلام و فمینیسم»، در: جستارهایی در اخلاق کاربردی (قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹)، ص ۳۹۰.

۲. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام (قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰)، ص ۱۷۴.

همراه با مبانی دقیق و مهارتی است که غفلت از آن موجب تباهی نسل و فساد جامعه می‌شود. کلمه «ام» به معنای اصل و پایه هر چیز است. اگر مهم‌ترین نقش زن در خانواده مهدوی «مادری» است، مهم‌ترین ویژگی اخلاقی زن منتظر در خانواده، محبت کردن انجام وظیفه مادری از طریق مهرورزی است. در جایی که اقتدار و مدیریت پدر شکل می‌گیرد و رفتارش بیش از هر چیز بر پایه عدالت قرار می‌گیرد، برخورد محبت‌آمیز مادر می‌تواند گره‌های ناگشوده را بگشاید.

در این نوشتار، گام را فراتر نهاده و ادعا می‌کنیم «اخلاق خانواده» ارائه راهکارهایی برای بروز و ظهور محبت در بین اعضای خانواده است. اگر اخلاق خانواده را گسترش دهیم، در مرحله‌ای بالاتر به اخلاق اجتماعی و در مرتبه دیگر به اخلاق حرفه و تجارت می‌رسیم و حتی می‌توان آن را در سطحی گسترده‌تر به اخلاق بین‌المللی بسط دهیم؛ به ویژه اگر به دهکده جهانی و تبدیل شدن جهان به یک خانواده قائل باشیم، اخلاق خانواده، اخلاق نوع بشر است. بنابراین ملاک رفتار اخلاقی همه انسان‌ها بر اساس «اخلاق محبت» است. مراد از محبت، نه محبت غریزی، بلکه محبت عقلی است که جلوه و نشانه‌ای از محبت باری تعالی است و در سایه محبت او رنگ می‌یابد؛ محبتی که محب، محبوب را نه صرفاً برای خودش، بلکه او را برای خدا می‌خواهد؛ محبتی که راه رسیدن به کمال و قرب الهی است؛ محبتی بدون چشم‌داشت و ایثارگرانه. از این روست که ولی عصر (عج) از پدر و مادر بر انسان‌ها مهربان‌تر است:

يَكُونُ أَوْلَى النَّاسِ مِنْهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ وَ أَشْفَقَ عَلَيْهِمْ مِنْ آبَائِهِمْ
وَأُمَّهَاتِهِمْ؛^۱

او (امام مهدی) نسبت به مردم از خودشان سزاوارتر و از پدر و
مادرشان دل سوزتر است.

این مهر و محبت اوست که خطاب به منتظران می فرماید:

وَلَوْلَا مَا عِنْدَنَا مِنْ مَحَبَّةٍ صَالِحِكُمْ وَ رَحْمَتِكُمْ وَ الْإِشْفَاقِ عَلَيْكُمْ لَكُنَّا
عَنْ مُخَاطَبَتِكُمْ فِي شُغْلٍ...؛^۲

و اگر محبت و عشق به اصلاح و نجات شما و مهر و دل سوزی
نسبت به شما نبود، هیچ سخنی با شما نداشتم....

مادر در خانواده مهدوی با متصف شدن به فضایل ورع، اجتهاد، عفت و
سداد، محبت به اعضای خانواده را - که رنگی از محبت خدا و عشق به
امام زمان - است - پیشه می سازد؛ محبت برگرفته از این فضایل به یقین
تنها محبتی غریزی نیست.

۳.۳. اخلاق تربیت

اخلاق تربیت در خانواده منتظر، تبیین شیوه ها و ابزارهای آراستن افراد
خانواده به فضیلت ها و پیراستن آن ها از رذایل اخلاقی است که موجب
تأخیر در ظهور می شود. این روش های تربیتی، گاه به صورت خودتربیتی،
گاه دیگر تربیتی، گاه گفتاری و گاه عملی، گاه سلبی و بازدارنده، گاه
ایجابی و اصلاحی و گاهی برای همه مراحل سنی و گاه سن خاص است.

۱. محمد بن علی بن بابویه صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۵۲۷.

۲. طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۶۷.

برای آن که تربیت مهدوی تحمیلی نشود باید مبادی رفتار را در فرزند ایجاد کرد. به دیگر سخن، ابتدا باید تصویری صحیح از مفهوم انتظار و امام باوری در فرزند ایجاد شود؛ زیرا شاخصه ارزش گذاری در انسان معرفت اوست. پس از چنین شناختی، وی باید فایده عمل به فضایل و دوری از رذایل را تصدیق کند تا در نهایت شوق مؤکد به انجام فعل در او ایجاد شود. اگر در تربیت این سه مرحله (تصور، تصدیق به فایده و شوق مؤکد) رعایت نگردد، نه تنها نمی توانیم فرهنگ مهدوی را در خانواده راسخ کنیم، بلکه شاید حتی بی تفاوتی یا تنفر را دامن زده باشیم. امام صادق علیه السلام به صحابی خویش می فرماید:

يَا عُمَرُ! لَا تَحْمِلُوا عَلَى شِيعَتِنَا وَارْفُقُوا بِهِمْ فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَحْتَمِلُونَ مَا تَحْمِلُونَ.^۱

بنابراین والدین در امر تربیت به جای توجه به ظرفیت های خود، باید ظرفیت فرزندان را در نظر گرفته و فعالیت های تربیتی را بر آن اساس سامان دهند.

برای بر حذر بودن از تربیت تحمیلی باید فرایند تربیت، مستمر و تدریجی باشد و از شتاب زدگی پرهیزیم. گاه ممکن است دانه ای بکاریم و مدت ها بعد، از میوه آن بهره مند شویم. شاید شرایط دوران بلوغ و نوجوانی و جوانی اجازه ندهد تربیت اخلاقی بالفعل بروز کند؛ باید به دعا بنشینیم و منتظر ثمره آن در آینده باشیم. رسیدن به معرفت صحیح و تبدیل شدن فضایل اخلاقی به صفات انسانی راسخ نیازمند زمینه سازی و فراهم کردن

۱. کلینی، اصول الکافی، ج ۸، ص ۳۳۴.

بستر مناسب است. مادامی که نیازهای زیستی در حد متعادل ارضا نگردد، فرد نمی‌تواند به طرف تعالی اخلاقی سوق یابد. علمای اخلاق، اعتدال و ارضای قوا را امری ضروری برای پیشرفت اخلاقی دانسته‌اند. از این رو اگر به نظام معیشتی، ازدواج، تأمین صحیح نیازهای جسمانی و تخلیه نیروهای جوانی فرزندانمان توجه نداشته باشیم، سخن گفتن از فرزندان مهدی‌باور و مهدی‌یاور در حد شعار تنزل خواهد کرد. در امر تربیت از این امر مهم نیز نمی‌توان غافل شد که جریان تربیت گام به گام نباید منجر به از دست دادن فرصت‌ها شود. راسخ شدن صفات و فضایل نفسانی نیازمند تمرین و ممارست است و در این راستا، می‌توان به راهکارهایی اشاره کرد:

از بسترهای مناسب برای تقویت اخلاق، الگوسازی است؛ زیرا مهم‌ترین نوع یادگیری، از طریق مشاهده یا تقلید است.^۱ از این رو باید با در نظر گرفتن حفظ حق آزادی انسان‌ها با ارائه معیارها و معرفی الگوهای مطلوب زمینه‌گزینش آزادانه را برای فرزندان فراهم کنیم. معرفی یاران حضرت علیه السلام از طریق فیلم و داستان، برپایی مجالس به نام حضرت ولی‌عصر علیه السلام، بزرگداشت اعیاد شعبانیه و روزهایی - همچون روز جمعه - که منتسب به ایشان است، مداومت در توسل به آن حضرت و... می‌تواند محیط تربیتی مساعدی را برای پرورش اوصاف اخلاقی فرد منتظر در فرزندان ایجاد کند. والدین با زنده نگاه داشتن یاد و ذکر امام علیه السلام دوستی

۱. علی اکبر سیف، روان‌شناسی پرورشی «روان‌شناسی یادگیری و آموزش» (تهران: نشر گاه، ۱۳۶۸)، ص ۳۱۴.

و عشق خود را به آن وجود مبارک به فرزندان می‌آموزند؛ زیرا: «مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا لِهَجِّ بَذِكْرِهِ».^۱ حفظ فرزندان در گرو خوبی‌ها و شایستگی‌ها و اعمال والدین است.

از دیگر بسترهای مناسب برای تقویت اخلاق «خودآگاهی» است. برخی روان‌شناسان احساس حقارت یا کهتری را تقریباً منشأ تمام رفتارهای غیرعادی انسان می‌دانند.^۲ توجه دادن انسان به شرافت و کرامت ذاتی خویش و این‌که او گوهری ارزشمند و بی‌مانند است، وی را به سوی ارزش‌های متعالی اخلاقی سوق می‌دهد. یکی از بهترین روش‌های تربیت اخلاقی، انجام دادن اموری است که به باور ارزشمند بودن فرزند بینجامد؛ چرا که: «مَنْ هَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ، فَلَا تَأْمَنُ شَرُّهُ».^۳

در این نوشتار، برآن شدیم چهار عنصر اخلاقی ورع، اجتهاد، عفت و سداد را در قلمروهای متفاوت اخلاق در خانواده بررسی کنیم. از جمله مهم‌ترین ثمره‌های این نوشتار برای نگارنده، آگاهی از مهجور بودن اخلاق مهدوی در حیطه پژوهش بود. در دهه‌های اخیر، اندیشمندان غربی به مباحث اخلاقی - به‌ویژه فلسفه اخلاق و مکاتب اخلاقی - توجهی جدی داشته‌اند. در پی این جریان فکری، در کشور ما نیز این موضوعات اهمیت یافته و به‌خصوص عرصه‌های گوناگون اخلاق کاربردی، توجه محققان را به خود جلب کرده است. پژوهش‌گران اسلامی با کندوکاو در متون علمای اخلاق، کوشیده‌اند ساختار نظام‌مندی برای اخلاق اسلامی بیابند.

۱. محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲. آلفرد آدلر، روان‌شناسی فردی، حسن زمانی شرفشاهی (بی‌جا: نشر تصویر، ۱۳۷۰)، ص ۵۹.

۳. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۳۶۵.

فضایل، رذایل، بایدها و نبایدهای اخلاقی به صورت پراکنده و در شکل اخلاق نقلی در منابع و کتب اخلاق اسلامی وجود دارد؛ اما استخراج و سامان دادن آن‌ها در قالب‌های منسجم و جدید به در انداختن طرحی نو نیازمند است. در این میان، مهدی پژوهان نیز رویکردی اخلاقی به مباحث مهدویت را در برنامه داشته‌اند.

برای غنی ساختن تحقیقات درباره تأثیر دکترین مهدویت بر خانواده، نیازمندیم اهل فن - از حوزه و دانشگاه - روایات را از سخنان معصومان علیهم‌السلام استخراج کرده و تنظیم نمایند و اندیشمندان آن‌ها را تحلیل و تفسیر کنند تا با دقت و غور در کلمات گهربار امامان علیهم‌السلام و یافتن ارتباط میان آن‌ها و هم‌افق شدن با زمان آنان، مراد معصوم علیه‌السلام نمایان شود. در عرصه اخلاق مهدوی کار نشده بسیار است و تحقیق با دشواری‌های خاص خود روبه‌رو است. تفکیک بین اخلاق اسلامی و اخلاق زمینه‌ساز - که رابطه‌ای عام و خاص دارند - کاری بس دشوار است و در این مسیر هنوز در ابتدای راه هستیم.

فصل هشتم:

نگاهی فلسفی بر رسانه و نقش آن در انتقال فرهنگ مهدوی

ارتباط، سنگ بنای ساختار جامعه و آغاز فرهنگ انسانی است. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون ارتباطات نمی‌تواند پویا و زنده باشد. فرهنگ از ارتباطات و ارتباطات از فرهنگ جدا نیست و هریک نه تنها زمینه‌ساز دیگری، بلکه مکمل یکدیگرند. فرهنگ و ارتباطات از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند.¹ از آن‌جا که دین برای فرهنگ و تمدن جوامع، عنصری ضروری است، بنابراین دین نیز بدون ارتباط محقق نخواهد شد.

نقش ارتباط، در اندیشه برخی فیلسوفان آن‌چنان ویژه است که انسان را محصول روابط و مناسباتی می‌دانند که او را دربرگرفته و بر او حاکم هستند. انسان قطع نظر از عالم ناممکن و در حقیقت او هستی در عالم است. موجود انسانی در میان کنش مداوم با موجودات دیگر زندگی می‌کند. به بیان دیگر انسان، هستی با دیگران است. بدون عالم، انسانی

1. M. Prosser, "Intercultural Communication Theory and Research Overview of Major Constructs", in: B. O. Ruben (ed), *Communication Yearbook 2: An Annual Review* (London: International Communication Association, 1978), P. 336

تحقق نمی‌یابد و حتی وجود اشخاص دیگر در مفهوم انسان به اندازه مفهوم عالم، اساسی است. انسان آن گونه خصلت اجتماعی دارد که بدون دیگران نمی‌تواند وجود داشته باشد:

انسان، برای این که از نیستی فرد رهایی یابد و «خود» شود، نیازمند دیگری است آدمی فقط در حال ارتباط با دیگری به خود اعتماد می‌تواند کرد.^۱

کی‌یرکگور معتقد است که زندگی همه انسان‌ها را می‌توان به صورت یک گفتار بزرگ در نظر گرفت که در آن افراد مختلف، اجزای مختلف گفتار را نمایان می‌سازند. بسیاری از آدم‌ها صرفاً نقش یک صفت، حرف ندا، حرف ربط و قید را دارند. تعداد کمی اسم و فعل هستند؛ بسیاری هم نقش فعل‌های ربطی را بازی می‌کنند. آدم‌ها در ارتباط با یک دیگر، مانند فعل‌های بی‌قاعده در زبان‌های مختلفند؛ تقریباً همه فعل‌ها بی‌قاعده‌اند.^۲ اگر ارتباط را انتقال معانی و اطلاعات از فردی به فرد دیگر بدانیم، ارتباط با تلاش انسان برای فراگیری، درک و سپس تبیین و توضیح آن چه فرا گرفته و فهمیده شده است، آغاز می‌شود. انسان به عنوان موجودی اجتماعی که زندگی و هستی‌اش در جمع شکل می‌گیرد، برای آن که به درک و دریافت محیط اجتماعی خود نایل شود و شناختی از آن به دست آورد و این دریافت‌ها و برداشت‌ها را به دیگری منتقل سازد، نیازمند گونه‌ای وسیله

۱. کارل یاسپرس، *افلاطون*، محمد لطفی (تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷)، ص ۳۷.

۲. آندرو هرمان، «کی‌یرک‌گو، و گفت‌گو: ارتباطات قابلیت‌محور»، محمد کیوانفر، در: *جستارهایی در رسانه (فناوری و رسانه)*، مؤلفان: جمعی از نویسندگان (قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۳۷۷.

ارتباطی است.

امروزه رسانه‌ها، ابزارهای اساسی برای برقراری ارتباط هستند. رسانه‌ها نه تنها کانال و مسیر ارتباط شمردنی می‌شوند، بلکه اکنون فراتر از گذشته، گویا به اصل پیام تبدیل شده‌اند.^۱ رسانه‌های جدید و تحولات بزرگ قرن اخیر در ارتباطات، در شناخت و فهم انسان معاصر از جهان نیز مؤثر بوده است. این شرایط جدید ارتباطی، از فلسفه‌های مهم مدرنیته بسیار متأثر است. فهم جدید از انسان و جهان در دوران مدرنیته، عاملی بسیار مهم در شکل‌گیری فضای جدید ارتباطی است و همین امر باعث شده است نوع نگرش به دین و آموزه‌های دینی نیز در اثر تماس با جریان‌های جدید ارتباطی تغییر ماهیت دهند و حتی ساختار واقعیت در ذهن از رسانه‌ها متأثر گردد. به خصوص این که به نظر می‌رسد دین در جوهره خود یک مقوله ارتباطی از جنس پیام است و در طرف مقابل، عرصه ارتباطات نیز در حقیقت خود منفک از مقوله‌های دینی نبوده‌اند. بنابراین نه رسانه‌ها قادر به عدم انعکاس مفاهیم و مطالب دینی هستند و نه دین می‌تواند در مقابل طرح اصول خود از طریق رسانه‌ها مقاومت کند. در این بخش، ابتدا با پرداختن به مبانی نظری و مفهوم‌شناسی، حیطه پژوهش را معین می‌نمائیم و سپس با توجه به نظریه‌های متفاوت در باب تأثیر رسانه بر پیام و مخاطب نقش رسانه‌ها را در انتقال فرهنگ مهدوی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. مارشال مک لوهان، *درک رسانه‌ها*، سعید آذری (تهران: تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه‌ای، ۱۳۷۷)، ص ۵.

