

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

یافته‌های فقهی معارفی

سال چهارم ❀ شماره هشتم ❀ خزان و زمستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص) - افغانستان

مدیر مسئول: دکتر سید عبدالحمید ثابت

سرمدیر: دکتر سید محمد عالمی

دبیر تخصصی: سید هادی صادقی نژاد

ویراستار: زکریا فصیحی

طراح جلد و صفحه‌آرا: سید مهدی موسوی

هیئت تحریریه: سید محمد عالمی، سید محمد مهدی افضل، عبدالله جعفری، محمد علی توحیدی، احمد علی

نیازی، زکریا فصیحی، سید جمال‌الدین موسوی، سید عبدالله حسینی، سید محمد داود علوی، محمد اسحاق

ذاکری، محمد علی نظری

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، آماده دریافت و نشر مقالات صاحب‌نظران و نویسندگان است.

محتوای مقالات، بازتاب آرای نویسندگان بوده و لزوماً بیانگر رویکرد دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی» نیست.

دوفصلنامه «یافته‌های فقهی معارفی»، پس از دریافت مقالات، برای رد، پذیرش و ویرایش آن‌ها آزاد است.

آدرس: کابل، دهبوری، چهارراهی شهید، دانشگاه بین‌المللی المصطفی^(ص)، آمریت نشرات

تلفن: ۰۷۸۹۰۱۷۸۱۵

آدرس سامانه: <http://kf.miu.edu.af>

ایمیل: kf.chiefeditor@miu.edu.af

قیمت: ۱۵۰ افغانی

شیوه‌نامه تنظیم و راهنمای ارسال مقاله علمی

ویژگی‌های مقاله علمی

۱. مقاله علمی دارای چکیده، کلیدواژه، مقدمه، ارجاع‌دهی، نتیجه‌گیری و منابع معتبر است.
۲. مقاله علمی باید روشن‌مند، مستند، تحلیلی، برخوردار از ساختار منطقی دارای انسجام محتوا و قلم روان باشد.
۳. فایل مقاله در قالب «word» ارائه گردد و حجم آن کمتر از ۶۵۰۰ کلمه و بیشتر از ۷۵۰۰ کلمه نباشد.
۴. افیلیشن مقاله در پاورقی صفحه اول شامل: عنوان وظیفه نویسنده، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس. اگر مقاله دو نویسنده یا بیشتر دارد: عنوان وظیفه نویسنده دوم، وابستگی سازمانی، ایمیل آدرس.

راهنمای تنظیم ساختار مقاله علمی

۱. چکیده: عنوان چکیده با فونت BNazanin11 پررنگ. متن چکیده بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه و با فونت BNazanin11 معمولی. در چکیده باید به تبیین موضوع، بیان هدف پژوهش، روش تحقیق، سؤال اصلی تحقیق، روش گردآوری داده‌ها و بیان مهم‌ترین یافته‌های تحقیق با اختصار اشاره شود. در چکیده باید از جملات کامل خبری با افعال سوم شخص ماضی معلوم استفاده شود. از علائم اختصاری و نقل قول مستقیم و ذکر عناوین فرعی پرهیز شود.
۲. کلیدواژه‌ها: حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه که با کامه از هم جدا شده باشد و در یک خط نوشته شود.
۳. مقدمه: در مقدمه به ترتیب به بیان مسئله، سؤال‌ها (و در مواردی به فرضیه)، پیشینه، ضرورت، هدف و ارائه تصویر کلی از ساختار مقاله، پرداخته شود.
۴. بدنه مقاله: باید دارای ساختار منطقی و متشکل از عناوین اصلی و فرعی [و فرعی‌تر] و برخوردار از انسجام محتوایی که در آن مدعا، استدلال، شواهد، تحلیل، استنتاج و مانند آن، آورده می‌شوند.
۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌گیری متنی است که به دستاوردهای تحقیق که عبارت است از پاسخ به سؤال‌های اصلی و فرعی و وضعیت فرضیه که اثبات یا رد شده، به‌صورت مختصر آورده می‌شود.
۶. ارجاع‌دهی به‌صورت درون‌متنی به شیوه APA باشد. مثال منابع تک‌جلدی: (محسنی «حکمت»، ۱۳۹۰: ۵۴۶)؛ منابع چندجلدی: (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸، ۴۰۲)
۷. منابع و مآخذ در پایان مقاله به شیوه APA ذکر شوند. مثال: محسنی «حکمت»، محمد آصف، (۱۳۹۰)، زنان در افغانستان (فرصت‌ها، چالش‌ها و راهکارها)، قم: انتشارات المصطفی (ص).

ارسال و پیگیری مقاله

۱. مقاله باید از طریق سامانه نشریات به این آدرس ارسال شود: <http://kf.miu.edu.af>
۲. مراحل ارسال مقاله: ورد به سامانه نشریات از طریق آدرس فوق، انتخاب نشریه موردنظر، ثبت نام و ایجاد صفحه اختصاصی، ورود به صفحه اختصاصی با استفاده از یوزر-پسوردی که سامانه می‌دهد و اقدام به ارسال مقاله طبق راهنمایی سامانه.
۳. پیگیری مقاله: آگاهی از روند دریافت، پذیرش اولیه، داوری، ارجاع برای اصلاح، پذیرش نهایی، ویراستاری، صفحه‌آرایی، انتشار الکترونیکی، از طریق همان صفحه اختصاصی، از سوی نویسنده قابل پیگیری است.

فهرست

- پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی^(ص) العالمیه در افغانستان ۱
- سخن سردبیر ۳
- ثمرات و برکات احسان در نگاه قرآن ۵
سید هادی صادقی نژاد | سید محمد عالمی
- بررسی و نقد نظریه هورقلیایی در جریان شیخیه ۱۹
عبدالقادر احمدی
- بررسی تحلیلی عوامل حجاب و بی حجابی ۴۱
محمد اسحاق حبیبی
- مناسبات آزادی و اخلاق ۶۱
سید جواد ایوبی
- موانع تقریب مذاهب و وحدت اسلامی در افغانستان ۷۹
سید ابراهیم رضوانی
- آسیب‌ها و پیامدهای کنترل جمعیت با تأکید بر دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای ۹۷
عبدالحمید علوی | جمعه علی نظری

پیام ریاست نمایندگی جامعه المصطفی (ص) العالمیه در افغانستان

پیشرفت بشر در زمینه‌های علم، فرهنگ، اخلاق و معنویت، مرهون تلاش‌ها و پژوهش‌های خستگی‌ناپذیر عالمان، اندیشمندان و نویسندگانی است که عمر پربرکت خود را وقف پژوهش و کشف رازهای هستی نموده‌اند؛ همان‌ها که ارزش والای حقیقت‌جویی و گوهر تقوا و فضیلت را هرگز به متاع و مقام زودگذر دنیا نفروخته‌اند. به همین جهت است که عالمان و اصحاب قلم در مکتب اسلام، ارج و منزلتی ویژه دارند و از دانشمندان و صاحبان اندیشه، با بهترین تجلیل‌ها و تمجیدها یاد می‌شود. در باب اهمیت قلم و اندیشه همین بس که در آموزه‌های اسلامی، مداد علما برتر از خون شهیدان و تکریم اندیشمندان، به عنوان وارثان انبیای الهی، در حکم احترام گذاشتن به خداوند و پیامبر قلمداد شده است؛ زیرا حیات برتر انسانی در تفکر اسلامی، درگرو اندیشه و ایمان است. لذا فرزاندانی که با اندیشه و قلم خود مشعل دانش و معرفت را فرا راه انسان‌ها برمی‌افروزند، حق عظیمی بر عهده بشریت دارند و شایسته برترین ستایش‌ها و قدردانی‌ها هستند.

بدون تردید گسترش علم از زمره اساسی‌ترین عوامل رشد، انکشاف و ترقی جامعه است و رشد علمی از طریق آموزش و پژوهش به دست می‌آید. آموزش و پژوهش به مثابه بال‌های ترقی و اوج‌گیری یک جامعه است که با بهره‌گیری از آن دو، می‌توان به تعالی و شکوفایی مادی و معنوی رسید. جامعه علمی و آکادمیک افغانستان در سال‌های اخیر گام‌های نسبتاً خوبی در عرصه‌های آموزش برداشته است؛ اما به نظر می‌رسد که پژوهش هنوز در این کشور جایگاه مناسبش را نیافته و کمتر مورد اقبال بوده است. این در حالی است که رسیدن به پیشرفت مادی و معنوی، درگرو «آموزش و پژوهش» توأمان است.

امروزه یکی از ابزارهای مؤثر برای توسعه آموزش پژوهش‌محور، انتشار مجلات علمی است. به همین دلیل نشریات دانشگاهی به بخش جدایی‌ناپذیری از ساختار دانشگاه‌ها و مؤسسات تحصیلاتی عالی تبدیل شده است. گروه‌های علمی دانشگاهی برای پیشبرد مقاصد آموزشی و پژوهشی خود و به منظور توسعه دانش بشری، نشریه‌های علمی پژوهشی را تأسیس کرده و یافته‌های پژوهشی یا گزارش‌های آموزشی اعضای هیئت علمی خود را در آن منتشر می‌کنند تا به دست دیگر دانش‌دوستان نیز برسد.

نماینده‌ی جامعة المصطفی^(ص) در افغانستان همواره نسبت به توسعه علم و پژوهش همراه با معنویت، اهتمام داشته است. این دانشگاه با هدف تولید و ترویج علوم مرتبط با حوزه‌های علوم اسلامی و انسانی و به منظور ارتقای ظرفیت‌های علمی-پژوهشی اعضای گروه‌های آموزشی، بهبود مهارت‌های پژوهشی اساتید و دانشجویان، تقویت مبادله یافته‌های علمی و تحقیقاتی بین مراکز آکادمیک، ایجاد وحدت رویه در فرایند چاپ و نشر مجلات علمی، واحد نشریات را در مرکز پژوهشی دانشگاه ایجاد کرده است. با توجه به اهمیت و ضرورت پژوهش و با عنایت به این که یکی از مهم‌ترین رسالت‌های هر نهاد آموزشی و دانشگاهی، اهتمام به تحقیقات بنیادی و پژوهش‌های کاربردی است، گسترش کمی و کیفی فعالیت‌های پژوهشی و نشراتی، به‌ویژه در حوزه مجلات علمی، مدنظر قرار گرفت. پس از فراهم شدن زیرساخت‌های لازم، مانند خرید سامانه جامع مدیریت نشریات علمی «سیناوب»، دوازده مجله علمی تخصصی ایجاد شد که مرتب به‌صورت دوفصلنامه در قالب چاپ فیزیکی و الکترونیکی منتشر می‌شود. سامانه مدیریت نشریات علمی «سیناوب» برای نظم بخشیدن و تسهیل چرخش مقاله و اطلاعات پیرامون آن در سامانه تولید نشریات علمی و دانشگاهی طراحی شده است و در نقش یک منشی پیگیر و فعال، تمامی امور مربوط به فرایند انتشار نشریات علمی را انجام می‌دهد و این امکان را فراهم می‌کند که نظریات و آثار علمی نویسندگان افغانستانی در سطح جهان در دسترس علاقه‌مندان و اصحاب علم و اندیشه قرار بگیرد.

لازم می‌دانم از تمام همکاران و نویسندگانی که زمینه تحقق این مهم را فراهم کرده و بستر بسط معارف را گسترانده‌اند، قدردانی کنم و برای همه عزیزان توفیقات روزافزون الهی، استدعا نمایم.

سید عبدالحمید ثابت

سخن سردبیر

اخلاق قرآنی

اخلاق از مهم‌ترین موضوعات در زندگی بشر است و قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، به تفصیل به آن پرداخته است. اخلاق قرآنی هم یک سلسله دستورات فردی و هم یک نظام جامع برای سامان‌دهی روابط انسان با خدا، خود، دیگران و محیط‌زیست است. در عصر حاضر، با گسترش بحران‌های اخلاقی مانند بی‌عدالتی، دروغ‌گویی و بی‌مسئولیتی، بازگشت به اصول اخلاقی قرآن ضروری به نظر می‌رسد. اخلاق قرآنی که به‌عنوان نظام ارزشی مبتنی بر آموزه‌های قرآن کریم، نقش اساسی در شکل‌دهی به رفتار فردی و اجتماعی انسان‌ها دارد، بر پایه توحید، فطرت و سرشت پاک انسانی، معادباوری، عدالت، محبت و مسئولیت‌پذیری استوار است و در حوزه‌های مختلف زندگی کاربرد دارد.

در قرآن کریم، توحید به‌عنوان اساس تمام ارزش‌های اخلاقی مطرح شده و ایمان به خداوند یکتا، انسان را از شرک، ظلم و انحرافات اخلاقی باز می‌دارد و به ارزش‌های اخلاقی و رفتار نیکو ملزم می‌نماید؛ چنانکه فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل: ۹۰). در صورت جایگزینی باورهای انحرافی، بشر به اخلاق رفتاری و محاسن اخلاقی ملزم نخواهد بود و خویش را در ارتکاب رفتار سیئه و اتصاف به اوصاف رذیله، آزاد احساس خواهد کرد؛ چنانکه امروزه در عصر «جاهلیت ثانیه» شاهد آن هستیم.

فطرت پاک انسانی یکی دیگر از اصول اخلاق قرآنی است که انسان در صورت عدم انحراف از فطرت انسانی خود، به خوبی‌ها گرایش دارد و از بدی‌ها گریزان است؛ زیرا انسان بر فطرت الهی آفریده شده و سرشت اصیل او خدایی است؛ همان‌گونه که فرموده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰). بشر که بر پایه فطرت انسانی خود، موجود فرشته‌خواست، با انحراف از این سرشت، از بهایم گمراه‌تر شده و به «اسفل السافلین» جای می‌گیرد. بشر امروزی که از فطرت الهی خود دور شده، در برخی موارد، به موجوداتی تبدیل شده که برای عالم و آدم از هر خطری خطرناک‌تر است.



معادباوری از دیگر اصول اخلاق قرآنی است؛ یعنی باور به روز قیامت و حسابرسی الهی، انگیزه‌ای قوی برای پابندی به اخلاق است. از آنجا که باورمندان به قیامت و روز جزا بنا به فرموده قرآن کریم، کوچک‌ترین عمل را دارای عکس‌العمل می‌دانند، (الزلزله: ۷-۸) مواظب اعمال خود بوده و همواره سعی دارد که رفتار نیک داشته باشند. یکی از اصول اساسی اخلاق قرآنی، عدالت است که بدون آن، رفتار اخلاقی میسر نیست. قرآن کریم هم به عدالت در روابط اجتماعی تأکید دارد و هم حتی در مورد دشمنان رعایت آن را لازم می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا» (مائده: ۸).

آموزه‌های اخلاقی قرآن، متعدد و گوناگون است که اخلاق فردی، اخلاق اجتماعی، اخلاق اقتصادی، اخلاق سیاسی و اخلاق خانوادگی را دربر می‌گیرد؛ احسان و نیکوکاری، صداقت و امانت‌داری، صبر و پایداری، پرهیز از ربا، احتکار و کم‌فروشی، رعایت حقوق خویشاوندان، همسایگان و دیگران، امانت‌داری، پاک‌دستی و تعهد کاری در مدیریت‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی و رعایت حقوق والدین، همسر و فرزندان، برخی از آموزه‌های اخلاق قرآنی است.

نشریه «یافته‌های فقهی معارف» که برای چاپ و انتشار دستاوردهای پژوهشی اساتید، محصلان عزیز در عرصه معارف اسلامی منتشر می‌گردد، با عنایت و حمایت الهی، شماره هشتم آن در مرحله انتشار قرار گرفته است. ضمن تشکر از نویسندگان محترم این شماره، دست اندرکاران نشریه برای شماره نهم، چشم به راه مقالات محققان گرامی هستند.

ثمرات و برکات احسان در نگاه قرآن

سید هادی صادقی نژاد^۱ | سید محمد عالمی^۲

چکیده

احسان یکی از خصلت‌های پسندیده اخلاقی است که عقل و شرع بر نیکویی آن صحه گذاشته و بر آراسته شدن به آن تأکید کرده است. قرآن کریم به عنوان نخستین منبع تعالیم و آموزه‌های اسلامی همواره به احسان به دیگران امر کرده و محسنان را ستوده است. از آنجا که قرآن کتاب حکمت است و بیهوده بر امری تأکید نمی‌کند، می‌توان دریافت که در آراسته شدن به این صفت اخلاقی نیکو، ثمرات و برکاتی نهفته است که باید برای یافتن آن‌ها و بهره‌مندی از آن‌ها، تلاش کرد. بنابراین پرسش این است که احسان چه ثمرات و برکاتی دارد که قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت و حکمت این همه بر آن تأکید کرده است؟ این پرسشی است که پژوهش حاضر برای یافتن پاسخ آن سامان یافته است. در این پژوهش، اطلاعات به روش کتابخانه‌ای گردآوری و سپس به روش توصیفی - تحلیلی پردازش شده است. در این مقاله ابتدا به ایضاح مفاهیم مرتبط با مسئله پرداخته و پس از آن به تبیین ثمرات و برکات احسان از نگاه قرآن کریم تلاش شده است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که از منظر قرآن کریم، ثمراتی چون پاداش اخروی، هدایت الهی، محبوبیت عندالله، تکفیر گناهان، امدادهای الهی و تبدیل دشمنان به دوستان بر احسان مترتب است.

کلیدواژه‌ها: احسان، پاداش اخروی، هدایت الهی، محبوبیت عندالله، تکفیر گناهان

۱. کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، استاد دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

ایمیل: s.hadisadeqi68@gmail.com

۲. دکتری کلام اسلامی، استاد دانشکده علوم اسلامی، جامعه المصطفی العالمیه (نماینده افغانستان)، کابل، افغانستان

ایمیل: sm.alemi56@gmail.com

مقدمه

احسان فضیلتی از فضائل اخلاقی است که مکاتب اخلاقی - جز اندکی از آن‌ها - بر آن تأکید می‌کنند و به حُسن آن از منظر اخلاقی اذعان دارند. در نظام اخلاق اسلامی، این فضیلت در کنار فضائلی چون عدل، تقدم مصالح معنوی بر منافع مادی و رعایت اولویت، از اصول و ملاک‌های کلی ارزش‌گذاری در اخلاق اجتماعی شمرده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۳، ۳۹-۴۸). به دیگر سخن، در مقام سنجش اخلاق اجتماعی، می‌توان احسان را به‌سان یک سنجه در نظر گرفت و نیک و بد اعمال خود و خلق را با آن سنجید و در مورد اخلاقی یا غیراخلاقی بودن رفتار خود و دیگران داوری کرد. قرار گرفتن احسان در کنار اصولی چون عدل در نظام اخلاق اسلامی، مستند به آموزه‌های وحیانی قرآن کریم است. قرآن کریم احسان را در کنار عدل می‌نهد و به عدالت‌ورزی و نیکوکاری توأمان فرمان می‌دهد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ؛ خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰). تأکید قرآن به نیکوکاری در آیات بسیاری نمودار است. در پاره‌ای از آیات با استفاده از لفظ «احسان» و مشتقات آن، در پاره‌ای دیگر با استفاده از واژه‌های مترادف احسان و در پاره سوم با تشویق به مصادیق احسان بر آن تأکید شده است.

از آنجا که قرآن کریم، کتاب هدایت و حکمت است و بی‌دلیل بر چیزی تأکید نمی‌کند، پرسش از رمز و راز تأکید آن بر فضیلتی چون احسان، بایسته می‌نماید. اینک شایسته است بپرسیم که از نظر قرآن کریم چه ثمرات و برکاتی بر احسان مترتب است که این همه بر آن تأکید می‌کند؟ این پژوهش در پی یافتن پاسخی برای همین پرسش است.

در روزگاری که جامعه با مشکلات عدیده‌ای دست‌به‌گریبان است و فقر، بیکاری، بی‌سرنوشتی، معلولیت‌ها و محرومیت‌های ناشی از جنگ و صدها مشکل دیگر پیش چشم انسان رژه می‌رود، ضرورت پرداختن به بحث احسان بی‌نیاز از توجیه و بیان است. باین همه می‌توان بر ضرورت طرح چنین بحثی و سامان دادن چنین پژوهشی این‌گونه استدلال کرد که احسان از فضائلی است که در روابط اجتماعی پدیدار می‌شود. از طرفی چون احسان در پاره‌ای از موارد، مستلزم رایگان‌بخشی است، ممکن است بسیاری به آن رغبت نشان ندهند. لذا باید ثمرات و برکات آن را تبیین کرد تا رغبت به آن فزونی یابد و از



رنج و آلام جامعه بکاهد. از آنجا که در جامعه دینی ما قرآن کریم جایگاه ویژه‌ای دارد، تبیین ثمرات و برکات احسان با تمسک به آیات قرآن بیشتر می‌تواند به نهادینه‌سازی فرهنگ احسان و نیکوکاری مدد رساند.

پیشینه بحث از ثمرات و برکات احسان از نگاه قرآن، به درازای تاریخ تفسیر قرآن است. از همان ابتدا که آیات قرآن کریم به تدریج نازل می‌شد، پیامبر اکرم^(ص) به تفسیر و تبیین آن اهتمام می‌ورزید. پس از پیامبر اکرم^(ص)، امامان معصوم^(ع) عهده‌دار تفسیر و تبیین مفاد و مضامین قرآن شدند و سپس مفسران قرآن در ادوار مختلف این بار گران را بر دوش کشیدند. بحث از ثمرات و برکات احسان نیز در لابه‌لای مباحث تفسیری مطرح شده است و می‌توان آن را در ذیل آیات مربوط به احسان جست و دید. بالین همه، طرح بحث ثمرات و برکات احسان از سوی مفسران و در لابه‌لای کتاب‌های تفسیری، کافی نیست؛ زیرا پراکندگی مطالب در خلال مجلدات گوناگون تفاسیر قرآن، سبب می‌شود که خواننده نتواند به یک‌باره بر تمامی مطالب به‌صورت سامانمند و نظام‌یافته دست یابد. از این رو سامان دادن پژوهشی ساختارمند و علمی لازم است تا بار چنین رسالتی را بر دوش کشد و مطالب مورد نیاز را یکجا و منظم در دسترس طالبان قرار دهد. به‌رغم ضرورت سامان یافتن چنین پژوهشی تا آنجا که جست‌وجوهای نگارندگان اجازه‌داوری می‌دهد، پژوهشی ساختارمند و منظم در باب ثمرات و برکات احسان از نگاه قرآن انجام نشده است. امید است که این سیاهه، گامی هرچند کوچک در این راستا باشد و سهمی هرچند اندک در تبیین آثار و برکات قرآنی احسان بگیرد.

۱. ایضاح مفاهیم

ذیل این عنوان باید دو مفهوم اساسی و عمده را توضیح دهیم؛ یکی احسان و دیگری ثمره و برکت. بدون روشن کردن مفهوم این واژه‌ها، معلوم نمی‌شود که وقتی از ثمرات و برکات احسان سخن می‌گوییم دقیقاً چه چیزی را اراده می‌کنیم و چه تصویری از این کلمات در ذهن داریم. ناگفته پیداست که تا تصویر روشنی از این مفاهیم ارائه نکنیم، خواننده نیز چیزی از این سیاهه در نخواهد یافت؛ زیرا گفتگو و افهام و تفهیم، مستلزم استفاده از زبان مشترک است و یافتن زبان مشترک با طرف گفتگو، نیازمند آن است که از واژه‌هایی استفاده شود که برای مخاطب معنای روشنی داشته باشد.

۱-۱. مفهوم احسان

واژه احسان مشتق از ریشه «حسن» است. واژه‌پژوهان فارسی‌زبان برای روشن کردن معنای آن از واژه‌های مختلفی استفاده کرده‌اند. دهخدا برای معنا کردن آن از واژه‌های خوبی، نیکوکاری، بخشش، برّ، نیک گفتن و نیکویی گفتن استفاده کرده است (دهخدا، ۱۳۹۰: ۹۷، ۱). لغت‌پژوهان عرب این کلمه را از باب «تعرف الاشياء باضدادها» با کلمات مقابل آن معنا کرده‌اند. از این رو پاره‌ای از آنان در مقابل واژه «احسان» واژه «اسائه» را گذاشته و آن را ضد احسان دانسته‌اند (مهنا، ۱۴۱۳: ۲۵۸)؛ چنان‌که برخی دیگر «حسنه» و «سیئه» را مقابل هم نهاده، اولی را به معنای هر نعمت موجب مسرت و دومی را متضاد آن معرفی کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۵). عده دیگری از لغت‌شناسان «أَحْسَنَ» را - که فعل ماضی مصدر احسان است - به معنای «فَعَلَ الْحَسَنَ» دانسته و در برابر آن فعل «أَسَاءَ» را گذاشته‌اند (معلوف، ۱۳۷۱: ۱۳۴). دیگر استعمالات فعل «احسن» این‌گونه بیان شده است: احسن الیه/ احسن به: عمل معه حسناً/ اعطاه الحسنة (همان). راغب اصفهانی برای احسان دو معنا بیان کرده است: ۱. الانعام علی الغیر؛ بخشیدن چیزی به دیگری؛ ۲. احسان فی فعله؛ کارِ نیکو انجام دادن؛ مانند آموختن دانش نیکو (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۶). به نظر می‌رسد «انعام علی الغیر» از مصادیق معنای دوم احسان است؛ زیرا نمی‌توان مدعی شد که بخشیدن چیزی به دیگری، خارج از دایره انجام کار نیکو است. علامه طباطبایی نیز احسان را به دو معنا می‌داند: ۱. الإحسان هو الإتيان بالفعل علی وجه حسن؛ کار را به نیکویی انجام دادن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲، ۶۴). در مورد دیگری این معنا را با آوردن قید دیگری تکمیل کرده است: والإحسان هو إتيان العمل علی وجه حسنة من غير نية فاسدة؛ کار را به نیکویی و همراه با نیت صالح انجام دادن. ۲. و من الإحسان ما يتعدى إلى الغير، و هو أن يوصل إلى الغير ما يستحسنه؛ رساندن چیزی تحسین‌برانگیز به دیگری (انجام دادن کاری برای دیگری که وی آن را بپسندد و بر فاعلش آفرین گوید) (همان، ۱۲۸: ۶).

برخی از اندیشمندان معاصر در مقام بیان مفاهیم عام اخلاقی در قرآن، احسان را به دو معنای مورد نظر راغب اصفهانی (انعام علی الغیر و احسان فی فعله) گرفته‌اند و معتقدند



که معنای دوم آن شامل تمام مفاهیم اخلاقی دارای ارزش مثبت می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۱، ۹۰). در آرای این اندیشمندان معاصر توضیحاتی در مورد معنای احسان ارائه شده که می‌توان آن را معنای اصطلاحی این واژه از نظر وی دانست. خلاصه سخن وی آن است که احسان بر آوردن نیاز نیازمندان، اعم از نیاز مالی، درمانی، علمی و... است؛ بدون آن که حقی بر عهده ما داشته باشند و مسئولیتی در برابر آنان داشته باشیم (همان، ۱۶۲-۱۶۳). با استفاده از بیانات علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی، می‌توان تعریف بهتر و کامل‌تری از واژه احسان ارائه کرد: احسان خیررسانی خالصانه و بی چشمداشت به دیگران است؛ بی آنکه به آن‌ها دینی داشته باشیم یا آنان حقی بر ما داشته باشند.

۱-۲. ثمره و برکت

لغت‌شناسان ثمر را به معنای میوه درخت (معلوف، ۱۳۷۱: ۷۴؛ مهنا، ۱۴۱۳: ۱، ۱۵۲) یا نتیجه شیء (معلوف، همان) دانسته‌اند. شاید بتوان گفت معنای اصلی این واژه، همان میوه است و اطلاق آن بر نتیجه اشیا با نوعی تشبیه صورت گرفته است. با این توضیح که شیء را به درختی تشبیه کرده و نتایج آن را چون میوه‌هایی بر شاخ و برگ آن دیده‌اند. لذا بر آن ثمره اطلاق کرده‌اند؛ همان‌گونه که نسل و فرزند را با تشبیه به میوه درختان، ثمره آدمی دانسته‌اند (معلوف، همان: ۷۴).

لغت‌شناسان، برکت را به معنای «نماء و زیادت» (مهنا، ۱۴۱۳: ۱، ۸۰) و «ثبوت خیر الهی در شیء» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۱۹) دانسته‌اند. به نظر می‌رسد معنای اولی از لوازم معنای دومی باشد؛ زیرا هرآنچه در آن خیر الهی باشد، نمو و فزونی هم خواهد یافت. البته معنای دقیق آن هرچه باشد، در این پژوهش ما آن را مرادف با ثمره به کار می‌بریم؛ هرچند معتقدیم احسان نتایج و ثمراتی دارد که خیر الهی هم در آن هست.

بر مبنای آنچه در معنای واژگان مورد نظر گفته شد، وقتی انسان خالصانه (برای رضای خداوند) خیری به دیگری می‌رساند، همانند آن است که نهالی غرس می‌کند و این نهال به ثمر می‌نشیند و میوه‌هایی گوارا نصیب صاحب خود می‌کند که به لطف الهی فزونی می‌یابد و از خیر الهی سرشار و برخوردار است.

۲. ثمرات و برکات احسان

بر احسان ثمرات و برکات فراوانی مترتب است. شناخت این ثمرات و برکات در ترغیب انسان به نیکوکاری و خیررسانی به دیگران مؤثر است. در ادامه، با استمداد از آیات قرآن به تبیین پاره‌ای از آن برکات و ثمرات می‌پردازیم.

۲-۱. پاداش اخروی

یکی از ثمرات و برکاتی که بر احسان مترتب می‌شود، پاداشی است که خداوند در آخرت به انسان نیکوکار می‌دهد. خداوند در آیات بسیار به نیکوکاران وعده پاداش اخروی داده است. در آیه ۱۱۲ سوره بقره فرموده است: «بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ؛ آری هرکه تسلیم حکم خدا گردید و نیکوکار گشت، مسلم اجرش نزد خدا خواهد بود» (بقره: ۱۱۲). بر خلاف «سینه» که در منطق قرآن کریم، جزای آن به اندازه خود آن است، جزای حسنه (کار نیکو) بیش از خود آن است. در قرآن کریم همواره جزای بدی به اندازه خود آن دانسته شده است: «وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا؛ و کسانی که مرتکب اعمال بد شدند، به قدر همان اعمال زشت مجازات شوند» (یونس: ۲۷). در آیه دیگری آمده است: «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا؛ و هرکس کار زشت کند، به قدر کار زشتش مجازات شود» (انعام: ۱۶۰). آیه سومی هم بر همین معنا تصریح می‌کند: «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ؛ و هرکس که عمل بد کند، بدکاران جز به همان عمل بد مجازات نشوند» (قصص: ۸۴).

در مقابل، هر جا قرآن از جزای نیکوکاران سخن گفته، بر زیادی پاداش از مقدار عمل تأکید کرده است. آیات مختلفی به این حقیقت تصریح دارد. در برخی از آیات، خداوند به نیکی‌کنندگان پاداشی بهتر از عمل نیکشان وعده داده است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا؛ هر که عمل نیک آرد پاداش بهتر از آن یابد» (قصص: ۸۴). در پاره‌ای از آیات محسنان را مؤدّه اجر عظیم داده است: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ؛ از آن‌ها هرکس نیکوکار و پرهیزکار شد، اجر عظیم خواهد یافت» (آل عمران: ۱۷۲). طبق حدیثی که در تفاسیر ذیل این آیه آمده، رسول خدا (ص) فرموده‌اند که مراد از اجر عظیم، بهشت است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵، ۹۴). در پاره دیگری از آیات از «حسنی و زیاده» به عنوان پاداش



محسنان سخن رفته است: «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ؛ مردم نیکوکار به نیکوترین پاداش عمل خود و زیادتى [از لطف خدا] نایل شوند» (یونس: ۲۶). برابر روایتی که از امام محمد باقر^(ع) نقل شده است، مراد از حسنی بهشت و مراد از زیاده دنیا است. بر اساس این روایت، نعمت‌هایی که خداوند در این دنیا به انسان‌های نیکوکارش می‌دهد، در آخرت محاسبه نخواهد داشت؛ افزون بر آن که ثواب کارهای نیکویشان نیز به آنان داده خواهد شد (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۳۱۱).

در دسته‌ای دیگر از آیات سخن از مضاعف بودن پاداش نیکوکاران است: «وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا؛ و اگر عمل نیکی باشد، زیاد گرداند و به نیکان از جانب خود مزدی بزرگ عطا کند» (نساء: ۴۰). در دسته سومى از آیات قرآن، از ثواب ده برابر برای نیکوکاری یاد شده است: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا؛ هرکس کار نیکو کند، او را ده برابر آن خواهد بود» (انعام: ۱۶۰). در آیه‌ای دیگر با اشاره به یکی از مصادیق احسان، از ثواب بی‌شمار برای نیکوکاران سخن به میان آمده است: «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً؛ کیست که خدا را قرض الحسنه دهد تا خدا بر او به چندین برابر بیفزاید؟» روشن است که خداوند نیازمند هیچ موجودی نیست تا از آن قرض بگیرد. بنابراین چنان‌که مفسران در تفسیر این آیه آورده‌اند، مراد از قرض دادن به خدا، انفاق در راه او است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲، ۲۸۴). این‌ها صرفاً نمونه‌هایی از آیات قرآن در مورد زیادتى مزد و پاداش اخروی نیکوکاران است. با جست‌وجو در قرآن کریم، می‌توان بسی آیات دیگر هم در این زمینه یافت.

