



انجمن علوم سیاسی

دو فصلنامه تخصصی معارف اسلامی و علوم سیاسی

سال هفتم، شماره ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

مجوز نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۸۳۰۷۸

صاحب امتیاز

جامعة المصطفی العالمية

مجتمع آموزش عالی علوم انسانی اسلامی

مدیرمسئول: علی همت بناری

سر دبیر: محمدمهدی صادقی

ارزیاب علمی: حجت الاسلام والمسلمین حیات الله یوسفی

مدیر اجرایی: رجبعلی یوسفی

ویراستار: محمدجواد حیدری

طراح و صفحه آرا: محمدجواد حیدری

دبیر هیئت تحریریه: محمد محسنی

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

محمدمهدی صادقی / محمد محسنی / محمدجواد حیدری / محمدحسن محقق /

عبدالغفور ناصری / رجبعلی یوسفی

نشانی مجله: قم، بلوار امین، سه راه سالاریه، مجتمع امین، بلوک ۲، مجتمع آموزش عالی علوم

انسانی اسلامی، انجمن علمی - پژوهشی علوم سیاسی

[E-mail: anjomansiyasi@yahoo.com](mailto:anjomansiyasi@yahoo.com)

قیمت: ۱۰.۰۰۰ تومان یا معادل آن

شیوه‌ی نگارش مقاله

۱. نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، نشانی، شماره تلفن و **E-mail**
۲. مقاله به ترتیب: عنوان، چکیده، کلیدواژه، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع باشد.
۳. چکیده مقاله حداکثر در ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد.
۴. کلیدواژه‌ها حداکثر شامل ۷ واژه باشد.
۵. مقاله در محیط word بین ۱۰ تا ۱۵ صفحه A۴ باشد.
۶. مشخصات قلم:
 - متن اصلی با لوتوس ۱۲ B
 - متن عربی: بدر نازک ۱۳
 - متن لاتین: تایمز نازک ۱۲
۷. ارجاعات مقاله درون‌متنی باشد مانند: (طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۴، ص ۲۷۱).
۸. منابع مقاله: نام، نام خانوادگی، عنوان کتاب، نام مترجم، محل نشر، ناشر، سال نشر.
۹. آئین نگارشی رعایت گردیده و ارجاعات و منابع با قلم ۱۰ تنظیم شود.
چند نکته:
 ۱. مقاله‌ی ارسال‌شده در هیچ نشریه‌ی قبلاً چاپ نشده باشد.
 ۳. انجمن علوم سیاسی در ویرایش مقالات آزاد است.
 ۴. مطالب منتشرشده در فصلنامه، بیان‌کننده‌ی دیدگاهی فصلنامه نیست.
 ۵. نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

عناوین مطالب:

- سرمقاله ۴
- جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در نیل به آرمان شهر قرآنی ۵
- دفاع مشروع از منظر اسلام و عرف بین الملل ۲۶
- نقش الگوی جامعه موعود برای جوامع امروزی در قرآن کریم ۴۸
- محدودیت‌های آزادی مطبوعات در قانون اساسی ایران و اسلام ۷۹
- ساختار جامعه ایده‌آل از منظر قرآن کریم ۹۴
- بررسی دیدگاه دکتر گلشنی درباره نسبت قرآن و علم ۱۱۴
- نقش انسان‌شناسی در قدرت سیاسی بر اساس اندیشه قرآنی سید قطب ۱۳۰

سرمقاله

رابطه‌ی «قرآن» و «سیاست» موضوعی است که امروزه در میان قرآن‌پژوهان و صاحب‌نظران به‌عنوان یک مسئله نوین و قابل تأمل به‌صورت جدی مطرح است؛ اما آنچه مهم است موضوعات مرتبط با مقوله‌های سیاست و اجتماع از منظر قرآن و تطبیق آن‌ها با داده‌های قرآنی است که به‌عنوان موضوعی اساسی در مباحث علوم قرآنی و حتی در محافل غیر دینی و در میان مستشرقین نیز مطرح می‌باشد. چیزی که امروزه بیشتر از سایر موضوعات نیاز به توضیح و تبیین دارد بررسی این نکته است که ارتباط سیاست و موضوعات پیرامونی آن نظیر حکومت و حاکمیت، قدرت و اقتدار، جامعه و مدیریت اجتماعی و همچنین مبانی اقتدار اجتماعی و مشروعیت سیاسی با گفته‌های قرآن کریم چگونه است. آنچه که بدو به‌عنوان یک شالوده نظری در میان اهل دقت و نظر مطرح است نحوه ارتباط این آموزه‌های سیاسی اجتماعی در قرآن کریم با یافته‌ها و نظریات مدرن سیاست و حکومت از منظر قرآن کریم است. بی‌تردید در قرآن کریم به امور و موضوعاتی که در حیطه‌ی امر سیاست و حکومت جای می‌گیرند به‌طور بسیار فراوان اشاره و پرداخته شده است و بسیاری از آن‌ها به زیور سخن صریح قرآنی آراسته شده‌اند. مقوله‌های نظیر امرونی، سلطه و استیلا، شورا، خلیفه، خلافت، حزب‌الله، حزب الشیطان، استضعاف و مستضعف، استکبار و مستکبر، طاغوت و طغیان، عهد و عهود، عقود، ایمان و یمین (پیمان)، معروف و منکر، زکات و امانات، فتنه و نفاق، جهاد و مجاهدین، ناس و ملأ و دیگر اصطلاحات سیاسی اجتماعی که فراوان در قرآن یافت می‌شوند تماماً به شکل مسائلی دارای ارتباط جدی با جامعه در قرآن مطرح و مورد تبیین این کتاب آسمانی قرار گرفته‌اند. اما سؤال اینجاست که آیا این اصطلاحات و اشارات قرآنی می‌توانند بیان‌کننده یک نظریه‌ی منظم و تدوین‌شده در امر سیاست و حکومت با ابتدای به قرآن کریم باشند و یا حداقل بستر و زمینه‌ی چنین نظریه‌ای را فراهم نمایند یا خیر! این پرسشی است که در حقیقت مسئله‌ی اولیه‌ی تمامی محققینی که در زمینه‌ی قرآن و سیاست می‌پژوهند را شکل می‌دهد.

اهتمام مجله بر این است که موضوعات سیاسی اجتماعی را از منظر قرآن کریم با همین نگاه و پیش‌فرض به بحث و بررسی بگیرد.

جایگاه راهبردی امر به معروف و نهی از منکر در نیل به آرمان شهر قرآنی

محمدجواد حیدری*

چکیده

هر جامعه‌ای واجد اهداف و آرمان‌هایی اعم از مادی و معنوی است که برای نیل به آن‌ها به راهبردهایی نیاز دارد. از این رو جوامع و نظام‌های سیاسی در راستای تحقق اهداف معنوی خویش همواره در کنار ظرفیت‌های سخت‌افزاری و پلیسی، از امکانات نرم‌افزاری و ظرفیت فرهنگی مردم نیز بهره می‌گیرند؛ ولی باید تأکید کرد که آنچه تضمین‌کننده استمرار عملی شدن اهداف معنوی جوامع بوده است میزان قدرت فرهنگی آن‌هاست. به هر میزان که توان فرهنگی یک جامعه چشم‌گیر باشد به همان میزان سطح توسعه معنوی در آن جامعه افزایش می‌یابد. «امر به معروف» و «نهی از منکر» یکی از همان ظرفیت‌های معنوی است که در میان سایر آموزه‌های اسلام دارای جایگاه و اهمیت ویژه‌ای می‌باشد. به همین علت، این فریضه الهی، همواره به‌عنوان ضامن بقا و تداوم ارزش‌های اسلامی ایفای نقش کرده و همچنین در جهت تأمین امنیت اخلاقی و معنوی در جوامع اسلامی، دارای تأثیرگذاری ویژه‌ای است. در این مقاله درصدد هستیم تا اهمیت و میزان تأثیرگذاری این فریضه الهی را در راستای تحقق آرمان‌های دینی و نظام مبتنی بر ارزش‌های دینی و قرآنی ارزیابی نماییم.

واژگان کلیدی: امر به معروف، نهی از منکر، آرمان‌شهر، تأثیر معنوی و فرهنگی، قرآن کریم.

در قرآن کریم، آیات زیادی وجود دارد که بر لزوم فریضه‌ی «امر به معروف و نهی از منکر» دلالت دارند؛ بعضی از این آیات به‌طور صریح و آمرانه و بعضی دیگر به‌طور غیرمستقیم و ارشادگرانه به رواج این دو آموزه‌ی دینی می‌پردازند. البته صرف واژه «امر» بدان معنی نیست که تمامی موارد مزبور مرتبط با موضوع امر به معروف و نهی از منکر باشد؛ ولی با این حال، موارد کثیری از آیات قرآن به‌صراحت و با همین واژه در قالب ریختارهای ادبی مختلف (گاه به‌صورت فعل امر، گاه به‌صورت نهی، گاه به‌صورت مضارع، گاه به‌صورت ماضی، گاهی هم به‌صورت اسم فاعل و دیگر صیغه‌ها) به موضوع امر به معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند.

امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک سازوکار مهم سیاسی - اجتماعی نقش بسیاری را می‌تواند در تأسیس جامعه آرمانی و نظام سیاسی آرمانی داشته باشد. امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول عملی دین مبین اسلام است؛ اصلی که در خود قرآن مجید به‌روشنی در آیات زیادی بیان شده و در روایات کثیری از پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع) درباره اهمیت و وجوب آن یادآوری شده است. دانشمندان و علمای دین نیز درباره این اصل مهم و اهمیت و قداست والای آن، مطالب زیادی در کتب کلامی و فقهی بیان کرده‌اند.

از آنجایی که ترک این فریضه‌ی مهم، موجب تسلط اشرار، عدم استجابت دعا و مرگ جامعه می‌شود و در این برهه از زمان که دشمن با استفاده از پیشرفته‌ترین سلاح‌های فرهنگی و مجهزترین ابزار و امکانات تبلیغی، تمام ارزش‌ها و اصول ما را نشانه رفته، مهم‌ترین درمان که اسلام در چنین شرایطی ارائه می‌دهد، احساس مسئولیت‌پذیری و نظارت همگانی است؛ که تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» مطرح کرده است. پس ضروری است که این فریضه مهم الهی و شیوه‌ها و آثار اجرای آن مورد بررسی قرار گیرد.

بنای ما در این مقاله این بوده که به‌صورت «جستار گزینشی» به مجموعه‌ای از آیات نورانی قرآن کریم که مرتبط با فریضه‌ی «امر به معروف» و «نهی از منکر» هستند، به‌گونه‌ی استنادی بپردازیم و البته به مقداری که فرصت در این نوشته یاری‌مان کرده است به توضیح و تشریح آن‌ها نیز همت گماشته‌ایم.

۱. بررسی مفهومی واژه‌ی «امر»

۱-۱. معنای لغوی «امر»

امر واژه اصیل عربی است و به صورت عادی در قرآن بکار رفته است، هسته اصلی واژه امر دو معنی دارد؛ یکی: شأن، مسئله، کار، و جمع آن امور است. دخالت در امور دیگری یعنی در شئون او، امر یعنی کار خیر. (جفری آرتور، ۱۳۷۲: ۱۲۹) دیگری: دستور و فرمان، که ضد نهی است و جمع آن أوامر است. (العین، ج ۸، ص ۲۹۸ / قاموس قرآن، ج ۷، ص ۱۱۷) توجه به این نکته ضروری است که امر به معنای اول، اسم مصدر و به معنای دوم، مصدر و اسم مصدر است، علامه طباطبایی احتمال داده است که: معنای مصدری اصل، و اسم مصدر، معنای ثانوی و به عنایت باشد. (همان، ص ۱۰۹)

۱-۲. کاربرد اصطلاحی «امر»

امر در اصطلاح علم اصول و نیز علم کلام، لفظی است دال بر طلب فعل به شرط آن که امر نسبت به مأمور خود یا عالی باشد یا استعلا بورزد، چه اگر طلب کننده با مخاطب خود برابر باشد، دستور یا درخواست او «سؤال» یا «التماس» است و اگر طلب کننده از مخاطب خود فروتر باشد درخواست او «دعاء» یا «تضرع» است. (سید جوادی، ۱۳۶۸: ۴۹۸) در اصطلاح اهل ادب، «لفظی که به هیأت خود، غالباً دلالت بر طلب، خواه جدی یا غیر جدی کند و اکثر موارد استعمال آن خواستن است». (حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ۸۹۳)

۱-۳. کلمه «امر» در قرآن و دلالت‌های آن

کلمه «امر»، در قرآن به صورت‌ها و معانی مختلفی به کار رفته و هرکدام از آن موارد معنایی، با تفسیری خاص قابل تبیین است. «و این تفاوت‌های معنایی در هم‌نشینی با واژگان دیگر و در ارتباط با بافت کلام و نوع کاربرد آن به وجود می‌آید؛ اما در اصل به هسته اصلی معنای واژه امر که همان کار و شأن باشد، وابسته است. (سجادی، فراهانی، ۱۳۹۳)

به‌طور کلی به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم تا مقصود به مقدار ضرورت، بیان شده باشد.

یک): امر به معنای «دین» به کار رفته است: آنجا که در قرآن کریم می‌فرماید: (لَقَدْ ابْتِغَوْا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَّبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ الْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ). چنانکه گفته‌اند، مراد از «امر» که در این آیه شریف بدان اشاره شده، چیزی است که مورد اختلاف قرار داشته است و آن چیز همان دین الهی است که خداوند تبارک و تعالی با تأسیس نمودن «دین اسلام» و با عنایت به بندگانش، به وسیله پیامبر خودش، آن‌ها را هدایت کرده است. و دین خودش را به وسیله رسول خودش آشکار و روشن نموده است و از اختلافاتی موجود در میان مردمان زمان پیامبر جلوگیری نموده است. (سجادی، فراهانی، ۱۳۹۳)

دو): دومین معنای مهمی که امر را قرآن کریم در خصوص آن بکار برده است به معنی «قیامت» است آنجا که می‌فرماید: (أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ، سوره، نحل آیه ۱ // فرمان خدا (برای مجازات مشرکان و مجرمان)، فرا رسیده است؛ برای آن عجله نکنید! منزه و برتر است خداوند از آنچه همتای او قرار می‌دهند!)

سه): امر به معنای **فضای الهی**: آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «... يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذُلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (سوره یونس، آیه ۳ - و به تدبیر کار (جهان) پرداخت؛ هیچ شفاعت کننده‌ای، جز با اذن او نیست؛ این است خداوند، پروردگار شما! پس او را پرستش کنید! آیا متذکر نمی‌شوید!؟)

در ترجمه تفسیر کشاف این‌گونه آمده است که: «(یدبر الامر) یعنی بنا بر حکمت خویش، چنان‌که باید تدبیر و مقدر می‌کند و به سامان می‌رساند و کارهای او به راستی و درستی و با نگرش در پس آیند امور به انجام می‌رسد تا پایان و فرجام امر خوشایند او باشد. و «الامر» سراسر کار هستی و کار ملکوت آسمان‌ها و زمین و عرش» می‌باشد. (زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۱۰)

چهار): یکی از دیگر موارد مهمی که این واژه در قرآن در خصوص آن بکار رفته است مفهوم «وحی» است. آنجا که می‌فرماید: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» / سوره سجده، آیه ۵. در تفسیر مجمع‌البیان نکته‌ای جالبی آمده و آن اینکه می‌فرماید: «خدا که کار جهان را از آسمان به سوی زمین تدبیر می‌کند و سامان

می‌بخشد، چراکه به خواست او است که آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آن‌هاست پدید آمده و به اراده حکمیانه و تدبیر عادلانه او همه چیز سامان یافته است و معنای این جمله این است که کلمه «يُدَبَّرُ» معنای تنزیل را متضمن است و معنایش این است که او تدبیر امر می‌کند، درحالی که نازل کننده اوست و تدبیر می‌کند از آسمان تا زمین را و بعید نیست منظور از این امر همان امری باشد که در آیه «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (سوره فصلت، آیه ۱۲) آمده است. (طبرسی، جوامع الجامع، ۱۳۸۰: ۲۸۴)

پنج: همچنین از دیگر مواردی که واژه امر در قرآن بکار رفته به همان معنی «کار» می‌باشد آنجا که فرماید: «صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (سوره شورا، آیه ۳۵)

در این آیه مراد از «امور» در آیه همان کارهای مردم می‌باشد. علامه طباطبایی (ره) در میزان می‌نویسد: جمله «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» بشر را به لازمه مالکیت خدا نسبت به آنچه در آسمان‌ها و زمین است هشدار می‌دهد و لازمه این هم آن است که راهی را هم که خلق پیش می‌گیرد و روشی را که در زندگی طی می‌کند، از آنجاکه آن نیز یکی از امور خلق است؛ راجع به او باشد، پس صراط مستقیم تنها راه او است و اگر به جای اینکه بفرماید: «الآ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» فرمود «تَصِيرُ الْأُمُورُ» و به مضارع تعبیر نمود، برای افاده استمرار بود تا بفهماند برگشت امور خلق به خدای تعالی دائمی است. (طباطبایی، ت: میزان، ج ۱۸، ۱۳۶۳: ۱۳۴)

همچنین بر معانی دیگری مانند یاری رساندن الهی، فتح مکه، کشتن و قتال در جنگ بدر، همین‌طور عیسی بن مریم (ع)، عذاب الهی، سخن گفتن، و گناه، نیز آمده است. (النیسابوری، وجوه القرآن، ۱۳۸۰: ۹۰)

۲. مفهوم‌شناسی واژه‌های «معروف» و «منکر»

در تبیین معنای معروف و منکر اقوال گوناگونی ارائه شده است؛ برخی معنای «معروف» و «منکر» را واجبات و محرمات می‌دانند؛ (تفتازانی، بی‌تا، ج ۲: ۵۸۰) و برخی دیگر مستحبات و مکروهات را نیز به معنای این دو افزوده‌اند؛ (فاضل مقداد، ۱۳۶۸: ۵۷) علاوه بر این، در تبیین

مفهوم این دو واژه مرجع تشخیص (شرع و عقل) نیز لحاظ شده است؛ (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق: ۳۳۱).

از منظر لغوی، معروف از ماده «عرف» و به معنای شناخته شده است؛ (فرهنگ ابجدی، ۱۳۷۵: ۹۶) چنان‌که منکر از ماده «نکر» به معنی ناشناخته است. (همان، ص ۸۷۴).

راغب، در «مفردات الفاظ قرآن» در تعریف دو واژه «معروف» و «منکر» می‌نویسد: «مَعْرُوف، اسمی است برای هر کاری که با عقل و شریعت نیکو شناخته شده و مُنْكَر، چیزی است که به زشتی شناخته شده»، و لذا واژه معروف برای میانه‌روی در بخشش و جود به کار می‌رود؛ زیرا از نظر شریعت و عقول، نیکو شمرده می‌شود. (ترجمه مفردات راغب، ج ۲، ۱۴۰۴: ۵۸۶) در جای دیگر همین کتاب نیز نوشته است: «منکر، ضد معروف و هر کاری است که عقل‌ها و خرده‌های سلیم، زشتی آن را حکم می‌کند یا این‌که عقل‌ها در زشتی و خوبی آن کار سکوت می‌کنند، سپس دین و شریعت بدی و زشتی آن را بیان می‌کند. (ترجمه مفردات راغب، ج ۴، ص ۳۹۷) پس امر به معروف یعنی فرمان دادن به نیکی و نهی از منکر، بازداشتن از بدی و ناپسندی است. (میرعظیمی، ۱۳۷۵: ص ۱۴)

بهترین راه شناخت معروف و منکر، مراجعه به شرع مقدّس و عقل سلیم است. بر این اساس هر چیزی را که شارع مقدّس به آن امر کرد و مردم را به انجام آن تشویق نمود، آن چیز «معروف» و هرگاه شارع مقدّس، از چیزی نهی کرد و مردم را از انجام آن سرزنش نمود، آن چیز منکر است. (میرعظیمی، ۱۳۷۵: ص ۱۷۰) و هم‌چنین می‌توان برای شناخت معروف و منکر از عقل سلیم بهره برد.

از نظر اصطلاحی در شرع، معروف به انواع واجب و مستحب از قبیل ایمان، احیای نماز و روزه زکات و دیگر دستورات شرع و نیز تأسیس مراکز دینی و مساجد، یتیم‌نوازی و... و منکر به انواع حرام و مکروه از قبیل غیبت، دروغ و... (نراقی - مجتوبی، ج ۲، ۱۳۸۵: ۳۳۰) قابل انقسام می‌باشد.

مرحوم علامه طباطبایی معروف را به معنای آنچه با ذائقه افراد یک جامعه سازگار و در میان آنان مرسوم و متداول باشد دانسته و می‌گوید: «فالمعروف یتضمن هدایه العقل و حکم

الشرع و فضيلته الخلق الحسن و سنن الادب»؛ (طباطبائی، ج ۲: ۲۳۶)؛ در این معنا مرجع تشخیص معروف علاوه بر عقل و شرع، عرف اجتماعی نیز می‌باشد.

۳. امر به معروف و نهی از منکر؛ یک ضروری دینی

امر به معروف و نهی از منکر، از فروع دین اسلام بوده و همچنین از نظر علمای امامیه نیز از ضروریات مذهب به شمار می‌رود و حقیقت محتوای آن عبارت است از سخن و گفتاری که انسان را به اطاعت و فرمان برداری خداوند وامی‌دارد (معروف)، و در مقابل سخنی یا فعلی که به انجام گناه منجر می‌شود، (منکر)، قرار می‌گیرد. (سادات حسینی، بی تا)

در راستای بحث از این فریضه الهی، وقتی به قرآن کریم نگاه می‌کنیم، به مجموعه‌ای از آیات برمی‌خوریم که می‌توان گفت این آموزه دینی، به استناد آن آیات، به عنوان یک ضروری دینی - اجتماعی در جامعه‌ی دینی قلمداد می‌شود و «وجوب امر به معروف و نهی از منکر» را می‌توان از آن‌ها برداشت کرد. ادات و اسبابی که از منظر ادبی در این دست از آیات به کاررفته‌اند روی هم رفته به ضرورت جدی این سنت حسنه‌ی الهی در جامعه دینی دلالت دارند.

هرچند که در این حوزه اگر به طور تخصصی بخواهیم بحث نماییم جای جرح و تعدیل بسیاری دارد؛ اما حتی الامکان اگر هم نتوانیم وجوب اصطلاحی را از این آیات در خصوص «امر به معروف و نهی از منکر» برداشت کنیم، اقلأً استحباب اکید و ضرورت انکارناپذیر آن را می‌شود از این آیات بهره برد.

آیات قرآنی ذیل، از جمله‌ی آیاتی است که بارزترین دلالت را در خصوص «امر به معروف و نهی از منکر» دارند:

- «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ / گذشت پیشه کن، و به کار پسندیده فرمان ده.» (اعراف، ۱۹۹)

در این آیه، همان‌طور که دیده می‌شود از فعل امر - که خود از نظر اصولی ذاتاً دلالت بر وجوب دارد - به کار گرفته شده است. حتی اگر نشود وجوب اصطلاحی فقهی را از این آیه استفاده کرد اقلأً می‌شود ضرورت اکید آن را برداشت کرد.

- «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ / ... باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی، و امر به معروف و نهی از منکر کنند! ...». (آل عمران، ۱۰۴)

در این آیه نیز به صورت جدی بر «امر به معروف و نهی از منکر» در قالب و ساختار امری دستور داده شده است که اهمیت بیشتر موضوع را بیان می‌کند.

- «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ... / شما بهترین امتی بودید که به سود انسان‌ها آفریده شده‌اند؛ (چه اینکه) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید». (آل عمران، ۱۱۰) در این آیه شریف خداوند از اهمیت و ارزش رفتاری این سنت در جامعه سخن گفته و آن را علت بهترین امت بودن مسلمین دانسته است و این بدان معنی است که چنین چیزی از دیدگاه قرآن کریم نباید مغفول جامعه دینی قرار بگیرد.

- «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ... مردان و زنان باایمان، ولی (و یار و یاور) یکدیگرند؛ امر به معروف، و نهی از منکر می‌کنند». (توبه، ۷۱)

آنچه در این آیات شریف قرآن کریم بر موضوع مورد نظر دلالت دارد، بهره‌گیری از ماده «امر» در جملات - چه به طور صریح چه غیر صریح - است. و امر، به طور ابتدایی، دلالت بر وجوب دارد؛ ولی این امر، با توجه به دیگر ادله‌ی شرعی - اعم از نقلی و عقلی - جای بحث دارد و برای این که بشود وجوب اصطلاحی را از این افعال استفاده کرد جای بحث تخصصی و نیز نیاز به کالبدشکافی فراوانی دارد که هم از مجال بحث در این وجیزه خارج است.

در هر حال، آنچه از مجموع آن‌ها می‌شود استفاده کرد «لزوم امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان یک ضرورت دینی در اسلام به شمار می‌رود. و حتی اگر نتوان از این آیات، وجوب عینی امر به معروف و نهی از منکر را اثبات کرد، دست کم شاید بتوان ادعا کرد این سنت نیک انسانی و الهی، در جامعه دینی از منظر فقهی به عنوان یک واجب کفایی است که اگر کسی از افراد جامعه بدان اقدام کرد، از دیگران ساقط بشود.

۴. معناشناسی «آرمان شهر»

آرمان شهر (utopia)، برای نخستین بار توسط توماس مور در سال ۱۵۱۶ میلادی در کتابی به همان عنوان به کار گرفته شد. (مور، ۱۳۸۸: ۷) پیش‌تر مفهوم‌های مشابهی از این واژه در آرای فلاسفه یونان باستان - مانند افلاطون و ارسطو - عرضه شده بود و در فلسفه اسلامی از آن به‌عنوان «مدینه فاضله» یاد شده است. اصل واژه (utopia) یونانی است و معنی آن جای که وجود ندارد یا ناکجاآباد می‌باشد. اتوپیا واژه‌ای است مرکب از OU (او) یونانی به معنای «نفی» و کلمه topos (توپوس) به معنی مکان. بنابراین، از لحاظ لغوی به معنی «لامکان» می‌باشد. (سروری مجد، ۱۳۹۲)

آرمان شهر نمادی از یک واقعیت آرمانی و بدون کاستی است که متضمن سعادت و خوشبختی مردم باشد همچنین می‌تواند نمایانگر حقیقتی دست‌نیافتنی باشد. گاه به‌صورت اساطیر و عصر زرین و حماسه‌های بشری جلوه‌گر شده است و گاه در محک آرمان‌های نظام حاکم از افلاطون، ارسطو و فارابی گرفته تا رابرت اوئن (Robert Owen)، شارل فوریه (Charles Fourier)، اتین کابه (Etienne Cabet)، و ... همگی کوشیده‌اند به توصیف آرمان شهر مطلوب خود پردازند. (همان، ۱۳۹۲)

جامعه آرمانی از منظر قرآن کریم، جامعه‌ای است که تحت قوام ولایت الهی بوده و هدف از برپایی چنین جامعه‌ای، رشد معنوی و مادی بشر است و از نگاه قرآن کریم، دائماً در حال رشد و شکوفایی است. کرامت انسان‌ها در جامعه آرمانی به نحو احسن رعایت می‌شود، مردم به ولایت الهی و اطاعت از فرامین او تن می‌دهند و عدالت و تقوای الهی را در تمام شئون آن به پا می‌دارند. (همان، ۱۳۹۲)

۵. بسترها و شرایط امر به معروف و نهی از منکر

برای آن‌که این سنت الهی تحقق عملی بیابد بسترهای لازم جهت انجام آن باید وجود داشته باشد. از آنجاکه این آموزه دینی ذاتاً یک آموزه سیاسی - اجتماعی است، طبعاً در ارتباط با جامعه قابلیت طرح دارد و به تبع آن، تحقق آن نیز منوط به شکل‌گیری جامعه به‌عنوان بستر و زمینه‌ی تحقق عملی آن خواهد بود. از این‌رو، تشکیل جامعه از ابتدایی‌ترین تا پیچیده‌ترین اشکال آن، از لوازم تحقق عینی این آموزه سیاسی - اجتماعی و دینی به شمار می‌رود.

۵ - ۱. شکل‌گیری جامعه دینی

جامعه به‌خودی‌خود از بدو تاریخ بشر تابه‌حال، صرفاً به‌عنوان بستری برای طرح و پیگیری ایده‌های مختلف اعم از اجتماعی، سیاسی، دینی و غیر آن بوده است؛ اما آنچه در اینجا مورد بحث قرار دارد به‌عنوان یک پدیده اجتماعی-دینی است؛ که طبیعتاً از رهگذر تشکیل جامعه‌ای صورت می‌پذیرد که در آن جامعه دغدغه‌های دینی وجود داشته باشد و از طریق دین، بر اصلاح امور اجتماعی تأکید صورت بگیرد.

قرآن کریم نیز هنگامی که از این سنت الهی در میان مردم سخن می‌گوید از جامعه دینی به‌عنوان بستر تحقق آن سخن می‌راند و جامعه مؤمنان را از آن‌جهت که محلی برای اقامه این سنت الهی است موردستایش و تشویق قرار می‌دهد؛ آنجا که می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران، ۱۱۰) - شما بهترین امتی هستید که برای مردمان پدید آمده‌اند که به نیکی فرمان می‌دهید و از ناشایستی بازمی‌دارید، به خدا ایمان دارید.

همان‌طور مشاهده می‌کنیم خداوند متعال در وصف جامعه نبوی و مؤمنان راستین می‌گوید: شما بهترین مردمی هستید که تابه‌حال در صحنه‌ی سیاسی و غیرسیاسی، پدید آمده‌اید و دلیل این بهترین بودن شما این است که ایمان به خدا دارید و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید. پس این آموزه دینی و الهی، از نگاه قرآن کریم تا آنجا اهمیت دارد که معیار برترین و بهترین بودن یک ملت و جماعت می‌تواند قرار بگیرد، همان‌طور قرآن کریم این کار را کرده است. یعنی آن را معیار برتر بودن مؤمنانی که آمران به معروف و ناهیان از منکرند قرار داده است. چنان‌که در جای دیگر قرآن کریم می‌گوید: «يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ» [آنان کسانی هستند که] به‌روز واپسین ایمان می‌آورند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و در انجام کارهای نیک بر یکدیگر سبقت می‌گیرند و آن‌ها از صالحان‌اند.»

در این آیه‌ی کریمه و بسیاری دیگر، قرآن کریم «امر به معروف و نهی از منکر» را از نشانه‌های بارز جامعه‌ی اسلامی و امت مؤمن - که به خدا و پیامبرش ایمان آورده‌اند - برمی‌شمارد و این بدان معناست که جامعه دینی- الهی، زمانی به‌درستی شکل می‌گیرد که

امربه معروف و نهی از منکر در آن، نهادینه شود و از سنت‌های عملی در رفتار فردی و جمعی آن جامعه قرار بگیرد.

۵ - ۲. ایجاد و تأسیس حاکمیت ارزشی

دومین بستر یا زمینه‌ای که می‌تواند به صورت لازم‌های ضروری در جهت اقامه‌ی ارزش «امربه معروف و نهی از منکر» مطرح باشد، شکل‌گیری حاکمیت دینی است. حاکمیت سیاسی در هر جامعه‌ای، برآیند دیدگاه‌ها و تفکرات رایج و حاکم بر ذهنیت مردمان هر عصر و زمانه است. جامعه دینی آنگاه که شکل گرفت، طبعاً بر اساس تفکر دینی حاکم بر آن جامعه نیز، سیاست و قدرت رنگ و بوی همان تفکر دینی را به خود خواهد گرفت و در مواردی که خارج از این چارچوب بوده باشد آنجا در حقیقت، انحرافی از اصول اصلی اجتماع صورت گرفته است که برای مقابله با آن می‌بایست آن جامعه حرکت نموده و از اصول ارزشی خود پاسبانی نمایند. حال که حاکمیت دینی شکل گرفته است، این حاکمیت بر اساس تفکر دینی موظف خواهد بود تا آموزه‌های دین و ارزش‌های الهی را عملی و پیاده‌سازی نماید و این کار ممکن است یک کار سیاسی تلقی شود یا هم صرفاً یک کار اجتماعی؛ در هر حال اینکه آموزه «امربه معروف و نهی از منکر» صورت عملی پیدا کند و اقامه بشود، نیاز به حمایت سیاسی و اجتماعی لازم از ناحیه‌ی مردم و حاکمیت خواهد داشت و این همان بستر لازم جهت اجرای آن در جامعه است.

قرآن کریم به همین منظور می‌فرماید خداوند در راستای برپایی قسط و عدل در جامعه به داود خلافت (حاکمیت عملی) بخشید تا آنکه بتواند بدان منظور دست یازد: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ...» ای داوود! ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم به حق داوری کن. ...! (سوره ص، آیه ۲۶)

نوع مرجع یا مراجعی که عهده‌دار انجام امربه معروف و نهی از منکر هستند، به لحاظ نوع رفتارهایی که باید انجام دهند، نیز در تفسیر مفهومی این آموزه مؤثر است. از این رو، در میان اقوال و آرای موجود می‌توان دست‌کم از دو نوع برداشت سخن گفت:

در برداشت نخست، امر به معروف و نهی از منکر، کلیه تدابیر مردمی، حکومتی (قوه مجریه) و قضایی را شامل می‌شود. در این برداشت که موسع‌ترین برداشت از امر به معروف و نهی از منکر است، عمل به هر یک از قوانین و تکالیف شرعی و از جمله قوانین جزایی مصداقی از عمل به این آموزه به حساب می‌آید. از این نظر می‌توان امر به معروف و نهی از منکر را عنوانی برای عمل به همه احکام و قوانین، توصیه‌ها و نصیحت‌های اخلاقی دانست، حتی نوع رفتار یک عالم دینی نیز به لحاظ آن که الگویی رفتاری برای دیگران است امر به معروف و نهی از منکر و بلکه مصداق بارز آن به حساب می‌آید. (حاجی ده آبادی، ۱۳۸۳)

در برداشت دوم، از سویی اجرای قوانین جزایی توسط قاضی (قوه قضاییه) از معنای این آموزه جدا شده و از سوی دیگر از عمل «قوه مجریه» به مفاد این آموزه با اصطلاح خاص «حسبه» یاد شده است؛ به‌طور طبیعی آنچه زیر عنوان امر به معروف و نهی از منکر باقی می‌ماند ناظر به تکالیف شهروندان جامعه اسلامی است. به تعبیری می‌توان از دو نوع امر به معروف سخن گفت: دولتی و غیردولتی. حسبه یا احتساب شکلی از دخالت مستقیم دولت در کنترل رفتارها و پاسخ‌دهی به نقض هنجارها است که عمل دولت به تکلیف همگانی امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌شود. (ده آبادی، همان) چنان‌که ابن خلدون می‌نویسد: «حسبه وظیفه دینی است از باب امر به معروف و نهی از منکر که بر متولی امور مسلمین فرض است، او شخص شایسته‌ای را برای انجام این وظیفه می‌گمارد و انجام این تکلیف وظیفه است»؛ (همان).

علی‌ای حال، حاکمیت سیاسی را در هر فرضی که تصور نماییم، در قدم اول، به‌عنوان یک ضرورت انکارناپذیر در میان جوامع انسانی از بدو شکل‌گیری تاریخ سیاسی بشر مطرح بوده است و به همین دلیل، جوامع انسانی از بسیاری از آزادی‌های فردی و حتی جمعی خود گذشته و در ذیل حاکمیت سیاسی که خود تأسیس کرده‌اند، قوانینی را به‌منظور مدیریت زندگی جمعی خودشان به وجود آورده‌اند تا بتوانند محیط زندگی اجتماعی را قابل تحمل و پذیرش بسازند؛ اما این قاعده در جوامعی که بر مدار دین و یکتاپرستی شکل گرفته‌اند، مضاف بر اینکه حاکمیت سیاسی را موظف به اجرای قوانین الهی می‌نماید، مردم را نیز بر مسائلی از جمله همین احساس تکلیف در قبال همدیگر مکلف نموده است و اجرای امر به معروف و

نهی از منکر به عنوان یک سازوکار اجتماعی از چنین جایگاهی در جامعه اسلامی برخوردار است.

۵ - ۳. وجود شرایط اقامه این فریضه

شرایط اقامه «امر به معروف و نهی از منکر» بیشتر به کاربری فردی آن بستگی دارد که در نتیجه منوط به آمادگی افراد از منظر روحی و روانی به عنوان یکی از شروط اقامه این فریضه الهی در جامعه می‌باشد. شرایطی که در اسلام برای آن در عرصه عملی در حیطه کاربری فردی آن در نظر گرفته شده بیشتر در ساحت فردی از منظر روانی قابل تعریف و پیاده‌سازی بوده و جنبه روحی روانی و آمادگی ذهنی مخاطبان این سنت را بیشتر در نظر می‌گیرند که در فقه به طور تفصیلی فقها بدان پرداخته‌اند.

از این رو، انجام این دو فریضه در نظر بیشتر فقها موکول به شروط چهارگانه است؛ یعنی شخص امر کننده به معروف، باید نخست معروف و منکر را بشناسد؛ دوم اینکه احتمال تأثیرگذاری بدهد و مطمئن باشد که این کار او در مخاطب یا جامعه تأثیرگذار است؛ سوم مخاطب اصرار بر گناه داشته باشد و چهارم در مسیر اجرای امر به معروف و نهی از منکر مفسده‌ای نداشته باشد. (فیض کاشانی، قرن ۱۱ - مجله گنجینه، ۱۳۸۵)

نکته‌ای که در این خصوص قابل توجه است مسئله پابندی و تعهد عملی شخص امر به معروف و ناهی از منکر به شئون دینی و ارزش‌های الهی است؛ یعنی علاوه بر آن که این مسئله از نظر اخلاقی، جای انکار ندارد؛ از منظر رفتار اجتماعی و تأثیرات روانی قضیه نیز جای تأمل و دقت دارد. به طور مثال، فردی که کسی را به کاری دستور می‌دهد و یا به انجام عملی فرامی‌خواند در حالی که خودش پابندی عملی و اعتقادی بدان کار ندارد، نمی‌تواند تأثیری روی ذهن مخاطب ایجاد نماید. این نکته در کلام الهی نیز با ظرافت تمام اشاره شده است؛ آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَأْمُرُونَ بِالْإِيمَانِ» (و ایمان به پیامبری که صفات او آشکارا در تورات آمده) دعوت می‌کنید، اما خودتان را فراموش می‌نمایید؛ باینکه شما کتاب (آسمانی) را می‌خوانید! آیا نمی‌اندیشید؟! (بقره: ۴۴)

همین طور قرآن کریم در جای دیگر نیز بر اهمیت این مسئله تأکید می‌کند و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ / ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟! (صف آیه ۲). بنابراین اهمیت پایبندی عملی شخص دعوت‌کننده بدان چه می‌گوید در تأثیرگذاری روی مخاطب، امری غیرقابل‌انکار بوده و از منظر روانی معنای خاصی را دربر دارد.

بحث مهم دیگری را که از منظر ارزشمندی و فایده‌مندی این سنت الهی در اینجا می‌شود مطرح کرد، مسئله‌ی افاده خیر و دفع شر یا به تعبیری دیگر بحث نجات‌دهندگی این سنت حسنه است؛ و این بدین معنی است که هنگام اجرا یا اقامه‌ی این سنت الهی در میان جامعه، باید متوجه بود که هدف قصوای موردنظر از تأسیس این سنت الهی در اسلام بایستی موردتوجه قرار بگیرد. یعنی مضاف بر تأمین معنوی خیرات نهفته در این سنت نیک الهی، از شرووری که احیاناً از ناحیه‌ی اجرای آن در جامعه برمی‌خیزند نیز جلوگیری صورت بگیرد و دقیقاً به همین دلیل، فقهای عظام نیز اقامه‌ی این فریضه را زمانی که مفسده‌ای را موجب شود و یا به‌طور مثال، باعث فتنه و درگیری شود از حیز وجوب خارج می‌دانند؛ و علاوه بر آن که تأثیرگذاری آن مدنظر فقهاست، بحث عدم اضرار از سوی کسانی که مورد نهی از منکر قرار می‌گیرند بر امر به معروف و ناهی از منکر، نیز مترتب بر این مسئله است. چنان‌که خداوند می‌فرماید خود را به نابودی دچار نسازید: «...وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...» (بقره / ۱۹۵).

این تهلکه از نظر مادی، می‌تواند مواردی را شامل شود که اجرای سنت حسنه‌ی «امر به معروف نهی از منکر» نه تنها فلسفه ذاتی خودش نتواند تأمین کند؛ بلکه موجب فتنه و اضرار بر نفس یا حیثیت یا حتی بر مال کسی بشود که چنین چیزی مصداق بارزی از تهلکه است.

۶ - نقش امر به معروف و نهی از منکر در تحقق آرمان شهر قرآنی

قرآن کریم در موارد بسیاری، از «امر به معروف و نهی از منکر» به‌عنوان بهترین وسیله یا یک ظرفیت مهم و موتور پیشران جامعه به‌سوی صلاح و فلاح یاد کرده است، و آنجا که از جوامعی چون مؤمنان، نیکان، صالحان و بهترین امت‌ها، یاد می‌کند حتماً یکی از خصوصیات آن‌ها را در اقامه‌ی همین سنت حسنه الهی در میان آن‌ها ذکر می‌کند. بنابراین «با نگاهی گذرا به

سرگذشت بشر درمی یابیم که امر به معروف و نهی از منکر از پیشینه‌ای به قدمت انسان برخوردار است. هدف بعثت انبیاء الهی نیز دعوت مردم به خیر، صلاح، توحید و بازداشتن آن‌ها از پیروی طاغوت بوده است.» (پور محمود حصاری، ۱۳۹۸)

۶- ۱. پالایش جامعه

اسلام به واسطه امر به معروف و نهی از منکر یک مراقبت همگانی و وظیفه نظارت بر همه را بر عهده همه قرار داده است. از این رو، یک مسلمان نمی‌تواند فقط خودش خوب باشد و کاری به دیگران نداشته باشد. باید به وسیله امر به معروف دیگران را هم وادار به کار خوب بکند و به وسیله نهی از منکر آنان را از کارهای زشت باز دارد، هر فردی نسبت به همه مسئولیت دارد، نسبت به اجتماعش خانواده‌اش، زیردستانش، بالادستانش، خلاصه به مقداری که قدرت دارد، مسئولیت نظارت دارد که اگر این مسئولیت را انجام داد، وظیفه دینی‌اش را انجام داده و مسلمان درستی است و الا اسلامش ناقص است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۱۴۳)

از دیدگاه اسلام، سرنوشت انسان‌ها با یکدیگر گره خورده است؛ جوامعی وجود داشته‌اند که در آن انسان‌ها گرچه خود کارهای نیک انجام می‌داده‌اند ولی چون نسبت به کارهای بد دیگران بی‌اعتنا بوده‌اند، عذاب الهی آن‌ها را نیز در خود فرو برده است و به اصطلاح، تر و خشک را باهم سوزانده است. در متون اسلامی، اخبار و روایات فراوانی مبنی بر این‌که انسان‌ها تبعات اعمال سوء دیگران را متحمل می‌شوند، وجود دارد؛ زیرا آن‌ها با سکوت خود رفتار آنان را تأیید می‌کنند. در متون دینی برای تفهیم این مطلب از تشبیهات بسیار رسایی استفاده شده است؛ مثلاً پیامبر اکرم (ص) انسان‌های یک جامعه را به مسافران یک کشتی تشبیه می‌کند که سلامت آن‌ها در گرو سلامت کشتی است و هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به سلامت و ایمنی کشتی بی‌تفاوت بماند؛ (صحیح بخاری، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۸۸۲).

قرآن کریم نیز در خصوص این‌که انسان‌ها نسبت به سرنوشت همدیگر مسئول‌اند به نیکی اشاره فرموده است آنجا که درباره قوم بنی اسرائیل به خاطر آنکه آن‌ها نهی منکر نمی‌کردند و در برابر ارزش‌های الهی بی‌تفاوت شده بودند، می‌گوید: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَ كَانُوا يَعْتَدُونَ* كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده، ۷۸ و ۷۹)

چون آنان ترک نهی از منکر کردند و از عصیانگری که در میانشان رایج شده بود جلوگیری نکردند پس به همین خاطر، همه دچار لعن و عذاب الهی شدند.

خلاصه آن که امر به معروف و نهی از منکر به عنوان یک سازوکار سیاسی - اجتماعی در جامعه، زمانی که عملی و اقامه شود امور و شئون آن جامعه به اصلاح خواهد گرایید و چون این سنت الهی رفته رفته تبدیل به فرهنگ شود، در مقابل نارسائی های اجتماعی، حساسیت هایی را ایجاد خواهد کرد و در نتیجه، منجر به پالایش جامعه از کاستی های فرهنگی شده و جامعه را به یک جامعه زنده و پویا تبدیل خواهد کرد.