۱. مفهوم‌شناسی و مبانی نظری

۱.۱. ارتباط^۱

مفهوم «ارتباط»، به نظر مفهومی بدیهی است؛ اما تعاریف گوناگون آن، بیان‌کننده پیچیدگی آن است. برای این واژه بیش از ۱۲۶ تعریف ذکر کرده‌اند.^۲

هیچ‌یک از این تعاریف، جامع و مانع نیستند و گاه مبتلی به دور در تعاریفند. برخی برای حل این مشکل، به دسته‌بندی تعاریف روی آورده‌اند؛ برای مثال، تعاریف براساس سطوح تأثیرگذاری یا براساس عناصر و اجزای ارتباط، دسته‌بندی شده‌اند؛ ولی تنوع فراوان این گونه دسته‌بندی‌ها کار را دشوارتر کرده است. گروهی نیز فقدان تعریف جامع و مانع را امرچندان جدی نمی‌دانند و معتقدند که بیش از آن که به تعریف اصالت داده شود، باید به حقیقت و جوهره پدیده ارتباط توجه کرد.^۳ برای نمونه، می‌توان به چند تعریف مشهور از اصطلاح ارتباط در علم ارتباطات اشاره نمود:

۱. ارتباط فرآیندی است که طی آن، یک فکرروی دیگری تأثیر می‌گذارد؛^۴

۲. ارتباط عبارت است از فن انتقال اطلاعات، افکار و رفتارهای انسانی از یک شخص به شخص دیگر؛

1. Communication

2. M. Buhler, Introduction a La Communication (Paris: Tema, 1974), P. 10

۳. بهروز اثباتی، مبانی ارتباطات (تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۹)، ص ۸.

۴. ۱. راجرز، تاریخ تحلیلی علم ارتباطات «رویکردی شرح حال انگارانه»، غلام‌رضا آذری (تهران: نشر دانژه، ۱۳۸۷)، ص ۷۰۴.

۳. ارتباط مکانیسمی است که در خلال آن، روابط انسان‌ها برقرار می‌شود، بسط می‌یابد، تمامی نهادهای ذهن، به همراه وسایل انتقال آنان در فضا و حراست از آنان در زمان در محدوده ارتباط جای می‌گیرند؛^۱

۴. ارتباط انتقال معانی یا پیام از طریق نمادهایی چند است؛^۲

۵. ارتباط فرآیندی است که ما توسط آن منظور دیگران را می‌فهمیم و درک می‌کنیم و در مقابل، دیگران نیز منظور ما را می‌فهمند و درک می‌کنند. ارتباط حالتی دینامیکی است که به طور دائم در حال تغییر و انتقال در برابر موقعیت‌های مختلف است؛

۶. ارتباطات فراگرد مرتبط کردن اجزای گسسته جهان با یک دیگرند؛^۳

۷. (تعریف منتخب): ارتباط عبارت است از فراگرد انتقال پیام از سوی فرستنده برای گیرنده، مشروط بر آن که در گیرنده پیام مشابه معنا. با معنای مورد نظر فرستنده پیام ایجاد گردد.^۴

با توجه به این تعریف، ارتباط دیگر به معنای رساندن، انتقال دادن، آگاه ساختن یا ارائه اطلاعات نیست، بلکه پروسه‌ای است که فرستنده را موظف می‌سازد تا برای ایجاد درست معنای مورد نظر خود در ذهن مخاطب، همه عوامل را نیز در نظر داشته باشد. بنابراین، ارتباط مسئله ساده‌ای نیست که بتوان بی‌دغدغه و تحقیق از کنار آن گذشت.

۱. باقر ساروخانی، *جامعه‌شناسی ارتباطات اجتماعی* (تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۷)، ص ۲۱ - ۱۹.

۲. همان.

۳. E. E. X, Dance, The Concept of Communication, In: Journal of Communication, June 1970, Vol 20, P. 10

۴. مهدی محسنیان راد، *ارتباط‌شناسی* (تهران: سروش، ۱۳۸۵)، ص ۵۷.

۲.۱. رسانه^۱

واژه «media» در زبان لاتین جمع «medium» و معنای لغوی آن، وسیله، واسطه، و یا واسطه انتقال است. در زبان فارسی واژه «رسانه» را به عنوان معادل اصطلاحی آن به کار می‌بریم. این واژه معمولاً وسیله بیان، قالب بیان، واسطه بیانی یا ابزار بیانی ترجمه شده است و در جوامع پیشرفته به رسانه‌های گروهی جامعه اشاره دارد که کار آن‌ها، رمزگذاری و انتقال پیام‌ها به یک جمعیت وسیع است. با این تعریف، رادیو، تلویزیون و روزنامه‌ها از مصادیق روشن رسانه‌اند.^۲

پس‌تن بیان می‌کند که اصطلاح رسانه، بیش‌تر با کاربردهای رسانه ارتباط دارد، نه فناوری‌های آن. به عبارت دیگر، اصطلاح رسانه بیش‌تر به شیوه‌هایی اشاره دارد که افراد مخاطب منابع ارتباطی با واسطه به کار می‌برند؛ نه به انواع فرستنده‌ها و تمهیدات دریافتی به کار برده شده. برای نمونه، غالباً تلویزیون رسانه نامیده می‌شود. بسیاری از مخاطبان، تلویزیون را منبعی اساسی برای تأمین اطلاعات خود از دنیا می‌دانند و محتوای تلویزیون را موضوعی برای گفت‌وگوهای اجتماعی با دوستان و خویشان‌اندان برمی‌گزینند. آنان در رویدادهای تلویزیونی رفت‌وآمد کرده، تماشای تلویزیون در زندگی اجتماعی آن‌ها دخالت دارد. بنابراین، همه از یک رسانه معین به یک روش خاص استفاده نمی‌کنند.^۳

1. Media

۲. جمعی از نویسندگان، *اخلاق کاربردی* (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶)، ص ۳۷۴.۳. ادوارد لی لاموره، «نظریه تأثیرات رسانه»، راضیه میرخندان، در: *برگزیده دانش‌نامه دین، ارتباطات و رسانه*، ویراسته: دانیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری (قم: دفتر

۱.۳. اقسام رسانه

رسانه در یک تقسیم‌بندی، پنج نوع هستند:

۱. رسانه‌های نوشتاری: روزنامه، مطبوعات (کتاب و نشریه و...)، اعلامیه، پلاکارد و...
۲. رسانه‌های شنیداری: نوار کاست، رادیو و...
۳. رسانه‌های دیداری: هنرها، نقاشی، کنده‌کاری، خطاطی، کاریکاتور و...
۴. رسانه‌های شنیداری - دیداری: تئاتر، تلویزیون، سینما، کامپیوتر و...
۵. رسانه‌های شخصی: برخورد و گفت‌وگو (دیالوگ)، سخن‌رانی، موعظه و...

جان فیسک،^۱ رسانه‌ها را به سه گروه عمده تقسیم می‌کند: نمایشی،^۲ تصویری،^۳ مکانیکی.^۴ رسانه‌های نمایشی شامل صدا، چهره و بدن فردی است که از زبان گفتاری و حرکات استفاده می‌کند و در آن رسانه، برقرارکننده ارتباط است؛ رسانه‌های تصویری شامل همه موارد نوشتاری و چاپی (کتاب و مطبوعات)، عکس و... هستند که همگی وجودی مستقل از ارتباط گردارند؛ رسانه‌های مکانیکی شامل تلفن، رادیو، تلویزیون، فیلم و اشکال مختلف رسانه‌های دیجیتال است.^۵

عقل، ۱۳۸۸)، ص ۳۱۱.

1. John Fisk

2. Presentational

3. Representational

4. Mechanical

۵. مایکل راش، جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، منوچهر صبوری (تهران:

در این مقاله، بر تلویزیون به عنوان رسانه صوتی - تصویری تکیه می‌شود؛ زیرا سرعت، مداومت و وسعت حوزه بسیار زیادی دارد و با هزینه پایین در دست رس همگان است. برای بسیاری از مردم مدت زمانی که با تلویزیون می‌گذرانند، بسیار بیش‌تر از مدتی است که در تمام عمر با همه هنرها و نمونه‌های ارتباطی دیگر سروکار دارند. اکثر مردم هنگام پخش برنامه تلویزیونی، خوب باشد یا بد، جلو تلویزیون می‌نشینند و حتی زمانی که برنامه بیش از اندازه بد باشد، از آن شکایت می‌کنند؛ ولی از تماشای آن چشم نمی‌پوشند.^۱

در دوران پست مدرن و تحت تأثیر اندیشه «عدم قطعیت» هایزنبرگ که جهان را تنها مجموعه‌ای از فاعل‌های دانا می‌داند که بر مفعول‌های منفعل اثر می‌گذارند، تلویزیون را مابه‌ازایی برای حقیقت، مفسر و تجسم‌گردنیا و اصلاً تلویزیون را عین دنیا می‌دانند. گویا جهان به صحنه نمایش بدل شده و یک رویداد موثق نیست؛ یا به عبارتی، واقعی نیست، مگر این که آن را بر صفحه تلویزیون مشاهده کنیم.^۲

صاحب نظران رسانه، تلویزیون را از سه منظر مطالعه می‌کنند: صنعت (تولید)، مجموعه‌ای از متون دیداری - شنیداری، تجربه اجتماعی - فرهنگی (مخاطبان).^۳

سمت، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴.

۱. سروان ژان لویی شرایبر، نیروی پیام، سروش حبیبی (تهران: سروش، ۱۳۷۱)، ص ۳۱۰.

۲. داوود رجبی‌نیا، تکنولوژی و چالش‌های فرارو (قم: مرکز پژوهش‌های صداوسیما، ۱۳۸۹)، ص ۶۵ - ۶۶.

۳. پیتر دالگران، تلویزیون و گستره عمومی، مهدی شفقی (تهران: سروش، ۱۳۸۰)، ص ۴۶.

در منظر نخست، به سازمان رسانه‌ای به عنوان جایگاه معینی توجه می‌گردد که در آن فرآورده‌های رسانه‌ای تولید می‌شود. آن‌چه بر صفحه تلویزیون ظاهر می‌شود، نه تنها محصول زنجیره‌ای از تصمیم‌گیری‌ها و مراحل عملی تولید است، بلکه شرایط مکان حاکم بر نهاد رسانه نیز هست.^۱ در منظر دوم، به متن تلویزیونی و آثاری که آن‌ها تولید و پخش می‌کنند، توجه می‌گردد و برنامه‌ها، مطالعه و تحلیل می‌شود. و در منظر سوم، به این امر پرداخته می‌شود که مخاطبان برنامه‌های تلویزیونی چه معنایی را از محتوای تلویزیون دریافته‌اند و برنامه‌ها چه آثاری بر مخاطبان گذارده است. مخاطبان با برنامه‌ها ارتباط برقرار می‌کنند و آن را در معرض تفسیرهای متفاوتی قرار می‌دهند.^۲

۴.۱. رسانه و فرهنگ مهدوی

واژه فرهنگ، از جمله واژه‌ها و مفاهیم علوم اجتماعی و انسانی است که با وجود کاربرد بسیار، اتفاق نظر چندانی بر سر تعریف آن وجود ندارد. تاکنون بیش از دویست و هفتاد تعریف از فرهنگ عرضه شده است. به نظر می‌رسد هر کدام از صاحب‌نظران با توجه به قلمرو، دامنه و میزان حضور فرهنگ در عرصه‌های اجتماعی، مادی و معنوی انسان، تعریف و برداشتی خاص از یک واژه عرضه کرده‌اند.

کلاید کلوکون^۳ در پژوهشی مجموعه تعاریف فرهنگ را در دوازده طبقه دسته‌بندی کرده است؛ فرهنگ به مثابه کل روش زندگی، میراث

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۷۰.

اجتماعی، روش تفکر، احساس و اعتقاد مردم، ذهنیت رفتار، چگونگی رفتار، مخزن آموخته‌ها، معیار تکرار امور، رفتار اکتسابی، مکانیسم قواعد هنجاری رفتار، تکنیک تطبیق با محیط و رسوم تاریخ.^۱

تعریف کلاسیک و مشهور از فرهنگ، عبارت است از: مجموعه پیچیده‌ای شامل معارف، اعتقادات، هنر، اخلاق، حقوق، رسوم و تمامی توانایی‌ها و عاداتی که به وسیله انسان به عنوان عضوی از جامعه به دست می‌آید.^۲

با توجه به تعریف عام از فرهنگ می‌توان فرهنگ مهدوی را مجموعه باورها، ارزش‌ها، تمایلات و هنجارها و نمادهایی دانست که در ارتباط با ظهور منجی موعود از نسل پیامبر ﷺ و یازدهمین فرزند امام علی (ع) شکل گرفته و ریشه‌های اعتقادی آن از آیات قرآن و روایات معصومین استخراج می‌شود. به بیان دیگر، فرهنگ مهدوی عبارت است از میزان تأثیر، روش، منش، کنش، نگرش و بینش حضرت مهدی (ع) و اندیشه‌های نشأت گرفته از انتظار و موعودگرایی در فرهنگ انسانی دانست.

از آن جا که فرهنگ مقوله‌ای نیست که در زمان کوتاه شکل بگیرد؛ فرهنگ مهدوی نیز فرآیندی است که به یک دوره زمانی طولانی نیاز دارد تا شکل و هیأت خاص خود را پیدا کند و به تدریج جزئی از باورهای بنیانی اقشار یا ملتی محسوب گردد.

۱. محمد جواد ابوالقاسمی، به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران (تهران: عرش پژوه، ۱۳۸۴)، ص ۱۸.

2. Edward Taylor, Primitive Culture, Researches into the Development of my theology, Religion, Language, Art and Custom (London: Jhon Murray Ltd, 1871), Vol. 1. P. 1

در ارتباط با فرهنگ و رسانه می‌توان گفت که ارتباطات محصول فرهنگ و فرهنگ مشخص‌کننده رمز، ساختار و معنای ارتباطی است که صورت می‌گیرد. رسانه و فرهنگ محکوم به هم‌زیستی هستند و به عنوان دو بال یک جامعه محسوب می‌شوند که به یک‌دیگر نیازمندند. هیچ فرهنگی بدون ارتباطات قادر به بقا نیست.^۱ رسانه‌ها، صور فرهنگی را اشاعه می‌دهند و در تحکیم فرهنگ سنتی نقش دارند و ذهن‌ها را برای پذیرش سبک‌ها و رفتارهای جدید فرهنگی آشنا و آماده می‌کنند.^۲ با این بیان فرهنگ مهدوی، از یک سوی معین‌کننده ساختار معنایی و رمزگشای برنامه‌های رسانه است و از سوی دیگر توسعه و گسترش این فرهنگ در عصر جدید در گرو فعالیت‌های رسانه‌ای است.

۲. نظریه‌های در باب تأثیر رسانه بر پیام دینی و ارزیابی آن‌ها

در مورد میزان، ابعاد و چگونگی اثرگذاری رسانه‌ها بر پیام، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برخی، رسانه‌ها را بدون جهت و تنها وسیله ارتباطی می‌پندارند و برخی با نگاهی متفاوت، رسانه‌ها را جهت‌دار و ایدئولوژیک می‌دانند. در این میان، عده‌ای نیز که چنان بر قدرت اثرگذاری رسانه‌ها تأکید می‌ورزند که می‌توانند «مجاز» را به جای واقعیت جلوه دهند؛ به گونه‌ای که همگان آن را واقعیت کامل بپندارند. این دیدگاه‌های

۱. ن. ادبورن، *بعد فرهنگی ارتباطات برای توسعه*، مهرسیما فلسفی (تهران: سروش، ۱۳۷۹)، ص ۱۲۰.

۲. محمد مهدی کوشا، *دانستنی‌های فرهنگ، رسانه* (تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه‌ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷)، ص ۳۴.

متفاوت، هیچ یک توان تأثیرگذاری رسانه را نفی نمی‌کنند. در این جا به دو نظریه اساسی در این باره می‌پردازیم:

۱.۲. روی کرد محتوامحور (معنامحور)

در این دیدگاه، برای رسانه‌ها جنبه ابزاری قائل هستند. تکنولوژی به طور ذاتی نه خوب است و نه بد، بلکه همه چیز به نحوه استفاده ما از تکنولوژی بستگی دارد.^۱ فناوری ابزاری است که کاربرد خیر و شر آن، به انتخاب انسان بستگی دارد. تکنولوژی ابزاری خنثی و غیرارزشی است که می‌تواند برای مقاصد خیرخواهانه یا اهداف شرورانه به کار رود. اسلحه به خودی خود مردم را نمی‌کشد، بلکه این مردم هستند که همدیگر را می‌کشند.