چند برابر بودن پاداش نیکی و مساوی بودن جزای بدی با خود آن، از معارفی است که در احادیث منقول از اهل بیت^(ع) نیز بسیار بر آن تأکید شده است. از امام جعفر صادق^(ع) نقل شده که فرمود:

هنگامی که آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا» نازل شد، پیامبر^(ص) از خداوند درخواست کرد که بر پاداش نیکوکار بیفزاید. خداوند در پاسخ درخواست پیامبر^(ص)، آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَثْمَالِهَا» را نازل کرد. پیامبر اکرم^(ص) مجدداً از خداوند درخواست افزایش پاداش نیکوکاران را کرد. خداوند این بار در پاسخ درخواست پیامبرش، آیه «مَنْ ذَا الَّذِي

يُقْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً» را نازل کرد. با نزول این آیه پیامبر (ص) پی برد که مراد از «اضعافاً کثیره» پاداشی بی‌منتها و غیر قابل شمارش است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۸، ۲۴۶).

۲.۲. هدایت الهی

هدایت الهی یکی دیگر از ثمراتی است که بر احسان مترتب است و خداوند آن را مزد نیکوکاری محسنان شمرده است. خداوند از موهبت اعطای فرزندان صالحی چون اسحاق و یعقوب به ابراهیم خلیل یاد می‌کند و سپس بر وی منت می‌نهد که هم خودش و هم آن دو فرزندش را هدایت کرده است؛ (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷، ۳۳۷) همان‌گونه که نوح نبی را پیش از آنان هدایت کرده بود: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ؛ و ما به ابراهیم، اسحاق و یعقوب را عطا کردیم و همه را به راه راست بداشتیم و نوح را پیش از ابراهیم» (انعام: ۸۴). در ادامه این آیه، ضمن برشمردن نام پاره‌ای دیگر از پیامبران الهی به‌عنوان ذریه ابراهیم یا نوح،^۱ این هدایت‌یافتگی را پاداش محسنان می‌داند: «وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ؛ و فرزندانش داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را هدایت نمودیم و این چنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم» (انعام: ۸۴).

هدایت‌خواهی از امور ارزشمندی است که سعادت دنیا و آخرت آدمی به آن وابسته است. به همین جهت در آموزه‌های اسلامی توصیه شده است که انسان همواره از خداوند هدایت به راه راست را مطالبه کند. یکی از دعا‌های قرآنی که همواره در نماز تکرار می‌شود، طلب هدایت از خداوند است. در دو آیه پایانی سوره حمد در هر نماز از خداوند می‌خواهیم که ما را به راه راست هدایت کند و با کسانی که به آنان نعمت داده است همراه سازد و از راه مغضوبان و راه‌گم‌کردگان، دور بدارد: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ؛ ما را به راه راست هدایت؛ راه آنان که نعمتشان داده‌ای؛ نه راه آنان که بر ایشان خشم گرفته‌ای و نه راه گمراهان» (حمد: ۶ و ۷). بر مبنای

۱. تردید از آن جهت است که مفسران در مورد مرجع ضمیر اختلاف کرده‌اند. برخی چون صاحب المیزان ضمیر «ذریته» را به نوح بازگردانده‌اند و برخی دیگر چون صاحب تفسیر نمونه به ابراهیم، هر کدام از این دو تفسیر هم توجیهی دارد که در کتب تفسیری ذکر شده است. برای مطالبه تفصیل مطلب (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷، ۳۳۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۵، ۴۰۳-۴۰۵).



آیه‌ای که در باب هدایت ابراهیم و فرزندانش آوردیم، اجابت دعای هدایت‌خواهی انسان، در گرو احسان است؛ زیرا آن آیه هدایت‌یافتگی آنان را مزد نیکوکاری‌شان شمرده است. قرار گرفتن در صراط آن هدایت‌یافتگان و برگزیدگان الهی که به یقین از مصادیق «انعمت علیهم» است، مستلزم تشبّه جستن به آنان از طریق نیکوکاری و خیررسانی به دیگران است.

۲-۳. محبوبیت نزد خدا

یکی از ثمراتی که قرآن کریم برای احسان برشمرده و بر آن انگشت تأکید گذاشته، محبوبیتی است که انسان محسن در اثر احسان نزد خدا کسب می‌کند. به دیگر سخن انسان محسن به خاطر احسانی که می‌کند، به مقام «محبوبیت عندالله» بار می‌یابد و محبوب خداوند می‌شود (ر.ک: مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱، ۷۵). قرآن کریم ضمن این که انسان‌ها را به احسان تشویق می‌کند، از محبوبیت محسنان نزد خدا نیز سخن می‌گوید: «وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛ نیکویی کنید که خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (بقره: ۱۹۵). این معنا در آیه دیگری با تعبیر «وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»؛ خداوند نیکوکاران را دوست می‌دارد» (آل عمران: ۱۳۴). تکرار شده است. محبت انسان به چیزی و محبوبیت آن نزد انسان به این معنا است که نفس انسان به خاطر کمالی که در آن چیز می‌بیند به آن میل پیدا می‌کند؛ اما محبت خدا به انسان و محبوبیت انسان نزد خدا به این معنا نیست، بلکه به معنای رضایت خداوند از انسان و مرضی بودن انسان نزد خداوند است (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱، ۱۴۵).

طبق آیات قرآن کریم، رضایت خداوند بزرگ‌ترین نعمتی است که نصیب مؤمنان می‌شود: «وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِينَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ»؛ خدا اهل ایمان را از مرد و زن وعده فرموده که در بهشت خلد ابدی که زیر درختانش نهرها جاری است درآورد و در عمارات نیکو و پاکیزه بهشت عدن منزل دهد و برتر و بزرگ‌تر از هر نعمت، مقام رضا و خشنودی خداست و آن به حقیقت فیروزی بزرگ است» (توبه: ۷۲).

۲-۴. تکفیر گناهان

مسئله احباط و تکفیر، از دیرباز میان متکلمان مسلمان محل نزاع و اختلاف رأی بوده است. متکلمان معتزلی - با همه اختلافاتی که در کم و کیف این مسئله داشته‌اند - ثواب



متأخر را باعث از بین رفتن گناه متقدم (تکفیر) و گناه متأخر را باعث محو شدن ثواب متقدم (احباط) می‌دانسته‌اند. در برابر، متکلمان شیعی قول اهل اعتزال را در این مسئله مستلزم ظلم، حصول تناقض و ایراداتی از این دست می‌دانند (ر.ک: حلی، ۱۴۰۷: ۴۱۱ - ۴۱۳). با این همه آنچه را نمی‌توان انکار کرد و متکلمان نیز بدان صحه گذاشته‌اند، این است که میان کفر و ایمان چنین رابطه‌ای برقرار است. به این معنا که ایمان و عمل صالح متقدم - هرچند بسیار باشد - در اثر کفر متأخر از بین می‌رود؛ به همان قیاس که کفر و سیئات انجام شده در حال کفر با ایمان آوردن از میان برداشته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۴۶۷ - ۴۶۸). حال فارغ از مسئله ایمان و کفر در مورد سایر حسنات و سیئات هرچند نمی‌توان مانند متکلمان معتزلی از قانون کلی سخن گفت؛ اما می‌توان به صورت فی الجمله قائل به احباط و تکفیر شد و به صورت موردی میان هر عمل نیک و بدی که قرآن کریم رابطه احباطی - تکفیری برقرار کرده بود، به آن صادقانه اعتقاد ورزید (ر.ک: همان: ۲۶۹)؛ چنان‌که قرآن حسنات را از بین برنده سیئات دانسته است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (نمل: ۱۱). این مؤده قرآنی هرچند پس از دستور به اقامه نماز بیان شده است، مفسران بر آن باورند که حسنه مطرح شده در آن، منحصر به نماز نیست؛ نماز فقط یکی از مصادیق روشن حسنه است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸: ۹، ۳۱۷ - ۳۲۰). این برداشت با پاره‌ای از روایات که ذیل این آیه نقل شده است، هم‌خوانی دارد. در حدیثی ذیل این آیه آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَكْفِّرُ بِكُلِّ حَسَنَةٍ سَيِّئَةً، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ؛ خداوند با هر حسنه‌ای سیئه‌ای را از بین می‌برد. سپس [امام^(ع)] این آیه را تلاوت کرد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱، ۵۵۸).

۲-۵. امدادهای الهی

امدادهای الهی در زندگی انسان از دیگر برکات و ثمراتی است که بر احسان مترتب می‌شود. خداوند در آیات بسیاری از امدادسانی و ویژه خویش به محسنان خبر داده و آن‌ها را زیر چتر حمایتی و ویژه خویش دانسته است. در پاره‌ای از آیات آمده است: «إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ؛ محققاً خدا یار و یاور متقیان و نیکوکاران است» (نحل: ۱۲۸). این آیه با آیات قبل از خود، ناظر به مصائبی است که در جنگ احد بر مسلمانان وارد شد و پیامبر^(ص) را اندوهگین کرد. خداوند در آیات قبل پیامبر را دل‌داری می‌دهد که سینه از کید



و مکر دشمنان تنگ ندارد و از شهادت یاران اندوهگین نشود. همراهی خداوند با مؤمنان متقی و نیکوکار که در این آیه مطرح شده است، ناظر به یاری خدا و همراهی وی با این مؤمنان در جنگ احد است.

علامه طباطبایی معتقد است که هریک از دو صفت تقوا و احسان عامل جداگانه‌ای برای جلب نصرت الهی، ابطال مکر و دفع کید دشمنان است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲، ۳۷۵). در پاره‌ای دیگر از آیات با تأکید از همراهی و مدد رسانی خداوند به محسنان سخن رفته است: «وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ؛ همیشه خدا یار نیکوکاران است» (عنکبوت: ۶۹). از آنجا که همراهی خداوند با انسان نمی‌تواند به معنی همراهی و حمایت فیزیکی باشد، باید آن را به معنای امدادهای غیبی الهی در هنگامه‌های دشواری و بیچارگی انسان دانست؛ چنان‌که در مورد موسای کلیم^(ع) اتفاق افتاد. آنگاه که فرعونیان، موسی و قومش را تعقیب کردند و در مکانی دو گروه به هم نزدیک شدند، بنی اسرائیل به موسی گفتند: «ما گرفتار فرعونیان خواهیم شد. موسی^(ع) در پاسخ گفت: چنین نیست؛ پروردگارم با من است و هدایت می‌کند: قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ؛ هرگز چنین نیست. خدا با من است و مرا به یقین راهنمایی خواهد کرد» (شعراء: ۶۲).

۲-۶. تبدیل دشمنان به دوستان

یکی از ثمرات مهم احسان که در زندگی اجتماعی نمود می‌یابد، آن است که دشمنان را به دوست تبدیل می‌کند. در حقیقت احسان، سازگار تبدیل دشمنان به دوستان صمیمی است. در صورت وجود خصومت و دشمنی میان دو کس، احسان مهم‌ترین راه برقراری رابطه دوستانه میان آنان است؛ زیرا اگر در هنگامه دشمنی، یکی از دو طرف کین‌ورزی را وانهد و در حق طرف مقابل احسان کند و خیری به او برساند، طرف مقابل به صورت خودکار از نظر روانی تحت تأثیر قرار می‌گیرد و دلش نرم می‌شود. به این صورت است که آهسته‌آهسته دشمنی‌ها رخت برمی‌بندد و دوستی‌های پایدار و مستحکم به جای آن می‌نشیند.

قرآن کریم به زیبایی و رسایی به تأثیر احسان در مقابل اسائه پرداخته است: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ؛ همیشه بدی (خلق) را به بهترین شیوه (که خیر و نیکی است) پاداش ده و دور کن تا همان کس که گویی با تو بر سر دشمنی

است، دوست و خویش تو گردد» (فصلت: ۳۴).

نمونه عینی این گونه برخورد با دشمنان را در رفتار پیامبر اکرم^(ص) می‌بینیم. در هنگام فتح مکه که برخی از مسلمانان شعار «الیوم یوم المرحه» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱، ۱۰۵) سر می‌دادند، آن حضرت با عفو قریشانی که سال‌ها به وی و یارانش آزار رسانده بودند، صحنه‌ای از گرایش به اسلام و پیامبر^(ص) را رقم زد که در تاریخ بی‌نظیر است. قرآن کریم پیامد این رفتار کریمانه پیامبر را گرایش فوج فوج قریشیان به دین اسلام می‌داند: «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا؛ و مردم را بنگری که فوج فوج به دین خدا داخل می‌شوند (و تو را به رسالت تصدیق می‌کنند)» (نصر: ۲).

نتیجه‌گیری

احسان یکی از صفاتی است که قریب به اتفاق مکاتب اخلاقی بر حسن آن اتفاق نظر دارند و جز اندکی از آن‌ها صاحب این صفت را می‌ستایند و بر لزوم آراسته شدن به آن تأکید می‌کنند. برای این صفت اخلاقی نیکو تعریف‌های مختلفی ارائه شده است. آنچه در نهایت با در نظر داشت تعاریف اندیشمندان می‌توان در بیان ماهیت این خصیصه اخلاقی گفت آن است که «احسان خیررسانی خالصانه و بی‌چشمداشت به دیگران است؛ بی‌آنکه به آن‌ها دینی داشته باشیم یا حقی بر ما داشته باشند». از منظر آموزه‌های دینی، احسان یکی از صفات حمیده آدمیان است. قرآن کریم در وصف احسان و محسن بسی سخن گفته و برای آن ثمرات و برکات فراوان شمرده است. برخی از ثمرات و برکاتی که قرآن برای این صفت پسندیده برشمرده است، بدین قرار است: (۱) پاداش اخروی؛ (۲) هدایت الهی؛ (۳) محبوبیت نزد خدا؛ (۴) تکفیر گناهان؛ (۵) امدادهای الهی؛ و (۶) تبدیل دشمنان به دوستان.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.

۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی)، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۰)، لغت‌نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۳. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، (تحقیق: صفوان عدنان داوودی)، دمشق - بیروت: دارالشامیه و دارالعلم.
۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان، (ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی)، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۵. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، (تصحیح: طیب موسوی جزائری)، قم: دار الکتاب.
۸. مازندرانی، مولی صالح، (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی (الاصول و الروضه)، (تحقیق و تصحیح: ابوالحسن شعرانی)، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷)، اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، آموزش عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۲. معلوف، لويس، (۱۳۷۱)، المنجد فی اللغة، قم: اسماعیلیان.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۸۸)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. مهنا، عبدالله علی (محقق) (۱۴۱۳ق)، لسان اللسان، بیروت: دار الکتب العلمیه.



بررسی و نقد نظریه هورقلیایی در جریان شیخیه

عبدالقادر احمدی^۱

چکیده

جریان شیخیه، یکی از جریان‌های منشعب از شیعه امامیه است که در قرن ۱۳ قمری، توسط شیخ احمد احسانی شکل گرفت و راه خود را از سایر امامیه جدا کرد. این جریان به پیروی از رهبر و مؤسس خود شیخ احمد احسانی، نسبت به برخی از باورهای کلامی اسلامی و شیعی، نظریه متفاوتی داشته و به‌خصوص، نسبت به معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر (ص) و زندگی امام زمان (ع) - در عالم هورقلیا - دیدگاه‌های متفاوتی دارد؛ به‌گونه‌ای که این باورها، بعدها بستر پیدایش دو فرقه بابیت و بهائیت را به‌عنوان دو فرقه و جریان انحرافی در جهان اسلام، فراهم کرد. این مسئله در این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از داده‌ها و مطالعات کتابخانه‌ای، مورد بررسی و نقد قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که آموزه‌ها و ادعاهای آنان، فاقد دلیل بوده و دلایل آنان با معیارهای عقلی و صریح آیات قرآن و روایات معصومین (ع) سازگاری نداشته و بلکه مغایرت و تضاد آشکار دارد.

کلیدواژه‌ها: شیخیه، شیخ احمد احسانی، هورقلیا، معاد جسمانی، معراج جسمانی، حیات امام زمان (ع)

۱. دکتری رشته جریان‌های کلامی معاصر، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران



مقدمه

اسلام و مسلمانان، بعد از پیامبر (ص) اکرم (ص) با انشعابات مواجه شد که دو فرقه مهم کلامی شیعه و اهل سنت، از آن پدیدار گردید. این دو گرایش اعتقادی و مذهبی در درون خود نیز دچار انشعابات شدند؛ در میان فرقه‌های شیعه، مذهب امامیه، مسیر خود را از دیگر جریان‌ها جدا نموده و با ظهور عالمانی بزرگ در طی قرن‌های متمادی، به لحاظ مبانی و استدلال، به قله‌های بلندی دست یافت که تا به امروز با قوت و قدرت به مسیر خود ادامه داده است. با این وجود، در قرن سیزدهم هجری، با ظهور شیخ احمد احسائی، شیعه امامیه در درون خود دچار انشعاب دیگری شد و گروهی به نام «شیخیه» به پیروی از اندیشه احسائی، مسیر خود را از مسیر امامیه جدا کرد.

احسائی برخلاف مشهور عالمان امامیه، تفسیر جدیدی از برخی آموزه‌های دینی ارائه کرد که با مبنای مشهور و مبانی اعتقادی شیعه سازگار نبود. یکی از اندیشه‌های مهم او، باور وی به «بدن هورقلیایی» است. به باور وی این بدن در شهری قرار دارد که وی نام آن را «جابلقا و جابلسا» می‌نهد. او با طرح نظریه «هورقلیایی»، سه مسئله مهم و عمیق دینی-فلسفی را تحلیل کرده و از یک باب می‌داند؛ مسئله معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص)، زندگی دنیایی و ناسوتی امام زمان (ع) در طول بیش از ده قرن. به باور او هم زمین محشر «هورقلیایی» است و هم امام زمان (ع) با بدنی «هورقلیایی» و غیر عنصری در شهر جابلقا و جابلسا زندگی می‌کند.

این دیدگاه شیخ احمد و پیروانش، شدیداً از سوی علمای امامیه، انکار و مخالف با تعالیم قرآن و آموزه‌های دینی قلمداد شده است. آنچه در پی می‌آید، پاسخ به این پرسش اساسی است که دیدگاه شیخیه درباره معاد جسمانی و معراج جسمانی پیامبر (ص) و زندگی دنیایی و مادی امام زمان (ع) چیست؟ لازم به ذکر است که برخی از محققان در این زمینه قلم زده‌اند و کتاب و مقالاتی نیز به‌عنوان پیشنهاد، تحقیق، وجود دارد؛ اما از آنجاکه هیچ‌کدام به‌صورت جامع به این موضوع ننگریسته‌اند، ضرورت پرداختن به این موضوع را بیشتر آشکار می‌کند.

۱. نگاهی اجمالی به جریان شیخیه

این جریان یا فرقه کلامی در نیمه اول قرن ۱۳ ق. توسط شیخ احمد احسائی شکل گرفت



و بعدها نیز توسط شاگردانش مانند سید کاظم رشتی و دیگران، تبلیغ و ترویج شد. «این جریان به این دلیل شیخیه نامیده شده است که به شیخ احمد احسانی، بنیان‌گذار این فرقه، منتسب است و از باورهای وی پیروی می‌کند. شیخ احمد، فرزند شیخ زین‌الدین بن شیخ ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر آل سقر مطیرفی است. وی در روستای مطیرف احساء از توابع منطقه قطیف در اطراف بحرین متولد شد. جد چهارم وی از آیین خود دست برداشت و به تشیع گروید. شیخ احمد در سال (۱۱۶۶ ق.) در منطقه احساء متولد شد. بر اساس گزارش خود وی در زادگاهش زمینه مناسب تحصیلات علمی و دینی فراهم نبوده» (احسانی، ۱۴۳۰: ۱، ۶). «وی بعد از آشنایی ابتدائی خواندن و نوشتن در مناطق اطراف، در سال (۱۱۸۶ ق.) به عراق آمد و در حوزه‌های علمیه کربلا و نجف مشغول تحصیل شد و از درس‌های علمای معروف آنجا همچون باقر بهبهانی، در کربلا و سید مهدی بحرالعلوم و شیخ جعفر کاشف الغطاء در نجف، بهره برده است» (آل الطالقانی، ۱۴۲۰: ۶۳).

احسانی مدتی در بصره به سر برد و با بیان عبارت مبهم معماگونه و مرموز، مورد خشم علمای آن دیار قرار گرفت. این مسئله موجب شد که حاکم بصره احسانی را از آن شهر اخراج نماید. وی پس از این اتفاق، دو سال کامل انزوا گزید و به ریاضت پرداخت. در سال (۱۲۲۱ ق.)، پس از زیارت اماکن مقدس در شهرهای کربلا و نجف، به قصد زیارت مرقد مطهر امام رضا^(ع) به ایران رفت. وی در این مسیر، به دعوت مردم یزد، مدتی در این شهر اقامت گزید و در این شهر مورد توجه خاص فتح‌علی‌شاه قاجار قرار گرفت. شاه برای او مستمری ماهانه‌ای تعیین کرد (ر.ک. همان: ۶۸). او در سال (۱۲۳۷ ق.) به قزوین رفت و در این شهر میرزا عبدالوهاب قزوینی (دایی قره‌العین) که از بزرگان آن دیار بود، محراب و سجاده خود را به وی تقدیم کرد. وی همچنین در مدرسه صالحیه آن شهر به تدریس پرداخت. او پس از درگذشت استادان و مشایخ خود، ادعاهایی را مطرح کرد که موجب نزاع و کشمکش در مدارس و محافل علمی شد؛ ادعاهایی از جنس کشف، الهام و تفویض که همراه با غلو، موهومات و معما بود.

وقتی احسانی وارد قزوین شد، صدها نامه حاوی پرسش و دادخواهی از مراکز علمی شیعه، به شهید ثالث ملا محمدتقی برغانی و ملا محمد صالح برغانی رسید. شهید ثالث

تنی چند از علما را دعوت و مجلس مناظره‌ای را برگزار کرد. علما سعی کردند شیخ را قانع کنند تا از عقاید گمراه‌کننده‌اش دست بردارد؛ اما این تلاش بی‌فایده بود و احسائی همچنان بر باورهای خود پای فشرد. پس از پافشاری وی بر باورهایش، شهید ثالث حکم تکفیر وی را صادر کرد. علمای شیعه در ایران، عراق و دیگر مراکز شیعی از حکم شهید ثالث پیروی کردند. صدور این حکم باعث شد که تعدادی از شاگردان وی و اهل علمی که به شیخ ارادت داشتند، از وی دوری گزینند. در پی این اتفاقات، شاه قاجار نیز مجبور شد از ترس مواجه شدن با خشم علما و مردم، حمایت خود را از شیخ احمد کم کند.

در نهایت احسائی «به سبب باورهای نادرست و غلو آمیزش، از سوی عده‌ای از عالمان و فقیهان تکفیر شد. ملا محمدتقی برغانی معروف به شهید ثالث، سید مهدی فرزند صاحب ریاض، ملا محمدجعفر استرآبادی، شریف العلمای مازندرانی، شیخ محمدحسن صاحب جواهر الکلام، شیخ محمدحسین صاحب فصول، آخوند ملا آقا دربندی، سید ابراهیم قزوینی، ایشان را تکفیر کردند» (التنکابنی، ۱۳۷۲: ۴۴). شیخ احمد بار دیگر به کربلا رفت و با برخورد سرد مردم عراق مواجه شد. وی با دیدن این برخورد مردم، ناگزیر راه مکه را در پیش گرفت و از آنجا عزم رفتن به وطن خود کرد، ولی نرسیده به مدینه در قریه هدیة از دنیا رفت و در قبرستان بقیع دفن شد. مرگ وی در سال ۱۲۴۱ ق. اتفاق افتاده است» (امین، ۱۴۰۶: ۲، ۵۸۹).

برخی از آثاری که از شیخ احمد احسائی بر جای مانده و به چاپ رسیده است، عبارتند از جوامع الکلم، شرح الزیارة الجامعة الکبیره، شرح العرشیه و شرح المشاعر و... شیخیه به نام‌های دیگری نیز معروفند از جمله «کشفیه» چون شیخ احمد احسائی ادعا کرده که مطالب خود را از راه کشف و شهود به دست آورده است (ر.ک: همان) و «رکنیه» به این دلیل که به شیعه کامل و رکن رابع باور داشته و آن را از اصول دین خود می‌دانستند و «پشت سری» به این دلیل که شیخیه در احترام به ائمه، اهل غلو بودند. به همین خاطر آنان معتقد بودند که توقف کردن در مقابل یا موازی سر امام، برای نماز یا زیارت، جایز نیست. در مقابل کسانی که این عمل را جایز می‌دانستند، به پشت سری معروف شدند.



۲. واژه شناسی هورقلیا

برخی معتقدند کلمه هورقلیا ریشه عبری دارد. آنان با تحقیقاتی که انجام داده‌اند معتقدند کلمه هورقلیا در اصل عبری خود «هبل قرنیم» بوده؛ اما در زبان فارسی امروز، به این شکل در آمده است. «هبل قرنیم در لغت به معنای تشعشع بخار است. در آثار عبری، این ترکیب به معنای جسم قالبی استفاده شده است. احسائی در آثار خود به سریانی بودن ریشه این کلمه اشاره کرده است. بنابراین سخن دهخدا در مورد عبری بودن ریشه آن چندان دور از حقیقت نمی‌نماید؛ زیرا دو زبان عبری و سریانی بسیار به هم نزدیک‌اند» (دهخدا، ۱۳۳۷: ۱، ۱۱۹۱).

برخی نیز این‌گونه اذعان کرده‌اند که به احتمال قوی، شیخ احمد، واژه‌های «هورقلیایی»، «جابلقا» و «جابرسا» را از شیخ اشراق گرفته باشد، زیرا نخستین فردی که اصطلاح عالم هورقلیایی را در جهان اسلام استفاده کرده، شیخ شهاب الدین سهروردی است. وی در فلسفه اشراق آنجا که از حالات سالکان سخن می‌گوید، پس از توضیح انوار قاهره و معلقه، می‌گوید: «آنچه ذکر شد، احکام اقلیم هشتم است که جابلق و جابرص و هورقلیای شگفت در آن قرار دارد» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲، ۲۵۴). البته باید گفت بین دو شهر جابلقا و جابرسا با عالم هورقلیا، تفاوت وجود دارد و هورقلیا مقامی بالاتر از مقام جابلقا و جابرسا قلمداد شده است. چنان‌که شهرزوری نیز همین مطلب را ادعا کرده است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۷۴).

«مراد از هشتمین اقلیم بودن هورقلیا، این است این اقلیم خارج از اقلیم هفتگانه جسمانی است. در نظام حکمت سهروردی تمام عالم جسمانی، به هفت اقلیم تقسیم می‌شود و عالمی که مقدار داشته و خارج از این عالم باشد، اقلیم هشتم است. البته خود آن اقلیم نیز، به هفت اقلیم قابل تقسیم است؛ اما چون آگاهی و دانش ما از آن اقلیم اندک است، آن را تنها یک اقلیم قرار داده‌اند» (ابن الهروی، ۱۳۶۳: ۲۴۴).

قطب‌الدین شیرازی نیز، تفاوت جابلقا و جابرسا را این‌گونه توضیح می‌دهد: «جابلقا و جابرسا نام دو شهر از شهرهای عالم «عناصر مُثُل» است و هورقلیا از جنس «افلاک مثل» است. پس هورقلیا بالاتر است. این نام‌ها را رسول خدا^(ص) بیان کرده است و هیچ‌کس حتی



انبیا و اولیا با بدن عنصری، نمی‌توانند وارد این عالم شوند» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۵۵۶ و ۵۱۷). به نظر می‌رسد با توجه به مطالب ذکر شده، مراد از هورقلیا همان عالم مثال یا خیال منفصل یا همان برزخ بین عالم عقول و عالم ماده باشد؛ زیرا عالم مثال نیز دارای دو شهر جابلقا و جابرسا است که فلاسفه اشراق به آن تأکید دارند هرچند این امر مورد قبول فلاسفه مشاء قرار نگرفته است.

می‌توان گفت اصطلاح هورقلیا کلید حل بسیاری از نکات بغرنج و نامفهوم اندیشه‌ها و آرای شیخ احمد احسائی است؛ زیرا وی در موارد بسیاری همچون حیات دنیایی امام عصر^(ع)، معراج جسمانی رسول خدا^(ص) و معاد جسمانی پیوسته کوشیده تا همه آن‌ها را با همین حیات و جسم هورقلیایی توجیه و تفسیر کند. به باور شیخ احمد هورقلیا، واژه‌ای سریانی است. وی در رساله قطیفیه جوامع الکلم، می‌گوید: «و هی کلمه بعبارة سریانی» (احسائی، ۱۴۳۰: ۱، ۱۲۴) وی این واژه را به معنا و مفهوم «ملک آخر» می‌داند (احسائی، ۱۳۶۰: ۳). ابوالقاسم ابراهیمی از پیشوایان شیخیه نیز آن را به معنای عالم دیگر می‌داند (ر.ک. ابراهیمی، ۱۳۶۷: ۳۳).

در مجموع با مراجعه به مطالبی که نویسندگان در این مورد نوشته‌اند، این نتیجه حاصل می‌شود که مقصود از بدن هورقلیایی، بدن مثالی است که انسان در قیامت با همین بدن محسوس می‌شود و امام زمان^(ع) هم با همین بدن در عالم هورقلیا قرار دارد. با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که مقصود از عالم «هورقلیایی» همان عالم مثال است. چون عالم مثال بر دو گونه اول و آخر است، گفته‌اند: «این عالم دارای دو شهر جابرسا و جابلقا است». عالم مثال که خیال منفصل و برزخ بین عالم عقول و عالم ماده، نیز نامیده می‌شود عالمی است که عارفان و فلاسفه اشراق، به آن باور دارند؛ اما فیلسوفان مشاء آن را نپذیرفته‌اند.

۳. دیدگاه شیخ احمد درباره معاد جسمانی

معروف‌ترین رأی احسائی، دیدگاه وی درباره چگونگی معاد جسمانی است. «این نظریه دلیل اصلی طرد و تکفیر او از سوی بعضی از علما، از جمله ملا محمدتقی برغانی قزوینی بود» (ر.ک. همان: ۴۲ - ۴۳). دیدگاه وی در مورد معاد، قدری پیچیده و غامض است به‌گونه‌ای که از عبارت او چنین برداشت و استنباط می‌شود که گویا وی معتقد به معاد



روحانی محض بوده و معاد جسمانی را قبول ندارد.

شیخ احمد در مهم‌ترین اثر خویش که «شرح زیارت جامعه کبیره» نام دارد، بحث از معاد را مطرح کرده و در این کتاب، احسائی و به تبع وی دیگر مشایخ شیخیه، اصل «معاد جسمانی» را که آیات قرآنی و احادیث مستفیض بر آن تأکید دارد، می‌پذیرند؛ اما تفسیر خاصی از جسم ارائه می‌کنند که تعداد زیادی از دانشمندان مسلمان آن تفسیر را نمی‌پذیرند. البته پیش از شیخ احمد نیز در میان علمای شیعه بر سر کم و کیف معاد جسمانی، اختلافاتی وجود داشته، اما معنای متداول و مورد قبول در میان آنان این است که آدمی، در زندگی آخرتی همانند زندگی دنیایی، کالبد ظاهری مرکب از عناصر طبیعی دارد. بدن انسان در آخرت، محشور می‌شود و نفس، بار دیگر، به آن تعلق می‌گیرد و پاداش‌ها و کیفرها و لذات و آلامی که جنبه جزئی و حسی دارند و تحقق آنها بدون بدن و قوای حسی ممکن نیست به همین بدن داده می‌شود. احسائی، معاد جسمانی را به این معنا قبول نمی‌کند و بر این باور است که این نحوه فهم با تغییر و تباهی‌ای که در بدن عنصری سراغ داریم، سازگار نیست و باید پاسخ را در حقیقت جسم انسانی جست‌وجو کرد. وی، به بحث لغوی و حدیثی درباره «جسم» و «جسد» اشاره می‌کند و تأکید دارد که معانی این دو واژه از آنچه به ذهن تبادر و خطور می‌کند، بسیار وسیع‌تر و گسترده‌تر است (ر.ک. احسائی، ۱۴۲۰: ۴، ۲۴).

وی پس از اشاره به بحث لغوی، معنای مورد نظر خود از جسم و جسد را این‌گونه بیان می‌کند: «ان الانسان له جسمان و جسدان، فاما الجسد الاول: فهو ما تألف من العناصر الزمانيه و هذا الجسد كالثوب يلبسه الانسان ويخلعه ولا لذه له ولا ألم ولا طاعه ولا معصيه الا ترى أن زيدا يمرض ويذهب جميع لحمه حتى لا يكاد يوجد فيه رطل لحم وهو زيد لم يتغير وانت تعلم قطعاً ببديهتك أن هذا زيد العاصي ولم تذهب من معاصيه واحده، ولو كان ماذهب منه او له مدخل في المعصيه لذهب اكثر معاصيه بذهاب محلها ومصدرها وهذا مثلاً زيد المطيع لم تذهب من طاعاته شيء اذ لا ربط لها بالذاهب بوجه من الوجوه لوجه عليه ولا وجه مصدريه ولا تعلق، ولو كان الذاهب من زيد لذهب بما يخصه من خير وشر وكذا لو عفن و سمن بعد ذالك هو زيد بلا زياده في زيد بالسمن ولا نقصان فيه بالضعف لا



فی ذات ولا فی صفات ولا فی طاعه ولا فی معصیه. والحاصل هذالجسد لیس منه وإنما هو فیه بمنزله الكثافه فی الحجر والقلی فإنهما اذا أذیا حصل زجاج وهذا الزجاج بعینه هو ذاک الحجر والقلی الكثیفان لما ذاب زالت عنه الكثافه ولی است من الارض فإن الارض لطیفه شفافه وإنما كثافتها من تصادم العناصر الأتری الماء اذا كان ساکنا کان صافیا ترى ماتحتہ فاذا حرکتہ لم تر مافیہ وهو یتحرک لتصادم بعض أجزائه ببعض مع قلیل من الهواء فکیف بتصادم الطبائع الاربع وهذا الجسد کالكثافه فی الحجر والقلی لیست من ذاتهما و مثال آخر کالثوب فإنه هو هو الخیوط المنسوجه و اما الالوان فهی أعراض لیست منه یلبس لونا و یخلع لونا وهو هو» (احسانی، ۱۴۲۰: ۴، ۲۵ - ۲۶).