۶-۲. گسترش عدالت در جامعه

یکی دیگر از ظرفیت های نهفته در امر به معروف و نهی از منکر توسعه و بسط عدالت در جامعه است. هرگاه مردمی در برابر ظلم و اجحاف ایستادگی کنند و از مظلومان خودش در برابر ظالمان دفاع نماید جامعه رفته رفته به یک جامعه عادل و متعادل تبدیل خواهد شد؛ چیزی که قرآن کریم از آن به عنوان «خیر امت» نیز تعبیر کرده است. یا می توان گفت در سایه این سنت حسنه الهی، آن حیات طیبه ای که خداوند به بندگانش وعده داده است محقق خواهد شد.

فریضه «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان یک سازوکار نظارت همگانی مطرح است که توسط مردم صورت گیرد و همه افراد جامعه با احساس مسئولیت در قبال مظالم موجود در جامعه و ناهنجاری های اجتماعی، در گسترش عدل و قسط می توانند نقش ایفا کنند. به همین خاطر می شود گفت که اجرای عدالت در جامعه، مهم ترین معرفی است که عینیت می یابد.

قرآن کریم همواره «عدالت» را در جامعه به عنوان یکی از رسالت های اصلی و اساسی انبیای الهی ذکر کرده است؛ و این بدین معنی است که عدالت یکی از مصادیق اساسی «امر به معروف نهی از منکر» به شمار می رود. آنجا که می فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قَضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» برای هر امتی، رسولی است؛ هنگامی که رسولشان به سوی آنان بیاید، به عدالت در میان آنها داوری می شود؛ و ستمی به آنها نخواهد شد! (یونس، ۴۷)

در جای دیگر همین‌طور قرآن می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ...» (ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند؛ ...) (حدید، آیه ۲۵)

در جای دیگر، قرآن کریم داستان هود پیامبر را نقل می‌کند که وی قوم خودش را به اقامه‌ی عدل و قسط دستور می‌داد: «وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» و ای قوم من! پیمان‌ه و وزن را با عدالت، تمام دهید! و بر اشیاء (و اجناس) مردم، عیب نگذارید؛ و از حق آنان نگاهید! و در زمین به فساد نکوشید! (هود، ۸۵)

همچنین قرآن کریم به مؤمنان به‌طور صریح، فرمان می‌دهد که از مسیر «عدالت» گام فراتر نگذارید که اقامه‌ی عدل، به تقوا نزدیک‌تر است: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...» (مائده، آیه ۸)

حکمت نهفته امر به معروف و نهی از منکر در مدنی الطبع بودن انسان است، زیرا انسان‌های اجتماعی از نظر سلوک و رفتار و اخلاق و عقاید، اثر متقابل بر روی یکدیگر دارند و انحراف فردی هر یک از اعضای جامعه زیان‌های اجتماعی را به دنبال می‌آورد؛ بنابراین حفظ و پاسداری جامعه در مقابل هرگونه فساد و تباهی عقلاً اجتناب‌ناپذیر و شرعاً واجب است. (هاشمی، ۱۳۷۴: ۲۱۰) و چنین واجبی تنها از مسیر توجه به فریضه الهی امر به معروف و نهی از منکر قابل اقامه است. حاکمیت سیاسی اسلامی نیز آنجا که بر فرایض دینی در جامعه می‌کوشد در حقیقت فقط بر پیاده‌سازی این وجبیه الهی در اجتماع همت گماشته و بر وظیفه دینی و شرعی که بر گردن حکومت و حاکمان نیز مستولی است عمل نموده‌اند.

۶ - ۳. جلوگیری از استبداد حاکمیتی

معنای کلی و دیرینه‌ی «استبداد» در زبان عربی، تصمیم خودسرانه یک فرد بدون در نظر گرفتن دیدگاه‌های دیگران است و از این‌رو مقابل واژه «مشورت» قرار می‌گیرد. (زمخشری،

اساس البلاغه، بی‌تا). البته این واژه در لسان روایات به کار رفته و در قرآن کریم نیامده است و به‌جای آن، کلماتی چون طغیان، ظلم، علو، و هوا به کار رفته است. (پزشکی، ۱۳۸۱)

«دیکتاتوری» (Dictatorship) که یکی از دانش واژه‌های اساسی در تبیین معنای استبداد در ادبیات سیاسی معاصر به شمار می‌رود تعبیر دیگری از این کلمه است. دیکتاتوری، حکومت مطلق غیر مقید به قوانین موضوعه‌ای است که به‌صورت قانون اساسی یا سایر عوامل اجتماعی یا سیاسی در درون نظام سیاسی مستقر هستند. (پزشکی، ۱۳۸۱). قرآن کریم آنجا که پیرامون این مفهوم سیاسی سخن می‌گوید به مصادیقی از مواردی که فرمان‌روایان ظالم و طغیانگر بر مردم ستم روا می‌داشته‌اند اشاره می‌کند. به‌طور مثال از طغیانگری‌های فرعون در آیات متعدد قرآن یاد شده است؛ چنانکه خطاب به حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» / به‌سوی فرعون برو که او طغیان کرده است. (طه، آیه ۲۴)

معنای ضمنی این آیه شریف قرآن این است که: ای موسی برو او را از این طغیانش بازدار، یعنی برو وی را امر به معروف و نهی از منکر کن. همین‌طور در جای دیگر فرماید: «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» - موسی را با آیات خویش به‌سوی فرعون و اطرافیان او فرستادیم، اما آن‌ها (با نپذیرفتن)، به آن (آیات) ظلم کردند» (اعراف، ۱۰۳)، یا در جای دیگر می‌گوید: «كَذَّابٌ آلَ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حال این گروه مشرکان)، همانند حال نزدیکان فرعون و کسانی است که پیش از آنان بودند، آن‌ها آیات خدا را انکار کردند» (انفال، آیه ۵۲).

از مجموع آیات قرآن کریم درباره امر به معروف و نهی از منکر برمی‌آید که امر به معروف و نهی از منکر از جمله‌ی قوانین اجتماعی اسلام به شمار می‌رود که به‌تدریج بنا بر قابلیت پذیرش و استعداد مسلمانان و با توجه به تکامل و گسترش اسلام تشریح گردیده و از قبیل واجباتی چون نماز و روزه است که اگر ترک شود مؤاخذه خواهند داشت؛ بنابراین همواره عده‌ای در جامعه اسلامی مسئول انجام چنین وظیفه مهمی هستند. (یزدی، ۱۳۷۵: ۱۴۳)

نتیجه

نتیجه آن که از مجموع آیات قرآن کریم که مرتبط با موضوع «امر به معروف و نهی از منکر» هستند، این برداشت را می‌توان داشت که: اولاً این فریضه الهی در میان سایر آموزه‌های دینی از اهمیت بسیار والایی برخوردار است؛ تا آنجا که همیشه قرآن کریم این آموزه الهی را در کنار مهم‌ترین آموزه‌های دیگر دین اسلام از جمله، نماز و زکات قرار داده و همواره بدان تأکید ورزیده است. همچنین همیشه آن را از اوصاف اصلی مؤمنان و صالحان قرار داده است. ثانیاً اگر از منظر جامعه‌شناختی هم به این آموزه الهی نگاه کنیم در خواهیم یافت که «امر به نیکی و بازداشتن از ناهنجاری» در میان دیگر ملت‌ها و جوامع، نیز وجود داشته است و در کانون اولویت‌های نظام‌های اجتماعی آنان قرار دارد. به‌خصوص در میان مردمانی که از تمدن و فرهنگ قوی برخوردار بوده‌اند/ هستند، پدیده همیاری اجتماعی و همکاری برای توسعه‌ی فرهنگی (که در حقیقت همان امر به معروف و نهی از منکر است) نقش بسیار اساسی در سالم‌سازی جامعه و بهبود فرهنگ اجتماعی آنان داشته است. از این‌رو آنچه در اسلام و قرآن کریم، از آن تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» نام برده شده، یک اهرم فرهنگی اجتماعی مهمی است که می‌تواند در بهبود وضعیت فرهنگی و توسعه معنوی در جامعه اسلامی نقش بی‌بدیلی را ایفا نماید.

منابع

- قرآن کریم.

- ۱) اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه: حسین خداپرست، قم، ۱۳۸۹: انتشارات نوید اسلام، چاپ دوم.
- ۲) پزشکی، محمد، «استبداد از دیدگاه قرآن»، فصلنامه علوم سیاسی - دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۱: شماره ۱۹.
- ۳) جارالله زمخشری، «اساس البلاغه»، تحقیق: عبدالرحیم محمود قم: منشورات دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- ۴) جفری، آرتور، «واژه‌های دخیل در قرآن»، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: ۱۳۷۲، نشر توس.
- ۵) حاجی ده آبادی، محمدعلی، «امربه معروف و نهی از منکر و سیاست جنایی»، فصلنامه علمی پژوهشی «فقه و حقوق»، ۱۳۸۳: شماره ۱.
- ۶) حسینی دشتی، مصطفی، معارف و معاریف، تهران، ۱۳۸۵: انتشارات مؤسسه فرهنگی آرایه.
- ۷) حسینی، مرضیه، «نقش امر به معروف و نهی از منکر در پیشرفت فرهنگی جامعه» مجموعه کامل آثار و مقالات برگزیده نهمین کنگره پیشگامان پیشرفت، بی تا.
- ۸) الحیرری النیسابوری، عبدالرحمن بن احمد، وجوه القرآن، مصحح: نجف عرشی، مشهد، ۱۳۸۰: نشر مجمع البحوث الاسلامیه.
- ۹) دهخدا، علی اکبر، «لغت نامه دهخدا»، ج ۲ و ۳، تهران، ۱۳۷۷: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۰) زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۲، مصحح: حسین احمد، مصطفی، بیروت، ۱۴۰۷ ق، ناشر: دار الكتاب العربی، چاپ سوم.
- ۱۱) سروری مجد، علی، «قرآن و جامعه آرمانی»، فصلنامه سراج منیر؛ سال چهارم، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۹۲.

- ۱۲) سید جوادی، احمد، دایره المعارف تشیع، ترجمه: کامران فانی، بهاءالدین خرمشاهی، جلد ۲، تهران، ۱۳۶۸: سازمان دایره المعارف تشیع.
- ۱۳) طباطبائی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۱۸، مترجم: محمدباقر موسوی همدانی، قم، ۱۳۶۳: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۱۴) طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، جلد ۶، مشهد، ۱۳۸۰: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۱۵) فاضل مقداد، «النافع لیوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر»، کتاب‌فروشی علامه، ۱۳۶۸: ج ۱، بی‌تا.
- ۱۶) الفراهیدی، الخلیل بن احمد، «العین»، ج ۸، بی‌تا، مؤسسه دار الهجر، ۱۴۰۵.
- ۱۷) فؤاد ابرام، «فرهنگ ابجدی المنجد - عربی به فارسی، مترجم: رضا مهیار، تهران، ۱۳۷۵: نشر اسلامی، چاپ دوم.
- ۱۸) فیض کاشانی، قرن یازدهم، «شرایط امر به معروف و نهی از منکر»، مجله گنجینه، خرداد و تیر ۱۳۸۵، شماره ۵۹.
- ۱۹) قرشی، علی‌اکبر، «قاموس قرآن»، جلد ۷، تهران، ۱۳۵۲: دار الکتب الاسلامیه.
- ۲۰) ماستری فراهانی، سمیه، سجادی، ابوالفضل، «معنا شناسی واژه امر و تعیین مصادیق آن در قرآن کریم»، فصلنامه علمی تخصصی حسنا، سال ششم، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۹۳.
- ۲۱) مصباح یزدی، محمدتقی، «جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن» تهران، ۱۳۶۸: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۲) مهدی نراقی، علم اخلاق اسلامی - ترجمه کتاب جامع السعادات، ترجمه: سید جلال‌الدین مجتوبی، ج ۲، تهران، ۱۳۸۵: نشر حکمت، چاپ ۱۲.
- ۲۳) میر عظیمی، جعفر، «دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر»، قم، ۱۳۷۵: انتشارات کتاب کتابخانه عمومی حضرت ابوالفضل (ع)، چاپ سوم.

دفاع مشروع از منظر اسلام و عرف بین الملل

محمد مهدی صادقی *

چکیده

بشر جنگ‌های خونین زیادی را تجربه کرده است. در جنگ، اسلام و عرف بین‌الملل دفاع مشروع را پذیرفته است. سؤال تحقیق این است که دفاع مشروع از منظر اسلام و عرف بین‌الملل چیست؟ مبانی دفاع مشروع در اسلام و عرف بین‌الملل متفاوت است. از آنجاکه ارزش‌های اسلامی بر فضای بین‌الملل حاکم نیست، بشر به صلح واقعی دست نیافته است. با سیطره‌ی نظام حاکم بر فضای بین‌الملل، قدرت‌های بزرگ تلاش کرده‌اند، در دو دوره حساس تاریخی، دفاع مشروع را به نفع خویش تفسیر کنند. هرچند این بدعت با مخالفت دولت‌های آزادی‌خواه روبرو شده است؛ اما قدرت‌های زورگو با تهدید نظامی و فشار رسانه‌ای، قوانین بین‌المللی را تحریف کرده‌اند. از طرف دیگر قرارداد اجتماعی حاکم بر روابط بین‌الملل نتوانسته است، برتری‌طلبی قدرت‌ها و جنگ‌افروزی آن‌ها را مهار کند؛ در نتیجه نابرابری‌های جهانی سیر صعودی به خود گرفته است. از منظر اسلام، دفاع یک ارزش و تکلیف الهی است که کرامت انسانی را دنبال می‌کند اما از نگاه عرف بین‌الملل، قرارداد اجتماعی بر روابط جهانی حاکم است. تنها راه برون‌رفت جهان، توجه به مبانی کرامت انسانی در روابط بین‌الملل است.

این تحقیق درصدد است تا با روش تحلیلی توصیفی، دفاع مشروع را از منظر اسلام و عرف بین‌الملل بررسی نماید.

واژگان کلیدی: دفاع مشروع، اسلام، عرف بین‌الملل، تحول، جنگ.

دفاع در لغت به معنای کوچ کردن، راندن، دور کردن و برگرداندن آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ص. ۸۸) مشروع از ماده شرع به معنای آیینی که خداوند به وسیله پیامبران به سوی بشر فرستاده است. (ابن منظور، ۱۱۱۹ ق، ج ۱، ص. ۲۲۳۸) مشروع در معانی راست و درست و آنچه شرع روا دارد به کار می‌رود. (الخوری الشرتونی، ۱۴۰۳، ص. ۵۸۴) دفاع مشروع حقی است که بر اساس آن کشورها می‌توانند از خود در برابر حمله‌ی مسلحانه دیگری با عکس‌العمل نظامی فوری دفاع کنند. (نادری، ۱۳۵۱، ص. ۵۱)

عرف در لغت به نیکویی و احسانی شناخته شده اطلاق می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۵۶۱) عرف لازمه‌ی زندگی انسانی است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۱، ص. ۲۶) پروفیسور ویرالی «عرف را در تشکیل حقوق، یک روند می‌داند و نه یک رویه.» (هنجی، بهار ۱۳۷۱، ص. ۲۲۸) عرف بین‌الملل به‌عنوان دلیل عملکرد عمومی است که به‌عنوان اصل حقوقی پذیرفته شده است. (هنجی، بهار ۱۳۷۱، ص. ۲۳۰)

تاریخ جهان با جنگ‌ها و کشورگشایی‌های زیادی شناخته می‌شود. اکثر این جنگ‌ها با اغراض شخصی حاکمان بر ملت‌های دیگر تحمیل شده است. در مقابل این تجاوزگری‌ها، دفاع مشروع در عرف بین‌الملل، از حقوق ذاتی ملت‌ها به حساب می‌آید. اسلام نیز به دفاع مشروع به‌عنوان یک ارزش نگریسته است. زندگی انسان‌ها و جوامع بشری با تغییر و تحول همراه است. مکاتب و اندیشه‌های زیادی یکی پس از دیگری بر فضای بین‌الملل حاکم می‌شود. ابرقدرت‌ها و دولت‌های پیروز پس از جنگ، همیشه به دنبال حفظ و گسترش نفوذ خود بر جهان هستند؛ بنابراین با تغییر اندیشه‌ها و منافع ابرقدرت‌ها، دفاع مشروع در عرف بین‌الملل نیز دچار تحول شده است. شناخت سیر تحول به ما کمک می‌کند تا آگاهانه با مسائل جاری بین‌المللی برخورد کنیم. در برابر بدعت‌ها و تغییر قوانینی بایستیم که به بی‌عدالتی جهانی منجر می‌شود و از قوانینی حمایت کنیم که جهان را به سمت عدالت جهانی سوق می‌دهد. قدرت‌های حاکم بر جهان تلاش کرده‌اند، در دو دوره‌ی حساس تاریخی یعنی پس از جنگ جهانی دوم و نیز پس از حادثه ۱۱ سپتامبر، دفاع مشروع را به نفع خویش تفسیر و

متحول کنند؛ به همین دلیل مفاهیم جدیدی چون دفاع مشروع پیش‌دستانه یا پیشگیرانه را وارد عرف بین‌الملل کرده‌اند.

دفاع مشروع هم از منظر اسلام و نیز در عرف بین‌الملل حق است. تفاوت بین اسلام و عرف بین‌الملل حاکم بر جهان، در مبانی دفاع مشروع نهفته است؛ زیرا مبانی دفاع مشروع از منظر اسلام کرامت انسانی است اما در عرف بین‌الملل، اساس دفاع مشروع بر قرارداد اجتماعی استوار است.

مبانی دفاع مشروع

برای دفاع مشروع مبانی زیادی بیان شده است. به تعداد مکاتب و نظریه‌های فکری، می‌توان برای دفاع مشروع، مبانی به دست آورد. هر مکتب با رویکرد و مبانی نظری خود به دفاع مشروع نگرسته است اما در حقیقت سه مبانی مهم برای دفاع مشروع وجود دارد. طبیعت، قرارداد اجتماعی و کرامت انسانی مهم‌ترین مبانی دفاع مشروع به شمار می‌روند.

۱. طبیعت

دفاع مشروع حقی است که در طبیعت انسان‌ها نهفته است. انسان‌ها به صورت طبیعی، در برابر تجاوز از خود دفاع می‌کنند. آن‌ها در برابر حمله‌ی مهاجم، عکس‌العمل نشان می‌دهند. در زمان‌های گذشته انسان‌ها با یک قانون نانوشته به دفاع از خود مبادرت می‌کردند. این قانون وضع نمی‌شود بلکه تنها از طبیعت و فطرت انسانی کشف می‌شود.

بر اساس این مبنا؛ طبیعت این حق را به انسان می‌دهد که از خود دفاع کند. همه‌ی انسان‌ها آزاد است و هیچ‌کس در اسارت دیگری نیست؛ بنابراین تنها اصل از حق طبیعی، محافظت از نفس انسان است. (هابز، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۰)

انسان‌ها حق دارند، هرگونه که بخواهند و بتوانند از خود صیانت کنند. این حق را طبیعت به انسان‌ها داده است که به بهترین شکل ممکن عمل کنند.

این مبنا تنها حقوق طبیعی انسان‌ها را در برمی‌گیرد یعنی حقوقی را شامل می‌شود که از طبیعت ناشی می‌شود؛ بنابراین حقوقی را که جنبه طبیعی ندارند، شامل نمی‌شود مانند دفاع از

مال (علی‌آبادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۲۲۷) و عرض (باهری، ۱۳۸۴، ص. ۳۳۱)؛ بر اساس دیدگاه کسانی که این موارد را جزء حقوق طبیعی نمی‌دانند.

این مبنا برای دفاع مشروع از جامعیت برخوردار نیست و تنها گوشه‌ای از دفاع فردی و آن‌هم صیانت از نفس را شامل می‌شود. انسان موجودی تک‌بعدی نیست. زندگی انسان دارای حوزه‌های فردی و اجتماعی است.

برای دفاع از برخی از حوزه‌های زندگی، نه تنها یک نفر بلکه هزاران نفر باید فداکاری کنند. نه تنها یک نفر بلکه یک ملت باید با تمام توان برای دفاع از آن‌ها بپا خیزند. ارزش‌های فراتر از حفظ جان و زندگی فردی وجود دارد که باید از آن‌ها صیانت شود. انسان باید از تمام هستی خویش بگذرد و دفاع از ارزش‌ها را همت خویش قرار دهد.

۲. قرارداد اجتماعی

این مبنا ریشه در نظریه‌ی اندیشمندان غربی دارد. چندین تفسیر از قرارداد اجتماعی وجود دارد که محور همه‌ی آن‌ها، آزادی انسان است.

بر اساس این مبنا، انسان آزاد است و آزادی بدون برابری معنا ندارد. آزادی انسان با پیروی معیارهای عالی اخلاقی و رعایت حقوق خود و دیگران محقق می‌شود. (عالم، ۱۳۸۶، ص. ۳۶۵)

روسو یکی از نظریه‌پردازان مهم نظریه‌ی قرارداد اجتماعی است. بر اساس قرارداد اجتماعی می‌توان گفت؛ با عمل نامشروع تجاوز، در حقیقت پیمان قرارداد اجتماعی نقض شده است؛ در نتیجه حالت طبیعی برمی‌گردد که در این حالت، متجاوز مصون نیست و مدافع می‌تواند، اعمال حق کند. (علی‌آبادی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص. ۲۲۸)

این نظریه، نگاه منفی به انسان دارد. بر اساس این دیدگاه، انسان گرگ انسان است. (هابز، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۸) بشر برای فرار از جنگ به قرارداد اجتماعی پناه می‌برد.

درباره‌ی قرارداد اجتماعی دیدگاه‌های زیادی مطرح شده است. تا هنوز ثابت نشده است که این قرارداد چه طور و چه زمانی صورت گرفته است؛ بنابراین قرارداد اجتماعی تنها یک

فرضی است که واقعیت و حقیقت خارجی ندارد اما دفاع مشروع یک واقعیت خارجی است. اضافه بر آن، دفاع مشروع یک ارزش است که این دیدگاه، به آن توجهی نکرده است.

۳. کرامت انسانی

انسان داری کرامت است. (اسراء (سوره ۱۷)، آیه ۷۰) خداوند انسان را به ما هو انسان کرامت بخشیده است. این کرامت ذاتی است و همه‌ی انسان‌ها را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۰۲ ق، ج ۱۳، ص. ۱۵۶) کرامت ذاتی حیثیتی است که انسان‌ها به طور یکسان از آن برخوردارند و تا زمانی که با تجاوز به دیگران و جنایت در حق خود و دیگران آن را سلب نکنند، از آن بهره‌مند خواهند بود (جعفری، ۱۳۷۰، ص. ۲۷۹)؛ بنابراین کرامت انسانی ابدی نیست و تا زمانی که انسان‌ها به حقوق دیگران تجاوز نکنند، دارای کرامت هستند و کسی حق تجاوز به حقوق آن‌ها را ندارد. همین‌طور که یک فرد دارای کرامت است، یک اجتماع و ملت نیز دارای کرامت و عزت است. دفاع در برابر تجاوز نه تنها حق بلکه یک تکلیف و واجب الهی است. (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ص. ۵۰۷)

دفاع در برابر تجاوز نامشروع نه تنها اعمال حق است؛ بلکه فراتر از آن تکلیف اخلاقی و قانونی است. در اسلام دفاع در برابر تجاوز نامشروع، از مصادیق تعاون بر تقوی است. (اردبیلی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۱۹۹)

انسان‌ها دارای کرامت ذاتی هستند؛ بنابراین باید از تجاوز مصون باشند و تجاوز به آن‌ها جرم است و مجازات دارد (شمس ناتری؛ عبدالله یار، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص. ۱۲۳) اما کرامت انسان بی‌قید و شرط نیست و در صورت تجاوز و پایمان کردن حقوق دیگران، حق دفاع برای دیگران نیز وجود دارد زیرا در قصاص حیات است. (بقره (سوره ۲)، آیه ۱۷۹)

فراتر از آن، انسان جانشین خداوند در روی زمین است. (بقره (سوره ۲)، آیه ۳۰؛ انعام (سوره ۶)، آیه ۱۶۵؛ فاطر (سوره ۳۵)، آیه ۳۹) این بزرگ‌ترین کرامت انسانی است که خداوند به انسان بخشیده است. حق حیات و زندگی همراه با آرامش و در مسیر کمال از حقوق دیگری است که خداوند به انسان‌ها عطا کرده است.

حق حیات از مهم‌ترین حقوق انسانی است که در صورت به خطر افتادن، دفاع از آن مشروعیت می‌یابد. (حسینی زندآبادی؛ عابدینی؛ عاشوری؛ عباسیان، پاییز ۱۳۹۷، ص. ۷۳)

بر اساس این مبنا می‌توان گفت که انسان‌ها باید حقوق هم دیگر را پاس دارند و از هر نوع تجاوز به دیگران پرهیز کنند. همان‌طور که یک فردی دارای حقوقی است که دیگران باید به آن احترام بگذارند، مجموعه‌ی از انسان‌ها، به‌طریق‌اولی دارای حقوقی هستند که نباید پایمال شود؛ زیرا خداوند به همه‌ی انسان‌ها کرامت بخشیده است.

خداوند بنی‌آدم را عزت و کرامت داده است. این عزت مخصوص یک فرد، قوم، امت، ملت و... نیست بلکه تمام بشریت باید در صلح و آرامش زندگی کنند تا زندگی همراه با کرامت و عزت را تجربه کنند.

دفاع مشروع در برابر تجاوز، حق هر فرد، قوم، قبیله، امت، ملت و... است. فراتر از آن، دفاع مشروع یک ارزش است. بر اساس این مبنا؛ دفاع یک تکلیف و واجب الهی است که باید به آن مبادرت کرد. اگر متجاوز از بین رفت و یا شکست خورد، مدافع به تکلیف الهی خویش عمل کرده است و ثواب و پاداش الهی را به دنبال دارد. اگر هنگام دفاع، هستی خویش را از دست دادند، بازهم رستگار شده‌اند و با بهترین و برترین انسان‌ها هم‌نشین خواهند شد. این حق برای انسان‌ها و ملت‌ها، در عرصه‌ی بین‌المللی نیز وجود دارد.

دوره‌های تاریخی دفاع مشروع در عرف بین‌الملل

دفاع مشروع در عرف بین‌الملل، سه دوره تاریخی را پشت سر گذاشته است. دفاع مشروع در عرف بین‌الملل پیش از تشکیل سازمان ملل متحد، سازمان ملل متحد و دفاع مشروع در عرف بین‌الملل و حادثه ۱۱ سپتامبر و دفاع مشروع در عرف بین‌الملل سه دوره مهم تاریخی هستند. در این سه دوره تاریخی شاهد تحولات مهم در سیر تحول دفاع مشروع در عرف بین‌الملل هستیم.

۱. دفاع مشروع در عرف بین‌الملل پیش از سازمان ملل متحد

کشورگشایی و جنگ با تاریخ بشر گره‌خورده است. تاریخ بشر جنگ‌های خونین، کشتار دسته‌جمعی و قتل‌عام‌های بسیاری به خود دیده است. دفاع فردی و جمعی در طبیعت بشر نهفته است. انسان در برابر هر حمله‌ی به صورت طبیعی از خود عکس‌العمل نشان می‌دهد.

در یونان باستان، سیسرون دفاع مشروع را اصلی از حقوق طبیعی می‌داند. (کلانتری، ۱۳۸۳، ۱۰۲). قبل از جنگ‌های جهانی، جنگ و به تبع آن دفاع، بین ملت‌ها و دولت‌های جهان، یک امر طبیعی است. پیامد چنین رویه و عرف حاکم بر فضای بین‌الملل، جنگ جهانی اول است. در چنین فضایی، جامعه ملل تدوین می‌شود. در جامعه‌ی ملل برای جلوگیری از جنگ، مکانیسم‌های قوی در نظر گرفته نشده بود. به همین دلیل شاهد جنگ جهانی دوم بودیم که با کشته شدن میلیون‌ها انسان پایان یافت.

برخی از صاحب‌نظران ریشه‌ی دفاع مشروع را به نظریه‌ی هوگو گروسیوس در سال ۱۶۲۵ و نیز یک قرن بعد، به نظریه‌ی امریش دی واتل در کتاب حقوق ملل و همچنین به حادثه‌ی کشتی کارولین در سال ۱۸۳۷ بین بریتانیا و ایالات متحده مستند می‌کنند (ظریف؛ آهنی امینه، پاییز ۱۳۹۱، ص. ۴۷) اما پیش از تدوین منشور سازمان ملل متحد، یک کشور حق داشت در برابر کشورهای دیگر، با دلیل یا بدون دلیل متوسل به زور شود (شریفی طرازکوهی؛ بارین چهاربخش، پاییز ۱۳۹۲، ص. ۲۴)؛ در نتیجه‌ی چنین تفکری، کشورگشایی‌ها و جنگ‌های زیادی در طول تاریخ به وجود آمد که نمونه بارز آن، به وجود آمدن جنگ‌های جهانی اول و دوم بود. در میثاق جامعه‌ی ملل نیز دولت‌ها می‌توانستند به جنگ مبادرت ورزند. (ظریف؛ آهنی امینه، پاییز ۱۳۹۱، ص. ۴۲) جامعه‌ی ملل توسل به زور را با شرایط خاص محدود کرد اما به صورت تلویحی توسل به جنگ را پذیرفت؛ بنابراین نتوانست از جنگ جهانی دوم جلوگیری کند. (جلالی، زمستان ۱۳۸۶، ص. ۳۲)

این دوره‌ی تاریخی را می‌توان دوران افسارگسیختگی در عرف بین‌الملل نامید؛ زیرا شروع جنگ و تجاوز به ملت‌های دیگر تابع قانون ویژه‌ی نبود بلکه جنگ و دفاع بستگی به توان نظامی دولت‌ها دارد. انسان‌های قدرت‌طلب با دیدن ضعف در توان نظامی کشورهای دیگر به تجاوز مبادرت می‌کنند. دفاع نیز به پیروی از جنگ، بستگی به توان نظامی ملت مدافع دارد.

این دوره را می‌توان عصر حالت طبیعی نامید؛ دوره‌ی که در آن نه از قرارداد اجتماعی خبری است و نه به کرامت و عزت انسان‌ها احترام گذاشته می‌شود.

جنگ جهانی دوم در چنین فضای حاکم بر روابط بین‌الملل به وجود آمد. این جنگ، آثار مخرب زیادی بر جای گذاشت. میلیون‌ها انسان از بین رفت و اقتصاد کشورها نابود شد. مریضی‌های واگیر، گرسنگی، قحطی و ده‌ها معضل دیگر در جهان گسترش یافت.

۲. سازمان ملل متحد و دفاع مشروع در عرف بین‌الملل

با دیدن آثار ویرانگر جنگ جهانی دوم، کشورهای پیروز و نیز دانشمندان جهان به دنبال راه‌حل اساسی برآمدند تا از یک جنگ جهانی دیگر جلوگیری کنند. آن‌ها تصمیم گرفتند، جنگ و تجاوز را محدود کنند؛ بنابراین جنگ و به تبع آن دفاع مشروع در تدوین منشور ملل متحد متحول شد.

پس از شکل‌گیری سازمان ملل و تدوین منشور، کشورگشایی و تجاوز یک کشور بر کشور دیگر ممنوع شد. بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد کشورهای جهان را از تجاوز به تمامیت ارضی و استقلال سیاسی کشورهای دیگر منع کرده است (قاسمی؛ بارین چهاربخش، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص. ۱۷۶) اما بر اساس ماده ۵۱ منشور، دفاع مشروع حق ذاتی کشورها شمرده شده است. (Akhurst, ۱۹۸۷, p ۱۴۲) دفاع مشروع زمانی ضرورت دارد که محدود به دفع حمله‌ی خارجی باشد و البته باید در دفاع، تناسب با تهدید نیز رعایت شود. (ضیایی بیگدلی، ۱۳۷۳، ص. ۲۴) حق ذاتی به این معنا است که پیش از تدوین منشور، این حق به عنوان یک قاعده‌ی عرفی وجود داشته است. (توحیدی فرد، زمستان ۱۳۸۲، ص. ۱۳) برائیلی، دفاع مشروع را بر حقوق بین‌الملل عرفی مبتنی می‌داند. (کرم زاده، بهار ۱۳۸۲، ص. ۱۷۴) عرف در شکل‌گیری حقوق بین‌الملل نقش کلیدی داشته است؛ بنابراین در یک برهه طولانی، حقوق بین‌الملل دارای ماهیت عرفی بوده است. (باربریس، پاییز ۱۳۷۳، ص. ۳۱۱) قاعده عرفی استعداد تغییر سریع را دارد یعنی ممکن است به سرعت تغییر کند. (طباطبایی لطفی؛ شارق، بهار ۱۳۹۵، ص. ۱۹۱)

ماده ۳۸ اساسنامه‌ی دیوان بین‌المللی دادگستری، عرف بین‌الملل را به رویه‌ای کلی پذیرفته‌شده به صورت قانون تعریف کرده است. در عرف بین‌الملل دو شرط لازم است؛ ۱.

وجود رویه‌ی مستقر و تثبیت‌شده. ۲. اعتقاد به وجود قاعده‌ی حقوقی الزام‌آور بر این رویه. (زرنشان، پاییز ۱۳۹۳، ص. ۷۸)

دفاع مشروع حقی است که بر اساس آن قربانی، اجازه‌ی دفاع از خود و سرکوب متجاوز را با نیروی قهری دارد. (شاو، ۱۳۷۲، ص. ۲۱۵)

بر اساس بند سوم از مقدمه قطعنامه ۱۳۶۸؛ دفاع مشروع، به دفاع فردی و جمعی تقسیم می‌شود. (جلالی؛ زبیب، تابستان ۱۳۹۷، ص. ۷۴) دفاع فردی در عرصه‌ی بین‌الملل بررسی نمی‌شود. دفاع مشروع حق بین‌الدولی است. (توسلی نائینی؛ محسن پور، پاییز ۱۳۹۳، ص. ۸) در عرف بین‌الملل؛ کنشگران عرصه بین‌الملل تنها دولت‌ها، سازمان‌های بین‌المللی و مراجع قضایی بین‌المللی هستند (زرنشان، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص. ۲۱۲؛ جلالی؛ زبیب، تابستان ۱۳۹۷، ص. ۶۶)؛ تنها این کنشگران، سازنده‌ی عرف بین‌الملل هستند و افراد به تنهایی در عرصه بین‌المللی و شکل‌گیری عرف بین‌المللی نقشی ندارند.

پس از تدوین منشور ملل متحد، دفاع مشروع محدود شد. دولت مدافع باید رفتارهای خود را به صورت فوری به شورای امنیت گزارش دهد، دفاع مشروع باید متناسب با تجاوز باشد، مدافع از اقدامات تلافی‌جویانه پرهیز کند، اصل عرفی ضرورت باید رعایت شود یعنی نباید دفاع مشروع غیر عقلایی و افراطی باشد، دفاع مشروع تا زمانی است که تجاوز متوقف نشده است و یا شورای امنیت اقدامات ضروری انجام نداده است. (شریفی، بهار ۱۳۸۲، ص ۹۲)

در این دوره؛ هرچند جنگ و تجاوز ممنوع شد و برای دفاع نیز محدودیت‌های به وجود آمد اما این مسئله به دلیل خسته شدن قدرت‌های جهان از جنگ‌های جهانی اول و دوم بود. آن‌ها با دیدن آثار ویرانگر جنگ، راه‌های برای کنترل آن به وجود آوردند.

در حقیقت یک قرارداد اجتماعی شکل گرفت تا انسان‌های گریگ نما همدیگر را از بین نبرند. در این دوره نیز اساس روابط بین‌الملل بر کرامت انسانی استوار نیست بلکه قرارداد اجتماعی خود را در منشور ملل متحد نشان می‌دهد.

از آنجا که اساس منشور ملل متحد بر قرارداد اجتماعی است و نه کرامت انسانی، قدرت‌های بزرگ به دنبال فرصت هستند تا با فضا سازی رسانه‌ی و شگردهای گوناگون قوانین بین‌الملل را دور بزنند و یا در راستای منافع خویش تفسیر کنند.

حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر به ایالات متحده آمریکا این فرصت را داد تا قوانین بین‌المللی و به ویژه دفاع مشروع را به صورت دلخواه تفسیر کند. این کشور با تفسیر قوانین بین‌الملل به نفع خویش، روند خطرناکی را شروع کرده است که می‌تواند به تزلزل قوانین بین‌المللی و بی‌ثباتی جهانی منجر شود.

۳. حادثه ۱۱ سپتامبر و دفاع مشروع در عرف بین‌الملل

پس از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر بار دیگر سیر تحول دفاع مشروع رقم خورد. نه تنها دفاع مشروع دچار تحول شد بلکه با ورود واژه‌های جدیدی در عرصه بین‌الملل، عرف بین‌الملل و فضای حاکم بر روابط بین‌الملل دچار دگرگونی شد.

حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر نقطه‌ی عطفی در عرف بین‌الملل بود و هنجارهای حاکم بر روابط بین‌الملل را تغییر داد. (توحیدی فرد، زمستان ۱۳۸۲، ص. ۲)

پس از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر دو تفسیر از ماده ۵۱ منشور به وجود آمد؛ ایالات متحده آمریکا تفسیر موسع از ماده ۵۱ منشور ارائه می‌کند که شامل دفاع پیشگیرانه هم می‌شود اما اکثر اعضای مجمع عمومی این تفسیر را قبول ندارند و تفسیر مضیق از ماده ۵۱ منشور ارائه می‌دهند. آن‌ها دفاع مشروع را تنها به حمله مسلحانه واقعی محدود کرده‌اند که روشن، بدون ابهام، قابل اثبات و غیرقابل جعل و سوء تعبیر باشد. (ظریف؛ آهنی امینه، پاییز ۱۳۹۱، ص. ۷۰-۷۱)

در صورت حمله مستقیم نظامی یک کشور بر کشور دیگر، دولت مدافع حق دفاع مشروع دارد. غیر از حمله مستقیم، قدرت‌های بزرگ دو مفهوم دیگر را نیز پس از ۱۱ سپتامبر به وجود آوردند: ۱. معاونت در تجاوز یعنی دولتی اجازه‌ی فعالیت گروه‌های متجاوز به خاک کشور دیگر را بدهد. ۲. تجاوز غیرمستقیم یعنی دولتی از گروه‌های شبه‌نظامی مخالف کشور دیگر حمایت کند. (توسلی نائینی؛ محسن پور، پاییز ۱۳۹۳، ص. ۹-۱۰) دولت‌های که اجازه‌ی

تأسیس پایگاه‌های نظامی به گروه‌های تروریستی می‌دهند، شریک جرم هستند و با آنها نیز همانند گروه‌های تروریستی باید رفتار شود (کاسسه، ۱۳۸۰، ص. ۵۶)؛ هرچند در یک سطح دانستن، گروه‌های تروریستی و دولت‌های حامی آنها، با نص منشور و اهداف آن مطابقت ندارد. (Kirgis, ۲۰۰۱)

پیش از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، شورای امنیت از ابزارهای غیرنظامی در مبارزه با تروریسم بهره می‌گرفت (شریفی، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۰۱) اما پس از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، دیوان بین‌الملل بر اساس حقوق معاهده‌ی و عرف بین‌الملل، توسل به زور را در دفاع مشروع جایز می‌داند. (قاسمی؛ بارین چهاربخش، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص. ۱۹۲) پس از این حادثه، سازمان ملل و شورای امنیت در مبارزه با تروریسم ده‌ها قطعنامه درباره‌ی مبارزه با تروریسم تصویب کرده است. (جلالی؛ ریسی؛ حبیبی مجنده؛ زیب، زمستان ۱۳۹۴، ص. ۸۵-۱۱۲) شورای امنیت سازمان ملل در قطعنامه‌های ۱۳۶۸ و ۱۳۷۳ در سال ۲۰۰۱ به دفاع مشروع پرداخته است. (جلالی؛ زیب، تابستان ۱۳۹۷، ص. ۷۴) حمله تروریستی یک گروه به یک کشور به منزله و در سطح حمله مسلحانه یک کشور به کشور دیگر تلقی شده است. (شریفی، بهار ۱۳۸۲، ص. ۱۰۵؛ عزیزی؛ نظری، زمستان ۱۳۹۳، ص. ۲۱۷-۲۱۸) جورج دبلیو بوش رئیس‌جمهور وقت آمریکا گفت: «هر ملتی به تروریست‌ها پناه دهد یا از تروریست‌ها پشتیبانی کند، تروریست است.» (توحیدی فرد، زمستان ۱۳۸۲، ص. ۲۰) بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، با تئوری «جنگ علیه ترور» و فشار رسانه‌ی و توان نظامی آمریکا، دفاع مشروع در عرف بین‌الملل دچار تحول شده است؛ زیرا تجاوز یک گروه تروریستی به منزله‌ی عمل دولت میزبان در نظر گرفته می‌شود. (عزیزی؛ نظری، زمستان ۱۳۹۳، ص. ۲۲۴)

برخی از دولت‌ها با استناد به ماده ۵۱ منشور، دفاع مشروع را شامل؛ مداخله یا اقدامات متقابل نظامی، دفاع پیشگیرانه یا ابتدایی و اقدامات تلافی‌جویانه می‌دانند. (امین زاده، ۱۳۸۱، ص. ۷۱)

در شمول دفاع مشروع بر تروریسم تردید شده است. برخی دفاع مشروع را متفاوت از مسئله تروریسم دانسته است؛ زیرا دفاع مشروع در عرف بین‌الملل، تنها بر روابط میان دولت‌ها

و گروه‌های تروریستی متناسب به یک دولت حاکم است. (ساعده، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۰؛ توحیدی فرد، زمستان ۱۳۸۲، ص. ۱۴)

دفاع مشروع در عرف بین‌الملل با قدرت دولت‌ها و توان نظامی آن‌ها در سطح بین‌المللی گره‌خورده است. در حقیقت رفتار دولت‌ها در پیگیری منافع آن‌ها، سبب به وجود آمدن عرف بین‌الملل می‌شود و رفتار دولت‌ها متأثر از عرف بین‌الملل نیست. (Goldsmith and Posner, ۱۹۹۰, p. ۱۰)

توان نظامی و رسانه‌ی ایالات متحده آمریکا و متحدان غربی این کشور، فضای حاکم بر جهان و روابط بین‌الملل را به نفع آمریکا تغییر داده است؛ در نتیجه شاهد تأثیر قدرت و توان یک ابرقدرت بر عرف بین‌الملل هستیم. در حقیقت سیاست خارجی آمریکا جامعه جهانی را تحت تأثیر قرار داده است. (توحیدی فرد، زمستان ۱۳۸۲، ص. ۲) اضافه بر آن؛ ابرقدرت‌های جهانی دفاع مشروع پیشگیرانه را نیز جایز می‌دانند (Wallace, ۱۹۸۶, p. ۲۳۳) هرچند با مخالفت برخی کشورهای دیگر مواجه شود. (Tams, ۲۰۰۹, p. ۳۷۵) در دفاع پیشگیرانه توانایی تهدید دشمن از بین می‌رود. در دفاع پیشگیرانه، تهدید فوری نیست اما در دفاع پیش‌دستانه تهدید فوری است. (Beres, ۱۹۹۱-۱۹۹۲, p. ۳۲۱) در سال ۱۹۴۹ همه‌ی اعضای کمیسیون حقوق بین‌الملل دفاع پیشگیرانه را رد کردند. (برانلی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۲) در حادثه کشتی کارولین، دانیل وبستر سه شرط را برای دفاع مشروع لازم می‌داند؛ فوری بودن، فرصت نداشتن و قابل مقاومت نبودن یعنی انتخاب جایگزین نداشتن (ظریف؛ آهنی امینه، پاییز ۱۳۹۱، ص. ۴۹)؛ اما قدرت و توان نظامی کشورها، نقش اساسی در پیاده کردن خواسته‌های دولت‌ها دارد. در فصل هفتم منشور راه‌کاری عملی در مورد حمله قریب‌الوقوع به یک کشور ضعیف و کوچک وجود ندارد. (حاتمی؛ موسوی، تابستان ۱۳۸۵، ص. ۳۲۲)

هرچند نقش «معاهدات بین‌المللی» به ویژه تعهدات حقوق بشری را در به وجود آمدن عرف بین‌المللی نمی‌توان انکار کرد (Baker, ۲۰۱۰, p. ۱۷۸)؛ اما در حقیقت، رفتار و خواسته‌های قدرت هژمون، اهمیت بیشتر دارد. کمیت عمل، اعداد و آمار، در شکل‌گیری عرف بین‌الملل مهم نیست بلکه کیفیت یک رفتار نقش به‌سزایی دارد. (جلالی؛ زیب، تابستان ۱۳۹۷، ص. ۶۷) تعداد رفتار کنشگران بین‌المللی و تکرار یک عمل، در به وجود آمدن عرف

بین‌الملل اهمیت ندارد؛ بلکه قدرت تأثیرگذاری یک عمل در پذیرش و تسلط آن نقش بسیار دارد؛ این‌که یک رفتار با پشتوانه‌ی قدرت هژمون در فضای بین‌الملل به وجود بیاید.