در این دیدگاه، به فناوری بیش‌تر از بُعد سخت‌افزاری، تجهیزات و مصنوعات مکانیکی آن توجه می‌شود^۲ که می‌تواند ابزاری برای انتقال پیام - دینی یا غیردینی - باشد.

۱.۱.۲. بررسی روی کرد محتوامحور

این نظریه، منتقدان زیادی دارد. این فرض که فرآیندهای تکنولوژیک بی‌طرف و خنثی هستند، هزینه‌ای گزاف دربردارد. طبق این نظر، دانشمندان و مهندسان از هرگونه مسئولیتی مبرا هستند و ما رسانه‌های جمعی را مثل مهندسی و پزشکی، می‌توانیم از اروپا و آمریکا به ارمنیان آوریم. نتیجه این امر، مسابقه در تقلید کورکورانه از رسانه‌های خارجی

۱. ر. برنشتاین، «تکنولوژی و منش اخلاق»، یوسف اباذری، مجله ارغنون، شماره ۱، سال ۱۳۷۳، ص ۳۷.

۲. کلیفورد کریستیانز، «چشم‌اندازهای دینی فناوری ارتباطات»، مهدی روزدار، مجله رواق هنر و اندیشه، شماره‌های ۳۹-۴۰، سال ۱۳۸۸، ص ۱۷۴.

خواهد بود.

نکته مهم آن است که فناوری در فضایی عاری از پیش فرض اتفاق نمی افتد، بلکه در بستری پوشیده از تجارب انسانی رشد می کند و براساس اهداف انسان هدایت می شود. نگاه صرفاً ابزاری و فنی به تکنولوژی، ناشی از نوعی سفسطه منطقی است. این روی کرد جزء را جایگزین کل می نماید. در حالی که جنبه فنی، یعنی ابزار، به معنای کل فناوری نیست.^۱

هم چنان که ارسطو تصور می کرد، فناوری با ابزارها، مصنوعات و محصولات برابر نیست، انسان ها نسبت به تکنولوژی در موضعی بیرونی قرار ندارند، بلکه فناوری با هستی انسان گره خورده است. زیرساخت های فعالیت های تکنولوژیک، از تمدنی سرچشمه می گیرند دارند که سرشار از ارزش های اساسی است.

۲.۲. روی کرد فناورمحور

اندیش ورانی چون هایدگر، مک لوهان و پستمن، به این دیدگاه قائل هستند و از نقادان حضور دین در رسانه محسوب می شوند. هایدگر روی کردی هستی شناسانه به فناوری دارد. وی جهان بینی مبتنی بر ابزارنگاری را به نقد می کشد و می گوید: فناوری یک اسم نیست، بلکه یک فعل است؛ فرآیندی فرهنگی است که در آن هستی انسان بنا می شود. فناوری و انسان همانند معجونی درهم آمیخته و ترکیب شده اند. تکنولوژی تنها به معنای کاربرد علم نیست؛ بلکه شیوه ساخت اجتماعی

نیز هست.^۱

به گفته هایدگر، وقتی از فناوری به مثابه امر خنثی سخن می‌گوییم، به بدترین شکل درباره آن داوری کرده و با آن مواجه شده‌ایم و از ماهیت و ذات آن غافل مانده‌ایم. خطر ذاتی تکنولوژی را نباید فراموش کرد. تهدید اصلی فناوری آن است که گوهر آدمی را هدف قرار داده است. انقلاب تکنولوژیک، ما را به پذیرش و عمل براساس تفکر حساب‌گرانه، به منزله تنها نوع تفکر مجبور کرده و در نتیجه، انسانیت اصیل و اصالت انسانی ما زایل شده است.^۲

مک لوهان معتقد است که وسایل ارتباطی از دو بخش تشکیل یافته‌اند: خود وسیله و تأثیرات آن، پیام و تأثیر آن. اکثر پژوهش‌گران و نظریه‌پردازان فقط به تأثیر پیام توجه کرده‌اند و برای تأثیر وسیله هیچ ارزشی قائل نیستند. مک لوهان تأثیر وسیله ارتباطی را بیش‌تر از پیام دانسته، شعار معروفش «رسانه خود، پیام است» می‌باشد. این رسانه است که ما را تغییر می‌دهد و بر ما حکومت می‌کند.^۳ رسانه بدون در نظر گرفتن پیام آن، بر جامعه و بر افکار یکایک مردم اثر خواهد داشت. وی می‌گوید:

آن‌چه فراموش شده و شاید هنوز هم اقبال عمومی مؤسسات علمی را به درستی به خود جلب نکرده، تأثیر وسیله ارتباطی عصر و دوره حاضر است که صرف‌نظر از پیام و یا محتوای

1. Martin Heidegger, *The Concerning Technology and Other Essays*, Trans: William Lovitt (New York: Harper and Row, 1977), P. 9

۲. کلیفورد کریستیانز، «فناوری و نظریه سه وجهی رسانه، مسعود آریایی‌نیا، در: مجموعه بازاندیشی درباره رسانه؛ دین و فرهنگ (تهران: سروش، ۱۳۸۲)، ص ۱۰۱-۱۰۰.

۳. ابراهیم رشیدپور، *آینه‌های جیبی آقای مک لوهان* (تهران: سروش، ۱۳۵۲)، ص ۱۰.

خود، هریک به گونه‌ای در خصوصیات اجتماعی و مهم‌تر از آن روانی فرد مردم این قرن اثرات قابل ملاحظه‌ای بر جای گذاشته‌اند.^۱

مک لوهان تا آن جا پیش می‌رود که می‌گوید: محتوای واحد در هریک از وسایل ارتباط جمعی، حتی می‌تواند اثر متمایزی برجای گذارد.^۲ امروزه کارکردهای رسانه‌ای، درک ما از مکان و زمان را بازسازی کرده‌اند. واقعیت، دیگر نه در نتیجه تماس ما با جهان خارج، بلکه چیزی است که صفحه تلویزیون به ما عرضه می‌کند. تلویزیون به جهان تبدیل شده و در زندگی ما رسوخ کرده و زندگی ما در تلویزیون تحلیل رفته است.^۳ در چنین فضایی است که رسانه به پیام تبدیل می‌شود؛ یعنی اهمیت از محتوای پیام به شیوه رساندن آن انتقال می‌یابد.

پستمن، نویسنده امریکایی منتقد رسانه نیز روی کردی فناورانه به رسانه دارد. وی برداشت مک لوهان از رسانه را اصلاح و تعدیل می‌کند و تأثیر اصلی رسانه را تغییر کلی محتوای پیام و شکل‌دهنده به پیام می‌داند. او در نقد تکنولوژی می‌گوید:

تکنولوژی‌های جدید به نوعی دادوستد می‌مانند که آدمی نیروهای معنوی و روحی خود را برای دست‌یابی به نیروهای مادی و جسمانی معاوضه می‌کند و چنین بده‌بستانی در همه

۱. همان، ص ۱۴.

۲. باقر ساروخانی، جامعه‌شناسی ارتباطات اجتماعی، ص ۴۴ - ۴۳.

۳. مارن ساراپ، راهنمایی مقدماتی برپساساختارگرایی و پسا مدرنیسم، محمدرضا تاجیک (تهران: نشرنی، ۱۳۸۲)، ص ۲۲۲.

تکنولوژی‌ها به گونه‌ای دیده می‌شود.^۱

پیستمن مانند مک لوهان، به تقابل ذاتی بین دین و رسانه قائل است و یادآوری می‌کند که باور و ایمان ما به تکنولوژی سبب سست شدن معنویات زندگی بشر شده است. اصولاً تکنولوژی با نوع خاصی از عقلانیت ملازمت دارد که این نوع از عقلانیت، با افت معنویات همراه است.^۲

وی در نقد کامپیوتر نیز می‌گوید:

کامپیوتر که امروزه در اداره جوامع انسانی نقش اساسی و عظیمی دارد، نه تنها نمی‌تواند پاسخ‌گوی معضل‌های جدی ما باشد، بلکه در عمل، سبب تشدید و تقویت ضعف‌های معرفتی و اخلاقی بشر است. اشتغال به امر فراگیر و پرهیاهوی اطلاعات، سبب غفلت بشر از توجه به امور مهم و جهت‌بخش به حیات دنیوی او شده است.^۳

تکنولوژی مانند اسب افسار گسیخته‌ای به پیش می‌تازد و در هیچ مسیر ویژه‌ای هدایت نمی‌شود و هیچ هدف و کمالی را در نظر ندارد. ما از اطلاعات اشباع شده و در آن غرق گشته‌ایم، ولی هیچ کنترلی بر آن نداریم و نمی‌دانیم با آن، چه باید بکنیم. این امر، دو دلیل دارد: یکم. هنوز یک مفهوم منسجم از خود، جهان و روابطمان با آن نداریم و لذا نمی‌دانیم به چه اطلاعاتی نیاز داریم و کدام اطلاعات زاید است.

۱. داوود رجبی‌نیا، *تکنولوژی و چالش‌های فرارو*، ص ۳.

۲. همان، ص ۳۷.

۳. همان، ص ۱۲.

دوم. تمام انرژی و استعدادمان را در جهت اختراع ماشین‌آلاتی قرار داده‌ایم که به جز افزایش حجم اطلاعات، کار دیگری نمی‌کنند. در نتیجه مقابله ما با اشباع‌شدگی اطلاعاتی، بی‌نتیجه مانده است. در حالی که سیستم ایمنی اطلاعات ما در حال اجراست، نمی‌دانیم چگونه آن را فیلترگذاری کنیم؛ نمی‌دانیم حجم آن را چگونه کاهش دهیم و یا حتی چگونه از آن استفاده کنیم. ما دچار نوعی «ایدز فرهنگی» شده‌ایم.

پستمن پیش از مرگش در سال ۲۰۰۳ تا آن جا که امکان داشت، از به‌کارگیری بسیاری از فناوری‌های مدرن اجتناب کرد.^۱ در میان مسیحیان، فرقه آمیش‌ها^۲ نیز از تلویزیون دوری می‌کنند. هم‌چنین ارتودکس‌های افراطی و برخی یهودی‌ها نیز دیدن تلویزیون سکولار را ممنوع کرده‌اند.^۳

۱.۲.۲. بررسی روی کرد فناوری‌محور

اگر عناصر اساسی برقراری یک نظام کامل ارتباطی را فرستنده پیام، گیرنده پیام، پیام (محتوا) و وسیله یا کانال ارتباط بدانیم، طبق دیدگاه محتوا‌محور، رسانه بی‌هیچ دخل و تصرفی در محتوای پیام، تنها یک کانال و مجرای ارتباطی برای انتشار پیام است، ولی براساس دیدگاه فناوری‌محور، یا باید با مک‌لوهان هم‌داستان شویم که می‌گوید رسانه، خود، پیام است و

۱. ادوارد لی لاموره، *نظریه تأثیر رسانه*، ص ۳۱۳.

۲. Amish: فرقه‌ای از پروتستان است که در قرن هیجدهم در آمریکا و کانادا ساکن شدند.

۳. دنیل استوت، «مخاطب»، روح‌الله عطایی، در: *برگزیده دانش‌نامه دین، ارتباطات و رسانه*، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری (قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸)، ص ۲۶۷.

یا مانند پستمن، رسانه را شکل دهنده پیام بدانیم. دیدگاه فناوری محور تنها بر تکنولوژی تکیه می کند و این که تکنولوژی حاکم ارتباطی، به طرز فزاینده ای به فرهنگ شکل می دهد. طبق این نظریه، دیگر تأثیر رسانه بر پیام دینی مطرح نیست؛ زیرا رسانه خود به دین تبدیل شده است. این نظریه برای این موضوع که از رسانه چگونه و به چه منظوری استفاده می شود، اهمیتی قائل نیست و فقط به کاربرد آن توجه دارد؛ ولی فرآیند ارتباطی می تواند تحت نظام سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ارزشی توحیدی قرار گیرد و در این فرآیند ارتباطی توحیدی، هرامری که سعی در تحدید حاکمیت خداوند دارد، باطل شناخته می شود.^۱

پل تیلش می گوید:

تحت تأثیر حضور معنوی، حتی فرآیندهای تکنیکی نیز ممکن است خدا آیین شوند.^۲

۳. نظریه های در باب تأثیر رسانه بر مخاطب دینی و ارزیابی آنها

از آغاز قرن اخیر تا کنون، درباره قدرت تأثیر رسانه ها بر مخاطبان، باورهای متفاوتی در میان صاحب نظران وجود داشته است. در این بخش از مقاله، با بررسی سه نظریه مهم در این زمینه برآنیم که به این سؤال پاسخ دهیم که الگوی رسانه اسلامی در مورد ترویج دین براساس کدام نظریه

۱. حمید مولانا، *گفتمان نوگرایی*، یونس شکرخواه (تهران: مرکز تحقیقات و مطالعات رسانه، ۱۳۷۱)، ص ۱۰۸.

۲. آرنولد وشتاین، «الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک، مروری بر آراء پل تیلش»، مراد فرهادپور، *نشریه / رخنون*، شماره ۱، سال ۱۳۷۳، ص ۱۰۸.

مفیدتر و اثربخش تر خواهد بود.

۱.۳. نظریه تزریقی^۱

این نظریه در فاصله بین دو جنگ جهانی مطرح شد و اولین دیدگاه درباره تأثیر پیام‌های ارتباطی بود. براساس این رویکرد، می‌توان پیام را به نحوی تزریق کرد که در جان و ذهن مخاطب نفوذ کند و آن رفتاری را که مورد نظر است، در مخاطبان به وجود آورد. طبق این نظر، در بین عناصر ارتباط، بر پیام تکیه می‌شود و مخاطب، منفعل و غیرپویاست. نظریه تزریقی رابطه نزدیکی با نظریه محرک پاسخ دارد و به بُعد عاطفی، بیش‌تر از بُعد ادراکی توجه می‌کند.

طرف‌داران این دیدگاه، تصور می‌کردند مردم به شکل یک توده، در مقابل دریافت پیام‌های مشابه از رسانه‌ها، به صورتی مشابه پاسخ می‌دهند و تفکر و اندیشه فردی در بین آن‌ها، جای خود را به آگاهی و وجدان جمعی می‌دهد. این نظریه می‌پنداشت که پیام‌ها، کلمه به کلمه در ذهن مخاطب - محل ذخیره احساسات و نگرش‌ها - می‌نشینند؛ گویی احساسات و نگرش‌ها تزریق می‌شوند و رفتار مورد نظر فرستنده، پیام را در مخاطب ایجاد می‌کند.^۲

حدود هشتاد سال پیش، اولین جریان‌های دینی که با تکیه بر نظریه تزریقی از رسانه‌ها بهره بردند، سازمان‌های بنیادگرا و اوانجلیستی بودند.^۳

1. Hypodermic Needle Theory

۲. یان رابرتسون، درآمدی بر جامعه با تأکید بر نظریه‌های کارکردگرایی، ستیز و کنش متقابل نمادی، حسین بهروان (مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴)، ص ۵۷.

3. S. Hoover, Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church (London: Sage, 1988)

«اوانجلیست»^۱ به مبلغان انجیل گفته می‌شد که شعار آن‌ها بازگشت به انجیل و تغییر جامعه با تحول فرهنگی بود. آن دسته از اوانجلیست‌ها را که از راه تلویزیون، برنامه‌های تبلیغی پخش می‌کردند، «تلی و انجلیست»^۲ یا «تبشیرگر تلویزیونی» می‌گفتند. تلی و انجلیست‌ها از تلویزیون به عنوان طریقی جانشین برای موعظه بهره می‌بردند.^۳ تبشیرگرایی، نوعی از تبلیغات پروتستان‌هاست که در آن از ابزار تلویزیون و برنامه‌های متنوع آن برای دعوت مردم به مسیحیت پروتستانی استفاده می‌شود. امروزه جریان‌های اوانجلیستی یکی از قدرت‌مندترین جریان‌های دینی-رسانه‌ای آمریکا هستند که از سال‌ها پیش تاکنون، با نفوذ در میان سیاست‌مداران جمهوری خواه آمریکا، مقاصد سیاسی خود را دنبال می‌کنند.^۴ پدیده «تلی و انجلیسم» در اصل یک پدیده امریکایی بوده و هست؛ ولی با گسترش شبکه‌های رسانه‌ای بین‌المللی، اکنون مخاطبان این گونه تبلیغات در سراسر جهان پراکنده‌اند. فعالیت‌های رسانه‌ای آن‌ها، دیگر به استفاده از رادیو و تلویزیون محدود نیست. هم‌زمان با گسترش فناوری‌های جدید ارتباطی مانند اینترنت، تبلیغات دینی نیز راه خود را به این حوزه جدید از

۱. Evangelist: واژه یونانی اوانجلیست به معنای آوردن خبرهای خوب یا بشارت است (آرمسترانگ، «تبشیرگری تلویزیونی»، عبدالله گیویان، در: برگزیده دانش‌نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری (قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸)، ص ۱۰۵.