حاصل سخن او اینکه انسان دارای دو نوع جسم و دو نوع جسد است؛ یک قسم آن از عناصر زمانی تشکیل شده و این بدن مانند لباس است که به بدن پوشیده شده و از بدن کنده می‌شود، نه او را لذتی است و نه رنج و نه طاعت و نه معصیتی؛ آیا نمی‌بینی وقتی زید بیمار می‌شود تمام گوشت‌های بدنش آب می‌شود و از آن گوشت‌ها چیزی نمی‌ماند، ولی زید فرق نمی‌کند، زید همان زید است و شما بالبداهه می‌دانی این همان زید عاصی است و از گناهانش چیزی کاسته نشده اگر گوشت‌های ذوب شده از زید بود؛ یعنی دخیل در حقیقت زید بود، باید آنچه مربوط به زید است از خیر و شر را با خود می‌برد. همچنین اگر ضعیف شود یا چاق شود، بعد از این بیماری او همان زید است؛ نه نقصی از لاعری در ذات و صفات و طاعات و معاصی در او پیدا می‌شود و نه زیادتی در اثر چاق شدن. حاصل آن که این جسد از زید نیست و جز این نیست که این بدن نسبت به زید، مانند سنگ و خاک است نسبت به شیشه، وقتی سنگ ذوب شد و سنگ و خاک کنار رفت، شیشه ظاهر می‌شود و این شیشه درواقع همان سنگ و خاک کثیف (قبل) است که ذوب شده و کثافات از او خارج شده است و این جسد، مانند کثافتاتی که در سنگ و خاک است و ذاتی آن‌ها نیست، ذاتی زید نیست. مثال دیگر لباس است که در حقیقت همان تار و پود به هم بافته شده است و رنگ‌های لباس، اعراض است که رنگی را می‌پوشند و رنگی را خارج می‌کنند و لباس همان لباس است.

«وأما الجسد الثانی: فهو الجسد الباقی و هو الطینه ألتی خلق منها و یتقی فی قبره، اذا



اکلت الارض الجسد العنصری و تفرق کل جزء منه و لحق بأصله فالناریه تلحق بالنار والهوائیه تلحق بالهواء والمائیه تلحق بالماء، والترایه تلحق بالتراب یبقی مستدیرا کما قال الصادق^(ع)... و اما الثانی الباقی هو الذی ذکره الصادق^(ع) تبقی طینته آلتی خلق منها فی قبره مستدیره اى مترتبه على هیئہ صورته أجزاء رأسه فی محل رأسه و أجزاء رقبته فی محلها، و أجزاء صدره فی محله... و هذا الجسد هو الانسان الذی لا یزید ولا ینقص یبقی فی قبره بعد زوال الجسد العنصری عنه الذی هو الکثافه والاعراض فاذا زالت الاعراض عنه المسماه بالجسد العنصری لم تره الاعیان الحسیه» (احسائی، ۱۴۲۰: ۴، ۲۷).

حاصل این که این جسد ثانی همان جسد باقی و همیشگی است و این جسد همان طینت است که انسان از آن آفریده شده. وقتی که زمین جسد عنصری را خاک کرد و بین اعضای آن جدایی افکند، هر جزء آن به جایگاه خود بر می گردد؛ هوا ملحق می شود به هوا و آب به کره آب ملحق می شود، خاک به خاک ملحق می گردد و آن بدن اصلی، به صورت مستدیر باقی می ماند. صورت مستدیر همان ترتب اجزاء در محل اصلی خود است و این جسد همان حقیقت انسان است که زیاده و نقصان نمی پذیرد و با چشم حسی قابل رویت نیست.

وی بر این عقیده است که جسد دوم از عالم هورقلیا است و نکته مهم و جالب در نگاه وی این است که ادعا می کند عقیده او در مورد معاد، مورد اتفاق تمامی مسلمانان است؛ چنان که می نویسد: «هذا الجسد الباقی هو من ارض هورقلیا و هو الجسد الذی فیه یحشرون و یدخلون به الجنة او النار فان قلت ظاهر کلامک ان هذا الجسد لایبعث و هو مخالف لما علیه اهل الاسلام من انّها تبعث کما قال تعالی و ان الله یبعث من فی القبور، قلت هذا الذی قلت هو ما یقوله المسلمون قاطبة» (همان).

گفتنی است این جسد باقی از عالم هورقلیا است و همین جسد است که مردم با آن محشور خواهند شد و به بهشت یا جهنم خواهند رفت. اگر کسی بگوید که این برخلاف عقیده مشهور مسلمانان است، در جواب می گویم عقیده همه مسلمانان همین است و چیزی غیر از این نیست.

نکته قابل تأمل آنکه، شیخ احمد اصرار دارد اندیشه خود را برگرفته و مطابق با سخنان ائمه طاهرین^(ع) معرفی نماید و آنچه وی می گوید، از نصوص صادره از معصومین^(ع) دریافت

کرده است چنانکه گفته است: «من ذکر نکرده‌ام مگر آنچه رأی ائمه معصومین^(ع) است و هرکس که بر من اعتراض و اشکال کند، از این جهت است که مقصود مرا نفهمیده و ندانسته که دیدگاه من برگرفته از فرمایش ائمه است» (کرمانی، ۱۳۷۵).

مرگ آدمی، مفارقت روح از این دو جسد است و این مفارقت، با جسم اول صورت می‌گیرد که حامل روح در عالم برزخ است. جسم اول، جسمی است لطیف و اثیری که صورت دهنده آثار و قوای روح در حیات برزخی انسان است، همچنان که جسد مادی، صورت دهنده آثار حیات دنیوی او است. آنچه در همه این نشأت، هویت شخص را ثابت می‌دارد، جسم اصلی و حقیقی او است (جسم دوم) که جز در فاصله دو نفخه صور، از روح جدا نیست. با دمیدن نفخه نخست (نفخه صعق) جسم اول، از روح جدا می‌گردد و از میان می‌رود و آنچه پس از نفخه دوم (نفخه بعث) حشر می‌یابد، جسم دوم به همراه جسد دوم است. «فاما الجسمان فالاول هو ما تخرج به الروح وهو مع الروح ويفارق الجسم الباقی، والموت يحول بينهما» (احسانى، ۱۴۲۰: ۴، ۲۸-۲۹).

۱-۳. تحریر سخن شیخ احمد در مورد معاد

شیخ احمد درباره معاد و حشر و نشر این‌گونه باور دارد که انسان دارای دو نوع جسد عنصری و هورقلیایی است. در قبر جسد عنصری از او جدا شده و با جسم هورقلیایی در قیامت برانگیخته خواهد شد. به اعتقاد شیخ احمد، زمانی که زمین جسد عنصری را تجزیه می‌کند، تمام اجزای جسد پراکنده شده و به اصل خودش ملحق می‌شود؛ برای مثال، اجزایی که از جنس آتشند به آتش و اجزای هوایی به هوا و آنچه از آب تشکیل شده به آب و زمین ملحق می‌شود. از نظر شیخ احمد، جسمی که پس از تجزیه اعضای بدن باقی می‌ماند، همان انسانی است که کم و زیاد نمی‌شود و در قبر باقی خواهد ماند. گمان کسانی که می‌گویند انسان در قبر معدوم خواهد شد، باطل است؛ زیرا جسم لطیف در قبر موجود است و چون از عوارض دنیا جدا شده، قابل رؤیت نیست. وی این جسم لطیف را که در قبر باقی می‌ماند، مربوط به سرزمین هورقلیا می‌داند. او معتقد است که انسان در قیامت با جسم هورقلیایی محشور خواهد شد.

عباراتی که از وی در این زمینه وجود دارد و به کار رفته است، ثابت می‌کند که وی بر



معاد انسان با جسم مثالی یا برزخی و یا هورقلیایی اعتقاد دارد. همچنین شیخ احمد در خصوص جسد عنصری و ارتباط آن با فلک قمر معتقد است که جسد عنصری بشری از عناصر چهارگانه‌ای که زیر فلک قمر قرار دارد، تشکیل شده است. فلک قمر هر شیئی را فانی کرده و به اصل خود ملحق می‌کند. برگشتش به صورت آمیخته «ممزوج» و استهلاک است و جسد دوم که جسد اصلی است و از عناصر هورقلیا تشکیل شده است، درون جسم محسوس پوشیده شده و مرکب روح است. جسد دوم، به همان صورت دنیایی خود در قبر باقی می‌ماند. این جسد از عناصر برزخ بوده، از عناصر برزخ به بهشت دنیا و آتش دنیا تعبیر می‌کنند و لطیف است همان‌گونه که جسد عنصری از احکام و لوازم دنیاست و از آن خارج نمی‌شود، همچنین جسم دوم برزخی است، مشمول احکام برزخ است. پس همانند جسم عنصری که از احکام و لوازم دنیا خارج نمی‌شد، جسد دوم نیز از احکام برزخ خارج نمی‌شود (ر.ک. احسانی، ۱۴۲۰: ۴، ۱۹ - ۲۰).

این مطلب احسانی نیز تأکیدی است بر این که جسد اول، به دلیل تشکیل یافتن از عناصر دنیایی، در قبر از بین می‌رود و معاد با جسد متشکل از عناصر عالم برزخ، رخ می‌دهد. احسانی برای رهایی از اشکال مخالفت کلامش با نظر اهل بیت عصمت و طهارت^(ع) و آیات قرآن، دچار تناقض در گفتار می‌شود و می‌گوید: «آنچه من گفته‌ام، همان است که اکثر مسلمانان می‌گویند؛ زیرا آنان می‌گویند: اجسادی که محسور می‌شوند، همین اجسام دنیایی است. لکن از تیرگی‌ها و اعراض عاری گشته است. این جسد عین همان جسد است و اگر این جسد را در دنیا وزن کنی و بعد از وزن کردن آن را تصفیه کرده تا جسم عنصری از آن خارج شود و فقط جسد هورقلیا را که باقی می‌ماند، وزن کنی به اندازه دانه خردلی از وزن آن کم نشده است؛ زیرا تیرگی جسد اولی عرض است و اعراض بر وزن اضافه نمی‌کنند و اگر خارج شوند هم باعث کم شدن وزن نمی‌شود» (احسانی، ۱۴۴۲۰: ۲۱ - ۲۲).

حاصل سخن احسانی این است که وی در مسئله معاد، به محسور شدن بدن هورقلیایی و عدم حشر بدن عنصری قائل است. اگر وی سخنی نیز درباره معاد جسمانی بیان کرده باشد، متأثر از فلاسفه یا برای رهایی از اعتراض و تکفیرهایی است که علما و فقها متوجه وی کرده‌اند.



۲-۳. نقد و بررسی

روشن شد که دیدگاه شیخ احمد احسائی و به تبع آن دیگر عالمان شیخی در مورد معاد، با تحلیل خاص آنان از جسم و جسد، ارتباط دارد. باید گفت که این دیدگاه آنان با اشکالات زیادی مواجه است که در ذیل به برخی از آن اشکالات اشاره می‌شود:

- ۱- این سخن آنان، صرفاً یک ادعا است که هیچ دلیلی از آن پشتیبانی نمی‌کند. به همین جهت است که هیچ‌گونه دلیل و مستند متقن عقلی و نقلی بر آن اقامه نگشته است.
- ۲- این ادعای آنان، با ظواهر آیات قرآن نیز سازگاری ندارد. ظواهر آیات قرآن، حشر انسان‌ها را با همین بدن عنصری می‌داند. به عنوان مثال ابتدا برخی از آیات را در این زمینه ذکر نموده و سپس آنها را دسته‌بندی می‌نماییم:

«وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَخْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند درحالی که پوسیده است؟ بگو: همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید و او به هر مخلوقی آگاه است» (یس: ۷۸ - ۷۹).

«وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يَعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ؛ و گفتند آیا هنگامی که ما استخوان‌های پوسیده و پراکنده‌ای شدیم دگر بار آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ بگو: شما سنگ و آهن باشید. یا هر مخلوقی که در نظر شما از این هم سخت‌تر است (و از حیات و زندگی دورتر، باز خدا قادر است شما را به زندگی مجدد بازگرداند) آن‌ها به زودی می‌گویند چه کسی ما را باز می‌گرداند؟ بگو همان کسی که روز نخست شما را آفرید» (اسراء: ۴۹ - ۵۱).

«وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَيْنَا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ؛ و گفتند آیا هنگامی که ما استخوان‌های پوسیده و خاک‌های پراکنده می‌شویم آیا بار دیگر آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ آیا ندیدند خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفرید قادر است مثل آن‌ها را بیافریند؟» (اسراء: ۹۸ - ۹۹).

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ؛ آیا انسان می‌پندارد



که استخوان‌های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری قادریم که حتی خط‌های سر انگشتان او را موزون و مرتب کنیم» (قیامه: ۳ - ۴).

«وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَمِثُّ مَنْ فِي الْقُبُورِ؛ و این که رستاخیز که شکی در آن نیست و خداوند تمام کسانی را که در قبرها آرمیده‌اند زنده می‌کند» (حج: ۷).

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ؛ بار دیگر در صور دمیده می‌شود ناگهان آن‌ها از قبرها شتابان به سوی پیشگاه پروردگارشان می‌روند» (یس: ۵۱).

«قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ؛ می‌گویند ای وای بر ما چه کسی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟ این همان است که خداوند رحمان وعده داده و فرستادگان او راست گفتند» (یس: ۵۲).

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى؛ ما شما را از آن «خاک» آفریدیم و در آن باز می‌گردانیم و از آن نیز بار دیگر شما را بیرون می‌آوریم» (طه: ۵۵).

«وَاللَّهُ أَتَبَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يَعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا؛ و خداوند شما را همچون گیاهی از زمین رویانید سپس شما را به همان زمین باز می‌گرداند و بار دیگر شما را از آن، خارج می‌سازد» (نوح: ۱۷ - ۱۸).

«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرَجُونَ؛ فرمود در آن زمین زنده می‌شوید و در آن می‌میرید و از آن در قیامت بیرون خواهید آمد» (اعراف: ۲۵).

«وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَثِيرٌ سَحَابًا فُسْقَنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ؛ خداوند آن کسی است که بادهای او را فرستاد تا ابرهایی را به حرکت در آورند، ما این ابرها را به سوی سرزمین مرده‌ای می‌رانیم و به وسیله آن زمین را بعد از مردنش زنده می‌کنیم، رستاخیز نیز همین گونه است» (فاطر: ۹).

«وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتَةً كَذَلِكَ الْخُرُوجُ؛ و به وسیله باران زمین مرده را زنده کردیم، آری زنده شدن مردگان نیز همین گونه است» (ق: ۱۱).

این مجموعه آیات را به چهار دسته یا گروه می‌توان دسته‌بندی کرد:

الف. آیاتی که از زبان منکران معاد نقل می‌شود: «چگونه وقتی ما خاک شدیم یا به صورت استخوان‌های پوسیده درآمديم، دوباره مجدداً زنده می‌گردیم. خداوند با صراحت



این مطلب را بازگو می‌کند که خداوند، قادر بر این کار است و می‌تواند همین استخوان‌های از هم پاشیده را دوباره به هم پیوند داده از نو حیات و زندگی ببخشد» (ر.ک. آیات مذکور در شماره‌های ۱ - ۴).

ب. آیاتی ناظر به برخاستن انسان‌ها در قیامت از قبرها: روشن است که قبرها جایگاه بدن‌های عنصری است. در این آیات از تعبیری چون «قبور»، «احداث» و «مرقد» استفاده شده است که گواه روشن معاد جسمانی است (ر.ک: آیات مذکور در شماره‌های ۵ - ۷)..
ج. آیاتی ناظر به آفرینش انسان از خاک و بازگشت وی به خاک: به‌خوبی روشن است که آنچه از خاک برمی‌خیزد، چیزی جز همان بدن عنصری جسمانی نیست.

د. آیات مربوط به بازگشت انسان به حیات مجدد: این آیات حیات مجدد انسان را به حیات دوباره زمین تشبیه کرده است. این تشبیه دلالت دارد که بازگشت انسان همچون حیات زمین، پدیده‌ای مادی و مربوط به جسم انسان است.

بر نظر فوق می‌توان این ایراد وارد دانست که بدن عنصری به دلیل صیورت مداوم، تدریجاً عوض می‌شود؛ یعنی به‌صورت مداوم سلول‌هایی از بدن از بین می‌رود سلول‌های جدید به جای آن می‌نشینند تا جایی که در مدت قریب به هفت سال تمام اجزای بدن عوض می‌شود. بدن انسان از این جهت درست مانند استخری است که از یک‌سو به آهستگی آب در آن وارد و از سوی دیگر خارج و در نهایت پس از مدتی تمامی آب استخر عوض می‌شود. با این حال، چگونه می‌توان ادعا کرد که همین بدن در قیامت محشور می‌شود؟

برخی در پاسخ این اشکال این‌گونه سخن گفته است: «این اشکال استبعادی بیش نیست؛ زیرا مانعی ندارد که بدن‌ها محشور گردند؛ گرچه حق آن است که آخرین بدن محشور می‌گردد؛ زیرا قرآن می‌گوید: مرده‌ها از قبرها برمی‌خیزند و استخوان‌های پوسیده و خاک شده بازمی‌گردد و این به معنای بازگشت آخرین بدن است. ترجیحی که این بدن دارد آن است که تمامی صفات و ویژگی‌های بدن‌ها را در خود حفظ کرده، زیرا اجزایی که جای خود را به اجزایی آینده می‌دهند، صفات و ویژگی‌های خود را نیز به آن‌ها منتقل می‌سازند و به این ترتیب آخرین بدن، عصاره تمامی اعمال و صفات گذشته انسان است که در خود جای داده است که اگر با چشم واقع‌بین بنگرد می‌تواند تمامی گذشته‌های یک انسان را در



پیشانی آخرین بدن بخواند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۵، ۳۵۴).

مطالب و استدلال‌های ذکر شده بیانگر این مطلب است که حشر انسان‌ها در قیامت با همین بدن‌های عنصری و جسمانی است. بنابراین، می‌توان گفت دیدگاه شیخ احمد احسائی و دیگر بزرگان شیخیه در مورد حشر انسان‌ها و معاد و قیامت، مخالف ظواهر آیات قرآن است.

۳. شیخ احمد معتقد است که جسد دوم انسان در قبر به صورت مستدیر باقی می‌ماند. وی حدیثی از امام صادق^(ع) که در آن واژه «مستدیر» به کار رفته است را به همین معنا تفسیر می‌کند. اصل حدیث این است: «ستل عن الميت یبلی جسده؟ قال نعم، حتی لا یبقی لحم ولا عظم، الا طینته الی خلق منها، فانها لاتبلی، تبقی فی القبر مستدیره حتی یخلق منها کما خلق اول مره؛ از امام صادق^(ع) پرسیده شد: آیا میت تمامی بدنش می‌پوسد؟ فرمود: آری، تاجایی که گوشت و استخوانی برای او باقی نمی‌ماند، مگر همان طینتی که در آغاز از آن آفریده شده است، آن طینت نمی‌پوسد و در قبر به صورت مدور و دایره‌ای باقی می‌ماند تا بار دیگر از آن آفریده شود، همان‌گونه که در آغاز از آن آفریده شده بود» (ر.ک. کلینی، ۱۴۱۳: ۳، ۲۵۱).

نکته قابل توجه در اینجا این است که یافته‌های علمی امروزی با این نظریه تطابق ندارد؛ زیرا یافته‌های علمی هیچ تفاوتی میان اجزای بدن قاتل نمی‌شود. پس از مرگ، تمام اجزای بدن به عناصر اولیه خود باز می‌گردد و جسدی که در قبر قرار می‌گیرد به طور کامل به خاک تبدیل می‌شود و به طور طبیعی می‌تواند جزئی از بدن‌های انسان‌ها یا حیوانات شود. برای مثال، در یک آتش سوزی ممکن است تمام بدن به خاکستر تبدیل شود یا به طور کلی نابود گردد و هیچ اثری از آن باقی نماند؛ مشابه ذوب شدن چیزی در اسید که باعث از بین رفتن آن می‌شود؛ به عبارت دیگر، هیچ تفاوتی بین اجزای بدن در این زمینه باقی نمی‌ماند.

بنابراین روایت مذکور از نوع متشابهات است و معنای واقعی آن برای ما روشن نیست. تفسیر این حدیث اگر به گونه‌ای که بقای جسد دوم در قبر به صورت مستدیر (همان‌طور که شیخیه ادعا می‌کنند) باشد، تفسیر به رأی است.



۴. تحریر دیدگاه شیخیه درباره معراج جسمانی

باور به جسمانی بودن معراج پیامبر اسلام در نزد مشهور عالمان شیعه، امری مسلم و پذیرفته شده‌ای است که تردیدی نمی‌توان کرد؛ اما در باور شیخی‌ها و نظام اعتقادی آنان، معراج جسمانی پیامبر اکرم^(ص) نیز بر مبنای جسم هورقلیایی تبیین شده است. احسانی باور داشت که معراج جسمانی، مستلزم خرق و التیام افلاک و خرق و التیام محال است. بنابراین باید پیامبر اسلام^(ص) در هر فلکی، باید جسمی متناسب با آن داشته باشد که بتواند به معراج صعود کند (مدرسی چهاردهی، ۱۳۴۵: ۱۴).

البته لازم است یادآوری شود که به نظر می‌رسد شیخ احمد در شرح عبارت «مُسْتَجِرٌ بِکُمْ» از زیارت جامعه کبیره در این عقیده‌اش، تجدیدنظر کرده و از آن دست برداشته باشد. وی نوشته است: «پیامبر اسلام^(ص) در شب معراج با همین جسم شریف و با تمام کثافات بشریه‌ای که دارد و با همین لباس‌های خویش به آسمان عروج کرد، ولی این امر چون کثافت وی قلیل بوده، باعث اختراق و پاره شدن آسمان‌ها نگردیده است. آیا نمی‌بینی وقتی که آن حضرت در برابر نور خوشید می‌ایستاد، هیچ‌گونه سایه‌ای نداشت، با آن که لباس‌های ایشان در تن شریفشان بود» (احسانی، ۱۴۲۰: ۳، ۱۵).

نقد این رویکرد شیخیه

باید گفت که این سخنان و ادعای شیخیه، مخالف قول مشهور علمای شیعه امامیه و ناسازگار با برداشت عمومی از مسئله معراج پیامبر اکرم^(ص) و کیفیت زندگی ظاهری آن حضرت است. مسئله معراج پیامبر^(ص)، اساساً در بحث‌های کلامی و اعتقادی مطرح نبوده و بعد از ورود فلسفه یونان به فرهنگ اسلامی و مطرح شدن بحث‌های طبیعیات این فلسفه که بیشتر بر هیئت بطلیمیوسی استوار بود و کره زمین را مرکز عالم می‌دانست و به افلاک نه‌گانه باورمند بود، این سؤال مطرح شد که معراج جسمانی پیامبر اکرم^(ص) و حرکت به‌سوی آسمان، مستلزم خرق و التیام افلاک می‌شود، درحالی‌که این مسئله از نگاه فلسفی امکان ندارد؛ عده‌ای تحت تأثیر همین اشکال، نظریه روحانی بودن معراج را مطرح ساختند و برخی نیز پاسخ‌های دیگری ارائه کردند. شیخ احمد در پاسخ به این اشکال، فرضیه جدیدی طرح کرد. وی گفت: پیامبر اکرم^(ص) در هر فلکی از افلاک، جسمی متناسب با جرم آن فلک



برای خود گرفته است تا خرق و التیامی در افلاک، لازم نیاید و ورود در افلاک مختلف برای بدن ظاهری و جسمانی او مشکلی ایجاد نکند (ربانی گلیایگانی، ۱۳۷۷: ۳۲). البته پرواضح است که بعد از غلبه هیئت کوپرنیکی بر هیئت بطلمیوسی و سقوط طبیعیات فلسفه یونانی، همان گونه که صدور افلاک از عقول عشره مسکوت عنه واقع شد، همچنین روشن گردید که وجود افلاک با تعریف مورد نظر فلاسفه یونان، وهم و خیالی بیش نبوده است تا اشکال خرق و التیام در مسئله معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص) لازم بیاید. بنابراین نیازی نیست احسانی سراغ چنین توجیه نادرستی برود که عاری از دلایل عقلی و نقلی است و در نتیجه از انکار جسمانی بودن معراج رسول خدا (ص) دفاع کند.

۵. تحریر دیدگاه شیخیه درباره حیات امام زمان (ع)

شیخ احمد احسانی و به تبع او دیگر عالمان شیخیه درباره نحوه زندگی امام عصر (ع) نیز، نگاه متفاوت با نگاه مشهور امامیه را اتخاذ کرده اند؛ آنان زنده بودن امام زمان (ع) را قبول دارند؛ اما مثل باور به معاد جسمانی و معراج جسمانی، این مسئله را نیز این گونه می پندارند که امام عصر (ع) در عالم هورقلیا زندگی می کند. وی در این زمینه می گوید: «هورقلیا ملک آخر است که دارای دو شهر جابرسا - که در مغرب عالم - و جابلقا - که در مشرق جهان قرار دارد - است. پس حضرت قائم (ع) در دنیا در عالم مثال نیست؛ اما تصرفش به گونه ای است که به صورت هیکل عنصری است و با مثالش در مثال و با جسدش در اجساد و با جسمش در اجسام و با نفس خود در نفوس و با روحش در ارواح است» (احسانی، ۱۴۳۰: ۲، ۱۰۳). وی همچنین می نویسد: «امام زمان (ع)، در زمان غیبت در عالم هورقلیا به سر می برد و زندگی می کند و هرگاه بخواهد به اقالیم سبعة تشریف بیاورد، صورتی از صورت های اهل این اقالیم را به خود می گیرد و کسی نمی تواند او را بشناسد. جسم و زمان و مکان ایشان لطیف تر از عالم اجسام و عالم ماده بوده و از عالم مثال است» (همان، ۱۰۰: ۳).

نقد این دیدگاه

در نقد رویکرد ذکر شده لازم است به نکات چندی در ذیل اشاره گردد:

۱- این سخن احسانی که حضرت مهدی (ع) با بدن هورقلیایی زندگی می کند نه با بدن و

جسم دنیایی و مادی، صرفاً یک ادعای بدون دلیل است که با باور مشهور عالمان امامیه در تضاد آشکار بوده و هیچ‌گونه دلیل عقلی یا نقلی بر آن اقامه نشده است.

۲- تحلیل این دیدگاه در قالب تعبیر جسد هورقلیایی و باور به حیات امام^(ع) چنین بدنی، به معنای انکار زندگی و حیات دنیایی و مادی آن حضرت در روی این زمین است؛ زیرا اگر مراد از زندگی آن حضرت با بدن هورقلیایی زندگی در عالم برزخ است، آن حضرت، حیاتی با بدن عنصری نخواهد داشت و حیات او مثل حیات مردگان، در عالم برزخ خواهد بود. التزام به این سخن با احادیث معتبر مانند «لولا الحجة لساخت الارض باهلها؛ اگر زمین خدا از حجت خالی باشد، زمین اهلش را در خودش فرو خواهد برد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۷، ۲۱۳). ناسازگار است. همچنین حدیث: «لو لم یبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلک الیوم...؛ اگر عمر دنیا جز یک روزی باقی نماند، خداوند آن روز را به اندازه‌ای طولانی خواهد کرد که امام عصر^(ع) خروج و ظهور نماید» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱، ۴۳۹). به هیچ‌وجه با چنین سخنی سازگاری ندارد. علاوه بر آن، دلیل عقلی بر نفی چنین اعتقادی وجود دارد و نشانگر این است که هدف خداوند از آفرینش انسان این است که انسان همیشه روی زمین وجود داشته باشد. افزون بر آن که باور به این‌گونه حیات برای امام زمان^(ع)، مانند باور به حیات تمام مردگان در عالم برزخ است، درحالی که این عقیده، با عقیده به نفی حیات مادی انسان هیچ منافاتی ندارد.

نتیجه‌گیری

شیخ احمد احسانی و به تبع او دیگر بزرگان شیخیه، با توجیه و تصرف در آموزه‌های دینی، قرائت متفاوتی از معاد جسمانی، معراج جسمانی پیامبر^(ص) و زندگی دنیایی و مادی امام زمان^(ع) کرده است که با قرائت مشهور عالمان دینی از این آموزه‌ها، در تعارض کامل قرار دارد. وی با تأثر از فلسفه اشراق - بدون آن که آن را درست فهم کند - نظریه بدن مثالی و هورقلیایی را مطرح کرد که بعداً پایه دیدگاه‌های او در مسائل دیگر قرار گرفت. تفسیری که شیخ احمد از بدن هورقلیای ارائه کرده، هم با معاد جسمانی‌ای که قرآن از آن یاد کرده است، منافات دارد و هم معراج جسمانی و حیات مادی امام زمان^(ع) را نفی می‌کند. از این رو



این دیدگاه از نظر عقلی و همچنین از نگاه قرآن و آموزه‌های دینی، مردود است و به هیچ وجه پذیرفتنی نیست. مهم‌ترین باورهای شیخیه که راهی به‌غیر از راه تشیع امامی پیموده‌اند را می‌توان این‌گونه فهرست کرد:

۱. معاد جسمانی در نگاه آنان از نوع جسم هورقلیایی بوده که به معنی ملک آخر است؛ آنان معتقدند آنچه در روز رستاخیز از جسم انسان برمی‌گردد عناصر و ذرات اصلی آن است نه همه ذرات وجودی انسان. می‌توان گفت این امر مهم‌ترین عامل جدایی آنان از شیعه امامیه به شمار می‌رود.
۲. معراج جسمانی پیامبر اکرم^(ص) را موجب خرق و التیام آسمان و افلاک دانسته و از این رو دست به توجیهی غیر معقول زده‌اند که در این تحقیق و دیگر پژوهش‌ها مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.
۳. زندگی مادی و دنیایی امام عصر^(ع) را نیز با همین باور نادرست و مبنای غلطشان، توجیه کرده و زندگی برزخی و مثالی یا هورقلیایی دانسته‌اند که این اعتقاد آنان، به علاوه این که خلاف باور مشهور امامیه است، با نصوص فراوان نیز در تضاد است و باور به همین امور بود که موجب شد از جانب برخی عالمان چون محمدتقی برغانی، شهید ثالث و برخی دیگر، تکفیر شود و خارج از جرگه امامیه دانسته شود.
۴. به پژوهشگران و محققان گرامی پیشنهاد می‌شود در این زمینه به مطالعه و تحقیق بیشتر بپردازند و این اندک پژوهش و پژوهش‌های دیگر در این زمینه را پایان کار تلقی نکنند بلکه فقط به عنوان ورود در بحث به شمار آید؛ زیرا هیچ‌گاه آغاز کار به معنی انجام کار، نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آل الطالقانی، محمدحسن، (۱۴۲۰ ق)، *الشیخیه: نشأتها و تطورها و مصادر دراستها*، بیروت، الآمال.
۲. ابراهیمی کرمانی، ابوالقاسم خان، (۱۳۶۷ ق)، *رساله تنزیه الاولیاء*، کرمان: سعادت.
۳. ابن الهروی، احمد، (۱۳۶۳ ش)، *انواریه*، تهران: سپهر ایران.
۴. احسانی، احمد بن زین الدین، (۱۴۲۰ ق)، *شرح الزیارة الجامعة الکبیره*، بیروت: دار المفید.
۵. احسانی، احمد بن زین الدین، (بی تا)، *شرح العرشیه*، کرمان: مطبعة السعاده.
۶. احسانی، احمد بن زین الدین، (۱۴۳۰ ق)، *جوامع الکلم*، بصره: مطبعة الغدير.
۷. احسانی، احمد بن زین الدین، (۱۳۶۰ ش)، *مجموعه الرسائل الحکمیة*، کرمان: بی نا.
۸. امین، سید محسن، (۱۴۰۶ ق)، *اعیان الشیعه*، بیروت: دارالتعارف.
۹. تنکابنی، محمد بن سلیمان، (۱۳۷۲ ش)، *تذکره العلما*، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۱۰. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۳۷ ش)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۷ ش)، *فرق و مذاهب کلامی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۲. شمس الدین، محمد شهرزوری، (۱۳۸۰ ش)، *شرح حکمه الاشراق*، (تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۳. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰ ش)، *مجموعه مصنفات*، (تصحیح و تحقیق: حسین ضیائی تربتی)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.



۱۴. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۳ ش)، شرح حکمت الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. کرمانی، محمد کریم خان، (۱۳۷۵ ق)، رساله ناصریه، کرمان: چاپخانه سعادت.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۳ ق)، اصول کافی، بیروت: دارالاضواء.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ ق)، الکافی، قم: دارالحديث.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحارالأنوار، (محقق و مصحح: جمعی از محققان)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مدرسی چهاردهی، مرتضی، (۱۳۴۵ ش)، شیخگیری و بابیگری، تهران: نشر فروغی.
۲۰. مکارم شیرازی و دیگران، (۱۳۷۹ ش)، پیام قرآن (تفسیر نمونه موضوعی)، قم: مؤسسه مطبوعاتی هدف.