با توجه به انگیزه‌های پنهان دولت‌ها، بین دفاع مشروع و اقدامات تلافی‌جویانه به سختی می‌توان تفکیک قائل شد. (ساعد، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۴) امروز در عرف بین‌الملل با دو مسئله روبرو هستیم؛ ۱. علت واقعی جنگ که همان عوامل توجیه‌کننده جنگ نیز هستند؛ ۲. بهانه‌ی جنگ که به عنوان علت جنگ بیان می‌شود اما تنها ظاهر علت را دارد و می‌تواند بی‌منا باشد. همچنین شاهد دو نوع بهانه در جنگ‌ها هستیم؛ الف: بهانه‌ی که اساس و پایه‌ی ندارد. ب: بهانه‌ی که به برخی از واقعیت‌ها متکی است اما مقاصد اصلی، این واقعیت‌ها نیستند و در حقیقت این واقعیت‌ها اهمیت چندانی ندارند. (تاورنیه، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص. ۲۵۷)

بر اساس فصل هفتم منشور، عملیات نظامی در راستای دفاع مشروع جایز است اما اگر با منافع دولت‌های دارای حق و تو در تضاد باشد، تصویب آن غیرعملی خواهد بود. (Kochler, ۲۰۰۷, p. ۱۶) در نتیجه دفاع مشروع تابع قدرت و توان نظامی کشورها است. اگر عملیات نظامی در منطقه‌ی، در راستای منافع استراتژیک ابرقدرت‌ها باشد، می‌توان از فصل هفتم کمک گرفت.

پس از گذشت ده‌ها سال از تدوین منشور ملل متحد و کم‌رنگ شدن آثار مخرب جنگ‌های جهانی اول و دوم، ایالات‌متحده آمریکا قوانین بین‌المللی درباره‌ی جنگ و صلح را بر اساس منافع خود، تفسیر می‌کند. دفاع مشروع نیز یکی از قوانینی بین‌المللی است که پس از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، در راستای منافع ایالات‌متحده آمریکا تفسیر شده است.

کوفی عنان می‌گوید: مردمی که مستأصل و ناامید هستند، به راحتی جذب سازمان‌های تروریستی می‌شوند تا زمانی که حقوق بشریت در مرکزیت برنامه‌های سازمان ملل قرار نگیرد، این سازمان در مفهوم بنیادی با شکست مواجه خواهد شد. (توحیدی فرد، زمستان ۱۳۸۲، ص.

ایالات متحده آمریکا با داشتن حق وتو در شورای امنیت سازمان ملل متحد، داشتن توان نظامی و اقتصادی برتر دنیا و نیز تسلط بر فضای رسانه‌ی جهان، بسیاری از قوانین بین‌المللی را بر اساس منافع خود معنا می‌کند.

پس از حادثه ۱۱ سپتامبر؛ قرارداد اجتماعی حاکم بر جهان که در منشور ملل متحد متبلور است، دچار تزلزل اساسی شده است؛ زیرا ایالات متحده آمریکا فکر می‌کند، تنها ابرقدرت حاکم بر جهان است. هر دولتی که در برابر خواسته‌های این کشور بایستند، با فشارهای گوناگون روبرو خواهد شد. تحریم، تهدید، ایجاد ارباب، حمایت از گروه‌های تروریستی و... نمونه‌های از رفتارهای غیرمنطقی آمریکا در جهان است.

تاهنوز روابط جهان و عرف بین‌الملل بر کرامت انسانی قرار نگرفته است. عزت و کرامت انسانی پایمال می‌شود. هر روز در جهان شاهد ظلم و بی‌عدالتی هستیم. اختلاف طبقاتی عمیق‌تر و بزرگ‌تر می‌شود. زور و قدرت حرف اول را در عرصه‌ی بین‌الملل می‌زند.

در دو دوره تاریخی قدرت‌های پیروز و برتر در عرصه‌ی بین‌الملل، سیر تدوین قوانین بین‌المللی را در راستای منافع خویش تغییر داده‌اند.

پس از جنگ جهانی دوم، قدرت‌های خسته از جنگ‌های ویرانگر؛ درصد محدود کردن جنگ و دفاع برآمدند زیرا دیگر توان جنگیدن برای آن‌ها باقی نمانده بود. آن‌ها به کرامت انسانی اهمیت نمی‌دهند بلکه منافع آن‌ها در صلح تأمین می‌شد. با توجه به سلاح‌های کشتار جمعی و به‌ویژه صلاح‌های هسته‌ای، جنگ را ممنوع و دفاع را محدود کردند؛ زیرا از آثار مخرب جنگ ترسیده بودند. پس از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر، ایالات متحده آمریکا تصور می‌کند که در برخی از مناطق جهان، منافع این کشور با جنگ تأمین می‌شود؛ بنابراین قوانین بین‌الملل را زیر پا می‌گذارد و یا آن را به صورت دلخواه تفسیر می‌کند.

تنها راه‌حل برون‌رفت جهان از جنگ و خونریزی، مبنا قرار دادن کرامت انسانی در عرف بین‌الملل و روابط دولت‌ها است. با مبنا قرار دادن کرامت انسانی، حقوق انسان‌های محروم استیفا می‌شود. رعایت کرامت انسانی، اختلاف طبقاتی در جهان را از بین می‌برد و جهان را به سمت عدالت جهانی، برابری و برادری حرکت می‌دهد.

نتیجه

دفاع مشروع، حق است. اسلام و نیز عرف بین‌الملل دفاع مشروع را حق مدافع می‌داند. اسلام دفاع مشروع را فراتر از آن، یک ارزش و بلکه یک واجب الهی می‌داند. بر اساس مبانی اسلامی، پایه‌های دفاع مشروع بر کرامت و عزت انسانی استوار است اما در عرف بین‌الملل، اساس دفاع مشروع بر قرارداد اجتماعی مبتنی است.

دفاع مشروع در عرف بین‌الملل دچار تحول اساسی شده است. پیش از تدوین منشور ملل متحد، دفاع بر مبنای طبیعت انسانی استوار بود، به همین دلیل شاهد جنگ‌های خونین بودیم. دلیل اصلی منع جنگ در منشور ملل متحد، احترام به کرامت و عزت انسانی نبود؛ بلکه قدرت‌های جهانی از جنگ‌های ویرانگر خسته شده بودند و آثار ویرانگر دو جنگ جهانی آن‌ها را مستأصل کرده بود. به همین دلیل، بعد از گذشت زمان و کم‌رنگ شدن آثار جنگ‌های جهانی، به دفاع مشروع پایبند نیستند. هر کس به‌اندازه توان خود، آن را زیر پا می‌گذارد.

بعد از حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر دفاع مشروع به ابزاری برای پیگیری منافع ایالات متحده و کشورهای هم‌پیمانانش بدل شده است. دولت آمریکا به دنبال فرصت مناسب بود تا از دفاع مشروع در راستای منافع خویش بهره‌برداری کند. حادثه‌ی ۱۱ سپتامبر این فرصت را به ایالات متحده آمریکا داد. آمریکا قوانین بین‌الملل را زیر پا می‌گذارد و با بهانه‌های واهی به کشورهای دیگر حمله می‌کند. این کشور دفاع پیشگیرانه و دفاع پیش‌دستانه را وارد عرف بین‌الملل کرده است.

تجربه‌ی یک‌صد سال اخیر ثابت کرده است که قرارداد اجتماعی مبنای خوبی برای روابط بین‌الملل نیست زیرا بر پایه‌های متزلزل بنا شده است. قرارداد اجتماعی حاکم بر روابط بین‌الملل، به اختلاف طبقاتی در جهان دامن زده است. این مبنای متزلزل، فرصت کافی در اختیار قدرت‌های زورگو قرار داده است تا با بهانه‌های واهی قراردادهای بین‌المللی را زیر پا بگذارند و صلح و امنیت جهانی را به خطر اندازند.

بر اساس دیدگاه اسلام، انسان‌ها دارای کرامت ذاتی هستند. نباید عزت و کرامت انسانی را با تجاوز پایمال کرد. دفاع مشروع نیز بر کرامت انسانی استوار است. انسان‌ها جانشینان خداوند

بر روی زمین هستند. هدف آن‌ها چپاول مستضعفان نیست بلکه از بین بردن ظلم، تجاوز و بی‌عدالتی است. تمام هم‌وغم آن‌ها برپایی عدالت انسانی، به وجود آمدن کرامت انسانی و فراهم کردن حکومت مستضعفان در روی زمین است تا دیگر شاهد قتل‌عام، تجاوز، پایمال کردن حقوق محرومان، ظلم و بی‌عدالتی نباشیم.

یگانه راه برون‌رفت جهان، مبنا قرار گرفتن کرامت انسانی در عرف بین‌الملل و روابط ملت‌ها است. کرامت انسانی زمینه‌ی از بین بردن اختلاف طبقاتی، برپایی عدالت جهانی، پایان تجاوز و احترام به ارزش‌های انسانی را فراهم می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.

- ۱) ابن ادریس، محمد. (۱۴۱۰ ق). السرائر. قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲) ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۱۱۹ ق). لسان العرب. قاهره، دارالمعارف.
- ۳) ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). لسان العرب. بیروت، دار صادر، چاپ سوم.
- ۴) ابوالحسنی، ابوالحسن؛ کناری زاده، حمیدرضا؛ بصیر، محمدباقر. (تابستان ۱۳۹۶). بررسی دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل کیفری. فصلنامه اندیشمندان حقوق، شماره ۱۳، ۴۹-۵۷.
- ۵) اردبیلی، محمدعلی. (۱۳۷۹). حقوق جزای عمومی. تهران، میزان.
- ۶) امین زاده، الهام. (۱۳۸۱). مفهوم دفاع مشروع در قبال تروریسم. مجموعه مقالات و سخنرانی‌های ارائه‌شده در همایش، مرکز مطالعات توسعه قضایی دانشکده علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، مجمع جهانی صلح.
- ۷) باربریس، ژولیو. (پاییز ۱۳۷۳). تأملی بر عرف بین‌المللی. ترجمه: اردشیر امیر ارجمند، فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات حقوقی، دوره ۱، شماره ۱۱۸، ص. ۳۰۸-۳۶۹.
- ۸) باهری، محمد. (۱۳۸۴). نگرشی بر حقوق جزایی عمومی. تهران، مجد.
- ۹) برانلی، یان (۱۳۸۳). حقوق بین‌الملل در واپسین سال‌های قرن بیستم. ترجمه: صالح رضایی پیش رباط، تهران، وزارت خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- ۱۰) بهستانی، مجید. (بهار ۱۳۸۷). دفاع پیشگیرانه در حقوق بین‌الملل جدید. نشریه علمی تخصصی حقوقی گواه، شماره ۱۲، ص. ۱۳۳-۱۳۶.
- ۱۱) پور بافرانی، حسن. (پاییز و زمستان ۱۳۹۳). مطالعه تطبیقی تجاوز از حدود دفاع مشروع (دفاع مشروع افراطی). دو فصلنامه پژوهشنامه علمی-پژوهشی حقوق کیفری، شماره ۱۰، ص.

۳۵-۶۰.

۱۲) تاورنیه، پل. (پاییز و زمستان ۱۳۸۵). مسئله مشروعیت توسل به زور علیه عراق توسط ایالات متحده آمریکا. مترجم: هادی وحید، دو فصلنامه علمی-ترویجی حقوقی بین المللی، شماره ۳۵، ص. ۲۵۱-۲۶۶.

۱۳) توحیدی فرد، محمد. (زمستان ۱۳۸۲). حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ از منظر حقوق بین الملل کیفری. فصلنامه علمی-پژوهشی مدرس علوم انسانی، شماره ۳۱، ص. ۱-۲۶.

۱۴) توسلی نائینی، منوچهر؛ محسن پور، سمیرا. (پاییز ۱۳۹۳). بررسی سیر تحول توسل به زور علیه تروریسم بین المللی از دیدگاه حقوق بین الملل و رویه قضایی بین المللی. فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات حقوقی، دوره ششم، شماره ۳، ص. ۱-۳۲.

۱۵) جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۰). حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب. تهران، دفتر خدمات حقوق بین الملل جمهوری اسلامی ایران.

۱۶) جلالی، محمود. (زمستان ۱۳۸۶). عملیات نظامی در افغانستان از دیدگاه حقوق بین الملل. فصلنامه علمی-پژوهشی مدرس علوم انسانی، شماره ۴، ص. ۲۵-۵۰.

۱۷) جلالی، محمود؛ ریسی، لیلا؛ حبیبی مجنده، محمد؛ زبیب، رضا. (زمستان ۱۳۹۴). تحول رویکرد به تروریسم در اسناد بین المللی: خلاءهای حقوقی و پیامدها. دو فصلنامه علمی-پژوهشی فقه و حقوق اسلامی، سال ششم، شماره ۱۱، ص. ۸۵-۱۱۲.

۱۸) جلالی، محمود؛ زبیب، رضا. (تابستان ۱۳۹۷). ارزیابی دفاع مشروع پیشگیرانه علیه تروریسم. فصلنامه علمی-پژوهشی دیدگاه های حقوق قضایی، شماره ۸۲، ص. ۵۳-۸۲.

۱۹) حاتمی، مهدی؛ موسوی، سید فضل الله. (تابستان ۱۳۸۵). دفاع مشروع پیش‌دستانه در حقوق بین الملل. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، شماره ۷۲، ص. ۳۰۳-۳۲۴.

۲۰) حسینی زندآبادی، سید حسین؛ عابدینی، احمد؛ عاشوری، نادعلی؛ عباسیان، رضا. (پاییز ۱۳۹۷). واکاوی تطبیقی دفاع مشروع در فقه امامیه و حقوق بین الملل. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش های فقه و حقوق اسلامی، شماره ۵۳، ص. ۶۷-۸۰.

- ۲۱) الخوری الشرتونی، سعید. (۱۴۰۳). اقرب الموارد، قم، مکتب آیت‌الله‌العظمی مرعشی.
- ۲۲) دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۵۲). فرهنگ دهخدا، تهران، امیرکبیر.
- ۲۳) راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق و بیروت، دارالعلم و الدار الشامیه، تحقیق: صفوان عدنان داودی.
- ۲۴) زر نشان، شهرام. (پاییز ۱۳۹۳). مفهوم و ماهیت «عنصر مادی» در فرایند شکل‌گیری قواعد حقوق بین‌الملل عرفی. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های حقوق تطبیقی، سال هجدهم، شماره ۳، ص. ۷۷-۹۹.
- ۲۵) زر نشان، شهرام. (پاییز و زمستان ۱۳۹۴). شورای امنیت و امکان نقش‌آفرینی در روند شکل‌گیری قواعد حقوق بین‌الملل عرفی. دو فصلنامه علمی-پژوهشی حقوق بین‌الملل، شماره ۵۳، ص. ۲۱۱-۲۳۲.
- ۲۶) ساعد، نادر. (۱۳۸۸). نقد بسط مفهوم دامنه دفاع مشروع در فرآیند بین‌المللی مقابله با تروریسم. مجموعه مقالات اسلام قربانی تروریسم، تهران، مجمع جهانی صلح اسلامی.
- ۲۷) شاو، ملکم. (۱۳۷۲). حقوق بین‌الملل. ترجمه: محمدحسین وقار، تهران، اطلاعات.
- ۲۸) شریفی طرازکوهی، حسین؛ بارین چهاربخش، ویکتور. (پاییز ۱۳۹۲). دفاع مشروع بازدارنده در قرن بیست و یکم. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش حقوق عمومی، شماره ۴۰، ص. ۹-۳۶.
- ۲۹) شریفی، محسن. (بهار ۱۳۸۲). تحول مفهوم دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل با تأکید بر تحولات بعد از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱. فصلنامه علمی-ترویجی سیاست خارجی، سال هفدهم، شماره ۱، ص. ۹۱-۱۱۲.
- ۳۰) شمس ناتری، محمدابراهیم؛ عبدالله یار، سعید. (پاییز و زمستان ۱۳۸۹). دفاع مشروع و مبانی مشروعیت آن. مجله علمی-پژوهشی مطالعات حقوقی، شماره ۳، ص. ۱۰۳-۱۲۸.
- ۳۱) ضیایی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۷۳). حقوق جنگ. تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.

- ۳۲) طباطبایی لطفی، سید احمد؛ شارق، زهرا سادات. (بهار ۱۳۹۵). بررسی مشروعیت عملکرد ائتلاف ضد داعش (دولت اسلامی عراق و شام) از منظر حقوق بین‌الملل در سوریه. فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات حقوق عمومی، دوره چهل و ششم، شماره ۱، ص. ۱۷۹-۲۰۱.
- ۳۳) طباطبایی، محمدحسین (۱۴۰۲ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- ۳۴) ظریف، محمدجواد؛ آهنی امینه، محمد. (پاییز ۱۳۹۱). دفاع مشروع پیشدستانه مشروعیت کاربرد زور در روابط بین‌الملل یا نقض مکرر منشور ملل متحد. فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۲، ص. ۴۱-۸۲.
- ۳۵) عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه سیاسی غرب. تهران، وزارت امور خارجه.
- ۳۶) عزیزی، ستار؛ نظری، خاطره. (زمستان ۱۳۹۳). حدود دفاع مشروع دولت قربانی علیه کنش گران غیردولتی. فصلنامه علمی-پژوهشی سیاست جهانی، شماره ۴، ص. ۲۱۵-۲۴۲.
- ۳۷) علاقه بند حسینی، یونس؛ یزدان نجات، رزا. (بهار و تابستان ۱۳۹۲). گسترش استفاده از هواپیماهای بدون سرنشین در آئینه حقوق توسل به زور و مخاصمات مسلحانه. دو فصلنامه علمی- پژوهشی حقوقی بین‌المللی، شماره ۴۸، ص. ۲۰۵-۲۳۰.
- ۳۸) علی آبادی، عبدالحسین. (۱۳۸۵). حقوق جنایی. تهران، فردوسی.
- ۳۹) قاسمی، علی؛ بارین چهاربخش، ویکتور. (پاییز و زمستان ۱۳۹۰). رویه قضایی دیوان بین‌المللی دادگستری در خصوص دفاع مشروع پس از رویداد یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱. دو فصلنامه علمی-ترویجی حقوقی بین‌المللی، شماره ۴۵، ص. ۱۷۵-۱۹۴.
- ۴۰) کاسسه، آنتونیو. (۱۳۸۰). تروریسم برخی مقوله‌های حقوقی مهم حقوق بین‌الملل را نیز بهم ریخته است. ترجمه: فردوس زارع قاجاری، تهران: مرکز مطالعات عالی بین‌المللی دانشگاه تهران، شماره ۱.
- ۴۱) کرم زاده، سیامک. (بهار ۱۳۸۲). تروریسم و دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل. فصلنامه علمی-پژوهشی مدرس علوم انسانی، شماره ۲۸، ص. ۱۶۵-۱۸۰.

- ۴۲) کلانتری، کیومرث. (۱۳۸۳). عدالت کیفری خصوصی در نظام کیفری ایران، علوم جنایی (مجموعه مقالات در تجلیل از دکتر آشوری)، تهران، سمت.
- ۴۳) محمد علیپور، فریده؛ ممتاز، جمشید. (پاییز ۱۳۸۱). دفاع مشروع. مجلس و راهبرد، شماره ۳۵، ص. ۲۰۹-۲۳۰.
- ۴۴) محمدخانی، عباس. (پاییز ۱۳۹۲). دفاع مشروع در اساسنامه‌ی دادگاه کیفری بین‌المللی. فصلنامه علمی-ترویجی مطالعات بین‌المللی پلیس، شماره ۱۵، ص. ۱۴۷-۱۷۰.
- ۴۵) موسوی بجنوردی، سید محمد. (۱۳۸۱). جایگاه عرف در حقوق بین‌الملل و حقوق اسلام. فصلنامه علمی پژوهشی متین، شماره ۱۵ و ۱۶، ص. ۲۳-۴۸.
- ۴۶) نادری، محمدتقی. (۱۳۵۱). دفاع مشروع، تهران، زیبا.
- ۴۷) نیاورانی، صابر. (زمستان ۱۳۸۹). توسل به دفاع مشروع در برابر حملات تروریستی: مساله قابلیت انتساب. فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات حقوقی، دوره ۱۳، شماره ۱۰۳، ص. ۹-۴۹.
- ۴۸) ولیدی، محمد صالح. (اسفند ۱۳۶۱). مشروعیت دفاع. دانشگاه انقلاب، شماره ۲۱، ص. ۲۵-۲۶.
- ۴۹) هابز، توماس. (۱۳۸۵). لویاتان. ترجمه: حسین بشریه، تهران، نی.
- ۵۰) هنجنی، سید علی. (بهار ۱۳۷۱). تحولات پیدایش عرف بین‌المللی. فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات حقوقی، دوره ۱، شماره ۱۱۶، ص. ۲۲۱-۲۷۶.
- ۵۱) یاقوتی، محمدمهدی. (زمستان ۱۳۹۰). استثنائات حقوقی ممنوعیت توسل به زور در روابط بین‌الملل. فصلنامه علمی-ترویجی سیاست خارجی، سال بیست و پنجم، شماره ۴، ص. ۱۱۱۳-۱۱۳۲.

۵۲) Akhurst, Micheal. (۱۹۸۷). A modern Introduction to International law. London, George Allen & Unwin, sixth edition.

۵۳) Baker, Roozbeh (Rudy) B. (۲۰۱۰). Customary International Law in the ۲۱st Century: Old Challenges and New Debates. European Journal of International Law, ۲۱ (۱), Pp. ۱۷۳-۲۰۴.

- ٥٤) Beres, Louis Rene. (١٩٩١-١٩٩٢). " On Assassination as Anticipatory Self-Defense: The Case of Israel ", ٢٠, Hofstra Law Review.
- ٥٥) Goldsmith, J. L. and Eric A. Posner. A Theory of Customary International Law. John M. Olin Law & Economics Working Paper, No. ٦٣ (٢d Series), cil\draftnov٤, pp. ١-٨٢.
- ٥٦) Kirgis, Fredric. (٢٠٠١). Terrorist attack on the World Trade Center and the Pentagon. ASIL Insights, <http://www.asil.org/insights.htm>.
- ٥٧) Koechler, Hans. (٢٠٠٧). «United Nation, the International Rules of law and Terrorism», Manila Fourteenth Centennial lecture, Supreme Court of the Philippines & Philippine Judicial Academy.
- ٥٨) Tams, Christian J.,(٢٠٠٩). The use of force against terrorist. The European Journal of International law, Vol ٢٠, No.٢.
- ٥٩) Wallace, Rebecca., (١٩٨٦). International law, London, Sweet Maxwell.

نقش الگوی جامعه موعود برای جوامع امروزی در قرآن کریم

محمدعلی احمدی*

چکیده

باتوجه به روحیه‌ی کمال‌خواهی و پیشرفت بشر در ابعاد مختلف زندگی فردی و اجتماعی، ضرورت یک الگوی کامل از بدیهیات می‌باشد. از آنجاکه در زندگی اجتماعی امروز الگوهای متعددی مطرح بوده است که شناخت الگوی صحیح کاری دشوار می‌باشد، بدین جهت در این نوشتار در قالب بیان ضرورت‌های الگوگیری از جامعه موعود، برخی از ویژگی‌های جامعه موعود بر اساس آیات قرآن کریم مورد واکاوی قرار گرفته است. هدف این تحقیق نیز شناختن سیره حکومتی و ویژگی‌ها جامعه مطلوب مهدوی (عج) بر اساس دلالت‌های قرآنی در وهله نخست بوده و در مرحله بعدی تعریف و بررسی نحوه‌ی گوبرداری جوامع امروزی از آن جامعه آرمانی جهت برقراری صلح و امنیت و اجرای عدالت، تعالی معنوی و مادی افراد و آبادانی جامعه و سعادت بشر می‌باشد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که جامعه موعود همان جامعه مطلوبی است که بشر در طول تاریخ به دنبال آن بوده است. اساسی‌ترین مشخصه‌ی چنین جامعه‌ای بر مبنای گفته‌های آیات و روایات، تکامل عقل و خرد بشری می‌باشد که بر محوریت توحید و یکتاپرستی صورت عملی به خود می‌گیرد. عدالت در ابعاد مختلف استقرار پیدا نموده و امنیت کامل بر پهنه‌ی گیتی برقرار می‌گردد و سعادت‌مندی افراد در آن جامعه، امری دست‌یافتنی خواهد بود.

واژگان کلیدی: قرآن، جامعه، موعود، عدالت، امنیت، آبادانی.

از نگاه اسلامی و قرآنی حکومت و حاکمیت در جهان تنها از آن خالق متعال است؛ اما چون خداوند متعال از عالم جسم و جسمانیت مبرا است و از شباهت به مخلوقات، منزّه و از معاشرت با خلق، دور و متعالی می‌باشد؛ لذا برای نشر شریعت خود و اجرای آن در روی زمین، انسان‌های کامل و شایسته‌ای را حاکم جامعه‌ی بشری و جانشین خود در زمین انتخاب نموده است که با برپاداشتن حکومت در زمین دین و شریعت الهی را نشر داده و اجرایی نماید که آنان انبیاء الهی و جانشینان برحق آن‌ها هستند. بدین جهت خداوند، حضرت مهدی (عج) را آخرین ذخیره خویش و وارث تمام انبیاء و اولیاء قرار داده است تا پایان تاریخ بشریت به دست پرتوان آن حضرت رقم می‌زند. بر اساس آیات قرآن کریم، در چنین حکومتی هست که مهدی موعود (عج) آرزوهای دیرینه بشر، همچون عدالت، امنیت و... را تحقق می‌بخشد؛ زیرا در تاریخ زندگی اجتماعی، بشر در روی زمین شاهد انواع حکومت‌ها و دولت‌ها بوده است که یک نمونه‌ی از آن، حکومت الهی است. شمار حکومت‌های الهی که تاکنون تشکیل شده، بسیار اندک است که و قابل مقایسه با شماره حکومت‌های غیر الهی نیست، از طرفی حکومت‌های الهی از لحاظ زمانی نیز بسیار محدود بوده است و دوام نیافته‌اند؛ چون بشر لیاقت این حکومت‌ها را ندانستند یا نداشتند. نخستین حکومت الهی در جهان، حکومت حضرت یوسف پیغمبر (ع) در مصر بود. این حکومت، محبوب‌ترین و پاکیزه‌ترین حکومت سرزمین مصر بود. حضرت یوسف (ع) بزرگ‌ترین خدمت به مردم در تاریخ مصر کردند و دعوت به توحید را برای نخستین بار در تاریخ بشر، پس از طوفان نوح آغاز نمودند. از دیگر حکومت‌های الهی در جهان، حکومت طالوت بر قوم بنی‌اسرائیل در مصر بود. وی فردی قوی، شجاع، دانشمند و از اسرار نهانی جهان آگاه بود. پس از او مقام سلطنت به داوود و پس از وی به پسرش سلیمان، منتقل شد، ولی چون امتش لیاقت چنین حکومتی را ندانستند، دوام نیافت و به‌جایش حکومت بشری و غیر الهی برقرار گردید. حکومت‌های الهی دیگر همچون حکومت پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی بن ابوطالب (ع) بود که مردم با ندانستن ارزش و قدر چنین حکومتی الهی موجب محرومیت خود شدند. بدین جهت مهدی موعود (ع) که وارث تمام انبیاء و اولیاء الهی هستند حکومت آن حضرت (عج) نیز آخرین و کامل‌ترین حکومت الهی در جهان خواهد بود؛ که حکومت ایشان مانند حکومت امیر مؤمنان علی (ع) می‌باشد اما با این تفاوت که حکومت

حضرت مهدی (عج) نامحدود بوده و تا قیامت ادامه خواهد داشت. (صدر، ۱۳۷۸: ۳۹-۴۳) که قرآن کریم ویژگی‌های چنین حکومتی را در آیات متعدد بیان نموده است. از این رو تاکنون نیز پیروان ادیان آسمانی به صورت گسترده به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما آنچه انگیزه نگارش این نوشته را فراهم ساخت، واکاوی جامعه موعود و جامعه مطلوب و ویژگی‌های آن از دلالت‌های آیات قرآن کریم، همچنین عرصه‌های الگوی جامعه موعود برای جامعه امروزی جهت برقراری صلح امنیت و ایجاد جامعه مطلوب، برای زندگی مطلوب و تحکیم باور و امید به موعود آخرالزمان (ع)، در میان همه مذاهب اسلامی و ملل جهان بود، از باب لزوم پرداختن به مباحث ضرورت حکومت الهی در همه اعصار، به ویژه عصر حاضر به جهت زمینه‌سازی برای ظهور و حاکمیت حکومت آن حضرت (عج)؛ زیرا باور به ظهور شخصی که جهان را پر از عدل و داد کرده و ریشه‌های ظلم و ستم را برمی‌چیند اختصاص به اسلام نداشته بلکه، شامل ادیان مختلف الهی و آسمانی می‌گردد؛ بدین جهت در ادامه بعد از اشاره مفاهیم و پیشینه و ضرورت بحث به ویژگی حکومت و جامعه موعود برای الگو گیری برای جامعه امروزی، با روش استنتاجی به بررسی دلالتی آیات خواهیم پرداخت.

الف) مفاهیم

۱. الگو

الگو در لغت به معنای طرح، سرمشق، نمونه، مثال، مدل و غیره آمده است، اما در اصطلاح و در علوم گوناگون به معانی متفاوت و البته نزدیک به هم آمده است. در مورد انسان نیز، الگو به شخصیتی گفته می‌شود که به دلیل دارا بودن برخی خصوصیات شایسته، مورد تقلید و پیروی قرار می‌گیرد. در روان‌شناسی اجتماعی، مدل به کسی گفته می‌شود که کودکان رفتارشان را تقلید کنند. (شولتس، ۱۳۸۵: ۱۹۱) در علوم اجتماعی نیز، الگوها آن شیوه‌هایی از زندگی هستند که از فرهنگ نشئت می‌گیرند و افراد به هنگام عمل به‌طور طبیعی با این الگوها سروکار دارند و اعمال آن‌ها با این الگوها تطابق می‌یابد. از الگو در عربی به «أسوه» و «قدوه» تعبیر می‌شود، از این رو، برای بررسی مفهوم الگو در متون دینی، باید از این دو واژه بهره گرفت. لذا در مفردات، اسوه را حالتی می‌داند که انسان به هنگام پیروی از غیر پیدا می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۷۶)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت که در علوم اجتماعی و سیاسی واژه «الگو»، علاوه بر این‌ها، به معنی طرح، مدل، نمونه و نوع نیز آمده است. الگو، مدل، طرح و نمونه‌ای است که از آن الهام گرفته و پیروی می‌شود. (گی، ۱۳۷۶: ۹۱) بر همین مبنا از الگو، گاه در توجه به کیفیت-های رفتاری، الگوهای آرمانی و رفتاری و گاه در توجه به اصول فرهنگ‌ها یاد شده است. (گولد و همکاران، ۱۳۷۶: ۹۱) همان‌گونه که مشاهده می‌شود، معنای لغوی و همچنین اصطلاحی الگو بسیار به هم نزدیک است. اما روش الگویی، روشی است که اساس آن بر محور الگودهی و ارائه نمونه‌های عینی و عملی بنا شده است. لذا اهمیت نقش الگویی جامعه موعود و عصر ظهور در این است که آموزه‌های جامعه موعود یا مربوط به فرد می‌شود که الگوی برتر آن انسان کامل است و یا مربوط به روابط اجتماعی و معطوف به جامعه و ساختار نظام سیاسی می‌شود که الگوی آن انسان کامل و جامعه موعود است و در دو صورت نقش سازنده‌ای در تحول جامعه امروزی دارد.

۲. جامعه در لغت و اصطلاح

واژه، جامعه یا «Society» از ریشه لاتین «Societas» به معنی شریک و هم‌نشین گرفته شده و به مفهوم وضع و حالت اجتماعی انسان‌ها که تحت یک قانون و قاعده مشترک و مشخص زندگی می‌کنند است. در لغت عربی واژه جامعه اسم فاعل مؤنث از مصدر «جمع» و به معنای گردآورنده، فراهم‌کننده و جمع‌کننده است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۵: ۶۴۸۹) همچنین به معنای مجتمع، مردم یک ده، شهر یا کشور، محل تجمع و مسجد جامع به‌کاررفته است. (آراسته خو، ۱۳۸۱: ۴۵۵) در عرف نیز جامعه به معنای گروهی از انسان‌ها به کار می‌رود که با یکدیگر دارای وجه اشتراکی باشند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۲۱)

در اصطلاح اگرچه یک تعریف جامع از جامعه وجود ندارند و اندیشمندان علوم اجتماعی و سیاسی با توجه به نگرش خود تعریف نموده است از این‌رو تعارف مختلف وجود دارد که به چند دیدگاه کلی که نزدیک‌تر به مطلوب می‌باشد اشاره می‌گردد:

عده‌ای، جامعه را گروهی از انسان‌ها می‌دانند که برای نیل به هدف عام‌المنفعه، تعاون دارند و یا با اشتراک هم می‌کوشند وسایل زندگی خود را تأمین نمایند و نسل خود را ادامه دهند. یا

هدف فرهنگی را لحاظ کرده جامعه را دسته‌ای می‌دانند که دارای فرهنگ واحدی می‌باشد. (کنینگ، ۱۳۵۵: ۴۸)

برخی جامعه را گروهی از انسان‌ها می‌دانند که در طول هزاران سال با یکدیگر زندگی کرده و در سرزمین معینی ساکن شده و سرانجام خود را به‌عنوان یک واحد اجتماعی متمایز از گروه‌های دیگر سازمان داده‌اند. (کوئن، ۱۳۷۲: ۵۹)

شهید مطهری نیز در یک تعریفی جامعه را مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به هم پیوند خورده و زندگی دسته‌جمعی دارند به‌عبارت دیگر مجموعه‌ای از انسان‌ها که در جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقاید و ایده‌ها و باورها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند، می‌داند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۹) بعضی نیز جامعه را گردآمدن انسان‌ها و کنش‌های متقابل میان آنان تعریف می‌کند که باهم زندگی می‌کنند و در رسیدن به هدف معینی با یکدیگر همکاری دارند، به‌علاوه معیارها و مقرراتی ساده یا پیچیده بر روابط عادی آن‌ها حاکم است و نهادها و سازمان‌هایی، تداوم و پایداری اجتماع آنان را تأمین می‌کند. (قنادان و همکاران، ۱۳۷۶: ۶۰) این دو تعریف آخر قریب‌تر به موضوع می‌باشد.

۳. جامعه در قرآن

در قرآن هرچند واژه جامعه نیامده لیکن واژه‌های متعددی و مفاهیمی چون قوم، قبیله، طایفه، شعب، قریه، امت، ملت و ناس، مانند: «کذبت قبلهم قوم نوح» (ق: ۱۲) و «لایسخر قوم من قوم» (حجرات: ۱۱) و «و من الناس من یقول آمنا بالله و بالیوم الاخر و ما هم بمؤمنین» (بقره: ۸) و «وجعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا». (حجرات: ۱۳) «و کَم قَصَمْنَا مِن قَرِیةٍ کَانَتْ ظَالِمَةً وَاَنْشَانَا بَعْدَهَا قَوْمًا ؕ اٰخِرِیْنَ». (انبیاء: ۱۱) وجود دارد که هرکدام این‌ها بیش از چندین بار در آیات مختلف قرآن تکرار شده است؛ اگرچه این واژگان هر یک معنای ویژه خود را دارد و حاکی از واقعیتی خاص می‌باشد؛ اما ناظر به جمع و گروه است؛ که در یک نگاهی کلی مربوط به «جامعه» می‌گردد؛ اما از میان این‌ها واژه «امت»؛ که مشتق از «ام» است و بر گروهی اطلاق می‌شود که وجه مشترکی مانند دین واحد، زمان واحد، یا مکان واحد به‌طور اختیاری یا اجباری داشته باشند، (الطریحی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۱۰۸) که این واژه در آیات متعدد

قرآن تکرار گردیده و بیشتر به معنای جامعه بشری و گروهی همسان در دین و آیین، یا دارای جهتی مشترک اطلاق شده است که عصر یا مکان واحد آنها را به هم پیوند داده باشد و در پناه خدای یگانه هدف مشخص و برنامه‌ای دقیق را دنبال کنند؛ به‌طور نمونه به چند آیه اشاره می‌گردد: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً». (مائده: ۴۸) و «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ دَرَيْتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ»، (بقره: ۱۲۸) «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ»، (نحل: ۳۶) «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ»، (بقره: ۱۳۴) و «مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ» (مائده: ۶۶) «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»، (اعراف: ۳۴) «مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلُهَا وَمَا يَسْتَرُونَ». (مؤمنون: ۴۳)

لذا می‌توان با مراجعه به قرآن کریم و این واژگان که در آیات متعدد با تعابیر مختلف آمده، جامعه را از نگاه قرآن کریم به گروهی اطلاق نمود که باهدف مشترک و ملاک و معیار معین و سنت خاص به پیروی از تفکر یا عقیده و یا شخصی خاص در عصر و مکانی معین گرد هم آمده‌اند و در راستای رسیدن به آن هدف مشترک از سر آگاهی و بعضاً ناخودآگاه در حرکت و فعالیت هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۹) بدین‌صورت با تأمل در آن، به‌نوعی بر مجموع تعاریف جامعه در جامعه‌شناسی و علوم سیاسی و برداشت معنای آن از مفاهیم ناظر به جامعه در قرآن کریم نیز دست می‌یابیم؛ زیرا توجه قرآن به جامعه و امت نه‌تنها به‌عنوان یک کل معطوف گردیده، بلکه پدیده‌ها و امور اجتماعی به‌عنوان اجزاء، بخش‌ها و عناصر آن نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است؛ درواقع قرآن به ابعاد و حالات مختلف توجه دارد هم به حالت پویایی جامعه و هم به حالت ایستایی آن عنایت دارد؛ اما بحث در اینجا مربوط به چگونگی دلالت آیات قرآن کریم بر جامعه موعود و مطلوب است. از این‌رو پس از بررسی مفهوم جامعه، هم‌اکنون قبل از رسیدن به مباحث اصلی، به مفهوم موعود که به فهم بیشتر موضوع و مبانی آن کمک می‌کند و هم زمینه ارتباط برخی برداشت‌های ویژه از قرآن کریم در رابطه با موضوع بحث را روشن می‌نماید، می‌شود.

ب) موعود

موعود یا موعود باوری به معنای اعتقاد به یک منجی نجات‌بخش می‌باشد که در آخرالزمان برای نجات و رهایی انسان‌ها از سلطه ظالمان و برقراری صلح و عدالت خواهد آمد. (تونه‌ای،

۱۳۸۸: ۷۰۶) نجات‌بخش و منجی موعود در نزد ملل و اقوام مختلف با باورها و آیین و فرهنگ‌های متفاوت، به صورت‌های گوناگون مطرح گردیده است؛ اما همه این‌ها در یک‌چیز توافق دارند و آن اینکه نجات بخشی خواهد آمد و آنان را از زیر ستم و ظلم حاکمان زورگو و ظالم رها خواهند داد و جامعه‌ای پر از عدل و داد به وجود خواهد آورد. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۱۹)

بنابراین اندیشه منجی موعود و نجات‌بخش در نزد همه اقوام و ملل گوناگون با آیین‌ها و فرهنگ‌های کاملاً متفاوت و به اشکال و صورت‌های مختلف و متنوعی مطرح گردیده است؛ اما همگی تقریباً در این مطلب اتفاق دارند که نجات‌بخشی خواهد آمد و آنان را از تحت سیطره و بندگی ستمکاران و حاکمان ظالم و زورگو نجات داده و جامعه‌ای عاری از ظلم و پر از عدل و داد را به وجود خواهد آورد. لذا هندوها انتظار دهمین تجلی ویشنو یا کالکی را دارند؛ (ایونس، ۱۳۷۳: ۱۲۵-۱۲۶) بودائی‌ها ظهور بودای پنجم را منتظرند. (الیاده، ۱۳۷۸: ۱۲۴) یهودیان مسیح (ماشیح) را نجات‌دهنده می‌دانند و منتظرند؛ (کهن، ۱۳۵۰: ۳۵۲) مسیحیان، فارقلیط را نجات‌بخش می‌دانند و می‌طلبند که عیسی مسیح مژده آمدنش را داده است؛ در اسلام حضرت مهدی (عج) است که قرآن و سنت به آمدن آن بشارت داده‌اند؛ تمام فرق اسلامی نیز به ظهور منجی موعود در آخرالزمان امید و اعتقاد دارند، اگرچه در ویژگی‌های فردی و چگونگی او اختلاف‌نظر دارند؛ اما شیعه و سنی به سبب احادیث متواتر از پیامبر اسلام (ص)، به منجی موعود اعتقاد راسخ دارند که با آمدن او، بساط ظلم و جور برچیده و عدل و قسط برپا می‌شود؛ که در قرآن نیز آیات فراوانی وجود دارد بر حاکمیت صالحان نوید می‌دهد از جمله آیه ۳۳ توبه، ۲۸ فتح، ۹ صف، ۱۰۵ انبیاء، ۵۵ نور، ۵ و ۶ قصص که این آیات به‌صورت صریح وعده نجات‌بخش در آینده جهان را می‌دهد مهدویت را می‌توان گفت مصداق کامل آن می‌باشد و همچنین دسته‌ای آیتی هستند که خود دلالت روشنی ندارد اما روایات متعددی در مجامع احادیث فریقین وجود دارد که این آیات را به مهدویت تأویل و تفسیر نموده است، در ضمن اینکه روایات مختلف در منابع حدیثی شیعه و اهل سنت داریم که شخصیت منجی موعود آخرالزمان را بسیار صریح و به‌دوراز هرگونه پیچیدگی توصیف نموده است. در یک روایتی امام باقر (ع) منجی موعود را چنین توصیف می‌کند: «او شایسته‌ترین باقیمانده از فرزندان آدم (ع) و بهترین ذخیره از نوح پیامبر (ع) و برترین برگزیده از ابراهیم

(ع) و آخرین امام راستین (ع) از نسل محمد (ص) پیام‌آور عدالت و حریت است. او نزدیکترین انسان به کتاب آسمانی و سزاوارترین فرد به سنت و روش پیامبر (ص) و تحقق‌بخش آرمان‌های والای قرآن و سنت است». (بورونی، ۱۳۸۹: ۷۲)

لذا می‌توان گفت در طول تاریخ و در همه ادیان بشریت به دنبال منجی موعود بوده‌اند و موعود باری در ادیان مختلف به گونه‌های متفاوت مطرح بوده است به تعبیر دیگر موعودگرایی یکی از اعتقادات اساسی همه ادیان است.

ج) پیشینه و ضرورت بحث

در اینجا بعد از تبیین مفاهیم اساسی لازم است که به پیشینه و ضرورت بحث اشاره گردد تا اهمیت موضوع روشن شود که در این موضوع چه کارهای علمی صورت گرفته است و اگر کارهای علمی انجام گرفته‌اند چه ضرورت دارد که مجدد در این موضوع کار شود؟ در جستجوی اولیه که در پایگاه‌های اطلاعاتی و مراکز علمی و کتابخانه‌ها انجام گرفت مشخص گردید که در موضوع منجی موعود و جامعه مطلوب، مهدویت و جامعه مهدوی، کارهای علمی زیاد و گوناگونی از زاویه‌های مختلف با دیدگاه‌ها و اهداف متفاوتی صورت گرفته است که هرکدام جایگاه و ارزش خود را دارد به‌عنوان نمونه به چند تا از کارهای صورت گرفته اشاره می‌شود:

کتاب، گونه‌شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، اثر جمعی از نویسندگان، چاپ دوم ۱۳۹۳، انتشارات دانشگاه تهران.

کتاب، جامعه مهدوی: پیام‌های حضرت مهدی (عج) به دولتمردان و مسئولان، اثر علی‌اصغر رضوانی، چاپ ۱۳۹۰، بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، مسجد جمکران.

کتاب، آسیب‌شناسی جامعه منتظر، اثری محمد میر تبار شر، چاپ ۱۳۹۰، نشر بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج)، مسجد جمکران.