2. Televangelis

3. <http://www.pearsoncustom.com/lnk/televangelism.htm>

۴. استوارت ام هوور، «چرخش فرهنگ گرایانه در پژوهش‌های رسانه و دین»، افشین خاکباز، مجله رواق هنر و اندیشه، شماره‌های ۴۰ - ۳۹، سال ۱۳۸۸، ص ۱۴۶.

ارتباطات باز کرد؛ به گونه‌ای که امروزه تعداد زیادی «اوانجلیست اینترنتی» در سرتاسر دنیا مشغول فعالیت هستند.

تبشیرگرایان سعی دارند تا از طریق پیام‌های انجیلی، مسیر جوامع را تغییر دهند و نیز معتقدند که عقاید دینی، همه جنبه‌های زندگی را دربرمی‌گیرد. این رسالت عظیم، تبشیرگرایان را بر آن می‌دارد تا راه‌های نوآورانه‌ای را برای گسترش عقایدشان بیابند. به استناد آمار، تبشیرگرایان در مدت کوتاهی توانستند بیش از ۱۵۵۰ شبکه رادیو و تلویزیون راه‌اندازی کنند و بیش از ۲۶۰ کالج تأسیس نمایند.^۱ مبلغان انجیلی، معتقدند که کار کلیسا اساساً در حوزه ارتباطات است و بیان می‌دارند که:

دولت مردان و متألّهان، این نکته را باید دریابند که راه حل بنیادین بحران‌های کنونی جهان، امری وابسته به علوم دینی و الهی است.^۲

اینان تأکید می‌کنند که تقریباً دو هزار سال پیش، حضرت عیسی مسیح علیه السلام با آموزه زیر که «مأموریت اکبر» نامیده می‌شود، سنگ بنای کاری را گذاشت که بعدها تلاشی جهانی برای دعوت دینی گردید:

پس برو و تمامی ملل را بیاموزان! آنان را به نام پدر، پسر و روح القدس تعمید ده. آنان را بیاموزان از آن چه به تو فرمان داده‌ایم... و من همواره با تو هستم حتی تا آخر دنیا. آمین!^۳

۱. «جریان‌شناسی روند تصویرسازی از وقایع آخرالزمان در غرب»، ویراستار: محمدصادق دهقان (قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۹)، ص ۵.

2. The Journal of Christianity today, 1956, P. 20-33

۳. آرسترانگ، «تبشیرگری تلویزیونی»، ص ۱۰۵.

اوانجلیست‌ها دوران مربوط به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را که سکولاریزم بر جامعه حاکم بود، دوره «پیشروی شیطان» نامیدند و معتقد بودند که فقط عیسی مسیح علیه السلام می‌تواند با ظهور دوباره خود، جهان و بشریت را نجات دهد.^۱

۱.۱.۳. بررسی نظریه تزریقی

به نظر می‌رسد اوانجلیست‌ها و به طور کلی پیروان نظریه تزریقی، به رسانه (تلویزیون) تنها به عنوان یک ابزار انتقال پیام توجه نموده (دیدگاه محتوای محور به رسانه در انتقال پیام) و به زیرساخت‌های ایدئولوژیک رسانه‌ها که با سکولاریزم گره خورده چندان توجه نکرده و یا تأثیر آن را بسیار کم‌رنگ می‌بینند و با تمرکز بر احساس‌گرایی - به جای خردگرایی - مخاطب خود را به سمت دین (مسیحیت) سوق می‌دهند، در حالی که استفاده از تحریک عواطف و تزریق احساسات و هیجانات، به منظور تقویت یا تغییر معرفت دینی، بدون رویکردی خردگرایانه به دین، اثرآنی و موقت خواهد داشت و مخاطب را به حاشیه دین - و نه متن دین - خواهد کشید. ممکن است رسانه‌ها با کمک تکرار و تحریک عاطفه، بروز رفتارهای دینی را به ظاهر نهادینه کنند، ولی چون مبنای آن تعقل نیست، روبنایی و آسیب‌پذیر خواهد بود و به سطحی شدن دین می‌انجامد و به تدریج، بی‌حسی مذهبی عمومی را دامن خواهد زد و تبلیغ دینی، خود به خود به ضد تبلیغ منتهی

۱. حسن بشیر، «تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا»، سید محمد فکورپور، در: مجموعه تعامل دین و ارتباطات، به اهتمام: دکتر حسن بشیر (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹)، ص ۲۵۴.

شده، به پدیده‌ای به نام «دین مداحان» خواهد انجامید.^۱

امروزه بسیاری از سخن‌رانان، از طریق بازی با احساسات مخاطبان و با تکیه بر ترس، تنفر و امیدهای آنان، انگیزش‌های لازم را برای رفتار دل‌خواه فراهم می‌کنند و گاهی آنان را به اعمالی واهی می‌دارند که از نظر عقل سلیم اعمالی نادرست است.^۲ برای نمونه، به بروز رفتارهایی چون ستایش نمادها و شمایل و انجام دادن مناسک سحرگونه می‌توان اشاره کرد که اغلب به لایه‌های رازگونه و خرافات آمیخته است. این روش ترویج دین، بیش‌تر در میان گروه‌های بی‌سواد و کم‌سواد تأثیرگذار است و بسیاری از اوقات در پشت آن‌ها، عناصر مغرض با اهداف نفع‌طلبانه وجود دارد. از آثار سوء این روش رسانه‌ای در تبلیغ دین، آن است که در عصر مصرف‌گرایی، از فرهنگ دینی نیز به عنوان نوعی از کالا تبلیغ می‌شود و به دنبال مصرف‌کنندگان است. در دنیای تبلیغات تجاری، محصولات به شیوه‌ای معجزه‌آمیز، مصرف‌کنندگان را دچار دگرگونی و تغییر شکل کرده است.

در برنامه‌های تلویزیونی اوانجلیستی، می‌توان چنین تغییر شکل‌های شگفت‌انگیزی را مشاهده کرد. این گونه برنامه‌ها همواره به نحوی ایده «انجیل، منبع سلامت و سرخوشی» را تبلیغ می‌کنند. در این برنامه‌ها می‌بینیم که با روی آوردن به عیسی مسیح صلی الله علیه و آله و تبدیل شدن به یک «دعاگو»، کاشتن «بذر ایمان» و اطاعت از مبادی و اصول پادشاهی عیسی مسیح صلی الله علیه و آله و در پیش گرفتن شیوه تفکر مثبت و خوش‌بینانه، چگونه

1. <http://www.rasaneh.org/Persian/Page-view.asp>

۲. نرمان. ال. مان، اصول روان‌شناسی، محمود ساعت چی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵)، ص ۱۲.

بیماری‌ها جای خود را به سلامت و بهبودی می‌دهند، ازدواج‌ها به خوش‌بختی می‌انجامند و افراد ورشکسته بر مشکلات مالی خود غلبه می‌یابند.^۱

جیمز کری، این نحوه تبلیغ دین را فریب کارانه می‌داند که نتایج ویران‌گری در پی خواهد داشت و در خدمت کسانی درمی‌آید که می‌خواهند نظام‌های سرکوب‌گرو کنترل‌کننده‌ای را بر ما تحمیل کنند:

الگوهای موجود ارتباطات ما بیش از آن که تحلیل و بررسی باشند، به آشوب فرهنگ معاصر دامن می‌زنند و ما در بخش‌های مهمی، تاوان سوءاستفاده طولانی سیاست، تجارت و طب را از فرآیندهای اساسی ارتباطات پس می‌دهیم.^۲

پیچیدگی جوامع، اجماع‌اندک، ناهنجاری، آشفتگی فردی و از خود بیگانگی روانی نیز در قدرتمند شدن رسانه‌ها بسیار تأثیرگذار است. در چنین اوضاعی، افراد توسط رسانه‌ها خیلی زود بلعیده می‌شوند. بسیاری از افراد، از تأثیر همه‌جایی بودن ارتباطات جمعی و قدرت بالقوه آنان به سختی هراسان شده‌اند.^۳ رسانه تلویزیون که جریان اصلی رسانه‌ای و فراگیرترین رسانه پنج دهه اخیر است، متأسفانه اغلب یا

۱. حسن بشیر، «تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا»، ص ۲۵۶.

۲. کویننتین شولتز، «ارتباطات به منزله دین»، علی فارسی‌نژاد، در: جستارهایی در رسانه (دین و رسانه)، مؤلفان: جمعی از نویسندگان (قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷)، ج ۲، ص ۹۴۳.

۳. باقر ساروخانی، جامعه‌شناسی ارتباطات اجتماعی، ص ۹۵-۱۰۰.

وابسته به دولت‌ها و یا در اختیار کمپانی‌های بزرگ و قطب‌های اقتصادی و سیاسی کشورهاست.

نمونه این تبلیغات اوانجلیستی، ساخت فیلم‌هایی با موضوع آخرالزمان است که تولید آن‌ها پس از وقایع یازده سپتامبر ۲۰۰۱ و حملات امریکا و هم‌پیمانانش به کشورهای اسلامی، رنگ متفاوتی به خود گرفته است. این فیلم‌ها که در قالب آخرالزمان طبیعی، آخرالزمان تکنولوژیک و فتنآوری، آخرالزمان علمی-تخیلی، آخرالزمان اسطوره‌ای و آخرالزمان دینی ساخته می‌شود، در پشت پرده، اهداف ایدئولوژیک و سیاسی خاصی را در نظر دارد. این پروژه‌های آخرالزمانی با بنیادی شیطنی، ولی صورتی رحمانی و دینی و با استناد انجیلی، قصد دارند حافظ منافع استراتژی‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای غرب باشند.^۱

پرداختن به ظواهر و مناسک دینی در رسانه‌ها، از جمله نتایج ویران‌گر دیگر اوانجلیسم است که سطحی‌نگری و قشری‌گرایی دینی را رواج می‌دهد و آفت آن، فردگرایی و راضی شدن به دین فردی است؛ زیرا وجود برنامه‌های بسیار زیاد دینی که از رسانه‌ها پخش می‌شود، آدمی را بی‌نیاز از حضور اجتماعات دینی می‌کند و رفته‌رفته این تصور شکل می‌گیرد که دین در بُعد اجتماع، نقشی ندارد و این امر به تدریج به سکولاریسم خواهد انجامید. بنابراین، به جرأت می‌توان ادعا نمود که جریان‌های اوانجلیستی و تلی‌وانجلیستی - آگاهانه یا ناآگاهانه - سکولاریسم را رواج می‌دهند؛ اگرچه به ظاهر در برابر آن و نافی آن هستند.

۱. جریان‌شناسی روند تصویرسازی از وقایع آخرالزمان، ص ۱۵.

۲.۳. نظریه استحکام^۱

این نظریه را لازار اسفلد و برون در دهه چهل ارائه کرد. براساس آن، پیام قدرت ندارد و فرد به انتخاب خودش آن را برمی‌گزیند. در این نظریه، مخاطب فعال است و تأثیر پیام‌های ارتباطی تقویت (و نه تغییر یا ساختن) عقاید موجود است.^۲ پیام، تغییرات بنیادی ایجاد نمی‌کند، بلکه عقاید و گرایش‌ها را استحکام می‌بخشد. در این دیدگاه، تکیه اصلی بر جنبه‌های روانی مخاطبان، تفاوت‌های فردی، فرهنگی - اجتماعی و مناسبات اجتماعی آنان است.

استفاده و رضامندی^۳ یکی از متغیرهای تفاوت فردی است که در اثرات رسانه‌ها نقش دارند. یکی از دلایلی که افراد از رسانه‌های ارتباط جمعی استفاده می‌کنند، میزان رضایت‌مندی و انگیزه‌های آنان است. از این رو، نظریه استفاده و رضایت‌مندی، بخشی از همان نظریه استحکام به شمار می‌آید. جوزف کلاپر که نظریه استحکام را نظریه «قدرت محدود رسانه‌ها»^۴ می‌نامد، درباره تأثیر رسانه بر مخاطب می‌گوید:

ارتباط جمعی در حالت عادی، در حکم علت ضروری و کافی اثر بر مخاطب عمل نمی‌کند؛ بلکه از طریق رشته‌ای از عوامل و تأثیرات میانجی عمل می‌کند. عوامل میانجی مثل فرآیندهای گزینشی (درک گزینشی، مواجهه گزینشی و حفظ گزینشی)،

1. Reinforcement Theory

۲. دنیس مک کوایل، *نظریه ارتباطات جمعی*، پرویز جلالی (تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها، ۱۳۸۵)، ص ۳۶۰.

3. Uses and gratification Theory

4. Limited effects Theory

فرآیندها و هنجارهای گروهی و رهبری افکار می‌باشد.^۱

طبق نظریه استحکام، پیام رسانه جمعی، به صورت فردی بر پیام‌گیران تأثیر نمی‌گذارد؛ زیرا فرد متعلق به گروه است و در او تعلقات گروهی وجود دارد. از این رو، روابط اجتماعی فرد در چگونگی واکنش او به ارتباطات جمعی، نقشی مؤثر دارد. به اعتقاد لازار اسفند، برای فهم کامل آثار پیام وسایل ارتباط جمعی، لازم است آن را مانند یک جریان دو مرحله‌ای در نظر بگیریم؛ بدین معنا که در مرحله نخست، پیام از سوی رسانه‌ها به رهبران فکری می‌رسد و در مرحله دوم، رهبران فکری، پیام را در میان اطرافیان خود منتشر می‌سازند.^۲

۱.۲.۳. بررسی نظریه استحکام

رسانه‌ها می‌توانند علاوه بر تقویت اندیشه‌ها، در تغییر و ساختن اندیشه‌های جدید بسیار مؤثر باشند. این نظریه نقش رسانه را در تغییر نیازها نادیده گرفته و تنها به نقش آن در تقویت باورها بسنده کرده است. از طرفی، گرچه نمی‌توان نقش رهبران افکار را در شکل‌گیری عقاید مردم منکر شد، تأکید افراطی بر این امر، با پویایی خود مخاطب در شکل‌گیری افکارش در تعارض است. به نظر می‌رسد این دیدگاه، از درون دچار تناقض است.

نقطه قوت این دیدگاه، در پویا و فعال بودن مخاطب و تأثیر ویژگی‌های

۱. ملوین دفلور و ای دنیس. اورت، شناخت ارتباطات جمعی، سیروس مرادی (تهران: دانشکده صداوسیما، ۱۳۸۳)، ص ۶۰۱.

۲. محمد دادگران، مبانی ارتباطات جمعی (تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۵)، ص ۵۶.

روانی او در شکل‌گیری اعتقاداتش است. براساس نظریه تزریقی، مخاطب فیلم‌های خشن، خشن می‌گردد؛ ولی براساس نظریه استحکام، تنها کسانی که زمینه خشونت دارند، خشن می‌گردند. نکته مهم این است که هرفناوری (مثلاً تلویزیون) حتی ساده‌ترین آن‌ها، دارای اقتضائاتی است که به ما اجازه نمی‌دهد هرگونه استفاده‌ای از هر رسانه‌ای داشته باشیم و این امر، سبب محدودیت رسانه در انتقال مفاهیم دینی خواهد شد. توانایی رسانه، خود از زمینه‌های قبلی مخاطب و نگرش‌های او، تفاوت‌های فردی و ساختارهای اجتماعی متأثر است.

۳.۳. نظریه اثرهای انباشتی^۱

این نظریه، از عصر «بازگشت به اثرهای نیرومند» رسانه‌ها نشأت می‌گیرد. تمرکز این دیدگاه بر محتوای رسانه‌ها به عنوان تبیین مقدماتی برای آثار رسانه‌هاست. در این دیدگاه نیز برای نقش مخاطب در شناخت آثار رسانه، اهمیتی قائل نیستند؛ زیرا در برخی موارد، محتوای رسانه‌ها به قدری فراگیر است که نادیده گرفتن آن برای فرد ممکن نیست. این مدل، بر هم‌آهنگی و تکرار پیام‌ها در رسانه‌ها متمرکز است.