بررسی تحلیلی عوامل حجاب و بی‌حجابی

محمد اسحاق حبیبی^۱

چکیده

حجاب و بی‌حجابی به‌عنوان یکی از مقولات مهم اجتماعی، فرهنگی و دینی، پیشینه‌ای طولانی در جوامع مختلف بشری دارد. حجاب نه تنها در اسلام، بلکه در ادیان پیش از آن نیز مبتنی بر آداب و رسوم خاص هر ملت وجود داشته است. در این تحقیق، بر فطری بودن حجاب تأکید شده که به زندگی شرافتمندانه و باعزت انسان ارتباط دارد؛ زیرا برهنگی و بی‌توجهی به حجاب، مخالف فطرت انسانی است. هدف این تحقیق بررسی عوامل مؤثر در حجاب و بی‌حجابی، به‌ویژه دیدگاه‌های ادیان مختلف است. همچنین این مقاله به بررسی فراگیری حجاب و تأکید بر لزوم رعایت حجاب برای مردان نیز پرداخته است. روش تحقیق از نوع توصیفی - تحلیلی بوده و برای جمع‌آوری داده‌ها، از منابع معتبر مرتبط با موضوع استفاده شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که رعایت حجاب در ادیان مختلف از جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی مورد تأکید بوده و رعایت آن نه تنها برای زنان، بلکه برای مردان نیز ضروری است.

کلیدواژه‌ها: حجاب، بی‌حجابی، عوامل اجتماعی، ادیان، قرآن، سنت

۱. کارشناسی ارشد حقوق خصوصی از دانشگاه قم و فارغ التحصیل سطح چهار حوزه علمیه.



مقدمه

رعایت حجاب یک امر فطری و دارای انگیزه درونی بوده و حافظ کرامت و شخصیت انسان است. به همین علت، انسان‌ها همیشه به آن توجه داشته و مخصوصاً زنان قسمت‌های شهوت‌انگیز بدن خود را از مردان نامحرم می‌پوشاندند. در پاسخ به این ادعا که رعایت حجاب باعث تحقیر و محدودیت آزادی زنان می‌گردد، باید گفت که حجاب نه تنها تحقیر و کوچک انگاری زنان نیست که باعث محافظت و دوری آنان از رذایل اخلاقی و انسانی می‌گردد. حجاب ندای فطرت بشر است؛ ندای فطرت ندای وجدان و دعوت به صلاح و رستگاری است.

پیشینه تحقیق در موضوع حجاب درخشان و قابل وصف است؛ کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های علمی فراوان و باکیفیت در مورد آن به نشر رسیده است. سیمینارها و همایش‌های علمی فراوان در خصوص آن تاکنون بر پا شده است؛ اما از ویژگی‌های خاص مقاله حاضر، توجه دادن مخاطب به فراملی، فراقومی، فرادینی، فرازمانی و تأکید بر فطری بودن حجاب است. از آنجا که فطرت انسان اقتضای زندگی شرافتمندانه و باعزت را دارد که یکی از راه‌های تحقق و تضمین این زندگی، بااهمیت دادن به حجاب امکان‌پذیر است. هدف از تنظیم این نوشتار، توجه دادن به مسئله حجاب و یادآوری مجدد آن با رویکرد فراگیر بودن آن است؛ به این دلیل که احتمال می‌رود گذشت زمان باعث کم انگاری آن گردد. بنابراین، در هر زمان و هر میزان به آن پرداخته شود، مفید و مانع سوءاستفاده کسانی است که با بهانه‌های واهی از انجام آن غفلت می‌ورزند.

۱. معنای حجاب

واژه حجاب در لغت به معنای ستر، مانع، پرده، پوشش، حائل میان دو چیز، (جوهری، ۱۴۱۸: ۱۴۰۷؛ سیاح، ۱۳۳۰: ۲۳۴) یا پارچه‌ای که سر تا پای زنان را می‌پوشاند و مانع دیدن صورت آنان می‌گردد (معین، ۱۳۷۱، ۱۳۴۰؛ مهدی زاده، ۱۳۹۰: ۲۴).

در اصطلاح عبارت است از پوشش تمام بدن زن به وسیله چادر و نقاب (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۹۵). البته سخن از حجاب زن، به معنای نادیده گرفتن حجاب مرد نیست؛ مردان مانند زنان، موظف به رعایت ارزش‌ها، از جمله حجاب و پرهیز از پوشیدن لباس‌های



زننده، سبک و دون شأن انسان وارسته و با منزلت هستند و حق ندارند هر لباسی را بپوشند و به هر وضعی که بخواهند در مجامع عمومی ظاهر گردند (قائم مقامی، ۱۳۵۶: ۴۴). برخی اعضای بدن مردان مانند بدن زنان مُحَرَّک است (افشارنیا، ۱۳۵۷: ۱۹۵) دلیل این که بیشتر پژوهش ها و سخنرانی ها اختصاص به حجاب زن دارد، این است که حس و غریزه خود آراستگی و جلوه گری زنان باعث روی آوردن برخی آنان به سمت برهنگی می گردد. قرآن کریم می فرماید: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ؛ و بگو به زنان مؤمنه که چشمان خود را از مردان نامحدرم ببندند و فرو جشان را محفوظ بدارند و زینت خود را آشکار نسازند، مگر به آن مقداری که به آن ها اجازه داده شده است» (نور: ۳۱). حکم این آیه، شامل زنان و مردان می گردد. آوردن کلمه مؤمنات در آیه، از باب تأکید است.

هنگامی که پیامبر گرامی اسلام^(ص) از دخترش حضرت فاطمه^(س) سؤال کرد که نیکوترین کار برای زن چیست؟ فرمود: مرد نامحرم زن و زن، مرد نامحرم را نبیند. همچنین وقتی که حضرت زهرا^(س) کنار پیامبر نشسته بود، پسر ام مکتوم از پیامبر اجازه گرفت تا وارد اتاق پیامبر گردد، بلافاصله حضرت زهرا از اتاق خارج شد و وقتی پسر ام مکتوم از پیش حضرت رفت، دوباره وارد مجلس شد. پیامبر به او گفت: چرا بیرون رفتی؟ پسر ام مکتوم نابینا است، نمی تواند تو را ببیند! حضرت زهرا^(س) در جواب فرمود «او نمی تواند ببیند، ولی من می توانم او را ببینم». اینجا بود که پیامبر اکرم^(ص) فرمود: «یا فاطمه، تو پاره تن من هستی». بنابراین زن و مرد «هر دو»، به رعایت حجاب مکلف هستند.

۲. حدود حجاب

رعایت حجاب شامل تمام بدن زن به جز صورت و دست ها_ به شرط عدم آرایش_ می گردد. حضرت امام صادق^(ع) در پاسخ به این سؤال که زن چه قسمت های بدن خود را می تواند ظاهر کند؟ فرمود: «چهره و دودست خود را» (حر عاملی، ۱۴۳۰: ۱۴، ۱۴۶). همچنین فضیل بن یسار از امام صادق^(ع) سؤال کرد که «آیا ذراعین زن زینت است؟ امام فرمود: بلی؛ آنچه زیر مقنعه و النگو است زینت شمرده می شود» (همان، ۷: ۱۴۵). بنابراین پوشش بدن زن به جز چهره و دست ها، اجماعی است (حلی، ۱۴۱۰: ۱، ۲۴۷؛ نجفی، ۱۳۷۶: ۲، ۳).



۳. وسیله حجاب

نسبت به وسیله پوشش دو نظر وجود دارد: برخی رعایت حجاب را در پوشیدن لباس خاص می‌دانند؛ بدین ترتیب، زنی که با لباس مخصوص و مدنظر خود را پوشانده باشد، بی حجاب محسوب می‌گردد. مانند این که عرف، چادر مشکی را علامت حجاب می‌داند، پس هر کس با چادر مشکی خود را بپوشاند، با حجاب و هر کس با غیر چادر مشکی خود را بپوشاند بی حجاب محسوب می‌گردد.

برخی دیگر، رعایت حجاب را منحصر در لباس با رنگ خاص نمی‌دانند؛ «لباسی که زن به وسیله آن بدن خود را بپوشاند، در هر رنگ باشد، زن با حجاب شمرده می‌شود و لازم نیست کن لباس یا زنگ خاص ... باشد» (منصور نژاد، ۱۳۸۱: ۹۳). با توجه به این که از نظر دین اسلام رعایت حجاب مطرح است نه رنگ یا لباس مخصوص و...؛ نظر دوم از اهمیت بیشتر برخوردار و مورد توجه قرار گرفته است؛ چرا که مهم پوشش بدن زن است که با هر وسیله و رنگی امکان تحقق آن وجود دارد. بعلاوه، عرف همه جا یکسان نیست تا برای همه یک گزینه انتخاب شود. دلیل نپذیرفتن نظر اول، ایجاد محدودیت بیشتر بر زنان است. برخی فقیهان انتخاب چادر توسط زنان مسلمان را برای رعایت پوشش، در اثر تعلیمات دینی می‌دانند (موسوی خمینی، بی تا: ۴، ۱۰۳).

۴. تاریخ حجاب

حجاب قبل از اسلام، در میان قبایل رواج داشت. در داستان حضرت آدم و حوا آمده: «آنگاه که از درخت ممنوع خوردند، عورتشان دیده شد و به سرعت بدن خود را با برگ درختان بهشتی پوشاندند» (دورانت، ۱۴۰۱: ۱، ۱۵۵). در جای دیگر نیز آمده: «وقتی زن متوجه شد، آن درخت میوه دلپذیری دارد، از میوه آن خورد و به همسرش نیز داد. وقتی چشمانشان باز شد دیدند برهنه هستند، بلافاصله توسط برگ‌های انجیر، برای خود ستر ساختند و خداوند برای حضرت آدم و حوا از پوست ستر ساخت و بدن آنان را پوشاند» (تورات، سفر پیدایش، ۱۳۸۸: ۲۰).

قرآن کریم تصریح کرده و می‌فرماید: «فَلَمَّا زَاكَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَ طَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ؛ وقتی حضرت آدم و حوا از میوه درختی که ممنوع شده



بود خوردند، پوشششان برداشته و عورت‌شان عریان گشت و بلافاصله با برگ‌های درختان بهشتی خود را پوشاندند» (اعراف: ۲۲). سپس مردم از پشم گوسفند برای خود لباس بافتند. بافت، هنری بود که نزد زنان اهمیت داشت و در زمان‌های مختلف از آن استفاده می‌کردند (نقبایی، ۱۳۴۲: ۲۲).

عده‌ای پوشش را مخصوص دوران پس از عقد می‌دانستند، به این علت که زنان پس از عقد تحت سیطره مردان قرار می‌گیرند؛ مردان زنان را به سبب ممانعت از نگاه و تجاوز بیگانه و محافظت پاک‌دامنی‌شان و... در منزل نگه می‌داشتند. از این‌روی، حسادت، ترس از اطاعت نکردن همسران، خروج بدون اجازه از منزل و سخن گفتن با نامحرمان در بین مردان قوت گرفت (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۵). این وضعیت، باعث اعتقاد اندیشمندان به رعایت حجاب توسط زنان شد و انسان‌های نخست از برهنگی و شرمساری نجات یافتند (وشنوی، ۱۳۵۲: ۴، ۶۲).

۵. حجاب در ادیان زرتشت، یهود و مسیحیت

برای تبیین بیشتر سرگذشت حجاب، لازم است که به اهمیت و ارزش رعایت حجاب در میان ادیان زرتشت، یهود و مسیحیت پرداخته شود.

۵-۱. زرتشت

ویل دورانت از حجاب زنان در زمان زرتشت چنین می‌نویسد: «در دوران زرتشت پیغمبر، زنان مقام والای داشتند و از آزادی کامل برخوردار بودند. در اجتماعات آمد و شد می‌کردند، می‌توانستند مالک اموال غیر منقول شوند و تصرفات مالکانه داشته باشند. این وضعیت با آمدن داریوش متوقف شد. زن از جایگاه رفیعی که داشت پایین آمد... به زنانی که دارای موقعیت اجتماعی بودند اجازه نمی‌دادند به صورت علنی با مردان مراوده داشته باشند. زنان متأهل نمی‌توانستند هیچ مردی، حتی پدر و برادر خود را به خانه ببرند یا ببینند. در آثاری باستانی قدیم، نام زنی برده نشده و چهره زنی دیده نمی‌شود» (دورانت، ۱۴۰۱: ۱، ۵۵۲).

در ایران قبل از اسلام، امتیاز طبقاتی اساس جامعه را تشکیل می‌داد. حجاب چهره زنان، جزو سنت‌های ملی بود و زنان ایرانی به خاطر حفظ حرمت و عزت، صورت خود را می‌پوشاندند. این روش کم‌کم چهره مذهبی گرفت و تا حد باورنکردنی به پیش رفت

(صدر، ۱۳۹۶: ۷ و ۵۱). در مذهب آریایی، زنان مُحَجَّبه قابل احترام بودند و پوشش صورت مختص زنانی بود که خوی اشرافی داشتند. زنان زرتشتی روسری رنگی با نقش و نگار، با طول سه متر و نیم و عرض یک متر به سر می‌بستند (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۵).

۵-۲. یهود

زنان یهودی چنان حجاب و پوشش را جدی می‌گرفتند و غیرقابل تفکیک از زندگی می‌دانستند که زنان غیر یهود نیز تحت تأثیر حجاب آنان قرار گرفتند. سخت‌گیری زنان یهود پیرامون حجاب زبانزد بود. برخی از دانشمندان در این خصوص نوشته‌اند: در کشورهای مانند ایران و مللی که متأثر از فکر و فرهنگ یهود بودند، اهمیت حجاب نزد آنان بیشتر از اسلام بود. آنان دست‌ها و چهره خود را نیز می‌پوشاندند (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۰). ویل دورانت در مورد حجاب یهود می‌نویسد: «یهودی‌ها در طول دوره قرون وسطی، زنان خود را با لباس‌های فاخر و معتبر می‌پوشاندند و اجازه نمی‌دادند با سر برهنه در انتظار عمومی ظاهر شوند. زنی که موی سرش برهنه بود، طلاق داده می‌شد و مرد حق نداشت در برابر چنین زنی در محضر خداوند دعا کند» (دورانت، ۱۴۰۱: ۱۲، ۶۲).

این موضوع، از وقایعی که در قرآن کریم رخ داده، نیز قابل استنباط است. در داستان حضرت موسی^(ع) و دختران حضرت شعیب^(ع) آمده است: «وقتی حضرت موسی از چاه برای دختران شعیب آب کشید، آنان حضرت را به منزلشان دعوت کردند. پیش از راه افتادن به سوی منزل حضرت شعیب، حضرت موسی گفت: شما پشت سرم حرکت کنید و از پشت سر، مرا به منزل پدر خود هدایت نمایید. همچنین حضرت ابراهیم خلیل در سفری، زن خود را در میان صندوق قرار داد تا نامحرم‌ان او را نبینند» (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۰).

۵-۳. مسیحیت

دانشمند معروف مسیحی، جرجی زیدان در مورد پوشش زنان نوشته است: «اگر هدف از پوشش، پوشاندن تن و بدن باشد، این وضع پیش از ظهور اسلام و حتی پیش از ظهور مسیحیت رواج داشت و دین مسیح در آن تغییر نیاورده است» (زیدان، ۱۳۹۴: ۹۲۲). مادام دیولافوا که تقریباً یک قرن در ایران با ارامنه ارتباط داشت، در مورد لباس زنان ارامنه ایرانی می‌نویسد: «لباس‌های زنان ارامنه از جنس ابریشم و بلند و کمربند نقره‌ای دارد که



با هنرمندی روی آن‌ها زرگری شده و ران‌های آنان را می‌پوشاند و روبند نیز داشتند. زنان شوهردار باید در خانه می‌ماندند و در خانه را می‌بستند و هنگام بیرون رفتن از خانه به کوچه و کلیسا روپوش سفید می‌پوشیدند» (دیولافوا، ۱۳۳۲: ۲۲۱).

در عقاید کلمنت ۱۶ و ترتولیان ۱۷، اسقف بزرگ مسیحی، آمده است: «زنان باید در بیرون از خانه پوشیده باشند. این پوشیدگی مانع خیره شدن چشم‌های مردان می‌گردد و بیرون رفتن زنان عیسوی با صورت عریان و آراستن به زیورآلات، موجب آلودگی به گناه و به خطر افتادن دیگران می‌گردد». «تصاویری از مردم اروپا و پوشش مسیحیان، بیانگر رعایت حجاب و پوشش لباس‌های بلند در بین آنان بوده است» (اشنایدر، ۱۳۷۰: ۱۱۶). سیره عملی زنان مسیحی به سر کردن پیراهن کتانی طولی بود که حتی روی پای آن‌ها را می‌پوشاند (دورانت، ۱۴۰۱: ۱۳، ۴۹۸).

۶. دلایل حجاب

عواملی باعث می‌شود که افراد، بدون تعلیم و یادگیری گرایش به رعایت حجاب پیدا کنند. این عوامل اختصاص به فرد یا گروه خاص ندارد. به سخن دیگر، رعایت حجاب اصل و گرایش به بی حجابی استثنا است. کسانی که بی حجابی و برهنگی و به عبارتی، مسیر ضد ارزشی را دنبال می‌کنند، متأثر از وسوسه‌های نفس اماره و تبلیغات مسموم شیاطین هستند. بنابراین انسان سالم و طبیعی، ندای وجدان و فطرت را گوش داده از آن پیروی می‌کند. اینک دلایل حجاب ذکر می‌شود:

۱-۶. فطری بودن

انسان فطرتاً و ذاتاً گرایش به پاکي، وارستگی، عزت، شخصیت طلبی، میل به خوبی و انزجار از بدی دارد. حجاب ارزش و دژ محکم در برابر تهاجمات آلوده، فساد انگیز است و شخص را از مبتلا شدن به مفاسد و رذایل بازمی‌دارد. اساساً انسان دوست دارد زندگی شرافتمندانه داشته باشد. زندگی شرافتمندانه با برهنگی و عریانگری در تناقض و برخلاف فطرت است. دشوار است برای زنی که جاذبه‌های جنسی وجودش را برای عموم به نمایش می‌گذارد، بتواند از شرافت و عزت خود محافظت کند. رعایت حجاب ندای فطرت و تضمین کننده عزت و کرامت زنان است. بنابراین زنانی که به خواسته‌های فطری خود



احترام می‌گذارند، با برهنگی مخالفند و تحت هیچ شرایطی به آن تن نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۷). پس میل به حجاب محدودیت نیست، بلکه یک امر فطری و تضمین‌کننده شرف و عزت زن است. زنانی که خواهان حیا و عفافند، باید برای ارزش یافتن و گران‌قدر شدن از پوشش بهره‌جویند و اجازه ندهند که نامحرمان از وجود معصومشان، کام‌جویی و بهره‌برداری جنسی کنند (همان، ۱۳ و ۹۱).

چارلی چاپلین، کم‌دین معروف در یکی از توصیه‌های خود به دخترش ژرالدین، چنین نوشته است: «... دخترم وظیفه تو سنگین و سخت است. درست است وقتی روی صحنه می‌روی، تکه نازکی بدنت را می‌پوشاند و می‌توان به خاطر هنر عریان و بدون پوشش روی صحنه رفت و پوشیده‌تر و باکره‌تر برگشت. لیکن هیچ‌کس در دنیا نیست که دختری به خاطرش خود را برهنه کند... برهنگی و عدم پوشش زنان، بیماری عصر کنونی ما است؛ اما باید بدن عریان تواز کسی باشد که روح عریانش را دوست می‌داری» (حکیمی، ۱۳۶۹: ۱، ۷-۱۳).

۶-۲. عزت آور بودن

آدم عاقل هیچ‌گاه شخصیت و عزت خود را از دست نداده و ذلت نمی‌پذیرد. پوشش موجب حفظ کرامت و پاک‌دامنی زنان می‌گردد. توصیه دین اسلام به پوشیدن لباس پاک، طاهر بودن در هنگام عبادت خداوند، یا واجب بودن نماز شب بر پیامبر گرامی اسلام^(ص) به مفهوم ارج نهادن به مقام بالای انسان، به خصوص مقام بی‌بدیل پیامبر اکرم^(ص) است. بنابراین حکم به پوشش، کوچک شمردن و محدود ساختن زنان نیست (منصور نژاد، ۱۳۸۱: ۹۷-۱۰۴).

۶-۳. حق‌الله بودن

سخن برخی زنان که خدا مرا آزاد آفریده و اختیارم با خودم است، هرگونه که خواستم رفتار می‌کنم و هر لباسی که خواستم می‌پوشم و...، معقول و درست نیست. همه انسان‌ها مسئولیت فردی و اجتماعی دارند. مسئولیت فردی «یعنی باید از خود محافظت کنند و از کاری که به شخصیت، حیثیت، کرامت و عزت او آسیب می‌زند اجتناب ورزند». مسئولیت اجتماعی «یعنی شخص با عمل خود موجب ناهنجاری و جریحه‌دار کردن اجتماع نگردد». تظاهر به بی‌حجابی و برهنگی در منظر عموم، بیانگر عدم توجه فرد به مسئولیت‌های فردی و اجتماعی است. با عنایت به این موضوع، کسی حق ندارد بابت بی‌حجابی و برهنگی در انتظار



عمومی ظاهر شود؛ زیرا باعث ناهنجاری اجتماعی و ترویج فرهنگ برهنگی و بی حجابی می‌گردد. علاقه طبیعی زنان به پاکیزگی و آراستگی، مجوز تحریک جنسی دیگران و آسیب‌رسانی به عفت و حیثیت عمومی نیست (فتاحی زاده، ۱۳۷۶: ۱۸۴).

بنابراین رضایت و تشویق پدر، شوهر و حاکمیت به بدحجابی و بی حجابی، تأثیری بر رفع مسئولیت رعایت حجاب و پوشش ندارد. در نتیجه زنان حق ندارند مسئولیت حفظ کرامت و حیثیتشان را که درگرو رعایت پوشش است، نادیده بگیرند. عصمت و پاکی حق الهی است و زن نباید در امانت و حق الهی خیانت کند.

۴-۶. طبیعت وجود انسان

طبیعت خلقت جسم انسان، بدون پوشش و زننده است که باید پوشانده شود. بعضی‌ها اندام و ساختار وجود انسان را مقتضی رعایت حجاب و یکی از دلایل گرایش فطری انسان به حجاب دانسته‌اند (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۵: ۷۰). برخی دیگر، پوشیده بودن اعضای تناسلی را از امتیازات مخصوص انسان شمرده‌اند؛ زیرا انسان موجود راست قامت است و اعضای تناسلی او حفاظ ندارد (دورانت، ۱۳۹۵: ۲۹).

فیمینست‌ها ریشه رعایت حجاب و پوشش را ترس از تجاوز مردان به زنان و نوعی محدودیت به شمار آورده‌اند. «وحشت از تجاوز جنسی، زنان را متأثر ساخته تا جایی که لباس پوشیدن و رفت و آمدشان را تحت الشعاع قرار داده و فعالیت‌ها و آزادی‌های آنان را محدود ساخته است» (کلروالاس، ۱۳۸۰: ۲۳۴).

۷. دلایل بی حجابی

عدم توجه به برخی عوامل، باعث روی آوردن زنان به برهنگی و عدم پوشش می‌گردد که برخی از آن‌ها را در ادامه برمی‌شماریم:

۱-۷. عَقْدَةُ حَقَارَت

معمولاً زنانی که در زندگی تحت فشار بوده، حس حقارت بیشتر دارند. با از بین رفتن فشار و دست یافتن به آزادی، تلاش می‌کنند که حقارت خود را جبران کنند. روی آوردن زنان و دختران به برهنگی و بی حجابی، یکی از راه‌های بروز و جبران حقارت است. اینکه

برخی مردان زنان را وسیله رفع نیازهای جنسی، تولید نسل و سرگرمی می‌دانند؛ نشئت گرفته از حس برتری طلبی مردان و حس حقارت زنان است. حس برتری طلبی مردان و حس حقارت زنان، باعث به استخدام گرفتن زنان توسط برخی مردان می‌گردد (قائم مقامی، ۱۳۵۶: ۱۷۷).

تعداد زنان و دخترانی که در اثر فشارهای ناروای خانواده به انحراف کشیده شده‌اند، کم نیست. رفتار سخت‌گیرانه و غیر عالمانه والدین نسبت مسائل تربیتی، مانند حجاب دخترانشان و محدود کردن آنان به حدی که نتوانند به منزل فامیل بروند یا تحصیل کنند و...، باعث واکنش، لجبازی و روی آوردن آنان به بی‌حجابی و برهنگی می‌گردد (محمّدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۵).

یکی از نقشه‌های رضاخان، حاکم وقت ایران، تقویت افراطی حس حقارت در زنان بود. او تلاش می‌کرد زنان را فرنگی مآب بار بیاورد. امام خمینی در یکی از سخنرانی‌های خود گفته بود: «اگر زنان می‌خواهند پیشرفته باشند، باید لباس و کفش‌های آن‌چنانی بپوشند، مانند خارجی‌ها باشند و...» (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۲۲۷)

۷-۲. هجمه فرهنگی دشمنان

بدون تردید باید اذعان کرد که دشمنان اسلام برای به چالش کشیدن مذهب و پیروان آن، از هیچ کوششی دریغ نکرده و نمی‌کنند. تبلیغ برهنگی و بی‌حجابی، یکی از ابزارهای مهم دشمن برای ضربه زدن به اسلام و امت اسلامی است. این سیاست، محدود به زمان و مکان خاص نبوده و نیست. در قرون وسطی، با همه تَحَجُّرش، ارزش‌های فرهنگی و فکری کلیسا تا حدودی توانسته بود از لجام گسیختگی‌ها ممانعت کند و مردم پایبند باورهای مذهبی بودند. وقتی انفجاری به نام «رنساس» رخ داد، اعتقادات و پایه‌های مذهب را سست کرد (مهریزی، ۱۳۸۱: ۲۶۳).

سیاستمدار انگلیسی از انگیزه استعماری انگلیس این‌گونه نوشته است: «باید از طریق استنادات تاریخی واکرد کنیم که زنان از دوران بنی‌عباس - نه سفارش اسلام - با پوشش بودند. هنگام ظهور اسلام زنان و مردان در تمام امور کنار هم فعالیت می‌کردند و زنان پیامبر اسلام با بدن برهنه و عریان دیده می‌شدند. این تبلیغات تا وقتی که فرهنگ رعایت حجاب



توسط زنان از میان رفت و زنان به برهنگی روی آوردند، ادامه پیدا کند. همچنین ارتباطات جنسی بین زن و مرد نامحرم را چنان رواج بخشیم که زنان مسلمان از آن الگوبرداری، تقلید و به آن عمل کنند (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۵).

در سال ۱۳۰۶ هجری شمسی وقتی تحویل سال، رضاخان با فامیل و همسر بی حجاب خود، در طبقه بالای حرم حضرت معصومه^(س) نشست بود. یکی از علمای دینی به نام محمد بافقی به آنان اعتراض کرد و گفت: «شما کی هستید؟ اگر مسلمان نیستید، اینجا چه می‌کنید؟ و اگر مسلمانید چگونه در بین این همه جمعیت به صورت برهنه و بی حجاب هستید؟» (پازوکی، ۱۳۶۶: ۲۸) غرب با کوشش‌های فکری، فرهنگی و اجتماعی، در برابر مذهب کلیسا ایستاد و آزادی جنسی را رواج داد و کلیسا به نام دین، از ترویج ارزش‌های اعتقادی و انسانی کاتولیک‌ها دفاع می‌کرد (شریعتی، ۱۳۹: ۱۳).

۷-۳. گسترش نهضت صنعتی

در اواخر قرن ۱۹ نهضت صنعتی در اروپا توسعه یافت و برهنگی به طریق سازمان‌یافته و منظم شکل گرفت. بعد از آمدن دوران رنسانس، علم و صنعت در اروپا رشد کرد و انقلاب صنعتی شکل گرفت و زمینه ترک حجاب برای زنان مهیا شد. زنان کنار مردان برای کار به شرکت‌ها روی آوردند. موضوع تساوی حقوق زن و مرد، عدم محدودیت زنان و فعالیت مشترک زن و مرد عمومیت پیدا کرد (گروه مؤلفان، ۱۳۸۷: ۲). انقلاب صنعتی زن را در حد غیرقابل پیش‌بینی صنعتی ساخت؛ زیرا زنان کارگران ارزان، بی‌حاشیه و آرام بودند و کارفرماها آنان را بر مردان ترجیح می‌دادند (دورانت، ۱۳۹۵: ۱۵۱). فرهنگ برهنگی و بی‌حجابی محدود و محصور به کشورهای اروپایی نماند و فزاینده شد. آرام‌آرام کشورهای اسلامی را نیز در برگرفت و اخلاق و معنویت را در این کشورها تحت‌الشعاع قرار داد (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۵).

اولین کشوری اسلامی که در آن به‌صورت رسمی و حساب شده کشف حجاب شد، افغانستان بود. در زمان حاکمیت شاه امان‌الله، با توجه به سفرهای پیاپی و فراوانی که در کشورهای اروپایی داشت، به شدت متأثر از فرهنگ غرب گردید. بنابراین به شکل علنی اعلام کرد، زنان حق ندارند در محافل عمومی با پوشش باشند. برای نشان دادن حسن نیت،

همسرش را در مجامع عمومی به بی‌حجابی وادار کرد. اقدام شاه باعث قیام عمومی علیه وی شد و او را مجبور به استعفا و ترک کشور کرد.

دومین کشور ترکیه بود که در سال ۱۳۱۳ پس از سقوط دولت عثمانی، آتاتورک مردم را به برهنگی و ترک حجاب وادار کرد.

حاکمان وقت ایران، هم‌زمان با اقدامات آتاتورک، زمینه بی‌حجابی و برهنگی را فراهم کردند. مردم در ۲۱ تیرماه ۱۳۱۴ در مسجد گوهرشاد با هدف اعتراض به برداشتن پوشش، تَحْصُنْ کردند؛ نیروهای وابسته به رضاخان به‌صورت فاجعه‌آمیز آنان را لت و کوب کردند و در اثر آن تعدادی زخمی و کشته شدند. پادشاه برنامه خود برای برداشتن حجاب را تا جایی پیش برد که به‌صورت علنی همسر و دخترانش بدون حجاب و پوشش در دانش‌سرای مقدماتی تهران، در معرض دید عموم مردم قرار گرفتند. او با دیکتاتوری، قُلدِری، زور و اسلحه از زنان کشف پوشش کرد (مکی، ۱۳۶۲: ۲، ۲۵۲-۲۵۸).

۷-۴. جنگ جهانی دوم

در اثر جنگ جهانی دوم، منابع اقتصادی و قدرت مالی طرف‌های درگیر، خانواده‌ها از هم پاشید و ارزش‌های اخلاقی از میان رفت، بی‌بندوباری و فساد رواج یافت. به نظر بعضی‌ها، جنگ جهانی دوم باعث متلاشی ساختن روابط خانوادگی، سنت‌های مذهبی، اخلاقی و معنویت گردید (محمدی آشتیانی، ۱۳۷۳: ۱۸۳).

۷-۵. مصرف‌گرایی

از نظر دین اسلام، بهره بردن از دنیا برای کسب عزت دنیا و آخرت، مورد توصیه است. در دستورات دین اسلام چیزی به‌عنوان اجبار بر ترک دنیا و ترک استفاده از نعمت‌های موجود، نیست و اسلام خواهان عزت و رفاه مسلمین در دنیا و آخرت است. در مکتب اسلام به کار کردن توصیه شده و کار انسان را برای رفاه خانواده را به جهاد در راه خدا تشبیه کرده است. همچنین مسلمان باید از دنیا و نعمت‌های آن بهره ببرد، چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا؛ و بهره‌ات را از دنیا فراموش مکن» (قصص: ۷۷). بنابراین اگر دنیا وسیله‌ای برای کسب روزی حلال، کسب علم و دانش، خدمت به مردم و اندوختن سرمایه معنوی باشد، مورد سفارش و تشویق دین اسلام قرار گرفته است.



آنچه از نظر اسلام مورد مذمت است، دنیامحوری و توجه صرف به مادیات و زندگی دنیا و نادیده گرفتن ارزش‌های معنوی است. دنیا محوری یک صفت شیطانی و از آفت‌های بزرگ است. شیطان و شیطان‌صفتان تلاش می‌کنند تا در جوامع اسلامی فرهنگ دنیامحوری و اسراف را ترویج کنند. تشویق زنان به برهنگی و بی‌حجابی، یکی از نتایج دنیامحوری و مصرف‌گرایی است. زنان بهترین وسیله برای تبلیغ کالا، استفاده‌های جنسی و شهوانی هستند. به همین دلیل دشمن با رواج فرهنگ مصرف‌گرایی و دنیامحوری، راه را برای رسیدن به اهداف شوم خود هموار کرد و زنان را وسیله‌ای برای لذت‌جویی جنسی، تبلیغ کالا برای استخدام در کارخانه‌ها و شرکت‌ها کشاند (فانون، ۱۳۸۴: ۳۶).

۷-۶. الگوبرداری و تقلید

تقلید از رفتار، فرهنگ، آداب و... دیگران، اگر عاقلانه، هوشمندانه، مبتنی بر حفظ ارزش‌های انسانی و اسلامی، کمک به پیشرفت فرهنگ مردم و اعتلای ارزش‌ها باشد، ستودنی است؛ اما متأسفانه برخی افراد با نادیده گرفتن اصول و ارزش‌های متعالی اسلام و فرهنگ خود، تقلید از رفتار و فرهنگ بیگانگان می‌کنند.

بدون تردید فرهنگ اسلامی غنی‌ترین فرهنگ‌های دنیا است. رفتار و عملکرد نادرست برخی افراد، به فرهنگ و دین ربط ندارد. کسانی که بدون دلایل منطقی و عقلی از پوشیدن لباس، رفتار و مدل‌های بیگانگان متأثر می‌شوند و آرزوی مثل آنان شدن را در سر می‌پرورانند، انسان‌های ضعیفی هستند.