این‌ها سه نمونه از کتاب‌هایی هستند که در این چند سال اخیر نوشته شده است و در این موضوع کتاب‌های مختلف و همایش‌ها و مجموعه مقالات و نشریات زیادی وجود دارد که

هرکدام جایگاه خود را دارد، با توجه به اهمیت موضوع موعود و مهدویت و اندیشه استقرار حاکمیت خلیفه الهی، در این موضوع هرچه کارهای علمی بیشتری صورت گیرد باز ناچیز است و نمی‌تواند از ضرورت کار علمی در این باره کاسته و ابعاد مختلف موضوع را بیان نماید؛ بلکه گوشه‌ی از جلوه‌های یک بُعد از ابعاد و ویژگی اندیشه موعود و جامعه‌ی مهدویت را انعکاس می‌دهد همچنان که کتاب‌های مذکور هرکدام در حد ناقص جلوه‌ای از یک بُعد را بررسی نموده است؛ لذا اگرچه کارهای علمی مختلف و متعددی در موضوع مهدویت و جامعه و حکومت موعود صورت گرفته اما بازم ضرورت دارد که در این موضوع کارهای علمی مختلفی از زوایایی گوناگون بر اساس منابع اصلی جهت تعمیق و گسترش اندیشه و باور مهدویت و زمینه‌سازی برای پذیرش و ظهور منجی موعود و استقرار حاکمیت حجت الهی، انجام گیرد.

(د) جامعه موعود (جامعه مطلوب)

رسیدن به جامعه مطلوب و عاری از هرگونه ظلم و خشونت و تعدی، دارای امنیت و استقرار حاکمیت همراه با عدالت، از آرمان‌های همیشگی انسان‌ها و وعده بزرگ الهی است که هنوز به صورت فراگیر تحقق کامل پیدا نکرده تا بشریت تحت لوای این حکومت در چنین جامعه‌ای زندگی نماید که در فرصت ایجادشده و در امنیت حاصل از آن، به نیازهای فرا مادی خود تأمل و تفکر کند، آنچه در کتاب‌های آسمانی از جمله قرآن وعده داده شده و عینیت یابد؛ انسان قرن‌هاست که در حسرت چنین جامعه و ایجاد امنیت در جهان می‌باشد: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ». (نور: ۵۵) جواد مغنیه در تفسیر آیه مبارک می‌فرماید: «ظاهر آیه نشان می‌دهد که هر ملتی که به خدا و پیامبرش ایمان بیاورد و متعهد شود که به آیین او عمل کند، خدا آنان را جانشین خود می‌کند و سلطنت در زمین را به ایشان می‌بخشد و این کار بر پروردگارت یک امر حتمی است. (مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۵: ۷۱۲) و تحقق می‌یابد همچنانکه پس از مدت‌ها رنج و وحشت مسلمانان توسط مشرکان مکه و یهودیان، چنین حکومت و جامعه‌ی توسط رسول اکرم (ص) و مسلمانان در مدینه محقق شد، هرچند از لحاظ زمانی و مکانی محدود بود اما تحقق کامل این وعده در زمان ظهور منجی عالم بشریت مهدی

موعود (عج) می‌باشد. همچنانکه حدیثی از زراره و غیر او از امام صادق (ع) در تفسیر این آیه روایت کرده‌اند که فرمود (وَيَكُونُ الدِّينَ كُلَّهُ) تأویلش موکول به ظهور مهدی (عج) است که «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» مصداق پیدا خواهد کرد. (خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۳۱) زیرا در زمان حضور و استقرار حکومت حضرت مهدی (عج) در تمام مکان‌ها خداوند عبادت می‌شود و زمین آباد گردیده و هیچ خرابه‌ای در آن یافت نمی‌شود و تمدن و عقول بشری در اوج شکوفایی خود رسیده و عدالتی که تمام انبیاء الهی باهدف برپای آن فرستاده شده بود تحقق کامل می‌یابد: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ». (حدید: ۲۵) زیرا عناصر محوری رسالت آخرین ذخیره الهی مهدی موعود (عج)، همان عناصری می‌باشد که در رسالت تمام انبیاء بوده است که شامل دو عنوان اساسی: افروختن و پاس داشتن سراج وحی؛ حراست از سلامت مصباح عقل و دیده بصیرت بشر است. عقل و وحی آن‌چنان درهم تنیده‌اند که هیچ‌کدام بدون دیگری نمی‌تواند جامعه را به مقصد برساند. (جوادی آملی، ص ۲۵۱)

امیرالمؤمنین (ع) در توصیف حکومت او چنین می‌فرماید: «آگاه باشید فردایی در پیش رودارید که زمامداری بر شما حکومت خواهد کرد که از همه حکومت‌های رایج دنیا متفاوت خواهد بود، او با کارگزاران ناشایست برخورد نموده، آن‌ها را کیفر خواهد داد. زمین و آسمان در دوره او از داشته خود مضایقه نکنند و... گنج‌های خود را به روی او نمایان و عرضه کنند. روش او عادلانه و سنت پیامبر (ص) به وسیله او زنده و با دلایل روشن و برهان‌های آشکار بر شما حکومت خواهد کرد و لذت عدالت را در سایه حکومت او خواهید چشید، احکام قرآن و سنت نبوی توسط او زنده و نمایان خواهد شد». (نهج البلاغه، خ: ۱۸۳) آیت‌الله معرفت می‌فرماید: «در این جامعه، هدف، رشد و تکامل نوع انسانی است تا افراد هر چه بهتر زندگی کنند، به نحو احسن به حقوق حقّه و طبیعی خود دست یابند و از مواهب طبیعت که خداوند در اختیار بشر گذارده، به گونه شایسته و بایسته بهره‌مند گردند» (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۲)؛ لذا جامعه موعود و مطلوب در اندیشه اسلامی تشیع با جامعه مطلوب و آرمانی در اندیشه فیلسوفان و اندیشمندان غیر اسلامی و غربی تفاوت مبنایی و ساختاری و کارکردی دارد. بدین جهت در ادامه به ویژگی‌های جامعه موعود و دلالت الگوی آن برای جامعه امروزی اشاره می‌گردد.

۵) ویژگی‌های جامعه موعود

جامعه موعود یا به تعبیری امروزی جامعه آرمانی همواره ذهن متفکران و مصلحان بشر را به خود مشغول داشته و هریک به فراخور آگاهی و تفکر خویش، ویژگی‌هایی برای آن برشمرده‌اند؛ زیرا انسان‌ها همیشه دنبال جامعه مطلوب، هستند و از آرزوهای دیرین بشر مصلح این است که جامعه‌ای سرشار از عدالت، آرامش، صفا و صمیمیت داشته باشند که کرامت انسان در آن تأمین گردد و همه اعضایش در مسیر رشد مادی و معنوی به‌دوراز خطا و لغزش گام بردارند. حال بعضی‌ها چنین جامعه‌ای را از مجاری صحیح دنبال می‌کند و به دنبال اصلاح جامعه و افراد هستند و بعضی از طریق خطا و به دنبال استعمار دیگران هستند. لذا در ذیل، برخی از شاخص‌های جامعه مطلوب موعود را از منظر قرآن مورد بررسی اجمالی قرار خواهیم داد.

۱. حاکمیت جهانی اسلام

امروزه اندیشه حاکمیت جهانی اسلام نسبت به گذشته آسان‌تر قابل فهم هست چراکه دنیا با قطع نظر از اندیشه اسلامی، نیز همین ادعا را دارند و عملاً به همین سو در حرکت‌اند. تعبیر «دهکده جهانی» و همچنین جهانی‌سازی، به‌عنوان یک بحث کاملاً جدی در محافل تصمیم‌گیری و علمی دنیا مطرح است. تأسیس سازمان ملل، شورای امنیت و بانک جهانی، جهانی‌شدن اقتصاد و فرهنگ، نمونه‌ای از این عملکردها است. (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱: ۴۸)

لذا اسلام که آخرین دین الهی و دارای متقن‌ترین کتاب آسمانی از اول این حرف را می‌زد و این‌گونه نیست که امروز فرصت‌طلبی کرده باشد و مدعی آن شده باشد. بلکه اسلام پیش از اینکه دیگران اصلاً تصورش را بکنند، این موضوع را مطرح کرده است: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» و به‌یقین، در زبور بعد از آگاه‌کننده (تورات) نوشتیم که: «بندگان شایسته‌ام، آن زمین را به ارث خواهند برد». (انبیاء: ۱۰۵) همچنین می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور: ۵۵) خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، وعده داده است که قطعاً آن‌ها را در زمین جانشین می‌سازد، همان‌طور که گذشتگان را جانشین قرارداد. این خلافت الهی در حقیقت در راستای همان تحقق حاکمیت جهانی اسلام

در زمان حکومت حضرت مهدی (عج) است که قرآن از آینده تاریخ و جهانی شدن اسلام خبر داده. «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ». (فتح: ۲۸) همچنین: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَ دِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ». (توبه: ۳۳) که روایت کثیری داریم که تحقق این وعده الهی را در زمان حضور مهدی موعود (عج) دانسته‌اند. از جمله صدوق به سند خود از ابی بصیر روایت کرده که گفت: «امام صادق (ع) در تفسیر آیه: «... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» فرمود: «به خدا سوگند هنوز تأویل این آیه نازل نشده و نخواهد شد تا آنکه قائم (ع) خروج کند، وقتی او خروج کرد دیگر هیچ کافر به خدا و منکر امامی باقی نمی‌ماند». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹: ۳۴۰) در تفسیر قمی می‌گوید این آیه درباره قائم آل محمد (ع) نازل گردیده، «فَإِنَّهَا نَزَلَتْ فِي الْقَائِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ هُوَ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ مِمَّا تَأْوِيلُهُ بَعْدَ تَنْزِيلِهِ». (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۹) مثل این روایت را عیاشی از ابی المقدام از ابی جعفر (ع) و نیز از سماعه از امام صادق (ع) نقل کرده، می‌فرماید: «قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ لَمْ يَبْقَ مُشْرِكٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۸۷) طبرسی در تفسیر مجمع‌البیان همانند آن را از ابی جعفر (ع) روایت کرده است و می‌فرماید: «قال أبو جعفر (ع) إن ذلك يكون عند خروج المهدي من آل محمد فلا يبقى أحد إلا أقر بمحمد وبالإسلام». (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۳۸) علامه طباطبایی می‌فرماید: «معنای اینکه درباره آن حضرت (عج) نازل گردیده این است که خروج آن حضرت (عج) تأویل این آیه می‌باشد، هم چنان‌که از روایت صدوق هم استفاده می‌شد». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹: ۳۴۰) لذا می‌توان گفت که تحقق کامل وعده الهی بر حاکمیت صالحان و خلافت الهی در جهان، طبق آیات و تبیین روایت معصومین (ع) که بر ما رسیده همگام با ظهور قائم آل محمد مهدی موعود (عج) خواهد بود دیگر دین اسلام جهانی گشته و در تمام جهان اطاعت خداوند و پیروی حضرت محمد (ص) گردیده و جهان در اوج آبادی و شکوفایی می‌رسد. همچنین که فیض کاشانی در تفسیر صافی در ذیل این آیه روایتی از امام باقر (ع) همانند روایت صدوق نقل می‌کند: «عن الباقر (ع): القائم منا منصور بالرعب مؤيد بالنصر تطوى له الأرض و تظهر له الكنوز يبلغ سلطانه المشرق و المغرب و يظهر الله به دینه على الدين كله فلا يبقى في الأرض خراب إلا عمر و ينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلى خلفه». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۳۹) لذا با توجه به اینکه در دوران حکومت آن مصلح بزرگ، همه وسایل پیشرفته ارتباط جمعی در اختیار ایشان و پیروان واقعی آن حضرت است؛ و با توجه به اینکه

اسلام راستین با حذف پیرایه‌ها، کشش و جاذبه‌ای فوق‌العاده دارد؛ به‌خوبی می‌توان پیش‌بینی کرد که اسلام پیشرو عملی می‌کنند؛ و اسلام در همه خانه‌ها، زندگی همه انسان‌ها و در تمام دل‌ها وارد می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۲۸۸-۲۸۹)

۲. احیای دین اسلام و سنت پیامبر (ص)

باتوجه به آیات صریح قرآن کریم (سبأ: ۲۸، فرقان: ۱) و اندیشه و باور مسلمانان، اسلام دین جهانی می‌باشد؛ بدین‌جهت دعوت و رسالت پیامبر اکرم (ص)، یک دعوت و رسالت منطقه‌ای و اقلیمی و خصوصی که هدف آن، فقط اصلاح یک مجتمع و هدایت یک قوم و ملت و رهبری حکومت یک ناحیه باشد؛ نبوده است و قوانین اسلام و احکام قرآن، نظام یک جامعه و برنامه مردم یک کشور و یک نژاد نیست؛ بلکه دعوت به یکتاپرستی و راهنمایی عموم به بهترین روش انسانی که منتهی به اتحاد و برداشتن فاصله‌ها و رفع تبعیضات گوناگون می‌شود و کوشش برای تأسیس یک جامعه جهانی و تشکیل مدینه فاضله واقعی از مختصات اسلام است. (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۸: ۱۰۱-۱۰۲) لذا این مدینه فاضله یا حکومت مطلوب جهانی در زمان ظهور و حکومت مهدی موعود (عج) تحقق پیدا می‌کند چون آن حضرت (عج) بار رسالت مصطفوی را بر دوش می‌کشد و تکبیر و تهلیلی پیامبرگونه می‌گوید که با صدای ملکوتی‌اش، تمام وجدان‌های خفته، بیدار می‌شوند و تمام گریختگان از بارگاه قدس احدیت، هشیار می‌گردند. ایشان، پشت به خانه کعبه نهاده، از همان‌جا صدای توحید را برجھانیان سرمی‌دهد و ندای یکتاپرستی را بر همگان می‌خواند تا خفتگان، بیدار شوند و بیداران به پاخیزند. (برنجیان، ۱۳۸۰: ۹۴)

امیرالمؤمنین علی (ع) در این رابطه احیای کتاب و سنت پیامبر توسط حضرت مهدی (عج) می‌فرماید: «يَوْمٍ فِيهَا إِلَى ذِكْرِ الْمَلَا حِمٍ يَعْطِفُ الْهُوَى عَلَى الْهُدَى إِذَا عَطَفُوا الْهُدَى عَلَى الْهُوَى، وَيَعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ؛ در روزگاری که هوای نفس حکومت می‌کند، (امام مهدی (ع) ظهور می‌کند) و هدایت و رستگاری را جایگزین هوای نفس می‌سازد و در عصری که نظر اشخاص بر قرآن مقدم شده، افکار را متوجه قرآن می‌گرداند و قرآن را حاکم بر جامعه می‌سازد». (نهج‌البلاغه، خ: ۱۳۸)

آیت‌الله مکارم شیرازی در کتاب پیام امام امیر المومنین (ع) در شرح این خطبه می‌فرماید: «این خطبه در واقع از سه بخش تشکیل شده که همه مرتبط با یکدیگر است. در بخش اول اشاره به یک مرد الهی می‌نماید که اساس کار خود را بر هدایت‌های قرآنی می‌گذارد و در سایه آن پیش می‌رود و غالب شارحان نهج‌البلاغه این مرد الهی را با توجه به اوصافی که در ادامه می‌آید همان حضرت مهدی (عج) می‌دانند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۵: ۵۲۷-۵۲۳)

همچنین ابن ابی الحدید در شرح این خطبه می‌گوید: «این سخن، اشاره است به وجود امامی که خداوند متعال او را در آخرالزمان خلق خواهد کرد و در اخبار و روایات به وجود او وعده داده شده است. معنی این سخن آن است که هوای نفس را سرکوب می‌کند و آن را از اراده خویش دور می‌سازد و به هدایت عمل خواهد کرد و هدایت بر او چیره و آشکار خواهد بود و در جملات بعدی این خطبه هم می‌گوید: «احکامی را که بارأی و قیاس و یا گمان غالب صادر شود مقهور و مغلوب می‌سازد و به قرآن عمل می‌کند آن‌هم به روزگاری که مخالفان و ستیزه‌گران با آن امام، به هدایت عمل نکرده و فقط به هوای نفس عمل می‌کنند و نه بر طبق قرآن بلکه فقط طبق رأی خویش حکم می‌کنند». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۶۵) بر اساس صریح آیات قرآن کریم و وعده خداوند بر خلافت فرد مؤمن و صالح در زمین که به واسطه آن خلیفه دین اسلام را بر سایر ادیان غالب می‌گرداند و امنیت را در زمین برقرار می‌کند، (نور: ۵۵) لذا چنین خلیفه‌ای باید نسبت به آموزه‌ها و معارف قرآن کریم و شریعت اصیل پیامبر اکرم (ص) اشرف کامل داشته باشد تا بر طبق آن عمل نماید و آنچه را که از سیره و سنت پیامبر خدا (ص) باگذشت زمان از یادرفته، یا به دست متعديان حریم دین، مورد تحریف و تغییر قرار گرفته را مجدد بر اساس قرآن احیا نماید؛ که طبق روایات زمان ظهور و دولت امام زمان (ع) دین اسلام و شریعت نبوی حیات مجدد می‌یابد و به همان روش و سیره، پیامبر اسلام (ص) و امیر مؤمنان علی (ع) دوباره زنده می‌گردد تا آنجا که برخی می‌پندارند او دین جدید آورده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «آنگاه که قائم (عج) قیام کند، مردم را دوباره به اسلام دعوت می‌کند و آنان را به امری هدایت می‌کند که پوشیده و پوسیده شده و مردم از آن گمراه شده‌اند». (شیخ مفید، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۸۳)

۳. تکامل عقلی و فکری

یکی از امور بسیار مهمی که در اتحاد مردم و روی آوردن به خوبی‌ها و دوری از انحرافات در جامعه نقش اساسی دارد رشد عقل مردم هست و در پرتو عقل‌های کامل بسیاری از نابسامانی‌های اجتماعی و معنوی، سامان می‌یابد و آمادگی‌های دیگر معنی و مفهوم پیدا می‌کنند؛ اما اینکه رشد عقلانی توده مردم چگونه و در چه زمانی تحقق می‌یابد؟ از برخی روایات استفاده می‌گردد که نیروهای عقلانی توده مردم در زمان ظهور منجی عالم بشریت و به واسطه شخص قائم آل محمد (عج) است؛ همچنان که در روایتی امام باقر (ع) می‌فرماید: «اذا قام قائمنا وضع یدیه علی رؤوس العباد فجمع به عقولهم و اکمل به اخلاقهم؛ چون قائم ما قیام کند دستش را بر سرهای مردم می‌گذارد و نیروهای عقلانی آن‌ها را تمرکز داده و خردها و دریافت‌های خلق را به کمال رساند». (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۸۴۱، ح ۷۱؛ موسوی اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۴۴) لذا در تبیین این روایت، باید گفت: منظور این نیست که حضرت مهدی (عج) بر سر تک‌تک انسان‌ها دست می‌کشد و پس از آن عقول مردم رشد نموده و کامل می‌گردد، هرچند آن حضرت (عج) به یقین از ولایت تکوینی خود استفاده کاملی می‌کند و بانفوذ در دل‌وجان و عقل مردم و هدایت‌های پیامبرگونه خود، آنان را هدایت و راهنمایی می‌کند. مقصود از «دست» در این روایت، دست رحمت، هدایت و شفقت الهی بر بندگان است. کلمه «ید» به معنای «دست» در زبان عربی، مفاهیم و مصداق‌های گوناگونی دارد. یکی از معانی ید، «نعمت و قدرت» نیز هست. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹: ۵۰۷) بنابراین می‌توان چنین گفت که معنای روایت چنین می‌شود: «در زمان ظهور حضرت مهدی (عج) با قدرت الهی که آن حضرت (عج) دارد، آفت زدایی از درخت عقل و خرد بشر گردیده و ایجاد بستر و زمینه مناسب برای رشد و شکوفای عقول مردم، فراهم می‌گردد و رحمت و نعمت خداوند بر مردم نازل می‌شود و همه بشریت هدایت می‌یابند و به سرمنزل مقصود کمال نهایی و قرب الهی می‌رسند. همچنین که غالب روایات صراحت در این مطلب دارند که شخص امام مهدی (عج) عقل‌ها را به کمال می‌رساند؛ زیرا خداوند در قرآن کریم در مورد یکی از حکمت‌های نبوت نیز می‌فرماید: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي

أَنْزَلَ مَعَهُ أَوْلَادَكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ؛ همان کسانی که از این رسول و پیامبر امی که او را نزد خود [با همه نشانه‌ها و اوصافش] در تورات و انجیل نگاشته می‌یابند، پیروی می‌کنند؛ پیامبری که آنان را به کارهای شایسته فرمان می‌دهد و از اعمال زشت باز می‌دارد و پاکیزه‌ها را بر آنان حلال می‌نماید و ناپاک‌ها را بر آنان حرام می‌کند و بارهای تکالیف سنگین و زنجیره‌ها [ای جهل، بی‌خبری و بدعت را] که بر دوش عقل و جان آنان است برمی‌دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و او را [در برابر دشمنان] حمایت کردند و یاریش دادند و از نوری که بر او نازل شده پیروی نمودند، فقط آنان رستگاران اند». (اعراف: ۱۵۷)

در اینجا منظور از زنجیر و مشقت بندها و زنجیرهای مادی نیست؛ بلکه مقصود زنجیرهای نادانی و فساد است که پیامبر اکرم (ص) با هدایت‌ها و تلاش‌های فراوان فرهنگی، آن را از انسان‌ها برطرف ساخت. در عین حال از هدایت‌های تکوینی ویژه نیز استفاده کرد و در دل و جان مردم مشرک و فاسد نفوذ معنوی داشت و تأثیرات عمیقی بر آنان گذاشت. از این رو در عصر ظهور امام مهدی (عج) نیز، تمام موانع و آفت‌های رشد و تعالی عقلانی انسان‌ها از بین می‌رود و عقول آنان به حد بالایی از شکوفایی و رشد می‌رسند. چون حضرت مهدی (عج) ادامه دهنده راه پیامبران و تکمیل‌کننده برنامه‌های آنان به خصوص پیامبر اسلام (ص) می‌باشد.

۴. حاکمیت یکتاپرستی

باتوجه به صراحت آیات قرآن کریم بر خلافت صالحان بر روی زمین (نور: ۵۵) و حاکمیت جهانی اسلام؛ نخستین مبنا و هدف اصلی حکومت جهانی مهدوی که حاکمیت الهی و یکتاپرستی و نابودی شرک در کل جهان است: «يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً» (نور: ۵۵) با ظهور منجی بشریت و استقرار حکومت عدل آن حضرت (عج) و حیات مجدد دین اسلام و شریعت نبوی، تحقق می‌یابد؛ چون در زمان حکومت آن حضرت (عج) امنیت برقرار و عقل-های بشر کامل گردیده و بشر به کمال می‌رسند، لذا اهدافی که با ارسال رسولان مبنی بر هدایت بشر و راهنمایی برای عبادت و پرستش خداوند متعال و دوری از بت‌پرستی و طاغوت بود: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)، محقق می‌شود؛ همچنین شریعت و دین اسلام، بر سایر ادیان غالب گشته و حکومت الهی در روی زمین برقرار می‌گردد: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ

الْمُشْرِكُونَ (صف: ۹) که آیات دیگری با اندکی تفاوت در این مورد نیز آمده (توبه ۳۳؛ فتح: ۲۸) تصریح شده است که اسلام، در روزی سراسر جهان را فرا خواهد گرفت و به‌عنوان دین حق بر ادیان دیگر غالب خواهد شد؛ اگرچه مشرکان اکراه داشته باشد؛ اما این وعده، تاکنون تحقق پیدا نکرده است. لذا از امام صادق (ع) در تفسیر این آیه نقل شده که حضرت فرمودند: «به خدا سوگند! هنوز محتوای این آیه تحقق نیافته است. تنها زمانی تحقق می‌پذیرد که قائم خروج کند. در وقتی که او قیام کند، کسی که خدا را انکار نماید، در تمام جهان باقی نخواهد ماند.» (حویزی، ج ۲: ۲۱۱) همچنین در تفسیر فرات کوفی در تفسیر این آیه آورده است: «قَالَ حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ أَحْمَدَ مَعْنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ قَالَ إِذَا خَرَجَ الْقَائِمُ (عج) لَمْ يَبْقَ مُشْرِكٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَ لَا كَافِرٌ إِلَّا كَرِهَ خُرُوجَهُ حَتَّى لَوْ كَانَ فِي بَطْنِ صَخْرَةٍ لَقَالَتِ الصَّخْرَةُ يَا مُؤْمِنُ فِيَّ مُشْرِكٌ فَأَكْسِرْنِي وَ أَقْتُلْهُ». (کوفی، ۱۴۱۰: ۴۸۱) لذا یکی از اموری که تحقق پیدا می‌کند بر اساس صریح آیات و روایت در حکومت جهانی مهدی موعود حاکمیت یکتاپرستی در تمام نقاط روی زمین است.

۵. استقرار عدالت

بر اساس صریح آیات قرآن کریم یکی از اصول و سنت‌های تغییرناپذیر الهی که حاکم بر جهان و حکومت‌های الهی، اصل عدالت است: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ؛ ای داود، ما ترا در زمین خلیفه و زمامدار کرده‌ایم پس در میان مردم به‌حق حکم کن.» (ص: ۲۶) لذا اگر جامعه‌ی، خود را هماهنگ با آن قرار دهد، ماندگار و پایدار است و اگر از عدالت فاصله بگیرد، ناپایدار و آسیب‌پذیر و در معرض نابودی است؛ این سنت الهی است که تغییرناپذیر می‌باشد. «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا». (احزاب: ۶۲) زیرا اصل آفرینش بر اساس حق و عدل است. همچنین که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «بالعدل قامت السموات» (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۶: ۵۴۲) لذا هیچ قانونی کامل‌تر و جامع‌تر و فراگیر از عدالت تصور نمی‌شود؛ چون عدل همان قانونی است که تمام نظام هستی بر محور آن می‌گردد، آسمان‌ها و زمین و همه موجودات با عدالت بر پا هستند، جامعه انسانی که گوشه کوچکی از این عالم پهناور است نیز نمی‌تواند از این قانون عالم شمول، برکنار باشد و بدون عدل به حیات سالم خود ادامه دهد.» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ۳۶۶)

زیرا عدالت، به‌طور کلی، یک نظام تعاملی است که در کنار آن، مفهومی به‌عنوان مسئولیت مشترک شکل می‌گیرد: «و قال رسول الله کلکم راعٍ و کلکم مسئول عن رعیتہ... و الملک یبقی بالعدل مع الکفر و لا یبقی الجور مع الإیمان» (شعیری، بی تا: ۱۱۹) چنین مسئولیت مشترکی که به تحقق عدالت می‌انجامد و این جز با همدلی و اطاعت افراد از ولی خدا معنا نمی‌یابد. این مسئولیت مشترک امری است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در منابع اسلامی قابل پیگیری است؛ زیرا عدالت، در اسلام از چنان اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که در زمره اهداف بعثت انبیا قرار دارد و از دیرباز انسان‌های فرهیخته و آزاده شیفته عدالت بوده‌اند و تشنه اجرای آن: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند». (حدید: ۲۵) لذا این هدف بعثت انبیا و قیام مردم به عدالت؛ در دوران حکومت جهانی مهدوی تحقق می‌یابد و عدالت در ابعاد مختلف جامعه بشری برقرار می‌گردد و زمین که بر اثر ظلم و ستم و نا بسامانی بشر در معرض نابودی بود؛ حیات مجدد می‌یابد؛ «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم: ۱۹) بدین جهت عدالت سیاسی و قضایی و فرهنگی و اجتماعی و فردی در سراسر جهان تحت حاکمیت مطلق الهی و خلافت حجت خدا و همراهی مردم، استقرار کامل پیدا می‌کند؛ زیرا یکی از اهداف اصلی عصر ظهور و حکومت حضرت مهدی (عج) برپاداشتن عدل و دادگری می‌باشد. عدالت یکی از مؤلفه‌های مهم جامعه امام زمان (عج) است. در پرتو اجرای عدالت و عمل به دستوره‌های اسلام، امنیت، صلح و آرامش، در زمین ایجاد می‌گردد. ظلم و ستم قطع می‌شود. برکت و توسعه روزی در آن زمان، برای توده مردم فراهم می‌گردد. فقیر و مستمند در جامعه پیدا نمی‌شود. همچنان که امام کاظم (ع) می‌فرماید منظور زنده شدن زمین به‌وسیله عدالت است، بعد از آن که با جور و ظلم مرده باشد. «فی قوله يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قال: لیس یحییها بالقطر و لکن یبعث الله رجلاً فیحییون العدل فتحیی الأرض لإحیاء العدل و لاقامه الحدّ فیہ انفع فی الأرض من القطر أربعین صباحاً؛ منظور این نیست که خداوند زمین را به‌وسیله باران زنده می‌کند، بلکه مردانی را برمی‌انگیزد که اصول عدالت را احیا کنند و زمین با احیای عدالت زنده می‌شود، (بدانید) اقامه عدل در زمین از چهل روز باران نافع‌تر است». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۱۲۹) زیرا زمین دارای دو حیات است؛ حیات مادی که مراد فراوانی نعمت و برکت در روزی می‌باشد و حیات

معنوی که منظور، برپایی عدل و ایجاد امنیت و آسایش و توجه به خدا و معنویات است. هر دو در زمان ظهور امام زمان تحقق می‌پذیرد.

۶. برقراری امنیت کامل

برقراری صلح و امنیت یکی از آرمان‌های همه امت‌های هستند که خواستار پی‌ریزی یک تمدن انسانی بودند و می‌باشند و بدین‌جهت پیوسته مورد توجه امت‌ها و حاکمان و سیاست‌مداران بوده است. لذا یکی از آرمان‌های حکومت مهدوی نیز برقراری امنیت در جامعه است. به گونه‌ای که جان، مال و حیثیت افراد جامعه از تجاوز دیگران در امان باشد؛ زیرا اگر در جامعه و کشوری امنیت وجود نداشته باشد زندگی و آسایش برای مردم دچار مشکل گردیده و ناگوار خواهد شد. همچنین برپایی هر نوع تمدن و به دست آمدن هرگونه پیشرفت، اگر نگوئیم محال می‌باشد، لاقلاً بسیار دشوار است. از این‌رو بر اساس تصریح آیات و روایات، یکی از رسالت حکومت جهانی مهدی موعود تحقق امنیت برای همه‌ی شهروندان، به‌ویژه مظلومان و مستضعفان است، زیرا آنان بیش‌تر در معرض ناامنی و ظلم بودند: «لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (نور: ۵۵) صاحب تفسیر شریف کاشف، در تفسیر این مقطعه آیه می‌فرماید: «این قدرت و سلطنت، نتیجه پایداری و اعتماد به خداست». (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵: ۴۳۶) که مستضعفان و مظلومان در سایه حکومت حجت خدا در امنیت زندگی آرامی را تجربه می‌کند و به عبادت خالصانه خداوند می‌پردازند؛ چون امنیت در جامعه، شرایط مناسبی برای رشد و کمال و عبادت فراهم می‌سازد. «أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي» (نور: ۵۵)

۷. آبادانی فراگیر شهرها

یکی از اهداف رسالت انبیاء الهی و حاکمان الهی در ضمن هدایت و تربیت بشر؛ عمران و آبادانی زمین و شهرها هستند؛ زیرا از منظر قرآن کریم یکی از رسالت‌های انسان آباد کردن زمین است، چون خداوند این کره خاکی را مهد آسایش و آرامش بشر قرار داده و برای بهره‌برداری مسخر انسان نموده است. «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا؛ اوست که زمین را برای شما رام کرد». (ملک: ۱۵) چون تمکن و خلافت بر زمین را خداوند بر انسان داده است و بدین‌جهت معیشت انسان نیز در زمین قرار داده شده است که انسان باید آباد نماید: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ؛ ما تسلط و مالکیت و حکومت بر زمین را برای

شما قراردادیم و انواع وسایل زندگی را برای شما فراهم ساختیم». (اعراف: ۱۰) لذا در زمان حکومت مهدی موعود نیز یکی از اهداف حضرت آبادانی زمین برای بهره‌برداری از نعمت الهی و رفع فقرزدای است.

امیرالمؤمنین (ع) در این باره می‌فرماید: «ثم إنَّ المهدي (عليه السلام) يفرق أصحابه وهم الذين عاهدوه في أول خروجه، فيوجههم إلى جميع البلدان، ويأمرهم بالعدل والإحسان، وكل رجل منهم يحكم على إقليم من الأرض، ويعمر جميع مداخل الدنيا بالعدل والإحسان؛ مهدى (عج) یاران خود را به سرزمین‌های گوناگون می‌فرستد. یارانی را که در آغاز قیام با او عهد و پیمان بستند، به سوی شهرها روانه می‌سازد و آنان را به عدل و احسان سفارش می‌نماید. هریک از آنان فرمانروای سرزمینی می‌گردد و پس از آن، همه شهرهای جهان با عدل و احسان آباد می‌گردد». (الطبسی النجفی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۸) همچنین امام باقر (ع) می‌فرماید وقتی قائم ما قیام کرد حکومتش در تمام شرق و غرب عالم را فرامی‌گیرد و زمین تمام گنج‌هایش را بیرون می‌کند جهت بهره‌برداری و هیچ خرابی در روی زمین باقی نمی‌ماند. الباقی (ع): «القائم منا منصور بالرعب مؤيد بالنصر تطوى له الأرض وتظهر له الكنوز يبلغ سلطانه المشرق والمغرب و يظهر الله به دينه على الدين كله فلا يبقى في الأرض خراب إلا عمر و ينزل روح الله عيسى بن مريم فيصلي خلفه». (فيض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۳۳۹) زیرا امام زمان (عج) بر اساس سیره رسول اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) حرکت می‌نماید و احیاگر سنت نبوی و سیره علوی هستند؛ بدین جهت برای استقرار عدالت و آبادی شهرها به سیره جدش امیرالمؤمنین (ع) حرکت می‌کند همچنان که آن حضرت در عهدنامه ماندگار خود به مالک اشتر، یکی از مأموریت‌های مهم حاکمان را عمران و آبادانی زمین معرفی نموده و دستور می‌فرماید: «...باید توجه تو به آباد کردن زمین بیش از توجه به گرفتن خراج باشد، چراکه خراج جز در نتیجه آبادی فراهم نمی‌آید. هر کس بدون آباد کردن زمین خواستار خراج شود، کشور را خراب و مردم را هلاک کرده است و کار او جز اندکی، راست نخواهد شد. پس اگر از زیادی مالیات (خراج)، یا رسیدن آفات آسمانی، یا قطع شدن آب، یا خراب شدن بذر در نتیجه غرق شدن زمین در زیرآب، یا نابود شدن ماده غذایی از زمین شکایت کنند، باید چنان بار مردم را سبک کنی که کارشان اصلاح شود و این کار نباید بر تو گران افتد؛ زیرا که این اقدام همچون ذخیره‌ای است که مردم خود آن را با آباد کردن، آراستن و پیراستن سرزمین‌ها بازمی‌گردانند. علاوه بر این،

سپاسگزار تو نیز خواهند شد و خود از اینکه با عدل و داد با مردمان رفتار کرده‌ای، شادمان خواهی بود و به دلیل راحتی که برای ایشان فراهم کرده‌ای و عدل و مهربانی که نسبت به آنان روا داشته‌ای و (بدین گونه) اعتمادشان را جلب کرده‌ای، می‌توانی به حُسن نیت و خدمت ایشان بیشتر متکی باشی. بسا که در آینده حادثه‌ای پیش آید که چون در آن به یاری ایشان چشم داشته باشی، باکمال صفای دل، آن را تحمل کنند و این‌همه برای عمران و آبادی ضرورت دارد. ویرانی زمین از فقر مردم آن نتیجه می‌شود و زمانی مردمان، فقیر می‌شوند که والیان در اندیشه جمع مال و نسبت به باقی ماندن بر سرکار خود بدگمان باشند و از چیزهایی که مایه عبرت گرفتن است، بهره‌مند نشوند». (نهج البلاغه، ن: ۵۳)

۸. بی‌نیازی و رفاه عمومی

فقر و تهی‌دستی یکی از معضلات ناگوار جامعه‌ی بشر بوده است و با همه برنامه‌ها و کوشش و تدبیرهایی که انجام گرفتند این مشکل ریشه‌کن و رفع نشد که رفاه عمومی را در پی داشته باشد با توجه به اینکه امروزه بر جهان سازمان‌ها و نهادهای مختلفی به نام مبارزه با فقر و تهی‌دستی وجود دارند و تلاش‌هایی نیز می‌کنند، ولی متأسفانه آمار تهی‌دستان و حتی کسانی که به سبب فقر و بیچارگی از بین می‌روند، روزه‌روز رو به افزایش است؛ اما در حکومت جهانی مهدوی با اجرای عدالت در ابعاد مختلف و استقرار امنیت بعد از ظلم و ناامنی که در جهان به وجود آمدند «بَعْدَ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» (نور: ۵۵)؛ فقر و تهی‌دستی به کلی ریشه‌کن خواهد شد و رفاه عمومی تحقق خواهد یافت. چون خداوند انسان را بر زمین مسلط نموده و زمین را با و انواع وسایل زندگی در آن برای برایش فراهم ساخته تا با استفاده درست و کار و تلاش، داشتن شغلی آبرومند و درآمد اقتصادی همه افراد بشر یک زندگی آبرومند داشته باشد، اما حکومت وظیفه دارد با اجرای عدالت و تأمین امنیت زمینه‌ها و مقدمات این امر را در جامعه فراهم نماید: «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (اعراف: ۱۰) لذا رسالت و هدف حکومت صرفاً در امر معنوی خلاصه نمی‌شود، بلکه نسبت به امور دنیوی و معیشتی مردم نیز مسئولیت دارد تا زمینه را برای بهره‌برداری و فعالیت معیشتی عادلانه مردم فراهم سازد؛ زیرا حق بهره‌گیری از امکانات زمین، برای همه‌ی انسان‌هاست و مخصوص گروه خاصی نیست. «مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ» (همان) چون زمین، در اختیار و مسخر انسان قرار داده شده تا به رشد و کمال برسد و معیشت خود را تأمین نماید که خطاب صریح قرآن به انسان است

که می‌فرماید: «وَأَتَّبِعْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ». (قصص: ۷۷) زیرا اقتصاد و معیشت از مهم‌ترین عاملی پایداری جامعه انسانی می‌باشد و خداوند آن را مایه قوام جامعه قرار داده است؛ زیرا نقش ثروت در زندگی فردی و اجتماعی، همچون نقش آب در زندگی موجودات مایه حیات است، همچنان که حیات و زندگی موجودات بدون آب ممکن نیست و به آن بسته‌اند، می‌توان گفت حیات زندگی فردی و اجتماعی بشری در جامعه نیز به مال و ثروت بستگی دارد و بدون آن، ادامه زندگی و حیات ممکن نیست از این رو قرآن کریم ثروت را عامل پایایی و قیام فرد و جامعه می‌داند از واگذاری آن و مدیریت امور اقتصادی در جامعه به افراد نالایق نهی می‌کند: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا». (النساء: ۵) بدین جهت می‌توان گفت اینکه انسان سرمایه‌دار شود و فقط در امور نیک مصرف نماید و صرف معاصی و اموری که موجب غضب الهی و طغیان و فساد در روی زمین گردد مصرف نکند. «وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ» (قصص: ۷۷) چون عامل قوام و پایداری جامعه است. با توجه به شرایط شواهد تاریخی که اکثر انسان‌ها فقط درصدد منفعت‌طلبی و بهره‌کشی و سودجویی هست، تنها در صورتی امکان دارد که بشر به رشد عقلی و کمال انسانی رسیده باشد. این امر بر اساس صریح روایات فقط زمانی تحقق می‌یابد که حکومت الهی مهدوی استقرار یابد و بر اساس آموزه‌های قرآن و شریعت محمدی و سیره علوی عمل نموده و حکم نماید که موجب آبادانی شهرها نزول برکات آسمانی و رویش زمینی می‌گردد: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». (اعراف: ۹۶) همچنین که پیامبر (ص) می‌فرماید: «به مهدی بشارتتان می‌دهم؛ او به هنگام اختلاف مردمان، از میان امت من ظهور خواهد کرد و ساکنان آسمان‌ها و زمین از او خوشنود خواهند شد. او مال را درست درست تقسیم می‌کند». مردی پرسید: «درست درست چیست؟» فرمود: «میان همه به صورت مساوی». (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴: ۳۴۱) لذا امیرالمؤمنین (ع) در این رابطه می‌فرماید: «بِالْعَدْلِ تَتَضَاعَفُ الْبَرَكَاتُ؛ با عدالت برکت‌ها فزونی می‌یابد». (آمدی تمیمی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹۱) بدین جهت یکی از کارکردهای اساسی دولت مهدی موعود (عج) تقسیم مساوی منابع و درآمدها و ایجاد عدالت اقتصادی و قسط است. (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۵۷) زیرا عدالت سبب استواری نظام هستی است و قوام و پایداری جامعه مرهون اجرای آن

است، همچنان که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «العدل اساس به قوام العالم». (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۵: ۸۳) لذا در آن دوران حکومت منجی بشریت، بی‌عدالتی‌ها و امتیازات ویژه بی‌ضابطه و رانت‌خواری برجیده خواهد شد. چون طبیعی می‌باشد که حکومت و قدرتی که انصاف و عدالت نداشته باشد، افراد نزدیک به خود یا باند و جناح مربوط به خود را صالح می‌پندارد و در صورت وجود امتیازات ویژه، بیشتر آن را در میان باند و افراد نزدیک به خود تقسیم می‌کند؛ اما در زمان آن حضرت (عج) آنچه در عصر غیبت یا جاهلیت و تن‌آسایی در اختیار مردم هستند باطل می‌گردد و با مردم به عدل رفتار می‌شود، امام باقر (ع) می‌فرماید: «إِذَا قَامَ يُبْطِلُ مَا كَانَ فِي الْهُدْنَةِ مِمَّا كَانَ فِي أَيْدِي النَّاسِ وَ يَسْتَقْبِلُ بِهِمُ الْعَدْلَ». (طوسی، ۱۴۰۵، ج ۶: ۱۵۴)

۹. حذف مرزها و قوانین ساختگی بشری

یکی از مشکلات و موانع مؤثر در ایجاد همگرایی و یکپارچگی جهانی جوامع انسانی مرزبندی‌های جغرافیایی می‌باشد که در پی حوادث و رویدادهای مختلف انسانی یا طبیعی پدید آمده و ساکنان هریک از مرزبندی‌های مختلف بر اساس اشتراک نژاد، قوم، زبان، فرهنگ یا عوامل دیگر، در منطقه‌ی جغرافیایی کشوری خاصی را تشکیل داده‌اند؛ که این تعدد و تکثر جغرافیایی ملت‌ها در کنار به همراه آوردن منافی در سطح منطقه‌ای و ملی، جهانی همیشه زمینه‌ساز ستیزها و منازعات میان دولت‌ها بر سر منافع و تصاحب خاک و سرزمین یکدیگر و منابع طبیعی بوده است. اگرچه امروز با کمک سازمان‌های جهانی و در سایه قوانین حقوقی الزام‌آور، مرزبندی حکومت‌ها شکل‌گرفته و منافع و موقعیت هرکدام تعریف شده است، اما همچنان در گوشه و کنار دنیا هر از چند گاهی شاهد جنگ‌های منطقه‌ای و فرا منطقه‌ای ناشی از اختلافات مرزی و منفعت‌طلبی یا زیاده‌خواهی هستیم؛ لذا در حکومت امام مهدی (ع) در پی حاکم ساختن و تسلط اسلام به‌عنوان تنها دین پذیرفته‌شده در کل جهان، «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳، صف: ۹) تمام مرزهای کاذب جغرافیایی و تکثر نظام‌های سیاسی و حقوقی بشری برجیده و بر تمام گستره خاکی یک نظام سیاسی و حقوقی واحد و منطبق با آموزه‌های قرآن و شریعت محمدی (ص) حاکم خواهد شد؛ زیرا یکی از عوامل و شاخصه برای تحقق نظام واحد سیاسی در جهان، شکل‌گیری نظام حقوقی واحد در سراسر جهان می‌باشد که بر اساس وعده آیات و

تصریح روایات پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) دز زمان ظهور و تشکیل حکومت واحد جهانی منجی عالم بشریت مهدی موعود (عج) و حاکمیت اسلام بر جهان به عنوان دین کامل و جامع تحقق خواهد یافت. همچنین که پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «الائمه من بعدی اثنا عشر اولهم انت یا علی و آخرهم القائم الذی یفتح الله تعالی ذکره علی یدیه مشارق الارض و مغاربها؛ پیشوایان پس از من دوازده نفرند؛ نخستین آنان تو هستی ای علی و واپسین آنان قائم است؛ همو که خداوند سبحانه و تعالی بر دستانش مشارق و مغارب زمین را فتح خواهد کرد». (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۸۲) امام صادق (ع) نیز در حدیثی می فرماید: سپس خدای عزوجل او را ظاهر سازد و مشرقها و مغربهای زمین را به دست او بگشاید و.... «ثم یمظهره الله عزوجل فیفتح الله علی یده مشارق الارض و مغاربها». (صدوق، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۵) در حقیقت این حکومت واحد جهانی بر اساس توحید محوری و رویت خداوند متعال از اهداف بعثت و دعوت انبیاء و همچنین دین اسلام، می باشد که بشر را برای رسیدن به چنین روزی را دعوت کرده و پیش بینی نموده است و در حدودی وظیفه‌ی تشریعی و مقدمات آن را نیز فراهم ساخته و عملی شدن آن را موکول به آماده شدن زمینه‌ی کامل آن نموده است؛ زیرا اسلام می خواهد تمام اختلافات و جدایی‌ها را که به نام‌های گوناگون پدید آمده، با عقیده‌ی توحید از میان بردارد. اختلافات نژادی، قومی، حزبی، زبانی، طبقاتی، اجتماعی و... همه باید از میان برود و سبب امتیاز و افتخار نباشد، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳)، حتی باید اختلافات دینی هم کنار گذاشته شود و همه باید تسلیم فرمان خداوند متعال باشند: «قل تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم». (آل عمران: ۶۴)

و) ابعاد الگوی جامعه موعود برای جامعه امروزی

باتوجه به آیات و تصریح روایات ویژگی و ابعاد مختلف جامعه موعود بیان گردید از قبل حاکمیت جهانی و احیای مجدد دین اسلام و سنت نبوی و اجرای عدالت، امنیت، رفاه عمومی و... که می تواند الگویی باشد برای جوامع اسلامی امروزی جهت یک زندگی مطلوب، از این رو ضرورت دارد که مفهوم الگو نیز تبیین گردد. تا بتوانیم معین کنیم که از وضعیت آرمانی به چه اندازه فاصله داریم تا در نهایت برای کم کردن فاصله وضعیت امروز خود با وضعیت مطلوب بکوشیم به همین منظور نقش الگویی جامعه موعود بسیار اهمیت دارد.