این مدل برخلاف نظریه تزریقی، تبیین می‌کند که آثار رسانه‌ها، از مواجهه انباشتی (نه نتیجه یک رویداد واحد) ناشی است. با نمایش مکرر مضامین و محتواهای مشابه در شبکه‌های تلویزیونی مختلف، افراد تحت تأثیر قرار می‌گیرند. با عرضه انباشتی، افراد شروع به سازگاری با رسانه به عنوان بازنمایی از واقعیت می‌کنند. از طریق تکرار و تماشای زیاد

تلویزیون، بینندگان معتقد می‌شوند که دنیای واقعی، شبیه دنیای تلویزیون است. برای نمونه، بینندگانی که زیاد تلویزیون تماشا می‌کنند، بیش‌تر از جرم می‌ترسند. این نظریه که می‌توان آن را همان نظریه سنتی کاشت^۱ پنداشت، بر آن است که رسانه‌ها با تکرار مضامین و محتوای یکسان، الگوهای یکسان ذهنی را در اندیشه مخاطب کشت می‌دهند.^۲

نظریه برجسته‌سازی^۳ را نیز می‌توان به عنوان یک مدل اثرهای انباشتی در نظر گرفت. رسانه‌ها در انتقال پیام‌ها، نوعی اولویت یا برجسته‌سازی به وجود می‌آورند. رسانه‌ها سرچشمه نمی‌توانند تعیین کنند که مخاطبان چگونه بیندیشند، می‌توانند تعیین کنند که درباره چه بیندیشند. مثلاً رسانه‌های خبری با محتوای اخبار یکسان، به ما می‌آموزند که درباره چه بیندیشیم.^۴

در این مدل، فرض آن است که چون الگوهای مواجهه با رسانه‌ها به نسبت باثبات هستند، آثار آن‌ها بر مخاطبان نیز به نسبت پایدارند.

۱.۳.۳. بررسی نظریه اثرهای انباشتی

این دیدگاه در حقیقت، بازگشت نوعی نظریه تزریقی است. شاهد این امر، رشد و گسترش مجدد اوانجلیسم از اواخر دهه ۱۹۷۰ است که نام «نئو اوانجلیسم» به خود گرفت. برخی از افراد، یکی از عوامل اصلی در این احیای سیاسی و دینی را استفاده از رسانه‌های الکترونیکی برای ایجاد قدرت و سازمان‌دهی می‌دانند. نقش این رسانه‌ها هم در بیداری و

1. Cultivation Theory

۲. اسماعیل سعدی پور، «بررسی و مقایسه مدل‌های اثرات رسانه‌ها»، فصل‌نامه پژوهش‌های ارتباطی، شماره ۲، سال ۱۳۸۸، ص ۱۳۷.

3. Agenda Setting Theory

۴. همان، ص ۱۳۶.

آگاهی بخشی به مشارکت کنندگان در جریان مذکور و هم در متقاعد ساختن عامه مردم در خصوص این تحول فرهنگی و دینی عظیم، برجسته بود.^۱

عوامل اجتماعی و دینی نهضت نثواوانجلیسم که تحت تأثیر گسترده رادیو و تلویزیون مذهبی و نهادهای چند رسانه‌ای است، «کلیسای الکترونیک»^۲ نام گرفت.^۳ حامیان کلیسای الکترونیک آن را جایگزین نقش دینی رسانه‌های مکتوب می‌دانند و واتیکان در دومین شورای خود درباره رسانه‌ها، آن‌ها را «هدیه الهی» نامید. در مقابل، برخی این مسئله را تهدیدی برای کلیساها تلقی کردند که مایه کاهش اعضا و درآمد آن‌ها می‌شود.^۴

۴. کارکردهای رسانه‌ها در ترویج فرهنگ مهدوی

واقعیت این است که نظریه‌های مربوط به تأثیر رسانه بر پیام و مخاطب دینی، همه به گونه‌ای با آموزه‌های سکولار عجین بوده و براساس اومانیسم، عقلانیت ابزاری، تجربه گرایی، نسبی گرایی و فردگرایی سامان یافته‌اند. البته نگارنده با یک سره باطل دانستن این گونه فلسفه ورزیدن‌ها موافق نیست. این آموزه‌ها می‌توانند در مطالعات تطبیقی با ارتباطات اسلامی

1. S. Hoover, Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church

2. Electronic Church

۳. حسن بشیر، «تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا»، ص ۲۵۵-۲۵۶.

۴. ناصر باهنر، «برنامه‌های دینی تلویزیون و دریافت مخاطبان»، در: مجموعه تعامل دین و ارتباطات، به اهتمام: دکتر حسن بشیر (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹)، ص ۲۴۶-۲۴۷.

ثمربخش باشند؛ اما آشکار است که ارتباط از منظر اسلامی باید بر محور هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی اسلامی و در جهت اهداف نظام ارتباطی اسلام که هدایت، تربیت و رشد آدمی است، بنا نهاده شود. در جهان‌بینی اسلامی، خداوند در مرکز خلاقیت و انسان در مرکز مخلوقات زمینی به مثابه خلیفه او می‌باشد و ارتباط وی با عالم ارتباطی مقدس است. بنابراین رسانه زمینه‌ساز ظهور نیز ماهیت و مختصات خاص خود را دارد که آن را از دیگر رسانه‌ها متمایز می‌سازد. رسانه زمینه‌ساز روی‌کردی فناورانه به فرهنگ مهدوی ندارد؛ زیرا پیام در نظریه فناورمحور، با توجه به تأثیری سامان می‌یابد که از رسانه و تکنولوژی می‌گیرد. در این صورت، فرهنگ مهدوی به عنوان حوزه‌ای تأثیرپذیر- و نه تأثیرگذار- به همراه تکنولوژی رو به زوال می‌رود. در حالی که فرهنگ مهدوی، نه تنها مقهور کنش‌ها و قواعد رسانه‌ای و تکنولوژیک نیست، بلکه باید مبانی و دستاوردهای رسانه‌ای را از خود متأثر سازد و رسانه‌های جدید، هم‌گرا با رسانه‌های سنتی با تبعیت از استراتژی مشترک و هم‌جهت با یک‌دیگر، به اشاعه فرهنگ مهدوی در سطح جهانی بپردازند. در این نظام معرفتی، رسانه به عنوان محملی تلقی می‌گردد که اهمیتی بیش از محتوا ندارد و به رسانه به عنوان ابزاری در جهت تقویت سرمایه‌داری یا سلطه بر علوم نگریسته نمی‌شود، بلکه از آن به عنوان زمینه‌ای برای تعالی انسان به مقام انسانی خویش و قرار گرفتن در دایره وحدت هستی، حول محور خداوند متعال، استفاده می‌گردد.

رسانه زمینه ساز ظهور نه تحمیل یک عقیده بر مؤمنان و دیگر مخاطبان، بلکه تأکید و تذکر بر فطرت است و انتخاب گری مخاطب را مفروض می گیرد. رسانه زمینه ساز ظهور، علاوه بر قابلیت محور بودن، دانش محور است. علاوه بر این که در جهت شکوفایی استعدادها طرحی ننودر می اندازد؛ در بخش عقاید، استراتژی هایی را در جهت شکوفایی عقلانیت و منطق دینی طراحی می کند و در بخش ارزش ها، اخلاقیات نظام مند را نهادینه می نماید و در حیطه رفتارها نیز الگوهای رفتاری هماهنگ با ظرفیت ها و مراحل رشد و تعالی را ترویج می دهد. بنابراین از آن جا که معارف مهدوی شیعی همه مراتب سه گانه «اعتقادی - عقلی»، «قلبی - عاطفی» و «عینی - رفتاری» وجود آدمی را دربرمی گیرد و همه آن ها را متأثر می سازد؛ رسانه ها باید در انتقال و ترویج فرهنگ مهدویت، سه کارکرد عمده داشته باشند: دانش افزایی، شورآفرینی و حرکت زایی.^۱ در این بخش به این کارکردها و مصادیقی از آن ها اشاره می شود:

۱.۴. کارکرد دانش افزایی

رسانه های ارتباطی، به شیوه های متسقیم یا غیرمستقیم - خواه برای آموزش برنامه ریزی شده باشند یا خیر - آموزش دهنده هستند:

تمام کنش ها و اثرات، راه ها و ارزش هایی که برای رشد و تکامل توانایی مغزی و معرفتی و هم چنین مهارت ها، نگرش ها و رفتار انسان به کار می روند [آموزش است]. البته به طریقی که

۱. ابراهیم شفیعی سروستانی، رسانه ملی وجوه سه گانه فرهنگ مهدویت، شماره ۱۱۰، سال ۱۳۹۰، ص ۱۳۱.

شخصیت انسان را تا ممکن‌ترین حد آن تعالی بخشند.^۱

رسانه‌ها فراهم‌آورنده دانش و شکل‌دهنده ارزش‌ها هستند و مردم همواره از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند و می‌آموزند. اهمیت وظیفه آموزشی وسایل ارتباطی در جوامع معاصر، به حدی است که برخی از جامعه‌شناسان برای مطبوعات، رادیو، تلویزیون و سینما نقش «آموزش موازی» یا «آموزش دائمی» قائل هستند. جامعه‌شناسان معتقدند که وسایل ارتباطی با پخش اطلاعات و معلومات جدید، به موازات کوشش اساتید و معلمان، وظیفه آموزشی انجام داده و دانستنی‌های علمی، فرهنگی و اجتماعی مخاطبان خود را تکمیل می‌کنند.^۲

۱.۱.۴. فرهنگ مهدوی و معرفت‌افزایی مستقیم رسانه

۱.۱.۱.۴. معرفت‌افزایی و تعمق در شناخت امام

از آن‌جا که عدم شناخت امام زمان منجر به مرگ جاهلی است: «من مات ولم يعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة»،^۳ از مهم‌ترین وظایف شیعه در دوران غیبت معرفت‌یافتن و شناخت امام است و رسانه‌ها می‌توانند با برنامه‌ریزی دقیق و استفاده از کارشناسان متخصص به این مهم دست یازند. مراد از شناخت امام می‌تواند شناخت شخص امام با اسم و نسب باشد یا شناخت صفات و ویژگی‌های وی، یا حق معرفت او را به جای آوردن؛ بدین معنا که او ولایت تکوینی و تشریعی بر عالم دارد و

۱. محمد دادگران، مبانی ارتباط جمعی، ص ۱۰۶.

۲. کاظم معتمدنژاد، وسایل ارتباط جمعی (تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۵.

۳. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۸، ص ۳۶۸؛ ج ۳۲، ص ۳۲۱.

واسطه فیض است. امام به مقام خلیفه الهی و ولایت مطلقه الهی رسیده است و رهبری سیاسی، صدور حکم و قضاوت و مرجعیت علمی و دینی بر عهده اوست. این نوع شناخت می‌تواند در زندگی فردی و اجتماعی منتظران منشأ اثر و تحول باشد و چنین معرفتی زمینه‌ساز ایجاد محبت و اطاعت است.

۲.۱.۱.۴. معرفت‌افزایی در باب ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگ مهدوی

منتظر واقعی کسی است که به فضایل اخلاقی آراسته باشد: «من سره أن یکون من اصحاب القائم، فلینتظرو لیعمل بالورع و محاسن الاخلاق و هو منتظر».^۱ رسانه‌ها باید در جهت نهادینه کردن ارزش‌های مهدوی و فرهنگ انتظار گام بردارند و مهدی‌باوری و مهدی‌یاوری را به ارزش اجتماعی تبدیل کنند. فرهنگ مهدوی براساس امید نسبت به آینده شکل می‌گیرد، از این رو رسانه‌ها باید از ایجاد یأس و ناامیدی در افراد جامعه به شدت پرهیز کنند. فرهنگ انتظار راه‌بردی امیدبخش است که مؤمنان را به ظهور منجی مصلح و عدالت‌گستر الهی نوید می‌دهد. ظهور منجی در سایه احساس تکلیف و تعهد نسبت به دیگران، دیگرخواهی و نوع‌دوستی عینیت می‌یابد. انسان در سایه انتظار، خواستار آن است که رذایل اخلاقی از جامعه رخت بندد و این مهم تحقق نمی‌یابد مگر تحول و خودسازی در جامعه منتظر ترویج و آموزه ظلم‌ستیزی در مؤمنان بارور گردد.

۳.۱.۱.۴. آسیب‌شناسی با هدف آسیب‌زدایی

در مرحله آسیب‌شناسی فرهنگ مهدویت، شناخت آسیب‌ها

۱. نعمانی، الغیبه، ص ۲۰۰.

(موضوع، عامل و حوزه آن) و اولویت‌بندی آن‌ها، براساس درجه اهمیت، بسیار مهم است و در این راستا، کارکرد نظارتی رسانه‌ها از کارآیی زیادی برخوردار است؛ زیرا با تحولات صورت گرفته در جوامع، شیوه‌های سنتی نظارت و کنترل چندان کارآیی ندارد. برخی آسیب‌های فرهنگ مهدویت در حوزه رسانه را می‌توان نام برد:

۱. عدم ارائه دلایل و مستندات کافی و لازم در حیطه معرفت‌افزایی فرهنگ مهدوی و عدم تبیین همه سونگرانه از موضوع انتظار؛
 ۲. عدم رعایت اصول مخاطب‌شناسی و رعایت شرایط زمان و مکان و کهنه‌گرایی؛
 ۳. عدم تبیین همه‌جانبه آثار، نتایج و دستاوردهای حیاتی و سرنوشت‌ساز وجود امام زمان (عج) و عدم بازپیرایی معارف مهدوی؛
 ۴. عدم پاسخ‌گویی علمی به شبه‌افکنی‌ها، جریان‌های انحرافی، عرفان‌های منفی و اندیشه‌های خرافی.
- رسانه‌ها می‌توانند با نظارت و کنترل مستمر در باب شبهات و آسیب‌ها و با آگاهی‌سازی در حیطه دشمن‌شناسی با چنین آسیب‌هایی مقابله نمایند.

۲.۱.۴. فرهنگ مهدوی و معرفت‌افزایی غیرمستقیم رسانه

سرگرم‌سازی، مأموریت عمومی رسانه‌ها به‌خصوص تلویزیون است و اختراع ابزارهای چون تلویزیون برای تبلیغ دین نبوده است. وسایل ارتباط جمعی به‌عنوان مهم‌ترین ابزار تفریحی و سرگرمی افراد به‌شمار می‌روند. سرگرمی‌گریز از تأمل در مسائل جدی است و انسان را به سمت غفلت

تشویق می‌نماید. از این رو بین این کارکرد رسانه و ترویج فرهنگ دین همواره نوعی تنش وجود داشته است. دین مستلزم تأمل عمیق و تعهد به ارزش‌هاست؛ اما سرگرمی گریز از مسائل جدی است. رسانه زمینه‌ساز ظهور می‌تواند در جهت معرفت‌افزایی، قابلیت محور باشد و از فیلم، سریال، موسیقی، شعر، مسابقه و... همه شاخه‌های هنر در جهت پرورش قوای روحی، فکری و اخلاقی مخاطب بهره‌جوید. هنری که معیارها و شاخصه‌های معتبر دینی را داشته باشد و اوقات فراغت افراد را در جهت مثبت مدیریت نماید. به طور مثال مصداق لهو و لعب نباشد، با حیات طیبه مؤمنانه در تعارض نباشد و سلامت روانی را مخدوش ننماید. بهره‌گیری از هنر دینی و فیلم‌ها و اشعاری با مضامین انتظار، استفاده از خوانندگان و هنرپیشگان متعهد می‌تواند کمک شایانی در جهت معرفت‌افزایی فرهنگ مهدوی به طور غیرمستقیم داشته باشد. البته هنرهایی هستند که برای ترویج فرهنگ مهدویت نیاز به پرورش و روزآمدی دارند. اثر هنری باید دست‌اندرکار ایجاد «انتظار» گردد و بیانی از زندگی و آینده تمام‌نمای فرهنگ مهدوی باشد.

۲.۴. کارکرد شورآفرینی

ایجاد محبت در گروه‌شناخت است و محبتی ارزش‌مند است که نشأت گرفته از شناخت و معرفت باشد؛ در غیر این صورت، نگاه آرمان‌گرایانه و برخورد عاطفی با آموزه مهدویت محکوم به سطحی‌نگری است. روی‌کردی عاطفی به ظهور حضرت، بدون توجه به فلسفه قیام، انگیزه‌های قیام و پیامدها و آثار حکومت جهانی مهدی (عج) و

غلبه این روی کرد بر روی کرد عقلانی دست مایه‌ای خواهد شد که جریان‌های انحرافی شکل بگیرد و هرکس بر طبق ظرفیت و استعداد درونی خویش، خود را مهدی زمان جا زند و از ظرفیت‌های عاطفی مسلمانان سوءاستفاده کند.