انسان‌های وارسته و با کرامت، دنبال تعالی بخشیدن به ارزش‌های انسانی خود هستند. رعایت حجاب و پوشش اسلامی یکی از راه‌های رسیدن انسان به کمال و سعادت است. حضرت علی^(ع) فرمودند: «زکات زیبایی پاک‌دامنی است» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۵: ۴، ۲۲۶). رعایت حجاب از زیبایی محافظت می‌کند و پاک‌دامنی به ارمغان می‌آورد. در حدیث دیگر حضرت فرمودند: «یکی از گروه‌های که وارد جهنم می‌شود، زنانی هستند که برای فتنه و فریب مردان، خود را آرایش و زینت می‌کنند و بدحجابند» (مقی هندی، ۱۴۰۱: ۱۶، ۳۸۳).



۷-۷. نفس اماره

رمز سعادت انسان، خودسازی و سرکوب نفس اماره است. کسانی که بر هوای نفس خود حاکم هستند، تحت تأثیر اهداف شیطان و انسان‌های شیطان‌صفت قرار نمی‌گیرند. زنان باکرامت و عفیف، به خاطر هوای نفس، تسلیم کاری که ارزش‌های انسانی آنان را زیر سؤال می‌برد نمی‌گردند. تشویق زنان به برهنگی و عدم پوشش، یکی از خواسته‌های شیطان و نفس اماره است؛ نفس اماره و شیطان از راه‌های مختلف زمینه‌سازی می‌کنند تا کارهای پست و بی‌ارزش و خلاف کرامت انسانی را خوب جلوه دهند و گاهی انسان را به حدی از سقوط می‌رسانند که اعمال زشت را خوب می‌بیند و از آن‌ها دفاع می‌کند (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۵: ۱۳۳).

قرآن کریم صراحت دارد: «وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ؛ شیطان اعمالشان را زینت داد» (انفال: ۴۸). هم‌چنین می‌فرماید: «هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا؛ آیا به شما خبر دهم که زیانکارترین مردم چه کسانی هستند؟ آن‌ها که تلاش‌هایشان در دنیا گم و نابود شده، با این حال می‌پندارند کار نیک انجام می‌دهند» (کهف: ۱۰۴ - ۱۰۳). قرآن کریم تصریح می‌کند، هرکسی که بر نفس اماره و هوای نفس خود غلبه کند، سعادت‌مند می‌گردد و بهشت خداوند مأوای او است: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى؛ اما آن‌که بترسد جایگاه پروردگار خویش را و بازدارد خویش را از هوس‌ها همانا جایگاهش بهشت است» (نازعات: ۴۰ - ۴۱).

۷-۸. عدم توجه به ارزش‌ها

کسانی که خواهان عزت و کرامت هستند، به کاری که برخلاف حیثیت و کرامت او باشد تن نمی‌دهند؛ حضرت امیرالمؤمنین^(ع) یکی از راه‌های حفظ کرامت زن را توجه به پوشش می‌داند؛ «حجاب، باعث می‌شود که زن از نگاه‌های نامحرم‌مان محفوظ بماند و زندگی پاک‌تر، محکم‌تر و سالم‌تر خواهد داشت» (مهریزی، ۱۳۸۱: ۱۳۳). هم‌چنین زنانی را که با بدن نیمه عریان در معرض دید همگان ظاهر می‌شوند، خارج شدگان از دین، جهنمی و شهوت‌پرست می‌دانند: «آخر الزمان که از زمان‌های بسیار بد نامیده شده، آن دسته از زنانی



که نیمه برهنه ظاهر می‌شوند؛ از دین اسلام خارج، در فتنه وارد، شهوت‌پرستان، لذت‌جویان نفسانی، حلال‌کنندگان حرام و در جهنم و عذاب الهی گرفتارند» (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۴، ۱۹).

۷-۹. کمبود محبت

کمبود عاطفه و محبت از طرف خانواده یا جامعه و... می‌تواند یکی از عوامل روی آوردن دختران و زنان به برهنگی و بی‌حجابی باشد. زنان و دخترانی که محبت کم دیده یا ندیده‌اند، زود از محبت‌های کاذب دیگران متأثر می‌گردند و گمان می‌کنند که نوازش، دلجویی و مهربانی دیگران، از روی دلسوزی و کمک به او است و برای وی ایجاد شخصیت می‌کند. همچنین روی آوردن به برهنگی و تظاهر با بدن برهنه در مجامع عمومی و جلب نظر دیگران را یکی از راه‌های جبران کمبودهای عاطفی خود می‌پندارند.

شکی نیست این دسته زنان، از ارزش‌های واقعی خود غافلند. کسانی که به ارزش‌های شخصیتی و کرامت خود آگاه هستند، هیچ‌گاه دنبال برهنگی، بی‌حجابی و تظاهر به جذابیت‌های جنسی خود نیستند. بدین ترتیب، والدین باید تلاش کنند، دست‌کم از نظر عاطفی و محبت، دختران خود را اشباع کنند؛ دختران و زنانی که نیاز عاطفی‌شان در خانواده و محیط سالم برآورده می‌گردد، کمتر به دام آدم‌های هوس‌باز و فاسد می‌افتند (فتحیه، ۱۳۹۲: ۱۸۰).

نتیجه‌گیری

در این مقاله موضوع رعایت پوشش اسلامی از جانب زنان با محورهای ذیل، مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است:

یک. بررسی تاریخ‌بیانگر این است که رعایت حجاب توسط دین اسلام، تأسیس نشده است، بلکه در ادیان قبل از اسلام در میان برخی مردم مورد توجه بوده و زنان نسبت به آن پابندی داشتند.

دو. پشت کردن به حجاب و پوشش، با آمدن انقلاب صنعتی (رنسانس) و به کار گماشتن و استخدام زنان در کنار مردان در کارخانه‌ها و شرکت‌ها و طرح شعار تساوی زنان



با مردان، آغاز شد و آرام‌آرام با تبلیغات دشمنان اسلام و فیمینست‌ها شیوع بیشتر پیدا کرد. سه. رعایت حجاب ارزش و الهام گرفته از فطرت پاک انسانی و حق‌الله است و عدم رعایت آن عصیان و گناه محسوب می‌شود.

چهار. مردان نیز مانند زنان به رعایت حدود الهی مکلف هستند و حق ندارند به شکل لجام‌گسیخته و بی‌بندوبار و با هر لباسی که خواسته باشند در جامعه ظاهر شوند.

پنج. عواملی که باعث رویکرد زنان به عدم رعایت پوشش و برهنگی می‌شود، عبارت است از بیان عقده حقارت، هجمه دشمن، نهضت صنعتی، جنگ جهانی دوم، مصرف‌گرایی، الگوبرداری از بیگانگان، نفس اماره، نادیده گرفتن ارزش‌ها.

زنان باید به نعمت‌های ارزشمندی که خداوند در وجودشان به ودیعه نهاده، توجه کرده و از آن‌ها پاسداری کنند. اگر فلسفه حجاب به‌درستی برای زنان تبیین شود و آنان اطمینان یابند که با رعایت آن و دوری از برهنگی، منافع فراوان و ارزشمندی به دست خواهند آورد، باورهای نادرست و پندارهای غلط در مورد شهوترانی و هوس‌بازی از ذهنشان دور خواهد شد و به سمت دستیابی به مراحل عالی فرهنگی سوق خواهند یافت. توجه به پوشش، پیش از اسلام و هر دین دیگری، در فطرت انسان نهفته است. فطرت هر انسانی خواهان عزت و شرافت است و این امر در وجود همه انسان‌ها به‌طور طبیعی وجود دارد. اساس کار این است که انسان‌ها باید به ندای فطری خود گوش دهند؛ اما برای توجه به خواسته‌های فطری، فراهم‌سازی بستر مناسب تربیتی و رفع موانع آن ضروری است. خانواده و والدین، نخستین و مهم‌ترین بستر تربیت فرد قبل از ورود به جامعه به شمار می‌روند. والدین باید در تربیت فرزندان خود حساس باشند و اجازه ندهند که آن‌ها در هر شرایطی، حتی اگر نامناسب باشد، تربیت شوند و وارد جامعه گردند. قدم بعدی پرهیز از الگوبرداری از فرهنگ‌های غیر اسلامی است؛ زیرا در این فرهنگ‌ها رعایت حجاب و پوشش برای زنان شرط ضروری نیست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اشنایدر، براون، (۱۳۷۰)، پوشاک اقوام مختلف، تهران: کارگاه نشر.
۲. افشار نیا، علی رضا، (۱۳۵۷)، زن و مردهای نیروهای تولید، تهران: پیشگام.
۳. پازوکی، احمد، (۱۳۶۶)، قیام گوهرشاد، تهران: وزارت ارشاد و مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴. تورات، (۱۳۸۸)، سفر پیدایش، تهران: نشر انصاریان.
۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۶. حکیمی، محمود، (۱۳۶۹)، مجموعه مقالات برای بانوان، ج ۱، شفق.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، ارشاد الازدهان، قم: نشر اسلامی.
۸. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۹۵)، لذات فلسفه، (ترجمه: عباس زریاب خویی)، تهران: نشر علمی فرهنگی.
۹. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۴۰۱)، تاریخ تمدن، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۱۰. دیولافوا، مادام، (۱۳۳۲)، سفرنامه، (مترجم: همایون)، تهران: نشر دانشگاه تهران.
۱۱. زیدان، جرجی، (۱۳۹۴)، تاریخ تمدن اسلامی، (ترجمه: علی جواهرکلام)، تهران: امیرکبیر.
۱۲. سیاح، احمد، (۱۳۳۰)، فرهنگ بزرگ جامعه نوین، تهران: کتاب فروشی اسلامیه.
۱۳. شریعتی، علی، (۱۳۹۲)، انتظار عصر حاضر از زن مسلمان، تهران: شرکت چاپخش.
۱۴. صدر، حسن، (۱۳۹۶)، حقوق زن در اسلام و اروپا، تهران: بدرقه جاویدان.
۱۵. طباطبایی، حشمت، (۱۳۶۴)، حجاب مقدس ترین وسیله استحکام حضار عفاف، ج ۲، قم: دارالنشر.
۱۶. طباطبایی، سید محمدرضا، (۱۳۹۳)، حجاب بهترین انتخاب، تهران: مؤسسه فرهنگی نورالائمه.



۱۷. فانون، فرانتس، (۱۳۸۴)، *سال پنجم انقلاب الجزایر*، (ترجمه: نورعلی تابنده)، تهران: نشر حقیقت.
۱۸. فتاحی زاده، فتحیه، (۱۳۷۶)، *حجاب از دیدگاه قرآن و سنت*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. قائم مقامی، فرهت، (۱۳۵۶)، *آزادی یا اسارت زن*، تهران: نشر جاویدان.
۲۰. کلروالاس، املا ابوت، (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی زنان*، (ترجمه: منیژه نجم عراقی)، تهران: نشر نی.
۲۱. گروه مؤلفان، (۱۳۸۷)، *زن از دیدگاه اسلام*، تهران: نشر شلاک.
۲۲. متقی هندی، علی بن حسام، (۱۴۰۱ ق)، *کنز العمال*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۳. محمدی اشتهاردی، محمد، (۱۳۷۵)، *حجاب بیانگر شخصیت زن*، قم: نشر ناصر.
۲۴. محمدی آشتیانی، علی، (۱۳۷۳)، *حجاب در ادیان الهی*، تهران: نشر اشراق.
۲۵. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۹۵)، *میزان الحکمه*، (ترجمه: حمیدرضا شیخی)، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحديث.
۲۶. معین، محمد، (۱۳۷۱)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۷. مکی، حسین، (۱۳۶۲)، *تاریخ ۲۰ ساله ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۸. منصور نژاد، محمد، (۱۳۸۱)، *مسئله زن، اسلام و فمینیسم*، تهران: برگ زیتون.
۲۹. موسوی خمینی، روح‌الله، (۱۳۸۴)، *جایگاه زن در اندیشه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیمی و نشر آثار امام خمینی ره.
۳۰. موسوی خمینی، روح‌الله، (بی‌تا)، *صحیفه نور ج ۴*، تهران: مؤسسه تنظیمی و نشر آثار امام خمینی.
۳۱. مهدی زاده، حسین، (۱۳۹۰)، *فلسفه حجاب*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. مهریزی، مهدی، (۱۳۸۱)، *زن در سخن و سیره امام علیه السلام*، تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۳۳. نجفی، محمدحسن، ۱۳۷۶، *جواهر الکلام*، تهران: مکتبه الاسلامیه.

۳۴. نفیایی، حساب، (۱۳۴۲)، سیرتکامل حقوق زن در تاریخ و شرایع، بی‌جا: چاپخانه بدیع.
۳۵. وشنوی، قوام، (۱۳۵۲)، حجاب در اسلام، (ترجمه: احمد محسنی گرگانی)، بی‌جا: نشر حکمت.



مناسبات آزادی و اخلاق

سید جواد ایوبی^۱

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که آیا اخلاق، انسان را به آزادی رهنمون می‌شود یا از آزادی می‌توان پلی به اخلاق زد و جامعه‌ای اخلاقی را بنیان نهاد؟ فرضیه اولیه پژوهش حاضر، اولویت و تقدم آزادی بر اخلاق و تأخر اخلاق بر آزادی است. درواقع تحقق آزادی و به‌ویژه آزادی سیاسی، شرط ضروری و اساسی اخلاق در سطوح فردی و اجتماعی و سیاسی است. این اولویت و تقدم، یک تقدم رتبه‌ای و زمانی است. نگارنده بر این باور است که مفهوم آزادی در هر دو سوی آزادی یعنی بعد سلبی و منفی و بعد مثبت و ایجابی رابطه‌ای ناگسستنی با ارزش‌های اخلاقی دارد. در بحث دلایل ضرورت آزادی، بحث اولویت آزادی بیشتر مورد توجه قرار گرفته و بر اولویت آزادی بر اخلاق صحه می‌گذارد؛ زیرا شرط رسیدن به اخلاق را آزادی تامین می‌کند؛ اما باید توجه داشت که اولویت آزادی، به معنای مطلق بودن آزادی نیست و در هر صورت آزادی وقتی می‌تواند روشی برای دستیابی به اخلاق تلقی شود که با ضوابط لازم در جامعه نهادینه شود.

کلیدواژه‌ها: آزادی، اخلاق، رابطه اخلاق و آزادی، دلایل ضرورت آزادی، روشمندی آزادی، ارزشمندی آزادی

۱. کارشناس ارشد علوم قرآنی از دانشگاه بین‌المللی تقریب مذاهب اسلامی و مدرس مدرسه علمیه جعفریه، هرات، افغانستان

مقدمه

نسبت اخلاق و آزادی را می‌توان از جوانب گوناگونی معرفت‌شناختی مطرح کرد. از این رو پرسش‌های متنوع پیش روی پژوهشگر نهاده و از هر زاویه بحثی گشوده می‌شود. از جمله می‌توان به‌طور کلی این پرسش را مطرح کرد که چه نوع رابطه‌ای میان اخلاق و آزادی وجود دارد؟ این مقاله با این هدف نگارش شده که به تبیین رابطه و سنجش دو مفهوم آزادی و اخلاق، پردازد و تأثیر هر یک بر دیگری را بررسی کند. به عبارت دیگر هدف این مقاله، بررسی این مسئله است که کدام یک از اخلاق و آزادی بر دیگر مقدم است و در صورت تعارض از کدام باید دست برداشت. به نظر می‌رسد در این خصوص می‌توان گفت که آنچه در اندیشه دانشمندان مسلمان مطرح شده، مبنی بر «تقدم خلاق بر آزادی»، با اشکالات و چالش‌هایی مواجه است. حقیقت مسئله بیانگر آن است که آزادی هم از لحاظ رتبی و هم از لحاظ مفهومی مقدم بر اخلاق است. بنابراین برای تحقق جامعه اخلاقی و نهادینه‌سازی ارزش‌های اخلاقی، لازم است که در قدم نخست، جامعه به آزادی رسیده باشد و افراد با انتخاب آزاد ارزش‌های اخلاقی را انتخاب کنند؛ زیرا در جامعه‌ای که آزادی جای خود را به استبداد داده باشد و نظام اجتماعی و سیاسی توتالی‌تر بر آن حاکم باشد، نه تنها آزادی معنا ندارد، بلکه اخلاق نیز بی‌معنا خواهد بود. در چنین جامعه‌ای ارزش‌های اخلاقی نیز رنگ می‌بازد و فاقد اهمیت می‌گردد (عباسی و غفاری، ۱۳۹۰: ۳۱). لذا اخلاق مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی زمانی در یک جامعه تحقق پیدا می‌کند که آزادی‌های فردی، اجتماعی و سیاسی افراد آن تضمین شده باشد. در غیر آن صورت آنچه به‌عنوان اخلاق ظهور پیدا می‌کند، ضد ارزش‌هایی است که جامعه را به سمت فساد و تباهی می‌کشاند.

پژوهش حاضر با تأکید بر تقدم آزادی بر اخلاق، رابطه این دو مفهوم را بررسی کرده و برای تبیین بهتر موضوع، ابتدا مفهوم و ضرورت آزادی و سپس موانع تحقق آزادی را مورد مطالعه قرار داده است. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که برخلاف برداشت رایج که بین اخلاق و آزادی به نحوی رابطه تقابل و تضاد را در نظر می‌گیرند، پژوهش حاضر با رویکرد رابطه دوسویه اخلاق و آزادی صورت گرفته است. از این رو از این پژوهش



و پرسش‌های طرح شده، نمی‌توان این‌گونه تلقی کرد که آزادی و اخلاق از یکدیگر جدا بوده و در مقابل یکدیگر صف‌آرایی کرده است که در این صورت دیگر نمی‌توان از رابطه و نسبت آنان با یکدیگر گفت‌وگو نمود؛ زیرا حکم به تقابل آنان و در نتیجه فقدان رابطه میان آنان صادر شده است.

۱. بررسی مفاهیم

از آنجا که اخلاق و آزادی دو اصطلاحی است که همواره تفسیرهای متفاوتی از آن ارائه شده، لازم است تا قبل از پرداختن به مناسبات اخلاق و آزادی، ابتدا مفهوم هر کدام بررسی شود. به بیان دیگر قبل از اینکه مفهوم آزادی و اخلاق را تبیین کنیم، دشوار است که بتوان به درک درستی از رابطه آن‌ها دست یافت.

۱-۱. مفهوم اخلاق

امروزه مفهوم اخلاق از ابعاد مختلفی مورد بررسی قرار می‌گیرد. برخی اخلاق را از بعد فلسفی، برخی از بعد اجتماعی، برخی از بعد سیاسی و برخی دیگر نیز از بعد فرد و عرفانی به تبیین گزاره اخلاق پرداخته‌اند؛ اما نگاه انسان‌شناسانه به مسئله اخلاق بیانگر آن است که اخلاق با بسیاری از مسائل مرتبط با زندگی انسانی، ارتباط تنگاتنگی دارد. از همین رو «بسیاری از دانشمندان در خصوص رابطه اخلاق با سایر علوم و دانش‌های کاربردی بحث کرده‌اند؛ اما در خصوص مفهوم اخلاق، دو دیدگاه وجود دارد: برخی به این باورند که واژه اخلاق ریشه یونانی دارد و از کلمه Ethic گرفته شده است، در حالی که برخی به این باورند که اخلاق از ماده Moral گرفته شده که ریشه رومی دارد» (الجابری، ۱۳۷۷: ۱۰۲). تفاوت کاربرد این دو واژه در این است که «اگر بپذیریم که اخلاق ریشه یونانی دارد و از کلمه Ethic گرفته شده، بیشتر بر رفتارهای اجتماعی افراد اشاره دارد. لذا در این صورت اخلاق رفتارهای اجتماعی افراد را مورد بررسی قرار می‌دهد و اینکه انسان در جامعه چه ارزش‌های را باید رعایت کند؛ اما در صورتی که از ماده Moral گرفته شده باشد، به معنای رفتارهای فردی است» (عباسی و غفاری، ۱۳۹۰: ۲۴). لذا در این صورت اخلاق نیز جنبه فردی پیدا می‌کند.

حال مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که وقتی صحبت از مناسبت بین اخلاق و آزادی می‌کنیم، منظور کدام مفهوم اخلاق است؟ آیا منظور اخلاق به معنای رفتارهای فردی است یا اخلاق به معنای رفتارهای اجتماعی؟ در این تحقیق هر دو معنا مراد و منظور است و از این رو اخلاق هم در حوزه فردی و هم در حوزه جمعی دارای تأثیر و تأثر خواهد بود. از نظر برخی دانشمندان، مسئله اخلاق به مثابه فعل و سلوک عملی انسان است و از اخلاق به قاعده رفتار انسانی تعبیر می‌کنند. مقصود از رفتار انسانی، کاری است که انسان عاقل به فرمان عقل و برای رسیدن به هدفی که عقل دارد، آزادانه انجام می‌دهد. لذا بسیاری از رفتارهای غیرارادی در دایره اخلاق نمی‌گنجد و جزء رفتارهای اخلاقی محسوب نمی‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۳۴۶).

علاوه بر مسئله اخلاق به منزله رفتار فردی و اخلاق به معنای رفتار اجتماعی، بیش دیگری که در خصوص گزاره‌های اخلاق وجود دارد این است که معمولاً اخلاق را به اخلاق مطلق و اخلاق نسبی تقسیم می‌کنند. اخلاق، در برداشت نخست به معنای «تفحص درباره کردار و رفتار درست و نادرست و ملاک‌های تشخیص عمل نیکو و کردار درست از عمل بد و کردار نادرست است» (بشیری، ۱۳۷۸: ۶). این تعریف در حوزه مباحث کانت جاری است. به این معنا که کانت معتقد بود عملی اخلاقی است که عامل آن درباره نتایج عمل خود فکر نکند؛ یعنی سود و زیان آن عمل، مورد نظر کنشگر قرار نگیرد و درواقع معطوف به نفس عمل باشد. کانت همچنین معتقد بود عملی اخلاقی است که عمل‌کننده بتواند آن را به عنوان یک اصل عام و بشری معرفی کند. سنت کانت در بحث اخلاق قوی‌ترین سنت است و مطلق بودن اخلاق که از سوی وی مطرح شده است، از سوی پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان مورد نقادی قرار گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۱۸۴).

در باب گونه دوم، می‌توان به مباحث هابز اشاره کرد. وی قائل است که تنها نقطه اتکای معرفت که درباره آن نمی‌توان تردید کرد، حفظ و صیانت ذات و امنیت انسان‌ها است. به نظر وی اخلاقیات ما نهایتاً اموری است که در جهت حفظ و بقای بشر مساعدت می‌کند. امور غیراخلاقی، چیزهایی است که به از بین بردن وجود و هستی انسان و جلوگیری از ادامه حیات او منجر می‌شود یا به آن صدمه می‌زند. هابز معتقد است انسان‌ها در قرارداد



اجتماعی که مربوط به حفظ ذات آدمی و صیانت نفس او است، اخلاق را تأسیس می‌کنند و معتقدند که آنچه به زیان جامعه است غیر اخلاقی است و آنچه برای حفظ و بقای انسان لازم است اخلاقی است (بشیریه، ۱۳۷۸: ۸).

بحث اخلاق البته در نزد پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان وجوه گوناگونی می‌یابد. همان‌گونه که می‌توان به جمع میان دو دیدگاه مذکور اشاره کرد و اخلاق را نه صرفاً استعلایی و مطلق و نه صرفاً حافظ ذات آدمی به شمار آورد، از سویی می‌توان میان ارزش‌های خادم و مخدوم تفکیک نمود. ارزش‌های مخدوم ارزش‌هایی است که زندگی برای آن‌ها است. این ارزش‌ها فرامعیشتی، فراملی، فراتاریخی، ثابت و جاودانی است. همانند نیکی عدالت، آزادی، شجاعت و... در مقابل ارزش‌های خادم، ارزش‌هایی به شمار می‌رود که برای زندگی آدمی است. همانند نیکی راست‌گویی، صله ارحام، رازپوشی، احترام به قانون، قناعت، انصاف و بدی دروغ‌گویی، سرقت، قتل، زنا، غضب، خیرچینی، استبداد، افزون‌طلبی، کم‌فروشی و... (سروش، ۱۳۸۰: ۴۱).

به هر حال صرف‌نظر از انتقاداتی که به برداشت استعلایی و صیانت ذات بودن اخلاق وارد است، می‌توان دیدگاه پاره‌ای از اندیشمندان مسلمان را نیز در این زمینه یادآور شد و رابط اخلاق و سیاست را از منظر آن‌ها نیز به پرسش گرفت. اهمیت بحث رابطه اخلاق و سیاست در این است که از منظری گسترده و وسیع به بحث می‌نگرد و چشم‌اندازی کلی را فراروی پژوهشگر می‌گشاید؛ اما بحث رابطه اخلاق و آزادی در نسبتی محدود و عینی مسئله را موردسنجش و بررسی قرار می‌دهد و زوایای موضوع را می‌شکافد.

علامه محمدتقی جعفری مفهوم اخلاق را از زوایای مختلفی موردبحث قرار داده است. این تعریف‌ها دایره گسترده‌ای از «مقید شدن به عاملی درونی که انسان را به نیکی‌ها سوق داده و از بدی‌ها برکنار می‌نماید» و «شکوفایی همه ابعاد مثبت انسانی در مسیری که رو به هدف اعلای زندگی در پیش گرفته است» و نیز «آگاهی به بایستگی‌ها و شایستگی‌های سازند انسان در مسیر جاذبه کمال و تطبیق عمل و قول و نیت و تفکرات وارده بر آن بایستگی‌ها و شایستگی‌ها» را دربر می‌گیرد (جعفری، ۱۳۵۴: ۶۲؛ امید، ۱۳۸۰: ۳۹۹).

بازهم تأکید این نکته ضروری است که وقتی اخلاق مطرح می‌شود، این بحث مفروض

گرفته شده که اخلاق و مباحث اخلاقی بیش از هر چیز در حوزه عمومی مورد توجه است و تأثیرات خود را در این حوزه برجای می‌گذارد؛ اما از سویی باید خاطرنشان ساخت که پذیرش هر عنصر اخلاقی، در حوزه خصوصی نیز تأثیرات خاص خود را دارد و زندگی خصوصی برکنار از آن نیست. چنان‌که آموزه‌های دینی، انسان را در همه حال مورد خطاب قرار می‌دهد، چه در خلوت و نهان و چه آشکارا. نکته مهم، پیامدهای عمل نمودن به ارزش‌های اخلاقی است که در هر حوزه، جلوه و نمود ویژه‌ای می‌یابد. همان‌گونه که دولت را یارای دخالت در حوزه خصوصی نیست، باید حداقلی از نظم را در حوزه عمومی برای شهروندان پدید آورد تا عمومیت ارزش‌ها ثابت بماند و کسی به حقوق و اخلاق و آزادی‌های شهروندان تجاوز نکند.

۱-۲. مفهوم آزادی

اصطلاح آزادی نیز از جمله مفاهیمی است که کاربرد دوگانه دارد. آزادی گاهی در مفهوم مثبت و گاهی نیز در مفهوم منفی به کار برده می‌شود. آزادی منفی را در فارسی باید «رهایی» یا «آزادی از» ترجمه کنیم. آزادی از یعنی آزاد بودن از یک رشته منع‌ها و زنجیرها و زورها. آزادی از یعنی آزادی از بیگانگان، آزادی از سلطان جبار، آزادی از ارباب و آزادی از زنجیرهایی که بر دست و پای آدمی بسته شده است. کسی که در زندان است و طالب آزادی است، طالب «آزادی از» است. طالب آزادی منفی است. می‌گوید در زندان را باز کنید تا از زندان بیرون بروم. کسی که بنده است و طالب آزادی است، طالب آزادی منفی است. کسی که دست و پای او را به زنجیر بسته‌اند، می‌خواهد زنجیر را نفی کند.

اگر آزادی منحصر به «آزادی از» یا منفی شود، ناکام و ناتمام می‌ماند. آدمیان پس از کسب آزادی، نمی‌دانند با آن چه کنند و رفته‌رفته داشتن آزادی به پدید آمدن پاره‌ای نتایج ناگوار و هرج‌ومرج منتهی می‌شود. بنابراین تا آزادی مثبت یا «آزادی در» مکشوف آدمی نیفتد، «آزادی از» چندان سودمند نخواهد بود. آزادی مثبت و به تعبیری «آزادی در» پس از آزادی منفی در می‌رسد وقتی موانع را از جلو پای افراد برداشتن، وقتی در زندان را باز کردند، وقتی شر یک ارباب را از سر برده‌ای کوتاه کردند، «آزادی منفی» محقق می‌شود و از اینجا به بعد نوبت آزادی مثبت یا «آزادی در» فرامی‌رسد (سروش، ۱۳۷۹: ۴ - ۱۰). جرالند مک



کالوم اظهار داشته است که تمامی مباحث مربوط به آزادی را می‌توان به یک‌شکل بیان کرد و از این‌رو در قالب یک فرمول توانسته است مفهوم مثبت و منفی آزادی را تبیین نماید. وی بر این باور است که آزادی از یک وحدت مفهومی برخوردار است؛ اما با توجه به این وحدت مفهومی، می‌توان برداشت‌ها از آزادی را در قالب یک تئوری ارائه نمود (عباسی و غفاری، ۱۳۷۷: ۳۲). آنچه او بیان می‌کند عبارت است از:

«X is not free from Y to do (not do) or become (not become) Z»

در این فرمول با توجه به آنچه در بحث از آزادی منفی و مثبت آمد، شخص ابتدا سعی می‌کند به آزادی منفی دست یابد. به این معنا که X (فاعل و عامل) با از بین بردن Y (مانع و رادع) بتواند و سعی کند به آزادی دست یابد. این تلاش فرد برای رهایی و از میان بردن موانع، درواقع تلاش برای دست یافتن به آزادی منفی است که اگر موفقیت‌آمیز باشد، آزادی منفی محقق شده است؛ اما با توجه به فرمول مک کالوم این وضعیت هنوز به پایان نرسیده است؛ زیرا این پرسش مطرح می‌شود که شخص، این آزادی را برای چه چیزی می‌خواهد. طبیعتاً بخش دیگر تئوری مک کالوم به این پرسش پاسخ می‌دهد و می‌گوید شخص، آزادی را برای این می‌خواهد که اقدام و کاری را انجام دهد و یا به وضعیت خاصی که Z (غایت و هدف) است برسد. بنابراین شخص آزادی را برای غایت و هدفی می‌خواهد که این هدف با توجه به مفروضات، شرایط و اقتضانات جغرافیایی و اندیشه‌ای، می‌تواند متفاوت و متنوع باشد و حوزه‌ای گسترده از مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را شامل شود (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۸).

بر این اساس مشاجرات درباره آزادی، مشاجره درباره سه شرط مورد اشاره است که به عامل (الف)، مانع (ب) و به اقدام یا حالت (پ) موردنظر اشاره دارد. بنابراین آزادی موردنظر در این پژوهش نیز صرف آزادی منفی یا مثبت نیست، بلکه مجموعه‌ای از شرایطی است که برای انسان آزادی عمل می‌دهد و این آزادی حتی شامل قید و بندهای درونی و اخلاقی نیز می‌شود که گاهی ممکن است از آن به خودکنترلی اخلاقی نیز تعبیر شود.

۲. اهمیت و جایگاه آزادی در میان ارزش‌های اخلاقی

شاید در مرحله نخست به نظر آید که سخن گفتن درباره ضرورت آزادی بیهوده است؛ زیرا غالباً ضرورت آزادی مفروض گرفته می‌شود. گرچه ممکن است این دیدگاه درست به نظر آید؛ اما از منظر بحث حاضر نه تنها اهمیت بحث از ضرورت آزادی و دلایل چنین ضرورتی کاهش نیافته که افزون نیز شده است و بلکه می‌تواند به مثابه نقطه تمرکز و ثقل مبحث حاضر مورد بهره‌برداری قرار گیرد. به‌ویژه اینکه در اینجا صرفاً از ضرورت آزادی گفت‌وگو نمی‌شود و بیش از ضرورت از دلایل آن سخن به میان می‌آید. درواقع مسئله اصلی که در این قسمت به آن پرداخته می‌شود این است که آزادی چه اهمیتی دارد و جایگاه آن در میان ارزش‌های اخلاقی کجاست؟ آیا در نبود آزادی امکان تحقق جامعه اخلاقی امکان‌پذیر است یا خیر؟

پرداختن به اهمیت و ضرورت آزادی از این جهت لازم به نظر می‌رسد که با بررسی دلایل و ضرورت آزاد می‌توانیم فرضیه پژوهش حاضر یعنی نظریه تقدم آزادی بر اخلاق را به اثبات رساند. از سوی دیگر تبیین ضرورت و دلایل آزادی است که مبانی آزادی را توجیه می‌کند و به چرایی آزاده پاسخ می‌دهد (عباسی و غفاری، ۱۳۹۰: ۳۳). چنانکه شهید مطهری در باب مسئله اخلاق و آزادی چنین تصریح کرده است: «آزادی کلی به این معنا صحیح است که نباید مانع بروز استعدادهای بشر شد؛ دیگر به این معنا صحیح است که بسیاری از چیزها است که با جبر نمی‌توان به بشر تحمیل کرد و دیگر به این جهت که بشر موجودی است که باید بالاختیار و در صحنه تنازع و کشمکش به کمال خود برسد» (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۵). عناصر سه‌گانه‌ای که در نقل قول مذکور بازتاب یافته است؛ به‌گونه‌ای است که آزادی را بر هر چیز دیگری و از جمله اخلاق تقدم می‌بخشد. در این معنا آزادی یک مفهوم بیرون دینی تلقی می‌شود که حتی پذیرش دین نیز میسر نیست، مگر اینکه با آزادی و آگاهی تمام صورت گیرد و طبیعی است که اخلاقیات و فضائل اخلاقی نیز مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد مگر با وجود و تحقق آزادی برای افراد.