ارکان الگو پذیری

برای یافتن الگوی مطلوب جامعه امروزی اسلامی، باید به دو رکن اساسی این الگو، یعنی انسان و جامعه توجه نمود و رابطه تحولات فردی و اجتماعی با یکدیگر و منشأ تحولات اجتماعی را بررسی کرد. بر اساس آموزه‌های قرآنی، اساس تحولات و تغییرات اجتماعی هدفدار در جوامع بشری، شالوده روانی و درونی انسان می‌باشد. محتوای درونی انسان که سازنده ضمیر، باطن یا من انسان فردی است، دارای دو عنصر اصلی اندیشه و اراده هست. با هماهنگ شدن و در هم آمیختن این دو عنصر با یکدیگر، آرمان‌ها و اهداف انسان در جهان خارج تحقق می‌یابد. بدین جهت، هرگونه تغییر و تحولی در ساختارهای اجتماعی و سیاسی، در جوامع تابع تغییر در اساس روانی و باطنی انسان است. البته رابطه میان این دو تغییر، رابطه‌ای قراردادی نیست که بتوان به دلخواه آن را سامان بخشید، بلکه رابطه‌ای ذاتی از نوع رابطه علت و معلول است. (صدر، ۱۳۵۹: ۹۶) بر اساس آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد، مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است، تغییر دهند.» (رعد: ۱۱) نگاه قرآن به تحولات اجتماعی و تمدن بشری، بر چنین نگرشی استوار است؛ زیرا در این آیه به روشنی بیان می‌شود که تحول اجتماعی، مبتنی بر تحول درونی و روانی افراد است. البته این تحول باید در سطحی فراگیر و گسترده انجام گیرد تا به تحولات در جامعه منتهی شود. لذا تحول درونی، یک تحول بنیادین است و تحولات دیگر، همه از آن نشأت می‌گیرند. بدین لحاظ باید برای الگویی جامعه موعود و عصر ظهور برای جامعه امروزی، تحول درونی و اجتماعی صورت بگیرد زیرا آموزه‌های جامعه موعود یا مربوط به فرد می‌شود که الگوی برتر آن انسان کامل است و یا مربوط به روابط اجتماعی و معطوف به جامعه و ساختار نظام سیاسی می‌شود که الگوی آن انسان کامل و جامعه موعود است.

محورهای الگوی جامعه موعود

آنچه امروزه مهم است در بنای تمدن نوین اسلامی الگوگیری از شاخصه‌ها و ویژگی‌های جامعه متکامل عصر ظهور و جامعه موعود است که برای زمینه‌سازی حاکمیت جهانی اسلام و نشر معارف ناب اسلامی و پیشرفت جامعه، و گسترش تمدن اسلامی و آبادانی شهرها بر

اساس الگوی اسلامی و مهدوی باید بدان سود طی طریق کرد. خلاصه این محورهای جامعه موعود می‌توان بصورت ذیل برشمرد:

- احیای سنت نبوی و شریعت اسلامی و ارزش‌های اسلام
- تلاش برای استقرار حکومت و اجرای قوانین اسلامی
- تلاش برای استقرار و اجرای عدالت در ابعاد مختلف اجتماعی، سیاسی، قضای، اقتصادی
- تلاش برای برقراری امنیت در ابعاد مختلف جامعه و اجتماعی و فردی و خانوادگی و...
- الگوبرداری در جهت پیشرفت جامعه و فقرزدایی و رفاه عمومی، در سایه اجرای عدالت
- تلاش برای برداشتن موانع ارتباطات امت اسلامی و مرزهای سیاسی
- تلاش برای تمدن‌سازی اسلامی و زمینه‌سازی ظهور مهدی موعود. (عج)
- الگو برداری برای پیشرفت و احیای ارزش و فرهنگ اسلامی
- الگو برداری برای استقرار نظام اقتصادی بر مبنای اسلامی

جامعه مطلوب از آرمان‌ها و آرزوهای بشر در طول تاریخ بوده است بر همین اساس مکاتب غیر اسلامی در عصر جدید اندیشه جهانی‌شدن و جهانی‌سازی را نیز طرح نمودند، اما این امر تنها در حکومت جهانی مصلح کل مهدی موعود طبق صریح آیات و روایات تحقق خواهد یافت؛ زیرا هیچ‌یک از دولت‌ها و قدرت‌های بزرگ جهانی، همچنین نهادها و سازمان‌های بین‌المللی، توان و شایستگی اداره مطلوب جهان را ندارند و نمی‌تواند عدالت، صلح، آرامش، امنیت، گسترش علم، خردورزی و رفاه را برای همه بشریت به‌طور یکسان و برابر در سطح جهان به ارمغان بیاورد و در سایه حکومت جهانی و اجرای عدالت و ریشه‌کنی ظلم و ستم، رفع فساد و تباهی از جهان، گسترش مکارم و فضایل اخلاقی، قبول آیین واحد جهانی، فرهنگ سالم را در اوج ارتباطات سریع و فن‌آوری، گسترده جهانی با توجه به شرایط امروزی جامعه بشری تحقق بخشد. لذا تنها امکان وقوع آن بر اساس وعده الهی در حکومت جهانی مهدی موعود (عج) می‌باشد. حکومتی که برای هدایت و نجات بشریت قیام کرده و با آگاهی بخشیدن به آنان، زمینه‌های دین‌داری، رضایت و قناعت را در آنان ایجاد خواهد نمود و جامعه مطلوب را برای آن‌ها به ارمغان خواهد آورد. بدین جهت برای ظهور منجی بشریت باید زمینه‌سازی نمود؛ زیرا در زمان حکومت جهانی مهدی موعود (عج) دین اسلام حاکم می‌گردد و غیر از دین اسلام دینی دیگر باقی نمی‌ماند و شریعت و سنت نبوی حیات می‌یابد و قرآن اجرا می‌شود. عدالت استقرار یافته و بر اساس عدالت و قرآن حکم رانده می‌شود و کسی نمی‌تواند به دیگری ظلم و ستم کند، راه‌ها به‌وسیله او امن گشته و شهرها و زمین آباد می‌گردد و زمین برکاتش را برای استفاده بشریت خارج می‌کند و آسمان رحمت را نازل می‌کند.

در حاکمیت جهانی مهدی موعود (عج)، امور به دست اهلش سپرده می‌شود و جامعه بشری به بهترین شیوه اداره می‌گردد؛ بشر راه رشد و کمال را طی می‌کند و آرزوی دیرینه همه انبیاء و اولیای الهی برآورده می‌شود. به‌جای جنگ و ظلم و ستم در بین مردم، رابطه صمیمی و صلح و آشتی حاکم می‌شود و انسان‌ها به ارزش‌های متعالی دست پیدا می‌کنند.

لذا برای استقرار عدالت، امنیت و تربیت افراد صالح و همچنین پیشرفت جامعه و فقرزدایی و رفاه عمومی جامعه امروزی، می‌توان از ویژگی‌های جامعه موعود الگو‌گیری نمود.

منابع

- قرآن کریم.

- نهج البلاغه.

- ۱) آراسته‌خو، محمد، (۱۳۸۱) فرهنگ اصطلاحات علمی - اجتماعی، تهران: نشر چاپخش.
- ۲) آمدی تمیمی، عبدالواحد، (۱۴۰۷ ق) غررالحکم، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ۳) ابن ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۳۷۹) جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه، ترجمه: محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- ۴) ایونس، ورونیکا، (۱۳۷۳) اساطیر هند، ترجمه: باجلان فرخی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۵) برنجیان، جلال، (۱۳۸۰) آینده جهان، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات طور.
- ۶) بورونی، علی، (۱۳۸۹) ماشیح مسیحا، مهدی در ادیان ابراهیمی، تهران: انتشارات مرغ سلیمان، چ ۱.
- ۷) تونه‌ای، مجتبی، (۱۳۸۸) موعود نامه: فرهنگ الفبایی مهدویت، قم: انتشارات میراث ماندگار، چ ۱۰.
- ۸) جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۳) گونه شناسی اندیشه منجی موعود در ادیان، ویرایش علمی: علی موحدیان عطار، تهران: انتشارات دانشگاه، چ ۲.
- ۹) جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸) جامعه در قرآن، قم: نشر اسراء.
- ۱۰) حویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ ق) تفسیر نور الثقلین، قم: نشر اسماعیلیان، چ ۴.
- ۱۱) خسروانی، علیرضا، (۱۳۹۰) تفسیر خسروی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، چ ۱.
- ۱۲) دهخدا، علی‌اکبر و دیگران، (۱۳۷۳) لغت‌نامه دهخدا، تهران: مؤسسه لغت‌نامه و دانشگاه تهران.
- ۱۳) راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق) المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت: نشر دارالعلم الدار الشامیه دمشق.

- ۱۴) رضوانی، علی اصغر، (۱۳۹۰) جامعه مهدوی: پیام‌های حضرت مهدی (عج) به دولتمردان و مسئولان، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج).
- ۱۵) شعیری، محمد بن محمد، (بی‌تا) جامع الأخبار، نجف: مطبعه حیدریه.
- ۱۶) شولتس، دوآن، (۱۳۸۵) روانشناسی کمال الگوهای شخصیت سالم، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر پیکان، چ ۱۳.
- ۱۷) شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۳۹۰) الارشاد (فی معرفه حجج الله علی العباد)، ترجمه: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۸) صافی گلپایگانی، لطف‌الله، (۱۳۷۸) امامت و مهدویت، قم: مؤسسه انتشارات حضرت مهدی (عج).
- ۱۹) صدر، رضا، (۱۳۷۸) راه مهدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ ۱.
- ۲۰) صدر، سید محمدباقر، (۱۳۵۹) سنت‌های تاریخ در قرآن، ترجمه سید جمال موسوی، تهران: انتشارات روزبه.
- ۲۱) صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه، (۱۳۶۳) کمال الدین، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۲) طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰) المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چ ۲.
- ۲۳) طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲) مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چ ۳.
- ۲۴) الطبسی النجفی، محمدرضا، (۱۳۸۵) الشیعۀ و الرجعۀ، نجف اشرف: مطبعۀ الآداب.
- ۲۵) الطریحی، فخرالدین، (۱۴۰۸ ق) مجمع البحرین، به کوشش احمد الحسینی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- ۲۶) طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۵ ق) تهذیب الاحکام، بیروت: دار الاضواء.

۲۷) عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ ق) التفسیر (تفسیر العیاشی)، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، چ ۱.

۲۸) فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ ق) تفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چ ۲.

۲۹) قرائتی، محسن، (۱۳۸۸) تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چ ۱.

۳۰) قطب‌الدین راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۹ ق) الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).

۳۱) قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳) تفسیر القمی، تحقق: موسوی جزایری طیب، قم: نشر دار الکتب، چ ۳.

۳۲) قنادان، منصور و همکاران، (۱۳۷۶) جامعه‌شناسی مفاهیم کلیدی، تهران: انتشارات اوای نور.

۳۳) کاظمی، مصطفی بن ابراهیم، (۱۴۲۸ ق) بشاره الاسلام فی علامات المهدی (ع)، بیروت: مؤسسه البلاغ.

۳۴) کهن، آبراهام، (۱۳۵۰) گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه: امیر فریدون گرگانی، تهران: چاپ زیبا.

۳۵) کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، (۱۴۲۳ ق) زبده التفاسیر، تحقیق: بنیاد معارف اسلامی، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چ ۱.

۳۶) کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ ق) تفسیر فرات الکوفی، تحقیق: محمدکاظم، تهران: وزارة الارشاد الاسلامی، مؤسسه الطبع و النشر، چ ۱.

۳۷) کوئن، بروس، (۱۳۷۲) مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه: غلامحسین توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت.

۳۸) کینگ، ساموئل، (۱۳۵۵) جامعه‌شناسی، ترجمه: مشفق همدانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۹) گولد، جولوس و همکاران، (۱۳۷۶) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات مازیار.

- ۴۰) گی، روشه، (۱۳۷۶) کنش اجتماعی، ترجمه دکترهمازنجان زاده، مشهد: نشر دانشگاه فردوسی.
- ۴۱) مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ ق) بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۴۲) مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۸) جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، قم: نشر سازمان تبلیغات.
- ۴۳) مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸) جامعه و تاریخ در قرآن، قم: انتشارات صدرا.
- ۴۴) معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۸) جامعه مدنی، قم: التمهید.
- ۴۵) مغنیه، محمدجواد، (۱۳۷۸) تفسیر کاشف، ترجمه: دانش موسی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۴۶) مغنیه، محمدجواد، (۱۴۲۴ ق) التفسیر الکاشف، قم: دار الکتب الإسلامی.
- ۴۷) مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶) حکومت جهانی حضرت مهدی (عج)، قم: نسل جوان.
- ۴۸) مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۱) تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱۰.
- ۴۹) مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۸۶) پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، تهران: ناشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۵۰) موسوی اصفهانی، سید محمدتقی، (۱۳۸۲) مکیال المکارم، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران.
- ۵۱) میر تبار شر، محمد، (۱۳۹۰) آسیب‌شناسی جامعه منتظر، قم: نشر بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود (عج).
- ۵۲) هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر، (۱۳۸۱) گفت‌مان مهدویت (مجموعه سخنرانی‌ها)، قم: بوستان کتاب.
- ۵۳) الیاده، میرچا، (۱۳۷۸) اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: نشر قطره

محدودیت‌های آزادی مطبوعات در قانون اساسی ایران و اسلام

حیدر شجاعی*

چکیده

آزادی مطبوعات در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تصریح گردیده و در اسلام نیز آزادی سخن، فکر و باور - در صورتی که مغایرتی با اصول و آموزه‌های آن نداشته باشد - مورد تأیید قرار گرفته است، اما به طور کلی محدودیت‌های نیز برای آن وضع شده است. این محدودیت‌ها در سایر نظام‌های حقوقی نیز قابل ردیابی‌اند. به عبارت بهتر، اعمال محدودیت بر آزادی مطبوعات، اختصاص به نظام حقوقی ایران ندارد. به هر ترتیب، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که مراد قانون‌گذار در اصل ۲۴ از عبارت «مبانی اسلام» اصول و احکام و اخلاقیات بوده و مفهوم «حقوق عمومی» به معنای عام حقوق و آزادی‌های مردم است. علاوه بر محدودیت‌های ذیل اصل ۲۴، باید به محدودیت‌هایی که به موجب اصل نهم قانون اساسی (تفکیک‌ناپذیری وحدت، استقلال، آزادی و تمامیت ارضی) و اصل چهارم (منع اضرار به غیر) مقرر می‌شود، توجه کرد. در خصوص تعمیم‌پذیری، محدودیت‌های یک اصل، بر آزادی‌های دیگر بنا بر دلایل زیادی قابل تعمیم نیست، به همین جهت، این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای، به تحلیل و ارزیابی این مباحث پرداخته است.

واژگان کلیدی: آزادی، قانون اساسی، حقوق عمومی، محدودیت، مطبوعات

مطبوعات در زمره رسانه‌های گروهی قرار می‌گیرد و آزادی مطبوعات در زمره‌ی حقوق و آزادی‌های کلاسیک قرار دارد که زیرمجموعه آزادی‌های فکری است. این آزادی به اعتبار اندیشه انسان است یعنی انسان می‌تواند از قوه عقل خود بهره ببرد و فکر کند و آن را بیان کند و هر شهروند حق دارد به اخبار و اطلاعات داخلی و خارجی به‌واسطه مطبوعات دسترسی داشته باشد. (معتمد نژاد و همکار، ۱۳۷۷: ۲۳) برای پی بردن به اهمیت مطبوعات باید نگاهی به اسناد بین‌المللی و قوانین اساسی کشورهای مختلف دنیا انداخت؛ اکثر قریب به اتفاق آن‌ها به آزادی مطبوعات اشاره کرده‌اند، لیکن از آنجاکه به‌جز چند آزادی، دیگر آزادی‌ها با محدودیت‌هایی مواجه هستند، در قوانین اساسی به این محدودیت‌ها اشاره شده است که کمال مطلوب هم در ایجاد رابطه‌ی متعادل بین نظم و آزادی است. آزادی مطبوعات نامحدود و مطلق نیست زیرا ارباب مطبوعات ممکن است به‌وسیله نشر مقالات یا جعل اخبار در مطبوعات، علیه دولت و یا اشخاص، مرتکب جرائمی شوند که در این خصوص باید جوابگو باشند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۲۴ به این آزادی اشاره دارد و آزادی مطبوعات را به رسمیت شناخته است، اما با قید عبارت‌های کلی مقرر در اصل ۲۴ و اصول دیگر، سؤال‌هایی برای مخاطبان قانون ایجاد می‌شود که منظور از مبانی اسلام چیست؟ و حقوق عمومی شامل چه مواردی می‌شود؟ و آیا علاوه بر اصل ۲۴ محدودیت‌های دیگری در قانون اساسی ذکر شده است؟ در این پژوهش عبارت‌های کلی در اصل ۲۴ قانون اساسی نظیر «مبانی اسلام» و «حقوق عمومی» و دیگر اصول قانون اساسی موردبررسی قرار خواهد گرفت، البته این تحقیق به روش میدانی هم توجه کرده که در متن به آن پرداخته شده است. این تحقیق از لحاظ نوع در قلمرو تحقیق‌های بنیادین قرار می‌گیرد که به روش توصیفی به واکاوی موضوع خواهد پرداخت.

فعالیت‌های علمی و پژوهشی که در حوزه محدودیت‌های آزادی مطبوعات صورت گرفته بیشتر، ناظر بر یک مقایسه تطبیقی نظام بین‌المللی و داخلی است. این موضوع با توجه به کلی بودن مباحث مطرح شده در کتب آموزشی اساتید حقوق عمومی نیازمند دقت و بازخوانی مجدد است. ضرورت پرداختن به این موضوع، باید هنگام برداشت و فهم از این اصل مورد جست‌وجو قرار بگیرد که علاوه بر فواید علمی دارای فواید کاربردی حائز اهمیتی است و بر

دیدگاه شورای نگهبان در مقام تطبیق کلیه قوانین و مقررات با اصل ۲۴ و بر تفسیر و برداشت دادگاه‌های عمومی از این اصل هنگام محاکمه مطبوعاتی و نظرات هیئت منصفه تأثیرگذار است.

باید خاطر نشان کرد در خصوص شمول محدودیت‌های آزادی مندرج در قانون اساسی دو فرضیه مطرح شده است. فرضیه اول آن است که محدودیت‌های مقرر برای یک آزادی در یک اصل صرفاً برای همان آزادی می‌باشد و قابل تعمیم به اصول دیگر نیست به‌طور مثال نمی‌توان محدودیت‌های آزادی انتخاب شغل را در آزادی مطبوعات جاری دانست. فرضیه دوم که در این پژوهش در جایگاه فرضیه رقیب قرار دارد، ادعا دارد که مجموع مواردی که به‌عنوان محدودیت برای هر یک از انواع آزادی قرار گرفته است قابلیت تعمیم به آزادی‌های دیگر را دارد. به نظر نویسنده، فرضیه اول قابل دفاع و قبول فرضیه دوم دارای نتایج نامطلوبی است که به دلایل رد آن، در متن پژوهش پرداخته می‌شود. نگارنده در سه بخش به بررسی این موضوع پرداخته است؛ بخش اول به معرفی مطبوعات و آزادی‌های عمومی می‌پردازد و در بخش دوم به بررسی مطبوعات در اسلام نظر افکنده و در بخش سوم قانون اساسی ایران و فرضیه تعمیم‌پذیری و عدم تعمیم‌پذیری محدودیت‌های مقرر در قانون اساسی را مورد بحث قرار است.

۱. معرفی مطبوعات و آزادی آن

مطبوعات در لغت به معنای «نوشته‌های چاپی» (معین، ۱۳۵۱، ۴۱۷۹) اطلاق می‌شود و مترادف نشریات است؛ اما امروزه با پیشرفت فناوری نمی‌توان برداشت حداقلی از این عبارت داشت؛ زیرا در حال حاضر بیشتر فعالیت‌های رسانه‌ها از طرق دیگری، مانند شبکه‌های اجتماعی انجام می‌شود. امروزه به خاطر تنوع زیاد مطبوعات تقسیم‌بندی آن کمی مشکل می‌نماید. مطبوعات را بر اساس ضوابط مختلفی می‌توان دسته‌بندی کرد. به‌عنوان مثال از لحاظ زمان انتشار می‌توان به هفته‌نامه، ماهنامه، فصل‌نامه‌ها، گاهنامه‌ها و روزنامه‌ها تقسیم نمود؛ و یا بر اساس موضوع، به نشریه‌های فرهنگی، ادبی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، علمی و... همچنین به لحاظ بستر انتشار به چاپی و الکترونیکی تفکیک کرد.

اگر از مطبوعات برداشت حداقلی صورت گیرد، آزادی مردم محدود می‌شود و این امری، نامطلوب است «بنابراین، مفهوم مطبوعات به‌مرور زمان تحول یافته و دیگر نمی‌توان تنها از

اصطلاح مطبوعات نوشته یا رادیویی یا تلویزیونی سخن گفت» (عباسی، ۱۳۹۰، ۱۷۴). آزادی مطبوعات در گروه حقوق و آزادی‌های کلاسیک قرار دارد که زیرمجموعه آزادی‌های فکری است. (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۶: ۱۹۸) این آزادی به اعتبار اندیشه انسان است یعنی انسان می‌تواند از قوه عقل خود بهره ببرد و فکر کند و آن را بیان کند و هر شهروند حق دارد به اخبار و اطلاعات داخلی و خارجی به واسطه مطبوعات دسترسی داشته باشد (عباسی، ۱۳۹۰، ۱۷۶). آزادی مطبوعات به آن میزان اهمیت دارد که میرابو سیاستمدار فرانسوی بیان می‌دارد «آزادی مطبوعات از جمله آزادی‌هایی است که بدون آن، به دیگر آزادی‌ها نمی‌توان دست یافت» (هاشمی، ۱۳۹۳، ۳۵۳). از این رو آزادی مطبوعات قدم نخست تحقق آزادی اطلاعات است، به نحوی که در صورت فقدان آزادی مطبوعات، آزادی اطلاعات معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد. (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۲). اهمیت این آزادی زمانی بیشتر می‌شود که در یابیم بسیاری از مواقع دولت‌ها به بهانه‌های مختلف درصد محدود کردن آزادی بیان شهروندان خود هستند و گاهی با حساسیت بیشتری در این حوزه اقدام می‌کنند؛ بنابراین تبیین محدودیت‌های مشروع و قانونی این آزادی به جلوگیری از سوءاستفاده حاکمیت در این زمینه کمک شایان می‌کند. (غمامی، ۱۳۸۲: ۱۸۰) مطبوعات به دلایل ویژگی‌های منحصر به فرد آن مانند مخاطبین گسترده، سرعت انتقال و سهولت دسترسی، اهمیت زیادی در مبادله افکار و اندیشه‌ها دارد از همین حیث است که در قوانین اساسی حفظ آزادی مطبوعات از جمله تکالیف دولت‌ها مقرر شده است.

مطابق یک قاعده عقلی و فقهی اذن در شیء اذن در لوازم شیء هم محسوب می‌شود، این قاعده «حکمی عقلی و ادراک روشن ذوق سلیم است که هرگاه شرع یا قانون عملی را مجاز شمارند، لوازم و آثار لاینفک آن نیز باید مجاز بدانند» (محمدی، ۱۳۹۵، ۲۳۱) به عبارت دیگر هنگامی که آزادی مطبوعات به رسمیت شناخته شده است مطابق قاعده، استفاده از وسایل فنی و مادی مطبوعات نیز آزاد است. زمامداران صالح نباید مطبوعات را در مقابل خود ببینند بلکه باید مطبوعات را چشم خود کنند و آن را در کنار خود جای دهند و گوش خود را در اختیار مطبوعات قرار دهند زیرا مطبوعات بخش گسترده‌ای از افکار عمومی است، مطبوعات در جوامع توسعه‌یافته و در حال توسعه بسان سازمان بزرگی است که همواره در حال نظارت است و خستگی در آن راه ندارد از همین جهت است که در کشورهای توسعه‌یافته به مطبوعات و

نشریات توجه زیادی می‌شود و حتی معافیت‌ها و یارانه‌های خاصی برای آن‌ها در نظر می‌گیرند. البته ناگفته پیداست این امتیازها، به صورت حساب‌شده داده می‌شود و در جهت رشد فعالیت رسانه‌ها صورت می‌گیرد و نه مطبع ساختن مطبوعات توسط قدرت حاکم. دلایل اهمیت مطبوعات را باید در نقش مثبت آن جست‌وجو کرد که در ذیل به آن پرداخته می‌شود

الف: ایجاد برخورد اندیشه‌ها و رسیدن به حقیقت کامل ب: اطلاع نظام حاکم از افکار عمومی

پ: ایجاد سیستم نظارتی ت: رشد آگاهی‌های عمومی ث: مبارزه با استبداد و خودمحموری. به همین دلیل در موارد مختلف بنیان‌گذار انقلاب اسلامی، از مطبوعات با تعبیری چون «بنگاه هدایت» و «مدرسه سیار» و «معلم» و «مربی» یاد کرده‌اند. (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ج ۱۸، ۶۵)

با توجه به ارائه مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت آزادی به معنای بی‌بندوباری و رهایی مطلق را نه عقل می‌پذیرد، نه فطرت، نه دین و نه جوامع انسانی، انسان در عین آزاد بودن در ابعاد اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، و نظامی حدودی دارد (موسی زاده، ۱۳۹۸، ۲۵۵) و به عبارت دیگر ممکن نیست که انسان محدود، آزادی نامحدود داشته باشد و وصفش تابع خود او نباشد خداوند متعال درست است که انسان را آزاد خلق کرده است امام اختیاری محدود نصیب انسان کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۶)

۲. جایگاه مطبوعات در قانون اساسی ایران

رسمیت آزادی مطبوعات در قانون اساسی ایران مختص قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیست، بلکه در انقلاب مشروطیت آزادی مطبوعات مورد توجه قرار گرفته است و اصل ۲۰ متمم قانون اساسی مشروطیت مقرر کرده بود «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین اسلام، آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است. ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آن‌ها مشاهده شود نشر دهنده یا نویسنده بر طبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر و طابع و موزع از تعرض مصون هستند».

بعد از انقلاب اسلامی آزادی مطبوعات که یکی از موضوعات مورد توجه انقلاب بشمار می‌آمد و از همین جهت در پیش‌نویس قانون اساسی که به تصویب دولت موقت و تصحیح و تأیید شورای انقلاب رسیده بود، وجود داشت بنابراین در اصل ۲۵ پیش‌نویس مقرر شده بود «مطبوعات در نشر مطالب و بیان عقاید آزادند، مگر در نشر مطالب مخالف عفت عمومی یا

توهین به شعائر دینی، اتهام و افترا و تعرض به شرف و حیثیت و آبروی اشخاص یا نشر اکاذیب جرائم مطبوعاتی و کیفیت مجازات و رسیدگی به آن‌ها را قانون معین می‌کند».

با توجه به مشروح مذاکرات مجلس نهایی این اصل به گروه سوم ارجاع داده شد و وظیفه این گروه بحث و بررسی درباره موضوعات حقوق ملت و نظارت عمومی بوده است، این گروه بعد از بررسی‌های خود متنی را تنظیم می‌کند و آن متن در جلسه شصت و سوم در صحن علنی قرائت می‌شود «بیان و نشر افکار و عقاید و مطالب، از طریق مطبوعات، سینما، تئاتر، نوار و رسانه‌های گروهی در جهت خدمت به فرهنگ جامعه و تنویر افکار و انتقادات سازنده، آزاد است و آنچه مخالف عفت عمومی، توهین به شعائر دینی، فاش کردن اسرار نظامی یا مخل به استقلال و تمامیت ارضی و امنیت عمومی کشور یا موجب گمراهی مردم باشد، ممنوع است. مجازات تخلف از این اصل را قانون معین می‌کند». (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ۱۷۲۶). در صحن علنی به این متن تنظیم شده توسط گروه سوم انتقادهای زیادی وارد شد، عده‌ای از خبرگان قیده‌های وارد شده بر اصل را کم می‌پنداشتند و عده‌ای دیگر معتقد بودند اصل بر آزادی مطبوعات است و کسانی که از آزادی سوءاستفاده می‌کنند باید مجازات شوند و این گروه قیده‌های وارد شده بر این اصل را مبهم می‌دانست. این اختلاف نظرات بین اعضاء مجلس باعث شد این اصل در چندین جلسه مطرح شود و در آخر اصل ۲۴ قانون اساسی که مقرر می‌دارد «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند. تفصیل آن را قانون معین می‌کند» به صورت کلی و موارد استثنایی و محدودیت آن تحت عنوان «اخلال به مبانی اسلام» و «حقوق عمومی» تصویب شد و تفصیل آن، به قانون مطبوعات ارجاع گردید تا نظر هر دو گروه تأمین گردد. اصل ۲۴ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با ۵۱ رأی موافق و ۲ رأی مخالف و ۴ رأی ممتنع تصویب شد (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ۱۷۳۱).

۱-۲. بررسی محدودیت‌های اصل بیست و چهارم

اکثر آزادی‌های موجود برای بشر با محدودیت‌هایی روبه‌رو است، پرواضح است که اعمال محدودیت‌های مقرر در قانون اساسی جمهوری اسلامی خلاف اصل نیست و هر نظام حقوقی

بر اساس باورها و گذشته خود این محدودیت‌ها را مقرر می‌دارد حتی در بند ۳ ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی اجتماعی و سیاسی به این امر اشاره شده است «۳. اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده مستلزم حقوق و مسئولیت‌های خاص است و لذا ممکن است تابع محدودیت‌های معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف: احترام حقوق یا حیثیت دیگران ب: حفظ امنیت ملی یا نظم عمومی یا سلامت یا اخلاق عمومی.» بنابراین مطابق بند ۳ ماده ۱۹ محدودیت‌ها به موجب قانون برقرار می‌گردد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اصل ۲۴ عبارت‌های کلی مقرر شده است که باید مورد بررسی قرار گیرند و مراد مجلس خبرگان قانون اساسی مشخص شود زیرا بر این موضوع علاوه بر فواید نظری، فواید عملی و کاربردی مترتب است؛ به عبارت دیگر هنگام انطباق مصوبات مجلس شورای اسلامی با قانون اساسی و موازین اسلامی توسط شورای نگهبان، بر دیدگاه و نظر فقها و حقوقدانان شورای نگهبان مؤثر است و یا هنگام دعاوی مطبوعاتی در حکم قاضی و نظر هیئت منصفه مؤثر است زیرا این قاضی و هیئت منصفه است که باید نظر دهند که این عمل مطبوعاتی، منحل مبانی اسلام یا حقوق عمومی بوده است یا خیر؟ علاوه بر این موارد چراغ راه مردم در شناسایی حقوق و تکالیف خود می‌باشد.

الف) محدودیت عدم اخلال به مبانی اسلام

عنوان «منحل مبانی اسلام» چون بسیار کلی است می‌توان از آن برداشت‌های مختلفی صورت گیرد و در نتیجه، حقوق و آزادی‌های مردم تضمین نشود؛ بنابراین نیاز به بررسی دارد. در خصوص عبارت اخلال که در صدر اصل مقرر شده است مانند دیگر واژه‌های این اصل به صورت کلی بیان شده که برای فهم آن چاره‌ای جز رجوع به لغت و عرف نداریم، در فرهنگ فارسی منحل به معنی «برهم زنده» (صدری افشار و دیگران، ۱۳۸۸، ۱۸۶۸) آمده است و در خصوص واژه اخلال معنی «عمل بر هم زدن نظم یا جریان طبیعی چیزی و ایجاد آشفتگی یا وقفه در آن» (صدری افشار و دیگران، ۱۳۸۸، ۱۲۰) آمده است بنابراین منحل عملی است که برهم زنده جریان عادی امری است. به طور کلی در این خصوص که چه اموری شامل مبانی اسلام می‌شوند می‌توان ۳ دیدگاه را مطرح کرد.

۱. منظور از مبانی اسلام اعتقادات مسلمانان است و به تعبیر دیگر اصول دین، همان مبانی اسلام که شامل توحید، نبوت، معاد، عدل، امامت است.

۲. مراد از مبانی اسلام اصول دین و احکام اسلامی است.

۳. مراد از مبانی اسلام اصول دین و احکام و اخلاقیات است. (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۶: ۱۴)

با توجه و عنایت به صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی به نظر می‌آید قدر متیقن مراد خبرگان ملت از «مبانی اسلام» اصول دین و احکام اسلامی است زیرا عناوینی که در جلسات متعدد مطرح شده است (مانند توهین به مقدسات، نشر کتب ضلال، نشر مطالب تحریک‌آمیز و...) مطابق احکام اسلامی، حرام و جدا از اصول دین ماست، بنابراین به طریق اولی اصول دین را شامل می‌شود. در خصوص ورود اخلاقیات به دایره مبانی اسلام باید گفت که اسلام دارای یک برنامه جامع و پیوسته برای زندگانی انسان است که شامل عقاید، احکام و اخلاق است و نقص در یک بخش از برنامه و مجموعه منظم نقص در کل آن مجموعه محسوب می‌شود؛ بنابراین اخلاقیات در دایره مفهوم «مبانی اسلام» قرار می‌گیرد. البته اخلاقیاتی که در خصوص فعل و ترک فعل آن، حکم حرمت وجود دارد.

با امعان نظر، به عدم صراحت مشروح مذاکرات مجلس خبرگان اساسی و وجود نداشتن نظریه تفسیری و مشورتی از سوی شورای نگهبان، نگارنده بر خود لازم دانست از روش میدانی برای روشن شدن مطلب استفاده کند و یک سؤال را خدمت اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی که در قید حیات هستند ارسال کند در سؤال پرسیده شده است که مراد از مبانی اسلام در اصل ۲۴ قانون اساسی چیست؟ در این خصوص آیت‌الله صافی گلپایگانی که عضو مجلس خبرگان قانون اساسی و دبیر وقت شورای نگهبان بوده‌اند در پاسخ به این سؤال فرموده‌اند: "مراد، اصول و احکام اسلامی و اخلاقیاتی است که ترکش معصیت و گناه باشد." عضو دیگر مجلس خبرگان قانون اساسی آیت‌الله مکارم شیرازی در پاسخ به این سؤال فرمودند: "منظور از «مبانی اسلام»، مسائل ضروری دینی است. خواه در مسائل اعتقادی باشد، مانند توحید و معاد و عصمت انبیا و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام و امثال آن و خواه در فروع

دین و احکام و قوانین اسلام و خواه در مسائل اخلاقی و اجتماعی باشد و منظور از «اخلال» هر کاری است که سبب تضعیف مبانی فوق، یا ایجاد بدبینی و شک و تردید نسبت به آن‌ها شود." (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷: ۵۹۵) در آخر می‌توان گفت مراد از مبانی اسلام، اصول دین و احکام اسلامی و اخلاقیات است، البته اخلاقیاتی که حکم حرمت نسبت به آن‌ها در فعل و ترک فعل مصداق داشته باشد.

لازم به تذکر است مقصود از مخل به مبانی اسلام، ایجاد تضعیف در اعتقاد مردم نسبت به آن مبانی است، چراکه خود آن مبانی به‌هیچ‌وجه خلل‌پذیر نیست. در نتیجه معنای اصل ۲۴ این خواهد بود که نشریات و مطبوعات، در بیان مطالب آزادند مگر آنکه باعث، تضعیف اعتقاد مردم نسبت به ضروریات اسلام که شامل اصول اسلامی، احکام اسلامی و اخلاقیاتی بشود که فعل یا ترک فعل آن حرام باشد.

ب) محدودیت عدم اخلال به حقوق عمومی

با عنایت به کلی بودن این عبارت، این سؤال مطرح می‌شود منظور از حقوق عمومی چیست و شامل چه محدوده‌ای می‌شود؟ در ابتدا باید گفت اصطلاح حقوق عمومی در علم حقوق دارای دو مفهوم عام و خاص است. در مفهوم خاص خود عبارت است از «مجموعه قوانینی است که ناظر است به تشکیلات کشوری و حاکم است بر روابط دولت و مأموران او در مقابل افراد جامعه» (لنگرودی، ۱۳۶۷، ۲۳۸) با توجه به مفهوم خاص، عبارت حقوق عمومی، پرواضح است که مراد قانون‌گذار اساسی مفهوم خاص این عبارت نبوده است زیرا با قبول این ادعا، مفهوم مخالف اصل ۲۴ قابل توجیه عقلانی در معنای عام عبارت نیست، زیرا اذن به اضرار به حقوق خصوصی افراد توسط مطبوعات می‌دهد؛ بنابراین باید به مفهوم عام حقوق عمومی توجه کرد که اصطلاح حقوق عمومی را حقوقدانان در معنای عام این‌گونه تعریف کرده‌اند «در حقوق اساسی این اصطلاح به انواع آزادی‌ها و مساوات و اقسام آن گفته می‌شود» (لنگرودی، ۱۳۶۷، ۲۳۸) با عنایت به معنی این عبارت مشخص می‌شود منظور از حقوق عمومی آزادی‌ها و حقوق افراد است. «به نظر می‌رسد که قانون‌گذار اساسی با در نظر گرفتن آثار جرائم مطبوعاتی و توجه به نظم و امنیت عمومی، عنوان عدم اخلال به حقوق

عمومی را به کار برده باشد. بی تردید، آسیب زدن به حقوق و آزادی‌های دیگران به بهانه‌ی استفاده از آزادی مطبوعات برخلاف رسالت مطبوعات است» (عباسی، ۱۳۹۵، ۱۸۱).

۲-۲. محدودیت‌های آزادی مطبوعات به موجب اصل نهم

با عنایت به کلی بودن اصل ۹ قانون اساسی که اشعار می‌دارد «در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و...» مطبوعات نباید با استناد بر آزادی خود به موجب اصل ۲۴، آزادی، استقلال، وحدت و تمامیت ارضی کشور را خدشه‌دار کنند، لازم به ذکر است این اصول تفکیک‌ناپذیر، خود دارای ابعاد و مصادیق گوناگونی می‌باشند که نباید مورد خدشه واقع شوند، مانند خط، زبان، پرچم و تاریخ برای وحدت کشور البته پرواضح است که منظور از عدم خدشه بر این امور، ایجاد اختلال و بدبینی نسبت به این امور است نه انتقادات سازنده و امر به معروف که توسط اهالی مملکت صورت می‌گیرد، زیرا مطابق اصل هشتم قانون اساسی «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت؛ و...».

۲-۳. محدودیت‌های آزادی مطبوعات به موجب اصل چهل

این اصل اشعار دارد «هیچ‌کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله اضرار به غیر یا تجاوز به منافع عمومی قرار دهد» بنابراین با عنایت به اینکه ماهیت آزادی مطبوعات "حق" است این آزادی باید با توجه به قاعده لاضرر و اصل ۴۰ قانون اساسی اعمال شود. در واقع ارباب مطبوعات نمی‌توانند به دیگران خسارت وارد کنند و به منافع عمومی تجاوز کنند و این امر در نظام‌های حقوقی دیگر کشورها وجود دارد. «عدالت اجتماعی و پیش‌گیری از نزاع بین مردم ایجاد می‌کند که هیچ‌کس نتواند به دیگری آسیب برساند و همین امر سبب شده است که این قاعده در زمره اصول حقوقی قرار گیرد که در حقوق اسلام و ایران به نام "اصل لاضرر" مشهور است». (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۱۱۲)

با عنایت به اینکه در بعضی مواقع در مقام اجرا، بین دو قاعده تسلیط و قاعده لاضرر تراحم ایجاد می‌شود و برای رفع این تراحم و حکومت قاعده‌ای بر قاعده دیگر قانون‌گذار در

ماده ۱۳۲ قانون مدنی به راه‌حلی اشاره کرده است که اشعار می‌دارد «کسی نمی‌تواند در ملک خود تصرفی کند که مستلزم تضرر همسایه شود مگر تصرفی که به‌قدر متعارف و برای رفع حاجت یا رفع ضرر از خود باشد.» از مفاد ماده ۱۳۲ این‌گونه برداشت می‌شود اگر دو شرط مقرر در ماده رعایت شود قاعده تسلیط اعمال می‌شود یعنی ۱. به‌قدر متعارف باشد ۲. برای رفع حاجت یا رفع ضرر باشد. از بیان این موضوع می‌توان نتیجه گرفت اصل ۴۰ قانون اساسی حکمی مطلق نیست و ممکن است در شرایطی خاص تعدیل شود. در نتیجه هرگاه بخواهیم قرائت مناسب، از جایگاه مطبوعات در قانون اساسی ایران داشته باشیم باید به اصل، ۹،۲۴،۴۰، قانون اساسی و ماده ۱۳۲ قانون مدنی توجه شود.

۳. بررسی تعمیم‌پذیری محدودیت‌های آزادی‌ها

در خصوص تعمیم‌پذیری محدودیت‌های آزادی‌ها در اصول قانون اساسی، بر یکدیگر دو فرض قابل‌تصور است فرضیه اول آن‌که محدودیت‌های مقرر برای یک آزادی در یک اصل صرفاً برای همان آزادی است و قابل تعمیم به اصول دیگر نیست.

فرضیه دوم که در این پژوهش در جایگاه فرضیه رقیب قرار دارد، ادعا دارد که مجموع مواردی که به‌عنوان محدودیت برای هر یک از انواع آزادی در قانون اساسی قرار گرفته است، قابلیت تعمیم به آزادی‌های دیگر را دارد، این فرضیه اخیر در مقاله «محدودیت‌های آزادی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» به نویسندگی میلاد قطبی و دیگران در دو فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی به‌عنوان فرضیه اصلی مطرح شده است و نویسندگان از این فرضیه دفاع کرده‌اند.

۳-۱. تعمیم‌پذیری

مجموعه مواردی که به‌عنوان محدودیت در قانون اساسی برای آزادی‌ها در نظر گرفته شده است در هر یک از آزادی‌ها باید اعمال شود، به‌عنوان مثال اگر به‌موجب اصل ۲۸ مخالفت با حقوق دیگران یکی از محدودیت‌های آزادی انتخاب شغل است، این محدودیت در اصل ۲۷ یعنی آزادی تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها باید رعایت شود.