نگارنده معتقد است که رسانه‌ها برای اثرگذاری در مخاطبان خویش جایز نیست که به تزریق کمی برنامه‌های مهدوی در ذهن مخاطب روی آورند. رسانه باید به انتخاب و گزینش گری و قابلیت مخاطب در واکنش‌های متفاوت اهمیت دهد و مخاطب را تبدیل به فرد منفعل و غیرپویا ننماید. تزریق کمی فرهنگ مهدوی نوعی تبلیغ فریب کارانه است و پی‌آمدهای خطرناکی چون ترویج خرافات و اوهام در بین مخاطبان را دربر خواهد داشت. در کارکرد شورآفرینی، باید از عرضه انباشتی افراطی اندیشه مهدوی به شکل واحد اجتناب کرد. نگاه تزریقی و انباشتی به آموزه مهدویت، دین را رسانه‌ای خواهد کرد؛ اما هم‌چنان رسانه دینی مهجور می‌ماند. برنامه‌های دینی تجاری خواهد شد و منبعی برای درآمدزایی و «دین‌عوامانه» در رسانه ترویج می‌گردد. شایسته است رسانه مهدوی، نهادینه کردن معرفت دینی را اصل و آغاز هرگونه فعالیت بداند و این مهم، تنها با پرداختن به مناسک ظاهری و تحریک عواطف، قابل دست‌یابی نیست، بلکه حتی شاید پخش مکرر این گونه برنامه‌ها - با توجه به نظریه اثرهای انباشتی - به ترویج فردگرایی دینی و عدم رخ نمود دین در سطح اجتماعی و به قشری‌گرایی دینی انجامد.

مؤلف اذعان دارد که جریان شیعی با همه معارف مستحکم آن، در طول

زمان و تاریخ، از طریق عواطف و ایجاد محبت و پیوند عاطفی مستحکم با اولیاء دین توانسته است که باور ولایی خود را حفظ و انتقال دهد، از این رو رسانه زمینه ساز با سرلوحه قرار دادن معرفت افزایی، وظیفه شورآفرینی را نیز در بین مخاطبان بر عهده دارد؛ ولی برای برانگیختن عشق و احساسات باید به گونه ای هوش مندانانه از قالب های هنری بهره گیری کرد. اوج بهره گیری از احساسات را در رابطه عاشقانه انسان با خدا در دعای کمیل، مناجات شعبانیه، دعای ابو حمزه ثمالی و سایر ادعیه ائمه معصومین علیهم السلام به وضوح مشاهده می کنیم و این نوعی بهره گیری هوش مندانانه از زبان هنر است. رسانه ها نیز می توانند فرهنگ مهدوی را در قالب کاملاً جدید و با استفاده از آرایه های زیبایی شناختی و زبان هنر انتقال دهند.

۳.۴. کارکرد حرکت زایی

دستآورد معرفت، محبت است. نمی توان امام حق را شناخت و دل بستگی و پیوند قلبی به او پیدا نکرد و محبت و دل بستگی مقدمه اطاعت و سرسپردگی است که مهدی دوستی باید به مهدیآوری تبدیل گردد و این همان حقیقت انتظار است. منتظر واقعی سیر عملی فردی و اجتماعی اش مهدی یآوری است.

با توجه به این امر، رسانه زمینه ساز برای همراه کردن مردم با امام عصر علیه السلام باید علاوه بر معرفت افزایی و شورآفرینی، روش های دیگری را به کار گیرد.

۱.۳.۴. همگن سازی

وسایل ارتباط جمعی، باید در زمینه فرهنگ مهدویت، موجب

نزدیکی سلیقه‌ها، خواست‌ها و انتظارات تمامی مخاطبان شده و جامعه اسلامی را از خرده فرهنگ‌ها و فرهنگ‌های خاص جدا سازد و نوعی تشابه میان افراد جامعه به وجود آورد به گونه‌ای که مردم از سبک زندگی و علایق و خواسته‌هایی که رسانه‌های جمعی ارائه می‌دهند، پیروی کنند.

براساس جامعه‌شناسی ارتباطات، مخاطبان، توده‌های عظیمی از انسان‌های پراکنده با ویژگی‌های ناشناخته هستند، که هیچ گونه پیوندی با هم نداشته و وجه مشترک آن‌ها همان اثری است که از رسانه می‌گیرند. در واقع این رسانه‌ها هستند که عامل پیونددهنده انسان‌ها با یک‌دیگر بوده و به آن‌ها هویت جمعی می‌بخشند.^۱

برای زمینه‌سازی ظهور و تشکیل حکومت جهانی، اتحاد و انسجام مسلمانان نقش اساسی دارد. حرکت به سمت تشکیل امت واحد جهانی، راه را برای ظهور مصلح جهانی باز خواهد کرد. رسانه‌هایی چون ماهواره و اینترنت می‌توانند احساس تعلق مشترک مؤمنان ساکن در مناطق گوناگون و پراکنده را تقویت کنند و به بازیابی هویت دینی آن‌ها فراسوی هویت‌های متنوع دیگر کمک نمایند. نمایش‌ها و فیلم‌های مهدوی در قالب دیداری و شنیداری در ایجاد و تشدید هم‌نوایی و هم‌دلی مخاطب نقش محوری دارد. مخاطب گاه در چنین فضایی پا به پای فیلم پیش می‌رود و از مشارکت با واسطه خود احساس آرامش می‌کند.

۱. حسام‌الدین آشنا، «مخاطب‌شناسی رسانه»، نشریه پژوهش و سنجش، شماره ۲۶، سال ۱۳۸۰، ص ۲۰-۱۹.

۲.۳.۴. راهنمایی و رهبری

در نظام‌های دموکراسی، وسایل ارتباط جمعی می‌توانند در راه گسترش ارتباط میان رهبری کنندگان و رهبری شونده‌گان، خدمات مهمی را انجام داده‌اند. در جامعه مهدوی، رسانه‌های گروهی می‌توانند ارتباط معنوی میان امام عصر^ع و منتظران را هرچه بیش‌تر گسترش دهند و با تأکید بر عوامل خرسندی یا ناخرسندی آن حضرت کنند و نیز با نشان دادن این که امام حجتی زنده و شاهد و ناظر اعمال انسان است و در لحظه لحظه زندگی فردی و اجتماعی آن‌ها حضور دارد، در مخاطب انگیزه‌سازی کنند تا در ارتباط وی با امام پیوندی وثیق ایجاد نمایند. پیوندی که ساخته و پرداخته ذهن نیست؛ بلکه واقعیتی موجود است. حجت خدا با مردم زندگی می‌کند؛ مردم را می‌بیند و دردهای آن‌ها را حس می‌کند.

۳.۳.۴. غفلت‌زدایی و تذکر

یاور مهدی^ع کسی است که به وظایف و تکالیف فردی خود عمل کند و رسانه با تذکر دادن این وظایف می‌تواند زمینه همراهی عملی منتظران را با اهداف و آرمان‌های حضرت فراهم آورد و تولی و تبری و امر به معروف و نهی از منکر را در جامعه ترویج نماید.

توجه و تذکر باعث ملکه‌سازی فرهنگ مهدوی می‌گردد و از آن‌جا که غفلت و نسیان ویژگی بارز انسان است، تذکر و تکرار پیام مهدوی، به موقع و مناسب و از طریق روش‌های متفاوت و جذاب، می‌تواند مهدی‌یآوری را تقویت نماید.

۵. پیشنهادها

آشکاراست که نمی‌توان فعالیت‌هایی که بعد از انقلاب اسلامی در رسانه‌ها - به ویژه تلویزیون - در جهت رشد و ارتقای آموزه مهدویت صورت گرفته، نادیده بگیریم. اما ذکر نکاتی به نظر سودمند است:

۱. حضور دین در رسانه به معنای دخیل بودن غایات و ارزش‌های دینی در برنامه‌ریزی‌هاست و نه تکرار سرد و بی‌روح آموزه‌های مهدوی که در جان مخاطب دمیده نمی‌شود و کنش او را تغییر نمی‌دهد، بلکه گاه باعث بی‌حسی مذهبی عمومی و حتی تنفر می‌شود.

۲. تجاری بودن اکثر برنامه‌ها و نگاه درآمدزایی به آن‌ها، عاملی است که سبب می‌شود دست‌اندرکاران رسانه‌ها، تنها به برانگیختن احساسات هیجانی و تحریک عواطف بپردازند. شیوه‌ای که اگر مبتنی بر خردگانی و اندیشه نباشد، زمینه تفکر را از مخاطب سلب می‌کند و بیش‌تر با نگاه تزریقی به رسانه، ترویج دین‌عوامانه را باعث و منجر به رواج خرافات و اوهام می‌گردد.

۳. فناوری و تکنولوژی رسانه‌ای، از غرب به کشور ما سرایت کرده و خواسته یا ناخواسته با زیرساخت‌های فکری - فرهنگی و سرمایه‌داری - سلطه‌گرایی عجین است. این تکنیک، باید به تدریج به اهداف، سیاست‌گذاری‌ها، برنامه‌ریزی‌ها و استراتژی‌های خاص دینی مجهز شود. اهدافی که با هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و جهان‌شناختی اسلام متناسب و سازگار باشد. برای نمونه، می‌توان به تولیدات آخرالزمانی هالیوودی اشاره کرد که در ژانرهای مختلف از انیمیشن گرفته تا فیلم‌های

فانتزی سعی دارد معانی، اهداف و استراتژی‌های متناسب با سیاست‌گذاری‌های خاص خود را برنامه‌ریزی کند و در این راستا، هم به تکنیک و فن‌آوری مدرن احاطه دارد و هم متفکرانی دارد که مبانی فکری - سیاسی خود را می‌توانند از دریچه تنگ هنر نشان دهند. زبان انسان مدرن و پست مدرن را می‌دانند و مخاطب خویش را می‌شناسند.

۴. رسانه مهدوی باید قابلیت محور باشد و علاوه بر آموزش پنهان، غیرمستقیم و هنرمندانه مفاهیم دینی، در جهت پرورش و به فعلیت رساندن بالقوه‌گی‌های فطری مخاطبان برنامه‌ریزی شود. و این امر میسر نمی‌شود، مگر برنامه‌ریزان به پژوهش در مخاطب‌شناسی دست یازند و به انتخاب و گزینش‌گری او اهمیت دهند و با ادبیات و هنر معاصرنه فقط آشنا که اهل فن و خبره در آن شوند. استفاده از زبان فاخر هنر به‌ویژه در صداوسیما برای گسترش و تعمیق آموزه‌های بالنده مهدوی، کاری است که باید در راه نیل به آن برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری شود.

فهرست منابع و مآخذ

- بعد از قرآن کریم، نهج البلاغه و کتب مقدس انجیل و تورات
- ال. مان، نرمان، اصول روان شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵.
 - ابراهیمی، محمد، حسینی، علی رضا، اسلام و حقوق بین الملل عمومی، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.
 - ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
 - ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر، ۱۳۹۹ق.
 - ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحدیث والاثار، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
 - ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، عیون اخبار الرضا، قم: نشر توس، بی تا.
 - _____، کمال الدین و تمام النعمة، کمره ای، تهران: نشر اسلامی، ۱۳۷۷.
 - ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمة ابن خلدون، قاهره: دار النهضة، ۱۹۳۰م.
 - ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۳۶۲.

- ابن صباغ مالكى، على بن محمد بن احمد، *الفصول المهمة فى معرفة الائمة*، بيروت: دار الاضواء، ١٤٠٩ق.
- ابن طاووس، رضى الدين على بن موسى، *الملاحم والفتن فى ظهور الغائب المنتظر*، بيروت: مؤسسة الاعلمى، بى تا.
- _____، *التهوف على قتلى الطفوف*، قم: دارالاسوة للطباعة والنشر، ١٤١٤ق.
- ابن عجيبة، احمد بن محمد، *تفسير البحر المديد*، قاهره: انتشارات دكتور حسن عباس زكى، بى تا.
- ابن عربى، محبى الدين، *فصوص الحکم*، تعليقات عقيقى، تهران: انتشارات الزهراء، ١٣٧٠.
- _____، *الفتوحات المكيه*، بيروت: دارالاحياء التراث العربى، بى تا.
- _____، *رسائل ابن عربى «رساله حقيقه الحقايق»*، تهران: انتشارات مولى، ١٣٦٧.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زكريا، *معجم مقاييس اللغة*، قم: مكتب الاعلام الاسلامى، بى تا.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، *البدایة والنهاية*، بيروت: دارالفكر، ١٤٠٢ق.
- ابن مزاحم، ابوالفضل، *وقعة صفين*، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، قم: مكتبة آيت الله العظمى نجفى مرعشى، ١٤٠٤ق.
- ابن هشام، عبدالملك، *السيرة النبويه*، بيروت: داراحياء التراث العربى، بى تا.
- ابن سينا، ابوعلى، *الشفاء «الهيأت»*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ١٣٦٣.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، *لسان العرب*، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٨ق.

- ابوالحمد، عبدالحمید، مبانی علم سیاست، تهران: نشر توس، ۱۳۶۵.
- ابوالقاسمی، محمدجواد، به سوی توسعه فرهنگ دینی در جامعه ایران، تهران: عرش پژوه، ۱۳۸۴.
- اثباتی، بهروز، مبانی ارتباطات، تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۹.
- احمدی، بابک، هایدگرو تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۱.
- احمدی، منوچهر، تحلیلی بر انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- اخوان مفرد، حمیدرضا، ایدئولوژی انقلاب ایران، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۱.
- ادبورن، ن، بُعد فرهنگی ارتباطات برای توسعه، ترجمه مهرسیما فلسفی، تهران: سروش، ۱۳۷۹.
- اربلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح، کشف الغمة فی معرفة الأئمة، بیروت: انتشارات دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
- _____، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات حبیبی، ۱۳۵۸.
- استادی، رضا، شوری در قرآن و حدیث، قم: انتشارات بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)، ۱۳۶۰.
- استراتون، پل، آشنایی با نیچه، ترجمه مهرداد جامعی ندوشن، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- استرن، ج. پ، نیچه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
- استوت، دنیل، «مخاطب»، ترجمه روح الله عطایی، در: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸.

- افلاطون، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- امرسون، راجر. ال، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشرنی، ۱۳۸۷.
- امینی گلستانی، محمد، سیمای جهان در عصر امام زمان (عج)، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۵.
- اونی، بروس، نظریه اخلاقی کانت، ترجمه علی رضا آل بویه، قم: انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- آبوت، پاملا و والاس، کلر، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران: نشرنی، ۱۳۸۵.
- آدلر، آلفرد، روان‌شناسی فردی، ترجمه حسن زمانی شرفشاهی، بی‌جا: نشر تصویر، ۱۳۷۰.
- آدمیت، فریدون، تاریخ فکر، تهران: انتشارات روشن گران، ۱۳۸۶.
- آرمسترانگ، کارن، تبشیرگری تلویزیونی، ترجمه عبدالله گیویان، در: برگزیده دانش‌نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دنیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸.
- آرنت، هانا، انقلاب، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷.
- آشنا، حسام‌الدین، «مخاطب‌شناسی رسانه»، نشریه پژوهش و سنجش، شماره ۲۶، سال ۱۳۸۰.
- آل غازی العانی، ملاحویش، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲.
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

- بارتلی، ویلیام، *دین و اخلاق*، ترجمه زهرا خزاعی، پایان نامه دانشگاه قم، ۱۳۷۸.
- باهنر، ناصر، *برنامه های دینی تلویزیون و دریافت مخاطبان*، در: *مجموعه تعامل دین و ارتباطات*، به اهتمام: دکتر حسن بشیر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
- بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
- برژنسکی، زیبگینو، *خارج از کنترل*، ترجمه نوه ابراهیم - عبدالرحیم، تهران: نشر اطلاعات، ۱۳۷۲.
- برلین، ایزا، *سرنوشت تلخ بشر (جستارهایی در تاریخ اندیشه ها)*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷.
- برنشتاین، ر، «تکنولوژی و منش اخلاق»، ترجمه یوسف اباذری، *مجله ارغنون*، شماره ۱، سال ۱۳۷۳.
- برینتون، کرین، *کالبدشکافی چهار انقلاب*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۱.
- بشیر، حسن و فکورپور، سیدمحمد، *تبلیغات تجاری و اوانجلیسم به مثابه کالا*، در: *مجموعه تعامل دین و ارتباطات*، به اهتمام: دکتر حسن بشیر، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۹.
- بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، تحقیق: محمد حمیدالله، مصر: دارالمعارف، ۱۹۵۹م.
- بلاستر، آنتونی. آر، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
- بهروز لک، غلامرضا، *سیاست و مهدویت*، قم: حکمت رویش، ۱۳۸۴.
- بهشتی، محمد، «تربیت، اخلاق و تربیت اخلاقی»، *مجله معارف*، شماره ۱۰، سال ۱۳۸۱.