۲-۱. آزادی زمینه بروز استعدادهای انسانی

نخستین دلیل برای ضرورت آزادی این است که بروز و ظهور استعدادهای آدمی نیازمند



فضای آزاد است؛ زیرا تربیت اخلاقی و توسعه ارزش‌های اخلاقی مستلزم فراهم بودن شرایط و زمینه‌هایی است که مهم‌ترین آن انتخاب آزادانه است. بنابراین آزادی نقش مهم و بنیادین در پیشرفت و تعالی معنوی و مادی جامعه بشری دارد. نقطه مقابل آزادی که استبداد و تحجر است، نتیجه آن جزء فساد و تباهی اجتماعی چیزی دیگری نخواهد بود (عباسی و غفاری، ۱۳۹۰: ۳۲).

۲-۲. انتخاب آزادانه اصول اعتقادی اسلام

دلیل دوم که در ضرورت آزادی این است که برخی امور مانند دین و اخلاق، قابلیت تحمیل به دیگران را ندارد. نمی‌توان فردی را به‌زور به پذیرش دین یا قبول اخلاقیات و فضائل اخلاقی مجبور کرد. این مسائل نیاز به انتخاب آزادانه و درونی دارد، نه اجبار بیرونی. امام خمینی در این زمینه براین باور است که:

«ریشه و اصل همه آن عقاید که مهم‌ترین و باارزش‌ترین اعتقادات ماست اصل توحید است. مطابق این اصل، ما معتقدیم که خالق و آفریننده جهان و همه عوامل وجود و انسان، تنها ذات مقدس خدای تعالی است که از همه دقایق مطلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل به مامی آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند مگر اینکه اطاعت او اطاعت از خدا باشد؛ و بنابراین، هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند و ما از این اصل، آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملیتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت که بسیار ناقص است و یا بنا به خواست‌ها و امیال خود تنظیم نماید» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۴، ۳۷۸).

برخی از دانشمندان نقطه قوت دین اسلام را در همین می‌دانند که به دیگران اجازه نداده که دین و فضائل اخلاقی را به آدمیان تحمیل کنند. اخلاق و اخلاقیات را نمی‌توان بر بشر تحمیل کرد؛ بشر باید خود با طوع و رغبت آن‌ها را بپذیرد و به آن‌ها عمل کند. در فضای غیرآزاد، تحقق اخلاق و فضائل اخلاقی نیز به‌سختی صورت می‌گیرد و اساساً ممتنع می‌نماید. چنانکه شهید مطهری در این زمینه چنین می‌گوید: «بعضی چیزهاست که اصلاً

اجبار بردار نیست، یعنی نمی‌شود بشر را مجبور کرد که آن را داشته باشند.... اگر تمام قدرت‌های مادی جهان جمع شوند و بخواهند با زور آن را اجرا بکنند قابل اجرا نیست؛ مثلاً محبت و دوستی» (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۱).

دین، ایمان و محبت و دوستی که در شمار فضائل اخلاقی است و بسیاری چیزهای دیگر اجبار بردار و تحمیل کردنی نیست و آیات فراوانی در قرآن نیز به این موضوع اشاره دارد. از جمله خطاب به پیامبر می‌فرماید: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ؛ با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما» (نحل: ۱۲۵). اخلاق را نیز باید با طوع و رغبت و منطق و برهان به دیگران آموخت، نه با تحمیل و اجبار. پیامبر خدا حضرت محمد (ص) برانگیخته شد تا مکارم اخلاق را تکمیل نماید، چنانکه خود فرمود: «إِنِّي بَعَثْتُ لَاتِمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». نمی‌توان مکارم اخلاق را به دیگران آموخت جز با برهان و استدلال و نرمی و لطافت.

۲-۳. کمال یابی انسان و آزادی

دلیل سوم ضرورت آزادی این است که برای رسیدن به کمال انسانی، باید فضایی آزاد و آگاهانه فراهم باشد. انسان برای دستیابی به کمال باید در برابر چالش‌ها و کشمکش‌ها قرار گیرد؛ ابتدا باید درون خود را اصلاح کند و به فضائل معنوی دست یابد، سپس در بیرون و در تعامل با جامعه برای تحقق اخلاق تلاش کند. دستیابی به اخلاق و فضائل در فضایی آزاد ارزشمند است، زیرا بدون این فضا، تلاش برای سعادت و کمال ممکن نمی‌شود. اگر سعادت بدون مقابله با چالش‌های درونی و اجتماعی حاصل می‌شد، دیگر ارزش‌های اخلاقی معنای واقعی خود را از دست می‌دادند و برای انسان‌ها اهمیت نداشتند. درواقع، آزادی نقطه آغازین رسیدن به اخلاق و فضائل است. بدون آزادی در جامعه، نمی‌توان از اخلاق سخن گفت. اگر جامعه‌ای فاقد آزادی باشد، اصول اخلاقی در آن جامعه وجود نخواهد داشت و روابط اجتماعی و آداب معاشرت فاقد مبنای منطقی خواهند بود. در چنین جامعه‌ای، نه تنها فضائل اخلاقی نقشی ندارند، بلکه حتی ممکن است مفاهیم اخلاقی به‌طور کامل از بین بروند. بنابراین، می‌توان گفت که آزادی به‌عنوان پیش‌نیاز اساسی برای تحقق اخلاق و کمال انسانی محسوب می‌شود.



۳. رابطه اخلاق و آزادی در آرای دانشمندان

در اندیشه اسلامی، شاید بتوان گفت دو نوع نگرش نسبت به رابطه اخلاق و آزادی وجود دارد. یکی نگاهی که اخلاق را به مثابه یک ارزش نگاه کرده و آن را مقدم بر هر چیزی دیگری می‌داند و دیگری نگاهی که اخلاق را متأثر از آزادی می‌داند. به عبارت دیگر برخی از علمای معاصر جهان اسلام باور به تقدم اخلاق بر آزادی دارند و برخی دیگر معتقدند که اخلاق بر آزادی مقدم است. از این میان شهید متفکر مرتضی مطهری از کسانی که طرفدار نظریه تقدم آزادی بر اخلاق است. دیدگاهی که در فرضیه پژوهش حاضر نیز مورد تأکید قرار گرفت. از این دیدگاه آزادی هرچند خود ارزش اخلاقی محسوب نمی‌شود، اما به مثابه روش و ابزاری است که زمینه را برای تحقق ارزش‌های اخلاقی فراهم می‌سازد.

وقتی سخن از آزادی به منزله روش به میان آید، به این معنا است که آزادی، روش و زمینه و شیوه‌ای است که بدان وسیله می‌توان به پاره‌ای از اهداف خاص رسید و آزادی به خودی خود و به اصطلاح فی نفسه، اصالت نخواهد داشت، بلکه آزادی به منظور فراهم آمدن شرایط مساعد برای رشد و آگاهی و عقلانیت لازم و ضروری است. به دیگر سخن آزادی به مثابه ابزار و روشی است برای تعالی اخلاقی و عقلانی و توسعه آگاهی‌ها (سروش، ۱۳۸۰: ۴۵).

آزادی روشی است برای دانستن و شناختن و آموختن. از این منظر، آزادی، راه و روشی برای رسیدن به مقصد و مقصودی دیگر است. آزادی، هدف و غایت اساسی و اصلی نیست، بلکه راه و روشی است برای دستیابی به هدف‌هایی برتر و بالاتر دیگری که همانا رسیدن به کمال و سعادت است. اصطلاحی که مطهری برای آزادی به مثابه روش به کار می‌گیرد «کمال وسیله‌ای» در مقابل «کمال هدفی» است: «آزادی «کمال وسیله‌ای» است نه «کمال هدفی». هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خودش برسد. آزادی یعنی اختیار و انسان در میان موجودات تنها موجودی است که خود باید راه خود را انتخاب کند و حتی به تعبیر دقیق‌تر خودش باید خودش را انتخاب کند. انسان اگر آزاد نبود نمی‌توانست که کمالات بشریت را تحصیل کند. [همچنان که] یک موجود مجبور نمی‌تواند به آنجا برسد. پس آزادی یک کمال وسیله‌ای است، نه یک کمال هدفی» (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۴۶).

درعین حال که آزادی کار ویژه ابزاری بودن را ایفا می‌کند؛ اما در همان حال باید آدمی آزاد باشد تا بتواند از این روش برای رسیدن به هدفی خاص بهره‌مند گردد. به هر حال در این صورت نیز بدون اینکه ابزار بودن آزادی به معنای کاهش نقش آزادی در زندگی تلقی شود؛ اما می‌توان به تقدم آزادی بر اخلاق حکم کرد. اگر انسان بخواهد به فضائل اخلاقی و اخلاقیات نائل شود نیز باید از آزادی برخوردار باشد.

بنابراین آزادی معبری برای رسیدن به مقصدی خاص است. آزادی در این معنا، وسیله‌ای برای ظهور استعدادهای کشف نشده آدمی است. انسان نیازمند آزادی است و از این رو گرایش به آزادی به گونه فطری در نهاد وی به ودیعت نهاده شده است و آدمی در مسیر زندگی خویش و برای ظهور استعدادهای عالی و برتر انسانی و اخلاقی از آن بهره‌مند می‌شود. به دیگر سخن آدمی هم برای شناختن استعدادها و ظرفیت‌های خویش و هم برای شناختن استعدادها و ظرفیت‌های دیگران محتاج آزادی است. آزادی روشی است برای تجلی، برای خودشناسی، برای راه بردن به نهانی‌های غیر، برای کسب آگاهی و رفع نادانی، برای سیاستی کامیاب و مدیریتی موفق، برای دادگری و ستم‌ستیزی و برای درپوشیدن جامه اخلاق بر تن خود و جامعه (سروش، ۱۳۸۰: ۸۵).

درواقع تلاش برای بهره‌مندی از آزادی وظیفه انسان‌ها است و آدمیان نمی‌توانند و نباید آزادی خود را تحت هیچ شرایطی سلب کنند و تن به اجبار و تحمیل بسپارند. چنانکه آزادی برای دستیابی به ارزشی برتر، روش و زمینه و ابزار تلقی می‌شود، به نظر می‌رسد که بتوان گفت اخلاق نیز به مثابه روشی برای رسیدن به کمال شمرده می‌شود. گرچه برخی معتقدند که در مفهوم اخلاق، نوعی قداست نهفته است و اخلاق تنها، ویژگی آدمیان است؛ اما اخلاق و اخلاقیات در یک جامعه دینی و مذهبی، به هر معنایی که مراد شود، فی‌نفسه و به طور مطلق ارزشمند نیست. ارزشمندی آن‌ها تنها برای دستیابی به ارزشی برتر است که همان سعادت و کمال و قرب الی الله باشد.

کانت از دانشمندان صاحب نظر غربی بر این باور است که اخلاق و آزادی دوروی یک سکه است. از نظر او، آزادی به معنای تضاد با هرگونه تصمیم‌گیری ذهنی، خودسرانه است و آن را نمی‌توان به حوزه تجربه و تصمیم روان‌شناختی فروکاست. از همین رو از



نظر کانت آزادی، عینی و دارای هستی است که ریشه در خودآگاهی دارد. در خصوص اخلاق نیز کانت به این باور است که آنچه ملاک و معیار اخلاق انسانی محسوب می‌شود، انتخاب‌های آزادانه او است. وی تأکید می‌کند که ارزش‌های نامتناهی انسان ریشه در خودگزینی اخلاقی دارد و عظمت انسانی او نیز در کیفیت‌های اخلاقی درونی وی نهفته است (عبادیان، ۱۳۸۷: ۹۳).

ازاینجا می‌توان فهمید که از نظر کانت نیز آزادی مقدمه‌ای برای رسیدن به ارزش‌های اخلاقی است. ارزش‌های اخلاقی که با اراده آزاد انتخاب شده باشد، می‌تواند باعث رشد و تعالی انسان گردد. انسان موردنظر کانت، بیش از همه‌چیز شخص اخلاقی است؛ موجودی که هستی‌اش به‌طور اخلاقی دگرگون می‌شود و نسبت خود و فرمان درونی خود پاسخگو است و در همان حال موجودی است که خود غایت و هدف نهایی زندگی است. محدودیت‌های فیزیکی را کنار می‌زند و نسبت به آزادی خودآگاهی دارد و به آن عمل می‌کند. درواقع انسان موردنظر کانت، به‌رغم پای بندی که به ارزش‌های اخلاقی دارد، آزادی و خودمختاری دارد و ارزش‌های اخلاقی را بر اساس اراده درونی و آگاهی خود انتخاب می‌کند و بدان‌ها عمل می‌کند؛ (Kant, 1974: 75) اما لیدلاو آزادی را به‌مثابه یک ارزش اخلاقی قلمداد می‌کند. بر اساس این دیدگاه بحث تقدم اخلاق و آزادی معنا نخواهد داشت؛ زیرا آزادی خود به‌مثابه ارزش اخلاقی است.

لیدلاو این تفسیر از اخلاق را بر مبنای رویکرد انسان‌شناختی ارائه می‌کند و توضیح می‌دهد که مفاهیم اخلاقی نظیر آزادی، خود آیینی، مسئولیت‌پذیری و منشی است که از طریق تحلیل انسان‌شناختی قابل تبیین است (گودرزی و شعبانی، ۱۳۹۹: ۲۷۳).

بنابراین نه‌تنها در اندیشه اسلامی، بلکه در اندیشه غربی نیز مسئله تقدم آزادی بر اخلاق قابل اثبات است. لذا برای رسیدن به جامعه اخلاقی، لازم است تا زمینه تحقق آزادی‌های فردی، اجتماعی و سیاسی افراد فراهم شده باشد. از همین رو در نبود فراهم بودن شرایط و زمینه‌های آزادی، تحقق جامعه آرمانی و اخلاقی نیز به رؤیا تبدیل خواهد شد. واقعیت این است که رسیدن به آزادی خود مسئله‌ای است که به پژوهش جداگانه‌ای نیاز دارد؛ اما به نظر می‌رسد اشاره مختصری به موانع آزادی دور از صواب نباشد.



۴. موانع و محدودیت‌های آزادی

علاوه بر همه بحث‌های انجام‌شده، می‌توان به موانع آزادی نیز پرداخت و دو گونه مانع را از هم بازشناخت:

الف. موانعی که سلب‌کنندگان برای آزادی آدمیان ایجاد می‌کنند. به عقیده برخی از دانشمندان دو چیز از مهم‌ترین موانع آزادی محسوب می‌شود: قدرت‌طلبی و سودجویی اقویا. در اسلام با هر دو مبارزه شده است. از همین رو در اسلام بی‌تفاوتی نسبت به حقوق خود نیز مردود شمرده شده است. بنابراین لازم است برای دستیابی به آزادی، نخست از موانع آزادی‌رهایی یافت و در این میان باید از شر سودجویان و قدرتمندان خلاص شد که این خود مستلزم رهایی خود از بی‌تفاوتی نسبت به حقوق خود و آگاهی و شناخت است. در این صورت است که امید می‌رود آزادی در جامعه محقق شود و در پی آن اخلاق نیز به مراحل رشد و بالندگی خود در فضای آزاد دست یابد که حیات اخلاق و ارزش‌های اخلاقی به آزادی است و در فقدان آزادی، نهال اخلاق نیز رو به ضعف و پژمردگی خواهد رفت.

ب. به‌غیراز موانع برشمرده شده در فوق، مطهری به پاره‌ای از محدودیت‌ها در رابط اخلاق و آزادی نیز اشاره می‌کند. محدودیت مهمی که وی به بحث درباره آن می‌پردازد، مطلق نبودن آزادی است. درست است که شخص به رفع موانع اقدام می‌کند؛ اما از سویی باید متوجه باشد که قلمرو آزادی تا چه اندازه است. به دیگر سخن، همان‌گونه که در قلمرو سیاست، هرج و مرج پذیرفته و شایسته نیست، در ارتباط آزادی با حوزه اخلاق نیز، آزادی غیر از هرج و مرج شمرده می‌شود.

نتیجه‌گیری

با تحقق آزادی و به‌ویژه آزادی‌های سیاسی در جامعه و فقدان نظام سیاسی استبدادی و توتالیتر، اخلاق معنا و مفهوم می‌یابد. در گستره آزادی است که می‌توان دریافت که جامعه از اخلاق بهره‌ای برده یا عناصر اخلاقی از آن جامعه رخت بر بسته و مفسد و رذایل سر برآورده است. به یک معنا آزادی به‌گونه‌ای آشکارکننده و کاشف زوایای مفسد پنهانی و ضد اخلاقی است که در درون جامعه وجود داشته است و به دلیل غیبت آزادی و گستردگی



دامنه استبداد، خودش را نشان نمی‌داده و حتی گمان می‌شده که جامعه کاملاً اخلاقی است و مردم از فضائل اخلاقی برخوردار و بهره‌مندند. غافل از اینکه نظام استبدادی و ذهنیت استبدادزده موجود در جامعه، اجازه بروز و ظهور شخصیت واقعی جامعه را نمی‌داده است و هرچه بوده، تملق و دورویی و ریا و چاپلوسی و دروغ و تهمت و کج‌روی و سیطره رذایل و مفسد اخلاقی بوده، نه اخلاق و فضائل و ارزش‌های اخلاقی.

در چنین وضعیتی و در صورت تحقق آزادی، کاری که آزادی انجام می‌دهد، صرفاً آشکار ساختن این‌گونه مفسد و رذایل اخلاقی است و حداقل جامعه و حاکمان را متوجه ساخته و احتمالاً به چاره‌جویی وادار می‌سازد. آزادی در این صورت به مثابه روش و نورافکنی است که با ابزاری شدن خود و روشنایی بخشیدن به تاریک‌ترین لایه‌های اجتماع، می‌تواند همه ابعاد و زوایای جامعه را به ما نشان دهد و واقعیات موجود را بازتاب دهد. استبداد باعث تغییرات و تأثیری در اخلاق آدمیان می‌شود. از جمله اینکه بسیاری از نیکان و نخبگان و اندیشمندان را مجبور می‌سازد تا سکوت پیشه کنند یا با ریا و نفاق خو بگیرند که از صفات مذموم و ناپسند شمرده می‌شود و غیر اخلاقی است. از سوی دیگر، به بدان یاری می‌رساند تا در کمال امنیت به سر برند. حتی از عیب‌جویی و رسوایی نیز ایمن باشند؛ زیرا استبداد، پرده‌ای بر آن خواهد افکند که عبارت است از ترس مردم از پاداش شهادت دادن و بیم از عاقبت افشای اسرار و عیوب فاجران.

پختگی اخلاق و فضائل اخلاقی و تحقق جامعه اخلاقی درگرو راه رفتن و تجربه اندوختن آزادانه است. می‌توان گفت آنجا که آزادی نباشد از فضیلت و اخلاق و حتی قانون هم خبر و اثری نخواهد بود. حاکمیت قانون در مرحله نخست حق انسان‌ها را به آنان اعطا می‌کند و آزادی یکی از برترین حقوق آدمیان است. در این صورت تقدم آزادی بر اخلاق یک نتیجه منطقی خواهد بود و راه را برای بسط و تقویت بنیان‌ها و فضائل اخلاقی در جامعه خواهد گشود و یک جامعه اخلاقی را محقق خواهد ساخت. البته پدیدآوران یک جامعه آزاد و اخلاقی، یک‌شبه میسور نخواهد شد و نیازمند برنامه‌ریزی و اتخاذ سیاست‌های مدبرانه‌ای است که جز از طریق همراهی و همکاری همه نیروهای فعال و موجود در عرصه عمومی و باورمند به آزادی و استفاده از تمامی ظرفیت‌های یک جامعه میسور نمی‌گردد.



به نظر می‌رسد هر یک می‌تواند در دیگری تأثیرگذار باشد، گرچه نقطه ثقل مقاله حاضر تقدم آزادی بر اخلاق را نشانه رفته است؛ اما از سویی فرضیه رقیب نیز توانایی بسیار زیادی دارد. فرضیه رقیب معتقد است با توجه به اینکه اخلاق از عمومیت بیشتری نسبت به آزادی برخوردار است، آزادی را در درون خود جای داده است. بنابراین اخلاق مقدم بر آزادی شمرده می‌شود. ازاین‌رو است که هرکجا یک جامعه اخلاقی بتوان یافت، به‌طور یقین می‌توان آزادی را نیز یافت و هرکجا که اخلاق غایب باشد از آزادی نیز خبر و اثری نخواهد بود. ضمن مباحث انجام‌شده بر تقدم رتبی و زمانی آزادی و به‌ویژه آزادی سیاسی بر اخلاق، انگشت نهاده شد و به باور نگارنده فرضیه رقیب ناکام و ناتمام باقی ماند.

به نظر می‌رسد دوام و پایداری آزادی و اخلاق در یک جامعه بسته، به نهادینه شدن آزادی در آن جامعه بستگی دارد. هرقدر پایه‌های آزادی و آزادی سیاسی در جامعه محکم‌تر و استوارتر شده باشد، می‌توان امید بست که جامعه رو به اخلاق برتر و مطلوب‌تر حرکت نماید. وقتی پایه‌های آزادی در جامعه ریشه دوانده است که اهمیت و ضرورت آزادی درک شده باشد و همه در عمل در پاسداشت آن سعی داشته باشند. تنها حرف زدن و شعار دادن در تحقق آزادی به ما مساعدت نمی‌کند. به‌ویژه نظام سیاسی با بسط نهال شکننده آزادی و حمایت از آن به یکی از اهداف متعالی بشری که تحقق عدالت باشد، نزدیک شده است. بدیهی است که در صورت فقدان آزادی‌های مشروع و قانونی در یک جامعه، می‌توان حکم به غیراخلاقی بودن جامعه و نظام سیاسی و حاکمان نمود؛ زیرا نظام سیاسی و جامعه‌ای که حقوق آدمیان را از آنان سلب نماید، بر غیراخلاقی بودن خود مهر تأیید زده است و ادعای اخلاقی بودن، ادعای پوچ و بیهوده‌ای است، وقتی دولت و حاکمان حقوق انسان‌ها را پاس ندارند، از مردم چه توقعی است.

۱. امید، مسعود، (۱۳۸۰)، «درآمدی بر اخلاق شناسی حکمی و فلسفی استاد محمدتقی جعفری»، نشریه نقد و نظر، سال هفتم، شماره ۲۵ و ۲۶، ص ۲۹۱ - ۳۰۸.
۲. بشیریه، حسین، (۱۳۷۸)، «اخلاق، سیاست و سیاستمدار»، نشریه همشهری، سال هشتم، شماره ۲۰۴۱، ص ۴ - ۸.
۳. الجابری، محمد، (۱۳۷۷)، «بازگشت به اخلاق»، نشریه نقد و نظر، سال چهارم، شماره ۱۳ و ۱۴، ص ۹۸ - ۱۲.
۴. جعفری، محمدتقی، (۱۳۵۴)، اخلاق و مذهب تشیع، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، «آزادی عادلانه»، نشریه کیان، شماره ۵۱، ص ۴ - ۱۲.
۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۰)، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو.
۷. عبادیان، محمود، (۱۳۸۷)، «آزادی، خودآگاهی و هویت؛ نظریه آزاد و هویت در اخلاق (پرسش انگیز) کانت»، مجله حقوق بشر، سال سوم، شماره دوم، ص ۸۵ - ۱۰۰.
۸. عباسی، ولی الله و غفاری، علی، (۱۳۹۰)، «اخلاق و آزادی از دیدگاه امام خمینی»، فصلنامه اخلاق، سال اول، شماره دوم، ص ۹ - ۵۲.
۹. گودرزی، پریسا و شعبانی، محسن، (۱۳۹۹)، «فضیلت گرایی در تقریری انسان شناختی؛ مروری بر کتاب فاعل فضیلت، انسان شناسی اخلاق و آزادی»، پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال بیستم، شماره هفتم، ص ۲۶۴ - ۲۸۰.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۷)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: نشر اطلاعات.
۱۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، انسان کامل، تهران: نشر صدرا.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، یادداشت های استاد مطهری، ج ۲، تهران: صدرا.
۱۳. موسوی خمینی، سید روح الله، (بی تا)، صحیفه نور، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۴. میر احمدی، منصور، (۱۳۸۱)، آزادی در فلسفه سیاسی در اسلام، قم: بوستان کتاب.

موانع تقریب مذاهب و وحدت اسلامی در افغانستان

سید ابراهیم رضوانی^۱

چکیده

اختلافات و تفرقه‌هایی که مردم مسلمان افغانستان با آن روبه‌رو هستند، ریشه در شبهاتی دارد که معاندان و دشمنان جوامع اسلامی به‌ویژه در افغانستان می‌افکنند. در این مقاله تلاش شده که به مهم‌ترین موانع و مشکلات موجود بر سر تحقق وحدت اسلامی و تقریب مذاهب بپردازد. بر اساس یافته‌های پژوهشی در این مقاله، این موانع و مشکلات که گاهی باعث نگرانی و تشویش در میان مردم می‌شود، شامل قوم‌گرایی، کینه‌توزی، خودخواهی، پیروی از هواهای نفسانی، جهل و طغیان، عدم دعوت به انسجام و همگرایی، فتنه‌انگیزی و تبلیغات منفی است. این عوامل، زمینه‌ساز تفرقه و جدایی میان مسلمانان و تشویش ذهنی در این سرزمین شده‌اند. در این نوشتار، تلاش می‌شود تا با بررسی ریشه‌های این مشکلات، با روش توصیفی - تحلیلی به تحلیل و شناسایی موانع و چالش‌هایی پرداخته شود که بر وحدت مسلمانان تأثیر منفی می‌گذارد. هدف اصلی مقاله، روشن ساختن آسیب‌ها و چالش‌های موجود در مسیر تقریب مذاهب در افغانستان و ارائه راهکارهایی برای مقابله با این موانع است.

کلیدواژه‌ها: موانع وحدت، تقریب مذاهب، وحدت اسلامی، افغانستان

۱. ماستری شرعیات دانشگاه اهل بیت (ع)، استاد مدرسه امام علی (ع)، کابل، افغانستان

ایمیل: sayedhossain.rezwani@gmail.com

مقدمه

اختلاف و تفرقه در میان هر قوم، ملت یا جامعه‌ای، چه در کشور اسلامی افغانستان و چه در دیگر کشورهای اسلامی، همواره موجب سلطه بیگانگان، متجاوزان و مستکبران بر آن جامعه شده است. در طول تاریخ بشریت، انسان‌ها با هر ایده و آیینی که داشته‌اند، در صورتی که متحد و هماهنگ بوده‌اند، توانسته‌اند اهداف و آمال خود را تحقق بخشند. اتحاد و هماهنگی، درواقع کلید پیشرفت و پایداری جوامع مختلف بوده است؛ اما زمانی که اختلافات درونی، خواه سیاسی، مذهبی یا فرهنگی، جوامع را دچار تفرقه کرده، دشمنان از این فرصت استفاده کرده و توانسته‌اند به راحتی بر آن‌ها تسلط یابند.

این موضوع در کشورهای اسلامی به خصوص افغانستان که در چند دهه اخیر به دلیل جنگ‌ها و درگیری‌های داخلی با مشکلات فراوانی روبه‌رو بوده است، اهمیت بیشتری دارد. تفرقه در این جوامع نه تنها موجب تضعیف نیروهای داخلی شده، بلکه زمینه‌ساز مداخلات خارجی و سلطه کشورهای بیگانه بر منابع و سرزمین‌های اسلامی گردیده است. بنابراین یکی از ضرورت‌های اساسی برای حفظ استقلال و امنیت کشورهای اسلامی، توجه به وحدت و تقریب بین پیروان مذاهب و طوایف مختلف است.

وحدت اسلامی درواقع مفهومی نیست که به معنای یکسان‌سازی افکار و عقاید باشد. به عبارت دیگر وحدت به معنای یکسان شدن تمامی سنت‌ها، رسوم، عقاید و آداب در میان مسلمانان نیست تا آن‌را دست نیافتنی بدانیم. وحدت اسلامی بیشتر بر اتحاد در اصول اساسی و پذیرفتن تفاوت‌های موجود در بین مذاهب و طوایف تأکید دارد. به این معنا که مسلمانان می‌توانند در عین پایبندی به عقاید و افکار خاص خود، همچنان در زمینه‌هایی مانند عدالت، برابری، احترام به حقوق بشر و مبارزه با ظلم و فساد، همگام و هماهنگ حرکت کنند. چنین وحدتی باعث می‌شود که مسلمانان با داشتن تفاوت‌ها، همچنان بتوانند در برابر دشمنان مشترک خود، چه از داخل و چه از خارج، متحد شوند و جبهه‌ای قوی بسازند.

این وحدت می‌تواند در ایجاد جامعه‌ای مسالمت‌آمیز و همگرایی اسلامی در افغانستان نقش برجسته‌ای ایفا کند. با توجه به اصول مشترک دین اسلام، از جمله ایمان به خداوند واحد، قبله واحد، قرآن کریم و پیامبر خاتم^(ص)، مسلمانان می‌توانند در عین تفاوت‌های



فقهی و مذهبی، برای ایجاد فضایی عاری از خشونت و تفرقه تلاش کنند. وظیفه اصلی مسلمانان در این زمینه، هم‌افزایی و همکاری برای تحقق اهداف مشترک است که در راستای تأسیس جامعه‌ای سالم، عادلانه و پیشرفته باشد.

البته تحقق این وحدت نیازمند شناسایی و رفع موانع و چالش‌های موجود است. برای این منظور، ما باید به دقت درک کنیم که موانع اصلی پیش روی وحدت اسلامی در افغانستان کدامند و چگونه می‌توانیم این موانع را برطرف کنیم. این موانع ممکن است در قالب مشکلات فرهنگی، سیاسی، اجتماعی یا حتی اقتصادی باشند که بر وحدت و همگرایی تاثیر منفی می‌گذارند. بنابراین، برای دستیابی به این آرمان، لازم است که همگان با درک دقیق از مشکلات موجود، اقداماتی مؤثر و عملی در راستای رفع این موانع انجام دهند.

در این راستا، تلاش برای شناخت و درک عمیق‌تر مشکلات موجود و اتخاذ تصمیمات منطقی و کاربردی برای رفع آن‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است. بر این اساس، بر آن شدم تا با گام‌های کوچک و مؤثر سهم خود را در این زمینه ایفا کنم و در راستای تحقق وحدت و همگرایی در افغانستان اسلامی، گام‌های مؤثری بردارم. این تنها زمانی ممکن خواهد بود که همه ما در کنار هم و با درک متقابل از یکدیگر، برای رسیدن به یک جامعه متحد و همدل تلاش کنیم.

۱. مفهوم شناسی

پیش از آن که به مبحث اصلی موانع وحدت اسلامی در افغانستان بپردازیم، شایسته است که برخی از مفاهیم تاحدودی بررسی شود و مفهوم مقصود از آن مشخص گردد.

۱-۱. وحدت در لغت

وحدت از ریشه «وَحَدَّ» (یگانه شدن و انفراد است)، (ابن فارس، ۱۳۸۷: ۱۰۱۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۳۰: ۱۶۴۴) و زمانی که در باب افتعال به کار می‌رود به معنای «اتحاد» یا یکی شدن دو چیز موجود است. (طریحی، ۱۴۱۵: ۴، ۴۷۶) در ادبیات فارسی نیز، به معنای همبستگی، همگرایی، یکدلی، یگانگی، یک‌جهتی، موافقت، اجتماع و باهم بودن در یک امر است (معین، ۱۳۷۵: ۴۹۸۹). لذا می‌توان در اتحاد دو یا چند چیز، دو عنصر

مهم را مطرح کرد: عنصر اول، حفظ خاصیت و ویژگی‌های شخصی و عنصر دوم، یکی شد. بنابراین هرگاه چند چیز، با حفظ خاصیت شخصی خود، با هم یکی شوند، اتحاد حاصل خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵).

با این توصیف می‌توان وحدت اسلامی را در رسیدن به نوعی یگانگی در منافع، اهداف و تقریب در باورهای دینی، از سوی کسانی که به رغم اجتهادات مختلف، مشترکات بسیاری دارند، دانست (آقا نوری، ۱۳۸۷، ۱۸ - ۱۹). واژه تقریب مذاهب هم عبارت دیگر از وحدت اسلامی بوده که در این اواخر ادبای معاصر ازین اصطلاح بیشتر استفاده می‌کنند.

۱-۲. تقریب مذاهب اسلامی

تقریب از از ماده «قرب» به معنای نزدیک شدن به مقصد یا هدف است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ۵: ۱۵۲) تقریب مذاهب اسلامی به معنای نزدیک‌سازی و همگرایی میان پیروان مذاهب مختلف اسلامی است. هدف اصلی این مفهوم، ایجاد هم‌فکری و وحدت میان مسلمانان با وجود تفاوت‌های فقهی، اعتقادی و فرهنگی است. تقریب مذاهب نه به معنای حذف تفاوت‌ها، بلکه به معنای احترام به تفاوت‌ها و تأکید بر اصول مشترک اسلام، مانند ایمان به خداوند یکتا، قرآن کریم، پیامبر اسلام^(ص) و قبله واحد است. این مفهوم بر این باور استوار است که تفاوت‌های موجود در مذاهب اسلامی نباید منجر به تفرقه و دشمنی شود، بلکه مسلمانان باید در برابر چالش‌های مشترک، از جمله استکبار جهانی و دشمنان اسلام، متحد شوند. تقریب مذاهب اسلامی در دنیای معاصر به عنوان یک ابزار برای مقابله با تفرقه‌های داخلی و خارجی و ارتقای همبستگی در جوامع اسلامی مطرح است و در راستای حفظ عزت و استقلال مسلمانان اهمیت ویژه‌ای دارد.