در خصوص اثبات این نظریه می‌توان به دو دلیل اشاره کرد:

۱. وجود همپوشانی میان محدودیت‌ها، مانند محدودیت حقوق عمومی و حقوق دیگران؛

۲. دقت در روح حاکم بر قانون اساسی و اهداف قانون‌گذار اساسی و اسلامیت نظام؛

۲-۳. عدم تعمیم‌پذیری

محدودیت مقرر در هر آزادی در یک اصل باید در همان اصل و آزادی جاری شود و برخلاف فرضیه بالا قابل تعمیم به آزادی‌ها و اصول دیگر نیست و برای اثبات این ادعا به دلایل ذیل استناد می‌شود.

۱. قانون اساسی سند حقوقی و سیاسی یک ملت است که مردم آن را مطالعه می‌کنند و از حقوق و تکالیف خودآگاه می‌شوند بنابراین، این امر که مردم حق خود را در یک اصل و محدودیت‌های آن را در اصول متعدد دیگر دنبال کنند، بدون آن‌که آگاه شده باشند از این تسری، امری قبیح است که شامل قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود.

۲. قانون اساسی یک قانون مفصل است که قانون‌گذار اساسی در جلسات متعدد با توجهات و سواس گونه عبارت‌های آن را مورد بررسی قرار داده است و نسبت به اصل خاصی محدودیت‌هایی را در نظر گرفته است و فرض آن است قانون‌گذار کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد؛ بنابراین تسری محدودیت‌ها در نظر نگرفتن مقام شامخ قانون‌گذار است.

۳. با عنایت به عدم اعلام تسری محدودیت‌های آزادی اصول قانون اساسی در آزادی‌های دیگر، توسط مجلس خبرگان قانون اساسی، تسری دادن این محدودیت‌ها، حدودو ثغور اصل را جابه‌جا می‌کند در نتیجه حدودو ثغور حقوق ملت تغییر می‌کند که این امر برخلاف مراد قانون‌گذار است.

۴. با توجه به اختصاصی بودن هر محدودیت برای یک اصل، تسری یک محدودیت بر آزادی‌های دیگر در مواردی، مفهومی نادرست به ذهن متبادر می‌کند، به‌طور نمونه می‌توان اشاره کرد؛ ذیل اصل ۲۷ یعنی آزادی تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها، محدودیت حقوق دیگران مقرر نشده است، بنابراین نباید محدودیت عدم مخالفت با حقوق دیگران را که در اصل ۲۸ مقرر شده است برای آزادی انتخاب شغل، در خصوص آزادی تشکیل اجتماعات و

راهپیمایی‌ها، تسری داد زیرا در صورت تسری، اصل ۲۷ قانون اساسی نادیده گرفته می‌شود و کارکرد خود را از دست می‌دهد. چراکه در اکثر قریب به اتفاق اجتماعات و راهپیمایی‌ها، حقوق افراد (حقوق دیگران) از جمله حق آزادی عبور و مرور، حق داشتن آسایش و آرامش به‌طور موقت و محدود مختل می‌شود، اما به دلیل فواید و محاسن تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها، قانون‌گذار اساسی به این حقوق جزئی توجه نداشته است و محدودیت عدم مخالفت با حقوق دیگران را در خصوص اجتماعات و راهپیمایی‌ها مقرر نکرده است.

۵. از جمله دلایلی که طرفداران، تعمیم‌پذیری به آن استناد می‌کنند این است که بعضی از محدودیت‌های مقرر در اصول، با یکدیگر همپوشانی دارند، اما این دلیل مجوز تغییر در قانون اساسی و حدود و ثغور حقوق و آزادی‌های ملت نمی‌شود؛ زیرا همه‌ی محدودیت‌ها با یکدیگر همپوشانی ندارند.

۶. دلیل دیگری که به آن استناد می‌کنند این است که با عنایت به اهداف نظام و اسلامیت نظام، محدودیت‌هایی که صبغه اسلامی دارد در همه اصول قانون اساسی مربوط به آزادی‌ها، جاری است، در این خصوص باید خاطر نشان کرد با عنایت به مفهوم اصل چهارم قانون اساسی که اشعار می‌دارد «...این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است...» نیازی به تسری دادن محدودیت‌ها وجود ندارد.

نتیجه

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: مراد از مطبوعات، بخشی از رسانه‌های گروهی است که روی هم‌رفته در زمره رسانه‌های جمعی قرار می‌گیرند و بحث آزادی مطبوعات در حیطه‌ی حقوق و آزادی‌های کلاسیک جای می‌گیرد که از زیرمجموعه‌های آزادی فکری به شمار می‌رود. به همین رو، آزادی مطبوعات در قانون اساسی ایران و اسلام مورد پذیرش قرار گرفته؛ اما این آزادی به صورت مطلق نیست و با محدودیت‌هایی روبه‌رو است. البته این امر اختصاص به نظام حقوقی ایران ندارد و در اسناد بین‌المللی مانند، بند ۲، ماده ۱۹ میثاق حقوق مدنی و سیاسی به امکان محدودیت پذیری این آزادی اشاره شده است. در حال حاضر مفهوم مطبوعات توسعه پیدا کرده است، تنها شامل نوشته‌های چاپی نمی‌شود و مصادیق مختلفی را در برمی‌گیرد. همان‌طور که بیان شد در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مراد از مخل به مبانی اسلام، تضعیف اعتقاد مردم نسبت به اصول دین، احکام و اخلاقیات اسلام است، همچنین با عنایت به بررسی مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی منظور از حقوق عمومی آزادی‌ها و حقوق افراد است که به معنای عام حقوق عمومی توجه دارد. در خصوص محدودیت‌های مطبوعات باید به اصل نهم قانون اساسی توجه شود؛ زیرا اصول مقرر در اصل نهم تفکیک‌ناپذیر است. با توجه به استدلال‌هایی که در متن این مکتوب صورت گرفته است مشخص شد، محدودیت‌های مقرر در یک اصل قانون اساسی در واقع برای یک آزادی اختصاصی‌اند که در حیطه خودشان قابل تطبیق‌اند یعنی قابل تعمیم به آزادی‌های دیگر نیست؛ به عبارت دیگر، محدودیت مقرر در هر آزادی در یک اصل باید در همان اصل و آزادی جاری شود.

- ۱) انصاری، باقر (۱۳۸۷). آزادی اطلاعات، تهران، دادگستر.
- ۲) جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ولایت فقیه، قم، اسرا.
- ۳) صدری افشار، غلامحسین و دیگران (۱۳۸۸). فرهنگ فارسی، تهران، فرهنگ معاصر.
- ۴) طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۸۶). حقوق اساسی، تهران، میزان
- ۵) عباسی، بیژن (۱۳۹۰). حقوق بشر و آزادی‌های بنیادین، تهران، نشر دادگستر.
- ۶) غمامی، مجید، کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۲). آزادی اندیشه و بیان، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- ۷) کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۳). اموال و مالکیت، تهران، میزان
- ۸) لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۷). ترمینولوژی حقوق، تهران. گنج دانش.
- ۹) محمدی، ابوالحسن (۱۳۹۵). مبانی استنباط حقوق اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۰) معین، محمد (۱۳۵۱). فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر.
- ۱۱) مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷). استفتاءات جدید، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام).
- ۱۲) موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸). صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- ۱۳) هاشمی، سید محمد، (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، تهران، میزان.
- ۱۴) قاضی، شریعت پناهی ابوالفضل (۱۳۹۸). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران؛ میزان.
- ۱۵) پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۹۴). «مبانی و حدود آزادی بیان و مطبوعات از دیدگاه فقه و حقوق»، فصلنامه حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴.
- ۱۶) قطبی و بهادری (۱۳۹۵). «محدودیت‌های آزادی در اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، «دو فصلنامه مطالعات حقوق بشر اسلامی»، شماره ۶.
- ۱۷) معتمد نژاد، کاظم؛ معتمد نژاد، رؤیا (۱۳۷۷). «ارکان حقوقی آزادی مطبوعات (اصل انتشار آزادانه مطبوعات و استثناها و محدودیت‌های آن)»، نشریه رسانه، شماره ۳۴.

ساختار جامعه ایده‌آل از منظر قرآن کریم

محمد محسنی*

چکیده

قرآن کریم نه تنها فطری بودن زیست جمعی را مورد تأکید قرار داده و آن را در متن خلقت و آفرینش پی‌ریزی نموده؛ بلکه انتساب خلقت انسان به گروه‌ها و قبیله‌های گوناگون سبب بازشناسی او از یکدیگر می‌شود. هدفی را که قرآن کریم دنبال می‌کند تربیت، هدایت و رسیدن انسان به کمال و سعادت است. در راستای همان هدف تربیتی و کمال، انگیزه قرآن کریم ایجاد زندگی نیکو و شکل‌گیری جامعه‌ای آرمانی است. تعالیم انبیا و سخن گفتن آنان از کیفیت زندگی مطلوب به این سمت هدایت می‌کند که مجموعه آیات قرآن کریم جامعه مطلوب و آرمانی را ترسیم نموده است.

هدف این پژوهش نشان دادن ساختار جامعه ایده‌آل بر اساس آیات قرآن کریم (به‌عنوان معتبرترین سند مکتوب و مهم‌ترین منبع معرفت بخش) است. بنابراین داده‌های تحقیق حاکی از آن است که نه تنها دست یافتن به جامعه آرمانی و مدینه فاضله امکان‌پذیر است بلکه؛ میراث فکری و تمدن اسلامی ادعای تحقق گونه‌های آن را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی: ساختار، جامعه، جامعه ایده‌آل، آرمانی، قرآن.

مقدمه

آرمان‌شهر یا مدینه فاضله از کهن‌ترین تفکر بشری محسوب می‌شود که انسان در طول تاریخ برای رستگاری و شکوفایی استعدادهای خویش تحقق آن را آرزو نموده است. از آنجاکه دنیا محل رشد، نمو و زیست انسان است، باید از اصول و قوانین خاصی برای استمرار زندگی دنیوی خود پیروی نماید. به همین دلیل انسان تلاش می‌کند تا از تمام قوا و نیروی خود برای ساختن و آبادانی زندگی فعلی و دنیوی استفاده کند.

بدون تردید انسان تنها موجودی است که هم از نیرو و توانایی عقل و تفکر برخوردار است که دیگر موجودات فاقد این توانایی‌اند و هم تشکیل جامعه و زندگی اجتماعی از مهم‌ترین ارکان حیات او محسوب می‌شود.

از قدیم در سنت مکتوب خردمندان، شایستگان، اندیشمندان و فیلسوفان تشکیل جامعه آرمانی مهم‌ترین راه رسیدن به کمال و سعادت دانسته شده است.

مدینه افلاطونی، اتویای توماس مور، شهر آفتاب کامپلانلا، یا «ارم ذات العماد»، مدینه عادلانه یا فاضله، شهر صالحان یا شهر زیبای و... شالوده‌ی فکری فیلسوفان و اندیشمندان در باب تشکیل جامعه آرمانی بشر از قدیم تا زمان حاضر است. اما پاشنه آشیل این تفکرات، اسطوره و افسانه بودن آن است که دسترسی و تحقق مدینه فاضله زمینی به بن‌بست رسیده و به جای ترسیم آرمان‌شهر زمینی، آن را در آسمان باید پی‌جوی نمود. این تصور گاه به‌اندازه‌ای از واقعیات فاصله داشته و در گرداب خیال‌بافی و افسانه‌گویی غلطیده، که برخی آن را ناکجاآباد پنداشته‌اند.

اما در سامانه اندیشگی قرآن کریم و آموزه‌های اسلامی، تحقق آرمان‌شهر یا مدینه فاضله، نه تنها خیال‌بافی و افسانه نیست بلکه؛ بشر در دوره‌های مختلف، عصر زرین یا آرمان‌شهر را

تجربه کرد است. به عبارت دیگر، هرگاه عقلی جمعی بشر با آموزه‌های دینی و پیام سفیران الهی آمیخته گردید، آرمان‌شهر بشری تحقق یافته و دسترسی به آن ممکن شده است.

قرآن کریم برای هدایت و تکامل انسان نازل شده است و ایجاد زندگی نیکو یا جامعه آرمانی، از اهداف بلند این منبع معرفت بخش است. بنابراین قرآن کریم در راستای هدایت و کمال انسان، آرمان‌شهری را معرفی می‌کند که بدون کاستی و متضمن سعادت و خوشبختی انسان است.

هدف این پژوهش، نشان دادن ساختار جامعه قرآنی است، که برخلاف آنچه در اساطیر و حماسه بشری جلوه‌گر است، واقعیت ملموسی است که در صورت تحقق آن، رشد، تعالی، شکوفایی و حیات طیبه برای بشر فراهم می‌گردد و آرزوی دست‌نیافتنی بشر ممکن می‌شود.

ساختار جامعه ایده‌آل

در یک نگاه ساده می‌توان «ساختار» را به ترتیب و چگونگی قرار گرفتن اجزا در کنار هم تعریف کرد. بر این اساس، ساختار جامعه ایده‌آل قرآنی را افرادی تشکیل می‌دهند که اعضای جامعه به‌مثابه یک پیکر محسوب می‌شوند. به همین دلیل قرآن کریم از آن به‌عنوان «امت واحده» تعبیر می‌کند: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (بقره: ۲۱۳)

به لحاظ اعتقادی «توحید» زیرساخت جامعه ایده‌آل قرآنی است و جامعه با محوریت توحید شکل می‌گیرد. «توحید» پایه، اساس و قوام‌بخش جامعه آرمانی است، قرآن ساختاری را بیان می‌کند که در آن خدا پرستش شده و از شرک، کفر و نفاق پرهیز شود. اساساً شرک و کفر فساد آور است و جامعه را به تباهی می‌کشاند، چنانچه قرآن کریم می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» (نساء: ۲۲)

به لحاظ سیاسی نیز، ساختار جامعه ایده‌آل قرآنی، خداوند در رأس قرار دارد و حاکمیت منحصر به خداوند است «اللَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» (انبیاء: ۲۲) هیچ‌کس در

هیچ‌شأنی از شئون جز خداوند حق حاکمیت به دیگری را ندارد. بنابراین، نخست «اطیعوا الله» یعنی اطاعت از خداوند در پیروی از تعالیم الهی و در مرحله نازله پیروی از رسول در اجرای سنت نبوی تجسم می‌یابد و مسلمانان در وجوب عمل به آن‌ها نباید اختلاف نمایند: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم» (نساء: ۵۹)

مسلمانان هرچند در مصداق اولی‌الامر اختلاف‌نظر دارند اما قاطبه‌ی متفکران شیعه امامان معصومین(ع) را مصداق بارز آن دانسته و در وجوب اطاعت از آنان تردید ندارند که این دیدگاه بدون شک به صواب نزدیک و با عقل سازگارتر است.

بنابراین ساختار ویژه قرآن برای جامعه آرمانی و ایده‌آل، بر اساس ایمان به غیب، بینش توحیدی و اصالت دادن به معنویات پی‌ریزی شده و غایت آن در ماوراء ماده و مادیات است و این جامعه تحت ولایت و امامت الهی اداره می‌شود. حاکمیت و ولایت ذاتاً از آن خداوند است مگر اینکه خداوند آن را به بندگان خود عطا کند «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُوتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْلِي مَنْ تَشَاءُ». (آل‌عمران: ۲۶) بگو: بارخدایا! تویی که فرمان‌فرمایی؛ هر آن‌کس را که خواهی فرمانروایی بخشی و از هر که خواهی، فرمانروایی را بازستانی و هر که را خواهی، عزت بخشی و هر که را خواهی، خوار گردانی.

در این ساختار هرچند وظیفه شهروندان اطاعت و حمایت از رهبران و فرستادگان الهی و یا کسانی هستند که خداوند به آنان حق حاکمیت داد است، می‌باشد. اما در مقابل انسان در هر مرتبه و منزلتی که باشد که کرامت دارد باید کریم شمرده شود و از حقوق و مزایایی طبیعی باید برخوردار باشد. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)

حقیقت جامعه از منظر قرآن

بحث جامعه در آرمان شهر دارای اهمیت و زیرساخت دولت آرمانی و جهانی محسوب می‌شود و بدون وجود جامعه سخن گفتن از آرمان شهر امر تخیلی و غیرواقعی است. لذا از منظر قرآن کریم جامعه دارای ماهیت و عینیت است، جامعه وجود عینی و واقعی دارد: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (اعراف: ۳۴)

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که جامعه دارای روح است و همانند خود انسان قابل قبض و بسط است. جوامع که در آن بر مسئله نژادپرستی تأکید دارند، می‌توان گفت که چنین جامعه دارای روح بسته و غیرقابل انبساط است. قرآن کریم در مورد چنین جوامعی می‌فرماید: «لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكِ بَأْسُهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (حشر: ۱۴)

در مقابل جامعه بسته، جامعه‌ای که در آن افراد جامعه از تنگ‌نظری و بی‌مهری فاصله دارند، افراد در این جامعه با همدیگر، صمیمی و مهربان‌اند و قرآن کریم درباره می‌فرماید: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكِ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (فتح: ۲۹)

ویژگی‌ها و زیرساخت‌های جامعه ایده‌آل

جامعه‌ی آرمانی که قرآن کریم برای سعادت بشر ترسیم می‌کند بسیار، متفاوت از جامعه آرمانی‌ای است که در اساطیر و حماسه‌های بشری جلوه‌گر است. به عبارت دیگر جامعه آرمانی قرآن کریم دست‌یافتنی است. چنانچه جامعه‌ای آرمانی موردنظر قرآن تحقق یابد، انسان به تعالی، شکوفایی و حیات طیبه نائل می‌گردد. جامعه‌ی آرمانی قرآن دارای مظاهر و ویژگی‌های

است که در آیات قرآن بیان شده است. بیان تمامی ویژگی‌های جامعه ایده‌آل از حوصله این مختصر خارج است، تنها به برخی از مهم‌ترین آن در ذیل اشاره می‌گردد.

۱- تسلیم در برابر خداوند

صفت «تسلیم» از محوری‌ترین صفت مؤمن محسوب می‌شود. این همان وجه تمایز مؤمن از غیر مؤمن است. در حقیقت مؤمن کسی است که در پیروی از خداوند تسلیم محض است. یکی از دلایلی که به دین خاتم، اسلام اطلاق می‌شود این است که مسلمانان در برابر خداوند تسلیم هستند. قرآن کریم نیز مؤمنان را به تسلیم در برابر خداوند فراخوانده است: «وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (زمر: ۵۴)

حضرت ابراهیم (ع) نیز در ترسیم جامعه آرمانی از خداوند درخواست می‌کند که از ذریه و نسلش امت مسلمه قرار دهد. یعنی امتی که تسلیم خداوند باشد و تنها خداوند را عبادت کند: «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الرَّحِيمُ الرَّحِيمُ» (بقره: ۱۲۸) بر اساس این آیه شریفه یکی از ویژگی‌های اساسی جامعه آرمانی تسلیم بودن در برابر خداوند است. جامعه زمانی آرمانی است که به‌سوی خداوند در حرکت باشد. زیرا هدف از تشکیل جامعه آرمانی رسیدن انسان به سعادت و کمال نهایی است. نه تنها هدف حضرت ابراهیم بلکه، اهداف همه پیامبران این بوده است که جامعه بشری را به‌سوی تسلیم خداوند هدایت کنند، جامعه را به عبادت و پرستش خداوند دعوت کنند. زیرا هدف اصلی خلقت انسان عبادت و پرستش خداوند است. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶).

روشن است که هدف از عبادت این نیست که خداوند نیاز به عبادت بشر داشته باشد بلکه؛ به دلیل نیازمندی و فقر خود انسان است. بنابراین انسان با عبادت تکامل پیدا می‌کند، به سعادت و کمال نهایی می‌رسد و الا خداوند غنی مطلق است و هیچ نیازی به عبادت انسان ندارد. «لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (حج: ۶۴)

با توجه به آنچه ذکر شد به این نتیجه منتهی می‌شود که، تکامل و سعادت انسان نیازمند بستری است که او را به اهدافش برساند و این بستر همان جامعه آرمانی است، جامعه آرمانی جامعه‌ی است که تسلیم خداوند باشد و تنها خداوند را معبود خویش قرار دهد.

۲- عقل‌گرایی

عقل در قرآن کریم جایگاه ویژه‌ای دارد و مربوط به فهم خاصی است که به ظواهر اکتفا نمی‌کند بلکه حقیقت معنا را درک می‌کند. سلامت فطرت و تزکیه روح انسانی نیازمند عقل است. چنین عقلی در سامانه اندیشگی قرآن کریم، نه تنها جدا از وحی نیست بلکه فهم حقیقت وحی نیز مستلزم عقل است. دعوت قرآن کریم به عقل در آیات مختلف نشان از اهمیت و جایگاه بلند عقل دارد. از جمله خداوند می‌فرماید: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۴)

هرچند در این آیه شریفه موضوع تأمل و تعقل در کیفیت خلقت مخلوقات نظیر آسمان، زمین، اختلاف شب و روز، حرکت کشتی در دریا، زندگی دوباره زمین پس از مرگ به وسیله باران، وجود انواع جنبندگان و گردش بادها و ابرها میان آسمان و زمین است؛ ولی در حقیقت قرآن در پی اثبات توحید است تا انسان را متوجه خالق کند که این خالق یکتا است.

به‌رحال قرآن کریم در آیات گوناگون و به شکل‌های مختلف انسان را دعوت به تأمل و تعقل نموده که هدف همه آن اثبات وحدانیت و یکتای خداوند متعال است. بحث تعقل در قرآن کریم بسیار گسترده است که از حوصله این مختصر خارج است، ولی آنچه در راستای بحث آرمان‌شهر می‌گنجد این است که جامعه‌ی می‌تواند آرمانی باشد که در آن عقل بشری شکوفا و رشد یافته باشد. حضرت ابراهیم (ع) نیز در مرحله نخست زندگی خود مأموریت

می‌یابد که جامعه را به لحاظ عقلی آماده کند تا زمینه شکل‌گیری آرمان‌شهر و جامعه‌ی آرمان فراهم گردد. لذا در این مرحله حضرت ابراهیم در مواجهه با مشرکین، بت‌پرستان، ماه پرستان، ستاره‌پرستان، تلاش می‌کند که آن‌ها را به تأمل و تعقل وادارد و به لحاظ عقلی آماده سازد. و این کار را به شکل بسیار هوشمندانه انجام داد. یعنی حضرت ابراهیم مبارزه مستقیم نکرد و عقاید و باورهای آن‌ها را یک‌باره باطل نکرد. بلکه تلاش کرد که آن‌ها به لحاظ فکر و عقلی آماده کند تا خود آن‌ها بطلان عقاید و باورهای خود را درک کنند. لذا حضرت ابراهیم با برهان قوی، حجت و منطق نیرومند در برابر مشرکین و بت‌پرستان به مبارزه پرداخت: «إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ» (انبیاء: ۵۲) حضرت فرمود این تمائیل و اجسام را برای چه عبادت می‌کنید؟ آن‌ها گفتند: «قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ» (انبیاء: ۵۳) از این آیه شریفه استفاده می‌شود که پرستش بت نه‌تنها از روی درک و عقلانیت نبوده بلکه؛ تقلیدی است کاملاً جاهلانه و کورکورانه بوده است. به دلیل اینکه بت‌پرستان نگفتند که پرستش بت، مطابق با درک و سازگار با عقل است، بلکه گفتند این روش و سبک زندگی پدران ما هست ماها به روش پدران خود عمل کردیم. لذا حضرت ابراهیم فرمود: «قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (انبیاء: ۵۴) شما و پدرانتان همگی در گمراهی هستید. لذا حضرت ابراهیم آن‌ها دعوت به تعقل نمود. حضرت فرمود، چرا تعقل نمی‌کنید؟ خود شما چرا در پی درک حقیقت نیستید که از پدران خود تقلید می‌کنید از کجا می‌دانید که پدران شما بر باطل نبوده‌اند؟ چرا اجسامی را می‌پرستید که هیچ نفع و ضرری به شما ندارد، حتی از خودش در برابر حوادث نمی‌تواند دفاع کند: «قَالُوا فَتَعْبُدُونَ مَنْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئاً وَلا يَضُرُّكُمْ» (انبیاء: ۶۶)

لذا بت‌پرستان و کسانی که بر عقاید باطل بودند در برابر استدلال و منطق قوی حضرت ابراهیم (ع) مغلوب و عاجز شدند. حضرت ابراهیم فرمود: «إِن كُنتُمْ تَعْبُدُونَ مَنْ دُونِ اللَّهِ

أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۶۷) حضرت ابراهیم هشدار داد که عبادت و پرستش شما با عقل شما سازگار نیست. چرا به عقل خود رجوع نمی‌کنید؟ چرا پرستش شما از روی تعقل نیست؟

به‌هرحال حضرت ابراهیم جامعه‌ی ایده‌آل و مدینه فاضله‌ی را ترسیم کرد که بر پایه عقل و عقلانیت استوار است. افراد در جامعه آرمانی باید در درک حقایق، و انتخاب سبک زندگی و... مستقل باشند، عقل سرلوحه زندگی اجتماعی آرمانی باشد. مردم در جامعه آرمانی به رشد عقلی رسیده باشند نباید بر چشم و گوش مردم حجاب وجود داشته باشد، نباید بر دل‌های مردم تاریکی حکومت کند.

۳- شکوفایی دانش

بدون تردید هدف قرآن کریم هدایت و راهنمایی بشر به سعادت و کمال است. رسیدن به چنین هدفی جز از راه عقل و علم ممکن نیست. به همین دلیل علم و معرفت جایگاه بسزایی در قرآن کریم دارد و در اولین آیات به آن پرداخته شده است. «أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ» (علق: ۱) «أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ» (علق: ۳) «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴) «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق: ۵: ۴) آیات زیادی در باب علم و معرفت نازل شده است، که نشان از اهمیت علم و دانش در قرآن دارد. اساساً پیدایش علم و دانش همزاد بشر است. دانش بشر سبب برتری انسان در برابر فرشتگان شد و فرشتگان را به سجده واداشت. یعنی علم انسان به حقایق سبب برتری انسان بر سایر مخلوقات گردید «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱) ملائکه همگی اعتراف کردند که علم آدم را ندارند «فَأَلَّوْا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲) بنابراین از همزادی انسان و علم به این نتیجه رهنمون می‌شویم که علم و دانش نقش اساسی و تعیین‌کننده در زندگی انسان دارد و علم راه سعادت، کمال و ساختن را به انسان می‌آموزد.

بنابراین با توجه به اهمیت علم و دانش در زندگی فردی و اجتماعی انسان، جامعه‌ی آرمانی که بستر رسیدن انسان به سعادت و کمال است، باید از رشد و شکوفایی علمی برخوردار باشد.

حضرت ابراهیم(ع) نیز در تمدن‌سازی و ترسیم جامعه‌ی آرمانی به مسئله علم و دانش تأکید اساسی دارد و از خداوند می‌خواهد که از نسل پاکش پیامبر و امامی را بیاورد که بتواند در جامعه سیستم آموزش قوی را به وجود بیاورد و جامعه را به لحاظ علمی و آموزشی در سطح بالای قرار دهد: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹).

همان‌گونه که از منظر قرآن کریم انسان عالم، با انسان جاهل متفاوت است و انسان عالم برتری دارد: «...قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ...» (زمر: ۹) جامعه‌ی که در آن علم شکوفا شده قطعاً از جامعه که فقر علمی دارد؛ بهتر و باارزش‌تر است. در این میان جامعه‌ی آرمانی باید شکوفایی علمی داشته باشد و الا هدف قرآن که هدایت و سعادت بشر، گسترش و ترویج آموزه‌های الهی و سیاست و حیانی باشد تحقق پیدا نمی‌کند، چون جامعه جاهلی راه به‌سوی سعادت ندارد. بنابراین از ویژگی‌های اصلی جامعه‌ی آرمانی شکوفایی علمی و رشد علمی است. به دلیل اینکه علم مهم‌ترین وسیله سعادت و کمال و بهترین ابزار درک حقیقت است.

۴- رشد اخلاقی

بدون شک اخلاق و فضایل اخلاقی ضمن اینکه رفتار آدمی و زندگی این جهانی او را سامان می‌بخشد؛ حیات ابدی او را نیز پی‌ریزی می‌کند زیرا قرآن کریم انسان را مختار و بااراده معرفی می‌کند که می‌تواند با اختیار زندگی و سرنوشت خود را تغییر دهد: «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...» (رعد: ۱۱) قرآن کریم نگاه گسترده و همه‌جانبه نسبت به

اخلاق» دارد و آن را در تمام عرصه‌های فردی، مدنی و سیاسی، به عبارت بهتر، در همه ابعاد زندگی انسان ساری و جاری می‌داند. از منظر قرآن کریم، سعادت و کمال غایت زندگی انسان است و سعادت و کمال نهایی بدون پشتوانه اخلاق ممکن نیست: «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعُ بِالْأُتَىٰ هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)

یکی از اهداف بزرگ پیامبران ترویج و رشد اخلاقی در جامعه است و بدون اخلاق تشکیل جامعه‌ی آرمانی دور از انتظار است. پیامبر گرامی اسلام فرمود: «انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق». (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۵۴)

در حقیقت از منظر قرآن کریم هدف اصلی تزکیه و تهذیب انسان است و در این زمینه می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». (جمعه: ۲)

در این آیه‌ی شریفه اخلاق به‌عنوان اساسی‌ترین عنصر رفتار اجتماعی بیان شده است. به‌عبارت‌دیگر در این آیه شریفه تزکیه تنها جنبه‌ی فردی ندارد بلکه، در زندگی اجتماعی نیز انعکاس پیدا می‌کند. حضرت ابراهیم (ع) نیز در تمدن‌سازی و ترسیم جامعه آرمانی و مدینه فاضله، از خداوند تقاضا نمود که کسی را از نسل من به امامت و زعامت جامعه برسان که سیستم اخلاقی جامعه را بسازد و آن را در جامعه گسترش دهد: «رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۱۲۹)

بدون شک، جامعه با رویکرد اخلاقی تبدیل به جامعه آرمانی می‌گردد. جامعه بدون اخلاق جامعه‌ی ضاله است نه فاضله. جامعه غیراخلاقی مصداق این آیه شریفه است: «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ» (شعراء: ۱۷۳) و بارانی (از سنگ) بر آن‌ها فرستادیم؛ چه باران بدی بود باران انذار شدگان!

اخلاق محور اتحاد در جامعه است و باعث تشکیل جامعه‌ی آرمانی می‌شود. چنانچه خداوند رفتار پسندیده و خُلق حمیده و عظیم پیامبر(ص) را از عوامل تحکیم روابط اجتماعی بیان می‌کند، و می‌فرماید که اخلاق نیکوی پیامبر زندگی اجتماعی را در مسیر تعالی و تکامل قرار داده است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ» (آل عمران: ۱۵۹)

بنابراین در جامعه آرمانی قرآن، ارزش‌های اخلاقی و الهی جایگزین حالات نفسانی می‌گردد. در چنین جامعه‌ای افراد جامعه تلاش می‌کند تا رفتارهای نیکو از خود در جامعه نشان دهند. قرآن کریم نیز به این مسئله اشاره می‌کند: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷)

۵- امنیت

امنیت از مؤلفه‌های است که باعث پایداری و استواری جامعه می‌گردد، اصولاً بدون امنیت تشکیل جامعه‌ی آرمانی و مدینه فاضله غیرممکن است. در جامعه آرمانی قرآنی، امنیت از نعمت‌های الهی است که در سایه آن انجام تکالیف الهی، پرستش و بندگی خداوند، اجرای عدالت، رفاه و آسایش و ... امکان‌پذیر می‌گردد. در حقیقت امنیت از مهم‌ترین شرایط شکل‌گیری زندگی سالم و ایجاد مدینه فاضله است و بدون امنیت جامعه در مسیر هدایت و تربیت صحیح قرار نمی‌گیرد. حضرت ابراهیم(ع) نیز امنیت را از ارکان اساسی جامعه‌ی آرمانی بیان می‌کند و حتی آن را از عدالت هم باارزش‌تر می‌شمارد. زیرا بدون امنیت تحقق عدالت نیز امکان‌پذیر نخواهد بود. حضرت ابراهیم(ع) از خداوند تقاضا می‌کند که امنیت را در جامعه پایدار سازد: «وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّ ارْزُقْ اٰهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ اٰمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَّ الْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَّ مَنْ كَفَرَ فَاَمْتَعُهُ قَلِيْلًا ثُمَّ اَضْرَبْهُ اِلٰى عَذَابِ النَّارِ وَّ بئْسَ الْمَصِيْرُ» (بقره: ۱۲۶) در این آیه شریفه روی مسئله امنیت تأکید شده و حضرت ابراهیم(ع) آن را رکن اصلی هر جامعه می‌داند و بدون امنیت جامعه دچار هرج و مرج و ناآرامی می‌گردد.

در حقیقت ایمان از امنیت گرفته شده، در جامعه‌ی که ایمان وجود نداشته باشد، زندگی فردی و اجتماعی در معرض خطر قرار می‌گیرد. جامعه به گمراهی و استبداد کشانده می‌شود. چنانچه حضرت ابراهیم(ع) فرمود: «رَبِّ إِيْهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِ فَإِنَّهُ مِئِيْ وَ مَنْ عَصَانِيْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ» (ابراهیم: ۳۶)

در قرآن کریم، آیات مختلف و در دسته‌های گوناگون روی موضوع امنیت تأکید نموده است که نشان از اهمیت پدیده امنیت در جامعه دارد. باین‌وجود امنیت از ویژگی‌ها و ارکان اساسی هر جامعه و به‌ویژه جامعه‌ایده‌آل محسوب می‌شود. به همین دلیل است که حضرت ابراهیم(ع) از خداوند تقاضا می‌کند که ذریه و نسلش را از بت‌پرستی دور نگه دارد، چون شکل‌گیری جامعه ایده‌آل با بت‌پرستی قابل جامع نیست، بت‌پرستی از عوامل ضد امنیتی است که جامعه را به سوی فساد و تباهی می‌کشاند، جامعه و اهل آن را گمراه می‌کند. «رَبِّ إِيْهُمْ أَضَلُّنَّ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِ فَإِنَّهُ مِئِيْ وَ مَنْ عَصَانِيْ فَإِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ» (ابراهیم: ۳۶)

۶ - برپایی قسط و عدل در جامعه

اندیشه عدالت، قدمتی به‌اندازه عمر و تفکر بشری دارد و آرمان متعالی‌ای است که بشر از سپیده‌دم آفرینش، برای تحقق و عینیت یافتن آن مجاهدت‌ها و تلاش‌های زیادی را انجام داده و آن را مبنای قوانین و قضاوت‌های خود قرار داده است.

به لحاظ دینی، «عدالت» نه‌تنها به‌عنوان یک ارزش بنیادین انسانی مطرح بوده بلکه نظام هستی و آفرینش بر پایه «عدل» استوار است. در تفکرات دینی، اساس کار انبیاء همگی بر پایه‌ی عدالت‌خواهی استوار بوده است؛ و استقرار آن در جامعه بشری از مهم‌ترین اهداف پیامبران الهی بیان شده است. چنانچه قرآن به این امر تصریح می‌کند و می‌فرماید «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید: ۲۵)

در این آیه شریفه تأکید شده که عامل و فاعل قیام به قسط و عدل خود مردم هستند، انبیاء و کتاب‌های آسمانی تمهیدات و مقدمات را فراهم می‌کند، اما خود مردم باید عدالت را در جامعه اجرا کنند. چنانچه امام رضا(ع) فرمود: «إِسْتِعْمَالُ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ مُؤَدِّنٌ بِدَوَامِ النُّعْمَةِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ۲: ۲۴)

در جامعه ایده‌آل قرآنی، عدالت نقش محوری دارد و به‌اندازه‌ی اهمیت دارد که پس از ایمان و اعتقاد و پرستش خداوند مهم‌ترین مسئله حیات بشری تلقی شده است. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰) خداوند به شما فرمان می‌دهد تا برای پدید آمدن جامعه‌ای صالح، با مردم به عدل و داد رفتار کنید و به آنان نیکی کنید و حق خویشاوند را به او بپردازید، و شما را از کار زشت و ناپسند و از ظلم و سرکشی باز می‌دارد. خدا به شما پند می‌دهد، باشد که دریابید نیکبختی شما در به کار بستن این اندرزهاست.

ملاحظه می‌شود که در آیه فوق، خداوند دستور تشریحی خود را مستقیماً با بکار بردن واژه «امر» بیان کرده است، نخست امر به پرستش می‌کند و سپس امر به عدالت و قسط را متذکر می‌شود.

بدون تردید عدالت‌ورزی از مهم‌ترین ارکان جامعه ایده‌آل قرآنی است. عدالت در جامعه ایدئال قرآنی دارای ابعاد گوناگون است که در ذیل به چند نمونه آن به‌اختصار پرداخته می‌شود:

الف) اجرای عدالت در جامعه

در جامعه آرمانی قرآنی، عدالت اجتماعی از شئون و مقومات و محور زندگی بشر تلقی می‌شود و بدون عدالت بشر معنای زندگی خوب و مطلوب را درک نمی‌کند و جامعه نیز بدون آن قوام و پایدار نمی‌ماند. به همین دلیل قرآن کریم دستور به اجرای عدالت داده است: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَإِنَّ إِلَهًا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران: ۱۸) خداوند، (با ایجاد نظام واحد جهان هستی)، گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست؛ و

فرشتگان و صاحبان دانش، (هرکدام به گونه‌ای بر این مطلب)، گواهی می‌دهند؛ درحالی‌که (خداوند در تمام عالم) قیام به عدالت دارد؛ معبودی جز او نیست، که هم توانا و هم حکیم است.

ب) کیفر نا عدالتی

در جامعه‌ی ایده‌آل قرآنی هرگونه بی‌عدالتی در نزد خداوند دارای کیفر و مجازات است: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (آل عمران: ۲۱) کسانی که نسبت به آیات خدا کفر می‌ورزند و پیامبران را به ناحق می‌کشند، و (نیز) مردمی را که امر به عدالت می‌کنند به قتل می‌رسانند، و به کیفر دردناک (الهی) بشارت ده!

ج) شهادت و داوری به عدل

از ویژگی‌های جامعه آرمانی قرآنی، این است که مردم برای همدیگر به عدالت شهادت و به عدل داوری می‌کنند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» (مائده: ۸) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره برای خدا قیام کنید، و از روی عدالت، گواهی دهید! دشمنی با جمعیتی، شمارا به گناه و ترک عدالت نکشانند! عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است! و از (معصیت) خدا بپرهیزید، که از آنچه انجام می‌دهید، باخبر است!

در آیه دیگر در مورد داوری به عدل می‌فرماید: «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِّلسُّحْتِ فِإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (مائده: ۴۲) آن‌ها بسیار به سخنان تو گوش می‌دهند تا آن را تکذیب کنند؛ مال حرام فراوان می‌خورند؛ پس اگر نزد تو آمدند، در میان آنان داوری کن، یا (اگر صلاح دانستی) آن‌ها را به حال خود واگذار! و اگر از آنان صرف‌نظر کنی، به تو هیچ زیانی نمی‌رسانند؛ و اگر میان آن‌ها داوری کنی، با عدالت داوری کن، که خدا عادلان را دوست دارد!

همچنین می‌فرماید: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ» (یونس: ۴۷) برای هر امتی، رسولی است؛ هنگامی که رسولشان به سوی آنان بیاید، به عدالت در میان آن‌ها داوری می‌شود؛ و ستمی به آن‌ها نخواهد شد!

در جامعه ایده‌آل قرآنی، حتی با ستمکاران نیز به عدل داوری می‌شود: «وَلَوْ أَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْأَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يَظْلُمُونَ» (یونس: ۵۴) و هر کس که ستم کرده، اگر تمامی آنچه روی زمین است در اختیار داشته باشد، (همه را از هول عذاب)، برای نجات خویش می‌دهد! و هنگامی که عذاب را ببینند، (پشیمان می‌شوند؛ اما) پشیمانی خود را کتمان می‌کنند (مبادا رسواتر شوند!) و در میان آن‌ها، به عدالت داوری می‌شود؛ و ستمی بر آن‌ها نخواهد شد!

د) عدالت در معاملات و رفتار اجتماعی

جامعه زمانی می‌تواند ایده‌آل باشد که تمام عرصه‌ها و رفتارهای اجتماعی بر پایه‌ی عدالت انجام باشد، تا حقوق افراد محترم شمرده و حفظ شود چنانچه خداوند می‌فرماید: «وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ» (هود: ۸۵) و ای قوم من! پیمان‌ه و وزن را با عدالت، تمام دهید! و بر اشیاء (و اجناس) مردم، عیب نگذارید؛ و از حق آنان نگاهید! و در زمین به فساد نکوشید!

در جامعه‌ی آرمانی کم‌فروشی ممنوع است: «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۹) و وزن را بر اساس عدل برپا دارید و میزان را کم نگذارید!

به‌هرحال، جامعه آرمانی را که قرآن کریم ترسیم نموده است بیش از هر جامعه‌ی دیگر نسبت به عدالت اهتمام نشان داده است. اندیشه عدالت در چنین جامعه‌ی از جایگاه رفیع برخوردار است و نقش محوری دارد، به‌طوری‌که عدل همدوش توحید، هدف تشریح نبوت، معیار کمال فرد و مقیاس سلامت اجتماع دانسته شده است. شهید مطهری (ره) در این زمینه جمله زیبای دارد و می‌فرماید: «در قرآن، از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است.»

۷ - شکوفایی اقتصادی

آموزه‌های قرآنی حاکی از این است که در جامعه آرمانی، آبادانی دنیا مقدمه آبادانی آخرت است «الدنيا مزرعهُ الاخره» قرآن کریم صنعت را سبب شکوفایی اقتصادی بیان می‌کند: «وَعَلَّمَآهُ صَنعَهُ لِيُبْسِلَكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَاسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (انبیاء: ۸۰) در این آیه شریفه اختراع و صنعت زره‌سازی به حضرت داود نسبت داده شده است. می‌توان گفت که پیام آیه شریفه این است که در جامعه نه‌تنها مردم اهل کار و حرفه‌وفن باشند بلکه، رهبران جامعه نیز از این نعمت برخوردار باشند. از این آیه شریفه استفاده می‌شود که صنعت زره‌سازی و یا هر صنعتی دیگری علاوه بر اینکه جنبه‌ی امنیتی دارد، سبب شکوفای و رشد اقتصادی نیز می‌شود و چرخه اقتصاد در جامعه به‌خوبی می‌چرخد.

حضرت ابراهیم(ع) نیز در ترسیم جامعه آرمانی بر مسئله رفاه و شکوفایی اقتصاد در جامعه بسیار تأکید دارد و از خداوند می‌خواهد که اقتصاد و رفاه جامعه را تأمین کند. « رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْنِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ» (ابراهیم: ۳۷)

هم‌چنین حضرت از خداوند می‌خواهد که رزق و روزی اهل مکه را توسعه دهد: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأُمْتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ» (بقره: ۱۲۶)

از منظر قرآن کریم، ثروت و اقتصاد قوام زندگی محسوب می‌شود و بدون آن زندگی فردی و اجتماعی قوام ندارد: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء: ۵)

بدون شک شکوفایی اقتصادی باعث اقتدار و عزت جامعه می‌گردد. امیر مؤمنان حضرت علی(ع) در این زمینه کلامی بسیار زیبا، پسندیده و عبرت‌آمیزی دارد که نشان از اهمیت اقتصاد

در جامعه دارد. حضرت می‌فرماید: «الْفَقْرُ الْمَوْتُ الْأَكْبَرُ» (نهج البلاغه: کلمات قصار) در نگاه امام علی(ع) جامعه فقیر جامعه‌ی مرده است. بدون شک جامعه مرده به سمت تباهی و فساد در حرکت است.

هم‌چنین حضرت نبی مکرم اسلام(ص) می‌فرماید: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (کلینی، بی‌تا، ۲: ۳۰۷) روشن است مدلول التزامی این کلام گهربار این است که در چنین جامعه از عبادت خداوند خبری نیست. بنابراین هدف آفرینش که سعادت و کمال انسان باشد برآورده نمی‌شود.