- پاسنو، دایانا، فمینیسم، راه یابی راهه ۱؟، ترجمه محمدرضا مجیدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و معارف، ۱۳۸۴.
- پالس، دنیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
- پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
- پرنر، الیزابت، «علم اخلاق زنانه نگر»، ترجمه سوگند نوروزی زاده، مجله ناقد، شماره ۲، سال ۱۳۸۱.
- پروتی، جیمز. ال، پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: نشر ساقی، ۱۳۷۹.
- پژوهش های اسلامی صداوسیما، جریان شناسی روند تصویرسازی از وقایع آخرالزمان در غرب، ویراستار: محمدصادق دهقان، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما، ۱۳۸۹.
- پوپر، کارل، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۶۹.
- _____، درس این قرن، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۶۰.
- پورسیدآقایی، مسعود، با جاری انتظار، قم: مؤسسه آینده روشن، ۱۳۹۰.
- _____، تاریخ عصر غیبت، قم: انتشارات حضور، ۱۳۷۹.
- پهلوان، چنگیز، فرهنگ شناسی «گفتارهایی در زمینه فرهنگ و تمدن»، تهران: انتشارات پیام امروز، ۱۳۷۸.
- پیتر، آندره، مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع الدین ضیائی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- تانگ، رزماری، اخلاق فمینیستی، ترجمه عباس یزدانی، در: فمینیسم و دانش های

- فمینیستی، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، ۱۳۸۲.
- تانن، دبورا، *مرانمی فهمی، توهم مرانمی فهمی*، ترجمه مهدی قراچه داغی و زهره فتوحی، تهران: نشر دایره، ۱۳۸۴.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غررالحکم و دررالکلم*، تحقیق: مصطفی درایتی، قم: مکتب العلوم الاسلامی، بی تا.
- تمیمی مغربی، نعمان بن منصور بن احمد، *دعائم الاسلام*، تحقیق آصف فیضی، قاهره: انتشارات دارالمعارف، ۱۳۸۳ق.
- توحیدی پور، مهدی، *بررسی هنر و ادبیات*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۴.
- جانسون، چالمرز، *تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب*، ترجمه حمید الیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- جعفری، محمدتقی و دیگران، *عدالت در روابط بین الملل و بین الادیان از دیدگاه اندیش مندان مسلمان و مسیحی*، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، بی تا.
- _____، *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام*، تهران: وزارت ارشاد، بی تا.
- _____، *فلسفه دین*، تدوین: عبدالله نصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
- جمعی از نویسندگان، *اخلاق کاربردی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- جمعی از نویسندگان، *جامعه ایده آل اسلامی و مبانی تمدن غرب*، نگاهی به نحوه شکل گیری سیر تحولات و وضعیت فعلی تمدن غربی، تهران: دبیرخانه دائمی اجلاس دوسالانه بررسی ابعاد وجودی حضرت مهدی (عج).
- جوادی آملی، عبدالله، *مبانی اخلاق در قرآن*، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربیه*، بیروت:

- دارالعلم للملایین، بی تا.
- الجوینی، ابراهیم بن محمد، *فرائد السمطین*، تصحیح: شیخ محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسة المحمودی، ۱۳۹۸ ق.
- جهان بزرگی، احمد، *اصول سیاست و حکومت*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.
- جهان گیری، محسن، *اصول و آثار و آراء فرانسیس بیکن*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.
- _____، *محبی الدین ابن عربی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین فی الحدیث*، بیروت: انتشارات دارالفکر، بی تا.
- حر العاملی، محمد بن الحسن، *اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- _____، *وسائل الشیعة*، تحقیق: الشیخ عبدالرحیم الربانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.
- حسینی مرعشی شوشتری، قاضی نورالله، *احقاق الحق وازهاق الباطل*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
- حسینیان، روح الله، *تاریخ سیاسی تشیع تا تشکیل حوزه علمیه «مقدمه ای بر تاریخ انقلاب اسلامی»*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۰.
- حلی، حسن بن یوسف، *الجواهر النضید*، قم: انتشارات بیدارفر، ۱۳۸۱.
- خسروپناه، عبدالحسین، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم: نشر معارف، ۱۳۸۸.
- دادگران، محمد، *مبانی ارتباط جمعی*، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۵.
- دالگران، پیتر، *تلویزیون و گستره عمومی*، ترجمه مهدی شفق، تهران: سروش،

۱۳۸۰.

- داورپناه، ابوالفضل، *انوارالعرفان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
- داوری اردکانی، رضا، *اوتوبی و عصر تجدد*، تهران: انتشارات ساقی، ۱۳۷۹.
- دفلور، ملوین واورت، ای دنیس، *شناخت ارتباطات جمعی*، ترجمه سیروس مرادی، تهران: دانشکده صداوسیما، ۱۳۸۳.
- دلوز، ژیل، *نیچه*، پرویز همایون پور، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.
- دو توکویل، الکسی، *انقلاب فرانسه و رژیم پیشین آن*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره، ۱۳۶۹.
- دورانت، ویلیام جیمز، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عباس زرین خویی، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۵۶.
- دورژه، موریس، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۷۶.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، زیر نظر: دکتر معین، تهران: شرکت چاپ افست گلشن، ۱۳۴۱.
- دیلمی، احمد، *اخلاق جنسی در: دانش نامه فاطمی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
- دیلمی، احمد، آذربایجانی، مسعود، *اخلاق اسلامی*، قم: نشر معارف، ۱۳۸۱.
- رابرتسون، یان، *درآمدی بر جامعه با تأکید بر نظریه های کارکردگرایی*، ستیز و کنش متقابل نمادی، ترجمه حسین بهروان، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- رابینسن، دیو، *نیچه و مکتب پست مدرن*، ترجمه ابوتراب سهراب، فروزان نیکوکار، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۳.
- راجرز، ا، *تاریخ تحلیلی علم ارتباطات «رویکردی شرح حال انگارانه»*، ترجمه غلام رضا آذری، تهران: نشر دانژه، ۱۳۸۷.

- راسل، برتراند، *تئوری و عمل بلشویسم*، ترجمه احمد صبا، تهران: بی جا، بی تا.
- راش، مایکل، *جامعه و سیاست*، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: سمت، ۱۳۷۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن فضل، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم، بی تا.
- رامین، فرح، *اخلاق همسراری*، در: *جستارهایی در اخلاق کاربردی*، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹.
- رجبی‌نیا، داوود، *تکنولوژی و چالش‌های فرارو*، قم: مرکز پژوهش‌های صداوسیما، ۱۳۸۹.
- رحیم‌پورازغدی، حسن، *عقلانیت «مباحثی در جامعه‌شناسی توسعه»*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- رشیدپور، ابراهیم، *آینه‌های جیبی آقای مک لوهان*، تهران: سروش، ۱۳۵۲.
- رضایی، مهران، «بررسی رساله منشأ اثر هنری»، *مجله کتاب ماه فلسفه*، شماره ۴۴، سال ۱۳۹۰.
- روویون، فردریک، *آرمان‌شهر در تاریخ اندیشه غرب*، ترجمه عباس باقری، تهران: نشرنی، ۱۳۸۵.
- زبیدی، مرتضی، *تاج‌المروس*، کویت: دارالهدایة، ۱۳۸۵.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *تاریخ در ترازو*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
- ساراپ، مارن، *راهنمایی‌های مقدماتی برپاسا ساختارگرایی و پسا مدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران: نشرنی، ۱۳۸۲.
- ساروخانی، باقر، *جامعه‌شناسی ارتباطات اجتماعی*، تهران: مؤسسه اطلاعات، ۱۳۷۷.
- سالاری‌فر، محمدرضا، *خانواده در نگرش اسلام و روان‌شناسی*، تهران: سازمان

- مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۵.
- سالیوان، راجر، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات طرح‌نو، ۱۳۸۰.
- سبحانی، جعفر، *فروع ابدیت*، قم: انتشارات دانش اسلامی، ۱۳۶۳.
- سخاوتی، نصرالله، «نگاهی به مفهوم مقبولیت در نظام سیاسی اسلام»، مجله معرفت، شماره ۵۵، سال.
- سعدی‌پور، اسماعیل، «بررسی و مقایسه مدل‌های اثرات رسانه‌ها»، فصل‌نامه پژوهش‌های ارتباطی، شماره ۲، سال ۱۳۸۸.
- سوفرن، پی‌یرابر، *زرتشت نیچه*، بهروز صفدری، تهران: انتشارات فکرروز، ۱۳۷۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراق در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن، تهران: انتشارات حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵.
- سیف، علی‌اکبر، *روان‌شناسی پرورشی «روان‌شناسی یادگیری و آموزش»*، تهران: نشر گاه، ۱۳۶۸.
- شایگان، علی، *حقوق مدنی*، قزوین: انتشارات طه، ۱۳۷۵.
- شبر، عبدالله، *الاخلاق*، ترجمه محمدرضا جباران، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۸۷.
- شریعتمدار جزایری، سید نورالدین، *فقه و روابط بین‌الملل*، نشریه علوم سیاسی، فصل‌نامه تخصصی دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- شفیعی سروستانی، ابراهیم، «رسانه ملی وجوه سه‌گانه فرهنگ مهدویت»، شماره ۱۱۰، سال ۱۳۹۰.
- شفیعی‌فرد، محمدرضا، *درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی*، قم: نشر معارف، ۱۳۷۸.

- شولتز، کوینتین، *ارتباطات به منزله دین*، ترجمه علی فارسی نژاد، در: *جستارهایی در رسانه (دین و رسانه)*، مؤلفان: جمعی از نویسندگان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
- شومپتر، ژوزف، *سرمایه داری، سوسیالیسم، دموکراسی*، ترجمه حسن منصور، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، *مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام*، قم: مؤسسة المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ق.
- شیمیل، آنه ماری، *تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- صافی، شیخ لطف الله، *منتخب الاثر فی الامام الثانی عشر*، تهران: کتابخانه صدر، ۱۳۷۳.
- صدر، محمدباقر، *رهبری بر فراز قرون «گفت و گو درباره امام مهدی (عج)»*، ترجمه مصطفی شفیعی، تهران: انتشارات موعود، ۱۳۸۲.
- _____، *سنت های تاریخ در قرآن*، ترجمه سید جمال الدین موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
- صدرالدین شیرازی، محمد، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه، بی تا.
- الصدوق، محمد بن علی بن حسین بابویه، *الامالی*، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۱۷ق.
- _____، *خصال*، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۳ق.
- صفایی حائری، علی، *استاد و درس «ادبیات؛ هنر؛ نقد»*، قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۳ق.
- _____، *انتظار «درس هایی از انقلاب»*، قم: انتشارات لیلة القدر،

۱۳۸۷.

_____، *درس‌هایی از انقلاب*، دفتر سوم: قیام، قم: انتشارات لیلۃ‌القدر، ۱۳۸۲.

_____، *وارثان عاشورا*، قم: انتشارات لیلۃ‌القدر، ۱۳۸۰.

_____، صفایی، سیدحسین و امامی، اسدالله، *حقوق خانواده*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

_____، صلیبا، جمیل، *المعجم الفلسفی*، بیروت: الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۴ق.

_____، ضیمران، محمد، *نیچه پس از هیدگر، دریدا و دلوز*، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.

_____، طباطبایی، سیدجواد، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.

_____، *تفسیرالمیزان*، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۴.

_____، *روابط اجتماعی در اسلام* (ترجمه و نگارش از تفسیرالمیزان)، ترجمه محمدجواد مجتبی کرمانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

_____، طبرسی (امین‌الاسلام)، ابوعلی فضل بن الحسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: منشورات دارمکتبة الحیة، بی‌تا.

_____، طبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب، *الاحتجاج*، تصحیح: شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمدهادی به، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ق.

_____، *اعلام الوری باعلام الهدی*، تهران: دارالکتب الاسلامیة، بی‌تا.

_____، طبرسی (رضی‌الدین)، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، ترجمه ابراهیم میرباقری، قم: انتشارات فراهانی، ۱۳۶۵.

_____، طبری، محمدبن جریر بن رستم، *دلائل‌الامامة*، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۳.

- _____، تاریخ الامم والمملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعارف، بی تا.
- طبسی، نجم الدین، معجم احادیث الامام المهدي عليه السلام، قم: نشر معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، تهران: نشر مرتضوی، ۱۳۷۵.
- طوسی (شیخ طوسی)، ابوجعفر محمد بن حسن، الغیة، تهران: نینوا، ۱۳۸۵.
- طوسی (خواجه نصیرالدین)، ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن، اخلاق ناصری، تصحیح: مجتبی مینوی و علیرضا صدری، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۰.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اساس الاقتباس، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
- عبادیان، محمود، گزیده زیباشناسی هگل، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۶.
- عمید، حسن، فرهنگ عمید، تهران: سازمان انتشارات جاویدان، بی تا.
- عیاشی، شیخ ابونصر محمد بن مسعود، تفسیر عیاشی، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات المكتبة العلمية الاسلامية، بی تا.
- غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، دمشق: دار قتیبه، ۱۴۱۲ق.
- فارابی، ابونصر، فصول متزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، تهران: نشر سروش، ۱۳۸۳.
- _____، اندیشه های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه: سیدجعفر سجادی، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۶۱.
- _____، تحصیل السعادة، حیدرآباد دکن: دایرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ق.

- فتال نیشابوری، محمد بن حسن، *روضة الواعظین*، قم: منشورات الرضی، بی تا.
- فراست خواه، مقصود، *دین و جامعه*، تهران: نشر شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
- فرانکنا، ویلیام. کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
- فروم، اریک، *روان کاوی در دین*، ترجمه آرسن نظریان، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۸.
- فوکو، میشل، *ایرانی ها چه رؤیایی در سردارند*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۷.
- فولادوند، حامد و صاحب الزمانی، ناصرالدین، *در شناخت نیچه* (مقاله فیلسوف اضداد)، تهران: نشر کتاب نادر، ۱۳۸۴.
- فولکیه، پل، *فلسفه عمومی (مابعد الطبیعه)*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- فیض کاشانی، ملامحسن، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۶۱.
- فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: مؤسسه دارالهجرة، بی تا.
- قدیری اصل، باقر، *سیر اندیشه های اقتصادی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- قمی، شیخ عباس، *سفینه البحار و مدینه الحکم والآثار*، بیروت: دارالتعارف، بی تا.
- قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، *ینایع الموده*، قم: منشورات الرضی، ۱۳۹۴ ق.
- قیصر، نذیر، *اقبال و شش فیلسوف غربی*، ترجمه محمد بقائی ماکان، تهران: شرکت نشر یادآوران، ۱۳۸۴.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات

سروش، ۱۳۷۵.

- کاتوزیان، ناصر، *حقوق مدنی خانواده*، تهران: شرکت انتشار، ۱۳۷۱.
- کاز، پیتر، *علم‌شناسی فلسفی «روش علمی»*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- کاسیرر، ارنست، *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله مؤقن، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲.
- کاشفی، محمدرضا، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
- کال ورت، پیتر، *انقلاب*، ترجمه ابوالفضل صادق‌پور، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.
- کامل سلیمان، جبل عاملی، *یوم‌الخلاص*، ترجمه علی‌اکبر مهدی‌پور، تهران: نشر آفاق، ۱۳۷۶.
- کدی، نیکی. آر، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- کریستیانز، کلیفورد، «چشم‌اندازهای دینی فناوری ارتباطات»، ترجمه مهدی روزدار، *مجله رواق هنرواندیشه*، شماره‌های ۴۰-۳۹، سال ۱۳۸۸.
- _____، «فناوری و نظریه سه وجهی رسانه»، ترجمه مسعود آریایی‌نیا، در: *مجموعه بازان‌دیشی درباره رسانه؛ دین و فرهنگ*، تهران: سروش، ۱۳۸۲.
- کلینی، محمدبن یعقوب اسحاق، *الاصول الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، بیروت: دار صعب دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.
- _____، *الفروع من الکافی*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، بیروت: انتشارات دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.