۲. برآیند تقریب مذاهب در جامعه

اتحاد اسلامی در جامعه آثار مثبت و سازنده‌ای به همراه دارد. این اتحاد موجب تقویت همبستگی اجتماعی و کاهش شکاف‌های قومی و مذهبی می‌شود، که در نتیجه جامعه‌ای پایدارتر و هماهنگ‌تر شکل می‌گیرد. همچنین، اتحاد مسلمانان قدرت دفاعی جامعه را افزایش می‌دهد و می‌تواند در برابر تهدیدات خارجی و داخلی مقاومت بیشتری ایجاد کند.



از سوی دیگر، همکاری و همدلی میان مسلمانان باعث رشد و توسعه اقتصادی و فرهنگی می‌شود، زیرا منابع و توانمندی‌ها به طور مشترک به کار گرفته می‌شود و مسیر پیشرفت برای جامعه هموارتر می‌گردد.

«همزیستی به فعالیت‌های حیاتی، مراوده و اشتراک دو گیاه در زندگی گفته می‌شود، ولی همزیستی مسالمت‌آمیز، یعنی ادامه فعالیت‌ها و مرابطة دو یا چند دولت که از لحاظ نوع و رژیم حکومت با یکدیگر فرق دارند، به وجهی توأم با صلح و سلم» (معین، ۱۳۸۶: ۲، ۲۱۱۳). برخی گفته‌اند «همزیستی به معنای با هم زیستن و یاری رساندن به دیگران برای زندگی بهینه»، (موحدی ساروجی، ۱۳۹۳: ۱۳۱) «برآمده از یک حالت ذهنی است که سبب به رسمیت شناختن دیگران با وجود تفاوت‌ها می‌شود» (میرزایی و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۳۱ - ۱۳۲). در ادامه به چند مورد از فواید اتحاد در جامعه اشاره می‌کنیم:

۱-۲. تقویت همبستگی اجتماعی

اتحاد و همبستگی اسلامی یکی از اصلی‌ترین عوامل تقویت انسجام اجتماعی در جامعه است. وقتی مسلمانان به‌عنوان یک امت واحد عمل کنند و اختلافات مذهبی، قومی و نژادی را کنار بگذارند، زمینه‌ای برای همدلی و همکاری میان آن‌ها فراهم می‌شود. این همبستگی نه تنها موجب نزدیکی قلوب و دل‌ها می‌شود، بلکه حس مسئولیت‌پذیری را در میان افراد جامعه افزایش می‌دهد. در جوامعی که مسلمانان از اتحاد برخوردارند، همبستگی اجتماعی موجب می‌شود تا افراد با همدلی و همکاری به حل مسائل اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بپردازند. به عبارت دیگر، جامعه‌ای که در آن همبستگی وجود داشته باشد، از مشکلات اجتماعی کمتری رنج می‌برد؛ زیرا افراد در برابر مشکلات یکدیگر احساس مسئولیت کرده و برای رفع آن‌ها دست به کار می‌شوند.

یکی دیگر از ابعاد مهم تقویت همبستگی اجتماعی از طریق اتحاد اسلامی، ارتقای اعتماد عمومی است. وقتی مسلمانان از اصول وحدت پیروی می‌کنند، اعتماد میان آن‌ها تقویت می‌شود و این اعتماد موجب کاهش تنش‌ها و اختلافات درون جامعه‌ای می‌گردد. در چنین جامعه‌ای، نه تنها روابط فردی تقویت می‌شود، بلکه از نظر اجتماعی نیز پابندی به اصول اخلاقی و انسانی بیشتر می‌شود. در جوامع اسلامی متحد، این اصل همبستگی

اجتماعی موجب توسعه هم‌پذیری و مشارکت در تصمیم‌گیری‌ها، برنامه‌ها و پروژه‌های اجتماعی می‌شود.

در نهایت همبستگی اجتماعی در جوامع اسلامی به تقویت ارزش‌های انسانی نظیر محبت، همیاری و صداقت منجر می‌شود. وقتی مسلمانان در کنار یکدیگر و با هدف مشترک فعالیت کنند، طبیعتاً جامعه‌ای پر از امید و رشد شکل می‌گیرد که در آن انسان‌ها به یکدیگر اعتماد کرده و برای بهبود وضعیت اجتماعی خود همکاری می‌کنند. این همبستگی به‌ویژه در شرایط بحرانی و مشکلات بزرگ اجتماعی اهمیت دوچندان پیدا می‌کند و می‌تواند جامعه را از چالش‌های پیچیده عبور دهد.

۲-۲. افزایش قدرت دفاعی

یکی از مهم‌ترین آثار اتحاد اسلامی در جامعه، افزایش قدرت دفاعی و امنیتی است که فراتر از صرفاً قدرت نظامی بوده و ابعاد گسترده‌تری مانند امنیت اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گیرد. اتحاد میان مسلمانان، به‌ویژه در کشورهای اسلامی، موجب می‌شود که منابع مشترک برای تقویت امنیت و دفاع در برابر تهدیدات داخلی و خارجی به کار گرفته شود و این امر به افزایش اقتدار و هیمنه امت اسلامی منجر می‌شود.

اتحاد اسلامی در عرصه دفاعی می‌تواند از طریق تشکیل نیروهای متحد و همکاری‌های مشترک در برابر تهدیدات جهانی از جمله تروریسم، حملات نظامی یا تحریم‌های اقتصادی موثر واقع شود. کشورهای اسلامی با همکاری و هم‌افزایی می‌توانند یک استراتژی دفاعی مشترک ایجاد کرده و با به اشتراک‌گذاری اطلاعات و منابع، توانمندی‌های خود را تقویت کنند. افزایش قدرت دفاعی ناشی از اتحاد، به‌ویژه در کشورهای اسلامی که از منابع طبیعی غنی برخوردارند، می‌تواند به یک مانع اساسی در برابر دخالت‌های خارجی و سلطه‌گری کشورهای مستکبر تبدیل شود. کشورهای اسلامی می‌توانند با یکپارچگی خود به‌عنوان یک بلوک استراتژیک در صحنه بین‌المللی عمل کنند و در برابر فشارهای خارجی و تحریم‌ها مقاومت کنند. این امر می‌تواند زمینه را برای ایجاد صلح پایدارتر در منطقه فراهم کند.

در نهایت، اتحاد اسلامی قدرت دفاعی ملت‌ها را فقط در حوزه‌های نظامی محدود نمی‌کند، بلکه در بسیاری از زمینه‌ها همچون توانمندی‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی



نیز اثرگذار است. زمانی که مسلمانان در تمام ابعاد زندگی اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به یکدیگر متکی باشند، قدرت دفاعی آن‌ها در برابر تهدیدات جهانی به مراتب بیشتر خواهد بود.

۲-۳. توسعه اقتصادی و فرهنگی

اتحاد اسلامی هم در زمینه‌های اجتماعی و دفاعی تأثیرگذار است و هم آثار عمیقی در زمینه توسعه اقتصادی و فرهنگی دارد. وقتی مسلمانان در یک جامعه متحد و همبسته زندگی کنند، از آنجا که منابع انسانی، طبیعی و فنی خود را به اشتراک می‌گذارند، رشد اقتصادی و فرهنگی به صورت چشمگیری تسریع می‌شود. یکی از ویژگی‌های برجسته اتحاد اسلامی، هم‌افزایی است که در نتیجه آن، ملت‌ها می‌توانند به توانمندی‌های مشترک خود دست یابند و از مزایای آن بهره‌مند شوند.

در زمینه اقتصادی، اتحاد میان کشورهای اسلامی می‌تواند به ایجاد بازارهای مشترک و تسهیل تجارت بین‌المللی منجر شود. وقتی کشورهای اسلامی برای گسترش همکاری‌های اقتصادی و تجاری خود به یکدیگر پیوند می‌زنند، می‌توانند اقتصادهای خود را تقویت کرده و وابستگی کمتری به کشورهای خارجی داشته باشند. این امر موجب افزایش فرصت‌های شغلی، رشد سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی و تقویت زیرساخت‌ها در کشورهای اسلامی می‌شود. همکاری‌های اقتصادی در قالب پروژه‌های مشترک می‌تواند منجر به بهبود استانداردهای زندگی مردم و توسعه پایدار در منطقه شود.

از بعد فرهنگی نیز، اتحاد اسلامی باعث می‌شود که کشورهای اسلامی از تجارب و دستاوردهای یکدیگر بهره‌مند شوند. به‌ویژه در زمینه آموزش و علوم، کشورهای اسلامی می‌توانند با همکاری و تبادل دانش و فن‌آوری، سطح آموزشی و پژوهشی خود را ارتقا دهند. توسعه علمی و فرهنگی بر مبنای آموزه‌های اسلامی می‌تواند منجر به تحولات بزرگ در جامعه اسلامی شود و زمینه‌ساز ظهور نوآوری‌ها و خلاقیت‌های جدید باشد.

همچنین اتحاد اسلامی در عرصه فرهنگی موجب حفظ و تقویت هویت اسلامی و فرهنگی در برابر تهدیدات فرهنگی غربی و جریان‌های ضد اسلامی می‌شود. وقتی مسلمانان به ارزش‌های مشترک فرهنگی خود توجه کنند و با همکاری در عرصه‌های مختلف علمی، دینی و هنری فعالیت کنند، می‌توانند به گسترش فرهنگ اسلامی در سطح



جهانی کمک کنند و به حفظ هویت اسلامی در برابر تهاجمات فرهنگی بیگانه بپردازند. در نهایت، اتحاد اسلامی در ابعاد اقتصادی و فرهنگی نه تنها موجب پیشرفت جوامع اسلامی می‌شود، بلکه می‌تواند به عنوان الگویی برای سایر جوامع در زمینه هم‌افزایی و همکاری در راستای توسعه پایدار و صلح جهانی مطرح شود.

۳. موانع مهم وحدت اسلامی در افغانستان

موانع مهم وحدت اسلامی در افغانستان، شامل عوامل مختلفی است که هم‌زمان با مشکلات تاریخی و اجتماعی، بر وحدت مسلمانان تأثیر می‌گذارد. یکی از این موانع، اختلافات مذهبی و فقهی بین گروه‌های مختلف است که باعث ایجاد تفرقه و نفاق می‌شود. همچنین قوم‌گرایی و تعصبات قومی، به شدت وحدت ملی را تهدید می‌کند و هر گروه به دنبال منافع خاص خود است. دخالت‌های بیگانگان و توطئه‌های خارجی نیز در جهت تفرقه‌افکنی و بی‌ثباتی داخلی تأثیرگذار است. علاوه بر این، فقر و بی‌عدالتی اجتماعی نیز به تشدید اختلافات و کاهش همگرایی در جامعه اسلامی افغانستان بی‌تأثیر نیست. در ادامه مهم‌ترین موانع همگرایی و وحدت اسلامی در افغانستان را بررسی می‌کنیم:

۱-۳. قوم‌گرایی

مهم‌ترین مانع تقریب مذاهب در افغانستان، قوم‌گرایی (ناسیونالیسم) است که به‌طور کلی یکی از بزرگ‌ترین چالش‌ها برای ایجاد وحدت اسلامی در این کشور محسوب می‌شود. قوم‌گرایی به عنوان یک پدیده منفی و آسیب‌زا، در طول تاریخ رنج و مشکلات زیادی را برای جوامع بشری ایجاد کرده است. در افغانستان، این مشکل باعث ایجاد تفرقه بین اقوام مختلف شده و مانع از همگرایی مردم این سرزمین گردیده است. قوم‌گرایی ریشه در خصلت‌های انسان‌ها دارد که مبتنی بر سلطه‌جویی و افزون‌طلبی است. زمانی که احساسات قومی و نژادی در یک جامعه تحریک می‌شود، این امر می‌تواند منجر به شکاف‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی شود و در نهایت امنیت و ثبات کشور را تهدید کند. در افغانستان، این پدیده نه تنها موجب اختلافات داخلی میان اقوام مختلف شده، بلکه زمینه‌ساز بی‌اعتمادی و نفرت میان گروه‌های مختلف مردم شده است. در طی سال‌های



اخیر، به‌ویژه پس از دهه‌های جنگ و ناآرامی، قوم‌گرایی به یک مسئله حساس تبدیل شده است. هر قوم و گروهی در افغانستان احساس می‌کند که حقوق و منافع آن‌ها مورد تهدید قرار دارد و این احساس منجر به تقویت عصبیت‌های قومی و نژادی می‌شود. در نتیجه، این شکاف‌ها به راحتی می‌تواند به بحران‌های انسانی و اجتماعی گسترده‌تری منجر شود. این بحران‌ها نه تنها به تضعیف وحدت ملی و اسلامی در افغانستان کمک می‌کند، بلکه در ابعاد مختلف اقتصادی، سیاسی و اجتماعی نیز تأثیر منفی می‌گذارد.

یکی از پیامدهای خطرناک قوم‌گرایی در افغانستان، استفاده ابزاری از این مسئله توسط برخی گروه‌های سیاسی و اشخاص است. افراد و گروه‌های سودجو که به دنبال تأمین منافع خاص خود هستند، اغلب با دامن زدن به احساسات قومی و نژادی، به ایجاد تفرقه و بی‌ثباتی در کشور کمک می‌کنند. این مسائل نه تنها باعث بروز جنگ‌ها و بحران‌های خونین می‌شود، بلکه اعتماد مردم به یکدیگر و به نهادهای دولتی و ملی را از بین می‌برد. زمانی که مردم یک کشور به هم‌دیگر اعتماد نداشته باشند، همکاری‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی به سختی ممکن می‌شود.

نتیجه دیگر قوم‌گرایی، مهاجرت نخبگان و فرار سرمایه‌ها از کشور است. وقتی که احساسات قومی و نژادی در یک جامعه تقویت می‌شود، افرادی که خود را در معرض تهدید می‌بینند، ممکن است تصمیم به ترک کشور بگیرند. این پدیده می‌تواند باعث کاهش رشد اقتصادی و علمی در کشور شود؛ زیرا نخبگان و سرمایه‌گذاران برای یافتن محیطی امن‌تر و آرام‌تر به کشورهای دیگر مهاجرت می‌کنند. این مسئله در کشورهای آسیب‌پذیر و در حال توسعه بیشتر مشاهده می‌شود، جایی که فرصت‌های شغلی و امنیت برای اقشار مختلف جامعه محدود است.

در افغانستان، با توجه به تنوع قومی و فرهنگی این کشور، مهم است که راهکارهایی برای جلوگیری از پیامدهای منفی قوم‌گرایی پیدا کنیم. ایجاد فضایی که در آن اقوام مختلف بتوانند در کنار یکدیگر زندگی کنند و احساس امنیت و برابری داشته باشند، ضروری است. باید تلاش کنیم که نه تنها تفاوت‌های قومی بلکه تفاوت‌های مذهبی و فرهنگی را به عنوان یک ثروت فرهنگی بپذیریم و از آن برای تقویت وحدت اسلامی و همگرایی ملی بهره



بیریم. برای این منظور، نهادهای دولتی، دینی و مدنی باید همگی در راستای ایجاد آگاهی، همکاری و تعامل میان اقوام مختلف تلاش کنند تا از هرگونه بحران قومی و نژادی جلوگیری شود و افغانستان به سمت یک جامعه متحد و هم‌دل حرکت کند.

قومیت‌گرایی به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل سیاسی و اجتماعی در افغانستان، در طول تاریخ این کشور تأثیرات گسترده‌ای بر ساختار حاکمیت‌ها و سیاست‌های داخلی آن داشته است. عنصر قومیت در سیاست افغانستان به گونه‌ای عمل کرده که در برخی موارد همزمان به عنوان عامل استحکام دولت و در دیگر مواقع به عنوان عامل بی‌ثباتی سیاسی شناخته شده است. بررسی‌های مختلف نشان می‌دهند که ساختار قوم‌مدارانه قدرت در افغانستان که در بسیاری از ادوار به پشتوانه ایدئولوژی ناسیونالیسم قومی شکل گرفته، موجب دامن زدن به تبارگرایی و قوم‌گرایی در تمامی اقوام این کشور شده است. این پدیده تا جایی گسترش یافته که به یکی از ویژگی‌های طبیعی و شایع در تمامی ارکان جامعه تبدیل شده و در نهایت منجر به بحران هویت ملی در افغانستان شده است.

با سلطه طولانی مدت قوم‌ها بر ساختار سیاسی و اجتماعی افغانستان، این وضعیت باعث شکل‌گیری جامعه‌ای شده که در آن معیارها و منافع قومی به شدت تأثیرگذار بر رفتار سیاسی افراد و گروه‌های اجتماعی است. در چنین شرایطی، هدف اصلی سیاست و رفتارهای سیاسی تأمین منافع قومی است و ایدئولوژی‌ها و روش‌های سیاسی تنها زمانی مورد پذیرش قرار می‌گیرند که در خدمت این هدف قرار بگیرند. این وضعیت باعث می‌شود که گروه‌های مختلف، نه تنها به دنبال حفظ منافع خود باشند، بلکه در مسیر تقویت هویت قومی‌شان، از دیگر گروه‌ها و اقوام کشور فاصله بگیرند. در این بین، اقوام مختلف افغانستان به جای وحدت در یک هویت ملی، به‌طور مداوم بر اساس نژاد، زبان و قومیت خود به دنبال کسب قدرت و نفوذ بیشتر در ساختار سیاسی کشور هستند.

امروزه، افزایش ذهنیت قوم‌گرایانه در ساختار سیاسی و حکومتی افغانستان نگرانی‌هایی را در بین مردم این سرزمین ایجاد کرده است. افغانستان کشوری با تکثر قومی و فرهنگی است که اقوام مختلفی مانند پشتون‌ها، تاجیک‌ها، هزاره‌ها، ازبیک‌ها، ترکمن‌ها، بلوچ‌ها، قزلباش‌ها، ایماق‌ها و دیگر اقوام با تاریخ و فرهنگ‌های مختلف در آن زندگی می‌کنند. این



تنوع قومی، به طور طبیعی باعث می شود که فعل و انفعالات ساختار سیاسی و گردش قدرت تنها در درون یک قوم خاص یا قبیله محدود شود. به عبارت دیگر، در چنین ساختاری، سیستم سیاسی به جای آنکه بر اساس معیارهای ملی و اجتماعی عمل کند، بیشتر تحت تأثیر زیرسیستم های قومی و قبیله ای قرار دارد.

برای پایان دادن به بحران قوم گرایی و رسیدن به یک وحدت سیاسی و اجتماعی پایدار، تنها راه حل ممکن تقویت فرهنگ اسلامی با رویکرد اخوت اسلامی و برادری دینی است. این رویکرد باید به جای تأکید بر منافع قومی، بر اساس شایسته سالاری و تعهد به اصول اسلامی در زمینه های سیاسی و اجتماعی عمل کند. مشارکت سیاسی باید بر معیارهای تعهد و وفاداری به نظام اسلامی و ملیت افغانستان استوار باشد. همچنین، تغییر در ساختارهای حکومتی و سیاسی با هدف ایجاد یک سیستم مبتنی بر ارزش های اسلامی و شایسته سالاری می تواند زمینه ساز وحدت و همگرایی میان اقوام مختلف شود.

درواقع تنها راهی که می تواند از سایه سنگین قوم گرایی بر سر حاکمیت افغانستان بزدايد و به ایجاد یک حکومت پایدار و بنیادین کمک کند، تقویت ارزش های اسلامی است که خود به عنوان یک عامل وحدت بخش میان تمامی اقوام و گروه های افغانستان عمل می کند. روحیه اسلامی و ارزش های دینی می تواند به عنوان محور اصلی مشارکت سیاسی و ملیت سازی در افغانستان قرار گیرد و در برابر چالش های قومی مقاومت کند. تا زمانی که روحیات قوم مدارانه و تبارگرایانه در ساختارهای سیاسی افغانستان غالب باشد، تحقق یک حاکمیت ملی و مستحکم در این کشور دشوار خواهد بود. بنابراین، تنها از طریق بازگشت به اصول اسلامی و ایجاد فضا برای همکاری و همگرایی بین اقوام مختلف، می توان از این بحران عبور کرد و به یک آینده روشن تر دست یافت.

۲-۳. قدرت های استعماری

نقش تخریبی قدرت های استعماری در اتحاد اسلامی افغانستانی ها بر کسی پوشیده نیست. قدرت های استعماری همواره از سیاست های تفرقه افکنی و ایجاد شکاف های داخلی در کشورهای اسلامی استفاده کرده اند تا بتوانند منافع خود را تأمین کنند. یکی از مهم ترین شیوه های استعمارگران برای حفظ سلطه خود، تقویت اختلافات داخلی در



جوامع اسلامی است. در تاریخ اسلام و به ویژه در قرآن کریم، می‌بینیم که قوم عاد با استفاده از روحیه استکباری خود به دنبال تسلط بر دیگران بودند و می‌گفتند: «چه کسی از ما قدرت نیرومندتر دارد» (فصلت: ۱۵). این رویکرد استکباری استعمارگران نیز مشابه همان استکبار است که در طول تاریخ از آن استفاده کرده‌اند تا جوامع اسلامی را تضعیف کنند و مانع از اتحاد آنان شوند.

استعمارگران به خوبی می‌دانند که یک جامعه اسلامی متحد می‌تواند تهدیدی جدی برای منافع آنها باشد. بنابراین، تلاش می‌کنند تا کشورهای مسلمان را درگیر اختلافات داخلی کنند و از این طریق اتحاد و همبستگی آنان را از بین ببرند. در این مسیر، استعمارگران با بهره‌گیری از روش‌های مختلفی از جمله دامن زدن به اختلافات مذهبی، قومی، و زبانی در کشورهای چند قومی مانند افغانستان، به دنبال ایجاد تفرقه و بی‌ثباتی هستند. آنها از طریق استفاده از مزدوران داخلی، قلم‌به‌دستان بی‌تعهد و افرادی که به دنبال منافع شخصی هستند، اقدام به تشویق و تحریک قوم‌گرایی و فرقه‌گرایی می‌کنند تا تنور جدای طلبی و تفرقه را در جوامع اسلامی داغ نگه دارند.

در کشور افغانستان که از اقوام مختلف با فرهنگ‌ها و مذاهب گوناگون تشکیل شده است، استعمارگران به خوبی می‌دانند که اگر این اقوام و گروه‌ها به هم بپیوندند و وحدت را در پیش گیرند، می‌توانند قدرت‌های خارجی را به چالش کشیده و استقلال و آزادی خود را تضمین کنند. از این رو، استعمارگران تلاش می‌کنند تا با استفاده از ابزارهای مختلف، از جمله رسانه‌ها و نهادهای تبلیغاتی، اختلافات مذهبی و قومی را دامن بزنند و مانع از ایجاد یک وحدت واقعی میان مسلمانان افغانستان شوند.

در این راستا، جهل و ناآگاهی مردم به ویژه در مسائل دینی و اجتماعی یکی از عوامل اصلی است که باعث می‌شود استعمارگران بتوانند به راحتی به اهداف خود برسند. بسیاری از مردم درگیر مناقشات فرقه‌گرایانه و اختلافات جزئی مانند قوم‌گرایی و تبارگرایی هستند، در حالی که مشکلات اصلی آنها به مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مربوط است. غفلت از مشکلات جدی و عدم آگاهی کافی از تهدیدات خارجی، موجب می‌شود که مردم نتوانند به درستی مشکلات خود را تحلیل کنند و راه‌حل‌های مؤثر برای رفع آنها پیدا کنند.



عدم توجه به ابعاد اجتماعی اسلام و تأکید بیش از حد بر عبادات فردی نیز یکی دیگر از موانع عمده در مسیر اتحاد مسلمانان افغانستان است. اسلام نه تنها به عبادات فردی تأکید دارد بلکه آموزه‌های اجتماعی و سیاسی آن نیز باید در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان به کار گرفته شود. متأسفانه بسیاری از مسلمانان تنها به جنبه‌های فردی دین خود توجه دارند و از اهمیت ابعاد اجتماعی آن غفلت می‌کنند. این مسئله باعث می‌شود که چهره واقعی و جامع اسلام در جامعه افغانستان به درستی نمایان نشود و مسلمانان نتوانند در یک راستا و با اهداف مشترک حرکت کنند.

علاوه بر این، خودبینی و کوتاه‌نظری در میان برخی از گروه‌ها و اقوام افغانستان، یکی دیگر از عواملی است که مانع اتحاد و همبستگی میان مسلمانان می‌شود. هر قوم و گروه به دنبال تأمین منافع خود است و به جای همکاری با دیگر گروه‌ها، درگیر رقابت و دشمنی می‌شود. این رویکرد باعث تضعیف همبستگی ملی و ایجاد شکاف‌های عمیق در جامعه می‌شود که در نهایت به نفع استعمارگران تمام می‌شود.

در مجموع، استعمارگران با بهره‌گیری از جهل، تفرقه‌افکنی و تقویت قوم‌گرایی و فرقه‌گرایی، در تلاشند تا اتحاد مسلمانان افغانستان را از بین ببرند و آنها را به جان هم بیندازند. برای مقابله با این تهدیدات، ضروری است که مسلمانان افغانستان از خواب غفلت بیدار شوند و به جای درگیری‌های داخلی، به ارزش‌های اسلامی و همبستگی دینی توجه کنند. اتحاد مسلمانان تنها راهی است که می‌تواند مانع از دستیابی استعمارگران به اهداف شوم خود شود و افغانستان را به سمت یک آینده روشن‌تر و پایدارتر هدایت کند.

۴. راهکارهای تقرب مذاهب اسلامی در افغانستان

۴-۱. نگرش بر قوم‌گرایی از منظر دین مبین اسلام

با استناد به آیاتی از قران کریم و روایاتی از پیامبر بزرگوار اسلام وائمه معصومین^(ع) و بیاناتی از بزرگان و عالمان دین می‌توان یاد آور شد که این آسیب اجتماعی حتی دامن خبرگان جامعه را نیز گرفته و آن‌ها را نیز با سایر عوام هم سویه و هم تراز می‌کند. رسول اکرم^(ص) می‌فرماید: «مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصِيَّةٍ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَعْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ؛ هرکسی که در دلش به اندازه يك دانه خردل از تعصب قبیله‌ای باشد، خداوند او



را در روز قیامت همراه اعراب زمان جاهلیت محشور می‌کند» (کلینی، ۱۳۰۸: ۲، ۳۰۸). خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ؛ ای مردم! ما شما را از زن و مرد بیافریدیم و شما را جماعت‌ها و قبیل‌ها کردیم تا یکدیگر را بشناسید. هر آینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست. خدا دانا و کاردان است» (الحجرات: ۱۳). اسلام دین هدایت برای همه بشریت، دوری از خرافه پرستی‌ها، رسیدن به صراط مستقیم و حقیقت ناب، ایجاد و بسط عدالت و برادری است و این ویژگی اسلام باید در سراسر زندگی مسلمانان جاری باشد.

۲-۴. سلطه‌پذیری از منظر قرآن

سلطه‌پذیری یکی از ویژگی‌های منفی است که در قرآن کریم به شدت نکوهش شده است. این ویژگی به معنای تسلیم شدن در برابر ظلم، ستم و فشارهای بیگانه و به خطر انداختن استقلال و عزت فردی یا جمعی است. قرآن کریم مسلمانان را از تسلیم شدن در برابر ظلم و فساد، حتی در برابر قدرت‌های مستکبر و سلطه‌گر، نهی کرده و از آن‌ها خواسته است که در برابر خداوند و اصول اسلامی تسلیم شوند و نه در برابر دشمنان خدا و قرآن.

یکی از آیات برجسته قرآن که این مفهوم را به خوبی بیان می‌کند، آیه ۱۳۹ سوره آل عمران است که می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». این آیه خطاب به مؤمنان است که در شرایط دشوار نباید تسلیم شوند و ناامید گردند؛ زیرا اگر ایمان به خدا و اصول اسلامی داشته باشند، همیشه در شرایط دشوار نیز از قدرت و عزت برخوردار خواهند بود. این آیه نشان می‌دهد که در برابر مشکلات و فشارهای دشمنان، مؤمنان نباید تسلیم شوند و باید به قدرت ایمان و وعده‌های خداوند متکی باشند.

در قرآن کریم، سلطه‌پذیری در برابر بیگانگان و ستمگران، حتی به بهانه صلح و آرامش، به شدت مورد نکوهش قرار گرفته است. در سوره محمد (ص)، آیه ۳۷ آمده است: «وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» که به مسلمانان هشدار می‌دهد که در صورتی که از اصول اسلامی و مسیر حق منحرف شوند، خداوند قوم دیگری را جایگزین آنان می‌کند که وفادار به اصول دین خواهند بود. این آیه تأکید می‌کند که پذیرش سلطه بیگانگان نه تنها



از نظر اخلاقی نادرست است، بلکه موجب می شود که مسلمانان از درگاه الهی دور شوند و به جایگاه خود در جامعه انسانی لطمه بزنند.

یکی دیگر از آیات قرآن که در رابطه با سلطه پذیری و ضرورت ایستادگی در برابر ظلم به میان آمده، آیه ۱۶۴ سوره نساء است که می فرماید: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَا نَصِيرِينَ». این آیه مسلمانان را از تمایل به افرادی که ظلم می کنند و از ظالمان پیروی می کنند، نهی کرده و به آنان هشدار می دهد که چنین رفتارهایی عواقب بدی خواهد داشت. این آیه به وضوح نشان می دهد که پیروی از قدرت های ظالم و سلطه پذیری در برابر آنان، نه تنها موجب فریب خوردن از حقیقت می شود، بلکه در نهایت موجب عذاب و مجازات الهی خواهد شد.

در قرآن به جای سلطه پذیری، از مسلمانان خواسته شده که همواره در برابر ظلم و فساد ایستادگی کنند. قرآن کریم به مسلمانان یادآور می شود که باید از عزت خود محافظت کنند و از خداوند برای حفظ استقلال و عزت فردی و اجتماعی خود کمک بخواهند. در سوره فرقان آیه ۴۲ آمده است: «وَإِنْ تَكُ فِي بُرْهَانٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَلَا تَحْزَنُوا وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا». این آیه مسلمانان را به پیروی از اصول الهی و مقاومت در برابر ظالمان دعوت می کند و یادآوری می کند که تنها در صورت داشتن ایمان و وفاداری به خداوند است که می توانند از آفات سلطه پذیری و ظلم رهایی یابند.

بنابراین از منظر قرآن کریم، سلطه پذیری موجب ضلالت و انحراف از مسیر صحیح می شود. مسلمانان باید از عزت و استقلال خود محافظت کنند و هرگز تسلیم ظلم و فساد نشوند. آن ها باید به خداوند توکل کرده و با اتحاد و همبستگی در برابر دشمنان و ظالمان ایستادگی کنند. در این راستا، قرآن کریم به عنوان منبع اصلی هدایت، همواره مسلمانان را به مقاومت و تقویت ایمان در برابر مشکلات و چالش های زندگی فرا می خواند.

نتیجه گیری

با توجه به فرایند این دسته از معلومات انسجام یافته چنین نتیجه به دست می آید که در این زمان بیشتر از هر زمان دیگر نیازمندی به وحدت و همگرایی در افغانستان اسلامی ملموس است، بدیهی است در موقعیت فعلی، هر گونه حرکت مشکوک که موجب تفرقه میان



صفوف مسلمانان در افغانستان باشد، به نفع این کشور اسلامی نیست. بنابراین رسیدن به وحدت اسلامی در افغانستان، زمانی میسر و ممکن می‌شود که موانع را از میان برداریم. بر اساس قاعده مشهور علمی، مقتضی موجود مانع مفقود؛ یعنی زمانی مقتضی در تحقق یک امر تأثیرگذار می‌شود که موانع از سر راه هدف برداشته شود، پس بهتر است بیشتر روی رفع موانع کار صورت بگیرد تا راهکارها، به این معنی که تازمانی که ساز کار موانع برچیده نشود آرزوی وحدت و الفت بین مردم مسلمان افغانستان امری ناممکن و محال خواهد بود. از جمله مداخله استعمار، قوم‌گرایی، جهل و عدم درک درست از عقائد یکدیگر، استفاده جویی و خود کامگی، از مصادیق مهم موانع وحدت شمرده می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۸ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲. معین، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ فارسی معین، تهران: نشر ادنا.
۳. موحّدی ساروجی، محمدحسن، (۱۳۹۳)، «همزیستی مسالمت‌آمیز انسان‌ها از دیدگاه قرآن و نظام بین‌المللی حقوق بشر»، دو فصلنامه بین‌المللی حقوق بشر دانشگاه مفید، سال نهم، بهار و زمستان، شماره ۱۷-۱۸، ص ۱۳۱-۱۵۸.
۴. موسوی بجنوردی، سید محمد، (۱۳۷۴)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵. میرزایی، حسین؛ آقایی هیر، توکل؛ حیدرنژاد، خاطره؛ فتحی، لاله، (۱۳۹۵)، «سرمایه اجتماعی و همزیستی اجتماعی؛ مورد مطالعه: دانش آموزان دختر دوره پیش‌دانشگاهی شهر تبریز ۱۳۹۰»، مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، بهار و تابستان، شماره ۲۷، ص ۱۳۱-۱۴۸.
۶. نوری، علی‌آقا، (۱۳۷۸)، امامان شیعه و وحدت اسلامی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب



آسیب‌ها و پیامدهای کنترل جمعیت با تأکید بر دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای

عبد الحمید علوی^۱ | جمعه علی نظری^۲

چکیده

با بررسی دوره‌های تاریخ زندگی بشر، درمی‌یابیم که جمعیت یک مقوله‌ای است که در سطح خانواده، قبیله، اجتماع و در سطح یک کشور یا سرزمین از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. مسائلی مانند حفاظت از خانواده، قبیله، سرزمین، اقتصاد، حکومت بر پایه‌ای جمعیت استوار و مستحکم بوده و هنوز هم جمعیت به‌عنوان یک نیروی اساسی موجب استحکامی هر جامعه و کشور محسوب می‌شود. کشوری که دارای جمعیت کافی و کارآمد است هم در سطح ملی و هم در سطح بین‌المللی از اقتداری چشم‌گیری برخوردار است؛ اما سیاست کنترل جمعیت به شکل منفی و تحدید نسل بشر، از جانب کشورهای توسعه‌یافته و مادی‌گرا به‌منظور فروپاشی استحکامات خانواده، جامعه و کشورها به‌ویژه کشورهای اسلامی راه‌اندازی شده است. هم‌چنین برای نفوذ بیشتر و تسلط بر کشورهای فقیر و اسلامی، سیاست‌گذاری شده است. تحقیق حاضر با هدف شناسایی آسیب‌ها و پیامدهای کنترل جمعیت با شیوه توصیفی - تحلیلی در پی روشن کردن این موضوع است که جلوگیری از تولید نسل چه پیامدها و آسیب‌هایی برای خانواده‌ها و جوامع به دنبال دارد؟ و در کدام کشورها بیشتر تطبیق شده؟ کدام کشورها از این سیاست سود می‌برند؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که کنترل جمعیت بیشتر در کشورهای اسلامی و جهان سوم تطبیق شده و این کشورها زبان‌دیده اصلی این سیاست بوده و کشورهای توسعه‌یافته بیشترین سود را برده است.