نتیجه

- ۱ - از منظر قرآن کریم زیست جمعی و زندگی اجتماعی امر فطری است و انسان‌ها در بستر جامعه می‌توانند به کمال و سعادت ابدی برسند.
- ۲ - ساختاری را که قرآن کریم برای جامعه‌ی آرمانی بیان می‌کند بر محوریت توحید و یکتاپرستی شکل می‌گیرد، در این جامعه هدف از خلقت انسان تنها عبادت و پرستش خالق یکتا است.
- ۳ - جامعه‌ی آرمانی از منظر قرآن کریم، متفاوت از سایر جوامع آرمانی است که بیشتر در چارچوب وهم و خیال می‌گنجد و تحقق آن در زمین امکان‌پذیر نیست، ولی جامعه‌ای آرمانی قرآن، جامعه‌ی است واقعی و حقیقی که در بستر زمان و تاریخ تاکنون به صورت کامل و یا نسبی اتفاق افتاده و بشر آن را در زندگی خود تجربه نموده است.
- ۴ - در مجموع جامعه‌ی آرمانی که قرآن آن را ترسیم نموده است، با هدف رسیدن بشر به سعادت و کمال پی‌ریزی شده است. لذا جامعه‌ی آرمانی تنها جامعه‌ی است که بشر از مسیر آن به سعادت و تکامل می‌رسد و سعادت دنیا و آخرت را به دست می‌آورد. به همین دلیل شاخصه‌ها و مؤلفه‌های که برای جامعه آرمانی در قرآن کریم بیان شده است همگی در راستایی سعادت و خوشبختی انسان هم در زندگی دنیوی و هم در زندگی اخروی است.

منابع

- ۱) قرآن کریم
- ۲) نهج البلاغه
- ۳) پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۸۲) نهج الفصاحه، تهران، دنیای دانش.
- ۴) صدوق، (۱۳۷۸) عیون اخبارالرضا، تهران، نشرجهان.
- ۵) کلینی محمد، (۱۳۸۵) ترجمه صادق حسن زاده، تهران، قائم آل محمد.

بررسی دیدگاه دکتر گلشنی درباره نسبت قرآن و علم

محمدحسن محقق*

چکیده

چکیده آنچه در این نوشته از دیدگاه دکتر گلشنی مطرح شده این است که علم در قاموس حیات مسلمانان جایگاه ویژه‌ای دارد. علم و دین چه در غرب و چه در جهان اسلام تحولات گسترده‌ای را پشت سر گذرانده است و علمی که از نظر او علم دینی نامیده می‌شود دارای جهان‌بینی توحیدی است. همین علم دینی قلمرو محدودی ندارد و دامنه‌ی آن گسترده است و هیچ‌گونه تعارضی میان دین و علم وجود ندارد. حتی اصول متافیزیک در طرح نظریات علمی نقش دارد و رابطه فیزیک و متافیزیک در علم برجسته است؛ تا آنجا که می‌توان به‌طور عریان گفت جهان‌بینی در فرآیند نظریات علمی نقش تعیین‌کننده دارد. از این جهت است که قرآن کریم درباره قوانین و علم طبیعی بسیار سخن گفته و اهداف خود را از تفسیر طبیعت و در خدمت گرفتن آن بیان نموده است.

واژگان کلیدی: قرآن، علم، نسبت، دیدگاه، دکتر گلشنی

دکتر گلشنی یکی از چهره ماندگار علمی در کشور جمهوری اسلامی ایران است و در بسیاری از مجمع علمی سخنرانی و مقالات علمی ارائه نموده و شاگردان زیادی را پرورش داده است و ایشان در رشته تخصص خود صاحب نظر می باشد و همین طور در مسائل دینی نیز اظهار نموده مباحث خوبی را در این زمینه عرضه نموده است. با توجه به شخصیت علمی و سلسله بحث های علمی ایشان این نوشته درصدد تبیین رابطه علم و دین (قرآن) از سلسله مباحث علمی ایشان می باشد.

زندگی علمی دکتر گلشنی

دکتر مهدی گلشنی متولد ۱۳۱۷ در اصفهان هستند، وی در سال ۱۳۳۹ موفق به دریافت مدرک لیسانس با کسب رتبه اول در رشته فیزیک از دانشگاه تهران می شود و در همین سال دوره آموزشی الکترونیک فیزیک هسته ای را در مرکز اتمی دانشگاه تهران گذراند و سپس برای ادامه تحصیل رهسپار آمریکا شده و تحصیلات تکمیلی را تا دریافت مدرک دکترای فیزیک گرایش ذرات بنیادی در دانشگاه برکلی ادامه داد. دکتر گلشنی در سال ۱۳۴۸ به ایران بازگشت و خدمت خود را به سمت استادیار فیزیک در دانشگاه صنعتی شریف آغاز کرد و با طی مدارج علمی، در سال ۱۳۶۳ به رتبه استادی این دانشگاه ارتقا یافت. ریاست دانشکده فیزیک دانشگاه صنعتی شریف، بنیان گذار و ریاست گروه فلسفه علم همان دانشگاه از سال ۱۳۷۴ تاکنون، ریاست پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، عضویت پیوسته فرهنگستان علوم، ریاست گروه علوم پایه فرهنگستان علوم، عضویت در شورای عالی انقلاب فرهنگی و ... از افتخارات ایشان است. وی همچنین در سال ۱۳۸۱ به عنوان چهره ماندگار علمی فیزیک در کشور معرفی شد.

آثار گلشنی

از جمله آثار که می توان در موضوع تحقیق از آن ها بهره برد، عبارت اند از: ۱- قرآن و علوم طبیعت. ۲- از علم سکولار تا علم دینی، ۳- فیزیکدانان غربی و مسئله خدا باوری. ۴- علم و دین و معنویت در قرن بیستم و یکم و بیش از ۵۰ مقاله در حوزه الهیات و علم، سخنرانی ها و مصاحبه های ایشان و بعضاً نقدهای که از سوی برخی دانشمندان معاصر صورت گرفته است.

جایگاه علم در مبانی اسلامی

دکتر گلشنی می‌گوید که علم در اسلام از جایگاه و ارزش ویژه‌ای برخوردار است که اسلام برای به دست آوردن آن همواره برای بشر توصیه اکید نموده است. در قرآن کریم و سنت اسلامی مسلمانان دعوت به فراگیری علم شده‌اند و فضایل زیادی برای علما ذکر شده است، به گونه‌ای که یکی از ویژگی‌های امت اسلامی عالم بودن خوانده شده است. بدین جهت است که از پیامبر بزرگوار اسلام از طریق گوناگون فراگرفتن علم نقل شده و حتی بر وجوب آن سفارش شده است. «طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۸) در عصر حاضر که همه زندگی بشر آمیخته با علم شده است و کلید موفقیت در همه کارها علم است. ایشان استدلال می‌کنند به فرمایش امام علی که حیات را مبتنی بر علم می‌داند. «اکتسبوا العلم یکسبکم الحیاه»، (آمدی، ۱۴۱۰، ۱۵) بنابراین از دیدگاه گلشنی از جایگاهی والای برخوردار است. (گلشنی، ۱۳۹۰، ۱۱، ۲۳)

سیر تحول رابطه علم و دین در جهان اسلام و غرب

خلاصه دیدگاه دکتر گلشنی درباره علم دینی چنین است. دین از دو منظر و جهت در علم اثر می‌گذارد و لذا از دو جهت می‌توان سخن از علم دینی و غیردینی به میان آورد: ۱- یکی از جهت مبانی متافیزیک که در علوم حضور دارد و چون دین نیز دارای مبانی متافیزیکی است، می‌تواند در علم حضور داشته باشد. دیگر از جهت کاربردهای عملی آن است. وی می‌گوید اگر به تاریخ علم و رابطه آن با دین رجوع کنیم می‌بینیم که چند مرحله را طی کرده است:

در مرحله اول دیده می‌شود که دانشمندان مسلمان که در مرزهای اول علم گام نهاده و در این زمینه می‌اندیشیده‌اند، اولاً افرادی دین‌دار بودند. ثانیاً انگیزه آن‌ها تفسیر صنع الهی برای بشر بوده است. همه دانشمندان تراز اول جهان اسلام می‌گفتند که هدفشان از طبیعت فهم آثار صنع الهی است. به‌عنوان مثال ابوریحان در کتاب نجوم برای شناخت الهی به دنبال کسب علم رفته است. همین‌طور در آغاز شکل‌گیری علم جدید دانشمندان درجه یک غرب نظیر گالیله، نیوتون، لایب‌نیس، بویل وضعیت مشابه جهان اسلام را داشته‌اند که دغدغه دینی داشته و نگاه و هدف آن‌ها در مطالعات علمی الهی بوده است.

در مرحله دوم دین کاملاً به حاشیه رانده شد. وی می‌گوید زمانی که تجربه‌گرایی از لاک به هیوم و سپس به اکوست کنت و ماخ رسید، همه‌چیز عوض شد پوزیتیویست‌ها هیچ ارزشی برای متافیزیک و الهیات قائل نبودند از دید آن‌ها، فقط چیزهای ارزش علمی داشتند که مبتنی بر حواس باشند.

مرحله سوم به جهت پیامدهای سوئی که نگاه قبل داشت، مسئله کم‌کم عوض شد و مکتب‌های فلسفه علم به وجود آمدند، در عین تفاوت‌ها در دو وجه مشترک بودند؛ یکی اینکه انسان با ذهن خالی با طبیعت روبه‌رو نمی‌شود و دیگر این‌که همواره در تئوری سازی و فعالیت علمی‌اش به‌طور ناخواسته مفروضات متافیزیکی روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و ... را وارد می‌کند. این مطلب آشکار کرد که چه بار سنگینی از متافیزیک در بطن علوم نهفته است درحالی‌که تا آن زمان کمتر به این مطلب توجه شده بود. وضعیت علم امروزه به گونه‌ای است که هر چه بیشتر می‌رود دستش از تجربه کوتاه‌تر می‌شود؛ زیرا به سراغ حوزه‌های ریز تر و انرژی‌های بالاتر و افق‌ها دورتری می‌رود که امکان دستیابی به اطلاعات وسیع در آن‌ها اندک است.

ایشان تذکر می‌دهد که یک دیدگاه رایج در زمان ما، این است که علم و دین متعلق به دو فرهنگ متفاوت هستند و هیچ ارتباطی ندارند؛ اما دکتر گلشنی این‌گونه جواب می‌دهد که علم و دین نه تنها به دو فرهنگ متفاوت وابسته نیستند، بلکه آن‌ها از یک جهان‌بینی زیربنای مشترک برخوردارند. دانش علمی مشتمل بر یک کاوش نظام‌مند برای فهم ساختار و عملکرد جهان طبیعت است. دین پاسخی به یک مبدأ متعال است که حیات را شکل می‌دهد و به آن معنا می‌بخشد. هم علم و هم دین با یک جهان سروکار دارند، علم دنبال یافتن نظم موجود در طبیعت است. و اینکه این نظم را برحسب قوانینی بیان می‌کند. دین در مقام آن است که معنا و غایت جهان و موضع ما را در آن تبیین کند. علم و دین ادعاهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مشترک درباره جهان فیزیکی دارند.

۱- مثل حاکمیت نظم در جهان یا قابل فهم بودن آن. ایشان استدلال می‌کند به قول ماکس پلانگ فیزیک‌دان برجسته قرن بیستم، کسی که به‌طوری جدی در کارهای علمی مشارکت

داشته باشد، باید ایمان داشته باشد و بدون ایمان امکان‌پذیر نیست. همین‌طور راجر تریک مشروعیت علم را در خدا باورانه می‌داند.

۲- اگر دین ریشه در وحی دارد و بعضی از کشفیات مهم علم نیز از طریق شهود به دست می‌آید.

۳- در فیزیک ادعای نهایی وجود ندارد. پس برای توضیح علم باید از علم فراتر رفت.

۴- علم و دین هر دو با اخلاق سرو کار دارند؛ اما ارزش‌های اخلاقی را نمی‌توان از خود علم استنتاج کرد، دین می‌تواند یک منبع، برای ارزش‌های اخلاقی را فراهم کند. علم نمی‌تواند تمام جهات زندگی را دربر بگیرد و به تمام سؤالات پاسخ بدهد مانند ما در این جهان چه می‌کنیم؟ و هدف حیات چیست؟ در اینجا دین پاسخ می‌دهد.

حوزه دیگری که علم و دین با آن سروکار دارند مربوط به کاربردهای علم و مسئولیت انسانی است؛ چون علم نمی‌تواند مسائل اخلاقی را جوابگو باشد. باید منشأ دیگری باشد که صلاح و سعادت انسان را تأمین کند، دین است. دانش به بعضی مبانی متافیزیکی نیاز دارد و دین می‌تواند یک مبنای متافیزیکی برای علم در سطح بنیادی باشد. بنابراین جهان‌بینی الهی می‌تواند چارچوبی برای فرهنگ جامع فراهم کند که در آن دین و علم هر دو جای گیرند. (گلشنی، ۱۳۹۶، ۱۳، ۱۶) بعد از سیر تحولات رابطه دین و علم لازم است که تعریف دینی را از منظر ایشان نیز بدانیم.

تعریف علم دینی

ایشان تعاریف متعدد از علم دینی را بیان می‌کند از جمله تعاریف ذیل را: علمی است که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی تکوین یافته باشد. علمی است که هدف آن تبیین کتاب و سنت است. علمی است که در خداشناسی و رفع نیازهای مشروع فردی و اجتماعی مؤثر است. علمی است که مسائل آن در چارچوب‌های جهان‌بینی اسلامی تفسیر شود.

تعریف که دکتر گلشنی برای علم دینی برگزیده است. علمی است که پشتوانه آن جهان‌بینی اسلامی است. در این مفهوم از علم دینی، دین هم در مقام عمل و هم در مقام

مفروضات متافیزیکی دخالت دارد. به عبارت دیگر علم دینی از دو لحاظ قابل طرح است: یکی این که پیش فرض‌های متافیزیکی علم می‌تواند متأثر از جهان‌بینی اسلامی باشد و دیگر این که بینش دینی در جهت‌گیری‌های کاربردی علم

مؤثر است. علم دین علمی است که در آن، جهت پرهیز از آفات علم جدید و برای هرچه غنی‌تر کردنش، تلاش می‌شود تا بینش الهی بر عالم حاکم گردد. (گلشنی، ۱۳۸۵، ۲۹)

به هر صورت، ایشان تأکید می‌کند، وقت صحبت از اسلامی کردن علم می‌شود منظور این است که از چیزهای که از خارج علم به آن افزوده می‌شود غفلت نشود و کلیت قضایا در چارچوب جهان‌بینی اسلامی دیده شود، اگر پژوهشگر با این چارچوب آشنا باشد مهم نیست که فیزیک را مطالعه کند یا روانشناسی را. او می‌تواند بفهمد که چه چیزهای هست که با این چارچوب نمی‌خواند. اسلام وارد این مطلب نمی‌شود که ما نود دو عنصر داریم یا بیشتر، این به ما واگذار شده است که خودمان در مقام تجربه بیاموزیم. قرآن می‌فرماید «قل انظروا ماذا فی السموات والارض» حتی یافتن چگونگی خلقت به ما واگذار شده است. «قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق» بر ماست که ببینیم در جهان و عالم انسان‌ها چه می‌گذرد؟ در طبیعت چه عواملی تأثیرگذار است؟ ولی یک چارچوب است که مشخص می‌کند که فرد، الهی است یا مادی. پس معنای علم دینی این نیست که آزمایشگاه و نظریات علمی کنار گذاشته شود و این نیست که فرمول‌های شیمی و فیزیک را از قرآن و سنت استخراج کنیم، بلکه منظور قرار دادن کلیت قضایا در یک متن متافیزیکی دینی است. (گلشنی، ۱۳۹۹، ۷)

علل مخالفت با طرح علم دینی

چرا، با طرح دینی مخالفت می‌شود؟ به هر حال می‌توان این طرح مخالفت را به‌طور کلی به دو قسم بیان نمود. علت نخست: تعبیرهای نادرست و متفاوتی است که از علم دینی ارائه می‌شود مانند این تعریف از علم دینی، علمی است که کارهای علمی آن با ابزارهای هزار سال پیش انجام می‌شود، نه با دستاوردهای چند قرن اخیر. یا علمی است که در آن برای پژوهش‌های فیزیکی، شیمیایی و زیستی باید به قرآن و حدیث رجوع شود.

علت دوم: عده‌ای تحقق علم دینی را، از منظر معرفت‌شناسی و روش‌شناختی غیرممکن می‌دانند؛ زیرا آن‌ها معتقدند اصولاً علم و دین دو حوزه جدا و مستقل از هم هستند.

نقد اجمالی دیدگاه مخالفان

ایشان بسیار مختصر و به‌طور گذرا، این دو دیدگاه را موردنقد قرار می‌دهد. نقد دیدگاه اول: محدود کردن علم اسلامی به معارف خاص دینی، مثل فقه، تفسیر و کلام و... تنگ‌نظرانه است و با معارف قرآنی و سنت اسلامی مطابقت ندارد. این اولاً. ثانیاً کنار گذاشتن دستاوردهای بشری چند قرن اخیر نه ممکن و نه مطلوب است. ثالثاً، اسلام جزئیات را به ما نمی‌گوید، بلکه برماست آن‌ها را کشف کنیم که چه قوانینی بر آن‌ها حاکم است.

نقد دیدگاه دوم این است که اولاً منجر به محدود کردن معنای دین می‌شود، دوماً غفلت از محدودیت‌های علم. سوماً، عینیت قائل شدن برای همه‌چیزهای که به نام علم تعلیم داده می‌شود.

تفسیر علم و قلمرو آن

از منظر دکتر گلشنی علم خاصی موردنظر اسلام نیست «اگر منظور اسلام علم خاص بود قطعاً پیامبر گرامی اسلام به آن تصریح می‌فرمود، بعلاوه با استفاده از قرآن و سنت می‌توان نشان داد که علم موردنظر اسلام دامنه‌ای بس وسیع دارد.» (ایشان به آیات و احادیث استدلال می‌نمایند از جمله به آیات اول تا پنجم علق، و آیات ۳۱- و ۳۲ سوره بقره، همین‌طور به آیات ۹ زمر و ۴۳ عنکبوت و ۲۸ فاطر بعد از ذکر این آیات ایشان نتیجه می‌گیرد که این آیات دال بر عدم تقیید علم می‌باشد. همین‌گونه احادیث معصومین بیانگر این است که علم قلمرو وسیع دارد و مقید به مورد خاص نمی‌باشد. منتهی به مطلب اشاره می‌کند که در اسلام، علمی اهمیت دارد که منفعت مادی و معنوی دارد. (گلشنی، همان، ۵۲، ۵۳) ز این بیان او چنین برمی‌آید که علم در اسلام محدود به علم نافع است از این‌رو به روایت پیامبر بزرگوار اسلام نیز استدلال می‌نماید. «اللهم انی اعوذ بک من علم لاینفع»، (غزالی، بی تا، ۲) پیامبر فرمود که خدا به تو پناه می‌برم از علم که نفعی در آن نیست. مفهوم این بیان این است علمی که ضرر دارد در قاموس فرهنگ اسلامی جا ندارد.

تأثیر رویکرد دینی و فلسفی بر فعالیت علمی

ایشان بر این باور است گرایش و رویکردهای دینی و فلسفی بر فعالیت‌های علمی تأثیرگذار می‌باشند.

۱- انگیزه دانشمندان در انجام فعالیت‌های علمی و انتخاب مسئله برای مثال جایزه نوبل» وحدت نیروهای طبیعت» به‌طور مشترک توسط سه فیزیک‌دان که هرکدام دارای انگیزه متفاوتی بودند برده شد.

۲- نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در انجام فعالیت‌های علمی. ابتدایی‌ترین پیش‌فرض در فعالیت علمی این است که طبیعت برای انسان قابل درک است.

۳- نقش و پیش‌فرض‌های دانشمندان در انتخاب آزمایش و گزینش مشاهدات.

۴- نقش پیش‌فرض‌های دانشمندان در گزینش ملاک‌های ارزیابی و نقد نظریات علمی. شواهد متعدد تاریخ علم، نشان‌گر این است که دانشمندان در اخذ و طرد نظریه‌ها علمی، علاوه بر شواهد تجربی و استدلال‌های ریاضی از ملاک‌های دیگری مانند عقاید دینی نیز استفاده کرده‌اند.

۵- نقش اصول متافیزیک در طرح نظریات علمی: دکتر گلشنی نقش اصول متافیزیک در طرح نظریات علمی را قابل اهمیت می‌داند ایشان برای اثبات این مدعی خود از قول بسیاری از فیزیک‌دانان مانند آرتور شالو، تاونز، جان پوکینگ هورن، مارگنو، انیشتین کمک می‌گیرد و این‌گونه بیان می‌کند. «دین یک مبنای متافیزیکی برای توجیه موفقیت‌های علمی فراهم می‌کند. علم به دین نیاز دارد که مبدأ و موفقیت‌هایش را توجیه کند. یا به قول انیشتین کشف یک قانون بنیادی تأیید شده طبیعت الهامی از خدا است. بایستی سؤالات عمیق را به دین عرضه کرد و جواب آن را از دین یافت. از این جهت است که بستر دینی زمینه خوبی برای انجام کار علمی است؛ زیرا تعداد بیشتر از عجایب خلقت الهی آشکار می‌گردد. علم بدون دین ناقص است و نمی‌تواند به عمیق‌ترین لایه‌های فهم دست یابد؛ یعنی آن بصیرت شگفت‌انگیزی که از

آثار فهم‌پذیر جهان به دست ما دهد، خواستار عمیق‌تر از آن است که خود علم به ما می‌دهد. علم به دین نیاز دارد که مبدأ و موفقیت‌هایش را توجیه کند. از طرفی دیگر علم می‌تواند ضمن برملا کردن عظمت خلقت الهی، دین را از خرافات برهاند. و دین می‌تواند علم را از بت‌پرستی و مطلق‌های باطل پیراسته نماید. از این رو علم و دین یک زوج مرتبط را تشکیل می‌دهند که در آن عامل وحدت‌بخش خدا است. هر پدیده طبیعی و هر تبیینی از آن حاکی وجود خدا است.» (گلشنی، همان، ۲، ۲۱)

۶- رابطه فیزیک و متافیزیک در علم: دکتر گلشنی تلاش نموده است رابطه فیزیک و متافیزیک را با استناد با ارائه نمونه‌ها و مثال‌ها متعدد از گفته‌ها و نوشته‌های دانشمندان معاصر اثبات نماید. ایشان این سؤال را مطرح می‌کند که «اگر شما قبول کردید که لزوماً عالم به ماده منحصر نمی‌شود و فراتر از ماده هم وجود دارد؛ یعنی امکان چیزهای فراتر از ماده را در نظر گرفته‌اید، امکان این‌که افراد از واقعیات عالم مطلع شوند وجود دارد. آن وقت این مسئله مطرح می‌شود که چرا پیش‌فرض‌های عام خود را از متافیزیکی دینی نگیریم.» (گلشنی، ۱۳۷۹، ۳۵)

بدین جهت است که ایشان می‌گوید که «اطلاعات علمی ما درباره وضعیت جهان بزرگ بسیار ناقص‌تر از آن است که به ما اجازه دهد بر مبنای نظریه‌ها و مدل‌های موقتی فیزیک تکلیف مبدأ و منتهای جهان را تعیین کنیم. چیزی که فیزیک‌دانان معاصر کمتر به آن توجه کرده‌اند این است که یک نظریه علمی، درحالی‌که باید داده‌های تجربی را پیش‌بینی کند؛ اما این مطلب برای تأیید آن کافی نیست و بر مبنای نتایج آن نمی‌توان اظهارنظرهای هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی قطعی کرد و ورای فیزیک را متفی دانست؛ زیرا حوزه‌های بنیادی فیزیک، نظیر کیهان‌شناسی، به علت عدم دسترسی ما به تجربه مستقیم در بخش‌های مهمی از آن‌ها، مملو از مفروضات متافیزیکی هستند که رد و یا قبول آن‌ها از طریق تجربه میسر نیست. (و همین‌طور دکتر مستند می‌کند گفته خودش را به قول‌های فیزیک‌دانان از جمله جرج ایس: علم در مسائل متافیزیکی در برابر سؤال‌های علت وجود جهان، وجود هر قانون، سرشت قوانین فیزیکی خاص عملاً حاکم، مطرح هستند نمی‌تواند حل کند و همین‌گونه نیوتن خود را کودکی می‌داند که در کنار ساحل در بازی مشغول است که حقیقت دریا را نمی‌تواند کشف کند. نیز اینشتین خود را (طفل خردسال در کتابخانه بزرگ هستی می‌پندارد و از کتاب‌ها چیزی نمی‌داند.)

از این رو است که در جهان‌بینی اسلامی، جهان یک واقعیت مستقل نیست، بلکه وجود آن در

هر لحظه به خداوند متعال متکی است. زیبایی و انسجام جهان مخلوق، نشانه‌ای از دانش و توانایی بی‌نهایت اوست. به‌هر حال آیات قرآنی و پدیده‌های طبیعت هر دو نشانه‌های خداوند در جهان هستند.» (همان، ۳۹) در جای دیگر می‌گوید که «فیزیک یک سیستم متکی بر اصول است نمی‌توان تمام سؤال‌ها را از آن دریافت. تنها چیزی که می‌توان نیروهای طبیعت را توضیح داد ادیان توحیدی است.» (همان، ۹۷) به‌بیان دیگر این‌گونه بیان می‌کند که «ساده‌ترین توضیح برای تنظیم ظریف ثابت‌های طبیعت این است که بگوییم جهان توسط یک قدرت ذی‌شعور، با علم و توانای نامتناهی طراح شده است که تمام پیچیدگی‌های را توضیح معقول بدهند که چرا آن‌ها این‌چنین هستند که هستند خداوند است.» (همان، ۱۱۰، ۱۱۱) مبتنی بودن علوم طبیعی بر یک سری مبانی متافیزیکی به‌گونه‌ای است که اگر آن مبانی نباشد اصلاً علم بماهو علم شکل نخواهد گرفت. حقیقت این است که فیزیک، زیست‌شناسی و ... مملو از مفروضات متافیزیکی است که قبلاً کسی به این مسئله اقرار نمی‌کرد؛ ولی امروز کسی آن را انکار نمی‌کند. (گلشنی، ۱۳۹۳، ۲۰۵) در رابطه میان علم و متافیزیک، گلشنی به فراتر از ارتباط هم‌عرض و دوسویه گام نهاده و نه تنها برای متافیزیک شأن تأثیرگذاری در علم قائل است، بلکه علم را در جایگاهی نمی‌داند که امکان نقض متافیزیک را داشته باشد. ایشان لایه مطلق و غیرقابل خدشه را چارچوب متافیزیکی و گزاره‌های بنیادی متافیزیک می‌داند. (گلشنی، ش ۳۷۶۸)

۷- نقش جهان‌بینی در تغییر نظریات علمی: جهان‌بینی حاصل از قرآن، طبیعت را هدف‌دار می‌بیند. در جهان‌بینی دینی، این جهان مخلوق خداوند است و او است که آن را طراحی کرده است و ما می‌توانیم به قوانین حاکم در طبیعت پی‌ببریم؛ چون اذهان ما و بقیه جهان مخلوق یک خالق است و اوست که این توانای را به اذهان عطا نموده است. پس توفیق علم در یک چارچوب خدا باورانه، توضیحی طبیعی و معقول دارد. البته این چارچوب را وحی با بهترین وجه ارائه می‌دهد. (گلشنی، همان، ۲۱)

دکتر گلشنی در کتاب قرآن و علوم طبیعت در پی تطبیق آیات قرآن بر پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیکی نیست، بلکه معتقد است که برخی آیات قرآنی جهت ترغیب آدمیان به کشف اسرار طبیعت نازل شده و آن‌ها را نسبت به تعلم علوم طبیعی و در نتیجه توجه به عظمت

خلقت و در نهایت نزدیکی به خالق جهان تشویق فرموده است. گذشته از این، پیشرفت علم، فهم بعضی از آیات قرآنی را آسان می‌سازد. مثلاً رتق و فتق در آیه ۳۰ انبیاء و یا مسئله زوجیت عمومی در آیه ۴۹ ذاریات با دانش امروزی بهتر فهمیده می‌شود. تشویق مردم به تعلم علوم طبیعی و در نتیجه به عظمت خلقت پی بردن و نزدیکی به خالق جهان است. در قرآن کریم بیش از ۷۵۰ آیه وجود دارد که در آنها به پدیده‌های طبیعی اشارت رفته است. این آیات پیام مهمی برای دانشمندان مسلمان در بردارند. از جمله در این آیات مطالعه تمامی ابعاد طبیعت و کشف اسرار خلقت مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین قانونمندی و هدف‌داری جهان آفرینش و کمال به آدمیان گوشزد شده است. دعوت به شناخت طبیعت و بهره‌برداری از مواهب آن در حدی که از حدود الهی تجاوز صورت نگیرد و دعوت به جهان‌بینی و معرفت‌شناسی از دیگر پیام‌های این آیات کریمه هستند.

وی با اشاره به آیات هفتم و هشتم سوره فاطر می‌افزاید: سرنخ‌ها را باید از قرآن فراگرفت؛ ولی کاوش را خودمان انجام دهیم تا در اثر تفکر در نظام طبیعت، از عظمت خلقت حیرت کنیم؛ زیرا که جهان‌بینی حاصل از قرآن طبیعت را هدف‌دار می‌بیند.

قوانین و آیات علمی طبیعی در قرآن با سنجه علم

در قرآن مجید آیات متعدد وجود دارد که بیانگر این است که می‌توان از راه علوم طبیعی و سنجه آن زمینه خدانشناسی را فراهم نموده است. خدای متعال از پدیده‌های طبیعی به‌عنوان آیات الهی یاد می‌کند و بندگان را به تفکر و نظر در آنها فرامی‌خواند. به‌هر حال می‌توان این آیات را به چند دسته تقسیم نمود:

۱- آیاتی که از مواد سازنده اشیاء صحبت می‌کند و به کشف آنها وادار می‌نمایند مانند آیات: ۵ «طارق فلینظر الانسان مم خلق» انسان بنگرند که از چه خلق شده است. نور ۴۵ «والله کل دابه من ماء» انسان، آیه ۲.

۲- آیاتی که از نحوه خلقت اشیاء خاصی صحبت شده به کشف پیدایش آنها امر شده است. سوره هود آیه ۷. مومنون، ۱۲ و ۱۴. انبیاء، ۳۰. لقمان، ۱۰. فصلت، ۱۱. غاشیه، ۱۷ و ۲۰. عنکبوت، ۱۹ و ۲۰.

۳- آیاتی که در آنها امر به مطالعه تحولات طبیعی شده است. مانند آیه ۲۱ زمر. ۴۸ روم و ۱۶۴ بقره.

۴- آیاتی که در آنها به موجودات طبیعی قسم خورده شده است. مانند آیات ۱ تا ۶ شمس، واقعه ۷۵ و ۷۶، طارق از ۱ تا ۳، بروج ۱.

۵- آیاتی که در آنها با اشاره به برخی از پدیده‌های طبیعی امکان وقوع معاد بیان شده است. حج، ۵. یس، ۸۸، روم، ۱۹.

۶- آیاتی که در آنها صحبت از وجود نظم در طبیعت و اتقان صنع گردیده‌اند. نحل، ۸۸، ملک، ۳ و ۴. حجر ۱۹. فرقان، ۲. زمر، ۵. انبیاء ۱۶.

۷- آیاتی که در آنها اشاره از هماهنگی بین خلقت انسان و موجودات و مسخر بودن امکانات طبیعی برای انسان شده است. بقره، ۲۹. جاثیه، ۳. ملک، ۱۵. نحل، ۵. حدید، ۲۵. انعام، ۹۷.

در این آیات خداوند متعال بندگان را دعوت به تفکر و نظر کردن در پدیده‌های طبیعی می‌کند تا انسان‌ها از راه مشاهده نظم و هماهنگی دستگاه آفرینش به عجایب خلقت به او پی ببرند. واضح است که برای درک مسائل که در این آیات مطرح شده است و برای یافتن پاسخ به سؤالاتی که در برخی از این آیات آمده است دانستن علوم طبیعی ضروری است. (گلشنی، قرآن و علوم طبیعت ۶۰، ۶۷) خدای متعال در سوره ملک آیه ۳ به‌صراحت قوانین طبیعی را بیان می‌نماید «... ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» ... تو در خلقت خدای رحمان بی‌نظمی و نقصان نخواهی یافت. پس با دیده عقل در نظام آفرینش بنگر آیا خللی در آن می‌بینی. می‌توان نتیجه گرفت که کشف نظم و انسجام در طبیعت (قوانین طبیعی) و اتقان صنع باری تعالی یکی از مسائل عمده طبیعت شناسی است. (همان، ۱۲۰)

اگر فهم عمیق از طبیعت منظور باشد و به هستی‌شناسی مادیرایانه اکتفا نکنیم و بخواهیم استفاده مسئولانه از علم بکنیم آن وقت از علوم تجربی فراتر برویم و اینجاست که پای دین در

کار می‌آید و اهداف آن از تحصیل علم و کاربردهای آن مطرح می‌شود. گلشنی، علم سکولار، (۱۸۷)

اهداف قرآن از ورود به تفسیر طبیعت

قرآن مجید در آیات بسیاری از ورود به تفسیر طبیعت، این اهداف را دنبال می‌کند که به تفکر در آسمان، ستارگان درخشان و اختلافات عجیبی که در اوضاع آن‌ها پدید می‌آید و نظام متقنی که بر آن‌ها حکومت می‌کند انسان‌ها را فرا می‌خواند. همین‌طور به تفکر در آفرینش زمین، دریاها، کوه‌ها، بیابان‌ها و آنچه از عجایب در شکم زمین قرار گرفته و اختلافات شب و روز و تبدیلات فصول تحریص و ترغیب می‌نماید. همچنین به تفکر در آفرینش شگفت‌آور نبات و نظامی که در زندگی آن جریان دارد و در آفرینش گوناگون حیوان و آثار و احوال که در محیط وجود از خود بروز می‌دهد تشویق می‌فرماید.

همین‌گونه به تفکر در خلقت خود انسان و اسرار و رموز که در ساختمان وجودش نهفته و بالاتر از آن در نفس و عوالم باطنی آن و ارتباطاتی که با ملکوت اعلا دارد به سیر در اقطار زمین و مشاهده در آثار گذشتگان و کنجکاوای اوضاع و احوال ملل و جوامع بشری و قصص و تواریخ ایشان اصرار تام دارد.

بدین ترتیب به تعلم علوم طبیعی، ریاضی، فلسفی، فنون ادبی و بالاخره همه علوم که در دسترس فکر انسان است و تعلم آن‌ها به نفع جهان بشری و سعادت‌بخش جامعه انسانی می‌باشد دعوت می‌کند.

در قرآن آمده که هر چیزی در این جهان قانونمند و باهدف است و خللی در خلقت وجود ندارد. قرآن کریم در سوره فرقان آیه ۲ می‌فرماید «و خلق کل شیئی بقدره تقدیراً» همه‌چیزی را آفرید و آن را به اندازه کرد و اندازه دقیق. همین‌طور در سوره انبیاء آیه ۱۶ «و ما خلقنا السماء والارض و ما بینهما لاعین» ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازیچه نیافریدیم. و همین‌گونه در سوره ملک آیات ۳ و ۴. در سوره جاثیه، آیه ۱۳ سوره الرحمن آیات ۸ و ۷ به این مسائل پرداخته‌اند. به‌هرحال از نظر قرآن علوم مختلف تجلیات گوناگون جهانی هستند که به‌وسیله یک خدا خلق شده و اداره می‌شود. بنابراین مهم‌ترین هدف قرآن کریم این

است که با استفاده از حواسمان به شناخت طبیعت پردازیم و از آن به در راستای سعادت و اعتلای امت اسلامی بکار ببریم. (گلشنی، قرآن و علوم طبیعت، ۱۰۵، ۱۰۷)

امکان شناخت طبیعت از طریق قرآن

وی با اشاره به امکان شناخت طبیعت از قرآن، بیان می‌کند: منظور قرآن در آیه ۲۰، عنکبوت «قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدأ الخلق ثم الله ینشی النشأه الاخره ان الله علی کل شیء قدیر» منظور بعد چشمی و بعد تأمل است، قرآن از ما می‌خواهد که بنگریم و تأمل کنیم. اول بعد تجربی قضیه را مطرح می‌کند و سپس اعلام می‌دارد «فانظروا» بنگر که چگونه ابتدای جهان و خلقت به وجود آمده است. همین‌طور در آیه ۱۹، غاشیه می‌فرماید که به کوه‌ها نمی‌نگرند که چگونه نصب و پابرجا شده‌اند. وی همچنین در خصوص کشف نظم و هدف‌داری طبیعت از طریق قرآن، ابراز می‌کند: قرآن صراحتاً بیان می‌دارد جهان بیهوده و عبث خلق نشده است و دارای نظم و حساب و کتاب است. نیوتن صریحاً اعتراف کرد که کتاب طبیعت دارای هدف بوده و ما به دنبال این هدف هستیم.

تکنولوژی در خدمت اهداف الهی

گلشنی، با اشاره به استفاده مشروع از امکاناتی که خداوند برای بشر فراهم کرده است، تکنولوژی در خدمت اهداف الهی باشد، از این‌رو خداوند در آیه ۱۱، بقره می‌فرماید: «واذا قیل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون» جلوی فساد و سوءاستفاده از علم را می‌گیرد؛ زیرا که باید از امکاناتی که خداوند فراهم کرده به‌صورت مشروع و در جهت اعتلای جوامع انسانی و اهداف الهی بهره برد. قرآن کریم سه مجرا، برای شناخت انسان فراهم نموده است. دو مجرای اول حواس و عقل هستند که خداوند در آیه ۷۸، نحل بیان می‌کند «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع والابصار والافئده لعلکم تشکرون» علمای شیعه این قلب را به عقل تعبیر کرده است. حرف قرآن این است که تجربه و حواس همواره باید با تعقل همراه باشد. حواس به تنهای کافی نیست. وحی و الهام را به‌علاوه حواس و عقل، مجرای و منبع دیگری در شناخت طبیعت قرار داده است. وحی مختص انبیاء و الهام مربوط به غیر انبیا می‌شود. اینجاست که قرآن منشأ علم را خدا می‌داند در آیه ۳۱، بقره «و علم آدم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکه فقال انبونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین»

نام‌های چیزها را به آدم آموخت سپس آن‌ها را به فرشتگان عرضه کرد و گفت اگر راست می‌گویید مرا به نام‌ها این چیزها خبر دهید. (گلشنی، ایکنا)

نتیجه

برآیند این نوشته بیانگر این است که دکتر گلشنی عقیده دارد که در مبانی اسلامی علم از اهمیت خاص و جایگاه بسیار والای برخوردار است و هیچ‌گونه تعارض میان علم و دین وجود ندارد علم و دین مکمل یکدیگرند. علم در ذات خود اسلامی و غیر اسلامی ندارد. منتهی در طرح نظریات و شاکله بندی آن، جهان‌بینی تأثیر به سزای دارد. به‌رحال ما نمی‌توانیم قلمرو و دامنه علم را منقبض کنیم بلکه دامنه آن منبسط است. در این زمینه آیات قرآن کریم و روایات معصومین از علوم طبیعی سخن گفته و اهمیت آن را با صراحت برای بشر تبیین نموده است که برای همه انسان‌ها قابل استفاده است به‌خصوص برای جامعه اسلامی که با توجه به آن می‌توانند در طرح نظریات علمی با استفاده از آیات قرآن کریم و روایات بهره لازم را ببرند.

منابع

- قرآن

- ۱) آمدی، عبدالواحد، غررالحکم ودررالکلم، مصحح سید مهدی رجای، دار الکتب اسلامی، قم، ۱۴۱۰.
- ۲) غزالی، محمد، احیاءالعلوم، ج ۱، دار المعرفه، بیروت، بی تا.
- ۳) گلشنی، مهدی، قرآن و علوم طبیعت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۰.
- ۴) گلشنی، مهدی، خداباوری و دانشمندان معاصر غربی، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۹۶.
- ۵) گلشنی، مهدی، علم و دین معرفت در آستانه قرن بیست و یکم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۹.
- ۶) گلشنی، مهدی و همکاران، علم دینی دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، ناشر حکمت اسلامی، ۱۳۹۳، بی تا.
- ۷) گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
- ۸) گلشنی، مهدی، نامه علم و دین، گفتگو در زمینه علم و دین، پاییز ۱۳۸۴ تا تابستان ۱۳۸۵، ش ۲۹.
- ۹) گلشنی، مهدی، ماهنامه اطلاعات حکمت و معرفت، تولید علم در چارچوب جهان‌بینی توحیدی، سال ۱۵، تابستان ۱۳۹۹، ش ۷.
- ۱۰) گلشنی، مهدی، نشریه همشهری، ش ۳۷۶۸.
- ۱۱) گفتگو خبری گلشنی با نخستین همایش سرتاسری فعالان قرآنی دانشگاه علوم پزشکی کشور در مشهد، خبرگزاری بین‌المللی قرآن (ایکنا).
- ۱۲) مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعه لدرر الائمه الاخبار، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

نقش انسان‌شناسی در قدرت سیاسی بر اساس اندیشه قرآنی سید قطب

سلطانعلی نایبی*

چکیده

سید قطب قدرت سیاسی را از «انسان» شروع می‌کند و به آن ختم می‌کند و مراد او از انسان نوع «بشر» است نه مسلمانانی که فقط در جغرافیای اسلامی زیست می‌کنند. در بینش سیاسی سید قطب، عالم انسانی به دو جامعه‌ی اسلامی و جاهلی تقسیم می‌شود، ملاک وی از جامعه‌ی اسلامی، نمازخواندن و روزه گرفتن مسلمانان نیست؛ بلکه هر جامعه‌ای که شریعت و قانون اسلام در آن پیاده نمی‌شود جامعه‌ی جاهلی است (حتی در کشورهای اسلامی) و بایستی با آن به ستیز برخاست تا حکومت الهی و عبودیت حضرت حق حاکم شود. محور اصلی سخنان سید قطب و دغدغه اصلی او رجوع مخلصانه به قرآن است؛ از نظر او همان‌گونه که صحابه در صدر اسلام از علوم بشری فاصله گرفته و به صورت خالص به قرآن روی آوردند بر مسلمانان امروزی لازم است که فقط به قرآن روی آورند و جاهلیت مدرن که حاکمیت انسان بر انسان است را نابود و حاکمیت «الله» تعالی بر انسان را جایگزین آن نمایند. «کنش سیاسی» سید قطب بر محور «انسان» است، و رهایی انسان از جهالت زمانی امکان‌پذیر است که تمام سردمداران کفر به زیر کشیده شوند. افراطی‌گری در رفتار وی و پیروان او از نکاتی است که پیامدهای ناگواری را به جامعه اسلامی تحمیل کرده است. روش پژوهش در این مقاله تحلیلی توصیفی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی، قدرت سیاسی، اندیشه قرآنی سید قطب، اندیشه سیاسی اسلام

«انسان‌شناسی» در ساخت و شکل‌دهی «قدرت سیاسی» نقش اساسی دارد. در تحقیق پیش‌رو، نقش «انسان‌شناسی» در «بینش سیاسی» و «کنش سیاسی» در اندیشه قرآنی سید قطب مورد بررسی قرار گرفته است. چنین پژوهشی با موضوع فوق پیشینه تحقیقی ندارد و امیدواریم این نوشتار دریچه‌ای جدید به روی دانش‌پژوهان علوم انسانی - اسلامی بگشاید. اندیشه‌ی قرآنی سید قطب در کتاب تفسیر وی «فی ظلال القرآن» به صورت مبسوط تدوین شده است؛ همچنین دیدگاه‌های قرآنی وی به صورت اجمالی در کتاب «معالم فی الطریق» گردآوری شده است. چهار فصل این کتاب «طبیعة المنهج القرآنی»، «التصور الإسلامی و الثقافة»، «الجهاد فی سبیل الله»، و «نشأة المجتمع المسلم و خصائصه» با پاره‌ای از تعدیلات و اضافات از کتاب تفسیری «فی ظلال القرآن» استخراج شده است. (سید قطب، ۱۴۳۰: ۱۱)؛ بنابراین می‌توان گفت عصاره اندیشه قرآنی سید قطب که مستخرج از کلام‌الله مجید است در کتاب «معالم فی الطریق» موجود است گرچه مطالعه «فی ظلال القرآن» در فهم اندیشه قرآنی او بیشتر به خواننده یاری می‌رساند. سید قطب در معالم فی الطریق عنوانی با «نسل بی‌نظیر قرآنی» را شرح می‌دهد او در ذیل این عنوان صحابه رسول‌الله (ص) را بسیار می‌ستاید. تعریف و تمجید او به خاطر این است که آنان «قرآن» را به قصد تلذذ و سرگرمی قرائت نمی‌کردند بلکه هدف مطالعه آنان برای جهت‌گیری عملی در زندگی و به کار بستن آن بوده است (سید قطب، ۱۴۳۰: ۱۶).