- _____، *روضه الکافی*، بیروت: دارالصعب و دارالتعارف، ۱۴۰۳ق.
- کنی، آنتونی، *تاسع مور*، ترجمه عبدالله کوثری، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
- کورانی، علی، *معجم احادیث الامام المهدی*، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
- کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
- کورنر، هوی، *هایدگر و چرخش هرمنوتیکی*، *در هرمنوتیک مدرن*، ترجمه بابک احمدی، مهران مهاجر، محمد نبوی، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- کوروز، موریس، *فلسفه هایدگر*، ترجمه محمد نوالی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
- کوشا، محمد مهدی، *دانش‌های فرهنگ*، *رسانه*، تهران: وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.
- کوفی، ابن اعثم، *الفتوح*، هند: مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۹۵ق.
- کوکلمانس، یوزف. ی، *هایدگر و هنر*، ترجمه محمد جواد صافیان، آبادان: نشر پرسش، ۱۳۸۲.
- کوئینتن، آنتونی، *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۷.
- گِری، گلن، *تمهیدی بر تفکر پرس فردا*، ترجمه محمدرضا جوزی، *در: فلسفه و بحران غرب*، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- گلندینینگ، سیمون، «فلسفه هنر هایدگر»، ترجمه شهاب‌الدین عباسی،

- مجله سروش/اندیشه، شماره ۲، سال ۱۳۸۱.
- گنون، رنه، بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۲.
- گودن، کریستیان، آیا باید از اتوپیا اعاده حیثیت کرد؟، ترجمه سوسن شریعتی، تهران: انتشارات قصیده سرا، ۱۳۸۳.
- گورباچف، میخائیل، تاریخ گویای دوران انقلاب اکتبر شوروی، ترجمه فتح الله دیده بان، تهران: بی جا، بی تا.
- گیدنز، آنتونی، جامعه شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
- لاریجانی، محمدجواد، تدین، حکومت، توسعه، تهران: نشر مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۷.
- لاموره، ادوارد لی، نظریه تأثیرات رسانه، ترجمه راضیه میرخندان، دز: برگزیده دانش نامه دین، ارتباطات و رسانه، ویراسته: دانیل استوت، به کوشش: سید حمیدرضا قادری، قم: دفتر عقل، ۱۳۸۸.
- لویی شرایبر، سروان ژان، نیروی پیام، ترجمه سروش حبیبی، تهران: سروش، ۱۳۷۱.
- ماجه قزوینی، ابو عبدالله محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: فواد عبدالباقی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- مانهایم، کارل، ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه ای بر جامعه شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۰.
- مبرد، محمد بن یزید، الكامل فی اللغة والادب، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
- متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام، کنز العمال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ق.

- مجتهدی، سیدمرتضی، *صحیفه مهدیه*، ترجمه محمدحسین رحیمیان، قم: انتشارات دارالثقلین، ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، بیروت: انتشارات مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ق.
- محسنیان راد، مهدی، *ارتباط شناسی*، تهران: سروش، ۱۳۸۵.
- محمدی، مجید، *درآمدی بر جامعه شناسی و اقتصاد فرهنگ ایران امروز*، تهران: انتشارات قطره، ۱۳۷۷.
- مددپور، محمد، *ماهیت تکنولوژی و هنر تکنولوژیک*، تهران: سوره مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۳۸۴.
- _____، «چیستی عقلانیت»، *مجله قیاسات*، شماره ۱، سال ۱۳۷۵.
- مدنی، جلال الدین، *مبانی و کلیات علوم سیاسی*، تهران: نشر مؤلف، ۱۳۷۲.
- مشکینی، علی، *از دواج در اسلام*، قم: نشر الهادی، ۱۳۶۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- _____، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷.
- مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات قرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
- مصطفی پور، محمدرضا، «قلمرو شورا در منابع اسلامی»، *مجله پاسدار اسلام*، شماره ۳۰۵، سال ۱۳۸۵.
- مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۷.
- _____، *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۲.
- _____، *جامعه و تاریخ «مجموعه آثار»*، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.

- _____، شرح منظومه، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۰.
- _____، عدل الهی «مجموعه آثار»، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
- _____، فطرت، تهران: انجمن اسلامی دانشجویان مدرسه عالی ساختمان، ۱۳۶۱.
- _____، نظام حقوق زن در اسلام، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
- معتمدنژاد، کاظم، وسایل ارتباط جمعی، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۵.
- معرفت، محمدهادی، ولایت فقیه، قم: انتشارات التمهید، ۱۳۷۷.
- مقدادی، محمد مهدی، ریاست خانواده، تهران: روابط عمومی شورای فرهنگی اجتماعی زنان، ۱۳۸۵.
- مقدسی سلمی شافعی، یوسف بن یحیی، عقد الدرفی اخبار المتظر، قاهره: انتشارات عالم الفکر، بی تا.
- مک کواری، جان، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- _____، فقط خدایی می تواند ما را نجات دهد، ترجمه محمدرضا جوزی، در: فلسفه و بحران غرب، ادموند هوسرل، مارتین هایدگر، کارل یاسپرس، جان مک کواری و...، ترجمه رضا داوری اردکانی، محمدرضا جوزی، پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۸۲.
- مک کوایل، دنیس، نظریه ارتباطات جمعی، ترجمه پرویز جلالی، تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه ها، ۱۳۸۵.
- مک لوهان، مارشال، درک رسانه ها، ترجمه سعید آذری، تهران: تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه ای، ۱۳۷۷.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.

- مکنزی، ایان و دیگران، *مقدمه‌ای برایدئولوژی‌های سیاسی*، ترجمه م. قائد، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- ملکوتیان، مصطفی، «انقلاب از آغاز تا فرجام» مروری برویژگی‌های هفت‌گانه مشترک انقلاب‌ها»، *مجموعه مقالات همایش انقلاب اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
- _____، *سیری در نظریه‌های انقلاب*، تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲.
- موحیدیان، علی، *جوهره مهدویت* «تأملی پدیدارشناسانه در کارکردهای انقلاب مهدوی»، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.
- مور، تامس، *آرمان‌شهر (اتوپیا)*، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشاری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.
- مورگنتا، هانس. جی، *سیاست میان ملت‌ها*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران: انتشارات دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل، ۱۳۷۴.
- موسکا، گانتا و بوتو، گاستون، *تاریخ عقاید و مکتب‌های سیاسی «از عهد باستان تا امروز»*، ترجمه حسین شهیدزاده، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۷۰.
- موسوی بجنوردی، محمدکاظم، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: نشر مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳.
- موسوی گیلانی، سیدرضی، *درآمدی بر روش‌شناسی هنر اسلامی*، قم: نشر ادیان و انتشارات مدرسه اسلامی هنر، ۱۳۹۰.
- مولانا، حمید، *گذر از نوگرایی*، ترجمه یونس شکرخواه، تهران: مرکز تحقیقات و مطالعات رسانه، ۱۳۷۱.
- مهدی‌پور، علی‌اکبر، «بررسی چند حدیث شبهه‌ناک درباره عدالت آفتاب عالم‌تاب»، فصل‌نامه علمی - تخصصی *انتظار موعود*، شماره ۱۴، سال ۱۳۸۳.
- مؤمن، شیخ محمد، *کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة*، قم: انتشارات مؤسسه

- النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- نجفی، شیخ محمد حسن، *جواهر الکلام*، تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه، بی تا.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد شاهور الاسدی، *مرصاد العباد من المبدء الى المعاد*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- نراقی، ملا احمد، *معراج السعادة*، تهران: انتشارات رشیدی، ۱۳۶۲.
- نراقی، ملا محمد مهدی، *جامع السعادات*، قم: انتشارات قائم آل محمد، ۱۳۸۸.
- نصر، سید حسین، *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳.
- _____، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: انتشارات دفتر پژوهشی و نشر سهروردی، ۱۳۷۵.
- _____، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میاننداری، تهران: انتشارات طه، ۱۳۸۲.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیة*، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ق.
- نقیبی، سید ابوالقاسم، «نقش وفاداری در اعتماد آفرینی و راهبردهای توسعه‌ای آن در نهاد خانواده با رویکرد به آیات و روایات»، فصل نامه *شورای فرهنگی اجتماعی زنان*، شماره ۵۲، سال ۱۳۹۰.
- نودهی، علی رضا، *نظریه اختیاری بودن ظهور*، تهران: انتشارات موعود عصر، ۱۳۸۴.
- نوری طبرسی، میرزا حسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق: مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
- نیچه، فردریک، *آنک انسان*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۴.

- _____، *حکمت شادان*، ترجمه آل احمد، سعید کامران و فولادوند، تهران: نشر جامی، ۱۳۸۵.
- _____، *دجال*، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر پرسش، ۱۳۷۶.
- _____، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- _____، *چنین گفت زرتشت*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۲.
- واثقی، قاسم، *درس‌هایی از اخلاق مدیریت*، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- واعظی، احمد، «عدالت اجتماعی و مسائل آن»، *مجله قبسات*، شماره ۳۳، سال ۱۳۸۳.
- والتر، بیمبل، *بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران: سروش، ۱۳۸۱.
- وتشتاین، آرنولد، «الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک، مروری بر آراء پل تیلیش»، ترجمه مراد فرهادپور، *نشریه ارغنون*، شماره ۱، سال ۱۳۷۳.
- ولک، س. س. و دیگران، *تاریخ شوروی*، ترجمه شهرام قهرمانی و بهزاد امین، تهران: انتشارات آلفا، ۱۳۶۱.
- هانتینگتون، ساموئل، *سامان سیاسی در جوامع دست‌خوش دگرگونی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم، ۱۳۷۰.
- _____، *موج سوم در پایان سده بیستم*، ترجمه احمد شمس، تهران: نشر روزنه، ۱۳۸۸.
- هایدگر، گادامر، فوکو...، *زرتشت نیچه کیست*، ترجمه محمدسعید حنایی

- کاشانی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
- هایدگر، مارتین، *سرآغاز کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس، ۱۳۹۰.
- هرمان، آندرو، *کی یک گو، و گفت گو: ارتباطات قابلیت محور*، ترجمه محمد کیوانفر، در: *جستارهایی در رسانه (فناوری و رسانه)*، مؤلفان: جمعی از نویسندگان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
- هلد، دیوید، *مدل‌های دموکراسی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: انتشارات روشن‌گران، ۱۳۶۹.
- همت بناری، علی، *مآخذشناسی تربیت اخلاقی*، قم: پژوهشکده تعلیم و تربیت، ۱۳۸۲.
- هوور، استوارت. ام، «چرخش فرهنگ گرایانه در پژوهش‌های رسانه و دین»، ترجمه افشین خاکباز، *مجله رواق هنر و اندیشه*، شماره‌های ۴۰-۳۹، سال ۱۳۸۸.
- یاسپرس، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمد لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۷.
- یانگ، جولیان، *فلسفه هنر هایدگر*، ترجمه امیرمازیار، تهران: گام نو، ۱۳۸۴.
- یزدی، اقدس، *اخلاق مادری در اسلام و فمینیسم*، در: *جستارهایی در اخلاق کاربردی*، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹.
- یورگ، رابرت. اچ، *در سرایش به سوی گومرا*، ترجمه الهه هاشمی حائری، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸.
- Alamein, Montgomery, *The Path of Leadership*, New York: Putnam's son, 1961.
- Attack, Iain, *The Ethics of Peace and War*, Edinburgh University Press, 2005.
- Becker, Lawrence. C and Becker, Charlotte. B, *Encyclopedia of Ethics*, London: Routledge, 2001.

- Bedau, Hugo Adam, *Applied Ethics*, In: *Encyclopedia of Ethics*, Beker, Lawrence C, Beker, Charlotte, B (eds), NewYork: Routledge, 2007.
- Bellah, R. N. Madsen, R. Sullivan, W. M. Swidler, A. & Tipton, S. M, *Habits of the heart: individualism and Commitment in American Life*, NewYork: Harper and Row, 1985.
- Buhler, M. *Introduction a La Communication*, Paris: Tema, 1974.
- Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering*, Berekeley: University of California Press, 1978.
- Cohan, A. S. *Theories of Revolution*, London: Nelson, 1975.
- Crankshaw, Edward *Russia and The Russians*, London: Macmillan, 1947.
- Dance, E. E. X, *The Concept of Communication*, In: *Journal of Communication*, June 1970.
- Davies, James, *Toward a Theory of Revolution*, In: *Struggle in The State Struggle in the state*, NewYork: Wiley, 1970.
- Dreyfus, Herbert L. *Heidegger's Ontology of Art*, In: *A Companion to Heidegger*, Hubert, L. Dreyfus and Mark. A. Wrathall (eds), Oxford: Blackwell Publishing, Ltd, 2006.
- Eyandel, Keit, *Philosophy of Religion*, London: Routledge, 1999.
- Foley, R. *Some Different Conception of Rationality*, In: *Constraction and Constraint: The shaping of scientific Rationality*, Ernan McMullin (ed), USA: University of Notre Dame Press, 1988.
- Fowers, B. J, *The of Marital happines: How embracing the virtues of loyalty, generosity, Justice and courage can strengthen your relationship*, Sanfrancisco, C A: Jossey – Bass Publishers and Littlefield Publishers, Inc, 2000.
- Fowers, B. J. *Psychology and the Good Marriage: Social Theory as Practice*, Amreican Behavioral Scientist, 1998.
- Glick, I. D. Berman, E. M. Clarking, J. F. D. S Rait, *Mairtal and Family Therapy*, Washington, D. C: American Psychiatric, 2000.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans: John Macquarrie and Edward Robinson, NewYork: Harper & Row, 1962.
- _____, *The Concerning Technology and Other Essays*, Trans: William Lovitt, NewYork: Harpper and Row, 1977.
- _____, *The Hermeneutics of Facticity*, Trans: John Van Buren, Indiana: Indiana University Press, 1999.
- Holtzworth, A - Munroe & Jacobson, N. S. *Behavioral Marital*

- Therapy*, In: A. S Gurman & D. P Kinsiskern (eds), *Handbook of Family Therapy*, NewYork: Bruner Mazel, 1991.
- Hoover, S. *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*, London: Sage, 1988.
 - Huntington, Samuel, *Political order, In: Changing Society*, New Heaven: Yale University Press, 1968.
 - Miller, David, *The Blackwell Encyclopedia of Thought*, (ed), V. K. Blackwell, 1987.
 - Novak, Micheal, *The Spirit of Democratic Capitalism*, NewYork: Simon and Schuster, 1982.
 - O'neill, Onora. *Charity* In: *Encyclopedia of Ethics*, Beker, Lawrence. C, Beker, Charlotte. B (eds), NewYork: Routledge, 2001.
 - O'sullivan, Noel, *An introductory essay: revolution and modernity*, In: *Revolutionary Theory and Political Reality*, New York: St. Martin's Press, 1983.
 - Popenoe, D, *American Family Decline: A Reviwe and Appraisal*, Journal of Marriage and Family, 55.
 - Popkin, R. Edwards, P. *Skepticism*, In: *Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed), NewYork: Macmillan Publishing Company, 1967.
 - Porter, E. J. *Building Good Families in a Changing World*, Australia: Melbourne University Press, 1995.
 - Prosser, M. "Intercultural Communication Theory and Research Overview of Major Constructs" In: B. O. Ruben (ed), *Communication yearbook 2: An Annual Review*, London: International Communication Association, 1978.
 - Rawls. J, *A Theory of Justice*, London: Oxford University Press, 1971.
 - Sandel, M. J. *Liberalism and the Limits of Justic*, Cambridge, Uk: Cambridge University Press, 1998.
 - Skocpol, Theda, *State and Social Revolutions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
 - _____, *Rentier State and Shi,a Islam in The Iranian Revolution*, In: *Theory and Society*, May 1982.
 - Sorokin, Pitirim, *The Sociology of Revolution*, NewYork: First Published, 1925.
 - _____, *Fluctuations of Internal disturbances*, In: *Struggles in the State*, NewYork: Wiley, 1970.
 - Stenmark, Mikeal, *Rationality in Science, Religion and Everyday Life*,

- Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.
- Taylor, Edward, *Primitive Culture: Researches into the Development of my Theology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* , London: John Murray Ltd, 1871.
 - Viotti, Paul R. and Kaupp, Mark, *International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism*, New York: Macmillan Press, 1987.
 - Walsh. F. A, *A family Resilience Framework: Innovative Practice Application S. Family Relations*, New York: Guilford Press, 2002.
 - Zagorine, Perz, *Theories of Revolution in Contemporary historiography*, In: *Political Science Quarterly*, March 1973.
 - Zeitlin, M. Irving, *Niezsche*, USA: Polity Press, 1994.
 - <http://www. iricap.com>
 - <http://www. rasaneh.org/Persian/Page – view.asp>
 - <http://www. pearsoncustom.com/Ink/televangelism.htm>
 - <http://www. porsojoo.com>
 - <http://www. preparing for peace.org>