کلیدواژه‌ها: کنترل جمعیت، کشورهای اسلامی، آسیب‌های کنترل جمعیت، پیامدهای کنترل جمعیت

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد روابط بین الملل جامعه المصطفی العالمیه، واحد قم.

۲. دکتری حقوق خصوصی، جامعه المصطفی العالمیه، قم.

مقدمه

کنترل جمعیت به دو شکل مثبت و منفی متصور است. در مقاله حاضر منظور از کنترل جمعیت، سیاست تحدید و کاهش فرزندآوری است که مدت‌های پیش از سوی برخی اندیشمندان غربی مطرح شده است. مقوله کنترل جمعیت، ارتباط بسیار نزدیکی با اقتصاد کشورها دارد. لذا از سوی دولت‌های مادی‌گرا عامدانه و با شیوه‌های مختلف در سطح بین‌المللی شایع شده است. این سیاست به ظاهر خوب و در عین حال عمیق و ریشه سوز، از سوی بعضی دانشمندان کشورهای توسعه یافته، به خورد افکار عمومی و توده مردم داده شده که فرزند زیاد دست‌وپا گیر است و موجب می‌شود که از زندگی دنیا لذت کافی و وافی برده نشود. برخی از کشورهای فقیر و در حال توسعه، تحت تأثیر تبلیغات کشورهای ثروتمند و توسعه‌یافته قرار گرفته و به خاطر رفاه در زندگی خصوصی و لذت بردن از دنیا، دست به جلوگیری از تولید نسل می‌زنند.

سیاست «کمتر باشید تا بیشتر بخورید» را کشیش و اقتصاددان انگلیسی، رابرت مالتسون پیرامون جمعیت مطرح کرد که پایه و اساس خیلی از سیاست‌های جهانی درباره کنترل جمعیت قرار گرفت. مالتسون معتقد بود که تا ۲۰۰ سال دیگر، رشد جمعیت جهان ۲۵۶ برابر می‌شود؛ اما غذا فقط ۹ برابر رشد می‌کند. پس غذا و منابع کافی برای تأمین جمعیت جهان که در حال افزایش است به‌قدر کافی، وجود نخواهد داشت (جمالی و همکاران، ۱۳۹۳).

این نظر مالتوس، با نگاه دینی کاملاً مردود است؛ زیرا اولاً آیات زیادی است که به‌وضوح بیان می‌کند روزی از جانب خداوند است که بر اساس سعی و تلاش بنده، به انسان‌ها می‌رسد. به‌عنوان نمونه، قرآن در آیه می‌فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی او بر خدا است» (هود: ۶). ثانیاً این نظریه عملاً در هیچ نقطه از جهان تحقق پیدا نکرده و هیچ‌گاه هم تحقق پیدا نخواهد کرد. متأسفانه طرح کنترل جمعیت و کاهش فرزندآوری که از کشورهای قدرت‌طلب و پر ادعای جهان آغاز شد، کشورهای جهان سوم بیشترین سهم را در اجرای این طرح به خود اختصاص داده‌اند. جلوگیری از تولید نسل، سیاستی است که مخالف آموزه‌های



دینی اسلام است. بدون شک کنترل جمعیت، چالش بزرگی است که پایه‌های خانواده‌ها، اجتماع و هر حکومتی را متزلزل می‌کند. آسیب‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، روحی و روانی را در پی دارد.

۱. مفهوم شناسی

جمعیت واژه‌ای عربی، به معنای تجمعی از افراد انسانی است که در منطقه‌ای معین به‌طور مستمر و معمولاً به شکل مجموعه‌ای از خانوارها زندگی می‌کنند (تقوی، ۱۳۸۰، ۳). کنترل واژه‌ای فرانسوی و مترادف چک کردن در انگلیسی است که به معنای تطبیق و رسیدگی امور با شرایط موجود است. در صورتی که واژه کنترل به مولید و جمعیت اضافه شود، در دو حالت مورد اعمال و دارای مفهوم است؛ یکی برای تعدیل فرزندان. این در صورتی است که تعداد فرزندان خانواده زیاد یا کم باشد، از جانب والدین صورت می‌گیرد. دیگر اینکه به‌منظور توازن و تناسب تعداد افراد جوامع با امکانات اقتصادی آن جامعه از طرف دولت انجام می‌گیرد.

کنترل جمعیت، به معنای مجموعه‌ای از اقدامات تدابیر و قواعد مدون جمعیتی است که از طرف دولت اتخاذ می‌شود، به‌منظور هماهنگ نمودن تحولات جمعیتی با شرایط اجتماعی، اقتصادی فرهنگی جامعه تا رفاه و بهینه شدن جمعیت را فراهم سازد. این سیاست که بعد از جنگ جهانی دوم توسط کشورهای غربی برنامه‌ریزی شد، با افزایش و کاهش جمعیت ارتباط دارد (عظیم‌زاده اردبیلی و جلالی، ۱۳۹۷).

آسیب لغتاً به معنای زخم، عیب، نقص یا شکستگی که به سبب ضربت و زخم پیدا می‌شود و به معنای صدمه، آفت و زیان نیز به کار می‌رود (معین، ۱۳۷۸، ذیل واژه). آسیب‌شناسی به‌عنوان یک اصطلاح حقوقی در جرم‌شناسی مطرح است و در شناسایی مجموعی از آسیب‌های فیزیکی و روانی مورد استفاده است (عظیم‌زاده اردبیلی و جلالی، ۱۳۹۷).

۲. کنترل جمعیت به روایت تاریخ

سیاست کنترل جمعیت در واقع از زمان افلاطون و ارسطو تا عصر حاضر، مطرح بوده



است. سبب پیدایش مقوله کنترل جمعیت، ایجاد تفکر سیاسی و اقتصادی در جوامع بشری بوده است؛ یعنی دانشمندان و سیاست‌مداران باور داشتند که جمعیت نه به اندازه زیاد باشد که کنترل آن از لحاظ سیاسی و اقتصادی مشکل باشد نه آنقدر کم باشد که استقلال سیاسی و اقتصاد دولت، تضعیف و در برابری دیگران به مخاطره بیفتد.

البته این سیاست در دوره‌های مختلف، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی فراز و نشیب‌هایی داشته است. بیشتر دانشمندان اسلامی طبق دستور اسلام، طرفدار افزایش جمعیت بوده‌اند. ابن خلدن که معتقد بود که جمعیت زیاد نیروی قوی برای امنیت سیاسی و نظامی جامعه است؛ اما مالتوس که اقتصاددان مادی‌گرا است، معتقد است که رشد جمعیت باید به اندازه رشد اقتصادی جامعه باشد و الا زندگی دنیوی، برای جامعه جهنم آخرت است (نقوی، ۱۳۸۰).

کنترل جمعیت در ایران از سال ۱۳۳۷ به صورت غیرمتمرکز در دستور کاری مسئولین بهداشتی قرار گرفت، ولی سعی می‌کردند ملت را با شعاری فرزند کمتر زندگی بهتر قانع کنند؛ اما رشد جمعیت رو به رشد بود. در تاریخ ۸ اسفند ۱۳۶۷ با در نظر داشت هیئت دولت و مجلس برای توسعه کشور این مسئله از سوی وزارت بهداشت به صورت جدی و رویکردهای متخلف پیگیری شد و آموزش عالی، تنظیم خانواده را در تمام رشته‌های آموزشی جزو واحدهای درسی قرار داده بود که راه‌های جلوگیری را همه آموزش می‌دیدند (شریعتی سرابی، ۱۳۹۹: ۲۷-۲۸). این در حالی است اسلام برای ازدواج و تولد نسل تشویق و ترغیب می‌کند و طرفدار افزایش نسل است. در این راستا روایاتی از پیامبر (ص) آمده که فرمود: **چهل حدیث ها ۲. پیامبر صلی الله علیه و آله: «تَنَاقُحُوا تَنَاسَلُوا تَكْثُرُوا فَإِنِّي أَبَاهِي بِكُمْ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَوْ بِالسَّقَطِ؛ ازدواج و تولید نسل کنید و زیاد شوید که من در روز قیامت به شما مباهات می‌کنم؛ حتی به طفلی که سقط شده باشد» (شعیری، بی‌تا: ۱۰۱).**

هم چنین فرمود: **« أَكْثَرُوا الْوَلَدَ أَكْثَرُ بِكُمْ الْأُمَمَ غَدًا؛ اولاد خود را زیاد کنید. من فردای قیامت به کثرت شما بر سایر امت‌ها افتخار می‌کنم» (کلینی، ۶: ۲).** همچنین آیت الله خامنه‌ای می‌فرماید: «محدود کردن نسل، برای کشور ما خطر بزرگی است. آنچه



کارشناسان با نگاه‌های عملی بررسی کرده‌اند، ما را به این نتیجه می‌رساند که با این روند کنونی، کشور دچار پیری عمومی خواهد شد» (بیانات، ۲۰ خرداد ۱۴۰۲).

۳. انگیزه‌ها و اهداف کنترل جمعیت

از آنجا که پشت هر پدیده انسانی-اجتماعی، انگیزه یا انگیزه‌هایی نهفته است، پدیده کنترل جمعیت نیز از این قاعده مستثنا نیست. پس این مقوله ابتداجنبه اقتصادی داشته است. دانشمندان مثل افلاطون، ارسطو و در عصر جدید مالتوس اقتصاددان انگلیسی، معتقد بودند که رشد جمعیت باید مطابق رشد اقتصاد باشد؛ اما بعد علاوه بر بعد اقتصادی جنبه سیاسی نیز به خود گرفت. بعد از جنگ دوم جهانی، کنترل و کاهش جمعیت توسط کشورهای غربی برنامه‌ریزی شد که اهداف و انگیزه‌های ذیل را در برداشت: (شریعتی سرابی ۱۳۹۹: ۳۴)

۳-۱. تطبیق یک برنامه سیاسی در کشورهای اسلامی

کاهش جمعیت در جوامع اسلامی و کشورهای جهان سوم که از لحاظ اقتصادی ضعیف و در عین حال جمعیت کشورهای عقب مانده به خصوص جوامع اسلامی در حال پویایی و رشد سریع بودند. در مقابل جوامع غربی و اروپایی دچار کاهش جمعیتی بودند. این روند اگر با همین وضع پیش برود و کنترل نگردد، خطر بزرگی جوامع غربی را در آینده‌ها دور تهدید می‌کند. در این راستا مدارکی وجود دارد که توسط کسینجر در سال ۱۹۴۷ که مشاور امنیت ملی آمریکا بود، تهیه شده است. این مدارک بیان‌گر این است که افزایش جمعیت در ماورای دریاها بر امنیت آمریکا و منافع آن تأثیرگذار است. بر اساس این تفکر و انگیزه سیزده کشور از کشور جهان سوم را که بیشترین آن‌ها اسلامی است، در بر خواهد گرفت و در آن‌ها اجرا خواهد شد (جمالی و همکاران، ۱۳۹۳). حضرت آیت الله خامنه‌ای فرمود: «معروف بالاتر از ایجاد نظام اسلامی و حفظ آن نداریم؛ هرکسی که در این راه تلاش کند، آمر به معروف است؛ معروف‌ها این‌ها هستند: اعتلای فرهنگ، محیط اخلاقی، سلامت محیط خانوادگی، تکثیر نسل. همه موظفند در راه این معروف‌ها تلاش کنند» (بیانات رهبری در حرمی مطهری رضوی، ۱۳۹۴/۱/۱).



۳-۲. کاهش نیرو انسانی به خاطری جلوگیری از جنگ

غربی‌ها و آمریکایی‌ها به این نتیجه رسیدند که یکپارچگی اعتقادی و مذهبی در کنار جمعیت انبوه، قدرتی ایجاد می‌کند که در برابری هرگونه حمله و تاکتیک دشمن می‌ایستد. پس غربی‌ها و آمریکایی‌ها برای جلوگیری از تهدید مسلمانان، به‌ویژه کشور اسلامی ایران که دارای این یکپارچگی اعتقادی و مذهبی است، استراتژی کنترل جمعیت را در دستور کار خویش در کشورهای جهانی سوم و ایران قرارداد؛ زیرا یکی از استراتژی‌های جنگ سرد غرب و آمریکا، روش کنترل جمعیت قلمداد شده است. برژینسکی سیاست‌مدار آمریکایی از افزایش جمعیت و تغییر نسل در ایران بیشتر از سلاح هسته‌ای ایران واهمه دارد (شریعتی سرابی ۱۳۹۹: ۳۵). آیت الله العظمی خامنه‌ای در این راستا می‌فرماید «محدود کردن نسل، برای کشور ما خطر بزرگی است.» بیان رهبری در دیدار با مسئولین نظام، ۱۳۹۲/۴/۳۰.

۳-۳. کاهش نیروی کار در کشورهای هدف

با کاهش زاد و ولد در جوامع بشری، نیروی کار قطعاً کاهش پیدا می‌کند؛ زیرا جمعیت موجودی هر کشوری اگر بازتولید نسل نداشته باشد، پیر می‌شود و جمعیت پیر توان کار و فعالیت جمعیت جوان را ندارد. پس کشورهای هدف، دچار بحران اقتصادی می‌شود و مصرف‌کنندگان و سلطه‌پذیران خوبی خواهند بود. به همین دلیل جوامع غربی و آمریکایی می‌خواهند با شعاری فرزند کمتر زندگی بهتر و جلوه دادن مشکلات اقتصادی-اجتماعی، کشورهای اسلامی را به کنترل جمعیت وادار کنند.

۳-۴. فروپاشی خانواده در جوامع هدف

بیرون کردن زنان از خانه در میدان‌های تفریحی و کار و درنهایت فروپاشی خانواده و تقلیل عزت و عفت زنان و کاهش غیرت مردان در برابری خانواده و کشورشان، از اهداف مهم سیاست‌گزاران کنترل جمعیت است. جامعه‌ای که مردانش غیرت دینی و ایمانی ندارند و زنانش عزت و عفت دینی و ایمانی را زیر پا کنند، نفوذ و کنترل آن راحت‌تر است. لذا جوامع غربی و آمریکایی تلاش دارند که این زمینه را از راه فروپاشی خانواده‌ها، در کشورهای اسلامی اجرای کند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳).



۴. اهمیت و ضرورت جمعیت به لحاظ سیاسی

جمعیت دایره‌ها و سطوح مختلفی را شامل می‌شود و به گروه‌های از افراد انسانی اعم از زن و مرد و خُرد و بزرگ اطلاق می‌شود که در یک مقطع زمانی و قلمرو سرزمینی زندگی و سکونت دائم دارند. این کتله انسانی در قالب‌های چون خانواده، جامعه یا دولت محدود می‌شود. یکی از پایه‌های اصلی شکل‌گیری دولت و جامعه سالم، خانواده سالم است. هم‌چنین کمیت و کیفیت جمعیت، در تقویت اقتصادی، قدرت سیاسی و نیروی اجتماعی در جوامع و داخل کشورها نقش انکارناپذیری دارد. هم‌چنین کمیت و کیفیت جمعیت در نظام سیاسی و روابط بین‌الملل از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. در طول تاریخ موضوع جمعیت برای رهبران، حاکمان و سیاستمداران به‌عنوان یک موضوع راهبردی و استراتژیک مطرح بوده و در عصر کنونی نیز جمعیت و کنترل آن، به‌عنوان یک گفتمانی ملی، جهانی و بین‌المللی مطرح است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۴۰۰: ۶۰-۶۲).

بدون تردید جمعیت یکی از اصلی‌ترین پایه‌های پیشرفت و توسعه کشور و نیروی انسانی محسوب می‌شود. هر کشوری که با پیری و کمبود جمعیت روبرو شود، خودبه‌خود در برابر کشورهای رقیب، تضعیف می‌شود و نیروی جوان و نخبه آن نیز دچار آسیب می‌گردد. در نتیجه سیاست، اقتصاد و فرهنگ آن کشور، تحت تأثیر کشورهای قدرتمند قرار می‌گیرد. حتی امکان دارد که نیروی جوان و نخبه یک کشور ضعیف به کشورهای پیشرفته و توسعه‌یافته پناهنده شود. به‌هرحال شانس پیشرفت و توسعه در کشوری که با کمبود جمعیت روبرو است، خیلی ناچیز و کم است (جمعی نویسندگان، ۱۳۹۳).

۵. اهمیت جمعیت از دیدگاه آیت الله العظمی خامنه‌ای

حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای در تاریخ ۱۴۰۱/۲/۲۸ در پیامی به فعالان حوزه جمعیت کشور ایران، سفارش کرد که درباره افزایش جمعیت و تولید نسل اهتمام ورزند، در جوان شدن نیروی انسانی جامعه و کشور توجه نمایند و از خانواده حمایت کنند؛ زیرا یکی از وظایف اصلی و ضروری دست‌اندرکاران کشوری، تلاش برای افزایش جمعیت، تولیدمثل و حمایت از خانواده است. از دیدگاه ایشان، جمعیت جوان و کارآمد ستون اصلی



جامعه است که نباید بر اثر پیری و جلوگیری از زاد و ولد دچار آسیب گردد. این امر نه تنها مربوط مسئولین می‌شود، بلکه برای آحاد ملت و مردم ایران به عنوان یک فریضه و تکلیف مربوط می‌شود. پس باید همه ملت توجه مبرم داشته باشد (پایگاه اطلاع رسانی دفتر آیت الله العظمی خامنه‌ای).

بیانات آیت الله العظمی خامنه‌ای واضح می‌کند که جمعیت به عنوان یک مسئله اساسی در هر کشوری مطرح است. پس باید متناسب با شرایط و اوضاع کشور، برنامه ریزی شود گاه مصلحت کشوری و اداری ایجاب می‌کند که جمعیت کنترل شود و به صورتی سرسام آور پیش نرود که دولت توانی رسیدگی را نداشته باشد هرج و مرج در غذا، آموزش و پرورش مردم ایجاد شود و به امنیت کشور لطمه وارد شود و گاهی هم کشور کاملاً شرایط و زمینه را برای جمعیت بیشتر آماده کرده و ظرفیت کشور بالا رفته است و یا جمعیت کشور پیر شده است در این صورت کشور افزایش جمعیت را می‌خواهد. به هر صورت همان طوری که جمعیت یک امری مهم برای کشور محسوب می‌شود، مدیریت جمعیت هم امری مهم اساسی برای کشور است (بسیج جامعه پزشکی و اساتید دانشگاه علوم پزشکی تهران).

۶. پیامدها و آسیب‌های کنترل جمعیت

کنترل جمعیت و کاهش فرزند آوری، سیاست برنامه ریزی شده‌ای از سوی کشور مادی‌گرا، سلطه‌جو و استثمارگر دنیا است که در رأس همه آمریکا و متحدین غربی آن قرار دارند. در عین حال یک عمل عامدانه و ارادی است که انسان‌ها به دلیل‌های مختلف از تولید مثل جلوگیری می‌کند. این سیاست سلطه‌جویانه، دارای پیامدهای منفی مادی و معنوی است که در بستر خانواده، جامعه و کشور تبلور می‌یابد و آسیب‌های آن، زمانی احساس می‌شود که کشور هدف یا دچار کمبود یا دچار پیری جمعیت گردد. بدون شک هر پدیده اجتماعی دارای اثرات مثبت یا منفی است؛ زیرا هر اتفاقی که در جوامع به صورت روش مند و کارسازی شده پدیدار می‌شود، یقیناً هدفی را دنبال می‌کند. سیاست کنترل جمعیت یک برنامه‌ای است که اهداف گوناگونی را تعقیب می‌کند و دارای پیامدهای نیز است. البته کنترل جمعیت برای برخی جوامع خیلی فقیر که افزایش جمعیت موجب ناامنی و



هرج و مرج آن می‌شود، ممکن است پیامدهای مفیدی داشته باشد، ولی اغلب پیامد این امر منفی و شکننده است که ذیلاً بررسی می‌شود:

۶-۱. مانع رشد و توسعه اقتصادی

یکی از زیان‌هایی که سیاست کنترل جمعیت در جوامع بشری ایجاد می‌کند، جلوگیری از پیشرفت اقتصادی است. البته این آثاری شکننده و شرم‌آور در سطوح مختلف خانواده و جامعه در یک یا چند کشور قابل بررسی است؛ زیرا وقتی یک نسل پیر می‌شود، توان کار و فعالیت خوب ندارد. اگر نیروی جوان کم باشد، به اندازه که به فعالیت گوناگون در عرصه‌های نیازمندی‌های جامعه رسیدگی نشود، نخستین بخشی که آسیب می‌بیند، خانواده است. وقت خانواده از لحاظ اقتصادی آسیب دید، طبعاً جامعه آسیب‌پذیر می‌شود. وقتی که جوامع قدرت تولید و داد و ستد نداشته باشد، کشور از حیث اقتصادی ضعیف می‌شود. از این رو نظام اقتصادی تضعیف می‌شود و کشور دچار بحران اقتصادی می‌گردد. با این وجود افزایش جمعیت و نیروی جوان، پایه و اساس اقتصادی هر خانواده، جامعه و کشور است (شریعتی سرابی، ۱۳۹۸: ۱۱۶). آیت الله العظمی خامنه‌ای در این موضوع می‌فرماید: «بار دیگر تأکید می‌کنم که تلاش برای افزایش نسل و جوان شدن نیروی انسانی کشور و حمایت از خانواده یکی از ضروری‌ترین فرایض مسئولان و آحاد مردم است» (پیام اطلاع‌رسانی دفتر آیت الله العظمی خامنه‌ای انقلاب اسلامی).

به‌راستی اگر دولتی بخواهد در خدمت مردم و در تلاش برای توسعه اقتصادی جامعه باشد و همه توان و ظرفیت منابع ملی، سرمایه و زیرساخت‌های سخت‌افزاری و نرم‌افزاری را به‌درستی به کار گیرد، افزایش جمعیت عاملی برای شتاب روند توسعه اقتصادی است؛ زیرا مهم‌ترین نیاز اولیه توسعه اقتصادی، وجود نیروهای جوان، فعال و کارآمد است. بنابراین کاهش جمعیت موجب پیری جمعیت می‌شود که خود مانعی برای رشد و توسعه اقتصادی خواهد بود. در شرایط کنونی که جامعه اسلامی با معضل گسل کاهش جمعیت مواجه است، این امر عامل مهمی برای عقب‌ماندگی و عدم توسعه یافتگی کشورهای اسلامی است.



۶-۲. فروپاشی خانواده و بی‌نظمی در جامعه

یکی از آسیب‌ها و پیامدهای منفی سیاست کاهش زاد و ولد در جوامع بشری، فروپاشی خانواده‌ها و بی‌نظمی در جامعه است؛ زیرا وقت تولیدمثل در میان خانواده و جامعه زیاد باشد، طبعاً ایثار، از خودگذشتگی، وفاداری و تعهد در آن خانواده و جامعه بیشتر است. البته در زمینه ایثارگری و از خودگذشتگی زنان و مادران نقش بیشتر دارد؛ چون زنان نرم‌دل و پر عاطفه آفریده شده‌اند. هیچ زنی در هیچ شرایطی، دست از اولادش برنمی‌دارد. لذا زنان الگوی ایثارگری و از خودگذری فرزندان خود هستند و فرزندان که عاطفه، ایثار و فداکاری مادر را دیده باشند، قطعاً وفادار و ایثارگر بزرگ می‌شوند.

در خانواده و جامعه‌ای که ایثارگری، عاطفه و نوع‌دوستی وجود دارد، یقیناً آن خانواده و جامعه از امنیت و نظم بهتری برخوردار است؛ اما تک‌فرزندی یا نازایی، محبت، وفاداری و ایثار را در خانواده‌ها کاهش می‌دهد و باعث بی‌نظمی و ناامنی در جامعه و طلاق و فروپاشی در خانواده‌ها می‌شود؛ چیزی که فعلاً در کشورهای غربی و آمریکای و خانواده‌های تک‌فرزند یا بی‌فرزند دیده می‌شود. جان‌رایان، دین‌شناس کاتولیک آمریکایی در این راستا برای زنان توصیه می‌کند که بچه زیاد بیاورند تا زندگی نظم پیدا کند ایثار، وفاداری ایجاد شود و سیاست کنترل جمعیت را نکوهش می‌کند (ر. ک. جمعی نویسندگان، ۱۳۹۴).

از منظر آیت الله العظمی خامنه‌ای، جایگاه زن را بلند و نقش زن را بسیار حساس دانسته و می‌گوید: «وظیفه اساسی و اولی زن پرورش و تکامل معنوی و نفسانی انسانی است که هدایت، اقتدار، سازندگی و آبادانی کشور منتظر آن است. همان‌طور که در استحکام خانواده، زن نقش بیشتر دارد، در استحکام کشور نیز وظیفه زن حساس‌تر و ظریف‌تر است. درست که کار در اجتماع و بیرون از خانه با رعایت شئون اسلامی برای زن ممنوع نشده؛ اما کشاندن بی‌رویه زنان به صحنه اجتماع و فعالیت‌های اقتصادی و اجتماعی موجب تضعیف بنیاد خانواده و به تبع آن تضعیف بنیاد کشور است» (رهبری، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر رهبری).

۳-۶. تغییر جایگاه و مقام زنان

سیاست کنترل جمعیت و کاهش نسل‌آوری، باعث می‌شود که زنان از وظیفه اصلی‌شان که



مربی‌گری و پرورش دادن مردانی است که فردا سرنوشت ملت، کشور و اسلام در دستانی آن‌ها رقم می‌خورد، غافل شده و برای به دست آوردن معاش اندک، وظیفه‌ای به این مهمی را رها می‌کنند. در حقیقت امر بیرون کشاندن زنان از خانه و به خدمت گرفتن زنان در ادارات دولتی و کارخانه‌های صنعتی و برابری زن و مرد در خدمات و کار، برنامه است که از سوی کشورهای غربی و آمریکای، از طریق جلوگیری تولید نسل و جلوه دادن پول در زندگی راه نفوذ خود را در کشورهای اسلامی مساعد ساخته و در نهایت شتون و مقام والای زن مسلمان را پامال می‌کنند تا در سلطه‌گری و فزون‌طلبی خود برسند (ر.ک. پورسیدآقایی و ترابی، ۱۳۹۸). در حالی که اسلام زن را مایه آرامش، مودت و حافظ اموال و اسرار شوهرش می‌داند با حفظ کرامت جایگاه والای زن (ر.ک. روم: ۲۱؛ نساء: ۳۴).

۴-۶. کاهش نیروی دفاعی

یکی از پیامدهای منفی تولید نسل در هر کشور و جامعه‌ای، تضعیف نظام سیاسی و دفاعی کشور در محیط بین‌المللی است. روشن است که جمعیت بیشتر و نیروی جوان، نماد اقتدار و قدرت نظامی و دفاعی دولت است. یقیناً کشوری که از جمعیت زیاد و کارآمد برخوردار باشد، می‌تواند جایگاه خود را در نظام بین‌الملل تعریف کند و در تقسیم قدرت سهیم باشد (پورسیدآقایی و ترابی، ۱۳۹۸).

۵-۶. تقلیل نیروی جوان و نخبه

بدون شک ستون اساسی یک کشور و دولت، نیروی جوان و نخبه آن است؛ اما سیاست کاهش جمعیت موجب می‌شود که نخبگان و نیروی جوان تقلیل یابد و این خسارت هرگز قابل جبران نیست. کشوری که نیروی جوان و نخبه نداشته باشد یا به اندازه کافی نداشته باشد، یقیناً آن کشور ستون و پایه ضعیف دارد. دقت در روند مهاجرپذیری کشورهای اروپایی و آمریکایی، به خوبی آشکار می‌سازد که افرادی را پذیرش می‌کند که جوان یا نخبه و با سواد باشند (پورسیدآقایی و ترابی، ۱۳۹۸).

۷. ابزارها و روش‌های کنترل جمعیت انسانی

در سیاست کنترل جمعیت از ابزارها و شیوه‌های گوناگونی استفاده می‌شود. ابزارها و

وسائلی که در این باره، فعالیت گسترده داشته، تمام رسانه‌های جمعی مانند تلویزیون، رادیو، روزنامه و در دهه اخیر، شبکه‌های اجتماعی، سایت‌ها و کانال‌هایی است که مردم را به کاهش تولید نسل وادار می‌کند. شیوه‌هایی که در این امر به کار گرفته شده، وحشتناک بوده و برخی آن‌ها از دیدگاه اسلام نامشروع و نادرست تلقی می‌شود. از باب مثال مردان خود را با بسته کردن لوله‌های اسپرم عقیم می‌کنند و بسیاری از زنان جنین خود را سقط می‌کنند که هیچ‌کدام آن از دیدگاه اسلام مشروعیت ندارد مگر در حالت‌های خاص و ضرورت‌های ویژه (ر. ک. اطاعت، ۱۳۹۰).

نتیجه‌گیری

سیاست کنترل جمعیت به شکل منفی دارای پیامدهای است که استحکامات خانواده، جامعه و کشور را متزلزل می‌کند و در واقع بحران نیروی انسانی را در سطوح مختلف خانواده، جامعه و کشور به جا می‌گذارد. بدین ترتیب فروپاشی خانواده و بی‌نظمی اجتماعی را در پی دارد و اقتصاد، فرهنگ، عنعنات و اعتقادات را تضعیف و وارونه می‌کند. این سیاست استعماری به شکل منفی از سوی کشورهای مادی‌گرا و سلطه‌گر، برای نفوذ در کشورهای جهان سوم به ویژه کشورهای اسلامی طراحی شده است تا به خوی استعماری و تسلط خود بر کشورهای هدف، برای تأمین منافع ملی و توسعه سیاسی، اقتصادی و فرهنگی خود ادامه دهند. اجرای این سیاست از دیدگاه حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای، کاهش نیروی جوان و پیر شدن جمعیت یک فاجعه تلقی می‌شود که بنیاد خانواده و کشور را متزلزل نموده و ارزش‌های دینی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی را به شیوه منفی متحول می‌کند و ده‌ها کارهای ناشایست و ناپسند را در خانواده‌ها و مملکت نهادی می‌کند که غیرت، عفت و نجابت را از میان ملت مسلمان برمی‌دارد.

بنابراین با مطالعه و بررسی عمیق درمی‌یابیم که جمعیت و نیروی جوان برای هر کشوری از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است؛ زیرا یکی از پایه‌های اساسی جوامع و کشورها برای توسعه علمی، فرهنگی، اقتصادی و... محسوب می‌شود. استقلال، آزادی، توسعه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، ارتباطاتی و اطلاعاتی هر کشوری در سطح ملی و بین‌المللی، مربوط به کمیت و کیفیت جمعیت آن بستگی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اطاعت، جواد، (۱۳۹۰)، جمعیت و توسعه پایدار در ایران، دو فصلنامه رفاه اجتماعی، سال یازدهم، پاییز، شماره ۴۲.
۲. پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری: <https://www.leader.ir/fa>
۳. پورسیدآقای، سید مسعود و ترابی، حمزه، (۱۳۹۸)، آسیب شناسی کنترل جمعیت در جامعه منتظر، فصلنامه علیم ترویجی پژوهش های مهدوی، بهار، شماره ۲۸
۴. تقوی، نعمت الله، (۱۳۸۰)، جمعیت و تنظیم خانواده، تهران: نشر دانیال.
۵. جمالی، محمد و همکاران، (۱۳۹۳)، پیشینه تاریخی برنامه جهانی کنترل جمعیت، فصلنامه پژوهشی تاریخ پزشکی، پاییز، شماره ۲۰.
۶. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۳)، تحلیل سیاست های کلی: ابلاغیه مقالم معظم رهبری.
۷. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال، (۱۴۰۰)، اصول و مبانی روابط بین الملل ج ۱، تهران: سمت.
۸. شریعتی سرابی، فرنوش، (۱۳۹۹)، بررسی کنترل شیعه از منظر فقه شیعه و پیامدهای آن، تهران: راز نهان.
۹. شعیری، محمد بن محمد، (بی تا)، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریة.
۱۰. عظیم زاده اردبیلی، فائز و جلالی، زهرا، (۱۳۹۷)، آسیب شناسی سیاست کنترل موالید و قانون تنظیم خانواده، دو فصلنامه علمی - ترویجی فقه و حقوق خانواده، سال ۲۳ بهار و تابستان، شماره ۶۸.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