وی دلیل مراجعه صحابه نخستین به «قرآن کریم» را فقدان تمدن و فرهنگ و علم و پژوهش بشری نمی‌داند، زیرا در آن عصر، تمدن روم، فرهنگ، تألیفات و قانون روم وجود داشت همان‌گونه که تمدن ایران با هنر، شعر، افسانه، عقاید نظام حکومتی آن و سایر تمدن‌های دیگر چون هند و چین موجود بودند؛ به‌خصوص که دو تمدن روم و ایران از شمال و جنوب به جزیره‌العرب وارد می‌شدند. پس علت اینکه آن نسل طلایی به کتاب خدا (قرآن) محدود شدند فقدان تمدن بشری نبوده است؛ منبع بودن انحصاری قرآن کریم طرحی مشخص از جانب رسول‌الله (ص) بود تا نسلی را بسازد که عقل‌ها و قلب‌هایشان و شعور و بینش آن‌ها پیراسته و کاملاً خالص باشد؛ لذا از دیدن پاره ورقی از تورات در دست عمر بن خطاب بسیار خشمگین شد و فرمود: به خدا سوگند اگر موسی هم در میان شما وجود می‌داشت، جز به تبعیت من مجاز نبود» (همان ۱۴-۱۵). سید قطب «توحید»، «انسان‌شناسی» و «جهان‌بینی» حقیقی را فقط

در «قرآن کریم» می‌یابد: «باید برگردیم و اندیشه خود را در مورد حقیقت جهان هستی و حقیقت وجود انسان و روابط این دو با وجود خدای متعال را از قرآن کریم بگیریم» (قطب، ۱۴۳۰: ۱۹)؛ همچنین تنها منبع مورد اطمینانی که می‌توان در زندگی مادی و اجتماعی از ارزش‌ها، اخلاق، و اسلوب حکومتی، سیاسی و اقتصادی نیز از آن بهره جست، قرآن است (همان). از نظر سید قطب جامعه هیچ‌گاه متحول نمی‌شود مگر این‌که انسان‌ها تحول یابند؛ لذا در بینش او مراجعه به قرآن ضروری است اما قبل از هر چیز باید «دل» را از اثرات فشار جامعه جاهلی رها و از ولایت آن خارج ساخت. ابتدا باید «دل» را دگرگون بسازیم تا بتوانیم جامعه را متحول کنیم (همان: ۱۹-۲۰).

۱ - مروری اجمالی بر اندیشه سیاسی سید قطب

سید قطب بن ابراهیم بن حسین بن الشاذلی در سال ۱۳۲۴ ق مطابق ۹ اکتبر ۱۹۰۶م در قریه «موشا» از روستاهای استان «أسیوط» به دنیا آمد (البدری، ۲۰۰۷، ۱۸۲؛ زروق، ۲۰۰۹، ۳۱) سید قطب هندی تبار است جد چهارم او از هند به عربستان سعودی مهاجرت کرد سپس به مصر آمد و در قریه «موشا» سکونت یافت (الخزّامی، ۲۰۱۶، ۱۵). وی در ده‌سالگی موفق به حفظ قرآن کریم گشت (زورق، ۲۰۰۹، ۳۲). «سید قطب» در اوایل خطوط فکری‌اش گرایش ادبی داشت از همین جهت کتاب‌های «مصطفی صادق الرّافعی» را مطالعه می‌کرد که تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفت و نیز شاگرد «عباس محمود عقّاد» نیز بود (البدری، ۲۰۰۷، ۱۸۲). حیات ادبی و روشنفکری سید قطب عمیقاً در اثر برخورد با محمود عباس عقّاد شکل گرفته است. (سوزنگر، ۱۳۸۳، ۳۲-۳۳ به نقل از سروش شماره ۲۳۹، خرداد ۱۳۶۳). سید قطب در زمینه مخالفت با موضوعات مجرد فلسفی و تأکید بر تعبیر و تفسیر تحت‌اللفظی برداشت‌های اسلامی، از شیوه ابن حزم، ابن تیمیه و شاگردان او پیروی کرد. در میان نویسندگان قرن بیست، حسن البناء و ابو الاعلی مودودی تأثیر خاصی بر شکل‌گیری نظریه‌های قطب گذاشتند (دکمجیان، ۱۳۸۸: ۱۶۷). وی در خلال سال‌های ۱۹۴۷-۱۹۴۹ خطوط فکری‌اش تغییر کرد لذا از نوشتن کتب ادبی مانند: «التّصویر الفنّی فی القرآن»، «مشاهد القیامة فی القرآن» به نوشتن کتاب‌هایی درباره اسلام مانند کتاب‌های: «العدالة الإجتماعية فی الإسلام»، «الإسلام و السّلام العالمی»، «معركة الإسلام و الرّأسمالية» روی آورد (البدری، ۲۰۰۷، ۱۸۳). فعالیت‌های سیاسی

سید قطب در سطوح عالی از سال ۱۹۵۲ شروع شد که به عضویت شورای رهبری اخوان المسلمین (مکتب الإرشاد) درآمد و رئیس اداره تبلیغات (نشرالدعوة) شد. در فاصله ماه‌های پیش و پس از انقلاب ۱۹۵۲، یعنی دوران برگزاری ماه‌عسل کوتاه‌مدت میان افسران آزاد و اخوان المسلمین، سید قطب به‌طور منظم با ناصر ملاقات می‌کرد. در اوت ۱۹۵۲ ریاست کنفرانس «رستگاری روشنفکری و احساسی در اسلام» را به عهده گرفت که افراد صاحب‌مقام قاهره انقلابی در آن حضور یافتند و ناصر و نجیب اولین رئیس‌جمهور مصر بعد از کودتا به گرمی آن را افتتاح کردند. (کیپل، ۱۳۸۲: ۳۹-۴۰). در کشاکش میان اخوان المسلمین و افسران آزاد سید قطب سه ماه سال ۱۹۵۴ را در زندان گذراند. در ۲۶ اکتبر همان سال یکی از اعضای اخوان به نام محمود عبداللطیف کوشید ناصر را در میدان منشیه اسکندریه ترور کند. در جریان این ترور سید قطب همانند اغلب مبارزان اخوان دستگیر شد و به‌سختی و به‌طور بی‌رحمانه‌ای مورد شکنجه قرار گرفت. در ۱۳ ژوئیه ۱۹۵۵، به بیست‌وپنج سال زندان محکوم شد. شرایط بازداشت او نسبتاً انعطاف‌پذیر بود و به او امکان و قدرت داد تا کتاب «فی ظلال القرآن» و «معالم فی الطریق» و چند اثر دیگر را نیز بنویسد (همان: ۴۰).

۲. انسان‌شناسی و قدرت سیاسی

انسان‌شناسی که از ریشه یونانی «Anthropos» به معنای انسان و «logos» به معنای شرح است (بیتس، پلاگ، ۱۳۸۷: ۲۷)؛ در اصطلاح علمی در جستجوی پاسخ به سؤالات گوناگونی درباره نحوه زیست، تکامل، بقای انسان و عوامل مؤثر بر این جریان‌هاست (آقایی، ۱۳۹۲: ۳۲). حوزه‌های مطالعات انسان‌شناسی را می‌توان به ۱: باستان‌شناسی؛ ۲: انسان‌شناسی زیستی؛ ۳: انسان‌شناسی زبان‌شناختی؛ ۴: انسان‌شناسی فرهنگی تقسیم کرد (همان: ۳۳). «انسان‌شناسی فرهنگی» (که غالباً انسان‌شناسی خوانده می‌شود) عبارت است از: مطالعه جوامع و فرهنگ‌های معاصر و جوامع و فرهنگ‌های تاریخی اخیر (پیپلز و دیگران، ۱۳۹۰: ۲۱).

انسان‌شناسی سیاسی را شاخه‌ای از انسان‌شناسی فرهنگی دانسته‌اند که به مطالعه و تحلیل دلایل و چگونگی پدید آمدن، تمرکز یافتن و توزیع قدرت سیاسی و همچنین کارکردهای اجتماعی این قدرت در سه گروه از جوامع ابتدایی، سنتی، خرده‌فرهنگ‌ها و ضد فرهنگ‌های موجود در جوامع معاصر شهری، می‌پردازد (فکوهی، ۱۳۸۹: ۱۳-۱۴). «انسان‌شناسی سیاسی»

به‌عنوان یک‌رشته‌ی تخصصی، ظهوری متأخر داشته است. این رشته درون انسان‌شناسی کارکردگرای بریتانیا زاده شد و هدف آن نه‌فقط تحلیل امر سیاسی در دولت‌ها بلکه شناخت و تحلیل گوناگونی تاریخی و جغرافیایی سازمان‌های سیاسی، نهادهای مختلفی که حاکمیت را تضمین می‌کنند و همچنین شناخت نظام‌های اندیشه، پنداره‌ها و نمادهایی که قدرت را بنیان گذاشته و مشروعیت می‌بخشند، است (ریویر، ۱۳۸۲: ۱۵۲). هرچند لازمه سیاست وجود قدرت است، اما هر قدرتی سیاسی نیست، برای مثال ما قدرت‌هایی چون قدرت خانوادگی، اقتصادی، دینی و... داریم (ریویر، ۱۳۸۴: ۲۸). قدرت در معنایی عام یعنی «قابلیت انجام اعمال مؤثر» یا «توانایی اثرگذاری مطلوب بر اشیاء (مثلاً قدرت هدایت یک هواپیما) یا بر افراد (مثلاً قدرت فرماندهی یک هنگ نظامی یا عفو یک زندانی) (همان). همچنین می‌توان به قدرت در حوزه جانوری و گیاهی نیز اشاره کرد (همان). «قدرت سیاسی» در یک چارچوب سرزمینی اعمال می‌شود، شکل نهادینه دارد، از خودمختاری زیادی برخوردار است و ناچار است پیوسته مشروعیت خود را به‌وسیله اعمالش حفظ کند؛ وظیفه اساسی قدرت سیاسی، حفظ نظم و مدیریت گروه‌هایی است که جامعه را تشکیل می‌دهند (همان: ۲۹-۳۰). هابز را می‌توان اولین فیلسوف سیاسی دانست که به نقش «انسان» در ساخت قدرت «سیاسی» توجه ویژه نموده است. وی کتاب «لویاتان» خود را بر اساس «انسان‌شناسی» خود پایه‌ریزی کرد. نگاه ویژه وی به ذات انسان که شرور است و نیازمند است تا به حاکمیتی مطلق تن دهد تا از هموعان خویش آسیب نبیند یک نگاه «انسان‌محور» در قدرت سیاسی است. از نظر «هابز» حق طبیعی که نویسندگان عموماً آن را *Jus Naturale* می‌خوانند، آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خویش قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار برد و به تبع آن هر کاری که بر طبق داوری و عقل خودش مناسب‌ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می‌کند انجام دهد (هابز، ۱۳۸۹، ص ۱۶۰). تصور هابز از «سیاست» مبتنی بر استنباطش از «روان‌شناسی» است. با پذیرش نگرش خاص هابز از «سرشت انسانی» بحث از ماهیت دولت، اطاعت سیاسی و دیگر مسائلی که از فلسفه سیاسی استنتاج می‌شود را باید پذیرفت؛ مفهوم ماهیت سرشت انسان بنیاد تعیین‌کننده بسیاری از پاسخ‌هایی است که هر دستگاه فلسفه سیاسی خاص به مسائل اساسی فلسفه سیاسی می‌دهد (اشتراوس، ۱۳۸۳: ۲۰۱).

در دوران پسا مدرن «میشل فوکو» را می‌توان مهم‌ترین نویسنده‌ای دانست که پیوند «انسان‌شناسی» و «قدرت» را به صورت جدی برجسته کرده است او در اباحت «زیست-تاریخ» و «سیاست زیست‌شناختی» خود به این نکته مهم اشاره می‌کند:

«آنچه می‌توان «آستانه‌ی مدرنیته‌ی زیست‌شناختی» جامعه نامید، لحظه‌ای است که گونه‌ی انسان به منزله‌ی مسئله‌ای مهم وارد استراتژی‌های سیاسی جامعه شد. انسان طی هزاران سال همچنان همانی است که برای ارسطو بود: حیوانی زنده و دارای قابلیت اضافی زیست سیاسی؛ انسان مدرن حیوانی است که سیاستش زندگی‌اش را به منزله‌ی موجودی زنده مورد سؤال قرار می‌دهد» (فوکو، ۱۳۸۶: ۱۶۴).

در اندیشه فوکو توسعه‌ی «زیست- قدرت» اهمیت فزاینده‌ای است که به زیان نظام قضایی قانون به بازی هنجار داده شد. قانون قبلاً با تهدید مطلق عمل می‌کرد اما اکنون باید پاس موجود زنده که همان انسان باشد را در عرصه‌ی ارزش و فایده‌مندی بدارد. از سده‌ی نوزدهم بدین سو، مبارزات بزرگی که نظام عمومی قدرت را زیر سؤال می‌برند آنچه طلب می‌کنند و هدف است، زندگی است، به منزله‌ی نیازهای بنیادین، جوهر عینی انسان، تحقق بالقوگی‌هایش و کمال امکان. (همان، ۱۶۵-۱۶۶). به باور او «انسان» با «شناخت» ویژه از «زندگی» به درک جدیدی از «قدرت» می‌رسد قدرتی که تمام ساختارهای سیاسی را دگرگون می‌کند و سبب می‌شود قوانین مطلق سابق به صورت هنجار عمل کند نه شمشیری دو لبه که با تهدید و تطمیع جامعه را اداره می‌کند. انسان در نگرش اسلامی دارای «فطرت» است و زندگی اجتماعی او نیز از این امر تأثیر می‌پذیرد. اگر فطرت شناخته شده، اساس و اصل به شمار آید و طبیعت شناخته شده، در خدمت فطرت به کار رود، از مجموعه فطرت و طبیعت، انسان آرمانی به دست می‌آید و اگر از این نوع انسان‌ها، مجموعه‌ای اجتماعی پدیدار شود، جامعه آرمانی انسانی به وجود خواهد آمد، (حائری شیرازی، ۱۳۷۲: ۲۰۷).

۳. بینش سیاسی

از نظر سید قطب هر فرد مسلمان بایستی موقعیت انسان و فلسفه هستی او را در این جهان بداند و بشناسد تا بر اثر این شناخت، به نقش «انسان» در «جهان» و مرز مسئولیت‌های او و حدود روابط او با آفریدگار خود و جهان هستی پی ببرد؛ تا بر اساس این جهان‌بینی و شناخت موقعیت انسان در جهان و فلسفه هستی او، خط‌مشی آینده و نوع نظامی که آئین زندگی او را می‌سازد، ترسیم گردد (سید قطب، ۱۳۸۸، ص ۵۷-۵۸). در دیدگاه وی مادامی که «انسان» از «درون» به سمت اسلام تحریک نشود «وضع قوانین اسلامی» هیچ سودی در بر نخواهد داشت زیرا «انسان» محور قوانین است و می‌بایست او را از ژرفای باطنش بدین امر سوق داد: «بازسازی زندگی اسلامی، تنها بر وضع قوانین و نظام مبتنی بر تفکر اسلامی استوار نیست. بلکه این امر، یکی از دو رکن مهمی است که اسلام بر آن استوار بوده و تأکید می‌نماید. اما رکن دوم در این خصوص، ایجاد تفکری خاص و هماهنگ با فرهنگ اسلامی است که از درون و باطن، انسان مسلمان را تحریک می‌کند و محیطی را به وجود می‌آورد که حقوق و قوانین و نظام‌های اسلامی، مکمل آن در اداره جامعه هستند». (میشل، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۲۱۴) او بزرگ‌ترین ابزار پیشرفت انسان را برخوردار از «جهان‌بینی صحیح» می‌داند: «اعتقاد به یک ایدئولوژی، برداشتن یک جهان‌بینی درست، بزرگ‌ترین وسیله پیشبرد انسان به نظامی است که ثمره آن ایدئولوژی و اعتقاد، و مبتنی بر آن جهان‌بینی است و همه فعالیت‌های فردی و اجتماعی مردم در مراحل مختلف فعالیت‌های انسانی را در برمی‌گیرد» (همان، ص ۵۸). در بینش سیاسی سید قطب با دو نوع جامعه متفاوت مواجه می‌شویم از نظر او «جامعه اسلامی» جامعه‌ای است که مبتنی بر عقیده، عبادت، قانون، نظم، اخلاق و رفتار اسلامی باشد. و جامعه جاهلی جامعه‌ای است که منطبق با اسلام نبوده و عقیده و بینش‌ها و ارزش‌ها و قوانین آن اسلامی نباشد. جامعه‌ای که قانون اسلامی بر آن حکم‌فرما نباشد ولو مردمان آن جامعه خویشان را مسلمان گفته و نماز به‌جای آورند و روزه گرفته و به حج بروند چنین جامعه‌ای اسلامی نخواهد بود (سید قطب، ۱۴۳۰ : ۱۰۳). سید قطب در «فی ظلال القرآن» در تفسیر آیاتی از سوره هود، به مؤمنان توصیه می‌کند در برابر جاهلیت فراگیر یقین به خدا داشته باشند تا پیروز شوند:

طلایه‌داران رستاخیز اسلامی، بسیار نیازمند اطمینان و یقینی هستند که این تأکید خداوند ربانی حکیم را در بردارد: «درباره قرآن شک و گمانی به خود راه مده. قرآن حق است و از سوی پروردگارت آمده است ولی بیشتر مردم ایمان نمی‌آورند» (هود: ۱۷)؛ آنان نیاز دارند که در درون خویش همان برهانی را که پیامبر یافت پیدا کنند: «گفت: «ای قوم من، چه بینید، اگر [در این دعوا] بر حجتی روشن از پروردگار خود باشم و از جانب خود رحمتی به من داده باشد، پس اگر او را نافرمانی کنم چه کسی در برابر خدا مرا یاری می‌کند؟ در نتیجه، شما جز بر زیان من نمی‌افزایید.» (هود: ۶۳). این طلایه‌داران به همان کاری می‌پردازند که کاروان پیامبران بزرگوار - صلوات الله و سلامه علیهم جمیعاً - بدان می‌پرداختند و از جاهلیت همان چیزی را می‌یابند و می‌بینند که آنان از جاهلیت می‌یافتند و می‌دیدند (سید قطب، ۱۴۱۵: ۴: ۱۸۶۶-۱۸۶۵).

سید قطب در ادامه می‌گوید: «مزه این قرآن را نمی‌چشد مگر کسی که در این میدان نبرد وارد شود و مواجه شود با آنچه که در صدر اسلام صحابه با آن مشکلات مواجه شدند کسانی که به دنبال یافتن معانی قرآن اند در حالی که ساکن نشسته و به درس گفتاری یا هنری آن بسنده می‌کنند هرگز از حقیقت قرآن بهره‌مند نخواهند شد» (همان: ۴: ۱۸۶۶). همچنین در تفسیر این جمله از قرآن کریم: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (أسراء: ۹) می‌گوید: «این قرآن مردم را به راهی هدایت می‌کند که استوارترین راه‌ها برای هماهنگی بین ظاهر و باطن انسان است و بین حواس و شعور و رفتارشان، و عقیده و عمل اوست. قرآن مردمان را به استوارترین راه در سیستم حکومتی، اقتصادی، اجتماعی، روابط بین الملل که در خور شأن انسان است، هدایت می‌کند (همان: ۴: ۲۲۱۵). سید قطب در تفسیر کلمه «شفاء» در آیه «وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (أسراء: ۸۲) بیانی دارد که اول و آخر آیه را به هم کاملاً مرتبط می‌داند. او همان گونه که قرآن را شفا و نجات از وسوسه و پریشانی و سرگردانی فردی می‌داند که انسان را از هوی و هوس و آرزو و طمع و حسادت رها می‌کند و تفکر و اندیشه را بهبودی می‌بخشد همچنین قرآن را شفای بیماری‌های اجتماعی نیز می‌داند (سید قطب، ۱۳۸۹: ۳۹۵-۳۹۶). این مورد دوم (شفای بیماری‌های اجتماعی انسان در قرآن) از آن رو اهمیت پیدا می‌کند که قسمت دوم آیه (وَلَا يَزِيدُ

الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (أَسْرَاء: ۸۲)) با قسمت اول ارتباطی تنگاتنگ دارد؛ ارتباطش این گونه است که ستمگران از اینکه مؤمنان در سایه قرآن بالا و والا می روند دچار خشم و کینه می شوند لذا شیوه های مختلف ظلم و فساد را به کار می گیرند اما عاقبت در دنیا مغلوب باران قرآن می گردند و از آنان شکست می خورند، لذا زیانبار و زیانمند می شوند در آخرت هم با آتش کیفر می بینند(همان: ۳۹۶). در این آیه نیز مبارزه با ستمگران را استنباط نموده و «شفاء» را تنها به مسائل روانی فردی محدود نکرده بلکه بیشتر به بیماری های اجتماعی مرتبط می داند و از آخر این آیه ارتباطش با بیماری های اجتماعی را ثابت می کند. با نگاهی ژرف به تفسیر این آیه شریفه می توان دریافت که سید قطب با پیش زمینه اجتماعی به تفسیر قرآن کریم می پردازد و نگاه اجتماعی او بر سایر نگاه هایش غلبه دارد.

۴. کنش سیاسی

«انسان شناسی» می تواند تاثیر بسیار زیادی بر «عمل سیاسی» بگذارد. نوع نگاه یک کنشگر سیاسی به انسان می تواند در روابط سیاسی او و چگونگی عملکرد سیاسی اش به منصف ظهور برسد. در کنش سیاسی اسلام گرایان مصری، اولین چیزی که خیلی به چشم می آید رویکرد عام «اخوان المسلمین» در برابر غرب است که رویکردی بسیارستیزه گر است؛ جریان اخوان المسلمین هرگز رویکردی مسالمت آمیز برابر غرب نداشتند؛ و این بدان خاطر است که تمدن غرب، آمیخته فرهنگی است که با مبانی توحیدی و فطری اسلام ناسازگار است. «قرضاوی» به برخی از مظاهر تمدن اروپایی اشاره می کند از جمله: (۱) الحاد و ایجاد شک و تردید در مورد خداوند وانکار روح ، پاداش و مجازات اخروی و محدود شدن در چارچوب جهان مادی (۲) اباحی گری و غرق شدن در فساد و بهره گیری از انواع لذایذ (۳) خود پرستی، کسب سود، تعصب نژادی (۴) قانونی نمودن ربا و رباخواری (قرضاوی، ۲۱۴: ۱۳۸۱-۲۱۵). این رویکرد عام در جریان «قطب محور» (طرفداران سید قطب) تشدید می گردد. یکی از وجوه اصلی تمایز جریان قطبی نسبت به همتای غیرقطبی خود، بنیادگرایی شدید تر آنهاست (تجربیشی، ۱۳۹۴: ۱۴۳). سید قطب نه تنها غرب را «جامعه جاهلی» می داند بلکه از نظر وی تمام سیستم اجتماعی دنیا به جز «سیستم اسلامی» تماماً در «جاهلیت» است. زیرا در این سیستم غالباً ارباب سالاری و تبعیض و استعمار موج می زند و انسانها به پرستش یکدیگر روی آوردند و عبادت خداوند را فراموش کرده اند (سید قطب، ۱۴۳۰، ص ۹-۱۰). سپس تصریح می کند برای

«رستاخیز» اسلامی لازم است گروهی پیش رو (طلیعه) در جامعه اسلامی زمام امور را بدست گیرد و به دنبال «نشانه‌های راه» باشد که این نشانه‌ها در قرآن کریم موجود است (همان، ص ۱۰-۱۱). او برداشت «جهاد دفاعی» در صدر اسلام را یک برداشت ناصحیح به دلیل درک اشتباه از دین می‌داند. وی «وطن» را «ذات انسان» می‌داند و «جهاد» را تجلی «حرکت» به سوی «آزادگی» از مادیت به سوی «عبودیت الله» می‌داند (سید قطب، ۱۴۳۰، ص ۵۶-۷۹). سید قطب تعابیر جدیدی از اصطلاحات سیاسی اسلام بیان کرده است؛ از نظر سید قطب:

۱. «جهاد دفاعی» هرگز در اسلام نبوده است. حتی اگر وطن عربی در خطر نبود خلفای راشدین موظف بودند پیام اسلام را به وطن اسلامی که تمام کره زمین را در بر می‌گیرد برسانند.

۲. «صلح» آن نیست که یک سرزمین معتقد به اسلام در محدوده جغرافیایی خاص در امنیت به سر برد، صلح از منظر اسلام یعنی «الدّین کله لله؛ دین همه اش از آن خدا باشد» (انفال: ۳۹). انسانها همدیگر را معبود قرار نداده فقط خداوند را عبادت کند. لذا تا زمان گسترش دین به همه اقصی نقاط دنیا صلح هیچ ارزشی ندارد.

۳. قانون دائمی و ابدی این است که هیچ‌گاه حق و باطل نمی‌توانند با هم زندگی کنند و از زمانی که اسلام اعلام عمومی برای ربوبیت الهی و آزادی بندگان کرد مبارزه با همه ظالمان جهان تا نابودی کامل آنان همیشگی و دائمی است. «حرکت» (جهاد) هیچگاه متوقف نمی‌شود تا زمانی که دین همه اش از آن خدا باشد.

۴. حمایت از «دارالاسلام» و «وطن اسلامی» امری ممدوح است اما پایان کار نیست بلکه نقطه آغاز است؛ هدف دین هرگز محدود به این حدود نیست بلکه موضوع اسلام «نوع انسان» و دعوت آن به وسعت «زمین» است (سید قطب، ۱۴۳۰، ص ۵۶-۷۹).

طبق تبیین فوق موضوعاتی مانند «جهاد»، «صلح»، «دارالاسلام»، «وطن اسلامی»، «جهاد دفاعی» همه به چالش کشیده شده و معنایی تازه یافته است. جهاد ابدی شده و صلح تا زمانی که جهاد و حرکت سراسر دنیا را فرا نگرفته باشد بی‌معناست. «وطن اسلامی» و «دارالاسلام» بهانه‌ای برای عدم جهاد و سکون نیست بلکه نقطه آغاز حرکت است نه پایان آن. سید قطب

در تبیین استدلال خود به آیات چندی از قرآن کریم اشاره می کند از جمله: آیه ۲۹ سوره توبه که امر جهاد با کسانی را صادر کرده است که به دین حق ایمان نمی آورند: «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه: ۲۹). قطعاً سید قطب «حتی» را «غایت» نمی شمارد زیرا جهاد حتی با دادن جزیه نیز قطع نمی شود باید اسلام در تمام گیتی حکم فرما شود. و یا آیه ۱۹۳ سوره بقره: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳) این آیه شریفه محور اصلی کلام سید قطب است که حرکت جهادی با کفار باید آن قدر مستمر باشد تا «دین» همواره برای خدا باشد. در لابلائی نوشته های او این آیه شریفه به کرات تکرار شده است و می توان این آیه شریفه را از ادله اصلی جهاد دائمی از منظر وی دانست. سید قطب تعبیر جدیدی نیز از «لا إكراه فی الدین» دارد. از نظر او معنای آیه یعنی نبودن اجبار در پذیرفتن عقیده اسلام پس از رها شدن از بند سلطه گری بندگان است (سید قطب، ۱۴۳۰، ص ۷۲). یعنی اول باید موانع را برطرف کرد ظالمان را به خاک سیاه نشاند و سپس اسلام خالص را عرضه کرد آن وقت اجباری در پذیرش اسلام نیست - پیش فرض سید قطب این است که بعد از رهایی از دام بندگان ظالم قطعاً کسی از اسلام روی نمی گرداند - لذا قبل از رفع موانع «لا إكراه فی الدین» معنایی ندارد زیرا «دینی» اقامه نشده است تا «اکراهی» باشد؛ سالبه به انتفاء موضوع است. دین زمانی هست که تمام شؤون اجتماعی را در برگیرد و «عبودیت» در تمام اجزای آن اجرا گردد. سید قطب «انسان» را محور «دعوت» اسلام بر می می شمارد و زمانی که از سلطه بندگان رهایی یابد سزاوار «عبودیت» می گردد و همه «حرکت» در اسلام برای رهایی او انجام می پذیرد. در نگاه او «انسان معاصر» در غل و زنجیر استبداد گرفتار است و مبارزه ای بی امان می بایست در جریان باشد تا از این گرفتاری نجات یابد. تفسیر سیاسی سید قطب بر مبنای نوع «انسان» صورت گرفته است او حتی «دارالاسلام» را در مقابل نوع انسانی بسیار ناچیز می شمارد و جغرافیای دین را در پهنای کره زمین در نظر می گیرد نه آنانی که فقط بدین عقیده پایبند هستند بلکه وظیفه دین رهایی نوع انسان در پهنای زمان از صدر اسلام تا کنون و در وسعت زمین است. بین «قدرت» و «انسان شناسی» سید قطب پیوندی عمیق برقرار است و نگاه «انسان محور» او بر «سیاست دینی» او سایه افکنده

است. انسانی که فقط در در راستای «عبودیت» و تطبیق شریعت بر تمام عرصه زندگی خویش به فلاح می رسد.

اکثر محققین سید قطب را تأثیرگذارترین شخصیت اسلامی - عربی بر گروههای تندرو و خشونت طلب اسلامی بر می شمارند. نخستین بحث گسترده بر سر روابودن یا نبودن استفاده از خشونت از سوی اسلام گرایان در راه رسیدن به اهداف سیاسی، در سالهای آخر دهه ۱۹۶۰ میلادی شروع شد. در آن هنگام کتاب مهم «معالم فی الطریق» نوشته سید قطب الهام بخش عده ای از اسلام گرایان جوان شد تا در راه رسیدن به جامعه اسلامی و با استفاده از خشونت، نظام های حاکم بر کشورهای عربی را که از نظر سید قطب نظام های جاهلی قلمداد می شدند سرنگون کنند (احمدی، ۱۳۹۰: ۸۲-۸۳). این استقبال عظیم جوانان از سید قطب، به سبب خلأ اندیشه های اسلامی - انقلابی در جامعه اهل سنت و اساساً در تاریخ اهل سنت بوده است (مسجد جامع، ۱۳۸۵: ۱۶۹).

گروه بزرگی از اخوان جوان به رهبری «شیخ شکری احمد مصطفی» به تفسیر و اجرای دقیق نظرات قطب معتقد بودند و ضمن جدا کردن خود از جامعه جاهلی و اعضای آن، آنها را با کافر برابر دانسته و تکفیرشان کردند. این گروه که خود را «جماعة المسلمین» می خواند، بعداً به عنوان «التکفیر» و «الهجره» معروف شد. بعضی از اعضای «جماعت تبلیغ» به این گروه پیوستند و دیگران گروه های مشابهی بر اساس مفهوم جدایی از جامعه، تشکیل دادند. از جمله این گروه ها می توان به «جماعة الحركية» (انجمن اقدام)؛ «جماعة العزلة الشعورية» (انجمن جدایی معنوی)؛ «جماعة التکفیر» (انجمن تکفیر) اشاره کرد (دکمجیان، ۱۳۸۸: ۱۶۹). سید قطب حلقه ارتباطی غیر قابل انکار میان اخوان المسلمین از یک طرف و سازمان آزادیبخش اسلامی، التکفیر و الهجره و سازمان الجهاد، از طرف دیگر است. (همان: ۱۶۵). در چارچوب به اصطلاح بیداری اسلامی در پایان دهه هفتاد، یک جریان تکفیری اعتراضی در برخی از کشورهای جماعت اخوان المسلمین منشعب شد. آنها از طرح ها و تزه های سید قطب و تفسیرهای جهادی او از مفهوم حاکمیت که به تکفیر جامعه و حکومت منجر می شد الهام گرفتند (محمد و دیگران، ۱۳۹۰: ۸۰). در دهه هفتاد جریانی در جماعت اردن به رهبری دکتر عبدالله عزام پدید آمد که از افکار سید قطب الهام می گرفت و به ترویج جریان جدید در جماعت

پرداخت(همان). مهم ترین قالب برنامه های اخوان اردن شعار «فرد مسلمان» بود. این شعار نشان می دهد که اصلاح باید با ساختن انسان ها بر اساس برنامه های دعوت اسلامی انجام شود. بنابر این ،اخوان به آموزش و تربیت اعضا و مردم در مساجد و محافل تشکیلاتی اهمیت فراوانی می داد و می خواست به این ترتیب، الگوی اسلامی انسان و شهروند صالح را بسازد(همان: ۲۰). اخوان المسلمین سوریه در ۱۹۳۵ در شهر حلب تأسیس شد. در ۱۹۴۴ که دکتر مصطفی السباعی چندین جامعه اسلامی سوریه را درهم ادغام کرده بود، مقر خود را به دمشق منتقل کرد(دکمجیان، ۱۳۸۸:۲۰۲). طی سالهای اواسط دهه ۱۹۷۰، عدنان سعدالدین رهبری اخوان المسلمین سوریه را به عنوان ناظر کل به دست گرفت تا مرحله جدید مبارزه علیه بعث را آماده کند. اولین مرحله جهاد در ۱۹۷۶ آغاز شد و آن هنگامی بود که «پیشتاز رزمنده»(الطلیعة المقتاله) اخوان با دست زدن به تاکتیکهای جنگ و گریز، در صدد تحریک رژیم برای افزایش سرکوب و فشار برآمد. مرحله دیگر جهاد قهر آمیز در ژوئن ۱۹۷۹ با کشتن ۳۸ دانشجوی علوی دانشکده افسری در حلب و حملات چشمگیر دیگر به ساختمانهای دولتی، مراکز پلیس و مراکز حزب بعث آغاز شد(همان: ۲۰۷-۲۰۸). اعلامیه جبهه اسلامی سوریه (الجهة الاسلامیة فی سوریا) که در اکتبر ۱۹۸۰ به دبیر کلی «شیخ محمد ابوالنصر البینونی» در شهر حلب تشکیل شد؛ همانند منشور آن، نشانگر نفوذ بی چون و چرای ایدئولوژیک حسن البناء، رشید رضا، مصطفی السباعی، سید قطب و سعید حوا بود(همان: ۲۰۸-۲۱۱). گروه موسوم به «دولت اسلامی عراق و شام- داعش» شاخه ای از «القاعده» است. ابو مصعب زرقاوی که از اعضای اصلی القاعده در عراق بود از شخصیت های اصلی تأسیس کننده داعش است؛ پس از او ابو عمر البغدادی و در نهایت ابوبکر البغدادی را می توان شخصیت های کلیدی «داعش» دانست. (لوتز، ۲۰۱۱:۱۳۹۵). از منظر فکری و عملی می توان «القاعده» و در نتیجه «داعش» را فرزندان «جریان صحوه» دانست؛ در اوایل ۱۹۹۰ جنبشی اعتراضی در داخل جامعه وهابی ظاهر شد که به «جریان صحوه» معروف شد. آنها اعتراضات خود را علیه تخلفات شرعی نظام سعودی به شکل گسترده ای در داخل عربستان مطرح می کردند و به این ترتیب جریان مردمی وهابی که در آغاز یک جریان کاملاً دینی بود، رنگ و شکل سیاسی به خود گرفت. جریان صحوه دو روش را در کنار هم جمع کرد: سلفیه وهابی و جنبش اخوانی. این روش مبتنی بر ادغام بین دو شخصیت مهم اسلام گرا است، ابن تیمیه و

سید قطب (ابراهیم، ۷۵: ۱۳۹۵-۷۶). اندیشه سید قطب در کنش سیاسی اکثر جنبش‌های تندرو اسلام‌گرای اهل سنت مشاهده می‌شود. «خشونت» و «تکفیر» دو عنصری است که به «انقلابی‌گری» این جنبش‌ها نیرو می‌بخشد. این امور را می‌توان از دلایل تأثیر گذاری سید قطب بر جنبش‌های اسلامی - عربی معاصر دانست: ۱) بنیادگرایی اسلامی که غیریت با هرچه تجدد یا نوآوری یا عقل‌گرایی اسلامی است (هویت طلبی روانشناختی) ۲) سلفیت و بازگشت به صدر اسلام و رجوع مستقیم به قرآن کریم (هویت طلبی اصیل)؛ ۳) شخصیت ممتاز در سلسله مراتب سیاسی اخوان (شخصیت سیاسی) ۴) نویسنده قهار و متفکری عربی-اسلامی که در کشورهای اسلامی خصوصاً عربی بسیار تأثیر گذار بود (شخصیت علمی) ۵) همخوانی علم و عمل؛ شهادت سید قطب سبب ترویج افکار او بین جوانان افراطی مسلمان شد و او الگوی علمی و عملی خویش می‌دیدند (شخصیت عملی)؛ ۶) خلأ فکر انقلابی - اسلامی در جهان اهل سنت معاصر (خلأ فکری). سید قطب با قلمی توانا و صدایی رسا، در جامعه‌ای شروع به فعالیت کرد که نظام سلطنتی تمام سیاست مسلمانان را قبضه کرده بود؛ می‌توان فریاد او را یک واکنش طبیعی در برابر ظلم و استبداد زمانه دانست اما این فریاد نمی‌تواند توجیهی بر تمام عملکرد وی باشد. امروزه جامعه اسلامی از خشونت و تکفیر قطب گراها به تنگنا آمده است. تفکر بسته سیاسی سید قطب و عقلائیت‌گریزی و عمل محوری انقلابی، معجونی از خشونت درست کرده است. متأسفانه امروزه جوانان مسلمان افراطی تنها راه نجات خویش را در فکر و عمل سید قطب می‌بینند. لازم است اندیشمندان اسلامی با تحقیق گسترده روی مبانی فکری و عمل سیاسی سید قطب نکات منفی آن را گوشزد نموده و با ترویج اندیشه صحیح سیاسی اسلام به صورت جامع و کامل، جوانان تشنه فرهنگ اسلامی را کام‌روا سازند.

از آنجا که سید قطب رویکردی اجتماعی به مسائل دارد در تفسیر «فی ظلال القرآن»، «انسان‌شناسی قرآنی» او رهیافت اجتماعی یافته است. در بینش سیاسی سید قطب مراجعه صحابه نخستین به قرآن کریم به دلیل فقدان علوم بشری و تمدن انسانی نبوده است بلکه از آن رو که قرآن کریم تنها مرجع خالص و حیاتی است نمی‌بایست با علوم بشری اختلاطی داشته باشد و به همین دلیل به مسلمانان معاصر نیز لازم است که همچون صحابه سلف به قرآن کریم بازگشت ویژه داشته باشند. در کنش سیاسی، سید قطب صرف مطالعه قرآن بدون جهاد با ستمگران را بی‌ثمر دانسته و همان‌گونه که پیامبر ص و مؤمنان عصر نزول قرآن با فرهنگ جاهلی و ستمگران زمانه خویش نبرد کرده‌اند بر مسلمانان معاصر نیز لازم است چنین کنند؛ آیات قرآن الهام‌بخش این ستیز ابدی است تا ظالمان برای همیشه سرنگون شده و انسان‌ها بر یکدیگر اربابی نکنند و تنها ربّ الارباب حضرت احدیت باشد؛ و الوهیت و عبودیت خداوند متعال بر گستره زمین سایه افکند این مهم بدون انقلاب و حرکت و جهاد امکان‌پذیر نیست. سید قطب با این مواضع به زندان افکنده شد و شهادت او نیز الهام‌بخش جنبش‌های اسلامی شد که غالباً از جوانان افراطی مسلمان تشکیل شده بود و خشونت و تکفیر را ابزار مهم برای انقلاب پنداشتند. گرچه نیت سید قطب خیرخواهانه و برای گسترش عدالت در پرتو تعالیم اسلامی بود اما فاصله گرفتن از خرد سیاسی روز و عقلانیت اسلامی و نگاه تک‌بعدی و خشن نسبت به جامعه و تعابیر متفاوت از «صلح»، «جامعه اسلامی»، «جامعه جاهلی» که منجر به گسترش خشونت در جامعه اسلامی است از نکات منفی در بینش و کنش سیاسی او به شمار می‌آید.

- قرآن کریم

- ۱) آقای، محمدرضا (۱۳۹۲). انسان‌شناسی فرهنگی با رویکرد تبلیغ، قم، چاپ اول، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- ۲) ابراهیم، فواد (۱۳۹۵). داعش؛ نوستالژی خلافت، مترجم، محمدرضا بلوردی، میترا فرهادی، تهران، چاپ اول، موسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.
- ۳) احمدی، حمید (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی سیاسی جنبش‌های اسلامی، تهران، چاپ اول، دانشگاه امام صادق (ع).
- ۴) اشتراوس، لئو (۱۳۸۳). فلسفه سیاسی چیست؟ مترجم، فرهنگ رجایی، تهران، چاپ سوم، نشر علمی و فرهنگی.
- ۵) البدری، جمال شاکر (۲۰۰۷). السیف الأخضر، الأصولیة الإسلامیة المعاصرة، دمشق، چاپ اول، صفحات للدراسات و النشر.
- ۶) الخزامی، آمال (۲۰۱۶). سیدقطب: فی ظلال صاحب الظلال، بیروت، چاپ دوم، فریق مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
- ۷) بیتس، دانیل، پلاگ، فرد (۱۳۸۷). انسان‌شناسی فرهنگی، تهران، چاپ ششم، انتشارات علمی.
- ۸) پیپلز، جیمز و دیگران (۱۳۹۰). انسان‌شناسی فرهنگی؛ جستارهایی درباره قلمرو نظری و عملی انسان‌شناسی فرهنگی، مترجم نعمت‌الله فاضلی، تهران، چاپ اول، آراسته.
- ۹) تجریشی، محمد مهدی و دیگران، (۱۳۹۴). اطلس رهبران؛ مقاله صفوت حجازی: عالم مطرح طیف قطبی اخوان، قم، چاپ اول، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف.
- ۱۰) حائری شیرازی، محی‌الدین (۱۳۷۲). انسان‌شناسی، قم، چاپ اول، انتشارات شفق.

- ۱۱) دکمجیان، هرایر(۱۳۸۸). جنبش‌های اسلامی معاصر در جهان عرب، مترجم حمید احمدی، تهران، چاپ پنجم، شرکت انتشارات کیهان.
- ۱۲) ریویر، کلود(۱۳۸۲). درآمدی بر انسان‌شناسی، مترجم: ناصر فکوهی، تهران، چاپ سوم، نشر نی.
- ۱۳) ریویر، کلود(۱۳۸۴). انسان‌شناسی سیاسی، مترجم: ناصر فکوهی، تهران، چاپ دوم، نشر نی.
- ۱۴) زوراق، نصیر (۲۰۰۹). مقاصد الشریعه الإسلامیه فی فکر الإمام سید قطب، قاهره، چاپ اول، دارالسلام.
- ۱۵) سوزنگر، سیروس(روح‌الله) (۱۳۸۸). اندیشه‌های سیاسی سید قطب، تهران، چاپ اول، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- ۱۶) سید قطب (۱۴۱۵ق). فی ظلال القرآن، چاپ بیست و چهارم، بیروت- قاهره، دار الشروق.
- ۱۷) سید قطب(۱۳۸۹). فی ظلال القرآن، مترجم مصطفی خرم دل، تهران، چاپ سوم، نشر احسان.
- ۱) سید قطب، (۱۳۸۸). ویژگی‌های جهان‌بینی اسلامی، ترجمه محمد خامنه‌ای، تهران، چاپ اول، انتشارات تولید کتاب (تک).
- ۲) سید قطب (۱۴۳۰ ق). معالم فی الطریق، دوحه؛ قطر، چاپ اول، المرکز العربی للدراسات و الأبحاث.
- ۳) فکوهی، ناصر(۱۳۸۹). توسعه و انسان‌شناسی کاربردی، تهران، چاپ اول. شرکت نشر نقد افکار.

۴) فوکو، میشل (۱۳۸۶). اراده به دانستن، مترجم: نیکو سرخوش، افشین جهان‌دیده، چاپ چهارم، تهران، نشر نی.

۵) قرضاوی، یوسف (۱۳۸۱). اخوان المسلمین، هفتادسال دعوت، تربیت و جهاد، تهران، چاپ اول، نشر احسان

۶) کپل، ژیل (۱۳۸۲). پیامبر و فرعون (جنبش‌های نوین اسلامی در مصر)، با مقدمه برنارد لوئیس، مترجم حمید احمدی، تهران، چاپ سوم، انتشارات کیهان.

۷) لوتز، جیمز ام، لوتز، برندا جی (۱۳۹۵). تروریسم و تکفیر؛ از دوره باستان تا ظهور داعش، ترجمه مهدی بیژنی، تهران، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اندیشه‌سازان نور.

۸) مسجد جامعی، محمد (۱۳۸۵). زمینه‌های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن، تهران، چاپ اول، نشر ادیان.

۹) محمد، ابراهیم و دیگران (۱۳۹۰). اخوان المسلمین اردن، تهران، اندیشه‌سازان نور.

۱۰) میشل، ریچارد (۱۳۹۵). جمعیت اخوان المسلمین، ترجمه و توضیحات: سیدهادی خسروشاهی، قم، چاپ اول، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۱) هابز، توماس (۱۳۸۹). لویاتان، مترجم حسین بشریه، تهران، نشر نی.